

「本質」と「実在」の問題

—— ライプニッツ形而上学をめぐって ——

松 王 政 浩

序

中世、トマスの没後、トマスに端を発して「存在」esse と「本質」essentia の区別が果たして実在的な (realis) ものか、それとも概念的な (rationis) ものかをめぐる激しい論争がなされた。すなわち、すべての存在者 ens において区別される存在と本質が、共に実在する「もの」res であって、存在者はその二つの「もの」から構成されるとするのか、それとも両者は「もの」ではなく、単に概念的に区別されるにとどまるのか、という対立である。(無論、神においては存在と本質は全く同一である。)

この対立の争点は詰まるところ、アリストテレスに由来する dynamis (可能態)、energeia (現実態) の区別を如何に解釈するかに係っていると思われる。トマスをはじめその後の実在説論者は、まず本質それ自体をまだ可能的な「何か」でしかないと捉え、それが現実的に存在するためには存在を (外から) 受けなければならないから、本質と存在の関係は可能態と現実態の関係であるとした。そして後者の区別を「実在的」と見做すことにより、そのアナロジーから、前者の区別も実在的であると主張したのである。一方、概念的区別を唱えるスアレス (1548~1617) などは、可能的なもの (可能的本質) を論理的可能、つまり矛盾を含め観念でしかないとし、その実在性を否定し、現実の存在者において現実的実在と現実的本質は本来不可分であり、ただ概念的に区別されるのみであると主張した。畢竟、実在とは、現実的本質そのものにほかならないことになる。

これから扱おうとしているライプニッツ哲学における「本質」対「存在 (実在 existentia)」の問題は、存在論の図式を上と異にするとはいえ、それが実在

的に区別されるか概念的にのみ区別されるかに関しては、同じ問題範疇¹⁾に属するものである。ライプニッツの場合、その固有な本質(=可能)概念のために、表面上、実在的区別の説とスアレス的な本質即実在説との間を揺れ動いて問題は見極めがたく、また錯綜していると思われるのであるが、「実在」についての一つの可能な解釈を試みる上において、最終的には(その言葉の強い意味で)「実在的区別」となる(また、なるべき)ことを示したいと思う。

ライプニッツでは、本質(les essences)、可能性(les possibilités)、永遠真理(les vérités éternelles)の三つは密接に関係しあっている(G VI 614)。すなわち、本質とは字義通り「ある物がその物であること」だが、内に矛盾を含まないという意味では可能的であり、また可能的でしかない。従ってその本質を有する物が実際に存在するか否かは問題ではなく、可能でありさえすれば、その本質には何等かの事象性²⁾があるという。そして可能性即ち内的無矛盾性は端的に矛盾律に支配され、矛盾律を原理とする真理の領域が永遠真理(思惟の真理、必然真理)の領域である。

混乱を避けるために一言しておく、ここでいう可能性は、上の可能態とは全く異なる概念である。後者が常に現実態と一対であるのに対して、前者はただ論理的様相的であり、必ずしも現実化を伴ってはいないのである。また、可能な本質に何等かの事象性があるといっても、それで直ちに本質と存在の区別が実在的なのではない。スアレスのような本質還元主義に傾くならば(実際、ライプニッツ形而上学がその傾向を有することは否めないが)、それはむしろ概念的な区別である(→序の註)。

1) ただし、その区別は一義的でない。問題の所在に鑑み、「概念的区別」とは「本質と存在に実質的な差のないこと」、「実在的区別」とは「本質と存在が明らかに異なるものであること」とであるとしておく。

2) *realitas* (*realite*) の訳語で、河野与一氏に負う(『単子論』p. 251 参照)。realitas は「実在性」とも訳されるが、「何かであること」ほどの意味で、現実存在することではない。つまり、*existentia* とは異なるので注意されたい。

さて、本質が「ある物がその物であること」を意味するとしても、それはまだ一義的でないことを、我々はライプニッツと A. アルノーとの書簡によって知る (G II 30-47)。そもそも本質の問題は、本質とその本質をもつ物、即ち個体との関係において捉えられなければならない。つまり、中世以来そうであったように、個体化 (l'individuation) の問題がそこに絡んでくる。アルノーの本質把握によれば、個体の本質も、球の本質〔中心から等距離にあるすべての点を周囲にもつこと〕等と同じように普遍的なものであり (したがって如何に細かくとも種別化にとどまる)、せいぜい「内的規定」(dénomination intrinsèque, たとえば「人間」「ギリシャ人」など) を含めば十分なのであって、たとえば「私」の個体化については、その根拠をデカルト流に「自己意識」のうちに求めるべきだと主張する。これに対してライプニッツは、スコラ哲学に言及した初期の論文『個体原理の形而上学的論議』(1663)において既に明確にされた「すべての個体はそのものの本質全体によって個体化される」(G IV 18) という主張を、本質に関する根本テーゼとして掲げるのである。個体化が本質自身によってもたらされるとは、本質が「その個体に起こるべきすべてのことを含む」(G II 68) ということを意味し、先の内的規定のみならず、普通「外的」といわれる規定の一切がそれに内包されることになる。たとえば「私が将来旅行をすること」なども、(仮に私が実際そうするならば)「私」の本質にとっては不可欠な内実なのである。

尚、ライプニッツは個体の「本質」essence と「概念」(個体的概念 notion individuelle), あるいは「観念」idée を同義に用いており (G IV 441), 特に個体について論ずる場合には「概念」の語を主として用いている。(さらに概念、観念は命題中の「項」terme と同値に扱われていて—G III 224, 当の命題自身が一つの概念をなすから、それはまた他の命題において主語概念もしくは述語概念として現れうるものである³⁾。) 又、「本性」nature もこれらと同義に扱われることがあるが、後で言うように本質や概念は本来的に「神の」悟性に存する超本性的 surnaturel なものであって、個体の「本性」は被造的実体

3) cf. B. Mates, *The Philosophy of Leibniz*, Oxford, p. 58.

の有限な表出能力であるとする記述 (G IV 441) に従っておきたいと思う。

「個体の本質」を「個体概念」に置き換えて、ここで先のテーゼを書き改めてみるなら、個体概念とは、「その概念の属している主語に含まれるすべての述語を理解するのに十分な、また主語からそれら述語を演繹するのに十分なほど完全な (accomplie) 概念」(G IV 433) である。無限の述語数を有するこのような概念は「完足的な概念」*notion complete* と呼ばれ、逆に有限述語の種概念 *notion spécifique* は不完全 (réalité を欠き、実体たりえない) である。ライブニッツは、述語概念が主語概念のうちに含まれるという謂わゆる「内在」(*inesse*) の論理を真理一般の唯一の形式として考えていて、従って主語の有限回の分析によって述語に至るような必然真理 (三角形の内角の和が云々、等) だけでなく、無限の分析を必要とするような「事実」に関してさえ、理由律によってアプリオリな真理が成り立つとしたことは周知であろう。それゆえ個体概念とそれに属する述語概念の結びつきは、その限りで必然的⁴⁾ である。

では主語と述語は実際どのようにして結びつくのか。その結びつきをプリミティブに決定するのが「可能性」*possibilitas* (あるいは「適合性」*compatible*) に他ならない。述語どうしは互いに相容れる可能性 (共可能性 *compossible*) でなければならないが、共可能な述語の結びつきというのは、それ自体が神の恣意 (意志) にさえよらずアプリオリに成り立つものである。そしてライブニッツの文脈に従えば、主語概念としての個体概念はそのような共可能な単純述語の表す単純属性の無限集合としてひとまず捉えられる。

ところがそのような仕方では個体概念を考えると、ライブニッツが「個体」を存在論的に単純不可分な「実体」(いわゆるモナド) とした点で、我々はある困難に突き当たるのである。のちの批判はあるが、この点についての B. ラッセルの指摘は当を得ていよう⁵⁾。要旨は次の通りである。もし個体が、ただその述語によってのみ定義されるなら、個体は述語の集積と等しくなり、個体の実在は即ち述語の実在を意味することになる (属性の実体化)。しかしラ

4) 他の述語概念との結びつきは、他の個体概念を意味することになるのである。

5) B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, p. 59.

ライブニッツは個体を不可分な実体としたはずだから、これは定義と相容れない、と。

のちの批判⁶⁾は概ね、ラッセルが個体概念と「個体的実体」*substance individuelle* とを混同していると説き、個体的実体は確かにその述語が示す属性をもってはいるが、属性の総和ではない（つまり属性は「もの」ではない）として、ことさら「実体」に「概念」とは違う意味づけをしようとするものである。しかしただ「概念と実体は違う」というだけで「いかに違うか」という言及がなければ、ラッセルの指摘を真に反駁したことにはならないだろう。たとえ属性が実体と独立には存在しえないものであっても、実体にはその担い手であるという以上の何かがなくてはならないはずである。さもないと、実体とは元々何の規定も加わらない「基体」だということになり、そうした内的区別を持たないものが複数存在することは、ライブニッツのいう「不可識別者同一の原理」*principium identitatis indiscernibilium* (G IV 433, G VII 393. etc. 尚、この原理は理由律の一帰結として示される。C519) に反することになるからである。

のみならず、そうした「実体」を本質界にも措定するというのであれば、本質と実在の区別は事実上希薄となり、ライブニッツをストアス的な本質主義に傾かしめることになろう。しかし、それは早計である。というのも、確かに、個体概念と個体的実体とは区別すべきであるが、その区別を本質界に取り込むことは必ずしも必要でないからである。以下にそのことを示してみる。

主語としての項が概念（観念）を表すということは述べた（cf. C 243）。それゆえそれが個体そのものかどうかは別にして、個体「概念」が述語の集積だということについては、少なくともライブニッツを論ずる上において、どの論者も同意すべきだと思われる。そして私の意見では、無数の述語に統一を与えるものとして、この段階で「実体」を持ち出さずとも、個体「概念」だけで或る程度整合的な議論が可能である。まず、ライブニッツ自身、『属性について』（De

6) たとえば、N. Rescher, *Leibniz — An Introduction to his Philosophy*, p. 52 あるいは、石黒ひで『ライブニッツの哲学』p. 50 など。

accidentibus)⁷⁾ (Grua. 546-547) と題された草稿中、「実体において述語の基づく *realitas* があるか」と問う必要はないとして、実体（個体）の *realitas* が属性のそれに基礎づけられるものでないことを仄めかしていることから、とりあえず、属性を単純実在とする考えは退けられてよい。では、属性にいかなる意味の実在をも拒否し、しかも「実体」の助けを借りずに、いかにして個体概念自体に何らかの事象性を付与することが可能なのか。それは次のように、論理的観点と形而上学的観点、双方からのアプローチによって可能となるのではないだろうか。

論理的観点とは、ライプニッツが単称命題を全称命題に含まれるものと考え、さらに仮言命題として扱いうるとした点である。すなわち主語が確定記述によって表される単称命題であっても、ライプニッツは、「もし主語に該当するものが存在すれば、～である」という形式に書き換えられ、命題中に存在（実在）の仮定を入れなくてもよいことを確信していた（G V 468）。この置換によって、主語の実在を留保した形で、つまり基体のようなものを予め一切考えることなしに、複数の属性の共可能性が問える「下地」が洗い出されたことになる。もっとも、その個々の共可能性の可否が実際に言えるためには、単純属性の「論理的」独立（「実在的」独立でないことに注意）が保証されていなければならないわけだが、ライプニッツはすべての項がそれに還元されるような論理的「単純項（概念）」が存在する（その存在は論理的要請）として、その諸項を枚挙すらしているので⁸⁾（C 542）、それは原理的には可能だということになる。

7) B. Mates は *accidentia* と *attributum* を（ライプニッツは曖昧な使い方をするが）区別すべきことを力説している（*ibid.* p. 195-197）。しかしその区別は勿論、アリストテレス来の伝統的な区別とは異なるものであるから、一応 *accidentia* を「偶有性」でなく、「属性」と訳しておく。

8) 参考までにその諸項の例を挙げると以下ようになる。

ens, substantia, attributum, ens positivum, absolutum, idem, unum, quod sequitur, prius, posterius, ...

ただし、これらの単純項はいずれも両立してしまうので、*impossible* がどう生起するかを説明するには新たなアイデアが必要であった。cf. 石黒、前掲書 p. 77。

しかし、そのようにして共可能な概念が幾ら連ねられようとも、主語に該当するものの実在性はカッコつきだと言わねばならない。そこで論理的観点の他に、形而上学的観点が必要となるのである。すなわち共可能な述語概念の帰されるもの（仮の存在）が *realitas* をもちうるとするなら、述語の連関の「外」にその源を求めなければならないのであって、ライブニッツの記述に従えば、それが神だと言うことになる。「神は実在 *existences* の源であるだけでなく、事象的である限りの本質、あるいは可能性の中にある事象的なものの源でもある」（G VI 614）。より正確には、永遠真理とそれに基づく観念の領域である「神の悟性」*l'Entendement de Dieu* がその源である。そこで、その思惟の対象である個体概念は、確かに神（本質即実在）によって事象性を得ることになるわけだが、しかしそれは未だ、ただ悟性内において「観念的に」*idéalement* しか存しないものであることに注意しなければならない（cf. G VI 107f.）。つまり、個体自身の「実在」と関わらぬ事象性を得るのである。

このようにして、わざわざ「実体」を持ち出さずとも、述語（実在ではない）の集積としての「個体概念」に（観念的な）事象性を整合的に見出すことができる以上、個体概念と実体は本質界において既に区別されるものでなく、むしろ本質と実在の区別として捉えるべきものである。またそうすることで、述語によって定義されるのは「個体」そのものというより「個体概念」と言えるから（ラッセルの説を反駁するにはそれで十分であって）、単なる「基体としての個体」ではない積極的な個体の意味づけを、我々は「実在」ということのうちに求めていくことができるのである。（そしてその積極的意味づけがなされて初めて、本質と実在は「実在的に」区別される。）

二

もっとも本質界に個体が存するという解釈が、あながち根拠を欠いているわけではない。すなわちライブニッツの形而上学には、確かにある種の本質主義的傾向があることは否めない。そこで、「実在的個体」の積極的な意味づけを目指す我々としては、その意味づけの前に、障害となりそうな箇所に入り込んで釈明を試みなければならない。しばしば論議の焦点となる三つの箇所につい

で取り上げることにする。(もちろん、ライプニッツ哲学における「本質の存在に対する *priorité*」の否定を試みるのではない。これは、ライプニッツ哲学の根幹だからである。)

その一。「ある物が存在するとき、……この存在 *existence* は述語 *précat* である」(G V 339) という記述。これは一般的な意味で解せば、まだ本質主義と実在主義のどちらとも言いうるだろう。ところが、ライプニッツの述語内在論理においては、もし存在が述語なら「存在」という概念が主語概念(本質)に含まれることになってしまう。そうすると、概して存在に関する命題「A は B である」が真であるならば、A の概念は存在を含むことになり⁹⁾、これを額面どおり受け取るなら著しい本質主義だと言わざるをえないのである。

しかし、ライプニッツは「本質が存在を含むもの」を神にしか認めないし(G VI 614)、また次の箇所とも関連するが、個体がその本質中に存在を含むなら「神の創造」という考えが破壊されてしまうことにもなる。なぜならライプニッツによれば、すべての可能的本質は、神の意志の働きによって産み出されたのではない(つまり神は本質の創造者 *auteur* ではない)(G VI 313) ので、ライプニッツにとっての「創造」の意味となる「本質を実在にもたらすこと」(意志の働き)が、そのことによって否定されるからである。(それゆえ、ものの本質も神の創造に依るとする限りで、一般に本質主義は「創造」と両立するのである。)これは背理であるから、我々はむしろ、「存在 *Existentia*、すなわち実在 *actualia* を、可能性または本質に付け加えられた何かとして理解する」(C 376) という別の記述の方を信頼しておくべきだろう。

その二。「存在するもの *Existens* は最も多くのものと並び立つ *compatible* ものである。あるいは最も可能なものである。」(C 376) これが文字通り存在ということの「定義」であるなら、やはり紛うことなき本質主義だということになる。なぜなら「最も多くのものと並び立つ」とは、本質どうしの関係において成り立ちうることであるから、それは本質に属する一つの特性(あるいは程度)と考えられて、前の例と同様、存在が本質に還元されてしまうからであ

9) cf. B. Mates, *ibid.* p. 101.

る。とすると、同じように立ち処に「創造」思想に抵触するわけだが¹⁰⁾、この場合は記述の内容自体の定立が危ういというよりも、記述の解釈に問題があるのだといえる。つまり、この記述を「定義」とするのではなく、存在の一つの「基準」(criterium)だと解すればよい。そうすれば、「存在」に別の意味づけをすることが可能となり、「創造」とも両立しうる。実際、完全性とならんで、「最大量の本質の実現」は、ライプニッツの「創造」の中心的モチーフとなっている (G VII 303)。

その三。「可能的事象の中に、もしくは可能性即ち本質そのもののの中に、何か或る『実在の要求』 *Exigentia existentiae* いわば『実在せんとする抱負』があるということ、言い換えると本質が自身の力で実在に向かうということを認めなければならない。」(G VII 303, 河野与一『单子論』所収「事象の根本的生産」 *De rerum originatione radicali*; p. 312. cf. G VII 195, VI 106) この箇所を理解するためには、ライプニッツのいう「本質界」の構造について、さらに知らなければならない。それは「(無数の)可能的世界の原理 *principe d'une infinité de mondes possibles*」(G VI 126) と呼ばれるものについてである。

これまでは、「本質」を「個体」との関係だけで問題にしてきたので、「本質界」を単に「個体概念の領域」として捉えておけば十分であった。しかし、個体概念は、実はそのものだけで単独にあるのではない。可能なもの (possible) としての個体概念は、それと共可能 (compossible) な他のすべての個体概念と結びつく。ところが、可能なものがすべて共可能というわけではないので、「可能なものの、異なる結びつき」(*differentes combinaisons des possibles*) があることになり、「共可能なものの集合」(*collection de compossibles*) としての可能的世界が無数に認められることになる (G III 573)。さらに、それぞれの可能的世界は他の可能的世界と共可能ではないわけだから、いずれも最大集合でなければならない、一つの個体概念は一つの可能の世界にしか属することができない。したがって、現実世界(これに応ずる可能的世界が一つ考えられるが)とは全く独立の「純粹に可能」でしかないような可能的世界というもの

10) G. H. R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, p. 118.

がそこに導出される。これが、可能的世界の原理である。(なお、「純粹に可能なもの」pure possibleはライプニッツにおいて、「偶然性」や「自由」だけでなく、他のあらゆる形而上学的概念の起点となっていると言える。)

さて、問題の引用箇所に戻ろう。この箇所では実在を本質中に含まれるものだと述べていないから、これが強い意味の本質主義と呼ばれる心配はない。「創造」の観点から言っても、神には、いま述べた可能的世界のうち一つの世界を「選んで」(volontéに関わる)、それに「実在を与える」(puissanceに関わる)という役割があることになるから支障はない。けれども、もしここに述べられているような本質自身の実在への傾向性 conatus (あるいは本質の力学 Dynamique des essence¹¹⁾) が本当なら、「実在」とは、単にそうした「主体的本質」の傾向(要求)の結果として与えられるだけの何か付随的なものでしかなくなってしまうから、それは広義の本質主義なのである。

ここで我々が「本質」に「観念的なもの」としての事象性しか認めなかったことを突き合わせてみなければならない。そもそも力学的営為とは、比喻的な場合を除いては、現実実在する何かについて成り立つもののはずである。否、比喻的な場合さえ、もともと別に現実的な営為があるからこそ成り立つのである。したがって観念としての本質間には、実質的な力学は存立しえない。まして、本質は実在に対して priorité をもつものでさえあるのだから。それゆえこの記述は、文字通りに受け取られてはならないのであって、現実的視点よりする比喻だとしなければならない¹²⁾。そしてB. メイツも指摘するように¹³⁾ その意味するところは、「神がもしあるものを創造するなら、神は他のものの創造がそれを阻まない限りにおいてそうする」ということであろう。

以上、特に問題となりそうな三つの箇所について、必ずしもその記述のために本質主義をライプニッツに認めなくともよいことを示した。そこで、これが

11) cf. J. Jalabert, Les Notions d'Essence et d'Existence dans la Philosophie de Leibniz (Studia Leibnitiana • Supplementa I).

12) 他に、「実在を求めた争い combat」という言い方もしているが、それは「観念的」ideal な争いだとも付け加えている。G VI 236.

13) B. Mates, ibid. p. 73.

らいよいよ、「實在」がどのような積極的意味を持ちうるかについて述べていくわけだが、我々はその手掛かりを今の最後の点に見出したいと思う。すなわち観念的なものと實在的なものは、後者が力学的営為の担い手となるということによって区別しうる、という点である。もっと簡明に言うなら、「働くこと」agere のうちに「實在すること」existere の意味を探っていこうというわけである¹⁴⁾。実体が agere するとはライブニッツの場合、形而上学的厳密から言って一義的であり、それは「表出する」représenter こと（または「表象」perception という）である。

三

表象とは何か。（簡便のために、以後この語で統一する。）先に、「個体的実体の概念」とは、それを主語とするすべての述語を含んでいる完足的概念であることを見た。つまり個体概念はそれ自身のうちに、「いつかその個体に起こりうるすべてのことを一度に併せて含んでいる」（G IV 436）のである。その結果、個体に生じるすべてのことは「（個体）自身からみると、ある完全な自発性によって……（個体）自身の奥底から生じる」（G IV 484）ことになる。

こうして各々の個体は、互いに実質的な交通（communication）のない完全に独立した存在として一旦捉えられる。（「モナドには窓がない。」G VI 607. これがライブニッツの「真なる一としての実体」の意味である。）しかし、それだけでは唯の独我論である。可能的世界説によって明らかになったように、もともと個体概念は他の共可能な個体概念と共に、ある「一つの」可能的世界に属すものであった。それが、共属するどの個体概念にとっても真に「一つの」世界であると言いうるためには、個体概念を「もし我々がこの概念の含んでいるすべてのことを辿れるならば、連続的な連鎖によって、ついには宇宙の全系列を含むことになる」（G II 39）ような概念であるとせねばならない。

これは一見すると、上の個体概念の定義に相違するようであるが、そうではない。そもそも個体に何かが起こるとすれば、それが起こるべき「場」として

14) cf. 酒井 潔『世界と自我』p. 28.

の「世界」が何らかのかたちで考えられねばならず、その「世界」が共可能な個体概念の集合なのであるから、個体概念は「(共可能という)諸物一般の間に存するつながり」(*la connexion qu'il y a de toutes choses*) (G II 51)を自らのうちに含むのだといえる。つまり宇宙の全系列を含む。このように、後のテーゼは初めのテーゼとは表裏をなすのであって、「個」と「世界」は、含み含まれる(一即多, 多即一)という関係にあることがわかる。(要するに、可能的世界説じたいが、個体概念の考え方とは別のものでないということである。)

個体は、他との実質的交通をなしえぬ単純実体である。それゆえそれが「実在する」とは、もっぱら自らの概念に従って、内なるものを「表し出す」(*exprimer*) ことでなければならない。が、「すべての創造物(個体)がその各々に対して、また各々が他のすべてに対してもつ関係によって、単純実体は他のすべての実体を表出する関係をもつ」(G VI 616)のである。これが個体(実体)の「表象」である。こうした個体の在り方によって、個体は「宇宙の永遠の活きた鏡」*un miroir vivant perpétuel de l'univers* (*ibid.*)とも呼ばれている。

ところで、このように個体が「表象するもの」であるからといって、それだけで「実在」が「本質」に対して歴然たる差異を有すると言えないことは、明らかである。表象することによって、ただ可能的世界にあった「本質」を実在の世界に「移しかえる」だけのことなら、実質的差異はないというに等しい。それゆえ依然、本質主義的傾向は払拭されずに我々のもとに留まっている。これを打開すべく、「表象」に関してさらに一步、論議を進めなければならない。それは *Mirroring-puzzle* ともいうべき問題で、今言った「鏡」説によって生じるところの一種のアポリアについてである。そして私はその問題の解決こそが、真の「実在」把握のための欠くべからざる鍵ではないかと思うのである。

アポリアは二つの相によって示される。ひとつは H. W. B. Joseph¹⁵⁾ が指摘した点にある。表象説によると個体の表象は互いに他の個体の表象であるが、

15) cf. B. Mates, *ibid.* p. 79.

そうすると、個体 A の一連の表象は、他の個体 B の表象にとっての決定要因である。が、その一方、個体 B の一連の表象もまた個体 A の表象に対する決定要因であるから、A の表象は B の表象に対して、論理的に *prior* かつ *posterior* であることになってしまい、循環に陥ってしまう、というもの。

二つ目は、上の説が、ライブニッツを自身と相容れぬはずのスピノチスティックな立場に導く、ということである。もし個体の表象が常に他のすべての個体の表象を意味するなら、つまり宇宙の全系列の表象を意味するなら、結局いかなる個体も同一のものをしか表象しないことになる。しかし表象するものに差がみられなければ「不可識別者同一の原理」から、存在する実体はただ一つであることになる、と。(ライブニッツがすべての個体を独立した相異なる実体としていたことは、いまさら言うまでもない。)

この二つの相において現れるアポリアを解決するために、我々は次の点の確認から入っていこう。それはライブニッツが「表象」にも二種の区別があることを言明している点である。「外的なものを出するモノイド (実体) の内的状態である『表象』 *le Perception* と、意識すなわちこの内的状態の反省的認識である『意識的表象』 *l'Apperception* とは区別すべきである。」(G VI 600) すなわち我々は確かに表象するものだけれども (つまり表象をもたないことは決してないが)、常にそれが「意識」となっているわけではなく、「しばしば意識的表象をもたないことは必然」(G V 148) なのである。(このように意識にならない表象は、「微小表象」 *petite perception* と呼ばれることが多い。G V 48f. 他) もし表象がすべて「意識」だったら、我々は常に世界の全系列を意識していなければならなかったわけであるが、上の区別によってそうした愚は回避される。しかし、それだけで問題のアポリアが解けるのでは断じてない。たとえ常に世界全体が「意識」されることはないにしても、世界全体が「表象」されるという存在論上のテーゼは依然有効だからである。(もっともこの「二つの表象」の区別は、後で或る重要な役割を演ずる。) そこで別の視点が必要となるが、我々はまず、一つめのアポリアを解決する方向で考えていくことにしよう。

四

「Aの表象がBの表象にとって、論理的に prior かつ posterior である。」これが循環論に陥るのはいかにしてか。循環に陥るのは自明であるように見え、「いかに」と問う必要などなさそうにも思える。しかし、これを必然的に循環に導く「前提」の自明性については疑ってみる価値がある。その前提とは何か。それは、(話しを一方にのみ限って言う)「Aの表象」の中に現れる「Bの表象」は、Aの表象中に存する「関係性」に対して論理的に prior である、ということだ。すなわち「Bの表象」および他のすべての個体の各々の表象が、論理的単純項として先ずあり、それによってAの表象(このときには一種の「状態」)中に様々な「関係性」が生じる、という前提である。

この前提の自明性を疑うことは、少なくとも「個体」を単純項(単純概念)として扱うような論理学の文脈においてはありえない。けれども一章で既に示唆したとおり、ライブニッツは単純項の存在を認めこそすれ、それは「個体」(たとえばラッセルの「論理的固有名」)ではなく「単純属性」であった。ライブニッツのいう「個体概念」が単純項などでないことは改めて言うまでもない。したがって、上の前提がライブニッツにとって自明であるとは必ずしも言えないのであって、上とは逆の前提、すなわち「関係性が個体に対して *priorité* をもつ」ということがその哲学の中で可能かどうか、検討してみる必要があるだろう。そしてもしそれが可能であれば、関係性そのものが「Aの表象」や「Bの表象」に先行することになるから、「Aの表象はBの表象にとって、prior でも posterior でもない」ということになって、ひとつめのアポリアは解決するはずである。但しそうすると、Aの表象もBの表象も、結局は先行する「一つの関係性」によって同一の事態を表すこととなり、(論点は違いが)二つめのアポリアと同じ羽目に陥るのではないか、と思われるであろう。その通りである。我々はそれを敢えて招来するに吝かでない。それはそれで、別に解決の方策を見出せばよいのである。そのためにこそ、先に述べた「二つの表象」の区別が生かされるであろう。それ故とりあえず一つ目のアポリアを解決するべく、「関係の先行性」(あるいは言葉を換えて言うと、「関係の実在性」 *réalité de la relation*) が可能かどうかを問題にしよう。

ライブニッツ哲学における「関係性」の位置づけをめぐることは、諸学者間に活発な論議がある。それは先のライブニッツの「主語—述語論理」（述語が主語に内在する）をどう理解するかということに起因しているのだが、私が知る限りでは「関係性」について三つの異なる解釈がある。これを簡単に説明するために、いまライブニッツの行った一種の還元（展開的）操作の一例を取り上げ、その意味づけが三者でどう異なるかを見ることにしよう。その例とは、「ダビデはソロモンの父である。」という中で、ライブニッツがダビデの「父性」*paternitas* とソロモンの「嫡子性」*filiationis* がそれぞれ別のものであるとして（G II 486）、これを「ダビデは父である」／「ソロモンは子である」という二つの「主語—述語命題（一座述語）」に還元（？）しようとした、ということである。

解釈一。（Rescher 流）ライブニッツは、関係をすべて非関係的属性に還元できるとした。上の例はそうした操作が可能であることを示している。それゆえ「関係」とは、それ自体はライブニッツのいうように「純粋に観念的なもの」*une chose purement idéale*（G VII 401）あるいは「理性の産物（観念的存在者）」*Ens rationis* でしかなく、自体的な *realitas* をもつものではない。

解釈二。（Russell 流。ただしこの例についてラッセルの直接の言はない。）たとえ上のような操作によっても、ライブニッツは「関係」を主語—述語命題に還元できないので、「関係」は観念的なものでしかなく、それ自体では *réel* ではないとした。

解釈三。（石黒ひで流）「ダビデは父である」「ソロモンは子である」という命題は依然「関係性」を保持するもので（つまり束縛変項を暗に含むもので）この操作は関係の非関係的属性への還元ではない。（ライブニッツは推理法則をはっきりさせるためにそれを行ったにすぎない。）そのような還元ができるという保証は何も無く、その限りで「関係」は *réel* なものである。（ある種の条件つき。）

では私自身の解釈はどのようなものか。（結論から言えば解釈三に近いが、全く同じというのではない。）しかしそれを述べる前に、上の解釈で「関係」が一体「何と何の関係」として問題になっているかという点を、まずはっきり

させておかねばならない。

我々が普通に理解している「関係」とは恐らく、個体と個体の間に成立しているものとしての「関係」であろう。つまり個体が先なるものとしてあり、その後に関係が成立する。(先般の「前提」と同じ。)ところが我々はライブニッツの個体を「実体」として理解し、「実体が真に交通することはありえない」のだから、「個体」間に直接的「関係」を認めることは形而上学的厳密に鑑みて不可能だと言わざるを得ない。したがって現実世界において「関係」は réel なものではなく、またライブニッツが「関係」を観念的なものと見做したことはもっともなのである。が、そうすると次のような疑問が生じるかも知れない。「現実世界での『関係』が実在的でなければ、Aの表象とBの表象は、どちらが先件か後件かという『関係』を持ちえないのだから、もともとアポリアは起きないのではないか」と。確かに「表象する」という働きは、個体の実に関わることである。しかし表象の中に個体(実体)が入りこむのではない。表象自体はあくまで観念的なものであって、個体Aによって表象される個体Bとは、決して個体B「そのもの」ではなく、一つの観念である。「先件か後件かを問いうるか」は別として、このように観念的(したがって間接的)な仕方ではAの表象とBの表象は関係しあうといってよい。しかしこの意味での「関係」は、いわばメタレベルの「関係」であって、いま問題になっている「関係」は、各々の表象内における観念(表象される限りでの個体)間の「関係」である。

ところで、観念はライブニッツにおいては「概念」と等置されるものであり、いつでもその分析を許すものだから、表象内における観念間の関係は結局そのアプリアな根拠を「個体概念間の関係」によって得るものである。そしてその「個体概念」は主一述論理の主語概念であったから、詰まるところ問題は関係概念が主語一述語命題の内に含まれるか否かということに集約され、それに対する解釈として先に三つの例を示したのである。

その中で私の解釈は三つ目の解釈に近いと言った。では後の二つの解釈はどうかといえば、今まで我々が為してきた議論を振り返って見れば、とりあえず解釈一が適切な解釈と言えないことは、ほぼ明らかであろう。もし解釈一のように「関係」が非関係的なものに還元できるなら、個体概念は他の個体概念と

は完全に独立に、それ自体で存立しうる概念だということになる。(それゆえ「関係」は、「観念的なもの」というより「空想的なもの」「架空のもの」ということになる。) そうすると、ある一つの個体概念をいくら分析してみても、三章で述べたような「連続的な連鎖によって、ついには宇宙の全系列を含むことになる」という事態には一向に至らない。したがって個体概念のうちには関係性が含まれなければならない。ライプニッツの行った操作は、関係の非関係的なものへの還元ではなく、関係性を主一述命題に含ませる(あるいは含んでいることをはっきりさせる)為の「展開」である。実際ライプニッツは『人間悟性新論』¹⁶⁾の中の「関係について」という章で、「関係を含まないほど絶対的で切り離されていて (*détaché*)、その完全な分析が他のもの、というより他のすべてのものへ導かないような項 (*terme*) は決してない。」(G V 211) と述べており、むしろ関係を含まないような主一述命題が厳密にはありえないことさえ示唆している。ここまでは解釈三と軌を一にする。

ところが解釈二と解釈三に共通してみられる或る理解のゆえに、解釈三とは決を分かつかねばならないのである。(なお解釈二を退ける理由は、結局上と同じところに帰着すると考えてよい。) その共通の理解とは、(関係性が主一述命題によって表されるにせよ、表されないにせよ、) 関係性に実在性 *realitas* があるならそれは結局、個体の実在性に基礎づけられるべきものである、という理解である。解釈三を紹介した中に「ある種の条件つき」と書いたのは、そういう意味に他ならない。解釈三についてそのような理解に至る手順を、解釈者にかわってもう少し詳しく言おう。先の例で「ダビデは父である」「ソロモンは子である」という命題は依然関係的であるには違いないが、だからと言って「ダビデ」の個体概念の中に「ソロモン」(の個体概念) を含ませることはできない(含むとすると最早「個体」概念とは言えない)。つまり「ダビデは父である」という命題は、ダビデが X の父であるような X が存在することを言っているのに過ぎず、その関係が実在的となるにはソロモンの個体概念を別に必要とする、というわけである。

16) *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, G V.

しかしこのように、個体概念が関係性（関係的属性）を含むといっても、それが「暗に束縛変項を含む」ことしか意味せず、何等かの仕方で「個体」（我々がいう「個体」でなく、石黒のような、観念とも実在ともとれる「個体」¹⁷⁾）が関係の実在性に先行するならば、果たして本当に個体概念は「連続的な連鎖によって宇宙の全系列を含む」ことができるのだろうか。（後者のテーゼ自体を覆すことは無理であろう。）私の考えは否定的である。

確かにライブニッツは、関係が「理性の産物」*l'estre de raison*（つまり観念的なもの）であり、その基礎 *fondement* を事物のうちに置く（G V 210）と言う。けれどもここでもう一度、個体概念についてのこれまでの議論を顧みるなら、「個体」に基づくのではない「関係自体の実在性」が、ある根拠をもったものとして主張しうることに気付く。

我々は一章で、「個体」を持ち出さずに個体概念の「事象性」（実在性）*realitas* を見出しうることをみた。そして二章では、その個体概念が他の共可能な個体概念と結びついて可能的世界を形成すると（便宜的に）捉えたのであるが、三章で述べたとおり、個体概念は可能的世界に対して論理的に *prior* なのではなく、両者は表裏をなすものであった。これらを総合してみると、まず個体概念が個体でない以上、可能的世界は個体の集合ではない。また事象性をもつとした個体概念が世界に対して *prior* ではない（せいぜい同時に付与される）のだから、厳密には可能的世界は個体概念の「単純和」とは言えない。（しかしある意味で「和」となることを後で示す。）そうすると、可能的世界自体は「個体」にも、また「もの」としての個体概念にも基づかぬ、ただ先の単純概念によって織りなされる「関係」としか呼べぬものであることがわかるだろう。そして、可能的世界は他の「個々の」可能的世界とは区別さるべき事象性（実在性）を有するものであるから、ここに「関係」それ自体の実在性が現出する。（ライブニッツも、「関係は観念的なものだが、神の悟性 *le premier entendement* によって実在性をうる」（G V 132）と言明しており、上の「事物に基礎を置く」というのは、あくまでアポステリオリな理解としてとるべきであろう。）

17) 石黒、前掲書 p. 51.

では、個体概念と可能的世界の関係はどうなるのか。可能的世界を関係それ自体ととると、そこからどのようにして、互いに区別されるべき「個体」概念を導きだせばよいのだろうか。これが最も大切な点であるが、私はここで、個体的概念が、関係そのものとしての可能的世界を「読み解くための視点」（もしくはその視点から読み解かれる内容）であることを確言する。つまり、関係としての可能的世界がまずあって、その関係を読み解く運動が生じたときに（これが創造であるが）必要となる視点が、関係そのものを自ずと個別化するのである。（関係そのものを一挙に把握する神秘的知性以外では、必ず或る起点を必要とする。それが「己れ」であると言ってよい。）それゆえ逆に可能的世界は、同一の関係の様々な視点としてある個体的概念の「複合的な和」（重なり）とも捉えられよう。このように個体的概念が同一の「それ自体としてある関係」の上に開かれたものであるというアプリアな構造によって、「ダビデは父である」という命題には束縛変項の暗示以上のものが保証されるのであり¹⁸⁾、「宇宙の全系列を含む」ということを真に言いうるのである。

以上の議論によって、件の「関係の実在化」がライブニッツの哲学においてそれなりの根拠をもって認められることになる。そうすると、我々の当面の目標であった第一のアポリアは解決することになる。のみならず、実はこのアポリア解決のための議論を通して、本稿全体の目標である「本質」と「実在」の実在的区別化に、ある指標が示されたことにもなるのである。

個体概念すなわち本質は、関係そのものを読み解くための視点（読み解かれるべく開かれたもの）だと言った。すると、「個体」とは一体何かといえば、正にそれぞれ「己れ」に割り当てられた視点から（主体的に）「読み解こうとするもの」にはかならない。そしてこの「読み解く」ということが「表象」なのである。読み解かれるべくあることと、それを読み解くことは違う。前者（個体概念）はそれ自体では関係としての可能的世界に埋没してしまうものであ

18) すなわちダビデの個体概念の（少くとも有限の）分析によってソロモンの個体概念が得られることがなくとも、実在的「関係」によって両者は結びつくのである。なお我々の表象中に現出する他者の観念について、ライブニッツはその直観知的性質を示唆している。

って、また「世界」もこの「読み解くこと」においてしか現出しえないものである。すなわちこの構図のゆえに（つまり「読み解くものとしての実体」という意味づけゆえに）、「本質」と「実在」とは或る種の相補関係にあるが、決して重なり合わぬものであり、結局両者は実在的に区別されると言いうるのである。

しかし、視点が違っても「同一の関係」を読み解く以上、個体間の表象には差異がなくなってしまうのではないか。これが第二のアポリアであった。この解決をすることによってこそ、本稿の目的は真に達せられる。最後にそれを述べて本稿を締めくくる。

確かに神的知性によれば、いかなる視点からも同一の「関係そのもの」を表象しうるであろう。しかし、これは有限的個体のよくするところではない。もし有限的個体がみな神的知性をもつものなら、却って「世界」は現出しえないことになる。それにも拘らず、その個体が「宇宙の全系列を表象する」とはどういうことか。実は我々は、これが（神的知性によるごとくに）一挙になされた何かと考えてはならないのである。ある起点から始められた表象は、終点のない永遠の運動であり、「宇宙の系列を表象する」とは永遠の時間の相で述べられたものである。それゆえ個体の表象は限りなく同一のものを目指しながら、どこまでも差異化されている。けれどもこれは我々には気付かれえない差異化であり、我々にとって意味のある現実的差異化は、二重化された表象である Apperception だということになる。

〔引用略号〕

C; Louis Couturat, Opuscles et fragments inedits de Leibniz.

G; C. I. Gerhardt, Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz, I-VII.

Grua; G. Grua, G. W. Leibniz: Textes Inedits.

（後続のローマ数字は巻号，アラビア数字は頁数を示す。）

（まつおう まさひろ 博士後期課程一回生）