

〈翻訳〉

## ラルフ・カドワース 「自由意志論」 翻訳と解説 (上)

内坂 翼

本稿は、ラルフ・カドワース (Ralph Cudworth, 1617-1688) の草稿である『自由意志論 *A Treatise of Freewill*』の翻訳と解説である。この草稿はもともと、カドワースが構想していた大著『道徳的善悪についての論考 *A Discourse on Moral Good and Evil*』の要約版であり、『永遠で不変の道徳性に関する論考 *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*』の続編として書かれたものと推測されている<sup>(1)</sup>。「自由意志」というテーマについて論じたカドワースの草稿はこれ以外に二つ現存しているが、本草稿を含めて完成されたバージョンは存在しない。カドワース自身はこの『自由意志論』の草稿を出版する意図をもっていたが生前にそれは叶わず、死後150年後の1838年にジョン・アレン (John Allen) の編集のもとで出版された。「解説」では、カドワースの生涯を概観した後に『自由意志論』の議論を紹介し、カドワース倫理学に関するこれまでの解釈の整理と、『自由意志論』の歴史的意義について考察する。

### 解説

解説に際して、まず著者カドワースの生涯を要約して振り返る<sup>(2)</sup>。カドワースは1617年、イングランド西南部サマセット州のアラーで生まれる。同名の父は聖職者のラルフ・カドワース博士であり、息子のカドワースが後に通うこととな

るケンブリッジ大学のエマニュエル・カレッジで博士号を取得している。こうした学者の家系に生まれた息子ラルフは1632年、ケンブリッジ大学・エマニュエル・カレッジに入学する。ここでケンブリッジ・プラトニストのベンジャミン・ウィチカット（Benjamin Whichcote, 1609-1683）と出会い、直接指導を受けてその哲学と思想に感化されることとなった。1635年にケンブリッジ大学・エマニュエル・カレッジで学士号を取得、1639年には修士号を取得し、同カレッジのフェローとなる。1642年にはイングランド内戦が勃発し、1644年には国教会が廃止されているが、内戦中の1647年にカドワースはクレア・ホールの学寮長やヘブライ語欽定教授に就任し、庶民院で説教をしている。1651年、神学博士学位（DD）を取得するが、収入が不十分であることを理由に一時期大学を去っている。1654年にケンブリッジ大学に復帰し、クライスト・カレッジの学寮長に任命される。1655年には護国卿となっていたオリヴァー・クロムウェル（Oliver Cromwell, 1599-1658）にイングランドへのユダヤ人帰還を助言していて、この際にユダヤ人指導者のメナセ・ベン・イスラエル（Menasseh Ben Israel, 1604-1657）と会っている。1659年、後に哲学者となってジョン・ロック（John Locke, 1632-1704）とも知的交流があった娘のダマリス・カドワース（Damaris Cudworth, 1659-1708）が誕生する。1678年に生前に唯一出版された著書である『宇宙の真の知的体系 *The True Intellectual System of Universe*』を出版している。同年、英国国教会のグロスター主教座聖堂名誉参事会員となる。1688年6月26日に逝去した。1731年に『永遠で不変の道德性に関する論考 *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*』、1838年に『自由意志論 *A Treatise of Freewill*』が死語出版されている。

「翻訳・解説（上）」の訳出箇所では、カドワースによるストア派やトマス・ホッブズらの決定論への批判、あるいはデカルトらの主意主義者の主張への批判が主な内容となるので、ここでカドワース自身による積極的主張の骨子を記しておく<sup>(3)</sup>。カドワースは、意志が知性に従うとするトマス的な主知主義と、知性に対する意志の優位を訴えるスコトゥスやオッカムの主意主義の双方を批判し、知

性と意志作用が結合した魂の力としての自由意志概念を提示しようと試みている。魂は最高善（*summum bonum*）へと向かう自然衝動をもつとされ、道徳的責任を成り立たせるための意志の自由が強調される。魂の指導原理つまり自己決定の力としての意志が、道徳的責任のみならず個体化原理の基礎として位置づけられる。意志は魂の完成へと向かう手段となる一方で、神はすでに完成されているので自由意志という機能は神に属しないとみなされる。

『自由意志論』でカドワースが提示している「自己決定」（self-determination）あるいは「自律」（autexousy）に関する豊富な理論的分析は、近年のカドワース倫理学の再評価のために不可欠な視点を提供しているように思える。例えば、エルンスト・カッシーラー（Ernst Cassirer）の『英国のプラトン・ルネサンス *The Platonic Renaissance in England*』（1953）によって先鞭をつけられたカドワース研究であったが、そこではカルヴィニズムと経験論と対峙するプラトン主義者としてのカドワースの立場が強調される傾向があった。マイケル・ギル（Michael Gill）は、『人間本性を扱った英国のモラリストと世俗倫理の誕生 *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*』（2006）において、カドワースを幾何学の真理と道徳的真理を類比的に捉える道徳的な直観主義者（*intuitionist*）として解釈し、カドワースは道徳性を人間の動機から構成しなかったとみなしている<sup>(4)</sup>。

しかし、『自由意志論』第十章の議論において、「幾何学や形而上学のように明晰判明な認識に基づく確実な真理とは異なって、道徳的判断には推測に基づく蓋然性と自己判断の要素が不可欠である」とカドワース自身が論じていることを鑑みると、上記のギルの解釈は誤りであることが明らかとなる。さらにカドワース『自由意志論』は、前期ストア派が提示した宿命論を、後期ストア派とくにエピクテトス（*Epictetus*）やアフロディシアスのアレクサンドロス（*Alexander of Aphrodisias*）が提示した主意主義と道徳的責任論を応用して批判しているという見解もあり、カッシーラーが見なしたような単なるプラトン主義者という側面ではないカドワースの複層的な哲学をここで考察することができるだろう<sup>(5)</sup>。

近年カドワースの『自由意志論』が注目されている背景には、この草稿を『人間知性論 *An Essay Concerning Human Understanding*』の第二版出版前にジョン・ロック (John Locke, 1632-1704) が読んで受容した可能性が高く、カドワースの自由論の受容がロックの自由論の改訂に関わっている可能性がスティーヴン・ダーウォール (Stephen Darwall) などの論者によって指摘されてきた点がある<sup>(6)</sup>。1680年代の前半、ロックはラルフ・カドワースの娘ダマリスと「親密な文通」をし、そこではしばしば哲学的議論が話題となっていた。1685年、ダマリスは亡命中のロックを待ちきれず、マシャム夫人 (ダマリス・マシャム) となるが、1691年以降、ロックはオーツ (Oates) にあるマシャム宅に滞在し、カドワースの『自由意志論』の草稿にアクセスが可能な状態であった。『人間知性論』の初版が1689年に出版され、第二版が1694年に出版されているので、改訂のためにロックがカドワースの自由意志論を参考にした可能性がある。とくにロックの自由論・意識論・人格論と、シャフツベリの道德感情論は、仲間同士で回覧されていたカドワースの草稿 (『自由意志論』を含む) から影響を受けた可能性が高いとサラ・ハットン (Sara Hutton) も指摘している<sup>(7)</sup>。もしカドワース『自由意志論』がロックの『人間知性論』の自由論改訂に影響を与えたとすると、その多くがロックの読者であった18世紀のイングランドとスコットランドの哲学者もまた「自由と必然」というテーマについてカドワース哲学の影響下にあったとみなすことができるだろう<sup>(8)</sup>。

前述したように、『自由意志論』は1838年に初版<sup>(9)</sup>がジョン・アレンの手によって出版されている。1996年、ハットンがこの初版をもとにケンブリッジ大学出版局から (『永遠で不変の道德性に関する論考』に付属するかたちで) 『自由意志論』の校訂版を編集して出版し、カドワースが参照した文献や専門用語などに注釈をつけている。今回は底本として初版を中心に用いる一方で、ハットンによる出典表示や注釈を適宜参照した。カドワースは英語以外にラテン語とギリシア語を主に引用のために記すが、本文中のラテン語は引用の場合は「」で訳出し、( ) でイタリック体のラテン語を併記した。ラテン語の直後に英語の言い換

えがある場合はラテン語をカタカナ表記のまま残した。ギリシア語は「」でカタカナ表記し、直後に言い換えがある場合は日本語で訳出しなかったが、言い換えがない場合は適宜日本語で訳出した。『自由意志論』の章立てについては初版と校訂版で一貫しているため、それにならって表記した。前半である本稿で訳出した範囲は『自由意志論』の全二十七章のうち第十章までである。

## 『自由意志論 *A Treatise of Freewill*』

### 第一章

自然の直感に導かれて、われわれは「エブ・ヘーミーン」<sup>(10)</sup>（われわれのところにある）のものが（それが全能の神に存するものであるとしても）、「われわれ自身の力」(*nostra potestate*)のうちにありと明確に考えるようになる。つまり、われわれは行為において全く受動的であるわけではなく、われわれがなすことにおいて不可避の必然性によって決定されないと。無生物や野性の獣とは全く違った仕方で、われわれは人間の行為を誉めたり貶したり、称賛したり責めたりする。時計や自動機械を責めたり称賛したりするとき、それが設計された目的になっているのかいないのか、つまり、適切に動いたりそうでなかったりする原因を自動機械に負わせることをせず、われわれは製作者にその原因を帰する。だが、偽証や故意の殺人によって他人の命を奪うといった悪行をした人を責めるとき、その者がすべきことをしなかったことを責めるだけでなく、その者ができたであろうこと、悪行を避けることができた可能性、そしてその者自身が悪の原因であることを責めるのである。「ホ・テオス・アナイティオス（罪なき神）」を主張することで、すべての人間の言葉は悪行への責めから少なくとも神を解放するので、神は悪行の原因でもなく罪も負わない。そして、行為の原理にしたがって、人間自身に悪行の責めと道徳的欠陥の真の原因を完全に負わせるのである<sup>(11)</sup>。たしかに、びっこの馬やつまずく馬を責めるのとは違った仕方で、われわれは悪意があって非道徳に行為する者を責める。それは、その者自身が悪に唆さ

れていない場合で、本性的で必然的な欠陥を責める仕方とも異なる。というのは、この場合にその者自身を憐れむように欠陥を責めるのであり、そうした欠陥は過ちではなく不運だとみなされる。だが、その人格自身に反する不快を伴って、われわれは人間の悪を責めるのである。

自然の直感という同じ感覚は、さらに明確に自らの行為に対する人々の責め、告発、非難を見出す。自らの不利になるよう無分別で思いやりなく軽率にその行為がなされたときや、高潔さの命じるところに逆らって非道徳的に悪意をもって行為がなされるときに。後者の場合、人々は恐怖や混乱、驚きを伴って、(恥とは別に) 罪の意識と良心の後悔を抱く。行為の後、自己嫌悪のようなものとともにその行為を後悔し、正義の債務の一部として自らに復讐をなさざるをえない。悪さを働くことなく、熱を出したり、結石ができたり、痛風になったとしても、誰も自らを告発したり非難したりしないし、自らに対して罪の意識を抱いたりもしない。そして、たとえすべての人間の行為が必然的だったとしても、人々は病気になることを後悔しないように、王子に生まれなかったことや年間千ポンドを相続しなかったことを後悔したりはしない。

最後に、われわれは報復・処罰・弁明の正義についての感覚をも、たんなる空想としてだけでなく、自然のうちに実在する事物として抱く。ある政治的共同体における治安判事が、犯罪者に対して過去の不正義かつ不法な行為のために処罰を課すときに。というのは、こうした法的処罰は、同じ犯罪を犯すことを他者に恐れさせることで、将来における似た犯罪を防ぐことが部分的に期待されている。また、われわれが狼・毒蛇・大蛇・狂犬のような害獣を殺すように、犯罪者の首を切って死をもたらしことが悪人が害なすことを妨いでいることは真だろう。だが、それが処罰の意義のすべてであり、処罰が過去の行為を振り返らないということは真ではない。理性的存在の均衡的本性を達成するためには、自らを痛めつけ貶めた上に他者にも害を与える邪悪な人間を見たとき、報いとして不名誉と苦痛を与えるようにするだろうから。

だが、プルタルコスが考察しているように、この偉大な現世の共和国の最高統

治者つまり全能の神のうちに、そして時に遅れてだが現世においてさえ悪名高く邪悪な人々に罰が課されるうちに、弁明的正義の概念を人々の自然の直感により強く示す<sup>(12)</sup>。しかし、この他に、人類一般は死後に神によって課される処罰への強い予感をつねに抱いてきた。そして、その人の仕事と過去になしたことにしたがって、すべての人に神がわかりやすく明白に名高く定める審判の厳粛な日があると、聖書はわれわれに確信させる。そして、死後の地獄での罰は来世のみに関わり、罰せられ消失した魂を癒やし復活するための治癒あるいは治療の他には意図されなかった。ある人々が（永遠の罰が存在するはずがないと推測することから）想像するように、それは聖書にも妥当な理性のどちらにも一致しないものであるが。しかし、すべての行為が必然的であるならば、審判の日が、寒寒・熱病・麻痺・昏睡よりは、殺人・姦通・不正義・不節制をした人々を罰するために定められたものとする理由がなくなってしまうだろう。

したがって、人々の自由で意図的な行為を固有な意味で非難に値するとみなす道德家たちは、その行為の悪を「マルム・クルパエ」(*malum culpae*) つまり過ちの悪と呼び、過ちでなく自らが妥当な原因でない必然的な他の悪と区別した。これをキケロは「次のように自分に言い聞かせて欲しい。欠点や悪行とは無縁の人間には、恐るべきことや脅えるべきことは何一つ降りかかるはずがない」<sup>(13)</sup> (*Hoc tibi persuade nihil homini pertimescendum praeter culpam*) と語った。ストア派の教義によれば、過ちの悪と比べてどのような悪も恐れるものではない。その教義とは、理性的存在にとっての真の最大善と最大悪は、「エン・トイス・プロアイレティコイス」あるいは「エン・トイス・エプ・ヘーミーン」、つまり自らの自由意志の行為つまり自らの力のうちの事物にあるとみなすものである。

そうしたわけで、正しく解された真の自然の直感とキリスト教の教義に従って、「エプ・ヘーミーン」(われわれのところにある)のもの、つまりわれわれの力のうちにあるものがあり、絶対的必然性はすべての人間の行為を支配してはおらず、行為のうちに偶有的自由のようなものがあると判断せざるをえないと私は結論する。神が世界を審判する日を定め、現世になしたことや善悪にもとづいて

人々に賞罰を与えることこそ、キリスト教信仰の信条なのである。善きことをなした人すべてに榮譽と名誉と力が与えられ、悪しきことをした人すべてに辛苦と苦悶が与えられる。すべての人々の行為が自らの本性あるいは神の命令や神の流出にもとづいて必然的であったなら、この点で神の正義を主張することはわれわれにはできない。つまり、必然からの自由なしにはキリスト教の真理を主張することができないのである。

## 第二章

にもかかわらず、自由な意志 (*liberum arbitrium*) というものは存在せず、われわれ自身のうちに力はなく、人間の行為のうちに偶有的自由はないのであり、人々によってなされる何事も絶対的で不可避に必然的であると主張する者たちはあらゆる時代に欠くことがなかった。

そして、ある者によれば、二つの異なった根拠づけがあり、第一にこの偶有的自由は「プラーグマ・アニユルパルクトン」あるいは「アニユボスタトン」、つまり自然のうちに存在することが不可解で不可能なものであるためだとされた。第二に、そうした〔偶有的自由という〕ものが可能であって実在するのは、全能である神のみが固有に行使することのみであるためだとされた。したがって、神が自己決定できる唯一の存在であり、必然的である永遠の命令によってすべての創造物の行為が生じるとされる。

偶有的自由や自由意志といったものは自然のうちのどこにも存在しないと主張する諸根拠には主に以下のものがある。第一に、何ものもそれ自身を動かすことはできず、「動かされるものは別のものに動かされている」(*quicquid movetur movetur ad alio*) ので、動かされるものは何であれ、必然的に動いたものによって動かされているからであると。第二に、自発的でそれ自身によって動くものがあることは認められるべきであろうが、何ものもそれ自身を変化させたり、作用したり、それ自らの行為を決定することはできないからであると。同じ事物が同時に作用者であり受動者であることはできないためである。第三に、「ウーデ



ン・アナイティオン」つまり原因なしに何ものも起こることはないだろうからと。なされたり引き起こされたりするものは何であれ、先行する充足根拠をもつ。ホッブズが付言しているように「あらゆる十分原因は必要原因である」<sup>(14)</sup>。第四に、すべての意志作用は善の理由、すなわち、より大きな善の現われによって決定されているからであると。その現われと善の諸理由は知性のうちにあり、任意のものではなく必然的なものであるので、すべての意志作用は必然的である。第五に、それ自身に無差別であるものは、永遠にそれ自身を決定することができず、どちらにも運動・意志作用・行為することなしに永遠に無差別に止まりつづけるからであると。最後に、ホッブズはあらゆる選言命題の必然性を詭弁的に論じている。これらの諸根拠や似たような根拠から、永遠から永遠へと連なる原因の鎖、つまり過ぎ去ったことと来るであろうことの双方を必然的に結ぶあらゆる環があると多くの古代人は結論づけていた。エンニウスに以下の一節がある。

ああ、ペーリオンの森でもみの木が  
斧で刈られて大地に倒れねばよかったのに<sup>(15)</sup>。

ここにキケロはこう付言する。

もっと昔にさかのぼってもよい。「ああ、だが、ペーリオンの森に木が一本も生えねばよかったのに」と。さらにさかのぼって、「ああ、ペーリオンの森が存在しなければよかったのに」と言うこともできる。同様にもっと昔をたどっていけば、無限にさかのぼることができるのだ<sup>(16)</sup>。

そして、その木で船の建造が  
始まらなければよかったのに。

これらの過去の事柄を持ち出すのは何のためなのか。詩句は次のように続く。

私のご主人様は、決して館からさまよい出ることはなかったであろうから。

心を病み、残忍な愛に傷ついた私のメーデア様は。

ここで同じキケロが考察しているように、これは「必要原因」(*sine quia non*)の鎖あるいは連鎖であるにすぎない。メーデアの時間にそう多くの船が出航準備ができていたわけではないだろうが、そのために彼女が海に身を投げたり、その船の一つで運ばれることが必然であることにはならない。しかし、ホップズ氏は以下の仕方で教理を主張し、さらに議論を進めている。「どれだけそれが偶然に見えようとも、事物の本性のうちにあるものと共に作用しない因果においては、いかなる行為もない」<sup>(17)</sup>。このようにホップズがありのままに述べていることは大いなる矛盾であり、多くの先行する憶測に依っている。そのため、ホップズによれば、あらゆる行為は一つの鎖に依らずに、無限の鎖にからみもつれている。

しかし、本性のうちにある偶有的自由のようなものがあり、その行使は神に固有なものでなければならぬと定める諸根拠には一般的に以下のものがある。第一に、創造物が自ら決定すると仮定することは、創造主から独立することであり、神の観念と矛盾するからであると。というのは、宇宙において神があらゆる活動の単独の決定者であり、本当に本来的な意味で唯一の行為者だからである。第二に、創造された行為者のうちに偶有的自由があるとすれば、未来の出来事についての神の予知はありえなくなってしまうからと。第三に、それでもやはり、人間の意志の偶有性に関わらず予知があるとすれば、この予知そのものが結果としてその意志の必然性を意味することになってしまうと。というのは、道徳的なものにとって自由があるとすれば、これはペラギウス派の立場となり、これによって取り去られた神の恩寵の必然性を否定し、「アウテクスーシオン」(自らの力で)つまり自己活動力ないし自由意志を大いに称賛してしまうからである。

最後に、人間が永遠に自らの意志の偶有的な墮落に運命づけられるとするのは不条理かつ不当であるように思える。（人間が神の命令に強いられることに運命づけられているとすることも同様に意志の根拠を取り去ってしまう。）

### 第三章

もしわれわれ自身の力のうちにあるもの、自己活動力、行為における偶有的自由がなければ、あらゆるものは何であれ必然的に活動していることとなる。その際、この現世の巡りの始まりにおいてあったのとまったく同じ状態を、この地球の大火の後、全能の神は再び寸分変わらずにこの世界の全体の構成を創るだろうという想定がされる。そして神は、身体も精神もまったく違いのない別のアダムとイヴを前の二人と同じように創造し、二人は（同じように）次の世代を産み増やすであろう。この世界がこれまで7千年かそれ以上継続してきたように、その世界もまた別の期間続いて消え去るだろう。なんの違いや変動もなく、前の期間の巡りとまったく同じように、あらゆるもの、あらゆる運動と活動がそこにあるだろう。別のケインとアベル、別のエノク、別のノア、別のアブラハム、イサク、ヤコブ、別のモーセ、別のピタゴラス、別のソクラテス、別のイエス・キリスト、別のポンティウス・ピラト、別のカイアファ、別のあらゆるもの、別のあらゆる人が、寸分変わらず同じように、同じ服を着て、同じような家に住み、同じ腰掛けに座り、同じ動きをして、同じ本を書き、同じ言葉を話し、何度も同じ行為をするといった具合に。

ストア派の教義とは、こうした世界と現世の期間が無限にあり、寸分変わらず同じように無限から無限へと巡っているし、巡っていくだろうというものである。全能の神は必然的主体であり、複数の大火の後に以前と全く同じ状態に事物を置くことになるだろう、とストア派は想定していた。すべては必然的に活動し、寸分変わらず同じことをするだろう同じような人間がともにあるだろうと。

概ねプラトン主義者を自称していたケルススがこのストア派の教義を表明したが、学識あるオリゲネスは以下のようにケルススを批判している。

わたしにはどうしてケルソスが、多くの論証か、あるいは少なくとももっともらしい議論を必要とする教説を、わたしたちに対する反駁書のなかに挿入することが有益だと考え、「死すべき存在の寿命は初めから終わりまで同様であり、しかも一定の周期に従って同じ出来事が常に生じてきたし、現在も生じているし、将来にも生じることは必然である」ということを可能な限り示そうとしたのかわからない。もしもこれが真実だとすれば、自由意志（エペーミン）は破壊されることになる。もしも「一定の周期に従って同じ出来事が生じてきたし、現在も生じているし、将来にも生じることは、死すべき存在の寿命において必然である」のであれば、ソクラテスが常に哲学をなし、また新たな神々を導入したり若者を墮落させた科で告発されることが必然であるのは明らかであり、アニュトスとメレトスも常に彼を告発し、アレオパゴスの評議会も毒人参による彼の死の宣告を決議することになる。同様に、一定の周期に従ってパラリスは常に専制君主として支配し、ペライのアレクサンドロスは同じ残虐行為をなし、パラリスの雄牛の刑に処せられた人々は常にその内部でうめくことになる。もしもこれが前提されるなら、いかにして自由意志が保持され、賞賛と非難が道理に適うものとなるのか、わたしにはわからない。このようなケルソスの前提に対する反論は、もしも「死すべき存在の寿命は初めから終わりまで同様であり、しかも一定の周期に従って同じ出来事が常に生じてきたし、現在も生じているし、将来にも生じることは必然である」ならば、一定の周期に従ってモーセが常にユダヤの民を引き連れてエジプトを脱出することも、イエスが再びこの人生に到来して、かつてなしたのと同じことを、しかも一度ならず、周期に従って限りなくなすことも必然となる、というものである。さらに同じ人々が一定の周期に従ってキリスト教徒となり、ケルソスも再びこの書物を書くことになるが、それは以前にも限りなく書

いたものなのである。ケルススは「死すべき存在の寿命」のみが「一定の周期に従って」必然的に生じてきたし、現在も生じているし、将来にも生じると主張している。しかしストア派の大多数が、それは死すべき存在の寿命についてばかりか、不死なる存在や彼らが神々とみなす存在についても該当することを主張する。というのも、これまで限りなく生じたし、将来も限りなく生じる万物の大火の後、万物の同じ秩序が初めから終わりまで生じてきたし、将来も生じるというのだから。だがストア派の人々は、わたしにはなぜかはわからないが、どうにかしてその不合理さを修正しようと試みて、すべての人々は周期に従って、以前の周期の人々とは全く変化がなくなる（アパラクトス）だろうと主張する。その結果、ソクラテスが再び生まれることがないように、むしろソクラテスと全く変化のない誰かが生まれ、クサンティッペと全く変化のない者と結婚し、アニュトスとメレトスと全く変化のない人々によって告発されることになるというのだ。しかしわたしにはどうして世界が常に同じであるのに、この世界と別の世界には全く変化がない訳ではなく、他方そこに存在するものどもは同じではないのに、全く変化がないことになるのか、わからない<sup>(18)</sup>。

だが、全能の神によって二つの数の異なった世界を同時あるいは現時点に想定するとすれば、事情は同じとなるだろう。そこ（その二つの世界）では、お互いが寸分の違いなく似ていて、二人のアダムと二人のイヴが見分けがつかないほど同じようにいて、双方に魂と身体があり、数千年の時を通して繁殖によって人間の数を増やしていくのである。本性のうちに偶有的自由がなければ、（二つの世界の）人類はすべて同じ時間に、同じ動きをし、同じ言葉を話し、同じ本を書き、あらゆることで相伴うのである。それはまるでガラスに映る像の動きが、ガラスの外にある物体の動きに寸分変わらず似ているようなものである。ところで、こうした二つの世界ではすべての事物が完全に似たようにつくられ

て、最初の両親や男女も完全に似ていたことだけが可能であると考えられるとしても、時間が経つとともに、その二つの世界では大きな不同や相違が生じていくだろう。だが、この相違が決して小さくはないとしても、そこに偶有的自由があり、人間は自らの力のうちにあるものを持ち、自らでそのものを加え、そのことで自らを変化させて決定づけ、すべての事物は因果の揺るぎない運命的な鎖によって結び縛られていないということは認められなければならないだろう。

#### 第四章

ところで、「あらゆる事物は内的必然性をもつ」<sup>(19)</sup> (*quod cuncta necesse intestinum habeant*)、というのは真ではない。あるいは、「事物の本性のうちにある」 (*in rerum natura*) ものはどれも作用を受けた仕方、働きをなされた仕方以外では行為することはできない、というのは真ではない。反対に、本性のうちに偶有的自由があるだろうし、人間と他の理性的被造物は、私が考えるに、ここから十分に見えるだろう秤を傾けるために、自らのものを付け加えたり投入したりすることができる。というのは、われわれの選択肢として複数の対象が同時に提示され、それらの対象同士が同等あるいは寸分違わず似ている場合が多くあることは否定できないからである。その場合、知性のうちのいかなる理由や動機も、他の対象よりある対象を選ぶよう必然的に決定づけることはできないだろう。例えば、ある人が他の人に、大きさ・形状・色・重さが寸分違わず似ている、20ギニー分の金あるいは金球あるいは銀小球を差し出したと想定しよう。差し出された相手は、どれか一つを選びとるためのわずかな外観の違いすら識別できないとする。また、これらのギニーあるいは金球は、選ぶ者の手から等距離の間隔で円状に置かれているとする。そして、この場合、どの対象を選好したり選択したりするべきかわからないために、誰もが保留したり躊躇うことなく一つを確実に選ぶだろうことは疑いえない。しかし、あれよりこれを選ぶべき先行する動機あるいは理由にもとづいて必然づけられていないとしたら、選択者が得るものは彼にとって全く同じものであり、彼は偶有的あるいは偶然あるいは無根拠に自らを決定づけ

なければならない。たとえ確実に20ギニーを得られるという根拠についての知識が前もってないとしても。だが、この場合に隠された必然的に決定するものがあつたと君が述べたでしょう。すると、同じ試みが何度も〔同じ人によって〕百回ほどなされるか、百人ほどの人になされるかした場合、すべての人が毎回同じギニーを取るだろうとわれわれがみなさない理由はない。同じギニーを取るということは、右手あるいは左手から順に対象が並んでいるとき、1つ目あるいは2つ目あるいは3つ目…〔のギニー〕をずっと取っていくようなものである。

このことだけから、理性的存在つまり人間の魂は、先行する根拠に必然的に決定づけられていないとき、必然的本性を越えて自らを拡張し、受動をこえて行為し、自らを活動的に変えて偶有的あるいは偶然に決定づけることができる。したがって、この点にこそ物質的事物と非物質的事物の大いなる違いがある。自らを動かすことのできない物体は、受動をこえて行為することができない。したがって、もし運動や衝撃の原因が同等の力あるいは強度で物体に加わったならば、それら物体はこちらにもあちらにもまったく動かないだろう。もし平衡状態にある二つの同等の天秤に同じ重りを乗せたなら、二つの天秤は永遠に止まったままで、どちらの天秤も上に上がったり下に下がったりすることはない。だが、合理的存在と人間の魂は、動機と理由において均衡していて、外部にある対象自身の重さからその天秤の均衡を保っていたとしても、そのために絶え間なく必然的に未定の状態につねにあるのではない。むしろ、優勢さをつくりだすため、他でもないある天秤に自ら穀物を足したり投げ入れる。そして、この決意は偶有的で放縦的であり、過去に起きたことと必然的に結びついてはいない。したがって、ここには必然的ではない充足根拠がある。ここには自らを変え自らに働きかけるもの、理由に関して無差別ではないが、自らを決定づけて受動的な無差別性を取り去るものがある。

だが、この自由が少なくとも全能の神に属すると認めるべきだということは、有神論者であれば否定することはできないだろう。現にそうでありそれ以外にありようがないほど必然性の下にあるべき理由が見出せず、したがってその任意の

意志と意向によって決定づけられるべき事物は、世界の枠組みと構成のうちに多くある。例えば、世界が無限でないと想定すると、ある事物がちょうどその大きさであり、1インチあるいは毛幅ほども大きくも小さくもない必然性はその事物自身のうちにはない。星の数が偶数あるいは奇数である必然性もない。たとえ星の一つが現にそうあり、ある者が〔任意に〕その星を指定することができるようにあるとしても。それと同様に、神が世界を審判する日を指定するのをキリスト教徒は確信している。『マルコの福音書』13.32では、「その日、その時は、誰も知らない。天使たちも子も知らない。父だけがご存じである」<sup>(20)</sup>。この箇所では、審判の日は父である神の任意の意志と意向によって決定づけられるものであることが含意されている。事物そのものの本性のうちには、一時間や一瞬も早くも遅くもないその正確な時間にその事物が〔世界に〕投げ入れられたという必然性はない。それどころか、創造されたこの世界全体とそのうちにあるすべての事物は、必然的に存在するものではなく、双方とも不確実で、かつてはなかっただろうし、再び消滅させられたり、神の任意の意志と意向によって創られたりすると一般に考えられている。『ヨハネの黙示録』4.11によれば、「あなたは万物を造られ、万物はあなたの御心によって存在し、また造られたからです」<sup>(21)</sup>。創造とは自然で必然的な流出ではなく、言葉と息子が父から生じるように、自由で自己決定的な流出である。創造とは全能の神の「ロゴス・プロフォリコス」であるからである。「主が語ると、そのように成り、主が命じると、そのように立った」<sup>(22)</sup>。

だが、神がもつこの任意で偶有的な自由は、抗しがたい帰結をもたらす影響とともに、あらゆるものの神的な宿命として、すべての創造物の行為と意志作用をも必然のものともみなす論者たちによってあまりに拡大して捉えられてきた。そうした論者は、人類が全能の神によって不可避にその行為を必然づけられることが運命となっているとして、永遠の絶対的な神意によって、人間自身による作為や来世における刑の執行を考慮することなく、大部分の人類の墮落さえも神の自由の帰結とみなしてきた。

実際のところ、神が最善をなすように拘束されていると言う者の説は不合理で



ある。というのは、神は自らの本性の完成という法しかもたないからである。それにもかかわらず、神は自らの完成という不変の法に反しては行為しない、つまり神は思慮に欠けたことや不正なことはしない。そして、神が世界を創造したとき、（すべてを考慮した上で）創りうる最善の仕方にしたがってすべてを創造したと敬虔に信じられるだろう。最善の仕方の結果として、神はありえたかもしれないさらなる悪の創造の責めを負うことはないし、人間が悪をなそうとしたときに善をなしたことについて神が礼賛されたり称賛されるということもない。

## 第五章

だが、ここまでわれわれが論じてきた自己決定というこの偶有的自由は（古代ギリシアの哲学者によって偶然的自由 (epileustick liberty) と呼ばれてきたものだが）、対象における完全な相等性がある全くの偶然の自己決定であるとき、称賛と非難、称揚と過ちの基礎となる「アウトクスーシオン」(自律) つまり自由な意志 (*liberum arbitrium*) とはならない。というのは、完全に相等で寸分違わず似ている二つの対象が、等しい大きさ・重さ・量の二つの卵、二つのギニー、二つの金球のように、ある人の選択肢として提示されたとき、別の方ではなく片方を選んだことで選択者や他の者を正当に非難することはできないからである。そして、対象のあいだに完全な善の相等性があるか、同じ目的のために同等に役立ったりその目的へと導いたりする手段である場合、すべての他の対象の選択肢についても事情は同じとなるだろう。対象のうちに実在する不均等があり、あるものが善く、他のものが悪く、人が善いほうを退けて悪しきほうを選んだ場合のみに正当な過ちや非難がありうる。つまり、高潔さや良心が命じるところと、感覚的快や私的利益を求める下等な欲求の誘惑とのあいだの違いのようなものがある場合である。こうした下等でより悪しき性向を拒否し、より善き原理や高潔さと徳の命じるところに従う者は、あらゆる時代の世界のあらゆる場所で、「エパインエトス」つまり賞賛に値するとみなされ、自らに動じない者あるいは自己抑制する者とされるだろう。だが、器官の法と呼ばれる下等な欲求に打ち負かされ屈

服したために自らを放棄した者は、高潔さの上位の命令あるいは心の法と対立することで、自らに振り回される者あるいはより悪しき器官に征服された者として、つまり非難に値するとみなされる。ところで、人類に共通の〔生得〕概念<sup>(23)</sup>と、人を告発したり許したりする、すべての人に備わる良心の感覚の双方から、以下のことが疑いなく明白である。自由意志というものもこのようにあり、〔対象のあいだに不均等がある場合に〕より善くあるいはより悪く自らを決定づけ、(他のところで示されるように、絶対的完全性のために正しく扱われないこともあるが) 称揚と過ちの責を負う「アウトゾウション」つまり自由あるいは意志があるということが。

それにもかかわらず、この現象を正しく説明するのにあまり困難を要さないということは、この現象に反するすべての例外から同一のことを明確に主張し立証することによって認められるだろう。とくに、通俗的心理学つまり魂についての学として一般に流布している方法が、この意志の自由をひどく挫折させるか誤らせて、不条理で滑稽で奇怪なものとみなしてきたからである。

というのは、流布している通俗的心理学は以下のように論じるためである。理性的魂のうちには知性と意志という二つの能力があり、知性はそのうちに意志をもたず、意志はそのうちに知性をもたない。そして、この二つの能力には知性作用と意志作用の働きが属すとされ、(通俗的心理学が論じるには) 知性が理解し、意志が意志するとされる。

だが、こうした学者は二股道に分けて以下のように論じる。第一に、多くの学者はこの知性をすべての行為の開始者や第一動者と考える。というのは、知られざるものに欲望はない、「知られないものを欲しがる者はいない」<sup>(24)</sup> (*ignoti nulla cupido*) というこの理由による。そして第二に、知性は対象への行使や指定を決定づける意志というものなしに、必然的に複数の対象に働きかける、と学者たちは主張する。なぜなら、盲目である意志はしたがって知性を対象の行使や指定へと決定づけることができないからである。第三に、知性は思弁的事物の真偽だけでなく実践の適合性に関して、すべての事物を必然的に判断すると論じられる。

最後に、意志の盲目的能力は必然的知性の最終的な実践判断につねに必然的に従うと論じられる。

だが他の論者は、意志の自由というこの現象を解明するために、第一に意志は盲目であるかもしれないが、対象の行使と指定の両方に知性を決定づけると想定することが必要であると考ええる。そして、判断において必然的である知性は、そうすべきと考えられたこと、つまりその場合における知性の最終的な実践判断のみを盲目的意志に提示し、意志をその判断へと誘い促すだけである。しかし、この最高位の女王、魂の女帝である盲目的意志は、これやあれをするかしないかについて自由で無差別にまだとどまっている。あたかも知性がその場合にまったく判断を下さず、いずれの単一の道に関わりなく、最終的に自らを偶然に決定づけるように。意志の自由の定義が意味するところは、「意志はすべてのなされるべきことに向かって、置かれた事物において進むことができるあるいはできない」(*Voluntas, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agree, vel non agere*)、つまり意志は知性の最終的な命令あるいは判断をも含む、すべての事物が置かれた後もその行使や指定に関してまだ自由で完全に無差別であり、これやあれをするかしないかについて偶然に決定づけることができる。これらの論者が考えるに、意志の自由を解明するにはこれ以外の道はないとされる。

## 第六章

だが、私の考えでは、こうした心理学が真理であるとしたら、自由がまったくない、つまり必然からの自由がない、あるいはそうした自由は不合理で滑稽で奇怪なものに他ならないことになってしまう。というのは、第一に、盲目的意志が先行する知性の必然的な命令につねに必然的に従うとすれば、その時すべての意志作用と行為は必要に応じて必然的になってしまう。それでも、知性の広がりから意志の自由を解明しようとするこの試みは、その前により広い射程と見通しをもっているだろうが。こうした想像や衝動は、各々が一つに決定づけられるが、対象のあいだの違いについては是認し判断する知性が必然的にいっしょに働く限

り、まったく何も示すことはない。しかし実は、他の哲学者たちは、意志はそれ自体は盲目の能力であるので、必然性のもとで必然的知性の最終的な命令あるいは実践判断に従うと論じた。また、それにもかかわらず、自由を保持するために、意志というこの盲目の能力は第一に知性の行使と対象に関して知性を動かし決定づけるとも主張してきた。これら二つの主張はそれ自体において明白に矛盾している。その上、以下の点でも絶え間ない〔議論の〕循環に陥らざるをえない。そうした哲学者たちは、意志が知性によってまず示されたところのものを意志する（さもないと何か知らないものを意志してしまうから）と主張しつつ、再度また、知性が意志によって動かされ決定づけられるところのあれこれ以外に働くことができないとも主張する。したがって、すべての意志の働きの前に知性の活動があると同時に、すべての知性の働きの前に意志の活動があるとされる。これらの議論もさらなる矛盾であり受け入れがたいものである。

だが、もし盲目の意志が知性の必然的知性による実践判断の最終的命に必然的に従うのではないとして、同じものあるいは別のものに従って無差別にとどまって自らを偶然に決定づけるとすれば、意志の自由はたんなる不合理であり、すべての人間の行為に働きかけ決定づける狂気となるだろう。これだけでなく、すべての人のうちで意志するということが、なぜかを知らないだけでなく、何をも知らないで絶え間なく意志するということになってしまう。その上、すべての心の考慮と熟慮、すべての他からの助言と忠告、すべての勧告と説得、それどころか理性と知性という能力そのものがすべて役立たずになり、何の成果もなくなってしまう。そして、盲目の意志に必須だと想定される揺らめく不確実性と偶然の無差別さのどちらも全く不適格となり、徳や悪徳の習慣がありえなくなってしまう。結局のところ、この仮定も称揚と過ち、賞罰、称賛と非難という現象を解明することができない。というのは、以下のような場合、自由に意志した行為だとして人々が称賛や称揚や報酬にふさわしいとすることはできないからである。ただ偶然に無分別にたまたま行為して善きことをした場合や、自らの自然権と本質的な特権を利用したり、それが折りよく起こったり、どちらにせよ、理由

なく行為する特性を利用したりして、悪いことをしてしまった場合に。最後に、自由意志についてのこのスコラ学の定義は、意志作用そのものに加えて、すべての事物が置かれた後の、あれかこれかをしたりしなかったりする無差別さについての魂の最終的な実践判断というものであった。こうした議論に〔アフロディシアスの〕アレクサンダーや他の古代のペリパトス派は知識をもたなかった。ペリパトス派の説明とは、同じ事物がある状況で、外部からの人々への印象も同じであり、受動的であるすべてのものが同じであったとしても、それにもかかわらず、別の仕方で行うだろうというものであった。こうした説明によれば、最終的な実践判断もまた人々がたんに受動的であることを示すのではなく、意志あるいは意志作用と実在的に同じ事物であるとされる。

## 第七章

だが、こうしたスコラ学は明白に不合理であり、たんなるスコラ学の学術的議論にすぎない。というのは、知性や認識の働きを知性という能力に帰すること、意志作用の働きを意志の能力に帰すること、あるいは知性が理解し、意志が意志すると語るとすることは、あたかも歩行能力が歩き、語りの能力が語り、音楽の能力がリュートで曲を弾いたり、この歌やあの歌を歌ったりすると語るようなものである。

さらに、あらゆる哲学者によって一般的に「働きかけるものは何であれ存立するものである」(*actiones sunt suppositorum*) ということは了解されている。したがって、この種の言葉遣いでは、知性と意志という二つの能力が、二つの「支え」(*supposita*)、二つの存立するもの、二つの主体、二つの人格として魂のうちにあることになってしまう。こうした議論は、知性が意志に提起し、意志に示し、意志を誘い促す、さらに意志が知性に従う、あるいは意志が自らの自由を行使して知性の命令に従うことを拒むといった、スコラ学者によって一般的に使用されてきたこの種の語りと一致する。意志が知性を最初に動かし、知性が意志を最初に動かすと言うことは錯綜した混乱と理解不能な戯言にすぎず、これは無限

で果てがない循環である。そのため、この意志という能力は知性的つまりすべきことを知って動く、そして知性という能力が意志的に動くつまり意志なくては動かないと想定されなければならない。ところが、知性が意志というものを除いた単なる知性作用あるいは知覚作用のみが属する能力のようなものとして、意志が知性というものを除いた単なる意志作用のみが属する能力のようなものとして捉えられる。

だが他方で、実際には人間あるいは魂が理解し、人間あるいは魂が意志している。それは人間が歩き、人間が語ったり話したりし、音楽家がリュートで曲を弾いたりするようなものである。したがって、一つの同じ存続する事物、一つの同じ魂が理解し意志し、同じ主体がさまざまに行為している。そして、われわれのうちにある一つの同じ理性的魂がそうやって知性的に意志し、あるいはさらに意志することを知って意志し、これやあれの対象を意志的に理解し考えるのである。

理性的魂が「ボルドゥーナモス」(実践的)であり、そのうちに多くの力や能力をもち、つまり魂は複数の種の活力を自らのうちに発揮することができてそうするということは否定することができないだろう。それは管楽器のうちの同じ空気や息が複数の管を通り、複数の音色を奏でるようなものである。しかし、次に扱うように、魂が複数の作用や影響を自ら発揮するところでは、一定の秩序や方法が捉えられるだろう。

## 第八章

アリストテレスが「ティ・ト・プロトース・キーヌーン」すなわち「魂のうちではじめに動かすもの、他のあらゆる輪を動かすものは何か」を問い始めたのは本質的な論点であった。つまり、魂が自らのうちではじめに発揮し、自然の秩序のうちですべての他の諸力に先行する、諸力を含み、諸力を働かせる生気的力・活力とは何か<sup>(25)</sup>。そして第一に、私が考えるに、身体感覚の外面の知覚は、たんなる始まり、そしてわれわれのうちにある全ての思惟と最初の動者あるいは

原因ではない。実際、エピクロス主義者、ホッブズ主義者、そして無神論者は、すべての思惟が脳内の局所的運動に他ならないと想定していた。だが、魂自らのうちにはつねに紡がれている生命の糸、思惟の生きる源ないし源泉がある。ところで、われわれが前に考察したように、諸々のスコラ学者は、最初に知性を動かし、熟慮をもたらし、その後にすべての人間の行為をそれ自体で盲目的に選び決定づける無差別あるいは盲目の意志があると論じている。ところが、最初の動者が完全に盲目であるならば、それは何かを知らず、理由も知らないままで動かしていることとなる。そして、他の事物ではなくある事物を動かすことについて完全に無差別となる。さらに、たんなる非決定性と無差別さはあらゆる行為の最初の動者であるとは考えられない。その上、必然的本性とはあらゆる行為の開始者であり源である。ところが、（不可能であるが）盲目的意志としての魂の能力のようなものがあるとしても、知識は必然としてその意志の前において、事物を示し、松明で光を照らして道を示し、意志は知識の後をついていき、知識は意志の案内人として付き従っているだろう。したがって、知識と知性、助言と理性、そして熟慮は魂のうちの最初の動者として最も公平に指示し、先頭を導いているようにもみえる。にもかかわらず、こうした思弁的知性と熟慮的知性のいずれも、つねに私たちのうちでそれ自身において必然的に妨げられずに働いてるわけではないことは確実であろう。むしろ、われわれの心は何かによって用いられ働かされているとわれわれは理解している。われわれはあの対象かこの対象かについての観想と熟慮において思弁的知性と熟慮的知性を用いて、目を開け閉めして視界のうちのこの対象かあの対象に視線を定めるように、その意向を継続したり中断したりすることも理解している。われわれの魂が持続的に注視あるいは沈思し、必然的な糸や一連の絶え間ない連鎖状の思考をつねに紡いでいるとしたら、われわれは心の現存を持たず、偶発的出来事が過ぎていっても注意を払わず、つねに何かを思考していて、われわれの機知を空想に耽ることに使いはたし、したがって行為については完全な無能となるだろう。あるいは、われわれが沈思した熟慮の他には何もしないとしたり、あることをしたり意志したりする前に、しばしば



われわれは長いあいだ困惑し立ち尽くし躊躇し口ごもってしまうだろう。アリストテレス自身は、われわれが思慮することを思慮することを思慮するという無限後退に陥ることになってしまうので、「ブーレー」つまり「助言」は魂において最初の動的原理となりえないと断定している。その上、あらゆる行為の原理、したがって知性作用そのものは目的であり善である。そして、目的は「ウーク・アウタイレタ・アッラ・フューナイ・デイ」つまり目的はわれわれによって選ばれず沈思されず案出されず、ただ自然のうちにあり、妨害としてわれわれの前に現れでるのみである、と同じアリストテレスは目的に関して正しく考察している。

したがって、「ト・プロトース・キーヌーン」つまりわれわれをはじめに動かすもの、あらゆる熟慮の行為の動機と原理とは、連続的で絶え間ない不断の欲望つまり善そのものへの愛、そして幸福である。これこそが魂の中心にある絶えず湧き立つ泉であり、運動の弾力ないしバネであり、われわれのうちのはじめの絶え間ない動者であり、運動のうちであらゆる他の輪を動かす最初の輪であり、絶え間ない不断の動者である。神、つまり絶対的に完成された存在は、この貧素な欲望という愛ではなく、神自らを知らせる充足と余剰が溢れるという愛である。だが、特にそのうちにある「必要」(*penia*)の理性によって逸れる人間の魂としての不完全な存在は、つねに目の前にある善の直覚を追い求めて探しまわるので、継続的探求・落ち着きのない欲望・搜索のうちにある。そこには外見と外観をもち、兆しへと誘い、われわれにとっての善の様相を期待させる複数の事物がある。例えば、快・喜び・安楽と、それらに対立する苦・悲しみ・心配・苦勞・動揺がある。あらゆる事物の充満・豊かさ・充足と、それらに対立する貧困・苦境・困窮・赤貧がある。力とは、欠如を取り除いて豊かさを要求できるだけでなく、事物それ自体の認識のうちにある。名誉・崇拜・崇敬と、それらに対立する悪として不名誉・輕蔑・嘲笑がある。称賛・称揚・賞賛と、それらに対立する他者への非難・不面目・悪評がある。評判・名声と、それらに対立する個人の無名や片隅で生きることがある。他者に対する卓越・優越・勝利・成功と、それらに対立するどん底や挫折・置いてけぼり・敗北・落胆がある。安心とそれに



対立する不安・何であれ失うことへの恐怖、見目麗しさとそれに対立する醜さ・奇形がある。知識と真理、それらに対立する悪としての無知・愚劣・過ちがある。それは自発的に愚かであったり、誤ったり間違えたりする者はいないからである。自由と、それに対立する拘束・束縛・隷属・命令や禁止に従うことがある。

だが、これらすべてとそれに似た事物の上に、人間の魂はそのうちに「マンテウマ・ティ」つまり確定された一つの最高善（*summum bonum*）の予断・予感・直覚・気配を抱いている。それなしには上記の諸概念は幸福の達成のために無益なものとなり、何の意義もないのであり、「最高善」はすべてを金に変えることができる賢者の石なのである。

ところで、こうした善一般としての善と幸福を愛し欲することは、魂を継続的に去来し、動機づけ、継続的に駆り立てるが、たんなる感情あるいは衝動（*horme*）ではない。むしろ、確定された決意の原理であり、まさに生命の源・泉・中心である。不変であって、同等の量において同じものをつねに継続することは、我々にとって必然かつ自然である。デカルトが宇宙において同じ量の運動が永久に保存されると想定したように、同じ物体のうちで同量でなくとも、運動は伝達され、ある物体から他の物体へと移り、多かれ少なかれここにもそこにも移動している<sup>(26)</sup>。したがって、つねに活発な善を愛し欲する量が同じならば、魂のうちで自然の必然性が働き、人の意志と選択によってだが、魂を絶えず動かす、善は多様に分配され、多かれ少なかれ異なった対象に置かれることだろう。

だが、魂には他の力や活力があって、それらも我々にとって自然で必然的である。他にも最も低い形成的生命があり、意志の命令に従属しない。身体とその生命の共感、外的感覚と身体の快の知覚、意志としての魂が命令権（*imperium*）をもたない情動において自らを表す。しかし、その命令権は身体の他の器官における運動において専制的で明白な力をもつ。そこで、空想と想像力、激情と衝動（*horme*）、そして情欲や激怒と呼ばれる興奮といった最初の打撃は、行為への動機としての自然によって意図された意志を妨害する。そして生命の活発性は、そ

れを欠くと鈍く不活発になり、時にいわば眠りにおちる。これらもまた自然であり、意識せずにわれわれに去来し、侵入し、突然の強制力によってわれわれを驚かせる。そして、われわれはそうした欲望に対して絶対的で専制的で御しやすく明白な力をもたない。にもかかわらず、魂の指導原理は能動や努力によってそうした欲望に対してますます力を獲得する。とりわけ、この魂の指導原理とは、しばしば欲望を大いに統制し衝突する高潔さの命令であり、「良心の命令」と一般的に呼ばれている。指導原理はより善きものへの補助として時に加わり、それと対立する悪しきものにも時に加担することがあるが、これもまた必然的本性である。最後に、思弁的知性つまり事物の真偽を考察するものとしての魂と、実践的知性つまり善悪やすべきこととすべきでないことを考慮するものの両方が知性であるが、両方ともが論証的理性という方法で前提から結論を推論する。意志の行使と対象の指定はわれわれによって決定できるものであろうが、すべて自然で必然的であるものの知覚は意志の命令に服従していない。

## 第九章

次の重大な探究とは、「ト・ヘーゲモニコン」つまり「われわれのうちにあって統制し支配し命令し決定づける原理」とは何かというものである。というのは、人々が賞賛や責め、称揚や非難に値するところでは、「エプ・ヘーミーン」（われわれのところにある）、「アウトエクスーション」（自律）、自己活動力あるいは意志の自由のようなものがいずこにも見つかるからである。こうした魂の指導原理は、アリストテレス以降の古代ギリシアの哲学者によって大いに注目されてきたもので、非難や罰に値する道徳的悪の根源に帰されてきた。したがって、学識あるオリゲネスは「各人の心はその者のうちに存在する悪に責任があり、これこそが悪である。悪とはそこから生じる行為である。われわれの観点では、厳密に言えば何ものも悪ではない」<sup>(27)</sup>と論じた。ゲレネウスは〔古代ギリシア語の〕「ト・エカストゥー・ヘーゲモニコン」を「スア・クイケ・ラティオ」(*sua cuique ratio*) つまり「すべての人自身の理性」として〔ラテン語に〕翻訳し、これがそ

の人を道徳的悪の根拠とするものとなった。ゲレニウスは、オリゲネスが論じたすべての人のうちにある指導原理が理性であることを当然とみなしていた。理性とは、その知覚において本性的で必然的であると一般に考えられているものであるが、必然的本性は非難や罰の基礎とはなりえない。そして、道徳的悪が完全に必然的本性へと負わせられるとするならば、道徳的悪とその非難を悪の原因となった神自らに負わせることとなる。他方で、オリゲネスの一貫した構想とは、道徳的悪の非難から神と本性の両方を解放することであり、必然的本性とは別のものとして道徳的悪を人々に投じて自由なものとする事で、人自らの支配権のもとに置くことであった。したがって、オリゲネスによれば、「アルカイ・ブラクセオン」つまり「行為の原理」と、すべての人自らの指導原理つまりその魂において支配し命令するものが、唯一の道徳的悪・悪徳・邪悪の根拠となる。道徳的悪が真に悪であるのは、この原理から生じる行為だからである。そして、（オリゲネスいわく）哲学の厳格さあるいは精確さにおいて、罪と過ちという悪を除いては、人間に悪というものはない。しかし、このことは大いなる洞察と精妙の問題であるとオリゲネスは語っており、したがって、こうしたことを説明するのは骨が折れることであり、ここで適切に語るには、長々とした回り道の議論が必要となるだろう。ところで、現代の〔つまりカドワースと同時代の〕哲学者と神学者の多くは、熱心に自由な意志（*liberum arbitrium*）つまり自由意志の事象を主張し、無差別で盲目の意志が偶然に自らを決定づけ、魂における最初の動者でありかつ指導的・支配的原理となると考えた。にもかかわらず、そうした哲学者と神学者は自身でこの盲目で偶然の意志のうちに必然的本性を多く認め、善あるいは善の現われにそれでもつねに決定づけられ、知性が悪を包括的に表象した場合は悪を選ぶことはとうてい決してないとしていた。だが、知性のうちの見かけ上の善の幅と範囲において、意志は多かれ少なかれ自らを決定づけるのに自由であり、最低の程度の善とその現われへと決定づけることもできる。それどころか、ある事物がそのうちに悪とほとんど全く同じ程度の善しかもっていないように現われているが、その事物のうちに現われている善の微光がかすかであった

だけで、そのうちに把握されている悪の影を少しももたない他の善が目の前にあったとしても、盲目的意志はその事物を選出する尊大で不可思議な自由を行使するのに十分であろう。そして、大きな目的が提示され、手段に関する熟慮がされた場合、知性にはその目的に届き達するのにしくじることのない一つの手段が選ぶ際に明晰に現われる。他の手段は、そうするのが不可能ではないだけで、一万分の一ほどの確率でしか選ばれないだろう。（そうした哲学者や神学者が語るには）この場合、完全に盲目で無差別な意志であれば、他の選択肢と同様に、確率の非常に低い選択肢へと偶然に決定づけることができるとされる。

しかし、行為において自らを盲目的で偶然に決定づける無差別性を、すべての人間の指導的で支配的な原理とみなすことは不条理であり、背理であり無意味である。そして、多くも少なくもない善について完全に無差別であろう対象のうちにも異なった度合いの善悪があり、そこで無分別あるいは偶然に働きながら意志するだけの意志の盲目的能力のようなものが本性のうちにあるというのは実際には不可能である。ただ意志するだけの、たんなる弾みとしての原動力で、光あるいは知性というものを欠いた活動という意志、なぜ、何のために、何かすら知らずに働く意志があるとしよう。そうした盲目の無差別な偶然の意志が支配的であつたら、称揚や非難についての道徳的善悪を解明することはできない。なぜなら、この意志自身の本性の完成と、そのように働く人間の本質的自由と特権を想定したとしたら、同一の意志を行使してその本性に従って行為するその者にとつての過ちや非難はなくなってしまう。いかなる本性も罪ではなくなってしまう。

したがって、人間における指導的で支配的な原理があらゆる光と知覚あるいは知性を完全に欠いていたと想定することはできない。にもかかわらず、罪を犯しやすい存在において、必然的本性としての理性・知性・知識それ自体は唯一の指導的あるいは支配的原理とはなりえない。なぜなら、理性それ自体は決して不合理に働かないし、知性それ自体や明晰な知覚は決して誤りえない。間違つた真の知識や誤つた知性のような事物はありえないし、誤りと同様、罪は理性・知性・明晰な知覚・知識の結果とはなりえない。誤りは罪と同じように神や知性の必然

的本性からは生じない。だが、創造された魂の指導原理は誤りうるし、間違っ  
て判断し、罪を犯しうる。さらに、われわれは確かな経験から個別の事物について  
の思弁あるいは熟慮が、対象としても行使としてもわれわれによって決定づけら  
れると知っている。（われわれが意向するときに）行使することや自ら行為へと  
転じることを中止したり、使用あるいは着手することができるし、休止し保留す  
ることもできる。ここから、われわれのうちにそこへと優先するもの、より普遍  
的で包括的なもの、かつまたそれを導いていき、同じものを管理し決定づけるも  
のがあることは明らかである。

## 第十章

したがって、私が論じるに、「ト・ヘーゲモニコン」(魂の指導原理)、実際われ  
われ自身に個別にあるもの（われわれはむしろそれらとして在るというより必然  
的本性という他の事物としてもっているもの）とは、自身とそのすべての関心・  
利益・技量・素質を把握し、自らの手のうちにあるように、自らを複製するかの  
ように自らを保持するものとしての魂である。この魂は、多かれ少なかれ思慮と  
熟慮のもとで、それと対立する下位の欲求に抵抗するうちに、自ら目論んだり行  
使する力であり、功利性でもあり理性でもあり高潔さでもある力である。自己を  
想起し、集中し、用心深く観察し、あるいはわれわれの監視として立つこともあ  
る。決心や決意をしたり、自己改善や自らの善の促進、同じ主体のうちに善を留  
め保存するための、一貫した構想と活発な努力で勤勉に専心することもある。偶  
然や誤用によって、魂の指導原理は自己を損なう力、罪・悪徳・邪悪さの源泉で  
あることがしばしば判明する。そこで人々は自らが己れの悪・非難・罰・苦悩の  
原因となってしまう。したがってこの指導原理は、つねにあれこれと人間の本性  
の受動的素質を良かれ悪しかれ決定づける。そして、すべての人間がその者であ  
るところのものを自己形成することで、自己形式力と自己構成力をもつ。またこ  
うして、賞賛や責め・賞罰に値するようになる。

ところで、まず私が論じるに、自らに対して指導的な人間の魂は、思慮と熟慮

において多かれ少なかれ意図して自らに行使する力をもつが、異なった対象・目的・手段が選択肢として提示され、そうした選択肢がそれ自体は実在として善きものと悪しきものがそれぞれある場合、いい加減な思慮や早すぎる熟慮しかしないで、(その対象に付随する悪に気づくことなく善の現われにのみ注意して) 実在としては善きものよりも悪しきものを選び選出したとしたら非難に値するだろう。だがこれは、本性として魂が善の多い少ないにかかわらない全くの無差別さや自由をもっているという不合理さからではなく、また自らの意志作用に従ったり従わなかったりする自由とされている、自らの最終の実践的判断に従うあるいは従わないという本性の意志の自由をもっているからでもない。というのは、このどちらの想定でも、過ちあるいは非難のようなものがなくなってしまうからである。しかしここで、より大きな見かけ上の善にその時点で従い、最終の実践的判断に全く衝突するわけではないという人格もまた想定される。だが、その者がさらに深く思慮し分別をもって熟慮して、その時点の判断より善い判断ができたというのなら、その者はその〔より善き〕判断をしなかったために過ちをおかしたとされる。ところで、人間が自らについて多かれ少なかれ思慮し熟慮する力をもたないとするのは、日常的経験にも内的感覚にも反している。そして、適正で十分な熟慮を欠き、その時点において無分別な心持ちで行為することが非難に値することを否定するのは不合理である。しかし、人が自らについて多かれ少なかれ思慮し熟慮する力をもつとすれば、その人は先行する必然的根拠によってつねに決定づけられない。〔思慮し熟慮する力をもつという意見ともたないという意見という〕この二つの意見は一貫性を欠いていて矛盾となる。そして、その帰結として選択において偶有性というものがあることとなる。

これまで述べてきたことから、知覚とはわれわれのうちの本性的あるいは必然的知性であるが、にもかかわらず、われわれは自らの実践的判断や善の現われにたんに受動的であるわけではなく、判断や現われそのものをそのように形成するためにわれわれ自身のものをそこに与えていると考えられる。われわれが多かれ少なかれ深く思慮し熟慮するというのは、われわれ自身の力のうちにある「エ

プ・ヘーミーン」(われわれのところにある)のものであり、したがって大きな違いがあるからである。深く時間をかけた思慮をさらにすればひどく悪しきものとして退けると判断するようなものを、いい加減な思慮しかしないで、より善きものとみなして性急に選ぶことが人にはあるだろう。示されている同じ動機と理由は、それぞれ異なった人に同じ効力と効能を持つわけではないし、複数の機会においては同じ人に対してもそうではない。むしろ、われわれがたんに受動的でなく自らによって決定づける際、そうした動機や理由は多かれ少なかれ異なって把握されるし、多かれ少なかれ違って注目され熟考され思慮される。

その上、われわれの実践的判断において、その必然的本性がわれわれの明晰判明な知覚を越えるため、われわれの知性を越えて自らを拡張したり、同意したりすることがしばしばあるのは確実であろう。というのは、いい加減な思慮によって、実在としては事物のあいだに大きな違いがあるにもかかわらず、他の事物よりもある事物のうちにより大きな適格性を明晰に識別できずに、二つかそれ以上の事物のどれを選出すべきか迷ってしまうことがわれわれには時々ある。ここでわれわれは行為を阻み中止し保留するよう必然づけられておらず、蓋然的あるいは推測上で（これ自体は偶有性を伴わざるをえない）、ある方法あるいは他の方法についての判断を下すようにこの場合しばしば進み、行為へといたることがあるだろう。

知性ではなく意志が判断する、意志こそが罪と同様に過ちの根拠であるとデカルトが論じているのは、非常に奇妙であるように思われる<sup>(28)</sup>。そして実際に、人がたんなる盲目的能力としての意志をもつという一般的な考えに従えば、さらに奇妙であるように思える。しかし、実践においてと同様、真偽についての思弁的事物においてさえ、魂の指導原理（自己包括的で、自らの手で自身を指導し管理するものとしての魂）は、必然的知性を越えて、あるいは明晰判明な知覚を越えて同意の道へと自らを時に拡張することがある。つまり、命題の真理（命題についての真の知識で決して誤ることがないもの）に関する明晰判明な認識をもたないにもかかわらず、そうした認識を越えて同意を拡張し、命題についてのこの方



法やあの方法について蓋然的つまり推測して判断するし、時にかなりの自信と確信を抱いてそう判断したりする。そして、疑いなくこれこそが思弁的事物についてもあらゆる過ちの根源であり、この過ちの非難を創造主である神に帰することなしに、われわれのうちの必然的本性に負わせることはできない。幾何学や形而上学のような永遠の事物において偽りを明晰に認識することはありえないので、われわれのうちにある必然的本性としての知性つまり明晰判明な認識は決して誤らない。明晰な認識力は真理の本質であり、明晰判明な認識は知識であるので、それらは決して偽りとなることがない。したがって、命題における述語と主語のあいだの関係の明晰判明な認識をもたないとき、われわれが同意をつねに保留するとすれば、われわれは決して誤ることはないだろう。しかし、われわれの明晰な認識や確実な知識を越えて、思弁的な事物における真偽に関してさえも、われわれはしばしば推測したり蓋然的に判断する。アリストテレスが「ヘー・カキアー・プタルティケー・トーン・アルコーン」<sup>(29)</sup>（支配者たちの低俗な悪）と論じ、「利害や悪徳の性向は判断を腐敗させる」という通論があるように、知性は腐敗したり墮落したり揺らいだりしないので、われわれのうちの判断力とはわれわれのうちの知性あるいは必然的本性ではない。そして実際、われわれの明晰な認識と知識という必然的知性はあまり進まないもので、真偽に関する命題を越えたこの蓋然的判断と推測は必要かつ有用であり、人間の生におけるわれわれの行為と意志作用の多くは、事物の真偽に関するわれわれの思弁的意見に依っている。詭弁的議論あるいは宗教的偏見のために、どんな方法的懷疑もその意見に対して心に提示されないほど人間が確実に知ることができるものはほとんどない、というのが人間知性の弱さである。したがって、疑いなく明晰な認識や確実な必然的知識を越えた事物への同意である聖書において、われわれは神への信仰を大いに称揚されている。神の存在、魂の不死性、その帰結としての死後の賞罰への信仰について人類一般が明晰な認識あるいは論証的学知をもっているわけではないが、それらは道徳の高潔さや善き人生のために信仰される必要性が極めて高いものである。そして、プラトンが賢明に真理を語っているように「ピステイス」と



「オルタイ・ドクサイ」<sup>(30)</sup>つまり「信仰」と「真の意見」は確実な学知と証明と同じように有用で効力がある。にもかかわらず、われわれの魂における指導原理の力を性急かつ不注意に使い、われわれの明晰な認識を越え、われわれの必然的本性としての知性を越えてその同意を拡張すると、われわれの〔原〕罪と同様に神に負わせることができない多くの過ちをおかす。そうした過ちは神によって創造された必然的本性からではなく、われわれ自身の悪しき導きや管理と、「アウトエクスーション」つまり「スイ・ポテスタス」(*sui potestas*) というより大きな力の誤用に由来することは否定できない。充足根拠なしに、われわれの明晰な認識・知性あるいは知識を越えて、われわれの同意や判断を拡張するため、われわれはそうした力を自らの上に必然的な有用性と便宜のためにもつ。そして、感覚を越えているにもかかわらず神への信仰を美徳あるいは恩寵と信じるのと同様に、時に知識を越えて信じることはまさしく充足根拠となるだろう。

## 注

- (1) J. A. Passmore (1951) *Ralph Cudworth: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.107-113.
- (2) カドワースの生涯については以下の文献を参照した。  
 Sara Hutton (1996) "Introduction" in Ralph Cudworth. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality With A Treatise of Freewill*. Edited by Sara Hutton, Cambridge: Cambridge University Press.  
 Sarah Hutton (1998) "Cudworth, Ralph (1617-88)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.  
 Sarah Hutton (2021) "Ralph Cudworth", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (3) カドワース『自由意志論』の概要については、Sara Hutton (1996) "Introduction", pp. xxv-xxx. を参照した。
- (4) Michael Gill (2006) *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.275-277.
- (5) John Sellars (2012) "Stoics Against Stoics In Cudworth's *A Treatise of Freewill*", *British Journal for the History of Philosophy* 20(5), pp.935-952.
- (6) Stephen Darwall (1995) *The British Moralists and The Internal 'Ought' 1640- 1740*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.156-175.

- (7) Sara Hutton (2015) *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford: Oxford University Press, p.153.
- (8) ロックの読者であった18世紀以降の英国の哲学者たちが「自由と必然」についてどのような論争を交わしたかについては以下の文献を参照。James A. Harris (2005) *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- (9) 本稿で用いた『自由意志論』の初版はハーティトラスト・デジタルライブラリ (<https://www.hathitrust.org>) で閲覧が可能である。  
<https://catalog.hathitrust.org/Record/008977302> (初版、1838年)
- (10) 「エプ・ヘーミー」はストア主義の用語で「道徳的責任」を示す。注釈者のサラ・ハットン (Sara Hutton) はオリゲネス『諸原理について』(III. i. I [小高訳、198-9頁].) がカドワースの参照箇所だと推測している。以下訳註の引用情報については、Ralph Cudworth (1996) *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality With A Treatise of Freewill*. Edited by Sara Hutton, Cambridge: Cambridge University Press.を基本的に参照し、邦訳文献については訳者が対応箇所を参照した。
- (11) デカルトは『哲学原理』(I. 37 [山田訳、170-1頁]) で自動機械を例に挙げて同様の類推を用いている。
- (12) プルタルコス『モラリア』548A [田中訳、93頁].
- (13) キケロ『書簡集』V, letter 21, section 5 [高橋・五乃治・大西訳、399頁].
- (14) Hobbes, *Of Liberty and Necessity*, in *Works*, ed. Molesworth, vol. IV, p. 274.
- (15) Ennius, *Scenica*, lines 246-7, in *Ennianae poesis reliquiae*, ed. J. Vahlen (Leiden, 1903). キケロ『運命について』15.35. [山下訳、308頁] を参照した。
- (16) キケロ『運命について』(15.35.) [山下訳、308-10頁].
- (17) Hobbes, *Of Liberty and Necessity*, in *Works*, ed. Molesworth, vol. IV, p. 267.
- (18) オリゲネス『ケルソス駁論』第四卷67-68 [出村訳、149-151頁].
- (19) ルクレティウス『物の本性について』(II. 289-290 [樋口訳、74頁]) を言い換えた箇所である。
- (20) 『マルコの福音書』13.32 [聖書協会共同訳 (新) 88頁].
- (21) 『ヨハネの黙示録』4.11 [聖書協会共同訳 (新) 445頁].
- (22) 『詩篇』33.9 [聖書協会共同訳 (旧) 848頁].
- (23) 「人類に共通の概念」(the common notion of mankind) という概念は、ストア派の「生得概念」(koinai ennoiai) つまり心に生得的にある知識の原理に由来する。
- (24) オウィディウス『恋の技術』VII. 397 [木村訳、125頁].
- (25) アリストテレス『魂について』415b9-29 [中畑訳、80-82頁].

- (26) デカルト『哲学原理』（II. 37-42, III. 46）を参照。
- (27) オリゲネス『ケルスス駁論』第四巻65 [出村訳、147-148頁]。
- (28) デカルト『省察』II. 25 [山田訳、44-46頁]。
- (29) アリストテレス『ニコマコス倫理学』VI. v. 6 [神崎訳、237-238頁]。
- (30) プラトン『メノン』97b [藤沢訳、106-107頁]。

## 文献表

- アリストテレス 2014『アリストテレス全集7：魂について』中畑正志・坂下浩司・木原志乃訳、岩波書店。
- 2014『アリストテレス全集15：ニコマコス倫理学』神崎繁訳、岩波書店。
- オウィディウス 2021『西洋古典叢書L35：恋の技術/恋の病の治療/女の化粧法』木村健治訳、創文社。
- オリゲネス 1995『キリスト教古典叢書9：諸原理について』小高毅訳、創文社。
- 2010『キリスト教教父著作集9：ケルスス駁論〈2〉』出村みや子訳、教文館。
- カッシーラー・エルンスト 1993『英国のプラトン・ルネサンス』三井礼子訳、工作舎。
- キケロ 2000『キケロー選集11：神々の本性について・運命について』山下太郎・五之治昌比呂訳、岩波書店。
- 2000『キケロー選集13：書簡（1）』根本和子・川崎義和、岩波書店。
- デカルト 2006『省察』山田弘明訳、筑摩書房。
- 2009『哲学原理』山田弘明訳、筑摩書房。
- プラトン 1994『メノン』藤沢令夫訳、岩波書店。
- プルタルコス 2008『西洋古典叢書G55：モラリア7』田中龍山訳、京都大学学術出版会。
- ルクレティウス 1961『物の本性について』樋口勝彦訳、岩波書店。
- 『聖書』聖書協会共同訳、日本聖書教会、2018。
- Cudworth, Ralph. 1996. *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality With A Treatise of Freewill*. Edited by Sara Hutton. Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwall, Stephen. 1995. *The British Moralists and The Internal 'Ought' 1640-1740*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.156-175.
- Gill, Michael. 2006. *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harris, A. James. 2005. *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century*

*British Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, Thomas. *Liberty and Necessity. English Works I - X*, Online Library of Liberty.

Hutton, Sara. 2015, *British Philosophy in the Seventeenth Century*. Oxford: Oxford University Press.

Passmore, J. A. 1951. *Ralph Cudworth: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sellars, John. 2012, "Stoics Against Stoics In Cudworth's *A Treatise of Freewill*", *British Journal for the History of Philosophy* 20(5), pp.935-952.