

デカルトの自由論

瀧 浦 靜 雄

序

此の小論に於ける我々の關心は、何よりも先ず、或る統一を持つた一個の人間ということに在る。デカルトは第一省察に於て、「今は行動することが問題なのではなくて、唯省察し認識することが問題なのである以上、今日は如何に不信を逞しくしても過ぎることはないであろう」(A. T. IX. P. 17. 以下引用は A. T. 版に依る)と述べている。實際如何なる省察にも、情念の靜められることが必要であろう。しかしそれは、真理に就ての「省察」が所謂認識論に限られねばならぬことを意味しないのは自明である。むしろその省察が我々の問いにかかるものである以上、それは真理が人間に於て何であるかの省察を含むと考へなくてはならない。従つて真理の構造は、真理そのものの云わば論理的構造の中に求められると同時に、それが一個の人間全體に於て如何に位置づけらるべきか、非真理的なもの(例えばデカルトが右に區別した行動の如きもの)と如何なる關係に立つかの省察に依つて、その十分な規定を得ると思われ

る。

デカルトは屢、哲學の有用性を強調するが(例えば、「哲學原理」序文)、有用性も真理の人間に於ける意味であることとは否定出来ない。しかし効用を云う爲には、先ずその認識の眞であることが、又それが効用を持つということが先立たねばならない。即ちその人間がそのことを眞であるとなし又効用を持つとなすそのことの構造乃至意味が先に在つ

てそれが基礎を形作つていると考えられる。我々は此處で、その様なものを問題にしてみたいと思う。端的に云えば、或る事を眞であると思ひ又効用を有すとすその断定は、我々人間の心的構造が如何なる状態に置かれることと等しいのかを考えてみたいと思うのである。

一體眞理という概念が、デカルトに於て「思惟と對象との一致」(la conformité de la pensée avec l'objet)を意味することは廣く知られている(a Mersenne, 16 oct. 1639, II, p. 596)。所でかく思惟と對象との一致を云う時、思惟という語がデカルトに於て種々の意味に用いられたことが想起されるのではあるが、此處では特に、對象との一致不一致、即ち眞偽の問題となり得る思惟が、デカルトにとつて判断を意味するという點に注意したい。勿論デカルトのこの説そのものには問題がない譯ではない。が我々としては、思惟乃至認識が特に判断と呼ばれる時には、それが單に悟性の中だけでなく、意志との聯關に於て、云わば人間の全體的な構造の中に於て考えられているという點に興味を覺えるのである。

しかし人間の全體的構造を云う場合、悟性と意志を數えるのみで十分かという疑いが當然起るであらう。デカルトは第三省察に於て觀念(思惟)を、先ず本來的に觀念と呼ばれ得るものと、それに別の要素が附加したもの、即ち欲し恐れ肯定等をする場合とに大きく二分し、そして更に後者を「意志或は感情」と「判断」とに分け、合計我々の心的作用を三分しているが(Ⅸ二九頁)、かかる見地からすれば意志及び悟性の二つを云うのみでは不十分となるであらう。けれども「哲學原理」に於ては、後の如きものを一括して「意志の欲する働きの一様」となし、結局我々の心の作用が悟性と意志の二つに分けられることを主張して居り(「原理」二卷)、「情念論」に於ても同様である(「情念論」一七)。そして一般に、デカルトに於て心的機能の三種を考へようとする人々は、「省察録」の方法に従つて意志と判断とを區別する點で共通している様に見えるが(例えば Brentano, Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis, S. 14-16)。

かし判断を意志の作用そのものと見るデカルト本来の立場に従うならば、我々は「哲學原理」或は「情念論」に於ける分類を採るのが適當ではないであらうか。従つて又今迄人間の全體的構造などと呼んで來たものも、悟性と意志の二つに依つて代表していいのではないかと思ふ。

この様にして我々の問題をデカルトの判断論の場面に移して來るならば、眞理の我々に於ける意味を問ふことは、悟性に依つて表象された觀念に對して、どの様にして意志の肯定や否定が下されるか、その仕方の検討を意味することとなるであらう。そのことに就て我々が此處で考察したいのは、次の點である。

(一) 一般的に云つて、意志が自由と云われていること。

(二) しかしそれには色々の場合があつて、(a)觀念が明晰判明である時には、意志の働きが悟性に伴うという形をとること、(b)しかしそれら二つの機能の作用範圍は、一般には意志の方が悟性より大きいと云われ、そしてそこから誤謬の可能性が説かれていること、(c)そして最後に、我々には判断を控えることが可能であつて、それ故又誤謬を避け得るとされていること、等である。

従つて我々の問題は、それら各々の場合に就て、悟性と意志の關係を考察し、自由の意味を尋ねることとなる。

一、自由の定義

初めに、デカルトが自由という概念のもとに意味していたものを決定しておく必要があるであらう。そこで先ず、デカルトに於ける「神の自由」に就て觸れておきたい。蓋し神は最も自由なる存在者であるから、神の自由が自由の理想的形態乃至十全なる意味を示すに違ひないと思われるからである。デカルトにとつて、神の自由が *l'indifférence* に存することは周知の通りである。従つて此の場合、自由の十全なる意味は *l'indifférence* に在ることとなる。この様なデカルトの思想を、神の創造の説に最もよく見ることが出来る。

デカルトに於ても神は萬物の創造者であるから、神から獨立な如何なるものもなく、又神を或る行爲へと決定する何物も存しない。その意味で、神の創造は絶對に自由であると云われる。けれども神の創造を自由とする見解は、決して新しいものではない。にも拘らずデカルトのこの説が彼の形而上學の如何なる説にもまして獨創的であるのは、彼が神の創造を、單に或る本質が現實に實現される時のみではなく、本質そのものに就ても認める所にあるとされてゐる (Gilson, *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, p. 157)。⁵ デカルトに依れば「神は被造物の *l'existence* の造り主であると同様、*l'essence* の造り主である」(à Mersenne, 27 mai 1630? I. 152)。⁶ そしつことに本質と云われるものは、永久眞理等と呼ばれるものの本質をなすと考えられているから(同所)、かかる創造の説からは、神の創造以前に何らかの法則或は眞理の如きものを想定し(假令矛盾律の如きものであつても)、それに則つた創造を考えることは出来ない。むしろ「三角形の三つの角が二直角に等しい」ということ、或は一般に諸矛盾が同時に存し得ないということを眞でなくすることは、神として自由で、*indifférent* である」(au P. Mesland, 2 mai 1644, IV, p. 118)と考へなければならぬ。

この様なデカルトの思想は、神に於ける悟性と意志の區別の問題に關連してゐる。シルソンの教える所では、少くもデカルトの解した限りでの傳統的な思想は、神に於て悟性と意志を區別してゐるか、或はその區別を結果すべき管轄のものであつた(シルソン、上掲書、一部三章)。しかし若し神に於て悟性と意志を區別するならば、意志に依る創造の以前に、先ず悟性の表象乃至表象さるべきものが存していなければならぬ。假令神の場合と雖も、その様な區別を設ける以上は、夫々の機能から云つて、何物も表象せずには何かを欲することは不可能だからである。しかしデカルトに依れば「その本性が神の意志の決定に依つてその様に構成される以前に、神の悟性の対象であつたと想像し得る様な如何なる善或は眞を表わす觀念も……神は持たない」(第六卷辯論三三三頁)。そして抑、「神に於ては、欲し理解し創造するのは、何れが他に先んずるといふことなしに、同一のこと」を意味する筈であるから(上掲、メルセンヌ宛、I

一五三頁)、神の意志からの獨立と神自身からの獨立とは同じ事態を意味し、従つて神の意志に依存せず悟性の中に何か表象されてあるとは云えない。かくて神の創造以前にはその則るべき如何なる眞理も存せず、その意味で神の創造は *indifférente* であるのである。

しかし他方、神の創造のかかる把握は、實は自由の考え方そのものに依ると思われる。シルソンは、中世以來の「人間の自由」の思想に二つの系譜を分けてゐる。一はトマスに據る人々の思想で、自由とは「決定のないこと」(*l'absence de détermination de contrainte*) を意味する。他はモリニスムとなる見解で、自由とは「決定のないこと」(*l'absence de détermination*) である。前者に於ては人間の自由は神の恩寵に與り神に近づくことに存し、後者に於ては *l'indifférence* に存する(上掲書、二九二頁以下)。そしてシルソンは、デカルトが第四省察に於てこつた *l'indifférence* に對する批判的態度から、デカルトの位置をトミストの系列に見出そうとしている(同三〇九頁)。しかし若し神の自由に於ても右の如き區別が許されるなら、神の自由を *l'indifférence* と規定するデカルトは、自由の意味乃至完全な形態をモリニストとして考えていたと云えるのではなからうか。

勿論神は本質を含めた凡ゆる存在者の造り主であると共に、自己自身の原因 (*la cause de soi-même*) でもある(第一卷論、Ⅷ八六頁)。それ故神に於ては、*l'absence de contrainte* と *l'absence de détermination* との區別はあり得ない。神にとつては如何なる外的強制もないと同時に、如何なる必然的決定も存しないのである。確かにデカルトは時として「神がその存在を伴つたり、或は他の時にそれを失つたり出來るといふことは矛盾である」とか(V. p. 546)、又神が「被造物を自分に依存しなす様になすこと」も不合理である等と述べてゐる(*à Mesland, 2 mai 1644, IV. p. 119*)。がラポルトも指摘している様に、その故を以て、神の *indifférente* な自由は外に對する活動性に關してのみであつて、その本性乃至本質に係るすべからず、に於ては *nécessiter* される、等々といふことは出來なす(Laporte, *Le Rationalisme de Descartes, p. 289, La Liberté chez Descartes, Revue de Métaphysique et de Morale, 1937, p. 110-117*)。

神に於ては本質と作用の相違はなく、従つてその *indifférence* と *nécessité* との一致は、外物に關しても又自己自身に就ても認められねばならないのである。しかしそうではあるとしても、神に於けるかくの如き絶対的統一は有限なる我々には *incompréhensible* であり又神祕であつて、それを統一のままに把握することは不可能と云わねばならない。従つて我々が神の自由を規定せんとする時に、そこに何らかの區別が生ずることはあり得ると思われる。神を *nécessiter* すべき何物もなきが故に神の自由は *indifférente* であるとすると立場と、神は自由であるが自己の本性に反することは爲さぬが故に *indifférent* とはなしとする見地とは、同一の事態を云うにしても強調の側面が異つてゐると云わねばならぬ。前者に於ては自由はより多く *l'absence de détermination* の意味を持ち、後者に於ては *l'absence de contrainte* が勝つてゐるのである。とすれば、デカルトが神の自由を何よりも *l'indifférence* と規定したのは、彼が自由という概念に於て、より多く前者の如き意味を理解していたからと云えないであらうか。そして後者の場合に於ては、自由は自ら必然に一致するという形をとるが、前者に於ては其處に到るには何らかの手續が必要となる。例えば眞理が神の *indifférent* な命令に依つて存立するものとすれば、我々には必然と見えても神にとつては偶然であつて、従つてその根源に於ては偶然的となる爲、その必然性を何に基けるかという如きことが問題となるのである。デカルトが眞理の恒久性を神の意志の不變性に基け、次の様に述べてゐるのは、その様な消息を語つてゐると思われる。「若し神がそれらの眞理を確立したのであれば、王が法を變える様に、神はそれらを変え得るであらうと人は貴方に云うかも知れません。それには、若し神の意志が變化し得るならば、そうだと答へなくてはなりません」(à Mersenne, 15 avril 1630, I, p. 145-146)。若しデカルトが、自由と必然とが一致したその必然の側から思考を進めていたのであれば、その様な問題は單にレトリカルな意味しか持たなかつたであらう。

次に自由を人間に於て問題とするならば、右の如き *l'absence de détermination* と *l'absence de contrainte* と

の區別はかなり容易になる。神に仕えその恩寵に與ること、そして一般に善を行うことを自由とするのと、神に仕えないことも可能であり善悪何れをも行い得ることに自由を見るのとの間には、云わば實在的な區別がある。従つて我々は此處では、デカルトを右の何れか一方に確實に定位させ得る様に思われる。「ものの本質は數の本質の様に不可分で不變である」から、「自由意志の *l'indifférence* は、人間の自由の自由の自由にも相應しないであらう」(第六反駁、Ⅱ二二頁)として、暗に、神の自由を *l'indifférence* に認めた以上、人間の自由の本質も亦そうでなければならぬという神學者の反對に對して、デカルトは神の場合と人間の場合とは自由の意味が異なることを強調する。神は造物主であるからその自由は *l'indifférence* に在るとしても、人間に於ては眞偽善惡の凡てが神に依つて決定されているのみならず(Ⅱ二三三頁)、我々自身一つの被造物である。その點では既に *l'absence de détermination* はあり得ないことになる。そこでデカルトは右の神學者の反對に對して次の様に答えている。「我々の意志は自然的には善なるものにのみ赴き得る様なるものであるから、善や眞を明白に認識すればするほど、それだけで喜んで (*volontiers*) 従つてそれだけ自由にそれらを選ぶ」(第六答辯、Ⅱ二三三頁)。ここでは先ず、我々の意志を善に向へべく豫定した神の決定が前提されている。自由はその上でのことである。かかる自由は、明らかに *l'absence de contrainte* なのである。ジルソンが、デカルトをトミストの中に置こうとする所以であらう。

確かにこの様なデカルトの立場は、既に第四省察に於て確立していたと云い得るかも知れない。デカルトは其處で先ず自由のモリナの定義を興えて「自由は、我々が同じものを爲したり爲さなかつたりし得る所に(即ち、同じものを肯定したり否定したり、追求したり回避したり出来る所に)存する」(第四省察、Ⅱ四六頁)と述べているが、しかし直ぐ次に「或はむしろ」として、「自由は悟性が我々に提示するものを肯定したり、否定したり追求したり回避したりするのに、如何なる外的な力も我々を強制していると感じない様に行動する所に存する」(同所)と續けている。これをジルソンの様に、自由の定義の爲に *l'absence de détermination* を要求することを止め、*renoncer*、*l'absence*

de contrainte で満足したことを示すものと解するならば（ジルソ、上掲書、三二〇頁^(註1)）、かかる自由の考え方から、神の決定に依つてでもよい、とにかく一方に傾くことの多い程我々は自由なので、「自由である爲には、二つの相反するもの一方或は他方を選ばべく Indifferent であることは必要でない」（第四省察、Ⅸ四六頁）とする見解が結果するのは當然であつて、第六反駁の提出者とは自由の考え方そのものが異つていたのである。従つて反駁はむしろ、その點に向けらるべきであつたであらう。實際、例えば神が「我々を自らの外に、(hors de lui) 存続せしめる」という如き表現（原理「一、21」）、更に神の連続的創造の説からすれば、神の創造も亦絶えず我々に迫つて來る外的な力の一つではないか、従つて人間の場合に於ても l'absence de contrainte と l'absence de détermination とは畢竟同じ意味を持つてはないか、という様な問題の起り得る餘地が全くないとは云われたいであらう。デカルトは又理性を持たない動物が自由でないことを述べてゐるが (au P. Mesland, 2 mai 1644, IV, p. 117)。しかし例えば肉食動物が植物を選ばないのは、神に依つて作られた彼等の本性に従つてゐるのであるから、そこに於ても少くも l'absence de contrainte としての自由が云われ得る筈でなければならぬ。にも拘らず理性を有することが自由に必須であるとするれば、「外的強制」の意味が改めて問われねばならぬことになるのである。のみならず第四省察に於ける自由を以てデカルトの自由を一貫出來るかということが既に問題である。事實右の書簡で理性なき動物が自由でないと言われる時、そこで理解されてゐる自由は、單なる l'absence de contrainte ではなく、更に別な意味が附加されてゐるのである。又デカルトの自由が若しその様なものを以て盡されるならば、「神の恩寵は……私の自由を増大し強化する」筈であるから（第四省察、Ⅸ四六頁）、人間の自由と神の豫定とは何ら矛盾すべき理由がないのに、「哲學原理」に於ては、それが明らかに「大きな困難」とされ（一、40）、而もその困難は解決されず、原理的には云わば神秘のままに残されつゝあるのである（一、41）。

註一 この二つの定義の違いをラポルトは、次の様に解している。「言葉に無意味がなく正確な敘述をするデカルトが、單に repudi-

ation の爲に何かを述べることは考えられないから、むしろ「或はむしろ」(ou plutôt) という語に依つて表わされているのは、*précision* 乃至 *approfondissement* であると(上掲、合理主義、二七一頁、自由、一三九頁)。かかる場合には、始めのモリナの定義にも價值が興えられて、二つの定義は内面的原理的に連がりを持つことになる。しかしラポルトは、デカルトの後期に至つて現われる思想を、「省察録」に於ても読み込み過ぎていく様に思われる。それらの二つの定義の間には、ジルソンの云う様な *renoncer* という程の鋭い對立はないとしても、しかしデカルトは其處で、始めに讀者に考え易い定義を出しておいて、次にそれを否定するという様な形で敷衍して行こうとするに過ぎぬのではないであらうか。

註二 このテクストに就てもラポルトは、そこで「大きな困難」なのは神の豫定と人間の自由の兩立ではなくて、唯、神が無限であり又人間の自由意志も無限であるから、*comprendre* 出来ないに過ぎない、と解釋している(上掲、自由、一六〇頁)。しかしそれも、デカルトを餘りに整合的に解釋しようとし過ぎるからであつて、普通に讀みとられる限りでは、「大きな困難」はやはり神の豫定と人間の自由の兩立に在ると思われる。

尤も「哲學原理」の成立には、ジェズウィット(自由に關してはモリナ説をとる)との或る妥協の必要上、*l'indifférence* の自由を十分に批判出來なかつたという特別の事情が認められるかも知れない(ジルソン、上掲書、二部四章)。そうとすれば、其處に云われている自由にもそういう斟酌を必要とするであらう。けれども「哲學原理」出版に相前後する若干の書簡に於ても、やはり *l'absence de contrainte* とは異つた自由が述べられてゐる(後述)。それ故我々も亦アルキエに倣つて、デカルト自由論の時期的な變更を認めて S.S. のではな S.カと思つて (Alguís, *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*, Chap. XIV)。或は又、一方に固執せず、その時に依つて異つた立場から考へてみることも必要であらう。その様な注意の後、デカルト自由論の細部を検討してみようと思つた。

二、誤謬に於ける意志

「省察録」に於けるデカルトは、屢、「私の精神の性質は、或るものを極めて明晰そして判明に認識する限り、そのものを眞と信ぜざるを得ぬ様なものである」とか(第五省察、Ⅹ五二頁)、又「我々が或る眞理を明晰に認識するや否

や、我々は自然にそれを信ずる様に傾く」などと云つてゐる(第三卷辯、Ⅹ一三頁)。或は又それを逆に「意志の決定には、常に悟性の認識が先行しなくてはならぬ」とも述べてゐる(第四卷辯、Ⅹ四七頁)。我々は一般にかかるデカルトの思想を、「悟性に於ける大きな光には、意志に於ける大きな傾向性(propensio)が伴う」という表現に依つて要約(au P. Mesland, IV, p. 116. また第四卷辯Ⅶ五九頁)、これをデカルト的判斷論乃至自由論の一般的テーゼとしておこう。この様な意志の傾向性が l'absence de contrainte の概念を介して自由と考えられていることは、前節から容易に想像されるであらう。

所で、我々はこのテーゼを、悟性に於ける大きな光には否でも應でも肯定を與えざるを得ぬ、と云い變えることが出来る。事實デカルト自身第五卷察に於て、「欲するにせよ欲しなすにせよ」という表現を用いて居り(Ⅹ五一頁)、そして更には「存在なしの神を認識することは……私の自由にならない」とも述べてゐる(五三頁)。とすれば、悟性に伴う傾向性を「否でも應でも」と感じ自由とは思わない意志を、如何に解すべきかが直ちに問題となる。自由と思わないのは自由を l'absence de contrainte としないからに過ぎぬとも云えるが、しかしこの問題は、自由の定義の相違では済まされないのであらう。既にホッブスはその様な點に不審を抱き、「或るものが眞であることを知るのみならず、それを信じてそれを承諾或は同意を興えることは意志には全く依存しない。何故なら……我々が欲しようと欲しまいと、それを信ずる様に強いられるのである」と反駁してゐる(第三反駁、Ⅹ一四九頁)。それに對してデカルトは、「欲しよう」と欲しまいと我々が明晰に認識するものに信を寄せると云われる時、それは欲しよう」と欲しまいと明晰に認識される時にはそのものをよきものと欲し又望むと云うに等しい」と答えてゐる(第三卷辯、同左)。従つてデカルトに依れば、明晰判明な觀念を眞として肯定することを欲しない意志ということは事實上は在り得ず、又それを自由と思わぬ意志も存しないことになる。けれども我々が或るものを眞と認めまいと欲することは、そう欲しさえすれば可能であるということは經驗の教える所ではないであらうか。のみならず、デカルトが始めて眞理を確信した時を考え

るならば、コーギトの眞實性に抗し得なかつたその時に於ても、凡てを疑おうとする意志は未だ働いていたのである。従つてやはり、悟性に伴ふことを好まぬ意志の存在も認められていいであらう。若しそれが許されるならば、上述の如き自由の二つの定義は實は意志の構造そのものを反映していると云えることにもなるのである。事實、前述の如きテーゼを以ては盡されぬのではないかと思われるものに誤謬論があげられるであらう。何故なら、序に於て注意した如く、デカルトは誤謬の可能の根拠を意志の作用範囲が悟性より廣大であることを以て説明しているからである。かかる意志がかの一般的テーゼの意志と直ちに一致しないであらうことは、明らかと云わねばならない。それ故にデカルトの誤謬論に就て考慮する所がなければならぬであらう。

さて、デカルトに依れば「その觀念を私の悟性の中に持つていない様なものが世界には無限にある」が故に、悟性は有限とされる(第四省察、Ⅹ四五頁)。それに反して、意志の對象となり得ない何ものもないが故に意志は無限である。若し人が神の意志に比して人間の意志の有限であることを云うとしても、それは意志に結びつく他の能力の有限性(例えば欲すべき凡てのものを意志に示さぬ悟性の有限性等)に依るのであつて、若し「意志を形相的に、又嚴密にそれ自身に於て考察するならば」神に於けると同じなのである(第四省察、Ⅹ四六頁)。そしてかかる悟性と意志の不均衡から、「意志は悟性より遙かに廣大であるから、私はそれを悟性と同一限界内に抑えておくことが出来ず、私の理解しないものに迄それを擴げる」ということが起る(同右)。これが誤謬の原因である。即ち、「そういうものに對しては、意志は *indifférente* であるから、極めて容易に道をあやまり、惡を善として、或は虚偽を眞として選ぶ。そのことで私は過ち、罪を犯す」のである(同右)。

デカルトは次に、かくして生じた誤謬が神の決定に依るものかどうかを問題としてゐるが、それに依れば、誤謬は單に私に無くてもいい何らかの完全性が缺けてゐる事即ち *negation* ではなくて、持たねばならぬ認識がない事即ち

privation を意味する（第四卷察、K四三—四四頁）。しかし被造物を全體としてみれば、個々の被造物に於ける不完全が反つて全體の完全性をもたらすということも考えられ、又神が我々に不均衡な悟性と意志を與えた目的は有限な我我には究め得ないから、かかる privation が「私が神から授つた能力の中にも、又神に依存する限りでの作用の中にさえも」在るとすることは出来なす（第四卷察、K四八頁）。誤謬は神に關しては純粹な negation にしか過ぎず、それが privation となる根拠は我々の中に、即ち「私から發する限りでの作用の中に」あると考えられるのみである（同右）。即ち誤謬の原因は、神に依つて與えられた悟性及び意志の我々に依る使用の仕方存することとなる。かくて「自由意志の悪しき使用」（ce mauvais usage du libre arbitre）が誤謬に於ける privation の根拠とされる（K四七頁）。

この様にして、悟性の指示を越えて判断を下せようとする意志の自由は、責任が神ではなく我々に在るといふ意味で云われたのである以上、單に l'absence de contrainte としての自由であり得ぬことは明らかである。我々の本性に關して神の決定を云うことは出来るとしても、我々の行爲或は自由の使い方、方に關する限り、神の決定を云うことは神の冒瀆となるのである（「原理」一、38）。

デカルトが神の豫定と人間の自由を考える場合、神を國王に比することが屢、なされるが、その一例を此處で顧みることとは有益であらう。ここに決闘を禁ずる國王が居て、出會えば必ず相争う二人の貴族を、同じ時刻に同じ場所へ行く様命じたとする。かかる場合の國王は、二人が確かに出會い決闘をして彼の禁止に背くことを知つてゐる。しかし國王のその知識や彼等をその様に命じた彼の意志さえも、彼等の相争うのが意志的であり又自由であることを妨げない。何故なら「その故を以て、彼は彼等を強制してゐるのではない」から、とデカルトは記してゐる（à Elisabeth, janvier 1646, IV, p. 353）。同様にして神の豫定と人間の自由は兩立すると考へるのである。しかし「知る」ことが同時に「欲する」ことであり、又「欲する」ことが直ちに「行動」を意味する神に於て、「欲した」こと或は「命じた」

ことと「強制した」ことをその様に區別するのは矛盾であろう。神に強制されて起るのでないとすれば、それは同時に神の欲しなかつたこと、従つて又知らなかつたことではなければならぬ。それ故、誤謬の原因を神に歸することを避けようとしてデカルトが我々に認めた自由は、神の強制、従つて又意志を前提しない自由、即ち神の意志から獨立な *l'absence de détermination* としての自由たらざるを得ないのである。

だが悟性の光に伴うとされた意志が、如何にしてこの様な意志であり得るのであるか。意志は全くその自由に依つて眞なる判断を下し、又誤るのであるか。一體意志とは如何なるものであるのか。

デカルトは誤謬を具體的に説明するに當つて、次の様に述べている。「判断に於て見出され得る主要なそして極めて普通の誤謬は、私のうちにある觀念が、私の外にあるものに類似してゐる或は一致してゐると判断することに存する」(第三省察、Ⅹ二九頁)。然らば人は何故かく判断するのであるか。「私は自然に依つてかように教えられた」とデカルトは述べてゐる(Ⅹ三〇頁)。そしてこの自然を「自然の光」と區別せんが爲に、「私は自然といふこの語に依つてそのものを信する様に傾かしめる或る傾向性 (*une certaine inclination*、を意味する)」とⅩⅤ (同右)、更にそれを「盲目で向う見ずの衝動」(*une aveugle et téméraire impulsion*) とも呼ぶ(Ⅹ三一頁)。それ故我々を誤謬に陥らしめるのは、かかる盲目の傾向性であることになる。

所で自然の光とは悟性の謂に他ならないから、その様な傾向性が自然の光と區別されるということは、それがかの一般的テーゼに於て悟性に伴う意志の傾向性と云われたものとも區別されねばならぬことを意味する。そうでないなら、もともと「自然の光」は傾向性や衝動ではないのであるから、それを我々に自然的な或る傾向性と區別する事は、意味をなさぬのである。そのことはデカルトが自ら、それらの傾向性を「私の意志に常に合致するとは限らぬ」(*elles ne s'accordent pas toujours avec ma volonté*) と記してゐることに依つて疑ふ得ない所である(第三省察、

Ⅹ三一頁)。蓋し、合致しないとは、それらが「意志とは異つてゐる」(a voluntate mea...diversi esse...)ことを意味するからである(Ⅶ三九頁)。かくして我々は誤謬の原因として、意志の傾向性とは違つた別の傾向性を想定しなければならぬであらう。しかし既に序に於て注意した如き悟性と意志の二つのみを考える立場からは、かかることは理解し難いことと云わねばならない。

デカルトは又他の箇所で、自然の光ならざる自然を「精神と身體を以て構成されるものとして、神が私に與えたもの」としているが(第六省察、Ⅹ六五頁)、かかる場合には、それは精神と身體との合成體としての人間に自然的な或るものとなる。それはデカルトに依れば「私に苦痛の感じを惹き起すものを避け、そして何か快樂の感じを私に傳えるものの方へ赴く様教える」ものである(同所)。しかし同じく「哲學原理」の立場では、かくの如き回避や追求は、「希い信じ否み又疑う」ことの一つとして、凡て「意志の欲する働き」に算入さるべきなのである。「原理」一、32)。そして他方、身體の原理をなす感覺は「知覺(apercevoir)の違つた仕方に過ぎない」筈であるから(同所)、此の自然に於て問題となつてゐるものも、一般的に知覺(表象)の作用と解された限りでの悟性と、それに伴う意志の傾向性の二つに他ならぬのであつて、特にそれ以外のものを考慮すべき理由はないと思われる。従つて又、先に自然の光と區別して「そのものを信する様に傾かしめる或る傾向性」と云われ、又「盲目で向う見ずの衝動」と呼ばれたものも、凡て感覺に媒介された悟性の表象に伴う意志の傾向性それ自身を指す、或はその違つた現われ方に過ぎないと云つていゝのである。そのことを逆に意志にのみ關して云えば、意志は本來それ自身では云わば盲目的な活動であるという規定を、此處に得ることが出来るであらう。

我々は先に、意志が悟性の指示を越えたとされる理由として、「かかるもの(何ら理解してゐないもの)に對しては、意志は自分だけでは indifferente である……」と云うデカルトの言葉を引用しておいたが、意志に就てのかくの如き表現が何よりもそのことを示している。何故なら、此處で云われてゐる Indifference は、デカルトのより詳細

な敘述に依れば、「意志が眞なるもの或は善なるものの認識によつて、一方の側或は他方の側に従う様傾くことのな
い時にある意志の状態」を意味し（Ⅲ三七八頁）、従つて不決定ということに他ならないからである。即ちデカルト
の *Indifference* を無知に基ける思想は、彼が意志をそれ自身に於ては盲目で不決定と考へていることの逆の表現な
るのである。

而して若しそう云つていいとすれば、誤謬に於ける悟性と意志の關係に就ても、我々は此處で直ちに、誤謬に於て
も、意志は悟性の限界を越えてはいないという歸結に達するのではなからうか。若し意志がそれ自身では不決定であ
るならば、自己のみで何事かを決定せんが爲に、悟性の指示の範圍以上を判断するという如きことは不可能な筈であ
る。その様な事情は更に、デカルトの質料的虚偽の説に依つて一層明瞭に知られるであらう。デカルトはその説に於
て、觀念自身にも虚偽を認めていたのである。

アルノーに依れば、デカルトが若し寒が熱の單なる缺如であるとするれば、それを積極的なものとして現わす觀念は
質料的に虚偽であるとするのは（第三省察、Ⅴ三五頁）、判断と觀念とを混同するものである。アルノーに云わせるなら、
寒が熱の缺如に過ぎぬなら、假令判断が誤つてそれを積極的に考へることはあるにしても、寒の積極的な觀念という
ことはあり得ない筈である。寒の觀念とは、悟性に *objectivement* に存する限りでの寒そのものだからである（第四
反駁、Ⅴ一六一頁）。實際アルノーも指摘している様に、かかる議論は、デカルト自身神の存在の證明に於てなしたものに
他ならない。假令人が神を存在しないと誤つて判断することがあるとしても、神の觀念が實在的な何物も現わさぬと
いうことはあり得ないというのが、彼の證明の第一の前提であつたのである。同様のことは、確かに寒や熱その他の
ものの觀念に就ても妥當しなくてはならぬ。

しかしその様なアルノーの反駁にも拘らず、デカルトは觀念の中に誤謬を認めることを止めない。けれどもそこで

考えられている觀念が、實は注意を要するものなのである。

デカルトの答辯の要旨は、觀念に形相的觀念と質料的觀念とを區別するならば、後者には誤謬を云い得るといふに盡きる。デカルトに依れば、觀念は三つの面から考察されねばならない。即ち形相的觀念、質料的觀念及び *objectivement* に解された觀念である。先ず觀念が我々の表象の一種であることは、直ちに了解されるであらう。即ちそれは我々の悟性の作用に屬するものであつて、「思惟の様態」(*modus cogitationis meae*) (第三省察、VII三七頁)「思惟の或る仕方」(*de certains façons de penser*) (同、III一頁) などと云われる。かく見られた限りでの觀念は、質料的と呼ばれる (第四答辯、I一八〇頁、「省察第二」讀者への序言、VII八頁)。といふのはこの場合「デカルトは、「規則論」などに於てよく云う様に(「規則」十二、X四一二頁)、印章としての像がそこに刻み込まるべき丁度蠟の様なもの(質料)として悟性を考えているからである。次に或る觀念が他の觀念ではなく此の觀念であるのは、質料としての悟性が或る一定のものの形相を表現し(第三省察、II三一頁、それに依つて限定(*terminer*)されてゐるからである(第一答辯、II八一頁)。かくそれが或るものの表現であるというその點に關しては、觀念は *objectivement* に考えられてゐるのである(上掲、序言、VII八頁)。これは、表象乃至表現(*representation*)とすることが、表現されるものの形相が悟性の中に *objectivement* に在ることと考えられてゐるからである(第一答辯、II八一頁)。従つて又そこから、觀念は悟性の中に *objectivement* に存する限りでのものの形相であることとなり、一般に「思惟の形相」と呼ばれる様にもなる(第二答辯、定義二)。この様なものとして見られた觀念が形相的觀念である(第四答辯、II一八〇頁)。以上の様に見るならば觀念は本來的に悟性の作用に依る何ものかの表現という性格を有つのであつて、従つてその悟性に依る表現という點に於て既に誤ることがあり得る様である。それをデカルトは「或る觀念は質料的には虚偽である」と云い(II一七九頁)、又その虚偽を質料的虚偽と呼んだのである。

尤もその悟性の作用が、質料的觀念としてあく迄も或る觀念の構成契機と見られる限り、それは形相に則してある

のであつて、それに合致しない等ということはないと云えるかも知れない。それ故、若しデカルトの様に悟性の作用に虚偽を認めようとするなら、形相的觀念と質料的觀念乃至悟性の作用とを、デカルトの思い及んでいたよりは更に廣く引き離すことが必要である。例えばクリスチアンゼンなどが、明晰判明な觀念と明晰判明な知覺とを區別している様に、個々の觀念に則してある悟性ではなく、むしろ觀念表象の作用一般とも云うべきものを考えねばならないと思われる (B. Christiansen, *Das Urteil bei Descartes*, S. 65)。そして若し *l'idée claire et distincte* の *l'aperception obscure et confuse* の如きを認め得るならば、誤謬は、意志が悟性の指示を越えるということに依つてではなく、反つて誤まれる悟性の知覺に伴つた意志の傾向性ということに依つて説明され得るであらうと思われる。

かかる點に關しては、ガッサンデイの反駁、又特にイペラスピストの次の言葉は極めて示唆的である。「若し悟性が意志に松明を掲げないならば、意志の決定はあり得ないと私は主張します。と言いますのは、若し悟性の示さぬ何事かを意志が決定し、かくして悟性なしで見ようと欲するならば、即ち悟性なしで理解するのであれば、その時はその點で意志自らが悟性となるでありましょうが、しかしそれは不合理だからです」[à Descartes, juillet 1641, III, p. 408]。デカルトの答辯はその様な點に關しては十分意を盡しては居らず、右の書簡に對しても、悟性と意志の不一致は經驗に依つて知られると答えているのみである (III 四三二頁)。しかし何れにせよ、右のイペラスピストの言葉から、誤謬の原因を意志の越權行為に認めようとするれば、必然的に意志を悟性と同一視しなければならぬことを知るであらう。それは意志の悟性化とも云うべきである。それ自身では盲目なる意志は、それが如何なるものであれ悟性の表象を行動の原理とするのであつて、何らの指示なしに行動することはなく、それが誤謬に陥るのは、唯誤つた悟性の表象に伴うことに依つてのみである、とその様に我々は考えたいのである。

けれどもこの様な我々の主張は、デカルト判斷論の眞意を曲げるものであると云われるかも知れない。というのは

デカルトがその判斷論に於て眞に主張しようとするのは、「觀念が唯それ自身に於て考察され、何か他のものに關係させられないならば、それは本來的に云えば僞であり得ない」ということであり(第三省察、Ⅹ二九頁、又Ⅹ四九頁參照)、具體的な場合に就て云えば、「火の中には唯、……私の中に熱さ或は苦痛の感じを惹き起す何物かが在ると信ずる理由があるに過ぎない」から(第六省察、Ⅹ六六頁、私が唯熱を感じ、又それを感じしめる何物かが在るに過ぎないと思つている限り、我々は誤謬を犯しているのではない)。にも拘らず火の中に熱に似た何かがあるを判斷するのは、何ら積極的實在的理由なしに、意志がその自由の濫用に依つて、蓋然的に表象されてある以上を肯定するからである、とデカルトは云いたいのである。そしてその様なことを、悟性と意志の不均衡と解したのである。

かかる見地からすれば、前述の質料的虚偽は、我々の判斷に誤謬をもたらす素材乃至機會となるであらう。事實デカルトは「或る觀念は質料的に虚偽である。即ち私の意味では、それらは判斷に誤謬の *matiere* 或は機會を與える様なものである」(第四答辯、Ⅹ一七九頁)と述べている。それをもつと徹底するならば、觀念は判斷に對して、その言葉の純粹な意味で、單にマテイエル或は機會を提供するものとなつて「可能的判斷のマテイエルである限りでの諸觀念」(ジュッソ、コマンテール、二八七頁)、*Urteilsmaterie* (クリスチャンゼン、上掲書、六六頁)等と呼ばれ得ることになるであらう。かくて眞なる判斷とは、眞なる觀念を肯定し、僞なる觀念を否定する所に存し、誤謬はその逆の場合に存することにならう。それ故、問題はマテイエルたる觀念が何であるかではなく、それを如何に判定するかにあるのであり、誤謬の責任は専ら意志に歸せられるに至るのである。

しかし、そのことから直ちに知られるのは、マテイエルたる觀念と判斷との關係が多様に存し得ることである。實際上存しないものを在るとする場合に劣らず、現實に在るものを無いとすることも可能な筈であり、又蓋然的に表象されてあること以上を肯定することと同じく、眞であることを蓋然的と判斷する場合もあり得るといふことである。してみれば、誤謬に於て我々は必ずしも常に悟性の表象より多くを主張するとは限らぬのではあるまいか。デカ

ルトの表現に倣うならば、意志の方が悟性より狭小であることを以て、誤謬の原理とすべき場合も生じて來るのではないかと思われる。我々が先に引用した「私の理解しないものに逆意志を擴げる」という言葉は、デカルトが誤謬に於ける意志を悟性より廣大であると考へた理由の具體的な場合を示すものと考へられるが、デカルトはこの様に、殆んど凡ての場合、*obscure et confuse* な觀念を眞と看做す誤謬に就て考へるのみで、その逆の場合には觸れていない様に見受けられる。従つて我々は「理解しているものに意志の及ばぬ」場合に就ても考慮を拂わねばならぬのである。そして先に觸れた如く、意志そのものを形相的に考察すればその無限であることは疑い得ないとしても、それに結合する他の能力に依つて實際には有限となり得ることを考へるならば、意志は常に悟性より廣大な状態にあるとは云えないのである。

けれども又我々は、次の様に考へることが出来るかも知れない。即ちデカルト判断論の眞の意圖は、云わば命題自體と判断乃至妥當意識との關係に在る。觀念自身は、それだけで考察されるなら如何なる意味でも誤謬ではない。それが誤謬になるのは、それに肯定乃至否定が加わるからである。そしてこの肯定否定の「附加」が、デカルトをして意志の方が悟性より大きいとの解釋をなさしめたに過ぎないのである。しかし肯定や否定の附加されるのは、誤謬の場合に限られるのではない。それ自身に於て考察された觀念は誤謬でないと同様、眞でもないのである。従つてこの場合に於ても、意志が悟性より廣大であることを誤謬に就てのみ云う理由はないのである。

のみならず、我々は如何にして可能的判断のマティエールたる觀念が肯定乃至否定されるのか、を再び反省してみなくてはならない。例えば僞なる觀念が否定されて眞なる判断が形成される場合を考へてみるなら、この否定が所謂「自由の（悪しき）使用」に依つて爲されるのではないことは、殆んど自明ではないであらうか。何故なら、僞なる觀念を否定するのは、その時既に眞なる表象が成立していたが故に可能であつたのである。逆の場合に就ても同様であつて、誤謬を意志的（或は意識的に）犯し得ないことを考へれば、容易に了解されるであらう。かく考へるならば、

觀念の肯定乃至否定は、常にそれに先行する悟性の表象に伴う意志の傾向性に依つてのみ可能であることが知られるのである。スイーリングは、デカルトの判斷論に於て、明晰な悟性認識の場合には悟性が意志を決定するが、不明晰な表象に於ては意志に優位が認められると述べているが (Seyring, Ueber Descartes' Urteilslehre. Archiv für Geschichte der Philosophie, IV, 1893, S. 56) デカルトの言葉通り解する限りはそうであるとしても、しかし右に見た如く、必ずしもそれで以て判斷も十分に説き得ないのみならず、デカルトの判斷論を整合的に解釋することも不可能になると思われる。かくて我々は此の誤謬論に於ても、先にあげた一般的テーゼに於けると同じ意志を見出し得るに過ぎないのである。

(未完)

(筆者 東北大學文學部哲學助手)