

ライプニッツとアルノー(2)

西村 嘉彦

5. スコラ学の伝統

前節で「形而上学叙説」第13節で論じられている問題点を自分なりに解釈してみたが、それはアルノーがライプニッツへの反論として取り上げたのがこの節であったので、そこから筆者もライプニッツの見解を検討しはじめたわけだが、本来なら第1節から順に追っていくべきであったろう。そのことは十分承知していたが、本稿では都合によって、いきなりアルノーとライプニッツとのあいだに交わされた論争点の所在をつきとめ、あわせて当時の形而上学ないし神学論争の交錯地帯を浮きぼりにしてみたいと思ったので、通常の段階をふんだ解説論文の順序をこわし、少し自分勝手なやりかたをしている点をおことわりしておきたい。

それにしても、1686年初めの段階で、アルノーが目を通したライプニッツの「形而上学叙説」は「概要」にすぎなかったようで、そのため、いま一つ実のある批評がなされていず、したがって筆者もその後公刊された「叙説」のテキストを少し丁寧に読んで、ライプニッツの考えかた、論理のはこびかたを自分流に解きほぐしてみようとしたのであるが、この第13節を読んだだけでも大変やっかいなスコラ的用語が沢山とびだしてきて、17世紀の終り近くになっても、こんなスコラ学の伝統が長く尾をひいているのかと正直いって面くらっている状態である。

というのは、17世紀の初めごろ F. Bacon にしても、Descartes にしても、あれほどスコラ学の不毛性を攻撃していたにもかかわらず、それは結局自然学、ことに数学や物理学の方面のことでしかなく、デカルトにしても第一哲学、すなわち形而上学の分野ではなかなか容易に理解しがたいスコラ学の用語がふんだんに使われており、カルテジアンとよばれている人たちでも、こと形而上学や神学の議論においては、まだまだ中世的学問の伝統が色こくその影を落としているのに気がつく。新旧両教会の合同をねがったライプニッツもやはりその枠組を打ち破れなかったのかと、多少失望感もつよかったのであるが、彼の「叙説」の初めの方を読んでみると、彼は伝統に押し流される仕方スコ

ラ学用語にたより、スコラ学の論理を踏襲したとは言いがたく、逆にもっと意識的に新しい装いをほどこしてそれらを活用しようとしていたと言った方がよかろう。

たとえば「叙説」第11節では、「わたしは近世哲学についてずい分考えてみたし、物理学の実験や幾何学の証明に多くの時間をついやした。……（中略）……、そして自分自身で研究した結果、われわれ近代の学者たちは、聖トマスやその他その時代の偉大な人びとを正しく評価していないということ、またスコラの哲学者や神学者たちの意見には、ひとが考えるよりずっと堅実なものがある、もしそれを適切に、適当な場所で用いさえすれば。」(Mét. et Cor., p. 46)とされるされており、さらにつづけて、「もし誰か精確で・熟慮型の心をもった人が、これらスコラ学者たちの思想を、あたかも解析幾何学者たちがするように、解明し、消化する労をとってくれば、そこにきわめて重要で、かつ全く論証的な実におびただしい真理の宝庫を見いだすであろう。」(ibid.)とライブニッツは述べて、自分はスコラ学を軽蔑するどころか、それを新しい眼で見直すことによって、むしろ貴重な真理の国へ参入できるのだと感想を述べ、その一つの例証が「実体形相」(les formes substantielles)の概念だと胸を張っているのである。

この「実体形相」については、G. Le Royが次のような注釈をつけている。すなわち、ライブニッツがここで新しくとらえ直そうとしたこの概念には二つの特性が付与されている。1° 一つは、それが「個体的本質」(une essence individuelle)に対応するという点。つまり、たとえば聖トマスが解したように、「いくつかの個体に共通した形相」ではなくして、「本当に単一で、その種のユニークな個性」(une véritable individualité singulière, unique de son espèce)であること。2° つぎに、それが「能動的な力」(une force active)であり、スコラ学者たちが言うような「裸の力」(une puissance nue)でなくして、むしろ「真正な傾動性、すなわち、純然たる行動能力と作用そのものとの中間に位置するもの」(une authentique tendance, intermédiaire entre la pure faculté d'agir et l'action elle-même)であるという点、(op. cit., p. 221) だとしている。

また、聖トマスの所説についてライブニッツが感想を述べている第9節のテキストの初めの方を開いてみると次のような文言がみられる。「二つの実体が完全に相似ていて、ただ数においてだけ (solo numero) 異なっているというのは本当でない。この点に関して聖トマスは、天使すなわち英知者が、ここにおいてはすべての個体は最下位の種である (quod ibi omne individuum sit species infima) と確言していることは、もし幾何学者がいろいろな図形に対しているときのように、種的差異 (la différence spécifique) と考えれば、すべての実体についても真である。」(op. cit., p. 44) と述べている箇所があるが、この分りにくい文言について、G. Le Roy はまた次のように注釈している。

すなわち、聖トマスの考えによれば、天使とはまことに純粋な精神 (de purs esprits) なのであって、その場合個体化の原理は、質料のがわにあるのでなくして、むしろ形相

のがわに見いだされるのである。したがって、もろもろの天使が互いに区別されるのは、形相の相違あるいはそれらを引きはなす種的差異によってのみであり、おのおのの天使の個性は、つまるところ〈一つの切り離された種〉(une espèce isolée)でしかない。〔cf. St. Thomas, Somme théologique, I^a, qu. 50, art. 4〕そして聖トマスが述べたことから、ライブニッツは自分流に一般化して、おのおのの実体は本性上〈固有の・十全的に規定された個性〉(une individualité propre, pleinement déterminée)を所有しているという事実を強調しようとしているのである。

だが、そうは言っても、ライブニッツは聖トマスの理説に数学的な意味を付与しようと心がけていることは極めて明らかである。すなわち、彼は自分が用いている〈種的差異〉をば、きっぱりと切りはなされている諸形相が断絶的な仕方で対立しているような〈種的差異〉と同一視するのではなく、むしろ例えば、円、楕円、円錐の切断面から生ずる放物線のように、連続律にしたがって知らず知らずのうちに生ずる位置移動によって得られるさまざまな図形間に存在するような〈種的差異〉と同じように扱おうとするのである。(op. cit., pp. 218-9)と注記している。

「実体形相」ならびに「種的差異」についての G. Le Roy の注解は、スコラ的用語をいわば換骨奪胎して新しい近代的概念へ衣替えしていくライブニッツの独創的手法をあざやかに解明してくれるものである。このようにスコラ的概念から近代的概念への変容をおこなっているライブニッツの手法はまことに見事であるが、その手法のなかには17世紀になって目ざましい発展をとげた近代数学の原動力となった新しい構想ないし論理がひそんでいることに注目せずばなるまい。

なおここでもう一つ注目しておかねばならないことがある。すなわち、ライブニッツはこのように、たとえば「実体形相」について新しい概念内容をもりこんでいっても、しかし、かかる「形相」概念の考察が、実際に物理学の詳細な問題を解明するにあたって直ぐさま役に立つわけではなく、したがってかかる概念を個々の現象の説明に用いるべきでないことわり、その点でこの種の抽象的概念の操作だけで科学的研究をおこなおうとしたスコラ学者を誤りだときびしく叱責しているが、それにもかかわらず、「形而上学的」思考がすべて無用だと決めつけるべきでなく、かえってかかる形而上学的探究がなければ、われわれは「第一原理」(les premiers principes)を認識することもできないし、また「非物体的なものの本性」や「神の奇蹟」(des natures incorporelles et des merveilles de Dieu)の認識にまで精神を高めることもできない。しかもこの種の厄介な問題についての論議は「哲学」や「神学」、つまり通常の科学的研究とはまったく次元を異にする普遍的な考察(des considérations générales qui sont d'une autre sphère)をする場合にはどうしても避けられないものだと言っている。

たしかにデカルトからライブニッツにいたる17世紀の西欧哲学思想は一方で中世スコ

ラ学の不毛性を鋭く批判しながらも、他方においてスコラ学に劣らない壮大な「形而上学」の体系を策き上げ、「第一原理」をもとめて壮絶な苦闘の歴史をくりひろげてきたのである。

6. 「神の作用」と「被造物の作用」

G. Le Roy 版によれば、ライプニッツとアルノーとのあいだに交わされた書簡は合計28通となっており、その日付けは1686年2月1日から、1690年3月23日までとなっている。しかもその中にはエルンスト・フォン・ヘッセン＝ラインフェルス方伯あてのものも含まれており、すべての書簡が両者の直接的な論争の跡を示すものではない、またそこで論及されているテーマもかなり多岐にわたっており、その上現在のわれわれから見れば、分かりにくく且つさほど関心をひきおこさない問題もかなり含まれている。したがって本稿で取り上げようとするものは、これら書簡の全面的な分析でなくして、むしろその中で特に筆者の関心を呼ぶものに限定して一応の見当をつけてみたいと思うだけである。

すでに述べておいたように、第1の手紙の日付である1686年2月1日といえば、ライプニッツがよわい39才7ヶ月を迎えたときであり、ことにその前年ごろから温めてきた「形而上学叙説」の構想を実のらせて自信を深めていたわけで、その成果を当時碩学として評判の高かったアルノーに見せ、その批評を請おうとしたのであろう。しかしアルノーは逆によわいすでに74才、その上数々の苦難を重ねてきただけに体力も気力も相当弱っていたにちががなく、大きな期待をもってその批評を心待ちにしていたライプニッツにとってはその評言があまりにも素っ気なかったので、心中はなほだ穏やかならず、かなり激しい口調でその不満を仲介者たるエルンスト伯爵あての書簡で打ち明けている。

以上のような経緯を頭のなかに入れて、われわれもこれからの往復書簡を読んでいかなければならないが、なにぶんライプニッツからアルノーにあてた手紙の数にくらべると、アルノーからライプニッツ宛の手紙の数は少なく、火花の散るような論争の核心は線密に点検するわけにはいかない。むしろ当時のライプニッツの考えかたをさらに詳しく知る上で貴重な文献と考えた方がよいくらいであろう。しかし、そのためにも先ず「形而上学叙説」の本文をもう少し丁寧に読み直す必要がある。

さて、アルノーがライプニッツから手紙を受けとったとき抱いた感想は“Que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais,”の文意に関して、それが余りにも「宿命的必然」の濃い影を落としていると感じたことである。換言すればアルノーはそこに「絶対的必然」の主張を感じとり、ひいてはそれは「人間の自由」を全く否定するものと感じたのであろう。逆にライプニッツにしてみれば、この大事な命題についてアルノー師すらこんな受けとりか

たをなさったのかと啞然とするとともに、必死にその誤解を打ち消そうとしたものと解せられる。

この問題についてのライプニッツの見解を知るために、われわれはもう一度「叙説」のテキストに立ち返ってみたい。

実はその第8節を開いてみると、その見いだしは次のようになっている。“Pour distinguer les actions de Dieu et des créatures, on explique en quoi consiste la notion d'une substance individuelle.”ここで「神の作用」と「被造物の作用」と呼ばれているものは、「神の摂理」と「人間の自由意志」と読みかえることができよう。なぜなら、第10節の説明文で次のような文言が誌されているからである。すなわち「幾何学者は連続の合成 (la composition du cotinu) という有名な迷宮問題でもって心を悩ませる必要はないし、倫理学者も——いわんや法律学者や政治家などは——自由意志と神の摂理とを和合させよう (la conciliation du libre arbitre et de la Providence de Dieu) とするさいに生じてくる大きな困難によって心を悩ます必要がない。」(op. cit., p. 45) と述べているところから明瞭である。

実際、17世紀の神学者たちにとって、とくに大陸のカトリック神学者たちには、たとえばジャンセニストとジェズイット両教団にとって、「摂理もしくは神の思寵」と「人間の自由意志」との関係の問題は、教団の威信をかけて相争った重要な論点であったこと、あらためて言うまでもあるまい。

1686年の初めライプニッツが書き上げたこの「叙説」において、その一端がかいま見られるこの問題点への言及は、彼もまたそれに重大な関心をよせていたことをはっきり示している。しかし、ここでライプニッツはこれまで相争ってきた神学説のどちらに軍配を上げるべきかについて何一つ書きとどめてはいない。新旧両教会の合同をはかっていた彼にとっては、そのような火中の栗を拾う愚さを十分承知していたはずである。それにもかかわらず、彼はこの種の問題の処理が「哲学や神学においてはどうしても必要な議論」(ces discussions, qui ne laissent pas d'être nécessaires et importantes dans la théologie; (Art, 10, op. cit., p. 45) として肝要であることを認めており、彼自身もまたさきほどフランス語の原文で紹介しておいた第8節の見いだしのなかで、「個体的実体」の概念がどのような地盤の上で成立していくかを問うことによって、この論争の一つの布石ができると考えたようである。その意味で第8節から第16節までのテキストの吟味はきわめて慎重になさるべきであろう。

ただし筆者は「摂理」と「自由」の関係という当時の宗教界、神学界を根底からゆさぶった問題に深く切りこんでその是非を論ずる資格があるなどと毛頭考えてはいない。ただ問題の核心部分がどこら辺にあるかを探るために、ライプニッツがここでどのような論理をもちこんでいるかを若干明らかにしておきたいと思うが、それでも彼の天才的

発想を追思考すること自体容易でなく、思わぬ誤読をする危険も大きいと危惧している。

さて第8節においてライブニッツは先ず以下のように切りだしている。「神の作用と被造物の作用とを区別することはなかなかむづかしい。神がすべてを行なうと信じている人もあり、また神はただ自分が被造物に与えた力を保存するだけと考える人もいる。これら二つの理説のいずれがどの程度まで主張されるかを次に見ていこう。」

平明なことばで書かれたこの文言について G. Le Roy はこう注解している。さきの理説はマルブランシュ (Malebranche, 1638-1715) を暗にさしており、あとの理説はデカルト (Descartes, 1596-1650) をさしている。というのは、マルブランシュの「機会原因論」によれば、神のみが「有効な原因」(cause efficace) であって、被造物はどこまでも「機会」(occasions) でしかない。これに対してデカルトによれば、神は決して被造物のなかに一切のを行なったのではない。すなわち、たとえば運動法則の研究によって確証できることだが、神は確かに同一の運動量を保存する。しかし被造物はこの運動の方向を変え、その運動に特殊な規定を刻印することができる」と説いている。これら二つの相異なる理説に面前して、ライブニッツはここで「個体的実体」の活動性のなかで、神に帰属すべきものは何であり、被造物に帰属すべきものは何であるかをはっきりさせねばならない。だが、そこへ行きつくまでに、先ずなされるべきは「個体的実体」がそれ自体において何であることを示すことだとしている。したがって以下論議されるべき問題は 1° 「個体的実体の本性」の規定 (§8-9)、2° 新しい考えかたのもとに再導入されるべき「実体形相の概念」 (§10-12) 3° 新しい概念によって照明される「人間自由の問題」 (§13) 4° 「もろもろの個体的実体間の関係」の規定 (§14-16) であると。(op. cit., p. 215)

ここで、われわれはもう一度往復書簡の方に立ちかえり、アルノーの返信に不満をつのらせたライブニッツの手紙、つまり1686年4月1日付と推定されている書簡の文面を考察してみよう。この中でライブニッツは前に述べた「個体観念」についてきびしい批判が浴せられたアルノーの評言にたいして、アルノー氏はそこから次のような結論をひきだしておられます。すなわち、それは「ひとりの人に、いなそれだけでなく、全人類におこることは宿命的という以上の必然性によって起こるはずである。それはあたかも観念もしくは予見 (les notions ou prévisions) が、事物を必然的なものにしたたり、また自由な行動が、その所属する人について神が有する観念あるいは完全な眺望 (la notion ou vue parfaite) のなかに含まれることができないような結論を引き出しておられます。」(op. cit., p. 86) しかし自分は「このような結論を決して認めてはならないことを、同じ節 (Art., 13) のなかではっきり抗議しておきました」(ibid.) とライブニッツは明言している。

この文言で判明するように、ここでライブニッツが用いている notion とは prévision もしくは vue parfaite と同じ意味のものであって、観念もしくは概念といっても、抽象

的・普遍的な概念とはことなる。それは事象の全系列を見通せる予見であって、前者をもし空間的次元でつくられる概念であるとすれば、後者は時間的次元で形成される概念であると言ってもよかろう。神がもつこの遠大な予見ないし眺望のなかには、自由な行為もまた含まれ得るとライブニッツは考えていたようだが、アルノーはその点を見おとして「宿命的」あるいはそれよりもっときびしい「絶対的必然」と同一視したようである。

それにしても、ライブニッツの反論のなかには素直に理解しがたく思われるいくつかの用語がある。その一つは「自由な行為」(une action libre) という概念の位置づけである。彼はここで先ず「神の行なう自由な働き」について語っていると解せられる。というのは彼がたとえば「神は自分が善いと思うものを創造する点で自由である」(être libre de créer ce qu'il trouve bon, op. cit., p. 87) とか、「神は永遠にわたって宇宙の全系列を規制しているが、そのことは決して神の自由を減ずることにはならない」(ibid,) などのことばが誌されているからである。

しかし、それに対して「被造物の自由」、とりわけ「人間の自由」はどのように考えていけばよいのであろうか。「神の自由」と「人間の自由」、これら二つの自由の関係は神学論議におけるむつかしいテーマの一つであり、さきにも述べたとおり、哲学の徒などが深入りすべき問題ではないけれども、「形而上学叙説」を読んでその真意を理解しようとするかぎり全く避けて通れるものでもない。その点で筆者の注目をひいたのが次節で取り上げようする“incliner sans nécessiter”の解釈である。

7. 「傾かせるが、強制はしない。」

“incliner sans nécessiter”ということばは第13節にでており、筆者も本稿第4節で若干触れておいたものだが、それが「叙説」第30節でも再説されている。この節の見だしは「神はわれわれの心を傾かせはするが強制はしないから、ひとには不平をいう権利はないこと、……」(Comme Dieu incline notre âme sans la nécessiter; qu'on n'a point le droit de se plaindre, ……) すなわち、ここでは神がわれわれの心にどのような仕方で働きかけるのかが問われているのであるが、不十分とはいえ、人間のがわからの自由の問題についても論ぜられていると言ってよい。

ライブニッツは「人間の意志」に及ぼされる「神の働き」についてはなかなか難しい考えかたが山ほどあって、それらを一つ一つ追究していくととても長くなるが、それでもざっと言うと次のようになると断りをした上でこう述べている。「神は通常われわれの行為に協力するにあたっては、神がしっかり打ちたてた法則にしたがうことしかない。つまり、神はわれわれの存在(notre être)を絶えず保存し、また生産するからして、自発的あるいは自由にわれわれのうちに起こってくるもろもろもの思想は、われわれの

個体的実体の観念がもっている順序にしたがっておこってくるので、人はこの観念のなかにこれらの思想を永遠にわたって予見することができたのである。(op. cit., pp. 66-7) さらに引きつづいて「神はみずから作りたもうた裁定、すなわち、人の意志はつねにそれぞれ或る個別的な局面において神の意志を表出したり、または模倣しながら見かけの善に (au bien apparent) 向かっていくのであるが、それらの局面から見るとこの見かけの善も常になにか真実の善をもつことになるという裁定によって、神はわれわれの意志を強制することなしに、われわれの意志に最善と見えるものを選択するように決定して下さる。というのは、絶対的な言いかたをすれば、われわれの意志は、必然性と対立する意味において「アンディフェランス」の状態になる (dans l'indifférence)。そして、われわれの意志は違った行為をしたり、あるいは全く自分の行為を中止させる力をもっている。その際どちらの行為をとることも可能であるし、いつになっても可能である。だから、よく反省し、或る場合には十二分に熟慮したあとでなければ行動も判断もしないという堅い意志をもって、思いもしていないような突発の現象に前もって備えておくことは〔自分の〕心がけ次第なのである。」(ibid.)

やや長めに紹介した上述の文章のなかには一句一句その意味をかみしめてみなければならぬ重要なものがいくつか見いだされる。たとえば「神の協力」という考えかたであるが、“Dieu en concourant à nos actions ordinairement……”この concourir ということばは、神をば人間の次元からはるかに越えた存在だと見るかぎり使用されがたいものであろう。「協力」とは相手の意志を推しはかり、相手の力量を計算した上で援助の手だてを講ずることによってはじめて有効なものになってくるのである。

さらにもう一つ重要なのが「アンディフェランスの状態」という概念である。「アンディフェランス」とは邦訳にする場合、無差別、無関心、中立性、などいろいろな訳語があてられるが、この語はもともと中世以来の神学概念、哲学概念として烈しい論争点になったもので、17世紀になってからはデカルトもこれについて論じているし、かずかずの神学論争においてもその概念解釈をめぐる真剣な攻防がかわされてきた。

ライブニッツも同じこのことばを用いて、それをわれわれの意志が有する力、すなわち le pouvoir de faire autrement ou de suspendre encore tout à fait son action, l'un et l'autre parti étant et demeurant possible、だと定義している。簡単にいえば、われわれの意志が「選択」の能力をもつという意味であり、俗語的にいえば、「こうするか、それとも、ああするか」、「するか、しないか」という人生行路における岐路に立って下す選択能力のことである。ただし日常生活においては二者択一的な選択をした結果、「よかった」とか「しまった」とか、あるいは「ああすればよかった」とか言って喜んだり悔んだりするが、それはその結果が予期した成果をあげたか、あげなかったか、で判断の是非を決めるが、神学や哲学などの議論ではむしろ行為の結果が「神慮にかなって

いたか否か」、あるいは「正しかったか、間違っていたか」などという真摯な問題にかかわってくる。Indifférenceの状態とは、単なる無差別の状態でなく、いわんや、どちらでも構わないという無関心の状態でもなく、逆に切迫した決断の期を目前にして「正か邪か」と真剣に苦慮しているときの心的状態である。フランス語でいう *libre arbitre* とは、このような深い苦慮を経てなされる「自由な裁定」であり、「どちらでもよい」とか「あなた任せ、その場任せ」の無関心性から派生する皮相的な選択の自由ではあるまい。

第三に注目しておきたいのは、人間の意志が個々の局面において「見かけの善」に向かっていくが、それらの局面から見ると、この「見かけの善」も常になにか「真実の善」をもつことになる (*ce bien apparent a toujours quelque chose de véritable*) という文言である。これは人間の意志が完全なものを志向するのではなく、いつも見かけの善の方に向かっていくのだが、しかしその場合においてもそれが向かっていった「見かけの善」の中に何か「真実の善」があるというわけで、その根底には人間を真なるものへ導いていこうとする神の意志あるいは神の配慮が働いているとライブニッツは解していると見てよい。それこそ正に“*incliner sans nécessiter*”の本意なのであろう。

実はこの第30節でライブニッツは一つの例をとり上げて説明しているので、それを紹介してみよう。それは聖書に誌されているユダ (Judas) の行為についてである。この裏切者に対して人は「なぜユダは罪を犯したのであるか」と問うであろう。それについてライブニッツは言う。その答えは簡単である、すなわち「もしそうしなければ、この者でなくなるであろうから。」 (*La réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne serait pas cet homme*)。というのは、神は常に、いつかユダのような者が出てくることを、またこのような者については神がもっている観念ないしイデーのなかには、彼が未来に為すであろう自由な行動が含まれていることを見ておられるのである。だから、残されている問いは、「神のイデーの中においてしか可能でないところのあのユダのような裏切者が、なぜ現実に存在しているのか」ということになる。だが、この問いに対して期待できる答えはこの世においては存在しない。ただ一般的に言えることは「神はユダがおかした罪を予見しておられたにもかかわらず、このユダが実在するのを善しと認められたのであるから、この悪が宇宙のなかでだんだん摩耗していくうちに償われ (*ce mal se récompense avec usure dans l'univers*)、そして神がその悪から、かえってもっと大きな善を引きだしてきて、結局この罪人の実在が包みこまれている事物の系列は、他のすべての可能な仕方のなかで最も完全なものとなるに違いなかろう。」 (*op. cit.*, pp. 67-8)

ユダの裏切りの罪を許すまじき大罪とみて断罪すべしと息巻くのではなく、むしろこの大罪を予見しながらも、それが現実化した姿を一応善しとみとめ、しかもその悪が長い年月のうちに徐々に摩耗していく形で償却され、そうして最後にはこの悪をうちに含んだ事象系列が逆に善のがわへ導かれ、もっとも完全なものに転化していくという構想

である。まことに気の長い、遠大な神の摂理の描写である。そしてライプニッツは神のこの絶妙な摂理のしくみをあれこれと *expliquer* (説明) することは、この世で生きているわれわれには到底できることではない、ただ絶大な「神の英知がもっている富の大きさ、その限りなき深さ (*altitudinem divitiarum, la profondeur et l'abîme de la divine sagesse*)」⁵⁾ を認めさえすればよい、と述べている。

ちなみに、ライプニッツは後期の著作において「悪の原因」について詳しい考察をおこなっているが、この「叙説」では簡単に、神は悪の原因ではなくして、悪の根源は「虚無」(*le néant*) のなかに、すなわち「被造物の欠如もしくは制限」(*la privation ou limitaion des créatures*) のなかに存在すると指摘している。

以上“*incliner sans nécessiter*”について論じられている「叙説」第13節ならびに第30節のテキストを若干検討してみた。第13節ではアダムやカエサルなどの人物が範例として論ぜられていたのに対し、第30節ではユダの行為がとり上げられている。つまり前者にはなかった罪とか悪とかについて多少でも論じられている。

また「自由意志」の問題にしても、第30節では「アンディフェランス」とか、「堅固な意志」とかいうことばも使われている。さらにその上「神の英知」(*la divine sagesse*) ならびに「神の恩寵」(*la grâce de Dieu*) という発言もなされている。これらはまさに17世紀のキリスト教神学者たちが血相を変えて取り組んだ厄介な概念であった。ライプニッツもまたこの論争の渦中に一石を投じたものと考えられるが、しかし「叙説」執筆の段階ではまだ十分に成熟した意見が開陳されているとは思われず、それがやがて後期の諸著作、とくに最晩年執筆されたとされる“*Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade*”へと発展していくのである。

8. 理性的精神

理性もしくは理性的精神についての発言が見られるのは「叙説」第34節～第36節においてである。第34節の見だしは“*De la différence des esprits et des autres substances, âmes ou formes substantielles, ……*”となっており、「精神」は、「魂」および「実体形相」とは違った存在として区別されている。なぜかという、*esprit* とは「理智的な魂 (*l'âme intelligente*)」であり、それは自分が何であるかを知っているし、また深い意味をもった〈この自我〉(*ce moi*) ということをも口にすることができ、それは単に存続するだけでなく、他の魂よりも *métaphysiquement* にずっとまさって存続するし、*moralement* にも同一状態をたもち、同一人格を成しているからである」(*op. cit.*, p. 72) ライプニッツのことばづかいは少し分かりにくい、*métaphysiquement* にまさっているというのは、*esprit*こそ、自分が何ものであるかを知り、自分が何をしているかを知っており、したがって「反省」することができ、「必然的で普遍的な真理を発見することが

できる」という意味であり、また *moralement* にすぐれているというのは、かかる *esprit* が自分自身に対する反省をそなえ、したがって倫理的な性情 (*qualité morale*) をもっており、それゆえ人びとか懲罪でも褒賞でも受けるに値する存在になっているという意味である。

それはそれとして、ライブニッツが区別している三種の実体について G. Le Roy はその注において次のように解説している。

すなわち、実体の階層性については、彼の後期の著作たる “*Système nouveau de la nature et de la communication des substances*” の §4-8、ならびに “*Monadologie*” §18-36において次のように誌されている。1° もっとも単純な実体形相あるいは「裸のモナッド」(*monade nue*) で、それは *entéléchie* と呼ばれるもの。その特性は初期段階の知覚や欲求をもっていること。つまりやがて本来の認識なり行為なりに発展していくであろうもののごく初発的な形をもっており、これによって複合した非有機的物体の統一が保証されるのである。2° 感情が付与された実体で、*âme* と呼ばれるもの。これもまた知覚や欲求をそなえているが、記憶力をもっているおかげで知覚や欲求の能力が一そうはつきりし、一そう発展してきている。その上この *âme* は、経験的因果関係がわかるようになるので、動物的生命の働きを保証してくれる。3° 理性が付与された *âme* で、*esprit* と呼ばれる (*l'âme douée de raison, appelée esprit*)。これもまた知覚と欲求をもっているが、しかし今度は反省作用がおこなわれるため、従来からの諸能力が満開状態となってくる。そのみならず、人間が永久真理を認識できるようになるし、また本当の内的自由をもつようにもなってくる。このようにライブニッツは実体の階層性を区分しているが、それとともに注目すべき点を提示している。1° これらの各段階において実体は二つの特性をもっている。一つは統一の原理 (*principe d'unité*) であり、そこから実体のもつ知覚 (*perception*) の働きがでてくる。もう一つは自発性の原理 (*principe de spontanéité*) で、そこから欲求 (*appétition*) の働きがでてくる。2° 実体は低い段階から高い段階に移るにあたってもその間に深い連続性を有している。その意味はその間にどんな切れ目があっても、それは全く断絶した仕方で切りはなされてしまうのではなく、ただ同じ内面的特性の多かれ少なかれ際立った発展によってその間に区分を入れるだけである。したがって、ライブニッツの見るところでは、上述のこれらの原理こそ詮ずるところ *esprits* がもっている特権的な資格を説明してくれるものなのである。(cf. *op. cit.*, pp. 268-9) 以上 G. Le Roy の注釈によっても分かるように、*esprit*こそ「理性的精神」と呼ばれてよいものであり、そこでこそ真理の認識と心の自由が確立してくる段階と規定されるのである。

第35節ではこのような「精神」の優越性について語られている。なぜなら、この精神こそ「世界よりも、むしろ神を表出する」のに対して、他の単純な実体は「神よりも、

むしろ世界を表出する」からである。“*exprimer plutôt Dieu que le monde*”と“*exprimer plutôt le monde que Dieu*”という両命題の対立は、ライプニッツの哲学思想に新しい面を開示させるものと言えよう。というのは、この理性的精神について語るためには、形而上学のみならず、さらに倫理学をも接合させる必要があると、彼が述べているからである。字義に即していえば、*métaphysique*は *meta*+*physica* として *physique* (自然学) と対立的に措定されるものであるが、この *métaphysique* に *morale* を接合さすべしという意味は、理性的精神が単に *la connaissance distincte* [この語はデカルト的用法では「判明な認識」と訳せるが、しかしライプニッツでは「明晰な認識」と訳してよいであろう] によって永久真理を把握するだけでなく、この精神自体が「人格」(*personne*) として他の実体よりも格段の卓越性をもつということになる。

ところが、理性的精神を「人格」として定立することは、神そのものの規定をも変化させずにはおかない。ライプニッツは言う、「神をあらゆる実体および存在の原理および原因と考えるだけでなく、またあらゆる人格、あらゆる理知的実体の *chef* (あるじ) として、神自身はあらゆる精神が集まって構成される宇宙の国のような、もっとも完全な国の絶対君主 (*le monarque absolu de la plus parfaite cité ou république*)、神はあらゆる存在のうちの最大なものであるとともに、あらゆる精神のうちで最も完成したものと考えなければならない」(*op. cit.*, p. 73) まことに見事な神の像の誕生である。ただし、神は最高の理性的精神であり、最高の賢者として屹立してきたからである。

この神にたいする賛嘆は、第36節において「神の至福」にまで高揚される。本節の見だしは“*Dieu est le monarque de la plus parfaite république composée de tous les esprits, et la félicité de cette cité de Dieu est son principal dessin.*”となっている。ライプニッツが求めた最も完全な国とは、キリスト教徒たちがあこがれの的とした *civitas Dei* であること言うまでもなからう。

そして「叙説」はその最後の第37節に“*Jésus-Christ a découvert aux hommes le mystère et les lois admirables du royaume des cieux et la grandeur de la suprême félicité que Dieu prépare à ceux qui l'aiment.*” (イエス・キリストは、人間たちに天国の神秘とすばらしい掟と、それから神を愛する人びとに、神が用意されている至福の偉大さを示したもうた。) という標題を冠している。まことにイエス・キリストはわれわれに、「神の国」という名にふさわしい理性的精神の完璧な国を知らせて下さったという結語である。

「ライプニッツとアルノー」と題した本稿も大筋から言えば「形而上学叙説」のテキストを中心にその問題をいくつか拾い上げて終わった感じが否めない。というのは、往復書簡といってもその内容はライプニッツからアルノー宛の書簡が多くてその逆のものはずっと少なく、しかもそれぞれの手紙についてもライプニッツのものの方がずっと長

文になって、自分の考えかたを綿々と綴っているからである。その大きな違いは第一にアルノーとライブニッツとの年齢の差の開きによるであろうし、第二によく形而上学論議の本格的土俵にのぼったばかりで意気さかなライブニッツは、その後執筆された「弁神論」や「モノドロジー」のような円熟した思索にはまだ届いていず、アルノーとしては簡単な「概要」やライブニッツからの来信を眼にただけではその真意が十分に理解できなかったのではないか。それに反してライブニッツの方は碩学として世評の高かったアルノー師に自分の考えかたを開陳して、師から相当な評価を得たいと思っていたのではなかろうか。しかし初めての書簡にたいしてアルノー師からきびしい評語をもらったライブニッツはかなり激越な調子の返信をしたためている。見ようによっては、お世辞ではなくむしろお叱りの評価をうけたことによってライブニッツの思索が深まっていったとも言える。したがって中期の彼の思索の跡を検討しようと思う人びとには思わぬ拾いものをしたと逆説的な言いかたをすることもできよう。筆者にはそこまで研究の筆をすすめることは不可能で、ただアルノー師に触発されて論議を発展させていく下地になった「形而上学叙説」のなかから当時神学ならびに形而上学の分野においてむづかしい論議をひきおこしていた諸問題にライブニッツがどのように対処しようとしたのか、その大まかな考えかたを若干検討してみたにすぎない。

注釈

- 4) “*enfermer une fois pour toutes*” の邦語訳については、「一度に合わせて含んでいる」(河野訳)、「一遍に含んでいる」(増永訳)「すべて事前に含んでいる」(西谷訳)などがある。しかし筆者としては「(すべてを) 決定的に含んでいる」と訳してみた。ちなみにラルース辞典では、*une fois pour toutes* について “*de manière définitive, sans qu’il y est lieu de revenir là-dessus*” の意味とされており、ロベールの辞典では、「一回かぎり、きっぱりと、これを最後に」などの訳がつけられている。
- 5) G. Le Roy の注によれば、このことばは、*Épître aux Romains*, XI, 33 において St. Paul が誌した “*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*” をライブニッツが少し変形して用いたものである。(op. cit., p. 259)

le 29, sept., 1992 (完)