

# 充足理由の原理と自由

—ライプニッツならびにヴォルフの自由概念—

河村克俊

## はじめに

「自由」という言葉のもつ意味やその指示する内容については、これまで様々なコンテクストで、多様に解釈されてきたといえるだろう。西欧思想史の脈絡に限定するならば、「自由」は一般に、「摂理」、「運命論」、「自然法則」などに矛盾する概念として考察されてきたといえる。また、「理論的」と「実践的」、「積極的」（「～への自由」）と「消極的」（「～からの自由」）などに分けて論じられることもあった。現在は、特に脳神経学の分野で新たな「決定論」との背反関係のうちに論じられている。そして、現在だけでなく、「自由」概念はこれまで様々な「決定論」との対立関係のうちに論じられてきたと言えるだろう。そもそも「自由」が問題となるのは、それが制約されていると感じるときであり、そう感じる理由を問い、その答えについて吟味するときであると思われる。たとえば自分が常に何らかの具体的な状況のうちにいることを自覚するとき、すでに様々な制約を受けていることが自づと明らかになるだろう。すなわち「私」は常にある特定の時間に特定の場所にいるので、時間的に先行する状況や空間的な事象配置によって制約されており、「私」の選択や行為は基本的にはその制約を免れることができない。したがって、そのことは認めねばならず、そのうえで「私」はこれら制約からの独立や制約を免れる余地としての「自由」の可能性を検討することになる。それゆえ「自由」論は、基本的に常に何らかの「決定論」を前提とし、これとの「両立可能性」を模索する試みであったと言えるかもしれない。

「自由」についての関心はまた、歴史的であると同時に現代的でもあるといえるだろう。たとえばドイツでは、専門の研究者や学生だけを対象とするのではなく、より広範な読者層を視野に入れた文献のうちに「自由」を取り上げるものが、ここ数年に限っても複数みられる<sup>1)</sup>。また日本でも、この概念についての一定の関心が認められる<sup>2)</sup>。以下では

1) ここ数年に刊行された一般書に限っても以下のタイトルをあげることができる。(1)*Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, hrsg. von Uwe an der Heiden und Helmut Schneider, Stuttgart 2007; (2) Geert Keil, *Grundwissen Philosophie. Willensfreiheit und Determinismus*, Stuttgart 2009; (3) Birgit Recki, *Freiheit (Grundbegriffe der europäischen Geistesgeschichte*, hrsg. von Konrad Paul Liessmann), Wien 2009. (1)はレクラム文庫の一冊であり、古代ギリシャから二十世紀に至る思想史上に現れた自由概念が、主な思想家に即して一般読者向けに論じられている。(2)は「哲学の基礎知識」というシリーズの一書であり、著者は、専門家や学生だけでなく、より広い読者層に向けて執筆した旨を述べている。(3)は「ヨーロッパの精神史にみる基本概念」という一般読者向けのシリーズの一冊である。

先ず、ヨーロッパ思想史のうちにみられる「自由」概念を簡潔に回顧することで、この概念がおよそどのような脈絡で、どのような概念と矛盾し対立するものとして論じられていたのかを素描する。「自由」概念をめぐる問題の多様な側面についての概略を得ることが、その目的である。そのうえで17、18世紀ドイツの二人の思想家、ライプニッツとヴォルフの「自由」概念について、当時の「決定論」との関わりのうちに考察することにした。

## I. 「自由」概念についての回顧的素描

シェンクルの『ドイツ語—古典ギリシャ語辞典』の項目「自由」<sup>3)</sup>によれば、すでに古典ギリシャ語に「拘束されていない状態」を意味する「エレウテリア」<sup>4)</sup>という語があり、この語によって「捕虜でない」状態や「奴隷でない」ことが示されていた。拘束されていないとは、まずは身体の、そして心の「独立」を意味するだろう。ここに最も素朴な、しかも、現在も用いられることのある「消極的自由」に通じる「自由」概念の原型をみることができる。また、アリストテレスのもとでは「随意的」<sup>5)</sup>行為という表現で、外的なものに制約されていない行為が意味されていた。アリストテレスは、行為の端緒ないし動機が行為者自身のうちにあるか否か、また行為者が当該行為ならびにその帰結や影響についての明確な知識を持っているか否か、また自ら好んで行うかどうか<sup>6)</sup>といった問いのうちに「随意的」行為を省察している。

- 
- 2) 日本でもまた自由概念についての一定の関心を確認することができる。比較的最近刊行された新書に限っても「自由」をテーマとするものを複数あげることができる。たとえば、(1)佐伯啓思『自由とは何か「自己責任」から「理由なき殺人」まで』講談社現代新書2004年、(2)大屋雄裕『自由とは何か—監視社会と「個人」の消滅』ちくま新書2007年、(3)鈴木貞美『自由の壁』集英社新書2009年、(4)森博嗣『自由をつくる 自在に生きる』集英社新書2009年など。(1)は、現代の問題に触れつつ西洋思想史上の「自由」概念にその都度立ち還ってこの概念の意味について考えている。(2)は現代社会の事件や動向を押さえつつ、「規則」、「監視」、「責任」という三つのキーワードとの関わりのうちに「自由」を考察する。(3)は日本文化・思想史のうちに広い意味での「自由」を跡付ける。様々な先入観から解放されることを通じて自由が次第に獲得されてゆくと、著者は考えている。(4)は思想史に依存することなく、また既成の解釈や問題構成にとらわれることなしに書かれている。著者は、誰もがそれぞれに尽力することを通じて次第により濃厚に獲得されることになるある種の価値として「自由」を考えている。新書以外ではたとえば仲正昌樹『自由は定義できるか』バシリコ2007年が、現代の問題に触れつつ西洋思想史上の様々な自由概念を検討している。
- 3) Artikel „Freiheit“ in *Deutsch-Griechisches Schül-Wörterbuch* von Karl Schenkl, 4. verbesserte Auflage, Leipzig 1883, S. 299f.
- 4) „ἐλευθερία“ *ibid.*
- 5) „ἐκούσιον“ vgl. Th.S. Hoffmann, Artikel „Spontaneität“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), hrsg. von J. Ritter u.a. Bd. 9, Basel 1995, Sp. 1425. 「随意的」という訳語は、以下の翻訳にしたがっている。アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波文庫 1971年 p.83 (1109b)u. p.89(1111a)「随意的(ヘクーシオン)」。またこれと対になる概念が「不随意的(アクーシオン)」であり、以下のように説明されている。『「不随意的」というのは強要(ピア)によって、もしくはは無識(アグノイア)のゆえに行われるものごとのことであると考えられる。強要的とは、その端緒が外部からくるごときものごとの謂いである』(同 [1110a])。
- 6) アリストテレスは「随意的」行為の特徴として、それが当事者によって理性的に考えて「好ましい」と判断されていることをあげている。以下を参照、『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、p.84 [1110a]。

「行為の根源的な端緒がそのひとのうちに存しており、行為をめぐる個別的な諸点を当人が識っているかぎり、それは随意的な行為であると考えられなくてはならぬ<sup>7)</sup>。

この定義にしたがえば、行為の端緒が行為者自身のうちにあり、自らの置かれた状況や当該行為についてその結果や影響まで十分に理解しつつ行われる行為が「随意的」行為である。また、それが後に「自由意志 (Freiwillige, voluntary)」に相当すると解釈されることになる<sup>8)</sup>。そして後にみるように、ライプニッツはこの「随意的」行為を「自発的」行為と理解している<sup>9)</sup>。「行為の根源的な端緒がそのひとのうちに」あり、そして「行為をめぐる個別的な諸点を当人が識っている」という条件による「自由」の定義は、後にみるように「自由」に関する近代の反省のうちに、いわばそのひな形として再び現われることになる。

その後「自由」はキリスト教神学のうちで、神の「摂理 (providentia)」<sup>10)</sup>とどのように折り合うかという問いのうちに反省されることになる。換言すれば、全知全能の造物主が生成する事象のすべてを常にすでに見渡しているということと、人間が自ら行う選択や決定が文字どおり「自己決定」であり「自由」であることがどのように両立するのかという問題である。問題が錯綜する原因のひとつに、同じユダヤ-キリスト教の観点から人間が「神の似姿 (Imago Dei)」<sup>11)</sup>をもつと理解されていることがあげられる。というのも、ここで似ているとみなされているのは恐らく「姿・形」ではなく、もしくはそれ以上に、いわばある特殊な能力であり、一般に「理性 (ratio)」という言葉が担う属性に他ならないからである。古代から中世への過渡期を生きたポエティウス (480年頃-524年頃) は、人格という言葉を用いて人間の本性を以下のように定義している。「人格とは、理性的な本性をもつ個体的実体である」<sup>12)</sup>。この定義が中世キリスト教世界に受容され、長らく人間の

7) 『二コマコス倫理学』高田三郎訳、p. 89。

8) ここでの「随意的」ないし「随意的行為」には、ドイツ語 „freiwillig“, „Freiwillige“ があてられている、vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet von Günther Bien, Hamburg 1995, S. 48 (1111a) „freiwillig“. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt ... von Olof Gigon, München 2. Aufl. 1995 (1. Aufl. 1991) S. 153 (1111a) „Freiwillige“. またバーンズの英語訳では “voluntary” が用いられ、当該文が以下のように訳されている、“the voluntary would seem to be that of which the moving principle is in the agent himself, he being aware of the particular circumstances of the action” (Aristotle, *Nicomachean Ethics*, in: *The Complete Works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Ed by Jonathan Barnes, vol. Two, Princeton University Press 1984, p. 1754 [1111a]).

9) 「したがってわれわれの行為の自発性についてはもはや疑いようがない。それについてはアリストテレスが、行為の原理が行為者自身のうちにあるときその行為は自発的である、と適切に述べている…」 (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de theodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam 1710, III. § 301 in : Leibniz, *Philosophische Schriften*, Französisch-Deutsch, Band 2.2 hrsg. u. übers. von Heribert Hering, Frankfurt a. M., 1996 S. 74f.).

10) Vgl. J. Köhler, Artikel „Vorsehung“ in: *HWPf* Bd. 11, Basel 2001, Sp. 1209.

11) 『旧約聖書』の「創世記」には、以下のような表現がみられる。「神は言われた。『我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう』」、また「神は御自分にかたどって人を創造された」(日本聖書協会(編)『聖書共同訳』1995年『旧約聖書』p. 2『創世記』1. 26, 1. 27)。

12) „persona est naturae rationabilis individua substantia“ (Anicius Manlius Severinus Boethius, *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3; M. Fuhrmann, Artikel „Person“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPf)*, hrsg. von J. Ritter u.a. Bd. 7, Basel 1989, Sp. 280).

あり方を説明する優れた定義として尊重され、そして近代にまで至った<sup>13)</sup>。ここでポエティウスが述べている「理性」が、他の存在者から人間を別つ特殊な性質であり、状況を把握しつつ自発的に行為するためにどうしても必要とされる属性である。また、確かにそれが先の「似姿」の中心的な意味であるだろう。

神は「創造者」<sup>14)</sup>であり、人間はこの存在者の「似姿」である。したがって、自らの選択や行為に関して人間は自らの意志に基づくことが可能であると考えられる。その結果、「自由」は「神の似姿」が含意しつつ、造物主の「摂理」ないし「予知」と矛盾する概念であることになる。この「自由」と「摂理」ないし「予知」の相互背反関係については、特殊中世的な問題であるに止まらず、その後も課題として残ることになった。その痕跡は例えばカントのもとにも認められる<sup>15)</sup>。

近代以降、「自由」概念は宗教的な反省の脈絡だけでなく思想や政治のコンテクストでもとりあげられることになる。しかもそれぞれの分野でもっとも基本的な概念として主題化されている。たとえばトマス・ホブズは行為の自由について、それが「外的な障害のないこと」であると手短かに述べたうえで、以下のように続ける。「その障害は、自分のしたいことをしようとする人間の力をしばしば一部取り去るが、その人が自分に残された力を自らの判断力に即して、また理性が彼に諭すのにしたがって、自ら使用することを妨げることはできない」<sup>16)</sup>。ここでホブズが主題化しているのは、行為選択が可能であるという意味での「自由」である。引用箇所脈絡に即するならば、人間は自らの生命を守り維持するために自らが意志するとおりに行為する権利、すなわち自然権をもつ。そして自らが意志するとおりに行為することのできる状態とは、「残された力」のある状態であって、そこに「自由」が認められる<sup>17)</sup>。つまり、自然権を行使するための条件となるものとしてホブズは「自由」を考えている。したがって、もし自らに全く「力」が残っていないならば、もはや「自由」は存在しないことになるだろう。また、「自らの判断」すなわち自己の内なる根拠に基づき、自らの置かれた状況を洞察する「理性」にしたがって自分の力を行使することのうちに「自由」を認めることで、ホブズの「自由」理解はアリストテレスの「随意的」行為に連なっているといえる。

13) Vgl. *ibid.*

14) 『旧約聖書』「創世記」の冒頭は以下の文によってはじまる。「初めに、神は天地を創造された。地は混沌であって、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた。神は言われた。『光あれ』。こうして光があった」(日本聖書協会(編)『聖書共同訳』1995年『旧約聖書』p.1『創世記』1.1-1.3)。

15) 講師就任論文『感性界と可想界の形式と原理について』(1770)でカントは人間の「自由」と神の「予知」のもつ矛盾を視野に入れつつ、「空間」とともに「時間」を「感性界」を構成する「無条件的な第一の形式的原理」とみなし、神の存在を「感性界」の「外」、すなわちわれわれがそこに帰属し意志ならびに身体の活動が生起する「世界」の「外」に想定することで、「予知」から「時間性」を取り去る。すなわち、神は非時間的な存在者であり、その「予知」もまた非時間的であるとみなす、vgl. Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, in: Wilhelm Weischedel hrsg., *Immanuel Kant Werke in sechs Bänden*, Darmstadt 1983, § 14 S. 46-57 insbes. S 56, u. § 27 S. 90-95.

16) Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, London 1651, Edited with an Introduction by J. C. A. Gaskin, Oxford U. P. 1996, Chapt. XIV, p. 86.

17) Hobbes, *ibid.*

また、少なくとも近代以降現在に至るまで、「自由」は無条件に肯定的な意味を担う概念の一つに数えることができるだろう。そのような意味を担うに至った理由は、この概念がヨーロッパ社会で長らく認められている人間だけの持つ特殊な価値と緊密な関係にあり、それがはく奪されることで人間であることそのものが侵害されるといった意味を担っていることのうちにあるように思われる。その事情は「独立 (Unabhängigkeit)」や「自律 (Autonomie)」といった概念がこの「自由」と密接な関係にあることを想起するとき明らかになるだろう。主体の「自由」が保障され、前提されることなしには、どのような「独立」も成立せず、また「自律」もありえない。自分が定める規則にしたがうことや自己決定ということのうちには既に「自由」が前提されており、それなしには成立しないに違いない。また、第二次世界大戦を経たあと改めて省察されることになった人間の特殊な価値 — これはしばしば「尊厳 (Würde)」という言葉で表現されている — は、人間の「自由」を前提とすることではじめて何らかの内実を得ることができるように思われる。「人間の尊厳」という表現については、それが実質を伴わない「空虚な決まり文句」<sup>18)</sup>にすぎないという見方がある。「尊厳」は日常用いられることの少ないタームであり、その言葉は確かに一見「空虚」で、その意味はわれわれにとって稀薄であるかもしれない。しかし、暴力行為を受けたり、いわれない蔑視や差別を経験することで「私」の心身が実際に痛みを覚えるとき、また同様の理由で深い傷を負うとき、その言葉に内実が与えられ、その意味を「私」たちは考えずにはいられなくなるのではないだろうか。クリストフ・ホルンによれば、われわれが「尊厳」ということをはっきりと意識するのは、われわれの持つ「自尊の念」が傷つくときである<sup>19)</sup>。確かに「自尊の念」が傷つくとき、「私」は傷ついた当のものが何であるのかと、考えずにはいられなくなるだろう。いったい「私」の内なる何が傷ついたのか、と。それは心の内なる何か大切なものに他ならない。それが傷つくことで「私」そのものが揺れ動き、心の平衡感覚を失うことになりかねないものである。それは本来傷つけられてはいけなはずのものである。この心の内なる大切なもの、すなわち「尊厳」については、たとえば「ドイツ連邦共和国基本法」(1949) 第一条の冒頭で言及され、それが相対的な価値を超える特別の価値をもつことがはっきりと認められている<sup>20)</sup>。そして、この「尊厳」と不可分の関係にあるのが「自由」であると思われる。

このように、「自由」については多様な視点からの解釈や定式化のあることが理解できるだろう。また、現在もこの概念については人々の関心が絶えていない。たとえば、20世

18) Eine „Leerformel“ in: Christoph Horn, Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen. Versuch einer Klärung zweier begrifflicher Momente, in: *Die Japanisch-Deutsche Gesellschaft für Angewandte Ethik. Internationale Tagung „Würde und Werte“ vom 11.9 bis zum 14.9. 2010 an der Nanzan Universität Nagoya* hrsg. von Yasushi Kato, S. 91.

19) Vgl. Christoph Horn, *ibid.*, S. 94.

20) 「(1)人間の尊厳は不可侵である。これを尊重し、かつ、これを保護することが、すべての国家権力に義務づけられている」(高田敏、初宿正典編訳『ドイツ憲法集 [第2版]』信山社 1997年 p.210, vgl. *Grundgesetz für Bundesrepublik Deutschland*. Herausgeber: Deutscher Bundestag, Presse- und Informationszentrum, Referat Öffentlichkeitsarbeit, Bonn 1985, S. 18.

紀末以降、脳神経学者が「決定論」的な立場からこの概念について否定的に語っている。そこには「自然法則」によってすべての事象が決定されているという近代以降一般化している考え方が背景にあり、脳神経学的決定論はその現代的な問題構成だといえる<sup>21)</sup>。たとえば、ゲルト・ケイルによれば、「人のふるまいはニューロンによって (neuronal) 決定されている」<sup>22)</sup>と考へ、「脳は決定論的なシステムである」<sup>23)</sup>とみなす脳神経学者がいる。このような決定論の主張されることそれ自体が、「自由」概念に対する関心の表れであるだろう<sup>24)</sup>。

様々な制約はあるけれども「私」は「自由」である、なぜなら、多くの場合「私」は他人に強いられることなく自分の決定に基づいて行為することができるのであるから。しかし同時に、様々な意味で「私」の行為や選択は常に制約されてもいる — 恐らく多くの場合、このような素朴な現状理解から出発するのではないだろうか。先に言及したように「自由」か「決定論」か、いずれか一方だけを採るのではなく、いったん「決定論」を認めたとすえ、両者が折り合える地点を探すというのが、この問題に対する一般的な態度であるように思われる。

「自由」を探求するに際してのこのような態度は、西欧近代の思想家であるライプニッツやヴォルフのもとにも認められる。ライプニッツは、一方で現実世界のあらゆるでき事のうちに「充足理由」ないし「決定根拠」を認めており、「充足理由」ないし「決定根拠」をもたないでき事は存在しないと考へている。他方、人間の選択や行為のうちに「自由」を認めている。ヴォルフはこのようなライプニッツ的思考の枠組みを継承したとすえ、やはり人間の「自由」について語っている。以下ではライプニッツならびにヴォルフの「自由」概念について考へたい。

## II. ライプニッツの自由概念と充足理由の原理

哲學家クルト・シュレーダーによれば、「自由」概念に関する問題についてライプニッツが与えた解決案が、後続する十八世紀ドイツの思想界に決定的な影響を与えることになる<sup>25)</sup>。確かにその影響は、「自由」の定義に際して「自発性」概念を用いることや、原因と結果の連鎖というコンテクストを前提していること、そしてこの因果連鎖のうちな

21) あるドイツの脳神経学者は以下のように語っている、「われわれの自由な意志は実際にはまったく存在しておらず、それはただ必要とされることのある思い込みにすぎない」(Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt 2003, S. 24).

22) Geert Keil, *Willensfreiheit und Determinismus*, Stuttgart 2009, S. 15.

23) G. Keil, *ibid.*

24) 脳神経学的決定論に対する反論として、「ニューロンによって決定されている」というとき、そのことで何がどのように決定されているのか、また自分で決定しているという自覚や「このようにもできるし、また別様にもできる」という現実感覚がここでの「決定」によってどのように否定されるのかということについて脳神経学者は十分答えていない、というものがある、vgl. G. Keil, *ibid.*

25) 「ドイツ啓蒙期みられる自由問題に関する解決案は、ライプニッツに依存している」(Kurt Schröder, *Das Freiheitsproblem bei Leibniz und in der Geschichte des Wolffianismus*, Halle 1938, S. 13).

る「自発性」として「自由」を省察するという問題設定のうちに認めることができる。このような問題設定の痕跡は、後にみるようにヴォルフを代表とするドイツ啓蒙期の哲学者だけでなく、カントのうちにも認められる。前批判期の『形而上学的認識の第一原理の新解釈』（1755）<sup>26)</sup>で「自由」を因果連鎖の内なる「自発性」として位置付けて以来、カントは形而上学講義、なかんずくその「コスモロジー」の脈絡で、ある種の「自発性」ないしは「原因性」として「自由」を考察していた<sup>27)</sup>。

また、この問題に対するライプニッツ自身の視野には、スピノザの「運命論 (Fatalismus)」があったはずである<sup>28)</sup>。このスピノザの「運命論」ないし「決定論」的世界観を一つの強力なモデルとして意識しつつ人間の「自由」について考えるという位置、またそう考えないわけにいかない位置に、ライプニッツは立っていたと思われる<sup>29)</sup>。

比較的初期の論稿でライプニッツは「自由」について以下のように述べている。

「…どの実体もが完全な自発性をもっている（知性的な実体のもとではそれが自由となる）。また実体に生じることとはすべて実体のもつ理念ないしは本質からの帰結である」<sup>30)</sup>。

「完全な自発性 (parfaite spontanéité)」とは、外的な力の影響をまったく受けず、「私」という一個の統一体、すなわち「実体」の内的な力だけで活動することを意味する。「実

26) Vgl. Immanuel Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, Königsberg 1755, in: *Immanuel Kant Werke in sechs Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. I, S. 456–467, insbes. S. 458 u. 459. 「…自発性とは内的な原理に基づいて生じる行為である。もしこの行為が最善なるもの表象にしたがって決定されているならば、その行為は自由である」(S. 458 u. 459)。「物理現象であろうと自由な行為であろうと、いずれにせよ、あらゆる出来事の実在性は決定されている。後続するものは先行するものうちにおいて、先行するものはさらに先行するものうちにおいてすでに決定されている。そしてこのような連鎖というあり方において、こうしたものは、常により先なる根拠において決定され、そしてついには世界の最初の状態にまで、すなわち神が創造者として告知されるどころ、すべてがそこから不可避の必然性ととともに川となって流れ出るようないわば湧き出る泉であるところにまで遡源する」(S. 464 u. 465)。

27) 以下の拙論を参照されたい。「無制約な決意性としての超越論的自由」(平田、渋谷編『現代カント研究3 実践哲学とその射程』見洋書房1992年、pp. 1~30)。

28) スピノザの基本テーゼは以下の文にみることができている。「29節 自然のうちには偶然的なものは存在せず、すべては神の本性である必然性によって、ある特定のし方で存在し作用するように、決定されている」(Baruch de Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, 1677, in: *Spinoza Opera*, Lateinisch u. Deutsch, hrsg. von Konrad Blumenstock, Darmstadt 1989, I. § 29 S. 130 u. 131. スピノザが述べるように、すべてが「神の本性」である「必然性」によって決定されていると考えるならば、そして人間が「全体」を意味する「神」という唯一の実体の「属性」であるならば、事象連鎖からの「独立」を意味する「自由」は存在することができず、また現実の選択や行為に対する「他の選択・行為の可能性」は悉く否定されるだろう。

29) このスピノザの「エティカ第一部29節」について、ある遺稿でライプニッツは、「曖昧」でありまた「唐突」であると、また特にここでの「偶然」概念が問題となると述べている、“Zu Spinozas Ethik” in: G.W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. von A. Buchenau, ... hrsg. von Ernst Cassirer, Teil I, Hamburg 1996, S. 290.

30) G.W. Leibniz, *Discours de Métaphysique (DdM)*, Französisch und Deutsch, Übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen hrsg. von Herbert Herring, Hamburg 1985, § 32 S. 82 u. 83. ここで用いたマイナー-ハンブルグ版の編者ヘリングによれば、一般に『形而上学叙説』と訳される本書は1686年にはすでに書き上げられていたが、ライプニッツの他の多くの論稿と同様、生前は出版されることがなかった。ようやく1846年、ペルツ編『ライプニッツ著作集』(G.H. Pertz, *Leibnizens gesammelte Werke*, 2 Folge. *Philosophie*. 1. Band, Hannover 1846)に「ライプニッツ、アルノーならびにヘッセン-ラインフェルズ方伯エルンストの往復書簡」への「付録」(S. 154–192)として活字化されることになる。以上、ヘリングによる編者の序言を参照、vgl. *ibid.*, S. VIII.

体」の二つの主要な活動、すなわち「表象」作用と「欲求」作用とに即して考えるならば、実体の認識ないし表象作用ならびに行わないし欲求作用は、ライプニッツによれば外的な影響からまったく独立して行われる。そして、欲求ないし行為に関しては「知性」がいわば舵取りを行うことで「自由 (liberté)」が成立する<sup>31)</sup>。また、この「自発性」が活動をはじめの起始に位置するものとして「私」のうちに「理念 (idée)」と「本性 (estre/Wesen)」が置かれており、自らのもつ「理念」や「本性」に基づいて活動することのうちに「自発性」が認められるわけである。自分の内なる「理念」や「本性」にのみ従い、それ以外のものには従わないことが、「完全な自発性」を生み、この自発性が「知性的諸実体 (substances intelligentes)」のもとでは「自由」となる、すなわちこの自発性が「知性」に結びつくことで「自由」が成立する — このような思考の枠組みを読み取ることができる。「理念」ないし「本性」とは、当該実体が他のすべての実体と異なるものとして自らのうちにア・プリオリにもつもの、いわばいつかそれが現実化するのを待つ「胚」のようなものである。これらはスコラ哲学の「実体形相 (forma substantialis)」に相当するものであり、ライプニッツがのちに「実体原子 (Atome de substance)」<sup>32)</sup>と名付ける基体を構成する要素である。

さて、『形而上学叙説』でみた「知性」に結びついた「自発性」を「自由」とする見方が、後年、『弁神論』(1710)で以下のように定式化される。

「…自由は、それがスコラの神学者たちのもとで求められたように、当該の対象についての判明な認識を包含する知性、われわれが自ら決定を下す自発性、論理的ないし形而上学的な必然性の除外を意味する偶然性によって成立する。知性はある意味で自由の心であり、残りの二つはいわば身体であり、基礎である。自由な実体は自らの決定を自己自身から行う。それは悟性が認識し、実体を傾かせるが強制することのない善への動機にしたがうことによってなされる」<sup>33)</sup>。

「自由」は、「知性 (intelligence)」、「自発性」そして「偶然性 (contingence)」という三つの要素によって成り立つ — これがここでのテーゼである。三つの構成要素のうち「基礎 (base)」とされる「偶然性」は、ハンス・ポーターによれば、何か理由なしに生じることを意味するのではなく、「非 — 必然性」を、そして「論理的に可能であること」

31) ただし同じ個所には以下の文が続く。「そして神以外のなにもこの実体を決定することはない」(DdM §32)。したがってライプニッツによれば、神による「決定」はわれわれの「完全な自発性」ならびに「自由」と矛盾しないことになる。ここに、先にみた「摂理」と人間の「自由」の間に生じる矛盾関係を見ることももちろん可能である。

32) Leibniz, *Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, 1695, in : Leibniz, *Philosophische Schriften*, Französisch-Deutsch, hrsg. u. übers. von Hans Heinz Holz, Frankfurt a. M., 1996, Bd. 1, § 11, p. 214.

33) G. W. Leibniz, *Essais de theodicée...*, *Theil*. III. § 288, *ibid.*, S. 74f.

を意味する<sup>34)</sup>。またここでの「論理的必然性」をライプニッツの述べる「理性の真理」<sup>35)</sup> — それは論理学、数学、幾何学などに関わる — の特徴であると解釈するならば、例えば三角形の内角の和が二直角であること、ピタゴラスの定理などがこの「必然性」をもつ。そしてこれについては現実世界に限らず、あらゆる可能世界でも否定することができないとライプニッツは考えている。ライプニッツによれば、それを否定することが矛盾を含んでいる事柄は、絶対的に必然的であり、それが可能世界の成立条件を構成することになる。これに対して、たとえば地球の周りを（人工でない）二つの衛星が回ることは「論理的」な矛盾を含むことにはならいだろう。つまりふたつの「月」をもつ世界については、現実世界と比べて潮の干満に関する差異が生じるかもしれないが、論理的矛盾はみられず、「可能」であると思われる。

またここでの「偶然性」は、偶然のでき事を意味せず、理由のないでき事を意味するのでもない。まったく理由のない出来事については、これをライプニッツは認めていない。すべてのでき事はそれが起こる十分な理由をもつ、たとえそれをわれわれが理解できないにせよ必ず何らかの理由をもつ — このような考え方を定式化するのが「決定根拠の原理」ないし「充足理由の原理」である。『弁神論』第一部44節でライプニッツはこの原理を以下のように説明している。

「…決定根拠の原理…これにしたがえば、いかなるものも原因もしくは少なくとも決定根拠なしには生起しない。すなわち、なぜそのものが存在しないのではなくてむしろ存在するのか、なぜ別様にではなくまさに現にあるような仕方存在するのか、ということに答えるような理由がなければ、いかなるものも生起しない」(*Theod. I. § 44 S. 272 u. 273*)<sup>36)</sup>。

ここでは、事象連鎖の継起のうちにみられる制約の関係ないしは依存関係が「決定根拠の原理 (le principe de la raison déterminante)」として述べられている。いかなる事象も十分な理由なしには生起することがないとすると、人間の行為もまた世界内に生じるでき事である限り、十分な理由があって生じることになる。また、「事象」を広くとるならば、行為にとどまらず意志による選択や決定もまた、常に何らかの理由を前提にしてはじめて成立すると考えられるだろう。すなわち、他でもありえた、とわれわれが考える選択

34) Hans Poser, Leibniz' dreifaches Freiheitsproblem, in: Uwe an der Heiden und Helmut Schneider (Hrsg.), *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*, Stuttgart 2008, S. 160.

35) Leibniz, *Monadologie (Mon)*, Französisch-Deutsch, auf Grund d. Krit. Ausg. von A. Robinet u.d. übers. von Herbert Herring, Hamburg 1982, § 33, S. 41.

36) 晩年の遺稿「モナドロジー」32節に「充足理由の原理 (principium rationis sufficientis)」に関する記述がみられる。「充足理由の原理に基づきわれわれは以下のように考える…なぜ当該のものがいままに存在するのかわからないのか、という問いに答えるための十分な理由がなければ、いかなる事象も真ないし存在するとみなすことができず、またいかなる言説も正しいとみなすことができない」(Leibniz, *Monadologie, ibid.*, § 32, S. 41)。

や決定もまた決定根拠の原理にしたがっており、この「決定根拠」によって常にすでに制約されていることになる。ここでの「制約」関係が「自由」を廃棄するのか、それとも「自由」と両立するのか、これがここで問題の焦点となる。

結論から言えば、ライプニッツ自身は「決定根拠」に制約された行為のうちに「自由」を認めている。すなわち、理性に基づいて自らが決定する行為について、自由であると考えている。ここに矛盾はないのだろうか。ハンス・ポザーは「決定根拠の原理」を「因果的決定論」と見なしたうえで以下のように解釈する。「因果的決定論は自由と矛盾しないばかりか、理性的な決断にとって不可避の前提である。というのも、もしそうでなければ、ある場合または別の場合に自分の行為がどのような結果をもたらすのかについて、私はまったく予測することができないだろうから」<sup>37)</sup>。どの行為もが充足理由をもち、行為の結果も予測可能である、そして当事者はその行為のもたらす周囲への影響をあらかじめ計算している。このような予測が可能であるのは事象がすべてこの原理によって決定されているからに他ならない。そしてこの予測にしたがったうえでそれが自分にとって最も好ましいと思われる行為を「私」は選択する — およそこのように考えられている。ライプニッツの理論構成に基づく世界のうちには、いかなる先行原因も先行理由もないような選択や決定、そして行為というものは存在しない。「決定根拠の原理」ないし「充足理由の原理」が現実世界の事象連鎖を常に制約していると考えられているからである。充足理由は、いわば現実世界を構成する不可避の原理の役割を担っている。

ライプニッツの基本的世界観によれば、夥しい数の「可能世界」が造物主によって表象され、そのうちの一つが「最も善い」という理由で選ばれる。その結果、われわれが現にそこにいる世界が「現実世界」となるにいたった。この点については以下のように述べられている。

「神の理念は無数の可能世界を含んでいるにもかかわらず、そのうちのただ一つだけが現実に存在するのであるから、神の選択には、あの世界ではなくこの世界を選ぶための十分な理由があるはずである」(*Mon.* § 53, S. 50)。そして、「その理由は、ただ...完全性の度合いのうちに見出される」(*Mon.* § 54, S. 50)。

この世界が選ばれた理由は、あらゆる可能世界のうちでこの世界が最も完全性の度合いの高い世界であったから、ということのようである。そして「最も完全性の度合いが高い」、ということが「最も善い」ということを意味している。また、「最も善い」とは、ほかのすべての可能世界との比較の結果いちばん善いということであり、同時に「善くない」ことや「悪い」ことが最も少ないことをも意味するだろう。換言すれば「最善世界」(*Mon.* § 55, S. 50)とは「最少悪世界」に他ならない。そして、この世界とは別の可能世

37) H. Poser, Leibniz' dreifaches Freiheitsproblem, *ibid.*, S. 166.

界では、この世界での事象連鎖とは異なるでき事の連鎖を考えることができるのであるから、この世界でのどの「私」の活動も、絶対的に必然的であるとはいえず、非一必然的であり、先の用語に戻れば「偶然」的であることになる。

しかしこのことは、「自由」な行為が「偶然」を原因として生じることを意味せず、またその行為が「偶然」の生み出す産物であることを意味するのでもない。「自由」な行為は理性的な根拠をもつ行為であり、常にこの根拠に基づいている。「自由」な行為は、必ず何らかの決定根拠をもつ。そしてこの根拠に基づくことはある種の「制約」であるといえるだろう。問題は、この「制約」が行為を決定論的な意味で「制約」し「決定」するかどうか、すなわち他の行為を選ぶ可能性を完全に廃棄するような仕方では「決定」するかどうか、である。ライプニッツのテキストを読む限り、ある種の決定論的「決定」であるように解釈することが可能であるように思われる。先にみたように、すべてのでき事はそれが生起するための十分な理由をもつ、というのが「充足理由の原理」であり「決定根拠の原理」である。この原理によれば、「私」の選択や決定についても、それがどのようなし方で行われるにせよ、必ず何らかの充足理由ないし決定根拠があり、こうした理由や根拠からまったく独立するような選択や決定は存在しない。したがってこの前提のもとで、すなわちライプニッツ的な世界構成のうちで、「自由」という言葉に何らかの内実を与えようとするならば、この世界での「私」の選択や行為が決定論的な意味で決定されていることを認めつつ、何らかの意味で「別の選択」ないし「別の行為」の可能であることを提示しなければならないだろう。たとえば、以下のように考えることによってである。すなわち、「この世界」では当該する理由に基づき、その結果当該の選択ないし決定を行ったが、可能的な「別の世界」では、別の理由に基づき、その結果当該の選択とは「別の選択」ないし「別の決定」を行ったと考えることができる。そしてこの「別の選択」可能性のうちに、もしくはこの可能性そのものとして、「自由」が成立する、と。したがってまた「決定根拠」の制約は、決定論的な意味での制約ないし決定ではない、と考えるわけだ。ここでの「別の選択」は、「別の事象連鎖」そして「別の決定根拠」を前提とするだろう。すなわち「別の可能世界」とは、現実の事象連鎖とは異なる事象連鎖から成り、また現実の「決定根拠」とは「別の」ないし「異なる決定根拠」を、「私」に提示する「世界」である。「別の決定根拠」からは矛盾なく「別の選択」が導かれるだろう。そもそも「可能世界」という言葉の意味は、それが「現実世界」とは異なる事象連鎖の系列によって構成されているということのうちに、したがってまた現実世界とは異なる「決定根拠」を想定しうるということのうちに、認められる。では、別の世界で、この世界と同一の条件下であったと仮定したらどうであろうか。すなわち別の可能世界での「私」の選択が、この世界と同一の条件下で行われると仮定するとき、そこからどのような選択が結果として行われうのか。「同一の条件下」ということの意味は、「私」を取り巻く状況が同じであり、現在の「私」を制約する時間的に先行する様々な事象が同様に配置されているということ

であるだろう。したがって「私」はこの世界での選択ないし決定と同様の決定根拠ないし充足理由をもつことになる想定できる。では、この状況、すなわち同一の決定根拠、同一の充足理由から、「私」が異なる選択を行うことができるのだろうか。答えとしては、恐らく、同一の決定根拠ないし充足理由に基づく限り、同一の選択がなされる、と考えるべきだろう。すなわち、当該の選択が行われる前提となる部分に関して、同一の事象連鎖の系列のうちにあるならば、同一の結果が生起すると考えるのが理に適った考え方であると思われる。

ライプニッツ自身はこの点について、理性的根拠は実体を「強制することなしに、傾かせる (ohne Nötigung geneigt macht)」<sup>38)</sup>と述べることで、それが決定論的な意味での「決定」ではないと主張している。しかし以上にみたように、ライプニッツの世界構成のうちに決定論的な「理由」ないし「根拠」からの独立を意味するような「自由」を見出すことは難かしいように思われる。

### Ⅲ. ヴォルフの自由概念

クリスチャン・ヴォルフはまずドイツ語の著書『神、世界、人間の心、またあらゆる事象一般についての理性的な思惟』(1720)<sup>39)</sup>、なかんずくその「経験的心理学」のうちに「自由」を主題化している。また、その後約12年を経て、ラテン語形而上学の一部を構成する『経験的心理学』(1732)<sup>40)</sup>でふたたびこのテーマを取り上げている。

一般に『ドイツ語の形而上学』と呼ばれる『神、世界、人間の心…』で、ヴォルフは「選択意志 (Willkür)」という言葉を用いて、「自由」概念を構成する能力について以下のように説明する。

「心が行為の根拠を自らのうちにもつかぎり、心には選択意志がある」(DM § 518, S. 316f.)。

ここでの「選択意志」は、ライプニッツが「自由」を構成する三つの要素のひとつに数えた「自発性」に相当する。ヴォルフ自身、インデックスで「選択意志」にラテン語の „spontaneitas“ をあてている<sup>41)</sup>。そしてこの「選択意志」に基づいて「自由」について以下のように定義する。

38) ドイツ語はブーヘナウの訳である、Leibniz, *Versuch in der Thodicee...*, III. § 288, übers. von Arthur Buchenau, Hamburg 1996, S. 303.

39) Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (DM)*, Halle 11. Aufl. 1751 (1. Aufl. 1720) (Neudruck: Hildesheim Zürich New York 1983).

40) Chr. Wolff, *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata... (PE)*, Frankfurt u. Leipzig 2. Aufl. 1738 (1. Aufl. 1732) (Neudruck: Hildesheim 1968).

41) Artikel „Willkühr“ in: Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott...*, Index S. [677].

「自由は、二つの同じように可能な事象のうち、より好ましいものを自らの選択意志によって選ぶという心有能力以外の何ものでもない」(DM § 519, S. 317)。

ここでの「好ましい」という判断には価値評価が含まれている。それは、複数ある当該対象を「よい (gut)」と「悪い (böse)」ないし「害がある (schlimm)」といった基準に照らしたうえで、「よりよい」ことを前提とする。換言すればヴォルフは「よりよい」ものを「より好ましい」ものと考えている。この点については以下の説明から明らかになるだろう。

「何がよいもので何が悪いものであるか、何がよりよく何がより悪いか、といったことについては、事象の連鎖に向けられる洞察がこれを明らかにするのであるから、理性が自由の根拠である」(DM § 520, S. 318)。

ここでは、理性が明示する「よりよい」ないし「より悪い」という対象についての判断にしたがって選択が行われるので、選択の「自由」は理性に基づくと考えられている。そして、理性が明示する「よきもの」を選ぶ、という選択に際して想定できる「理性による決定論」という批判に対してヴォルフは以下のように答えている。

「何かをよりよいと認めるとき、それでもなおより悪いほうのものを選ぶということに無理のあることは、否定できないだろう。したがってそのひとがよりよきものを選ぶことは、必然的に起こることである。しかし、この必然性は自由と矛盾することはない」(DM § 521, S. 318)。

ここにみられる「矛盾」については、それがヴォルフの考えるとおり単に見かけ上のものであるかどうか、解釈の余地がある。ここで前提されているのは、どのような選択をするにせよ必ず何らかの理由があるはずだという考え方であり、ライプニッツが「決定根拠の原理」ないし「充足理由の原理」と名付ける原理に基づく考え方である。ヴォルフ自身はこの原理を「充足理由律 (Satz des zureichenden Grundes)」(DM § 30, S. 16) と名付けている。したがって先にライプニッツのもとでみたのと同様の問題がここでもまた生じるだろう。

また、ここで「無理」と訳したドイツ語の形容詞 „unmöglich“ は「可能」を意味する „möglich“ と、否定の接頭辞 „un“ とから成る。したがってこの個所は「不可能」ないし「ありえない」と読むこともできる。そしてもし、「より悪いほうを選ぶ」という選択、すなわちヴォルフが「無理」ないし「不可能」とみなす選択を、仮に「可能」とみならずならば、「よりよい」という一般的な充足理由の否定を意味することになる。さらには

また「理由なき」選択すなわち「無差別」な選択を肯定することにもなるだろう。「よりよい」選択肢も「より悪い」選択肢も、「私」にとって選択肢としてまったく同等であるというとき、自分の置かれた状況についての洞察や、当該の選択が及ぼす影響についての認識は、まったく欠落していると言わねばならない。すなわち「行為をめぐる諸点を本人が識っていること」(アリストテレス)、や「当該の対象についての判明な認識を包含する知性」(ライプニッツ)がそこには欠けている。このような視点からも、行為選択の「自由」に「知性」や「理性」が不可欠であること、したがって「自由」な選択がどのような選択肢も認めるような選択ではありえないことが理解できる。

また、ここでの「無差別」な選択と少し似た考え方として、「私」にとって選択肢としてまったく同等な二つの対象のあることを想定して「決定根拠」ないし「充足理由」を否定する考え方がある。それは、「無差別ないし均衡中立の自由 (libertas indifferentiae oder aequilibrii)」<sup>42)</sup>と呼ばれる。ピエティスト派神学者がこれを「完全な自由概念」と見なすのに対してヴォルフは、ライプニッツ同様これを誤りと考えている。ピティスト派の代表的神学者クルージウスの定義をみておきたい。

「完全な自由は、また無差別ないし均衡中立の自由と名付けられる。この自由はどこにでも見いだせるものではなく、ただ以下のような場合にのみ、すなわち、もし二つの対象が、最終目的として少なくともわれわれの洞察にしたがって同等であるとき、もしくはわれわれが同等の強さで欲求する二つの最終目的に臨んで、どちらか一方を選ぶべきとき、見いだすことができる」<sup>43)</sup>。

クルージウス自身認めているように「無差別中立」の「自由」は、特殊な状況を前提に成立する「自由」概念である。それは、いわば左右まったく均衡の天秤の状態といえるだろう。「決定根拠」を否定し「充足理由」を廃棄するとき、このような均衡状態が現れるとも考えられる。ただし、「決定根拠」や「充足理由」が「私」にとってまったく均衡状態である限り、「私」は自分にとってどちらが「よりよい」かを判定するための十分なデータをもたないことになり、「私」は自分を何らかの選択肢へと向かわすための契機を見出すことができず、また自分を説得することもできないに違いない。特に、自分にとって重要な決定を下すに際して「私」は他の誰かではなく、まさに自分自身を説得する必要に迫られるはずである。なぜAではなくてBを採るのか、その理由は何か、と自分自身を問いつめるに違いない。自分にとって決定根拠が均衡中立であり限り、Aを採ることもBを選ぶこともできないだろう。もし、均衡中立状態でどちらかを選ぶとすれば、その選

42) Christian August Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben...*, Leipzig 1744 (Neudruck: Hildesheim 1969) § 50, S. 61.

43) Crusius, *ibid.*

択は十分な理由のない選択となり、それを「自由」な選択と呼ぶのであれば、理由のない選択、もしくは理由の曖昧な選択だけが「自由」であることになる。「私」の選択は、それが自分にとって重要であればあるほど、明確な理由が求められるだろう。しかもそれは他人に説明するためだけではなく、何よりもまず自分自身を説得するための理由である。換言すれば、重要な選択の脈絡で求められるのは、自分を説得するための十分な理由であり、「私」はその選択のうちにある種の「必然性」をすら求めることになるだろう。「これ以外の選択はあり得ない」という意味での「必然性」である。このように考えるとき、「自由」な選択や決定に際して「私」が求めているものこそ「充足理由」に他ならない、と言えそうである。

確かに「均衡中立の自由」と比べると、「充足理由」をもつ選択や行為こそが、「自由」という特殊な価値にふさわしいように思われ、また理にかなっているように思われる。しかし、「充足理由」や「決定根拠」をもつ選択や行為は、先にみたように「因果的決定論」のうちなる「自由」であり「自発性」であると見なさねばならず、決して因果性からの独立を意味することも、無条件的であることもできない。

次に、マールブルク時代のヴォルフが改めてラテン語で書いた『形而上学』の一部を成す『経験的心理学』を見ることにしたい。ここでは、「自発性」がまず以下のように説明されている。

「自発性とは、自己自身を行為へと決定する内的原理である。…行為は、外的原理によらず、行為者が自身の内的原理によって決定するならば、自発的といわれる」(PE § 933, S. 702)。

ここでの「自発性」は、『ドイツ語の形而上学』での「選択意志」に相当し、またライプニッツが『弁神論』で述べていた「自発性」概念に対応している。そしてこの「自発性」に基づいて「自由」が以下のように定義される。

「心が、複数の可能なものうちいずれにも本質的に決定されていないとき、それらのうちから自分が気に入ったものを自発的に選ぶ能力が、自由である」(PE § 941, S. 706)。

「自由」は、自発性に基づいて気に入ったものを選択する能力である、というのがここでの定義である。『ドイツ語の形而上学』での説明を補うならば、ここでも理性に基づく価値判断が「自発性」を方向づけていると考えられる。また、「本質的に決定されていない」とは、その否定ないし非存在が矛盾を提示するような仕方決定されているのではないことを意味するものと思われる。恐らくライプニッツが「自由」を構成する三つの要素の一つとしてあげている「偶然性」、すなわち「非-必然性」が、ここでの限定的表現の趣

旨であるだろう。ヴォルフは、多数の「可能世界」から最善世界が選ばれたというコスモロジーをライプニッツから継承している。したがって現実世界での事象連鎖の系列は可能的な様々な系列の一つにすぎず、現実とは異なる事象連鎖の可能性を想定することができ、そこから「私」の現実の選択とは異なる選択の可能であることが導き出される。ヴォルフは以下のように述べている。

「世界はこの世界とは別様でもありえた。したがって世界は偶然的な事象に属する。またそれゆえに、世界の現実性について言えば、それは必然的ではない」(DM § 576, S. 352)。「世界 [自身] は偶然であるから、個々のでき事もすべて偶然であるはずだ。というのも、でき事はすべてこの世界があるがゆえにあるのだから。したがって、個々のでき事すべてに妥当する自然の必然性は、でき事の偶然性を破棄するものではない」(DM § 577, S. 354f.)。

ここで、ヴォルフの用いる「必然性 (Notwendigkeit)」という表現について確認する必要があるだろう。ヴォルフは「必然性」を以下のように二つに分けている、すなわち(1)「ある条件のもとで必然的 (notwendig unter einer gewissen Bedingung)」、そして(2)「端的に必然的 (schlechterdings notwendig)」(vgl. DM § 575, S. 352)である。端的に必然的であるのは、論理学、幾何学などの命題であり、それを否定することが矛盾を含むような事柄である。これに対し、個々のでき事は、この世界という条件のもとでは、その生起することが必然的である。しかし「この世界」という条件を取り除けば、換言すればこの世界を唯一可能な世界とは考えず、多数の可能世界の一つであると考えれば、でき事の生起の必然性は、相対化することが可能であり、いわば非-必然的であると見なすことができる。ヴォルフは考えている。このような思考の図式は、ライプニッツのもとにみられる「複数の可能世界」ならびにこれに基づくこの世界での「事象連鎖」の相対化、非-必然化と、同一である。したがって、ここでもまた先にライプニッツのところで見たと同様の問題が浮上することになるだろう。

また、次のような問題も考えられる。「無数の可能世界」から一つの世界が選ばれる際の基準が「最も完全性の度合いが高い」ことにあり、そしてこの判断が理性的に誤りなく行われるのであるならば、選択の主体にはより完全性の低い世界を選ぶことはできなかったはずである。したがって「充足理由の原理」に基づいて選択できるのは「最も完全性の度合いが高い」世界、すなわち「この世界」以外にはないはずである。ここにもまた「決定論」的世界観を読み取ることができるように思われる。

#### IV. 結びにかえて

以上の考察からわかることは、世界を構成する原理として「決定根拠の原理」ないし「充足理由の原理」を前提しつつライプニッツが「自由」の可能性を探求していることであり、いわば「決定論」的世界観を前提としつつ、これと「自由」の両立する可能性を追求していることである。われわれがそこに自分自身を見出す「現実世界」を、無数にある「可能世界」の一つとみなし、世界すなわち事象連鎖の系列の複数性に基づいて、「私の選択」の複数可能性を、そして「非-必然性」ないし「非-決定性」を説くのがライプニッツの「自由」論である。ヴォルフもまたこれと同様のコスモロジーに基づいて「自由」を考えている。同時代の神学者がライプニッツやヴォルフの世界概念のうちに「決定論」ないし「運命論」を認めているように、そのコスモスは「因果的決定論」という外観をもち、確かに決定論的な色彩が認められる<sup>44)</sup>。

次に指摘できることは、アリストテレスによる「随意的」行為の定義が、ライプニッツならびにヴォルフのもとで、「自由」概念を考察する際に一つのモデルとして考えられていることである。すなわち行為の「理由」ないし「根拠」が行為者自身のうちにあり、行為者が理性的に状況を把握しつつ行為を選択することが「自由」を構成する、という考え方がそこでは継承されている。「自由」が成立するためには、「随意」性ないし「自発性」が「理性」に結び付くことがその条件となるわけだ。また、アリストテレスの「随意的」行為をライプニッツが「自発性 (spontaneitas, spontanéité)」を用いて翻訳しているのに対し、ヴォルフはラテン語著作ではこれに従いつつドイツ語では「選択意志 (Willkür)」を用いている。その理由を文献学的に跡付けることはできないが、ヴォルフが直接アリストテレスのテキストを読み、原語により相応しいドイツ語としてこの訳語を選んだ可能性のあることが指摘できる<sup>45)</sup>。

44) ピエティスト派神学者ヨアヒム・ランゲは、ヴォルフの世界観のうちに「機械的な運命 (fatum mechanicum)」論をみている、以下を参照。Des Herrn Doct. und Prof. Langens oder : Der Theologischen Facultaet zu Halle Anmerkungen über des Herrn Hoff-Raths und Professor Christian Wolffens Metaphysicam..., Cassel 1724 (Neudruck: Hildesheim 1980) S. 18.

45) また、古代から中世スコラの時代に「自由意志」の説明に際して繰り返し用いられた „liberum arbitrium“ を意識した訳語であったかもしれない。

# Principium rationis sufficientis und Freiheit

—Freiheitsbegriff bei Leibniz und Wolff—

Katsutoshi Kawamura

Ohne Zweifel gehört die Frage nach der Freiheit zu den klassischen Problemen der europäischen Geistesgeschichte. Bereits in der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles (384–322 v. Chr.) sieht man diese Frage und eine Antwort auf sie: „Da unfreiwillig ist, was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht, so möchte freiwillig sein, dessen Prinzip in dem Handelnden ist und zwar so, dass er auch die einzelnen Umstände der Handlung kennt“ (*NE* 1111a). Es lässt sich interpretieren, dass, wenn das Prinzip der Handlung in dem Handelnden selbst liegt und der Handelnde die Kenntnis über die einzelnen Umstände besitzt, man in ihm das Freiwillige erkennt. Mit anderen Worten: Eine aus einem inneren Prinzip entsprungene, und sich auf Kenntnisse über die eigene Situation gründende Handlung heißt freie Handlung. Was die Freiheitsdefinition angeht, so spielt diese Aristotelische Definition innerhalb der Geschichte der europäischen Philosophie eine große Rolle. Es wird später in der Neuzeit auf Grund dieser Definition von Leibniz formuliert, dass eine Handlung aus einem inneren Grund eine spontane ist, und falls sie von Intelligenz gesteuert wird, heißt sie freie Handlung. Nach Leibniz besteht die Freiheit „in der Einsicht ..., die eine genaue Kenntnis des Gegenstandes der Betrachtung einschließt, ferner in der Spontaneität, mit der wir uns entscheiden, und endlich in der Zufälligkeit, d.h. im Ausschluß der logischen oder metaphysischen Notwendigkeit“ (*Theod.* III. §288). Nach dieser Definition sind Einsicht, Spontaneität und Zufälligkeit die drei Elemente, aus denen die Freiheit besteht. Jedoch sieht man bei Leibniz ebenfalls das Prinzip des zureichenden Grundes, das anscheinend der Freiheit widerspricht. Er formuliert, daß nichts ohne eine Ursache oder einen bestimmten Grund geschieht, der beantwortet warum etwas existiert und nicht lieber nicht existiert und warum es lieber auf diese als auf jede andere Weise existiert (vgl. *Theod.* I. §44). Nach diesem Prinzip geschieht in der Welt nichts ohne zureichenden bzw. bestimmenden Grund, und nichts existiert außer dieser Kausaldetermination. Man fragt sich, ob und inwieweit die Freiheit des Menschen in dieser Kette der Geschehnisse existieren kann. Zu diesem Punkt formuliert Leibniz, dass der zureichende bzw. bestimmende Grund den Einzelnen bei der Entscheidung als „Motiv des Guten“ geneigt macht, ihn aber nicht nötigt.

Im vorliegenden Beitrag wird ebenfalls der Freiheitsbegriff von Wolff abgehandelt, welcher, genauso wie bei Leibniz, mit dem Satz vom zureichenden Grund im Widerstreit steht. In der Kosmologie Wolffs sieht man daher eine Gleichförmigkeit mit der Leibnizschen Weltkonstruktion. Weiterhin wird versucht, die Problemgeschichte des Freiheitsbegriffs innerhalb der europäischen Geistesgeschichte im Zusammenhang mit der Vorsehung Gottes, dem Fatalismus und dem Naturgesetz zu skizzieren.