

デカルトにおける意志の問題

——意志と *indifferentia* ——

安藤 正人

デカルトが、意志、自由、道徳、等々、いわゆる実践的な問題に関して、それほどまとまった考察を残していないことは事実である。したがって、デカルト研究において、コギトの問題を中心に、存在論や認識論に関する研究がその主流を成していることは理由のあることである。しかし、デカルトの関心がただ存在論と認識論とに尽きるものでなかったことは、有名な「哲学の樹」の譬喩からも明らかであろうし、晩年のデカルトの関心が、『情念論』に見られるように、実践的な問題にまで及んでいたことも事実である。一般に、一人の哲学者、一つの哲学の含む内容を十分に理解しようとするならば、その哲学者が中心的に扱った問題に留まらず、そこから引き出され結論される様々な結果を十分に吟味理解する必要があるであろう。デカルト哲学の場合にも、その意味を十分に理解するためには、その実践的側面についての研究が必要不可欠であるように思われる。

さて、デカルトにおける意志の問題を扱う場合、大きく分けて二つの方法があるように思われる。一つは、いわば間接的な方法であり、情念との区別、対立関係、支配―従属関係についての考察を通して、意志の現実的な活動様態を明らかにする方法である。道徳の問題も、大きく分けるならば、この方法によって考察されるべき問題であろう。今一つの方法は、いわば直接的な方法であり、デカルトが『省察』や『哲学原理』において判断の問題をめぐって述べている内容に基づき、意志の本質的な在り方を明らかにする方法である。

さて、第一の方法、すなわち情念の理解を通して、それとの関係から意志の現実的なはたらき方を考察する方法は、これまで十分な研究が為されていない領域であり、筆者もこの領域を今後の研究の課題としたい。しかし、こうした研究に取り組むに先立って、まず意志自体の本質的な在り方が考察されねばならないのは当然であろう。本論の目的は、《Indifferentia》⁽¹⁾についてのデカルトの見解に焦点を絞り、その論明を通して、意志の本質的な在り方についてのデカルトの見解をできうる限り明らかにすることである。

一 問題の所在

——ジルソンの解釈——

意志についてのデカルトの見解を吟味する場合、従来より《Indifferentia》についての解釈が一つの試金石とされてきた。⁽²⁾それは、デカルトの名著である『省察』と『哲学原理』とのそれぞれにおいて、《Indifferentia》について相矛盾すると思われる言明がなされているからである。

実際、第四省察において、デカルトは次のように述べている。

「私を他方よりもむしろ一方の側へと促す理由が何もないとき、私の経験するあの indifferentia は、自由の最も低い段階であって、これは自由におけるいかなる完全性も示してはおらず……」⁽³⁾

これに対して、『哲学原理』においては次のように述べられている。

「しかし、われわれのうちにある自由、すなわち indifferentia に関しては、われわれはこれを自覚しており、これ以上明証的かつ完全にわれわれが把握するものは何もないほどである。」⁽⁴⁾

すなわち、『省察』においては「自由の最も低い段階」と見なされていた《Indifferentia》が、『哲学原理』においては自由と等置されており、意志の本質であるかのように述べられているのである。

こうした不一致を、デカルトの時代の神学論争、特にジビュ (Gibieu) 神父とモリナ (Molina) の説とに代表されるような、オラトリオ会とジュズイット (モリニスト) との論争に対するデカルトの日和見の態度として説明したのはジルソンである。⁽⁵⁾ そこで、問題の所在を明確にするために、以下においてジルソンの見解を要約することにしよう。デカルトが意志の問題に最初に関わったのは、人間の意志についてはなく、神の意志についてである。すなわち、デカルトは、一六三〇年、メルセンヌ (Mersenne) 宛の三通の書簡 (四月十五日、五月六日、五月二十七日) において、永遠的な真理といえども神によって定められたのであり、他のすべての被造物と同様に、全く神に依存している、といういわゆる「永遠真理被造説」を展開している。そして、これら三通のうち最後の書簡の中で、デカルトは次のように述べている。

「神の自由に関することにつきましては、私は、ジビュ神父によって説明されたとあなたが知らせて下さった御意見に全く従います。彼が何か出版したということ、私は全く知りませんでした。早速彼の論考をパリから取り寄せ、見てみようと思います……」⁽⁶⁾

そして、さらに一六三一年十月、メルセンヌ宛書簡において、次のように述べている。

「あなたが御親切にも私に送って下さった教冊の本を、私はついに受け取りました。あなたの御親切に、きわめて従順に御礼申し上げます。私は、ジビュ神父の本をまだほんの少ししか読んでおりませんが、そこに書かれていることを大いに評価致します。そして、私は彼の意見に全面的に同意致します。」⁽⁷⁾

デカルトは『省察』に到るまで、意志の問題についてはジビュ神父と同意見であった、とジルソンが推定するのは以上のような資料に基づいてである。⁽⁸⁾

ところで、ジルソンによれば、デカルトが賛意を表しているジビュ神父の著書とは、「De libertate Dei et creaturae」 Paris, 1630 であり、この書物は、決定の自由と恩寵との関係について、当時すでにトミリストとモリニストとの間で盛

んであった神学論争にオラトリオ会も参入すべく、ベルユル (Berulle) 枢機卿の命を受け、ジビュ神父が書いたものである。⁽⁹⁾

では、意志についてのジビュ神父の見解はいかなるものであったのだろうか。ジルソンに従えば、次のように要約される。すなわち、神は無限なる存在者であり、いかなるものによっても制限されない。したがって、神の意志はそれに先立ついかなる善によっても制限されない。「無限な自由は、必然的に、絶対的な indifference を導く。(これは神の場合である。) 諸物は、神に関する限り、根源でも目的でも手段でもなく、神が全き無償の愛によって創造する単なる結果にすぎない。したがって、神はすべてのものに対して indifferent である。これに対して、人間は、神によって創造されたのであるから、一つの根源から生じているのである。また、神はあらゆる自然本性の目的なのであるから、人間は一つの目的へと向っているのである。⁽¹⁰⁾」かくて、神の自由の本質には、神の自由が indifferente であることが属し、人間の自由の本質には、人間の自由のはたらくの各々が一つの目的に従っているということが属している。⁽¹¹⁾」すなわち、「われわれの自由のうちには indifference が見出される。しかし、indifference がわれわれの自由を構成するのではない。」「自由であるということは、神に仕えることである。⁽¹²⁾」

確かに、われわれは、デカルトの「永遠真理被造説」や第四省察における《Indifferentia》批判に相当する見解を、ジビュ神父のうちに見出すことができる。

では、ジェズイットがプロテスタントに対抗する必要があるから当時採択し、オラトリオ会がそれを論敵と見なしたモリナの説⁽¹⁴⁾とはいかなるものであろうか。ジルソンによれば、それは次のように要約される。「自由な行為者とは、自らの行為のために必要なあらゆる条件が整えられたとしても、なお為すことも為さぬこともでき、相反する行為のうち他方を遂行することもできるという制約付きで、一方を遂行しうる者のことである。⁽¹⁵⁾」「したがって、意志は、それが遂行する行為を遂行しないこともできる場合においてのみ自由である。⁽¹⁶⁾」すなわち、「自由であるとは、indifferent な

選択の可能性を持つということである。」⁽¹⁷⁾

確かに、『哲学原理』の記述は、自由の本質を《indifferentia》とする点で、モリストの見解に従っているように見える。

以上のような考証に基づいて、ジルソンはデカルトの「神学的日和見主義」⁽¹⁸⁾を結論するのである。すなわち、デカルトは『省察』がソルボンヌによって認可されることを期待していたのであるが、結局これは実現しなかった。「ソルボンヌの博士諸氏による公的な認可なしでは、デカルトはイエズス会との論争に公的に参加することに慎重にならざるをえなかった。」⁽¹⁹⁾こうした時期にデカルトは『哲学原理』の執筆を開始している。『哲学原理』は、大学で教科書として使用されることを目的として書かれた書物である。⁽²⁰⁾「それ故、この作品（『哲学原理』）の中で、自由についての問を前にしてデカルトが採った態度は容易に説明される。実際、デカルトは、自らの哲学の講義を起草するに際して、成功のためのあらゆる可能な機会を努めて利用せねばならなかった。」⁽²¹⁾ところで、「当時、《indifference》という語は「モリスムの」旗印であった。」⁽²²⁾それ故、デカルトは、『哲学原理』において《indifferentia》を自由と等置することによって、ジェズイットからの批判をかわしたのではないか、とジルソンは推定するのである。

デカルトが『省察』や『哲学原理』を執筆した当時の時代背景として、神学論争を取り上げ、これについて広汎かつ精神的な考証を為したジルソンの研究には、素直に敬意を表する以外にない。当時の神学論争がデカルトの著述に影響を与えたことはまず確実であろう。しかし、デカルトは、ただ時代に迎合するために、無節操に自らの見解を翻したのであろうか。このことが主張されるためには、意志についての『省察』の見解と『哲学原理』の見解とを繋ぐ一貫した見解が存立しえないこと、両者が両立不可能であることが示されねばならないであろう。私は、以下の考察において、微力ながらデカルトの弁護を試みるつもりである。まず第一に問われねばならないのは、《indifferentia》という語の使用における不整合は、そのまま思想の不整合を示しているのであろうか、という点である。そして第二に、

より本質的には、思想の内容に即して、そこに変化が認められるのかどうか、仮に認められるとすれば、それはいかなる変化なのか、全く一貫性を欠いた無節操なものなのかどうか、が問われねばならない。

二二〇の《Indifferentia》

「当時、『Indifferentia』という語は旗印であった。」というジルソンの考証が正しいとすれば、デカルトが、神学論争に巻き込まれるのを危惧して、『Indifferentia』という語の使用に注意を払った、ということは十分考えられることである。先に確認したように、『省察』における『Indifferentia』批判、すなわち『Indifferentia』は自由の最も低い段階であるという批判は、ジビュ神父の見解に一致していた。そして、『哲学原理』における記述、すなわち『Indifferentia』を自由と等置し、それが意志の本質であるかのような記述の仕方は、確かにモリニストの見解を思わせる。しかし、この事実からデカルトの日和見主義を結論する前に、『省察』における『Indifferentia』と『哲学原理』における『Indifferentia』とが同じ事態を指示しているのかどうかを、まず吟味しなければならぬ。両者が指示しているものが異っているのであれば、『Indifferentia』に対する評価の相違がそのまま思想の不整合に直結するのでないことは明白だからである。それ故、文脈の理解を通して、それぞれの『Indifferentia』がいかなる事態を指示しているのかを、まず吟味することしよう。

二二一〔デカルトの判断―意志説。本性と使用との区別〕

デカルトが、『省察』および『哲学原理』において、意志について考察するのは、われわれの犯す誤謬の原因を探究する過程においてである。すなわち、真偽の区別は判断において生ずるのであって、それについて判断される観念を知性によって把握するだけでは真偽の区別は生じない。そこに意志による肯定ないしは否定が加えられることによって、初めて真偽の区別が生ずるとデカルトは考えるのである。

では、この誤謬の原因の探究は、デカルトの形而上学全体の中で、いかなる役割を担っているであろうか。よく知られているように、デカルトは懷疑することから彼の形而上学を始める。この懷疑は、感覚に対する懷疑に始まり、最後には、あらゆる場面において私を欺く「欺く神」の想定、すなわちいわゆる「誇張的懷疑 (douce hyperbolique)」にまで達する。そして、この懷疑を通して、考えるものとしての私の存在が示され、そこから神の存在が導出される。そして最後に、「神の誠実 (veracitas Dei)」に基づいて、「誇張的懷疑」が解かれるのである。したがって、世界についての明証的な認識の真性を保証しているのは「神の誠実」に他ならない。それ故、神は常に私を欺いている、という「欺く神」の想定が、神の善性に反するものであることを、デカルトは固守しなければならぬであらう。しかし、われわれが時に誤ることは事実である。それ故、われわれの犯す誤謬の原因を神に帰することなく説明することが、デカルトにとっては必要不可欠であったと考えられる。実際、第一省察における次の一節は、こうした事情をよく示している。

「しかし、神はそのように私が欺かれることを欲しなかつたはずである。実際、神は最も善なるものと言われているのであるから。しかし、私が常に誤るように私を創造したということが神の善性に反するのであれば、私が時々誤ることを許しておくということもまた神の善性と相容れないように思われる。しかし、後半の部分は、そのように言われえないのである。⁽²³⁾」

したがって、デカルトは、われわれの犯す誤謬を、神の善性を保存したまままで説明しなければならない。⁽²⁴⁾ このために、デカルトは本性 (nature) の次元と使用 (usus) の次元とを注意深く区別するのである。事実、デカルトは第四省察において、次のように述べている。

「そして、自由決定力のこの正しくない使用のうちに、誤謬の形相を構成するところのかの欠如が内在するのである。すなわち、私の主張するところであるが、欠如は、私から生ずる限りでの活動そのもののうちに内在するのであ

って、神から受け取った能力のうちには内在するのではなく、また神に依存する限りでの活動のうちには内在するのではない。⁽²⁵⁾」

また、より明瞭に、『哲学原理』第一部第三十八項には、次のように述べられている。

「われわれが誤謬に陥るのは、われわれの行為 (actio) における欠陥、すなわち自由の使用における欠陥であって、われわれの本性における欠陥ではない。われわれがまちがって判断する場合にも、われわれが正しく判断する場合にも、われわれの本性は同じだからである。⁽²⁶⁾」

このように、デカルトは、われわれの犯す誤謬の原因を自由決定力のわれわれ自身による使用のうちに求めることにより、われわれの本性の創造主である神の善性を保存しながら、現実中存在する誤謬を説明しようとするのである。しかし、われわれは被造物である以上有限であり、われわれの本性のうちには多くの不完全性が見出されるのではないか。デカルトは、いかなる意味において、われわれの本性のうちには欠如はない、と主張するのであるか。

先にも述べたように、デカルトは、真偽の区別がそこにおいて生ずる判断を、知性と意志との協同的なたらきと見なす。すなわち、「私は、その誤謬が、同時に協同的にはたらく二つの原因に依存していること、すなわち、私のうちにある認識する能力と選択する能力ないしは決定の自由に、いいかえれば、知性と同時に意志に、依存していることに気付くのである。何故なら、私は、知性のみによっては、それについて判断を下しうるところの諸観念をただ把えるだけだからである。そして、このように厳密に (praecise)⁽²⁷⁾ 見られた知性のうちには、本来の意味での誤謬は見出されない。⁽²⁸⁾」

以上のように、デカルトは知性を純粹に受動的なものとなし、⁽²⁹⁾ただ諸観念を把えるだけでは真偽の区別は生じず、肯定否定を行う能動的な意志のはたらきを待って、初めて真偽の区別が問題になると考えているのである。ところで、シルソンによれば、判断をこのように意志のはたらきと見るデカルトの見解は、判断についての伝統的な

トマスの見解とは異っている。トマスによれば、われわれの活動は、知性認識—熟慮—判断—選択—行為という順序でなされるのであるが、このうち判断までは知性のはたらきであり、選択以降が意志のはたらきである。それ故、判断における誤り、すなわち誤謬 (error) の責任は知性にあり、選択における過ち、すなわち罪 (peccatum) の責任は意志にあることになる。⁽³⁰⁾ こうした図式は、選択において、一方が善なることを理解していながら他方を選択してしまう、という罪を説明するためには、確かに有効であろう。

これに対して、デカルトは、「善く為すには善く判断すれば十分である。」⁽³¹⁾と述べ、これについて次のように説明している。

「あなたは私の言ったこと、すなわち、善く為すには善く判断すれば十分である、ということを押けておられる。しかし、学院の通説は、『意志が悪に赴くのは、その悪が知性によって何らかの善の外観 (appetite) の下に意志に呈示される限りにおいてである。』⁽³²⁾というものであるように思われます。そこから、『罪人はすべて無知である。』という言葉が生ずるのです。」

すなわち、デカルトは、われわれが悪を選択するとしても、それを選択する以上、選択の瞬間においてはその悪を何らかの意味で善として判断しているはずである、と考えることによつて、判断を選択の側にひきつけて解釈しているのである。『省察』においても、アルノーの助言⁽³³⁾に従つて、『以下の六つの省察の概要』においては、「しかし、……、次のことが注意されるべきである。すなわち問題とされているのは、罪ないし善悪の追求において犯される誤りではけつしてなく、ただ真偽の判別において生ずる誤りのみであること。」⁽³⁴⁾と但し書きを付けてはいるが、本文においては判断と選択とを全く同列に扱っている。このことは、「意志の本質は、われわれが為すことも為さぬこともできる (すなわち、肯定することも否定することも、追求することも忌避することもできる)」、⁽³⁵⁾ということにのみ存する。」⁽³⁵⁾と述べられているところからも明らかであろう。

したがって、デカルトの判断を、知性による明証的な認識に附随する純粹に心的な同意や確信と混同してはならない。これらのものは、真理の認識にいわば自動的に伴うものであり、われわれが為すことも為さぬこともできるようなもの、すなわち意志的なものではないからである。これに對して、デカルトは、判断を意志のはたらきとして見る。事実、そうでなければ、「私がそれを疑ういかなる理由も存在しないほどに明晰かつ判明に私の精神に現われるもの以外の何ものも、私の判断のうちに取り入れないこと」⁽³⁶⁾という、真理探究における第一規則は意味を持たないであろうし、また「方法的懷疑」の眞の意味を見失うことにもなるう。⁽³⁷⁾それ故、デカルトにとって、判断とは、肯定するか否定するかの状態決定のごときものであって、或る命題の断言ないしは表明、その命題を前提にして推論を進めること、等々の意志的行為と連動するものと考えねばならないであらう。⁽³⁸⁾

さて、以上のような意味での判断において協同してはたらく二つの能力、すなわち知性と意志とのその本性といかなるものであり、またいかなる意味においてそこには欠如が含まれていないのであろうか。

二—二 「知性の本性的有限性と欠如の不在」

デカルトにとって、知性とは、既に述べられたように、純粹に受動的な能力であり、それについて判断がなされる諸觀念をただ把える能力である。ところで、把握能力としてのわれわれの知性は、およそ完全とはいいがたい。「その觀念が私のうちにないようなものが、おそらく無数に存在するであらう」⁽³⁹⁾からである。しかし、デカルトによれば、「私は、本来的 (proprie) には、それらの觀念を欠如している (privatus) といわれるべきではなく、それらの觀念を持つていない (destitutus) とただ否定的 (negative) にいわれるべきである」⁽⁴⁰⁾。すなわち、欠如 (privatio) とは、或るものがないという単なる否定ではなく、在るべきものがないことを意味する。しかるに、われわれの知性の有限性は、被造物たるわれわれにとって本来的なことであり、われわれの知性は有限であつてしかるべきなのである。⁽⁴¹⁾

しかし、この説明は、欠如と本性とが本来的に矛盾する概念であるという説明であり、われわれの本性的有限性が

誤謬の直接的な原因ではないこと、したがって、われわれが時に誤ることが神の善性に反しないことを示すには不十分であろう。デカルトがわれわれの知性の有限性を欠如と見なさないのは、究極的には次のような理由によってであると考えられる。

「私は、たとえあの第一の仕方によって、すなわち熟慮されるべきすべてのものについての明証的な認知に依存する仕方によって、誤謬を免れることはできないにしても、しかし第二の仕方によって、すなわち、ものごとの真理が明瞭でないときはいつも判断を下すのを差し控えるべきである、ということ⁽⁴⁵⁾を想い出すことにのみ依存する仕方によって、誤謬を免れることができる。」

われわれの知性が有限であるとしても、明晰判明でないものについて判断を差し控えることによって、われわれは誤謬を避けることができるのであるから、知性の有限性は誤謬の積極的な原因ではなく、したがってまた欠如とはいわれえない。これに対して、「誤謬は、純粹な否定ではなく、欠如である。」⁽⁴⁶⁾

二一三 「意志の本性的完全性と使用における欠如」

では、意志の場合にはどうかであろうか。意志もまた知性と同様に、その本性は有限であり不完全ではあるが誤謬を犯さないためにはそれで十分である、とデカルトは考えるのであろうか。そうではない。デカルトは知性と同様に、われわれの記憶する能力 (*facultas recordandi*)、表象する能力 (*facultas imaginandi*)、等々の有限性を認める。しかし、意志については、「意志がいかなる限界によっても制限されていないことを、私は確かに経験する。」⁽⁴⁷⁾と言い、それが「十分に広大で完全な意志」⁽⁴⁸⁾であることを認めている。そしてさらに、「意志、すなわち決定の自由だけは、それ以上大きな意志の観念を理解しないほど大きいことを私は経験する。したがって、私が神の何らかの似像ないしは似姿を宿していると考えるのは、主としてこの理由からである。」⁽⁴⁹⁾とまで言っている。

何故であろうか。われわれの意志は、完全なる神の意志と比較すれば、その及ぶ対象の広さに関して、⁽⁴⁷⁾その不変

性に關しても、また選択されたものを實現する力能に關しても、比較できないほど不完全なのではあるまいか。意志の本性と使用の区別が重要となるのはこの点においてである。すなわち、デカルトは次のように述べている。

「しかし、それ自身において (in se) 形相的に (formaliter) かつ厳密に (praecluse) 見るならば、意志は、神においての方が私におけるよりも大きいとは思われぬ⁽⁴⁸⁾。」

ここで「厳密に」と訳した副詞 “praecluse” は、本質ないしは本性を把えるデカルトの方法をよく示しているように思われる。つまり、“praecluse” は動詞 “prae-cludo (前を切る)” に由来するが、“prae-cludo” は、不必要なものを切り捨て、分離して、必要なものだけにすることを意味している⁽⁴⁹⁾。しかるに、通常われわれが意志とよぶ現実的全体的活動、すなわち、そこにおいて先に述べたような不完全性が見出される活動は、厳密な意味での意志のみによる活動ではない。意志に対象を呈示するのは知性であり、また熟慮によって意志を不変強固にするのも知性である。意志を實現して有効 (efficax) にするのは力能 (potentia) である。厳密な意味での意志は、知性や力能と協同することによって、全体として意志とよばれる現実的な活動を形成するのである。「それ自体において形相的に、かつ厳密に」見られた意志とは、こうした現実的活動としての意志から、知性や力能のはたらきを切り捨て、分離して、最後に残るものに他ならない。では、デカルトは、意志の本質をいかなるものと考えてるのであろうか。

「意志の本質は、われわれが或ることを為すことも為さぬこともできる (すなわち、肯定することも否定することも、追求することも忌避することもできる)、ということにのみ存する⁽⁵⁰⁾。」

すなわち、デカルトは、自由決定力をもって意志の本質とするのである。現実的全体的活動としての意志には、対象の広さ、不変性、有効性という点において、確かに不完全性が認められる。しかし、これらは、自由決定力としての意志の不完全性ではなく、自由決定力に結合してはたらく知性や力能の不完全性を示しているのである。われわれは、知性によって対象が示されさえすれば、それに対して自由に選択決定することができる。熟慮の不完全さの故に

決定を変更することもあろうし、力能の不完全さの故に選択した行為を実現できないかもしれない。しかし、決定の自由だけは常に保たれているのである。デカルトが、われわれの意志は限界を持たない、と主張するのは、この意味においてである。

さて、以上述べた意味において、判断に関係する二つの能力、すなわち知性と意志とは、本性的には欠如を持たない。誤謬という欠如が生じるのは、われわれがこれらの能力を結合し使用して、現実的に判断という活動を行う時である。すなわち、「意志は知性よりも広い範囲に広がる故に、私が意志を、知性と同一限界の中に留め置かず、私が理解していないものにまで及ぼす^(可)」ことよって、誤謬の可能性が生じるのである。

しかし、われわれの知性が完全であれば、誤謬は生じないであろう。また、知性が有限であるとしても、明晰判断に把えたものを越えて判断してはならぬ、ということが、けっして忘れることのないような仕方での私の精神のうちに刻印されていれば、誤謬は生じないであろう。では何故、神はわれわれのうちに誤謬の可能性を残したのか。この問にデカルトは究極的には答えていない。しかし、これは神にしか答えることのできない問であろう。デカルトにとつては、実践的にはこれで十分であった。何故なら、明晰判断に把えられたものについてのみ判断せよ、という命法を学者の第一の道徳法則とすることによって、誤謬を避けることができるからである。こうして、デカルトの判断—意志論は、学者のモラルへと行き着くことになる。

二一四 「*l'indifferentia*」

われわれは、デカルトの判断論において、本性の次元と使用の次元との区別がいかに重要な役割を演じているか、を確認してきた。したがって、意志について語るとき、それが使用の次元における意志を、すなわち知性等と結合して現実的にはたらいっている全体的活動としての意志を意味しているのか、それとも本性の次元における意志を、すなわち自由決定力としての意志を意味しているのかについて、十分注意を払う必要がある。

『省察』において、「自由の最も低い段階」として批判されていた《indifferentia》は、いずれの次元に属するのであろうか。「私を他方よりもむしろ一方の側へと促す理由が何もないとき、私の経験するあの indifferentia は……」⁽⁶²⁾「私が理解していないものについては、意志は indifferens であるから……」⁽⁶³⁾といった記述から明らかのように、「自由の最も低い段階」としての《indifferentia》は、知性が選択のための十分な理由を示さない場合の意志の状態を示している。したがって、この《indifferentia》が、使用の次元において初めて問題となる意志の状態を示していることは明白である。

では、『哲学原理』において、「自由」と等置されていた《indifferentia》は、いずれの次元に属するのであろうか。問題の箇所は、われわれの判断が知性と意志とに依存していることを述べ、本性的に見るならば、知性は有限であるがそれで十分であり、意志は自由決定力としては完全であるから、誤謬は本性における欠陥ではなく使用における欠陥であることを主張した後で、「われわれの決定の自由と神の予定とはいかにして一つに結合されるか」⁽⁶⁴⁾を考察する場面において現われているのである。「神は、現に在るところのすべてのもの、および、在りうるところのすべてのものを、永遠の昔から予知していたばかりでなく、意志しかつ予定もしていた。⁽⁶⁵⁾」のであるならば、「神は、いかなる仕方で、人間の自由な行為を未決定 (indeterminatus) なままに残しておいたのか。⁽⁶⁶⁾」が問われているのである。したがって、われわれの意志が本性上自由であることがここでは問題なのであって、使用の次元における特殊な状態の区別は問題となっていない。それ故、この《indifferentia》は、意志の本性を示しているのであり、決定の自由と等置されているのである。

以上のように、二つの《indifferentia》を区別することに関して、われわれは明白な証拠を一六四五年二月九日付メラン (Meiland) 神父宛書簡のうちに見出すことができる。すなわち、

「indifferentia とは、いかなる真ないしは善の認知によっても、他方よりもむしろ一方の側へと促されることがな

い場合に、意志がそこにおいて在るところのの状態を、本来は意味するように思われます。或るもの、すなわちそれに対してわれわれが *indifferens* であるところのもの、へとわれわれが自己決定をするという自由の段階は最低の段階である、と私が書いたとき、私は *indifferentia* をこのように解していたのです。しかし、どうやら或る人々は、*indifferentia* に代って、相反する二つのことのいずれか一方へ、すなわち追求することと忌避すること、あるいは肯定することと否定することのいずれか一方へ、自己決定する積極的な能力 (*facultas positiva*) を理解しているようです。このような積極的な能力が意志のうちに存することを、私は否定しませんでした。⁽⁵⁷⁾」

このメラン神父宛書簡は、その日付が『哲学原理』の出版(一六四四年七月)より後であるので、デカルトが『哲学原理』を出版したとき、こうした区別を明確に意識していた、と結論する決定的な証拠とはなりえないであろう。しかし、われわれが確認したように、デカルトの判断論においては、意志の本性と使用の区別が決定的な役割を演じているのであるから、二つの《*indifferentia*》を区別することは、デカルトにとって十分理由のあることであつたと思われる。

さて、二つの《*indifferentia*》の指示対象がそれぞれ異つているのであるから、二つの《*indifferentia*》に対する評価の違いからデカルトを日和見主義と即断することは差し控えねばならないであろう。しかし、問題は解決されたわけではない。われわれは、さらに根本的に、自己決定する積極的な能力、すなわち自由決定力は、いかなる意味において《*indifferentia*》と呼ばれうるのか、デカルトは、その言葉通りに、《*indifferentia*》としての自由決定力を否定していなかったのかどうか、を問題とせねばならないであろう。

三 知性と意志

デカルトは、上述のように、一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡において、二つの《*indifferentia*》を区別して

いた。まず第一に、選択において、知性が選択のための明証的な理由を示さないために、意志が決定をためらう状態に置かれるとき、この意志の状態が《Indifferentia》とよばれる。デカルトが『省察』において「自由の最も低い段階」として批判したのは、この《Indifferentia》である。このことに関して問題はない。モリニストもまた、この意味での《Indifferentia》を意志の本質とするわけではないからである。問題となるのは第二の《Indifferentia》である。すなわち、意志のうちにある自己決定する積極的な能力、つまり自由決定力もまた《Indifferentia》とよばれる。このことをデカルトは、「或る人々は……と理解しているようです。」という消極的な表現によってではあるが、認めていた。では、いかなる意味において自由決定力は《Indifferentia》とよばれるのであろうか。

三——【意志の本性的《Indifferentia》】

デカルトは次のように説明している。

「このような積極的な能力は、いかなる明証的な理由によっても他方よりもむしろ一方の側へと促されることのない場合における意志の活動においてのみならず、他のすべての場合における意志の活動においても、意志のうちに残ると私は考えています。したがって、全く明証的な理由が私を一方の側へと動かす場合においても、われわれは、道徳的にいえば (*morali ter loquendo*)、反対の側へ動かされることはほとんどありえないのですが、絶対的には (*absolute*) そうしたこともありうるのです。何故なら、明晰に知られている善を追求したり、明白な真理を認めることを差し控えることが、われわれには常に可能だからです。もっともこれは、そうすることによってわれわれの決定の自由を確証することが善である、とわれわれが考える場合においてだけであります。」⁽⁵⁸⁾【補註】

すなわち、デカルトは、知性が選択のための十分な理由を示さない場合においてものみならず、知性が選択のための明証的な理由を示している場合においても、「絶対的には」とことわりながらも、意志が知性に従わずに選択する可能性を認めているのである。したがって、自由決定力が《Indifferentia》とよばれるのは、あらゆる場合において、

意志は知性からいわば独立的に選択決定することができる、ということによってであるように思われる。はたしてデカルトは、「このような積極的能力が意志のうちに存することを、私は否定しませんでした。」という言葉通りに、以上のような意味での自由決定力を意志のうちに認めていたのであるか。

『省察』においては、自由決定力としての意志はいかなるものとして理解されていたのであろうか。デカルトは、意志の本質が「為すことも為さないこともできる」という決定の自由のうちに存することを主張した後で、次のように説明している。

「あるいはむしろ、意志の本質は、知性によってわれわれに呈示されるものを肯定ないしは否定する場合、または追求ないしは忌避する場合、われわれは何ら外的な力 (*vis externa*) によってそうするように決定されてはいない、と感ずるような仕方です。というところにのみ存する。⁽⁵⁹⁾」

ここに述べられている「外的な力 (*vis externa*)」とは、意志にとって外的な力なのであろうか。それとも、知性と意志とがそれに帰属する精神にとって外的な力なのであろうか。デカルトは、「私は存在する」ということが明証的に帰結することに気付いたとき、これほど明証的に理解するものは真である、と判断せざるをえなかった (*non potui non iudicare*) ことを説明して次のように言っている。

「これは、何か外的な力によってそうするように強いられたからではなく、知性における大きな光から意志における大きな傾向性が生じたからである。かくて、そのことに対して私が *indifferens* であることが少なければ少ないほど、それだけいっそう自発的かつ自由に、私はそのことを信じたのである。⁽⁶⁰⁾」

したがって、「外的な力」とは、意志にとって外的な力ではなく、精神にとって外的な力であると解釈しなければならぬ。『省察』においては、「知性における大きな光から意志における大きな傾向性が生ずる」ということが、決定の自由と矛盾しないものとして考えられているのである。むしろ、この傾向性に従う場合の方がいっそう自由であ

る、とすら言われている。

『哲学原理』においては、この問題は言及されていない。われわれは、一六四四年五月二日付メラン神父宛書簡の中に、再びこの問題に対するデカルトの見解を見ることが出来る。

「知性における大きな光から意志における大きな傾向性が生ずる、ということは確実であるように思われます。したがって、或るものがわれわれに適しているということをきわめて明晰に理解しますならば、この考えに留まってしまう限り、われわれの欲望の流れを止めることはきわめて困難であり、私はそう信じているのですが、不可能でさえあるのです。」⁽⁶¹⁾

ここでもまた、意志が知性の明証的な認識に従うことの必然性が主張されている。ではやはり、デカルトの翻意は決定的なであろうか。

三―二 「注意の瞬間性による説明」

しかし、先に述べたように、デカルトにとっての判断は、明証的な認識に必然的に伴う確信のようなものではなく、意志による肯定否定の態度決定であった。判断が決定の自由の下に置かれているのでなければ、明晰判断に把握されたものについてのみ判断すべし、というデカルトの大原則は無意味なものになってしまう。明証的な把握が与えられた場合、それを否定することは絶対に不可能であると考えらるならば、判断をデカルトの意味に解する限り、何より事実を反するのではないであろうか。

「われわれが判断を保留しうる、とあなたが述べている点に関して、私はあなたに同意致します。しかし、私は、われわれが判断を保留しうる仕方を説明しようと努めたのです。」⁽⁶²⁾

一六四四年五月二日付メラン神父宛書簡が述べているように、明証的な把握が与えられたとしても、われわれは判断を保留しうるのだ、という事実は、デカルトにとって当然のことだったのであるであろうか。デカルトにとって

の問題は、それをいかに説明するか、という点にあったように思われる。モリニストが主張するように、判断保留の可能性から、直ちに意志の知性からの独立が帰結するわけではない。事実、デカルトは、判断保留の可能性を、「知性における大きな光から意志における大きな傾向性が生ずる」という命題、これは「意志は善に赴く」という命題に繋がるものであるが、この命題を保存したままで説明しようとしているのである。

「或るものがわれわれに適しているということをきわめて明晰に理解しますならば、この考えに留まっている限り、われわれの欲望の流れを止めることはきわめて困難であり、私はそう信じているのですが、不可能でさえあるのです。しかし、精神の本性は、一つの同じ事柄にいわば一瞬しか注意を向けていないようなものですから、或るものがわれわれに適しているということをわれわれに知らしめる諸理由からわれわれの注意が離れるや否や、またそれがわれわれに望ましく見えたということをわれわれがただ記憶のうちのみ留めるようになるや否や、このことを疑わしめ、われわれの判断を保留させ、またおそらくは反対の判断をすら形成せしめるような何らかの他の理由を、われわれは自らの精神に呈示することができます。」⁽⁶³⁾

すなわち、デカルトは、われわれの精神の注意の瞬間性を考慮に入れ、「意志は善に赴く」という命題を選択の瞬間において成立する命題と考えることによって、伝統的な命題を保存したままで判断保留の可能性を説明するのである。実際、「意志は善に赴く」という命題は、まず知性によって対象が善として把握られ、それに時間的に引き続いて意志がその善なる対象に赴く、という意味ではない。そうであるならば、何よりも事実と反するであろう。われわれは、一方を善と知りながら、反対の側を選択することがあるからである。この命題は、或るものを私が選択した以上、選択の瞬間においては、そのものは何らかの意味で善として把握されていたはずであるという意味であり、「何故私はそれを選択したのか」という反省を可能にするものなのである。事実、デカルトは、一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡においても、明証的な認識を否定することが絶対的には可能であることを主張した後で、「もっともこれ

は、そうすることによってわれわれの決定の自由を確証することが善である、とわれわれが考える場合においてだけでありませぬ。」と述べていた。この但し書きは、この場合にも「意志は善に赴く」という命題が破られていないことを示していると考えられる。

われわれの注意の変動ということによって、判断保留の可能性や誤った判断の可能性を説明するという考え方を、デカルトは一六四四年に初めて思いついたわけではない。われわれは、一六三七年四月二十七日メルセンヌ宛書簡のうち、すでに類似の考え方を見ることが出来る。先に一度引用した箇所であるが、『方法序説』における「善く為すには善く判断すれば十分である。」という主張に対するメルセンヌの批判に対して、デカルトは次のように答えている。

「あなたは私の言ったこと、すなわち、善く為すには善く判断すれば十分である、ということを押けておられる。しかし、学院の通説は、『意志が悪に赴くのは、その悪が知性によって何らかの善の外観 (apparence) の下に意志に呈示される限りにおいてである。』というものであるように思われます。そこから『罪人はすべて無知である。』という言葉が生ずるのです。したがって、もし知性が善でないものを善として意志に呈示することがなければ、意志は選択において誤りえないでありませぬ。しかし、しばしば知性は多様なものを同時に意志に呈示致します。そこから『私はより善きものを見てそれに同意する。(しかし、私はより悪しきことを為す。』という言葉が生ずるのです。しかし、この言葉は、私が二十六頁 (A. J. VI, 26) に述べた弱い精神のためのものでしかありません。』⁽⁶⁴⁾

引用から明らかなように、デカルトは、知性がより善きものを把握しながら、意志がより悪しきものを選択してしまふという事態を、「意志は善に赴く」という命題を認めた上で、「知性が多様なものを同時に意志に呈示する」ということによって説明しようとしている。ここでは、注意の瞬間性ではなく、同時に示される対象の多様性が理由とされているが、いずれも注意の変動を理由とする点では共通しているといえるであろう。実際、ここに述べられている

「弱い精神」とは、「後になって悪であると判断することになるようなものを、善として無節操に実行してしまふ、弱くぐらついた精神⁽⁶⁶⁾」のことである。

「注意 (attention)」はデカルトの哲学の中で極めて重要な地位を占めていた。デカルトにとって最も確実な真理認識の様式たる直観は、「純粹なかつ注意せしむる精神の把握⁽⁶⁷⁾」に他ならないからである。また、『哲学原理』第一部第七十五項においては、「正しく哲学するために守らねばならぬ事柄」の一つとして、「われわれ自身が自らのうちに持っている観念に、順序正しく注意を向けねばならない。そして、このように注意した上で、われわれが明晰判明に認識する観念のすべてを、そしてただこれらのみを、真であると判断しなければならぬ⁽⁶⁸⁾。」と述べられている。実際、何らかの対象についての明晰判明な認識を得るためには、まずわれわれの知性はその対象に向けられねばならない。注意がこの対象に留まっている限りにおいて、明証的な把握が現前しうるのであり、真理が直観されうるのである。注意がその対象から離れるや否や、明証的な把握は記憶に墮してしまい、そこに誤謬の可能性が生じてくる。記憶を本性的に必要とする演繹が、真理獲得のための道でありながら、その確実性において直観に一步ゆずらねばならないのはこの故である⁽⁶⁹⁾。

デカルトは、明証的な把握の現前に不可欠なわれわれの注意が変り易いものであることを指摘し、この事実によって判断保留の可能性を説明しようとするのである。すなわち、デカルトは、「知性によって意志のうちに傾向性が生じる」こと、あるいは「意志は善に赴く」ことを認め、知性による明証的な把握を否定することは不可能であるとするのであるが、しかしそれは「この考えに留まっている限り」においてである、と考えるのである。注意によって明証的な把握が現前する限りにおいて、われわれはそれを否定することができない。しかし、われわれの注意は一瞬／＼対象を変えるようなものであるから、明証的な把握は容易に記憶に墮してしまい、その判断を保留したり別様に判断することを促す別の理由が現われることになり、判断保留や誤謬の可能性が生ずることになる。このようにして、

デカルトは、「意志は善に赴く」ということ、すなわち意志に対する知性のはたらきを認めながら、一見したところこれに反するように見える事態、すなわち明証的に把握されたものに対して肯定を差し控えたり、否定を為すという事態を説明するのである。

三一三 「二つの疑問」

しかしながら、こうした説明には、当然、次のような二つの疑問が予想されるであろう。まず第一の疑問は、デカルトが問題解決のために導入した「注意」は、われわれのいかなる能力によるのかという疑問である。もしそれがわれわれの意志のはたらきであるならば、確かに決定の自由は注意の自由として成立するように思われる。しかし、意志は本性上善に赴くのであるとすれば、この説明は結局問題を一步後退させるだけであるようにも思われる。何故なら、注意の次元において、新たに決定の自由と知性に従う意志とが対立するように思われるからである。第二の疑問は、以上に確認した一六四四年五月二日付メラン神父宛書簡における注意の変動による説明は、一六四五年二月九日付同神父宛書簡において主張されているような事態、すなわち、明証的な把握の否定は「道德的」には不可能であるが、「絶対的」には可能である、という事態を十分に説明しているのかどうかという疑問である。何故なら、一六四四年の説明では、明証的な把握が注意の変動のために単なる記憶に墮してしまうため、判断保留や誤まった判断の可能性が生ずる、ということであった。これに対して、一六四五年の主張は、あくまで明証的な把握を前にしての否定の可能性を示しているように思われるからである。以下、それぞれの疑問について順次考察することにしよう。

三一四 「注意と意志・知性」

まず第一に、注意は意志のはたらきなのであろうか。デカルトにとつて、知性は純粹に受動的な能力であった。知性はただ観念を受け取るだけである。しかし、われわれがあつた観念ではなくこの観念を受け取るためには、まずもつて知性がその観念へと向けられなければならない。こうした意味における注意は精神の能動的なはたらきであり、し

たがって意志によると思われる。実際、デカルトは、『情念論』第一部第十八項において、われわれの意志を「精神そのものうちに終結する活動」と「われわれの身体において終結する活動」とに分け、前者について次のように説明している。

「例えば、われわれが神を愛するように意志する場合であって、一般に、物質的ではない何らかの対象にわれわれの思考を向けるように意志する場合である。」⁽⁷⁷⁾

したがって、われわれの知性を或る対象へと向けるのは意志のはたつきであるように思われる。しかし、われわれは常に意志的に注意するのであろうか。例えば、突然の雷鳴に驚いて、思わずそれに注意を向ける時、われわれは意志的に注意したとは言えないであろう。実際、デカルトは、『情念論』第一部第七十項において「驚き」を定義して次のように述べている。

「驚きとは、精神の受ける突然の不意打ちであって、それは精神をして、まれで異常なものに見える対象を注意して考察するように促すものである。」⁽⁷⁸⁾

したがって、情念、特に「驚き」の情念もまた注意の原因としなければならない。情念は、主として意志的な注意を乱すものであると考えられる。それ故、注意の変動の主要な原因は情念であると考えることができるのであろう。実際、デカルトは、注意が変り易いのは「弱い精神」の場合であると述べていたが、この「弱い精神」について、『情念論』第一部第四十八項において次のように説明している。

「最も弱い精神とは、…絶えずその時の情念によって動かされるままになるような精神である。そして、それらの情念はしばしば相互に矛盾しており、かわるがわる意志を自分の側に引き寄せ、意志をして意志自身と戦わせることになるので、精神をこの上なく嘆かわしい状態にするのである。」⁽⁷⁹⁾

このように見てくると、注意は純粹に意志のみによる活動ではなく、意志と情念との相互作用を通して初めて実現

される活動であると言わなければならない。したがって、意志と情念との関係が重要な問題となるのであるが、最初に述べたように、この問題については詳論することは別の機会にゆずりたい。ただ、次のことは主張しうるであろう。すなわち、デカルトは、情念を注意の原因として認めるのであるが、注意された事柄についての判断の最終的な原因を情念のうちには認めないのである。実際、われわれの判断の性急さを身体の傾向性によって、したがって情念によって説明しようとするレギウスに対して、デカルトは次のように反論している。

「時宜を得ない判断の性急さはすべて、獲得された傾向性であれ、生来の傾向性であれ、身体の傾向性によるということ、このことはけっして認めることができない。何故なら、もしこのことを認めるならば、自由や、この性急さを直すことのできるわれわれの意志の大きさが損われてしまうであらうからである。」⁽⁷⁵⁾

確かに、意志は情念を直接的に支配することはできない。⁽⁷⁶⁾したがって、「驚き」がわれわれの注意を或る対象に向ける時、われわれはそれを防ぐことはできない。また、この注意から様々な情念が生ずることを直接的に防ぐことはできない。しかし、情念に従って性急に判断することを拒むことはできる。そして、情念が静まるのを待って、注意を再び意志の手に取り戻すことはできる。したがって、性急な判断の責任を情念に、あるいはその原因たる身体の傾向性に帰することはできない。

さて、デカルトは、知性による明証的な把握が現前するとき、この現前が維持される限りにおいて、意志はこれを肯定せざるをえないと述べていた。この意味においては、意志は知性に従うように思われる。しかし、このためには、明証的な把握の現前が維持されねばならない。すなわち、注意が維持されねばならない。注意を乱す情念に対抗して注意を維持するのは意志のはたきである。それ故にこそ、デカルトは次のように主張できるのである。

「為すべきことをきわめて明晰に理解しますならば、そのときは、イェス・キリストが現世において為されたように、過たずにかなる indifference もなしに為すべきことを為さざるをえませんが、そうとしましても、なおおつ人

間には、やはり功勞があるのです。何故なら、人間は為すべきことに常に完全な注意を払うことはできませんので、完全な注意を払うこと、そしてそうすることによってわれわれの意志がしっかりとわれわれの知性の光に従うようにし、意志がけっして *indifference* にならないようにすることは、善い行いであるからです。⁽⁷⁷⁾

明証的な把握が現前する限りにおいて、意志は知性に従って判断する。しかし、そのためには、この把握が維持されねばならない。すなわち、注意が維持されねばならない。情念に対抗して注意を維持するのは意志のはたらきである。しかし、この意志は再び知性のはたらきを必要としないのであろうか。デカルトは、『情念論』において、最も弱い精神とは、「その意志が、一定の判断に従うように決心しない」⁽⁷⁸⁾ような精神であると述べている。そして、意志が情念との戦いにおいて用いる意志本来の武器とは、「意志がそれに従って自らの生の行為を導こうと決心しているところの、善悪の認識に関するしっかりとした決然たる判断である。」⁽⁷⁹⁾とも述べている。また、『ベークマンとの対話』においても、「かの動搖(意志の非恒常性)は、われわれが善く判断しないが故に、判断から生ずるのです」⁽⁸⁰⁾と述べられている。意志は、注意を維持するために再び判断を必要とするのであり、したがってまた知性を必要とするのである。

知性は対象を善として把えることによって意志を善へと赴かせる。他方、意志は知性をあの対象ではなくこの対象へと向わしめるのである。意志がある所には必ず知性があり、知性がある所には必ず意志がある。両者は不即不離の關係にあり、おそらく、いずれが先かと問うべきではないのであろう。事実、デカルトは次のように述べている。

「意志作用と知性認識とは、ただ同一の実体の能動と受動としてのみ異っている。実際、本来的にいって、知性認識は精神の受動であり、意志作用は精神の能動である。しかし、われわれは、何を意志するにせよ、必ず同時にそのものを知性認識するのであり、また何かを知性認識する場合には、ほとんどいつも同時に何かを意志するのであるから、精神において受動を能動から区別するのは容易ではない。」⁽⁸¹⁾

知性と意志との区別をただ形式的に無限に繰り返すことができるとしても、デカルトが述べているように、両者を区別することは次第に困難になる。デカルトは、最終的には経験に訴えるのである。

「しかし、これらのことについてそのように論ずるのは間違っています。各人が自分自身の中に降りて行き、自分が完全に絶対的な意志を持っていないかどうか、また意志の自由に関して自分を超えるようなものを何か把握しうるかどうかを経験しさえすればよいのです。もちろん、誰も別様には経験しないはず(2)です。」

以上のように、意志の本質たる決定の自由と「意志は善に赴く」ということを調和させようとするデカルトの試みは、最終的な解決にまでは到っていないように思われる。しかし、これは、デカルトの不備であるというよりも、心身結合の問題のように、問題そのものに由来する困難であって、われわれはデカルトが可能な限り理解しようとしたその思考を辿ることで満足すべきであろう。デカルトは、決定の自由と「意志は善に赴く」ことを共に認め、明証的に把握されたものについて判断を保留したり、否定的に判断することができるという、一見したところ後者に矛盾するように見える事実を、注意の瞬間性を導入することによって説明しようとしたのである。

三一五 「現前する明証的把握の否定」

第二の疑問点について考察することにしよう。問題は、明証的な把握に対して、判断を保留したり、否定的な判断を下すことができるという事実を、いかに説明するかということであった。一六四四年五月二日付メラン神父宛書簡における説明では、明証的な把握が現前する限りにおいて、それを否定することは不可能であるとされていた。否定が可能となるのは、注意の瞬間性の故に、注意が明証的な把握から離れてしまい、意志が「自由の最も低い段階」としての《Indifferentia》の状態に陥る場合であると考えられていたのである。

では、この説明は、一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡において主張されている事態の説明としても十分なのであろうか。同書簡においては、「全く明証的な理由が私を一方の側へと動かす場合においても、われわれは、道徳

的にいえば、反対の側へ動かされることはほとんどありえないのですが、絶対的にはそうしたこともありうるのです。」と述べられていた。デカルトは、明証的な把握が現前している場面における否定の可能性を主張しているのである。まずこのことが確認されねばならない。

デカルトは、明証的な把握の否定が可能なのは、「そうすることによってわれわれの決定の自由を確認することが善である、とわれわれが考える場合」であると述べていた。何故、明証的な把握を否定することが決定の自由を確認することになるのであろうか。同書簡において、デカルトは自由について次のように述べている。

「より大きな自由は、自己決定する際のより大きな容易さのうちに、あるいは、われわれの有するかの積極的な能力、すなわちより善きものを見ながらもより悪しきものに従うことができるというあの積極的な能力、のより大きな使用のうちに存します。しかるに、もしわれわれが次のもの、すなわちそのうちにより多くの善の理由が認められるものに従いますならば、われわれはより容易に自己決定することになります。またもし反対のものに従いますならば、われわれはあの積極的な能力をより多く用いることになります。かくてわれわれは、そのうちに悪よりもはるかに多くの善を認知するものに関しての方が、*voluptas* ないしは *indifferentia* と呼ばれるものに関してよりも、常により自由に行為することができるのです。」

以上の説明から考えて、デカルトが明証的な把握が現前する場面における否定の可能性を認めていることは確実にあるように思われる。明証的な把握から生ずる意志の傾向性に逆らって、それを否定するためには、われわれは自己決定する積極的な能力をより多く用いなければならぬ。したがって、現前する明証的な把握の否定は、決定の自由を確認することになるのである。

したがって、一六四四年の説明は、一六四五年の主張を説明するためには不十分であると言わざるをえない。実際、アルキエは、この事実から、一六四五年におけるデカルトの決定的な転回を認めている。⁽⁸⁴⁾ われわれもまた、変化を認

めざるをえないであろう。しかし、この変化は、本当に一貫性を欠いた決定的なものなのであろうか。

三一六 「絶対的」と「道徳的」との区別」

デカルトは、『省察』においても、一六四四年五月一日付メラン神父宛書簡においても、現前する明証的な把握の否定が不可能であることを主張していた。この主張を一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡の立場で考えるならば、以前の主張は「道徳的」な立場でのものであった、ということになるのではないであらうか。現前する明証的な把握を否定することは、「道徳的」には不可能だからである。したがって、「絶対的」と「道徳的」との区別の意味が明確にされなければならない。そして、「絶対的」な立場が『省察』の記述と全く相容れないものなのかどうか考察されねばならない。

一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡において、現前する明証的な把握の否定が可能なのは、「そうすることによってわれわれの決定の自由を確認することが善である、とわれわれが考える場合」であると言われていた。この但し書きは、同書簡においても、デカルトが「意志は善に赴く」という命題を捨てていないことを示しているように思われる。しかし、今選択が問題とされているのは、現前する明証的な把握の肯定と否定なのであるから、この場合、現前する明証的な把握の否定が善と見なされているのでなければならない。しかるに、デカルトの説明によれば、「そうすることによってわれわれの決定の自由を確認することが善である」と考えられているのである。「そうすることによって」(per hoc)という語句が明瞭に示しているように、現前する明証的な把握を否定することと、決定の自由を確認することとは、手段と目的の関係にある。決定の自由を確認することが目的として善と見なされるが故に、現前する明証的な把握を否定することが手段として善と見なされ、それが選択されるのである。

では、現前する明証的な把握の否定は道徳的には不可能である、と言われる場合はどうであらうか。この場合にも、目的を指定して考えることが許されるのではないであらうか。すなわち、現前する明証的な把握を肯定することによ

って真理を獲得することが善である、とわれわれが考える限りにおいて、われわれは肯定せざるをえないのではないであろうか。デカルトにとっては、明証的に把握されるもの、明証的に現前するものが真理であった。それ故、真理の獲得を目的とする者、すなわち学究者にとって、明証的に把握されたものについてののみ判断せよ、という命令は第一の規則でもあり、第一の道徳でもあったのである。真理の獲得、あるいはさらに一般的に、「確信をもってこの世の生を歩む」⁽⁸⁵⁾という、デカルトの哲学全体を貫くその目的を善とし前提する限り、現前する明証的な把握の否定は道徳に反することであり、したがって、道徳的には不可能なのではないであろうか。⁽⁸⁶⁾

これに対して、「絶対的」な立場とは、目的の内容を、真理の獲得、あるいは「確信をもってこの世の生を歩む」ということに限定せずに考える立場ではないであろうか。例えば、「決定の自由を確証すること」が目的として善とされるならば、現前する明証的な把握の否定が可能となるのである。ただし、この場合においても、「意志は善に赴く」という命題は破られていない。

さて、「絶対的」と「道徳的」との区別を以上のように解釈するならば、われわれには、この区別が、先に述べた意志の「本性」と「使用」との区別に対応しているように思われる。実際、道徳が問題となるのは、意志の使用においてである。本性はわれわれにとって与えられたものであり、われわれは本性を変更することはできない。しかしかの本性のものとして与えられた意志をいかに使用するか、ということがわれわれにとっての問題であり、それを決定するのが道徳に他ならない。デカルトにとって、学究者が守るべき第一の道徳は、明証的に把握されるものについてののみ判断せよ、というものであった。それは、真理を獲得すること、確信をもってこの世の生を歩むことを目的とするものである。この目的を保持する限り、われわれは現前する明証的な把握を肯定せざるをえない。否定することは、道徳的には不可能である。しかし、このことは、明証的な把握が現前すれば、いわば自動的にそれを肯定してしまうことを意味しているわけではない。われわれは、真理を獲得するために、あるいは確信をもってこの世の生を歩むた

めに、あくまで意志的に肯定するのである。

他方、デカルトは、本性的に見られた意志が限界を持たぬものであることを認めていた。現前する明証的な把握を否定することは絶対的には可能である、というこのことは、この意志の本性的な無限性の主張のうちに暗に含まれていたのではないであろうか。実際、意志の本性のうちに、絶対的な意味での自由、すなわち現前する明証的な把握の否定の可能性を認めることは、判断を意志のはたらきとして捉え、意志の使用に際して道徳を問題とするためには、必要不可欠な前提である。明証的でない把握に対してのみならず、現前する明証的な把握に対してすら、それを否定することが可能である故に、判断は真に意志のはたらきなのであり、判断に際して道徳が必要となるのである。

また、「本性」と「使用」との区別を、以上のように、「絶対的」と「道徳的」との区別に対応するものと解釈することによって、自由に対するデカルトの評価の変動をも理解しうるように思われる。すなわち、『省察』においては、「私が自由であるためには、私がどちらの側にも促されるということには必要ではない。むしろ、真と善との根拠を一方の側において明証的に理解するからであろうと、神が私の思惟の内部をそのように按配するからであろうと、一方の側に傾けば傾くほど、私はいっそう自由にその側を選択するのである。」と述べられ、明証的な把握に従う意志の自由が強調されている。これに対して、『哲学原理』においては、「自由に行為するということ、すなわち意志によって行為するということは、人間の最高の完全性である。そして、このことによって、人間は賞賛ないしは非難に値するものとなるのである。」と述べられ、自由決定力としての意志の本性的な完全性が強調されている。そしてさらに、一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡においては、現前する明証的な把握の否定が絶対的には可能であることが主張され、自由の絶対性が強調されるのである。こうした自由に関する評価の移行を、われわれは、道徳的な評価から絶対的な評価への移行、すなわち、使用の次元における評価から本性の次元における評価への移行として理解しうるのではないであろうか。こうした移行の原因を、ジルソンに従って、当時の神学論争に求めることは妥当なことであ

ると思われる。しかし、自由に関する道徳的な評価と絶対的な評価とは矛盾するものではない。むしろ、道徳的な評価は絶対的な評価を前提にするのである。実際、明証的な把握に従う意志が賞賛に値するのは、意志が絶対的な意味において自由だからである。

われわれは、「絶対的」と「道徳的」との区別が、意志の「本性」と「使用」との区別に対応するものであると解釈することによって、一六四五年におけるデカルトの主張の変化が、『省察』においてすでに予想されるものであることを論証しようとしてきた。以上のように解釈するならば、一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡における、「このような積極的能力が意志のうちに存することを、私は否定しませんでした。」というデカルトの言葉は、言葉通りに理解されるように思われる。しかし、残念ながら、以上の解釈を直接的に示す決定的な証拠はデカルトのテキストのうちに見いだされない。したがって、筆者による以上の解釈が推定的なものに留まらざるをえないことは止むをえないことである。

四 結 論

われわれは、意志についてのデカルトの見解が、ジルソンの主張するように「日和見的」なものなのかどうか、すなわち時代に迎合するための無節操な翻意を含むものなのかどうかを考察してきた。

当時の神学論争に起因する批判がデカルトに対して為されたことは、まず確かであるが、デカルトのテキストに即する限り、批判は次の二点であったと思われる。

第一の批判は、『Indifferentia』が神にとって完全性に属するものであるならば、人間にとっても完全性に属するのではないか、というものである。実際、『省察』第六反論において、次のように言われている。

「信仰によれば、神は、一つの世界を創造するか、あるいは無数の世界を創造するか、あるいは全く世界を創造し

ないか、ということについて、永遠の始めから *indiferens* であつたのです。しかし、神が、最も明晰な直観によつて、為されるべきことも、避けられるべきことも、常にすべてを洞察していたことを、一体誰が疑うでありましょうか。したがつて、ものを最も明晰に見ることないしは認知することは、決定から *indiferentia* を取り除きはしないのです。もし *indiferentia* が人間の自由に適合しえないのであれば、それは神の自由にもまた合致しないはず⁽⁸⁹⁾です。」

この批判に対するデカルトの答弁は、次の通りである。

「決定の自由に関しては、神におけるのとわれわれにおけるのでは、その概念 (*ratio*) が全く異つています。というのも、神の意志が、為されるであろうすべてのものに対して、永遠の始めから *indiferens* でなかつたということとは矛盾だからです。何故なら、いかなる善にせよ、あるいは、いかなる信じられるべきもの、為されるべきもの、避けられるべきものにせよ、そうしたものをしかじかのものであるようにするために神の意志が自己決定をするのに先立つて、その觀念が神の知性のうちに在つたようなものを想定することは不可能だからです。……かくて、神におけるこの上ない *indiferentia* は、神の全能のこの上ない証拠なのです。しかし、人間の場合には、彼の見出す善や真はすべてその本性が神によつてすでに決定されているのですから、またこうした善や真以外のものに人間の精神は赴くことができなから、人間は、善や真をより明晰に見れば見るほど、それだけいっそう喜んで、したがつてまたより自由に、善や真を包懐することは明らかでありますし、また、何がより善いのか、何がより真であるのかを彼が知らない場合や、それらについて疑うことができないほど明白には見えない場合でなければ、人間は *indiferens* でありえないということも明らかなのです。」

以上のようなデカルトの見解がジビュ神父の見解に一致するものであることは、デカルト自身が認めるところである⁽⁹¹⁾。

デカルトに対する第二の批判は、「人は自らの判断を保留することができる、とあなたが言っておられる点に関し

ましては、私はあなたに同意致し⁽⁹²⁾ます。」というデカルトの言葉から推定されるように、たとえ明証的な把握が得られても、われわれは判断を保留しうる、という事実に基づいた批判であったと考えられる。デカルトへの批判のうちで特に問題とすべきは、この第二の批判についてであろう。

モリニストは、明証的な把握の肯定を保留しうるという事実から、意志の知性からの独立性を結論する。すなわち、知性による把握とは無関係に、意志は常に肯定することも否定することもできると考えるのである。そして、知性から独立的な自由決定力をもって、意志の本質とするのである。モリニストが意志の本質を《indifferentia》とよぶのは、この意味においてに他ならない。

デカルトは、『省察』において、『indifferentia』を「自由の最も低い段階」として批判していた。しかし、この《indifferentia》は、意志の本質を示すものではなく、知性が明証的に把握しないために意志が決定をためらうという状態を示す《indifferentia》、すなわち意志の使用の次元における《indifferentia》であった。かえってデカルトは、モリニストと同様に、明証的な把握の肯定を保留しうるという事実を認める。そして、意志の本質を自由決定力のうち⁽⁹³⁾に認める。「私の見解は、彼(プターー Petau 神父、モリニスト)の見解からそれほど隔っていないように思われ⁽⁹⁴⁾ます。」とデカルトが言うのは、こうしたことに基づいてのことであろう。実際、「かくてあなたは、意志を、厳密な意味で indifference のうちに置くのではなく、自己決定する実在的で積極的な能力のうちに置くのですから、われわれの見解の間には名辞に関する差異しかないのです。何故なら、私は、この能力が意志のうちにあることを認めているのですから。」とデカルトは述べている。

しかし、デカルトは、自由決定力を知性から独立なものとしては考えていない。決定的な一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡においてすら、「意志は善に赴く」という命題を捨ててはいないのである。したがって、「われわれの見解の間には名辞に関する差異しかない」というデカルトの主張を、そのまま受け入れることはできないであろう。

デカルトは、明証的な把握の肯定を保留しようという事実を、「意志は善に赴く」という学院の通説を認めた上で、説明しようとしたのである。一六四四年五月二日付メラン神父宛書簡においてデカルトが用いた議論は、われわれの注意が瞬間的であるというものであった。すなわち、「意志は善に赴く」という命題は、知性による善の把握と意志による決定との時間的順序を示しているのではなく、決定の瞬間における秩序を示しているのである。しかるに、われわれの注意は変わりやすいものであるから、一旦明証的な把握が得られても、われわれの注意は容易にこの明証的な把握から離れ、かくて判断の保留が可能になると考えたのである。これと類似した説明を、われわれは一六三七年四月二十七日付メルセンヌ宛書簡のうちに認めることができた。したがって、デカルトはかなり長い間この考えを保持していたといえる。

しかし、注意の変動による説明を以てしては、現前する明証的な把握の否定の可能性を説明することができないであろう。デカルトは、一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡において、現前する明証的な把握の否定は、道徳的には不可能であるが、絶対的には可能である、という仕方での否定の可能性を認めた。この点まではデカルトのテキストによって直接的に確認することができる。問題は、この「絶対的」と「道徳的」との区別をいかに解釈するかである。

アルキエは、現前する明証的な把握の否定は道徳的には不可能であるというデカルトの主張については考察せず、絶対的には可能であるという主張を、デカルトの決定的な転回を示すものとして解釈した。しかし、判断を意志のはたらきと見なし、厳密に見られた意志の本性を限界を持たぬものと考え、明証的に把握されたものについてのみ判断することを学究者の第一の道徳とするような立場は、意志の絶対的な意味での自由を前提せずに、いかにして可能であろうか。意志が絶対的な意味において自由であればこそ、道徳が必要なのであり、真理を獲得し、確信をもってこの世の生を歩むためには、現前する明証的な把握を肯定せざるをえないのである。

一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡において、絶対的な意味での決定の自由を認めた点において、デカルトは確かに主張を変えている。しかし、デカルトが、『省察』において、判断を意志のはたらきとして把えたとき、絶対的な意味での決定の自由はすでに予想されていたのではないであろうか。われわれは、「絶対的」と「道徳的」との区別を、意志の「本性」と「使用」との区別に対応するものであると解釈することによって、このことを示そうとした。

また、絶対的な意味における決定の自由は、「意志は善に赴く」という命題を選択の瞬間における秩序と解する限り、この命題と矛盾するものではない。意志はいかなるものをも選択することができる。しかし、選択されたものは、選択された以上、選択の瞬間においては、何らかの意味で善として把握されていたに違いないのである。デカルトが、絶対的な意味における決定の自由を認めた一六四五年二月九日付メラン神父宛書簡においてすら、「意志は善に赴く」という命題を捨てていないことが、このことをよく示している。

意志や自由に関するデカルトの説明が、道徳的な立場から次第に本性的ないしは絶対的立場へと移っていったのは、確かに当時の神学論争に起因するものと思われる。特に、意志の本質たる自由決定力を《indifferentia》と呼ぶことに同意したのは、神学論争に巻き込まれることを危惧してのことであろう。しかし、内容的に見る限り、デカルトに決定的な翻意はなかったように思われる。デカルトは、最後まで、「意志は善に赴く」という命題を捨てなかったのであるから。

(一)

註

デカルトからの引用は、すべて“Oeuvres de Descartes publiées par Charles Adam & Paul Tannery”に基づいた。同書の巻数・頁数を付記する。なお、各著作の略号は次の通りである。

D.M. : "Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, & chercher la vérité dans les sciences"

Med. : "Meditationes de Prima Philosophia"

P.P. : "Principia Philosophiae"

P.A. : "Les Passions de l'Ame"

Reg. : "Regulae ad directionem ingenii"

E.B. : "Entretien avec Burman (Responsiones Renati Des Cartes ad quosdam difficultates ex Meditationibus ejus, etc.)"

(1) 《indifferentia》と云ふは、「非決定」「無關心」「無差別」「無記」等の用語を用ひては、
思むぬ誤解が生じたる
之の困難を避くるべし。

(2) Cf. E. Gilson, "La liberté chez Descartes et la théologie" 1913.

J. Laporte, "La liberté selon Descartes" Revue de métaphysique et de morale, 1937.

"Le Rationalisme de Descartes" 1950, pp. 267-281.

F. Alquié, "La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes" 1950, pp. 280-299.

"Descartes, L'homme et l'oeuvre" 1956, pp. 143-147.

(3) Med, IV, A.T., VII, 58.

(4) P.P., I, a. 41, A.T., VIII-1, 20.

(5) E. Gilson, op. cit.

岡本義典『デカルトの自由論』、『哲学研究』第五百四十四号（昭和五十七年）参照。

(6) Descartes à Mersenne, 27 mai 1630, A.T., I, 153.

(7) Descartes à Mersenne, octobre 1631, A.T., I, 219-220.

デカルトの自由論の問題

- (8) E. Gilson, op. cit., 200-201.
 (9) E. Gilson, op. cit., 296.
 (10) E. Gilson, op. cit., 302.
 (11) E. Gilson, op. cit., 302-303.
 (12) E. Gilson, op. cit., 304.
 (13) E. Gilson, op. cit., 305.
 (14) L. Molina, "De concordia gratiae et liberi arbitrii", 1595.
 (15) E. Gilson, op. cit., 292.
 (16) E. Gilson, loc. cit.
 (17) E. Gilson, op. cit., 293.
 (18) E. Gilson, op. cit., 432.
 (19) E. Gilson, op. cit., 325.
 (20) Descartes à Mersenne, décembre 1640, A.T., III, 259-260.
 (21) E. Gilson, op. cit., 332.
 (22) E. Gilson, op. cit., 318.
 (23) Med., I, A.T., VII, 21.
 (24) Cf. Descartes au P. Mesland, 2 mai 1644, A.T., IV, 113.
 (25) Med., IV, A.T., VII, 60. (後述を参照せよ)
 (26) P.P., I, a. 38, A.T., VIII-1, 19. (後述を参照せよ)
 (27) この「厳密性」を訳した語 "praeicise" はデカルトが好んで用いる語であり、後に見るように、意志の本質規定の場面と結びつけて用いられた。語源的に見ると "praeicise" は動詞 "prae-icido (前を切る)" の由来で、不必要なものを切り捨て、

分離して、必要なだけにすることを意味してゐる。ここで、判断のはたらかきから意志のはたらかきを捨象して、知性のはたらかきだけを取り出して見ることを意味してゐることを考へられる。それ故に“*praecise*”は“*distinct* (判明)”と一脈通する語である。本質を捉へるデカルトの方法を述べられてゐることを考へられる。

Cf. J.-R. Marion, “Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité” 1977, Reg. IV, note (29).

(88) Med., IV, A.T., VII, 56. Cf. P.P., I, a.33, a.34, A.T., VIII-1, 17-18.

(89) Cf. P.A., I, a.17, A.T., XI, 342.

Descartes à Regius, mai 1641, A.T., III, 372.

Descartes au P. Mesland, 2 mai 1644, A.T., IV, 113.

(90) Cf. E. Gilson, op. cit., 270.

(91) D.M., III, A.T., VI, 28.

(92) Descartes à Mersenne, 27 avril 1637, A.T., I, 366.

(93) Med., Obj. IV, A.T., VII, 215-216.

Cf. Descartes à Mersenne, 18 mars 1641, A.T., III, 334-335.

(94) Med., Synopsis, A.T., VII, 15.

(95) Med., IV, A.T., VII, 57.

(96) D.M., II, A.T., VI, 18.

(97) 意志を操縦するものとして、意志の自由を論ずる。 Cf. Med., Synopsis, A.T., VII, 12 et P.P., I, a.6, A.T., VIII-1, 6.

(98) Cf. Descartes à Hyperaspistes, août 1641, A.T., III, 430-431.

(99) Med., IV, A.T., VII, 56. Cf. P.P., I, a.35, A.T., VIII-1, 18.

(99) Med., IV, loc. cit.

- (41) Cf. P.P., I, a.36, A.T., VIII-1, 18.
- (42) Med., IV, A.T., VII, 61-62. Cf. P.P., I, a.33, a.43, A.T., VIII-1, 17-18, 21.
- (43) Med., IV, A.T., VII, 54-55.
- (44) Med., IV, A.T., VII, 56. Cf. P.P., I, a.35, A.T., VIII-1, 18.
- (45) Med., IV, loc. cit.
- (46) Med., IV, A.T., VII, 57.
- (47) これまで、意志の本性について『省察』の記述に即して論を進めてきたが、内容的には『哲学原理』の記述とも完全に一致している。しかし、意志の対象の広さに関して、両者の記述は相反している。実際、『省察』においては、「意志は、私をおけるよりも神をおけるの方が、……より多くのものに及ぶのであるから、対象に關しても比較にならないほど大きく……」(Med. IV, A.T., VII, 57)と述べられるが、それに対して、『哲学原理』においては、「何か人間以外の意志の、あるいは神のうちにある広大な意志のその対象をありうるもので、われわれの意志もまたそこに及んでいないようなものは、何一つ認められな……」(P.P., I, a.35, A.T., VIII-1, 18)と述べられている。ところで、意志に選択の対象を呈示するのは知性である。したがって、『省察』の記述が意味する所は、われわれの知性の有限性からして、われわれの意志の及ぶ対象は神の意志の及ぶ対象より比較にならないほど小さく、ということであろう。他方、テカルトは、意志の本質を自由決定力と見なしている。しかるに、自由決定力としての意志は、対象とを与えられれば、いかなる対象に対しても自由に肯定ないしは否定を為しうる。したがって、『省察』においても「意志は、神をおけるの方が私におけるよりも大きいとは思われな……」(Med., IV, A.T., VII, 57)と述べられるのである。『哲学原理』の上述の箇所はこのことを意味していると考えられる。
- (48) Med., IV, A.T., VII, 57.
- (49) 註(27)参照
- (50) Med., IV, A.T., VII, 57.
- (51) Med., IV, A.T., VII, 58. Cf. P.P., I, a. 35, A.T., VIII-1, 18.

意志を対象を呈示するのは知性であり、われわれは何も知らないものについて選択することはできない。この意味においては、意志の方が知性よりも広い範囲に広がるとはいえない。しかし、われわれは、明晰判明に理解していかないもの、漠然として理解していかないものについても選択できる。意志が知性よりも広い範囲に広がるとデカルトが主張するのはこの意味においてである。

- (28) Med., IV, A.T., VII, 58.
 (29) Med., IV, loc. cit.
 (30) P.P., I, a.41, A.T., VIII-1, 20.
 (31) P.P., I, a.41, loc. cit.
 (32) P.P., I, a.41, loc. cit.
 (33) Descartes au P. Mesland, 9 février 1645, A.T., IV, 173.
 (34) loc. cit.
 (35) Med., IV, A.T., VII, 57.
 (36) Med., IV, A.T., VII, 58-59.
 (37) Descartes au P. Mesland, 2 mai 1644, A.T., IV, 115-116.
 (38) op. cit., A.T., IV, 115.
 (39) op. cit., A.T., IV, 116. (原文は「*op. cit.*」)
 (40) Descartes à Mersenne, 27 avril 1637, A.T., I, 366.
 () は原文に「*op. cit.*」の語句が、この語句は Ovidius からの引用であり、意味を通すために挿入した。 Cf. F. Alquié, Descartes Œuvres Philosophiques, I, 534, note (5).
 (41) Cf. E.B., A.T., V, 148.
 (42) D.M., III, A.T., VI, 25.

- (65) Reg, III, A.T., X, 368.
- (66) P.P., I, a.75, A.T., VIII-1, 38.
- (67) Cf. Reg, XI, A.T., X, 408.
- (68) Cf. F. Alquié, "La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes", 291-292.
 またこの「原因性」は「原因の連鎖性」である。すなわち「原因の連鎖性」は「原因の連鎖性」である。
 したがって「原因性」は「原因の連鎖性」である。
- (69) P.A., I, a.18, A.T., XI, 343. Cf. P.A., I, a.20, A.T., XI, 344.
- (70) P.A., II, a.70, A.T., XI, 380.
- (71) 唯心論の「原因性」は「原因の連鎖性」である。すなわち「原因の連鎖性」は「原因の連鎖性」である。
 したがって「原因性」は「原因の連鎖性」である。
- (72) P.A., I, a. 48, A.T., XI, 367.
- (73) Descartes à Regius, 24 mai 1640, A.T., III, 65.
- (74) Cf. P.A., I, a.45, a.46, A.T., XI, 362-364.
- (75) Descartes au P. Mesland, 2 mai 1644, A.T., IV, 117.
- (76) P. A., I, a.48, A.T., XI, 367.
- (77) loc. cit.
- (78) E.B., A.T., V, 158. () 区は「原因性」である。
- (79) Descartes à Regius, mai 1641, A.T., III, 372.

Cf. T. Aquinas, "Summa Theologiae", I, q.82, a.4.「原因性」は「原因の連鎖性」である。すなわち「原因の連鎖性」は「原因の連鎖性」である。

「原因性」は「原因の連鎖性」である。すなわち「原因の連鎖性」は「原因の連鎖性」である。したがって「原因性」は「原因の連鎖性」である。

「原因性」と言われるのはこの意味に於いてである。そして、こうした仕方によつては、知性が意志を動かす。何故なら、知性認識された善が意志の対象なのであり、この善が目的として意志を動かすからである。

今一つ、或るものは、作動者という仕方によって、動かすと言われる。変化させるものが変化させられるものを動かす、衝撃を与えるものが衝撃を受けるものを動かすのはこの意味においてである。そして、こうした仕方によっては、意志が知性を動かすのであり、また魂のすべての能力を動かすのである。」

(82) E.B., A.T., V, 159. Cf. Med., IV, A.T., VII, 56 et P.P., I, a.39, A.T., VIII-1, 19.

(83) Descartes au P. Mesland, 9 février 1645, A.T., IV, 174. *ἡ ἀδιάφορα ἔστι indifferentia ἢ ἀπροκατακρίσιμος ἢ ἀδιάφορος* 19.

(84) F. Alquí, "La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes", 292.

(85) D.M., I, A.T., VI, 10.

(86) Cf. T. Aquinas, "Summa Theologiae", I, q.82, a.1. この項では、トマスは三種類の「必然性 (necessitas)」を区別している。第一の必然性は、「反対のなから復命されたものによって必然的に滅びる」とか、「三角形が持つ角の和が二直角になることは必然である」とか言われる場合であって、前者は質料的な根拠に基づき、後者は形相的な根拠に基づいているが、いずれも「本性的な必然性 (necessitas naturalis)」なうして「絶対的必然性 (necessitas absoluta)」である。第二の必然性は、「食物は生命のために必然的 (必要) である」とか、「馬は道中のために必然的 (必要) である」とか言われる場合であって、これは「目的の必然性 (necessitas finis)」である。最後に第三の必然性は、人がある作動者によって反対のことを為しえないように強制される場合であって、これは「強制的必然性 (necessitas coactionis)」である。

デカルトが、道徳的には、現前する明証的な把握を肯定せざるをえない、と言ふ場合の必然性は、「目的の必然性」として解釈してはならぬであろうか。

(87) Med., IV, A.T., VII, 57-58.

(88) P.P., I, a.37, A.T., VIII-1, 18-19.

(89) Med., Obj. VI, A.T., VII, 417.

(90) Med., Resp. VI, A.T., VII, 431-433.

デカルトが持つ意志の問題

- (61) Descartes à Mersenne, 21 avril 1641, A.T., III, 360.
 (62) Descartes au P. Mesland, 2 mai 1644, A.T., IV, 115.
 (63) loc. cit. () 内は筆体で示す。
 (64) op. cit., A.T., IV, 116.

〔補註〕

六一頁の引用文のなかで、「道德的だいえば」と訳した“moraliter loquendo”は、“morallement parlant”のラテン語訳と解釈することもある。そうであるならば、「多分」ないしは「おそろへ」と訳すべきであって、「道德的だいえば」と訳するのは誇張的すぎるかも知れない。このうちのみ、当時“morallement parlant”は、絶対的に確実であることを示す“physiquement parlant (自然法則的だいえば)”と対比的に用いられ、絶対的に確実ではないが、ほぼ確実であることを示していたからである (cf. Le Dictionnaire Universel d'Antoine Furetiere, 1690)。しかし、“morallement parlant”が蓋然性を示すようになったのは、道德ないしは習慣的 (moral) な事柄が、絶対的に必然的なものではなく、人間の側からの根本的な選択を前提しているからであると考えられる。この意味を強調するために、敢えて原義に即して「道德的だいえば」と訳した。

(筆者 あんどう・まこと 京都大学文学部〔西洋近世哲学史〕研修員)

Le problème de la volonté chez Descartes

—la volonté et l'indifférence—

par Masato Ando,
étudiant en recherches
à l'Université de Kyoto

Comment Descartes a-t-il considéré l'essence de la volonté? C'est une des plus importantes questions dans la philosophie cartésienne. Car, pour l'indifférence, il y a un désaccord entre "Meditationes" et "Principia". Dans "Meditationes" Descartes a critiqué l'indifférence comme le plus bas degré de la liberté. Mais dans "Principia" il en a parlé comme si elle était l'essence de la volonté. E. Gilson a expliqué ce désaccord comme une sorte d'éclectisme théologique de Descartes. Selon ses explications, Descartes a changé d'opinions pour éviter un débat théologique contre les molinistes. Il me semble certain que le débat théologique entre les oratoriens et les molinistes a exercé quelque influence sur Descartes. Mais ce désaccord est-il réellement inexplicable? Dans ce traité, je voudrais défendre Descartes.

Premièrement je distingue ces deux indifférences, c'est-à-dire celle de "Meditationes" et celle de "Principia". En effet, Descartes a distingué l'usage de notre volonté de sa nature. Cette distinction était nécessaire pour lui pour ne pas attribuer nos erreurs à Dieu. L'indifférence de "Meditationes" signifie l'état dans lequel se trouve notre volonté lorsque nous n'avons pas de connaissance suffisante pour choisir entre l'un et l'autre. Ainsi cette indifférence se rapporte à l'usage de notre volonté. D'autre part l'indifférence de "Principia" signifie le libre arbitre qui est une puissance positive de se déterminer et qui n'est

que la nature ou l'essence de notre volonté.

Mais quelle est la nature de notre volonté? Descartes a reconnu qu'on pût suspendre son jugement. Mais il n'a pas considéré que notre volonté fût indépendante de notre entendement. Au contraire il a reconnu aussi que notre volonté se portât ver la chose considérée comme bonne. Ainsi il est évident qu'il n'était pas un moliniste. Or, au début, il a considéré que, voyant très clairement qu'une chose nous fût propre, il fût impossible, pendant qu'on demeurât en cette pensée, de juger autrement. Mais, à la fin, dans une lettre au P. Mesland (9, fev., 1645), il déclare, "lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons". Ainsi, il me semble certain que Descartes a changé son opinion sur ce point. Mais, en rapportant la distinction entre "moralement" et "absolument" à celle entre l'usage de notre volonté et en la nature, j'ai essayé d'expliquer ce changement.

The Basis of the Moral Theory of St. Thomas

—The Natural Desire for the Intuitive Knowledge of God—

by Osamu Nakamura
Assistant in Western Studies,
College of Integrated Arts and Science,
University of Osaka Prefecture

The moral theory of St. Thomas is a teleological one. In a teleological moral theory, every moral act is declared to be good or bad according as it is or is not compatible with the attainment of the supreme good. Consequently St. Thomas's idea about the supreme