

ライプニッツとスピノザ —— 現実性をめぐって ——

上野 修

はじめに

不思議と言えば不思議だが、現実はいつも一つに決まる。どの時点をとっても、ただ一つの現実だけがある。現実はずっと一つである。もちろんその中身について、現実認識をめぐる議論はある。が、それも、現実がたった一つしかないということを前提していればこそ議論できる。さもなければ何について議論しているのかわからない。ここで言う「現実」(actuality)とは、したがって、すぐれて存在論的な意味での現実——われわれがその外に歩いたりとも出ることのできない「この」現実のことである。

現実はいつも一つに決まる。どうしていつも一つに決まるのか。これがわれわれの問題である。私はいま座っているが、もちろん座っていないこともありえただろう。そんなふうに思える。しかし、座っていないことも可能なら、どうしてそうならないのか。それは、もちろん私が座ることに決めたからである。だがちょっと考えればわかるように、私の一存で現実が一つに決まるはずはない。現実はずっと私を含めて、すべての人々、すべての存在者にとって、ただ一つに決まる。ならば、むしろ逆で、常に一つに決まる現実の中にそれらすべての選択行為があると言わねばならない。では、なぜ一つに決まるのか。なぜ、ああではなくこう決まるのか。

一つの答えは、神が無数にある可能世界から一つを、そしてただ一つだけを選んでからだ、というものである。これは言うまでもなくライプニッツの答えである。それぞれがその中の出来事の共可能性によって定義されるこれらの可能世界は、互いに両立不可能である。だから現実はいつも一つに決まる。可能世界の一つだけが現実として選ばれ、それ以外の可能世界は可能なままに止めおかれたからである。もう一つの答えはスピノザの与えたものである。これはやや

奇怪に見えるかもしれない。現実はいつも一つに決まる。それは、そもそもそれ以外の可能性がはじめからなかったからだ、というものである。

現実とはただの事実ではない。事実は、その成立・不成立が問題になるだけである。それに対し「現実」という概念は、われわれが様相と呼ぶもの、可能・不可能・必然・偶然というものに深く関わっている。これから見るように、スピノザは現実を、それ以外が不可能な必然と考え、ライプニッツはそれ以外でもありえた偶然と考える。ここには現実概念のあざやかなコントラストがある。ライプニッツ自身が気にしていたように両者は結構似ているところもあるのだが、これほど異なる二つの哲学もまたほかにはない。その違いが決定的な仕方で見れるのが、彼らの「現実」概念なのである。

この違いは十七世紀近世の争点にとどまるものではない。哲学史のスケールで見ると、様相論には大きく二つの系譜がある。ひとつはアリストテレスをはじめとする古代の様相論、もう一つはドゥンス・スコトゥスあたりからそれと認めることのできる中世の様相論である。われわれが問題にしているスピノザとライプニッツも、これら二つの系譜と決して無縁ではない。私の見立てでは、ライプニッツはスコトゥス的な中世様相論の系譜に連なり、スピノザは古代様相論の系譜に、あるねじれた仕方につながっている。「現実(あるいは現実性)」(*actualitas*, *actualité*)は彼らの主要な用語としてことさらに目を引くわけではないが、現実というものの形而上学的身分が彼らの問題であったのは間違いないと思う。この問題を彼らと共有すること。これが本稿の課題である。その前に、まずはいま言った二つの系譜、古代と中世の様相論を概観しておこう。

1. 様相論の二つの系譜

私は座っているが、現に座っている以上、立っていることは不可能である。ゆえに、いま私が座っているのは必然である。古代の様相論はそんなふうに考えていたらしい。「存在するものは、それが現実に存在するとき、必然的に存在する」¹とアリストテレスは言っていた。事物はかくある間、かくあらぬ能力を持たない。座る座らないは座るまではいずれも可能だったかもしれないが、座ってしまえばもう座っているわけで、座らずに立っている可能性はもはやない。

だから座っているのはいまや必然である。今日からするとどこか変な感じがするが、古代はこんなふうに関時間との絡みで様相を考えていた。いわゆる「通時的様相」である。古代はまた、あるときには存在しているがいつも存在しているわけではないようなものを「偶然」と呼び、どの時点でも常に存在しているものを「必然」と呼んでもいた。いわゆる「統計的様相」である²。こちらの意味では、たとえばここにいる私は本性上偶然的な事物である。けれども、私が現にいまこうして座って存在しているそのことは、そうしているあいだ別様ではありえない。だから必然だ、というのである。アリストテレスは、事物は本性上偶然的であっても、それが現にかく存在すること、すなわちその事物の現実態は必然だと言っているように見える³。

通時的様相にはどこか判然としないところがあるが、六世紀のボエティウスなどもまだこういう様相観を持っていたらしい。ところが十三世紀、ドゥンス・スコトゥスあたりになると、これとはっきり違う様相論が出てくる。それによれば、私は確かに座っている、けれども、もし神が望むならば、同じこの時点で私が立っていることもありうる。立つと座るの両立は不可能だが、両立しないそれぞれは等しく可能である。スコトゥスは、「私が何かを偶然と呼ぶのは、それが必ずしも常に成立しないからではなくて、その反対がまさにそれが起こっているその時点で現実的でありえただろうという理由からである」⁴と言っている。アリストテレスが両立不可能性から現にそうあることの必然を導き出していたのに対し、ドゥンス・スコトゥスは両立不可能性から現にそうあることの偶然を導き出す。神はもし望むなら私がいま立っているような世界を創ることもできただろう。私はいま立っていることもありえただろう——。これは明らかに可能世界論につながってゆく系譜だということがわかる。アリストテレスの場合、いま座っているなら立っていることは不可能だったが、ドゥンス・スコトゥスの場合、いま座っていても、立っていることは同時に可能である。クヌーチラらの研究によれば、この「同時的な別様」(simultaneous alternative)という考えは古代の様相論になかったものである。以後、むしろ「同時的な別様」で様相を考えるのが主流になっていった⁵。

これら二つの様相論の系譜は「現実」についてそれぞれ対照的な捉え方をしていることがわかる。古代の様相論にとって、現実とは必然である。それは可能

態が現実態となるこの「いま」に焦点化された現実、もはや別様ではありえない現実である。スコトゥスの様相論はその反対で、現実とは偶然と見なされる。そしてこのように言われる現実性は、事物の現実態の「いま」というよりは、むしろ神の世界選択にかかっている。別な世界でもありえたのにこの世界である、だから出来事は偶然である、というわけである。これに伴って、「可能」の意味も違ってくる。スコトゥスのような考えでゆけば、たとえ一度も実現されずとも可能なものは可能なものとしてある。選ばれなかった諸々の可能世界は、神の知性の中に依然可能なものとして「ある」のだから。それに対し、古代のアリストテレスのように考えると、実現しないそういう純粹に可能なものの存在は難しくなる。なぜなら、アリストテレスの言うように現実態が必然だとすると、その時点で実現しないものはその時点で不可能である。ならば、どの時点でも実現せず、したがってどの時点でも不可能なものを、どうして可能なものと呼べるだろう。実際、アリストテレスのあとディオドロスはこの点を詰めてゆき、実現されない可能性というものには存在しない、可能なものはすべていずれば実現するのでなければならぬと結論していた。いわゆる「充実原理」⁶である。

ここで二つの系譜を眺めてみると、ライプニッツは明らかにスコトゥス的な様相論の系譜に連なっていることがわかる。ドゥンス・スコトゥスは「可能世界」という言葉こそ用いないが、神の知性の中に創造可能な世界のセットがあると考える点で可能世界論の先駆である⁷。その背景に神による世界創造というキリスト教的観念があるのは言うまでもない。これから見るように、ライプニッツはスピノザの必然主義に抗して偶然を固守しつつ、それでもなおある種の必然を神の摂理として主張するであろう。他方スピノザは、むしろキリスト教を知らぬ古代様相論の系譜に近い。もちろん同じというわけではない。ここは微妙なところだが、スピノザの考えには古代様相論のある種変異的で、見ようによっては途方もなくラジカルな回帰があるように私は思う。以下、二人の現実概念を検討しながら、これらの点を確認したい。事情が事情なので、年代的には逆だがライプニッツからまず見てゆく。

2. ライプニッツの現実概念

ライプニッツの様相論は、ある意味今日のわれわれにはわかりやすい。必然とは、その反対が矛盾を含むものことである。数学のような永遠真理がそうで、そういうものが偽になる可能世界は存在しない。それに対し、事実の真理はその反対も可能であるような偶然的真理である⁸。たとえばカエサルがルビコン河を渡らないとしても矛盾は生じない。カエサルがルビコンを渡ったという事実はたまたまこの世界で成立しているだけで、渡らない世界も論理的に可能だからである。すべての可能性を含んだ神の知性の中には、互いに両立しないが共可能性によって内部的につじつまがあっているような、無数の可能世界がある。それらはどれも、存在可能であるという点ではみな存在への権利を持っている。しかるに、ライプニッツ自身の言葉で言えば「そのうちただ一つしか存在することはできない」ので、神はそこから一つを選ぶ。選ぶには選択の理由がなければならない。最高に完全で善なる神が選択するのだから、選ぶ理由はその世界が最善だということ以外に考えられない。こうして選ばれた最善の可能世界、それがわれわれのこの現実世界である⁹。

よくできた話だが、これだけでは、可能世界に何が付け加わって現実になったのかわからない。というのも、選ばれた世界は他の可能世界と本性上の違いは何もないし、完全性ないし事象性(réalité)の度合いがいくら抜きん出ている、それで現実存在への敷居をまたぐことができるわけではないからである。共可能性をチェックし、完全性を比較するには、可能世界はどれも世界ストーリーが一挙に展開しきって完結していなければならない。こういう可能世界の一つが現実となるためには、さらに展開の「いま」が必要である。ライプニッツの神は可能世界の中から一つを指定するだけでなく、世界を「生けるモノド」の集合として創造する。世界のすべての出来事がそこへと起こるところのもの、それがモノドである。魂のごときモノドは過去と未来の一切を含んだ知覚表象(perceptions)の現在を生きる。神が世界に与える現実性とは、その知覚表象が世界と外延を等しくするようなモノドの持つ経験にほかならない。

いま言ったように、共可能性で定義される世界はあらかじめ確定していなければならない。この世界でかつてカエサルがルビコンをわたり、私はいまこ

に座っている。こういうことはみな決まったストーリー展開である。決まってはいるのだが、そうでない世界も可能である以上少なくとも必然ではない。かといって決まっている以上、ただの偶発でもない。この微妙なあたりがライブニッツにとっていちばん大事なところである。ライブニッツによれば、そういうものは必然ではないが、間違いなく起こるという意味で「確実」と呼ぶべきである¹⁰。必然ではないが確実。どういうことだろうか。

同じ世界ストーリーに出演するすべてのモナドは、みなそれぞれに、そのストーリーを自分の役どころの観点から映し込む「生ける鏡」である。確定されたストーリーとはいえ、各モナドはその展開をそれぞれ自らの「欲求」(appétition)とそれに伴う「知覚表象の推移」として、いまここでの経験として生きる¹¹。あのおときカエサルは自らの欲求にしたがってルビコンを渡り、いま私は自らの欲求にしたがってこんなふうにかの机の前に座って書いている。カエサルも私も、別な選択がありうると知っていて、あえてそちらを選ばない。だから、すべてはあらかじめ予定されたとおりにしか起こらないが、それ以外が不可能だと考えさせるような必然にわれわれは行き当たらない。起こることは間違いなく確実に起こるが、それは、いまここでの現実が最善世界の予定された一局面であり、すべてのモナドが同一のこの局面をそれぞれの視点から欲求に従って表現するよう定められているからである。この定めは「傾かせるだけで必然化はしない」¹²。ユダは自分の自由な意志で、しかし確実に、裏切るであろう。ライブニッツの「予定調和」である。

このように見てくると、ライブニッツは事実の偶然を可能世界で説明しているだけでないことがわかる。このストーリーにいる限りは別のストーリーにいることはできないという両立不可能性を、まさにそのストーリーにいる者がその展開のただ中でおのれの運命として引き受けざるをえないという必然。そうしたある種運命的にも見える必然を、ライブニッツは数学のような永遠真理の必然と区別して「仮定的必然」(nécessité hypothétique)と名づけていた。いったん神によって選ばれば、選ばれた世界の中で別様のことは起こらない、そういう必然のことである¹³。見てのとおり、「仮定的必然」は神の摂理のすぐれてライブニッツ的な別名にほかならない。ある書簡でライブニッツは、罪を犯さない可能なアダムは罪を犯す現実のアダムと同じ個体ではないと述べている。

いわゆる貫世界同一性に関わる問題なのは明らかだが、ライプニッツの文脈ではむしろ、いま言った摂理の必然によって理解すべきであろう。われわれの世界に属する限り、アダムは結局罪を犯す。どうあっても罪を犯さずにはいないのである¹⁴。現実には常に一つに決まる。それは神が可能世界から一つを選んだからである。そしてその世界は小暗い欲求を原理としたモノドたちの表象の推移の外では展開しない。現実には、モノドすべての選択行為を含んで、常に一つに決まる、のである。

3. スピノザの現実概念

以上がライプニッツの現実概念であった。しかし、なぜ神は一つしか世界を選ばないのだろうか。ライプニッツの可能世界はみな存在を要求する権利を持っている¹⁵ (それが可能ということだ)。どの可能世界であろうと、それを構成する可能なモノドにとってはそこが現実になる。ならば、なぜ神は気前よく、そのすべてを現実にしてやらないのか。神は最善の世界しか選ばないのだというのは答にならない。それは神の選好理由にはなるが、そもそもなぜ一つだけに決めなければならないのかという理由にはならない。最善世界が一つに決まるというのもあやしい。実際のところは、最善は一つだから一つを選ぶ、ではなく、一つしか選べないから最善を選ぶ、なのである。ではなぜ一つしか選べないかというと、それはライプニッツによれば、「無数にある可能世界のうちただ一つしか存在する (exister) ことはできない」からである¹⁶。なぜ「できない」のか¹⁷。ライプニッツにその証明はない(と思う)。この問題を考えていたのはスピノザだった。

スピノザが際立っているのは、「現実」を神の現実存在と厳密に同一のものとして考えていることである。神といっても、世界を創造する神ではない。「神あるいは自然」である。スピノザによれば、およそ可能なものは、神と呼ばれる唯一実体、およびその様態のほかには何もない。実体は必然的に存在し、様態は実体によって必然的に存在する。それ以外はすべて不可能である。こんなふうになっている¹⁸。スピノザは様相を現実的な存在 (existentia) との関係でしか定義しない。その本質が存在を含む事物(神)は必然的に存在する。そうでない

人間や机のような事物も産出原因がそろっていれば必然的に存在する。こういう事物を「必然」と呼ぶ。それに対し、本質が矛盾を含むもの、たとえば無限大のハエは存在不可能であり、本質が矛盾していない普通のハエも、産出原因がそろっていなければ存在不可能である。こういう事物を「不可能」と言う。要するに、事物は現に存在するかしないかのいずれかだが、もし存在するならば必然的に存在する。存在しないのならそれは不可能だから存在しない。スピノザによれば、存在に関する様相はこの「必然」と「不可能」で尽きている。存在することはありうる、とか、ひょっとすると存在していなかったかもしれないとかいう「可能」や「偶然」は、われわれが事物の原因を知らず、事物が必然とも不可能とも見えないときにそう言っているだけである¹⁹。

要するに、事物は現に存在するときは必然的にそのように存在する。こういう主張だが、それはスピノザが諸事物を必然的な唯一実体(神)の様態として考えているからである。ちょうど三角形の本質からその内角の和が二直角であることが必然的に出てくるように、あらゆる様態の本質と存在が実体の本性の必然性から必然的に出てくる²⁰。この私も様態の一つであり、他の無数の有限様態の無限因果連鎖から決定されてこんなふう存在し、座っている。そのような無限因果連鎖の総体に様態化している間接無限様態があり、この間接無限様態はまた差異化の絶対的原理としての直接無限様態から必然的に出てくる。そして直接無限様態もまた、神の本質を表現する延長や思考といった属性ごとに絶対的な仕方で、やはり必然的に出てくる²¹。こうなると、現にいま神が存在しその力能を実現しているということと、現にいま私がこうやっていることとは、厳密に同じ現実性だということになる²²。神のほかにはいかなる実体も存在しえない。すべて在るものは神のうちに在り、神なしには何もものもありえずまた考えられることすらできない²³。要するに、その外では一切が不可能であるような可能性の限界そのもの、それをスピノザは神と言っているのである。かくて現実には常に一つに決まる。「現実」が神だからである。

そんなふうにはいまここに神の実体の様態として座っている。その私は座っていないこともありえたのだろうか。言い換えると、神は別なふうにも様態化したのだろうか。スピノザはこの可能性を否定する。神の力能は神の本質および存在と同一である。神はその本性の必然性だけから、必然的に存在し必

然的に一切を様態として生み出す。だから、もし現実が別様でありえたなら、それは別な神の現実であろう。その別な神も、神である以上、いま存在する神と並んで必然的に存在していることになるだろう。だがこれは、複数の神は存在しえないという唯一性定理に矛盾する。ゆえに事態は別様であることは不可能であった²⁴。こうしてスピノザの必然定理が導かれる。「事物は現に産出されているそのあり方と異なるいかなる他の仕方、いかなる他の秩序でも神から産出されることはできなかつた」²⁵。したがって、現実の中には一つとして偶然なものはない。それは、この現実以外が不可能だからである。

われわれはこういうスピノザの考えに、古代の様相論のある種の変異的回帰を認めることができるように思う。私はいま現に座っている以上、座っていないことは不可能である。ゆえに私は必然的に座っている。これがどこか変な気がしたのは、あたかも座っているという事実だけで、それと両立しない可能性が不可能になるように見えたからである。しかしスピノザは、事実がこうだからそうでないことは不可能だと言っているのではない。逆に、それ以外の現実が事柄として不可能であるがゆえに今こうなっているのは必然だ、と言っているのである。いま私は現に座っているが、それはそれ以外の現実が不可能だからそうしているのだと。これは、現にかくあることを必然と見なす古代様相論の、とほうもないラジカル化ではないか。

こんなふうな古代様相論の変異的回帰として見ると、「偶然」とか「可滅的」とか言われるのは事物を時間的持続に関係させて見ているからだ、とスピノザが言っているのもよくわかる²⁶。実際、時点によって存在したりしなかつたりする事物を古代様相論は偶然とか可滅的とか言っていた。神と違って人間だの机だのの本質は必然的な存在を含まない。その意味でたしかに偶然的な事物である。スピノザもこれは認める²⁷。しかし、その同じ事物が現に存在しているとき、かく存在しているその必然性は時間によっては説明されえない。それは産出する神の本性の必然性だからである。スピノザのこの考えは、本性上偶然的な事物でもその現実態は必然であるとする古代の様相論に、はるかかなたから呼応する。私という事物はいずれ滅びる。が、いまここに座ってこれを書いているこの必然は、スピノザに言わせれば「神の永遠なる本性の必然そのもの」²⁸である。スピノザはそういう必然として事物を見ることを「永遠の相の

もとに見る」と言い習わしていた²⁹。「事物を永遠の相のもとに考えると、事物を神の本質を通して実在的有として考えること、すなわち事物を、神の本質によって存在(existentia)を含むものとして考えることである」³⁰。そのように考えられた「存在そのもの」、これがスピノザの定義する「永遠」にほかならない³¹。ここからわかるように、スピノザ的永遠は始めも終わりもない持続時間ではない。現にいま、事物たちが別様ではありえない仕方ですこにそうあることが、すでにそのままで「永遠」なのである³²。こうして存在と必然と永遠が外延的に一致し、ただ一つの「現実」へとつづれる。現実態に焦点化された古代の現実概念が、神からの絶対的な産出の「永遠のいま」として回帰していると言おうか。

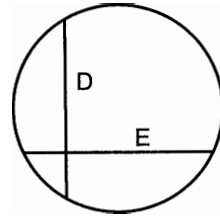
4. 可能的なものと潜在的なもの

最後に、「可能」概念の行方を見ておこう。ライプニッツの場合、「可能」は論理的な可能に等しい。ルビコンを渡るカエサルも、ルビコンを渡らないカエサルも、論理的には等しく可能である。渡るカエサルを含む世界と渡らないカエサルを含む世界はいずれも可能であり、まさにこの渡る・渡らないという反対対立のところで互いに分岐している。もちろんカエサルが存在しない世界も、共可能条件を満たしていればそれはそれで可能である。可能世界とはそういうものだ。ライプニッツがすべての可能性を含む神と言うとき、それはこうした論理的可能性を全部知っている神、ということである。この前提からすれば、事物の因果決定連鎖は一通りのはずはなく、可能な世界は無数にあると主張するのは正しい。ライプニッツから見れば、実現されない可能を否定するようなディオドロスの「充実原理」はナンセンスであり、スピノザも同罪であろう。Pはそれが事実であるということで非Pを不可能にしない。裏切らないユダ、罪を犯さないアダム、ルビコンを渡らないカエサル。そうした実現されざる可能なものたちは実現されないまま、神の知性の中の選ばれなかった可能世界の中に、依然、論理的に可能な「完足個体概念」として存在しているからである。

スピノザが認めないのは、神が知っている可能性の総体という、この観念である。『エチカ』には「存在しない個物」に関するちょっと風変わりな定理があ

る。スピノザは幾何学の例で説明を試みる。円の中で相交わる二つの任意の直線を引くと、一方の弦の二部分に囲まれた矩形と他方の弦の二部分に囲まれた矩形は面積が等しくなる。それゆえ円の中には面積において相互に等しい無限に多くの矩形が含まれて存在する。同様に、無限に多くの矩形の観念が円の観念に包含されて存在する。これは「存在しない個物」の例証である。「存在しない個物」の本質も、ちょうどそのように神の属性の中に含まれている。円に含まれる矩形は直線が引かれてはじめてその姿をあらわすが、ちょうどそのように、神の属性に含まれている個物は実際に時間的に持続すると言われる存在を持つようになってはじめて他の含まれた諸本質から区別され、その観念もこの区別された現実存在を含むようになる。そうスピノザは説明している³³。目に

見えない無数の矩形とその観念が、円という事物の特性として円それ自身の中に入れられ、円の観念の中に入っている。円が存在する限り、たしかにそれらはそこに含まれて存在する。スピノザが言いたいのは、論理的可能性ではなく、円なら円、神なら神という事物が、事物として現実に含んでいる無限の潜在性である。スピノ



ザはこれが「特殊な事柄」だということを自覚していて、これ以上の説明はいまのところできないと断っている。神は唯一、それ自身で存在する事物である。この神という事物の本性必然から必然的に無限に多くの個物の現実存在が出てくる。だから現に存在していない個物があるとしたら、その本質は現実に、しかし潜在的なものとして、神の属性の中に入らなければならない。同じように、その観念もまた潜在的なものとして、現実に神の観念の中に入らなければならない。神が含むのは無限の潜在性であって、論理的な可能性の総体ではない。それら存在しない無数の個物たちは概念的な区別なしに、しかも現実に神の属性の中に入っているからである。

「潜在性」という言葉はスピノザのものではない。が、ライプニッツの論理的可能性の総体と区別するためにこの言葉はわれわれに必要である³⁴。多くの解釈者は「神の観念の中に入っている」というところを神の知性の中に、と理解しているが、間違いである³⁵。『エチカ』を読めばすぐわかるように、スピノ

ザは知性が何かを生み出す原理だとはまったく考えない。むしろ知性は生み出された側に位置づけられる。無数の事物が生み出されると並行してこれを対象とする無数の観念が生み出され、無限様態になっている。これが無限知性である³⁶。したがって無限知性は産出のリアルタイムの現在しか知らない。無限知性は神の無限の観念を持っているが、そこに含まれる無限の潜在性を、創造に先立つ可能なものの総体のように知らないのである³⁷。スピノザの神はそんなものを知らなくても産出する。神はその本性の必然性だけからすべてが必然的に出てくる事物、無限の潜在性を現実の有している究極の事物だからである。それゆえ「神の本性には意志も知性も属さない」³⁸。人はスピノザのこの驚くべき言葉の意味をまだ十分に理解していないのかもしれない。

要するに、現実可能なもののみが可能であって、可能なものは潜在性として神の属性の中に現実に含まれて存在する。これがスピノザが「特殊な事柄」として言おうとしていたことであつた。われわれはここでも古代様相論の変異的な回帰を見て取ることができる。古代の通時的様相では、ある時点で実現可能なものは先立つどの時点でも可能でなければならない³⁹。可能から不可能が出てこないとすれば、可能なものは必ずいつか実現される。実現されない可能というものは存在しない。スピノザはこの通時的な可能という考えに、やはりかなたから呼応する。古代はどの時点でも存在するものを必然と呼んでいたが、スピノザの神はまさに、起こるすべてを、どの時点でも含んで必然的に存在する潜在性そのものである。実現されない可能はどの時点の潜在性のうちにもなく、起こることは必然的に起こる。しかしそこに動かしたい定めのようなものを見るのは適當ではない。なぜならスピノザの神は、世界ストーリーの全展開が一挙に見えているような無時間的視点を持たないからである。スピノザの神には記憶も予見もない。目的(終わり)も原理(始まり)もなく、何かの中から選んで計画するというものもない。あるのは本質と存在と力能が一つになった神の絶対的な産出の「いま」、リアルタイムの永遠とでも呼ぶべき「いま」だけだ。この神はカエサルがルビコンを渡るまでそのことを知らない。私が現に座ってこれを書くまで私が何を書くか知らない。スピノザにとって、神が現実的に事物の必然を知ると事物が必然的にそうなるのは厳密に同時並行なのである。そのようにして現実は一つに決まってきたし、これからもたえず決まり続

ける。したがって、決定は現在にしかない。われわれが思い浮かべる決定ずみの運命なるものは、われわれの想像の外にはどこにも存在しないのである⁴⁰。

結論

というわけで、現実はいつも一つに決まる。ライプニッツにとってそれは神の予定だからであり、スピノザにとってそれは神の無限の潜在性が一つだからである。現実が可能世界の一つなら、なぜ他でなくこの世界なのかと理由を問わざるをえない。これがライプニッツの可能世界論の取る方向性である。スピノザは別な道を歩んでいた。スピノザによれば、現実の可能性の一つの実現ではない。必然的産出の「いま」である。われわれはそこに、現在主義と必然主義が一つにつぶれる変異的な古代様相論の回帰を見たのだった⁴¹。二人のあいだにはかくも大きな深淵がある。それは哲学史にとどまらず、われわれの足もとにまで走る亀裂である。本論の目的はこの深淵を彼らとともに共有することであった。われわれは今日、現実性をどう考えることができるだろうか。

註

- ¹ アリストテレス『命題論』第9章(19a23–27)。
- ² 「通時的様相」(diachronic modalities)と「統計的様相解釈」(statistical interpretation of modality)。現代では様相は可能世界によって説明されることが多いが、歴史的に見ると、もともと時間と関係づけられて解釈されていた。Cf. Knuuttila 1999/2003; Knuuttila 1981, pp.vii–xiv.
- ³ ヴェイユマンはかかる必然を「条件的必然」と名付けている。アリストテレスは現実性と必然性を同一視する。偶然的事物はあるときには存在し、あるときには存在しないのだが、現実中存在しているあいだは必然的実体と同様にふるまう。ただ、その必然性は現実性によって一時的に条件づけられているだけであり、現実性ととも停止する。もし事物が現実中存在しているならその間それは存在しない能力を持たず、存在しないわけにはいかない。古代はほとんどがこのような条件的必然の原理を認めていた。Cf. Vuillemin, §§.2.5, 9.1.
- ⁴ Ord. I, d.2, p.1, q.1-2, n.86, cited in Knuuttila 1988, p.35.
- ⁵ 以上、古代から中世への様相論の推移については、Knuuttila 1981, pp.163–257; 渋谷, pp.109–117.
- ⁶ 「充実原理」(Principle of Plenitude)。決して実現されないものは不可能であり、およそ可能なものは必ず実現する。ディオドロス(Diodoros Kronos circa 300 BC)はそう主張したとされる。Cf. Vuillemin, §.2.7. しかしこれには若干の補足が必要かもしれない。ヴェイ

ユマンによれば、ディオドロスはメガラ派の必然主義にコミットしているわけではない。彼の様相は事物様相ではなく言明様相である。可能な出来事はいったん実現して言明の真理値が決定してしまうとそれ以降は必然となる。必然となるのは、ただ単に、過去となるからにすぎない。事後的に真であることが判明したところで、そのことは可能的なものを事柄として必然的なものに変えはしない。ディオドロスが「決して実現されない可能なもの」を否定するのは、そういうものの言明の真理値が無際限に非決定でありつづけるからであって、事柄として不可能だというわけではない。Cf. Vuillemin, §.3.5.

⁷ クヌーチラによれば、スコトゥスは「可能世界」という言葉こそ用いないが現代の可能世界論の先駆者と見てよい。こうした可能性の領域の考え方はオッカムなどに受け継がれ、スアレスの作品を通じて十七世紀にも広く知られていた。それをライブニッツが引き取るのである。ただし、共可能性による厳密な可能世界の定義はライブニッツの功績と言わねばならない。Cf. Knuuttila 1999/2003.

⁸ 『モナドロジー』第33節。

⁹ 『モナドロジー』第53節, 第54節, 第55節。

¹⁰ 『形而上学叙説』第13節。「あらかじめ定められたとおりに起こることは確実(*assuré*)ではあるが必然的ではない。それと反対のことが起こらないのは「仮定によって(*ex hypothesi*)不可能」なだけだからである。

¹¹ Cf. 『モナドロジー』第15節, 第36節, 第56節, 第61節。

¹² 『形而上学叙説』第13節, 第30節。

¹³ Cf. コスト宛書簡, 19 December 1707.

¹⁴ Cf. エルンスト・フォン・ヘセンラインフェルス伯宛書簡, 12 April 1686. たしかに、「世界Wでアダムが罪を犯す」とすると、そのこと自体は世界Wにおいてはもちろんのことどの可能世界W*においても真である。言い換えるとそれは必然である。命題に世界インデックスが付いていることに注意。Cf. Plantinga, pp.62–64, 82–83.

¹⁵ 『モナドロジー』第54節。

¹⁶ 『モナドロジー』第53節。

¹⁷ 現代のD. ルイスのように考えれば、われわれのこの世界が現実だからといって、他の可能世界に現実性を拒否する権利はない。可能世界はどれも、そこではそこが等しく現実である。「現実」は指標詞的であって、どれか一つの可能世界が特権的に有する性質ではない。Cf. Lewis, pp.84–91. 実際、量化の領域を可能世界の集合にとる限り、アクチュアリストたちのこれへの駁論は容易ではないだろう。

¹⁸ Cf. 『エチカ』第一部定理14, 定理15, 定理16。

¹⁹ 『エチカ』第一部定理33の備考1。

²⁰ 『エチカ』第一部定理17の備考。

²¹ 『エチカ』第一部定理23, 定理28。

²² 『エチカ』第一部定理25の備考および系。「神が自己原因と言われるその意味において、神はまたすべてのものの原因である」。「個物は神の属性の変状、あるいは神の属性を一定の仕方では表現する様態、にほかならない。

²³ 『エチカ』第一部定理14, 定理15。

²⁴ 『エチカ』第一部定理33の証明。神の唯一性(定理14)は、同じ属性を持つ複数の実体は存在しないという定理5から証明される。証明は次のとおり。神は定義により無限に多くの属性を持つ絶対無限な実体である。いまもし神のほかにも実体Xが存在するなら、Xは神の持つ属性のどれかによって説明されねばならないだろう。しかる

に（属性はどれもその類における無限を表示するので）同じ属性の実体は数的に区別されえず、複数存在することはできない。ゆえに、神の属性と同じ属性を持つ別な実体 X は存在しえず、神のほかには実体は存在しえない。

²⁵ 『エチカ』第一部定理 33。

²⁶ Cf. 『エチカ』第二部定理 31 の系。

²⁷ 『エチカ』第一部定理 24, 第四部定義 3, 定義 4。

²⁸ 『エチカ』第二部定理 44 の系 2 の証明。

²⁹ Cf. 『エチカ』第二部定理 44 の系 2 とその証明, 第五部定理 29 の備考。

³⁰ 『エチカ』第五部定理 30 の証明。個物はそうした現実存在に固執するよう神の永遠なる必然性から決定される。同部定理 45 の備考を見よ。

³¹ 『エチカ』第一部定義 8。「永遠とは、永遠なる事物の定義のみから必然的に出てくると考えられる限りでの存在そのもの (ipsa existentia) のことと解する」。この定義にスピノザは説明を付けている。「なぜなら、このような存在は事物の本質と同様に永遠の真理と考えられ、そしてそのゆえに、たとえ持続がはじめも終わりもないと考えられようと持続や時間では説明されえないからである」。スピノザは「事物もしくは事物の状態化 (affectiones)」もまた永遠真理、すなわち必然的な真理であると返答していた。Cf. 書簡 10, ド・フリース宛, 1663 年。

³² 「リアルタイムの永遠」とでも言えるこの永遠解釈については、cf. 上野 2005b, pp.5-21; 上野 2005c, pp.171-183。

³³ 『エチカ』第二部定理 8 とその系および備考。ここに上げた遺稿集およびゲブハルト版全集の『エチカ』にある図では二直線が直交しているが、その必要はない。『ユークリッド原論』第 3 巻定理 35 を見よ。スピノザ自身が手稿でどのように描いていたかは不明である。この備考についての有益なコメントとして、cf. Ofman, pp.279-296。

³⁴ ドゥルーズは、神の観念の中に潜在的に含まれてある個物の本質は「内包的強度のさまざまな度合」(les divers degrés d'intensité) としてのみ区別されると解釈し、それはライブニッツの個体概念のように論理的な可能ではなく物理的な何かだとしている。Deleuze, p.175, pp.179-180. とはいえ、彼も個物の永遠な本質存在と現実存在という二重化の発想を免れていない。Cf. Deleuze, pp.195-196。

³⁵ たとえばゲルーは「神の観念の中に」と原典にあるところをわざわざ「すなわち神の無限知性の中に」と言い換えている。Cf. Guerout, p.93. ゲルーの解釈では、個物は現実に存在するのに先立ってその本質観念が神の知性の中にある。前者が時間的存在であるのに対し、後者は無時間的な永遠存在である。そのように解釈された本質観念が『エチカ』第五部の精神の永遠性と関係づけられるのは自然である。だが、そうだろうか。「精神は決して身体なしには存在しなかったし、身体もまた精神なしには存在しなかった」とスピノザは言っている(『神・人間および人間の幸福に関する短論文』第二部第 20 章の注 3 (Spinoza Opera I, pp.96-97))。この点に関しては別の機会に論じたい。なお、ゲルーをはじめ、それを踏襲するマトゥロン、ドナガン、ドゥルーズらのこうしたスタンダードな解釈について、柏葉論文が批判的吟味を行っている。

³⁶ 『エチカ』第一部定理 31, 定理 32 の系 2, 第二部定理 7 の系。

³⁷ 同題の考えはすでに『神・人間および人間の幸福に関する短論文』にも見られる (*ibid.*)。いわく、事物の本質の観念は存在が本質とともに与えられたときに始めて個別的なものとして見られることが可能となるが、それは「以前に存在しなかったある対象が存在するゆえである」。神の中にある観念と対象は「一方が他方なしに存在しえない」。『エチカ』第二部の「本質」に関する定義 2 もこれを支持する。すなわち、事物の本質

に属するものとは、「それがなければ事物が、また逆にその事物がなければそれが、あることも考えられることもできないようなもの」のことである。

³⁸ 『エチカ』第一部定理 17 の備考。

³⁹ Cf. Vuillemin, §.2.4.

⁴⁰ 運命論の決定論的帰結を和らげようとストア派は苦勞した。予言は「ライオスが性交し彼を殺すオイディプスをもうけるということは必然的である」という形をとる。しかしクリュシッポスによれば、ライオスが性交しようとしまいとどうせオイディプスは生まれ彼を殺すに決まっている、とは言えない。正しく言えるのは、「ライオスが性交し・かつ彼を殺すかもしれないオイディプスが生まれぬ、ということはいりえない」という否定的な不可能性だけである云々。Cf. Vuillemin, §.5.3. これに似た議論がスピノザに見られないのは一つの兆候である。スピノザの神は産出の現在しか知らない。しかるにすべての観念が真なのは神に関係づけられるその限りにおいてである(『エチカ』第二部定理 32)。となると、おそらく未来表象にスピノザは真理値を認めないであろう。スピノザによれば、われわれにできるのはせいぜい共通概念をもとに一般的な法則を仮定することだけである。共通概念は個物を説明しない。実際、雷を生じる自然法則がどれほど解明されても、いつどのスポットに落雷するかは予見できない。スピノザはこういう一般的な法則的認識を、まず確かではあるが十全とは言えない知覚様式、と特徴づけている。『知性改善論』第 19 段を見よ。スピノザの真理概念については、cf. 上野 2005a.

⁴¹ 「現実」はこの現実しか指さないし、「いま」はこのいましか指さない。スピノザの現実概念はこうした指標詞の必然を絶対的なものと見ることに存するということもできよう。スピノザは可能世界の存在を認めないが、それと同じ理由で、時系列上に「いま」を埋め込んで相対化するような「時間」(tempus)の実在も認めない。いわく、「時間」は持続(duratio)を「永遠なる諸物から出てくる様式から分離」し、抽象的な量として捉える。それは持続や量をできるだけ容易に思い浮かべて限定するのに役立つ「想像の様式」にすぎず、永遠・実体・無限といった事柄の認識には届かない(書簡 12, ロデウエイク・マイエル宛, 1663 年 4 月 20 日)。外から時系列を見る視点を消去し、絶対的な内的視点とでも言うべき現在のみを残す点でスピノザは時間論でも際立っている。この点に関してはあとで入不二基義(青山学院大学)から示唆を受けた。

文献表

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, 1968.

Gueroult, Martial, *Spinoza: l'âme (l'Éthique 2)*, Aubier-Montaigne, 1974.

Knuutila, Simo (ed.), *Modern Modalities: Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Knuutila, Simo, "Introduction" in *Reforming the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories* (Synthese Historical Library), edited by S. Knuutila, Kluwer Academic Publishers, 1981, pp.vii-xiv.

Knuutila, Simo, "Time and Modality in Scholasticism" in *op.cit.*, pp.163-257.

Knuutila, Simo, "Medieval Theories of Modality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/>), 1999/2003.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et Autres texts*, Gallimard, 2004.

- Lewis, David, "Possible Worlds", from *Counterfactuals*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973, pp.84-91.
- Ofinan, Salomon, *Pensée et rationnel: Spinoza*, L'Harmattan, 2003.
- Plantinga, Alvin, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1974.
- Spinoza, Baruch de, *Spinoza Opera* im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1925 (last reprint 1973), 4 vols.
- Vuillemin, Jules, *Necessity or Contingency: the Master Argument*, CSLI Publications, 1996.
- アリストテレス「命題論」, 『アリストテレス全集〈第1巻〉』山本光雄(編集), 岩波書店, 1971.
- 上野修「スピノザと真理」, 村上勝三編『真理の探究』, 知泉書館, 2005a, pp.155-178.
- 上野修「必然、永遠、そして現実性——スピノザの必然主義」, 『スピノザーナ』, No.6, 2005b, pp.5-21.
- 上野修『スピノザの世界』講談社, 2005c.
- 柏葉武秀「スピノザにおける精神の永遠性——ライプニッツの批判に抗して——」, 『北海道大学文学研究科紀要』, No.124, 2008, pp.1-47.
- 渋谷克美『オッカム哲学の基底』, 知泉書館, 2006.
- スピノザ『スピノザ往復書簡集』 畠中尚志訳, (岩波文庫).
- スピノザ『知性改善論』 畠中尚志訳, (岩波文庫).
- スピノザ『エチカ』上・下, 畠中尚志訳, (岩波文庫).
- スピノザ『神・人間および人間の幸福に関する短論文』 畠中尚志訳, (岩波文庫).
- ライプニッツ『形而上学叙説』(『世界の名著 25』中央公論社, 1969 所収).
- ライプニッツ『モノドロジー』(『世界の名著 25』中央公論社, 1969 所収).

(うえの おさむ/大阪大学)

