

ライプニッツの実体論の問題

——神の創造におけるその基盤——

田 中 英 三

ライプニッツの形而上学については、いろいろな角度から問題が提出され得るであろうが、このことは主に中心的な位置を占める单子という実体が、固有の内容と、他の諸概念への密接な関係のために、簡単に見極め難い程の深さと広さを秘めているからである。その拡りは、実体が他の諸領域に出て来る多くの問題と互に複雑な錯綜した結びつきを持つことを示し、またこれらの関連が実体性に深い奥行を与えるのである。そして堆積した凝固せる実体の深い内容は、実体が単に形而上学の一つの問題であるだけではなく、形而上学の全体はもちろん、それと並ぶ諸学の数多の問題とも関連する拡りを持つことを示している。ここでは実体の投げかける意味が遠くに及ぶことが、その意味の重さを示し、逆に深みに達する重みが、波紋の起きる範囲を拡げている。单子の内包と外延は相互に豊かさを求め合うことにより、比例的に対応しつつ充実したものになっていたと言えるであろう。

普通、彼の形而上学的思想は、実体の概念内容を明らかにすることから説明される。彼が実体として与えた性格と意味を捉えることができた時、形而上学の他の問題は容易に解決され、更に道徳や宗教に関する全体的な思想に及ぶ手懸りも獲得されることが言われる。実体論は彼が展開した全思想の出発点として冒頭に置くべきものと看做され、この扉を開いた者だけが内奥に進み入る資格を得ると思われている。たとえば最初に彼の実体概念の規定を解明し、そ

れを基にして始めて心身の關係、理由律の定立、世界の予定調和やオプティミズムの取扱ひ、また目的観と調和した科学的機械観や、恩恵の倫理的世界をして神の国の思想に到るとする解釈は、しばしば見られる一般的な傾向である。

この方法は説明の手續きとしては都合がよく、最も重要なものへ直截に躍入してから、実体性が如何に他の諸問題に影響する枢要な意味を持つかを追跡するものとして、確かに便利と言えよう。しかしこの場合、それらの事柄がいかに実体概念を緻密なものにしているかを忘れて、その単なる附加的、派生的な問題と見誤らぬことが必要である。実体概念を始めに問うことは、それが単に彼の思想展開の端緒として最初ということであつてはならない。あくまで実体または単子は、ライプニッツの思想の中心であり、単なる入口ではない。それ自身は、あたかも奥深い内陣に座を占め、四方に脈絡を張り渡している要めとして、彼の形而上学を、更に哲学的な立場全体を成立させる根本的な鍵鑰と言わねばならぬ。我々はその限り、実体をライプニッツが始めに当 faced した問題として、ただ彼はそれ自身として整合的な内容を与えればよかつたと言うだけで済ますことはできない。むしろ彼が規定した固有の実体概念、彼が与えた特有な性質を持つ単子が、一体、思想の全領域の内の何処から考えられていたか、いかなる所で実体論が着想されたか、その場所をまず確かめ、そこで得られるものから実体とか単子の意味を汲み取ることが必要である。ライプニッツに先立つ哲学者が採り上げていた実体の問題は、およそ彼自身にとつて、全ての問題の中の何処で出て来るか、言わば彼にも実体論を提出させる独自の場所が何処であるか、この場所の性格が反映した実体の内容はいかなるものであつたか、我々はそれらのことに注目せねばならない。つまり単子という新しい実体のあり方を尋ねるためには、ライプニッツの実体論を、それを表面化する彼の固有な思想的基盤と關係させて、追考せねばならないのである。そうでなければ実体が内容と性質において持つ広さと深さを、彼自身に対して明らかにすることができないと思う。

けれども実体論が彼の哲学の入口で問題にされる時には、このようなことが必ずしも十分に注意されていない。そのために概念規定を入手した後は、関連する他の事柄をあたかも外から突然に実体へ持ち込まれたもの、無理に貼付

されたものと誤解し、その不首尾な責任をライプニッツに負わせて非難することが多い。たとえば何れの実体も宇宙を自己の内に映す小宇宙であり、表象活動をなす本質の実現においては同一でありながら、各々は相互に独立して表象のし方と程度を異にする結果、これらの同一と差別の矛盾を解決するために彼は後から予定調和論を提出せねばならなかったという解釈、あるいは実体相互を結びつけて世界を説明するために導入された神からの予定調和は、かえって単子の自発性を傷つけたという批判がある⁽²⁾。だが果して調和の思想は、実体論の二次的な補充原理、または単子の固有性を崩壊させる不必要な原理であつたらうか。これらは実体がもともと、いかなる思想的交錯の場所であつていたかに想到しない表面的な、一方的な批評と言わねばならぬ。むしろ調和を本質的に語り得る地平を成立の始源にするものこそ、彼の実体であつたことを見落しているのではなからうか。調和や統一という契機は決して実体の外の形式、あるいは実体が樹てられ、自立的に活動すると見られてから、後で問題になって来たものではなからう。反対に実体の実体としてあること自身が調和において始めて可能なのである。ライプニッツにより共可能性から考えられた調和は、実体の成立の由来を告げる根拠、自立的な実体自身の内的に固有な契機となっている。神による予定調和は、神が実体を共可能性の内て創造する瞬間に、実体をそこに置いたもの、また実体が自発的に働きながら本質を現わして行くことにより自ら具象化されるものを意味していたであらう。

ライプニッツの実体を、デカルト以来の伝承的な実体論に基づいて問題史的な系譜の内て解釈せんとする時には、右に述べた誤解がしばしば附纏つて来る。即ち我々を誤らせる入口という採り上げ方が、実体論についての哲学史的な枠の中から提供され、歴史的な流れがそれを促すと思ひ込むのである。ここから人は多くの場合、ライプニッツが専ら実体を既に確立されている自明の問題と考え、それに如何なる新しい内容を盛るかにしてのみ歴史的な課題を引き受けたとし、これ迄の実体の規定のし方を繞る相連を哲学史の展開の過程として、その延長に彼の実体論を捉えようとする。そして第一哲学の中心概念をただ論理的な追究を通してのみ再確立することが、彼の主な関心と責任で

あつたのである。換言すれば、デカルトが実体の本質を独立性と考えた時、後にスピノザが独立性を無制約性とする立場を採つたのは、デカルトの一つの徹底であるとしても、しかしそこにあつた難点の解決を、スピノザと對蹠的に、独立性の他の規定のし方、異つた把握により成就することがライプニッツの固有の課題であつたと見る。彼はデカルトの実体概念を新しい方向へ發展させる道を、概念の論理的な再解釈により開拓し、形而上学の基礎を固め单子論に到達した。更にまた当時の自然科学的な世界像、特に機械論としてのアトムイズムに現われたアトム概念の検討と修正により、真に実在的な存在を捉えようとしたと附言される。アトムの批判は、現実的で不可分な点という、性質を持つたある単一体を考えさせる。これを歴史的な実体論と結びつけた時、そこに生きた力としての実体概念の内容を附与することができたとする。つまりライプニッツの哲学史的な位置を実体論において固定し、デカルトに由来する問題の累積と不十分な解決への不満に正面から立ち向い、アトム論の批判と超克の結果を結び合わせながら、それに断定を下したこと、そこに人はライプニッツの全てを見ようと試みるわけである。

思想的な関係は、もちろん彼の哲学全体について言われる時には正しい。全ての問題は濃厚に当時の課題性を帯びている。彼は哲学の一切について時代に影響され、また時代に対決しようとしていたであろう。けれども関心を、ただ主として実体を新しく規定し直す論理的処理に限って見ることはできない。当面していたのは、もっと広い一切に係わる問題であつたであろう。むしろそれらの焦点として、一切を基礎づける過程において、彼は実体論を構成したのではないか。それらとの脈絡は全て実体の性格を深く彫り刻むモメントであり、逆に実体の規定がそれらの成立を支えていたであろう。このことは形而上学の中では、他の諸概念——理由律とか予定調和——と関連して見ることができ、一層広く道徳論、科学観および宗教観等の領域での問題と関連させた時にも言えるであろう。最初に言つたように单子の内包と外延の関係は、かかるし方で成立していたと思われる。だからもしも歴史的な問題に対する彼の構えを、実体の論理的な概念規定に限って解釈すると、他の事柄への内面的関係、それと共に加えゆく单子の與

行は、どうしても実体性にとって第二次的、附随的な意味を持つだけになってしまう。それは单子の内容を狭くし、思想全体の要めとしての役割を果さないものにするばかりか、形而上学のある局所へ封じ込めることになりかねない。そして单子の中心的な意味を看過して、単なる特殊問題に眩下する誤解に陥入るであろう。従って実体を実体として充分に規定するためには、初めからそれを諸問題との結びつきの中に定着させ、そこでライプニッツが如何に、また何故に実体を考えようとしたかを問う扱い方が必要である。このことが明らかになった後に、彼の与えた概念内容——必要ならば——これ迄の歴史的な実体論と照合しながら特徴づけるべきであろう。

(1) ライプニッツは形而上学序説の中で、実体について充分な判断がなされるためには、「倫理学を形而上学に結び合わせねばならぬ」と言う(Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz von Gerhardt. Bd. IV S. 460)。そして最善の世界を創造する「神の働きが完全であるという大原理、および全ての出来事とそれら全ての事情を含むという実体の概念についての」大原理は、宗教を確立し、非常に大きな困難を消失させ、神の愛で精神 (*les ames*) を燃えさせたせ……精神 (*les esprits*) を高めて非物理的実体を認識させるのに役立ち、その障碍になることは決してない」と考えている (*ibid.*, S. 457)。このことは世界が自然科学的に、また形而上学的に完全であるのみならず、倫理的にも完全であり、それが精神にとつての自然科学的に他ならないとする趣意と同一である (*cf.* G. W. Leibniz, *philosophical Papers and Letters*. tr. by L. E. Loemker, Vol. II. *On the Radical Origination of Things* p. 794-5)。つまり実体が正しく認識される時、それは倫理的完全をそこで捉え得る、また神の愛で燃えたと精神が神への献身と帰依を持ち得るような認識でなければならず、逆に言えば、神への道徳的、宗教的情熱と信頼が湧れる所で、始めて実体論は展開され得るのである (*cf.* H. Heimsoeth: *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt*, Kant-Studien Bd. 21)。

(2) ヴェルクマイスターは予定調和の思想をライプニッツが導入したことにより、モナドの本質的な同種性や自発性という考えは覆されたと言う。そして、かかる「思想は決定的に、実体概念の中に与えられていた諸前提の混乱を意味する」と論評している (*W. Werkmeister: Der Leibnizische Substanzbegriff*, S. 63)。また彼は予定調和の考え方によって神を人格とする有神論的な根本確信が、ライプニッツの中にあると認めても、それはただ形而上学的な確信——実体を自立的で、相互に独立して働く精神的な力の単位とする要請——を犠牲にして得られたとする (*cf. ibid.*, S. 62)。ヘーゲルも調和的統一が外から立

てられるものでないしながらも、なおライプニッツにおける様々の契機の統一は「理解できぬものを神に背負わせる」し方で、結局、応急手段として神を呼出すことによつて理解されるとする (Hegel Samml. Werke, Bd. 19. von Glockner Ausg. Geschichte d. Philosophie III, S. 472)。そのライプニッツに於て「神は、全々の矛盾がそこへ流し込まれる溝 (Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen)」のちのちのちと非難する (ibid. S. 472)。そこからヘーゲルはオプティミズムが全く der langweiligen Gedanken であつたと言ふ (ibid. S. 465)。やや異なる観点からであるが、ラッセルはライプニッツにおける神の存在証明と関連して、モナド論が論理的である場合、そこから必然的に無神論が帰結されるとする (cf. B. Russell: The philosophy of Leibniz, p. 172, 185)。ライプニッツを、命題の論理的分析の立場から捉えるラッセルによると、一元論^{II}汎神論、モナド論^{II}無神論とも言えようが、それでは神が創造において、予め定めた調和をモナド論の中に定着させることは困難となるであろう。「モナドの表象から出発して予定調和を演繹する方が良い」と言う時、ラッセルも実体性の成立する地盤にまで目を向けていないことを示す (ibid. p. 138)。大体、論理主義の立場から、ライプニッツを解釈する人々は、殆んど実体論の基本的な地平に意識的な無関心を装うが、それではライプニッツの人格的態度は全く葬られてしまふ譏りを残す。

二

ライプニッツの実体概念は、もちろん形而上学の焦点であるが、それは同時に道德的、宗教的な動機をも通して求められた基本概念として全体に係わる。そのために彼の形而上学は単に形而上学的、存在論的ではなく、他の諸要素を自己の内に含み、また物理的世界の根底にも及ぶ意味さえ備えているのである。彼はこれらが重なり合つて有機的な統一を持つ諸問題の等質的な根源性を、実体の中に見ていたと思われる。実体概念は形而上学の全体を規定し、これを他の諸問題へ結びつける結節になると共に、他の領域の世界像にも重要な影響を与えるのである。逆に言えば、先に見たように、規定され影響されるこれらのことが、彼に実体を考えさせ、確立させる誘因になっている。

実体が実体として何処で、また如何に樹てられるかについて、その一つの有力な手懸りは、少くともスピノザに代

表される汎神論的な立場に対して被造物を再確立する試みに求められるであろう。しかしそれはスピノザの規定した実体概念に対する概念内容の論理的な再編成ではなかった。汎神論における神と被造物の関係、および両者の意味を止揚させ、神と被造物に跨る全体を全体的に転換する、ような新しい捉え方、言わば汎神論的な世界を世界として、転換する立場を採ろうとするのである。ライプニッツが実体とするものは、神に対する被造物の新たな態度、神が見る被造物への新しい目を含む翻された全体の焦点である。そこには人間が係わる全ゆる領域の再形成と、その意味の再確認も要求されているわけである。周知のごとくスピノザの考えには神のみを実体とし、他の一切のものはその様相として以外に存在性を持たぬというところがある。諸物は神の外に固有の実体として定立されることはなく、全く限定された特殊として神の内に留まらねばならない。諸物はただ無限な神に支えられ、神に結びつけて考えられる限りにおいてのみ存在性を許される。それは一切を神から捉えることであつても、いわゆる能産的自然に対する所産的自然として、実在的関係を神の円環の内に閉じ込めてしまふ。諸物は神から開かれるとしても、神に向つては完全に閉ざされる。否、諸物の方から見ると元来、開かれるとか閉ざされると言うことすらできないのである。諸物は実在性を始めから神の内へ吸収され、ただ神の内でのみ持ち得る故に、それらが自己において実在を主張し展開しながら、充実あるいは完成し、源としての神に還る意味を現わすことがない。事物は神を容れる死せる容器となり得ても、生ける実在者として自己であり続けることができないわけである。そこでは神に包み込まれた静寂の世界はあつても、生々躍動する動的な事物を基にした生ける世界は現われぬ。それは神が諸物をではなく、ただ神自身を開いたにすぎぬということである。しかも能産的自然の円環内の出来事として直接的に（つまり様相として）開いたにすぎない。従つて開かれたところに以然として神はあるであろうが、実在的な諸物もその世界もない。そこには神から開かれるという『開かれる』こと自身が、厳密な意味で全くなかつたと言ふこともできよう。開くとか閉ざすということが、もともと神と諸物の間にはなかつた、むしろ事態はそれらが問題となる以前にあつたと言つてもよい。それ故にヘーゲ

ルの言うごとき「無宇宙論」⁽¹⁾が、神以外に独自の存在者はないという状況があっただけでも思われる。ライプニッツの意図は、これに対して、かかる非独立的な、また実体の単なる变化的状態にすぎぬ被造物を、神に対して一つの意味ある実在者に新しく認め直すことである。彼もスピノザと同様に、一切を神から産み出され神に支えられたものと考へながら、この産出とか支えが事物の固有な実在性として始めて表現されるとする。神は、諸物（人間と物の両方を含む）を実在の根源において依存せしめつつ、それらを通じて摂理を展開するものである。それはやがて全てのもが個体として確立され、個体を通じて神の意図が満されゆく過程である。これによって却て一切は神に向って開かれたもの、神に対して存在の責任を持つものと見ることができ、両者を真に実在的に関係させることができる。一切の被造物に実在性を認めることは、彼にとっては対応的に、神自身を実在的な生ける神として、近代的に確立する努力に結びついている。ライプニッツは、神を単に超出的な、かつ世界を無とする自己閉鎖的な彼岸に、孤高の無限性に繋ごうとはしない。また相關的に諸物を単に神の意図を収納する死せる容器とはしない。反対にそれをレールな有限者、神の意図を現実的に満すために生きて働く実在的な有限者と捉えようとする。神と諸物との関係において、一方が他方に生命を与えぬ時には、そのもの自身が生命の根源たり得ぬものとして、本来死せるものになる。根源的生命は、そこから放射される生命を他者に吹き込み得ることによって、自らも生命であることを証明する。神が生ける神である時には、神はレールな実在者を定立せねばならない。また働く実在者は、神との生命の呼応において、生ける神に対して自己の実在性を顕わさねばならない。神と事物との間には、共に生死が一つに考えられる関係があるであろう。彼はこのような意味で無限者を此岸的に、有限者の底に働き入り、諸物を有限者として本質的に基礎づけるものとして、それにより有限者が実在的な生命を持つ時、無限者自身も生けるレールな無限者（人格的存在）になると見ようとしている⁽²⁾。実体が彼によって再確立される時には、かかる神と被造物の実在性に基づく結びつき、ないしは神に向って開かれることによって摂理の実現に責任ある意味ある存在となった被造物の本性的な見方が地盤にな

っている。

神が被造物を右に述べたし方で定立することは、世界創造の問題である。諸物が生きて働くものになるのは、そういうものとして神から創造され、保持 (conserve) されることである。それは世界を造ることにおいて諸物を造ることであり、神の意図の全体的な実現としての世界創造の内に、その端的な実現として諸物を創造することである。従って単に造ることが目的ではない。諸物をして神の目指す世界を現出させるために造ることが創造の目的である。ライプニッツにとっては、神の目的は、被造物を造ることにおいて被造物に反射し、そこで屈折して諸物自身の目的となり、それが達せられることによって実現されると考えられている。その限り彼の哲学は、神に対して諸物の持つ意味と価値の昂揚を要求するものとして、ハイムゼートと共に *der religiöse Idealismus*⁽³⁾ として彼自身を *der religiöse Denker* とすることができよう。被造物は実在の主張を自己の内へ響かせながら、神に委ねられた実在する意味と目的を成就しようとする。諸物は摂理の現実的形態である最善の世界を現わす責務を、自己目的の実現として担うものである。この役割は自己の独立性を貫き、自己の本質を十分に展開し得る力を与えられたものにして始めて果して得るのである。事物が最も本質的に事物と成ってゆく (本質を展開しながら実在してゆく) ことは、創造と共に賦課された神に対する義務、負い目の履行として、自己目的の達成、およびそれを通じての現実的な最善の世界の表現となる。つまり世界は、神に責任を与えられて実在する個々の事物の全体であり、自己の本質を実在化しつつ神に応えてゆく事物の調和的全体なのである。従って自己に對することによって世界に對し、更にそれを通して神に直面しているものが見出されるところに、我々は神から、世界から樹てられて来る自己としての実体を見るであろう。

ライプニッツの実体概念は被造物の、神に對する、宗教的な責任意識を含んで構成されたと言つてよい。それは理論的な形而上学に執われた単なる存在の問題ではない。伝承的な存在の論理的概念には尽きぬ広さと深さを持つている。その限り実体論が成立し、実体の固有性が追究されるためには、それが神による世界創造の中でどのように問題

にされていたか、あるいは創造の問題の内へ実体の萌芽が如何に挿入されていたかが、前もって問われねばならない。言わば被造物を実体とし、実体論を展開するには、その可能が保証されている地盤を先に確保しておくことが必要である。さもなくば、実体の規定は突然の着想による脆弱な仮構物に終わってしまうであろう。実体は論ずべくして論じられねばならない地平を持っている。またそれ故にこそ実体は論じられ得るといふ由来がある。ここでは我々はライプニッツの実体を見るために、彼がそれを何故に、また何処から成立し得たかの基礎を多少とも明かにしたいと思う。そしてこのことを神による最善の世界の創造の経緯に見ようと思う。

言う迄もなく彼の世界観は形而上学的ないしは道德的、宗教的なオプティミズムとして現われている。かかる世界が創造される時には、既に個体（実体）の問題は、当然、世界の不可欠なモメントとして含まれていた筈である。世界を個々の被造物の全体とすれば、それらなしには世界は世界として在り得ないからである。しかし世界が形成される時には、モメントの不可欠性は世界の側からただ事実として説明することができるだけである。不可欠な意味をモメント自身が如何に持つか、その固有な内容が何であるかを世界や宇宙の側から見て意識的、反省的に問うことはできない。内的に一種の世界性を含む独自の性格を、世界の立場から個物の中に洞察することはできない。けれどもこの世界観に現われている世界を可能にするもの反省、世界を映すものの論理的な確立は早晚必至である。世界に不可欠な意味や個有性はモメント自身に即して明かにされねばならない。それが個体とか実体の確立として、ライプニッツに実体論を展開させるわけである。それ故に彼の実体を取巻く問題の状況は一応二つの側面に分けることができる。一方では、個体が原初的に（事実として）含まれている世界創造の姿を見ることである。神が如何なる世界をどのように決意したか、その内で個々のものが如何に見られていたか。その時、世界はあく迄、世界に即して、世界自身として問題にされ、また個物も世界創造の側から眺められるであろう。だからこそこのことはやがて、他方において、世界の内にある個物を、逆の方向から、つまり個物に即して個物の側から見るように促す。そしてかかる個物が世界

を具体的に表現してゆく本質内容を持つことを個物自身の内で探求し、それにより世界および神が個物の側から表わされて来る場面に移ることが出来る。この時、後の事柄は前の問題に裏から透かされながら確立される形になるが、それこそが間もなく実体論として表明されるのである。我々はここではライブニッツにおいて世界や個物の問題が神による創造の側から如何に捉えられていたかを見ようと思う。

(1) Hegel: *Geschichte der Philosophie* III, S. 404.

(2) cf. Heimsöth: *Leibniz' Weltanschauung*, S. 374, 375.

(3) Heimsöth: *ibid.* S. 372.

III

オプティミズムは周知のごとく、現実のこの世界が、神の考え得る多くの可能的な諸世界の中で、最善として選択された世界であるとする見方である。その世界では、一切のものが不必要ではなく、何物も欠けることのない最大の多様性と最高の調和統一が実現されている。そういう調和的な全体の美しさと完全性を持つこの現実の世界が、可能的な諸世界の（理念の中）でオプティムスな世界と言うのである。ライブニッツが世界をこのように見るのは、世界を構成する一切のものが神の完全性から由来し、存在理由を神に向って開かれているものと考え、事物の創造を理由の問題と結びつけようとするからである。彼によれば世界にある一切のものは、自己の存在理由を自らの内に持ち得ず、他者から在らしめられて始めて存在する。すなわち自己の存在と存在のし方が自己自身にとって非決定であり、それを何等かの意味で必然化しつつ決定する存在理由を他者の内に持つ偶然者なのである。現に在る事物は、そのものとして決して突然に存在するようになったのではない。常にこの事物を、またそれが在るよう在らしめた理由がある筈である。理由は事物が存在することを現実的に成立せしめる『存在の事実』と、事物がどのように存在すること

になるかという現実的な『存在のし方』の両面を共に満たすものである。⁽²⁾けれども事物の本質を直ちにそのもの存在理由と見ることはできない。本質は事物が何であり、『正にそれであると言えるもの』を示し得るが、『ものがそういうものとして在ること』を在らしめるものではない。ライブニッツも、たしかに本質を存在性と全く無関係にせず、存在への可能性、存在に向わんとする可能的なものとして捉えている。本質は「可能性の中にある実在的なもの」(dans la possibilité)⁽³⁾という意味で、実在に歩み出ようとする可能性と同義語に使われている。しかしながら、たとえ存在に向って可能的実在的であっても、本質(可能性)は未だそれ自身で現実的実在性を意味することはできない。可能性がそのまま現実性に移ることはない。そのために事物はそれ自身としては、如何なる意味でも自己の存在理由を充足することができず、自己を在らしめる理由として他の存在を必要とする。しかもこの必要が世界の事物の全てにあるとすれば、自己と同じように世界の内に在る他の諸物へ理由を遡求しても、それらはたかだか理由の系列を中間的に通過させる役割を持つだけで、決して究極的に理由を満たすものにはならない。却て事物は全て本質的には同じように、それぞれの内に充分な理由を持ち得ぬものとして悪無限の系列をなすことが顕わになって来る。だからある事物を他の事物の存在理由と考えるのは、理由を系列的に捉える時の一時的な便法にすぎず、実はそれが理由であること自体も、究極的な理由に支えられて始めてあり得るわけである。このことは事物の存在に係わる理由が、「事物の系列とは異なる超世界的な」ところ、事物の存在領域で辿り得る系列を彼方へ破り出たところに求められることを教える。⁽⁴⁾それは系列内の第一原因ではなく、系列そのものを生成する原因として超越的でなければならぬ。またそれはある事物を、他の残りの始源として特に抽出し、そこから一切の存在を連鎖的に発出させるのではなく、世界の事物を全体として一挙に存在させる総括的な唯一者でなければならぬ。ライブニッツにとっては、およそ可能的偶然的なものが実在的になるのは、神の創造としてのみ考えられるのである。この背景には当然、キリスト教的な創造観があるとしても、⁽⁵⁾現に在る事物が、在らねばならぬ決定的な理由をそれ自身で担いつつ、存在させら

れたものであれば、存在を根源的に非存在から分ち得るものにだけ理由の所在は求められる。存在の偶然的な事物が存在するのは、それが偶然的である故にこそ、却て必然的な理由によって規定されねばならない。つまり事物の存在理由は、その存在が単なる存在ではなく、意味と目的を持つ存在であることを事物に対して明かにするために、問われねばならないのである。しかし可能的偶然的なものが実在的になることが、それ程偶然的ではないとすれば、事物を存在させる理由を神の他に充足するものはあり得ない。⁽⁶⁾我々は神においてのみ、『何故に事物が存在しないよりも存在するか』と尋ねることができ、それと共に『何故に事物は他のようにはなく、そのように存在しなければならぬか』という理由を求め得る。神は事物の現実的な存在と存在のし方を理由的に満たすことを、創造において現わす。⁽⁷⁾創造は事物を在るべきように在らしめる至高の営為、世界に対する決意の表現、ないしは自己分化でなければならぬ。そのことが事物にとっては理由律として、存在の根本原理になる。従って事物を理由ある存在として定立した神の創造と、それにより事物の存在に係わるものになった理由律の（矛盾律に対する）確立は、一つの事柄の両面という意味を持って来る。理由律は神が被造物の内に働き入り、被造物が神を求める時の重要なルートになる。ライプニッツにとって、この原理は単に現実の事物から世界へ、神へ向って拡げられる合理主義を満たすためのものではない。そのこと自身が、むしろ神が世界や個々の事物に対して投げかける神的な合理主義と重なり合うことを告知するものなのである。⁽⁸⁾事物の存在理由を問うことは、すなわち世界創造の意味を問うことに等しい。存在への可能性を持つものが摂理により、ないしは世界創造の計画に従い実在性へ移される時には、ただ神の意図する目的に見合うもの、決意の内容に入れるに応わしい可能的事物だけに実在性が与えられるであろう。ライプニッツはこの理由づけられる事物の創造を繞って神の働きを悟性と意志の二面に分け、更に両者を総合的に基礎づけようとする。⁽⁹⁾その場合、悟性と意志の区別、更に区別に対する高次の統一は、彼自身の固有なオプティミズムと実体論に特徴ある輪郭を与えている。

(1) クーテュラは「理由律が起源におおつては、purement logique じゆり、un caractère métaphysique et théologique を身に帯びてゐる」にすぎぬと言ふ(L. Couturat: *La Logique de Leibniz*, p. 221)。彼はライプニッツの世界観が論理主義の立場から建設されたものとして、そこにある神学的、宗教的な確信を単なる衣裳と見てしまふ。彼のいわゆる un panlogisme の立場からは、そうかもしれない。しかし理由律は、単に主知的な合理主義の産物ではない。それは神と被造物の間に開かれたルートである。そこには合理性と共に、それ以上のもの、すなわち普通の合理主義を、そこから根源的に可能にするような、合理主義を内的に越えたもの、そしてそれに対する宗教的、倫理的な信頼と責任が認められる。クーテュラは後に見る la mathématique divine である。実在者の理性的把握に基づく検証なしには受けつけようとならないが、そのような論理的理性へ問題を引きつけることによつて、ライプニッツの形而上学の根を引き出せるであらうか (cf. *ibid.*, p. 227ff)。

(2) ライプニッツによれば「充分な理由がないと、如何なる事実も……実在することがなす」(Gerh. VI. S. 612)。⁶ また「どんなことも理由なしには起こらぬ」(Lettre de Leibniz an Arnould, 6/1686, Gerh. II. S. 56) のである。彼は形而上学について論じる場合、これ迄、殆んど使われなかつた大原理を用いる必要を認め、「充分な理由がないと、何ごとも起こらない」と主張する。それは事物が「何故にそのようになり、他のようにはないかを決定するに充分な理由」を示すものであり、その上で「何故に何ものかが存在しないよりもむしろ存在するか」、更に「何故に諸物が他のようにならず、そのように存在しなければならぬか」という理由を考えさせるものである (Gerh. VI. S. 602)。ところがこの「存在するための充分な理由」は、全く、どんな個々の事物の中にも見出されないし、また諸物の全集合や系列の中にも見出されぬ」(On the Radic. Orig.: p. 789-790)。なお存在者の偶然性については、拙稿「偶然的なもの存在」(関西大学文学論集十二巻四号)におおつて少し触れた。

(3) Gerh. VI. S. 614.

(4) On the Radic. Orig.: p. 790. 同じ主張は諸所に見られる。たとえば「宇宙実在のこの充分な理由は、偶然的事物の系列、すなわち物体の、および精神の中にある物体の表現の系列の中では発見することができない。……偶然的事物の系列の外に (hors) なければならぬ」(Gerh. VI. S. 602) また「充分な理由、すなわち最後の理由は、偶然者の細部の連結、すなわち系列の外になければならぬ」(Gerh. VI. S. 613)。

(5) ジャラベールは、超越的かつ人格的である点において「ライプニッツの神は、まさしくキリスト教の神である」と言う (J. Jabbert: *Le Dieu de Leibniz*, p. 221)。しかしライプニッツの神観念をそのように断定するには、自然神学的な要素と

の関連において、なお問題が残る。

(6) cf. Gerh. VI, S. 602, S. 613. *Radic. Orig.* p. 790, 794.

(7) 神を創造者とすることは、やがてモナド論に現われて来る最高のモナドとしての神観念と矛盾することが、しばしば指摘されてくる (cf. K. Fischer: *Leibniz Leben, Werke u. Lehre*, S. 599ff.)。神におけるこの超越性と実体性は、確かにライプニッツの思想における一つの問題であるが、そこにまた神を見る彼固有の態度があり、必ずしも神の概念の自己矛盾と言っただけには尽きぬものがある。このことは後で採り上げたい。

(8) ライプニッツの世界観の根底は、単なる *Rationalismus* ではなく、通常のそれが、そもそも成立し得る底を支えている生成根拠として、言わば「宗教的な *Rationalismus*」にあることに注意すべきである (H. Hoffmann: *Die Leibniz'sche Religionsphilosophie*, S. 64)°。これはライプニッツの宗教的心情を示すものであると共に、*「ハイムキートのヤウ」* *die hochgesteigerte Sinngeblichkeit* と言つてゐる (Heimsoeth: *Leibniz' Weltanschauung*, S. 376)°。

(9) cf. Gerh. VI, S. 602-603, S. 615, 616. これは推論的な理由からの区別であり、*実在的な理由を持つ区別ではない*。従つてこういふことは神の本質に基礎づけられていないと、絶対にはあり得ないと言えるかもしれない (cf. Jalabert: *ibid.* p. 139)°。

四

悟性の領域では世界を構成する事物の本質が理念的に問題にされる。それは神が自己の理念に対して事物の理念を評価し、諸物の本質を創造の目的に照らして検討することである。本質は前述のごとく、ものが何であるかを語るだけではなく、何であるかによってそれ自身の内に、存在しようとする傾向、存在への要求を持つ。全ての本質はこの存在へ向う権利をいずれも同等に有している。すなわち「全ての可能な事物、あるいは本質とか可能的実在を表現している諸物は、本質とか実在性の量に応じて、すなわちそれらが含んでいる完全性の程度に応じて、同じ権利で存在に向う」のである。⁽¹⁾ 権利、要求の資格には差別はない。しかし存在へ向う権利は同じであっても、神の悟性的な目

には、*可能的なもの*の全てが実際に現実性へ移ると見られることはない。全てが同じように神を通して現実化される

わけではない。ライプニッツはこの権利を、神が現実化を決定する以前の、實在に関する無差別な形式的要求にすぎないと見ているようである。それはなお、神が非存在へ向わせることのあり得る意味を残した蓋然的な、更に存在を選ぶ神の権利以前の、権利である。従つて存在への形式的な要求は、ある事物の本質が告げるような事物が何であるかにおいて、實在化がどこ迄果して積極的に進められるものになるかという程度により、内容的に制約される。権利の形式性は實在化の可能な度合により、吟味され精査されるのである。つまり一切が存在を求めながら、存在への主張は實在に関する神の検証と許容を経なければ成就されない。このような本質に対する理念的な検討をライプニッツは神による本質の量的な取扱いから始めようとする。本質は何れも同質的な存在要求を持つ可能的實在性であるが、それにもかかわらず、本質または實在性の量に應じて、すなわち完全性の程度に應じて實在に向わんとする。このことは権利の同等が直ちに理念的内容の同一を意味せず、むしろ同じ権利を持つものの間にも、なお内容的な相違のあることを示している。それはやがて神による實在決定において、一つの条件となるであろう。個々の本質量の多寡が創造の直接的な条件になるのではないが、創造される世界の性格はやはりこの規定に影響されるであろう。ただ、今のところは同質的なものが、量的な差異の挿入によつて、内容的に区別されるに到ることを注意すればよい。すなわち最も完全な存在、最高の本質を持つ神に対して、可能的事物の本質がどれ程完全性を持っているか、神の完全性にとどこ迄近いと言える完全性を事物が神から得ているかが問題である。従来から被造物は、しばしば神の似像と言われているが、ライプニッツにとっては可能的被造物は、それが似像と言える本質内容を如何に持つかを確かめられてから、定立されるであろう。より多く似姿でなければ創造されないのではないが、少くとも先の確かめが、神の完全性に似像としてより近いか遠いかを理念的に問題とするし方で、さしあたり完全性の程度あるいは實在性の量の差を齎す。もちろん彼はこの差が、存在への要求の強弱を意味するとは考えない。量の相違があるにもかかわらず、権利とが要求は依然として、それぞれの本質において同一である。また逆に権利の同等が、当然、本質量として完全性の同

等を意味するとも考えていない。従つて本質内容に關する量的相違、およびそれに基づく本質の内的區別は、本質自身の固有な形式を次元の異なる神の目から見た問題になる。それは同質的な存在要求を持つ可能な實在が、神の悟性的な認識により、量的な差を通して互いに異なるものになり、一切の可能的實在者の中から創造すべき事物を決定し、その事物に存在理由を充足させる道に通じている。換言すれば實在量の相違の故に、個々の實在性を總括したさまざまな系列全体の量が問題になり、唯一の系列の選択が促されるのである。それは如何なる意味であらうか。

本質量の相違は、可能的なものが全て一様に實在するようになるのではなく、實在量に應じて判断されただけが世界創造として實在化されるということを示すであらう。あるいは、神が本質量とか完全性の程度を一々の可能的事物において商量し、それをもつて意図する世界を構成させる認定条件にすると考えられるかもしれない。しかしこのことは量や程度の多い、高いもののみを神が創造すると速断してはならない。ライブニッツは必ずしもそうは考えない。商量の結果を直ちに世界の規定に連絡しないのである。本質量の少ないもの、完全性の程度の低いものは、少いとか低いという理由で、無条件に世界構成に不適当として棄却されることはない。完全性の概念が個別的に事物に対して問題にされる時、そこで認められる程度の差は、諸物に内面的な異質性を齎すけれども、だからと言ってこの差が、それだけで、世界の完全性を制約する唯一の条件となることはない。むしろ彼は神が諸物の完全性を、一層高い立場で意味づけるために、世界自身の完全性へ收納して問題にすることを、神的悟性の究極的な役割と考える。そして先の本質量の區別を、この悟性目的の準備、すなわち創造する世界の完全性を確認する予備手続にしようとする。この概念こそは神がいかなる世界を意図するかを端的に教示している。神自身の完全性あるいは完全である神は、自己自身を世界の完全性、完全な世界として現実的に表現する。世界の完全性は世界として、世界そのものの内に写っている神の完全性に他ならない。それが何よりもまずライブニッツにとつて、創造される世界全体の性格であり、かつ調和と秩序を持つ世界の在り方を規定する制約である。そして同時に他面では、またそれが諸物の完全性に対し

て試みる悟性的な働きの結末にもなる。個々の事物の如何なるものが、世界に属するもの、すなわち世界の秩序と法則に規定されるものとして採り上げられるか、それぞれ程度の差のあった一切の可能的なものの中で、何と何が一つの世界を共に形成する系列の項になるか、またそれによってこの系列は系列としてどれ程の完全性の度合を持ち得るか、これらのことが悟性的の問題になる。創造の目的が諸物の完全性によりも、世界の完全性にある場合、前者は後者を具体化するための材料にすぎない。彼は前者を神に直結させ、程度の高さを実在化の条件とするところで、事物についての課題が解決されるとは考えない。むしろ世界の完全性を、それ自身において、あるいは個々の事物に対して、神の課題の集約点であると見る。⁽²⁾ ここでは完全な世界のみを目指して、如何なる可能的諸物を——それらの完全性の各々の程度に係わりなく——一つの世界系列の内に入れることができるか、それによって如何なる完全性の程度を持つ系列を作り得るかが問題である。それぞれ完全性の程度を異にする諸物の内から、神は秩序と法則をもって組み合わせ得るものを選び、それにより一つの全体として完全性を現わす世界系列を作ろうとする。その場合、系列に対して、組み入れられた諸物は、自己の完全性をあたかも系列全体の完全性の変数値として、つまり後者の法則の微分的な限定項となるであろう。ただ注意を要するのは、諸物の相違はやがて明かになるように、可能的な多くの世界系列を想定せしめ、かつそれらごとに全体としての完全性の程度に相違を齎して、系列を多種にすることである。そのためにも最も完全な世界系列が如何にして成立するか、如何なる事物の組み合わせにより最高の完全性を示す世界を積分的に造り得るかに注目せねばならない。悟性の領域において、創造すべき世界の事物が理念的に考慮されるのは、この点である。

可能的なものが実在化されるのは、それが神の意図する世界——諸物の内のあるものにより最大の多様と最高の統一が構成的に示される世界——の系列に入り得るかによって決まるであろう。すべての可能的なものはいずれも存在への要求と権利を持つが、これが神に満たされるものは、他の可能的なものと同じく、共に世界を作り得るものに

限られる。可能的な一切は、一切のままで互いに他と相容れるものではない。それらの中には根源的な本質内容の相違によって、同時的にまたは時間的な前後において、共存したり継起し得ないものがある。もし世界が調和と秩序ある全体とすれば、世界の事物として在り得るような本質どうしは、時間的にも空間的にも互いに他の本質と結合して一つの世界系列を共に作り合うものでなければならぬ。対立闘争なしに、一つの系列の内でも共に存在への要求を同じように実現し得るものが世界を構成することになる。⁽³⁾ 換言すれば可能的実在性（本質）であった自己の存在への可能性は、他と結びつく自己であることによって満たされ、また他もそのようにして他の可能性が満たされ得るように、自己と他が相即して世界を作らねばならない。両者は可能的世界の内で相呼応し合う、函数的に連続せる存在であることにより、始めて共に、かつまた、それ自身としても存在への可能性であることができる。そしてこの調和を他者と共に成立し得る限りにおいて、それぞれは文字通り存在への可能性になると言える。自己がそうであるというのは、排他的に自己において言えることではなく、同じような他者と世界を共にし得ることによる。従って本質に固有なこの可能性は、本質の性格でありながら、自己自身の本質からは保証し得ず、却て一つの世界の内でも、自己がそういう性格を他と同じくすることを見直される時、逆に他からあるいは世界の立場から保証される。先に完全性の概念は諸物から世界へ高揚して翻されると言ったが、このことが今、それぞれの存在可能性を更に世界から意味づけるところに、出て来る。神の目はより深く世界の全体的な在り方に注がれている。このためにライプニッツによれば、存在要求を互いに他者と共に認め合い守り合うもの、つまり可能性が単なる孤立のものではなく、他の可能性と共に可能である時に、自己の可能性が意味を持つという共可能性（compossibility）へ高められること⁽⁴⁾によって、一つの系列が、一つの可能的な世界が決められて来る。

けれども共可能的な世界系列は一つとは限らない。系列を共可能的なし方で構成することは無数に可能である。⁽⁵⁾ 諸物の本質を結合することは、結合の結果を条件としなければ、そのし方に拘束を加えることはできない。たとえばA

がB、C、D、と共に同じ系列へ属し得ず、E、Fと系列を作り得る場合、 $A \mid E \mid F$ と $B \mid C \mid D$ の二系列が成立し得るのは少しも矛盾ではない。可能的実在性の実現をめぐる可能的なものどうしの結合および反撥が、更に微細なそれぞれ独自の系列として纏められると、多くの共可能的な系列が成立する。しかしその場合、互いに異なる系列に属する迄には、可能性を主張するものの中に多くの闘争が行われるであろう。それは可能的世界の作り方の多数性を示すものであり、そこに見られる多くの共可能的な系列は、逆に闘争の激しさを反証するとも言える。だが本質のコンビシブルな結合による無数の系列の中で、最も多くの共可能性が一つの系列として、他の系列におけるよりも最大の多様性を示しつつ最高の統一を実現し得る程に *compossibilité* を現わしているもの、換言すれば最も多くの本質を存在に齎すように配列した、最もよく決定された秩序を持つ系列は、ただ一つしかないであろう。「神の觀念の内には無限に多くの可能的な宇宙があり、しかもただ一つしか実在することができない⁽⁶⁾。互いに他とコンビシブルな本質を最も多様性を含み、しかもそれらを秩序づけている統一的な全体を一つ以上に考えることはできない。「可能的なもの」の最大の産出が起るような世界⁽⁷⁾」は一つのみである。従って個々の本質量(完全性の程度)が共可能的な系列に組み入れられることによって、その共可能的な実在量が系列自身として最高度(の完全性)を示す時、その系列は最もよく決定された秩序、最もよく共可能性を現わすものとして最も完全な世界を描き出すことになる。そこでは多くの共可能的な系列は、神によって、それぞれ全体として本質量を数学的に計算されている。そしてその結果、本質量の最大を含む一つの可能的系列を通して一つの可能的世界が決定されるわけである。ライプニッツは、これを「神の数学」、あるいは「形而上学的メカニズム」の所産と言う。すなわち神は「可能的実在性の国」(Le pays des réalités possibles)⁽⁸⁾である悟性の領域において共可能性を原理として世界の完全性を実現する手続をまず構想すると考える。そして個々の本質を一つの系列に組み入れ、更に可能な他の諸系列と共に各々が含む完全性の程度を比較商量することにより、その内で最大の本質量を持つ最も共可能的な唯一の系列が決定されるとするのである。それは多くの可能

的な世界を無矛盾の故に放置せず、現実のこの世界を非存在から存在へ移すための最高の理由を満たす神の智慧であり、ここではその智慧が数学的計量的な形式で共可能性に基づく「決定の原理(*principe de la raison déterminante*)」⁽¹⁰⁾として働くと考えられるわけである。このような神の悟性による数量的な世界決定は、創造される世界の決定が、決して恣意的ではなく、合理性に貫かれ、合理的な判断による必然的な結果であることを示す。もし世界が創造されるときれば、いかなる世界であるべきかは、およそ世界に関する一切の通覧(完全性の比較による他の可能的世界の検討)を経て決定されねばならぬ。神の悟性はそれに対する最高の判断形式として数量的合理的な規準を提供している。ライプニッツにとっては神は「完全な幾何学者」⁽¹¹⁾であり、世界創造の秘密を自ら開示する合理的な神なのである。

しかしこのように決定された世界の理念も、自動的に現実的となるのではない。それだけでは最も共可能的な系列の決定も未だ存在化への条件に留まり、ある事物がかくかくのものとして存在要求を実現する可能的段階に入れられたとしても、その事物が現に在ることを示すことはできない。存在を主張する無矛盾な論理的存在と現実存在は、あく迄別個である。実在を本質とする神と違って、可能的偶然的な事物(あるいはその系列)は、実在性と係わりなく、可能的なものに因に依然としてあり続けることを拒否されない。ライプニッツはそのように考える。他の可能的な世界が、系列の本質量の少なさのために、智慧の決定からはずされても、それが可能的系列(構成可能的系列)として悟性の領域に留まることは少しも矛盾ではない。「完全でないものが、それ自身において可能であり、可能的なままであることは妨げない」⁽¹²⁾のである。だから完全性の程度を捨象して、存在への要求という共通の観点から見ると、本質量の最大、最少の可能的系列も、まだそこでは区別なしに、各系列に属する事物の存在理由となる権利を、神を通して、保留していると言わねばならぬ。存在すべき唯一の世界系列は、そのもの内実から、内容(本質量)の多寡によって決定されるが、それでも先の決定の原理は、他の可能的な世界系列から、存在理由となる権利を取去ることはできない。それは悟性の分別的な規準となっても、事物の存在化の規準になり得ない。可能的な本質量と完全性

の程度として段階づけることはできて、可能性自体の保持と消滅を命ずる力は持っていないのである。もしもそうでなければ、つまり悟性の働きのよってただ一つの系列だけが存在を要求し、他の系列からは全てその要求が始めに剝奪されてしまうのであれば、現に在るこの世界は正に現に在るあり方以外には在り得ず、最初から運命的必然をもって創造されて来たことになるであろう。それでは神の創造の決意も、ライブニッツにはある限られた世界を創造するかしないかに係わるだけで、如何なる世界を創造するか点にはおよび得ぬ自然必然的な、内容なき決意に終わると思われる⁽¹³⁾。そして本質量の最大という最も完全な世界への目的は比較を抜いた空虚な抽象的計画になり、存在すべき最大の理由を自ら主張し得ぬ自己矛盾に陥ってしまう。この意味で存在化の条件を裁量し、創造さるべき最大可能な世界系列を決定し得る悟性も、具体的な創造活動がそれを通して営まれる系列を最終的に決定する権能を持たない。そして創造によって実際に存在へ向うある系列の決定は、意志に委ねなければならないのである。確かに「もしも神が最善を選択する意志を持っていないならば、ある可能なものが、むしろ他の可能なものよりも、存在するであろう理由は何もない⁽¹⁴⁾」であろう。悟性が神と世界の間をラチオによって透明にしても、却ってそれを幾何学的な必然性の中に閉じ込める運命論の陥穽を避けるためには、悟性は意志の選択を期待するものとして自ら止まらねばならぬ⁽¹⁵⁾。ライブニッツにとっては、神の悟性に対して、特宥な神の意志の役割を区別し、しかも完全に自由な意志として働くことが、主知主義の行き過ぎを抑制するために、あく迄必要であった。

(未完)

(1) On the Radic. Orig. p. 791.

(2) cf. Heimsoeth: Leibniz' Weltanschauung, S. 378, 388.

(3) cf. Gerh. VI. S. 236.

(4) *compossibilité* の概念は以下にも見るであろうように、ライブニッツの形而上学、とりわけ神の創造と結びつく現実の世界の定立、そこに含まれる事物の存在の充足理由等の問題に決定的な役割を果す。ライブニッツ自身は、あまりこの概念を諸所に多用していないが、それなしには、予定調和の思想は成立し得なかつたし、また可能的なものから現実的のものへの歩み、

およびそれと関連した最善の世界の選択、あるいは *convenience* の概念も意味を持ち得なかつたであろう。本文「一」で見た調和と実体性に関するライブニッツへの非難も、多くは当の問題が *compossibilité* から考えられるべきことを見落しているからである。共可能性について彼はプウルグエ宛の書簡の中で次のように説明している。「アストレの小説が可能であるかどうかを知るためには、それと宇宙の他のものとの關係を知らねばならぬとは思われない。そのことが必要なのは、小説が宇宙の他のものと共可能的であるかどうか、そしてその結果、この小説が宇宙の何処かにあったか、今あるか、これからあるかどうかどうかを知るためである。というのは確かに、そのようなことがないと、この小説のための場所がないであろう。そして存在しないとか、全く存在しなかつたとか、決して存在しないであらうというものが可能的でないのは、もし可能的とすることが今言ったように共可能的を意味するとなれば、本質である」(Lettre de Leibniz an Bourguet, 12/1714, Gerh. III. S. 572)。アストレとはフツタの脚註によれば、オノーレ・ドゥルフェの書いたフランス最初の *pastoral novel* の名前である (cf. Latour: *Monadology*, Introduction, p. 65, Footnote)。ここに見るライブニッツの主張は、あるものが存在し得るためには、「世界における他の事物との存在要求に関する共通性の承認」すなわち、他の事物の存在と両立し得る (*compatible*) 状態がそこになければならぬとすることである。何もなくば、そのものが存在する場所は世界の内にはない。言わば世界における出来事の脈絡の内に、始めから存在の余地がなかつたことを意味するのである。従つて共可能性は、如何なる事物も他者と存在を共にし得る限り、始めて存在し得るといふ汎通的連関において、事物の存在を見る根本の原理であつたと思われる。

- 5) cf. Lettre de Leibniz an Arnauld, 6/1686. Gerh. II. S. 51; Gerh. VI. S. 126; On the Radic. Orig. p. 791.
- 6) Gerh. VI. S. 615~6.
- 7) On the Radic. Orig. p. 792.
- 8) *ibid.* p. 792; Gerh. IV. S. 430.
- 9) Lettre de Leibniz an Arnauld 6/1686. Gerh. II. S. 55.
- 10) Gerh. VI. S. 127; cf. On the Radic. Orig. p. 791.
- 11) Lettre de Leibniz an Arnauld. 8/1. 1687. Gerh. II. S. 104; cf. Gerh. IV. S. 430.
- 12) Gerh. IV. S. 438; cf. Leibniz' V. Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 390.
- 13) ライブニッツはアルノーへの重要な書簡の中で次のように言っている。「もしも人が純粹に可能的なものを絶対に拒否しようとするならば、人は偶然や自由を破壊するであらう。なんとすれば、神が実際に (*effectivement*) 創造したもののより他

に、可能的なものが、もし全くないならば、神が創造したものは必然的になり、そして何らかのものを創造しようとする神は、選択の自由を持たずに、ただそのものを創造することができるとだけになる」(Lettre de Leibniz an Arnould. 6/1686, Gerh. II. S. 55~56)。同じ趣旨はまた Gerh. VI. S. 210~211 にも見える。なおこれと関連して、実際に創造されるであろう最善の世界と、その他に可能とされる他の諸世界についてフィッシャーが加える批判は誤っていると思う。彼によれば、現実の最善の世界と可能的世界にあるモナドに段階的な差はあっても連続する故に、両世界に何の割れ目もない。現実の世界の中に可能的世界は表象される筈だし、そうであれば、可能的世界も現実にあることになり、現実の世界の他に、なお無数の世界が可能であることはない。けれども果して彼の言うように、可能的世界にある事物を直ちに実体と看做すことができようか。そこでは事物は本質(可能性)において、理念的に神の悟性から問題にされるだけで、未だ自発性、表象性等を固有するものとして取扱われない。それ故にこそ、自立的、自存的な実在性を持つ実体へ呼び出される創造が必要なのである。フィッシャーのように可能的世界に、既に実体があれば、神の悟性および意志は創造に関与し得ぬものになろう (cf. Fischer: Leibniz Leben, Werke und Lehre, S. 601ff.)。

(14) Gerh. IV. S. 461.

(15) cf. Gerh. IV. S. 428, 438. et. VI. S. 614, 616.