法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-12

スピノザの「観念の観念」と神的自己述定（スピノザにおける観念とコナトゥス・その V）

KIJIMA, Taizo / 木島, 泰三

(出版者 / Publisher)
法政大学文学部
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要
(巻 / Volume)
83
(開始ページ / Start Page)
41
(終了ページ / End Page)
57
(発行年 / Year)
2021-09-30
(URL)
https://doi.org/10.15002/00024745

スピノザの「観念の観念」と神的自己述定

（スピノザにおける観念とコナトゥス・そのⅤ）

木　島　泰　三

0. はじめに

前稿「神的自己述定としてのスピノザ的行為者因果」（木島 2021 年。以下「そのⅣ」と略称）では，個物の自己保存のコナトゥスであり，行為へのコナトゥスであり，かつ行為へのデテルミナチオである力の働きを「神的自己述定」として位置づけた。この述定の単位となる「記号」は，記号対象と記号自体が特有の仕方で一致する特異な自己表示的記号であり，例えば走る犬は，走行という行為において，自己自身について，走行という変状を述定する能動的記号である。つまりそれは，自然的諸事物がそれ自身を表示する能動的記号として働くことにより「記号対象と記号それ自身の一致」が成り立つ述定である。

「そのⅣ」の最後で我々は，このような，すべての属性において見いだされる神的自己述定とそれによって成立する属性内の「自然的志向性」が，思惟属性のみに見いだされる「心的表象」の実質を基礎づけるばかりか，通常は思惟属性のみに認められると考えられている「観念の観念」の他属性における平行論的対応物を与えるだろう，という見通しを掲げた。本稿はこの見通しのテキスト的な基礎を明確にした上で，従来スピノザの「観念の観念」の思想に見いだされてきた難点の解決を試みる。

1.『エチカ』における「観念の観念」の存在証明

「観念の観念（idea ideae）」とは，観念についての観念，観念をその観念対象（ideatum）とする観念，あるいは「心的表象」という用語を用いれば，観念を心的に表象する観念であり，『エチカ』では 2P20-23 で主題的に取り上げられる[(1)]。

・「観念の観念」の「公式」の証明 —— 神の全知に基づく証明

「そのⅣ」の最後で提起したように，我々は神的自己述定の自己再帰性が「観念の観念」の基礎になっていると考える。つまりすべての事物の現実的本質としてのコナトゥスにおいてなされている神的自己述定は，その事物の有についての述定であり，それゆえ，述定するという行為そのものの述定でも

あるという再帰性を備えており，「観念の観念」とは，このすべての事物に備わっている再帰的述定ないし自己述定の思惟属性における表現なのだ，ということである。

但し『エチカ』における「観念の観念」の「公式の」存在証明はこのようなものではなく，以下の論証をその核心とするものである。

> 思惟は神の属性である（2P1による）。従って（2P3により），それの観念およびそれのすべての諸変状の観念が，また従って（2P11により），人間精神の観念もまた，神のうちに与えられていなければならない。……（2P20Dem）

この論証ではいくつかの定理が参照されているが，その中でも核心的な役割を果たしているのは，以下に引く2P3であると言ってよい。

> 神の内には，神の本質の観念および，神自身の本質から必然的に生じるすべてのものの諸観念が与えられている。（3P3）

伝統的な用語を用いれば，これは神の「全知」の証明である。我々の用語を用いれば，これは，神に無限な心的表象の能力を帰する定理であり，そして，この能力を思惟属性以外の属性に求めるのは難しい，という見解は可能である。というのも，心的表象あるいは観念とは，本来己自身以外の，あるいはその外部の対象を表象する行為または存在者であるが[(2)]，思惟属性以外の属性に帰属するのはあくまで自己述定あるいは自然的志向性であって，これは観念がそうするような仕方で自己の外部の何かを指し示すものではない。「観念の観念」はたしかに表象項と被表象項がいずれも観念であるような観念であり，また，後に確認するように，それはまさに自己自身である観念を自己自身が表象する観念であると解されるのだが，スピノザは2P20Demにおいて，観念が万物と共有するこのような再帰性あるいは自己述定性から観念の自己表象性を導くのではなく，むしろ神の全知，すなわち神が万物の心的表象を形成する能力に訴え，その「万物」の内に観念という存在者もまた数え入れられることを確認することで，「観念の観念」の存在を導き出しているのである。

このような神の全知と，それがもっぱら思惟属性のみに属するように思われるという性格をどのように考えるかというのは，多くの解釈論争を呼び起こしてきた大きな問題であり，それらの解釈を本格的に取り上げて検討するのは本稿の範囲を超える課題である[(3)]。但しこの問題に関する我々の立場はかなり明確であり，以下それを述べておく。

「そのⅣ」で我々は，心的表象とはそもそも，ある自己述定的な単位としての思惟様態と，それとは「別のもの」として見なされた限りでの，（通常は）他の属性においてその思惟様態と対応する，やはり自己述定的な単位である様態との間に，外的で受動的な記号関係が確立されていることによって成立する，という見通しを提起しておいた[(4)]。この見通しについては続稿で改めて取り上げるが，それに依拠

するなら，心的表象とは基礎的な神的自己述定から派生する構成物に過ぎないものとなり，より本質的な事実である神的自己述定への考察をこそ重視する，という態度も許容されるだろう。

我々のこのような主張を間接的に支持するテキストを挙げることもできる。すなわちまず，2P3 でスピノザが述べているのは，**任意の対象について**その心的表象を形成する能力であるように思われる。だが，スピノザの「観念」とはそもそも，その観念が「諸観念の秩序と連結」の中で占める位置と対応する位置を「諸事物の秩序と連結」の中で占めている対象のみを表象し得る単位なのであり，〈任意の対象についてその観念を形成する能力〉とは，このような，各々に固有の対象を表象する個々の観念のあり方からの一般化以上のものではないはずである。そしてスピノザの以下の考察は，今述べたような〈任意の対象についてその観念を形成する能力〉の派生的な地位を肯定するものであるように思われる[5]。

> ……これと同じ仕方で精神の内には絶対的な理解する能力［facultatem absolutam intelligendi］，絶対的な欲望する能力，絶対的な愛する能力云々は与えられていない，ということも証明される。そこから帰結するのは，これらの能力やそれと同様の諸能力は，まったくの虚構であるか，あるいは，我々が個別的なものどもから形成するのを常とする形而上学的有，あるいは普遍的有に他ならない，ということである。（2P48S）

・「観念の観念」のより実質的な存在証明

では，「観念の観念」の出自に関する，我々の解釈に沿ったテキストは『エチカ』に認められるだろうか？　我々は，次に引く 2P21S にそれを見いだすことができると考える（論証の構造を明示するため，論証のまとまりに⑴⑵⑶というナンバリングを行う）。

> ⑴この定理は 2P7S で述べられたことどもから一層明らかに解される。というのも，そこで我々が示したのは，身体の観念と身体は，すなわち，（2P13 により）精神と身体は，同じ 1 つの個体であって，それがあるときには思惟属性の下で，またあるときは延長属性の下で概念されているということである。同じ理由で［quare］，精神の観念と精神とは，同一属性，すなわち思惟属性の下で概念された同じ 1 つの事物なのである。あえて言うが，精神の観念と精神そのものとは，神の内で同一の必然性によって，同一の思惟する力から，生じてこなければならないものである。⑵というのも，実のところ，精神の観念，すなわち観念の観念とは，対象との関係なしで思惟様態として考察された限りにおける観念の形相［forma］に他ならないのである。⑶というのは，何かを知っている者は同時にそのこと自体によって自分がそれを知っていることを知っており，また同時に，それを知っていることを知っていることを知っており，このように無限に続くのだからである。……（2P21S，強調引用者）

冒頭で述べられるように，この備考は「観念の観念」の存在の「別様の証明（Aliter）」，さらに言えば「より一層明らかな」証明を意図して書かれている。主要な論拠として引かれるのは 2P3 ではなく 2P7S であり，これはいわゆる心身平行論の主張である 2P7 に付された，**心身の同一性**を主張する備考であり，(1)ではその 2P7S が，「観念の観念」とそれが対象とする観念との**同一性**を述べるために用いられている。また，結論部の(3)においては，その同一性と無限の自己再帰性の結びつきを当然の前提として論証が進められており，これはまさに我々が「そのⅣ」で万物の神的自己述定について述べた以下の一節を，思惟属性という一属性について適用したものに他ならない（無論我々は，この一節を，スピノザのこのテキストを念頭に置いて書いたのである）。

> 本稿がすべての属性の内に見いだした神的自己述定はすでに再帰的な記号過程であるがゆえに，その内には隠伏的に無限に高階の自己述定が含まれている。すなわち，例えば犬が走っているとき，それは犬についての走行の述定であるだけでなく，犬の走行の述定についての述定でもあり，述定についての述定についての述定でもあり，以下無限に続く。ここに，無限に高階の反省的観念の他属性での平行論的対応物を見いだすことができる。（「そのⅣ」pp. 88-9）

このように(1)は「観念の観念」とその対象である観念との同一性を述べ，(3)はそこに再帰的な肯定関係を見いだすことで，同一の観念が同時にそれ自身についての観念でもあることを示している。ここまでは明瞭であり，我々の解釈ともよく一致する。一方，その中間の(2)はそれほど明瞭とは言い難く，実際我々は(2)については(1)や(3)ほどに明確な解釈を示せないことを告白する。以下に示すのは，それが多分に推測的であるという前提の上で，(1)と(3)の間にあって(2)が果たしている論証上の役割に関する最大限整合的な解釈である。

最初に，ここで言われる「観念の形相」について，とりわけ用語法の観点から解釈者を惹きつける解釈を退けておきたい。すなわちそれを『知性改善論』における「観念の観念」の規定において用いられる観念の「形相的本質（essentia formalis）」（TdIE 33-6）（あるいは「形相的有（esse formale）」，e.g. 2P5）を指すと見る解釈である。我々はこの解釈を退けるが，その理由は明白であり，すなわちベネットも指摘する通り（Bennett 1984, p. 187），「形相的本質／客象的本質（essentia objectiva）」の区別を適用する限り，前者に相当するのはそこで対象化されている観念であり，「観念の観念」は後者でなければならないからである[(6)]。

ここでの「形相」はむしろ，よりテクニカルでない意味で用いられていると考える方が適切である。すなわちそれは「典型例（paradigm）」のような意味で用いられている，と解され得る。つまり「観念の観念」は「観念」というものが何であるかを端的に体現する典型例だということである。それは決して他の観念に対する存在論的な優先性を主張できるわけではないが，だとしても我々の「観念とは何か？」の理解に有益であるという点で，プラトン的なイデア＝エイドスに似た役割を果たす，ということである。

このように「形相」を「パラダイム」の意味で解すべきだとして，それがいかなる意味でそう言われるのかはなおも解釈の余地があろうが，この一節が我々の解釈の下で(1)と(3)の媒介を果たしているという観点に立つ場合，一つの理解可能な読解が導かれる。

我々の理解によれば，単なる思惟様態が「観念」すなわち心的表象の単位であるのは，（我々が通常有している観念について言えば）元来同一物であるはずの物体とそれに対応する思惟様態を別のものと見なした上で，後者が前者に対する外的で受動的な記号となるような記号関係がその間に確立されていることによるのであった。これは前掲備考の(1)の中で言われていた「精神と身体は，同じ１つの個体であって，それがあるときには思惟属性の下で，またあるときは延長属性の下で概念されている」という構造に相当する。同様に，我々の解釈によれば，「観念の観念」あるいは観念についての心的表象とは，この〈同一の存在が記号と見なされると共に記号対象とも見なされる〉という構造，そしてそれによってその存在の記号面に「観念」＝心的表象という呼称が与えられるという構造が，やはり(1)のそれに続く箇所で言われていた「同一属性，すなわち思惟属性の下で概念された同じ１つの事物」に関して成り立つことで得られる。このように，同一属性内の，明らかに同一である事物についてこの「同一物の二重化」がなされることで得られる「観念の観念」は，通常の物体の観念よりも，それを成立させている構造が看取されやすい。それゆえにそれは「観念の形相」すなわち「観念」の観念たるゆえんを体現する，パラディグマティックな観念である。これこそが(2)の叙述の意図なのだと解することができよう。

・この解釈の問題点とスピノザ解釈上のアポリア ── 次節以降への問題提起

「そのⅣ」で示したように，以上の解釈には確かに問題点があり，但しその問題点は我々の解釈に限られた問題点ではなく，スピノザの「観念の観念」の思想にもともと内在していることが気づかれてきた問題点である。すなわち，我々の解釈によればすべての事物，すべての様態には無限に高階の再帰的述定（述定についての述定についての述定についての……述定）が含まれており，この無限に高階の再帰的述定が，今しがた(3)として引用した，観念における無限に高階の再帰的肯定（肯定についての肯定についての肯定についての……肯定）の基礎となっている。しかしベネットが言うように，2P21S の仕方ですべての観念に一律に反省性を見いだす場合，我々が観念に反省を加える場合もそうでない場合もある，という経験の余地が見失われてしまうように思われる（Bennett 1984, p. 191）。だが逆に，我々が神的自己述定に見いだされる無限に高階の再帰的述定を，精神における選択的反省という経験と齟齬をきたさない仕方で理解できたとしたら，それは単に我々の解釈の適切さを示すのみならず，スピノザ解釈上のアポリアの解決にもつながるはずである。

このアポリアの解決が本稿のこの後の課題だが，その前に我々は次節において重要な迂路を経ることで，我々が利用し得る知的な装備を充実させたい。それを終えた後，第３節においてこの問題に取り組もう。

2. 潜在的反省と顕在的反省 ── 現代言語論への参照

・本節の目的とその位置づけに関する注記

我々はここでの問題に接近する糸口を，現代の言語論における言語の「反射性」を巡る論争状況，およびその中の 1 つの立場を説得力ある仕方で支持する，フランソワ・レカナティの考察に求める。

レカナティの理論への参照は，現在の問題にとって，単なる外在的で恣意的な比較に尽きるものではない。というのもレカナティは自らの反射性の理論を展開するに当たり，しばしば 17 世紀のデカルトやアルノーの観念の理論から重要な洞察を引き出しているからである。以下で取り上げる議論においては，レカナティは特にアルノーの思想を大いに参照している。それゆえレカナティの言語論は 17 世紀の観念の理論の解釈やその現代的な読み替えの作業という性格も備えている。とりわけ注目すべきは，レカナティがそこに見いだしたのが，観念の表象作用は何よりもまずその自己表示性にあるという思想，すなわち，観念の表象性の第 1 の基礎を，すべての観念が，スピノザの用語で言う「観念の観念」に相当するあり方をもつことに見いだす思想であった，という点である。言うまでもなくこれは我々が前節で見いだした解釈と一致する考察だが，実際この解釈は，我々の「神的自己述定」という特異な解釈を離れ，観念という表象的単位の性格に関する解釈として見るなら（さらに言えば，2P21S の解釈として見るなら），決して奇異なものとは言いがたく，スピノザに限らず，17 世紀において理解されていた「観念」全般について広く共有された認識と一致するものであるように思われる。例えばフーコーもまた「古典主義時代のエピステーメー」における重要な認識としてそれを提起している（フーコー 1974 年，pp. 89-90）。

しかしながら，このように 17 世紀の観念の理論全般について理解されてきた，**表象的な単位としての観念の再帰性**と，我々がスピノザ的な「観念の観念」の基礎として見いだした**存在者それ自体の自己述定の再帰性**とでは，その存在論上の意味づけにおける無視できない差異も存在する。我々はこの，存在様式の異質さも見失わないようにせねばならない。

すなわちまず，レカナティが考察する言語的表象は，人間の脳における高度の情報処理に依存する，自然の中でも例外的で特異な現象である。レカナティは取り立てて明言しないとはいえ，そこには例えば記憶やパターン認識や概念化の能力，また恐らく進化的に獲得された言語習得への遺伝的基盤，といった諸要因が絡み合った，高度で複雑な過程が前提されている。同様の考察は「脳」ではなく，非物質的な「有限思惟実体」の能力として理解されたデカルトやアルノーの観念把持の理論については，なお一層当てはまろう。

他方，我々が考察するスピノザの，万物に共有された神的自己述定に基礎を置く「観念の観念」は，彼らの考察する言語上の反射性や反省的観念とははなはだ異なる存在様式をもつ。たしかにそこには，形式的には，表象形成の主体が「脳」や「有限思惟実体」から，無限実体，ないし神的無限知性に置き換わった，というだけの差異しかない。しかしこの移行により，そこには内容面での巨大なギャップが

生まれている。つまり我々の解釈は，神的無限知性に含まれるすべての観念＝魂（2P13S）に無限に高階の反省的観念を帰属させ，その無限に高階の反省的観念の基礎であり平行論的な対応物であるものを，万物の現実的本質であるコナトゥス＝デテルミナチオに含まれる再帰性に求める。それゆえ我々は，レカナティやアルノーが高度の知的能力を前提して論じる現象を，単純な無生物を含むすべての事物に帰属させるという，こう表現すれば異様と言うべき解釈を提起していることになる。

この内容上のギャップについて，我々は最終的に理解可能な位置づけを与える予定である。しかし我々はこのようなギャップを認めつつも，そこにある形式面の共通性をそれとして取り出す作業は重要かつ有益であると考える。それゆえむしろ注意すべきは，以下に取り上げるレカナティやアルノーの理論を，我々がそのままの形でスピノザの「観念」や「観念の観念」に適用しようとしているのではなく，むしろ，彼らの理論から１つの形式的な構造を抽出し，その構造をスピノザ固有の文脈に適用しようとしている，という点である。とりわけ注意が必要なのは，以下で論じられる「記号」は，言語記号や通常の人間精神に抱かれるいわゆる観念（心的表象）を指すが，他方でスピノザ哲学において神的知性の内に定位される，対象それ自体と「同一物」と言われている「観念」は，これとはかなり異質な存在だということである（我々がスピノザのそれを「記号」と呼ぶとしても，この異質さに変わりはない）。つまりここで我々は，日常語で理解される文字や音声のようないわゆる「記号」や，その類似物としての，通常の意味での心的表象（我々が太陽や犬などについて思い抱く観念）を，その「素材」の特殊性や具体性，あるいはその対象との隔たりなどと共に理解すべきであり，スピノザの神的知性に含まれる，その対象と同一物であるような「観念」を理解すべきではない，ということである。

・現代言語論における言語の反射性をめぐる議論

レカナティはその著書『透明性と言表』（邦題『ことばの運命』，レカナティ 1982 年）において，すでに述べたように，言語の「反射性」をめぐる論争状況の中での１つの明確な立場を打ち出している。

例えば「ソクラテスは人間である」と「ソクラテスは５文字からなる」とでは，「ソクラテス」という語は明らかに異なる仕方で用いられている。つまり後者は人物ではなく，その人物を指す名を指すために用いられている。

クワインを典型とする，この二様の意味を極力切断しようとする立場がある。クワインの場合，後者の「ソクラテス」は，人物を名指す名としての「ソクラテス」とは**まったく別の語**であり，その語形上の一致は**単なる同音異義語のようなもの**に過ぎない，ということになる。ある事物を指し示す表象項が，その事物を示しつつ同時に自己自身を被表象項とすることは**不可能**なのだから，人物を名指すために用いられる「ソクラテス」と，明らかに人物ではない「ソクラテス」という語それ自身を名指すために用いられている「ソクラテス」は，別の語でなければならないのである（レカナティ 1982 年 pp. 58-66）。

レカナティはこのような立場に対し，我々の日常言語の内には，言語外の対象への指示とその語自身への自己指示を兼ねるような事例が多く含まれることを，次のような秀逸な事例で示す。ある人物 A

がいて，その人物は目の前の人物Ｂが，オーギュスト氏を常々「オーギュスト様」と呼ぶ卑屈さが気に入らない。そこにオーギュスト氏が現れ，人物Ａは人物Ｂに向け，皮肉たっぷりに人物Ｂの口ぶりをまね，「『オーギュスト様』がみえられました」と語りかける。この場合「オーギュスト様」は，そこに到着した現実の人物を表象するために使用されると同時に，その語そのものを指し示す（それによってその語への揶揄の意図を伝える）ためにも使用されている。レカナティはこのような対象の指示と自己指示を兼ねるような機能は，潜在的にであってもすべての言語表現に見いだし得ると考えるのである（ibid. pp. 85-9）。

・「透明化」と「不透明化」の往復

レカナティの著書の表題となっている「透明性」は言語記号のこのような二重性に関わる概念である。ここで「透明」とは言語記号が己自身の存在をいわば無化し，外的対象を表象＝代呈示する（représenter）機能に特化している状態を指す。他方「不透明」とは言語記号が自らの物質性をあらわにし，自らの彼方に位置する記号対象ではなく，一事物としての己自身を呈示する（présenter）状態を指す。レカナティによれば，我々の言語使用において，言語記号はこのような透明化と不透明化の間を往復するのであり，レカナティはこの二重性を，『ポール・ロワイヤル論理学』に登場する巧みな比喩に訴えて描き出す。

> 同じ事物が同時に事物であり，かつ記号であり得るので，ある事物が記号としては顕示するものを事物としては隠す，ということがありうる。例えば熱灰は事物として火を隠し，記号としてはそれを顕示する。（Arnauld & Nicole 1993, Part1, ch.4, sec.3, p. 54，レカナティ 1982 年，p. 26 の訳を一部変更）

我々は通常，言語や思考をその対象を顕示する透明な媒体として用いる。しかし我々が，記号が表示する対象ではなく，媒体としての記号そのものの質料，例えば文字列の物質的な側面や，思惟の心理学的な側面に注意を向けるとき，記号は透明性を失い，その対象を隠す１つの別の対象となる。この比喩はそのような記号の二重性を的確に捉えている。

・レカナティ＝アルノーの潜在的反省と顕在的反省

レカナティはまた，透明化／不透明化という言語記号の二重性を，アルノーの「潜在的反省（réflexion virtuelle）」と「顕在的反省（réflexion expresse）」の区別に重ね合わせる[(7)]。アルノーの「潜在的反省」とは先の『エチカ』2P21S を思わせる，次のような思惟様式を指す。

> ……私が何を知っているにしても，私は自分がそれを知っていることを知っているのであり，これは私の思惟のすべてに同伴する一定の潜在的反省によってそうなのである。（Arnauld 1986, p. 23）

レカナティは前掲書の早い段階で，このような「潜在的反省」の概念に的確な概観を与えている。啓発的な洞察を含むため，少々長く引用したい。

> 透明と不透明のあいだを揺れ動くのが，あらゆる記号のつねである。そのように，思考は透明であり，同時に不透明なのだ。反省にさいして思考されるものがそれを思考する事実に蔽われるとき，思考は不透明になる。ところでそうした不透明化する反省が可能なのは，思考そのもののなかに，そうした反省が潜在的な仕方で与えられているからだ。……われわれは単に思考の対象なり内容なりといったものを思考するだけではない。われわれはまた，われわれがそのものを思考するということも思考するのだ。アルノーが「潜在的反省」と呼ぶこの意識は，私の思考に属する。だからこそわれわれは，この１つ１つの思考に暗に含まれた，デカルトの「私は考える」を，あらゆる思考の冒頭に置きうるのである。……この潜在的反射［réflexion virtuelle］が顕かな［expresse］反射になってはじめて，思考の事実が思考されるものを隠す。そのときはじめて，思考によって表象される［représenté］（「志向される［intenté］」）対象が自らを対象とみなす思考の背後に隠れる。要するに，記号は意味される事物を表象すべく現前しなくてはならないが，この現前に記号の可能的な不透明化の芽が含まれるのだ。たとえ記号が透明で，現に意味された事物を表象するさいでも，潜在的に記号は不透明なのである。この**可能的**不透明［opacité *potentielle*］は，われわれが潜在的反射から顕かな反射へ移行するとき**現実的**［*actuelle*］になる。しかし記号の可能的不透明は，不透明なまま，その現実的透明と完全に両立しうるのだ。……記号は意味される事物を表象するために現前しなくてはならないが，記号が意味作用を行うさい，記号の己れに対する潜在的反射は不透明さを引き入れることがない。表象カツ反射 —— 現実的透明と可能的不透明との連合 —— は ↻x → y という図式で示される。ここで x は表象するもの，y は表象されるものにあたる。表象するものは表象されるものを表象し，同時に，己れ自身に反射するのである。……実際，観念がその対象の記号であるのは，次の条件がみたされたときでしかない。つまり，表象作用自体とは別に，観念がその対象を表象作用の対象として表象するのでなければならぬ。換言すれば，観念はその対象を観念とは別のものとして表象しなければならないのだ。それゆえ，観念は対象を表象するとき，そのように表象される対象と別箇のものとして己れ自身反射されねばならないのである。表象するものと表象されるものとの差異が，表象作用それ自体に反射されている必要があるのだ。表象作用のこの二重化は，……フーコーが適切に語っているように，「古典的エピステーメーにとり，記号のもっとも根本的な特性」である。（レカナティ 1982 年，pp. 8-10，訳語一部変更[8]。また原語の補足は引用者による）

このようにレカナティはアルノーの「潜在的反省」を言語の反射性と重ね合わせ，そこに見いだされる構造を「↻x → y」という記号で図式化する。ここで直線の矢印「→」は x が記号として記号対象 y を指し示している（＝表象つまり代呈示している）ことを表し，丸い矢印「↻」は x が記号である x 自

身を再帰的に指し示している（＝自己を呈示している）ことを表している。

言語記号の場合，このような記号の自己呈示は，記号がまず理解され，それ自身を（記号として）「呈示」しなければ他の対象を表象することもなしえない，という基本的な構造に対応する。記号を記号たらしめているこの自己呈示がその記号の意味作用の内に入り込むことは常に可能なのであり，メタレベルの記号の存在（人名の「ソクラテス」とは同音異義語の，記号の記号としての「ソクラテス」のような）をそこにどうしても想定せねばならないわけではないのである。

また，この洞察の元となったアルノーの「潜在的反省／顕在的反省」の概念を↻x → y という図で表すとき，そこには「意識とは常に自己意識である」という構造が理解される。またそこでの自己意識は，反省が「潜在的」から「顕在的」に移行した場合ですら，自己が自己を対象化するという明示的な自己表象であるというより，アルノーの言によれば「私が何を知っているにしても，私は自分がそれを知っていることを知っている」という，**意識の自己呈示の中に潜在的に含まれる自己知**と見られている。

アルノーはこのような意識＝自己意識について，次のようにも述べる。

> それゆえ私は，他のすべての事物を認識することにおいて私自身を認識する。かくして，知性ある諸存在とそうでないものとを人が区別すべきなのは，前者が自己自身ト自己ノ働キトヲ意識スルが，後者はそうではない，ということによってであるように私には思われる。（Arnauld 1986, p. 23）

すなわち意識＝自己意識は，知性的存在としての人間精神に固有の働きである。レカナティの言語記号の反射性もまた，言語記号の表象作用に先立ち，その記号の使用者と受け手による記号の意味の理解が（そのための複雑な物理的基盤と共に），常に前提されている。一方，我々はスピノザの「観念の観念」の基盤をこれらよりも根底的な自然の基本的な構造に見いだした。それは万物の現実的本質たるコナトゥスにおいて成り立つ神的自己述定を基礎にして成り立ち，それゆえすべての自然的過程に相伴うものとして位置づけられている（「観念の観念」のこのような汎通性ないし偏在性自体は 2P20Dem からも引き出される，『エチカ』の明確な教義といってよい）。次節では，本節で手に入った洞察と形式的な構造を，彼らのモデルとは少なからず異質なスピノザの理論に適用する作業を行おう。

3. スピノザにおける潜在的反省と顕在的反省

・レカナティの記法を用いたスピノザの表象理論の概観

本稿第 1 節の考察とは独立に，以上の考察は，とりわけレカナティの洞察の元になったアルノーのテキスト，「私が何を知っているにしても，私は自分がそれを知っていることを知っている」との対比からしても，スピノザが 2P21S で述べるような「観念の観念」もまた「↻x」として示される観念の自己呈示と見なされ得ることを示唆する。

このような「観念の観念」は，常に何らかの観念以外の対象を表象する観念であるが，スピノザの場合，対象の表象は「↻x → y」ではなく「↻x → ↻y」という形式になる。「そのⅣ」で示した通り，「→」で示される表象関係は両者をただ対応づけるだけの外的で受動的な記号関係であり，意味作用の実質は各項に付された「↻」で示される自己呈示あるいは神的自己述定によって担われているのであった。さらに言えば，スピノザにおける表象の基礎にあるのは，矢印なしで単独で与えられる，「↻y」で示される万物の神的自己述定＝行為者因果であり，それこそが我々による世界理解の内容や命題の有意味性を提供する，世界の基本構造である。このように，自己呈示が表象＝再呈示に先立ち，それを可能にする，という構造はスピノザの観念の理論がアルノーの観念の理論と共有する，重要な要素である[9]。

また，スピノザの「観念の観念」は，アルノーの場合と同じく「↻x」として示される自己呈示的観念であり，このような自己**呈示**は「顕在的反省」と見られる場合にあっても，二項関係として「→」を用いて表記されるべき自己**表象**としては「潜在的」なものであってよい。すなわち，「↻x」という顕在的自己呈示の中には，2 階の「観念の観念」としての「↻x → ↻x」や，3 階の「観念の観念の観念」としての「↻x → (↻x → ↻x))」，あるいは「↻」が完全に展開された，無限に高階の反省的観念あるいは自己表象としての「↻x → (↻x → (↻x → … → (↻x → ↻x) …))」，等々が潜在的に含まれている，と考えることができる（前述のように再帰的肯定を示す「↻」は意味作用の実質を担っており，これが外れることはない）。

しかしながら我々は時に，顕在的な「観念の観念」や「観念の観念の観念」等を形成することも確かにあるように思われる（無限に高階の反省的観念を顕在的に形成することはないとしても）。このような我々の心的な営みこそ，ベネットが指摘した選択的自己反省の問題であり，それをどのように考えるかが我々の課題となる。

・スピノザの理論へのこの図式の適用をめぐる問題とその解決

この課題に取り組む前に，この図式をスピノザに適用する際の問題点を指摘しておく。

スピノザの場合も「↻x」は，2P21S で述べられた「対象との関係なしで思惟様態として考察された限りにおける観念」がまさにそのようなものとして示される，というあり方を表すと思われる（cf. Bennett 1984, p. 184）。しかしながらスピノザにおける「思惟様態として考察された限りにおける観念」をいかに解すべきかは難しい問題である。例えばレカナティの言語記号であれば，「対象としてのソクラテス」と「文字列として考察されたソクラテス」の差異は明白であるし，アルノーの場合も，例えば観念対象としての「太陽それ自体」と，太陽へ向けられた内的まなざしないし思惟様態としての「太陽の観念」の区別はやはり明白である。しかしスピノザの場合，このような表象項と被表象項のギャップは，もっぱら我々が「自然的志向性」と呼んだ属性内の因果的＝述定的秩序によって説明される問題であり，他方で「心的表象」においては，観念とその対象の間にはその存在のあり方における厳密な平行論的対応が成り立っている（2P7）。これが何を意味するかというと，観念としての観念に，その表象項に対応しない固有の「内的特徴」を帰することが極めて難しい，ということである[10]。それゆえま

た，レカナティやアルノーにおいて，反射的な記号のあり方とそうでない記号のあり方が明瞭に区別されることによって明示されていた，「潜在的反省／顕在的反省」のフェイズの差異や両者の「往復」をどう考えればよいかが，スピノザの場合にはそれほど明らかではなくなる，ということにもなる。

しかしながら我々はここで，この難しい問題に直面せずに検討を進めることができる。というのも，ここでの表象関係は思惟属性内で完結しているのだから，我々はこの属性内で完結した表象関係の他属性における対応物を，大きな困難なしに一般的に考察することができるのである。すなわち，上記の顕在的または潜在的な「$\circlearrowright x \rightarrow \circlearrowright x$」や「$\circlearrowright x \rightarrow (\circlearrowright x \rightarrow \circlearrowright x))$」，あるいは潜在的な「$\circlearrowright x \rightarrow (\circlearrowright x \rightarrow (\circlearrowright x \rightarrow \ldots \rightarrow (\circlearrowright x \rightarrow \circlearrowright x) \ldots))$」に対応し，それが表象する過程としての「$\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y$」や「$\circlearrowright y \rightarrow (\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y))$」や「$\circlearrowright y \rightarrow (\circlearrowright y \rightarrow (\circlearrowright y \rightarrow \ldots \rightarrow (\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y) \ldots))$」を考察することができる，ということである。

ここで，本来であれば**心的**表象を示すはずの二項関係「→」の，他属性（具体的には延長属性）における対応物をどう解するべきかが一つの問題になるが，ここでもまた，我々が取り上げているのが反省的観念であり，それゆえその図式には**同一属性内の項しか含まれない**，という性格がこの問題の難しさを低減する。つまり我々は，心的表象において最も問題含みである，**それが異属性間の関係である**という性格を度外視して考えることができるのであり，むしろ我々はそれを単なる**同一属性内の記号関係（述定関係）**としての「自然的志向性」の一部か，あるいはそれによって基礎づけられる通常の記号関係（言語や絵画のような）に属するものと考えてよい，ということである。

また，我々のこれまでの考察によれば，例えば潜在的な「$\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y$」は顕在的な「$\circlearrowright y$」と区別されないのであるから，重要な差異は潜在的な「$\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y$」や「$\circlearrowright y \rightarrow (\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y))$」と顕在的なそれらとの区別である。それゆえ考察すべきは，顕在的な「$\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y$」や「$\circlearrowright y \rightarrow (\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y))$」が，どのような条件で有意味になるか，という点であることになる。

以上を考慮して，スピノザにおける潜在的反省と顕在的反省の問題に取り組もう。

・スピノザにおける潜在的反省と顕在的反省の解明

我々は先に，（デカルトやアルノーの思惟実体としての精神による反省は言うに及ばず）レカナティの言語記号の反射性が，人間の脳の高次の情報処理を前提にして成り立つ，自然的世界の中でも稀な現象であり，この点でスピノザのすべての個物の本質に属する「反射性」とのギャップがあることを指摘したが，スピノザにおいて「$\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y$」や「$\circlearrowright y \rightarrow (\circlearrowright y \rightarrow \circlearrowright y))$」が単なる潜在的反省ではなく（狭義の）顕在的反省となるための条件を考えるとき，このギャップが適切に視野に入るようになる。

まず，スピノザの「観念の観念」の理論が，すべての事物に萌芽的自己意識を帰する汎心論と結びつくことは，以下の一節からも示唆される。

> というのも，ここまで我々が示してきた事柄は，人間にも他の諸個体――そのすべては程度の差はあれ有魂的であるが――にも大差なく属するほど共通な事柄である。(2P13S)

だが，スピノザは続けて，そこに程度の差を認めるべきことも指摘する。

> ……しかしながら我々は，諸観念がお互いの間で，それらの諸対象と同じように，その内のあるものが他のものよりも卓越し，より多くの実在性を含んでおり，これはそれらの観念の対象のあるものが他の対象よりも卓越し，より多くの実在性を含むのに対応している，ということを否定できない。(ibid.)

反省的観念との合一によって――あるいはむしろ，あらゆる存在者に普遍的な神的自己述定によって――万物には無限の潜在的な自己反射性が帰される。とはいえ，あらゆる事物に，顕在的な「↻y→↻y」のような自己表象が形成できると考える必要はない。むしろ，潜在的にのみ含まれていた無限に高階の自己述定を，部分的にであれ，顕在的な自己表象として利用するには，そのような記号関係を実現する因果的基盤としての，一定程度複雑な構造（例えば複雑な機械に組み込まれる自己モニタ，自己チェック装置のような）が必要になると考えるべきだろう。つまり万物の本質には無限に高階の再帰的自己述定が潜在しているが，そこに潜在的に含まれている自己反射的構造を利用できない事物と，人間のように，それをある程度まで顕在的に利用し得る事物とがある，と考えることができよう。

また以下の一節も，基本的にはこれと同じ考察を示していると，まずは考えられる。

> またじっさい，幼児や少年のように，最低限度の事柄にしか適性がなく，外的諸原因に最大に依存する身体をもつ者たちは，それ自体において見られるなら自己も，神も，諸事物もほとんど何も意識しないような精神をもつのであり，最高に多くのことをなすのに適した身体をもつ者は，それ自体において見られるならば，自己と神と諸事物について最高に多くの事柄を意識する精神をもつ者である。(5P39S)

ここでは，意識の度合い，さらに言えば自己意識の度合いの大きさと，上で指摘した身体の複雑さやなし得る行為への適性の多さとの対応関係が述べられており，我々が今述べた構造が見いだされる。ただ，ここでその度合いが問われている意識や自己意識が，我々が今述べてきた意味での，自己を（部分的にであれ）対象として認識するという意味での，顕在的自己表象に限られると考える必要はない。むしろここで問われているのは，「↻y」として表記される自己呈示としての神的自己述定の十全性の度合いであると解するのが適切と思われる。すなわち，より大なるコナトゥスを備えた個物は，その因果作用ないし自己述定における内在的原因としての寄与がより多く，従ってより多く自己自身と神の力を述定，ないし表現するのである。たしかにそのような自己述定には，自己自身に由来する変状を促進的な行為に結びつけるといった仕方での，顕在的な自己反省＝自己肯定もおのずと伴うであろう。だが，そこで反省の顕在性そのものは重要な要素ではないのである。

一般に記号の美徳は透明性にあり，それゆえ，より多く自己主張する記号はより不純な記号である。

しかしそのような記号としての不徳はすなわち，存在者としての自己の本質をより多く述定ないし表現する力＝徳に他ならない。「↻y」として表記される神的自己述定は，再帰的ないし反省的な述定であるとしても，そこでの「反省」は，「記号が事物と化する」ことではなく，「事物の自己述定作用がそれ自身のもとに留まる」ことに当たるのだから，そこにはレカナティやアルノーにおける顕在的反省「↻x」が与える不透明な認識の対極に位置する，何よりも「透明」な自己呈示が成立する。加えて言えば，このような，事物の自己述定作用がより多くそれ自身の内に留まる度合いとしての自己関係性あるいは自己表現性の度合いの差異は，思惟属性と他の属性の間の表象関係を度外視しても成り立つ，1つの属性の「秩序と連結」の内部で与えられる差異なのである。

4. 結びと続稿の課題

以上で我々は，通常思惟属性のみに帰される「観念の観念」が他の属性にも平行論的対応物をもつことを示し，かつ，我々の解釈のみならず，従来から「観念の観念」について指摘されてきた問題に対しても，原理的なレベルで解決策を提示した。

「そのⅣ」でも示唆したが，「観念の観念」が思惟属性のみに固有であるという解釈を退けることは，『エチカ』の基本思想が唯物論的な体系である，という解釈への大きな異議を取り除く。しかしながら，本稿の中でもしばしば出会ったように，思惟属性の例外性，特に心的表象の特異性それ自体をどう理解するかというより根本的な課題は，本稿の範囲内では果たされていない。続稿においてもこの課題の本格的な論証は果たせないが，その概略は提供しよう。とはいえ続稿の主たる目的はむしろ，この根本的な課題を外在的に，すなわち，歴史的な背景からテキストの背後にあるスピノザの動機を考察することで果たすことにあり，この作業はそれ自体として我々の主張に大きな説得力を与えるはずである。

凡　例

『エチカ』からの引用は以下の略号で表記する：P/定理，Dem/証明，S/備考，『知性改善論』はTdIEと略し，ブルーダー版以来使用されてきた節番号で参照箇所を示す。

《注》

（1）「観念の観念」はTdIE 33-6でも論じられる。同箇所は「観念の観念」についてのスピノザの思想の有益な情報源であるが，以下では基本的に『エチカ』の議論に考察を集中させる。

（2）「観念」は存在者を指すと言うべきだが，スピノザはしばしば「観念」を「認識（cognitio）」という行為（作用）を名指す用語と置き換え可能な用語として用いる（e.g. 2P19Dem）。これは第2節で取り上げるアルノーが「観念」の本性をめぐってマルブランシュと争った際の争点について（Arnauld 1986; 1990; cf. Nadler 1989），スピノザがアルノーに近い見解に与することを示唆しよう（またそもそも，スピノザにおける基本的な存在者たる「様態」は，一定の主体の状態または行為であるような存在者であったことも想起すべきである）。

（3） 神の「思惟する力」に基づく全知を，いわゆる思惟属性と他属性との「存在論的平行論」と明確に区別する最も極端な解釈をドゥルーズが提起している（Deleuze 1969）。ゲルーは恐らくドゥルーズの解釈を念頭に置き，この種の解釈について「これはもはやスピノザではなく，シェリングである」という批判的考察を述べて

いる（Guelourt 1974, p. 79）。なお本邦では平井が，同様の路線で興味深い「観念の観念」解釈を提起している（平井 2001 年）。

（4） 心的表象こそ思惟属性を定義する，いわばその種差あるいは本質である，という見方はある程度一般的であるが（cf. 上野 2005 年，pp. 113-4），我々の解釈はこの解釈を維持することを難しくする。ならば，思惟属性を思惟属性たらしめている本質は何かということが次に問題になるが，この問題について筆者は，心的表象を思惟属性の本質と見なす解釈への批判と共に，博士論文（木島 2019 年）の草稿として準備した未発表の論考で詳しく検討した。概略のみ述べると，その候補として心的表象よりも有力なのは，「クオリア」のような単項的な性質であるが（心的表象は二項関係なので，その時点で平行論との齟齬が生じる），筆者はその解釈も退け，最終的に唯物論的な解釈（「思惟」とは「延長」とは別の名で呼ばれた延長に他ならないという解釈）を与えた。

（5） 2P3 を見る限り，本質的であれ，派生的であれ，「任意の対象についてその観念を形成する能力」をスピノザが神に帰していること自体は疑いようがない。それゆえ神のこのような力をどう考えるかがさらに問題になる。2P3 は 2P1 と 1P16 に依拠して証明されており，いずれについても詳細な検討が必要である。2P1 については，「公式の」証明は延長属性にも等しく成り立つはずのことのみが神に帰されているが（これは 2P2Dem から明らかである）備考でなされている別様の証明の「神の無限の思惟する力」は任意の存在者についての心的表象（観念）を形成する力を指すと解し得る。但し，観念と観念対象の関係があくまでも外的で受動的な記号関係の確立に留まると解し得る限り，「神の無限の思惟する力」による思惟属性の肥大（つまり，他の全属性の様態の観念が思惟属性に含まれるという帰結）は，内容の肥大を伴わないものとして解され得る。この点の詳細は未発表の論考の主題だが，続稿で我々の見解の概観は与える予定である。

（6） 確かに，そこで対象とされる「対象との関係なしで思惟様態として考察された限りにおける観念」とはまさに「形相的本質（形相的有）」として見られた観念＝思惟様態だが（Guelourt 1974, pp. 249-53），ここでなされているのは，その対象が他でもない「観念」の名で名指されるという，その名指し方をも含めた考察であると我々は解する。

（7） virtuelle / expresse を「潜在的」/「顕在的」と訳すのはレカナティの訳者菅野に従った。“réflexion virtuelle” をアルノーの英訳者ゴークロージャーは “implicit reflection” と訳しており（Arnauld 1990, p. 53），これは菅野の和訳とほぼ同じ理解に基づく訳と見てよい。

（8） 菅野訳では représenté は「代表される」，intenté は「指向される」，potentielle / actuelle は「潜勢的」/「現勢的」。pensée / penser は菅野訳のまま「思考（する）」としたが「思惟（する）」と同義である。

（9） レカナティは言語の反射的な自己呈示を，ヴィトゲンシュタインが『論考』で述べる，命題の「語り」に先立ち，それを可能にする論理形式の「示し」（ヴィトゲンシュタイン 2003 年，4.121）に比較するが（前掲書，e.g. p. 154），我々がスピノザに見いだした神的自己述定とヴィトゲンシュタインの「示し」の比較は検討に値する主題であるように思われる。

（10） 我々はこれについて未発表の論考で詳しく検討したが（注 4 参照）。続稿で概略は述べよう。

文　献

Arnauld, Antoine. 1986（1683）. *Des vrayes et des fausses idées*. Texte revu par Christiane Frémont. Paris: Fayard.

Arnauld, Antoine. 1990（1683）. *On True and False Ideas*. Translated, with an introduction essay, by Stephen Gaukroger. Manchester and New York: Manchester University Press.

Arnauld, Antoine & Pierre Nicole. 1993（1662）. *La logique, ou l'art de penser*. édition critique par Pierre Clair & François Girbal. Paris: Vrin.

Bennett, Jonathan. 1984. *A Study of Spinoza's* Ethics. Indianapolis: Hackett.

Deleuze, Gilles. 1968. *Spinoza et le probleme de l'expression*. Paris: Editions de Minuit.（邦訳，ジル・ドゥルーズ『スピノザと表現の問題』工藤喜作，小柴康子，小谷晴勇 訳，法政大学出版局，1991 年）

フーコー，ミシェル 1974 年『言葉と物 ── 人文科学の考古学』渡辺一民，佐々木明訳，新潮社

Gueroult, Martial. 1974. *Spinoza II. L Âme*. Paris: Aubrier-Montaigne.

平井靖史 2001 年「スピノザにおける二つの平行論と観念の観念 ── 必然主義のもとでの倫理学の可能性をめぐって」『スピノザーナ ── スピノザ協会年報』第 3 号，pp. 69–90

木島泰三 2019 年「スピノザ『エチカ』における自然主義的プログラムとコナトゥス論」（学位論文，学位授与番号 32675 乙第 238 号，〈http://doi.org/10.15002/00021757〉（要約のみ公開））

木島泰三 2021 年「神的自己述定としてのスピノザ的行為者因果 ── スピノザの観念の理論とコナトゥス論の統合的な把握（スピノザにおける観念とコナトゥス・そのⅣ）」『法政大学文学部紀要』第 82 号，pp. 77–92，〈http://doi.org/10.15002/00024071〉

Nadler, Stephen. 1989. *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press.

レカナティ，F. 1982 年（1979 年）『ことばの運命 ── 現代記号論序説』菅野盾樹訳，新曜社（François Recanati. *La Transparence et l'enonciation: Pour introduire a la pragmatique*. Paris : Éditions du Seuil）

Spinoza, Benedictus de. 1925. *Spinoza Opera*. Carl Gebhardt Hg. Heiderberg: Carl Winters, Universitätsbuchhandelung.

ヴィトゲンシュタイン 2003 年（1922 年）『論理哲学論考』，野矢茂樹訳，岩波文庫

Spinoza's Idea of Idea and Divine Self-Predication
(idea and *conatus* in Spinoza: V)

KIJIMA Taizo

Abstract

We have previously shown that Spinoza's *conatus* can be characterized as *divine self-predication*. In this article, we argue that the self-reflexive characteristic of *divine self-predication* provides the foundation for *ideas of ideas* or reflexive ideas.

In the first section, we show a plausible textual basis in Spinoza's *Ethics* for our construction on *ideas of ideas*. From our reading, it follows that everything that has *conatus* also has reflexive ideas and that all our ideas or mental acts are accompanied by their reflexive ideas. But the latter implication of our interpretation seems to conflict our everyday experience of selective reflection of our mental acts or states. This is the problem that we are concerned with in the following sections.

In the second section, we consider François Recanati's contemporary account on the self-reflexive characteristic inherent in the verbal signs and Arnould's — a contemporary of Spinoza — binary concepts of the *explicit reflection* and the *implicit refection*, which Recanati finds offers the basis for accounting how some reflexive ideas are explicit while others implicit.

In the third section, we apply their concepts to Spinoza's theory of *ideas of ideas* to address our problem.