

デカルトの自由意志論

西村 嘉彦

一 はじめに

古来の哲学思想を振り返って見た場合、それらに共通する重要問題の一つに「自由」についての考察が存在するところに気がつく。それは観念論の系統に属するものでも、また唯物論のカテゴリーにはいるものでも、およそ「人間論」的考察が試みられているさいにはどうしても触れざるを得ない問題であり、またその取り扱いかたを検討することによって観念論とか唯物論とかいう紋切り型の区別以上にそれぞれの哲学的思考がもつ特色が鮮明に浮き上ってくる。その意味で「自由論」は哲学思想の値ぶみの試金石になっているとも言えよう。

ただし哲学者といえども時代の児であり、彼の属している歴史的社会的状況と無縁の存在ではない。あるものはその状況の証人的位置を占めようし、あるものはその超克、あるいはそれへの叛逆的立場をしめすだろう。またその状況がきわめてきびしい場合には、たとえ批判ないし抵抗の姿勢をもとうとも外面化されることばは和げられたり、あいまいになったり、時には逆説的になったりするであろう。そのため哲學家も評価を下しかねたり、誤まった判断をするときもある。しかしそれぞれの思想体系を詳細に検討し、且つその思想が生まれた時代の状況を調べれば、その評価についてたとえ断定はなし得ないにしても確実性の高い推定はなし得よう。

筆者が本論文において試みようとするものは右に述べたような考えかたを踏まえながら「デカルトの自由論」について考察を進めてみようとするものである。ただしこの研究を行なうにあたってはいろいろな困難がともなうし、ま

た提起されるであろう異論も予想される。たとえばデカルトは「自由」の概念を中心にすえてのまとまった著作を公表していないではないかとの反論もだされよう。自由の概念が表だってあらわれてくるのはなんといつても「実践哲学」あるいは「道徳学」であるが、デカルトは暫定道徳について寸言を述べてはいるものの、決定的道徳論については発言していない。諸処にあらわれている「自由」に関する発言は散発的であり、まとまった意見として取り上げるのには適当でない、とも言われよう。それももつともな評言ではある。だが、逆に、自然学や形而上学についてあれほど能弁だったデカルトが道徳や宗教、あるいは政治の問題について、何故発言が少なかったのであろうか。それらの問題については関心が薄かったのだとか、そこまで手がまわらないうちに不帰の客となったのだという弁護が予想されるにしても、学問の革新を叫び、新しい人間論を執筆し、しかも実際に自由な研究の場をもとめてオランダに移ったデカルトがそれらの問題に無関心だったとか、関心が薄かったのだと弁護してみてもひとを十分納得させることはできない。むしろ十七世紀前半の西欧の歴史的状況のきびしさを知るにつけ、右に述べた問題についての発言をひかえさせるものが多々あり、慎重さをもとめたデカルトの性格がそれを倍加させたのだと推測してもあながち不当とはいえない。

このように客観的資料の不足という制約は十分承知の上で、デカルトが随処に示した発言内容をかみしめながら、彼の「自由」に関する意見がどのようなものであったかを考察してみるつもりだが、本論文では彼の「自由論」をただ彼の著作を中心にして、まとめあげるといっただけに終わらず、同時にその自由論が当時の複雑な神学思想や哲学思想、あるいは彼を取り巻く巻くこみいった人間関係のなかで一体どのような意味をもっていたのか、というその背景への関心もふくめて検討してみたい。

二 アンディフェランスの自由

デカルトの「自由意志」説を論ずるにあたって先ず留意しておかねばならないことは、邦語とフランス語との対応関係についてである。フランス語の *libre arbitre* は普通「自由意志」と訳されている。いうまでもなく *libre arbitre* は、ラテン語の *liberum arbitrium* あるいは *libertas arbitrii* に由来し、その意味はほぼ同じだと見てよからうが、*arbitrarius* とは審判者、仲裁者の意味であり、*arbitrium* は審判の判定、決定、裁決を意味している。判定や判決が審判者の意志によって行なわれることはいうまでもないが、*liberum arbitrium* とは単に審判をする自由ないし権限をもつという意味ではなく、むしろ各人の意志が選択し、自己決定をする自由をもつ意味に解せられている。けれども、意志のもつ選択能力、自己決定力が人間がもつものろの心的能力の一つとして経験心理学的な意味に解せられるにすぎないなら、デカルトの場合にかぎらず、およそ哲学的用語としては失格である。神学、哲学、倫理学などで「自由」が問題にされているのは、人間の本質、人間のありかた全体の中核がいかなるものであるのかが問われているからであり、もし「自由意志」ということが単に心的機能の一つとして取り上げられているにすぎないなら、「自由」の概念は「自由意志」よりもずっと根源的な概念だと言わねばならない。*libre arbitre* の訳語としてここで用いられる「自由意志」ということは、人間の本質を問う哲学的概念として理解するべきであり、その意味で「自由」の概念と同延的なものと前提した上で論議をすすめたい。

ところで『省察』においてデカルトがこの自由について語っている仕方を考えてみると、たとえ彼自身が「自由」論としてはっきり公言していないにしても、内容的に関連して浮かびあがってくるものがいくつもある。その第一にあらわれるものが「コギト」のもつ意味であり、その第二が、「意志」概念の規定にかかわってくるものである。前者についてはやや意外な感をいだかれる向きもあろうが、後者については当然と受けとめられることと思う。しかし

デカルトの意志論は案外厄介なものを含んでいるので、『省察』のみならず、他の著作や書翰をも参照しなければならず、論議も多岐にわかれてくることを覚悟しなければならぬ。ただ『省察』において多くの人たちの関心をひいている一つの問題に「アンディフェランスの自由」に関する記述があり、筆者もつとにこれに注目していたので、本稿ではこの問題を第一の焦点にしてデカルトの自由論を考察してみたい。

そのまえに、まずコギトの自覚に関連して発現してくる自由論についてふれておくと、あらためて言うまでもないことだが、*cogito ergo sum* あるいは *sum cogitans* という命題は、方法的懷疑の底から絶対的に確実なものとして浮かびあがってきたものである。しかもこの命題は、デカルト形而上学体系構築の起点をなすのみならず、「自我」の自覚をうたいあげたものとして近世哲学思想出発の道標ともみなされてきたのである。さらにこのコギトの意味内容については爾後多くの解釈や理解がよせられており、あるものは明証的知覚の範型を、またあるものは純粹意識開示の鍵をそこにもとめようとした。まことに哲学的思索の発火点的役割をもったこの命題の重要性をしめすものとしてよい。ところで『省察』のテキストに即するかぎり、デカルトはこのコギトを抛りどころにして「思惟」と「延長」とをそれぞれの属性とする二つの実体という二元論的存在論へと、その形而上学的論議を發展させていった。そのように見えてくると、コギトの自覚は精神と物体という全くカテゴリーを異にした二つの実体の区分、いわゆる二元論的実体論への道をつけただけであって、そこに自由論の介入する余地はないようにみえる。

しかし『哲学原理』の第一部をみるとここでは少しちがった視角から方法的懷疑のもつ意味がうかがわれる。たとえば第一部第六節では「われわれは、疑わしいものに同意することをひかえ、またこうすることによって誤謬を避けるための自由意志 (*liberum arbitrium*) をもっている」という見いだしがつけられ、さらにその本文のなかで、われわれが結局なにびとによって存在するにしても、またそのものがいかほど力づくよく、どれほど欺瞞的であるにしても、それにもかかわらず、われわれはみずからうちに「まったく確実でもなく、また解明されてもいないようなものは、

それを信ずることを常にさしひかえ、そうすることによって決して誤謬をおかさなないように用心することができるという自由 (libertas) があることを経験する」と述べている。つまり懐疑とは、いささかでも疑わしいものに対しては同意を拒否しようとする態度を指しており、そしてそこにわれわれのもつ「自由」の本質を確認しようとしている。その意味においてコギトとは、たとえば *malin génie* のように絶大な力をもったものがわれわれを欺こうとしても、断固としてこれをはねのけ、ただ真なるもの・確実なもののみを択びとろうとする「自由意志」のうえに成立してくるものと言えよう。

これに対して「アンディフェランスの自由」については、消極的な評価しかくだしていないにしても、かなりはっきりした言いかたがなされている。indifference (ラテン語では、indifferentia) の訳語としては、無差別、不確定、不決定、不偏性、などのことが当てられようが、一つの訳語に限定すると、思わぬ誤解が生ずるおそれもあり、以下音訳でおしていきたい。

このアンディフェランスの自由についてふれ、しかもそれに最も低い程度の自由という規定をあたえているのは『省察』第四部においてである。この第四部とは「真と偽」について論じているところであるが、そこでデカルトは次のように述べている。「ただ意志 (*voluntas, sive arbitrii libertas*) のみが、これより一そう大きな觀念イデーをもち得ないほど大きなものとして自分のうちに経験するものであり、それゆえ私が神のある似姿と像りとを授かっていると解せしめる根拠はとりわけこの意志にある。しかもこの意志は、ただあることを為す、もしくは為さぬ、つまり、肯定するか否定するか、追求するか忌避するか、ができるという点に存している。私が自由であるためには、相反するもののどちらの方にも動かされ得るといふことが必要なのではなくして、かえって逆に、私が真と善との根拠がそこにあることを明白に知解するにしても、あるいは神が私の思惟の内容をそのように配置したにしても、私が相反するもの一方の側に傾くことが大きければ大きいほど、ますます自由にその方を選択するのである。ところがおよそなら

かの根拠があつて、それが私をばあちらの側よりも、むしろこちらの側に一そう多く駆りたてることがない場合に、私が経験するところのアンディフェランスはもつとも低い程度のものである。そしてそれは意志における不完全性でなくして、ただ認識における欠陥、すなわち、ある否定を証明しているのである。」(Med. AT, VII, 58)

右に述べたデカルトの意見をもう一度整理してみると次のようになるだろう。

- (1) 人間が *imago Dei* と見られる根拠は *voluntas* におかれており、たとい神の意志が人間の意志にくらべてはるかに広大であるにしても、本質という点からすれば、両者のあいだに格差は存しない。
- (2) また意志は選択の能力 (*facultas eligendi*) として認識の能力 (*facultas cognoscendi*) から区別され、意志はあつて、*facere* か *non facere* かを択びとるものでなければならぬ。その点で意志は単なる「意欲」でなくして、「決定」であり、「裁決」であつて、この決定ないし裁決の自由こそ意志の本質と考えられているようである。したがつて *arbitrii libertas* を邦語で「任意」と「自由意志」と訳すだけでは問題の所在を不明確にするおそれがある。
- (3) 第三に注目される点は、デカルトが意志の自由と程度との差をみとめている点であつて、アンディフェランスの自由は、この『省察』ではもつとも低い程度の自由と低く評価されている。だが一体なぜこのように低く評価されているのであろうか。その理由はデカルトによれば次のように解せられる。アンディフェランスの自由とは、AとBという相反する命題の一方にわれわれを傾かせることと理由のない根拠 (*ratio*) が欠除しているために生じてくるものである。けだし自由とは、相反する二つの命題のどちらに対しても相等しく動かされ得るといふ状態ではなく、それとは逆にどちらか一方の側に強く傾くこと、しかもその傾き、すなわち選択は、そこに真と善との根拠を明証的に知覚するにしても、あるいは神がわたしの思惟の構造をその方向へ整えるにしても、とにかくその十分な根拠が存在するとき、一そう大きな自由がみとめられるとされているのであり、したがつてデカルト的自由は選択の根拠に關す

る悟性的認識を不可欠のものとするのであって、その根拠がないときには、たとい自由がみとめられるにしても最低度の自由しかみとめられないということになる。⁽¹⁾

ところが『省察』のなかでこのように低い評価しか与えられていなかったアンディフェランスの自由が、三年ほどあとで出版された『哲学原理』(1644)ではその取り扱いかたがずいぶん変わってきている印象をうける。というのは、この著作の第一部第四一節で「われわれの意志の自由と神の予定とはどうして和合されるか」(Quomodo arbitrii nostri libertas et Dei praedeterminatio simul conciliantur)という見いだしかかげられ、その説明が次のようになされている。すなわち、「われわれの精神は有限であるが、しかし……(中略)神の能力は無限である。そして神の能力は、それが神のうちにあることをわれわれが明晰判明に知覚する程度にまでは十分にとらえられるが、しかし、どうして神が人間の自由な行為を不決定のままにほっておいたのか(indeterminatas relinquat)がわかるほど十分には理解し得ない。だがわれわれのうちにある自由(libertas)すなわちインディフェレンティア(indifferentia)については、われわれは、それ以上に明証的且つ完全に理解するものはない程度にまではつきり意識している」と。

この節を見るかぎり、自由とインディフェレンティアとは換語的に用いられており、しかもそれに高い評価があたえられていることに気づくのであるが、しかしこのインディフェレンティアということがこの一箇所しか出ていないのを見るとまことに奇妙な感じをうける。この奇妙な事態を一体どう解したらよいのであろうか。

くり返していうが、indifferentiaは『省察』第四部で最低度の自由と規定されていたのが、『哲学原理』第一部第四一節ではその見解が訂正されているかにみえる。しかし第一部のほかの節ではlibertas, liberum arbitriumあるいはvoluntasということばが使われているのに、インディフェレンティアのことが語られていない。してみれば、このことばへの言及は単なるミスによるものか、それともやはり一つの意図があつたのか、断定は困難であるにしても、問題としては十分取り上げられる値打があろう。

その解答をデカルトの著作そのものなかにだけでもとめても、十分な答えを得ることは所詮のぞめまい。そのためにはここで視線を当時の思想的状況、とりわけそのころ烈しい動きをしめしていた神学論争に向ける必要がある。このような背景への顧慮が決定的とはいえないにしても、ある程度の蓋然性をもった推測を可能にさせるであろう。

三 モリニスム

周知のとおり、十六世紀に火の手があがった宗教改革運動はドイツのルター、およびフランスのカルヴァンによって強力に押し進められたが、これに対抗するカトリック側の改革運動はとりわけイグナティウス・ロヨラによって創設されたイエズス会がその中心的役割をはたしていた。プロテスタント系諸派の浸透活動にたいして、これを阻止するにとどまらず善きかえし作戦をおこなったイエズス会は積極的な布教活動といわゆる「教育戦略」によって、失地回復運動に成功をおさめたといえるが、同時にロヨラみずからが会員の信仰をかためるために作成した *Exercises Spirituels*（靈操、魂の訓練）の効果が大きかったことも認めねばならない。

イエズス会は創立以来教団の勢力を着実にふやし、一六四〇年には教団創立百年祭を機にその盛況を祝ったとされ、会長 *Aquaviva* (1581-1615) および *Vittelleschi* (1615-45) の在位期はその黄金時代だったといっている。デカルトがその若き日ラ・フレーシユ学院で学び、またオランダで研究生生活を送っていたころのイエズス会の勢力がまことに大きなものであったことは推測にかたたくない。

ところが十六世紀の終りから十七世紀中葉にかけてカトリック陣営から提出された教義上の大きな問題の一つが「意志自由論」で、これはルター派やカルヴァン派にたいする反論の中心テーマになったのみならず、おなじカトリック陣営内においても熾烈な論争点になり、それはやがてあの有名なポール・ロワイヤル事件をうみだし、天才児バスカルをもその渦中に巻きこんだのである。

「自由意志」論争という厄介な火種をもちこんで来たのはスペインの神学者 Louis Molina (1555-1606) の一五八八年、「Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis」を著し、その書をポルトガルの宗教審問所の長官 Albert Auriche 枢機卿にささげたが、このモリナ説はカスティラの宗教審問所が以前にその教えを説くことを禁止していた諸命題の再生であるとして強い抗議を受けたため、枢機卿もモリナの著書の販売を禁じ、且つその思想の検閲をドミニカンたる Banez にゆだねた。この処置にたいしモリナ自身も弁護の書を提出したし、ジェズイットたちもモリナ説擁護のために立ち上り、ドミニコ派の僧侶たちもこの新しいテーゼに関する論議をおこなうべきことを決めたので、騒ぎは全スペインに拡がっていった。

ところがこのモリナ説は、キリスト教学史上実は古くアウグスティヌスの時代から物議をかもししてきた論争、つまり神の恩寵と人間の自由意志との関係の問題がまたもや形を変えて現れてきたもので、救霊のわざにおいて人間の自由意志の方に比重をかけるのは Pelagianisme もしくは demi-Pelagianisme として、カトリック教界では異端説として定見ができていたかに見えるが、それにもかかわらず似たような思想がまたもや現れてきたのにはいろいろな事情があったと考えられるし、また後の歴史がしめすように、イエズス会の主張がともかくローマ教皇庁やソルボンヌ神学部では認めされたのは、単なる政略上の処置と違って片づけきれないものを含んでいたと考えられる。

このモリナ説の特色は、神の恩寵と人間の自由意志との関係を「同時協力説」(A theorie du concours simultané) という形にして打ちだしたものである。もう少し詳しくいうと、人間の自由意志の本質を「均衡的無差別性」(Indifférence d'équilibre) においている。つまり、人間は行為するに必要なあらゆる条件が整えられたときでも、行為することもできれば、行為しないこともできるし、また別のちがった仕方で行うこともできるのであって、そのうちのどれを採るかアンディフェランである。これに対して恩寵はたといすべての人にあたえられていようとも、それの実効的な効果は人間の自由意志に相即してのみ發揮される。恩寵の働きは自由意志に協力することであって、その

意志のなかへ働きかけることではない。だから人間の意志はあくまで自主性、独立性を保持するということになる。このように人間の自由意志に大きな比重をかけようとする見解は、宗教改革を遂行したプロテスタント、特にフランスの場合、カルヴァン派の思想に対抗する必要から出てきたものと推定されるが、それはやがてカトリック陣営自体の内部においても、ジェズイットとトミストとのあいだに意見の相違を生ぜしめ、さらに一六三〇年代にはジェズイットとオラトリアンとの確執を、一六四〇年代になるとジェズイットとジャンセニストとの大きな争いをうみだすことになったのである。

さてジルソンによると、自由意志をめぐって展開された論争のなかで、見解の食い違いを見せたトミストとモリニストの主張を取り上げてみると、トミストは自由を「強制の欠如」(absence de contrainte)と規定するのに対し、モリニストは「決定の欠如」(absence de détermination)とみなそうとする。^(c)「強制の欠如」と「決定の欠如」とは大変まぎらわしく、一体どこに違いがあるのか判然としないことばであるが、さきにも述べたように、人間が行為するのに必要なあらゆる条件が整えられたときでも、行為することもできれば、行為しないこともできる状態にあるのを「自由」というなら、それはAもできれば、Aならざること[non-A]も可能だということになり、その自由は「liberté de contradiction (矛盾対当の自由)」であるといつてよい。これに對して、「行爲の必要條件が整えられたにしても、相反する二つの行爲のうち、たとえその一方の行爲をなすにしても、同時に他方の行爲をも為し得るという条件つきの状態にあるものを自由とよぶ場合には、それは la liberté de contrariété (反対対当の自由)」ということになる。「行爲する」と「行爲しない」とを矛盾対当とみる場合、後者は「行爲の否定」と解されるに對して、反対対当とみるさいには「反対行爲の可能性」と解されることになる。つまり「行爲する」と「行爲しない」とは同格の種的概念ということになってくる。だがいずれにしてもここでは「行爲しない」ことも「一つの行爲」だとする逆説的表現については考えられていない。ともかく「拘束の欠如」は「矛盾対当の自由」とつらなり、「決定の欠如」は「反対

対当の自由」と相即する。前者は「行為の行使」に、後者は「行為の種別化」に関連するが、いずれにしても自由な行為は無差別的に (indifférentment) みずからの行為を択びうるわけであるから、それは la liberté d'indifférence だということになる。ただし論理的に区別すれば、indifférence de contradiction と indifférence de contrariété ということになる。

このようにモリナは「アンディフェランスの自由」を強調するけれども、しかし彼は決して人間の自由意志の方に比重をかけていたわけではなく、むしろ神の恩寵と人間の自由との同時的協力、あるいは両者の和合を説こうとしたものであるが、それが *Prédestination* 説のように、恩寵のがわに比重をかける教説と対置すれば、その教説上のちがいが大きく浮かび上ってくることはいうまでもない。

さてモリニストたちはこのモリナの教説をふりかざして他の教団との対決に乗りだしていったのである。ところが、ドミニカンのがわからの批判についてこのモリニズムに疑問を表明してきたのがオラトリアンで、一六三〇年に刊行された Ghibien の “*De libertate*” はその重要な一石を投じたことになる。これに対してジェズイット随一の論客たる Annat 神父 (1590-1670) がきびしい批判書を提出して論争はエスカレートしていった。なお注目すべきは、これらの論争のさなかにおいて反モリニズムで足並が揃えられるはずの Jansenius (1585-1638) や St. Cyrán (1581-1643) は、オラトリアンの動静に注目しながらも直接論争に加わらず沈黙をまもっていた事実である。

ところが一六三〇年代のはげしい神学論争が一段落したと思つたら、今度は一六四〇年代にあの有名なジャンセニストとジェズイットとの論争が三〇年代よりもはるかに激烈な仕方でも再燃してきたのである。このあたりの経緯は日本でもかなり知られているので詳細ははぶき、以下の論議を進めていくために必要な日付だけを列挙してみると、一六三八年にヤンセニウスが死去、一六四〇年九月にその遺著 “*Augustinus*” が刊行された。一六四三年には Arnauld (1612-94) の “*Fréquente communion*” が出版され、ジェズイットはこの著作の不当性を叫んでその処罰を司教会に要

求し、さらにローマ教皇庁にまで働きかけている。さらにそのあとヤンセニウスの遺著『アウグスティヌス』から五ヶ条の異端命題をぬきだしてジャンセニスト攻撃の火蓋をきり、政治的・社会的事件にまで発展する大騒動がくりひろげられてきたこと周知のとおりである。

四 『哲学原理』における自由論

以上簡単にみてきた当時の神学論争の歴史を背景におきながら、丁度そのころ『省察』や『哲学原理』などの主要著作を刊行したデカルトの動静をさぐってみよう。

デカルトが Giffenf の著書 “De libertate” (1630) の刊行をメルセンヌを通じて知ったのは一六三〇年五月であり、翌年その一部分を読んで、高い評価のことはをもらしているが、しかしその後しばらく「自由」の問題についてはあまり考えていなかったようで、もっぱら Physique の問題に没頭していたと見てよい。その成果が一六三七年に刊行された『方法叙説』ならびにそれにつづく三つの自然学関係の論文である。

おそらくデカルトの頭のなかには Giffenf の『自由論』への共感が強く生きつづけていたことであろうが、フランス思想界の情況は、すでに述べたとおり、一六三一年以降ジビュフにたいするジェズイットがわの攻撃が日ましく強くなっていたのであるが、オランダで孤高の生活をいとんでいたデカルトはおそらくこの間の事情をあまりくわしく知っていなかったのであろう。

そしてデカルトが次の著作『省察』を準備したのは一六三九年十一月から翌一六四〇年三月にかけてのことであり、出来あがった原稿を手もとに保管して、公表の時期を慎重にうかがっていた彼が遂にその原稿を Mersenne あてに送りだした日付が一六四〇年十一月十一日である。ところがヤンセニウスの『アウグスティヌス』が刊行されたのがおなじ一六四〇年の九月のことであり、ヤンセニウスの『アウグスティヌス』と、デカルトの『省察』とをほとんどお

なじころ読むことになったメルセンヌはデカルトの身を案じて助言をあたえているが、オランダにいたデカルトには事態の重大さがよく呑みこめていかなかった節がある。しかし事態の推移が判明するにつれ次第に慎重さを加えてきたように思われる。

実際のところジャンセニストに対する攻撃は一六四一年以降いろんな形で加えられ、事態はこの派にとって次第に不利に展開してきたが、それでも危機はひとりジャンセニストにとってのものだけでなく、トミストやオラトリアンにとっても不安の念は大きかったようである。デカルトにしても Arnauld (1612-94) とジェズイットとの対立については Ploce 神父を通じてよく知ってきたようであり、アルノーの窮状については、パリへの旅によって自分の眼でたしかめている。それにもかかわらず、みずからの書翰のなかではこの件に関する発言を極力さげている。

さて『省察』につづく大著『哲学原理』は、かかる神学論争が白熱化してきたさなかに仕上がったもので、一六四四年七月十日にはその印刷も完了している。ところが一六四一年から一六四四年にいたる僅かの年月のあいだに事態は急迫し、「アンディフェランスの自由」にたいする批判的なことばは、四一年当時はまだある程度の余裕をもって許されていたのが、四四年ごろになるとその批判はジェズイットに対する挑戦と受けとられたばかりでなく、さらに一歩進んで教会の権威をおかすものとして断罪される危険をさえはらんできたようである。なぜなら「アンディフェランスの自由」を批判するものは、結局その立場がカトリック全体の教義を否認するものとすら受けとられてきたがためである。

聖寵論争、つまり神の恩寵と人間の自由意志との関係をめぐる問題に関して、デカルトが本当に徹底した意見をもっていたかどうかについては疑問が残るが、それでも彼がこの問題に大きな関心を抱かざるを得なかった事情については十分推測ができる。『哲学原理』でも神学論争に巻きこまれるおそれのあることばは用心ぶかく避けられているが、それでも若干の発言は見られる。たとえば第一部四〇節は「すべてのものが神によって予定されている」と、ま

た四一節は「われわれの自由意志と神の予定とは、どうすれば和合せられるか」という見いだしがつけられ、神の予定と人間の自由との和合の問題に言及されている。

この第四一節の内容については既述のとおりであるが、ここで「神の予定」(Dei praedestinatio)といわれている概念は一体どのように理解したらよいのであろうか。第四〇節のテキストは次のようになっていて、「しかし、われわれはすでに神を知り、神のうちにはきわめて大きな力能があることを知覚していて、なにか神によってあらかじめ予定されていたことが、われわれによってなされ得るとみなすのは神をけがすことだと思われるほどである。それでもし神の予定をわれわれの自由意志と和合せ、両者を同時に包みこんで理解しようと努力するなら (si hanc Dei praedestinationem cum arbitrio nostri libertate conciliare, atque utraque simul comprehendere conemur) われわれは大きな困難にたやすく巻きこまれてしまうのである。」ここで用いられている Dei praedestinatio はもちろん Dei praedestinatio とおなじものではあるまい。前者が、デカルトの場合、どのような意味内容をもって語られていたかはさだかでない。ただしこの第四〇節と第四一節とは、他の諸節との関係からみると特殊な色合いをもっている感じがよく、それらは哲学者たちに対するというより、むしろ神学者たちに向けての発言でなかったかとの推測もなされよう。とりわけ第四一節において、「われわれのなかにある libertas & indifferentia については、それ以上に明証的に且つ完全に理解するものは何もない程度にまで「はつきり」意識している」と述べていることは確に意味深長である。それは当時論争の主導権をとっていたジュズイットの連中を意識しての発言とも受けとられかねないが、もちろん断定はできかねる。

ところで大きな問題をはらんだ四〇および四一節より前の諸節をみると、そこでは意志と悟性、意志と誤謬との関係などについて含みのあることが多くつらねられている。たとえば、第三七節においては「人間の最高の完全性は自由に、すなわち意志によって、行為することである。そして、そのことによって人間は賞讃もしくは非難に値する

ものとなる」と記されていて、ここでは「自由に行爲する」ことと「意志によって行爲する」こととはおなじ意味に用いられている。(summam esse hominis perfectionem, quod agat libere, sive per voluntatem.) このあたりの文言を典拠にすると、意志はすなわち自由意志と規定されていて、人間がこの自由意志にもとづいて行爲することこそ人間の最高の完全性にほかならず、したがってまたその人間のありかたは賞讃に値するものとなってくるわけである。

さらに第三九節では、「意志の自由はそれ自体で知られる」(Liberatam arbitrii esse per se notam) という見いだしをつけ、さらにその内容をいいますこしくわしく説明している。「われわれの意志のなかに自由があって、多くのことに自由に同意したり、あるいは同意しなかったりすることができる (multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus) のはあまりにも明白であるので、そのことはわれわれに生具的な第一の且つ最大の共通概念のうちには教えられるべきである」と。このくだりで注目すべきことは、意志の自由とは「自由に同意したり、あるいは同意しなかったりすることができる」と規定されている点であって、論理の形式面だけからみるなら A or non-A のいづれかが選択可能ということになり、その意味で *indifferentia* が即ち自由と規定されて、さきに述べた第四一節の *libertas & indifferentia* ということばにすなおにつながってくるかにみえる。

しかし問題は残る。第一にこのインディフェレンティアは『省察』で最も低い度合の自由と評したインディフェレンティアと内容的に同じものであるのか、それとも異なっているのか。もし同じならその評価の変更はいかなる根拠によるのか、またもし異なっているなら、どの点で異なっているのか。第二に *assentiri* といわれるとき、意志が同意をあたえたり拒否したりする問題はどのような種類のものを指しているのであろうか。第三八節をみると、「われわれが誤謬に陥るのは、たしかにわれわれの行爲における欠陥、すなわち自由の行使における欠陥ではあるが、しかしわれわれの本性における欠陥ではない」と記されていて、誤謬の原因がわれわれ人間のがわに帰せらるべきであって、神にその原因を帰すべきでないとしているが、ここでいう「誤謬」とは、果して「悪」または「罪」という部類

に入れられるべきものだろうか、あるいは「偽」というべき部類のものであろうか、それとも両者を包括的に指しているであろうか。第三八節では、われわれが誤謬におちいるのは、「われわれの行為における欠陥、すなわち自由の行使における欠陥」(*defectus est in nostra actione sive in usu libertatis*)だと言っており、これと第三九節の「自由に同意したり、あるいは同意しなかったりすることができる」ということとはつらなっていて、自由と過誤とは実に切りはなせない関係にあることが判明する。人間がこよなく賞讃されるのは、彼が「意志的に行為して真理をとらえるとき」(三七節)であるとすれば、自由の行使にさいして誤謬をおかす人間は非難されるべきことになる。しかし人間はこのんで誤謬をおかす場合はむしろ少ない。誤謬をおかさざるを得ない人間、それを一体どう理解したらよいのであろうか。第三に、デカルトがここで強調しているインディフェレンティア的自由は、当時熾烈な論争の中心点をなしていたところの、モリニスム風のインディフェレンティア概念を望見しての発言であったのかどうか、が問われることになるが、もしデカルトにしていささかでも迎合的な意図があつての発言であるとすれば、それこそ自家撞着との非難をまぬがれまい。

五 意志と悟性

ここで取り上げておきたいのが、デカルトにおける意志と悟性との区別ならびに関係についてである。「悟性」とはラテン語の *intellectus* の訳語である。インテレクトゥスは「知性」とも訳せることばであるが、デカルトの場合、今まで多くの人たちが「悟性」という訳語をあててきたし、筆者もまた今までのいくつかの論文でおなじ訳語を使用してきたので、筆者なりの用語の統一として用いることを許されたい。

さきにも述べたとおり、『第四省察』においては「認識の能力」と「選択の能力」とが区別され、前者が悟性、後者が意志とされている。(Med. AT, VII, 56)「真と偽について」と題されたこの『第四省察』の中心問題は、デカル

トが冒頭にかかげた『概要』がしめすとおり、われわれが明晰判明に知覚する一切のことは真であると証明すると同時に、また虚偽の根拠がなにに存しているかを説明することである。しかしここで論ぜられるものは、善悪の追求においておかされる誤謬、すなわち「罪」(peccatum)でなく、ただ真偽の判明においておこる「誤謬」(error)についてである。この『概要』においてデカルトが、自分の検討せんとする問題は「罪」について、すなわち神学上の罪惡についてでなく、ただ真偽判別にさいして生ずる「誤謬」、つまり哲学的な誤謬論にすぎないのだとわざわざことわっている点は、おそらく Arnauld あたりからの忠告をいれたものと解せられるが、『第四省察』のテキストを読むと神学問題に接触しているかに見えることばもあらわれており、その根はかなり深そうに思える。

それはともかくとして、『第四省察』で論ぜられている「悟性」と「意志」という二つの思惟能力の区別および関係は、かかる「誤謬論」を軸にして考察されている点、留意しなければならない。その観点からデカルトの発言を検討することにして、まずはじめにとりあげたいのが次のことばである。「単に悟性によっては、わたしはそれについて判断を下し得るイデーを知覚するのみであつて、厳密にこのようにみられた悟性のなかには、本来の意味におけるいかなる誤謬も見いだされない。」(Ibid. 56) 悟性の機能はただ「イデーを知覚するだけ」という言いかたは、悟性機能をまったく受動性という面から見ると、それは *ave* とそのイデーとの関係を蜜蠟とそれに押される印形と類比的だとしたメラン宛の書翰 (A. Mesland, 2 mai 1644, IV, 113) と発想はおなじものと言つてよい。これらのことばは、デカルトの悟性概念を検討するさい大事な点となるものだが、その件は保留して、誤謬論の線からいうと、真偽判別にあたって生ずる誤謬は、右の発言からすれば悟性のがわに存在しないかに見える。

しかし実際に誤謬は生じてくるのであり、しかもデカルト自身誤謬の原因は「二つの同時に協働する原因、……すなわち悟性と同時に意志に依拠することをもとめる」(Ibid. 56) と言われているのであるから、悟性のがわに誤謬がなければ、その原因は意志のがわに見いだされるべきだとも考えられる。

ところが「意志」の機能についてデカルトには相反するかに見える二種類の発言がある。一つは意志の無限性を述べ、それ自身として見られた場合意志は誤謬の原因でないとするものであり、もう一つは悟性の明晰判断知覚をこえた領域に意志が発動することによって誤謬を生ぜしめるとする説きかたである。たとえば「神から授かっているところの意志する力 (*vis volendi*) は、それ自身として見られた場合、わたしの誤謬の原因ではない。なぜなら、この力はきわめて広く、そしてその類において完全であるから。」(Med., VII, 58) は前者の主張を裏づけるテキストであろう。これに対して後者を支持するテキストには次のものがあげられよう。「では一体どこからわたしの誤謬は生じるのであろうか。それはただ一つのことから、すなわち意志は悟性よりもずっと広い範囲におよぶからして、わたしが意志を悟性とおなじ限界内にかぎらないで、わたしの知解しないものにまで拡げることから生じてくる。このようなものに対して意志はインディフェレンスであるから、容易に意志は真と善とから逸脱し、こうしてわたしは誤りもすれば、罪をおかしもするのである。」(ibid., 58) 引証したあとの方のテキストでは、悟性の認識力に大きな比重がかけられ、意志は悟性の明晰判断な認識に依存しているかぎり誤ることがないが、その範囲をこえるさいには誤謬と罪過の危険に直面するとされている。ここで「fallor et pecco」と罪過のことばがでてるのが、既述の『概要』(Synopsis) のことばとすこし違っており、デカルトの真意が奈辺にあるかに疑念をいだかせる一つの因ともなっている。

『第四省察』では誤謬の原因をさぐるという形で悟性と意志とについての一筋縄ではまともにくい説明がなされていて問題は残るが、意志と悟性との関係について他の著作でも発言がなされているので、その点をすこし見ておきたい。まず『哲学原理』第一部第三二節をみると、そこでは次のように記されている。すなわち「われわれのうちには二つの思考様態しかなく、その一つは *perceptio intellectus* であり、他は *volitio* つまり *operatio voluntatis* であつて、*sentire, imaginari, pure intelligere* などには「悟性の知覚」のやわやわな様態であり、*cupere, aversari, affirmare, negare,*

Cartesius などは「意志活動」のさまざまな様態である」と。思考様態をこのように二つに大別することは、決してデカルトの創意にもとづくものでなく、おそらく当時のスコラ哲学で慣用されていたものであろう。つづいて第三三節では「十分知覚されていないことがらについて判断を下すのでなければ、われわれは誤りをおかさない」、すなわち「明晰判明に知覚するもののみを肯定したり否定したり」しているかぎり誤ることはないのであるが、これに反して、あるものを正しく知覚していないにもかかわらず、それについて判断を下す場合、誤りをおかすことになる、と言っている。

また同じく第三四節では「判断」についてこう述べている。「判断するためには悟性が必要である。なぜなら、われわれがどうしても知覚しないものについては何も判断することができないから。しかしさらに、なんらかの仕方でも知覚されたものに同意があたえられるためには意志も必要である。」つまり、判断には悟性のほかに意志が必要である、と述べているわけで、基本的な考えかたとしては『第四省察』の場合とかわっていない。

判断作用において主役を占めているのは悟性であり、意志は脇役的位置におかれている、あるいは少なくとも悟性が発意に先行すべきだと強調されているわけで、主知主義的立場からみるかぎりデカルトの発言は当然であろう。だが、そう解すれば、自由意志という形においてあれほど大きな評価があたえられた意志の機能は一体どうなるのだろうか。言いかえれば、悟性から意志への働きかけ、また逆に意志から悟性への働きかけはデカルトにおいて考えられていなかったのであろうか。

デカルトが書き上げたもう一つの著作、しかも彼の最後の著書になった『情念論』(一六四九年)をのぞいてみよう。ここでは心の機能としての思惟が二種類にわけられ、その一つが「心の能動」(Les actions de l'ame)であり、もう一つが「心の受動」(Les passions de l'ame)であるときれる。そして、心の能動とは「われわれの意志のすべて」であり、心の受動とはわれわれのなかに存在するあらゆる種類の「知覚や認識」であると規定されている。(Passions,

「art. 17）ただし『情念論』は何といっても情念の分析が主要テーマであるため、このような広意の「受動」のなかで、狭意の「心の受動」、すなわち「情念」がどのように種別化されるべきかについてデカルトは相当神経をつかった説明をしている。その細説は省くとして、能動と受動との区別からいえば、意志は心のなかの能動面をなし、悟性はその受動面をなしているといつてよい。

ところが意志と悟性との関係についてこの『情念論』では一つ注目すべきことばが記されている。「われわれの心が、たとえば魔法の宮殿や獅子頭・羊身の怪獣のようなまったく実在しないものを想像しようと努める場合、また心がみずからの本性を考えるときのように、単に知解できるだけで想像することのできない或るものを考えようと努める場合、心がこれらのものから受ける知覚は、心をしてそれらを知覚せしめるところの意志に主として依存するのである」（art. 20）などの記述は、意志が心の働きのなかで占めている大ききさについてのデカルトの見解をうかがわせるものであろう。ただし『情念論』では誤謬の問題に関する叙述は見あたらず、また自由意志論にしても、ここでは *generosité* や *humilité* などの高貴な情念の内実を形成するかたちで展開されていると言えよう。

『哲学原理』および『情念論』において意志と悟性との関係がどのように扱われているかを瞥見したあと、もう一度『省察』で扱われている誤謬論へ立ちもどることにしよう。さきにも述べたとおり、われわれの誤謬は、悟性と意志という「二つの同時に協働する原因に依拠する」（*ca. duabus causis simul concurrentibus dependere*, AT, VII, 56）といわれているが、その発言の意味ないしその背景は一体どのようなものであるのか。

中世哲学思想の研究者として令名あるジルソンは『デカルトにおける自由と神学』において、悟性と意志という二つの思惟能力に関するデカルトの考えかたを、スコラ哲学の諸先達、たとえば St. Bernard や St. Thomas の考えかたと関連させながらいろいろ検討しているが、そのなかで次のような説明をしている。「もし聖トマスにとって意志にたいする悟性の働きかけがきわめて確実なものに見えたとすれば、そのことはデカルトにとってもまったくおなじ

だといふことができる。また「意志は善へ向かうものである」というスコラの命題にたいして、デカルトは異議をさしはさもうなどとは考えてもいなかった、そしてこの命題を表だつて口にださないようにしていたにしても、はたまた明白に公言していたにしても、彼はしばしばこの基本命題に訴えている。……そしてこのスコラ的な考えかたこそ、アンディフェランスの自由にたいするデカルトの批判の根底をなしているのである。⁽⁴⁾「意志とは「善に向かう」ことをその本質的傾向としてもつものだとする命題は、デカルトもおそらくラ・フレーシュの教授たちから教えこまれたものであらう、そしてジルソンはわれわれもその基本命題を忘却するなどと警告してくれているのである。

それはそれとして、われわれの誤謬が意志と悟性との共同の働きから生じてくる判断の誤りだと説いている点についてジルソンの解説を参照してみよう。ジルソンはこう説明する。誤謬は、悟性によってとらえられる事物の知覚に、われわれの意志の選択活動が加わつてくるところから生ずるとする議論にたいして、それはいたずらに無用なものをもちこむことにほかならず、むしろ認識や判断などはたつきは一切それを悟性に帰属せしめ、意志にはただ判断のあとにつづく選択作用を保留しておけばいいではないか、という批判がなされよう。ガッサンディがデカルトにたいして行なつた批評、レギッスが一六四七年の *Programma* でおこなつた批評もその一例である。デカルト自身もこの議論を知っていた。けだしそれはラ・フレーシュで聖トマスの名前で教えられていたものであるから。それにもかかわらず、彼は既述のような仕方ですらに変更を加えようとしたのである。一体どのような意図がそこに潜んでいたであらうか。

その点に関してジルソンは聖トマスの説きかたを紹介して、デカルトの考えかたがそれとはほぼ同じ線上にあることを立証しようとしている。すなわち、聖トマスによれば、人間の意志は本性的に善に向かつているからして、意志が志向する究極目的はいかなるものかを知るための商量 (*deliberation*)⁽⁵⁾ が生じてくるはずがない。したがって「選択」 (*le choix*) に先行する「商量」の対象になるものは究極目的自体ではなくして、むしろこの目的に到達するための

「手段」についてなのである。疑わしいもの・不確実なものが問題になってくるたびに、理性は事前の吟味なしに判断を加えることを回避する。ところが、われわれの行為は本性的に特殊的で偶有的であり、またその多様性のゆえに不確実である。それゆえ、一切の決断がなされるまえに、理性による吟味がなされねばならない。consiliumとかdeliberationとかいう名前で呼ばれるものはこの「理性の吟味」にほかならない。つまり商量とは、いかなる手段によってひとは或る種の目的に到達し得るかを検討し、そして意志にたいしてその選択がなされるような質料を提示することなのである。それにもかかわらず、商量は意志に依存せずには存在しない。意志は商量にたいしてつねにその質料を提供するのである。なぜなら、人間は自分が為そうとあるいは為すまいと意欲することについて商量するのであるから。さらに、意志は商量に初動的動機をもあたえるのである。つまりひとが手段について商量するのは、彼が目的を意欲するがためである。したがって「商量」とは「みずからを照明せんとする意志である」(une volonté qui cherche à seclairer)と定義することができる。そうは言ってもデリベラシオンは本質的に理性の仕事であり、判断(judicium rationis)はこのデリベラシオンを終結せしめる一つの決定なのである。この判断はあくまで理性の権限に属し、そして意志の選択作用に先行する。それゆえ「理性の判断」と「意志の選択」とは先件と後件との関係に立つのである。

トマス説についてのジルソンの解説はかなりくわしく、筆者はその要点をかいつまんで要約したにすぎないが、ジルソンの狙いは、さきにも述べたように、デカルトの考えかたもトマスの考えかたと基本的にはおなじであることを証明しようとしたものである。しかし『第四省察』のなかにはデリベラシオンについての発言はほんの僅かしかない。たとえば「肯定するか、否定するか、それとも判断を下さないかという」このインディフェレンティアは、単に悟性がまったくなくとも認識していないものにおよぶだけでなく、また一般に、意志がそれについて商量しているまさにそのときに、悟性によって十分あきらかに認識されていないところのすべてのものにおよぶのである」(VII, 59)とか、

あるいは「商量さるべきすべてのものの明証的な知覚に依存しているところの、あの第一の仕方では誤謬をおかさなようにすることができないにしても、……」(ibid. 67) というテキストがしめすように、デリベラシオンは肯定、否定、もしくは保留というように意志が決定を下すにあたっていろいろ商量する、簡単にいえば、思案するという形で述べられている。

ここでは、デリベラシオンが、善を実現するためにとらるべき行為の手段についての商量であり、意志の働きはこのデリベラシオンに決着をつける選択作用であるというような整然とした論理は語られていない。表面にでている発言としては、誤謬の生ずる原因は「悟性と意志との同時的な協働による判断」であるという簡単なことば、誤謬をさけるためには悟性の明白な知覚がないところでは意志のがわからの決定を下すなという注意があるだけである。もしこれらの発言のうちに、ジルソンが指摘したようなトマス説と類似したものがあるとすれば、デカルトの見解はトマスの立場に接近してくるであろう。しかし、たとえそうであるとしても、それが当時のジェズイットたちの見解とどの程度までかみ合うものか断定はしにくい。

ただ最後にジルソンが指摘してくれた次の注意事項だけは忘れないように書きとめておこう。すなわち、デカルトが『第四省察』をまとめていたころ、彼の周辺では、「罪をおかす力は自由でもなければ、自由の一要素ですらない」とする教義が声高に叫ばれていた。さらにこの教えを説き、しかもその教えが聖トマスならびに聖アウグスティヌスに淵源すると説いた神学者たちによれば、「自由である」とはまさに「罪をおかさな」ということを意味していたのである。これに対してデカルトは「自由」とは「誤謬をおかすまいとする確固とした決意」(la résolution ferme et constante de ne pas se tromper)だと主張しているのであり、『第四省察』で「アンディフェランスの自由」を批判しているのは、右のテーゼを確立せんがためにほかならなかつた。⁽⁸⁾

誤謬論を軸にして語られている意志と悟性との関係についてはなお多くの疑問点が未解決のままに残っている。ト

マス説との比較論をしめしてくれたジルソンの著作からはもちろん多くの教示をうけた。意志と悟性とは思惟能力の二つの様態である以上、両者が無縁の関係におかれてははずはなからう。しかしそれ自体として見られる悟性の知覚に誤りがなく、悟性と意志との同時的協働による判断において誤りが生じてくると説く点にはやはり大きな抵抗感がわいてくる。「悟性の知覚がつねに意志の決定に先行しなければならぬことは、自然の光によって明白である」(Med., VII, 60)とか、「悟性のなかにある大きな光から、意志のなかにある大きな傾向性がつづいて生じてくることは確実だと思われます」(A Mesland, 2 mai 1644, IV, 116)とか記されたことばは、悟性と意志との働きの緊密な連関作用をなしていることをデカルトが十分意識していたことを物語るものであり、またここで大きな比重を占めている「誤謬」が単に認識論的な虚偽につきず、もっと底の深いもの、神学的な罪悪の概念と触接していることを推測せしめるであろう。

ちなみにここでデカルトに対する Gassendi (1592-1655) の反論について見ておこう。第五反論において述べられているガッサンディの論点は『省察』全般にわたってその分量も多いが、「誤謬論」に関するものを抽出してみると、彼は次のように問題を提起している。すなわち、「なにゆえ意志あるいは決定の自由があなたによればいかなる限界によっても限られていないのに、悟性は制限されているのであるか。」ところが自分の見るところによれば、これら二つの能力は等しい範囲におよぶと思われ、悟性が意志よりも少なくとも一そう範囲がせまいということは、なぜなら意志は、悟性が予見しないようなものへも動かされることがない。いな、それどころか、悟性は意志よりもずっと広い範囲におよぶようにさえ思われる。というのは、意志、あるいは意志決定、判断、したがって選択、追求、回避などは、われわれが(それに先だつて)理解しないようなものについても存在しないのである。また誤謬の生ずる原因についてガッサンディは次のように反論している、つまり、誤謬はデカルトがいうように、意志が悟性よりも広い範囲におよび、悟性が知覚しないものを判断するまでに拡がるということから生ずるの

でなく、むしろ「意志も悟性も等しい範囲にまでおよぶのであるから、悟性があることを正しく知覚せず、意志がそれを正しく判断しないことから生ずるのである。」(VII, 315)

右に要約したように、ガッサンディは悟性と意志とがその拮がりにおいて同じであること、いな一歩進めて、根拠不在のため意志が判断を下し得ないことがらについても、悟性の方は漠然としてではあるがそれでも知解している (*obscure intelligimus*, VII, 314) と述べている。この発言をみてもガッサンディがデカルトにくらべてより主知主義的であることが分るが、しかし同時にガッサンディが *error* ということばによって理解していたものは認識面での誤謬の方に傾斜がかけられていたと推定されよう。

このガッサンディの反論に対するデカルトの答弁はそれほど説得的とはいえない。だが結論的にはガッサンディの反論を駁してこう断言している。「わたしは、なんらかの仕方であれわれが知解していないような何かを、われわれが決して欲しはしない、ということを確認します。しかし、われわれが知解することと意欲することとが範囲を等しくするという点は否定します。なぜなら、われわれは同じ一つのものについて非常に多くのことを欲することができ、しかしごく僅かのことしか知解することができません。ところでわれわれが不正に判断しているとき、だからといって不正に欲しているのではなく、たまたま不正な何かを欲しているのであり、また何かをわれわれが不正に知解しているのでなく、むしろ、われわれが実際に知解しているもの以上の何かを知解していると判断するとき、われわれは不正に知解していると言われるだけです。」(VII, 377)

デカルトの答弁は右のテキストが示すようにきわめて抽象的で十分納得しかねる。その上用語としても *intelligere* と *velle* とが対立的に使われているのはよいとしても、この *velle* と *liberum arbitrium* ないし *libertas arbitrii* との結びつきについては疑念が残る。なおこのあたりの答弁を見るかぎり誤謬の生ずる原因についての説明は十分といえない。また *error, falsum, peccatum* の三つの概念の異同が釈然としない。シルソンは「誤謬」の問題を「悪」に関

する問題としてとらえているが、デカルトとガッサンデイとのあいだに交わされている論争のなかにはその気配が感ぜられない。エピクロスの徒にはそのような問題を語ることを不必要と見たのであろうか。

六 善意志

デカルトの自由意志論を検討するにあたって、もう一つどうしても触れておかねばならぬのが「善意志」の問題である。善意志の概念は、このことが端的にしめすように、モラル・フィロソフィの中心的位置を占めるものといつてよい。ところが、しばしば語られるように、デカルトは『方法叙説』のなかで「暫定道徳」について語りはしたが、「決定的道徳」については遂にその著作を公にすることができなかった。したがって彼の「道徳学」の全貌は不明であるとも言える。微にいり細をうがった道徳学体系はたしかに誕生はしなかった。しかし、もともと道徳学は、数学や物理学におけるように演算式解答で問題が処理できるものでない。また行為の基準は、実定法でしぼられる法規違反さえなければすべて「可」とされるものでもない。道徳の根底には、人間の自由、人間の尊厳の思想がゆたかに流れていなければならない。その根本的なものが失われていないかぎり、われわれはそのモラル・フィロソフィについて論議する十分な理由をもつであらう。

デカルトは哲学全体の究極目的を「知恵」(*sapientia, sagaces*)の探求においている。また有名な「樹木の比喩」がしめすように、道徳学は枝の部分にあてがわれているだけでなく、他の学問の知識すべてをその必要条件にする人間のサジェスの最高峯に位置づけられている。まことに壮大な発想といつてよい。しかしこのサジェスは果してあらゆる学的知識の完成をまたなければ顕現しないものであろうか。いなむしろ、デカルト自身このサジェスの本質がもっと手近なところにその姿をのぞかせていることを教えていたのでなからうか。それこそ「善意志」の概念にほかならない。

『哲学原理』にはデカルトの人生観あるいはモラル・フィロソフィといってよいものを端的にうかがわせてくれる一つの重要な付録がついている。それは王女エリザベットへの献辞 (Serenissime Principi Elisabethae) である。『献辞』のなかで注目をひくのは、才色兼備の王女にたいする讚辞は別にして、そこで力説されているのが人間の「徳」の問題であり、しかも徳をば、真の徳と見かけだけの徳に区分し、前者は「事物の正確な認識からでてくる徳」であるのたいし、後者は「なんらかの無知にむすびついた徳」であるとしている。さらにそれから少しあとのところでこう記されている。「真の徳のなかでもその多くは正しい認識からのみ生ずるとはいえず、なんらかの誤謬から生ずるものもある。たとえば愚直から善良が、恐怖から敬虔が、絶望から勇氣が出てくることもある。これらの徳はたがいちがっており、そのためそれぞれ異なった名称でよばれている。しかし、ただ正しい認識からのみ生ずる純粹で・真摯な徳はすべて一つの同じ本性をもち、知恵 (sapientia) とどう名前でもよばれてゐる。」(AT, VIII-1, 2)

デカルトが意味している「知恵」の概念は、その要求内容がきわめて高度なもので、一般の人びとにはとても達成できそうもないほど高貴なもの、言ってみれば天上のイデアのごときものだとも考えられるが、デカルトは、この「知恵」を獲得するためには「悟性の知覚」(perceptio intellectus)と「意志の傾向」(propensio voluntatis)とが必要である、ところが、このうち意志に依存するものについては、その能力をもっていないものはないが、悟性については人によって優劣の差がある、しかし生来才能にめぐまれていず、そのためたとえ多くのことに無知であるとしても、正しい認識に到達するためには何ものをもいとわず、且つ正しいと判断することをすべてやりとげようとする堅固で不動の意志を保持しさえすれば、その人はみずからの力量に応じて知恵ある者といわれるであろうと述べて、サピエンティアが決して高根の花ではなく、一般の人びとにも手の届き得るものであることを説いている。

右にあげた「意志の傾向」とは、おそらくデカルトもラ・フレーシュで教わったあのスコラの命題「意志は善を志向する」を指しているのであろう。悟性の明敏さに優劣のちがいはあろうとも、正しい悟性的認識をうけいれ、正し

く行動しようとする確固たる意志は万人に可能であると説かれているのであるが、しかしこの意志のもつ傾向性は決して無為の自然的傾向性ではない。意志の偏向もあれば誤用もある。堅固な意志もあれば脆弱な意志もある。善意志が、また最高善がデカルトにおいても説かれる所以であろう。

『哲学原理』の仏訳者ピコ神父あての『書翰』は、デカルトが自分の哲学全般にたいする総括的見解を述べた大変貴重な資料である。もちろん『献辞』にくらべると、分量もずっと多く、内容も多岐にわたっている。ここでは学問の最高位におかるとき道徳学についても触れているが、しかし善意志とか最高善とかについて説かれている部分はごく少ない。たとえば「信仰の光ではなしに自然的理性によって正しく考えられる最高善は、第一原因による真理の認識にはかならず、それがすなわち知恵であり、この知恵の研究が哲学である」(Œuvres et Lettres, Bibl. d. l. Pléiade, p. 21)などの文言が散見されるだけである。

ところが善の概念についてデカルトがかなり詳しく述べている箇所が幸いなことにいくつかの書翰のなかに見いだされる。それらのなかでまず注目すべきものが一六四七年十一月廿日付のスウェーデン女王クリスティーヌあての書翰である。これは女王がそれよりすこし前に自国のアカデミーの所在地ウプサラにおもむいたとき、このアカデミー会員のもっともすぐれた雄弁術の教授に「人生の最高善について」という題目のもとに講演を命じたが、聴講後その内容に不満を感じた女王が、おなじテーマについてデカルトに所信を述べるようにと求めていることを Chantreを通じて知り、それへの答えの形でしたためたものである。

ここでデカルトは次のような考えを述べている。すなわち、およそひとはおのの事物の良さをそれ自体として考察することができる。その意味においては「最高善」が神であることは明らかである、なぜなら神は他の被造物より比較にならぬほどずっと完全なものであるから。だが、またひとは事物の良さをわれわれに結びつけて考えることもできる。そしてこの意味においては、なんらかの仕方であれわれに所属しているもので、しかもそれを所有するこ

とがわれわれとしては完全になるところのものを除いては、善とみなさるべきものが一つもないのである。そして古代の哲学者たちは、信仰の光に照らされていないがゆえに超自然的な至福については何も知るところなく、ただこの世界において所有し得るものも善しか考えず、それらの善のなかで最高のものが何であるかとたずねた。さて自分としては、「善」を、われわれが所有している善、あるいはわれわれが獲得する力のある善と限定して考えたい。そのような前提に立つと、人間全体の最高善とは、ある人たちのなかに存在しているような、魂と肉体および財産などの、すべての善の集合であるにたいし、各個人の最高善とはそれとまったく別のもので、それは「善をなそうとする確固たる意志」⁽⁹⁾ならびにその意志が生みだすところの「満足感」である。(une ferme volonté de bien faire et le contentement qu'elle produit) けだし魂の善は結局、よきものを認識すること、よきものを意志すること、のどちらかに帰属するが、そのうち前者の方はしばしばわれわれの力に余るのにたいして、後者の方はわれわれが絶対的に支配し得るものである。したがって、最善だと判断したすべてのことを確実に行ない、且つそれらのことがらをよく認識するために全精神力を用いようとする堅固で不動な決心をもつこと以外に、この意志をよりよく支配する道はない。そしてすべての徳はただこの一事に存するのである。古来の有名な道徳説のうち、ゼノン⁽¹⁰⁾は最高善を美德あるいは名譽においたのにたいし、エピクロスはそれを快樂という名でよばれるところの満足感のなかにおいたが、自分の考えではこれら一見相反する見解も和解され得る。なぜなら、およそあらゆる悪徳が、無知の結果にして且つ後悔をうみだすものとなる「不安と心の弱さ」から生ずるのにたいして、美德といわれるものは、ひとが善なりと信ずることとがらのみを為そうとする「決意と心の強さ」のうちのみ存在する、さらに、人生における最大の且つもっとも堅固な満足感が生ずるのは、自由意志のよき使用からであるからして。

右に要約したクリスティーナ女王あての手紙がしめすように、デカルトは美德とよばれるものは「善をなそうとする堅い意志」あるいは「自由意志のよき使用」以外のなものでもない⁽¹¹⁾と述べ、その上この自由意志は、われわれを

言わば神と似たものにし、われわれをして神の臣下となることを免れさせてくれるように思われ、したがってそれのよき使用はわれわれのすべての善のなかでもっとも大きいものであるだけに、それは当然われわれのなかに存在し得るもっとも高貴なものであると言い切っている。この手紙の日付は既述のとおり、一六四七年十一月であるからして、一六四一年刊行の『省察』のなかで自由意志を「神のある似姿」(AT, VII, 57)と明記したときとデカルトの思想が本質的になら変わっていないことを示している。ただこの書翰においては、自由意志がすなわち善意志であり、また善意志とは自由意志のよき使用を意味するとして、善概念を人間のがわに引きよせて理解しようとしている。

「善」の規定をここまで明確化してくるとデカルトの目指すモラル・ライフのありかたも大凡の見当がついてくるわけであるが、文献的にも一六四五年八月四日付エリザベット王女あての書翰は重要な資料となろう。彼はこのなかでセネカの著書「De vita beata」について論じ、しかも初めにセネカ自身のことを「信仰によってすこしも照らされることなく、ただ自然的理性のみを導き手としている哲学者」と規定している。ところでデカルトはセネカが問題にした「至福の生きかた」(vivere beate)を解説し、このラテン語はフランス語で vivre heureusement と訳したいことばであるが、しかし l'heur (幸運、幸福)と la beatitude (至福、淨福)とのあいだには大きな違いがある、すなわち前者はわれわれの外にある事物によって左右されるものであるのたいして、後者は精神の完全な満足および内面的な喜びのうち存在する、そして賢者たちはたとえ幸運にめぐまれないとも、このような完全な心の喜びを獲得することができるのであり、したがって vivre beate とはかかる完全に満ち足りた精神をもつことにほかならない、としている。さらにかかる心の満足感を得るにはどのようにすべきかについて語り、デカルトはここで人びとが遵守すべき三つの規則をあげている。この規則は『方法叙説』で説かれた「暫定的道徳」の三つの格率とかなり違っており、比較検討すると種々興味ある問題点を示してくれるが、本稿ではそこまで立ち入る余裕はない。⁽¹⁰⁾

七 むすび

「デカルトの自由意志論」をテーマにした本稿で、筆者は主として『省察』、『哲学原理』のテキストに拠り、また一部『情念論』や『書翰』の文言を援用しながら、デカルトが「自由意志」の概念をどのように規定していたかを検討してみた。思想書の常として、おなじことばでもテキストの選びかたによって発言内容がちがって見えるし、またコンテキストによって微妙なニュアンスの相違も感ぜられる。その上ラテン語やフランス語による表現を正確に日本語にうつしているだろうかという懸念もあって、あまり断定的な結論は下しにくい。

このようにいろいろ注意すべき点はあるが、しかし右にあげた著作を通じて知り得ることは、デカルトが意志の本質を「自由」という形で把握し、しかもかかる意志の働きのうちにサジェスの実現という人間の究極目標を設置したという点である。ところがデカルトが思索していた当時の思想的背景をみると、この時代にはカトリックとユグノーとの対立も消えていず、その上カトリックのがわにおいても内部のセクト的抗争が次第に表面化してきただけに、意志の自由をめぐる問題は神学者のあいだでも再び重要な論議の対象になっていたものであり、神学の領域に足をふみいれることを極力警戒していたデカルトにしても本当は全くその圏外に立つことはできなかったであろう。ことに彼が若き日学んだラ・フレーシユ学院ではイエズス会の神父たちを通じてスコラ学の諸命題を学んでいたのであるから、自由意志論というものがどれ程厄介な神学の問題であるかを知っていたはずであり、また『省察』や『哲学原理』を執筆していたころ、「恩寵と自由意志」のテーマをめぐる激烈な異端論争が闘わされていたこともかなり詳しく知っていたと推定される。事実、さきあげたピュ宛の書翰のなかで「いま世間をさわがせている異端や紛争の第一の原因」(Bibl. d. l. Pleiade, p. 430)と述べられているのもその証拠の一つになろう。

『省察』で批判されている「アンディフェランスの自由」は、モリナ説やまた当時のモリニスト(たとえばバリ大

学の論客 Le Moine) の教説を直接の対象にしたものとは受けとりにくいが、しかしこの教説の支持者からみれば決して心おだやかなものではなかったろう。『哲学原理』にでてくる「自由すなわちインディフェレンティア」ということが、モリニストの主張を意識しての訂正かどうかという問題もなにごんはかの諸節とのむすびつきが今一つはつきりしないだけに断定はしにくい。

『第四省察』で論じられている「意志と悟性」との関係、とくに誤謬の原因と看なされる両者の同時協働論は、ジルソンが示してくれたような聖トマス の 理説との比較研究をまっぴら初めに深い理解が得られよう。それでもデカルトがトマス説をどの程度まで下敷にして自説を展開したのかは分りにくい。テキストにもとづくかぎり、真偽判別の主導権は悟性のがわにおかれてみるにみえる。しかし悟性概念自体がデカルトによれば相当幅の広いものであるからして、「悟性の知覚」といっても、それがすべて真理認識に直結してくるわけではない。さらに「誤謬」の概念内容があいまいである。数学や物理学のような学問領域では正誤の区別は割りつきりしよう。だが、形而上学や神学などでは、欠除とか非有とかいう抽象的名辞を使用しつつも、内容的には「悪」や「罪」が論議されていることが多い。意志の働きが重視されること当然であろう。

クリスティーヌ女王ならびにエリザベット女王あての書翰では、最高善とか善意志などへの言及もあり、自由意志が善を志向する意志であることが次第にはつきりしてくる。セネカの著作をすすめている点でも、デカルトがストアの思想に接近していたことが判明する。だが信仰の光に無縁なストアイズムは決して彼の究極の拠りどころにはならなかったであろう。数学的方法をこよなく尊び、スコラの論理を痛烈に批判したとはいえ、彼は信仰の論理をすべてかなぐり捨てたわけではない。自然の光に照破されて当時の学問領域全般へ貪欲とも思えるほど探求の手を伸ばしたデカルトではあったが、それでも彼の背後にはやはり信仰の灯がともっており、しかもそれはあくまでカトリックの光がわからともされつづけていた。ただし当時の神学論争に巻きこまれることを極力さげていたがゆえに、外見的には

隠れて棲む賢者の風をこぼしてゐたとも推測されよう。

(丁)

注

(1) Gibson は 'liberty of indifference' が最も低い度合の自由であり、また最も高い度合の自由は、われわれが真理の圧力に抗するごとのできないような条件のうちに存している。これらの命題は双方ともモリニズムにたいする直接の挑戦であり、またあとの命題はすくなくとも種別的にはジャンセニスト的である。この事態を前にしてわれわれはデカルトの中立宣言の真摯さをどのようにして弁護できるであらうかと問ひかけ、そして結論的には、デカルトの考えかたがモリニスト的でもなければ、ジャンセニスト的でもなく、またアウグスティヌスのでもなくして、まさにデカルト独自のものだったといっている。

(The Philosophy of Descartes, Chap. X, Free-Will and the Moral Life.)

(2) Gilson, La liberté chez Descartes et la Théologie, p. 292.

(3) Lettre à Mersenne, octobre 1631.

(4) Gilson, ouv. cité, p. 249.

(5) *délibération* とは「熟考」とか「思索」とか訳されることばであるが、ここでは敢て「商量」といふべきかたい訳語をあたてみた。商量とは「いろいろはかり考える」といふ意味である。

(6) Gilson, ouv. cité, p. 246-279.

(7) 原文は次のとおりである。イタリッタは筆者。

"Quinimo etiam haec indifferentia non ad ea tantum se extendit de quibus intellectus nihil plane cognoscit, sed generaliter ad omnia quae ab illo non satis perspicue cognoscuntur eo ipso tempore, quo de his a voluntate *delibatur*." (VII, 59)

"Ac praeterea, etiam ut non possim ab erroribus abstinere priori illo modo qui pender ab evidenti eorum omnium perceptione de quibus *est deliberandum*." (VII, 61)

(8) Gilson, ouv. cité, p. 284-5.

(9) une ferme volonté de bien faire は「正しく行為しようとする堅固な意志」であるが前後の文脈からみて、一步ふみこんで「善をなそうとする……」と訳してみた。

(10) 拙稿「デカルトのモラル・フィロソフィ」(2) 大阪市立大学文学部「人文研究」二十四巻第五分冊、昭和四十七年十月参照。

(筆者 にしむら・よしひこ 大阪市立大学文学部「哲学」名誉教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

Le Libre Arbitre chez Descartes

par Yoshihiko Nishimura
Professeur émérite de
philosophie à l'Université
municipale d'Osaka

Nous souhaitons ici aborder quelques questions relatives à l'idée de liberté chez Descartes. Un de textes fondamentaux sur ce thème est la *Quatrième Méditation*. Beaucoup d'idées problématiques y apparaissent, dont il est nécessaire de faire un examen minutieux. Nous nous contenterons de traiter ici trois questions à notre avis majeurs.

La première a trait à la liberté d'indifférence, définie comme le plus bas degré de la liberté puisque d'après Descartes : «C'est la liberté que je sens, lorsque je ne sens point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison» (AT. IX-1, p. 46). Cela se comprendrait aisément si la notion même de liberté d'indifférence avait toujours répondu à la définition qu'il en donnait dans la *Méditation*. Or la première moitié du XVII^e siècle a vu en France de violents disputes théologiques au sujet des rapports de la grâce divine et du libre arbitre, entre jésuites et oratoriens, puis entre jésuites et

jansénistes. Peut-on croire qu'alors que Descartes écrivait ses *Méditations* et y définissait cette notion, il ignorait ces disputes célèbres? Encore qu'il ait sans aucun doute souhaité se tenir à l'écart de débats aux implications multiples, dans les deux ouvrages (*Méditations* et *Principes*) qu'il a publiés à l'époque de ces querelles, on ne peut négliger l'interférence des théologiens et philosophes contemporains. Or, si dans la *Quatrième Méditation* la liberté d'indifférence est le degré infime de la liberté, dans la première partie des *Principes* au contraire, elle en est le degré supérieure. Ce profond changement ne pourrait-il s'expliquer par l'influence des luttes théoriques mentionnées plus haut?

La deuxième question porte sur le rapport entre l'entendement et la volonté. Il semble que chez Descartes, liberté, libre arbitre et volonté signifient à peu près la même chose. Il tient la volonté en haut estime, et il dit qu' «il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus simple et plus étendue», et que «la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de nos erreurs, car elle est très-ample et très-parfaite en son espèce» (AT. IX-1, p. 46). En dépit de cela il tient la volonté pour la cause de nos erreurs, parce que, la volonté étant plus ample et plus étendue que l'entendement, on l'applique aussi aux choses qu'on n'entend pas. Il reste à expliquer ces expressions contradictoires.

Un autre aspect de la pensée philosophique de Descartes apparaît à la lecture de ses lettres à la Reine Christine et à la Princesse Elisabeth, à qui il recommande par exemple *De Vita Beata* de Sénèque, en insistant sur la nécessité d'observer les trois règles pour aboutir à cette vie de béatitude (A Elisabeth, 4 août 1645). De plus, il dit clairement que «c'est de ce bon usage du libre arbitre, que vient le

grand et le plus solide contentement de la vie» (A Christine, 20 novembre 1647).

Bien que Descartes ait été un des constructeurs de la philosophie moderne, les contraintes extérieures l'ont poussé à tenir en réserve sa pensée profonde dans le domaine religieux ou théologique. Il a accordé d'autre part une place prépondérante à la liberté que chacun possède en soi. Mais sa doctrine de la liberté n'a jamais porté atteinte à sa foi catholique.

Career Analysis: an Interactionist Perspective
— On the Interpretation of *Jack-Roller* —

by Makoto Hogetsu
Associate Professor of Sociology,
Faculty of Letters,
Kyoto University

Interactionist is concerned with individual life history and tries to explore how people live their unique lives in different social positions. We, as interactionist, assume that individual life history consists of a sequence of its own career-making processes. Through these processes people always try to achieve their tasks or to resolve their problems that they are facing in their interactions deeply rooted in their social positions and situations.

This paper is to examine the career-making processes of Stanley who is a hero in *Jack-Roller* written by C.R. Shaw. It can be seen that his life history consists of four career phases: making of the habitual run away career, the institutional accommodation career, the