

Title	ライプニッツにおける個体の問題 : デカルトとの比較において
Author(s)	山口, 信夫
Citation	カルテシアーナ. 1 P.23-P.47
Issue Date	1997-01-31
Text Version	publisher
URL	https://doi.org/10.18910/66869
DOI	10.18910/66869
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/>

ライプニッツにおける個体の問題

——デカルトとの比較において——

山 口 信 夫

ライプニッツは、世界の實在的構成の基礎を個体に置いた。しかし、この基礎が個体であることを論証しようとする目ざしたわけではない。むしろ、個体の問題を彼の哲学的歩みの前提ならびに出発点としたのである。彼の最初の作品は『個体の原理についての形而上学的討論』であった。この論文では、個体化の原理ではなく個体の原理を考察する。このことはすでに個体を世界の實在的構成の基礎とみなしていたことを意味する⁽¹⁾。この個体の原理がいかなるものであるかの説明が、彼のその後の哲学的思索の対象となるわけである。また、世界の連続性の主張のために論じられた実体的紐帯(vinculum substantiale)というライプニッツ解釈上の難問も、モナドを實在とする彼の哲学上の個体主義に由来している⁽²⁾。

個体を哲学上の出発点とすることは、デカルトも事情は同じである。『方法序説』第一部に示されるように、彼は学問的確實性の根拠を、まず教師たちと書物に求め、次いで世間という書物に、ついには自分自身の研究に求めるに至った。個体を彼の哲学上の出発点とする態度は『省察』においても同様である。具体的個体から方法的懷疑によつ

て感性的なものを排除し、非人称的個体すなわちコギトを学的根拠として見出す。さらに神の存在証明をへて、感性的具体的個体の世界の回復に至る。この意味で、デカルトの哲学的探求は、個体の研究に収斂すると言いうるのである。

このように、ライプニッツとデカルト、両者は、自らの哲学の歩みの出発点ならびに前提に個体の問題を置くことで共通している。では、両者のこの問題における具体的な共通性とは何か、さらにその差違とは何なのか。

デカルトにとって、個体とは端的にいつて、人間である。二重の意味で人間である。血肉を備えた具体的な人間であり、また精神としてのみ想定しうる、すなわち離在的に存しうるコギトとしての人間でもある。一方、ライプニッツにとって個体とは、人間のみにとどまらず、動物など生命体をも含む。彼の「自然においてはすべてが充実しており」⁽³⁾、「自然全体は生命に充ちている」⁽⁴⁾。それに対して、デカルト的自然界では、認識者としての人間が対象自然に対して「アルキメデスの一点」として独我的に位置している。この差違は、我々を両者の哲学における個体の存在的位置づけの相違の問題へと導く。この問題の検討は、両者の心身関係論の相違を通してみられるであろう。その前に、このような存在論的相違をもたらした彼ら両者の哲学における方法論的差違を検討せねばならないであろう。

デカルトの方法とは直観主義 (intuitionisme) であり、ライプニッツのそれは形式主義 (formalisme) である。この点に両者の方法論上の差違が存する。⁽⁵⁾

デカルトの直観主義は、まず『方法序説』における四規則に示されている。これらすべての規則は、第一規則である明証知の規則に還元される。分割も演繹もさらに帰納さえもが、対象の精神への不可疑な現前である明証性のために奉仕している。これらの手続きはすべての直観の連鎖によってなされるが故に、この四規則は無時間的、瞬間的

ある。⁽⁶⁾ 自らのしつぽを呑みこむ蛇のように円環的でもある。懷疑もまた、『省察』にみられるごとく、この精神への直証としての明証性を支える否定的意志なのである。何らかの形式によって、精神の直観たる明証性が規定されることはない。むしろ逆に、共通概念、真理、格率とよばれるものは、この直観の現実的な働きのうちに見い出される。この意味で、「デカルトの観念論は現実主義 (actualisme) ⁽⁷⁾ なのである」。このようなデカルト的方法是、「自らの主意主義による形式化されえない直観主義」と呼ばれるであろう。この直観主義は真理についての二分法をとる。明証的に把握された真なるものとそうでない虚偽なるものとに分かたれる。疑わしいものは虚偽とされ、蓋然的なもの (le probable) 真実らしいもの (le vraisemblable) は、はいる余地がない。

これに対して、ライプニッツは形式主義を擁護する。他の命題を、矛盾律に還元するやり方は、皮相で無益である⁽⁸⁾と語るデカルトに対して、彼は矛盾律とともに、充足律を世界認識についての二大形式とする。L'ordre des raisons はデカルトにとっては直観によって規定されたが、ライプニッツにとっては法則によって規定される。この raison はデカルトにとっては理性を意味し、ライプニッツにとっては存在性を意味しよう。デカルトは認識から存在に至ろうとし、ライプニッツは存在を前提とし存在のあり方を認識しようとする。前者にとって存在とは思惟された存在 (des existences pensees) であり、認識の明証性と神の誠実との二つの原理によってその存在が確たるものとして保証される。後者にとつて、認識は二分法の形をとらない。蓋然的なものをも認識の射程に入れる。認識における明証性は相対的となる。あいまい—明晰、雑然—判明、非十全—十全、象徴—直観、といった認識の明証性の序列は、連続律の反映である。個体は自らを視点として全宇宙を認識している。認識対象は無限に及び、認識の明証性は相対的となる。この故に、ライプニッツにとつては、懷疑は不要なものとなる。なぜなら「現前している私の思惟のすべての表象は、真で

ある」からである。

心身問題は『形而上学叙説』第三十三節にみられる。ライプニッツは、まず以前の学説を批判する。「一方が他方に影響をおよぼす」というデカルトの物理的影響説と、通常の特異なことからをすぐさま普遍的原因に訴えるマールブランシュの機会説をともに斥ける。そして一個体の現象や表象は自らの内部から生じ、それら一切が宇宙の現象と対応するとの調和説を説き、この意見が「心身結合というあの大きいなる神秘」をもつともよく説明するものであるという。

この考えはのちに予定調和説と呼ばれるものと原理的には異ならないが、ただ心身問題における身体の位置づけにおいて、『叙説』は後の意見と異なる。「われわれの身体がわれわれに属しながら、しかもわれわれの本質と結びついていない」と主張するが、後には身体は精神に不可欠なものとされる。神だけを例外とし、すべての「精神はその本性上、身体（物体）なしには存在しない」と『叙説』発表後九年にして『実体の本性及び実体の交通並びに精神物体間に存する結合についての新説』の草稿で彼は述べている。このことは、彼の物体観、さらには実体観の変化を示すものである。「拡がりという概念は何か想像的なものをふくんでいて、物体の実体を構成することができない」と延長即物体というデカルト的実体観に疑問は示すものの、アルノーとの論争以後にみられる第一質料と第二質料との区別から成る物体観は、『叙説』には現われていない。『叙説』における先の心身論も身体の問題をふくみえていないが故に、いまだデカルト的三元論のわくの中で考えられているといえよう。

ローゼンタールの森での散策ののち実体形相を捨て機械論研究に向かったライプニッツの自然学上の課題は、物体即延長とするデカルト的自然観の批判にあった。「点」(Punctum)「傾向力」(conatus)「瞬間」(instans)などの概念

を取りこみ、デカルト的自然学の批判的研究に従事したが、その結果は今なお延長としての物体概念を前提したものであった。⁶⁴

デカルトに対する新しい実体概念の形成は、二元論的シエーマに従えば、物体の側からではなく、精神の側からなされる。「物体的実体を成しているものは、我々の中のいわゆる自我、不可分でありながらはたらいっている自我に応ずるものでなければならぬ」⁶⁵。ライプニツツは、自我に認められるものすなわち表象と欲求をば、物体的実体にまで拡大しようとする。デカルトがレギウスに、人間とは精神と物体との「実在的かつ実体的合一」であり「真のそれ自体による存在」であると答える。⁶⁶ライプニツツはこれを評価して次のようにいう。「ただ私がこの問題についてデカルト氏と異なる点は、私は自然の他の有機体の中にも、精神あるいはそれに近いものを認める点にある」⁶⁷。彼は、このように、デカルト的三元論に代え、質においては一元的で、数においては多元的な実体論を形成しようとした。モナドには位階を設けるけれどもそれも程度の差であり、機能としては表象と欲求をもつ点でモナドを等質なものとした。デカルトの実体観は、動物機械論にみられるごとく、人間中心主義 (anthropocentrisme) である。一方、ライプニツツのそれは、人間に認めたものを他のものに拡大しようとする点で擬人主義 (anthropomorphisme) である。このような違いは、先に述べた両者の方法論的差違に大きく依存している。デカルト的直観主義は、自らに対する直観的反省の故に人間にのみ精神という実体性を認め、他は物体性において把握した。ライプニツツは、自然の斉一性 ('l'uniformité de la nature') という形式主義の故に、人間に見出したものを他のものに類比的に拡大しえたのである。この「自然の斉一性」の故に「もつとも隠されたことどもが、見ることでできかつ我々のそばにあるものとの類似によって、完全に説明されるのである」⁶⁸。

では、このような擬人主義に支えられたライブニッツの実体論とはどのようなものか。『叙説』では、二元論的に物体と精神との両側面から考察される。まず、物体の側面から考察しよう。デカルトの延長としての物体の実体性は否定される。これは実体が個体的なものであるとの前提からなされている。デカルト哲学においても、物体も物体的なものも真に個体たりえない。¹⁹⁾ 形状は渦動的宇宙においては偶然性からのがれえず、真に個体的なものは精神に求められる。それ故に、人間のみが真に個体たりえるのである。ライブニッツとて自然現象の説明においてデカルト流の形状と運動による説明を否定しているわけではない。²⁰⁾ ただ、運動すなわち場所の変化の直接的原因は何かと問うわけである。²¹⁾ デカルトにとっては、その答えは神の最初の一弾きにあった。徹底的に個体主義をとるライブニッツにとって、この答えは満足できるものではない。

物体的実体を構成する原理は何かと問う彼は、第一質料と第二質料という二つの概念でもってこの問いに答える。第一質料とは延長に不可入性を加えたもので「たんに受動的なもので完全な実体ではない。」²²⁾ この質料がデカルトの延長としての物体にほぼ相当する。第二質料とは、これに形相的なもの、すなわち精神、もしくは精神に似た形相あるいは第一エンテレケイアすなわち何か努力または原始的作用力を加えたものである。「そしてこの力自身は神の命令によって印せられている内在的法則である。」²³⁾ 結局のところ、これは表象と欲求とを有するモノダドのことである。この物体的実体に関する結論は、個体的実体として精神の側から探求される結論と同じになるのではあるが、その場合に注意が必要である。何故に物体的実体を第二の質料と呼ばねばならないかということである。「第二」とは、「質料」とはどのような意味あいをもつのか。この実体はモノダドとして一性を主張しうるわけであるが、事実上、人間の意識には多として現われる。「物質（私は第二質料あるいは塊を理解しているのだが）は、一つの実体（une substance）」

ではなく、一群の羊や魚の一ぱいいる一つの池のように諸実体 (substances) である。』同様な指摘は『新説』の最初の草稿にもみられる。「私」とは唯一の実体であるが、一つの軍隊、一つの群などは、「多くの実体の集合」(un être régi de plusieurs substances) である。「精神なり、他の統一原理なりを別に離してしまえば、いくら探しても真の実体とみるべき物体の塊あるいは一定量の物質は見いだすことはできない。物質は現実的に無限に分けられ、最小分子も神に造られたものあるいは恐らく動物から成る真に無限の世界を含んでいるから、こういうものはどうしても集合だということになる。』第二質料としての物質は要素としてのモノイドから構成されているとは認めうる。「何故かという単純な実体がなければ合成体はないはずだからである。』多として現象する物体を統一する別の支配的モノイドが認められない以上、物体は集合であり個体たりえない。それ故に、ライプニッツにとっては実体的一性は、何らかの統一性を示す支配的モノイドを認めうるもの、具体的には人間、動物、有機体に見いだされ、物体は多として考えられるのである。「第二」とは、第一質料が非実体であったのに対し、このものが実体であることに力点を置いたのである。また「質料」とは、この第二質料が諸実体として集合にとどまり一性を主張しえないがために支配的モノイドに対して質料的位置をとるためである。人間の身体は、延長としてみられるかぎり第一質料となり、諸実体から構成されたものとみるかぎり第二質料となるが、ともに人間精神からは質料的位置にある。

このような物質観は、デカルト的三元論を批判的に吸収したことになる。実体をモノイドとしてみることにより、二元的な実体観から質的には一元的なそれに移行はしたが、物体を多とみることにより、精神と物体という二元論を保存したことになる。以上からして、ライプニッツにとつても物体の個性性は物体の問題としてとどまるかぎりありえないことになる。

精神の側から追求される個体的実体とはいかなる性格のものか。個体を問題にするときに二つの要件が必要とされる。一であるという事実を示す一性 (Unité) と独自のものである事実を示す独自性 (Punicité) が、その要件である。「一性は総合における諸要素の集中のうちに存し、独自性は集中した諸要素の多様性に起因する」²⁸。前者は個体の独立性の、後者は個体の他者との関係における独自性の主張である。この要件に照らしてライブニッツの個性を考察してみよう。

時間 A B にパリにいた私と時間 B C にドイツにいた私の同一性は、どこから得られるのか。「もちろん、私の内的経験がア・ポステリオリにこの同一性を私に確信させるのだが、しかしまたア・プリオリな理由も存在しなければならぬ」²⁹。自我の同一性の経験的確認以外に、そのア・プリオリな理由の存在を指摘している。この理由とは、多がある以上一が存在しなければならぬとのライブニッツの形式主義に由来するものである。「複合体がある以上単一な実体はかならずある」³⁰。私に関する様々な時間空間にわたる現象が存在する以上、その基体としての一なる自我の存在は、形式主義によつて想定される。この想定と内的経験によつて、自我の同一性は確保されるわけである。また、自我自身に関して認められた一性は、自然の斉一性の故に、自我に類したものにもまた同様に保証されることになる。個体が真にそうであるためには時空を超えて同一であるとの確認だけで十分なのか。「私とは何かを理解するためには、私が自分を思惟する実体と感ずることでは十分ではなく、他のすべての可能な精神から私を識別するものを判明に捉えなければならぬ」³¹。ライブニッツは、ここで個体の一性ばかりか、個体のもつ諸要素の多様性に起因する独自性にも注目している。

このような観点から、彼は個体的実体の定義を考える。まず、アリストテレスの述語の主語への内属としての個体

的実体を批判的に継承する。「多くの述語が同一の主語に属し、その主語はもはや他のいかなる主語にも属さない場合、この主語が個体的実体と呼ばれるのはたしかにほんとうである」⁶¹⁾。しかしこの定義はいまだ名目的、すなわち「定義された概念が可能であるかどうか、まだ疑うことができる」⁶²⁾。アリストテレスの論理学的定義に彼は満足せず「真なる述語機能というもの (predication) はすべて事物の本性のうちになんらかの根拠をもっている」⁶³⁾と考え、この定義を存在論的地平にもちこむ。かくして、「個体的実体は……その本性からして完成した概念をもち、その概念は、それが属している主語のあらゆる述語を理解したり、またそこから演繹したりするのに十分なものである」⁶⁴⁾。この主語と述語、実体と属性との関係は、丁度、球の概念と球の諸性質の関係に類似する。この類似は、ただし述語の主語への内属という点についてのものである。球の概念を分析すれば球の諸性質は得られる。個体的実体も権利上、その属性すなわち述語を分析的に把握しうるはずである。しかし、個体的実体すなわち被造物の有限性の故に、述語の十全的な理解は不可能である。アレキサンドロスがダリウスを打破するか否かは神の知るところである。この球と個体的実体との相違は、種の問題と個体のそれとの違いに由来する。種の問題は永遠真理しか含まないのに対し、個体の概念は個体の置かれた具体的な状況すなわち事実的なところを含むためである。⁶⁵⁾ この具体的状況は他の事物との無限な関係におかれているため人間の有限な分析知では及ばないのである。

述語の主語への内属から発せられたこのような個体的実体の定義は、個体についての二つの要件、一性と独自性を満たしているだろうか。自我の確証を根拠とする一性はいいとして、独自性の方には問題が残る。述語が主語に内属し、多としてのこの述語が自己展開するということは、個体的実体の独立性の主張には適当である。しかし、実体相互の関係という問題は、この実体の定義からは出てこない。アルノーのこの定義への論難⁶⁶⁾のために、ライブニッツは

この定義を用いなくなったが、後の彼の考えにもこれは生きつづけていると考えられる。それ故に命題の主語―述語的分析はモナド論にも大きな関係をもつだろう。しかし、それほどばかりか、実体相互の関係をも考慮した実体概念の形成に彼は腐心したのではないか。この努力が、個体的実体を「力」や「表現性」の概念によって説明させたのである。『叙説』にもこうした概念はでてくるが、個体的実体との関連では判然としない。⁶⁸

まず「力」からみよう。スコラ哲学のごとく個々の自然現象の説明ではなく、形而上学の問題として実体的形相の復権を『叙説』でも意識していた。⁶⁹この形相の本性は力であり、そこから何か知覚と欲求に似たものが帰結し、さらにこの形相は我々の精神に倣って考えられた。また一方で、自然研究においても「力」の研究の必要性を認めていた。事実、この問題は、デカルトの幾何学的自然観からライブニッツの力学的自然観への移行を促すものであった。前者の運動量保存の法則に代え、後者は力すなわち作用の同一量及び方向的力の同一量の法則を主張する。⁷⁰物体の実体本性は多としての諸実体と見いだされたものの、この物体の根底には一の実体が想定された。これは、デカルトの二元論的実体観ではなく、質的に一の実体観であった。それ故に、物体も精神も実体として同じものによって定義されねばならない。今、ライブニッツは「力」によってそれを説明しようとする。かくて、真の実体概念は「力」によって説明される。「力が実体の特質なる作用の原理だからである」⁷¹この力とは「できること（能力）とはたらき（作用）との中間物で努力、実現作用、エンテレケイアを含んでいる」⁷²すなわち、実体とは作用しうるものということになる。「現実体に移るには外的な刺激いわず必要とする」⁷³スコラの「力」とは異なり自らの内部に実現力を有する故にこの「力」は個的なものとなる。事象に与えられた或る実現力、形相もしくは力と呼ばれるこのものは「自然」とも呼ばれる。この自然は当然、個体的自然である。このように説明される実体の原理たる「力」とは自発性を意味

している。さらに「事象の実体そのものは、能動的な力と受動的な力とに存する」と指摘されるように、この自発性は実体の能動性と受動性に帰せられることになる。かくて、この能動性と受動性の故に、個体の一つの要件、独自性の把握が深まるのである。独自性とは、他との関係においてみられた自己だからである。

ところが『モノドロジー』では、実体モノドを力によつて説明はしていない。これは「力」がやはり自然研究を通して考察された概念であるためだろう。『モノドロジー』では、力についてはデカルトの運動量保存の法則に代え物質の力における同一方向の全体的均衡の法則の必要をいうのみである。この「力」に代え、個体的実体すなわちモノドは、欲求と表象によつて説明されている。この定義は、さきの力について認められる能動性と受動性にいかにかかわるのか。

表象 (*la perception*) とは一の中における多の表現であり、欲求 (*l'appetit*) とは一つの表象から他の表象へ向う傾向である。注目すべき点は、この表象の定義が『原理』では単純体の中における「合成体すなわち外にあるものの表現」となっていることである。これは多をいいかえにすぎないが、モノドの本性を他のものとの関係において定義した重要なものである。表現性の観点から個体的実体は、「世界の集中」とか「全宇宙の鏡」と呼ばれる。この表現の本性とは、「自分の外にある存在を自分の器官に應じて表出できる」性格をいう。結局、表象の問題とは、外部の表現であり、この表現が身体を通じてなされるという二点に集約される。モノドには窓がないといわれるが、もしモノドに窓があるのだといえるなら、それはまさしくこの表現性にかかわるのである。

ライプニッツは、実体の問題に接近するのに二つの仕方をとっている。一方は実体をそのものとして考察し、他方は実体の現象やその機能を問うものである。前者は形而上学的とよばれ存在の構図を鳥瞰的にとらえようとするもの

で、地球は太陽をまわるといふある絶対的観点である。後者は実用的観点であり、「形而上学の用語を日常の實際生活に合うように」⁶²用いる態度である。これは地球的観点に立ち太陽が地球をめぐるという態度であり、意識の事実から出発する。表現性の問題意識は後者の立場であり、それ故に能動―受動の問題もこれによつてゐる。モノダの表現性から必然的に帰結する心身問題や予定調和も、これ故に能動―受動の問題もこれによつてゐる。現象説明の視点からみられる。形而上学的には、精神と身体は実体的一性を構成している。「なぜならば、私は、魂が物体の法則を変え、物体が魂の法則を変へるとは考えないし、この混乱をさけるために予定調和を導入したのではあるが、私は魂とその基体たる物体との眞の合一を認めざるをえないためである。影響による合一が自然学に訴へるに對し、この合一は形而上学に訴へるのである」⁶⁴。このように、表現性、能動―受動、予定調和の問題は、現象の問題とされた。それ故に、問題の視点は鳥瞰的なものではなく、モノダに身を沈め、意識事実から出発する。

主語―述語関係より成る個体的実体の定義からすれば、「特殊の実体は他の特殊の実体に作用することなく、また作用をうけることはない、とすることができようであらう」⁶⁵。これは、実体相互が形而上学的には影響されることなく、互いに独立していることを示す⁶⁶。このように主語―述語からなる実体概念は、個体的実体の独立性の主張ではあつても、他の実体との關係性を示しえなかつたのである。一方で「我々は、一定の仕方では知覚したものを他の事物のせいにして、それが我々に作用する原因であるとしてゐるから、このように判断する根拠を考察し……なければならぬ」⁶⁷との意識事実から実体相互の關係に迫らうとする。「被造物は完全性をもつてゐるかぎり外部に作用をおよぼすが、不完全な場合には他の被造物から作用を受けるということが出来る」⁶⁸。このことはモノダの表象の判明性にかかつてゐる。モノダが判明な表象をもてば能動作用をもち、錯雜した表象をもてば受動作用をもつことになる。

このように、能動―受動は、モノダの表象、観念の判明性に帰されるのである。ライプニッツの指摘する観念の判明性についての様々な程度は、デカルトの場合のように、対象の真偽判断の基準となるものではなく、表象主体たるモノダと他のモノダとの関係の表現なのである。あるモノダにとって錯雑である、すなわち受動的であるとは、他のモノダにとって判明で能動的であることになる。モノダは、「観念による影響」⁵⁹によって、他を規制し他から規制されることになる。モノダはいわば相互主観的なものとして世界に存しているわけである。

表現性をその本質とし相互主観的な性格をもつモノダをかくあらしめているのは、モノダの身体保有の必然性である。「神のみが一切の物質から隔絶している。神がその造り主だからである。しかし、物質から自由なあるいは解放された被造物は、同時に普遍的連関から放たれ、いわば一般的秩序からの脱走者ということになる」⁶⁰。このモノダによる身体保有の必然性はモノダを制限するものであると同時に、独自性を与えるものでもある。「魂は、特有の仕方
で自分に属しているこの身体を表現することによって、同時に全宇宙を表現する」⁶¹。その理由は身体の媒介的な性格にある。モノダは自らの身体をその近さの故に判明に表象する。その一方、この身体は、物体の連続性と可分性の故に判明性の程度はあれ、全宇宙を反映している。これ故に、モノダは身体を媒介として全宇宙を表現することになる。かくして、身体は精神の宇宙表象の「視点」⁶² (*le point de vue*)とみなされ、モノダとはパースペクティヴをもつものということになる。

表現性を本性とするモノダの性格は、今や明確になった。多すなわち外にあるものの表現としての表象は、身体によって、また身体と他の物体との距離によって制約される。この制約は、モノダがその身体を表象するが故に物理的ではなく観念を通してなされる。「つまりモノダが制限をうけているのは、その対象についてではなく、対象を認識

するさまざまな仕方においてなのである」⁶³。また、この制約関係は、表象における能動—受動作用に示されるように、モノド相互間に存在するものである。このようなモノドの本性から予定調和説は、いわば必然的に結論される。「ある有限な実体の、他の有限な実体にたいする作用というものは、……その実体の表出度の増加と他の実体の表出度の減少とが一つになったものにほかならない」⁶⁴。モノドAの能動（作用）はモノドBの受動となり、Aの表象は判明さを増し、Bのは判明さを失う。無数のモノドであれ、その間に互いにこのような数学的な関係が、調和的に保たれていることになる。このように、ライブニッツは、モノドすなわち個体的実体を、観念的影響によって相互主観的なものと考えたが故に、そこから予定調和を見いだしたといえよう。モノドのもつ他への関係性が他のモノドのそれと無数に関係しあうことにより調和が形成されるのである。要するに、個体の概念がまずあり、予定調和説が成立するのであり、その逆ではない。

予定調和説は、すでに個体の本性を外にあるものの表現としての表象性に求めたことに、含意されていた。なぜならば、この表現的本性は、予定調和の二つの側面、すなわち精神そのものからの完全なる自発性（spontaneität）と外界事象との完全な適合（conformität）を合せもつからである。表現性が何ものかを表象しうるその能力をもつという点で能動的であり、それ故に個体が自発性をもつことになる。また、表現性は外にあるものの表現であるという点で受動的である。それ故に神の配剤を考慮すれば個体は他のすべての個体と観念的な仕方で適合することになる。この予定調和は、一個体と他の個体との関係を二様に表明している。存在論的観点では、実体相互の表現性の関係を、認識論的には、ある一個体が他の個体をば物体とみなすかぎりでの関係性、すなわち身心問題あるいは物心問題をば、表明している。この予定調和説は、デカルトの心身問題や個体の問題といかなる類似、差違があるのか。

その前に、デカルトの個体の考え方を簡単にみておこう。⁶⁶まず、彼は物体を可分性の故に個体たる性格をば本質的にもちえないものと考え、個体をばもっぱら精神に認める。個体すなわち精神というこの考えは、二面的性格を有し、そのことはすでに『方法序説』冒頭にみられ、さらに『省察』で展開される。彼の個体論は、精神の両義性、すなわち人間一般に普遍的に存する良識 (*bon sens*)、理性、判断力、結局個体の形相 (*formes*) すなわち本性 (*natures*) とよばれるものと、個個人によって多少ということが考えられる精神 (*mon esprit*) との二面性を、その出发点にもつ。前者は非人称的個体 (*l'individu impersonnel*)、後者は受肉した個体 (*l'individu incarné*) となづけうるものである。

非人称的個体は、『省察』でコギトとして発見されるもので、具体的個体としての人間がその具体性を懐疑によつてしだいに剝奪されることによつて見い出される。この具体的個体が抽象的個体に変貌する過程において、最初の真理コギト・エルゴ・スムを発見する。この過程は、個的なものが真理という普遍的なものへ超出すると考えられるが、それでもなお、個的であるという特性は残りつづける。まずは、具体的個体が批判的検討されるという意味でそうである。さらには、真理の基準をコギトという個別的特殊的真理のうちに求める点でそうである。コギト発見における明証性を、その後の真理発見の基準としようとするからである。この明証性とこれを欺かないとする神の誠実とが、デカルトの真理世界を構成している。これは彼の方法論が主意主義的直観主義であることからきている。

一方、受肉した個体とは心身合一としての人間を指す。『方法序説』冒頭では精神 (*esprit*) とよばれたこのものは、すばやい考え (*la pensée prompte*)、明瞭で判明な想像 (*l'imagination nette et distincte*)、十分に現前する記憶 (*la mémoire ample ou présente*) とつた性質をもち、完全性の多少を問題にしうる性格のものであった。良識、理性

などが、形相としての性格を有していたのに対して、このものは質料的側面をも有する。この多少が問題となりうる精神、すなわち偶然性をもつものは、身体に規定された限りでの精神を意味する。この意味での精神の多少とは身体的諸条件さらには身体的なものと精神との習慣的諸関係に依存することになる。受肉した個体が、身体的なものの制約を受けるとはいつても、デカルト哲学においてはトマスのように個体化の原理は質料にあるというわけではない。この原理は、伝統的シエーマに従えば、精神に求められるであろう。また、合一としての人間の数的一性は、その物質的変遷にもかかわらず、「同一の精神に実体的に合一して」⁶⁵⁹ いることに求められる。さらに、心身合一としての人間は、実体とはよばれなくとも「それ自体の存在 (ens per se)」⁶⁷⁰ とはよばれる。

非人称的個体であれ受肉した個体であれ、デカルトにおいては、個体をかくあらしめるものとして精神が考えられた。前者においては、精神が身体的諸条件から解放され非人称的なものとしていわば精神それ自体となるとき、真理世界が開示された。後者においては、身体と精神との習慣的諸関係によって、具体的個体がその独自性を時間の相のもとに獲得しえたのである。こうした両義的なデカルトの個体論は、ライプニッツのそれとどのような対照を示すか。

まず、両者の実体概念がそれぞれの個体の問題とどのような関連をもつか。ライプニッツは実体を個体に認め、その個体をば表現性と把握し実体の質的一元性を主張した。それに対し、デカルトは精神と物体の二元論的図式として実体を考え、身体から解放された精神による物体の真理的把握（すなわち因果論的理解）と受肉した個体における精神による身体の行動的把握（すなわち目的論的理解）に努めた。このことは両者の認識における明証性の問題にも対応する。前者があいまいな認識から十全な認識の一元的序列を考ええたのは、この個体の表現性の故である。なぜなら、表現性とは個体と他のすべての個体的実体との相対的關係を身体の媒介によって把握することだからである。

一方、後者は認識の明証性を認識者の直観的明証性に置くが故に、真と偽の二分法をとる。受肉した個体においてもこの態度は守られる。ただこの明証性が対象の何性を意味するものではなく、自らの身体保持という目的論的観点からみられるのである。

つづいてデカルトの個体の両義性に対応して、両者の個体論を比較しよう。真理把握における、精神—物体という図式では、精神が「我」という個性的格をもつこと以外には、デカルト哲学には個体の領域はない。永遠真理の創造は神の意志に依存し悟性にはよらない。かかる真理が神の手により人間に内在しており、この真理は認識者の主体的努力、すなわち脱身体化によって把握可能となる。この意味において、真理把握における個体の位置づけがデカルトによってなされている。一方、ライブニッツは、真理をば個に対し種的なものとみなし、個体の問題から分離した。これは、神の悟性と意志の分離、因果律と目的律の調停に明瞭にみられる。幾何学上の球をばこの世的球すなわちアルキメデスが自分の墓に置かせた球と弁別し、前者を種、永遠真理に属し不完全な存在とみなし、後者を完全なものすなわち個体と考え、目的論的系列にふくませた。⁷²⁾

さらに心身問題における個体の問題をみよう。デカルトは心身問題に「力」の概念を導入する。この点でライブニッツの個体すなわち表現性という考え方に類似している。この類似と差違とを以下に考察しよう。

デカルトは、それぞれの問題領域、人間の認識能力の種類によって、三つの原始的観念のあることを指摘する。精神という観念は形而上学的思考にふさわしく純粹悟性に、物体という観念は数学にむき想像力に依存する。それに対し、心身合一という観念は、日常生活にふさわしく感覚に依存する。⁷³⁾この合一に「力」という概念を認めるのである。⁷⁴⁾力には身体を動かす精神が有するもの（能動性）と精神を動かす身体が有するもの（受動性）とが存する。この力の

故に、感覚や情念が生じるとされる。この場合、デカルトはこの「力」によって、ライプニッツが彼に認めるような物理的影響は考えておらず、観念的影響すなわち個体的内部での機械論、さらにいってよければ予定調和をば考えているのである。

デカルトが「力」においてみた能動性と受動性は、ライプニッツの表現性におけるそれらに似ている。この問いは目的論の考察を要する。デカルトは目的論を真理世界から追放し、もっぱら因果律（幾何学的機械論）によって真理把握に努めた。その一方、目的論を心身合一としての人間、受肉した個体内部に残した。感覚や情念は対象自然の何性を表示するものではないが、自己の身体保持や行動の自律に有用なものとされた。これらは、合一としての自己にとつて合目的性をもつ記号とみなされたのである。では、デカルトのこの目的論は、ライプニッツのそれとどう異なるのか。前者のそれは内的目的、後者のそれは外的目的と呼ばれるものに相当する。前者における目的的關係は、一個体内部にとどまり一個体の精神と身体との關係を示すのみである。後者では、一個体を超え個体相互にさらには神に至るまでの全系列の目的的關係を意味する。ライプニッツの最善説に示される如く、一個体は全宇宙の最善を目的とし、その目的の網の目に組み入れられている。それ故に、ライプニッツにとつては一個体はこの關係の故に無限を含むことになる。個体の表現性が様々な程度を伴い無限なものもこの故である。それに対して、デカルトの目的論では、その目的性は一個体での精神と身体の關係に存するから、かかる無限性を含まない。以上のように、デカルトの「力」が示す能動―受動をば表現性という概念を借りたとしても、一個体についての表現にとどまることになる。これは、認識の明証性についても認められることである。感覚において対象の何性の指示に関しては明晰ではなくとも、身体保持に関しては明晰である。また感覚は身体の目的論的状况を示すものなのである。デカルトの「力」の概念は、

一個体の身体的状況の表現ではありえても、ライプニッツのように全宇宙の鏡とはなりえないことになる。このようにライプニッツの個体概念に類似するものとしてデカルトの受肉した個体の概念が挙げられるが、それも両者の実体論の由来する形而上学的体制の違いにより、デカルトのそれはライプニッツのそれより制約されたものとなっている。最後にこの両者の個体概念を両者の哲学的体制のもとに置いて比較してみよう。

方法論はその哲学者の問題意識を反映し哲学的体制を規定する。デカルトの直観主義的方法は、彼の哲学をば認識論的性格の強いものとした。この体制において、個体は真理認識における主意的脱身体化として機能した。さらにより根本的には、個体は合一としての人間にその本領を見いだした。前の特徴は、「我々を人間たらしめ我々を動物から区別する」⁵⁶ 理性に見いだしうるが故に、人間中心主義 (anthropocentrisme) という性格を示す。後の特徴は、『情念論』に示される如く、個体の生理学的機能、個体の情念の現象的記述、両者の習慣的關係、さらにその關係の倫理的統制へと向かうが故に、彼の哲学を個人主義的なものへ近づける。

一方、ライプニッツは、その形式主義的方法の故に、彼の哲学を存在論的性格の強いものとした。自我において認めたものを他の存在にも類比的に拡大する方法により、デカルトが心身合一において認めたものを全宇宙に拡散させた。この意味で、彼の哲学はその形式主義の故に主知主義的であり、人間に認めたものの拡大という点で擬人間主義 (anthropomorphisme) である。デカルトは生命を人間にのみ認めるが、ライプニッツはこれを全宇宙に拡大したことになる。この意味で、ライプニッツはデカルトの批判的継承者といいうる。

- (1) 山本信『ライプニッツ哲学研究』一三三—一三四ページ。
- (2) 三宅剛一『学の形成と自然的世界』二七二—二七四ページ。
ライプニッツの著作の引用は、
- (3) Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7t., Berlin, 1890. : : G.によるか、作品ごとの節番号によった。
ライプニッツの訳文の引用は、既訳のものはそれを使用させていただいた。『形而上学叙説』清水・飯塚訳、『モナドロジー』清水・竹田訳、世界の名著25。
その他は、『单子論』河野訳、岩波文庫。
Principes de la nature et... §3.
- (4) Ibid. §4.
- (5) Belaval, Leibniz critique de Descartes, Avant-Propos et Ch. I. Intuitionisme et formalisme, pp. 7-83.
両者の方法的差違の理解は同書に負っている(直接には注(1)まで)。
- (6) Jean Wahl, Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes, p. 9.
Ibid. p. 10.
- (8) Belaval, op. cit. p. 18.
- (9) à Clerselier, juin 1645.

- (10) Discours de la métaphysique, §24. et Meditations de cognitione, veritate et ideis., G. IV. 422-426.
- (11) *Courura*, Opuscules et fragments inédits de Leibniz, p. 515.
- (12) G. IV, p. 474.
- (13) *Discours...*, §12.
- (14) 山本・前掲書「第五章第一部前期の物体論」二二七—二五五ページ。
- (15) G. IV, p. 473.
- (16) à Regius, jan, 1642.
- (17) G. IV, p. 547.
- (18) G. IV, p. 546.
- (19) G. Lewis, L'individualité selon Descartes, Ch. 2. La différenciation des individus matériels, pp. 37-66.
- (20) *Discours...*, §10.
- (21) *Ibid.* 18.
- (22) *De ipsa Natura sive...*, §12.
- (23) *Ibid.* §12.
- (24) G. III, p. 457.
- (25) G. IV, p. 473.

- (26) *Principes...*, §1.
- (27) G. Lewis, op. cit. p. 3, (8).
- (28) G. II, p. 43.
- (29) *Monadologie*, § 2.
- (30) G. II, pp. 52-53.
- (31) *Discours...*, § 8.
- (32) *Ibid.*, § 24.
- (33) *Ibid.*, § 8.
- (34)
- (35) G. II, p. 39.
- (36) G. II, p. 15.
- (37) Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 44n.
- (38) 『叙説』には、後に展開される多くの問題がすでに述べられているが、その個々の問題について十分展開されているわけではない。『叙説』自体の統一的解釈は可能であり、次の書は新プラント主義の影響を同書に認め、統一的に把握している。
- G. Le Roy, *Leibniz Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Introduction, Texte et Commentaire.
- (39) *Discours...*, §10.

- (40) *Système nouveau*..., § 3.
Principes..., § 11.
 (41) *G. IV*, p. 472.
 (42) *G. IV*, p. 469.
 (43) *De ipsa Natura sive*..., § 6.
 (44) *Ibid.* § 8.
 (45) *Monadologie*, § 80.
 (46) *G. III*, p. 662; *Monadologie*, § 14, 15.
 (47) *Principes*..., § 2.
 (48) *G. IV*, p. 518, p. 542.
 (49) *Discours*..., § 9.
 (50) *Système nouveau*..., § 14.
 (51) *Discours*..., § 15.
 (52) *Ibid.* § 27.
 (53) *G. IV*, p. 81.
 (54) *Discours*..., § 14.
 (55) *Système nouveau*..., § 16, et *Monadologie*, § 7.
 (56)

- (57) Discours..., §14.
- (58) Monadologie..., §49.
- (59) Ibid. §51.
- (60) G, VI, p. 546.
- (61) Monadologie, §62.
- (62) G, IV, p. 484.
- (63) Monadologie, §60.
- (64) Discours..., §15.
- (65) Système nouveau..., §14.
- (66) デカルトの個体の考え方については次の書にその理解を負っている(直接には注(70)まで)。
G. Lewis, L'individualité selon Descartes.
- (67) デカルトの用法では 'esprit' には三義ある。1° 延長的実体に対していわれるもの。2° 理性に対して多少を考えうるもの(こころの用法)とスコラの植物的精神などといわれるものに対するもの。
E. Gilson, Discours de la méthode, Texte et commentaire, p. 86.
- (68) cf. Quo modo hoc (corpus) ad illa (mente) informetur. (Regulae, VII); (anima humana) totum corpus informat. (Principia, IV-189).
- における *informare* の用法に注意。forme の意味については E. Gilson, op. cit. p. 89.

- (69) à Mesland, 9 fév. 1645.
- (70) à Regius, mi-déc. 1641.
- (71) au P. Mersenne, 15 av. 1640.3
- (72) G. II, p. 39.
- (73) à Elisabeth, 28 juin 1643.
- (74) à Elisabeth, 21 mai 1643.
- (75) デカルト哲学における目的論の存在は以下の諸書に指摘され、安定した解釈と思われる。
 J. Laporte, La finalité chez Descartes, Revue d'histoire de la philosophie, 1928, pp. 366-396.
 E. Bréhier, Histoire de la philosophie, t. II, pp. 89-98. G. Lewis, op. cit. pp. 60-66, pp. 80-81.
 M. Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, t. II.
- (76) cf. Principia, I-46.
- (77) Discours de la méthode, I.

(博士課程学生)