

# ライプニッツ論(第二部) : 「理性会通論」への補遺

平野, 秀秋 / HIRANO, Hideaki

---

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

社会労働研究 / Society and labour

(巻 / Volume)

42

(号 / Number)

4

(開始ページ / Start Page)

69

(終了ページ / End Page)

164

(発行年 / Year)

1996-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006733>

# ライプニッツ論（第二部）——「理性会通論」への補遺

平野 秀秋

## 目次

序 本稿の問題

一 指示代名詞としての「神」

二 人為的規範と法則の客観的妥当性

三 国家主権への懐疑

四 歴史と真実

五 多元主義による社会的正義論

六 ライプニッツ自然法論の個性

七 文化という問題

## 凡例

引用中の「」と……は筆者の補筆および省略である。

## 序 本稿の問題

この稿の目的は、ライプニッツの倫理学を論じることである。またこれは『理性会通論』(前々稿と呼ぶ)<sup>(1)</sup>への補遺として執筆した『ライプニッツ論(第一部)』(前稿と呼ぶ)<sup>(2)</sup>を受ける続編である。前稿では、ライプニッツの残した議論を主として自然学(フィジカ)に注目して論じた。その論旨をふまえた上で、それにつづいてここではかれの倫理学(エチカ)を論じようとするものである。ただし、自然学・倫理学とこゝでいうのは現代のわれわれが理解しやすいという便宜上のものであり、ライプニッツのなかに両者についての分業意識がもととあるという意味ではない。もちろん当時にもこの二つの表現は存在しており、相互に異なった対象を論じているという理解はある意味で現在以上に明確に存在していた。しかし、ギリシャ以来の伝統として両分野を共に念頭に置きつつ自己の論旨を提示することは当然のことであった。またそれ以上に、ライプニッツに関してはとくに両者の関連が重要であり、かれの全体系が見通せないと倫理学を誤解する可能性が高いということが、以下の論述内容から判明するであろう。

上記の経過があるため、ここで前稿の内容を最短距離で要約する。ここでは、まず今世紀劈頭のバートランド・ラッセルによるライプニッツ論が、二世紀をへだててかれにたいする評価を一新するきっかけとなったことを指摘した。ラッセル以前のライプニッツ像は、トレルチのライプニッツ評価に見られるように、ほぼドイツ観念論哲学の始祖という位置づけから大きく逸れるものではなかった。むしろただの観念論哲学である以上に神秘主義者であるかのようにさえ見られた。これにたいしてラッセルは、ライプニッツの遺稿の中に見られる実体にかんする考察が記号論理学の構想にたいして持つ深甚な重要性を指摘することによって、哲学史の片隅に卡ろうじて名を留めていただけであったライプニッツを一気に現代の問題状況からの関心の中心に引き出した。このライプニッツにたいする評価は、

それ以降あらたなライプニッツ研究を大きく促すきっかけとなった。かれの提起した問題にかんする研究は主として哲学を中心に続けられながら、しだいに他の分野に波及しはじめた。しかしなんといっても、それが哲学から見て遠いと従来考えられてきた領域におよびはじめたのは、ほんとうにごく最近のことであり、現在もまだ続いているこの波及の成果は、まだその全貌をあらわしたとはいえない。

前稿ではこうしたことを指摘しつつ、現代のフラクタル幾何学提唱者であるマンデルブロートによる評価、すなわちライプニッツが一七世紀に書き残した数学にかんする遺稿や書簡の中に、今世紀後半に関心の焦点となりつつある「自然と数理との関係」にかんする現代数学の最先端の構想と同質のものが見られるという指摘に目を向け、その内容を考察した。ここにいる自然は、マンデルブロートの構想の骨子に照らすまでもなく、すでに狭義の物理的自然よりは遙かに広い世界を指示するものである。人間の自然理解は、物理的自然科学の理論の要求に合わせた、いわば理論上作られた自然を自然と見なす傾向が強かった。だから、地理的自然の呈する形状とか、生物の種の呈する形状とかがなぜそのような形状になるのか、という周辺の自然には関心が向けられなかった。人間にとって技術的利用・応用価値があり、その結果主流となった理論の要求する仮想の自然でなく、平常当然のこととして見逃された自然への関心が重視されはじめたのは最近のことである。それと同時に、この関心は在来の自然科学が当然のように使用した数理モデルがもつ不完全さにたいする自覚も内蔵するものである。それは、こうした両者間の関係という未決の問題への視野なのであった。さらにつづいて前稿では、物理学者ブレーゲルの論文を紹介しつつ、ライプニッツ最晩年の作品に属し、かつ現代においてもまだ評価が定まっていないう『モナドロジー』が、生命論への今日的関心をもとにして理解しうることに論じた。これもまた、すくなくともデカルトの心身二元論の難点が、現代の関心に照らしてもっとも生産的に解かれうる可能性を秘めた問題点である。『モナドロジー』はラッセルが「空想」であるとして

一蹴した作品であったが、上記のような問題を内蔵していることがすこしずつ明るみにさらされはじめている。ライプニッツが膨大な断片のまま後世に委ねた思考には、もっとはるかに大きな含意や問題点が内包されている。このことは本稿でも同じように考察されるであろう。

以上が前稿の内容である。これに続いてかれの倫理学を検討するにあたって、本来であれば哲学の常道に従ってかれの形而上学を体系化する作業を優先することが適切ではないかという異論がありうるだろう。ライプニッツ自身が形而上学という語彙にたじろがなかったどころか、積極的にそれに内容をあたえることに躊躇しなかったから、この異論は正当でもある。事実、この方面においてもニコラス・ジョリーやヒデ・インシグロなどの多くの哲学者に代表されるような、かれの形而上学の研究の正道をゆく新しい探求が地道に行われている<sup>(3)</sup>。

しかし、本稿では二つの理由からこの分野の研究をそれ自体として取り上げることを行わない。第一は消極的理由である。筆者は社会学者であって哲学あるいは哲学史・思想史を専攻するものではないから常識的にはその任に適當でないことである。第二は積極的理由である。形而上学とは、すくなくともこのことはを積極的に使用することには躊躇しなかったライプニッツにとっては、人間の世界認識いかえれば「人間と自然との関係」にかんする方法論的主張を表現することであり、人間が自己自身を含めて世界を理解しようとするときにはつねに、自覚的と否とを問わずその中に含まれてしまうような方法と対象の關係にかんする洞察のことである。本稿は、ライプニッツがこの關係についてどのような洞察を持っていたと考えるべきかを、倫理学上の問題に投影して考察するものである。そうである以上は、前稿にもましてかれの形而上学的判断に、たとえ形而上学と名指さない場合でも事実上立ち入ることになる。その意味で、本稿はかれのこの側面を狭義において抽出するものではないかわりに、それを排除することもしないのである。かれは、かれから一世紀後の百科全書派よりはるかに充実した百科全書の学者であり、かれが

ある分野たとえば倫理学・法学・政治学のなかで行った思考は必然的に自然学とも形而上学とも緊密に結びついているという意味で、かれ以降の理論家と一線を画している。かれは、近代科学の専門分化という常識を寄せ付けなかった最後の思想家というべきであるかもしれない。かれにとっては、あらゆる分野の思考が緊密に結合しているのが当然なのであった。なぜなら、その総体をさしおいては人間の思考なるものは存在しえないからである。

# 一 指示代名詞としての「神」

ライプニッツの倫理学を論じる際に避けて通れない最大の問題は、かれの他に類のない「神」という概念である。それを論じるについても直前に提示した論点が重要なので、もうすこしこのことに立ち入ることから始める。世界という存在やそれがもつ法則は、人間を離れてアプリアリにあるものなのかどうか、またアプリアリに存在するとするならば人間によるその記述や加工は、それといかなる関係にあると考えられるか、といった問いが形而上学を形成した。そのような問いは、本来は知のあらゆる活動の根底に暗黙のうちに内在する問いであり、また好むと好まざるとにかかわらず文明論へと足を踏み入れることなしには答えることができないものである。いかなる領域の研究であろうと、その中にこの洞察が見えてこないのは異常なのである。それに比べれば、それを形而上学と呼ぶか呼ばないかは第二義的問題にすぎない。一般論はここまでにしても、前々稿はこのような問題を筆者なりに取り上げようとしたものである。それが、前稿以来ライプニッツ論を必要と考えている理由である。

この点にかんしては、前稿で取り上げたラッセルもある意味で同様の判断を示している。すなわち、かれはライプニッツ哲学の成熟をほかならぬ『形而上学叙説』の書かれた一六八六年に求めるべきであるとしている。<sup>(1)</sup>この指摘は

たしかに頷けるものであり、いわばこの短い作品の中に、ラッセルが大いに嫌った『弁神論の試み』や、さらにそのあとの遺稿『モナドロジー』などの内容もすべて予告されている。その意味では、ここでライブニッツが積極的に使用した「形而上学」という語彙は、かれにとって激動した一七世紀哲学の課題の帰着すべき重要なキーワードとして意図されたものであった。『形而上学叙説』の中でかれが論じようとしたことをあえて箇条書きにすると、次のようになる。

一 すべての個別実体には完全性という神の属性が宿っている（いわば、万物は神の写しである）。属性を宿すとは、単に受動性のみをもつ被造物というのではなく、この方が重要だが、神に由来する理性的という能動性も所有していることである。

二 この神の属性の本質は、あらゆる可能性の中から最高の（あるいは最適の）真なるものと善なるものを実現することにある。<sup>(5)</sup>

三 こうして神の属性に由来するから、真と善とはどちらも理性によって把握しうるものである。<sup>(6)</sup>

四 個別実体は主語となつて述語とならないものである。そうであるからには、個別実体はそれ以上分割することができない。ただし、だからといって原子論者がいうように個別実体はすべて同一なのでなく、そのどれもがそれぞれに宇宙を写す固有の性質を持っている。

五 精神ももちろん神の属性を宿した個別実体である。その性質はアリストテレスのいうように観念の書き込まれる「白紙」ではなく、プラトンが想起説においていうように「本有観念」を含んでいるものとすべきである。

六 精神も事物も神の属性を宿しているという点で平等である以上、精神が世界を説明するにあたって、世界が動力因だけに支配されるものとするのではなく、目的因も持つことを認める必要がある。いいかえると、個別実体には

「エンテレケイア」を持つものが存在する。

ここにあげた論点は、のちに歴史や政治や法や正義にかんするライプニッツの主張を検討する際に非常に重要な問題となる。というより、ライプニッツはこれらの具体的領域の問題を一七世紀において解こうとする見地から以上のような論点に到達した、というほうが真相に近い。前稿では、ラッセルがこの作品の中から、後世分析哲学の基盤となる実体にかんする述語論理を「天才的」で「卓越した論理力である」と評して取り上げたことを見た。最近ウンベルト・エーコが、E.Cの成立を記念する五カ国語同時出版事業の一環として書かれた『完全言語の探求』の中でライプニッツを取り上げ、その思考の中に、つぎの世紀の百科全書派にも影響した（知識探求の有力手段としての）統辞論の完全形式性への着目があった、と論じている。いわばラッセルは、一世紀後のこのエーコと隔たらない位置にいたのである。統辞論の完全性が意味論の完全性と一致しないことは、日常言語に立ち戻った現代の分析哲学の長くてまだ終わらない努力が明らかにした謎であるから、エーコの論旨にはむしろやや分かりにくいところがある。『ライプニッツの哲学』を書いた一九〇〇年の時点でのラッセルは、そうした曖昧さをいっさい寄せ付けぬほどに明快、かつ緻密であった。ラッセルの論旨は、上に簡条書きした論旨は「神」という究極実体を含む限り論理的に自己矛盾に落ちいる、とするものである。

「神」という観念は、レヴィイストロースのいうとおり人間社会というものが存続する事実が作り上げる「不在の項」である。だから前々稿でのべたように人間社会側の態度としては「崇拜」の対象としてそれに立ち入らない態度か、それをも「知性」の対象として論理的思考によって立ち入るか、の二つの態度しかつまるところあり得ない。とはいえ前々稿以来指摘しているように、ここにいう二つの態度は個々の人間が自由に選択できる選択肢なのではない。それらは文明がどちらの態度の上に形成されたかという選択肢であって、その文明の中に生きることになってし



まった個々人はこれから単独に逃れる自由を持っていないのである。ラッセルもこのことに気付いていたと思われる。かれは、「神」を「知性」の対象とすることはプラトンやアリストテレス以来の伝統であり、中世のアンセルムスをはじめとするスコラ神学もカルヴァンもこのことを疑わなかったし、ルソーやルター派などの中に神を福音のみの世界に限りたという熱望があったが、それは不可能であったと述べている。<sup>(8)</sup> そのような西欧文明の伝統をふまえた上で、ラッセルはライプニッツの論理的自己矛盾を指摘するのである。ラッセルがいうには、ライプニッツはこの作品及び関連する作品の中で「神」のロジカルな証明を行って、アリストテレス、アンセルムス、デカルトらの論理の伝統を完成しえた力量を持ちながら、かれのプラトンの思考を強調した側面（箇条書きの五番）においてと、独特のモナド論による「神」の証明において矛盾した。ラッセルは、その際にライプニッツが依拠している「神」の証明は、「1 存在論的証明、2 宇宙論的証明、3 永久真理による証明 4（モナドの）予定調和による証明、の四つであるが、最後のものが最悪である」という。

ここでラッセルが一冊を割いた綿密な論証を再現するのは煩瑣になるので、不正確にならないと判断できる範囲で論点を要約することにとめてみる。上記の箇条書きの中の「個別実体 substance individuelle」というものが、まさに述語論理の核心をなすものである。ある対象Xを、それが「実在」であるかどうかと問う側面と、それがどのような「本質」を持つかと問う側面に区別して考察することが、西欧哲学の伝統である。対象Xが持っている性質とは「XはPである」のような述語によって定義されるものであり、これが述語論理の核心である。本質とは、このような述語によって表現されるすべての性質の集合である。しかし「XはPである」という命題は、Xが実在であるかどうかの保証ではない。存在しないXについての命題を立てることも可能だからである。これが、対象を「実在」と「本質」とに区分する理由である。これを逆に表現すると、存在しない対象とそれについての命題を知性の対象から

除外する、ということが含意されている。これはなんでもないことであるが、よく考えるとじつは「神なき後の」現代のわれわれの思考をも支配しているものであることがわかる。われわれの「科学 scientia」は、この異例の発展・繁栄と引き替えに、存在しない対象を包摂することを「文明の原理によって」禁じられているのである。それと同時に、あらゆる種類の「神」を証明するという西欧に独特の思考そのものが、知性は存在しないものを対象とはしないという暗黙の制約に事実上依存している。

こうした制約の中で「神」の存在を証明しようとする試みの一つが、存在論的証明である。たとえば「Xは最高の理性的なものである」という命題を考える。万一このXが「神」以外であれば、「神」以外に高い理性的実体が存在することになり、「神」は最高の理性的な存在ではありえなくなる。したがってXは存在し、かつ「神」以外のものではない。これが存在論的証明である。ここでの「神」は、いわば本質が実を含んでいるもの、と見なされている。一方、宇宙論的存在証明とは早くからアリストテレスの名とともに知られている有名な「第一原因」説と同じものである。運動状態にあるAは、力が加わったから運動している。その力を加えたものはBの運動である。Bの運動はCが力を加えたからである。CはDによって……という因果関係の長い連鎖の最初には、何によっても動かされることなく他を動かしたXが存在するはずである。このXが「神」である、とするものがこの証明である。この証明の特異な性質も明らかである。第一にそれは、あらゆる実体を因果関係の連鎖というきわめて知性的な系列の中に位置づける。そこでは、すべての実体は知性によって把握することができる。というのも、あらゆる実体はこの因果法則によって、存在を許されているからである。第二に、それにもかかわらずこの系列の中で能動の選択権を保持しているのは、「神」であるとされる。このような「神」とは、じつは人間社会の作り出すものではないか、という疑問に触れることはまだ差し控えておく。しかし、そうであれば「神」の証明が、単に形而上学の迂遠な争点にすぎな

いものではないということには留意する必要がある。

これらにたいして、前述の3と4とは、どちらかといえば人間精神に注目するデカルト的な主題により関連の深いものである。

永久真理による証明とは、述語の無矛盾性にかんする論証を立論の前提とするものである。「Aは青い」、「Bは熱い」などは、物理世界にかんする命題である。これらの中に出現する「述語そのもの」にかんする言表は、「2プラス2は4である」のような数にかんする命題と同じように、恒常的に真である必要がある。さもないければ、「青いものは赤い」のような論理上無意味な命題が可能になり、実在についての理知的な言表が不可能になる。すくなくとも純然たる論理の世界では命題の真偽そのものが無意味になる。理知的な言表の中で、なぜ述語の無矛盾性がこのように恒常的に保たれるかという理由は「人間精神」の中のある普遍的な特性に求めるしかなく、このことが精神をかく創造した神の存在の証明である、とするのが永久真理による証明と称されるものの骨子である。

前々稿で指摘したように西欧文明の特異性は「神」に、いかえれば人間精神に、このような不自然な要求を課したところの中にも看取することができる。いまはそれを再説しない。そのかわりに、この部分はラッセルがライブニッツを、デカルトの精髓を消化し尽くしそれを凌いだ「卓越した論理力の持ち主」と称揚した際に着目した最も重要な関心事であったことに、留意する必要がある。ラッセルにとって「神」の存在証明はすでに関心事ではなかったにせよ、述語の無矛盾性の保証は、記号論理学の成立に必須の条件である。論理が人間精神の基本属性であり、それを表現する「記号論理」の無矛盾が保証されれば、それはいわば世界記述を可能にする完全言語の実現であり、この言語によって記述されたものが世界そのものである。さらに、数理が論理の表現であってみれば「記号論理」は数理の無矛盾の証明手段でもある。

数理の無矛盾が保証されるということ、数理が世界の完全な記述でありうるということとは、本来は別個の問題である。前者は論理の問題であり、後者は論理と対象との関係という問題である。突き詰めていえば精神と世界という異なった次元に属するものの関係という問題であった。二つの次元に違和が生じないのは三つの場合しかありえない。第一に世界を精神の都合に従って作られる受動的対象と考えるか、第二に精神を世界によって作られる受動的対象と考えるか、もしくは第三に、熟慮の結果両者の間に「なんらかの」対応関係があると信じるか、のいずれかの場合である。ライブニッツは、この最後のもの、しかもそのきわめて周到なものに属していた。最後の章で論じるジョン・ロックの場合は、知性の作用の両端である内省と経験にかんして第一と第二との間を激しく動揺し、結果的に近代科学の思考様式を象徴することになった。<sup>9)</sup>

『ライブニッツの哲学』を発表したときのラッセルがそのどれであったかは判然としないが、ともかくこの二つの関係については楽観的だったようである。前稿で指摘したように、かれは『プリンキピア・マテマティカ』を発表して述語論理の形式化に新しい道を開き、また無限論に内在するいわゆる集合論の背理にたいしても形式的な回避の道を提案することになった。そこから、カントール集合論を発端とする数論の顕著な深化が生じ、論理の無矛盾は論理内では証明できないという結論が数論の中で導き出されるのは少し後のことである。前稿で取り上げたマンデルブロートによるライブニッツへの注目は、この問題に関連していた。マンデルブロートは、数理をいわばもう一歩だけ世界寄りに再構成する試みの一つを模索しているのである。

ラッセルが精神と世界との対応関係について楽観的であったことは、かれのいうライブニッツの第四の「神」の存在証明である「モナドの予定調和」を存在証明の中で「最悪」であり、単なるファンタジーにすぎないと一蹴したことから推察することができる。究極の「個別実体」がモナドと呼ばれるものであり、分割できないという側面だけを

取ればアトムと似ているが、モナドはそれ自体に能動的認識作用を持っているという点でアトムではない。モナドは他のモナドとコミュニケーションする「窓」を持たず、相互に独立している。宇宙はモナドの充満によって作られるが、その宇宙は一つ一つのモナドの視野によって彩られる。いわば世界認識に超多次元性が存在する。それにもかかわらず、モナドの充満した世界そのものは、整然とした調和を保って存在することができるのである。それがライブニッツのいうモナドの現出する「予定調和 l'harmonie préétablie」である。世界がそうなってそれ以外にならない理由を、人間は「神」の英知とするしかない、とライブニッツが述べたことがラッセルのいう「最悪」の「神」の存在証明である。

前稿で紹介したブレーゲルの現代的解釈のように、モナドを「生命」であると見るとき、このライブニッツのモナド論は、宇宙は能動性を持った生命が充満しているという事実の表明として、自然に理解することができる。とはいえ、自然学の問題としてではなく、人間の論理と世界との関係という倫理学の基本に即してみるとときには、既述の三つの存在証明のようには論理的に見えにくいことはたしかである。では、ラッセルのいうようにこれはファンタジック、すなわちイロジカルなのだろうか。信仰と理性との不可分性を論じる『弁神論の試み』は、都合が悪くなったなら「神」に救ってもらえるという都合主義の産物だろうか。それなら、この中で論争しようとしたヒュール・ペールや、すこし後のプロテスタント系理神論者たちのように、理性の領域と信仰の領域とを截然と区切って、前者は知性の領域、後者は感情の領域と割り切った方がよさそうに見える。この（モナド論という）部分の中には、単純な形式論理ではないまでも、マクロな論理的要請すらも一切含まれていないだろうか。そのことを考えるとき、ライブニッツが同時代人の中できわだって異なっていた特徴があることを思い起こす必要がある。すなわち、第一にかれが時代の主流であった原子論（アトミズム）を最後まで容認しなかったことであり、第二に「充分条件の法則」

を形式論理すなわち数理の中だけでなく、現実世界そのものの中においても必要なものと見なしていたことである。とくに後の点が重要である。

原子論に二つの側面がある。最小の構成要素としてアトムがそれ以上分割できないこと、はその第一である。この側面からは、分子の発見のような自然科学の知見がもたらされた。だがそれだけでなく第二に、原子論者はアトムが世界を構成する法則の中に、機械的因果関係以外をうまく導入することができない。モナドロジーにおけるライブニッツ自身の表現を逆用すると、アトム同士は「窓」を持っていて相互にコミュニケーションするしかない。そのコミュニケーションとは、因果関係による必然的相互依存に他ならない。この意味でアトムは受動的である。全構成要素が因果関係によって結合している状態は、一見きわめて合理的である。しかし、もし「神」がこのように世界を作ったと表現すると、そのような「神」は暴君に等しいものになる。世界の在りようを「かれ」は一意に決めてしまうからである。「神」なるものは人間の別名に他ならないとすると、人間の因果的認識とは、人間が暴君であることの証明にすぎないものとなる。

このことと深い関連を持つものが、「可能性」と「必然性」と「偶有性」の差違にかんするライブニッツの執拗な論及である。「神」は、論理に矛盾しないことはすべて実現することができる。世界は、ライブニッツによれば「偶有的」なのであり「必然的」ではない。論理的に無矛盾である多様な可能性のうちの、特定の一つが実現しているのであると考えるべきなのである。その際、多様な可能性のうちこの特定の「充分条件の法則」である。この論理的要請を、かれは「可能なものの中の最善」とも名付けている。留意すべきはこの条件はライブニッツにあっては世界にかかわる要請だということである。多くの場合、われわれは充分条件と呼ばれるものを数理のような、世界とは別個

に思考しうる論理の次元にだけ要請されるものと考えがちである。しかしライブニッツはそうではない。世界そのものの「偶有性」と、そのうちの一つが実現している「充分条件」とを考えよ、と強調するのである。<sup>(10)</sup>

アトミズムが因果関係の必然の連鎖を帰結するが故に排すべき方法であるとする、および「必然性」よりもはるかに範囲の広い「世界の偶有性」を問題とすべきだとすること、という二点は、以上に見たとおりきわめて論理的であつて非論理的なものではない。もしモナドに「窓」があると仮定すると、その窓を通して個別実体は鉄の因果関係によつてコミュニケーションする結果になる。そうではなく、個々の実体がそれぞれ自立的に存在しながら、それにもかかわらず現にわれわれが観察する整然たる秩序を持った「この」世界が成立する。それがライブニッツのいう「予定調和」である。この世界がこのようなであつて他ではないためには、そこに必然性ではない、それとは別の「充分条件」が作用していると考えるしかない。いいかえればこの条件が完全に知られて「必要・充分条件」が論じうるとき、そのときのみに「必然的」といえるのである。そこで、この世界がこの世界であるのは、それをすべての中で「最善の」秩序としようとする「神」の意志がいわば「充分条件」として働いた結果だとするしかない。これがかれ論理の中の「神」の位置なのである。

このように理解しても、この論理が二通りの意味合いを持ちうることを看取することは容易である。一方ではライブニッツの論理は、世界が因果関係の鉄の連鎖からなつていふという「必然性」による決定論を明晰に排除することを目指している。ニュートンの成功以来、このような決定論的法則観が今日にいたるまで、すくなくとも自然にかなんしては常識となつてきた。この常識は、これから述べるように、本来は自然の一部にすぎない人間の側にかんしては暗黙に無条件の自由を前提にするという「自然法」の解釈と表裏一体のものとして成立した。もしその通りなら、人間が人間社会について関知しうるのは「規範」のみであつて「法則」ではありえないことになる。これはまさに、理

神論者が理性と信仰とを截然と分離したことを軌を一にすることである。なぜなら、理神論者のいう信仰に属する対象は、世界と共通の論理による論証という制約を離れて、現代の社会学者が使用する価値の概念と同じ趨勢をたどることになるからである。この趨勢を、ライプニッツの論理は排除しようとする。しかし同時に他方では、この世界が「最善」のものであるというライプニッツの言明は、あたかもスコラ学が旧体制を擁護したことと同様の反動思想であるという解釈が存在しうることになる。事実これから描写してゆこうとするかれの倫理学は、近代を進歩とする観点に立つならば、ことごとく反動に聞こえるであろう。はたしてかれは進歩と反動という軸によって判断しうる人であつたのかどうかはこれから問題としよう。しかし、ラッセルによつてファンタジーにすぎないと一蹴された「モナドの予定調和」の真意が深い理由を持っていた事実だけは最小限でも無視しがたく残ることになる。

「当代の自然学の中に二つの流派がある。どちらも古代に起源を持ち、一つはエピクロス思想の焼き直しであり、もうひとつはストア派のそれである」、という明快な書き出しのライプニッツの断片がある。ここでかれは前者にホッブズの名をあげる。一方後者は、デカルトおよびデカルト派を指している。前者は、万物は原子状の物質からなり、その運動が他の物質を動かすことによつて世界を構成すると考える。物質であると考えたと、どう工夫しても万物を包括する「神」の存在を説明できなくなる。ホッブズが「神」を事実上否定したことは本当であるから、この指摘は事実である。その結果人間は完全な利己心を認められた。ホッブズについてはのちに言及する。しかし、ライプニッツが問題にするのは、かれが「神」を否定したかどうかよりも、「神」を否定すると人間の持つ英知のような精神的な側面を理論化できなくなるということである。そのことは、もう一方のストア派の焼き直しと呼ばれたものにも共通する。ストア派の末裔であるデカルトは、物質（延長）をともなわない実体としての「神」を認める。この点で「神」は人間と別個の存在になるのである。人間の精神は物質と神の属性である精神との結合である。その結果



精神は物質の世界に合体される。こうして「事物の世界に機械のような必然性が存在することになる。世界が運動するのは力によってであり、『神』の理性的な選択によってではない〔からだ〕」。この世界が運動する仕方とは、「世界にバネ仕掛けが内蔵されていたり、時計に分銅が仕掛けられているのと同じように」、盲目の決定論によってであることになる。その結果、『神』は、人間の属性である知性や自由意志〔さえ〕を持たないということになる。<sup>(1)</sup>

デカルトの自然観もその骨子が原子論であることはよく知られている。上記のライブニッツの指摘は、原子論からホップズ風に精神を排除しても、あるいはデカルト風にその中に精神を外挿しても、自然が必然的な因果法則に従うと考えるとどうしても自然にかんする盲目の決定論を許容するしかなくなり、同時に結果的に人間精神に暴君のような恣意性を認めることになるか、さもなければ道徳と科学との二本立てを考えざるをえなくなる、という点にあるのである。かれの最後の表現はきわめて率直である。そこでは、『神』なるものと人間精神とが等置されている。一般には、知性や自由意志のような人間精神の属性は「神」に由来するのだから、その大本である「神」が世界を盲目の決定論によって作るはずがない、という論理になる。しかし、ライブニッツほどに大胆に「神」なるものと人間精神とを等置する人にとってみれば、たとえ論述から「神」という項を外してしまっても、かれがいわんとしているのは物質と精神との、いいかえれば人間と世界との「関係」をどう構想すべきにかんする命題であることを知ることは容易である。個々々に精神と同じ能動性を持ったモナドが、にもかかわらず決定論的ではありえないある調和的關係を持った世界を作り出す、ということの表現である。その関係は、理智的な近代にとってはラッセルの指摘するように直ちに理解するには難点のあった関係概念かもしれない。しかしこの関係概念が、人間の認識と認識の対象である世界とは、前者が後者の勝利に満ちた写像であるといった樂觀論に警告となっていることは事実である。ライブニッツが随所に口にする「神」とは、こうした関係概念の代名詞である。この関係において、精神と物質、人間と自

然とは、論理的に結ばれていると確信できるにもかかわらず、人間の不完全さのために、どこまで進んでもゼロにならない理論認識上の距離によって隔てられた存在である。ただ両者が調和していることを信じることだけはできるのだ。こうした思想からは、法則を知った人間がその知識によって世界を操作するという一八世紀以後の発想が生じることは、決してあり得なかったであろう。

以上に関連して、もう一点重要なことを述べておく必要がある。ラッセルが称揚するように人間の論理にかんして深い洞察を示したライプニッツは、同時に純粹な論理の世界がそのまま現実の世界を写しているという主張には、早くから関心を示したのち、<sup>(12)</sup>明確に否定的な判断をとった。『形而上学序説』の中でもまたとくに明言している。この問題を別の角度から見ると、ニュートンとの論争の主題がこれまでの解釈のように微分学の主導権争いだけではすまされない重要性を持つ、という問題にも発展する。ライプニッツが、自然の数理モデルが自然そのものの写像にはない、とした問題点にこの論争の力点があったことに注目する研究が最近いくつか発表されている。とくにドメニコ・メーリの最新の研究はこの面で緻密である。かれは、ライプニッツは数学的処理が自然哲学と融合しようという見方を、一六八〇年代以降になると、数学的処理は自然哲学の考察の許す枠内に留められるべきであるという見方に変化させた、と指摘しながら、単なる論理や数理が「広い無矛盾命題の中から適切なものを選択する可能性を狭める」として、自然法則は同一律や矛盾律の適用のみからも、逆に実験や事象観察からの帰納のみからも導出できないことを主張したが、かれがニュートン力学を吟味して退けた動機であることに注目している。<sup>(13)</sup>

このことは、かれが世界が法則に従うことに否定的になったことを意味するものではないという点が重要である。まさにその正反対である。かれは論理的秩序のアプリオリな存在と、その意味での人間の論理能力の重要性とに、さらには人間にとって論理能力が「本有的」であることに、確信を持っていた。また、のちに『弁神論の試み』の中で

も繰り返すように、論理に矛盾しない世界の「其可能性」を重視していた。<sup>(14)</sup> 論理に矛盾しないという意味で「可能な世界」は、人間が現に観察しているこの世界より、かれにとってはあるかに範囲が広大である。にもかかわらず、他のどれでもない「この」世界しか、すくなくともわれわれは知らない。これにはなんらかの理由が存在しなければならぬ、というのが前述した「充分条件の法則」である。現代ならば、そこに宇宙の神秘があるというであろう。それをかれは、「神」という表現（いうならば比喩）に置き換える。興味深いことに、このような法則観からは世界の多様性という議論が展開される。かれのミクロな多元世界論が、きわめて緻密な論理に裏付けられながら、同時にまたきわめて柔軟性の高いものであったことは、注目されてよいであろう。「神」という位だからライプニッツが敬虔な人でなかったともいえないだろうが、かれが「神」を問題にするのは自然学における洞察からだけでなく、とりわけその国家論や社会的正義論にかんする洞察を通じて、人間はどのような特別の存在を前提にして自分自身を考えなければならないと感じたからであることは、以下の章で明らかにする。

この「神」は人間を映し出す鏡であり、およそ神一般がそうであるように、映し出される人間の姿が美醜を問わず明らかにする性質のものである。ライプニッツの「神」は完全さの別名であり、人間がそれに照らして自己の知性を研ぎ澄ます対象であった。ライプニッツ研究の中ではその形而上学がもつとも注目される反面、倫理学を対象にした研究は決して多い方ではない。<sup>(15)</sup> ライプニッツ論の中では少数派に属する倫理学研究は、従来ライプニッツの「神」をキリスト教神学に引きつけて理解しすぎている嫌いがあった。一方ライプニッツの方は、同じ作用をヨーロッパ人にとって持つものならば、別にキリスト教の神でなくともかまわなかったのだろうと思えるほど、かれが終始視線を凝らしていたのは人間なのである。こうしたことは、ただ敬虔なだけの人間には向かない精神の働きである。第一、この時代には宗教的敬虔さが人間社会の宗派的分裂を促進し、それを逆手に取った政治における主権国家という絶対

権力の伸張が極度に進行していた時代であった。この時代的情況の認識にかんしてはライブニッツは稀な洞察を示した理論家であった。そのことを見るまえに、次章ではもうひとつの重要な問題点に目を向けておく必要がある。

## 二 人為的規範と法則の客観的妥当性

「球面とは中心からの距離が等しい点の集合である」という命題の真理性は、球面という概念の中に、中心からの距離が等しい点の集合という述語の概念が完全に内包されているという意味で、絶対的に必然に属する。これは形式論理のみによって証明可能である。なぜなら、これに反する命題はただちに論理的矛盾となる（球面は球面であって球面でない）ことが判明するからである。また、球面の概念から球体という概念を導くことも有限回の形式論理だけによって可能である。しかし、世界に実在するある特定の球にかんしては、論理はこのように必然的ではなくなる。たとえばその特定の球がどのような半径を持つかという問題は、形式論理の問題ではない——形式論理によって証明できる問題ではない。とはいえ、現に実在する「特定の球」という存在はもちろん恣意的ではなく、アプリアリにある充分条件が理由として作用した結果である。ライブニッツは、どのような条件であったかという証明が有限の人間にとってすでに可能となっているということまでを主張していない。ただ、この特定の存在がアプリアリの法則によって実現しているかぎり、その証明は人間にとって「可能」でなければならぬ、と信じているのである。その信念の代名詞が、「神」であった。この信念、いいかえれば実体が実体である以上所有する完全なアプリアリの合法性が存在するという信念は、かれにおいては歴史上の実体にさえ適用される。アレキサンダー大王という主語には、かれがマケドニアのフィリップの子として生まれ、王となり、ペルシャ王ダレイオスと戦って勝利し……という述語が含

まれている。そうであるならば、これはアプリアリオリに真な命題なのである。もっとも、これを完全に見通し、かつその通りに知ることは「神」だけに許されているという限定つきではあるのだが。<sup>(16)</sup>

近代科学の常識によれば、「アレキサンダー大王」と「ある直径の球（たとえば地球）」は、ともに世界に実在する対象でありながらも、別の性質をもつ存在とされる。前者はいわゆる歴史上の個性である。この歴史上の個性にも、それが精神の所産であるかぎりライプニッツは論理的な法則の存在を要請する。法則定立的と個性記述的のような妥協策を、かれは認めようとするのである。たとえその論理的要請が最広義の「可能性」という法則の要請であつても、近代の目から見るとこれはきわめて強い要請といわなければならない。ライプニッツ側のこの強い要請の動機がどこにあったのかを、われわれはすでに知っている。世界に存在する実体がこの要請を満たさないならば、知性がそれを知るということは無意味になってしまう。論理的であるという意味での法則に従わないものを、論理的に知ることはできないからである。べつの表現をとるならば、ある歴史上の個性（実体）のなかに、部分的にであれ法則に従わない部分が存在することを認めた途端に、そのような個性あるいは実体が関与するあらゆる出来ごとの系列が、知性（理性）の対象ではなくなってしまう。ではなんの対象かといえば、信仰の対象である。

ライプニッツの生きた一七世紀には、アウグスティヌス以来の自由意志という問題、もっと広い表現を使用すれば人間の自由という問題が、アウグスティヌスともまた異なった歴史環境の中で再燃した。再燃すると同時に、一方では自然学を模倣した「科学」と人間の「意志」との折衷を基盤にした人文・社会科学の成立と急速な繁栄という進路へと流れ込むのか、それとも他方ではライプニッツのように法則性の要請は自然学と倫理学の区別なく共通の性質を持つとする態度を堅持するのかという、後世にとって深刻な影響をもたらすことになる岐路に立った世紀であつた。これは、けだし一つの壮大な分水嶺の観を呈する時代であつた。その頂点において、前者に属したものが、象徴的に

はヒエール・ペールや英国理神論のように、理性と信仰とが別の領域に属するという主張から出発したとするならば、後者こそが、ライプニッツの『弁神論の試み』の骨子をなすところの、理性と信仰とは一致しなければならないという要請であった。結果的には、前者が信仰の制約をこうして振り切ったからこそ「理性」の活動が、次の世紀において啓蒙主義の自負したように、自然界のみならず人間や社会にまで無限の可能性を主張することが出来た、と通説では見なされている。たしかにそれには相違ないであろう。さらにこれに加えて、先述したニュートンによる数理モデルと現実世界との等置という世界モデルの提起が、圧倒的な世俗的成功をひっさげて思想界を席巻する事件も起きた。こうして、それからたった半世紀後には、結局前者が滔々として大勢を占めることになったのである。「科学」は行くところ可ならざるはない時代の光明となった。

しかし、この経緯には興味深いパラドックスが内蔵されている。自然界は「法則」に従うとしよう。そのかぎりにおいて、理性の論理に基づく活動が限りなく有効性を発揮しうると容認しよう。では、理性的論理の対象から一旦振り切られた対象領域、すなわち人間が意志を持つことの上に成立する社会や文化や歴史といった対象領域は、いかなる意味で「法則」に従うと主張することが出来るのだろうか。

つぎのようにいえることもできる。「合理的」とは、その字の通り理性に適合することである。かりに自然はこの意味で合理的であるとしよう。では、人間はいかなる意味で「合理的」でありうるのか。この問題にたいする近代における典型的な回答は、人間の歴史は「合理化」という抗いがたい傾向の中に置かれている。こうして合理化することによって、一元的に理解することが可能な一元的な社会が出現するのである、と。このような社会が出現すればこそ、人間と社会にかんする問題も、まさに「一元的という限りで」理解可能なものであり、それゆえに科学はその対象が自然の法則であろうと人間の作った規範であろうと、それにかんする命題を客観的妥当性の保証されうる法則

ということが出来るのだ、と考えられている。これにも、たとえばマルクスのように客観主義的な側面を重視するの  
かヴェーバーのように主観主義の側面を重視するののかという相違があると考えられており、両者は決定的な相違をも  
たらずものだとかえし論じられた<sup>(17)</sup>。だがどちらの側面を重視するにせよ、人間社会が一元的状態へと収斂するこ  
とを要請することにおいて両者は調和的である。社会が合理的であるのか、行為が合理的であるのか、どちらにせよ  
この要請が満たされねばならず、あるいは満たされるがゆえに、自然科学と人文・社会科学は同質でありうると思  
えるのである。

近代に特有のこの問題は、西欧ではわれわれが想像する以上に早くから出現していた。ライプニッツこそは、一七  
世紀においてすでにこの問題に深刻な関心を払ったきわめて稀な理論家であった。そしてかれの回答は、後でくわし  
く検討するようにこうした一元的人間社会への視線とは真つ向から相容れないものであった。ライプニッツは真の意  
味の多元論者であった。あれほど理性を強調し、またあれほど合理性を強調し、信仰さえも理性に従うのであり両者  
は同じでなければならぬのだ、と同時代のあらゆる思想家に執拗に主張したライプニッツが、結局だれにも理解さ  
れなかった最大の原因はここにあった。

前章でのべたように、かれのいう信仰を狭義に解釈すべきではない。たまたまこの時代西欧において、人間の意志  
の自由という問題をもっとも大きく体现したものが信仰であったにすぎない。その意味で信仰とは、意志、目標、欲  
望、感情、打算その他なんであれ人間が自然と異なる証左と見なされたあらゆる要素の象徴であった。それらの要素  
は、結局「神」でなければ完全に見通すことはできないにせよ法則の制約の中しか存在しえないと考えるべきであ  
る。もしくは、これらのあらゆる要素を理性の活動のもとに抑制しえなければ人間は遅かれ早かれ自然界の中で存立  
することはできなくなる。なぜなら、論理的であり、その意味で法則的であることは世界の本質だからである。「神

さえ」法則に背くことを行うことはできないのだ。これがライブニッツの提起した真の問題である。これがかれの中心でどのように多元世界論と結びついていたのかを見ることに、かれの倫理学を理解する鍵がある。ともあれ、かれにあっては理性とは人間を超越して存在する法則を人間が知性によって理解しうるという信念の別名であり、その根幹にあるのは人間を超越する法則そのものであった。こう見ると、かれがジョン・ロックとそのフランスにおける崇拜者ヴォルテールによって幕を切って落とされた、たった半世紀後からの啓蒙思想における人間中心主義とはおよそかけ離れた思想の持ち主であったことがおのずから明瞭になる。

一方、理性と信仰とを切り離して滔々と流れをはじめた近代の主流派にとっては、意識するとしなやかにかかわらず構図は逆になる。自然の法則は人間のためにある、と明確に言い切った人間こそいなかったが、意志を持たない自然に対する意志的存在としての人間の勝利は、信仰と理性との切り離しによって不動になったのである。そのことの不可避の代償として、意志的世界にかんしては法則は意味を持つことができなくなる。西欧が野蛮と見なした異教社会はいざしらず、意志によって成立する人間自身と人間社会にかんする制約規則はことごとく「人為的規範」であって「法則」ではないはずである。法則ということばを、自然より高い存在であるはずの人間にたいして使用すること自体が本来いちじるしく不適切なはずなのである。このことはしかし、気付かれはしてもただちに深刻な問題とはならなかった。他でもない、法則に人為的規範を接ぎ木することが比較的安易に行われえたからである。

その橋渡しとなったものが、近世の自然法思想であった。世界を創造した神が、自然を法則に従うものとして作った。その同じ神が人間に理性を授けた。人間は、その理性に従って生きることが出来る唯一の生物なのである。その行いが理性的でないことはあり得ない。人間が恣意的に自由を行使することも、神の命じた自然の秩序の中にあらかじめ読み込み済みなのである。かくして、「自然」とは決定論的法則に従う自然界と自由にしたがう人間界との双方



をあわせて追認することばとなった。神なき後も、「人為的規範」は理性的であることが保証されているし、そのかぎりで「法則」なのである——神を知っているキリスト教世界であるかぎり、という限定をも付け加えた方がよいかもしれない。容易にわかるように、これは非西欧を殲滅する論理にも容易に転化することができるからである。前々稿で指摘した西欧的理性の曖昧な位置は、ヘレニズム期と中・近世を経由し、近代の黎明期にいたってついにこのような折衷を生み出す結果につながった。もっとも、この折衷の結果として法則的客観性を標榜してはばからない各種の社会科学が誕生したことを考えれば、この折衷を折衷にすぎないと解している近代人は案外少ないのかも知れない。ともあれ、この経緯を厳密に考えれば人文・社会科学はことごとく人為的規範学と化するのであって、その目的はただ一つ、人間の利益にとってどの規範が良いか、という善悪にかんする学問に帰着してしまう。<sup>(19)</sup>では人間にとつてとはどの人間にとつてのことか、という難問が解けなくなるといふ問題は残るにしても。

幸いなことに、ライブニッツは形而上学がまだ健在であつた時代に生き、このような方向へ向かつて全体が流れはじめる前に生涯を終えたから、問題の構図が本当に深刻になつた一八世紀後半から現代にかけての歴史を生きて見ることはなかった。しかし、かれは自然法思想にたいしては早い時代から晩年にかけて終始態度を保留し、否定的な判断を持ちつづけた。かれは自然法という概念を他とまったく異なつた意味で使用しようとした。かれがプーフェンドルフやホッブスやジョン・ロックなどに論争を要求しようとしたのはこの批判的見地からである。それらはこれから順次検討してゆくことになるが、その前に今世紀のわれわれは、これとどこかに通じる問題に比較的最近に直面した作品を思い起こす必要がある。マックス・ヴェーバーの『宗教社会学論集』である。

この作品は、資本主義の精神という類概念について、ひらたくいえば歴史上の個性について、それがなぜそうであつてそれ以外ではありえないかという問題を、因果連関をたどり尽くすことによって解明しようとすることを目的

としている。ヴェーバーを合理主義者というのは、社会学者の口癖に近い常識である。事実、かれは歴史学派経済学との論争を通じて社会科学の認識の「客観性」という問題を立てざるをえなくなり、ここからかれの方法論上の悪戦苦闘が開始される。

そのヴェーバーが、一九〇八年に『社会科学・社会政策雑誌』に投稿した「限界効用説と心理学的法則」という興味深い論文がある。この論文は、直接にはブレンターノの価値学説史にたいする批判という形をとっているが、ここで問題になっているのは端的に言えば経済学的な限界効用説と、生理学的「感覚識別関」にかんする有名なヴェーバー・フェヒナー法則（ $R$ を刺激とすると、その変化の識別関に関して $\Delta R/R$ は一定が成立する）とはいかなる関係にあるか、という問題である。後者はもちろん自然にかんする法則である。前者は、これまでの議論に即していえばその増外におかれた（意志を持つ）人間の行動の問題である。ヴェーバーはこの問題を取り上げて、両者の間に関連があるとする見解にたいして、尋常でないと思えるほどの執拗な反論を展開し、限界効用説のいう価値は固有に「経済学的法則」の定式化であって、人間を「対象的存在」としてのみ把握しようとする生理学や心理学とは完全に無縁のもので、と渾身の力で弁明を展開している。「明快さのために重ねて述べておこう。△絶対的△価値とか△普遍的文化価値△の問題に関しては……たんなる技術的な概念構成法にしたがってシュタムラーがいいうところの、醜惡なほど曖昧な△原因と目的△の△法則△のようなものからはまったくなものも生じないのであり、それは商人の簿記が——たしかに目前の問題にとっては△目的合理的△にちがいないにせよ——世界を動かす神の目的論となんの関係もないのと同じことである。ブレンターノが自説の中で重視する△最適△とは、心理学的、心理生理学的、生物の性質のいずれでもなく、きわめて多様な複合要因の総和であり、その結果経済学説の基盤ではありえても、限界効用説がヴェーバー・フェヒナー法則その他の心理学的法則の応用例だということは断じてありえないのであ

る」<sup>(19)</sup>。つまり簡単にいうと、自然と人間とは峻別すべきだといっている。

もっともこれに似た論点自体は、実はフィジオクラットと国民経済学との間にさざん繰り返された論争の一世に遅れの繰り返してあつて珍しくもない、という見方もできる。しかし後進国ドイツの工業化を、そしておそらくは市民社会化を、心から願つたドイツ知識人の一人の、力を込めた論争としてこれを見れば、ヴェーバーの心境も大いに理解できるところがある。とはいへ、では単なる「対象的存在」ではなく、「文化的価値 Kulturwert」に即して把握されるべき人間の行為が関与した「法則」とはどんなものであるのか。論じれば論じるほど、ヴェーバーはこのディレンマに満ちた設問に答えざるをえなくなる。後世の衰弱したプロテスタント社会学者などと異なるヴェーバーの尊敬すべき美質は、この難問に気づきこれを回避することなく身を挺してこれに答えようとしたことである。ついでながら、上記の引用の中で「多様な複合要因の総和」というのはもちろん理由にはなりえない。感覚識別関にかんする経験則も、生理・物理学的其他多様な要因の総和という点でどちらが複雑かわからないほど複合的である。それはともかく、この回答への努力の結果がヴェーバーの理解社会学の基本構想であることは説明を要しないだろう。法則に固有なものが因果関係であるように、人為的規範に固有なものは取り決め、手続き、手順などである。かれは、この理解社会学という前提に立つて人間にかんする学問も、基本的には合理的行為のもたらす結果である因果連関の定式化の上に立脚できるのだと主張しようというのである。その対象になるのは人為的規範のほずである。なぜなら、行為がもっとも「合理的」なのは人為的規範であるから。

理解社会学の骨子は、人間が合理的に（とりわけ価値の領域に關しても価値合理的に）行為するのであれば、その行為の原因と経過とを理解することによって、いわば人間行為をもととした「みなし」方式によってこれを法則と観じることができ、その基礎の上に科学としての社会学が成立しようと主張することにある。こうして、人間行為の合

理性が保証しうるものが、人為的規範が法則に接ぎ木されうるための究極手段となるにいたった。その際に発揮されたヴェーバーの良識は、かれがこの合理化をもって世界史の不可避の傾向であることを、証明する必要があると考えた点にある。そのためにかれが行った研究こそ、先に指摘した『宗教社会学論集』であった。上記の理論展開の中でヴェーバーが深刻にライブニッツを意識していたのかどうかは、判断としない。しかし、ヴェーバーの作品の中に「弁神論」というライブニッツを想起させる表現が出現するのはこの作品の中においてである。もっともそれは、「苦難の弁神論」(Theodizee des Leidens) という逆説的表現においてであり、そのことばでヴェーバーが指示しようとしたものは、ユダヤ教予言者が世界に苦難が満ちているにもかかわらず(それ故にこそ)神への信仰を要求した事実であった。そのかぎりではライブニッツのいう、自由意志とは理性によって「神」を信仰することにある、という楽天的に聞こえる主張とは一見違っているように見える。しかし、方向は逆であっても、自由意志は「理性的になにかをなす」ことを命令するものだという点だけは、両者は軌を一にしている。ところが、自由意志のこの性質はプロテスタント倫理において特殊な高みに達し、そこから「世界の合理化過程」への展望が生じることになる。ライブニッツにおいて多元論の可能性を秘めていた、個別実体(モナド)の自立的世界認識と「神」のみによって可能なそれら実体の間の予定調和は、ここでヴェーバーによって一転して一元的世界史像へと矯正されたのである。これから考察するように、筆者はかりにライブニッツがこのような結末を知ったならば、きっと大いに異論を唱えたに違いないと考える。ヴェーバーがかりにライブニッツの『弁神論の試み』を意識していたとするなら、ライブニッツの考えたことは、かれの期待していたのとはちょうど逆の方向に「活用」されることになったのである。とはいえ、ヴェーバーのいわば予言のほう的中し、人類がその後西欧文明の主導のもとに強力に一元的世界像へと向かう力に押し流されていることは、否定しがたい事実のようである。だからこそ逆に、多元的世界像への思いがわれわれの中

に絶ちがたくわき起こるのである。

ところで、これほど大がかりな構図を必要とせずに人為的規範と法則との問題を一気に解いてしまった天才がいた。ラディカルな自然法論者、トーマス・ホッブズである。ホッブズは自然学にかんしてはめばしい成果をあげていないが、倫理学にかんしては後世がそれから逃れることのできない、深刻な洞察を提示した。ホッブズのこの洞察を詳細に説明することはできないが、かれの卓越していたところは、第一にこの時代にあつて、きわどい分岐点にさしかかっていた人為的規範の領域と法則の領域とを明快に分けてしまったことであり、第二に自由意志の作用する前者の領域をかれのいう「自然の状態」すなわち人間が人間にたいして自由意志の極限までを発揮して敵対する戦争状態と見なしたことであり、第三にそこからの帰結として「信約 pact, covenant」によつて人間がこの自然権を絶対主権へと授權せざるをえないと見なす権力観であつた。かれは、人間が主権国家の名において暴君とならざるをえないことを感じてしまった悲観論者であつた。

歴史の中では、かれのように冷酷に真理を包まずに喝破してしまふ思想家は慨して疎まれる傾向がある。事実かれも、すこし後のジョン・ロックや後世の社会契約思想のように微温的なものが評価されるほどには、評価されない。いわく、ホッブズは絶対王政の賛美者である。いわく、ホッブズは信仰と教会の重要性を犠牲にして国家主権を過度に重視した。いわく、ホッブズは人間がアリストテレスのいう「社会的存在」であるという社会性を無視した、等々。しかし、ホッブズの時代のイギリスにおいては、まさにかれの論じたとおりのことが現実に行っていたのであり、その後の近代社会の歴史に鑑みて、これ以降は現代を含めて政治権力が政治権力であることを自己主張する際には、自己を主権者たる国民の授權によつて成立した絶対者であると主張せざるをえなくなるのである。そして、政治権力が絶対者であると自己主張せざるをえなくなるのは、市民間に利害対立が露呈するときであり、その対立が法

を究極の調停者として必要とする境界に達したときである。これはいまでも日常的に起きていることであり、その点でホップズに過誤はなかったのである。もしホップズに過誤があったとすれば、かれは曖昧でいい加減なことをいえなかったという点に尽きるだろう。このホップズが主張、というよりも正しくは描写していることは、要するに人為的規範は近代において法則と同じような一元的決定論をもたらす、という陰鬱な事実である。

もっとも、ライブニッツはすぐ後にみるように、このホップズを最大の論敵と見なしていた。ライブニッツの反論の根拠は、ホップズがもうすこし含みのあることをいってほしいなどということとはまったく縁がなかった。いわんや、宗教的理由などではなかった。ライブニッツは、そもそものはじめから主権国家、すなわちヨーロッパがいわゆる国民国家の鼎立状態に発展することに大きな危惧を持ち、反対だったのである。その道を人間が選べば悲惨な結果になると考えていたのである。なんとしてもそうなることを避けるべきだったのである。その意味で、ライブニッツはホップズが論じた問題が時代の一方への趨勢としてきわめて重大であることを知りつくしていた。そのことに反対するためなら、かれは自己の世界観が許す限りありとあらゆる手段に訴えようとした。

### 三 国家主権への懷疑

近代の分水嶺に立った一七世紀のライブニッツが国家主権の拡大強化を大いなる憂いとしていたことは、かれから三百年後に生きているものがある感銘を持って接しないわけにいかない事実ではある。ところが、ライブニッツの国家論をそれ以降の西欧の歴史において現に起きたことを前提にして判断すると、すなわち近代国家論の常識に依存して判断すると、その真意がわかりにくいだけでなく、さまざまな誤解のもとになる。よく知られているように、かれ

はハノーファー侯ヨハン・フリードリヒの知遇をえて以来、生涯の多くの時間をハノーファーの宮廷においてヴェルフ家の家史編纂者と法律顧問官とを兼ねたような資格で過ごしている。つまりこの点では宮廷人である。このことから、かれの国家論がドイツ領邦国家の利害の代弁に過ぎなかったという基底還元主義風の解釈をすることは容易である。また、この時代のドイツ領邦国家が巻き込まれていた宗教対立の複雑な利害関係から、かれの国家構想がヨハン・フリードリヒを通じてドイツ新教勢力のカトリック教会への統一を図ろうとするローマの利害の代弁だと見ることも、誤ってはいえるが不可能なことではない。さらに、後世のプロイセン帝国成立に照らして、ライプニッツのルイ一四世治下のフランスにたいする時に過激な反発を、ブランデンブルク家によるドイツ統一への荷担と見たり、逆に神聖ローマ帝国への回顧の産物として解釈したりすることも、それほど難しくはないのである。しかしそのような解釈は、ライプニッツ自身が書いたものに即してみるかぎり問題外といえるほど卑小な解釈に過ぎなく見える。それほかに、かれの国家論はこの時代にあって独特なものであった。

かりにそのような即物的解釈は問題にしないとしても、中世の政治的・宗教的混迷が止揚され、自由と人権を基盤とする自然法思想が基盤となつて、その政治的体現である国民国家の成立を迎えるという、近代国家成立論に坎する現代の常識からみても、かれの国家論は人を困惑させずにはおかないほど難解なものを含んでいる。たとえば、『一七・一八世紀の国家思想家たち——帝国公法論・政治学・自然法論』という最近のドイツ政治思想史研究の中で編者シュトライスは、近代国家思想の形成過程を「国家理性」「主権」「世俗化」という三つの理論的支柱が形成されていく過程であると見なし、この過程は、一方ではこれらの支柱の形成に力あった自然法思想と啓蒙主義という「凡西欧的思潮」と、他方では（ドイツの）帝国公法論という現実的影響を強く受けた思潮とが、複雑に混交する過程にほかならなかった、という序章を設けて全体の展望を試みている。ここにいう国家理性とは、政治システムをあたかも近

代において経済システムが自立していると見なすのと同様に自立した存在である、と見なすことの概念根拠である。シュトライスによれば、この概念こそ「国家を人的結合体から領域的結合体へと」発展させた原動力であった。そうであれば、主権とはこの国家理性の発動様態そのものであり、法制定と権力行使との独占によって実現する国家システムの力能の全体にはかならなかった。そしてこれらの概念を彫琢し、国家権力なるものに理論的裏付けをあたえる過程は、国家の世俗化と不可分の関係にあるのであり、これが古代以来の「元首は法律から解放されている」という格言が意味する人格的支配を古くさいものに変えていったのである、と。

シュトライスのこの要約は、たしかにこんにち近代国家の誕生にかんするある種の標準的理解であり、この過程と比較対照することによって帝国公法論の不徹底を明らかにしようとする編者としての意図は、大方の理解をえやすいであろう。同じくそれにもとづいて、ドイツの国家論が倫理学的基礎付けを獲得するのはようやくカントの個人主義的政治倫理学においてであるという展望も、その限りで理解されやすいだろう。シュトライスの主張によれば、自然法論はこの過程の中で法改革を推進する社会哲学として機能し、「実定法を批判する超法律的な法廷を形成し、支配の神学的基礎づけに代わって理性的・現世的な」基礎づけを展開し、法を新しい基盤の上に据える力となって一時期機能した。それについて、自然法論が（旧体制の）支配を支持するイデオロギーとして機能する限界を突破するために、つぎの世紀の啓蒙主義がいわば自然法のし残した仕事を片付けるために登場した、と論じられる。<sup>22</sup>これもまた、まさにヒューム（認識論）とスミス（経済学）とベンサム（立法論）を終着点とする、標準解釈の通りだといえるだろう。

ところが、以上に述べたシュトライスの理論化の道筋を前提とすると、ライブニッツはこの立論の骨格に相当する「国家理性」、「主権」、「世俗化」という三つの論点のすべてにわたってこのシュトライスの論じる過程とは異なっ



いる。同時に、この著作が取り上げているアルトゥジウス、グロティウス、プーフエンドルフ、トマジウスらとも異なるし、誤ってかれの後継者と見られることの多いクリステイアン・ヴォルフともまったく異なっている（後継者というのはヴォルフの自称でライプニッツの関知しないことである）。まず、ライプニッツは「国家理性」や「主権」といった近代国家論の基本概念に反対なのである。また、かれ自身が手がけた新旧キリスト教分裂融合策を通じてよく知られているように、国家ならびに倫理の全領域で「コーパス・クリステイ」というキリスト教的理念を保存すべきであると主張する点で、国家の「世俗化」にも断じて否定的なのである。そこでシュトライスは、「諸領邦では、国家理性のうちに暴君的支配への無神論的手段があることを見てとり、いわば（再）キリスト教化を通じて、自律化した政治を『キリスト教的国家論』で抑制しようとするさまざまな抵抗も活発であった」と指摘して、ライプニッツをその例に加えている。そういうわけで、シュトライスの標準的解釈図式から見るとライプニッツの主たる貢献は、国家論における形而上学の必要を力説した後世カントへの道をひらいたということになり、主流の中では不徹底な「中間形態」という位置づけにならざるをえなくなる。これが適切な理解ではないということを、以下論じていくことになる。

まず、シュトライスのいうライプニッツの「再キリスト教化」なるものがカトリックとプロテスタント諸派の大連合のことであるのは事実として、その動機が宗教心からであったと考えるとライプニッツの意図を大きく見誤ることになる。なにしろ本人は『形而上学叙説』をめぐる書簡によるアルノーとの意見交換でたえず宗教心欠如を疑われているし、またポール・アザールも的確に指摘するように、ライプニッツ本人が世界公会議の内容その他は同時代のそれよりもよく知っていながら、同時に宗教論争など「総じてがらくたにすぎないこともよく知っていた」<sup>(23)</sup>。シュトライスがいう「自律化する政治を抑制する」という表現は正確であるが、ライプニッツにとってのキリスト教は

それ以上でも以下でもなかった。人間には「完全な国家」など作れはしない。そんなことは『神の国』でも読めばたちまち判然とするではないか、とかれが内心思っていたかどうかは知るよしもないが、かれの国家論の中でキリスト教は、まさに国家というものの不完全さを人間に反省させるためにこそ必要だったのである。ただこの時期、ポシュエを相手にキリスト教大連合の外交交渉をしなければならなかったとは、どうにも相手が悪すぎた。ポシュエはガリカン教会の利害から、すなわち最強の覇権国家フランスの利益に奉仕する高位神父としての立場から、一步踏み出すための抱負と勇気をついに持つことができない相手だからである。その点、前稿で見たイエズス会はそのために必要な抱負も勇気も持ち合わせていたといえるだろうが、不幸なことに、かれらにはヨーロッパ（とくにフランス）にたいする影響力が欠けていた。

ハノーファーの宮廷に赴いて早々の一六七七年というはやい時代に、ヨハン・フリードリヒの（陰からの）求めに応じて書き遺した有名な鑑定書がある。ライブニッツは、「カエサルCaesarの領邦侯主」という意味になる *Caesarinus Fustenerius* という筆名を使用している。鑑定書の題名を『ドイツ君主の主権ならびに使節派遣権について』という。ここでいうカエサルは、一見神聖ローマ皇帝のことのように思える。題名の示すとおり、ネーデルランド戦争後のナイメーヘン条約にたいして、フランスが参加を許容しようとしなかったドイツ領邦君主たちに参加権、使節派遣権があることを主張することがこの鑑定書の直接の目的であった。しかし、その目的のためにライブニッツが展開する論旨は、まるで時代錯誤かと目を疑いそうなほどの神聖ローマ帝国擁護論のように見える。とくに序言の中で展開されているのは、地上における「キリスト共和国 *Respublica Christiana*」の擁護を、いわゆる「全キリスト世界の世俗の腕 *Brachium seculare Ecclesiae universalis*」とつづの「皇帝」の独自の地位への言及である。文字通りに取ればこの意味の皇帝は、当時レオポルト一世としてたしかに存在していたが、半世紀以前のウエストファリア条

約の結果にも見られるようにすでに有名無実の存在と化しつつあった。「かつて、ヨーロッパの政治体制の伝統的イメージは楯門であった。その両極を形成した教会と国家とが、相互に接近しはじめた。折々にその二つは単一の焦点に融合しさえした。その焦点はもはやローマである必然性がなかった。パリであろうとロンドンであろうと他のバロック時代のどの都市であろうと、ヨーロッパを『体現する』ことができた。こうして、この時代のイメージはもはや楯門ではなく門であった<sup>(2)</sup>」。そのような時代の中で、ライプニッツはもう一度楯門状態を彷彿とさせる論を展開するのである。

前記のシュトライス編の著作の中で、ライプニッツの章を担当しているシュナイダーは、ライプニッツがこの作品にこめた真意をつぎのように解説している。<sup>(25)</sup>すなわち、ライプニッツはこの依頼が二重に面倒な問題を引き起こすことを知っていた。一方でドイツ領邦君主全員にたいして主権を認めれば帝国の衰弱を決定的にするし、またすでに使節派遣権を認められていた選帝侯たちを激昂させることにもなる。そこでライプニッツは、主権を「最高の首長にして全キリスト教徒の保護者」である皇帝に帰属するとしたのである、と。これは最新の研究成果であり、おそらくシュナイダーの判断はそれなりに正しいであろう。しかし、ライプニッツのこの見解には重要な注目すべき問題点が内蔵されていた。その問題点とは、帰する所は同じことになるが、わかりやすさのために大分すると二つになる。一つは一元的・排他的政治組織としての国家主権の絶対性の否定である。もう一つは、国家活動なるものを重層的に分解してとらえようとする「機能的政治組織観」である。後者はシュナイダーも論じている。ともあれ、後者からはじめる方が問題が見えやすいであろう。

ライプニッツはこの鑑定書の中で、従来主権(jus suprematus)を論じた者の中にはろくな書き手がいなかった、という。そういうだけあって、たしかにかれの論旨は大いに変わっている。かれは、家族や村といった人間の共生し

ている現実から書きはじめる。家族や村は政治単位としては小さすぎる。一方、当時の習慣のように王国全体を国家 *universitas* というのは大きすぎる。その名前にあたいるのは、指呼の距離に生活し、ことがあればたやすく集合できる住民の集団である。村や都市が集合し、ある土地に共生して行政を共有しているものが管轄区域 *districtus* である。その中で大きな区域は領域 *regio* を形成することができるし、逆にその領域の中の小さなものが地方 *provincia* に分かれたることも可能である。国と管轄区域との全体に共通する名称が領土 *territorium* である。この領土は、人々の共生する土地であるだけでなく、その状態に付随する法と権利との総体をも意味することばである。これがドイツにおいて領邦高権 *superioritas territorialis* と呼ばれているものであり、これは人々の共生の事実と、それにともなう裁判権の総合体によって形成される。つまり、ライプニッツにとって国家というものは一元的な政治組織として再編されるべき対象ではなく、人々が伝統的に共生してきた事実から生じる、自生的な組織のさまざまな形のゆるやかに統合されたものにすぎないのである。

ただし——といいつつライプニッツはさらに、当面のナイメーヘン会議への代表権に関しても必要な区別を導入する——領土裁判権を持っているものと領邦高権をもつ君主であることは別のことである。区域や領域を司る領主は、その領域内の私人にたいする統治権 *imperium* を持っていることは可能であり、その行使に必要な司法機関を維持することも可能であるが、そのことと対外的防衛に必要な軍隊を徴発したり維持したりすることは別のことである。対内的裁判権と対外的軍事権とは分割可能なものであり、後者を持たないことがなんら主権の欠如とはならないのである。そこで、ある区域や領域は領土裁判権やときには貨幣鑄造権さえ持っているが、軍事権やそれに付随する外交権を持たないということは起こりうる。しかし、それはたんに権限が分割されているということにすぎないのである。この領邦高権は、フランス人が緩慢に「スヴレンテ（主権）」と呼んでいるものと同じものである。これは、フ

ランス人が「ヌシャテル公のスヴレンテ」……などなどが存在すると主張するのと同じことである。領邦高権は明示的な信約によってもまた暗黙の慣習によっても分割可能であり、それが領邦高権にたいする侵害にはならないのである、と。先のシュナイダーも、この見解が二つの側面を持っていたと指摘する。第一には、この解釈は最高の首長の絶対的尊嚴を皇帝に帰属させるとともに、ドイツの身分制國家の現実をその中にはめ込んだものであること、しかし第二には、このことを通じて連邦國家的權力分立案を提示したことである、と。その上で、後者の側面を評価しつつ述べている。「ライプニッツは、このように最高權力を、政治的權限のさまざまな段階、および國家活動の重複的な諸領域へと細分化することを通じてその機能的主權觀に依拠して、連邦國家的な權力分立案に到達しただけではなく、同時に連邦國家論を超えてヨーロッパ諸列強間の相互作用を熟考する新たなきっかけとし、またそれによって実定國際法を決定的に振興することにもなった」<sup>(26)</sup>。細分化した重層的活動領域が信約や同盟や慣習によって統合されるとき、それらが宗教上のセクトの共存を結果しても、なんら不思議ではないのである、と。

ライプニッツはいう。「この〔國家論という〕主題を扱った識者の間の見解は、二つの極端な方向へ偏りすぎた。一方は國家とは單一のものでなければならず、その内部の構成組織は自由や主權を持つてはならないと考え、他方は各構成組織の自由に譲歩するあまり、單一國家ではなく〔それらの間の〕同盟しかありえないと考えてきた。これが正しくないことは、ドイツ帝國とネーデルランドを比較してみれば明らかになる。ある点では帝國間の結合の方が〔單一國家である〕ネーデルランドよりも強固であり、他の点ではドイツ領邦君主の獨立權能がネーデルランドの州より強く、それにもかかわらず戦争や講和や條約や外交使節にかんする權能を持っていない、などである。わたしのこのような國家觀は、あの鋭い筆を持つイギリス人、トーマス・ホッブズ氏の意見と相容れないだらうことは知っている。しかしわたしは、ヨーロッパ文明の中でかれが提起しているような法制によって現實に統治されている民族

がないことも知っている。……〔これに続いて、ホッブズの主権論の正確な要約と、その難点の指摘がなされる〕にもかかわらず、これ〔ホッブズ流の主権論に基づく勢力拡張政策〕がフランスそのものの中で起きようとしている。……

ホッブズの誤謬は、利便さを損なうようなものは人間性に反するから許容するべきでない、とするとところにある。

わたしは、主権が分割されたときに紛争が起きうることを否定しようとは思わない。頑強に自説に固執するものがいれば、戦争にさえなりうるであろう。しかし、経験が教えることは人間が多くの場合中道を歩んできたことであり、頑固さのためにすべてを危険にさらすことはしなかったということである。その好個の例はポーランドやネーデルラント *Respublicae Polonica et Belgica* に見られる<sup>(27)</sup>。

強大な国民国家の主権の絶対性という悪夢から、なお立ち直るきっかけを探しきれていない現代人の目にとって、このゆるやかな分立的国家思想の意義は非常に魅力あるものに映る。それにたいして、人間社会は過去二世紀以上にならって強大な国家主権の悲劇を通過しなければ、ライプニッツの時代のいわゆる「アンシャン・レジーム」の長所を生かして生きようという知恵にはとうてい到達しえなかっただろう、という反論はありうるだろう。要は人間がどれほど聡明な動物であるかという判断にかかっているから、この反論に答えるのはたしかに容易ではない。

それはそれとして、ここで二つのことが明瞭になる。一番目には、かれのこの鑑定書が求められて書いたという経緯はあるにしても、だから折衷的見解を急場のがれに書いたわけではなくて、生涯を通しての政治思想の核心を表明していたということである。この思想的核心がかれの倫理学そのものと同じ根元から出ていることはつぎの章以下で論じる。ライプニッツのこの論文が、あのナントの勅令の廃止とそれともなうユグノー迫害以前に書かれていることも注目すべき点である。主権の絶対性という観念的な問題が重要なのではなく、教皇とカエサルという伝統的な至

高の存在のもとでのキリスト教共同体全体の調和<sup>(28)</sup>が重要なのであり、それに比べれば国家理性のために同じキリスト教徒の国を攻撃することは本末転倒の悪行である。その意味では、ライン以西の覇権を求めてネーデルランド侵略を重ねるフランスの動向は、かれにとってもっとも憂慮すべきものであった。ライプニッツの新旧キリスト教融和の努力も、ブルボン王朝下のフランスにたいする牽制策の意味があったと解することが可能である。これが成功すればフランスは聖界からのなんらかの監視を免れなくなる。だからボッシュエも優柔不断のあげくながら賛成するわけにはいかない。

上記の鑑定書の五年後に書かれた有名な檄文『もっともキリスト教的な軍神 Mars Christianissimus』<sup>(29)</sup>では、多くの人間は公益よりも私益の方がわかりやすく、未来よりは現在の方が理解しやすい存在だから、教会を救うという名目で国益を優先させるものがないに驚くにあたらないのかも知れないが、といいつつルイ一四世を名指して、軍を動かすならせめてオスマントルコと戦争せよと糾弾する。拡張主義のフランスの勢いをドイツの安全のためにトルコにそらす意味があったのだ、と解釈されている（かれ自身もドイツの味方であることを隠そうとしていない）この檄文は、しかし意外にかれの本心をいい表しているのであり、ユグノーの大量国外流出によるフランス経済の深刻な疲弊と、フランス内外の宗教的融合論の出現を好機としたボッシュエとの新旧キリスト教融和策も、かれとしては本気で実現させることがぜひとも必要と考えたことであった。だが、さきに述べたように現実の歴史ではこれは実現しなかった。ドゴールとアデナウアー、ミッテランとコールがヨーロッパ史に登場するのは、度重なる革命と度重なる全面戦争の悲惨を幾世代にもわたって経験したあげくの、はるか後のことであつた。<sup>(30)</sup>

二番目には、ライプニッツの政治思想の核心がそのような政治機能の分散にあったとすれば、かれの思想はここでも当時の国家主権にかんする主張と正面から対立するはずだということである。実際、ジャン・ボダンはずでに過去

の人だとしても、かれとほぼ同時代で国家の絶対主権を擁護する人と映ったのはプーフェンドルフであり、またとりわけトーマス・ホッブズであった。こうして、ホッブズはライブニッツが最晩年まであらゆる機会をとらえて論争しようとする試みを止めない対象となった。ただ、ホッブズを相手に行おうとした論争も、他のおおくのライブニッツが試みた論争と同じように完全な一方交通であった。

ライブニッツという個性の魅力的なところは、これほどフランスの動向に深刻な危機感を抱きながら、むしろそれ故にこそ当時ラテン語にかわって知識人の共通語の地位を占めつつあったフランス語を用いて『形而上学叙説』や『弁論論の試み』をはじめとする作品はこの言語で書いたことである。現代に置き換えると、英語をマスターして米  
国軍事基地の地球上への配置に警告しつつ、自然科学、人文・社会科学の全分野にまたがる、人間が地上に生きてゆくための根本認識に関する基礎的方法論を書いたといった趣がある。

#### 四 歴史と真実

ライブニッツが希望したホッブズとの論争に関しては、フェルディナント・テンニースが一九世紀末という早い時代に、一六七〇年の日付を持つライブニッツからホッブズにあてた書簡にかんして、短い論評を加えている。しかしテンニースの論旨の中心は、ライブニッツがホッブズの自然論に関して反論を加えたことに注目することに、いわば偏りすぎている。すでに第二章で指摘したが、ホッブズの自然学はたしかにあまりにも素朴な原子論であって、この側面（自然学）には率直に言ってホッブズのとりえがあったわけではない。ホッブズに注目すべき点があったとすれば、それはまさにかれの『レヴァイアサン』が持っていた洞察、すなわち人為的・技術的規範がやがて時代を超えて



人間を支配することになる陰鬱な事実を的確に指摘しきったところにある。それにしても、社会学者として『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』というそれなりに重視される作品を遺すことになるテンニースが充分把握しきれなかった重要な側面が、実はこの書簡の中には含まれている。これはあながちテンニースが凡庸であったからということにはかならずしもならない。それほど、ライブニッツといえば哲学者それも形而上学的自然学者にすぎないという見方がごく最近まで強かったということを裏書きするものであり——この方面のライブニッツの寄与が現代の目で見てもきわめて重要であったことは前稿でみたとおりだからこの見方自体が相当の再検討を要するのだが——同時にまた、前章で論じた国家機能の多元的組織への分離という発想が、これまたごく最近まで注目されることがいかに少なかったかという事実の裏書きなのである。同時にライブニッツ自然学の持っている新鮮な特異性に関しては、ほんとうに最近になって研究が試みられるようになったばかりなのである。一世紀以上前のテンニースが充分把握しえなかったとしても、かれの不明のせいとばかりはいえないところがある。

この問題の書簡の中で、ということは前章で取り上げた鑑定書や檄文を書く相当以前から、ライブニッツはすでに先達であるホップズの著作の中に書かれた主権論に言及している。ライブニッツがこの中でいっているのは、あなた（ホップズ）が国家といふモンウェルス *respublica* と呼んでいるものは、あなたの理論に従うとありとあらゆる集合体 *omnis coetus* にあてはまることになるし、そのうえあなたの主権論 *summa potestas* は暴政だろうが王國だろうが専制國家だろうが皇帝だろうが、そのどれにも適用されることになり、つまるところあなたの自然状態論は非常に多様な人間集団のことごとくが常態的に抗争状態におかれているかのようになっているが、それは大きな間違いなのだといっているのである。<sup>(31)</sup>

このような部分を取り上げてみると、現代のホップズ研究者もおそらく同じことをホップズの理論上の弱点として

述べるのではあるまいかと思わせるところがある。ついながら、現代の研究者なら、だからこそジョン・ロックやルッソーの市民社会論や社会契約論がすぐれているのである、といったコメントも付けるのだらうという予感があるのだが。とはいえ、一七世紀に生きた両者にそう言わしめた動機は、ホッブズ側でもライブニッツ側でも、現代の研究者のそれと同じでない。筆者がここで両者を対比させてつづ論じている意図も、現代の評価とは関係がない。ホッブズは、一七世紀という時代にすでに人間集団が背負うことになった近代的規範の宿命的恣意性を冷酷に見通して、その事実を表現しているのであり、その指摘が幸か不幸か現実のものとして世紀を越えて着々と進行したのである。歴史はホッブズに、結果的に勝者の判定を下した。一方、歴史上の勝者かいなかは無関係にライブニッツ側は、前章で見たように人間が必要とする政治機能は、多様な組織に多様なまま分割して割り振る方がよいと考えているのであり、戦争大権に代表されるような最高主権 *sovereignty* は、ヨーロッパ全体のゆるやかな統合を維持し持続させる力量をそなえたなにか（それがかれの「神」である）のために留保しておこうというのである。この両者のコントラストは、一七世紀というこのぎりぎりの時代に生きた最高の知性の感得した二つの選択肢なのであり、つぎの世紀以降の思想家たちとはどこか関係のないものであった。ホッブズはいわば、その徹底した思考の結果としてライブニッツという対極の持つ意味をわれわれに明晰に見せてくれる鏡であることになったのである。ライブニッツが、ホッブズというわずか一世代前の先達への反論に託して自己の見解を述べることがしばしばであったという点において、このコントラストがはじめて意味を持つ。ライブニッツがそれだけホッブズの論理の他に比較を絶する重要性に気づいていたのだ、と考えることが可能である。

ライブニッツがホッブズをそれだけ重視したのだと考えるのは、決してたんなる推測にすぎないわけではない。一六九三年、ボッシュエとの交渉が不調に終わったころ、ライブニッツは『国際法古文書集成 Codex juris gentium

diplomaticus』という神聖ローマ帝国に関連する外交古文書集を編纂するのだが、それに付された『序文』の中に、  
ぎのように書きしるしている。「かの國家論を著した緻密な著者（ホップズ）がいう、異なった國家や民族が並立す  
るところには不斷の戦争があるとする論旨は、だから人間は他者に危害を加える権利があると考えerのではなく、た  
えず注意を怠らぬようにせよという意味に解するかぎり、決して不条理な結論ではないのだ。實際、勝ち誇った敵と  
の和平はまるで二人の剣闘士が息をつく合間のようなものでしなくなっており、停戦にすらならないこともあるあ  
りさまだ。まさにそのようなことが、最近、こともあろうに和平會議の後に停戦をするという馬鹿げた事件によって  
如実に示された。停戦が必要になる和平などというものがどんなものであるか、容易に想像できる。さらに、不平等  
な条件を敗者に課すことがその屈辱感を刺激し、同時に勝者の貪欲を一層増長させることに、疑問の余地がない。  
ネーデルランドのあるジョークの名手が、土地の習慣から門口に掛けてある、『恒久の平和』と書かれた看板のうえ  
に墓場の絵を書き添えたのは、そんなわけからだ。死はたしかに平和をもたらすにはちがいない。……人間社会がこ  
んな状態であるかぎり、地理的条件・歴史的条件の如何によっては、国王が間断なく戦争や講和や同盟に腐心せざる  
をえないといったことがしばしば起きる……<sup>(32)</sup>。いうまでもなくここに書かれている貪欲な侵略國家とは、かれの時  
代のフランスのことである。フランスがこんな現状ではホップズの認識も無理はない、というのである。

さらに、この『序文』にはすくなくとも二つのきわめて興味深い辛辣な洞察が書き込まれている。

まず、ライプニッツは歴史というものに二種類あるという。公式の歴史と秘密の歴史である。一方の歴史叙述方針  
は、他方にあつては無視される。前者は嘘は含まないようにするという方針であり、後者は本当のことは決して見逃  
さないとの方針である。これら二つは全然違うことなのだ、と。現代風にいうと、公式発表とその裏にある真相と  
いうべきであろう。かれはさらに続ける。そういう次第で、強者が振りかざす戦争の理由はほんとうの動機を隠蔽す

ることにはか用いられない。ほんとうの動機は、全部秘密の歴史のなかに埋没してしまふ。劇場の舞台裏が覗かれては困るのと同じように、戦争のほんとうの原因を観察すると、歴史の美が傷つく。グロティウスは（正戦論に忠実にしたがって）戦争には正戦と正戦と見なされる戦争があるといったけれども、かれは正戦と見なされる戦争の中に利己的な戦争と感情的な戦争をも加えるべきであつた。それほど戦争は醜惡な動機から起きている。こう述べつつライブニッツは、戦争と和平の背景に隠蔽された卑俗な動機を糾弾する。それは、黄金と女のために人間がなにかをするのと、ほとんど選ぶところがない。もちろん、歴史を見ることは「人間の行いを見ることであつて神の行いを見るわけではない」<sup>(33)</sup>。人間の行いの中には、英知や勇氣や深慮によつてなされたものが数多くあり、人間の栄光をたたえ、後世が歴史を書きしるすにはそれに目を向けるべきである。国王たちが隠れておこなつた、わずかな人間しか真相を知らないような、知つていても後世に伝えたいとは思わないような悪事を、軽率に認めるべきではない。だが歴史家の中には、おうおう人間を実際以上に惡と決めてかかるものがある。そんな連中にかぎつて、惡意と権力者にたいする無意識の羨望から、見てきたように嘘を書いても權威があるかのようにひとが見る。その上、敵對的な民族感情がこうした偏見に拍車をかけている、と。このような歴史家、とはだれのことを指しているのかもよりだれにもわからないが、率直にいうと筆者はボッシュエが暗に名指されているような氣がしてならない。

それはともかく、前記のシュナイダーも、ライブニッツは早くから法解釈の法学的側面と、政治社会学的側面との二重性を強調していた、と指摘している。「立法者の眞の意図ではなく、立法者の意志と思へたこと、ましてや立法者の意志であつたかもしれないことは多くの場合法的観点からすれば、せいぜいのところ、權力を握る地位をただ押し通そうとするために推測されたものであるので、規範が成立し妥当するための政治的な諸条件の「事実分析」が、公法については優先する。そうした分析を通じて政治的背景が探求され、また法律を一見することではしばしば見逃

されてしまふかもしれない隠された意図が明らかになりうる」、とライブニッツは考えていたと。<sup>(34)</sup> そうであればなおさら、規範の背後にある政治社会学的意図の開示は、絶対主義国家フランスの戦争と和平なるものについてにがに感じていたライブニッツにとっては、当然の必要事と思われたに違いない。

こうして、時代の戦争観や歴史観に言及した上でライブニッツは、現代の表現を使うならば、歴史資料データベースの重要性和情報開示の重要性とを指摘するにいたる。「だから公文資料の諸集成は歴史の最も確実な部分をなすものである。硬貨や碑文とおなじほど後世に多くを伝える。さらに、印刷の発明以来紙が石や金属の碑文以上に信頼できるものになった。……紙〔に書かれたもの〕が印刷によって容易に保存できるようになった。同盟・和平・割譲などにかんする資料集は、歴史の全構築物を支える要素である。多くの戦いが空しく戦われ、多くの血が空しく流され、多くの外交使節の努力が空しく消えたのちに、平和の果実がようやくくみのる。どちらがなにをえたのかは、戦闘や占領によってではなく和平の条約の中に表れるものである。」<sup>(35)</sup>

それに続けて、ライブニッツは自分が公文資料集成に託そうとするものについてつぎのように語っている。かれのつぎの文章には、現代の人間にも、なにかを考えさせないではないものがある。「それゆえにこそ、公文資料集は学者のためのみでなく公共の事業に携わる政治家たちにとって、過去の最も重要な事実を知るために有用なのである。むしろ公共事に携わるものにとってこそ、このような資料集の中に探求すべき模範を、みずからの能力を喜んで認識し、あるいはその能力を有効に高めるよすがを、見いだすはずである。この中に、国際関係や国内問題において有益な手続きを見いだし、なかでもとくに将来の係争に備え、討論において援用すべき事例や権威ある前例を見いだすことができるであろう。外交使節の報告の中に用いられるのは、同じく過去の事実への言及以外のなものでもない。そのような報告が、王国の大臣たちによって宝物のように扱われ、神託のように耳を傾けられることをわたしは

知っている。また、人間は手に入れることの困難さによってものの価値を測る傾向があることも事実である。しかしだからといって、公刊することで事実の価値が下がるわけではない。かくして、私人たちがこのような問題への関心に駆られてここにいう公文資料集成の重要性を理解したとき、かれらは公文書館の中に招じられ、国事のただなかに置かれているように感じうるにちがいない」<sup>(36)</sup>。

その上でかれはつぎのように要約し、再度人間が法と現実政治の乖離に注意深くあることを要求している。「わたしがこのようにいうのは、このくわだてが価値あるからであるからというよりも、他の人々がこれをさらに完全なものとし、公益に奉仕するものとしてもらいたいからである。……この集成の有用さを手短かにのべれば、政治と歴史と学術全体の目的に奉仕することであり、とりわけ国際法にかんする理解に奉仕する点にある。政治の術策についてはすでにのべてきた。それは条約の形をとってその陰に隠蔽されているものであり、多くは歴史の解説と抜け目ない著述家の助けによってはじめて開示されるものである。だから、歴史家と資料集成はしばしば相互に光を投げかけあう。公共の業務に従事し、国王の権限如何を検討しようとするものは、資料にもとづかないかぎり歴史がいかにかに不確実かを認識するはずである。資料ではなく伝聞を根拠とする著作家の提示する歴史の情景は、完全な虚偽そのものだといってよいほどである」<sup>(37)</sup>。この最後の部分も、どこことなくジャン・ボタンやボッシュエ、グロティウスやブーフエンドルフたちを念頭に置いているような気配がある。

ライブニッツを哲学者——そうにはちがいないが——だと決めてかかる思考からは、かれが歴史の骨格を構成する法と政治の真相にこれほど深い、この時代にあってほとんど希有といえる洞察を示した現実主義者であったという認識は、生じにくい。かれがハノーファーという北ドイツの、いわば近代史がいう後進地域において活動したという経緯がその洞察の背景にあることは紛れもない事実である。その事実がかれをして、いわば国際世論に訴えるための情

報開示の意義に気付かせたのだ、という側面はたしかにあるだろう。しかしかれは、その時代のあらゆる倫理学の難点を知りつくした上でそれに自己の正義論を対置し、そうした属地的な制約を完全に超えさせることができた不思議な天才であった。この天才が、「利己心」すなわち利己心という人間の最も卑俗な動機を大前提にして進進しはじめた、自身の死の直後からはじまる一八世紀以降の西欧の中で完全に忘れ去られ、やがて近代化の波に乗り遅れたことに激しい焦燥を感じるドイツ知識人の中で、かろうじてかれらの心の支えとならざるをえなかったことは、なんとも皮肉であった。そのような事情もあってか、エルンスト・トレルチがいう敬虔なドイツ観念論の始祖という評価（前稿参照）は、たしかに最近までのライプニッツ像をいろうとた抜きがたい固定観念であった。だが実際のかれは、自然学においてと同様倫理学の面においても、それとこんなにも正反対の顔を持った知識人なのであった。冒頭に述べた、かれの「神」がなにかあることの指示代名詞にすぎないことと、この章で見たことがわれわれの側に明晰になっていないと、かれの社会的正義論がまるでキリスト教の神頼みに見えてしまう。その前提で、われわれもようやくかれの正義論を偏見なく論じることができるところに到達した。

## 五 多元主義による社会的正義論

一九六九年に『ライプニッツにおける善の問題』という長い論文を発表したハイネカンブは、この論文二〇〇ページ以上をついやしてライプニッツの善の概念（正義論）がスピノザ、ホッブズ、デカルトの代表的な倫理観とどのようにならっているかを検討している。これは非常にすぐれた研究であると同時に、本質的な問題を明確にするための格好の視点を提起している。これはライプニッツの社会的正義論の論理的骨格を展望する上で、きわめて有益な労作

である。本章でライブニッツの社会的正義論がもつ論理的位置づけを扱い、それをふまえて次章で社会的正義論の内容に即してライブニッツの自然法論を扱う。この目的のためには、ハイネカンブのこの作品にぜひ立ち入ってみる必要がある。

ハイネカンブの論点を簡略化すると、かれは一七世紀における善にかんする思考について、つぎの三つの類型が存在したとする。この時代、「善の根拠を、なにびとかを問わず人間の意志に求めるか、ある特定の（たとえば支配的な）集団の意志に求めるか、あるいは神の意志に求めるか、の三つの善にかんする合理的解釈が存在した」<sup>(38)</sup>。これらを、つぎのようにいいかえることができる。第一に、善とは人間がだれであれ懸命に努力することを指すのか、第二に善とは市民的（civic）な利益の追求をいうのか、第三に善とは神が命じたところに従うことをいうのか。この時代の善にかんする論点は多くがこの三つに集約されるものであり、相互に複雑に関連しあっていた。関連しあっていたのみでなく、多くの場合三者はあまり厳密な区別をせずに、いわば総合して近世の倫理思想の内容をなすものとして取り扱われた。ハイネカンブは、ライブニッツがこの三者を厳密に区別しつつ、どれにも意識的に組しなかった人であった、と指摘する。ハイネカンブのいうには、この中で第二のものはグロティウスやホッブズやブーフエンドルフのような、こんにちまでふつう自然法論者と呼ばれている人々のものである。これは、第一と第三の二つに関連しつつ、同時にそれとは別の複合した論理も必要とするから、ここでは最後に回した方がわかりやすいであろう。これは結果的にハイネカンブの論文の構成とも一致する。かれは冒頭約一〇〇頁を費やして、スピノザとデカルトの論理にライブニッツがどのような論点を対置したかを叙述し、後半一〇〇頁を費やしてかれがいわゆる実定法論者の論理にたいして展開した正義論を対置しつつ叙述している。かれにならいつつ、しばらく同じ構成を試みる。

ハイネカンブによれば、上記の第一はスピノザのものである。スピノザにとっては、「世界は神の本質から必然的



に流出するものであり、その似姿である現前する世界も当然同じような必然性によって浸されている。……人間の行為もこの必然性の例外ではありえない。スピノザは、人間を努力において認識する。というのも、『この努力はほかでもない人間の本性でありその本性だから』。努力は人間的・自然から必然性によって導出されるのである<sup>(39)</sup>。このような鉄の必然性をライブニッツが肯定しそうにないことは、第一章でふれておいたかれの『形而上学叙説』の論点を思い浮かべてもただちにわかる。そこでも指摘したように、実はかれの形而上学は自然学にかんする卓越した力量からはもとよりであるが、それ以上にこの章で論じる社会的正義論にも深くかわりながら成立したものである。形而上学にかんする叙述とあまり重複しないように留意しつつ、かれ自身のことばを検討してみる。『弁論の試み』につけられた付論（ライブニッツ本人のことばでは「脱線」）の中でホッブズについて論じながら、ホッブズの論理がスピノザのものと結局同じものになることを指摘して、つぎのようにのべている。「ホッブズ氏は道徳的必然について論じようとしないうち理解することもできない。それというのも、かれにとってはすべては物理的原因から生じるからである。しかし、一方において賢者に善を行わせる必然性、すなわちひとが道徳と呼び、神との関係において生起するものと、他方エビュロス、ストラトン、スピノザ、そしておそらくホッブズ氏が考えるように物事には知性も選択もなく、したがって神もなく（それを）求めようとせず、すべてがその本性にしたがって、ちょうど二足する三が五であるように必然的に存在すると考える盲目の必然性との間には、大きな相違があるとすべき理由がある。この（後者の）必然性は絶対的であり、これにかかわるすべてはどんなことであれ必ず生起するものである。それにたいて、仮説的必然性 *necessary hypothetique* にしたがって生起するものは、しかじかと予見されたか、心に決められたか、またはあらかじめ作られたところの想定にもとづいて生起するものである。道徳的必然性は、賢者においてつねに作用せずにはいない理性を要求するものである<sup>(40)</sup>」。

同じようなスピノザにかんする言及は『弁神論の試み』の他の箇所にもいたるところ散見される。このことをいえるかと、理性と信仰とを画然と区別するピエール・ベールの合理主義にたいする異論も、つきつめればこれと裏腹の同じ問題に発していることがわかる。スピノザに話をもどすと、スピノザは神の決定した鉄の必然性が、さもなければ（端的に論理矛盾でしかないような）完全な不可能性か、という二律背反において世界を見ようとしたのである。<sup>(4)</sup>この中に含まれている問題の正確な意義は、つぎの第三の善にかんする命題の検討を行った後に総合して論じることしよう。

本論に戻り、さきにあげたハイネカンブの第三命題はデカルトのものである。ハイネカンブの言い換えるところにしたがうと、「善とは神の意志による掟である」<sup>(12)</sup>ということになる。われわれはすでにライプニッツの「神」がいかなるものであるかを検討したから、ライプニッツがこれにたいしてどのような判断を持つだろうかをある程度予想することができる。あえていえば、ライプニッツにとって「神」は正確には信仰の対象ではない。むしろ人間側の英知の鏡なのである。かりに深い英知にあふれた人間がいれば、かれは「神」に限りなく近いのであり、また人間はそれに限りなく近づくことができる。それを信仰の対象にするとはいいかえれば人間の英知を信じることである。ただの信仰と考えるなどもののほかなのである。ライプニッツのことをばを取れば、「神が意志するものはなんであれ善であり正義である、とは認められている。しかし、神が意志するから善であり正義であるのか、それとも神は、あることが善であり正義であるから意志するのか、というのは二つの別の問題である。いいかえれば、正義と善とは恣意的であるのか、それともそれらは数や、数の比と同じように事物の性質の必然的で永遠の真理に属しているのか、という問題である。前者の見解に従う哲学者や神学者がいる……が、それは神の正義を破壊するものである。神が正義に従って行為したとしても、その正義の概念が行為になにもものも付け加えないとすれば、どこに神をほめたたえる理

由があろうか。わが意志は理性を排す、というのはまさに暴君の論理にほかならない<sup>(43)</sup>。すなわち、あれほど近代的理性の確立者という誉れの高いデカルトは、ライブニッツによれば意志の世界を人間の手の届かない暗闇に引きずり込んでいたのである。ハイネカンブの表現を用いれば、「(デカルトの)意志は……人間の対象や動機としての善に結びつけられてだけ存在しうる。人間が神の意志を目的としてとらえ、善を神の意志の掟とするならば、人間が論じているのは意志ではなくてフィクションであるにすぎない<sup>(44)</sup>」、ということになる。もちろん、ライブニッツがそう指摘しているという意味である。こうして倫理学や法学の根拠となる正義という、意志にかかわる問題が由に浮いてしまうと、デカルトの観念は実定法論者と呼ばれるこの時代の自然法論者の主張と結果において選ぶところがなくなるのである。ライブニッツがこの点を見逃さなかったことは、すでに第一章でも指摘しておいた。

エビクロス派とストア派にふれた先の第一章の引用に関連して指摘したように、ライブニッツがホッブズに代表される思考にたいしてどのような異論を提起していたかはこれまでも本稿で折にふれて指摘してきたが、それらを集約する意味でもハイネカンブのいう第二の正義論、すなわち善を実定法論者のように「ある特定の(たとえば支配的な)集団の意志に」求めうるとするものにかんする問題点を取り上げる必要がある。ハイネカンブがいう特定の集団とは、かれに従えば「市民的な」といいかえることができる。かれが指摘するのは、一七世紀の実定法論の正義論には事実上そのような対応関係があったということであり、これは確かにその通りなのである。しばらくハイネカンブから引用する。すこし長いが、これはかれによるライブニッツの自然法と実定法にかんするおびただしい範囲の遺稿の中に散在する見解の、適切にして達意の集約である(『内はライブニッツからの引用』)。

「自然法と実定法との相互関係は重層的性質のものである。《弁神論の試み》の中でライブニッツはいう、『……(アリストテレスの正義論にしたがって成立した)学派は、キケロと法学者とを区別し、万人に妥当する永遠の法と

ある時代のある人々のみにかかわる実定法とを区別した。ここにいう『永遠の法』とは、いかなる国家のいかなる国民にも妥当する自然法のことであり、一方実定法とは国家が異なるごとに異なるものである。自然法は実定法の基盤として機能する。『国際法古文書集成への序文』（前出）の中で、（ライプニッツによって）諸領邦におけるレーン法が例として引かれている。『諸民族の法は自然法の基盤の上にある』。実定法によって決定しえない問題が生じた場合には、実務に携わっている法律家はこの基盤に立ち戻らなければならない。一方、自然法は法表として人間にあたえられているものではなく、万人がそれに従うのは自明ではない。万人がなにが正義であるかを知り、それに従って行為しうるには、各民族が理解可能な規則を制定し、これを実効ある法としなければならない。さらにこの遵守を命じる司法機関も必要となる。同時にこの制定規則は、裁判官や支配者の恣意から各民族を保護するものでもある。ライプニッツは、プラトンとアリストテレスを援用して『結合法論 De arte combinatoria』の中でつぎのようにのべている。『どの国家の裁判においても、制定法があることが望ましい。裁判の恣意を最小にするためである。この点では自然法は、人間の共同生活の広範な関係にとって不分明さをのこす。それらの分野を秩序づけるには、数多くの法規、すなわち（『基本的に理性によって制定された』）諸国民の法が不可欠である。とはいえ、諸国民の法は自然法と矛盾するものであってはならず、すくなくとも個々の事例において対応する自然法の規則に適合しているべきである。すなわち、『諸法』はさらに自然法（正義 *Justice*）に背反し異なるものであってはならず、いかなる場合もこれから外れてはならない』……

「特定の法秩序、あるいは特定の国民の法は、ゆえに（ホップズや他の実定法論者が論証しようとしたようにそれ自体が）形而上学的必然なのではなく、（自然法則の場合と同じように）偶有的なのであり、事実としてあらわれた現象にすぎないのである。そこで、自然学（自然科学）の場合と同じようにライプニッツにとっては法学においても

二つの認識の源泉が存在する。経験と理性とであり、『感覚は理性によって確実なものとなる』。この意味から、ライブニッツはつぎのように書いている。『自然において認識が実験的であるように、法においてもそれと同じ関係が存在するのであり、一方に感覚や事実や歴史上の事件があり、他方に結論が依拠する概念が存在する……この段階に達してはじめて、法規は、誤りも異議もなく自然法にもとづく推論と一致する』。市民的法制度の偶有性の基盤は、同様に自然法と調和しうる他の法制度が可能であるという事実の上に求められねばならない。多様な可能的法制度は、一元的価値のものとしてではなく逆に特定の歴史条件に応じて互いに異なった尺度によって秤量され、区別されるのである。そこで、立法においては歴史的關係が考慮されねばならない。『かくしてこのような法律はまず地理や歴史の、いいかえれば場所と時間の知識によって考察される』。諸民族の法は、たとえば幾何学の法則から導かれ基礎づけられるようなものではなく、別の種類の論理すなわち可能性の論理を基礎としなければならないのである。『道徳と政治を』、とライブニッツはバーネットに宛てて書いている、『堅固で異論なきものとして確立しうる、ということにかんしては私はあなたと見解を同じくします。しかし実際に〔この分野に〕適用するとすれば、従来とはまったく異なった種類の論理が必要となるでしょう。実践科学に決定的に欠けているのはまさにこのような論理なのです』<sup>(45)</sup>。

ライブニッツにかんして驚嘆させられることは、かれが非常に早い段階から晩年まで以上のような見解を一貫して維持していたことである。以上の引用は、事実上どの一行もハインカンプの見解ではなく、すべてライブニッツ自身の述べたことばまたはそのハインカンプによる再表現である。各行の元資料の引用記号はあまりにも煩雑なので省略するが、ここに見られるのはもっとも古いものは先に言及したホップズやコンリング宛の書簡と同年である一六七〇年にはじまり、最後のバーネット宛の書簡が書かれた一六九六年や、『弁論論の試み』の出版された一七一〇年までの資料にもとづくライブニッツの見解である。さらに、それにもまして驚嘆させられるのは可能性と偶有性と必然性

という三者の峻別が、かれにあっては自然学と倫理学とに共通する、現象と法則との関係にかんする深奥からの洞察によって生じる結果なのであり、たんなる悪しき意味の形而上学的要請などではないことである。論理に矛盾しないことはすべて生起しうるのであり、この可能な総体の中のただ一つが偶有性として発現している。われわれが現象として見るものは、まさにこの一つであるにすぎない。偶有性を無視してこの一つを必然性とするべきではないという見解は、自然学においてと同様に倫理学においても貫かれている。このような論理、いうならば正当な意味における哲学が、理論的探究を犠牲にすることなく多元的世界像を可能とすることはいうまでもない。ごく最近になって、生物学を中心とする自然科学の一部の中に、偶然と必然との関係を再認識する理論動向が見られるようになった。人類を含めて生命がこのような多様な姿をとるにいたったのは、自然の中で物理的な可能性がまずランダムに発現する必要があり、さらにその結果が「ブラインド・ウオッチメーカー」<sup>(46)</sup>の手によって、現に存在する現象形態に淘汰され収束したプロセスを考える必要がある、というのがこの最近の理論の骨子である。ここにいうブラインド・ウオッチメーカーが偶然を通して作用するというのは、反法則的ということではない。前稿で見たマンデルブロットやブレールを別にすると、おそらくこの論理だけが目下のところからうじてライブニッツの論理に接点を持っている。その意味ではかれは、この「ブラインド・ウオッチメーカー」を「神」と指示しただけである。その「神」さえも、信仰と理性の分離を拒否したことからわかるように、かれの中で人間の論理的・理性的探求の対象から外されたことは一度もなかった。最近のこの偶然と必然の見直しを除くと、かれの死後三〇〇年、科学は「盲目の必然性」の奴婢の状態を完全には免れていない。実践科学においてなおさらである――「C'est ce qui manque principalement dans ces sciences de pratique」.<sup>(47)</sup>

## 六 ライプニッツ自然法論の個性

ライプニッツの正義論の内容面に目を向ける前に、これまで考察してきたかれの倫理學に適用される論理をわれわれ自身の手で再度整理し、あわせてハイネカンブの論旨もその中で把握しなおしてみる。そうしなければならぬ理由は、第一にかれが実定法論者を否定したのはその内容面についてだけでなく、かれらが論理的に誤っていると見たためなのであり、第二にその内容面は、それだけを切り離して論じてはならないものであり、この論理の重層性が了解されないかぎり人間にたいする意味を大半失ってしまうからである。

ライプニッツの目には、すくなくとも三つの異なった世界事象の空間が重層して見えている。第一には「論理的に可能か、さもなければ論理矛盾であつて端的に不条理か」によって区分される空間がある。一例をあげれば数理や論理規則はこの空間の分かりやすい例である。ラッセルが記号論理學を構築するにあたって着目したのは、実は事象の世界ではなくこの世界そのものであつた。この空間が以下の二つの空間と異なっているという事実から、後世の分析哲學の価値ある悲戦苦闘が生じた。いまはそれに立ち入ることができないが、この空間が内包する領域がもっとも大きい。なぜなら、ライプニッツにおいてはこれは現勢と化しているか否かを問わずあらゆる可能なものの總体を包括するところの「可能性の空間」だからである。第二には、その中の一つが「偶有性として」実現している自然という世界がある。かりにこの領域を「自然世界」としておこう。第三には、これまで見てきた法や政治や正義が関与する世界がある。かりにこの領域を「倫理世界」としておこう。この世界もまた偶有性の領域の中にある。これが偶有性であるということは、自然法に反しないような多様な異なった法制度が現に存在すること、いいかえれば法秩序の多様性の実現していること自体によって証明されている。あとの二つの空間は、第一の空間を背景に持ち、それによつ

て支えられているものである。世界が理性的であるとは、いわばこれらが第一の空間にたいして部分集合の位置にあることにほかならない。

法秩序の多様性が存在することが、ある特定の法秩序が偶有的であることの証明であるということは、もちろん「倫理世界」にかんしても第一番目の広大な「可能性の空間」が存在するということである。それが、すでに見てきたとおりライプニッツにあっては「自然法」であり「自然の正義」なのである。自然法の位置するこの空間がかれにとって「神」すなわち人間の理性の位置する場所であることはいうまでもない。現代ならば、これを人間性（人間的自然）と呼ぶであろう。人間性は、ライプニッツにとっては自生的状態において地理的条件や歴史的條件に応じて多様であるのが、本来の姿すなわち自然 *naturaliter* であり、理性的 *rationaliter* なのである。数かぎりない可能性のひとつひとつを生かしながら多様性の中に生きることができるところこそ、ライプニッツにとっては人間が理性的存在であることの証なのである。理性の名において倫理世界を一元化することなど、かれには考えられもしないことであつた。また、してはならないことであつた。一般に自然法論者とされている理論家の中で、ライプニッツの自然法論はまずなによりもこの点で、他と異なるきわだった個性を持つものである。

さて上記のように論じてくれば、かれがハイネカンフのいうようにスピノザをはじめとする思想家に重大な異議を唱えた理由も、よく理解することができる。スピノザは、この第三の空間に属する善や正義を、第一の論理規則そのものの占める空間と同一視してしまつた。そこから出てくるものは、「盲目の必然性」にしたがう二元的な倫理空間しか持ち合わないロボットのような人間であることになる。それがライプニッツの異議である。一方デカルトは、第二の空間（「自然世界」）は認めるものの、第三の「倫理世界」を「神の意志の」専決事項として暴君の支配に任せてしまつた。前稿で見たように、ライプニッツはデカルト派の自然学にたいしても異論を唱えつづけていたが、その



理由はかれおよびかれらが、スピノザとは逆に「自然世界」を第一の空間に重ね合わせてしまったことにあった。その結果、必然性の支配する自然世界と人間の意志のみがかかわる恣意性の跳梁する倫理世界という、後世にもしばしば出現する世界観が成立することになる。かれや、ビエール・ペールやその他多くの理神論者の論理は、多かれ少なかれこうなる。自然における美しい理性的な法則性の世界と、倫理における思考を寄せ付けない盲目の信仰の世界とが共存することになるのである。

ここまで問題が整理されれば、ライプニッツが実定法論者にたいしてどのような判断をもっただろうかが相当程度予想できる。実定法論者の中でも、プーフENDORFなどとホッブズの間には、ライプニッツは相当のニュアンスの差をおいている。その理由は、前者がいわばプラグマティストにすぎないのにたいして、ホッブズは論じるに値する重要な思想家とライプニッツが見なしたからであるにちがいない。ライプニッツの言及した人名は数多いが、言及された回数で二人だけが群を抜いている。デカルトとホッブズである。当面われわれにはこのことから可能な推理を試みることにしか許されていないのだが。さきにライプニッツがホッブズをスピノザと合わせて問題にした『弁神論の試み』への付論から一部を引用したが、その問題に戻る。そこでの論旨を簡単にくりかえすと、これら二人の論理にしたがうと人間は盲目の必然性にしたがわざるをえなくなってしまう、というところにあった。それにたいしてライプニッツが対置したのは、もしそこになにか必然性があるとすれば、それは人間の理性を許容するような仮説的必然性でなければならない、というところにあった。細かくいうと、ホッブズは国家形成の契機として人間の理性が作用するという側面と、国家の統治において作用する理性は結果的に支配者のものにならざるをえない、という二つの異なった側面において理性を考えている。それはそれとしてライプニッツがいたかったのは、全世界を一元的倫理世界とみなす手の付けられない觀念主義者のスピノザの描く世界と、主権国家という怪物に運命を委ねざるをえないと

いう陰鬱な真理をいい当てたすぐれた現実観察者ホッブズの描く世界が結果において同じものになる、という逆説である。二人とも、ちょうど現代が自然科学と人文・社会科学とのけじめを見失ってしまったように、いわば自然世界に倫理世界を重ねてしまうさがけと見なされてしまった。このホッブズほど有能でも洞察力にすぐれてもいなくとも、実定法論者の中には理性の名において現実を追認する傾向が多かれすくなかれ見られたのは事実である。そのことが、ハインカンプをして第二のグループの分類を必要とさせ、このグループを特定の支配的秩序を善と見なす思想と呼ばしめた理由である。

もっともライプニッツも、いわゆる実定法論者の中で大先輩であるグロティウスにたいしてはそれなりの敬意を払ってはいたようである。一六六九年から七一年頃という早い時代のものとされる未完の草稿『自然法要論』は、ライプニッツがグロティウスからいかに熱心に多くを学ぼうとしたかの証左である。かれは、冒頭でつぎのようにのべている。「グロティウスは序言（プロレゴメナ）の中で、カルネアデスが正義*justitia*というものは自己の損失において他人に利益を与えることだから、そのようなものは存在しないか、さもなければ狂気の沙汰だとしていることに、言及している。グロティウスは、自己の損失において他人に利益を与えることが狂気の沙汰であるという考えを否定する。わたしはこれが狂気の沙汰ではないかなどと疑わないし、他人に利益を与えることが狂気の沙汰からであるなどまったく考えない。利益が正しいものであるように努力することが、狂気の沙汰であったり怠慢であったりするところがありえようか（怠慢とは無知から生じ、自分の行いに反映させようと努めないことをいうのだから）。キケロが礼節にはずれた利益を否定したのは正しいことである」<sup>(48)</sup>。さらにそれに続いてこの同じ作品の中で、ライプニッツは「利益」とはどのようなものであり、「害」とはどのようなものを定義しようとしている。その中に、つぎのようなノートが見える。ここに、ライプニッツの正義論の内容がすでに姿を現している。

「利益とは、現に存在しないすべての良いものを実際に獲得すること、または現に存在する悪いものを実際に取り除くことをいう」。さらに、「害とは、現に存在するすべての良いものを実際に取り去ること、または現に存在しない悪いものを実際に受け取ることをいう」。そこから、「自己の利益であって他人の害となることは不正義である。自己の害にならないことで他人に犠牲を強いることは不正義である。自己にとって無価値であって他人にも利益にならないことは不正義である」<sup>(49)</sup>、というライブニッツの強い主張があらわれる。

ここまで見れば、ライブニッツが自生的な自然の習俗を維持することを最重視し、それに反して利己心を發揮すること、そうすることによって自然の習俗を破壊することを最悪と見なしたであろうことを想像することは難しくない。そのことが了解されれば、つぎのようなかれの文章は意外ではなくなる。つぎのものは、『国際法古文書集成』への序文からである。ライブニッツはこの中で、熱意を込めて理路整然と、近代人がとうに忘れてしまったことを訴えかける。かれの自然法論はその内容においてもまた非常に個性的である。

「ここでこの作品が国際法にたいして、また自然法が諸国民の法にたいして持つ関係にどのような有用性があるかについて、もうすこしのべておく方がよいであろう。この文書が『国際法古文書集成』と名付けられている理由も実はそこにあるからである。自然の厳格な制約のもとになされる法学は、人間の研究にとっては無限ともいふべき広さをもつ領域である。だが法と正義の概念は、これまでに数多くのすぐれた著述家が手がけたにもかかわらず、まだ依然として明確になってはいない。正義とは道德的可能性であり、義務とは道德的必然性である。わたくしは道德ということを善良な人間にとって『自然』と同義語であるものとして使う。なぜなら、ローマの法律家がのべたように、人間は良き習俗 *mores* に反することを行ふことはできないと知るべきだからである。善良な人間とは、理性が許すかぎりあらゆる人を愛することができる人という。そこで、正義とはギリシャ人がフィランソ피아と呼ぶ感情

を正しく導くものであり、それをいいかえれば、英知ある人間が英知に導かれて行ふ慈悲 *caritas* のことである、とするのが適切であろう……慈悲とは普通の善意 *benevolentia universalis* のことであり、善意とは善いものを愛し意欲する習慣である。愛するとは他人の幸福を喜ぶことであり、他人の幸福をわが幸福とすることである。こう考えることによって始めて……無欲の愛がいかにして可能かという問いに答えることができる<sup>(50)</sup>。そのあとに絵画を例にあげながら、美がなんの利益をも生まないにもかかわらずそれを知る者の心に刻みつけられることをのべながらライプニッツは自然法をつぎのように一般化する。

「これこそが、自然法の流出する根元である。自然法にはつぎの三つの段階が存在する。相互関係における正義を律するところの『權利 *jus strictum*』、配分関係の正義を律するところの『平等 *aequitas*』、普遍的正義を律するところの『敬虔 *pietas*』であり、ここから最広義で最も広く支持される正義の原則が導かれる。すなわち、他人を害するなかれ、各人に各人のものを与えよ、誠実に生きよ、である<sup>(51)</sup>」。

「權利にかんする格率は、なにびともが国内において法に訴えたり、国外において戦争の權利に訴えたりする動機を持つ必要がないように、他から害されることがなくすることにある。ここから、哲学者が他人にたいする正義と呼び、グロチウスが『權能 *facultas*』とよぶ權利が発生するのである。わたしは、それよりさらに高次の正義を『平等』(またはすこし狭い意味で慈悲)と呼ぶ。これは、『權利』という厳格な正義をさらにこえて、他人が權利を達成するために法に訴えて強制することを必要でなくさせるための義務を含んでいる。感謝や慈善を与えることである。グロチウスはこれを『性向 *aptitudo*』と呼んで『權能』とは区別している。先に述べたように、最低限の正義の原則が他人を害するなれというものであるならば、中程度の正義は他者にへだてなく善を行え、ということである。もちろんその善を行ふ相手が、それにふさわしい者であることは必要である。配分的正義の格率が位置するところは

まさにこの場所であり、各人に各人のものを与えよ、とわれわれに命じる法の格率が位置するのもこの場所である。国民の幸福を保障し、道徳的性向を持つにすぎない者〔支配者〕に法的権能を与えるところの國家の法が位置する場所もここなのであり、これによって平等を他者にたいして要求することも可能になる。〔他人を害するなかれという〕最低限の正義においては、個々の事件に即して以外には人間同士の間は区別されず平等である。しかし、高次の正義においては功績は秤に掛けられ、特権や報酬や罰はそれに応じてところを得る<sup>(52)</sup>。この例として、グロチウスが論じた補償的權利と属性的權利の区別について述べている。前者がほぼ今日の狹義の權利概念に相当するが、これも含めて最後にまとめて再検討する。ライプニッツはさらに第三の種類の最上階の正義に筆を進める。

第三の「最高段階の正義を、わたしは誠実もしくはむしろ敬虔と呼ぶ。これまでに論じた正義は、人間同士の関係の枠内のものであった。単純な『權利』は、平和の保持という原理のために生じたものである。『平等』または『慈悲』という正義はそれを越えた高次の、他人の幸福の中に自分の幸福を感じるといふ目的をめざすものである。ひとことでは、前者は悲惨をなくすもの、後者は幸福をめざすものであり、両者ともこの世界にそれを実現しうる限りで追求されるものである。にもかかわらず、〔自分にとっての〕この世界とこの世界を好ましく感じさせるあらゆるものは、他人に有益であるという事実よりも〔価値の〕劣ったものと考えなければならず、身近にいるものたちのために大いなる苦痛をも耐える必要があるのだと考えなければならぬ。こうしたことのすべては、たしかな論証によって証明されることであるよりは哲人たちの高貴なる言葉によって教えられることなのである。それというのも、哲人たちが『名譽 honestas』といふことばによって訴える尊嚴とか栄光とか徳を喜びと感ずることとは、思考と心にとっての善であり偉大さであるとはいえず、すべての人間がこうした想像力によって動かされるわけではないので、これをあらゆる人間に期待することはできず、〔人間から〕惡の苦さをのこらず克服することができるわけでも

ない。とりわけ、「古典」教育によってか、礼儀正しい生活習慣によってか、そのいずれによっても徳を改む暮らしを知らず、あるいは善への感受性になじむことができなかった人間はそうである。だから、名譽あることはすべて有益であり、卑しいことは悪であるということを、万人に理解しうるよう証明するためには、魂の不死と、世界の支配者としての神を前提としないわけにはいかないのである<sup>(33)</sup>。これが、ライプニッツが自然学と同様に倫理学においてもまた「神」を想定すべしとする理由である。たびたびのべたように、それは人間の不完全さを絶えず自覚するためこそ必要なのである。

『自然法要論』に関連して述べたように、ライプニッツはグロチウスから多くを学んでいることをみずからも認めているが、これまで見てきたように、ライプニッツが自然法と呼ぶものは、グロチウスを大いに活用しながらもそれとも違った世界であることを知ることができる。これまでのかれの論点を再度整理してみる。

第一に、自然法はかれにおいても実定法の基盤をなすという点では他の自然法論者と一見同じ位置に存在するかのように見える。しかし、この章の冒頭において明らかにしたように、自然と人間とに共通するかれの論理において、自然的なるもの、したがって理性的なるものが存在している場所は、他のどの思想家とも異なったものである。上に引用してきた自然法的正義の位置する場所は、数理や論理規則などと同じように冒頭で第一空間と呼んだ「可能性の空間」に属している。このことの意義が正確に把握されるべきである。人間が論理的・理性的に考えることができるのは、この空間が存在すると信じるからである。これは、ことばの正当な意味において形而上学の位置する座である。自然学においてこのことがいかなる意味を持ったかはくり返さないが、その中から「偶有性」として出現する倫理世界は、決して一元的ではなく、逆にきわめて多元的なものである。自然法の一般原理が現実になる姿は、人間社会の可能性あり方を体現して多様なのである。「歴史的條件や地理的條件によって」多様であるのが、「人倫」の本来の

姿なのである。これこそが、ライプニッツ自然法論の個性をひときわ際立たせている。

先にみたシュトライスもそうであったように、従来自然法論ないし自然法思想と呼ばれるものは、近代市民社会の構成原理を主張する根拠であったとする見解が支配的であった。実際、自然法思想の中にはそのような一元主義への主張を正当化しても不思議ではない思想が含まれていた。前々稿で見たように、「理」を人間の手に渡してしまった西欧において、「自然」や「合理」はある意味でどんなものでも正当化することができることばとして登場した。しかしながら、われわれが注目しているこの近代への分岐点において重要な位置を占めた自然法思想が、ライプニッツを含めて必然的に一元主義を志向したと考えるのは、一元化することを「合理的」であり「普遍的」でありもしくは「合理化」である、と考える西欧近代の悪弊である。それは完全に誤った理解なのである。

第二に、ライプニッツがこのような自然法を概念的に抽出する根元となっているのは、人間集団が長い時間の流れの中をくぐり抜けることによって身につけた「自生的な習俗 *habitus*」の存在であったことが、ここから自然に導かれる。このことは前稿と相互に補完する関係にある。たとえば、子が親にたいする感情 *pietas filialis* の現象形態は、この自生的関係の特質によって文化ごとに大変に異なったものであるのが常識である。これは現代においてさえ人類学者なら日常的に観察せざるをえない事実であろう。しかしその事実が、充分注意深く思考した結果としてこうした多様な現象形態の中からこの感情 *pietas filialis* と呼ぶべきものが存在する、という一般命題を導くことを妨げるものではない。前章で紹介したように、ライプニッツがスピノザやホッブズの倫理学にたいして、人間は「盲目の必然性」ではなくて「仮説的必然性 *nécessité hypothétique*」に従っていることを無視してはならないと評したのは、まさにこのことである。ライプニッツのこの論理は、近代人にとってはとくに理解しにくいようである。そこから、人倫を構成するある感情は一つの現象形態しかありえないと断定するか、複数存在するものはその中のある

べき「合理的な」一つへの発展途上にあると考えるか、さもなくば「非合理的」であって消滅すべきものだと考えるか、という択一的思考様式が生じる。このような思考様式を、ライプニッツ倫理学は拒否する。

第三に、ライプニッツがいかなる内容を自然法の中に盛り込むべきであるとしたか、という問題がある。先に見たように、個々に取り上げれば権利、平等、敬虔、ということになるのだが、まず、これらがライプニッツにあっては請求しうる権利であるよりは遵守すべき義務として立てられていることが注目し値する。かれもグロチウスにしたがって、法は行為の属性にかかわるという見解を取っているが、その属性が「得る」ものであるよりは「与える」ものであることは著しい個性である。だから、自然法の内容はむしろ権能を行使することよりは、徳性を発現することに向けられる。さらに、それと同時に上記の三つはいわば義務の行使にしたがって次第に高次の要求になるという階層構造を形成している。権利はいわば最低限の「回復的」正義に奉仕するものにすぎない。平等あるいは慈悲と呼ばれるものは、より強く他人の幸福のために奉仕することを要求している。この二つを区別する上で、ライプニッツはグロチウスの引いたクセノフォンの寓話をそのまま利用しながら、それに微妙に異なった含意を付与している。グロチウスの用いたクセノフォンの寓話とは、つぎのようなものである。以下はキュロス王のことばである。「わたしはかつて、正しく裁かなかったためにむち打たれたことがあります。事件はつぎのようなものでした。小さい上着を着た大きな少年が、大きな上着を着た小さな少年を見つけました。そこで大きな少年は、小さな少年の上着を取り上げて自分の上着を着せ、自分は取り上げた上着を身につけました。それを裁くように命じられて、わたしは各自が自分に適した大きさの上着を付ける方が正しいと決定しました。そのとき先生がわたしをむち打っておっしゃいました。もしおまえがどちらの上着がどちらに適しているかを裁く役目であれば、おまえのした通りにすべきである。しかし、上着がだれのものかを決めるのがおまえの義務であるのなら、おまえの考えるべきことはつぎのことではな



ればならない。すなわち、どちらを正しいとしなければならないか。力づくで上着を取り上げたものがそれを所有するべきか、それともその上着を誂えさせたか買ったものがそれを所有するべきなのか。そして、法にかなうことが正しいことであり、法に反することが不正なことである以上、判決はつねに法にかなう方をとるべきである、と先生はおっしゃいました」<sup>(54)</sup>。

クセノフオンのこの寓話はそれ自体興味深く、正義とは形式にかかわるものであるか内容にかかわるものであるのか、のような角度から読むことも可能であるし、それよりもっと深刻な意味を込めて、キュロス王という国家を代表する人格は私権の尊重を取るべきであったか分配の公平を取るべきであったか、のような角度から読むことも可能である。後者はまさに現代的な問題視点ともいえるが、人間の英知はすでに二五〇〇年前に、正義にこうした二側面があることを明示しているのである。グロチウスがこの古代の寓話を取り上げた意図は、かれが『戦争と平和の法』において補充的正義*justitia explectrix*と呼ぶものと属性的正義*justitia attributrix*と呼ぶものとを区別し、かつその上で、たとえ国家（キヴィタス）のような公共性にかかわる問題であっても前者をなおざりにしてはならないという、いわば妥当な両立を示唆するためであった<sup>(55)</sup>。なお念のために記述しておくと、グロチウスの場合には前の補充的正義が法形式論上の正義すなわち厳格なる法の示す正義、あるいはキュロスを叱った教師の教えた正義、に相当する。グロチウスは、アリストテレスのことを援用しながらこれに回復的正義という表現も用いる。

一方これを援用するライブニッツは、この正義の区別を踏襲しながらも同時に前者（グロチウスのいう補充的正義）は、より高次の位置にある後者（属性的正義）によって補正されなければならない、ということを主張するためにこれを用いる。（現代では、ライブニッツの影響下に立論するものこそないであろうが、それにしても社会的正義論はこのような補正を抜きにしては事実上論じられなくなっている）。ライブニッツはいう。「平等そのものは、よ

り大なる善 bonum majus が別に命じないかぎり厳格な法……を必要とするものである。しかし人格を尊ぶことは、他人と良いものを交換することにあるのではなく、われわれのあるいは公共の良しものを配分することにある<sup>(56)</sup>。現代風にいいかえると、権利を保護することは最低の正義にすぎないのであって、それにたいして積極的に、自己の犠牲において、相互にあるいは公共的に付与し合うことがなければならぬ、ということである。これを要するに、ライプニッツ自然法の内容は、より高次のものが低次のものを補完し改善するという関係をもって構想されている。

第四に、いまのべたことの結果として最後の「敬虔」という要素が非常に独特の位置を占めることになる。結論的にいうと、「神」は完全性の代名詞であるのだから、敬虔とは、人間が自分が不完全な存在者にすぎないのだということを感じ、それを自覚することに他ならないのである。この自覚が重要なものであって、「神」という指示代名詞が何宗であろうが何派であろうが、そんなことは枝葉末節の問題なのである。もちろんそんなことは本人が口にするわけではないけれども、要はこの自覚を持たずに十分な存在であり、当時のヨーロッパ人が共通に必要なことを感じ取りうるものであることが重要なのである。本章の最初に述べたように、ライプニッツの自然法論は論理的に可能なものと現実にあるものとの重層性、さらに後者に関して自然に属するものと主として人間社会に属するものとの重層性、という慎重な論理構成の上に成立しているものであった。そのことを想起しながら先に引用した部分を検討すればわかるように、ライプニッツはなにか情緒的な人間善性論をのべようとしているのでも、単なる道徳情論をのべているのでもない。人間には高次の正義を実現する徳性を備えたものもいるが、そうでないものもいる。また人間は徳性もそなえているが、劣性もそなえているのである。人間がその劣性を抑さえるためには、敬虔という徳を一番上位に置いておかねばならない。わかりやすくいえば、「神」を恐れることを取り去ってしまうと、名譽ある「徳を尊ぶ暮らしを知らず、あるいは善への感受性になじむことができなかった」人間は、手が付けられなくなるのである。

社会の中に生きる人間に、人間とはどういうものかを理解させる手だてがなくなってしまうのである。とくに同時代人のプーフエンドルフにたいしてライプニッツが強くのべたことは、まさにこのことであつた。<sup>(37)</sup>もつとも、プーフエンドルフの『自然法・国際法論』や『義務論』は理屈は理路整然とはしているものの、先輩のグロチウスのように国際関係の微妙な均衡にかんする危惧が感じられるでもなく、同時代のホッブズのように悪夢を悪夢として論じざる独白性があるわけでもなく、そのせいかどうかは断定できないもののライプニッツは、あなたは人間にたいする洞察が足りないという意味のこと以上には多くをのべていない。プーフエンドルフとの論争の中で自説を体系的に展開しようとした形跡は見あたらない。

## 七 文化という問題

社会学は従来、自生的習俗と人為的規範とを区別してこなかった。前々稿で指摘したように、ときおりミクロソシオロジーの中でも良質のものから、前者への注目が一定の周期をもつて起きることがあつても、やがて大勢として二つを混在させたままあるときは法則と呼び、あるときは規範と呼ぶ不透明な流れの中に吸収されてしまうのが一般的であつた。これには無理もない理由がある。なにぶんにも近代社会そのものが、さきへのべたように巨大な人為的規範の集積の上に、しかも利己心という人間の劣性を操作要因とする人為的規範の集積の上に、それを機軸として築かれてしまつていたのである。たんに社会学だけでなく、あらゆる人文・社会科学がこの集積体の追認の傾向に陥るのはやむを得ないのかもしれない。しかし、そのような現代という時代から見ると、ライプニッツの生きた一七世紀がやはり巨大な分水嶺であつた事実が否応なく見えてくる。この分水嶺で、ストア派とエピクロス派の鼎立時代に存在

した人間精神と外界とをきわどい回路によって結合させる思想から、近世の再検討の中でよかれ悪しかれしだいに兩領域の独自性を確認することが進んだ。そして嶺の一方には、ホッブズの主権國家論が描写したように、人為的規範があたかも鉄の必然性のように人間を飲み込んでゆく道が開けた。その反対の極に、ライブニッツにおいて完全なものとなった思考、すなわち精神と外界との独自性を確認した上で双方を統一して把握する人間の英知へといたる道が開けていた。前者の道は、多くの実定法的自然法論者が無意識のうちに切り開きつつあった。その後をうけて、ホッブズほど劇的にはなかったが、後世への影響という点では往々ホッブズをこえてこの道を進ませる慢性疾患のような長期にわたる作用をもったもう一人のイギリス人がいた。ジョン・ロックである。ライブニッツはパーネットからロックにかんするイギリスでの評価を聞かされていたが、ロックの名著『人間知性論』の仏語訳が出版された瞬間に、その意味するところの重大さを悟ったように思われる。この章で主として検討するのは、ライブニッツの間髪を入れぬジョン・ロックにたいする反論、『人間知性新論』に含まれるライブニッツの主張についてである。あとの方でのべるように、ライブニッツはロックの名著に含まれていた「内省」という要因を非常に重視したと思う。デカルトの良さも悪さも知りつくしたかれが、独自に考え抜いて納得のゆく結論に達していた問題は、「魂」の問題であった。いいかえると精神が精神を思考しうることは何を意味するか、ということであった。内省という要因が接点となり、ロックとの対話を通じてこの問題が明確になることをかれは希望していたはずである。

ところでライブニッツは、上記の『国際法古文書集成への序文』が書かれた一七世紀末において、「古典教育によってか、礼儀正しい生活習慣によってか、そのいづれによっても徳を尊ぶ暮らしを知らず、あるいは善への感受性になじむことができなかった人間はそうである」<sup>(88)</sup>というとき、どのような人間をイメージしていたのであろうか。ライブニッツはもちろん市井の問題を無用に語る人ではないから、それにたいする回答はさしあたり見あたらない。し

かし、ライプニッツが自生的習俗を倫理学と政治学との基礎と考えていたことは、前の二章で充分明らかになったと思う。「義務とは、法の命ずるところに当然のこととしてしたがう人間の行為のことである」<sup>(59)</sup>、というプーフェンドルフの理論を取り上げ、それよりもむしろ「習慣は教育より強い」<sup>(60)</sup>というアリストテレスのことばを想起せよ、というライプニッツであるから、かれの時代に古来の「習慣」を離れて活動をしはじめているブルジョワジーという新種の人間が発生しつつあったことは、かれには当然見えていたのではないかと思われる。

すでに見たとおり、ライプニッツの主張する自然法が多様な形態において存在する自生的習俗を格率化したものであることを前提に考えれば、近代市民社会の常識とは反対の方向を指向している「他人の幸福を喜びとすること」とか、「自己の犠牲においても他人を益する慈悲」とか、「徳性をみずから求めることを名譽とする」とかといった行動原理は、別段不自然でも非常識でもない。これらはどのような集団や社会もが、歴史の中で形こそさまざまながら自然に獲得してきた行動原理である。<sup>(61)</sup>ライプニッツにとって、法や政治はこのような前提を保護し維持する大枠であったことも別の章で論じたとおりである。しかし同時に、自生的習俗がこの時代の西欧において破壊されないようにと努力することは、すでに自明でも容易でもなかったはずである。とくに三つの要因が、このことを困難にしていた。第一に前世紀からヨーロッパ各地を覆いはじめた宗教紛争である。第二に宗教紛争を逆手に取ったフランスの膨張政策がきっかけとなった大規模戦争である。第三には商業発達である。最後のものは、それ自体はこの時代よりはるか以前に始まっているが、それが共同体の外辺に止まるか共同体の内部に直射するかによって、場合によれば前の二つよりもはるかに回復不能の深刻な影響を残すものであった。このうちはじめの二つまでが、ライプニッツが全力を挙げて阻止しようとしたことが周知の事実となっているものである。

『人間知性新論』は、ライプニッツがジョン・ロックの主著に反駁するために一七〇三年に書いた、二人の仮想人

物による対話篇である。ライブニッツの著作の中では『弁神論の試み』以上に体系的に整った作品である。もっとも、ライブニッツが希望した論争が実現しなかった結果、このような仮想論争のままで後世に残ることになった（といっても半世紀以上遺稿のまま世上に知られることがなかった）作品であるから、その意味でこれ自体を論争というのは適當でないかもしれない。しかし、ジョン・ロックの体系の持つ難点をライブニッツが完全に把握していた結果、本物の論争以上に両者の相違のもつ重要性がきわだつ理想的な対決の様相を呈している。その意味で、ライブニッツが後世に残した重要な遺産のひとつである。ライブニッツは出版を考えたが、ロックの死その他の事情で実現しなかった。ロックとの本格的な論争に発展する可能性が、これで断たれたのである。かれは出版をあきらめてしまふ。これらの史実を勘案した上で、以下ではこれに論争という表現をあえて使用する。また引用が必要な場合は、仮名の登場人物も実名に置き換える。

『人間知性新論』における論争は、本有観念ないし生得観念 *les notions innées* についてのものであったと考えられている。論争の核心が事実その問題にあったことは、すぐつきに見る。それとともに、この核心をめぐる論争は、人間の世界認識と、その世界認識が人間自身にとってどのような意義を持つかという究極問題に発展し、前述のようにライブニッツとロックという両極が近代劈頭においてもうひとつの対極をなしていたことをよく知らしめるものとなっている。哲学の対象とされることの多いこの論争が、実は問題を違った角度から注意深く掘り下げてみると、倫理学にとって多大の影響ある問題も提起していることがわかる。

そのことを考察するために、この論争を以下いくつかの論点に分解し、節を設ける。

# § 1 生得観念について。<sup>(62)</sup>

この問題は、簡単に言ってしまうと人の「心 mind」は、はじめいわゆる「白紙」であるのかそうでないのか、という論点にかんする問題である。ロックが「白紙」であるとし、外界からの刺激や影響の集積である「経験」にたいして、「理性」という要因が作用する結果、単純な観念、複雑な観念、それらによる認識や概念が形成されていくとするのにならして、ライブニッツはプラトンの議論を援用しながら人の心は「白紙」ではありえないと指摘した、という問題である。これは、これだけ取り出すと重要性の理解しにくい論点、ないしはそれこそ悪しき意味の形而上学的詮索に聞こえるかもしれない。もしそう取れるとしたら、今日のわれわれが無意識のうちにロックの経験論の影響下にあることの雄弁な証左である。白紙状態を仮定するのと否定するのでは、人間観に極端に大きな相違が生じる。論争はやがて道徳の観念が本有的というるかどうかという問題にまで発展する。道徳は論証的学問だ、というロックにたいしてライブニッツは、第一に知性の表面に上る以前に道徳への感受性が存在し、これは本有的である、第二にそのようなものを知性が彫琢すれば、前者と協力することによって道徳が機能しうる、とする。このライブニッツの理論はすでにわれわれにとつてはすこしも意外でない。

当然だが、白紙状態説が正当と考えるのならこれまでライブニッツ倫理学にかんして論じてきた分極的・機能的政治主権論や人倫の多元性や自生的習俗にもとづく人間の徳性などはすべて理解できなくなる。またロック的白紙状態説を採用すれば、一元主義的という意味で普遍的な人間理性にかんする一八世紀以降の近代の言説が、一見いちじるしく説得的になる。この問題はそうように重要な位置にある。理性は知解力として純化されるのである。その延長線上で、経験すなわち実験や調査によって「唯一の」理論が作られ、その理論が前提になって実験や調査が行われ、という今日の経験科学といわれるものの常識は受け入れやすくなるし、逆に白紙説を否定するとこの常識の根底が崩れるのである。以上をわかりやすいかえると、ロック的認識論は理論という普遍アルゴリズムにかかわるプログラ

ムコードと、その作用対象としての外界のデータから成り立っているノイマン型コンピュータに非常に近いものである。理論というコード系を教育し、加えてデータの収集法を教育する。これに成功すると人間という思考機械が適切に作動する。経験科学とその教育を主要業務と見なす、近代の高等教育のイメージである。これは、教育を効率の問題としてとらえうると考えると非常に都合な説である。ところが「白紙」説を否定すると、このイメージが壊れる。そのことはとくに二つの問題を考えるとよくわかる。第一に想像力という問題はどうか、第二に意志という問題はどうか、である。最近わが国で、ジョン・ロックを近代教育との関係においてとらえる研究が現れはじめた。<sup>(63)</sup> ロックをこの側面から論じることが最も重要である。なぜなら、近代教育は上記のような普遍主義的人間理性論を基盤にして展開していくからである。すなわち主として知育としての教育観の出現である。もちろん近代高等教育といえども、これらの問題が存在することにはいやでも気づかざるをえないから、知育だけでなく情操教育や人格教育というものが（理性という後見人付で）存在するのだ、という建前はとっている。しかし、効率主義になじまないこのような問題はとかく棚上げにせざるをえないのが現状である。問題の論争はこれら二つの点についてどのような側面を含んでいたのだろうか。

## 8.2 精神の能動性について。<sup>(64)</sup>（以下ロックをロ、ライブニッツをラとする。）

ロ「事物との関連で、観念は実在的か空想的か、完全であるか不完全であるか、真なるものであるか偽なるものであるか、です。実在的観念というものを、私は次のようなものと考えます。すなわち、自然の内に基礎を持つ観念、実在的存在者に、諸事物の現実存在に、ないし原型に、合致しているような観念です。そうでない場合、観念は幻想的ないし空想的です」。



ラ「その説明には少し曖昧なところがあります。観念が自然の内に基礎を持っていなくても、その基礎に合致していないということもあります。色や熱について私たちが持つ知覚は根元ないし原型には似ていないといわれる時のように。観念はまた、現実存在するものがひとつもそれに対応していなくとも、可能であるなら実在的でしょう。そうでなければ、一つの種のすべての個体が失われたらその種の観念は空想的になっってしまうでしょう」。

ロ「単純観念ではみな、実在的です。なぜなら、多くの人々に従えば、白や寒さは苦痛と同様に、雪の中にはないにも拘わらず、それでもそれらの観念は私たちにおいては外なる事物に結びついている力能の結果ですし、これら恒常の結果は、事物そのものの内に現実存在しているものの正確な似像であるのと同じように事物を区別するのに役立つのですから」。

ラ「そういった点については検討してみたことがあります〔実体論のことを指している〕。けれども、そこでは原型との合致が必ずしも要求されていないようです。……」。

「外なる事物に結びついている力能の結果」とは外界の事物が持つ能動性であり、経験の起源である。したがって文字通りこのように考えると、精神は（内省を除くと）能動性を持たない。理性という作用は持つにしても作用対象が存在しないのである。また、実在と非実在（空想）という問題に関して「白紙」説にもとづく経験論の難点は、現実の中に対応物がなければその観念を自動的に空想的とせざるをえないことである。リアルなのかフィクションなのかは経験によって判定されるしかないから、観念は実在か虚構か、白か黒か、のように対象世界（客観世界）によって截然と切られる。今日の意味で大変に科学的ではある。観念は「可能であるなら実在的」である、としているライプニッツと明確なコントラストをなしている。ここにいう可能性は、もちろん第六章冒頭でのべた第一の「可能性の空間」に属するすべての事柄である。「一つの種のすべての個体が失われたらその種の観念は空想的になってし

まうでしょう」。つまり、他人の苦痛は感じようがないから他人の苦痛などというものは実在しない、ということにもなる。そのような観念を精神が構成することは、すくなくとも科学的には無意味である。これが異なる時代や文化にたいする精神の想像力をいちじるしく殺ぐことは、現代が痛感している。

では、単純観念の実在性についてはそうだとしても、あるひとつの空想的観念（他人の苦痛）を認めよう、という命題を構成することは自由にできるしそうすべきではないか。これも、現代が行っているものに帰着する。科学的命題と価値的命題の截然たる区分である。後者は論理的ではなく、あるいはすくなくとも事後的になら論理的に理解することは可能だとしても、精神に想念された状態においては、論理的ではなくたんに意志的にすぎない。このような思考様式から科学・道徳・芸術の截然たる分業意識も避けられなくなる。これらは、前稿でエウヘニオ・ドールスが西欧の「一つの総轄的な基底」とのべたものから生じ、あたかも異人種の兄弟でもあるかのように反発しあう。

ロ「精神はその単純観念に関しては受動的ですが、それから複合観念を形成するために為す集成——そこでは多くの単純観念が同一の名の下に包括されるのですが——については何か意志的なところを持っています。なぜなら、ある人が金とか正義とかについて持つ複雑な観念の内に認める諸単純観念を、他の人はその内に入れるのを認めないのですから」。

ラ「精神は単純観念に関してもまた能動的ですよ。諸単純観念を別々に考察するためにそれらを互いに引き離す時には。それは〔逆に〕多くの観念の集積と同様に意志的です。精神は次のようにすればその際間違えることはあり得ないでしょう。即ち、非両立的な諸観念を絶対に結びつけないこと、先の名前がいれば無垢であること、言い換えれば当の名前に何らかの概念が結びつけられてしまっていないことです」。

ここにも両者の驚くほど大きな相違が明白である。単純な観念は経験に依存するから受動的である。しかし、それ

らの単純観念を集積して複合観念を作り、それに名前を与えるとときに、人間の意志の自由が完全に発揮されるはずだ。この命題の両方を、ライブニッツははっきりと否定する。単純観念も人間が構成するかぎり能動的で意志的 *actif, volontaire* であり、それを複合観念に集積する場合となんらかわらない。その意味では精神はいかなるときでも能動的である。人間の想像力は止むことがないのである。これが第一点である。つぎに、そもそも問題はそんなところにはないといっている。真偽を問題にするとき、単純観念について「〔論理的に〕可能かどうか」が問題であったように、複合観念にとってはなおさら、相互に結合される観念のその結合が「可能かどうか」に慎重になるべきである。意志的なことが恣意的でないことの保証はそこにしか求められない。これが第二である。

### § 3 観念の十全について<sup>(65)</sup>

論争は十全な（完全な）観念と十全でない（不完全な）観念についての問題に発展し、一層両者の両立がたい相違が際だち、距離が開く。ロックにとっては単純な観念は経験から直接付与されるものだから、単純観念はすべて完全 *adequate* である。物体そのものの中の力能が直接、観念の完全性を保証する感覚を生むからである。「砂糖の白さや甘さのように」。ライブニッツはそれを全面的に否定する。完全な観念とは、数の観念のように、観念のすべての成分が全く判明であるような、必要なそれを証明することができるような、観念を指す。つまり、完全性の保証は論理の側にあるのであって、対象の側にあるのではない。それと同じ理由で、現実世界に存在するものの多くは、その観念のある特定の成分だけが判明であるが、すべての成分については判明でない。「金は灰吹法と硝酸には持ちこたえる金属だ」、のように。しかしこの観念は完全ではない。なぜなら、（この当時）灰吹法の作用の本性はまだ知られていないし、硝酸についても同じだから。

したがってこの場合には、同一の主語が論理にたいしては独立の異なった述語による定義を許容する。現実存在は数のように一意の定義が可能でない方が、また一つの定義から他の定義を導出することが可能でない方が、普通なのである。あらゆる可能性が完全に判明であるときにかぎり、ライブニッツはそれを完足的 *accompli* と呼ぶ。

ロ「複雑観念へ話を移しましょう。複雑観念は様態の観念（長さ、速さなど）であるかあるいは実体の観念（神、政府など）であるかです。様態の観念は単純観念の意志的な寄せ集めです。精神がそれらを結び合わせるからです。……様態の観念は完全であり、そうでないわけにはいきません。なぜなら、それらは模写ではなく、事物を一定の規定のもとに整理するのに役立てようと精神が作る原型なのです。……様態の観念の各々は精神が形成しようとするに意志したような集成、したがって精神が観念に与えようと意図したような完全性を含んでいるのですから。誰の知性であれ、三つの辺と三つの角という観念より完全無欠な三角形の観念を持ちうるなど考えられません。また、危険の観念、恐怖を起こさせる苦難からの自由、何をすれば理にかなうかについての冷静な考察、恐怖におびえることなく実行に移すこと、これらの諸観念を寄せ集めるものは勇気の観念を形成します。望んだものを手にしたのです。自分の恣意に適合した完全観念です。実体の観念については話は別です。そこでは実際に存在するものを私たちは提出するのですから」。

ラ「三角形や勇気の観念は、金の観念と同様、事物の可能性の内に原型を持っています。それに、観念が経験以前に考え出されたかどうか、自然がなした集積を知覚した後に観念が把握されたのかどうか、ということは観念の本性にとってどうでもよいことです。様態を作る集成にしたところで完全に意志的ないし恣意的というわけではありません。非両立的なものが結び合わされることもありえましょうから。……不可能な様態がでっちあげられることもまたあるかもしれません。放物線の平行論が目論まれるときなどがそれです。二つの直線あるいは二つの円のよう

の平行する放物線が見いだされうると考えてしまうのです。それ故、一つの観念は、それが様態の観念であれ実体の観念であれ、その全体的観念がよく知解されるか否かにしたがって完全あるいは不完全であり得るでしょう。そして、完足的観念の徴はその観念が対象の可能性を完全に認識させることなのです」<sup>(66)</sup>。

ロックの様態の観念はどことなくカントの範疇論を想起させるところがあるが、ここでもつぎの世紀以降を席卷したロックの思想に見られる、精神の外界に対する極度の小心さと内界に対する極度の放縱さとの奇妙な対照が際だっている。一説にジョン・ロックは市民社会とブルジョワジーを代表する思想家であったとされる。そうだとすると市民あるいはブルジョワジーとは、相当にあぶない精神の持ち主のように思える。極度の経験主義は極度の観念主義と紙一重である。この様態の観念についても、ライプニッツの指摘していることはよほど人間的に均整の取れた、良識ある思想である。かれがいつているのはつぎの通りである。人間は知覚に基礎をおく観念を意志的・恣意的に組み合わせることである。だから、実在と様態とをそのように区別するのは意味がない。また様態の観念が知覚や単純観念の後から作られようが先に作られようが、そんなことは問題の本質なんの関係もない。それより放物線の平行といった様態があるかのような不可能な錯覚に陥らないようにすることの方が、よほど重要である。そのためには、事物の可能性について謙虚かつ慎重になる方がよほど重要なことである。問題がもし政府論や制度論であったなら、ライプニッツは完全な政府や完全な制度といった観念もまた不可能な錯覚、と指摘したはずである。

もちろんここにいる事物の可能性とは、先の「可能性の空間」という最大領域に属するものの意味である。この空間に属する論理的に可能なことは、すべて現実となりうる。ライプニッツにおいては精神は世界と等身大であるのだから。ただ、この可能性を実現させた「充分条件」を不完全な人間は必ずしも知っていないのである。とはいえ、精

神はこの可能性というアブリオリの必要条件から成立する広大な空間を、論理によって把握することができる。たとえ現時点で可能でなくとも、実体の本性の問題として、やがて可能にすることはできるのである。それがライブニッツのいう「完全さ perfection」である。逆説的なことに、このような思考の方が人間性にとっても人間の経験にとっても、はるかに柔軟な姿勢を維持することができる。

「灰吹法と硝酸」の例を取ろう。当時は二つの関係は知られていないから、金は灰吹法に耐える金属であるという定義と、金は硝酸に耐える金属である、という定義とは、どちらも経験上正しいのである。しかし、経験上正しいからといって、前者の定義から後者の定義を論理的に導き出すことはできない。無理にそれをしようとすれば灰吹法と硝酸と黄色いことと重いことなどなどの間に、たとえば「これらはみな同じ力能をもつ」、のような不可能な結合を構想することになる。このことは、勇氣についても同じである。人間があらかじめ勝手に組み合わせるのではなく、いかなる事物の可能な組み合わせの中で勇氣が論じられるか、という方が問題なのである。ある時には勇氣とは行動することであり、ある時には勇氣とは観察することである。現代では、灰吹法と硝酸はともにイオン化傾向の問題であることがわかっていいるから、前者の定義から後者の定義を導くことができる。しかしそれでも、人間が金にたいして持つ愛着を含めて、金の無限に多くの定義を導くことはできない。それができるのは、「後ほど人々が事物の本性への洞察をもちえたときでしかありえない」<sup>(67)</sup>のである。これが、「完足的観念の徴はその観念が対象の可能性を完全に認識させること」、である。注意すべきことに、ライブニッツは数のみがこの要件をなんとか満たしているとしたが、それ以外に完足的観念はほとんどありえないと認めている。そのことは自然世界についても倫理世界についても同様なのである。完足的観念を持ちえないことの影響は、自然世界にかんしてよりも倫理世界にかんしての方が重大である。前者では人間は自然によって矯正されるだけであるが、後者では人間が人間を傷つけるからである。

自然であれ人間であれ、現実存在する事物は無限に多くの定義を許容する。しかも、これらのそれ自体では正しい定義間の関係を、人間は知らない場合の方が多い。それにもかかわらず、世界が論理的に作られている以上、異なった定義間の関係が存在するはずなのである。この事実をライブニッツは「予定調和」と呼んだのである。この明快な思考が理解できないために、ライブニッツが理解されにくかった。

#### § 4 自由、および自由意志について。<sup>(68)</sup>

快苦の様態というストア派以来の問題にかんしては、ライブニッツは珍しくロックを賞賛しているので、両者は論争というよりはまるで対話をしているかのように見える。すくなくともライブニッツは、二人の相違点よりは一致点を取ろうという姿勢を強く見せている。この快苦の様態とは、先の稿で引用したポール・アザールのいう「ロックの欲望の心理学」のことである。アザールは明快につきのように要約する。「はじめに感覚ありきという原理が承認されると、そこからすぐにひとつの道徳が組み立てられる。人は快楽と苦痛を感じる。そこから有益、有害という観念が生じる。そこから許されること、禁じられることという観念が発生する。そしてここから、心理的な実在のみにもついた、またそれ故に外からの義務づけによる道徳には見あたらないような確かさをそえた別種の道徳が生まれるのである。確実性とは観念相互の一致・不一致を知覚すること、論証とは媒介的な観念を用いてこの不一致を知覚することにほかならないし、道徳的な観念も数学的な真理と同じく精神の行った抽象にすぎないから、道徳的な観念と数学的な真理との間に種差はない。両方とも等しい確実性をそなえている」<sup>(69)</sup>。こうである以上、二人が根底において一致するわけがないが、ライブニッツはなんとかロックのいう快苦の様相に同調しようとする。

ロ「善とは、私たちの内に快を産出し増大させるか、あるいは苦を減少させ省くのに役立つもののことです。悪と

は私たちのうちに苦痛を産出するか増大させるか、あるいは何らかの快を減少させるのに役立つもののことです」。

ラ「私もその意見に賛成です。善は高潔、快適、有益に分けられます。けれども実のところ善はそれ自身快適であるか、あるいは私たちに快適な感じを与えてくれる誰かに奉仕するものだと思います。いいかえれば、善は快適であるかあるいは〔他者に〕有益であり、高潔さとは精神の快にあると思います」。

細かく見ると、前者では善や悪は人間から見た（快苦を産出するという）対象の属性であるか、あるいは同じことなのだが対象と知覚との関係のことである。それにたいして、後者では精神そのものの属性である。二つははっきりと違う。

しかし、ライブニッツはロックの思考になんとか声援を送ろうとする。それというのも、ロックが人間の心は善を欲望し善がなければ不安 *uneasiness* に陥るものだ、と主張するのを励ましたいのである。かれはそれには異論はない。それよりも、ロックは何がしたいのかかわかれれば、ライブニッツの寛容の理由も理解できる。ロックのいいたいのはこうである。事物の中にはそれ自身が変化することによって精神に働きかけ、精神に快苦を与える力能 *power* がある。そのような事物が働きかけたことを、われわれは内省によって、不安や満足として知ることができる。人間は自由な意志にしたがって、快すなわち善を産出する対象を求め、苦を産出する対象を退けることができる。われわれは無意識にロック的思考の影響下にあることが多いから、この主張に違和感がありえないはずである。ライブニッツも、慣用にしたがう程度でよければそれでも我慢できなくはない、といっている。しかしライブニッツが注目するのはその程度のことではない。精神は事物を対象にすることができると同時に、精神そのものを対象とすることができる。後者が内省ということであるはずだ。精神が精神自身も考えることができるという出発点があれば十分だ、と見るのがライブニッツである。そこから思考を深める能力があるのなら、奇妙な自由論や意志論にならない



いではないか、と。このことは現代でも同様である。精神が、事物と精神を対象とすることができれば、精神は、人間の身体の生死も含めて、すべてを思考できるし、それで充分理性的でありうる。だからライブニッツは、事物と精神との間に隔壁を置こうとはしない。精神すなわち「魂」は、死すべき身体を持つから精神であることができる。しかし、精神は世界が論理的可能性にしたがって確固として存在しているかぎりで、さらにそのことを認識する能力そのものである事実において、不滅なのであり、その意味で「魂」は不死なのである。外界があつて精神がある。精神があつて外界がある。人間の生命・身体を含めて、二つは同じことの二つの側面なのである。外界の存在にかんする過度の依存も怪視も、ライブニッツには縁がない。こうして自然学と倫理学とは、根本的に同じ原理にしたがう。ともかく、「内省」ができるはずの人間がその程度では困るでしょう、というのがライブニッツのロック激励の動機である。ロックが生きてライブニッツの激励に接しえたらどうしたかは不明である。しかし、ロックの死後フランスをはじめ各地にロック説の複製が大量生産されていた。ロック説は別の意味で生き長らえはじめる。

ロ「人間が自分自身の精神の好きないし選択にしたがつて、考えたり考えなかったり、動いたり動かなかったりする力能を持つ限り、その限りでは人間は自由です」。

ラ「自由という語はとても曖昧です。権利上の自由もあれば事実上の自由もあります。権利上の自由では奴隷はまったく自由ではありません。ある人が完全に自由ということもあります。しかし貧しい人も富んでいる人も同じ程度に自由なのです。……為すことの自由〔には〕程度と多様性があります。一般的にいえばより多くの手段を持つものが望むことを為すのにより自由です。……望むことの自由はさらに二つの意味で理解されています。一つは、不完全性ないし精神の奴隷状態に対立するもので、……強制ないし強要であり、内的には情念に由来する場合です。もう一つは必然性に対立させるときに見られる自由です。第一の意味でストア派の人々は賢者だけが自由であるといっ

ていました。強い情念にとらわれている場合には人は自由な精神を持ちません。……必要な熟慮をとまって意志することができないからです。こうして神だけが完全に自由であり、被造的 spirit は情念をこえている程度にしたがつてしか（望むことに關して）自由ではありません。この自由こそ私たちの知性にかかわるものです」。

ラ「必然性に対立する意味での精神の自由は、裸の、そして知性と区別される限りでの意志にかかわっています。これが自由な意志と呼ばれるもので、つぎのことに存しています。すなわち、知性が意志に提示する最も強い理由や印象も意志の働きの偶有的であるのを妨げないし、それに絶対的すなわち形而上学的必然性を与えるものではないと認めるときにです。そして、知性が意志を決定しようと私がいうのを常にしているのはこの意味でし、それは表象と理由の優勢にしたがつてそうするのであり、それも強いに傾けるといふ仕方によってそうするのです」。

ロ「ラケットで打たれて動いているにせよ、静止しているにせよ、ボールを自由な行為者にしようとはまだ誰もしなかったことを考えてみることもよいでしょう。それは、ボールが思惟すると私たちは考えず、静止より運動を選ばせるようないかなる意志作用もボールは持たないと私たちが考えるからなのです」。

ラ「もし妨げられずに動く者が自由であるというのなら、水平面上でひとたび運動状態にボールが置かれれば、それは自由な行為者でしょう。しかしアリストテレスがすでにうまく述べたように、行為を自由と呼ぶにはそれが自発的であるというだけでなく、熟慮した上でのものであることを私たちは要求しています」。

このあたりになると、論争はまたしても目を覆う惨状を呈しはじめる。ロックが自然を必然性においてしか、精神を過度の自由においてしか、思考していかないのにたいして、ライブニッツの述べていることはきわめて明快である。自由は、権利上の自由、事実上の自由、為すことの自由、為すことを望むことの自由、という異なった様相を通じて精神の内面につながっている。はじめの三つまでは現実世界の具体的条件にかかわる。このような具体的問題にかん

しては、完全に自由な行為者も完全に不自由な行為者も（奴隷以外には）存在しない。逆に、思惟するものを自由な行為者と呼ぶという定義をすべての自由の主張に直結させたところに、市民的権利觀念の主張が成立した歴史的経過がロックの所論に浮き彫りされている。ライブニッツにとっては人間の自由の根幹となる自由は、まず望むことの自由である。なぜなら、人間はすくなくとも二つに理由で、望むことにおいて自由になるのは難しいからである。第一に、情念が望むことを強制し支配する。これを免れうるものは賢者である。第二に、裸の自由な意志（*franc-willige*）は、意識の表層に浮上しない微少觀念によっても偶有的に動かされうるから、表層に位置する知性とは必ずしも一致しない方向に向かって動くことが可能である。ただし、この意味の意志は知性の対立物ではない。このあとで、ライブニッツは『モナドロジー』において簡潔にしかふれられていないこの「微少觀念」について、興味深い例をいくつもあげて論じている。自覚されない感覚刺激や、心の中で先行諸表象からの残留として存在する印象がある。これらは新たにやってくるものと混ざり合う。「この点では私たちは受動的であり、眠らずにいる時でさえ夢の中と同様に、呼ばれもしないのにイメージが浮かんできます……しかし私たちの精神は、再び現れてくるなんらかのイメージを、意識して止めることができるのです」<sup>(10)</sup>。これは、まさにわれわれが新しい真理の発見に到達するときを経験するものであり、人間の想像力の根元にかかわるものである。おそらくこれは、ライブニッツの偶有性の原イメージであろう。それは非合理性などではなく、知性と協力するものである。もっともそれには訓練が必要である。そしてそれが最も重要な点である。

## §5 言語について<sup>(11)</sup>

『人間知性新論』という仮想論争において、本有觀念の有無や知覚と觀念の關係以上に興味深く、ある意味でそれ

らを包括するような重要性を持っているものが言語に関する論争である。なぜなら、人間が生まれたときから本有觀念と呼ばれたものを持っているかいないかという問題は、字義通り個人としての人間がそのようなものを持って生まれてくるかどうかという次元の問題なのではない。それは、時間の中に生き続けたある集団の中に生まれた個人が、本有觀念と呼ばれたものを個人史の非常に早い段階から摂取し身につけているかどうか、という問題であるはずだということとは、一考すればすぐに判明することだからである。こう考えれば、当否はくり返さないが、白紙説は非常に人工的な仮定であることがわかる。個人はその集団から、言語を通じて、またそれ以外のさまざまな習慣を通じて、当の集団が長い時間をかけて生活することによって試され、淘汰されことによって形成された觀念や概念や、さらにはかならずしも言語化されない思考・行動様式を吸収し、それによって集団の成員として生きることを開始するからである。

こうした集団の自生的規範の総体を「文化」とよぶ習慣は、この論争が出現した一七〇〇年前後にはまだ存在しなかったから、かれらがそのような表現を使用しなかったとしても奇とするにはあたらない。<sup>(12)</sup>しかしそういう問題であることは、論争全体を精査すれば問題なく理解できることである。とくにライブニッツ側についてそうである。前稿で見たライブニッツの生命への関心、本稿で見た自生的習俗と徳性の密接な関係にかんする関心、政治組織と倫理との多様性にかんする関心、論理的精神と論理的世界との調和を前提とした「魂」の不死性にかんする関心、などのどれれを取っても、ライブニッツを強靱な論理に支えられた文化多元論者と見なすことを可能にする。

一方白紙説は、そうであるからには人間がなんらかの事情で習俗・文化を、強制的にか完全に自覚的にか、しかも時々刻々に白紙還元し続けたいと達成できない奇妙な状態である。完全な不可能事ではないのかもしれないが、いちじるしく不自然である。ある集団が歴史的に生存してきたという事実を、あえて否定する必要性があることが説得さ

れえないかぎり想像しえないような前提である。<sup>(73)</sup>

ロ「神は、人間を社交的な被造物であるようにしたので、人間に、同類たちと共に生きようという欲望を吹き込み、その必然性の下に置いただけでなく、話す能力もまた与えました」。

ラ「ホップズ氏の見解からあなたが遠く隔たっているのを知って嬉しく思います」。

この点も、ライプニッツがロックに生産的論争を期待した理由でありうる。ライプニッツ側からすれば、論争が生産的であるためにはロックがすくなくとも二つの理論的前提を再検討する必要があると認識してくれなければならぬ。『人間知性新論』第三部は、いわばそのことを指摘するためにある。再検討すべき前提とは、第一に人間は知覚による経験をもとに観念を作り、それを積み上げ方式で組み立ててやがて認識という構造体を形成するのだという、基本的な帰納法しか許されていないのだという主張である。これでは、およそ人間同士の対話さえ無意味になる。観念は言語によって伝達されたり使用されるほかにないから、これは言語観にも直接影響する。第二に、言語のみならず文化全体の問題により大きく関係するもの、すなわち人間は自然な共同体を形成して生存しているとき、その生存自体で人間が理性的存在であることの証明となりうるか否かという論点である。ライプニッツがこれに肯定的判断を下すことはすでに見てきた。一方ロックはきわめて否定的である。なぜロックがこれに否定的かという理由を現代のこ  
とばでいえば、ロックが言語を感覚刺激の代用物と見るからである。極論すれば言語は、知覚よりはるかに信用のおけない危険な代替物なのである。<sup>(74)</sup>これが言語観に与える影響の大きさは前者の比ではない。もちろん、だれでも言語に誤用の危険が存在することそのものは知っている。だから、言語に関するこの論争は、誤用の矯正策についての見解の共有という穏当な妥協点をもって締めくくられる。その途中でライプニッツはかれのケルト語研究の成果をふまえて、<sup>(75)</sup>言語の問題には自然民族の言語研究から得られる語源論という興味深い分野があることを示そうとしている

が、これはロック側に（すなわち『人間知性論』に）対応する関心がないから、正確にいうとまるで対話にならない論点であった。それら全体の結果として、言語に関する論争そのものも当然予想されるようにすでに見た観念と認識の性質、正確にいうならば世界と理性との関係に関する、両者の調和しがたい相違を浮き彫りにすることになる。

『人間知性新論』は、決して本有観念だけにかんする論争ではない。近世末期と近代劈頭とを分かちあらゆる決定的な論点をめぐる論争であった。ライブニッツはこの『人間知性新論』という論争をもとめる書をロックが読んだときに、そもそも生産的な論争が可能かどうかについて、どう判断していたのであろうか。可能であることを切望していたに違いないことは、これを読むものに充分伝わってくる。と同時に、自由意志かしからずんば必然かという尺度に還元して法則性に関わる受動的・自然的・能動的・人間の世界を画然と隔てる意図のもとに構想された『人間知性新論』と、完全性という視点から見た両世界の一貫性を主張する『人間知性新論』との間に存在する距離の大きさも、われわれは否応なく感じさせられてしまう。ライブニッツ側の思考については前稿からこの稿まで、必要なことはすべて述べてきた。論理的なものはすべて可能である。しかし、可能なものがすべて必然的ではない。人間にとって、この意味でかろうじて必然的と見なしてよいのは数理の世界だけである。したがって、数理においては一つの正しい命題から他のすべての正しい命題を「必然的に」導くことができる。さきに指摘したが、若きラッセルを感動させたものは、ほんとうはこの部分だけにしか当てはまらないものであった。数理がほぼ必然的といっているのは、それがただ一つだけ論理的にすぐれているからでも、現実が非論理の不純物を含んでいるからでも、さらに理性の要求する論理的可能性の世界が数の中だけにしか存在しないからでもない。数については、人間は命題が成立しうるための「充分条件」をほぼ知っているからである（これが現代においてもなお、不動の既定事実になっていないことは前稿で見

た)。ただ、それに比べれば現実が存在する世界には、自然世界であれ倫理世界であれ、それとはとうてい比較にならないほど、未知の多くの実体が関与している。その上に、(前稿で見たように)世界を成立させることに関与する実体のなかには、精神そのものを含めて、ライプニッツはどうしてもエンテレケイアの属性を持つものがあると考えねばならない事実注目していた。上記した『人間知性新論』の短い要約だけを取るとその中でこの問題にもっとも密接な関係を持っているのは「微少観念」に関する部分である。

くり返しになるが、ライプニッツにとって論理的に可能な組み合わせのすべてが実現するわけではない。可能なものの無限の組み合わせにたいして、人間がまだ知りえていないある条件(「充分条件」)が作用することによって初めて、「この世界」は他の無限に可能な姿の中から特異的に「この世界」の姿を取るようになる。偶有性ということの意味である。ここにはなんら非論理的なものは介在していない。倫理世界には、自然世界と同じようにこうした法則が存在する。倫理世界が偶有的である事実は、人間が多様な自生的習俗の中に、いいかえれば多元的な文化の中に現に何千年も生きてきた事実そのものが証明している。ただし、倫理世界についても自然世界と同じように、その成立の全条件のうちで、人間が明確に知っているのは一部でしかないのである。それも、多くは経験的に正しいにすぎないという意味でたかだか「仮說的必然性」でしかない。別のことばでいえば、事物にかんする仮說的命題から他のすべての仮說的命題を導出すること(これができるときはじめて可能性は必然性になる)は、多くの場合不可能なのである。だから、ある事物は多くの異なった定義を許容するのであるし、それら相互間の関係はまだ未知なのである。ただし、ライプニッツはだからといって理性による探求を放棄する意志などまったく持っていない。同時に、異なった定義の上に成立する諸学が無関係に存立しようとも考えていない。世界には統一した法則性・論理性が存在する。ただ、存在すると断言できるためにはそれが完全に証明されてからでなければならぬはずである。したがって

その意味で、世界の論理性は確信というべきである。しかしそう確信する以上、知性がそれを探求する道が開かれていることも確信することになる。これがライブニッツのいう「世界の予定調和」ということの意味であった。ライブニッツの理性にたいする確信は、興味深いことに他の理性論者の多くがそうであったように歴史に背を向けることによってではなく、歴史を背景としてはじめて持つことができる確信であった。この世界と英知とにたいする確信を、確信と呼ぼうが『弁新論の試み』のように信仰と呼ぼうが、それは本質的な問題ではない。世界が理性的であり、かつ人間が理性的生活を選択するかぎりでは道は開かれているし進むことができる。ライブニッツにおいては倫理学も自然法も、このために必要な、人間への要求を反映したものであった。おそらくこれは、今日までを含めて西欧がなした、知性にたいするもつとも周到でもつとも体系的な信念の提示であった。

ライブニッツが世界の論理性についていだいた確信が自然学においては生命の問題への探求を最重要事項と見なされたのとまったく同じ理由で、倫理学においてはかれをして自然共同体を最重要問題とする多元主義的文化観に到達させた。この理由はほかでもない。ライブニッツが倫理世界と自然世界の間に隔壁を認めなかったからである。現代のことばでいえば、かれの倫理世界は自然へと開放されていたのである。その結果、歴史の必然的進歩を信じるものからいかに保守的と見られようと、ライブニッツは、理性の名の下に世界が一元的規範に沿って改造できるなどとうてい正気で信じることができなかった。倫理世界の本質は徳性である。人間が集団をなし、世代をこえた長い時間にとわたる生存を続けるためには、形が多様でこそあれ、どの自然集団の中にも見られる利他心や自己犠牲や慈悲や、さらにそのような行為を賞賛しうる心性が存在する必要があるのは自明のことだとかれは考察していた。このような人間観察からは、すくなくとも他の犠牲において獲得することを行動原理とする、人間の劣性にもとづく集団原理が永続すると考えることなど、信じがたい愚行と思えたであろう。同時にこれが、近代社会がライブニッツを容易



に理解できない最大の理由でもあった。

付記 本稿は平成六・七年度文部省科学研究費補助金による研究成果である。

## 注

- (1) 本紀要 第三八巻第一号 一九九二年 法政大学社会学部、116-196頁。
- (2) 本紀要 第四〇巻第三・四号 一九九四 法政大学社会学部 116-211頁。
- (3) Cf. Jolly, 1990. Ishiguro, H. Leibniz's Logic and Language, 1990 Cambridge (Cambridge)
- (4) Russell, 1900: p. 7
- (5) 今年書かれた秀抜な経済学史の中で、コールマンは合理主義と反合理主義の典型をライブニッツとロックにもとめる (Coleman, 1995: Chap 1)。コールマンはこの対立を「世界に法則が存在するかいなか」という問題だと見なしている。本稿は経済学をとくに念頭に置いたわけではないが、この点ではかれの見解をきわめて的確だと判断する。
- (6) これが『弁論論の試み』の中心をなす内容と一致する。
- (7) "..... un terme non existant: la divinité." Levi-Strauss, 1962: p. 301
- (8) Russell, 1946: p. 608
- (9) 第七章参照。
- (10) 『形而上学叙説』執筆をめぐって書かれた一六八六年と推定されるアルノーへの書簡 (G.H.: p. 39-63) をはじめ、晩年の『モナドロシー』まで多くの箇所で述べている。この書簡では、かれはつぎのようにも述べている。「真なる観念の証はそこにアブリオリであれアポステリオリであれ可能性が証明できることです。〔前者では〕その原因や理由を理解し〔後者では〕自然のなかに存在することを経験が教えるのです」(p. 63)。この「経験」が第七章で検討するジョン・ロックの「経験」とまったく異質のものであることは明瞭である。
- (11) G.H.: pp. 333-336. この遺稿に表題はない。
- (12) A.VI-iii: p. 312. シモン・フーシェ作品への書き込みは一六七八年頃と推定されている。

- (13) Meiri, 1993: p.25.
- (14) G. VI: p.602.
- (15) そのなかでホスラー (Hostler, 1975) のものが比較的新しいにもかかわらずあまりにも概説的である。逆に旧いものはグルア (Grua, 1953; 1956)、『フリードマン (Friedmann, 1962) などの研究があり共に詳細であるが前者は神学に多く関心を注ぐ。後者はスピノザとの対比において調和 harmonie という概念に焦点を当てる。一般に、ライプニッツの倫理学研究は神学に足をすくわれ、政治学研究は哲学に足をすくわれるという残念な傾向が見られた。シュレッカー (Schrecker, 1987) はこの時代としては戦後を予感させるものを持つ。マイヤー (Meyer, 1985) は政治史の中に位置づけようとするが、モナドロジーについて誤解がある。
- すくない研究の中ではハイネカンフ (Heinekamp, 1969) が群を抜いて明快である。第五章でくわしく検討する。
- (16) GIV: p.433.
- (17) この問題に関してブードンの最近作 (Boudon, 1995) 『正しいことと真なること——価値と認識の客観性についての研究』は表題が非常に魅力的であるにもかかわらず行為論が旧態依然たるものであるため成果を上げていない。
- (18) この点を再考できないかぎり道德と科学には接点がなく、同時に政治・経済・社会との分野でも科学といているものは実は道德である。
- (19) Weber, 1951: p.399. (1908).
- (20) この論争の核心について、前記の問題としてコールマン (Coleman, 1995: pp.190-) が的確な分析をしている。
- (21) アグニューがこの現実とホッブズの位置の分析に成功している (Agnew, 1986)。
- (22) 佐々木・柳原訳, 1995: 26頁。
- (23) 野沢訳, 1973: 275頁。
- (24) Meyer, 1952: p.25.
- (25) 佐々木・柳原訳, 1995: 336頁。
- (26) 同 三三七頁。
- (27) AT-II: p. 59. ライリーの抄記 (Riley, 1989: pp.111-20) を参考する。

- (28) これを問題点として強調するのがフリードマン (Friedmann, 1962) である。現代の E.C の予想が直接見られるわけではないが、その遠い希求に社会学者が関わりを持ったものとも古い例にはなる。
- (29) 仏語版 (F.V.: pp. 29.) による。
- (30) 第二次大戦直前に「シュレッカー (Schrecker, 1937: pp.193-5) は、細分化された多くの分野に分れ、長い長い時間を要する文明に関する人類の希求を体现する精神が必要であり、そうした精神がライブニッツであったと述べている。
- (31) Tonnies, 1887. このホップズ宛書簡はアカデミー版 (A II-i: pp. 56-8) に収録された。
- (32) D.V-iii: pp. 287-8. ライリーの抄訳 (Riley, 1989: pp.165-76) を参考する。
- (33) Ibid.: p. 289.
- (34) 佐々木・柳原訳、1995: 341頁。
- (35) D.V-iii: pp. 289-90.
- (36) Ibid.: p. 290.
- (37) L.c..
- (38) Heinekamp, 1969: p. 9.
- (39) Ibid.: p. 13.
- (40) GIV: p. 390.
- (41) Heinekamp, 1969: p. 17.
- (42) Ibid.: p. 43.
- (43) Riley, 1989: pp. 45-6. この文章が収録されたモラー版 (Mollat, G.: *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, 1885) を見るこゝができなかった。ライリーの英訳から引用する。
- (44) Heinekamp, 1969: p. 51.
- (45) Ibid.: pp. 127-9.
- (46) 中絶訳、1993°
- (47) G III: p. 183.

- (48) A VI-i: p. 431.
- (49) Ibid.: p. 433.
- (50) D IV-iii: pp. 294-5.
- (51) Ibid.: p. 295.
- (52) L.c.
- (53) Ibid.: p. 296. この箇所ライリー訳と相違がある。原文、英文、筆者訳を併記する。問題は「sectaeve」という原語の理解であるが、筆者には「of a sect」であることが理解できなかった。示唆をえたい。  
 “...: praesertim quos neque educatio liberalis, neque consuetudo vivendi ingenua, vel vitae sectaeve disciplina ad honoris aestimationem, vel animi bona sentienda assuefecit”.  
 “...especially those who have not become accustomed to the thought of virtue or to the appreciation of the goods of the mind, whether through a liberal education or a noble way of living, or the discipline of life or of a sect”.
- 「とりわけ」〔古典〕教育によってか、礼儀正しい生活習慣によってか、そのいずれによっても徳を導ぶ暮らしを知らず、あるいは善への感受性になじむことができなかった人間はそうである」。
- (54) Xenophon, 1947: I-iii-16-7.
- (55) 一又正雄訳 一九八九 第二卷 I-viii-1-3°
- (56) D IV-iii: p. 296.
- (57) Ibid.: p. 275-85.
- (58) 注(53) 参照。
- (59) Pufendorf, 1991: pp. 17-.
- (60) D IV-iii: p. 278.
- (61) 一七一七年シャフツベリー侯の著作に関して書いた覚書(GV: p. 423-31)の中で、イロコイ族、ヒューロン族などの新大陸の部族が、人間には国家が必要だという「アリストテレスやホッブズの有名な政治上の格言を覆している」、とのべてい

る。本文で述べた問題への関心はその死まで衰えなかった。本文で論じているような方法論をもってライブニッツが世界の習俗研究を手がける条件がもしあったら、文化人類学は三世紀以前に今日の水準を超えていただろう。本稿では本格的に検討できないかれのケルト語語彙研究モノグラフ (E. 1717) もすでに好奇心の域を越えていた。

(62) GV: pp. 62-98.

(63) 安川哲夫『ジェントルマンと近代教育：「学校教育」の誕生』一九九五 勁草書房 がその一つである。ここではロックにかんしてつぎのように結論される。かれの「主要な課題は、『ヴァーチュ』の形成つまり、支配階層としてのジェントルマンを、みずからが率先して範となり、社会の統合を図っていくことができる自立的な『人間＝市民』へと形成していくことにあった。ところが、ジェントルマン支配の安定化の中で秩序維持の切迫感が薄らいでいくと、ロックの関心は、真理や『正・不正の真の基準を求める』といった政治的・倫理的な主体の自己形成という観点よりもむしろ、新たに形成された市民の日常生活と人間相互の社会関係のなかで主体を形成すること……ジェントルマンを『市民的な交際やビジネスにふさわしく形成する』ことへと移行していく……」(一一頁)。

(64) GV: pp. 244. 邦語への翻訳は米山 (米山 一九八七) によるが必要により変更した場合がある。

(65) Ibid.: pp. 247.

(66) Ibid.: p. 249. この部分「平行な放物線」を非ゼロである  $b$  について  $y = ax^2$  と  $y = ax^2 + b$  の関係のように解すると、決して交わらないという点で一見意味が通じない。両放物線の平行は二直線の平行に帰着するという位相的意味に解すべきであろう。ライブニッツが位相論的構想をすでに持っていたことについてはマンデルブローットが注目している (前稿 一一七頁)。

(67) GV: p. 248.

(68) Ibid.: pp. 155.

(69) 野沢訳 三〇五頁。

(70) GV: p. 163.

(71) Ibid.: pp. 253.

(72) 文化の定義は三世紀後の現代でも明確とはいえないし、日常語の現状まで念頭におくと混乱しているというべきである

文献一覽

一 ライブニッツ作品

表示は下記番号略号による。複数巻本は大文字ローマ数字で巻を示す。アカデミー版は大文字ローマ数字でシリーズ、小文字ローマ数字で巻を、ドゥーテンス版は大文字ローマ字で巻、小文字ローマ字で巻内の部を示す。

- A → Akademie  
D → Duten  
E → Eccard

(前々稿参照)。だがたとえばギアツ(Geertz, 1973)が「諸文化の解釈」といつているときの文化は自生的習俗と解すべきであり、文化はしたがって変化に抵抗し自然の中でそのような集団を維持する作用を持つものである。この点にかんして一貫性のある文化概念を提起したのはやはりレヴィ＝ストロース(Lévi-Strauss, 1956; 1962)なのであり、その意味で文化が変化に抵抗すること、「構造」と呼び(1956)、個人の行為に還元できないこと、近代的な歴史の観念に対立するものであることを論じた(1962)のである。重要なのは文化が生き物であると理解することである。

(73) ハリス (Harris 1965: pp. 20.) は最近作でロックが青年期に体験したイギリスの閉込みの進行がその理論形成を左右したという見解を示している。

(74) 前記したコールマン (Coleman, 1995, p. 82) はロックの大陸における潮流が経済学の論述にあたってロック流の言質を不信に振り回され、その混乱が経済学の中に持ち越されたと指摘している。

(75) エッカルト (m. n.) がこの遺稿を死後刊行した。ケルト、ゲルマン系諸言語の語彙・語源に関する総計九〇〇頁に達するモノグラフである。またドゥーテンス版 (D. n.) にもおびただしい言語学に関する断片が収録されている。言語学固有の領域に立ち入ることはできなかった。

F → Foucher de Careil  
G → Gerhardt

Akademie der Wissenschaften; *Samtliche Schriften u. Briefe*, 1923. Akademie Verl. (Berlin usw.).

Dutens, Ludwig; *Gothofredi Guillelmi Leibniti.... Opera Omnia*, 6 Bde.; Nachdruck d. Ausg. Genf 1768; 1989

Olms (Hildesheim).

Eccard, Georg; *Collectanea Eymologica....*; Nachdruck d. Ausg. Hannover 1717; 1970 Olms (Hildesheim).

Foucar de Carell; *Leibnitz Œuvres....*, 7 Vols.; Nachdruck d. Ausgabe Paris 1861; 1969 Olms (Hildesheim).

Gerhardt, C.J.; *Die Philosophische Schriften*. 7 Bde; Nachdruck d. Ausg. Berlin 1875-90; 1978 Olms (Hildesheim).

(参照した訳書)

Riley, Patrick (ed. & transl.); *Political Writings*, 2nd ed. 1989 Cambridge (Cambridge).

下村寅太郎 (編訳) 「形而上学叙説」 一九八〇 中央公論社

同

「モナドロシー」

同

米山 俊 (編訳) 「人間知性新論」 一九八九 みすず書房

## 二 それ以外の文献

Agnew, Jean-Christophe; *Worlds Apart: The Market and the Threaler in Anglo-American Thought 1550-1750*;

1986 Cambridge (Cambridge).

Boudon, Raymond; *Le juste et le vrai : Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*; 1995

Fayard (Paris).

Coleman, W.O.; *Rationalism and Anti-rationalism in the Origin of Economics*; 1995 Edgar Elgar

- (Vermont).
- Dawkins, Richard: *The Blind Watchmaker*; 1987 Norton(N.Y.).
- (中嶋康裕他訳『ブライアント・ウォッチメイカー』一九九三 白水社による)
- Friedmann, Georges: *Leibniz et Spinoza*; 1962 Gallimard(Paris).
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures*; 1973 Basic Books (N.Y.)
- Grotius, Hugo: *De Jure Belli ac Pacis*; 1646 Amsterdam.
- (日文正體訳『戦争と平和の法(一九四九)』復刻 一九八九 酒井書店による)
- Grua, Gaston: *Jurisprudence universelle et Théodécie selon Leibniz*; reprint of 1953 ed.; 1985 Garland (N.Y.).
- ; *La justice humaine selon Leibniz*; reprint of 1956 ed.; Garland (N.Y.).
- Harris, Ian: *The Mind of John Locke*: A study of political theory in its intellectual setting; 1994 Cambridge (Cambridge).
- Hazard, Paul: *La crise de la conscience européenne 1680-1715*; Fayard(Paris).
- (野矢 弘訳『ヨーロッパ精神の危機』一九七三 法政大学出版局による)
- Heinekamp, Albert: *Das Problem des Guten bei Leibniz*; 1969 Kantstudien, Ergänzungshefte (98); H. Bouvier(Bonn).
- Hobbes, Thomas: *De Cive*: the English version; ed. Warrender, H.; 1983 Oxford (Oxford).
- Jolly, Nicholas: *Leibniz and Locke*: A study of the New Essays on Human Understanding; 1984 Oxford (Oxford).
- ; *The Light of the Soul*: Theories and ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes; 1990 Oxford (Oxford).
- Levi-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale*; 1958 Plon (Paris).
- ; *La pensée sauvage*; 1962 Plon(Paris).
- Locke, John: *Essays on the Law of Nature*, (1676); transl. Leyden; 1954 Oxford (Oxford).



- ; *An Essay concerning Human Understanding*, (1690); 1975 Oxford (Oxford).
- Mei, Domenico B.; *Equivalence and Priority: Newton versus Leibniz*; 1993 Oxford (Oxford).
- Meyer, R.W.; *Leibniz and the Seventeenth-Century Revolution*; reprint of 1952 ed.; 1985 Garland (N.Y.).
- Naert, *La pensée politique de Leibniz*; (dans la collection: "Initiation Philosophique") 1964 Presses Universitaires de France (Paris).
- Pufendorf, Samuel; *De jure naturae et gentium*, (1672); transl. Oldfather, C.H. & W.A. 3 vols.; reprint of 1931 ed.; 1964 Oceana (N.Y.)
- ; *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, (1673; the abridgement of the above); ed. J. Tully; transl. M. Silverthorne; 1991 Cambridge (Cambridge).
- Russell, Bertrand; *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900; reprint 1992 Routledge (London).
- ; *History of Western Philosophy*; 1946 Unwin(London).
- Schrecker, Paul; Leibniz: ses idées sur l'organisation des relations internationales; 1937 *Proceedings of the British Academy* XXIII; pp.193-229
- Stolleis, Michael (Hrsg.); *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert*; Rechtspublizistik, Politik, Naturrecht 2. erweit. Aufl.; 1987 (Frankfurt).
- (岩々木・藤原隆『レブニッツの国家理論』1974年 大蔵省出版局)
- Tonnies, Ferdinand; Leibniz und Hobbes; 1867 *Philosophische Monatshefte* Bd. 23; ss.557-73.
- Troeltsch, Ernst; *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*; 1925 Mohr (Tubingen).
- Weber, Max; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2. ergänzte Aufl.; 1951 Mohr (Tubingen).
- Xenophon; *Cyropaedia*; transl. Miller, W. 2 vols.; 1947 Heinemann (London).