

ライプニッツにおける「慈愛」(caritas)の概念¹⁾

酒 井 潔

論文要旨

ライプニッツの caritas 概念は、一方で伝統的なキリスト教の立場に、他方で十七世紀の啓蒙主義の時代思潮にそれぞれ連続する面を有する。「正義とは賢者の慈愛である」(Justitia est caritas sapientis)、そして「慈愛とは普遍的善意 (benevolentia universalis) である」というライプニッツの定義には、キリスト教的な「善き意志」のモチーフとともに、(プラトニズム起源のものだけではない) 近代の合理主義的性格が見出される。ライプニッツは彼の政治学、ないし政治哲学の中心にこの caritas 概念をすえている。それは彼の「社会」(societas) 概念とも密接にリンクしつつ、今日の社会福祉論への射程を示唆する。ライプニッツの「慈愛」、「幸福」、「福祉」(Wohlfahrt) という一連の概念のもつ広がり、アカデミー版第四系列第一巻に記載されている、マインツ期の覚書や計画書に記載された具体的な福祉政策(貧困対策、孤児・浮浪者救済、授産施設、福利厚生など)に見ることができる。しかし caritas 概念の内包を改めて検討するならば、caritas 概念の普遍性と必然性は、その最も根底においては、ライプニッツの「個体的実体(モナド)」の形而上学に基礎づけられている、ということが明らかになるであろう。

キーワード【ライプニッツ、慈愛、正義、社会、モナド】

はじめに

ライプニッツには、この世界が神によって創造されたものである以上、そのことを認識または認識し得る哲学者は、地上の「人間の幸福、社会の利益、神の榮譽」(das Wohl der Menschen, der Nutzen der Gesellschaft und die Ehre Gottes) にも努めなければならない、という基本的立場が認められる。そこには、「正義」としての「慈愛」(caritas) (他にも「慈悲」あるいは「慈善」とも訳されるかもしれない) の概念が存する。ライプニッツにとって caritas は、単なる憐憫や同情、個人的な篤志、あるいは特別な宗教的感情や徳目と同一視されるものではない。まして超自然的、靈的なはたらきかけに帰一するものでもない²⁾。むしろそれは、理性的人間一般にとって、「実践」(praxis) における普遍的な義務に属する。「実

1) 本稿は、第一回慶應義塾大学ライプニッツ研究会(2007年3月27日於・慶應義塾大学)における口頭研究発表「ライプニッツの caritas 概念」の原稿を全面的に見直し、これに修正と加筆を施したものである。この改訂原稿を丁寧に通読され、貴重なコメントを下された下川潔教授(学習院大学)に深甚の謝意を表す。

践哲学」の一学科としてのライプニッツの「政治学」³⁾ (politica) において、この caritas の概念が、少なくとも内容的にみて重要な役割をはたしていることは、否定できない。

ライプニッツの caritas 概念には、以下の考察を先取りして言うなら、大きく二つの性格が属する。ひとつには、それはキリスト教の古代・中世からの伝統を継承する面を確かにもっている。周知のように、新約聖書マタイ伝などに示唆されている通称「黄金律」(The Golden Rule) がそれであって、これがその後近代国家における福祉事業を経て、二十世紀の所謂民主主義国家における、「人権」としての「福祉」・「社会福祉」の理念と実践にまで及ぶ射程をもつのである。しかしライプニッツの caritas には、もうひとつには、それもまた、理性に基づいて解明された知に依拠するものでなければならない、したがって普遍的でなければならない、という性格が存する。パトリック・ライリ教授は主著 *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise* (Harvard Uni.Press 1996) において、ライプニッツの caritas 概念の歴史的源泉を精査し、そこにアウスティヌスの意志とプラトンの知性という、ふたつの異質なモチーフを抽出している。われわれはその業績を多としながらも、それに止まることはできない。なぜなら、ライプニッツには、唯一無比な「個体的実体」＝「モノド」という彼の形而上学の体系概念をとおして、自立した主体的個人という近代的理念が明確に見出されるからである。そしてライプニッツの「慈愛」の概念は、ホップズやブーフエンドルフらの主意主義的な、またその限りで唯名論的ともいえる国家理論と批判的に対決した彼の「社会」(societas) 概念との、その密接な連関のもとに構築されており、ライプニッツ自身も彼なりのしかたで「啓蒙主義」の時代思潮にまぎれもなく属している、ということが確認されるからである。

以下の小論においては、一方で伝統的なキリスト教の立場に、他方で十七世紀の啓蒙主義の時代思潮にそれぞれ連続する面を有するライプニッツの caritas 概念について、まず実際の用例に基づいて、その主知主義的な性格、すなわち「賢者(智者)の慈愛」という側面を確認する (I)、さらに同様の手続きにより、同概念の、伝統的なキリスト教的なモチーフについて見る (II)、そのうえで、ライプニッツがその政治学、ないし政治哲学の中心にすえたこの caritas 概念が、その両者の総合のうえに、どのような特徴を提示しているかを、とくに彼の「社会」概念との関わりの方から考察したい (III)。そのことを通じて、ライプニッツの caritas 概念 (あるいは「幸福」、「福祉」(Wohlfahrt)) の外延そしてポテンシャル

2) 川口洋著『キリスト教用語独和小辞典』(同学社1996)は、「Caritas」を、「愛徳、カリタス(神をすべてのものを超えて愛し、これにより隣人をも愛するに至る、神より注入される超自然的徳)」と定義している。

3) 「政治」とはここではさしあたり、複数の人間が彼らの異なった利害関心とともに生活している世界の、その秩序づけの総体を意味するだろう。なお、ライプニッツの「実践哲学」における「政治学」の位置づけについては以下を参照：Werner Schneiders, *Sozietätspläne und Sozialutopie bei Leibniz*, in: Stud. Leibn. VII/1, 1975.

は、アカデミー版全集第四系列第一巻に収載されている、マインツ期の覚書や計画書などに記載されたさまざまな具体的な福祉政策（貧困対策、孤児・浮浪者救済、授産施設、福利厚生など）にもうかがうことができる⁴⁾。しかし、その思想的内包を改めて考察するならば、caritas 概念の普遍性と必然性は、じつはその根底においては、ライプニッツの「個体的実体」あるいは「モノド」の概念を中核とする形而上学に基づけられていることが明らかになるであろう（IV）。

I 「賢者の慈愛」(caritas sapientis) としての「正義」(justitia)

まず、ゲルハルト版哲学著作集に見出される、caritas の用例を二つ確認しておこう⁵⁾：

“Caritas est benevolentia universalis, et benevolentia amandi sive diligendi habitus”

(慈愛は普遍的な善意である。そして善意とは愛する、もしくは尊重する習慣である)

(GP.III,387,Z.2, an Coste, Hannover, 4.Juli 1706)

慈愛は、一々の偶然的な好意ではなく、その人の持続的な「習慣」(habitus) である。或る人が気まぐれか打算で（打算は多分に恣意的であるだろう）、一度大金を寄付したとしても、その行為は「慈愛」から発しているとも、慈善行為であるとも言われ得ないだろう。

“Itaque ad sapientem pertinet benevolentia universalis, nec aliud est Justitia quam Caritas sapientis”
(GP.VII 47,Z.23: *Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem*) (知恵に普遍的善意が属しているように、正義は、賢者の慈愛に他ならない)

ここで目を惹くのは、「正義」(justitia) と、「普遍性」(universalitas) という概念である。「慈愛」は単なる個人的な善意に依存した偶然的（しかも通常は稀）な徳ではなく、この地上世界で当然実現されるべき「正義」なのである。「正義」ということが明確に言われることによって、誰もが遍く幸福であるように、そのように誰もが努力しなければならない、という論点が意識されている。「知恵」には普遍的な善意が属しているのである。

慈愛は正義であるが、それは単に個人的・恣意的な正義ではない。慈愛は「公共の善」(bonum publicum) を、「普遍的な調和」(harmonia universalis) を愛することである⁶⁾。

けだし、ギリシア的な見方では⁷⁾、各人は自分固有の $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ に基づいて、それに見合った完全性を実現し得るとされたのに対して、キリスト教では、個々人のそのような $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$

4) ライプニッツの政治哲学において、「福祉」の思想が、caritas 概念から、近代国家における社会事業の諸政策を経て、二十世紀の「人権」理念、さらには、新しい「共生」の価値観にまで及び得る豊かな可能性を含むことについて、筆者は以下で論じている。酒井潔「ライプニッツの政治哲学—社会福祉論を手引きとして—」(『理想』第 680 号、2008 年 8 月、156-171 頁)。

5) Vgl. *Leibniz Lexicon*, Olms 1988.

6) Vgl. AA.IV, Bd.1, 539, § 9.

7) Vgl. Z.B. Platon, *Politeia*, VI, 17, 505D ff.

だけでは十分ではないと考えられている。つまり、人間は自身の *φύσις* に加えて他人の幸福を基礎としたときに初めて、この合計された基礎に見合った、より高次の完全性に到達することができる。自分固有の *φύσις* だけでは到達できないところのものを実現すべく試みる、人間のそのような部分はその人間の「意志」である。意志は、他人や共同体全体のために自己を犠牲にするのであって、何かをただ自己自身のためだけに為すのではない。人はそのような「善き意志」をもつかぎりにおいて、「善き人」と呼ばれる⁸⁾。

ライプニッツの説く正義とは、「賢者の慈愛」であり、他者のための善意に他ならないわけである。だから、例えば「悪の枢軸」を「武力攻撃」というような「正義」はライプニッツには存しない。特定の者に対して善意ならぬ悪意を抱くようなものは正義とはいわないからである。しかもまた、その善意や愛そのものも、感情的で盲目的な偏愛などではなくて、知恵に一致する性格のもので、理性による規制を受けるという点が重要であり、ライリも「賢明なる慈愛」(wise charity) という言い方でこの点を強調している⁹⁾。

ここから明らかなように、ライプニッツにとって「正義」とは「知恵に一致した慈愛」に他ならず、正義論の性格を規定するものは *caritas* であるとも言える。彼は、君主の后で庇護者のゾフィーに宛てて、“la justice dans le fonds n'est autre chose que la charité conforme à la sagesse” (An Sophie, Aug.1697) (GP.II 577: AA.I, 14,58) と書いている。

『弁神論』において、「正義」はとくに(同書において論証されるべき)神の属性として重要な契機をなす。ライプニッツでいう「正義」は、近年ロールズなどが言うような社会的公正(「平等」原理+「公正な機会均等(公共財)」)などよりも¹⁰⁾、むしろ社会の善や精神的な意味の秩序についての「知恵」と結合され、その場合明らかに「罪」に対置されている。「神の正義」という表現は、人間の正義を排除するものでないとはいえ、「神の善性や聖性や正義に反した」罪への「処罰的正義」ということも言われている。けれども、そういう宗教的文脈だけがライプニッツの正義論のすべてでないこともまた事実なのである。

ところで、正義の実例として「約束は守らねばならないとする正義の法則それ自身」という言い方がされているのは、カント(『人倫の形而上学の基礎付け』)を髣髴とさせる。

ライプニッツは、ホップズやプーフェンドルフのように、神の正義はもっぱら神の意志に基づくとする主意主義を批判する(そして、その限り真理は(意志に依存した)恣意的なものだと看做す唯名論にもライプニッツは反対である)。ライプニッツによれば、神が意志したり行為したことが正義なのではなく、神の正義も知恵と善意の永遠の規則に従うのである。『弁神論』補遺「神の大義」(Causa Dei)第50節では、「正義」が、広い意味においては、

8) Vgl. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, p.1, q.5, a.4. 中川純男教授(慶應義塾大学)の御示唆による。

9) Vgl. Patrick Riley, *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*, Harvard Uni.Press 1996, p.195ff.

10) Vgl. John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard Univ.Press 1971; Revised ed. 1999

「厳格法」(誰をも害するな *neminem laedere*) のみならず、公平さや、賞賛すべき慈悲 (*miser cordia*) を含むと示唆されている (Itaque tam late sensu *Justitia non tantum jus strictum, sed et aequitatem atque adeo et sanctitas circa bonum malumque physicum, ...* (GP.VI446)。

さらに、その第 120 項において、「その最高の知恵において、最大の善性と結合することによって、神は、正義と公正と徳の諸法を最も遺漏なく遵守するようになる」(*Deus jubent, Summa in illo Sapientia, cum maxima Bonitate conjuncta, facit ut abundantissime justitiae, aequitatis, virtutisque leges servet*) (GP.VI 456) と述べられていることも注目に値する。

神の意志の正義の、そのような反唯名論的で実在論的な性格は、同時に一種のスーパー・インテレクチュアリズムの様相を帯び、そこにたしかにプロテスタントの予定神学に通じ合う契機を見出すことも可能ではある¹¹⁾。実際、ライプニッツ自身も、『弁神論』の「第二附録」において、「カルヴァンでさえ、神の決意は、正義と知恵に一致することを認めていた」(*conformes à la justice et à la sagesse*) と述べ、カルヴァンにおいても後者が前者に「先行する」(*antérieur*) 旨を明言している (GP.VI223)。つまり、神の意志の絶対性を重視するプロテスタントの唯名論的神学も、ライプニッツからみれば、「理性」または「理由」の原理に従う限り、トマスなどのカトリックの実在論的神学と十分に調停され得るのである。

II 「普遍的善意」(*benevolentia universalis*) としての *caritas*

ライプニッツの「自然法」思想の根底を形成する前提のひとつに、「黄金律」(*The Golden Rule*) が存することは知られている。すなわち「マタイ伝」第 7 章第 12 節において、こう論されている:「汝らに他人たちがなすことを、汝らが他人たちから欲するところのを行え」¹²⁾ (「山上の垂訓」)¹³⁾。これは「他人の立場」とも通称される行為原理である。

グリユア編纂の未公刊テキスト集には相当数の *caritas* もしくは関連用語が見られるが、いまこの「他人の立場」について、ライプニッツはこれが、単なる聖書の宗教的真理にとどめずに、「道徳」さらには「政治」の原理として使用され得ると示唆している。「他人の立場」は道徳 (*morale*) と同様に政治 (*politique*) における真の視点である。さらに、他人の立場 (*la place d'autrui*) に身を置くようにとのイエス・キリストの教えは、われらの主が語る目的に、すなわち道徳にとって、将来に対するわれわれの義務を認識するために役立つのみならず、政治にとって、われわれの隣人たちがわれわれに対抗して有し得る諸意見を認識するのに役立つ」(*Grua, II699f.*)。つまり、黄金律は、もしこれを否定的に語るなら、道徳として

11) Eike Christian Hirsch, *Der berühmte Herr Leibniz*, 2. Aufl. München 2001

12) Matthäus 7-12: "Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten", (übers.v. Martin Luther)

13) 他にも、マタイ伝 25-35

は、自分にしてほしくないことは、他人にもするなかれ、また政治としては、他人が汝に対して拒まないことを、汝も他人に拒んではいけない、と言い換えることができる。こういうふうに、他人の立場に自己を移入した後、もっと注意深く考えよ、そうすれば「何をなすべきか」がわかる、という謂いである。ここから、普段の実践の仕方について、われわれは他人に無益な事柄を要求しないように用心しなければならない。またもし或る人に、自分で決定すべきことを詳しく教え過ぎると、その人は他者の同意によって完全に決定している物事以外には何も出来ないと思ってしまうだろう。

ライリは、ここに、ライプニッツがリアリスティックに政治における人間関係を見ていた事がうかがえるという趣旨のことを指摘しているが、これは傾聴に値する¹⁴⁾。なぜなら、シニカルに言えば、道徳において、あるいは他人に危害を加えたり攻撃したりする場合、人間は最善の場合を想定する。これに対し政治においては、あるいは用心したり防御したりする場合、われわれは最悪の場合を想定するのが（ライプニッツによれば）常だからである。

要するに、『新約聖書』の「黄金律」を採用しながら、ライプニッツはこれを、宗教の枠組みをはるかに逸脱し、道徳、さらには政治の原理として再利用しようとするのである。それは *caritas* という伝統概念についても、従来の宗教的意味合いを超え、新たに普遍的理性の法則として、政治の論理としてこれを応用しようとする態度につながるのである。

ライプニッツにとって、社会生活で一番大切なものは、慈悲深く、善意の支配者であり、この究極者が神であることは自明であるが、しかし現実の問題として、彼はその実例をキリスト教西洋に限定することはしない。そのような君主・政治家はすでに古代の中国（そして清の康熙帝）に見出されると言う（Vgl. *Novissima sinica*¹⁵⁾）。むしろルイ十四世やチャールズ二世こそ無慈悲な君主であった。ライプニッツの賞賛するのは「賢者の慈愛」、及び「普遍的善意」である。そして賞賛に値する実例（君主）をライプニッツは当初パリに、ついでハノーファー、ベルリンに求めようとし、ついに中国に見出し得たと考えたのだ¹⁶⁾。

再びライリによれば、キリスト教のそういう「他人の立場」の伝統を前提する場合のライプニッツは、「自然神学」(*theologia naturalis*)と「理性」(*ratio*)を強調するのである。「自然神学」については、非西洋人にして非キリスト教徒であった中国人もこの神学を知っていたかもしれず、そうだとすればイエス・キリストは自然宗教を普遍化したに過ぎない。さらに「理性」については、理性こそ慈愛の義務を開示するものだ、とライプニッツは考えている。このことはライプニッツがいわば狭義の神学（啓示神学＋自然神学）によりも、倫理学に優位を見ていたこと（“*ethical primacy*”）を示すのだとライリは言う¹⁷⁾。理性だけが義務を

14) Vgl. Patrick Riley, *Leibniz Political Writings*, 2.ed. Cambridge Univ.Press, 1988, p.81f.

15) *Novissima sinica*, hrsg.v. Nesselrath und Reinbothe, Köln 1979, bes. Parag.7.

16) Vgl. Patrick Riley Ders. *Leibniz' Political and Moral Philosophy in the Novissima Sinica*, in: *Stud.Leibni.Suppl.* Bd.33, Stuttgart 2000, S.257

開示し、その義務は賢明なる慈愛を要求するのであるから、キリスト教の caritas 原理は、仮に聖書の固有な内容や意義を小さく見積もったとしても消え去ることはない。

III caritas の実践の場としての「社会」(societas)

以上のように、ライプニッツにおいて「慈愛」が、けっして個人的ないわば例外的な行為ではなく、広く理性に依拠した「賢者の慈愛」(caritas sapientis) であるとすれば、そしてそれが一般に道徳、さらには政治の原理であるとするれば、それでは、caritas 原理がそこにおいて遵守されるべき人間世界とはいかなるものであるのか。ライプニッツは「社会」の概念をどのようなものと解していたのであろうか。

ライプニッツは「社会」の原形をホッブズの描くような所謂自然状態とは考えない。ライプニッツからすれば、「自然状態」(natural state of man) において人間は「万人の万人に対する戦い」(bellum omnium contra omnes) の状態であるとする見方こそ抽象的であり、不自然でさえある。なぜなら現実には人間は、強いられずとも、他との争いを回避し、妥協・合意をはかろうとするからである。

「社会」(societas, société, Sozietät) と言うときにライプニッツが考えている最も基本的な形態は、「無制限 (すなわち普遍的)」で「不平等 (すなわち上下)」な関係を含むような人間共同体であって、それは「構成員の一生と幸福を [課題として] 目指す」とされる。

グーラウアーの編纂になる『ライプニッツ・ドイツ語著作集』に、「社会の分類 諸社会または共同体の区分」(*Divisio Societatum. Abtheilung der Gesellschaften oder Gemeinschaften*) と題された小篇が取められている¹⁸⁾。それによれば「社会」(Gesellschaft) はまず「平等」(gleich) か「不平等」(ungleich) に分けられ、同時にまた「無制限」(unbeschränkt) か「制限」(beschränkt) に分けられるという。

まず「平等社会」とは、すべての人間が同等の権力をもつ場合であるのに対して、「不平等社会」とは、或る人間が他の人間を支配するような場合であるとされる (例：親と子、統治者と国民)。「制限された社会」とは、限定された課題や計画をもつ場合 (例：会社) であるのに対し、「無制限社会」とは、人間の一生の生活と共通善 (bonum commune) に関わる

17) さらに続けてライリは、こういう「自然宗教」と「理性」との強調を、ライプニッツは『弁神論』(1710) より以前の『中国最新事情』(1697) でも既に行っていたと言う。そして1698年9月アンドレアス・モレル宛のライプニッツの書簡から過激ともいえる一節を引用する：「民衆の預言者 [=イエス・キリスト] や聖書がもし存在しなくても、内なる自然の光に従えば、真の至福に間違いなく到達するであろう。しかし人間たちが彼らの理性を不正に使って以来、メシア [=キリスト] による民衆に開化が必要とされたのである」。Riley, op.cit. (2000), S.255。そこに、スピノザやマルブランシュの対聖書批判の残響を認めることができるであろうか。

18) Gottfried Wilhelm Leibniz, Deutsche Schriften, hrsg.v. G.E.Guhrauer, Berlin 1838. Nachdruck :Olms 1966, Bd.I,S.417-419.

ような社会のことである。

したがって、平等か不平等か、制限か無制限かで、つごう四通りの社会が区別されるわけであるが、このうちいま「慈愛」概念や実践哲学としての政治に言及するときのライブニッツの念頭にある「社会」(societas, Gesellschaft)¹⁹⁾の標準型が「不平等で無制限な社会」であることは、当該テキストの文脈から、また、異なった多様な個体からなる世界というライブニッツの存在論的立場からしても明らかである。言い換えれば、慈愛概念に対応する社会モデルは、平等な社会でもユートピアでもなく、多様な構成員からなり、そこには支配と被支配の関係が複雑にはたらきながら、個人の一生を規定し続けるという現実の〈生活共同体〉なのである。社会とは特定の利益団体や業界ではなく、あくまで一般的で現実の社会である。こうしたライブニッツの視点に彼特有のリアリズムを見出すことができる。

この「不平等で無制限な社会」は、複数形で「生活諸社会」(Lebensgesellschaften)とも呼ばれ、それが教育と指導、統治と服従、友好または共同など多様な諸関係を含むことが示されている。そのそれぞれにおいて、社会の成員は争いを避け、妥協を求める性向を有する。(繰り返すように、ホブズによる「自然状態」と「闘争状態」の同一視をライブニッツは抽象的として拒否した)。つまり「社会」は「幸福」・「福祉」を目指すのである。

それにしても、政治哲学ないし社会哲学の標準モデルとして採用されている「不平等で無制限な社会」において人間はいかにして相互に関わり合うことができるのであろうか。この問いに対するライブニッツの解は、現実的かつ理想主義的なものである：

- ①子供たちは、正しく育てられれば、たとえ教育が完成していなくても、出来る範囲で親に服従できるようになる。
- ②夫と妻は、本性的に、兄弟的に (auf eine brüderliche Weise)、友情及び相互扶助へ向けて結びつけられている。親と子、当事者と共同体成員は、相互に理解しあわなければならない。友情には理解が属しているから (denn zur Freundschaft gehört Kundschaft)。
- ③人は自らも教育されながら、同時に他人を教育することができるし、自らも統治されつつ、統治することができる。

以上のような、普遍的な「生活社会」としての「社会」こそ、caritasがそこで志向され、実践されねばならないところの社会なのである。ライブニッツは、神によって創造された被造物としてのこの世界という神学的見地を基本にして、社会をいわば神に相対する被造物一般の秩序としてみている。ゆえに、「社会」はまた、ただ闘争や自己保存の場に尽きるものではなく、道徳的行為の実践される場としても見られ得るのである。

19) ライブニッツはここでは societas のドイツ語訳として Gesellschaft と Gemeinschaft を共にあげているが、しかし四つの区分を説明するなかではほぼ Gemeinschaft で通している。ライブニッツによって Gesellschaft と Gemeinschaft とはそもそも区別されていたのか否か、もし区別されていたならどのような意味においてなのか、そしてそれは何故かなどの問いは興味深いのが、いまは紙幅の制約上、立ち入ることはできない。

まだ二十歳代のライプニッツが1669年頃マインツでしたたためたと思われる *Societas philadelphica* (兄弟的社会) なる覚書 (A. IV, 1, 552-557) のなかでは、可感的世界において最も完全な存在者は人間なのであるから、宇宙の完成は、人類の完成に役立つものによってこれを行うならば、十分に達成され得る、と述べられていた (ibid. 553)。

以上を、*Vom Naturrecht* (自然法について) と題した覚書 (Guhrauer, Bd.I, 414-417) を手引きにして確認しておこう：ライプニッツの社会 (Gemeinschaft) は、たんなる統治関係ではなく、共通 (gemein) の目的をもつ (“Die Gemeinschaft ist eine Vereinigung verschiedener Menschen, zu einem gemeinsamen Absehen”) ²⁰⁾。したがって正義とは社会的な徳であり、共同体を維持するような徳である (“Die Gerechtigkeit ist eine gemeinschaftliche Tugend, aber eine Tugend, so die Gemeinschaft erhält”) ²¹⁾。ゆえに、最完全な社会とは何かといえ、(自然社会は、自然が持とうと意志するところの社会であって、自然法がこれを維持し促進するといえ)、それはその社会の意図が「普遍的で最高の幸福」であるような社会である (“Die vollkommenste Gemeinschaft ist, die allgemein und höchste Glückseligkeit, deren Absehen ist die allgemeine und höchste Glückseligkeit”) ²²⁾。ライプニッツは、社会 (「不平等で無制限な社会」) は人間の一生に、幸福 (福祉) を目的としつつ、これに関わるという立場を採るのである。

さらに同じ箇所でライプニッツは、そうした「自然社会」(die natürliche Gemeinschaft) に、1「夫と妻」、2「両親と子」、3「主人と下僕」(Herr und Knecht)、4「家族」(Haushaltung)、5「市民社会」(bürgerliche Gemeinschaft)、6「神の教会」(Kirche Gottes) という、六つの段階を区別している ²³⁾。各段階の自然社会は、その内部の諸要素が相互的であるのがみてとれよう (例：親と子の関係は、保護・教育と報酬という相互性からなるのだという)。なお、ライリは自然社会のこうした位階的区別に言及し、ライプニッツの政治論には、まだ中世的伝統的な要素が残存すると指摘するが ²⁴⁾、私は、そういう外面的な所見にとどまらず、むしろ逆に、「相互性」を手がかりに、今日の福祉における「共生」(すくなくとも “normalization”) の理念を先取りする内容をそこに読み取るものである。しかしこの問題についても紙幅の制限上、ここでは割愛せざるを得ない ²⁵⁾。

およそ社会は実際に幸福を目指している。ただ最初からその全部を達成することはできない。ゆえに多くの人々は、より大きくて強力な共同体を創造するために一致しなければならなかったのであって、家族→地縁・共同体→村→修道院→地方→全人類へ拡大するのである。

20) Guhrauer, I, 414.

21) Ibid.

22) Ibid.

23) Ibid.

24) Vgl. Riley, Leibniz Political Writings (op.cit.), p.77ff.

25) Kiyoshi Sakai, *Leibniz' Gedanken über die soziale Wohlfahrt*, in: VIII. Internationaler Leibniz Kongress. Vorträge. Nachtragsband, Hannover 2007.

そしてその場合、より先の段階はより後のそれに従属すると考えられる。

IV ライプニッツの「社会」概念の形而上学的地平

以上の考察により、ライプニッツにおける、「慈愛」(caritas)の「普遍的善意」(benevolentia universalis)とその「正義」という性格、さらにそういう慈愛の実践場としての「社会」(自然的社会)の意味が明らかとなった。

そのように、それ自身を維持し、促進しつつ、全成員に共通した目的(=「幸福」)を目指す「社会」であるが、そこにはいかなる彼の思想的モチーフが見出されるのだろうか。

本章では、神学的前提(自然神学)と、彼の「アカデミー」の思想について取り上げる：

(1) 周知のように、ライプニッツ最晩年の90の命題、通称『モノドロジー』は、単純実体(モノド)の定義から始まり、モノドの主観の知覚・欲求を、そして世界の内に存在することとしての個人の「パースペクティヴ」性などを論述した後、最終部の数節において、神とその被造物たる人間との関係を(倫理学も含め)論じるために、「父と子」(un père et ses enfants, § 84)、「君主〔と臣民〕」(le Monarque [et ses sujets], § 85)²⁶⁾などの比喩的表現を使用している。

このような一連の比喩は、(二十世紀の研究者には)概して評判が芳しくない。曰く、ライプニッツは倫理にかんして通俗に迎合した(ラッセル)²⁷⁾など。しかしそういう皮相的解釈は別にして、父子メタファーは、ライプニッツにあつて、単に政治的でしかない支配—被支配関係に、まして封建的主従関係に還元され尽くすものではない。そこにライプニッツはむしろ以下のような相互性を見ようとする：

- i [平等の権利]：父と子は、一方的な支配抑圧だけでなく、夫と妻、主人と召使と同様、そこで父と子が同等の力をもつような、そういう真なる友人(=十分に知り合った理性的人間の間になり立つような関係)の間に存する「平等」の関係でもある。
- ii [保護]：子はその「幸福」を親から受け取る。両者は社会が改革の結果としてある場合は父子の関係に、保守の結果としてある場合には主と奴の関係にある。前者において子は父の保護の下にあり、後者においては主人は召使の幸福を確実なものにする。
- iii [報酬]：子は教育の途中であっても(成長した暁には親を離れなければならない)、親に(子に出来る範囲で)従う。

このような意味において、諸精神には「神との一種の(共同)社会」(Société avec Dieu)に入ることが可能だと言われ、すべての精神は集まって「神の国」(la Cité de Dieu)、あるいは「真に普遍的な君主国」(Monarque véritablement universelle)を合成するのでなければなら

26) DM. § 36.

27) Bertrand Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, London 1900, p.202.

らない、と言われるのである (*Monadologie*, § 84,91)。

国家、社会は個人を保護する。このとき、ライプニッツは(彼の理解した限りでの)古代中国の哲学者の言説のことを考えている。亡くなる1716年に執筆した『中国自然神学論』(*Discours sur la théologie naturelle chinoise*)において、ライプニッツは、「上帝」(Xangti)、「鬼神」(Kuei-Xin)が個人を保護すると彼らが考えていた、と述べている (§ 37)²⁸⁾。(いったい中国人は、キリスト教徒でないにもかかわらず、神の世界統括、霊魂(精神的実体)の不滅について、すなわち自然神学(theologia naturalis)を十分に理解していた。そして中国人が「上帝」と呼び、「理」(Li)と呼んでいるものこそ、キリスト教徒の「神」に他ならない、というのがライプニッツの判定である (§ 28)²⁹⁾。ゆえに中国人は「無神論者」ではない。そうだとすればキリストの福音は何だったのか。慈愛→社会→自然法・自然神学と進むライプニッツの議論は、かくて倫理学と宗教のきわどい一線にまで及びかねない。後にヴォルフの中国論がかもした物議の火種はすでにここにある)³⁰⁾。

自然神学にくわえて、「単純実体」(monade)の形而上学もまた、「賢者の慈愛」としての「正義」概念の地平として機能している。もはや詳述する余裕はないが、要言すれば、どの単純実体も各自の視点から世界全体を「表出」していることによって、唯一のかけがえのない個体であるという思想がそれである。「正直に生きよ」(honeste vivere)という「普遍的正義」は、他者を手段としてではなく目的として処するよう示唆するであろう。その他者とは、ライプニッツにとって、単に形式的な「思惟実体」(res cogitans)、ないし独立した、そして平等な人格であるよりは、むしろ異なった視点から世界を自己の内に表出し、それゆえ二つとない個性的な存在者すなわち「モナド」でなければならないのである。なぜ、われわれは、「正直に生きよ」という道徳的命令に従わねばならないかといえば(それが神の命であるからという神学的要請は別にすれば)、どのモナドも「宇宙の活きた永続的な鏡」であるという形而上学に基づく限り、互いを手段として扱ってはならないからである。いかなる存在者の存在、そしてそれをめぐる出来事にも十分な「理由」がなければならないという「理由律」は、周知のように、ヴォルフ及びその学派による受容過程で、必然的世界観または宿命説と解されたが、それは少なくともライプニッツ自身の意図ではなかったことが明らかであろう³¹⁾。ライプニッツの理由律は個体モナドの形而上学と一体をなすものであり、その形而上学は、「慈愛」としての「正義」概念を介して、倫理的射程を含むからである。

28) G.W.Leibniz, *Discours sur la theologie naturelle des chinois*, hrsg.v.Wenchao Li und Hans Poser, Frankfurt a.M., 2002, S.69.

29) op.cit., s.59: “Ainsi si le Xangti et le Li sont la même chose, on a tout sujet de donner à dieu le nom de Xangti.

30) Christian Wolff, *Oratio de sinarum philosophia practica*, hrsg.v.M.Albrecht, Hamburg 1985.

31) なお、この点に社会文化史的な観点から言及したものとして、マックス・フォン・ペーン『ドイツ十八世紀の文化と社会』(飯塚信雄他訳、三修社、1984年)、38-40頁参照。

(2) さて、ライプニッツの「社会」概念を理解するための基礎または地平としてもう一点不可欠なのは、ライプニッツの「アカデミー」(académie) 思想である。「アカデミー」とはすなわち「協会／社会」である(“les Sociétés ou Academies...”) (GP.IV349)。周知のように彼はすでにマインツ期より繰り返し「学者の共和国」としての「アカデミー」設置案をあたため、そのひとつが、ブランデンブルク選帝侯の公認・援助を得て1700年「諸学協会」(Sozietät der Wissenschaften) として実現した。ここで注意すべきは、ライプニッツ自身「アカデミー」という、この学術性格が出すぎた呼称(ちなみに当時は「大学」の別称でもあった)よりも、むしろ「共同体」(Gemeinschaft) という意を強調する意味で「社会／協会」(Sozietät) という呼称を優先したことである³²⁾。

つまりライプニッツの「アカデミー」計画は、たんに諸学の共同研究プラン、あるいは国家インフラ整備の一環とかに尽くされるものではなく、その根幹には彼の「社会」(societas, Sozietät) 概念が関わっている。すなわち、協会の任務は、会員の相互理解と共同作業であり、これにより共通の目的を実現し、技術／芸術(Kunst) を完成にもたらすことにあった。

このようにみると、ライプニッツが「社会」に、先に述べた六つの段階が示しているように、異なった段階を、しかし連続的に進行するものとしてみていたことが確認される。つまり「夫婦」のような自然的社会から始まって、倫理的段階を経て、「神の国」という神学的な最高規範に至るわけであるが、他方、いずれもが「自然的社会」における経緯であるような書き方がされているのは、その移行が断絶的でなくいわば経験的に、ダイナミックに解されているからであろう。

すなわち、それらの社会の根幹である「正義」(justitia) には、伝統的な自然法でいわれていた「厳格法 jus strictum」(誰をも害するな *neminem laedere*)、「平衡法」(各人に各人のものを与えよ *suum cuique tribuere*)、「道徳法」(正直に生きよ *honeste vivere*) に対応して、それぞれ「交換的正義」、「配分的正義」(平衡 *aequitas*)、「普遍的正義」(敬虔 *pietas*) という本来異なった段階が区別されるのである³³⁾。

「正義とは賢者の慈愛である」という言い方は、したがって、そのなかに三つの段階の正義を含蓄すると考えられる。*caritas* はだから、単に「交換的」、あるいは「配分的」である状態(目に見える形としての)にとどまらず、「道徳的」という内面の良心の(そしてその限りで「義務」としての)慈愛でもあり得るのである。

32) 1744年にフリードリヒ二世(大王)によって「アカデミー」(Königliche Akademie der Wissenschaften) に改称された。Vgl. Hirsch, op.cit., S.405.

33) Leibniz, *Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii principii, Gerh. Wolth. Molano directa*, Dutens, IV, 275-283; *Opinion on the Principles of Pufendorf* (1706), in: Patrick Riley (ed.), *Leibniz Political Writings*, p.64-75. なお、プーフェンドルフから見た、ライプニッツに批判的な叙述として、前田俊文『プーフェンドルフの政治思想』(成文堂2004年、43頁以下)がある。

おわりに

このように「慈愛」ないし「慈善」ということも、「交換的」、「配分的」な正義に対応して、やがて「道徳的」な慈愛に内面化するということは、一方では理性の「自律」に負う。外面的な交換や配分にはつねに感性的諸契機が混入しているから、理性の完全な自律は、ただ道徳的正義にのみ対応する。ここにライプニッツの「正義」＝「賢者の慈愛」は、著しく「自律」的な道徳を志向する。このときライプニッツの倫理学が、意志の自律を謳歌するカント倫理学につながってゆく面をもつことは確かだ。

しかしライプニッツの「慈愛」ないし「賢者の正義」は、いわば定言命法と自律だけに集約されてしまうのではない。そうではなくて、ライプニッツは、「至福」の概念を明確に提示するのである。グリユア版未公刊テキスト集 579 頁以下には”La félicité (1694-98)”と題して、箇条書きの文章が印刷されている。ここでライプニッツは、①知恵とは、実践を伴うものでなければならず、知恵は「至福」の知であること、②「至福」は他人のそれと一致すること、自分の善を進めるのは、他人たちの善のために働くことにおいて実現されるのだ、ということ、つまり一種の社会福祉の理念を志向し得ることなどを示唆している。愛することは、他人の完全性のうちに快を発見することなのである³⁴⁾。

「慈愛」は「賢者の慈愛」として「正義」に属しており、それは「普遍的善意」であって、「交換的正義」、「分配的正義」、「普遍的正義」というように、その段階を高めるたびに、身体的条件、感性的傾向を脱して、自然状態は社会に、さらに神の国となる。「正直に生きよ」とは端的に「善意志の正しさ」であり、それは純粹意志に己を従わせることである。それはカントでいえば「定言命法」である³⁵⁾。しかし人間は他方身体をもつ身であり、おそらく感性的な諸傾向から己を引き離して、純粹(に精神的な、道徳的な)意志の課する命法に己を従わせることはおそらく不可能であろう。そこに「至福」という感情が要請されるのである。ライプニッツの体系的要請からすれば、この最後の段階である「普遍的正義」においては、理性的意志による、(カントの術語を用いるなら)「定言的」「自律」があるのみであるだ

34) 最も直接的な表現をあげておこう (G.W.Leibniz Textes inédits, éd. par Gaston Grua, 2.éd. Paris 1998, 579) ; “La Félicité est un Etat de contentement plaisir”, “La plaisir est une connoissance ou un sentiment de la perfection ou ordre non seulement en nous, mais aussi en autrui, car alors on excite encore quelque perfection en nous”, “Aimer est trouver du plaisir dans la perfection d’autrui. La justice est une charité, ou habitude d’aimer conforme à la sagesse. Ainsi quand on est porté à la justice, on tache de procurer du bien à tous, autant qu’on le peut, raisonnablement, mais à proportion des besoins et merites d’un chaquan”.

35) ライプニッツの倫理学思想を、「義務」(Pflicht)と「自律」(Autonomie)という面において先鋭化しつつ、カントに伝承する役割をはたすことになったクリスティアン・ヴォルフの倫理学著作の特徴と影響史については、ハンス・ポーザー『ライプニッツとドイツ啓蒙主義の倫理学』(長綱啓典訳、『理想』第 679 号、2007 年 8 月) 参照。

ろうが、それでは自己の現実的諸相を十分に考慮しているとは言い難い。少々踏み込んでいえば、意志の無条件の「自律」、あるいは形式的な「義務」という体系的立場を緩和し、あるいは破ってまでも、ライプニッツはあえて（感性的傾向あるいは身体を予想する）「至福」を加えたと考えられる³⁶⁾。

そこには、個体的実体とは形式的な自発性にとどまるものではなく、固有の身体を介し、全世界を各自の仕方では出し、社会と歴史を自分の内容とするような、トータルな個性的存在者であるというライプニッツの个体観が、通奏低音のように、控え目ではあるが確かな基層として機能しているのである。それは、感性的傾向に対して定言命法を発し続けるだけのカントの Person あるいは Autonomie の概念に比べ、きわめて特色あるものである。このようなライプニッツの内容的な「モノド」から、カントの（いま、あえて角を立てていえば）形式的な「人格」への転換（あるいは切り下げ？）がなぜ行われたのか、その経緯とその意味を、18世紀哲学史の展開を追いながら解明する作業も筆者の次なる課題に属するが、それには稿を改めなければならない。

ENGLISH SUMMARY

The Concept of "caritas" in the Philosophy of Leibniz

Kiyoshi Sakai

In Leibniz' philosophy we find the very basic notion that philosophers, who recognize or are able to recognize that this world has been created by God, should try to bring about "the happiness of human beings, the benefit of society and the honor of God". This is precisely where the concept of "charity" as the "justice of the wise" is being conceived ("Justitia est caritas sapientis"). Leibniz thinks that *caritas* can be equated neither with mere compassion nor with a particular religious virtue. For a rational human being, *caritas* belongs to the universal duties of practical life. Such a science - one that is called "politica" by Leibniz - is a discipline of practical philosophy. Leibniz' concept of *caritas* has two principal aspects: on one hand it has a traditional aspect deriving from Christian Antiquity and the Middle Ages; on the other hand it has a rational character derived from the idea that *caritas* must be based on reason and its proven knowledge. In this sense we can confirm that Leibniz belonged to that early idealistic period of the Enlightenment in the 17th century.

Key Words: Leibniz, caritas, societas, justitia, monade

36) 本稿は、「慈愛」の概念を導きの糸としながら、ライプニッツの政治哲学、ないしその社会福祉論を構成している「愛」、「正義」、「社会」という三つの契機を切り出した。しかしそれはいまだ「概要提示」(Exposition)ともいべきものにとどまっている。そのそれぞれの契機について、とりわけ「愛」(amor)、またそれとともに「至福」(felicitas)の概念について、ライプニッツがキリスト教的モチーフと同時に、一見控えめながら、しかし確かに指示している感性的、プラグマティックな性格にも注意しつつ、一層詳細な考察が必要である、と筆者は考えている。