

## ライプニッツとベール

### ——精神的悪の問題——

岩 坪 紹 夫

#### 摂理と悪

神は神でない世界を創造した。それゆえ世界は世界としての存在とあり方とをもつ。しかし世界の運行を神の創造からまったく切り離して考察することは、すぐにはできない。なぜなら神の内に世界の企画があり、世界の運行の内に神の栄光があるからである。神と世界とは相互関係において、すなわち被造物への神の顧慮と神の栄光への被造物の讚美とにおいて考察される。摂理が問題である。

神の支配下にありながら被造物は、神に敵対する原理の教唆によってか、本性の不完全性のゆえにか、神から離れて自ら神に叛く精神的悪・罪を犯した。罪の成立は啓示も教え、被造物も認める疑いえない事象である。

無限に完全な神は創造世界に無関心ではありえず、摂理に従いその意図を実現するよう協力している。ここに精神的悪についての難問が生ずる。至福を与える神の恩寵と被造物の犯す罪との矛盾が解明されねばならない。神の支配下からどうして罪が生じたのか、その原因は神の協力の仕方にあるのか、被造物の意図的な反逆にあるのか。精神的悪についての論争は摂理の自然神学的考察から始まる。

## 一 摂理の原理

### I 摂理における悪の合理的解明

いかなる原理において摂理の問題が考察されるべきかについて、ペールは合理神学者ジャクロ (J. Jaqueton) の思い違いに對して慎重に限定する。

摂理に難問が生ずるのは信仰の原理においてではない。なぜなら「人間の過去現在未来の状態で、神の至高の完全性に合致せぬものはないと聖書は教える」(O. III. 795) からである。

また、世界全体に配慮する一般的理性・神的悟性の原理においてでもない。なぜなら「神が(この世界で)行うことは善と信すべきであると、(真の)理性は究極の明証性をもって示す」(ibid.) からである。<sup>(1)</sup>

世界の内にあり、世界と神とを認める知的被造物である人間の特殊的理性が神の善性と人間の罪とを調和させうるか否か、を問う人間理性の原理においてのみ摂理の矛盾が生じまた考察されうるのである。<sup>(2)</sup>

ペールはいう。人間理性の対象は、神の意図を世界において実現している個々の事実および諸事実の連関である。キリスト教の正統的思想は、事実について見れば世界は善悪二原理に支配されているのを認めている (D. III. 631.)。したがって、善悪二原理により世界の事実を分類し表示することだけが人間理性の仕事である。神の善性と罪との矛盾を調和的に解明することは、世界を超越する善なる唯一原理である神への信仰が行いうる仕事で、人間理性にはできないことである。

ライブニッツはいう。個々の事象を、そこだけで明白な、そこだけに適用される特殊の原理により説明するのはよ

い解明ではなく (G. VI. 200. 201.)。正統派も悪の原理である悪魔を認めているとペールが言うのは正しいが、彼は極端に走りすぎてゐる (G. VI. 202.)。悪魔も堕落前は天使であった。すべては神により創造された。それゆえ、個々の事象は対立する善悪二原理によってではなく、善悪を包含する全体的な一つの「中立的原理」(G. VI. 201.) から規定さるべきである。というのは、個別的な罪を許容するが、それを全体的原理により支配して罪から生ずる結果をなくする「より強力な理由」(G. VI. 181.) を世界に示す善の唯一原理の神があるからである。世界の内の罪の事象に神が与えたこの理由を人間理性が見出せば、摂理の矛盾は理性的論証的に解明される。

ペールは一步後退して難点を相手にあずける。人間理性が自分自身と合致せず全体的原理を見出せぬ問題があるのではないか (O. III. 771.)。しかし「啓示の光と自然の光との間に不調和がないことを示し、(ジャクロ氏が)原理の唯一性について難点を解明してくれば、それ以上に望ましいことにはない」(O. III. 761.)。

神の善なる原理が罪の事象に与える理由が論証的に示されるか否かが問題である。

## II 神の善性と罪との矛盾の直接的解明

「神は罪の創造者であるが、それは神の善性を傷けるものではない」との命題を正当化するために、古来いろいろな方法が考えられた。それは A 罪の事実を認めない方法と、B 認める方法とに大別される、とペールはいう。

A はさらに二分される。1 神が罪を造ったのは人間のうかがいえない叡知による。なぜなら人間は罪を通じてのみ信仰を見出すからである。罪は人間を信仰に導き救済しようとする神の善性に外ならない。2 個々の被造物はそれぞれ善に造られ、その善に応じて神の栄光を示している。なぜ神が善の間に差別をつけたかは解らない。しかし、神から与えられた自分の善を思わず、他の善を思う不完全から生ずる羨望、その逆の高慢が罪である。罪は人間にと

って本来は存在しない。

Bも二分される。1 神は善のみを欲した。それは神が究極的に善を欲したということである。天国にいたるために不完全な被造物は罪の時期を通らねばならない。しかしこの世界は永罰に定められた地獄ではない。罪はやがて贖われるから、神の善性はこの罪により傷けられない。2 神は善のみを創造した。そして創造の後に罪が生じた。神は、究極的に罪の創造者になるのを予知できなかった。予知すれば罪を妨げた。それゆえ、罪の事実は神の善性を傷つけるものではない。

以上の方法をベールは次のように解釈する。Aによれば、神の善性は無限であり、世界の内の罪も実は神の善性の内にあるものとして、信仰の対象である。それゆえ世界は信仰によってのみ正しく理解される。罪としての罪を認める人間理性は誤であり、世界の事象を説明する原理ではない。

Bによれば、神の善性とは神自身にとっての善性で、世界にあるかぎりの人間には無関係である。それゆえ世界において罪を克服し善にいたる原理は人間理性にしかない。信仰はあるべき未来のもので、罪ある世界の事象の説明原理ではない。

この解釈に基づいてベールは結論する。これらの教説は正しく理解されれば有用で、キリスト教の教義に反しない。Aは、信仰の真理に基づきそれに役立つかぎりにおいてのみ理性を用いるなら、正しい。Bは、理性により世界は解明しえても神の本性については解明しえぬから理性を捨てて信仰に従おうとするなら、正しい。それゆえに、とベールは加える、これらの教説が正しく理解されるには、信仰と理性とをはっきり区別し、相互に相手の領域に入らぬことが必要である<sup>(3)</sup>。

信仰と理性の合致をいう合理神学者は反論する。直接的説明はすべて神の善性を制限するもので、常に誤謬を犯している。なぜなら「神は罪の創造者である」との前提が誤だからである。それゆえ「神は罪の創造者でない」と考え

るべきである。

直接的解明の論者が、罪の事実について述べるのは正しいが、罪を犯す者の欠点をまったく考えぬのは誤である (G. VI. 274)。啓示が教えるように罪の原因は被造物のもつ「自由」にあり (G. VI. 163)、これを考えれば、神の善性と罪との矛盾は間接的に解明される。

### III 神の善性と罪との矛盾の間接的解明

合理神学者が論証の義務を負う問題が二つある、とベールはいう。それは、1 自由が罪の原因であれば神は罪の創造者でないこと、それに先立ち、2 神が人間に自由を与えたこと、である、後者についてキング (W. King) の立論が優れているとベールは考える。

キングはいう。「神は……幸福になりうる被造物を幸にするために宇宙を創った」。それゆえ神は人間に最高の賜物としての自由、「自由な行動体が、自身または対象の、いかなる他の資性にも依存することなく、これまたはあれを選ぶ力」を与えた。なぜなら人間は、強制や偶然によってでなく「自分の自由な意志の力だけによって選んだと信ずるときにのみ、その対象を善・快適と思ひ幸福になりうる」(O. III. 658) からである。

ところが人間は自由を悪用して快楽に耽り、神に叛き罪に陥った。ここから、悪用されるような自由を神が与えるはずがないとの難点が生ずる。しかし、とキングはいう、この悪用を妨げるには自由そのものを否定しなければならず、そうすれば罪とともに幸福も神の善性も失われてしまう。

自由の悪用は次の方法でしか避けえない。1 自由な存在を造らぬ。2 自由な天使が自由を悪用せぬよう神の全能を用いる。3 悪を選ぶ機会のない土地に人間を移す。1の方法では、世界は純粹な機械になり、神の善性は被造

物に及ばず、神の無限な善性は否定される（O. III. 664）。2では、神は被造物の一一の行為に介入し、全ては神により決定され、もはや善悪は問題でなくなる（O. III. 665）。3では、全人類が破壊され、創造そのものが否定される（O. III. 667）。それゆえ悪用されるにもかかわらず自由を与えるのは正しいのである。

ペールは反論する。人間は強制されまたは偶然に選んだときでも幸福である。まして「神の命に従うと思うことは良心の満足を減らすものではない」（O. III. 669）。また、神は人間の幸福のためにそれほど自由を重視していない。なぜなら神は禁断の果実を食べるのをアダムの自由に委ねず嚇しているからである。

自由の悪用を妨げれば、自由も善も幸もなくなくなるといふのは誤である。1 自由な存在をなくし、「神は善に決定された魂……だけを造ればよい」「宇宙がすべて神の秩序に従うからといって、機械であるとはいえぬ」（O. III. 664）。2 もし自由に選んだと思うことが人間の幸に必要ななら、人間がそう思うようにすればよい。それは神には容易である（O. III. 665）。3 神はこの世界で人間が善き選択をなしうることができる。もしできぬなら、神はこの世界を悪の原理に渡したことになる（O. III. 667）。

キングとペールは完全に対立した。キングはいう。自由は究極的に人間を善に導くから神が与えた。善の実現のために自由の使用は必要で、善なる神の摂理に合している。ペールはいう。自由を善用に決定しうるのは神はそうせず、自由を罪に定めた。自由は神に見棄てられたもの、罪の原理である。自由の使用が摂理に必要なら神は善悪の原理となる。自由の使用は善なる神の摂理に反する。

だが、二人は同じ課題を負っている。自由が神の善性に合致するか否かは、人間がいかにか自由を使用しているか、また神がいかにか協力しているかの検討にまたねばならない。自由の行使により生じた秩序をもつこの世界が善の世界か罪の世界かの、摂理の構造が明らかめられねばならない。

正統主義と合理主義とを接合したペールの議論により、最も攻撃されたと感じたのは、奇妙にも、信仰理性の合致を基本原理とする合理神学者たちであった。

神の善性は考へうる最大のもので、量的であれ質的であれいかなる悪もありえないというペールの理論は、キリスト教の真理に非常に危険、というよりは明らかに反する結論を導いている、と合理神学者は非難する。直接的解明のAについてのペールの解釈は、罪の原因の理性的解明を不可能にし、この世界に宗教的な意味での罪を認めぬほどに合理的な理論者や享樂的なりベルタンに対して人間を支配する神の正義を守りえなくする。またBの解釈は、神自身にとってのみ善なる神は人間にとって暴君で罪の原理となり、神を犯罪者として神聖さを否定する異教徒や無神論者に対してキリスト教の信仰の正しさを守りえなくする。彼らは、ペールの議論をではなく、その意図を疑うのである。

ペールは、理性はいかにでも使用されてよい、ただ最後に信仰の真理の前に沈黙すべきものである、と答える。彼の信仰至上主義は、「神の善性は考へうる最大のものである」との彼の信仰の真理を、魔除けの護符のように、理性の推論の前提過程帰結のいたるところにはりつけるだけのものである。

合理神学者とペールとの論争は、啓示と撰理と奇跡と罪との四要素の連関する領野において展開されている。

合理神学者は罪を人間の自由と読み変える。人間が自然の光に従い自由を善用すれば、罪としての罪はなくなり、神の撰理に合致する。そうすることによって彼らは、罪への神の介入としての奇跡・特殊の撰理を無用とし、一般の撰理の内に組入れる。そして神の善性の信仰と、善なる神の世界支配を示す撰理を理解する理性とが調和的に合致するという。彼らは、自由とは撰理に合致して行う能力であると解する。もし人間が自由を神に叛くまでに悪用すれば、彼らの体系は崩壊する。しかしそれはありえないと彼らはいう。なぜなら神は自由の使用について十分に強

力な理由を人間に示しているからである。彼らの自由は神の示す理由を知る理性的自由である。

ペールは罪とは自由の悪用であると規定する。摂理は、自由の悪用を妨げ善用に決定する具体的に特殊な奇跡として有効であると考えることにより、一般的摂理を単なる論証理性の空論として退ける。世界の内の罪は人間が経験する否定しえぬ事実である。そしてその確実性を彼は、聖書に述べられた奇跡の啓示に基づける。ただ、彼が経験するという彼の信仰が正しいか否かは問題である。

合理神学者は自由の合理的使用に基づき信仰理性の合致をいう。ペールは自由の合理的使用は啓示にも経験の事実にも反するとして信仰理性の不合致をいう。こうしてペールは、信仰理性の合致不合致の論争を理性と経験との合致不合致の論争へ移行さすのである。<sup>(4)</sup>

(1) 宇宙を全体として考察する普遍的存在論の立場を、ペールはすでに形而上学的悪の問題においても攻撃した。とくに「ライプニッツが形而上学的悪と呼ぶであろうものにより提出される問題に自然論的弁神論が与える解決、それは実質的に正しいが、その解決を身体的悪や精神的悪に不当にも拡大するとき、自然論的弁神論は真の問題をはぐらかしているのである」(E. Labrousse: *Pierre Bayle, tome II Hétérodoxie et Rigorisme*, p. 385)。存在論的にみれば、身体的悪や精神的悪が人間の内部に存することは自明である。ペールが問うのは、「一体誰がそうしたのか」ということである。

(2) ペールが人間理性というとき、それは価値の意識の次元においてであり、そこに存在の問題を入り込ませてはならない。宇宙全体の存在を問題とするとき、その観点や視野はどうでもよいが、人間の価値意識の場合には個々の見地が特権的で究極のもので、無視できぬものである。この場合にのみ人間はその感ずる不幸について神に異論を申し立てるのである。

(3) Aの1はプロテスタント正統派の立場、2はジャクロなどの合理神学者の立場、Bの1は合理神学者の内ルクレールなどの立場、2はソッチェーニ派の立場である。ペールは善悪二原理論をとる。これは二重真理に導くものと考えられた(E. Troeltsch: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, P. 371)。しかし、彼は信仰・理性を二重の真理として肯定するのではなく、むしろ二重の虚偽として否定し、新しい原理としての経験的世界を見出す方向へ進むのである。

(4) ここで経験には、変化する世界の経験とキリスト教的啓示の経験との二つが理解されている。ライプニッツとペールとの対立は経験の体系的説明において完全な神が認められるか否かにある(G. Grun: *Jurisprudence universelle et théodécie*).

## 二 摂理の構造

### I 自由意志と罪

神の善性と罪との矛盾の解明は摂理の事實的構造、人間の自由と神の協力との關係の解明を要求する。まず、神の協力をうけている人間が、なほ罪を犯す自由意志をもつか否かが問われる。

ジャクロはいう。「自由意志をもつ自由な存在は啓示された……もので、その優越性と価値とは、その悪用から生ずる遺憾な結果より大きい」(O. III. 798)。それゆえ、人間は自由を悪用も善用もする意志をもち、その行使の仕方  
は神でなく人間に依存すると考えられる。

もちろん、神の協力により「人間の意志が不断に不可欠に徳に結合されていることは自由意志を傷けるものではない」が、この世界ではそれは行きすぎであると彼はいう。なぜなら「試練の状態と報償の状態とを分けるべき」(O. III. 800)で、この世界では、意志の自由だけで充分だからである。

ベールは反論する。この世界の罪と徳との原因が自由意志のみにあるなら、「キリストの死、天使の神聖、天国、神の子は何の価値もなくなる。悪魔も罪でなく、神への憎しみも罪でなくなる」(O. III. 799)。罪は自由意志を善用する人間と悪用する人間との間に成立する人間的規定にすぎず、神への罪はなくなる。

神の協力についていえば、「試練の状態においても罪と不幸とのない方が神の善と聖とはより大きい」。ジャクロは、そうでないのが試練の状態だという。しかし「第一原因(神)は第二原因(自由意志)が起す全てを知るから、

前者については試練の状態はありえない」(O. III. 800)。さらにジャクロは、試練の状態では善用も悪用もしうる可能性の自由が人間にあるというが、「神は無用なものを造らぬ……ゆえに、人間に自由意志を与えるとき、善用および悪用されるとの直接的で実的な意図をもっていた。それゆえ罪も徳も神の意志の必然的対象であり」(O. III. 802)。そこに神の人間への協力があるとペールは結論する。

合理神学者ジャクロは、偶然的事象の選択について人間の自由を全面的に認めて神の予知を否定するソッチーニ派になるのを避けて、「偶然的事象の原因(自由意志)はそれ自身では非決定であるにしろ、神の知においては決定されている」(O. III. 800)といわねばならない。ここに合理神学者の不徹底と矛盾があるとペールは攻撃する。すなわち自由意志の使用を神の賜物とすれば、人間は意志的に罪を犯しても神の命に従い善であり、神の命に従い善を行っても自由意志を使用せず罪を犯している。それゆえ人間の行為は「自由であってそうでなく、道徳的に善または悪であってそうでないことになる」(O. III. 802)。

この矛盾をなくすためには、神がすべてを必然化するとペールの立場にたち、自由意志を否定し理性をすてて信仰に生きる初期改革者に同調するか、逆に神の予知を否定する合理的なソッチーニ派に与するかである。正統派の仮面の下にペールは、合理神学者の論は「知ってか知らずかソッチーニ派の異端を強化する疑いがある」(O. III. 796)と結論する。

ライブニッツはジャクロの論を肯定しつつ、その矛盾を見越してより論理的に整備する。人間は神の完全性をうけて善に向うとともに、無から生じ不完全で罪を犯しうる。完全な神は善のみの原因で、「罪の近接原因は自由意志にある」(G. VI. 283)。それゆえ世界において「神は人間を自由意志に委ねた」(G. VI. 286)ということもできる。自由意志は完全性に向い神に従うか逆に叛くかにより、徳と罪とを行ふ。したがって自由意志の善用悪用は人間の問

で規定されるものであるにしても、やはりその結果は神への罪または徳となるのを免れえない。

神の協力についてライプニッツはいう。善なる神は人間に意志を善用する自由のみならず「善用する手段」をさえ与えている。神は人間がこの手段を用いるようにすべきである。とペールはいうが、「被造物がそれほど完全性をもつ必然性はなく」(G. VI. 173) のである。

ライプニッツは結論する。神は善のみをめざした。「罪人は罪を改めうるのに改めない」のではなく、恩寵が与えられてさえるのに、あえて頼らないのである (G. VI. 277)。神は人間に自由の悪用を許したが、人間への協力において為しうるすべてをしているから、それについて非難されることはない。

ペールは反駁する。ライプニッツは「手段」の概念を入れて、矛盾の解決をひきのばしたにすぎない。彼も自由から生れる徳とともに、恩寵の及ばぬ罪を認めねばならず、善悪二原理を肯定し、神の善を制限せねばならない。

ライプニッツは、罪は単に許容されたもので、神の無限の知においては「悪徳は神の手段で、目的ではない」(G. VI. 255) とする。ここでペールの反論は真の意味をもつ。神は善の目的のために罪を方法とした。「徳と同様に悪徳が創造の目的に適うなら、それは神の用いる唯一の方法であり必然的である」(O. III. 811)。

ライプニッツは答える。ペールは急ぎすぎている。彼の問題には賛成だが結論には反対である。「ここでは、神の協力下にある被造物として神に依存する者の意志の生産やその普遍的原因についていわれているのでなく、神がわれわれに善き意志を与え、それをわれわれが悪用するときの意志作用の理由や、それに対し神が用いた仕方が問題である。善用するか悪用するかはわれわれの作用であるが、われわれの自由の自発性を傷つけずにわれわれにそのような行わせている理由がある」。神が協力するその仕方、個々の意志作用を決定する理由が求められねばならない。「ペールがこの問題に答えず、すべてを神に帰すのは、ここには何の役にもたたなく」(G. VI. 293)。

ペールは、罪の事実の一切の責任は神にあるという。ライプニッツは、究極的に神にあるにせよ、神の協力の仕方や意志決定の理由を考察せずに神に責任を帰すのは、神の賜物の自然の光を無視する誤を犯しているという。ペールはいう。それにしても神は罪の精神的原因であることを免れぬ。

問題は、摂理に悪があるか否かではなく、悪があるにもかかわらず精神的に善であるかである。神は罪の精神的原因であるかの論争は何が善または悪かの論争ではなく、善または悪とは何かの論争である。

## II 罪の精神的原因

ジャクロはいう。摂理における神の協力とは、人間が「永遠の至福を渴望できるようにする」(O. III. 804) ことである。そこで神は人間を善または悪に固定せず、自由な能力を与えた。人間が不完全であるかぎり、至福にいたるためには、「決して罪を犯さぬ人間にあつても、罪を犯す能力は無用ではない」(O. III. 802) のである。そこから、神を罪の精神的原因とする論が生じるが、それは誤である。「人間の内に徳があるためには、人間が罪を犯しうることが必然的であるにしても、罪を犯すことは必然的でない」(O. III. 804) からである。

しかし神は傍観者ではない。個々の行為に介入し、自由を悪用する者を不幸にして警告し善に向わせ、善用する者を幸にして一層善をすすめ、十分に教育している (O. III. 819)。神は自由の使用に対し十分の対策を立てているから、人間が自由をいかに用いるにせよ「神の最大の栄光に貢献せぬことはできない」(O. III. 805)。

ペールはいう。神の善性は無限であるから、人間への協力においても「考えうる最大のもの」でなければならぬ。それは人間に事実としての幸福を与えるものである。人間が自由を用いて不幸になるのが確実に知れているのに、それを与えるのは（それを使う者が破滅するのを承知の上で、立派な賜物を敵に与えるのが悪を行う者の常套手段であ

るとすれば) 神の善にふさわしくない。善用されるにしろ悪用もされる自由を与える神は、罪の精神的原因しかも責任を逃れんとする陰險な精神的原因で、罪の悪質な創造者である。

神が自由の悪用に対策を立てているにせよ、事実として悪用されている。「教育や報償や脅迫は成功の希望のあるときにいえるので、不可避の失敗が明らかなきには無意味であり」(O. III. 819)、神は善の精神的原因ではない。

ジャクロによれば、罪の事実を知る人間理性と至福の事実のみを知る神的悟性とがこの世界の摂理ではなく、前者を後者に導く最も適した方法を選ぶ神の智、教育の原理が摂理である。それゆえ人間に現われる事実としての幸不幸ではなく、それが神の智の法則に合致しているか否かが善悪の真の基準である。

ペールによれば、神は個人個人と「特殊的契約」により結合されていないにしろ、また「神は摂理の或る領域に閉じこめられていないにしろ、神はあらゆるものにそのみに心を配るときと同様に注意している」(O. III. 817)。それゆえ神は宇宙全体の善とともに、個人個人にその幸を実現する。したがって人間が事実として認める幸不幸が善悪の基準である。

ライプニッツはジャクロに同調している。神は人間が罪の内に止まらぬようにその分に応じて完全なもの、究極的に至福に向う意志を与えている(G. VI. 122)。意志は、至福にいたる能力として、善悪を選びうる偶然的自由のみでなく、完全性をめざして変化する内的作用原理である自発的自由をもつ(G. VI. 289)。

神は自由の善用と悪用とに対し、それに応じた賞罰を必ず与えて人間の行為に介入するという点で、ライプニッツはジャクロに賛成する。摂理において手段としての賞罰は神には無用であるというペールに対し、ライプニッツは「そうではない。この善悪はこの手段の助けによってのみ起る。もし出来事が必然的というなら、この手段はそれを必然的にする原因の部分である」「罰の恐怖と報償の希望とが人間に悪を止めさせ、善に向わせるよ」(G. VI. 140)

にして神は協力する、という。

ここでも神の予知と人間の自由との矛盾が生ずるとペールはいう。ライプニッツは答える。神の知における決定性は人間の自由を必然化せず、ただ神に「その決定が知られているというだけのこと」で、「神の予知そのものは未来の偶然的事象の決定に何もつけ加えない」。しかし撰理において「決定される事実を神が予見していると仮定すれば、それが起るのは必然的である」(G. VI. 123. 124)。世界の一切の「事實は神の善や智に關しては無差別(に自由)ではありえなう」(G. VI. 218)。ジャクロの言うように人間はいかに自由に決定しても必然的に神の智に合している。

しかし、とライプニッツは独自の仕方でも説明する、以上の罪の必然性と神の善性とは矛盾しない。神が善を実現する智によりこの世界を選んだとの「仮定に立つてのみ」罪が必然的に生ずる。罪は、善が実現されるとの仮定においてのみ必然化される「仮定的必然性」である。それゆえ、罪は神の善性に矛盾するどころか、逆に神の善性の「証し」である。したがって、善悪の基準は神の智の法則にあり、人間の行為はその結果においてではなく、撰理に合致するか否かの自発的意図により善悪が決定される。

それでは神と人間との善悪は異なり、賞罰は無意味になるとの反論に対し、ライプニッツは答える。罰が悪から背かせるに役立たず、賞が善をすすめるに役立たなくても、罪は必ず罰を伴い、善は必ず賞を伴うよう予め定められた法則が成立している。仮定的必然により行う者はもちろん、「たとえ絶対的必然により行う者があつたとしても(その者には適用されると思えぬにしろ)やはり一種の正義一種の賞罰がある。それは悪への刑罰・見せしめ・謝罪とかを目的とせぬ正義である。この正義は悪い行為が贖いとして或る償いを要求する適合性のみ基づくものである」(G. VI. 141)。

適合性の正義は次のように考えられる。神は善の仮定の下に罪を必然化した。しかし罪をそのままにすれば、智の法則は罪を構成要素とすることになる。そこで神は罪に適合した罰を与えて償わせ、神の智の善なる法則が成立する

ようにするのである。

ライプニッツはいう。善悪を幸不幸と同一視するペールは「非常に狭く限られた見解をもち、神の計画を自分たちだけの利害に還元」している。「ペール氏の誤は、人間社会を宇宙であるかの如く考え、その城壁の内に閉じこもる」ことにある。しかし「神の作品を批判するには、全宇宙において被造物が相互にもつ関係結合をみななければならず」、そうすれば「この宇宙が全能者の無限な智に完全に答えていることが理解できる」(G. VI. 204. 205.)。

ペールは反論する、「アダムの墮落が天国の法則にどれほど善であったのか……、アダムの罪ゆえに地上全体が悪慮に入れるべきだと言って、神の善性を守ろうとする。ペールはいう。われわれに解りもせぬ来世のことを論拠とするのは、問題をごまかすことで、解決にはならない。

両者の論争は、経験される罪の個別的事実の内にいる人間が、いかにして善なる神の普遍的法則を知りうるか、いかにしてその善に向い実現しうるか、に移る。

ペールは、信仰によらねばならぬという。ライプニッツは、意志の自由な決定において、神の普遍的法則が最善のものを指定するその「理由」を見出し、それに従うように理性的に決定する「判断の自由」があるという。したがって、自由意志の決定がいかに行われるかを見なければならぬ。

### III 自由意志の決定理由

ジャクロはいう。すべての事実は孤立せず神の智の法則に従い、さまざまに配置された環境の内にある。そこで人

間が自由を選ぶとき、「人間の心情の傾向と環境の配置とが、神に人間の選択を誤りなく知らせる」(O. III. 792)。もちろん神が人間に従うのではなく、神は「適当と思う所へ、われわれを導く確実で誤のない方法をもつ」(O. III. 801)。なぜなら「神は人間の心情、その傾向、そのすべての環境の主で、人間の自由を傷つけずに……神の氣にいうよう誤りなく導く」(Irid)からである。意志決定への神の協力は環境を通じて行われる。

この環境に示される神の意図と理由は神の栄光と人間の善である。一方人間は「存在のためにも行動のためにも創造者に依存しているとはいえ、私(人間)は私の行動範囲において欲することをを行うのを明晰判明に認識し感覚する。ゆえに私は自由である」(O. III. 785)。したがって人間は環境の内での意志決定において、神の智の法則が示す理由を認識し、それに従って決定してしかも自由なのである。

ペールはいう。心情の傾向と環境の配置とが神に人間の選択を誤りなく知らせるなら、「意志の決定において、人間の心情や環境の諸傾向に必然的結合があることなしには、神がそれを決定するのは不可解である」(O. III. 792)。人間の意志はその環境の内では自由ではない。意志への協力において「神は環境を支配し分配し結合し、非合宜的恩寵により、事象を不可誤にするはずである」(O. III. 803)。

環境は必然的に決定されており、そこに神の意図と理由は示されており、人間はその環境においてのかぎりその事実を明晰判明に認識し<sup>(4)</sup>う。しかしその明証は神の明証ではない。なぜならこの環境は別の環境の一つの特殊的事実にすぎぬからである。神の理由を明証に知ることが人間には不可能である。

ライブニッツはいう。神は一つの永遠真理の法則に従い世界の全事象を支配する。全能の神は「事物の(永遠)真理、本質に関しても自由な創造者」(G. VI. 222)として世界に介入し、被造物を一度定めた法則から外し、一般法則すら破りうるとの反論に対し、彼は答える。事物の本質は「神が創造する前に本性上そのようである」(G. VI. 223)。

神の意志は、どの世界を永遠真理の内から選ぶかにより事物を支配するが、事物の本性には関しない。神は、一度実現すれば事物の本性に従って支配しそれを変えない。「今となって変えれば、神の智はそくなわれぬ」(G. VI. 131)。それでは神も世界も同じ必然的法則に従うとの反論に対し、ライブニッツは答える、それは無限数の可能的世界から一つを選んだとの仮定においての必然性で、永遠真理の領野においてもこの世界においても「偶然的事象はそのまま自由で偶然的なものとして表現されている」(G. VI. 126)。しかし、神が一つの偶然的世界を選び、「その秩序が成立するためには、そこに理由が必要であり、この理由は神の悟性の内に見出される」(G. VI. 229)。

この理由が神の智の法則で、この世界が実現する理由である。それゆえ人間がその意志により偶然的事象を選ぶときにも、それを選び決定する理由、「それがなぜそのようにあり別のようにないかをアプリアリに説明できる……決定理由の原理」(G. VI. 127)がある。

人間がある事象を選ぶとき、そのように「意志に選択を行わせる優越的理由というものが常にある」(ibid.)。しかし、この理由により「意志は常にそれが傾いている方に決定するが、そうする必然性をもっているのではない」(G. VI. 126)。「この理由が意志を傾かせるだけで強いときには意志は立派に自由を保つ」(G. VI. 127)。なぜなら、偶然的事象を選ぶとき、この事象のもつ法則的連関において、意志は「その直前の状態に予決され、彼方へでなく此方へ傾けられているのである」(G. VI. 129)が、この法則的連関も「原因結果の連鎖も自由な行為を傾かせるだけで強い。優越的な傾きが常に結果として現れるとの格率をわきから加えねば、因果の連鎖は仮定的必然にさえならぬ」(G. VI. 132)からなる。

人間は事象の選択において、事象を支配する法則を通じ、その十分な決定理由を理性的に認識することにより、それに傾けられ従いながら自由に決定する判断の自由をもつ。

ライブニッツはいう。人間が神の法則を認識する理性をもつのは、人間に「神の像である知性が与えられ、人間が

小宇宙」(G. VI. 197) だからである。しかし神的悟性は無限で人間理性は有限であるから、すべての事象が理性的に決定されているのは疑いないが、「どう決定しているか、何が予見されているかは解らない」。そこで人間は可能なかぎり「神の与えた理性に従い、神の命じた法則によって義務を果たし、後は心を平静にして結果を神に委ねるのが一番よい」(G. VI. 134)。

それゆえに、とベールはいう、人間が認識しうるのは個別的事実の特殊的な経験のみであり、神の理由の認識は理性とは別の信仰にまたねばならない。

二人の対立は、摂理の支配する世界の内では人間はいかなる範囲で自由をもつか、その自由はいかなるものかの根本的な問題に向う。

合理神学者のベールへの非難の意図は次の二点である。1 正統派の仮面の下にベールは神の全知を極端に拡大し、神は世界を絶対的必然性により支配するという。このとき彼はスピノザと同様に神と世界とを同一とし、神もこの世界の必然性に従属するとの宿命論に与し、神の全能を除き、超越的神性を否定し、神への「不敬虔」を肯定する悪意をもっている。2 他方逆に、神の全能を強調し、一切の法則に拘束されぬ自由、理性に反する自由を認める。彼は、神の自由を無差別の自由とし、摂理の不可解性を導く。そしてこの信仰至上主義の仮面の下に、神への信仰は人間にいかにも矛盾や悪徳をもつと思われても、理性をすてて信じるのを要求すると主張し、神を不可解な怪物、憎悪と罪悪の対象とする悪意をもっている。

合理神学者はいう。ベールがカトリック的迷信に対立させた理性は、啓示された一切の奥義を否定する「理神論的理性」であり、ソシニアン的理性に対立させた信仰は、異教の「狂信的信仰」である。

ベールはこの非難に答えず、ただこの非難を相手に投げかえす。合理神学者は、人間が自由をいかに用いようと神

の目的に合致せぬことはないという。ここでは、善悪は人間の判断を越え、神の意図に合するか否かの信仰による。そうすれば、人間理性にとって神は不幸の源、憎悪の対象となるとも信じよということになる。また彼らによれば、神は自由の使用を人間に委ね、使用後に神の立場から賞罰を行う。神は支配者として無力であるのに立法者として勝手にふるまう専制君主になる。それゆえ人間が従うべき善悪の基準は理性のみに求めねばならなくなる。

ライプニッツとベールとの対立は、理性と経験との関係の周りに展開するが、ベールのいう経験は特殊な意味をもっている。

ライプニッツはいう。理性がその論証をすすめるかぎり理性の真理は信仰の真理と合致する。また「信仰は啓示に基づく奇蹟を見た人々の経験に依存」する。このかぎり理性と信仰と経験とは合致する。啓示を見ぬ人々の信仰の経験は誤りうるが、「経験の与えた真理を繋ぐ権利をもつ」(G. VI. 49) 理性の支配をうければ、信仰と理性と経験とは合致する。

ベールはいう。信仰は神が各人の良心に直接与える経験である。有限な人間理性は無限な神的悟性とは異質で、信仰は理性に反する。したがって経験と理性とは合致しない。

しかし、とベールは続ける、人間の情念が良心を曇らし経験を誤らすことがある。それゆえ理性の吟味が必要である。ところが理性の推論も誤りうるから、理性の帰結は経験の検証をうけねばならない。彼は「感覚に先立つ理性」と「感覚に従う理性」とを区別する(O. II. 282)。ではベールは今日の語義での経験的実証的法則を認めたのであろうか。

ライプニッツによれば、真の経験とは論証理性に合致するもので、それは個別的事実が永遠真理の領域においてうけた本性そのものに内在する不変の法則により可能なのである。これに対してベールはいう。事物がそれ自身でもつ

真偽は人間に無意味である。人間に経験される真偽は、想定的または各人にとつての (putative ou respective) 真偽である (O. II. 441)。

ペールは、経験的事実の真理を繋ぐ権利をもつ法則的理性の独立性を認めない。理性の論証の各段階や結論の真偽は、個別的事実の真偽としてのみ経験される<sup>(6)</sup>。

神祕であれ迷信であれ、人間に真理として現象するものは、そのかぎりにおいてその人間に絶対的な支配権をもつ。後にそれが仮象で虚偽であるのが明らかになっても、このときにそれが真であったことは否定できない。この経験は今日の科学的な意味における実証性ではない。逆にペールの経験の真理は事物の認識の不可能性に基<sup>(7)</sup>づいている。

(1) ライブニッツは、善の目的とその手段 (精確には *conditio sine qua non*) とを区別し、罪の単なる許容を主張する。この区別は、神においてはすべてが善の実現をめ<sup>ぎ</sup>して決定されており、悪が確実に善になるとの論 (G. VI. 117) に基<sup>(7)</sup>づいている。しかし、もし神の道徳的屬性がごとごとく人間に理解されるとすれば、以上の区別は成立しない (E. Labrousse: *Ibid.* p. 369)。ペールは道徳における目的と手段との価値的区別を否定し、すべての道徳行為はそれ自身目的であると考え、神と人間との道徳的同質性の原理を主張する。

(2) ライブニッツによれば、「事物が可能か必然かの問題に神が欲するか選ぶかの考察を入れるのは問題をとりちがえている」 (G. VI. 257) である。ただ欲しないから、その人はそれができないというのは誤である (G. VI. 254)。ペールは、この論は不動不感の物質の一般法則にはいえるが、人間の善の問題にはいえない、ライブニッツこそ問題をとりちがえている、という。ペールは、神は悪を妨げようと欲してできなかったか、できたのに欲しなかったかであるとのエビキュールの言葉を、人間の自由を含めて徹底的に精神的に理解する。すなわち、全知全能で至善の神ができることは欲することであり、神が欲しないことはできないことである。ペールの論は、人間の必然化された罪のための弁明であって、神の正義のための弁明ではない。

(3) アダムが罪を犯したのなら神の善性はなく、神の善性を守るにはアダムが罪を犯していないとしなければならぬはずである。ペールのこの断言はもはやキリスト教神学者の言ではなく、神学的要請をまったく無視する世俗人の言葉である。これは「王様は裸だ」という子供の単純性に等しい (E. Labrousse: *ibid.* p. 406)。

(4) ベールによれば、ジャクロは「事実を実現する理由」と「理由により実現された事実」を混同している。同じく彼は、人間が理性的分析を行い、神の理由を知りうるという、なぜ人間が理性をもつかについては、神の理由がそれを与えているからだという循環を犯している。この論は、すでに信仰をもつ者には十分すぎて不用であり、信仰をもたず理性的に論証しようとする者には無意味である。

(5) ジャクロの理性は経験的事実の間に見出しうる法則であり、ライブニッツの理性は経験的事実の真偽を決定する基準である。ジャクロの理性は、神の真理にいたる一つの道であるが、信仰への準備段階であり、一時的には誤りうるものである。ライブニッツの理性は、神の真理へいたる唯一の道であり、理性の論証は同時に信仰の道でもある。

(6) 法則的理性の推論は、真から真を、偽から偽を帰結するといわれるが、ベールは理性のこの純粹な構成能力を否定する。理性の推論は経験的事実の検証によつてのみ正当化される (A. Robinet: *La philosophie de P. Bayle devant les philosophes de Malebranche et de Leibniz*, p. 52.)。しかし、これだけではまだ、ベールは理性的構成の仮設的意義を認めていると見える。(7) ここでベールは、理性の一切の機能を退け、事物の認識の不可能性の主張から、人間に直接与えられるものとしての感覚のもつ確實性に従うビュロニスムに与する。彼はこのビュロニスムにより理性を廃虚と化し、その上に彼の啓示への信仰を立てる (D. III, 733)。合理神学者への彼の告発は、啓示や基礎的教義を含んでいない。神学体系を合理化し、信仰や奇跡の特性を裏切るにいたる腹黒い自然論に対しては、ベールは信仰至上主義を守っていると見える (E. Labrousse: *ibid.*, p. 376)。

### 三 摂理と自由

#### I 善の自由

ベールは、神自身の善性と神が支配する世界の善とをまったく区別しない。神の善性が完全で、いかなる意味においても悪を許さぬことから、創造と摂理の全体でも、また一つ一つの過程でもすべて善が実現され、したがって人間

にとつても考えうる最大の幸福が事実として必ず経験されると結論する。ところが、と彼は続ける、この信仰の経験に反し、人間世界では罪悪と悲惨が経験される。そこで神を罪の創造者とせぬために二原理論が生まれるが、それは「神が人間の罪を避ける能力をもたぬことを付加えずには成立しない」(O. III. 824.)。

神を善の唯一原理として摂理を理解する者は「(神の善なる本性に基づき、二原理論を) 攻撃するときは勝つが、(罪の事実をそれにより説明せよと) 攻撃されるときはその長所を失う」。一方「(二原理論を支持する者は神の本性に由来する) アプリオリな理由では敗れるが、(悪の存在から得られる) アポステリオリな理由ではすべてに勝つ」(D. III. 305.) のである。

そこで、経験と信仰とをもつ人間にとつては、どちらの論もまったく正しいのでも、まったく誤っているのでもない。経験の善と信仰の善とがあり、どちらの論によるも善の事実を理解しようという自由が人間にある。

ライプニッツはいう。至福にいたるために、人間は不幸に耐えねばならない<sup>(1)</sup>。なぜなら、神は人間の幸を目的としたが、それだけが目的ではなく、「他にそれより大きな善が得られる場合には、悟性的被造物のあるものに不幸が起ることがある」(G. VI. 170.) からである。

それにもかかわらず、彼は世界の事実の解明において二原理論をとらない。世界の事実を真に解明するには、経験の示す狭い範囲の事実だけを見るのではなく、理性により宇宙全体をみるべきである。十分に理性を用いれば経験される不幸は悪でなく、宇宙に善が満ちているのを知りうる。この善の事実を理解するために、神は至高の賜物として理性を使用する自由を人間に与えている<sup>(2)</sup>。

ペールは結論する。神はすべて善に造ったゆえに人間に明証に悪であるものも実は善であると、事実を無視して信ずることにより人間は幸でありうる。また人間は、幸を与える事実のみを経験によって選び、幸だけを享受しよう。

幸のために経験的事実を否定して信仰に入る自由も、信仰を捨てて世界の幸だけを求める自由も人間にはある。

ライブニッツは結論する。人間は宇宙の事実を知るための理性的努力により、神の作品の善を理解し、神の完全性を認識しうる。神の完全性への信仰、すなわち神の摂理への知的協力において、理性的な善と理性的な幸福とを見出す自由が人間にある。

善への自由があるのに人間は不思議にも悪を選び、自由に罪に陥った。そのときにも人間は善への自由をまだもつてであろうか。人間の自由な罪の本質は何であるのか。

## II 罪の自由

ペールによれば、罪の本性は「……富者も貧者もそれなりに罪の傾向をうけ、……最も有徳な人、最も忍耐強い人も罪に悩んでいる」(O. III. 831.) ように、すべての人間が罪の意識に苦しむことにある。ところが、罪の意識を逃れ「この世の幸のためには、自分の状態で満足することで十分である。われわれは平安の精神を見出せば、いたるところで満足する」(Ibid.)。それなのに、神が人間を不安と不満の内に捨てていることに罪の本質がある。

人間の精神を満足させることは神には容易である。神は人間の魂を「水の流れのように手中にもっている」(Ibid.)。人間の精神を変えるには「大脳の穴を二十か三十か閉じればよい」(O. III. 682.)。しかし神はそうしない。それゆえ人間が世界の中で、罪から自由になるには、その精神を自分で変えるしかない。

ペールはいう。人間は神が与える諸事実が形成する一つの環境の内にいる。この諸事実により人間の精神に生ずる不満をそのまま満足に変えることはできぬが、この環境は固定したものではなく、別の新しい環境内の相対的限定である以上、この不満は別の環境では変化しうる。しかし、環境の内の人間の精神は、その諸事実が与える感覚に従う。

この感覚が変化するのは別の環境、その内の別の事実によってのみである。そこには別の満足と別の不満がある。

環境の内の人間には、その諸事実が与える感覚が真理であり、理性を通じてその環境を越えて神が示すであろう永遠真理はその人間には仮象でしかない。したがって、ある環境においては人間は自ら神に叛き罪を犯す外はないのである。

ライプニッツはいう。罪の事実はそれをうける人間にあくまで罪であり善でないことは確かである。しかしそれゆえに罪が神に敵対する原理で、人間が神に叛いたとはいえない。

彼は適合に基づく正義の論を新しい角度において展開する。ペールは「全体において最善のものが同時に部分において可能な最善のものだと信ずる」(G. VI. 245) 誤を犯している。線分の両端の最短距離の部分は、その部分の両端の最短距離である、しかし善については異なる。それらの部分は「不規則な方法で全体から取出される」(ibid.) からである。「もし善が……絶対的または等質的な何ものかの内に成立するなら、善の部分は常に全体に類似しているから、全体と同様に善といわれねばならない。しかし、関連し合うものにおいてはそのようにならない」(G. VI. 246)。

この世界の論理は、異質的で相関的な法則である。<sup>(4)</sup>ある部分が悪なら、その全体を造る者は「高邁な魂」ではないとペールはいうが、神についてはそれはいえない (G. VI. 247)。摂理において神は「悪徳を宇宙の最善と結合させてくる」(G. VI. 249)。

神は、世界の内にあってその悪を繕う修理工ではなく、世界を創造し世界を越える神である。したがって個々の事象そのものではなく、それらがその連関においてもつ実的理由が神のプランに適合していることが善である。それゆえ、個別的な悪の仮象だけを感じたに見て、それと異質的に連関する諸事象の全体を支配する摂理の普遍法則の真理を理性的に見ないことに罪の本性がある。神が与えているのに人間がその理性を十分に用いぬ怠惰と不注意とに罪の本性がある。

ペールはいう。人間は感覚によってしか事実を判断しえず、理性は感覚を變えるのに役立たない。そして神は人間を罪の事実<sup>(1)</sup>に定めた。この事実に基づく感覚により罪を犯す人間には、罪を逃れる自由はない。

ライプニッツはいう。摂理の法則は、神が世界を必然的に支配するとともに相関的異質的にも支配するのを人間に教えるから、理性により惡の内<sup>(2)</sup>に善を見出し、感覺の仮象を克服し、罪を逃れ善に向う自由が人間にある。

### III 人間の自由

ペールはいう。神が最善の世界を選ぶなら、その世界は唯一で、その創造を義務づけられ必然的に実現することになる。「最善の法則は神を形而上学的必然におく」(G. VI. 237)。そして人間の行為がこの摂理の法則に従うなら、人間にとって「願うことが起るはずなら何もせずにも起るし、起らないはずならいくら骨折しても起らない」との「無為の理」は正しくなる。そこで人間の自由は、神からまったく離れたところ<sup>(3)</sup>にあり、何をしてもよく何もしくてもよいとの無差別の自由になる。

ライプニッツは答える。最善の世界を実現する神は宿命に従うといえる。しかし「この宿命は神の本性そのものであり、神の智と善とに法則を与える悟性そのものである」(G. VI. 230)から、神の自由は十分に保たれている。

さらに、「もし神が最善を造れば、造られものは變動しない」というのは誤である。「最善のものはそれに劣らず優れた他の最善のものに<sup>(4)</sup>変えられる。……無限数の事物の全結果は最善でありうるが、……各部分の内に存在するのは最善ではない。一挙に最善に達するのが許されぬのが事物の本性であるとすれば、宇宙はよりよいものからよりよいものへと常に進むのである」(G. VI. 237)。宇宙の最善の法則に従うかぎり、ある時点の部分的惡にも善に移る自由が必ずある<sup>(5)</sup>。

それゆえ人間は「無為にしておれば、願っていることを得られぬのみか、注意により妨げうる禍を招くことになる」。撰理の法則を知れば、「因果の連鎖は堪えがたい宿命をもたらすどころか、かえって宿命を除く手段を与える」(G. VI. 133.)のである。神が与えるこの手段、すなわち撰理の法則に従い悪から善に移る「理性」を用いれば、いつかは至福にいたりうる自由を人間は得るのである。

ベールは反論する。ライプニッツによれば、「罪人に、罪を犯す自由と、非常に少ないにせよ立ち直る能力とは常に残っており」(G. VI. 277)。「永罰への絶対的予定はない」(G. VI. 116)ことになる。これは神の言葉に反する。合理神学者にとり「地獄の教えは主たる躓きの石である」(O. III. 807)。選ばれた僅かな人を除き、有限な人間には神の撰理はうかがえない。人間は感覚に従い、人間にそれと現われる善を行い悪を避けることしかできない。救済か永罰かは人間の自由でなく神の決定にのみよるのである<sup>(6)</sup>。

ライプニッツは答える。「神はすべての人が救われるのを欲し」(G. VI. 286)、手段として理性を与える。それを<sup>(7)</sup>用いぬ者は「自らの悲惨を激しく感じながら自らの行為を是認し、いかに不幸であっても、その状態を愛する狂人」(G. VI. 278.)である。彼らはその自由により永罰に止まる者で、永罰とは「罪の連続」である。

ベールはいう。神は理性を与えたにしろ、地獄にある人が用いえない仕方<sup>(8)</sup>で与えた。それは「誰も調査を知らぬ薬を教える」のと同様「何の足しにもならない」(O. III. 831.)。

ライプニッツはいう。人間は常に理性を用いうる。罪から生ずる「身体的苦痛はいかに激しくとも、賢者の静かさを乱さぬ、……人間は練習と省察とによりそれに達しうる」(G. VI. 268.)。罪ある人間も理性を用いうるし、また用いねばならない。

ベールの「経験」は、神への信仰に基づく経験と人間の感覚に基づく経験とに、ライプニッツの「理性」は、信仰

の真理と合致する論証理性と感覚の仮象を証明する人間理性とに分れる。しかもペールは二つの経験を別の領野におき、信仰は個人の理性にも経験にも反する特殊な領域に成立すると考える。

そこで、理性と経験とをめぐる二人の対立は、人間が信仰を見出すために何かでもなしうるかの問題を基底におきつつ、人間はその感覚を規整する能力としての理性をもつか否かの新しい次元に移る。それは身体をもつ人間の本性についての哲学的分析、身体的悪の問題の解明を要求する。

(1) 不幸に堪えることが直接に神の氣にしているのではない。そのような神は世界精神である。真の神は世界の外の、むしろ世界を越える知性である (G. VI. 248)。

(2) 理性を用いなかった古代人や現代人のある者は、神の作品を十分に知らぬから二原理論を正しいと思った。しかし理性の進んだ現代では事情は異なる。「今日では、地球より大きい天体が無数にあり、そこには人間でないにしろ同様に理性をもつ住民がいると見なければならなくなっている。……太陽と同様な無数の恒星には幸福な住民しかいないかもしれない。それに恒星……の先には広大な空間があり、そこは幸福と栄光に満ちているとも考えられる。我々の知る宇宙の部分は、知らぬ部分に比して殆んど無に等しい。人のいうすべての悪を合せても、この殆んど無いものの内に含まれ、宇宙全体の善に比すれば消えてしまう」(G. VI. 114)。ライプニッツは、経験の事実の価値を全く否定する抽象的構成的理性の体系を考える。そして、この理性の無限の進歩の可能性へのオプティミスティクな確信が一つの宗教となり、それが神の信仰と直結される。

(3) 天国にも栄光のさまざまな段階があるが各の至福者はそれぞれに満ち溢れ全いように、地上でも人間は不完全なままに善と幸とを得て罪をなくしうるはずである (O. III. 831)。

(4) 神の善性は常に、実的で可能的な被造物への相関において示される。被造物は神の完全性の相対的限定であり、世界の各部分はそれぞれの存在に独自の善と悪との相対性(相関性)をもつ。したがって全体の善の原理が同質的に各部分へ適用されるなどのである (I. Jalabert: *Le Dieu de Leibniz*, p. 179—181)。

(5) ある時点で悪が突然に善に変わるのではない。悪が善に変わるなら、最初の世界は最善ではない。善が増大するのである。それは生物が成熟するのに等しい (G. Grua: *ibid.*, p. 343)。

(6) 摂理の絶対的必然性をいう者は運命の名の下に道德的責任を放棄する者であると言い、ライプニッツは人間の自由を主張

する。しかしこの合理神学の自由は、絶対的支配者の神を考えないかぎり二原理論に進み、人間を相争う二つの力の受動的な犠牲者として自分の行為の無責任を主張するにいたる (W. H. Barber: *Leitniz in France*, p. 76.)。そこでペールは、神の絶対的決定を認めるか、神を考えぬ自由を認めるかどちらかであるという。

(7) 罪を楽しむのは奴隷の自由 (G. VI. 289.) であり、すべての罪人はユダヤヘルゼプブと同じように自分で自分を罰するのである (G. Grana: *ibid.* p. 361.)。

#### 四 帰 結

ライプニッツとペールとの論争は合理神学内部の対立と表面上は思われる。二人とも自らの正統主義を主張し、相手をソシニアンの異端と非難するからである。

ペールは、理性をすべての信条の最終判者とするソシニアンに反対し、基礎的教義は理性に反するもの、信仰のみの対象とすることにより自らの正統性を守る。しかし道徳については、啓示の教える寛容を教義として良心の自由をいう唯一の宗派であるソッチーニ派に彼は全面的に賛成する。

ライプニッツも基礎的教義は信仰の対象とするが、信仰は高次の理性であり、神的悟性と人間理性とは本性上は同質的であるとする点において、ソシニアンとの非難をうける危険をもっている。しかし道徳については、その真理が真理である以上は理性的普遍的基準が存するゆえ、虚偽を寛容するソシニアンを真理を否定する者として排除する。

ソシニアンが原理とした理性への信仰の従属を、二人は方法としてのみ認めて信仰の優位を守る。ライプニッツは信仰すなわち普遍的理性に適合する道徳法則を求め、神の正義を道徳の基準とする。ペールは反理性的な信仰に道徳の基礎を求め、神の与える事実か否かを個々に示す経験をその基準とする。

二人は道徳の原理を信仰においた。そして、身体をもつ不完全な人間は、神が語りかける良心の声を聞かず、誤謬

に陥るのを認めた。この誤謬を人間の罪と結合せず、無知に由来するとする点で彼らは合理神学者である。

しかし、ライプニッツは無知の原因を人間の理性に求め、ベールは人間の心情に求めた。ライプニッツは、人間が十分に理性を用いれば、「克服しえない無知」はないという。ベールはいう。良心の声は神の声であり、誤れる良心は正しい良心と同一の権利をその人にとってはおもつ。悪意をもって良心の声を聞かぬ者を除き、善意による無知は克服しえぬものである。そして無知が悪意か善意のものかについては、人間の心情の變まで知りうるのは神だけであるから、人間は誤謬やそれに基づく虚偽を寛容するほかはない。

ライプニッツはキリスト教の普遍的道德を求めた。宗派間の論争はそれへの準備段階として認められるにすぎず、したがって誤謬としての誤謬は寛容されない。彼はルッター派の *cujus regio, ejus religio* の型態の寛容しか認めない。

ベールは普遍的キリスト教道德の否定の経験から出発する。彼のいう異端の寛容は宗派の肯定が目的でなく、究極的には信仰を個人の内的心情にのみ認めるためのものである。彼はカルヴァンからルソーへの道にある。しかし、虚偽の信仰を正統の信仰と同じに認め、宗派的信仰を無意味にして普遍的寛容を導き、究極的には一切の既成宗教の人為性を明らかにする点において、彼がモンテーニュからヴォルテールへの道にあるのも否定できない。(丁)

#### 略号例

G. VI. 123. = C. I. Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Bd. VI. S. 123.

O. III. 123. = *Œuvres diverses de Pierre Bayle*. tom. III. p. 123.

D. III. 123. = *Pierre Bayle: Dictionnaire historique et critique*. tom. III. p. 123.

(筆者 大阪府立大学(社会学)講師)

value in history be not only universal but also individual and flexible to the changes in the style of human life, and that the synthesis, in this case, would describe the dynamic process of transcendence from the temporal to the eternal. To depict this process clearly, the author gives some sketches of the development of moral reflection in Greek tragedies and in Japanese pre-modern society, which will reveal the several common ways of conduct and reflection contained in the historical and individually different solutions of moral problems.

## Leibniz et Bayle

### —sur le mal moral—

*par* Akio Iwatsubo

Le nœud de la question réside dans le conflit qui oppose une vision théocentrique à l'expérience humaine de la méchanceté.

Selon Leibniz, la nécessité de la providence divine ne détruit point la liberté de la volonté de l'homme. La liberté humaine est la cause prochaine du mal moral, mais Dieu ne veut que permettre ce mal à titre de nécessité hypothétique ou morale qui le lie avec le meilleur. Il est visible que Dieu prévoyant ce qui arriverait librement, a aussi réglé toutes les choses par avance. Donc, la providence est la règle de la sagesse divine qui gouverne le meilleur monde, et la vraie liberté de l'homme consiste en ce que l'homme fait son devoir en suivant la règle rationnelle que Dieu lui a prescrite.

Leibniz soutient la conformité de la foi avec la raison. L'homme est asservi aux passions, en tant que ses perceptions sont confuses. C'est dans ce sens que l'homme n'a pas toute la liberté d'esprit, et qu'il commet le mal moral. Mais la raison de l'homme est la lumière naturelle que Dieu lui a donnée, et elle consiste dans l'enchaînement des vérités démonstratives, donc elle a la puissance de réprimer les passions, quand on suivra la démonstration de la raison aussi loin qu'elle peut aller.

La présence du mal moral dans ce monde, dit Bayle, est le fait indubitable que l'Écriture enseigne et que l'expérience humaine confirme, mais la raison

abstraite ne reconnaît pas ce fait de l'expérience. C'est le but de Bayle de transformer la discussion de la conformité de la foi avec la raison en discussion de la conformité de la raison avec l'expérience.

Selon Bayle, la foi pure nous enseigne que la bonté de Dieu est infinie et elle doit être la plus grande que l'on puisse concevoir. Et les bienfaits que Dieu communique aux créatures ne tendent qu'à leur bonheur, et la providence de Dieu doit déterminer toutes les choses nécessairement au bien. Cependant l'expérience nous enseigne que, dans ce monde, tous les hommes sont sujets à mille chagrins et ils gémissent sous le fardeau du péché. Et de plus la même expérience nous enseigne que les hommes peuvent s'adonner, en dépit du précept de la raison et de la foi, aux plaisirs sensuels du péché. Donc Bayle soutient non seulement l'inconformité de la foi avec la raison et celle de la raison avec l'expérience, mais encore l'inconformité de la foi avec l'expérience. Par conséquent, ou l'homme doit croire la bonté de Dieu et négliger les faits de l'expérience, ou bien il doit affirmer les faits de ce monde et renier la foi. Il est impossible de résoudre rationnellement le problème du mal moral.

On peut dire que Bayle est fidéiste irrationnel et mystérieux. Mais il a l'intention d'établir la philosophie séculière et empirique qui est entièrement indépendante du gouvernement de Dieu et de la raison abstraite. En effet Bayle estime que le mal physique, c'est-à-dire la souffrance corporelle est la source du mal moral, que la première étude de sa philosophie empirique doit être la recherche du mal physique plutôt que celle du mal moral.

## Das Problem der Geschichte bei Kant

### —Teleologie und Geschichte—

von Eisuke Kawamura

Die menschliche Geschichte soll, nach Kant, vom natürlichen Zustand über die kultivierte Stufe zum moralisierten Zustand fortschreiten. Um die Freiheit, d. i. die Bedingung des moralischen Gesetzes, für die äußeren Handlungen eines jeden Menschen zu gewährleisten, muß ein rechtlicher