

ライプニッツにおける神の正義の観念 ——悪の容認の問題を手引きに——

長綱 啓典

[キーワード：①正義の恣意的見解に対する批判 ②正義の形相的理由
③先行的意志と帰結的意志の区別 ④神の知恵 ⑤義務に従う神]

1. はじめに

神はその全知によって諸々の悪いはたらきを予見する。そして、その全能によって悪いはたらきを妨げることができるのに、神はそれらの悪いはたらきを「容認」(permettre)する (cf. Th. préf. GP. VI, 34)。その結果、この世界の中に、様々な悪が生じることになる。

しかし、神が諸々のはたらきに協働するのが一般的な協働によってだけなのであれ、あるいは少なくとも悪いはたらきにはまったく協働しないのであれ、神の容認なしには何も生じないということだけで [神を] 非難 [する] には十分だし、神を [悪の] 道徳的原因にするには十分である (と言われるだろう)。天使たちの墮落については何も言わないとしても、自分が人間を創造した後でかくかくしかじかの状況のうちにその人間を置く場合に生じることになるすべてのことを、神は認識している。そして、神はその人間をその状況のうちに必ず置くのだ。その人間は或る誘惑にさらされる。周知のとおり、その人間はこの誘惑に屈する。そのことによって、その人間は無数の恐ろしい悪

の原因となる。この墮落によって、全人類は腐敗し、罪を犯す一種の必然性のうちに置かれることになる。これがいわゆる原罪である。世界はこうして奇妙な錯雑のうちに置かれることになる。こうしたことを通じて、死や諸々の病が導き入れられることになる。そこには他の多くの不幸や悲惨も伴うが、それらは善人たちも悪人たちもおしなべて苦しめる。この世には悪意が支配し、徳は抑圧されることになる。こうして、摂理が諸事物を統治しているとはとても思われまいであろう。(Th. §4. GP. VI, 104)

ここから、人間の墮落を予見していたにもかかわらず、しかもそれを妨げることができたにもかかわらず、そうしなかったという理由で、神に対して「不正義」(injustice) という非難が浴びせられることになる。P・ベール (1647-1706) の議論はまさにこのようなものである。ベールの死後出版された『マクシムとテミストの対話』(*Entretiens de Maxime et de Themiste*. 1707) の次の一節を見てみよう。

それは、彼らの [=アダムとイヴの] 罪について、神も無実ではありえないだろうということであり、神もその主要な原因の一つだということである。最も明証的な諸概念が私たちをこうした結論へと導く。上の者が見ているところや知っているところで下の者が犯す無秩序はその上の者を犯罪者にするし、他の人々を免罪することもない。上の者が犯罪者になるのは、そう命じたり、そうそそのかしたり、罰せられないという期待をもたせたりするときだけではなくて、単なる黙認 (la seule connivence)、単なる容認 (la seule permission) という過ちしか犯していないときでもそうである。¹⁾

このように、ベールは、アダムとイヴの罪を容認したという点において、神は彼らの罪の原因に他ならないと論定するわけである²⁾。

これに対して、G・W・ライプニッツ（1646-1716）は次のような立場を取る。

これが最も重要なことであるが、私は次のことを示す。すなわち、神は罪や悲惨を容認 (permettre) することができた。それどころか、罪や悲惨に協働し、貢献することさえできた。しかし、その際、その至高の聖性と善意が害されることはない。(Th. préf. GP. VI, 37-38)

この箇所では神の「聖性」(sainteté)と「善意」(bonté)が挙げられているが、これを神の「正義」(justice)と言い換えても差し支えあるまい。なぜなら、ライプニッツによれば、正義とは、善意と「知恵」(sagesse)とが結び付いたものであり（この点については、後で詳しく検討する）、聖性とは、正義の最高の段階に他ならないからである (cf. GP. VI, 446)。したがって、ライプニッツは、神による悪の容認と神の正義とが両立しうると考えているのである。

では、そもそも、悪の容認の問題において弁護されるべき神の正義とはどのようなものなのであろうか。また、悪の容認と神の正義はどのようにして両立しうるのであろうか。従来、こうした問題が正面から取り上げられることは少なかったように思われる。そこで、本論文では、まず、神の正義の観念が何に存するのか確認する。次に、そうした正義の観念が悪の容認の問題に対する取り組みの中でどのように確保されているのか明らかにする。

2. 神の正義の形相的理由

本節では、神の正義の「形相的理由」(raison formelle)、つまり神の正義の観念が何に存するのかを確認する (cf. Sève, p. 111)³⁾。その際、『正義の共通概念についての省察』(*Méditation sur la notion commune de jus-*

rice. 1702) を主な考察対象とする。

A. 正義の恣意的見解とそれに対するライプニッツの批判

ライプニッツによると、「神の意志の対象は善であり、正しい」(tout ce que Dieu veut, est bon et juste) という観念は一般的に認められている。しかし、なぜこうした観念が成立するのかという点に関して、以下の二つの立場を想定することができる。

第一の立場は、「神が或るものを意志するがゆえに、その或るものは正しいのだ」と考える。これは、要するに、正義の基礎を神の「恣意」(arbitraire) に求める立場のことを指している。私たちはこうした立場を「正義の恣意的見解」と呼ぶことにしよう。『正義の共通概念についての省察』において、ライプニッツがこうした正義の恣意的見解の代表者として挙げているのはトラシュマコス——プラトンの対話篇『国家』の登場人物——とホップズである。

第二の立場は、「或るものが正しいがゆえに、神はその或るものを意志するのだ」と考える。これは、正義が必然的で永遠的な真理に存するとみなす立場のことを指している。この第二の立場こそ、ライプニッツの立場である (cf. Sève, pp. 107-108)。

第一の立場、つまり正義の恣意的見解に対するライプニッツの批判は二つの観点からなされている。第一に、正義の恣意的見解が人間の道徳において危険な帰結をもたらしかねないという観点から批判がなされる。第二に、正義の恣意的見解が事実と理念とを混同しているという観点から批判がなされる。これらの点について、順次見て行こう。

ライプニッツによると、正義の恣意的見解は神を暴君、もしくは専制権力を用いる絶対君主として表象させる。なぜなら、正義の恣意的見解の核心は「理由の代わりに意志が立つ」(stat pro ratione voluntas) という「暴君のモットー」(devise d'un tyran) に存するからである (cf. Sève, p. 108)。つまり、正義を恣意的なものとして解する人々は、神の「能力 (権

力) (puissance) あるいは「権利」(droit) は絶対的である以上、その意志にはいかなる制限も置くことができないと考えるのである。それゆえ、正義の恣意的見解は能力（権力）あるいは権利と意志との結び付きのうちに正義の形相的理由を求める立場であると言うことができるであろう。このような暴君的な神観に基づいて、彼らは、神は無実の人々でも断罪することができるし、おそらく実際にそうしたことが生じたこともあると信じるようになってしまった⁴⁾。このような考えは人々に対して神への「恐怖」(crainte) だけを残すものであり、神への「愛」(amour) については、これを破壊してしまう (ibid.)⁵⁾。さて、人間の「敬虔」(piété) の本質は神を恐れることだけではなく、他の何ものにもまさって神を愛することに存する (cf. Th. §6. GP. VI, 106)。したがって、正義の恣意的見解は神への恐怖しか残さない以上、敬虔という人間の道徳的な有り方にとって決して十分なものではありえない⁶⁾。それゆえ、正義の恣意的見解とは違う仕方、つまり神への愛をかきたてるような仕方、神の正義の観念を確立する必要がある。以上が正義の恣意的見解に対するライプニッツの批判の第一点目である。

今度は、正義の恣意的見解に対するライプニッツの批判の第二点目を確認しよう。すでに指摘したように、ライプニッツはトラシュマコスとホップズを正義の恣意的見解の代表者とみなしている。トラシュマコスが正義の恣意的見解の代表者に数えられるのは、彼が「最も権力のある者に合致する、もしくは彼の気に入ることが正しい」と述べた点においてである (cf. Sève, p. 109)。ライプニッツの判断に従えば、「神は全能であるのだから、神はあらゆることをする権利をもっている」と述べた点において、ホップズもトラシュマコスとほとんど同じことを主張しようとしている (cf. Sève, pp. 109-110)⁷⁾。ここでも、正義の恣意的見解が「権力」や「権利」を強調する立場であることが確認されるであろう。この立場によるならば、裏切りであれ、殺人であれ、毒を盛ることであれ、無実の人々に対する拷問であれ、もうまく行くなれば、すべて正

しいことになってしまう (cf. Sève, p. 110)。しかし、こうした考え方は間違っている。実際、罰せられなくても正しくない行為というものがあるし、罰せられなくても罰せられるに値する行為というものがあるということ、誰しも知っている。正義の恣意的見解は「事実」(或る行為が実際に罰されていないということ)と「理念」(或る行為が罰されるべきではないということ)とを混同しているのだ⁸⁾。重要なのは、なぜ或る行為が罰せられるに値するのか、つまり理念を知ることだけである (cf. Sève, p. 110)。それゆえ、正義の恣意的見解とは違う仕方で、つまり事実と理念を混同しないような仕方で、神の正義の観念を確立する必要があるのだ。そのためには、まず正義が恣意的なものではないということを示し、次に正義の形相的理由を能力(権力)あるいは権利と意志との結び付きとは別のものに求める必要がある。

B. 正義は恣意的なものではない

正義の形相的理由を規定するに先立って、ライプニッツは正義の形相的理由が神と人間とに共通することを指摘している⁹⁾。これは、正義が恣意的なものではないということを示すためである。

ライプニッツによると、神における正義の規則と人間における正義の規則とが異なると考える場合、次のような不都合が生じてしまう。もし神における正義と人間における正義とが異なる概念だとしたら、この二つの概念のうち、どちらか一方だけが本来的な概念であるはずだ。そうであるならば、神の正義が本来的な概念であるとみなされるか、人間の正義が本来的な概念であるとみなされるかに応じて、人間には真の正義がないとみなされるか、神には真の正義がないとみなされるか、それとも神と人間の両者に真の正義がないとみなされるか、そのどれかになってしまうであろう。このような考え方は正義の破壊であり、正義という名だけを残すことである (cf. Sève, p. 112)。

こうした不都合を回避するために、ライプニッツは、二種類の真理を

区別することによって、神の正義と人間の正義とが異なると考える立場に批判を加えると同時に、自らの立場を確定するのである。

これ [=神の正義と人間の正義との間に差異を認めること] は、まるで或る人が次のように主張しようとするようなものだ。すなわち、私たちに於ける学、例えば数についての学——これは算数と呼ばれる——は神に於ける学や天使たちに於ける学とは一致しない、と。あるいは、おそらく、すべての真理は恣意的であり、気まぐれに依存している、と。(……)。さて、神や天使においては事情が異なるのであり、神や天使は数のうちに、私たちがそこに見出すのとはまったく反対のことを見て取り、見出すと主張するのは正しいことであろうか。このような主張をし、至るところで同一であるはずの永遠的で必然的な諸真理 (*les vérités éternelles et nécessaires qui doivent être les mêmes partout*) と偶然的なもの、あるいは可変的なもの、あるいは恣意的なもの (*ce qui est contingent ou changeable ou arbitraire*) との間にある差異を知らないような人を馬鹿にするのは正しいことではないだろうか。(Sève, pp. 112-113)

つまり、ライプニッツの見解に従うならば、神の正義と人間の正義とが異なるものだと考えることは、すべての真理を恣意的なものだとみなすことに等しい。しかし、このような考え方は間違っている。真理には、神の意志に依存する事実のないし偶然的真理のほか、神の意志には依存せず、至るところで同一であるような永遠のないし必然的真理がある。したがって、ライプニッツが、正義の形相的理由は神と人間とに共通すると言うとき、そのことによって正義は永遠的・必然的真理に属するということが主張されているのである¹⁰⁾。

ライプニッツ自身がかきりと述べているわけではないが、ここにおいて、ライプニッツの正義論はデカルトのいわゆる永遠真理創造説に対

する批判という意味を獲得するであろう。デカルトは、数学や論理学の規則のように、人間にとっては他ではありえないと思われることでも、全能の神にとっては別様にすることも不可能ではないと考えたのだった。これに対して、ライプニッツは、数学や論理学の規則だけではなく、正義の概念でさえも神の意志には依存しないということを強調するわけである。

いずれにせよ、以上のような議論を通して、ライプニッツは、正義が恣意的なものではないということを示すのである。

C. 正義の形相的理由の規定

以上のような議論を踏まえて、いよいよライプニッツは正義の形相的理由を積極的に規定することへと進んで行く。

すでに述べたように、ライプニッツは「或るものが正しいがゆえに、神はその或るものを意志するのだ」と考える。これは、言い換えれば、正義は、意志と能力（権力）から独立した、それ自体の理由を有するということである (cf. Sève, p. 109)。この正義それ自体の理由こそ、これまで私たちが正義の形相的理由と呼んできたものに他ならない。

正義の形相的理由が能力（権力）と意志との結び付きのうちには求めえないということから、ライプニッツは正義の形相的理由を「知恵」(sagesse) と「善意」(bonté)、あるいは、同じことであるが、「知性」(entendement) と「意志」(volonté) との結び付きのうちに求める。

私がいま述べたすべてのことから、人はすでにそれ [=正義の形相的理由] を予想することができた。正義とは、一緒に結び付いた善意と知恵とに合致するもの (ce qui est conforme à bonté et sagesse jointes ensemble) に他ならない。善意の目標は最大の善である。しかし、その最大の善を認識するためには、知恵がなければならない。知恵とは、善の認識に他ならない。これは、善意が万人に対して善をなし、

悪を避ける傾きに他ならないのと同様である。ただし、より大なる善のためには、またより大なる悪を避けるためには、悪が必要な場合もあるだろうが。かくして、知恵は知性 (*entendement*) に存し、善意は意志 (*volonté*) に存し、したがって正義はその両者に存する。(Sève, p. 114)

『弁神論』において、ライプニッツは、神の属性として、知性、意志、そして能力（権力）の三つを挙げている (cf. Th. §7. GP. VI, 106–107)。このうち、能力（権力）と意志との結び付きのうちには正義の形相的理由は求めることができないのであった。だから、知性と意志との結び付きのうちに正義の形相的理由が求められたものと思われる。

正義の形相的理由の一端として意志を挙げる点においては、正義の恣意的見解とライプニッツとの間に違いはない。しかし、そこに何を結び付けるかという点において、両者の間に違いが出てくる。正義の恣意的見解が能力（権力）を意志に結び付けるのに対して、ライプニッツは知性を意志に結び付けるのだ。それゆえ、ライプニッツにおける正義の概念の独自性は知性もしくは知恵というファクターにこそ求められるべきであろう¹¹⁾。

さて、ライプニッツは現世における神の知恵の現われを「自然の諸々の驚くべきこと」(*merveilles de la nature*) のうちに見て取る。自然の諸々の驚くべきこととは、例えば、昆虫の体の構造や、動物の脳の組織などのことを指す¹²⁾。これらのものを見てみることによって、一定の秩序が、観察可能な小さな領域において、経験的に確認される。ライプニッツは、こうして確認された秩序、技巧、調和を、もはや観察不可能な宇宙全体、とくに神の君主制の下での叡知的諸実体の統治にまで拡大する。こうして、宇宙の中に神の比類なき知恵が見て取られることになる。ここで注意すべきは、このように神の知恵が宇宙の中に見て取られることによって、「信仰」(*foi*)、「希望」(*espérance*)、そして「神への愛」

(*amour de Dieu*) という三つの対神徳が人間のうちに生じるとされていることである (cf. Sève, pp. 116-119)。神の知恵を正義の形相的理由の一端として提示することによって、ライプニッツは、神への恐怖しか残すことができない正義の恣意的見解の不備をクリアーし、神の正義と神への愛とを連関せしめようとするのである。もっとも、この論点は、次節 (C) において、より具体的に論じられなければならない。

3. 悪の容認における神の正義

以上の論述によって、ライプニッツにおいて、神の正義の形相的理由が知恵と善意との結び付き、とりわけ知恵というファクターに存することが明らかになったであろう。本節では、『弁神論』を主な考察対象としながら、この神の正義の形相的理由が、悪の容認の問題において、どのように確保されているのかを検討する。

A. 先行的意志と帰結的意志との区別

ライプニッツは、「先行的意志」(*volonté antécédente*) と「帰結的意志」(*volonté conséquente*) とを区別することから、悪の容認の問題に対する取り組みを開始している。

しかし、或る人は私にこう言うだろう。なぜあなたは私たちに容認することについて語るのか、と。神は悪を作らないのか。神は悪を意志しないのか。ここで、容認とは何であるか、説明することが必要であろう。それは、私がこのタームを用いるのが理由のないことではないということを知ってもらいたい。しかし、意志の本性をあらかじめ説明しなければならない。意志は諸々の段階をもつ。そして、一般的な意味においては、意志は、或るものが含む善に応じてその或るものをなそうとする傾きに存すると言うことができる。この意志は、そ

れだけが切り離される場合、先行的意志と呼ばれる。この先行的意志は善であるかぎりの各々の善に個々に関わる。この意味において、神は善であるかぎりのすべての善に向かうとすることができる。(……)。こうしたことは先行的意志によってなされる。神は万人を聖化し、万人を救い、罪を排除し、断罪を妨げる真剣な傾きを有する。この意志はそれ自体で実効的であると言うことさえできる。つまり、もし結果が生じるのを妨げる、何らかのより強い理由がなければ、その結果が生じるだろう。というのも、この意志は最終的な努力には至らないのだから。さもなくば、神は万物の主である以上、この意志はその十全な結果を必ずや産出するだろう。全面的で不可謬の首尾はいわゆる帰結的意志にしか属さない。この帰結的意志こそ十全なものであり、この帰結的意志に関して、人はそうすることができる場合には自分の意志することを必ずするという規則が妥当する。さて、この帰結的で、最終的で、決定的な意志は、善へと向かう意志も悪を拒絶する意志も含めて、あらゆる先行的意志の葛藤から帰結する。これらすべての特殊の意志の協働から、全体的な意志が帰結するのだ。(Th. §22. GP. VI, 115–116)

つまり、先行的意志とは、諸々の「特殊的な」(particulière) 意志のことであり、それらはそれぞれ個々の善を対象とする。これに対して、帰結的意志とは、諸々の先行的意志相互の葛藤や協働から帰結する一つの「全体的な」(totale) 意志のことであり、それは全体としての善を対象とする。なお、この全体としての善は「最善」(le meilleur) と言い換えることができる(cf. Th. §23. GP. VI, 116)。

さて、上の引用においても言われていることであるが、先行的意志が個々の善のすべてを対象とする以上、神は先行的意志においてはすべての人間を救い、すべての悪を避けようとする意志をもっている。ここから、先行的意志の次元において、神の正義の形相的理由の一端が見出さ

れたことになるだろう。すでに述べたように、ライプニッツにおいて、正義の形相的理由は知恵と善意との結び付きのうちに求められるが、善意とは万人に対して善をなし、悪を妨げる傾きに他ならないからである。

これに対して、神は帰結的意志においては悪を容認せざるをえなかった。帰結的意志の対象は全体としての善、つまり最善である。そして、神は、「他の [=全体における最善以外の] あらゆる特殊的な傾きや [悪徳に対する] 憎しみ」 (*toutes les autres inclinations ou haines particulières*) よりも「全体における最善への愛」 (*l'amour du meilleur dans le tout*) を優先する (cf. Th. §117. GP. VI, 167-168)。つまり、神は、個々の善をすべて実現することよりも、全体における最善を実現することを優先するのだ。

しかるに、ライプニッツによれば、可能な最善の計画にも何がしかの悪徳が含まれざるをえない (cf. Th. §117. GP. VI, 167-168)。なぜなら、モナドが無限に多様であるということこそ、世界の完全性の、したがって世界が最善であるということのメルクマールの一つなのであるが、このモナドの多様性は欠如としての悪、つまり形而上学的悪を前提せざるをえないからである¹³⁾。だからこそ、最善世界のうちには何がしかの悪が含まれざるをえないのであり、そうした最善世界を実現するためには、神はそこに含まれている悪を容認せざるをえないのである¹⁴⁾。

それでは、神は帰結的意志において悪を容認する以上、この帰結的意志の次元においては神の正義は弁明されえないのであろうか。そんなことはない。最善を対象とする帰結的意志の次元においてこそ、正義の形相的理由のうち最も重要なファクター、つまり知恵が見出されるのである。では、最善世界説において、神の知恵はどのような役割を果たしているのであろうか。

B. 最善世界の創造における知恵の役割

『弁神論』において、ライプニッツが、神の属性として、知性すなわち知恵、意志すなわち善意、そして能力（権力）の三つを挙げていることはすでに指摘した。そのそれぞれの属性について、ライプニッツは次のような説明を与えている。

しかしながら、善意だけが神をしてこの宇宙を創造するように決定したと言うときには、次のことを付け加えるとよい。すなわち、神の善意が、すべての可能な善を創造し産出するように神を先行的に導いた。しかるに、神の知恵がそれらの可能の中から選別を行い、神が帰結的に最善を選択するようにした。そして、最後に、神の能力〔権力〕が、神が形成した偉大な計画を現実的に実行する手段を神に与えた。(Th. §116. GP. VI, 167)

この箇所とこれまでの論述とを考え合わせるならば、最善世界の創造は「対象の善→善意＝先行的意志→知恵→帰結的意志→能力（権力）」というプロセスを経る。その中で知恵の役割は、複数の可能の間で選別をし、それらのうちから最善を決定することに存する。

最善世界の創造における知恵の役割について、もう少し詳しく述べている箇所を挙げておこう。

神の知恵は、すべての可能を包含するだけでは満足せずに、それらすべての可能を洞察し、相互に比較し、考量し、もってそれらすべての可能の完全性と不完全性の程度、強弱、善悪を見積もる。神の知恵は有限な結び付きを越えて進む。神の知恵は無限の結び付きを無限の仕方で作るのだ。つまり、宇宙の無数の可能的な系列を作る。その各々が無数の被造物を含んでいる。こうして、神の知恵は、それがすでに個々に検討していたあらゆる可能を無数の宇宙の体系へと分配し、そ

れらをさらに相互に比較する。これらすべての比較と反省の結果はこれらすべての可能な体系のうちからの最善の選択である。こうしたことを知恵がなすのは、意志に対して十全な仕方です満足を与えるためである。これこそまさに現実の宇宙の計画である。(Th. §225. GP. VI, 252)

それゆえ、神の知恵そのものの中にも一定のプロセスが想定されている。神の知恵はまず個々の可能を相互に比較する。次に、それらの可能を結び付けることによって無数の可能世界を作る。そして、最後に、それらの可能世界を相互に比較することによって最善なるものを決定する。最善選択における知恵の役割とは、こうしたプロセスの全体なのである。

さて、ライプニッツにおいて、正義の形相的理由は善意と知恵との結び付きのうちに求められるのであった。私たちは、先行的意志の次元において善意のファクターが獲得されるのを見た。そして、いま、最善世界の創造の場面において知恵のファクターが獲得された。こうして、帰結的意志の次元において、神の正義の形相的理由が完足するのである。これは、もちろん、神による悪の容認と神の正義とが両立せしめられることを意味する。悪の容認は帰結的意志の次元においてなされるからである。

C. 義務に従う神

いま見たとおり、帰結的意志の次元において知恵が強調されることによって、神による悪の容認と神の正義とが両立せしめられるわけであるが、知恵のファクターの強調はさらに神への愛という論点に結び付いていると思われる。そこで、最後に、神の知恵と神への愛とがどのような仕方です関連しているのか、考えてみたい。

ライプニッツは神における知性と意志との関係を「理性の義務」

(obligation de raison) として把握している¹⁵⁾。知性の判断は意志に対して義務として課されるわけである。繰り返しになるが、神は先行的には個々の善を意志するが、帰結的には全体における最善を意志する。さて、最善世界、つまりこの現実世界の中には、諸々の罪が含まれている。しかし、神はそれらの罪を「意志」したのではない。神は罪を「容認」しただけである。ゆえに、神は罪の作者でもなければ、罪の共犯者でもないというのがライプニッツにおける容認論の主旨である。ところで、罪が容認の対象となるのは、その罪が「不可欠の義務」(devoir indispensable) からの帰結とみなされるかぎりでのことである (cf. Th. §24. GP. VI, 117)。もし神が善へのそのあらゆる傾きからの大なる帰結に従わずに、諸々の罪が含まれているこの現実世界を選択しなかったとしたら、神は「なすべきこと」(ce qu'il se doit) をおろそかにすることになってしまう (cf. Th. §25. GP. VI, 117)。

『弁神論』における他の多くの箇所でも、ライプニッツは同様の議論を展開している。そのうちのいくつかを挙げておきたい。神の唯一の目標が人間の幸福であるとしたら、神は、罪も不幸も排除されているような可能世界を選択していたはずだ。しかし、これは宇宙と自分自身に対する義務違反である (cf. Th. §120. GP. VI, 172)。神は義務に反することをしなくては、つまり最善律を侵犯することなしには、したがって人間の犯罪よりも悪いことをすることなしには、人間の犯罪を妨げることができない。これは神性の破壊である。それゆえ、神は被造物の道徳的悪を容認するよう義務づけられている。自分自身が義務を犯さずには他人の罪を妨げることができない場合、他人の犯罪は容認されるべく義務づけられるのだ (cf. Th. §158. GP. VI, 204)。

こうした義務論を具体的に説明するために、ライプニッツは将校の例を用いている。ライプニッツによれば、自分の義務をおろそかにしてまで他人の悪を容認しようとしないうちは、町中で殺し合いをしそうになっている二人の駐屯兵の争いを妨げるために、或る重要な持場を守らねば

ならないのに、よりによって危険な時間帯にその持場を離れてしまう将校と同様なのである (cf. Th. §24. GP. VI, 117)。

このような「義務に従う神」という神観は正義の恣意的見解における神観に真っ向から対立するものである。なぜなら、すでに見たように、正義の恣意的見解は神の「義務」ではなく、「権利」を強調する立場だからである。

そして、権利を強調する正義の恣意的見解が神への恐怖しか残さないこともすでに見たとおりである。このような立場に対して、ライプニッツにおいては、「義務に従う神」という観念を提示することによって、神への愛が確保されているように思われる。ライプニッツによると、絶対君主として神を表象することは、神を自分以外のものに対して無関心な神にしてしまうのに対して、義務を怠らない者として神を表象することは、神を被造物に対して関心をもつ神にすることである。これに続けて、ライプニッツは、偉大にして善なる君主が自らの栄光を気遣うことが多いほど、その君主は自らの臣下をますます幸福にしようとすることを注意している (cf. Th. §79. GP. VI, 145)。したがって、以上の論述において、ライプニッツは、義務に従う神という観念を獲得することによってはじめて、神と被造物、おそらくはとくに精神的な被造物との間に、『モナドロジー』で言うところの「君主と臣下、それどころか父と子の関係」(ce qu'un prince est à ses sujets et même un père à ses enfants) が成立するのだと主張しようとしているのではないだろうか。言い換えると、ライプニッツは、神が義務に従う神であってはじめて、神と精神的被造物との間に人格的な関係が構築されると考えているのではないだろうか。そして、この神と精神的被造物との間の人格的關係としての「神の国」(Cité de Dieu) においては、報酬のない善行もなく、罰のない悪行もないとされ、そこから神への「純粹愛」(pur amour) が生じるとされる (cf. Mo. §90. GP. VI, 622–623)。このように、「義務に従う神」という観念から、神と精神的被造物との間の人格的關係という論点が引き出さ

れ、そのことによって最終的には神への愛が確保されるのである。ここにおいて、正義の恣意的見解への批判が真に完遂したとみなすことができるであろう。

4. 結 び

以上によって、悪の容認の問題において弁護されるべき神の正義がどのようなものであるか、また悪の容認と神の正義はどのようにして両立しうするのか、明らかになったであろう。

最後に、ライブニッツにおける悪の容認論のうちに、人間の道德や実践への顧慮が見て取られることを確認しておきたい。ライブニッツが正義の恣意的見解を批判する際の主要な論点の一つは、それが人々に対して神への恐怖しか残しえず、したがって敬虔という人間の道德的な有り方にとって不十分なものであるということに存していた。これに対して、ライブニッツは、「義務」の概念を強調することによって、神への愛を確保しようとするのであった。したがって、神への愛を確保することは、同時に、人間の道德を基礎付けようとすることでもあるのだ。この意味において、ライブニッツにおける悪の容認論の根底には、人間の道德への顧慮が確在するのである¹⁶⁾。

略記法

GP. = Leibniz: *Die philosophischen Schriften*, hg. v. C. I. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875–1880, ND Hildesheim 1973.

Sève = Leibniz: *Le droit de la raison*, éd. par R. Sève, Paris 1994.

Th. = Leibniz: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

注

1) Pierre Bayle, *Œuvres diverses avec une introduction par E. Labrousse IV*,

Hildesheim 1968. p. 67. 訳出に当たって、野沢協訳、『マクシムとテミストの対談』、『ピエール・ベール著作集』第8巻（後期論文集Ⅱ）、法政大学出版局、1997年を参照した。

- 2) もっとも、ライリーによれば、ベールは人間の理性だけでは神の能力と善意とを和解することはできないのではないかという懐疑を抱いた結果、当初のマルブランシュ的な理性的神学を放棄し、パスカル的な信仰絶対主義 (fideism) へと転向したのであるという。したがって、悪の容認の問題において、神の正義は理性によっては弁護されえない、神の正義はもっぱら信仰の対象にすぎないと考えるのが、この点に関するベールの正確な立場である。Cf. Patrick Riley, *Leibniz' Universal Jurisprudence*. Cambridge 1996. p. 129. 要するに、ベールは一種の二重真理説の立場を取るのである。
- 3) ライプニッツ自身は正義の形相的理由を「正義が何に存するか、また或る行為を正しいとか正しくないとか言うときに人々が何を解しているのか、こうしたことを私たちに教えるはずの属性ないし概念の何故」(le pourquoi de cet attribut, ou cette notion qui doit nous apprendre en quoi consiste la justice et ce que les hommes entendent, en appelant une action juste ou injuste) と説明している (cf. Sève, p. 111)。
- 4) ライプニッツによれば、未受洗の子供たちの断罪に関する教説がこのような考え方の一例である (cf. Sève, p. 108)。
- 5) 『弁神論』においても、同様のことが述べられている。「(1) 正義の本性は恣意的 (arbitraire) である、(2) 正義の本性は確固たるものであるが、神がそれを守るかどうかは確実ではない、(3) 私たちが知っている正義は、神が守っている正義ではない。以上三つの教義は、たとえ相互に少々異なっているととしても、いずれも神への信頼 (confiance en Dieu)——これは私たちの平安をなす——と神への愛 (amour de Dieu)——これは私たちの至福をなす——を破壊するものである」(Th. §177. GP. VI, 220)。
- 6) ライリーも、正義の恣意的見解に基づくホッブズの弁神論がまずいのは、それが悪い道徳性を惹き起こしてしまうからだと述べている。Cf. Riley, op. cit. p. 98. なお、ホッブズの弁神論については、次注を参照のこと。
- 7) ライリーによれば、ホッブズには、神の不可抗の権力を強調することによって、不正義のそしりから神を免れさせる意図があった。このようなホッブズの弁神論は、『ヨブ記』などにも見られる伝統的な解決に連なるものである。Cf. Riley, op. cit. pp. 91–97. 伝統的な解決とは、人間には神の業と目的を見通すことなどできないのだから、人間はそれらについて判断しようとしたり、あまつさえ断定しようとしたりしてはならない、というものである。ただし、ポーザーによれば、このようなヨブ的解決は18世紀のはじめには不十分なものと感ぜられるようになっており、新しい解決を獲得

する緊急の必要が生じていた。そして、ライプニッツの弁神論こそが、ヨブの解決に代わる新しい解決として、18世紀ドイツの精神世界に受け入れられたのであるという。Vgl. Hans Poser, *Bonum und Malum in der Leibnizschen Theodizee*. In: Hörin 4 (1997). S. 51.

- 8) 「事実」と「理念」という区別は著者によるものである。ライプニッツ自身は、「事実」(fait)と「権利」(droit)という区別を用いている (cf. Sève, pp. 109-110)。しかし、ライプニッツにおける droit という言葉には、以下のような二つの意味があるように思われる。すなわち、「事実」に對置される場合の droit は「なすべきこと」を意味している。これに対して、正義の恣意的見解が神に対して認める絶対的な droit は「なしうること」を意味している。後者の場合、droit はむしろ「事実」に近い意味において使用されているのである。それゆえ、droit のこのような二義性に基づく曖昧さを避けるために、「事実」に對置される場合の droit については、「権利」に代えて「理念」という言葉を用いたい。
- 9) もちろん、ライプニッツは神の正義と人間の正義との間に一定の差異があることも認めている。しかし、それは程度の差にすぎないとされる。「人間たちが正しいところの仕方と神が正しいところの仕方との間には大きな差異があることを、私は認める。ただし、この差異は程度におけるもの (dans le degré) にすぎない。というのも、神は完全に、そして全面的に正しいのであるが、人間たちの正義には不正義や過誤や罪が混ざっているのだから。これは人間本性の不完全性のせいである。神の諸完全性は無限であるが、私たちの諸完全性は制限されている」(Sève, p. 112)。なお、『正義の共通概念についての省察』を訳出するに当たって、*Meditation on the Common Concept of Justice*. In: *Leibniz, Political Writings*. Translated and Edited with an Introduction and Notes by Patrick Riley. 2nd edition. Cambridge 1988 を参照した。
- 10) ライプニッツによれば、正義が永遠的ないし必然的真理に属するということは、正義が「定義」(définition) あるいは「可知的概念」(notion intelligible) をもつということに他ならない。この正義の定義から、論理学の諸規則に従って、いくつかの帰結を引き出すことができる。これが「権利についての学」(science du droit)のやっていることである (cf. Sève, pp. 113-114)。なお、「権利についての学」とは法学のことであると考えて差し支えないであろう。
- 11) ライリーも、ホップズにおいて神の主権を担っているのは能力(権力)であるのに対して、ライプニッツにおいて神の主権を担っているのは理性であると述べながら、同様のことを指摘している。Cf. Riley, op. cit. p. 97.
- 12) 『弁神論』では、人間身体が非常に脆いにもかかわらず、人間は稀にしか

- 病気にならないという点に、神の知恵の現われが認められている (cf. Th. §14. GP. VI, 110)。
- 13) この点については、拙論「ライプニッツにおける「完全性」の概念」、実存思想協会編『実存思想論集』19 (2004年)、とくにその140頁以下を参照のこと。
 - 14) ライプニッツ自身、神による悪の容認を論じた文脈の中で、同じものを一様に複数化することはかえって貧しいことであることを指摘している。そのことによって、ライプニッツは、神による悪の容認がモナドの多様性の実現に貢献していることを示唆しているように思われる (cf. Th. §124. GP. VI, 178-179)。
 - 15) この点については、拙論「ライプニッツにおける「理性」の実践的性格——道徳的必然性の概念を手引きに——」、学習院大学哲学会編『哲学会誌』第31号 (2007年) を参照のこと。
 - 16) ライリーも、ホブズ的な神観が神を恐怖の対象にのみし、人間のうちに慈善的な感情を惹起しえないという論点に注意を喚起している。Cf. Riley, *op. cit.* p. 98.

Die Idee der Gerechtigkeit Gottes bei Leibniz

NAGATSUNA, Keisuke

Leibniz glaubt, dass sich die Zulassung der Übel mit der Gerechtigkeit Gottes versöhnen kann. Aber wie ist das möglich? Und was ist das für eine Gerechtigkeit?

Zuerst kritisiert er einen Standpunkt, der wie Hobbes das Fundament der Gerechtigkeit in der Willkür Gottes sucht und sein Recht zu stark betont. Nach Leibniz ist dieser Standpunkt falsch, weil Gott als ein Tyrann vorgestellt wird und den Menschen nur Furcht vor ihm bleibt.

Der formale Grund der Gerechtigkeit muss vielmehr in der Verknüpfung der Weisheit mit der Güte liegen. Einerseits erlangt man das Moment der Güte Gottes in der Dimension seines vorangehenden Willens, andererseits das der Weisheit in der seines folgenden Willens.

Gott erwählt die beste aus den möglichen Welten, aber sie muss irgendwelche Übel enthalten. Die Schöpfung der besten Welt ist die Pflicht, in die die Weisheit Gottes ihn selbst nimmt. Um diese Pflicht zu erfüllen, kann Gott nicht umhin, die Übel in der besten Welt zuzulassen.

Dadurch wird die Zulassung der Übel mit der Gerechtigkeit Gottes versöhnt. Aus dieser Position kann man die persönliche Relation zwischen Gott und den geistigen Kreaturen und weiter ihre reine Liebe zum Gott entwickeln.

（人文科学研究科哲学専攻 博士後期課程修了（平成20年度））