

## 第2章

## 可能世界論の情景

## 01—可能性感覚とライブニッツ

少年ウルリヒが作文を書いた。ギムナージウムに通っていた十代のころ、愛国心をテーマにして。

なんの変哲もないこのテーマが、ことオーストリアにあつてはいささか複雑な問題をはらんでいた。時代は十九世紀末、ハープスブルク帝国の首都では〈世紀末ヴィーン〉という言葉に集約される文化の華が絢爛と咲きほこっていたが、政治の舞台はすでに帝国主義の時代に突入し、ヨーロッパの列強は武力による植民地争奪戦にしのぎを削っていた。ナシヨナリズムの興隆をとまなうそのような時代にあつては、子どもたちが愛国心をいだくのも比較的容易である。たとえば——と、『特性のない男』第一巻第五章で話者は語る——ドイツの子どもたちはオーストリアの子どもたちの戦争ごつこを頭からばかにし、また大人から言われるままに、フランスの子どもなんて軟弱な放蕩者の子孫だと信じこんでいる。同様のことが戦争を勝ちぬい

てきた列強の子どもたちにも言えて、フランスの子どもも、ロシアの子どもも、イギリスの子どもも、みな等しく自分の国が世界で一番だと思っている。ところが、オーストリアの子どもの場合、事情はそう簡単ではない。なぜならオーストリアは、他の列強とおなじく歴史上のあらゆる戦争に勝利を収めてきたもの、きまつてその後なにかを譲渡しなければならなかったからである。このような状況を背景に、ウルリヒは作文に次のように書いたのだった。

真の愛国者は、自分の祖国をけつして最善のものと思つてはならない。「……」おそろくは神もまた、自分が造つたこの世界について、可能性の接統法で語るのをもつともお好みになるであろう。「……」というのも、神は世界を造りながら、この世界は別様でもありうるだろうと考えているのだから。「I」

この作文が物議をかもした。「大騒ぎがもちあがり、彼はすんでのところ退学処分になるところだった」というのも、このギムナージウム（マリア・テレージア騎士アカデミー）は国家の支柱となる上流エリート養成機関であり、少年のそのような考えは、当然のことながら、このての「高貴な」学校にはふさわしくなかったからである。だが実際には、大騒ぎにはなったものの退学処分にはまではいかなかった。「彼の不遜な言葉を祖国への冒瀆ととるべきか、それとも神への冒瀆ととるべきか、決めかねたからである」。さらに言われる。ウルリヒは「もしかすると、十分にわかりやすい書き方をしなかったのかもしれない」。

そんなことはないだろう。いかにもムージルらしいイローニッシュな物言いではあるが、この作文の文言の意味するところは一見してあきらかである。ウルリヒの言う「可能性の接統法」(Conjunctivus potentials)と

は、『特性のない男』の注釈書にいうように、「ライプニッツⅡヴォルフのオプティミズムの裏返し」、すなわち「神は——神の悟性の永遠の真理にうながされて——すべての可能的世界のなかで最善の世界を創造するのであり、そこにおいてはいかなる真なる命題にも、存在するいかなる事実にも、そうであつて別様でないだけの十分な理由があるという、ライプニッツⅡヴォルフのオプティミズムの裏返し」の語法である。右に引用した作文では、前半の愛国心にかんする見解と、後半の神による世界創造にかんする見解とのあいだに若干の論理の飛躍は見られるものの、これとて可能世界論をもとにしたライプニッツのオプティミズムを念頭におき、「最善」という言葉を媒介項に想像力をふくらませれば、容易に結びあわせられるものとなるだろう。つまりウルリヒは、この作文ではつきりと、祖国を最善の国家と見なす凡庸な愛国心を否定し、その勢いで——小説中の言葉を借りれば「彼にはことのほかすばらしく思われたひらめきによつて」——この現実世界を最善の世界と見なすライプニッツのオプティミズムをひっくり返してみせたのである。成人したウルリヒの現在から振りかえつてみたとき、それはまた同時に「彼の感覚のあり方のほどを最初にしめした」行為でもあつた。「彼の感覚のあり方」——すなわちウルリヒにおける可能性感覚の発現である。

こうして可能性感覚は、ライプニッツのオプティミズムの「裏返し」として、その対極に位置づけられる。だが、ライプニッツのオプティミズムは、ただ可能性感覚の対極にあるものと図式的に理解して片づけられていいものだろうか。可能性感覚の発現する現場で、少年ウルリヒに「ひらめき」をあたえるべくいわば触媒のように作用したライプニッツの思考は、はたしてなんの痕跡も残さずに、そのまま可能性感覚のかたわらを通りすぎていったのだろうか。

## 02 ウルリヒとライブニッツ

『特性のない男』においてライブニッツの思考が引きあいに出されるのは、少年ウルリヒに可能性感覚が発現する第一巻第五章だけではない。おなじく第一巻の第三章で、成人ウルリヒはロイド銀行の通称「頭取」レーオ・フィッシェルに路上で呼びとめられ、質問を受ける。「真の愛国心」「真の進歩」「真のオーストリア」とはいったい何のことか、と。平行運動のスローガンとして掲げられたこの三つの言葉の意味が、哲学を好むこのインテリ銀行家には理解できない。進歩が何であるか、オーストリアが何であるかは知っている。愛国心が何であるかも、たぶん知っている。だが「真の愛国心」「真の進歩」「真のオーストリア」となると、何のことだかわからない……。ウルリヒは即座に「PDUGですよ」と答える。PDUGとは「不充足理由の原理」(das Prinzip des unzureichenden Grundes)の略号、すなわち前節でも紹介した「いかなる真なる命題にも、存在するいかなる事実にも、そうであつて別様でないだけの十分な理由がある」という、ライブニッツの充足理由の原理(充足理由律)のもじりである。ウルリヒの見るところ、人間の生活の場においては充足理由の原理は妥当しない。個人生活においても、公的・歴史的な生活においても、実際には「いつもまつとうな理由のないことばかり起こる」のである。

第二巻遺稿部、ムーヅル最晩年に書かれた章のひとつである清書稿四七章においても、ライブニッツの思考のかなりあからさまな引用が見られる。ウルリヒとアガターが確率と偶然の問題について語りあっている場面、ウルリヒは言う。世の中の発展は、発展自身の手ゆだねられている。精神的に秩序づけるような

法則はそこにはなく、どうやら偶然に従っているようだ。ぼくらは意気揚々たる期待がごとごとく裏切られるのを経験して、そこに「悪意ある秘密」をかきつけたりするけれど、この秘密は「あの有名な言葉をもじって、創造の〈予定不調和〉と呼ぶことができるだろう」。ライブニッツの名とともにおそろくもつとも強く想起される言葉、〈予定調和〉もまた、こうして「予定不調和」(Praschliere Disharmonie)へと裏返される。ウルリヒはライブニッツにたいして徹底した揶揄の態度でのぞみ、その思考と相對峙しているかに見える。ところがその一方で、ウルリヒは、ライブニッツの名を一度、普遍的知性の代表者としてさりげなく口にもしている。第一巻第五章でのヴァルターとの会話のなかで、合理主義の専制を呪って「ゲーテ的な意味での全的な教養」に郷愁をおぼえるヴァルターにたいし、ウルリヒは次のように言う。

全的なものなんて、もうないんだよ。そんなこと、ちよつと新聞をのぞいてみただけですぐにわかるだろう。おそろしく見通しがきかない。あんなにいつばいいろんなことが書かれてあつたら、ライブニッツの思考能力をもつてしても追いつかないな。<sup>〔3〕</sup>

冗談めかしてはいるけれども、だがこれはライブニッツへの揶揄ではないだろう。専門分化を加速させる科学の時代にあつて、古きよき時代の人文主義的伝統に規範をもとめる凡庸な市民ヴァルターをからかつてこう言つてはいるが、しかしウルリヒもまた、ヴァルターとはその方向性を異にしながら、やはり「全的なもの」を求めているのである。ただしそれは、ヴァルターのように人間の品位や素朴な生活を抛り所にするのではなく、あくまで「科学的人間」として疾走しつつ、それでいて「蟻の国」や「非キリスト教的な分業」に陥らない道を探るものでなくてはならない。そのウルリヒがもしも過去に規範をもとめるとすれば、

ここで名指しされたライブニッツは、もつともそれにふさわしい人物ではあるまいか。科学的ないし論理的思考を徹底して押しすすめながら、にもかかわらず、あるいはそうすることによって、数学・哲学・神学・言語学・物理学・歴史学・中国学・地質学・工学・法学等、ありとあらゆる学問領域を横断し、のみならずそれら百科全書の諸学を統括する普遍学を構想するにいたったライブニッツこそは、ウルリヒが規範とするにたる知性の姿ではなかったか。

ここでウルリヒの職業を思いおこせば——「特性のない男」ウルリヒの、それをふつうの意味での職業と呼べるかどうかは措くとして——彼は数学者であった。より詳細に言えば、「記号論理学者と呼ばれる数学者」であった。あらためていうまでもなく、記号論理学とは、ライブニッツによつて着想され、フレーゲ以降、十九世紀末から二十世紀はじめにかけて体系化された学問である。つまりムージルはウルリヒを、ライブニッツを祖とする学問の系列につらなる者として構想しているのである。そのときムージルの脳裏には、現代のライブニッツとしてのウルリヒのイメージが浮かんではいなかっただろうか。そういえば、「特性のない男」ウルリヒは、第一巻第四〇章では「あらゆる特性をもつ男」とも呼ばれていたはずである。あのパロツクの万能の天才のように、とまでは言えないにしても。

このようにムージルは、ウルリヒをライブニッツと重なりあうイメージでえがきながら、しかし思考の表層にあらわれた部分では、ウルリヒに徹底して反ライブニッツの姿勢をとらせている。ライブニッツにたいする、ある意味でアンビヴァレントなこの姿勢は、いったい何に由来するのか。以下においてその淵源を、可能性感覚の成立に関与したであろうライブニッツの思考を探索するかたちで探っていくたい。

## 03—ライブニッツの可能世界論(1)——『形而上学叙説』『アルノーとの往復書簡』

一六八六年二月、ライブニッツ(二六四一—七二六)は五日間の休暇を得てハノーファー近郊のツェラーフェルトに引きこもり、一編の論文を書いた。四十歳を前にしてみずからの思想の体系化をくわだてていた彼が、形而上学にかんするこれまでの思索の成果をまとめるべく一気呵成に書きあげた論文、のちにいうところの『形而上学叙説』である。書きあげるとすぐに、ライブニッツはこの論文の要約を、知人(エルンスト・フォン・ヘッセン・ラインフェルス方伯)を介して、当時の神学・哲学界における重鎮であったアントワーヌ・アルノー(一六二一—一六九四)のもとへ送りつけ、その批評を乞うた(第一書簡)。アルノーからの応答は、全面否定と断言するものであった。

これをきっかけに『アルノーとの往復書簡』が生まれ、そこで神の創造の自由をめぐる激しい論争がくりひろげられることになるわけだが、パスカルとも親交のあった、ライブニッツより三十四歳も年長のこの老ジャンセニストを激怒させたのは、『形而上学叙説』第十三項を要約した次のような記述である。

各人の個体概念は、以後その人の身に起こる事柄をすべて事前に含んでいるので、その概念をみれば、それぞれの出来事の真理について、そのア・プリオリな証明や理由がわかる。つまり、なぜある出来事が起こって他の出来事が起こらなかったのか、ということがわかる。ただし、これらの真理は神と被造物との自由意志に基づいているから、現実ではあるが偶然的であることをまぬがれない。実際、

神の選択にも被造物の選択にも常にその理由があるが、理由は傾かせるが強制することはない。〔4〕

冒頭で述べられる「各人の個体概念は、以後その人の身に起こる事柄をすべて事前に含んでいる」という言葉をとらえてアルノーは、一六八六年三月十三日付けの——直接には仲介者である共通の知人ヘッセン・ラインフェルス方伯に宛てた——手紙(第二書簡)で、次のようにかみついた。「仮にそうであるとすると、そりゃあアダムをお造りにならうと、なるまいと、神のご自由であつた。が、いったん彼を造らうと決心なさつたとして、以後それからというものは、全人類に起こつたこと、いやこの先き未来永劫、人類にふりかかるであろういかなることも、それはもう、宿命などというも愚かしい、決定的必然のせいであつた、ないし、せいである、となつてしまうこと必定でしょう」〔5〕と。もしもライブニツツの言うように「各人の個体概念は、以後その人の身に起こる事柄をすべて事前に含んでいる」のだとすれば、たとえば全人類の祖先であるアダムの「個体概念」のなかには、アダムが将来なにをしてどんな子どもをどれだけ持つかということが予めすべて含まれている。さらにはアダムの子どもたちにかんしても、彼らが将来なにをしてどんな子どもをどれだけ持つか、予めわかっていることになる。さらにアダムの子どもの子どもたちにかんしても……と、この連鎖は永遠につづき、最終的には、人類を構成するすべての人間の身にふりかかることが、細大もらさずアダムという最初の人間の「個体概念」のなかで定められている、ということになる。これは神の自由を否定する決定論ではないか、とアルノーは批判するのである。なぜなら、「仮に神がアダムをお造りにならうと意志なさつたとして、にもかかわらずただもうそれだけで、神はこれらすべての事柄に関し、まったくもつて蚊帳の外ということになつてしまふ」〔6〕からである。

いったんアダムを造つたあとでは、神は人類にたいしていっさい介入する余地はなく、「蚊帳の外」に置



かれてしまうという、右にみたアルノーの決定論批判に、しかしライブニッツは猛然と反論する。アルノーは「假定ニヨル必然」(necessitatem ex hypothese)を「絶対的必然」ととりちがえている、と(一六八六年四月十二日付けの第三書簡)。

「仮定的必然」(necessite hypothetique)と「絶対的必然」(necessite absolue)の区別をめぐる議論については、いささか複雑な事情がからんでいる。すでに述べたように、ライブニッツは『形而上学叙説』をごく短期間のうちに書きあげ、まだ清書もすまないうちにその要約だけをアルノーのもとに送ったのだった。だからアルノーが読んだのは右に引用した要約だけで、そこには「仮定的必然」と「絶対的必然」についての明確な定義と区別は記されていない。「これらの真理は神と被造物との自由意志に基づいているから、確実ではあるが偶然的であることをまぬがれない」という記述、あるいはまた「理由は傾かせるが強制することはない」という言い方にその反映を見てとることができるが、いずれにしても十分な説明にはなっていない。「仮定的必然」と「絶対的必然」については、じつは『形而上学叙説』第十三項の本文に述べられていて、そのなかでライブニッツは、アルノーのような「誤解」をあらかじめ想定していたかのように、次のように書いているのである。

しかしそうすると、偶然的真理と必然的真理との違いが失われ、人間の自由が成り立つ場がなくなり、絶対的な宿命がわれわれのすべての行ないとか他のすべての世界の出来事をも支配する、ということになりそうに思われる。これに対する私の答えは、「確実なものとは必然的なものとは、区別しなくてはならない。未来の偶然的な出来事は、神がこれを予見しているのだから確実であるということとは、だれもが一致して認めているが、だからといって、それが必然的であると主張する人はいない」とい

うことである。「……」結合または連結作用には二つの種類がある。その一つは絶対に必然的であって、その反対は矛盾を含み、その演繹は幾何学の真理のような永遠真理のうちで行なわれるものである。もう一つはただ「仮定、ヨッテ」、つまりたまたま付随的に必然的であるにすぎず、その反対は矛盾を含まないから、それ自身において偶然的である。この結合は、神のもつまたく純粹な觀念や単なる神の悟性に基ついているのではなく、神の自由な決定と宇宙の全過程とに基ついている。〔7〕

このように、「仮定的必然」は、「偶然的真理」および「確實なもの」へと変奏されながら、「絶対的必然」(「必然的真理」「必然的なもの」とはつきり區別される。さらに、「絶対的必然」については「その反対が矛盾を含むもの」、**「仮定的必然」**については「その反対が矛盾を含まないもの」という、明快な定義づけがおこなわれる。たとえば「一は二である」という命題の場合、その反対の「一は二でない」は矛盾を含んでいるから、主語と述語の結合は「絶対的必然」によって支えられている。ところが、「カエサルはルビコン河を渡る」という命題の場合だと、その反対の「カエサルはルビコン河を渡らない」は矛盾を含まない。つまり、もし仮にルビコン河を渡らなくとも、それまでのカエサルがカエサルでなくなるわけではない。この場合、主語と述語の結合は、代数学や幾何学におけるほど絶対的なものではなく、「神が自由に選んだ事物の系列を前提にしている」にすぎないのである。「神が自由に選んだ事物の系列」、すなわちわたしたちが生きているこの世界では、カエサルはルビコン河を渡るが、それはあくまでも「神の自由な決定」に基ついているのであって、カエサルがルビコン河を渡らない世界も(もしも神がそれを望んだなら)ありえたはずなのだ。だからライブニッツは、アルノーに送った要約のなかでも、こうした「仮定的必然」に基づく真理は「確實ではあるが偶然的であることをまぬがれない」と言ったのである。

「仮定的必然」と「絶対的必然」を区別するライプニッツのこのような論理を、アルノーは知らなかった。読んでいないのだから知る由もなかった。だとすれば、この点さえ理解してもらえばアルノーの「誤解」も解けるはずだ、とライプニッツが考えたとしても不思議ではない。一六八六年四月十二日付けの手紙(第三書簡)でライプニッツは、アルノーの出してきたアダムの例に、のちに可能世界論と呼ばれることになる独自の世界創造説をさらに展開してみせる。

神がお選びになったアダムは、漠然とした、だれでもいいアダムではない。まさしくこれこれしかじかのアダム——神の抱いた觀念の中で、数々の可能的アダムを尻目に、完璧な姿をとって登場し、かつ、これこれの個別的事情を身にせおい、数々の述語の中でもとりわけ、時とともにしかじかの子孫ができるという述語と切り離すことができない、そのようなアダムにはほかならないのです。つまりそのようなアダムを選ばれたとき、私は申したい、神の脳裡には、すでに彼の末裔のことまでしつかりとはいっているのだ、と。アダムも子孫も、神は同時に選ばれたのだ。この考えの、いったいどこがいけないのでしょうか? 「……」ここに一人の可能的アダムがあつて、その子孫はこれこれである。他方おなじく可能的な、彼以外のアダムが無数にあつて、その子孫は前者とちがうなにそれとなる。これらすべての可能的アダムは(このような呼び方をお許しただけとして)、それぞれがいかに異なつていて、神はそこから、ただ一人だけを選んだ。それがまさしくわれわれのアダムである。「……」。[8]

人類を創造しようとする神の目に、いま無数のアダムの姿が映っている。未だ現実化される以前の「可能

的「アダム」たちである。たとえばエデンの園で、可能的アダムAは、知恵の木の実をエヴァから受けとって食べている。可能的アダムBは、知恵の木の実をエヴァから受けとるが食べない。可能的アダムCは、知恵の木の実を受けとらない……というふうに、かれらは少しずつ異なっている。この可能的アダムたちは、その後ちがう人生を歩むことになるし、ちがう子孫を持つことにもなる。その結果、数千年後には、可能的アダムA、可能的アダムB、可能的アダムC……の末裔たちは、それぞれまったく異なる可能的世界A、可能的世界B、可能的世界C……に生きているだろう。神はそうした遠い将来の姿をすべて見通したうえで、ほかのどれよりも「完璧な姿」をしたアダム、右の例でいえば可能的世界Aに住まうアダムを選んだのだ。『形而上学叙説』にいう「各人の個体概念は、以後その人の身に起こる事柄をすべて事前に含んでいる」とはつまり、そのような意味なのであって、だからこれはアルノーの言うような、神を「蚊帳の外」に置く決定論なんかではない。たとえば、知恵の木の実を食べるといふ事柄がアダムの個体概念にあらかじめ含まれているとして、それは、その反対が不可能な「絶対的必然」としてあたえられているのではない。そうではなく、(可能的アダムBや可能的アダムCのように)知恵の木の実を食べないアダムがいても矛盾をはらまないような「仮定的必然」として、言いかえれば「偶然的真理」としてあたえられているのである。神は可能的アダムたち全員の子孫のことまで考慮して、いやそれどころか宇宙の秩序全体にまで配慮して、無数の可能的アダムのなかから「自由意志に基づいて」ただ一人のアダムを選んだのだ。だとすれば、それは神の自由を否定するどころか、逆に「神の完全性」を証しするものと言えよう——可能世界論に依拠しつつ、ライブニッツはこのように反論したのである。そして、この、可能世界論に基礎づけられた「仮定的必然」と数学的な永遠真理に支えられた「絶対的必然」のちがいを認識しさえすれば、アルノーの「誤解」はかたんに解けるはずであった。少なくとも、ライブニッツはそう信じていた。

一か月後、ライプニッツのもとにアルノーからの手紙が届く（一六八六年五月十三日付けの第六書簡）。これらで共通の知人ヘッセン<sup>II</sup>ラインフェルス方伯を介して交わされていた手紙は以後直接やりとりされることになるのだが、その第一便となるこの手紙でアルノーは、自分は「仮定的必然」を「絶対的必然」と取りちがえてなどいない、それどころか、はじめから「仮定的必然」についてしか問題にしていけない、と切りかえしてきたのである。

さらに追いうちをかけるように、アルノーはライプニッツに鋭い二者択一をつきつける。「果してこの両者（つまり、かたやアダム、かたやアダムならびにその子孫に起こるはずのすべて）のつながりは、神の下されたすべての自由なご決定に依存しているものなのか、それとも逆に、それ自体自発的な、すなわち、神意とは無関係なものなのでしょうか」<sup>9</sup>と。つまり、「アダムとその子孫の身になが起こるかを神がご存知であるというのは、神がその自由なご意志をはたらかせて、これらすべてを先に計らっておかれた結果にほかならないのか。それとも両者、つまり一方はアダム、他方はアダムとその子孫に起こったこと、起こるであろうことの間には、（神意とは無関係に）本質的かつ必然的な連関があるのでしょうか」<sup>10</sup>と。そしてアルノーは、返事を待つまでもなく、ライプニッツは後者の立場をとっているはずだと断言するのである。なぜなら、可能的アダムの子孫たちと現実創造されたアダムの子孫たちは、同一のものなのだから。「要するにおなじアダムが、見方によって可能的アダムとも、創造されたアダムとも考えられているにすぎない」<sup>11</sup>のだから。

ここでアルノーが言っているのは、ライプニッツの言うように、神が無数の可能的アダムのなかから最善と思われる一人のアダムを選択して現実存在へともたらしたのだとすれば、神の選択に先立って存在した可能的アダム（先述した例で言えば、知恵の木の実を食べた可能的アダムA）の個体概念と、現実に創造され

たアダムの個体概念とは、結局のところ同一のものであって、アダムの子孫たちに起こることも含めて、すべては神の選択以前に、神の意志と関わりなく、あらかじめ決定されているのではないか、だとすればそこには（選択の自由はともかくとして）神の創造の自由はないのではないか、ということである。そもその前提として、アルノーには、「可能的アダム」なるものを想定すること自体、理解できないのだった。可能的アダムに限らず「可能的な、純粹に可能的な実体」なるものはすべて、アルノーにとって「人間どもが手前勝手に思い描いた妄想」「<sup>15</sup>にすぎない。

可能世界論の急所を突くアルノーのこの強烈な一撃に、ライプニッツはどう応じたか。一六八六年七月四日／＼十四日付けの手紙（第九書簡）でライプニッツはふたたび反論の長広舌をふるうが、前回とは異なり、今回の反論には説得力のある新たな見解はほとんど見られない。すでに提出済みの「仮定的必然」と「絶対的必然」とのちがいを持ちだして、「さまざまな出来事の連関は、確かではあるが、必然的ではない」「<sup>16</sup>と云うばかりである。「確実なもの」と必然的なものとは、区別しなければならぬ」というのは、『形而上学叙説』以来、ライプニッツが一貫して主張していることである。だが、「確実なもの」<sup>17</sup>「たまたま付随的に必然的」なものと、「必然的なもの」<sup>18</sup>「絶対に必然的」なものの区別は、こう言つてよければ、かなり形式論理的な区別ではなからうか。形式論理的にみれば、たしかに、〈その反対が矛盾を含まないもの〉と〈その反対が矛盾を含むもの〉との区別は明快である。ライプニッツの論理には、一部の隙もないように見える。だが両者は、具体的状況のなかで考えたとき、結局はおなじ「必然的」なものに収斂していくのではないか。というのも、ライプニッツ自身、いま問題にしている手紙のなかで次のように言っているからである。神が世界を創造なさるについては、さまざまなか計画、無数の可能ななさり方があった。それぞれの可能的世界は神のそのような計画・目的に立脚しているのだが、神の原初の自由決定がくだされ、まずこの

宇宙全体の概念が決定されたとき、この宇宙に存在するすべての個体的実体の概念もまた決定されたのだから、「そのあと人間界のすべての出来事は、実際に起こったとおりにしか起こり得なかった、アダムの選択がなされたとしても」<sup>14</sup>、と。

「実際に起こったとおりにしか起こり得なかった」ことを、わたしたちはふつう「必然的」と呼ぶ。ライプニッツがそれを、必然的は必然的だが、しかし「絶対的に必然的」ではないと言いはったとして、それは存在論的な議論の場に形式論理をもちだして、話をいたずらに紛糾させているだけではないのか。たとえばそれは、存在にかんじていっさいの偶然を認めなかったスピノザの必然論と、いったいどこがちがうのだろう。『エチカ』においてスピノザ（二六三—二六七）は言う。「物は現に産出されているのと異なつたくなる他の仕方、いかなる他の秩序でも神から産出されることができなかつた」<sup>15</sup>。

いや、じつは多少ちがうのである。スピノザにおいては、すべてのものは神の自由な選択によつて創造されるのではなく、神の本性から「必然的に」生起する。「だからもし物が異なつた本性をもちあるいは異なつた仕方で作作用するように決定されて、その結果自然の秩序が今と異なつたものになるということがありうるとしたら、神の本性もまた現に在るのとは異なつたものになりうるであろう。そこで「……」この異なつた神の本性もまた同様に存在しなければならぬであろう。したがつて二つまたは多数の神が存在しうることになるであろう。これは「……」不条理である。それゆえに物は他のいかなる仕方、他のいかなる秩序においても云々」<sup>16</sup>。世界の存在のあり方の、こうした唯一無二性こそがスピノザのいう「必然性」であり、スピノザの神の完全性を保証するのも、このおなじ「必然性」である。であれば当然、ライプニッツのように、無数の可能的世界を想定し、世界創造にさいしてそのうちの最善世界を非の打ちどころなく選択する点に神の完全性をみることなど、スピノザには考えられないことだろう。スピノザにとつて、「可能」と

か「偶然」とかの概念は、必然を理解できない人間の「認識の欠陥」をあらわす言葉以上のものではないのである<sup>17)</sup>。

だから、かどうかはわからないが、ライブニッツは先にみた手紙(第九書簡)のなかで、「そのあと人間界のすべての出来事は、実際に起こったとおりにしか起こり得なかった」という一文のあとに、勇み足ともとれる一節を書きくわえた。「アダムの選択がなされたとしても」、と。これはあきらかに、アルノーとの論争のそもそものきつかけとなつた、みずからの『形而上学叙説』第十三項のテーゼ「各人の個体概念は、以後その人の身に起こる事柄をすべて事前に含んでいる」を踏みこえる言葉である。なぜなら、この一節がつけかわるることによつて、アダム以後の人間界に起こる出来事がアダムの「個体概念」に含まれていることは、否定こそされないものの留保をつけられ、そうした人間界のすべての出来事は「アダムの選択」以前に、より大きな宇宙の概念の一部として、神の計画のうちですでに含まれていた、と言われるのだから。

どうしてライブニッツは、そのような冒険をおかしてまで、この一節をつけくわえなければならなかつたのか。間接的にはスピノチスムを意識して——ライブニッツのオプティミスムは、のちに事実、すべての事象の成り行きを規則的かつ体系的にとらえるその「幾何学的精神」のゆえに、純然たるスピノチスムと見なされた<sup>18)</sup>——、直接的にはむしろ、アルノーの疑惑にたいして神の創造の自由を強調するためである。アダム以後、人間界に起こることはすべて必然であつた。だがそれはけつして、スピノザのように、神の本質から他の可能性を排除して生起するような必然ではないし、アルノーの言うように、神の意志と関わりなくあらかじめ決定されているような必然でもない。そうではなく、神の自由な選択に基づく「仮定的必然」だつたのだ、ということを言うために。

ライブニッツの言いたいことはよくわかる。彼の論理は、形式的にはあくまで明快である。だが、ライブ



ニッツの明快な形式論理をささえているのが彼独自の可能世界論であり、その可能世界論にアルノーが疑惑のまなざしを向けているとすれば、明快な論理が、明快だというただそれだけの理由でアルノーを説得できただろうかは疑わしい。

つづく一六八六年九月二十八日付けの手紙(第十一書簡)でアルノーは、だが個体概念をめぐる議論でもはやライブニッツを追及しようとはしない。前便(第九書簡)でライブニッツが出してきた「真の命題ニオイテハ、述語ノ概念ハツネニ主語ニ内在スル」<sup>19)</sup>という説に納得したふりをして——「つまりその、「述語ハ主語ニ内在スル」。これですね」<sup>20)</sup>——ひとまずこの問題は棚上げにし、次の論題に移っていく。しかし、だからといって、彼がライブニッツの考えを完全に受け入れたわけではないことは、手紙のなかの次の一節を読めばあきらかだろう。「私が異論を申し立てたい点といえば、あとともう、事物の可能性に関する問題と、神についての例の考え方に尽きます。つまり、この世界を造った神は、同時に無限に多くの他の世界も可能性として視界の中に入れていたが、実際には、それを現実のものとしようとはせず、前者のほうを選んだ、というのでしたね。しかしこの問題は、個体の本性にかかわる概念とは本来関係がない」<sup>21)</sup>。アルノーにはあきらかに「異論」があるのである。

右の一節に、『アルノーとの往復書簡』の注釈者(酒井濂)は次のような註をつけている。「可能的世界の原理が、個体の本性と無関係どころか、個体の「偶然性」ということに論理的な意味実質を提供するものとして、これと不分離の関係にあるという点を、アルノーはまだ理解していない」<sup>22)</sup>。

そんなことはないだろう。ライブニッツが自分の論文の批評を乞うほどの、十七世紀の大知識人アルノーに、この程度のことの理解できないはずはない。そうではなく、アルノーは、「可能的世界の原理」が個体の「偶然性」に論理的な意味実質をあたえていることがわかっていながらこそ、一貫して「可能的世界の原

理」それ自体を問題にしているのではないのか。だから先述した第六書簡においても、神の選択に先立つて存在した可能的アダムの個体概念と、現実創造されたアダムの個体概念との同一性を指摘し、可能世界論をとった場合に生じる神の創造の自由の問題を、ライブニッツに突きつけたのではなかったか。ではなぜ、アルノーはここで、可能的世界の原理が「個体の本性にかかわる概念とは本来関係がない」と言ったのだらう。

ほかならぬライブニッツがそう言ったからである。第九書簡でライブニッツは、神の創造の自由を強調するあまりに、「そのあと人間界のすべての出来事は、実際に起こったとおりにしか起こり得なかった、アダムの選択がなされたとしても」と言ってしまった。アルノーの突きつけた問いに有効な答えを見いだせないまま、勇み足をおかし、人間界に起こったすべての出来事が実際に起こったとおりにしか起こり得なかったのは、「アダムの個体概念のせいというより、神のご計画のたまものと申せましょう」〔23〕と行ってしまったのである。アルノーにはおそらく、それがライブニッツの勇み足だとわかっていた。同時に、可能世界論についてこれ以上議論しても、ライブニッツから納得のいく答えが得られそうもないこともわかっていた。だからアルノーは最後に、皮肉をこめてこう書いた。わたしはあなたの可能世界論を認めることはできませんが、あなたがご自分でおっしゃったように「しかしこの問題は、個体の本性にかかわる概念とは本来関係がない」。わたしたちの議論はそもそもあなたの提出した個体概念をめぐって始まったのですから、可能世界論が個体概念と関係がない以上、この問題についてはもういいでしょう。ですから「ライブニッツさん、どうぞ悪しからずパスにして下さい」〔24〕——わたしにはそのように思える。

こうして、可能世界論をめぐる二人の論争は終わりを告げる。一六八六年二月に『形而上学叙説』の要約をアルノーへ送りつけてから約七か月半後、ライブニッツは四十歳になっていた。

## 04—ライブニッツの可能世界論(2)——『弁神論』

『形而上学叙説』と『アルノーとの往復書簡』で提出され、アルノーの強い抵抗を受けた可能世界論は、その後ライブニッツのうちでどのような展開をとげたのか。それを知るためのかっこうのテクストがある。アルノーとの論争から二十四年後の一七二〇年、六十四歳のライブニッツによって公刊された浩瀚な書物、『テオデッセ弁神論』である。

「テオデッセ」(Theodicee)、すなわちギリシア語の「テオス」(＝神)と「ディケー」(＝正義)の合成語として、文字どおり神の正義を弁護するという明確なテーマをタイトルに掲げながら、『弁神論』は、その成立の経緯にもよるのだろう、論点のつかみにくい冗漫な書物である。というのも、この書は、自身の哲学テーゼを簡潔にまとめた『形而上学叙説』や、熾烈な論争の場としての『アルノーとの往復書簡』とは異なり、急死したプロイセン王妃ゾフィー・シャルロット(一六六八—一七〇五)の思い出にささげられたものだからだ。生前のゾフィー・シャルロットは、ライブニッツの庇護者であるにとどまらず、ハノーファー選帝侯妃ゾフィーの娘として母親ゆずりの才知をもってライブニッツとの哲学的対話をよくした、いわばライブニッツの学問上の弟子でもあった。そのゾフィー・シャルロットを喪ったかなしみのなかで、まるで生前の彼女にうますたゆまず語りかけるように書かれた書物、それが『弁神論』であった。実際に交わされた哲学的談話と思えば納得もいく、飛躍とくりかえしの多い叙述の迷宮に、しかしここで迷いこまないために、まずはじめに『弁神論』を読むための視座をあらかじめ確定しておきたい。

第一の視座は、前節で見たアルノーの批判に答える新たな論理が『弁神論』でしめされているか、である。アルノーの批判をもういちど要約しておけば、ライブニッツの可能世界論にしたがつて、現実存在へもたらされたアダムのが、可能的世界にいたときのアダムと寸分たがわぬ同一のアダムであるとすれば、アダムおよびアダムの子孫の身に起こることはすべてあらかじめ決定されているのであつて、そこに神の創造の自由はないのではないか、というものであつた。可能世界論を一種の決定論と見なすこのアルノーの批判に、ライブニッツは「仮定的必然」と「絶対的必然」のちがいを主張して反論するが、それはアルノーの同意を得られなかった。

第二の視座は、これもアルノーの可能世界論批判にかかわることであるが、ライブニッツは可能的世界を实体として、実在するものとしてとらえているのかどうか、である。アルノーはそうとつて、可能的アダムにしる可能的世界にしる「可能的な、純粹に可能的な実体」なるものはすべて、「人間どもが手前勝手に思ひ描いた妄想」にすぎないと言つた（第六書簡）。『アルノーとの往復書簡』の注釈者・酒井潔は、ここでも次のような註をつけている。「ライブニッツの言う「可能的個体」・「可能的世界」のことを、アルノーは、それが恰も実際に、しかも実体として自存するかのような受け取り方をしている。しかし、ライブニッツ自身は、可能的世界が実体として自存するとは決して言っていない。可能的世界の原理は、最善原理とも組んで、偶然性Ⅱ事実真理といわれるものの論理的・存在論的な内実を与えている。したがつて、純粹な可能なり、現実世界とは違ふユートピアなりが、この世界の何処か外側で存在しているかどうかが問題なのではない」〔25〕。はたしてそうか。

まずは第一の視座にもとづいて、『弁神論』の序文を読んでみよう〔26〕。序文第八節で、ライブニッツは言う。古来人びとを悩ませてきたものに「怠惰な理由」と呼ばれる詭弁がある。論者の言うところでは、

「未来が必然的なら私に何ができようとも起きるべきことは起きるだろう」との理由で、何もしない、あるいは何もしようとしなくて現在の快樂に身をまかせるのをよしとするのだという。なぜ未来が必然的かといえば、第一に、「神はすべてを予見し予定しさえして宇宙の全事物を支配しているから」、第二に、「すべては諸原因の連鎖によつて必然的に生ずるから」、そして第三に、「真理の本性に基づいてもいるから」である。神が宇宙の概念をいちど決定したからには「そのあと人間界のすべての出来事は、実際に起こつたとおりにしか起こり得なかつた」とするライブニッツの考えに無縁とも思えない理屈であるが、ライブニッツはこれを必然性についての誤つた觀念だとして、つづく第九節以下で次のように語る。

未来に起こることが必然だとしても、しかしそのときとるべき態度にはちがいがあろう。それをいま〈マホメットの運命〉〈ストア的運命〉〈キリスト教的運命〉の三つに分けて考えよう。〈マホメットの運命〉とは、町にペストが発生したとき、未来の運命は定まつているのだからいまさら何をしてもおなじだといふまさに「怠惰な理由」をあげて、ペストに汚染された土地を去ろうとしなかつたトルコ人の態度である。これよりはましなものに〈ストア的運命〉がある。これは、すべては必然的に生じるのであるから、何が起こつてもあわてずさわがず平静たれ、と説くストア派の教えを受け入れた態度である。この場合、たしかに心配や悲嘆からは解放されようが、こうした諦めから出てくるのは「強いられた忍耐」だけだ。以上ふたつの運命観とは異なり、〈キリスト教的運命〉は、みずからの本分を尽くし、その結果に満足することを教える。「完全に善で賢明なる神はわれわれの髪の毛の一本に至るまで蔑ろにしないほどすべてを配慮しているのだから、われわれは神を全面的に信頼すべきだと確信すれば満足を得られるようになっていのである」

(序文第十節)。

神を信頼してみずからの本分を尽くせという、ライブニッツが称揚する〈キリスト教的運命〉の教えは、

信者に向けられた宗教上の実践的要請としては、あるいは有効に機能するかもしれない。だが、その哲学的根拠づけはどのようにして可能なのだろうか。

序文第十三節でライブニッツは、「各人の運命が記されている書物」を読めば自分の行為はけつして変えられないことがわかる、われわれにできることは事態の流れに身をまかせることだけだ、と主張する自由思想家かぶれの若者にたいして、次のように言う。「誤りは、人が何をしようとも一定の出来事が起きるということにある。しかしそれが起きるのはそれを引き起こすようなことを人がするからである。その出来事が記されているなら、それを引き起こす原因も記されているはずである」、と。だが、その「原因」は人間の意志の力で書きかえることができるのか。「そのあと人間界のすべての出来事は、実際に起こったとおりにしか起こり得なかつた」(『アルノーとの往復書簡』第九書簡)のではなかつたのか。当然出てくるこうした疑問に、しかしライブニッツは黙して答えない。

序文第十四節においても、ライブニッツはいささか奇妙な論理を展開する。彼が言うには、もしも「運命的必然性」を認めれば、「意志の自由」が破壊され、行為の道徳性にとつてきわめて重大な問題が生じてくる。なぜなら、正義と不正義、称賛と非難、罰と褒賞といったことは意志の自由があつてはじめて成立するのであり、もしもすべてが運命として必然的に定まつているのであれば、個人が何をしようとその行為の道徳的責任を問えないことになるからである。抗しがたい必然性は、このように道徳的行為の存立基盤を掘りくずし、「不敬虔」に道を開くものである……。これは、哲学的根拠づけというよりも、まずはじめに「不敬虔」の回避という結論があり、そのためには「運命的必然性」を認めるわけにはいかないという、倒立した論理というべきであろう。しかもライブニッツは、これにつづけて「それだから、必然性にいくつかの異なった段階がある」ということを指摘するのは重要である」と述べる。必然性の異なった段階と

すぐ連想されるのは、あの「仮定的必然」と「絶対的必然」のちがいという主張であるが、はたしてほどなく、序文第二三節において、その「仮定的必然」と「絶対的必然」が昔の意匠そのままに登場し、「怠惰な理由」を反駁する理論的支柱として、『弁神論』という大伽藍のなかに組みこまれるのである。ライブニツツは言う。

「私は本書において」まず、絶対的必然性——これは論理的必然性とか形而上学的必然性とも呼ばれ、ときには幾何学的必然性とも呼ばれる。必然性がこの意味でしかないとしたら恐ろしいものである——は自由な行為のうちには決して見られない、ということを明らかにしよう。そうすると、自由は強制を免れるのみならず真の必然性をも免れることになる。「……」次に、神は常に最善なるものを選ぶとはいえ絶対的必然性によって振る舞うのではない、ということを明らかにしよう。神が自然のうちに書き込んだ法則は適合性に基づいていて、その法則は幾何学的で絶対的な真理と恣意的決意との中間に存するのである。「……」最後に、仮定的必然性とか道德的必然性は自由な行為に存し、そこには一切の不都合はないということを明らかにしよう。怠惰な理由こそが真の詭弁である。(序文第三節)

こうして理論武装をととのえたライブニツツは、『弁神論』本論に入っても、この「絶対的必然性」と「仮定的必然性」のちがいを縦横に駆使して、神の正義を弁護する。そのうちのいくつかを見てみよう<sup>27)</sup>。

「神の予知は自由に対立すると考えた人がいる。なぜなら神によって予見されたものは存在しないわけにはいかないから」この点で彼らは眞実を言っていた。しかしそれが必然的だということにはならない。というのも、必

然的真理とは、その反対が不可能であり矛盾を含むものことだからである。ところで、明日私が物を書くだろうという真理はこのようなものではない。従つてそれは必然的ではない。しかし神がそのことを予見しているとすれば、それが起きるのは必然的である。つまり帰結は必然的であり、予見されたからには存在する。神は不可謬だからである。このような必然性は仮定的必然性と呼ばれている。(第三七節)

神は最善を選ばないわけにはいかないが、そうすることを強制されているのではない。神の選択の対象にはいささかも必然性は含まれていない。というのも、別の一連の事象も、現実の事象と同様に可能だからである。(第四五節)

他のいずれの場合とも同様に人間においてもすべては予め確定であり、決定されている。そこで人間の魂は一種の精神的自動機械だということになる。しかしだからといって、偶然的な行為一般や個別の自由な行為が、絶対的必然性という意味で必然的になるわけではない。このような必然性は実は偶然性とは両立し得ないものである。「……」神の決意はひとえに、すべての可能的世界を比較検討した後、最善なる世界を選びその世界に含まれるすべてのものと共に、「あれ」という全能の言葉で存在を与えるというところに存するのだから、神の決意は事物の構成において何物をも変えることなく、純粹に可能的な状態にあったときそのままにしておくことは明らかである。「……」こうして、偶然的で自由であるものは、神の決意の下にあらうが予知の下にあらうが、偶然的で自由であることに変わりはない。(第五二節)



しかしそうなると、神自身は世界において何もかも変えることができないのだろうか。「……」すべては初めに規整されていたのだから、神の予見と決心の後には何もかも変えられないようにしているのは、世界の全体を互いに適合的にさせている仮定的な必然性に他ならない。とはいいながら、出来事それ自体はやはり偶然的事であることにかわりはない。なぜなら、ある出来事が起きたからといってその出来事が必然的なものになるわけではなく、これとはまったく別の事態にもなり得たということが把握できるからである。「……」。(第五三節)

これだけ並べれば十分だろう。「絶対的必然」についていわれる「その反対が不可能であり矛盾を含むもの」という定義。あるいは、人間の魂をその決定性のゆえに「一種の精神的自動機械」とまで言いながら、「絶対的必然」の定義に反するゆえに「偶然的で自由」とする主張。形式論理のきわみともいべきこのような論述の果てに、しかもライブニッツは、「仮定的な必然性」の当然の帰結として「神自身は世界において何もかも変えることができない」ことを認めているのである。第一の視座にかんする結論はもはやあきらかだろう。『弁神論』においても、アルノーの決定論批判を封じるような新しい論理は、どうやら提出されていないようである。

第二の視座に移ろう。ライブニッツは可能的世界を、はたして実体として、実在するものとしてとらえてはいなかったのだろうか。たしかにライブニッツは、アルノーに宛てた第九書簡では、「可能的なものの実在性」について、「それは、可能的実在の王国ともいふべき神の悟性の裡にしか、存在していないかもしれない」<sup>[28]</sup>と言いつにとどめている。しかしながら、『形而上学叙説』第十三項の本文でも、ルビコン河をわ

たつて終身の独裁官になったカエサル的行為について、やはり、「こうした出来事は、神の悟性と意志のうちにはかその実在性をもつてはいない」と述べている。つまりライブニッツの可能世界論においては、歴史的に実在したカエサルもほんらい無数に存在した可能的カエサルのひとりなのであつて、神に選ばれたという一点をのぞいて、他の可能的カエサルたちと区別されないものである。言いかえれば、ライブニッツにあつては「すべて現実的なものは、可能的と考えることができる」<sup>30</sup>のだ。だとすれば、「可能的なものの実在性」と現実的なものの実在性とを峻別する境界線は、どうやって引くことができるのか。

その境界線がじつはゆらぐものであることを、ライブニッツ自身の、アルノーにむけて語つた次の言葉がしめしている。

だれかある人の身に、いやそれどころかこの宇宙にかんして、なにかある動きが現実とはちがつたふうに進展したとしても、それは神のお選びになつたのがべつの可能的人間なのだ、べつの可能的宇宙なのだといひ切つてしまふことができます。<sup>30</sup>

いままで現実だと信じていたものが、ある日突然そうでなくなる。神に選ばれた唯一の現実存在であつたはずの人間、およびその人間の属する宇宙が、ある日とつぜん現実の動きと乖離しはじめ、異なる軌跡をえがきます。その乖離の動きのなかで、その人間ははじめて悟るのだ。自分が現実世界に生きているのではなく、無数の可能的世界のひとつに住まう一人の可能的人間だつたのだ、と。このような、現代のわたしたちの目から見てSF的とも呼びうる状況をもちだしてまで、現実的なものの実在性が稀薄化されるとき、「可能的なものの実在性」を否定することに、いったいどれだけの意味があるだろう。逆に、こう言うべきでは

ないだろうか。言ってもいない「可能的なものの実在性」をアルノーに疑問の余地なく信じさせるほど、ライプニッツの可能的世界は実在性の息吹に充ちている、と。『弁神論』にも、そのような実在性の息吹が吹きよせている。やはりS F的と呼びうる世界の、視覚的イメージをとまなつて。

『弁神論』の末尾をかざる第四〇六節以下において、ライプニッツは、ボエティウスに反対して自由意志を論じたロレンツォ・ヴァラ（二四〇六一―四五七）の対話篇を引用する。対話篇は、ヴァラがアントニオ・グラレアなる人物に自由意志についての難問をつきつけられ、解答をもとめられるという設定で進行するのだが、その難問とは、次のようなものである。「もし神がユダの裏切りを予見していたのなら、ユダが裏切ることは必然的であつたし、彼が裏切らないことは不可能だつた」。不可能なことにたいしてはいっさい責任はなく、したがつてユダは罪を犯していないし、罰するに値するわけでもなかつたということになるが、はたしてそれでいいのか。

ヴァラはこの難問に、ローマ最後の王の息子セクストゥス・タルクィニウスがアポロンの神託を受けるためにデルポイに赴く、という例を引いて答える。そこでセクストゥスは、「祖国を追われ落ちぶれて、汝は命を奪われん」という神託を受ける。驚いたセクストゥスはアポロンに文句を言うが、アポロンは、自分ほもとめに応じて汝の未来を予知しただけだ、不満があるならそのような運命を汝に授けたユピテルのところへ行け、と言うだけである。ここでヴァラは、「だから、ユダが裏切つたからといって神の予知に不平をこぼすいわれはない」と言つて、アントニオの難問にひとまず答えを出すのだが、「神の予知」の問題についてはそれでいいとして、まだもうひとつの問題が残つてゐる。「神の摂理」の問題である。もしセクストゥスがユピテルの定めた運命について、「ユピテル神は私をまったく違つたものとしてお作りになることもできたはず」なのに、どうしてそうしなかつたのかと問うならば、ヴァラはこの問いに答えること

ができない。

以上のようなヴァラの対話篇に満足できないライブニッツは、ヴァラに代わってこの問題に解答すべく、第四一三節以下において、対話篇の続編を書くことを試みる。アポロンのもとを立ちさったセクストゥスが、ユピテルのところへ赴いて自分の運命を変えてくれと頼む、という設定で。するとユピテルは、セクストゥスが王位への希望を棄てるなら別の運命をあたえることもできるが、そうでなければ彼の運命は変わらない、と言う。結局セクストゥスは、王位を棄てる決心がつかないままユピテルのもとを去ることになるのだが、そのとき二人の対話を聞いていたテオドロスなる人物が登場し、セクストゥスに別の選択をする意志を授けることはできないのかとユピテルに問う。ユピテルの返答は、それが知りたければわが娘パラスのもとに行け、というものであった。かくして、女神パラスのもとに赴いたテオドロスは、そこでパラスに「運命の宮殿」を見せられるのである。パラスは言う。「ここには、現に生ずるものばかりではなく、生じ得るものもすべて示されています。父ユピテルは、現実存在する世界を初めてお作りになる前によく見直され、さまざまな可能性を幾つかの世界にまともな上げたいうえで、その中から最善の世界をお選びになったのです」(第四一四節)。もはやあきらめかただろう。ライブニッツはローマ神話に仮託して、みずからの可能世界論を説こうとしているのだ。

パラスに導かれて、テオドロスは「運命の宮殿」に入る。すると宮殿のなかはいくつもの部屋に分かれており、各部屋がそれぞれひとつの可能的世界を形づくっているのだ。最初の部屋で見たセクストゥスは、ユピテルの薦めにしたがって王位を棄て、コリントスで平和な一生を終えた。次の部屋のセクストゥスは、やはりローマを去ってトラキアへ赴き、そこでかの地の王の娘と結婚して、臣下に敬愛される一生を送った。このように、各部屋にはひとりずつのセクストゥスがいて、どの部屋のセクストゥスも、みなおなじセクス

トウスと呼ばれながら、現実世界のセクストウスとは少しづつ異なる人間になっていた。それに対応して各部屋（「各可能的世界」）は、それぞれ異なる光景をテオドロスの前にくりひろげていたのである。

それらの部屋は全体でひとつのピラミッドを形作っていた。頂上に近づくほど各部屋は必ずや一層美しさを増し、ますます美しい世界を繰りひろげていた。遂にそのピラミッドの頂点にまで行き着くと、そこはすべての部屋の中で最も美しいところであった。「……」それは、女神が説明したように、無数の可能的世界の中にひとつの最善なる世界があるからである。「……」しかしこの頂点の部屋の下どの階にも、その部屋ほどに完全であるような部屋はない。したがって、このピラミッドは下に向かって無限に延びている。テオドロスはこの頂上の部屋に入ると、法悦の境地に達し、われを失ってしまった。（第四一六節）

そびえ立つ「運命の宮殿」を上へ上へと上昇し、いくつもの、しだいに美しくなりゆく部屋をめぐり歩いて最後にたどり着いた部屋、「ピラミッド」の頂点に位置するこの「最も美しい」部屋こそが、ユピテルの選んだ「最善の世界」、すなわち現実の世界であった。そのことを、テオドロスは「法悦の境地」のうちを知る。ユピテルは現実世界を創造する前に、このピラミッドを上から下まで、「無限に延びている」下方まで、あまねく見わたしたのだ。そして、そこに見た無数の可能的世界のなかで、ほかのどれよりも「完全」で「美しい」世界を選択した。それがいまテオドロスのいる世界であり、この世界でセクストウスは、コリントスへもトラキアへも行かず、乱暴狼藉をはたらいたあげくローマを追われ、ついには不幸な死をとげるのである。セクストウスにとっては過酷な運命であるが、もしも彼がコリントスへ行くなら、そのようなセ

クストウスのいる世界は最善の世界ではなくなり、より下方の、見劣りする別の可能的世界になってしまおうだろう。だから現実のセクストウスは、不幸な死をとげねばならなかった。ユピテルは総体としての最善世界を選んだのであり、セクストウスの不幸な一生は、その最善世界を成立させ現実存在へともたらすための、不可欠の要件なのである。それどころか女神パラスは、セクストウスの不幸な運命をより積極的に意味つけて、次のように言いさえもする。「セクストウスの犯罪は大局的には役に立っています。彼はローマを解放し、帝国の偉大な範となるべき大帝国を築かせたのです」（第四一六節）。セクストウスが善人であれば、この世界はその美しさにおいて、より劣ったものになったであろうと言わんばかりに。

ユピテル神はセクストウスをまつたくちがう人間としてお作りになることもできたはずなのに、どうしてそうしなかったのか——ロレンツォ・ヴァラが解き残したこの難問を、ライプニッツはこうして、無数の可能的世界からなるピラミッドという、SF的ないしメールヒエンのような視覚的イメージを導入して解く。

このようにもゆたかな視覚的イメージとともに可能的世界が語られるとき、『弁神論』の読者が、現実世界と同等の実体性をもつものとして可能的世界をとらえたとして、なんの不思議があろう。ライプニッツにおける「可能的なものの実在性」を「妄想」だとして斥けたアルノーもまた、『弁神論』をいまだ読むことなく、『形而上学叙説』および『往復書簡』におけるライプニッツの論述のなかに、そのような文学的イメージ空間に収まるものとしての可能的世界を、すでに見てとっていたのではなかったか。文学Ⅱ虚構という、「人間どもが手前勝手に思い描いた妄想」として。

あるいはこう言っていいかもしれない。ライプニッツの可能世界論には、純粹に哲学的な概念規定をこえて、文学的想像力をつよく喚起する作用がある、と。

## 05 | 可能世界論と可能性感覚

たとえば、ヴォルテール（一六九四—一七七八）の哲学小説『カンディード』（一七五九）のこと  
を思いだしてみよう。その原題「カンディード、あるいはオプティミスム」にはつきりと示  
されているように、これはライブニッツの可能世界論がなければけつして書かれることのなかった小説で  
ある。

「オプティミスム」(optimisme) という言葉は、岩波文庫版『カンディード』では「楽天主義説」と訳され  
ているが、もとはといえば「最善」を意味するラテン語の〈optimus〉に由来する。したがって、この現実  
世界をすべての可能的世界のなかで「最善」のものとするライブニッツの考えを指して、ほんらい「最善主  
義」あるいは「最善世界説」とでも訳すべき意味をもっている。しかし、この言葉はかならずしも、ライブ  
ニッツの考えに好意的ないし中立的な立場からの命名ではない。それとは逆に、一七三七年にフランスの  
トゥレヴーのイエズス会士が、自派の機関誌『トゥレヴー学報』における書評で、ライブニッツの『弁神  
論』を「批判嘲笑」するために造りだした新語であった「*optimisme*」。『カンディード』においても、ヴォルテール  
はあきらかに「批判嘲笑」をこめてこのオプティミスムなる言葉を使っているのであって、だからこの場合  
「オプティミスム」はやはり「楽天主義」、あるいは「脳天気主義」とでも訳すべきだろう。というのも、周  
知のようにヴォルテールは、一七五五年に起こったリスボン大地震の惨状を知り、この現実世界が最善であ

るとするオプティミズムの幻想を破壊するために『カンデイード』を書いたのだった。あるいは戦亂的啓蒙思想家ヴォルテールであれば、べつにリスボンの地震などなくとも、早晚反オプティミズムの書を書いたかもしれない。なぜならオプティミズムは、当時の支配階級に好んで受け入れられたことからわかるように、ライブニッツの意図はともかく、いまここにある現実を最善と見なす現状肯定のイデオロギーに容易に取りこまれる性格をもっていたからである。となれば、ヴォルテールの諷刺はいやがうえにも辛辣にならざるをえなかったであろう。

ヴォルテールの諷刺は、ひとりのオプティミストを造形する。主人公カンデイードの師で、形而上学的・神学的・宇宙論的哲学を教授する「ドイツ随一の哲学者」、パングロスである。パングロスはライブニッツ哲学の熱烈な信奉者であり、この世は能うかぎり最善の世界なのだから「なべて物事は、現にあるより以外ではあり得ない」「<sup>32</sup>とカンデイードに教えていた。ところがこの師弟、なんの因果か、次から次へと途方もない厄災に巻きこまれる。パングロスは、愛人に梅毒をうつされたのを皮切りに、大地震直後のリスボンではただ喋ったというだけで絞首刑に処せられ、その後運よく息を吹きかえしたものの、今度はコンスタンチノープルで回教徒の娘に花束を拾ってやったばかりに百叩きの刑を受け、あげくの果てにガレー船にながれる身となる。ところが彼は、どんな悲惨な目にあおうと「ライブニッツに誤謬のあろうはずもなく」<sup>33</sup>と言い放ち、最後までこの世は最善の世界であると主張してやまない。弟子のカンデイードもまた、大量虐殺、笞刑、恋人の凌辱、拷問、だまし討ち等、師に劣らぬ悲惨な体験を積みかさねるが、そのたびに、「これが能うかぎりの最善の世界なら、ほかの世界はいつたいどんなところだろう」<sup>34</sup>と自問する。そして、ヨーロッパの外に「最善で申分のない新しい世界」<sup>35</sup>をもとめて旅をつづけ、ついには「エルドラド」にたどり着くのである。「世界中でだれも知らず、しかもすべての自然がわれわれの国とはまるで



種類が違う」<sup>36</sup>かのユートピアへ。エルドラーをあとにして、ふたたび悲惨なヨーロッパ世界へ帰る途上、カンディードは思うのだった。「あのパングロスは自分の説の証明にさぞ困ることだろう。」「……」まったく、すべてが善だなんて、エルドラーなら話はわかるが、ほかの土地では駄目だ」<sup>37</sup>、と。

オプティミスムにたいするヴォルテールの諷刺は、小説『カンディード』の全編を覆い、たとえば「ブルガリア」（＝プロイセン）と「アバリア」（＝フランス）とのあいだの戦闘シーンにおける次のような叙述「ついで一斉射撃が、この最善の世界から、地上をけがす悪人ばらを約九千から一万ばかりも掃蕩した。銃剣もまた数千人の死の充足理由になった」<sup>38</sup>、あるいはまた、従者カカンボにオプティミスムとは何かと聞かれてカンディードが返す言葉「それは不幸な目にあつてもすべては善だときちがいのようにいい張ることだ」<sup>39</sup>に、より直截な表現を見いだすことができる。だがここで注目すべきは、オプティミスム批判のために導入されたライブニッツの可能世界論が、作品中、ヴォルテールの辛辣な諷刺の意図をこえて、最善世界だと詐称されたこの現実とは異なる空間に「別の世界」をもとめさせる、そのもとめる力のおそらくは源泉として機能していることである。

小説中にはたしかに、可能世界論についてのくわしい説明は出てこない。ヴォルテールはパングロスを徹底的に戯画化して、愚かな言論を吐かせるだけである。だが前節で見たように、この世が最善世界だと納得させるためには、その前提としてどうしても、無数の可能的世界からの神の選択という仮構が必要だったはずだ。そして、もしもオプティミスムが保証する〈現実＝最善世界〉の等式が、目の前の現実とあまりにも大きな齟齬をきたしたとすれば、人間の想像力は、ごく自然の成り行きとして、現実化されたこの世界とは別の可能的世界に、より現実化されるにふさわしい最善世界の形姿を投影するのではないだろうか（「これが能うかぎりの最善の世界なら、ほかの世界はいったいどんなところだろう」と、カンディードは自問す

る。そのとき、ありうるかもしれないぬもうひとつの「最善世界」として浮上する可能的世界が、実体として実在するものとして表象されたとしても、なんら不思議ではない。「最善で申分のない新しい世界」をもとめてカンディードがたどり着く「エルドラド」は、そのような、実体として立ちあらわれた可能的世界であるようにわたしには思える。

カンディードをエルドラドへと向かわせた可能的世界への夢は、ライブニッツの名とともに現代まで生きつづける。ルーマニア生まれの言語学者トーマス・パヴェル（一九四二）は、その幻想的哲学小説『ペルシャの鏡』（一九七七）において、「可能的世界をめぐる紡ぎだされるさまざまな夢のかたちを、連作小説の形式ですくいとっている。

その第一章で、小説全編の主人公ルイは、古文書調査旅行で立ち寄ったある町で、ライブニッツの知られざる弟子アロイシウス・カスパールの遺稿を発見する。アロイシウスは師の『形而上学叙説』の成立にも立ちあつた人物で、その後この町の学院に招かれ、数学と天文学の教授になった。結婚し、三人の子どもまでもうけたが、学院に赴任してきた音楽教師の娘アグネスと不倫の関係になる。通常の不倫物語はしかし、二人のあいだには生じない。なぜならアグネスは、この現実世界でアロイシウスと結ばれる代わりに、けつして現実になることのない「可能的世界」において、永遠にアロイシウスと生きることを望んだからである。遺稿のなかに残された手紙で、アグネスは訴えている。「お願いです、可哀相だと思いになられたならば、貴方がどうしても明かしてください。可能的世界を一目でよろしいのです、かいま見させてくださいませんか」〔40〕。ここでも「可能的世界」は、目で見ることのできる実体としてとらえられている。が、それだけでなく、アグネスはさらに、魔術師の助けを借りて「可能的世界への移行方法」を実際に探りはじめる。そして、教会の祭壇の地下でオカルト的な探求をおこなっているさなか、誤って火事を起こし、そのまま姿

を消してしまうのである。彼女が実際に「可能的世界への移行」を果たしたのかどうか、はつきりとしな  
まま。

残されたアロイシウスは、アグネスが切望していた可能的世界についてひとり考えつづけた。その思索の  
跡は、『ライブニッツの形而上学叙説への批判的注釈』と題されたノートの中に記されているが、そこで  
彼は、かつての師ライブニッツに向かってこう問いかける。「この魂がしきりに他の可能的世界からの消し  
がたく強い印象を、自らのうちに見いだすのはどうしてなのでしょう。まるで本来属すべき部分へとぐい  
ぐい引つ張られていくように感じるのです。そしてこの私の魂が、先生の御説によれば無限に反映し続ける  
宇宙をまるで苦痛ばかりの強制された住みかのように感じ、どうしても出ていきたいと思うのはなぜなの  
でしょうか」〔41〕。アグネスが移行した（かもしれない）可能的世界に引き寄せられる心の内を吐露するかのよ  
うな言葉であるが、この問いへの解答を、アロイシウスは、神は人間をみずからの似姿として造りたもうた  
という教えのうちに求める。すなわち、神はすべての可能的世界のなかからこの世界を選んだのだが、現実  
とならなかつた他の可能的世界についての記憶や印象を自身のうちに保持している……。「ですから、神が御  
自身に似せて人間を造られたのであれば、われわれの魂にも今在る宇宙の映像のみならず、創造されるには  
いたらなかつた世界の痕跡をお残しになられたはずです」〔42〕。アグネスを誘惑し、そしてアロイシウスを  
引き寄せるのも、可能的世界のそうした痕跡から放射される魅力であつた。

ほとんどの人にとってこの魅力は夢を通じてしか現われませんが、ごく一部の選ばれた者は現前する  
ものとして、たとえばあの奇跡的な楽曲の中に捉えることができるのです。そこに聞こえているのは、  
いわば、創造されず可能性にとどまつた様々な世界の音なのです。〔43〕

「創造されず可能性にとどまった様々な世界の音」を聞く——へいま・ここへにないものを志向するユートピア的思惟の根底に、アロイシウスのいうこの姿勢が共通して認められるとすれば、ライブニッツの可能世界論にはユートピア的思惟を生みだす根源的な力が内蔵されていると言えるだろう。ライブニッツのオプティミスムは、その論理の表層をなぞれば、可能的世界の発する様々な音を遮断して、最善世界であるこの現実の成立する根拠を充足理由律に基づき高らかに宣言しているかに見える。しかし、その論理の深層に耳をすませば、現実化されなかった可能的世界のざわめきが、幾重にもかさなって聞こえてくるのだ。『弁論』第七節で、ライブニッツは言う。

現に存在しているこの世界は偶然的なものであり、他の無数の世界もこの世界と同じように可能でそれと同じようにいわば存在へと向かっているのだから、無数の世界から一つを決定するためには、この世界の原因はすべての可能的世界を考慮しそれらと関連づけられていたのでなければならぬ……」。

この一文の後半部は、これまで説明してきたとおり、オプティミスムのいわば公式見解である。だが前半部の、とりわけ「他の無数の世界もこの世界と同じように可能でそれと同じようにいわば存在へと向かっている」という言い方は、無数の可能的世界が競って現実世界になろうとして、押しあいへしあいしながら我先に存在の界面にせりだしてくる——そんなざわめきの情景を髣髴とさせる。そこでひとつの可能的世界が

ざわめきの競合から抜けだし、唯一の現実存在になりおおせたとき、残された他の可能的世界はたしておとなしく諦めて、自己消滅への道をたどったであろうか。いや、成立した現実世界の偶然性を主張してなおも存在への欲求をいだきつづけ、「創造されず可能性にとどまった様々な世界の音」となって、現実世界に生きる人間たちの「魂」を誘惑しているのではないか。アグネスやアロイシウスを、あるいはカンディードを誘惑したように……。

そのような夢想へと誘う情景が、『弁神論』でたまたま表出されたものではなく、ライプニッツの可能世界論のいわば原風景とも呼べるものであることを教えてくれるテクストがある。『形而上学叙説』の直後、一六八六年から八九年のあいだに書かれた草稿『第一真理について』の冒頭で、ライプニッツは次のように言う。

同一的な理性真理および事実真理のなかにあって、絶対的第一真理と言えるのは、あらゆる経験がそこからア・プリオリに証明できるあの真理である。すなわち、すべての可能的なものは存在を要求する、だから、やはり存在を志向する何か別のものがそれを妨げたり、それらと相いれないものでありしなれば、それらすべての可能的なものは存在する、という真理である。<sup>[4]</sup>

「すべての可能的なものは存在を要求する」(Omne possibile existit) (独訳は „alles Mögliche strebt nach Existenz“) —— ハンス・ハインツ・ホルツが「ライプニッツの体系の中心命題」<sup>[45]</sup>と呼ぶこの言葉は、いつけん硬直したかにみえるライプニッツの世界を存在の生成以前に引きもどし、成立した現実の背後に、存在を要求しうごめく無数の可能的世界のあったことを、あらためて想いおこさせてくれる。ライプニッツの可能世界

論には、存在への要求を掲げて生成へと向かう「可能的なもの」の運動が、はじめから、「絶対的第一真理」として組みこまれていたのだ。この生成への運動を感じ受るとき、可能世界論は、神の正義を証明するというライブニッツの表層の意図をはなれて、それとは別のユートピア的な光を放ち始める。その光を浴びて、現に存在しているこの世界は、神に選択された最善世界という虚構とともに溶解するだろう。その光を浴びて、「創造されず可能性にとどまった様々な世界の音」がこの地上に響きわたるだろう。その響きのなかを、生成へ向けて解き放たれた無数の可能的世界が、存在をめざして押しよせてくるだろう。ライブニッツの可能世界論にそのような「可能的なもの」の生成への動きを幻視した者は、少年ウルリヒとともに呟くにちがいない。「神は世界を造りながら、この世界は別様でもありうるだろうと考えているのだ」と。

少年ウルリヒは成長し、可能性感覚をもつ「特性のない男」になった。「特性のない男」ウルリヒが「可能性」をどのようなものとしてとらえているかを示す一節が、『特性のない男』第一巻第六章にある。

ユートピアとは可能性とほぼ同じものだ。可能性は現実ではない、ということはいま編みこまれていく状況に妨げられて、可能性が現実になれないというだけの話だ。というのも、そうでなければ、可能性はただの不可能性にしかすぎないであろうから。可能性をその束縛から解放して発展させるなら、そこにユートピアが生まれる。それは、研究者が複合的な現象のなかでひとつの要素の変化を観察し、そこから結論を導きだすのと同様の成り行きである。<sup>16</sup>

ここで「可能性」と言われているものを、「可能的世界」ないし「可能的なもの」と置きかえてみよう。そうすると、研究者の無機的なまなざしというムージル好みの比喩で語られてはいるものの、ここでもやは

りユートピアの生成が、ライブニッツの可能世界論とおなじ位相でとらえられていることがわかる。「可能性」は目下、現実ではない。だがそれは既成の状況に妨げられてのことであって、その状況から解放してやればいつでも、「可能性」は存在へと向かう運動を開始するのである。生成へ向けて解き放たれた、ライブニッツの無数の「可能的世界」が、競って存在の界面へと押しよせたように。しかも、存在を獲得した「可能性」は「ユートピア」だと言われている。ウルリヒあるいはムージルもまた、「創造されず可能性にとどまった様々な世界の音」に耳をすまし、おそらくはそこに、ユートピア的な思惟の母胎となる、さまざまな「可能性」のざわめきの情景を幻視したにちがいない。

思いかえしてみよう。すでに第一章でも述べたように、『特性のない男』におけるウルリヒのユートピア探求は、さまざまな「可能性」を甦らせ、検証する実験であった。「正しい生」をもとめて、ウルリヒは「精密な生のユートピア」を、「エッセイスマスのユートピア」を、「芸術のような生」のユートピアを、そして「別の状態」のユートピアを検証する。そのさい甦らせられるのは、ウルリヒの個人的体験と一般的思想観念の複合体としての「可能性」であるが、ライブニッツの可能世界論を下敷きにしてみると、それらの「可能性」のひとつひとつが、あらたに一個の可能的世界の相貌をおびて立ちあらわれてくるのである。ウルリヒはただ、それらの存在を、より正確に言えば存在になろうとしているそれらの形姿を、想起するだけでよい。するとそれらは、偶然成立したこの現実に代わってみずからの存在を要求すべく、生成へといった発展運動をおのずと開始するだろう。そうして生成したユートピアが「最善世界」であるかどうか、それを「複合的な現象のなかで」検証するのがウルリヒに残された仕事である。

可能性感覚と可能世界論の関わりについて以上のように考えるなら、なぜムージルが、ウルリヒをライブニッツと重なりあうイメージでえがきながら、しかし思考の表層にあらわれた部分ではウルリヒに徹底し

て反ライブニッツの姿勢をとらせているのか、その理由もある程度推測しうるものとなる。可能性感覚の成立にさいして、ムージルがライブニッツの可能世界論を受容したのは——現在の時点で、いわゆる実証はできないものの——ほぼまちがいない。ただし、その受容は、可能世界論の公式的見解から隠された深層の部分に限っておこなわれた。公式的見解のほうは、充足理由の原理にしろ、予定調和にしろ、どうでもよかった。というより、「不充足理由の原理」と「予定不調和」の時代に生きるムージルにはむしろばかばかしく、揶揄の対象にしかならなかったであろう。にもかかわらず、可能世界論の深層に開けた風景は、生成へと向かう無数の可能的世界というそのイメージでムージルの魅了した。神の無誤謬性の証明という表層の論理をはずとってしまえば、それら可能的世界の織りなすざわめきの情景は、ライブニッツの論理とは逆に、かえって現実世界の存在必然性を稀薄化し、ありえたかもしれぬ別の現実への想いをはぐくむものとなる。その想いが「可能性」＝「ユートピア」の生成としてムージルの頭脳に転位したとすれば、ライブニッツの可能世界論はムージルの可能性感覚を生む母胎となったと言つていいかもしれない。

現にあるものはまた別様でもありうるとするムージルの可能性感覚と、現にあるものは別様ではありえないとするライブニッツのオプティミスム——いつけん対極に位置するかにみえる両者は、オプティミスムをささえる可能世界論の深層に潜む風景によつて、このように結びあわされていたのである。

本章で試みたのは、ライブニッツのテクストの文学的読解である。ライブニッツには、純粹に概念的な哲學的読解からはこぼれ落ちてしまう何かがあると思われる。それをここでは「実在性の息吹」とか「ざわめきの情景」とか呼んでみたが、そのような文学的受容へと誘う要素が、ユートピア的想像力と交差するかたちでライブニッツのテクスト内部にふくまれていることもまた、たしかである。ライブニッツの可能世界論は、だから狭義のユートピア文学とも無縁ではない。哲學的読解の場においては、おそらく論じら



れることのないであろうこの問題について、次章では、アウグスティヌスにさかのぼる弁論論的思考の系譜をたどりつつ、あらたな視点から考えてみよう。