

博士論文

完全性の哲学の解体  
——ヴォルフ学派とカント——

佐藤 恒徳

2014 年

# 目次

序論	4
第一章 ヴォルフ以前の完全性の概念	7
第一節 アリストテレスにおける完全性	
第二節 スコラ哲学における超越概念としての完全性	
第三節 デカルトにおける完全性	
第四節 スピノザにおける完全性	
第五節 ライプニッツにおける完全性	
第二章 ヴォルフの完全性の哲学（一）	21
第一節 ヴォルフの哲学	
第二節 存在論 ——多様なものの一致としての完全性（一）——	
第三節 存在論 ——多様なものの一致としての完全性（二）——	
第四節 存在論 ——超越的善ないし本質的完全性——	
第五節 宇宙論 ——世界の完全性——	
第三章 ヴォルフの完全性の哲学（二）	41
第一節 心理学 ——完全性と快——	
第二節 自然神学 ——最完全精神——	
第三節 自然神学 ——最完全者における完全性と実在性——	
第四節 実践哲学 ——完全性の倫理学——	
第四章 完全性をめぐって ——バウムガルテンへの道——	60
第一節 シュトレラーによる批判	
第二節 ランゲによる批判	
第三節 ビルフィンガーによる応答	
第四節 ヴォルフによる応答	
第五節 バウマイスターによる応答	
第六節 ハンシュ ——ライプニッツとヴォルフのはざままで——	
第七節 ロイシュ ——認識の完全性と一致における実在性——	

第五章	バウムガルテンの完全性の哲学	81
第一節	バウムガルテンと『形而上学』	
第二節	バウムガルテンの完全性の概念	
第三節	完全性と実在性	
第四節	バウムガルテンと最実在者	
第六章	ヴォルフ学派と存在神学（一）	95
第一節	ハレ大学騒動とバウムガルテン	
第二節	ヴォルフの哲学に対する禁令とマイアーの証言	
第三節	ヴォルフ哲学の解禁とハレ大学	
第四節	バウムガルテンはハレで『自然神学』を読むことができたか	
第五節	二つのバウムガルテン文庫と『自然神学』第二部	
第七章	ヴォルフ学派と存在神学（二）	110
第一節	自然神学における証明の唯一性	
第二節	ヴォルフ『形而上学注解』における自然神学の方法論	
第三節	自然神学の体系の複数性	
第四節	自然神学と心の観察	
第五節	自然神学の心理学的方法	
第六節	心理学的方法にとっての最完全者と無限者	
第七節	バウムガルテンとヴォルフの自然神学	
第八節	ヴォルフ学派と存在神学	
第八章	カントと完全性の哲学の解体	136
第一節	初期のカントとヴォルフ学派	
第二節	『最善説試論』の完全性概念	
第三節	カントと完全性の問題	
参考文献一覧		146

## 序論

18世紀前半のドイツでカントの哲学に先立って開花したヴォルフ学派の哲学は、幾つもの領域で完全性（perfectio, Vollkommenheit）の概念に重要な役割を与えるものである。本研究はクリスチャン・ヴォルフとヴォルフ学派の哲学者たち、とりわけバウムガルテンが、完全性の概念をめぐる繰り広げた議論を広く見渡すとともに、完全性の概念と実在性（realitas, Realität）の概念との関係や、最完全存在者の概念に基づく神の存在論的証明に注目することにより、彼らの哲学に、完全性の哲学とでも呼び得る一つの輪郭を与えようとするものである。それによって目指すところは、ヴォルフの哲学を特徴付けるものとして従来から注目されてきた諸要素を斥けて、それらに取って代わることではない。ヴォルフの哲学には完全性の概念とは無関係でありながら重要な概念が幾つもあり、その哲学の全貌を完全性の哲学という特徴付けによって捉え切ることにはできないからである。この特徴付けによって目ざすところはむしろ、ヴォルフの哲学を幾らか新しい切り口から捉えることで、これまであまり注目されてこなかったその一つの特徴を強調することである。つまり、完全性はアリストテレスによって既に検討されており、神学と絡み合いながらスコラ哲学における超越概念の理論を通して近代まで受け継がれてきた伝統的な形而上学的概念であるが、ヴォルフの哲学は歴史的に見て、完全性の概念を非常に大きく扱った体系的哲学である、という点である。ヴォルフ学派の倫理学や美学と完全性の概念との関わりはまだよく知られているものであろう。しかし、完全性の概念がヴォルフの哲学体系で担う目立った役割に目を向けるだけでも、すぐに形而上学の全部門が視野に入ってくる。

ヴォルフの哲学を完全性の哲学として特徴付けるもう一つの意図はカントの哲学との対照にある。カントの哲学にとって完全性は明らかに周縁的な概念である。その哲学に目を向けているかぎりでは、完全性の概念に光が当たることはほとんどない。またこのことが、ヴォルフ学派にあって完全性の概念が大きく扱われていたという事実をほとんど忘却させてしまっている。実際には、自律の倫理学を打ち立てるとき、カントは完全性の倫理学という従来の枠組みを踏み破らなければならなかったし、美（自由美）を目的なき合目的性として捉えるときも、完全性の概念を目的や合目的性の概念と突き合わせて検討し、完全性を前提する美を付随美として位置付け直さなければならなかった。カントはヴォルフ学派の哲学から出発しながらも、その哲学的思索のさまざまな局面においてヴォルフが重視した完全性の概念を厳しく吟味し、しだいに、それに代わる概念群を自らの哲学の中核に

据えていった。ヴォルフ学派の哲学は完全性についての体系的な理論を用意していたため、カントはさまざまな問題に取り組む中で、しばしば完全性の哲学との対峙を余儀なくされたのである。完全性の概念がヴォルフ学派とカントの哲学においてどのように扱われているかを見比べることができれば、ヴォルフ哲学に光を当てるとともに、完全性の概念を介してヴォルフ学派と対峙し、完全性の哲学を解体するカントの思索も見て取りやすいものになるだろう。

完全性の概念をめぐるヴォルフとカントとの対照的な関係は、近年、カント研究の文脈においてよりも、概念史的研究の文脈において指摘されているものであり、中でも二つの概念史的辞典に収録されている完全性についての論文が特筆される。一つは『哲学の歴史辞典』全13巻中の第11巻（2001年）に「完全性」の項目として収められたトーマス・ゼーレン・ホフマンによる論文であり<sup>1</sup>、もう一つは、『美学の基本諸概念』全7巻中の第6巻（2005年）に「完全なもの／完全性」の項目として収められたジビレ・ミッシャーおよびヨーゼフ・フリュヒトルの共著論文中<sup>2</sup>、概念史的考察に当てられたミッシャーの執筆部分である。ホフマンもミッシャーもヴォルフの哲学では完全性の概念が大きな役割をもつことを指摘している。またホフマンによれば、カント以後、完全性の概念は形而上学的・存在論的な意味を失い、せいぜい実践哲学の文脈で見出される程度のもことになる。それ故、ホフマンはカントを完全性の概念の歴史における転換点として理解していると見ることができる。ミッシャーはヴォルフおよびヴォルフ学派を大きく取り上げたうえで、ホフマンに近い理解をいっそう明確に打ち出しており、存在論、倫理学、美学で完全性の概念の主導的な役割を否認するカントを転換点（Wendepunkt）として位置付け、19世紀になると完全性の概念にはもはやマージナルな役割しか与えられなくなると論じている。

カントを転換点として位置付ける点でホフマンおよびミッシャーと見通しを共有しつつも、本研究は、まだ知られるところの少ないヴォルフおよびヴォルフ学派の思想を解明することに多くの力を注ぐ。カント哲学の研究として見るならばホフマンやミッシャーの見通しはスケッチにとどまるものであり、それをカントの思索に分け入って具体的に跡付け、肉付けることは重要な作業となる。しかし、それと同時にヴォルフおよびヴォルフ学派の哲学に対する理解も深められなければ、そうした作業も歴史的な公平性に達することは至難であり、彼らの哲学に、カントによって克服された哲学というレッテルをまた一枚貼り重ねるだけのものに終わりがねない。カントとの関係は視野に入れながらも、片手間では

---

<sup>1</sup> Hoffmann 2001.

<sup>2</sup> Mischer & Früchtl 2005.

なく、一度はヴォルフおよびヴォルフ学派が残した膨大な著作群の中に身を投じ、幾らかなりともその哲学の実像をつかみ、そこから方向付け（Orientierung）を得なければならぬ。

本稿は、完全性の概念史的前史を瞥見する予備的な第一章と、カントの思索に幾らか立ち入る最後の第八章とを除けば、ヴォルフおよびヴォルフ学派の完全性の哲学に輪郭を与えることに費やされる。

## 第一章 ヴォルフ以前の完全性の概念

### 第一節 アリストテレスにおける完全性

完全性の概念についてまず参照されるべきはなんといってもアリストテレスである。アリストテレスは複数の箇所でのこの概念を説明しているが、まとまった説明は『形而上学』に見られる。

「完全なものと言われるのは、まず、〔1〕その外にいかなる部分も見出され得ないようなものである。……また〔2〕卓越性〔ἀρετήν〕や良さに関してその類においてはそれを超えるものがないようなもの〔は完全なものと言われる〕、例えば、完全な医者や完全な笛吹き〔と言われるのは〕、それらの種に固有の卓越性に関して欠けるところのない場合である。……さらに、〔3〕その終わり、望ましい終わりに達したものがまた完全なもの〔完成したもの〕と言われる。というのは、完全な〔ものと言われる〕のは、終わりに達することによってだからである。」<sup>1</sup>

ここで分けられる完全性の三つの意味は、相互に無関係のものではなく、また、それらを区別する原理を確定するのも難しい。例えば、この引用部に続く部分では、それ自体で完全と言われるものと、そうしたものの関係において完全と言われるものが分けられ、三つの意味はすべて前者に含まれると考えられるが<sup>2</sup>、何かそれ自体で完全だと言われるのは、それが「良さに関して」、あるいは「その類においては」、それを超えるものがないからだとされる。

第一の意味では良さも類も言及されていない。第一の意味に対する例として挙げられている「完全な時」（まったき時）という例は、「その類においては」という規定を第一の意味に及ぼす解釈を促すかもしれない。しかし、アリストテレスが『自然学』で無限なものとの対比において完全なものについて論じるとき、無限なものではなく完全なもの、あるいは全体的なもの（全体）と呼ばれるのが正しいと言われる対象は、エレア派の一者である。彼らの一者が全体的なものであるならば、それを無限なもの（アペイロン）、従ってまた、限り（ペラス）のないもの、終わり（テロス）のないものと規定するメリッソスよりは、パルメニデスのほうがまだしも正しかったと論じられる。そうした文脈

<sup>1</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, 1021b12-25. 本稿では全編を通じて〔 〕は佐藤による各種補足を表す。〈 〉は多くの場合、文章の分節を分かりやすくするための補助手段であり、原文にはなく、また「 」と違って引用を意味しない。下線は佐藤による強調を示す。

<sup>2</sup> Ross 1924, p.332.

上、アリストテレスは全体的なものについて、「全体的な人間」（人間全体）や「全体的な箱」（箱全体）と言われるような個別の場合から区別して、本来の意味では「全体とは、その外に何もないものである」と述べている<sup>3</sup>。これと同じ区別が、第一の意味での完全なものにも見出され得る。本来の意味での全体に与えられる「その外に何もないもの」というのが、第一の意味での完全なものにはかならず、「全体的と完全的とは、自然においてはまったく同一か、よく似ているかである」とも言われる点を見ればなおさらである<sup>4</sup>。

第一、第二の意味は 18 世紀にもよく参照され、スコラ哲学の習慣を踏まえてラテン語で言及されるが、とりわけ *cui nihil deest*（欠けるところのないもの）という（トマスにも見られる）定型表現は、17、18 世紀の辞典にはもちろん、ヴォルフ学派の著作にも散見されるものである<sup>5</sup>。これは、アリストテレスが第二の意味の例を挙げて「例えば、完全な医者や完全な笛吹き〔と言われるのは〕、それらの種に固有の卓越性に関して欠けるところのない場合である」とか、物事や実体が完全であるのは「種の固有の卓越性に関してその自然の大きさの少しの部分も欠けるところのない場合」だとか述べたり、それ自体で完全と言われるものが「その良さに関して、何ら欠けるところのない」と述べる際の、「欠けるところのない」（*μηδὲν ἐλλείπειν*）の訳語であり、第一、第二の意味を表現するものになっている<sup>6</sup>。

完全性の第三の意味では、完全なもの、トレイオースという形容詞がテロス、つまり、終わらないし目的という名詞との語源的な関係から論じられている。第三の意味は、第二の意味と第三の意味とが、「良さに関して」という共通点を有することを考えても、第二の意味と関係付けるのは頷けるが、既に見たように、第一の意味での完全なものも、無限なものとの対比で限りをもち、終わりをもつものであってみれば、テロスという言葉との関係は第一の意味にも保たれていることが付言されてよいだろう。完全なものと終わらないし目的との関係は、対応するラテン語の *perfectum* では表面的には消えてしまうが、この形容詞を過去分詞と解して、*perficere* ないし *per + facere* という動詞まで

---

<sup>3</sup> Aristoteles, *Physica*, 207a2-12. ツェクルは同所のドイツ語訳で、「(世界) 全体」(*das Ganze (der Welt)*) と補っている (Zekl 1987, p.141)。エレア派の一者を相手取る文脈上、あれこれのもの全体ではなく、ありとあらゆるものの全体、絶対的全体だけが問題なのである。

<sup>4</sup> Aristoteles, *Physica*, 207a13-14.

<sup>5</sup> 例えばビルフィンガーによれば、スコトゥスは「存在性や完全性の欠けるところのないもの」(*cui nihil Entitatis & perfectionis deest*) を「無限なもの」と呼んだ (Bilfinger 1725, p.441, §409)。スコトゥスは率先して神を無限なものとして捉えるので、無限なものに「欠けるところのないもの」という規定が与えられる。アリストテレスとは対照的に、スコトゥスにとっては無限なものとは完全なものとは同一である。その上で、「存在性や完全性の」という規定が付け加わるのは、明らかに錯綜を示しているが、意図ははっきりしており、あれこれのもの、つまり何らかの種として欠けるところがないというのではなく、存在者として欠けるところがないという、最も一般的な観点を明示するためである。

<sup>6</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, 1021b16-17, 21-23, 31-32.

遡り、成し遂げる、やり通す、成就するといった意味から捉え直すことで、**perfectum**、また **perfectio** という語にも、特に行為や過程の終わらないし目的としてのテロスとの関係は実質的に保持される。

アリストテレスは第二の意味と第三の意味の説明に際して、完全という語の「転用」に言及している。第二の意味については「完全な医者や完全な笛吹き」という例に次いで言われるように、「悪いものにも転用して、完全な中傷者とか完全な泥棒とか言う」<sup>7</sup>。「種に固有の卓越性」は「医者」や「笛吹き」には認められるが、こうした「悪いもの」には認められないのである。そうしたものへの完全という語の「転用」についてはスコラの注釈でも繰り返し取り上げられ、後で見るように 18 世紀の議論とも無縁なものではない。

アリストテレスの第二の説明は、第一の説明に対して種という観点を付け加え、そのことによって、その外に何も無いということに、特定の種の中では、という制限を付け加えているとも言える。例えば、完全な医者はなお完全な笛吹きではないが、それでも医者という種の中で、つまり医術に関しては、完全であり得る。何らかの観点が付け加わることによって、それによる制限のもとで、より多くの完全なものについて語るができるようになる。例えば、知性という種の中では、神の知性のみが完全なものであろうが、人間の知性という種の中でなら、人間の知性も完全なものであり得ることになる。このように、何らかの種や観点、あるいは、それに対応する終わりや目的を加味することで、ますます多くの完全なものについて——あらゆる存在者についてさえ——語られるようになるというのが、完全性の概念が後に被ることになる変容であるように思われる。

## 第二節 スコラ哲学における超越概念としての完全性

時代は下って 18 世紀、カントの『純粋理性批判』、あるいはそれに先立ち、今はもう著者の名を知られることも稀な多くの形而上学の著作群にも、**Quodlibet (ens) est unum, verum, bonum**（どんなものも、一なるもの、真なるもの、善なるものである）という、スコラ哲学に由来し、定型表現をなす命題が見られる。この命題は、アリストテレスの著作の中に起源はありながらも、スコラ哲学の中で独自の発展を遂げた超越概念の理論を表わす標語である。カントは善いもの **bonum** を、直ちに完全性と重ねている<sup>8</sup>。当時は自明だったことだが、超越概念としての善いものないし善は、完全なものないし完全性とほとんど区別されない。超越概念は（スコトゥス以前の理解に従って）その外延がまったく同じであるため、ある意味では互いに類似しているのだが、善と完全性については、そう

<sup>7</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, 1021b17-19.

<sup>8</sup> Kant 1781, *KdrV*, B113f.

した一般的な類似性とは別に、いっそう強い類似性が認められており、完全性は善とほとんど同じものとして、善の別名のごとく扱われる。両者の異同が表立って問われ、相違点が確認される例もしばしば見られるが、そうした場合でも、両者が大同小異のものであることはむしろ大前提として承認されている。善と完全性が同定される時、その意味での善は特に超越的善とも呼ばれ、同じように完全性は超越的完全性とも呼ばれる。善と完全性との類似性の意識は、ヴォルフおよびヴォルフ学派でも、善いものが〈完全にするもの〉として理解される——バウムガルテンの定式では「善いものとは、それが措定されるならば完全性が措定されるようなものである」<sup>9</sup>——ことを通して、カントの時代にも堅固なままである。

超越概念の理論はアリストテレスのカテゴリー（範疇）論を前提する。カテゴリーは、命題の述語についての分類であり、あらゆる述語は、何らかの種、下位区分のもとに分類され、当の種はさらに何らかの類、上位区分のもとに分類される。そうした分類によって下位区分から上位区分へと進んでいくと、やがて、それを超える区分のない最上位の区分に達する。例えば、「白い」という述語は色に分類され、色はさらに質に分類されるが、質はもはや、それより上位の区分のもとに分類され得ないと考えられる。質はそうした最上位の区分として、一つのカテゴリーとして位置付けられる。あるいは、「3メートルである」という述語は長さで分類されるが、長さはさらに量に分類され、量もまた最上位の区分として一つのカテゴリーとされる。アリストテレスは言語を考察することを通して、そうしたカテゴリーを取り出し、言語が指示するあらゆる存在者の構造を解明しようとする。よく知られている『範疇論』の考察では、カテゴリーが十個挙げられているが、カテゴリーの数や内容は著作によってまちまちである。

超越概念は超越範疇と訳されることもあり、範疇、カテゴリーを超越したものを意味する。カテゴリーは上述のとおり最高類であり、それより上位の区分のもとに分類され得ない最高の分類区分である。しかし、そうした区分に収まらず、あらゆるものに当てはまる最も普遍的な述語として、アリストテレスは「存在」（オン）と「一」（ヘン）とを挙げている。「存在」と「一」とはすべてのものに当てはまり、そのかぎり外延を等しくするため、相互に置き換えることが可能である。13世紀のトマス・アクィナス（1225-1274）はこうした最も普遍的な述語を考察し、「存在」（ens）と「一」（unum）のほかに、「事物」（res）、「真」（verum）、「善」（bonum）、「或るもの〔何か〕」（aliquid）をそうした述語に数え入れる。トマスはこれらを、あらゆるものに当てはまり、相互に置き換え可能な概念とみなしたが、ドゥンス・スコトゥス（1266-1308）はこうした超越概念の理解を大きく変え、その後の形而上学の枠組みに大きな影響を与える。スコトゥスは形而上学を「超越的な学知」

---

<sup>9</sup> Baumgarten 1739, *Metaphysica*, KGS 17:47, §100.

(*transcendens scientia*) として捉え、超越概念と結び付けるとともに、あらゆるものに当てはまる相互に置き換え可能な概念としての超越概念という理解をあらため、超越概念を「いかなる類にも下属しないもの」あるいは「有限と無限に中立なもの」として捉え直す<sup>10</sup>。曰く、「超越概念の意味には、上位の述語を存在以外にもたないということが含まれており、それが下位の多くのものに共通であるとしても、それは付帯的なことである」<sup>11</sup>。これは超越概念の規定を緩めるものであるため、超越概念の数は一挙に増えることになる。スコトゥスの超越概念は次の四種類に整理される。

1. 存在 (*ens*)。
2. 存在と置換可能な存在の諸様態 (*passiones entis simpliciter convertibiles*) : 存在と外延の等しい属性。例えば、一性、真理、善。
3. 離接的属性 : 例えば、無限・有限、実体・付帯性、必然・偶然。
4. 残りの端的な完全性。<sup>12</sup>

四番目の項目が〈残りの端的な完全性〉として括られるのは、本来は四つの項目に分けられるすべての超越概念が端的な完全性 (*perfectio simpliciter*) だからである。ただ、四番目の項目だけが、それらを一括りにする適当な名称を欠いたまま、言わば、端的な完全性としか呼びようがないものとして括られている<sup>13</sup>。

スコトゥスが端的な完全性と呼ぶものは、アンセルムス (1033-1109) の存在論的証明に出てくる「そうでないよりはそうであるほうがいつそう善いもの」という規定である<sup>14</sup>。アンセルムス自身がこの規定を完全性とも端的な完全性とも称していないことはしばしば指摘されているとおりで、スコトゥスが特に断ることもなく、これを端的な完全性と呼んだ理由も定かではない。この点は、端的な完全性がスコトゥス以後、スコラ哲学の内部にとどまらず、ライプニッツの『弁神論』をはじめ、近代の著作でもしばしば言及され、完全性の概念史に影響を及ぼしているとも思われるだけに重要と思われる。

---

<sup>10</sup> 山内 2011, p.265.

<sup>11</sup> Dun Scotus, *Ordinatio I*, dist. 8, pars 1, q.3, n.114.

<sup>12</sup> 以下の文献をもとに整理した。Walter 1946, p.10f.; cf.山内 2011, p.89 & p.260.

<sup>13</sup> 本来は超越概念がすべて端的な完全性なのであってみれば、端的な完全性は、一般に超越概念の理論で (上述の二番目の項目に属している) 善とほとんど同じように扱われる完全性とは区別される必要がある。

<sup>14</sup> Cf.山内 2011, pp.89-92.

### 第三節 デカルトにおける完全性

近代の哲学における完全性の概念は、幾つかの点でデカルト（1596-1650）の哲学の大きな影響を受けている。第一に、デカルトが神の現存在の存在論的証明を復興させたことは、最完全存在者（以下、最完全者と同じ）としての神という概念の考察を促すとともに、現存在を完全性の一つとして認定することの是非について議論を引き起こした。第二に、デカルトは観念の表象的実在性（*realitas objectiva*）に基づく神の現存在の証明の文脈で、完全性を実在性と同じもののように扱っており、完全性と実在性とのデカルト的同定と称され得るような、デカルト以後の典型的な扱いに先鞭を付けている。第三に、デカルトは満足感ないし喜びという心理現象を完全性と結び付けて捉え、その後の心理学的・人間学的考察に影響を及ぼしている。

第一に、デカルトの哲学が完全性の概念に対して最も影響力をもったのは、神の存在論的証明の復興である。デカルトによる存在論的証明では、最完全存在者（*ens summe perfectum, ens perfectissimum*）、つまり、あらゆる完全性をもつものとしての神という概念から、その現存在が証明される。その際、「現存在は諸完全性のうちの一つである」、「現存在は完全性である」と明言されるとおり<sup>15</sup>、現存在は完全性の一つとして認定されており、このことが証明のために不可欠の要素になっている。ライプニッツも 1684 年 11 月に『ライプツィヒ学報』紙上で、存在論的証明を「デカルトによって刷新された」と評しながらも、デカルトの証明から帰結するのは「もし神が可能であるならば、神は現存在する」ということだけだと指摘する。ライプニッツによれば、神が現存在すると結論するためには、神が可能であるという前件、つまり、最完全者としての神の定義に矛盾が含まれていないことが示されなければならない。ライプニッツが最高速度という概念を例に挙げて言うように、もし最完全者という概念、即ち、あらゆる完全性を含む存在者という概念に矛盾が含まれているとすれば、神の現存在をそこから結論することはできない。ライプニッツは存在論的証明を「デカルトによって刷新された」証明と称したが、この言葉をヴォルフも『講義概要』で繰り返している<sup>16</sup>。デカルトによる存在論的証明の復興は、それに対する批判がすぐさま提出されながらも、その後、カントによる批判に到るまで、賛否が分かれながら徐々に深められ、見通しが効くよう整理されて、近代の哲学の中で大きな潮流を形成していく。

第二に、デカルトの哲学が完全性の概念に与えたもう一つの影響は、完全性と実在性との同定にあ

<sup>15</sup> Descartes, *Meditationes*, AT 7:67.

<sup>16</sup> Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP 4:424 (1684 年 11 月に *Acta eruditorum Lipsensium* に掲載); GP 4:405 (1701 年 9 月に *Journal (Mémoire) de Trévoux* に掲載); Wolff 1718, *Ratio praelectionum*, p.158, §44.

る。デカルトは『省察』や『哲学原理』で、完全性を実在性と置換可能な概念として扱い、この二つを「あるいは」「即ち」といった一語を挿んで並記するような表現とともに、広く普及するようになる。実在性 (realitas) という語は、事物 (res) や実在的 (realis) という語から派生したもののだが、事物というきわめて一般的な語や、実在的区別、実在的存在といった術語を形成するものとして用いられてきた実在的という語に比べると、後代の新造語であり、スコトゥスによって用いられて以来、スコトゥス主義者たちを通じて術語として定着するようになったものである。デカルトは、実体を表示する観念は、様態ないし付帯性を表示する観念よりも「いっそう大きな何か」であり、「言ってみれば、いっそう多くの表象的実在性を自らの内に含んでいる」とし、さらに神を表示する観念は、実体を表示する観念よりもいっそう多くの表象的実在性を含んでいるということを疑い得ない事実として承認している<sup>17</sup>。一般的に言えば、「より大きく完全であるもの、即ち、いっそう多くの実在性を自らの内に含むものは、より小さく完全なものからは生じ得ない」<sup>18</sup>。デカルトは表象的実在性を次のように説明している。

「観念の表象的実在性ということで、私は観念によって表象された事物の存在性 [entitatem]、観念の内にあるかぎりでのそれ [事物の存在性] を解する。また同じように、表象的な完全性 [perfectio objectiva]、あるいは、表象的な技巧 [perfectio objectiva] といったことが言われ得る。というのも、観念の客体の内にあるものとして我々が知覚するものはすべて、観念そのものの内に表象的に [objective] あるからである。」<sup>19</sup>

表象的実在性という言葉と並行して、表象的完全性 (perfectio objectiva) という言葉も用いられているが<sup>20</sup>、二つの言葉にどのような意味の違いがあり、どのような場合に置き換え可能なのかという点について、デカルトははっきりとした説明を与えていない。

第三に、デカルトが完全性の概念に与えた影響としてもう一つ付け加えるとすれば、エリザベト王女宛の書簡の中で、満足感や喜びと完全性とを結び付けている点を挙げることができるだろう。デカルトはこの結合を体系的に説明しているわけではないが、その論述は広く知られていたようで、ヴォルフも『経験的心理学』で完全性と快とを結び付けるとき、この書簡の参照を求めている<sup>21</sup>。

---

<sup>17</sup> Descartes, *Meditationes*, 3. Meditationes, AT 7:40.

<sup>18</sup> Descartes, *Meditationes*, 3. Meditationes, AT 7:40f.

<sup>19</sup> Descartes, *Meditationes*, 2. Responsiones, Rationes, Def. 3, AT 7:161.

<sup>20</sup> Cf. Descartes, *Principia philosophiae*, Pars 1, §17, AT 8:11.

<sup>21</sup> Wolff 1732, p.389, §511 n.

#### 第四節 スピノザにおける完全性

スピノザ (1632-1677) は、デカルトに従って完全性を実在性として定義することで、完全性と実在性とのデカルト的同定をとりわ明確に受け入れている。即ち、『エチカ』第二部のはじめに与えられる七つの定義のうち、第六の定義は次のようなものである。

「実在性と完全性ということで、私は同じものを解する。」<sup>22</sup>

これは文字どおり「定義」として提示されているもので、そのかぎり、スピノザにおける完全性の理解は十分に明らかであるとも思われる。『エチカ』第三部末尾では、この定義が「我々は完全性ということで事物の本質そのものを解する」という表現で確認されている<sup>23</sup>。

続く第四部の序文で、スピノザは善悪の相対性と密接に、完全性と不完全性について論じている。スピノザは、完全性という語、名詞に含まれる、完成させる、完結させるという動詞的な含意、つまりはアリストテレスにおける完全性の第三の意味に関連して、完全性の概念に目的論的な含意を嗅ぎとっている。目的論的な含意は断固として斥けられるべきものだが、スピノザはそのために完全性の概念を捨て去るのではなく、その意味を変えたうえで保存しようとする(善悪の概念と同じように)。その新しい意味こそ実在性であると、さしあたり言うておいてもよいだろう。スピノザは次のように続けている。

「[A] それ故、完全性や不完全性は、実際には、思惟の様態にすぎない。[B] つまり、[完全性や不完全性は]我々が同じ種ないし類の個体を互いに比較することから作り出すのを常とするような概念にすぎない。[C] そしてこのため、先に(第2部定義6)、実在性と完全性ということで、私は同じものを知解する、と言ったのである。[D] というのも、我々は、自然のあらゆる個体を、最も一般的と言われる一つの類に還元する、つまり、自然のありとあらゆる個体に及ぶ存在者の概念に還元するのを常とするからである。」<sup>24</sup>

A 節は、完全性や不完全性を思惟の様態(modus cogitandi)と断定する箇所としてよく参照される。

<sup>22</sup> Spinoza, *Ethica* II, Def. 6.

<sup>23</sup> Spinoza, *Ethica* III, Aff. Gen. Def.

<sup>24</sup> Spinoza, *Ethica* IV, Praef.

しかし、完全性を思惟の様態とのみ解することは、スピノザの立場に相反すると言わねばならないだろう。そのため、翻訳書や注釈書はこの文脈でしばしば『デカルトの哲学原理』で次のように言われていることに注意を促している<sup>25</sup>。

「さらに、善悪が相対的にしか言われないと同様に、完全性もまた相対的にしか言われぬ。ただし、我々が完全性を事物の本質そのものと解する場合を別としてである。我々が神は無限な完全性をもつ、即ち、無限な本質、無限な存在〔esse〕をもつと言ったのは、後者の意味においてである。」<sup>26</sup>

この箇所には「完全というのはいかなる意味で相対的に言われ、いかなる意味で絶対的に言われるのか」という欄外注も付されている。ここで絶対的という規定は、無制限という意味で、完全性を「神の無限な完全性」のみにかぎるために用いられているのではなく、善悪について言われる相対性との対比で、内的という意味で、他のものと関係付けたり比較したりせずとも各々の個体（神を含む）の内に見出されるような完全性を指すために用いられている<sup>27</sup>。それ故、『デカルトの哲学原理』では相対的完全性と絶対的完全性とが分けられており、『エチカ』第四部序文で否定的に評され、また思惟の様態にすぎないと断定されるのは相対的完全性だけであり、それとの区別で「事物の本質そのもの」と解される絶対的完全性は、思惟の様態ではなく事物の内に見出されると考えられる。そして、この「事物の本質そのもの」はスピノザの表現に従うならば実在性にほかならないので、実在性としての完全性こそが絶対的完全性であると解されることになる。

実際、第四部序文の末尾では次のように言われている。

「最後に、一般に完全性ということで、既に述べたように、私は実在性を解する。即ち、一定の

---

<sup>25</sup> 例えばロビンソンの注釈は、「それ〔実在性としての完全性〕に対して、価値概念として捉えられた完全性の概念をスピノザはたんに相対的なもの、それ自体であるがままの本性を説明しない純然たる思惟の様態とみなしている」としたうえで、『デカルトの哲学原理』から次の箇所を引用しており、実在性としての完全性を絶対的な意味での完全性と重ねるようである（Robinson 1928, p.255f.）。

<sup>26</sup> Spinoza, G 1:249. なおこの一節は、同時代のスコラ哲学の形式で書かれた「形而上学思想」の第一部第六章「一、真、善について」中、表題にも記されている善の直後、章全体の末尾に置かれている。第二節で触れた善と完全性との強い類似性はスピノザにとっても自明である。

<sup>27</sup> 1665年のブレイエンベルフ宛書簡では次のように言われている。「存在するものはすべて、何か他のものとの関係なしに、それ自身において考察されるとき、完全性を含んでいることを我々は知っています。この完全性はどんな事物においても、事物の本質そのものが及ぶところまで及びます。本質も完全性にほかならないからです」（Spinoza, *Epistola XIX*, G 4:89）。

仕方では現存在し働くかぎりでのそれぞれの事物の本質を解する。」<sup>28</sup>

『エチカ』第二部の定義六が、第四部序文の中で引用されるのはこれが二度目である。しかし、C節における引用と、この末尾における引用とは意図するところが異なり、そのためにあえて繰り返されているように思われる。末尾の引用では、実在性は特に「一定の仕方では現存在し働くかぎりでのそれぞれの事物の本質」と敷衍されている。この敷衍は、完全性ないし実在性に対するスピノザに固有の理解にまで立ち入るものであり、このように敷衍される実在性としての完全性は、何らかの種や類、またそれに属する他の個体との比較で個体に帰せられる相対的完全性ではなく、それぞれの個体に内在する絶対的完全性である。対してC節で言及されている実在性は、個体に内在するというスピノザに固有の論点から離れて、あらゆる個体の比較によって見出されると一般には考えられているような実在性である。スピノザがA節からD節までに展開しているのは、完全性と実在性とのデカルト的同定の一般的、通俗的な理解に従う説明である<sup>29</sup>。C節のスピノザはまだ、完全性と実在性との同定を、自らに固有のテーゼとしては理解していない<sup>30</sup>。スピノザに固有なのは、完全性を実在性と解する点ではなく、そうした実在性をあくまでも個体に内在するもののみ理解する点であり、スピノザが完全性の概念に与えた新しい意味はこうした固有のものとして理解されなければならない。

以上によって、スピノザにおける完全性と実在性との同定の位置付けも明確になる。完全性と実在

---

<sup>28</sup> Spinoza, *Ethica* IV, Praef.

<sup>29</sup> 河井徳治は、問題の引用箇所を一つの「躓きの石」として警告したうえで、それが「デカルトに代表されるスコラ以来の考え方に対する部分的容認」であり、完全性が「実在性の多寡、いわばそれぞれの存在のリアリティーを比較する指標であることを認めながら、後段〔D節に続く部分〕では反転してこの概念を物差しにして自然の過誤を判断することを戒める」と読み解く（河井 2003, p.68）。引用箇所をデカルト等の考え方の「部分的容認」と解する点には賛同する。ただし、ここ「後段」のスピノザは、「我々」を少しも「戒め」てはいないため、言われるような「反転」はない。ここで「我々」という一人称に帰せられているのは、自然に過誤を認めるような迷信や無知の立場ではなく、そうした過誤の判断を想像力のメカニズムとして受け止める心理学者の立場である。

<sup>30</sup> このことは、D節に続く箇所では、存在者という類に属する個体を互いに比べることで、「一方のものに他方のものよりもいっそう多くの存在性あるいは実在性があると確認される」として、ある個体を他の個体との比較で「より完全」、あるいは「不完全」と呼ぶことが心理学的に是認されることも符合する。実在性としての完全性はまだ、思惟の様態から区別されていないのである。D節に続けて、個体を他の個体との比較でそのように呼ぶと述べる時、スピノザは一貫して「我々は」という一人称を用いている。迷信や無知からそのように呼ぶ人々について語るあいだは、スピノザは三人称を用いている。スピノザはここで、そうした人々と自分も肩を並べて語っているのではなく、迷信や無知にとらわれている人々を密かに突き動かしている想像力のメカニズムを熟知する者の立場、心理学者の立場から語っている。実在性としての完全性はまだ、善悪と同様に思惟の様態として、そうした想像力の圏内にとどまっている。スピノザによれば、想像力が種のような一般的概念を形成するプロセスと「存在者、事物、或るもの」といった「超越的」名辞、つまり超越概念を形成するプロセスとは同様のものである（Spinoza, *Ethica* II, Prop. 40, Sch. 1）から、「最も一般的と言われる類」として理解された「存在者」の概念は、あれこれの種や類の概念と同様、まさしく思惟の様態なのである。

性とのデカルト的同定は、実在性についてのスピノザに固有の理解と結び付くことで、スピノザに固有の含蓄を獲得している。この点は、絶対的完全性における絶対的という規定をどのように敷衍するかと同じことに帰着する。スピノザはさらに人間本性の型を論じるために、善悪の相対的な概念を保存して、人間本性の型に近づく手段として確実に知られているものを善と解し、人間本性の型に近づくことで人間はいっそう完全になると論じている。人間本性の型をどのように理解するかは、スピノザの『エチカ』、倫理学を考えるうえで重要な問題であるが、本稿では立ち入ることができない。

## 第五節 ライプニッツにおける完全性

ライプニッツ（1646-1716）は、完全性を実在性の度と言い換えることが多く、明示的に実在性の度として定義してもいる。実在性はスピノザの場合と同様、本質と同定される。実在性としての完全性に度の大小を認めるのはデカルトもスピノザも同様だが、完全性を実在性の度と言い換えるのはライプニッツに特徴的な表現である。多くの場合、完全性は実在性や本質の度、大きさ、量といった具合に言い換えられる。しかし、ライプニッツは完全性を実在性の度としてではなく、ある種の実在性として定義することもある。アダムスにならって「完全か否か」(Perfect or not?) という問いと「より完全か、より不完全か」(More perfect or less?) という問いとを区別するならば<sup>31</sup>、ある種の実在性という定義は前者、実在性の度という定義は後者に対応するものと言えよう。完全性がある種の完全性として定義される場合、実在性に付加されるのは、単純性、肯定性、絶対性といった規定である。即ち、完全性は単純で、肯定的で、絶対的な実在性として定義される。三つの規定の中で単純性は、当時は発表されなかった初期の存在論的証明の試みに見出されるものだが、肯定性、絶対性の二つは晩年の定義にも見出されるものである<sup>32</sup>。

晩年のライプニッツとヴォルフのあいだで交わされた往復書簡の中で、ヴォルフはライプニッツに完全性の適切な定義を求めている<sup>33</sup>。ライプニッツがそれに返した最初の答えは、「肯定的な実在性の度」という常套句である<sup>34</sup>。ライプニッツはこれをすぐに「肯定的な理解可能性の度」、「その中に注目に値するものがいっそう多く見出されるようなもの」とも言い換え、そこから観察可能性 (observabilitas)、規則性といった概念を駆使して議論を展開した末、次のように総括する。

---

<sup>31</sup> Adams 1994, p.121.

<sup>32</sup> Adams 1994, p.113-115 & pp.119-123.

<sup>33</sup> Leibniz & Wolff 1860, p.160.

<sup>34</sup> Leibniz & Wolff 1860, p.161.

「完全性は〔1〕諸事物の調和、あるいは、〔2〕普遍的なものの観察可能性、あるいは、〔3〕多様性における一致ないし同一性〔*consensus vel identitas in varietate*〕であり、さらには、考察可能性の度であると言うこともできる。即ち、秩序、規則性、調和は同じものに帰着する。もし本質が、言わば本質の重みやモーメントをなすような調和的諸特性に基づいて評価されるならば、〔完全性は〕さらには〔4〕本質の度であると言うこともできる」<sup>35</sup>

最後に「本質の度」と言われていることでも確認できるように、こうした論述は「肯定的な実在性の度」という最初の答えをさらに掘り下げたものであって、それを覆すものではない。ライプニッツは自らの議論が、最初に答えた「完全性の最も一般的な定義」<sup>36</sup>、「先の命題のただの説明であり、また解明である」ことをヴォルフにはっきりと断っている<sup>37</sup>。

往復書簡の論述に触れてシェーンフェルトも注釈するように、「アウグスティヌスからライプニッツ、バウムガルテンに到る概念的な軌跡において、完全性は実在性、善、秩序、調和といった諸々のコノテーションを担っている」<sup>38</sup>。そうした一連の類縁概念のうち、例えば「秩序」という概念に着目するならば、ライプニッツは「可能なかぎりの多様性を、しかもできるかぎり最大の秩序とともに得る方法」を、「できるかぎりの完全性を得る方法」と直ちに言い換えており<sup>39</sup>、神は世界を創造する際、「可能な最善の計画、つまり、そこに最大の多様性が最大の秩序とともにあるような計画」を選んだとも述べている<sup>40</sup>。

さらに「調和」(*harmonia*) という概念に注目するならば、初期の作品『哲学者の告白』では「調和とはいったい何か」と問いを投げかけたうえで、「多様性における類似性、あるいは、同一性と釣り合った差異性〔*Similitudo in varietate, seu diversitas identitate compensata*〕」という答えを与えており<sup>41</sup>、また、調和を「多くのものにおける一性、最も多くのものにおける最も大きな一性」ともしている<sup>42</sup>。他のところでも、調和を「多性における一性〔*unitas in multitudine*〕」<sup>43</sup>、「同一性と釣り合った差異性」<sup>44</sup>、「多様性における一性〔*unitas in varietate*〕」<sup>45</sup>等と定義しているのが確

<sup>35</sup> Leibniz & Wolff 1860, p.172.

<sup>36</sup> Leibniz & Wolff 1860, p.163.

<sup>37</sup> Leibniz & Wolff 1860, p.170.

<sup>38</sup> Schönfeld 2000, p.109.

<sup>39</sup> Leibniz, *Monadologie*, GP 6:616, §58.

<sup>40</sup> Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace*, GP 6:603, §10.

<sup>41</sup> Leibniz, A 6.3:116.

<sup>42</sup> Leibniz, A 6.3:122.

<sup>43</sup> Leibniz, GP 1:232.

<sup>44</sup> Leibniz, *Elementa juris naturalis*, A 6.1:484. この定義は同年11月初めのアルノー宛書簡でもこの作品から引用されている (Leibniz, A 2.1:174, GP 1:73)。

<sup>45</sup> Leibniz, *Elementa verae pietatis*, A 6.4:1358.

認される<sup>46</sup>。こうした背景を考えるならば、先の書簡では、完全性がまずもって「諸事物の調和」と同定されることで、たまたみかけるように「多様性における一致ないし同一性」という言葉が接がれたものと思われる<sup>47</sup>。

ブルーメンフェルトは「ライプニッツは完全性を調和と同定しており、調和を古典流に「多様性における一致」として定義している」と言うが<sup>48</sup>、これも以上に近い事態を表している。完全性と「多様性における一致」が結び付くのは調和の媒介によってだと考えられるからである。しかし、ライプニッツは完全性を調和として定義してはいないし、一連の類縁概念に取り巻かれながらも、ライプニッツが完全性をここまで「多様性における一致」に近付ける例は、少なくともめずらしいものである。ライプニッツが完全性を定義するのはもっぱら実在性の概念、あるいはその類縁概念（本質、形相、質）によってであって、完全性が「多様性における一致」とどれほど密接な関係にあるろうとも、ライプニッツはそれによって完全性を定義しようとはしない。

多くの類縁概念に関してライプニッツが次のように述べているのも興味深い。

「事物の内に観察可能性がいっそう多くあるということは、その事物の内にいっそう多くの普遍的な諸特性があり、調和がいっそう多くあるということで、それ故、完全性を本質の内に求めることと、本質から出てくる諸特性の内に求めることとは、同じことである。」<sup>49</sup>

完全性は「肯定的な実在性の度」として定義されるにしても、それを「肯定的な理解可能性の度」云々と敷衍していく中で与えられる規則性は、事物の「本質から出てくる諸特性」の調和を測る指標であり、そうした測定、評価はそのまま、その事物の「本質」そのものの完全性の評価として妥当するといふのである。最初の引用箇所では「もし本質が、言わば本質の重みやモーメントをなすような調和的諸特性に基づいて評価されるならば、〔完全性は〕さらには本質の度であるということもできる」とされていた。ここで本質と「本質から出てくる諸特性」とを分けるものは、おそらく観察者との可能的な関係である。事物の「普遍的な諸特性」や「調和的特性」が可能にする観察者との関係から、その「本質の度」、「肯定的な実在性の度」が測られる。完全性は実在性、あるいは実在性の度である

---

<sup>46</sup> ドイツ語で「多性における一性〔die einigkeit in der vielheit〕は調和〔übereinstimmung〕にほかならない」と書かれている例も見られる（Leibniz, GP 7:87）。

<sup>47</sup> ブラウンも世界の完全性と調和との関係を考察する際、同所について「この箇所で、ライプニッツは明示的に、完全性を調和と、また同様に多様性における同一性と同定するまでに到った。しかし、このことはもちろん、調和が多様性における同一性と同じものだということを含意する」と述べている（Brown 1987, p.198）。

<sup>48</sup> Blumenfeld 1995, p.383.

<sup>49</sup> Leibniz & Wolff 1860, p.170.

が、この度は事物の本質から出てくる調和、即ち「多様性における一致ないし同一性」を観察することによって測られる。ライプニッツにおける完全性、実在性の度、「多様性における一致ないし同一性」の関係は、おおまかにはこのように読み解くことができるように思われる<sup>50</sup>。

---

<sup>50</sup> ライプニッツの調和概念の精緻な解釈としては Carlin 2000 や Poser 2007 が参考になるが、容易に片付く問題ではないことがむしろはっきりする。

## 第二章 ヴォルフの完全性の哲学（一）

### 第一節 ヴォルフの哲学

クリスチャン・ヴォルフは1679年、皮なめし工の子としてプレスラウ（現ポーランド、ヴロツワフ）に生まれ、イエーナ大学で数学や自然学、神学や法学を学ぶ。1702年末にライプツィヒ大学に移って1703年にはマギスターの学位を取得し、論文『数学的方法で書かれた一般実践哲学について』によって教授資格を得る。この論文は高い評価を得て『ライプツィヒ学報』の創刊者オットー・メンケ<sup>1</sup>（Otto Mencke）の目にも留まり、その勧めを受けてヴォルフはこの論文や微分法の論文をライプニッツに送ることになる。以後、1704年からヴォルフとライプニッツのあいだで往復書簡が交わされるようになり、ヴォルフは『ライプツィヒ学報』の編集にも携わることになる。ライプツィヒ大学で私講師として数学を教えた後、ライプニッツの紹介により1706年11月にハレ大学の数学および自然学の教授に就任する。1709年以後は論理学、形而上学、倫理学といった哲学関連の授業も始め、多くの聴講者を得るようになり、またそのことでハレの神学者たちから怒りを買うことになる。ヴォルフの授業を受けた一部の学生が神学や聖書についても定義や証明の改善を求めようになり、ヴォルフは学生に「神学嫌悪」（*odium theologicum*）を植え付けていると言いつてられたという<sup>2</sup>。

その後のヴォルフの声望は高く、ロンドン王立協会の会員となり（1710年）、ライプニッツの推薦によってベルリン・アカデミーの会員となり（1711年）<sup>3</sup>、ヴィッテンベルク大学からの招聘を辞してハレに留まった際にはプロイセン国王から宮廷顧問官（*Hofrat*）の称号を授与されている（1715年）<sup>4</sup>。しかしその一方で、『ドイツ語による形而上学』（1720年）でヴォルフの形而上学体系が明らかになると、ヴォルフと神学者たちのあいだの溝は深まらざるを得なかったようである。神学者たちがそこに見出したのは世俗的な合理主義と宿命論の危険にはほかならなかったからである。1721年、ヴォルフが任期満了によりハレ大学の副学長職を神学部の敬虔主義者ヨアヒム・ランゲに引き渡す際に講演を行なったが、その講演「中国人の実践哲学について」を機縁として<sup>5</sup>、対立は深刻な様相を

<sup>1</sup> ルドヴィキは、オットーではなくその息子——オットーが没した1707年以後『ライプツィヒ学報』の編集を引き継ぐヨハン・ブルクハルト・メンケ（Johann Burckhard Mencke）——の名前を挙げている（Ludovici 1737, p.47, §56 & p.51, §62）が、名前を間違えたものだろう。ヴォルフの自伝では「道徳学の教授メンケ氏」（Wutke 1841, p.133）とあり、少し後の記述では「道徳学の教授オットー・メンケ氏が亡くなった」（Wutke 1841, p.148）とあり、ヴトケも「老メンケ」（*des ältern Mencke*）と注釈を加えている（Wutke 1841, p.134 n.; cf. p.133 n.）。

<sup>2</sup> Wuttke 1739, p.189; cf. p.147 & p.189f.

<sup>3</sup> Wuttke, p.148 & p.150.

<sup>4</sup> Wuttke, p.148f.

<sup>5</sup> この講演に対する反響をはじめ、孔子や中国哲学に対するヴォルフの理解、さらにその情報源につ

帯びてくる。遂に 1723 年、ヴォルフはプロイセン国王の命令でハレ大学およびプロイセンから追放されるに到る。

ヒンスケによれば、ヴォルフがハレ大学とドイツ啓蒙にもたらしたのは「理性の新たな自己信頼」、「理性の力に対する信念」である<sup>6</sup>。曰く、「ハレに登場することで、ヴォルフは時代にその主題を示した。こういうことを哲学者についてこれほど当たり前に言える事例はわずかしかない」<sup>7</sup>。ヴォルフはプロイセンを去り、ヘッセン＝カッセル方伯による招聘を受けて方伯領内のマールブルク大学に身を置き、ランゲたちとの論争書を含む著作群の執筆に励むことになる。ヴォルフは 1740 年末には再びハレ大学に返り咲くことになるが、ハレ追放後の事情については、後でバウムガルテンが『形而上学』を書き上げるまでの経緯との関係から、あらためて見ることにする。

ヴォルフの体系的著作群は、1712 年に書かれた『真理の愛好者たちと分かち合われる、人間知性の諸力と、真理の認識におけるそうした諸力の正しい使用とについての理性的思想』（1713 年<sup>8</sup>）、通称『ドイツ語による論理学』（*Deutsche Logik*）で始まる。ただし、これに『ドイツ語による形而上学』（1720 年<sup>9</sup>）が続くまでには七年もの期間があるのに対して、『ドイツ語による形而上学』が出ると、その後はほとんど休むことなく、新しい著作が続々と書き継がれていくことになる。ドイツ語による体系的な著作活動は 1726 年に『自著詳解』を書くことで総括され、その後のヴォルフは 1728 年の『ラテン語による論理学』から、新たにラテン語で、いっそう体系的かつ厳密なスタイルの著作をほぼ毎年のように整然とした歩みで、1754 年に没するまで絶えることなく書き継いでいくことになる。こうした精力的な執筆活動によって、ヴォルフはおよそ 1725 年頃から 1750 年代までのあい

---

いても井川義次の著作が詳しい（井川 2009）。

<sup>6</sup> Hinske 1986, p.314f. ヴォルフを理性と結び付けると、直ちに合理主義、さらにはカントが独断主義と呼んだものが連想されてしまうかもしれない。しかしヒンスケは、「ヴォルフの理性的分別は、あからさまな思い上がりの類いではない」として、新たな自己確信は「ある窮状の結果」、つまり、泥沼化していた新旧教問の対立に悩み、途方にくれた末に見出された一筋の道なのであり、ヴォルフは「言わばやむをえず理性にすがり」、窮状を前に「壁を背にして」闘ったのだと説いている（Hinske 1986, p.314f.）。

<sup>7</sup> Hinske 1986, p.312.

<sup>8</sup> 同書の出版年は 1712 年とも 1713 年ともされる。第一版には出版年が 1713 年と記されている（所蔵図書館の書誌情報にも 1713 年と記載されている）が、第一版序文に記された日付けは 1712 年 10 月 18 日であり、全集版の編者序文におけるアルントの考察によれば、1712 年中に印刷が済んでいたと見られる（Arndt 1965, p.99）。

<sup>9</sup> 全集版の編者序文でコルが確認しているように、『ドイツ語による形而上学』第一版には出版年が 1720 年と記されているが、ヴォルフによる第一版序文末尾に記されている日付けは 1719 年 12 月 23 日であり、ヴォルフの証言（Wolff 1726, p.7f., §4）によれば 1719 年末には既に印刷され、翌年初めに書店に出回っている（Corr 1983, p.1\*）。そのため、『ドイツ語による形而上学』第一版の出版年は 1719 年とされることもある。

だ、ドイツの哲学において支配的な役割を果たしたと評される<sup>10</sup>。哲学に関してドイツの啓蒙主義を四つの世代に分けると、トマジウスによって導かれた第一世代に続いて、第二世代として画される1720年から1750年までの期間は、「ヴォルフの世代」として特徴付けられる<sup>11</sup>。

『真理の愛好者たちと分かち合われる、神、世界、人間の心について、またあらゆる事物一般についての理性的思想』、通称『ドイツ語による形而上学』(Deutsche Metaphysik)は、単語数で言えばおそらく13万語程度<sup>12</sup>の著作であり、全六章、1089個のセクションないしパラグラフからなる。ヴォルフの形而上学体系を覆うこの著作の構成に従って、その形而上学そのものの体系構成を瞥見しておこう。第一章はごく短い出発地点であるため、実質的には全体は大きく五つの章に分けられる。後にヴォルフはこの『ドイツ語による形而上学』(以下、『形而上学』)一冊に対応する内容を、ラテン語で六冊に分けて新たに書き下ろすことになるが、その表題にも用いられる形而上学の部門で言えば、『形而上学』第二章は存在論、第三章は経験的心理学、第四章は宇宙論、第五章は合理的心理学、第六章は自然神学を扱うものである。『形而上学』の表題における「神」を扱うのが自然神学、物質的事物からなる「世界」を扱うのが宇宙論(世界論)、「人間の心[魂]」を扱うのが心理学(魂論)<sup>13</sup>、「事物一般」を扱うのが存在論である。一般に、存在論は一般形而上学とも呼ばれ、他の三つは特殊形而上学とも呼ばれる。存在論は、事物としてのかぎりの事物を一般的に考察するのに対して、心理学、宇宙論、自然神学は、それぞれ心、世界、神という特定の(特殊な)対象を考察するからである。カントの『純粹理性批判』の分析論が一般形而上学、三部に分かれる弁証論が三つの特殊形而上学に対応していることはよく知られている。

『予備的叙説』(1728年)では「我々が認識する存在者は、神、人間の心、物体即ち物質的事象である」ということから、神を対象とする自然神学、人間の心を対象とする心理学、物体を対象とする自然学(physica)という三つの部門が分けられる<sup>14</sup>。山本道雄も指摘するように、ここでヴォルフが考えているのはデカルトの哲学体系であり、この点は特に『形而上学』で全体の出発点となる短い

---

<sup>10</sup> Corr 1983, p.6\*.

<sup>11</sup> シュナイダース 1990, p.42f. 初期は1690年以前から1720年頃までの「トマジウスの世代」である。続く盛期は、「啓蒙主義を浸透させるための講壇哲学色の強い」前半(1720年から1750年)がヴォルフによって代表され、「啓蒙主義を普及させるための通俗哲学色の強い」後半(1750年から1780年)はライマールスやメンデルスゾーンによって知られる。最後の後期は1780年頃から1800年頃まででカントによって代表される。

<sup>12</sup> 当時の版型や活字の組み方のままでは直観的に分量が把握しにくいので、現代の活字に直されたWolff 2003から、行あたりの単語数、行数、総頁数をもとに概算した参考程度の数字である(もちろん『形而上学注解』を含まない)。『ドイツ語による形而上学』は当時、小著と言われることもあった。同じドイツ語で書かれたカントの著作で言えば、岩波文庫で二冊、本体部分が計662頁になる『判断力批判』がこれに近い分量だろう。

<sup>13</sup> 心理学は人間の心以外にも説き及ぶ。

<sup>14</sup> Wolff 1728, p.28-30, §§55-59, 邦訳 p.58-61. 翻訳は邦訳 p.58 に従ったが、原語の補足は省いた。

第一章でコギトが打ち立てられることにも端的に表れている<sup>15</sup>。デカルトにおける神、心（思惟する事物 *res cogitans*）、物体（延長ある事物 *res extensa*）という三つの実体に応じて、それを対象とする三つの部門が設けられる。この三つは『形而上学』の書名における「神、世界、人間の心」に対応する。ヴォルフが「世界」と表現するのは、あくまでも物質的世界であり、世界を構成する物体である。『予備的叙説』でもこれら三つの部門とは別に「存在者一般と存在者の一般的変様について論じる」部門たる「存在論あるいは第一哲学」が「存在者一般についての、あるいは存在者であるかぎりでの存在者に関する学」として定義されている<sup>16</sup>。

『形而上学』も今日の実感ではそれほど小著とはいえないが、後にラテン語で書かれた形而上学的著作群の規模はそれを軽く上回る。例えば、『形而上学』で存在論に当てられている第二章（全体の7分の1ほどを占める）に対応するラテン語の『第一哲学、即ち存在論』は、分量的にはこの第二章の十倍ほどにも膨らんでおり、一冊だけで『形而上学』の1.5倍近くもの分量になっている<sup>17</sup>。形而上学の体系についても、コルも指摘するように、ヴォルフはラテン語の著作群ではコギトからの出発を放棄しており、『ラテン語による論理学』でも『第一哲学、即ち存在論』でもコギトは立てられず、我々の心の現存在の証明は心理学に属するものとなる<sup>18</sup>。形而上学体系のこうした再編も興味深い、立ち入ることは控えざるを得ない。

## 第二節 存在論 ——多様なものの一致としての完全性（一）——

ヴォルフは『形而上学』で完全性を次のように定義している。

「多様なものの一致 [*Zusammenstimmung*] は事物の完全性をなす。」<sup>19</sup>

この定義は、同著作の後半、自然神学の部でも参照されるが、その際、ヴォルフは定義を引用する意図から「完全性とは、多様なものの一致 [*Übereinstimmung*] である」と述べている<sup>20</sup>。

<sup>15</sup> 山本 1996, p.58.

<sup>16</sup> Wolff 1728, p.34, §73, 邦訳 p.68. 翻訳は邦訳に従った。

<sup>17</sup> 山本道雄は『論理学』も含めて、『存在論』、『宇宙論』（『世界論』）、さらに『経験的心理学』および『合理的心理学』について、貴重な概観と注釈を与えている（山本 2010, 第一章および第十四論文; 山本 2012）。

<sup>18</sup> Corr 1983, p.13\* & p.47\* n.24.

<sup>19</sup> Wolff 1720, p.78, §152.

<sup>20</sup> Wolff 1720, *Deutsche Metaphysik*, p.436, §701.

Zusammenstimmung と Übereinstimmung という二つの語は幾らかニュアンスの違いがあるにせよ、異なる事態を表現するものではない。ヴォルフがライプニッツの予定調和 *harmonia praestabilita* に対して *vorherbestimmte Übereinstimmung oder Harmonie* というドイツ語訳を与えていることもあり<sup>21</sup>、*Übereinstimmung* という語には調和という訳語を当てることもできるが<sup>22</sup>、ライプニッツが言葉をあれこれ変えながらも、調和を常に多と一との関係（あるいはそれに準じる関係）として定式化しており、ヴォルフとの往復書簡の中でも「多様性における一致ないし同一性」として、一致 *consensus* をそうした関係の中に埋め込んでいることを考えれば、この語に調和ではなく、一致という訳語を与えることは理に適っているであろう。加えて、すぐに見るようにヴォルフおよびヴォルフ学派では一般に、完全性は必ず多様なもの、多くのものが互いに一致するだけでなく、さらに何かに向けて一致するという構造をもつ三項関係であり、この〈何かに向けて〉という契機を組み込むには「調和」よりも「一致」という語がふさわしいと思われる。

前章で見たように、ライプニッツはヴォルフとの往復書簡の中で完全性の定義を求められ、それを「肯定的な実在性の度」と定義したうえで、さらに「多様性における一致ないし同一性」として説明していた。ライプニッツによる説明は、大局的に言えば、明らかにヴォルフに影響を与えている。上述した 1703 年の教授資格論文『数学的方法で書かれた一般実践哲学について』で、ヴォルフは既に完全性の概念を用いているが、その位置付けは控えめなものであり、数学的方法を謳い、定義や公理から始めて定理の証明を積み重ねていく形式のこの論文の中で、完全性に定義は与えられていない。シュヴァイガーによれば、この論文の主導概念は、完全性ではなくむしろ究極目的の概念にある<sup>23</sup>。

ヴォルフがライプニッツに完全性の定義を求めるのはその 11 年後、1714 年の 10 月のことで、その際、ヴォルフ自身はライプニッツの議論に応じるかたちで疑問や異論を述べ、自らの問題意識にも説き及んでいるが、完全性をどう定義するかという点に関するかぎり、ライプニッツと異なる定義を自ら与えようとはしていない。ヴォルフが「多様なものの一致」という定義を表明するに到るのは、書簡のやり取り以後のことである。さらに、前章で見てきたように、完全性は既にアリストテレスによって定義されていた伝統的な概念であり、18 世紀に到るまでこの伝統は継承されているが、完全

---

<sup>21</sup> Wolff 1720, *Deutsche Metaphysik*, Das erste Register.

<sup>22</sup> ヴォルフの哲学をフランス語で紹介したフォルメによれば、「さまざまな諸部分の調和 [L'Harmonie des diverses parties] は、基体の完全性である」(Formey 1746, p.124, §152)。また、パウマイスターによれば「多くのものの、原理即ち理由との一致 [consensus]、同じことになるが、多くのものの、何らかの目的や共通の狙いとの調和 [harmonia]」(Baumeister 1738a, p.151, §204)。ライプニッツがフランス語の *harmonie* を *Einstimmung* と独訳した例もある (Leibniz, AI.13, p.11 & p.13)。

<sup>23</sup> Schwaiger 1995, p.95f. なお、ヴォルフのこの論文については井川義次が概略を示している (井川 2013, pp.46-52)。

性が「多様性における一致ないし同一性」や「多様なものの一致」として定義されるのは少しも一般的なことではない。ヴォルフはライプニッツとのやり取りを踏まえて、「肯定的な実在性の度」というデカルト的同定を定義として採用するのではなく、ライプニッツにあってはこの定義を敷衍する中で出てきた「多様性における一致ないし同一性」という規定を、定義に格上げしていると言ってよい<sup>24</sup>。この規定はライプニッツがもともと調和の定義としていたものでもあり、それを完全性の定義として捉え直すことで、ライプニッツの調和の思想は完全性の概念に深く食い込んでいくことになる。ライプニッツの普遍的調和の思想から汲むところがなければ、このような概念の変容はなかっただろう。

完全性を「多様性における一致ないし同一性」と説明したときでも、ライプニッツは「肯定的な実在性の度」という規定を、より基本的なものとして保持していた。しかしヴォルフは違う。ヴォルフは完全性をきっぱり「多様なものの一致」とのみ定義し、実在性には触れようとしない。ヴォルフは完全性と実在性とを「あるいは」「即ち」といった語を挿んで簡単に言い換えるデカルト的同定、あるいは少なくともデカルト的表現を採らない。それについてライプニッツに表立って異が唱えられるわけではないが、この定義に対するヴォルフの態度にはかなりの一貫性が見られるため、アルントやシュヴァイガーがこの点でヴォルフにライプニッツに対する独自性のある程度、認めていることには大筋で首肯できる<sup>25</sup>。

「多様なものの一致」という定義を十分に理解するためには、ヴォルフが次のように説明する「完全性の理由」ないし「完全性の規定理由」を理解することが不可欠である。

「一致に際しては、多様なものがそこに一致する何かが必要ならぬので、どんな完全性もその理由をもち、そうした理由から認識され判定される。」<sup>26</sup>

「〈なぜ、完全性がそれに内在するところのものが、別様にではなくむしろそのようであるのか〉ということが、それによって理解されるような一般的な理由を、我々は完全性の規定理由と呼ぶ。」<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> ミッシャーも分析するように、「ライプニッツでは多性における一性が、活動性を本質的徴表とする完全性の帰結であったとすれば、ヴォルフではこの徴表が新たに、その概念定義の中心に移っている」(Mischer 2005, p.378)。

<sup>25</sup> Arndt 1976, p.IX, n.17; Schwaiger 1995, p.104, n.419.

<sup>26</sup> Wolff 1720, p.79f., §153.

<sup>27</sup> Wolff 1730, p.394, §506.

ヴォルフは「理由」を定義して、「事物 A が、……なぜ B があるかがそこから理解され得るような何かを自らの内に含むとき、A の内に見出され得るものを B の理由と呼ぶ」と定義する<sup>28</sup>。ヴォルフの理由は理解という認識との関係に定位して定義される。完全性の理由も、完全性を知解し、認識し、より適切に言えば、判定する (beurteilen) ための基準となるものである。完全性はそれを判定するための基準から独立に成立しているものではなく、何を基準として判定するかで、同じものが異なる度の完全性をもつことにもなる。

完全性は一種の三項関係として理解される。第一は多様なものであり、第二は、多様なものが一致する先となる完全性の規定理由であり、第三は完全性の規定理由に向かう多様の一致そのものである。ヴォルフがよく持ち出す時計の例で言えば、多様なものは様々な部品であり、完全性の規定理由は時計の本質としての時間の正確な告知であり、一致は部品の適切な結合である。様々な部品が正確な時間の告知が実現されるような仕方で結合されていることが、時計における多様なものの一致であり、時計の完全性である。加えて、ヴォルフの完全性にも度の大小がある。この度は、完全性の理由に基づいて評価されるものとして、完全性の理由を前提する。時計の完全性の理由は正確な時間の告知であるから、ある時計の完全性は、それがどれだけ時間を正確に告知するかに応じて、他の時計の完全性よりも大きかったり小さかったりすることになる。

完全性の定義は、1730 年の『第一哲学、即ち存在論』(以下、『存在論』)では少し言葉を補われている。

「完全性とは、多様性における一致 [consensus]、即ち、一つのものにおける互いに異なる多くのものの一致である。然るに、私が一致と呼ぶのは、何か同じものを得ることに向かう [ad] 傾向 [tendentia] である。」<sup>29</sup>

『形而上学』の定義との目立った違いは、(1) 完全性の定義に含まれる一致について独立の定義が与えられており、(2) 多様性における一致が「一つのものにおける互いに異なる多くのものの一致」と敷衍されており、(3) 一致の定義で「傾向 [tendentia]」という言葉が用いられている点である。

---

<sup>28</sup> Wolff 1720, p.15f., §29.

<sup>29</sup> Wolff 1730, p.390, §503. 一致の定義の原文は“*Consensum vero appello tendentiam ad idem aliquod obtinendum.*”である。“ad idem aliquod obtinendum”であるから、「何か同じものを得るために」などと訳するのが普通であるが、目的論的ないし擬人的な含意が読み取られないよう「何か同じものを得ることに」と訳してみた。訳語の問題というよりは、目的論的な含意の有無の問題である。同箇所注釈では動名詞や動形容詞を伴うことなく、たんに〈ad ... tendere〉のかたちで用いられている。

この三点のうち、第一点、第二点については第四章で見るように、弟子のビルフィンガーの影響を受けた可能性がある。まず第二点についてこの線で推定するならば、「互いに異なる多くのもの」というのは多様なものの言い換えだが、「一つのものにおける」というのは、多様なもの的一致という定義には対応物がないもので、おそらく、これを付記することで、「多くのもの」が複数の事物とはかぎらず、一つの事物における複数の規定や複数の部分であってもよいということを表現したものである。第一点についてもビルファインガーが既に一致の定義を独立させているが、その内容は第三点と合わせて考えられるべきであろう<sup>30</sup>。一致の定義で重要なのは、「何か同じものを得ることに向かう〔ad〕」という点であり、これは多様なもの、多くのものが、同じ完全性の規定理由に向かって一致することを意味する。「傾向〔tendentia〕」という言葉も気になるが、定義されていない言葉であり、〈ad ... tendere〉という表現を名詞化しただけのものとして幅広く理解されればよく、大した根拠もなく一義的に目的論的な含意を読み込むべきではない<sup>31</sup>。

結論すれば、『存在論』の定義は、『形而上学』の定義を幾らか敷衍し、一致の定義には完全性の理由との関係を組み込んでいるが、完全性についての理解の変化を伴うものではない。それ故、本稿では『存在論』における完全性の定義を『形而上学』における定義と一々区別立てせず、多くの場合、「多様なもの的一致」という表現を用いることにする。

---

<sup>30</sup> シュレーアーは完全性の定義に含まれる一致の概念の含意を、ヴォルフの論理学ないし認識論にまで遡って引き出している。ヴォルフは論理的真理を「我々の判断と客体、即ち表象された事物との一致〔consensus〕」として（名目的に）定義している（Wolff 1728, p.387, §505）が、シュレーアーによれば、この一致は知覚されるものである（Schröer 1988, p.33）。ヴォルフにおいて認識は、（与えられた）思考を分析してその内容を明晰化することから始まるが、明晰化のためにさまざまな思考が意識的に比較され、この比較（思考間の結合の必然性や不可能性）から、思考間的一致や不一致が明らかになる。こうした一致、不一致は知覚される、つまり、一種、直接的、直観的に経験される。そうした直観的经验を伴うことで、一致の概念は論理的真理の「決定的な規準」となる（Schröer 1988, p.37）。即ち、我々の判断が客体と一致して、論理的真理が成立することが可能・不可能なのは、命題の意味内容とそれに対応する経験という二つの思考を結合して一致・不一致が経験される場合であり、論理的真理が成立することが必然的なのは、一方の命題の否定と他方の命題（の肯定）という二つの思考を結合して不一致が経験される場合である。ヴォルフは認識の第一原理としての矛盾律の「基礎〔fundamentum〕」をもこうした一致・不一致の経験に求めており、矛盾律こそ「諸真理の連結に対して有する洞察、あるいは、諸真理の連結を洞察する能力」としての理性（Wolff 1720, p.224, §368）の根底に置かれるものであるから、シュレーアーは、矛盾律の基礎となる一致・不一致の経験が「理性そのものの核」であることを指摘している（Schröer 1988, p.41）。

<sup>31</sup> シュヴァイガーは『存在論』の *tendentia* としての一致は「強く目的論的」だと評している（Schwaiger 2011, p.160）が、シュヴァイガーが意図しているバウムガルテンとの対照を離れたとき、*tendentia* という表現に特に目的論的な含意を見出せるとは思われない。なお、第四章で見るように、ライプニッツ主義者ハンシュは一致を定義する際、*tendentia* という同じ言葉を使っているが、影響関係を言い立てるには弱い。

### 第三節 存在論 —多様なものの一致としての完全性（二）—

事物の完全性の理由は当の事物の本質から採られる<sup>32</sup>。一つの事物の完全性の理由は一つとはかぎらず、例えば窓の完全性の理由は部屋の照明と快適な眺めとに置かれる。快適な眺めはさらに、外の様子が分かること、外で起こることを眺めるため誰かと一緒によりかかることができることという二つの理由に分解され、窓には完全性の理由が三つあると言われる<sup>33</sup>。シュヴェーグラーがヴォルフの数学的方法を一蹴するために引用してみせたように<sup>34</sup>、窓についての建築術的な分析（とりわけ三つの理由）は時計の場合ほどもっともらしくはないが、完全性の理由の複数性についての説明には事足りるであろう。あれこれの窓の完全性は、その多様な部分が完全性の三つの理由それぞれにおいて一致するかによって判定される。実際のところ、時計の完全性の理由も、必ずしも一つに絞られるものではない。ヴォルフ自身が示唆しているとおりに、時間の正確な告知にも、短い時間を区別する方向での正確さもあれば、長い時間を区別する方向での正確さもある<sup>35</sup>。であれば、百分の一秒から一時間までを計測できる（タイマーのような）時計と、一秒から十二時間までを計測できる（今日の一般的な置き時計のような）時計とを比べるとき、どちらがより完全だということになるだろうか。このように考えていくなれば、時計の完全性の理由も複数に分解され得るし、置き時計、腕時計、タイマーなど、さまざまな時計の種類を分けて考えることも必要になるだろう。例えば腕時計の完全性の理由の一つは、手ごろな大きさや重さ、身に付けやすさに置かれるであろう。

ある事物の完全性の理由が一つだけあるならば、事物の完全性は単純であり、完全性の理由が複数あるならば、事物の完全性は複数の単純な完全性から合成されている<sup>36</sup>。完全性の合成において重要なのは、多様なものが完全性の理由の一つに向かって一致することは、他の完全性の理由に向かって一致することではなく、場合によっては他の完全性の理由に向かって一致することと相反するという事態である。ヴォルフはこれまた建築術から例をとり、出入口の完全性を考える<sup>37</sup>。一方では、建築術では、建物の美しさへの配慮から一般に、縦横の比は一目で分かるようなもの（例えば2:1など）にすべきだが<sup>38</sup>、他方で、出入口の縦横の長さは、そこを出入りするものの妨げにならないように決

<sup>32</sup> Wolff 1720, p.85f., §161 & p.96f., §178.

<sup>33</sup> Wolff 1720, p.84f., §160.

<sup>34</sup> シュヴェーグラー 1848, p.92.

<sup>35</sup> Wolff 1720, p.80f., §§154-155.

<sup>36</sup> Wolff 1720, p.86f., §§162-163; Wolff 1730, p.394, §507.

<sup>37</sup> Wolff 1720, pp.86-88, §§163-164

<sup>38</sup> 「定理3 建築術では、大きすぎない数で表わせるような比が最善である」（Wolff 1710, p.310f., §20）。美しさとの関係は証明と §9（Wolff 1710, p.307）を参照。「大きすぎない数で表わせる」という表現は曖昧だが、例えば 300:400 は 3:4 という小さい数で表わせるが、98:105 は大きい数でしか表わせないといった具合であろうと思われる。ヴォルフの念頭にあるのは一目で（Augenmaß に

められなければならない。この二つの要求は対立し得る。縦横の比から得られる美しさを損なってでも、出入口を通るものの高さや幅に応じて、縦なり横なりの長さを決める必要があり得るからである。

ヴォルフはこのことを完全性の規則の対立として説明する。完全性の理由には規則が対応し<sup>39</sup>、ある事物に完全性の理由が二つあり、それに従って相互に区別される二つの完全性があるとき、この二つの関係は二つの規則の関係として理解される。出入口の例では、第一の規則は、縦横の比を分かりやすくすべきだというものであり、第二の規則は、出入口には、妨げられずに通過できるだけの高さや幅がなければならないというものである<sup>40</sup>。出入口を通過するものの大きさによっては、二つの規則は対立してしまい、出入口の実用性を重んじるならば、第一の規則に対して例外（*exceptio, Ausnahme*）が生じることになる。つまり、出入口の開口部は幅よりも高さがかかなり長くなり、幾らか美しさを犠牲にしなければならないようになる。二つの規則が対立するとき、規則に対する何らかの例外が生じるのは避けられない。出入口の完全性は、同じ出入口について二つの規則が一致すればするほど、つまり、例外が少なければ少ないほど大きくなる<sup>41</sup>。例外こそが不完全性のもとである<sup>42</sup>。

完全性の理由が本質から採られるという点は、非人工物の完全性を考えるうえでも確認しておく必要がある。時計の完全性の理由は時間の正確な告知であった。しかし、それは時計が時間を正確に告知するという目的のために作られたからであろうか。時計は人工物であるから、その完全性の理由が時間の正確な告知に置かれることも承服しやすい。我々は正確な時間を知るために時計を使うのであり、そのために時計を作るからである<sup>43</sup>。この場合、時計の完全性の理由が時間の正確な告知にあるということはあらかじめ認識されている。その前提に立って時計を観察するとき、時計の多様な部品は時間の正確な告知に向かって互いに一致している。多様な部品はそれぞれ、正確な時間の告知を実現することに貢献しており、これを実現するという観点から、多様な部品の形状や合成がうまく一致しているかどうか判定される。

しかし、人工物の場合でも完全性の理由は常に認識されているわけではない。時計をはじめて見る人、あるいは、見ても時計だと気づかれないような変わった形態の時計を考えてみることもできる。その場合、時計の完全性の理由は、それに含まれる多様なもの、部品ないし部分を観察することによ

---

よって) 分かるような分かりやすい比であり、具体的にはウィトルウィウスの人体図に表現されるような比である (cf. Wolff 1710, p.311f., §§21-24)。

<sup>39</sup> Wolff 1720, p.87f., §164.

<sup>40</sup> Wolff 1720, pp.86-88, §§163-164.

<sup>41</sup> Wolff 1720, p.90, §168.

<sup>42</sup> Wolff 1720, p.90f., §169.

<sup>43</sup> 時計を装飾品として使うことも当然、可能であるが、当座のところ時計は、装飾品としてではなく時計としては、時計であるかぎりでは、時計であるかぎりにおいては、時間を正確に告知するものなのだと認めておこう。

って探られることになる。ヴォルフが非人工物でよく例として取り上げるのは眼である。我々は眼球を解剖して、その各部の性質や相互の結合を知ること、うまくいけば、そうしたすべてが眼前の事物をはっきり映すことに向かって一致することに気づくことができ、眼前の事物の像をつくるのが眼の完全性であることが認識される<sup>44</sup>。こうした認識は幾らでも誤り得るが、そのようにして眼の完全性を推定し、そうした完全性に照らしてあらためて各部や結合を観察することで、それまで気づかれなかった一致が見出されるということもあり得る。完全性は人工物にも非人工物にも同じように見出され得る。

対象が人工物であると否とにかかわらず、探求されるべきは、多様なものによって実現される機能である。事物に含まれる多様なものをより分けて、そのそれぞれがどうして、他のようにはなくまさにそのようになっているのか、その理由を探求することによって、うまくいけば、その事物の完全性の理由を発見することができる。これは一般的にすぎる方法とも言えるが、原理的には有効な方法である。ミッシャーもヴォルフの完全性概念について言うように、「事物の完全性はその機能性の内に存する」<sup>45</sup>。完全性の探求は、進化論で例えばキリンの首の長さがキリンという種の保存に貢献しているかどうかを考察するのに似たものである。この場合、キリンのうちに見出される多様なものが、種の保存という完全性の理由に向かって一致するかどうか問われているわけである。どんな現象に注目すべきかがあらかじめ分かっているわけではないし、注目した現象がおよそ何らかの機能に貢献しているともかぎらない。この探求はときとしてかなり困難なものでもあるだろう。多様なものの一一致としての完全性の探究は、多様なものがどんな機能を実現することに貢献しているかの探究であり、また、そうした機能が実現されるための理由と帰結との連関の解明である。リバース・エンジニアリングや進化生物学は、多様なものの一一致としての完全性の探求の現代版だと考えることもできるだろう。

#### 第四節 存在論 ——超越的善ないし本質的完全性——

存在論の枠組みでは、さらに超越的善ないし本質的完全性が説明されなければならない。超越的善という名称は『形而上学』では用いられないものだが、『存在論』では完全性、一致の定義に次いで「完全性はスコラ学者たちによって超越的善 [bonitas transcendentalis] と呼ばれる」と言われる<sup>46</sup>。

---

<sup>44</sup> Wolff 1720, p.439, §707.

<sup>45</sup> Mischer 2005, p.378.

<sup>46</sup> Wolff 1730, p.390, §503.

後で説明が加えられるように、「スコラ学者たちによれば本質的完全性がその同義語であるような超越的善、即ち本質的善は、何かが、与えられた何らかの存在者が然々であるような存在者の本質のために必要なものをすべてもっているということの内に存する」<sup>47</sup> (§ 527)。超越的善という術語や「あらゆる存在者は善いものである」という命題はスコラ哲学に帰せられ<sup>48</sup>、「スコラ学者たちは悪魔でさえ本質的には善いと言う」<sup>49</sup>、そうした意味での善はヴォルフの体系における本質的完全性と同じものを指す。それ故、善と完全性はヴォルフでもほとんど同じものであり<sup>50</sup>、超越的というのは、すべての存在者、存在者としての存在者に帰属するためにそう言われ、本質的というのは、存在者によって異なるそれぞれの本質に関わるためにそう言われるという意味、内包の違いはあれ、それが指す対象、外延は同じである。

『存在論』では本質的完全性に付带的完全性が対置される。

「本質的完全性は、本質的諸規定の一致に含まれる完全性である。対して、付带的完全性は、本質的諸規定との付带的諸規定の一致を言うものである。」<sup>51</sup>

多様なものの一致が完全性であるとき、事物の本質に含まれる多様なものの一致、つまり本質的諸規定の一致が本質的完全性である。そして、事物の本質に含まれない多様なものの一致、つまり付带的諸規定の一致が付带的完全性であるが、この一致はたんなる付带的諸規定の一致ではなく、前提される本質的諸規定との一致である。つまり、付带的規定は本質的規定と同じ完全性の理由を共有しなければならない<sup>52</sup>。ヴォルフは本質的規定の完全性の理由が何になるか明言していないが、これは本質的諸規定すべてが一つになって構成する本質そのものであるだろう。まず何らかの存在者があり、従ってその本質があり、そこからその本質的諸規定の一致が言わば事後的に承認されるのであって、何らかの諸規定がまずあって、まだ構成されていない本質からまだない完全性の理由が採られ、この理由に向かってそれら諸規定が一致することではじめて本質が構成されるのではない。

人間の本質が理性的動物であることに存するとすれば、理性的であるという本質的規定と動物であるという本質的規定とが人間の本質に向かって一致する。そのうえで人間がたんに理性的であるにとどまらず、理性を実際に発揮してさまざまな物事を学んだり、理性的に考える力を養ったりすること

<sup>47</sup> Wolff 1730, p.409, §527.

<sup>48</sup> Wolff 1730, p.411, §528 n.

<sup>49</sup> Wolff 1737, p.200, §215 n.

<sup>50</sup> 「我々や我々の状態をいっそう完全にするものは善い」(Wolff 1720, p.260, §422)。

<sup>51</sup> Wolff 1730, p.411, §528.

<sup>52</sup> Wolff 1730, p.411, §529.

は、付帯的規定が本質的規定と一致する事例であり、そこに付帯的完全性が成立することになる。本質的完全性は種に共通のものであり、例えばあらゆる人間の本質的完全性は同一であり、本質的完全性に関するかぎり大小の違いはない。ある人間が他の人間よりもいっそう完全であったり不完全であったりするの、本質的完全性においてではなく、付帯的完全性においてである。

ヴォルフによれば、スコラ哲学が超越的善ということ考えていたのは本質的完全性だけであり<sup>53</sup>、超越的善と本質的完全性とは「同義語」であり、そのかぎりであらゆるものが超越的に善いと言われていた。ヴォルフが完全性ということ考えているのは、スコラ哲学が超越的善ということ考えていたものと別のものではない。そうした完全性理解を継承しながらも、ヴォルフは自らの思索によって、完全性を多様なもの的一致として定義してスコラ学者たちの「混雑した〔渾然とした〕観念」を判明にし<sup>54</sup>、また、本質的完全性と付帯的完全性とに共通する完全性一般の概念を与えることができたと考えている<sup>55</sup>。

本質的完全性は『形而上学』で完全性の説明の最後に出てくるものだが、ヴォルフはこれを説明する際、種や類についての説明を挟んでいる。事物の本質にはその事物が属する類の本質もあれば、種の本質もあれば、個物の本質もある。諸事物の本質の内に類似性が見出されるならば、それらの事物は類似した本質を共有する同種のもの、同じ種に属するものである<sup>56</sup>。さらに、一方で、同じ種に属する諸事物の本質の内にさらなる類似性が見出されるならば、それらの事物は種の中でもさらに特殊な種（下位種）を形成し、他方で、異なる種に属する諸事物の本質の内に何らかの類似性が見出されるならば、それらの事物は類（上位種）を形成する<sup>57</sup>。

ヴォルフがこうした類種関係の説明に立ち入るのは、事物の本質を重層的なものとして理解することで、本質的完全性の概念を物体にも適用できるよう一般的に解明するためと思われる<sup>58</sup>。例えば人間の中には、人間がまさに人間であるかぎりにおいて有する本質のほかに、人間が動物であるかぎりにおいて有する本質や、人間が生命体（植物を含む広い意味で）であるかぎりにおいて有する本質があり、これらは個別の人間の内に、層をなして積み重なって本質を形成している。類の層の上に種の層が重なり、その上にさらに特殊な種の層が重なる。そして、本質の重層的な理解が必要とされるのは、ヴォルフが種の変化を考えようとしているからである。即ち「制限の種〔制限様式〕が持続するあいだ、そのあいだ事物の種も変わらないが、制限の種〔制限様式〕が途絶えるや否や、同じ事物の

---

<sup>53</sup> Wolff 1730, p.411, §528.

<sup>54</sup> Wolff 1730, p.409f., §527.

<sup>55</sup> Wolff 1730, p.411, §528 n.

<sup>56</sup> Wolff 1720, p.95f., §177.

<sup>57</sup> Wolff 1720, pp.95-100, §§177-182.

<sup>58</sup> 重層的という表現と、次の人間の例はヴォルフ自身のものではない。

種も途絶える」<sup>59</sup>。事物の種が変わるとき、その事物の本質に含まれる種の層（さらに、その種のもとに含まれるさらに特殊な種の層）は失われ、別のものになるが、類の層は変わることなく保たれている。事物の種が変われば、その本質も変わるが、本質に生じる変化は、種の層の分離と類の層の連続とを含んでいる。

種の変化を考えるとと言っても、ヴォルフが考えているのは人間が天使に変わるような変化ではなく、木製の椅子が薪に変わるような物質的合成体の変化である。椅子はバラバラに解体されることによって薪に変わる。A が椅子であるかぎり、そのあいだは、A には椅子の本質が帰属するが、A が解体されて薪になってしまえば、椅子の本質は失われ、A が薪であるかぎり、そのあいだは、A に薪の本質が帰属することになる。さらに A を火にくべるならば、A は煙や灰になってしまい、薪の本質は失われて、A の一部には煙、一部には灰の本質が帰属することになろう。A が椅子であるかぎり、A にとって椅子の本質は必然的なものであるが、A が薪に変われば A の本質も変わる。

ヴォルフによれば、「合成された事物の本質は合成様式に存する」<sup>60</sup>。物的事物ないし物体はすべて合成されているため、その本質は合成様式にある<sup>61</sup>。物体に属するものはすべてその本質としての合成様式に基づいており、その理由は物体の部分の「大きさ、形、位置」に求められなければならない<sup>62</sup>。合成体としての物体に対するヴォルフの考えはデカルトに近いものであり、合成体の性質は合成体の根底にある単純体や原子の性質に由来するのではなく<sup>63</sup>、合成された部分の「大きさ、形、位置」に由来する。椅子と薪との違いが合成様式の違いにすぎないというのはきわめて無難な見解であろう。しかし、ヴォルフの考えでは、椅子と薪との関係は、例えば椅子と鉄球との関係と根本的に異なるものではない。木と鉄との違いは、合成に先立つ何らかの質によるものではなく、合成様式の違いにすぎないというのがヴォルフの考えだからである<sup>64</sup>。

ヴォルフがよく持ち出す時計も純然たる物体であり、ただ、その本質である合成様式がたまたま時

---

<sup>59</sup> Wolff 1720, p.103, §186.

<sup>60</sup> Wolff 1720, p.29, §59.

<sup>61</sup> Wolff 1720, p.374f., §606.

<sup>62</sup> Wolff 1720, p.379, §614.

<sup>63</sup> 「たとえ合成の内にある単純な諸事物が違うものであっても、やはり、この違いが物質の判定において我々の手の届くものでなく、従って、ないも同然だということは確実である」(Wolff 1720, p.102, §185)。ヴォルフ自身、合成体の根底に、延長をもたない物質の単純体としての要素 (elementum, Element) を想定している。

<sup>64</sup> ヴォルフのこうした考えは今日からみれば科学的に正しくないにしても、決して荒唐無稽なものではない。原子レベルで考えて、木を（単純化のために）炭素で代表させるなら、炭素 C と鉄 Fe との違いは陽子、中性子、電子の合成様式に帰着する。このとき、たしかに陽子、中性子、電子という三つの質は残り、クォークやサブクォークまで遡っても幾つかの質は残る。しかし、幾つかの質は残るにしても、木と鉄との違いは単純にそうした質の違いに由来するものではなく、木も鉄も同じ三つの質から合成されており、その違いは質の違いとともに、それらの合成様式の明確な違いに由来している。

計のそれ、つまり、時間を正確に告知するような合成様式であるから、そのかぎり、そのあいだだけ時計であるにすぎない。時計として満足に機能しなくなった同じ物体はアンティークとして、装飾品にふさわしい合成様式をもつならば、装飾品に変化するかもしれない<sup>65</sup>。この物体は、それが時間を正確に告知するような合成様式をもつあいだだけ、この合成様式を本質とし、それに施された装飾は付帯性になるが、この合成様式から離れ、新たに装飾品にふさわしい合成様式を得るとすれば、装飾品にふさわしい合成様式をもつあいだ、装飾を本質とし、その内部に眠った部品は付帯性になる。このように、物体の本質的規定と付帯的規定とを分ける境界は、絶対的に固定されたものではなく、物体がその合成様式によってそのつど何であるかということに相対的に固定されるものにすぎない。ヴォルフはなお、種を分ける規定（種差）を、長く安定して保たれる（種にとっては恒常的な）性質の内を求めることで、種の変化があまりに流動的に（例えば、温度が変わると種が変わるといった具合に）理解されることは防ごうとしている<sup>66</sup>。物体に本質の変化を認めたとうえで、そうした本質に対応する本質的完全性が承認される。

「それぞれの類やそれぞれの種、さらにそれぞれの個々の事物も、それがこの類、あるいはこの種、あるいはまさに当の同じ事物であり続けるあいだは変わることはない、幾らかの恒常的な度の完全性や不完全性をもつ。そしてこれを本質的完全性、本質的不完全性と呼ぶことができる。なぜなら、これらはそのあいだは事物において本質としてあり、ある種や類に属する個々の事物の本質にも実際に属しているからである。」<sup>67</sup>

あらゆる事物は本質的に完全であるが、この完全性は、神の内にもみ見出される完全性と比べれば同時に不完全性でもある。物体はその合成様式に応じてその本質を変えるが、それでもそのつどの類や種に相対的に、本質的な完全性をもつことができる。以上のような考察を加えることで、ヴォルフは本質的完全性の概念を、さまざまな物体に柔軟に適用できる一般性を与えている。

## 第五節 宇宙論 ——世界の完全性——

『形而上学』では存在論に経験的心理学が続き、その次に宇宙論を挟んで合理的心理学に続くが、

---

<sup>65</sup> この例もヴォルフによるものではない。

<sup>66</sup> Wolff 1720, p.103f., §186.

<sup>67</sup> Wolff 1720, p.104, §187.

ラテン語の著作群では『宇宙論』に続けて『経験的心理学』および『合理的心理学』が執筆されている。本稿ではまず宇宙論（および自然神学のごく一部）に目を向け、心理学については章をあらためて見ることにしたい。

宇宙論とも世界論とも訳される語は *cosmologia* ないし *Weltlehre* である。カントは三部からなる弁証論において、ヴォルフ学派の宇宙論に第二部、アンチノミー論を対応させたが、ヴォルフとカントとでは、宇宙論という分野に託したものが異なる。カントにとって、宇宙ないし世界とは絶対的全体であり、その絶対性に対する批判にアンチノミー論は焦点を合わせている。しかしヴォルフにあっては、絶対的全体の絶対性は宇宙論の全体にとってそれほど関心の的ではない。ヴォルフはライプニッツの最善観を受け継ぎつつも、宇宙論の主要な目的は、カントのアンチノミー論よりは、同じカントの『自然科学の形而上学的基礎』にいつそう近い問題意識に支配されている<sup>68</sup>。つまり、ヴォルフが考えていたのは物質的、物理的世界の根本的ないし一般的な構造である。『形而上学』は運動法則のような詳細を『ドイツ語による自然学』（1723年）に委ねているが、後の『宇宙論』では運動法則も大きく取り上げられている。

宇宙論、正確に言えば一般宇宙論は、『予備的叙説』によれば「世界と、世界を構成する物体と、物体がそこから成立する諸要素についての、一般的教説」であるから<sup>69</sup>、人間の身体はその対象となっても、心は対象とならない。『宇宙論』では、一般宇宙論は「世界ないし宇宙一般、即ち、合成されており、変様可能であるような存在者であるかぎりでの世界ないし宇宙の学」であり、心は変様可能だが単純な存在者なので<sup>70</sup>、やはり宇宙論の対象から除外される<sup>71</sup>。

ヴォルフは世界を次のように定義する。

「世界は、互いに合い並び、また互いに継起するが、すべてが互いに結合しているような可変的

---

<sup>68</sup> 山本道雄はヴォルフの合理的心理学とカントの心理学批判（誤謬推理論・パラロギスムス）について、「おそらくはカントのパラロギスムス論の影響も与ってか、合理的心理学といえは魂の不死性や単純性といった、独断的・形而上学的命題について詮索した書であるという一面的な理解で済まされることがある」と指摘している（山本 2010, p.363）が、ヴォルフの宇宙論とカントのアンチノミー論についてもほぼ同様のことが言えるだろう。

<sup>69</sup> Wolff 1728, p.44, §97, 邦訳 p.83. 翻訳は邦訳に従った。

<sup>70</sup> Wolff 1734, p.32, §48.

<sup>71</sup> この点は、宇宙論が世界の完全性についても論じ、自然神学ではそれを踏まえて最完全世界について論じられることを思うとき、いささか奇妙である。世界の完全性が心を除外して定義されているとすれば、最完全世界でその完全性が最大となるとしても、その完全性に心の完全性は算入されていないからである。キムによれば、ヴォルフが宇宙論と心理学とを二分したのに対して、クルーゼウスは精神学 *Pneumatologie* を宇宙論の一部として位置付けている（Kim 2002, p.165m n.274 & p.176, n.286; cf. Tonelli 1969, pp.XXXIV-XXXVII）。

諸事物からなる一つの系列である。」<sup>72</sup>

「互いに結合されている同時的また継起的な有限な諸存在者の系列は、世界〔Mundus〕と言われ、あるいは宇宙〔Universum〕とも言われる。」<sup>73</sup>

世界が「一つの事物」、「一つの全体」、「一つの合成された事物」として<sup>74</sup>、世界に属する諸々の事物とほとんど変わらない扱いを受けているのはカントのアンチノミー論との関係で興味深い。加えて、存在論における「合成された事物の本質は合成様式の内に存する」という規定を踏まえて<sup>75</sup>、「世界の本質は合成様式の内に存する」と言われていることも注目される<sup>76</sup>。世界はたんに合成体の一種なのである。それはなお特異な合成体だと言わざるを得ないにしても<sup>77</sup>、世界がこれほど世界内の事物と同列に扱われる点は、少なくともカントとの対比では目を引くものがある<sup>78</sup>。

世界の完全性は次のように定義される。

「世界の完全性は、同時であるもの、継起するものすべてが互いに一致すること、即ち、それぞれがもつ特殊な諸理由が常に、同一の普遍的な諸理由へと分解〔auflösen〕されることの内に存する。」<sup>79</sup>

「世界の完全性は、同時的なものや継起的なものの特殊な諸理由が、最終的に、何らかの一般的な理由へと分解される〔resolvantur〕ことに存する。」<sup>80</sup>

一致すべき多様なものは、世界を構成する物体とその状態とみなされている。世界の完全性の定義は

---

<sup>72</sup> Wolff 1720, p.332, §544.

<sup>73</sup> Wolff 1731, p.44, §48.

<sup>74</sup> Wolff 1720, p.333, §§549-551; Wolff 1731, pp.58-60, §§60-62.

<sup>75</sup> Wolff 1720, p.29, §59.

<sup>76</sup> Wolff 1720, p.334, §552.

<sup>77</sup> 例えば、世界の合成様式は椅子や時計のそれと同じようには考えられないだろう。世界がどれほど変化しようとも、椅子や時計とは違って、世界は世界以外のものには変化し得ない。世界の変化は、世界が有限な事物すべてからなる一つの系列だというその本質によって縛られるため、世界全体が仮に一つの椅子になろうと、あるいは時計になろうとも、世界は世界としての本質を失うことができない。世界が二つの系列に分かれることもできない。

<sup>78</sup> おそらくカントが特異なのであろう。ヴォルフが時間・空間の関係説を採っていることが、世界を合成体の一種のごとく扱うことを容易にしているようにも思われる。

<sup>79</sup> Wolff 1720, p.436, §701.

<sup>80</sup> Wolff 1731, p.423, §540.

非常に抽象的である。たしかに、多様なものは世界を構成する同時的なものや継起的なものと同定されているが、世界の完全性は、これらの「特殊な諸理由が常に、同一の普遍的な諸理由へと分解される」ことに求められる。時計の完全性や窓の完全性とは異質なこの抽象性は何に由来するものだろうか。

世界の完全性の定義は、次のような文章と比較される必要がある。

「特殊な諸事物の諸完全性のあらゆる特殊な諸理由は、ある主要理由を、つまり、〈そこへとこれらが最終的にすべてまとめて一致するような、また、それによってこれらが理解されるような主要理由〉をもたなければならない。そして、この主要理由から普遍的な諸規則が生じ、そうした普遍的な諸規則からこの主要理由に従って特殊な諸規則が導出される。」<sup>81</sup>

ある「主要理由」から普遍的な規則が生じ、普遍的な規則から特殊な規則が「導出」される。世界の完全性の定義では特殊から普遍へと向かう方向で描かれた事態が、ここでは逆に普遍から特殊へと向かう方向で描かれている。特殊な理由を普遍的な理由に分解するというのは、逆の方向からは、普遍的な理由（の規則）から特殊な理由（の規則）を「導出」する（*herleiten*）と言われる。この場合の導出は、全称命題から特称命題を導出するような単純な論理的推論ではなく、目的に合わせて手段を考えるような推論、課題を解決する方法を見つけ出すような推論、全体の理念から、それにふさわしい部分のありようを考えるような推論である。例えば、家を建てる人は、その家の各部がどのようであるべきか、例えば窓の大きさがどれだけであるべきかを、家全体がどうあるべきかという考えから「導出」する<sup>82</sup>。あるいは、絵を描く人は、描く対象との類似性を生み出すため、絵の各部に何がどのように描かれるべきかを「導出」する<sup>83</sup>。窓の大きさを決めるためには、窓の本質から採られる窓の完全性の理由という特殊な理由だけを考えて決めるのではなく、家全体を考慮して、家の美しさや機能を損なわないよう、家の完全性の理由といういっそう一般的な理由をも合わせて考えて決めなければならない。窓が窓としてはいっそう不完全なほうが、家は家としていっそう完全になるという場合もあれば、窓が窓としてはいっそう完全なほうが、家は家としていっそう不完全になるという場合もある。世界の完全性の定義では、基本的には、このとき窓の大きさについて言われるようなことが同時的なものや継起的なものすべてについて言われていると考えてよい。

完全性の特殊な理由が一般的な理由に分解され、一般的な理由から導出されるという関係は、上で

---

<sup>81</sup> Wolff 1720, p.439, §707.

<sup>82</sup> Wolff 1720, p.439, §707.

<sup>83</sup> Wolff 1726, *Ausführliche Nachricht*, p.50, §20.

家や絵の完全性について言われたように、どんな事物の完全性についても言えることである。世界の完全性を、同時的なものや継起的なものすべての「特殊な諸理由が常に、同一の普遍的な諸理由の中へと分解されること」の内に求めるのは、時計の完全性を、多様な部品が適切に組み合わされていることの内に求めるようなものであり、そうした定義では、そうした組み合わせの適切さがまさに時間を正確に告知するのに適切な組み合わせだという点が抜け落ちてしまっている。世界の完全性の定義は、多様なものを同時的なものや継起的なものすべてと同定、特定しながらも、一致を一致一般のまま残したものであり、その抽象性は後者の一般性に由来する。完全性の理由は世界という極限において一般化され、そのことによって消滅していると言ってもよいだろう。

『宇宙論』の注で、ヴォルフは「そこから特殊な諸理由があたかも泉からのごとく流れ出るような究極の理由がいったい何であるかは、最終的には自然神学できわめて明晰に明らかになるだろう」と述べている<sup>84</sup>。世界の完全性は宇宙論で定義されるが、現実のこの世界が、あらゆる可能な世界の中で最も大きな完全性をもつ世界、最完全世界であることは、自然神学で、あらゆる可能世界を表象する存在者の内にこの世界の現存在の十分な理由が見出され、あらゆる可能世界の中からこの世界が選ばれた理由が明らかになるまで証明することができないからである。神が他の世界ではなくこの世界を造ったのであるなら、他の世界ではなくこの世界が造られる十分な理由がある。では、この理由は何に求められるのか。

「一つの種の諸事物〔即ち、世界という同じ種に属する複数の個体〕としてのさまざまな諸世界は、完全性の度によるのでなければ異なり得ない (§ 172) ので、この理由は、神が他の諸世界よりも優先したこの世界に神が見出した完全性のより大きな度以外ではあり得ない。従って、世界の最大の完全性が神の意志の行動理由である。」<sup>85</sup>

冒頭部分は少し分かりにくいですが、二つの世界が区別されるためには、二つの世界の完全性の度が異なっていなければならないという主張であり、大きな問題を抱えてはいる<sup>86</sup>。しかしいずれにせよ、神がある世界を他の世界よりも優先する理由は、一方の完全性の度が他方の完全性の度よりも大きいという一点のみに求められている。これはライプニッツやヴォルフにおける神の主知主義的な理解の表

<sup>84</sup> Wolff 1731, p.423, §540 n.

<sup>85</sup> Wolff 1720, p.604, §981.

<sup>86</sup> まったく異なる世界やほんの少しだけ異なる二つの世界が同じ大きさの完全性をもつこともあり得ると思われる。この点についてのヴォルフの議論には立ち入らない。ライプニッツ流の最善説では一般に、完全性の大きさがまったく同じ二つの世界があり得るとすれば、どちらか一方を選ぶための十分な理由がなくなり、神はどちらかを選ぶことができなくなると考えるので、異なる世界は必ず異なる大きさの完全性をもつということになる。

現でもある。事物はそれが有する完全性の故に神に選ばれるのであって、神に選ばれるが故に完全性を得るのではない。事物の完全性は神の意志あるいは恣意に依存しない中立的な尺度として考えられており、神はそうした尺度に従って、言わば私心なしに世界を選ぶ。それ故、あらゆる可能世界の中からこの世界が実際に選ばれた以上、この世界は他のどんな世界よりも大きな完全性をもつ最も完全な世界だということになる<sup>87</sup>。この最完全世界は最善世界とも呼ばれる<sup>88</sup>。

神が世界を創造した目的は自然神学で次のように述べられている。

「従って残るのはただ、世界が神の諸完全性を鏡のように映し出すということだけである。これが神が世界によって達成できる目的である。これは神の栄光の啓示と呼ばれるのが常である。従って、神が世界を造ったのは、神の栄光を啓示するためだと言うことができる。つまり、神の諸完全性の範囲全体はまとめて神の栄光と呼ばれる。」<sup>89</sup>

世界は自らの栄光を啓示するために神によって創造されるのであり、神の完全性をできるかぎり忠実に映し出す鏡として、あらゆる可能な世界の中で最も完全な世界が選ばれ、創造されるのである。

同時的なものや継起的なものすべての特殊な理由がそこへ分解され、あるいは、そこから導き出されるような普遍的な理由は、世界の完全性の主要理由である「神の栄光の啓示」から生じる。そして、この主要理由が世界に要求するのは、できるだけ大きな完全性をもつことだけである。それ故、神の栄光の啓示に向かう一致は、やはり一致一般にとどまる。世界の完全性の定義の抽象性は、完全性の理由が世界という極限において完全性一般となり、そのことによって消滅することに由来している。

---

<sup>87</sup> この点にも問題はある。最完全世界の可能性は、最完全者の可能性と同じように証明される必要があると思われる。

<sup>88</sup> Wolff 1720, p.604, §982.

<sup>89</sup> Wolff 1720, p.642f., §1045.

### 第三章 ヴォルフの完全性の哲学（二）

#### 第一節 心理学 ——完全性と快——

『形而上学』では存在論に経験的心理学が続き、その次に宇宙論を挟んでから理性的心理学へと続く。心理学では心のさまざまな能力の完全性も考察されるが、これについては後で最完全精神の最完全知性と最完全意志とを考察する際に取り上げることにして、ここでは経験的心理学における快と完全性との関係を簡単に見ておこう。

ヴォルフはこの考察をデカルトの書簡に言及することから始めている。デカルトはエリザベトとの往復書簡の中で「我々のあらゆる満足 [contentement] は、我々が何らかの完全性をもつことの、我々が有する内的な証言 [tesmoignage] の内にもみ存する」と書いている<sup>1</sup>。ヴォルフはこれを「我々のあらゆる快 [voluptas]」は「我々の何らかの完全性の意識 [conscientia]」の内にもみあると訳したうえで<sup>2</sup>、「諸観念の直観そのものに分解されるような認識は直観的認識と呼ばれる、つまり、事物を直観的に認識すると言われるのは、我々がもっているその観念を我々が意識しているかぎりにおいてである」という直観的認識の定義<sup>3</sup>を媒介にして、デカルトが「完全性の直観的認識から快を導出している」ものと解している<sup>4</sup>。デカルトは同所で「理性の規則に従えば、喜び [plaisir] はそれぞれ、それを生み出す完全性の大きさによって測られるべきであり、これは、その原因が我々に明晰に知られているようなものを測るのと同様なのである」とも書いているため<sup>5</sup>、完全性が喜びないし快の原因であることはデカルト自身も認めていると言えよう。しかし、1703年の『数学的方法で書かれた一般実践哲学』では、ヴォルフは快を「人間の本性に適合すると思われるような客体が生み出す、心の快適な感覚 [suavis ille mentis sensus]」と定義しており<sup>6</sup>、それを読んだライプニッツが返書の中で「快適さは快よりもよく知られてはいない」として、快の定義は「完全性の感覚 [sensum]」だと告げていることも合わせて考えられてよいだろう<sup>7</sup>。

ヴォルフによれば、「我々が完全性を直観することによって、我々に快が生まれる」<sup>8</sup>。この主張は幾つかの例によって説明される。例えば絵を見るとき、絵がそこに描かれた対象と似ていれば、その

<sup>1</sup> Descartes, AT 4:283f.

<sup>2</sup> Wolff 1732, *Psychologia empirica*, p.389, §511.

<sup>3</sup> Wolff 1732, p.203, §186.

<sup>4</sup> Wolff 1732, p.389, §511.

<sup>5</sup> Descartes, AT 4:284.

<sup>6</sup> Wolff 1703, cap.1, def.11, not paginated.

<sup>7</sup> Leibniz & Wolff 1860, p.18.

<sup>8</sup> Wolff 1720, p.247, §404.

類似性を観察することで、その絵に快さを感じる（快をもつ）と言われる。快〔*voluptas, Lust*〕と完全性との接点は必ずしも首肯しやすいものではないが、絵についての理解が古めかしく、対象の模写が前提されているという点は差し引いて考えられてよいだろう。ヴォルフは絵の完全性は一般に対象との類似性にあると考えており、絵を見るときに感じる快さは、そうした類似性を見て取ることによって生じると考えるのである。二つ目の時計の例でも同じように、時計に快さを感じるのは、それが時間を正確に告知することを見て取ることによるとされる。おそらく最も説得力があるのは建物の例であろう。建物を見るとき、「建築術を理解している人々」なら、建築術の規則に従って建てられている建物を観察することでその建物の完全性を認識し、建物に快さを感じるというのである<sup>9</sup>。

完全性の直観から快が生まれるという主張は、快が生じるには真の完全性ではなく、見かけの完全性（見かけだけの偽りの完全性であり、実際は不完全性）があれば十分だという主張によって、幾らか受け入れやすくなるかもしれない<sup>10</sup>。直観される完全性が見かけの完全性であった場合、そのことが発覚すると快は消えてしまう。シュヴァイガーによれば、見かけの完全性も快を生み出すというヴォルフの考えは「ライブニッツと相対する決定的な革新」である<sup>11</sup>。

事物の完全性の度には大小があっても、事物の側で完全性の度が大きいだけでは、その直観から得られる快は大きくならない。事物の完全性の大きさに応じて大きな快を得るためには、我々の側で完全性の大小を見て取ることができなければならない<sup>12</sup>。そのため、上述の建物の例での建築術のように、対象の完全性に関わる技術を理解している人々は、そうでない人よりも大きな完全性を見て取ることができる。

快を得るためには明晰な認識があればよく、明晰なうえに判明な認識は必要ない。認識が判明になるのは知性によって直観の内に含まれているものに気づき、そこに多様なものを見分け、区別するときである<sup>13</sup>。建築術に詳しい人でも、建物の観察に際して、建物が建築術の規則に一致して建てられていることを隅々まで確認することはできず、「想像力が彼に諸規則を示し、そうした諸規則につい

---

<sup>9</sup> Wolff 1720, p.247f., §404. フェスパーによれば、ライブニッツは直観的認識を「人間にはほとんど手の届かないような、あらゆる対象徴表に及ぶ、記号の使用を必要としない同時的な展望」のために残しておいたが、ヴォルフは「直観的認識を認識のヒエラルキーにおける最高のポジションから取り除く」（Vesper 2007, p.284）。

<sup>10</sup> その反面、ボイムラーが指摘するように「[快が生じるために] 完全性のたんなる見かけで十分であるなら、問題になっているのは主観の内に発生する作用であって、表象されるもの〔対象の側の完全性〕ではない」ということになりかねない（Baeumler 1967, p.109）。ボイムラーはこうしたところからヴォルフによる完全性の直観に、ひいては美の理解にも主観的性格を読み取り、ヴォルフが主観主義から出発していながら、もっぱら密かなすり替えによって客観主義を装っていると論じている（Baeumler 1923, pp.108-113）。

<sup>11</sup> Schwaiger 1995, p.112.

<sup>12</sup> Wolff 1720, p.250, §§409-410.

<sup>13</sup> Wolff 1720, p.252, §414.

てかつて有した確実性の記憶を保証することによって、諸規則との一致をただ非判明に表象する」にすぎないというのである<sup>14</sup>。判明な認識はむしろ快を制御することに役立つ。直観される完全性が見かけだけのものであり得る以上、何らかの快が生じるとき、その理由を探り、自分が表象しているのが真の完全性なのか、それとも見かけだけの完全性なのかを判明に認識するのは適切なことであり、それが見かけの完全性でしかないことを判明に認識できれば、快は消えるが、それによって我々は、偽りの快、一時的で移ろいやすい快にふりまわされる危険を免れることができる。逆に、判明な認識の能力をもたない人々は、自分の快を制御できず、快にふりまわされてしまう<sup>15</sup>。

以上のような快の説明は、意志との関わりで特に重要である。「我々や我々の状態をいっそう完全にするものは善い」が<sup>16</sup>、我々が何かを善いものとして表象するとき、「我々の心はそれに向かって傾けられる」。このとき善の表象（対象が善いものだという考え）が判明であり、「我々が事物において知覚すると信じるような善いもののために」心はその事物に傾けられるならば、この傾きは理性的な欲求としての意志である<sup>17</sup>。対して、感性的な欲求は善の非判明な（渾然とした）表象から生じる。そうした表象に基づくかぎり、我々は「快によって善を見分けるのが常である」<sup>18</sup>。快は見かけの完全性からも生じ得るので、快か不快かで善か悪かを見分けるのは危険である。しかし、意志は常に善や悪の判明な表象をもち、そうした判明な表象が意志作用 (*volitio*, *Wollen*) や忌避作用 (*nolitio*, *nicht Wollen*) の十分な理由として、行動理由 (*Bewegungs-Grund*) ないし動機 (*motivum*) と呼ばれる<sup>19</sup>。

最後に、美と完全性との関係も経験的心理学の枠内で論じられているので、これを一瞥しておこう。『経験的心理学』では、まず意に適う、あるいは気に入る (*placere*, *gefallen*) ということが、完全性の直観による快との関係で、「そこから我々が快を知覚するようなものは、我々の気に入ると言われる」と規定され<sup>20</sup>、気に入るものが美しいものだと言われる。それ故、美は「事物がその力で、我々の内に快を生み出すのに適して [*apta*] いるかぎりにおける事物の完全性」にあり<sup>21</sup>、「我々の内に快を生み出す、事物の適性 [*aptitudo*]」あるいは、この適性を言い換えて「完全性の観察しやすさ

---

<sup>14</sup> Wolff 1720, p.253f., §415.

<sup>15</sup> Wolff 1720, p.254f., §416.

<sup>16</sup> Wolff 1720, p.260, §422.

<sup>17</sup> Wolff 1720, p.299, §492; cf. Wolff 1732, p.663, §880.

<sup>18</sup> Wolff 1720, p.265, §432.

<sup>19</sup> Wolff 1720, p.302, §496; cf. Wolff 1732, §887. 意志が善や悪の判明な表象をもち、この判明な表象が動機であるという点については『経験的心理学』からはっきりさせた (Wolff 1732, p.663, §880; p.669, §887; p.670, §890; cf. Wolff 1720, p.299f., §492)。

<sup>20</sup> Wolff 1732, p.419, §542.

<sup>21</sup> Wolff 1732, p.422, §544.

〔observabilitas〕と定義される<sup>22</sup>。

## 第二節 自然神学 ——最完全精神——

『形而上学』の自然神学は神の現存在のいわゆる宇宙論的証明から始まる。その出発点に置かれるのはコギトである。この証明の前半部は意外に素っ気ないものである。

「我々は存在する (§ 1)。存在するものはすべて、それが存在しないよりもむしろ存在するその十分な理由をもっており (§ 30)、従ってまた、我々は、我々が存在する十分な理由をもっていなければならない。然るに、我々が、我々が存在する十分な理由をもっているならば、そうした理由は我々の内か外かのいずれかに見出され得なければならない。この理由が我々の内に見出され得るならば、我々は必然的である (§ 32) が、他のものの内に見出され得るならば、やはりそうした他のものは、それが存在するその理由を自らの内にもっていないはず、それ故、必然的であるのでなければならない。従ってまた、必然的な事物が存在する。」<sup>23</sup>

このように、必然的存在者の現存在は簡潔に証明される。これは後の『自然神学』第一部 (1736年) でも、幾らか加筆されるとはいえ、ほとんどそのまま繰り返されている<sup>24</sup>。ただし、河村克俊が指摘しているように、ヴォルフはランゲによって十分な理由を遡る無限背進を認めていると非難されたため、そうした無限背進の不可能性を強調するようになっており<sup>25</sup>、『形而上学』のときとは違って、ラテン語による著作群では、『自然神学』に先立って、『宇宙論』で無限背進を否定する議論があらかじめ提示されている<sup>26</sup>。

<sup>22</sup> Wolff 1732, p.423, §545.

<sup>23</sup> Wolff 1720, p.574f., §928.

<sup>24</sup> 「我々は存在する」という最初の一文は、『自然神学』第一部では「人間の心は現存在する」に変わっている。『形而上学』では § 1 でその現存在が証明される「我々」は、まだ心とも人間の心とも同定されず、経験的心理学で心が定義されてからこれと同定される。対して、『自然神学』第一部では第一節で触れた形而上学体系の再編により、「人間の心」の現存在のために『経験的心理学』 § 14 の参照が求められる。「我々」は心、しかも「人間の心」にほかならない。『形而上学』では自然神学の出発点も、存在論にすら先立ち、そのかぎりでは体系の外部に立つ「我々」に求められるが、ラテン語の著作群の哲学体系ではこのような特権的な出発点がなくなり、「我々」の現存在の証明は心理学の一部として体系の内部で遂行されるよう変更されている。

<sup>25</sup> 河村 1994, p.111f. [p.(839)f.] & p.843 [p.(843)]; cf. Wolff 1724a, p.347f., §201f.

<sup>26</sup> Wolff 1731, pp.84-87, §§91-93.

自然神学における宇宙論的証明の簡潔さは、我々の現存在、十分理由律の妥当性、さらに『自然神学』第一部では無限背進の不可能性が既決事項に属していることにもよるが、ヴォルフが宇宙論的証明において心を砕くのはむしろ、現存在することが証明された必然的存在者を神と同定するまでのプロセスである。即ち、必然的存在者は、世界ではなく、物質的実体としての要素でもなく、我々の心のように世界における物体、つまり身体を通じて世界に依存する心でもなく、まさに「我々が神と呼ぶのを常とするもの」である<sup>27</sup>。このことが、世界の現存在を否認する観念論に対しても、さらには自分以外の心の現存在を否認する独我論に対しても有効な仕方でも証明されなければならない。「我々が神と呼ぶのを常とするもの」というのは、神の名目的定義のことであり、『自然神学』第一部では、「そのうちにこの見える世界や我々の心の現存在の十分な理由が含まれているような、自己による存在者」というのものである<sup>28</sup>。「見える世界」(mundus adspectabilis) という表現はプラトンに由来する(見える世界 κόσμος ὁρατός) が、ヴォルフでは現実世界を指す<sup>29</sup>。

ヴォルフは必然的存在者の現存在を証明した後、必然的存在者の概念を分析して、さまざまな概念(一般的に言うところの神の属性)を証明していく。そして、証明を自己による存在者(ens a se)の概念まで進め、一連の存在論的属性を引き出した後、ヴォルフはこの存在者を神と同定するプロセスに突入する。この同定には神の名目的定義が前提される。当時、神の現存在の証明にはいろいろなものがあつたが、形式的に見れば、例えば自然神学的証明でその現存在が証明されるのは秩序づける者であり、倫理神学ないし良心に基づく証明で現存在が明らかになるのは最高の正義を行使する者である。これらの証明が同一の存在者、聖書に記された神の現存在の証明になるためには、神のさまざまな名目的定義が整理されなければならない。

必然的存在者を自己による存在者と同定し、そこからさらに、心や世界とは異なり、むしろ、特定の自己による存在者、つまり、〈それらの現存在の十分な理由を含むような、自己による存在者〉を

---

<sup>27</sup> Wolff 1720, p.584, §945.

<sup>28</sup> Wolff 1736, p.53, §67.

<sup>29</sup> 見える世界(可視的世界)はそれが世界であるかぎりヴォルフでは物質的世界であるため、物質的世界に見える世界と呼ぶ習慣との付帯的な合致が見られる(cf. Zedler 1732-1750, “MUNDUS ADSPECTABILIS”, vol.22, p.815; “Welt, (sichtbare) Mundus adspectabilis”, vol.54, p.1762; “Welt, (Geister-) Mundus intelligibilis”, vol.54, p.1750)。ただし、ヴォルフの定義に従うならば可能的な物質的世界は見える世界ではないことになる。バウムガルテンでは見える世界 mundus adspectabilis は感性的世界(可感界) mundus sensibilis の異なる表現になる(Baumgarten 1739, *Metaphysica*, KGS 17:169, §869)が、ヴォルフではこの二つは別物である。即ち mundus adspectabilis は可能世界を含む世界一般(「抽象において観られた世界」と対比されるものであり(Wolff 1731, *Cosmologia*, p.45, §49)、mundus sensibilis は「それによって感官に入ってくるような形式のもとで観られた、現存在するこの宇宙」であり、「それによって知性の力で判明に表象されたものが見出されるような形式のもとで観られた、同じこの宇宙」、「実際にあるとおりのこの世界」としての mundus intelligibilis と対比される(Wolff 1736, *Theologia naturalis I*, p.176, §202)。Cf. Platon, *Respublica*, 509d3-4, 517c3, 524c13.

名目的定義によって神と同定することで、神の現存在を証明した後、ヴォルフは神が最善世界を現実化、つまり創造したということを手がかりに、神には知性があることを証明し、さらにその知性が最も完全な知性、最完全知性であることを証明する。さらに神には意志があり、それが最完全意志であることを証明する。それによって、神が最完全精神であることが明らかになる。精神 (*spiritus, Geist*) は「知性と自由意志をもつ存在者」<sup>30</sup>、「知性と自由意志を備えた実体」<sup>31</sup>であり、「神は精神であり、しかもその知性 (§ 966) およびその意志は最完全である (§ 985) から、最完全精神である」<sup>32</sup>。これは、カントが神の超越的概念と区別して有神論的概念と呼んだものである<sup>33</sup>。最完全精神の概念は、ヴォルフにおける神の有神論的概念としては中心的なものである。

ヴォルフは神の知性が最完全であるという事態を次のように捉えている。

「知性は、諸事物をいっそう判明に表象できればできるほど、また、一つの事物の内にいっそう多くのものを表象できればできるほど、それだけいっそう完全である (§ 848)。そうであるからには、〔上述のように〕神の知性はあらゆる事物を表象し、あらゆる事物の内にあるあらゆるものを最も判明に、しかもそのうえ一挙に表象する (§ 965) のだから、神の知性よりもいっそう完全な知性は思惟され得ない。神の知性は最完全知性であり続ける。」<sup>34</sup>

神の知性が最完全なのは、それが「あらゆる事物を表象し、あらゆる事物の内にあるあらゆるものを最も判明に、しかもそのうえ一度に表象する」からだが、こうした特性と完全性との関係は引用箇所冒頭部に見られるように、心理学であらかじめ確立されている。表象には明晰でないものと明晰なものがあり、明晰な表象には判明でないものと判明なものがある。知性は「可能なものを判明に表象する能力」であり<sup>35</sup>、知性の完全性は、それが可能なもの、事物をどれだけ判明に表象できるかによって測られる。表象が判明になるのは、一方では一度に多くの事物が表象されること(客体的度)により、他方では表象される事物のそれぞれが判明に表象されること、つまり、それぞれの事物の内に多くのものが表象されること(形式的度)による<sup>36</sup>。簡単に言えば、一方では大きなものまで、他

<sup>30</sup> Wolff 1720, p.556, §896.

<sup>31</sup> Wolff 1734, *Psychologia rationalis*, p.588, §643.

<sup>32</sup> Wolff 1720, p.668f., §1083; Wolff 1736, p.361, §387; Wolff 1737, p.177, §186.

<sup>33</sup> Kant 1781, *KdrV*, A631f. / B659f.; cf. Kant, *Beweisgrund*, KGS 2:87f. ただし、カントが有神論的概念を自然神学と結び付けたうえで、自然神学に自然 (*Physiko-*) 神学および道德神学のみを含めているが、この整理は考慮に入れない。

<sup>34</sup> Wolff 1720, p.595f., §966.

<sup>35</sup> Wolff 1720, p.153, §277.

<sup>36</sup> Wolff 1720, p.526, §848 & p.513, §829; cf. p.512, §826; Wolff 1732, p.198, §276 n. & p.198, §277 n.

方では小さなものまで一度に表象されるとき、表象は判明になる。一方で得たぶんだけ他方で失うならば表象は判明とはならないが、少なくとも一方で失うよりも多くのものを他方で得ることができれば表象は判明になる。神の知性が最完全なのは、それが一方で一度にあらゆる事物を表象し、他方で各事物に含まれるあらゆるものを表象することによる。

『形而上学』とは違って、『経験的心理学』や『合理的心理学』では、知性の完全性についてではなく知性について度の大小が語られる。しかし、「知性の完全性は、知性に適合する度によってのみ評価される」とも言われるように<sup>37</sup>、知性の度は知性の完全性の度と異なるものではなく、事物をどれだけ判明に表象できるかによって決まるものである。それ故、神の最完全知性はたしかに完全性の概念に基づいている。しかし、こうした知性の完全性は、多様なもの的一致という完全性の定義とはどう結び付いているのだろうか。『自然神学』における最完全知性についての論述では『合理的心理学』 § 647 の参照が求められ、後者ではさらに『存在論』 § 503、つまり完全性の定義の参照が求められている。その際、ヴォルフはこの結び付きにわずかだけ立ち入っている。即ち、最完全知性の本質的諸規定によれば「知性の諸作用はあらゆる可能なものに広がり、またその判明な認識に広がり」、その結果、「その不明瞭さによって知性から奪われるようなものが何も残らない」ので、「知性の諸作用の内には、知性の目的のために考えられ得るだけ大きな一致があり、従って、知性の最高の完全性がある」<sup>38</sup>。ここでは多様なもの的一致という完全性の定義を顧慮して、知性の完全性が、事物の判明な表象に向かう知性の多様な作用の一致として掘り下げられ、あるいは、そうした一致と関係付けられていると言ってよいだろう。知性の作用には、観念、判断、推論といった種類を分けることもできるが、ここでは、概念やそれに基づく判断の判明さによるものであれ、推論の判明さによるものであれ<sup>39</sup>、そこから帰結する表象の判明さに応じて、つまり、表象される事物の多さやそのそれぞれにおいて表象されるものの多さに対応して作用が複数化され、多様な作用として捉えられていると思われる。知性の完全性をこうした方向で掘り下げることが十分に可能と思われるが、ヴォルフはこの点に立ち入ろうとはしない。知性の完全性は基本的に、多様なもの的一致という完全性の定義を参照することのないまま、もっぱら表象の判明さに即して論じられている。

神が精神であり、しかも最完全精神であるためには、知性のほかに意志が、しかも最完全意志が神に帰属していなければならない。最完全意志の定義は『形而上学』と『合理的心理学』とで少し異なっており、後者ではいっそう簡潔に、最完全意志は「最善なものだけを欲する意志」として定義され

---

<sup>37</sup> Wolff 1734, *Psychologia rationalis*, p.591, §648 n.

<sup>38</sup> Wolff 1734, p.590, §647 n.

<sup>39</sup> Wolff 1720, p.527, §849.

る<sup>40</sup>。しかしこの定義からは、最善なものだけを欲する意志がなぜ最完全と規定されるのかが明らかでない。知性については最完全知性が取り上げられる以前に知性の完全性が論じられているが、意志についてはその完全性が論じられていないからである。『経験的心理学』ではたしかに感覺的 (sensitivus) 欲求と理性的欲求とが一致して、同じ対象に傾く<sup>41</sup>、あるいは、「感覺的欲求を理性的欲求との一致に還元する」といったことも論じられており<sup>42</sup>、『存在論』で定義された一致の概念は (参照要求なしに) 出てきているが、完全性の概念には触れられていないのみならず、感覺的欲求を前提するこうした一致から、直ちに最完全意志の一致、さらにその最完全性について論じることはできない<sup>43</sup>。

意志の完全性についてあらかじめ論じられていないという点は『形而上学』でも同じである。『形而上学』では、神に意志があることを証明した後、神が「最善世界を選ぶ」ことから、その意志が最完全意志と同定され、その際、次の § 907 の参照が要求されている<sup>44</sup>。

「意志が完全なのは、ありとあらゆる意志作用 [Wollen] が互いに一致し、他の意志作用と対立しないときである (§ 152)。しかしこのことは、最善なもの表象がその行動理由であるときにしか起こり得ない。我々が最善なものを適合的に表象するとき、別のときであれば欲しなかったであろうような何かを我々が欲し得るということは可能ではないからである (§ 496)。従ってまた、最完全意志は、最善なものの適合的な表象をその行動理由とする。」<sup>45</sup>

まず注目されるのは、第一文目で、意志作用どうしの一致と対立 (不一致) が言及され、文末で § 152、つまり完全性の定義の参照が求められている点である。ここでは意志の完全性が、多様なものとの一致という完全性の定義とわずかながら関係付けられている。そして、あらゆる意志作用の一致は「最善なものを適合的に表象する」とき (だけ) 成立することから、「最善なものの適合的な表象をその行動理由とする意志」が最完全意志と同定される。ヴォルフの表現は完全な意志と最完全な意志とのあいだで揺れているが、多様な意志作用の一致が意志の完全性であり、その最大の一致が意志の最完全性だと解されているとみてよいだろう。

あらゆる意志作用が最善なるものに向かって一致するのは、最善なものの適合的な表象が意志の行

---

<sup>40</sup> Wolff 1734, p.591, §650.

<sup>41</sup> Wolff 1732, *Psychologia empirica*, p.687, §912.

<sup>42</sup> Wolff 1732, p.685, §909 n.

<sup>43</sup> ヴォルフが感覺的欲求と理性的欲求との一致に注目するのは主に倫理的な関心からである (cf. Wolff 1732, p.685f., §909 n. & p.690, §918 n.)。

<sup>44</sup> Wolff 1720, p.607, §985.

<sup>45</sup> Wolff 1720, p.562, §907.

動理由になることで、最善なものを欲する十分な理由が成立し、どんな場合でも意志がその最善なるものを欲することによる<sup>46</sup>。最善なものの適合的な表象のためには「相互に結合されているあらゆる事物との連関の中で最善なるものを考慮する」ことが必要である<sup>47</sup>。一般化するならば、何らかの選択の場面 A を考え、その選択を左右し得るような情報がすべて得られ、それが適切に把握されている状況を考えるならば、意志の作用はどんな場合でも同じものに向かい、同じものが選択される（心が同じものを欲する）だろう。つまり、場面 A において何が最善かが分かっているならば、意志には、その最善のものに向かう十分な理由が与えられ、その最善のものが選択される。対して、同じ場面 A で、その選択を左右し得るような情報が一部しか得られていなかったり、得られた情報が適切に把握されていなかったりする状況を考えるならば、意志の作用は、得られた情報の違い、あるいはその把握の違いに応じて、場合ごとに異なるものに向かい、異なるものが選択されるだろう。

選択の場面 A はあらゆる可能世界を見渡す神による創造の場面でもあり得るし、我々がどこかに向かう複数のルートからその一つを選ぶ場面でもあり得るし、ヴォルフが挙げるように「人生全体」でもあり得る（人生における一連の行動が選択される場面）<sup>48</sup>。最善なものの表象が行動理由となるならば、同じ場面が何度も繰り返されると考えるにせよ、一つの場面について現実世界における選択のほかに可能世界における選択を考えるにせよ、そうしたあらゆる現実的および可能的な場面において、意志のあらゆる作用は同じものに向かって一致する。およそこのような構造で、『形而上学』の「最善なものの適合的な表象をその行動理由とする意志」は、あらゆる意志作用の一致を経て、『合理的心理学』の「最善なものだけを欲する意志」に帰着する<sup>49</sup>。しかし、『形而上学』の議論からは、最完全意志の定義とともに、この意志が最完全と規定される理由、つまり意志の完全性との関係が多様な意志作用の一致として簡潔ながらも説明されている点で、いっそう満足なものと思われる。

以上で見てきたように、意志の完全性は多様な意志作用の一致とみなされているが、このアイデアは詳しく展開されてはいない。意志と完全性とを結び付け、さらには多様なものとの一致と関係付ける仕方には、ヴォルフが考えたものとは別の仕方も可能だったものと思われる。例えば、「我々が事象において知覚すると思込んでいる善いもののために、その事象に向かう心の傾向」が意志であるならば<sup>50</sup>、善いものは定義によって〈何かを完全にするもの〉なのだから、この点を突破口として意志と完全性とを結び付け、そこから、最善なものに向かう最完全意志について論じることもできたよ

---

<sup>46</sup> Wolff 1720, p.302, §496 & p.562, §907.

<sup>47</sup> Wolff 1720, p.563, §908.

<sup>48</sup> Wolff 1720, p.563, §§908-909.

<sup>49</sup> シュレーアーはヴォルフの『一般実践哲学』第一部（1738年）における「同意」としての consensus を参考にしながら、二つの定義を比較している（Schröer 1988, p.133f.）。

<sup>50</sup> Wolff 1720, p.299, §492.

うに思われる。なによりヴォルフは意志の完全性についてまともに論じず、その結果、神の最完全意志についてもそれを完全性と結び付け、さらに多様なもの的一致と関係付けて論じる道を狭めてしまっている。

ヴォルフの自然神学において神は最完全精神として捉えられるが、その最完全性と多様なもの的一致との関係は案外、希薄なものである。完全性をあえて多様なもの的一致として定義するのであれば、その定義の妥当性や有用性を十全にアピールすればよいのに、ヴォルフは神の属性を多様なもの的一致によって説明することにあまり積極的ではない。我々は次章で、この点についてシュトレラーによる批判と、それに対するビルフィンガーの応答を見るが、ビルフィンガーが出した助け舟が眼前を通り過ぎるのをただ見送るかのように、ヴォルフはその後のラテン語による著作群でもこの点に踏み込んでいないのである。

### 第三節 自然神学 ——最完全者における完全性と実在性——

知性の完全性や意志の完全性について語るとき、ヴォルフは完全性を多様なもの的一致という定義と密に結び付けようとはしない。しかし、そうではあっても、完全性が多様なもの的一致とは別の何かとして理解されているわけではなく、完全性と実在性とのデカルト的同定がよみがえるわけでもない。しかし、ヴォルフが完全性を多様なもの的一致という定義からいつそう離れた意味で理解していると見られる文脈が一つだけある。自然神学の中でも、最完全者の概念に基づく存在論的証明、あるいは存在神学の文脈である<sup>51</sup>。

最完全者の概念に対するヴォルフの関心は『形而上学』に前後する時期にも顕著であるが<sup>52</sup>、『形

---

<sup>51</sup> 本稿では、存在神学 (Ontotheologie) という言葉を、神の現存在の存在論的証明のみならず、事物一般の概念による神の諸属性の認識までを含めて指すために用いる。カントの超越的神学の規定および存在神学の規定を参照 (Kant 1781, *KdrV*, A631f. / B659f.)。

<sup>52</sup> 1704年の微分法論文 (Wolff 1704, p.24 [WW II.35: 290])、1718年の『講義概要』 (Wolff 1718, *Ratio praelectionum*, p.158, §44)、1723年の『結合の違い』 (Wolff 1723, *De differentia nexus*, pp.9-13, §5)、1724年の『形而上学注解』 (Wolff 1724a, pp.92-96, §45)、同年の『必要な付記』 (Wolff 1724b, *Nöthige Zugabe*, pp.6-9, §5) を参照。『結合の違い』では「神の諸属性相互間の結合によって、一つの属性から他の属性に、さらには神の諸属性の一隅を占める必然的現存在にまで論を進めることが許される」と説かれ、こうした推論が、三角形の辺の数からその角の数を推論し、また逆に、角の数から辺の数を推論するといった例にも喩えられている (Wolff 1723, p.10, §5)。ビッシンガーはこの議論を「最完全者の概念からの証明」から区別して、「何らかの最高完全性の概念から神の現存在への推論」として整理している (Bissinger 1970, pp.259-268)。ヴォルフはこうした推論の妥当性を承認するが、最完全性の可能性を証明することとどまり、それ以上の詳細には踏み込んでいない。『必要な付記』については以下を参照。Henrich 1960, p.62, 邦訳 p.90f.

而上学』のヴォルフは神の現存在について、もっぱら我々の現存在を起点とする宇宙論的証明に依拠しており、存在論的証明には手を出していない。その頃から従来の存在論的証明に批判的であったヴォルフは、ときを経て 1737 年の『自然神学』第二部で、はじめて存在論的証明を展開し、デカルトの構想を批判的に継承しようとする。『形而上学』内の各部門について著作を書き連ねた後、ヴォルフは自然神学の部門を二分する。その第一部は、『形而上学』でも展開された必然的存在者の宇宙論的証明によって始まり、第二部は、それまで提示されることのなかった最完全者の存在論的証明によって始まる。『自然神学』第二部が『形而上学』の体系に新たな要素として加わり、形而上学的著作全体をその「コロフォン」（最後の一筆、あるいは頂点）まで導くことには、とりわけ画期的な意義が認められよう<sup>53</sup>。

『自然神学』第二部で最完全者は次のように定義される。

「最完全存在者と呼ばれるのは、絶対的最大限度におけるあらゆる共可能的な諸實在性が、それに内在するような存在者である。」<sup>54</sup>

この定義は一見してライプニッツの考えを踏襲したものであり、その定式化としてさしあたり満足なものであると言うことができる。しかし、これがライプニッツではなくヴォルフによる定義であることを考えると次のような疑問が生じてくる。ここで定義される存在者は、なぜ最完全者と呼ばれるのであろうか。この定義がライプニッツのものであれば、我々は定義の中の「諸實在性」に完全性との関係を読み取ることができるから、その理由は明らかである。しかし、ヴォルフにとって完全性は多様なものの一一致、多様性における一致である。最完全者を定義する直前のセクションは實在性の定義に当てられているが<sup>55</sup>、ヴォルフはそこでも實在性を完全性と結び付けてはいない。

ヴォルフによる最完全者の定義におけるこうした問題点は石川求によって指摘されたものであり、その見立てによれば、完全性を多様なものの一一致として定義することでヴォルフは「完全性の意味の限定に一步踏み出した」が、最完全者の定義においてはなお完全性を實在性と「ほとんど渾然一体」に扱う伝統から抜け出していない<sup>56</sup>。シュヴァイガーは、往復書簡におけるライプニッツの「肯定的な實在性の度」という規定がその後のヴォルフにはまったく見られなくなるとして、その点にライブ

<sup>53</sup> Wolff 1736, praefatio, not paginated [p.5\*].

<sup>54</sup> Wolff 1737, p.4, §6.

<sup>55</sup> 實在性は「何らかの存在者に真に内在すると理解されるのであって、我々の混雑した諸知覚によって〔何らかの存在者に〕内在するよう見えるわけではないあらゆるもの」と定義される (Wolff 1737, p.3, §5)。

<sup>56</sup> 石川 1997, p.86; cf.石川 1998.

ニッツに対するヴォルフの独自性をアルントとともに見出していたが<sup>57</sup>、これについては最完全者の定義を除いては、という留保が必要だと言わなければならない。最完全者の定義の問題点は、実は1755年にメンデルスゾーンによって、数学的方法からの逸脱という観点から次のように的確に指摘されている。

「しかし、ヴォルフが（『自然神学』第二部 §6 で）以下のことを任意の定義として想定するとき、数学的方法の厳格さから逸脱しているように見えることが気づかれる。即ち、最完全存在者と呼ばれるものは、絶対的最高度における共可能的なあらゆる諸実在性が、それに内在するところのものである」。「このような想定が逸脱している」というのは、ヴォルフは完全性を実在性としてではなく、多様なもの的一致として説明しているのだから、上述の「実在性、多様なもの的一致という」二つの説明の仕方がどちらでも同じであることを証明してしまうまでは、ここにあるように最完全存在者をも、あらゆる可能な諸実在性の最高度として定義すべきではないからである。」<sup>58</sup>

最完全者を実在性の概念を使って定義することは、完全性と実在性とのデカルト的同一に与する人々にとってはごく自然なことであり、そのかぎりではヴォルフによる定義の問題点は見過ごされることもできた。しかし、メンデルスゾーンが既にこの点を指摘していたという事実は、当時の人々もこの問題点を感知し得たことの証拠として重要である。

定義される存在者が最完全者と称される理由を、我々はどのように解すべきであろうか。自然神学におけるヴォルフの方法論を考慮するとき、最完全者の定義は神の名目的定義と別のものではない。原理的には、ヴォルフは神をまず最完全者と定義してから最完全者を定義するのではなく、神を直ちに「絶対的最高度における共可能的なあらゆる諸実在性が、それに内在するところのもの」と定義することもできたはずである<sup>59</sup>。ただ、神を完全性の概念によって捉え、最完全者として取り上げるデ

<sup>57</sup> 第二章第二節参照。

<sup>58</sup> Mendelssohn 1755, *Über die Empfindungen*, p.118f. 同著作は後に同著者によるもう一つの著作（*philosophische Gespräche*）とともに Mendelssohn 1761, *Philosophische Schriften, Erster Theil*に収録され、この *Philosophische Schriften* の一部として、第二版（Mendelssohn 1771）では改訂が行われ、以後、さらに版を重ねているが、同著作末部に付された「編者注」（ANMERKUNGEN DES HERAUSGEBERS）の内、最後から二番目のものを参照すれば多くの場合足りるであろう（Mendelssohn 1761, pp.168-171; Mendelssohn 1771, p.325f. [orig. p.180f.]など）。これはもちろん、対話篇によるこの著作の「編者」という想定で、メンデルスゾーン本人が注釈を加えているのである。完全性の二つの概念に対する困惑の証言として以下も参照。Gunner 1748, p.10f., §3.

<sup>59</sup> 『自然神学』第一部で、神が「この見える世界や我々の心の現存在の十分な理由がそこに含まれ

カルト以前からの伝統によって、神の名目的定義と最完全者の定義という二つの段階が分けられ、最完全者の概念が保持されている。それ故、最完全者は神と上述の定義を形式的に繋ぐたんなる名前とも考えられ、そのかぎり以最完全という語を含まない任意の名称、例えば a や b と選ぶところがなとも思われる。しかし、ヴォルフは最完全という規定を完全性の最大として理解しており、そのようなものとして一部の証明に利用してもいる<sup>60</sup>。それ故、最完全者は、定義される存在者に与えられるたんなる名称ではなく、それ自体が完全性の概念を含む一つ概念として理解されなければならない。

最完全者の定義について二つの解釈を考えたい。第一の解釈は、ヴォルフは完全性を多様なものの一一致として定義してはいるが、完全性が実在性であるというデカルト的同定を隠密裏に保持し続けていると考えるものである。この解釈を採るならば、ヴォルフの定義はとりわけライプニッツに近いものとして理解されることになる<sup>61</sup>。第二の解釈は、完全性は多様なものの一一致であるから、定義される存在者が最完全と規定される以上、その定義には多様なものの一一致が織り込まれているはずだと考えるものである。具体的には、定義における「諸実在性」は多様に相当するものであり、これらが最完全者に「内在する」というのは一致に相当するものだと解することになる<sup>62</sup>。

このように少なくとも二つの解釈が可能と思われるが、ヴォルフ自身がこの点に関して明確なことを述べているとは言いがたい。最完全者の定義における実在性を完全性と結び付けることはなんとか可能であろう<sup>63</sup>。しかし、そうした完全性をさらに多様なものの一一致と結び付けるとなると難しい。

---

ているような自立的存在者」(Wolff 1736, p.53, §67)として定義されるのとパラレルに。

<sup>60</sup> 好例として § 215 を挙げておく (Wolff 1737, p.200)。絶対的の最高度における実在性と最完全な実在性との違い、例えば、絶対的の最高度における知性と最完全知性との違いをひたすら形式的に保持するならば、最完全者がたんなる名称ではなく概念であることを証明するのは存外、難しいが、§ 215 はこの難点を免れている。他にも例えば § 365 では、神が最完全者だという § 14 の定義から、神の完全性が直ちに引き出されている (Wolff 1737, p.327)。

<sup>61</sup> 石川求は最完全者の定義に関するかぎり第一の解釈に近い (cf.石川 1997) が、全般的には二つの解釈が重層的に両立するものとみなしている (cf.石川 1998)。ウォルフォードがデカルト的同定の例としてスピノザ、ライプニッツとともにヴォルフを挙げ、『自然神学』第二部 § 5 の参照 (あるいは § 6 の誤記か) を求めているのも第一の解釈を示唆するものだろう (Walford 1992, p.431, n.37)。

<sup>62</sup> 超越的善ないし本質的完全性においてすら、存在者の本質的諸規定がその本質に向かって一致すると考えるならば、多様なものの一一致としての完全性が見出され得る。そうであれば、あらゆる共可能的な実在性が一つの存在者に内在するとき、これを多様なものの一一致と考えることは十分に可能である。第二の解釈はヴォルフの着想を発展させたバウムガルテンの立場を擬したものであり、これについては第五章で見る。

<sup>63</sup> 例えば、存在論的証明の歴史を回顧する注の中で、「最高の完全性、即ち、我々の言い回しでは絶対的の最高度における共可能的なあらゆる諸実在性」という言い換えがなされる (Wolff 1737, p. 10f., §13 n.) が、単数の「最高の完全性」が複数の「諸実在性」に重ねられる点で、差異はなお保たれている。この「最高の完全性」という表現はその後もしばらくは注にのみ出てくるが、結局、この言い換えを伴いつつ証明本文中にも出てくるようになる (Wolff 1737, p.228, §251; p.233, §257; p.327, §365; pp.329-333., §§369-372)。§ 102 で「神に内在する無制限な諸実在性」とパラレルに「神に内

第一の解釈は、完全性を多様なものの一致とは別に考えなければならなくなるだろう。他方、第二の解釈のもとになる着想は、完全性を多様なものの一致として理解するヴォルフの思想の中に間違いなく見出され、自然神学の文脈でも最完全精神の最完全な諸属性は、前節でその一端を見たように多様なものの一致としての完全性の概念と関係付けられている。しかし、そうした着想をヴォルフが存在神学の文脈にまで持ち込んで積極的に展開、あるいは表明だけでもしているとは言いがたい<sup>64</sup>。第二の解釈はヴォルフにあっては顕在的なものとならず、潜在的なものにとどまったと言わねばならない。

神の現存在を証明するという最初の一仕事を終えた後、ヴォルフは注で「一般に人々は完全性や完全な存在者という語を解明せず、神は最完全者であり、現存在は完全性であると解する」云々と述べ、対して「我々は、混乱した諸概念の内に安んじることなく、あらゆる明証性を追求する」と述べている<sup>65</sup>。このような宣言からすれば、最完全者にふさわしい最完全性の概念を判明にしていく過程のどこかで、多様なものの一致という概念は抜け落ちてしまったように思われる。最完全者を定義する際、『存在論』における完全性の定義の参照が求められていないのも、おそらくたんなる失念ではない。少なくとも、存在論的証明を従来よりも厳密に遂行しようという思惑<sup>66</sup>からすれば、それに寄与するところがこの概念に認められなかったとしても驚くわけにはいかないだろう。存在論的証明を遂行するうえで重要なのは実在性<sup>67</sup>、あるいは実在性と同定されるような完全性であって、多様なもの

---

在する様々に制限された諸完全性」と語られるのは、実在性を単純に（ただし数行後に）完全性に置き換えているようにも見える（Wolff 1737, p.78）。§ 215には「絶対的最高度におけるあらゆる完全性がそれに内在するような存在者、同じく、絶対的に最完全なもの」という言い換えがあり、最完全者の定義における諸実在性が完全性で置き換えられている（Wolff 1737, p.200）。§ 251の「諸実在性に関して神に内存する最高の完全性」（Wolff 1737, p.228）という表現は実在性と完全性との微妙な違いを示唆するものかもしれない。完全性は実在性と同じものではなく、むしろ実在性に帰属する度の大小だけを取り出したものであり、ここで語られているのは、実在性としての完全性ではなく、実在性の完全性であり得るだろう。しかし、この程度の違いではデカルト的同定の枠内に収まると言わねばならないだろう。

<sup>64</sup> 「絶対的最高度におけるあらゆる共可能的な諸実在性」という定義は、神の諸属性を解明する上で、〈何らかの実在性が神に内在するならば、神にはその絶対的最高度が内在する〉と論じることを可能かつ容易にしているという点で有用である。この絶対的最高度をもって実質的には最完全と同等に扱うこともできるだろう。しかし、ヴォルフはそうした諸属性の絶対的最高度を、さらに多様なものの一致という概念によって解明することには必ずしも積極的でない。とりわけ、必然的現存在は絶対的最高度の実在性の一つだが、多様なものの一致とのいかなる関係も示唆されてはいない（cf. Wolff 1737, p.15, §21）。

<sup>65</sup> Wolff 1737, p.15, §21 n.

<sup>66</sup> 「今日、とても多くの人が、最完全存在者の概念から神の現存在をアプリアリに証明するデカルトのやり方を検討しているが、十分に精確には進められていないので、我々は『自然神学』第二部で、論証において何か足りないと思われるようなことがないためには、どのように進まなければならないかを示すであろう」（Wolff 1736, praefatio, not paginated [pp.3\*-2\*]）。

<sup>67</sup> ヴォルフは『結合の違い』でも最完全性が可能であることを証明するために、存在性の欠損（defectus entitatis）という概念に目を向けることから始めている（Wolff 1723, p.12, §5）が、これは『自然神学』第二部では「実在性の欠損」（Wolff 1737, p.8, §11）と表現されている（cf. Wolff 1730,

一致としての完全性ではないはずだからである。神を完全性の全体と捉えるか実在性の全体として捉えるか、あるいはまた、現存在を完全性の一つに数え入れるか実在性の一つに数え入れるかは、論者によってまちまちであり、デカルト的同定のもとではこの点で迷う意味もない。たとえ完全性や実在性の全体には多様なものの一致を見出すことができるとしても、現存在を多様なものの一致の一つに数え入れることは少なからず困難であるように思われる。

以上のように考えたうえで、我々は第一の解釈をとり、ヴォルフにデカルト的同定を認めるべきであろう。ただし、完全性が実在性と同定されるのは存在神学の文脈にかぎってのことである。ヴォルフは長期にわたって様々な場面で、繰り返し完全性について論じていながら、ライプニッツを含めてデカルトの影響下にあった人々によく見られる、完全性と実在性とをたやすく置き換えるような扱い方からは距離をとっている。完全性と実在性とはそれぞれ別々に定義されており、互いに独立している。この点は決して軽んじられるべきではないだろう。

#### 第四節 実践哲学 ——完全性の倫理学——

最後にヴォルフの実践哲学で完全性の概念がどのように扱われているか、その骨子を簡単に見ておこう。1720年の『形而上学』に次いで同年中に公刊された『真理の愛好者たちと分かち合われる、人間の幸福促進のための、人間の行状についての理性的思想』、通称『ドイツ語により倫理学』は、ヴォルフによれば『形而上学』よりも先に書かれている<sup>68</sup>。ヴォルフはまず、人間の心的ないし身体的な諸状態について一致・不一致、従ってまた完全性・不完全性を例を使って説明している。例えば、人間には真理を認識する本性的な能力（巧みさ *Geschick*<sup>69</sup>）があり、実際に真理を知れば知るほど、真理を認識することにますます巧み（*geschickt*）になる。このとき、真理を認識するために努力する心の状態は、心の本性的な状態と一致する。つまり、人間は本性上、知的能力をもつため、この能力を活かし、鍛えることは、そうした人間の本性、人間の心の本性的な状態と一致する。幾つかの例をもとに、ヴォルフは人間の諸状態の一致を人間の完全性と結び付ける。

「然るに、現在の状態が先行する状態や後続する状態と一致して、あらゆる状態がまとめて人間

---

p.224, §273)。

<sup>68</sup> Wolff 1726, *Ausführliche Nachricht*, p.227, §76.

<sup>69</sup> 「巧みさは、[心については] ある種の考えを抱く、あるいは一般にある種の行為〔働き〕を成し遂げる可能性である」(Wolff 1720, p.322, §525)。

の本質や本性と一致するならば、その人間の状態は完全であり（『形而上学』 § 152）、さらに、この一致が大きければ大きいほど、人間の状態はますます完全である（『形而上学』 § 154）が、過去の状態が現在の状態と、あるいは未来の状態と対立するならば、あるいは、同時にあるものにおいて、あるものが他のものへの抗して動かならば、人間の状態は不完全である。」<sup>70</sup>

最初の文章の末尾では『形而上学』の § 152 の参照が求められており、ここでは人間の完全性がその多様な状態の一致として捉えられていることが分かる。重要なのは、この一致における本質や本性の役割である。本性（自然本性、自然 *natura*, *Natur*）は「そのあり方において事物の本質によって規定されるかぎりでの作用力」とも言われ<sup>71</sup>、本質と本性は倫理学の文脈ではうるさく区別されていない。ヴォルフが『存在論』で本質的完全性と付帯的完全性とを区別する際にもそうだったように、ここでも完全性の理由が明確に示されていない。しかし、完全性の理由は本質から採られるものなので、人間の多様な諸状態は、そうした完全性の理由に向かって一致するものと考えられてよいだろう。人間の完全性は、人間の多様な状態が互いに一致するのみならず、その完全性の理由となる何らかの本質的規定に向かって一致することに存する。

ヴォルフは人間の完全性を以上のように捉えたうえで、「我々や我々の状態をいっそう完全にすることは善い」<sup>72</sup>という善の定義から、人間の自由な行為は、それが我々の状態をいっそう完全にすれば善く、逆に、いっそう不完全にするならば悪いとする。それ故、自由な行為について善悪を問うためには、その行為が我々の状態をどのようなものにするかを検討する必要がある、自由な行為の結果、我々の諸状態がいっそう完全になるならば、その行為は善い。ここで〈我々〉はまだ一般的に理解されており、ある人間の行為が、当人の状態をいっそう完全にするのか、他人の状態をいっそう完全にするのかという区別は立てられていない。

ヴォルフによれば、人間の自由な行為の善悪は、その結果が人間の状態をいっそう完全にするか、あるいは、いっそう不完全にするかによって決まるのであり、それらの行為は「神の意志によってはじめて善いもの、あるいは、悪いものにされるのではない」<sup>73</sup>。ヴォルフにおける倫理と神との関係は慎重な検討を要するが<sup>74</sup>、こうした思想は 1723 年の追放を招いたヴォルフの思想の一部をなして

---

<sup>70</sup> Wolff 1720b, p.5, §2.

<sup>71</sup> Wolff 1720, p.384, §628.

<sup>72</sup> Wolff 1720, p.260, §422.

<sup>73</sup> Wolff 1720b, p.7, §5.

<sup>74</sup> 例えばビッシンガーによれば、ヴォルフが神の非存在を仮定することで示そうとしたのは、無神論者でも神の非存在から、倫理的規範が妥当しないという結論を引き出すことはできないということである（Bissinger 1983, p.154）。また菅沢龍文は、たとえ神がなくても成り立つと宣言されるヴォルフの倫理学には「神に対する義務」が含まれており、本性の法則も同時に神の法則とされるといっ

いる。慎重な表現で言われるように、「神がないということが仮に可能であり、仮に神がいなくても現在あるような諸事物の結合が存立し得るとしても、人間の自由な諸行為はそれでも善い、あるいは、悪いままであろう」<sup>75</sup>。

倫理学の原理を打ち立てるにあたって、ヴォルフはまず拘束ないし義務付け（*verbinden*）の概念を考察している。例えば政府は、盗みに対して絞首刑を定めることで、臣民たちが盗みを働かないよう、臣民たちを（拘束）するかもしれない。ここで拘束は心理的なものであり、臣民はこうした拘束のため、盗みを思いとどまるかもしれない。ヴォルフはこうした拘束の概念は「実り豊か」なものだと説き、この概念をもとにして道徳的な拘束性ないし責務（*Verbindlichkeit*）を考えていく<sup>76</sup>。道徳的な拘束は、政府でも神でもなく本性による拘束というかたちをとる。一方で、自由な行為は人間の本質や本性に由来するものであり、自由な行為の善悪はその結果によって決まる。他方で、自由な行為によって求められる善いものは、意志作用の行動理由となる。この二つを踏まえて、「事物および我々自身〔人間〕の本性は、それ自体で善いことを為し、それ自体で悪いことを為さないよう、我々を拘束する」と言われる<sup>77</sup>。一方で、善い行為や悪い行為は我々の本性に由来し、他方で、自由な行為によって求められる善いものは事物の本性に由来する。およそこうした構造で、人間の本性と事物の本性とは互いに引き合うかのように、両面から人間を拘束するのである。ここに道徳的な拘束性ないし責務が成立するとヴォルフは考える。

本性は、善い行為をし、悪い行為をしないよう我々を拘束する。この拘束を規則で表すと次のようになる。

「汝と汝の状態あるいは他人の状態をいっそう完全にするようなことを為せ。それらをいっそう不完全にするようなことを為すな。」<sup>78</sup>

ヴォルフはここまで来てようやく自分の状態と他人の状態とを区別している。この規則が我々にとって行動の指針となるためには、我々の状態をいっそう完全にするために何をすればよいか分かなければならない。そのためには、（１）行為から我々の状態に対してどんなことが帰結するかに注意し、（２）行為から帰結する状態が人間の本質や本性、また先行する状態と一致するかどうかを調べ

---

た、ヴォルフにおける倫理学と神とのパラドクシカルな関係に注目している（菅沢 1994, p.1 & pp.4-6）。

<sup>75</sup> Wolff 1720b, p.7, §5.

<sup>76</sup> Wolff 1720b, p.9, §8.

<sup>77</sup> Wolff 1720b, p.10, §9.

<sup>78</sup> Wolff 1720b, p.12, §12.

る必要があると言われる。この(2)がさらに、人間の本質は何に存するのかという問いを招くことは明らかである。ヴォルフはこの問いに対して、人間の本質的ないし本性的な完全性が何に存するかを答えるというかたちで答えている。

人間の完全生はその心の完全性と身体の完全性とに分けられる。まず、身体の完全性は健康や巧みさ(Geschicklichkeit)にある<sup>79</sup>。事物の完全性は、完全性の理由の数に応じて複数化されるが、完全性の理由は本質から採られるものなので、身体の完全性が健康と巧みさにあるというのは、これらが身体の本質から採られた二つの完全性の理由となることを含意する。つまり、人間の身体の多様な諸状態は、健康さや巧みさに向かって一致する。対して、人間の心の完全性については、ヴォルフはこれほど単純には答えていないが、シュレーアーがその詳細な研究を煎じ詰めるところによれば、認識能力に関するかぎりでは「あらゆる事物の、できるかぎり判明な表象」にある<sup>80</sup>。認識能力の中でも知性の完全性については、我々も最完全精神の最完全知性を考察する中で見てきたとおりである。ヴォルフが心の完全性とするのは、こうした諸能力の完全性であり、そこからさらに、知性に対する義務といったものが論じられるようになる。なお、以上のような人間の内的状態の完全性に対して、その外的状態の完全性には金銭ないし現世の資産も含まれていることを付言しておこう。これは単純な拝金主義といったものではなく、人間は金銭を通じて、人間の内的状態をいっそう完全にするために有用なさまざまな事物を得ることができるということによる<sup>81</sup>。

自由な行為をそれに合わせるよう我々を拘束する普遍的な規則は法則でもあり、我々を拘束するのは本性であるから、この規則は本性の法則ないし自然法(Gesetz der Natur)とも呼ばれる。我々をそのように拘束するものが神であれば、その規則は神の法則であり、人間であれば人間の法則である。自由な行為の善悪はその結果によって決まるので、その判定には事物の連関(理由と帰結との結合)への洞察が必要になるが、そうした連関を洞察する能力は理性であるから、行為の善悪は理性によって知られる。理性は我々に何を為すべきか、何を為さざるべきかを教える「本性の法則の師[Lehrmeister]」である<sup>82</sup>。理性的な人間は本性の法則以外の法則を必要とせず、「自分の理性を介して、人間は自分自身に対して法則である」(vermittelst seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetze)とも言われる<sup>83</sup>。

倫理学の原理としての完全性の概念は、ヴォルフが追放された後、ランゲによって厳しく批判され

<sup>79</sup> Wolff 1720b, pp.301-303, §§445-446; Wolff 1720, p.260f., §422.

<sup>80</sup> Schröder 1988, p.134.

<sup>81</sup> Wolff 1720, p.260f., §422; Wolff 1720b, p.350f., §513.

<sup>82</sup> Wolff 1720b, p.18, §23.

<sup>83</sup> Wolff 1720b, p.18f., §24. この表現は、後にカントが意志の自律(Autonomie)を「意志はあらゆる行為において自分自身に対して法則である」(der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz)と表現するのを思わせる(Kant, Grundlegung, KGS 4:444)。

る。ヴォルフ主義者たちがヴォルフの擁護を買って出るのみならず、ヴォルフ自身も、批判を斥けながら、ランゲたちに付け入る隙を与えないよう『ドイツ語による倫理学』にも修正を加えている。この点は既に当時、ランゲに対してヴォルフを擁護したヴォルフ主義者カルポフが注意を喚起している。より周到的な研究は、次章で取り上げるランゲによる完全性の概念の批判とカルポフが匿名で出版した著作<sup>84</sup>を踏まえて、ヴォルフの加筆を追うことで進められる必要があるかもしれない。

\*                     \*                     \*

以上によって、ヴォルフの哲学で完全性の概念が果たす役割を一望し、ヴォルフの哲学を完全性の哲学という観点から概観するツアーを終える。二つの章にわたって見てきたように、完全性の概念は存在論で多様なものの一致として定義されるが、その定義が活かされた場面もあれば、それほど活かされなかった場面もある。中でも『自然神学』第二部で最完全者を定義するに際しては、完全性の概念は多様なものの一致とという定義との明示的な関係を欠いたまま、実在性とデカルト的同定に舞い戻っていることは特筆に値する。

ヴォルフは完全性の概念について、『形而上学注解』で、多様なものの一致という完全性の定義を擁護しながら、その実用性を広く喧伝している。自然神学に始まり、スコラの超越的完全性の理論、実践哲学、建築術、政治学にとっても完全性の概念はさまざまに有用である<sup>85</sup>。同様のアピールが1726年の『自著詳解』でも繰り返されている<sup>86</sup>。これらの分野の中にはヴォルフ自身がその有用性を著作で十分に示し得たものもあれば、その先鞭をつけるにとどまったものもある。ヴォルフの完全性の哲学はヴォルフ学派の哲学者たちによって広く共有されるに到る。そして、ヴォルフ主義者たちは、ときにヴォルフ自身を超えて完全性の哲学の可能性を追求し、ヴォルフに欠けていたものを補い、あるいは、ヴォルフにあっては萌芽的なものにとどまっていたものを徐々に開花させてゆくことになる。

---

<sup>84</sup> Carpov 1735.

<sup>85</sup> Wolff 1724a, pp.92-104, §§45-46.

<sup>86</sup> Wolff 1726, p.226f., §76.

## 第四章 完全性をめぐって ——バウムガルテンへの道——

### 第一節 シュトレラーによる批判

完全性と実在性とのデカルト的同定に背を向けるように、ヴォルフは完全性を多様なものの一致とのみ定義して、実在性には触れようとしない。しかし、後年の『自然神学』第二部では、最完全者は多様なものの一致ではなく実在性の概念を使って定義されている。実在性と完全性とのこうした関係は、ヴォルフ学派やその周辺ではどのように受け止められていたのだろうか。我々はこの問題をめぐって、『自然神学』からいったん『ドイツ語による形而上学』まで立ち戻り、そこからバウムガルテン、さらにカントにまで達する水脈を探ることにしたい。この水脈は、ヴォルフと敬虔主義者たちとの論戦に淵源するものである。

ヴォルフは完全性を多様なものの一致として定義したが、完全性がこのように定義されるのは異例のことであった。ヴォルフは敬虔主義者たちとの論争の中でさまざまな批判を受けたが、そうした批判はヴォルフの完全性の概念にも向けられないわけにはいかなかった。完全性の概念に対する批判に先鞭をつけたのは、ヴォルフに対する最初の告発者、ダニエル・シュトレラーであり、それに次いでランゲも批判の矛先を完全性の概念に向けてくる。二人の批判は基本的な争点として受け止められ、幾つもの著作で取り上げられながら、少なくとも四半世紀ほどのあいだは忘れられることなく、繰り返されていくことになる。本節では、ヴォルフ学派と敬虔主義者たちの論争の一端を見るとともに、当時の人々がヴォルフの完全性概念に対して感じていたさまざまな問題を言わば鏡として、ヴォルフの完全性の概念に対する理解を深めることを試みたい。

シュトレラーは1723年、ヴォルフの『形而上学』に対する批判の書を公刊して、ヴォルフに対する批判の火蓋を切った人物である。『神、世界、人間の心について、また事物一般についての宮廷顧問官ヴォルフ氏の理性的思想の吟味』（以下『吟味』）という表題にはさらに次のように付記されている。即ち、「そこでは著者〔ヴォルフ〕の推論が検査され、推論の間違いが示され、著者の誤謬が白日のもとにさらされ、形而上学的諸真理とそれと結び付いた倫理的諸真理がいつそう大きな光のもとにもたらされる」。この長い表題にも表れているように、シュトレラーはヴォルフの『形而上学』を取り上げ、批判的な注釈を付け加えることでヴォルフを攻撃する。

『吟味』では完全性の概念に次のような批判が加えられている。

「多様なものの一致は事物の完全性をなすべきだというよりはむしろ、事物の完全性から帰結す

る。私の考えでは、多様なものの一致は、我々が美と呼ぶものである。対して、事物の完全性は、ある事物に必要なすべての諸部分の然るべき秩序である。そして、著者〔ヴォルフ〕が続けて完全性について述べることはすべて、むしろ美について理解され得る。」<sup>1</sup>

ヴォルフが完全性を美と混同しているというこの批判は、完全性の定義に対するものであり、そのかぎりでは存在論的批判と呼ぶことができるだろう。ヴォルフは『経験的心理学』以前にも、『建築術の原理』（1710年）で美を定義しており、それによれば美は「知覚されて我々の内に適意〔気に入る *Gefallen*〕を引き起こすかぎりにおける完全性あるいはその必要な見かけ」であるが<sup>2</sup>、この定義がシュトレーラーの目に入っていたかは定かでない。

さらに1724年の論文『神の現存在について』では、もう一つの批判が付け加えられる。

「ヴォルフの定義は、実際、合成体や異種混合体には非常に適しているが、神についての理説では神の諸属性に適用され得ない。というのも、もし完全性が多様性における一致、あるいは著者〔ヴォルフ〕が『形而上学』で言うように多様なものの一致であるなら、どうやって知、知恵、善性等々が神について述語付けられ得るのか明らかにならないし、神をこれらの諸様態ないし諸属性において本来的かつ哲学的に言うことによっては、いかなる多様性も、従ってまた多様性におけるいかなる一致も現れないだろう。それ故、哲学者の誰一人として、多様性における一致の故に、神が完全に善いものである、完全に知恵あるものである云々と、これまで主張しなかった。」<sup>3</sup>

完全性を多様なものの一致として定義したのでは、神の内に諸々の完全性を見出すことができなくなるという批判は、定義から導かれる帰結であるが、完全性の概念を神に適用するうえでの問題点を指摘するものであるから、自然神学的批判と称することができるだろう。我々は既に、ヴォルフが神の属性に最完全性を帰し、その最完全性を多様なものの一致という完全性の定義と幾らか関係付けられているのを見てきたが、そうした扱いがシュトレーラーにとって満足なものでなかったのは無理もないことと思われる。

---

<sup>1</sup> Strähler 1723, p.121f., §87.

<sup>2</sup> Wolff 1710, vol.1, *Erklärung* 6, p.307.

<sup>3</sup> Strähler 1724, p.6, §60.

## 第二節 ランゲによる批判

最も重要なヨアヒム・ランゲ（1670-1744）による批判を取り上げよう。この批判は、比較的有名な論争最初期の著作ではなく、最初の『神および自然宗教の義』（1723年第一版）から数えれば五冊目になる1724年の著作『ヴォルフの形而上学体系における誤った有害な哲学の慎ましくも詳細な発見』<sup>4</sup>に見出される。ドイツ語によるこの著作は1722年に既に書かれていたものであり、ランゲがそれをラテン語に訳して出版したのが、二冊目に当たる1723年の『新しい哲学体系の穩健なる考究』<sup>5</sup>である。しかしこの『穩健なる考究』には、『慎ましくも詳細な発見』の全五区分（sectio）の内、最初の三区分に相当する部分しか含まれていないため、第四区分、第五区分は『慎ましくも詳細な発見』に独自の内容（書き下ろし）になっている。完全性の概念に対する批判は、ヴォルフの倫理学の批判に当てられたこの第四区分に見出される。

ランゲがヴォルフの倫理学を批判する言葉は、ヴォルフの言葉とは明らかにトーンが異なる。我々はヴォルフの著作の中にもキリスト教の思想を見て取ることができるが、ランゲは原罪の問題をはじめとするキリスト教のいっそう古めかしく、重苦しい要素を担っている。ランゲの暗さは、それとのコントラストによって、我々にむしろヴォルフの樂觀的な人間観、あるいは啓蒙的理性の明るい光を印象付ける。「ヴォルフの人間観には、正統主義および敬虔主義に属する、より古い神学との断絶が見られた」といった一般的な評価も<sup>6</sup>、根拠のないものではない。ランゲの目には、ヴォルフの完全性の原理は、人間が自ら罪の中にあることを深く認識し、謙抑をもって悔い改めを準備することを教える代わりに、自らに本性的に備わっている幾ばくかの完全性を誇り、キリストの福音や救済の秩序を軽んじ、腐敗した自愛によっていっそう大きな完全性に達することを促す一種のペラギウス主義として映じる。とはいえ、宗教的な言葉で語られるその批判の中には、後にカントがもっと世俗的な言葉で繰り返すような鋭い分析も含まれており、一大論争中のさまざまなトピックの中でも興味深い部類のものと思われる。ヴォルフの倫理学に対するランゲの批判は多岐にわたるが、完全性の原理に対する批判を眺めてみることにしたい。

ランゲはヴォルフの完全性の原理を詳細に吟味するに先立って、「毒味 [Vorschmack]」と称してヴォルフのテキストを引きながら<sup>7</sup>、ヴォルフが金銭欲や名誉欲を肯定することをあげつらい、また、完全性の原理が、「神の道德法則を自らの内に含む真の自然法則」とは異なるものだと説き<sup>8</sup>、それは

---

<sup>4</sup> Lange 1724b.

<sup>5</sup> Lange 1724a.

<sup>6</sup> ウォーカー 1970, p.145.

<sup>7</sup> Lange 1724b, p.369.

<sup>8</sup> Lange 1724b, p.371.

むしろ古今の無神論者の原理と同じものであり、とりわけ「無神論者スピノザ」のものと同じだと論じている<sup>9</sup>。完全性の原理を吟味する本論では、ランゲはヴォルフの『ドイツ語による倫理学』第一部第一章から数行ずつ取り上げながら、念入りに注釈を加えていく。まずヴォルフの言葉を引いておこう。

「現在の状態が先行する状態や後続する状態と一致するならば、その人間の状態は完全であり（『形而上学』 § 152）、さらに、この一致が大きければ大きいほど、ますます完全である（『形而上学』 § 154）が、過去の状態が現在の状態と、あるいは未来の状態と対立するならば、あるいは、同時にあるものにおいて、あるものが他のものに抗して動くならば、人間の状態は不完全である（『形而上学』 § 152）。」<sup>10</sup>

この箇所は第三章でも見たものだが、ここではランゲが用いた古い版に従って引用してある。ヴォルフはここで、人間の状態の完全性を、その複数の状態のあいだに見出される一致と同定している。『形而上学』（完全性が定義される § 152）の参照が求められていることから分かるように、ここでは完全性が、複数の諸状態という多様なものの一一致として理解されている。こうした一節についてランゲが加える注釈は次のようなものである。

「然るに、ユリウスという好色で金や名誉に貪欲な人間の現在の状態は、先行する状態や後続する状態と一致しているが、それは、彼がいまなお、彼が〔過去に〕そうであったのと比べても、〔未来に〕そうなるのと比べても、微塵も善くはないという具合に一致しているのである。」<sup>11</sup>

このような事例でもヴォルフが言うような一致は認められるから、完全性も認められる。完全性の概念は、それが求められる以上、善の概念を含むので、「最も邪悪な人々は同時に最善である」<sup>12</sup>。逆に不完全性に関しては、「放蕩から徳に転じる人々」については「過去の状態が現在の状態と対立す

---

<sup>9</sup> Lange 1724b, p.372. ヴォルフとスピノザないしスピノザ主義との関係は比較的よく取り上げられる。例えば、平尾昌弘は、ランゲの『神と自然宗教の義』と『穏健なる探求』を取り上げており、「スピノザ哲学の「危険性」をライプニッツやヴォルフと結び付ける着想はランゲ自身のものに思われる」とし、シュトレラーと比べても「少なくともヴォルフ批判のためにスピノザをこれほど全面に押し出したのはランゲである」としている（平尾 2004, p.48）。

<sup>10</sup> Wolff 1720c, p.5, §3; cf. Lange 1724b, p.373f. ランゲは引用に際して冒頭の「現在の状態が先行する部分や後続する状態と一致するならば」という部分の「先行する部分や」を落として引用している。

<sup>11</sup> Lange 1724b, p.374.

<sup>12</sup> Lange 1724b, p.374.

る」ため、「そうした人々は放蕩を離れるが故に、より完全な状態から、徳ある生活の後の、より不完全な状態に陥ったということになる」と言われる<sup>13</sup>。つまり、悪人であり続けることは悪人として一貫しており、そこには諸状態の一致があり、従って完全であり善であることになるが、悪人が善いというのは矛盾である。また、悪人が心を入れかえて善人になることは悪人としても善人としても一貫性を欠いており、悪い状態と善い状態とは対立し、従って不完全であり悪であることになるが、善人になることで悪になるというのは不条理である。こうした事態からの帰謬法によって、完全性の原理が間違っていることが明らかになる。完全性の原理は、善悪を判定するうえで使い物になるような規準を含んでいない。

ここまでの批判は、完全性の概念に対する倫理的批判と呼ばれてよいだろう。ランゲはこの批判をさらにヴォルフを引用しながら掘り下げて、完全性の原理の問題点を暴いていく。ヴォルフによれば、「我々の内的状態や外的状態をいっそう完全にすることは善く（『形而上学』 § 421）、対して、これらの状態をいっそう不完全にするものは悪い（『形而上学』 § 426）」。完全性と善とを密接に結び付ける、あるいはほとんど同定するヴォルフのこうした推論は「言わば循環している〔*machet sie gleichsam einen Circkel*〕」とランゲは指摘する<sup>14</sup>。「一方は他方を証明すべきなのに、この〔ヴォルフの〕体系ではどちらも同様のものである」と言うのである<sup>15</sup>。

「私は問う。何が我々の状態をいっそう完全に、あるいはいっそう不完全にするのか、と。すると答えがある。善いもの、あるいは悪いものが、と。私はさらに問う。いったい何が善い、あるいは悪いのか、と。すると言われる。我々の状態をいっそう完全にする、あるいは、いっそう不完全にするものが、と。かくして人は、何がいっそう完全にするのかも、何が善い、あるいは悪いのかも知らないのである。なぜなら、この体系には、善いもの、あるいは悪いものを認識させることができるような法則は一切、見出されず、いっそう完全に、あるいは不完全にするという観念が法則たるべきなのだからである。」<sup>16</sup>

完全性の概念は善いものの概念に差し向けられ、善いものの概念は、何が善いのかを教えてくれるような「法則」が欠けているため、再び完全性の概念に差し向けられるほかない。この「言わば循環」から抜け出すためには、完全性の概念から独立した「法則」が必要なのだが、ヴォルフは完全性その

---

<sup>13</sup> Lange 1724b, p.375.

<sup>14</sup> Lange 1724b, p.376.

<sup>15</sup> Lange 1724b, p.376.

<sup>16</sup> Lange 1724b, p.376.

ものを虚しくも「法則」たらしめようとする。ランゲは次のようにも述べている。

「聖書は完全性の教えを自然法則にするのではなく、それ故また、我々の行為の規準〔Richtschnur〕にするのではなく、一部を〔神の〕法則や立法者〔たる神〕の属性にして、一部を目的に、つまり、法則という規範〔Norm〕に従って我々の行為がそこに向けられているべきような目的にしている。しかし、我々の著者〔ヴォルフ〕は、完全性の教えを自然法則それ自体そのものにしてている。」<sup>17</sup>

下線部は、法則に従うならば、我々が達成すべき目的であり、完全性であるだろう。つまり、善いものを教える法則がまず先にあって、完全性はこの法則に従って、この法則の後なるものとして与えられる。完全性から独立した、完全性より先なるものとしての法則こそが必要なのに、ヴォルフはそうした法則、原理を立てず、善いものが完全性によって、従って一致によって決まるものと考えて、虚しくも、完全性そのものを法則、原理に仕立て上げようとしている。ランゲによれば、それは「善いものや悪いものをアプリアリに規範に従って判定するのではなく、アポステリアリに結果〔eventu〕から判定すること」にほかならない<sup>18</sup>。

完全性の原理が、ランゲが言うように、善悪に対して無記中立のものであるならば、それは法則としての内容を持ち得ず、その結果、完全性の倫理学は、腐った自愛や私利私益に完全性という見せかけの名分だけを与えてしまうことになる。こうして我々は、ランゲがヴォルフにスピノザを重ねたことを幾らか理解できるだろう。ランゲはヴォルフの完全性の原理が何ら法則や規範を含み得ないと考えているため、ヴォルフの倫理学はスピノザのそれと似て、人間にいかなる規範をも与えようとしないうもの、あるいはむしろ、ありのままの人間の現世的な欲望の追求を無条件に是認するものとすら見えたのであろう。

ヴォルフの「循環」を批判するこうしたランゲの言葉には、その後、実に40年近くが過ぎる頃からカントが繰り返すようになるものものが含まれている<sup>19</sup>。ヴォルフの倫理学の帰結主義的性格も既にランゲによって批判されている<sup>20</sup>。そのスピノザ解釈にかぎらず、ランゲによるヴォルフ批判は、

---

<sup>17</sup> Lange 1724b, p.367f.

<sup>18</sup> Lange 1724b, p.377.

<sup>19</sup> カントの後の著作の言葉では、「完全性の存在論的概念は、ここで問題になっている〔道徳的〕実在性を他のあらゆる実在性から別種のものとして区別するためには、循環に陥る不可避免的な傾向をもっており、この概念が解明すべき道徳性をこっそり前提するのを避けることができない」（Kant, *Grundlegung*, KGS 4:443; cf. 27: 1414f.）。

<sup>20</sup> Lange 1724b, p.377f.

哲学的にあまり高く評価されないことが多い<sup>21</sup>。そうした評価が大きく覆されることはないにしても、完全性の原理に対する以上のような批判は、ランゲに対する評価に幾らか上方修正を迫る内容のものだと思われる。ランゲの議論には多くの場合、正確な表現が欠けているにしても、思想史家のイズラエルも指摘するように、ヴォルフ主義を「妥協なく哲学的な態度につながり、従って理神論や、スピノザへの没頭につながる導管」として描いた点で、ランゲたちは「決して完全に間違っていたわけではなかった」と言うべきであろう<sup>22</sup>。

### 第三節 ビルフィンガーによる応答

前節で見てきたヴォルフの完全性の概念に対する存在論的批判、自然神学的批判、倫理的批判に対して、ヴォルフやヴォルフ学派がどのように応えているかを見てみよう。シュトレラーによる批判は詳細なものではないし、ランゲによる批判も、ランゲによる多岐にわたる批判の中では必ずしも目立つものではないが、ヴォルフたちはこうした批判に対する答弁を積み重ねていくことになる。

シュトレラーやランゲによる批判に対する最初の体系的な応答は、ヴォルフの弟子でもあったヴォルフ主義者ビルフィンガー<sup>23</sup>の『神、人間の心、世界、また事物の一般的諸規定についての哲学的解明』（以下『解明』）に見出される。『解明』に先立つ 1724 年の『悪の起源と許容について』で、ビルフィンガーは「私がクリスチャン・ヴォルフの形而上学の指導書『ドイツ語による形而上学』に基づいて完全性と呼ぶのは、多様性における一致である」と述べている<sup>24</sup>。多様性についてはヴォルフより立ち入って考察され、多様性は「考察される基体において見分けることができるすべてのもの」として捉えられ、事物の完全性を判定するためには、そうした多様性を見分けるための「事物の判明な観念」によって、「事物の諸々の部分、徴表 [notas]、規準 [criteria]、要素 [elementa]、性質 [proprietas]、度、その他これらに類似したものを区別し、比較することができる」必要がある。これらを部分という言葉で代表させるべく、「基体の諸部分（いろいろな量の全体構成的 [integrales] 部分に限定されない一般的な言葉を使えば）」と注記される<sup>25</sup>。その後、この「多様性

<sup>21</sup> とはいえ山下和也は、敬虔主義とヴォルフ主義との対立をビアンコ (Bianco 1989, p.116) とともに「自由対運命論」に見定めたとあって、ランゲよりもヴォルフに辛い点をつけている (山下 2004, pp.116-118)。

<sup>22</sup> Israel 2001, p.552.

<sup>23</sup> 石川文康はビルフィンガーの中国哲学に対する理解と、若きカントに与えた影響を特筆している (石川 2013, pp.27-34)。

<sup>24</sup> Bilfinger 1724, p.39, §78.

<sup>25</sup> Bilfinger 1724, p.40, §79.

における一致」の「一致」という部分に注意が向けられる点は重要である。ヴォルフの完全性の理由に相当するものは「一致の原理」と呼ばれ、それについて次のように類似表現が積み重ねられる。

「私が一致の原理と呼ぶのは、方式 [formulam]、規則 [legem]、規範 [canonem]、目的 [finem]、狙い [scopum]、義務 [officium]、企て [institutum]、決定 [destinationem] などのことであるが、事物は、あるいは事物の多くの部分は、そうしたものにおいて適合するのであり、そうしたものを手に入れること、増やすこと、修復することに役立つのであり、その諸規定〔使命〕はそうしたものから採られるのであり、その諸々の性質、能動、受動、関係によってそうしたものを表現する等々なのである。」<sup>26</sup>

ビルフィンガーはこのように完全性のヴォルフ的概念をきわめて一般的に捉えている。

完全性について『悪の起源および許容の起源について』で手広く論じたことを理由に、ビルフィンガーは翌年 1725 年の『解明』ではいっそう簡潔な説明を試みている。その論述は前作と同じように進められる。

「私はクリスチャン・ヴォルフとともに、完全性を多様性における一致と定義する。……私は一致を、多くのもの相互の、また、何か共通の狙い [scopum] に向かう多くのもの、〈それによって、その狙いを得るため、もしくは保持するためにすべてが寄与するような関係〉と解する。」<sup>27</sup>

ビルフィンガーは完全性の定義をヴォルフと共有することを宣言した後、ヴォルフとは違って、さらに一致を定義することで、実質的に、完全性の定義に対する補足ないし調整を加えている。

「狙い [scopum] は、かの一致する多くのものを通じて何らかの作用原理からついに得られるべき目的因として想定されるのではなく、きわめて一般的に、あらゆる帰結として、つまり、多くのものの協働から帰結するあらゆるものとして想定される。それ故、かの一致は一般に、それによって、多くのものが共通の何かを成就する [praestandum] ため、あるいは表示するために協働するような、多くのものの関係の内に存する。」<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Bilfinger 1724, p. 40, §79.

<sup>27</sup> Bilfinger 1725, p.122, §122.

<sup>28</sup> Bilfinger 1725, p.122, §122.

ビルフィンガーは、ちょうどヴォルフの完全性の理由に相当するものに「狙い」という表現を当て、そこからさらに「共通の何か」という表現に落ち着く。「共通の何か」は上のように「目的因」から区別され、さらに「作用因によって産出されるべき結果」から区別されるが、「作用因は、あらゆる種類の完全性において間働する〔intercurrent〕わけではない」と言われる<sup>29</sup>。つまり、完全性の理由は目的因よりも一般的に捉えられるが、その理由はどうやら、目的因が完全性の理由に置かれると、多くのものが作用因を介して目的を実現するということになり、一致を作用因の働き方に限定することになってしまうという点にある。ビルフィンガーは、多くのものからの帰結として完全性の理由を位置付けたうえで、一致において多くのものと完全性の理由のあいだに成立する理由・帰結の関係を、作用因とその結果という関係、またそれを伴う手段と目的といった関係に限定せず、できるだけ一般化しようとするのである。同じ方向で、多くのものについても「同じように、私は多くのものの関係と言ひ、諸事物ないし諸部分の関係とは言わない」と注釈される<sup>30</sup>。一致における理由・帰結の関係は、複数の事物とそこから帰結する合成された事物との関係とはかぎらないし、諸部分とそこから帰結する全体との関係ともかぎらないというわけである。前作で言われたように、多くのものとして互いに区別されるのものは、「事物の諸々の部分、徴表〔notas〕、規準〔criteria〕、要素〔elementa〕、性質〔proprietas〕、度、これらに類似したもの」といった具合に、広く理解されてよい。

以上のように一致の概念、ひいては完全性の概念の一般性を強調したうえで、ビルフィンガーは完全性の概念に対する自然神学および倫理的批判に答える。自然神学的批判に対しては、「多くのものの関係」に注釈を加えてすぐ言われるように、諸事物でも諸部分でもなく一般的に多くのものとするにとどめておけば、「我々は最も単純な神の内にも多くのものを考えても、相互に一致して神の至福を成就する無限に多くの部分や事物なしに」済ませることができる<sup>31</sup>。一致が部分と部分との一致であるとすれば、神の内に諸部分からの合成を見出すことになり、神の単純性と矛盾することになるが、一般的に多くのものを見出すだけなら単純性は破壊されない。ビルフィンガーは神の完全性を多様における一致として捉え直すことにむしろ積極的ですからある。

「完全性のこうした概念が、事実や受け入れられている言葉に合致していることは、例によって明らかにされるべきであり、また実際に、明らかにされることできる。神の最高の完全性は次のようなものである。即ち、神において区別され得るもの、つまり、本質、諸々の性質、

<sup>29</sup> Bilfinger 1725, p.122, §122.

<sup>30</sup> Bilfinger 1725, p.122, §122.

<sup>31</sup> Bilfinger 1725, p.122, §122.

内外に対する諸々の働き [operationesque]、これらがすべて最も精密に [exquisitissime] 一致する。 というのも、本質の無限な豊かさを証示し、無限な至福と自分自身における安らぎとを成就するために協働するものはすべて、最實在的 [realissima] だからである。」<sup>32</sup>

ビルフィンガーは、多様性における一致という「完全性のこうした概念が、事実や受け入れられている言葉に合致していること」を<sup>33</sup>、さらなる例を挙げて示していく。例として取り上げられるのは、知性、意志、行為の三つである<sup>34</sup>。ビルフィンガーはヴォルフと違って、意志の完全性についても多様性における一致としての完全性の概念をさまざまに適用してみせる。曰く「私の見解では、意志の完全性は四重の一致を含む」という調子である<sup>35</sup>。ヴォルフが完全性に与えた異例の定義を、ビルフィンガーはヴォルフを超えて徹底的に適用している。ライプニッツの調和思想はヴォルフにおいて完全性の定義にまで食い込むことになったが、いったんそこに食い込んだ後は、ヴォルフをすら超えて独自の仕方で貫徹されていく。

ビルフィンガーは最後の例、行為を取り上げて、完全性の概念に対する倫理的批判に答える。

「人間のあらゆる行為の完全性は、はたして人間の目的、すべての行為すらもの目的との一致、つまり、相互に関係づけられ、またこの目的に向けて関係づけられた一致の内に存するのか？ 私が言っているのは、一部の行為ではなくすべての行為の一致のことであり、どのような一致でもよいのではなく目的と共謀する一致のことである。我々の見解から、悪人の生涯全体を通しての人間の状態を、諸行為が一致するから完全だと言うとすれば、その人は間違っている。」

36

ビルフィンガーは四点に分けてその間違いを指摘しているが、完全性の概念との関係で重要なのは第一の指摘であろう。

「第一に、すべての行為が一致するのではないからである。というのは、悪人は幸福を求めているが、一時的なものまでも含めて外的および内的な幸福（つまり、（1）労力の維持、即ち、外的諸能力の維持、（2）身体の維持、また（3）心の開化、（4）心の平静）に反することを

<sup>32</sup> Bilfinger 1725, p.123, §123.

<sup>33</sup> Bilfinger 1725, p.123, §123.

<sup>34</sup> Bilfinger 1725, p.123f., §123.

<sup>35</sup> Bilfinger 1725, p.286, §300.

<sup>36</sup> Bilfinger 1725, p.123f., §123.

為すからである。はたしてそれは一致なのだろうか。」<sup>37</sup>

悪人においても一部の行為は互いに一致し、人間の目的にも一致するであろうが、一部の行為はそのかぎりではない。すべての行為の一致としての完全性が目指されるべきであれば、悪人にはその行為をあらためる必要があるだろう。この応答で前提されているのは、幸福の追求が人間の目標に属するということであろう。そのため「悪人は幸福を求めている」と言われ、そうした幸福追求の制限された性格が指摘される。つまり、ビルフィンガーは「人間の目的、すべての行為すらもの目的」という「共通の何か」、つまり、人間の諸状態や諸行為のあいだの関係を越えた審級を持ち込むことで、倫理的批判に答えようとしている。ヴォルフが言う多様なものの一貫としての完全性は、完全性の理由を含む三項からなる関係であることを強調するものだと言えよう。多様なものの一貫は、多様なものの観察のみから導出され得るようなものではない。

ビルフィンガーの第二、第三の指摘も、それぞれ「人間の神的な定め」、「共同体の安全および利益」という審級を持ち出してくるが<sup>38</sup>、基本的な構造は第一の指摘と同じである。最後の第四の指摘は「現在の状態は未来の状態に一致しない〔不一致する〕」として<sup>39</sup>、明らかにランゲによる批判を念頭において、それを端的に否定するだけのものなので困惑するが、おそらくは、現在、悪人であることは、未来に達せられるべき幸福な状態に一致しないということであろう。そうであれば、「人間の目的、すべての行為すらもの目的」といった審級を持ち出す点はやはり同じで、二つの状態を時系列上に並べる点のみが異なることになる。ビルフィンガーは最後に、ヴォルフの完全性の定義と結び付いた完全性の原理を危険視する「最も価値ある人物」、つまりランゲの見解は杞憂にすぎないと結んでいる<sup>40</sup>。

#### 第四節 ヴォルフによる応答

ヴォルフは1724年に、『形而上学』第二部という位置付けで、『形而上学』全体に自ら注釈を加えていく『形而上学注解』を公刊している。注釈とは言っても、その内容は敬虔主義者たちからの批判を強く意識したものであり、釈明という性格が強い。しかし、ヴォルフはそこで完全性の概念に対する批判に直接、応じるのではなく、むしろ、さまざまな分野における完全性の概念の生産性を力説し、

<sup>37</sup> Bilfinger 1725, p.124, §123.

<sup>38</sup> Bilfinger 1725, p.124, §123.

<sup>39</sup> Bilfinger 1725, p.124, §123.

<sup>40</sup> Bilfinger 1725, p.124, §123.

その応用を鼓舞することで、批判を押し切ろうとしているかのようにも見受けられる。神学における有用性、実践哲学における有用性も堂々と主張されている<sup>41</sup>。

批判に対する応答としていっそう重要なのは、ヴォルフの1726年の著作『自著詳解』である。ドイツ語による体系的著作活動を締め括るこの著作の中で、ヴォルフは完全性の定義に対する批判を、アリストテレスによる古典的な定義を相手取って擁護してみせるのだが、その論述からは完全性の概念を多様なものの一致として定義するヴォルフの真意がどのあたりにあるかをかいま見ることができる。

まず確認されるのは、「アリストテレスは完全性を、ある事物に必要なものが何ひとつ欠けていないということの内に置き、以来、アリストテレスとともに概して、欠けるところのないものは完全である、と言われている」という点である<sup>42</sup>。アリストテレスによる定義が言及されることは当時、珍しいことではなかったが、ヴォルフはシュトレラーによる次のような定義を特に意識していたかもしれない<sup>43</sup>。

「§ 47. 存在者は、その存在においてそれに何ひとつ欠けていないかぎりにおいて、完全と呼ばれる。

§ 48. それ故、完全性は、欠けるところのない、即ち全体的な存在性 [entitas indefectibilis seu totalis] である。」<sup>44</sup>

大筋においてアリストテレスによる第一の定義に回帰しながらも、「存在性」という言葉が出てくるところを見ると、この定義は実在性とデカルト的同定からもそう遠いところにあるわけではない。シュトレラーによる定義が念頭にあったのではないとしても、ヴォルフがここで想定しているのは明らかにこの種の定義である。

次いでヴォルフは、完全性のアリストテレス的定義について次のように指摘する。

「しかし、完全であることと、必要な何かが欠けていないこととは、どちらでも同じような [gleichgültige] 言い回しであり、その一方が他方を説明することはできない。従って、完全性についてこれ以外のことを何ひとつ言えない人は、完全性の判明な概念をもっていないので

---

<sup>41</sup> Wolff 1724a, pp.92-104, §§45-46.

<sup>42</sup> Wolff 1726, p.46, §20.

<sup>43</sup> Cf. Steinwehr 1728, I, not paginated.

<sup>44</sup> Strähler 1724, p.5.

ある。判明な概念を与える説明〔定義〕(『論理学』第一章 § 36) は、事物に何ひとつ欠けていないためには、その事物に何が必要なかを教えなければならない。<sup>45</sup>

この最後の点については、多様なものの一致としての完全性を一般的にではなく、具体的に何かの完全性として考察する必要性が強調される。例えば絵の完全性はただ一般的に多様なものの一致なのではなく、対象との類似性に存するのであり、この類似性に向かって絵の多様な部分がどのように一致しているかを考察することが、絵の完全性を考察することである。こうした具体化を可能にするのが、ヴォルフが誇る判明な概念である。

「私の定義〔説明〕は、ある事物の完全性を研究するとき何をすべきかを教えてくれる。それ故、それは通常の定義に付きまとう闇を追い払う光なのである。それは私に、ある事物に必要なものが何ひとつ欠けるべきでないなら何が重要になるか、また、それを研究すべきなら私は何を始めなければならないかを教えてくれる。」<sup>46</sup>

多様なものの一致という定義が完全性の概念を判明にするとヴォルフが信じるのは、この定義が具体化の端緒を与えてくれるからにほかならない<sup>47</sup>。

スコラ哲学の超越的善の概念についても同様であったように、ヴォルフは自身の定義が古典的な定義と異なるのは、対象そのものにおいてではなく、対象についての思考の判明さにおいてだと考えている。ヴォルフはアリストテレスやスコラ哲学で完全性ということ考えられていた対象を大筋においては保持したまま、その概念を判明にすることを意図している。曰く、「私は完全性という言葉の意味を決して変えていない。……ただ、私はこの言葉によって指示される事物〔の完全性〕がそこから認識され、そこから判定されるような徴表を告げているだけである」<sup>48</sup>。判明な概念が得られることによって、例えば、付帯的完全性という(ヴォルフの理解では)スコラ哲学では考えられていなかった対象が新たに完全性に付け加わることもあるが、完全性の定義が一見、大きく変わるとしても、完全性ということ考えられるべき対象そのものが以前と大きく変わるわけではない。変わるべきは概念の内包であって、少なくとも第一義的には、外延ではない。

ヴォルフのこうした応答は、完全性と実在性とのデカルト的同一についてもヴォルフがどのように

---

<sup>45</sup> Wolff 1726, p.46, §20.

<sup>46</sup> Wolff 1726, p.48f., §20.

<sup>47</sup> 『自著詳解』に見られるヴォルフのこうした説明は、カンツの完全性の定義に影響を与えている(Canz 1728, p.137f., §20)。

<sup>48</sup> Wolff 1726, p.49, §20.

考えていたかを推察する手がかりになるものだろう。ヴォルフは完全性の概念をさまざまな分野でさまざまな対象に適用しながらも、多様なものの一致という定義を常に強調したわけではない。原理的には、多様なものの一致という定義が有効であるにせよ、この定義を強調することが、完全性の概念に関わるすべての場合において同じように有益だというわけではおそくなかったのである。

倫理的批判についてはビルフィンガーによって既に応答の方向が示されていた。ヴォルフは1730年の『存在論』の中で、『形而上学』とは違って、ビルフィンガーと同じように、完全性の定義から独立に一致を定義している。『存在論』では、完全性は「多様性における一致、即ち、一つのものにおける互いに異なる多くのものの一致」であり、一致は「何か同じものを得ることに向かう傾向」である。

ヴォルフは『存在論』で倫理学批判に対して次のように応じている。

「それ故、〈ティティウスのあらゆる行為は悪い。それ故、ティティウスの生は完全である〉という詭弁家たちの推論は、いかなる基礎によっても支えられていない。というのも、あらゆる悪い行為は相互に一致しないし、たとえ相互に一致するとしても、心や身体の本性的な諸行為〔活動〕とともに、同じ一般的な目的へと向かうことはないからである。」<sup>49</sup>

「あらゆる悪い行為は相互に一致しない」という点については、ヴォルフは直接、論拠を挙げてはいない。ヴォルフの反論はむしろ、悪い行為が「心や身体の本性的な諸行為〔活動〕とともに、同じ一般的な目的へと向かうことはない」という点を強調するものである。「一般的な目的」というのは完全性の理由に当たるものであり、ヴォルフはやはり完全性が三項関係であることに注意を喚起するわけである。「一般的な目的」については次のように言われている。

「自由な諸行為の総体〔complexum〕を意味するかぎりでの人間の生が完全と言われるのは、個々の自由な諸行為が、〈本性的な諸行為〔諸活動〕がそれに向かって傾くようなある共通の目的〕に向かって傾く場合である。ここから、自由の諸行為の、相互の、また本性的な諸行為〔活動〕との一致が生じる。そして、こうした一致の内に人間の生の完全性が存する。」<sup>50</sup>

人間の自由な行為は「一般的な目的」「共通の目的」と一致しなければならないが、この目的がどの

---

<sup>49</sup> Wolff 1730, p.393, §504 n. 「詭弁家たちの〔consequentiariorum〕」という訳については Wolff 1728, p.748, §1043 & p.750, §1047 を参照。

<sup>50</sup> Wolff 1730, p.391, §503 n.

ようなものかは、人間の心や身体の本性的な行為ないし活動から知られる。時間を正確に告知することが時計の完全性であるように、例えば、身体に血液を送り出すことが心臓の完全性であり、血液を送り出す活動が心臓の本性的な活動である。人間の身体には本性的な活動があり、それらが全体として生命の維持等を実現している。人間の自由な行為には、そうした自然本性的な活動との一致が求められ、例えば、いたずらに生命を危険にさらすような行為は、本性的な活動と一致せず、自由な行為の総体としての人間の生の完全性を妨げるものだということになる。

ヴォルフは倫理的批判に対して、『ドイツ語による倫理学』に加筆修正を施すことによっても応えていく。ランゲが引用して批判を向けた部分にも、幾つか言葉が補われる。

「然るに、現在の状態が先行する状態や後続する状態と一致して、あらゆる状態がまとめて人間の本质や本性と一致するならば、その人間の状態は完全であり（『形而上学』 § 152）、さらに、この一致が大きければ大きいほど、人間の状態はますます完全である（『形而上学』 § 154）が、過去の状態が現在の状態と、あるいは未来の状態と対立するならば、あるいは、同時にあるものにおいて、あるものが他のものに抗して動くならば、人間の状態は不完全である。」<sup>51</sup>

下線で示したのが加筆部分である。二箇所目の加筆がビルフィンガーや『存在論』の応答と同じ方向のものであることは、とりわけ明瞭である。

## 第五節 バウマイスターによる応答

応答の体系性という点ではバウマイスターにも目を向けておきたい。バウマイスターの『哲学定義集』は、ヴォルフのラテン語の著作から数多くの定義を抽出して、それに注釈や考察を付したヴォルフ哲学の辞典のような著作であり、1735年に出版されて以来、改訂とともに版を重ね、幾とおりかに編集されながら広く読まれたものである。

『哲学定義集』では完全性の定義に三つの考察が付され、そこには我々が既に見てきたシュトレラーやランゲによる批判のほか、ビルフィンガーによる応答も紹介されている。バウマイスター自身による考察としては、シュトレラーによる二つの批判に対する応答を取り上げることができるだろう。自然神学的批判に対しては、バウマイスターは神の内にはたしかに「延長ある多様なもの」、「部

---

<sup>51</sup> Wolff 1720a, p.5, §2.

分の外なる部分」は存在しないが、完全性の定義においてヴォルフがこうした種類の多様なものを考えていたとは思われないとして、我々が既に見たビルフィンガーの二つの著作などの参照を求めている<sup>52</sup>。多様なものはビルフィンガーが言うように広く理解されるべきだという点にバウマイスターが賛同していることは明らかである。

シュトレラーによる存在論的批判に対しては、バウマイスターはヴォルフによる美の定義を参照するよう求めている。参照を求められているのは（『経験的心理学』や『建築術の原理』ではなく）『あらゆる数学の原理』第四巻に収録されている『都市建築術の原理』における美の定義であり<sup>53</sup>、バウマイスターはヴォルフの定義を敷衍して、多様なもの的一致という定義が美の定義となるためには、多様なものと、「多様性のシンメトリーや一致」のほかになお、「多様なもの的一致が感覚によって知覚されること」が必要だと応答している<sup>54</sup>。

バウマイスターはシュトレラーによる二つの批判に対する模範解答を簡潔にまとめ、ランゲによる批判に対してもビルフィンガーによる応答を引用している。その他にも、関連する文献が幾つも挙げられており、こうした情報の集約によりヴォルフ学派ではさまざまな批判とそれに対する応答とが合わせて検討され、問題として共有され、長期的に保存されていたということがよく分かる。こうした問題の共有がときに議論の進展を助け、ときに同じ議論の蒸し返しを招いたことは、ここまで見てきた議論が40年代、50年代のヴォルフ学派の著作でもしばしば同じように繰り返されていることから分かる。ヴォルフとランゲとの論争はこうしたかたちで保存され、カントの時代までその痕跡や余波を伝えてくことになる。

## 第六節 ハンシュ ——ライプニッツとヴォルフのはざままで——

ここでまた少し時期を遡り、枝分かれしたもう一つの流れに目を転じることにしたい。倫理的批判に答えて、ビルフィンガーは完全性が三項関係であることを強調していた。ビルフィンガーは既に完全性の概念から一致の概念を剔抉し、一致の概念について体系的な考察を加え、多様なものないし多くのものについても簡潔ながらその一般性を確認していた。多様なものが一致するために必要な条件とは何か、一致や不一致にはどのような種類があるかといった考察が深められるにつれ、再考されるようになるのが実在性の概念である。完全性と実在性とのデカルト的同定は、ヴォルフによって明

<sup>52</sup> Baumeister 1735, p.90, §450 n., obs.3.

<sup>53</sup> 「優美ないし美は、感覚されるかぎり、あるいは、知覚されるかぎりにおける真の完全性か見かけ [apparens] の完全性かである」(Wolff 1738, sect.1, cap.1, def.5, p.388)。バウマイスターは §9 の参照を求めているが §10 (定義5) の間違いと思われる (Baumeister 1735, p.90, §450 n., obs.3)。

<sup>54</sup> Baumeister 1735, p.90, §450 n., obs.3.

快に否定されたわけではなく、この点について無理なく言えるのは、ヴォルフは多様なものの一致という定義が、諸々の定義の中で完全性の概念を最も判明にするものだと考えていたということくらいであろう。しかし、今や一致や不一致について考察するという観点から、実在性の概念があらためて視野に入ってくる。完全性と実在性とを「即ち」「つまり」「言い換えれば」といった言葉のみを介して置き換えていた当初のデカルト的同定に対して、今度は、多様なものの一致という概念を介して、完全性と実在性との新たな関係が探られ、そのことによって、完全性の統合的な概念が構築されていくことになる。

ヴォルフの『形而上学』以後、完全性と実在性との関係を考え直す方向性は、ヴォルフとも交友のあったライプニッツ主義者ハンシュの 1725 年の著作に見出される。スピノザがデカルトの『哲学原理』をもとに幾何学的方法で『デカルトの哲学原理』を書いたのに似て、ハンシュはライプニッツの形而上学を幾何学的方法によって体系的に整理した著作で知られ、また、ライプニッツの『モナドロジー』のラテン語訳に注釈を付して出版したことで知られている。ハンシュは 1725 年の著作『ライプニッツ哲学から選んだ形而上学定理集』でまずは実在性を定義し、次に完全性を、その後さらに一致を定義している。

「定義 1 何かを措定し、他の実在性に対して、肯定的なものが肯定的なものに対するように関わるものはすべて、実在性と言われる。

定義 2 完全性は〈何らかの一つの存在者において相互に見分けられ得るような諸実在性〉の一致である。

.....

定義 5 一致は、一つの存在者において互いに結合された諸実在性の、当の存在者の同じ一般的な目的に向かう傾向〔tendentia〕である。」<sup>55</sup>

定義 1 は、実在性を定義する言葉の中に定義されるべき実在性そのものを持ち出していて釈然としなが、「肯定的なものが肯定的なものに対する」というのは、否定的なものが肯定的なものに対するとの対比であり<sup>56</sup>、多くのもの（おそらく、「何らかの一つの存在者において相互に見分けられ得るような」）が与えられているとき、そこから実在性だけを取り出すための規準を述べたものだろう。

<sup>55</sup> Hansch 1725, p.1 [Hansch 1728, p.4]. ハンシュは『存在論』のヴォルフに先んじて、一致を *tendentia* という言葉を使って定義しているが、ヴォルフに何らかの影響を与えたと考えるには弱い。

<sup>56</sup> 定義 5 の系における「肯定的なものと肯定的なものとのあいだの」と、定義 6 の系における「肯定的なものと否定的なものとのあいだの」との対比から。Hansch 1725, p.2 [Hansch 1728, p.4f.]

例えば、0 から 9 までの数が与えられるとき、その任意の二つを足してみてもいっそう大きな数ができるといふなら、二つの数はどちらも正数だと言うようなものである。そうして実在性を定義したうえで、完全性は諸実在性の一致として定義され、それがライプニッツに帰せられるわけだが、ライプニッツはヴォルフとの往復書簡を別とすれば、完全性をいかなる一致としても定義してはいない。それ故、この定義にはヴォルフの『形而上学』からの影響が及んでいる可能性が疑われてよい。そのうえで興味深いのは、ハンシュが多様なものの一致を諸実在性の一致に置き換えている点である。完全性が実在性、あるいは実在性の度と言い換えられるのであれば、見るべきものは何もない。しかし、ハンシュは完全性をたんなる実在性としてでもなければ、たんなる多様なものの一致としてでもなく、諸実在性の一致として定義することで、ライプニッツの定義をヴォルフの定義に寄せて整合的に解釈しようとしているように見受けられる。さらに、ハンシュもビルフィンガーと同じように一致に独立の定義を与えているが、ここでは一致を目的の概念を使って定義している。

ハンシュの 1728 年の著作『幾何学的方法で論証されるライプニッツの哲学原理』では、ライプニッツの定義とヴォルフの定義との連関はもう少し明らかになる。ハンシュはそこでライプニッツの『モナドロジー』（1721 年に『ライプツィヒ学報』に掲載された最初のラテン語訳）の § 41 に注釈を加えるかたちで完全性について説明するのだが、その表現は 1725 年の論述から一変しており、ハンシュ自身が参照を求めているビルフィンガーの『解明』から多くの言葉を借用するものになっている。我々が見てきた『解明』の完全性についての論述から、「狙い」、「多くのものの関係」といった言葉を含むフレーズが採られ、簡潔にまとめられる。『解明』は 1725 年の著作（序文の日付けは 3 月）であるが、ハンシュは同年の『形而上学定理集』（序文の日付けは 11 月）の後、『解明』から影響を受けたと考えられ、一致の定義を介して完全性を目的の概念と結び付けることも避けられている。そこで特に目を引くのは、ビルフィンガーの言葉を大幅に借用しておきながら、ハンシュが多様なものの一致、多くのものの一致を、相変わらず諸実在性の一致と同定している点である。ビルフィンガーの言葉を借りてくる直前には次のような文章が置かれている。

「140. 完全性は絶対的実在性の大きさである。

注解：絶対的諸実在性の大きさ、即ち多さがあるところには、定義 37 によって、いかなる否定も生じず、従って、いかなる不一致も生じず、従って、存在者の完全性は一なる存在者における多くのものの一致である。」<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Hansch 1728, p.42.

定義 37 というのは、「大きさは一般に、諸部分の多さにほかならない」というものであり<sup>58</sup>、合わせて考えると、完全性は実在性の大きさであり、実在性の大きさは、部分としての実在性の多さに帰着すると言われていることになる。実在性の大きさというのはもちろんライプニッツにおける実在性の度のことであるが、ハンシュはそこに部分としての実在性の多くのものの一一致を読み込むことで、『形而上学定理集』のときと同様、ライプニッツの定義をヴォルフ、ビルフィンガーの定義と統合するわけである。ハンシュは最後に、こうした説明が「ライプニッツとともに、ヴォルフにきわめてよく適合する」と明言している<sup>59</sup>。しかし、ライプニッツもヴォルフもビルフィンガーも、完全性と実在性とをこのような仕方で結び付けてはいない。ハンシュはライプニッツの定義とヴォルフの定義とを結び付ける新たな紐帯を探り当てている。

## 第七節 ロイシュ ——認識の完全性と一致における実在性——

イエーナ大学のヴォルフ主義者ロイシュは、1734年に『論理学体系』、1735年に『形而上学体系』を公刊している。ロイシュはこの二作のいずれにおいても完全性に定義を与えている。『論理学体系』、つまり論理学の枠組みの中で完全性の概念が定義されるというのはヴォルフには見られない事態である。『論理学体系』で完全性の定義の後、それに続くのは「認識能力は真なる認識の増大によっていっそう完全なものになる」という認識の完全性の問題である<sup>60</sup>。こうした扱いの起源は、第三章でその一端を見たようにヴォルフが心理学の枠組みの中で知性などの認識能力に完全性の度を帰したことなどに求められるであろうし<sup>61</sup>、ヴォルフにおける論理学と心理学との関係が、完全性を認識能力を扱う心理学から認識を扱う論理学へと伝染させることを容易にしたとも思われる。それ故、完全性を論理学で取り上げる例はロイシュ以前に遡り得るが、ロイシュの後、マイヤーやカントでは、美学と並行して論理学の中でも、認識の完全性を問うという仕方で完全性の概念が取り上げられるようになることは触れておいてよいだろう<sup>62</sup>。

<sup>58</sup> Hansch 1728, p.24.

<sup>59</sup> Hansch 1728, p.42.

<sup>60</sup> Reusch 1734, p.61, §102.

<sup>61</sup> 松尾 1990, p.324f.

<sup>62</sup> 松尾大によれば、「バウムガルテンの『美学』こそ、認識を事物の一種とみなすことによって、認識の完全性を——そしてそのみを——主題化した点で画期的な意義を持っている」のであり、「認識を対象化する視座を立てたことが、私の見るところではバウムガルテンの最大の寄与であるが、これはやがてカントの美学につながってゆく」とする（松尾 1990, p.324f.）。「バウムガルテンの『美学』の眼目は認識の事物化、すなわち、人間の持つ認識を、外界にあると思われる他の事物と対等の資格でその完全性、不完全性が問題にされる地位に据えたことである」とも言われる（松尾 1991,

ロイシュによる完全性の定義は『論理学体系』と『形而上学体系』とで少し異なり、前者では「一つのものにおける多様なもの的一致」であるが<sup>63</sup>、後者ではヴォルフの『存在論』の定義をほとんど丸ごと踏襲している。「一つのものにおける多様なもの的一致」という定義はヴォルフの『形而上学』のそれに近いとも見えるが、おそらく『存在論』の定義を約めたものにすぎない<sup>64</sup>。いずれにせよ、ロイシュが論理学でも形而上学でも同じ一つ概念を定義しようとしていることは明らかであり、完全性の論理学的概念と形而上学的概念といったものを分けようとしているわけではない。

ロイシュはどちらの著作でも、ビルフィンガーや『存在論』のヴォルフとは逆に、完全性の定義の前に一致の定義をもってくる。『形而上学体系』で『存在論』から定義をほとんど丸ごと借用するに際しても、ロイシュは一致の定義を完全性の定義の前に移動させている。これはヴォルフ自身の方法論からすれば容易に分かることで、後で定義される概念によって他の概念を定義することを避けようとしたものだろう。完全性の概念から一致の概念を独立させることで、説明の力点は一致のほうに移っていく。そして、この一致の定義において、ロイシュはハンシュと似た仕方で実在性の概念を持ち出してくる。

「諸々のものの中の第一のものが第二のものの諸実在性ととも、この両方の共通の理由を含むような第三のものがそこから立ち上がるという具合に存立し得るとき、それらのものは一致するとされる。」<sup>65</sup>

一致がこのように、実在性の概念込みで定義されることで、「一なるものにおける多様なもの的一致」と定義される完全性について、直ちに「それ故、もし諸々のものが何らかの共通の理由のために共謀する、あるいは、何かがち得る、またもつべき実在性が、その何かに付け加わるならば、客体内に完全性が立ち上がる」と言われる<sup>66</sup>。『形而上学体系』でも、『存在論』の一致の定義に次のような言葉が接される<sup>67</sup>。即ち、「あるいは、一致されると言われるのは、第一のものが第二のものの諸実在性を廃棄せず、すべてが第三のものを構成するために役立ち、従ってまた相互に適合しているという

---

p.70)。

<sup>63</sup> Reusch 1735, p.104, §114.

<sup>64</sup> 「多様性における一致、即ち、一つのものにおける互いに異なる多くのもの的一致」(Wolff 1730, p.390, §503)。

<sup>65</sup> Reusch 1734, p.59, §99.

<sup>66</sup> Reusch 1734, p.60, §100.

<sup>67</sup> 『存在論』の一致の定義を踏襲する際、ロイシュは *obtinendum* という語を *actuandum* と書き換えているが、『存在論』にも後者の言い回しは見られ (Wolff 1730, p.393, §505)、ロイシュも後の節 (Reusch 1735, p.112, §124) でこの定義を引用する際にはこの部分をヴォルフと同様に *obtinendum* と書いているので、意味のある書き換えではない。

具合に結合されるような諸々のものである。あるいは、[一致されると言われるのは] 事物がもち得る、またもつべきような諸々のものがその事物に付け加わる場合である」<sup>68</sup>。そこからの帰結は、もっと明快に「仮定されるどんな完全性の内にも実在性が措定される」とも表現されている<sup>69</sup>。

要するに、『形而上学体系』のロイシュは『存在論』の定義をもってくるものの、それを直ちに『論理学体系』の定義で言い直してしまう。一致はどちらでも、まだない実在性を付け加えること、あるいは少なくとも、既にある実在性を廃棄しないことを含意する。ロイシュは一致を実在性の概念を使って定義することで、ハンシュと同じように、多様なものの一致というヴォルフ的概念と実在性というデカルト的概念とを、同じ一つの完全性の概念の中で統合する方向に進んでいる。一致の概念を介して、ロイシュは完全性の概念に実在性の概念を密輸入している。これはヴォルフが打とうとしなかった手である。しかし、ロイシュは完全性の二つの概念の統合を、十分明確には成し遂げていない。ハンシュを超えてこの統合が完成されるためにはバウムガルテンを待たなければならない。

---

<sup>68</sup> Reusch 1735, p.104, §113.

<sup>69</sup> Reusch 1735, p.603, §870.

## 第五章 バウムガルテンの完全性の哲学

### 第一節 バウムガルテンと『形而上学』

アレクサンダー・ゴットリープ・バウムガルテンは1714年、軍営教会牧師 (Garnisons- prediger) の五男 (七人兄弟) としてベルリンに生まれる。父親のヤーコプ・バウムガルテン (1668 - 1772) は1697年から1701年までのあいだ、敬虔主義の代表者の一人、アウグスト・ヘルマン・フランケの協力者となり、ハレの神学部で助手としても働いた人物だという<sup>1</sup>。アレクサンダーは父母を早く失うが、父親の友人が世話した家庭教師マルティン・クリストガウ (Martin Christgau) から教育を受け、とりわけラテン語による詩作に親しむようになる。1727年にはハレに移り、同年に没したアウグスト・ヘルマン・フランケの息子、ゴットヒルフ・アウグスト・フランケ (Gotthilf August Francke, 1696 - 1769) に迎え入れられ、その家で育つ<sup>2</sup>。アレクサンダーの12歳年上の長兄ジークムント・ヤーコプ・バウムガルテンはハレにあるフランケの孤児学院 (フランケ学院) で既に教師をしており、アレクサンダーはこの孤児学院で教育を受ける。兄の指導のもと、その後は父親の遺志に従って、敬虔主義者たちが集うハレ大学で神学を学ぶが、神学の方法の問題からヴォルフの哲学に関心をもつようになり、1735年に哲学でマギスターの学位を得て、『詩に関する幾つかの哲学的省察』で教授資格を得る。その後、結核を患いその療養を経て1737年にはハレの員外教授となり、1739年、24歳で『形而上学』を公刊する。ヴォルフがハレおよびプロイセンから追放された後、ヴォルフの哲学に対する禁令がプロイセン全土に布かれたが、そうした禁令下のハレでアレクサンダーがどのようにヴォルフの哲学を学び得たかについては次章であらためて考察することになる。

バウムガルテンが美学の創始者と言われる所以の *aesthetica* という学 (本義においては美学ではなく感性学であった) の構想は、『詩に関する幾つかの哲学的省察』で既に語られており、この学をめぐるバウムガルテンの思索は、講義草稿をもとに弟子のマイアーが著した『あらゆる美学の原理』によって広く知られるようになるとともに、バウムガルテン自身の手で『美学』全二部 (1750年および1758年) に練られていく。倫理学の著作である『哲学的倫理学』 (1740年) と晩年の『第一実践哲学の基礎』 (1760年) も、後にカントによって教科書として用いられ、その思索に影響を及ぼすことになる。この「ヴォルフ学派の最も著名で多産な思想家」<sup>3</sup>の著作の中でも、『形而上学』は最も

<sup>1</sup> Niggli 1998, pp.XVII-XVIII.

<sup>2</sup> Niggli 1998, p.XIX, n.8.; Meier 1765, p.9f.

<sup>3</sup> シュナイダース 1990, p.155.

成功したもので<sup>4</sup>、その生前に第四版まで、さらにその没後、第七版まで版を重ねており、マイアーによって独訳され<sup>5</sup>、この独訳も、後にカントと対立するエーバーハルトによって幾つかの注釈を施されたうえで再版されている<sup>6</sup>。『形而上学』は「ヴォルフ以後、カント以前の形而上学の中心的な文書」の一つであり、「この時代におけるその意義においてこれと比肩し得るのは、メンデルスゾーンやランベルトの著作ぐらいかもしれない」とも評される<sup>7</sup>。

カントはバウムガルテンを「優れた分析家」と評し、ヘルダーもその「定義する天分」を絶賛している<sup>8</sup>。しかし、バウムガルテンに対するこうした評価も、もちろん満場一致のものではなく、『形而上学』の「晦渋さや粗野な表現」を非難された際、バウムガルテンは、「生粋のラテン語で近代の諸概念における厳密さをうまく表現できるかどうか」を以前から試してみたいが、「それはうまくいかなかった」と断ったうえで、「私は自分のなすべきことが、形而上学の身体のあるべき腱、筋肉、血管を厳密に示すことだと自覚していた。古いラテン語の表現を並べて、これら各部位が十分に透けて見えるようにすることはできなかった。だから私は飾りを捨てた」と述べたという<sup>9</sup>。松尾大も、バウムガルテンのラテン語の晦渋さに触れて、『形而上学』について語るバウムガルテンの印象深い言葉を引いている。

「余人は自分の読本を浅薄に書くがよい。夕べの祈りのように読み流すことができるほどわかりやすいものを。教師はその本を独訳し、言い換え、雑談の一つも付け加えてやれば、もうそれ以上なにもすることはなからう。若者にはどれほど多くの畏怖を持ってしかるべきか、私の記憶に神々しくもとどめられてあれ。既にアリストテレスが、哲学者の冷酷な表情をもってアレクサンドロスにこう言っている——彼の哲学を聴いたことのない人々は彼の著作もわからぬだろう、と。これは、新米の学問愛好者にはまだ難しすぎる書物のための明白な弁護である。そしてかような著作は、雄蜂と怠惰な群れとを巣から追い出すという効用を少なくとも持っている。」<sup>10</sup>

松尾によれば、「ここからは、俗受けを目指す同業者の安直な言論に対する、批判とは言わぬにせよ、

---

<sup>4</sup> Gawlick & Kreimendahl 2011, p.XXXIV.

<sup>5</sup> Baumgarten 1766.

<sup>6</sup> Baumgarten 1783.

<sup>7</sup> Gawlick & Kreimendahl 2011, p.XXXIV.

<sup>8</sup> Kant 1781, *KdV*, B35; Herder 1769, p.16.

<sup>9</sup> Abbt 1765, p.14f.

<sup>10</sup> Abbt 1765, p.15f. 翻訳は松尾 1987, p.524 に従った。

懷疑が読み取れる」<sup>11</sup>。第六章で詳しく見るように、バウムガルテンはプロイセンでヴォルフの形而上学を教えることが禁じられていた時期に、ヴォルフ主義的な形而上学を教える中から『形而上学』を生み出したと伝えられている。ヴォルフの形而上学的著作を教科書として用いることが許されなかったこの時期には、同じような需要から、ヴォルフの著作を簡潔にまとめた教科書の類いが幾つも出版されている。そのため、バウムガルテンの『形而上学』も、あたかも授業の便宜を図って簡潔に編まれた要約の類いと思われるかもしれない。しかし、『形而上学』はそうした要約の類いとは一線を画するものであり、バウムガルテンが旨とする簡潔さも、教育的配慮によるものというよりは、〈凝縮の美学〉とでも言うべき幾らか高踏的な性質のものだったように思われる。

本稿ではバウムガルテンの美学や倫理学に立ち入ることはできないが、彼の『形而上学』、とりわけ自然神学に分け入ることで、これらの著作に先立って展開されたこの哲学者の完全性の哲学の一端を明らかにしたい。

## 第二節 バウムガルテンの完全性の概念

『形而上学』では、完全性は次のように定義される。

「同時に取られた多くのものが一つのものの十分な理由を構成するならば、そうした多くのものは**一致する**。一致そのものは**完全性**であり、そして、多くのものがそのうちへと一致させられるところの一つのものは、**完全性の規定理由**（完全性の焦点）である。」<sup>12</sup>

バウムガルテンはビルフィンガー、あるいはそれ以後の通例に従って一致と完全性とを区別したうえで、ロイシュと同じように、一致の定義を完全性の定義に先行させている。「一致そのものは完全性であり」という表現からも分かるように、完全性の定義はもはや一致の定義に実質的に還元されかけている。シュヴァイガーが指摘するように、たしかにバウムガルテンでは「第一世代のヴォルフ主義者たちがまだ手をつけずにいた〈多様性における一致〉という定式」が抜け落ちる<sup>13</sup>。しかし、定式はともかく、完全性を多様性における一致、多様なものの一致と解する点は、バウムガルテンによってむしろ忠実に継承されていると言うほかない。直後のセクションでも「完全性においては多くのもの

---

<sup>11</sup> 松尾 1987, p.524.

<sup>12</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:46, §94.

<sup>13</sup> Schwaiger 2011, p.160; Schwaiger 2001, p.322f.

のが同一の理由に適って規定される」と言われているし<sup>14</sup>、『形而上学』の随所で、完全性は多くの具体的なものの一致として捉えられている。バウムガルテンは、一致が多くのもので一致であることは一致の定義から明らかなので、完全性を一致として定義すれば、それはおのずと多くのものの一致になると考え、〈多様性における一致〉ないし多くのものの一致という定義から無駄を削ぎ落としたにすぎない。このやり口は後であらためて取り上げることになる。

バウムガルテンの定義で注目されるべきはむしろ、一致の定義に十分な理由が組み込まれている点である。この十分な理由は完全性の理由ではなく、それとちょうど逆のベクトルをもつものである。つまり、完全性の理由は完全性を判定するためのもの、完全性の認識理由であるのに対して、この十分な理由は完全性の存在理由である。存在理由とは言っても、現存在の理由には限定されないし、作用因にも限定されない。これは完全性の理由を多くのものからの帰結として位置付けるビルフィンガーの考察（第四章第三節）をさらに押し進めたものである。ロイシュはこうしたベクトルを「第三のものを構成する」<sup>15</sup>と表現しているようにも見えるが、同じことが「両方〔第一のものと第二のもの、つまり多くのもの〕の共通の理由を含むような第三のものがそこから立ち上がる」<sup>16</sup>とも言われるように、ロイシュの「第三のもの」は多くのものの共通の理由を含むもの、つまり、完全性の理由そのものなのであって、バウムガルテンで「多くのものが一つのものの十分な理由を構成する」のとは逆の（完全性の認識理由としての）ベクトルを保っている。バウムガルテンは十分な理由を一致の定義に組み込むことで、二つのベクトルを切り分けている。これは後にマイヤーやカントに受け継がれていく要素である。

新たに切り分けられた、多くのものから一つのものへ向かうベクトル上に、多くのものがまとまって一つのもの十分な理由をなすという関係だけが認められることによって、理由としての多くのものと帰結としての一つのものとの関係は、ビルフィンガーが考えていたような広い一般性を獲得することになる。一つのものが目的因である必要もなければ、多くのものが作用因である必要もないわけである。一つのものが目的に限定されないというかぎりでは、完全性の規定理由に与えられる「完全性の焦点」(focus perfectionis) という印象的な光学的表現は、シュヴァイガーが言うように、たしかにいっそうの一般性にふさわしいものとして選ばれていると言えよう<sup>17</sup>。光軸に平行な光線が凸レンズを通して屈折して集まり、焦点において一致するとき、光線は何らかの目的のために一致するわけではない。

---

<sup>14</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:47, §95.

<sup>15</sup> Reusch 1735, p.104, §113.

<sup>16</sup> Reusch 1735, p.104, §113.

<sup>17</sup> Schwaiger 2011, p.160.

シュヴァイガーが指摘するように、バウムガルテンは不完全性に、たんに積極的な一致がない場合の欠如的な不完全性と、一致に対する積極的な反対（一つのものの反対のものへの一致）がある場合の反対的な不完全性という、ヴォルフにはなかった区別を導入している<sup>18</sup>。シュヴァイガーはその起源がビルフィンガーやロイシュにおける同様の区別に求められ得るとするが、ロイシュには同様の区別が見当たらないように思われる<sup>19</sup>。あるいはそうでないとしても、バウムガルテンはやはりビルフィンガーにおける否定的ないし回避的（remotive）な意味での不完全性と欠如的ないし反対的な意味での不完全性との区別から影響を受けている可能性が高い（ビルフィンガーの言葉では、欠如的と反対的とが同義なので、術語は異なることになる）。というのも、この区別はとりわけビルフィンガーが（シュヴァイガーが参照を求めている）『解明』に先んじて、『悪の起源と許容について』で熱心かつ詳細に論じているものであり<sup>20</sup>、『解明』で完全性を論じるに当たっても言及されているこの前作をバウムガルテンは蔵書に収めてもいる<sup>21</sup>からである。ビルフィンガーの区別は、バウムガルテンを介してのみならず、事柄としてカントの実在的対立と密接に結び付いている。カントが実在的対立、つまり、実在性と否定性との対立ではなく、あくまでも実在性どうしの対立として取り上げることになる問題が、ビルフィンガーでは完全性どうしの対立として論じられている<sup>22</sup>。完全性から実在性への緩やかな移行、言い換えれば、完全性が実在性で代替されていく流れはここにも確認され得よう。

### 第三節 完全性と実在性

ロイシュは一致の定義に実在性の概念を持ち込むことで、ヴォルフの完全性の定義には手をつけな  
いまま、完全性を実在性と結び付けていた。バウムガルテンはこの方向性をいっそう強く打ち出して  
いく。実在性は次のように定義される。

「規定することによって何かにおいて措定されるもの（徴表や述語）は**規定**であり、一方は積極

---

<sup>18</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:52, §121; Schwaiger 2011, p.161.

<sup>19</sup> シュヴァイガーは『形而上学体系』 § 114 (Reusch 1735, p.104) の参照しか求めていないため、そこに出てくる「不一致、即ち、一致の欠損 [dissensus seu defectus consensus]」という言い換えの seu を、「不一致、もしくは、一致の欠損」という排他選言の seu と誤解してしまった可能性がある。『論理学体系』 § 101 (Reusch 1734, p.60) では、ロイシュは同じ表現を用いたうえで、それが生じる条件を腑分けし、事例を取り上げてもいるが、「不一致」と「一致の欠損」とを区別しようとはしていない。

<sup>20</sup> Bilfinger 1724, pp.57ff., §102ff.; Bilfinger 1725, p.130f., §131.

<sup>21</sup> Anonym 1762, p.127, n.130.

<sup>22</sup> Bilfinger 1724, p.43, §83.

的、肯定的な規定であり、もし真にそうであるとすれば**実在性**であり、もう一方は否定的であり、もし真にそうであるとすれば**否定性**である。見かけの否定は**隠れた実在性**であり、見かけの実在性は**空虚**である。」<sup>23</sup>

規定や措定といった概念が前段を受けて用いられていることもあり、これだけでは明解とは言いがたいが、例えばある図形を丸いと規定するならば、その図形には丸いという規定が帰属することになる。丸いという規定あるいは述語が肯定的なものなら、それは実在性であり、否定的なものなら、それは否定性である。

肯定的なものと否定的なものという区別は、18世紀にはまだ意味のある区別と考えられていたが、今日、この区別に約束事として以上の意味を保証することは容易ではない。キリスト教神学では伝統的に、善は肯定的なものであり、悪は否定的なものだと言われてきた。善と悪という二つのものがある（マニ教的二元論）のではなく、悪は善が欠けていることにすぎず、あるのは善だけであって、悪はない（キリスト教的一元論）というのである。光と闇について同じように考えてみることもできる。今日でも、〈光はあるが、闇は光の欠如にすぎず、闇はない〉という説明には一定の説得力が認められるだろう<sup>24</sup>。そのとき、光と闇を明るいという規定に置き換えるとすれば、何かが明るいというのはその何かの肯定的な規定としての実在性であり、何かが暗いというのはその何かの否定的な規定としての否定性だということになる。前章におけるハンシュの説明を翻案すれば、明るいものを一箇所に集めれば明るさは増し、暗いものでも集めれば少しは明るくなるが、真つ暗なものだけは幾ら集めても少しも明るくはならない。集めたときに少しでも明るくなるようなものには、少しは実在性があると言うことができるだろう<sup>25</sup>。

実在性の定義は完全性の定義より先に提出されてはいるが、一致を定義するときも、バウムガルテンはロイシュと違って、実在性にはいっさい触れていない。この点では、バウムガルテンはヴォルフ

---

<sup>23</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:34, §36.

<sup>24</sup> 今日の哲学者ないし哲学研究者の多くは、光、闇という語の指示対象を変えないまま、〈闇はあるが、光は闇の欠如にすぎず、光はない〉という説明に同じだけの説得力を与えることも可能だと考えるか、少なくとも、不可能だと考えなければならない理由の説明に窮すると思われる。つまり、ある理論の中では光だけを肯定的なものとして扱うことはできても、それとは別に、闇だけを肯定的なものとして扱う理論もおそらく同様に可能であろうと考えられる（どんな場合でも可能かどうかは定かでないが）。なお、指示対象を変えないという条件はさしあたり、〈今まで光と呼んでいたものを闇と呼び、今まで闇と呼んでいたものを光と呼ぶ〉というだけのシンプルな言葉遊びを排除するために設けたものにすぎない。

<sup>25</sup> 以上の説明とは別に、バウムガルテンおよび近代の哲学用語としての実在性 *realitas* については、檜垣良成がアンネリーゼ・マイアーらの研究を踏まえて有益な見取り図を与えている（檜垣 1998, pp.13-24 & pp.46-52）。

による完全性あるいは一致の定義を、ロイシュよりも忠実に継承しているようにも見える。しかしこれらの定義の後、「実在的なものと否定的なもの」の章に入ると印象はガラリと変わる。バウムガルテンは次のように論じていく。

「否定的存在者は、否定的存在者として、肯定的ではない (§ 135)。然るに、もし否定的存在者が、否定性として、一つの実在性に向かって一致するとしたら、それは実在性であることになろう (§ 94, 36)。」

あらゆる存在者は実在的であり、否定的存在者も存在者であるかぎり、どんな否定的存在者にも何らかの実在性は内在する (§ 136)。ここでは、そうした存在者が「否定的存在者として」、つまりそれに内在する否定性に関するかぎり、実在性に向かって一致することはあり得ないと考えられている。端的にそう考えられる理由は、一致するというのが十分な理由を構成することだという点を考慮すれば、幾らか呑み込みやすいものになる。実在性を正の数で表すとき、正の数に否定性、つまりゼロを幾ら加えても、数は少しも大きくなる。ゼロを含む自然数どうしを足した合計が正になるとき、それが正になるのは足し合わされた正の自然数によるのであって、ゼロによるのではない。言い換えれば、実在性が帰結する理由は実在性であって、否定性ではなく、同じように、実在性に向かって一致するものは実在性であって、否定性ではあり得ない。単純化すれば、およそこのように考えられている。

バウムガルテンはそこから次のように結論する。

「それ故、否定的存在者は、否定的存在者としては、それに否定的存在者が内在するような実在的存在者において一つの実在性に向かって一致しない。」<sup>26</sup>

どんな否定的存在者にも何らかの実在性が内在し、否定的存在者も実在的存在者なので、やはり「否定的存在者としては」という限定が設けられている。次に節をあらためて、今度は以下のように言われる。

「諸実在性は、諸実在性としては、諸実在性に向かってのみ一致する。」<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:55, §139.

<sup>27</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:55, §140.

考え方としては同じで、正の数どうしを足し合わせるならば、合計も正の数である。

実在性、否定性、一致について、以上のような考察に続けて、完全性は次のように敷衍されるに到る。

「あらゆる存在者は完全であり、実在的である。それ故、存在者の完全性は、完全性としては、一つの実在性に向かう諸実在性の一致である。」<sup>28</sup>

完全性の定義に実在性の概念は含まれないが、完全性は、実在性に向かう多様な実在性の一致にはかならないのである<sup>29</sup>。完全性はこうして、ヴォルフによる定義の洗礼を受けた後、再び実在性と結び付き、二つの概念が明確な連関の内に統合される。

#### 第四節 バウムガルテンと最実在者

バウムガルテン以前にも、最実在者という表現が用いられた例はある。そもそも、デカルトで完全性と実在性とが重ねられ、最完全者について語られた時点で、最実在者という表現が出てくる素地はできあがっていたとも言えよう<sup>30</sup>。実際、デカルト主義者クラウベルクはこの予想を裏切らない。

「神が最完全者〔*Ens perfectissimum*〕ないし最高完全者〔*summè perfectum*〕と呼ばれるとき、最実在者〔*ens realissimum*〕、端的な存在者〔*ens simpliciter*〕ないし最大存在者〔*maximè ens*〕と呼ばれる場合と同じことが理解され、かくして完全性という名称があらゆる実在性として理解される。」<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:55, §141.

<sup>29</sup> ヘンリッヒもこの点を指摘している。即ち「ヴォルフにとってと同様バウムガルテンにとっても、「完全性」は或る存在者の個別的な積極的規定ではないし、「実在性」でもない。彼〔バウムガルテン〕はそれを或る共通の根拠の下での種々の実在性の「一致」と捉えている」(Henrich 1960, p.64, 邦訳 p.93. 翻訳は邦訳に従ったが、一部の記号を取り除き、また「事象性」と訳されている *Realität* を、本稿との一貫性から「実在性」にあらためたことを断っておく)。

<sup>30</sup> ことを単純化しすぎないように述べておくと、完全なものを実在的なものとが外延を等しくするとしても、これらに例えば「端的に」という規定を添えたとき、端的に完全なものを実在的なものとが外延を等しくするとはかぎらない。例えばトマスでは *ens*、*res*、*bonum* は超越概念としてその外延を等しくするが、*ens simpliciter* や *res simpliciter* の外延は実体一般であるのに対して、*bonum simpliciter* の外延は神のみである (Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, q.5, a.1, ad 1; II-1, q.79, a.2, ad 1)。

<sup>31</sup> Clauberg 1691, p.649. 「最大実在者〔*ens maximè reale*〕」という表現も見られる (Clauberg 1691,

最実在者という表現が用いられた事例は、目立つものではないにせよ、デカルト以前にすら見出される。しかし、そうした表現が見出されることは、直ちに最実在者という表現が一つの術語になることを意味しないし、一つの概念として定着することも意味しない。

前節で触れたビルフィンガーの『解明』には、「実在性の全体」(omnitudo realitatum)の概念が既に見出され、この表現を用いる意図まで述べられている<sup>32</sup>。ビルフィンガーにあって実在性の全体の概念は最完全者の概念と結び付いておらず、代わりに無限者の概念と結び付けて考えられている。もともと『形而上学』のヴォルフによれば、「無限な事物の内では、その内で現実的となり得るすべてのものが一挙に現実的にある」というのが無限の定義であり<sup>33</sup>、無限者においては、その内で現実化され得るすべてが一挙に現実化される。ビルフィンガーの見るところでは、そうした存在者の内では、あらゆる共可能的なもの、あるいは実在性が一挙に現実化されるため、無限者には「共可能的なあらゆる諸属性、つまり、真かつ端的に実在的なあらゆる諸属性」が含まれる<sup>34</sup>。実在性の全体の概念は、こうしたやや特異な無限概念のもとで醸成されていたようである<sup>35</sup>。

さて、バウムガルテンの『形而上学』初版が出版されたのは1739年、つまり、ヴォルフの『自然神学』第二部が出版された二年後であるから、バウムガルテンはそれを受けて最完全者について論じることのできた、ほとんど最初の世代に属している。ヴォルフは『自然神学』第二部を存在論的証明で始めることで、存在論的証明に高い位置価値を与えたが、バウムガルテンはそうしたヴォルフのさらに先を行く。バウムガルテンの『形而上学』では、自然神学は存在論的証明から始まり、それに宇宙論的証明が後続する。ヘンリッヒもこの点について言うように「『形而上学』[という構築物]の構造をバウムガルテンがヴォルフとは違った形に変えたということが、ヴォルフに対するバウムガルテン

---

p.287)。

<sup>32</sup> ビルフィンガーによれば、無限者には「可能なものの全体」(omnitudo possibilium)が含まれる(Bilfinger 1725, p.438, §407)。共可能的なものの全体の中では可能なものどうしが対立せず両立しなければならないが、可能的なものは互いに対立し得る。しかし、それらが互いに対立するのは、それらが制限されているかぎりにおいてであって、実在的であるかぎりにおいては対立し得ないから、可能性という言葉を使って「可能なものの全体」と言うよりは、「実在性の全体」と言ったほうがよい(Bilfinger 1725, p.441, §409)。同書には(第四章で引用しておいたように)「最実在的」(realissima)という表現も見られる(Bilfinger 1725, p.123, §123)。

<sup>33</sup> Wolff 1720, p.56, §109. こうした無限概念は後の『存在論』にも(数学者の想像的無限との対比で)実在的無限の概念として継承されている。「無限な存在者は、それに現実的に内在し得るものが、その内にすべて同時にあるような存在者として定義される」(Wolff 1730, p.628, §838)。

<sup>34</sup> Bilfinger 1725, p.439, §407.

<sup>35</sup> ロイシュもビルフィンガーに従って「無限存在者は共可能的なあらゆる諸実在性をもつ」と述べている(Reusch 1735, p.593, §860)。

の批判としても理解されなければならない」<sup>36</sup>。

バウムガルテンは最完全者を次のように定義している。

「**最完全存在者**とは、それに諸存在者における最高の完全性があるところのものである。即ち、〈可能なものの中で最も多くのも、大きなもの〉に向かって、〈何らかの存在者の内で一致できるかぎり多くのも、大きなもの〉が、〔何らかの存在者の内で一致〕できるかぎり強く、〈〔何らかの存在者の内で一致〕できるかぎり多くのも、大きなもの〉に向かって、その内で一致するところのものである。」<sup>37</sup>

“ENS PERFECTISSIMUM est, cui summa in entibus est perfectio: i.e. in quo tot, tanta, tantum in tot et tanta consentiunt, quot, quanta, quantum in plurima et maxima possibilium in ullo ente consentire possunt, §.185.”

最完全者を定義するために、ここでは『自然神学』第二部とは違って、実在性ではなく完全性の概念が用いられている。後半の敷衍部では、多様における一致としての完全性の度の最大が、(1) 多様の多さ、大きさ、(2) 多様がそれに向かって一致する完全性の理由の多さ、大きさ、(3) 多様が一致する際の一致の強さという三つの観点に分けて表現されている。文章がひどく省略的なだけに、「形而上学の身体のあらゆる腱、筋肉、血管を厳密に示す」ことに対するバウムガルテンの執念がかえって強く感じられる一文であろう。

こうしてバウムガルテンは、最完全者に対して、完全性を多様における一致とするヴォルフの思想にふさわしい定義を与えることに成功する。そのうえで、バウムガルテンはさらに歩みを進める。最完全者の概念は、あらためて実在性の概念と結び付けられるのである。

「最完全存在者は実在的存在者である。それ故、存在者のうちにあり得るだけ、それだけ大きな実在性がそれに適合する。最完全存在者は最も実在的であり、そのうちには最多、最大なる諸

---

<sup>36</sup> Henrich 1960, p.64, 邦訳 p.94. 訳文は邦訳に従った。なお、歴史的な考察の精度を上げていくなれば、バウムガルテンの批判が直接、ヴォルフの『自然神学』第二部に向けられたものであったかどうかについては疑問の余地がある。この点については第六章で取り上げる。

<sup>37</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:157, §803. フューゲイト／ハイマースによる英訳では以下のとおり (Baumgarten 2013, p.281, §803). “THE MOST PERFECT BEING is that to which belongs the highest perfection among beings, i.e. that being in which as many and as great things agree as greatly with as many and as great things as can agree with the most and the greatest of the things possible in any one being (§185).”

実在性がある。」<sup>38</sup>

最初の一文が最完全者を最実在者とではなく、たんなる実在的存在者と同定している点は注意を要する。つまり、これは前節で見た「あらゆる存在者は完全であり、実在的である。それ故、存在者の完全性は、完全性としては、一つの実在性に向かう諸実在性の一致である」という推論の最大、最上級バージョンになっている。定義により、最完全者の内には多様における一致の最大がある。そのため、最完全者に何らかの実在性が認められるならば、その実在性は必然的に、実在性に向かう多様な実在性における一致の最大にまで膨れ上がる。最完全者はここに最実在者と同定されるに到り、最実在者として「実在性の全体、しかも、ある存在者の内にあり得る最大の実在性の全体」と結び付けられる<sup>39</sup>。

『自然神学』第二部でヴォルフが最完全者に与えた定義には、完全性が多様における一致として定義されるかぎり問題点が認められた。バウムガルテンはヴォルフが残したこの問題を解消しようと努めたように思われる。ヴォルフは最完全者を実在性の概念と繋げていた。対してバウムガルテンは、最完全者を完全性の概念と繋ぎ、最実在者を実在性の概念と繋ぎながら、二つの存在者を同定する。このような概念間の繋ぎ直しによって生まれたのが、最実在者という、ヴォルフにはなかった術語なのである。

アナスンによれば、実在性の全体の概念を最完全者とはじめて同定したのは（ヴォルフではなく）バウムガルテンである<sup>40</sup>。この点についてはヘンリッヒも簡潔ながら次のように指摘している。即ち「ヴォルフにとっては、どんな一致もすべて完全性であるが、バウムガルテンにとっては、諸々の実在性の一致だけが完全性なのである。それゆえバウムガルテンにおいて初めて、最も完全な存在者というヴォルフの概念が実在性の総体という概念へと変化したのである」<sup>41</sup>。これらの指摘はおおむね妥当であるが、ヴォルフにとっては、完全性は「諸々の実在性の一致」ではないとしても、最完全者は「実在性の総体」だったと言われてもよいだろう。実在性の総体ないし全体という術語を用いてはいなくても、ヴォルフの最完全者の定義から考えて、最完全者は実在性の全体と同定されていると言われ得るからである。そしてそのうえで、実在性の全体を最完全者とはじめて正当に同定したのがバウムガルテンだと言われるべきだろう。この正当性を支えているのは、完全性と実在性との体系的な

<sup>38</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:158, §807.

<sup>39</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:158, §807.

<sup>40</sup> Andersen 1983, p.214; cf. p.73, n.48.

<sup>41</sup> Henrich 1960, p.64, n.1, 邦訳 p.393, n.41. 翻訳は邦訳に従ったが、一部の記号を取り除き、また「事象性」と訳されている *Realität* を、本稿との一貫性から「実在性」にあらためたことを断っておく。

概念整理、概念間の繋ぎ直しと、そこから一貫して導出される最完全者と最実在者との同定であり、それに対応する術語の使用である。

バウムガルテンは最完全という一般的かつ伝統的な術語とは別に、最実在というなじみの薄い術語を形而上学に取り入れた。最完全者 (*ens perfectissimum*) と最実在者 (*ens realissimum*) との関係は密接なものである。しかし、バウムガルテンは最実在者というやや新奇な概念をどれだけ重んじていたのだろうか。最実在 (*realissimum*) の概念は、後の展開を見越して存在論で既に定義されており<sup>42</sup>、その際にはこの語全体が大文字で強調されている。しかし、自然神学で (やはり大文字の) **ENS PERFECTISSIMUM** を定義し、後の版ではこの語に *das vollkommenste* というドイツ語訳をも付した後、ようやく最実在者に話が及ぶと、バウムガルテンは「最完全存在者は最も実在的なものである」(*Ens perfectissimum est realissimum*)、あるいは「最完全存在者は諸存在者の中で最も実在的なものである (*Iam ens perfectissimum est entium realissimum*)」と述べるにとどまり、**ENS REALISSIMUM** というように大文字強調するでもドイツ語訳を付すでもないばかりか、*ens realissimum* のように連なった状態では斜格で一度だけ使っているにすぎない<sup>43</sup>。*realissimum* という語 (とその変化形) 自体、『形而上学』を通じて本文中で 6 回、巻末の用語索引で 1 回使われているにすぎず、用語索引で参照先として記されているのは先に触れた存在論 § 190 のみである。

最実在者という新たな術語を、最完全者という従来の術語と肩を並べるまでに前面に押し出す意図はバウムガルテンには少しもない。必然者、無限者といった術語とすら並ぶものとは考えられていなかったと思われる。用語索引の存在者 *ens* の語の項目には、他立的 *ab alio* から世界超越的 *supramundanum* まで、*ens* に対する補足語が計 29 個並べられているが、そこに最完全的 *perfectissimum* や必然的 *necessarium* や無限的 *infinitem* は含まれていても、最実在的

---

<sup>42</sup> 「最小なる変化は、唯一、最小なるものにおける唯一、最小なるものの継起である。それ故、より多くのもの、より大きなものが、より多くのもの、より大きなものにおいて継起すればするほど、変化はより大きくなり、最大なる変化、即ち、最多、最大なるものにおける最多、最大なるものの継起となるに到る。存在者における最小なる変化の最小なる可能性は、その存在者の最小なる変化可能性である。それ故、存在者において変化が、より大きく可能であればあるほど、より大きければ大きいほど、その存在者の変化可能性はより大きくなり、最大なる変化可能性、即ち、最大なる変化の最大なる可能性となるに到る。存在者における最小なる実在性は、同一の存在者における真に肯定的な諸規定の最上の少なさと小ささである。こうした諸規定のなかの、より多くのもの、より大きなものをもてばもつほど、存在者はより実在的である。それ故、**最も実在的なもの** [**REALISSIMUM**] は、そのうちに最大、最多なる実在性があるものである。この最大、最多なる実在性は、絶対的に必然的なものであれば、**形而上学的な最高善**、即ち形而上学的な最善であり、それ自体では偶然的なものであれば、**偶然的な最高善** (広義において自然的な最高善) である」(Baumgarten 1739, KGS 17:66, §190)。

<sup>43</sup> 「あり得るかぎり最大なる諸実在性の総体は、実在性の最大度である。この最大度は最実在存在者たる神に適合する [*Hic deo enti realissimo convenit*]。それ故、神は実在的な無限な存在者である」(Baumgarten 1739, KGS 17:163, §843)。

realissimum は含まれていない。対して、perfectissimum という語（とその変化形）は、本文中で 69 回、用語索引で 2 回使われている。この中には最完全世界 mundus perfectissimus など含まれるが、ens 以外の単語に形容詞として使われることも、この表現の重要性を必ずしも低下させるものではあるまい。perfectissimum という表現は「神の現存在」の章だけでも 19 回も使われており、その内 mundus を形容する一例を除く 18 例は ens を形容している。バウムガルテンは、最完全者の概念を实在性の概念から独立に定義することには自覚的であったが、最実在者という術語にはさほど重きを置いていなかったように思われる。自然神学に神 (Deus) を導入するために採用される名目的定義は唯一、「神は最完全者である」<sup>44</sup>というものだけであり、最完全者の概念は『形而上学』の自然神学において、他に並ぶもののない特異な位置を有している。

この点については、マイアーが最実在的ないし最実在者という術語をどのように扱っているのかを見ておくことも有益である。マイアーはバウムガルテンの『形而上学』を独訳しているが<sup>45</sup>、最実在という表現に注目する様子はない。『形而上学』第三版以後の章立てに従って言えば、マイアーは独訳に際して「強度の数学の第一諸原理」の章<sup>46</sup>を章立てから抹消して、その内容を省略、圧縮したものを、それに先立つ「全体的なもの」と部分的なもの」の章末付近<sup>47</sup>に紛れ込ませている。それに伴い、「強度の数学の第一諸原理」の最後のセクションで大文字強調された最実在的 (REALISSIMUM) という術語は、独訳では姿を消している。そのため、この独訳書に付された羅独二つのレジスターには、最実在者という術語はおろか、最実在的という術語すら見出されない。原書でもわずかにしか使われていない表現であるから、翻訳という枠内では（たとえ自由度の高いものにせよ）そうした表現に別段重きが置かれられないのは当然とも言えよう。しかし、マイアーは（バウムガルテンの翻訳とは別の）オリジナルの著作『形而上学』でも、最完全という表現は絶えず用いながら、最実在という表現には特に関心を示していない<sup>48</sup>。マイアーの関心の乏しさから、バウムガルテン自身がこの表現にさほど関心をもっていなかったと推定するのは危ういが、バウムガルテンに師事し、この著作を執筆するに当たって「バウムガルテン博士の形而上学をたえず念頭に置いていた」<sup>49</sup>と述べるマイアーにしてそうなのであるから、少なくとも、バウムガルテンの『形而上学』で最実在という同じ表現に出会ってはいっても、それほど気に留めることなく通り過ぎることはおそらく難しくはなかったのである。

おそらく、バウムガルテンはそれ以前の事例と比べれば、最実在者という表現に、あるいはむしろ

<sup>44</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:158, §811.

<sup>45</sup> Baumgarten 1783.

<sup>46</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:61-66, §§165-190.

<sup>47</sup> Baumgarten 1783, §§124-125.

<sup>48</sup> 最実在という表現そのものは使っているが、この表現について注釈を加えるようなことはしていないという意味で (cf. Meier 1755, pp.217-220, §§131-132; Meier 1759, pp.38-40, §815)。

<sup>49</sup> Meier 1755, Vorrede, not paginated, [p.6\*].

最実在という規定に、術語と呼ぶにふさわしい位置付けを与えている。これについては、簡潔な表現で定義を重ね、それを逐一参照しながら証明を綴っていく数学的方法が功を奏している。バウムガルテンは自然な論述を意図的に排して、表現の自由や多様性を切り詰めた末に、ens realissimum というこの表現を選び取り、§ 190 という早い段階から伏線までめぐらせて、相互参照が織り成す網の目の中に埋め込んでいる。

バウムガルテンはヴォルフが残した問題をうまく解消し、最実在者という術語がそこに新たに生まれた。しかし、表現よりも中身に注目するならば、バウムガルテンにおいて新たに登場したのは最実在者（実在性の全体）ではなく、最完全者（多様における一致の最大）のほうだと言わねばならない。こうした神概念の萌芽は、完全性を多様なものの一一致として定義し、神の諸属性をこの定義と幾らか関係付けもしたヴォルフの着想の内に求められるだろう。しかし、バウムガルテンの最完全者は、多様における一致という完全性の定義の内に伏在していたヴォルフの着想を顕在化して、それに極限的な表現を与えたものだと言えるだろう。

バウムガルテンの論述では、最完全者に対する最実在者の個性はまだ弱々しく、そのかぎりでの存在論的証明もヴォルフの場合と同様、最完全者の概念に基づいて自然に遂行されることができた。しかし、完全性が多様な実在性における一致でしかあり得ないにもかかわらず、完全性の概念は実在性の概念から区別されていたように、最完全者の概念もまた最実在者の概念から区別される。最実在者の概念が独立していく端緒はここに既に与えられている。

## 第六章 ヴォルフ学派と存在神学（一）

### 第一節 ハレ大学騒動とバウムガルテン

前章で見たように、バウムガルテンは完全性と実在性との関係、ひいては最完全者と最実在者との関係について、ヴォルフと対照的な議論を展開している。しかしそれ以上に、自然神学を存在論的証明から始めるというバウムガルテンの構想自体が、宇宙論的証明から始めるヴォルフ学派の通例を覆す大胆なものである。ヴォルフの『自然神学』はその第二部を存在論的証明から始めることで、第一部の自然神学と並行するもう一つの自然神学を形にしてみせた。自然神学をまず存在論的証明から始め、それに宇宙論的証明を後続させるというバウムガルテンの構想は、こうしたヴォルフの構想を受けて、それをさらに先へと押し進めたものと思われる。

しかし、フューゲイト／ハイマースは『形而上学』英訳の訳者序文で、バウムガルテンが『形而上学』の執筆にあたって、ヴォルフ自身の著作からどれほど学ぶところがあったか、疑念を表明している<sup>1</sup>。即ち、バウムガルテンはヴォルフの『ドイツ語による形而上学』をおそらくほとんど使っておらず、ヴォルフの著作をハレでどうやって手に入れることができたかは「不明」であるから、バウムガルテンが、1730年代に公刊されていくヴォルフのラテン語の著作群、特にその中でも公刊年の遅い『自然神学』に依拠して『形而上学』を執筆したかどうかは「不明」だとされる。こうした疑念はヴォルフとバウムガルテンとの関係を一般的に再考する上で重要なものであるが、本研究にとっては、バウムガルテンの『形而上学』とヴォルフの『自然神学』第二部における自然神学の関係を考えるうえで特に重要である<sup>2</sup>。

『形而上学』のバウムガルテンは序文でヴォルフの『自然神学』第二部の参照を求めたり、その内容を紹介したりしてはいない。しかし、『形而上学』のスタイルは序文を例外と

---

<sup>1</sup> Fugate & Hymers 2013, p.7.

<sup>2</sup> バウムガルテンの自然神学とヴォルフの自然神学との関係を考察するにあたって、重要なのは形而上学の〈事柄〉なのであって、バウムガルテンがヴォルフの『自然神学』第二部を実際に読んだかどうかは少しも重要ではないという考え方もあるだろう。あるいは、ヴォルフ主義者に数えられるバウムガルテンは当然、ヴォルフの著作に精通していたはずだという予断が働く場合もあるだろう。いずれにせよ、この関係を立ち入って考察したヘンリッヒ（Henrich 1960）やアナスン（Andersen 1983）は、バウムガルテンがヴォルフの『自然神学』第二部を読んだかどうかという問いを立てなかった。しかし、そうであればなおさら、この哲学的にも比較的興味深い部類のトピックについて、この問いを一度ぐらいまじめに立ててみるのも悪くはないだろう。

して、そうした参照の類いを一般的に排しているため、このことはバウムガルテンの議論が『自然神学』第二部を受けて書かれたということに疑う積極的な理由とはなり得ない。

『自然神学』第二部は 1737 年に公刊され、バウムガルテンの『形而上学』はその二年後の 1739 年に公刊されている。二つの著作の序文に記された日付けはともに 4 月なので、両著作のあいだにはまるまる二年の隔たりがあると考えてよい。若きバウムガルテンは 1733 年頃からヴォルフ主義の哲学を吸収し、六年間のあいだに学習、研究、教育を重ね、1739 年 24 歳で『形而上学』を公刊している。『自然神学』第二部とバウムガルテンとの関係を疑う積極的な理由となり得るのは、両著作の出版年が二年しか違わないということよりも、当時バウムガルテンがいたハレを含めてプロイセンでは、ヴォルフの著作を販売したりその哲学を教えたりすることが禁じられていたという一般的な事情であるだろう。

ヴォルフの哲学に対する禁令については、まずその歴史的な経緯を押さえることから始めたい。経緯はドイツ啓蒙思想の歴史的局面の一つとしてよく知られるものだが、ここでは幾らかの概略にバウムガルテンとの関係を盛り込むことにしよう。ヴォルフと敬虔主義者たちとの対立が深刻化する機縁となった 1721 年の講演「中国人の実践哲学について」の後、ヴォルフは 1722 年、『ドイツ語による形而上学』新版（第二版）の序文で、新たにラテン語で、つまりヨーロッパ諸国に向けて哲学的著作群を執筆していく決意を表明する<sup>3</sup>。この決意表明も、全キリスト教世界においてハレ大学と敬虔主義が果たすべき使命を意識する神学者たちの眼には、憂慮すべき事態として映じたようである<sup>4</sup>。ハレ大学はブランデンブルク選帝侯フリードリッヒ三世（後の初代プロイセン国王フリードリッヒ一世）によって創設された大学であり、二代目のプロイセン国王フリードリッヒ・ヴィルヘルム一世の庇護のもとで「敬虔主義の牙城」<sup>5</sup>となっていた。敬虔主義者たちによる国王への働きかけは十分以上に奏功し、1723 年 11 月 8 日、ヴォルフは 24 時間以内にハレから、48 時間以内にプロイセン領から退去することを命じられる。ヴォルフはこの時点でプロイセン以

<sup>3</sup> Wolff 1720, Vorrede zu der andern Auflage, not paginated [pp.47\*-46\*].

<sup>4</sup> Hinrichs 1971, p.410f.; cf. シュナイウィンド 1998, p.631.

<sup>5</sup> ヴァイグル 1997, p.67. なお、伊藤利男によれば、敬虔主義（ピエティスムス Pietismus）とは、「17 世紀後半のプロテスタント・ドイツにおこり、18 世紀前半に最盛期を迎えた教会改革の志向と運動の総称。カントの時代には、P. J. シュペーナーが創めて A. H. フランケが発展させたハレ派ピエティスムスがもっぱらこの名で呼ばれたが、現在ではこの派のほかに N. L. ツィンツェンドルフが創めたヘルンフト派（カントはモラヴィア主義と呼んだ）とヴェルテンベルク派、カルヴァン教会派、さらに教会離脱主義をも含めた広義のピエティスムスが論究の対象とされる。M. ルターの宗教改革から 1 世紀半、体制化した正統教会が墮落し信仰が形骸化した状況に対して、若きルターの理念に立ち戻って、初期キリスト教会の敬虔な信仰を現代に復活させることを目指した」（伊藤 1997, p.430）。

外でも既に名声を博していたため、この追放劇に対しては国外からも同情が寄せられた。ヒンスケも言うように「11月のかの日から、ヴォルフの著作だけでなくヴォルフという人物までもが、啓蒙を端的に体現するものとなった」<sup>6</sup>。ヴォルフに救いの手を差し伸べる王侯も多くあったが、ヴォルフは大学での職務を求めてヘッセン＝カッセル方伯の申し出を受け、以後、方伯領のマールブルク大学に身を置き、敬虔主義者たちとの論戦のため筆を振るうことになる。1725年にはロシア皇帝に即位して間もないエカテリーナ一世から王侯並みの給料でペテルスブルク・アカデミーの副議長就任を請われているが、ヴォルフはこれを辞している。

バウムガルテンがハレにやって来るのはヴォルフが追放された四年後、1727年のことである。バウムガルテンはヴォルフ学派に数えられるが<sup>7</sup>、例えばマイアーがバウムガルテンの授業を受け、直接、学んだような個人的な関係は、ヴォルフとバウムガルテンのあいだにはない。追放後に布告された王令により、プロイセンではヴォルフの著作の販売は禁じられ、ヴォルフの哲学を授業で教えることも禁じられる。バウムガルテンはヴォルフが去った後のハレで就学し、学業を終えると教師となって、そのまま同地で『形而上学』を執筆するに到る。

ヴォルフの追放についてプロイセン国王に対しては国際的な批判が向けられ、またプロイセン国内でも、ヴォルフを支持する人々——後には、ヴォルフの哲学に感化された王子フリードリッヒもこれに加わった——による働きかけも続けられ、ヴォルフに対する国王の態度はやがて軟化してゆく。しかし同時に、ハレの敬虔主義者たち、とりわけヨアヒム・ランゲはそうした働きかけを牽制して、ヴォルフの哲学の危険性を王に説き続け、ヴォルフの哲学を攻撃する執筆活動を実に執拗に継続する。国王はランゲの要求によく耳を傾けているが、それでも時間とともに、ヴォルフを支持する人々の声に説得されるようになり、ランゲがヴォルフ批判に勤しむのを1734年と1736年の二度にわたって諫め（一度ではランゲを止めることができなかった）、最後には、ヴォルフに対するランゲの批判が果たして正しく、ヴォルフの哲学が本当に危険なものかどうかを公正に判断するため中立的な——とはいえ少なからずヴォルフ寄りの——調査団が召集されるに到る。調査の結果は、ランゲが言うような危険性はヴォルフの哲学には認められないというものであった。

---

<sup>6</sup> Hinske 1986, p.315.

<sup>7</sup> ヒンスケは「多かれ少なかれ正統的なヴォルフ主義者」のグループと「自立的なヴォルフ主義者」のグループを分け、バウムガルテンを前者に数え入れている（Hinske 1986, p.310）。

遂にハレへの帰還がヴォルフに打診されるが、ヴォルフはなお国王に警戒して、国王が没し、ヴォルフを敬愛する王子フリードリッヒが 1740 年、フリードリッヒ二世（後の大王）として王位を継承した後、同年 12 月、凱旋のごとくハレに帰還し、華々しく迎え入れられる。その一方、バウムガルテンはハレで 1737 年に『形而上学』を公刊した後、1739 年、まだ在位中のフリードリッヒ・ヴィルヘルム一世の王令によりフランクフルト（オーダー）大学の正教授に任じられ、1740 年の春にはハレを去っている。それ故、バウムガルテンとヴォルフはまたもや入れ違いとなる。その後もバウムガルテンがヴォルフと面識をもったという記録はない。

およそ以上のような文脈の中で、ハレでバウムガルテンがヴォルフの著作や哲学をどのように学んだか、あるいは、学び得たかが考察されなければならない。

## 第二節 ヴォルフの哲学に対する禁令とマイアーの証言

1727 年、ベルリンからハレに移住してきたとき、バウムガルテンはまだ 12、3 歳である。敬虔主義的な教育を受けた後、飛び級で 1730 年にハレ大学に入学し、ゴットヒルフ・アウグスト・フランケ（敬虔主義者を代表するアウグスト・ヘルマン・フランケの息子）や上述のとおりヴォルフを攻撃したランゲのもとで神学を学ぶが、三年間の学業の後、神学の方法の問題から、数学的方法を掲げるヴォルフの哲学に興味をもつようになる。しかし前節に述べたような状況の中、ハレでヴォルフの哲学を学ぶには少なからぬ障害があったものと思われる。

思想史家のイスラエルは、他の諸研究とは異なり、1723 年 5 月の王令でプロイセンの大学やギムナジウムでヴォルフ哲学が禁じられたと述べている<sup>8</sup>。しかし、注を付して挙げられている出典は二つとも不正確（全般的にそうなのだが）で、裏を取ることができない。一つ目の出典は“Lange, Causa Dei, preface”となっているが、これはランゲの『神および自然宗教の義』の初版<sup>9</sup>序文でもなければ、それとほぼ同文の第二版<sup>10</sup>序文でもなく、第二版のリプリントに付された編者序文<sup>11</sup>であろう。この序文は短く、1723 年のヴォルフ追放

---

<sup>8</sup> Israel 2001, p.545.

<sup>9</sup> Lange 1723.

<sup>10</sup> Lange 1726.

<sup>11</sup> École 1984, not paginated.

とそれに続くランゲとの論争を紹介する一般的なもので、二つ目の出典と同じく 1723 年のシュトレラー事件からヴォルフ追放までを追っている部分であるが、1723 年 5 月の王令には触れていない。その二つ目の出典である“Ludovici, Ausführlicher Entwurf, i, 102-5, 109”は、i ではなく ii、つまり第二巻の 102-5 ページおよび 109 ページの誤記ないし誤植であるように思われる。ルドヴィキの該当箇所には、たしかに 1723 年「5 月」には「〔ヴォルフ〕追放の際にランゲが執筆したこの異議の中で、上述した〔神〕学部は、ヴォルフの説の有害性を研究するための王立の委員会を請い求めただけでなく、ヴォルフは今後、もはや哲学について講義すべきではないとするきわめて恵み深い命令をも請い求めた」<sup>12</sup>と記されているだけで、その結果、ヴォルフに対する処分や禁令が実現されたとは書かれていない。さらに、ハルトマンの対応箇所を探してみると、ランゲはたしかに 1723 年 5 月に異議申し立てをベルリンに送っており、それを受けて設置された調査委員会がヴォルフに答弁を求め、ヴォルフはランゲの『神および自然宗教の義』に対して『結合の違い』<sup>13</sup>を書くことで、これに応じている<sup>14</sup>。しかし、この調査とは別の働きかけによって同年 11 月にヴォルフが追放されるまで、王令によって何らかの禁令が布かれたとは記されていない。1723 年 5 月といえば、まだシュトレラーのヴォルフ批判書が出て（3 月<sup>15</sup>）間もない時期で、ヴォルフは政府から保護すら得ており（4 月）、大学も（ちょうど 5 月に）シュトレラー側にヴォルフ批判の続行を禁じている<sup>16</sup>。1723 年 5 月に禁令が布かれたというのは、イズラエルの勘違いだと思われる。

1723 年 11 月にヴォルフが追放された後、1727 年には、二つの禁令が布告される。まず、1 月 31 日の禁令では、ヴォルフの名を挙げずに、一般的に「無神論的な書籍」の販売や印刷が禁じられ、違反者に対する重罰の適用が布告される<sup>17</sup>。しかし、ヴォルフの名が挙がっていないことに不満を覚えたランゲの働きかけにより、5 月 13 日の禁令では、「ハレ大学の元教授ヴォルフ博士の形而上学および道徳学の著作」を販売、購入することが禁じられ、それについての講義（私的なものを含む）を開くこともプロイセン全土の大学に対して禁じられる<sup>18</sup>。1727 年 1 月 31 日の禁令では、そうした著作の販売や印刷は終身の刑罰<sup>19</sup>

<sup>12</sup> Ludovici 1737, p.105, in: WW III.1.2.; cf. Ludovici 1737, p.520, §539; Ludovici 1738b, p.306f., §252.

<sup>13</sup> Wolff 1723.

<sup>14</sup> Hartmann 1737, pp.689-693, §§14-16.

<sup>15</sup> Hartmann 1737, p.683, §10.

<sup>16</sup> Ludovici 1737, p.104, §151; Wuttke 1841, p.26.

<sup>17</sup> Hartmann 1737, p.819f.; Ludovici 1738a, p.133f., §138.

<sup>18</sup> Hartmann 1737, p.820f.; Ludovici 1738a, pp.134-136, §§139-140.

の対象とされるなど、実際、プロイセンの諸大学ではヴォルフの哲学を教えた者が解雇されたり、重い罰金を課されたりしており、この禁令には実効性が伴っていたことが確認できる。

バウムガルテンがハレでヴォルフの哲学を学び得たのは、このような禁令のもとにおいてである。この点について、当時、自身もハレに住んでいたマイアー<sup>20</sup>は次のように証言している。

「バウムガルテンの大学生活はちょうど、ハレ大学でヴォルフ哲学を教えることが禁じられていた時期に当たる。」

“Baumgartens’ akademisches Leben fiel eben in denjenigen Zeitpunkt, in welchem, die Wolfische Philosophie auf der Hallischen Universität zu lehren, verboten war.”<sup>21</sup>

時期を厳密に考えようとすると、この証言の「バウムガルテンの大学生活」(Baumgartens’ akademisches Leben) や「ちょうど……時期に当たる」(fiel eben in denjenigen Zeitpunkt) という表現には曖昧さが伴う。この証言はバウムガルテンの学生時代についての記述の中で出てくるもので、教師時代についての記述(はっきりそう分かる記述)はその4ページ後からはじまるので、「大学生活」が学生時代を指す可能性は幾らか高い。この場合、「大学生活」はバウムガルテンがハレ大学に入学した1730年から、マギスターの学位を得た1735年までということになる。しかし、「大学生活」が(さすがにフランクフルト大学に移ってからの教師時代は除外して)ハレ大学での教師時代までを指す可能性も否定はできない。この場合、1730年から、同大学で教鞭をとるようになり、フランクフルト

---

<sup>19</sup> 禁令で言及されている終身の荷車(Karre)の刑については Gawlick & Kreimendahl 2012, p.XIV, n.23 でツェートラーの事典項目が参照されており、市場の清掃のようである(ゴミを掃き集めて荷車に乗せて運び去る)。

<sup>20</sup> マイアーは1718年、ハレ近郊のアンメンドルフ Ammendorf に生まれ、14歳の1732年には既にハレ大学の名簿に名前を連ねているが、実際に学業を始めたのは1735年からで、卒業が1739年4月である。その後は同地で私講師として授業を始め、1746年に員外教授、1748年に正教授に着任している(Pozzo 2003, p.132. ただし、ポッツォーは出生地をメルセブルク Merseburg として記載している)。バウムガルテンがフランクフルトに移った1740年に、マイアーがバウムガルテンの後任に就いたと言われることがあるが、間違いである。マイアーはたしかにバウムガルテンの授業を引き継いだが、私講師のままその内容を引き継いだだけである。この点については Lange 1778, p.37 & p.47f.を参照。バウムガルテンの弟子ではあるが、年齢的には四歳しか違わない。

<sup>21</sup> Meier 1763, p.11.

大学に移る 1740 年までということになる。この場合、マイアーの証言からは、1730 年から 1735 年まで、あるいはさらに 1740 年までの期間、ハレではヴォルフの哲学に対する禁令が布かれていたということになる。あるいはさらにもう一つの可能性として、学生時代から卒業後、私講師として教えている期間、つまり、1737 年末にハレの員外教授になるまでの期間だと考えることもできるかもしれない。

マイアーはさらに、1735 年の夏学期について「この頃、ヴォルフの哲学をハレで教えることが、ひそかに再び許されるようになった」ので、バウムガルテンは「公けにヴォルフの論理学について講義をした」<sup>22</sup>と記している。しかしそう記された同じ段落の中で、1735 年の冬学期について「ヴォルフの形而上学の禁止はその頃まだ廃止されていなかった」<sup>23</sup>とも記されており、証言が自家撞着に陥っているようにも見える。しかしこの点は、前者で「ヴォルフの哲学」と言われているのは、続いて言われる論理学（当時の理解では哲学に属している）等を指すのだと考えれば整合的に理解できる。いずれにせよ、マイアーによれば、1735 年にはまだ何らかのかたちでヴォルフに対する禁令がハレで実効性をもっていたということになる。ハレ大学でマイアーが学業を始めたのが同年であることを考えるならば、この証言は後の 1763 年のものとはいえ、比較的、信用できるものと思われる。

### 第三節 ヴォルフ哲学の解禁とハレ大学

ここまで見てきたうえで、問題のフューゲイト／ハイマースの疑問について考察してみたい。ヴォルフの著作を「もちろんその販売がまだ少なくとも公式には禁じられていたハレで」どうやって手に入れることができたのか「不明」だと言われるが<sup>24</sup>、この「もちろん」(of course) は少なからず修辭的な強弁である。フューゲイト／ハイマースはハレでの禁令について一切出典を示さず、伝記的な論述全般に対してマイアーやアプトによる伝記の参照を一般的に求めているだけだが、「もちろん」を支持する資料は上述のマイアーの証言以外にない<sup>25</sup>。そして、いま見てきたように、この証言は「バウムガルテンの大学生

---

<sup>22</sup> Meier 1763, p.15f.

<sup>23</sup> Meier 1763, p.16.

<sup>24</sup> Fugate & Hymers 2013, p.7.

<sup>25</sup> フューゲイト／ハイマースが触れていないアプトによる伝記（マイアーによる伝記の二年後、1765 年に出版されたもの）にも「彼〔バウムガルテン〕の勉学のこの時期は、ちょうどヴォルフの *Lehrsätze* を学ぶことがハレでは犯罪だった時期に入っていた」という記

活」にハレ大学での教師時代までを多く含めないかぎり、1736年から（『形而上学』が出版される）1739年までの期間を覆うものにはならない。それどころか、プロイセンにおけるヴォルフに対する禁令についてハルトマンの記録に当たるならば、ヴォルフの著作に対する禁令は1734年の始めに解かれていることが分かる<sup>26</sup>。ヴォルフが1733年6月、パリの王立学術協会の外国人会員（*associé étranger*）<sup>27</sup>に選ばれたことに心を動かされ、国王がヴォルフを呼び戻そうと考えるようになったためであり、ヴォルフは1734年に早くもハレへの帰還を打診されている<sup>28</sup>。

ハルトマンの著作には、禁令が解かれた後、まもなく、ほかならぬハレでヴォルフの形而上学や倫理学の授業が再開されたことも記されている<sup>29</sup>。再開の時期は明記されていないが、それに憤慨したランゲが国王に直談判の許可を得るのが1736年3月のことであるから、1734年夏学期から1735年冬学期までのあいだということになる<sup>30</sup>。これはだいたいマイアーの証言とも一致する。ランゲは国王に対してヴォルフの哲学をプロイセン全土で「もう一度」<sup>31</sup>禁じることを求めるが、その願いが聞き入れられることはなかった。その後、ヴォルフの哲学とランゲによる批判について中立的な調査団が設けられ、同年6月には、ヴォルフの哲学にランゲが言うような危険性はないという調査結果が出る<sup>32</sup>。ラン

---

述が見られる（Abbt 1765, p.8）が、マイアーの対応箇所（Meier 1763, p.11）と文章（構成要素、語順、一部の語句）がよく似ている。

Meier: “Baumgartens’ akademisches Leben fiel eben in denjenigen Zeitpunkt, in welchem, die Wolfische Philosophie auf der Hallischen Universität zu lehren, verboten war.”

Abbt: “Denn dieser Zeitlauf seines Studirens fiel eben in die Jahre ein, in denen es zu Halle ein Verbrechen war, Wolfens Lehrsätze sich bekannt zu machen.”

アプトが1738年生まれであることも加味すれば、ここにマイアーの記述から独立した証言を見出すことは困難である。この点については、ニグリが一般的に「アプトやフェルスターによる伝記はマイアーの『生』[マイアーによる伝記]に依拠している」と述べているとおりであろう（Niggli 1998, p.XVII, n.3）。

<sup>26</sup> Hartmann 1737, p.822, §12. ヒンリクスもこれに従っている（Hinrichs 1971, p.434）。

<sup>27</sup> *associé* は準会員だが、外国人正会員という枠が他にあるわけではないので、外国人準会員ではなく外国人会員と訳しておく。Cf. 隠岐 2011, p.33f.

<sup>28</sup> エコールはランゲとヴォルフの戦いの経過を三段階に分けて考察しているが、第一の段階を1723年、第二の段階を1724年から1732年までとして、最後の第三の段階をこの「急変」(*revirement*)が起こる1733年から1736年までに置いている（*École* 1983, pp.XI-XV）。形而上学的内容を含むヴォルフの『講義概要』（Wolff 1718）の第二版が1735年にハレで出版されていることも、こうした推移と関係があるかもしれない。

<sup>29</sup> Hartmann 1737, p.822f., §12.

<sup>30</sup> Cf. Hartmann 1737, p.720.

<sup>31</sup> Hartmann 1737, p.721.

<sup>32</sup> Hinrichs 1971, pp.436-440; Hartmann 1737, pp.722-724.

ゲにはヴォルフに対する攻撃をやめるよう、あらためて通達がなされる<sup>33</sup>。ハルトマンが付け加えるところによれば、同時に「今後、ブランデンブルク王および選帝侯領の全土における全大学でヴォルフの哲学について講義し、説明することも許されている」<sup>34</sup>。

ハレにおける講義再開の時期はともかく、1734年に禁令が解かれているというのはマイアーの証言と端的に矛盾するように見える。しかし実情はもう少し曖昧なものだったと思われる。証言によれば、1735年にもなお禁令が何ほどかの実効性をもっていたと考えられる。しかしマイアーは、「ヴォルフの形而上学の禁止はその頃まだ廃止されていなかった」ため、バウムガルテンは「彼自身の諸命題を、彼の聴講者たちに筆記させなければならなかった」のであり、「これらの命題から後に彼の形而上学ができあがり、それが印刷に回された」とも書き綴っている<sup>35</sup>。1735年冬学期の形而上学の授業ではヴォルフ、あるいはヴォルフ学派の形而上学的著作を教科書として用いることはできなかったとしても、その授業の内容はそうした教科書に代わるべくバウムガルテンの『形而上学』がそこから生まれてくるほどにヴォルフ主義的な形而上学だったわけである。つまり、ヴォルフ主義的な形而上学を教えることは黙認されるが、ヴォルフやヴォルフ学派の形而上学的著作を教科書として指定することは許されないといった類いの曖昧さは、禁令の解除後も残されていた可能性がある。

マイアーの証言から推察されるように 1734年始めの禁令解除をもってヴォルフの哲学が一挙に全面解禁されたわけではないにしても、1734年以後、禁令の実情はかなり流動的になったものと思われる。この点をこれ以上、詰めようとすれば、これまでほとんど調査されていない「ハレ週報」(Wöchentliche Hallische Frage- und Anzeigungs- Nachrichten)などの一次資料に当たる以外にないように思われる。ハレにかぎって言っても 1734年以後、禁令がどのような経過をたどって完全に消滅するに到ったか、詳細な実情は既存の文献からは知ることができない。

#### 第四節 バウムガルテンはハレで『自然神学』を読むことができたか

以上を踏まえて結論を述べるならば、禁令のみを考慮するかぎり、1737年の『自然神学』

---

<sup>33</sup> Hartmann 1737, p.724.

<sup>34</sup> Hartmann 1737, p.724.

<sup>35</sup> Meier 1763, p.16.

第二部をバウムガルテンが入手できた可能性は十分にある。1734年夏学期から1735年冬学期までのあいだに、ハレでもヴォルフの形而上学や倫理学の授業が再開されているからである。なおも禁じられていたのは、せいぜいヴォルフやヴォルフ学派の著作を教科書として指定するといった形式的な事柄だけであろう。ヴォルフの『ドイツ語による形而上学』は、1725年の第三版まではハレで出版され、禁令後、1729年の第四版から1738年の第七版まではフランクフルト（マイン）とライプツィヒで出版され、再びハレで出版されるのは、ヴォルフがハレに戻った後、1741年の第八版からである。これは『ドイツ語による倫理学』にも同様のことが言えそうで、出版地がハレに戻るのは1743年の第七版からで、1739年の第六版は（書誌情報しか確認できないが）まだフランクフルト（マイン）とライプツィヒから出版されている。しかし、こうした出版地の変化は、1734年の禁令解除よりも、単純にヴォルフの所在地の変化を反映している可能性もある。

バウムガルテンはイエーナからハレに来た学生たちと熱心な交流をもち、また、イエーナ大学を何度も訪れては、ロイシュを含む当地のヴォルフ主義者たちの講義を「最大限に集中して」聴講している<sup>36</sup>。前章で見たように、ロイシュは1735年の著作『形而上学体系』でヴォルフの『存在論』を利用しているが、それだけでなく、その後の『宇宙論』、『経験的心理学』、そして1734年の『合理的心理学』まで、つまり、既に出版されていたヴォルフのラテン語による連作すべてから命題を多数、引用している<sup>37</sup>。プロイセンにおける禁令の事情が仮にどんなに厳しかったとしても、バウムガルテンはイエーナのヴォルフ主義者たちとの交流において、間違いなく、ヴォルフのラテン語の著作群に直接、触れることもできたのである。プロイセンではヴォルフの著作の印刷や販売は禁じられたが、所有が禁じられたり蔵書の押収が行なわれたわけではない。バウムガルテンはイエーナのヴォルフ主義者たちと同様の仕方で、ヴォルフの著作を難なく手に入れることさえできたかもしれない。

さらに幾らか付け加えるならば、イエーナ訪問から分かるように、バウムガルテンはプロイセンの国境近くに位置するハレから出て、イエーナのあるザクセン選帝侯領に旅する

---

<sup>36</sup> Meier 1763, p.12.

<sup>37</sup> バウムガルテンの『アレテオフィルスの哲学書簡』の第一書簡に含まれる半自伝的と解される記述の中には、ヴォルフの『自著詳解』を通読した（これはマイアーの伝記にも書かれている Meier 1763, p.12）際に「ビルフィンガー氏、ロイシュ氏等々のきわめて根本的な諸著作を調べていた」（Baumgarten 1741, p.3）とあり、このとき念頭に置かれているロイシュの著作は『形而上学体系』だと考えられる。ロイシュのこの著作は、おそらくビルフィンガーの著作とともに、バウムガルテンがヴォルフ学派の形而上学的著作の中で念入りに研究したものの一つであろう。

ことができた。同じくザクセン選帝侯領に属している当時の書籍出版の中心地ライプツィヒは、イエーナ以上にハレに近い。それに加えて、後で見るようにバウムガルテンはその兄とともに当時としては一角の蔵書家である。書籍商との付き合いもあったであろう。禁令が解かれて授業まで再開された後、1737年に出版された『自然神学』第二部を入手することにそれほど困難があったとは思われない。

1734年の禁令解除は最近の研究では曖昧にされがちである。2011年のガウリック／クライメンダールはフェーゲイト／ハイマースに比べればはるかに詳細に論じているが、この点についてはやはりマイアーのみを挙げ、その証言を列挙しながらも、「しかし遅くとも1739年までには時代精神が変わる」と述べるにとどまっている。1739年になると国王はヴォルフの哲学を見直すようになり、王令により神学部の学生たちに、教会での説教のため「理性的な論理学、例えばヴォルフのそれ」を学ぶことまで推奨するようになる<sup>38</sup>。ガウリック／クライメンダールは下限をこの1739年に設けるが、上限（早ければ何年のことか）は設けず、1734年の禁令解除には触れないままになっている。さらに、下限を1739年に置くことについても、国王が1733年の時点で既にヴォルフを呼び戻そうと働きかけており、1734年には禁令を廃止していることを考えれば、1739年にどれだけ画期的な意味を見出せるかは疑問である。

2001年のイスラエルの研究は、1734年の禁令解除には触れていながら、禁令を解かざるを得ない「と当局は感じた」<sup>39</sup>と付け加えることで、実際に1734年に禁令が解除されたかどうかを曖昧にしたまま、その後、ヴェルトハイム聖書の事件によってヴォルフの哲学に対する警戒が再燃するというエピソードを挿むことで、禁令の問題が1736年の論争調査団まで持ち込まれたという筋でまとめている<sup>40</sup>。

ガウリック／クライメンダールが1739年に下限をおいた期間のように、禁令が解かれてからその実効性が消滅するまでの推移期間を想定することは正しいだろう。しかしその場合、1734年から1736年までの期間とそれ以後の期間とを同等とみなすことはできない。禁令の実効性は1736年までに失われた部分が大きいであろうからである。ここで我々の関心に話を戻すならば、ヴォルフの『自然神学』第二部が出版されるのは1737年のことである。禁令にまだ何ほどかの実効性が伴っていたとしても、それを1736年までの期間

---

<sup>38</sup> Tholuck 1865, p.131; cf. Gawlick & Kreimendahl 2011, p.XXXIIIf., n.126 で引用されている。

<sup>39</sup> Israel 2001, p.551.

<sup>40</sup> Israel 2001, pp.544-555.

と同程度に見積もることはできない。

フューゲイト／ハイマースのように、マイアーが証言するような状況が、バウムガルテンが『形而上学』を書き上げるまでのあいだ、ずっと変わらなかったかのように想定することはできない。もちろん、このことのみをもってバウムガルテンが『自然神学』第二部を読んでいたと言うことはできないし、ヴォルフが公刊したその他のラテン語の著作についても同様である。フューゲイト／ハイマースの疑問は、ヴォルフ学派の一人に数えられるバウムガルテンのような哲学者でも、ヴォルフ自身の著作に——特に、ドイツ語で書かれた著作群ほど影響力をもたなかったとも言われるラテン語の著作群にまで——通曉していたと予断すべきではない、という一般的なアドバイスとしてのみ傾聴されるべきだろう。それ以上のことは、禁令事情ではなくヴォルフの著作の内容に照らして主張されるほかない<sup>41</sup>。

## 第五節 二つのバウムガルテン文庫と『自然神学』第二部

我々のバウムガルテン、即ち、アレクサンダー・ゴットリーブ・バウムガルテンは七人兄弟の一人である。中でもアレクサンダーより 12 歳年上の長男ジークムント・ヤーコプ・バウムガルテンは、アレクサンダーの知的遍歴を先導し、後にハレ大学の神学の教授になる人物であり、当時はアレクサンダーよりも高名な学者だったと言われる<sup>42</sup>。アレクサンダーに最初にヴォルフの哲学を教えたのもジークムントであり、ジークムント自身も、ヴォルフと対立した敬虔主義者たちとは違い、ヴォルフから影響を受けた新たな世代として、ドイツ啓蒙の神学における「移行主義」Übergangstheologie や「神学的ヴォルフ主義」といった局面を代表する神学者になっており<sup>43</sup>、「クリスチャン・ヴォルフの神学上の弟子た

---

<sup>41</sup> シュヴァイガーがバウムガルテンをヴォルフと比較する研究全般について言うように、「従って、今日の解釈者は、バウムガルテンが実際どれだけヴォルフに近いかという問いをひとまず懸案のままとして、この問いをケースごとに慎重に調べるほうがよい」(Schwaiger 2011, p.25)。

<sup>42</sup> Niggli 1998, p.XVIII, n.6.

<sup>43</sup> 「移行主義という表現は、逐語的靈感説に基づく正統主義の聖書原理をも理性的であると説明する彼〔ジークムント〕の姿勢に見られるように、古と新との境界線に生きたことを意味している」(荒井・出村ほか 2007, p.175)。移行主義はルター正統派とネオロギーとのあいだに位置する。なお、ヴォルフを批判したブッデは移行主義の代表者に数えられる(荒井・出村ほか 2007, p.175)。

ちの中で最も自立的で最も重要な人物」とも評されている<sup>44</sup>。

アレクサンダーは3歳で母親を、8歳で父親を失っているが、父親は子供たちに敬虔主義者たちの集うハレ大学で神学を学ぶよう、また自らの膨大な蔵書を売却しないよう遺言を残したという。後に長男ジークムントが没し、アレクサンダーも没すると、父親の蔵書をもとに集められていた蔵書を記載したバウムガルテン文庫 (Baumgartens Bibliothek) とも称される蔵書目録が間もなく作成され、印刷されたものが今日まで伝えられている。こうした経緯から、バウムガルテン文庫は父親、ジークムント、アレクサンダーの三人の蔵書から形成されたと言われる<sup>45</sup>。アレクサンダーがハレを離れる際、蔵書は兄弟で分けられたものと思われるが、いずれにせよ、1762年にアレクサンダーが没すると、その蔵書を競売に掛けるため、フランクフルト (オーダー) で蔵書目録 *Catalogus librorum* が作成される。ジークムントはそれより早く 1757年に没していたが、ハレでその蔵書目録 *Bibliotheca Baumgarteniana* 三冊が作成されるのは1765年からである。

アレクサンダーの *Catalogus librorum* にはヴォルフ学派の著作も数多く含まれており、ヴォルフのラテン語の著作群や『自然神学』全二部も記載されている。目録には著者名、書名、出版地、出版年、製本状態が記載されているのだが、『自然神学』に関するかぎり出版年は誤って記載されている<sup>46</sup>。『自然神学』は第一部、第二部の合冊で製本されており、出版年は「738-39」、つまり1738年および1739年とされている。出版地はフランクフルト (マイン) になっているが、この出版年は同地から出た各部の第一版、第二版のいずれとも合致しない<sup>47</sup>。この数字の出所は、すぐ下に続くヴォルフの『一般実践哲学』についての記載から推察できる。即ち、同じく合冊で製本されている『一般実践哲学』第一版の第一部、第二部の出版年は「638-39」、つまり1638年および1639年となっていて、実際とちょうど百年ずれており、この二冊の正しい出版年こそが1738年および1739年なのである。おそらく、『一般実践哲学』の正しい出版年が誤って『自然神学』に記されてしまったものと思われる。

いずれにせよ、アレクサンダーが『自然神学』全二部を所有していたことは蔵書目録から確認できるが、それが第一版か第二版かは不明だということになる。第二版の第二部が

---

<sup>44</sup> Beutel 2009, p.109. ボイテルは敬虔主義、移行神学に続く「クリスチャン・ヴォルフとその学派」の節でジークムントを取り上げ、次章をネオロギーに当てている。

<sup>45</sup> Gawlick & Kreimendahl 2011, p.XI.

<sup>46</sup> Anonym 1762, p.109, n.59.

<sup>47</sup> フランクフルトとライプツィヒからの第一版は第一部が1736年、第二部が1737年。フランクフルトとライプツィヒからの第二版は第一部が1739年、第二部が1741年。ちなみにイタリアのヴェローナからの版は第一部、第二部ともに1738年。

出版されるのはアレクサンダーの『形而上学』が出版された後、1741年なので、蔵書目録に第一版が含まれていれば、それが入手されたのがたとえ後年であったとしても、『形而上学』執筆までに入手されていた可能性があるが、この点は蔵書目録からは確認できないわけである。

アレクサンダーの蔵書目録 *Catalogus librorum* をジークムントの蔵書目録 *Bibliotheca Baumgarteniana* と比較すると、少しばかり気になる点が見えてくる。ヴォルフのラテン語の著作でも、『論理学』、『存在論』、『宇宙論』、『経験的心理学』、『合理的心理学』、『自然神学』全二部、『一般実践哲学』全二部までの連作は、アレクサンダーの蔵書にもジークムントの蔵書にも含まれている<sup>48</sup>。これらの内、『論理学』だけは、アレクサンダーのものが1732年の第二版で、ジークムントのものが1728年の第一版である。また、『自然神学』全二部は、アレクサンダーのものは上述の事情で不明だが、ジークムントのものは1736年および1737年となっていて、第一版である。この二つの違いを除いて、二人の蔵書は、『存在論』と『宇宙論』、『経験的心理学』と『合理的心理学』、『自然神学』全二部、『一般実践哲学』全二部と、公刊順に二冊ずつの合冊になっているという共通の個性的な特徴をもつ。しかも、アレクサンダーの『自然神学』が不明なのを除けば、これらはすべて第一版どうしの合冊なのである。

アレクサンダーがヴォルフの哲学に関心を持ち始めたのは1733年頃のことなので、『論理学』については既に出ている第二版を持っていることに不思議はない。他の著作で第二版が出るのは、最も早い『存在論』でも1736年のことである。ヴォルフは『一般実践哲学』に続けて、『自然法論』全八部を1748年まで書き続け、その後も倦むことなく著作を体系的に書き次いでいくのだが、『自然法論』以後の著作については、二人の蔵書状況はバラバラになる。つまり、アレクサンダーとジークムントの蔵書は、1730年代のヴォルフのラテン語の著作に関するかぎり、またそのかぎりでのみ酷似している。これは何を意味するのだろうか。アレクサンダーは1727年にハレ市に来て以来、上述のゴットヒルフ・アウグスト・フランケの家で育ったが、1734年、ジークムントがハレ大学の神学の正教授に着任してからはジークムントの家に引っ越しており<sup>49</sup>、その後、正教授としてフランクフルト大学に赴任する1740年春、ハレの兄のもとを離れている。二人の蔵書状況からすれば、アレクサンダーがハレで暮らしていたあいだだけ、兄弟はヴォルフのラテン語の著作

---

<sup>48</sup> Anonym 1762, p.109, n.56-n.60; Anonym 1766, p.168, n.59; p.169, n.69, n.71, n.70, n.83.

<sup>49</sup> Meier 1763, p.14.

を同じような仕方で購入し、同じ形態に製本していたと推定することができるように思われる。

もちろん、まったく違った事態を想像することも可能である。例えば、二人はこれらの著作を、発売されるごとにではなく、どの時点かに一挙に買い揃えたのかもしれないし、アレクサンダーの蔵書の売れ残りが何らかの経緯で、ジークムントの蔵書に入り込んだ可能性もないとは言い切れない。しかし、後者の可能性について言えば、それならジークムントの蔵書には、ヴォルフの著作が重複して記載されていなければおかしいし、二人の蔵書目録をヴォルフの著作に関して比較するかぎり、同一の著作が含まれている場合に、それぞれに記載されている著作が数的に同一のものだと考えられるようなものは意外に少ない。ヴォルフの著作の半数ほどは二つの目録のどちらにも載っているが、それらの記載を比較してみると、明らかな別物や、別物と推定されるものがその半数（全体の4分の1）ほどを占めている。さらに、残る半数（4分の1）でも、同一性が排除されないというだけでなく、積極的に同一物ではないかと疑わせるものは、上述の合冊本以外にない。それに、もし仮に数的に同一のものが含まれているとすれば、それは先に目録が作成され、規模も劣るアレクサンダーの蔵書である可能性が高いだろう。

合冊形態の一致から考えて、アレクサンダーの蔵書目録に記載されている『自然神学』全二部は、ジークムントのものと同じように買い集められ、同じ形態に製本されたものである可能性が高い。そうであれば、それ以外のすべての合冊やジークムントのものと同様、第一版どうしの合冊である可能性が高い。そして、アレクサンダーは1736年および1737年出版のこの二冊を、ハレを離れる1740年春までに入手していた可能性がきわめて高く、1739年春に出版される『形而上学』の執筆時までには手に入れていた可能性も十分に高い。

## 第七章 ヴォルフ学派と存在神学（二）

### 第一節 自然神学における証明の唯一性

前章では外的な側面から『自然神学』第二部とバウムガルテンとの関係を検討してきた。しかし、この関係は『自然神学』第二部および『形而上学』の自然神学の内容を比較することでも検討されるべきであろう。とはいえ、ヴォルフの『自然神学』第二部とバウムガルテンの自然神学との関係を徹底的に明らかにすることは手に余る。この関係を明らかにするためには、この二つの著作を比較するだけではなく、『ドイツ語による形而上学』やその後の論争書におけるヴォルフの自然神学思想が参照されなければならないし、バウムガルテンが読み得たヴォルフ学派の著作における自然神学思想も参照されなければならないからである。例えば、『形而上学』の自然神学と『自然神学』第二部の自然神学のあいだに何らかの類似点が認められたとして、その類似点が『ドイツ語による形而上学』やヴォルフ学派の著作にも見られるものであれば、そうした類似点を指摘することは、バウムガルテンが『自然神学』第二部から影響を受けているかどうかを問う観点からはあまり意味がない。この観点から意味があるのは、『ドイツ語による形而上学』やヴォルフ学派の著作には含まれていない『自然神学』第二部に固有の内容が、バウムガルテンの『形而上学』の内に見出されるかどうかだけである。そして、『自然神学』第二部に固有の内容を網羅しようとするれば、『ドイツ語による形而上学』やヴォルフ学派の著作との比較が必要になる。

網羅的な比較は困難であるが、目立った論点を取り上げて、『自然神学』第二部と『形而上学』との関係に探りを入れることは十分に可能である。そうした論点の中で本研究では、ヴォルフが『自然神学』第二部で、宇宙論的証明から展開される自然神学と並んで、『ドイツ語による形而上学』には見出されない最完全者の存在論的証明から自然神学を展開した理由と、バウムガルテンの自然神学との関係に注目することにしたい。本研究がバウムガルテンと『自然神学』第二部との関係を明らかにしようとするのは、第一義的には、バウムガルテンは『自然神学』第二部の構想を踏まえて、そこで与えられている最完全者の定義を批判し、それに代わる代案を提示したのかどうかを明らかにするためであった。いまやこの問題は、バウムガルテンが、最完全者の存在論的証明から自然神学をはじめるという構想を、ヴォルフの『自然神学』第二部から継承し、さらにその先まで押し進めたのであったかという、いっそう大きな問題の中で捉え直されることになる。ヴォルフが最完全者の存在論的証明から自然神学をはじめた理由を探ることは、このいっそう大きな問題に迫るにふさわしい試みである。バウムガルテンが『自然神学』第二部から何らかの影響を受けたかどうかを知るためには、網羅

的な調査が必要になる。しかし、本研究にとって重要なのは、バウムガルテンがそこから何らかの影響を受けたかどうかではなく、最完全者の存在論的証明から自然神学をはじめるといった構想について影響を受けたかどうかにかぎられる。

我々はまずヴォルフに眼を向けることから始めたい。ヴォルフはなぜ『自然神学』第二部を書いたのか。問いをもう少し限定するならば、ヴォルフはなぜ、存在論的証明からはじまる自然神学を書いたのか。『自然神学』第二部は、全体が大きく二つの区分 (sectio) に分けられ、第一区分の表題は「神の現存在および諸属性がアプリアリに論証される」であり、第二区分の表題は「無神論とそれに類する他の誤謬について」である。後者については本研究は立ち入ることができない。

この問題の考察を『自然神学』全二部に対するある書評<sup>1</sup>を見ることから始めたい。『自然神学』第一部には、本論としての第一部に先立って、自然神学のための方法論を扱う序論 (プロレゴメナ) が置かれている。書評者はその序論 § 10 の次のような命題を取り上げる。

「自然神学において、神の現存在を複数の論拠によって証明することは不要であり、適切たり得ず、一つで十分である。」<sup>2</sup>

書評者は「適切たり得ず」という点に異を唱える。曰く、「著者〔ヴォルフ〕自身が、一つの論証が十分であるというこの真理の論証を三つ与えている」<sup>3</sup>。同じことに対する証明を複数与えることが不適切であるなら、まさにそのことを主張する命題自体になぜ三つもの証明を与えるのか。実際には、ヴォルフは幾つもの証明は不要である、適切たり得ない、一つで十分であるという三つの契機を切り分けてそれぞれを証明しているだけなのだが、一般的に言って、ヴォルフが同一の命題に幾つかの証明を与えるのは『自然神学』でもまったく普通のことである。§ 10 の命題は、学問的な論述では不要な繰り返しは慎むべきだといった一般論を神の現存在の問題に当てはめたもののように見えるが、実はむしろこの問題に固有の方法論なのである。書評者の異論もこの方法論に向けられる。即ち、『自然神学』のヴォルフは神の現存在を二度にわたって——第一部では宇宙論的に、第二部では存在論的に——証明しているが、§ 10 を受けるならば第一部の宇宙論的証明によって神の現存在が確証されるかぎりその証明ひとつだけで十分であり、第二部で存在論的証明を与えることは不要であり、適切たり得ないはずだ、と<sup>4</sup>。

---

<sup>1</sup> Anonym 1738.

<sup>2</sup> Wolff 1736, p.12, §10.

<sup>3</sup> Anonym 1738, p.290.

<sup>4</sup> Anonym 1738, p.290.

## 第二節 ヴォルフ『形而上学注解』における自然神学の方法論

ヘンリッヒによれば、ヴォルフは自然神学で「ひとつの体系には唯ひとつの神の証明しか与えられてはならないという要求をした最初の人」である<sup>5</sup>。証明の唯一性について、ヴォルフは同様の考えを1724年の『形而上学注解』第一版で既に表明している。『ドイツ語による形而上学』では、神の現存在のためにただ一つ、宇宙論的証明のみが与えられている。この点で、ヴォルフは他の証明、とりわけ目的論的証明を斥けたとして批判されたが、『形而上学注解』のヴォルフはそれに対して、宇宙論的証明の採択は他の証明をもよく考慮したうえでのことであり、他の証明を用いなくても、論証的(demonstrativisch)な講述<sup>6</sup>では証明は一つあれば十分であり、それより多くの証明を用いるのは適切たり得ない(nicht wohl ... gebrauchen kann)と反論するのである<sup>7</sup>。

他の証明、複数の証明といった表現については、それらが種類の異なる証明を意味することを断っておく。そして、証明の種類が異なるというのは、証明で用いられる論拠ないし論法(Beweisgund, Beweistum, argumentum)が異なるということであり、具体的には、存在論的証明、宇宙論的証明、自然神学的証明等々として互いに区別されることを意味する。それ故、以下では、同じ種類の証明を幾つも列挙したとしても、それを他の証明、複数の証明とは呼ばないことにする。

『形而上学注解』のヴォルフによれば、神の現存在に複数の証明を与えるのが適切たり得ないということは「容易に」証明できる<sup>8</sup>。しかし、その証明はそれほど容易とも明瞭とも思われない。まず、異なる証明では神についての異なる名目的定義が用いられる。例えば宇宙論的証明では、神は「そのうちにこの見える世界や我々の心の現存在の十分な理由が含まれているような、自己による存在者」として定義される<sup>9</sup>。そのうえで、この世界や我々の心が現存在するという事実をもとに、十分理由律を使ってこれらの十分な理由を含む存在者が現存在することが証明される。そのような存在者が現存在すると証明されたならば、この存在者は定義によって神であるから、神の現存在が証明されたことになる。この存在者の属性も同じ定義から導出されることになる。ヴォルフは宇宙論的証明とは異なる証明の例として良心による証明を持ち出しており、その場合、神は「人間をその善行の故に報い、悪行の故に罰する見えざる存在者」として定義される<sup>10</sup>。このように定義しておかなければ、現存在

<sup>5</sup> Henrich 1760, p.56. 翻訳は邦訳 p.82 に従った。

<sup>6</sup> 「論証的な方法、即ち、確実性に適した講述」(Wolff 1724a, p.569, §352)。論証的なもの(demonstrativa)は蓋然的なもの(probabilia)から区別されなければならない(Wolff 1736, p.13, §10 n.)。

<sup>7</sup> Wolff 1724a, p.558, §342.

<sup>8</sup> Wolff 1724a, p.558, §342.

<sup>9</sup> Wolff 1736, p.53, §67.

<sup>10</sup> Wolff 1724a, p.558, §342.

すると証明される存在者が神だという結論を引き出すことはできない。属性の証明もやはり同じ定義に基づいて遂行される。

問題はここから先である。ヴォルフは複数の定義をもとに神の現存在に複数の証明が与えられるならば、その属性もそれぞれの定義から証明されなければならないとしたうえで、「あるいは、属性を他の概念〔定義〕から証明したければ、私はまず名目的諸定義の同一性を示さなければならない」と付け加える<sup>11</sup>。「名目的諸定義の同一性」というのは、神に与えられるさまざまな定義が、それでもなお同一の存在者を指示しているという事態である。それぞれの定義は異なれど、それらはすべて神という同一の存在者を、またそれのみを指示するものでなければならない。そうした同一性が証明されないかぎり、ある定義によって現存在すると証明された存在者の属性を、他の定義から証明することはできない。この最後の点が、複数の証明が「適切たり得ない」理由である。基本的には、複数の証明を与えると、「名目的諸定義の同一性」の証明をも引き受けなければならないので、複数の証明は適切たり得ないというのである。ヴォルフはそうした同一性の証明が不可能だと考えているわけではない。実際、神を名目的に定義する、つまり、その他のものすべてから区別できるような属性や特徴を挙げることは<sup>12</sup>は幾らでも可能であり、複数の定義のあいだの関係は、原理的には三角形と三辺形との関係に比せられるものと考えられている<sup>13</sup>。ヴォルフはただ、それらの同一性の証明を、本質的には無しで済ませることができるもの、余分なもののみなしているにすぎない。複数の証明が適切たり得ないという命題もそれ以上のことを述べるものではない。

しかしヴォルフはなぜ、ある定義によって現存在すると証明された存在者の属性を、他の定義から証明することを要求するのであろうか。そのような証明があえて要求されなければ、諸定義の同一性を証明する必要もなくなり、複数の証明が適切たり得ないという結論も出てこない。現存在の証明が二つあるならば定義も二つあるのだから、属性の証明はそれぞれの定義から証明されればよいし、そのように証明されなければならないとヴォルフ自身も考えている。それにもかかわらず、ある定義が指示する存在者の属性をあえて他の定義から証明することが必要な理由は何であらうか。ヴォルフはおそらく、既存の一つの証明に対して、もう一つの証明を加えることを想定して、既に一度は証明された属性をそのまま他方でも証明されたものとして済ませることができなければ、証明が増えるばかりで何も益がないと考えている。基本にあるのは、証明を無用に増やすべきではないという考えであり、これが同時に、証明をできるだけ少数のものに還元することによる体系的集約の要求にもなっ

---

<sup>11</sup> Wolff 1724a, p.559, §342.

<sup>12</sup> 名目的定義とは「それによってある事物がそれと似た他のものすべてから区別されるような若干の属性の記述」に存する (Wolff 1712, p.144, cap.1, §41)。

<sup>13</sup> Wolff 1723, pp.10-12, §5; cf. Wolff 1739, p.38f. & p.42; Wolff 1024a, §415.

いる。現存在の証明を一つ増やすくらいで済むのであればまだしも、そのことによって属性の証明まですべてあらためてやり直さなければならないとすれば、それはとても許容できるものではない。ここでは、定義が一つあれば原理的にはそこから神のあらゆる属性を証明できるという考えが前提されていると思われる。諸定義の同一性が三角形と三辺形との同一性のようなものであってみれば、三角形と三辺形のどちらを定義に据えようとも、その定義から現存在の証明を遂行した後で、あらゆる三角形が三辺形であること、あるいはその逆を証明してしまえば、どちらを定義に据えた場合でも、そこから証明可能な属性は同一になる。

以上で見てきた『形而上学注解』の論述には一種の二面性がある。一面においては、それは神の現存在に幾つもの証明を与えながら、それらを並置するにとどまり、体系的に関連付けない素朴な論じ方に対する批判であり、ひいては、一つの証明として選ばれるべき宇宙論的証明の遠回しな称揚でもある。しかし、それは裏面において、神の現存在に複数の証明を与えようとするればいかなる基準を満たすことが必要かという方法論的な指針を示すものでもある。ヘンリッヒが後の『自然神学』における同様の説明について言うように、「第一巻〔即ち第一部〕の序論は多くの貴重な方法的指示を含んでいる。それらのおかげで、講壇哲学にあっても首尾一貫した導出の基準が明晰になったのである」<sup>14</sup>。

『形而上学注解』には複数の証明を承認する姿勢が見られないため、諸定義の同一性を証明するという基準を満たすことが積極的に唱導されているようには見えない。宇宙論的証明とは異なる種類の証明の例としては良心による証明が挙げられていたが、ヴォルフは良心からの証明を論証としては難のあるものとして斥けている。ヴォルフは、宇宙論的証明とは異なる定義に基づいて神の現存在や属性を論証する試みを奨励しているわけではなく、そうした試みに関してむしろ懐疑的なのである。ヴォルフは自然 (Physiko-) 神学やその他多くの、カントが特別の名前を与えなかったり区別しなかったような諸々の証明をしばしば考察しているが<sup>15</sup>、それらに対するヴォルフの評価は、論証としては不十分だというものである。

宇宙論的証明以外の諸種の証明に難色を示しながらも、ヴォルフは存在論的証明だけは早くから肯定的に評価している。ヴォルフがライプニッツに送った微分法の論文 (1704 年) の末尾には系として 11 個の命題が置かれているが、その十番目のものは「神の最高の完全性からその必然的現存在を結論するデカルトの論証は、ユークリッド的論証やその他の数学的論証と同じ仕方で進められる」と

---

<sup>14</sup> Henrich 1760, p.56. 翻訳は邦訳 p.82 に従った。

<sup>15</sup> ビッシンガーは各種の証明を整理して分析している (Bissinger 1970, pp.243-268)。エコールによるもう少し簡潔な分類 (École 1990, pp.335-337) と、それに基づく分析 (École 1990, pp.337-348) も参照。

いうものである<sup>16</sup>。ライプニッツもヴォルフに対する最初の返書で「神が可能であるという一点を仮定するならば」という条件のみを付してこの命題に同意し、この条件に触れた自身の『ライプツィヒ学報』掲載論文に言及している<sup>17</sup>。存在論的証明に関するかぎり、ヴォルフは従来の存在論的証明を批判しながらも、ライプニッツと同様、それを補完することが可能だと考え、体系的にはないにせよ、補完する方法を1723年の『連結の違い』で示したとすら考えている<sup>18</sup>。自然神学の体系に存在論的証明を取り込もうとする構想はまだ語られていない。しかし、『形而上学注解』で示唆された方法論的な指針はそうした新たな構想を促し、ヴォルフ自身の『自然神学』以前から既に多くの影響を自然神学に及ぼしている。

### 第三節 自然神学の体系の複数性

書評で取り上げられていた『自然神学』第一部序論 § 10 の命題に戻ろう。即ち、「自然神学において、神の現存在を複数の論拠によって証明することは不要であり、適切たり得ず、一つで十分である」。§ 10 を執筆する際、ヴォルフは自著『形而上学注解』の上述箇所を参照していたかもしれない。§ 10 では、不要である、適切たり得ない、一つで十分であるという三つの契機のそれぞれに証明が与えられるのだが、第二の契機に当たる「適切たり得ず」(*nec fieri commode potest*) という表現にとどまらず、この契機に与えられる証明もよく似ている。しかし、神の名目的諸定義間の同一性について述べた後、『自然神学』のヴォルフは次のように付け加えている。

「もし神の現存在を複数の論拠から論証したければ、〔1〕その諸属性をも複数の名目的定義から導出するか、あるいは、〔2〕複数の名目的定義によって指示されるような存在者が、ある定義において採られるものから他の定義において採られるものが導出されるかぎり、同じ一つのものであることを論証するか、そのいずれかでなければならない。それ故、〔1〕それらの中で同じことが異なる仕方でも論じられるような複数の諸自然神学を立てるか、あるいは、〔2〕同じことを二度、三度、四度と繰り返し学ぶために無益な労力が増えることがないように、

<sup>16</sup> Wolff 1704, p.24 [WW II.35: 290].

<sup>17</sup> Leibniz & Wolff, p.18. 『ライプツィヒ学報』掲載論文とは、もちろん1684年11月の論文「認識、真理、観念についての省察」であろう。ライプニッツはそこで存在論的証明を取り上げ、神の観念が最高速度の運動といった観念とは違って矛盾を含まないことを示す必要があると指摘している (Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP 4:424)。

<sup>18</sup> Wolff 1724b, p.7f., §5. Henrich 1960, p.62, 邦訳 p.90f.も参照。

何らかの共通部分を得るため、ある自然神学を他の自然神学に還元するか、そのいずれかでなければならぬだろう。従って、自然神学において、神の現存在を複数の論拠によって論証することは適切たり得ない。」<sup>19</sup>

神の現存在に複数の証明を与える場合にとるべき選択肢が二つ示された後、「自然神学において」(in *Theologia naturali*) 複数の証明を与えることは適切ではないと結論される。この最後の「自然神学」は、一つの自然神学、即ち、自然神学の一つの体系を意味するのではなく、一般に自然神学という部門を意味する。つまり、示される二つの選択肢は一種のディレンマを構成しており、最後の一文はその結論部になっている。第一の選択肢の中で複数の名目的定義や「複数の諸自然神学」(*plures ... Theologiae naturales*) についてすら語られているため、結論部の「自然神学」は一つの自然神学を意味し、適切たり得ないのは、自然神学の一つの体系内で複数の名目的定義を設けて複数の証明を遂行することだけであり、自然神学の複数の体系のそれぞれに一つずつ名目的定義を設けて、それに基づく証明がそれぞれにおいて遂行されることではないとも見えよう。しかし、結論部で言及される自然神学は、そもそも証明されるべきであった「自然神学において [In *Theologia naturali*]、神の現存在を複数の論拠によって証明することは不要であり、適切たり得ず、一つで十分である」という § 10 の命題に出てくる意味での自然神学でなければならず、不要である、一つで十分である、という他の二つの契機にも共通する意味での自然神学であり、序論の他の諸命題にも繰り返し出てくる自然神学、つまり、部門としての自然神学でなければならない。証明されるべき命題をまず最初に置き、その証明を挟んで、最後に結論としてその同じ命題を置くというのが、ユークリッドの『原論』に由来するヴォルフの数学的論述のスタイルであり、引用部の最後の一文は、証明されるべき § 10 の命題の第二の契機に当たる命題だからである。

ディレンマ(単純構成的ディレンマ)から引き出される結論は「適切たり得ない」というものなので、二つの選択肢はそれぞれが適切たり得ないものである。この点は明示的に言われてはいないので注意を要する。複数の証明を遂行するためには二つの選択肢のいずれかを選ばなければならないが、そのいずれも適切たり得ないので、複数の証明を遂行することはいずれにせよ適切たり得ないというのである。『形而上学注解』に即して見てきたように、適切たり得ないというのは、余計だ、冗長だという以上のことではないが、規範を表現する命題である。何か適切でないというのは、それをなすべきではないということだからである。何か不要だという命題は、それが論理的に解されるかぎり、不要なものを付け加えるべきではないとか、証明をできるだけ少数のものに還元すべきだとい

---

<sup>19</sup> Wolff 1736, p.12, §10.

った規範を伴うわけではない。そのため、そうした規範を担うべくわざわざ付け加えられているのが「適切たり得ない」という命題である<sup>20</sup>。

ヴォルフは二つの選択肢、つまり、自然神学の複数の体系を独立に立てることにも、一つの体系のみを立てて他の体系を言わばそれに従属させることにも依然として消極的なのである。しかし、宇宙論的証明のみを含む『ドイツ語による形而上学』に対応する『形而上学注解』ではともかく、『自然神学』では宇宙論的証明のほか存在論的証明が付け加えられるのだから新たな問題が生じてくる。複数の証明を与えるのは適切たり得ないと論じているヴォルフ自身が、率先して複数の証明を与えていることになってしまうからである。ヴォルフはこの点について第二部の序文で手短な答弁を与えている。

「そこから明らかなように、同じ体系の内に神の現存在のための諸論拠は積み重ねられ得ないし、積み重ねられる必要もない。しかし、〈一つがうまくいっているなら、同意をもぎ取るにはその一つで十分なので、同じ一つの真理が複数の仕方で論証される必要はない〉としても、あるものは、ある仕方で、他の仕方でよりもいっそう容易に明白になるので、神の現存在がその諸属性とともにさまざまな仕方で論証されること、そうして自然神学の異なる諸体系が用意されることは、やはり熟慮したうえでのことある。」<sup>21</sup>

書評者も一部を引用して、恨めしげに「どこか矛盾している」<sup>22</sup>と述べるように、適切たり得ないという評価と、ここでの「熟慮したうえでのこと」(non inconsultum) という評価との関係は不鮮明である。ビッシンガーの見るところでは、『自然神学』第二部で「ヴォルフはたしかにこの〔証明を唯一とする〕把握を承認しているが、神の現存在や属性を異なる仕方で証明して、一つの『自然神学』の大きく異なる諸体系を仕上げることを、熟慮のうえでのこと (non inconsultum) とみなすかぎりにおいて、やはりこの把握を制限している」<sup>23</sup>。この見立てはおおむね妥当であるが、序論における把握を「制限している」とはいつても、ヴォルフは適切かどうかという観点からの前言を撤回したわけではなく、熟慮したうえでのことかどうかという別の観点を導入することで、適切ではないが熟慮したうえでのことだというアドホックな弁明で済ませていると言うべきだろう。前言は撤回されずに、

---

<sup>20</sup> ビッシンガーはこうした違いを曖昧にして、証明の唯一性の問題を、十分である (genügen) という契機だけで説明してしまっている (Bissinger 1970, p.243)。十分であるというのも論理学の概念であって、十分以上のものを付け加えるべきではないという規範を伴わない。

<sup>21</sup> Wolff 1737, praefat., not paginated [p.9\*].

<sup>22</sup> Anonym 1738, p.291.

<sup>23</sup> Bissinger 1970, p.244. ビッシンガーは non consultum を wohlüberlegt と訳している。

規範そのものは相変わらず有効なまま、別の理由によって押し切られている。

ヴォルフも「熟慮したうえでのこと」だからといって、前言を丸ごと無視するわけではない。「あるものは、ある仕方、他の仕方よりもいっそう容易に明白になる」という理由から複数の証明が執行されるにしても、複数の証明が非体系的に取り上げられるのではなく、序論 § 10 で示した二つの選択肢のうち第一の選択肢に従って、「自然神学の異なる諸体系」が用意され、一つの体系につき一つの証明を与えるという基準が満たされるのである。『自然神学』第一部、第二部は、自然神学の二つの体系を構成する。証明の複数化を避けるために、証明を含む体系全体が複数化される。これは問題を先送りするだけの答弁とも思われるが、いずれにせよ、ヴォルフは自分がかねてより改善を試みていた存在論的証明を、自然神学のもう一つの体系を立てることによって形而上学の体系内に導入する。

第二部序文では続けて次のように言われている。

「神の諸属性は、〔第二部で〕神の現存在が最完全存在者の観念から論証される場合、我々の心に内在する諸実在性をあらゆる制限から解放してから神に現実態として〔per modum actus〕帰属させることによって、〔第一部で〕宇宙の偶然性から神の現存在が導かれる〔宇宙論的証明の〕場合よりも、はるかに容易に発見される。」<sup>24</sup>

第二部の体系では属性の証明が「はるかに容易に」なるが、それが容易になるのは、我々の心を観察することで見出されるさまざまな実在性から、実在性の概念を使って定義される最完全者の属性へと抜け出すことによってである。ヴォルフが『自然神学』を二部に分けて、自然神学の二つの体系を立ててまで存在論的証明を遂行する大義名分は、こうした心理学的方法によって属性の証明が容易になるという点に置かれており、これこそがヴォルフの存在神学の存在理由にほかならない。ライプニッツと出会う以前から関心を抱いていた「デカルトというフランスの輝ける星」<sup>25</sup>の偉業を再構築することは、自らの形而上学体系の最後を飾るにふさわしいとも思われたであろう。しかし、心理学との関係はいっそう具体的な理由としてまずもって承認されるべきものである。

属性の証明を容易にするという利点は、神の現存在の証明にすらあまり関心をもたない今日の人々にとっては、取るに足らないことと思われるかもしれない。しかし、属性の証明の容易さは神学一般にとってのみならず、ヴォルフ学派の自然神学の体系にとってはとりわけ重要な意味をもつ。神には無数の属性があるが、その一つ一つは無限者のみに帰属する無制限な属性として、有限者に帰属する

<sup>24</sup> Wolff 1737, praefat., not paginated [pp.8\*-7\*].

<sup>25</sup> Wolff 1737, dedicat., not paginated [p.14\*].

制限されたあらゆる属性から区別され、それぞれが一つの名目的定義となり得るものである。そうした無数の属性の中で、その他の属性の証明を最も容易にするものは、特に神の本質ないし第一概念として位置づけられる。ヴォルフ学派で神の本質が、あらゆる可能なもの、あらゆる可能世界を判明かつ一挙に表象する力に求められるのはこのためである<sup>26</sup>。この概念に訴えることで、すべてではないが多くの属性が直接、間接に導出される。神の本質はその名目的定義とともに、自然神学の体系を構造化するうえで要となるものである。自然神学を宇宙論的証明から始めるか、存在論的証明から始めるかも、神の現存在を証明する方法の選択に尽きるものではなく、神の定義やそのさまざまな属性を証明する方法を左右する体系的な選択だったのである。

#### 第四節 自然神学と心の観察

『自然神学』第二部の書名に「神の現存在および諸属性が、最完全存在者の観念および心の本性から論証される」とあるように、ヴォルフの存在論的証明は、先行する心理学の知見、心についての考察を自然神学を活かそうとする試みになっており、心理学的・存在論的証明（*psycho-ontologischer Beweis*）とでも称され得るものである<sup>27</sup>。属性を証明する心理学的方法について論じるに先立って、本節ではまずこの書名の曖昧さを払拭しておこう。

先に触れたように、この第二部の第一区分の表題には「神の現存在および諸属性がアプリアリに論証される」と記されている<sup>28</sup>。実は、『自然神学』第一部の書名には「神の現存在および諸属性がアポステリアリに論証される」とあり、その第一区分の表題にも「アポステリアリに」という表現がそのまま用いられている。つまり、第二部の書名がその第一区分の表題に見られる「アプリアリに」という表現を「最完全存在者の観念および心の本性から」という表現に置き換えさえしなければ、第一部と第二部とは、アポステリアリな証明とアプリアリな証明として、少なくとも表面上は『経験的心理学』と『合理的心理学』という一対と同じような一対になっていたのである。第二部の序文（普通、書物の本体部分を書いた後に書かれる）を読むかぎり、ヴォルフは最終的に「アプリアリに」という表現を捨てることを選んだのだと思われる。というのも、序文では第二部で遂行される神の現存在の

<sup>26</sup> Wolff 1720, p.660, §1067; Wolff 1724a, p.657, §415.

<sup>27</sup> カンポサンピエロは、自然（*Physiko-*）神学との対比でヴォルフの心理神学（*Psychotheologie*）という表現を用いている（*Camposampiero 2011, p.95*）が、本研究が心理学的・存在論的証明と呼ぶのは、存在論的証明と結び付くかぎりでの心理神学であり、この結び付きに固有の局面にかぎられる。

<sup>28</sup> ビッシンガーもこの違いを指摘している（*Bissinger 1970, p.260f.*）。

証明が、「第一部で行なわれたように、〔神の現存在が〕この見える世界の観察から導き出される場合に劣らずアポステリオリに進む」と明言されているからである<sup>29</sup>。第二部の第一区分の表題には「アプリオリに」という表現が残されたが、第二部の表題では「アプリオリに」という一般的、通俗的な表現が捨てられ、代わりに「最完全存在者の観念および心の本性から」という、アポステリオリ・アプリオリという対比から離れたザッハリッヒな表現がとられる。ヴォルフは最終的に、当初の対比を放棄して、第一部と第二部との関係を、むしろ物質的世界の観察からの証明と心の観察からの証明との対比、つまり、物体と心という二つのデカルト的有限実体の対比に寄せようとしたように思われる<sup>30</sup>。

書名は心理学的・存在論的証明の内容構成に関わってくる。第二部の証明は神の現存在の証明と属性の証明とに分けられる。こうした証明全体がアポステリオリに、つまり、心の観察によって遂行されると言われるわけだが、神の現存在の証明が、普通そう考えられるように「神は必然的に現存在する」という命題<sup>31</sup>の証明に尽きるならば、それは心理学とは無関係に遂行されていると考えられる。現存在に関するかぎり、ヴォルフの証明は通常の存在論的証明と同じように、最完全者の概念に基づいてアプリオリに遂行されている。ヴォルフ自身、「この第二部では、我々は神の現存在を最完全存在者の観念から論証し、またその諸属性を我々の心の観察から導き出す」<sup>32</sup>という仕方で、いったんは属性の証明のみを心の観察と結び付けておきながら、そうした証明が一般的、通俗的にアプリオリと称されることに満足せず、心の観察に基づく属性の証明という側面を拡張して、全体をアポステリオリなものとして理解するまでになる。

ヴォルフによれば、最完全者とは何であるか (*quod est*) が定義されるが、最完全者がどのようなものか (*quale est*) は我々の心に内在する諸々の実在性からしか明らかにならない<sup>33</sup>。そのため、「も

---

<sup>29</sup> Wolff 1737, praefat., not paginated [p.10\*].

<sup>30</sup> ビッシンガーが指摘するように、第一部の宇宙論的証明も、世界の観察からの証明であると同時に、心の観察からの証明でもある。つまり、第一部の証明は、現存在に関するかぎりでは人間の心の現存在に依拠しており、心理学的な属性に関するかぎりでは心理学の知見に依拠している。ビッシンガーはそこから、二つの証明の関係をむしろ「同等性」(*Gleichheit*)として、二つとも心の観察からの証明として捉えたほうが説得的だっただろうと評している (Bissinger 1970, p.261)。ビッシンガーはデカルト的対比に触れているわけではないが、たしかに第一部の証明も部分的には心の観察からの証明なのであり、このことは二つの証明の関係をデカルト的対比に重ねるのを難しくするだろう。しかし、少なくともヴォルフの意図は、アポステリオリ・アプリオリという対比からデカルト的対比という次善策への軌道修正にあったと思われる。

<sup>31</sup> Wolff 1737, p.15, §21.

<sup>32</sup> Wolff 1737, praefat., not paginated [p.11\*].

<sup>33</sup> 第二部序文に出てくる *quod est* と *quale est* という問い (Wolff 1737, praefat., not paginated [p.11\*]) が分離可能な二つの別の問題ではないことは、序論における神の名目的定義の説明から分かる (Wolff 1736, p.5, §5)。

っと適切に」言うなら、「神の現存在はこうした仕方で心の観察から論証される」<sup>34</sup>。神の現存在が証明できたというのは、その神が聖書で知られる神と同じものである（「神と言われるのではなく、神である」<sup>35</sup>）ことが確かめられたときに、つまり、「聖書でそれに帰せられている諸属性が〔実際に〕それに適合することが証明される場合」<sup>36</sup>にはじめて言えることだというのである。この点についてはスピノザを例に挙げ、神が最完全者であり、現存在することが証明されながらも、聖書が神に帰するのとは異なる属性がそれに帰される場合があることに注意を促している<sup>37</sup>。第二部では神は最完全者として定義され、最完全者であるが故にその現存在が証明されるのだが、現存在すると証明されたその神が聖書の神と同じものであるかどうかは、現存在の証明の後、属性の証明が遂行されなければ最終的に明らかにならないというのである。しかし、たとえそうだとしても、最完全者として定義されるかぎりでの神に関するかぎり、その現存在の証明はやはり心理学とは無関係に遂行されていると言わざるを得ない。この神に知性や意志を帰属させるためにはたしかに心の観察が必要になるが、「神は必然的に現存在する」という命題は、知性や意志の帰属よりも先に証明されている。属性の証明だけでなく現存在の証明までもが心の観察と結び付いており、アポステリオリなものになると考えるには、最完全者の概念からこの命題に到るまでの推論を越えた何かが要求されなければならない。

最完全者に知性や意志を帰属させるためには、我々の心の観察も必要である。しかし、最完全者の定義となる「絶対的最大限度におけるあらゆる共可能的な諸実在性が、それに内在するような存在者」という概念は、知性や意志の概念を含むものではないため、我々の心を観察せずとも形成できるはずである。絶対的最大限度、共可能性、実在性といった概念は論理学や存在論の概念にすぎず、心理学に固有の概念ではないからである。これらの概念はなお、一般に抽象によって得られるといった意味では心理学に関わっているが、そうしたトリヴィアルな意味でならば、最完全者の概念にかぎらず、あらゆる概念が心理学に関わっている。

この点について穏健な妥協点を探るならば、おそらく、最完全者の概念から心理学を介して知性や意志といった属性が得られることはあらかじめ確認されており、幾何学的方法によってそうした属性を後であらためて導出することを見越したうえで、最完全者の概念が神の名目的定義として採用されると考えるべきであろう。神が名目的に定義されるならば、まさにそのことによって神は他のあらゆる存在者から区別されるはずであるから、神が最完全者として定義されることを認めておきながら、それが聖書の神と異なる存在者である余地を残すのは不整合である。ヴォルフが定義しようとするの

---

<sup>34</sup> Wolff 1737, praefat., not paginated [p.11\*].

<sup>35</sup> Wolff 1737, praefat., not paginated [p.9\*].

<sup>36</sup> Wolff 1737, praefat., not paginated [p.11\*].

<sup>37</sup> Wolff 1737, praefat., not paginated [pp.11\*-10\*].

は聖書の神と同一の神であり<sup>38</sup>、そうである以上、その定義が聖書の神にふさわしくないとすれば、定義は端的に誤りなのである。定義される神は聖書の神とたまたま、僥倖によって一致するのではなく、聖書の神と一致するようにあらかじめ考えて定義されている。スピノザの神のようなものは名目的定義によって、少なくとも間接的に——例えば、神の名目的定義から、神が自由意志をもつことを証明することによって——排除されるほかない。そのように考えるならば、最完全者という名目的定義を採用するとき、この概念から知性や意志が導出されることを確認する際、心理学、心の観察が前提されており、最完全者の概念そのものはあらためて純粹に存在論的なものまで還元される（導出された知性や意志を捨象することによって）としても、神を最完全者として定義すること（最完全者が聖書の神にほかならないこと）の妥当性を検討する過程（これは体系に先立つ、体系外の過程ということにならざるを得ない）に、心理学が関与することになる。体系に先立つそうした過程で聖書の神との一致を確認済みの定義が、体系内で神の定義として採用され、その定義の妥当性もまた体系内で、例えば自由意志の帰属を証明することによって確認（再確認）される。スピノザの神のようなものは、体系内ではじめて排除されるのではなく、体系に先立ってあらかじめ排除されてから、体系内であらためて排除される。このように考えるならば、最完全者の現存在の証明は、最完全者の概念のみによって遂行されるかぎりではアプリアリな証明だが、それでも証明の出発点に置かれる概念の選択には心の観察という経験が関与しているため、ある意味では経験的な証明、アポストリアリな証明だと言われ得ることになる。

神の現存在の証明に心理学が関わるのは、最完全者を聖書の神と同定するのにその属性の証明が必要とされるかぎりにおいてのことである。そうであれば、心理学が直接、関わるのはやはり属性の証明であり、現存在の証明は属性の証明を介してのみ心理学と関わるということになる。それ故、ヴォルフの試みを狭く、神の現存在の存在論的証明としてのみ考察するならば、現存在の証明ということに通常より重い意味（あらかじめ聖書の神との一致を確認されているという）を与えないかぎり、心理学との関係は見えてこない。『自然神学』第二部の存在論的証明は、属性の証明においてのみ、あるいはむしろ属性の証明を含む全体としてのみ心理学的・存在論的と称され得る。

---

<sup>38</sup> 「神という語は固有名である」（Wolff 1737, p.367, §409）。「然るに、こうして明らかなように、〔その現存在が宇宙論的に証明された〕独立的な存在者は、我々が認識する他のあらゆる事物の中でまったく特殊な存在者であるから、今や、我々はこの存在者を特殊な名前と呼ぶときである。然るに、この存在者は、この後、我々がそのさらなる諸属性から認識することになるように、聖書が神と呼ぶのとまさに同じ存在者であるから、私はもちろん、この存在者に、それにふさわしい神という名前を添えなければならない」（Wolff 1726, p.298f., §108）。

## 第五節 自然神学の心理学的方法

『自然神学』第二部と心理学との関係の内実は、神の属性の証明を容易にする心理学的方法にある。実際、第二部における属性の証明は、第一部や『ドイツ語による形而上学』における同じ属性の証明と大きく異なっている。第二部の心理学的方法がどのようなものかは、例えば知性が神に帰属させられる方法を、他の自然神学体系における同様の方法と比べることで知ることができる。まず、『ドイツ語による形而上学』では、他の世界ではなくむしろこの世界が現実的である理由が神の内に求められるところから、他の世界よりもこの世界がいつそう大きな完全性をもつことが、この世界を選ぶよう神を動かしたとされ、そこから、神はあらゆる世界を一度に判明に表象して、それらの完全性の大小を認識すると論じられる。表象されるべき可能世界には、あらゆる可能なものが含まれており、可能なものを判明に表象する力は知性にほかならないので、神は知性をもつ<sup>39</sup>。この証明は心理学における知性の定義を踏まえており、そのかぎりでは心理学に依拠している。知性に関する『自然神学』第一部の証明は、世界を選ぶ主観的理由と客観的理由とを区別するなど、いつそう精緻にはなっているが、基本的な目のつけどころは『ドイツ語による形而上学』のそれと同じである。

対して、『自然神学』第二部の証明はまったく異なる論法を採用する。まず表象力については、心理学により、我々の心にはこの世界を表象する制限された力が内在するので、表象力は実在性の一つであり、また、我々の心に内在する実在性は絶対的の最高度において神に帰属するので、神にはあらゆる可能世界を表象する無制限の力が帰属する<sup>40</sup>。知性については、心理学によれば知性は事物を判明に表象する能力であり、実在性の一つであり、神にはあらゆる実在性が絶対的の最高度において内在するので、神には絶対的の最高度における知性が内在する<sup>41</sup>。『ドイツ語による形而上学』や『自然神学』第一部の宇宙論的証明と比べると、『自然神学』第二部の心理学的方法、あるいは心理学的・存在論的証明の特徴は、心や世界の現存在の十分な理由を求めることによってではなく、表象力や知性が心に内在する実在性の一つであることに訴えて、神に表象力や知性を帰属させる点にある。

心理学的方法は意志の証明で特に際立っている。心理学によれば、我々は判明に認識された善いものを意志をもって欲する。意志は心に内在する実在性の一つである。心に内在する実在性はすべて、絶対的の最高度において神に帰属する。それ故、神には絶対的の最高度における意志が帰属する<sup>42</sup>。『ド

<sup>39</sup> Wolff 1720, p.588f., §§951-954.

<sup>40</sup> Wolff 1737, p.42f., §71.

<sup>41</sup> Wolff 1737, p.93f., §113. ヴォルフはこのセクションの中で、「神には絶対的の最高度における知性が適合する」という命題に対して三つの証明を与えている。ここでは最も簡潔な第三の証明のみを取り上げる。

<sup>42</sup> Wolff 1737, p.175, §184.

イツ語による形而上学』や『自然神学』第二部に見られる証明は、無数の可能世界の中から一つの世界を選び出すという神の選択に訴えて意志を帰属させるもので、心理学的方法に比べればよほど面倒なものである。ヴォルフの心理学的方法には、たしかに「熟慮したうえでのこと」と言われるだけの内実があるように思われる。

『自然神学』第二部における属性の証明の特徴を挙げてみよう。第一の特徴は、属性の発見の直接性である。我々は自分の心を観察することで、表象力や知性、意志といった属性を容易に発見し、その実在性について確言することができる<sup>43</sup>。宇宙論的証明でも、神にこうした属性を帰属させる際には心理学における定義が参照されるが、それ以上心理学に依拠することは控えられている。宇宙論的証明におけるこれらの属性の証明は言ってみれば行動主義的な傾向をもつものであり、内観的な心理学から意図的に距離をとっている。それに比べると心理学的・存在論的証明はストレートに心理学に依拠しており、素朴なぶん分かりやすりものにもなっている。

第二の特徴は、発見される属性の即座の無制限化である。これは § 70 の命題「我々の心に内在する諸実在性は、絶対的の最高度において神に帰属させられなければならない」<sup>44</sup>に集約される。人間の知性や意志は制限されたものだが、それが実在性でありさえすれば、この § 70 を参照するだけでワンステップでその制限が外され、神には絶対的の最高度における知性や意志が帰属することになる。この § 70 は心理学的・存在論的証明の一つの鍵として繰り返し参照されるルーチンになっている。

第三の特徴は、発見される属性が単純性と共可能的であることの保証である。これは § 69 の命題「心に内在する諸実在性は単純性と共可能的である」<sup>45</sup>に尽きる。§ 70 の命題はこの § 69 の命題を一つの根拠として前提しているので、§ 70 への参照要求は潜在的に § 69 の命題への参照要求でもある。この特徴は最初の二つの特徴に比べるとまったく目立たないものである。我々の心は単純者であるから、それに内在する実在性は単純性を損なわないことが保証されており、同じく単純者である神

---

<sup>43</sup> 心の属性にも真の実在性と見かけの実在性が区別されなければならないだろう (cf. Wolff 1737, p.3, §5)。以下、本稿で取り上げる実在性はすべて真の実在性である。心の属性の中には、例えば感性的な能力として定義される下級能力もあり、そうした属性は本質的に制限されたものとして神には帰属しないとされるか、制限を取り除かれてもっばら優勝的に (per eminentia) 神に帰属することになる。これらの事例に関するかぎり、心理学的方法は『ドイツ語による形而上学』に出てくる (Wolff 1720, pp.662-664, §§1070-1071) ばかりか、『自然神学』第一部末尾でも一部だけではあるが用いられており (Wolff 1736, pp.1060-1067, §§1096-1104)、それとまったく同じような仕方でも (cf. Wolff 1736, p.1067, §1104 n.) 第二部でもっと広汎に (体系的な配置に従って) 用いられている (Wolff 1737, pp.144-151, §§158-165; pp.153-159, §§167-171; pp.185-187, §§197-198; pp.191-193, §§205-206, etc.)。これが意味するところは検討を要するが、これらの事例に関する心理学的手法は、それが『自然神学』第一部でも用いられている以上、第二部における属性の証明の容易さを説明するものにはなり得ないと思われる。

<sup>44</sup> Wolff 1737, p.41, §70.

<sup>45</sup> Wolff 1737, p.41, §69.

にも安心して帰属させることができる。

第四の特徴は、発見される属性どうしの共可能性の保証である。我々の心に内在する諸実在性は、我々の心という同一の基体に内在しているというまさにそのことによって、互いに対立せず、両立可能であることが保証されている<sup>46</sup>。実在性どうしは対立せず、いかなるものであっても共可能的だと思われるかもしれない。例えばバウムガルテンにおいてはたしかにそうなのだが、ヴォルフはこの点で幾らか慎重であり<sup>47</sup>、最完全者の定義にも「共可能的な」という条件が意図的に盛り込まれている<sup>48</sup>。

以上四つの特徴は、属性の証明を宇宙論的証明のものと比較するとき目につく特徴を拾い上げてみたものであり、ヴォルフ自身がこうした特徴を一般的に列挙しているわけではない。そのうえで言えば、第二の特徴を心理学的・存在論的証明の特徴とするのは困難とも思われる。鍵となる § 70 の命題は「我々の心に内在する諸実在性」を即座に制限から解放するためにしばしば呼び出されるが、「我々の心に内在する諸実在性」から制限が外されるのは、それが「我々の心に内在する実在性」だからというよりは、実在性だからにすぎない。実在性でありさえあれば、特に心に内在する実在性でなくても、最完全者の概念に訴えて即座に制限を外すことができる。最完全者に内在する実在性にはそれを制限するものがあり得ないので、必然的に絶対的最高度における実在性となる。第二の特徴は与えられた実在性に対する一般的な概念操作であり、心理学的・存在論的証明ないし心理学的方法に固有のものではない<sup>49</sup>。心理学的方法に含まれる第二の特徴が、それ自体としては心理学から独立したものであってみれば、第二部における属性の証明は、ヴォルフが書名や序文で喧伝するほど密接に心理学と結び付いてはいないということにもなりかねない。

## 第六節 心理学的方法にとっての最完全者と無限者

心理学的方法と第二の特徴との関係はもう少し熟考される必要がある。実は、ここまで心理学的と称してきたヴォルフの方法の一端は、『ドイツ語による形而上学』でも触れられているものである。神の属性を我々の心の観察から証明する構想は、『自然神学』以前から表明されている古層に属する

---

<sup>46</sup> Wolff 1737, p.2, §1 n.

<sup>47</sup> Andersen 1983, p.73.

<sup>48</sup> Wolff 1737, p.4f., §6 n.

<sup>49</sup> この点は、最完全者である神に必然的現存在を帰属させるとき、必然的現存在が絶対的最高度における現存在であることに訴えていることから確かめられる (Wolff 1737, pp.13-15, §20)。最完全者である神に現存在が帰属するならば、それは絶対的最高度における現存在、つまり必然的現存在だということになる。

ものであり<sup>50</sup>、神と人間の心の本質を表象力の内に求め、「その点で神の本質は我々の心の本質との幾らかの類似性をもつ」という思想と結び付いている<sup>51</sup>。

「神の本質は我々の心との類似性をもつ (§ 1067) が、心は自分自身を認識し (§ 730)、かくして自分自身についての概念をもつ (§ 273)。それ故、まさにそのことによって同時に、我々は神についての概念をもつ。我々の本質、そしてこの本質に基づく諸属性は制限されている (§ 783) が、神はすべてにおいて無限である (§ 1072)。それ故、我々は我々の本質および諸属性の諸制限を捨て去るだけでよく、そうすることで我々は神の本質および諸属性についての概念を得る。」<sup>52</sup>

この方法は、神の属性の証明の大半が終わった後で取り上げられているものであり、ヴォルフは我々の表象力からその制限を取り去る方法を具体的に例示してみせた後、「同じような仕方で、これ〔制限を除去すること〕をその他の属性でもやってみることができる」<sup>53</sup>と述べる。これは同書がそこまで遂行してきた属性の証明とは別の方法による証明の紹介なのである。同書で遂行されている属性の宇宙論的証明も、心理学なしには不可能なものだが、宇宙論的証明では心理学に対する依存は心理学的な属性の定義を参照するという最低限のものにとどまっている。知性がどういうものかが分からなければ、どうあがいても神に知性を帰属させることはできない。

『ドイツ語による形而上学』に見られる上述の心理学的方法は、よく見れば『自然神学』第二部のそれとは少し異なるものである。引用した § 1076 には「神はすべてにおいて無限である」という一文が含まれている。これは心理学的方法の第二の特徴に関わる。属性を無制限化するのに、ここで使われているのは無限者の概念であって、最完全者の概念ではない。最完全者と無限者との違いは『自然神学』第二部に固有の心理学的方法とその他の心理学的方法とを隔てる決定的な違いである。参照を求められている § 1072 では「神は、一度に、自らがそれであり得るすべてのものであり、従ってまた、いかなる制限もない、即ち、無限である」とあり<sup>54</sup>、さらに参照を遡ると、「無限な事物にお

<sup>50</sup> 「我々は、心に属するものについての概念をもろもろの制限から解放することによって、神の属性を形成する。心についての知識は心理学から得られるので (五八節)、自然神学はまた心理学からその原理を得る」 (Wolff 1728, p.44, §96. 翻訳は邦訳 p.82 に従った)。Cf. Wolff 1720, pp.665-667, §§1076-1079; 1724a, pp.92-103, §45. カンポサンピエロによれば、こうした構想はヴォルフの指導のもとで 1717 年にハレ大学に提出されたヴァイスミュラーの論文 (Weismüller 1717) に既に見られる (Camposampiero 2011, p.72f.)。

<sup>51</sup> Wolff 1720, p.660, §1067.

<sup>52</sup> Wolff 1720, p.656, §1076.

<sup>53</sup> Wolff 1720, p.665f., §1077.

<sup>54</sup> Wolff 1720, p.664, §1072.

いては、それにおいて現実的となり得るすべてのものが、一挙に、現実的に現にある」という、「無限な事物」の「判明な概念」に行き着く<sup>55</sup>。これは数学的な無限概念ではなく、制限と無制限という概念対を使って制限付きのものに対する無制限者、有限者に対する無限者を定義する形而上学的な無限概念<sup>56</sup>であり、無制限 (uneingeschränkt) と無限 (unendlich) とは内容的に区別されず、術語としては無限が採用される。こうした無制限者ないし無限者の概念によれば、何かが無限者に帰属することが可能でありさえすれば、そうした何かはすべて一挙に、現実的に無限者に帰属していることになる。無限者の概念が、最完全者の概念の代わりに心理学的方法の第二の特徴と結び付いて、属性の無制限化に使えることが分かるだろう<sup>57</sup>。

最完全者の概念に基づく神の現存在および諸属性の証明という『自然神学』第二部の構想は、もともと二つの異なる構想に由来するものと考えられるかもしれない。第一の構想は、デカルト以来の神の現存在の存在論的証明を、ライプニッツによる批判を踏まえて再構築するというものであり、第二の構想は、我々の心の観察から神の諸属性を証明するというものである。『自然神学』第二部の構想は、この二つの構想が一つに統合されることで生まれたものであろう。つまり、まさに第二部の書名にあるとおり「最完全者の観念」と「心の本性」とが組み合わせられることで、一方では、前者からその現存在を証明される神が、後者によって聖書の神と同定される。この点についてはもはや説明を要さない。そしてもう一方では、後者からする属性の証明は、前者によって容易になる。これが最後に説明されるべき点である。

心理学的方法によって属性を無制限化するとき、無限者の概念に訴えるのと最完全者の概念に訴えるのとで、属性の証明の容易さにいかなる違いが生じるであろうか。『ドイツ語による形而上学』で紹介されていたように宇宙論的証明の枠内でも無限者の概念に訴えて属性から制限を取り払うことはできる。しかしその場合、属性を神に帰属させるまでの道筋は、存在論的証明の場合よりも遠回りになるものになる。存在論的証明の場合、我々は心の属性の実在性から「絶対的最高度におけるあらゆる共可能的な諸実在性が、それに内在するような存在者」としての神の属性に直行することができるが、宇宙論的証明の場合、心の属性から制限を取り除いたうえで、その属性を「そのうちにこの見える世界や我々の心の現存在の十分な理由が含まれているような、自己による存在者」としての神に帰属させなければならないからである。

存在論的証明においては、実在性の概念を通して心の属性から直ちに神の属性に進むことができるが、宇宙論的証明においては、心の属性から制限を取り除いた無限あるいは無制限な属性が神の属性

---

<sup>55</sup> Wolff 1720, p.56, §109.

<sup>56</sup> Cf. Wolff 1730, p.627f., §838.

<sup>57</sup> 心理学的方法では第四の特徴によって属性どうしの共可能性が保証される。

であることは、神の名目的定義から証明されることであって、名目的定義の一部ではない。第二部における心理学的方法で属性の証明が「はるかに容易に」なるのは、最完全者の概念によって我々の心と神とのあいだに最短の道が敷かれることによる。無限者の概念は、たとえ属性を無制限化するうえでは最完全者の概念と同等であっても、神の名目的定義と直結しないかぎり、最完全者の概念ほどには属性の証明を容易にしないのである。心理学的方法は最完全者の概念と結び付くことによって、いっそう顕著な成果を挙げることができる。我々は自らの心の観察によって何かを实在性として確認することができさえすれば、直ちにその实在性を絶対的最大限度において神に帰属させることができるからである。

心理学的方法に第二の特徴を括り入れることで、属性の証明と心理学との関係は希薄になるとも思われた。しかし心理学的方法にとって、属性を無制限化する何らかの手続きが不可欠である以上、この手続きが最小化されることによって、心理学的方法は最大限に活かされることになると思うべきであろう。

## 第七節 バウムガルテンとヴォルフの自然神学

『自然神学』第二部の自然神学体系は試論という性格の強いものである。早い時期から従来の存在論的証明に対して批判的であったヴォルフが満を持して展開したはずのものでありながら、そこに見出されるのは厳密な数学的方法の完遂ではなく、むしろ暫定的な試みである。このことは、ヴォルフが必然的現存在が实在性の一つであることを、必然的存在者が現存在するという事実に訴えて正当化するとき如実に知られる。ヴォルフはこの事実を『自然神学』第二部で証明するのではなく、『自然神学』第一部で宇宙論的に証明された事実として「前提する」のである。この点に関するヴォルフの釈明は、宇宙論的証明に依拠しない存在論的証明を、来たるべき「包括的な論証」(integra demonstratio)、「包括的な体系」(integrum systema)に委ね、自らの課題をその前段階へと制限することに尽きる<sup>58</sup>。第一部の書名には「神の現存在および諸属性をアポステリオリに論証する包括的体系 [integrum systema]」という言葉が見られるが、第二部の書名にそれに対応する表現は見られ

---

<sup>58</sup> 「我々はここで、第一部で論証したこと、つまり、必然的存在者が現存在するということを前提する。というのも、包括的な論証 [integra demonstratio] をここに付け加えることは〔しようと思えば〕できた〔ので、それを省略しても許される〕からであり、もし、神の現存在や諸属性を最完全存在者の観念から論証するために体系を打ち立てようとしていたならば、〔包括的な論証を〕付け加えなければならなかった〔にしても、付け加えることはできた〕からである」(Wolff 1737, p.14, §20 n.)。

ない<sup>59</sup>。複数の自然神学体系を立てるならば名目的諸定義の同一性を示す必要があると自ら論じていたにもかかわらず、ヴォルフはそうした厳密な方法をとらず、「第一部で提示した体系から、包括的な諸論証〔*integrae demonstrationes*〕がしばしば別の〔第二部の〕体系へと移植され得る」ことを例示するにとどめている<sup>60</sup>。

バウムガルテンの自然神学とヴォルフの『自然神学』第二部との内容上の関係の考察に移ろう。前節までに明らかにしたように、ヴォルフが存在論的証明からはじまる自然神学体系を打ち立てたのは、最完全者の概念に基づく心理学的・存在論的証明に、属性の証明を「はるかに容易に」するという利点が認められたからであった。心理学的方法は最完全者の概念と結び付くことで、『ドイツ語による形而上学』には含まれていなかった新たな内容を獲得している。それ故、バウムガルテンの『形而上学』に心理学的・存在論的証明からの影響が見られるとすれば、バウムガルテンはヴォルフの『自然神学』から影響を受けたと推定することができる。

ヴォルフの心理学的・存在論的証明では、心理学的方法の採用に呼応して、人間の心に内在する属性を实在性として認定する手続きが頻用される。表象力は实在性であり、知性も实在性であり、意志も实在性である。こうした認定は心理学的方法を「絶対的の最高度におけるあらゆる共可能的な諸实在性が、それに内在するような存在者」という最完全者の概念と結び付け、心理学的な属性をワンステップで制限から解放するための下ごしらえとして必須のものである。バウムガルテンの『形而上学』にも同じような認定の手続きが幾つか見られるが、まず目を引くのは知性の例である。その証明は次のように遂行されている。

「判明な認識は实在性である (§ 531)。神の内にはあらゆる实在性がある (§ 807)。それ故。神は知性をもち、知性的実体であり (§ 830)、精神である (§ 402)。」<sup>61</sup>

これは神の知性の章の冒頭部分であり、参照を求められている § 531 はもちろん心理学に属している。そこでは判明な認識については論じられているが、实在性については何も述べられていない<sup>62</sup>。判明

<sup>59</sup> 分量的にも、第二部の体系、つまり第一区分は、第一部の体系の三分の一ほどの規模に収まっている。

<sup>60</sup> Wolff 1737, p.27f., §47 n.; cf. Wolff 1737, p.368, §410. 第八節で見た、神の現存在に複数の証明を与える際の二つの選択肢のうち、ヴォルフは二つの名目的定義に対応する二つの体系を立てる第一の選択肢を採用したと言ってよいが、それでも現実には「無益な労力が増えることがないよう、何らかの共通部分を得る」という第二の選択肢を顧慮せざるを得なかったということであろう。

<sup>61</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:168, §863.

<sup>62</sup> 第一版では § 531 ではなく、实在性が定義される § 36 の参照が要求されているが、事態は変わらない。

な認識が実在性だというのは自明のこととして断定され、その後、最完全者の概念に訴えて直ちに神に知性が帰属させられる。これは『自然神学』第二部の証明とよく似たものであり、知性の証明には珍しいものでもある。

しかし、こうした知性の証明はバウムガルテンと『自然神学』第二部とを結び付けるものではない。というのも、通常のように宇宙論的証明ではじまるヴォルフ学派の自然神学では、神の現存在を証明した後、すぐにそれを受けてこの世界の現存在の十分な理由に訴えて神に知性を帰属させるのが常道だからである<sup>63</sup>。バウムガルテンは存在論的証明の後で宇宙論的証明をも遂行しており、知性の証明はさらにその後が続くのだが、それは宇宙論的証明に接されるのではなく、存在論的証明に接されている。存在論的証明に接されるかぎり、この世界の現存在を参照することなく、表象力、判明な表象、知性といったものを実在性として認定する手続きを採るほかないのである。

知性を別とすれば、同じような手続きで証明されるのは、現存在と聖性 (sanctitas) くらいである。現存在については言うまでもないが、聖性もヴォルフでは心理学的ないし倫理的な属性なのだが、バウムガルテンでは純粹に存在論的な属性になっているため<sup>64</sup>、これらの証明は心理学的・存在論的証明とは無関係だと言わざるを得ない。『自然神学』第二部ではきわめて簡単に証明されていた意志の帰属も、知性の場合とは打って変わって、他の世界ではなくこの世界を現実的なものとして知っていること (自由知 *scientia libera*) から辿って宇宙論的証明に近いかたちで証明されている<sup>65</sup>。こうして見るならば、バウムガルテンにあっては心理学的方法によって属性の証明を容易にするために存在論的証明が選ばれているわけではないということが分かる。バウムガルテンは自然神学を存在論的証明からはじめる決定的な理由をヴォルフと共有していない。『自然神学』から何らかの影響を受けた可能性はなお否定されないが、バウムガルテンの存在神学は、取り立てて『自然神学』第二部の存在神学の構想を継承したものではない<sup>66</sup>。

バウムガルテンは『自然神学』第二部の構想を継承してはいないが、『ドイツ語による形而上学』や『形而上学注解』に由来する自然神学の方法論は十分に引き継いでいる。神の名目的定義、神の本

---

<sup>63</sup> バウマイスターによる証明は例外的に、完全性の一つとしての知性を無限者の概念に訴えて神に帰属させている。バウマイスターはこの証明に注をつけて「他の人たち」の証明、つまり宇宙論的証明を付記している。Baumeister 1738, p.568f., §809.

<sup>64</sup> 「正直な [rectus] ことしかしない不変かつ不断の意志」(Wolff 1736, p.1031, §1062; cf. Wolff 1737, p.224, §247)、「それによって存在者の、多くの真なる不完全性が斥けられるような、存在者の実在性」(Baumgarten 1739, KGS 17:161, §828)。

<sup>65</sup> Baumgarten 1739, KGS 17:177, §893.

<sup>66</sup> カスラは存在論的証明における可能性の証明の先行にもヴォルフからの影響を見ている (Casula 1973, p.206) が、この点に関するかぎり、ライプニッツからの影響は言うまでもなく、ヴォルフからの影響も幾らでも間接的なものであり得るし、仮に直接の影響があるとしても『自然神学』第二部からではなく、『連結の違い』からであり得る。

質や第一概念についての考え方のみならず、この本質を表象力に求める点でも、バウムガルテンの自然神学はヴォルフ学派の自然神学である<sup>67</sup>。しかし、そうした方法論に従いながらも独自性は如何なく発揮されている。アナスンも『自然神学』第二部の存在論的証明とバウムガルテンの存在論的証明とを入念に比較、検討した結果、バウムガルテンの証明に「かなり大きな自立性」を認めている<sup>68</sup>。存在論的証明ではじまるもう一つの体系ではなく、唯一の体系を打ち出したことも大きな独自性である。神の現存在の存在論的証明の後には宇宙論的証明も遂行されるが、最完全者とは異なる名目的定義が設けられることはなく、世界の現存在からはじめて、最完全者の概念を含む先行する概念や証明された命題を駆使して神の現存在があらためて導出されている。バウムガルテンの体系にあっては、宇宙論的証明も最完全者としての神の定義に依存しており、神が最完全者であるのでなければ神の現存在は決して証明できないようになっている。『自然神学』序論 § 10 でヴォルフが提示した二つの選択肢に照らすならば、バウムガルテンはヴォルフのように宇宙論的証明からはじまる体系にもう一つの体系を立てる第一の選択肢を採るのではなく、むしろ、最完全者の概念というアプリアリな出発点に宇宙論的証明を従属させることで、新たな唯一の体系を立てる第二の選択肢を採ったとすることができる<sup>69</sup>。

完全性と実在性についてのバウムガルテンの概念整理は、『自然神学』第二部の最完全者の定義と対照的なものであり、そのかぎりではヴォルフの定義に対する批判として理解されるべきものとも思われた。しかし、完全性と実在性との概念的な混乱は、ヴォルフによる完全性の定義以後、一般的なものになっていた。『自然神学』第二部における最完全者の定義は、そうした混乱がその端緒となった当のヴォルフ自身の著作の中に見出されるという仕方で先鋭化された事例にとどまる。バウムガルテンは、ヴォルフ自身によって『自然神学』第二部でこの混乱が露呈されるのを目のあたりとせずとも、完全性と実在性との異同を見極めることは十分にできたであろうし、同じアイディアをそれらの最大、最完全者と最実在者にまで拡張することも十分に可能であったであろう。

---

<sup>67</sup> Baumgarten 1737, §§816-817. 名目的定義には触れられていないが、§ 811 の命題「神は最完全者である」は名目的定義以外の何ものでもない。

<sup>68</sup> Andersen 1983, p.66.

<sup>69</sup> ヴォルフは『形而上学注解』以来、複数の証明を与えるためには複数の名目的定義を立てる必要があるとしており、『自然神学』序論 § 10 の第二の選択肢では、複数の定義の同一性を示して、諸定義を一つの定義に還元することを求めていた。バウムガルテンが名目的定義を二つ立てていない点は、そののみをもってヴォルフの方法論からの逸脱と言われるべきものではないだろう。そもそもヴォルフの方法論的指針自体が、複数の証明を与えることが適切たり得ない理由を裏返したものにすぎない。ヴォルフは複数の証明を無造作に羅列するような非体系的な扱い方に対して批判的であった。バウムガルテンによる宇宙論的証明の取り上げ方はきわめて体系的なものであるが、二つ目の名目的定義が立てられなかったことにより、宇宙論的証明の自立性は大きく損なわれている。宇宙論的証明はたしかに体系的に扱われてはいるが、体系の中核からはほど遠く、その末端に位置付けられている。

## 第八節 ヴォルフ学派と存在神学

バウムガルテンは存在論的証明あるいは存在神学について、『自然神学』第二部以外にも幾つもの考察や試みをヴォルフ学派の著作の内に見出すことができた。カスラはバウムガルテンの存在論的証明を考察する際、ヴォルフのほか、ビルフィンガーの『解明』、バウマイスターの『形而上学原理』、テューミツヒの『自然神学原理』、ロイシュの『形而上学体系』に当たり、これらの著作には宇宙論的証明しか含まれていないと指摘している<sup>70</sup>。カスラの調査は網羅的とまでは言えないまでも、おおむね妥当な結論に達している。ヴォルフ学派の自然神学はヴォルフの『ドイツ語による形而上学』から宇宙論的証明を引き継いでおり、その擁護や改良に努めている<sup>71</sup>。しかし、ヴォルフ学派の著作では宇宙論的証明以外の証明も頻繁に考察されており、そうした考察の一部は存在論的証明にも向けられている。

カスラが挙げたヴォルフ学派の著作の中にも、存在論的証明についての考察は含まれている。ビルフィンガー、バウマイスター、ロイシュはそれぞれ存在論的証明を考察している。ただ、彼らはそれを宇宙論的証明と並ぶ証明、ましてやそれに代わる証明として取り上げるのではなく、たんに補足や付論、あるいは属性の証明としてのみ考察するにとどまり、現存在の証明を執行しないのである<sup>72</sup>。これは一方で、ヴォルフが存在論的証明に対して好意的であり、それを補完する試みを『連結の違い』などで示してもきた結果であるが、もう一方で、神の現存在に複数の証明を与えることを適切たり得ないとして、この主題を非体系的に扱うことに対して批判的であった結果でもあるだろう。

ビルフィンガーは、「最完全存在者の考察から導かれるデカルトの論拠」<sup>73</sup>を含めて、神の現存在を証明するための論拠を先行研究のごとく概観した後、ようやく「我々の論拠〔*argumentum*

<sup>70</sup> Casula 1973, pp.202-205.

<sup>71</sup> 例えば、ビルフィンガーやロイシュは宇宙論的証明で現存在すると証明された存在者が神であるという認定を行なうに先立って、知性と意志をこの存在者に帰属させている。存在論的な属性のみによって規定され、まだ心理学的な属性を何らもたない存在者（カントが有神論の神から区別するところの理神論の神）を神と認定することは、誤りではないにせよ、適切ではないと思われたのであろう。

<sup>72</sup> 後にカントは次のように述べている。「然るに人々は、こうした〔必然的なものに対する要求を満足させ、そうして、現存在をまったくアプリアリに認識させるような〕概念が、最実在者の理念の内に見出されると信じた。そうしてこの理念は、それが現存在しなければならぬと人々が既に他のところで確信していたか、あるいは説得されていたような存在者、つまり必然的存在者を、もっと規定されたしかたで〔もっと明確に〕知るために使われたにすぎない」(Kant 1781, *KdrV*, A603 / B631)。この描写はビルフィンガー等が宇宙論的証明を済ませた後、存在論的証明を考察する仕方によく当てはまる。

<sup>73</sup> Bilfinger 1725, pp.418, §386.

nostrum]」<sup>74</sup>を取り上げ、宇宙論的証明に着手している。その証明に続く諸属性の考察には「実在性の全体 [omnitudinem realitatum]」の概念も見出される<sup>75</sup>。最完全者の可能性が証明されなければならないというライプニッツの指摘に応じて、この実在性の全体が矛盾を含み得ない点を、個々の実在性についても実在性どうしについても周到に確認しておきながら<sup>76</sup>、ビルフィンガーは、宇宙論的証明によって既に証明されている現存在をあらためて別の仕方では証明しようとはしないため、現存在が実在性の一つだという点を指摘することなく考察を終えてしまっている。ビルフィンガーにとっては、その現存在が証明済みの神がいったいどのような存在者なのかということだけが問題なのである。

バウマイスターの1738年の著作『形而上学原理』の補足的考察<sup>77</sup>も、たしかにカスラが言うように「中立的」<sup>78</sup>な論述にとどまっているとはいえ、決して傍観的なものではなく、近年の動向にまで注意を促す積極的な内容のものであることが留意されるべきである<sup>79</sup>。ロイシュの『形而上学体系』も、宇宙論的証明を終えた後、ヴォルフが存在論的証明の補完を試みた『連結の違い』の内容を紹介している<sup>80</sup>。さらに、バウマイスターが参照しているヴォルフ主義の神学者カンツの1728年の著作『神学におけるライプニッツ・ヴォルフ哲学の功用』には、神の現存在のアプリオリな証明、つまりは存在論的証明が含まれている<sup>81</sup>。

こうした事例は他にも少なからず見出されるだろう。バウムガルテンは少なくともビルフィンガーの『解明』やロイシュの『形而上学体系』を読んでいる。カンツの『神学におけるライプニッツ・ヴォルフ哲学の功用』はアレクサンダーの蔵書目録には見当たらないが、兄ジークムントの蔵書目録には記載されており<sup>82</sup>、兄の家に住んでいるとき読むことができたかもしれない。

さらに一つ傍証として付け加えるならば、バウマイスターは同書で、神の現存在のアプリオリな証明を論じた論文に言及している。1733年にマールブルクに提出されたこの論文<sup>83</sup>は、バウマイスター

<sup>74</sup> Bilfinger 1725, pp.420, §388.

<sup>75</sup> Bilfinger 1725, pp.441, §409. 「実在性の全体」という表現は偶然に用いられたものではなく、実在性どうしの共可能性を顧慮して選ばれている。

<sup>76</sup> Bilfinger 1725, pp.438f., §407.

<sup>77</sup> Baumeister 1738, pp.545-547, §781.

<sup>78</sup> Casula 1973, p.205.

<sup>79</sup> ヴォルフの『自然神学』第二部出版後に出版されている同書（序文の日付は1月）で、バウマイスターは『自然神学』第一部までのヴォルフの著作を参照しているが、まだ第二部を利用していない。『哲学定義集』を改訂して（序文なし）『自然神学』第二部の諸命題を取り込むのは同年中、同書より後のことだと考えてよいだろう。

<sup>80</sup> Reusch 1735, pp.602-604, §870.

<sup>81</sup> Canz 1728, pp.137-139, §§20-21.

<sup>82</sup> Anonym 1766, p.191f., n.23.

<sup>83</sup> Führer 1733. この論文は後にベーリングの1780年の著作で取り上げられ、現存在の定義を検討するための叩き台となるものである（Bering 1780, pp.75-82）。ベーリングのこの著作はヘンリッヒ

一の著作では、指導者のマールブルク大学教授ハルトマン（Johann Adolph Hartmann）の名だけが挙げられているが、著者はヤーコプ・フューラーという人物で、まだ新しいヴォルフのラテン語著作群（『経験的心理学』までしか出ていなかった）を参照して、ヴォルフのスタイル、書式を過剰なまでに模倣しながら、ヴォルフ自身の『自然神学』第二部に先立って、最完全者の現存在のアプリオリな証明、つまり存在論的証明を主題として（モノグラフ的研究として）展開している。例外的で目立たないものであるにしても、そうした試みが既になされていたのを見るならば、バウムガルテンに同様の試みがなし得なかったと断じることはできないだろう。「我々が何かを認識するのは、アポステリオリにか、アプリオリにかである」<sup>84</sup>というヴォルフの言葉を踏まえてフューラーが宣言するよりに、「神の現存在が認識されるのは、アプリオリにか、アポステリオリにかである」<sup>85</sup>。『自然神学』全二部を二通りの認識様式に割り当てようとする以前から、ヴォルフは神の現存在をアプリオリに認識する道を予示していたと言うこともできるだろう。

バウムガルテンの試みがそれでもなお大胆なものであったことは、マイアーが自らの『形而上学』で自然神学を再び宇宙論的証明からはじめていることから推測できる。バウムガルテンは存在論的証明の後に宇宙論的証明を提示しているが、マイアーはこの順番を逆にして、宇宙論的証明の後に存在論的証明を提示している<sup>86</sup>。すべてが旧に復すわけではない。マイアーでは、存在論的証明は宇宙論的証明に対する補足的考察ではなく、独立した一つの証明として提示されているからである。これはマイアーがバウムガルテン以前の多くのヴォルフ主義者たちと異なる点である。存在論的証明から自然神学を始めることは避けた<sup>87</sup>にしても、マイアーは四歳年長の師の試みを受け止めている。

ビルフィンガーに見出された実在性の全体の概念は、バウムガルテンを介して後にカントによって受容される。宇宙論的証明を唯一の証明として墨守してきたように見えるヴォルフ学派において、実在性の全体や最実在者という存在論的証明の中核的な概念が形成され得たのは、その自然神学のもとで、存在論的証明に関する議論もゆっくり熟成されていたためである。存在論的証明の再構築は、宇宙論的証明を一通り周到に仕上げた後、ヴォルフ学派に課され続けたもう一つの密かなプロジェクトであり、『自然神学』第二部はヴォルフ自身によって実現されたその成果の一つである。バウムガル

---

によって高く評価されているもので、カントも読んだと考えられている。ヘンリッヒが指摘している百ターラーの例はちょうどこの現存在の定義を検討する中で出てくるものである（Bering 1780, p.80）。Henrich 1960, pp.115-123, 邦訳 pp.169-179 を参照。

<sup>84</sup> Wolff 1732, p.343, §435.

<sup>85</sup> Führer 1733, p.2, §2.

<sup>86</sup> 宇宙論的証明は Meier 1759, p.49f., §821 で、存在論的証明は Meier 1759, pp.54-58, §§823-825 で遂行されている。

<sup>87</sup> 「私は私の自然神学を、神の現実性を経験から証明することから始めたい」（Meier 1759, p.37f., §814）。

テンの自然神学もまたその成果の一つであり、最大の成果の一つであるだろう。ヴォルフ学派の自然神学の中核はあくまでも宇宙論的証明であった。しかし、ヴォルフ学派も宇宙論的証明の擁護と彫琢のみに取り組んでいたわけではなく、デカルト、ライプニッツを受けてヴォルフが補完可能なものとして擁護していた存在論的証明の再構築を、自然神学の体系が揺るがせにならないよう絶えず宇宙論的証明によって支えながら、密かに準備し続けたのである。

## 第八章 カントと完全性の哲学の解体

### 第一節 初期のカントとヴォルフ学派

1724年、プロイセン北東部の都市ケーニヒスベルク（現ロシア、カリーニングラード）にカントが生まれる。ヴォルフが45歳、バウムガルテンが9歳の時のことである。この二人はそれぞれの成功を20歳代に収め得たが、カントがその不朽の成功を収めるのは1781年、57歳で『純粋理性批判』を世に送り出すことによってであった。カントはたしかに1760年代前半の著作群によって世に名を知らしめていたが、我々が今日まで、ヴォルフやバウムガルテンの哲学をほとんど顧みない一方で、カントの哲学を熱心に研究し続けてきた理由が、『純粋理性批判』やそれに続く『実践理性批判』や『判断力批判』といった円熟期の著作群に求められることは論を俟たない。

カントが学んだケーニヒスベルク大学、あるいは市全体にも、フリードリッヒ・ヴィルヘルム一世に庇護された敬虔主義は色濃く影を落としていた。ケーニヒスベルクの敬虔主義者たちは1725年、フランケを介して王に訴えることで、ヴォルフ主義を標榜してはばからなかった員外教授フィッシャー（Christian Gabriel Fischer）を、ヴォルフのときと同じように24時間以内にケーニヒスベルクから、48時間以内にプロイセンから退去させることに成功している<sup>1</sup>。1731年にはシュルツ（Franz Albert Schultz, 1692 - 1763）がケーニヒスベルクに現われ、敬虔主義者たちを主導するようになる。シュルツはヴォルフ追放以前のハレ大学でフランケにもヴォルフにも学んだ敬虔主義者であり、神学を整備するうえでヴォルフの方法を有益とみてはいたが、それによってヴォルフ主義者たちが不遇を免れ得たわけではないようである。シュルツは自らの教区に住むカントの両親とも親しく交流し、8歳のカントをフリードリッヒ学院（「ハレのフランケ学院を手本にして創立された」<sup>2</sup>）に入学させるよう勧め、カントにそこで敬虔主義的な厳格な教育を受ける運命を担わせ、またその院長として見守った人物でもある。ケーニヒスベルクはそれでもなお敬虔主義一色に染まるには到らなかった。大学はヴォルフ主義者やアリストテレス主義者を内に抱え、イギリスの哲学にも早くから目を向けるなどして、多様な思想潮流の交わりを保ち続けている<sup>3</sup>。ヴォルフをハレに呼び戻したフリードリッヒ大王の即位はやがてシュルツや敬虔主義の影響力を削ぐことになるが、大きな変化が見えてくるのはもう少し後のことになる。

<sup>1</sup> Hinrichs, p.423f.; Kuehn 2001, p.25f., p.68, & p.427 n.2.

<sup>2</sup> 伊藤 1997, p.431.

<sup>3</sup> キューンはカントがケーニヒスベルクの教師たちからどのような授業を受けることができたかを概観している（Kuehn 2001, pp.72-86）。カントの師として以前から注目されていたクヌーツェンについて、ヴォルフ主義者として捉えるのは誤解を招くという指摘（Kuehn 2001, p.79f.）も興味深い。

ハレの敬虔主義者たちとヴォルフが巻き起こした騒動やその後のヴォルフのハレ凱旋も、ケーニヒスベルクのカントにとって決して無縁な事柄だったわけではない。『純粹理性批判』公刊に先立つ1778年、カントがほかならぬハレ大学に好条件で招聘されながら、それを断っていることを付け加えておいてもよいだろう。あまつさえ、代わりにハレ大学に着任したヴォルフ主義者エーバーハルトは、後にカントと論争を繰り広げることになる。

若い頃のカントはヴォルフ主義の哲学から多くを学び、しばしばヴォルフ主義者らしい相貌を見せている。反ヴォルフ主義の旗手クルージウスに傾倒したダニエル・ヴァイマン(1732-1795)との「事件」も、そうした相貌がかいま見える事例であろう。ヴァイマンは、多くのヴォルフ主義者たちを抱えたケーニヒスベルク大学にクルージウス主義者として現われ、同世代の私講師としてカントとライバル関係にあったと考えられている人物である。それに先立つ1759年、ヴァイマンは教授資格を得るため『最善ならぬ世界について』<sup>4</sup>という論文の公開討論に臨む。表題からも明らかなどおり、この論文はライプニッツ＝ヴォルフ学派の最善説(最善世界説)を真っ向から批判するものであり、ヴァイマンは、公開討論で反論を担当する抗弁者(Opponent)にカントを指名する。しかし、カントは抗弁者を務めるのを断り、友人リントナーへの書簡でヴァイマンを揶揄し、その論文を酷評した挙句、公開討論が終わった翌日、講義予告を含む小著『最善説試論』を配らせ、その中でクルージウスを相手取って、その批判からヴォルフたちの最善説を擁護してみせる。ヴァイマンは、カントによるこの遠まわしな攻撃を受けて『最善説試論』に対する反論を公表しており、さらに後、カントの『唯一可能な存在証明』(1763年)に対する批判書まで公刊しているため、カントとヴァイマンのあいだには少なからず人間的な確執があったものと推定されている。カントは晩年、『試論』が発見されたら誰にも渡さず回収しようボロフスキーに言っているが、シュタルクはこの言葉すら、この著作がヴァイマンとの論争の中で書かれた論争的な性質のものであるためと見ている<sup>5</sup>。この小さな「事件」は、カントがその後、ヴォルフ主義から袂を分かつ過程でクルージウスから少なからぬ影響を受けることになるため、皮肉な一面をもつ。カントが『試論』で最善説を擁護するのに使った論法も、カント自身の手で放棄され、あるいは、克服されていくことになる。

教師としても、カントはバウマイスターやバウムガルテン、マイアーといった「正統的」ヴォルフ主義者たちの著作を多く教科書として採用している<sup>6</sup>。カントがこうした著作に馴染むあまり、ヴォルフの著作そのものにはあまり当たることがなかったにしても<sup>7</sup>、そこから直ちにヴォルフ学派の哲

<sup>4</sup> Weymann 1759a.

<sup>5</sup> Stark 1999, p.132.

<sup>6</sup> Cf. Kant, KGS 2:35 & 2:308-312. 「正統的」ヴォルフ主義者については Hinske 1986, p.310 を参照。

<sup>7</sup> Cf. École 1991; Hinske 1970, p.68, n.219.

学全般に対するカントの理解を怪しむのは性急であろう。たしかに、ヴォルフとカントとを、カントとヒュームとを比較するような尺度で比較するならば、カントに正確なヴォルフ理解が欠けている場合は数多あるだろう。しかし、しばしば教科書として用いられたこうした著作群はなおヴォルフ学派の哲学、ヴォルフ主義の構成要素ですらあり、これらの著作がヴォルフのさまざまな考えに手を加え、しばしば補強し、改善したということも否定されるべきではない。

## 第二節 『最善説試論』の完全性概念

ヴァイマンとの「事件」に触れたのは、上述のような経緯で書かれた『最善説試論』においてカントがはじめて完全性の概念を定義しているからでもある。この小著の中で、カントは完全性の概念に訴えて世界の唯一最完全性の概念を守り、クルージウスたちによる批判から最善説を擁護するのだが、世界の最完全性について論じる立論上、まず完全性について次のように表明している。

「まずもって、絶対的完全性を、〔即ち〕何らかの意図なしに、それ自体として考察するとき〔の完全性を〕、実在性の度の内に置くことは容認してもらえらるだろう。私がこう想定するとき、たいていの哲学者は私の側に賛同してくれるし、この概念を正当化することは容易にできるであろう。」<sup>8</sup>

カントがここでおおよそいかなる立場を表明しているかは割合に明白である。「絶対的完全性」なるものについて、カントはこれを実在性の度と解するのであるから、大筋ではライプニッツに従うと述べていると考えられる。これは完全性を多様なものの一致としてのみ定義したヴォルフに対する抵抗でもあるように見える。実際、カントは「絶対的完全性」の語に注を付けて次のように述べている。

「相対的な意味における完全性は、一定の規則に対する多様なものの一致であり、この規則はどのようなものでもかまわない。それ故、多くの詐欺や多くの盗賊集団は、それらの種において完全である。」<sup>9</sup>

「多くの詐欺や多くの盗賊集団は、それらの種において完全である」というのは、アリストテレスが

---

<sup>8</sup> Kant, KGS 2:30f.

<sup>9</sup> Kant, KGS 2:30 n.

『形而上学』で完全性を定義する際、「完全な泥棒」といった転義的用法に触れたことから広く流布していたトピックに触れたものでもあろう。しかしそれは同時に、ランゲが30年以上前にヴォルフの完全性概念に対して向けた倫理的批判の残響でもある。「一定の規則に対する多様なもの的一致」というカントの表現は明らかにヴォルフの完全性の概念を指すものである。五〇年代前半のメモでも「どんな完全性にも、規則ないし意図が、第二に、それに対する一致が見出されなければならない」と言われているように<sup>10</sup>、「意図」と「規則」とは重なる。完全性を「何らかの意図なしに、それ自体として考察」したものが絶対的完全性であるのに対して、何らかの意図や規則との関係で考察される完全性が相対的完全性である。

カントが多様なもの的一致を絶対的完全性の概念として認めず、相対的完全性の概念として位置付けるのを見ると、カントはヴォルフを斥けて、デカルト的同定に接近するかのようである。しかし、事情はもう少し複雑である。カントは多様なもの的一致を、相対的な意味においてとはいえ、完全性の一概念として承認しているとも思われるからである。この点はヴァイマンが次のように述べていることも参考になるだろう。

「完全性について論敵氏〔カント〕はまったく素晴らしい概念をもっている。どんな人間が、盗賊集団、詐欺、悪徳、醜行を完全性と呼ぶだろうか。何が論敵氏を迷わせるのか私は言いたい。彼はつまり、全体構成性〔Integrität〕を完全性と混同しているのだ。」<sup>11</sup>

ヴァイマンはカントが、ヴォルフの完全性概念を相対的完全性として承認することも許さない。ここで全体構成性 (Integrität) は、アリストテレスにおける第一の意味、あるいは、後で見るカントの完備性 (Vollständigkeit) の概念に近いものとして理解されている。ヴァイマンにとってカントは敵対すべきヴォルフ主義者であったから、カントがヴォルフの概念を相対的とはいえ完全性の概念として温存しようとしていることを目敏く咎めているとも言える。カントはたしかに、ヴォルフの完全性に対する批判を盛り込んだが、それでもヴォルフによる定義を完全性の一概念として保存している。この点は、後のカントの完全性理解からも明らかであり、カントはヴォルフの完全性概念を捨てるつもりはない。

絶対的完全性についてもカントの立場は単純ではない。注における相対的完全性の定義に続けて、

<sup>10</sup> Kant, Refl.1753, KGS 16:101.

<sup>11</sup> Weymann 1759b, not paginated [Weymann 1759c, p.32]. 「悪徳、醜行」などと付け加えられていることから推察して、ヴァイマンにとってもヴォルフの定義に対するランゲの倫理的批判は周知のものである。

カントは再び絶対的完全性に論及している。

「しかし、絶対的な意味において何かが完全であるのは、それにおける多様なものが実在性の理由を、自らの内に含むかぎりにおいてである。この実在性の大きさは完全性の度を規定する。そして、神は最高の実在性であるから、この〔絶対的な意味における完全性の〕概念は、何かが完全であるのは、それが神の属性と一致するかぎりにおいてだと〔一般に〕言われる場合の〔完全性の〕概念と合致するであろう。」<sup>12</sup>

何かが絶対的な意味において完全なのは「それにおける多様なものが実在性の理由を、自らの内に含むかぎりにおいて」だと言われている。「多様なもの」という語が保存されている点は注意を要する。大枠ではライプニッツに従い、ヴォルフによる定義のほうは相対的完全性として位置付けるにしても、カントによる定義の眼目は、多様なもの的一致という概念を排除するところにはない。絶対的完全性の定義は、ヴォルフの定義とは異なるが、そこから遠く離れたものではない。多様なものが「実在性の理由」を「自らの内に含む」のであるから、多様なものの中には何らかの実在性の理由が含まれており、多様なものが措定されるならば、そこから実在性が帰結する。これはちょうど、バウムガルテンが完全性を多くの実在性が一つの実在性に向かって一致すると考えたのと同じことではないだろうか。

絶対的完全性の定義とバウムガルテンによる定義との同一性は、マイアーをあいだに置くことでいっそう明白になる。マイアーが完全性を「一つの実在性に対する、多くの事物の一致」と説明しているのと比較しても、カントの定義との類似性は明らかであろう<sup>13</sup>。さらに、「一つの実在性に対する」という規定は、ヴォルフが完全性の理由と呼び、バウムガルテンが完全性の焦点とも呼んでいたものに実在性を明示的に組み込んだものであるから、多様なものはこの実在性に対して一致すると考えられていると見てよいだろう。多様なもの的一致という規定を除去することがカントの眼目なのではない。カントは、多様なもの的一致という規定だけでは絶対的完全性の概念には足りず、実在性の概念

---

<sup>12</sup> Kant, KGS 2:30 n.

<sup>13</sup> マイアーは、ヴォルフやバウムガルテンほど数学的方法にこだわらず、同じ概念についてさまざまな説明を重ねているので、定義ではなく説明としておく。この説明はマイアー自身の『形而上学』によったが、カントはまさしく『試論』末の講義予告で、論理学の授業を「私がやり慣れているとおり」マイアーに従って行くと述べている。教科書として使われたマイアーの『論理学綱要』では、認識の完全性（完全性の概念を認識に適用したもの）がさまざまな観点から論じられている。曰く、「一つの認識における多様なものが一つの意図に対して一致する、あるいは、意図の十分な理由を含むとき、このことの内認識の完全性 (perfectio cognitionis) が存する」(Meier 1752, §22, KGS 16:101f.)。先に引いた Refl.1753 もこの一文に対する書き込みである。

がそれに付け加わらなければならないと言っているだけであり、多様なものの一致という規定を取り除いてはいない。これはヴォルフの完全性概念に対するバウムガルテンの補足の反復にほかならない。マイアーは完全性の定義に実在性を持ち込む点でヴォルフとは異なるし、バウムガルテンともテクニカルには異なるが、バウムガルテンは完全性と実在性とを外延的に等しいとみなすのであるから、マイアーとの違いは決定的なものではない。とはいえ、マイアーは「一つの実在性に対する」という規定を完全性の定義の中に明示的に入れたことで、最終的にはカントと同じように「事物の実在性の度の内に事物の完全性が存する」という表現をすらすら用いるに到る<sup>14</sup>。多様なものの一致という定義は、「一つの実在性に対する」という規定をもって、あたかも旧に復すわけである。

絶対的完全性については、これをクルージウスによる完全性の定義と重ねる解釈がトネリ以来、普及している<sup>15</sup>。クルージウスの議論を詳しく取り上げることはできないが、クルージウスは完全性を定義するとき、「一つの事物が、それ〔事物〕によって可能化ないし現実化されるすべてのものの全総計と比較されるならば、こうしたすべては一緒にまとめて事物の完全性の度と呼ばれる」と述べてから、このことは「完全性は、一つの事物に帰せられる肯定的な実在性の総計である」と言うに等しいと述べている<sup>16</sup>。「肯定的な実在性の総計」という規定は、ライプニッツが言う「肯定的な実在性の度」に似ており、そのかぎり、絶対的完全性の定義にも似ている。しかし、この類似はどれも表面的なものである。この点についてはクルージウス主義者ヴァイマンの注釈が参考になる。

「論敵氏〔カント〕は言う。事物の完全性は実在性の度の内に存する、と。彼が有限な存在する諸事物について言うならば、それは間違っている。なぜなら、その場合〔有限者については〕、諸実在性は、それらが事物の目的に適して〔*geschickt*〕いるとき、はじめて完全性を規定するからである。しかし、無限な存在者についてなら、彼は正しい。」<sup>17</sup>

ここで表明されているのは、神についての、ライプニッツやヴォルフよりは幾らか主意主義的な理解である。有限者に帰属する実在性は、神が定める目的に適しているとき、はじめて完全性として認定

---

<sup>14</sup> Meier 1759, p.38, §815.

<sup>15</sup> トネリは一方でカントの相対的完全性の定義をヴォルフの定義と同定して、マイアーの説明の一部も引き、もう一方で絶対的完全性の定義をクルージウスの定義と同定し、ラインハルトの定義をも引用している (Tonelli 1959, p.201 & p.228f.)。マイアーの定義を知りながらトネリがそれを相対的完全性と重ねてしまったのは、「一つの実在性に対する」という規定の含意をそこに読み取らなかったせいであろう。近年でもズガルビがトネリの解釈を踏襲している (Sgarbi 2011, p.113; Sgarbi 2010, p.X)。

<sup>16</sup> Crusius 1745, p.297, §180.

<sup>17</sup> Weymann1759b, not paginated [Weymann 1759c, p.32f.]

される。どんなに実在性が大きくても、それが神の定める目的を離れて、それだけで完全性として通用するわけではない。クルージウス自身も、完全性が「一つの真の完全性かどうかを知ろうとするならば、そのためにそうした事物が現にあるような諸目的を探し出して、すべてがそうした諸目的とよく一致するかどうかに注意しなければならない」と述べている<sup>18</sup>。偶然的事物はすべて、一定の意図、目的のためにあり、そうした意図、目的との一致こそがその事物の完全性なのである。絶対的完全性を定義するとき、カントが「何らかの意図なしにそれだけで考察するならば」と、あからさまに表明していたことが気づかれる。カントは完全性について、むしろクルージウスのような理解を端からシャットアウトしているのである<sup>19</sup>。

『最善説試論』は完全性を実在性とした後は、この二つの概念の関係に立ち入ることなく終わっている。カントは実在性の概念を駆使して、クルージウスによるヴォルフ批判に立ち向かい、唯一最完全な世界の可能性を証明しようとしたが、その試みはあまり明瞭なものではなく、六〇年代にはカント自身もそうしたアプローチから手を引いている<sup>20</sup>。

カントが完全性に絶対的と相対的という二つを分けたのはなぜであろうか。ヴォルフにおいてもヴォルフ学派においても、完全性は基本的に多様なものの一致であり、完全性の理由から判定され、この完全性の理由はときに誰かの意図、目的であり、完全性の理由には規則が対応し、この規則によって完全性の大小が測られるのであった。完全性に絶対的と相対的という二つの異なる概念があるわけではない。まず、完全性を実在性と結び付けておきたいという点があるだろう。ヴォルフによる定義では、実在性との関係は抜け落ちてしまう。そのため、多様なものの一致に実在性のような絶対的なものを加味しなかった場合、どのような概念が残るかという規定が相対的完全性であっただろう。つまり、カントは完全性の概念として相対的完全性というものが確固として存在し、それがもつばら多様なものの一致として満足に定義されると考えているのではなく、本来の完全性は実在性を加味するものだと考えているように思われる。この点は、ランゲの批判を受けて、ヴォルフが本性との一致、本性的活動ないし行為との一致という完全性の理由を強調したのと事情が似ている。盗賊集団が完全だというのは、カントの積極的な主張ではなく、実在性のような絶対的な尺度との結び付きがなければそうになってしまうという消極的な主張である。完全性が、盗賊集団ですら完全であるようなものに尽きるなら、ヴォルフにとってもカントにとっても完全性は少なくとも倫理学の原理たり得ないだろう。完全性が倫理学の原理たり得るためには、実在性のように絶対的な尺度が完全性につなぎ留めら

---

<sup>18</sup> Crusius 1744, p.137, §115.

<sup>19</sup> クルージウスによる完全性の理解は、その最善説批判にも影響を及ぼしている (Crusius 1745, pp.741-743, §385) が、クルージウスによる理解を受け入れなければ議論が成り立たないとうほどではない。

<sup>20</sup> Kant, *Beweisgrund*, KGS 2:153.

れていなければならない。

### 第三節 カントと完全性の問題

『最善説試論』に先立つ、カントの形而上学者としてのデビュー作は1755年の教授資格論文『形而上学的認識の第一原理の第一原理の新たな解明』（以下、『新解明』）である。カントはこの論文で既に「実在性の全体」（*omnitudo realitatis*）という表現を<sup>21</sup>、存在論的証明を批判する文脈で用いている<sup>22</sup>。『新解明』はバウムガルテンの名を挙げて、その『形而上学』に含まれる幾つかの議論を批判的に取り上げており、カントが既に同書になじんでいたことは明らかであるから、この表現が同書に由来すると見ておくことは許されるだろう。カントはこの表現をビルフィンガーや他の著述家から受け取ることもできたであろうが、バウムガルテンは「実在性の全体」や「最実在存在者」という表現を、ふと現れる偶発的な表現ではなく、一つの概念に、さらには術語にまで高めた（唯一ではないとしても）少数の著述家の一人だと思われるからである<sup>23</sup>。

最実在者の概念にカントが早くから目を留めることになったのはなぜだろうか。『新解明』のカントは「実在性の全体」をデカルトの存在論的証明と結び付けているが、自身が提示する存在証明を、「あらゆる可能な概念の言わば質料面である実在的なもの」<sup>24</sup>が現存在しなければ、いかなる可能性もない、と論じることによって遂行している。それ故、存在神学に対するカント自身の関心や、実在性の概念に対する注目が、バウムガルテンを読む際に強いバイアス、あるいは先行判断（*Vorurteil*）として働いたであろうことは想像にかたくない。いずれにせよ、最実在者の概念が最完全者の概念から離れて独り立ちしてゆく端緒はバウムガルテンによって既に与えられていた。

---

<sup>21</sup> ビルフィンガーやバウムガルテンは *omnitudo realitatum* と、実在性を複数形で使っているが、カントは単数形で使っている。『形而上学』への書き込みや形而上学講義録では、複数形が使われている例も幾らか見られる（Kant, Refl.3812, KGS17:301, Refl.4120, KGS 17:424, Refl.4244, 17:478; KGS *Met. K<sub>2</sub>*, 28:715 & 781）。

<sup>22</sup> Kant, KGS 1:394.

<sup>23</sup> バウムガルテンの『形而上学』第一版は『新解明』の16年前に出版されているから、それまでのあいだにこうした術語を『形而上学』から受け取った著述家もいるかもしれない。あるいは、バウムガルテンとは別の源泉（例えばデカルト主義的な）もあるのかもしれない。『新解明』に近い時代には、プルーケ（Gottfried Ploucquet）の指導で『何かが現存在する。最実在者の現存在がその諸属性ともども発見される』という論文（1758年）が書かれており、最実在者という表現が表題中に出てくるのみならず、「実在性ないし完全性」というデカルト的同定を伴いながらも（Breyer 1758, p.4, §2）、最完全者ではなく最実在者という表現が繰り返し用いられている。さらに、後にカントと書簡を交わすアラルト・フルスホフにも『最実在者の現存在をアプリオリに論証する』という論文がある（Hulschoff 1755. 表題のみで内容は未見）。

<sup>24</sup> Kant, KGS 1:395.

『神の現存在の唯一可能な証明根拠』（1763年）で、カントははじめて「最实在存在者」（das [aller-]realste Wesen）という表現を用いている<sup>25</sup>。しかし、その現存在を証明した後、カントは証明の中では「完全性という表現には触れないできた」<sup>26</sup>と述べ、实在性と同定されるような（バウムガルテン流の）完全性の概念に異を唱える。次いで、カントは完全性の概念について次のように印象深く述懐する。

「長いあいだ完全性の概念について一般的に、あるいは個別的に、細心に研究してきた後、私は完全性のいっそう厳密な理解の内には、精神の本性、我々自身の感情、実践哲学の第一諸概念をすら解明することができる非常に多くのものが隠されているということを悟らされたのである。／私が気づいたのは、完全性という表現はたしかに幾つかの場合には、あらゆる言語の不確かさに応じて、固有の意味について、かなり大きく異なる悪化を被っているが、そうした悪化に際してすら、誰もが主として留意している意味においては、認識と欲求をもつ存在者への関係を常に前提しているということである。」<sup>27</sup>

この著作に見られるカントの他の言明や同時期の著作からも推察できるように、ここには「完全性の概念の主観化」、「主観性への転換」<sup>28</sup>とも称されるような動向が現れている。完全性、さらに善や美の概念は、カントによって知性、感情、意志といった主観性との関係において検討されるようになる<sup>29</sup>。

カントは多様における一致としての完全性の概念を保持しているが、完全性の概念は目的、手段の関係に引き付けられ、多様なものの一致も、多様な手段が目的に向けて一致するという仕方でこの関係に巻き込まれていく。こうした動向が最終的に、実践的な意味での完全性を目的そのものの善さから切り離して、「ある事物の、さまざまな目的に対する有用さないし充分さ」<sup>30</sup>といったものに限定するに到る連関は、比較的、見て取りやすいものであろう。この例をはじめとして、カントの思索は徐々に完全性の概念を哲学の中心部から締め出していくようになる。カントは完全性を量的完全性と

<sup>25</sup> Kant, KGS 2:85f.

<sup>26</sup> Kant, KGS 2:90.

<sup>27</sup> Kant, KGS 2:90.

<sup>28</sup> Forschner 1974, p.62 & p.64; cf. pp.51-67. ただし、フォルシュナーによるクルージュスの扱いについては留保を置く。

<sup>29</sup> 完全性の概念についてこうした考察を深めることから、最实在者の概念に傾く理由が与えられていたかもしれない。一例を引けば、「最实在存在者が同時に絶対的に完全（最高善）かどうかは疑わしい。というのも、相対的ないし外的には、それが最完全なのは確かである。内的完全性 (bonitas) は快の感情を前提する」(Kant, Refl.3895, KGS 17:331)。

<sup>30</sup> Kant, *KdprV*, KGS 5:40.

質的完全性とに解体して、量的完全性をたんなる完備性 (Vollständigkeit) に、さらに全体性として量のカテゴリーに取り込むかわら、質的完全性を目的の概念に吸収しようとしているようにも見える<sup>31</sup>。この還元を免れた理論的な意味での完全性、つまり形而上学的完全性と超越論的完全性にしても、前者は『純粋理性批判』の理想論によって理念の内に主観化され、後者はスコラ学の超越概念の一つとしてかろうじて『純粋理性批判』第二版で超越論哲学の片隅に取り込まれる<sup>32</sup>。美学では自由美が目的なき合目的性の概念が完全性の概念に取って代わる<sup>33</sup>。我々はカントと完全性といった主題を論じることがあまりないが、それはカントが様々な場面でこの概念と対峙し、その都度、周縁的なものに変えていったことによる。カントは完全性の概念を周縁化したが、その後の哲学の歴史を見ても、完全性の概念は形而上学的含蓄を失い、周縁化されていったように思われる<sup>34</sup>。

本研究が第五章で特にその前史に分け入った最実在者の概念は、『純粋理性批判』では存在論的証明に対する批判の文脈で独自に再構成され、印象的に取り上げられている。この再構成によって最実在者の概念は超越論的理想として位置付けられ、カントの哲学の中に最終的に根を張るに到ることは言うまでもない。最完全者の概念はさすがにデカルト以前にまで遡る伝統や習慣に支えられており、最実在者の概念に跡形もなく取って代わられるようなことはなかった。しかし、その概念が哲学的概念として一個の個性を発揮することは、もはやほとんどなかったと言われるべきだろう。カントは最完全者の概念を捨てはしなかったが、最実在者の概念がせり出てくることによって、その地位は相対的に、とはいえ目に見えて後退する。カントの哲学において完全性の概念は周縁的なものとなるが、この後退の内にもそうした周縁化の一事例——他の事例に比べれば穏当なそれ——を見ることができるだろう。

---

<sup>31</sup> 以下の理論的な意味での完全性までを含めて、公刊著作を中心に、完全性の諸概念が整理される以下の主だった論述を参照。Kant, *KdprV*, KGS 5:41; *KdU*, KGS 5:227, §15 & 5:394, §73; *Erste Einleitung*, KGS 20:227f., §8 n.; *MdS*, KGS 6:386; Refl.5663, KGS 18:322f.

<sup>32</sup> Kant 1781, *KdrV*, B113-B116.

<sup>33</sup> 本稿が扱ったヴォルフやバウムガルテンの完全性の概念と、『判断力批判』の合目的性の概念との関係については松尾大の見通し (松尾 1990) が参考になる。

<sup>34</sup> Hoffmann 2001, p.1127.

## 参考文献一覧

一覧、引用、参照要求についての注意

### 1. 参照箇所の表記法について

引用に際しては、「著者名 出版年、ページ数やセクション番号などの詳細」という表記法を基本とする。

著作集からの引用が多くなる場合、出版年を省き「著者名、著作集略号 巻号など:ページ数」という表記法を採る（著作集の略号については著者ごとに文献表を参照）。

文脈や出版年から著作名を推定しにくい場合など、出版年の後に、書名略称を付記することがある。

参照箇所の表記法が広く共有されている一部の著者（アリストテレスなど）については「著者名、著作の略号、ページ数やセクション番号などの詳細」という表記法を採る場合がある。

### 2. 頁付けやセクション番号について

一次文献からの引用に際して例えば Wolff 1720 などと記す場合、1720 は基本的に原典の第一版の出版年を表わす数字であり、実際に参照しているのが何年の第何版かは各書誌情報内に記されているとおりであり、ページ数などの表記もそれに従っている。実際に参照しているのが何年の第何版かは各書誌情報内に記されているとおりであり、ページ数などの表記もそれに従っている。一次文献には序文などに頁付けがないものが多いが、その場合、not paginated と記したうえで、ヴォルフ全集（WW）の一部で採用されている方法に倣い、頁付けが始まるページ（第一ページに当たる頁）の直前のページを p.1\*として、そこから遡る方向で p.2\*、p.3\*という頁付けを想定して、[p.x\*]という形式で付記する。

ヴォルフの全集も含めて、一次文献には、一つの文献でも通しの頁付けがないものが少なくない。また、版を重ねて増補されたり版型が変わることで、頁付けが大きく変わるものも多い。セクションごとに番号が与えられている文献では、頁付けは変わってもセクション番号は保持されることが大半である。セクション番号を引用する際、一次文献で番号がローマ数字の場合、アラビア数字に直した。

### 3. 一次文献の版について

ヴォルフおよびヴォルフ学派の著作に関しては、ヴォルフ全集に収録されている場合でも、異なる版を使うことが少なくないので、ヴォルフ全集との関係は、版の異同を含めて文献表で著作ごとに示した。

ヴォルフやヴォルフ学派の著作については、ヴォルフ全集（WW）に収録されている場合、全集版を参照するか否かにかかわらず、その収録巻を著作ごとに書誌情報末尾に記した。実際に参照した版と全集に収録されている版とが異なる場合には、全集の収録先の後に、全集版に収録されている版の情報を付記し、版が同じ場合は *idem* と記した。

### 4. 一次文献からの引用文について

一次文献における各種強調については、当時の強調や文字装飾の類いが豊富であり、また重要でないことが多いため、必ずしも忠実に再現しなかった。同様に、原文そのものに参照要求が挿まれている場合、引用に際して、それを省略することもある。

### 5. 一次文献の書名について

一次文献の著作名は基本的に原書の表記に従ったが、*u* の代わりに *v* については一貫して *u* に置き換えた。その他は基本的に原典の表記に従うようにしたが、他の文献表から写したものもあり、一貫することができなかった。一次文献のタイトルページでは、書名に含まれる単語をどんな大きさをどう配置するかが、しばしば、赤字印刷や大文字のアルファベットの使用以上に重要な意味をもっているため、大文字アルファベットにかぎって再現することはせず、大文字のアルファベットも原則として小文字化した。版によってコマの有無などは変わることが多い。

一次文献

Abbt 1765, Thomas Abbt, *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben und Charakter*, Halle, 1765.

Anonym 1738, *Article III*, in: *Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savan[t]s de l'Europe*, tome 20, 2ème partie, article 3, Amsterdam, 1738, p.284-303.

Anonym 1762, *Catalogus librorum a viro excellentissimo amplissimo Alexandro Gottlieb Baumgarten Prof. Philos. celeberrimo suos et amicorum in usus comparatorum qui Francofurte ad Viadrum in aedibus albinianis, in platea episcopali (vulgo die Bischof-Strasse)...*, Frankfurt an der Oder, 1762.

Anonym 1766, *Bibliothecae Baumgartenianae pars II. Sectio I. quae historica, philosophica cum physicis et medicis, philologica et alia ad disciplinas humaniores spectantia complectitur, cum appendice epistolicorum. Publica auctione in aedibus ipsius defuncti professoris A. D. 4. Aug. H. A. distribuntur*, Halle, 1766.

Baumeister 1735, Friedrich Christian Baumeister, *Philosophia definitiva hoc est definitiones philosophicae ex systemate celeb. Wolfii in unum collectae succinctis observationibus exemplisque perspicuis illustratae, et a nonnullis exceptionibus vindicatae*, 1738, in: WW III.7, Wien, <sup>15</sup>1775. ※『哲学定義集』。

Baumeister 1738, Friedrich Christian Baumeister, *Institutiones metaphysicae ontologiam, cosmologiam, theologiam denique naturalem complexae methodo Wolfii adornatae*, Wittemberg & Zerbst, 1738, in: WW III.25, idem. ※『形而上学原理』。

Baumgarten 1739, Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, <sup>4</sup>1757, in: Kant, KGS, Bd.15, pp.5-54 & Bd.17, pp.5-226. ※『形而上学』第四版。

Baumgarten 1741, Alexander Gottlieb Baumgarten, *Philosophische Brieffe von Aletheophilus*, Frankfurt & Leipzig, 1741.

Baumgarten 1766, Alexander Gottlieb Baumgarten (auth.) / Georg Friedrich Meier (tr.), *Metaphysik*, Halle, 1766.

Baumgarten 1783, , Alexander Gottlieb Baumgarten (auth.) / Georg Friedrich Meier (tr.) / Johann August Eberhard (ed.), Halle, <sup>2</sup>1783. ※Baumgarten 1766 にエ

- ーバーハルトが幾つかの注釈を加えた新版（第二版）。
- Baumgarten 1998, Alexander Gottlieb Baumgarten (auth.) / Ursula Niggli (tr. & ed.), *Die Vorreden zur Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1998.
- Baumgarten 2011, Alexander Gottlieb Baumgarten (auth.) / Günter Gawlick & Lothar Kreimendahl (tr. & ed.), *Metaphysica = Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2011.
- Baumgarten 2013, Alexander Gottlieb Baumgarten (auth.) / Courtney D. Fugate & John Hymers (tr. & ed.), *Metaphysics. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*, London, Bloomsbury Academic: New Delhi, New York & Sydney, 2013.
- Bering 1780, Johann Bering, *Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes, aus den Begriffen eines höchstvollkommenen und nothwendigen Wesens*, Gießen, 1780.
- Bilfinger 1724, Georg Bernhard Bilfinger, *De origine et permissione mali, praecipue moralis, commentatio philosophica*, Tübingen, 1724, in: WW III.80. ※全集版は未見。
- Bilfinger 1725, Georg Bernhard Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen, 1725, in: WW III.18, idem.
- Breyer 1758, Johann Friedrich Breyer, *Solutio problematis Lugdunensis, qua ex una hac propositione concessa: existit aliquid: existentia entis realissimi cum suis attributis eruitur*, Tübingen, 1758.
- Canz 1728, Gottlieb Canz, *Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae usus in theologia per praecipua fidei capita. Praemittitur dissertatio de ratione et gratia*, Frankfurt am Main & Leipzig, <sup>1</sup>1728, in: WW III.110. ※『神学におけるライプニッツ・ヴォルフ哲学の功用』。全集版は未見。
- Carpov 1735, Anonym [Jakob Carpov], *Ausführliche Erläuterung der Wolffischen vernünftigen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, darin hauptsäch diejenigen Stellen, welche Herr D. und Prof. Joachimus Lange in seinen philosophischen Fragen über die so genannte mechanische Moral zu*

- bestreiten gesucht, richtig erklärt und vertheidiget worden sind, nebst einer zweyfachen Verteidigung der Nöthigen Antwort auf die 130. Langischen Fragen ans Licht gestellet*, Frankfurt & Leipzig, 1735, in: WWIII.48, idem.
- Clauberg 1647, Johannes Clauberg, *Elementa philosophiae sive ontosophia, scientia prima, de iis quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuuntur ...*, Groningen, 1647.
- Clauberg 1691, Johannes Clauberg (auth.) / Johannes Theodor Schalbruch (ed.), *Opera omnia philosophica ...*, vol.1, Amsteldam, 1691.
- Crusius 1744, Christian August Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben ...*, Leipzig, 1744, Nachdruck in: Christian August Crusius (auth.) / Giorgio Tonelli , Sonia Carboncini & Reinhard Finster (ed.), *Die philosophische Hauptwerke*, Bd.1, Hildesheim, 1969.
- Crusius 1745, Christian August Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten ...*, Leipzig, 1745, Nachdruck in: Christian August Crusius (auth.) / Giorgio Tonelli , Sonia Carboncini & Reinhard Finster (ed.), *Die philosophische Hauptwerke*, Bd.2, Hildesheim, 1964.
- Descartes, AT, René Descartes (auth.) / Charles Adam & Paul Tannery (ed.), *Œuvres de Descartes*, Paris, 1964-1974.
- École 1990, Jean École, *La métaphysique de Christian Wolff*, Hildesheim: G. Olms, 1990, in: WW III.12.1 (texte) & III.12.2 (notes).
- Eschenbach 1757, Johann Christian Eschenbach, *Metaphysic oder Hauptwissenschaft*, Rostock, 1757.
- Formey 1746, Jean Henri Samuel Formey, *La belle Wolfienne ...*, tome 4, La Haye, 1746, in: WW III.16.2, idem.
- Führer 1733, J. Jakob Führer, *Dissertatio qua esistentia Dei priori demonstratur*, Marburg, 1733.
- Gunner 1748, Johann Ernst Gunner, *Beweis von der Wirklichkeit und Einigkeit Gottes aus der Vernunft ...*, Jena, 1748.
- Hansch 1725, Michael Gottlieb Hansch, *Theoremata metaphysica ex philosophia Leibnitiana selecta: de proprietatibus quibusdam entis infiniti et finiti*

*mundique existentis perfectione; methodo geometrica demonstrata .... Accedit eiusdem auctoris meditatio philosophica de unione mentis et corporis secundum principia Leibnitiana denuo edita*, Frankfurt am Main, 1725. ※後に Hansch 1728 の末部に収録されるが、頁付けは異なる。引用に際しては Hansch 1728 での頁付けを [Hansch 1728, p.x] として付記する。

Hansch 1728, Michael Gottlieb Hansch, *Godefridi Guilielmi Leibnitii principia philosophiae, more geometrico demonstrata: cum excerptis ex epistolis philosophi et scholiis quibusdam ex historia philosophica. cum indicibus theorematum, auctorum, rerum denique et verborum memorabilium / accedunt theoremata metaphysica de proprietatibus quibusdam entis infiniti et finiti mundique existentis perfectione, geometrice demonstrata nec non meditatio philosophica de unione mentis et corporis denuo edita*, Frankfurt am Main & Leipzig, 1728. ※末部に Hansch 1725 が付録として収録されているが、頁付けは異なる。本体と付録との通しの頁付けはない。Hansch 1725 の引用に際しては [Hansch 1728, p.x] として、付録部分の頁付けを付記する。

Hartmann 1737, Georg Volckmar Hartmann, *Anleitung zur Historie der Leibnitzisch-Wolffischen Philosophie...*, in: WW III.4, idem.

Herder 1769, Johann Gottfried Herder (auth.) / Bernhard Suphan (ed.), *Herders Sämtliche Werke*, Bd.4, Berlin, 1878.

Hulschoff 1755, Allard Hulschoff, *Dissertatio philosophica inauguralis, qua entis realissimi existentia a priori demonstratur*, Groningen, 1755. ※未見。

Kant 1781, Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, 1781. ※『純粹理性批判』。1781年の第一版(A版)のページ数と1787年の第二版(B版)のページ数とを併記する。例) A430 / B458

Kant, KGS, Immanuel Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, 1900ff. ※KGS 巻: ページ数の形式で記す。

Lange 1723, Joachim Lange, *Caussa Dei et religionis naturalis adversus atheismum...*, Halle, <sup>1</sup>1723, in: WW III.17, Halle, <sup>2</sup>1727. ※全集版に収録されているのは第二版で、この第一版とは大きく異なり、異同も収録されていない。

Lange 1724a, Joachim Lange, *Modesta disqvisitio novi philosophiae systematis de Deo*,

*mundo et homine et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita: cum epicrisi in viri cuiusdam clarissimi commentationem de differentia nexvs rerum sapienti et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesism Spinosae*, Halle, 1724, in: WW III.23, idem. ※全集版は前半に収録されており、後半には別の著作が収録されているが、通しの頁付けはない。

Lange 1724b, Joachim Lange, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico von Gott, der Welt, und dem Menschen; Und insonderheit von der sogenannten harmonia praestabilita des commercii zwischen Seel und Leib: Wie auch in der auf solches Systema gegründeten Sitten-Lehre ...*, Halle, 1724, in: WW III.56, idem.

Lange 1726, Joachim Lange, *Caussa Dei et religionis naturalis adversus atheismum...*, Halle, <sup>2</sup>1727, in: WW III.17, idem. ※Lange 1723 の第二版。

Lange 1778, Samuel Gotthold Lange, *Leben Georg Friedrich Meiers*, Halle, 1778.

Leibniz, A, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hildesheim, 1970ff. ※アカデミー版。A 系列.巻:ページ数の形式で記す。

Leibniz, GP, Gottfried Wilhelm Leibniz (auth.) / C. I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften*, Berlin, 1875-1890. ※ゲルハルト版。GP 巻:ページ数の形式で記す。

Leibniz & Wolff 1860, Gottfried Wilhelm Leibniz & Christian Wolff (auth.) / C. I. Gerhardt (ed.), *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff aus den Handschriften der koeniglichen Bibliothek zu Hannover*, Halle, 1860.

Ludovici 1737, Carl Günther Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie...*, *Anderer Theil*, Leipzig, 1737, in: WW III.1.2, idem.

Ludovici 1738a, Carl Günther Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie...*, *Dritter und letzter Theil*, Leipzig, 1738, in: WW III.1.3, idem.

Ludovici 1738b, Carl Günther Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen*

- Historie der Wolffischen Philosophie...*, Leipzig, <sup>3</sup>1738, in: WW III.1.1, idem.
- Meier 1752, Georg Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752.
- Meier 1755, Georg Friedrich Meier, *Metaphysik, Erster Theil*, Halle, 1755, in: WW III.108.1, Halle, <sup>2</sup>1765. ※全集版は未見。
- Meier 1759, Georg Friedrich Meier, *Metaphysik, Vierter Theil*, Halle, 1759, in: WW III.108.4, Halle, <sup>2</sup>1765. ※全集版は未見。
- Meier 1763, Georg Friedrich Meier, *Alexander Gottlieb Baumgartens Leben*, Halle, 1763.
- Mendelssohn 1755, Moses Mendelssohn, *Über die Empfindungen*, Berlin, 1755, in: Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Bd.1, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971, pp.41-119.
- Mendelssohn 1761, Moses Mendelssohn, *Philosophische Schriften, Erster Theil*, Berlin, <sup>1</sup>1761.
- Mendelssohn 1771, Moses Mendelssohn, *Philosophische Schriften, Erster Theil*, Berlin, <sup>2</sup>1771, in: Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Bd.1, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971, pp.227-347.
- Reusch 1734, Johann Peter Reusch, *Systema logicum antiquiorum atque recentiorum item propria praecepta exhibens*, Jena, 1734, in: WW III.26, idem.
- Reusch 1735, Johann Peter Reusch, *Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum item propria dogmata et hypotheses exhibens*, Jena, 1735, in: WW III.27, idem.
- Spinoza, G, Baruch de Spinoza (auth.) / Carl Gebhardt (ed.), *Opera*, Heidelberg, 1925.
- Steinwehr 1728, Wolf Balthasar Adolf von Steinwehr, *Thesium metaphysicarum de perfectione decades duae*, Wittenberg, 1728.
- Strähler 1723, Daniel Strähler, *Prüfung der vernünftigen Gedancken des Herrn Hoff-Rath Wolffes von GOTT, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, worinnen des Herrn Auctoris Schlüße examiniret, die Unrichtigkeiten derselben gezeigt, dessen Irrthümer an den Tag geleet, und die Metaphysische ingleichen die damit verknüpfte Morarischen Wahrheiten in größeres Licht gesete werden. Erstes Stück*, 1723, in: WW

- III.53, idem. ※全集版前半に収録。頁付けは独立。
- Strähler 1724, Daniel Strähler, *Dissertationum philosophicarum de existentia Dei atque creatione ex nihilo ... prima ...*, Halle, 1724.
- Thümmig 1725, Ludwig Philipp Thümmig, *Institutiones philosophiae Wolfianae*, 2 Bde., Frankfurt am Main & Leipzig, 1725-1726, in: WW III.19.1 & 19.2, idem.
- Weismüller 1717, Sigismund Ferdinand Weismüller, *Specimen physicae ad theologiam naturalem adplicatae, sistens notionem intellectus divini per opera naturae illustratam*, Halle, 1717. ※Thümmig が編集した *Meletemata varii et rarioris argumenti in unum volumen collecta*, Braunschweig & Leipzig, 1727, pp.339ff.に所収。
- Weymann 1759a, Daniel Weymann, *De mundo non optimo ...*, Königsberg, 1759.
- Weymann 1759b, Daniel Weymann, *Beantwortung des Versuchs einiger Betrachtungen über den Optimismus*, Königsberg, 1759.
- Weymann 1759c, Daniel Weymann (auth.) / Marco Sgarbi (ed.), *The Kant-Weymann Controversy. Two Polemical Writings on Optimism*, Verona, 2010. ※ Weymann 1759a と Weymann 1759b を現代の活字に直して収録したもの。
- Wolff, WW, Christian Wolff (auth.) / Jean École et al. (ed.), *Gesammelte Werke*, Hildesheim et al., 1962ff. ※WW 区分.巻.分冊の形式で記す。例) WW I.2.2 = I. Abt., Bd.2.2.
- Wolff 1703, Christian Wolff, *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta*, Leipzig, 1703. ※全集版には、この著作を収録したヴォルフの 1755 年の作品集 (Wolff 1755) が丸ごと収録されている。1703 年版を用いる。
- Wolff 1704, Christian Wolff, *Dissertatio algebraica de algorithmo infinitesimali differentiali ...*, Leipzig, 1704, in: WW II.35, pp.267-290. ※全集版には、この著作を収録したヴォルフの 1755 年の作品集 (Wolff 1755) が丸ごと収録されている。1704 年版を用いる。
- Wolff 1710, Christian Wolff, *Der Anfangs-Gründe aller Mathematischen Wissenschaften erster Theil ...*, Halle, 1757, in: WW I.12, idem.
- Wolff 1712, Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von den Kräfte des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniss der*

- Wahrheit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle, <sup>1</sup>1754, in: WW I.1, idem. ※『ドイツ語による論理学』。
- Wolff 1718, Christian Wolff, *Ratio praelectionum Wolfianarum [in] mathesin et philosophiam universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis*, <sup>2</sup>1735 (1718), in: WW II.36, idem. ※『講義概要』。
- Wolff 1720, Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle, 1751, in: WW I.2.1 & I.2.2, idem. ※『ドイツ語による形而上学』。諸版の異同が収録された全集版を用いる。
- Wolff 1720a, Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle, <sup>1</sup>1720, in: WW I.4, Frankfurt & Leipzig, <sup>4</sup>1733. ※『ドイツ語による倫理学』第一版。
- Wolff 1720b, Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Frankfurt & Leipzig, <sup>4</sup>1733, in: WW I.4, idem. ※『ドイツ語による倫理学』第四版。
- Wolff 1723, Christian Wolff, *De differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmoniae praestabilitae et hypothesisum Spinosae luculenta commentatio, in qua simul genuina Die existentiam demonstrandi ratio expenditur et multa religionis naturalis capita illustrantur*, 1723, in: WW II.9, idem. ※『連結の違い』。独訳が Wolff 1739, pp.3-198 に収録されている。
- Wolff 1724a, Christian Wolff, *Der Vernünfftige Gedanken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben*, <sup>4</sup>1740, in: WW I.3., idem ※『形而上学注解』。諸版の異同が収録された全集版を用いる。なお、1724年の第一版のみ書名が *Anmerckungen über die Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben* となっている。

- Wolff 1724b, Christian Wolff, *Nöthige Zugabe zu den Anmerckungen über Herrn D. Buddens Bedencken von der Wolffischen Philosophie auf Veranlassung der Buddischen Antwort*, Frankfurt am Main, 1724, in: WW III.18, idem. ※全集版では前半に収録されている。
- Wolff 1726, Christian Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weißheit herausgegeben, auf Verlangen ans Licht gestellet*, Frankfurt am Main, 21733, in: WW I.9, idem. ※『自著詳解』。
- Wolff 1728, Christian Wolff, *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur Discursus preliminaris de philosophia in genere*, Frankfurt am Main & Leipzig, 1740, in: WW II.1, idem. ※*Discursus preliminaris de philosophia in genere* の邦訳：山本道雄「ヴォルフの論理学思想について——『ラテン語論理学』の概念論、判断論、新理論を中心に——（2）」（付録：翻訳資料 クリスティアン・ヴォルフ著／山本道雄・松家次朗 訳『哲学一般についての予備的叙説』、『文化学年報』15（1996年）、pp.1-169 所収
- Wolff 1730, Christian Wolff, *Philosophia prima, sive ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Frankfurt am Main & Leipzig, 21736, in: WW II.3, idem.
- Wolff 1731, Christian Wolff, *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*, Frankfurt am Main & Leipzig, 21737, in: WW II.4, idem.
- Wolff 1732, Christian Wolff, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Frankfurt am Main & Leipzig, 21738, in: WW II.5, idem.
- Wolff 1734, Christian Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque*

- autoris cognitionem profutura proponuntur*, Frankfurt am Main & Leipzig, 21740, in: WW II.6, idem.
- Wolff 1736, Christian Wolff, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata, pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Frankfurt am Main & Leipzig, 1736, in: WW II.7.1, Frankfurt am Main & Leipzig, 21739. ※『自然神学』第一部。Wolff 1742 はこれの独訳。
- Wolff 1737, Christian Wolff, *Theologia naturalis, methodo scientifica pertractata, pars posterior, qua existentia et attributa dei ex notione et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, Spinosismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*, Frankfurt am Main & Leipzig, 1737, in: WW II.7.2, Frankfurt am Main & Leipzig, 21741. ※『自然神学』第二部。Wolff 1744 はこれの独訳。
- Wolff 1738, Christian Wolff, *Elementa matheseos universae*, vol.4, Halle, 1738, in: WW II.32, idem.
- Wolff 1739, Christian Wolff, *Sammlung der Wolffische Schuzschrifften*, Halle, 1739, in: WW I.21.4, idem. ※全集版では一冊に二つの著作（論文集）が収録されており、通しの頁付けはない。その二つ目の著作であり、その前半が Wolff 1723 の独訳。
- Wolff 1742, Christian Wolff (auth.) / Gottlieb Friedrich Hagen (tr.), *Natürliche Gottesgelahrheit nach beweisender Lehrart abgefasset. Erster Theil ...*, 3 Bde., Halle, 1742 (Bde. 1 & 2) - 1743 (Bd.3). ※Wolff 1736 の独訳。
- Wolff 1744, Christian Wolff (auth.) / Gottlieb Friedrich Hagen (tr.), *Natürliche Gottesgelahrheit nach beweisender Lehrart abgefasset. Zweyter Theil ...*, 2 Bde., Halle, 1744 (Bd.1) - 1745 (Bd.2). ※Wolff 1737 の独訳。
- Wolff 1755, Christian Wolff, *Meletemata mathematico-philosophica ...*, Halle, 1755, in: WW II.35, idem.
- Wolff 2003, Christian Wolff (auth.) / Raffaele Ciafardone (tr.), *Metafisica tedesca con le annotationi alla metafisica tedesca. Testo tedesco a fronte*, Milano, 2003. ※独伊対訳。『ドイツ語による形而上学』の全訳および『形而上学注解』の抄訳。
- Wolff 2005, Christian Wolff (auth.) / Dirk Effertz (tr. & ed.), *Erste Philosophie oder*

*Ontologie. Nach wissenschaftlicher Methode behandelt, in der die Prinzipien der gesamten menschlichen Erkenntnis enthalten sind. §§1-78. Lateinisch – Deutsch*, Hamburg, 2005.

Wuttke 1841, Heinrich Wuttke, *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*.

*Herausgegeben mit einer Abhandlung über Wolff*, Leipzig, 1841, in: WW I.10, idem. ※全集版は他の伝記とともに一冊にまとめられたものであり、一貫した頁付けをもたない。1841年版の頁付けを保持したまま、二つ目の作品として収録されている。

Zedler 1732-1750, Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, 64 vols., Leipzig & Halle, 1732-1750.

## 二次文献（欧文）

Andersen 1983, Svend Andersen, *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*, Berlin, New York, 1983.

Arndt 1965, Hans Werner Arndt, “Einführung,” in: WW I.1, pp.7-102.

Arndt 1976, Hans Werner Arndt, “Einleitung,” in: WW I.4, pp.I-XXVIII.

Baeumler 1923, Alfred Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, <sup>2</sup>1981.

Beutel 2009, Albrecht Beutel, *Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium*, Göttingen, 2009.

Bianco 1989, Bruno Bianco, “Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff,” in: Hinske 1989, pp.111-155.

Bissinger 1970, Anton Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*, Bonn, 1970.

Bissinger 1983, Anton Bissinger, “Zur metaphysischen Begründung der Wolffischen Ethik,” in: Schneiders 1983, pp.148-160.

Blumenfeld 1995, David Blumenfeld, “Perfection and happiness in the best possible world,” in: Nicholas Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, 1995, pp.173-203.

- Brown 1987, Gregory Brown, “Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz,” in:  
*The Philosophical Review* 96 (1987), pp.173-203.
- Camposampiero 2011, Matteo Favaretti Camposampiero, “Der psychotheologische Weg.  
 Wolffs Rechtfertigung der Gotteserkenntnis,” in: *Aufklärung* 23, 2011,  
 pp.71-96.
- Carlin 2000, Laurence Carlin, “On the very Concept of Harmony in Leibniz”, in:  
*Review of Metaphysics* 54 (2000), pp.99-125.
- Casula 1973, Mario Casula, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Milano, 1973.
- Corr 1983, Charles A. Corr, “Introduction,” in: WW I.2.1, pp.1\*-47\*.
- École 1983, Jean École, “Introduction de l’éditeur,” in: WW II.9, pp.V-LXXXIV.
- École 1984, Jean École, “Préface,” in: WW III.17, not paginated.
- École 1991, Jean École, “De la connaissance qu’avait Kant de la métaphysique  
 wolffienne, ou Kant avait-il lu les ouvrages métaphysiques de Wolff ?,” in:  
*Archiv für Geschichte der Philosophie* 73 (1991), pp.261-276.
- Forschner 1974, Maximilian Forschner, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der  
 Antinomie bei I. Kant*, München & Salzburg, 1974.
- Fugate & Hymers 2013, “Introduction to the Translation,” in: Baumgarten 2013,  
 pp.1-65.
- Gawlick & Kreimendahl 2011, “Einleitung,” in: Baumgarten 2011, pp.IX-LXXXVI.
- Henrich 1960, Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine  
 Geschichte in der Neuzeit*, 2., unveränderte Auflage, Tübingen, <sup>2</sup>1967 (1960).  
 邦訳：ディーター・ヘンリッヒ 著／本間謙二・須田朗・中村文朗・座小田豊 訳  
 『神の存在論的証明 近世におけるその問題と歴史』法政大学出版局，1986.
- Henrich 1963, Dieter Henrich, “Über Kants früheste Ethik. Versuch einer  
 Rekonstruktion”, in: Peter Heintel & Ludwig Nagl (ed.), *Zur Kantforschung  
 der Gegenwart*, Darmstadt, 1981, pp.149-182. 邦訳：D. ヘンリッヒ 著／甲斐  
 実道 訳「カントのもっとも初期の倫理学について」、『熊本短大論集』55、1977  
 年、pp.91-123 所収 ※原論文の初出は *Kant-Studien* 54 (1963), pp.404-431 だ  
 が、この論文を再録した 1981 年の上掲書から引用する。
- Hinrichs 1971, Carl Hinrichs, *Preußen und Pietismus. Der Pietismus in*

- Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*, Göttingen, 1971.
- Hinske 1970, Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz, 1970.
- Hinske 1983, Norbert Hinske, "Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung," in: Schneiders 1983, pp.306-319.
- Hinske 1989, Norbert Hinske (ed.), *Zentren der Aufklärung, Bd.1: Halle: Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989.
- Hoffmann 2001, Thomas Sören Hoffmann, "Vollkommenheit," in: Joachim Ritter et al. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.11, Basel, 2001, pp.1115-1132.
- Israel 2001, Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, New York et al., 2001.
- Kim 2002, Chang Won Kim, *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant*, Frankfurt am Main, Berlin et al., 2002.
- Kuehn 2001, Manfred Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge, 2001.
- Mischer & Früchtl 2005, Sibille Mischer & Josef Früchtl, "Vollkommen / Vollkommenheit," in: Karlheinz Barck et al. (ed.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd.6, Stuttgart, 2005, pp.367-397.
- Niggli 1998, Ursula Niggli, "Einleitung," in: Baumgarten 1998, pp.XI-LXXX.
- Oberhausen 2001, Michael Oberhausen, Heinrich P. Delfosse & Riccardo Pozzo (ed.), *Vernunftkritik und Aufklärung: Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Canstatt, 2001.
- Poser 2007, Hans Poser, "Der Leibnizsche Harmoniebegriff als Einheit in der Vielheit," in: Sander Wilkens (ed.), *Leibniz, die Künste und die Musik: ihre Geschichte, Theorie und Wissenschaft*, München, 2007, pp.129-145.
- Pozzo 2003, Richardo Pozzo, "Meier, Georg Friedrich. About Logic, Asthetics and Rhetoric in German Einlightenment Philosophy," in: *Agora. Papeles de filosofia* 22/2 (2003), pp.131-141.
- Robinson 1928, Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Bd.1, Leipzig, 1928.
- Ross 1924, W. D. Ross, "Commentary," in: Aristoteles (auth.) / W. D. Ross (tr. & ed.),

- Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1948, pp.114-366.
- Schneiders 1983, Werner Schneiders, *Christian Wolff, 1679-1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung, mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, Hamburg, <sup>2</sup>1986.
- Schönfeld 2000, Martin Schönfeld, *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*, Oxford, New York et al., 2000.
- Schröer 1988, Christian Schröer, *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz, 1988.
- Schwaiger 1995, Clemens Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Ein quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1995.
- Schwaiger 2001, Clemens Schwaiger, "Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant," in: Oberhausen 2001, pp.317-328. ※後に Schwaiger 2011, p.155-165 に収録されている。
- Schwaiger 2011, Clemens Schwaiger, *Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*, Stuttgart-Bat Cannstatt, 2011.
- Sgarbi 2010, Marco Sgarbi, "Introduction," in: Daniel Weymann (auth.) / Marco Sgarbi (ed.), *The Kant-Weymann Controversy. Two Polemical Writings on Optimism*, Verona, 2010, pp.I-XII.
- Stark 1999, Werner Stark, "Hinweise zu Kants Kollegen vor 1770," in: Werner Stark, Reinhard Brandt & Werner Euler (ed.), *Studien zur Entwicklung preußischer Universitäten*, Wiesbaden, 1999, pp.113-162.
- Tholuck 1865, Friedrich August Gottreu Tholuck, *Geschichte des Rationalismus. Erste Abteilung: Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung*, Berlin, 1865.
- Tonelli 1959, Giorgio Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Torino, 1959.

Tonelli 1969, Giorgio Tonelli, “Vorwort,” in: Crusius 1744.

Vesper 2007, Achim Vesper, “Lust als >cognitio intuitiva perfectionis<.

Vollkommenheitsästhetik bei Wolff und ihre Kritik durch Kant,” in: Jürgen Stolzenberg & Oliver-Pierre Rudolph (ed.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung : Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004 (= Wolffiana II.4)*, Hildesheim, 2007, in: WW III.104.

Walford 1992, “Factual notes,” in: Immanuel Kant (auth.) / David Walford in & Ralf Meerbote (tr. & ed.), *Theoretical Philosophy 1755-1770*, Cambridge, 1992., pp.417-466.

Walter 1964, Allan B. Walter, *The Transcendentales and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Lancaster, 1946.

Zekl 1987, Aristoteles (auth.) / Hans Günter Zekl (tr. & ed.), *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur. Erster Halbband: Bücher I (A) – IV (Δ)*, Griechisch-Deutsch, Hamburg, 1987.

## 二次文献（和文）

荒井・出村ほか 2007, 荒井献・出村彰 監修／栗林輝夫・西原廉太・水谷誠 著『総説 キリスト教史3 近・現代篇』日本キリスト教団出版局、2007年

檜垣 1998, 檜垣良成『カント理論哲学形成の研究——「実在性」概念を中心として——』溪水社、1998年

井川 2009, 井川義次『宋学の西遷 近代啓蒙への道』人文書院、2009年

井川 2013, 井川義次「西洋近代哲学の形成と中国哲学 ライプニッツとヴォルフを軸として」、堀池信夫 総編集／石川文康・井川義次 編『知のユーラシア1 知は東から 西洋近代哲学とアジア』明治書院、2013年、pp.37-66 所収

石川 2013, 石川文康「排中律を超えて ドイツ古典哲学と中国哲学の間」、堀池信夫 総編集／石川文康・井川義次 編『知のユーラシア1 知は東から 西洋近代哲学とアジア』明治書院、2013年、pp.13-36 所収

石川 1997, 石川求「完全性」、有福孝岳・坂部恵 編集顧問／石川文康・大橋容一郎・黒

- 崎政男・中島義道・福谷茂・牧野英二 編集委員『カント事典』弘文堂、1997年、pp.86f. 所収
- 石川 1998, 石川求「完全性」、廣松渉・子安宣邦・三島憲一・宮本久雄・佐々木力・野家啓一・末木文美士 編『岩波 哲学・思想事典』岩波書店、1998年、p.287f. 所収
- 伊藤 1997, 伊藤利男「ピエティスムス」、有福孝岳・坂部恵 編集顧問／石川文康・大橋容一郎・黒崎政男・中島義道・福谷茂・牧野英二 編集委員『カント事典』弘文堂、1997年、p.430f. 所収
- ヴァイグル 1997, エンゲルハルト・ヴァイグル 著／三島憲一・宮田敦子 訳『啓蒙の都市周遊』岩波書店、1997年
- ウォーカー 1970, ウィリントン・ウォーカー 著／竹内寛 監修、野呂芳男・塚田理・八代崇 訳『キリスト教史4 近・現代のキリスト教』ヨルダン社、1986年 ※原書初版は1918年。1970年の改訂第三版の邦訳。
- 隠岐 2011, 隠岐さや香『科学アカデミーと「有用な科学」 フォントネルの夢からコンドルセのユートピアへ』名古屋大学出版会、2011年
- 小倉 1968, 小倉貞秀「ヴォルフとカント」、『広島大学文学部紀要 西洋』28(2)、1968年、pp.63-82 所収
- 河井 2003, 河井徳治「スピノザにおける「完全性」概念の意義について」、『スピノザーナ スピノザ協会年報』4、2003年、pp.63-76 所収
- 河村 1994, 河村克俊「カント第三アンチノミーの前史」、『立命館大学経済学会』43(5)、1994年12月、pp.109-121 [pp.(837)-(849)] 所収
- シュヴェーグラー 1848, シュヴェーグラー『西洋哲学史 下巻』岩波書店、1939年
- シュナイウィンド 1998, ジェローム・B. シュナイウィンド 著／田中秀夫 監訳、逸見修二 訳『自律の創成 近代道德哲学史』(叢書・ユニベルシタス 969)、法政大学出版局、2011年
- シュナイダース 1990, ヴェルナー・シュナイダース 著／村井則夫 訳『理性への希望 ドイツ啓蒙主義の思想と図像』(叢書・ユニベルシタス 912)、法政大学出版局、2009年
- 平尾 2004, 平尾昌弘「啓蒙期ドイツのスピノザ主義——ランゲ・ヴォルフ論争から——」、『スピノザーナ スピノザ協会年報』5、2004年、pp.43-63 所収
- 松尾 1987, 松尾大「解説」、バウムガルテン著／松尾大 訳『美学』玉川大学出版部、1987

- 年、pp.521-542 所収
- 松尾 1990, 松尾大「完全性の美学の帰趨 バウムガルテンとカント」、廣松渉・坂部恵・加藤尚武 編『講座 ドイツ観念論 第一巻 ドイツ観念論前史』弘文堂、1990年、pp.317-341 所収
- 松尾 1991, 松尾大「バウムガルテンにおける「美的大きさ」(magnitudo aesthetica)の概念」、『美と経験の意味と論理あるいは記述と還元』研究課題番号 63301007、昭和 63・平成元・2年度科学研究費補助金(総合研究 A)研究成果報告書、1991年、pp.70-80 所収
- 菅沢 1994, 菅沢龍文「カントとヴォルフの実践哲学における神概念」、『法政大学文学部紀要』40、1994年、pp.1-27 所収
- 山内 2011, 山内志朗『存在の一義性を求めて ドゥンス・スコトゥスと13世紀の〈知〉の革命』岩波書店、2011年
- 山本 1996, 山本道雄「訳注」、Wolff 1728 邦訳所収
- 山本 2008, 山本道雄『カントとその時代——ドイツ啓蒙思想の一潮流——』晃洋書房、2008年
- 山本 2010, 山本道雄『改訂増補版 カントとその時代——ドイツ啓蒙思想の一潮流——』晃洋書房、2010年
- 山本 2012, 山本道雄「ヴォルフ『世界論』第三部——世界・自然・秩序 ヴォルフ『世界論』研究完結編」、『愛知 φιλοσοφία』(神戸大学哲学懇話会) 24、2012年、pp.3-24 所収
- 山下 2004, 山下和也「ドイツ啓蒙主義と敬虔主義——自由論を巡って——」、『現代カント研究 9 近代からの問いかけ——啓蒙と理性批判——』晃洋書房、2004年、pp.105-129 所収

正誤表 1 (本文および注)

	誤	正
p.11, l.3	あるいは	なおかつ
p.11, 注 2	Dun Scotus	Duns Scotus
p.13, ll.1-2	概念として扱い、この二つを	概念として扱い、この同定は、この二つを
p.13, l.11	自らの内に含むもの	自らの内に含むもの
p.14, l.5	とりわ明確	とりわけ明確
p.14, l.24	知解する	解する
p.17, ll.18-19	ある種の完全性として定義される	ある種の実在性として定義される
p.32, l.3	(§ 527)	[削除]
p.41, l.5	理性的心理学	合理的心理学
p.45, l.10	というものである <sup>28</sup> 。	というものである <sup>28</sup> 。
p.52, ll.7-8	即ち、最完全存在者と呼ばれる	即ち、「最完全存在者と呼ばれる
p.52f., 注 59	含まれているような自立的存在者	含まれているような、自己による存在者
p.55, l.18	『ドイツ語により倫理学』	『ドイツ語による倫理学』
p.56, l.4	他のものに抗して	他のものに抗して
p.58, l.4	人間の完全生	人間の完全性
p.59, l.13	一致とという定義	一致という定義
p.60, ll.5-6	多様なものの一致とのみし定義して	多様なものの一致とのみ定義して
p.61, ll.24-25	関係付けられている	関係付けている
p.73, l.10	倫理学批判	倫理的批判
p.73, l.25	自由の諸行為の	自由な諸行為の
p.74, l.14	他のものに抗して	他のものに抗して
p.81, l.5	Garnisons- prediger	Garnisonsprediger
p.88, 注 29	実在性の「一致」と捉えている	実在性の「一致」と捉えている
p.92, l.18	他立的	他による
p.98, ll.4-5	1737年に『形而上学』を公刊した後、1739年	1739年に『形而上学』を公刊した後、同年
p.100, 注 20	メルセブルク	メルゼブルク
p.102, 注 25	lehren	lehren
p.108, ll.26-27	正教授としてフランクフルト大学に	自身が正教授としてフランクフルト大学に
p.112, 注 6	demonstartiva	demonstrativa
p.117, 注 23	non consultum	non inconsultum
p.119, 注 28	この違いを指摘している	この表題と書名との違いを指摘している
p.127, ll.21-22	遠回りになものになる	遠回りなものになる
p.129, ll.20-21	それ故。神は知性をもち	……それ故、神は知性をもち
p.139, l.20	後で見る	[削除]
p.143, l.7	第一原理の第一原理の新たな解明	第一原理の新たな解明
p.145, ll.5-6	美学では自由美が	美学では自由美について、

正誤表 2 (文献表)

p.146, ll.19-21	誤	実際に参照しているのが……従っている。
	正	[重複につき削除]
p.150, ll.19-20	誤	École 1990...
	正	[削除して p.159, l.13 に移動]
p.150, ll.21-22	誤	Eschenbach 1757...
	正	[削除]
p.153, l.16	誤	pp.227-347
	正	pp.227-515
p.158, l.15	誤	Andersen 1983
	正	Adams 1994, Robert Merrihew Adams, <i>Leibniz. Determinist, Theist, Idealist</i> , Oxford, New York et al., 1994. Andersen 1983
p.159, l.13	誤	École 1991
	正	École 1990, Jean École, <i>La métaphysique de Christian Wolff</i> , Hildesheim, 1990, in: WW III.12.1 (texte) & III.12.2 (notes). École 1991
p.159, l.18	誤	Fugate & Hymers 2013,
	正	Fugate & Hymers 2013, Courtney D. Fugate & John Hymers,
p.159, l.20	誤	Gawlick & Kreimendahl 2011,
	正	Gawlick & Kreimendahl 2011, Günter Gawlick & Lothar Kreimendahl,
p.161, l.24	誤	Stark 1999
	正	Sgarbi 2011, Marco Sgarbi, "The Historical Genesis of the Kantian Concept of >>Transcendental<<," in: <i>Archiv für Begriffsgeschichte</i> 53 (2011), pp.97-117. Stark 1999
p.162, ll.22-23	誤	檜垣 1998...
	正	[削除して p.163, l.29 に移動]
p.163, l.22	誤	シュヴェーグラー『西洋哲学史 下巻』
	正	シュヴェーグラー 著／谷川徹三・松村一人 訳『西洋哲学史 下巻』
p.163, l.29	誤	平尾 2004
	正	檜垣 1998, 檜垣良成『カント理論哲学形成の研究——「実在性」概念を中心として——』溪 水社、1998 年 平尾 2004