

ライブニッツにおける自由と偶然性

新潟大学 人文学部
行動科学課程 人間学履修コース
今井 露子

指導教官 城戸 淳
平成 24 年 1 月 10 日

目次

序論	3
第一章 必然的真理・偶然的真理	6
第二章 個体概念	14
第三章 可能世界と理由律	21
第四章 予定調和	29
第五章 奇跡・怠惰な詭弁	36
第六章 人間の自由	41
結論	47
略記法について・参考文献	52

序論

本論文で試みるのは、独自の自由論を打ち立てた哲学者ライプニッツが、人間には自由 (liberté) があるのか否か、自由があるならばそれはどのようなあり方をしていると考えたのかを明らかにすることである。これらの疑問のほかにも、どのような仕組みで自由は生まれるのか、自由であるには何が必要なのか、自由を邪魔すると思われる事物が存在するのにどうして自由はあるといえるのかといった自由に関する問題に、ライプニッツはある解答を提示している。

ライプニッツは、主に形而上学的な見地から自由について論じている。しかし自由の議論において、ライプニッツは形而上学的な視点だけでなく、道徳的、実践的な視点も重視していた。私たちは本論文で、個体的実体や可能世界、理由律などのライプニッツの自由の議論に出てくる概念を理解しそれを用いることによって、神や人間に自由はあるのか、世界がもつ法則や秩序と神や人間の自由とがどのような関係にあるのかを考察する。そして、ライプニッツが自由の議論において何をもっとも重要と考えていたのかを知ること、ライプニッツの考える自由の本質を明らかにする。ライプニッツは偶然性、自発性、叡智を自由に必要な条件として挙げているが、ここではこの三つの中でも特に多くの議論がなされている偶然性に焦点を当てて考察を進める。

ライプニッツの自由論を理解するために、本論文では、『ライプニッツ・アルノー往復書簡』、『形而上学叙説』、『弁神論』をテキストとして取り上げる。ライプニッツは 1686 年 39 歳の時に、自身の哲学体系全体をはじめて表明化した『形而上学叙説』を書いた。そして、『形而上学叙説』について 1686 年から 1890 年の間、ライプニッツが、神学者で哲学者のアントワーズ・アルノーとやり取りした文通が『ライプニッツ・アルノー往復書簡』である。この書簡の内容は『形而上学叙説』の補足にとどまらず、ライプニッツの思想をより詳しく理解するうえで重要である。1710 年ライプニッツ 64 歳の時の著作である『弁神論』では、プロイセン王妃ゾフィ・シャルロッテとの間で行われた、当時の流行思想家ピエール・ベールへの批評がなされている。

自由についての議論は、ライプニッツ以前の時代でも頻繁に行われてきた。アリストテレスやトマス・アクィナスの主知主義的な自由論と、アウグスティヌスの主意主義的な自由論は、近世はじめにまで受け継がれた。宗教改革の時代には、ルターとエラスムスの間で行われた論争で、人間の自由を重視したルネサンスの人文主義的な自由論がルターによって否定された。人間より神を優先させるルターの自由論は、カルヴァン派に引き継がれ救済予定説へと発展した。

自由について論じた哲学者の一人であるライプニッツは、可能世界論や予定調和説といった独創的な思想を生み出した哲学者で、科学者、数学者、外交官でもあった多才な人物である。ライプニッツはヨーロッパの各地へ赴いたり書簡をやり取りすることで、当時の

ヨーロッパのさまざまな知識人と交流をしていた¹。そのうちの一人がアルノーである。

ここからは本論文の内容の簡単な説明をする。まず第一章では、「個体的実体に個体的実体のもつ概念がすべて含まれている」とするライプニッツの主張について考察をする。この主張は自由とは両立しないように思われるが、ライプニッツは偶然性に立脚した選択には自由が存在するのを証明して、個体的実体に個体的実体のもつ概念がすべて含まれるという関係が自由を妨げないことを主張する。これについてアルノーはライプニッツに、個体的実体には自由があるのか宿命論的な運命しかないのかを尋ねる。これに対しライプニッツは、個体的実体同士の関係は内内的であるが神の自由決定に依存するため偶然性を伴っていると答えることで、自由な選択がなされていることを示す。

第二章では、個体的実体の概念である個体概念について考察する。往復書簡でアルノーは種の概念が個体概念だと述べる。種の概念とは、例えば「私」においては「もしそれが私の中にないとすれば、私はもう私でなくなってしまう」性質のように、それがなくなることによって自身の本質を失ってしまうような概念である。しかしライプニッツは、個体概念をそれによって個体を区別することができる完足的な概念と考えるため、種の概念を個体概念として認めない。ライプニッツによると、個体概念とは偶然的な概念である。個体概念は偶然的な概念であるがゆえに個々の個体的実体の状況や状態を反映しており、個体的実体の区別に役立つ。

第三章では、個体的実体の属する世界と、世界を支配する原理を取り上げる。神はある個体的実体を選ぶ際にあらゆることに考慮して選択をするから、結果的にひとつの世界を選ぶことになる。この選択は必然的でないため、偶然性を伴う。すべての世界を支配するのは矛盾律、理由律であるが、うち理由律は確実性をつくり出し、自由の条件である偶然性を保障するものである。何事も理由なしには起こらないとする理由律が最終的に求める理由は最善律という原理にある。これは、最善律が、その選択肢を選んだのはそれが最善だからだという理由を提供するからである。

第四章では、自由に反すると思われる予定調和を扱う。往復書簡でアルノーは、ライプニッツが提唱した予定調和説が機会原因説と同じ主張をしていることを指摘する。ライプニッツはアルノーに、機会原因説では神を介さないと精神が身体を動かすことができないのに対して、予定調和説では自発性が働いているため、精神と身体はそれぞれ独自に動き一致に至ると答える。このとき、神はすでに世界を創造し終わっているため、神の役割は実体の運動を保持することのみである。個体的実体に、偶然性のほかに、自発性が働くことは、自由を成立させる要因となっている。

第五章では、自然法則を無視して現れる奇跡に神の自由はあるのかどうか、運命が予め決まっているなら何をしようと運命は変わらないとする怠惰な詭弁は正当なのかなど、自由を妨げられると思われる現象や主張について考える。奇跡は、下等な公理を無視しているだ

¹ 松田毅「ライプニッツ」(『哲学の歴史 5』) 516-517 頁。

けで普遍的秩序の法則は守っており、神の計画に当初から含まれていた出来事であるため、神の自由を妨げない。また、人間にある出来事が起こるのはそれだけの理由や原因があるからであり、望みを叶えたり災いを避ける要因をつくり出すには理性に基づく叡智が必要である。この叡智は自発性や偶然性と同じく人間が自由になるための条件であるとライプニッツは述べる。

第六章では、ライプニッツの思い描く自由がどのようなものなのかを考え直し、その自由が何に立脚するのかを、形而上学的な視点を離れ、道徳や実践（実生活）に基づいて考察する。これによって、ライプニッツは形而上学的な自由論を展開しながらも、その根本に道徳を据えていたことが明らかになる。ライプニッツは、理性を自由の要にすることで人間と神との自由を一致させているだけでなく、道徳的な判断も理性が行っていると述べる。ここから、理性は自由だけでなく道徳にとっても必要であること、人間と自由の条件を同じくする神は人格神であることがわかる。

本論文で扱うライプニッツの著作では、偶然性の他にも自由に関わる概念や思想が数多く述べられているが、その中でも偶然性に関わる記述は多い。ライプニッツによると、偶然性があることによって宿命論が覆され自由が保障される。本論文では、偶然性を中心に考察を進め、最終的に偶然性以外の自由の要素も含めて、ライプニッツの考える自由というものを明らかにすることを目的としたい。

第一章 必然的真理・偶然的真理

ライプニッツの自由論において偶然性 (contingence) は重要な位置を占める。人間の自由の有無は、私たちの行為や選択が偶然的真理なのか必然的真理なのかでわかるとライプニッツは考えた。第一章では、議論に入る前に、ライプニッツの置かれていた当時の環境について少し言及する。それから、『形而上学叙説』第 13 節にある議論を見た後、アルノーとの往復書簡の中で行われた質疑応答を追うことで理解を深める。具体的には、まず個体的実体と個体的実体がもつ概念との関係を考察しながら、偶然的真理と必然的真理の違いやそれぞれが自由に与える影響を見る。それからアルノーとの間で行われた議論を理解することで、個体的実体同士は外的なつながりをもつのかそれとも内的なつながりをもつのかについて、ライプニッツがどう考えていたのかを明らかにする。以上の考察をとおして、どのように行為や出来事が選択され実際に生じるのかがわかるようにしたい。

ライプニッツの自由論を検討する前に、本論文で取り上げるテキストが書かれた当時の状況や、ライプニッツとアルノーの関係、『形而上学叙説』のねらいなどについて説明したい。ライプニッツの生きた 17 世紀から 18 世紀にかけてのヨーロッパでは、科学分野での研究が進んだ。一方で、キリスト教内での対立が深刻さを増す時代を迎えていたのも事実である²。『ライプニッツ・アルノー往復書簡』では、カトリックのアルノーとプロテスタントのライプニッツが、宗教上の立場や態度の違いから対立する場面も見受けられる³。しかし酒井潔によると、ライプニッツはキリスト教内でのさまざまな宗派の対立を嘆いていた。カトリックの中でもジャンセニウス派に属していたアルノーが同じカトリックのイエズス会やプロテスタントなどと激しく争っていたのに対し、ライプニッツはプロテスタントでありながらもカトリックに敵対心を抱くのではなく、キリスト教内での対立をなくし新旧教会を再統一することを望んでいた。教会の再統一はライプニッツだけでなく、この当時広く望まれていたことであり、ライプニッツはそれに尽力していた⁴。アルノーには学識があり哲学において秀でていたことに加え、宗教対立において重要人物であったことから、ライプニッツはアルノーに『形而上学叙説』を認めてもらいたかったのだと思われる⁵。

哲学的な立場としては、アルノーはデカルト主義で、それでいて経験を重んじる立場をとる⁶。対するライプニッツは、機械論的な見解を示しつつも、スコラ哲学や形而上学に沿

² cf. 佐々木能章「解説」『ライプニッツ著作集 8』408-409 頁。

³ cf. 同書 225 頁, 注 8/415-416 頁。

⁴ 同書 408-409 頁。

⁵ 同書 388 頁, 注 1/同書 389 頁, 注 1。

⁶ 同書 405 頁/松田毅「ライプニッツ」296 頁/cf. 佐々木能章「解説」『ライプニッツ著作集 8』414 頁。

った思想を展開する⁷。往復書簡で見られる両者の考え方の違いは、根本的にはこうした哲学的な立場の違いが大きく関係しているのだろう。しかしライプニッツはアルノーの厳しい批判にめげずに往復書簡を続ける。

ここから先は本題に入り、テキストに沿って議論を考察していくことにする。ライプニッツは、「個体的実体 (*substance individuelle*) の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に合わせて含んでいるから、この概念をよく見ればそこにその実体について真に言い得るべきすべての事を見ることができる」⁸と主張する。個体的実体とは、「多くの述語が同一の主語に属し、…もう他の如何なる主語にも属さない」⁹主語 (*sujet*) で、述語 (*predicat*) が内在 (*in-esse*) するもののことをいう。ここでは述語は個体的実体のもつ概念のことである。

個体的実体の概念を考察することができれば、その実体についてすべてのことがわかる。しかしこれでは、人間には宿命論的な運命しかなく、自由は成り立たないことになってしまう¹⁰。だがライプニッツは自由を認めないのではなく、積極的に肯定している。なぜライプニッツは「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に合わせて含んでいる」¹¹としながらも自由を肯定するのだろうか。

ライプニッツが自由を肯定する根拠の中心は偶然性にある。ライプニッツによると、偶然性とは「論理的で形而上学的な必然性の除外」¹²を指す。ライプニッツはまず、確実なものである偶然的真理 (*verité contingente*) と必然的なものである必然的真理 (*verité nécessaire*) の区別をした¹³。偶然性が伴う真理や命題を偶然的真理、偶然的真理とは反対に必然性を伴う真理や命題を必然的真理という。必然的真理は「絶対に必然的で、その反対は矛盾を含む」¹⁴数や幾何学などの永久真理、偶然的真理は「その反対は矛盾を含まないから、それ自身においては偶然的」¹⁵な行為や選択を指す。予め決まっていいて自由がない事柄があるとしたら、その事柄は必然的であることになる。必然的だということは、逆にいうと、融通がきかず偶然性を欠いているということである。だから、偶然性がなければ自由はなく、偶然性があれば私たちは自由を獲得し得る。偶然性は必然性を排除して自由の存在する余地を確保する役割をもつ。

偶然的に起きる出来事は神に予見されている以上確実に起きるが、確実であるというこ

⁷ 佐々木能章『ライプニッツ術』21-24 頁／松田毅「ライプニッツ」522 頁。

⁸ G IV 436, D.M. § 13 (『形而上学叙説』92 頁)。

⁹ G IV 432, D.M. § 8 (同書 82 頁)。

¹⁰ G IV 436, D.M. § 13 (同書 92 頁)。

¹¹ G IV 436, D.M. § 13 (同書 92 頁)。

¹² G VI 288, Th. § 288 (『ライプニッツ著作集 7』53 頁)。

¹³ G IV 437, D.M. § 13 (『形而上学叙説』92 頁)。

¹⁴ G IV 437, D.M. § 13 (同書 92 頁)。

¹⁵ G IV 437, D.M. § 13 (同書 92 頁)。

とは偶然性と両立し得るとライプニッツは考えた¹⁶。確実性 (certitude) が偶然性と両立するのに対し、絶対的必然という意味での必然性は偶然性と両立しない。偶然的な行為一般や個別の自由な行為は、絶対的必然という意味で必然的になることはない¹⁷。

『形而上学叙説』の第 13 節でライプニッツは、偶然的真理の説明にユリウス・カエサルを例に挙げている。カエサルはローマの終身独裁官になったが、この行為はカエサルの概念の中に含まれている。しかし、カエサルが終身独裁官になったこともルビコン河を渡ったことも偶然的真理であり、数や幾何学のように絶対に必然的でその反対が矛盾を含むことではない。どのようなカエサルが創造されるかは偶然的に決まる。カエサルの概念に含まれている出来事は、神が自由に選んだ事物の系列を前提としているため、確実ではあるが必然的ではない。神が他の人たちを差し置いてこのカエサルをつくったのは、このカエサルが存在する世界の秩序を選ぶことを神が気に入ったからである。こうした神の決心から結果として現れる事柄は仮定的必然によって必然的なのであって、神の自由も神が創造した精神の自由も妨げることはない。偶然的真理には必然的真理のように絶対的な必然性がないので自由の生まれる余地があるとライプニッツは考えた¹⁸。

『形而上学叙説』についてのアルノーとの議論の一部では、絶対的必然とその反対の概念である仮定的必然が取り上げられている。アルノーが問題としていたのは、第 13 節の「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に合わせて含んでいる」という主張である。1686 年 3 月 13 日のライプニッツ宛ての書簡で、アルノーは以下のように述べている。

〔…神がアダムを創造することを欲したと仮定すれば、〕その後人類に起こったすべてのこと及び今後いつか人類に起こるすべてのことは、宿命以上の必然によって起こったはずであるし、また起こるはずであります。…ですから、一旦神がアダムを創造しようと欲したと仮定すれば、こういうすべてのことに対して神に自由がないことになります¹⁹。

もしライプニッツの「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に合わせて含んでいる」という主張が本当ならば、例えば神がアダムを創造したらその子孫たちのことまですべて決定してしまうため、一度アダムを創造しようと仮定すればその子孫のことについて神の自由がなくなるとアルノーは反論する。なぜなら、アダムを創造するところまでは神の自由が働くが、それ以後アダムの身に起こることやアダムの子孫にどの

¹⁶ cf. G VI 131, Th. § 52 (『ライプニッツ著作集 6』160 頁) / G VI 123, Th. § 36 (同書 149 頁)。

¹⁷ G VI 131, Th. § 52 (同書 159-160 頁)。

¹⁸ G IV 437-438, D.M. § 13 (『形而上学叙説』93-95 頁) / G II 20, C.A. 3 (同書 205 頁)。

¹⁹ G II 15, C.A. 2 (同書 195-196 頁)。

ような人間が出てくるのかといったことは個体的実体によって決定され、神が自由に決められる事柄ではなくなってしまうように思われるからである²⁰。

ライプニッツは、1686年4月12日のアルノー宛ての書簡で、「これらの言葉は『仮定的必然』(necessitas ex hypothesi)を絶対的必然(necessité absolue)と混同している」²¹とアルノーに答えた。神には自由を発揮できる事柄と、一度決心したために必ず行わなければならない事柄がある。神がある一人のアダムを選ぶことができるのは、神が自由だからである。しかし、そのアダムの概念に基づいて起こる事柄は、神が一度自由を発揮し一人のアダムを選択、決定した以上、神の決心に従って必ず行われる。なぜなら、神が「アダムを選ぶに当たって、既にアダムの子孫を考慮に入れていて、同時に両方とも選ん」²²でいるからだ。これは、ある君主が一人の将軍を選ぶときに、将軍を選ぶならばそれと一緒に将軍の部下たちも選んでいることと同じである。神は例えるなら賢い君主であるから、将軍だけでなくその部下たちのこともきちんと考慮して将軍を選んでいる。このとき、部下たちまで考慮して将軍を選んだがために、君主の自由が制限されるということはない。神、アダム、その子孫についても同じことがいえるとライプニッツは説明している²³。「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に合わせて含んでいる」のも、神がどのような個体的実体を選ぶか決心した時点で、その個体的実体に関わるあらゆる事柄(個体的実体の概念)も同時に決まるためである。

しかしアルノーは、1686年5月13日のライプニッツ宛ての書簡で、自分は仮定的必然と絶対的必然を混同してはおらず、むしろ仮定的必然のことしか言及していないという。アルノーが問題にしているのは、主語と述語の内在関係は外的なつながりなのか、それとも内的なつながりなのかである。

「…神がアダムを創造しようと欲したと仮定すれば、その語人類に起こったすべてのことは宿命的必然によって起こったはずであるしまた起こるはずである。もしくは少なくとも一旦神がアダムを創造しようと欲したと仮定すれば、こういうすべてのことに対して神には自由がないことになる。…」と行うことができると私は信じた。こう言ったからといって、私が『仮定的必然』を絶対的必然と混同したのだとは思われない²⁴。

これは、神がアダムを、その子孫も考慮して、自由に選択したとしても、その後の人間の身に起こる出来事が神の手を離れた必然性によって、神の手の届かないところで起きる

²⁰ G II 15, C.A. 2 (同書 196 頁)。

²¹ G II 18, C.A. 3 (同書 202 頁)。

²² G II 19, C.A. 3 (同書 203 頁)。

²³ G II 20, C.A. 3 (同書 203-204 頁)。

²⁴ G II 27, C.A. 6 (同書 224 頁)。

のなら、実際は神の自由はない、とする反論である²⁵。

では、もしライブニッツがいう主語（個体的実体）に述語（個体的実体のもつ概念）が内在するという関係が成立せず、神がその都度アダムの身に起こる出来事を決めたり後から変更できるとしたらどうなるだろうか。このとき神はアダムやその子孫に自由に関与しているといえるだろうか。1686年6月の書簡でライブニッツはアルノーに返答する。ライブニッツは、神が最初に決心したことを後から修正することができるとすると、神の自由が損なわれてしまうと見なした。なぜなら、もし神が最初に決心したことを後から修正することができるならば、偶然性は消え、神の選択の自由もなくなってしまうからである。神の最初の決心の時点で、神のもつさまざまな構想のうちどれを実際に現実に存在させるか選択が行われ、この選択に伴う偶然性が自由をもたらすとライブニッツは考える。

…もし仮に人が純粋に可能的なものを絶対的に拒もうと欲するとすれば、偶然性や自由を打毀すことになるであろう。なぜかというと、仮に神が現実的に創造したものの以外に一つも可能的なものが存しないとすれば、神が創造したものは必然的なものとなって、神はあるものを創造しようと欲する場合にただその物しか創造することができず、選択の自由を持たないことになるからである²⁶。

…神は、その偶然的未来に存在を与えようと決する前に、それを可能的なものの領域において然るべく見ている…²⁷。

「純粋に可能的なもの」とは、神が思い描く、現実にはなっていない個体的実体の構想のようなものである。ライブニッツによると、偶然性が選択の自由をもたらす。この偶然性は、無数にある「純粋に可能的なもの」のうちのいずれが現実的に創造されてもおかしくない状態で、どれを実際に存在させるか神が自由に選ぶことが可能であることを示している。神の自由な選択は偶然的に行われている。

もし神が現実的に創造したものの以外にひとつも可能的なものがないなら、起こる出来事はすべて絶対的必然を伴っていることになるので、仮定的必然は存在せず偶然性の入り込む余地はなくなる。純粋に可能的なものがないとすれば無数の選択肢からひとつを選ぶことはできなくなるため、神がこのようにしたいと思い描いたものは1通りしかなく、その1つのパターンが即すべて絶対に現実になる。このときあるのは必然性のみで、偶然性とそれに伴う自由は消えてしまう²⁸。

ライブニッツによると、神はアダムを創造する際、何通りものアダムを想定しその中からどのアダムを実際に創造するか選択する。「ここに一人の可能なアダムがあってその子孫

²⁵ G II 27, C.A. 6 (同書 224-225 頁)。

²⁶ G II 55-56, C.A. 9 (同書 277 頁)。

²⁷ G VI 126, Th. § 42 (『ライブニッツ著作集 6』 153 頁)。

²⁸ G II 45, C.A. [9] (『形而上学叙説』 259 頁), G II 55-56, C.A. 9 (同書 276-277 頁)。

がこうであるとし、また無数の他のアダムがあつて、その子孫がああであるとし、今、これらの可能なアダム…は一々互いに異なつたもので、神がその中のひとつだけを選んだ、それがまさに我々のアダムである」²⁹とライプニッツは説明する。神は、現実存在していてもおかしくないと考えた無数のアダムの中から、一人だけを選び現実世界に存在させる。このアダムは選ばれたからには現実世界に確実に存在することになるが、他のアダムが選ばれていた可能性も十分にある。だからこのアダムが存在するのは必然ではなく偶然である。神は自身の法則に基づいて無数のアダムの中から一人を選ぶことができるため、選択の自由をもっているといえる。選択の自由を支えているのは無数にある可能的なアダム（選択肢）で、この選択は偶然的になされている³⁰。

これに対し、無数の純粋に可能的なものが存在しない場合は、神がアダムを創造しようとする、初めに考えついたアダムがそのまま必然的に現実になってしまうので、どのアダムを現実存在させるかどうかについての選択が必要とされない。可能性として考えたものの中から選択するということができなくなるため、神の選択の自由がなくなる³¹。

神に自由な選択ができるのかどうかは、神とアダムとの関係だけでなく、アダムの子孫が神とどのように関わってくるのかが影響する。ここで問題となるのは、アダムとその子孫の結びつきは神の自由な決定に基づく外的な関係なのか、それともアダムとその子孫の間の必然的な内的な関係によるのかである。これはアルノーがライプニッツに示したジレンマといえる。もしアダムとその子孫たちの結びつきが外的で、神の自由な決定によりアダムの子孫が創造されるなら、「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に合せて含んでいる」という主語と述語の内在の原理は成立しない。一方で、もしアダムとその子孫たちとの結びつきが内的で、アダムとその子孫の間だけの必然的な関係しかないなら、神に自由はなくアダムの子孫には宿命論的、必然的な運命しかない。以上の問題について、アルノーは 1686 年 5 月 13 日の書簡で次のようにライプニッツに疑問を投げかけている。

…これらのもの（私は一方にはアダムを、他方にはアダム並びにアダムの子孫に起こるはずであつたすべてのことを意味する）の間の関係は、そのままの関係であつて、神のあらゆる自由決定には依存せずにいるのか、それとも神の自由決定に依存しているのか…ということがなお問題として残っているように思われる。もしこの最後の関係がなければ、あなたの説く『各人の個体概念はいつかその人に起こるすべてのことを一度に合せて含んでいる』ということは、（たとえその概念を神に関

²⁹ G II 20, C.A. 3 (同書 205 頁)。

³⁰ G II 37-38, C.A. [9] (同書 247 頁) / G II 50-51, C.A. 9 (同書 269 頁) / cf. 『ライプニッツ術』 134-136 頁。

³¹ G II 45, C.A. [9] (『形而上学叙説』 259 頁) / G II 55-56, C.A. 9 (同書 276-277 頁)。

係させて考えたとしても) 真であり得るとは私には考えられない³²。

あるアダムを選択した後からでも、アダムの身に起こることに対して神が自由を発揮しアダムやその子孫に影響を及ぼすことが可能でもないかぎり、神に自由はないだろう。しかし、それでは主語に述語が内在するという関係が成り立たなくなる。言い換えると、個体的実体同士の関係が、内的つながりであれば、神が後世の個体的実体に関与することができなくなるため、神の自由はない。外的つながりであれば、「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に含んでいる」という命題と矛盾してしまう。アルノーは、このような外的つながりと内的つながりのジレンマを提示し、ライプニッツは主語と述語の内在関係を強く主張しているので内的つながりを支持していると予想している³³。これに対してライプニッツは 1686 年 6 月の書簡で以下のように答えている。

私がアダムと人類の出来事との間に考えている関連は内的ではあるが、神の自由決定に依存しないものでなく、必然的なものではないと信ずる。なぜかといえば、「可能的と考えられる神の自由決定」は、「可能的なアダム」の概念の中に入っているので、まさにこれらの決定が現実的になった際にそれは「現実的なアダム」の原因になるのである³⁴。

先述の、ライプニッツの考えた、神のアダム創造の方法を見ても、ライプニッツは単に外的つながりを支持する立場と内的つながりを支持する立場のどちらでもないことがわかる。アダムとその子孫との間の関係は内的であるが、必然性は伴わない。なぜなら、個体的実体は自身の概念の中に、自身の原因となる神の自由決定の可能性を含んでいるからだ。神は自由な仕方アダムの子孫について選択を行うことができるので、外的つながりも存在する。神が創造した最初の人間であるアダムより後の人間のことにしても、神は自由決定という形で必ず関与している。アダムという一人の人間を創造しようと決心する際にも、神は「宇宙の全系列に関するすべての決心を考慮している」³⁵。外的つながりと内的つながりの中間を採ることで、ライプニッツは自由と内在関係との両立を図っている³⁶。

ライプニッツが「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に含んでいる」としながらも運命論を退け自由を肯定するのは、個体的実体は神の自由な選択によって選ばれたからである。そうでありながら、個体的実体同士のつながりは内的

³² G II 28-29, C.A. 6 (同書 226-227 頁)。

³³ G II 28-30, C.A. 6 (同書 226-228 頁) / cf. 『ライプニッツ著作集 8』 260 頁, 注 16。

³⁴ G II 50-51, C.A. 9 (『形而上学叙説』 269 頁)。

³⁵ G II 37, C.A. [9] (同書 247 頁)。

³⁶ G II 50-51, C.A. 9 (同書 269 頁)。

である。なぜなら神はひとつの個体的実体を選んだ時点で、その後起こる出来事や後世の個体的実体についても合わせて選択しているからである。この選択は、偶然性に立脚した自由決定によって行われる。

往復書簡のやりとりでは、まずは、神や個体的実体がもつのは宿命論的な運命なのか自由なのかについての議論、その次に、個体的実体間にあるのは内的なつながりなのか外的なつながりなのかについての議論がなされた。最初にアルノーが、個体的実体やその身に起こることは宿命的に予め決定されているのか、それとも自由があるのかを問題に挙げた。これに対してライプニッツは、神の決定は偶然に行われるため自由であると答えた。だが、アルノーはこの答えに満足せず、今度は個体的実体同士のつながりは内的なのか外的なのかをライプニッツに尋ねた。ライプニッツは「私がアダムと人類の出来事との間に考えている関連は内的ではあるが、神の自由決定に依存しないものでなく、必然的なものではない」と回答することで、アルノーの提示したジレンマを解消した。個体的実体間のつながりは内的だが、これは神が世界創造の時点ですべてを決定していて、後になってから個体的実体に関与する必要がないとライプニッツは考えていた。各々の個体的実体は、偶然性に基づく神の自由な選択を、個体概念として自身のうちに含んでいる。

第二章 個体概念

この章では個体概念 (*notion individuelle*) について考察を深めることを目的とする。最初に『形而上学叙説』にあるライプニッツの個体概念についての記述を見てから、それに対してアルノーが感じた疑問を取り上げる。アルノーは個体概念に関する疑問をライプニッツに述べてから、個体概念についての自身の考えを提示して、ライプニッツが間違っていることを指摘する。アルノーがライプニッツを批判するのにもち出したのは、種概念 (*les notions des espèces*) と呼ばれる概念だ。しかし、ライプニッツはアルノーの主張には同意せず、個体概念は種概念ではなく、個体的実体をはっきりと識別するために必要な偶然的な概念であるとした。

アダムと同じく、現実の世界にいる私は個体的実体としてさまざまな述語 (個体概念) をもつ。個体概念とは各々の個体的実体をもつ概念のことである。個体的実体は自身の性質や行為、自身に起こる出来事を個体概念として、その個体的実体がまだ現実になる前の状態である「純粋に可能的な実体 (*substances purement possibles*)」³⁷のときから、内在という形で有する。しかし、私が現実存在するようになる前の状態、「純粋に可能的な実体」が無数にある状態とはどのような状態なのか。ライプニッツが考える個体概念とは何なのか。多くの可能的なアダムを想定することについて、ライプニッツは独特の考えをもつ。ライプニッツの考える個体概念の性質については『形而上学叙説』の第 8 節で、個体を特定ができるようにする性質であるということが簡潔に述べられている。個体的実体とは完足的な (*complete*) ものを指し、個体的実体は「本性上、『それを表す概念の属している主語に含まれているすべての述語を理解するに足り、またそこから演繹してくるに足りるくらい完結した概念』をもっていると言いうことができる」³⁸。多くの「純粋に可能的な実体」を想定することについてライプニッツの考えが独特なのは、上記のように、個体概念の内容 (述語) に特徴があるからであるように思われる。

ライプニッツとアルノーでは個体概念の捉え方に差があり、往復書簡の中で議論が起きている。1686 年 5 月 13 日の書簡によると、アルノーは無数の可能的なアダムを想定することに疑問を感じている。アダムという一人の人間を複数人想定することに矛盾が生じるとアルノーは考える。

…様々な私というものは考えることができない。その理由は、これらの様々な私というものは互いに違っているはずだからである。違っていなければ「多くの私」という訳にいかなくなる。そこでこれらの「私」の中には「私でないもの」がなけれ

³⁷ G II 32, C.A. 6 (同書 232 頁).

³⁸ G IV 433, D.M. § 8 (同書 82 頁).

ばならなくなる。これは明らかな矛盾である³⁹。

アダムという存在は他の人間から区別されるためアダムといえる。個別的な存在であることによって、アダムはアダムとして他の個体的実体から識別することができる。個体的実体は個別的だから、それぞれのアダムには違いがあるはずである。しかしそうだとすると、複数人いるアダムの中に「アダムでないアダム」がいることになってしまう。よって多くのアダムを想定することは不可能だ⁴⁰。

アルノーはさらに、ライブニッツのいうようなさまざまなアダムを想定することを、自分の身に置き換えて述べている。「純粹に可能的な実体」の中から神が私（この場合はアルノー）を選択するとき、ある私は「子どもが大勢いる」や「医者である」という述語をもち、ある私は「独身である」や「神学者である」という述語をもっていた。そして神は独身の神学者である私を選んだとする。しかしこの議論には意味を見出せないというアルノーはいう。なぜなら「子どもが大勢いる」ことや「神学者である」といった述語が含まれるか否かによって、私が別の人物になるとは考えにくいからである。結婚しているかどうかという違いが個人の識別に影響を及ぼすことはない。だから、私が結婚しているかどうかやどのような職に就いているのかは個体概念の中に含まれる述語ではないし、それらの差異によって私が私ではなくなることはないように思われる。これは、大理石の塊が静止してしようと誰かに動かされようと同一大理石であり、静止も運動もその大理石の個体概念に入っていないのと同様であるとアルノーはいう⁴¹。もしライブニッツがいうように、「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に合わせて含んでいる」ことや個体概念と個体的実体の間に内在関係があることが真実で、私が独身の神学者になるということが間違いなく確実に起こるとしても、「独身である」や「神学者である」といった述語は私が私であるかどうかという問題には影響を与えないように思われる⁴²。上記のことを踏まえて、アルノーはライブニッツに以下の提案をする。

個体概念の中には、「もしそれが私の中にないとすれば、私はもう私でなくなってしまうようなもの」しか含まれていない、と考えなければならないと思う。これに反して「私の中であろうと私の中になかろうと、そのために私が私でなくなってしまうことがないようなもの」は私の個体概念の中には含まれているとは考えられない

⁴³。

³⁹ G II 30, C.A. 6 (同書 229 頁)。

⁴⁰ G II 30, C.A. 6 (同書 229 頁)。

⁴¹ G II 30, C.A. 6 (同書 229-230 頁)。

⁴² G II 33, C.A. 6 (同書 234 頁)。

⁴³ G II 30-31, C.A. 6 (同書 230 頁)。

「もしそれが私の中にないとすれば、私はもう私でなくなってしまうようなもの」とは、球でいえば「球の面のどの点を取っても中心まで等距離である」などの、それを欠くともう球でなくなってしまう概念である。これは種概念を指している。これに対し、球の直径の長さは球によって差があり種概念ではないため、個体概念には含まれないとアルノーはいう。球の直径の長さは、アルノーのいう「私の中にあろうと私の中になかろうと、そのために私が私でなくなってしまうことがないようなもの」に該当するだろう⁴⁴。

ライプニッツが個体概念について主張する説は、「純粹に可能的な実体」とは何かという問題にかかわる大きな矛盾を引き起こす。またそれだけではなく、個体概念の一部が変わることでその個体的実体に些細な変化が起こるとしても、その些細な変化が個体的実体の同一性に影響を及ぼすことはあり得ないため、個体概念に関する議論そのものが無意味になってしまう。だからアルノーは、ライプニッツは自身の主張を改め、種概念が個体概念であることを認めるべきだと考えているようである。

まったく同様な個体が複数存在することの矛盾をライプニッツは認めているが⁴⁵、種概念が個体概念であるとするアルノーの案には反対している。「私」が何であるかを理解するためには、例えばデカルトのように、自分は「考える実体」とであると自覚するだけでは不十分だとライプニッツはいう⁴⁶。なぜなら、個体概念は種概念では網羅しきれないほど無限に内容が多くて理解しがたいからである。私は何なのかを理解するために必要なのは、私を他の実体からはっきりと区別することであり⁴⁷、その区別は種概念でなく、種概念ではない偶然的な概念によってなされる。そのため、いつどこで何をしたのかといった種概念以外の概念が個体概念には含まれる。

そもそもライプニッツは、多くのアダムといった場合、「アダムを『ちゃんときまった一つの個体』とは考えていなかった」⁴⁸。無数の可能的な「私」は完全に同一の人間ではなく、述語の一部のみが違う人物（私）とライプニッツは捉えていことが、書簡九のための備考を見るとよくわかる。

アダムにおいて、その述語の一部だけを、例えば、「最初の人間」とか…いうように、普遍性の見地から（すなわち、エヴァとかパラダイスとかその他個別性をまったくするような事情の名を示すことなしに）考えられるものだけを見て、こういう述語の属する人をアダムと呼ぶことにすれば、それだけでは個体を決定することはできない。こういう意味でのアダム、すなわち「こういうことだけは当てはまるが、し

⁴⁴ G II 32-33, C.A. 6 (同書 233 頁)。

⁴⁵ G II 41-42, C.A. [9] (同書 253 頁)。

⁴⁶ cf. 『ライプニッツ著作集 8』 265 頁, 注 29。

⁴⁷ G II 45, C.A. [9] (『形而上学叙説』 259 頁) / G II 52-53, C.A. 9 (同書 272 頁)。

⁴⁸ G II 41-42, C.A. [9] (同書 253-254 頁)。

かも知れない異なる可能な人」は無数に有り得るからである⁴⁹。

したがってまた、もし別の出来事をもったとすれば、それは我々のアダムではなくて、別のアダムであったことになる⁵⁰。

独身の私と子どもが大勢いる私とでは、もっている述語が異なるため別の私になる。また、私が結婚をするとしても、Aさんと結婚する私とBさんと結婚する私とは、同一の私ではない。なぜならそれぞれの私を含む述語に違いがあるからである。選択肢が複数あるときにもし現実とは違うものを選択していたら、私はこの私でなく別の私になるとライプニッツは述べている⁵¹。

ライプニッツは種概念とそうでない偶然的な概念の違いを、必然的真理と偶然的真理に基づいて説明している。例えば、球にとっての「球の面のどの点を取っても中心まで等距離である」という概念や、私にとっての「思考する能力がある」という概念は種概念であるが、球ならば必ず「球の面のどの点を取っても中心まで等距離である」という種概念が含まれなければならないため、種概念は必然的真理である。どのような「私」を想定するにしても、思考する能力のない私を想定することができないのは、「思考する能力がある」という概念が「私」にとっての種概念だからである。しかし、どの私も「思考する能力がある」という概念を同様に含んでいるので、種概念では「私」という多くの「純粋に可能的な実体」同士の区別が不可能である⁵²。ライプニッツによると、種概念は不完足もしくは抽象的で、球の種概念の場合でも、「この概念によって人は球の本質を一般にもしくは抽象的に考えるだけで、その時々の特異な周囲の状態を問題にしない」⁵³。そのため、ライプニッツは種概念を不完全な概念と呼んでいる⁵⁴。

これに対して、その球がいつ存在したのか、どこに置かれていたのかといった事柄は球によって異なるため、これらの概念は偶然的真理といえる。例えば個体的実体が存在する時間や場所は偶然的に決まるが、一方で、同時に同じ場所に複数の個体的実体が存在することはできない。時間や場所などの概念は偶然的である。だがそれゆえに、その実体に特有な概念であるため、他の実体との区別の基準になる⁵⁵。以下は1686年6月の書簡の一部である。

個体的実体の概念は完足的な概念で、その主語を他のものから全然区別することが

⁴⁹ G II 42, C.A. [9] (同書 254 頁)。

⁵⁰ G II 42, C.A. [9] (同書 255 頁)。

⁵¹ G II 41-43, C.A. [9] (同書 253-256 頁) / cf. 『ライプニッツ著作集 8』 271 頁, 注 48。

⁵² cf. G II 49, C.A. 9 (『形而上学叙説』 267 頁)。

⁵³ G II 39, C.A. [9] (同書 249 頁)。

⁵⁴ G II 49, C.A. [9] (同書 259 頁)。

⁵⁵ G II 49, C.A. 9 (同書 267 頁)。

でき、したがって偶然的真理、すなわち事実真理を含むと共に、時、所、その他個人的境遇を含むから、その可能的と考えられる概念の中にも、同じく可能的と考えられる神の自由決定を含んでいなければならない⁵⁶。

アルノーとは対照的に、ライプニッツにとって、種概念以外の偶然的な概念はむしろ個体概念そのものであるといえる。ライプニッツの考える個体概念は、「純粹に可能的な実体」同士の区別に役立つ完足的な概念で、個々の実体の状況や状態を反映している⁵⁷。「アルキメデスが自分の墓の上に置かせた球」の概念は、時間や場所をはじめ、球に使われている材料、その他周囲の状況などの偶然的な事柄を含む完結した概念であり、他のあらゆる球との区別が可能である⁵⁸。ここでも「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に合わせて含んでいる」という、主語（個体的実体）に述語（個体概念）が内在する関係は重要な役割を果たしている。

第一章で述べたとおり、必然的真理は「絶対に必然的で、その反対は矛盾を含」み、絶対的必然をもつ。必然的真理は神の自由な意志の及ばない真理であり⁵⁹、そのため種概念は神の自由決定には依存しない。なぜなら種概念は本質的、永久的だからである。種概念が偶然的な概念と大きく異なるのは、種概念が、神の決定には依存しない必然的真理、つまり永久真理しか含んでいないところである。種概念のような必然的真理は神の意志を仮定せず、神の悟性に依存している⁶⁰。

必然的真理に対して、偶然的真理は「その反対は矛盾を含まないから、それ自身においては偶然的」な行為や選択のことである。偶然的真理がもつ仮定的必然は、絶対的必然とは違い、偶然性を伴う。よって偶然的真理には選択の自由がある。この選択の自由は、選択肢として無数の「純粹に可能的な実体」があることで実現している⁶¹。

石黒ひでによると、ライプニッツが無数の「純粹に可能的な実体」を想定するのは、意志を伴う行為と選択の問題を明らかにするためである。もし、自然法則や与えられた環境に固有な条件のみに従って人間が物事を決めているなら、自然法則や条件に基づいて演繹的に、人間の行為を予測できてしまう。これが事実であれば、無数の「純粹に可能的な実体」を想定する必要はないだろう。このような、人間が自然法則などの自身の外部の法則にのみ従っているとする考え方は決定論的である。しかし実際は、人間は自身の外部に存在する法則や条件に依存しなくても、自発的に行為、選択ができる。このような自発性を伴う意志は自由だといえることができる。このような意志は自然法則より優位にあり、神や

⁵⁶ G II 49, C.A. 9 (同書 267 頁)。

⁵⁷ G II 39, C.A. [9] (同書 249 頁), G II 49, C.A. 9 (同書 267 頁)。

⁵⁸ G II 39, C.A. [9] (同書 249 頁)。

⁵⁹ G II 38, C.A. [9] (同書 247-248 頁)。

⁶⁰ G II 49, C.A. 9 (同書 267 頁)。

⁶¹ G II 49, C.A. 9 (同書 267 頁) / G II 50-51, C.A. 9 (同書 269 頁)。

人間の行為においては自発的な意志が優先される。だから、人間が希望や価値観をもって行為するかぎり、「その行為に先行して存在する状況から、自然法則のみを使って後の状況を帰結することができなくなる」⁶²。

「選択が選択であるのは、まさに、同一の条件に立つ人間が異なる未来をつくっていきからである」⁶³と石黒は説明する。人間が選択をする際には自然法則から独立した意志が働いているため、自然法則や与えられた条件が同じでも、その人が何を選択しどのように行為するのか、パターンは無限に考えられる。このパターンの数だけ「純粋に可能的な実体」が存在する。「純粋に可能的な実体」が無数想定される必要があるのはそのためである⁶⁴。

種概念を個体概念とするアルノーに対するライプニッツの反論は、1686年9月28日の書簡でアルノー自身が「はっと思った」⁶⁵と述べているように、アルノーにとっても納得ができるものだったらしく⁶⁶、その後アルノーが往復書簡の中で個体概念についての問題を提起することはなくなる。そして議論は予定調和へと移ることになる。

ライプニッツの考えていた個体概念とは、偶然的で個体の区別の指標となる完足的な概念のことである。これに対してアルノーが個体概念として考えたのは、「もしそれが私の中にないとすれば、私はもう私でなくなってしまうようなもの」である種概念だった。アルノーが偶然的な概念を個体概念とすることに批判的だったのは、偶然的な概念は個体的実体の同一性や識別に影響を及ぼさないと考えたからである。一方ライプニッツは、無数の「私」の識別を可能にしているのは、私を私たらしめている種概念ではなく、それぞれの「私」に固有の偶然的な概念だとした。なぜなら、私を私たらしめている種概念はすべての「私」に共通だが、偶然的な概念は個々の「私」で差があるからである。

ライプニッツとアルノーでは、識別が何の識別を指すかに認識の食い違いがあったのかもしれない。アルノーは議論の途中までは、可能的なアダムと現実のアダムのどちらも実体としてこの世界に実在すると捉えているかのような受け答え方をしていた⁶⁷。アルノーが識別しようとしていたのは、例えば「Aさん」と「Bさん」のような、あるひとつの世界でまったく別々の個体として存在する実体同士だと考えられる。

一方でライプニッツが識別したかったのは、「A₁さん」と「A₂さん」のように、「Aさん」のくくりの中に入っているが、別々の世界に属する実体同士である。ライプニッツが想定していたのは、ルビコン河を渡ったカエサルとルビコン河を渡らなかったカエサルのよ

⁶² 石黒ひで「可能世界と現実世界」307頁。

⁶³ 前掲論文、307頁。

⁶⁴ 前掲論文、306-308頁。

⁶⁵ G II 64, C.A. 11 (『形而上学叙説』301頁)。

⁶⁶ cf. 『ライプニッツ著作集 8』208頁、注4。

⁶⁷ cf. 同書249頁、注26。

うに、どちらもカエサルであるがゆえに同一の世界に存在できない実体同士である。カエサルはルビコン河を渡るか渡らないかのどちらか一方の選択肢だけしか選択することができず、両方の選択肢を選ぶことは不可能である。そのため、ルビコン河を渡ったカエサルとルビコン河を渡らなかったカエサルはひとつの同じ世界の中では両立しない存在であり、ルビコン河を渡らなかったカエサルはこの世界とは別の世界に属していると考えた方が妥当だと思われる。

同一の世界に属する実体を識別するためならば、偶然的な概念はむしろ混乱を招くものであって、私を私たらしめている種概念があれば事足りるかもしれない。だが、同じ対象を表しているにも関わらず別々の実体を識別するには、偶然的な概念に頼らなければならないだろう。実体が属する世界については、次の章で詳しく説明する。

第三章 可能世界と理由律

今まで個体的実体や個体概念について見てきたが、第三章では世界について考える。ライプニッツによると、世界とは個体的実体の集合である。個体的実体は実際に存在する前は「純粋に可能的な実体」というが、現実世界は実際に存在する前は可能世界（monde possible）のうちのひとつであった。可能世界については『ライプニッツ・アルノー往復書簡』以外では『弁神論』の中で大いに議論されている。無数にある可能世界同士の違いを生み出すのは個々の世界に属する「純粋に可能的な実体」が異なるものだからであることを証明した後、どうして神はこのような世界を創造したのかについて、神が世界創造をする際に基準とする矛盾律、理由律、最善律に言及することで明らかにする。そして、この三つの原理が神の自由を妨げないのはなぜなのかを述べる。

第一章では、アダムを創造する際、神は何通りものアダムを想定しその中からどのアダムを実際に創造するか選択することがわかった。そして第二章では、何通りものアダムはそれぞれが「純粋に可能的な実体」とであると述べた。このような、可能性としてあり得ると考えられた個体的実体の無数の選択肢は、往復書簡では「純粋に可能的な実体」と呼ばれることがある⁶⁸。神はある一人のアダムを選択する際に無数のアダムの中から選択をしたが、これら無数のアダムは「純粋に可能的な実体」である。「純粋に可能的な実体」は各々が別々の世界に属している。なぜなら、医者の私と神学者の私が同じ世界にいるなら、神が「私」の可能的実体のうちのひとつを選ぶという原則が成立しなくなるからである。これは、カエサルがルビコン河を渡るか渡らないかの、どちらかの選択肢しか選択できないのと同様であるといえる。

上記のような、各々の「純粋に可能的な実体」の属する世界は可能世界と呼ばれる。医者 of 私 いる 可能世界 と 神学者 of 私 いる 可能世界 は、別個の可能世界である。可能世界は無数の可能的実体の集まり（組み合わせ）によってつくられるため、可能世界も無数に存在する。神は個々の個体的実体だけでなく、その集合である世界全体にも注意を払う。これは、賢い君主の例で出てきた、神がひとつの個体的実体を選ぶ際に他のことにも考慮して選択を行うことに関連する⁶⁹。すべての個体的実体やその個体概念に考慮することによって、神は結果的にひとつの世界を選択することになる。

もし可能世界 X と可能世界 Y とが区別のつかない同じ世界のように見えたとしても、わずかでも違いがあれば二つの可能世界はまったく別の世界である。

⁶⁸ cf. G II 31-32, C.A. 6 (『形而上学叙説』230-232 頁) / G II 54-55, C.A. 9 (同書 275-276 頁)。

⁶⁹ G II 20, C.A. 3 (同書 203-204 頁)。

事物の関連があるために、もしごくわずかなことでも違った行き方をしたとすれば、宇宙全体は、そのあらゆる部分にいたるまで、全く別物であろうし、そもその始めから別物だったであろう。それは出来事が必然的だからではない。「概念の中に、この事物の系列を含んでいるこの可能的な宇宙」を神が一旦選んだ上は、出来事が確実だからである⁷⁰。

これは、「同じ個体概念をもつ実体に見えても含む述語に少しでも違いがあればまったく別の個体的実体とみなされる」という、第二章で見た個体的実体の区別についての議論に似ている。個体的実体の区別についての議論だけではなく、出来事と確実性の関係についても、世界と個体的実体とでは類似した構造をもつように思われる。個体的実体同士の間にある差異も世界同士の間にある差異も、必然性ではなく、確実さを伴う偶然性によってできる。神の自由な選択がなされる以上、世界の中で起こる出来事は偶然的でありながら確実性を伴う。確実性は強制力をもたないため、偶然性と両立し得る⁷¹。

石黒は可能世界を「純粋に可能的な実体」の集合だと論じることに関して注意を述べている。個体はひとつの世界にしか属さないからといって、ライプニッツは、世界が構成される前からさまざまな個体が存在していてそれらが異なる集合に振り分けられて世界を構成するとは考えていないと石黒は説明する。世界を構成する個体的実体は、各々がもっている自身の歴史や他の個体的実体とさまざまな対応関係に基づいて、属する世界の中で独自の位置を得る。このとき、さまざまな偶然的な性質（個体概念）も、その個体的実体が属する世界においてどのような位置を占めるかに影響する。世界は個体的実体の単なる寄せ集めではない。ライプニッツの考える世界は、各々の個体的実体が複雑に関係し合い、その世界特有の法則や原理によって秩序づけられている世界である。そのため、「…ある一つの個体の関係的な性質を含めたすべての性質を知ることによって、その個体が属する世界を知ることができるけれども、同時に、どの個体の性質も、その世界のさまざまな事実を同定することによってのみ定めることができる」⁷²と石黒はいう。これは現実世界にもすべての可能世界にも共通していえることである。個体的実体で構成されている世界とその世界の構成員である個体的実体は同じ法則を共有している⁷³。

個々の個体的実体は相互につながりをもち影響し合っているため、すべての個体的実体を含む個体概念に考慮すれば物事の原因や理由は明らかになる。しかし個体的実体ごとのつながりや因果関係は、時として私たちには気づかれないものかもしれない。だがそれは、個体的実体間の因果関係が複雑で、私たちが知ることができないほど遠くまでつながりを

⁷⁰ G II 42, C.A. [9] (同書 255 頁)。

⁷¹ cf. G VI 123, Th. § 36 (『ライプニッツ著作集 6』149 頁) / G VI 131, Th. § 52 (同書 159-160 頁)。

⁷² 石黒ひで「可能世界と現実世界」313-314 頁。

⁷³ 前掲論文, 313-314 頁。

もっているためである。

もっともこの理由はたいていの場合複雑であるし、われわれにも把握できないものである。なぜなら、相互に結びついた諸原因の連鎖は遙か彼方にまで及ぶものだからである⁷⁴。

したがって、因果関係やある出来事が起こる理由は、私たちにはわからなくても、たしかにあるとライプニッツは述べている⁷⁵。

「因果関係やある出来事が起こる理由はたしかにある」という命題は、決定の原理のうちのひとつである理由律に大きく関わっている。私たちの推論には、矛盾律 (*principe de la contradiction*) と理由律 (*principe de la raison detaminante*) という二つの推論の原則があるとライプニッツはいう。矛盾律とは、「矛盾する二つの命題の一方が真なら他方が偽となる」⁷⁶とする原則である。必然的真理と偶然的真理のうち矛盾律に関係があるのは必然的真理である。両立しない二つの必然的真理があれば、矛盾律によって必ず一方は偽の命題と見なされ真理として成立しなくなる。ライプニッツによると神でさえ矛盾律を犯すことはできない。

理由律は、「何ものかが生じるときには必ず、それを決定する原因もしくは少なくとも理由がなければならない」⁷⁷とする原則である。理由律によると、どのようなことであっても理由なしには起こらない。偶然的真理は「こうはなるが、ああはならないという理由をもっている」⁷⁸が、これは理由律によるものである。偶然起きることであっても何らかの理由をもっており、それが起こるという事実が真であると証明できるということ、つまり理由を明らかにできるということが、確実性をつくり出している⁷⁹。ライプニッツのいう確実性は、ある出来事が起こる理由がある、つまりその出来事が起こり得るということを表しているといえる。矛盾律と理由律というこれら二つの推論の基盤となっているのは神であり、神もこれらの推論に基づいて自由な決定をするとライプニッツは説明する⁸⁰。

個体的実体が個体概念をもつ際には理由律が機能する。なぜなら神が個体的実体を構想するとき、何らかの理由に沿ってその個体的実体の個体概念を決定するからである。だから理由律は主語と述語の間の内在関係にも関わりをもつ。偶然的な概念である個体概念が

⁷⁴ G VI 130, Th. § 49 (『ライプニッツ著作集 6』 158-159 頁) .

⁷⁵ G IV 430, D.M. § 5 (『形而上学叙説』 76 頁) / G VI 127, Th. § 44 (『ライプニッツ著作集 6』 155 頁) / G VI 128, Th. § 46 (同書 156 頁) / G VI 129-130, Th. § 49 (同書 158-159 頁).

⁷⁶ G VI 127, Th. § 44 (同書 154 頁).

⁷⁷ G VI 127, Th. § 44 (同書 154 頁).

⁷⁸ G IV 438, D.M. § 13 (『形而上学叙説』 95 頁).

⁷⁹ G IV 438-439, D.M. § 13 (同書 95 頁).

⁸⁰ G VI 127, Th. § 44 (『ライプニッツ著作集 6』 154-155 頁).

個体的実体へ結合するのを説明する原理として、理由律は重要である。

私が意味する、主語と述語の結合というものは、最も偶然的な真理の中にも存する結合に他ならない。すなわち主語の中には常に、なぜその述語もしくは出来事がその主語に属するか、あるいは、なぜそのことが起こったか、なぜ起こらずに済まなかったか、を説明するに役立つある物が存すると考えられる⁸¹。

「説明するに役立つある物が存する」という考え方は、何事にも理由があるとする理由律に立脚している。先に見たように、個体概念は偶然的真理で構成されているため、個体概念には理由律が働く。他方、種概念は必然的真理のひとつの形態として考えられるため矛盾律が働く。

神の自由な選択は、物事にはすべて何らかの理由があるとする理由律の他に、最善律 (regle du meilleur) にも基づいている⁸²。最善律とは、世界を最もよい状態にしようとしたり最もよいと思われる行為をすることを促す原理で、人間にも神にも働く。最善律は理由律が最終的に求める理由である。事物の原因を遡ると最後に行き着くのは、神の選択は最善であるからという、最善律に基づく理由であるとライプニッツは考えた。神の選択が最善なのは神が最善を欲するからである。

神は、それ自身が一つの理性的精神である限り、すべての存在の起源であるとさえいうことができる。そうでなくて、もし神に最善を選ぼうとする意志がないとすれば、ある可能な事が他の可能な事をさしおいて実在する理由が一つなくなる訳である⁸³。

理由律が最終的に求める理由を提供する最善律は、偶然的真理の裏付けにもなっている。これは偶然的真理が理由律に基づくためである。偶然的真理には理由律が働いていて、その理由律は最善律に立脚している。神の最善を目指す意志が、偶然的な事物や出来事の根拠であるとライプニッツは考える。

最善律にライプニッツは合理的で現実的な視点を導入しているように思われる。ライプニッツが最善の行いをする人の例として挙げるのは、「自分の敷地と、建物に宛てられた資金とを最も利益があるようにうまく使用して、いやな感じを与えたりその建物の現わし得る美を欠いたりするようなどころを出さずに仕上げるよい建築家」⁸⁴のように、総合的に見て最も効率的に最もよい結果を出す人たちであることが多い。ここでいう最もよい結果と

⁸¹ G II 46, C.A. [9] (『形而上学叙説』 261 頁)。

⁸² cf. G VI 117, Th. § 25 (『ライプニッツ著作集 6』 141-142 頁)。

⁸³ G IV 462, D.M. § 36 (『形而上学叙説』 157 頁)。

⁸⁴ G IV 430, D.M. § 5 (同書 77 頁)。

は、何においても釣り合いが取れた、秩序だったものをつくり上げたことである。建築家の場合では、土地の面積、建築費用、建物の丈夫さや外観などさまざまな注意点に考慮しながらも、あらゆる工夫をして、自分がつくり出せる中で最もよい建物をつくり出すことが最善である。ある優れた建築家が外観に若干の問題がある建物を建設したとしても、耐久性や土地面積に配慮しつつ限られた費用の中でできるすべてのことをやり切った結果がその建物であり、それ以上よいものは建設できなかったという場合もあるかもしれない。このような優秀な建築家と同じことを神は行っているとライブニッツは考えていた。ライブニッツにいわせれば、さまざまな公理や原則に考慮しながらも、個体的実体が最も多様に存在する豊かな世界を神が構想した結果、この世界ができ上がったのである。

ライブニッツにとって、偶然的真理が偶然性に基づくということと最善律に基づくということは同義である⁸⁵。多くの可能世界の中から神が最もよいもの、もしくは最もよいと思われるものを選択するのは最善律による。しかし最善律は神にある世界を選ぶように強制するものではない。なぜなら、世界 X を選択する理由を証明できても、世界 X 以外の世界を選択することによってできる矛盾が見つからないなら、世界 X を選択することに必然性は伴わないからである。（理由律に適い、矛盾律にあてはまらないのが偶然的真理の特徴である。）そして、必然性が伴わないということは、偶然性があるということを示す。

上では最善律と理由律、偶然的真理との関係を中心に考察したが、最善律と矛盾律、必然的真理との関係はどうなっているのか。神に最善を目指す意志があるからといって、最善律が矛盾律より優位にあるわけではない。矛盾律と最善律は相反する原則ではなく、密接に関わり合っているようである。必然的真理を曲げ矛盾律を犯すことは神の創造する世界の秩序を壊すことにつながり、結果として最善の世界を創造することができなくなる。秩序を守るといって、矛盾律に従うことは最善律に従うことにつながるといえるだろう。そもそも神であっても矛盾律を犯すことはできないが、もし仮に神に矛盾律を犯すことができたとしても、神がそうすることはあり得ないとライブニッツなら考えたかもしれない。

ここまででわかってきたのは、神はあらゆる条件を考慮に入れて秩序だった最善の世界を創造するということである。だから、もし人間にとって神が最善を尽くしていないように感じられたとしても、それは人間が神の意図することを知らないためにそう感じるだけである。ライブニッツによると最高の理性に従って完全に物事を行うことが最高の自由であるが、この最高の理性は最もよい行為や選択を導き出す。最善の選択には必ず理性（raison）に基づいた理由が存在する。神は、最高の理性を用いることで自由を発揮し、さまざまな個体的実体や出来事の間をつり合いを見て秩序のある最善の世界を創造したとライブニッツは説明している⁸⁶。

理由律は自由の実現に欠かせない偶然性と関係しているため、以下の特徴をもつ。

⁸⁵ G IV 438-439, D.M. § 13 (同書 95 頁)。

⁸⁶ G IV 427-428, D.M. § 2 (同書 70-72 頁) / G IV 428-429, D.M. § 3 (同書 72-74 頁)。

なるほどこういう真理を選ぶには常にその理由があるけれども、その理由は傾かせるだけで強制はしない⁸⁷。

意志が何かを選択するにあたってはそうするだけの優れた理由がある。それが自由であることを保持するためには、この理由が、傾かせるが強いものであれば十分である⁸⁸。

必然性を免れ自由であるには、強制を排除しなければならないとライプニッツは考えたと思われる。ある出来事が起こり得る理由がある以上は、理由は傾向を与える。この傾向に強制力はないため、偶然性は保たれる。理由律に基づく偶然的真理が強制されない真理ならば、強制される真理は必然性を伴い矛盾律に基づく必然的真理である⁸⁹。理由律においては、理由は傾向を与える働きをもち、理由が物事の起きる可能性を生み出す。傾向が加わることで物事が起きる可能性が生まれるということは、確実性にも関係することだろう。

神や人間に影響を及ぼす傾向に強制力はないが、私たちを最も強く傾かせる選択肢を、私たちは選ばずにはいられない。あるひとつの事柄について選択をするときでも、私たちはさまざまなものの影響下に置かれていて、それらが各々私たちを傾かせる要因として働いている。どの選択肢が最も強く傾かせる力をもつことになるかは、そのときの状況次第であり相対的にしか決まらないため、その選択肢を選んだことに必然性を見出すのは不可能である⁹⁰。このような偶然的な選択は情念と理性の両方から生じるすべての傾向からの帰結で、理性の有無に関わらず傾向は人間に選択をさせる⁹¹。しかし理性の伴わない選択に自由はない。理性と自由の関係については第五章および第六章で説明する。

ライプニッツは均衡無差別 (*indifference d'équilibre*) という、自由をもたらすとされる状態のひとつを否定するが、これはライプニッツが理由律を重視しているからである。均衡的無差別とは「どちらの側も完全に等しく一方に傾くような動きがないような状態」⁹²で、選択をする場面でまったく理由が存在せず外界からの影響がない。このことから均衡的無差別に自由があると考える人たちの、ライプニッツは批判する。なぜなら、もし均衡的無差別によって理由律が働かなくなったとしたら、まったく同じ二つの餌の前にそれぞれの餌から等距離で立たされたロバを例とした「ビュリダンのロバ」⁹³のように、複数の選択肢からひとつを選択するということができなくなってしまうからである。

⁸⁷ G II 12, C.A. 1 (同書 190-191 頁)。

⁸⁸ G VI 127, Th. § 5 (『ライプニッツ著作集 6』 155 頁)。

⁸⁹ G IV 436-437, D.M. § 13 (『形而上学叙説』 92-93 頁) / G VI 127-128, Th. § 45 (『ライプニッツ著作集 6』 155-156 頁)。

⁹⁰ G VI 126-127, Th. § 43 (同書 153-154 頁)。

⁹¹ G VI 130, Th. § 5 (同書 159 頁)。

⁹² G VI 128, Th. § 46 (同書 156 頁)。

⁹³ G VI 129-130, Th. § 49 (同書 158-159 頁)。

「ビュリダンのロバ」では、どちらの餌ももう一方の餌を差し置いてロバに選択される理由をもたないため、ロバは二つの餌のうちのどちらも選択できずに餓死せざるを得ないだろう。しかし実際にはこのようなことは起こらず、ロバはどちらか一方の餌を選んで食べる。このようにロバに選択ができるのは、理由律が働いていて、ロバをどちらか一方の餌へと向かわせる何かしらの理由があったからである。繰り返しになるが、この理由は傾かせるが強制はしないため、偶然性に基づく自由をつくっている。また、私たちには気づかれないような因果関係は数多く存在するが、原因がわからないからといって、ある選択肢を選択した理由がないことにはならない。これは、戸口から出るときに右足と左足のどちらを先に前に出すかについて、なぜそうしたのかを私たちがまったく意識していないことと同じであるとライブニッツはいう⁹⁴。

可能世界の議論はアルノーからの書簡によって終わりを迎える。1686年9月28日の書簡でアルノーは以下のようにいっている。

ただ私が依然として困難と感ずるのは、事物の可能性ということと、神は、その創造した宇宙を、神がそれと同時にただで創造しようとは欲しなかった、他の可能的な無数の宇宙の間から選んだという考え方とだけである。しかしそれは元来、個体の概念には関係がない…ので、私がそれについて何も申し上げなくてもそれを悪くは思いにならないであろう⁹⁵。

アルノーは可能世界の議論は個体の概念に関係がないと述べ、これ以上言及する必要はないとする態度をとり、さらにライブニッツもそれに納得するだろうと考えている。可能世界の議論を打ち切ることの重大さにアルノーが気づいていないのは、可能世界と個体的実体が不可分の関係にあることをまだ理解していないからである⁹⁶。

無数の個体的実体の集まりによって世界は構成されているが、「純粹に可能的な実体」で構成されていて現実になっていない世界を可能世界といった。神はひとつの「純粹に可能的な実体」を選ぶ際にすべての実体に配慮するため、結果としてひとつの世界を選択していた。その世界が含む実体がひとつでも異なれば、どんなによく似た世界があってもそれはまったく別の世界である。可能世界 X が可能世界 Y と別の世界であるのは、可能世界 X には実体 A₁、可能世界 Y には実体 A₂ という、それぞれ別の実体が存在するからである。先述したように、あらゆる実体の選択は偶然的になされている。ひとつの可能世界は偶然的に選ばれた実体 (A、B、C、D…) の集まりによって構成される。世界がもつ実体や出来

⁹⁴ G VI 122-123, Th. § 35 (同書 148-149 頁) / G VI 128, Th. § 46 (同書 156 頁) / G VI 129-130, Th. § 49 (同書 158-159 頁)。

⁹⁵ G II 64, C.A. 11 (『形而上学叙説』 302 頁)。

⁹⁶ G II 64, C.A. 11 (同書 302 頁) / cf. 『ライブニッツ著作集 8』 281 頁, 注 5。

事の間には相互につながりがあるが、それは私たちには把握できないことも往々にしてあることをライプニッツは指摘した。ライプニッツによると、すべての物事には原因や理由がある。

世界を支配するのは矛盾律と理由律、そして最善律であり、これらの原理に反する実体は世界に存在しない。しかし、これらの原理がすべての世界を支配していることは自由に影響を及ぼさない。なぜなら矛盾律は偶然性に影響を及ぼさず、理由律、最善律は偶然性を保障するものだからである。可能世界の原理は実体のもつ偶然性に論理的な意味を与える。実体が偶然性をもつのは、上記のような可能世界のあり方の特性による。

最後に、ライプニッツが均衡無差別を批判していることについて考察した。均衡無差別の状態は理由律が働かない状態である。そのため、選択肢は私たちを傾かせる理由をもたず、私たちは選択そのものができない。以上から、ライプニッツは均衡無差別を表す例である「ビュリダンのロバ」においては選択ができないため自由はないと解釈した。

第四章 予定調和

可能世界の議論が終わると、往復書簡の内容の中心は予定調和 (*harmonia preétablie*) に移る。予定調和については『形而上学叙説』の第 14 節、第 15 節、第 33 節でもその思想が述べられている。この章ではまずは、ライプニッツが主張する予定調和説とはどのようなものなのか、なぜ一致の仮説と呼ばれるのか、心身問題と何の関係があるのかを述べる。次に、予定調和説は機会原因説と同じことをいっているとするアルノーの指摘や、予定調和説のもつ自由の問題、その問題を解決する自発性について言及する。最後にライプニッツの回答から、運動と実体から表出される現象との関係や、実体は現象においては相互に作用し合っていることを理解する。

予定調和は、哲学の大きなテーマのひとつである心身問題を解決するための説である。往復書簡では予定調和が『併起説』すなわち『実体相互の一致の仮説』(*l'Hypothese de la concomitance ou de l'accord des substance entre elles*)⁹⁷と記述されているように、これは精神と物体が同時に動くことを示す説である。

…精神に起こることは精神の奥底から生まれてくるから、後になって精神が物体に適合しなくてもいいし、物体が精神に適合しなくてもいいのである。各々が自分の法則に従って、一方は自由に、他方も勝手にはたらいに行けば、同じ現象の中で互いにうまく合うようになる⁹⁸。

私が手を挙げようと思う時、それは身体の中ですべてのことが丁度この結果を生ずるようになっている瞬間なので、身体は自身の法則によって動くのである⁹⁹。

予定調和説が一致の仮説といわれるのは、精神と身体が直接の接触なしに動き、因果関係がないにも関わらずその動きが一致することに由来する。すべての個体的実体は主語（個体的実体）と述語（個体概念）の内在関係によって初めから個体概念を自身の中に含んでいる。そのため、外部からの影響により個体的実体に起こること（個体概念）が左右されることはなく、因果関係は成立しない。事物の間に因果関係があるように見えても、それは神が予めそのように一致するように世界を創造したからであり、実体同士が相互に直接影響しあっているのではない。次は 1686 年 11 月 28 日／12 月 8 日¹⁰⁰の書簡の一部である。

⁹⁷ G II 58, C.A. 9 (『形而上学叙説』281 頁)。

⁹⁸ G II 58, C.A. 9 (同書 281 頁)。

⁹⁹ G II 74, C.A. 13 (同書 322 頁)。

¹⁰⁰ 初めの日付はドイツで使われていたユリウス暦の日付。後の日付はフランスで使われていたグレゴリウス暦の日付。cf. 『ライプニッツ著作集 8』216 頁、注 2。

…精神がその身体の具合が悪いと感ずるのは、身体に及ぼす作用によってではなく、神が個別的なはたらきによってそれを精神に知らせるからでもなくて、身体の中に行われることを表出するのが精神の本性だからである¹⁰¹。

身体や精神をはじめとするあらゆる実体は、神の緻密な計画に従い並行して進むことで一致に至るが、そこに物理的な作用があるわけではない。神のみが現象の間にある対応の原因である¹⁰²。神は最善律に基づいて最善な世界を目指す、最善な世界とはより秩序付けられた最も調和のとれた世界のことだといえる¹⁰³。予定調和の「調和」とは、すべてがきれいに一致する、秩序のある最善な世界のあり方を示しているともいえるだろう。第三章でライプニッツの考える最善の合理的な側面を見たが、建築家の例で、与えられた条件を踏まえてバランスよく要求を満たす建物をつくるのが最善とされていたのと同じように、ここでも釣り合いが取れ秩序だっているということが重要になっている。

精神と身体の関係も直接的な相互作用によって成り立っているのではなく、予定調和からくる一致によるものである。ライプニッツによると、「精神が初め創造された時に、その思想の系列は運動の系列と一致するようになっていた」¹⁰⁴。普段私たちは物理的法則を使って物体の運動を細部まで説明することできる。だがそれにしても、神が膨大な数の運動をこれほどうまく一致することを望んだことにしなければ、心身問題にまで言及が可能な、物体の運動の根本を明らかにする説明はできないとライプニッツは考える¹⁰⁵。この予定調和説はデカルトの心身の相互作用の思想やマルブランシュの機会原因説を否定するものである。ライプニッツは、予定調和説を相互作用説や機会原因説のもつ問題点を克服するものとして考案している¹⁰⁶。

往復書簡でアルノーは、予定調和説が身体の知覚の作用を無視していることと、予定調和説と機会原因説の違いがはっきりしないことを問題視する。このうち予定調和説と機会原因説の違いについて、アルノーは 1687 年 3 月 4 日の書簡で以下のようにライプニッツに尋ねている。誰かが腕を上げるときその人の意志は腕の運動の機会原因でしかなく、神が事象的な原因であるとする機会原因説と、予定調和説は同じであるように見える。

『…事物相互間の感歎すべきしかも間違いのない一致によって、この身体自身の法

¹⁰¹ G II 71, C.A. [13] (『形而上学叙説』 315 頁)。

¹⁰² G IV 439-440, D.M. § 14 (同書 97-98 頁)。

¹⁰³ G VI 136-137, Th. § 62 (『ライプニッツ著作集 6』 168 頁)。

¹⁰⁴ G II 71, C.A. [13] (『形而上学叙説』 315 頁)。

¹⁰⁵ G II 70, C.A. [13] (同書 313-314 頁) / G II 57, C.A. 9 (同書 280 頁) / cf. G II 58, C.A. 9 (同書 282 頁) / G IV 444, D.M. § 18 (同書 109-111 頁) / G IV 446-447, D.M. § 21 (同書 118-119 頁)。

¹⁰⁶ cf. G IV 458-459, D.M. § 33 (同書 149-151 頁) / G VI 135-136, Th. § 60 (『ライプニッツ著作集 6』 166-167 頁) / G VI 136, Th. § 61 (同書 167-168 頁)。

則は、意志が丁度そのことへ向かう瞬間に、同時にはたらく。…』私にはこれは、「私の意志が私の手の運動の機会原因で、神がその事象的原因である」と称する人々の言っているのと同じことをただ違う言葉で言っているように思われる。あの人々も「私が手を挙げようと思うごとに、神は新しい意志をもち、その意志によって神は丁度その時に手を挙げさせる」とは言っていない¹⁰⁷。

機会原因説を主張する人たちは、誰かが手を上げようとする度ごとに神がそのつど新たに決心しなおして、人間に手を上げるよう命じていると主張しているわけではない。むしろ、彼らは、神は宇宙に必要だと予見したすべてのことを一貫した永遠の意志に基づいて行うといっているとアルノーは述べる¹⁰⁸。

アルノーが指摘した点に関しては、予定調和説と機会原因説との間に差異はないように見える。しかし予定調和説の場合、自由の問題は機会原因説より深刻である。機会原因説では人間の意志は少なくとも運動の機会原因として働くが、予定調和説によると人間の意志は運動の原因にさえなっておらず、人間が自分の意志に従って自由に行為をすることはできないように思われる。

ライプニッツは 1687 年 4 月の書簡で、アルノーが機会原因説と予定調和説を同一視する理由を、物体は延長だとするデカルトの考え方のみをアルノーが前提としており、物体が自身の力で運動することを否定しているからだと指摘する¹⁰⁹。アルノーは物体の本質は延長であるとするデカルトの物体論を支持しているため、物体自身から力が発せられるという発想を受け入れられないのではないかとライプニッツは考えたと思われる。

物体を動かす力は、外部から物体に加えられるのではなく、物体の中から生じるとライプニッツは考えた。物体そのものから発せられた力は神がこの世界を決定した当初の状態に基づいて出てきたものでしかなく、神が物体に対して及ぼすのは物体の状態を保持、保存する働きのみである。

各々の実体に起こるすべての事は、神がその実体を造る際にそれに与えた最初の状態の結果である。異常な助力を別にして考えれば、神の通常の助力というものは、実体そのものを、その以前の状態に応じて、またその状態がもたらす変化に応じて、保存するということだけである¹¹⁰。

機会原因説では神が介さないと精神が身体を動かすことができないのに対して、予定調和説では神が世界創造をした後に実体に関与することはほとんどなく、実体が神の計画に

¹⁰⁷ G II 84, C.A. 15 (『形而上学叙説』 342-343 頁)。

¹⁰⁸ G II 84-85, C.A. 15 (同書 342-343 頁)。

¹⁰⁹ G II 91, C.A. 16 (同書 355 頁) / cf. 『ライプニッツ著作集 8』 320 頁, 注 8。

¹¹⁰ G II 91-92, C.A. 16 (『形而上学叙説』 355 頁)。

従って独自に自発的に力を発揮している¹¹¹。神が世界創造以後に個体的実体にほとんど関与しないということは、『形而上学叙説』第 13 節で出てきた「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に含ませて含んでいる」という命題にも合致する。一旦「純粋に可能的な実体」が構想されると、その実体が現実世界で個体的実体として存在するようになって、神がその実体に関与することはない。なぜなら、その実体は構想段階である「純粋に可能的な実体」の時点ですべてのことを考慮に入れてつくられているため、その実体の概念にはこれから起こるであろうすべての物事がすでに含まれているからである。「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に含ませて含んでいる」ことで、神が後から個体的実体に働きかけをする必要がなくなり、予定調和が可能になる。

精神と身体は、神を媒体とし結びつけられているのではなく、対応するように予めつくられているとするのが予定調和説である¹¹²。対応関係にある精神と身体は、それぞれ独自に力を発揮して動き一致に至る。実体が独自に自発的に力を発揮するのに必要な自発性（spontanéité）は偶然性と並び自由を保証するものだと言います。ライプニッツによると、自発性とは実体に備わる、「われわれが自らを決定する」¹¹³ためのものである。自身の内から自発的に発せられる力を用いること、そして絶対的必然や矛盾律に拘束されない偶然性があることが自由の条件に入る¹¹⁴。

『弁神論』では自発性について取り上げている節がいくつかある。ライプニッツは、アリストテレスが自由の条件として自発性と叡智を挙げているという¹¹⁵。これにライプニッツは論理的で形而上学的な必然を排除する偶然性を加え、自発性、叡智、偶然性が自由には必要だとした¹¹⁶。自発性と他の自由の条件との関係は、自由を人間に例えるならば、「叡智は自由にとっては魂のようなものであり、それ以外[の自発性と偶然性]はその身体や基礎のようなものである」¹¹⁷といえる。自発性、偶然性と並び自由の条件になっている叡智については第五章で言及する。

ライプニッツによると、行為の原理が行為者の内にあるときその行為は自発的だとアリストテレスは述べており¹¹⁸、この主張にライプニッツも賛同する。アリストテレスの主張を踏まえて、「叡智的で自由な実体においては自発性が行為を支配している」¹¹⁹とライプニッツは考えている。叡智的な実体に備わる自発性には、実践において、人間に自然法則や

¹¹¹ G II 91-92, C.A. 16 (同書 355 頁)。

¹¹² cf. G IV 439-440, D.M. § 14 (同書 97-98 頁)。

¹¹³ G VI 288, Th. § 288 (『ライプニッツ著作集 7』52 頁)。

¹¹⁴ G VI 288, Th. § 288 (同書 52-53 頁) / cf. G VI 289, Th. § 290 (同書 54 頁) / G VI 289-290, Th. § 291 (同書 54-55 頁)。

¹¹⁵ G VI 296, Th. § 302 (同書 64 頁)。

¹¹⁶ G VI 288, Th. § 288 (同書 52-53 頁)。

¹¹⁷ G VI 288, Th. § 288 (同書 53 頁)。

¹¹⁸ cf. 同書 63 頁, 注 113。

¹¹⁹ G VI 289, Th. § 291 (同書 54 頁)。

物理的な原因から独立した決心をさせる働きがある¹²⁰。先にも述べたとおり、実体同士の物理的な直接の接触をライブニッツは認めていない。しかし実生活では私たちの行為は物理的な原因に左右されるように感じられることが多々あり、因果関係がわかりさえすればその行為は物理的な原因に実際に左右されているといえることができる。このような物理的な原因に支配されず、自身で決心や選択をするには、「われわれが自らを決定する」ための働きをもつ自発性がなければならない。外界からの影響に左右されずに自由に行為をするには、自身の内から現れる意志に基づいて自発的に決心や選択をする必要がある。

神であれ人間であれ、偶然的な選択をする際には理由律に従っておりすべての行為には原因があるにも関わらず、「…意志的行為のこうした依存関係にもかかわらず、根本的にはわれわれの内に驚くべき自発性が厳としてある」¹²¹ことは明らかなとライブニッツは述べる。これは、理由律の求める理由や原因は外界からの影響のみに限定されないことを表していると思われる。自分自身とする理性的な判断は、外界に影響されず独自に自発的に行われる行為の原因となる。また、理性的な判断には理由があるため、理由律にも適っているといえるだろう。

自発性に着目することで予定調和をより理解できるように思われる。なぜなら予定調和説においては精神だけでなく、物理的な法則の影響下にある身体も自発性をもつからである。実体が自発性を用いて力を発する働きを、ライブニッツは表出と呼んでいる。表出された力は現象となって実体の外部に生じるため、表出によって何らかの現象が発生したことになる。実体そのものの間では直接的な接触はないが、各々の実体から表出された現象には直接の接触があるとライブニッツは述べる。

…実際、運動は存在というよりもむしろ事象的現象というべきものであって、現象としての運動は、私の「精神」の中でも、また同様に他の人の「精神」の中でも、他の現象の直接的な結果である。ところが、一つの実体の状態は他の個別の実体の状態の直接的な結果ではない¹²²。

…我々は、ひとつの実体が他の実体よりも判明に変化の原因もしくは理由を表出する場合には、それを理由として「一方が他方に作用する」といえることができる¹²³。

現象を発生させる力は一定の方向、傾きをもった力であり、傾向力（tendence）と表わされる¹²⁴。この傾向力は物理的な力だけでなく、意志や欲求などの精神的な力も示す¹²⁵。

¹²⁰ G VI 135, Th. § 59 (『ライブニッツ著作集 6』166 頁)。

¹²¹ G VI 135, Th. § 59 (同書 165 頁)。

¹²² G II 92, C.A. 16 (『形而上学叙説』356 頁)。

¹²³ G II 57, C.A. 9 (同書 280 頁)。

¹²⁴ G II 91-92, C.A. 16 (同書 355-356 頁)。

¹²⁵ cf. 『ライブニッツ著作集 8』321 頁、注 10。

意志などの人間の精神から発せられる力と物体や身体から発せられる力は異なる種類の力だが、ライプニッツによると、どちらの力も自由の条件のひとつである自発性の働きによって発せられている。

傾向力は、実体ごとの表出の仕方の完全さの差によって強さが異なるため、接触することにより力関係が成立する。この関係によって作用を与える実体と作用を受ける（制限される）実体が決まり、それぞれ能動の作用や受動の作用が生まれる。例えば実体 a と実体 b では実体 a の方が傾向力の強い場合、実体 a が能動的で作用を与える側の実体になり、実体 b が受動的で作用を制限される側の実体になる。しかし実体 a と実体 c では実体 c の方が傾向力の強い場合、実体 c が能動的で作用を与える側の実体になり、実体 a が受動的で作用を制限される側の実体になる。実体同士が表出する現象（つまり運動）を妨げ合い制限し合うという意味においては、「実体は互いに作用を及ぼし、いわば互いに折り合いをつけない訳にはいかななくなると言うことができる」¹²⁶。

先にも述べたが、実体という存在同士の接触が運動を起こすとする説をライプニッツは認めない。その代わりに、実体から表出される力を現象と捉え、現象と現象の接触によりつくられる力関係が運動を起こしていると考えた¹²⁷。

この章では、自由と矛盾するように思われる予定調和を取り上げ考察した。予定調和説はもともと心身問題を解決するために考え出されたものだったが、予定調和説によると、人間の意志が身体を動かす原因として働かないため、予定調和は自由とは両立しないと思われた。しかし、神の選択が偶然性を伴って行われていること、実体が独自に自発性を発揮して自身についての決定をしていることから、予定調和において自由は保障されているといえる。

往復書簡の中での議論は以下のものであった。ライプニッツの示した予定調和説について、予定調和説が機会原因説と同じことを主張しているとアルノーは指摘した。ここでライプニッツは自由の所在を個体的実体の自発性に求めおり、それが予定調和説を機会原因説から区別するのに役立った。機会原因説では神が媒介しないと精神が身体を動かすことができないのに対して、予定調和説では私たちが自らを決定する力である自発性が認められている。また、機会原因説と違い予定調和説では、神の役割は実体の状態を保持するだけにとどまる。なぜなら、神は世界創造の際にあらゆることに考慮してすべての個体的実体と個体概念を決定してしまっているため、神が後から個体的実体に影響を及ぼすことがないからである。

¹²⁶ G IV 440-441, D.M. § 15 (『形而上学叙説』 101-103 頁)。

¹²⁷ G II 91-92, C.A. 16 (同書 355-356 頁) / cf. G IV 439-440, D.M. § 14 (同書 96-101 頁) / G IV 440-441, D.M. § 15 (同書 101-103 頁) / G IV 458-459, D.M. § 33 (同書 149-151 頁) / G VI 136-137, Th. § 62 (『ライプニッツ著作集 6』 168 頁) / G VI 138-139, Th. § 66 (同書 170-171 頁)。

考察を深めるうちに、実体が相互に作用し合うことそれ自体をライプニッツは認めていないわけではないこともわかった。しかし、実体相互の作用は物理的な直接の接触によってもたらされるのではない。実体から表出される力が現象となり、各々の実体から出る現象同士の接触が運動をつくっているとライプニッツは考えた。

第五章 奇跡・怠惰な詭弁

第五章では往復書簡でも少し触れられている奇跡から議論をはじめ。自然法則を無視して現れる奇跡が例外的なものではなく、その奇跡の属する世界の秩序に則っていることを、神の世界創造のしかたに即して見ていく。この議論は神の自由に関わるものである。それから、奇跡と善行や祈りの共通点の発見をとおして、怠惰な詭弁と呼ばれる運命論が正当なのかどうか検証する。ここでは叡智がどのような働きをするのかが重要になる。最後に補足として、奇跡が従っている普遍的秩序の法則とは何を指すのかを考察することで、世界がどのような法則に支配されているのかを理解する。

奇跡や怠惰な詭弁については、『形而上学叙説』や『ライプニッツ・アルノー往復書簡』より『弁神論』で詳しく説明されているため、ここでは『弁神論』を中心に議論を進める。『弁神論』の正式な書名は『弁神論——神の善意、人間の自由、悪の起源』で、本論には「神の正義、人間の自由、悪の起源について」という、この著作で扱うテーマがはっきりと示されている。一方で『弁神論』は全体としてまとまりがないうえ検証されている事柄の数が多い長大な書物である。ライプニッツの自由論に大きく関わり、本論文でも取り上げる、可能世界、理由律や矛盾律、均衡的無差別、予定調和、自発性や叡智についても、『弁神論』の中で繰り返し論じられている。当時の流行思想家ピエール・ベールへの批判をとおして、「神の善意、人間の自由、悪の起源」に関わるあらゆるものについて論じたのが本著であると考えてよいだろう。

だが、『弁神論』に焦点を合わせる前に、もう一度『ライプニッツ・アルノー往復書簡』に目を向ける。アルノーが提示した、主語である個体的実体と述語である個体概念の内在関係は外的なつながりなのか内的なつながりなのかというジレンマに対する回答に、ライプニッツは同じ 1686 年 6 月の書簡の中で以下のような補足をしている。

神が自身の計画に沿って世界を創造するしかたは無限にある。各々の可能世界は、その世界に特有な神の計画もしくは目的に依存している。これは言い換えると、その世界の「普遍的秩序の法則 (Loix de l'ordre general)」¹²⁸に依存しているということである。普遍的秩序の法則は各々の世界全体を支配し、その世界にあるものはすべてこの秩序の中に入っている。そのため、一旦一人のアダムが選択されると、その後の人間の身に起こる出来事はある秩序に従って起こる。これは、神がまずその世界の概念を決定し、それに沿ってアダムやその他の個体的実体の概念を決定するからである¹²⁹。

では奇跡のような世界の秩序に反して起こる出来事について、ライプニッツはどのように考えていたのか。世界がすべてにおいて秩序付けられているならば神には奇跡を起こす

¹²⁸ G II 51, C.A. 9 (『形而上学叙説』 270 頁)。

¹²⁹ G II 51, C.A. 9 (同書 270 頁)。

自由がないとする反論を想定して、この反論にライプニッツが答えている記述がある。

…世界において生じる奇跡は、この世界を純粹に可能的な状態にあるものとして考えたときでもそこに既に内蔵され可能なものとして表現されていたのだということを知るべきである。その後実際に奇跡を起こした神は、この世界を選択した時点でその時から奇跡を起こすべく決意していたのである¹³⁰。

可能世界の普遍的法則の秩序の中に入っているものに例外はなく、奇跡でさえも秩序に従っているとライプニッツは述べる¹³¹。「ただ奇跡は、ある下等な公理、すなわち自然法則に反しているだけで」¹³²、神の主要な計画には背いていない。自然法則を無視する奇跡であっても、神が世界の創造を決心した時点ですでに決定済みの事柄である。ライプニッツによると、自然の作用は下位の原則に基づき、神にとってはひとつの習慣のようなものに過ぎない。だから、習慣を続けるよう促す理由（下位の原則）よりも有力で、その習慣をやめてほかの原理を優先させようとする理由があれば、神はこの習慣をやめることができる¹³³。さまざまな公理や法則に配慮して神は世界を創造しているが、普遍的秩序の法則の範囲を出ないかぎり、神は奇跡についても自由決定をしている。

人間の善行や祈りにも奇跡と同じことがいえるのを示すことによって¹³⁴、ライプニッツは善行や祈りに関する次のような反論にも答えている。反論とは、世界が秩序によって規整されているならば、人間の善行や祈りが神を動かすことはなく、善行や祈りの有無に関係なく出来事は起こったり起こらなかったりするだろうというものである。

世界の創造が決心された時点ですべてのことが規整されているにも関わらず、祈りや善行に対して神の恩寵や報いがあるのは、この世界が可能世界だった段階で祈りや善行が神を傾かせる理由として働いていたからである。可能世界と現実世界の間の違いは実際に存在を与えられているかどうかという違いのみで、事物やその構成に差異はない¹³⁵。だから、人間の善行や祈りという出来事も現実世界が可能世界であった時点から世界の中に含まれており、それらの出来事は現実に起こる前から神の自由決定のための判断材料（原因）になっていたといえる。奇跡と同様に、善行や祈り、そしてそれに対する神の報いは予め世界に含まれている。

怠惰な詭弁（*sophisme paresseux*）と呼ばれる運命論を否定するために、ライプニッツ

¹³⁰ G VI 132, Th. § 54 (『ライプニッツ著作集 6』 161 頁)。

¹³¹ G II 51, C.A. 9 (『形而上学叙説』 270 頁) / G II 92-93, C.A. 16 (同書 356-358 頁) / G IV 431-432, D.M. § 6 (同書 79-80 頁) / G IV 432, D.M. § 7 (同書 80-81 頁)。

¹³² G II 51, C.A. 9 (同書 270 頁)。

¹³³ G IV 432, D.M. § 7 (同書 80 頁)。

¹³⁴ G VI 132, Th. § 54 (『ライプニッツ著作集 6』 161-162 頁)。

¹³⁵ G VI 126, Th. § 42 (同書 153 頁) / G VI 131, Th. § 52 (同書 160 頁)。

は上の議論を使っている¹³⁶。怠惰な詭弁とは、既に物事は決定しているため何をしても状況は変わらないとする考えや態度のことである。怠惰な詭弁によると、「私の求めていることが必ず起きるはずのことであるなら、それは私が一切何もしなくても起きるであろうし、それが決して起きないはずのことであるなら、私がその実現に向けてどれほど骨を折ろうとも決して起きることはない」¹³⁷。この怠惰な詭弁をライブニッツは次のように否定する。

結果が確実ならその結果を産み出す原因も確実である。この結果が生じるなら、それはそれに見合うだけの原因によるものである¹³⁸。

人間が怠惰な詭弁を理由に自身のすべきことを怠れば、望むことは叶わず避けることのできたはずの災難に遭うことになる。なぜなら各々の人間が、そのような結果を招き得る行為（原因）を自ら選択しているからである。どのようにすれば望みが叶うのか、何に気をつければ災難を免れることができるのかを、私たちは理性や叡智（intelligence）を用いて導き出すことができる。最高の理性を用いて最善を目指すことが神に自由をもたらしていたように、人間の場合も理性を駆使して最善を実現させることが自由につながる¹³⁹。

ここでいわれている叡智とは、ライブニッツによると「熟孝の対象に対する判明な認識」¹⁴⁰とされる。認識には二つの種類があり、それぞれ判明な認識と混雑した認識である。判明な認識である叡智は理性を正しく用いることで得られ、混雑した認識は感覚によってもたらされる。「われわれは、判明な認識をもって行為する限りは隷属の状況を免れているが、表象が混雑したものとなると情念に隷属することになる」¹⁴¹とライブニッツは述べる。感覚に左右される行為は、例え自身の意のままであったとしても、叡智を伴わないため自由とは言い難い。これは、理性に基づく叡智を欠いてしまうと、本当に最善の行為は何か判断ができなくなるからである¹⁴²。例えば、動物には自発性はあっても「熟孝の対象に対する判明な認識」である叡智が欠けているため、動物は自由ではない。これに対して、人間においては叡智と自発性が結びついた形で機能している。そのため人間には自由があると考えられる¹⁴³。

¹³⁶ G VI 132-133, Th. § 55（同書 162-163 頁）。

¹³⁷ G VI 132, Th. § 55（同書 162 頁）。

¹³⁸ G VI 132-133, Th. § 55（同書 162 頁）。

¹³⁹ G VI 132-133, Th. § 55（同書 162-163 頁）／G IV 429-430, D.M. § 4（『形而上学叙説』74-76 頁）／cf. G IV 428-429, D.M. § 3（同書 72-74 頁）。

¹⁴⁰ G VI 288, Th. § 288（『ライブニッツ著作集 7』52 頁）。

¹⁴¹ G VI 288, Th. § 289（同書 53 頁）。

¹⁴² G VI 288, Th. § 288（同書 52-53 頁）／G VI 288-289, Th. § 289（同書 53-54 頁）／cf. G IV 449-450, D.M. § 24（『形而上学叙説』125-128 頁）。

¹⁴³ G VI 296, Th. § 302（『ライブニッツ著作集 7』64 頁）／G VI 138, Th. § 65（『ライブニッツ著作集 6』170 頁）。

ライプニッツによると、怠惰な詭弁は成立せず、人間は理性に基づく叡智を用いることによって望みを叶え災いを回避することができる。この主張が記されているのと同じ節で、「…原因と結果の結び付きは、耐え難き運命を引き起こすどころか、むしろそのような運命を追い払う役割を果たす…」¹⁴⁴ともライプニッツは述べている。この場合の「原因と結果の結び付き」は自然法則からくる因果関係ではなく、人間が自然法則へ関与することで新たにつくられた人為的な因果関係と考えられる。この因果関係は、人間が理性を用いてどのようにしたら思わくどおりに物事が起きるか予測し、それを実行に移した結果生まれたものである。

奇跡に話を戻すと、奇跡はしばしば自然法則を無視して現れるが、これは自然法則が下等な公理であるためだった¹⁴⁵。自然法則などの下等な公理に対して、普遍的秩序の法則は上位の原理であるといえる。では自然法則や物理法則の上位にある普遍的秩序の法則とは何を指すのか。

予定調和説に見られるようなライプニッツの思想は、物体同士の物理的な結びつきを裏付ける自然法則や力学を無視しているか軽んじているように思われる。しかし、ライプニッツは力学をそのように見ていたのではない。ただ、自然について説明をするには数学や力学が常に必要だとしながらも、その法則は数学的なひろがりだけではなく、ある形而上学的な理由にも依存するとライプニッツは述べる¹⁴⁶。自然法則や数学、力学は神のもつ知恵としての形而上学を土台にして、その上に成立する。自然法則や力学が限定的な公理でしかないのに対し、形而上学はこれらの下位の公理に依存される法則である。ここでいわれている形而上学とは神自身のもつ法則、悟性と考えられる¹⁴⁷。形而上学は、矛盾律、理由律、最善律などの原理や、偶然性、自発性、叡智という自由に関わる条件を支える基盤のようなものである。形而上学的な原理や自由の条件を神が人間にも提供しているため、人間は神と同様に自由を得ることができるといえる。

奇跡のような自然法則を守らない出来事であっても、それは下等な公理を無視しているだけであって、神の自由決定が関わっていた。このような奇跡と善行や祈りに共通するのは、属する可能世界が考案された時点でその世界の中に含まれていることだった。善行や祈りは現実世界が可能世界であった段階から世界に含まれていたからこそ、神を傾ける原因になったとライプニッツは考えた。以上をもとにして、ライプニッツは怠惰な詭弁と呼ばれる運命論を批判した。善行や祈りが神を傾ける原因となるように、自身の行為はある結果を引き起こす原因となり得る。自身の行為によって望むものを手に入れ災難を回避す

¹⁴⁴ G VI 133, Th. § 55 (同書 162 頁)。

¹⁴⁵ G II 51, C.A. 9 (『形而上学叙説』 270 頁) / G IV 432, D.M. § 7 (同書 80-81 頁)。

¹⁴⁶ GI I 58, C.A. 9 (同書 282 頁)。

¹⁴⁷ cf. G II 57, C.A. 9 (同書 280 頁) / G IV 444, D.M. § 18 (同書 109-111 頁) / G IV 446-447, D.M. § 21 (同書 118-119 頁)。

るには、「熟孝の対象に対する判明な認識」である叡智が必要とされた。叡智には真によいものを判断する役割がある。このような特徴から、叡智は偶然性や自発性と並んで自由の条件のひとつとして数えられる。

世界を支配している普遍的秩序の法則とは形而上学に基づく法則であることが、ライプニッツの著作や往復書簡を考察することで明らかになった。普遍的秩序の法則は自然法則や力学より優位に立つ。神のもつこの形而上学的な秩序は、神自身の自由だけでなく人間の自由の支えにもなっている。ライプニッツは科学者、数学者でもあったため力学や自然法則にも精通していた。しかし、自然法則や力学より形而上学を重んじた結果、科学的、数学的な要素を含みながらも形而上学に重点が置かれた、独特の思想にたどりついたと考えてよいだろう。心身問題のように、科学的には根本的な解決が難しい問題があることを察し、その問題に形而上学なら答えを出せるのではないかと思ったから、ライプニッツは形而上学の優位を認めたのかもしれない。

第六章 人間の自由

ここまで、ライプニッツが自由のために必要だと考えた条件や要素、自由をもたらす理論などについて理解を深めてきた。第六章では、そもそもライプニッツの思い描く自由とはどのような状態のことなのかを改めて確認することから考察をはじめ。それから、ライプニッツの理想とする自由をめぐる、神と人間との関係を明らかにした後、ライプニッツの自由論の根底にあると思われる道德や倫理の問題に触れる。

ライプニッツが自由の条件としたのは、「論理的で形而上学的な必然性の除外」をする偶然性、「われわれが自らを決定する」ための働きをする自発性、「熟考の対象に対する判明な認識」である叡智の三つである。この三つが揃ってはじめて自由だといえる。偶然性は絶対的必然を退けることによって、選択の自由が生まれる余地を確保する。自由に選択ができる状態は必然性のない状態（言い換えると偶然性のある状態）である。しかし偶然性だけでは自由は得られない。自然法則や物理的な原因などの、外界からの影響に左右されずに選択をするためには、それらの影響から独立した決心を促す自発性が必要だった。自発性、偶然性のほかに叡智が必要なのは、叡智が備わることで感覚に惑わされない判断が可能になるからである。人間は叡智があることにより、理性的に考え最適、最善な選択肢を選ぶことができる。この三つの条件によって、望むものを手に入れたり災難をうまく避けることができるようになる。このような自由は、世界を貫く原則である矛盾律や理由律、最善律に沿って展開される。

以上で記されたライプニッツの自由論は、「どちらの側も完全に等しく一方に傾くような動きがないような状態」である均衡的無差別に自由があるとする人たちの考えとはまったく異なる。ではライプニッツの考える自由とはどのようなものなのか。

自由における偶然性、自発性、叡智の役割を人間に例えて、偶然性と自発性は身体や基礎、叡智は魂であるとライプニッツが述べていたのを第四章で見た。このうち叡智は「熟考の対象に対する判明な認識」であるが、この「判明な認識」は理性があってはじめて得ることができる。理性に基づく叡智が偶然性と自発性という土台の上にあるという構造から、ライプニッツが主知主義的な自由を考えていたことがうかがえる。

山本信は主知主義に共通して見られる特徴がライプニッツにもあることを指摘している。その特徴とは、理性に従うほど自由を得られ、情念に流されるほど自由から遠のいてしまうとする考え方である。ライプニッツは、叡智とは反対の混沌とした認識は感覚（sens）や情念（passion）によってもたらされると述べていた。ライプニッツによると、叡智を失い混沌とした認識に支配されたとき、人間は情念に隷属しなければならない。この状態は動物と同じ状態であり、自発性や偶然性はあっても叡智がないため自由とはいえない。感覚や情念は叡智の妨げになるが、自身の内から生まれてきたものであることには変わりがなく、自発性の現れといってよい。しかし感覚や情念は外界からの影響によってもたらされ、

外界の状態に左右される。したがって、理性を欠くと、考え判断するということができなくなるため、自由が失われてしまう¹⁴⁸。

感覚や情念を生み出す外界の状態やその影響は、個体的実体にとっては偶然的なものである。偶然性は自由の条件のひとつである。しかし偶然性に叡智が伴わないと、自然法則に依存した因果関係をそのまま反映した行為しか人間は選択できない。このとき、人間はいわば自然法則の一部と化していて、自由な選択をしているようには見えない。だが、山本によると、偶然性に叡智が伴うと、人間は自然法則から独立することができる。このとき、自然法則からくる因果関係は自由を妨げる要因ではなくなる。叡智によってその時々で選択をする主体としての人間は、因果関係に基づく仮定的必然の中に埋もれているのではなく、むしろ人間の方から自然法則に関与することができる¹⁴⁹。偶然性の自由における役割は絶対的必然を排除することによって自由の入り込む余地をつくることであるが、叡智があることによって偶然性は自由の条件として機能すると思われる。

上では叡智がないと偶然性も自発性も機能しないということがわかったが、叡智に限らず、三つの条件が揃わないとそれぞれの条件がうまく機能しない。これは神においても同じことがいえる。だが神は不完全な人間とは異なり、すべての自由の条件を最もよく機能させている。そのため、ライプニッツは人間がすべき行為の規範は神の行いであると思なしていると山本は述べる¹⁵⁰。このとき神は人間のような人格をもった存在として考えられる¹⁵¹。以上のことからライプニッツは、人間は神を見習い、神が目指す最善の世界を一緒に目指すべきだと主張する。

我々は判断の出来る限り、神の意志を推定して行ない、全力を尽くして、一般の善、特に我々に触れるもの、または我々の近くにあつて言わば手の届くものの美化と完成とに寄与しようと努めなければならない¹⁵²。

ライプニッツは神が人間の手本だというだけでなく、神と同じく自由をもつ人間には、神の最善の世界を目指す計画に貢献する義務があるとする¹⁵³。義務といっても、人間は神の計画への貢献を強制されてはいない。人間が自由の意味と自由に伴う責任があることを知ると、神の意志は人間を強制するものではなくなる。自由において、神と人間は同じ価値観をもつ。人間にとっての自由と神にとっての自由は同じ方法で実現される。なぜなら人間と神はどちらも理性をもつからである。人間の理性は神の特別な働きによって与えら

¹⁴⁸ 山本信『ライプニッツ哲学研究』96頁。

¹⁴⁹ 同書 99頁。

¹⁵⁰ 同書 100頁。

¹⁵¹ 同書 104頁。

¹⁵² G IV 429-430, D.M. § 4 (『形而上学叙説』75頁)。

¹⁵³ 山本信『ライプニッツ哲学研究』100頁。

れたものだとライブニッツは推測する¹⁵⁴。理性の完全性の度合いに違いはあれど、人間と神とは選択の基準や自由の条件が同じである。人間は動物とは違い理性があるため自由を得ている。しかし人間の理性は神から与えられたものである。だから、人間は自由を得ると同時に、理性を与えた神に対して責任を負う。しかし人間の責任とは、最善の世界を目指すという計画に貢献することである。この計画は、神と同じく理性をもつ人間にとっても最善で実現すべきだと感じられる計画である。

自由と同様に、神にとっての最善と人間にとっての最善は同じであるとライブニッツは考える。なぜなら、最善を判断する叡知は理性に基づき、人間と神はどちらも理性をもつからである。これは、神にとっての自由と人間にとっての自由が同じである理屈と同様である。このように、ライブニッツの考える神には人格があり、判断や価値観が人間ととてもよく似ている。以上の理論のねらいは、神と人間が理性をもつということを根拠にすることによって、神の自由と人間の自由、神の最善と人間の最善とを共通のものにすることだと思われる。

理性に裏付けされた自由においては、人間は自然法則から独立している。だが自然的な秩序から独立しているなら、人間は何を基準として選択を行っているのか。ひとつは最善律や理由律のような、形而上学的な秩序である。しかし理性が従うものには、形而上学的な秩序だけでなく道徳的な枠組みもあることを、山本や井上義彦は指摘する¹⁵⁵。形而上学的な秩序とは矛盾律や理由律、最善律、予定調和、主語と述語の内在関係などの、論理的で調和をつくる、世界を貫く原理や規則のことである。これに対して道徳的な枠組みは、自分自身の判断でその時々で物事を決めるときの規範になるものである。ライブニッツは、自分自身の判断でその時々で物事を決めることについて、罪を犯すことを例に挙げて説明している。

…私が今後罪を犯すということは、永遠にわたってたぶん確実なのであろうか。あなた自身でお答えなさい。たぶん否という答えが出るだろう。それならば、あなたが知ることができないこと、あなたに少しも光を与えることができないなどということとは考えずに、あなたにわかっている義務にしたがって行動なさい¹⁵⁶。

行為を選択するときの基準は自身がその選択肢をよいと思うかどうかである。行為を選択するとき、実際は理由律や最善律が働いているのかもしれないが、私たち人間はその都度形而上学的な原理について考えることはないし、考えても人間にはわからない理由や原因はたくさんある。山本は、実践において人間は、そうすることがよいことなのか悪いこ

¹⁵⁴ G VI 153, Th. § 91 (『ライブニッツ著作集 6』190 頁)。

¹⁵⁵ 山本信『ライブニッツ哲学研究』100 頁／井上義彦「ライブニッツにおける予定調和と個体的実体の自由について」14-15 頁。

¹⁵⁶ G IV 455, D.M. § 30 (『形而上学叙説』138 頁)。

となのか、道徳的な観点から考えて行為を選ぶと指摘する。「自由意志の問題に対するライプニッツの究極の答えは、自分が行為する場面に身を置いて、自分自身で判断せよ、というのである。そのとき問題は、自分が欲するか否かである。我々が自由意志をもつこと、自分の行為の責任はかかって自分自身にあること、これは自己の実践における直証である。そしてかかる判断は理性にまつ」¹⁵⁷。形而上学的な原理は実生活の中では人間には感じられない。しかし、どれがよいものでどれが悪いものか、そして自身が自由に判断しているということは、人間でもわかるとライプニッツは考えたと思われる。

叡智によって自発的に選択した行為や出来事に対する責任は、選択を行った本人自身にある。例え神によって自分が罪を犯すことが決定されていたとしても、自分以外の誰かに責任を押し付けることはできない。

その精神は自分自身以外のものに不平がいわれようか。事が終わった後でのこういう不平はすべて不当である。それは事の起こる前でも不当だったはずである。ところで、この精神は、罪を犯す少し前には神に対して、まるで自分に罪を犯させるのは神でもあるかのように、平気で不平を言えた義理であろうか。こういう事柄に関する神の決定は予め知るわけにいかない以上はその精神がすでに現実に罪を犯したときでなければ、どこから「罪を犯すにきまっている」ということが知れよう¹⁵⁸。

ライプニッツによると人間は神に不平をいえる立場にはない。しかし、それは神と人間では地位に差があるからではない。ライプニッツがいわんとしているのは、人間は理性を用いて反省や用心をすることで多くの災いを避けることができるはずなのにそれを怠り、さらに反省や用心を怠っていたことを棚に上げ、罪を犯すことを前もって知ることができないからといって何でも神のせいにするのは傲慢だということである。理性を用いることによって災いを避けられれば、避けた災いに対して不平をいう必要はない。幸福や災いのあり様は、各々の人間の日々の心がけによるところが大きい。そのため人間の選択には責任が伴う。そして人間が選択をするときは、悪を欲していないということが重要である¹⁵⁹。このような選択は道徳に基づく。ここから、道徳にも「熟考の対象に対する判明な認識」である叡智、言い換えると理性が必要であることがわかる。ライプニッツは道徳も人間や神だけに特有なものだと考えたのだろう。道徳的な振る舞いに関しても、神は人格をもった、人間の規範となる存在だということができる。

自ら道徳的に考え選択をする人間は、自然的法則だけでなく形而上学的な秩序にも捕わ

¹⁵⁷ 山本信『ライプニッツ哲学研究』102頁。

¹⁵⁸ G IV 454-455, D.M. § 30 (『形而上学叙説』138頁)。

¹⁵⁹ G IV 454-455, D.M. § 30 (同書137-138頁)。

れない自由を得るのではないか。もしかしたら、私たちは気づかないうちに自然法則に左右され、予定調和といった形而上学的な秩序に従っているだけかもしれない。だが、道徳的によいと思われる方の選択肢を自ら選んだという事実は変わらない。主知主義的な観点から見れば、このような、理性に基づく自発的な道徳的行為は自由の証しだと考えられる。

ライプニッツは明日自分が何かを書くだらうという偶然的真理を例にして次のことを述べた。偶然的真理は絶対的必然を伴わない。だから、明日自分が何かを書くだらうという真理は、その反対が不可能ではなく矛盾を含まないため必然的ではない。しかし、神が予見（prevision）したならそれが起きるのは必然的である¹⁶⁰。以上のことが事実なら、予定調和や主語と述語の内在関係によって自由は成り立たなくなってしまう。しかし、もしあらゆる事柄が予め決まっているとしても、いつ何が起ころのか、これから自分がどうなってしまうのか人間にはまったくわからない。これからの起きることが何もわからない状態で自ら判断することは、人間にとっては、未来が決まっていなかったことと同じである。

井上はこのことについて、「なるほど人間の行為は、神の予定調和という決定性の下に置かれている。しかし逆説的にいえば、人間が予め神の決定をいかにしても知ることができないという意味では、神の決定は、人間の自己決定に他ならないという面がある」¹⁶¹と説明する。形而上学的な秩序において予定調和は成立するしこの世界も予定調和という規則の中にあるが、実生活において予定調和は意味をもたない。たしかに、理性を働かせ道徳的に考えて判断を下したとしても、自分自身が自由と感じているだけで本当は以前から物事が決められていたとしたら、それは自由とはいえないのかもしれない。だが未来が決まっているかいないかに関わらず、人間は誰しも多くのことを自身で決定しなければいけないし、決定するそのときは自身で決定しているという直観がある。ライプニッツが怠惰な詭弁を批判して、「結果が確実ならその結果を産み出す原因も確実である。この結果が生じるなら、それはそれに見合うだけの原因によるものである」といったのも、運命が決まっていたとしても、実践においては、叡智を働かせて積極的に選択をしなければ望むような結果は得られないからであろう。

井上はさらに、神の決定が実現するためには人間の自由な意志が不可欠であることを示している。「…実際的には神の決定は、人間の自由意志的な自己決定を通じて初めて発現してくる。何故ならば、神の決定が原理的に従って絶対的に人間に分らぬ以上、我々人間はその時点その時点で最善と思われることを自己決定し、神の意志を敢えて忖度し、いわば神の意を体するつもりで自ら選択せねばならない。…人間は、神の決定がまず出現して、それを見て行為を決めることはできないのである」¹⁶²と井上は述べる。人間に対する神の意志は、人間の自発的な決定によらなければこの世界に現れない。このような決定がなく

¹⁶⁰ G VI 123, Th. § 37 (『ライプニッツ著作集 6』149-150 頁)。

¹⁶¹ 井上義彦「ライプニッツにおける予定調和と個体的実体の自由について」16 頁。

¹⁶² 前掲論文、17 頁。

なれば、人間は均衡的無差別の状態に陥り、神の意志も人間の自由も損なわれてしまう¹⁶³。人間が理性を働かせ状況を判断し、自らを決定して自由を発揮しなければ、神の計画は実現しない。

この章では、人間と神の自由は共通する条件によって成立するもので、人間と神は同じ自由や最善を目指していることを、日本のライプニッツ研究を交えながら明らかにした。ライプニッツの考える自由は理性を中心にした主知主義的な自由であった。理性に基づく叡智があつて偶然性、自発性は自由の条件として機能する。神の自由の条件は人間の自由の条件と等しいが、神は完全な理性をもつため人間よりも自由である。だから、人間の行為の規範は神の行いであるとともに、神は人間と同じような人格をもつとライプニッツは主張する。

神と人間とが同じ条件で自由を実現できるのは、両者が理性をもつからである。人間の理性は神に与えられたものであるため、人間はその理性を使って神の計画に貢献しなければならない。しかし、神の計画は最善の世界を目指すことであり、この計画によってつくられる世界は人間にとっても最善な世界である。自由の場合と同じく、人間の最善と神の最善は共通している。理性の働きによって、自由や最善は、人間と神との間で共通のものとなった。

理性を用いることで自由に行為の選択や決定をするとき、人間は形而上学的な秩序だけではなく道徳的な枠組みに従う。これは神についても同じである。神は人間のような人格をもつ存在であり、それでいて神の方が完全な理性をもつ。だから、人間は道徳的な面において神を行為の規範とするべきである。道徳的な枠組みに従うことで、人間は自分自身でその場その場で判断して物事を決定することができる。このような決定は予定調和などの形而上学的な秩序を離れた、実践的なものである。神の決定を事前に知ることができない以上、人間は結局自分たちですべてを決定しなければならない。理性的な人間は自由に行為をしているし、そうせざるを得ないといえる。

一方で、神の決定が実現するためには人間の自由な意志がなければならない。人間が自発的な決定をしなければ神の決定は世界に現れない。予め神の意向や意志がわからないかぎり、人間が自由意志を働かせることでしか、神の意志は実現しない。

¹⁶³ 前掲論文、16-17 頁。

結論

これまで、ライプニッツの往復書簡や著作に即して、偶然性と必然的真理・偶然的真理の関わりの問題、個体概念とそれが内在する個体的実体、実体の属する可能世界と理由律などの原理、一致の仮説と呼ばれる予定調和、自由を妨げる奇跡や怠惰な詭弁、神の自由に対する人間の自由について考察してきた。考察する中で、自由には偶然性のほかに、自発性、叡智という条件が必要なのことがわかった。偶然性と自発性のみの状態は、動物がそうであるように、判明な認識ができない状態である。だが理性に基づく叡智が加わることで、神と同じ自由を人間は得ることができる。このような、理性に重点を置いた自由論は主知主義的だといえる。理性をもつ人間は自由であるし、自由でいるほかない。なぜなら、神が予めすべての事柄を決定していたとしても、これから何が起きるのか、これから自分はどうなるのかを人間は事前に知ることができず、自分自身ですべてを決定しなければならないからである。その反面、予め神の意向や意志がわからないため、人間が自由を発揮することでしか神の決定は現実ものにはならない。

本論文を読んでライプニッツの議論を追う中で、ライプニッツの自由論にはいくつかの問題があると思った読者がいるはずである。そのため、いくつかある問題うちの三つに対して以下で反論を試みる。

ライプニッツの自由論が形而上学的な側面と道徳的、実践的な側面という、ふたつの相容れない性質を合わせもつことは議論の欠陥と見なされるかもしれない。なぜなら、それぞれの側面において自由のあり方がまったく異なっているからである。しかし、自由を所有する私たち人間は複数のまったく異なる秩序の中におり、そのうちのいくつかの秩序に関しては自覚せずにいること、そして、それぞれの秩序が私たちの見えないところで関わり合っていることも確かである。私は新潟大学人文学部の学生でもあり、血や肉や骨の塊でもあり、原子の集まりでもある。私が新潟大学の学生として日常生活を送る間に、自身が原子の集まりだと自覚する場面に出くわすことはない。私は自身が原子の集まりだということを知っているが、それは教わったから知っているだけのことであり、この目で原子を見たことはない。それに、もし私が、原子についての知識をはじめとする化学の体系を知らなかったとしても、それが原因で、日常生活という秩序の中において致命的な問題が起こることはないだろう。こうして見ると、日常生活の秩序と化学の秩序には接点がないように感じられる。しかし実際は、私たちは気がつかないだけで、あらゆる場面で化学に大いに依存して生活している。これと同じことが自由における形而上学的な側面と道徳的な側面にもいえるのではないか。そうであるとしたら、形而上学的な側面と道徳的な側面は両立する可能性がある。ライプニッツは形而上学的な側面と道徳的な側面の性質の差異については、まったく別々のものであることは当たり前のことだと割り切って考えているようである。

もしかしたら、ライプニッツは自由論の実践的な側面より形而上学的な側面を重んじていて、本当は神の自由しか認めるつもりがなかったのではないかという批判もあり得る。「個体的実体の概念が、それに起こり得るすべてのことを一度に合わせて含んでいる」という命題や予定調和説を主張したライプニッツなら、形而上学的な秩序をより重視したと考えられなくもない。だが、偶然性を自由の条件として挙げたとき、すでにライプニッツは道徳的な枠組みを念頭に置いていたのではないだろうか。そうでなければ、形而上学的な必然性を排除する役割をもつ偶然性は、自由の条件として必要とされない。偶然性は形而上学的秩序よりも、道徳的な枠組みの中で機能するように思われる。よって、ライプニッツの自由論では、偶然性は道徳的な枠組みをつくるうえで欠かせない。ただし、人間は不完全であるため、人間の自由は神の自由と結びつくことで発揮される。山本は、人間の道徳的な行為は人間の有限性や不安定さに対して支えとなる神を必要としており、この神が形而上学における神であると述べる¹⁶⁴。ライプニッツが自由について議論するとき根本に道徳や実践を据えていたことは、ライプニッツの自由論の特徴のひとつである。

ライプニッツによって人間は自由であることが証明されたが、ライプニッツの自由論には、自由と相反する決定論的な色合いが残ったままである。自由の三つの条件が揃っており自身が自由であると人間が確信していたとしても、実際はすべて神によって予め決定されている状態を、自由な状態と本当にいうことができるのか疑問が残る。結局自由なのは神だけで人間には自由がないのではないか。哲学者ではカントが上記の理由でライプニッツを批判している。ライプニッツの説く自由論では、人間は「…一度ゼンマイを捲かれると自動的に運動する回転串焼き機」¹⁶⁵と同等の自由しかもたないとカントは述べる。回転串焼き機は自分の意志で自由に回っているつもりでいるが、実際はゼンマイの運動によって回されているだけである。ライプニッツの自由論においては、人間は回転串焼き機と同じ立場に立たされている。カントによると、ライプニッツの自由論では、人間は心理的には自由だが絶対的（超越論的）な自由を得ているわけではない¹⁶⁶。

カントは具体的には、『弁神論』第 52 節に出てくる「精神的自動機械 (automate spirituel)」¹⁶⁷という言葉の指して、これを回転串焼き機と揶揄している¹⁶⁸。だがライプニッツは、自身に傾向を与える原因に対して無関心であることを批判的に見ており、同書第 50 節では、内的感覚によって人間の自由な行為の独立性を証明しようとしたデカルトを例えて、「これはいわば、磁石の針が喜び勇んで北を向こうとしているようなものである」¹⁶⁹と述べている。磁石の針は自身を動かしている原因に気がつかず、自分の意志で自由に北を向いてい

¹⁶⁴ 山本信『ライプニッツ哲学研究』104-105 頁。

¹⁶⁵ カント『実践理性批判』（『カント全集 7』）264 頁。

¹⁶⁶ 同書 262-264 頁。

¹⁶⁷ G VI 131, Th. § 52（『ライプニッツ著作集 6』159 頁）。

¹⁶⁸ カント『実践理性批判』（『カント全集 7』）264 頁。

¹⁶⁹ G VI 130, Th. § 50（『ライプニッツ著作集 6』159 頁）。

ると思込んでいる。カントが回轉串焼き機をとおしていわんとしたことと、ライプニッツが磁石の針をとおしていわんとしたことは同じであるように思われる。つまり、「回轉串焼き機」は、「磁石の針」の状態を指し示しているため、「精神的自動機械」が示す状態を正確には表していないことになる。では、「回轉串焼き機」や「磁石の針」と、「精神的自動機械」との差異は何なのか。「精神的自動機械」とはどのようなものなのか。

回轉串焼き機や磁石の針と精神的自動機械との差異のひとつは、理性の有無だと思われる。自身を動かす原因に一切気がつかず自発性のみを理由にして自由を主張する回轉串焼き機や磁石の針に、理性やそれに基づく叡智があるとは考えづらい。これに対し、精神的自動機械には理性がある。精神的自動機械は「…感覚と理性の双方から生じるすべての傾向性からの結果に常に従っている」¹⁷⁰ゆえにこのように呼ばれる。これは、精神的自動機械を動かす「すべての傾向性」が、精神的自動機械が受けとった感覚だけでなくその理性にも依存していることを表す。

両者の間にあるもうひとつの差異は、偶然性の有無である。回轉串焼き機は常に一定方向にまわり、磁石の針は必ず北を指す。こうなることは、本人たちがそれを望んでいてもいなくても決まっているため、必然的な事柄だといえる。対する精神的自動機械には偶然性が伴う。たしかに、人間はある意味精神的自動機械といえるような側面をもつ。理性によって判明な判断をし、自らの力で行為する一連の流れは機械的、自動的に見えるかもしれない。だが、回轉串焼き機や磁石の針とは異なり、精神的自動機械つまり人間が置かれた環境やその場その場で行う選択には、偶然性がつきまとう。人間に精神的自動機械といわれるような特性があるとしても、偶然性が必然性にとって代わられることはない¹⁷¹。これらの差異が精神的自動機械を回轉串焼き機や磁石の針から区別し、精神的自動機械の自由を証明する根拠となる。

理性と偶然性の有無を見ることで、精神的自動機械である人間が、回轉串焼き機や磁石の針とは異なり、自由をもつことがわかった。しかし、偶然性が形而上学的な論理的な必然性を排除しても、依然として人間に自由があるとする主張は疑わしい。偶然性が矛盾律に該当せず理由律のみに従うものであっても、神の決定があるならばそれは必然性になってしまう。ライプニッツはしばしば、確実に起きる出来事といった言い回しで、神の決定がなされた事柄を表現する。このような起きることが確実な出来事は偶然的である。しかし、神に決定された出来事は、矛盾律に従う絶対的必然ではないものの、事実上は、確実性というよりも、必然性を伴っている。このとき神は自由に決定をしているが、人間にはそのような自由はない。

ライプニッツの自由論において、人間の自由が絶対的なものではないのは神の自由が優先されているからだとカントは考えたように思われる。たしかに、一方が自由であれば

¹⁷⁰ G VI 130, Th. § 51 (同書 159 頁).

¹⁷¹ G VI 131, Th. § 52 (同書 159-160 頁).

う一方の自由が制限されてもおかしくはない。カントだけでなくアルノーも同じように考えた。第一章を振り返ると、人間の自由を保障することで神の自由がなくなってしまうことをアルノーは問題視していた。カントもアルノーも、人間の自由と神の自由が対立の関係にあると捉えている。

だがあくまでライプニッツは、人間と神では自由において利害が一致すると述べる。第六章で見たように、人間と神では、自由になるための条件や方法だけでなく、目指す自由が同じである。窮極的には、人間が自然法則や感覚に惑わされないとすれば、人間と神とは同じ事物を望んでいる。人間にとっても神にとっても目指すべきなのは、理性を用いて最善の行為を選択するという自由である。突き詰めていうと、人間と神は、理性に基づいてつくられた最善の世界を目指している。ライプニッツの考える神は人格神で、人間とよく似た価値観をもつ。それでいて、神は、神自身と同じく理性をもつが完全ではない人間の手本となる。人間とよく似ていて、かつ人間より優れた神の存在が、人間を自由にする大きな要因として働いていると考えられる。

だが、それでもライプニッツの自由論には問題があるとカントは指摘するように思われる。そもそもカントは、自由の議論に神学的な要素が入ることを否定的に見ている。ライプニッツの自由論には、神学的な要素が含まれているため、神の後ろ盾なしには人間は自由を得られないという欠点がある。先述したように、ライプニッツの自由論によると、人間は自身の不完全さを補う神を必要とする。カントのライプニッツ批判について城戸淳は、カントにとっては、ライプニッツのように神学的な次元に人間の自由を基礎づけることは、人間の自由の本質に関わる問題を神に委ねてしまうことに等しいと説明する。人間の理性は、人間自身の自由に欠かせないにもかかわらず神から与えられたものであり、神に依存した形でしか力を発揮できない。ライプニッツの自由論では、理性のよりどころが人間自身ではなく神にあるせいで、人間は理性を自身の法則（カントのいう自律）として所有することができずにいる¹⁷²。ライプニッツの主知主義的な自由論では理性が重要な役目を果たしている。一方で、人間の理性が神に依存している以上、人間の自由も神に依存している。ライプニッツが主知主義的な自由論を主張し、かつ人間の理性は神から与えられたものだと思なすかぎり、ライプニッツの自由論に人間の自由はないとカントは考えたのかもしれない。理性は偶然性と並んで精神的自動機械と回転串焼き機との差異を生み出す要因になるということを先に述べたが、上記のカントの議論が正しいならば理性の存在は人間の自由を保障しない。偶然性に続き理性も、人間に自由をもたらすものであることを否定された。

本論文でカントの批判に答えるのはここまでにとどめておきたい。私たちは今まで、ライプニッツの著作や往復書簡から自由の議論を取り出し考察してきた。その結果、ライプ

¹⁷² 城戸淳「人間的自由の宇宙論的本質について」。

ニッツは形而上学的な秩序を重視しながらも自由の根本に道徳的な枠組みを据えていたこと、神の自由と人間の自由の両立に論理的な証明を与えていたことが最終的にわかった。そして、ライプニッツの自由論が抱える問題の一部についても結論で明らかにすることができた。上記のカントの批判のように、多くの問題をライプニッツの自由論は含んでいる。これらの問いに答えることは容易ではないが、少しずつでも問題を解決していくことが課題なのではないかと私は考える。

略記法について

D.M. = Discours de métaphysique.

Th. = Théodicée.

C.A. = Correspondance avec Arnauld.

G = ゲルハルト編『ライプニッツ哲学著作集』

(ローマ数字=巻の番号／アラビア数字=ページの番号)

河野與一訳『形而上学叙説』からの引用は旧仮名遣い、旧字体を改めた。また、書簡の日付は主に河野與一訳を参考にした。

C.A.の後のアラビア数字は往復書簡の通し番号である。また、通し番号に [] が使われているものは、同じ番号の書簡の備考または下書きとして書かれた文章である。

「」でくくった引用文に使われていた「」は『』と表記した。

参考文献

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Bd.1-7, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1875-90.

ライプニッツ『形而上学叙説』（「形而上学叙説」，「ライプニッツ・アルノー往復書簡」）河野與一訳，岩波書店，1950年。

ライプニッツ『ライプニッツ著作集 6』（「弁神論」上）佐々木能章訳，工作舎，1990年。

ライプニッツ『ライプニッツ著作集 7』（「弁神論」下）佐々木能章訳，工作舎，1991年。

ライプニッツ『ライプニッツ著作集 8』（「形而上学叙説」，「アルノーとの往復書簡」）西田裕作・竹田篤司・米山優・佐々木能章・酒井潔訳，工作舎，1990年。

松田毅「ライプニッツ」小林道夫責任編集『哲学の歴史 5』中央公論新社，2007年。

佐々木能章『ライプニッツ術』工作舎，2002年。

石黒ひで「可能世界と現実世界」『新・岩波講座 哲学 4 世界と意味』岩波書店，1985年。

山本信『ライプニッツ哲学研究』東京大学出版会，1953年。

井上義彦「ライプニッツにおける予定調和と個体的実体の自由について」『長崎大学教養部 紀要 人文科学篇』1983年。

カント『実践理性批判』坂部恵・伊古田理訳，『カント全集 7』岩波書店，2000年。

城戸淳「人間的自由の宇宙論的本質について——カントの第三アンチノミーにおける自由の問題」2012年（近刊）。