



Title	ライプニッツにおける共可能性と世界の創造
Author(s)	阿部, 倫子
Citation	大阪大学, 2024, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/96149
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

目次

1. 序論	1
1. 1. 共可能性とは何か	1
1. 2. 最善世界の創造	3
1. 3. 退けるべき必然主義	5
2. 1. 共可能性についての諸解釈	7
2. 1. 1. 論理的解釈	16
2. 1. 2. 法則的解釈	23
2. 1. 3. 宇宙論的解釈	33
2. 1. 4. パッキングストラテジー	39
2. 2. 宇宙論的解釈への批判	41
2. 2. 1. グリフィンの必然主義的解釈	42
2. 2. 1. 1. 宇宙論的解釈は何を否定できないか: 神はすべての可能世界を創造する	45
2. 2. 1. 3. ラザフォードによる多重の現実世界への対処法	55
2. 3. 神の知恵、世界の調和、事象性の量	57
2. 3. 1. ジョラーティの解釈: 神の知恵は不調和なものを排除する	57
2. 3. 1. 1. 神の「知性」と「知恵」	58
2. 3. 1. 2. 非・必然主義的解釈への準備	64
2. 3. 1. 2. 1. 調和の2通りの意味	64
2. 3. 1. 2. 2. 『形而上学叙説』6節の問題	68
2. 3. 2. ライプニッツにおける調和: 最大限の事象性が最高度の調和か?	70
2. 3. 2. 1. 調和と統一性	71
2. 3. 2. 2. フィーニの解釈: 価値の加算と統一性	74
3. 結論	77
3. 1. 前節までの要約	77
3. 2. 宇宙論的解釈の積極的意義	78
4. 文献表	81

1. 序論

17 世紀ドイツ（神聖ローマ帝国）の哲学者ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツ（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716 年）はこの世界は神が創造した最善の世界だと主張した。神の知性の中には無数の可能的な世界があり、神はの中で最も善い世界を選んで創造する。ライプニッツにとって、最善でないその他の諸世界がただ可能的に存在することは重要だった。もしもそれら諸世界が現実世界と同じ意味で実在するなら、可能的なもののすべてが現実化されることになってしまう。また、もしも他の諸世界がどんな意味でも存在しないのなら、現実世界は在りうる唯一の世界でしかなくなってしまう。そうした必然主義的な結論は、ライプニッツにとって何としても避けるべきものだった。それでは世界と世界を区別するものとは何か。ある世界がひとたび実在すれば別の世界は実在できないと言えるのはどうしてか。この世界を創造するとき、どうして神は他の世界も共に創造することをしなかったのだろうか。こうした疑問に答えを与えうるのが「共可能性」という概念装置である。共可能性と世界の創造について本稿は次の問題を論じる。必然主義を退けるといふ共可能性の機能が十分に果たされるためには、共可能性をどう解釈すべきか¹。共可能性の妥当な解釈が明らかになれば、ライプニッツ研究全体にも少しは貢献できるだろう。

1. 1. 共可能性とは何か

簡潔に言えば、共可能性とは複数の事物が共同して存在する可能性である²。これは可能的な実体間の関係を説明するもので、可能世界間の関係を説明するものではない。仮に可能世界間にも共可能性がありうるとすれば、複数の世界が多重に現実存在しうることになる。そうなると必然主義を退けるところか、必然主義に近づいてしまう。ライプニッツが認めたのは世界の複数性 (plurality) であって世界の多重性 (multiplicity) ではない³。共可能

¹ 本稿に先立って、世界に備わる調和という観点から宇宙論的解釈の妥当さとその改善について論じた別稿を公開中した。本稿の構成と内容は部分的にこの別稿と重複する。ただしこれは本稿と違い、グリフィンによる解釈を可能世界間に共可能性を認めるものとみなす。Tomoko, ABE. “Compossibility, Harmony, and God’s Wisdom in Leibniz.” *Tetsugaku* Vol. 5 (2021): 77-91. <https://philosophy-japan.org/wpdata/wp-content/uploads/2021/08/ABE-Tomoko-2021.pdf>.

² 「共可能的である (compossible)」という術語は中世の論理学に由来し、ライプニッツより前の時代ではドゥンス・スコトゥス (c.1265-1308) が採用した。Buzon, « COMPOSSIBLE ».

³ 英語の “plurality,” “multiplicity” はファッチの使い方に倣った。彼はライプニッツの時間と空間を解釈するにあたり、ライプニッツが認めるのは世界の複数性であること、そのため時間と空間の多重性には反対したことを確認する (Futch, 13-18)。本稿 2. 2. 1. 2. で検討するように、ライプニッツには多重の現実世界を認めるようなテキストもある (たとえば A. VI. iii, 523)。このテキストがスピノザから、正確にはチルンハウスを介したスピノザから受け

性という概念装置はむしろ世界の複数性を保証する⁴。可能的なもののすべてが両立可能ではないからこそ、すべての可能的なものが同じひとつの世界に属するということではなく、複数の可能世界が存在する⁵。可能的なものが同一の世界に属するためには、互いに共可能的でなければならない。ライプニッツ自身は共可能性を以下のように説明する。

あなたは[ブルゲ] こうも付け加えました、宇宙をひとつの集まりとみなすなら、複数の宇宙がありうるということはできないと。宇宙が可能的なものの全体の集まりであるならば、このことは真でしょう。しかし可能的なものの全体が共可能的というわけではないので、このことは真ではありません (mais cela n'est point, parce que tous les possibles ne sont point compossibles)。宇宙は一定の仕方での共可能的なものの集まりでしかないのです。そして現実の宇宙は現実存在する可能的なものの全体の集まり、つまり最も豊かに組み上げられた集まりです。可能的なものには様々な組み合わせがあるので、ある組み合わせは他の組み合わせよりも善く、各々が共可能的なものの組み合わせであるような複数の可能的な宇宙があるのです (il y a plusieurs Univers possibles, chaque collection de compossibles)。⁶

単に可能的であることと共可能的であることは異なる。つまり事物がそれ自体で可能的なことは、それが他の事物と共可能的であることを必ずしも意味しない。だからこそ複数の可能的な世界が存在する。

た影響についてはクルスタッドの論文“Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: Multiple Worlds, Possible Worlds”を参照。

⁴ Messina, 230.

⁵ GP. II, 573.

⁶ 1714年ブルゲ宛書簡 (GP. III, 578)、拙訳。共可能性に言及するテキストには他に次のようなものがある。『二十四の命題』(1690年)7節「しかしここから、すべての可能的なるものが存在するという帰結にはならない。もし帰結するとすれば、それは可能的なるものがすべて共可能的であるという場合をおいてないであろう (Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia)」(GP. VII, 289)。『事物の根本的起源について』(1697年)「そして可能性が本質の原理であるように、完全性即ち「本質の度」(それによって最も多くの共可能的なものがあることになる)が現実存在の原理である (Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae)」(GP. VII, 304)。『人間知性新論』(1703-1705年)2-30-4で観念について、その構成要素 (les ingrediens) は「共可能的 (compossible)」 「言い換えれば共に存立しうる (c'est à dire qu'ils puissent consister ensemble)」のでなければならない (GP. V, 246)。この脚注中の引用を含め、以降の日本語訳は断りのない限り工作舎『ライプニッツ著作集』からの引用である。ただし訳語を本稿全体でなるべく統一するため変更した箇所がある。

共可能性という考え方があることで、あらゆる可能的なものの創造という可能性が否定される。『弁神論』(1710 年)の以下の記述からそれがうかがえる。

しかし可能的なもののすべてが宇宙の同一の経過の中で互いに両立可能 (compatible) とは限らないのだから、まさにこのために(c'est pour cela même)、可能なもののすべてが産出されうるわけではないことになる。それゆえ神は、形而上学的に言って、この世界の創造を強いられてはいない。⁷

『形而上学概要』(1697 年)にも同様の記述がある。「ある事物は他の事物両立不可能であるのだから、一定の可能的なものは現実存在することには到達しない」⁸。ここでも、可能的なもののすべてが現実存在するわけではない理由は、可能的なあるものが他のものと両立可能でないことである。ただし原語を示した通り、これらのテキストで使われるのは「共可能的 (compossible)」ではなく「両立可能的 (compatible)」である⁹。

可能的なもののすべてが現実存在することを防ぐ、言い換えればスピノザ的な必然主義を退ける。共可能性のこの機能はすでに指摘されてきた¹⁰。にもかかわらず、共可能性についての解釈は様々である。本稿はそれら解釈を比較検討し、その中の「宇宙論的解釈」に改善を加えることで共可能性の妥当な解釈を提案したい。

1. 2. 最善世界の創造

ライプニッツにおいて神が最善世界を創造するプロセスはどのようなものか。実体と世界の関係、神の世界選択について簡単に確認しておく。

ライプニッツにおける実体、『モノドロジー』(1714 年)で「モノド (monade)」と呼ばれる実体は、「諸事物の要素」であるような単純実体である。物的な実体ではなく、そのため部分・広がり・形・分割可能性はない。モノドの本質は「知覚表象 (perception)」をす

⁷ GP, VI, 236.

⁸ C, 535. 次の英訳を参考にした拙訳。MP, 145.

⁹ ブゾンによれば《compatible》と《compossible》には意味の違いがあり、前者よりの後者の方がより普遍的である。ライプニッツのテキストにも次のような定義がある。「共存可能性 (compatibilitas) は諸事物に属し、共可能性 (compossibilitas) は諸命題に属する」(A, VI, ii, 493. ブゾンによる仏訳を参考にした拙訳)。しかしこれまでに引用した他のテキストを見る限り、ライプニッツはこの使い分けを常に適用するわけではないと思われる。

¹⁰ D'Agostino, 90. Wilson, 122. Bouveresse, 64. Koistinen and Repo, 197-198. Messina and Rutherford, 962. Rutherford [2018], section 2. またラヴジョイ『存在の大いなる連鎖』にも共可能性について、ライプニッツが自らをスピノザから区別する重要な役割があると指摘がある。ただしラヴジョイはライプニッツの目論見が成功したとは判断しない。彼によればライプニッツの説明では共可能性の詳細な基準が不明であり、共可能性と可能性には違いがないとしか思えない。(ラヴジョイ、264-270 頁。)

ることにある。知覚表象とは各モナドの「多を含み、かつ多を表現している (représenter) 推移的状态」である。「知覚表象」することは「表現する」と言い換えられるし、「表出する (exprimer)」とも言い換えられる。知覚表象の範囲は空間的にも時間的にも世界のすべてにおよぶ。ただし <知覚> 表象といっても、必ずしも「統覚 (apperception)」や「意識 (conscience)」を伴うわけではない。統覚や意識が伴うのは表象が判明であるに限り、判明な表象ができるとしても世界のごく一部についてだけである。モナドのうち知覚表象が特に判明なものが「魂 (âme)」で、動物は魂をもつため感覚と記憶を備える。さらに魂のうちでも理性的なモナドが、人間のもつ「精神 (esprit)」である。現実の世界は諸実体が互いを知覚表象することで表現される¹¹

実体が実在する現実世界に対して、可能世界は概念ないし観念として神の知性の中に存在する¹²。全知である神はあらゆる可能的なものの価値を細部にわたって把握する。善意ある神は、無数の可能世界の中でも最も善い世界すなわち最も完全性の高い世界を選び出す。全能である神は当然それを創造できる。最善世界以外の可能的な世界、創造されなかった諸世界は、現実とは別様の可能性として可能的にのみ存在し続ける。それらは過去に存在したことがなかったし、現在存在していないし、未来に存在することもない。それと同時に、それら世界は「完全性の度に応じて現実存在を要求する権利 (avoir droit de prétendre à l'existence)」を備えてもいる¹³。したがって、ライプニッツにおいて可能的にのみ存在するということは、活動性を全くもたないことと同じではない¹⁴。また、可能的なものが神の知性の中に可能的にのみ存在すると同時に、その神は現実存在するものである。後にふれるように可能的な概念的規定であるのだが、だからといって実在性を完全に欠くわけではない。

注意しておくことがいくつかある。ひとつは、創造の前後で世界の内容には何も変化がないことである¹⁵。最善の世界は他のすべての世界より完全性が高いために最善なのであ

¹¹ この段落の内容は『モナドロロジー』の記述をまとめたものである。

¹² 『形而上学叙説』9節。1686年6月アルノー宛書簡のための覚え書き (GP. II, 41)。1686年7月アルノー宛書簡 (GP. II, 51)。『モナドロロジー』53節。『弁神論』7, 42節。

¹³ 『モナドロロジー』54節。同様に『弁神論』201節 (GP. VI, 236)。『事物の根本的起源について』 (GP. VII, 303) では「現実存在の欲求 (exigentia existentiae)」「現実存在することへの主張 (praetensio ad existendum)」。

¹⁴ 可能的なものがもつ現実存在への欲求をどう解釈するかは、比喩的表現として読む立場 (the figurative interpretation) と字義通りに読む立場 (the literal interpretation) に大きくは分けられる。後にふれるグリフィンが進んで認めるように、字義通りの解釈を強く取るとライプニッツ解釈が必然主義的になりうる (Griffin, 52-56)。

¹⁵ 『弁神論』52節、最善の世界に存在を与えるという「神の決意は事物の構成において何ものをも変えることなく、純粹に可能的な状態にあったときのままにしておく [……] それ

って、神がそれを創造したという事実によって最善なのではない¹⁶。もうひとつは、ライプニッツにおいて神の知性は意志から独立なことである¹⁷。つまり、ライプニッツにおいて何が可能的であるかは神が決めるところではない¹⁸。さいごに、ライプニッツの考える可能世界は現代の可能世界意味論における可能世界とは接続しがたいものである。ライプニッツは可能世界それ自体を論じたわけではなく、それを使って現実世界の最善性という神学上の論証をするのが目的だったからである¹⁹。本稿も、神が自由意志をもつ人格神であることがライプニッツ哲学の重要な学説だからこそ、必然主義を回避するという共可能性の機能を論じる。

1. 3. 退けるべき必然主義

可能的なもののすべてが現実化されてしまう必然主義としてライプニッツが想定していたのは、スピノザ主義である。スピノザにおいては現実とは別様の可能性というものは全く認められない。「物は現に産出されているのと異なつたいかなる他の仕方、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った (*Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*)」のである (『エチカ』第一部定理 33)²⁰。過去にももちろん人間はある個物について「偶然的 (*contingens*)」とか「可能的 (*possibilis*)」とか言う。しかしそれは個物を産出する原因についてその人が一部にだけ注意を向けるから、あるいは一部を知らないからそう呼ぶにすぎない²¹。『エチカ』第一部定理 33 についてライプニッツは以下のメモを残した。

この定理は、説明しだいによって、真にも偽にもなる。神的意志が最善なるものを選択する、あるいは最も完全な仕方では活動する、という仮定のもとでは、たしかにただこの世界しか産出されなかったことになる。しかし、もし世界の本性がそれ自体で考察されたなら、諸事物は異なって産出されえたのかもしれない。²²

はこの世界が可能的であるものとして観念の内に完全に表現されている通りである」(GP, VI, 131)。

¹⁶ cf. 『形而上学叙説』2 節。

¹⁷ 『モナドロジー』43, 46 節。

¹⁸ 何が可能的かという事物の本質が神の意志から独立である一方で、可能的なものの存在はそれが神において在る以上神の現実存在に依存する。根無『ライプニッツの創世記』第三章 (127-160 頁) はこの緊張関係について言語化を徹底する。

¹⁹ Savege, “Introduction.” Cover and O’Leary-Hawthorne, 89. Lagerlund and Myrdal, 157. 松田 [2012]、101 頁。

²⁰ 日本語訳は岩波書店畠中尚志訳から引用。

²¹ cf. 『エチカ』第一部定理 33 備考 1、第四部定義 3, 4。

²² A. VI. 4B, 1776. またライプニッツは『弁神論』弁神論 173, 372-373 節ではスピノザを名

ライプニッツの意見がスピノザと異なるのは当然のことである。ここで注目したいのは、神が確実にこの世界を産出することをライプニッツが条件付きで認めてもいることである。ライプニッツは神の自由意志を否定するわけではない。これには彼の自由の定義が関係する。

ライプニッツにおける自由は次の 3 つで構成される。判明な認識を伴う「熟考 (deliberation)」、自分が自分を決定するという「自発性 (spontanéité)」、論理的・形而上学的に必然的でないという偶然性 (contingence)」²³。つまりライプニッツにおいて最善の選択肢が 1 通りに決まっていることは、それを選ぶことを必然的な行為にはしない。最善でない選択肢もそれ自体では可能であり、かつ選択主体が熟慮を経て自発的に選ぶならそれは自由な選択なのである。神が確実に最善の世界を選ぶだろうことは神の全知と善良さにふさわしく、神の自由意志を否定しない。

人間の自由意志についてもライプニッツは似たように論じる。この世界で起きることがあらかじめ決定されているなら、人間に行為の自由などないのではないか。こうした批判はライプニッツも想定していて、別様の選択肢も可能的であることから以下のように反論する。

私は「あらかじめ定められた条件に適うように起こることは、確実ではあるが必然的ではない」と言った。そこでもし、だれかがその反対のことをしたとしても、その人はそれ自身が不可能なことをしたことにはならない。そのことが起こるのは (仮定ニヨッテ) 不可能であるのにすぎない。[.....] シーザーの述語についての証明は、数とか幾何学の論証ほどには絶対的でなく、神が自由に選んだ事物の系列を前提している (suppose la suite des choses) ことがわかってくる。事物の系列は、常に最も完全なことを行おうとする神の最初の自由な決定と、人間の本性について (最初の決定につづいて) 神のなした決定、すなわち人間は常に最善と思われることを (自由にではあるが) すべきであるという決定とに基づいている。ところで、こうした種類の決定に基づく真理は、すべて確実ではあるが偶然的である。というのは、こうした決定は事物の可能性をいささかも変えるものではなく、前に述べたように、神は確かに常に最善を選ぶけども、そのことは、それほど完全ではないものがそれ自身可能であり、可能であり続けることを妨げるものではないからである。そうしたものが斥けられるのは、それが不可能だからであるからではなく、それが不完全だからである。ところで、その反対が可能なものは必然的ではない。[『形而上学叙説』13 節。GP. IV, 437-438.]

この反論は次の 2 点に要約できる。1) 特定の事物の系列を前提する限りにおいてのみ、偶

指して批判した。

²³ 『弁神論』34, 288 節。

然的真理は真である。2) 偶然的真理の確実さは、その真理とは別様の可能的な事物が可能であり続けることを否定しない。1) はたとえば <カエサルがルビコン河を渡る> が決定的であるのは、最善可能世界の創造という条件下に限るということである。もしも神が最善可能世界を創造しなかったら、<カエサルがルビコン河を渡る> は真ではない。偶然的真理は何らかの前提や条件のもとでのみ、すなわち「仮定ニヨッテ (*ex hypothesi*)」のみ真である²⁴。反対が矛盾を含む必然的真理には、このような性質を帰することができない。よって確実であることと必然的であることは違う。2) はたとえば偶然的真理 <カエサルがルビコン河を渡る> が確実だからといって、<ルビコン河を渡らないカエサル> という別様の可能的な個体が可能でなくなるわけではないということである²⁵

2. 1. 共可能性についての諸解釈

本節では、共可能性に対してこれまでにどのような解釈が与えられたのかを見る。諸実体が共可能的であるのはどういう条件下においてであるか。これを具体的にどう定義するかで諸解釈は対立する。

ブラウンとチークは共可能性に関する論集 *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds* を編むにあたって、それまでの解釈を 5 つに大別した²⁶。「論理的解釈 (the logical interpretation)」「法則的解釈 (the lawful interpretation)」「論理的 / 法則的解釈の混成」「宇宙論的解釈 (the cosmological interpretation)」「パッキングストラテジー (the packing strategy)」である²⁷。本稿はこの分類法に従ったうえで、いくつかの改善を加えた宇宙論的解釈が最

²⁴ 『事物の根本的起源について』では偶然的真理のこの性質を「自然学的必然性 (*physicae necessitas*)」や「仮定的必然性 (*Hypothesis necessitas*)」と形容している (GP. VII, 303)。神が確実に最善を選ぶことは「道徳的必然性 (*la nécessité morale*)」とも言われる (GP. VI, 37)。これらの必然性は当然、反対が矛盾を含むような絶対的な必然性ではない。

²⁵ <カエサルはルビコン河を渡らない> が <カエサルはルビコン河を渡る> の別様の可能性といえるのはどうしてか、という疑問は当然ありうる。互いに矛盾する2つの述語が、どうして同じ人物に帰せられるのか。この疑問には、同様の疑問をもったアルノー (GP. II, 30-31) に対してライプニッツが提示した「あいまいなアダム (*Adam vague*)」という考え方 (GP. II, 41-42, 54) が参考になる。「あいまいなアダム」は「最初の人間である」「楽園にいた」「その肋骨から神は女性を造る」など、いくつかの一般的な述語があてはまる可能的な個体の総称である。それら述語があてはまる個体は諸可能世界にわたって無数にある。この考え方を参考にするなら、<ルビコン河を渡らないカエサル> と <ルビコン河を渡るカエサル> はいくつかの一般的な述語については共通するために、互いに矛盾する述語をもっている <あいまいなカエサル> としては同じ人物なのだと言える。

²⁶ Brown and Chiek, 4-14.

²⁷ これらのうち「論理的解釈」「法則的解釈」「宇宙論的解釈」は次に従った分類法である。Messina and Rutherford, 963-969. 「論理的解釈」「法則的解釈」という術語の発案は Wilson,

も妥当な解釈だと結論する。

各解釈を見る前に、共可能性についての解釈がみたさなければならないことがらを確認しておこう。ライプニッツ哲学のどこを重視するかは解釈ごとに当然異なるが、どこを重視するにしても以下のことは満たされるべきだと考えられる。それらは共可能性に関係するライプニッツの主張で基本的なものだからである。

まず序論で見たように、共可能性とはスピノザ主義のような必然主義を避けるものである。したがって共可能性についての解釈は必然主義を帰結させるものであってはならない。もちろん、基本的にはどの解釈者もライプニッツに必然主義を帰しはしない。それはライプニッツ自身が明白に拒否した立場であるのだから。にもかかわらず、今後見ていくように、必然主義を退けるはずの共可能性が解釈次第ではかえって必然主義を招いてしまう場合がある。ある解釈者が具体化した共可能性の定義に厳密に従うなら神は最善の可能世界を必然的に創造するはずだ、別の解釈者の定義に従うなら神はあらゆる可能的なものをすべて創造しなければならない、といったふうに²⁸。ゆえに、必然主義を帰結させないという当然の条件についても注意を払う必要がある。

次に、ライプニッツ解釈として妥当であるためにテキストから求められる要件がいくつかある。共可能性を成り立たせる諸実体の性質について、またそれら実体を創造する神の性質について、ライプニッツのテキストは以下の A から D を要求する²⁹。要件 A <実体は

120-121 である。(ただしウィルソンはダゴスティーノを参照する都合上、彼女の論文で「論理的解釈」「法則的解釈」よりもダゴスティーノによる術語の方を多く使った。ダゴスティーノによる術語とは論理的解釈に対応する「分析的解釈 (the analytic interpretation)」と法則的解釈に対応する「総合的解釈 (the synthetic interpretation)」である。)

²⁸ ただし第 1 の場合最善でない可能世界は創造されないまま神の知性の中に残るので、必然主義ではあるがスピノザ的な必然主義ではない。最善の世界が存在するとき最善でない世界も可能的にのみ存在するという想定は、スピノザ哲学になじまない。

²⁹ 要件 B と C はメッシーナとラザフォードの提案した「連結の条件 (the Connection Condition)」と「包含の条件 (the Inclusion Condition)」をそれぞれ参考にした。彼らは、共可能性についての妥当な説明とは次のふたつの主張を含むものとした。法則的解釈が重視する主張として、「共可能的な諸実体はそれらの相互関係によって、あるいは普遍的な自然法則のもとでの連結によって、ひとつの世界において結び付けられる」(連結の条件)。論理的解釈が重視する主張として、「ある実体についての完足的な概念は同じ世界に属する他の実体 (worldmate) への諸関係を含み、このため神が完足概念の集合をひとつの世界として現実化するにあたっては限度がある」(包含の条件)。(Messina and Rutherford, 968.) 本稿が要件 B を連結の条件そのままではなく「実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる」としたのは、法則を自然法則だけに限定せず「調和」と関連づけるためである。要件 C を包含の条件そのままではなく「共可能的でない実体が同じ世界に含まれることはない」としたのは、後期ライプニッツではあまり使われない「完足概念」という語を避けるためで

自発的な表象作用ならびに存在論上の独立性をもつ>、要件 B <実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる>、要件 C <共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない>、要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない>。まず、

A: 実体は自発的な表象作用ならびに存在論上の独立性をもつ。序論で見たように、ライブニッツにおける実体とは表象するものである。その存在論上の独立性がどれほど強いものかは、後で法則的解釈を見るところで明らかになる。

諸実体が共可能的であってそれら集合がひとつの世界を成すとき、

B: 実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる。ライブニッツにおいて世界には秩序が伴う。

C: 共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない。言い換えれば、互いに関係をもたない実体が同じ世界に含まれることはない。実体が共可能的であることは、単にそれ自体で可能的であることとは違うのだった。

神は創造にあたって、無数の可能世界の中から最善の世界を選択する。このとき、

D: 神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない。言い換えれば、神が複数の世界を創造することがないのには十分な理由がある。たとえば、ひとつの世界だけの創造よりも善くない創造だと言えるだけの理由が。ライブニッツにおいて神の選択には理由が伴うのだった。

解釈はこれら 4つの要件と矛盾をきたしてはならない。

以下、要件それぞれについてテキストをすでに言及したものも含めて参照する。

A: 実体は自発的な表象作用ならびに存在論上の独立性をもつ。

「どの個別の実体もそれぞれの仕方で宇宙全体を表出している」。「実体はそれぞれ自分の流儀に従って宇宙を表出するが、それはちょうど、同一の都市がそれを眺める人の位置が違っているのに応じて、さまざまに表現されるようなものである」。「どの実体も神以外の何ものにも依存しないで独立していて、一つの別の世界のようにであると言えることができる」。^[『形而上学叙説』 9, 11 節]

上記のようにライブニッツにおいて実体とは、自ら宇宙全体を表象する独立した存在である。もちろん独立した存在であることは、実体と言う時点で当然でありライブニッツ特有の定義ではない。注目すべきなのは独立というのがかなり強い意味においてであること、にもかかわらず表象の内容は諸実体間の関係を反映することである。ある実体が宇宙全体を表象するとき、他の諸実体も存在することは絶対に必要な条件というわけではない。なぜなら、実体の存在は神以外の他の実体の存在に依存しないから。また実体の表象内容はその実体に内的なものであって、神以外の他の実体に影響されて変化することはないから

ある。

である。神にはひとつの実体だけを、この世界の他の諸実体を伴うことなしに創造することもできた。ライプニッツ自身は次のように述べる。「私の外にあるものがすべて破壊されたとしても、神と私だけが残っていさえすれば、そのこと [未来に私に起こること] はやはり私に間違いなく起こってくるであろう」(『形而上学叙説』14 節)。これほど強い独立性をもつ一方で、実体には宇宙全体におよぶ表象作用がある。実体は他の実体の存在には依存しないにもかかわらず、その表象内容は諸実体間の関係を反映したものである。同一の町を様々な視点から眺め得るように、どの実体も表象するのは同じ宇宙、互いに互いを表象し合う諸実体で構成された同じ宇宙である。

ライプニッツにおける実体の定義には中期から後期で変化がある³⁰。『形而上学叙説』(1686 年) が有名な中期ライプニッツにおける実体は、それ自体が身体をもつ個体であるような「個体的実体 (substance individuelle)」である。これに対し『モナドロジー』(1714 年) が有名な後期ライプニッツにおける実体とは、複合体の構成要素であるような単純実体「モナド(Monade)」である。フィッシュンによれば中期ライプニッツの関心が個体とその出来事であったのに対し、後期ライプニッツの関心は複合体とその要素にあった³¹。つまりライプニッツにおいて、実体について論じるときの問題意識が中期と後期とでは違うと考えられる。ゆえに要件 A、また同じく実体の性質にかかわる要件 B と要件 C について本稿は、総体としてのライプニッツ実体論にも適用できるなどとは主張しない。これらはあくまで共可能性の成立条件としての実体の性質の要件である。

B: 実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる。

実体が表象する世界には一定の秩序がある。これはライプニッツにおいて、各実体の表象内容が互いに無矛盾なことだけを意味するのにとどまらない。なぜ表象内容が無矛盾であるのかといえば、それは諸実体が一定の法則に結び付けられているからである。世界は神の自由意志に従って創造されるのだから、どのような法則を実現するのか選ぶのも神である。したがって世界に一定の秩序があるというライプニッツの主張は、神の自由意思による選択という自然神学上の主張も避けがたく含意する。

「神は秩序にはずれるようなことは何ひとつ行わないこと。また、規則的でないような出来事は想像することさえできないこと」「そこで、神がどのような仕方でこの世界を創造したとしても、世界は常に規則的であり、ある一定の一般的秩序 (ordre général) に従っていると言える。しかし、神は最も完全な世界、すなわち仮説においてもっとも単純であるとともに、現象においては最も豊富であるような世界を選ん

³⁰ Fichant, passim. 特に 130, 135, 137. また Garber, 267. ライプニッツ哲学の区分けについて本稿はガーバーに従う (Garber, xix)。およそ 1670 年代終わりから 1690 年代の中盤もしくは終わりまでが中期ライプニッツ、これより前が初期でこれより後が後期である。

³¹ Fichant, 137.

だ」。¹ [『形而上学叙説』 6 節]

また彼[キング]は、同時に次のようなことも認めるであろう。まず、神は法則を設定しそれに従わないわけにはいかない、ということ。なぜなら、法則や規則は秩序や美をなすものだからである。第二に、規則なしに振る舞うのは理由なしに振る舞うことになる、ということ。第三に、神が全能を行使することが知恵の法則に合致し到達可能な最善を得ることになるのは、神がその善意を尽くして振る舞ったからである、ということ。そして最後に[.....]。² [『弁神論』 359 節。GP. VI, 328.]

このように世界は神の選んだ秩序、あるいは法則・規則によって規定される。さらに言えば、最善の世界を実現する秩序こそを神は選択する。

「法則」「規則」というのは具体的には自然法則のことであるのか。そうだとすれば、それが「最善」という神の目的と食い違うことはないのか。これらについては本稿 2. 1. 2. の始めで確認する。そこで見る法則的解釈は自然法則に注目して共可能性を解釈する。

C: 共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない

どの個別の実体もそれぞれの仕方で宇宙全体を表出していること。また、個別の実体の概念には、その実体に起こってくるすべてのことが含まれているだけではなく、その出来事に伴うすべての状況や外的な事物の全系列も含まれていること。³ [『形而上学叙説』 9 節]

この宇宙の各個体的実体は、その概念のもとで自身がかかわる宇宙を表現します。そしてアダム創造の神の決心だけではなく、任意の個体的実体の神の決心もまた、そのほかのいっさいについての決心をその仮定のうちに含んでいます。なぜなら、完足的な概念、そこからその実体に帰属可能なものすべてだけではなく、それ以上にあらゆることがむすびついているのですから、宇宙のいっさいまでもが演繹されるような、この完足概念をもつのが、個体的実体の本性だからです。⁴ [1686 年 6 月アルノー宛書簡のための覚え書き。GP. II, 41.]

世界を創造する可能的方法ならば、神のさまざまなプランにともなって無限にあります。そしてどの可能的世界も、その世界独自の神の主要計画や神の目的、すなわち（『可能性という面からみて』解される）神の原初的な自由意志に、つまりはもろもろの可能的宇宙のうちのひとつがもつ『普遍的秩序の諸法則』に依拠しています。この法則は『その宇宙』に適合していますし、その宇宙に含まれることになるすべての個体的実体の概念もろともこの宇宙の概念をも規定するような、そんな法則です。

[1686 年 7 月アルノー宛書簡。GP. II, 51.]³²

というのも、可能的世界のいずれにおいてもすべてが結び付いているのだということを知るべきだからである。宇宙は、それがいかなるものであっても、全体で一まとまりとなっていて、いわば大海のごときのものである。そこでは最も小さな運動でもその影響はどんなに遠方までにもおよぶ。たとえ余りに遠すぎてその影響が感覚できないほどになっていても、その影響はやはり届いている。こうして神は予めすべてを一時に統制し、祈りも善き行為も悪しき行為もとにかく何でもすべてを予め見通していたのであるから、事物のどれ一つをとっても、観念的には、それが現に存在する以前に、全事物の存在について下された決断に寄与していたのである。したがって、この宇宙においては（ある一つの数においてと同様）その内の何かを一つでも変えたら全体の本質が変わってしまい、あるいはこう言った方がよければ、数的個性性が失われてしまう。[『弁神論』9 節。GP. VI, 107-108.]

上記のテキストは一見すると、要件 B のところで参照したテキストと同じことを述べているように思えるかもしれない。それが法則であれ世界であれ、諸実体は同じひとつのものに結び付けられることを要件 B にかかわるテキストも上記のテキストも述べるからである。しかしながら、両者それぞれが示すことがらを完全に同一視することはできない。要件 B のところで参照したテキストが実体それ自体とその表象作用に焦点を合わせるのに対し、上記のテキストは実体についての概念にも焦点を合わせる。言い換えれば前者が現実存在する実体について述べるのに対し、後者は実体の可能的な在り方についても述べる。上記の引用のうち、まず『形而上学叙説』とアルノー宛書簡のための覚え書きでは「個別の実体の概念」「仮定のうちに」「宇宙のいっさいまでもが演繹されるような、この完足概念」という表現からこのことが分かりやすい。実体それ自体が世界全体を表出するという主張に付加する形ではあるが、実体についての概念的規定が世界についての概念的規定を含むこともまた主張される。個体概念について詳しくは本稿 2. 1. 1. の最初で確認する。論理的解釈では個体概念を中心に共可能性を解釈する。次に「完足概念」やそれに類する語が登場しないため直接的ではないものの³³、『弁神論』9 節からも事物の可能的な在り方に言及していることがやはり読み取れる。引用部では事物間の相互関係が緊密なことについて「観念的には、それが現に存在する以前に(*idealement avant son existence*)」という観点から

³² アルノー宛書簡の日本語訳については平凡社『形而上学叙説 ライプニッツ-アルノー往復書簡』から引用。

³³ 中期から後期への変化のひとつとして、ライプニッツは実体の特徴を概念の完全性よりもむしろ存在することの統一性に求めるようになった (Fichant, 90)。この変化に伴って完足概念という考え方、すなわち実体についての述語が主語に内在するという主張を前面にはださなくなった (Fichant, 114)。

論じられる。ここで問題にされているのは現実存在する事物それ自体というよりも、神の知性に存在する観念としての事物だと考えられる。「可能的世界のいずれにおいてもすべてが結び付いている(tout est lié dans chacun des Mondes possibles)」[「宇宙は、それがいかなるものであっても(l'Univers, quel qu'il puisse être) 、全体で一まとまりとなっていて」という言い方もこれを裏付ける。現実存在する最善世界だけが話題になっているのではなく、内容を問わずに可能世界として成立しうる世界全般の性質として事物間の緊密な関係が挙げられる。したがってライプニッツ哲学において、要件 B<実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる>とは異なる要件として要件 C<共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない>が認められると思われる。

概念的規定は、どの実体の概念からも世界全体についての概念が導出されうるほど緊密なものである。たとえば、共可能的でないすなわち共同では存在しえない実体 x と実体 y があるとすると、さらなる仮定として、実体 x と実体 y は同じ世界に含まれうるのだとする。ところで、実体の概念からは同じ世界に属する他のすべてのものの概念が導出されうるのだ。よって実体 x の概念は実体 y の概念を含み、実体 x は実体 y を何らかの形で表出するはずである。しかし実体 x と実体 y は同時には存在しえないのだから、これはおかしい。実体 x と実体 y が同じ世界に含まれうるという追加の仮定が誤りだったということになる。実体 x が現実世界に存在する場合には、実体 y は現実世界に存在することがなく可能的な概念的規定としてのみ神の知性において存在する。

D: 神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない

要件 D はライプニッツが直接的に述べることがらというよりは、ライプニッツの主張が整合的であるために要請されることがらである。i) 神の世界創造は恣意的な行為ではない。ii) 神が複数の世界を創造することはない。これら 2 点が認められることから、ライプニッツ哲学に次のことが妥当するはずだと考えられる。すなわち、神がただひとつの世界だけを創造することには十分な理由があつて恣意的でない。要件 D を論じることは現時点では無意義に見えるかもしれない。ii) はライプニッツ哲学の特徴というより信仰上の常識であつて、わざわざ要件 D を解釈の条件に加える必要が不明瞭であるから。だが後に 2. 2. 1. で見るグリフィンがライプニッツ自身の明確な記述があるにもかかわらず ii) を否定する。so そのため本稿は要件 D を A・B・C と同様に重要な条件として示しておく。

まず i) 神の世界創造は恣意的な行為ではない、について。

「したがって、『事物の本性[自然]や事物について神のもっている観念の中には、全の法則や完全性の法則はなく、神のわざは、神がそれをなしたという形相的理由によってのみ善いのである』と主張する人々の意見から、私は非常にかき離れている」。「もし神がまったく反対なことをしたとしても同じように賞讃されるのであれば、はたして神が実際に行ったことを賞讃する理由があるだろうか。もしかりに、専制的権力だ

けが残って、意志が理性にとって代わり、暴君の定義のいうように『最も強い者の氣に入ることが、まさにそれゆえに正しい』ということになれば、神の正義とか神の知恵はいったいどこにあることになるだろう。のみならず、意志はすべて何らかの意志する理由を前提にしており、この理由は当然意志に先立っていると思われる」。[『形而上学叙説』2節]

たとえば、神が A と B のうちから一つを選ぶ場合に、B より A を選ぶ理由が少しもないのに A を取ったと想定すれば、この神の行いは少なくとも賞讃に値しないだろう、と私は言うのである。というのも、賞讃はすべて何らかの理由に基づいていなくてはならないが、その理由が仮定ニヨッテこの場合ないからである。[『形而上学叙説』3節]

神の知恵は、すべての可能的なものを包含しそれを精査し、比較し、相互に考量して、完全性もしくは不完全性の程度、強弱、善悪を見積もるが、それだけでは満足しない。それは有限なる結びつきを上回り、無限の結び付きを無限に作る。つまり、各々が無数の被造物を含むような宇宙の可能的系列を無限に作るのである。こうすることによって神の知恵は、それまで個々別々に検討していた可能的なものを、無限の宇宙体系の内に分配し、それぞれを比較する。これらをすべて比較し反省したところからの結果が、すべての可能的な体系の中で最善なるものの選択となり、こうして神の知恵は自らの善意を余すところなく満足させる。以上がまさしく、現実的宇宙を作る計画なのである。[『弁神論』225節]

神の創造した世界は最善の世界である。この世界が最善であることの根拠は、他のすべての可能世界との差にある。この世界の完全性の程度は他のどの世界の完全性よりも高い。このことは神が創造を為して初めて生じるような事態ではなく、神の知性において可能的にのみ存在する時点で成立する事実である。神の世界選択は言うなれば量的な比較に基づいていて、神の意志から独立した根拠があるという意味で恣意的でない³⁴。

次に ii) 神が複数の世界を創造することはない、について。

³⁴ もちろん、人間は全知でないゆえに神の世界選択の根拠を理解することができない。それどころか、現実を経験する出来事からはこの世界が可能な限り最善だとは思えない。しかしライブニッツによれば、だからといってこの世界の最善性が否定されるわけではない。彼は、一部分しか見えない者には全体の美しさは分からないこと、部分的な不快が全体の快に寄与する場合があることを絵画や音楽などを喩えに説明し、小さな悪が大きな善をもたらす場合もあると主張する (GP. VII, 306-307, GP. VI, 109)。ただし彼は、神を正当化するうえで、神が一定の悪を容認する個別的な理由を想像する必要はないとも述べる (GP. VI, 68-70)。全知である神は容認せずにはすむ悪を誤って容認することがない、人間相手の弁護と違って「一般的な理由 (les raisons generales)」で十分だと言うのである。

ところで、神のもっている観念の中には無数の可能的宇宙があるのに、ただ一つの世界しか現実存在することはできないから、神が他の宇宙をさしおいてこの宇宙を選ぶように決定するのには、その選択の十分な理由がなくてはならない。[『モナドロジー』53節]

神は単に一つの宇宙を創造しようと決意しただけではなく、すべての宇宙の中から最善の宇宙を創造しようと決意したのでもあるだけに、[.....]。[『弁神論』196節]

可能的で偶然的なものは、それぞれ個別に考察することもできるし、無数の可能的世界のそれぞれの全体性の中で互いに秩序づけられたものとして考察することもできる。この無数の可能的世界の各々は神によって完全に知られているが、そのうち一つの世界だけが存在へと至るのである。実際、多くの世界が現実存在していると想像することは無意味である。なぜなら、あらゆる場所あらゆる時間に存在する被造物を普遍的に包括することは、われわれにとっては一つの世界においてのみできることだからである。ここでは世界という言葉がこの意味で用いる。[『神の大義』15節。GP. VI, 440.]

『モナドロジー』53節と『弁神論』196節が示すように、神はただひとつだけの世界を創造する。このことは論述の結果の主張というより論述の前提であるので、なぜそうであるかという説明を求めるのは困難である。ただ、『神の大義』15節から、このことにはライプニッツにおける「世界」の定義がかかわるように思われる。同節には、世界とは空間と時間にかんして秩序づけられた諸事物の全体だとある。言い換えれば、諸世界は必ず空間と時間を互いに異にする。複数の世界が現実存在するという想像は無意味だという主張は、この定義を根拠にする。もし複数の世界が同じ空間と時間に存在しうらば、それらは複数の世界ではなくひとつの世界を共通して成すのであって、それらが複数の世界だという想定が誤っていたことになる。ライプニッツにおける空間と時間について、後に本稿 2. 1. 3.で改めてふれる。そこで見る宇宙論的解釈は、空間と時間が「世界」と強く関連することに注目して共可能性を解釈する。

i) 神の世界創造は恣意的な行為ではなく、ii) 神が複数の世界を創造することはないのだから、要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的な行為ではない>はずである。しかし疑問が残る。現実存在するなら必ず空間と時間を共有するとどうして言えるのか。それはライプニッツにおいて十分に基礎づけられているのか。神は全能であるのだから、複数の世界を創造しないのは複数の世界を創造できないからだという説明の仕方も適切でないだろう。本稿 2. 2.で検討するグリフィンの解釈はこうした疑問に、ひとつの世界だけの創造という前提から離れた答えを提示する。グリフィンによれば、空間と時間を互いに異にしたまま複数の世界が現実存在する可能性をライプニッツ哲学は排除できない。本稿はグリフィンの解釈をふまえたうえで、やはり神はひとつの世界だけを創造する

しその行為は恣意的でないと主張する。それには 2. 3.で見るジョラーティとフィーニの解釈を援用する。

その前に次節以降では共可能性についての基本的な解釈を「論理的解釈」「法則的解釈」「宇宙論的解釈」「バックングストラテジー」の順で見る。法則的解釈には論理的解釈の弱点を克服するところがある。ところが宇宙論的解釈の提唱者たちによれば法則的解釈にも弱点はあって、宇宙論的解釈はそれを免れる。その宇宙論的解釈でも、グリフィンがライプニッツ哲学に帰する必然主義を完全には退けられないように思われる。

2. 1. 1. 論理的解釈

論理的解釈では、ある 2 つの実体はそれらが共同で現実存在することを想定して論理的矛盾が生じないときそのときに限って共可能的である³⁵。この解釈に帰せられる者のなかではレッシャーとメイツが代表的である³⁶。この解釈では「個体概念 (notion individuelle)」が重視される。矛盾が生じるかどうかという実体間の論理的関係は、個体概念によって表現される³⁷。個体概念は、『形而上学叙説』(1687 年) やアルノー宛書簡 (1686-1690 年) など中期ライプニッツにおいて、世界が決定的であることが主張される際に提示された概念装置である³⁸。ライプニッツは、各個体にはそれぞれ完足的な概念が決定されていて、その個体のもつ性質・その個体に起こる出来事すべてを主語が述語を含む仕方で含むと考えた。たとえばカエサルについての個体概念はカエサルを主語とし、ルビコン川を渡る、終身の独裁官になるなどの出来事を述語として含む³⁹。<ユダがイエスを裏切る> という関係は、ユダの個体概念とイエスの個体概念の関係によって表現される。それら 2 つの個体概念が両立して矛盾が生じないなら、ユダとキリストは共可能的である。全知たる神はあらゆる可能的な個体について、概念の内容すべてを知ることができる。そのため神には世界選択に際して、ある世界に属する可能的な実体が互いに共可能的かどうか分かる。レッシャーもメイツも、個体概念というこうした概念装置をよりどころにして共可能性の条件を具体化する。

ライプニッツのテキストのうち論理的解釈が特に重視するものは以下のような主張を述べるものである。部分的には前節で要件 C を確認するときすでに見た。

どの個別の実体もそれぞれの仕方で宇宙全体を表出していること。また、個別の実

³⁵ Messina and Rutherford, 962.

³⁶ Messina and Rutherford, 963-965. Brown and Chiek, 4. ただしレッシャーやメイツが自らの解釈を「論理的解釈」として提示したわけではない。それよりも後のライプニッツ研究で彼らを論理的解釈の代表者とみなす分類法が提案され、本稿もそれに従う。

³⁷ Messina and Rutherford, 963.

³⁸ ただしライプニッツの決定論は必然主義を拒否するものである。

³⁹ cf. 『形而上学叙説』13 節。

体の概念には、その実体に起こってくるすべてのことが含まれているだけではなく、その出来事に伴うすべての状況や外的な事物の全系列も含まれていること。[.....] さらに、すべての実体は一つの全き世界のようなもの、神をうつす鏡もしくは全宇宙をうつす鏡のようなものである。実体はそれぞれ自分の流儀に従って宇宙を表出するが、それはちょうど、同一の都市がそれを眺める人の位置が違っているのに応じて、さまざまに表現されるようなものである。[『形而上学叙説』9節。前半 GP. II, 12, 後半 GP. IV, 434.]⁴⁰

アダム創造の神の決心だけではなく、任意の個体的実体の神の決心もまた、そのほかのいっさいについての決心をその仮定のうちに含んでいます (*non seulement la supposition que Dieu ait resolu de créer cet Adam, mais encor celle de quelque autre substance individuelle que ce soit enferme des resolutions pour tout le reste*)。なぜなら、完足的な概念、そこからその実体に帰属可能なものすべてだけではなく、それ以上にあらゆることがむすびついているのですから、宇宙のいっさいまでもが演繹されるような、この完足概念をもつのが、個体的実体の本性だからです。厳密に話を進めるには、神がこのアダム創造を決心したためにそれ以外のすべてをも決心したのではない、アダムについての決心もほかの個についての決心も、ともに世界のすべてについての決心の帰結であって、世界の原初的な概念を規定する根本的計画の帰結なのだ、といわなければなりません。[1686年6月、アルノー宛書簡のための覚え書き。GP. II, 41.]

最初の引用には注目すべきところが2つある。まず、各実体はその属する世界を表象するのが「それぞれの仕方 (*à sa manière*)」によってであること。神と違い不完全な存在である被造物の表象は混雑していて、すべてを明瞭に表出することはない⁴¹。たとえばアレキサンダーという個別の実体が彼の属する世界を表出するからといって、彼が世界のすべてを知悉していることにはならない。ライプニッツにおいて<表出する (*exprimer*)> や <表象する (*precevoir*)> といった実体の為す表象作用は、当の実体が作用の対象について明瞭な意識をもつことを必ずしも意味しないのだった。もうひとつは、各実体が表象するのはそれでも世界の「全体 (*tout*)」だということである。たとえ明瞭に意識するのがそのうちのわずかな部分にすぎなくても、実体は世界の全体を表象する。実体間の論理的関係は個体概念によって表現されるのだった。ある実体が同じ世界に属する他の諸実体とどのような関係にあるかは、その実体についての個体概念がどのような述語を含むかで表現される。ライプニッツはこの論理的な関係が、世界内のすべての事物におよぶ関係だと考えた。したがって実体が自らの個体概念を表出するとき、その表現内容は自らが備える属性だけでな

⁴⁰ 次の指摘による。Brown and Chiek, 5.

⁴¹ 『形而上学叙説』8, 9節。

く自らと他の諸実体との関係も含む。さらにそうした関係は世界内のすべての事物に連なっていくから、結果的に実体は世界の全体を表象することになる。

共可能性の論理的解釈ではライプニッツの思想のうち上述のような、実体間の論理的関係の強固さを重視する。そのため次のような解釈上の主張がでてくる。各実体はいずれかの可能世界と強く結びついていて、ある実体が同じ世界に属する他の実体を伴わず創造されることはありえない⁴²。たとえば、神がユダを創造するならユダが裏切る相手であるキリストも創造しないわけにはいかない。キリストがいないのにキリストを裏切るようなユダが存在するとすれば、それは矛盾である。論理的矛盾を実現することは神にとってさえ不可能である、と論理的解釈は考える⁴³。こうした主張を支えるのが 2 番目の引用である。ライプニッツはまず、個別の実体についての神の決心は「そのほかのいっさいについての決心をその仮定のうちに」含むと主張する。それに続いて、個体概念が表現する内容は世界全体の事物におよぶことが確認される。完足的な個体概念は、宇宙のいっさいがそれから演繹されうるような内容を含むのだった。そこからライプニッツは、世界創造に際しての神の計画について論を進める。ある実体を創造するかどうかという決心は、その実体と論理的な関係をもつ他の諸実体を創造するかどうかという決心でもあるというのだ。完足的な概念をもつことは個体的実体の本性であり、かつそうした概念は実体間の論理的関係をも表現するのであるから、ある個体的実体を創造するという神の決心はどんな世界を創造するのかという神の決心と無関係ではありえない。ただし「厳密に話を進めるには」とライプニッツが書き添える通り、神の計画の主眼はアダムのような特定の個人にではなく世界全体にある。2 番目の引用の翌月に書かれたアルノー宛書簡では、それがよりはっきりしている。

神がこのアダムを選択したなら、人間のいっさいの出来事はじっさいに生起したとおりにしか起こりえなかったわけです。たしかにアダムの概念には人間の出来事のすべてが含まれるとしても、このように出来事がべつようには起こりえない原因は、アダムの個体概念にあるのではなく、それは神の計画にあります。神の計画はアダムの個体的実体の概念にも含まれていますが、この宇宙全体の概念を規定し、ついにはアダムの概念のみならずこの宇宙のほかのすべての個体的実体の概念を規定するものです。どの個体的実体も一定の関係にしたがって宇宙の部分を構成しているのですが、神の諸決定あるいは諸計画が緊密にむすびついているがゆえに宇宙のすべては結合しているものですから、個体は全宇宙を表現することになるのです。[アルノー宛書簡、1686 年 7 月 4 日・14 日。GP. II,51.]

たしかにアダムの個体概念には、その後の人類に起こる出来事すべてを導出しうるだけの

⁴² Messina and Rutherford, 964. Brown and Chiek, 5.

⁴³ Recher [1979], 54. 後述の通りメイツの解釈もそのように読み取れる。

内容が規定されている。だがそうした出来事がなぜ別様の出来事ではないのかという原因は、アダム の 個 体 概 念 に は 求 め ら れ な い 。 そ の 原 因 は 、 世 界 全 体 の 概 念 を 規 定 す る 神 の 計 画 に 求 め ら れ る 。 論 理 的 解 釈 で 重 視 さ れ る 実 体 間 の 論 理 的 関 係 の 強 固 さ の 背 景 に は 、 創 造 に 際 し て の 神 の 計 画 が 世 界 全 体 を 網 羅 す る こ と が あ る 。 神 の 決 定 が 世 界 内 の 事 物 の 概 念 す べ て に お よ ぶ か ら こ そ 、 キ リ ス ト を 創 造 し て キ リ ス ト を 裏 切 る ユ ダ だ け を 創 造 す る こ と は で き な い 。 そ の よ う な 創 造 は 神 の 計 画 が 網 羅 す る 実 体 間 の 論 理 的 関 係 に 矛 盾 を き た す か ら で あ る 。 ラ イ プ ニ ッ ツ の 神 は 全 能 で あ る の で 、 そ の 神 に 不 可 能 事 を 認 め る こ と は 解 釈 上 の 弱 点 で あ る 。 だ が こ こ で は 、 論 理 的 解 釈 の 提 唱 者 と 目 さ れ る レ ッ シ ャ ー と メ イ ツ の 著 作 が 実 際 に 論 理 的 解 釈 に あ て は ま る こ と を 確 認 す る に と ど め よ う 。

レ ッ シ ャ ー は *Leibniz: an Introduction to His Philosophy* で 神 の 創 造 行 為 に つ い て こ う 説 明 す る 。 「 神 は 現 実 に 存 在 す る も の の 最 大 化 を 望 ん で 可 能 な 限 り 多 く の も の を 創 造 す る 、 そ の 結 果 、 あ る 実 体 を そ れ と 共 可 能 的 な 他 の 諸 実 体 を 伴 わ ず に 現 実 化 す る こ と は な い 、 言 い 換 え れ ば あ る 実 体 を そ れ が 属 す る 可 能 世 界 全 体 な し に 現 実 化 す る こ と は な い 」⁴⁴ 。 創 造 に あ た っ て ラ イ プ ニ ッ ツ の 神 は 事 象 性 の 最 大 化 を 望 む の だ っ た 。 こ の 理 由 か ら も 、 他 の 諸 実 体 を 伴 わ ず に 特 定 の 実 体 だ け が 創 造 さ れ る こ と は な い 。 で は そ の < 他 の 諸 実 体 > は い か に し て 決 ま る の か 。 神 の 計 画 の 主 眼 は 特 定 の 個 体 で な く 世 界 全 体 に あ る の だ っ た 。 だ か ら 正 確 に い え ば 、 ど う い う 組 み 合 わ せ の 諸 実 体 が < 可 能 世 界 全 体 > と な る の か 。 相 伴 っ て 現 実 化 さ れ る 諸 実 体 は 互 い に 共 可 能 的 で あ る か ら 、 組 み 合 わ せ を 決 め る の は 共 可 能 性 で あ る 。 共 可 能 性 に つ い て レ ッ シ ャ ー は 以 下 の よ う に 述 べ る 。 後 に 論 理 的 解 釈 と 呼 ば れ る 解 釈 の 特 徴 が は っ き り 表 れ て い る 。

ライプニッツの形而上学においては以下の純粋に論理学上の事実が重大な役割を果たす、様々の可能的なものは互いに両立不可能でありうること——すなわち、同時に実現するという意味であらゆる可能的なものが共可能的たることはないだろうという事実が。このためにこそ神は事物の諸配列のうちのどれかひとつを、様々な諸可能世界のうちのどれかひとつを避けがたく選ばなければならない。⁴⁵

共可能的という概念があるゆえに、可能的なもののすべてが創造されることはない。何か が 創 造 さ れ る た め に は そ れ 自 体 が 可 能 的 な だ け で は 不 十 分 で あ っ て 、 他 に 創 造 さ れ る も の と 同 時 に 存 在 す る こ と が 可 能 で な け れ ば な ら な い 。 レ ッ シ ャ ー の 解 釈 で は 諸 実 体 が 同 時 に 存 在 し う る か だ ろ う か は 、 そ れ ら の 共 同 の 存 在 を 想 定 し て 論 理 的 矛 盾 が 生 じ る か だ ろ う か で 決 ま る 。 共 可 能 性 の 役 割 に つ い て 、 「 純 粋 に 論 理 学 上 の 事 実 」 と 表 現 し て い る と ころ か ら そ れ が 分 か る 。 そ れ 自 体 で は 可 能 的 な も の が 集 ま っ た と し て も 、 論 理 的 矛 盾 を 含 む よ う な 組 み 合 わ せ で あ れ ば 互 い に 不 共 可 能 的 で あ り 、 そ れ ゆ え そ の 集 ま り は 可 能 世 界 た り え な い 。

⁴⁴ Recher [1979], 28.

⁴⁵ Recher [1979], 54. cf. C, 530.

レッシャーは次のような形式化を行う⁴⁶。可能的な実体、a と b がある。実体 a は性質 P をもち、この実体 a に関係 R をもつ他の実体 x は決して性質 Q をもたない。実体 b は性質 Q をもち、この実体 b に関係 R をもつ他の実体 x は必ず性質 P をもつ。このような実体 a と実体 b とは不共可能的である。仮に実体 a と実体 b が同時に存在すると想定してみても、それは論理的に矛盾した事態でしかない。レッシャーの解釈の重要なところとして、彼はライプニッツにおいて全能の神にも矛盾したことは実現できないと解釈するだけでなく、このことをライプニッツ哲学における基礎的な信条であるとさえみなす⁴⁷。

こうした特徴のために、レッシャーの解釈は後に論理的解釈に分類された。彼の解釈では共可能性は論理的無矛盾に基づけられる。また彼は自身の解釈を提示する過程で、個体概念に大きく依拠する。たとえば、諸実体間の共可能性・不共可能性を定めるのはその実体についての概念がもつ「すべてを含む完足性 (all-embracing completeness)」だと言う⁴⁸。この完足性によって各実体の個別の特徴だけでなく諸実体間の相互関係までもが定められるため、可能世界にはそれが含む諸実体について完足的な情報が備わるのである⁴⁹。したがってレッシャーの解釈では、共可能性を基礎づける論理的無矛盾とは個体概念によって定められるものである。個体概念という概念装置があるからこそ、諸実体の集まりについて共可能的であるとか不共可能的であるとか言うことができる。さらにレッシャーは可能的個体と個体概念を等置した後で、可能世界とは多様な可能的個体の集まりだと述べる⁵⁰。全体的に個体概念を重視した解釈であることから考えても、レッシャーは可能世界を様々な個体概念の集合として捉えていたと言えるだろう。すでにふれたように、個体概念という発想はライプニッツ哲学の全時期を通して認められるものではない。そのため個体概念に依拠した解釈は、ライプニッツ哲学のどの時期についても同程度にあてはめられるわけではない。

The philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language のメイツもライプニッツにおける可能世界を個体概念の集合として捉えるようである⁵¹。もちろん、個体概念のどのような組み合わせであっても可能世界として認められるわけではない。可能世界が可能世界として成り立つために、諸概念には満たすべき条件がある。それは諸概念が共可能的であること、

⁴⁶ Recher [1979], 54.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Recher [1979], 17.

⁴⁹ Ibid. ただしライプニッツにとって関係とは基体の外側に在る観念的なものにすぎない (クラーク宛書簡 4 通目 47 節。GP. VII, 401)。このため正確にはレッシャーは、関係的性質は各実体の個別の性質へと還元可能だと解釈する (Recher [1979], 55-58)。

⁵⁰ Recher [1979], 49.

⁵¹ Mates, 73. ただし、ライプニッツが明白にそう述べたと主張するものではないと付け加える (Mates, 74, footnote 27)。

諸概念の集まりが極大であることである (GP. III, 527-73)⁵²。このことを確認したのち、メイツは共可能性の定義を行う。「2つの個体概念 A と B が共可能的であるのは、それらに対応する個体が両方存在すると想定して矛盾が生じない場合である—すなわち言明『A が現実存在する』と言明『B が現実存在する』が両立する場合である」⁵³。要するに共可能性を基礎づけるのは、個体概念どうしの論理的無矛盾である。言明「A が現実存在する」と言明「B が現実存在する」が矛盾なく両立するとき、A についての個体概念と B についての個体概念のあいだに論理的矛盾はない。こうした主張によりメイツは後に、レッシャーと同じく共可能性の論理的解釈に分類された。

可能世界が可能世界であるためのもうひとつの条件、概念の集合が極大であることについてメイツはこう定義する。「現実世界はそれが含むものと共可能的であるようなすべてのものを含み、またこれが他の可能的な諸世界にもあてはまることを疑うべき理由は何もない」⁵⁴。たとえば、仮に神がベレロフォンとペガサスを含む世界を創造しえたとする。ベレロフォンの個体概念はペガサスの個体概念の内容を含むから、神がベレロフォンを創造しておいてペガサスは創造しなかったという場合はありえない⁵⁵。ペガサスはベレロフォンと共可能的であるから、諸概念の集合が極大であるためにはベレロフォンの創造には必ずペガサスも伴わなければならない⁵⁶。ここから、レッシャーの解釈と同様にメイツの解釈もまた、全能の神にもできないことがあると認めるのが分かる⁵⁷。メイツの解釈では個体概念間の論理的関係を重視した結果、どのような集合が可能世界たりうるのかが神の意志によらず論理的関係だけに基づいて決まる。上記の例でいえばペガサスがいてベレロフォンがいないような集合は、極大でないから可能世界とは認められない。言い換えれば、ペガサスがいてベレロフォンがいない世界を神は創造することができない。そのような可能世界が神の知性においてさえ成立しないからである。

以上、論理的解釈を代表するレッシャーとメイツの解釈をそれぞれ見た。共可能的であ

⁵² Mates, 75.

⁵³ Mates, 75. cf. Grua 325. 共可能的なものは他のものとの矛盾を含意しないという記述がある。

⁵⁴ Mates, 77.

⁵⁵ Mates, 77-78 で使われる例。

⁵⁶ 関係的性質についてメイツはレッシャーと同じく、非関係的性質へ還元可能だと論じる。その上でメイツはさらに、ある概念が別の概念を必要とする (need) ことと含意する (include) ことを区別する。関係的性質をもつ諸個体概念は互いを必要とするのであって含意するわけではないと解釈することで、関係の実在を否定するようなライブニッツの記述との整合性を取る (Mates, 219-220.)。次の指摘による。Brown and Chiek, “Introduction,” 5, footnote 5. ただしブラウンとチークは、レッシャーの解釈が関係の実在を認めるものだとみなしている。

⁵⁷ cf. Messina and Rutherford, 965.

るとは、ある 2 つの実体が共同で現実存在すると想定して論理的矛盾が生じないことである。本稿 2.1. で提案した共可能性の解釈の条件と照らし合わせてみよう。この解釈では必然主義は明確に退けられる。なぜなら、不共可能的なものの組み合わせを実現させることは神にも不可能であるため、可能的なもののすべてが創造されることは絶対にないからである。可能的なもののすべてが創造されるということは、あらゆる可能的な事物がいずれは現実世界のどこかで現実化するということであり、可能的な存在にのみとどまる事物はひとつもないということである。あらゆる可能性が実現するのだから、現実世界の出来事に別様の可能性は認められない。論理的解釈はこのような必然主義を避けられる。ただしこれは全能である神に不可能を認めることになるため、解釈上の弱点にもつながるのだった。

テキスト要件 C <共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない> はみたされる。実体間の論理的関係は世界全体におよぶものであり、その関係を共有しない実体がある世界に属することはできない。論理的関係は、個体概念によって規定される諸実体の可能的な在り方である。テキスト要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない> もみたされる。別々の可能世界に属する個体概念について、対応する個体がどちらも現実存在すると想定すれば論理的矛盾になる。たとえばルビコン川を渡るカエサルとルビコン川を渡らないカエサルのどちらもが現実存在するという想定は、論理的に矛盾している。そのため神が実現するのはルビコン川を渡るカエサルの居る可能世界かルビコン川を渡らないカエサルの居る可能世界のどちらかであって、両方の可能世界を実現するというのではない。それをしない理由は神の恣意ではなく、神にとっても不可能だからである。必然主義を明確に退けられる理由と同じく、ここでも神に不可能を認めることが根拠になった。論理的解釈による共可能性の定義の明快さは、神の全能を弱く取ることと引き換えであるように思われる。

他方、テキスト要件 A と B は十分にはみたされないように思われる。論理的解釈はこれらと明確に矛盾するわけではないものの、ライプニッツ哲学におけるこれらの重要性を十分には反映しない。まず要件 A <実体は自発的な表象作用ならびに存在論上の独立性をもつ> について。すでに見たように、ライプニッツにおいて実体のもつ存在論上の独立性はとても強い。それは、現に存在する諸実体の内いくらかだけを創造することも神にはできたと述べるほどである⁵⁸。ところが論理的解釈では、神がある実体を創造するなら、それと同じ世界に属する他の諸実体も創造されないわけにはいかないのだった。これでは、ライプニッツ哲学における実体の独立性の重要性を十分に反映するとは言いがたい⁵⁹。次に要件 B <実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる> について。論理的解釈では実体間の論理的関係が強調される。この関係は世界の全体におよぶから、世界の法則もこれによっ

⁵⁸ GP. II, 496.

⁵⁹ cf. Messina and Rutherford, 965.

て規定されうるだろう。しかしながらこれだけでは、実体そのものと法則との関係について十分明らかにしたとは言いがたい。次に見る法則的解釈が注目する通り、ライプニッツにおける法則は実体それ自体と密接な関係をもつ。法則的解釈はまた、実体の存在論上の独立性を十分に反映する。

2. 1. 2. 法則的解釈

法則的解釈では、ある 2 つの実体はそれらが普遍的な法則のもとで結び付けられ表現されるときそのときに限って共可能的である⁶⁰。それ自体では可能的な実体の集まりであっても、それらが神の気に入るような一定の法則に結び付けられえない限りは共可能的ではない。各々が共可能的な諸可能世界の中で、最も神の気に入る法則を備える可能世界が最善の世界として創造される。共可能性と法則を関連付けることは、ハッキングやラッセルも行った⁶¹。しかし法則的解釈と呼ばれる解釈は、ラッセルをそのまま踏襲するものではない。少し後でふれるように、ライプニッツにおける法則は個体の関係的性質と共に理解されなければならない⁶²。法則的解釈に帰せられる先行研究のうち代表的なものは、カーバーとオレリー-ホーソンが共著 *Substance and individuation in Leibniz* で共可能性に与えた解釈である⁶³。彼らの解釈を具体的に見る前に、ライプニッツにおける自然法則 (*loi de la nature*) について確認しておく。本節で論じる普遍的な (*général*) 法則とは主として自然法則

⁶⁰ Messina and Rutherford, 962.

⁶¹ ハッキングによれば共可能性は論理的な整合性ではなく、自然法則のもとでの整合性によって理解されるべきである (Hacking, 193)。ラッセルによる共可能性の定義は次の通りである。「2つもしくはそれ以上の事物が、普遍的な諸法則のひとつの同じの集合のもとに至らせられないなら、それらの事物は共可能的ではない」 (Russell, 66)。後にブラウンは両者の共可能性の解釈に共通するところを見て、彼らの解釈を「ラッセル-ハッキング解釈 (the Russell-Hacking interpretation)」と総称した (Brown, 178)。本稿脚注の次も参照。

⁶² 後に法則的解釈と呼ばれる解釈が生まれるまでの流れは、枝村による先行研究の整理で説明できると思われる。共可能性を「世界固有の法則設定により説明する解釈」(ラッセル)と「関係的述語によって説明する解釈」(ヒンティッカや石黒)がブラウンの

“Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz”で統合された。それ以降、共可能性の説明に關係的述語を導入することは Rutherford [1995] や Cover and O’Leary-Hawthorne など広く支持された。(枝村 [2015]、89-91 頁。)ただし枝村 [2015] は論理的解釈/法則的解釈の区分に従うものではなく、したがって「法則的解釈」という術語も使われない。

⁶³ Messina and Rutherford, 965-967. Brown and Chiek, 8. また、カーバーとオレリー-ホーソンはウィルソンによる共可能性の論理的解釈と法則的解釈の区別に言及している (Cover and O’Leary-Hawthorne, 132)。諸個体概念と法則性にかんする公理の組み合わせから不共可能性が生じるとしたラッセルの主張と、ウィルソンによるその批判的受容をふまえたのが自分たちの立場であると彼らは述べる (Cover and O’Leary-Hawthorne, 137)。

のことである。

共可能性と法則についてカーバーとオレリー-ホーソンが論じるとき、彼らは「自然法則」に相当する語（たとえば“laws of nature”）をあまり使わない。「調和の法則（the laws of harmony）」という語を使うか、あるいは単に「法則（laws）」と言う方が多い。そのため「自然法則」という語を多用するのは、彼らを参照するのに誤ったやり方であるように見えるかもしれない。本稿が「自然法則」の語を特に使うのは、可能世界が任意の法則を伴うことと可能世界が最高度の調和をもたらすような法則を伴うこととの違いをできるだけはっきりさせたいからである。前者の意味の法則がどの可能世界にもあるのに対し、後者の意味の法則は最善の可能世界にしかない。これから見るように、共可能性の条件としての法則は前者の意味での法則である。法則的解釈を他の解釈と比較する都合上、そこで言う法則がこの意味での法則であることを強調すべきであると思われる。優劣の差はあれ、最善可能世界だけでなくどの可能世界にも世界ごとに一定の法則がある。

ライプニッツの言う自然法則は、現代でこの語が日常的に使用される場合と同様に、自然的な事物の一定の条件下での関係を表す法則・規則を指すように思われる⁶⁴。「運動の規則（regles du mouvement）」⁶⁵や「力の法則と方向の法則（celles [loix] de la force et de la direction）」⁶⁶がその具体例である。もちろんライプニッツにとって世界は自然法則のみによって、言い換えれば機械論のみによっては説明し尽くされない。自然的な事象は自然法則で説明がつくものの、その自然法則は最善の創造という神の目的のためにある。

まず注意しておくべきこととして、ライプニッツにおける自然法則は別様でもありうるもの、各可能世界に相対的なものである。これは、たとえばこの世界の自然法則がこの先変更されうるというような意味ではない。すぐ後で見るように、ひとつの世界の内で起きる出来事は常に一定の規則に従って起きる。ただその規則は、たとえば<三角形の内角の和は常に 180 度である> が必然的であるのと同じ意味合いで必然的であるのではない。ライプニッツによれば、真理には必然的真理（vérité nécessaire）と偶然的真理（vérité contingent）の2種類がある⁶⁷。必然的真理とは<三角形の内角の和は常に 180 度である> のような永遠真理で、その反対は矛盾を含む。内角の和が 180 度でないような三角形は三角形ではない。公準と公理から演繹される三角形の性質は絶対的に必然的であって、別様である可能性をもたない。これに対して偶然的真理とは<カエサルがルビコン河を渡る> のように、確実（cartain）ではあるが別様でもありうる真理である。カエサルがルビコン河を渡ることがこの世界では確実であっても、それはルビコン川を渡らないようなカエサルがカエサルたり

⁶⁴ ただしライプニッツにとっての自然法則は諸事実からの帰納法によって得られるものではなかった（ベラヴァル [2015 年]、549 頁）。cf. 『人間知性新論』4-12-13（GP. V, 437）。

⁶⁵ GP. IV, 444, GP. VI, 50.

⁶⁶ GP. II, 94. 自然の中では常に、同一の大きさ・同一の方向の力が存続しなくてはならない。

⁶⁷ 『形而上学叙説』13 節。『モナドロジー』31-33 節。『弁神論』緒論 2 節（ただし「偶然的真理」の代わりに「実定的真理（verité positive）」という語が使われる）。

えない矛盾した存在だということを意味しない。神の知性の中には、ルビコン川を渡らないようなカエサルを含む可能世界がある。これと同じように、自然法則も可能世界ごとに相対的である。個体概念の内容にはその個体の運動にかかわる法則も含まれる⁶⁸。たとえばこの世界のカエサルについての個体概念にはこの世界の運動法則が含まれる⁶⁹。神はこの世界で現に機能する自然法則とは違った、別の自然法則が備わる世界を創造することもできた⁷⁰。

次に、実体が自然法則を表現するとは両者がどのような関係にあることなのかを確認しておきたい。実体はそれらが普遍的な法則のもとで結び付けられ表現されるときそのときに限り共可能的であるというのが、共可能性の法則的解釈だった。ライブニッツにおいて実体とは表象作用をもつもので、このことは論理的解釈が重視するテキストでも明白だった。前節で引いたテキストの一部を再度示そう。

どの個別の実体もそれぞれの仕方で宇宙全体を表出していること。また、個別の実体の概念には、その実体に起こってくるすべてのことが含まれているだけではなく、その出来事に伴うすべての状況や外的な事物の全系列も含まれていること。[.....] さらに、すべての実体は一つの全き世界のようなもの、神をうつす鏡もしくは全宇宙をうつす鏡のようなものである。[『形而上学叙説』 9 節。前半 GP. II, 12, 後半 GP. IV, 434.]

各実体は、たとえ明瞭に意識するのがわずかな部分にすぎなくても、世界の全体を表象する。表象される「宇宙全体」について論理的解釈では、個体概念間の論理関係に注目して

⁶⁸ 1686 年 6 月、アルノー宛書簡のための覚え書き。GP. II, 40.

⁶⁹ 自然法則が可能世界ごとに違うと言うなら、この世界の自然法則と同一の自然法則を備えかつカエサルがルビコン川を渡らないような可能世界はありえないのだろうか。いくつかの自然法則がこの世界と同じ可能世界はありえても、より上位の法則まで含めてすべての法則が同じ可能世界はありえないと考えられる。なぜなら、各世界のもつ法則は根本的にはその世界に対する神のプラン・計画・目的に依拠する (GP. II, 51) からである。仮にすべての法則がこの世界と同一の可能世界があるとすれば、そうした可能世界はこの世界に対して神がもつと同一の計画に従うことになり、この世界との区別が全くなくなってしまいうだろう。

⁷⁰ 「可能的世界が無限にあるだけ法則も無限にあり、ある諸法則はある世界に、そのほかの諸法則はそのほかの世界に固有であって、何らかの世界の可能的個体は、そのどれをとっても自身がぞくしている世界の法則を自身の概念のうちに含んでいるわけです」。Ibid. 「世界を創造する可能的方法ならば、神のさまざまなプランにともなって無限にあります。そしてどの可能的世界も、その世界独自の (propre) 神の主要計画や神の目的 [.....] つまりはもろもろの可能的宇宙のうちのひとつがもつ『普遍的秩序の諸法則』に依拠しています」。1686 年 7 月、アルノー宛書簡。GP. II, 51.

理解するのだった。これに対し法則的解釈が注目するのが、「宇宙全体」に備わる普遍的な法則である。『形而上学的叙説』6節でライブニッツは、世界に起こる出来事は常に規則的だと主張する。それは神の行いが秩序的だからである。

神は秩序 (ordre) にはずれるようなことは何もしない、と考えていたほうがよい。そこで、異常 (extraordinaire)だといわれているものは、被造物のあいだに設定されたある特殊な秩序から見て異常であるのにすぎない。普遍的秩序 (ordre universel) からすれば、すべてのものはこの秩序にかなっているからである。これはまったく真実であって、この世界では絶対的に不規則なものは何ひとつ起こらないばかりでなく、そうしたものを想像することさえできないくらいである。[.....]そこで、神がどのような仕方でもこの世界を創造したとしても、世界は常に規則的であり、ある一定の一般的秩序 (ordre général) に従っていると言える。しかし、神は最も完全な世界、すなわち仮説においては最も単純であるとともに、現象においては最も豊富であるような世界を選んだ。[『形而上学叙説』6節。GP. IV, 431.]

神が創造した世界の出来事は、ある普遍的な秩序のもとにある。神は無秩序な行いをしない。ゆえに、秩序を欠いた世界を創造することもない。秩序ある世界では、出来事は常に一定の規則に従って起きる。ただし、その規則が人間にも明らかだとは限らない。規則的な出来事であっても、人間にはそれが異常なものに感じられることがある。ライブニッツがここで想定しているのは「奇蹟 (miracle)」のことである⁷¹。たしかに超自然的な奇蹟は、自然的な事物の本性を支配する「下位の準則 (maxime subalterne)」を外れはする。だがライブニッツにおいては、「下位の準則」を外れることは無秩序であることを必ずしも意味しない。ライブニッツにとっては奇蹟も、自然的な出来事と同様に神が世界創造に先立って定めるものだからである⁷²。自然的な「下位の準則」に外れる奇蹟であっても、「最も完全な世界」の実現という創造の根本的な意図に反するわけではない。むしろこの意図に沿うように定められたのである⁷³。つまり人間にとっては異常な出来事である奇蹟も無秩序

⁷¹ 『形而上学叙説』6・7節。cf. 『弁神論』緒論3節「神は、奇蹟をなすことによって、被造物に以前与えておいた法則をそれらに適應することをやめ、そこに本来なかったものを与えることができる」。

⁷² 「また人は、もしすべてが規整されているなら神は決して奇蹟を起こさなくなってしまう、と言うであろう。しかし、世界において生じる奇蹟は、この世界を純粹に可能的な状態にあるものとして考えたときでもそこに既に内蔵され可能なものとして表現されていたのだということを知るべきである。その後実際に奇蹟を起こした神は、この世界を選択した時点でその時から奇蹟を起こすべく決意していたのである」(『弁神論』54節)。ライブニッツにとって、神の奇蹟とは神が事後的に現実世界に介入するためのものではない。

⁷³ 1686年6月、アルノー宛書簡のための覚え書き (GP. II, 40-41)。

に起こるわけではなく、「普遍的秩序」という上位の規則に従って起こる。被造物の理解を超えた神慮をも含む普遍的秩序からは下位の準則である自然的な規則を区別できる⁷⁴。それこそが自然法則である⁷⁵。諸実体が自然法則を表現するとは、諸実体の表象作用によって表現される宇宙全体が、奇跡という例外を除いて常に一定の自然法則に従うことだと言える。神の選択の対象であるのだから、自然法則は「最善」という神の目的と食い違うどころかそれに寄与する。

それではカーバーとオレリー-ホーソンが *Substance and individuation in Leibniz* で共可能性に与えた解釈を具体的に見よう。彼らの法則的解釈は、実体の存在論上の独立を重視する点で論理的解釈と大きく異なる⁷⁶。本稿がテキスト要件 A <実体は自発的な表象作用ならびに存在論上の独立性をもつ> を提案したように、ライプニッツのテキストには実体の独立性を明確に主張するものがある。論理的解釈を取るのであれば、そうした主張はその記述の明確さに反して極めて弱く読まざるを得ない⁷⁷。しかしその場合、以下改めて述べる実体の独立性の重要性を十分には反映できない。

1715 年デ・ボスはライプニッツ宛の書簡で、モナドの知覚表象の内容が他の諸モナドの知覚表象と対応するというライプニッツの主張をふまえて次のような批判をした。神が諸モナドをそのようなものとして創造するなら、神にはひとつのモナドだけを他の諸モナドなしで創造することができなかったことになるのではないか⁷⁸。そんな風に必然性に強制されるのは、神の知恵にふさわしくないことであるというのに⁷⁹。この批判に対しライプニッツはデ・ボスの懸念を否定して、神には現在存在する諸モナドのうちいくらかだけを創造することも不可能ではなかったと返信した⁸⁰。その場合でも創造されたモナドのもつ

⁷⁴ 『形而上学叙説』 16, 17 節 (GP. IV, 441-444)。

⁷⁵ Ibid. 17 節では「下位の準則すなわち自然法則 (des maximes subalternes, ou des lois de la nature)」の例として物体の運動における同一の力の保存について論じられる。

⁷⁶ cf. Messina and Rutherford, 965-966. Brown and Chiek, 8.

⁷⁷ Mates, 102, 221. 次の指摘による。Messina and Rutherford, 965.

⁷⁸ GP. II, 493.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ GP. II, 496. ただし神はそれを絶対的には (absolute) できるのであって、仮定的には (hypothetice) できない。つまり神の力能がそれを許す一方で、賢明で調和的な創造を行いたいという神の意志はそれを避ける。確実であるが別様でもありうという偶然的真理の説明がそうであったように、ライプニッツは仮定的な確実さは必然性から区別できるとみなしていた。cf. GP. IV, 530. 「仮に神が魂の他のすべての事物を破壊し、魂だけをその情態と様態と共に保とうと決意しうるのであれば、情態と様態はそれら自体の態勢によって魂がそれ以前と同じ感覚をもつように至らせるというのは真実である [.....]。しかしながらこれは魂とその他の事物が互いに一致するよう望む神の意図に反するのだから、この予定調和というものが形而上学的な可能性ではあるが事実とその根拠には一致しないところの

知覚表象には、創造されなかった諸モナドも存在するかのような対応関係がある⁸¹。ここから実体と表象について、論理的解釈で言われたのとは異なる理解が導かれる。ライプニッツにおいて各実体の表現内容に互いへの対応関係があることは、各実体が存在論的に独立であることを否定しない。実体 A の知覚表象に実体 B の知覚表象への対応関係があるからといって、実体 A の現実存在から実体 B の現実存在が導けるわけではない。このことはライプニッツ晩年のテキストだけ言われるのではない。

どの実体も神以外の何ものにも依存しないで独立していて、一つの別の世界のようであると言うことができる。[.....] ところで、神 (そこから個体が絶えまなく流出し、宇宙を見るのに個体が見るように見るだけでなく、いかなる個体ともまったく違ったように見ている神) のみが、個体の現象のあいだのこうした [神以外のものに依存することなく起こる] 対応の原因であり、ある個体に特有なことがすべての個体に共通であるようにさせるものなのである。そうでなくては、関連というものが一切なくなってしまう。そこで、普通の言葉遣いからははなれるけども、「個別的な実体は、他の個別的な実体に決して作用を及ぼさないし、それから作用を受けることはない」とある意味で、しかも適切な意味でいうことができよう。[.....] 私の外にあるものがすべて破壊されたとしても、神と私だけが残っていさえすれば、そのこと [未来に私に起こること] はやはり私に間違いなく起こってくるであろう。
[『形而上学叙説』14節。GP. IV, 439-440.]

実体が依存するのは神だけであって、実体の知覚表象の内容が互いに対応することの原因もまた神だけに帰せられる。ライプニッツにおいて各実体の表現内容が互いに整合的であることは、それら実体が存在論上も互いに結びつくことを意味しない。

したがって、実体の存在論上の独立を重視する場合には、互いに不共可能的な諸個体があることについて論理的解釈が与えたのとは別の説明を与えなければならない。たとえばこの世界 (の聖書) ではユダはキリストを裏切ってキリストは祭司長たちに引き渡される。＜裏切るユダ＞と＜引き渡されるキリスト＞は共可能的である。ユダがキリストを裏切らないような可能世界もありうるだろう。その世界の＜裏切らないユダ＞とこの世界の＜引き渡されるキリスト＞とは不共可能的である。論理的解釈の立場をとるならば、両者はなぜ不共可能的かという問いにすぐ答えることができる。共同で現実存在すると想定して論理的矛盾が生じる、ゆえに両者は不共可能的である。ところが前段落で見たライプニッツのテキストからは、実体の表象の内容の対応関係は実体の存在論上の依存関係を意味しないことが読み取れるのだった。そのため、そうしたテキストに沿うよう努めるなら、論理的矛盾が生じるから不共可能的だという説明はできなくなる。裏切らないという表象が引き渡

そうした空想を破壊することは明らかである」(拙訳)。

⁸¹ Ibid.

されるという表象と対応しないからといって、<裏切るユダ> の存在が <引き渡されるキリスト> の存在を阻害するとは限らない。それどころか、どのような諸実体の組み合わせでも可能世界を構成しうることになってしまう。

これはもちろん、<裏切るユダ> と <引き渡されるキリスト> との論理的矛盾を否定するものではない。論理的解釈と別の説明を求めるというのは、共可能性が成立しない場合の条件を論理的矛盾とは別の何かに求めるということであって、不共可能的な諸個体が同時に現実存在するという想定が論理的矛盾を伴うこと自体を否定しようするわけではない。カーバーとオレリー-ホーソンの取り組みは、自然法則すなわち普遍的な法則を共可能性の条件と結びつけることで、なぜ不共可能的な諸個体は同時に存在しないのかを論理的矛盾の事を持ち出さずに説明しようというものである。

カーバーとオレリー-ホーソン自身、実体の存在論上の独立を重視するとあらゆる可能的な事物が共可能的になりかねない危険があることを認める。どのような諸実体でもそれら自体では (per se) 共可能的であるかもしれない⁸²。個々の実体は存在論上独立であるのだから、他に条件がない限り、同時に現実存在することが不可能な組み合わせというものはない。加えてメイツが主張したところでは、各可能世界は極大的であって共可能的な実体できるだけ多く含む⁸³。そのため、メイツと違って論理的無矛盾を共可能性の条件としない場合、あらゆる可能的な事物を含む可能世界がたったひとつだけのありうる世界になってしまう⁸⁴。どのような事物も互いに共可能的であるなら、極大的であるとは可能的な事物すべてを含むことだからである。これをみたす世界は 1 通りしかない。神がそのような世界を創造すれば、可能的なもののすべてが現実化されることになる。これでは、ライプニッツが避けたはずの「スピノザ的必然主義」が帰結しかねない⁸⁵。したがって妥当なライプニッツ解釈としては、実体の独立性と必然主義の回避を両立させなければならない。

そのためにカーバーとオレリー-ホーソンは、可能世界は極大的でなければならないというメイツの主張を部分的に否定する。たしかに可能世界にはある種の極大性がある。しかしそれは、可能的な実体の数のみを考慮して決まるものではない。可能世界は、法則的な調和を乱さない限りでできる限り多くの実体を含むのでなければならない⁸⁶。たとえば、最善世界では多様性と統一性が最善の形で混ざり合っていなければならない (Grua, 12)、存在 (les estres) は可能な限り多く可能な限り善く最も完全な仕方で増加されなければならない (GP. III, 72)⁸⁷。こうした条件があるのだから、可能世界が極大的であるためには可能的な実体が数多くありさえすればよいわけではない。さらにカーバーとオレリー-ホーソンに

⁸² Cover and O'Leary-Hawthorne, 137.

⁸³ Mates, 75, 77.

⁸⁴ Cover and O'Leary-Hawthorne, 131.

⁸⁵ "Spinozistic necessitarianism," Cover and O'Leary-Hawthorne, 131.

⁸⁶ Cover and O'Leary-Hawthorne, 136.

⁸⁷ Ibid.

よれば、現実世界である最善の世界だけが極大的である⁸⁸。彼らはメイツと違って、どの可能世界も極大的だとは解釈しない。実体の存在論上の独立を重視する彼らの解釈では、共可能的な実体のすべてを含まないような世界も可能的である。共可能的な実体のうちいくつかが存在する世界はこの世界より劣った世界であるが、しかし形而上学的に不可能な世界ではない⁸⁹。したがって最善の世界だけが極大的だからといって、世界は 1 通りしかないことにはならない。実体の存在論上の独立を重視しても、神は他に選択肢がなくこの世界を創造したという必然主義は帰結しない。

法則こそが共可能性の条件だというカーバーとオレリー-ホーソンの解釈は、次のように整理できると思われる⁹⁰。創造に際して神は単に無数の可能的実体を現実化するのではなく、それらが共同して調和を表現するよう一定の法則を課す。法則は可能的実体のどのような組み合わせによっても表現されるわけではない。ある法則の下ではある組み合わせだけが共可能的であり、別の法則の下では別の組み合わせだけが共可能的である。どの法則にもそれぞれ、神が定めうる神の意志が対応する。もちろん、最高度の調和を表現し最善を実現する法則はひとつだけである。この法則を備えた世界が最善可能世界であり、他の世界にある法則はこれよりも劣る。諸世界が互いに不共可能的であるのは、それらが互いに異なる法則へ属するからである。つまり、不共可能性は法則によって基礎づけられる。結論としてカーバーとオレリー-ホーソンは、不共可能性とは仮定的な (hypothetical) なものだと形容する。それはそれ自体 (per se) としてあるというより、一定の法則またはその法則を命じる神の意志を仮定して初めて成り立つ性質である。

法則的解釈の背景として、カーバーとオレリー-ホーソンが関係的性質というものをどう捉えたかを見ておきたい。論理的解釈を代表するレッシャーやメイツは、ライプニッツにおいて関係的性質は非関係的性質へ還元可能であると解釈する⁹¹。実体 A が実体 B に対してもつ関係 R は実体 A の本性の一部である。カーバーとオレリー-ホーソンも、関係的性質は非関係的性質へ還元可能だと解釈する⁹²。しかし彼らは、還元可能ということはどう具体化するかについてレッシャーやメイツとは異なる。カーバーとオレリー-ホーソンは、

⁸⁸ Ibid. 極大性を最善可能世界に限ることについて、カーバーとオレリー-ホーソンは以下のように説明する。メイツが依拠するブルゲ宛書簡 (GP. III, 573) を見ても、どの可能世界も極大性を備えるとは読み取りがたい。「最も豊かに構築された (le plus riche composé)」や「[全く]無限である (infini [tout à fait])」という形容が指すのは「現実の宇宙 (l'Univers actuel)」や「ひとつの世界 (un Monde)」であって、どの可能世界も「[全く]無限である」ということにはならない。

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ Cover and O'Leary-Hawthorne, 137-8.

⁹¹ Recher [1979], 55-58. Mates, 219-220. 脚注ではすでにふれた。

⁹² Cover and O'Leary-Hawthorne, 73-77. (初期ライプニッツについては違う。Cover and O'Leary-Hawthorne, 59-62.)

関係的性質が非関係的性質に還元されるとは前者が後者に「付随する (supervene)」⁹³ことだと主張する。ある個体的実体にかんする関係的性質は表現の法則 (the laws of expression) を通して、その個体的実体のもつ単項の性質に付随する⁹⁴。このとき関係的性質は実体の本性そのものではないと考えられる。「表現の法則」という条件に注目したい。実体 A が実体 B に対してもつ関係 R は、実体 A の非関係的性質が表現されるときに決定される性質であって、実体 A の非関係的性質のみから論理的に導出される性質ではない⁹⁵。

自然法則は諸事物の関係を表すものであるから、上記をふまえると実体それ自体に属するものではない⁹⁶。これは法則的解釈が妥当な解釈であるために必要なことからであると考えられる。ライブニッツにおける実体の存在論上の独立を重視すると必然主義が帰結しかねないのは、どのような諸実体でもそれら自体では共可能的となりうるからだった。そして法則的解釈は、一定の法則の下では一定の組み合わせの諸実体だけが共可能的であると主張して、この問題を解決したのだった。したがって、仮に自然法則が実体それ自体の本質だとすると、再び解釈上の問題が生じてしまう。各実体には存在論上の独立があるのだから、ある実体に属する法則が別の実体に属する法則と別の法則である場合でも、片方の実体がもう片方の実体を排除するとは言えない。それらは共可能的ということになってしまう。ゆえに自然法則によって共可能性を基礎づけるためには、自然法則が実体それ自体に属するものであってはならない。

論理的解釈と法則的解釈の違いとしてもうひとつ、互いに不共可能的な諸事物を神があえて創造しない理由を神のどの属性に求めるかという違いがある。論理的解釈では神の力能に求めるのに対し、法則的解釈では神の意志に求める⁹⁷。論理的解釈では論理的矛盾を含む実体の集合を世界として創造することは神にもできないのであった。創造とは神の力能によるものなのだから、論理的解釈は神の力能に制限を加える。不共可能的な諸実体を

⁹³ 「付随性 (supervenience)」を証明論的な等値や概念的な等値を伴わないような諸性質間の決定的関係と定義して、カーバーとオレリー-ホーソンは現代哲学由来のこの術語を使う (Cover and O'Leary-Hawthorne, 83)。

⁹⁴ Cover and O'Leary-Hawthorne, 83-85.

⁹⁵ Cover and O'Leary-Hawthorne, 98.

⁹⁶ カーバーとオレリー-ホーソンは実体間の対応関係に属する自然法則 (laws-of-nature) を、個体概念に規定され実体にとって本質的な系列の法則 (laws-of-the-series) から区別する (Cover and O'Leary-Hawthorne, 107-8)。後者は実体内部の状態が変化する継起に属する (Ibid. cf. GP. II, 136. A. VI. iii. 326. GP. IV, 518)。同じ「法則 (laws)」という語であっても、実体それ自体の本質である以上後者の「法則」は共可能性の法則的解釈における「法則」とは別のものと扱ってよいだろう。カーバーとオレリー-ホーソンによれば、実体がその本質である「系列の法則」を変えないまま、現実の場合とは別の自然法則の下にあるような世界もありうる (Cover and O'Leary-Hawthorne, 107-8)。

⁹⁷ Messina and Rutherford, 962.

神が創造しないのは、神の力能にとってそのような創造は不可能だからである。これに対して法則的解釈では不共可能的な、すなわち何らかの自然法則を表現しないような諸実体を創造することが神の力能にできないわけではない。それら諸実体が不共可能的であるのは何らかの自然法則を命じる神の意志を仮定する限りにおいてであって、諸実体の内的な性質として不共可能的であるのではない。不共可能的な諸実体を神が創造しないのは、秩序を欠くような世界の実現を神の意志が望まないからである。なぜこの違いに注目するかは、後にジョラーティの解釈を検討するところで明らかになる。今先取りすると、不共可能的な諸事物を神が創造しない理由を神のどの属性に求めるのかという違いは、ライブニッツ解釈が必然主義を避けられるかどうかにかかわるほど重要である。

以上、法則的解釈を代表するカーバーとオレリー-ホーソンの解釈を見た。共可能的であるとは、ある 2 つの実体が普遍的な法則のもとで結び付けられ表現されることである。最も神の気に入る法則をもつ可能世界が最善の世界として創造される。本稿 2. 1. で提案した共可能性の解釈がみたすべき条件と照らし合わせてみよう。この解釈は必然主義を退けることができる。可能世界のもつ極大性は法則的な調和が保たれる限りでしか認められない。よって、あらゆる可能的な実体を含むような可能世界は存在しない。また、ライブニッツの神は秩序に外れることを行わない⁹⁸。よって、それらに共通する普遍的な法則がないにもかかわらず、あらゆる可能的な実体をあえて神が同時に創造するということはない。テキスト要件 A <実体は自発的な表象作用ならびに存在論上の独立性をもつ> と、テキスト要件 B <実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる> は当然みたされる。論理的解釈とは対照的に、法則的解釈はライブニッツ哲学におけるこれらの要件を強調する。テキスト要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない> もみたされる。まず必然主義を回避したことにより、あらゆる可能的な実体を含む世界がただひとつの可能な世界だということはない。次に、可能世界は無数にあるが神がそこからひとつを選ぶのは恣意的だ、ということもない。世界選択には、最高度の調和を表現する最善の世界を選ぶという基準があるからである。ここまで、法則的解釈は共可能性についての有力な解釈だと思われる。

テキスト要件 C <共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない> もみたされる。本稿はこの要件を、実在する実体とその知覚表象よりも実体の可能的な在り方に焦点を合わせた要件として提案した。法則的解釈において自然法則は実体それ自体には属さない。関係的性質とは、実体の非関係的性質が表現されるときに決定されるものだった。このことだけから考えると、法則的解釈はテキスト要件 C をみたさないように一見思える。実体が実際に表現されるのは現実世界だけだからである。しかしながらライブニッツにおいて、可能世界にはそれぞれ神の仮定的な意志が定める法則があるのだった⁹⁹。

⁹⁸ 『形而上学叙説』6 節。GP. IV, 431.

⁹⁹ GP. II, 51.

そのため同一の自然法則を共有しない実体が同一の世界に属さないのは現実の実体特有の在り方ではなく、実体の概念的規定でもあったと考えられる。法則的解釈はテキスト要件 C をみtas。

それでは法則的解釈は共可能性の妥当な解釈だろうか。テキスト要件 A・B・C・D すべてをみtasため、ライプニッツ哲学の特徴を広く捉えることにおいては論理的解釈よりもよいと考えられる。論理的解釈では実体の存在論上の独立性、実体と法則の密接な関係が十分には反映されないのだった。しかし、共可能性の宇宙論的解釈を提唱するメッシーナとラザフォードは法則的解釈にも不十分なところがあると考えた。彼らは法則的解釈を、神がただひとつの世界だけを創造する理由を十分には説明できないと批判する。彼らの批判を本稿の文脈で言い換えれば、実は法則的解釈はテキスト要件 D を十分にはみtasないということになる。メッシーナとラザフォードによれば共可能性の条件は自然法則ではなく時間と空間によって定義されるべきである。そちらの方が、神がひとつの世界だけを創造する理由をより具体化できる。もし彼らの言う通り可能世界が可能世界である条件が法則ではないならば、実は法則的解釈はテキスト要件 C も十分にはみtasないことになる。

2. 1. 3. 宇宙論的解釈

この解釈はメッシーナとラザフォードが共著論文 “Leibniz on Compossibility” で提唱した。本節ではまずメッシーナとラザフォードがどのように論理的解釈ならびに法則的解釈を批判するかをみて、それから彼らの主張する宇宙論的解釈がどのような解釈かを見る。

メッシーナとラザフォードは先行する主な解釈について次のように評価する。論理的解釈には、ライプニッツのテキストのうち実体の存在論上の独立を明言するテキストと合致しないという弱点がある¹⁰⁰。さらに、神の全能に制限を加えもする¹⁰¹。そのため論理的解釈は、共可能性を簡潔かつ厳密に定義しスピノザの必然主義への力強い応答を与えるものではあるが、妥当な解釈ではない¹⁰²。これに対して法則的解釈は、実体の存在論上の独立を適切に重視する。また、法則がはたす役割を重要視するのも妥当なことである¹⁰³。法則には諸実体をひとつの世界に結びつけるという役割がある。しかしながら法則的解釈には、どのような実体の組み合わせも共可能的になりかねないという問題がある。たしかにカーバーとオレリー-ホーソンはこの問題に対処をした¹⁰⁴。すなわち、可能世界の極大性は実体の数だけで決まるのではないため、あらゆる可能的な実体を含む世界だけが唯一可能な世界だということにはならない。また、あらゆる可能的な実体がそれら自体では共可能的で

¹⁰⁰ Messina and Rutherford, 965.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Messina and Rutherford, 964-965.

¹⁰³ Messina and Rutherford, 966.

¹⁰⁴ Cover and O’Leary-Hawthorne, 131, 135-136.

あるとしても、それらは神の好む法則的な調和を実現しないのだから仮定的には共可能的でない。

だがメッシーナとラザフォードにとって、これでは問題を解決したことにはならない¹⁰⁵。彼らによればカーバーとオレリー-ホーソンの説明はあまりにも神の意志任せで、スピノザ的な必然主義への応答としては弱い¹⁰⁶。ライプニッツにおいて法則を決めるのは神の意志である。それゆえ法則的解釈では、不共可能的な事物を神が創造しない理由は神の意志に求められるのだった。仮にあらゆる可能的な事物を結びつけるような法則がありうるとしても、そのような法則を備える世界を創造することは神の意志が望まない。ところがメッシーナとラザフォードによれば、この説明は「法則」というものを十分には厳密化しておらず、なぜ神がそうした法則を望まないかについてこれ以上の説明を与えることができない。これでは神の行動は恣意的に見えてしまう¹⁰⁷。メッシーナとラザフォードのこの批判は、法則的解釈よりも詳細に神の行動を説明する解釈が提示できて初めて有効であるように思われる。あらゆる可能的な実体を共可能的にする法則をなぜ神が望まないかの説明が不十分だと言っても、仮にライプニッツのテキストから本当にそれ以上のことが読み取れないのであれば、不十分な説明でやむをえないだろう。それではメッシーナとラザフォードの解釈では、あらゆる可能的な実体が共同で創造されることがない理由は何であるのか。

メッシーナとラザフォードは彼らの宇宙論的解釈を論理的解釈ならびに法則的解釈に代わる共可能性の解釈として提案する。宇宙論的解釈では、ある 2 つの実体は神がそれらを同一の世界に属するものとして思い描く (conceive) ときそのときに限って共可能的である¹⁰⁸。「同一の世界に属する」は、同じ時空間の秩序 (spatiotemporal order) に属することだと具体化できる¹⁰⁹。その根拠としてメッシーナとラザフォードは次のテキストを挙げる。

私が世界と呼んでいるものは、現に存在する事物の全体的連続 (suite)、全体的集合 (collection) のことであるが、これは、幾つかの世界がさまざまな異なった時間や異なった場所に存在し得るなどとは主張しないようにするためである。というのも、もしそのようなことになれば、複数の世界のすべてを一緒にして一つの世界として、あるいはお望みなら一つの宇宙と見なさなければならなくなるからである。たとえすべての時間と場所が充足されているとしても、それは無数の仕方で充足させるこ

¹⁰⁵ Messina and Rutherford, 966.

¹⁰⁶ Messina and Rutherford, 967.

¹⁰⁷ メッシーナとラザフォードに従えば、カーバーとオレリー-ホーソンがそうしたように「法則」を自然法則や「表現についての諸法則」に具体化しても十分な説明にはならない (Ibid).

¹⁰⁸ Messina and Rutherford, 969. ライプニッツにおいて「世界」の概念は「共可能性」の概念に先行する (Messina and Rutherford, 969-970).

¹⁰⁹ Messina and Rutherford, 970-971.

とができたはずだし、現に無数の可能的世界があるということは依然として常に真である。神はその可能的世界の中から最善なる世界を選択したはずである。なぜなら神は至高の理由に従うことなしには何ものをもなさないからである。[『弁神論』8節。GP. VII, 107.]

このテキストは諸世界が時空間の秩序によって互いに区別されることを示す、とメッシーナとラザフォードは解釈する¹¹⁰。ライプニッツは現実的に存在する事物から話を始めるにもかかわらず、続けて可能的な諸世界について述べる。つまり時間も空間も現実世界に特有のものではなく、現実的であれ可能的であれ世界ごとに定められた抽象的な秩序である¹¹¹。さらにライプニッツは、時間と空間を充足させる仕方が無数にあることを、可能的な世界が無数に存在することと同じにみなす。これは時間および空間が「世界」という概念と強い関連をもつことを示す。また、神が可能的な実体すべてを現実化するような創造を行うことはない。可能的な実体すべてについて、神はそれらを同じ時空間の秩序に属するものとして思い描くことがないである¹¹²。

ライプニッツにおける時間と空間はそれ自体で存在するような何かではなく、抽象的な秩序である。彼がクラーク宛書簡で時間と空間の定義を述べる箇所では、このことがより明確である¹¹³。

私は [.....] 空間は時間と同様に、純粹に相対的なものだと考えています。空間は共存の秩序 (*un ordre des coexistences*) だと考えているのです。時間が継起の秩序 (*un ordre des succession*) であるように。というのも空間は、一緒に現実存在する限りでの同時に存在する諸事物の秩序を、可能性の言い方において示すものだからです。それら事物の個々の存在の仕方に立ち入ることなくです。[クラーク宛 3 通目 4 節。GP. VII, 363.]

メッシーナとラザフォードによれば「それら事物の個々の存在の仕方に立ち入ることなく (*sans entrer dans leur manieres d'exister particulieres*)」という条件付けが、宇宙論的解釈の正当性を左右するほどに重要である¹¹⁴。この条件があるからこそ、時間と空間はライプニッツにおいて世界の概念と密接にかかわるというのだ。彼らは次のように述べる。

¹¹⁰ メッシーナとラザフォードは GP. IV, 568 も根拠に挙げる。「空間と時間はどちらも宇宙全体の可能的なものについての秩序を成すと捉えられるので、これら秩序(つまり空間と時間)は現実的に在るものに係わり合うだけでなく可能的に生じうるものにもまた係わり合う」。(次の英訳を参考にした拙訳。L583.)

¹¹¹ Messina and Rutherford, 970-971.

¹¹² Messina and Rutherford, 971-972.

¹¹³ 他に A. VI. iv. 153-4, GP. II. 269.

¹¹⁴ Messina and Rutherford, 971.

ライプニッツにとって空間と時間、すなわち共存の秩序と継起の秩序には、形而上学上の広範な意義がある。空間と時間は、諸物体が現実存在する可能的な仕方を定義することで物理学上の理論に関連するだけではない、共可能的な諸実体の集まりという可能世界の最も基本的な概念を含め世界というもののどのような理解にも関連する。¹¹⁵

この主張は以下のように整理できる。時間と空間は現実世界に限らず世界一般の成立条件である。現実の物理現象に関連した意味だけをもつだけでなく、形而上学的意味での「世界」の定義にもかかわる。もし、ある可能的な諸実体の集まりが時間と空間の秩序を構成しないのであれば、その集まりは世界たりえない。これは単に、どの可能世界も創造されれば時間と空間を伴う世界だということにとどまらない。時間と空間、すなわち共存の秩序と継起の秩序を欠いて共可能性を考えることはできないということである。

以上、メッシーナとラザフォードが提案する宇宙論的解釈について見た。共可能的であるとは、神がある 2 つの実体を同一の世界すなわち同一の時間と空間に属するものとして思い描けることである。この解釈を本稿 2. 1. で提案した共可能性の解釈がみたすべき条件と照らし合わせよう。

まず、宇宙論的解釈は必然主義を退けられる。時間と空間を充足させる仕方が無数にあって、それゆえに可能的な世界が無数に存在する。あらゆる可能的な事物を含むような可能世界はありえないと考えられる。

テキスト要件 A <実体は自発的な表象作用ならびに存在論上の独立性をもつ> を宇宙論的解釈はみたす。ただしそのためには論述がさらに必要である。というのも時間と空間は実体間の関係であって、それを重視するところで宇宙論的解釈は論理的解釈と似ている。論理的解釈は、時間と空間に限定はしないが実体間の論理的関係を強く取る。神がある実体を創造するとき、その実体と論理的関係をもつ他のすべての実体も伴って創造せざるをえない。そのために論理的解釈はテキスト要件 A を十分にはみたなさいのだった。宇宙論的解釈も、これと同じような弱点を抱えてはいないだろうか。言い換えれば、宇宙論的解釈において同じ時間と空間すなわち同じ可能世界に属する諸実体のうちいくつかだけを神が創造するという可能性は否定されてしまっていないだろうか。メッシーナとラザフォードの書き方は、一見したところそのような印象を与える。彼らはたとえば次のように述べる¹¹⁶。「2 つあるいはそれ以上の実体は、それらを同じ世界に属するものとして神が思い描

¹¹⁵ Ibid. 時間と空間が「物理学上の理論に関連する」といっても、ライプニッツにおける実体は非物体的なものである。非物体的な実体がどうやって時間と空間の秩序をもてるのか。これについては Rutherford [1995], 190-199 を参照のこと。ファッチは後にそれと近い解釈で、内的には非空間的かつ非時間的なモナドがどのようにして二次的に空間的性質と時間的性質をもつかの説明を与えた (Futch, chapter 7)。

¹¹⁶ Messina and Rutherford, 969.

ける (God can conceive) という事実によって共可能的である」。「ライブニッツにとって神が思い描けない (God cannot conceive) ような事物の集合は、神が為せない (God cannot do) ような事物の集合と外延を同じくする」。メッシーナとラザフォード自身、何が神にできないのかに注目するところでは宇宙論的解釈は論理的解釈に同調すると認める¹¹⁷。

しかしメッシーナとラザフォードによれば、それにもかかわらず宇宙論的解釈は実体の存在論上の独立を否定してしまわずにすむ。彼らは、絶対的に可能であることと、神にとって世界の創造という目的をみたすにあたり可能なこととを区別すべきだと主張する¹¹⁸。あるひとつの実体を同じ世界に属する他の諸実体を伴わずに創造することは、神にとって前者の意味では可能だが後者の意味では可能でないというのだ。この区別をつけることは何によって正当化されるのか。それは実体のもつ内的性質と外的性質の違いを重視することによってである¹¹⁹。メッシーナとラザフォードはライブニッツにおける内的性質と外的性質の違いについて次のように整理する。内的性質とはその実体が創造されたときもつだろう性質で、外的性質とはその実体が創造されたとき同じ世界に属する他の諸実体との関係について、すなわち時間的・空間的な関係についてもつだろう性質である¹²⁰。メッシーナとラザフォードによれば、神には実体をその外的性質を伴うことなしに創造することもできる¹²¹。つまり神にはひとつの実体だけを創造することもできるとライブニッツが言うのは、神には実体の内的性質だけを現実化することもできるという意味である。それは世界の創造という目的を考慮する限りでは神にとって可能でないが、だからといって神にとって絶対的に不可能ということにはならない。宇宙論的解釈は内的性質と外的性質の区別を必要とするところで、非関係的性質と関係的性質の違いが重要な法則的解釈と似ている¹²²。

テキスト要件 B <実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる> も宇宙論的解釈はみた

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Messina and Rutherford, 972-973.

¹¹⁹ Messina and Rutherford, 973.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid. 同じ世界に属する他の諸実体を伴うかどうかについて、メッシーナとラザフォードは「神には同じ個体を異なる状況下で創造しうる」と述べる。彼らによれば、他の諸実体を伴わない場合でも個体概念の内容が変化するわけではない。彼らは、実体のもつ個体概念の一部についてだけ神がその自由意思 (free decrees) を行使しないこともできると見なすようである。

¹²² ハーマーは共可能性についての先行研究を整理する際に、共可能性の論理学的理解 (the Logical Conception) とシステムの理解 (the System Conception) をまず区別する。そのうえでシステムの理解を、法則的解釈に見られる法則的理解 (the Lawful Conception) と宇宙論的解釈に見られる宇宙論的理解 (the Cosmological Conception) に分ける。つまりハーマーの区分では、法則的解釈と宇宙論的解釈の違いは下位区分にすぎない。Harmer, 2-5.

す。メッシーナとラザフォードは因果関係を時間・空間の秩序に付随するもののように扱う¹²³。同じ時間と空間、すなわち同じ世界に属する諸実体は因果法則のもとで結びつけられる。テキスト要件 C <共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない> もみたされる。宇宙論的解釈では、同じ世界に属するとは同じ時空間の秩序に属するということであり、共同して存在しえないような実体は同じ世界に含まれない。時間と空間は事物の可能的な秩序であって、現実の実体とその知覚表象のみにかかわるのではない。テキスト要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない> もみたされる。異なる可能世界は時間・空間を共有しない。仮に複数の世界が現実存在するとしたら、そのときそれらはライプニッツのいう「世界」たりえないだろう。またこの仮定では、時間と空間の秩序から見て互いに無関係な実体が共同して存在することになってしまう。それは神が実体の内的性質だけを現実化したということであり、絶対的に不可能ではないが神の目的にはそぐわない。したがって、神がひとつの世界だけを創造することには理由がある。

それでは宇宙論的解釈こそが共可能性の妥当な解釈だろうか。ひとまずこの解釈は必然主義を退け、テキスト要件 A・B・C・D をすべてみたす。ライプニッツ哲学の特徴を広く捉えることにおいて、法則的解釈と同程度によい。しかし宇宙論的解釈にも後にいくつかの批判が与えられた。本稿 2. 2. 1. で見るグリフィンの批判は特に強く、実際には宇宙論的解釈は必然主義を回避できていないと主張する。グリフィンは宇宙論的解釈だけでなく論理的解釈と法則的解釈も批判し、もともとライプニッツ哲学そのものが必然主義を回避できていないという解釈を提示する。本稿は後にグリフィンの必然主義的解釈に反駁を試みる。

宇宙論的解釈には別の面でも議論の余地があるように思われる。それはこの解釈が、法則的解釈よりも詳細に神の行動を説明するのかという問題である。メッシーナとラザフォードによれば、法則的解釈は神がただひとつの世界だけを創造する理由を十分には説明できないのだった。仮にあらゆる可能的な事物を結びつける法則がありうるとして、そのような法則を神の意志が望まないのはなぜか。それ以上の説明を与えられない。それ自体で可能的なものすべてが互いに共可能的というわけではない理由を、法則的解釈は「神は何を行うことを選ばないか (what God would not choose to do)」で説明する¹²⁴。これに対して宇宙論的解釈は「神は何ができないか (what he [God] cannot do)」で説明する¹²⁵。メッシーナとラザフォードによる法則的解釈へのこの批判は、しかしながら彼らの宇宙論的解釈へも当てはめられるように思われる。彼らはライプニッツ解釈として実体の独立性を守るべく、神の力能がひとつの実体だけを同じ世界の他の実体なしで創造しうることを認めたのだっ

¹²³ 特に Messina and Rutherford, 972.

¹²⁴ Messina and Rutherford, 969.

¹²⁵ Ibid.

た。言い換えれば、時間と空間という枠組みを取らない創造の可能性を宇宙論的解釈は排除しない。ではなぜそのような創造を神は実際には行わないのか。世界の創造という目的をみたすにあたっては神にとってそれは不可能であるから。だが、不可能であるのは神の目的を考慮するという条件下である。最善の世界を創造しようと望むのは神の力能でなく意志だろう。よって宇宙論的解釈でも最終的には法則的解釈と同じく、不共可能的な諸事物を神があえて創造しない理由は神の力能でなく神の意志に求められるように思われる。宇宙論的解釈は法則的解釈と同程度に妥当な共可能の解釈とは言えても、法則的解釈に代わるものだとまでは現段階では言いがたい¹²⁶。

2.1.4. パッキングストラテジー

パッキングストラテジーでは共可能性を『事物の根本的起源について』の以下のアナロジーに基づいて解釈する。この解釈はマクドノーが “Leibniz and the Puzzle of Impossibility: The Packing Strategy” で提案した。

しかしここから明白に知解されるのは、可能的なものの無限に多くの可能な集成と系列の内、それによって最も多くの本質すなわち可能性が現実存在することへと導かれるもの、が現実存在する。[……] そしてある種の遊びにおいて、盤上のすべての場所を一定の規則に従って埋めなければならないといった場合もそれである。そこでは何らかの技巧を用いなければ、最後には、[その規則に] 合わない空間 [を埋めるわけにはいかないので、そこ] から排除されてしまって、できると思っていたり、あるいはそうしてみたかったよりも多くの空所を残さざるを得なくなる。しかし最も多くの重点が最も容易に手に入れられるような確実なやり方はある。[……] それと同様に、存在が非存在に優ること、あるいはなぜ無ではなくむしろ或るものが現実存在するかの理由があること、あるいは可能性から現実性へと移行しなければならないこと、が一度定立されれば、そこから、たとえ他には何も決定されていなくても、時間と場所(即ち現実存在することの可能な秩序)の容量に応じてできるだけ多くのものが現実存在することになる。与えられた領域内に容れ得るだけ多くのタイルが一緒に置かれるのとまったく同じようなものである。¹²⁷

Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum. [.....] Et sese res habet ut in ludis quibusdam, cum loca omnia in Tabula sunt replenda secundum certas leges, ubi nisi artificio quodam utare, postremo spatiis exclusus

¹²⁶ 法則的解釈のカーバーとオレリー-ホーソンも時間・空間の秩序を共可能性の条件としていったんは取り上げ、検討の後否定した (Cover and O’Leary-Hawthorne, 138-141)。このことには本稿 3.2. でふれる。

¹²⁷ GP. VII, 303-304.

iniquis, plura cogeris loca relinquere vacua, quam poteras vel volebas. Certa autem ratio est per quam repletio maxima facillime obtinetur. [.....] ita postio semel ens praevalere non-enti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, hinc, etsi nihil ultra determinetur, consequens est, existere quantum plurimum potest pro temporis locique (seu ordinis possibilis existendi) capacitate, prosus quemadmodum ita componuntur tessellae ut in proposita area quam plurimae capiantur.

上記の引用で一定の範囲内にできるだけ多くのタイルが置かれるように、ライブニッツの神はできるだけ多くの実体を含むような世界を創造する。最善の世界とは、最も多くの実体を含む世界である。マクドノーによれば、共可能性を論理関係や法則に基づいて解釈すべきではない¹²⁸。なぜならライブニッツにおいて実体の現実存在は必ず他の実体の現実存在を排除するわけではないし、法則は必ず別の法則と引き替えに成立するわけではないからである。タイルのたとえが示すように、諸実体の量が世界の受容能力を超えた結果として他の諸実体が排除されるだけである。1枚のタイルがそれだけで別のタイルを空間から排除することはないし、逆に別のタイルの現実存在を意味することもない。

マクドノーは、ゲーム盤やタイルのたとえを単にたとえとして重視するだけではない。彼は世界の受容能力を実際に物理的なものとして解釈する。『事物の根本的起源について』のアナロジーはどちらかといえば字義通りに (literally) 読まれるべきであり「創造は延長的で物質的な諸実体の実現を含む」¹²⁹。ここからパッキングストラテジーを次のように要約できると思われる。ある2つの実体は同じ物理空間を占められるときそのときに限り共可能的である。マクドノーは論文の後半で彼の解釈を物理的な水準から観念論の水準へ広げるが、しかしそれは世界が個体的実体によって構成される中期ライブニッツの観念論である¹³⁰。

パッキングストラテジーを本稿 2.1.で提案した共可能性の解釈がみたすべき条件と照らし合わせよう。この解釈は必然主義を退けることができる。世界の受容能力には限度があるのだから、あらゆる可能的な実体が創造されることはない。テキスト要件 A <実体は自発的な表象作用ならびに存在論上の独立性をもつ> はみたされる。実体の現実存在が他の実体の現実存在を排除することはないとマクドノーは強調する。要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない> もみたされる。神がひとつの世界だけを選ぶことにはその世界が最も多くの実体を含むためという理由があり、恣意的な選択ではない。

¹²⁸ McDonough, 143-144. マクドノーは GP. VII, 303-304 に似た記述として GP. I, 331 を挙げる。

¹²⁹ McDonough, 144.

¹³⁰ McDonough, 151-160. マクドノーは彼の解釈が後期ライブニッツのモナドに基づく世界にも応用可能だろうと予想する。ただしこの予想は、彼が中期ライブニッツから後期ライブニッツでの実体概念の変化をあまり強く取らないゆえに見込まれる予想だと思われる。(McDonough, 160-161.)

要件 B <実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる> は十分にはみたされない。パッキングストラテジーによる共可能性の定義は、普遍的な法則への言及を必要としないからである。要件 C <共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない> も十分にはみたされない。パッキングストラテジーでは物理空間をモデルとして世界の受容能力を解釈するから、現実存在する物的実体の空間関係を説明することはできる。これに対して、概念的規定としての可能世界の空間関係が何に基づくかの説明は与えがたいように思われる。本稿前節でふれたように、ライプニッツにおける可能的な秩序としての空間は抽象的な共存の関係にすぎない¹³¹。パッキングストラテジーは要件 B・C と明確に両立不可能なわけではないが、しかしライプニッツ哲学におけるこれらの重要さを十分には反映しないと考えられる。

2. 2. 宇宙論的解釈への批判

ブラウンとチークが編集した *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds* 所収の論文には、宇宙論的解釈への批判を含むものがいくつかある。グリフィンによる特に強力な批判を見る前に、それらを概観しておく。

ベンダーは “On Worlds, Laws and Tiles: Leibniz and the Problem of Compossibility” で、時間と空間の枠組みは表象にすぎないため共可能性の条件にはふさわしくないと主張する¹³²。たしかにライプニッツにおいて実体間の物理的な影響関係は否定される¹³³。時間の持続も空間上の延長も、モナドの知覚表象によって表現されるにすぎない。しかしながら宇宙論的解釈が重視する時間と空間は、あくまで抽象的な秩序だった。そのため、現実の時間と空間が表象にすぎないと認めても、宇宙論的解釈の妥当性は弱まらないと思われる。可能世界の成立条件としての時間と空間は、それらがモナドに表象されることを必要としない。

チークの “Compossibility and Co-possibility” によれば、彼の解釈の方が宇宙論的解釈よりも説得的がある¹³⁴。彼の解釈では、ある 2 つの実体はそれらの完足的な概念の述語が同じ世界を示すときそのときに限って共可能的である¹³⁵。チークの解釈が共可能性の説明に完足概念だけを必要とするのに対し、宇宙論的解釈はそれに加えて時間と空間という概念を必要とする。この批判に対しては、時間・空間という概念の重要性によって反論できるように思われる。前節で見たように、ライプニッツにおける世界は時間・空間と強く結び付いている。そのため、この概念なしで共可能性を解釈できるのが利点であるのかは明らかでない。

¹³¹ クラーク宛書簡 3 通目 4 節。GP. VII, 363.

¹³² Bender, 78.

¹³³ 『モナドロジー』 51 節。

¹³⁴ Chiek, 123, footnote 37.

¹³⁵ cf. Chiek, 123.

レルケは“Compossibility, Compatibility, Congruity”の中で、宇宙論的解釈は実体の存在論上の独立を強く取り過ぎていると批判する¹³⁶。この批判は認めたとしても宇宙論的解釈の妥当性に直接は影響しないと思われる。実体の独立性は主に宇宙論的解釈にとって論理的解釈を批判する際の論拠であって¹³⁷、仮にこれを弱く取っても時間・空間の秩序が共可能性の条件だという主張まで弱める必要はないからである。

以上の批判が共可能性をどう定義するかについての批判であるのに対して、グリフィンの批判は共可能性の機能についての批判である。彼は宇宙論的解釈における共可能性の定義を否定するのではなく、宇宙論的解釈以外でも広く認められる共可能性の機能、必然主義を退けるとするその機能を否定する。

2.2.1. グリフィンの必然主義的解釈

グリフィンは *Leibniz, God and Necessity* でライプニッツを必然主義的に読解する。必然主義はライプニッツが明白に拒否した立場であるから、グリフィンの読解はライプニッツ解釈として異質である¹³⁸。取り上げる必要性が薄いように思えるかもしれない。だがグリフィンのライプニッツ解釈は共可能性と必然主義を両立させるところに特徴があつて、そのため共可能性の妥当な解釈を求めるうえで検討する価値がある。本節では、グリフィンがライプニッツに帰す必然主義とはどのようなものか概観し、共可能性の論理的解釈と法則的解釈に対するグリフィンの評価を見る。宇宙論的解釈へのグリフィンの批判は次節で検討する。彼は、神がすべての可能世界を実現することを宇宙論的解釈は否定しきれないと主張する。

「必然主義 (necessitarianism)」という語でグリフィンが意味するのは、何であれ形而上学的に可能的なものは現実的だとする立場である。もし神がすべての可能世界を実現するなら、あらゆる可能的なもののうち現実化しないものは何もないことになる。グリフィンはライプニッツの立場が「反-必然主義」的だと認めるものの、ライプニッツ哲学はそれにもかかわらず必然主義であるのだと解釈する¹³⁹。ライプニッツ哲学が否定するのは現実世界が「内的に必然的 (intrinsically necessary)」なことであつて、「外的に必然的 (extrinsically necessary)」であるのは否定しない¹⁴⁰。内的に必然的であるとは現実存在の理由を自ら持つ

¹³⁶ Laerke [2016], 132-133.

¹³⁷ Messina and Rutherford, 965.

¹³⁸ 神がすべての可能世界を創造することはないと十分に根拠づけることはできるのか。神はただひとつの世界を創造するというライプニッツの明白な信念は、ライプニッツ哲学の内容と緊張関係をもつのではないか。Koistinen and Repo, 214 や McDonough, 141-142, footnote 12 のように、こういった疑問を呈する解釈者は他にもいる。しかしそこから積極的にライプニッツを必然主義で解釈するところでやはりグリフィンは特徴的である。

¹³⁹ Griffin, 83.

¹⁴⁰ グリフィンによればこの区別は様相意味論ではつけがたい (Griffin, 4-5)。彼は他の論題

こと、つまり内的に必然的な存在とは神である¹⁴¹。現実の世界は「内的に偶然的 (intrinsically contingent)」ではあるが外的には必然的である。それ自体は偶然的なものが必然的でもあるのはどのようにしてか。グリフィンは、この世界と神との存在論上のつながりを重視して次のように説明する¹⁴²。〈A が現実存在するなら B は現実存在する〉が真であるとき対偶 〈B が現実存在しないなら A は現実存在しない〉も真である。このことに基いてライプニッツは、事物の系列が取り除かれたり変化させられれば神もまた取り除かれたり変化させられてしまうことになることを主張する¹⁴³。つまり、仮に現実世界が存在しないとすると神も存在しないことになる。これは神が内的に必然的な存在であることに反するので、現実世界が存在しないことは形而上学的に不可能である。よって、現実世界は現実存在の理由を自ら持つわけではないがしかし必然的である。

こうした必然主義的読みは、本稿 2. 1. で見た共可能性についての諸解釈とももちろん対立する。グリフィンの解釈するライプニッツ哲学においては、共可能性の概念に訴えて必然主義を回避することができない。次節で見るように彼は、可能的なもののすべてが互いに共可能的ではないというライプニッツの主張を無視することなしに、神は最善の創造としてすべての可能世界を創造すると解釈する。この解釈は共可能性の宇宙論的解釈への批判を通して詳細にされる。

共可能性の論理的解釈と法則的解釈に対するグリフィンの批判は、宇宙論的解釈への批判ほど直接的ではない¹⁴⁴。彼は論理的解釈についても法則的解釈についてもそれぞれに、ライプニッツ哲学における共可能性の特徴を抑えた解釈だとみなす¹⁴⁵。とはいえ、論理的解釈も法則的解釈もグリフィンの解釈とは当然両立しない。グリフィンは先行する共可能性の諸解釈から自分の解釈を区分する際に、単純に必然主義への態度を基準にするわけではない。それぞれが共可能性をどう解釈するか具体的な分析を行う¹⁴⁶。グリフィンによれば「すべての可能的なものが共可能的なわけではない」というライプニッツの主張の捉え

に かかわる箇所でも、現代の様相意味論による分析では表現しがたい問題を自分が扱うことに自覚的である (Griffin, 46-47)。

¹⁴¹ Griffin, 61.

¹⁴² 以下 Griffin, 61-62.

¹⁴³ 『哲学者の告白』(1672 または 1673 年) A.VI.iii, 124. 神が現実存在して事物の系列が現実存在しないことはありえない。神が完全であることは必然的なものだから、神が最善の可能世界を実現することも必然的である。グリフィンの解釈の前提のひとつに、パリ滞在時期 (1672-1676 年) のテキストの内容をライプニッツ哲学全体に帰すことがあると思われる。

¹⁴⁴ メイツの解釈について実体の独立性にかんするライプニッツのテキストと一致しないと指摘する箇所はあるものの、実体の独立性は研究史上強調されすぎることがあったと続く (Griffin, 98-101)。

¹⁴⁵ 論理的解釈について Griffin, 88, 法則的解釈について Griffin, 96.

¹⁴⁶ 以下この段落は Griffin, 104-105 に基づく。

方には複数通りある。この主張が真であるとき、その真理は可能的なものの内的特徴において基礎づけられるか、あるいは可能的なものの外的特徴において基礎づけられるかのどちらかである。また、その真理は必然的であるか偶然的であるかのどちらかである。「内的に基礎づけられ必然的である」とするのが論理的解釈であり¹⁴⁷、「外的に基礎づけられ偶然的である」とするのがカーバーとオレリー-ホーソンの法則的解釈である。この区分は論理的解釈と法則的解釈に対する本稿の理解とおおむね一致する。論理的解釈では、実体が共可能的か不共可能的かは実体間の論理的関係が矛盾を含むかどうかで決まる。実体間の論理的関係は実体の内的性質と言えるだろう。実体の内的性質は神が定めるものではないから <すべての可能的なものが共可能的なわけではない> も神の自由意思が定めた偶然的真理ではない。一方法則的解釈では、実体が共可能的か不共可能的かはそれらが同一の法則を表現するかどうかで決まる。カーバーとオレリー-ホーソンによれば、法則は実体それ自体に属するものではないのだった。法則は実体の外的性質であると言い換えられるだろう。法則は神の意志が自由に選ぶものであるから、<すべての可能的なものが共可能的なわけではない> は仮定的に必然ではあるが絶対的には必然でない。

グリフィン自身の解釈では「すべての可能的なものが共可能的なわけではない」は「外的に基礎づけられ必然的である」¹⁴⁸。すなわち、何が共可能的か不共可能的かが神の本質的な属性によって決まるためこの真理は外的に基礎づけられ、不共可能的な諸実体を創造することが神の本性にとって形而上学的に不可能であるためこの真理は必然的である¹⁴⁹。グリフィンは「神の本質的な属性 (the essential attributes of God)」という言い方をして特定の属性を挙げないが、続く箇所から判断すると知恵 (wisdom) を特に重視しているように思われる。可能的なものが存在することから神が最善の世界を創造するに至るまでの過程を、グリフィンは3段階に分ける¹⁵⁰。(1) あらゆる可能的なものが神の知性に在る。この段階では可能的なもののどのような組み合わせでも神の力能の支配下にある。(2) 可能的なものは「普遍的なシステム (universal systems)」へ分配される。神の知恵にとっては、可能的なもののどのような組み合わせでも創造されるにふさわしいわけではない。普遍的なシステムとしての世界でなければ創造の候補ではない。(3) 神の善良さ (goodness) によって、神は諸世界のうち最善の世界を選択する。<すべての可能的なものが共可能的なわけではない> というライブニッツの主張は、グリフィンの解釈にとって以上の3段階のうち第2段階の事態を指すのだろう。第1段階では可能的なもののどのような組み合わせでも創造されうるし、第3段階では最善可能世界だけが創造される。第2段階では普遍的なシステムという

¹⁴⁷ 宇宙論的解釈もこちらに区分される (Griffin, 105)。

¹⁴⁸ Griffin, 105.

¹⁴⁹ Griffin, 105. 同頁の脚注71でグリフィンは、自分の見解がラッセルの意見に近いかもしれないと述べる。

¹⁵⁰ Griffin, 105-106. 彼が依拠するライブニッツのテキストは『弁神論』227, 414節と GP. II, 182.

条件をみたすもの、言い換えれば共可能的なものの集合だけが創造されうる。そこで機能する神の叡智こそが <すべての可能的なものが共可能的なわけではない> を外的に基礎づける。

このようにしてグリフィンは先行の解釈から彼の解釈を区分する。すべての可能的なものが共可能的ではないこと、言い換えれば共可能性が一定の条件下でしか成立しないことは、可能的なものそれ自体の性質からは導かれない。加えて、ひとつの世界として秩序立てられていないものを創造の候補とすることは神の力能には可能だが、しかし知恵もつ者としての神にはありえないことである。グリフィンは神の力能が支配する範囲を論理的解釈よりも広く取り、創造における神の知恵の重要さをカーバーとオレリー-ホーソンの法則的解釈よりも強く取る。

2. 2. 1. 1. 宇宙論的解釈は何を否定できないか: 神はすべての可能世界を創造する

前節で見たようにグリフィンは、普遍的なシステムとしての世界でないようなものは神の知恵にとって創造の候補ではないと主張する。「普遍的なシステム」についてグリフィンは、それが「空間 - 時間の連続体 (spatio-temporal continuity)」によって区分されるものだとも述べる¹⁵¹。この点で彼の解釈は宇宙論的解釈を連想させるが、しかし彼は宇宙論的解釈を次のように批判するのである。時間と空間の秩序が可能世界の成立条件だと認めるとしても、ライプニッツ哲学から必然主義を排除することはできない。可能的なもののすべてが同一の時間と空間を共有することはないからといって、なぜ神は可能的なもののすべてを創造しないのかという説明に成功したことにはならないからである。

しかしながら、彼ら [メッシーナとラザフォード] の考え方に従っても、神には可能的な実体のすべてを創造することはできないという彼らの意図する結論は得られないと思われる。神には不共可能的な実体をひとつの世界として思い描くことができない - 彼らの見解においての「不共可能的」と「世界」の意味で - という事実から最大限に導き出せるのは、神にはそれら実体をひとつの世界としては創造できないということである。神にはそれら実体を創造できないということは導き出せない。

152

グリフィンの主張は次のように言い換えられる。可能的なもののすべてが「ひとつの」世界としては共可能的でないからといって、神が可能的なもののすべてを別々の諸世界として創造しうることは必ずしも否定されない。ある諸実体の集まりはこの世界に、別の諸実体の集まりはあの世界にというふうに分配し、それら諸世界を創造することで結果として神は可能的なもののすべてを創造するかもしれない。グリフィンはいくつかのテキストを引

¹⁵¹ Griffin, 106.

¹⁵² Griffin, 103.

用して、神が複数の世界を創造しうることをライプニッツは認めていると主張する¹⁵³。時間と空間の秩序を異にし、因果上の関係をもたない複数の世界を同時に現実存在させることが神の力能にはできる。そうであれば、可能的なもののすべてが時空間の同一の秩序に属することはないからといって、神があらゆる可能的なものを創造することはないとはい切れない。つまり宇宙論的解釈は、必然主義を回避できてはいない。宇宙論的解釈へのこの批判は、本稿が 2.1. で挙げた妥当なライプニッツ解釈の要件 D と一致しない。要件 D は <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない> という条件で、i) 神の世界創造は恣意的な行為ではない、ii) 神が複数の世界を創造することはない、の 2 点から要請されるのだった。グリフィンの解釈は ii) を否定する。

グリフィンは彼の解釈をさらに進め、可能的なすべての世界の創造こそが最善の創造だと結論する。言い換えれば、神は複数の世界を創造しうるだけでなく、複数の世界を創造すべき積極的な理由をもつ。まずライプニッツの神は最善の創造として、可能な限り多くの事象性すなわち本質が現実にも生み出されることを望む¹⁵⁴。より多くの可能的な実体が創造されればされるほど、より多くの事象性が現実化される。したがって事象性が最大限に現実化される創造とはあらゆる可能的なものの創造である、もしそのような創造が可能であるならば¹⁵⁵。ここまでは他の解釈でもある程度認められるだろう。神はできる限り多くの実体の創造を望むというライプニッツの主張は、テキストにおいてそれほど明白である。しかし他の解釈者であれば、神の先行的意志があらゆる可能的なものの創造を望んでも、神の帰結的意志は実体の最善の集合の創造だけを望むのだと解釈を進めるだろう¹⁵⁶。

¹⁵³ これらのテキストがグリフィンの言うようにしか読めないのかどうかは次節で検討する。

¹⁵⁴ Griffin, 106-107. 参照先は『事物の根本的起源について』(GP. VII, 303)。

¹⁵⁵ Griffin, 107.

¹⁵⁶ 神の「先行的意志 (la volonté antécédente)」と「帰結的意志 (la volonté conséquemment)」の違いについては『弁神論』21-25 節を参照。簡単に述べると、ライプニッツは神の意志を 2 段階に分ける。1 段階目の先行的意志は、あらゆる善を個々に考慮してその実現を求める。この段階の神はあらゆる善の現実化と悪の完全な排除へ向かおうとする。2 段階目の帰結的意志は欲することを可能な限りで実行するという規則をもち、善悪を全体的に見る。ところで個々の先行的意志は実現を求めて互いに争う。また悪は時としてより大きな悪を避けより大きな善を得る手段となる。そのため最終的に神は善のすべてを現実化することはないし、悪の完全な排除もしない。『弁神論』での文脈は神がなぜ悪を容認 (permettre) するのかにあって、事象性の最大化についてではない。しかし『事物の根本的起源について』が事物の事象性を論じる仕方は『弁神論』が善について論じる仕方と似て、実現されるのが望ましい何かとその実現を制限する条件を扱う。すなわち、あらゆる可能的なものは各自の事象性の大きさに応じて現実存在へと向かうが、時間と空間にかんして世界には受容能力の限度があるため、最終的には可能的なもののすべてが現実化することはない (GP. VII, 303-304)。このため事象性の最大化についても神の先行的意志と帰結的意

ライプニッツ哲学には <可能的なもののすべての創造> を妨げる何かがあると考えからである。たとえば論理的解釈では、論理的矛盾があるときには共可能性が成立しない。そのため<裏切らないユダ> を含む可能世界と <引き渡されるキリスト> を含む可能世界のどちらもが創造されることはない。法則的解釈では、普遍的な自然法則のもとに結び付けられないような諸実体は不共可能的である。そのため、それぞれ異なる自然法則をもつ可能世界は不共可能的であって同時に創造されることがない。宇宙論的解釈では、時空間の秩序を共有しない諸実体が不共可能的である。そのため時間と空間を異にする可能世界は不共可能的であって同時に創造されることはない。これに対してグリフィンのように考えるならば、論理的矛盾、法則の違い、時間と空間の違いのどれも <可能的なもののすべての創造> を妨げる何かにはならない。最善の創造としてあらゆる可能的なものの創造を神が望むなら、神は実際にあらゆる可能的なものを創造する。

過去・現在・未来にわたって実現されることなく純粋に可能的な存在に留まるようなものはない。すべての可能世界は創造されて現実世界になる。それらは内的に必然的な存在である神の属性に必然的に由来するため、外的に必然的な存在である。それゆえグリフィンの解釈するライプニッツ哲学は必然主義である¹⁵⁷。形而上学的に可能的でありさえすれば何であれ必ず現実的であるのだから。

グリフィンの必然主義的解釈は次の2つに要点にまとめられる。(1) 複数の世界が現実存在しうる。(2) 神にはすべての可能世界を創造すべき決定的な理由がある、すなわち最善の創造としての本質および事象性の最大化である。(1) か (2) のどちらかにでも反論できれば、必然主義的解釈の妥当さは弱まる¹⁵⁸。共可能性の宇宙論的解釈に対するグリフィンの

志の2段階に分けられると思われる。

¹⁵⁷ ただしグリフィンはライプニッツ哲学をスピノザ哲学と完全に同一視するわけではない。彼によれば両者の違いは根本的には、神を志向的に行為する者と見なすか見なさないかという神学上の違いにある (Griffin, 68-69)。この違いを重視するからこそ、グリフィンは内的に必然的 / 外的に必然的を区別するのだと思われる。現実世界が内的に必然的ではあっても外的には必然的でないからこそ、神の知恵と善良さが役割を果たせるのだと彼は述べるからである (Griffin, 65)。仮に現実世界それ自体が内的に必然的なのだとしたら、なぜ世界が現実的であるのか神の知恵と善良さなしでも説明できてしまう。

¹⁵⁸ (1) と (2) を両方認めたうえで必然主義の回避を試みることも、複数の世界の現実存在が可能で、神にはすべての世界を創造すべき理由があるとしても、一部の世界だけを創造することが神にとって不可能だということにはならない。言い換えれば、一部の世界だけを創造するという選択肢すなわち論理学的な可能性は現実化されないままに残る。この偶然性に基づいて神の自由を主張することはできるだろう。だがこの場合でも、(2) を認めるのだから結局神はすべての可能世界を創造する。本稿が提案する要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない> を満たさないため、本稿はこの解決法をこれ以上論じない。

批判にも抗弁できるだろう。本稿が後に 2. 3. で試みるのは (2) への反論である。ジョラーティの援用によって、最善の創造は事象性の最大化のみによって定義されるのではないと明らかにしたい。(2) に反論の余地があるかどうか、グリフィン自身も検討をするかのような箇所がある¹⁵⁹。彼は世界の「調和 (harmony)」に注目し、それが神の創造に制限を加える条件かもしれないと論じる。先取りすると結局グリフィンは必然主義的解釈を維持するのだが、しかし本稿 2. 3. で見るように「調和」はグリフィンに反論するうえでも重要な概念である。そこでライプニッツにおける世界の「調和」とそれをグリフィンがどう扱うのかここで見ておこう。すでに本稿 2. 1. 2. で、共可能性の法則的解釈が「法則的な調和」に注目して必然主義的を避けることを述べた。世界ができるだけ多くの実体を含むのはその世界の法則的な調和を乱さない限りにおいてであって、そのためあらゆる可能的な実体を含むような世界はない。法則的解釈を代表するカーバーとオレリー-ホーソンはまた、関係的性質の実体への付随を保証するのは「予定調和」だとも述べる¹⁶⁰。

ライプニッツにおける「調和」すなわち「普遍的調和 (harmonie universelle)」とは「すべての実体が他のすべての実体を自分のそれらへの関係にしたがって厳密に表出する (toute substance exprime exactement toutes les autres par les rapports qu'elle y a)」状態のことで、創造によってもたらされる¹⁶¹。ライプニッツにおける実体は強い独立性を備えつつも、その知覚表象の内容については互いに対応関係がある。本稿が言う「調和」は各世界における実体相互の表出作用全般を指し、特に心身間の「調和」を強調することはしない¹⁶²。たしかにライプニッツが「調和」の語を使うのは文脈が心身問題にある場合が多く、特に「予定調和 (harmonie préétablie)」の語を使うこともある¹⁶³。ライプニッツにおいて魂は目的因に、身体は作用因にそれぞれ従い、互いに影響を与えることはない。ところが神の知恵によって、両者のふるまいには予め対応関係が定められている。この対応関係は「自然の物理的世界 (le règne Physique de la Nature)」と「恩寵の道徳的世界 (le règne Moral de la Grâce)」との対応とも言える¹⁶⁴。しかしながら以下の記述からライプニッツにおいて調和は心身間の

¹⁵⁹ Griffin, 107-9.

¹⁶⁰ Cover and O'Leary-Hawthorne, 98.

¹⁶¹ 『モナドロロジー』 58 節。

¹⁶² 枝村の論文「ライプニッツにおける共可能性と予定調和」は次のような解釈を提示する。共可能性に由来する実体の相互表出は極めて抽象的な関係であり、心身間の予定調和のような充実した内容を伴う対応関係は神の意思決定を経なければ実現されない。この解釈に従えば、可能世界の条件としての調和には心身間の調和は含まれない。

¹⁶³ たとえば GP. IV, 498-499, 『人間知性新論』 1-1 (GP. V, 64), 『モナドロロジー』 78-81節、『弁神論』 59-60, 62 節。ただしライプニッツにおいて身体は一種の現象であるため、心身間の対応関係とは最終的に単純実体間の対応関係である。これについては Edamura の論文 “Prestablished Harmony between Soul and Body in Leibniz” を参照。

¹⁶⁴ 『モナドロロジー』 87-88 節。

調和に限定されないこと、実体全般の表象作用にかかわる概念であることが言えると思われる¹⁶⁵。

魂はみずからの法則にしたがい、身体もまたみずからの法則にしたがう。それでも両者が一致するのは、あらゆる実体のあいだに存する予定調和のためである、どの実体も同じ一つの宇宙の表現なのであるから。(『モナドロジー』78節)

[心身間の調和と] 同じことは、単純実体相互の作用において捉えられることについても理解できるはずである。つまり、単純実体の各々はその完全性の度合いに応じて他に作用していると見なされているが、それは観念的にのみ言えることであり、実体の各々に含まれている完全性や不完全性に応じて一方が他方に作用するように神が初めに定めた際の理由に基づいているのである。(『弁神論』66節)

『モナドロジー』78節は引用部の前後も含めて心身間の調和を論じる箇所ではあるが、しかし「あらゆる実体のあいだに存する予定調和 (l'harmonie préétablie entre toutes les substances)」があるからこそ魂と身体も一致するのだと読み取れる。『弁神論』66節は同書62節から引用部まで説明された心身間の予定調和について、これと同様の関係を単純実体間にも認める。また『弁神論』序文の次の記述も「予定調和」という語が常に心身間の調和を指すとは限らないことを示唆する。「動物の形成という興味を説明するために、私は予定調和の考えを用いた。これは魂と身体の対応というもう一つの別の驚異を説明するために私が用いた方法と同じものである」¹⁶⁶。ここでの予定調和は、心身間の対応関係だけでなく「もう一つの別の驚異」である動物の形成にもあてはまる。

実体の知覚表象の内容が相互に対応関係をもつこと、この意味での普遍的調和が複数の世界にまたがって成立することはないだろう。現実世界の実体が他の可能世界に属する事物を表象することはないからである。本稿2.1が解釈の要件Cとして提案したように、共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない。あらゆる可能的な実体の集合を「ひとつの世界」として思い描くことは、神にもできない。このことはグリフィンも認めるのだった。であれば、現時点でグリフィンに反論することができるのではないか。仮に複数の世界を同時に現実存在させることが神にできるとしても、調和が成立するのは各世界ごとにである。創造の結果である諸世界全体を見れば調和はない。つまり神の創造行為は調和をもたらさなかったことになる。調和の伴わない創造はライプニッツの神にそぐわないため¹⁶⁷、最善の選択として神が可能世界のすべてを創造するというグリフィンの

¹⁶⁵ また『人間知性新論』3-6では生物種の連続性を指して「調和」の語が使われる。GP. V, 286.

¹⁶⁶ GP. VI, 41. 「動物の形成という驚異を説明する」はライプニッツが生物の発生を前成説に近い立場で説明したことを指す。

¹⁶⁷ 「神の作品においてはすべてが調和的であり (tout soit harmonique) 自然が恩寵と並行し

結論は妥当でない。

だがグリフィン、調和を考慮に入れてもライプニッツの神はすべての可能世界を創造すると結論する。グリフィンの解釈では普遍的調和も <可能的なもののすべての創造> を妨げはしない。彼は以下のヴォルフ宛書簡を引用して、ライプニッツにおいては調和も本質の量に結びつけられると主張する¹⁶⁸。

完全さとは諸事物の調和、すべてのものが観察される価値をもつような状態、すなわち、同一のものが多において一致した状態のことです、完全さとは思考可能性の程度だとすら言えるでしょう。実のところ、秩序と規則性と調和とは同じもののなのです。本質が調和する諸性質から算出されるものだとなれば、本質に対していわば重量とモーメントを与えるのは本質の程度だとすら言えるでしょう。¹⁶⁹

Perfectio est harmonia rerum, vel observabilitas universalium, seu consensus vel identitas in varietate; posses etiam dicere esse gradum considerabilitatis. Nempe ordo, regularitas, harmonia eodem redeunt. Posses etiam dicere esse gradum essentiae, si essentia ex proprietatibus harmonicis aestimetur, quae ut sic dicam faciunt essentiae pondus et momentum.

完全性とは事物の秩序・規則性・調和のことで、本質の程度とも言い換えられる。この定義に従えば、可能な限りで最高度の調和が実現するのは可能な限りで最大量の本質が実現することによってである。グリフィンの解釈では可能世界間に内的な不共可能性はないから、最高度の調和はすべての可能世界の創造によって実現されることになる。グリフィン自身は彼の解釈を以下のようにまとめる。

ている、ということは神の知恵のお蔭なのである」(『弁神論』91節、GP. VI, 152)。「それ[最高の知恵]によれば、神が法や計算に基づくことなく事物の秩序と本性を損なうことは許されないし、宇宙の調和が侵犯されること (ut turbaretur harmonia universalis) も許されないし、事物の最善の系列以外の系列が選ばれることも許されない」(『神の大義』126節、GP. VI, 457)。「至高の知恵と慈愛は完全な調和を以てしか働き得ない」(『自然と恩寵の原理』13節、GP. VI, 604)。

¹⁶⁸ Griffin, 107.

¹⁶⁹ GLW, 172. 次の英訳を参照した拙訳。AG, 233-234. 「本質に対していわば重量とモーメントを与えるのは本質の程度だとすら言えるでしょう」という部分は、可能的なものはそれ自体で現実存在へと向かう要求をもつというライプニッツの考え方を、力学でたとえる比喻である。グリフィンが言うように、この考え方は次のテキストにも見られる。「というもの、すべての可能的なものは同等の権利を以てその実在性に比例して現実存在することへと向かう (pari jure ad existendum tendere pro ratione realitatis) ように、すべての重い物体は同等の権利を以て重さに比例して落下に向かうからである。後者では重い物体の最大の落下を含むような運動が生じるように、前者では可能なものが最も多く産出されるような世界が生ずるのである」(『事物の根本的起源について』GP. VII, 304)。

諸実体が内的に共可能的であってその各々がいくらかの量の本質を有しており、かつ最大量の本質が現実存在しなければならないのなら、その場合可能的なもののすべてが現実存在しなければならないと思われる。すべての可能世界を創造することによって、神はこれを成し遂げうるだろう。また、異なる世界の実体には連絡がない (do not communicate) のだから、ひとつよりも多くの世界が現実存在しても我々の居住する世界の調和が阻害されることにはならない。神の視点から見れば、思考可能なシステムが多重に現実存在することは知的な満足の増加を導きうることだと考えてもよいかもしれない。¹⁷⁰

ある世界の実体が別の世界の実体を表出することはないのだから、複数の世界が現実存在しても各世界の調和が損なわれることはない¹⁷¹。グリフィン、知覚表象の内容について対応関係を欠くような諸実体の相互表象を認めているわけではない。言い換えれば、ライプニッツにおける調和のあり方に反する形で複数の世界の現実存在を主張するわけではない。諸可能世界全体としての調和がないことも問題にはならない¹⁷²。調和は、現実化される本質の量が多ければ多いほどより完全であるのだから。グリフィンはこのようにして、各世界にそれぞれ調和があることと神がすべての可能世界を創造することを両立させる。

それではグリフィンの解釈に反論の余地はないのだろうか。本稿は彼の必然主義的解釈の要点を次の2つにまとめた。(1) 複数の世界が現実存在しうる。(2) 神にはすべての可能世界を創造すべき決定的な理由がある、すなわち最善の創造としての本質および事象性の最大化である。今は(2)について反論を試みるため、ライプニッツにおける調和をグリフィンがどう捉えたのか確認したところだ。本稿 2.3. では、グリフィンの主張と異なり調和は本質の量のみによって実現するのではないと示したい。これを示せば、調和を <可能的なもののすべての創造> を妨げる何かとして捉えなおすことができる。

グリフィンの解釈の1つ目の要点 (1) 複数の世界が現実存在しうる、についてはどうだろうか。グリフィンは可能世界間の共可能性を認めているかのようであって、そうであればライプニッツ解釈からは逸脱した読解である。共可能性という考え方をライプニッツが用いるのは、実体が共に存在しうる可能性を指すためである。それを世界が共に存在しう

¹⁷⁰ Griffin, 108. 引用部の直前でグリフィンは、最大限の本質は最大限の思考可能性を含み、そのため知的な存在に満足を与えることを示すテキストを引く。C, 534, 535.

¹⁷¹ 「異なる世界の実体には連絡がない」ことに関連して、論理的解釈の提唱者と目されるレッシェーもライプニッツ哲学における概念上の困難として次のことを指摘した。すなわち、不共可能的な諸実体が互いに何の関係ももたないのであれば、なぜそれらが不共可能性をもつと言えるのだろうか。不共可能性も一種の関係であるというのに。 Rescher [1994], 176-178.

¹⁷² すべての可能世界にわたる調和があるかどうかについて、グリフィンがどう考えたかは明らかではない。ただ少なくとも、そうしたものと論証してはいない。

る可能性を指すのにも使うのは、共可能性の定義を不適切に広げてしまうことになる¹⁷³。なぜなら共可能性の宇宙論的解釈が強調し、グリフィンもその重要性を認める通り、ライプニッツにおける世界は諸実体の単純な集まりとは違うからである。諸実体の集まりが世界であるためには、諸実体は時間と空間の秩序のもと互いに結びつけられていなければならない。にもかかわらず、実体それ自体と世界とを同等に扱ってよい、言い換えれば実体間にあてはまることは世界間にもあてはまると言える論拠をグリフィンは示していない。このため要点 (1) へは強く反論できるかに思える。

しかし細かく言えば、グリフィンは可能世界間に共可能性があると主張しているわけではない。複数の世界の創造について彼の言い方はたとえば次のようなものである。「あらゆる可能的なものが内的には共可能的であるならば、あらゆる可能世界を含むような創造もまた内的には可能だと思える (if all possibles are intrinsically compossible, then a creation which consists of all possible worlds also seems to be intrinsically possible)」¹⁷⁴、「ひとつよりも多くの世界が現実存在しても我々の居住する世界の調和が阻害されることにはならない (the existence of more than one world would not detract from the harmony of the world we inhabit)」¹⁷⁵、「神は (絶対的には) 我々の世界に加えて別の諸世界にも現実存在を認めることができる (God can (absolutely) admit to existence other worlds in addition to our own)」¹⁷⁶。これらは可能世界間に共可能性があるという主張を含意してはいない。グリフィンの言い方は、複数の世界が共可能的かどうかには言及しない¹⁷⁷。したがって、共可能性の概念を不適切に広げたとしてグリフィンを批判することはできない。要点 (1) についてグリフィンの解釈に反論するには、要点 (1) が依拠するテキストを検討する方が適当だと思われる。神が複数

¹⁷³ コイスティネンとレポは共可能性についての共著論文の結論部で、ライプニッツは複数の世界の現実存在について真剣に取り上げたことは一度もないと述べる (Koistinen and Repo, 214)。彼らによれば、ライプニッツは個体的実体間の不共可能性にかんする問題には答えを示した一方で、可能世界間の不共可能性にかんする問題に対しては答えをもたなかった (ibid)。

¹⁷⁴ Griffin, 107.

¹⁷⁵ Griffin, 108.

¹⁷⁶ Griffin, 110.

¹⁷⁷ すべての可能世界の実現といえばドゥルーズのライプニッツ論が連想されるかもしれないが、しかし世界間の関係に言及するかしないかという点でドゥルーズとグリフィンは対照的である。ドゥルーズは可能世界どうしが不共可能的であることは認め、にもかかわらず神がすべての可能世界を創造する事態を想定した (Deleuze, 84)。ただし、これは『褻』でドゥルーズがライプニッツを離れドゥルーズ自身の哲学を示す箇所である (cf. Lærke [2010], 36)。『褻』のそうでない箇所でのドゥルーズが「共可能性の過剰な増殖を防ぐ」というライプニッツ哲学における不共可能性の機能に注目したことは橋本が指摘している (橋本、135 頁。Deleuze, 120)。

の世界を創造しうることを、ライプニッツはどのような文脈で認めるのか。

2.2.1.2. グリフィンが依拠するテキストの検討: ライプニッツは多重の現実世界を認めるか?

グリフィンは宇宙論的解釈への批判としてライプニッツの神は複数の世界を創造しうると主張し、いくつかテキストを引用する。本節ではそれらテキストを確認し、グリフィンが言うようにしか解釈できないのかを検討する。

以下はグリフィンが主に依拠する『事物の至高存在について (De Summa Rerum)』 (1676年) からの抜粋である。

我々の精神とはどのような点においても一致しないような他の事物が現前する精神が現実存在するのであれば、無限に多くの他の空間や他の世界が現実存在しうることになる、それらと我々の空間や世界の間には何の距離もないような仕方である。¹⁷⁸

他の世界、他の空間は在りうるのかと尋ねる人は単に、我々の精神と連絡をもたないような他の精神が存在するかどうかを尋ねているのである。¹⁷⁹

他の世界が存在しない、あるいは我々の場合に成立するのとは異なる仕方でも互いに一致するような他の精神が存在しない、などということにはならない。¹⁸⁰

たしかに、ライプニッツはここで多重の現実世界について語っている。この世界とは別の世界も現実存在するということは、我々とは何の関係ももたずそれらの間だけで互いに一致するような諸精神が現実存在するということである。もしそのような精神が在りうるのなら、この世界以外の現実世界も在りうる。グリフィンはこの仮定条件を根拠としてライプニッツにおける多重の現実世界を積極的に肯定する¹⁸¹。我々の精神から成る調和とは連絡をもたないがそれらの間では別の調和が成り立つような諸精神。この仮定に矛盾はないのだから、これを実現する可能性を神の絶対的な能力に帰して差し支えない。注意しておくべきこととして、複数の現実世界が共可能的だというような主張をここでもグリフィンはしていない。彼は、世界間の関係という問題を持ち込むことなしに複数の世界が現実存在しうると主張する。

『事物の至高存在について』 がバリ滞在時期 (1672-1676年) のテキストであり、ライプニッツ哲学の円熟した段階の内容を必ずしも示さないことから、グリフィンの解釈を弱められると考える人もいるだろう。しかしグリフィンは、後期ライプニッツのテキストも彼

¹⁷⁸ A. VI. iii, 511. 次の英訳を参照した拙訳。DSR, 65.

¹⁷⁹ A. VI. iii, 512. 次の英訳を参照した拙訳。DSR, 67.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Griffin, 104.

の解釈の根拠として引用する¹⁸²。ピエール・ベールによる『歴史批評辞典』(1697 年)の「ロラリウス」の項に関するライプニッツのコメント(1702 年)に「神には各実体にその他の実体とは無関係の現象を与えることができるが、しかしそうすることで神はいわば、つながりを欠いた世界を実体と同じ数だけ創ることになる」とある¹⁸³。ライプニッツは、世界を複数創造することを神の力能に認める。

だが引用部の文脈を考慮することでどちらのテキストについても、グリフィンの解釈が唯一ありうる読解ではないと分かる。『事物の至高存在について』の引用部の辺りでは、ライプニッツは神を人間の精神に関係させて論じ、空間と我々の感覚とは結びつきがあると主張する。ライプニッツによれば我々は夢と現実の場所とを区別する際、空間を基準とする¹⁸⁴。我々が一貫した諸感覚をもっている限りはそれら諸感覚に対応する空間があるはずであり、我々が単に夢を見ているということはない。ライプニッツは次のように述べる。

さらに、夢の世界と空間は我々の世界と空間とは違うのだから、そうした他の世界には運動について違った法則がありうる。ここから明白なこととして、そうした世界の物質が我々の世界の物質よりも現実的だなどということはなく、反対にそうした物質の現実存在についてはむしろ常に疑いうる、あるいはむしろそうした物質は我々の世界の物質と変わりがなく[……。]¹⁸⁵

しかしながら、このこと[我々の世界とはつながりをもたないような他の世界がありうる]からは以下のことが明らかである、すなわち、空間は複数ありうるが神はひとつだけがあるのだから空間は神とは異なるものであり、神の計り知れなさはあらゆる事物において同一である。¹⁸⁶

こうした文脈では、最善の世界創造がライプニッツの直接の関心ではないと思われる。ライプニッツは、この世界とは別の現実世界の存在を積極的に主張するというより、仮に別の世界が現実存在するならそれはどんな風であるかを描写している。ここでの「他の世界」は「夢の世界」の言い換えでもある。神が複数の世界を創造しうるというという想定は、だとしても神はそれらの唯一の原因であるという主張のために使われる。

ベール『歴史批評辞典』についてのコメントも、最善の世界創造とは別の文脈をもつ。グリフィンは「神には各実体にその他の実体とは無関係の現象を与えることができるが、

¹⁸² Griffin, 103. ただし『事物の至高存在について』は神だけを厳密な意味での実体とする点で以降のライプニッツ哲学と異なる(枝村[2014])。

¹⁸³ GP. IV, 519.

¹⁸⁴ A. VI. iii, 511.

¹⁸⁵ A. VI. iii, 511. 次の英訳を参照した拙訳。DSR, 65.

¹⁸⁶ A. VI. iii, 512. 次の英訳を参照した拙訳。DSR, 67.

しかしそうすることで神はいわば、つながりを欠いた世界を実体と同じ数だけ創ることに
なる」という部分を引用したのだった。この引用部に至るまでにライプニッツが論じてい
るのは、動物における魂と身体との統一 (union de l'âme et du corps) である¹⁸⁷。魂が身体や
周囲の環境に起こる変化を表象するのはその魂固有の法則に従うことによるのであって、
機会原因論者が言うように神に頼ることによってではない。この法則は神によって与えら
れるものではあるが、しかし魂は自らの本性としていわば自発的に (spontanément) 表象を
し続ける。だからこそ、犬の身体が棒で打たれたとき犬の魂は痛みを表象する。この文脈
をふまえればグリフィンが引用した部分は、魂と身体の一を神があえて乱したとしてど
のような状況が生じるかの説明である。また続く箇所では、他の世界がやはり夢にたとえ
られる¹⁸⁸。

したがってグリフィンが依拠するテキストは、彼が読むのとは違った風に解釈できる。
それらは必ずしも、神は複数の世界を創造するのだと積極的に主張するものではない。複
数の現実世界が存在する可能性をライプニッツが考慮するとしても、それは最善の創造を
背景にしてのことではない。言い換えればライプニッツは、複数の世界の創造を神が最大
限の善を現実化するために取りうる手段だとみなしているわけではない。もちろん、だか
らといって神が複数の世界を創造することが絶対的に不可能だということにはならない。
それは、テキストの文脈を考慮してもそこまでの断言はしがたいためだけではない。共可
可能性の論理的解釈がそうであったように、全能である神に不可能を認めることは解釈上
の弱点となるためでもある。重要なのはテキストの文脈をふまえてもなお、神が複数の世界
を創造しうることと実際に神が創造するのはただひとつの世界であることが両立するか
どうかである。グリフィンの必然主義的解釈は結果的に、この両立を説明することがライ
プニッツの非-必然主義的解釈には必要だと示唆する。

2. 2. 1. 3. ラザフォードによる多重の現実世界への対処法

The Oxford Handbook of Leibniz 所収の “The Actual World” でラザフォードは、神は創造に
際し完全性の最大化を求めるというライプニッツの主張を取り上げる¹⁸⁹。それは、この主
張がラザフォードの提唱する共可能性の宇宙論的解釈と齟齬をきたしかねないためである。
可能的なもののどれもがその完全性の度合いに応じて現実存在への要求をもつなら、どう
して神は時間的・空間的に統一された世界をひとつだけ創造するように制限されるのか。
ある世界-システムの現実存在が別の世界-システムの現実存在を排除することは論理的に
言っていないというのに、どうして神はすべての世界を現実化しないのだろうか¹⁹⁰。宇宙論

¹⁸⁷ GP. IV, 517-519.

¹⁸⁸ GP. IV, 519.

¹⁸⁹ Rutherford [2013], 74.

¹⁹⁰ Rutherford [2013], 74.

的解釈に対するグリフィンの批判が示したのと同様の問題をラザフォードがどう対処するのか見ておこう¹⁹¹。

ラザフォードは、神が創造を為す際に伴う意志行為が単一であることに注目する¹⁹²。意志行為が単一であるのだから神が創造によって実現する計画はひとつだけ、「単一で包括的な計画 (a single comprehensive plan)」だけである。また、世界を形作る神の意図は各可能世界ごとに異なる¹⁹³。ある世界が創造される際に実現される計画は、その世界だけについての計画である。そのため、神が複数の世界を創造しようと意志することはない。それは単一の意志によって複数の計画を実現しようという試みだからである。くわえて、現実世界が複数存在するという想定をライプニッツが熱心に考えたとは思えない。神は公正な創造者だという信仰にふさわしいのは、無数の世界からひとつを選択する神だろう。

神の意志行為に注目するラザフォードの対処法は明快であるが、これを援用してもそれだけではグリフィンの必然主義的解釈に反論するのに不十分であると思われる¹⁹⁴。どうして、種々の計画を総合するようなより大規模な計画を神がもつことがないと言えるのか。神の知性は計り知れないものであるのに。少なくとも “The Actual World” 内でラザフォードは、ひとつの「計画」にひとつの意志行為だけが対応することは示しても、ひとつの意志行為にひとつの「計画」だけが対応することは明らかにしていないように見える。ところがグリフィンが想定するのはまさに、すべての可能世界を対象にした大規模な計画を神が一度に実行する場合だった。ラザフォードのもうひとつの対処法、すなわち多重の現実世界をライプニッツが熱心に考えたとは思えないという指摘についても、これだけでグリフィンへの反論に十分であるとは思われない。たしかにグリフィンの想定は、神の世界創造にかんするライプニッツ自身の態度を離れたものである。本稿も前節で、グリフィンの引用するテキストがグリフィンの解釈のようにしか読めないわけではないと示した。しかしながらグリフィンの必然主義的解釈には、別の方法による反論の余地がまだあると考えられる。本稿 2. 3.以降の試みが成功すれば、ライプニッツにおいて最善の創造とは本質あるいは事象性の最大化のみによって定義されるのではないと示せる。

本稿 2. 3. 2. 2.で参照するフィーニは、神の意志行為が単一であることについてラザフォードと同様に注目し、さらにライプニッツの神が複数の行為を意志することはないと主張する¹⁹⁵。フィーニの主張は、ひとつの「計画」にひとつの意志行為だけが対応すると示すことにも、ひとつの意志行為にひとつの「計画」だけが対応すると示すことにもない。

¹⁹¹ ただし Rutherford [2013] の該当箇所は Griffin に応じて書かれたのではない。この問題を指摘する先行研究としてラザフォードが挙げるのは Koistinen and Repo, 213-214 である。

¹⁹² Rutherford [2013], 74-75.

¹⁹³ 1686 年 7 月アルノー宛書簡 (A. II. ii, 73/GP. II, 51)。

¹⁹⁴ ラザフォードはすべての可能世界が現実存在することの不可能性を論証したわけではない。これは本人が認める。Rutherford [2013], 75.

¹⁹⁵ Feeney, 166.

フィーニによれば、神は知恵をもつ (wise) ため複数の世界を創造することがない。ライブニッツにおいて、より知恵のある者はより少数の行為によって目的を達成することができる¹⁹⁶。神には最もすぐれた知恵があるのだから、最善の創造という目的のために多重の現実世界という複数の行為を必要とすることはない。フィーニのこの解釈は、種々の計画を総合する大規模な神の計画のようなものがライブニッツ哲学になじまない理由を示すと思われる。神は全知であるから、そうした計画を思考できないとまでは言いがたいだろう。しかし仮に思考できるとしても、それは知恵ある者にふさわしい選択肢ではない。共可能性の解釈において神の「知恵」がどう重要であるのか、具体的には次節以降で見ていく。

2. 3. 神の知恵、世界の調和、事象性の量

2. 3. 1. ジョラーティの解釈: 神の知恵は不調和なものを排除する

本節ではジョラーティ“Divine Faculties and the Puzzle of Impossibility”における共可能性の解釈を見る。神の知恵を神の知性と区別することが、彼女の解釈の要所である。この区別はグリフィンの *Leibniz, God, and Necessity* に由来する。またジョラーティはこれもグリフィンと同様に、宇宙論的解釈についてなぜ神がすべての可能世界を創造しないのかを説明できないと評価する。しかしながらジョラーティはグリフィンの必然主義的読みについては共有せず、神の創造を自由な行為と見なす。

本稿にとってジョラーティの解釈を参照することが有益なのは、神の知恵を世界の調和と結び付けてかつライブニッツを非-必然主義的に読む解釈だからである。本稿 2. 2. 1. 1. で見たように、グリフィンは調和が神の創造に制限を加えるかもしれないと一度は検討し、そのうえで調和でさえ神が全可能世界を創造することを制限しないのだと結論した。ジョラーティは調和に注目しつつ必然主義的読解を取らないので、調和と共可能性の関係をグリフィンとは別の仕方では解釈するための参考になる。ジョラーティ自身脚注においてでは

¹⁹⁶ 1686 年アルノー宛書簡「じじつ、賢明なひとであればあるほど『ばらばらの意志』は減少し、もろもろの見地と意志とはいっそうひろくなりながらも相互が緊密にかかわりあうものです。そこで、これらの意志の間で可能なかぎりの調和が得られるように、どの個別の意志もそれ以外のすべての意志とのかかわりを含むのです (En effect plus on est sage, moins on a de volontés détachées, et plus les veues et les volontés qu'on a, sont comprehensives et liées. Et chaque volonté particulière enferme un rapport à toutes les autres, afin qu'elles soient les mieux concertées qu'il est possible)」(A. II. ii, 19/GP. II, 19)。「意志」が複数形であるのは、先立つ箇所でアダムのような個別の存在についての神の意志を論じていたからであって、世界創造について神の意志行為が単一であることを否定するものではないと思われる。神が「宇宙の秩序全体にたいしてもっているより一般的で包括的な意志 (une certaine volonté plus generale et plus comprehensive, qu'il a à l'égard de tout l'ordre de l'Univers)」という表現からも、世界全体に対する神の意志は一度きりだと分かる (GP. II, 19)。

あるが、神の知恵を考慮に入れることで宇宙論的解釈がその弱点を克服する可能性を認める¹⁹⁷。ただし本節ではジョラーティの解釈を検討するだけにして、宇宙論的解釈の発展についてはもっと後で論じる。

2.3.1.1. 神の「知性」と「知恵」

神の諸能力に関係づけて共可能性を論じる先行研究として、ジョラーティはグリフィンの解釈を参照する¹⁹⁸。本稿 2.2.1.でも見たように、グリフィンは神の創造を3段階に区分した¹⁹⁹。すなわち (1) あらゆる可能的なものが神の知性に在る、(2) 神の知恵によって可能的なものが普遍的なシステムへ分配される、(3) 神の善良さが諸世界のうち最善の世界を選択する、の3段階である。この区分では神の知恵は神の知性とは別の能力である。第1段階では可能的なもののどのような組み合わせでも神の力能の支配下にあるのに対し、第2段階では普遍的なシステムとしての世界だけが創造の候補たりうる。つまり神の知性ではなく神の知恵がはたらく段階でこそ、可能的なもののうち一定の組み合わせだけが共可能的である。ジョラーティは神の知恵と共可能性のこのかわりに注目し、ライプニッツにおいて神の知恵と知性が異なる能力であることを改めて示す²⁰⁰。

ライプニッツ自身が神の諸能力を区分するのに使う術語は一定しない²⁰¹。たとえば『モナドロジー』48節では神の属性 (*attribut*) が以下の通り挙げられる。

神の中には、すべてのものの源泉である力能と、さまざまな観念の細部を含んでいる知識と、さらに最善という原理に従って変化や生産を生じさせる意志とがある。

Il y a en Dieu la *Puissance*, qui est la source de tout, puis la *Connaissance* qui contient le détail des idées, et enfin la *Volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur.

すなわち「力能」「知識 (*connaissance*)」「意志」が神の属性である。ところが同じ『モナドロジー』の55節では最善世界の創造について以下のように述べられる。

¹⁹⁷ Joráti, 181, footnote 16.

¹⁹⁸ Joráti, 185-186. ジョラーティは同様の先行研究としてフィーニ “Leibniz, Acosmism, and Impossibility” も挙げる。フィーニの研究は本稿 2.3.2.2.で参照する。

¹⁹⁹ Griffin, 105-106.

²⁰⁰ Griffin, 105-106 では神の知恵と知性の区別は論述の対象というより論述の前提であって、Joráti, 186-192 ほどには詳細に論じられない。

²⁰¹ cf. Joráti, 176. 混乱を避けるためジョラーティは神の基本的な3つの能力を ‘intellect,’ ‘will,’ ‘power’ と呼ぶことに決める。本稿もこれに倣って「知性」「意志」「力能」と呼ぶ。ジョラーティの指摘によれば、ライプニッツは「知性」を指すのに「知識 (*connaissance*, *sçavoir* / *cognitio*)」「光 (*lumière*)」「知恵 (*sagesse* / *sapientia*)」、「意志」を指すのに「選択 (*choix*)」「愛 (*amour*)」「善良さ (*bonté* / *bonitas*)」、「力能」を指すのに「力 (*force*)」を使う場合がある。

これが最善の世界が現実存在している原理である。神は知恵によって最善なるものを知り、善意によってこれを選び、力能によってこれを生みだす。

Et c'est ce qui est la cause de l'existence du meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire.

何かを生み出す属性については47節と同じく「力能」の語が使われるものの、何かを知る属性については「知識」が「知恵 (sagesse)」に、何かを望む属性については「意志」が「善良さ (bonté)」に変わっている。また同じく『モナドロジー』の43・46節では観念や真理が在る領域を指して「知識」でも「知恵」でもなく神の「知性 (entendement)」と言われる。ここでのライブニッツは同じ属性を指すのに異なる語を使っただけだろう。48節と55節の「知識」と「知恵」、「意志」と「善良さ」について説明の内容に違いはない。

「知恵」と「知性」をライブニッツが交換可能な語として使うテキストがあることはジョラーティも認める。彼女が引く例は『神の大義』13節 (GP. VI, 440) である²⁰²。

これまでは神の力能について論じたが、これから神の知恵について論じる。神の知恵は絶大であるがゆえに全知と言われる。これは (全能と同様) それ自身で最完全でもあるので、そこにはすべての観念とすべての真理が含まれている。つまりは、複雑でないものも複雑なものも、とにかく知性の対象となり得るものはすべてそこに含まれている。そしてこの全知は可能的なものにも現実的なものにも同じように関わっている。

Ilactenus de potentia Dei, nunc de sapientia ejus, quae ob immensitatem vocatur *Omniscientia*. Haec cum et ipsa sit perfectissima (non minus quam Omnipotentia) complectitur omnem ideam et omnem veritatem, id est omnia tam incomplexa quam complexa quae objectum intellectus esse possunt: et versatur itidem tam circa possibilia, quam circa actualia.

このテキストでも「知恵 (sapientia)」と「知性 (intellectus)」に意味の違いはない。どちらも神の全知を説明する能力であって、あらゆる観念・真理を知る対象とする。こうしたテキストのみを重視するなら、ライブニッツにおいて神の知恵と知性を区別するのは無理があると思えるだろう。

しかしながらジョラーティによれば、神の知性と知恵との違いは単なる表現上の違いではない²⁰³。ジョラーティが注目するのは、神の知性と知恵では知る対象に違いがあることを示唆するテキストである。1716年ブルジェ宛書簡には次の記述がある。「観念あるいは本質のすべては知恵・適合性・選択とは独立した必然性に基礎づけられるのだが、しかし現実存在するものは知恵・適合性・選択しだいである (Les idées ou essences sont toutes fondées sur une nécessité indépendante de la sagesse, de la convenance et du choix; mais les existences en dependent)」²⁰⁴。ここでの「知恵」は、あらゆる観念を知る能力としての「知性」と同じではない。別の言い方をすればここでの 'sagesse' は、『モナドロジー』55節の

²⁰² Joráti, 176. 他に 1698年モデル宛書簡 (Grua, 139) と『弁神論』7節 (GP. VI, 107) を挙げる。

²⁰³ Joráti, 187-188.

²⁰⁴ GP. III, 592. 次の英訳を参照した拙訳。SLT, 199.

‘sagesse’ や『神の大義』13 節の ‘sapientia’ とは別の意味をもつ。引用部からは「観念あるいは本質のすべて」は「知恵・適合性・選択」とは無関係に在ることが読み取れる。つまり知恵が知る対象は可能的な観念のすべてではない。また知恵が適合性・選択と同列に扱われることから、可能的な観念のうち望ましいいくらかだけを知るのが知恵のはたらきであると読み取れる。ジョラーティの主眼はライプニッツにおける「知性」と「知恵」の区別は用例のみから明白だと述べることにはないと思われる。「知恵」が対象の限定されない知る能力を指すテキストもあるのだから、「知恵」の対象範囲は「知性」対象範囲と常に違うと断定することはできない。それでもライプニッツの神に可能的な観念のうち望ましいいくらかだけを知る能力があることは注目に値し、この能力を指すのには用例から「知恵」が適当である。

また、神の知恵は神の意志とも違う能力である²⁰⁵。たしかに神の知恵と神の意志を同一視するかのようなテキストもある²⁰⁶。そこでは、神が何かを選択するとき行いの主体となる属性は知恵であるように読める。しかしジョラーティは同じテキスト内に神の知恵を神に選択を行わせる (avoir faire) 要因とする箇所があることを指摘し²⁰⁷、神の知恵はあくまで神の意志を促す (prompt) だけだと解釈する。

ライプニッツのテキストには神の知恵を世界の調和と結び付けるものがある²⁰⁸。共可能性を解釈するうえでジョラーティが重視するのは神の知恵のこの特徴である。神の知恵は、神に調和的な世界を創造するようにさせる²⁰⁹。ライプニッツ自身の記述はたとえば以下の通りである。

したがって結局のところ [……] 最高の知恵という宝物に頼らねばならないことになる。これによれば、神が法や計算に基づくことなく事物の秩序と本性を損なうことは許されないし、宇宙の調和が侵犯されることも許されないし、事物の最善の系列以外の系列が選ばれることも許されない。²¹⁰

Hic ergo tandem ad Summae Sapientiae divitias [...] recurrendum est, quae utique passa non est, ut Deus vim ordini rerum naturisque sine lege mensuraque inferret, ut turbaretur harmonia universalis, ut alia ab optima rerum series eligeretur.

²⁰⁵ Joráti, 189-191.

²⁰⁶ 『弁神論』225 節 (GP. VI, 252)、『自然と恩寵の原理』11 節 (GP. VI, 603)。どちらのテキストでも神の「意志」を指す語は「選択 (choix)」である。

²⁰⁷ 『弁神論』116 節 (GP. VI, 167)、『自然と恩寵の原理』11 節 (GP. VI, 603)。

²⁰⁸ 神の知恵を幸福、最善、あるいは善の知識とするテキストへのジョラーティの扱いは本稿 2.3.1.2.1. で見る。

²⁰⁹ Joráti, 189.

²¹⁰ 『神の大義』126 節 (GP. VI, 457)。同 142 節 (GP. VI, 460) にも同様の記述。

神の作品においてはすべてが調和的であり自然が恩寵と並行している、ということは神の知恵のお蔭なのである。²¹¹

[I]l est de la sagesse de Dieu, que tout soit harmonique dans ses ouvrages, et que la nature soit parallele à la grace.

これらのテキストでは神の知恵 (sapientia/sagesse) こそが宇宙の調和 (harmonia) を保ち事物を調和的 (harmonique) にする。1 つ目の引用では、宇宙の調和が侵犯されるとは「法や計算に基づくことなく事物の秩序と本性を損なうこと」「事物の最善の系列以外の系列が選ばれること」と同義である。ここでも神の知恵には、単に可能的な観念のすべてを知ることとは別の機能が認められる。知恵は可能的な観念の内でも実現するのが望ましいものにかかわる。

ジョラーティはライプニッツにおける「調和」を「秩序 (order)」や「法則性 (lawfulness)」とも言い換える²¹²。この言い換えは共可能性の宇宙論的解釈や法則的解釈を連想させるかもしれない²¹³。だがジョラーティの言う秩序と法則性は、宇宙論的解釈における時空間の秩序や法則的解釈における自然法則と完全には同じではないと考えられる。というのもジョラーティは先行する解釈の多くが意見を同じくする共通点として、共可能性の条件を調和、秩序、あるいは法則性に求めることを挙げるからである²¹⁴。自らの解釈もこの共通点をふまえたものにするため、彼女は意図的に「調和」「秩序」「法則性」の語をかなり広い意味で取る。本稿 2.2.1.1.ではライプニッツの調和を説明する際に次のテキストを引用した。すなわち普遍的調和とは「すべての実体が他のすべての実体を自分のそれらへの関係にしたがって厳密に表出する」状態のことである²¹⁵。同じ世界に属する実体それぞれが行う知覚表象の内容には、互いに対応関係がある。調和のこうした定義もジョラーティの解釈する調和に含まれるだろう。

共可能性の条件を包括的なものとして捉えるなら、自らの解釈と先行する諸解釈との区別は当然別のところに求めなければならない。諸解釈の相違点としてジョラーティが注目

²¹¹ 『弁神論』91 節 (GP. VI, 152)。

²¹² Joráti, 188.

²¹³ 法則的解釈の代表者と目されるカーバーとオレリー-ホーソンも現実世界の特徴として「法則的調和 (lawful harmony)」「最上級の調和という法則 (the laws of greatest harmony)」を挙げる (Cover and O'Leary-Hawthorne, 136)。ただし別の箇所では神の知恵と善良さが (His wisdom and goodness) が予定調和をもたらすと述べるように (Cover and O'Leary-Hawthorne, 98)、調和を神の知恵とだけ結び付けて解釈するようには見受けられない。

²¹⁴ Joráti, 188. ジョラーティは、論理的解釈の代表者と目されるメイツの解釈にさえこの共通点を認める。メイツのライプニッツ解釈においても、実体は同じ世界に属する共可能的な他の実体を鏡のように表出し、そこにはある種の調和があるからである (Mates [1986], 76)。Joráti, 188, footnote 25.

²¹⁵ 『モノドロジー』58 節。

するのは、神のどの能力が不共可能性の源なのかという問題である²¹⁶。本稿 2.1.2.の終わりと 2.1.3.の終わりでもふれたように、不共可能的な諸事物を神があえて創造することのない理由を神のどの属性に求めるのかは解釈ごとに異なる。論理的解釈では神の力能が不共可能性を説明した。論理的矛盾を含む実体の集合を世界として創造することは神の力能でもできないのだった。不共可能的な諸実体を神が創造しないのは、神の力能にそれができないからである。神の力能に不可能なことを認めるのは解釈上の弱点でもあった。対照的に、法則的解釈では神の意志が不共可能性の源だった。不共可能的な諸実体を神が創造しないのは、神の意志がそれを望まないからである。ただし、なぜ望まないのかを明らかにできないなら神の選択は恣意的に見えてしまう。最後に宇宙論的解釈は、その提唱者たちによれば不共可能性を「神は何を行うことを選ばないか」ではなく「神は何ができないか」で説明する²¹⁷。だが本稿 2. 1. 3.は、宇宙論的解釈においても不共可能性の源は神の意志ではないかと指摘した。この解釈は時空間の秩序を取らない創造の可能性自体を排除しない。最善をもたらそうという神の目的を考慮する限りにおいてのみそうした創造が不可能なのである。最善をもたらそうとするのは神の力能でなく意志であるから、宇宙論的解釈で不共可能性を説明するのも最終的には神の意志である。このために宇宙論的解釈が法則的解釈と同じ弱点を抱えることはジョラーティも指摘する²¹⁸。

ジョラーティの解釈では、神の知恵が不共可能性の源である。神の知恵は神に調和的な世界を創造させるのだった。不共可能的な諸実体を神があえて創造することがない理由、言い換えれば秩序立った対応関係をもたない諸実体を神が創造しない理由は、神の知恵が機能するためである²¹⁹。神の知恵は何が調和的かを知る。不共可能性の源を神の知恵に求める解釈上の利点について、ジョラーティ自身の主張は次のようにまとめられる²²⁰。不共可能的な諸実体とは、神の知性が認識しかつ神の力能が実現できるが実際の創造では選ばれないようなものである。法則的解釈と宇宙論的解釈の弱点を鑑みて、そうした選択肢を除外する属性を神の意志と解釈するのは望ましくない。もちろん、なぜ神の意志はあらゆる

²¹⁶ Joráti,188.

²¹⁷ Messina and Rutherford, 969.

²¹⁸ Joráti,182.

²¹⁹ ハーマーもジョラーティと同じく、神があらゆる可能世界を創造しない理由を神の知恵によって説明する。ハーマーは可能世界が可能世界である条件を極大性 (maximality, 「できる限り多くの可能的な事物を含む」) と調和 (harmony, 「含まれる事物が整合的である」) で定義する (Harmer, 2)。複数の世界を創造することは、神の知恵を度外視するならば、可能的な創造 (possible creation) であるといえる (Harmer, 3)。神の力能はそれを為せる。だが神の知恵を考慮に入れば、神がそのような創造を行うことはない。ただしハーマーはジョラーティと違い、神の知恵のもつ役割を調和の伴う世界全般を選択の対象にすることではなく、それら世界の中でも特に最善の世界を選ばせることに限定する (ibid)。

²²⁰ Joráti,185, 188, 191-192.

る可能的なものの創造を望まないのかを説明する必要はある。しかし不共可能な諸実体の除外を神の意志によって説明すれば神の意志が神の意志に制限をかけるということになり、十分な説明にはならない。神の知恵ならば神の知性とも神の意志とも異なる能力である。ジョラーティの解釈は共可能性の条件を広い意味での「調和」と捉え他の諸解釈を包括すると同時に、不共可能性の源を神の知恵に求めてそれら諸解釈の弱点を克服するものである。

神の知恵がその知性とも意志とも異なる能力だというのは知恵がどちらからも独立しているということなのか、それとも知恵がどちらかの一部として機能するという事なのか。基本的にジョラーティは神の知恵が独立的だと解釈するようである²²¹。ただしこれには留保がある。神の知恵がその知性または意志の一部だと認められるようなテキストがあるのは事実のため、ライブニッツにおける神の知恵が完全に独立的だと断定することはできない²²²。それでもジョラーティが神の知恵に注意を向けた理由には、解釈上の問題を解決しようという目的に要請される部分もあると考えられる²²³。仮に神の知恵と知性が完全に同一だとすれば、両者の知る対象にも違いがなくなってしまう。仮に神の知恵と意志が完全に同一だとすれば、不共可能性の源が結局は神の意志になってしまう。

要約すると、ジョラーティの解釈は次のふたつの主張から成る。(1) 神の知恵は神の知性とは別の能力である。(2) 神の知恵とは調和についての知識である。創造の過程は以下のように再構成できる²²⁴。無数の可能世界のうちから、まず神の知性が論理的に不可能な世界・形而上学的に不可能な世界を除外する。次に知恵が調和を欠いた世界を除外し、また調和を共有することのない諸世界を共同して創造することを妨げる²²⁵。最後に意志が最善律に従って、残った可能世界のうちから最善の世界を選択する。ジョラーティの解釈の特色は、共可能性の条件を神の意志とは別の能力に結び付けたことにあると言える。最善の創造を望むのは神の意志である一方、何が共可能的であるのかを定めるのは神の意志ではない。可能的なものの集合が調和的かどうかは神の意志が恣意的に決めるのではなく、神の知恵が知るのである。

神の諸能力の機能の違いに注目するところや神の知恵を世界の調和と関連付けるところでは、ジョラーティはグリフィンの解釈を参考にした²²⁶。しかし彼女はグリフィンと違っ

²²¹ cf. Joráti, 175. アブストラクトに「我々は知恵を知性・力能・意志から別個の (distinct) ものとして認めなければならない」とある。

²²² 神の知恵と知性の関係について Joráti, 197、知恵と意志の関係について Joráti, 191. またジョラーティ自身 Joráti, 188 で「知恵は [……] 知性の中にある」という言い方をする。

²²³ cf. Joráti, 191-193, 197.

²²⁴ Joráti, 197-198.

²²⁵ すべての可能世界を含むような集合には調和がない、とジョラーティがはっきり述べたわけではない。ただし彼女はそれを前提しているように見える (Joráti, 185)。

²²⁶ Joráti, 185.

てライブニッツを必然主義的に読むことをしない。“Divine Faculties and the Puzzle of Impossibility”にグリフィンへ明確に反論する箇所は見当たらないものの、神は必然的ではなく自由に創造したと述べる箇所はある²²⁷。少なくとも、ジョラーティは神が最善の創造を為すことが必然的だとは解釈しておらず、すべての可能的なものの実現が最善の創造だとも解釈していない²²⁸。神の知恵が認識する調和的な諸世界は、最善の世界を除き創造されえたが創造されないまま可能的な存在にとどまる。ところで、本稿 2. 2. 1. 1. はグリフィンの必然主義的解釈を次のようにまとめたのだった。(1) 複数の世界が現実存在しうる。(2) 神にはすべての可能世界を創造すべき決定的な理由がある、すなわち最善の創造としての本質および事象性の最大化である。ジョラーティの解釈に従うだけでは(1)と(2)どちらにも反論できない。そこで本稿は、共可能性の条件を神の意志とは別の能力に結び付けるジョラーティの解釈の強みをふまえつつ、グリフィンの解釈への反論としてはより直接的な論拠を示さなければならない。(1)についてはすでに本稿 2. 2. 1. 2. が、グリフィンの依拠するテキストをグリフィンが読むのとは違った風に解釈できると述べた。(2)については本稿 2. 3. 2. が反論を試み、世界の調和は事象性が多くありさえすればもたらされるものではないと示したい。

2. 3. 1. 2. 非-必然主義的解釈への準備

調和と事象性について論じる前に注意を向けておくべきことがふたつある。ひとつはライブニッツにおける「調和」に 2 通りの意味が認められること、これによって共可能性の条件としての調和の意味がより明確になる。もうひとつはジョラーティの解釈に改善の余地があること、これによって本稿が調和と事象性について論じるべきだとさらにあきらかになる。

2. 3. 1. 2. 1. 調和の 2 通りの意味

共可能性の条件としての調和は、可能世界にあるかないかのどちらかである²²⁹。調和を欠いた世界は神の知恵によって除外され、調和を備えた世界は神の意志が選ぶうる選択肢になるのだった。調和をこのように解釈するとき、ある世界が半ば調和的であるとか、わずかに調和的であるといったことは想定しがたい。

しかしながらライブニッツのテキストでは、程度の差を容れる概念として「調和」の語

²²⁷ Joráti, 175 に神の各能力の違いは「なぜ神はそうする力能があるのに可能的なものの別の集まりを現実化しなかったのか (why God did not actualize a different collection of possibles even though he had the power to do so)」したがって「なぜ神は必然的にではなく自由に創造したのか (why he created freely rather than necessarily)」を説明するのに役立つとある。

²²⁸ Joráti, 197-198 より、最善の創造は最善可能世界ひとつの創造であることが前提されているように思われる。

²²⁹ このことをジョラーティは「全か無か (all-or-nothing)」と表現する。Joráti, 193.

が使われる場合もある。調和をこの意味で取るときには、ある世界が別の世界よりもより調和的であるとか、ある世界の調和の程度が極めて高いといった言い方ができる。たとえば『弁神論』序文からの以下の引用では「最も完全な調和 (la parfaite des Harmonies)」という言い方で「調和」の語が登場する。

そうした力や法則 [能動的力の本性や運動法則] はこれまで既に示したように適合に依存している、あるいは私が最善律と呼んでいるものに依存していること、さらにこの点において、他のすべての点においてと同じく第一実体の諸々の特性が認められる——そのような特性を産出するということが至高の知恵を示し最も完全な調和をもたらす——ということ、こうした点を明らかにしたのである。²³⁰

[E]lles [la force Active et les lois du mouvement] dependent de la *convenance*, comme je l'ay déjà marqué cy dessus, ou de ce que j'appelle le *principe du meilleur*; et qu'on reconnoit en cela, comme en toute autre chose, les caractères de la premiere substance, dont les productions marquent une sagesse souveraine, et font la plus parfaite des Harmonies.

最上級が使われていること、最善律がはたらくことと同列に扱われることから、この調和は程度の違いがありうる調和である。「至高の知恵」もここでは共可能性の条件としての調和を知る能力ではなく、特に最高度の調和を知る能力である。ただし上記の引用には次の記述が続く。

私はまた、この調和によって、未来と過去との結び付き、現前しているものと現前していないものとの結び付きが与えられることをも示した。前者の結び付きは時間的な結合をもたらす、後者は場所的な結合をもたらす²³¹。

J'ay fait voir aussi, que c'est cette Harmonie qui fait encor la liaison , tant de l'avenir avec le passé, que du present avec ce qui est absent. La premiere espece de liaison unit les temps, et l'autre les lieux.

こちらの調和は共可能性の条件としての調和を指すと思われる。時間・空間について事物間に対応関係があることは、最善可能世界に限らず可能世界全般の成立条件だからである²³²。すでに引用したテキストの中にも、同じように調和が二重の意味をもつものがある。

²³⁰ GP. VI, 44.

²³¹ Ibid.

²³² 「この (cette)」調和という表現をすることから、こちらの調和は先の「最も完全な調和」と同一である。そのためここでの時間的・空間的な結び付きは、単にそのような結び付きがあるということだけではなく、最も完全な仕方でのそのような結び付きがあることを指すのだと読むほうが自然かもしれない。しかしそう読む場合でも、前者の意味が否定されるわけではないと考えられる。『弁神論』本論の記述 (たとえば GP. VII, 107) から判断して、

したがって結局のところ [……] 最高の知恵という宝物に頼らねばならないことになる。これによれば、神が法や計算に基づくことなく事物の秩序と本性を損なうことは許されないし、宇宙の調和が侵犯されることも許されないし、事物の最善の系列以外の系列が選ばれることも許されない。²³³

本稿前節では、このテキストを神の知恵と世界の調和の関連を示すために引用した。「神が法や計算に基づくことなく事物の秩序と本性を損なう」ことで侵犯される「宇宙の調和」は、共可能性の条件としての調和である。他方「事物の最善の系列以外の系列が選ばれる」ことでも「宇宙の調和」が侵犯されるとすれば、それは程度の違いがある調和だろう。事物の系列全般ではなく最善の系列が問題なのだから。以上のようにライブニッツにおいては「調和」の語が程度の差をもつ意味で使われる場合もある。ただし共可能性の条件としての「調和」と明確に使い分けられるわけではない。

すでに複数の解釈者がそうしたように²³⁴、解釈上の議論のためには調和の意味を 2 通りに分けるのが有益だと考えられる。創造の過程において調和は 2 度、それぞれ違った意味を伴って登場する。1 度目はジョラーティが共可能性の条件として注目した、それを欠いた創造を神の知恵が排除するような調和である。2 度目の調和は程度の差がありうる調和で、最善の可能世界が最高度の調和をもつ。神は、最善の創造を行うために最も調和的な世界を選択する。調和の 2 通りの意味はどちらも、共可能性にかかわるライブニッツの重要な主張を示す。本稿 2. 1. が提案した妥当なライブニッツ解釈のためのテキスト要件と照らし合わせてみよう。1 度目の調和は要件 C <共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない> に対応する²³⁵。共可能的でない実体とは互いに調和的ではない実体、すなわち知覚表象の内容に対応関係がない実体であるから、神の知恵により同じ世界に属することはない。さらに、神の知恵がはたらくのは創造前の段階においてであるから、このことは実体それ自体というより実体の可能的な概念についての主張である。2 度目の調和は要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない> に対応する。神には最善の創造をするという動機があるから、最も調和的な世界だけを創造することは恣意的でない。ただし本稿としてはグリフィンの必然主義的解釈への反論を試みるため、世界の調和と事象性の量についても論じる必要があるのだった。

時間的・空間的な結合があること自体は最善世界特有のことではなく可能世界全般の特徴だからである。

²³³ 『神の大義』126 節 (GP. VI, 457)。

²³⁴ Rutherford [1995], 197-199. Koistinen and Repo, 212-213. Joráti, 194. (Joráti, 194 は Koistinen and Repo, 213 を参照)。

²³⁵ Koistinen and Repo, 213 の次の記述が参考になった。「あるいはこうも言えるだろう、調和という概念をライブニッツは少なくとも 2 つの意味で使う、同一の世界にあるどの 2 つの実体の間にも必然的に得られる調和があり [……]」。

すべての可能世界の創造こそが最高度の調和をもたらす創造だとグリフィンが言うとき、問題になるのは 2 度目の調和である。1 度目の調和、すなわちそれを欠くものが神の知恵によって排除されるような調和は、グリフィンの解釈においても認められるだろう²³⁶。程度の差を容れる 2 度目の調和の最大化こそ、グリフィンの解釈において神がすべての可能世界を創造すべき理由である。調和の程度が事象性の量のみによって決まるとするグリフィンの解釈に従って考えるなら、以下のように推論が進む。最善可能世界のもつ事象性の量は、最善可能世界を含む全可能世界のそれぞれがもつ事象性の量を合計したよりも当然少ない。つまり最善可能世界ひとつの創造がもたらす調和は、すべての可能世界の創造がもたらす調和よりも程度において低い。ゆえに最高度の調和を意志する神は、最善可能世界ひとつだけを創造するのではなくすべての可能世界を創造する。ライブニッツにおける調和をグリフィンとは違う仕方で解釈できることは、本稿 2.3.2. で扱う。

注意しておくべきこととして、1 度目の調和と 2 度目の調和の区別を完全に付けるのは困難である。というのも、ライブニッツにおいて秩序や法則はそれだけで望ましいものだからである。以下の引用でライブニッツは秩序・法則、またそれらを認識することが喜びや美をもたらすと述べる。「判明な思考可能性 (*distincta cogitabilitas*) は、事物に秩序を与え、思惟するものに美 (*pulchritudo*) を与える」²³⁷。「知性認識する者の喜びとは、美と秩序と完全性についての表象に他ならない」²³⁸。「神は法則を設定しそれに従わないわけにはいかない、ということ。なぜなら、法則や規則は秩序や美 (*la beauté*) をなすものだからである」²³⁹。広い意味での秩序や法則は共可能性の条件、すなわち 1 度目の調和と捉えられる。1 度目の調和に程度の違いはなく、可能世界にあるかないかのどちらかである。ところが今引用したように、秩序や法則はそれ自体で肯定的な価値をもつ。神の知恵によって排除されない、秩序や法則のある可能世界はその時点でいくらか善い。したがって、1 度目の調和に程度の違いはないが、だからといって価値をもたないわけではない。1 度目の調和と 2 度目の調和には肯定的な価値にかかわるという共通点がある。ライブニッツ自身の記述で両者の区別が不明確であることにはこの共通点が関係するのではないと思われる。たとえば最善の世界について、世界が最も価値のある調和を備えていることと、世界がそれ自体で価値ある調和を備えていることとを区別して解釈することが一応はできる。しかし前者の調和の価値には後者の調和の価値も含まれるのだから、両者は全くの無関係ではない。また 1 度目の調和を対象とする神の知恵にも、肯定的な価値との関連がある。ジョラーティは神の知恵を神の知性から区別する際、ライブニッツには知恵を幸福についての、

²³⁶ Griffin, 105-106. ただしグリフィンは本稿の言う 1 度目の調和を指すのに「調和 (*harmony*)」という語は使わず「普遍的なシステム (*universal system*)」という語を使う。

²³⁷ 『二十四の命題』(1690 年)15 節 (GP. VII, 290)。

²³⁸ 『二十四の命題』18 節 (GP. VII, 290)。

²³⁹ 『弁神論』359 節 (GP. VI, 328)。

最善についての、善についての知識だと定義するテキストもあると指摘する²⁴⁰。この指摘からも 1 度目の調和と 2 度目の調和の区別は完全には付けがたいことが言える²⁴¹。

共可能性を主題とする都合上、本稿は以降も基本的に「調和」という語で 1 度目の調和、すなわち共可能性の条件としての調和を指す。2 度目の調和を意味する場合には程度の差がある調和、最高度の調和などそれと分かるような表現を使う。

2. 3. 1. 2. 2. 『形而上学叙説』6 節の問題

ジョラーティの解釈には、意図して包括的な解釈を目指したゆえの改善の余地があると思われる。彼女はライブニッツにおける調和を秩序とも法則性とも言い換えられる広い意味で取った。このために彼女の解釈は時間・空間の秩序を重視する宇宙論的解釈、ならびに自然法則を重視する法則的解釈と近い印象を与えるかもしれないのだった。もちろん、調和と言い換えられるような秩序や法則を神の知恵と関連付けることで、ジョラーティの解釈は宇宙論的解釈からも法則的解釈からも区別される。ところで法則的解釈には次段落で述べる通り、実体のどのような組み合わせにも法則が認められかねないという弱点がある。ジョラーティの解釈も調和の意味をもう少し狭めなければ、同様の弱点を抱えることになると思われる。

法則的解釈では、実体はそれらが神の好む法則のもとで結び付けられるときそのときに限って共可能的なのだった。よって実体のどのような組み合わせにも法則が認められかねないということは、実体のどのような組み合わせでも共可能的になりかねないということである。問題となるのは『形而上学叙説』6 節である。このテキストはすでに本稿 2. 1. 2. で法則的解釈を紹介する際に引用した。それは世界に起こる出来事が常に規則的だというライブニッツの主張を示すためだった。ところが、同じテキストが法則的解釈の弱点を指摘するために言及されることもある²⁴²。本稿 2. 1. 2. では示さなかった箇所も含めて『叙説』6 節から再度引用しよう。

神は秩序にはずれるようなことは何ひとつ行わないこと。また規則的でないような出来事は想像することさえできないこと。

²⁴⁰ Joráti, 187-188. 幸福について A. VI. iv, 2793/C.516; A. VI. vi, 340; Grua.579, 581. 最善について A. VI. iv, 2833; A. VI. iv, 2837. 善について Mollat, 48/R, 50.

²⁴¹ 指摘したテキストについてジョラーティはまずライブニッツの調和は善や幸福と同一視できないにせよ強い関連をもつとだけ述べる (Joráti, 189. 善について A. VI. iv, 1359; GLW, 172. 幸福について A. VI. vi, 194f)。その後で調和の 2 通りの意味を区別するとき改めて、彼女は善や最善と関係する場合の調和は程度の差がある方の調和だと解釈する (Joráti, 193-194)。しかしジョラーティも、共可能性の条件としての調和ならびに神の知恵が幸福や善と全くの無関係であるとまでは主張していないように思われる。

²⁴² Wilson, 129-130. Messina and Rutherford, 966. McDonough, 141, footnote 11. ブラウンは「ラッセル-ハッキング解釈」に対して同様の指摘をした (Brown, 178-180)。

神は秩序にはずれるようなことは何もしない、と考えていたほうがよい。そこで、異常だといわれているものは、被造物のあいだに設定されたある特殊な秩序から見て異常であるのにすぎない。普遍的秩序からすれば、すべてのものはこの秩序にかなっているからである。これはまったく真実であって、この世界では絶対的に不規則なものは何ひとつ起こらないばかりでなく、そうしたものを想像することさえできないくらいである。たとえば、土占いという馬鹿げた術をする人のように、だれかがまったくでたらめに紙の上に多くの点を記したとしてみよう。それでも私は「一定の規則に従って恒常的かつ一様な概念をもち、しかもすべての点を手で記したのと同じ順序で通る幾何学的線を見出しうる」と言うのである。²⁴³

神の行いが常に秩序的だという主張は当然、法則的解釈の立場に沿うものである。問題なのはそこから、秩序ないし法則はどんなものにも見出せるとも読み取れることである。土占い²⁴⁴のたとえから分かるように、人間の目には無作為に映る事象にも法則が見出されうる。それならば、仮に神が一定の諸実体を恣意的に選び出したとしても、神にとってはそこに何らかの法則が見出されうるのではないだろうか。実体のどのような組み合わせも共可能的だとすれば、あらゆる可能的な実体の集合が共可能的だと導かれて必然主義が避けがたくなってしまう。このようにして法則を共可能性の条件とすることの弱点が指摘されるので、『叙説』6節は法則的解釈にとってテキスト上の根拠であると同時に潜在的な脅威でもある。

ジョラーティは法則的解釈の支持者でないものの、彼女の解釈にとっても『叙説』6節は問題になる。ライブニッツにおける調和を広い意味で取る以上、ある諸実体に一定の法則があるときその諸実体が広い意味での調和を欠くとは考えづらいだろう。つまり、実体のどのような組み合わせであっても神にとっては調和が認められるのではないか。そうであれば実体のどのような組み合わせも共可能的ということになり、法則的解釈の場合と同様、あらゆる可能的な実体の集合が共可能的だという結論が導かれてしまう。

この問題にジョラーティ自身注意を向けてはいる。彼女は『叙説』6節に言及し、「調和的な世界と不調和的な世界、法則的な世界と非法則的な世界の間に線引きをするはっきりした方法はあるのか」という問題が自身の解釈にあるのを認める²⁴⁵。ジョラーティによるこの問題への対処法は以下の通りである²⁴⁶。神の知性と力能だけを考慮に入れるのなら、可能的なもののどのような組み合わせも可能世界を構成することになる。しかしながら、神が全知であるだけでなく知恵をもつ者であることを考慮に入れるなら、可能的なものの組み合わせのうち可能世界たるのは時間と空間のシステムを伴うものだけである。「その

²⁴³ GP. IV, 431.

²⁴⁴ Géomance. 散らばった土が描く線や形から未来を読み取る、ということになっている占い(ガリマール版『叙説』6節へのフィッシュンの注釈より)。

²⁴⁵ Joráti, 183, footnote 18.

²⁴⁶ Joráti, 185.

種の連続性あるいはシステム性を欠いた諸実体を創造するものは、完全には知恵があるわけではない」ためである²⁴⁷。ジョラーティのこの説明に従えば、彼女の解釈においてあらゆる可能的な実体の集まりは共可能的ではない。あらゆる可能的な実体が同一の時間・空間を共有することはないのだから。ジョラーティの解決法は彼女の解釈を宇宙論的解釈に近づける²⁴⁸。宇宙論的解釈では、ある 2 つの実体は神がそれらを同一の世界、すなわち同一の時空間の秩序に属するものとして思い描くときそのときに限って共可能的なのだった。調和の意味を時間・空間の秩序に狭めることで『叙説』6 節は脅威でなくなる。

しかしながらこの解決法をふまえてもまだ、ジョラーティの解釈には改善の余地があると思われる。たしかに、あらゆる可能的な実体が共可能的になりかねないという問題は宇宙論的解釈に近づくことで解決した。だがそれによって同時に、宇宙論的解釈への批判がジョラーティの解釈への批判としても適用されうることになる²⁴⁹。グリフィンによる宇宙論的解釈への批判は次のようなものだった。あらゆる可能的な実体の集まりが「ひとつの」世界を構成することはないからといって、神が可能的な実体すべてを別々の諸世界として創造しうるとは必ずしも否定されない²⁵⁰。ジョラーティの解釈にとってもこの批判への直接的な反論は困難だと思われる。さらにグリフィンによれば、調和の程度は事象性の量のみによって決まり、神は最高度の調和を実現するためにこそ全可能世界を創造するのだった²⁵¹。神の知恵が不調和なものを排除するというジョラーティの論証はもちろん重要である。だがグリフィンが想定するのは全可能世界の創造が不調和をもたらしえない場合なのだから、ジョラーティのこの論証はグリフィンの主張を否定するものではない。共可能性を非-必然主義的に解釈するにはやはり、調和の程度と事象性の量について論じなければならない。

2. 3. 2. ライプニッツにおける調和: 最大限の事象性が最高度の調和か?

「事象性 (realitas/réalité)」という語はライプニッツにおいて「完全性 (perfectio/perfection)」

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ 両者の違いについてジョラーティは次のように説明する。宇宙論的解釈では「神は自らを時空間的に連結された世界へと強制する (constrain) ことを選ぶ」のに対して、彼女の解釈では「神の知恵が自らをそのように強制する」。つまり宇宙論的解釈には、なぜ神が時空間的に連結された世界を好むのか説明できるものがない。Joráti, 181 and its footnote 16.

²⁴⁹ 調和の意味を時間と空間の秩序に限定したためにジョラーティが意図した包括的な解釈からは離れてしまった、という見地から彼女の解釈の改善を試みることもできるかもしれない。しかし本稿は宇宙論的解釈に基づいて共可能性の妥当な解釈を求める立場であるので、こちらの見地についてはこれ以上論じない。

²⁵⁰ Griffin, 103.

²⁵¹ Griffin, 108.

や「本質」とも言い換えられる²⁵²。あるものの完全性が高いとは、そのもののもつ事象性や本質の量が多いことである。こうした性質は現実存在する事物に特有というわけではない。程度の差こそあれ可能的なだけの存在にも事象性はある²⁵³、あるものに事象性があるからといってそのものが現実存在するとは限らない²⁵⁴。たとえばルビコン川を渡る現実のカエサルだけでなく、ルビコン川を渡らない可能的なだけのカエサルにも事象性はある。どの可能世界にもそれぞれ完全性がある中で、神は最も完全性の程度が高い世界を創造する²⁵⁵。ルビコン川を渡るカエサルを含む世界の方がルビコン川を渡らないカエサルを含む世界よりも完全であるなら、前者の世界は後者の世界よりも事象性が高い。

2. 3. 2. 1. 調和と統一性

グリフィンが彼の必然主義的解釈のために引いたヴォルフ宛書簡をもう一度見てみよう。

完全さとは諸事物の調和、すべてのものが観察される価値をもつような状態、すなわち、同一のものが多において一致した状態のことです、完全さとは思考可能性の程度だとすら言えるでしょう。実のところ、秩序と規則性と調和とは同じもののなのです。本質が調和する諸性質から算出されるものだとすれば、本質に対していわば重量とモーメントを与えるのは本質の程度だとすら言えるでしょう。²⁵⁶

たしかにここからは調和とは本質の量だと読み取れる。本質は調和する諸性質から算出される。つまり調和は計測可能な量であって、より高度の調和とはより多くの本質を意味する。また 1677-1678 年のテキスト『真の敬虔の原則』(“Elementa Verae Pietatis”)には次のようにある。「**完全さとは事象性の程度すなわち量である**」そして「**調和とは多様における統一である**」²⁵⁷、その系として「調和は思考可能な諸事物の、それらが思考可能である限りの、完全性である」²⁵⁸。調和が諸事物の完全さであって、完全さが事象性の量であるのだから、ここでも調和とは事象性の量である。

²⁵² 『事物の根本的起源について』 GP.VII, 303. 『モナドロジー』 41 節でも「完全性」が「積極的事象性 (réalité positive)」と言い換えられる。ただしライブニッツにおける “realitas/réalité” は、どのようなものであるかということではなく現実実在することを意味する場合もあり、そのときは「実在性」という訳語が適切である (根無 85-86 頁、注 17)。

²⁵³ 『モナドロジー』 44 節。

²⁵⁴ 現実存在すること自体に可能的に存在することよりも多くの事象性があるとするテキストもある。「現実存在するものは、同じものが現実存在しないよりも多くの事象性を備える」(GP. I, 227)。

²⁵⁵ 『モナドロジー』 53-54 節。cf. 『事物の根本的起源について』 GP.VII, 303-304.

²⁵⁶ GLW, 172. 次の英訳を参照した拙訳。AG, 233-234.

²⁵⁷ A. VI. iv, 1358. 拙訳。

²⁵⁸ A. VI. iv, 1359. 拙訳。

しかしながらライプニッツにおける調和のあり方には、量のみによっては説明されない側面があると考えられる。それは上記のヴォルフ宛書簡からもうかがえる。そこでは調和が本質の量だけではなく、秩序や規則性とも同一視される。多くの事象性があるからといって、言い換えれば多くの可能的な実体があるからといって、それらが秩序や規則性を備えるとは限らないのではないか²⁵⁹。「同一のものが多において一致した状態」という記述も注目に値する。完全性すなわち調和が成り立つのは「同一のものが多において一致した状態」という条件下であって、この条件は数多くの実体がありさえすればみたされるとは断言できないのではないか。『真の敬虔の原則』の「調和とは多様における統一である」という記述についても同様である。ここでも調和の成立には条件がある。同じテキストで調和と統一の関係は次のように説明される。「より多くの多様、統一における多様がより多くあればあるほど、よりすぐれた調和がある」²⁶⁰。より多くの事物があればあるほどより程度の高い調和があると言えるのは、調和が成立する事物の間に統一性が認められる限りにおいてである。『哲学者の告白』(1672-1673 年?)の冒頭では調和は次のように定義される。調和とは「多様における類似、すなわち同一性によって補償される多様である」²⁶¹。ここでの調和は、同一性を伴う諸事物間に成り立つ関係である。ところでライプニッツは、ただひとつだけの実体だけが實在し他の存在はその実体の変状にすぎないというような学説は否定した²⁶²。したがってここでの「同一性」は、諸事物が同じひとつの実体であることを指すのではない。そうではなく「同一のものが多において一致した状態」や「多様における統一」と同じように調和への条件を指すだろう。以上より、ライプニッツにおける調和にはたんなる事象性の程度としては説明しがたい側面がある。

最善の創造の基準が被造物の数だけで決まるのでないことは、『事物の根本的起源について』における「費用 (sumtu)」と「効果 (effectus)」の計算からも言える²⁶³。このテキストでライプニッツは、最善の世界とは最大限の効果が最小限の費用によって与えられるよう

²⁵⁹ 本稿 2.3.1.2.2.でふれたように、秩序・法則は可能的な実体のどのような組み合わせにも見出されうのではないかという『形而上学叙説』6 節の問題がある。しかし同じ箇所を示したように、宇宙論的解釈に従って「秩序」を時間・空間の秩序に限定すれば対処できる。少なくとも、あらゆる可能的な実体がひとつの秩序を成すことはないと言える。

²⁶⁰ A. VI. iv, 1359. 拙訳。

²⁶¹ A. VI. iii, 116. 拙訳。

²⁶² 「このような論点 [連続体は無限に多数の実体へ分割可能だということ] は、世界を神に仕立ててしまう人々や神を世界靈魂として捉える人々を論駁するのに役立つ。なぜなら、世界にしろ宇宙にしろそれを一個の動物や実体と見なすことはできないからである」(『弁神論』195 節、GP. VI, 232)。

²⁶³ 『理性に基づく自然と恩寵の原理』10 節 (GP. VI, 603) にも似た記述がある。そこでは「費用」の代わりに「手段 (voie)」という語がつかわれる。

な系列だと主張する²⁶⁴。本質、すなわち可能的なものが最大限に現実化されなければならないといっても、それは実現される効果もまた最大限となる限りにおいてである。ライブニッツによる以下の例えからは、より大きな効果のために必要なのはより多くの費用だとは限らないことが分かる。

だからここで時間、場所、一言で言えば世界の受容能力あるいは容量を費用即ちその内に最も快適に建物が作られるべき土地と見做して良いならば、それに対して形相の多様性は建物の快適さとか部屋の数と優美さに対応している。²⁶⁵

Et hoc loco tempus, locus, aut ut verbo dicam, receptivitas vel capacitas mundi haberi potest pro sumtu sive terreno, in quo quam commodissime est aedificandum, formarum autem varietates respondent commoditati aedificii multitudinique et et elegantiae camerarum.

この例えでは費用は土地の広さ、効果は建物の快適さである。同じ広さの土地に作る建物であっても、部屋の数と優美さが違えば快適さは同じでない。つまり費用の多さが同じだからといって効果の大きさも同じだということにはならない。少し後でライブニッツは「存在が非存在に優る」「可能性から現実性へと移行しなければならない」とも述べるが²⁶⁶、この例えから考えるとそれらは無条件にそうあることがらではないと思われる。

調和の条件である統一性に注目することは、グリフィンの解釈に反対する論拠になるだろう。ライブニッツにおける調和には統一性が伴うと示せば、多全可能世界の創造は必ずしも最高度の調和ではないと導ける。調和はひとつの世界の中で表現されるというライブニッツの記述からも²⁶⁷、見込みがある方法だと思われる。

統一性を伴う調和は本稿 2. 3. 1. 2. 1. で区別した 1 度目の調和と 2 度目の調和のどちらになるのか、話を整理しておこう。1 度目の調和が共可能性の条件であるような調和、2 度目の調和が程度の差を容れる調和で、両者の区別は完全には付けがたいのだった。また、すべての可能世界の創造こそが最高度の調和をもたらすというグリフィンの主張における「調和」は 2 度目の調和に該当するのだった。統一性に注目する場合の調和は、基本的に 1 度目の調和の機能を果たすと予想される。神がひとつの世界だけを創造する理由は統一性を伴う調和にあると今後本稿が示せるなら、その調和は共可能性の条件としての調和だろう。それを考慮することによって神はあらゆる可能的なものの実現を行わないのだから。

²⁶⁴ GP. VII, 303.

²⁶⁵ Ibid. 本稿 2. 1. 4. でふれたパッキングストラテジーは、この引用部前後の記述 (GP. VII, 303-304) を重視する共可能性の解釈だった。しかし本稿がここで『事物の根本的起源』に言及するのは最善の創造の基準を論じるためであって、パッキングストラテジーのように可能世界全般の条件を求める意図はない。

²⁶⁶ GP. VII, 304.

²⁶⁷ アルノー宛書簡 (A. II. ii, 24)。

2. 3. 2. 2. フィーニの解釈: 価値の加算と統一性

ライプニッツ哲学で統一性をもつものは当然世界だけではない。『形而上学叙説』(1686年)のころの中期ライプニッツにおいて、人間のような個体的実体は「ソレ自身ニヨル一ナルモノ (*unum per se*)」である²⁶⁸。この実体は「同一性の原理 (*principe d'identité*)」としての実体形相を備える²⁶⁹。後期ライプニッツでの実体とはモナドであり、単純で部分をもたない²⁷⁰。しかしその知覚表象の内容は多様であって「一における多 (*une multitude dans l'unité*)」を表現する²⁷¹。また、複合体はモナドの「寄せ集まり (*assemblage*)」にすぎないものの、そこには「中心的モナド (*Monade centrale*)」があつて一性 (*Unicité*) の原理としてはたらく²⁷²。つまり複合的な物体・身体にも何らかの形で一なるものがある²⁷³。このような多における一という統一された実体の性質は、調和的な世界の性質と似ている。本稿が論述を進める過程で実体の統一性と世界の統一性を混同しないようにしなければならない。

世界の統一性の特徴として挙げられるのは、諸実体の相互表現である。実体はそれぞれ異なる視点と、存在論的な強い独立性をもつにもかかわらず、知覚表象の内容には互いの対応関係が反映される²⁷⁴。実体の相互表現によって表される世界について『モナドロロジー』57節には以下の記述がある²⁷⁵。

同じ都市でも、異なった方角から眺めるとまったく別の都市に見え、眺望としては幾倍にもされたようになるが、それと同じように、単純実体 [モナド] が無限に多くあるので、その数だけの異なった宇宙があることになる。ただしそれらは、それぞれのモナドの異なった観点から見た唯一の宇宙のさまざまな眺望に他ならない。

²⁶⁸ 『形而上学叙説』 34 節 (GP. IV, 459)。

²⁶⁹ 『形而上学叙説』 12 節 (GP. IV, 436)。cf. 1687 年アルノー宛書簡 (GP. II, 118)。

²⁷⁰ 『モナドロロジー』 1 節、『理性に基づく自然と恩寵の原理』 (1714 年) 2 節。

²⁷¹ 『モナドロロジー』 12-14 節、『理性に基づく自然と恩寵の原理』 2 節。

²⁷² 『理性に基づく自然と恩寵の原理』 1, 2 節 (GP. VI, 598, 599)。

²⁷³ レーヴィによれば物的実体にはそれ自体による統一性 (*per se*) がある (Levey [2007], 72-74)。これに対してアーサーは、有機的な物体 (身体) に全体としての真なる統一性はなく、統一性をもつのは物体を構成する単位のものであると主張する (Arthur, 101-103)。

²⁷⁴ 『モナドロロジー』 51, 56-57 節。すでに本稿とは別稿で、ライプニッツにおける世界の統一性に関する論文を発表した (阿部倫子「『モナドロロジー』における実体と世界の統一性ー『形而上学叙説』との比較」、『ライプニッツ研究』第 3 号 (2014 年): 91-110 頁)。フィッシュンの解釈による中期ライプニッツから後期ライプニッツへの実体概念の変化をふまえて (Fichant, *passim*. 特に 130, 135, 137)、この変化によって世界の統一性がより整合的に説明できるようになったという論証を試みた。(ただしこの別稿は本稿と違い『形而上学叙説』を前期ライプニッツのテキストとする。)

²⁷⁵ 『形而上学叙説』 9 節にも同様の記述がある。

「その数だけの異なった宇宙がある」かのものであっても、実際にあるのは同じものの見え方の違いである。こうしたことがらは多における一としての統一性であり、これが実体の相互表象によって表されることが世界の統一性の特徴だと思われる。

フィーニの“Leibniz, Acosmism, and Incompossibility”はライプニッツの共可能性を解釈するにあたり世界のもつ統一性に注意を向ける。フィーニもライプニッツにおける統一性を以下のように説明する。世界の統一性とはその世界の調和の一側面であり、形而上学的な完全性であり、多における一である²⁷⁶。統一性のある世界では創造された実体が他の創造された実体を表現し、そのようにして全体としての宇宙を表現する²⁷⁷。共可能性の解釈にとって世界の統一性が重要なのは、これを考慮に入れなければ必然主義が帰結しかねないためである。現代のライプニッツ解釈者が暗黙のうちに前提しがちな考え方を、フィーニは「価値の加算理論 (the Additive Theory of Value)」と名付けて指摘する²⁷⁸。価値の加算理論とは「集合の価値は構成要素の価値の総計である」という考え方である²⁷⁹。この理論に従うなら、ある世界の価値はその世界に属する実体の個別の価値を足した合計で決まる。ライプニッツではどの可能的なものも何らかの完全性をもつ²⁸⁰、より多くの実体が創造されるだけでより価値の高い世界だということになる。このことから分かるように、価値の加算理論を前提にする解釈では、最善の創造とはあらゆる可能的な実体の創造だという結論が導かれかねない²⁸¹。そうした解釈の一例としてグリフィンの *Leibniz, God and necessity* が挙げられることから²⁸²、フィーニの解釈を参照することは本稿にとって有益である。

価値の加算理論を前提にしないなら、神の世界創造の基準はどのように説明されるべきなのか。それは世界の統一性と神の知恵を考慮に入れることによってである。創造に際して神が比較するのは統一性をもつ限りの可能世界であって、可能的なものの無秩序な集積ではない。フィーニ自身は次のように述べる。「創造前の世界 (uncreated world) 自体がそれぞれで完全性の主体であるのだから、新たな本質を他の創造前の世界に追加すればより大きな完全性が生じると想定すべき理由は何もない」²⁸³。つまり世界 W に世界 S を付け加

²⁷⁶ Feeney, 163. GP. VII, 87 を挙げる。

²⁷⁷ Feeney, 163. 『形而上学叙説』9 節、デ・フォルダー宛書簡 (LDV, 266-267)、『モナドロジー』56-58 節を挙げる。

²⁷⁸ Feeney, 147. フィーニーも認める通り、ライプニッツには価値の加算理論を支持するかのようなテキストもある (Feeney, 155-156. A.II.i.725 を挙げる)。本稿では 2.3.2.1. の最初にこの種のテキストを見た。

²⁷⁹ Feeney, 147.

²⁸⁰ 『モナドロジー』54 節。

²⁸¹ Feeney, 147. フィーニーは価値の加算理論に反対すべき理由をこの他に 3 つ挙げる。

²⁸² Feeney, 156, 158-159.

²⁸³ Feeney, 160.

えたからといって、世界 W の価値が増すとは限らない²⁸⁴。加算後の世界 W は世界というよりむしろ、可能的なものの無秩序な集合だろう。そこには多における一という統一性がなく、その分の形而上学的な完全性を欠く²⁸⁵。また本稿 2. 2. 1. 3.の終わりでふれたように、神は最もすぐれた知恵をもつのだから、複数の手段を必要とせずに最善の創造という目的を達成できるはずである²⁸⁶。神の知恵と世界選択の関わりを説明するテキストとして、フィーニは『弁神論』225 節 (GP. VI, 252) を挙げる。

こうすることによって神の知恵は、それまで個々別々に検討していた可能的なものを、普遍的体系の中に分配し、それぞれを比較する。これらをすべて比較し反省したところからの結果が、すべての可能的な体系の中で最善なるものの選択となり、こうして神の知恵は自らの善意を余すところなく満足させる。

[E]t par ce moyen la Sagesse Divine distribue tous les possibles qu'elle avoit déjà envisagés à part, en autant de systemes universels, qu'elle compare encor entre eux: et le resultat de toutes ces comparaisons et reflexions est le choix du meilleur d'entre tous ces systemes possibles, que la sagesse fait pour satisfaire pleinement à la bonté;

神の知恵には個別の可能的なものを宇宙という体系に分配するという役割があり、神の善意も考慮に入れるならば諸体系のうちで最善のものを選び出す²⁸⁷。たしかに神の知恵は可能的なものを個別に検討しもあるが、しかし最善を選ぶために比較するのはあくまで「体系」である。知恵ある神が統一性をもたらさない創造をすることはなく、かつ統一性を欠くものは形而上学的完全性の程度が低い。神が複数の世界を創造しない理由はこのように説明ができるため、恣意的ではない。

フィーニの解釈は、ライブニッツの神ができるだけ多くの本質すなわちできるだけ多くの可能的なものを実現しようと望むことを否定するものではない。そうではなく、統一性という調和を欠くことは可能的な実体すべての実現によっても補えないような形而上学的な不完全さであると示すものだと思われる。フィーニ自身「完全性の最大化は実体の数の最大化を意味しない」と述べる²⁸⁸。たしかに、世界を構成する諸実体にもそれぞれ統一性はある。しかしながら神の創造の対象であるのは個別の実体よりもむしろ全体として

²⁸⁴ Feeney, 160.

²⁸⁵ Feeney, 163.

²⁸⁶ Feeney, 166. cf. A. II. ii, 19/GP. II, 19.

²⁸⁷ Feeney, 162. 本稿 2. 3. 1. で見たジョラーティの解釈では、最善の世界を選択するのは神の意志であって、知恵と意志が共同して選ぶのではなかった。神の知恵は知性とも意志とも別の能力だった。一方フィーニにとって神の知恵とは、知性と意志を架橋するものである (Feeney, 168)。ジョラーティが指摘する通り (Joráti, 186) 両者の立場はここで異なる。

²⁸⁸ Feeney, 161.

の世界であるのだから²⁸⁹、創造に際して問題となるのは実体の統一性ではなくあくまで世界の統一性だと考えられる。以下のライブニッツのテキストでも、実体の価値はそれ自体でというより世界の価値に寄与することで意味をもつ。

至高の作者の完全性からはさらに次のことが帰結する。即ち、全体としての宇宙の秩序が可能な限りで最も完全であるだけでなく、宇宙を自分の視点に従って表現する各々の生きている鏡、即ち各モナド、各実体的中心も、他のすべてのものと相容れる限り最も規則だった表象と欲求とをもつに違いないということが帰結する。²⁹⁰

モナドが規則的な表象と欲求をもつのは「他のすべてのものと相容れる限り (qu'il est compatible avec tout le reste)」という条件下であり、モナドが表現するのは視点ごとの違いがあるとはいえ「全体としての宇宙の秩序 (l'ordre de l'univers entier)」である。

本稿がフィーニの解釈を参照するのは、グリフィンの必然主義的解釈に反論する準備のためだった。グリフィンによれば、神にはすべての可能世界を創造すべき決定的な理由があるのだった。すなわち最高度の調和を最大限の本質・事象性によってもたらすことである。本稿 2. 3. 1. で見たジョラーティによって、神の知恵が不調和なものを排除することは明らかになった。だがグリフィンの解釈が想定するのは全可能世界の創造が不調和でない場合であるため、ジョラーティの解釈に拠るだけではグリフィンの解釈への直接的な反論にはならないのだった。その後本稿は 2. 3. 2. 1. で、ライブニッツにおける調和には量のみによっては説明しがたいところがあると確認した。調和には多における一という統一性が伴う。本節で参照したフィーニの解釈によれば、統一的な世界がもつ価値は諸実体の価値の総計によって決められるのではない。言い換えれば、そこに存在する実体の数が多ければ多いほど世界の価値も高くなるとは限らない。したがって、ライブニッツの神に全可能世界を創造すべき決定的な理由はない。最大限の事象性は必ずしも最高度の調和ではないからである。また全可能世界の創造が不調和でないというグリフィンの想定は、統一性という調和の性質を等閑に付すものに思われる。

3. 結論

3. 1. 前節までの要約

序論ではライブニッツにおける共可能性と世界の創造について基本的なことがらを確認した。2. 1. では共可能性についての諸解釈のうち論理的解釈、法則的解釈、宇宙論的解釈、

²⁸⁹ 1686 年アルノー宛書簡のための覚え書き「厳密に話を進めるには、神がこのアダムの創造を決心したためにそれ以外のすべてをも決心したのではない、アダムについての決心もほかの個についての決心も、とのに世界のすべてについての決心の帰結であって、世界の原初的概念を規定する根本的計画の帰結なのだ、といわなければなりません」(GP. II, 41)。

²⁹⁰ 『理性に基づく自然と恩寵の原理』12 節 (GP. VI, 603-604)。

パッキングストラテジーの 4 つを紹介した。紹介に先立ち、共可能性の議論が妥当なライブニッツ解釈であるための要件を提案した。必然主義に陥らないことに加えて、ライブニッツのテキストは以下の 4 つを求める。要件 A <実体は自発的な表象作用ならびに存在論上の独立性をもつ>、要件 B <実体は普遍的な法則のもとで結びつけられる>、要件 C <共可能的でない実体の概念が同じ可能世界に含まれることはない>、要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない>。紹介した諸解釈の中では、法則的解釈と宇宙論的解釈がテキスト要件をすべてみたした。宇宙論的解釈を提唱したメッシーナとラザフォードに従えば、法則的解釈は彼らの解釈と比べてスピノザ的な必然主義への応答として弱い。

しかしながら宇宙論的解釈にも問題があった。まず本稿 2. 1. 3.の最後で 1 つ目の改善点が明らかになった。

(1) 法則的解釈への批判が自らにも当てはまる、なぜ時間・空間の形式をとらない創造を神は行わないのか、神の恣意に拠る以外の説明が難しい。

メッシーナとラザフォードが主張するところでは、何かが不共可能的であることの理由を法則的解釈が「神は何を行うことを選ばないか」で説明する一方、宇宙論的解釈は「神は何ができないか」で説明する。だが宇宙論的解釈においても、時間と空間の秩序をとらない創造の可能性自体は排除されない。そのため宇宙論的解釈も法則的解釈と同様に、不共可能性の理由を最終的には神の意志に求める。

本稿 2. 2. 1.ではグリフィンによる宇宙論的解釈への批判を見た。グリフィンの必然主義的解釈を検討した結果、宇宙論的解釈の 2 つ目の改善点が分かった。

(2) 神は最善の創造のために最大限の事象性すなわち全可能世界を実現するという、グリフィンの主張を否定するための論拠を付け加える必要がある。

この主張を否定するためには、ライブニッツにおいて最大限の事象性は必ずしも最高度の調和ではないと示さなければならない。

1 つ目の改善点についてはジョラーティの解釈を参照することで、2 つ目の改善点についてはフィーニの解釈を参照することで対処できた。ジョラーティは不完全性の源が神の知恵にあることを示した。すべての可能的なものを実現することはない神の動機を、神の意志とは別のものによって説明できる。神の知恵は神が調和的でない創造を行わないよう制限をかける。フィーニーは、ライブニッツにおいて調和の程度は本質すなわち事象性の量だけでは決まらなると示した。統一性を欠く世界は、たとえ数多くの実体が存在しても調和的でない。つまり最大限の事象性が最高度の調和とは限らないのだから、神に全可能世界を創造すべき理由はない。

3. 2. 宇宙論的解釈の積極的意義

以上の改善をふまえても、宇宙論的解釈が最も妥当な解釈だとはまだ言えない。神の知恵を神の意志から区別すること、調和の統一性を重視することで改善されるのは法則的解

も同様だろうからである。ジョラーティの言う「調和」は「秩序」や「法則性」とも言い換えられるような広い意味をもつのだった²⁹¹。フィーニにも「調和」を「法則 (law)」と言い換える箇所がある²⁹²。したがってジョラーティの主張とフィーニの主張は、宇宙論的解釈とも法則的解釈とも両立可能だろう。宇宙論的解釈の 1 つ目の改善点は法則的解釈への批判と同じ内容だった。2 つ目の改善点はグリフィンの必然主義的解釈へ反論するための論拠が必要という内容で、本稿 2. 3. を通して得られた論拠は法則的解釈の立場でも有用だろう。つまり法則的解釈も宇宙論的解釈と同程度に改善しうるのだから、宇宙論的解釈が法則的解釈よりも妥当だとは現時点では言えない。

宇宙論的解釈が最も妥当な解釈だと主張するには、共可能性の条件は法則よりも時間・空間に求めるべきだと示さなければならない。ライプニッツが「秩序」「規則性」「調和」といった語をほぼ同列に扱うテキストがあることから²⁹³、普遍的な法則か時空間の秩序かは意味のある違いではないと一見思われるかもしれない。ところがカーバーとオレリー・ホーソンは共著 *Substance and individuation in Leibniz* で共可能性の解釈をするにあたり、時間・空間の秩序は共可能性の条件にはならないという主張もしている。たしかに『弁神論』8・9 節など、どの可能世界にもそれぞれ時空間の秩序があることをライプニッツが要求するテキストはある²⁹⁴。しかしだからといって、普遍的な法則だけでなく時空間の秩序も共可能性の条件だということにはならない。カーバーとオレリー・ホーソンが挙げる理由のうちで本稿の議論にかかわるのは次の 2 点である²⁹⁵。(1) 実体は存在論上独立だというライプニッツの主張と矛盾する。ライプニッツにおいて実体が依存するのは神だけであって、各実体の表現内容が互いに整合的な原因も神だけに帰せられるのだった。だが時空間の秩序も共可能性の条件であるとする、時間的・空間的な連結を欠いた実体を神は創造しえないことになる。(2) 時間と空間は諸実体の集まりに付随する副産物 (supervenient byproduct) でしかなく、そこに必然的なつながりはない。ライプニッツ形而上学においてより根本的なのは実体の内的なパターンを展開させる法則であって、実体間のつながりではない。

(1) については、メッシーナとラザフォードが宇宙論的解釈を発表した “Leibniz on Compossibility” ですでに解決されている。本稿 2. 1. 3. で見たようにメッシーナとラザフォードは神にとって絶対的に可能であることと、世界の創造という目的をみたすにあたり可能なこととを区別する²⁹⁶。時間・空間は実体が他の実体と関係してもつ外的性質で、これを伴わない実体を創造すること自体は神にとって可能である。世界の創造という目的を考

²⁹¹ Joráti, 188.

²⁹² Feeney, 164.

²⁹³ GLW, 172.

²⁹⁴ Cover and O’Leary-Hawthorne, 138-139. 本稿 2. 1. 3. で見たように『弁神論』8 節は宇宙論的解釈のテキスト上の根拠のひとつである。

²⁹⁵ Cover and O’Leary-Hawthorne, 139-141.

²⁹⁶ Messina and Rutherford, 972-973.

慮する場合に限りでは、ジョラーティの解釈を参照して言えば神の知恵を考慮に入れる限りでは、可能でない。時間・空間の連結を欠いた実体を神は絶対的に創造できないわけではないから、実体は存在論上独立だというライブニッツの主張と矛盾しない。

(2) についても以下のように対応できると思われる。たしかにカーバーとオレリー・ホーソンが述べる通り、ライブニッツ哲学において基礎的なのは内的な表象の原理をもつ実体であって、それら実体間の関係ではない。しかしだからといって、時間・空間が共可能性の条件としてふさわしくないことにはならない。最善の創造という目的を考慮に入れる限り、神が選ぶう選択肢は相互に対応関係をもつ諸実体の集合としての世界である。つまり共可能性が機能する段階では、神が比較するのは基礎的な実体そのものというより実体の集合である。実体間の関係は共可能性の条件でありうる。

たしかにライブニッツには、世界に長さ・深さ・幅があることは必然的でないと述べるテキストもある²⁹⁷。つまり、この世界のような三次元の空間をもつことは可能世界にとって不可欠ではない。だが「可能的なものが継起的に存在することの秩序」としての時間および「可能的なものが同時に存在することの秩序」としての空間はあくまで抽象的なものである²⁹⁸。共可能性の条件を時間と空間の秩序に求めるからといって、ライブニッツにおける可能世界のあり方を不当に狭めることにはならない。

共可能性の条件を法則によってではなく時間・空間で定義する利点は、本稿が提案したテキスト要件 D <神がただひとつの世界だけを創造するのは恣意的でない> にかかわる。なぜ、可能的なもののすべてが共可能的ではないのか。法則的解釈に基づいて考えるなら、可能的なもののすべてを結びつける法則がないためである。宇宙論的解釈に基づいて考えるなら、可能的なもののすべてが継起する秩序も並存する秩序もないからである。本稿 2. 3. 1. 2. 2. でふれた『形而上学叙説』6 節の問題が示すようにライブニッツにおける法則・秩序は、可能的な事物それ自体の性質に由来するものなのか、それとも神が恣意的に選び出すものなのか明確でないところがある。そのため諸世界を法則によって区分するよりも時間・空間によって区分する方が、可能的なもののすべてが共可能的でないのは神の恣意によるのではないとより強く言えると思われる。言い換えれば、法則よりも時間・空間の方が神の意志からより明確に独立した規定だと思われる。もちろん時間・空間も秩序の一種である。しかし「世界の受容能力あるいは容量」でもあることから²⁹⁹、神が単なる事物の集積ではなく世界を創ろうと意志する限りは、神の意志でも変えられない規定だと考えら

²⁹⁷ A. VI. iii, 513-14. また『二十四の命題』12 節の記述からはライブニッツが時間・空間に言及するとき、必ずしも可能的な秩序を意味しないことが分かる。「さりとて完全性は、ただ質料、すなわち時間と空間を満たすものだけに指定されるべきではない (Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium)」(GP. VII, 290)。ここでの時間と空間は実在する物質と関連付けられている。

²⁹⁸ 1704 年デ・フォルダー宛書簡 (GP. II, 269)。

²⁹⁹ 『事物の根本的起源について』 GP. VII, 303.

れる。

共可能性の条件を時間・空間の秩序とし、不調和なものを排除する神の知恵を知性とも意志とも異なる能力として捉え、最高度の調和は被造物の数のみによってはもたらされないと条件付ける。このようにして必然主義に陥らず共可能性を解釈することができる。最善の創造とは、可能的なもののすべての創造ではない。

4. 文献表

一次文献および略記法

ライプニッツ本人が付けたのでないテキスト名も慣例通りに使用した。原文を引用する際、隔字体の箇所を斜字体に変えた。

- [A] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by Deutsche Akademie Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923-.
- [AG] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Leibniz: Philosophical Essays*. Translated by Roger Ariew and Daniel Garber. Indianapolis: Hackett, 1989.
- [C] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Opusculs et Fragments Inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*. Edited by Louis Couturat. Hildesheim: Olms, 1961.
- [DSR] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *De Summa Rerum: Metaphysical Papers, 1675-1676*, Translated by G. H. R. Parkinson. New Haven: Yale University Press, 1992.
- [GP] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Edited by C. I. Gerhardt. Hildesheim: Olms, 1960-1961.
- [Grua] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Textes inédits : d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Publiés et annotés par Gaston Grua. Paris : Presses universitaires de France, 1948.
- [GLW] Leibniz, Gottfried Wilhelm and Christian Wolff. *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. Edited by C. I. Gerhardt. Hildesheim: Olms, 1963.
- [L] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophical Papers and Letters*, Edited and translated by Leroy E. Loemker, Dordrecht: Reidel, 1969.
- [LDV] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Leibniz- De Volder Correspondence: With Selections from the Correspondence between Leibniz and Johann Bernoulli*, Translated by Paul Lodge, New Haven: Yale University Press, 2013.
- [Mollat] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*. Edited by Georg Mollat. Leipzig: H. Haessel, 1893.
- [MP] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Leibniz, Philosophical Writings*. Translated by Mary Morris and G. H. R. Parkinson. New York: Dutton, 1973.
- [R] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Political Writings of Leibniz*. Edited and translated by Patrick Riley. 2nd edition. New York: Cambridge University Press, 1988.

[SLT] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *The Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Edited and translated by Lloyd Strickland. London: Continuum, 2006.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Édition établie, présentée et annotée par Michel Fichant. Paris: Gallimard, 2004.
Spinoza, *Éthique (bilingue latin-français)* quatrième édition, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Paris : Éditions du Seuil, 2010.

スピノザ『エチカ (上)』 畠中尚志訳。東京: 岩波書店、1975 年改版。

スピノザ『エチカ (下)』 畠中尚志訳。東京: 岩波書店、1975 年改版。

ライプニッツ、ゴットフリート・ヴィルヘルム『ライプニッツ著作集』、酒井潔、佐々木能章、下村寅太郎、山本 信、中村幸四郎、原亨吉監修。東京: 工作舎、1988-1999・2015-2018 年。

ライプニッツ『形而上学叙説』、河野与一訳。東京: 岩波書店、1950 年。

ライプニッツ『モナドロジー 形而上学叙説』、清水富雄、竹田篤司、飯塚勝久訳。東京: 中央公論新社、2005 年。

ライプニッツ、G. W.『形而上学叙説 ライプニッツ-アルノー往復書簡』、橋本由美子監訳、秋保亘、大矢宗太郎訳。東京: 平凡社、2013 年。

二次文献

Arthur, Richard. “Presupposition, Aggregation, and Leibniz’s Argument for a Plurality of Substances.” *The Leibniz Review* 21 (2011): 91-115. <https://doi.org/10.5840/leibniz2011215>.

Bender, Sebastian. “On Worlds, Laws and Tiles: Leibniz and the Problem of Compossibility.” In *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, edited by G. Brown and Y. Chiek, 65-90. Switzerland: Springer, 2016.

Bouveresse, Renée. *Leibniz (Que sais-je?)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

Brown, Gregory. “Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz.” *The Philosophical Review* Vol. 96, No. 2 (1987): 173-203.

Brown, Gregory and Chiek, Yaul. “Introduction.” In *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, edited by G. Brown and Y. Chiek, 1-20. Switzerland: Springer, 2016.

Chiek, Yual. “Compossibility and Co-possibility.” In *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, edited by G. Brown and Y. Chiek, 91-124. Switzerland: Springer, 2016.

Cover, J. A and O’Leary-Hawthorne, John. *Substance and individuation in Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

D’Agostino, Fred. “Leibniz on Compossibility and Relational Predicates.” In *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*, edited by R.S. Woolhouse, 89–103. Oxford: Oxford University

Press, 1981

- de Buzon, F. « COMPATIBLE » et « COMPOSSIBLE ». In *Encyclopédie philosophique universelle, Les notions philosophiques: dictionnaire*, v.1, publié sous la direction d'André Jacob, Paris : PUF, 1990.
- de Gaudemar, Martine. *Leibniz : de la puissance au sujet*. Paris: Vrin, 1994.
- Deleuze, Gilles. *Le pli : Leibniz et le baroque*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.
- Edamura, Shohei. "Preestablished Harmony between Soul and Body in Leibniz." *Journal of Kanazawa Seiryō University* 47 (2) (2014): 47-59.
- Feeney, Thomas, "Leibniz, Acosmism, and Impossibility." In *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, edited by G. Brown and Y. Chiek, 145-174. Switzerland: Springer, 2016.
- Fichant, Michel, « L'invention Métaphysique », introduction de G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, éd. par Michel Fichant, Gallimard, 2004.
- Futch, Michael. *Leibniz's Metaphysics of Time and Space*. Switzerland: Springer, 2008.
- Garber, Daniel. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. New York: Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Griffin, Michael V. *Leibniz, God, and Necessity*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Hacking, Ian. "A Leibnizian Theory of Truth." In *Leibniz: Critical and Interpretive Essays*, edited by Michael Hooker, 185-195. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Harmer, Adam. "Leibniz on Determinateness and Possible Worlds." *Philosophy Compass* 13, no.1 (2018): e12469. <https://doi.org/10.1111/phc3.12469>.
- Joráti, Julia. "Divine Faculties and the Puzzle of Impossibility." In *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, edited by G. Brown and Y. Chiek, 175-200. Switzerland: Springer, 2016.
- Kulstad, Mark A. "Leibniz, Spinoza and Tschirnhaus: Multiple Worlds, Possible Worlds." In *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*, edited by S. Brown, 245-262, New York: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Koistinen, Olli and Repo, Arto, "Compossibility and Being in the Same World in Leibniz's Metaphysics." *Studia Leibnitiana* Bd. 31, H. 2 (1999): 196-214.
- Lærke, Mogens. "Four Things Deleuze Learned from Leibniz." In *Deleuze and the Fold: a Critical Reader*, edited by Sjoerd van Tuinen and Niamh McDonnell. London; Palgrave Macmillan, 2010.
- Lærke, Mogens. "Compossibility, Compatibility, Congruity." In *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, edited by G. Brown and Y. Chiek, 125-144. Switzerland: Springer, 2016.
- Lagerlund Henrik and Myrdal Peter. "Possible Worlds and the Nature of Choice in Leibniz." *Studia Leibnitiana*, Bd. 38/39, H. 2 (2006/2007), 156-176.
- Levey, Samuel. "On Unity: Leibniz-Arnould Revisited." *Philosophical Topics*, Vol.31, No. 1/2 (2003): 245-275.

- Levey, Samuel. "On Unity and Simple Substance in Leibniz." *The Leibniz Review*, 17 (2007): 63-106.
- McDonough, Jeffrey K. "Leibniz and the Puzzle of Impossibility: The Packing Strategy." *The Philosophical Review* 119, no. 2 (2010): 135-163.
- Mates, Benson. *The philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Messina, James. "The Fate of the World (and Compossibility) After Leibniz: The Development of Cosmology in German Philosophy from Leibniz to Kant." In *Leibniz on Compossibility and Possible Worlds*, edited by G. Brown and Y. Chiek, 227-250. Switzerland: Springer, 2016.
- Messina, James and Rutherford, Donald. "Leibniz on Compossibility." *Philosophy Compass* 4, no.6 (2009): 962-977. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00262.x>.
- Nachtomy, Ohad. *Possibility, Agency, and Individuality in Leibniz's Metaphysics*. Switzerland: Springer, 2010.
- Rauzy, Jean-Baptiste. *La doctrine leibnizienne de la vérité: aspects logiques et ontologiques*. Paris:Vrin, 2001.
- Rescher, Nicholas. *Leibniz: an Introduction to His Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1979.
- Rescher, Nicholas. "Logical Difficulties in Leibniz's Metaphysics." In *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments II*, edited by R.S. Woolhouse, 176-186. London: Routledge, 1994.
- Russell, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Rutherford, Donald. *Leibniz and the Rational Order of Nature*, New York: Cambridge University Press, 1995.
- Rutherford, Donald. "The Actual World." In *The Oxford Handbook of Leibniz*, edited by Maria Rosa Antognazza, 65-85. New York: Oxford University Press, 2018.
- Savage, Reginald Osburn. *Real Alternatives, Leibniz's Metaphysics of Choice*. New York: Kluwer Academic Publishers, 1998.
- Schulthess, Daniel. *Leibniz et l'invention des phénomènes*. Paris: PUF, 2009.
- Wilson, Margaret. "Compossibility and Law." In *Causation in Early Modern Philosophy*, edited by Steven Nadler, 120-133. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1993.
- 池田善昭『『モナドロジー』を読むーライプニッツの個と宇宙ー』。京都: 世界思想社、1994年。
- 石黒ひで『増補改訂版 ライプニッツの哲学ー論理と言語を中心に』。東京: 岩波書店、2003年。
- 稲岡大志『ライプニッツの数理哲学 空間・幾何学・実体をめぐって』。京都: 昭和堂、2019年。
- 上野修「ライプニッツとスピノザー現実性をめぐってー」。『哲学の探求』、第 36 号 (2009

年): 5-21 頁。

上野修『哲学者たちのワンダーランド: 様相の十七世紀』。東京: 講談社、2013 年。

エイトン、E・J『ライプニッツの普遍計画—バロックの天才の生涯』。渡辺正雄・原純夫・佐柳文男訳、東京: 工作舎、1990 年。

枝村祥平「至高存在について (De Summa Rerum) の形而上学とその発展」。『ライプニッツ研究』、第 3 号 (2014 年): 145-159 頁。

枝村祥平「ライプニッツにおける共可能性と予定調和」。『金沢星稜大学論集』、第 49 巻、第 1 号 (2015 年): 89-98 頁。

酒井潔『世界と自我—ライプニッツ形而上学論攷—』。東京: 創文社、1987 年。

酒井潔『ライプニッツ』。東京: 清水書院、2008 年。

酒井潔『ライプニッツのモナド論とその射程』。東京: 知泉書館、2013 年。

酒井潔、佐々木能章編『ライプニッツを学ぶ人のために』、京都: 世界思想社、2009 年。

酒井潔、佐々木能章、長綱啓典編『ライプニッツ読本』。東京: 法政大学出版局、2012 年。

佐々木能章『ライプニッツ術—モナドは世界を編集する』。東京: 工作舎、2002 年。

下村寅太郎『ライプニッツ研究 (下村寅太郎著作集 7)』。東京: みすず書房、1989 年。

セール、ミシェル『ライプニッツのシステム』。竹内信夫、芳川泰久、水林章訳、東京: 朝日出版社、1985 年。

ドゥルーズ、ジル『褻—ライプニッツとバロック』。宇野邦一訳、東京: 河出書房新社、1998 年。

長綱啓典『ライプニッツにおける弁証論的思惟の根本動機』。京都: 晃洋書房、2011 年。

根無一信『ライプニッツの創世記—自発と依存の形而上学』。東京: 慶應義塾大学出版会、2017 年。

橋本由美子「ピラミッドの頂点—ドゥルーズに照らしたライプニッツの世界と最善についての一考察—」。『理想』、No.691 (2013 年)。

ブーヴレス、ルネ『ライプニッツ』、橋本由美子訳。東京: 白水社、1996 年。

ベラヴァル、イヴォン『ライプニッツのデカルト批判 上』岡部英男、伊豆藏好美訳、東京: 法政大学出版局、2011 年。

ベラヴァル、イヴォン『ライプニッツのデカルト批判 下』岡部英男、伊豆藏好美訳、東京: 法政大学出版局、2015 年。

松田毅『ライプニッツの認識論—懐疑主義との対決—』。東京: 創文社、2003 年。

松田毅「ライプニッツはスピノザと出会う前からライプニッツだったのか」。『ライプニッツ研究』、第 2 号、89-107 頁。東京: 日本ライプニッツ協会、2012 年。

米山優『モナドロジーの美学』。愛知: 名古屋大学出版会、1999 年。

山本信『ライプニッツ哲学研究』。東京: 東京大学出版会、1953 年。

ラヴジョイ、アーサー・O『存在の大いなる連鎖』、内藤健二訳。東京: 筑摩書房、2013 年。