

ライプニッツによる神の現実存在証明における 実経験 *Experientia* の価値

佐久間 崇

ここでは、ライプニッツの行った神の現実存在についてのア・プリオリな証明について考察する。神の現実存在についてのア・プリオリな証明には幾種類かあるが、本稿では神の必然的存在者としての規定から導かれる証明を中心的に扱う。そしてこの証明をスピノザのなした神の現実存在証明に対するライプニッツの批判を通して考察する。ライプニッツのスピノザに対する批判の一つとして、スピノザの著名な著作『エチカ』に対して書かれた1678年の「ベネディクトゥス・デ・スピノザの『エチカ』について」(Ad Ethicam B. d. Sp.)というテキストがある¹⁾。この中にスピノザの『エチカ』の「第1部」「定理7」に対して批判がなされる箇所がある。本論はこの批判の考察を通してライプニッツにおいて神の現実存在を扱うにあたっては「実経験 *Experientia*」²⁾が重要な位置に在ることを示すことが目的である。そしていくつかある神の現実存在についてのア・プリオリな証明のうちで、スピノザがなした証明をライプニッツが改良したものが最も完成度が高いとライプニッツ自身が自負する内実を検証する。

1 スピノザによる神の現実存在証明についてのライプニッツの批判

さて、『エチカ』の「第1部」「定理7」は「実体の本性には現実存在することが属する」というものである。これに続きスピノザは「定理6」(「一つの実体は他の実体からは産出されえない」)にしたがって、「証明」にお

いて「実体は他のものから産出されえない。それは自己原因 *causa sui* であろう」³⁾と言明する。これに対してまずライプニッツは「自己原因 *causa sui*」という語を特別な意味で用いているという点で批判されるべきだとする。彼はまず、「定義1」を次のように変えるならば、ここで自己原因という語を用いてもかまわないという見解を示している。すなわち「他によって在ることが無いものは、すなわち自分自身によって在り、もしくは自らの本質によって在る」とするならば、ライプニッツは自己原因をこのようなものとして理解していたものと考えられ、またこれが自己原因という語の通常理解であると彼は考えている⁴⁾。これには *causa sui* を *ens a se* として理解しようとする意図がうかがえる⁵⁾。

ライプニッツは実体が他のものからは産出されえないこととその実体の本性に現実存在が属するという点だけで、当の実体を「自己原因」とするのは早急であると考えていると思われる。実体がスピノザの考えのように在るとしても、そのことから即座に実体が「自己原因」を持つということが導かれるのではなく、自らの本性ないし本質によって存在しているということが端的に導かれるだけである。ライプニッツは本質と存在とのそのような関係に対して原因—結果関係を持ち込むことには消極的である。ライプニッツはこの本質と存在との関わりから、当の存在が必然的な存在とならざるをえないという点にのみ注目しているだけである。また議論を若干先取りする形で述べると、スピノザにおいて唯一の実体であるところの神に対してそれはまた「自己原因」であるともスピノザは述べるが、これに対してライプニッツは注意深く神を「自分自身による存在 *ens a se*」と呼ぶのである⁶⁾。

ライプニッツの見解に従うと、この「定理7」とその「証明」は、或る一つの実体について、その実体の存在がそれ自身の本質に由来している場合は、その存在は必然的なものであるということを見事に証明しているということになる⁷⁾。だがこのことはまた、この箇所が決して実体が自己原因であることを証明しているわけではないということにもなる。このように彼はスピノザの規定する実体が必然的存在であることには同意するものの、それを自己原因と見なすことには反対している。そして「定理11」を批判する箇所でも指摘されるのであるが、スピノザはそのような実体が可

能であることの証明を怠っているとする。この「定理 7」は『エチカ』の幾何学的順序に則って、「定理 11」の最初の証明へと連続し、スピノザによる神の三つの存在証明（『エチカ』「第 1 部」「定理 11」の三通りの証明）の一つの基礎となる重要なものである。したがって、「定理 7」への批判は、スピノザのその神の存在証明への批判をも形成しているのであるが、その批判として重要なのが、神が可能であることの証明をいかになすかということになる。この点さえ解決されれば、彼はスピノザの神の現実存在証明に同意するのである。スピノザの証明にしたがえば、神が必然的存在であることは見事に論証されているので、後はその神が可能であることを示しさえすれば、同時に神が現実存在することも示されとする。というのも、本質が現実存在を含むというような必然的存在は可能でありさえすれば現実存在することができるからである⁸⁾。

「定理 7」に示されるような実体が、可能であることの証明はライプニッツによってなされるが、それは二段階に区分される。

- (1) 概念の包摂関係によって証明される「それ自身によって抱懷される概念」が可能であることを示す。
- (2) 「それ自身によって抱懷される概念」が単に抱懷されるという以上に「第一原因」として可能であるかを吟味し、それが現実存在することを示す。

まず、ライプニッツが最初に行う概念の包摂関係による証明は、A が B によって抱懷されるならば、B の概念は A の概念のうちに含まれねばならず、B が C によって抱懷されるならば C の概念は B の概念の内に含まれていなければならず、またそれゆえに C の概念は A の概念の内に含まれていなければならない、という考えに基礎を持っている。この連鎖の最終点つまりこのような包摂関係の始点には、他のものによって抱懷されるのではなく、自分自身によって抱懷される概念がなければならないというのがライプニッツの証明である⁹⁾。この証明によって示された「それ自身によって抱懷される概念」が果たして唯一のものであるかが次に吟味されねばならないはずである。つまり、概念の連鎖の系が複数個在ると

される場合には、それぞれの系は相互に共通なものをもたないことになるが、「それ自身によって抱懷される概念」もまた系の数だけ存在しなければならない。ところがこの証明については、ライプニッツはここでは全く触れていないのである。実は触れなくとも良い理由が彼にはあったと我々は考える。このことは後に節を改めて、可能世界とのかかわりにおいて示すことにする。

ところで、始源的概念の数の問題はスピノザにおいては重要なものである。つまりスピノザが『エチカ』においてはじめに実体をたてた時点では、すなわち「第1部」「定義3」では実体は唯一であるとも複数であるとも言われていない。また「定理7」においても、そこで規定される実体が単数であるのか複数であるのかについては問題にされていない。彼が実体の数に対して注意を払うことになるのは、神の現実存在証明を「定理11」において終え、同時に神を実体として定立した時点である。すなわち、神以外に他に何らかの実体が在ることを否定する必要に迫られるのである。これを行うのが「第1部」「定理14」とその「証明」である。そこで実体の数多性を否定する根拠となるのは「定義6」である。「定義6」の神の定義「神によって知解するのは、絶対に無限な一つの存在 ens であり、すなわち、無限に多くの属性から成る一つの実体で、その属性の各々は無限に永遠な一つの本質を表現している」¹⁰⁾によって、神という実体は無限に多くの属性から成る絶対に無限な一つの実体とされる。これによって、「神の他に何らかの実体が在ったとしても、その実体は神の何らかの属性によって説明されねばならないであろう」¹¹⁾と言われうるのである。つまり「それ自身によって抱懷される概念」が複数在る可能性は、スピノザにおいてはそれが、「無限に多くの」属性を有する「絶対に無限な」実体であるという点で排除されるのである。概念の包摂関係の系が複数あろうとも、それらは全て神の無限に多くある属性の内に含まれてしまうために、またそれが「絶対に無限」ということであるのだが、結局始源的概念は一つの神以外にはありえないことになる。スピノザにおいては、無限に多くの属性と絶対に無限な実体という理解が神の外部あるいは世界の外部という思考およびその存在を否定しているのである。

さて、最初の証明によって導出された始源的概念が、「第一原因」であ

ることのライプニッツの証明は、スピノザにおいてなされるであろうような方法とは全く異なる仕方でなされる。ライプニッツにおいては、それは「実経験 *Experientia*」に訴えることによってなされる。この現実の世界に諸事物が現実存在しているが、それはまたそれらが他の諸事物によって抱懷されているということでもある、とライプニッツは考える。したがって事物の存在の連鎖もしくは、抱懷関係の連鎖の始点としてすなわち事物の現実存在の最終的な起源として、他によってではなく、それ自身によって抱懷される事物がなくてはならない。またそれゆえにその事物はそれ自身によって在る事物である。このものが先に証明された「それ自身によって抱懷されるもの」と同一物であることは疑いなく、かくして神が可能であることは証明され、ゆえに現実世界に唯一の神が第一原因として必然的に現実存在することが証明された、とライプニッツは考えるのである。ここでは、実経験の次元において事物が現実存在しているということが一つの自明な事柄として前提されており、この自明性がライプニッツの神の現実存在証明の全体を支えていると見なすことができる。そしてこの実経験という自明性は神の現実存在についての宇宙論的証明をも支えるものである。この点で、神の可能性についてのこの証明は宇宙論的証明へと開かれているとすることができる。

2 神の可能性の証明と神の現実存在についての実在的 *realis* な証明

神の可能性の証明を神の現実存在証明のうちに導入したのはライプニッツに独自のものである。そして彼はこのことをもってスピノザの神の現実存在証明と同様にアンセルムス以来の神の存在論的証明の一切、デカルトによるものを含めて全てを不完全なものとして批判するのである¹²⁾。ライプニッツがこのようなことを行っただけでなく神の現実存在についての実在的 (*realis*) な証明をなそうとしたものとも言える。他方、スピノザやデカルトまたアンセルムスらの証明はライプニッツによって名目的 *nominalis* な証明であるということもできる。ライプニッツは事物の定義において、「定義された概念が可能であるかどうかをまだ疑いうる場合」はその定義は名目的であるとし、「名目的定義しか持ち合わせていないときには、そ

の定義から引き出される結論に確信を持つことができない」と言う¹³⁾。これに対して、可能であることを示す、すなわち不可能ではないこと、いかなる矛盾も含まないことが示される場合その定義は実在的とされる。ライプニッツにしたがうと神の可能性を示さない限り、存在論的証明は名目的なものにすぎないのである。神の可能性が証明されない限り、神についての証明は単に観念的にして空疎な証明でしかない。現実世界のうちで可能なものとしてみとめられて始めて、この世界のうちに現実存在するものとして神の証明が実在的な効力を持つと言える。

ところでライプニッツはしばしば、この神の可能性の証明によって神の現実存在を証明する手段について、「完全性と大きさには触れないでより厳密でより厳正な一つの証明へ到達する」¹⁴⁾とか「完全性については全く触れることなく、さらに単純な証明が形成されうる」¹⁵⁾と述べている。その完全性による証明とはアンセルムス以来の存在論的証明を指している。その証明をライプニッツにしたがって理解すると以下のようなものとなる。「自身の観念の内にあらゆる完全性を含むものは、あらゆる可能的存在の内でも最大のものであり、また自身の本質の内に現実存在を含んでいる。なぜならば現実存在が完全性の一つであって、さもないと完全であるものに何かが付け加えられうるということになってしまうからだ」¹⁶⁾。しかしこの証明も既に述べたように、神の可能性について証明していないという点で不完全であるとされる。彼が単純かつ完全な証明と認めるのはスピノザの証明に彼が手を加えた既述の証明である。必然的存在が現実存在するならば、その存在者の本質は現実存在を含み、それは自分自身によって現実存在することになる。これが承認された上で、神がそのような存在者であることを認めるならば、後はそのような存在者が可能であることを示すことによって、神の現実存在証明は完了すると様々な箇所述べている。その神の可能性の証明がすでに見たように最終的には実経験 *Experientia* に照らし合わされることによってなされるのである。しかしながら、ライプニッツは神の可能性を実経験という地平によってではなく別な点から証明することも試みている。実経験に訴える証明をア・ポステリオリな証明と呼ぶならば、それはア・プリオリな証明と呼ばれるべきものである。この証明はいわば完全性に訴える証明法である。また、この証明

は彼が存在論的証明として認めるものと密接な関係を保っている。神の可能性についてのア・プリオリな証明は、「最完全者が現実存在すること」(Quod Ens perfectissimum exisist. G., VII, pp. 261-262) においてなされるものであるが、その概略を示すと次のようになる¹⁷⁾。この証明はライプニッツの普遍記号学に則っている¹⁸⁾。すべての概念を完全に分析すれば、完全にして単純な諸概念へと到達する。これらの完全な単純概念が両立することを示せば、後はそれらの単純にして完全な形相を含む最完全な神は可能であり、現実存在するという仕方でなされる。ただしこの証明は諸完全性の両立の証明という点でライプニッツ独自の普遍記号学に依拠する方法をとる。このためにその学の根拠についての長い説明を必要とし、この点で純粹にア・プリオリな証明は困難を抱えている¹⁹⁾。しかし困難の本当の理由は別なところに所在する。またライプニッツは存在論的証明が困難であることについても認めているが²⁰⁾、実は存在論的証明および神の可能性についてのア・プリオリな証明が共に困難であるのには共通点があると考えられる。というのは、この二つの証明の根拠となっているのは、いずれも現実存在は完全性の一つであるという自明性であるからだ。存在論的証明においてはライプニッツは先にも示したように、現実存在が完全性の一つであるがゆえに、あらゆる完全性を含むものが現実存在しないはずはないという明証性を重要視している。そして神の可能性についてのア・プリオリな証明においても、両立し合う諸完全性のうちの一つが現実存在であることは自明な前提となっている。しかしながら果して現実存在が完全性の一つであることは自明な事柄であるのだろうか。ライプニッツが現実存在を完全性の一つとすることは、完全性を実在性もしくは本質の度合いと見なし、それぞれの可能的なものがそれが包含している完全性の度に応じてすなわち本質の量に応じて現実存在を要求するということ²¹⁾に根拠をもつ。現実存在への要求と現実存在とは同じものと見なされることで、現実存在は完全性の一つとして見なされうる²²⁾。そしてライプニッツが現実存在を単純概念としてあげている時点で²³⁾、ライプニッツにおいては現実存在が完全性の一つであることは自明であると言わざるをえないが、これが神の存在論的証明を認めない人々にも自明のことであるとは言えない²⁴⁾。ヘンリッヒは、ライプニッツが現実存在を完全性の一つとして見なすことで

「存在しない本質が完全な本質ではありえないことを示そうとしている」のであると指摘する²⁵⁾。ただ、現実存在と完全性との関係については様々な批判がなされているのは無視できない事実である。これに対して実経験という地平における現実的な事物についての思惟がその事物の現実存在をも含んでいるということは誰にでも不可疑的な確実な事柄である。存在論的証明と神の可能性についてのア・プリオリな証明とを支える自明性と神の可能性についてのア・ポステリオリな証明および宇宙論的証明とを支える自明性とを比べた場合、より確実であるのは後者であるという観点から、ライプニッツが事実上、ア・ポステリオリな証明を多用しているということは十分指摘できることである。またこの点から実経験に訴える証明の方が、一般的には厳密な証明法であると考えていたとも言える。ア・プリオリな証明に対してア・ポステリオリな証明が単にネガティブな証明であるとは考えにくい。むしろスピノザの証明への批判を通して明らかになるのは、ア・プリオリな証明の最終的な根拠付けをア・ポステリオリになしているということである。神の現実存在の証明を実在的なものにすべく彼は神が可能であることを証明するのだが、この時ライプニッツにおいては現実の世界が非常に重要な価値を握っていると言えよう。そしてライプニッツの証明の内にア・ポステリオリな証明が含まれることは、ライプニッツにおいては神の現実存在証明がア・プリオリな仕方ではなされるか、ア・ポステリオリな仕方ではなされるかということよりも、証明が実在的な証明であるか否かの方が重要であったことを示すものだと考える。それゆえ、証明が実在的でありさえすれば存在論的証明も宇宙論的証明も共に、その価値は同じである²⁶⁾。

3 ライプニッツにおける可能世界と神の唯一性

ここでは、先ほど提起した疑問に立ち戻ることにする。すなわち、ライプニッツはなぜスピノザほどにそれ自身によって抱懷されるものの数にこだわらなかったのであろうかという問いについてである。ライプニッツにしたがって神の可能性をア・ポステリオリに証明することで、現実世界での神の存在証明は厳密になされた。しかしここに同時に現実世界とは全く

系の異なる別の世界に別の神がいることを暗に認めているのではなかろうかという疑惑が生じるのである。つまり、相互に共通点を持たない複数の系が在る場合、始源もまた系の数だけ在らねばならない。それゆえ複数の系という可能性を否定しないと神の単数性が認められない。しかしこの問題は、実はライプニッツではそのような別世界あるいは可能世界は不可能であるということによって、払拭されるのである。それを彼の実体論において重要な役割を果たしている「個体概念 *la notion individuelle*」との関わりにおいて次に示す。

ライプニッツにおいては個体概念は、「各人にいずれ起こるであろうことの一切をいちどきに含んでいる」²⁷⁾と規定される。そしてこの概念が完足 *complet* していることすなわちあますところなく一切が含まれていることがその個体が実体であることの条件である。個体概念をこのように規定する場合、そこには個体に関する一切の出来事およびそれに伴うあらゆる状況ひいては出来事の系列全体すなわち世界全体が含まれねばならないことになる²⁸⁾。このような個体概念において可能世界を考えるとはいかなることであるのか。ライプニッツはカエサルを例にとってルビコン川を渡らないということは、彼の個体概念からして帰結しない、しかしそれが不可能だということではないとする。このことから次のことが結論される。この世界においてカエサルがカエサルであるためにはルビコン川を渡らなければならない。ルビコン川を渡らないカエサルをこの世界でカエサルという個体とすることはできない。それは或る可能世界において考えられる別のカエサルである。というのは、それは現実のカエサルの個体概念とは別の個体概念を有した別人であり、またその個体概念が成立する世界はこの現実の世界とは別の世界であるからだ。それではこの可能的な人物は、現実のカエサルと非常に良く似た、ただルビコン川を渡らなかったというだけの違いを有する人物であるのだろうか。ライプニッツの個体概念においては、全ての事物同士が連綿と連鎖し合いそれが世界を形成している。それゆえに個体概念のうちには宇宙が含まれるとも言われうるのである。その場合、連鎖する一連の系列のうちで或る一つの項が別なものになった場合、それに連鎖する次の項も別なものへと変わらざるをえない。この結果、系列中の一項の変化であったとしても、その微細なる変化は系列全体

へと波及し、当初あった系列全体とはまるで配列の異なる全体が構築されることになる。このことから、ルビコン川を渡らないカエサルという個体は、もはや現実のカエサルとは似ても似つかない全く別の個体でなければならない。また、そのような個体の位置する世界ももはや我々の世界とは出来事がまるで異なる別の世界であるはずである。つまりライプニッツの完足した個体概念が指示する可能世界においては、この世界の個体との同一性はおろかもはや類似性すらも保証されないのである。したがって、ライプニッツにおける可能世界とは、丁度宇宙の中に無数の銀河が「島宇宙」と呼ばれるように、それぞれが隔絶して在るような仕方で考えることができる。ただし、これらの可能世界を相互に全く共通点を有さない独立した系と見なすことはできない。なぜなら偶然的な事柄としての個体もしくは実体に関しては可能世界間同士での貫世界同一性も貫世界類似性も認めることはできないが、必然的真理に関しては貫世界同一性が認められるからである。ライプニッツは永遠真理は「世界が存続する間妥当するだけではなく、神が別の仕方で世界を創造したとしても妥当したであろう」²⁹⁾と述べ、永遠真理についてはそれがあらゆる世界を貫いて共通であることを主張している。このことは永遠真理がライプニッツにおいては神の被造物ではないとされることに由来する。永遠真理には神の知性もしたがわなければならない。つまりすべての可能世界は唯一の神と永遠真理とを始点として成立している。それゆえ、第一原因たる神を複数想定することは不可能であることになる。しかしここには問題がある。この論証の根本には永遠真理が神の被造物ではないという前提があり、これが無反省的に用いられている。この前提は決して確実な事柄ではなく、すでにデカルトによって「永遠真理創造説 la théorie de la création des vérités éternelles」という仕方で反論がなされている。しかしそのような困難以上に問題であるのは、可能世界の創造と言う時点でもはや神は唯一でしかなく、神の唯一性を問題にする時点で、いわば論点先取りのような仕方で、神の唯一性がア・プリオリに規定されてしまっていることである。またそれゆえに可能世界を扱うにあたってももはやそれは神の視点からしか語ることができない。完足した個体概念において反事実命題が可能であるということは、それは神が反事実命題が成立するような別の個体を選択することもできたこ

とを保証することを示すものでしかない。神が無数の可能世界を選択できるような状態にあるということを支えるだけである。このような神の視点から、可能世界について語っても、それはライブニッツにおいては世界が必然ではなく偶然であることが神の次元で保証されていることを認めさせる以上のものではない。またそのような次元で扱われる可能という様相は、我々が日常用いている可能という様相あるいは可能の意味とは明らかに乖離してしまっている。つまり可能なカエサルについての思考は結局誰か想像もつかない別人のカエサルについて思い巡らすこと以上のことではなくなってしまっている。

ところで果してライブニッツが問題にしている可能世界とは単に神の視座において語られる可能世界のみなのであろうか。彼はアルノーに宛てた書簡の中で、いわゆるアダムの分身としての無数の可能なアダムを考える問題を展開している。これを指摘するのは松王政浩である。彼はライブニッツがアルノーとの議論を通して、当初神の視点で問題にしていた可能なアダムを我々の次元において問題とするべく議論が変質しているという重要な指摘をしている³⁰⁾。そのような分身としての可能な個体が個体概念の理論を破壊することなく成立しうるのかという点についての困難は、人間の有限な認識とそこに成立する個体概念の性格とによって解消される。有限な人間の認識においては個体概念が完足したものとして成立することはない。したがって、また「カエサルがルビコン川を渡る」という事態が我々にそれ一つしかないものとして提示されることはない。すなわちそれが完足したカエサルの個体概念の内で捉えられることは我々にはできない。それが可能であるのは無限知性を有する神のみでしかない。我々においてはそれは常にいくつかの異なる事態と複合的にしか提示されない。つまり可能世界というものは我々においては一つの世界の様々な可能性として理解される。個体について反事実命題が可能であるということは、我々においては個体の或る述定について別な述定を考えることができるということに他ならない。我々の様相判断において問題になる諸可能世界は、或る個体を特権的に特定するのではなく他の可能的な個体のうちで相対化するものとして機能している³¹⁾。このように個体概念を完足 *complet* ないし完結 *accompli* したものとしてではなく、不完足 *incomplet* なものとして

捉えることによって我々の様相判断の前に可能な様々な諸個体すなわち不完足な諸個体群を提示することが可能になる。これは我々の視点で可能世界を考えることであり、可能世界は現実世界を相対化するものとして機能する。このように現実世界に立脚にして可能世界を考える立場がライプニッツのうちにもあるのである³²⁾。ここにはじめてライプニッツのうちに、ルビコン川を渡るカエサルに対して、それとは少しずつズレた異なる様々なカエサルというものを考えることが可能になるのである。

神の視点で理解される可能世界とそれと結びついた地平から神の唯一性の証明を行ってもそこには同語反復という危険が潜んでいる。現実世界に定位して可能世界を考え、そこから神の唯一性を証明するときには、神の複数性という思考は現実世界の外側という不可能な思考でありそれは正しく思考されえないものとして提示される。実経験という地平から出発する証明においては、神の数多性という問いそのものが成立しない。この世界の外側における別な神というような我々の思考しえない事柄について命題をたてること自体が実経験において有意味的に機能することはない。したがって実経験から出発して証明される唯一の第一原因をもって神の唯一性は確実なものとなる。つまり実経験に神の可能性の証明が基礎をもつことによって、その証明は神の唯一性の証明をも含んでいる。可能世界が日常的な次元で実質的な意味を有するのもこの実経験という地平においてである。実経験という地平に立った神の可能性の証明はこのようなことを孕んでいる。ライプニッツによる神の現実存在証明および可能世界についての理論が実経験を出発点としていることは、実経験が重要な価値をもっているということを意味しているだろう。そして神の現実存在についての証明において、ここに基礎をもって行われるア・プリオリな証明が、他のア・プリオリな証明よりも単純で確実であるとライプニッツがすることの正当な理由を我々は見出せる。

略記号について

Geb. = *Spinoza Opera*, I-V. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt, C. Winters, 1925.

G. = *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, I-VII. Hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-79. Reprint: Hildesheim, 1960-79.

C. = *Opusculs et fragments inédits, extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*, édités par Louis Coutrât, 1903, 1988 Olms.

AT. = *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1897-1909. Nouvelle édition 1996, J. Vrin.

FC. = *Leibniz, Nouvelles lettres et opusculs inédites*, précédés d'une introduction par L. A. Foucher de Careil, 1857, 1971, Olms.

注

- 1) G. I, pp. 139-152.
- 2) *Experientia* に「実経験」という訳語を与えることが最適であるかについてはまだ十分に議論が必要なところだが、少なくとも単に「経験」という訳語だけでは不十分であると考え。 *experientia* には「実験」という意味もあるように、この語には一般的な経験という意味以上に普遍的に明証的な事実性と言うべき内容が含まれていると考える。実験において得られる結果は、その実験が正しく行われたものであれば、普遍的な明証性を備えているが、そのような次元での経験もしくは事実性を含めてこの語を理解し、「実経験」という訳語を与える。
- 3) Geb. II, pp. 48-49.
- 4) G. I, p. 143.
- 5) ライプニッツによって変更された「定義 1」の内容は「それ自身による存在 *ens a se*」の規定の仕方と重なり合うものである。例えばガルキアのレキシコンにおける *ens a se* の項には「自分自身によって能動的な力能を有し、自分自身によって存在を有すること」とされる。(Mariano Fernández García, *Lexicon Scholasticum philosophico-theologicum*. Olms, 1974, p. 240.)
- 6) G. I, p. 131, III, p. 29, IV, p. 359, p. 406, et p. 449, etc. ライプニッツは神を決して *causa sui* と呼ぶことはしない。近世スコラの大家の一人であるデュプレックスは「神のみが無限であり、原因もなければいかなる永遠性の原理もない」とし、自己原因という概念を神の内に持ちこむことを拒み、有限な存在についてそれを自己原因による存在と偶有性による存在とに区別している。(Scipion Duplex, *La Métaphysique*. Fayard, 1992, p. 122.)
- 7) G. I, p. 144.
- 8) G. IV, p. 406., G. VI, p. 614.
- 9) この論証にしたがうと、概念の包摂の連鎖の始点となる概念は、連鎖する一切の概念のうちで最も単純な概念であるはずである。つまり概念の分解が最も行

き着いた単純概念 (la notion simple) もしくは原初的単純名辞 (terminus primitivus simplicis) でなければならない。この単純概念にはライプニッツにおいては二種類あると考えられる。「概念と真理の分析についての一般的研究」(Generales Inquisitiones de analysi Notionum et Veritatum. 1686)というテキストに依拠すると、単純概念ないし原初的単純名辞は複数個あるとされる。ライプニッツが原初的単純名辞として挙げるものは、「名辞 terminus」「存在 ens」「可能なもの possibile」「現実存在 existens」「個体 individuum」「自我 ego」である(C., p. 360)。これらは酒井潔の指摘するように原初的単純名辞と言えるほどに非複合的な概念であるとは言えない。つまり「それ自身によって抱懷される概念」と言うほどに単純であるとは考えられない。しかしこれらが単純概念とされるのは、ライプニッツが概念の理解として有効なところまで分解しうればそれ以上の分解は不要であるという見解を有していたからだという理解を酒井は導き出す(C., p. 361., 酒井潔『世界と自我』創文社 1987, pp. 299-303)。我々もまたこの見解に同意する。そして単純概念にはこれとは別に、純粹に単純と言われるような種類のもの、「それ自身によって抱懷される」非複合な概念もある。本論の論証で扱われているのはこの後者である。前者のように「単純」という概念を単に存在における単純性ではなく、知性にとっての単純性として解するという立場は、ライプニッツのみならずデカルトの内に既に見出すことができる(AT., p. 419. 小林道夫『デカルトの自然哲学』岩波書店, 1996, p. 22)。

- 10) Geb. II, p. 45.
- 11) Geb. II, p. 56.
- 12) G. IV, p. 359, et p. 405.
- 13) G. IV, p. 450.
- 14) G. IV, p. 359. これはデカルトの『哲学原理』の「第 14 節」への註解の中で言われているが、そこでも必然的存在者が可能でかつ矛盾を含まないことが証明されないかぎり神の現実存在は完全には認められないとして、スピノザの場合と全く同じ観点からデカルトを批判している。
- 15) G. IV, p. 405.
- 16) Ibid.
- 17) これについて詳しくは Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, PUF, 1960. reprinted 1985, pp. 82-85 を参照。
- 18) G. IV, p. 296.
- 19) Ibid.
- 20) 「しかしながらこの証明は十分な結論を出せるわけではない」とトマスに倣う形で述べ、存在論的証明が困難であることを認めている (G. IV, p. 424). Cf. J. Jalabert, op. cit., p. 93.
- 21) G. VII, p. 303.
- 22) Renée Bouveresse, *Leibniz*, PUF, 1994, pp. 114-115.
- 23) 註の 9) を参照。
- 24) ガッサンディやヘンリー・モアがこれに反対している。 Cf. ディータ・ヘン

リッヒ 著／本間謙二，須田朗，中村文郎，座小田豊 訳『神の存在論的証明』（法政大学出版局，1986）pp. 113-132.

25) ヘンリッヒ，op. cit., pp. 73-74.

26) 『モナドロジー』の「第45節」において両者の証明が並列に扱われていることがこれを裏付けている。

27) G. II, p. 12, p. 48, et G. IV, p. 436.

28) G. II, p. 12. 個体的実体の述定は「諸事物の本性」のうちに基礎をもつとされる (G. IV, p. 433) が，それは事物の存在するこの世界のことを指す。また個体的実体の「このもの性 *hecceité*」もそこで成立する。

29) C. p. 18.

30) 松王政浩「可能世界論試論——ライプニッツ哲学からの試み」（『哲学』日本哲学会編 1995 年 10 月）p. 74.

31) 松王，op. cit., pp. 75-76. 彼はそこで，我々の認識の前に開示する「現実個体」は「概念の不完全性」という点で複数の他の可能なものにおいて相対化する，という指摘をなしているが，正確には，それは概念の不完全性ではなく概念（個体概念）の不完足性 *incomplet* とするのが厳密である。彼はこのような可能世界を「ある限られた一組の，最大集合でない共可能な概念に対しては，それを満たす世界が常に複数個（実質的には無数）考えられる」という特性から「集合的可能世界」と名づけている。

32) 松王の指摘する以外の箇所にも，ライプニッツが我々の有限知性の次元でも可能世界が成立する事を認めている箇所はある。例えば「自由について *De libertate*」(FC. pp. 178-185) の中で，我々の次元での可能世界を寓話 *fabula* の成立として捉え，それが「神の選んだこの宇宙の系列のうちに場所を有している」ことを明示している。