

序

信仰と理性の一致とは何か。「理性を超える」啓示神学の神秘にわれわれの理性の力がいかにして到達し得るのか。『弁神論』緒論5節において、ライプニッツは、従来の哲学者や神学者はこの問題について、「説明する **expliquer**、理解する **comprendre**、証明する **prouver**、主張する **soutenir**」という言葉を混同している、と述べている。そして、「神秘は **Les Mystères** それらを信じるために必要な限りにおいて説明する **expliquer** ことができる。しかし、ひとはそれらを理解する **comprendre** ことはできないし、それらがどのように生じるのかを理解させる **faire entendre** こともできない」と言う。

理性によって **par la raison** 神秘を証明する **prouver** ことはわれわれにはもはや可能ではない、というのも、ア・プリオリに、つまり、純粋理性によって **par la raison pure** 証明され得るすべてのものだけが、理解され得るからである (**ibid.**)。

神秘、つまり、三位一体、受肉、聖体についての命題は、「純粋理性」によってはその真理を「証明できない」ということになる。「ア・プリオリに」証明され得るとは、通常、定義の連鎖を通して、証明されるべき命題が自明な同一命題に還元され得る場合に言われることである。われわれは神秘をこのような仕方ですべて「証明する」ことはできない。というのも、もし「ア・プリオリに」証明可能なのであれば、それはもはや「神秘」ではないからである。

それでは、「神秘は説明することができる」とはどういうことであろうか。

『弁神論』において見られる、神秘の説明可能性という考えは、1668年ごろから1671年にかけて、いわゆるマインツ時代にすでに確立されている。当時の一連の「カトリック論証」と呼ばれる論考においては、『弁神論』では見いだされないような具体的な神秘の「説明」がなされているので、今回の発表では、特に、「聖体の秘蹟の可能性の論証」という問題をとりあげる。

1. 化体の可能性

化体(実体変化) **transsubstantiatio** とは、トレントの公会議において、現前(実体的現臨) **praesentia realis**(ライプニッツは **multipraesentia realis** と書くことがある)の再定義として導入された用語である。そこでは、「地上のあらゆる聖餐の場に同時に現前するキリストの身体の実体」(これを現前と言う)のことを、「地上のあらゆる聖餐の場においての、パンとぶどう酒の実体のキリストの肉と血という実体への、数的同一性を保ったままの変化」(これを化体つまり実体変化と言う)と再定義されたのである。この再定義は1215年の第4ラテラノ公会議の定義に基づいており、その起源はさらに12世紀中頃にまで遡る。

ところで、この再定義には、神秘というよりもむしろ矛盾ともとれる論点が二点認められる。まず第一に、キリストの身体の同一実体が、地上の複数の離れた場所に同時に現れる、ということである。さらには、パンとぶどう酒の実体が数的同一性を保存したまま、まったく異なるキリストの肉と血という、キリストの身体の実体に変化する、ということである。ルターおよびルター派は現前を認めるが、それを化体と定義することは認めず、ルター派は現前を共在 **cosubstantiatio** と定義している(ルター自身の用語ではない)ため、ルター派にとっては、「現前」は問題でありつつも、「化体」つまり実体変化の問題はそもそも生じない。ライブニッツ自身は、後にデ・ボスに書くように、ルター派としての信仰をもつため、化体を受け容れてはいない。しかし、これから見るように、啓示神学の命題としては可能である、と考えているので、そこで、「化体」と「現前」についてライブニッツがいかなる説明を与えているのかを見てみよう。

1668年ごろに書かれたみられる論考「化体について」**De Transsubstantiatione** (**Akademie**, VI i 508-513.)では、「神の助けによって、われわれに許されるパンとぶどう酒のキリストの肉と血への化体の可能性を明らかにする **ostendere possibilitatem Transsubstantiationis** ことをわれわれは支持する」とライブニッツは書き始める。まず、「化体の可能性を明らかにする」というところに注目したい。これは、化体の真理ではなく、その可能性を明らかにする、ということの意味している。というのも、この後少したった1671年10月頃にヨハン・フリードリッヒ宛に書かれた手紙においてライブニッツは、「啓示神学においては、神秘の真理ではなく、可能性を論証することが私の義務である」と述べて、「これによって、それら(神秘)はとりわけ矛盾から解放される **dadurch sie von allen contradictionibus vindicirt werden**、つまり、三位一体、受肉、聖体の可能性を論証する」とライブニッツは言うからである(**Akademie**, II i 163.)。つまり、「化体の可能性を明らかにする」ということは、化体は「矛盾から解放されている」つまり矛盾がないということを明らかにする、ということである。

「矛盾がない」ということについては、ヨハン・フリードリッヒ宛の手紙とほぼ同じ頃の1671年11月頃のアルノー宛の手紙において次のように考えられている、すなわち、「聖体の秘蹟の可能性を論証することは、つまり、いつまでもさえぎられない分析によって神の力に属する第一に承認される要請にまでわれわれが到達するように説明することと同じことである」(**Akademie**, II i 175.)、言い換えれば、「要請つまり可能とみなされる仮説」**Postulata seu Hypotheses possibles assumtae** (**Akademie**, VI i 514.)にまで「聖体の秘蹟の可能性」を分析するということである。このとき、「すでに解かれた何らかの問題にまでか、あるいは、いかなる解決の必要もない問題、つまり、要請にまでか、**vel ad alia problemata, iam soluta, vel ad problemata nulla solutione indigentia, id est, postulata**」(前掲、175.)分析が続けられてはじめて「矛盾がない」と言い得る。要するに、化体に「矛盾がない」と言い得るのは、化体が「いかなる解決の必要もない」要請にまで分析が到達できたときに限る、ということになる。ここで注意したいのは、「いかなる解決の必要もない」要請は「神の力に属する」命題であって、われわれはただこれを「要請」する以外にはない、ということである。では、論考「化体について」の具体的な論証内容を見てみよう。

2. 化体の可能性の論証:前半

ライブニッツによれば、化体の可能性について論証されるべきことは次の4つである、

1. パンとぶどう酒は本来の実体を失ってキリストの身体の実体を得ること **Panem et vinum amissa propria substantia acquirere substantiam corporis Christi**、
2. どこであれそれは数的に同一であること **eamque eandem numero Ubique**、
3. その(パンとぶどう酒の)見かけないし付帯のみが留まっていること **remanere solas ipsius species seu accidentia**、
4. 聖別されたパンとぶどう酒の見かけが実在するすべての場においてキリストの身体の実体が現前すること **Substantiam corporis Christi in omnibus locis ubi species Panis et vini consecrati existunt, praesentem esse**、である。

1.2.3.が「化体」の問題であり、4.が「現前」の問題である。以上のことをライブニッツは「スコラたちに受け入れられている観念」すなわち「実体、見かけないし付帯、そして数的同一性」**Substantia, Species seu Accidentia et Identitas numerica**を用いて論証する。論証は4つの問題に応じてIV部に分かれている。I部は全体の要となる論証がなされていると考えられるのですべての命題に言及し、II-IV部については概略を述べる。

I部 1. 実体はそれ自身自存する有である。

これは実体の定義である。この定義を用いて次の命題がまず論証される。

2. それ自身自存する有は、それ自身に作用の原理を持つ。**Ens per se subsistens est, quod habet principium actionis in se.**というのも、それ自身自存する有つまり個体とみなされる各々の実体は、基体であるからである。**Nam Ens per se subsistens seu substantia haec vel illa in individuo sumta est Suppositum.**ところで、作用は基体に属する。**Iam actiones sunt Suppositorum.**それゆえ、基体はそれ自身に作用の原理を持つ、つまり、作用する。**Suppositum igitur habet principium actionis in se seu agit.**従って、それ自身自存する有はそれ自身に作用の原理を持つ。証明終わり。

ここにおいて、スコラの用いる「作用は基体に属する」という命題を第二前提(おそらく「要請」)として導入し、「それ自身自存する有は、それ自身に作用の原理を持つ」という前提が論証されている。次いで、「物体」の定義が導入され、「作用の原理」が「運動の原理」へと展開される。

3. それ自身に作用の原理を持つものは何であれ、もしそれが物体であるのなら、それ自身に運動の原理をもつ。というのも、すべての物体の作用は運動であるからである。なぜならすべての作用は本質の変様であるからである。**Quia omnis Actio est variatio essentiae.**それゆえ、すべての物体の作用は物体の本質の変様である。[ところで]物体の本質つまり定義は空間にお

いて有るものである。**Essentia seu definitio Corporis est esse in spatio.**それゆえ、物体の本質の変様は空間における実在の変様である。空間における実在の変様が、運動である。それゆえ、すべての物体の作用は、運動である。証明終わり。引用文中〔 〕は発表者の補足。

ここで論証されるべき前提は、「すべての物体の作用は、運動である」という命題である。これは「物体の本質は延長にではなく、運動にある」という、ライプニッツの「運動の哲学」の根本テーゼに通じる。というのも、「すべての作用は本質の変様である」という命題からは、第二前提「物体の本質つまり定義は空間において有るものである」、つまり、物体の定義の導入によって、「空間において有るもの(物体の本質)の変様」がすなわち「空間における実在(物体)の変様」である、という運動の定義が導かれているからである。

4.いかなる物体も、干渉する精神を離れては、それ自身に運動の原理を持たない。**Nullum Corpus, praecisa mente concurrente, habet principium motus in se.**これはカトリック論証の I 部において論証されたことであり、そこでは、神の実在が論証された。

「干渉する精神」とは、化体論を含めた一連の「カトリック論証」において見いだされる用語で、神の実在論証において用いられる。簡単に言えばこういうことである。いかなる物体も、仮にその物体の究極的構成要素があったとしても、その構成要素からはその物体の実在(正確には物体の凝集の理由 **ratio cohaerentiae**)を論証することはできない、というのも、その構成要素の実在はもはや非物体的原理が実在しなければ、論証されないからである。この非物体的原理が、精神つまり神である。この精神の「干渉」によって物体はそれ自身に運動の原理を持つという考えは、一見、機会原因的な発想に通じるように考えられる。しかし、ここで言われている「干渉」は、「物体」の運動ではなく、「実体」と見かけないし付帯との区別の根拠として次のように用いられている。

5.従って、干渉する精神から離れているとみなされる、いかなる物体も、実体ではない。**Nullum ergo Corpus, praecisa mente concurrente sumtum, est Substantia.**

6.何であれ実体でないものは、付帯ないし見かけである。

7.それゆえ、物体は、干渉する精神から離れることによって、付帯ないし見かけである。

以上の命題において、「空間において有るもの」と定義された物体は、「干渉する精神」と結びつく限りにおいて「物体の実体」となり得ることが示されている。またこれらの命題の敷衍によって、問題 2 と 3、つまり、実体の数的同一性の保存と付帯ないし見かけの保存の論証がなされるにいたる。

8.何であれ干渉する精神が伴うとみなされるものは実体であり、それから離れているものが付

帯である。**Quicquid sumtum cum mente concurrente est Substantia, praecisa ea accidens.** 実体は精神との結合である。**Substantia est unio cum mente.** こうして人間の身体の実体は人間の精神との結合である。**Ita Substantia corporis humani est unio cum mente humana.** 理性のない物体の実体は普遍的な精神つまり神との結合である。イデアは神と被造物との結合である。**Idea est unio Dei cum creatura.**

ここでは新たに「人間の精神」が導入され、実体は「精神との結合」であることから、人間の身体の実体は「人間の精神との結合」であることになる。一方、パンとぶどう酒の実体は「神との結合」であることになる。「イデア」は注釈 **Scholia** によれば「アリストテレスの実体形相」と同義である。つまり、「実体」「実体形相」「基体」および「イデア」はすべて同義である。従って、「イデアは神と被造物との結合である」という命題は、「実体は精神との結合である」という命題と等値である。

9. それゆえ、物体の実体は支えている精神との結合である。Corporis igitur Substantia est unio cum mente sustentante.

この命題が I 部の問題の鍵である。というのも、「支えている精神」が、神なのか、キリストなのか（命題 **12** で言及される）、人間なのか、という少なくとも3つの区別が認められ得るからである。

10. その実体が干渉する精神との結合においてあるものは、干渉する精神の結合の変化によって、実体変化される。Cuius Substantia est in unione cum mente concurrente, id mutata unione mentis concurrentis transsubstantiatur.

こうして、「化体」つまり実体変化は、同一実体を支える／同一実体に干渉する精神が、何らかの理由で変化すること、と定義されにいたる。ポイントは、支えている精神が変化するだけであるから、実体の数的同一性は保存されている、というところである。「精神との結合の変化」は、I 部の結論になる命題 **12** において、「神の精神のすべての物体に与える一般的干渉」が「キリストの精神の特別な干渉に置き換えられる」こととされている。しかしながら、どういう仕方で「置き換えられる」かということについては、これ以上の定義づけはない（後にライブニッツが悩まされることになる「実体的紐帯の変化」という問題がここで想起されよう）。

11. 欠落 [物体としてのパンとぶどう酒もまた干渉する精神との結合においてある]。

12. それゆえ、物体としてのパンとぶどう酒は、干渉する精神が変化することによって、キリストの身体ないしキリストから受け取られたものへと実体変化される。Panis igitur et vinum tanquam corpora, mutata mente concurrente transsubstantiatur in Corpus Christi seu a Christo assumtum. (普遍的な精神つまり神的精神がすべての物体に与える一般的干渉の場と、パンとぶどう酒を身体へと引き受ける、キリストの精神の特別な干渉が置き

換えられる限りにおいて、**quatenus in locum concursus generalis, quem mens universalis, seu Divina omnibus Corporibus impertit, substituitur concursus specialis mentis Christi, quae assumit panem et vinum in corpus** ……以下原文不完全) 証明終わり。引用文中()は原文のまま。

化体は、「パンとぶどう酒の実体が神との結合から、キリストの精神との結合に変化することによってキリストの身体の実体へ変化すること」と結論づけられる。こうして、問題 1. 「パンとぶどう酒が本来の実体を失ってキリストの身体の実体を得ること」には矛盾がないことは、変化するのは実体というよりもむしろそれを支える精神であり、実体の「精神との結合の変化」が3段階に区別されていることに基づいて論証されている。

3. 化体の可能性の論証:後半

残りは概略を述べる。まず、Ⅱ部では、実体変化によってパンとぶどう酒の実体はキリストの身体と「数的に同一」である実体を獲得する、ということが論証される。ここでは、「実体の数的同一性」は「実体形相の数的同一性」と同義とされている。なぜ「実体形相」が導入されているのかというと、注釈 **Scholia** において、「実体変化」が「スコラ派とアリストテレス派の原理に合致すること」をライプニッツが受け容れるためである。つまり、「実体変化とは、実体形相の変化である」と定義されているからである。Ⅲ部では、実体変化されたパンとぶどう酒においては「すべての付帯ないし見かけが保存されたまま」**salva omnia accidentia vel species** であることが論証される。付帯とはこのとき「延長、密度、色、味など」**extensio, consistentia, color, sapor, etc** である。以上Ⅰ部とⅡ部では、Ⅰ部における「実体は精神との結合である」という命題が敷衍されて、各々の問題には矛盾がないことが示されている。

残るⅣ部では、現前つまり同一実体の複数の場への同時的な現れの可能性が論証される。まず、すべての精神は延長を欠いていると述べられ、それに応じて、精神それ自身は「場にはない」、従って、「空間にはない」ことになる。ところで、精神のすべての働きは思考である。**Omnis mentis operatio est cogitatio**. 他方、精神は多くのことを同時に思考することができる。**Mens potest plura simul cogitare**. ここから、物体に干渉する同一精神は、多くの場において同時に有り得る、というのも、同一精神が多くの物体に同時に干渉することができる、つまり、同時に多くの物体について思考することができるからである。従って、栄光あるキリストの身体の実体はどこであれパンとぶどう酒の見かけにおいて現前することができる。**Igitur Substantia corporis Christi gloriosi ubique speciebus panis et vini praesens esse potest**. 証明終わり。

Ⅳ部の鍵は、「精神は多くのことを同時に思考することができる」というところにある。というのも、精神それ自身は空間においては無いが、物体の実体に精神が干渉する限りにおいて、思考の場は物体においてあることになり、「多くのことを同時に思考できる」限りにおいて、思考の場は同時に多くの物体においてあることになり、これによって、結局、「現前」の可能性が認められる

ことになるからである。そして、この「精神は多くのことを同時に思考できる」という命題もまた「要請」と考えられる。というのも、これは定義でもなく論証されてもいないからである。

こうした「化体の可能性の論証」の背景には、「作用は基体に属する」というスコラの命題から発展した、独自の「運動の哲学」がある、ということにも注意したい。(初期のライプニッツ神学と自然学の接点については注目すべき詳細な研究がすでに複数あるが、特に、次の文献を見られたい。Ursula Goldenbaum, 'Transsubstantiation, Physics and Philosophy At The Time Of The CATHOLIC DEMONSTRATION', in S. Brown (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy (1646-76)*, Dordrecht, 1999, 79-02.) というのも、1671年にアルノーに書いているように、ライプニッツの「運動の哲学」の根本テーゼは、「物体の本質は延長、つまり、大きさとは異なり、むしろ、運動にある」というものであるが (Akademie 前掲, 172.), 「それゆえに、物体の実体つまり物体の本性はアリストテレスの定義にも一致する」ことが認められ、「運動の原理、つまり、物体の実体は延長なしで済む」のである。最後に「聖体の秘蹟の可能性の論証」が「信仰と理性の一致」とどのように結びつくのか考えたい。

4. 「理性を超える」神秘の理性による説明

冒頭で見た『弁神論』緒論5節では、神秘について次のようにも述べられている。

われわれに残されているすべてのことは、宗教の真理のしるし(ひとはこれを可信性の理由 **motifs de crédibilité** と呼ぶ)に勝る神秘を信じてから、異論に対してそれら神秘を主張する **soutenir** ことができる、ということである。もしそうでなければ、われわれは神秘を信じる十分な根拠がなくなるであろう。確かで論証的な方法によって論駁され得るすべてのものは、必ず偽になり得る。

「神秘の説明」は、ここでは、「異論に対する主張」、言い換えれば、「偽ではないことの主張」とみなされている。この考えは、今まで見てきた「可能性の論証」と根本的には同じである。しかし、「偽ではないことの主張」は神秘に限らず行われ得る。たとえば、ライプニッツの言う、「推定」**praesumptio** は、「有罪でない限りは無罪とみなす」という法学の命題にかかわる「蓋然性の論証」であり、つまり、「可能性の論証」である。「推定」は差し当たっての当該事項の蓋然性あるいは可能性の程度に言及する論証であり、「真理の論証」ではないからである。「推定」がライプニッツの確率論、法学のみならず神学を結びつける論証の基盤になっていることはすでにアダムズの詳細な研究において示されている (R. Adams, *Leibniz*, Oxford, 1994, 192-213.)。アダムズのみならず多くの論者は、ライプニッツにおける法学と神学の論証的類似性ないし接点を認めている。しかし、「神秘」は確率論や法学とは根本的に異なる。それは、「理性を超える」啓示による命題であるからである。1671年頃の「聖体の秘蹟の可能性の論証について」(Akademie, VI i 515.)においては、「信仰の神秘は、啓示による、驚くべきであるか、あ

るいは、不合理な命題である」**Mysteria Fidei sunt propositiones revelatae admirandae seu paradoxae.**と述べられており、これについては、「驚くべきである、あるいは不合理である、と私が言うとき、一見不可能であると思われる、ということの意味する」**Cum admirandas seu paradoxas appello, illud volo, prima fronte impossibiles videri.**と考えられている。先に見た化体の可能性の論証とあわせて、ここから言えることは、「聖体の秘蹟」、すなわち、化体は「一見不可能であると思われる」、つまり、一見矛盾を含むように見えるが、しかし、われわれの理性によってそこには「矛盾がない」こと論証することができる、ということである。これこそが、「理性を超える」神秘の説明可能性ということである。そして、このように考えることができたからこそ、「信仰と理性の一致」という問題に新たな地平を切り拓くことができたのである。言い換えれば、ライプニッツにおいては、理性の機能が少なくとも二段階に分かれていることが認められることになる。というのも、まず、「純粋理性による真理の論証」が認められ、加えて、「理性による説明」、すなわち、「一見不可能であると思われる」啓示による命題の「可能性の論証」が認められるからである。『弁神論』緒論58節では理性の働きは、「理解する」「証明する」「異論に答える」という3つに区別されているが、「理性による説明」は「異論に答える」に相当する。また、「一見不可能であると思われる」命題の論証は、「可能性の論証」である限りにおいて形式的には法学で用いられる「推定」と言えるが、しかし、扱う命題は法学において論証されるべき命題とは根本的に次元が異なるとも言える。というのも、「神秘の説明」としての「可能性の論証」は、「矛盾を含む」とみなされ得る命題を、「矛盾から解放する」ことであるからである。

さらに視点を変えて、信仰の根拠としての「神秘の可能性」に着目するなら、従来言われてきたライプニッツにおける可能性概念の見直しをわれわれは迫られるように思われる。というのも、「神秘の可能性」は、ただ矛盾を含まないということ以外の何かでなければ、あるいは、「共可能性」とも定義的に異なる何かでなければ、信仰の「十分な根拠」にはならないと考えられるからである。「神秘の可能性」を信じるのは、そこに矛盾がないからではなく、それが他の観念と両立可能であるからでもないであろう。「神秘を信じてから」矛盾がないことを主張する、とライプニッツが言うとき、「神秘を信じる十分な根拠」としての「神秘の可能性」は、「矛盾がない」ということにいわば先立っている、と言えるのではないだろうか。この論点については機会を改めて考察したい。結論を簡潔に記す。

ライプニッツにおける「信仰と理性の一致」は、理性による「神秘の説明可能性」という考えに支えられている。「説明」とは、純粋理性による真理の論証ではなく、「化体の可能性の論証」において示されたように、われわれの理性によって「矛盾がない」ことを明らかにする、ということである。このように見れば、ライプニッツは、理性の機能を二段階に区別していることになる。また、啓示による命題は、一見不可能と思われる、という点において、他の可能な命題とは次元が異なる命題であり、「神秘の可能性」は、信仰の根拠としての可能性という新たな問題に通じ得る。

略号 **Akademie :Sämtliche Schriften und Briefe.Berlin,1923-**