

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

五

意志は如何に考えられるか。彼によればまず(一)、神の意志は何ものからも拘束されずに、創造すべき世界を自由に選択し得るものでなければならぬ(1)。多くの可能的系列が悟性の領域においていずれも無矛盾に成立し、なお存在への要求を保持する限り、そのいずれを意志が選ぶこともできる筈である。悟性の原理は創造の問題を内容に関して最も可能的に規定したけれども、その場合、可能的なものゝ国における一系列の決定は、他の諸系列の否定的決定を少しも含まない。前に述べたように悟性の領域における一系列の決定は単に即自的に行われるだけで、それが他の諸系列から存在への権利を奪うし方で対自化されることはなかった。計量的悟性の思弁は比較商量であったが、否定的反省を媒介とした絶対の肯定判断にはなり得なかつたわけである。そこでは創造されるべきものは、まだ究極的に明確にされなかつた。しかしこのことは、同時に運命論からの係累の回避と深く結びついていた。もし悟性が唯一の系列を決定することにより、他の系列を必然的に棄却するのであったならば、先に留意したように、悟性は創造に関する運命的な必然性へ意志を縛りつけたたであらう(2)。それは同時に、悟性の構想を一つのし方でしか許さぬ必然性へ、悟性自らが巻き込まれることである。悟性が意志を包み込むのは簡単かもしれない。しかし意志を束縛するために投げられた繩は、却て一層強く悟性を縛るものとして、まつわりつく。今の状況では悟性が意志を縛ることが、悟性にとつ

て自らを縛る結果になると言えるのである。その時は意志がもはや意志の名に値せず、単に悟性の道具に変質されてしまうのは当然である。創造が神の叡知の所産である限り、それに宿命性を担わせることは、どこ迄も避けねばならない。そのためには悟性的決定が悟性にとつての決定であつても、意志に対する決定（悟性理念の実現を強制する意味で）ではあり得ぬことが確立されねばならない。たとえ最も共可能的な系列を決定する悟性といえども、意志の外からそれを必然化することを原理的に拒否するのは、神と世界に対するライプニッツの周到な考察であつた。運命論の抑制と他の系列の容認は、神の悟性と意志を共に生かす道と思われていたであろう。意志は如何なる意味でも絶対的に indifferent でなければならぬ。⁽³⁾ 現実の世界創造に當つては、理念の領域においてと同じように現実化の段階でも、他の共可能な諸系列が全体として問題にされ、その上でそれらの内から、ある一つの系列の存在化を自由意志的に決定することができるし、またできなければならない。可能的な国のものが、意志が規定する現実的な実現の原理に言わば実在的なもの国へ直接足を踏み入れることは自らを傷つけることに等しいのである。

けれども神の意志は、逆に(二)、この自由な選択を決して恣意的に (arbitrairement) 行うことはできない。ライプニッツは意志による選択は、全てそれ以前に意志の理由を前提せねばならぬと強調する。⁽⁴⁾ もし何ものにも規定されず一切が全く偶然に決定されるのであれば、神には専制権力だけがあり、盲目的な暴君が正義や智慧を覆滅してしまふであろう。⁽⁵⁾ ライプニッツを俟つ迄もなく、対象や理由のない放肆に行われる意志決定は選択の意味に値しない。自由は意志の不可欠な要求であるのみならず、同時に悟性からの支持、言わば悟性が悟性の立場にあることと共に表明される必然的な承認を得ている。⁽⁶⁾ 自由は常に盲目的な「無差別な自由 (Indifference d'Equilibre)」からも解放されねばならない。⁽⁷⁾ 全てのものの無差別な決定は、決定の無差別の故に、およそ決定を揆無する意味で自己矛盾に逢着する。自由を無差別とするのは、自由を喪失し自由から後退したものが、自由であり得なくなつた時に逃げ込む迷路である。ライプニッツが自由な意志に理由を必要とするのは、自由なものがどこ迄も自由にあるとする時の主

体的な根拠を確保するためである。換言すれば理由の必要性は、カント的な意味での自由の認識根拠が持つ位置を占めるであろう。明確な理由がない時には、結局、意志は一切を区別なく決定し得ることにおいて、如何なる一つのことも決定し得ないのである。意志がある作用の方向を決定する時、決定するそのわけは、意志があるというだけのことから出て来ない。意志をそのように欲求させた動機が常にその理由として先行している筈である。その意味で理由の存在は、意志の不可欠な必需であり、やがて理由の提供者となる悟性を意志の中へ消滅させる主意主義の過剰を抑制する役割も果す。神の意志は、始めに見たように、如何なる可能的世界をも矛盾なく選び得る自由において悟性から独立しているが、かかる選択の場合にもやはり意志をかく決定させた理由がある。さもなければ、何故に世界があのようではなく、このように存在するに到つたかという充足理由 (Da raiſon ſufficiente) は満されない。そこで始めて、彼は意志が常に意志決定に先行する理由を、それにおいて求める悟性への係りに持つと考える。そして神の意志は、本性的に最高の理由に従い、できるだけ完全な最高の秩序と法則を持つ最善の世界を選ぶとする。この場合、悟性の認識した最高の可能的な存在理由こそが意志をして最も完全な世界を選ばせる理由になる。従つて悟性の側から、意志を、殊に意志の両面 (無拘束と理由という) に互つて、見るならば、一方で悟性が意志に選択を強制する主知主義の行き過ぎを自制することが、他方において悟性を意志に必要な動機 (理由) を与えるものにするということ、言わば悟性が固く悟性の領域に自ら留まることにより、意志を意志たらしめると共に、却て両者が離れてあるその根底に一層深い関係の場が開かれたと言える。つまり悟性と意志は、パラレルに共存する地平がかかる根源的な、そこから悟性が悟性に、意志が意志になる相即統一の基盤から支えられることにより——開かれており、それ故にこそ両者の差別と結合が互いに求め合う状況においてあることを知るのである。悟性と意志は、互いに他と離れながら、離れることによってそれぞれが持つ要求を基礎づけ合う。その限り両者を決して時間的に先なる悟性、後なる意志という継起的関係において考えることはできない。神の属性としてそれらは完全に相即しつつ、神自身の自己分岐および自

己統一という「本性的な秩序と前後関係 (un ordre et une priorité de nature)」G内γ——une priorité de tempsではなく——創造する世界に存在理由を与える神の働きとして具体化するのである。⁽¹⁰⁾

悟性と意志の本性的な秩序および前後関係は、両者の相互の独立性の他に、自由な意志が理由を必要とし、この理由を悟性が提供するものになる時、両者が理由を繞って如何なるあり方をするかを示すものである。意志は上に先取したように、結局、最善の世界を、悟性からの最高の理由に従って選ぶであろう。だが意志は最初から、それしか選択できなかったのではない。⁽¹¹⁾無拘束の意志は他の可能的世界を自由に選び得るし、それが他の世界を排除して存在しても、形而上学的には少しも矛盾ではないのである。そうであれば先の事情は決して最高の理由が意志を必然的に強制して、最善の世界を選択させたのではない。意志は自己を規定する理由を必要とするが、しかし理由は初めから理由なるが故に直に意志を規定するわけではない。また悟性の理由は悟性にとっての最高の理由であっても、そのことの故に無条件に意志を規定する理由の最高なのではない。問題は何が意志の規定理由であるかではなく、何を意志が規定理由にするかというし方、およびそういう働き方をする時の意志の個有な性格である。確にライプニッツは神が悟性の認識する「最高の理由に従って」常に「最善を選ばざるを得ない」に違いないと確信している。⁽¹²⁾その限り全ての意志活動は必然的であり、一見、悟性のこの理由が直接的に意志を規定すると思われるかもしれない。だが前に見たように、最高の可能的世界の理念は悟性の領域では、なお即自的な究極の理念であった。それは未だ対自化されぬ意味で、そこには他の可能的世界の在り方も共存していたし、その内の何れを意志が選んでも不都合ではなかった。だから結果的には悟性のかの理念を意志が規定理由とするに違なくとも、初めから意志は唯一的にそれへの服従を強いられていたわけではない。意志が如何なる世界をも選び得る意味では、理由は他にもあり得たわけである。ライプニッツにとっては、本性的事態が、ただ悟性から意志への一方的な係わりとしてのみ現われてはならないのである。自由を主張するためには、悟性から意志への方向に生ずる形而上学的あるいは絶対的必然性 (nécessité métaphysi-

que ou absolute) を原理的に拒否せねばならぬ。⁽¹³⁾ 従って悟性理念が理由となり得る資格において働くのは、意志を決定して強制することではなく、それを理由とする自由な決定へ意志を誘う (incliner) だけである。つまり悟性は決定した共可能的な世界系列を意志の規範として提供するが、かかる世界の創造へ意志の選択を「傾かせても強制しない (incliner sans nécessiter)」のである。⁽¹⁴⁾ 事物の實在に関する本性的事態は決して形而上学的必然性によって成立しない。そうであれば事態は、自由な意志の自由なあり方からのみ生まれるに違いない。悟性からの理由が決定的に意志の規定理由になるのは、自由な意志の自由な働きによる。神の意志は自発的に悟性の理由を遵奉すべきものとして自己の内へ摂取し、それを規定原理として自らそれに従い、最善の世界を選ぶであらう。ここでは悟性は依然として意志を傾かせるのみであるが、意志は自らを、悟性からの理由を自己の理由とする意志へ傾かせている。意志は悟性によって傾けられる以上に、悟性理念を理由化する自己へ自己自身を傾けているであらう。そういうし方で意志は自ら悟性へ自己を傾ける。最善の世界の選択は、決定の原理による悟性の認識内容の内に、意志が自己の最高の理由を見出し、それを規定根拠にするという一種の自己立法へ意志が自ら従うことによって行われる。自由な意志の働き方の根本構造は、自己が自己を遵奉するところにある。それによって最高の自由が発揮される。ライブニッツが、意志は他のものを選ぶ自由を捨て、却て最も完全な方向に働き得る自由の故に、「最高の理性に従って完全なことを行う最高の自由」⁽¹⁵⁾ を働かせたと見る時、そこには意志の自己立法と、その遵奉として成立する自由が考えられていたと思われる。このような意志の自己強制、あるいは自由における強制によって、意志は最善の世界のみを選ぶ。ただ意志を傾けるだけの悟性の理由は、積極的に意志がそれを自己の理由とするし方で、自由に自己を傾ける時、それは最善の世界への理由に高められたのである。悟性の最高の理由が決定的に意志の最高の理由になり、即自的な究極の理念が対自的な唯一の理念へ高められるのも、ここを措いて他にはないであらう。傾けるだけの悟性は、意志によって真に理由の提供者として承認されたとも言える。その限り、悟性は意志から、意志に係わる道をまず開かれる。そして

その時まで悟性が悟性的な可能性の国に留まることが、逆に意志に対して理由の要求を促す意味で、意志から悟性への道を開かせる。先に本性的事態は、悟性から意志への方向においては成立せぬと言ったが、ライプニッツの考える両者の本性的秩序は、今やさし当り意志から悟性への方向でまず成立し、更にこのこと自身が悟性から促されていると見るものではなからうか。もしそう言えるならば、悟性から意志への方向も形而上学的必然性とは異なる意味で考えることができよう。そして両者の秩序や前後関係は、一方が他方から開かれることを、逆に一方が他方に促す、そしてまたこの促しを、他方が一方を開きながら満すというし方で、無限に重複するものとなる。このことは神の意志の個有な性格を見る次の問題において明かになって来るであらう。

- (1) cf. Gerh. VI. S. 128.
- (2) cf. *ibid.* S. 301.
- (3) cf. *ibid.* Preface, S. 37 et S. 128; Gerh. IV. S. 454.
- (4) cf. Gerh. IV. S. 428; Leibniz' IV Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 373-4, Beilage, S. 379.
- (5) cf. Gerh. IV. S. 429 et VI. S. 106, 160.
- (6) Gerh. VI. S. 122, 230-1, 288.
- (7) *ibid.* S. 235.
- (8) cf. *ibid.* S. 230, 253 特記 S. 231 以下「その認識が完全であるから、意志の行為もまた完全なのである」と言われる。
- (9) cf. *ibid.* S. 107.
- (10) *ibid.* S. 230, 252.
- (11) cf. *ibid.* S. 128 et IV. S. 437.
- (12) Leibniz' V Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 390.
- (13) cf. *ibid.* S. 390 et Gerh. VI. Preface, S. 37, 211, 218, 221, 236, 300; On the Radic. Orig. p. 791.
- (14) Gerh. VI. S. 127, 288.
- (15) Gerh. IV. S. 429.

前に述べたように、神は最大の多様性と最高の秩序および調和を持つ最善の世界を選んで、実現することを目指していた。この世界の理念はまず悟性が計量的に決定した最も完全な可能な世界系列に求められたのである。ところで神の自由な意志が、この可能的系列を、世界を選ぶ自己の規定理由とすることは、なお他に重要な意味を新に含んでいたであろう。悟性が決定の原理により求めた完全性は、可能的な各系列の比較商量によって計量的に得られた系列の量的な完全であつた。しかし意志がそれを意志決定の理由にする時は、量的完全は質的完全性に変えられるのである⁽¹⁾。意志の選択に先立つ理由の内化は、やはり意志の一つの決意の表現であり、多くの可能的世界の内で一つの世界を選ぶことに伴う二者択一的な理由の内化の断定である。意志がある一つの世界の選択を済ませた後には、もはや意志にとって、なお(選択の)可能的な諸世界がそのまま残ることはない。選択以前の同等の選択可能性は、以後においても存続することはあり得ない。選択が行われる時には、ある一つだけが意志の理由として内化され、それと共に他の一切は世界系列としての可能性を否定されて了うのである。悟性は可能性の国において、それらを全て、なお存在への権利を持つ可能的なものとして許した。だが意志はそれらの間に、権利の決定的な喪失の契機を挿入する。意志における選択的決定は、他の排斥消滅と同時にである。しかもこのことは、それらに対する質的相違の評価として現われている。つまり意志は、あるものを選ぶとすれば、最も完全な最善なものを選ぶという目的の規準に照らして選ぶために、それ以外の一切は不可能のためではなく、「不完全のために (car ce n'est pas son impossibilité, mais son imperfection)」⁽²⁾ 選び得ないのである。計量的な思弁が示した(系列の)完全性の程度は、その量の故に、悟性に他の諸系列をいずれも無矛盾のまままで可能とさせたが、自由な意志は自由の故に、完全性の程度を自己の独自の選択の規準によって換質する。それによって完全性の性格は、悟性における系列の全体量から、意志の目的に適合する度合を

示すものへ変更される。それが意志の求める最善の世界、あるいは世界が示す最善を実現し得る根拠と認められる。如何にすれば、何を根拠とすれば、最善を実現し得るか、これこそ意志は選択の規準にして決断する。それは一つの世界を選ぶことによって、他の一切の可能的世界の棄却を要求する緊張した状況における二者択一である。これを決定し得る意志は「道徳的に言つて最も完全」⁽³⁾な意志でなければならぬ。意志があく迄最善の世界を目指す限り、本質的に意志は、もともとそれを成就するに足る個有性を具えていなければならない。完全性の性格を変え得る意志は、「最も完全なことを常に行おうと心掛けている神の自由な」⁽⁴⁾、道徳的に完全な意志である。神の意志をこのように仮定すれば、それが最善を選ぶように決定されているとするのは、上の事情を表返えした表現にすぎない。神の意志が道徳的に完全であれば、最善を選ぶように意志は決定されているとする時、このようなライブニッツのいわゆる神の道徳的必然性による決定は、もともと意志が二者択一的な緊張における選択により、完全性の換質概念を提供し得る意志であることの必要を背景にしているであろう。換言すれば、「道徳的必然性 (necessite morale)⁽⁵⁾」のみによつて神が決定されているのは、この必然性と形而上学的必然性との間に、完全性の性格が変更されるだけの距離と相違があるからである。それは同時に、神に対する絶対の宗教的信頼に裏うちされたライブニッツの神への道徳的信憑性を示している。世界の選択は神が超越的な叡智と善意を持つ絶対者なる故に行われる自明のことではない。神のかかる営みは超合理的な合理性として基礎けることもできるであろう。ライブニッツが道徳的に自由な意志決定を行う神を見る時には、彼は単に理論的な超越的存在としてではなく、人格神と見ている。彼の神学は自然神学的色彩を示すが、そこにはキリスト教的な人格神の觀念が滲透していることも忘れてはならない。そこから世界の選択も神の人格的な決意の表明と見られるのである。

神の意志の目的と性格が以上のように見られるならば、先に述べた悟性との本性的秩序また前後関係は、ライブニッツの思考のし方として、次のように言えるであろう。(一)意志↓悟性への方向については、完全性の性格が意志の決

断を通して変更される時、悟性が傾ける理由は決定的に意志の、最善の世界を選ぶ、規定理由として内化されることにより、悟性理念は理由へ意味づけられる。(二)悟性↓意志への方向も、ここでは単に傾けるだけでなく。意志が完全性の変更を、他の世界の決断的な否定を通して行った時、背景には全ゆるものが理由となり得る状況があった。意志を強制することなく、如何なる世界をも選び得る状況があったが故に、それは却て意志に決断を迫る状況でもあった。そこへ意志を置いたものは悟性である。その限り悟性は意志に対して選択を、形而上学的必然性の以前あるいは以上のところから、促していたであらう。それは傾けることよりも一見、間接的でありながら、実はむしろ意志を真に直接的に意志にする所以であったと言える。(三)そこで意志は促されながら、更に悟性理念の内に、選ばんとする最善の世界についての意志の願いが表現されているのを見ると、それを理由として内化することにより、意志は促しを悟性に対して満すと同時に、自己の自己に対する促しとしても満すのである。この場合、悟性からの促しを道徳的必然性を通じて実現することは、同時に悟性からの理由に一つの必然性を与えることになるであらう。悟性は傾けるだけで全く強制せぬにもかかわらず、意志に一つの必然性を投げかけたものと看做される。それはあく迄、選択を強いる必然性ではないが、道徳的に完全な意志が最善の世界を選ぶ時の理由として、幸いにも必然的になった理由という「幸運な必然性 (cune heureuse necessité)」⁽⁶⁾である。あるいはこれを意志の方から見て、自由な意志決定による必然の生起——悟性理念を必然的な理由に高める意味での——として、自由による必然と言うこともできよう。いずれにしても、より根本的に言えば悟性と意志が本性的事態を通して両者の統一的な場所を開示し、ともに神の属性として根源へ還される時に現われた神性の内で、悟性の理由が幸運な必然性を得るのである。それは悟性的な完全な幾何学者としての神が、世界の内に示した合理主義と、他方、道徳的に完全な神の意志が最善の世界を選ぶという道徳的目的論の結合を語るものと言ってよい。あるいは悟性と意志が区別と結合の等根源的なところへ還ることができた時、創造される世界の世界性が、より基礎的には世界の存在理由を与える神の創造性が、理由づけられることでもあ

ろう。その時に悟性の領域にあった決定の原理は、最善の世界を充足する原理となり、それと共に、創造するもの意志的な決定による世界および世界の事物の实在を理由づける理由律は、「最善律 (le principe du meilleur)」となつて樹立される。⁽⁷⁾従つてここから見ると、意志は完全性の性格を量から質へ変更したにもかかわらず、世界の完全性の内容であつた一切の事物は、悟性の決定した系列において共可能的に結びつく事物(本質)であり、それがやがて現実の世界を最良の世界として實在的に構成するものになる。現実の一切のものが持つ内的性質と完全性は、一切が可能的な国にあつた時に既に持つていた。この可能的本質は現実化された時にも、全く内容に変化、増減を来さない⁽⁸⁾のである。⁽⁸⁾オプティミステイシユな世界の在り方は、そのような悟性と意志の働きによる神の *la sagesse* と *la bonté* の所産に他ならなし。⁽⁹⁾

(1) 明確に神の意志と關係をせていないが、ラッセルもこのように注意を払っている。多くの(可能的な)世界は、「創造されるであらう現実の世界から数と量においてのみならず、質においても異なるかもしれない」。そして別の世界は運動の法則や最善と分かり易いものを必ずしも選択せぬ自由な実体を含んでいたかもしれないと言ふ(Russell: *The Philosophy of Language*, p. 68) 従つて現実の世界系列の以外にも、別の可能な系列があるであらうが、しかし「それらは両立し得ない」の *langage* (*ibid.*, p. 66)。

(2) Gerh. IV. S. 438.

(3) *ibid.*, S. 427.

(4) *ibid.*, S. 438.

(5) Gerh. VI. S. 211, 218, 255, 284.

(6) *ibid.*, S. 219, 230.

(7) *ibid.*, Preface, S. 44. ハイムゼートはこのことについて、*ratio* が本来 *Rationalismus* の合理性を意味せず、理由は事物を定立する意味で、その存在を貫くのみならず、そのことが実は存在者にとつて最善の原理である。すなわち存在が価値的意味を持つことを示すものとして注意する。そこで事物は単なる現実存在になるのではなく、存在する価値と意味を持つ存在とな

≈ (cf. Heimsoeth; Leibniz' Weltanschauung, S. 376)°

(8) cf. Gerh. VI. S. 131, 132.

(9) cf. *ibid.*, S. 616.

七

最善の世界は、今迄に見て来たように、一様に存在を要求する全ての可能的なものを神がそれぞれの系列へ秩序づけた時、それらの内で一つの系列全体として本質の最大量を持つものであった。この秩序づけを制約するものが可能性と考えられたのである。先には共可能性をまず悟性領域での指標として問題にしたが、しかしそれは単に悟性のみの問題へ局限することはできない。既に触れたように悟性の決定は自由な選択によって自覚的に意志の内容となり、意志はそれを自発的に規定理由として自己のものにする。ここでは共可能性は自由な意志が最も完全な世界を選択する時の規準にもなっていたと思われる。最善ということの指標は、意志にとってもやはり共可能性であった筈である。完全性の性格が、悟性から意志へ移ると共に、量から質へ変えられながらも、その内容に変化を来さないのは、世界を構成する事物の根本的（原初的）な結合が共可能性に基礎づけられていたからである。換言すれば共可能性は悟性と意志の本性的秩序および前後関係を成立させる紐帯になり、悟性決定の条件としてのみならず、世界を選ぶ自由な意志の条件としても働くものであったと思われる。その限りそれは我々が神によるオプティミスティッシュな世界を観察する時の恰好の足場となる。しかし今は観察内容を詳述して行くよりも、そのような世界像が作り出される内の構造、あるいはそういう世界自身の特徴的なあり方を問題にしたい。そしてとりわけ共可能性という観点をとると、これが世界全体の原理のみならず、世界を調和と秩序において構成する要素、すなわち世界の内にある個々の事物を個体として性格づける原理としても（神に）用いられていることに注目したいと思う。

共可能性は前に述べたこと（前号五二頁以降）から考えると、系列が持つ完全性の程度、つまりある事物と他の諸物がどこ迄、共に存在可能にとりまとめられるか、一切の物の間でどれ程に存在要求の多様性と統一性を持つ系列が共に作られ得るか、従って共可能性の『共に』ということが一切の事物において如何なる広さと大きさをもって成立するかを問題にするものであった。その程度の最も高いもの、系列が最大の実在量を含む程に個々の事物の調和的な組み合わせが成立する場合、充実した意味での共可能性が認められたのである。最も共可能性な全体があり得るのは、神が個物を、他者の実在要求と衝突せずに、却て最も多くの他者と共に調和して、現実化し得る系列へ秩序づけた時である。このような世界系列が、最も完全あるいは最善と言われる。それ故に神の意志が多くの可能的系列の内の一つを選択して、他を排除したのは、調和的な最善の世界を創造の目的とする点から見て、他の諸系列の共可能性が不十分であり、完全性の程度が低いからである。徹底して言えば、最善の世界の完全な共可能性に対して、それは「impossible」ではなく「incompossible」⁽¹⁾を意味するものであった。その限り共可能性は現実の世界を創造する時に、世界系列やその調和的な内的性格を決定する神の原理であったであろう。それは世界を世界たらしめる普遍的な原理なのである。

しかしこのことはまた同時に、世界の中で世界を現わすものとして実在する理由を、神が個々の事物に充足する原理であったとも言える。⁽²⁾ライプニッツは世界という全体を全体たらしめる時に、神が世界系列に含める一切の事物の本性を限から限まで、見通していたと考へて⁽³⁾。従って事物は系列に組み入れられる時、他の諸物と共に存在可能的に世界の内で事物となり得た。⁽⁴⁾そこで事物は、可能的に持っていた本性を自己の本性と⁽⁵⁾する事物として、世界の内⁽⁶⁾に実在する理由を持つことができる。ある事物がここに、またこのようなものとして在ることは、決して唐突ではない。むしろそのように在らねばならない。事物の本性と存在は、世界の成立にとって不可欠なのである。つまり神の目には、世界という全体像と、世界の構成要素である個々の事物の個体像が二重点点になっている。二つの像は一つ

の根源的な事態から同時に成立するものであったであろう。世界に係わる法則と個物に係わる法則が、たとえ普遍と特殊へ規定されることがあっても、異なる二つの別個の法則として樹てられることはない。世界が共可能的な事物の以前で抽象的に考え得ないと同様に事物は世界の全体像の内ではか考えることができな⁽⁵⁾い。それらは恰も重ね合わされた同心円の關係に置かれていたと言えよう。

全体は個々のものを如何に調和的に、またどれ程多く結合するかによってその完全性を決定される。ところが創造におけるこの全体の決定のし方は、全体における個物をまさにそのものとして決定する方向へ裏返すことができなければならぬ。諸物の共可能的な系列に係わる神の普遍的な世界原理は、系列内の事物が代替不可能な事物として確立される根拠となることよつてのみ、原理の効果を⁽⁶⁾得て来る。普遍的原理を支える共可能性は、そのまま個々の事物に対して、世界の内に存在する理由を満すのみならず、系列をなして世界を構成する絶対⁽⁷⁾に不可欠なモメントという意味を与えものであったと思われる。それは世界に、個物が個物として在り得る場所を開かせるもの、言わば個々のものを、系列の中で占めるべき必然的な位置を占めるものにして⁽⁸⁾いた。系列を作る一切のものは、全体の系列を作るごとき関連を離れては、存在し得ず、そのものでもあり得ない。従つて共可能性は個々のものに対して、それらが一つでも欠如すれば世界は体系として全面的に崩壊するような、かけ替えのない意味を、全体のペースペクティブの上で与えているのである。個物の結合による全体の成立と、全体に抱擁されてある個物の確立は、同時的な所産である。ライブニッツは神が共可能性を適用する時には、創造すべき世界の全体的な決定と、如何なる個々の事物を存在せしめるかの決定を、表裏一体として構想したと考へて⁽⁹⁾いるようである。コンポシブルな世界の存在規定性は、その世界におけるコンポシブルな個物の存在規定性と一つでなければならぬ。ここから見るとライブニッツの神による最善の世界の経緯は次のように解釈できるであろう。世界の創造にあたって、神は宇宙全体に対する配慮の下で無限の宇宙の美と善を実現しようとする。その時、個々の対象はそれだけで特別の意味を持つものとして、あるいは個

別的に切離して問題にされることはなく、一切が宇宙全体の普遍的な秩序聯関の下に見られていたのである。個別は常に大きな全体に適合し、最善の世界に合目的である限り、存在を意味づけられる。さしあたって神は調和的な全体の完全性を意図し、その実現を関心の対象にするけれども、この意図と関心によって、個々の事物はまさに共可能的な系列へ纏められている。そこに世界に対する普遍的な目的が、同時に見られている個物の存在の意味づけをも目的にするところがある。しかし人間は、このような意味を附与された一切の事物を、宇宙全体に汎る普遍的観点の下で正しく判断することができない。宇宙は限りなく広大であり、我々の知識はその一部分に及ぶにすぎない⁽⁸⁾。そのために事物を汎通的秩序から離して取扱い、その存在や本性を個別的に眺めて、神がそれに与えた価値と意味を正しく判断することに失敗する。だが「如何に美しい絵でも、蔽いをかけてその一部分を見る、あるいは近くから見るのは、色の混雑した集りが目につくだけである。蔽いを取って適当な位置から、しかも絵全体を見ると、前に不調和と見られた一部分の色彩は、全体の調和に寄与するものであることが分かるであろう⁽⁹⁾」。不十分な人間の目に不規則、無秩序と思われる事物も、実は世界に対する神の調和的な支配の内て全て不可欠であることを真に認識する立場が宇宙全体に対する普遍的観点において樹てられねばならない。このような世界に対する普遍的な見方が、世界を共可能的に作る事物は汎通的聯関の内て、それぞれ最も重大な役割を果すものであったという個物に対する個体的な見方へ必然的に反射されるのである。その立場から見ると、この世界では世界の内にある一切のもの——人間がこの世に見る罪惡、苦惱、欠陥でさえも——が、すべて皆一定の（共可能的な）秩序の中に持つべき座席を占め、それぞれが世界全体を構成する不可欠の要素になっている⁽¹⁰⁾。如何なる些細なもの、不条理なもの、不協和と思われるものでさえ、より大なる調和が共可能的に成立するための絶対のモメントである。だからどんなものにも、世界が世界としてあり得るための絶対的な意味が宿っており、そういう全体性が個物の価値と独自性になっている⁽¹¹⁾。世界はこれらの一々のものに、自己の成立と存続の運命を懸けているし、またその一つのものこそが世界自身の個体的な表現とすることが

できる。⁽¹²⁾ ここでは、如何なるものにも世界が含まれ（映つ）ており、そこへ世界は一切のものの聯関を通して自己を個體的に（ある事物がそのもの自身として在るし方で）表現して来ている意味で、すべてのものが世界を担うという重さを持つところがある。従つて一切のものが全体の不可欠な要素であるのは、秩序ある系列において成立する全体が、その系列に連なる個々のものに、秩序的聯関というパースペクティブの中で自己を顕わしていること、逆に言えば、個々のものが個々のものとして成立するのは、いずれも秩序の中で共可能的に規定されたそのところで、全体の自己限定的な表現として成立することなのである。そして如何なるものにも、それがそれとしてあり得るためには、そこにこそ限定的に世界が自己を映し込む意味で、世界が刻印されていなければならない。個々のものが世界や宇宙の重さを担うと言うのはそういうことである。ライプニッツは神の創造の撰理がかかる形で成立すると考えていたであらう。

このことは自己と共に世界を作る他の諸物の間で、如何なる状況を現わし出すであらうか。前にも触れたように共可能的であるのは、一切のものがそれぞれ自己を中心としながら、すべての他者と共に一つの系列を構成することであつた。それは自己が自己という中心へ一切の他を収斂するものでありながら、それへ自己を拡散していくこと、つまり一切が自己の内に映っていると共に、また自己が一切の内に映されていることが同時に成立つような関係である。一々のものに全て世界を担う重さが懸つている時、そこでは自己を中心とした共可能性の成立が、同時に裏返しに他を中心とした共可能性として成立する。従つてこの体系では、共可能性を成立させる自己の価値が系列全体から規定されて来ることは、自己自身が他者に対し他者を収斂しつつまた他者へ散出していく關係を通して規定されて来る価値である。⁽¹³⁾ 自己性は他者との關係において自ら自己を限定した時に出て来るものである。つまり『私』が一切の私と異なる他を自己内に映す——一切の他者は他者と異なる私の内にそれぞれ散入する——ことによつて、また同じように他者がそれぞれ内に私を映し、私は全ての他者へ散出することによつて、私と他者は單的にそのもの自身である。私

と異なる他者なき私はなく、他者と異なる私なき他者もあり得ない。私は私と異なる一切の他者と共に、他者は他者と異なるものと共に、共可能性の内でも私になり他者になる。もし仮に、自己と同じ本質を持つものが外にあったとすれば、最初から自己の本質的な存在性も、また収斂と散出による自己の独自性の確立も満されなかつたであろう。如何なる意味でも自己と同じ可能性を持つ他者が外にあったならば、その場合、共可能性の全体のみならず、個物もまたあり得なかつたであろう。⁽¹⁴⁾ 共可能性は神が、存在を要求して一切に、それぞれ独自な本質と特殊性を持つ相違せるものとして、同じものを排除した上で、無限の多様性と豊饒性を展開せしめる時に具体化した。従つて一切の事物はいずれも世界を担うというし方で、自己以外の一切を映す意味で、一切を担う重さを持ちながら、その重みがそれぞれの事物を個物として成立させるし方を異ならしめる。個物は他と異なる独自な自己としてのみ成立する。それは一切の事物に加わる重みが個物には量的で同一でありながら、質的に異なること、すなわち個物に刻印される世界の映像がもともと異つていたことを示すである。つまりある事物には、そのものに対してだけというし方で世界が刻印されている。それは他の事物の場合と異質である。そのものには言わば、そのものに見えろという世界の像がある。それがこの事物を他に対して特殊化し独自なものにしている。共可能性はこのように根本的に異なる本性を持つもの間に、根源的に設定されてある秩序の原理なのである。それ故にそれぞれが系列の内でも必然的な位置、代替不可能な意味の喪失が、世界の全面的な崩壊と運命を共にするのは、世界が、ある事物にしか見えぬ(映つて来ない)姿を現わさなければ、または二つの事物に同じように見える姿を現わす時には、もはや世界とは言い得ぬからである。そこに不可識別者同一の原理ないしは連続的な考え方の基盤があるであろう。個々のものにおいて全体が限定的に現われる時、全体は個物の個性を成立させるし方でしか、そのものに現われて来ない。ある一つのものには、まさにそのものとしてだけ全体が現われるという意味がある。⁽¹⁵⁾ それによって一切は各々もはや他者に同化されない、吸収されない独自の中心になる。そしてその中心から描かれる円の中に、世界の映像がある。後に単子がそれぞれ小宇宙と言わ

れるのは、以上のような背景においてであらう。⁽¹⁶⁾ 全体はこれらによって担われる。また個々のものは、全体を独自の
し方で担うことによつて、始めて自己の独自性を得ている。

(1) Latta; *Leibniz Monadology, Introduction* p. 67.

(2) cf. *ibid.*, p. 64.

(3) cf. *Gerh. IV. S. 433 et VI. S. 604.*

(4) cf. Latta; *ibid.*, p. 64.

(5) 全体と個物とが一つに見られるには、ラッタの言うように、各々の個が自分の内に全体とか無限の多様を含み、その個において全体が表現され、象徴されている意味がなければならず、また全体自身も個の外に考えられるのではなく、あるし方で個の内へ入り、それを通じて自分を表現するように個とダイナミックな関係を持つものでなければならぬ。しかしラッタは、ライプニッツの問題の角度がリアルな全体よりも、要素としての個物を強調する方に傾いており、個の内に自己自身を現わす全体の性格を追究するよりも、却てあるし方で全体を自己の内に含み、かつ表現し得る個物の性格を問題にするものと解釈している (cf. Latta; *ibid.*, p. 31-32)。しかしそのことにより、却て全体が自己自身を一層明かに表わし出して来ること、すなわち個物の性格を問題にすることが実は裏から全体の性格を浮彫りにするし方で、明かにする意味を持つことを、ライプニッツ自身の内に尋ねるべきであらう。またホフマンも全体と個の一体的な事態の見方を主張するが、彼はライプニッツの中に、個が全体の内へ自己を擲出し没入していく敬虔を倫理的、宗教的な義務とする点を見て、むしろスピノザ的要素の高唱を指摘している。その際、彼は同時にこの要素がライプニッツの唯一の中心ではなく、全体と個に渉る楕円の二つ中心の一つにしかすぎぬことを注意する。しかし、もし今の事態が二つの中心を持つ楕円で説明されるならば、二つの軸心を含む楕円そのものの原初的な成立の由来、言わば軸心の間にある一体的な密接な関係はどうなるか。全体と個が完全に透徹し合った一つのものという必要な解明に、ホフマンは未決の憾を残している (cf. Hoffmann; *Die Leibnizische Religionsphilosophie*, S. 56)。この点については、存在論的な角度からであるが、N・ハルトマンの考え方は一つの参考になる。個別と普遍は、相即的に結びつくことにより、それぞれが成立する契機を相互に他者の中に持つ。ただ普遍は彼によると、ライプニッツの場合、真の意味での現実的な実在聯関としてではなく、写された実在聯関にすぎず、そのために個別と普遍は徹底した存在論的な一如として考えることができないと批判する。しかし個別と普遍の根底にある世界と個物の、神による、一体的な把握に、彼は殆んど

触れていないため、この問題の奥にあるライブニッツの宗教的な存在意識に迄、批評は届いていない。(cf. Hartmann; Leibniz als Metaphysiker, S. 23ff)。一般にハルトマンでもラッタでもリアルな全体をライブニッツの問題に入れる時には、個物と個物の実在的な相互関係から考える。モナドが窓を持たず世界を表象するだけであるために、そこにはリアルな全体がないとする。リアルな全体としては確かにそうであるが、しかしただ、個物と全体を初から別々に考え、個物の実在的な総括による以外に、全体はおよそ考えられぬであろうか。むしろ個物が個物となる基礎的な構成契機が全体であり、実在的な個物が実在であることが、神に創造される世界全体の限定的な表現である意味を忘れてはならないであろう。それ故にこそモナドは他者と関係する窓を持たなくてもよい。窓を持ち得ぬのではなく、窓を不要とする。「モナド自身が窓である」(下村寅太郎、ライブニッツ二八頁)。それはモナドが初めから世界性、全体性を存在の本質的条件とするものであったからである。

(9) cf. Lettre de Leibniz an Arnauld, 6/1686; Gerh. II. S. 53; IV. S. 108, 204.

(7) この事情はたとえば次の言葉からも窺知できよう。「世界に対する神の計画あるいは目的、換言すれば、宇宙の普遍的秩序の法則は、宇宙の概念と共に、その同じ宇宙内に入って来ることになっている全ゆる個々の実体の概念を決定する」(Gerh. II. S. 51)。および「各個別の実体は、神が全宇宙と同じように評価した決心を表現してゐる」(Ibid. S. 70)。——傍点筆者

(8) cf. Gerh. VI. S. 188, 196, 617; Radic. Orig. p. 795.

(6) cf. Radic. Orig. p. 795-6.

(10) cf. Gerh. IV. S. 455 個物が世界全体を「構成する」という(この節でたびたび使う)表現は、あくまで神の創造の側から見て、神が個物に世界系列を作らせている意味であることを断っておく。つまり神は諸物を系列へ組合わせることにより、世界を構成するが、そのことを原板にして個々の事物に焼付けた時に、個物が世界を構成するものとなる。けれどもそれはなお神の創造の立場から見えて言える事態にすぎない。これを全く個物の、個体的実体の立場から見ると、世界を構成すると言っても、個物が互いに相寄って実在的な世界を作ることを意味しないのはもちろんである。リアルな部分から合成されるリアルな全体という考え方は、ライブニッツに見出されない。むしろ問題は、部分とか個物が如何にしてリアルなものと言えるかである。それは個物が既に創造の時に、その存在の成立契機として世界性を持ち、世界自身によるその個性としての表現を通して個物になっていることである。個物の中にいわば既に全体の世界は凝縮して封入されており、この個性を自己の性格とする所で、個物はリアルな個物になっている。その限り、ここでは個物の合成による世界の建設は不必要である。ライブニッツの考え方の方向は、そういう事柄が、神の手の内で完了しており、それを基盤として実在的個物の成立が

あるわけである。個物を見ると、その内に全世界が映っている。それぞれが一つの世界だからである。従って、世界の建設は個体的実体の側からは、内に世界性を映している各個物が、自己の本質を、リアリティを、現出していく意味で、世界を表象的に展開することとして成立するであろう。

(11) これをモナド論的に言えば、個物(モナド)が本性を展開していく時に従う法則は、モナド自身が神から与えられた法則であると同時に、世界全体の法則に外ならぬ。(cf. Dilthey; *Leibniz und sein Zeitalter*, *Gesam. Schrift. Bd. III. S. 72*。)

(12) cf. Gerh. IV. S. 441.

(13) このように言っても——註(10)でも触れたごとく——自己と他者は實在的に関係し合うわけではない。自己の立場から、また他者の立場から實在的な関係が始まるわけではない。ここで言う収斂とか散出は、共可能性に基く一つの系列が成立する時に、自己と他者がどのような状態になっているかを、共可能な事象として見たまでである。しかもかかる系列が神の摂理として成立する以上、自己と他者の関係も全く神の共可能的な取り計いにすぎない。両者がそれぞれ自身で、惹起する関係ではない。すなわち関係は、神の悟性と意志の領域で一つの世界系列を樹てる時に、個物間の實在関係に相当する原初的な意味で、神によって決着されている。計量的な悟性認識と自由な意志決定により、諸物間の関係は既に決裁済みである。その後で、関係が完了した共可能的状態の確立をまわって、個物が創造されていると思われる。西田哲学によれば、「独立的にして自己の内から自己を決定するものが、他に対することによって、自己であるということとは、自己矛盾である。しかもかかる意味において、自己矛盾であればあるほど、それが個物的である」とされる(西田幾太郎、*哲学論文集第三卷*、「歴史的世界においての個物の立場」八五頁)。このような個物の主張はライブニッツにはない。彼においては、まさに『他に対しての自己』が、『自己』の内て処理されてしまっている。言わば『自己の内から』自己と他に向う立場が成立する以前に、それを神が含み、『自己』に代って、済ませている。それは世界に存する個物についての、神への絶対的信頼を示す。従って、ここから出て来る個物は、自己の立場から他者に働きかける、また逆に他者から働かれることがない。自己が自己であることにおいて、既に一切の他者が映っている。自己はただ本質を表象的に展開しさえすればよい。それだけで世界も表わされていく。これが後に、表象を本来の仕事とする個体的モナドの立場である。そして他者との間も単純実体の相互表出として具体化される。各実体は互いに他の全てを表出する関係を持ち、そこに普遍的調和が実現されて来る。だが相互に映し合うと言っても、内へ閉じて窓を持たぬ実体は、他者と直接的な相互関係を持たない。相互作用のない実体間の相互表出は、神を媒介——諸実体の共通原因である——として可能であり、そこに物理的影響ならざる観念的影響が認められて来る(cf. Gerh. VI. S. 616)。しかしまさにこのよ

うな事態こそが、個物を真に確立し得ない立場であると言うこともできる。神に全てを委せた個物は独立的な個物でないかもしれない。その限り、ライブニッツは主知主義の立場から、「考えられるだけのこと考えた」（西田幾太郎掲書、八六頁）が、神の予定調和という考えを捨てて……ライブニッツを見ることにより、彼の考えに今日なお生きた意義を見出し得るといふ西田哲学の同調的意見（同書、九八頁参照）は、もちろん正しい。ただライブニッツでは、個物が自ら個物になる前に、神が個物にしている。

(14) ラιβニッツは「自然の中には、絶対に識別できない二つの実在物はなく」と言う (Leibniz' V Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 393)。もしかかるものがあるとして、神がその一方を他方と違つて取扱うと、神は理由なしに作用したと言わねばならず、かかる Indifference は「la sagesse de Dieu に反つてゐる」(「被造物の間でも絶対に chimerique である」とする Leibniz' III Schreiben an Clarke, Gerh. VII. S. 365)。

(15) これを個々のものの立場から言えば、「各々の単子の違つた観点からの（宇宙の）唯一の光景」がそこに現われるであらう (Gerh. VI. S. 616)。従つて個々のものが、「一定の場所から見たような宇宙の各々の眺めの結果は、この眺めに応じて宇宙を表出する一つの実体である」と言い得るのである (Gerh. IV. S. 439)。

(16) デイルタイはライブニッツの中に、ルネッサンスの哲学 (Macrococosmos-Microcosmos) が完成していると見て、クザールヌスやブルーノとの思想的聯関を認めている。それはスピノザの硬直せる、時間な Monismus に対して、ライブニッツにおける新しい自然科学や哲学が——高い立場で——結びついた、修飾されたルネッサンスとの相違を示すものである (cf. Dilthey, *ibid.*, S. 96-70)。

八

ライブニッツがものを個体化する基盤を入手し得たのは、このような二つのこと、世界に対する普遍的観点と、この世界を現わす個々の事物の不可欠性という個物的観点が、相交叉しているところからである。言わば普遍性という形式が個物を内容として成立する時、個物的内容も普遍的観点(形式)を含んで始めて確立される。普遍性は個物を個物にすることを可能ならしめるものとして自ら可能であり、個物も普遍的世界を可能ならしめるものとして自ら個物

になり得るのである。⁽¹⁾ここから考えると、個々の事物が全て『そのもの』としてあり得るのは、全体性が『そのもの』の内実になる時、または全体が『そのもの』として表返されて全体に裏打ちされたものが成立する時である。オペティムスな世界はこういう個物を要素とした全体である。従って神の目的は、ただ創造する世界の完全性を全体として問題にするだけではない。個別者の特有性をそこへ消滅させて不問に附すし方で、実現せんとしたのではない。實在量の最大は世界創造の必要条件ではあっても、だからと言って實在量を個々に有する個物が、その前で意味を失うのではなかった。むしろ創造においては、世界や宇宙という全体に関する普遍主義と、世界における個物の不可欠な位置と意味を重視する個体主義が一つに実現される。個別なき普遍と、普遍なき個別が共にそれぞれ一つの抽象であるように、世界に関する原理的立場が普遍的であればある程、それは個別を真の意味で生かし充足する個体の立場を併起する。神の摂理はあたかも世界と個物という向い合った二枚の鏡の間にある相互照射的な像全体を現わし出すことであつたと思われる。ライブニッツの考えを、両者のいずれかへ特に傾けて解釈することは、説明の順序として許されても、一方への全面的な抽象は事柄の真の性格を見失わせるであろう。全体が全体になることと、個体が個体になることは、あく迄一つであり、同時になければならぬ。神と世界の関係は、神と個物の関係によって具体化され、逆に後者は前者によって集約的に表現される。神が如何なる世界を意図するかは、個物をどのような個物として實在させるかにおいて現われて来るし、また如何なる個物を存在させるかが、世界をどのように造らうとするかを制約する。ここでは神から附与された世界全体の持つ意味の比重と、個物に与えられたそれとは変わらない。それは部分的な力と、その総計ではない。世界に懸る重さと個物に懸る重さは、神にとっては同じであり、世界も個物もそのことを神を通して知っている。全世界が個物の内に自己の姿を映して宿す時、個物はやがて世界のシンボルとなり、そこでシンボライズされる世界は、諸物が映す世界の姿を最大の多様と統一において保持する重々無尽の世界となるであろう。このことは個物が世界のシンボルとしての本性を顕わしながら、同じ本性を持つ他者と共に調和的な世界を表

出すること、換言すれば個物のそういうし方を通して、また世界が自ら調和的な本質を現わして来ることである。そこに普遍主義と個体主義の結合が、神の創造の営みとして、現実化されるところがある。

ただ注意すべきことは、その場合、以上のように普遍性を内実とする個物が、全体的な世界と一つに創造されるとしても、創造の瞬間に世界や個物に関する摂理が既に完了していたと考へてはならないことである。もはや世界が最善の世界として成立し、また事物が内的に世界を映すという本質内容を全て顕現していた、あるいは神によってかくさせられていたわけではない。ライブニッツは創造を、この意味での定立の完成態とは考えない。むしろ出来上った世界や個物を、神から受取ることを創造の意味から極力排斥しようとするのである。なんとすれば、もし個物が——如何に共可能性に基づく調和的な世界の要素として新しく見直されたとしても——完成品として、ないしは個物としてあり得る意味を決済されて被造されるのであれば、それはネジを巻かれた人形のように、ただ神の敷設した軌道の上を機械的に動いていくにすぎぬであろう。被造物は神に充填された内容をもって、所動的に被造性を顕わすのみであろうか。そうであれば個物は、再び実体としての神の様に逆戻りするであろうし、単に神の意図を受納した死せる容器になってしまふ。生かされると言っても、自ら生きて、働く、被造物とはなり得ない。そしてこれによりやがては神自身も、生きて動くことなき冷やかな存在者として、超絶的に見られるだけになるであろう。

創造は世界と事物に関する一切を、一挙に実現する出来事であつたのではない。ライブニッツによれば神が産出するものは、その悟性と意志が決定し選択した最も完全な世界である。ここでは悟性の領域で配慮された可能的諸物の内容が、更に悟性と意志の本性的秩序により、可能性の国にあつたままで実在化されている。言わば世界や個物は、神が規定した可能性のままでのあり方と内容をもって実在性へ呼び出されただけである。それでも世界と事物は確に、限から限まで未来の時間的な経過と空間的な位置における全ゆる現われに涉つて見られていた。神の知慧と善意は、「生産することをよしと思う現象の普遍的体系を、言わば全ゆる側面とそして全ゆるし方でよく吟味し……できるだ

けいろいろな方法で世界の全ゆる面を視て⁽²⁾おり、また「いたる所で起っていること、そして同様にこれ迄に起ったこと、これから起ることも各物体の中に見抜く」⁽³⁾ことができる。すなわち最善の世界の姿、および個物が有する可能的内容の展開される状態、経過、他者との関連、實在的な現われ等は全て予知、予見されていたのである。神は「宇宙という全体をただ一目で (d'une seule veue) 見渡⁽⁴⁾し」、永遠的にすっかり全ゆるものを予知し決定する (que Dieu prevoiant et relgant toutes choses de toute eternite⁽⁵⁾) からである。その限り神の創造は、その初めと終わりを同時に含むもの、あるいは初めが超越的に終わりを意味するものとして、實在化を時間を越えて永遠の立場から瞬間に完了したのである。けれどもこのようなことは、人間には異なる光景で現われて来る。可能性も神にとっては一瞬の内に現実性であるかもしれない。だが人間の目にとって、可能性がすっかり現実化するには時間が必要である。可能性のままて實在化されたものは、神が既にその完全な実現を通過していても、時間においてのみ見る人間の立場に同じ完成として現われて来ない。神は創造の一切の展開を予料し、予知したものを、事物がやがて表出し出していく成行を先取して、事物を實在化した。それが自己の本質を実現し、そこから最善の世界が次第に現わされるであろうことは神の目に明か (確實—certain) である。しかしそのこと自身を、事物は未だ知らない。事物には隠されたままで、事物が定立されている。つまり神は、事物にとってのかかる可能的内容を、創造の瞬間に個物の内へ *replis* として織込んでおいただけである。もしこの「精神の *replis* を全て抜けることができれば、各々の精神の中に宇宙の美を認めることができるであろう」。けれども被造物にとって、「この鬘は、ただ時間と共にしか目に見えるように展開しない」⁽⁶⁾。「精神は自分の鬘を一度に全て開くことはできない」⁽⁷⁾のである。被造物の立場から見れば、創造は未だ事物の本性の完全な展開、最善の世界の実現の以前に開かれた潜勢的な、しかし完成に向い得る場に事物が立たされるだけのことであつたと思われる。ライブニッツは創造を、神のみにとっての顕勢的な事態とは考えていない。むしろ神をも、完成することの可能な力 (*force*) を事物に具備させるものとして、見ようとする⁽⁸⁾。その限り創造は、事物が与え

られた力の発動により、他者と共可能的に襲を開きつつ本質を實現し、また世界を表出していくものとして、造られることを意味していたであろう。換言すれば事物は、神の見ていた可能的調和を現実的に現わし出す課題と責任を託されて、創造されたと言ってもよい。この成就是被造物の目的であると同時に、被造物を實在させ世界を創造した神の目的である。神の目的は被造物の目的と共働し、そのもの内へ屈折して現われながら、そういうものとして實現される目的になっている。従って神も創造の目的を、自己の目的を、自己の目に見えるだけで済ませようとせず、時間と共に事物が本質を表現し、世界が現に表わされていく過程的な歩みの中に、見ようとしていたと考えられる⁽⁹⁾。ライプニッツは神が時間の始めにおいて既に終りに達すると共に、過ぎゆく時間の全ゆる瞬間に被造物と共に現在するを見る——これが神の連続的創造あるいは被造物の保存の考え方である。事物は常に自己を展開しつつ、絶えず神と共にある。共にあることによって自己を展開し、世界を現わし得る。それは神への信頼と確信に支えられたライプニッツの根源的な事物の見方である⁽¹⁰⁾。そしてこのような喜びと安らぎの中で被造物は神の力を「表出あるいは模倣⁽¹¹⁾」する。具体的にはそれは被造物が神の意志を地上に實現する自由な生ける道具として、自己の力の発動により神の行為に参加し、その地上的な代行者となることである⁽¹²⁾。ここに事物の、神に対する責任と義務、または意味ある存在者として實在化される所以があったわけである。

(1) cf. Hildebrandt; Leibniz und das Reich der Gnade, S. 51. ライプニッツの内にある普遍的全体的契機から、彼が一面、スピノザと軌を一にする pantheistisch などころを備えていたとしばしば言われるが、このことも普遍主義と個体主義が一つに成立するものとすれば、やはりスピノザとは異なる型の思想、もし敢えて汎神論と言うならば、eine pantheistische Forschung des Macro-Microcosmos-Lehre と言わなければならない (Hildebrandt; *ibid.*, S. 55)。

(2) Gerh. IV, S. 439.

(3) Gerh. VI, S. 617.

(4) Lettre de Leibniz an d. Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels, 12, Apr. 1686, Gerh. II, S. 19.

- (5) *ibid.*; S. 23.
- (6) *Gerh.* VI. S. 604.
- (7) *Gerh.* VI. S. 617.
- (8) 創造に當って「神は始めから実体に、それに起るであろう全てのことを……他の被造物の助けなしに秩序を通して産出し得る本性、あるいは内的な力を与えて」いる (*Gerh.* IV. S. 485)。そこで (実体) 事物は、創造の時から附与された自己の本性の個有な法則の力により、「その内的な活動の源、言わば自動的なもの」になると言えるのである (*Gerh.* VI. S. 610)。
- (9) ここからライブニッツの歴史哲学を抜き出すこともできよう。創造の瞬間に、その後の世界の一切が見通されている意味で、神の目には、どの時点における世界も、最も完全な世界の一つの姿として映っていた。神にとっては、世界は何時でも、予知した最善の法則と秩序の顕現として、形相的には調和的な最善のあり方であり、実体の襲が開けゆく時間的経過に關係なく、常に完全な世界であった。その限り、世界がますます完全になるとか、逆に墮落に向うとかと言うことはできない。しかし世界の開示は、人間の目に、時間的経過により現われ、その途中には、表象の錯雑と混淆による神の意志の推定(これについては後に述べる)の失敗、すなわち、罪惡、脊理、苦惱等も生ずる。それは我々をして、世界を完全と見ることを困難にする。けれどもライブニッツは、ここでこそ、普遍的観点の下で、事態を見るように注意する。そして彼はこれらの惡を、より大きな善や世界の教化の否定的なモメントとして、神が世界に含まれることを許容していたと考える。それは世界を常に災禍や罪惡との葛藤、対立を含む完全性への進歩として捉え、歴史を發展のプロセスと見るものであり、神の意志の完全な開現に向つての絶え間ない努力と精進を進歩の歴史とすることである (*cf.* *Gerh.* VI. S. 606, *Radic. Orig.* p. 797-8)。従つて神の目には、如何なる現実の世界も最も完全でありながら、人間の目にそうは見えず、そのために判明な表象がされる迄、人間の進歩する時間が必要になる。
- (10) ヒルデブランドは、それに関連した意味で、「モナドの思想は、*Ganzheitserlebnis*, *Freiheitserlebnis* der *Personlichkeit* から生まれて来る」ものであると言ふ (*Hildebrandt*; *ibid.*, S. 25)。
- (11) *Gerh.* IV. S. 454.
- (12) 神による未来の一切の予知は、ライブニッツの *ce qui est certain* と *ce qui est nécessaire* との注意深い区別によつて、單純な決定論と異なるものになつてゐる (*cf.* *Gerh.* IV. S. 437)。未来の偶然的な事柄は、神が予見するように、確實であり、そのことはそのものの本性の内に、既に、*virtuellement* に含まれてゐるけれども、それは單に *necessary qui ex hypothesis*

にすぎず、その反対も矛盾ではない故に、それ自身においては偶然的なのである。つまり神は、創造の端緒において既に創造の終結を見るであろうが、そのプロセスを絶対的宿命として世界に背負わせたのではない。最善の世界の創造を自由意志によって決定した時、神は、その実現を自然必然的な経過を通してではなく、專柄自身の自由な——反対の可能を含んだ——展開を通じて期待したとライプニッツは考へる。それは運命論的な予知ではなく、自由なものによる自由な活動の全体を超越的に通覧していることであつたと思はれる。そこに自由意志を持つ神と、神によって自由とされた自由な実体との生ける実在的な交わりの場が開かれる。自由な神は、自由な事物を定立することによって、自己の自由意志の内容を、実体の自由意志を通して実現させようとする。この点については、後の機会で問題にしたい。

九

ライプニッツの中心問題は伝統的に、神と世界と個物の性格や意味、および三者間の関係である。そして創造者と被造物の生ける関係を、世界において、個物において、如何に具体化するか、あるいは神が世界と個々の被造物に何を意図しているか、逆にそれら、殊に個物は神に対して何を引受けているかを問おうとする。この両面を一つの事態として定立し説明することが、彼の課題であつた。しかしそれは単に狭義の形而上学において解決し得るほど簡単ではない。問題は道徳的、宗教的な責任と信念に本質的に結びついている事柄でもある。我々はこれ迄に問題の前半、すなわち世界や個物に対する神の摂理が、如何なる内容をもってライプニッツに見られていたかを辿つて来た。ここでは普遍と個別の同時的な成立が、主として、普遍的な世界や宇宙の側から捉えられていた。またやがて実体として明示されるものが、世界の内で世界を現わす個物としてあること、しかもそれが如何なる意味と責任を持つかについても、もっぱら神により世界の側に置かれた光源から照明された。つまり個物の不可欠性や絶対の契機性を、世界が世界として創造される時の状況の中から抽出したのである。この事実において、世界の内に反映している個物の存在や他者への関係を尋ねたわけである。だからそれだけでは、個物が世界を担い、全体性に裏打ちされた個体的性格を

持つと言つても、なお事実としてそうなっている、そういうものとしてある筈だという主張しかできない。個物がどのように世界を担うか、また全体性を内に映す個体的性格とは如何なるものであるか、それによって何を神に対する責任とするか等については未だ明瞭ではない。それらのことは個物自身において明かにせねばならない。ここから我々は問題の後半に移っていく。けれども以上の事實は、実体がライブニッツの思想領域の何処で芽生えていたか、実体を構成し得る地平が何処にあったかを教えてくれた。その意味でこれ迄の論述は、実体の性格と内容、およびこれらの関連して来る諸概念を規定する時の足場として、多少とも役立つであろう。

我々は今後、今迄とは逆に、まず個々のものを問題にして、そこに全体性が如何に開けてくるか、世界が如何に現わされて来るかを探る必要がある。それが個物にとって何を意味するか、言わば個物がそのもの自身において、個性をどのように主張するかを、そのものに即して論理的に基礎づけなければならぬ。世界の側から、世界の内にしにかじかのものとして事実を通じて認められた個物が、それを自己性とする実体であること、そして世界性を自己の本質とする構造を持つ所以を解くことが残っている。あるいはもともと調和において定立された個物が、実体として他者と共に如何に調和を現わしていくかの問題が新に起つて来る。これらの課題は、今迄の、世界の側から個物を捉えた事実問題に対する、実体としての権利問題、と言うことができよう。個物の立場から個物が、また世界が如何に見られるであろうかということによって、形而上学は論理と共に確立されるであろう。そこに実体論が、モナドロジが展開されねばならぬところがある。

(筆者 関西大学文学部〔宗教学〕助教授)

The Problem of Leibniz' Theory of Substance

—its Foundation on Divine Creation—

by Êizo Tanaka

The notion of substance is central to the whole of Leibniz' philosophy. It is intimately connected with such notions as preestablished harmony, the principle of sufficient reason etc., although these are sometimes condemned by interpreters to be alien and unfit to the idea of individual substance.

We take notice of the fact that Leibniz, over against Spinoza's pantheism, emphasized the intimate relation between living God and real creatures responsible to Him.

The creative act of God involves His understanding and His will. The understanding deals with the way how to give the world's unity the maximum of variety and values. (Here plays an important rôle the notion of 'compossibility'). But the ultimate decision upon the world to be created is attributed by Leibniz to the will of God, so that the doctrine of fatalism may be avoided.

Corresponding to the above conception of divine creation, Leibniz finds in the created world complete harmony and order on the one hand and the individuality of each created substance on the other. This dual way of Leibnizean thinking is also recognized in his idea of microcosmos reflecting macrocosmos, windowlessness of monads etc..

The writer retains for his subsequent articles the discussion upon how the substance will spontaneously develop its essence aiming at the best system of the world.

La conquête du Pyrrhonisme chez Descartes

par Hiroshi Sakamoto

Depuis la publication des Méditations de Descartes, on n'a pas cessé de relever et de critiquer les paralogismes que l'auteur aurait commis en hypost-