ライプニッツの創造論（一）

福谷　茂

「創造 création」の概念がライプニッツ理解の上でもつ中心性の指摘が本稿の目的である。ただし「創造」概念が「可能世界 le monde possible」の概念と一体化を遂げており、そこから解明されねばならないのがライプニッツの特色をなしている。したがって創造概念の究明はまずライプニッツの可能世界の概念の検討から着手されねばならない。可能世界の概念は広く知られており、その現代的な活用まで行われている点で、ライプニッツの中枢概念としての認知度は創造概念よりはるかに高いだろう。にもかかわらず、その概念の正確な意味に関してはいまだに曖昧な点が残されているように思われる。[一] この概念こそ一七世紀の形而上学のなかでもデカルトおよびスピノザに対するライプニッツの応答として彼らに対するライプニッツ独自のモチーフを象徴しているのに、解明が不十分だとすれば遺憾なことである。その原因のひとつは創造概念との結びつきが十分に注目されていないからではないだろうか、というのが本稿の見通しである。論述は次の順序で進められる。

一　可能世界とはなにか
二　事実の真理と理性の真理
三　創造と自由
四　神の大義（次号）

一　可能世界とはなにか

可能世界の概念のための典拠としては、『弁神論』（および『神の大義』）と『アルノーとの往復書簡』が主たるものとして挙げられよう。[二] まず確認できることは、可能世界の概念をライプニッツが持ちだすのは基本的には最善観を裏付けようとする努力のためだということである。世界がありうる最善のものであるという論点を説くうえで、自ずと「およそありうる」世界が浮かび上がってくるのである。また同時に可能世界は「およそ」、つまり「すべての」という枠組みを伴って登場してきている。それに関して、「最善」、すなわち全体としてもつなんらかの性質が問題とされるということ、さらに本質的に他との比較の契機を含んでいて、比較の対象は「すべて」であること、したがって、可能世界は世界である以上ひとつとして考えられねばならないが、同時にそのひとつは背後に「すべて」を背負っていること、また比較が可能であるように完全に個別化されていなければならないこと、これらが可能世界を考える上で踏まえられねばならない事項である。

しかし上記はいわば形式的な面である。次にいま少し実質的なことに移ると、可能世界の存立の場所は「神の知性」といわれている。これは可能世界が〈可能〉世界と呼ばれるゆえんのひとつであるとともに、それが単に論理的な観点でだけ考えられているのではなく、なんらかの意味で神との関係を有するものという特異な様相で捉えられていることを意味している。言いかえると、単なる論理的可能性ではなく、不可避的に現実性との関係が問題とならざるをえない、逆にいえば、現実性との関係だけが問題にされる、という特殊な色彩が添加された可能性だ、ということがその特徴をなしている。しかも、「神の知性」の内にあるということが、それが現実的ではないことと等置されていることが重要だろう。これは、現実的であることがすなわち神においてあることとして捉えられていたマルブランシュやバークリと比べて、ライプニッツに特徴的なことだといわねばならない。この点はライプニッツが積極的に、そしてあくまでも哲学の観点から、「創造」の概念とかかわろうと

しているということを示すものであり、[三]デカルトやスピノザと一線を画すその独自のモチーフを示すものだといえる。

また、この点と連関するが、可能世界概念と一体的に現れるのが個体の概念であることは見逃せない。個体の概念、あるいは個体の完全概念を論ずることが自然にあるいは不可避的に可能世界の概念を呼び出す構造になっているのである。個体概念とはモナドにほかならないのだから、両者のこの結びつきのゆえに「可能世界」概念はライプニッツ形而上学の基本概念の資格をもつといえよう。最後にもうひとつ、形式的ではあるが見過ごすことができない点を挙げておこう。それは、ライプニッツの可能世界は「自由」の問題と、したがってまた「悪」の問題と結びついているということである。可能世界は単なる論理学上の問題ではなく、宗教改革を機縁として尖鋭化した、神の全能と人間の自由という神学上の問題に対する回答という使命をあらかじめ授けられているのである。[四]

こうした性格を踏まえたうえで、われわれがまずしなければならないのは、ライプニッツ自身が論点として表に出しているのではないことがら、すなわち、可能世界の内部構造をできるだけ発掘し復元することであろう。可能世界はもっぱら上に挙げたような機能あるいは使命に即して考え出され言及されているのみであるのが実情であるから意外ではないかもしれないが、それ自体としてテーマ化されることがないのである。

もし焦点を合わせて考えるならば、可能世界概念に関して生じてくる疑問はたいへん多いことに誰しも気づくだろう。この文脈でいわれる〈可能性〉とはそもそもなにか、〈世界〉とははたして可能性と現実性を捨象して共通的にいわれうる概念なのか、といった事柄はその最たるものであろう。本稿でそれらをしらみつぶしに検討することはできない。この言葉が生み出すいろいろな連想がライプニッツ自身の考えではありえないということを明らかにすることを通じて、少しでも接近することを試みるほかない。[五]

まず、可能世界の〈可能〉という点から着手しよう。これは実際には〈世界〉と切り離すことができないというのがわれわれの見通しだが、そのゆえんを示すためにも、まず可能性そのものを取り上げることにしたい。問題は、可能性がさしあたり様相の概念として受け入れられるほかな

い、ということから生じてくる。そして様相である以上、可能性は現実性・必然性と横並びにされることになる。可能世界という概念の理解において、〈可能性〉と〈世界〉との切り離しが常態であることの原因はここにある。言いかえると、様相の違いという点だけが注目されることになり、世界そのものは様相の違いを通じてあたかも同一的でありうるかのように考えられてしまうのである。(六)

こうして生み出されるのは、それぞれの様相における事物の在り方は棚上げした上でただ可能性・現実性・必然性という様相がことなるだけ、という捉え方である。同一の事物を前提したうえで、ただ可能性・現実性・必然性という〈様相〉だけがことなる、と考えられるわけである。

こうした傾向を〈様相の述語化〉というふうに捉えることができるだろう。可能なアダム、現実のアダムという表現はライプニッツ自身もするところであるから、このような捉え方は強化されることになる。可能なアダム、現実的なアダム、というのはそれぞれ現実的および可能的というただひとつの述語だけを異にする同じアダムとして捉えているのである。われわれが知るのは現実のアダムのみであるから、それを原型として、ただそれから現実的というマークを外して代わりに可能的というマークに付けかえると、可能なアダムというものが出来上がるというふうに考えられてしまうのではないだろうか。

カントなら三様相の違いは認識能力との関係の違いだけだ、という批判を加えたであろう場面である。そこで仮にライプニッツの側に立って様相が述語でないゆえんを説明するとするならば、そのためには、やはりカントと同じように、ただし認識能力の代わりに神を代入して、それは事物と神との関係の違いだ、ということを指摘するという方法が考えられる。(七) たとえば、神の知性の内（可能性）、神の外（現実性）、神と一体（必然性）というふうに。しかしそうしたとしても、やはり、この解決法ではその事物そのものの在り方を不問に付して、ただその在り場所の相違に還元しているだけだ、ということがかえって浮かび上がっているのではないだろうか。しかも人間の場合は現象である限りのという限定がつけられるので、つまり物自体は別置してあるので、まだ認識能力との関係の違いで様相が成り立つという定義が成功する余地が残されている。言いかえ

ると、カントの対象は物自体ではなく可能な経験のなかの現象にすぎないので、その限りでの対象を認識能力との関係であらかじめ定義することには困難がない。だが、神との関係の場合は、事物は現象といういわば逃げ場をもたない。そのものがいわばまるごと様相化にさらされざるをえない。関心が神と可能なる世界ないし神と現実世界という、固定化されたふたつのものの間の関係に集中・集約されてしまい、この関係において「世界」はあたかも現象のように、単に関係を変えるだけでそれ自体としては不変なまま存立しうるものであるかのように解されてしまっているのではないだろうか。

ここでもカントとの一致が浮かび上がる。カントにおいても現実的なものと可能的なものとは概念内容においてはことならず、ただ「絶対的定立 absolute Position」という一点でのみことなるという主張が行われていたのだった。このカントの主張をライプニッツの解明のために用いることができる。カントでは現実と可能との差はただ現実が「絶対的定立」という主観との関係をもつという点に求められた。要するに現実性は主観との関係という契機を構成要素にしているのだ。同じようにライプニッツでは可能世界と現実世界、つまり創造された世界との違いは、ただそれが神との関係性を付与されているかどうか、という違いだけなのである。「神の知性」の内にあるか、それとも神に対してあるか、という相違にほかならない。つまり、可能世界が神に対して絶対的に定立されることが現実世界の「創造」にほかならないのである。可能世界を神が自分自身に対して絶対的に定立することが〈創造〉なのである。しかし可能なるものの現実化ということは現実化される当のもののあり方になんの変化ももたらさないことなのだろうか。

二　事実の真理と理性の真理

以上で可能世界の概念が決して現実世界を可能性の圏域ないし「神の知性」の内にスライドさせただけのものではありえないことが明らかになった。次に可能世界が創造されるということの意味、言いかえると、ライプニッツにおいて「創造」されるとはいかなることか、という点のさら

なる解明に移ることにしよう。

われわれの着手点は「事実の真理」と「理性の真理」という区別である。この区別は哲学史のなかでは重要な区別であるが、一見すると自明のようにも考えられる。それぞれたとえば幾何学や論理学の真理のようないつでもどこでも誰にでも当てはまるはずという性格をもつ真理と、単に事実としてそうであるというのみであって論理的に論証されてそうでなければならないという性格を付与されているのではないタイプの真理である。後者がア・ポステリオリにしか真理でありえないのに対して、前者はさらにその真理性がア・プリオリに論証できるという特徴も具備している。普通は後者は単に事実だといってもよいものであり、さらに付け加えて真理だと性格づけなくてもいいように感じられるはずである。

ここにライプニッツ形而上学へのひとつの道が開けている。つまり、「理性の真理」と「事実の真理」というものを以上のように区別するとともにひとつの「真理」という枠のなかに入れたのがライプニッツの特色である。これはスピノザとの対比を見るとよくわかることである。スピノザは「第三種の認識」としての「必然性の相のもとに」という点を語っていた。スピノザにおいては万事万物の理由は最終的には「自己原因 causa sui」のもとに回収される。[八] 万事万物は唯一の実体である神の属性の様態的変状なのであり、神の自己原因という原因性が万事万物の究極原因である。スピノザの「自己原因」のロジックとは、事象の系列のいかなる展開も同時に自己原因である実体が様態において内在的原因として働くことにほかならなかった。つまり、系列的に水平方向で展開してゆく事象の因果性は同時に系列の全体をあらかじめ含む実体の自己原因へと垂直方向に回収される。いわば自律的に展開する事象の因果的系列がそのまま同時に自己が自己の原因である実体においてあることとして自己原因的実体の必然性に吸収される。ここには「理性の真理」と「事実の真理」という区別は成立しないのだ。両者の違いが究極的にはないということそのものほどスピノザ哲学をよく象徴することはない。偶然性は存在せずすべては神の自己原因によって担保される必然性に支配されている。これは同時に実体という全体の属性と様態に万事万物を還元するスピノザの形而上学である。存在

するのはこの実体であり、個物は存在しないのである。

これに対してライプニッツは「理性の真理」と「事実の真理」とを厳密に区別し、しかも両者を真理として統一した。ライプニッツはこの点でスピノザとは正反対であり、以下に見るようにこれは存在するのは個物 individuum のみであるとライプニッツが考えたこと、およびその考えがいかなる基礎付けをされたか、ということにかかわっている。

まず両者が区別されねばならない理由であるが、スピノザの哲学が最も危険視されたのは必然性様相による一元化の結果として宿命論ないし決定論という面が強く出てきたためであることは周知の通りである。だからライプニッツはこの点を回避するために事実の固有の次元、すなわち偶然性を確保しなければならなかった。これが「事実」の真理という概念の強調されたゆえんである。これはキリスト教を自由という概念を中心にして再編しようというライプニッツの構想の表れでもある。ライプニッツにとっては古代哲学もイスラム教もすべて自由を放棄して必然に身をゆだねる点で受け入れがたいのである。またキリスト教内におけるカトリックとプロテスタントとの争いの中核もまた自由意志と予定説との対立であり、その点でもライプニッツは上に見たような区別と統一という戦略を自由の問題に関してとらざるをえないのである。

次に両者が区別されねばならない理由はやはり一七世紀の哲学界の事情を反映している。デカルト以後、明晰判明な観念という認識の具備しなければならない要件が確保されたことの反面として、観念とその対象との乖離という点がかえって鋭く意識されるにいたった。いわゆる認識論という問題圏はここに発生したということができる。デカルトの解決は明晰判明な観念と事実とが対応する上で神の保障を最終根拠としたものである。スピノザの哲学は事実を観念のほうに回収したものだといえる。そしてライプニッツは合理主義の立場を守りつつも、「事実」のステータスあるいは尊厳を確保しようとするのである。事実は真理という枠のなかで理性の真理と並び立つサブ・ディヴィジョンなのである。

ではこの両者をライプニッツはどのようにして類同化しようとしたのか。

ここで彼は可能性様相に注目した。そもそも可能性とい

うと、アリストテレス以来の基本概念ではあった。その場合可能性はデュナミス／エネルゲイアのデュナミスとして潜勢態という訳語が当てられ、現実態としてのエネルゲイアの先行形態として意味づけられてきた。それはある現実態に対してひとつ宛て考えられるものであり、いわば現実になる前の現実ともう言うべきものであった、といえる。これが有機体をベースにしたアリストテレスの可能性概念の特色である。

これに対してライプニッツは可能性概念の徹底的な論理学化を図った。それによって達成されたのは、可能性が、ある現実的なものとの一対一対応においてではなく、無限な全体をなすかたちで考えられるようになったことである。ある現実的なものに対する可能なものとは、その現実的なものがいまだ現実にならない前の姿ではなく、その現実的なものをひとつの事例として含むところの無限な全体である。いわば時間的に先行している可能態から、現実的なものと同時に並行的に存在してそれを包み込んで隈取るところの全体へと可能性は変貌した。ここではむしろ現実は無限な可能性のひとつにほかならないのである。可能性概念は論理学との結びつきによってこのように〈無限〉へと解放されたのである。

この点を具体的に示すものこそライプニッツの「可能世界」の思想である。ライプニッツによればこの世界は無限な可能世界のうちのひとつにほかならない。この世界は現実に存在する世界であるが、無限な可能世界は神の知性の内に存在する。神はそれら無限な可能性のうちからひとつを、すなわち最善なるものを、選んで創造したのである。そして最善であるゆえんは神により世界のもつあるプロパティが世界創造に先立って可能世界としての形態において、いわばア・プリオリに計算可能であることに裏付けられている。

「事実の真理」と「理性の真理」とが類同化されるうえで、「神」の導入が決定的な役割を果たしていることを見なければならないだろう。すべての事実がそのまま可能性とみなされるためには「神」の知性という場所が必要である。しかしそれならば神の知性の内に存在するということはいかなることであろうか。神の知性の内にあるということは、それが偶然的ではあるが同時にあらかじめ完結している、

ということにほかならない。だからこそ計算可能なのである。偶然的であるという性格は失わないがそれと同時に可能性化されることによってそのまま完結性を付与されている。いわばア・プリオリな存立を得ているのである。

「事実の真理」と「理性の真理」とを区別ししかも類同化するライプニッツのやり方はこのように可能性をクローズ・アップすることと、個体に焦点を合わせることで達成されている。個体のみが存在するとライプニッツが主張するのを支えるのは「不可弁別者同一の原理」である。これもまた区別をつけられないものは同一であるというだけのことなら哲学的なインポートはほとんどないだろう。ここでいわれているのはむしろ逆、すなわち存在するものはすべてまったく個性化されていてほかのもので置き換えることができないということである。言いかえると、ほかのものと置き換えが不可能であるためには存在するものはあらゆる隅々まではっきりと確定されていなければならない。いかなるファジーな部分も残されていてはならない。そのもののすべての性質は決定され終わっていなければならないのである。(九) 個体のみによって構成されている世界は曖昧さのない世界である。個体によって構成される世界もまたひとつの個体だといわねばならない。

これを示すのがライプニッツのいまひとつの大原理である述語内在の原理である。ライプニッツは物の性質を論理学的に述語として捉え、個体の全性質が決定され終わっていることを、その個体を主語とした場合その述語の全体が主語に内在していなければならないことと考えた。つまり存在する個体はすべて論理学的には主語であり、その主語のうちにはあらゆる性質やその主語に関して起こりうる事件が内在化されている、つまり畳み込まれているというのである。ライプニッツは有名な例を持ちだし、ジュリアス・シーザーという主語のうちには彼がルビコン川を渡るということが盛り込まれているというふうにこの点を説明している。論理学に即した表現ではこれは「個体の完全概念」といわれている。この完全概念というアイディアにおいて元来は別物であった概念と直観、理性と事実とが一体化を遂げることができるのである。

こうして事実そのものが概念化されている。個体の完全概念という形態において「事実の真理」を特徴づける偶然

性自体が概念のうちに取り込まれてしまうのである。ここで「事実の真理」と「理性の真理」との差はなくなる。

このような「事実の真理」と「理性の真理」との類同化を成し遂げられた原動力は論理学の全面的な活用であることは見やすいことであろう。しかしそれだけではない。同時にそれは「神」の観点を持ち込むことを前提としている。主語概念に内属する述語の全体を知ることは誰にもできない。ただ神の視点を仮定する限りにおいて、そのような全体を受け入れることができるのである。個体は神に対して初めて個体だということを明かし立てるのである。だから「事実の真理」と「理性の真理」との類同化が実現しているのは神においてのみである。逆に神の観点を考えうるからこそ類同化が成立するのである。(一〇)

三　創造と自由

では逆に神において類同化された「事実の真理」と「理性の真理」が分化するのはどうしてだろうか。人間から見れば両者ははじめから分裂している。類同化されている両者が分化するのはなぜだろうか。神の目から見れば元来同一、人間の目からすればもともと別個にすぎない両者が、同一でかつ別個という特徴あるあり方をもたねばならないのは、どうしてだろうか。

ここにライプニッツにおける「創造」の問題がある。創造はキリスト教の教理の根本にかかわるものであるが、この問題に完全に神学とは別乾坤の純粋に哲学的なアプローチを試みたのはライプニッツの特徴である。キリスト教の教理を哲学的に説明するのはすでにマルブランシュも行っていたことだが、創造はまだライプニッツほど哲学化されていなかった。それを取り上げ、さらに自分の形而上学の中核に据えたという点でライプニッツはカントや、とくにヘーゲルの先蹤をなすものである。しかもそれはあえて取り上げられたのではなく、それが形而上学の中心になっているゆえに、取り上げなければならなかった、というのがライプニッツの場合である。なぜならば創造とは、事実が事実となることだからである。

先に見たようにライプニッツは、神の知性の内なるすべ

ての可能な世界のうちから共可能性という属性の量が最大であるものを神は計算によって選びだし、それを創造するという考え方をとっていた。通常これによってライプニッツが成し遂げたのはこの世界がありうる最善の世界であるという弁神論上の論点の基礎付けだったと考えられている。しかしながらこの解釈は神が計算によって最善の世界を選びだすというところまでしか届いていない。問題なのは最善であるとして選びだされた世界が「創造」されるということはいかなることなのか、ということである。弁神論の問題は神によって創造された世界になぜこのような悪が存在するのかということであり、神によって計算され選択された世界になぜ悪が存在するのかではない。神が選択するということは世界にどのようなあり方を要求するのか、また、選択されたうえで「創造」されるということは世界にとってなにを意味するのか、ということが真の問題である。

神がこの世界を完全に知るのは可能世界としてである。この世界が可能世界のひとつであるという意味で、この世界は神の知の対象となる。神の知が「予知」ともいわれうるのは、神が世界を可能世界として知るということにほかならない。その場合可能世界は神の知性の内にあるといわれていた。神がこの世界を可能世界としてあらかじめ知ってしまっていることが、この世界における「予定調和」の成立にほかならない。神の知性の外にある〈この世界〉が自律的に展開を遂げつつあるにしてもそれはすべて「予定」である、と可能世界について神がもつ知の観点からはいえるからだ。しかし創造された世界は神の知性の外にある。したがって創造された世界は、それが現実世界であって可能世界ではもはやないという一点で、神の予知による決定論には少なくともダイレクトには曝されていない。ライプニッツでは決定論は貫徹しつつも、「可能世界」という工夫によって緩和されている。神の知性の内なるひとつの可能世界であるものが「この世界」として選ばれ創造されたという意味で、たしかにその世界は神によって予知されている。そしてその世界はなんらかの意味で決定されていなければ、それらから神が選ぶ選択肢のひとつとしての個体性、あるいは同じことだが存在性を、もちえない。言いかえれば世界にとって必要な決定論は、神の選択肢としてある、というまさにそこで役割を終えている。

だから神の選択は実はある意味で既成のもののうちから行われるのだ。それにさらに自己との関係を与えることが神による世界の創造である。創造のライプニッツ的意義はこれしかない。世界を神が自己の選択の対象とすることがライプニッツにおける創造行為である。そのようなものとしての可能世界は誤解されがちなように現実世界あるいは被造世界の設計図ではなく、むしろひとつの〈報告書〉である。創造に先立って報告書がありうる根拠は、まさしくそれが創造に先立つものであることに求められる。つまり、可能形態と現実形態という区別が成立すること自体に求められる。なぜなら、可能形態としてあることは現実形態を予想することであり、したがって可能形態を認識している認識様式とは別様のあり方があることが含まれているからである。この区別がないならば、可能世界はすでに完全な現実世界なのであり、創造ということは意味を失う。

報告書として考えるならば、それは、その内容である行為が自由の産物ではない、ということを含意しないことは明白である。それはいわば結果を述べているのだからである。このように考えるならば、個体の完全概念にすべてが含まれているということは、それが決定されているということを含意しない。可能世界ということは単に本質として考えられているということにほかならないから。それをそのように認識しているということは、それをそのように前もって決定しているということではないのである。

可能性としての、つまり本質としてのあり方と現実としてのあり方との違いにしか、自由と決定とが両立する道はない。自由であることが同時に、そこから時間のファクターを捨象しさえするならば、すでに確定・完了したこととして、つまり決定済みのこととして、あることになる。だから神による無限個の可能世界からの選択は無限個の完了世界からの、選択である。すべてが同時に現実的な無限個の完了世界のうちから、神の選択が行われるということが、可能世界からの選択の真相にほかならない。自由であってしかも完了している、ということにもちろん論理的矛盾はない。それは矛盾対当を構成しないからである。完了した行為が完了のゆえに自由でなくなるのではない。完了しているということは、自由であるということとはオーダーの違う述語であるからである。

世界に関して「それが最善のものである」といいうることは、それが単に絶対の意志の産物ではなく、善性と知恵による考慮選択を前提としているということを意味している。したがって、その世界は可能世界においての多数性という観点からいっても、すでに神との一体性を形而上学的必然性の意味においてはもっていない。その意味で、もともとこの世界は自由な存在者を許すあり方をしている。

『弁神論』第一部20節でいわれていた「悪の原因としての永遠真理の領域」ということの意義はなんだろうか。これはモナドロジーでも論じられていた、「可能性そのものに領域を考えることによって、それを《実質》化する」ということだと考えるとどうなるだろうか。この領域こそが「悪の観念的根源」であるということは、「可能性が《実質》化されたことが、すなわち悪の形而上学的根源である」ということになるのではないだろうか。つまり完璧ではなく最善であると神の知性によって判定されるという世界創造の状況そのもののうちに、世界における悪の起源が求められるということになる。つまり、そのような比較と判定のためにまず世界は神の知性の内になくてはならぬということが、「被造物の観念的本性」である。そのような世界の素性のうちに、「悪の根源」があるのである。悪の根源は、形而上学的には神における意志と知性との分離ということと同一の事柄である。そして意志と知性は神においては分離していなければならない。なぜならば、それなくしては、神における善性の根源ということに意味を与えることができなくなるからである。つまり、神はその全能において命令でき、その命令によって善とされたものがすなわち善であるということは、善という言葉から実質を奪ってしまうことになるからである。だから、神においても意志と知性とを分離することこそが、善を意味あらしめるのである。であるならば、意志が直結的に創造するのではなく、知性によって最善なるものとして選ばれたものが意志によって創造されたという経緯が、逆に完璧なるものの創造をも原理的に不可能ならしめているということが認められねばならない。意志と創造との直結は、善の無意味化も、また他方、完璧な善の実現をもあらしめえたことであるが、ライプニッツでは両方ともが捨てられるのである。

このようなライプニッツの考えは明白にオッカムに対立

しており、同時にオッカムの影響下にあるルター以下のプロテスタントに対立している。予定説は神における意志と知性との一体化を俟って、完全には達成されうることである。したがって、ライプニッツでは予定説は神の知性においての可能世界の存在ということによってのみ受け入れられているにすぎないので、その支配は中和されている。このような神学的背景におくとき、「意志によって現実化された世界がむしろ、決定論的でない世界である」というところにこそ、ライプニッツのまったくユニークな解決を見るべきであろう。なぜならば、従来の考え方では、可能世界という背後をもたないゆえに、神の意志によって創造・実現された現実世界がまったく決定論的な、必然性の支配する世界としてしか捉えられなかったからである。これに対してライプニッツでは、意志によって実現された現実世界もその背後に無限の可能世界をもっているゆえに、決してかつてほどの必然的決定論的世界とはならないし、なりえない。つまり可能世界の特色は、創造に際して働く意志の存在が決定論的とならないように保障することであるといえる。意志一元論的な創造の特色は、その場合、すべてが意志以外に根拠をもたない結果、意志と世界とが合体してしまい、意志の命令力が直接的に世界の決定論的性格として結果してしまうということである。

これに対してライプニッツにおける意志の役割は上にも触れたように、隅々までもその根拠として決定するという意志一元論の立場での意志ではなく、むしろ、その現実であるという一点において「根拠」としての決定的な役割を果たすところにのみ限定されている。意志の役割は、決定することではなく、現実化することである。これは同時にライプニッツにおいても現実性という様相の意義が、それ以前に比べてはるかに鋭く隈取られているということである。そしてそのためには、可能性という様相が意識される必要があったことを告げるのが、可能世界の説である。言いかえると、現実の決定論的性格の緩和のためには、可能世界の説が関与していなければならなかったということでもある。キリスト教的に創造に対する意志の関与を必須としつつも、それが完全なる決定論として帰結してしまうことを避けるためには、神において意志と知性とを分離し、意志に新しい役割を精密化しつつ与える必要があったとい

うことである。ライプニッツの解決はきわめて巧妙であるといえる。

モナドの表象が明晰化することがロジカルな認識形態への還元を意味するなら、モナドの表象の明晰化はたしかに神への道であり、むしろ復帰である。それはつまり創造された世界が造物主へともどる道にほかならない。〈神〉はモナドのモナドとされていたのではなかっただろうか。モナドの表象の明晰化は、被造世界から可能世界へと創造を逆方向にたどる道ではないか。逆にたどることもできる――ここにもライプニッツ的「創造」概念のひとつの面が表れているのではないだろうか。このような認識のルートでは可能性と現実性あるいは創造は連続的である。だから両者の相違は認識からは出てこない。出てこないということが、それは「意志」の課題であることを示している。

永遠真理創造説が神の絶対的権能を受け継いでいるとすると、ライプニッツの可能世界説は実は神の絶対的権能によって創造されたデカルト流の世界はいまだ現実的世界とはいえない、という批判を意味すると見られる。つまり、可能世界のそれぞれはまさに絶対的権能によって恣意的に創造された世界を全体として網羅してしまうためにこそある。可能世界は神の意志のみが創造しうるということをブロックするために考え出された概念なのだ。しかもそれは恣意的ではなく、ライプニッツ説から自然に出てくる考え方である。その核心は、永遠真理が創造されたとしても世界が創造されたわけではない、ということである。永遠真理の創造は世界の創造を意味しない。デカルトにおけるこの飛躍の存在を明るみに出したのがライプニッツの功績ではないだろうか。永遠真理の創造はいまだ可能性の領域にとどまり、いわば、可能世界の創造ともいうべきものにほかならない。したがって、ライプニッツは「創造」にデカルトよりも進んで迫っている。創造は永遠真理の創造で片付けられるのではない。ライプニッツの解明した創造の本質は、世界の独立ないし世界の自律化ということにほかならない。

あらかじめ自由に展開された世界を、それを選択した神が、自己の決定とすることが、神による世界創造なのである。神が自己のものとしてその世界に責任をもつことが創造である。

神の認識様式は可能性において知ることであるというだけであり、神は可能性としてしか知ることができない。それが神の全能の限界である。知るのではなく、神が世界との関係を協同においてもつことが創造である。ここで創造は意志の問題であることが明らかになる。現実とは意志の別名である。したがって、可能と創造との関係は、認識と意志との関係である。神は決定された世界をさらに意志するのである。

決定論の問題を神の前知の問題に還元し、神の前知をさらに神の知性の内に存する可能世界へと還元することこそが、そして究極的には、無限な可能世界において、全知と自由とを同一化することこそ、予定と自由という教義上の問題に対するライプニッツの解答にほかならない。ここにおいて、むしろ自由であることとは、全知において前知されていることであり、全知という仕方で前知されていることである。この意味で、無限な可能世界のうちにあらかじめそのうちのひとつの選択肢として含まれていることが、現実化しうる具体的な自由の内実である。だから自由であることの前提が無限な可能世界において前知されていることなのである。前知されていなければ、その行為はそもそも可能ではないのだから。

こうして、可能世界とは、神の全知を保障し、かつ全知であることのうちに自由を織り込むというライプニッツの知恵なのだ。このように考えることで、神の知性の内なる可能世界を、すべて共可能的な個体的実体によって構成された現実世界としても捉えなおすことが可能となる。それらは神の知性の内にあり神に認識されるということによって、本質としてつまり可能世界としての様相を表すというだけのことにほかならない。(一一)

無限な可能世界の意味も、いわば意志と自由を可能性によって代替するという点にあるのではないのだろうか。すべての可能性を考慮するということは、実際上、それによって意志の働きがすべて網羅されるということにほかならない。だからこれによって実は意志の機能は代行されている。つまり、すべての可能性が無限な可能世界として網羅されているのであれば、意志はそのうちに融解している。個別的に意志が発揮されるケースはすべて可能世界のどれかにおいて事実として先取されている。どのような個別的

な意志発動も不発動も、あらかじめ出来上がっている無限な可能世界という台帳を参照すればすでにそこに登録されているのだから。人間の意志はここでは解消している。それでは神の意志はどうだろうか。ここで神の意志が問題になるのは、それが人間の意志を支配するかどうかという点に関してなのだから、人間の意志が消失した以上、もちろん神の意志もここでは消失している。神の意志は結局、そのような無限性を内蔵した世界を選んで現実化するという一点にのみ凝集されているのであり、可能世界のうちに吸収された人間の個別的意志発動および不発動に対しては神の意志の作用もまた存在しない。可能世界を考えることによって神の意志と人間の自由との対立は双方ともが無限の可能性のうちに消えてしまうことで、解消される。

ではその凝集された神の意志の発揮、つまり創造とはなにか。可能世界はいまだモナドロジカルな世界とはいえなかった。可能世界は静的な、無時間的な世界だからである。この世界がモナドロジカルな世界になること、言いかえると、一なる世界のなかに無限の諸視点としての各モナドが現れ出てくること、これが創造にほかならない。モナドロジカルでかつダイナミックな世界が現れることが創造にほかならないのである。もしモナドと世界との関係が論理的対応でよいならば、可能世界においても実体的個物と世界との間にすでに成立している。つまり、神の世界計画そのものとしての個物と世界の対応は可能世界においても存在している。したがって、モナドロジカルな世界とはまさしく神の世界計画そのものとは厳密に区別された意味における、〈表現〉の世界でなくてはならない。言いかえると、それは個物の側からの世界表現でなくてはならない。個物の側からの〈努力〉としての世界表現でなければならない。ここにモナドの本質としての「力」と「欲求」の根拠があるのではないだろうか。この一点が可能世界では絶対にありえない創造された現実世界の特徴をなす。

こうして結局ライプニッツにおける可能世界の着想は、神の意志というもののぎりぎり必要な役割を焙り出すためのものであった、といえるのではないだろうか。神の恣意的自由をすべての「無限な可能世界」で置き換えることで知性に吸収し、どうしても意志というファクターを導入しなければ説明のつかない最後のものだけを焙り出し、それ

によってまた「創造」の哲学的意味を確定することこそ、可能世界の導入によってライプニッツが果たそうとしたことであった。

この世界のすべてを自己のものとして引き受けることが神にとっての創造である。それは、神によって選ばれた時点で、言いかえると神によって先知されたその時点ですでに、その世界に含まれたもののもつ自由の産物である、という性格を有している。逆に、神によって先知されているということがすなわち人間的には自由としてあるということである。

弁神論とは、神が悪をなぜ創造したのか、という問題ではない。方向は逆であり、存在する悪を神がどこまで肯定しうるか、ということにほかならない。神はその悪を耐えねばならないのである。創造は神にとっての試練なのである。神がリアルに悪を担わねばならないことがまさに創造である。悪の起源の問題は人間にとってではなく神にとっての問題である。

したがって、創造への神の決意そのものが人間の自由の受け入れなのである。神の選択と創造への決意は人間的自由と矛盾するのではない。反対に、それを含んでこそ神の選択と創造が成り立つのである。

もし神の世界選択を予定と名付けるならば、予定は自由の予定である。これはパラドックスであろうか。しかしながら、この予定は神の自由の裏である。言いかえると神の自由が人間の自由の根拠である。したがって、神が自由である限りにおいて人間は自由である、といわねばならない。神が自由に選択し決定している限り人間は自由なのである。ただし人間のどの行為が自由であるのかはわからない。個々のどの行為が自由であるのかわからないのである。(一二)

可能世界に含まれたさまざまな行為はそれ自体が自由であっても必然であっても無記だといえる。それをひっくるめて神が選択し創造するのである。選択の対象はどのように継起するかということの記録だけであり、その内実としての自由ないし必然には触れることがない。創造して初めて自由と必然に分岐するのである。だからそれが悪である可能性は内包されており、しかも神はそれを含んで創造するのである。神が世界を引き受けるというゆえんである。

弁神論は人間の問題ではなく神の問題である。

こうしてわれわれは、『神の大義』に移るべきときを迎えた。まったく平凡で、スコラ学と連続的なタームで語られたライプニッツ哲学、あるいは語られうる「ライプニッツ哲学」とはいったいなんだろうか。そのことはライプニッツ哲学についてどのような新しい姿を教えるだろうか。われわれは弁神論を解決するための大胆な、あるいは本当の論理が『神の大義』では提出されていると読む。シュレッカーが指摘するように、脇道に富んだ（?）『弁神論』本文の述べ方のせいもあろうが、その論旨はむしろ本文よりも『神の大義』のほうがはるかにストレートだとさえいえる。『神の大義』でライプニッツは坦々とスコラ以来のタームをスコラ的に説明し、ターミノロジーの体系化をしているだけのような装いのもとに、実はその平凡なターミノロジーがほとんど担いえないくらいの、まったく独自のラディカルな議論をしているのである。神を論じているのか人間を念頭においているのか、それとも一般形而上学的な見地で両者の共通項を論じているのか、意図的ではないかと疑いうるような曖昧ささえ漂わせながら、ライプニッツはきわめて大胆な論述を進めている。

一言でいうと『神の大義』ではライプニッツは徹底的に神中心の論述を与えているのである。これは『モナドロジー』にも『形而上学叙説』にも見られない、そして『弁神論』本論にも見られないところの、『神の大義』ならではの特色である。（未完）

註

（一）Robert Stalnaker, "Possible Worlds", in: Ted Honderich and Myles Burnyeat ed., *Philosophy as it is*, 1979, pp.454-465 は David Lewis の可能世界意味論についての検討であり、Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz*, 1986, Chap.IV Possible Worlds はライプニッツ自身の可能世界についてのさまざまな問題点の洗い出しである。なお、David Lewis に関しては註(六)を参照。

（二）このうち『神の大義』というテクストにはモナドも個体的実体も予定調和も充足根拠律も登場しない。つまりライプニッツといえば誰でもが思い出すキーワードは現れないのである。そのかわりに煩瑣でその割に平凡なスコラまがいのタームが重く用いられている。こうした事情もこのテクストの不人気の理由なのだろう。しかし逆にこう問うことも可能ではないだろうか。つまり、これらお馴染みのキーワードを軸としたライプニッツ解釈の正当性はいったいどこから由来するのか、と。私たちはもしかすると、ライプニッツ解釈のうえで、こうしたジャーゴンないし「ライプニッツ語」にあまりに寄りかかりすぎてきたのかもしれない。ライプニッツが自己の独創性を結晶化させるために作り出したタームにばかり気を取られているのではないだろうか。そして周知のようにライプニッツのタームは著作ごとに揺れ動いている。つまり、そのどれもが決定的でも最終的なものでもないライプニッツ自身のタームをあくまでも使わねばならない理由はどこにあるのだろうか。これに反して、本文末尾でも触れることだが、『神の大義』の場合のように、まったく平凡で、スコラ学と連続的なタームで語られたライプニッツ哲学、あるいは語られうる「ライプニッツ哲学」とはいったいなんだろうか。そのことはライプニッツ哲学についてどのような新しい姿を教えるだろうか。平凡で不変なスコラ学のタームを用いた『神の大義』にわれわれが注目する理由はまさにそこにある。

（三）創造の神学的定義に関しては、"Schöpfung", in: Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 1980, S.373ff. を参照。神学的な定義の力点は被造物の神への絶対的な依存性の確認という神と被造物との関係にもっぱらおかれている（「無からの創造」を含む）。

（四）Steven Nadler, *The Best of All Possible Worlds*, 2008 がこの事情をよく描き出している。

（五）可能世界論を必然的命題の説明のために使用するのはすでにヴォルフに現れている。

（六）可能世界は平行世界（parallel world）ではない。可能世界はそのすべてが可能的であるのに対して、平行世界はそのすべてが現実的である。ライプニッツの可能世界論は、同時に現実世界は唯一だという主張である。ところが David Lewis の可能世界はそのすべてが現実世界と同じくリアルであると主張するものであり、むしろ平行世界に変質している。

（七）Vittorio Mathieu, *Introduzione a Leibniz*, 1976, p.67 は実際にこのように説明している。

（八）自己原因を中心化したスピノザ解釈として、福居純『スピノザ『エチカ』の研究』知泉書館、二〇〇二年、がある。

（九）Mathieu, op. cit., p.66.

（一〇）ライプニッツにおける予定と自由の問題を考えるためのアナロジーとしてカントの「ア・プリオリな綜合」を考えることができる。すなわち、ア・プリオリな綜合こそ、主語に対して必然的であるのにしかも主語に内在していない、というタイプの必然性そのものにほかならない。むしろ、カントの定式化が執拗に判断における主語と述語の関係というフレームワークで行なわれていることの深い理由はそれがライプニッツに対する隠された応答を狙っている

という点にあるのではないだろうか。この意味で、カントの「ア・プリオリな綜合判断」における主語内容とそれに明らかに「附加」されるにもかかわらず必然的に属する述語との区別は、ライプニッツにおける自由と決定との関係を考えるうえでの手がかりとなるだろう。主語に内在していないにもかかわらず、必然的に主語に属する述語を、自由であってしかも主語に必然的に属するものとして、つまり自由な行為がしかも予定されているということと同型的に考えられるのではないだろうか。カントの側からライプニッツを見るならば、ライプニッツで自由が主語のうちに織り込まれるのは、カントで因果性が主語のうちに織り込まれるのと同じである。この点で両者のコントラストとシェーマの同一性は興味深いだけではなく、そのゆえんを問わねばならないものだろう。カントが引き継いだ「主語内属」の存在論はライプニッツが残したものなのだから。主語内属はしかしもともと可能世界に源を発する出来事であった。予定されているということが主語内属に相当し、にもかかわらずなお附加が、しかも主語と必然的に結合され主語から流出する仕方で可能であるということは、弁神論的地平に投影すると、神の予定と人間の自由との両立を意味するだろう。主語のうちには見出されない内容であるという意味において、主語内属が神の決定による必然性であるとすると、述語における「附加」は、予定外のこと、つまり自由という意味をもつからである。ところがカントでは「綜合的ア・プリオリ」こそが、神的認識とは区別された人間のディメンジョンの象徴である。だからカントは神の決定と人間の自由というライプニッツの問題に答えていることを、主語概念とその述語という同じ舞台を選んで「ア・プリオリな綜合判断」を式述することによって明示したともいえるのではないか。

（一一）神のディレンマは可能世界的決定としての支配と、つまり個体概念的な完璧決定と、創造され現実となった世界に対してはそれを時間的空間的に、全体としての、また全体からの決定にゆだねねばならないということとの両立を引き受けねばならない点に存する。創造が神にとっての試練だというのはこのことである。被造世界における因果関係の成立はある意味で被造世界における人間的自由の成立の前提でさえある。被造世界にとっては因果律を受け入れることが個体概念的完璧決定を超えて自由を達成するためのコストであった。ある意味で被造世界は自らの手足を縛ることによって自由を手に入れたといえよう。被造世界が自由と因果律との二重性をもつことこそ、被造世界が完璧決定世界でないことの、つまり可能世界ではなく現実世界であることの、証しである。現象世界とは被造世界のことなのだ。

（一二）自由と可能世界との関係。アルノー宛書簡ではまだ創造されること＝現実化されることの意味が十分に捉えられていない。だからアルノーの疑問を解くことができなかったのだ。アルノー宛書簡の予見というポイントから弁神論ではすべての可能な世界からの最善のものの選択ということへと中心が移動している。それゆえに神が予見しうることが共可能性の計算というかたちにまで具体化されている。またそのゆえに、共可能性で計測できないこととしての現実性被造性の認識が深まったといえるのではないだろうか。共可能性からのアプローチがいわば神の限界を明らかにしたのではないだろうか。創造された世界はもはや計算することができない。それは全体優位であってユニットの総和として計算することができないからだ。だから神といえどもそれにはホーリスティックに対処するほかない。被造世界は部分の総計によって尽くすことができない。時間空間的である被造世界には神もまた時間空間的にかかわるほかない。

Leibniz on the Creation of the World（1）

Shigeru FUKUTANI

Creation has never played a central role in Leibniz studies: Possible Worlds has enjoyed a far better fortune recently. In this paper the author attempts to remedy this and give Creation its due. Traditional interpretations focus upon only one point in Leibniz's view of the creation of the world, namely, the selection of the best of the all the possible worlds through the divine calculation of compossibility within every possible world. Thus they overlook the modal difference between a possible world and the actual, created world. In reality, Leibniz agrees with Kant completely in asserting that the existence is not a predicate. An actual, created world is not a possible world with the predicate of existence added. The structure of the possible world is radically different from the created one. *Pace* its name, a possible world is not a world. It rather means a world-version of the complete concept of the individual substance. It makes no sense to add one more predicate to this concept and shout "*Fiat mundus!*". Again in harmony with Kant（but of course *mutatis mutandis*）, the Leibnizian Creation signifies the change of world's relation with the Creator i.e. existence as an absolute position. God's knowledge of, and relation to, the possible world is immediate and *totum simul*. Conversely, a possible world can only be that which is known in this immediate and *totum simul* way. Creation brings the alteration in God's knowledge and governance of the world. The author thinks that we have here the key to the solution of the contradiction of the man's freedom and God's foreknowledge.