

『カンディード』と最善説

枝村祥平

ヴォルテール(1694-1778)の『カンディード』(1758)は哲学的な文学作品としてもっとも著名なものの一つであろう。ウェストフェリアの青年カンディードは、ライプニッツ(1646-1716)の説を奉じる師バングロスの言うとおり世界が最善のものだと信じるが、数奇な運命が彼の信念を徐々に揺るがせる。想いをよせた男爵令嬢キュネゴンドの手に求愛のキスをして男爵に追い出されることになったカンディードは、ブルガリア人に一種の奴隷兵として連行される(C 272)。逃げてオランダに行った彼は、梅毒で片目と片耳を失った師バングロスに出会い、キュネゴンドが陵辱されなぶり殺されたと告げられる(C 289-91)。ある老婆につれて行かれたあばら屋で彼は、実は生きていたキュネゴンドに再会するが、また彼女を見失う。カンディードは南米諸国から欧州・トルコまで旅してようやく彼女を見つけるが、彼女はすっかり醜くなっている(C 447)。結婚をはたすが、醜くなった妻は口うるさい。小さな農地を耕し、妻にののしられる毎日。しかも、それまでにカンディードが受けあるいは目にした災厄は数知れない。脱走のかどでの、四千回の鞭打ちの刑(C 272-3)。ブルガリア人とアヴァール人との戦争における惨事(C 273-4)。反教皇派のキリスト教徒からの冷遇(C 276)。リスボンでの大地震と、それを起こしたというかどでの異端者の火あぶり(C 285-90)。南米では、原住民にあわや串焼きに(C 342-3)。パリでの、不審な外国人としての扱いと投獄(C 400-1)。

カンディードの信念の変化を少したどってみる。まず、カンディードは現実世界が最善という主張を受け入れた上で、現実世界における災厄にため息をつく。「これがありとあらゆる世界の中で最善の世界であるなら、ほかの世界はいったいどんなところだろう」(C 290-1)。ヨーロッパを離れるときには、カンディードは既にヨーロッパに絶望しアメリカ大陸に希望を見出そうとしていた。「ぼくたちは別世界へ行こうとしているのです・・・その世界ではかならず、すべてが善です。なぜなら、自然の面でも道德の面でもぼくたちの世界に起こっていることは、ちょっぴり嘆かわしいと認めなければなりませんからね・・・間違いなく新世界こそが、あらゆる世界の中で最善の世界なのですよ」(C 307-8)。新世界でも災難にあったカンディードはバングロスの説に疑問を投げかける。「先生がおられたら、地上と海上にあふれる自然の悪と道德上の悪について、さぞかし名言を吐かれることでしょう。そしてぼくにしても、あえていくつかの反論をうやうやしくお返しするくらいの力

があるはずですがね」(C 323)。南米で黄金郷エルドラードを目にしたカンディードは、世界が最善であるという考えを必ずしも否定はしないが、自分の生まれ故郷は最善には程遠いと確信する。「・・・これはきっと、すべてが順調な国なのだろう。なぜなら、そんな国が絶対に存在しなければならないからだ。ついでに言えば、パングロス先生がなんと言われようとも、これまで何度も気づいたことだが、ウェストファリアでは万事が思わしくなかった」(C 352)。しかしエルドラードを出て、母親に売られて製糖工場で働き、左手と右足を切り落とされた黒人奴隷を目にして、彼はついに最善説を「うまくいってないのに、すべては善だと言い張る血迷った熱病」と断じる(C 366)。また、悪は全体の美に寄与する絵の陰影のようなもので、全体の善の向上に貢献しているという考えを皮肉ってもみせる。「わたしはもっと悪いことをみてきましたよ。しかし、ある賢者がそういったことすべてはすばらしく、一幅の美しい絵の陰影なのだと教えてくれました。もっとも、その賢者は不幸にも縛り首にされましたがね」(C 394)。

『カンディード』の正式な題は『カンディードあるいは最善説 (Candide, ou l'Optimisme)』である。最善説 (optimisme) は、ラテン語の最善 (optimum) より派生した語であり、ライプニッツの死後 1737 年より使われ始めたとされる⁽¹⁾。この作品では、最善説は、経験と常識によって明白に知られる事実と明らかに矛盾する、現実から遊離した悪しき哲学的思弁の産物である、と示唆されているといえるだろう。本論では、この『カンディード』が揶揄するところの最善説がどのような哲学史上の伝統を背景にライプニッツによって主張されたのかと、ヴォルテールによる揶揄の動機を概観した上で、痛烈な皮肉を浴びせられたライプニッツ自身の議論と、最善説の近代以降の展開をみてみることにしたい。

1. 歴史的淵源

確かに、最善説という語自体は 18 世紀から使われ出したものとされている。しかし、最善説を、世界全体あるいは宇宙全体が可能な限り善く秩序づけられているという考えと解するなら、実質的には最善説をライプニッツ以前の哲学者に見出すことができる。では、どこまでさかのぼることができるのだろうか。既にアナクサゴラスは、知性 (νοῦς) がすべての事物を秩序づけるという考えを有していたようである(D.K. 59B12)⁽²⁾。もっとも彼の主張は、論理的に必ずしも最善説を帰結するわけではない。知性によって組織された宇宙全体は全くの無秩序ではありえないけれども、できるかぎり以最善のものが選び取られたという強い主張をここに読み込むことは難しい。

従って、最善説を最初に提示してみせたのはプラトンということになるだろう。『ティマイオス』では、物質を駆使して宇宙を工作する神デミウルゴスが紹介され、この宇宙はあ

る範型に基づいて作成されたものだと説明されるのである(Timaeus 28a)。さらに、動物や人間の身体の精巧さに触れられた後、宇宙が最善であることが示唆される(Timaeus 92c)。宇宙がある時点で創造されたという『ティマイオス』の議論を認めているわけではないが、アリストテレスも宇宙が目的論的に組織されているという考えを受け継いでいる。『自然学』では、自らは変化せずに他のものの変化の原因となるものが存在するとされ、すべての変化は究極的にはこの存在（いわゆる不動の動者）に依存しているとされている(Physics 256a4-260a19)。変化を続ける地上の、そして天上の事物は、一つの存在を目的因とすることにより、秩序づけられているというのが彼の宇宙観といえるだろう。

古代ギリシャの哲学者たちを踏まえ、多くの神学者たちは、この宇宙は神の無限の知性によって組織されたもので最善のものであるとの主張を支持した。アウグスティヌスはプラトンを踏まえ、宇宙が善意をもった全能の神により創造され、最善のものであると主張した。アウグスティヌスによれば、どの被造物も何らかの仕方では善である。そして宇宙は全体として驚くべき秩序と善を備えているとされる(E 10)。トマス・アクイナスもまた、神は人間における善（徳）を増やすことができたとしながらも、宇宙は神に与えられた最も美しい秩序をもち、全体としてこれ以上善くなることはできないとしている(Summa I, Q. xxv, a. 6)。

17世紀でも、デカルトが不完全なものの存在を根拠に宇宙が完全であることを否定することはできないとしている³⁾。『省察』では、神の作品が完全であるかどうかは全体をみなければわからないとされ、われわれが宇宙のごく一部しか知らないと示唆される(A.T. VII 55-6)。これを受けライプニッツは『弁神論』で、局所的な無秩序が全体の秩序に貢献しており、最高の秩序のためにはそうした無秩序が必要とされることもあるとする(GVI 195 = T 145)。そして、この世界においてはある悪が、結果として全体の善を実際に構成しているとさえいわれる(GVI 198 = T 149)。

以上のように、宇宙が可能な限りよく秩序づけられているという考え自体は哲学史上決して稀なものだったわけではない。むしろ、ライプニッツは哲学史を意識した上で伝統を引き継ごうとしていたといえる。それにも関わらずヴォルテールの類稀な筆力により、ライプニッツは見事にカリカチュアとなってしまったわけである。読者には、最善説という頓珍漢な考え方がライプニッツによって初めて紹介されたとの印象も与えかねないことだろう。

2. ヴォルテールの事情

では、なぜヴォルテールは、ライプニッツの最善説を戯画的に扱おうとしたのだろうか。

勿論、『カンディード』から読み取ることができる批判を、ヴォルテール自身が心に抱いていたことは事実だろう。この世界は、最善というにはあまりにも多くの悪や不幸に満ち溢れている。三十年戦争(1618-48)の犠牲者は、神聖ローマ帝国の人口の三分の一に近いとまで言われた。1855年にはリスボンの大地震により、三万人以上の人が突如として亡くなった。ヴォルテールに一時は心酔したフリードリヒ二世は七年戦争(1756-63)を引き起こし、プロイセンは血みどろの戦場と化した。神がこの世界を最善であるべく創造したのであれば、なぜ神はこれらの出来事を容認したのか。

しかし、以上の事情は、ヴォルテールが最善説を批判する動機ではあっても、ライプニッツをことさらに槍玉に挙げる動機ではありえないはずである。勿論、18世紀において最善説の語が特にライプニッツの名前を連想させるものであってみれば、ライプニッツを叩くことが最善説を批判する格好の手段になりえたことも事実であるが、それだけではヴォルテールがなぜライプニッツ以前の最善説の伝統に立つ哲学者たちを皮肉らなかつたのかを説明できないように思われる。では、ヴォルテールがライプニッツを批判する他の動機は何か。まず、ヴォルテールがニュートンを称えようとして、結果としてニュートンと対立関係にあると考えられたデカルトやライプニッツといった大陸で大きな影響のあった学者を批判的に扱うことになったことが理由として挙げられるだろう(Pomeau, 1995, vol.1, p. 348, 566, 600)。ヴォルテールはブリテン島に渡った後、ニュートンの物理学に驚嘆し、またそこにおける思想と制度の先進性を高く評価するに至った。その上で、ニュートンを大陸に紹介し、高く称揚する必要を感じていたのである。『カンディード』は彼の意図を実現する格好の手段でもあったといえる。事実、ニュートンとライプニッツとは重要な論点で見解が異なっている。例えば、真空の存在を否定するデカルトやライプニッツと異なり、ニュートンは粒子間に真空が存在することを認めている(N 27, 129)⁽⁴⁾。ヴォルテールは、ニュートンとライプニッツとの対立点を意識した上で、ニュートンの考えの優越性を主張したかったはずである⁽⁵⁾。

加えて、デカルト、マールブランシュ、ライプニッツの哲学は、古いキリスト教のドグマとともに、思考を硬直させる独断的体系であると信じられたという事情が挙げられる(cf. Pomeau, 1995, vol. 2, p. 388)。ライプニッツの最善説が悪しき意味でア・プリオリな思弁なのであれば、あくまで経験的に得られたデータを数学的に組織したニュートン物理学はそれと好対照をなすということになるだろう。ヴォルテールにとって、ライプニッツ哲学からフランスやドイツの人々を脱却させることは、啓蒙の一環だったのかもしれない。実際、ヴォルテールにとってニュートン輸入の盟友であったモーペルチュイもまた、ライプニッツの哲学と物理学に一定の理解を示していた(cf. Davidson, 2010, pp. 259-60)。ニュートンと

ライプニッツとの折衷の試みが啓蒙の妨げとなると考えたヴォルテールは、モーペルチュイと袂を分かち、大陸におけるビッグネームの批判、つまりデカルトとライプニッツの批判に以前にもましていそしむことになったのである。

3. ライプニッツ解釈上の最善説

そうすると、ヴォルテールは哲学的というよりむしろ党派的な動機でライプニッツの最善説を皮肉ったようにも思える。ただそのことは、『カンディード』で暗に示されているような批判が的外れであることを意味しない。批判が妥当であるかどうかを吟味するためには、それとライプニッツ自身の思想とを慎重に対照しつつ理解しなければならない。

『弁神論』(1710)はライプニッツの生前出版された数少ない著作の一つであり、ヴォルテールを含めた人々はおそらくこの本によってライプニッツを知っていた。となれば、まずこのテキストを検討することが必要になるだろう。さて『弁神論』では、神は例えばライオンの種全体より一人の人間を重視するかはわからないが、少なくとも一頭のライオンよりも一人の人間を重視するとされる(GVI 169 = T 118)。人間のような知性をもった被造物の幸福は、神の計画の主要部分とされるのである(GVI 168 = T 118)。そうすると、この世界にあまりに多くの不幸があった場合、『弁神論』の思想との整合性が損なわれるとの印象をもつ人がいても不思議ではない⁽⁶⁾。全能の神が周到に計画すれば、この世界よりも幸福に満ちた世界は創造しえたはずである、と。

しかし、別のテキストでは一風異なった議論が前面に出ており⁽⁷⁾、そこでは人類の幸福が神の主要な計画だと明示的に述べられているわけではない。以下に、テキストを整理し、いくつかの解釈を紹介する。『24の命題』⁽⁸⁾(GVII 289-91)では、すべての可能的なもの(omne possibile)の系列(可能世界)のうち、ある条件を満たしたものだけが現実存在するに至るとされる。言い換えると、神は様々な世界を認識し創造することができるが、そのうち実際に選び取られ創造されるのはある条件をもったものただ一つ、ということである。ではその条件とは何か。『事物の根本的起源』(1697)では、時間や場所といった世界の受容能力を前提とした上で、その中でできるだけ多くのものを現実存在させる選択肢が選ばれとされている(GVII 303-4)。以上の議論で強調されているのは、最善の宇宙が、できるだけ多くの存在者を共存させるものであるという主張である。

一方で、ライプニッツは、最善世界の別の側面をも強調している。例えば『形而上学叙説』では、もっとも完全な世界は、「仮説において最も単純であり同時に現象において最も豊かな世界」とされる(DM 6)。そこで強調されるのは、世界の「単純性」である。最善世界においては、多様性だけではなく、その多様性を統一するような何らかの法則がなけれ

ばならない、ということになるだろう。

そうすると、多様性と単純性という二つの条件に照らして、結局どのような世界が最善とされるのかを明確化することが解釈上重要となる。ニコラス・レッシャーは、宇宙における法則の単純性と、そこにおける現象の多様性は、ともにその宇宙の完全性に寄与すると考える。レッシャーによれば、ライプニッツにおける宇宙の完全性は、法則の単純性を数値化したものと現象の多様性を数値化したものの積で量られる⁽⁹⁾。またレッシャーによれば、宇宙を単純化すればするほど現象の多様性を実現することは難しくなり、現象を多様化するほど宇宙は複雑になってしまう。単純性と多様性は、一種のトレードオフの関係にあることになる(Rescher, 1979, p. 29; cf. Jolley, 2005, p. 166)⁽¹⁰⁾。

しかし、なぜ単純性と多様性の間にこのような関係が成り立っているのかは、十分に説明されていない。単純性を一定に保ったまま多様性を向上させることはできないのか。あるいは、多様性を保ったままより単純な法則を設定することはできないのか。レッシャーはこれらの疑問に答えていないように思われる。さらに、レッシャー説はライプニッツのテキストと矛盾しているようにも思われる。この説によれば、そこそこの法則の単純性とそこそこの多様性のみを備えた宇宙が、結果として最善のものとみなされることもありうることになる。しかし、『形而上学叙説』からは、現象においてもっとも豊かであることが最善世界の必要条件であると読み取れる⁽¹¹⁾。となれば、可能なかぎりの多様性をもたない世界は、いかに他の点で優れていても最善ではありえないことになるだろう。

そこで代替案として出されたのが、最善世界は最高の単純性と多様性を同時に備えたものでなければならない、という解釈である。この考えに基づけば、最善世界には可能な限りでもっとも多くの構成員が所属する。例えばドナルド・ラザフォードは、最善世界においては空間に存在するいかなる物体も、神に創造された無限数の実体—つまりモナド(monad)—が集まったものとみなされると指摘する(Rutherford, 1995, p. 203; cf. Blumenfeld, 1995, pp. 385-9)。ある可能世界では、ある物体は単なる現象に過ぎずそれに対応したモナドは存在しない。しかし、最善世界においては、われわれが知覚する現象としての物体はいずれも、モナドが現象としてあらわれたものが集まったものである。こうして空間のどの部分も空虚とみなされることはなく、いわば無限数のモナドで満たされた状態にあるのである。ラザフォードによれば、この世界はいかなる空間も充実しているがゆえに、最善世界の必要条件—最大限の多様性—をみたすのである。

ラザフォード説に対しては、次のような反論が可能である。ある一つの現象としての物体が、それに対応した無限数のモナドをもつのならば、それだけでその世界に所属するモナドの数は十分に多いといえるのではないか。そうすると、仮に別の物体が単なる現象に

すぎずそれに対応したいかなるモナドも存在しないとしても構わないということになってしまっているのではないか。このような問題意識からグレゴリー・ブラウンは、いくつかの可能世界においては構成員であるモナドの数は無限に至り、それらの世界の構成員数を比較することは無意味であるとする(Brown, 2007, pp. 15-26)⁽¹²⁾。そこでブラウンは、これら可能世界のいずれが最善であるかを決定するにあたり、もっぱら法則の単純性に目を向ける。つまり、この現実世界においては、単純な法則が極めて多様な現象を統括しているのである。この基準によれば、無限数のモナドを含む他の可能世界も、そこにおける法則の単純性において現実世界に劣っていれば、最善のものとして創造されることはない⁽¹³⁾。

以上、ライプニッツのテキストに示された最善世界の条件と、それにまつわる解釈を紹介した。これらの解釈はすべて、人々にとっての災厄がどれほど少ないかを、最善の世界を直接的に決定するファクターであるとはみなしていない。神はもっぱら、最も単純な自然法則の実現を志向し、それによって無限に豊かな自然現象を実現しようとするのである。そこでは、人類の幸福度であるとか、善人がどれくらい幸運によって報われるかといったことは、明示的に語られてはいない⁽¹⁴⁾。そうすると、少なくともこの特殊な最善概念を受け入れさえすれば、この世界が最善であるともいいうるかもしれないのである。この世界はライプニッツの意味で「最善」ではないとヴォルテールが考えているとすれば、それは彼のライプニッツ理解不足に基づいているように思われる。

4. 最善説その後

1 節にみたように、最善説の伝統は、宇宙における秩序から神の存在を推し量る自然神学の伝統と密接に結びついている。次のような考え方は、典型的な自然神学のものといえる。世界がシンプルな法則によって統括されているのならば、そこに神の計画を見出すことができる。世界が文字通り最善かどうかは定かではないが、何らかの計らいがそこに見出される、等々。そして、世界における秩序は、ひいては秩序を設定した神の存在を知らしめるものだ、とも考えられたのである。

しかし 18 世紀以降自然神学は勢力を弱めていった⁽¹⁵⁾。われわれはヒュームやカントの著作に、自然神学への鋭い批判を見出すことができる。ヒュームの『自然宗教に関する対話』で、懐疑論者フィロは次のようにいう。まず、自然神学の支持者は、人間が機械などを作るのと似た仕方で神が自然全体ないし宇宙全体を作ったというが、それは正しいのか。自然は、時計などの人間の作ったものと似ていないし⁽¹⁶⁾、そうだとすれば神と自然全体との間に人間と作品の間にあるような関係があると決め付けることはできないのではないかと(DNR 2-3)。何より、われわれは自然全体のごく一部しか知らないので、自然全体が神の作

品のようなものだ」と主張する根拠を持たないのではないか(DNR 5)。また、なるほど、全知全能の神が自然の秩序を設定し生物を創造したというのは、一つの筋の通った説明ではある。しかし、自然の秩序や生物の身体の精巧さなどは、数多くの仕方でも説明することができる。それらは、宇宙における粒子が長い間様々に配置を変え続けた結果、ある時点で偶然に生じたのかもしれない(DNR 8)。すると、神が計らいによってこれらをもたらしたという説明を他の説明に優先させる理由はない、ということになる。これらのフィロの主張を、ヒューム自身の主張とみなしうるかという問題はあるものの、フィロの発言が読者に自然神学への疑問を呼び起こすことは確かだろう。またカントによれば、自然神学的な神の存在証明は、宇宙の諸事物が互いに秩序づけられて存在していると前提としており、結局宇宙の諸事物の存在から神の存在を推し量る宇宙論的証明を前提とする(A 630/ B 658)。この宇宙論的証明は、宇宙の諸事物の存在は偶然的なのだからその存在の根拠は必然的な存在者である神に求めなければならないということを前提としており、神の概念から神が必然的に存在することを結論する神の存在論的証明を前提とせざるをえない。ところが神の概念に存在が含まれているという議論は誤りで神の存在論的証明は理論的に妥当ではないから⁽¹⁷⁾、結局どの存在証明も信用するに足りない、ということになる。

ヒュームやカントの考察は、宇宙における秩序から単純に神の存在を結論することに待ったをかけている。さらに、ヘーゲル以降の神の存在証明という課題の歴史主義的相対化が、自然神学における神の存在証明の意義を改めて希薄にしたことも否めないだろう。神は存在するか否か、その存在をわれわれは知りうるか否かという問題自体が、前時代的なものに過ぎないとも考えられたのである。

他方、以上のような事情にも関わらず、近年自然神学的証明は再び脚光を浴びてきている。その背景にあるのは次のような問題意識である。つまり、この宇宙において成り立っている物理学の法則は偶然的である。多くの法則はある定数を含み、定数自体には何ら必然性はないように思われる。例えば、万有引力の法則における定数にどのような必然性があるというのか。われわれ人間は、このような必然性のない法則に依存しながら生存を続けている。仮に万有引力の法則の定数が違えば、今あるような太陽は形成されなかったかもしれない(Davies, 1984, p. 242)。また、強い核力の定数が小さければ、陽子や中性子相互を結びつける力が弱くなって大きな原子核は存在できなくなり、炭素を含んだ有機体は形成されえなかっただろう(Leslie, 1989, p. 35)。

このような問題意識を受けて、例えばロビン・コリンズは、単なる偶然によって生物の生存の条件が満たされていると考えることは著しく不合理であると論じる(Collins, 1999, p. 49)。そして、生物の生存の諸条件が満足されていること（つまりファインチューニング）

は、宇宙が神によってデザインされたという仮説を根拠づける有力な証拠だという(Collins, 1999, p. 53)。天文学者であるヒュー・ロスもまた、先にあげた諸法則の定数のほかに、太陽系における諸々の惑星の配置などが、生命の存在に適した仕方で奇跡的に成立していることを指摘する⁽¹⁸⁾。そして、ロスはこの宇宙においても、知性をもった生物がいる惑星は地球のみであろうと推測し、地球が神のデザインに由来することを強調する。コリンズらの議論は、多様な自然現象が自然法則によって統括されているという事実だけでなく、自然法則がいかに関人類に適合しているかを指摘するもので、神の計らいが単にシンプルな法則の設定を志向するものではなく、人類に対する配慮を含んだものであるとする点で興味深いものといえる。

コリンズらの議論は様々な前提を含んでいる。つまり、われわれは現在成立している自然法則と別の自然法則を考えることができる。例えば、定数の違う万有引力の法則を考えることができる。そうであるならば、この別の自然法則はそれ自体としては可能であるはずである。となれば、現在成立している自然法則は偶然のものにすぎない。しかし、全くの偶然によって成立したと考えるには、現在の自然法則は人類の生存に適しすぎている。従って、現在の自然法則は、何らかの目的論的な計らいによって設定されたものではないだろうか、と。これらに対しては、例えば、現行の自然法則が偶然的なものであるというのはそれ自体思いなしに過ぎず、実は必然のものではないか、という疑問をなげかけることもできるだろう。もし必然のものであれば、数ある選択肢から現行のものを選んだ創造者の存在は要請されないわけである。また、現行の自然法則をもつこの宇宙のみならず、別の自然法則をもつ宇宙が数あまた存在するのであれば、たまたま生物の生存に適した宇宙に人類が存在してもおかしくはない、とも思われるかもしれない⁽¹⁹⁾。これらの疑問にも傾聴すべき点があるが、それでも、この宇宙がいかに関人類の生存に適しているかに驚き、そのような適合をなさしめたものが存在するか否かについて議論することが著しく不合理であるとは言い難いように思われる⁽²⁰⁾。

他方で、ヴォルテールにならえば次のような疑問を提示することができるだろう。いかに関自然法則が人類の生存に適したものだとしても、だからといってこの世界が最善のものであるとはいえないではないか。われわれは同様の自然法則をもつ可能世界を数多く考えることができるではないか。例えば、ニュートン力学は妥当するがホロコーストのない世界を考えることができるではないか。考えることができるからには、これらの世界はやはり可能ではないのか。可能であるなら、これらの可能世界は現実世界よりも善い世界であり、従って現実世界は可能世界のうちで最善のものとは決していえないのではないか。

ロバート・アダムズは、神が善意をもった存在であるとしても、そこから神が最善の世

界を創造するという結論を導くことはできないとしている(Adams, 1972, p. 317)。自身ライブニッツの世界的研究者であるアダムズは、この点においてライブニッツに異議を唱えるのである⁽²¹⁾。アダムズは、神が何らかの理由をもってこの世界を選び取ったとしても、その理由はこの世界が最善であるからではないとする。そして、神が最善の可能世界を創造の対象として選ばなかったとしても、それは神が善意をもつこととは矛盾しない、ともされる。アダムズによれば、可能世界のうちただ一つ最善のものがあるとは限らず、どのような可能世界に対してもそれよりも善い可能世界を考えることができるのかもしれない(丁度いかなる自然数に対してもそれより大きな自然数が存在するように)。また、神は、未だ存在してもしない被造物に対して最善世界を創造する義務を負うわけではない(Adams, 1972, pp. 319-20)。さらに、ユダヤ＝キリスト教の伝統では、神は何より恩寵を与える存在として考えられている(cf. Psalm 8: 3-6)。恩寵を与える神は、愛するに値しないようなものを愛するのであり、結果として必ずしも完全ではないようなものを創造し愛するのではないか(Adams, 1972, pp. 323-4)。アダムズの議論は、神の摂理という考え方を継承した上で最善説を摂理から切り離しており、この世界が最善のものとは必ずしも思えないというヴォルテールの直観とより親和的である⁽²²⁾。

以上、近年のライブニッツ解釈がいずれも、ライブニッツの最善説が『カンディード』から読み取れるものとは違うと示唆していることを確認した。最善説が宇宙における秩序だった法則の存在を含意するとしても、災厄の存在と何ら矛盾はしない。またコリンズらの議論を発展させて最善説が人類の生存に適合した法則の存在をも含意すると考えたとしても、それが通常の意味での人々の幸福をも保証するわけではないことは明らかである。

そうすると、ヴォルテールは次のようにいうことができるかもしれない。最善とはどのような内容をもっているのか。それはわれわれにとって最善であるということではなく、神にとって最善であるということなのか。もしそうであり、この世界の最善性はわれわれが理解する最善性とまったくかけ離れたものなのであるならば、そもそも世界を最善と(われわれの言葉をもって)評することにどれほどの意味があるのだろうか。

それでも、宇宙が驚くべき秩序をもっており、それが何者かの計らいによるものであるとの自然神学的な議論も、必ずしも最善説を含意しないにしても今なお絶えてはいない。思えば、自然神学的証明の強力な批判者であったカント自身、神の存在如何を人間が常に関心の対象とせざるをえないものと認めていたのである。

註

(1) キャサリン・ウィルソンによれば、1737年のイエズス会の息のかかった『トレヴー紀要 (Journal de

Trévoux)』において、『弁神論』はすべての会派を理性によって和解させようとするが、理性のみが強調されていて真の信仰へと導くことのない書と評された(Wilson, 1989, pp. 270-1; cf. 酒井, 1987, 331-2 頁; 佐々木, 1991, 303 頁)。最善説の語は、この書評で初めて使用されたとされる。

(2) カントは『純粹理性批判』で、自然神学的な神の存在証明を最も古い存在証明であるとしている(A 623/B 651)。アナクサゴラスが神の観念をもっていたとはいえないが、彼が宇宙の秩序に注目して宇宙を組織する知性の存在に思いをはせたことは、カントの指摘が的を射ていることを示唆しているのではないか。

(3) とはいえ、何が最善世界であるかは神の意志に依存せず永遠真理に鑑みて決まるとしたライプニッツとは異なり、デカルトは永遠真理それ自体が神によって創造されたと考えるのであり(A.T. I 145)、彼がライプニッツと同様の最善説を保持していたとはいえない。

(4) また、ライプニッツによる充足理由律の強調は、ニュートンを支持するクラークにとって決定論を帰結し人間の自由を損なうものと思われた(GVII 421-3)。人間の意志決定を説明する十分な理由が、先行する心理状態や物理状態などに見出されるのなら、人間は自由意志をもたなくなってしまうのではないかとクラークは考える。ニュートンはクラークがライプニッツと書簡を交わす際にクラークと対話していた形跡があり(Antognazza, 2009, p. 534)、同様の見解をもっていた可能性がある。

(5) 『カンディード』でも、ヴォルテールはパングロスをして次のような発言をさせている。

・・・わしは前言をひるがえしてはならない。と言うのも、ライプニッツが過ちを犯すことはありえないばかりか、しかも予定調和はこの世でもっともすばらしいものであり、充満と微細物質と同様に善であるからだ。(C 446)

この一節は、ライプニッツを盲目的に信奉するパングロスを滑稽に見せるとともに、「充満と微細物質」の説もまた最善説と同様に奇妙で説得力のないものとの印象を読者に与えることになっている。ここからは、真空を認めないデカルトやライプニッツへのヴォルテールの皮肉が読み取れるのではないかと。

(6) 当然、ライプニッツは『弁神論』においても、この世界は最善というにはあまりに不幸が多いとの批判に様々な答えを出している。曰く、罪ないし道徳的悪を少なくするために自然の全体的秩序を変えてしまうのは本末転倒である(GVI 168 = T 118)。苦痛という物理的悪は将来においてより大きな善をもたらす可能性がある(GVI 116 = T 23)。人類以外の知性をもった存在が他の天体に存在し、知性をもった存在が全体として不幸よりもはるかに多くの幸福をもつことも示唆される(GVI 186-7 = T 133 cf. T 263)。仮に人類において善より悪が多いとしても、宇宙において善が多ければそれで十分だとさえ言われる(GVI 272 = T 262)。なお来世で善人が報われる可能性も仄めかされているが(GVI 111 = T 17)、ライプニッツの説いた自然と恩寵の調和—つまり自然の世界で賞罰がなされるという考え—と必ずしもなじまない(GVI. 142 = T 74, GVI 599, 605)。

(7) ライプニッツは『弁神論』でも、神が設定した規則は単純でありかつ豊かで、可能な限り最大の完全性を産出すると述べている(GVI 241 = T 208 cf. T 200)。

(8) 『24 の命題 (Die 24 Sätze)』という表題はハイデッガーの命名による(Nietzsche 2 454-7)。

(9) なおレッシャーは以前、法則の単純性を数値化したものと現象の多様性を数値化したものの和がライプニッツの考える世界の完全性の測度だとした(Rescher, 1973)。

(10) ジョージ・ゲイルもまた、ライプニッツにおける単純性と多様性がトレードオフの関係にあると理解

した上で、世界の完全性が現象の多様性を法則の複雑性で割った値を測度とすると理解している(Gale, 1974, pp. 151-2; 1976, p. 76)。

(11) 加えて、『理性に基づく自然と恩寵の諸原理』(1714)では、最善の世界が、「最大の多様性と最大の秩序をともに併せ持つ」とされ(GVI 603)、『モナドロロジー』(1714)でも、この世界が可能な限りの多様性をもつとされている(GVI 616=M 58)。

(12) ブラウンによれば、この世界のモナドの数を連続体濃度の無限と考えたとしても加算濃度の無限と考えたとしても、それらの部分集合で同様の濃度をもつものをいくらかでも考えることができる(Brown, 2007, pp. 19-22)。それゆえにこの世界からある現象に対応したモナドを取り去っても、依然として残されたモナドはもとの世界にあるモナドと一対一対応を設定できる程多いのである。

(13) もっとも、ブラウン説にたった場合でも、最善世界においてはいかなる現象としての物体にも対応した無限数のモナドが存在しなければならないとされる(Brown, 2007, pp. 28-9)。というのも、ある現象には対応したモナドが存在し他の現象にはしないとすれば、一種の無秩序がもたらされ、世界が単純な法則によって統括されているとは言い難いからである。

(14) もっとも、ラザフォードもブラウンもともに、ライプニッツにおいては多様な現象と単純な秩序の存在が人類の幸福に繋がることを示唆している(Brown, 1988, pp. 589-90; Rutherford, 1995, pp. 54-5)。人類は科学的探究により、より普遍的な法則を見出すことになる。知の獲得は知性をもった被造物である人類にとっての幸福であるから、人類は多様性と単純性がともに実現されたこの世界に住むことによって、最高の調和を見出し認識するという意味での幸福を獲得できる可能性をもつのである。

(15) 例えばディドロ(1713-84)は1746年に自然をデザインした神が存在することを論じていたが、後にこの見解を放棄した(D 9-72; Israel, 2001, pp. 709-10)。ジョナサン・イスラエルは他に自然神学を批判した人物としてラ・メトリ(1709-51)、アントニオ・コンティ(1667-1749)、アントニオ・ヴァリスニエリ(1661-1730)を挙げている(Israel, 2001, p. 679, 706)。

(16) フィロは後に、宇宙全体は人間の作った機械よりも有機体ないし動物に似ている、という(DNR 6)。宇宙全体は自律的に運動を続ける存在であるようにもみえ、それは一個の生命体を彷彿とさせる。そして、近代の自然神学者が有する(創造された作品としての宇宙としての)イメージよりも、宇宙を一つの生命体と捉えた古代人がもっていたイメージの方が宇宙をよりよく捉えているかもしれない、とされる。

(17) カントによれば、存在は主語に含まれる述語ではなく、主語に何の性質も付与しない(A 599/B 627)。確かに、例えば全能性は神の概念に含まれており、神が存在するという条件のもとでその神が全能でないと考えると矛盾を犯すことになる。しかし、神が存在しないとしても、このような矛盾は決して生じないとされる(A 594-5/B 622-3)。

(18) ロスの議論は以下のサイトを参照。http://www.origins.org/articles/ross_astroevidgodbible.html

(19) この指摘に対してコリンズは、他の無数の宇宙の存在を想定するよりも単一の宇宙のみが存在すると考えた方が仮説として単純で適切であり、また宇宙の法則と美が盲目的な働きによって生み出されたとは考え難いことなどを挙げている(Collins, 1999, pp. 60-4)。さらに、イアン・ハッキングの有名な批判もある(Hacking, 1988; 伊藤, 2002)。目の前で振られて出た6のぞろ目をみてギャンブラーは、「6のぞろ目は1/36の確率でしか出ないから、このぞろ目が出るまで何度もサイコロが振られていたはずだ」と思ったりする。しかしハッキングによればそれは誤りで、最初でも36回目でもどのみち6のぞろ目が出る確率は1/36なのである。同じように、他に数あまたの宇宙が生起していたとしても、この宇宙が秩序づけられている確

率が増えはしない、とされる。

(20) 一方で、ジャン＝リュック・マリオンなど、存在を神に帰するか否かを問題とすることに批判的な哲学者がいることにも留意しなければならない(Marion, 1991, Ch.3)。マリオンは、ハイデッガーがルターに言及しつつ、信仰が存在についての思考を必要としないと述べたことに触れている。その上で、存在証明で問題とされる形而上学の神とは、いわば神ならざる神でしかないと考えるのである。

(21) アダムズのライブニッツ解釈を紹介しておこう。アダムズは、ライブニッツによれば神が最善世界を創造すること自体は偶然ではなく必然であるという(Adams, 1994, pp. 36-7)。だからといってこの世界の存在が偶然的事であることは必ずしも否定されない。というのも、ライブニッツに従えば、この世界が最善世界であることは偶然的だとされるからである。アダムズは、ライブニッツによれば有限のステップで証明することができる真理は必然的であり、できない真理は偶然的であるとする(Adams, 1994, pp. 25-30)。この世界は無限の情報を含み、従ってこの世界が最善であることに有限の証明を与えることはできないのである。

(22) さらに、創造神論 (Creationism) に批判的な観点から、この宇宙がキリスト教で語られる神の計画によるものでないことを示唆する議論がなされてもいる。フィリップ・キッチャーは、動物の生態をみれば、それが全知全能の愛に満ちた存在により設定されているとの考え方と整合的ではないように思えるという(Kitcher, 1982, pp. 138-9)。例えば、兎が糞を食べて消化を促すなどの振る舞いが内在的な美をもっているとは考えにくいし、カマキリの雌が雄を捕食しようとする様や虫が他の虫を毒で麻痺させ生きたまま餌にしようとする様をみれば、それらの生態が善意をもった創造者によって直接設定されたものと考えることが適切であるかは疑問であるとされる。

略号

A/B = Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. by Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

References in standard form to the first two editions.

A.T. = *Oeuvres de Descartes*. Eds. Adam and P. Tannery. Paris: L. Cerf, 1897-1913. Cited by volume and page.

C = ヴォルテール『カンディード 他五編』, 植田祐次訳, 岩波文庫, 2005 年.

D = Denis Diderot. *Oeuvres philosophiques*. Ed. by P. Vernière. Paris: 1990.

D.K. = *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Eds. H. Diels and W. Kranz. 1974. Three Vols. Reprint of Sixth Edition, Berlin: Weidmann.

DM = G. W. Leibniz. *Discours de Métaphysique*. Cited by section number.

DNR = David Hume. *Dialogue Concerning Natural Religion*. Cited by part number.

E = Augustinus. *Enchiridion*. Cited by section number.

G = *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Ed. C. I. Gerhardt. Berlin: Weidmann, 1875-1890. Reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1978. Cited by volume and page.

M = G. W. Leibniz. *Monadology*. Cited by section number.

N = Isaac Newton. *Philosophical Writings*. Ed. by Andrew Janiak. 2004. New York: Cambridge University Press.

Nietzsche = Martin Heidegger. *Nietzsche*. in two volumes. Stuttgart: Neske, 1961. Cited by volume and page.

Physics = Aristotle. *The Physics*: in two volumes. with an English translation by Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

S.T. = Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. with an English translation by C. Velecky. Blackfairs, 1964-81. Cited by Part, Question, Article.

T = G. W. Leibniz. *Theodicée*. Cited by section number.

Timaeus = Plato. *Timaeus, Critias, Clitopho, Menexenus, Epistrae*. with an English translation by R. G. Bury. MA: Harvard University Press, 1929.

文献

Adams, R. M. (1972). 'Must God Create the Best?' In *The Philosophical Review*, vol. 81. pp. 317-32.

—— (1994). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. New York: Oxford University Press.

Antognazza, Maria Rosa. (2009). *Leibniz: An Intellectual Biography*. New York: Cambridge University Press.

Blumenfeld, D. (1995). 'Perfection and Happiness in the Best Possible World' in N. Jolley (1995), pp. 382-410.

Brown, G. (1988). 'Leibniz's Theodicy and the Confluence of Worldly Goods', *Journal of the History of Philosophy* 26, pp. 571-91.

—— (2007). 'Can I present infinities to you and compare them together?: Leibniz's Theodicy and the Perils of Infinity', Paper delivered at the 4th Annual Oxford Seminar in Early Modern Philosophy, Oxford University (20 October 2007)

Collins, R. (1999). 'A Scientific Argument for the Existence of God', in Michael Murray 1999, pp. 47-75.

Davidson, I. (2010). *Voltaire: A Life*. London: Profile Books.

Davies, P. (1984). *Superforce: The Search for a Grand Unified Theory of Nature*. New York: Simon and Schuster.

Gale, G. (1974). 'Did Leibniz have a Practical Philosophy of Science; or Does 'Least-Work' Work?', *Studia Leibnitiana*, supplement 13, pp. 151-60.

—— (1976). 'On what God Chose: Perfection and God's Freedom', *Studia Leibnitiana* 8, pp. 69-87.

Hacking, I. (1987). 'Inverse Gambler's Fallacy: the argument from design', *Mind* 96, pp. 331-40.

Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*. New York: Oxford University Press.

伊藤邦武 (2002). 『偶然の宇宙』, 岩波書店.

Jolley, N., ed. (1995). *The Cambridge Companion to Leibniz*. New York: Cambridge University Press.

—— (2005). *Leibniz*. New York, NY: Routledge.

Leclerc, I., ed. (1973). *The Philosophy of Leibniz and the Modern World*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.

Leslie, J. (1989). *Universes*. New York: Routledge.

Kitcher, P. (1982). *Abusing Science: The Case against Creationism*. Cambridge, MA: MIT Press.

Marion, J.-L. (1991). *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires de France. (1^{re} éd. 1982)

Morizot, R. (2006). *L'Autobiographie chez Voltaire*. Paris: Publibook.

Murray, M., ed. (1999). *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids: Eerdmans.

Pomeau, R., ed. (1995). *Voltaire en son temps*. 5 vols. Fayard: Voltaire Foundation.

Rescher, N. (1973). "Logical Difficulties in Leibniz's Metaphysics." in Ivor Leclerc 1973, pp. 176-88.

—— (1979). *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield..

Rutherford, D. (1995). *Leibniz and the Rational Order of Nature*. New York: Cambridge University Press.

酒井潔 (1987). 『世界と自我』, 創文社.

佐々木能章 (1991). 「『弁神論』解説」(工作舎『ライプニッツ著作集』第七巻 294-312 頁) .

Trousson, R. (2008). *Voltaire: 1778-1878*. Paris: PUPS.

Wilson, C. (1989). *Leibniz's Metaphysics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

[ライス大学大学院博士課程・哲学]