The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	実体における個体性と普遍性 : ライプニッツにおける実体概念に即して
Author(s)	松田, 孝之
Citation	メタフュシカ. 1998, 29, p. 59-71
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66976
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

実体における個体性と普遍性

――ライプニッツにおける実体概念に即して――

松田孝之

はじめに

ライプニッツの形而上学において、重要な概念は多々あるが、その中でもとりわけ実体の概念についての正確な理解は、ライプニッツの形而上学を理解する上で、必要不可欠のものである。それはなぜか。それは、ライプニッツによって理解されている実体の概念が、十七世紀の代表的な哲学者すなわちデカルトやスピノザにおけるそれと大きく異なっているからである。形而上学における主要概念に対する理解の相違は当然形而上学そのものの違いに直結してくる。では、両者の、すなわちライプニッツにおける実体概念とデカルトやスピノザにおける実体概念との間の隔たりとはいかなるものなのか。我々はまず第一にこの点を、ライプニッツに重点を置いて、明らかにすることにしたい。次に我々が論じるのは、デカルトやスピノザと比較した場合のライプニッツにおける実体概念の特徴がもたらす問題点であり、その問題に対するライプニッツの意見の検討である。以上の論議を通して、むすびとして、ライプニッツにおける実体概念、特にその定義がいかなる意義をもつものか評価したい。

一　実体についての理解の隔たり――デカルト、スピノザ、アルノーとの比較において――

我々は、ライプニッツにおける実体概念とデカルトやスピノザにおけるそれとの間には隔たりがあることを先に述べた。その隔たりとはいかなるものかを論じるためには、まずもって各々の実体概念を概観する必要があるだろう。そこで、各々の実体についての定義をいくつか参照してみたい。

まず、デカルトは実体を次のように定義する。「実体とは他でもない、存在するために他の何ものをも要しないように、存在

するものと考えることができる。（中略）〔神以外の〕他のすべての実体は、ただ神の協力によってのみ、存在し得ると理解される[1]」と。つまり、「実体」とは、自己のみあるいは神の協力のみを原因として存在するものであるということである。次に、スピノザによる定義は次の通りである。「実体とは、それ自身においてあり、それ自身によって考えられるもの、すなわち、その概念を形成するために他のものの概念を必要としないものである[2]」と。すなわち、実体とは自己原因でなければならない、とスピノザも考えている。この点にデカルトによる定義との共通点が認められる。

では、ライプニッツは実体をどのように定義しているのか。ライプニッツは次のように述べている。「複数の述語が同一の主語に属し、この主語が他のいかなるものにも属さないとき、我々はそれを個体的実体と呼ぶ[3]」（IV 432, D. M. §VIII）、また、「実体的統一（unité substantielle）は不可分な完足した、そして自然に滅びることのない存在を要する」（II 76）と。さらに、以上のうち後者の定義は、アルノーが述べるように、「私は、真の統一（vraie unité）をもつものを実体ないし実体的と呼ぶ[4]」（II 86）と換言できる。

さて、このように見てみると、ライプニッツにおける実体概念が定義の上ではデカルト、スピノザにおけるそれと大きく異なっているのが分かる。しかし、ライプニッツがデカルトやスピノザの実体の定義を真っ向から否定しているわけではないということに注意しなければならない。そのことは『形而上学叙説』における次のような記述からも分かる。「物体の本性は、延長にのみ存するのではない。（中略）魂と関係のある、我々が一般に実体的形相と呼ぶところの何かを、必ずそこに認めなければならない。（中略）大きさ、かたち、運動といった概念は我々が考えているほど判明な概念ではなく、想像的で、我々の表象に関係のある何かを含んでいるということを証明することさえできる。（中略）そういうわけで、これらの種類の性質〔色、熱などの我々の外部の事物の本性に真に属しているかどうか疑いうる性質はなおさらのこと大きさ、かたち、運動などの性質〕はいかなる実体も構成し得ない」（IV 436, D. M. §XII）。以上の記述はいわゆる延長実体の概念をめぐる批判に相当するわけだが、この批判はデカルトやスピノザの実体概念に依拠していると言ってもよい。なぜなら、延長に関わりのある諸概念が「我々の表象」と密接に関わっているので、延長の概念が我々の表象という他の概念なしには完全には考えられないことを明らかにしているのだから。だが、議論を戻せば、上の引用にこそまた実体概念に対する大きな認識の違いが明らかにされていると言える。その手がかりはすでにライプニッツによる実体の定義において与えられている。それは「個体的（individuel）」・「真の統一」といった言葉である。つまり、ライプニッツの目は

個体性に向けられているのである。ライプニッツは上の引用のすぐ後で次のように述べている。「物体のうちに我々がいま述べたもの〔先の引用にあげられた実体を構成し得ない諸性質〕以外の同一性の原理がないならば、物体は決して一瞬たりとも存続しないだろう」(IV 432, D. M. §VIII) と。要するに、ライプニッツは実体には個体化の原理、同一性の原理が必要だと考えているのである。

さらに、アルノーとの往復書簡におけるやりとりの中で、両者の隔たりはさらに顕在化している。以下、ライプニッツとアルノーとの議論を追っていくことにしたい。

まず、ライプニッツとアルノーの間で問題となった点を確認することにする。ライプニッツは『形而上学叙説』において個体的実体の定義[5]を述べた後、次のように記している。「常にあらゆる真の述語は事物の本性のうちに何らかの基礎をもつものである。そして命題が自同的でないときには、すなわち述語がはっきりと主語のうちに含まれないときには、述語は潜在的に主語に含まれていなければならない。そして、このことを、述語が主語の内に在るといって、哲学者たちは内在と呼ぶのである。だから、主語の名辞は常に述語の名辞を含まねばならない。その結果、完全に主語の概念を理解するものは、述語がそれに属していると判断することだろう。こういうわけで、個体的実体、つまり完全な存在の本性は、その概念が属している主語のあらゆる述語を理解したり、それから演繹するのに十分な、完足した概念 (notion si accomplie) を持つことである、と我々は言い得る。他方、偶有性は、その概念がこの概念が属する主語に属しうるすべてのものを含まない存在である」(IV 433, D. M. §VIII) と。このような考察によって、その概念の帰属が個別的ではなく、一般的でしかあり得ない偶有性と、実体との違いが明らかにされている。さらに、我々はここに個体的実体の概念が、表現としては個体的実体の概念という共通の名辞のもとで括られてはいるが、その内実は各個体的実体において全く異なったものであるということに気づくのである。すなわち、「個体的実体の概念はそれに起こるはずのことすべてを決定的な仕方で含んでいるから、この概念について考察すれば、それについて真に陳述しうることすべてを見て取ることができる」(IV 436, D. M. §XIII)。このことは裏返せば、個体概念には、その個体に属するすべての偶有性も含まれているということになり、従って厳密な意味で同一であると言い得る個体的実体の概念を考えることはできないこととなる。このような考えが端緒となってアルノーとの間で議論が生じるのである。

アルノーは次のように述べて、自分の立場を明確にしている。「私は、他のあらゆる実在的あるいは可能的本性から区別される個別的本性 (nature singuliere) として、私を考えなければ、私というものについて考えることができない」(II 30) と。さら

に、「私には次のように思われる。〈私〉の個体概念（notion individuelle）のなかには、〈もしそれが私のうちになければもはや私ではなくなってしまうようなもの〉[6]しか含まれないと見なさねばならず、逆に〈私のうちにあろうがなかろうが、そのために私でなくなってしまうということがないようなもの〉は個体概念のうちに含まれると見なし得ない」（II 30-31）。以上のような記述でアルノーが述べようとしているのは、つまり、偶有性は個体概念に含まれず、本質のみが個体概念に含まれるのだ、ということである。しかし、先に挙げたライプニッツにおける個体的実体の概念についての考えに沿って、この批判を受けとめると、それは明らかに的外れと言わねばならない。ライプニッツの反駁は次のようなものである。「我々がアダムにおいてその述語の一部を、例えば、「彼は最初の人間である」、「楽園に入れられた」、「そのろっ骨から神は女を引き出した」というように、普遍性の観点から考えられた（すなわち、イヴ、楽園や個体性を完足させるようなその他の事柄の名を挙げることなしに）同様のものを考え、このような述語の属する人物をアダムと呼ぶことにするとき、これだけでは個体を決定するには十分ではない。というのも、このようなアダム、つまりこれらの述語は当てはまるが、互いに異なる可能的な人物は無限に存在しうるからである」（II 42）。つまり、アルノーが言うように、個体概念にとって必要不可欠なのは本質だけで、偶有性は不必要なのではなくて、「個体の本性は完足的で決定されてなければならない」（II 42）ものであり、「アダムの仮定から人類のすべての出来事が導かれるかどうかを決定することが問題となっているときには、漠然としたアダム、つまりアダムのある属性をもつ人物を考えてはならず、彼に属しうるすべてのものがそこから導かれうるような完足的な概念を、アダムに認めなければならない」（II 42）。従って、「アダムが他の出来事をもつならば、それは我々のアダムではなく、別のアダムだったことになる」（II 42）。このように考えると、アルノーの立場は危うくなる。なぜなら、もしいま取り上げている往復書簡において、アルノーそのひとが上に記したようにライプニッツを批判しないのであれば、そのアルノーはライプニッツを批判したアルノーとは似て非なる人物ということになるだろう。このことから、アルノーという個体を決定づけるには本質だけではなく、偶有性も必要であることになるからである。

ここに至って、アルノーとライプニッツの間の個体概念、ひいては実体概念についての考え方の相違がはっきりとする。アルノーは、デカルトと同じように、「私は、私が考えている限り、私が〈私〉であることを確信する。というのは、私は、〈私〉が存在しないと考えることも、〈私〉でなしに存在することもできないのだから。しかしながら、私は私がある旅行をするともしないとも考えられ、その上、どちらの場合でもそのために

私が〈私〉でなくなることはないと確信している。それ故、これらのことは私の個体概念に含まれないということをはっきりと確信している」(II 33)と述べる。このような考え方に対して、ライプニッツは次のように述べる。「私は次のことを認める。出来事のつながりは確実ではあるけれども必然的ではなく、私がその旅行をしようがしまいが自由である、と。というのは、私がその旅行をするということが私の概念に含まれているのと同様に、私が自由にその旅行をするということも私の概念に含まれているのだから。そして、私のうちで、普遍性あるいは本質あるいは種の概念つまり不完足な概念の観点からどのようなことが考えられようとも、そこから私が必然的にその旅行をするということを引き出せるようなものはない。それに対して、私が人間であるということから、私が考える能力を持つということは導き出しうる。従って、私がその旅行をしなくても、そのことが永遠の、つまり必然的な真理に反するということはない。しかしながら、私がその旅行をするのは確実なのだから、主語である私と述語であるその旅行をすることとの間には何らかのつながりがなければならない。なぜなら真の命題においては述語概念は常に主語に内在するのだから。それ故、もし私がその旅行をしないならば、私の個体概念つまり完足的概念、すなわち神が私について考えていること、私を創造することを決定する前から私について考えていたことを破壊するような虚偽があることになる。というのは、この概念は可能性の観点から諸々の実在、事実の真理、もしくは神の決定を含むものであり、諸事実はこれらに依存するものだからである」(II 52)。さらに、「特に私というものの概念や個体的実体の概念は球の概念のような（中略）種概念と比べて無限に内容が豊かで、理解しがたい。私というものが何であるかを理解するためには、私が思惟実体であることを自覚するだけでは十分ではなく、私を他の可能的精神から区別するものを判明に考えねばならない」(II 52-53)と。以上のような考え方の相違は次の点に帰着する。アルノーは「私が旅行しようとしまいが私は〈私〉である」と言っているように、個体の本質が何かを問題とするのに対し、他方ライプニッツが問題とするのは現実にいま存在している個体であり、神の決定によって、その偶有性もまた決定づけられた個体なのである。

ここまで来れば、隔たりがどこに存しているかは明白であろう。デカルトやスピノザにおける実体概念に対する理解は、例えばデカルトが「物体的実体と精神つまり被造思惟実体とは、存在するためにただ神の協力だけを要するものだから、この共通の概念のもとに理解され得る」[7]と述べていることからも分かるように、実体と呼ばれるものに共通する一般概念・類概念としての理解なのに対して、ライプニッツにとっては、上で述べたとおり、実体の個体性こそ重要であり、実体概念は個物の

個体性、同一性の基礎として理解されるのである。要するに図式化すれば次のように言うことができるだろう。デカルト、スピノザにおける実体概念のベクトルは一般あるいは普遍へと、いわば実体の本質へと向いているのに対し、ライプニッツにおけるそれは特殊あるいは個体性へと、すなわち個体化の原理へと向いているのである。[8]

二　個体的実体の名目的定義の検討

前節において、我々はライプニッツにおける実体概念のベクトルが特殊へと向いていると分析した。このように、特殊へと向かうことによって、その実体概念はどのような事態を引き起こすことになるのか。確かにライプニッツのように、単に他のものなしに理解しうるものとしての実体でなしに現実にいま存在している実体について考えるならば、[9] ライプニッツによる実体の定義が正当なものであるかのように思われるが、このように実体概念を理解することに確固とした根拠があるのだろうか。

ライプニッツは先に挙げた個体的実体についての定義を名目的定義にすぎないと留保している(IV 432, D. M. §VIII)が、[5] その理由は「我々はただあるものを他のものから区別するだけの印をもつ名目的定義と、あるものの存在の可能性がそれに基づくところの実在的定義の間の区別をせねばならない」[10] (IV 424-425) からである。ではなぜその区別が必要なのか。ライプニッツは『形而上学叙説』において次のように説明している。「名目的定義しかもたない限り、そこから引き出した帰結を確信することはできない。というのは、それが何らかの矛盾や不可能性を隠し持っていれば、我々はそこから正反対の結論を引き出しうるからである」(IV 450, D. M. §XXIV) と。このように名目的定義が特徴づけられるのであれば、ライプニッツによる個体的実体の定義が果たして矛盾、不可能性をもたないと言えるのか、と我々は問わなければならない。もし、矛盾を含むのであれば、前節で見たアルノーに対する反駁は全く意味を為さないことになるだろう。従って、本節では、この個体的実体の名目的定義の無矛盾性を問うことになる。

第一の問題は個体的実体の概念に内在しているとされる偶有性の問題である。例えば、「ライプニッツは身長一メートル以上である」という命題について考える。この命題は無条件に真とは言えない。なぜなら、ライプニッツが生まれた一六四六年においては明らかに偽であるのだから。このことから分かるように、いくつかの偶有性、例えば、「アレキサンダーは国王である」というときの「国王」などの偶有性は、ある個体的実体に常に当てはまるものではない。言い換えれば、完足した個体概念はすべての偶有性を含むと言いながら、含まないことがあるとい

うことになる。このような事態は個体的実体の名目的定義の矛盾を露呈するものではないのか。この問いについての答えは、ライプニッツの次のような記述から明らかである。「神がアレキサンダーの個体概念つまりこのもの性(hecceïté)を見るならば、同時にそのうちに彼について真に言い得るあらゆる述語の根拠と理由を見るだろう。(中略)諸事物のつながりをよく考察するときには、アレキサンダーの魂のうちには、いかなるときも、彼にすでにおこったすべての出来事の残滓、彼にこれから起こるであろうすべての出来事の徴、さらには宇宙に起こっているすべての出来事の痕跡があると言い得る」(IV 433, D. M. §VIII)と。以上の記述から、我々人間の能力を超えることとはいえ、原理的に個体概念のうちに時間の経過によって変化しうることも含めてすべての偶有性が含まれていると仮定されていることは明らかである。よって、先の問いが個体的実体の名目的定義に反するとは言えないのである。[11] しかし、問題はこれだけではない。例えば、「パリスはヘレネーを愛している」という真の命題について考えてみよう。真の命題である限り、述語は主語に内在しているはずである。ところが、上記の命題には二つの実体が関わっている。すなわち、パリスとヘレネーである。「ヘレネー」は上記の命題の述部に含まれており、それ故、ヘレネーの個体概念がパリスの個体概念に含まれるという事態を招くことになる。このことは個体的実体の名目的定義に明らかに反するように思われる。[12] このような矛盾をライプニッツはどのように解決しようとするのだろうか。この命題は「パリスはヘレネーを愛する人物である」という命題と同じ真理値をもつ。よって、「パリスはヘレネーを愛する人物である」という命題によって、考えてみよう。ライプニッツは属格(genitivus)についての説明の中で次のように述べている。「属格は実体への実体の付加である。だから付加されるものが他のものと区別される。(中略)「パリスはヘレネーを愛する人物である(Paris est amator Helenæ)」、これは「パリスは愛する、そしてその事実によってヘレネーは愛されている(Paris amat *et eo ipso* Helena amatur.)」ということである。ゆえに、二つの命題が約められて簡潔な一つの命題のなかにあるのである。あるいは、パリスは愛する人物である、そしてその事実によってヘレネーは愛される人物である(Paris est amator et eo ipso Helena est amata.)」(C 287)と。このように一つの命題を二つに分解することによって、確かにある個体的実体の概念が他の個体的実体の概念に含まれるという事態は回避されたかに見える。しかし、この解決は新たな問題を引き起こす。なぜならば、二つの命題を分離させることによって、先の命題の証明を述語の主語への内在の原理によって行うことは不可能になってしまったからだ。問題は、内在によらないならば、そもそも最初の命題が真と見なされた根拠はどこにあるのかという問題に

変質し、さらに、この問題は二つの実体の間の関係についての命題の真偽の根拠はどこに由来するのか、という問題に言い換えることができる。この問いに対する答えの手がかりはライプニッツによって次のように与えられている。「事物をより正確に考察することによって、(中略) 関係は性質の範疇 (prædicamentum qualitatis) あるいは内的で偶有的な規定 (denominatio intrinseca accidentalis) からとられた基礎を必要とすることが明らかとなる」(C9) と。この記述においてライプニッツが言わんとすることは、おおまかに言って次のように考えることができる。[13] 我々は「パリスはヘレネーを愛している」という真の命題を「パリスは愛する人物である、そしてその事実によってヘレネーは愛される人物である」というパリス及びヘレネーを主語とする二つの命題に分解した。そしてそれぞれの命題が真であることの根拠が性質の範疇あるいは内的で偶有的な規定なのである。問題はこの性質あるいは内的規定と呼ばれるものがいかなるものか、ということである。例を挙げて説明すると、我々が「彼は恋している」というとき、我々は「恋している」という外的規定を与えているが、「恋している」状態を基礎づけているものが彼のうちに存在しているはずである。それは彼の感情の起伏であったり、その様態は様々であろう。まさに「恋している」という外的規定はこのような彼の内部にある内的規定によって成り立っているのである。すなわち、「パリスはヘレネーを愛する」という命題は明らかに二つの個体的実体、パリスとヘレネーの間の愛する・愛されるという関係を表している。そして、この命題は「パリスは愛する人物である。そしてその事実によって、ヘレネーは愛される人物である」という命題に還元される。このようにして、二つの命題の関係として、個体的実体間の関係が考えられることになる。さらに「パリスは愛する人物である」という命題が真であるためには、当然パリスの個体概念に「愛する人物」という概念が含まれていなければならない。この「愛する人物」という概念は単純な概念ではなく、明らかにある人物の内部にのみ見られる感情の変様などから構成された複合した概念である。従って、「パリスは愛する人物である」という命題が真であるということは、パリスという個体的実体のうちの内的変様からのみ導かれることになる。この内的変様こそ先に内的規定と呼ばれたものなのである。さらに、同様のことが「ヘレネーは愛される人物である」という命題にも言える。従って、このように理解することによって「実体が実体のうちに内在する」という困難は避けられる。なぜなら、上記のように還元された二つの命題を真とするのに必要なのは各実体の内的変様だけなのであり、「愛する」という関係は、結局各実体の内的変様が対応していることに対するある種の外的な名称であると言えるのだから。要するに、困難の源は何かというと、個体的実体の完足した個体概念にはあらゆる偶有性が

含まれると言うときに、その偶有性を、例えば上記の「パリスはヘレネーを愛する人物である」の場合の「ヘレネーを愛する人物」という偶有性のように、文字どおりに考えてしまうところにあるのであって、個体的実体の個体概念に真の意味で含まれる偶有性とはあくまで個体的実体の内的変様であり、各々の個体的実体内の内的変様の相互の対応関係こそ「ヘレネーを愛する人物」のような言葉に結実するにすぎないのである。以上のような議論から、実体の名目的定義に由来する「実体が実体に内在する」という困難も、個体的実体それぞれの内的変様に基づいて真といえる命題の対応関係を一つにまとめあげたにすぎないと考えることによって解決されるのである。

三　独我論を越えて——むすびに代えて——

前節の最後において、我々は命題の真偽を決定するのに必要なのは各実体の内的変様であると結論づけた。このことから、ライプニッツは命題の真偽の決定をも個体的実体へと回収してしまった、と考えられる。このような点でまさに我々はライプニッツの思想の一つの特色として、特殊・個体性へのフォーカスを指摘することができるだろう。ところが、この特殊・個体性へのフォーカスが新たな問題を惹起するのである。その問題とはいかなるものなのか。ライプニッツの実体概念は最終的に「モナドロジー」において結実すると言える。「モナドロジー」では「モナドは何かが出入りし得るような窓をもたない」(VI 607, Mon. §7)と言われている。このことからも分かるように、ある個体的実体にとって、他の個体的実体は厳密な意味では閉ざされている。では、我々から閉ざされてしまっている他の個体的実体についての命題、例えば「カエサルはルビコン河を渡った」という事実の真理(歴史的事実)に関する命題、の真偽をいかに判定することができるのか。カエサルという個体的実体においては以上の命題の真偽を問うことは何等問題ではない。なぜなら、カエサル自身は自らの内的規定によって明らかに自らがルビコン河を渡ったという命題を真であると判定し得るだろうから。しかし、カエサルではない我々の場合はどうだろう。以上のように歴史的事実に関する命題の真偽を個体的実体の内的変様に回収させたとき、先に挙げた命題の真偽は「私は「カエサルはルビコン河を渡った」という命題を真と見なす」という命題の真偽と同列におかれることになるだろう。このように考えたとき、命題の真理の客観性はどうなるのか。前節で用いられた方法はここでは通用しない。なぜなら我々とカエサルの間に直接的な関係を定置することはできないのだから。そのように考えると、我々は独我論に限りになく近づいているのに気づく。代置された命題の真偽においてはもはやカエサルについての命題の客観的な真偽は問題にされない。「私は「カエサルは

ルビコン河を渡った」という命題を真と見なす」という外的規定を表出するような内的規定・内的変様の有無が問題にされるのである。ならば、極言すればカエサルという歴史的人物さえなくてもよいということになるだろう。ここにおいて、我々は独我論へと足を踏み入れることになってしまう。

このような危険性に対してライプニッツはどのような解決法を用意しているのだろうか。ライプニッツが述べるように「あらゆる実体が全宇宙をそれぞれの仕方で表出する神のあるいは全宇宙の鏡のようなものである」(VI 434, D. M. §IX) とすれば、各実体による表出を根拠に他の個体的実体に関する命題の真偽の判定を為しうるのではないだろうか。問題は表出という概念にある。ライプニッツはアルノー宛の書簡でそれを次のように定義している。「あるものについて言われうることと他のものについて言われうることとの間に恒常的で規則的な関係(rapport constant et réglé) があるとき、(私の言葉では、) あるものは他のものを表出するという」[14] (II 112) と。他の個体的実体に関する定義の真偽の根拠たる各個体的実体の表出は他の個体的実体と恒常的で規則的な関係を有しているのである。ここにこそ、我々は客観性を認めることができるのである。

我々は、ライプニッツの実体概念のベクトルが特殊・個体性へと向いていることをもってその特色とした。そして、その結果生じる問題について考察を加え、その解決の道筋を検証した。最後に、我々は個体的実体という特殊の立場において、あらゆる実体が神のあるいは全宇宙の鏡のようなものとして、全宇宙をそれぞれの仕方で表出する際の、他の実体との恒常的で規則的な関係のうちに客観性が認められることを明らかにした。

以上の議論から、ライプニッツの実体概念について次のように評価することが可能になる。ライプニッツは「諸実体の伝達ならびに魂と身体の間にある結合についての新説」において次のように述べている。「魂のうちの内的表象は、魂のうちに、それ自身の原初的構造によって、すなわち、創造によって魂に与えられ、その個体性をなしている (その諸器官との関係によってその外部の諸存在を表出しうる) 表現的本性によって、起こらねばならない」(IV 484)、そして、「これらの実体のそれぞれが、それぞれの仕方で、ある視点によって正確に全宇宙を表現し、それ自身の法則によって、(中略) 外的事物の表象や表出が魂のうちに折良く起こるので、結果として、俗な哲学者たちが想像するような形質あるいは性質の移動によって、どれほどそれらが相互に伝達しているかが指摘されるような、これらすべての実体の間の完全な一致があるだろう」(IV 484)、さらに、「宇宙の各実体の内のあらかじめ定められた相互関係こそ、我々が実体間の伝達と呼ぶところのものを作り出すものなのである」(IV 484-485) と。つまり、神の創造によって与えられた個体的実体の表現的本性が各実体間の一致をもたらす規定の相

互関係を成立させているのであり、言うなれば、表出を支える恒常的で規則的な関係は予定調和説の基礎をなす各個体的実体の表現的本性に他ならないのである。[15] すなわち、ライプニッツの個体的実体の概念はその個体的実体の表現的本性を基礎とするいわゆる予定調和説を通して、失われた普遍性を回復するのであり、予定調和説と併置されて初めて完全なものとなるのである。

注

ゲルハルト版ライプニッツ哲学著作集（*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, éd. C. I. Gerhardt, Olms, 1996）からの引用には、巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を併記した略号によって、文中にて引用箇所を示す。

また、『形而上学叙説』からの引用には「D. M.」の略号と節の番号を、「理性に基づく自然と恩寵の原理」からの引用には「Prin.」の略号と節の番号を、「モナドロジー」からの引用には「Mon.」の略号と節の番号を、ゲルハルト版ライプニッツ哲学著作集の巻数および頁数にならべて、それぞれ付す。

さらに、『ライプニッツの未編集の小品と断片』（*Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. Couturat, Olms, 1903）からの引用には、「C」の略号と頁数を併記し、文中にて引用箇所を示す。

なお、ゲルハルト版において隔字体で印刷されている箇所および『ライプニッツの未編集の小品と断片』においてイタリックで印刷されている箇所は傍点で示す。

(1) *Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, C. N. R.-J. Vrin, 1964-1974, t. III-1, p. 24. 〔〕内は筆者による補足。

(2) Spinoza, *Éthique*, Éitions du seuil, 1988, p. 14, Pars Prima, Definitiones III.

(3) 傍点筆者。

(4) このような定義は晩期にも維持されている。「実体は作用することが可能な存在である。それは単一（simple）であるか、もしくは複合して（composée）いる。単純実体（substance simple）は部分をもたない実体である。複合したものは単純実体、すなわちモナドの集まりである。モナス（monas）はギリシャ語で、統一あるいは一なるものを意味する。複合したものつまり物体は多数性であり、単純実体、生命、魂、精神は統一である。そして至る所に単純実体は存在していなければならない。なぜなら、単純実体なしに複合実体が存在することはないのだから。従って、全自然は生命に満ちている」（VI 598, Prin. §1）。なお、本文中の傍点は筆者。

(5) 「複数の述語が同一の主語に属し、この主語が他のいかなるものにも属さないとき、我々はそれを個体的実体と呼ぶ」（IV 432, D. M. §VIII）。

(6) この表現は十七世紀の典型的な本質の定義に似通っている。cf.「事物の本質に属するものは、その存在が事物を必然的に定立し、その消去が事物を必然的に消去するもの、あるいはまた、それなしに事物が存在することも事物について考えることもできないもの、また逆に事物なしにそれが存在することもそれについて考えることもできないものである」（Spinoza, *Éthique*, Éditions du seuil, 1988, p. 92, Pars Secunda, Definitiones II）。

(7) *Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, C. N. R.-J. Vrin, 1964-1974, t. VIII-1, pp. 24-25.

(8) もちろんデカルトに個体性へのフォーカスが全く欠けているというわけではない。コギトはまさに個体化の原理として考え得るだろう。しかし、デカルトによる実体の定義では、先に述べた延長実体をめぐるライプニッツの批判にも明らかなように個体性を保証するのに不十分なのである。その点で、実体の定義に関しては、個体化の原理に対する意識がデカルトにおいて希薄だったと言い得る

だろう。

(9) このことについては、アルノーやスピノザにとっての実体の定義がどのようなものであるかを見ればよい。「私は様態や存在の仕方でないものを実体と呼ぶ」(II 86)。「実体とは、それ自身においてあり、それ自身によって考えられるもの、すなわち、その概念を形成するために他のものの概念を必要としないものである」(Spinoza, *Éthique*, Éditions du seuil, 1988, p. 14, Pars Prima, Definitiones III)。cf.「様態とは実体の変様、言い換えれば、他のものにおいてあり、また他のものによって考えられるものである」(ibid., p. 14, Pars Prima, Definitiones V)。

(10) 同様の名目的定義と実在的定義との区別については、次のような記述もある。「私は定義された概念が可能かどうかなお疑いうる場合、それを名目的定義と呼ぶ。(中略) その性質がものの可能性を知らせる場合、それは実在的定義となる」(IV 450, D. M. §XXIV)。

(11) この問題について、ベンソン・メイツなどは時間パラメーターを取り入れることで解決しようとしている。cf. Robert Merrihew Adams, *LEIBNIZ Determinist, Theist, Idealist*, Oxford University Press, 1994, pp. 72-74.

(12) メイツは次のように述べている。「真実である文、「パリスはヘレネーのことを愛する人物である (Paris is the lover of Helen.)」について考えてみよう。ライプニッツの述語が主語に内在するという原理に従うと、(中略)「ヘレネーを愛する人物 (the lover of Helen)」という概念は「パリス」の (完足した個体) 概念に含まれなければならない。しかし、上記の基準[16]に基づくと、「ヘレネー」の概念が「ヘレネーを愛する人物」に含まれなければならないだろう。それ故、おそらく、それは「パリス」の概念にも含まれなければならないだろう。しかし、このことは不合理であるように思われる」(Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz*, Oxford University Press, 1986, p. 61. なお、文意を明らかにするために、概念については鉤括弧を施した。) と。

(13) メイツの解釈は以下の通りである。「「パリスはヘレネーを愛する (Paris loves Helen.)」は、単純な属性 (すなわち「内的で偶有的な規定」) Xをもつ「パリスはXである」、「ヘレネーはXである」の形態をもち、その真偽の根拠である単数名辞の変化を叙述する、いくつかの命題に還元しうる。ライプニッツが「パリスはヘレネーを愛する人物である」という文の言い換えとして提出した再帰的な文、「パリスは愛する人物である。そしてその事実によって、ヘレネーは愛される人物である (Paris is a lover, and *eo ipso* Helen is a loved one.)」は私にはそのような還元の方針を示しているように思われる。それから我々は次のことを理解する。すなわち、「パリスが愛する人物である」という命題を真にするような、何らかの「諸事実」つまり偶有性をもつ個体 (indiviuals-cum-accidents) が、「ヘレネーが愛される人物である」という命題もまた真にする、と。そして、おそらく、もし何らかの諸事実がより厳密に記述されるならば、(「パリスが愛する人物である」、「ヘレネーが愛される人物である」のペアとは違った) それから帰結する命題は実際にパリスがヘレネーを愛するということを意味するだろう。その帰結する命題の主語は依然として「パリス」や「ヘレネー」であるかもしれないが、述語は結局「ヘレネーを愛する人物」や「パリスから愛されている (beloved of Paris)」のような外的規定ではなく、「性質 (Quality)」のカテゴリーに由来する概念であろう」(ibid., p. 216.)。また、次のようにも述べている。「ライプニッツが関係について言うことは、もしどんな述語も性質を表すのであれば、理解できないものになる。パリスとヘレネーの間の愛するという関係がパリスとヘレネーの性質から「帰結する」という要請は、実際問題として、もし「ヘレネーを愛する (loves Helen)」がパリスの性質の一つを表すならば、空虚なものとなる。ライプニッツがどんな関係も「性質の範疇に由来する基礎」を必要とすると言うとき、彼にははっきりと「ヘレネーを愛する」をそのような基礎を表すものとして受け入れるつもりがない。というのは、「すなわち内的で偶有的な規定」という説

明節をつけ加えているからである。「ヘレネーを愛する人物」はもちろんパリスの外的規定であろう」(ibid., p. 250.)。

(14) 次のような定義もある。「ある事物を表出するとは次のようなものについて言われる。表出される事物の諸々の関係(habitudines)に対応する諸々の関係をもつようなものについてである。(中略)そして、それらの表出に共通することは、表出するものの諸関係を観察するだけで表出される事物の対応する固有性(proprietas)の認識に達することができるということである。それゆえに、表出するものが表出される事物と類似(similis)している必要はなく、ただ諸関係のある類比(analogia)が維持されさえすればよいということが明白である」(VII 263-264)。このテキスト中の"habitudines"は普通に訳せば、「状態」・「性質」という意味になるのだろうが、アルノー宛の書簡における定義と、「対話(Dialogus)」における「もし諸々の記号が推論するために用いられ得るならば、それらの記号の中には事物に適合するある複雑な秩序(ordo)がある。もし一つ一つの言葉においてはそうでなくとも(そうであればここではよりよいのだが)、少なくとも言葉の結合や転換においてはそうである。そしてこの秩序は種々の言語において確かに様々であるがある程度対応している。それゆえに、これは私に困難から脱する希望を与えてくれる。なぜならば、たとえ諸々の記号は任意であっても、それにもかかわらず、それらの使用や連結は任意でないものを有するからである。無論諸々の記号と事物の間のある調和(proportio)や同じ事物を表出する(exprimo)全く異なった記号相互の関係(relatio)についても同様である。そして、この調和あるいは関係が真理の基礎なのである。すなわち、次のようなことが帰結される。我々がどんな記号を使用するとしても、常に同じものか等価物かあるいは調和的に対応するものが現れるのである」(VII 192)という「表出」概念を予感させるような記述から、「諸関係」と訳すことにする。なお、メイツは先に示した著作において、この部分を引用している(B. Mates, *The Philosophy of Leibniz*, Oxford University Press, 1986, p. 38.)。彼は"habitudines"を"properties"と訳しているが、引用部分のあとの記述を考えれば、"properties"の訳は言いすぎの感が否めない。次のようにライプニッツは記している。「次のことは明らかである。すなわち、ある表出は本性のうちにその基礎をもつが、逆にまた他の表出は、音声や記号からなる表出がそうであるように、少なくとも部分的に恣意において基礎づけられる」(VII 264)と。

(15) 表現的本性について「モナドロジー」に次のような記述がある。「神は全体を統治しながら、各部分、特に、その本性が表現的であり、何ものもその本性を限定して事物の部分しか表象しないようにすることのできないような、各モナドに気を配っている」(VI 617, Mon. §60)。

(16) 「他の概念のうちに、複数の概念が含まれることは明らかに(中略)対応する言語表現の包含関係の投影である。ちょうど「理性的動物(rational animal)」という文節が「理性的(rational)」という単語と「動物(animal)」という単語を含むように、「理性的動物」という概念は「理性的」という概念と「動物」という概念を含むのである」(B. Mates, *The Philosophy of Leibniz*, Oxford University Press, 1986, p. 61.)。