

デカルトの自由論 (完)

瀧 浦 靜 雄

三、方法的懷疑に於ける意志

我々は右に、デカルトがイペラスピストに與えた返信の中に於て、悟性と意志の不一致は經驗に依つて知られると述べていることに觸れておいたが、我々の推測では、かくの如き自由の經驗は、自由の問題に於けるデカルトの切札であつたと思われる。デカルトが自由の意味を如何に解したにせよ、彼に於てもやはり神の豫定が躓きの石であつたことは、彼の言葉の幾つかから知られると云つていいであらうと思われるが(例えば、上述「原理」一、40等)、その様な時デカルトはきまつて「それ(自由)は如何なる人も、理性に依つて納得するよりは、むしろ自己自身の中に經驗(experire)すべき様なものである」と云つてゐる(第五答辯、Ⅷ三七七頁)。それ故デカルトが如何なるシチュエーションに於て如何なる自由を體驗したかを分析することは、デカルト的自由の解明に不可缺と云わねばならないであらう。

しかし例えば「私は自由に就て、日々私自身の中に感ずるもの以外、何物をも假定も提示もしなかつた」(第三答辯、Ⅸ二四八頁)という彼の口吻から察すれば、デカルトが自由を感じたシチュエーションは、何か特定の場合を指すのではなくて、かなり日常的乃至常識的なものであるとも考えられる。けれどもその他の敘述に於て共通していることは、其處で判断中止が考えられていることである。「我々が凡ゆるものを疑ひ、且つ我々を創造したものが凡ゆる仕方

我々を欺くべくその力を用いたと假定したその時、我々は未だ完全によく知らぬものを信ずるのを止めることが出来るという程の大きな自由を、自分の中に知覚した」という言葉などはそのことを教えるであろう。「原理」一、39。従つて悟性と意志の不一致は誤謬に於てではなく、むしろ方法的懐疑に於て見られねばならないのである。それ故我々の問題は、方法的懐疑の中に自由の意味を尋ねることになる。而してこの問題に於ては、一節で述べた如き「省察録」と「哲學原理」の立場の相違を考慮する必要はないであろう。デカルトに於て方法的懐疑が爲されたことは何れの場合にも否定出来ない事實である以上、その事實を最もよく説明するものをこそ尊ばねばならぬのであるから。然らば方法的懐疑とは如何なるものであろうか。

デカルトの主な著作には、「出来るだけ凡てのもの (toutes les choses) を疑いに付す」という敘述に於ける如く「原理」一、1、「凡てのもの」「凡ての意見」が方法的懐疑の對象であることを思わしめる表現が到る所に見られる一方、我々に明晰判明に眞と思われぬものを疑うという如き言葉も亦多く見られる（例えば「序説」第二部、ジルソンのテクスト十八頁）。それ故、方法的懐疑は我々の蓋然的な知識に對してのみ、或は未だ眞に納得されていないもののみ向けられるものと云つていいかも知れない。

又一般に方法的懐疑に於て問題なのは誤謬であるが、然るにデカルトにとつて誤謬は判断にのみ見出されるから、従つて方法的懐疑の對象は判断であつて觀念ではないとも考えられる。(ジルソンなどはそう解していると思われる節がある—コマンテール、二八七頁)。しかし觀念がそれだけでは判断でないことは確かであるとしても、そのことは、それが本來的に何か「在る」ものと無關係であることを意味するのでないのも亦明白である。むしろその様に見られる限りでの觀念は單に「質料的」に解された觀念であつて、觀念の一面にしか過ぎぬことは、前節に於て論じた通りである。objectivement に解された觀念には、或るものの表現という意味が含まれ、従つてその表現という點に於て

誤謬が在り得る筈であつて、そのことがデカルトに質料的虚偽を云わしめたのであつた。してみれば、その點に關して觀念を豫め疑ふことは可能であり、又必要と云わねばならない。むしろこの疑いは、アムランの云う様に、觀念をこそ問題とすべきなのである (Hamelin, *Le Système de Descartes*, p. 113)。

デカルトは又、*Cogito, ergo sum.* の以前に既に知られてゐなければならぬものとして、^{イデヤ}思惟、確實性、存在等の單純觀念 (*des notions simples*) をあげてゐる (「原理」一、10)。その理由をデカルトは、それらが「餘りに單純であつて、それだけでは存在する (*exister*) ものに就ての如何なる認識をも我々に持たしめぬものである」からとしてゐる (同右)。しかもデカルトはその箇所で、「思う爲には存在せねばならぬ」という命題をも單純觀念に含め、それをもやはり「それだけでは存在するもの」に就ての認識でないと考へてゐる。確かにデカルトに於て、單純觀念乃至單純性質と呼ばれるものは、一個の名辭、或は文字通り單純なものである必要はない。例へば *notion commune* も亦「悟性に關して單純」と云われるのである (「規則」十、X 四一九頁)。そして一般に *notion commune* は *une chose qui existe* である又 *la propriété de quelque chose* でもなく、唯「我々の思惟の中にその座を持つ」ものなのである (「原理」一、49)。それ故「それだけでは存在するもの」に就ての認識「でない」という點に於て、前述の如き單純觀念と共通してゐると言える。従つて又ラポルトの様に、それは未だ判斷とも又命題とさえも言えないものである (ラポルト、合理主義、一一〇頁)。しかし「悟性に關して單純」ということ及び「認識」或は判斷でないというこの意味を方法的懷疑との關係から考へるならば、*Pour penser, il faut être.* の單純さと *être* 或は *existence* の單純さとが全く同じとは言ひ得ない様に思われる。又それが未だ判斷でないということも、方法的懷疑を免れる理由として十分でないのは、既に述べた所である。

所でデカルトはこう言つてゐる。「若し眞理を生れつき認識してゐないならば、眞理が何であるかを學ぶ術はない」 (à Mersenne, 16 oct. 1639. II. p. 596)。確實性、存在等に就ても同様であらう。かかる場合には、前述の單純觀念は

「肯定も否定もなしに (= composition も division もなし) 認識される観念」の謂であり (à Cierseher. IX. p. 206) ．そしてその様なものは又生具観念とも云われるが故に (à Mersenne, 22 juillet 1641. III. p. 413) ．我々がコーギト以前に知つていなければならぬものとして生具観念を擧げることが出来るであらう。それは我々の認識の *elementa et rudimenta* である (à Burmann. V. p. 165) ．*ボウシウ* のなしの悟性作用は考えられないのである。のみならず、疑いが爲される爲には、既に疑つてゐることが、即ちコーギトの確實性が了解されていなければならぬであらう。實際、コーギトの確實性は懷疑に依つて新たに創造されたのではなくて、疑いが始められた時既にその中に在つたのである。その故にこそそれはやがて如何にしても疑い得ざるものとされ得たのである。

だが我々はそれらのものをさえも疑つてみる、こと或は疑おうと欲することは、出来ないであらうか。それは不可能ではないと思われる。唯その試みの無駄であることを知ればいいのである。デカルトのやり方は、正しくその様なものであつたのではないか。「私がとゞきを加える度毎に、或は四角形の邊を數える度毎に、或は他の更に容易なことを想像し得るなら、そのことに就て判断する度毎に、私が過つ様に神は望んだということがあり得る」とデカルトは述べている (第一省察、K十六頁)。そしてやがてデカルトは、その疑いの正しくない事を知つたのである。

かくて方法的懷疑の本質には、二つの事柄が含まれることとなる。(一)その疑は、所謂 *obscure et confuse* な觀念に對してのみならず、明晰判明なそれに對しても向けられ得るといふこと、(二)しかしそれはやがて一種の徒勞に終ること、である。しかし前者の如き、言わば「明證を疑わずに明證を疑ふに付手段」としての懷疑は (Gouhier, *Essais sur Descartes*, p. 146) ．如何にして可能となるのであらうか。又それは後の如き場合と如何に調和し得るのであらうか。

さて、デカルトは「哲學原理」出版の頃には、*l'indifférence* に「自己決定の積極的能力」の意味を包含乃至附加

している。アルキエが教える様に、「哲學原理」の「眞理を把握する時に、そのことを意志的になすが故に、把握することの方が、把握せざるを得ぬという場合よりも、より多くが我々に歸せらるべきである」という敘述は「原理」一、37、但し佛譯にはかかる敘述はない）、その様な能力を考えずには理解されないのであろう（アルキエ、上掲書、二八七頁）。そればかりではなく、その頃に記されたデカルトの書簡、特に「一六四四年五月二日附け、メラン宛」及び「一六四五年二月九日附け、同じくメラン宛」の書簡^{註二}に於ては、明らかな形で「自己決定の積極的能力」が語られているのである。^{註一}

註一 この一六四五年二月九日の書簡には佛譯があり、それが佛譯とは知られずに、一六四一年五月二七日メルセンヌ宛となつて、Ⅲ三七八頁以下に所載されているが、それは誤りとされている。そしてその佛譯には又、その羅譯がある（Ⅲ七〇三頁以下）。以下我々はそれらのものを中心に述べようと思ふ。

註二 アルキエはこの點に關して、ジルソンとは異り（前述）、デカルトの思想が「規則論」以來漸次に發展し、「哲學原理」就中、右の書簡に於て頂點に達すると考へる。従つて「哲學原理」と「省察録」とは、*l'indifférence* に対する態度に於て峻別されるべきものとなる（上掲書、二八五頁以下）。筆者は今の所デカルトの言葉を尊重する以外の準備を持たないが、その何れが正しいかは、それらの書簡の内容の検討に依つて十分答へ得るものと信ずる。

デカルトはそれらの書簡に於て、先ず *l'indifférence* に二つを區別する。第一は「意志が眞なるもの或は善なるものの認識に依り、一方の側或は他方の側に従う様傾くことのない時に在る意志の状態」としてのそれである（Ⅲ三八頁）。「省察録」に於て最も低い自由と言われたものは、この意味での *l'indifférence* であると附け加えられている。無知に基くとされる *l'indifférence* は、それ故意志の不決定なのである。次にそれは「二つの相反するもの一方或は他方へと我々を決定する積極的能力、即ち同一のものを追求或は回避し、肯定或は否定する積極的能力」となる（Ⅲ三十九頁）。 *positiva facultas se determinandi ad utrumlibet e duos contrariis* (III. p. 173) *une puissance réelle et positive de se déterminer* (IV. p. 116) として又次の様に述べてゐるのは興味あることであらう。「極

めて明白な根拠が我々を一つのものへ傾かしめるその時、實際的には (moralement parlant) その反對をなし得ることは困難ですが、にも拘らず絶對的に云へば (parlant ~ absolument) それを爲し得るのです、というのは明晰に認識される美の追求或は眞理容認を止めることは、常に我々の自由だからです」(Ⅲ三七九頁)。而して若しそうすれば我々が或る眞理を疑おうと欲するその時には、眞理の容認は中止されているに違いないから、方法的懷疑の可能な根拠は、かかる自由のみに在るのではないであらうか。實踐に於て屢々經驗されることはないとしても、絶對的な意味では、即ち人間の存在構造としては、眞理の容認を中止することが可能であるが故に、上述の如き方法的懷疑をなし得るのではあるまいか。

デカルトは次に、意志活動にそれが行使される以前と行使されている時の二つのモーメントを分ける。そして意志活動が行われる以前には、「意志は常に相反する二つのもの一方或は他方を選択する能力を持つ」とし(Ⅲ三八〇頁)、従つて常に *l'indifference* を「伴う」(Ⅲ三八〇頁)「含む」(Ⅳ一七三頁)と述べ、そしてこの場合の *l'indifference* は先に區別した第一のものではなく、第二のものであることを注意している。それは蓋し、相反するもの何れをも爲し得ぬ状態に於てではなく、何れをも爲し得る状態に於てのみ、選擇が意味を持つからであらう。次に意志活動の行われている時に就て、デカルトは「意志は、それをどの様な意味にとらうと、如何なる *indifference* も含まない」と云つてゐる(Ⅲ三八一頁)。その理由は、「我々は常に、如何なる決断をなすべきか分らぬ様な状態から、或はそういう状態に陥らぬ様にする爲、そうした状態から脱出することのみを慮つてゐる」からであり(Ⅲ三八〇頁)、一般的に云つて「爲されていることは、それが爲されている丁度その時に於てはなされずにはいない」からである(Ⅲ三八一頁)。この事に就ては、全く疑ひの餘地は存しなからう。しかし我々は此處で若干の注意を必要とする様に思う。何故なら屢々云われる如く、選擇の自由として働く *l'indifference* は、意志決定以前には認められるが、決定後には存しないことが、このデカルトの敘述から歸結する様に見えるからである。シルソンも、哲學史上 *l'indif-*

ference の自由の最大の困難がそこにあつたことを指摘してゐる（ジルソ、デカルトに於ける自由、二九四頁、三〇六頁等）。そして實際、デカルトが設けた二つの區別から云えば、第二の *l'indifférence* は「二つの相反するもの一方或は他方へと我々を決定する積極的能力」であつたが故に、「如何なる *indifférence* も含まない」という言葉はそういう能力をも含まないという意味にも解されるのである。けれども、もともと *l'indifférence* は能力ではなくて状態を云うのであるから、その二つの區別は、實は如何なる事もなし得ない不決定の状態と、未だ爲していない云わば未決定としての不決定の状態との區別なのであつて、能力そのものには係らないのである。そしてその言葉の本来の意味に従つて、状態と解せられる限り、デカルトは如何なる意味に於ても *l'indifférence* に自由の名を拒むのであるが、しかし「自己決定の能力」に關しては、「意志が貴方の不完全であると認める不決定を伴う時は、それを伴わない時、或は悟性の中に光明のみが在る時と別のものであるとは思われませんか、私は一般に意志的であるものを見て自由と呼ぶのです」（V—一六頁）と述べるのである。従つて能力としては、唯一つの能力が、即ち「二つの相反するもの一方或は他方へと我々を決定する積極的能力」があるばかりであつて、それが我々の行動を自由と呼ばしめる根據となるのである。この自由が *l'absence de détermination* を意味することは云う迄もないであらう。

尤もデカルトはこれらの書簡に於て、*l'absence de contrainte* としての自由を捨ててはゐない。否むる其處に於ても、デカルトの意圖は、*l'indifférence* にのみ自由を認めようとするメラン（A—一六頁）に對して *l'indifférence* を手厳しく批判するに在る。その點に於ては、「恩寵は自由を減少せしめることなからして、*l'indifférence* を減少せしめる」として（W—一八頁）、*「省察録」*の頃と少しも變つてはいない。實際デカルトが「若し理性が善であると説得するものを選ぶならば、我々はその時は非常な容易さ（*beaucoup de facilité*）を以て自己を決定する」と云ふ、そして「自由は自己決定が容易であるほど大きい」と述べてゐるのを見る時（III三八〇頁、IV一七四頁、我々は再び自由の意味を *l'absence de contrainte* に見出すのである。しかしデカルトは又直ぐに「自由は、最善を認識

して居り乍ら、最悪に従うこの積極的能力をより多く使用するほど大きい」と語をついでいる(同所)。従つてデカルトは此の書簡に於ては、二種の自由を、そのまま認めていると云わねばならぬであろう。けれどもデカルトが次の様に述べているのは、この問題には決定的と云えるのではなからうか。「理性を持たない動物に就ては、彼等が自由でないことは明白です、彼等にはこの自己決定の積極的能力がないのですから」(Ⅳ―一七頁)。又「彼等に於ては、強制されるといふことは (de n'être pas forcés ni contraints) 純粹の否定 (une pur négation) です」(同所)。従つて唯單に外的強制がないというだけでは自由と云えないのであつて、若し「容易さ」に「自由」の意味を置くにしても、根底に於ては、それを自己が何の *détermination* もなしに選ぶということがなければならぬのである。従つて又此處で爲されてゐる *l'indifférence* の批判はあく迄も状態としてのそれに對してであつて、無差別に選擇し得る能力に關してではないと云わねばならない。即ち我々の意志が自由であるのは、それが爲されている時には爲されずにいなうというとは確かであるとしても、しかしその爲されていることを止めて他のことを爲すことも出来、又假令他のことを爲していた時であつても、これを爲そうと思えば爲すことが出来たであらう様なさういふ能力を持つてゐるからであると云うべきなのである。實際デカルトは「省察録」第五答辯に於てさえ、我々が判斷を控えて誤謬に陥らぬ様用心し得るのは、「悟性の決定なしに、一方或は他方の側に赴く意志の自由なしでは (absque illa voluntatis libertate, se ipsam sine determinatione intellectus in unam aut alteram partem movendi) 決して起り得ない」と述べてゐる(Ⅶ三七八頁)。従つて方法的懷疑という事實が、その様な「自己決定の積極的能力」の存在を證明していると云えるであらう。或は又逆に、方法的懷疑の可能性は、さういふ能力を考へることに依つてのみ理解されるのである。

けれどもそのことは全き意味に於て云われ得るであらうか。確かに凡てのものが疑われるというその點は、かくの

如き無差別的な意志に依つて説き得るとしても、その疑いの中には疑い得ないものが含まれていて、それが疑いの根據となつてゐること、即ち方法的懷疑が必然的にコーギトの命題を結果する所以は、理解出来ないのではあるまいか。何故なら、かかる意志に依れば、我々は單に或る觀念の確實性を疑い得るのみならず、それを否定することも出来なければならぬからである。そして又意志がその全き意味に於て自己決定の能力であるならば、デカルトがその存在を否定しなかつた「不決定」(デカルトは唯それに自由の名を拒んだのみである)ということも理解出来ぬであらう。我々は無知に於ても決斷出来る筈であるから、それ故我々は、一體如何なる時に「最善を認識して居り乍らも、最悪なるものに従う」ことが出来るのかを考えてみる必要があるであらう。

その點に關して我々の注意を惹くのは、デカルトが「自己決定の積極的能力」を強調し乍らも、「そのこと(=眞理の容認の中止及び惡の追求)に依つて、我々の自由意志を證明するのがいふことであると考へさせざるならば」という條件を附してゐることである(Ⅲ三七九頁、Ⅳ一七三頁)。この言葉からすれば、我々が悟性の指示に逆い得るのは、そのこと自身の爲ではなく、何か他の目的に依つてであることになる。この點に注意した後、特に前記一六四四年五月二日附けの書簡に目を轉ずるならば、我々は其處に興味深い思想を發見出来るであらう。^註

註 アルキエは、我々が先に見た一六四五年の書簡に於けるデカルトの立場と、この一六四四年のそれとを嚴しく分ち、後者に於て云い得ることは前者には妥當しないかの如く述べているが(アルキエ、上掲書、二九〇頁)、それは一六四五年の書簡から我々が右に引いた言葉を我々ほどには重視しないことに依ると思われる。

さて、その書簡に於て注目すべきは、方法的懷疑の原理として意志の Indifference の如きものを認めねばならなかつたこと、しかも他方、始めから例の一般的テーゼが念頭に置かれてゐることである。従つてデカルトの問題は、悟性に伴う意志の傾向性を前提した上で、如何にして Indifference をその可能根據にしてゐると思われる判斷中止を説明するかに在つたのである。その解決は、次の言葉に依つて與えられる。「私は魂の性質上、殆んど一瞬しか同

一のものに注意しませんから、我々の注意がそのものを我々によし (propre) と認めしめる根據から轉じて、そのものが我々に望ましく見えたことを記憶に止めるに過ぎぬ様になるや否や、我々は自分の精神にそのものを疑わしめる何か他の根據を表象することが出来、かくて判断を控え、又恐らくはそれと反對の判断を形成することさえ出来るのです」(Ⅳ一六頁)。この事は、デカルトが方法的懷疑の當初、それを徹底的たらしめんが爲に、惡靈或は邪神の假説を立てたことに對應している。正に、數學的諸眞理等單純な命題の明證性は、それを注視する限り、如何なる分析を企てようとも、それを疑うべき理由はなく、我々は唯、その明證を見ないことに依つて、即ち惡靈の假説へ注意を轉ずることに依つて、或は嘗て見たことがあるという記憶に止める限りで見ること依つて疑い得たに過ぎないのである。そしてそのことは、デカルト自身が、第五省察の終りに於て述べている通りである(Ⅴ五五頁)。此處に記憶が云われるのは、デカルトの非連続的な時間の思想に依ることは今更云う迄もないであらう。

かかるデカルトの主張からすれば、我々が如何なる時にもコーギトの明證をさえ疑い得るということは、その確實性を我々に信ぜしめる根據乃至經驗から常に目を轉じ得るということ、或は又平生の状態では、その根據や體驗が常に記憶に止まるという形で保存されているということの意味する。そしてコーギトを疑うことに依つてもその眞理性に對する肯定を拒み得ぬということは、その疑いの爲にそれを再び注視することになつて、その結果、その明證が現實的現在のものとなり、従つてそれを眞とする意志の傾向性が再び生ずるということである。デカルトがこの様に言う裏には、明證性と注意との不可分な關係が前提されているに違いない。例えば「規則論」に於ては、デカルトは「直観ということに依つて私は、純粹にして注意せる精神の形成する概念を意味する」(「規則」第三、Ⅹ三六八頁)と言ひ、又「哲學原理」に於ても、「私は注意せる精神に現前し明白であるものを明晰と呼ぶ」と記している(「原理」一、45)。それ故、ラポルトの言う様に、凡ゆる明晰な知覺、即ち精神に於ける明證は、その豫めの條件として精神の注意を豫想するのである(ラポルト、合理主義、一四七頁^註)。かく解するならば、我々はそのものから注意を外すことに依つて、

そのもの持つ明證を我々の心の中に無たらしめることが出来るのは當然と言えるであろう。同様にして以前から問題であつた *Indifférence* の可能性も解かれ得る。悪と知りつゝもそれを選び得るということは、それを悪となす根拠から身をひき、それを善となす理由に注意を向けることに他ならぬのである。この様にして、方法的懷疑に自由が言われるとすれば、それは注意の自由ということになるのである。

註 G. Lewis は、方法の第一致則に於ける明證の定義が *clairement et se distinctement* と程度を容れる副詞を用いてゐることなどに基いて、明證を *le sentiment intellectuel* と呼び、*l'individuauté selon Descartes, p. 154-157*、確かにそういう面があつてゐる。従つて注意の可能性が問題となるのである。

右の如く或る明證を疑ふ爲に、それから退いて他の根拠へ轉ずるといふことは、始めの明證を、次に現われる根拠の明證に伴う意志の傾向性に依つて疑ふことに他ならないであろう。或る悟性の光を消すに、他の光を以てしているのである。そして更に、疑ひの爲に或る明證から身をひかねばならぬということそのことは既に、かかる傾向性の逆の歸結と言える。そして又唯そこから退いたのみでは意志は何事もなし得ぬのであるから、不決定を無知に基ける最初の立場と一致していることになる。それ故、この注意の自由は、確かにかの判斷論の一般的テーゼを十分考慮してゐると言うことが出来るであらう。デカルトは右の一六四四年五月の書簡に於て「自由意志に就て、私はプー神父の書かれたものを讀んでいません。しかし……貴方の説明する仕方からは、私の意見が彼からそんなに距つてゐると思われません」と書いてゐる (IV 一五頁)。しかし右の點に於て、明らかにデカルトは「そんなに距つてゐる」のである。ラポルトの考證する所では、メランは有力なジュズウィットの一人、プー神父 (P. Perau) の意見を以てデカルトの「第四省察」に反對したと言われる (上掲、自由、自由、一二八一—二九頁)。デカルトの右の言葉はそのことを物語るものであらう。所で、プー神父の場合、*l'indifférence* はやはり二つに區別される。*l'indifférence de pension* 或は *l'indifférence d'inclination* 及び *l'indifférence d'élection* である。前者は意志が何れにも傾かず

に平衡している状態であり、後者は何れか一方に傾いている時に於ても、自己を他方へと決定出来る能力である（同一三〇頁）。この點に關しては、デカルトは確かにメラン等から何の距りも持つていない。所が彼等が *l'indifférence d'élection* を如何なる時にも認めるに反して、デカルトは、例えば「人はその判断を中止し得ると貴方が言われる點に於ては、私は貴方に一致してゐます。しかし私は判断を中止し得る手段を説明せんと力めたのです」（*W* 一一五頁）と云つてゐる様に、彼等の云う *l'indifférence d'élection* の可能根據を問題としたのである。その結果デカルトは、*l'indifférence d'élection* が注意の瞬間性に依るもので、従つて所謂 *l'indifférence* ではないことを知るに至つた。この様な過程を見るならば、確かに我々は、デカルト自由論の矛盾よりは、むしろその整合性に氣付くのである。

けれども他方我々は此處で、成る明證的な根據に注意するか否か、又數多く存在する明證の何れに注意を向けるかは、何に依つて決定されるのであるかと問うことが出来るであらう。そしてその様に問う時には、問題を一步退けた所に於て、再び「自己決定の積極的能力」に出會うことになるではあるまいか。或は又若しプター神父の様に、*la détermination absolue* と *la détermination relative* とを區別し得るならば（ラポルト、自由、一三〇頁）、デカルト自由論の構造は、先ず *la détermination absolue* を認め、その上で、*la détermination relative* に關して *l'absence de détermination* を主張するものである、と言つてゐることになるであらう。或る明證に注意をしさえすれば、それに伴う肯定の傾向を禁ずることは不可能ではあるが、しかしその明證に注意を向けるか否かは自由なのである。少くも「絶對的に言えば」そういうことになるのではなからうか。

所で、我々は上に於て、明白な根據に伴う傾向を阻止することが「實際的には」不可能であるが、「絶對的に言えば」可能であるというデカルトの言葉を引用しておいた。我々は今、そのことに就て一考を要する様に思う。實際、我々は假令、注意の自由を（絶對的に言えば）持つてゐるとしても、必ずしもその自由を常に實際に行使してゐると

は限らぬのである。即ち、注意の自由も「絶對的には」言い得ても、「實際的には」云い得ないのである。かかることは、如何にして起り得るのであろうか。又そのことは、自由の問題に就て何を教えるのであろうか、これが問題となるのである。

ジルソンに依れば、人間の意志を本性上善であるとなす思想が傳統的に在つたと云われている（ジルソン、上掲、自由、二四九頁）。そしてそれがデカルトの時代にも行われていたであらうことは、例えばカテールの言葉に、「意志は善に向う」とあるのを見ても覗かれる（第一反駁、Ⅹ七七頁）。又デカルトに於てもかかる思想は容易に發見される。「若し自らの所有していない何らかの完全性を知るに至れば、意志は直ちに、若しそれが自分の力の及ぶ所にあるならば、それを自分に與えるであらう」とデカルトは述べている（第二答辯、公理Ⅷ、Ⅹ二二八頁）。即ちデカルトにとつて、意志は「眞理を認識せんとする欲望」（原理Ⅰ、42）とも云うべきものである。善へ決定された場合の意志の自由を容易さに見出し、そして例えは「若し我々が理性の善であると説得するものを選びとるならば、その時我々は非常な容易さで自らを決定する」という上述のデカルトの言葉は、その様な意志の性格付けを裏側から證明するものである。かかる意志の本性からすれば、相反するもの一方を選ばず時、我々は必ずや善なるものの方をとるのである。そしてそこに「容易さ」を感じ、それを「自由」と看做すに違いない。結局この場合 *librement* ということは *volontairement* ということは、*volontiers* と同じ事態を意味することになる（Ⅲ三八一頁）。

デカルトの道徳論も亦、この様な意志を基礎に成り立つていると云うことが出来る。デカルトの道徳論が二つの問題から構成されているのは、周知の通りである。 *la morale de la puissance* 及び *la morale de la béatitude* である（かかる名稱は *Second, La Sagesse Cartésienne et la Doctrine de la Science, p. 280.* に依る）。前者は即ち *une médecine des passions* であり、従つて「情念論」の問題である。しかしそれはそれ自身に於て自足するのではなくて後者の爲にのみ要請される。即ち最高善と關係させられることに依つて、始めて意味を持つものである。而して

屢々云われる様に、デカルトに於て最高善は、徳と快樂の綜合という形をとつてゐる。即ち「淨福」が問題となるのであつて、une médecine des passions も亦、それとの關係に於て意味を持たされるのである。尤も、デカルトに依れば、我々の行爲の目的として示されるものは最高善ではあるが、淨福ではない。淨福は最高善から結果する「精神の満足」(IV 二七五頁)、「悦び」(plaisir) (二七六頁)に過ぎない (a Elisabeth, 18 août 1655)。しかしそれは「我々が最高善を採求する様にする所の l'attrait であるから」、それも亦我々の行爲の目的と呼ばれてゐるものである、とデカルトは云つてゐる (二七五頁)。或は又「動機」(le motif)とも云えるであろう (二七六頁)。かくして、何に淨福が存し、動機が何であり、又我々の行爲の向う目的が何であるかを考察したエピキユロスが、「それは快樂一般である、即ち精神の満足であると云つたのは誤りではなかつた」とされるのである (二七六頁)。従つて une médecine des passions 或は一般に知識の我々に於ける意味は、「精神の満足」に在ることとなるであろう。そこには、云わば「非常な容易さ」が存し、従つて自由と幸福とは同じ意味を持つことになる (序説「第三部、二六頁」。勿論デカルトは、諸々の情念に「知的」なものとは「感性的」なものとは區別してゐる (常念論」二、147。けれども又デカルトは「身體に依存する満足と依存しない他の満足があるとしても、しかし何らかの満足が在るのは精神に於てのみである」とも述べてゐる (IV 二七七頁)。従つてその意味からすれば、同じものであると云つてゐるであろう。而して又デカルトに依れば、悪しものを誤つて善と考へて行動する場合、「それから生ずる満足は堅固ではない」のであるから (a Elisabeth, 4 août 1645, IV, p. 267)。我々の行爲の善惡のメルクマールとして、又行動の目的として、「精神の満足」を考へること十分と云ふ得るであらうし、又自由の意味を其處に見出すことも出来るであらう。

實際、「方法序説」が我々に示してくれるのは、「生活に有益な凡てのもの」の明晰にして確實な知識」を求めるデカルトであり (第一部、四頁)、又「私の行爲に於て明晰に見る爲に、この現生に於て確實に歩む爲に、眞と偽とを識別することを學ぼうとする非常な欲望を持つた」デカルトである (第一部、十頁)。「哲學原理」の序文も亦然りである。而

してかかるデカルトの「非常な欲望」が畢竟「淨福」をその實質的な内容としてゐることが右に依つて知られるであろうから、「實際的」に見られた我々の意志も亦、デカルトにとつてその様な存在であることが分るのである。それ故自由も、云わば淨福の状態と共に増減する一つの状態であり、眞を選び善を爲す「容易さ」即ち「精神の満足」に在ると云つていいであらう。

それでは我々はいつぞ、行爲の目的を幸福に在ると考えてはどうであらうか。けれどもそれはデカルトのとらぬ所である。彼に於ては、淨福と幸福とは同じでない。淨福は徳を豫想するのである。「幸福は我々の外なるもののみ依存している」から（Ⅳ二六四頁）、従つて幸運に巡り合つた人々は賢者よりも幸福であることもあり得るが、しかし淨福は「精神の完全な満足、内的な充足のうち在つて、かかる満足は普通最も幸運に恵まれた人々も持つていないが、賢者は幸運なしでもそれを得る」ものなのである（Ⅳ二六四頁）。それ故、幸福と淨福とはむしろ反對概念であると言つていいであらう。「堅き決意」を以て「それらの幸福を少しも欲しながらぬ様に慣れること」（Ⅳ二六五—二六六頁）、それが徳であり、又淨福の原因をなすものである。その徳に依つてのみ「各人が別個に持ち得る最高善」が可能となるのである（Ⅳ二七六頁）。従つて徳と淨福とは互いに相豫想し合うものといわねばならぬであらう。徳のない單なる幸福の追求は反つて人を不幸に陥れ、淨福なしの徳は「憂鬱症の人々か、或は完全に身體から離れた精神」にのみ適わしいのである（Ⅳ二七六頁）。しかしその何れに優位があるかに就ては、前述「方法序説」の言葉、更に又「唯我々の義務の認識のみが我々に善なる行爲を爲さしめ得るとしても、しかし若しそれから如何なる悦びも生じないなら、それは我々をして如何なる淨福をも享受せしめないでありますよ」という敘述（Ⅳ二七六頁）等から明らかではないであらうか。憂鬱症でも、又完全に身體から離れているのでもない我々にとつては、徳は云わば淨福の爲の手段となる様に思われる。

所で、かかる徳に就てデカルトが次の様に云つてゐるのは、注目に價しないであらうか。「我々が所有し得る善の

うちで、我々の自由意志に完全に依存しているのは、徳があるのみです」(Ⅳ二六七頁)。「方法序説」に於ける暫定的道徳の第三の格率は、この様な徳を自己の課題とするものであるが、そこには「自分に打ち勝とうと力める」自由が云われている(第三部、二五頁)。かかる自由は如何に規定されるべきであろうか。それが先に「容易さ」乃至「幸福」に在るとされた自由ではなくて、「自己決定の積極的能力」としての自由であることは、一目瞭然と云える様に思われる。そしてその「自己に打ち勝つ」方法が、「我々の外なるものに就て最善を盡した後、尙我々の成功を妨げるものがあれば、それを我々との關係に於て、絶對的に不可能であると信ずる様に慣れること」という風に(同二五頁)、云わば「注意の轉換」に依つて可能となることも、極めて明白と云えるであろう。従つて又、我々の意志が「絶對的」にはなく「實際的」には如何にあるかの問題に於ても、先ず自由を淨福に見る様決定された我々の意志を前提し、次にその様に決定された自己の本性を、その本性の實現の爲に、種々に利用し使用する自由が認められていることも亦、疑い得ない所である。それは方法的懷疑に於て、悟性の光に伴う意志の傾向性を豫想し、それを種々に使用する「注意の自由」を認めるのと同じである、と云つて可いであろう。それ故、自由と云うことに就ても、云わば l'absence de contrainte の基礎の上に l'absence de détermination を考へる點、デカルトは全く一貫していると云わねばならない。デカルトに於ては、その何れも尊重するべきなのである。

四、結

論

以上我々は誤謬の分析に依つて、其處に在るのは悟性を越えた意志ではなくて、むしろそれ自身では盲目的意志を發見した。即ち我々は、意志が——「眞理を認識せんとする欲望」という上述の表現に做つて云うならば——「悟性の表象を欲する欲望」に過ぎぬことを知つたのである。つまり、意志は本來それ自身では盲目であつて、己れの目的を自足的に自給出来ぬが故に、それが悟性から與えられることを絶えず欲している。そして意志がかかる要求に依つ

て悟性の或る表象を自己の目的として選びとることが、デカルト的に云えば、その表象を眞として肯定したということにもなり、又判断の機能が意志に置かれることにもなるのであるが、しかしそれは唯、意志が已れに缺くるものを得て或る充足した状態に在ることを意味するのみであつて、意志が悟性なしに肯定乃至否定し得るということでも、又悟性の表象を、或る客觀の立場からの様に判定するということでもない。我々にとつて、意志はその目的の善惡、眞偽には係らずに、唯その全き意味に於て、それを自己の目的とするというに過ぎないのである。かく考えることに依つてのみ、我々は誤謬を説明することが出来、又意志の悟性化(上述、イヘラスピストの書簡参照)乃至擬人化(クリスタンゼン、上掲書、二二頁)を防ぎ得るのである。而して自由に關しては、我々が或る表象を誤りと知つた以上、如何にしてもそれを眞と判断し得ないことを考えるならば、誤謬には唯、アルキエの云う様に、「非意識的な無知」(une involontaire ignorance)が見出されるのみなのである(アルキエ、上掲書、二八六頁)。

次に我々は方法的懷疑に於て悟性を越えた意志を問題にし、そこで注意の自由を知つた。しかしその自由も、人々に依つて *intellektueller Determinismus* などと呼ばれる如き意志の傾向性を豫想するものであつた。尤もかかる意志の傾向性は、*l'absence de contrainte* という意味で、自由の名に價し得たことは云う迄もないから、そこには問題はなからずとも、しかし注意の自由も、道德論の考察から、「實際的」にはそれほど十全な意味に於て主張され得ないことを我々は知つた。云わば眞理を欲する爲にのみ疑ひ、又淨福になる限りに於て「自分に打ち勝つ」に過ぎなかつたのである。けれども、その様なことの抑々可能であるのは、「絶對的」には、自己決定の積極的能力が我々に在るからに他ならぬので、それ故、デカルトに於ては *l'absence de contrainte* とこの自由と *l'absence de détermination* としてのそれとが、不可解な形で入り交つてゐると云わねばならぬのである。神の豫定と人間の自由の問題に關しても同様であらう。ラポルトは、デカルトの一六四五年十一月三日エリザベート宛の書簡や又一六四六年一月(上述)の同じくエリザベートへの書簡等に基いて、デカルトの自由は凡て感じられた自由であつて、従つ

て神の豫定と矛盾しない様に云つてゐるが(ラポルト、自由、一五八頁以下)、そこには解釋のし過ぎと思われる節もあり、又假令ラポルトの云う通りであるとしても、それがデカルト自由論の凡てとは云えないのである。(完)

(筆者 東北大學文學部「哲學」助手)

On the Cartesian Freedom *

By Shizuo Takiura

With regard to the relation between the rôles played by the understanding and the will in a judgment, Descartes repeats the traditional proposition: *Ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*. But on the other hand, the disparity between the two faculties is brought forth in order to account for the possibility of errors; the will being more extensive than the understanding, we cannot, according to him, keep it within the same limits as the understanding, and this is supposed to be the cause of our errors. Thus, however, the will which errs would cover more than that propensity which necessarily follows the understanding. As it is, we observe just the same structure as to the relation between the two faculties in errors as well as in the case of true cognitions.

The problem of the 'methodical doubt' in virtue of which we can suspend any sort of judgment, has also to be considered, because, according to his reply to the fifth objection, this would be impossible without the freedom of the will of carrying itself here and there without receiving any determination from the understanding. Does the freedom of the human will then consist in what we may call the indifference of the will to the understanding? The paper attempts to localize the will in relation to the understanding as understood in the Cartesian doctrine, upon examination of some of his letters, somewhere midway between the pure indifference and the perfect subordination to the understanding.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXVII, No. 1 & 2.