

# 反懐疑論の戦略

—スピノザ研究(1)—

The Strategy of Anti-Scepticism

— A Study of Spinoza (1) —

石井 潔

Kiyoshi ISHII

(昭和60年10月11日受理)

## Abstract

In the seventeenth century, the scepticism which emphasized the limitation of our faculty of knowledge and the uncertainty of truth was predominant. And this type of view was supported by the Catholic conservatism, for it was sceptical of the Reformation which denied the authority of the Catholic Church and persisted in its own certainty.

Against this tendency, Descartes discovered the only absolutely certain truth, the cogito. So he regarded himself the first conqueror of the scepticism. But he was also a sceptic on his theoretical basis, since he presupposed that we have the free will to be able to suspend judgment on any question, that is to say, to doubt everything.

The anti-scepticism in the true sense of the word was presented by Spinoza, but it was quite different from the dogmatic self-confidence of some Protestant thinkers. His main theses were as follows. Our ideas are not lifeless objects which must be evaluated by criteria which themselves require justification. We are forced into affirmation by truth itself. Truth is a standard of itself and of falsity. In other words, every our knowledge is produced by the objective process independent of our will, so we cannot but accept such product. In this way, Spinoza refuted the scepticism which is founded on the free will.

## 序 ある往復書簡

1675年のある日、すでにその短い生涯の最期を2年後にひかえたスピノザは、かつて自らの弟子の一人であったアルベルト・ブルフから思いがけない書簡を受け取った。イタリア旅行中にカトリックに入信した彼は、ローマ教会の闘士として、なんと師スピノザを「不信心者」と罵倒し、その「不条理な」哲学を捨て彼と信仰を同じくするようにと激しい調子で迫ってきたのである。しかしその意図には笑うべきものがあるとはいえ、書簡の中には単なる狂信の産物と言ってすますことのできないいくつかの重要な論点が含まれていた。

ブルフは言う。ヨーロッパやインドや地球上の至るところには新旧様々な哲学があり、それ

それが同等の権利をもって自らの正しさを主張している。にもかかわらずあなたは自分の哲学のみが真の哲学であると自負し、それに矛盾するもの、例えばカトリック教徒たちの聖書解釈を誤りであると断じる。いったいあなたは「あなたの哲学が世界でかつて説かれた、現に説かれている、あるいは今後説かれるであろうあらゆるものの中で最上のものであることをどのようにして知られるのですか。」また「たとえあなたが真の原理の上にたち、いっさいをその上に築かれたとしても、あなたは世界の中にあるもの、起こったもの、あるいは起こっているものすべてをその原理で説明することはできない」はずであるのに、何故にキリストやその使徒たちおよびその他の聖人たちによって行われてきた数々の奇蹟をかくも明確に否定することができるのですか。要するになぜあなたにはそれほどまでに尊大であるのか。長い歴史を持つキリスト教会に属してきた多くのすぐれた人々をあわせたよりもあなたひとりの方が聡明であるといえる根拠はいったいどこにあるのか。むしろあなたの哲学などより、カトリックの信仰が綿々たる伝統を守って今日に至っているという事実の重みの方がはるかに信頼に値するものであり、それに対してもっと謙虚になり、我々の信仰を受け入れることこそあなたのとるべき道なのではないか。ブルフの説得は以上のような筋道で展開される<sup>(9)</sup>注目しなければならないのは、奇妙なことだが、ここには積極的な意味でのカトリック的信仰の弁護論が見出されないということである。逆に彼の議論の中核にあるのは我々の認識はすべて相対的で不確実であるという懐疑論であり、にもかかわらず自分こそが真の認識を有すると主張する人間の不遜さの告発である。我々は人間が何一つ確実なものを持たぬ寄る辺なき存在であるという事実をはっきりと確認することから出発しなければならない。このような存在にとって確固とした組織と伝統によって支えられた信仰以外に何か頼りうるものがあるだろうか。ブルフはこう問いかけるのである。

この問いかけは決して荒唐無稽なものではない。カトリック的信仰が唯一の救いの道であるか否かはともかく、少なくとも彼の懐疑論に対しては真正面から答えておく必要がある。スピノザもまさにそのように考えた。しかもそれは彼にとっては単に哲学的問題の一つに答えるという以上のことを意味した。ブルフの中に典型的に見られる懐疑論とそれに基づく弁神論こそ、彼がその全生涯をかけて闘ってきた当のものだったのである。彼は渾身の力をこめて反論の筆をとる。いつもの通り抑制された文体ではあるが、その内容は断固たるものである。カトリックには伝統があり、すぐれた人々が属している。確かにそれはその通りであろう。ローマ教会の司祭たちの非行を数え立てるような悪趣味は私にはない。しかし伝統ある教団はカトリック教会だけではない。またすぐれた人々はカトリックにだけ属しているわけではない。彼はまずカトリック的信仰に特権的地位を与えようとするブルフの議論を軽く一蹴する。だが先に挙げたあなたの哲学が最上のものであるのをいかにして知るかという懐疑論的問いに対しては、明らかにこれとは異った調子で、わざわざこの問いを自らの書簡の中に言葉通りに引用し、きわめて凝縮された簡潔な表現を使ってではあるが彼の全哲学の真髄をぶつけることによって答えている。「それでもあなたはなお理性を用いて論をすすめようとしているかに見えます。そして私に尋ねています。《あなたの哲学が世界でかつて説かれた、現に説かれている、あるいは今後説かれるであろうあらゆるものの中で最上のものであることをどのようにして知られるのですか》と。これはむしろ私からあなたに返上したいお尋ねです。私は最上の哲学 (optima philosophia) を発見したと自負しているではありません。しかし私は真の哲学 (vera philosophia) を理解していることを知っています。どうしてそれを知っているかとお尋ねなら、あなた

が三角形の三つの角は二直角に等しいことを知っているのと同じ仕方で知っているとお答えするでしょう。そしてこの答で十分なことは、健全な頭脳の所有者なら、また一見真に見えて実は偽である諸々の観念を我々に吹きこむ不純な霊の存在などを夢想することのない人なら、誰でも否定しないでしょう。実に真理は真理自身と虚偽とを顕わすものだからです。』<sup>(2)</sup>

この回答は述べるべきことのすべてを述べた全く完璧なものである。しかし同時にその外見においては非常に独断的な印象を与えることもまた確かである。私は真の哲学を理解している、それは明らかである、真理は真理自身と虚偽とを顕わすものなのだからとはなんとという尊大さであろうか、ここには自らもまた誤りうるということに対する一片の謙虚さもないではないかとブルフならずとも言ってみたくなるかもしれない。結局はカトリック的信仰に行きつくとはいえず、ブルフの立論のうちには人間の認識の限界を強調する懷疑論特有の寛容さともいったものが見られるのに対して、反懷疑論者スピノザはあたかも真理の独裁者としてふるまおうとしているかのようである。我々がスピノザのテキストを読む時に一種の違和感をおぼえるのも、このような非妥協的な反懷疑論の姿勢によるところが大きいように思われる。だがスピノザの反懷疑論は決して懷疑論への感情的反発に基づく単なる近視眼的独断論ではない。彼の反懷疑論は懷疑論がよって立つ理論的地盤そのものの転換をめざすはるかに遠大な戦略を持っているのである。スピノザによれば、懷疑論はその見せかけの謙虚さとは反対に、人間に所与の観念を否認したりあるいはそれに同意したりすることのできる自由意志という無限の能力を与え、真理と誤謬の起源をこの意志に求めるというきわめて傲慢な前提から出発している。まただからこそ世界について一般的に疑う（つまり同意もせず、否認もせず、判断を保留する）などということができるといえる。これに対してスピノザは次のような彼自身の見解を対置する。我々は自由意志を持たない。例えば三角形の内角の和は二直角であると判断せざるをえない。真理や誤謬は我々の意志にかかわらず「生産」されるのであって、その生産過程を変革しない限り、我々は強いられた帰結を受け入れる以外ない<sup>(3)</sup>。従って世界について一般的に疑うというような懷疑論の主張は、我々の能力の限界を顧みない不遜な主張であるということになる。理論的地盤そのものがぐると転換する。謙虚は傲慢になり、傲慢は謙虚になる。スピノザのブルフへの回答の真の意味を十分に理解する為には、この転換の過程を詳しく分析しなければならない。以下、1. 懷疑論の理論的地盤、2. 反懷疑論の理論的地盤、3. 認識の生産過程、4. 認識の生産過程の変革の順に反懷疑論の戦略を明らかにしていこう。

## 1. 懷疑論の理論的地盤

ブルフが依拠している懷疑論とそれに基づく弁神論は16世紀以降の近代ヨーロッパ思想史においてきわめて重要な役割を果たした。この点について最もあざやかな見取図を与えているポキンの研究<sup>(4)</sup>によれば、それは何よりもまず宗教改革の運動の中で問われた聖書解釈の真の基準をめぐる論争の中から現われた。ルターやカルヴァンらの宗教改革派は聖書が何を教えているのかを判断する基準がカトリック教会によって独占されている現状を厳しく批判するところから出発した。カトリック教会こそ聖書に基礎を置くべきであるのに、逆に聖書がカトリック教会に基礎を置くべきだと言わんばかりのカトリックの主張は全く本末転倒だと彼らは言う。では我々は何を基準として聖書を読むべきなのか。宗教改革派は最終的にはそれを神が我々に与えた内的自己確信に求める。神は我々の内的自己確信を通じて聖書の正しい読み方の基準を与えるのである。これに対するカトリックの側の最も有力な反撃は宗教改革派の主張が宗教

的アナーキーを生むということであった。自己確信に頼ることは基準を完全に主観的なものに変えてしまうことを意味し、それは結局、基準自体の消滅に帰着せざるをえない。懐疑論が持ち込まれるのはここである。聖書解釈に何らかの絶対的基準があるという宗教改革派の前提そのものが批判の対象となる。聖書には我々の理解を越えているが故に我々が明確に解釈しえない多くの部分があり、それらについては多様な見解が存在しうる。にもかかわらず自らの能力を過信し各々が自説の絶対的确实性を主張して譲らないということになれば、宗教的アナーキーは必然である。それを避ける為には内的自己確信というような主観的基準に頼って絶対的なものを求めようとする傲慢さを捨て、我々が今までその下で生活してきた伝統的信仰を謙虚に受け入れる以外にない。不确实な根拠に基づく改革が引き起こす混乱より、己れの限界を知った健全な保守主義の方がましである。エラスムスやモンテーニュといった16世紀を代表する思想家たちの著作の中により洗練された形で展開されているこの種の懐疑論的弁神論は、宗教改革派はもちろん、カトリックの護教家たちすべての承認を受けたわけでもない。しかしその影響力は絶大であり、単なる聖書解釈論争を越えて当時の思想全体の枠組を設定するまでになった。

スピノザが生きた17世紀の思想界もまた、依然として懐疑論者たちによって与えられた自己確信が懐疑論かという以上で述べてきたような理論的枠組の支配下にあったと言ってよい。この17世紀の懐疑論の理論的地盤を解明する上で最も注目すべき思想家はデカルトである。周知のようにデカルトは懐疑論の征服者として思想史の舞台に登場した。我々が感覚するもの、思考するもののすべてが疑いうるものであるとしても、かく疑う我そのものの存在を疑うことはもはや不可能であり、このコギト(cogito 我思う)こそ懐疑主義を打ち破る第一原理たりうるものなのだというのが彼の主張であった。しかし彼は他方、コギト導出の過程でこれまでにないほど極端な懐疑論を展開した。そのきわめつけが、我々が最も明証的であると思っている命題、例えば2に3を加えれば5になるといった算術的命題ですら、ある悪い霊(genius aliquis malignus)<sup>(6)</sup>が我々を欺いてそれがあたかも明証的であるかのように見せかけているにすぎないかもしれないというスピノザも先の書簡で触れていた悪霊仮説に基づく懐疑論であった。もちろんいかに極端な懐疑であろうと、コギトを導出する手段としての「方法的」な役割を担っている限りにおいて、懐疑論者たちのいわば懐疑の為の懐疑とは明確に区別されなければならない。だがデカルトのコギトはこの彼自身の徹底的懐疑を真に克服しえているのであろうか。絶対的に确实な原理とそれを獲得する為の方法という幸福な関係をここに見出すのは正しいのであろうか。ポプキンはコトギを宗教改革派的内的自己確信と等置することによってこの問いに否定的に答えている。悪霊仮説はコトギを導出する為の不可欠な方法というよりは、むしろ前提であった。そしていったん悪霊仮説を認めてしまえば、次にその仮説を克服しコトギから出発して明証的なものの真理性を主張する為に「欺かざる神」というもう一つの前提がどうしても必要になる。ところがこの神に支えられたるコギトとは、まさに先に挙げた内的自己確信そのものであり、とても懐疑論の批判を免れうるものではない。従ってデカルトは結局のところ自己確信か懐疑論かという16世紀が与えた理論的枠組を一步も越え出することはできなかったというのが彼の見解である<sup>(7)</sup>

しかしデカルトの議論は内的自己確信という古証文の単なるむし返しにとどまるものではないと私は考える。それに加えて彼は、徹底的な懐疑からコトギを導出して見せることによって、もちろん彼自身の意図に反してではあるが、コトギが懐疑論を打破するものどころかその一つ

の帰結にすぎないということを、逆に言えば懐疑論にとってコトギは決してつきあいにくい相手ではないことを明らかにしてしまったのである。すなわち、内的自己確信が懐疑論かという二者択一は、デカルトが両者を自らの哲学の内部で結合したことによってはじめて、それが見せかけの二者択一であり共通の理論的地盤に基づくものであることを露呈した。そしてもしこの懐疑論というゲームの規則から脱け出すことを望むなら、後に見るスピノザがそうしたように、両者のいずれをとるかという問題設定そのものを破壊するしかないのである。確かにデカルトの懐疑論への譲歩もまた、スピノザの場合と同じく、それを克服する為の戦略的なものであった。彼は徹底した懐疑論を逆手にとってコギトの確実性に到達しようとしたのである。しかしこれは全く誤った戦略であった。勝敗の分岐点はまさに悪霊仮説を典型とするような一般的懐疑が成り立つか否かという点にあったのであり、ポプキンが言うように、それが成り立つことをいったん認めてしまえば、あとは自己確信という名の独断論によって懐疑の糸を断を切るか、懐疑の流れに身をまかせるかしかないのである。つまりデカルトの懐疑論批判においては、我々にはすべてを疑いうる能力が与えられているというこの真に批判の対象とされるべき理論的地盤は、見せかけの二者択一の背後にあって一切の攻撃を免れているのである。だがさすがにデカルトの天才は、誤った戦略であるとはいえそれをきわめて純化された形で提出したが故に、スピノザが、そして我々がその誤りを正し反懐疑論の戦略を立て直す上でのポイントがどこにあるのかをきわめて明確に示している。

デカルトがすべてを疑いうる能力が存在するという重要な戦略拠点を明け渡した根拠は、彼が我々の認識における真理と誤謬の起源を自由意志に求めたところにある。彼は次のように言う。「私の誤謬(……)がいったいどういうものであるかを探究してみると、その誤謬が同時に働く2つの原因に、すなわち私の内にある認識の能力と選択の能力ないし自由意志とに、言い換えると知性と同時に意志に依存することに気づく。というのは、知性だけでは私はそれについて判断を下しうる観念をとらえるのみであり、このように厳密に考えると知性の内には本来の意味における誤謬は見出されないからである。』<sup>(7)</sup>そして誤謬は「私が意志を知性と同一範囲内に限らないで私の理解しないものにまで拡げる」<sup>(8)</sup>ところから生じ、逆に「判断を下すにあたって知性によって意志に明晰判明に示されるもの以外に及ばないように意志を制限する」<sup>(9)</sup>ことによって、我々は真理に到達することができる。またさらに「何が真であるかを私が十分明晰判明に知覚していない場合、私が判断を下すことを差し控えるならば、私がそうするのは正しく、私は誤ることがないのは明らかである。』<sup>(10)</sup>つまり知性は我々に観念を与え明晰判明性という真為の基準を示すのみであり、それについて判断を下すことによって真理や誤謬を実際に生み出すのは自由意志である。そして人間が神の似姿であると言っているのはまさにこの自由意志を有する限りにおいてのことであり、<sup>(11)</sup>この意志は何ら外的強制を受けることなく肯定し、否認し、あるいは判断を留保することができるのである。従って仮に2に3を加えると5になるとか、三角形の内角の和は二直角であるといった明らかに真であると思われる観念が与えられていても、また逆に明らかに偽と思われる観念が与えられていても、そのことだけでは、真理や誤謬を生み出すのに充分ではない。これに加えて、さらにそれらの観念を我々が自らの意志の力で肯定したり否認したりすることによってはじめて、真なる認識と偽なる認識が生じるのである。

しかし知性が与える真偽の基準が絶対的なものであるならば、意志は常に知性の指示に従って判断すればよいのであるから、知性と意志を区別することは無意味である。もちろん何が真

理であるかを知りながらあえて誤りをおかす自由は残るが、それは全くむなし能力であろう。デカルトもそのような自由意志の使い方を正しいものだとは思っていない。意志に真偽の起源を求める議論が威力を発揮するのは、これとは逆に真偽の基準が不明確な場合である。このような場合にはもはや意志の働きを拘束する何ものも存在しないのであるから、意志は真理と誤謬に関する全責任を負うことになる。ここではじめて自由意志は知性から解き放たれて、その固有の役割を演じることのできる舞台を手に入れるのである。ではその舞台で意志はどのようなふるまうべきなのであろうか。先にデカルト自身が述べていたように、何が真であるかが明晰判明でない以上、唯一の正しい選択は判断を下すことを差し控えることである。つまり自由意志とは第一義的には基準が不明確な場合に判断を留保する能力なのである。では知性によって与えられる明晰判明性という基準が有効性を失うのは、どのような局面においてであろうか。まず我々はある事柄を十分に認識していない時には、それについて明晰判明な観念を持つことはできない。例えば太陽までの距離が何kmあるかを何らかの手段で測定する以前には、我々はそれについて明晰判明な観念を持つことはできないから、その場合には当然判断を留保すべきであろう。しかしこのような局面において我々はいわば判断を留保せざるをえないからそうしているにすぎないのであって、積極的な選択に基づいてそうしているわけではない。つまり知性が何も指示を与えてくれないので意志も行動を起こせないというのが実情であって、ここでは依然として意志は知性に従属しているのである。

これに対して、知性が明晰判明な観念を与えているにもかかわらず意志がそれに反して判断を留保するという場合がただ一つある。それはある事柄を十分に認識しそれについて明晰判明な観念を持っていると思っていること自体が悪意ある霊の欺瞞によるものではないかという疑いを我々がいだく場合、すなわち先に触れた悪霊仮説を立てる場合である。悪霊仮説の下での意志は知性そのものの妥当性を疑っているのであるから、もはや知性の言うことに対して全く聞く耳を持たない。2に3を加えると5になるという命題はきわめて明証的であるにもかかわらず疑わしい。しかもそれは何か具体的に疑わしい点があるから疑わしいのではない。我々は明証性一般を疑いうるからその命題も疑わしいのである。意志はこのように言う。意志はここにおいてはじめて主体的な選択に基づいて判断を留保する。意志は知性の支配を脱して自由な意志となる。デカルトはこれについて次のように述べている。我々は自由な意志を持つ。「そしてこれが最も明らかにされたのは、少し前一切について疑おうと努め、ついにはある強力な我々の創造者(=悪霊)があらゆる仕方で我々を欺こうと試みると想像するにまで至った時なのである。なぜなら、それにもかかわらず我々は完全に確実ではなかったことを信ずるのを拒みうる自由が我々の内にあることを経験したからである。」<sup>(12)</sup>すなわち自由意志とはまさにすべてを疑い判断を差し控える能力に他ならず、徹底した懐疑論こそその存在証明なのである。さらに重要なのは、デカルトが反懐疑論のアルキメデスの点たらしめようとしたコギトは、このようなすべてを疑いうる能力を否定するどころか、むしろ積極的に自らの内に取り込んでいくということである。「思惟するものとは何なのか。むしろ疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲しない、また想像し、そして感覚するものである。」<sup>(13)</sup>つまりその最も重要な理論的地盤においてコギトは懐疑論と立場を同じくしているのであり、すべてを疑いうる能力こそコギトの本質であると言っても決して言いすぎではない。

以上で見てきたように、デカルトの体系は、我々に自由意志というきわめて大きな能力を与えることによって、考えられうる限り最も純粋な懐疑論を作り上げた。逆に言えば、懐疑論の

根底には自由意志という前提が存在することを彼ほど明確に示した人はいない。しかし彼は懷疑論の克服という彼本来の意図を実現することには完全に失敗した。コギトすら懷疑論の一掃結にすぎないのであるから、「欺かざる神」から確実な認識へというその後の展開もまた同じ理論的枠組の内部にとどまらざるをえない。コギトへの道において我々の認識の二つの源泉のうちの一つである知性は疑わしいものとして打ち捨てられてしまった。もはや頼るべきものとしては意志以外にはない。だが意志には何かを積極的に定立する能力はない。では懷疑論しかないのか。もし懷疑論を避けようとするなら、意志を支える何か別の原理が導入されるしかない。そこで登場するのが「欺かざる神」である。もちろんそれは単なる信仰の対象として持ち込まれるわけではなく、我々の観念の主観的実在性 (*realitas objectiva*) はそれと同じかあるいはそれ以上の客観的実在性 (*realitas formalis*) を持つ原因に由来する<sup>(14)</sup> というスコラ哲学的な論拠に基づく神の存在証明を介してはいる。我々が持っている神の観念の原因は無限な実体である神そのもの以外ではありえず、そしてそのようにして存在を証明された完全無欠な神は欺瞞者ではありえない<sup>(15)</sup> とデカルトは言うのである。確かに神が欺くことのない存在であるなら、悪霊仮説は成立せず明晰判明性という基準は再び有効性を取り戻す。だがすべてを疑いうる全能の力を与えられた自由意志にとって、このような形での神の導入は明らかに外在的である<sup>(16)</sup>。もしこれを反懷疑論と呼ぶなら、やはりすべてを疑いうる能力を認めた上で長い伝統や確固とした組織といった全く外在的な根拠に基づいてカトリック的信仰を持ち込む懷疑論者たちまで反懷疑論の陣営に数えなくてはならなくなってしまう。前述したようにポプキンはデカルトの立場を神に支持された内的自己確信とみなして宗教改革派の立場と等置するが、すべてを疑いうる自由意志の成立を認めた上で外在的な原理を密輸入するという論理構造のレベルではデカルトはカトリック的信仰とも十分に親和的なのであり、事実彼が決して不熱心なカトリック教徒ではなかったことは広く知られているところである<sup>(17)</sup>。つまり戦略拠点はあくまで自由意志であって、それが承認された上でなら、少なくともここで取り上げた近代の懷疑論は外在的な原理によって懷疑の糸が断ち切られることを否定しないばかりかしばしば要求しさえする。その際導入される原理がプロテスタントの神かカトリックの神かによって内的自己確信か懷疑論的弁神論かというかの二者択一が生じはするが、それが理論的地盤を同じくする見せかけの対立にすぎないことはいまや明らかであろう。デカルトの「欺かざる神」がそのどちらであろうと、以上のような点から見て彼の議論は決して反懷疑論的なものではなく、むしろ当時の懷疑論的立論の典型をなしていると判定せざるをえない。しかしくり返し言うがデカルトの失敗は、その純粹さの故に、我々に問題の真の所在を指し示すという非常に重要な貢献をした。すべてを疑いうる能力なるものは果して存在するのか。デカルトの遺産から徹底的に学んだからこそ、スピノザはこの真に懷疑論の理論的地盤をゆるがしうる問いを彼の反懷疑論の中核に置くことができたのである。

## 2. 反懷疑論の理論的地盤

知性と意志を区別し前者を後者に従属させることによって、デカルトは我々に自由意志という全能の力を与えた。スピノザのデカルト批判は、まさにこの知性と意志の区別という前提そのものを問い直すところから出発する。そしてここにこそ自らの哲学とデカルトの体系との最大の相違点があることをスピノザは常に意識していた<sup>(18)</sup>。「知性と意志とは同一である。」<sup>(19)</sup>これがスピノザのテーゼである。知性が観念を与え、意志が判断するとデカルトは言う。しかし例

えば三角形の内角の和が二直角に等しいことを我々が肯定する時、この肯定は三角形の観念の内部にすでに含まれているのであって外部から付け加えられる必要などない。つまり三角形の観念が与えられれば、我々は必然的にその内角の和は二直角であると判断せざるをえずそれ以外の選択は全く不可能なのである。我々に与えられる観念は意志によって下される判断を待っている「画板の上の無言の絵」<sup>(20)</sup>ではなく、自らの内に肯定したり否定したりする力を持つ意志作用そのものなのだ。従って観念を与える知性と判断を下す意志という区別は無意味であり、実際に存在しているのは個々の観念のみであるとスピノザは言う。もちろん肯定したり否定したりする作用一般を意志と名づけることはできる。しかしそれはペテロやパウロを人間と呼ぶように、三角形の観念や円の観念に含まれるそれぞれ異った内容を持つ肯定ないし否定を一般的に意志と呼んでいるにすぎないのであって、個々の観念から離れて自由<sup>に</sup>判断する能力<sup>が</sup>我々に与えられている<sup>という</sup>ことを意味するものではない。「精神の中には意志したり意志しなかつたりする絶対的能力がなく、単に個々の意志作用、すなわちこのあるいはかの肯定ないし、このあるいはかの否定があるのみである。」<sup>(21)</sup>だが以上のような点でスピノザの主張を認めたとしてもなお、判断を差し控える能力としての自由意志の存在は否定されないのではないかと問うことはできる。なぜなら観念の内に明確な肯定ないし否定の作用がある場合には我々はそれに従わざるをえないが、そうでない場合には判断を留保することができるからである。ただ先に太陽との距離の例を使って述べたように、我々の認識が不十分で判断を留保せざるをえないような場合は、いわば観念自体の内部に判断を留保する作用があつて我々もそれに従っているにすぎないのであるから、それを自由意志と呼ぶことはできない。

結局問題はかの悪霊仮説をスピノザはいったいどのように扱うのかという点に帰着する。我々は個々の観念が示す肯定や否定に反してまで判断を差し控えることができるであろうか。ここでスピノザが強調するのは、我々はあくまでも与えられた観念の下でしか判断を下すことができないということである。例えばペガサスの観念しか持たない子供は決してペガサスの存在を疑わない。それを排除する観念を与えられてはじめて、彼は翼ある馬などというものは空想の産物ではないかと疑うようになる。また「夢見ている間、自分の夢見ているものについて判断を控えたり自分が夢見ているものを夢見していないようにしたりする自由な力が自分にあると思う人はない。」<sup>(22)</sup>夢が夢であることに気づく為には我々は夢から覚めなければならない。つまり夢以外の観念が存在しなければその夢こそ現実なのであり、それを疑うことは絶対に不可能である。反懐疑論者スピノザは決して疑うこと一般を否定しているわけではない。我々がある事柄について持っている観念の確実性をゆるがすような他の観念が与えられれば、我々はこれまで下してきた判断が誤りであつたのではないかと疑い、とりあえず判断を留保する。しかしこれは自由意志に基づいてそうするのではなく、再三述べているように我々の認識が十分でなく明確な肯定ないし否定を含む観念を我々が所有していないことから必然的に生じてくる帰結であるにすぎない。「ある人が判断を控えると我々が言う時、それは彼が物を妥当に知覚していないことに自ら気づいていると言うのに他ならない。」<sup>(23)</sup>このような場合には懐疑こそが唯一可能な選択なのであり、逆に反懐疑は正しい判断を可能にしてくれる確実な観念が新たに獲得されない限り無根拠な独断とならざるをえない。これに対して、我々が持っている観念について具体的には何ら不確実な点が見出されえないにもかかわらず、我々の認識は一般に誤りうるものであるという理由のみに基づいてこれを疑うことは全く無意味であるとスピノザは主張する。我々が現実であると思つているこの世界はもしかすると悪意ある霊が我々を欺いて見せて



いる夢にすぎないかもしれない、そこできわめて確実であるように見える観念もすべて誤りであるかもしれないとデカルトは言った。このような一般的な懐疑は一見非常にラディカルだが、実は言葉が空回りしているだけである。彼は「心では疑っていないのに言葉だけで疑っていると称している」<sup>(24)</sup>にすぎないとスピノザは言う。何が疑わしいのかを具体的に指摘できなければ、その疑いは空虚である。すべてを疑うことは、結局何一つ疑わないことを意味する。その証拠に、デカルトはいったん「欺かざる神」を導入すると、こんどは神の善意を理由にあらゆる疑いを一般的にこの世界から排除してしまうことになる。この世界が夢であるか現実であるかを判断する基準をデカルトのように観念の外部に求めるなら、「欺かざる神」の導入によって一切の懐疑の糸を断ち切るか、あるいは悪霊仮説に基づいて基準そのものを否定し全面的懐疑を受け入れるかという二者択一は必然である。我々は与えられた観念の内部でしか判断を下すことはできない。これはくり返し確認されるべきスピノザ哲学の大前提である。この世界がもし夢であるならば、それを明らかにすることができるのは真の現実の観念だけであり、両者を分ける絶対的基準を観念の外部の第三者に求めることはできない。夢をそれとして指し示すことができるのは夢からの覚醒以外にない。「光が光自身と闇とを闘わずに、真理は真理自身と虚偽との規範である。」<sup>(25)</sup>真なる観念が具体的に与えられることによって始めて、我々は何が真理であり何が虚偽であるかを知ることができるのであって、ある観念が真理であるか否かを判定する観念外的な基準は存在しない。従って観念の外部に絶対的基準がないからといって懐疑論に陥ったり、逆にそのような基準を独断的なやり方で設定したりする必要は全くない。ブルフへの書簡の中にも見られたきわめて独断的な装いを持つこの「真理こそが真偽の基準である」というテーゼは、以上のようなスピノザの見解の簡潔な表明なのである。

また同じところでスピノザは、三角形の内角の和が二直角であるのを知っているのと同じ仕方では私は真理を知っていると述べていた。具体的に与えられた真なる観念以外に真理を指し示すものはないのであるから、彼のこのような言い方は当然である。しかしこれに対して、デカルトなら次のように言うであろう。三角形の内角の和が二直角であるという命題の真理性はいったいどのようにして保証されるのか。我々が真理であると信じていたのに、後に誤りであることが明らかになった認識は無数にあるではないかと。自由意志という全能の力が我々に与えられていることを前提とするなら、確かに絶対的な保証のない認識に同意を与えるのは軽率な選択である。だが我々は常に我々が現に生活しているこの時代と社会によって与えられた観念の支配下に置かれているのであり、その外に出て自由に判断を下す能力を授けられてはいない。従って好むと好まざるとにかかわらず、我々には我々に与えられている限りの真理に基づいて判断せざるをえない必然性がある。すなわち絶対的な保証があろうとなかろうと、我々は我々にふさわしい真理を受け入れる以外にないのである。三角形の内角の和が二直角であるという認識は絶対的なものではないかもしれない。しかし「私はある最高の欺瞞者が我々を欺くかどうかを確実に知らないにもかかわらず、三角形についてこうした認識に到達できる。」<sup>(26)</sup>「欺かざる神」抜きに我々は確実な認識を得る。そしてもし将来その認識を覆すような新しい観念が与えられることになれば、我々は何らためらうことなくそれを新たな我々の真理として受け入れるであろう。真理の問題は時代と社会の必然性との連関においてのみ語られる。これがスピノザの立場である。逆にデカルトが言うように絶対的な保証がある認識のみに同意を与えるということになれば、「欺かざる神」の保証を受けた認識を絶対視してあらゆる認識の進歩を否定するか、あるいはすべての認識に対して同意を拒み全面的な懐疑論に陥るかという不

毛な二者択一しかないであろう。

真理と誤謬の起源を自由意志に求めることによって、デカルトは我々にその能力をはるかに超える重い責任を課す。認識の真理性はひとえに我々が正しい選択をするか否かにかかっていると彼は主張するのである。だがこのような責任はとても負いきれるものではない。従ってこのデカルトの前提を認める限り、我々は自由意志にとって全く外在的な原理を導入してそれに責任を転嫁する(欺かざる神)か、あるいは真理や誤謬の存在そのものを否定して責任を放棄する(懐疑論)かという選択の間を様々なヴァリエーションをとりながら揺れ動くことにならざるをえない。これに対してスピノザはまず、真理や誤謬に関して我々は何ら責任を負う必要はない、なぜなら我々はそれらの起源ではないのだからと主張する。真理であれ誤謬であれ、我々がいただくあらゆる観念は我々の意志とは独立に存在する「生産過程」において必然的な法則に従って「生産」される。観念の起源はこの生産過程であって我々ではない。従ってこのような諸観念の生産過程そのものが変革されない限り、我々が自らの誤った認識や行動を正すことは不可能である。逆に言えば我々が自らの誤りを意識するのは、生産過程の内部に変革の条件が生まれ何をなすべきかが明らかになりつつある時だけである。そしてこの何をなすべきかという変革の課題を生産過程の分析を通じて明らかにし、それを実現していくことが我々を正しい認識や行動へと導く唯一の道なのである。デカルトのように我々の自由意志に全責任を負わせるなら、必要なのは倫理的決断だけである。だがそれは逆に諸観念の生産過程という真理と誤謬の真の原因をおおい隠し、我々の進むべき方向を誤らせるものでしかない。スピノザはこのように考える。我々は常に諸観念のある特定の生産過程の下にあるが故に「最上の哲学」を持つと自負することはできない。しかしその生産過程の下にある限りにおいて何をなすべきかは確実に知ることができる。つまり「真の哲学」を理解することはできるのだ。

### 3. 認識の生産過程

デカルトが言うように認識が我々の自由意志によって生産されるとすれば、真理を獲得し誤謬を除去する為に必要なのは決断であって認識の生産過程の分析ではない。我々は決断しさえすれば、すなわち神によって与えられた基準に従って正しく判断しさえすれば常に真理を手にすることができるのであり、逆に誤謬に陥るのはそのなすべきことをなさないからなのだと彼は主張するのである。これに対してスピノザは、我々が真理を獲得することができるのは固有の必然的な法則に従う認識の生産過程において真理が生産され我々に与えられた時だけであり、反対にそこで誤った観念が生産されれば我々もまた必然的に誤謬に陥らざるをえないと考える。つまり我々には客観的に与えられたものを拒否したり、あるいはそれ以上のものを求めたりする自由はないのである。従ってスピノザにとっては、我々が自らの置かれた客観的条件にふさわしい認識を獲得する為には、認識の生産過程を分析し、我々が何をなすのかまた何をなさないのかを具体的に明らかにしておくことがどうしても必要なのである。

スピノザによれば、我々の認識は他のすべてのものと同様に神の本性の必然性の下にある<sup>(27)</sup>彼の体系における神は、被造物の外部に存在し様々な奇蹟を引き起こすことによってその法則性をかき乱す超越的原因ではなく、常に同一の必然性をもって万物を生み出す内在的原因<sup>(28)</sup>すなわち全自然を支配する法則的秩序そのものであるから、我々の認識の生産過程を規定するのはこのような必然的自然法則に他ならない。そして神ないし全自然の秩序から見れば、この必然的自然法則に従って生産された我々の認識の内には自らの本性に反する何ものも含まれてい

ないが故に、すべての認識が真である。つまり「すべての観念は神に関する限り真」<sup>(29)</sup>なのである。これに対して我々人間にとっては真理も誤謬も共に存在する。それは我々が対象を次の二つの認識様式に基づいて把握せざるをえないからである。一つは、対象をそれが我々の身体を刺激する (*afficere*) 仕方に応じて把握する表象 (*imaginatio*) による認識であり、もう一つは対象をすべての自然物に共通な観念に基づいて、換言すれば全自然に共通な法則的秩序によって生み出されたものとして把握する理性 (*ratio*) ないし知性 (*intellectus*) による認識である<sup>(30)</sup> (スピノザが第3種の認識と呼ぶ直観知 (*scientia intuitiva*) についてはここでは触れない)。もし後者の認識様式のみに基づいてすべてを把握しうらば、我々もまた神と同様に常に真理を手にすることができたであろう。しかし我々は前者の表象による認識を除去することはできない。なぜなら、その為には我々の身体を刺激する外物そのものを除去する必要があるが、それは不可能だからである。すなわち自然の一部分にすぎない我々人間は自然全体のように自らの本性の必然性のみによってすべてを産出するわけにはいかないのだから、我々とは異った本性を持つ外物の圧倒的影響から逃れられないのである。「人間が自然の一部でないということは不可能であり、また人間が単に自己の本性的みによって理解されうるような変化、自分がその妥当な原因であるような変化だけしか受けないということも不可能である。」<sup>(31)</sup>

人間もまた一個の自然物として自らの本性の内に全自然の秩序と共通のものを多く含んでいる<sup>(32)</sup>が故に、その限りにおいて我々は対象を知性によって認識することができる。だが同時に我々は自然ではあるがあくまでその一部分にすぎないので自らの本性のみによってすべてを理解することは不可能であり、我々の身体の外物への隷属状態を示す認識すなわち表象に常に付きまとわれざるをえない。表象は誤謬そのものではないがその唯一の原因である<sup>(33)</sup>例えば我々が太陽を真近に存在するものとして表象する時、そのこと自体は誤謬とは言えないが、我々と太陽の距離に関する真の認識をおおい隠すことによって誤謬をもたらす原因となる。この表象がもたらす誤謬の内でスピノザが最も重要視しているのは目的論的な世界把握である。我々はすべての自然物を自らの欲求を目的とする手段として表象する。例えば動植物は我々の栄養を満たす手段であり、海は我々が魚を養う手段であるというように。この表象はそれ自体としてはやはり誤謬ではないが、目的こそ手段の原因であるという転倒に基づく目的論的世界観を生み出すことによって誤謬をもたらす。すなわち動植物が存在するのは我々の栄養を満たす為であり、海が存在するのは我々が魚を養殖する為であるという転倒の根底には、このような表象があるのだ。目的論的世界把握に我々が特に注目しなければならないのは、それが目的原因を持ち込むことによって対象(上の例で言えば動植物や海)を必然的自然法則に従って生み出した真の原因の探究を遮断してしまうからである。スピノザによれば目的という表象は次のような過程をたどって物の原因と見なされるに至る<sup>(34)</sup>まず我々は自らの欲求の原因に関して無知であるが故に、目的の定立が我々の自由意志に基づくものであり、それ以上さかのぼって追求することのできない絶対的なものであると考える。従って我々はある物の目的を示すだけでそれについての完結した説明を与えたかのような錯覚に陥る。さらにこのような錯覚に基づいて我々は一般にすべての自然物を手段としてとらえ、それらに目的を与える我々と同様の自由意志を持った絶対者すなわち神の存在を想定し、この神が与える目的こそ万物の原因であると思いつくようになる。つまり目的原因は我々およびその投影である神の原因なき自由な決断という表象が我々の自然物の真の原因に関する無知をおおい隠していく過程において生じる表象なのである。目的原因に対する批判者として知られるデカルトも、彼が自由意志という表象にと

らわれている限り、以上のような厳密な意味では依然として目的論的問題設定の内部にとどまっている。<sup>(35)</sup>そして彼が真理と誤謬の起源を自由意志に求め、正しく判断することによって誤謬を除去しようと努めれば努めるほど、彼は真理から切り離され誤謬の悪循環の中に閉じ込められることになるのである。しかしかく言うスピノザも、ただ真理と誤謬の必然的生産について語るだけでは、確かに自由意志にまつわる様々なアポリアを避けることはできるかもしれないが、逆にすべての出来事を受け入れよという東洋的諦観を説いているにすぎないのではないかと反論されるであろう。スピノザにそのような面がないわけではない。だが彼自身の生涯が特にその政治とのかかわりにおいて示すように、彼は常に我々にはなすべきことがあると考えていた。ではその根拠は何か。我々は何をなするのであるのか。

スピノザはまず、我々人間の本性は他のすべての個物と同様に「自己の有に固執しようと努める努力 (conatus)」<sup>(36)</sup>換言すれば「我々の身体が存在を肯定する努力」<sup>(37)</sup>であると主張する。そして我々はこの内的必然性に従って認識し行為する時にのみ本来の意味で自由であるとされる。<sup>(38)</sup>認識に関して言えば、我々は内的必然性に従う限り全自然の必然性と共通のものを持つが故に常に知性に基づいて認識することができる。<sup>(39)</sup>また行為に関して言えば、内的必然性に従う行為こそ有徳的な行為の定義である。<sup>(40)</sup>しかしすでに述べたように人間は自然の一部分でしかなく、従って「人間が存在に固執する力は制限されており、外部の原因によって無限に凌駕される。」<sup>(41)</sup>外物の力による支配の下で我々の本性の必然性は挫折を余儀なくされる。このような支配の下では、我々が常に知性的かつ有徳的であり続けることは不可能である。外物の力に対して受動的である限りにおいて我々は表象による認識を通じて誤謬に陥らざるをえず、また「身体の状態を表示する限りにおける表象」<sup>(42)</sup>である感情 (affectus) に隷属した行動をとらざるをえない。もちろんだからといって我々の内的な力すなわちコナトゥスが消え失せてしまうわけではない。「何びとも自己の本性に反する外部の原因に強制されるのではなくては、自己の利益の追求すなわち自己の有の維持を放棄しはしない。」<sup>(43)</sup>我々は自らの力の及ぶ限り能動的であろうとし続ける。しかし内的な力は外的な力を完全に除去することができるほど強力ではありえない。むしろ逆に「ある受動ないし感情の力は人間のその他の働かないし能力を凌駕することができる。」<sup>(44)</sup>従って我々がこのような状況下においてなお知性的かつ有徳的である為には、我々の内的な力が外的な力に対して可能な限り有利な力関係を作り出すしかない。そうすれば我々は確かに完全な知性と徳を手にするにはできないにしても、客観的な条件が許す範囲における最善のものを獲得することができる。我々の受動性、具体的には感情への隷属をいかにして克服するかというこの古典的問題を、スピノザは力関係の変更という全く新しい枠組の内でも解こうとする。我々は感情に対して絶対的権力を有してはいない。彼はこのことを強調する。ストア学派もデカルトも誤った前提の上に立っている。前者は「感情が絶対に我々の意志に依存し我々は感情を絶対に支配しようと信じていた。」また後者も精神が単に意志するだけで松果線様を様々に動かし身体内に起こる運動を支配しようと信じていた。<sup>(45)</sup>彼らはいずれも意志の力によって感情を克服しようと主張していたのだ。もしそれが正しいのなら必要なのは決断だけである。しかし我々に不足しているのは決断ではなく力であるとスピノザは言う。そして力の不足を決断で補うことはできない。力を獲得する為に必要なのは戦略である。我々の内的な力が最も有利な力関係を構築しうべき戦略を立てなければならないのである。

スピノザの戦略は一言で言えば真の社会的連帯の形成である。同じ内的な力を有する個体は相互に結合することによってその力を増大させることができる。「例えば全く本性を同じくする

二つの個体が相互に結合するなら、単独の個体よりも二倍の能力を有する一個体が構成される。」人間もまた社会的に結合された時、その内的な力を最大限に発揮することになる。「人間にとって人間ほど有益なものはない。あえて言うが、人間が自己の有を維持する為には、すべての人間がすべての点において一致すること、すなわちすべての人間の精神と身体と一緒にあってあたかも一精神一身体を構成し、すべての人間がともどもにできるだけ自己の有の維持に努め、すべての人間がともどもにすべての人間に共通な利益を求めること、そうしたこと以上に価値ある何ごとも望みえない。」<sup>(46)</sup>このような社会体制こそ我々の認識の生産過程の最高形態である。最も多くの真理を生産することができるのは我々の内的な力が最大限に発揮されている社会であり、逆に外的な力に我々が圧倒され真の社会的連帯が存在しないところでは表象の生産が支配的となり、誤謬は避けがたい。我々が真理を獲得しうるか否かは、我々が属している社会が我々の本性の必然性に基づいて形成されたものであるか否かにかかっている。我々が真に連帯しうるのはお互いに同じ本性をもつ人間である限りにおいてのことであって、仮に社会が形成されていても、それが我々の本性を抑圧することによって成り立っているとすれば、その社会は外的な力に屈服した弱い社会なのであり、真理の生産を支えるだけの力を有してはいない。従って我々が真理を獲得し誤謬を除去する為に必要なのは認識の生産過程すなわち社会の変革であり、我々が自らの本性の必然性に従って認識し、行為し、連帯しうるような社会を築き上げることなのである。しかしそのような社会は我々の自由意志の力によって生み出されはしない。社会の変革は客観的に与えられた政治課題を一步一步実現していくことによってのみ達成される。スピノザが盟友ヤン・デ・ウィットを通じて政治的实践にかかわり、オランダ社会の変革に命をかけたのは、真理を生産するのはデカルト的決断ではなく客観的な認識の生産過程である社会に他ならないという彼の根本的立場の必然的な帰結であった。

#### 4. 認識の生産過程の変革

同じ本性を有する個体は相互に結合されて力を増すことはあっても対立することはありえない<sup>(47)</sup>これがスピノザの基本認識である。従って社会が我々の本性の必然性のみに基づいて形成されたものであるなら、それは力による強制を一切必要としないはずである。しかし我々は常に外的な力の支配下にあり諸々の感情に隷属せざるをえない。そして「人間は受動という感情にとられる限り相互に対立的でありうる。」<sup>(48)</sup>つまり、いかなる社会であれ、現実の社会を構成しているのは自らの本性のみに従って生活する人間ではなく、感情にとられ相互に対立的でありうるような人間なのである。このような人間が社会を形成する為には対立を抑制する力すなわち国家権力が不可欠である。対立を生み出す感情を抑制する為には他のより強い感情に頼るしかない<sup>(49)</sup>「各人は他人に害悪を加えたくても、もしそれによってより大なる害悪が自分に生ずる恐れがあれば、これを思いとどまる。」<sup>(50)</sup>国家は法律を制定しそれに国民が服従することを義務づける権利を持つが、この権利は具体的には「刑罰の威嚇」<sup>(51)</sup>という形をとる力によって確保されるとスピノザは主張するのである。我々は社会的に結合することによって自らの内的な力の増大というきわめて大きな利益を得るが、感情への隷属の故に国家による強制なしにはそのような結合を維持しえない。しかし国家は確かに不可欠な存在ではあるが、それはあくまで我々が自らの本性の必然性に従って生活する為に社会的対立を抑制する道具として導入したものであるということをおぼえてはならない。国家が我々に要求する法への服従とそれに基づく正義と不正義、功績と罪などの観念は「刑罰の威嚇」という我々の感情に訴えかける力のみ

を支えとする表象にすぎず、国家がその権力を失うと同時に、すなわちその道具としての機能を果たしえなくなると同時に無効となる。「正義ならびに不正義、罪および功績は外面的概念であって精神の本性を説明する属性ではない。」<sup>(52)</sup>我々は国家の定める法に従う義務を持っており、我々の権利は国家の権利によって制限されている。しかしそのような義務や権利の制限は我々の本性にとっては外的ないわば必要悪であって、国家が社会的対立を抑制する力を失ったり、逆に我々の本性を抑圧したりする時には、もはやその正当性を主張しえない。注目すべきことは、スピノザが国家の成立には我々が相互に自らの権利を譲渡ないし制限する契約が不可欠であることを認めながらも、この契約のみによって国家とその諸法を正当化するのとは不可能であると考えているということである。「何びとも欺瞞的にでなしには自分が外物に対して有する権利を放棄することを約束しないし、また絶対に何びともより大なる悪への恐れからあるいはより大いなる善への希望からでなくしてはそうした約束を守ることをしない。」<sup>(53)</sup>つまり「いかなる契約も利益ということに関連してのみ拘束力を有しうるのであり、利益が失われれば契約も同時に崩れて無効になる。」<sup>(54)</sup>国家を正当化するのはいわば我々が利益を得る為に必要とする力であり、我々が契約を結んでいるという事実ではないのである。

これに対して、スピノザの政治理論に圧倒的影響を与えたホブズは、この点に関しては対照的な見解を持っている。彼によれば、国家とは「あたかも各人が各人にむかってあなたも私と同じようにあなたの権利を彼に与え、そのすべての行為の権限を認めるという条件の下に、私は自らを統治する自分の権利をこの人あるいはこの合議体に与え譲渡すると宣言するかのよう

に各人对各人の契約によって作られるまったくただ一つの人格の中への彼らすべての真の統一」<sup>(55)</sup>である。すなわち国家を正当化するのはいわば我々の契約であり、我々が国法に服従するのは、そのような契約によって自分で自分を拘束したからなのである。換言すれば国家の強制力の起源は我々の自由意志に他ならず、我々は自らの自由意志に基づいて国家に服従しているのである。従って国家と我々の間には原理的には何の矛盾も存在しないのであるから、国家の権力は絶対的であり、それに全権を譲渡した我々は国法を順守する純粋な法的主体としてのみその存在を許される。しかしスピノザから見れば、我々が法に従属する主体であるのは国家の力が及ぶ限りにおいてのことであって、我々に必然的に与えられている内的本性は外的な力に制約されることはあっても、人類が絶滅でもしない限り全面的に譲渡されることはありえない。「例えば私がこの机をどうにでも好きなようにする権利を持つと言う場合、それは私がこの机をして草を食うようにする権利を持つという意味では断じてない。これと同様に、我々が人間は自己の権利の下にではなく国家の権利の下にあると言ったからと言って、それは人間が人間の本性を失って他の本性になるという意味ではない。」<sup>(56)</sup>国家の下での人間はホブズにとっては純粋な法的主体 (sujet) だが、スピノザにとっては法的主体であると共に自らの本性の必然性に従う個体 (individu) でもある<sup>(57)</sup>従ってホブズ的な国家を支柱とする社会は法への服従という表象によって一元的に支配されるが、スピノザ的な国家によって維持される社会は表象の独裁を許さない。この両者の相違は重要であり、スピノザ自身もそのことをよく理解していた。「国家論に関して私とホブズの間にはどんな相違があるかとお尋ねでしたが、その相違は次の点にあります。すなわち私は自然権を常にそっくりそのまま保持させています。従って私はどんな都市の政府も力において市民にまさっている度合に相当するだけの権利しか市民に対して有しないものと考えています。」<sup>(58)</sup>表象のみによって支配される社会は必ず我々の本性の必然性を無視し、それを抑圧しようとする。社会的結合は我々の内的な力を増すという本来の機能を失い、

逆に外的な力への屈服を促進する機関に転化してしまう。これに対して、我々が自らの本性に従って生活する為の道具として表象を利用することができるような社会においては、我々の内的な力は最大限に解放されるであろう。スピノザは、我々の社会を前者から後者へと変革することこそ、我々の認識過程を真に変革し、我々が可能な限り知性的かつ有徳的に生活する為の基礎を築くものであると考えていた。

一般的には我々の本性を抑圧し誤謬を生み出す原因でしかない表象による支配が正当化されるのは、国家がそれを社会的対立を抑制する道具として利用する場合だけである。そしてそのようなことができるのは「自由な国家 (Respublica libera)」<sup>(60)</sup>すなわち我々が自らの本性に従って生活する本来の意味での自由を最大限に保証する国家しかないとしてスピノザは主張する。あらゆる形態の表象による支配がこの「自由な国家」の管理下に置かれるなら、それらは常に社会的連帯をもたらす力としてのみ用いられ、国民の本性を抑圧し奴隷化するようなことにはならないはずである。これに対してある特殊な表象が逆に国家を管理するといった事態になれば、国家そのものが抑圧の機関に墮し、真の社会的連帯は失われ、混乱か独裁かという不毛な二者択一に迫られることになる。ここでスピノザが具体的に問題としているのは国家と宗教の関係である<sup>(60)</sup>先に述べたように、スピノザは原因なき自由な決断によって世界を目的論的に創造する神という表象が我々の物の真の原因に関する無知の反映にすぎないと断言しており、少くとも世界の認識という点では、人格神を掲げる宗教一般にきわめて否定的な態度を示している。しかし彼は他方で宗教が果す実践的機能にも十分な注意をはらっており、とりわけそれが人格的な神への服従という表象を通じて正義と隣人愛という社会的連帯を生み出す実践へと人々を導く側面を持つことを肯定的に評価している。宗教は「愛と正義を愛する最高実有が存在し、すべての人は救われる為にはこれに服従せねばならず、またこれを正義の実践と隣人への愛とによって尊崇せねばならぬ」<sup>(61)</sup>ことを教えている。つまり表象としての宗教は社会的対立を抑制する道具として利用可能なのである。ただしそれぞれの宗教には様々な特殊な教義が含まれており、それらは相互に対立的であったり、我々に無知を強要するものであったりする。従って宗教の実践的側面を社会的連帯の為に正しく利用しようとするならば、「自由な国家」が宗教の教義の内部に介入し、人々を連帯させる部分とそれ以外の部分との間に明確な境界線を引き、前者のみに力を与えるような政策をとらなければならない。「最高権力は神の法の解釈者でもある」<sup>(62)</sup>「何びとも最高権力のすべての決定に服従するのではなくては、敬虔を正しく実践することもできないし神に服従することもできない」<sup>(63)</sup>スピノザはこのように言う。ところがこれとは反対に、スピノザやデ・ウィットらレモンストラトン派の敵であったオランニエ公を中心とするカルヴァン正統派が主張していたように<sup>(64)</sup>特定の宗派すなわちカルヴァン派によって国家が管理されるなら、人々を対立と無知へと導く教義までもが国家の中に持ち込まれ、真理を求める人々の思想の自由の圧殺と激化する社会的対立を押さえ込む為の独裁的圧政の登場は必至である。神政国家の本質は表象の独裁であり、その下で知性的かつ有徳的な生活を送ることは不可能である。そのような国家を支柱とする社会においては誤謬の生産が支配的であり、我々がいかに正しく判断しようと決意しても真理を獲得することは難しい。我々が自らの本性に従って認識し、行為する為には、神政国家の登場を許さず、自由な国家に支えられた社会を実現しなければならない。

スピノザにとって、真理を手に入れる為に必要なのは、常に決断ではなく認識の生産過程を変革する戦略である。そして彼の具体的な戦略目標は「自由な国家」を建設し、あらゆる表象

をその管理下に置くことであった。仮に戦略を持たず自由意志のみによってすべてを決しようとするなら、我々は空虚なゾレンの立場に立つか、自らの力の至らなさを嘆き懐疑論に陥るかしかない。それを避ける為には、我々がなすうる課題を客観的に明らかにし、それを実現する為に全力を尽くさなければならない。重要なのは決断するか否かではなく戦略が正しいか否かであり、正しい戦略を立てる為には状況の正しい認識が求められる。デ・ウィットが自ら「社会の数学」<sup>(65)</sup>と呼ぶ社会科学の確立に努め、スピノザが「人間の諸行動を笑わず、嘆かず、呪詛もせず、ただ理解することにひたすら努めた」<sup>(66)</sup>のは、彼らにとって正しい戦略こそがすべてであったからに他ならない。スピノザの哲学は本質的に戦略的であり、反懐疑論から社会変革に至るまで一つの戦略的意図によって貫かれている。最後にその全戦略を概観しておこう。

### 結論 スピノザの戦略

懐疑論は我々が自由意志の主体であることを前提とする。それは一見、我々是不確実な認識については判断を留保することができるというきわめてつましやかな事実の確認にすぎないように思われる。しかしこの前提がもたらした諸帰結は重大なものであった。まず第一に、我々がある認識に同意を与える為にはその認識の外部に真理の絶対的基準が存在しなければならない、つまりカント的な言い方をすれば認識の真理性について語る為にはまず権利問題が解決されなければならないという帰結が生じる。我々は具体的な認識の内容から切り離され、真理それ自体の着実な探究のかわりに、我々が正しく判断する為の基準をめぐる「倫理的な」問題が幅を利かせるようになる。また第二に、自由意志は我々に原因なき決断という表象を与え、物の真の原因の探究を遮断し、目的原因による世界の説明に道を開く。ここでも我々の空虚な自由意志が本来自然科学的な研究によってしか明らかにされえないはずの自然の諸原因をいとも容易に生み出す打ち手の小づちとなる。さらに第三に、国家は自由意志を持つ諸主体間の契約という事実によって正当化され、我々は純粋な法的主体としてそれに服従することを義務づけられる。国家の分析は我々は自ら服従することを欲するが故に服従するという同語反覆的説明に還元され、国家の真の役割を明らかにしその改革の展望を示すことは不可能になる。

これら一連の諸帰結はいわば懐疑論の側の戦略であり、すべてを自由意志による決断の問題に還元し、自然科学的ないし社会科学的な真理の探究を阻害することによって無知を容認するという点で一貫している。従ってスピノザの反懐疑論もまた総合的かつ戦略的なものにならざるをえない。彼は自由意志に必然的な認識の生産過程を対置することからはじめる。これは確かに独断論の危険をおかすやり方ではあったが、懐疑論の戦略拠点である自由意志を拒否し、権利問題は実は問う必要のない問題であることを明らかにする為には、どうしてもここから出発しなければならない。我々は常にある特定の認識の生産過程の下にあり、その外部に出ることはできない。そこで生産された真理と誤謬は客観的に与えられたものであり、我々はそれが絶対的な確実性の保証を持つまいが受け入れざるをえない。認識の権利根拠を求めるのは眠ったまま夢から覚めようとするのに等しいむなししい試みである。このようなスピノザの主張は懐疑論の個々の論点に対する単なる反論ではない。懐疑論はその問題設定の仕方からしてそもそも誤っているのであり、それが重要であると思いついて入っている問題は実は偽の問題にすぎず、逆に全く扱う必要がないと考えている問題こそが重要なのだと彼は言うのである。我々が真理を獲得する為になさねばならないのは、人々の無知によって支えられた権力から我々の社会を解放することである。具体的に言えば「無知がなくなれば、驚き、すなわち自己



の権威を証明し維持する為の唯一の手がかりもまたなくなることを知っている」「神の代弁者と崇められる人々」<sup>(67)</sup>つまりカルヴァン派の支配を打ち破ることが求められている。我々は真理を恐れることのない国家すなわち「自由な国家」を築くことによって始めて、我々の時代にふさわしい真理を手にすることができる。我々はもちろん自らが属する時代と社会を越えた真理を得ることはできない。しかし我々の認識の生産過程である社会に変革の客観的条件が存在する時には、そのような変革を実現することなしに我々の力の及ぶ限り最善のものを獲得することはできない。真理は権利の問題ではなく政治の問題である。これは懐疑論にとってはきわめて居心地の悪い結論ではあるが、この居心地の悪さ、つまり理論的地盤の完全な転換こそスピノザがねらったものである。スピノザの反懐疑論は、このような戦略的意図に貫かれたものとして読まなければならない。

### <註>

スピノザのテキストとしては、Spinoza Opera (hrsg. von C. Gebhardt) を用いた。引用に際しての各著作の略名は以下の通りであり、( ) 内はその所収巻を示す。

*Ethica* (II) = Eth., *Tractatus de Intellectus Emendatione* (II) = T.d.I.E., *Epistolae* (IV) = Ep., *Tractatus Theologico-Politicus* (III) = T.T.P., *Tractatus Politicus* (III) = T.P.

なお訳文については、基本的には岩波文庫版の畠中尚志氏のものに従った(*Ethica* 以外のものにはその頁数も記した)。

また本文中、引用文中を問わず、傍点はすべて筆者のものである。

- (1) Ep., 67. (288~303 頁) (2) Ep., 76. (333 頁~340 頁)
- (3) 必然的な「過程 (procès)」による認識の「生産 (production)」という表現はモローのものである。cf. P.-F. Moreau, *Spinoza*, 1975, pp. 62~89.  
なおモローのこの著作はスピノザの概説書の形をとりながらも、きわめて刺激的な「解釈」を与えており、本稿も主要な論点の多くをこれに負っている。
- (4) R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, 1979. (邦訳『懐疑』, 野田又夫他訳。ただしイザーク・ラ・ペイレルおよびスピノザに関する章を欠く。)
- (5) R. Descartes, *Meditationes*, I, dans *Œuvres de Descartes*, publ. par C. Adam et P. Tannery, tom. VII, p. 22.
- (6) Popkin, op. cit., pp. 172~192. (邦訳 222~248 頁)
- (7) Descartes, op. cit., IV, p. 56. (8) *ibid.*, p. 58. (9) *ibid.*, p. 62. (10) *ibid.*, p. 59. (11) *ibid.*, p. 57.
- (12) Descartes, *Principia Philosophiae*, I, 39, *Œuvres*, tom. VIII, pp. 19~20.
- (13) *Meditationes*, II, p. 28.
- (14) *ibid.*, III, p. 41. 周知のように *objectivus* という語は現在とほぼ逆の意味で用いられていた。
- (15) *ibid.*, p. 52.
- (16) このような外在的な神の導入の思想史的位置づけについては、小川 弘, 『近代哲学の原点』, 1971 参照。
- (17) 所 雄章, 『デカルト II』, 1971, VII 章参照。
- (18) Ep., 2. (17~18 頁) (19) Eth., II, *Propositio* 49, *Corollarium*. (20) *ibid.*, *Scholium*. (21) *ibid.*, *Demonstratio*.

- (22) *ibid.*, Schol. (23) *ibid.* (24) T.d.I.E., p. 29. (63 頁) (25) Eth., II, Prop. 43, Schol. (26) T. d.I.E., p. 30. (65 頁)
- (27) Eth., II, Prop. 3. (28) *ibid.*, I, Prop. 18. (29) *ibid.*, II, Prop. 32. (30) *ibid.*, Prop. 40, Schol., II. (31) *ibid.*, IV, Prop. 4.
- (32) *ibid.*, II, Prop. 39. (33) *ibid.*, Prop. 41 (34) *ibid.*, I, Appendix.
- (35) cf. Moreau, *op. cit.*, p. 45.
- (36) Eth., III, Prop. 7. (37) *ibid.*, Prop. 10, Dem. (38) *ibid.*, IV, Prop. 66, Schol. (39) *ibid.*, III, Prop. 1.
- (40) *ibid.*, IV, Definitiones 8. (41) *ibid.*, Prop. 3. (42) *ibid.*, Prop. 9, Dem. (43) *ibid.*, Prop. 20 Schol. (44) *ibid.*, Prop. 6.
- (45) *ibid.*, V, Praefatio. (46) *ibid.*, IV, Prop. 18, Schol. (47) *ibid.*, Prop. 31. (48) *ibid.*, Prop. 34.
- (49) *ibid.*, Prop. 7.
- (50) *ibid.*, Prop. 37, Schol., II. (51) *ibid.* (52) *ibid.* (53) T.T.P. p.192. (下 170 頁) (54) *ibid.* (下 171 頁)
- (55) T.Hobbes, *Leviathan*, in English works of T.Hobbes, ed. by Sir W. Molesworth, vol. 3, p.158.
- (56) T.P., p.293. (51~52 頁)
- (57) cf. Moreau, *op. cit.*, p.106.
- (58) Ep. 50. (237~238 頁) (59) T.T.P., p.195. (下 176 頁)
- (60) 詳しくは拙稿「スピノザの宗教批判の方法」(小倉志祥編, 『近代変革期の倫理思想』, 1986 所収) 参照.
- (61) T.T.P., p.177. (下 137 頁) (62) *ibid.*, p.232. (下 255 頁) (63) *ibid.*, p.233. (下 258 頁)
- (64) 当時のオランダの政治情勢については次の著作を参照した. L.S.Feuer, *Spinoza and the Rise of Liberalism*, 1958.
- (65) *ibid.*, p.77.
- (66) T.P., p.274. (13 頁) (67) Eth., I, App.