

## 真理基準をめぐって（下）

——ライプニッツとデカルト——

山 田 弘 明

### 序

はじめに、本論のアウトラインを描いておきたい。

周知のように、ライプニッツは明証性 (l'évidence) というデカルトの真理基準を一貫して批判した人である。「私が明晰判明に認知するものはすべて真であるという、あの何度も繰り返されてきた原理は、明晰判明さの標識が十分に示されないかぎり、われわれにはあまり役に立たない」<sup>41</sup> と、かれ自身繰り返して述べている。つまり、ある概念ないし命題が真であるためには、それが明晰判明であるというだけでは論理的に不十分であり、何を以て明晰判明であると判定するかの基準をさらに要する、と言うのである。この批判の根本には、およそ真理というものは明証性といった心理的・主観的な基準によって測られるものでなく、論理的・客観的な形式においてはじめて確かなものとして捉えられる、という思想があるであろう。この点にデカルトとライプニッツとの本質的相違が、すでに露呈していると言えよう。

ではライプニッツ自身は真理の基準をどう考えたか。それはデカルトの場合のように規則の形をなしておらず、一義的に決定することは難しいが、「概念が矛盾を含まず、したがって論理的に可能 (possible) であること」(いわゆる実在的定義) が真理の重要な前提になっていると思われる。すなわちライプニッツによれば、ある概念に矛盾がなければそれは可能的である。可能的であるということは、それが真なる本質として存在しえるということであるから、その概念は真であることになる。逆に「丸い三角形」のように、矛盾を含む概念は不可能であり、偽であるのである。この意味で、「事物の可能性が、その事物について明晰判明な観念を持ちえ

<sup>41</sup> G. IV. p. 328: "Itaque principium illud toties decantatum: quicquid clare distincteque percipio, verum est, nobis parum prodest, quamdiu non satis exhibentur indicia clari et distincti." 以下、ライプニッツからの引用は、主としてゲルハルト版ライプニッツ哲学著作集 (*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C.I. Gerhardt. 7 Bde., Hildesheim. 1965 初版 Berlin, 1875-1890) によるものとし、それを G. と略記し、巻数を IV などとローマ数字で表す。またアカデミー版の全集 (*Gottfried Wilhelm Leibniz, Sämtliche Schriften und Briefe*, herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der DDR, und der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.) については、それを A. と略記した。

ることの真の標識である」<sup>142</sup>。たとえば神の存在証明において、神の観念が明晰判明であるとするだけでは十分でない。その前に、そもそも「最高完全者」という観念に矛盾がなく、それが可能的であることをまず示さなければならない。なぜなら「最速運動」のように、概念としては明晰判明であっても、矛盾を含んだ、不可能な概念がありえるからである<sup>143</sup>。

ところで、概念の無矛盾性・可能性を確かめるには、それを単純な要素に分解して、そこに相容れないものがあるかどうかを調べれば足りる<sup>144</sup>。概念の可能性を真理基準の前提とみなしえる背景には、このようにそれが究極のエLEMENTにまで分析できるという、ライプニッツ独自の論理がある。すなわち、主語のうちにはすべての述語が含まれているのであるから、真なる概念はすべて分析的であって最終的に自同的命題 (une énonciation identique) に還元されるという、いわゆる内属論理<sup>145</sup>がある。ところで概念を究極の原初概念 (notio primitiva) にいたるまで判明に知り、それらのすべてを同時に把握することは、十全かつ直観的 (adaequatus et intuitivus) な認識と呼ばれ、それが最も完全な認識とされる<sup>146</sup>。そうした認識はきわめてまれであり、どこまで人間に可能であるかは別として、概念の可能性を踏まえた十全で直観的な認識こそ明晰判明の規則に代わる究極の真理基準である、とライプニッツは考えていたと思われる。

ともあれ、真理基準についてのライプニッツの根本思想は、明証性というものに頼らずに、概念の定義から始めて、それをどこまでも論理的に整理分析するというところにある。デカルトの明証的直観主義に対して、分析的形式主義が打ち出されている（これは現代の数学基礎論における、直観主義・形式主義・論理主義の対立を彷彿とさせる）。概念は直観されても、真理は論証されねばならない、というのがライプニッツの基本的態度である。それをクーチュラは汎論理主義<sup>147</sup>と言い、ベラヴァルは形式主義<sup>148</sup>と表現した。たしかにそれは当たっているであろう。だが、真理基準をめぐるデカルトとライプニッツとの関係は、そうした対立図式で説明されて済むことなのであろうか。否、筆者の見るところ、問題はそれで行き止まりなのではない。直観主義も形式主義も、ともに強力な主張をなしているわけだが、それを根本から理解するためには、なぜこうした認識論的構図の違いが出て来るのかを、形而上学の根本に帰って考えて見る必要がある。そこには、およそ真理を何によって基礎づけ、どう検証するのかという大きな問題が横たわっている。存在論的に見て、真理を真理として基礎づけているものは神である

<sup>142</sup> G. III. p. 449: “la possibilité de la chose est la véritable marque qu’on en peut avoir une idée claire et distincte.”

<sup>143</sup> *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. G. IV. p. 424

<sup>144</sup> *Ibid.* G. IV. p. 425. Cf. L. Couturat, *La logique de Leibniz*, p. 196

<sup>145</sup> *Discours de Métaphysique*. VIII. G. IV. p. 433.

<sup>146</sup> *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. G. IV. p. 422

<sup>147</sup> L. Couturat, *op. cit.* p. xi

<sup>148</sup> Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*. p. 32

と考えている点で、かれらは一致していると思われる。だがデカルトの場合、真理は神の意志 (la volonté) に依存するものであったのに対して、ライプニッツの場合、それは神の知性 (l'entendement) に依る。永遠真理は神の任意の意志ではなく、もっぱら神の知性に依存する<sup>199</sup> とかれは言い、神を知らずば数学的真理も確実には知りえないとするデカルトの考えを、不合理だとしている<sup>200</sup>。結局、神に対してどういう見方をとるかの違いが、真理基準の相違の根底にあるように思われる。

以上のような問題意識の下に、本論ではまず第一に、ライプニッツの真理論がどのようなものであったかを展望し、その要点のいくつかを確認しておく。第二に、デカルトの真理基準を検討してその問題点を指摘し、それをライプニッツがどう批判したかを分析する。その上で、両者の見解の相違をどう解釈すべきかを考え、結局それは神をどういうものと理解するのかに起因していることを示したい。

## I ライプニッツの真理論

ライプニッツは、そもそも真理についてどのような考えを持っていたであろうか。デカルトやスピノザの真理論に比して、そこには多彩な思想の展開があったと思われる。その特徴的な論点のいくつかを、『単子論』第31節以下を主たるテキストとして確認しておきたい。

### 1 矛盾律と充足理由律

最初の論点は、われわれの推論 (le raisonnement) が矛盾律 (Principe de la Contradiction) と充足理由律 (Principe de la raison suffisante) との二つの原理に基づいている、ということである。まず矛盾律についてライプニッツは次のように言っている。

「矛盾律によってわれわれは、矛盾を含むものを偽と判断し、偽と反対のものすなわち偽と矛盾するものを真と判断する」<sup>201</sup>。

矛盾を含まないということが真理の条件になっている。それゆえライプニッツは、同一律よりも矛盾律の方を好んで採用しているのであろう。さて矛盾律は一般に「Aであるものは非Aではありえない」<sup>202</sup>と表記される。言うまでもなく矛盾律の歴史は古く、それはバルメニデスによって「あるものはある」という形で最初に強く自覚され、アリストテレス以来の論理学の原理となってきた<sup>203</sup>。近世では、デカルトも「同一のものが同時にありかつあらぬことはできな

<sup>199</sup> *La Monadologie*. 46. G. VI. p. 614, *Discours de Métaphysique*. II. G. IV. p. 428

<sup>200</sup> G. IV. p. 327

<sup>201</sup> *La Monadologie*. 31. G. VI. p. 612: “celui de la Contradiction en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux”.

<sup>202</sup> *Nouveaux Essais*. G. V. p. 343: “ce qui est A ne sauroit estre non-A.”

い」を共通概念(公理)のうちに数えている<sup>脚3</sup>。だが、ライプニッツは矛盾律を「一つの命題は真か偽かのいずれかである」と表現し、これは内容的には「それが同時に真かつ偽であることはない」、「同時に真でも偽でもないことはない」という二つの真なる命題を含んでいる<sup>脚5</sup>としている。矛盾律そのものに異論を差しはさむ余地はないが、それをどう解釈するかで問題が出てくるであろう。ライプニッツは、一つの命題において真偽の中間を認めないのであるから、これは矛盾律を排中律に近付けた解釈である。だが、それは二値論理(two valued logic)のなかで初めて言えることであって、現代の論理学からすれば、真偽の真理値が定まらない命題は矛盾命題ではなく無意味命題と言うべきである。またラッセルの解釈<sup>脚6</sup>によれば、矛盾律が成立するのは、主語が述語を含むという内属論理の故であるが、すべての命題が主語・述語形式に還元できるわけではない(たとえば「そこに三人の人がいる」など)。ゆえに分析命題の範囲を縮小すべきであると言う。この解釈を一応認めるとしても、矛盾を含むものが偽であるとする主張そのものの真理性はくずれないであろう。なおパーキンソン<sup>脚7</sup>が、自同的命題は(その逆が矛盾を含むゆえに)真であるという命題は矛盾律の一形式であり、それゆえ論証を要さずして真である、としているのはきわめて正しい解釈だと思われる。

ともあれライプニッツは、そこに矛盾が含まれているか否かによって命題の真偽が証明され、その可能性が判定されると考えるのであるから、矛盾律こそ最も基本的な真理基準であると言える。この基準に適うものは必然的に真理だが、少しでも抵触するものは真理の資格を失う。無矛盾性ないし整合性(une cohérence)ということが真理の最初の重要なメルクマールなので

<sup>脚3</sup> 矛盾律(同一律)に関すると思われる言明は、パルメニデスやアリストテレスに多く見いだされる。「あるものはあるが、無はあらぬ」(Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Parmenides, Fr. 6), 「あらぬものがあるということは、けっして証明されない」(Fr. 7), 「真なるものが真なるものに反対であることはできない」(Aristoteles, *De Interpretatione*. XIV. 24b6-7), 「同じものが同時に、そしてまた同じ事情のもとで、同じものに属しかつ属さないということは不可能である」(*Metaphysica*. Γ. III. 1005b19-20), 「なにものも同時にあり且つあらぬことは不可能であるということが、あらゆる原理のうちで最も確かな原理である」(*Ibid.* IV. 1006a3-5), 「あるものをあらぬと言い、あらぬものをあると言う言論は偽であり、あるものをあると言い、あらぬものをあらぬと言う言論は真である」(*Ibid.* IV. 1011b26-28)。この最後の言明は真理の基本的な定義であり、ライプニッツにも影響が及んでいると思われる。

<sup>脚4</sup> *Principia Philosophiae*. I. 49: “Impossibile est idem simul esse et non esse.” なおエリザベート宛書簡には、「心身が一つであると同時に二つであると理解することは矛盾する(se contrarier)」という言い方が見いだされる(*Lettre à Elisabeth*. 28 juin 1643. AT. III. p. 693)。

<sup>脚5</sup> *Nouveaux Essais*. G. V. p. 343: “Le principe de contradiction est en general: une proposition est ou vraie et fausse; ce qui renferme deux enonciations vraies, l’une...qu’une proposition ne sauroit estre vraie et fausse à la fois; l’autre...qu’il ne se peut pas qu’une proposition soit ny vraie ny fausse.” cf. *Lettre à Arnauld*. IX. G. II. p. 62, *Essais de Théodicée*. 44. G. VI. p. 127

<sup>脚6</sup> B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. pp. 8-24

<sup>脚7</sup> G. H. R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz’s Metaphysics*. p. 62

ある。このかぎりでは、ライプニッツは真理について明瞭に整合説を取っていると思われる。他方、充足理由律(以下、理由律と呼ぶ)とは何であったか。

「理由律によってわれわれは、どんな事実も、それがなぜこのようであって別のようにではないのかという十分な理由がなければ、真であることはできないし存在もできない、またどんな命題も真実でありえない、と考える。もっとも、その理由はわれわれには知りえない場合がはなはだ多い」<sup>118</sup>。

理由律は、ある事実や命題が真であり存在する理由ないし根拠をなしている。この原理の根本は、どんなものでも、ただでたために生起しているのではなく、すべて正当な理由をもって存在しているということである。これは、矛盾律のように命題の論理的な真偽に関わるのでは必ずしもなく、むしろ事実としての存在そのものに関わるものである。ライプニッツは、この点をさらに分析的に表現している。

「何のものも十分な理由なしには起こらない、つまり、どんなことでもいったんそれが起こったならば、十分ものを知っている人には、なぜそれがこうなって別のようににはならないかを決定するに十分な理由を必ず示すことができる。この原理を認めたくえで提出しえる第一の問題は、なぜ無ではなく何かがあるのかということである。というのも、無は何かがあるよりもより単純で容易であるから。さらに、ものが存在すべきであると認めたくえで、なぜそれは別のようにではなく、このように存在しなければならないのかの理由を示すことができなければならない」<sup>119</sup>。

理由律を認めることから、存在についての二つの根本の問いが出て来ることが明らかにされている。理由律という発想そのものは古来からのものであり<sup>120</sup>、必ずしもライプニッツの独創ではない。17世紀では、デカルトも「なぜに存在するかの原因を尋ねられないような何ものも存

<sup>118</sup> *La Monadologie*.32.G.VI.p.612: “Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu’aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu’il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues.”

<sup>119</sup> *Principes de la nature et de la Grace fondés en raisons*.7.G.VI.p.602: “rien ne se fait sans raison suffisante, c’est-à-dire que rien n’arrive, sans qu’il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu’on a droit de faire, sera, Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu’on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement.” cf. *Essais de Théodicée*.44.G.VI.p.127

<sup>120</sup> 理由律の源を遡れば、遠くデモクリトス、エピクロスの原子論やアリストテレスの原因論にいたるであろう(E. Boutroux, *La Monadologie*.p.158)。エピクロスの名は、自由を守り絶対的必然性を回避するために、未来の偶然的真理は決定されていないと主張した人として、*Essais de Théodicée*.169.G.VI.pp.211-212に引用されている。

在しない」という命題を公理としている<sup>註1</sup>。また、ものの存在理由を問うこと自体は、パスカルにも見いだされる。もっともパスカルの場合は、ライブニッツとは反対に（神を知らないかぎり）存在の理由が見いだされないと強調されている<sup>註2</sup>。しかし、理由律を一つの思考の原理として意識的に立て、しかも真理の理由のみならず、ものの存在理由をこのような二つの問いの形で鋭利に取り出しえたのは、ライブニッツならではのことであろう。ハイデガーなどは、特に第一の問いに形而上学の根本問題を見ている<sup>註3</sup>。

理由律は、ものが真であったり存在したりするためにはその理由がなければならない、とするものであるから、最も通俗的には「理由なしには何もものありえない」<sup>註4</sup>と表現される。これはラッセルの理解するような目的因ではなく<sup>註5</sup>、むしろ「無からは何も生じない」という因果の原理に帰されるであろう。だが、それは単なる因果律にとどまるものではない。理由律は、およそものが存在しはじめ、ものの在り方が決定される根拠を示し、またたとえ偶然的真理であれ、そもそも真理というものが真理として成り立つための根拠を明らかにしている。ここで根拠 (un fondement) という意味には二つあると考えられる。第一に形而上学的根拠の意味である。つまり、ものをかくあらしめているのは究極的には神の摂理（それをわれわれはなかなか見透すことができない）である、という意味である。必然的な永遠真理のみならず、およそものが在ることの十分な理由は結局神に帰される<sup>註6</sup>。理由律は、形而上学的根拠としての神が在るべきことを指示している。これはむしろ伝統的な思想であろう。ただ、この理由はスピノザの場合のように、ものを「必然的に強いるのではなく、ただ傾かせる」(non necessitant sed inclinant)<sup>註7</sup>だけであると言う。ライブニッツは自由と偶然性の余地を残した、ソフトな必然

<sup>註1</sup> Descartes, *Secundae Responsiones*. AT.VII.p.164: "Nulla res existit de qua non possit quaeri quanam sit causa cur existat."

<sup>註2</sup> 「私はあそこでなくここにいることに恐れと驚きを感じる。なぜなら、あそこでなくてここ、あの時でなくて現在の時に、なぜいなくてはならないのかという理由は全くないからである (il n'y a point de raison pourquoi)」(*Pensées*, ed. Br. 205)。「なぜ私の知識、私の身長は限られているのだろうか。なぜ私の寿命は千年でなくて百年に限られているのだろうか。どんな理由で、自然は私にこのような長さのものとして与えてくれたのだろうか。なぜあの数でなくてこの数なのだろうか。無限の数のうちでは、どんなものでも他のものよりもいっそう引きつけるなどということはないのだから、他のものでなく一つのもので選ばれる理由はないはずである (il n'a pas plus de raison de choisir l'un que l'autre)」(*ibid.* 208)。パリ時代(1672-1676)にパスカルの数学論文などに親しんでいたライブニッツは、ポール・ロワイヤル版パンセ(1670年)を容易に手にすることができたはずである。

<sup>註3</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. S.1: "die Grundfrage der Metaphysik"

<sup>註4</sup> G. IV. p. 232, G. VII. p. 301: "Nihil est sine ratione"

<sup>註5</sup> B. Russell, *op. cit.* p. 34. ラッセルは、理由律は、すべては（したがって因果性も）最善を目指すという意味で目的因に帰されるとしている。しかし理論的には、最善観も因果律に従うはずである。

<sup>註6</sup> *La Monadologie*, 38, 39 G. VI. p. 613

<sup>註7</sup> *De rerum originatione radicali*. G. VII. p. 302

性をここで考えているのである。

第二に論理的根拠という意味である。すなわち存在や真理が、内属論理の観点から主語・述語関係(主語がすべての述語規定を含む)のうちに基礎づけられるという意味である。理由律はこの論理の系の一つにほかならない<sup>128</sup>。『形而上学叙説』によれば、理由律はとりわけ偶然的命題に関するものと見なされる。

「すべての偶然的命題は、このようにはなるが別のようにはないという理由をもって  
いる。あるいは同じことであるが、偶然的命題はそれが真であるというアприオリな証明  
をもってそれが命題を確実なものにし、その命題の主語と述語との結合はそれぞれの  
本性に基づくことを示している」<sup>129</sup>。

ここからすれば、理由律は偶然的真理のアприオリな根拠であることになろう。ライプニッツにおいては、およそ真なる命題はすべて分析命題であり、「述語はつねに主語に内在(in-esse)する」<sup>130</sup>という論理に帰される。理由律は、この論理が幾何学におけるような必然的命題のみならず、「カエサルがルビコン河を渡った」というような偶然的命題にも潜在的(implicite)にあてはまることを確証している。こうして理由律は、命題が結局は自同的命題(une énonciation identique)、つまり述語と主語とがある意味で等しい命題に還元されることを示すのである。ただ、偶然的真理は必然的真理とは違って、その証明には無限な分析のプロセスを要する<sup>131</sup>と考えられる。たとえば、カエサルの渡河という偶然的事実には、われわれには見透しえない形而上学的な根拠があるのであろう。だが、論理的には「河を渡る」という述語はカエサルという主語概念にあらかじめ内在していると考えられる。したがって、カエサルという主語を分析して行けば「河を渡る」を原理的に取り出すことが可能である。しかし、その分析は無限であって実際にはたどり尽くせないのである。それゆえ「その理由はわれわれには知りえない場合がはなはだ多い」のである。カエサルの例はカントの言葉では総合命題であるが、ライプニッツは内属論理を根拠にして、それをも分析命題だと解しているのである。

ところでこれら矛盾律と理由律との関係をどう見るかについては、昔から議論がある。『单子

<sup>128</sup> *Lettre à Arnauld*. IX.G. II. p.56, cf. p.62, G.VII.p.301 パーキンソンは、理由律はすべての真なる命題は証明されえるという意味で、真理の定義に由来するとしている(G.H.R.Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*. pp.66-68)。

<sup>129</sup> *Discours de Métaphysique*. XIII.G.IV.p.438: "toutes les propositions contingentes ont des raisons pour estres plustost ainsi qu'autrement, ou bien (ce qui est la même chose) qu'elles ont des preuves a priori de leur vérité qui les rendent certaines et qui monstrent que la connexion du sujet et du predicat de ces propositions a son fondement dans la nature de l'un et de l'autre."

<sup>130</sup> *Lettre à Arnauld*. IX.G. II. p.56: "praedicatum inest subjecto"

<sup>131</sup> G.VII.p.200「十分な理由、すなわち最後の理由は、このような偶然的要素の細部がたとえどんなに無限でも、結局そのつながりや系列の外になければならない」(*La Monadologie*.37)。

論』のライプニッツはただ、われわれの推論の原理がこの二つの大きな原理に依っていると  
言うだけであり、その関係については何も明言していないのである。一つの有力な解釈は、ブー  
トルーの説くように<sup>432</sup>矛盾律は真理の必要条件を、理由律はその十分条件を述べたものと見な  
すということである。つまり、矛盾律は真理を示すための形式的な必要条件にすぎないが、矛  
盾を含まないものがすべて現実に真理として在るとは限らない。これに対して理由律は、真理  
が真理であるための十分条件になっていると言うのである。このように解すれば、矛盾律によ  
って可能的 (possible) とされ、さらに共可能的 (compossible) なものと認定された真理が、理  
由律によって最終的に現実的 (actuel) なものとなる、と整合的に考えられよう。だが、それ  
でもなお問題は残る。たとえば、矛盾を含まない数学的命題は理由律をまたずに十分に真と言  
えるのではないか、またカエサルと渡河という事実の真偽決定には矛盾律を要しないのではない  
か、などはオープンな問題であると思われる。もう一つはクーチュラの解釈である。すなわち  
矛盾律も理由律も、共に命題の分析性に基づく点では同じであり、相互に補い合っていて不可  
分である。そして、すべての真理は矛盾律に依るとも理由律に依るとも言えるが、ただ理由律  
は事実の真理というその固有の領域をもっている<sup>433</sup>とする。この解釈は、両者が本質的には（神  
の目から見れば）同じものでありながら、実際にはその対象に従って役割が分担されている、  
と見なすものであろう。これに対しては様々な批判が可能であろうが、すべてのテキストを満  
足させる首尾一貫した解釈は困難であり、多少の不整合はいかにしても残るであろう。この説  
は、少なくとも根本においてライプニッツが最も主張したかった点ではないかと思われる。真  
理論に関心を持つわれわれとしては、大まかな見当としてクーチュラの方角で考え、矛盾律は  
主として論理学や数学における必然的命題の真偽を決定する基準をなし、理由律はとりわけ現  
実の経験的世界における偶然的真理の根拠をなしている、と考えておくにとどめよう。

## 2 理性の真理と事実の真理

次に、真理が理性の真理 (véités de raisonnement) と事実の真理 (véités de fait) とに区別  
されることが重要な論点であろう。『单子論』の33節に次のように言われている。

「真理にも二種類ある。理性の真理と事実の真理とである。理性の真理は必然的で、その反  
対は不可能である。事実の真理は偶然的で、その反対は可能である」<sup>434</sup>。

理性の真理とは、「三角形の内角の和は二直角である」のように数学や論理学におけるアプリア  
リな必然的真理であり、その反対は直ちに論理的な矛盾を生む。それゆえこれは矛盾律に支  
えられていると考えられる。もっとも、理性の真理は可能的本質の世界でのことであって、必ず  
しも現実存在に関わるものではない。他方、事実の真理は、可能性ではなくつねに現実存在に

<sup>432</sup> E. Boutroux, *La Monadologie*. pp. 158-159

<sup>433</sup> L. Couturat, *La Logique de Leibniz*. pp. 214-217

<sup>434</sup> *La Monadologie*. 33 G. VI. p. 612



関わる。それは歴史的出来事や現実の世界におけるアポステリオリな偶然的真理である。その反対は矛盾ではなく可能であるが、それなりの理由によってその真理が成り立っている。それゆえこれは理由律に依ると言える。たとえばスピノザが、ハーグでなくレイデンで死んだとしてもそれは矛盾ではないが、ハーグで死んだことにも神の知恵と善性とが関わっている<sup>435</sup>。神はそれを「必然的に強いるのではなく、ただ傾かせる」のである。この二種類の真理と、先の二つの原理（矛盾律，理由律）との関係は判然としなが<sup>436</sup>、われわれの見当に沿ってこのように考えておいて、大筋ではまちがっていないと思われる。

この著名な真理の二分法について、もう少し議論をしておく。まず、事実の真理とライブニッツが言うとき、デカルトのコギトもそのうちに数えられていることが注目される。

「われ思うゆえにわれ在り」は第一の真理のうちに属する、とデカルトはきわめて明晰に知っていた。だが、これと同じ他の真理を無視していなかったなら、かれは公平だったろう。それゆえ一般的には、真理は事実の真理かあるいは理性の真理かである、と言える。理性の真理の第一のものは、矛盾律あるいは同じことになるが同一律である（アリストテレスはそれに正しく気付いていた）。事実の第一の真理は、直接的知覚つまりそうやってよいなら意識（*conscientia*）の数だけ多くある。だが私は、思惟している私（*ego cogitans*）を意識しているだけでなく、私の思惟（*meum cogitatum*）をも意識している。あれやこれやのものが私によって思惟されているということは、私が思惟していることに劣らず真であり確実である。それゆえ事実の第一の真理を、次の二つに帰しても不適切ではないであろう。すなわち、私が思惟すること（*Ego cogito*）、そして多くのことが私によって思惟されること（*Varia a me cogitantur*）。ここから、私が在るだけでなく、私が多くの仕方でも動かされる<sup>437</sup>ことが帰結する」<sup>437</sup>。

この文章は、デカルトの『哲学原理』第1部第7項に対する意見であり、ライブニッツのコギ

<sup>435</sup> *Essais de Théodicée*.174.G.VI.218

<sup>436</sup> このテキストを前節との続きで単純に見るなら、矛盾律と理由律はわれわれの推論に関することであつたから、それらは理性の真理（必然的真理）にのみ属すると読めるかも知れない。だが、この素朴な読み方はとれないであろう。なぜなら、理由律はむしろのこと矛盾律もまた、何らかの意味で真実の真理（偶然的真理）と関わっているということが、まさに昔から問題とされてきたからである。われわれとしては、理由律は主として真実の真理に、矛盾律は基本的に理性の真理に適用されていると考えておく。

<sup>437</sup> *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*.G.IV.p.357 同じ趣旨のことは『人間知性新論』（G.V.pp.347-348,391-392）でも述べられている。すなわち、デカルトやアウグスティヌスのコギトは、意識の直接性を内的に直接経験したものであり、これ以上に確実に証明することができない事実の原初的真理（*la vérité primitive de fait*）である。だが、「私が思惟する」ことだけでなく「私がかさまぎまな思惟をもつ」こともまた明晰である。コギトは必然的命題ではないが、直接経験に基づいた証明不可能な事実命題という意味で、それを公理と見てよい、と。こうした解釈が、デカルト自身の考え方とはまったく異質なものであることは言うまでもない。

ト解釈をなしている。思惟する私だけでなく、思惟のさまざまな対象にも目を向けるべきであるという趣旨である。いずれにしても、それは事実の真理として語られている。デカルトの文脈からすれば、コギトは外的経験からまったく独立に、「精神によって把握された必然的な真理 (necessario esse verum)」<sup>438</sup>である。そして、それは数学の証明以上に確実に明証的な命題だと見なされている。しかも『哲学原理』では、この真理を引き出すにあたって矛盾律が使われていることを暗示している、「思惟するものが、思惟しているまさにそのときに存在しない、とするのは矛盾している (repugno)」<sup>439</sup>。それゆえ、コギトはれっきとした理性の真理であると言ふべきであろう。だがライブニッツは、それを「意識」の事実を言った一つの経験的真理にすぎないと見ている。したがってそれは論理的に必然的な真理ではなく、「私は散歩する」と同じく事実として承認される真理であろう。本来私は思惟するものであるが、いま私がたまたま思惟しなくても、それは矛盾ではないのである。このように、知的・直観的に純化されたコギトを、経験的な事実命題に引き戻して考える点に、ライブニッツがデカルトを批判する根本的姿勢がすでに見てとれよう。

次に、先に述べた内属論理は、理性の真理と事実の真理との区別、つまりは必然的真理と偶然的真理との相違を無にすることにはならないか、という問題がある。すなわち、内属の考え方を個体レベルで捉えるなら、ある人Pに起こるはずのことはすべて、Pの概念のうちに潜在的に含まれている。したがってその概念を分析すればPについてのすべての真なる述語規定を取り出すことができる。それゆえ起こるべきことは、必然であろうと偶然であろうと、いずれは起こることが確実になり、真理の区別が無意味になるばかりか絶対的宿命論に陥る、という困難が予想される。これに対してライブニッツは、未来の偶然的なできとも、あらかじめ神に予見されているという意味では確実に (certain) であるが、だからといってそれがハードな意味で必然的 (nécessaire) であるわけではない、と考える。かれは続ける。

「概念の結合または連結には二種類ある。一方は絶対に必然的であって、その反対は矛盾を含む。この演繹は幾何学の真理のような永遠真理のなかで行われる。他方は仮定によって (Ex hypothesis) いわば付随的な結果として必然的であるにすぎず、その反対はすこしも矛盾を含まないから、それ自身においては偶然的である。そして、この結合は神のもつまたく純粋な観念や神の単なる知性に基づくばかりでなく、神の自由な決定や宇宙の過程に基づいている」<sup>440</sup>。

ここでは必然性という言葉が、ハードな意味での絶対的必然性と、ソフトな意味での仮定的必然性とに分けられている。前者は一点の矛盾をも含まない厳格に論理的な形式をもつ。これは

<sup>438</sup> Descartes, *Meditationes*. II .AT.VII.p.25: “hoc pronuntiatum, *Ego sum, ergo existo*, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.”

<sup>439</sup> Descartes, *Principia Philosophiae*. I .7

<sup>440</sup> *Discours de Métaphysique*. XIII, G.IV .p.437

矛盾律を基本にしている。だが、後者はその反対が矛盾であることも許すゆるやかな必然性(つまりは偶然性)である。その原理となっているのは理由律であり、これによってものごとは強制されることなくただ傾くのである。このように、神の決定を確実ではあるが偶然の余地を残したソフトな必然性と考える限り、人間の自由が確保され、内属論理もけっして真理の区別を無意味にしないのである。概念の結合が神の知性や自由な決定に基づくという重要な問題については、すぐ後で考えたい。

さらに、真理の二分法をどう解釈するかが問題であろう。必然と偶然、理性と事実とを分けること自体は、すでにアリストテレス＝スコラがなしたことである<sup>141</sup>。デカルトにおいても、必然的存在と偶然的存在とが区別され、真理探求をする認識(cognoscere)の次元と日常的生の行為(agere)の次元とが峻別されている<sup>142</sup>。だが、ライプニッツはそれらをことごとくとして漠然と分けるのではなく、命題の形で論理的に区別しようとしている。とりわけ、偶然的な事実命題にも真理のステイタスを与えたことは注目すべきことであろう。また必然性を可能的、偶然性を現実的と解していることも、伝統的な概念規定を破るものであろう。しかしながら、この二分法によって結局かれは何を言わんとしたのかは判然としないし、二分されたものが互いに背反するのか、両立するのか、それとも重なり合うのかも明瞭ではないと思われる。ただ最近、必然性や偶然性の意味が何であるかについて、とくに現代英米の研究者が提出している分析的な議論は参考になる。たとえば M.D. ウィルソンは、ラッセルやクワインなどの議論を踏まえながら、必然性の意味を考えている<sup>143</sup>。彼女によれば、必然性には論理的必然性と道徳的必然性とがある(これは絶対的、仮說的必然性に相当する)。前者は特定の論理的形式を持つが、必然性の意味の分析つまり同一性(identity)を意味しない。それは無矛盾性によって根拠づけられているのであって、現代のいわゆる分析的真理とは異なるものである。他方、道徳的必然性(偶然性)には論理的必然性はないが、だからといって恣意的でも論理的内容を持たないわけでもない。それはある決定された理由に基づいた必然性を持つ。結局ウィルソンは、必然性と偶然性とは相互補完的に両立すると結論しているように思われる。ライプニッツのテキ

<sup>141</sup> アリストテレスは偶然的なものとは必然的なものとを明確に区別した(Aristoteles, *De Interpretatione*. 18 b 16-)。理性の真理と事実の真理は、スコラの認識根拠(ratio cognoscendi)と存在根拠(ratio essendi)の区別に対応すると考えられる。この点については、R. Latta, *Leibniz The Monadology*. p. 236, E. Bréhier, *La Monadologie*. p. 159, 河野与一『单子論』pp. 242-245を参照。

<sup>142</sup> Descartes, *Secundae Responsiones*. AT. VII. P. 166, *Meditationes* I. AT. VII. p. 22, *Principia Philosophiae*. I. a. 3

<sup>143</sup> M. D. Wilson, On Leibniz's Explication of "Necessary Truth", in H. G. Frankfurt, ed. *Leibniz A Collection of Critical Essays*. 1972 pp. 401-419. この他にも H. Ishiguro (Contingent Truths and Possible Worlds, in R. S. Woolhouse ed. *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*. 1981. pp. 64-76) は、偶然性の意味をさまざまな角度から分析し、偶然と必然との区別は可能世界の議論を無にしないと論じている。

ストに厳密な解釈ではあるが、では両者がどう補完し合うのか、「強いずに傾ける」必然性とは何かは、なお説明を要することだと思われる。

### 3 真理と神

ライプニッツ真理論の第三の論点は、真理は必然的にせよ偶然的にせよ、究極的には神によって根拠づけられているとすることである。真理を真理たらしめているものは神であり、われわれが真理を認識できるのも神に依ると考えること自体は、中世以来の伝統的な思想である。これに対して、ライプニッツの一貫した主張は、必然的真理は神の知性（l'entendement）に依存するが、偶然的真理は神の意志（la volonté）に根拠を置く、というものである。この主張の意味を考え、デカルトの永遠真理創造説と対比させておきたい。

まず必然的真理（永遠真理）について言えば、その真理性は神に源を發し、神のもつ純粋な観念や神の知性に基づく（être fondé）と考えられている<sup>44</sup>。

「神は現存するものの源泉であるだけでなく、本質の源泉でもある。・・神の知性は永遠真理やその真理に依存する観念の存する領域である。・・必然的真理はもっぱら神の知性に依存して、その内的対象になっている」<sup>45</sup>。

すなわち永遠真理は本来神の知性のうちにあり、知性の対象であった<sup>46</sup>。神は自らの本性のうちなる観念に真理の理由（ratio）を与え、知性によって永遠真理を現実に真理たらしめた<sup>47</sup>。かくして必然的真理もまた神の被造物であり、神の知性に依存する、とライプニッツは考えている。

たとえば「三角形の内角の和は二直角である」というような論理的に必然的な命題を考えるに、それは神の恣意によって左右されることのない永遠真理である。ゆえにそれは神の意志にいささかも依存せず、神の知性のみから出てくると解される<sup>48</sup>。内属論理の観点からすれば、この命題が必然的なのは、「三角形」という主語概念のうちに「内角の和が二直角」という述語規定が論理的に含まれているからであった。つまり主語と述語とが結合されることの根拠（le

<sup>44</sup> *Discours de Métaphysique*. XIII. G. IV. p. 437

<sup>45</sup> *La Monadologie*. 43, 46. G. VI. p. 614: “en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, .. C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, .. les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en son l'objet interne.”

<sup>46</sup> *Essais de Théodicée*. 20. G. VI. pp. 114-115

<sup>47</sup> *Specimen inventorum de admirandis naturae Generalis arcanis*. G. VII. p. 311: “Ratio veritatum latet in rerum ideis quae ipsi divinae essentiae involvuntur.” *Essais de Théodicée*. 184. G. VI. p. 226: “c'est à mon avis l'entendement Divin qui fait la réalité des Verités éternelles.”

<sup>48</sup> *Discours de Métaphysique*. II. G. IV. p. 428: “ce [ne] sont [que] des suites de son entendement, qui, assurément ne dépend point de sa volonté.”

fondement) が、それらの概念の本性のうちにあるからであった<sup>149</sup>。だが、その命題がおよそ真理として成立していること存在論的根拠は、神の本性(知性)のうちにあると言うべきである。なぜなら、神は自らの有する知的観念に照らしてある命題を必然的な真理と定め、それを現実に存在せしめるからである。この意味で、必然的真理(永遠真理)は神の知性に基づくのである。神の知性を分けもった人間知性は、かくしてそれを自ずから真理と認めるであろう。以上のように、ライプニッツは必然的真理の源が神の知性においてであると解し、そこに真理の存在論的根拠があると見ているわけだが、これは真理と神についての伝統的思想<sup>150</sup>を踏まえたものと思われる。

他方、偶然的真理について言えば、その源は神の知性よりもむしろ意志にあると考えられている。ライプニッツ独自の思想は、こちらにあると思われる。すなわち、偶然的真理を基礎づけているのは論理的な必然性でも神的知性でもない。だが、だからと言ってそれは真理の名に値しないわけではない。偶然的真理が真理であるのは、先述したように、ものごとを別のようではなく、このように存在せしめている「十分な理由」(最後の理由)に依るのであり、その理由は最終的に神のなかにあると考えられている。

「十分な理由は偶然的真理である事実の真理のなかにも必ずある。すなわち、被造物の世界にゆきわたった、ものつなりのなかにも必ずある。・・(だが)十分な理由すなわち最後の理由は、このような偶然的要素の細部がたとえどんなに無限でも、結局そのつながりや系列の外になければならない。・・ものの最後の理由は、そうした変化の細部を優越的に含んだ必然的実体のなかにある。・・その実体をわたしは神と呼ぶ」<sup>151</sup>。

たとえば「カエサルがルビコン河を渡った」という命題は、現実に起こった事実の真理であって、知性の関与する理性の真理ではない。それが偶然的命題と呼ばれるのは、その反対も可能であったという意味であって、いかなる必然性も理由もなかったという意味ではない。そこには先述したように仮定的な必然性があり、十分な理由がある。ただ、人間知性によってはルビコン河を渡った理由の無限系列をたどり尽くせない。十分な理由(最後の理由)はその系列の

<sup>149</sup> *Discours de Métaphysique*. XIII.G.IV.p.438: “la connexion du sujet et du predicat de ces propositions a son fondement dans la nature de l’un et de l’autre”

<sup>150</sup> たとえば、アウグスティヌスは神は真理の源泉(fons veritatis)であるという言い方をしている(*Confessiones*. XII. xxx. 41)。またトマス=アクィナスは、真理は神の知性(intellectus divinus)におけるかぎり永遠であり、数学的真理も神の精神(mens divina)において永遠性をもつとしている(Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. I .q.16 a.7)。

<sup>151</sup> *La Monadologie*. 36-38.G.VI.pp.612-613: “la raison suffisante se doit trouver aussi dans les vérités contingentes ou de fait, c’est-à-dire, dans la suite des choses répandues par l’univers de créatures. il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou series de ce détail des contingences, quelqu’infini qu’il pourrait être. . . la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le detail des changemens ne soit qu’eminement. . . ; c’est ce que nous appelons Dieu.”

外にあり、結局は神においてあるからである。神においてあるとは、それが究極的には神の意志に帰されるということである。十分な理由は最終的に神の自由な意志に依存するがゆえに、かくあらしめた神の決定や選択は有限な人間知性のあずかり知るところではなく、偶然的真理における概念結合の無限に多様な仕方も分析し尽くされないのである。結局、偶然的な真理においては「神の自由を選んだ事物の系列が前提されている。この系列は、常にこのうえなく完全なことをしようとする神の最初の自由な意志決定に基づいている」<sup>452</sup>。かくして「偶然的真理の原理は、神における適合つまり最善の選択ということである」<sup>453</sup>と、ライプニッツは結論している。カエサルのルビコン渡河は、要するに神の意志による最善の選択であったということになる。

以上のような意味で、必然的真理と偶然的真理は、それぞれ神の知性および意志によって根拠づけられるとされる。ところで必然的真理の解釈については、デカルトの永遠真理創造説との関係でなお問題を残している。というのは、永遠真理が神に依存していること自体はよいとしても、デカルトがそれを神の知性でなく意志に帰したことをライプニッツは一貫して批判しているからである。この問題を考えることは、ライプニッツの真理観の特徴を知ることにもなる。まずその批判に耳を傾けよう。

「あるひとたちのように、永遠真理は神に依存しているから、恣意的なものであり、神の意志のままになると想像してはならない。デカルトはそのように考えたらしい。・・・しかしこのことは、偶然的真理についてのみ真である」<sup>454</sup>。

すなわちライプニッツによれば、偶然的な真理は別として、必然的（永遠）真理は神の意志には依存せず、神の知性のみから出てくる。かりにそれが神の自由意志に帰されるとするなら、神は専制的な暴君のようにすべてをほしいままにできることになり、神の正義も知恵もなくなるであろう。また意志にはそれに先立つ理由があるはずである。それゆえ、永遠真理が神の意志の結果にすぎないと主張することは、まったく奇妙である<sup>455</sup>。したがって、スコトゥス主義のように「永遠真理は神の知性なしにも存続する」とは言えないし<sup>456</sup>、懐疑主義のように、 $3 + 3 = 6$ が真であるのは神の気に入る場所と時においてだけであるとも言えない<sup>457</sup>。またデカル

<sup>452</sup> *Discours de Métaphysique*. XIII.G.IV.p.438: “elle suppose la suite des choses que Dieu a choisie librement, et qui est fondée sur le premier decret libre de Dieu, qui porte de faire toujours ce qui est le plus parfait.”

<sup>453</sup> *La Monadologie*. 46.G.VI.p.614: “des vérités contingentes, dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur.”

<sup>454</sup> *Ibid.* 46.G.VI.p.614: “il ne faut point s’imaginer avec quelques-uns, que les vérités éternelles, étant dépendentes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l’avoir pris. . . Cela n’est véritable que des vérités contingentes.”

<sup>455</sup> *Discours de Métaphysique*. II .G.IV.p.428

<sup>456</sup> *Essais de Théodicée*. 184.G.VI.p.226

<sup>457</sup> *Ibid.* 180.G.VI.p.222

ト主義のように、神は真理の自由な原因だから、二つの矛盾するものが両立しないのは、神がそれを禁じたからであるとは考えられないし<sup>158</sup>、「神が最善なものだけを選んだということから、選ばれなかったものは神にとって不可能であった」と推論することも不適當である<sup>159</sup>。これらの議論は、神の知性による形而上学的必然性 (la nécessité métaphysique) と、意志に依存する道徳的必然性 (la nécessité morale) とを混同することに由来する。要するにライプニッツは、神の意志といえども永遠真理から自由でなく、意志はそれに先立つ理由や規則（これらは神の知性に基づく）に拘束されると考えている。そしてかれ自身、これはトマスの見解でもあったと解釈している<sup>160</sup>。

たしかにデカルトは永遠真理を神の意志に帰している。では、この批判に対してデカルトはどう答えるであろうか。

第一に、神を専制的な暴君とはイメージできないと言うであろう。もし神がそうであるなら、たしかに真理は支離滅裂になるだろう。だがデカルトは、そうならないためにこそ神が欺く神でも悪霊でもありえないことを証明し、それが誠実な神であり「真理の泉」<sup>161</sup>であることを検証しているのである。さらに詳しく言えば、神の意志が変わりうる (pouvoir changer) なら、神は真理をも変えうるとせざるをえない。だが真理は、神においても永遠で不動のもの (éternel et immuable) と見なされていると判断される。神の意志はたしかに自由 (libre) であるが、その力はわれわれには不可解 (imcompréhensible) であり、われわれに理解できないことは神もなしえないとは言えない<sup>162</sup>。要するに神は真理を任意に変えうる立場にあるが、神はその誠実さによって真理を永遠不変のものとしている、とデカルトは解する。それゆえ、神が誠実か否かが、かれにとってヴァイタルな問いであったのである。

第二に、もし永遠真理が神の意志に依存しないとするとするなら、神は真理に服することになり、神の全能が損なわれるとデカルトは答えるであろう。近世スコラを代表するスアレス (F. Suárez) の考えは、それと対照的である。「命題が真であるのは、それが神によって知られるからではなく、むしろ命題が真であるからそうと知られる。さもなければ、命題が真であることを神がどうして必然的に知っているのか、説明がつかなくなるであろう」<sup>163</sup>。デカルトはまさにスア

<sup>158</sup> *Ibid.* 185. G. VI. p. 227

<sup>159</sup> *Lettre à Clarke*. V. 9. G. VII. p. 390

<sup>160</sup> *Essais de Théodicée*. 180, 182. G. VI. p. 221-223. トマスは、神は全能ではあっても矛盾したことをなしえないと考えた。たとえば「神は円の中心から円周に引かれた線分が等しくないようにすること、あるいは直線で囲まれた三角形の三つの角が二直角に等しくないようにすることはできなかった」 (*Summa contra gentiles* II. 25, cf. *Summa Theologiae*. I. q. 25. a. 4.)

<sup>161</sup> Descartes, *Meditationes*. I. AT. VII. p. 22, cf. *ibid.* III. , IV. AT. VII. pp. 52, 53

<sup>162</sup> *Lettre à Mersenne*. 15 avril 1630. AT. I. pp. 145-146

<sup>163</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*. XXXI. sect. XII. 40: “neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui nulla reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras.” これは、命題の真理性は

レスと正反対の主張をなしている。「永遠真理が真あるいは可能であるのは、神がそれを真あるいは可能と知るからであって、逆にそれが神とは独立に真であるかのように、神によって真と知られるからではない」<sup>164</sup>。トマスやライプニッツは、永遠真理は神の意志とは独立に真であると考えた。しかしデカルトは反対に、真理は神の意志に全面的に依存すると考えた。かれは神の能力の無際限さ（全能）というものを積極的な意味にとり、神はわれわれには明白な矛盾と思われることもなしえたと言う。たとえば、神は $2 + 1$ が $3$ でないようにすることも、三角形の内角の和が二直角でないようにすることもできたし、矛盾したものが両立するようにすることもできた。ただ神はそうしなかつただけである。そもそもこの世界を創造しないことも神には自由であった、とまで言うのである<sup>165</sup>。このような強烈な主意主義が何を意味するのかは問題であるが<sup>166</sup>、ともかくこの議論は、神慮の無限性や神の全能という文脈の下で、神の意志は全く自由であり何ものにも拘束されないという強い主張になっている。

第三に、そうは言っても神の意志には、知性に基づく何らかの理由が先立っているのではないかと、ライプニッツは批判した。デカルトの答えは、神の意志も知性も同じ一つのものであって、どちらが先行しているとも言えないということである。すなわち「何かの真理が、神がそれについて持っている認識に先だつてあると言うことは冒瀆である。なぜなら神においては、欲することと知ることとは一つにほかならず、神はあるものを欲するというそのことによってそのものを知り、それによってのみそのものは真であるから」<sup>167</sup>。さらに「神においては、欲す

---

それ自体においてではなく神の知性においてあるとするトマス説の批判になっている。この文章は G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, pp. 128-129, J. -L. Marion, *Sur La théologie blanche de Descartes*, p. 28 などにも引用されている。

<sup>164</sup> *Lettre à Mersenne. 6 mai 1630*. AT. I. p. 149 : “Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae.*”

<sup>165</sup> *Lettre à Mersenne. 27 mai 1630*. AT. I. p. 152, *Lettre au P. Mesland. 2 mai 1644*. AT. IV. pp. 118-119, *Lettre à Arnauld. 29 juillet 1648*. AT. V. p. 224, *Sextae Responsiones*. AT. VII. p. 436 etc. こうした例の多くは、E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, p. 235 に採集されている。

<sup>166</sup> 哲学史的な解釈では、デカルトはトマスなどのドミニカンの主知主義ではなく、スコトゥスやボナヴェントゥラなどのフランシスカンの思想を承けている、と説明される。神学的背景としてはそうかもしれないが、デカルトがなぜこのような強い主張をしたのか、その意図はなにかは、よく分からない。神の意志を絶対のものとするなら、「神は被造物が神に依存しないようにすることもできた」ことも認めねばなくなる (*Lettre au P. Mesland. 2 mai 1644*. AT. IV. p. 119)。ただ、デカルトはそれらの例を現実のことでなく、反事実的仮定あるいは可能性として語っているだけである。そこで、この議論を可能世界論と解することもできよう。たとえば $2 + 1$ が $3$ にならないような数学体系がどこかの惑星に存在する、と。但し、ライプニッツにおいては、 $2 + 1 = 3$ のような必然的命題は、どの可能世界においても真である。

<sup>167</sup> *Lettre à Mersenne. 6 mai 1630*. AT. I. p. 149 : “ils ne pourraient jamais dire sans blasphème, que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître; de sorte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, &*



ること、知ること、創造することは一つのことであり、理論的にも一方が他方に先行 (précéder) することはない」<sup>468</sup>とも言われる。一つという意味は、それらはことがらとしては異なるけれども、神においては同時的な単一な事態であるということであろう。欲すること即ち知ることであり、かくしてものが真であることになる。それゆえ、意志に先立って何か理由があるのもなければ、知性が意志に優先するのでもない。というのも「神にはまったく単純でまったく純粹な、ただ一つの行為 (une seule action) しかないからである」<sup>469</sup>。この議論もまた問題がない訳ではない。たとえば、知性と意志とが一つであると言っても、デカルトの場合は意志の方が勝っていることは明白であるし、それらがどのように一つであるのかも説明されていない。2 + 1 = 3 を偽とすることを神が欲しかつ知るということを、われわれは理解するすべを持たないのである。ただデカルトとしては、この議論によって、神の意志や知性に先だって真理があるとは言えず、神なしに真理は真ではありえないこと<sup>470</sup>を結論することで十分であったと思われる。

最後に、形而上学的必然性と道徳的必然性については、デカルトは後者を必然性とは認めない。たしかに確実性については、デカルトも形而上学的と道徳的との区別をしているが、必然性に関してはこの区別そのものを疑問視するであろう。前者はよいが、道徳的必然性の方は、つまりは必然性ではなく偶然性なのであるから、真理の名に値しないと考えるであろう。デカルトにおいては、偶然的な「事実の真理」は生の行為に関することであって、理論的な真理探求とは別次元のことであると考えられている。

#### 4 自同的命題と原初的なもの

最後に、定義ないし分析によって命題が自同的であること (つまり主語が述語を含むこと) を示すことが、真理論の重要なポイントになっている。

ライプニッツにおいては、およそ真理は直観されるものではなく、論証されるべきものであった。ここで論証 (demonstratio) とは、判断の名辞を定義ないし分析することによって、それが自同的命題 (une énonciation identique) であることを示すことである<sup>471</sup>。これによって真理

---

ideo tantum talis res est vera.”

<sup>468</sup> *Lettre à Mersenne. 27 mai 1630. AT. I. p. 153* これは、ライプニッツの「神は知恵によって最善なものを知り、善意によって選び、力によって生み出す」(*La Monadologie. 55*) という文章を彷彿させる。

<sup>469</sup> *Lettre à Mesland. 2 mai 1644. AT. IV. p. 119.* ここでデカルトは、アウグスティヌスの「なんじそれらを見るゆえに、それらは存在する」(*Confessiones. XIII, 38*) を取り上げ、神においては見ることと欲することは同じこと (une meme chose) にすぎない、と解釈している。

<sup>470</sup> *Lettre à Mersenne. 6 mai 1630. AT. I. pp. 149-150*

<sup>471</sup> Foucher de Careil, *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz. p. 181* (下村寅太郎『ライプニッツ』p. 125による。)

は、余すところなく論理的に解明される。逆に言えば、そのような解明を許すこと自体が、真理の条件をなしている。「真理の唯一にして最高の基準は、それが自同的であるか、あるいは自同的真理に還元されることにある」<sup>#72</sup>。自同性ということが真理の基準と見られているのである。

定義には名目的定義 (definitio nominalis) と実在的定義 (definitio realis) とがあった。「名目的定義は、ある事物が他の事物から区別されるだけの徴表を含むが、実在的定義はその事物が可能的であることを示す」<sup>#73</sup>とされる。つまり前者は、概念の意味を別の言葉で説明し確定することだが、後者は普通の意味での定義ではない。概念の本質にまで立ち入って分析し、そこに矛盾がないことを確定することである。この実在的定義によって、概念に矛盾がなく、したがってそれが論理的に可能的であることが示される。可能的だということは、それが真なる本質として実在しえるということである。それゆえ真理の最初の前提は、それが明晰判明に知られるということよりも先に、実在的に定義されることでなければならない。こうした意味での定義が成り立つ背景には、すでに述べたように、概念は究極の要素にまで分析され、真なる命題は自同的命題に還元されるという思想がある。

このように真理は定義によって示され、自同的命題に還元される。だが、分析の最後には定義を許さない究極の要素が残る、とライプニッツは言う。

「真理が必然的である場合、分析によってその理由を見つけることができる。つまりその真理を、もっと単純な観念や真理に分解してゆくと、最後に原初的な観念や真理にまで行き着く。こうして、数学者においては、理論上の定理も応用上の規範も、分析によって、定義や公理や公準に還元される。そして最後に、定義することのできない、単純な観念がある。また、証明することもできず、その必要もない公理や公準、一言でいえば原初的な原理がある。これは自同的命題で、その逆は明白な矛盾を含んでいる」<sup>#74</sup>。

定義や分析は無限に進むのではなく、それ以上遡れない原初的な観念や原理 (les idées primitives et les principes primitifs) に至って停止する。なぜなら、この観念や原理はそれ自

<sup>#72</sup> *De synthesisi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi*. G. VII. p. 296 : “hoc unicum summumque est veritatis criterium, . . . ut sit vel identica vel ad identicas revocabilis.”

<sup>#73</sup> *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. G. IV. pp. 424-425

<sup>#74</sup> *La Monadologie*. 33-35 G. VI. p. 612: “Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l’analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu’à ce qu’on vienne aux primitives. C’est ainsi que chez les Mathématiciens, les théorèmes de spéculation et les canons de pratique sont réduits par l’analyse aux Définitions, Axiomes et Demandes. Et il y a enfin des idées simples dont on ne saurait donner la définition; il y a aussi des Axiomes et Demandes ou en un mot, des principes primitifs, qui ne sauraient être prouvés et n’en ont point besoin aussi; et ce sont les Enonciations identiques, dont l’opposé contient une contradiction expresse.”

身で直観される知識の究極のエレメントであって、それ以上の定義や分析を要さないからである。知識はこれらを核として構成されている、とライプニッツは考える。

この定義を要しない究極の要素的命題も、他の真なる命題と同じく、自同的命題に還元される。その例をライプニッツはここでは挙げていないが、『人間知性新論』によれば、「それぞれのもは、そうであるところのものである」(Chaque chose est ce qu'elle est)などは、必然的な原初的真理であるという<sup>475</sup>。これは同一律を言ったものであり、その逆は明らかに矛盾である。そして「それぞれのもの」という主語には、「そうであるところのものである」という述語規定があらかじめ含まれている。それを顕在的(explicite)な形で外に取り出したのが、この命題にほかならない。それゆえこれは「AはAである」という自同的命題に帰され、真であることになる。ここに自同的命題とは、文字通り完全な同語反復文だけでなく、「すべての独身男は未婚である」のように意味的に言い換えられた文や、「理性的動物はつねに動物である」のように主語と述語が部分的に重なっている文をも指す。他方、「三角形の内角の和は二直角である」や「カエサルがルビコン河を渡った」という文では、主語・述語の自同性がそれほど明らか(exprès)ではない。ここでは主語が述語を潜在的に(virtuellement)含んでいると言える。これを内在(in-esse)と呼ぶのである<sup>476</sup>。主語に内在している述語を取りだし、その自同的關係をはっきりさせること、それが自同的命題に還元するというにほかならない。こうした還元は原初的な命題に限ったことではない。必然的命題であれ偶然的命題であれ、真なる命題はすべて自同的命題に帰されるというのが、ライプニッツの論理の特徴であった。

ところで若い時代のライプニッツは、デカルトの明晰判明の規則の代わりに、公理をも含めて「すべての語を説明し、すべての命題を証明する」という規則を立てていたが、これがパスカル的な理想であったことは言うまでもなからう<sup>477</sup>。だが、定義や証明を要さない原初的なものを認めることに関しても、かれはパスカルを承けていると思われる。原初的な概念という言葉

<sup>475</sup> ここでライプニッツは、原初的真理を必然的な理性の真理と偶然的な事実の真理とに分けて考えている。この例は前者であり、「AはAである」という同一律や「Aは非Aではない」という矛盾律に帰される。これらは自同的真理(la vérité identique)とも呼ばれる。他方、原初的な事実の真理としては、「私は思惟する、ゆえに私は在る」が挙げられている(*Nouveaux Essais*. G.V. pp. 343, 347)。

<sup>476</sup> *Discours de Métaphysique*. VIII. G. IV. p. 433

<sup>477</sup> *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* n. 25. A. VI. i. pp. 279-280: "Ut nulla vox admittatur, nisi explicata, ut nulla propositio, nisi probata." これは、パスカルの『幾何学的精神について』の一節を容易に想起させる。「最も卓越した論証を形成すべきこの真の方法は、それに到達することが可能であるとしたら、二つの主要なことから成り立つであろう。一つは、あらかじめその意味を明確に説明しなかった用語は一つも用いないこと、他は、既知の真理によって証明されなかった命題は決して提出しないこと、つまり、約言すれば、あらゆる用語を定義し、あらゆる命題を証明する(définir tous les termes et prouver toutes les propositions)ということである」(*De l'esprit géométrique* in L. Brunschvicg ed. *Pascal, Pensées et opuscules*. p. 165)。

自体はすでにデカルトに見いだされるが<sup>478</sup>、ライプニッツはパリ時代に読み親しんだパスカルから直接影響を受けたと推定される。ここで両者の考えの異同に触れておきたい。

まず誤解を解いておかなければならない。パスカルは、たしかに「すべてを定義し、すべてを証明する」ことの不可能性を述べたが、かれの主張の力点は、原理から原理へと無限に遡ることの困難を危惧すること<sup>479</sup>でもなければ、懐疑論を主張すること<sup>480</sup>でもない。むしろ、万人に明白なものは定義も証明も要しないということにあった。『幾何学的精神について』の記述を要約しておこう。

「すべてを定義し、すべてを証明するというこの方法は、たしかに立派ではあるが絶対に不可能である。なぜなら、最初の用語を定義するには、それに先行する用語が必要であり、最初の命題を証明するには、それに先行する他の命題が必要だからである。かくして、最初のものに決して到達せず、定義できない原初的な言葉（les mots primitifs）や明白な原理（les principes clairs）に到達するであろう。

「しかし、だからといってあらゆる秩序を放棄すべきではない。幾何学の秩序は、すべてを定義し証明するわけではないので、説得力は劣るかも知れないが、確実性が劣るのではない。それは自然の光（la lumière naturelle）において明白なことしか仮設しないゆえに、完全に真である。論述に代わって自然がその秩序を支えているからである（la nature le soutenant au défaut du discours）。

「要するに、少しでも曖昧な用語（un terme）や命題（une proposition）はすべてこれを定義し証明するが、自明であって、それを説明したり証明するのにより明晰なものがないようなものは、いっさいこれを定義も証明もしない」<sup>481</sup>。

自明なものが定義や証明を要しない理由は、その秩序を自然が支えているからである。つまり、自然自身が暗黙のうちに（sans paroles）そうしたものの観念をすべての人間に与えているからである。それゆえ、自然の光によって明白に示されていることを、さらに人為的に解明しよう

<sup>478</sup> デカルトにおいて原初的な概念（les notions primitives）とは、存在、数、持続、思惟、延長など、それを元にして他の知識が形成される原形（les originaux）であった（*Lettre à Elisabeth*. 21 mai 1643. AT. III. p. 665）。それらは、初期の『精神指導の規則』で単純本性（simplex natura）と呼ばれたものである。同様にパスカルも、空間、時間、運動、数、人間などを、定義を要しない原初的な言葉（les mots primitifs）としている（*De l'esprit géométrique*. *ibid.* p. 168）。

<sup>479</sup> 下村寅太郎『ライプニッツ』p. 125, L. Couturat, *La logique de Leibniz*. p. 183 これは、ライプニッツ自身が「パスカルの困難」（L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. p. 220）という言い方をしているところから来た解釈であろう。

<sup>480</sup> Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*. pp. 153, 162

<sup>481</sup> *De l'esprit géométrique*. *ibid.* pp. 167-168, 189-190 この主張はパスカルの証明理論の重要な一部をなしているが、その特徴として次の三点がしばしば指摘される。(1)定義と公理とを同等に扱っている、(2)無定義、無証明の意味を的確にとらえられている、(3)証明理論の基礎に無定義、無証明の命題の存在する根拠を明らかにしている（中村幸四郎『数学史』p. 73）。

とすれば、かえってそれを曖昧にしてしまう<sup>182</sup>、と考えるのである。これまたデカルト的な考え<sup>183</sup>であるが、ライプニッツはパスカル経由でそれを引き継いでいると思われる。

上に引用したライプニッツとパスカルのテキストには、明らかに共通な思想が流れている。すなわち、定義や証明は無限に進むのではなく、最後にその必要のない原初的なものに達して停止するという思想である。この点において、ライプニッツはパスカルをそのまま踏襲しているとさえ言えよう。だがそれにもかかわらず、原初的なものをめぐって両者の間の相違のいくつかを指摘することができる。

第一に、背景になっている思想が違うことである。パスカルの場合、この思想は幾何学の論証とはどうあるべきかという関心のなかで提出されたものにすぎない。だがライプニッツの場合、この発想は「人間思想のアルファベットを工夫する」<sup>184</sup>という結合法の考え方に源を発し、壮大な普遍学 (scientia generalis) の構想に結びついていると思われる。すなわち、かれがここで原初的な観念や原理を主張しているのは、単に数学の証明理論を述べたいからではなく、モノドロジーを構築するに際して、その基礎となる認識論を展開しておきたかったからであろう。だが問題はそれだけに留まらない。その背景には普遍学の思想があったであろう。つまり、これらの観念や概念を知識の究極の要素として、そこから人間の持ちうるすべての知識を、数学をモデルにした普遍的記号法によって総合し、普遍的な学問として体系化するという、生涯をかけた理想があったであろう。『形而上学叙説』以来、分析の究極にある原初的な概念<sup>185</sup>にライプニッツがこだわる理由の一つはこの点にあると思われる。

第二に、それを保証しているものが違うと思われる。パスカルの場合は、原初的なものの真理性は自然によって保証されていると考えた。だがライプニッツの場合は、自然よりもむしろ論理によって基礎づけられると考えている。すなわち定義無用の概念については、自らがその指標でありそれ自身において (per se) のみ理解されるのであるから、その真理性はその概念自

<sup>182</sup> *De l'esprit géométrique. ibid.* pp.168-169 もっとも、証明理論の根拠を自然的な自明性・明晰性に置くという考え方は、当時でも現代でも問題である (中村幸四郎「数学からみたパスカル」『理想』1981年7月号 p.104)。

<sup>183</sup> デカルトは、単純本性や原初的な概念は極めて単純で自明な概念であり、それを定義するとかえって曖昧になると考えた。例えば形、大きさ、運動、場所、時間などがその例に挙げられている (*Lettre à Mersenne 16 octobre. 1639. AT. II. p.597, Reg. XII. AT. X. p.426*)。また、思惟、存在、確実性といったことも、定義するには及ばない単純で自明な概念とされる (*Principia Philosophiae. I. 10*)。だがライプニッツ自身は、「大きさ、形、運動の概念は人が思っているほど判明なものではない」としている (*Discours de Métaphysique. XII. G. IV. p.436*)。

<sup>184</sup> 「人間思想のアルファベットを何か工夫すれば、そのアルファベットの文字の結合 (combinatio) とその文字からできた言葉の分析 (analysis) とによって、すべての真理を発見したり判断することができる」 (G. VII. p.185)。

<sup>185</sup> *Discours de Métaphysique. XXIV. G. IV. pp.449-450* なお、原初的な概念を究極のエレメントとするという考えには、ラッセルの原子命題 (atomic sentence) を思わせるものがある。

体の持つ論理的自明性にあると言えよう。その例として、ライプニッツは延長や思惟でなく数の概念を挙げている<sup>486</sup>。また証明無用の原初的命題については、注74の引用文にあるように、それが自同的命題であり内に矛盾を含まないことが、その真理性を保証していると考えている。

第三に、同じことになるが、パスカルは原初的なものの真理条件を論理的に規定していないことである。ライプニッツは、すべてを定義し証明するというパスカルの姿勢が、前提を立て形式に従って論証を進める論理学の規則に適うものであると評価したあとで、次のように言っている。「しかし私はいかれが、そこを越すといかなる概念も命題も、不明なこと疑わしいことが少しもなくなるような限界を定めておいてくれたらよかつたろうと思う」<sup>487</sup>。ここでの話題は、一般に概念や命題が真になる条件は明晰判明ということではなく、論理学の形式的規則に求められるということである。パスカルもその規則を示すべきだと言うのだが、それは原初的なものの真理条件もまた論理的に確定すべきだと要求していることになろう。パスカルはその条件を自然の光に訴えた。だが、ある定義や命題が少しも曖昧さを残していないということが、どのような論理的基準によって言えるのかは曖昧なままである。徹底した論理の人であるライプニッツは、その試金石となるべき指標をどこまでも形式的な規則のうちに求めたのである。

## II デカルト・ライプニッツの真理基準

さて本題に入ろう。ここで扱うべきことがらは三つある。デカルトの真理基準はどういうものでありどういう問題を含むか、ライプニッツはそれをどのように批判したか、そして両者の議論をどのように解釈すべきか、である。

### 1 デカルトの真理基準とその問題点

デカルトが真理という言葉で何を理解し、真理基準をどう考えたかについての概略は、旧稿<sup>488</sup>に述べた通りである。ここではそれを踏まえて、この基準を内容的に少し詳しく見たうえで、いくつかの問題点を検討しておこう。

デカルトは、明証性 (l'évidence) というものが真理を判定する基準になると考えている。これは『方法序説』第二部に出てくる、いわゆる明証性の規則によるものである。

<sup>486</sup> *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. G.IV.p.423 延長や思惟を例に挙げ難い点については、L.Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. p.361を参照。

<sup>487</sup> *Meditationes de cogitatione, veritate et ideis*. G.IV.p.426: “Sed vellem definisset limites, quos ultra aliqua notio aut enuntiatio non amplius parumper obscura aut dubia est.” 同じことを述べた別のテキストには、「パスカル氏が極めて疑わしく極めて不明であるものを知るための、ある標識をわれわれに与えてくれていればよかつたと思う」とある(L.Couturat, *op. cit.* p.181)。

<sup>488</sup> 拙稿「真理基準をめぐる(上)——スピノザとデカルト——『名古屋大学文学部研究論集』哲学40.1994.pp.50-53

「第一は、私が明証的に真であると認めたいと欲してはならないこと。いいかえれば、注意深く速断と偏見とを避けること。そして、私がそれを疑ういかなる理由ももたないほど、明晰にかつ判明に、私の精神に現われるもの以外の何ものをも、私の判断のうちにとり入れないこと」<sup>189</sup>。

明証性の内容をなしているものは、判断の注意深さ、明晰判明さである。このうち、注意深い (*soigneux*)、つまり慎重 (*une circonspection*)<sup>190</sup>ということが単なる修辞ではなく、真理を把握するための要件になっていることは後に述べる。他方、明晰判明であること、つまり疑えないということが、真偽を決定する基準になるのである。デカルトは『哲学原理』仏訳序文で、第一原理の条件として「それがきわめて明晰できわめて明証的 (*si clair & si évident*) であって、人間精神がそれを注意深く (*avec attention*) 考察しようと心がけるかぎり、その真理性を疑いえないほどである」<sup>191</sup>としているが、それはこの明証性の規則と内容的に同じことを言っていると思われる。この明晰判明をキーワードとして、かれは真理の基準を周知の規則の形に定めている。「われわれがきわめて明晰判明に理解するところのものはすべて真である」(*les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies*) と。この命題は、デカルトの真理論のすべてを一点に集約した金科玉条の如きものであって、明証説の最も重要な根拠をなしている。

この規則は一見すると独断的な印象を与えるかもしれないが、それがどういう経緯で定められたかは『方法序説』第四部に端的に示されている。

「私は一般に一つの命題が真で確実であるために必要な条件を考察した。というのは、真で確実だと私の知る一つの命題をいま見いだしたのであるから、その確実性が何において成立するかをもやはり知りうるはずだと考えたのである。そして、「私は考える、ゆえに私はある」という命題において、私が真理を言明していることを私に確信させるものは、考えるためには存在せねばならぬということをきわめて明晰に私が見るといことより以外に、まったく何もないということを認めたから、私は、「われわれがきわめて明晰に判明に理解

<sup>189</sup> Descartes, *Discours de la Méthode*. II. AT. VI. p. 18: “Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse *évidemment* être telle: c’est-à-dire d’éviter *soigneusement* la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si *clairement et si distinctement* à mon esprit, que je n’eusse aucune occasion de le mettre en doute.” (イタリック、筆者)

<sup>190</sup> *Principes de la Philosophie*. Préface AT. IX-2. P. 19

<sup>191</sup> *Ibid.* p. 2: “ils (les principes) soient si clairs & si évidents que l’esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu’il s’applique avec attention à les considérer.” 同じ趣旨のことは、すでに『精神指導の規則』で言われている。「すべての知識は確実で明証的な認識 (*cognitio certa & evidens*) である。・・蓋然たるにすぎぬすべての認識を斥け、完全に認識せられ疑いえないもののみを信ずべし」(*Regulae ad directionem ingenii*. II. AT. X. p. 362)。

するところのものはすべて真である」ということを、一般的規則として認めてよいと考えた」<sup>492</sup>。

つまり、コギト命題の真理条件が何であったかを顧みるに、それは、その命題を導き出した論理を私がきわめて明晰に見る (je vois très clairement) という事以外にない。これを論拠として、一般にわれわれがきわめて明晰に判明に理解する (nous concevons fort clairement et fort distinctement) ものとはすべて真である、と結論しているのである。コギトの真理性をモデルにして、明晰に見られたものはすべて真であるという確信 (l'assurance) が得られる構造になっている。同じ経緯は『省察』においても、やや詳しく説明されている。

「私が考えるものであるということ、私は確信している。それならば私は、ある事柄について確信をいただくために必要な条件をもまた、知っているのではあるまいか。ところで、この最初の認識のうちには、私が肯定する事柄についての明晰判明なある認知以外の何もものない。しかるに、私がこのように明晰に判明に認知する事柄が偽である、というようなことが一度でも起こりうるとするならば、もちろんそういう認知は私に真理を確信させるには十分でないことになるであろう。それゆえいまや私は、私がきわめて明晰に判明に認知するものはすべて真であるということ、一般的な規則として確立することができるように思われる」<sup>493</sup>。

すなわち、コギトが明晰判明に認知された真理であるということから、同じく規則を立てている。これを逆に言えば、次のような推論になろう。かりに私が明晰にとらえているものが偽であり、真理を確信させないとするならば、コギトは真でも確実でもなくなる。ところでコギトは確実である。ゆえに明晰判明に理解されるものはすべて真である<sup>494</sup>、と。いずれにしても、こ

<sup>492</sup> *Discours de la Méthode*. IV. AT. VI. p. 33: “je considèrai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; car puisque je venais d’en trouver une que je savais être telle, je pensai que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m’assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies.” (下線, 筆者)

<sup>493</sup> *Meditationes*. III. AT. VII. p. 35: “Sum certus me esse rem cogitatem. Nunquid ergo etiam scio quid requiratur ut de aliqua re sim certus? Nempe in hac prima cognitione nihil aliud est, quam clara quaedam & distincta perceptio ejus quod affirmo: quae sane non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset unquam contingere, ut aliquid, quod ita clare & distincte perciperem, falsum esset: ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio.” (下線, 筆者)

<sup>494</sup> これはディッカーによる分析である (G. Dicker, *Descartes An Analytical and Historical Introduction*. pp. 84-85)。『省察』の相当箇所を踏まえており、テキストの解釈としては間違っていない。ただその背景には、神は欺瞞者たりえないゆえに自然の光の下に明晰に認識されたものはすべて真である、という形而上学があることは銘記されなければならない。



の規則はコギトという特権的かつ典型的な真理<sup>195</sup>から引き出されたものであり、コギトのもつ明証性と内的に直結していると言えよう。

だがそれにもかかわらず、この規則を導出する手続きは、ある一つの特権的な命題の真理条件を不当に一般化しているように見えるであろう。デカルト自身は、この規則がコギトという普遍的真理に由来し、かつその背景に誠実なる神があるゆえに、一般化が可能であると考えていると思われる。しかし、そのことはなお多くの問題を含むであろう。「明晰判明」の意味そのものは今は問わずに置くが、以下、旧稿を想起しながらこの真理基準について若干の問題点を考えておきたい。

第一は、明晰判明とは要するに個人の心理的な知覚印象にはかならず、そのような主観的な基準は客観的な規則になりえない、という昔からの問題である<sup>196</sup>。「明晰に見る」という場合、そう見ているのは固より私である。そこでガッサンディなどは、次のように批判している。すなわち、それはある状況における私の主観的な知覚表象を言うのであって、別の状況の下では私は明晰に見ないかもしれない。たとえば少年の時にまずいと思ったメロンを、今は美味しいと思うように。それ故、あるものが明晰判明に知覚されるということから帰結するのは、そのもの自体が真であるということではなく、それが私にそのように知覚されているということにすぎない<sup>197</sup>、と。この批判は、デカルトが知覚に関するプロタゴラス主義に陥っているとするものであろう。

これに対してデカルトは、明晰判明な認知とは、例えば数学や論理学の真理のように、だれがどこから見ても明証的で真なる認識を言うのであって、メロンの味といった個人の主観的な知覚印象ではないと反論するであろう。というのも、明晰判明な認知は自然の光(理性)に遍く照らされた認識であり、「すべての人間は同じ一つの自然の光を共有しているが故に、みな同じ認識を持つはず」<sup>198</sup>だからである。そして、そうした認知にはおのずから同意し、これが真で

<sup>195</sup> ミシェル=ベイサッドによれば、コギトが真理であるのは、そのみが欺く神を撃退できるからであって、それが明晰であるからではない。にもかかわらずコギトは明晰判明の規則のモデルになっている。では、コギトの特権的ないし例外的(exceptional)な性格と、典型的(exemplary)な性格とがいかに結合されるか。彼女は、数学的真理とコギトとが並置されている「第三省察」の文章を引き、われわれがコギトを真と知りえるのは、結局数学に比すべき明晰判明さを以てする以外になく、そこにコギトの脆弱さがある、と結論している(M. Beyssade, *The Cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?*, in A. Voss (ed.) *Essays on the Philosophy and the Science of René Descartes*. pp.31-39)。だが、コギトは本来最も明晰なものであったし、それを脆弱さ(fragility)とすべきかどうかとも、疑問だと思われる。

<sup>196</sup> 主観的・心理的という言葉そのものは、デカルトの時代には見いだされない。この言葉自体は近代のものであり、クーチュラに見いだされる(L. Couturat, *La logique de Leibniz*. p.202)。

<sup>197</sup> *Objectiones Quintae*. AT. VII. pp.277-278

<sup>198</sup> *Lettre à Mersenne, 16 octobre 1639*. AT. II. p.598 この文章は旧稿ですすでに検討したものである。「真理基準をめぐって(上)ースピノザとデカルトー」『名古屋大学文学部研究論集』哲学40.1994.

あることを疑いえないのが、われわれの精神の本性である<sup>99</sup>。かくして、私における明晰判明な認知という主観的な基準が、なぜ一般化されて客観的な規則になりうるかの理由は、さしあたって自然の光（理性）の普遍性ということに求められよう。人は生まれつき同じ理性を分有している故に、私が明晰に認知するものは万人において普遍的に妥当する、と考えるのである。だが実はそれだけでは十分ではない。この考えは自然の光への素朴な信頼に基づいているが、それが信頼に値するか否は、まだ何も議論されていないからである。ここで「真理とは正当化された真なる信念 (justified true belief) である」という昔からの定義を持ち出すなら、私の信念（明晰判明な認知）を正当化しているものが自然の光だとしても、その光を正当化するものがさらに要求されるであろう。明晰判明の規則は一般化されはするものの、その最終的な保証はまだないという問題が残ることになる。というのも「われわれの観念がいかに明晰で判明であろうとも、それらの観念が完全で無限な存在者から由来すると知らなければ、その真理を確信する理由がない」<sup>100</sup>からである。

第二の問題は、この規則と神との関係である。前にも述べたように、真理を最終的に保証するものは神であるとデカルトは考えている。そこで、明晰判明という基準を根本から捉え直すためには、真理と神との関係を考えなくてはならないことになろう。デカルトは、神の存在を前提しなければ懐疑を除去できないという文脈の下に、明晰判明の規則が神に全面的に依存していることを明言している。

「さきに私が規則として定めたこと、すなわちわれわれがきわめて明晰に判明に理解するところのものはすべて真である、ということすらも、神があり現存するということ、神が完全な存在者であること、および、われわれのうちにあるすべては神に由来しているということ、のゆえにのみ、確実なのである。・・われわれの観念や概念は、それらの明晰判明な部分のすべてにおいて、ある実在性を有し、かつ神に由来するからこそ、その点において真ならざるをえない」<sup>101</sup>。

規則の確実性や真理性が神に由来するとは、真理は神に淵源を持つということであろう。最善なる神は「真理の泉」(fons veritatis)<sup>102</sup>と見なされている。こうした依存関係を抜きにして明

---

p. 52

<sup>99</sup> *Principia Philosophiae*. I .43. *Meditationes*. V. AT. VII. p. 65

<sup>100</sup> *Discours de la Méthode*. IV. AT. VI. p. 39

<sup>101</sup> *Ibid.* p. 38: “cela même que j’ai tantôt pris pour une règle, a savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n’est assuré qu’à cause que Dieu est ou existe, et qu’il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D’où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies.” 「真理基準をめぐって (上) —スピノザとデカルト—」『名古屋大学文学部研究論集』哲学40.1994. pp. 52-53にも引用。

<sup>102</sup> *Meditationes*. I .AT. VII. p. 22

明晰判明の規則を立てることは、実は認識論的に意味をなさない。せっかくの規則も神の保証なしには真でも確実でもない、つまり実際には無効になるであろう。なぜなら、われわれが神の何たるかを知らないうちは、この規則は懐疑にさらされるからである。つまり「欺く神」というものがつねに想定でき、この神においては、「もしその気になりさえすれば、私が精神の眼でこのうえなく明証的に直観すると思うことがらにおいてすら、私を誤らせるのはたやすい」<sup>103</sup>からである。そこでデカルトは急遽、神の存在証明を遂行し、神は欺瞞者ではなく誠実であると結論することになる。この時点ではじめて自然の光が正当化され、規則は保証されて有効なものとなろう。なお、神の証明と規則との間に循環があることがしばしば指摘される。多くをここで論じる余裕はないが、『省察』では「確立することができるように思われる(videor)」という婉曲な言い方がなされており、この規則が論理的に即効性のあるものとして立てられているのでは必ずしもないことに注意しておこう。

むしろ問題は、規則が神の保証を要するというこの意味をどう考えるかである。まず考えられることは、デカルトが要求している確実性のレベルが、きわめて高いことである。デカルトは、「三角形の内角の和は二直角である」などは無神論者においても明晰判明に知られるではないかという反論に対して、それは否定しないけれどもそれでは「真なる学知」(vera scientia)にならない<sup>104</sup>、という答え方をしている。かれが明晰判明の規則について求めているのは、普通の意味の数学的確実性ではなく、疑いの余地をまったく残さない形而上学的確実性である。この規則は、絶対的に基礎づけられた知識として、認識論的に高いレベルで論じられるべきことを意味していると思われる。現代の哲学者の多くは、そういう確実性のレベルがありえるかどうかには懐疑的であろうが、ここにはいわゆる知識の根本的基礎づけの問題の最たるものがある。次に考えられることは、それはいわゆる永遠真理創造説との関係を意味していることである。ここでは一つのテキストを挙げるにとどめよう。「第四省察」の終りで、デカルトは次のように言っている。

「すべて明晰で判明な知識は、疑いもなく何ものかであり、したがって無に由来するものにはありえず、必然的に神を(かの最高に完全なものであって、欺瞞者であることとは相容れないところの神を)作者としてもっており、それゆえ疑いもなく真なのである」<sup>105</sup>。

ここでの論理は次のように流れている。明晰判明な知識は何ものかである(仏訳では、何か実在的で積極的なもの(quelque chose de réel et de positif)である)。したがってそれは神によって創られた。それゆえこの知識は真である、と。ここで注意すべきは、明晰判明な知識が真で

<sup>103</sup> *Ibid.* III. AT. VII. p. 36

<sup>104</sup> *Secundae Responsiones.* AT. VII. p. 141

<sup>105</sup> *Meditationes.* IV. AT. VII. p. 62: “omnis clara & distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest, sed necessario Deum authorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum, quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera.”

あるから神がそれを創ったのではなく、その作者が誠実な神であるがゆえにそれが真である、と示唆されていることである。これは『省察』において、永遠真理創造説が表明されている貴重な例であろう。規則が神の保証を要するとは、こうした意味で真理が神によって創られ、神に絶対的に依存していることを意味している。

第三の問題は、この真理基準はそれ自身を判定する別の基準を必要とするか否かである。つまり、明晰判明に知られるものが真であることは認めるとしても、どうすれば明晰判明に知ったことになるのか、明晰判明ということはどうやって認定するのかという問題である。デカルト自身、自分では明晰に認知していると思ひこみ、真であると見なしていたものでも、あとになって疑わしいと気づいたものが数多くあるが、実際はそれらを何ひとつ明晰に認知してはいなかった<sup>註106</sup>と告白している。ではどうすれば本当に明晰に見ていることになるのか。これは真理の検証 (verification) と同じ次元の難問であろう。この問題提起をしているのは、たとえばガッサンディである。かれは、われわれがものを明晰判明に認知していると思う度ごとに、その正誤を教え知らせてくれる方法を提示すべきことを要求し、「われわれが対象についてきわめて明晰かつ判明な理解を有している、ということをもどのような技術あるいは方法によって見分けることができるのか」<sup>註107</sup>と問うている。これに対してデカルトは、この反論には一理ありと認める。だが、その方法はすでに示したと言う。

「まさしくそのことが事細かく私によって、然るべき箇所では達成されている。すなわちそこでは、私は、最初にすべての偏見を取り除き、そのあとですべての主要な観念を枚挙し、明晰な観念を不明瞭な、もしくは不分明な観念から区別した」<sup>註108</sup>。

これは「第三省察」のはじめにある、神の存在証明の導入部を指すと思われる。たしかにここでは意識や観念が分類され、吟味されている。だが、明晰な観念をいかに見分けるかの具体的な手続きや「方法」が論じられているのではない。ためにデカルトは、その方法を十分明確には示していない<sup>註109</sup>との批判を再び人から受けているのである。おそらくデカルトは、明晰判明という基準の基準になるような方法は論理的規則の形では示せないし、また示す必要もないと考えたのであろう。むしろかれは、この基準の運用に当って先にも述べた「注意」ということを強調しているように思われる。

「(自然の光によって明らかな)これらすべての事がらを吟味することが長ければ長いだけ、また注意深ければ深いだけ (curiosius)、いよいよ明晰にかつ判明に、私はそれが真であると認識する」<sup>註110</sup>。

<sup>註106</sup> *Ibid.* V. AT. VII. p. 70, cf. *Ibid.* III. AT. VII. p. 35

<sup>註107</sup> *Objectiones Quintae*. AT. VII. p. 318: “qua arte aut methodo discernere liceat, ita nos habere claram distinctamque intelligentiam ut...” cf. *Ibid.* p. 279

<sup>註108</sup> *Quintae Responsiones*. AT. VII. pp. 361-362

<sup>註109</sup> *X\*\*\*à Descartes, juillet 1641*. AT. III. p. 402

<sup>註110</sup> *Meditationes*. III. AT. VII. p. 42

「何が明晰で判明であるかに注意 (adverto) して、それらを混乱した不明瞭なものから区別するなら、どんなものにおいても、何を真とすべきかに、たやすく気付くであろう」<sup>11</sup>。明晰判明なものは、共通概念(公理)がそうであるように、注意を以てよく吟味すれば自ら真と知られ、他のものから識別される。それが分からないのは、先入見を脱していないからだ<sup>12</sup>、と考えられている。もっとも、注意するということはあくまで必要条件であって、それがそのまま「明晰で不可疑な確実性の基準 (nota)」になるわけではない<sup>13</sup>。また何をどのように注意すれば明晰に知ったことになるのかも、規則によって示せるものではない。ただ各人において気をつける以外にない。これを心理的のだとする批判は認めざるをえないが、デカルトにおいて明晰判明なるものは、それ以上明証的なものに分析できず、また論理的にも遡れない究極の基準である。おそらく美の判定基準がそうであるように、それは直観されれば十分であり、それ以上を求める必要はないとかれは考えている。逆に、真理の検証手段を求めて、その基準を判定すべき別の基準をさらに求めて行くなら、議論は無限背進することになる。

## 2 ライプニッツの批判

では、ライプニッツはデカルトの真理基準をどのように批判したであろうか。

歴史的に見て、ライプニッツが本格的にデカルト研究を始めたのはパリ時代(1672-76)であると思われるが、かれのデカルト批判はそれ以前に遡る。すなわち、かれは1661年にライプニッツ大学に入り、師トマジウスの指導を受けるかたわら、新思想としてベーコンやガリレイとともにデカルトを学んでいる。そして『結合法論』を完成した翌年の1667年、デカルトの真理基準について最初の批判がなされている。

「分析あるいは判断の術は、ほとんどすべて次の二つの規則に帰されるように私には思われる。(1)いかなる言葉も説明なしには認めないこと、(2)いかなる命題も証明なしには認めないこと。これは、『デカルトの第一哲学』における四つの規則よりもはるかに完璧なものである。そのうちの第一のものは、私が明晰判明に認知するものはすべて真である、ということだが、これは間違いだらけである」<sup>14</sup>。

<sup>11</sup> *Principia Philosophiae*. I .30

<sup>12</sup> *Ibid.* I .47-50

<sup>13</sup> *Lettre à X\*\*\*. août 1641*. AT. III. p.431: *Quamvis autem quae clara et indubitata sunt, eo certiora nobis appareant, quo saepius et attentius considerantur, non memini tamen me hoc ullibi pro clarae et indubitatae certitudinis nota posuisse.*”

<sup>14</sup> Leibniz, *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*. 25. A. VI. i, pp.279-280: “Analytica seu ars judicandi, mihi quidem videtur duabus fere regulis tota absolvi: (1) Ut nulla vox admittatur, nisi explicata, (2) ut nulla propositio, nisi probata. Quas arbitror longe esse absolutiores esse, quam quatuor illas *Cartesianas* in *prima Philosophia*, quarum prima est, quicquid clare distincteque percipio, illud est verum: Quas infinitis modis fallit.” この稿の一部

二つの規則はパスカルのそれを容易に想起させるであろうが<sup>15</sup>、若いライプニッツは、言葉や命題を明確にする自分の規則の方が、デカルトのそれよりも論理的に優れていると、ここで胸を張っているのである。すでにこの時から、かれはデカルトの基準を批判しており、それが以後ずっとかれの基本的主張になって行くのである。1669年には、「私は全然デカルト主義者でないことを告白いたします」と旧師に宛てて書いている<sup>16</sup>。

しかし、上の引用文の誤り（四つの規則は『第一哲学』つまり『省察』ではなく、『方法序説』にある）が示しているように、かれはこの時まで修行時代であって、デカルトの原典を直接読んでいたのでも、デカルト哲学について正確な理解に達していたわけでもない。かの規則が間違いだらけとはどういう意味なのかも、かれは後に説明しなければならなかった。かれ自身、デカルトについての二次資料は読んだが、その著作（ses écrits）は多くの省察を要するので読むのに骨が折れ、十分理解できなかった<sup>17</sup>、と率直に言っている。その後デカルトの書物を購入したりしているが、パリに出てはじめて一から勉強し直したことが、この時代に書かれた書簡や小品からうかがえる。すなわち、かれはデカルトのほぼ全著作に目を通し、自然学や形而上学の諸テーマに批判的な興味を寄せている。そしてクレルスリエの家で『真理の探求』や『精神指導の規則』など未完の原稿を見たり<sup>18</sup>、自ら『哲学原理』のノート<sup>19</sup>を書いてもいるのである。ライプニッツは、デカルト哲学には賛成できない所が多々あったにせよ、パリ時代それに習熟しようという強い熱意を持っていたようである。実際、この時期（1676年）かれはデカルトの基準について、もっと踏み込んだ批判をしている。

「私が明晰判明に認知するものはすべて真であるという命題は、それが「すべての自同的命題は真である」ということに還元されることが示されないかぎり、証明されることができない。というのも、たしかに明晰判明に認知されることは私には真であり、今のところ私には確実であっても、しかし私はすべてを明晰判明に知性認識したということについては、いかなる確実性も持っていないからである」<sup>20</sup>。

---

はのちに再考され、次のように書き改められている。「デカルトの規則はそれほど十全なものではない。というのは、明晰判明に私が認知するものは真であるという第一の規則は、確かな理由によって限定されなければ真でなく、それが証明しているのは存在ではなく可能性にすぎないからである。またそれは、われわれが明晰判明さの基準を持っていないかぎり、あまり役に立たない」(A. VI. i. *ibid.*)。

<sup>15</sup> 注77を参照。

<sup>16</sup> *Lettre à Thomasius 20-30 avril 1669*. A. II. i, p. 15: “me fateor nihil minus quam Cartesianum esse.”

<sup>17</sup> *Lettre à Simon Foucher 1675*. A. II. i, p. 247

<sup>18</sup> *Über Descartes' Nachlass. Feb. 1676(?)* A. VI. iii. pp. 386-387

<sup>19</sup> *Zu Descartes' Principia Philosophiae. Winter 1675/76-Frühjahr 1676(?)* A. *ibid.* pp. 213-217

<sup>20</sup> *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo, 15 april 1676*. A. *ibid.* p. 508: “Haec propositio: quod clare distincteque percipio, illud est verum, non potest probari nisi quatenus ostenditur

ここではじめてデカルトの基準がなぜ認められないかの理由が示されている。すなわち、問われているのは明晰判明という基準の成立条件である。それを、主観的にはなく、どう客観的に検証するかが問題なのである。ライプニッツにおいては、命題が論理的に分析されて、それが自同的であること、あるいは自同的命題に還元されることが示されれば、それは検証されたことになる。これこそが最高の真理基準であるからである<sup>註21</sup>。しかるにデカルトはただその基準の明証性を主張するのみで、論理的な分析や論証を欠いている。それゆえ認められないのである。それが正当なものであるかどうかは別として、これがライプニッツのデカルト批判の基調である。

パリ時代以後も、かれはこれと基本的に同じ趣旨の議論をしばしば繰り返し、その批判的姿勢は『弁神論』(1710年)<sup>註22</sup>にいたるまで、生涯変わることがなかったと思われる。それらの議論の骨子を最も簡潔に集約した表現が、『認識、真理、観念に関する考察』(1684年)に見いだされる。

「この公理は、われわれが示した明晰判明さの標識が与えられないかぎり、そして観念の真理性が確立されないかぎり、無益である」<sup>註23</sup>。

すなわち、ライプニッツがデカルトの真理基準(ここでは公理)を批判する理由は要するに二つある。第一は、何が明晰判明なものであるかを指し示す客観的な標識(それは *criteria*, *marque*, *indicia* などと表現される)を欠いていることである。ライプニッツにおいては、それは事物の可能性として示されるのだが、いずれにせよその標識が十分示されないかぎり、この基準は論理的に有効なものとはならないであろう。というのも「ある人には明晰であっても他の人にはそうは見えない」<sup>註24</sup>かも知れないからである。また、そうした標識を抜きにして軽々に

---

*redire ad hanc: propositio omnis identica vera est, ... Nam verum quidem est me quid clare distincteque percipere, et certum mihi impraesentiarum, sed nullam habeo certitudinem, quod omnia clare distincteque intellexerim.*” この文章の前文にはエゴ・コギトの解釈があり、テキストをよく読んでいることをうかがわせる。

なお、この文章と同じ年に書かれたと推定される『知恵について』(*De la Sagesse*)のなかで、ライプニッツは「いかなる疑いもかけられないほど明白なもの以外、どんなものも決して真と認めてはならない」と言っている(A. *ibid.* p. 670)。だが、これはデカルトの方法論を租述したものであり、ライプニッツ自身の積極的見解ではないと思われる。Cf. Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*. p. 138

<sup>註21</sup> 注72参照。

<sup>註22</sup> *Essais de Théodicée*. 5. G. VI. p. 404 ここでもライプニッツは、何が明晰判明であることを識別するための新たな標識(*une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair et distinct*)が必要であるとし、その新しい基準については1684年の『認識、真理、観念に関する考察』において説明した、としている。なお、最晩年の『单子論』(1714年)には真理基準の批判は見いだされない。

<sup>註23</sup> *Meditationes de cognitione veritate et ideis*. G. IV. p. 425: *Inutile ergo axioma est, nisi clari et distincti criteria adhibeantur, quae tradidimus, et nisi constet de veritate idearum.*”

<sup>註24</sup> G. III. p. 449: “ce qui paroist clair à l'un, ne le paroist pas à l'autre.”

明晰判明なものをみな真と言うなら、夢想であれ幻想であれ、人が心に思い描くどんな表象 (les visions) をもすべて真と認めることになる<sup>25</sup>からである。これは明証性の規則の主観性を言ったもので、ガッサンディの批判と基本的に同じである。もっとも、標識のそのまた標識を無限に求めることにはならないか、標識との合致をだれがどのように認定するかなどは問題であろう。だがともかくも、この規則は一定の目印なしには論理的に意味をなさないとする主張には一理あると思われる。

第二に、その観念の真理性、つまりその観念が論理的に可能的であることがまず示されなければならないことである。事物が可能であること（いわゆる実在的定義）が、それについて明晰判明な観念を持ちえることの真の標識であった。というのも、最速運動やキマイラの例で示されるように、たとえ明晰であっても不可能で矛盾した観念があるからである。可能性の概念を欠くならば、たとえ明晰判明な概念でも多くの幻想 (les illusions) に服する<sup>26</sup>とライプニッツは考えた。そして、そうした可能性は概念を論理的に分析することによっても、またそれを直接に経験することによっても証明されるとした。以上の二つの理由は、別々の原理に立つものではなく、むしろ同根のものであろう。結局ライプニッツは、デカルトが「真理の本当の源を知らず、概念の一般的分析も知らなかった」と批判し、この哲学が有益で教える所の多いことを認めながらも、「真なるものの控えの間」<sup>27</sup>にすぎないと見なすのである。

では、ライプニッツ自身の真理基準は何であったか。

デカルト批判の白黒を反転させたものが、それに当るであろう。すなわち真理基準は、ある事物が論理的に可能であることを示し、かつその真理性を客観的な標識によって明示するものでなければならない。それは、定義 (definitio) と論証 (demonstratio) という問題に帰着するであろう。ライプニッツは「すべてを定義し、すべてを論証する」ことを理想としたが、まさにそれが真理基準の標語になっていると言えよう。これについてはすでに述べたが再度まとめておく。まず、事物の可能性を示すのは定義である。ここで定義とは、ある概念を他から区別する判明な特性を示す名目的定義ではなく、概念の可能性ないし実在性を示す実在的定義のことである。つまり、概念を原初的な要素にいたるまで完全に分析し、そこに矛盾が見いだされないならば、それが論理的に可能であることがアプリアリに知られる。これは因果的定義 (definitio causalis) とも呼ばれる。他方それが現実に存在している場合は、経験によってアポステリアリに知られるのである<sup>28</sup>。このように、概念は実在的に定義され、その本質が分析さ

<sup>25</sup> *Lettre à Foucher*. G.I. p.384 ライプニッツは、真理基準をそうした表象（自称するところの明証性）に帰すことに反対している。cf. G.IV. pp.328, 331, 425

<sup>26</sup> *Lettre à Foucher*. G.I. p.392

<sup>27</sup> *Lettre à Philippe*. G.IV. p.282: “il n'a pas connu la véritable source des vérités ny cette analyse generale des notions... Enfin je considere cette philosopohie comme l'antichambre de la véritable.”

<sup>28</sup> *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. G.IV. pp.424-425. *Discours de Métaphysique*.



れてはじめて、それについてわれわれは明晰判明な観念を持ちえるのであるから、事物の可能性ということが真理の第一の標識になるのである。次に、真理の客観的な標識を示すことは、論証という問題に相当する。ここで論証とは、矛盾律ないし自同律によって、すべての真理は自同的であること、あるいは自同的命題に還元できることを証明することである。つまり、主語のうちに含まれていた述語を分析的に外に取り出すことである。このように、ある命題の自同性を証明することが、その真理性を示す標識そのものであり、これが真理の唯一にして最高の基準になるのである。

もっとも、すべてを判明に定義し、細部にいたるまで論証し尽くすことは人間にはできないであろう。十全かつ直観的と呼ばれる認識は理想にほかならない。だがそれはイデアールなものであるにせよ、明晰判明という基準をさらに分析した究極の指標<sup>29</sup>であり、真理基準を設定するなら、ここまで論理的に要素分解せねばならないことを暗示しているのである。ライプニッツは、真理の在処をデカルトのように観念の直観には求めない。真理は、矛盾律を駆使して観念を論理的に分析・論証すること、そして結局は論理学の形式的規則のうちに取り込むことにおいて示される、と考えた。かれは徹底した論理の人であり、アリストテレス・スコラ論理学の形式性をとりわけ評価し<sup>30</sup>、公理さえも論証しようとした人であった。

### 3 真理基準の形而上学的背景

真理基準の設定をめぐるかれらの議論を、どのように解釈すればよいであろうか。デカルトにもライプニッツにも、その主張にはそれなりの正当な論拠がある。

デカルトにおいては、「明晰判明」はそれ以上の分析を許さない、真理の究極の指標であった。運動とは何か、存在とは何かといった原初的な概念は、スコラ的定義をまつまでもなくそれ自

---

XXIV.G.IV.p.450 後者のテキストによれば、実在的定義にも三つの様相がある。可能性が経験によってしか証明されなるとき定義はたんに実在的(seulement réel)であり、それがア prioriに証明されるときは実在的かつ因果的(réel et causal)である。しかし定義による分析が最後まで進んで、もはや証明を要しないとき定義は完全ないし本質的(parfait ou essentiel)である。なお前者のテキストは、後に「ものを明晰判明に知る真の標識とは、ア prioriな証明によってそのものから多くの真理を知る手段のことである」とコメントされている(*Nouveaux Essais*. II.23.4,G.V.p.203)。

<sup>29</sup> 明晰・判明から十全・直観的への移行は、ライプニッツにおいて自然である。ある絵画を見て、何かアピールするところがあれば、われわれはそれを優れていると明晰(clairement)に認識する。ちょうど貨幣検査官が一定の基準によって金の真贋を見分けるように、その基準を説明できればその認識は判明(distinct)である。判明な認識にはいつてくるものがすべて、原初的な概念にいたるまで判明に知られるとき、その認識は十全(adéquat)であり、概念のあらゆる原初的なエレメントを一度に判明に理解するときは、その認識は直観的(intuitif)と言われる(*Discours de Métaphysique*. XXIV.G.IV.pp.449-450)。この区別からすれば、デカルトの基準は「明晰」という条件を満たしているだけにすぎないことになろう。

<sup>30</sup> *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*.G.IV.pp.425-426

体で自明であり、それ以上分析しようとするとかえって曖昧になるとデカルトは考えたが<sup>註31</sup>、同じことが「明晰判明」についても言えるであろう。すなわち、この基準はそれ自身で明らかであって、それを判定する別の論理的指標を求めることは不要である。そういう思考方法をとるなら、指標の指標をさらに求めることになり、議論は無限に遡行することになる。探求はどこかで止めなければならず、「明晰判明」は、それ自身が「明晰判明」の指標になっている絶対的基準である。それは論理的に示せるものではなく、各人において直観されるものである、と。

これに対してライプニッツは、次のように考える。「明晰判明」という基準を出すことで、真理探求を途中で止めてはならない。明晰判明なものの可能性を検証した上で、その基準をさらに「十全的、直観的」なレベルにまで分析し、どこまでも論理的手続きを踏まなければならない。なぜなら、真なる命題は最後のエレメントまで分析可能であり、定義や論証によって命題が最終的に自同的であることを示すことが真理基準であるからである。またデカルトが明証性の拠り処とする、自然の光や理性は曖昧であって、決して説明されていない<sup>註32</sup>。かくしてライプニッツは、真理基準を語るに際して、もっと論理による分析をしなければならない、と考えている。

しかしながら、これらの論拠に全く問題がないわけではない。デカルトの場合、この基準がなぜ主観的にはならないのかは、理性の普遍性や神の誠実性に訴えてもなお、説得力に欠けるであろう。またライプニッツの場合、直観をぬきにして論理や形式だけで真理が成立するかどうかは問題であり、かれ自身、原初的な原理のように判明なものは直観される<sup>註33</sup>としている。真理の基準設定をめぐるこうした議論は、結局、明証性か論理性か、直観主義か形式主義かという認識論的な対立構図<sup>註34</sup>に帰するとすべきかも知れない。だがこの二分法をとる限り、それ以上は何も出て来ず、それで議論は行き止まりの観がある。

しかし、そもそもなぜそういう対立がでてくるのであろうか。つまり真理を語るに際して、

<sup>註31</sup> 注83参照。

<sup>註32</sup> L. Couturat, *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*. p.516: "Quid sit naturale lumen non explic. a Cartes."

<sup>註33</sup> *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. G. IV .p.423: "Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva." Cf. *Nouveaux Essais*. G. 5. pp.342,347, 山本信『ライプニッツ哲学研究』pp.25-27

<sup>註34</sup> これはベラヴァルの分け方である(Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*. chapitre 1er)。この対立構図は、数学基礎論におけるブラウアーの直観主義 intuitionism, ラッセルの論理主義 logicism, ヒルベルトの形式主義 formalism の対立を容易に想起させる。ブラウアーは、公理は論理よりも数学的直観に基づくとする点でデカルトに近いと言える。これに対して、ラッセルは数学的公理をすべて論理学(集合論)に還元しようとした点で、ヒルベルトは数学を無矛盾性によって基礎づけようとした点で、ライプニッツの末裔であると言える。本文では、それらを意識しながら「形式主義」というベラヴァルの言い方を一貫して採用した。

なぜデカルトは直観や明晰判明と言うだけで涼しい顔ができ、なぜライプニッツは論理や形式だけで満足できたのか。それを認識論の二つのタイプであると言って済ますことはできないであろうし、ましてやそれを哲学者個人の気質や国籍に帰すことはできない。そういう認識論的な相違の根本には何があるのかを見極めることが、序に提示したわれわれの問題であった。そのためには、その真理基準を採用させているかれらの形而上学的な背景を探ることが必要であろう。およそこの世に真理なるものが在るという事態をどう考えるか、ある命題を真理であると認識論的に同定できるのは、一体どういう根拠に基づいているのか。この問いに対して、デカルトもライプニッツも共に、真理は神によって創造され、真理が真理であるのは神によって存在論的に基礎づけられているからである、と考えている。だが、真理を根拠づけているのは神のどういう本性によるのかという点で、かれらは意見を異にしており、それが真理基準の相違の根本に横たわっていると思われる。つまり、神をどういうものと解するかという形而上学の違いが、直観主義あるいは形式主義を選択させていると思われる。このことを示すためには、真理と神との存在論的關係をいま一度見直しておく必要があろう。

問題の核心は、先述したように、真理の根拠が神の知性にあるのか意志にあるのか、ということである。それが神の知性に基づいているとするなら、人間知性が真と認めるものは、それだけで真理の絶対的資格を得るであろう。なぜなら、人間知性は神の知性のある意味で(その意味は問題であるが)分有しているからである。この点で、人間と神の間にはパイプがあると言える。だが真理が神の意志によるとするなら、それは人間には測り知れないゆえに、人間知性がいくら真と認識するものでも決してストレートに真理とはならない。人間と神とはこの点で断絶しているとしなければならない。

明らかにデカルトは後者の立場をとっている。永遠真理創造説は、真理が全面的に神の意志に依存することを教えている。デカルトにおいては、いくら明晰判明に認知されるものでも、神の批准を得ないことには真理として保証されない。真理の条件として論理や形式を持ち出しても無意味である。なぜなら、かの欺く神は、知性がこのうえなく明証的に直観していることをも真でなくすることができるからである。それゆえ、真理が真理として成立するためには、善なる意志をもった誠実な神が何よりもまず要求されるのである。たしかに真理が神の意志に依存するなら、神は真理を自由に変えうる立場にある。だが神は善なる意志をもつゆえに、真理を永遠不変のものと定めて変えないのである。かくして「われわれが明晰判明に認識するのはすべて真である」ことが、一たび神によって基礎づけられれば、この規則はもはや絶対的な確実性をもつ。逆に言えば、誠実なる神の後楯があるゆえに、明証性ということが十分真理の基準になるのである。私が明証的に直観するものは、それをつねに神が保証しているがゆえに、単なる信念ではなく普遍的な真理になるのである。デカルトが真理の条件として、直観や明晰判明と言うだけで満足することができたのは、こうした形而上学的背景があるからである。

だが、ライプニッツの場合は事情を異にする。先述したように、偶然的真理は神の意志に依

存するが、幾何学的真理のような必然的真理は神の知性に依存する、と考えられている。「スピノザがハーグで死んだ」というような偶然的真理にも理由があり、そこに神の知恵と善意の反映があると見るのがライブニッツに特徴的なことであった。そのこと自体は、多くの議論を呼ぶであろう。だがデカルトにおいては、偶然的真理は真理とは見なされていないので、比較の対象にはできない。今は必然的真理の場合を考えておくことにする。ライブニッツはトマスの伝統に従って、人間知性は神の知性を分け持つと見ている。そして、必然的真理は神の知性によって定められたのだから、人間知性が論理的規則や形式に従って捉える真理は、その時点ですでに存在論的根拠を持ち、真理として保証されている、と考える。この観点からすれば、神は真理を自由に変えることができたとか、欺く神が人間知性をだますといった想定は意味をなさない。真理は知性の前に不変であり、神はつねに善であるからである。私の知性が立てる論理は、神の知性の反映であるがゆえに、つねに確實不可疑である。ライブニッツが、真理認識の方法として、不確定な直観に訴えることを潔しとせず、むしろ規則や形式に従うことをよしとしたのは、それが神の知性によって裏書きされていたからであろう。

一例を挙げよう。たとえば、“ $2 + 3 = 5$ ”が真であることの根拠はどう考えられていたか。デカルトでは、それが明晰判明に直観されるからであったが、その形而上学的背景には神の意志がある。すなわち、明晰判明に直観されるものがなぜ真であるかといえば、それが神に由来するからであり、神の意志によってそれが真理と設定されたからである。つまり、“ $2 + 3 = 5$ ”は、それが必然的に真であるがゆえに神が真理と定めたのではなく、神によって真理と定められたがゆえに真である。神は真理をみずからの自由意志によって創ったのであって、何か既成の真理に従った訳ではない。デカルトは神の意志と全能性を目いっぱい尊重し、神には $2 + 3$ が $5$ でないようにすることもできた、とまで言うのである。無神論者もそれを明晰に認識できるであろうが、それは「真なる学知」(vera scientia)ではない。なぜならかれらは神を知らない以上、最も明証的と思えるものにおいても欺かれていた可能性があるからである<sup>35</sup>。

これに対してライブニッツでは、“ $2 + 3 = 5$ ”が真である根拠は、それが論理的に矛盾を含まないからである。その背景には神の意志ではなく、知性がある。というのも、その真理性は神の意志で自由にできるものではなく、論理的に必然的なものには、神的知性といえども服さざるをえないからである。神は矛盾したものを真理となしえないのである。逆に言えば、真理があるとは、すでに神の知性の発現がそこにあることである。それゆえ、人間知性から見てこの数式に矛盾がなければ、それは直ちに絶対的に真である。デカルトのように「神をあらかじめ認識していなければ数学的真理は確實には知られえない、と主張することほど不合理なことではない」<sup>36</sup>のである。

<sup>35</sup> Descartes, *Secundae Objectiones*. AT. VII. p. 141

<sup>36</sup> G. IV. p. 327: “Nihil fuit absurdius quam asserere mathematicas veritates non posse certo sciri nisi praecognito DEO, ...”

直観主義にせよ形式主義にせよ、もともと相互補完的なものではなからうか。デカルトは、形式や論理を軽視した訳では毛頭なく、直観と同時に演繹の手続きをも大切にしている<sup>註37</sup>。またライプニッツも、形式を主張しながら、他方で上述のように原初的原理は直観されるとしているが、これは形式主義にも直観が前提されることを認めたものである。もっと言えば、形式の認識にはつねに直観が伴っているとも考えられる(たとえば、事物の無矛盾性ということは、それを論理的に分析することによって形式的に出てくるであろうが、その分析を真であると検証しているのは直観ではないかと考えられる)。ただ、真理の基準を究極的にどこに求めるかという最後の決め手において、直観あるいは形式が選ばれているにほかならない。また、デカルト的直観の形而上学的背景には神の意志があり、ライプニッツ的形式の背景には神の知性であろう。だが神においては、意志も知性も本来同一のものである。ただ、デカルトの場合は意志に力点が置かれ、ライプニッツは神の知性を念頭に置いているにすぎない。このように、直観主義か形式主義かの相違は紙一重の違いであり、簡単には決定できない。むしろそれは神をどう解釈するか、神のどういう面に光を当てるかという形而上学の問題に源を発しているのである。

## おわりに

以上、真理基準をめぐるデカルトとライプニッツの議論の検討を通して、われわれは真理論の背景にある形而上学を問う必要があることを、改めて学んだことになる。そのことの現代的意味に触れて本稿を終りたい。

真理が神の知性によるというライプニッツの主張は、無神論者にも分かる現代語にどう「翻訳」<sup>註38</sup>されるであろうか。それは、人間の知性はある合理的な自然本性を反映しているがゆえにアприオリな正しさを持ち、それ自身で絶対的な確実性がある。人間知性が捉えるものは、そうした形而上学的な背景あるがゆえに、揺るぐことなく真であると訳せよう。これに対して、真理が神の意志によるというデカルトの立場はそうは訳せない。逆に人間知性の捉えるものには、アприオリな正しさはなく、真理は相対的にしか真でない。なぜ真理なのかという、真理の根拠をわれわれは知る立場にないのであって、自然のあり方によって真理と定められたものを、われわれは真理と呼んでいるにすぎない。ただ、その自然が善であるという一点で、真理

<sup>註37</sup> Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*. III. ここでは「直観(intuitus)と演繹(deductio)との二つだけが、誤謬のおそれなしに事物の認識にいたる作用である」とされている。なおAT.X.p. 368では、deductioではなくinductioとなっているが、クラブリの読みに従う(*Regulae ad directionem ingenii*. Texte critique établi par Giovanni Crapuli avec la version hollandaise du XVIIème siècle. M. Nijhoff. 1966. p.8)。

<sup>註38</sup> 以下の「翻訳」の仕方については、石黒ひで「可能世界と現実世界」(新岩波哲学講座『世界と意味』p.29)を参考にした。

が成り立っているだけである。それゆえ、人間知性が真と思っただけの場合によっては偽でありうるというだけでなく、真理そのものが相対的なあり方をしている<sup>439</sup>。デカルトの議論はこのように翻訳されるであろう。

ともあれ、形而上学的背景を以て真理を語るとは、真理の意味論的分析や用語法の検討をするだけでなく、真理というものの素性や成り立ちを、その存在論の根源から見すえて議論するということである。しかし、こうした背景などは真理を論ずるのに余計な尻尾だ、という考え方があっても知れない。だが人が真理をもっぱら認識論的に論じている場合でも、その人はすでにある特定の存在論を議論の前提として暗黙裏に選んでおり、それがその人の真理論を根本から左右していると思われる。たとえば、真理は神の創造によるのか、それとも経験的知識の産物にすぎないのかによって、議論の方向は最初から変わってくるだろう。それゆえ、真理を意味論や言語行為などによって認識論的に分析するだけでは、不十分とせざるをえない。むしろ、こうした分析そのものの価値は評価されなければならないだろう。だが論理学や数学で命題の真偽を論じるならいざ知らず、哲学で真理を問題にするなら、その存在論的な基礎を見すえた議論が必要だと思われる。これは、いわゆる知識の根本的基礎づけ以前の問題であろう。

真理が神によって根拠づけられているということは、デカルト、スピノザ、ライプニッツに共通していることであり、17世紀の哲学において重要な意味を持つ。現代ではそれは人間の認識を越えた、はなはだ超越論的なことのように思われがちである。だが、逆にそれは、現代哲学のように真理を認識論的にのみ捉えるのでは十分でなく、存在論的な背景を考慮する必要があることを教えているのである。

<sup>439</sup> 拙稿「真理基準をめぐって(上) -スピノザとデカルト-」『名古屋大学文学部研究論集』哲学40.1994.p.53

[付記]

本稿の原稿段階において、横浜市立大学の佐々木能章、岡山大学の酒井潔、名古屋大学の米山優の諸氏から有益な批判をいただき、筆者は啓発されること多大であった。また本論の一部は機会あって1994年7月ドイツ・ハノーファーにおける国際ライプニッツ学会で発表された(Critique de Leibniz du critère cartésien de vérité, in *Leibniz und Europa VI Internationaler Leibniz-Kongreß*. pp. 806-812)。そのおり、レンヌ大学のベルリオズ女史(Professeur Dominique Berlioz)は司会の労をとられ、貴重な質問をしてくださった。厚くお礼申しあげたい。さらに、イェール大学のアダムズ教授(Professor Robert Merrihew Adams)は、1994年11月来日の際、筆者の論点のいくつかについて有益なコメントをしてくださった。この場を借りて感謝申しあげる。

なお、本稿は平成6年度文部省科学研究費による研究成果の一部である。