

## ライプニッツにおける「理性」の實踐的性格

### ——道德的必然性の概念を手引きに——

長綱 啓典

はじめに

一般に、ライプニッツの哲学的立場は「合理主義」(rationalisme)と呼ばれている。では、合理主義とはどのような哲学的立場であろうか。「一応常識的に、合理主義とは、我々の理性の有する認識に信頼をおき、それに納得のゆくように世界を解釈乃至構成し、そのようなものとして理論的および實踐的にこれに処してゆこうとする態度である、としよう」(1)。一口に合理主義と言っても、様々な形態が考えられる。しかし、上の引用も指摘しているように、最も基本的には、合理主義とは「理性」(raison)に信頼をおく立場のことであると言えよう。この意味において、ライプニッツの哲学的立場は合理主義の一範例である。

そうしたライプニッツの合理主義を最もよく表現しているのは「充足理由律」(principium rationis sufficientis)であると評されている(2)。その一般的定式は、「或ることがそうなるが他の様にはならない十分な理由

がなければ、何事も起こらない」というものである (GP. VII, 363)。

この充足理由律を原理とするライプニッツの哲学説からはどうしてもスピノザ的な決定論しか出てこないとする解釈がある。そのような解釈の一つが B・ラッセルの汎論理主義的な解釈である。その基本的な立場は、モンドロジの体系全体は少数の前提からする演繹的体系としてののみ有意義なのであって、倫理学に関わる部分は演繹によって出てこない部分だというものである。ラッセルは次のように述べている。「注意深い哲学者なら誰もがそうするはずであるように、ライプニッツは次のことを認めた。すなわち、物理的な出来事がそうであるのとまったく同様に、すべての心理的な出来事はその原因をもっていること、そして、前者の場合と同じく、後者の場合も理論的には予言は可能であることを。ライプニッツはその全哲学、とくに予定調和によってこの考えに行き着いた。ライプニッツは、未来は決定されているのでなければならないと指摘する。というのも、未来についてのどんな命題もすでに真であるか偽であるか決定されていなければならないのだから。もし自由意志を救おうと決心していなかったならば、ライプニッツはこれで満足していたであろう。偶然性の教説はすべて便宜上捨てられていたであろう。しかし、それはスピノザ的な必然性に導き、キリスト教の教義を否認していたであろう」<sup>③</sup>。つまり、ラッセルの解釈においては、「偶然性」(contingence)に関する議論は、ライプニッツ本来の哲学的立場、すなわち理性の立場としての合理主義にとつて、いわば二次的、派生的もしくは外的なものとみなされているわけである。

確認しておくならば、ライプニッツにおいては、偶然性とは、その反対が矛盾を含まないこと、その反対が可能であることを意味する (cf. GP. VII, 108)。例えば、現実のシーザーはルビコン河を渡った。しかし、反対にルビコン河を渡らないシーザーという観念も、 $\alpha + \alpha$  がそうであるような矛盾を含まず、可能である。ゆえに、シーザーがルビコン河を渡るという出来事は偶然的であると言われる。だから、ライプニッツが「偶然」と言う

とき、それが意味しているのは、何の因果関係もなくして予期せぬ出来事が起こる様子とか、或る因果法則の中断や他の因果性の混入とか、原因が認識できないことなどではないのである<sup>4)</sup>。

偶然性に関する議論は、ラッセルの言うとおり、ライプニッツの合理主義にとって外的なものであろうか。必ずしもそうではないというのが私の見解である。あらかじめ述べておくならば、ライプニッツにおける「理性」概念そのもの内には、偶然性と本質的に連関し、さらにそのことに基づいて行為の道徳性を成立させる、そういう実践的性格とでも言うべきものが見出されるのである。そうだとすれば、偶然性に関する議論はライプニッツの合理主義にとって外的なものだとは決して言えないはずである。本論文では、『神の善意、人間の自由、悪の起源についての弁神論』(*Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710) [以下『弁神論』と略記]を中心に、「道徳的必然性」(nécessité morale) の概念を分析することを通して、理性の実践的性格の一端を示したい。

### 1. 道徳的必然性の概念

ライプニッツが、『弁神論』において、「最善律」(principe du meilleur) もしくは「最善則」(lois du meilleur) を提示していることはよく知られている。神は無数の可能世界の中から唯一のモデルを選択し、これを現実存在へと移行させた (cf. Th. §7)。しかし、神といえども「理由」(raison) なしに働くことはできない。神の選択の理由こそ「最善」(le meilleur, optimum) である。「あらゆる可能世界の中に最善なるものがないとしたら、神はいかなる世界も産出しなかったであろう」(Th. §8)。

よく指摘されるとおり、神の「自由」(liberté) という観点からするならば、この最善律には或る問題が含まれ

ている。それは最善律と神の意志の自由との両立可能性に関する問題である。つまり、もし神が無数の可能の中から必ず最善だけを選択するとしたら、そういう神はもはや自由とは言えないのではないかという問題である<sup>(5)</sup>。

この問題に対して、ライプニッツは「道徳的必然性」(nécessité morale)の概念をもって答えている。G・グリュアによれば、ライプニッツがこの道徳的必然性という概念を神の働きについて述語するようになるのは1707年以後のことであるという<sup>(6)</sup>。それはともかくとしても、最晩年になされたクラークとの往復書簡(1715-1716)において、この概念は鍵概念として頻繁に用いられている。それゆえ、この概念には、最善律と神の意志の自由との両立可能性という問題におけるライプニッツの最終的な立場が示されていると考えられる。

ところが、ライプニッツは、この道徳的必然性という概念について、それがどのようなものであるか、詳しい説明をほとんどしていない<sup>(7)</sup>。最善律と神の意志の自由との両立可能性という問題に対する解決は、道徳的必然性が「形而上学的必然性」(nécessité métaphysique)<sup>(8)</sup>と「均衡的無差別」(indifférence d'équilibre)の「中間」(milieu)に存するものであるということにさしあたり求められる(cf. Th. § 349)。つまり、ライプニッツは道徳的必然性を一方で形而上学的必然性に対置し、他方で均衡的無差別に対置することによって、最善律と神の意志の自由を両立させようとするのだ<sup>(9)</sup>。

たしかに、神は無数の可能の中から必ず最善だけを選択する。しかしながら、神の意志はあくまで自由である。なぜなら、神が最善を選択するのは形而上学的必然性によるのではなく、道徳的必然性によるからである(cf. Th. § 132)。自由に抵触するのは、可能を一つしか認めない形而上学的必然性だけである。これに対して、道徳的必然性は自由に抵触しない(cf. Th. préf. GP. VI, 37)。このように、道徳的必然性を形而上学的必然性に対置することによって、ライプニッツは神の意志の自由を確保しようとしているのである。

しかし、この場合の「自由」は均衡的無差別の自由とは異なる。次節であらためて述べるが、均衡的無差別に

対するライプニッツの批判の要点は、或る選択肢と他の選択肢のどちらにも等しく傾く均衡的狀態における選択という想定が「決定する理由という大原理」(grand principe de la raison déterminante)を損なうものであるという点に存する (cf. Th. § 175)。それゆえ、道徳的必然性を均衡的無差別に對置することによって、ライプニッツは最善律を確保しようとしているのである。

## 2. 形而上学的必然性および均衡的無差別との対比

前節において、私たちは、ライプニッツが道徳的必然性を形而上学的必然性と均衡的無差別に對置することによって、一方で神の自由を確保し、他方で最善律を確保しようとしているのを見た。そのことによつて、最善律と神の意志の自由との両立が図られているわけである。しかし、そのことを指摘するだけでは不十分である。道徳的必然性そのものの内実を明らかにしなければならぬ。とはいえ、すでに述べたように、ライプニッツ自身は道徳的必然性について詳しい説明をしていない。そこで、本節では、形而上学的必然性および均衡的無差別がどのようなものであるか、またそのそれぞれに対してライプニッツがどのような批判を加えているか確認し、ひるがえつて道徳的必然性が成立するための前提を規定する。

### 2-1 形而上学的必然性

まず、形而上学的必然性とはどのようなものであるか見てみよう。ライプニッツによると、形而上学的必然性とは、その反対が矛盾を含むような必然性のことである (cf. Th. § 174)。あるいは、同じことだが、いかなる選択にも余地を残さず、可能な対象をただ一つだけしか示さないような必然性のことである (cf. Th. § 369)。

ライプニッツが形而上学的必然性の主張者として念頭に置いておけるのはホッブズとスピノザである (cf. Th. præf. GP. VI, 43)。

ホッブズは、すべてを物質に還元し、それをもつばら数学的諸法則に服させている点において、形而上学的必然性の主張者とみなされている (cf. Th. § 371)。要するに、ライプニッツはホッブズの唯物論的発想を形而上学的必然性の主張であるとみなしているのである。ホッブズがすべての存在するものの根底に運動する物体を置いたこと、運動する物体が唯一の実体であること、他のすべてのものは私たちの脳髄が生んだ産物であり、幻影に他ならないこと、私たちの精神活動もアトムatomの運動に他ならないことなどを主張したことはよく指摘されることである<sup>10)</sup>。

スピノザは、神がその善意と完全性によって決定されているのではなく、その本性の必然性によって決定されているのだと考えている点において、形而上学的必然性の主張者とみなされている (cf. Th. § 174)。スピノザの次のような言葉が想起されよう。「これに反して、私は、神の最高能力あるいは神の無限の本性から無限に多くのものが無限に多くの仕方waysで、すなわちあらゆるものが、必然的に流出したこと、あるいは常に同一の必然性をもって生起すること、そしてこれは三角形の本性からその三つの角の和が二直角に等しいことが永遠にわたって生起するのと同じ次第であること、そうしたことを十分明瞭に示したと信じている」(Eth. I, prop. 17, schol.)。

## 2—2 均衡的無差別

次に、均衡的無差別とはどのようなものであるか見てみよう。ライプニッツによると、均衡的無差別の自由とは、肯定の側にも、否定の側にも、様々な決定のどれにも等しく傾くような自由のことである (cf. Th. § 35)。

もしそのような状態において選択がなされるとしたら、その選択は純然たる「偶発」(hasard) もしくは絶対的で実在的な「いきあたりばったり」(casualité) の手にゆだねられてしまうことになる (cf. Th. § 303) <sup>[17]</sup>。

ライブニッツは最晩年の論争相手クラークを均衡的無差別の主張者とみなしている。ライブニッツはクラークの次のような言葉を「漠とした無差別」(indifference vague) であるとして非難している (cf. GP. VII, 365)。「たしかに、何故それが存在するのか、そして何故それは別様ではなくこのように存在するのかということについての十分な理由なしには、何も存在しない。それゆえ、原因のないところには結果もありえない。しかし、この十分な理由はしばしば単なる神の意志に他ならない。例えば、何故物質のこの特定の組織が或る特定の場所に創造されたのだろうか。(すべての場所はあらゆる物質に対して絶対的に無差別なので) 物質の二つの組織(ないし微片)が同じだと考えるなら、どの組織がどの場所に創造されようともまったく同じことである。それゆえ、神の意志以外にはいかなる理由もない」(GP. VII, 359 f.)。クラークは、理由律の妥当性を認めると言いながらも、神の意志に対してだけは理由律の適用を拒否するのである。

### 2—3 形而上学的必然性と均衡的無差別に対する批判

興味深いことに、形而上学的必然性と均衡的無差別の両方に対して、ライブニッツは或る同じ批判を投げかけている。それは、神の選択に対して唯一の可能性しか認めない形而上学的必然性も、神の選択をまったくのいきあたりばつたりに還元してしまう均衡的無差別も、どちらも神から「知性」(entendement) と「意志」(volonté) もしくは「知恵」(sagesse) と「善意」(bonté) もしくは「叡智」(intelligence) と「選択」(choix) を取り除いてしまう点で間違っているという批判である <sup>[18]</sup>。

形而上学的必然性に関して、ライブニッツは、とくにスピノザについて、スピノザが神から「叡智」と「選択」

を除去して、神に盲目的な能力だけを残した点、またこの盲目的能力からすべてが必然的に流出すると考えた点を批判している (cf. Th. § 371)。

均衡の無差別に関して、ライプニッツは端的に次のように述べている。すなわち、「善と悪に対する無差別は善意や知恵の欠如のしるしであろう」(Th. § 175)。

これに対して、道徳的必然性は「知恵」と「善意」を認めるものである。実際、道徳的必然性は「知恵と善意の原理」(principe de la sagesse et de la bonté)と呼ばれているのである (cf. Th. § 174)。このように神に対して知恵と善意、もしくは知性と意志、もしくは叡智と選択を認めるものであるという点こそ、道徳的必然性が成立するための前提であると言えよう<sup>(13)</sup>。

道徳的必然性は神に対して知性と意志を認めるものである。しかし、道徳的必然性が形而上学的必然性に対して置かれるときと、均衡の無差別に対置されるときとは、この命題の力点は違うものになる。

まず、道徳的必然性が形而上学的必然性に対置される場合を見てみよう。ライプニッツによると、形而上学的必然性は「作用因」(causes efficientes)に依存する (cf. Th. § 349)。ホッブズについて見たように、形而上学的必然性は唯物論的発想と連関している。唯物論とは物体を实体とみなす立場のことである。さて、『モナドロジ』において、物体は「作用因の法則」(lois des causes efficientes)に従って働くと考えられる (cf. Mo. § 79)。作用因のもつ因果性は、原因と結果の関係を一義的に定めるようなものだと考えられる。だから、形而上学的必然性は作用因に依存するとされるのである。

このような形而上学的必然性に対置されるとき、道徳的必然性は「目的因」(causes finales)に関係づけられる (cf. Th. § 349)。道徳的必然性は神に対して知性と意志を認めるものである。知性と意志は魂の領域に属する事柄である。さて、『モナドロジ』において、魂は「目的因の法則」(lois des causes finales)に従って働く



されている (cf. Mo. §79)。目的因はその目的を果たすための手段を必ずしも一義的に定めるわけではない。むしろ、手段の多様性ということを容れ得る。この点において、目的因のもつ因果性は形而上学的必然性の嫌疑を免れる。だから、道徳的必然性は目的因に関係づけられるのであろう。こうして、形而上学的必然性に対置される場合、「道徳的必然性は神に対して知性と意志を認めるものである」ということによつて、道徳的必然性がその独自の法則性として目的因の法則をもつことが強調されているのである。

次に、道徳的必然性が均衡的無差別に対置される場合を見てみよう。すでに述べたように、ライプニッツは、均衡的無差別が「決定する理由という大原理」を損なうものであると述べている。この批判は、明らかに、均衡的無差別の自由が神の意志に対しては理由律の適用を拒否していることに対するものである。

このような均衡的無差別に対置されるとき、道徳的必然性が選択に必要な或る特殊な理由付けと結び付いているということが強調される。ライプニッツによると、選択にとつて充足理由として機能する先行条件とは、その選択に直接的に先立つ知性と意志の「態勢」(disposition)である (cf. Th. §46)<sup>14</sup>。態勢とは「傾向」(inclination)、「習慣」(habitude)、「本性的潜在性」(virtuante naturelle) などと並置される概念であり (cf. GP. V, 45)、可能態としての能力と現実態としての力とのいわば中間にある傾きのことである。道徳的必然性は神に対して知性と意志を認めるものである。知性と意志の態勢は選択に対して充足理由として機能する。こうして、均衡的無差別に対置される場合、「道徳的必然性は神に対して知性と意志を認めるものである」ということによつて、道徳的必然性が態勢による条件付けを通して充足理由律を満たすものであるということが強調されているのである。

### 3. 理性の義務

前節において、神に対して知性と意志を認めるものであるという点こそ、道徳的必然性が成立するための前提であることが明らかになった。しかし、道徳的必然性の内実を明らかにするためには、まだ不十分である。神の知性と意志とがどのように関係しあっているのか、そしてその関係の中で道徳的必然性がどのように機能しているのか、これらの点を明らかにしなければならぬ。本節では、まず人間における知性と意志との関係を検討し、その上で神における知性と意志との関係に話を進めることにする。

#### 3—1 人間における知性と意志との関係

まず、人間における知性と意志との関係を検討しよう。人間の場合、知性の判断に意志が従わないことがある。これはなぜだろうか。まず注目すべきは、ライプニッツが、知性と意志との結び付きは普通に考えられているほどには「必然的」(necessaire)なものではないと述べているということである (cf. Th. §311)。この場合の「必然的」はもちろん「形而上学的に必然的」ということである。したがって、「知性と意志との結び付きは必然的なものではない」ということは、意志が知性の下した判断とは反対のことを選択することが可能だということを意味する。これは、言い換えれば、選択という出来事が「偶然的」(contingent)だということである。すでに確認したとおり、ライプニッツにおいては、偶然性とはその反対が可能であることを意味するからである。

ライプニッツはこの選択の「偶然性」(contingence)を知性と意志それぞれの対象の違いという観点から説明している。知性の対象は「真なるもの」(le vrai)である。真理の明晰判明な認識はそれ自体の内にその真理の絶対的な肯定を現実的に含んでいる。そのことによって、知性は真理を真理として認めるよう強いられているとい

うことができる。これに対して、意志の対象は「善なるもの」(le bien)である。判断の後に働き、判断内容を實現させようとする努力—ライブニッツによると、これが意志の本質である—は善の認識とは區別される (cf. Th. §311)。知性と意志は異なる対象をもつ。そのことに基ついて、意志は知性の下した判断とは反対のものを選擇することが可能になるのである。

人間の意志は、単に可能的のみならず、現実的にも、知性の判断に従わない場合がある。ライブニッツによると、人間の認識には二種類のものがある。「判明な認識」(connaissance distincte)と「錯雜した認識」(connaissance confuse)である。判明な認識は「叡智」(intelligence)とも呼ばれ、「理性」(raison)の正しい使用において生じるとされる (cf. Th. §289)。人間の認識が判明なものだけからなるのであれば、つまり人間が常に理性を正しく使用することができるのであれば、意志は知性の判断に必ず従うことだろう。ところが、人間の場合、被造物の本性的な不完全性のゆえに、知性の判断に、「感官」(sens)に由来する錯雜した認識と、そこから生じる「情念」(passions)や感覚されざる傾きが混じらざるをえない。その結果、意志が知性の判断に従わないという場合が現実的に生じてくるのである (cf. Th. §§51-52)。

### 3—2 神における知性と意志との関係

次に、神における知性と意志との関係を見てみよう。私たちは、上で、人間における知性と意志との結び付きが必然的なものではないということを見た。これは神の場合にもあてはまるであろう。すでに見たように、人間における選択の偶然性はその知性と意志の違いに基つけられている。神の知性と意志もそれぞれ対象を異にする (cf. Th. §7)。したがって、少なくとも可能的には、神の意志が知性の判断に従わずに、真の善でないもの、最善でないものを選択することもありうる。実際、最善を選択しない神という觀念には、 $\alpha + \alpha$  のよう

な矛盾は含まれない。もし矛盾が含まれるとしたら、それは、スピノザが言うような、その本性の必然性によって決定されている神であるだろう。このように、その反対が可能であるという意味において、神による真の善の選択は偶然的な事柄であると言うことができるであろう。

しかし、神は真の善をあやまることなく認識する。また、神の意志は知性の判断に常に従う。その結果、神は常に真なるものと最大の善へともたらされる。つまり、絶対的に真なる善へともたらされる (cf. Th. §§ 310, 319)。これは、神が判明な認識しかもたず、常に理性を正しく使用するからであると考えることができる<sup>(15)</sup>。つまり、知性の判断に従わず、最善を選択しないことが可能であるにもかかわらず、現実的には、神の意志は、錯雑した認識や情念の影響を被ることなく、知性の判断に必ず従うのである。この点が人間の場合とは異なるところである。

ここに見出される「必ず」こそ、道徳的必然性である。この道徳的必然性において、神の知性と意志との間の偶然性は結局のところ消え去ってしまうのだろうか。そうではない。「道徳的必然性は、神が選択しない諸対象が不可能であるようにはしない」(Th. § 231)。道徳的必然性は選択の偶然性を損なわない。

しかし、偶然性を損なわないとはいえ、道徳的必然性も、それが一種の必然性であるかぎり、何らかの拘束性をもつことは明らかである。では、選択の偶然性を損なわない拘束性とはどのようなものであろうか。注目すべきは、ライブニッツが知性と意志との関係を「義務」(obligation, devoir)として把握しているように思われるということである。知性の判断は意志に対して義務として課される。この義務は「理性の義務」(obligation de raison)と呼ばれている (cf. Th. Réflexions § 3)。これは、すでに指摘したように、知性の判断がそもそも理性の正しい使用に基づくからであるように思われる。神が真の善を必ず選択することは、その意味で、徳であり<sup>(16)</sup>、義務の遂行なのだ。この理性の義務という特殊な拘束性こそ道徳的必然性がもたらすものである<sup>(17)</sup>。

「道徳的必然性は、賢者においてその結果を常にもつところの理性の義務をもたらず」(ibid.)。私たちは道徳的必然性そのものの内実をこの理性の義務という概念の内に求めることができるであろう。

理性の義務について、神による罪の容認を例にとつて見てみよう。ライプニッツによると、神は「先行的には」(antécédemment) 善を意志するが、「帰結的には」(conséquentement) 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」(vouloir) したのではない。神は罪を「容認」(permettre) 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)。もし神が善へのそのあらゆる傾向からの大なる結果に従わずに、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)。そして、神に対して義務を課すのは理性である。「至高の理性が悪を容認するよう神を義務づける (obliger) のである」(Th. §129)。

以上のように、ライプニッツは神の知性と意志との関係を「理性の義務」として把握している。その際、重要なのは、義務は偶然性を排除しないということである。実際、義務は一方で一種の道徳的な拘束であるとともに、他方で必ずしも人がそれに従わない傾向があることを予想している。ライプニッツ自身、次のように述べている。「誰しも不可能なことをするよう義務づけられたり (obligé)、絶対的に必然的なことをしないよう義務づけられたりすることはできない」(Th. préf. GP. VI, 33)。或る人が現実には何らかの義務を果たしたとする。しかし、その人がその義務を果たさないということは不可能ではない。少なくとも、そこには 2 + 2 ≠ 4 のような矛盾は含まれない。そのかぎりでは、義務という拘束性は、反対が可能であるという意味での偶然性を排除しないのである。

だからこそ、神が眞の善を必ず選択するとしても、その「必ず」ということ、つまり道徳的必然性において、神の知性と意志との間の偶然性は決して消え去ることはないのである。

## 結 び

これまでの論述を要約するなら、以下のようになる。道徳的必然性は神に対して知性と意志とを認めるものである。神における知性と意志との関係は「理性の義務」という特殊な拘束性に存する。義務という拘束性は、その反対が矛盾を含まないという意味での偶然性を決して排除しない。ここから、私たちは、ライプニッツにおける理性は義務の概念を媒介として偶然性と本質的に連関していると主張することができるであろう。

理性が偶然性と連関していると主張することは、ライプニッツにおける理性の概念が「行為の道徳性」(moralité de l'action)の成立に一定の仕方で関与していると主張することでもある。ライプニッツによると、自由は行為の道徳性にとって本質的なものである (cf. Th. préf. GP. VI, 33)。自由は「偶然性」(contingence)、「自発性」(spontanéité)そして「叡智」(intelligence)からなる (cf. Th. §288)。しかるに、上で明らかになったように、理性は偶然性と本質的に連関する。また、これもすでに指摘しておいたように、叡智とはそもそも理性の正しい使用のことを意味する。したがって、ライプニッツにおける理性の内には、行為の道徳性を成立させるという意味で、いわば実践的な性格が見て取られるのである。

それゆえ、ラッセルのように、ライプニッツの哲学説からはどうしてもスピノザ的な決定論しか出てこないとする解釈は誤りである。偶然性に関する議論はライプニッツ本来の哲学的立場、すなわち理性の立場としての合理主義にとって、決して二次的、派生的もしくは外的なものではなく、むしろその本質的部分をなしている

のつぎである。

〔略記法〕

Eth. = Spinoza : *Ethica. Ordine geometrico demonstrata.*

GP. = Leibniz : *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von Gerhardt.

Grua = Leibniz : *Textes inédits*, éd. par Grua.

Mo. = Leibniz : *Mondologie.*

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

〔註〕

- (1) 山本信、『ライプニッツ哲学研究』、東京大学出版会、一九五三年、五頁。
- (2) 山本、前掲書、五頁参照。
- (3) Cf. Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London 1900 (2nd edition 1949). p. 192f.
- (4) 酒井潔、『世界と自我——ライプニッツ形而上学論攷——』、創文社、一九八七年、三一七頁参照。
- (5) ライプニッツの存命中から、この問題は多くの人々によって問題視されてきた。アルノーやクラークの突いたのがこの点であることは周知の通りである。S・K・クナーベルによれば、『弁神論』に対するフランスのイエズス会

士たちの冷淡な反応も、神は最善を選択するように(道徳的に)強いられているというライプニッツの教説に主に由来するのだという。ここから、さらに、ライプニッツのオプティミスムに対して、神を自働機械にしてしまうスピノザ主義という批判がなされることになる。Vgl. Sven K. Knebel, *Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten*. In: *Studia Leibnitiana* XXIII 1991, S. 3 f. なお、「オプティミスム」(optimisme)という語そのものが、ライプニッツの『弁神論』を批判嘲笑するために、フランスのイエズス会士たちによって案出されたものである。酒井潔、前掲書、三三二頁以下参照。

(6) Cf. Gaston Grun, *Jurisprudence universelle et théodécée selon Leibniz*. Paris 1953, p. 234 f.

(7) M・J・マリは、ライプニッツが道徳的必然性の概念を詳しく説明していないのは、当時、道徳的必然性の概念が伝統的な概念として一般的に流通してゐたからであると述べている。Cf. Michael J. Murray, *Leibniz on Divine Foreknowledge of Future Contingents and Human Freedom*. In: *Philosophy and Phenomenological Research* LV 1995, p. 106. 道徳的必然性概念の伝統的な用法については、注13と注17を参照のこと。

(8) 形而上学的必然性は「絶対的必然性」(nécessité absolue)、「幾何学的必然性」(nécessité géométrique)、「言的必然性」(nécessité aveugle)とも言い換えられる。Cf. Th. § 349.

(9) 従来、研究者たちは、この点に基づいて、ライプニッツの立場を、神的意志の崇高な独立という神学的必然性を得る教説と論理的必然性を得る教説との「中間」とか、個別性の重みと合理性の普遍との「和解」と解してきた。このような解釈については、酒井潔、前掲書、三三五頁以下参照。ここでは、ライプニッツの立場を「中間」とか「和解」と解した研究者として、A・テーネス、J・ジャラベールそして山本信の名前が挙げられている。

(10) 高坂正顕、『西洋哲学史』、創文社、一九七一年、二六七頁以下参照。

(11) ライプニッツによると、均衡的無差別における選択という想定は哲学者たちの書物と紙の上には見出されない



キマイラであつて、自然の中にこれを見出すことはできない。Cf. Th. §§ 303, 367.

(12) 「知性」と「知恵」と「叡智」、「意志」と「善意」と「選択」は必ずしも同義ではないが、指示対象としては同じものを指しているように思われる。

(13) クネーベルに従えば、神は最善を選択するにもかかわらずやはり自由だと言えるのはいかにしてかという文脈において、道徳的必然性の概念をはじめて用いたのはセビリアのイエズス会士たち、とくにディエゴ・ルイス・デ・モントーヤ (1562-1632) とティエゴ・グランダド (1571-1632) であつた。Vgl. Knebel, op. cit. S. 3-24. マリによると、この伝統においては、道徳的必然性の概念は「叡智的熟慮の産物と選択との間の関係を支配する様相」を意味するものとして用いられているという。この用法によつて、セビリアのイエズス会士たちは、意志は道徳的に強いられているが、この強い方は自由と両立するという議論を展開したのである。Cf. Murray, op. cit. p. 106 ff.

(14) Cf. Murray, op. cit. p. 87. 選択のプロセスについては、J・ジャラベルがライブニッツにおける「傾向の心理学」(psychologie de la tendance) と呼んでゐるものを参照のこと。Cf. Jacques Jalabert, *La psychologie de Leibniz. Ses caractères principaux*. In: *Revue philosophique* CXXVII 1946. p. 462 ff.

(15) 人は理性に従つて働くほど自由であり、情念に従うほど隷属状態にあるとみなす主知主義的な自由論に基づくならば、神が判明な認識しかもたず、常に理性を正しく使用するという点において、神はまさしく自由であると言えるであろう。もしライブニッツの自由論における理性の意義がこれだけに尽きるとしたら、ライブニッツの立場は結局のところスピノザ的な決定論と大差ないことになつてしまいかねない。スピノザが感情や意見のみに導かれる人間を奴隸人と呼び、理性に導かれる人間を自由人と呼んでいることから分かることあり (cf. Eth. IV, prop. 66, schol.)、主知主義的な自由論は決定論の中にも場をもちうるのだ。しかし、ライブニッツにおける理性の意義は主知主義的な意味での自由にとどまるものではない。この点について、山本信は興味深い解釈を提出している。山本

はライプニッツにおける人間理性の特質について次のように述べている。「人間の理性的精神は特に反省することができ、自我を知り永遠の普遍的真理を認識する能力と、道徳的性質を擔つた人格の同一性を備えている。我々は理性を所有することによって、自己の存在の直接的限定と時間的生成とを知識的に超越し、そしてまさにそのことと同時に、自然的秩序から道徳的人格の秩序に移されるのである」。山本、前掲書、九七頁。私たちとしては、山本が指摘している点に加えて、理性が義務という概念を媒介としながら偶然性と連関しているということも、ライプニッツにおける理性概念の、単に主知主義的な自由論の枠に収まらない側面として指摘したい。

- (16) Cf. Douglas J. Den Uyl, *The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz*. In: *Journal of the History of Philosophy* X V 1977. p. 285.

- (17) 道徳的必然性を義務概念に結び付けている点において、ライプニッツにおける道徳的必然性の用法は当時の法学者たちにおける用法と類似しているようである。グリュアは、道徳的必然性の概念が当時の法学において広く用いられていたことを指摘している。それによれば、この伝統においては、道徳的必然性の概念は「義務」(obligatio)のことを意味するものであった。Cf. Grua, op. cit. p. 222. ライプニッツは法学的伝統における道徳的必然性概念の用法をよく知っていた。ライプニッツ自身、一六七七／七八年の成立とみなされている『法の三つの掟もしくは段階について』において、「しかるに、義務とは、善き人という名を保持しようと思う人々に対して当然課せられるところの道徳的必然性である」と述べているのである。Grua II 607.

## Le caractère pratique de la raison chez Leibniz

Keisuke Nagatsuna

La philosophie de Leibniz est ordinairement appelée rationalisme. Selon Russell, la doctrine de la contingence ne joue qu'un rôle secondaire dans le rationalisme leibnizien. Pourtant cette interprétation est fautive. En effet, chez Leibniz, la raison a une liaison essentielle avec la contingence. On le comprend, si l'on envisage le concept de la nécessité morale. Celle-ci est une modalité qui gouverne la relation entre l'entendement et la volonté de Dieu. Selon Leibniz, il est possible que la volonté n'obéisse pas à l'entendement. Mais, en réalité, la volonté de Dieu obéit nécessairement à l'entendement de celui-ci. Leibniz prend cette nécessité pour une obligation de raison. D'une part l'obligation est une sorte de contrainte morale, d'autre part elle suppose la contingence. En effet, personne ne peut être obligé à l'impossible ou à ne pas faire ce qui est absolument nécessaire. Donc, la raison a une liaison avec la contingence par l'intermédiaire du concept d'obligation. Or, la contingence est un des fondements de la moralité de l'action. Dans ce sens, on trouve un caractère pratique dans la raison selon Leibniz.