

意志の起源

— アウグスティヌスにおける意志と可能性 —

降 旗 芳 彦

1. はじめに

アウグスティヌスは、『自由意志』という著作において、自由意志が神から与えられたものかどうかを論じている。神が人間に与えるものは、善きもの以外ではありえないことから、神が人間に自由意志を与えたとすれば、自由意志も善きものでなくてはならないことになる。しかし、自由意志があるからこそ人間は悪を選択するのだとすれば、自由意志をかならずしも善きものとは見なしえないことになる。もし自由意志が善きものでないとすれば、自由意志が神から与えられたものかどうか疑わしくなる。

アウグスティヌスはこの問題を、人間は創造主にして最高善たる神によって創造された善なる被造物であるというキリスト教の教義の枠内で扱うのであるが、善なる被造物であるはずの人間に悪をなそうとする意志が生じるという事実は、意志が神から人間に与えられたものかどうかという疑問の解明へとアウグスティヌスを導くと同時に、われわれが何らかの意志を抱く際に、その意志の原因となるものは何なのかという意志の起源をめぐる問題へと向かわせることにもなる。

意志の起源をめぐる問いは、現代の倫理学においても様々な視点からの検討が続けられている困難な問題の一つであり、この問いに答えようとしたアウグスティヌスの試みは、キリスト教の教義の枠組みを取り払っても、倫理学上の意義を有するものであるように思われる。アウグスティヌスの『自由意志』において意志の起源について展開された議論の意義を、今日の倫理学において扱われる意志の起源の問題との関連において検討してみたいと思う。

2. 意志と理性

アウグスティヌスにおいて意志と理性がどのような関係にあるかという点を最初に取り上げておきたい。

アウグスティヌスは、自由意志という概念に相当するものとして、「意志の自由な判断」(liberum voluntatis arbitrium)、「自由な判断」(liberum arbitrium)、「自由な意志」(libera voluntas)等の表現を用いており、単に意志(voluntas)という語を用いる場合も、そこには自由意志という意味が含まれている。

voluntas(意志)は、velle(欲する)という動詞から派生した語であり、意志、意図、願望等と訳すことが可能であるが、アウグスティヌスはこの語を、動物の靈魂には欠けていて、人間の靈魂にのみ備わっている知的な機能として捉えている。つまり、動物は意志をもたず、人間のみが意志をもつと考えている。

アウグスティヌスは、古代ギリシア以来の多くの思想家と同様に、人間の靈魂(anima)を動物の靈魂と区別しており、両者の違いを、理性(ratio)を有するか否かに置いている。したがって、人間の靈魂の特徴は、理性を有する点にあると考え、アウグスティヌスはしばしば人間を、理性的本性(natura rationalis)と呼ぶ。

しかし、アウグスティヌスは人間の知的能力にあまり厳格な概念区分をしておらず、『自由意志』においては、intellegere(理解する)の名詞形としてのintellegentia(理解)ないしはintellectusも、ratio(理性)と同様の意味で用いており、scire(知る)ということ自体がすでに理性的な営みであると考えている¹。また理性を有する靈魂を、mens rationalis(理性的心)と呼ぶばかりではなく、単にmens(心)と呼んだり、spiritus(精神)と呼んだりもする。つまり、アウグスティヌスにおいて理性とは、人間の知的機能の特定の部分を指す狭い概念ではなく、知的機能全体を指す広い概念であることになる。

意志と理性の両者とも動物の靈魂には欠けていて、人間の靈魂にのみ備わっている人間固有の力と考えていることから、アウグスティヌスは、人間が理性をもつがゆえに意志をもつと考えているものと思われる。すなわち、理性があるがゆえに、人間は知ることができ、理解することができ、その結果として意志することができるのであり、理性をもたない動物には、知ることも理解することもなく、したがって、意志することもないということになると思われる。

3. 自由意志は善きものか

自由意志は神から与えられたのか、あるいはもし神から与えられたとすれば、与えられるべくして与えられたのか、という問いに答えるためには、自由意志が善きものかどうかを明らかにしなくてはならない。アウグスティヌスは、たとえ自由意志によって悪を意志することがあるとしても、自由意志は善きものであることを示そうとする。

アウグスティヌスによれば、自由意志は善を選択するために与えられたのであり、人間は自由意志なくして善をなしえないのであって、善をなすために与えられた自由意志は善きものであるとされる²。ではなぜ、善をなすために与えられた善きものである自由意志によって人間は悪をなすのかとい

う点が問題になる。

キリスト教の枠の中において思索するアウグスティヌスにとって、神は最高善(summum bonum)であり、真理(veritas)であり、知恵(sapientia)である。神は善そのものであって、すべての善きものは、神とのかかわりにおいてのみ善きものとなりうるのである。

アウグスティヌスにとって、この世界は神によって創造されたものである。最高善たる神によって創造された善なる被造物であるこの世界に、積極的な意味での実体的な悪は存在せず、相対的に高い善と相対的に低い善があるだけである。またアウグスティヌスは、神を不変の善(incommutabile bonum)、被造物を可変の善(commutabile bonumないしはmutabile bonum)と呼ぶ³。創造主たる神と被造物たる世界とは、神が永遠不変であるのに対し、世界は時間のうちで変遷するという相違はあるものの、ともに善だとされる。

創造主たる神も、被造物たる世界もともに善であり、被造物の中に悪はなく、神に近くより高い善と、神から遠くより低い善があるだけである。このことから、自由意志が悪を意志すると言うときの悪とは、善なる神に対立する悪ではないことになる。アウグスティヌスによれば、人間にとって善をなすとは、善そのものである神に向かい、神に近づくことに他ならず、悪をなすとは、その逆に神から遠ざかることだとされる。このことを意志に当てはめれば、善を意志するとは、神に近づく方向を意志することであり、悪を意志するとは、神から遠ざかる方向を意志することだということになる。つまり、自由意志は不変の善たる神に向かうべく与えられたものであるにもかかわらず、ときに本来の方向にそむき、可変の善に向かうことがあり、これが悪と呼ばれるということになる。

本来目指すべき神を目指していないとはいふものの、低い善を目指す限りにおいては、いわゆる悪もとりあえず善を目指していることになるわけである。この意味において悪が肯定されるのかというと、そうではない。創造主も被造物も、すべて善であるとされるにもかかわらず、アウグスティヌスは善なる被造物としての人間を全面的に肯定しているわけではない。アウグスティヌスには、人間の罪と罪に対する罰という概念が厳然として存在する。神から遠ざかることは、絶対的な悪ではないとしても、やはり罪であると見なされる。したがって、自由意志は善きものであるにもかかわらず、絶対的に善きものなのではなく、ときには罪を犯し、罰に値するものとなるということのようである⁴。

4. 意志の責任

本来善きものである自由意志が罪へと向かうのには原因がなくてはならないはずであり、その原因が神の側にあるのか、人間の側にあるのかが問われなくてはならなくなる。

善きものであるはずの自由意志を、悪しく用いる原因が人間の側にあることを、アウグスティヌスは次のような喩えで説明している。「手のない身体がどれほど善を欠いているかわかりだろう。しかし、手によって残酷なことや卑しいことをする人は、手を悪く用いているのである。誰か足のない人を見たら、身体の完全さにとって大きな善が欠落していると思うだろう。しかし、他人を傷つけたり、自分を卑しめたりすることに足を用いるなら、足を悪く用いていると認めざるをえないだろう。われわれは目によって光を見、物体の形を判別する。目はわれわれの体の中で最も輝かしいものであり、そのためこの器官は尊厳ある高みに置かれている。健康を守り、その他生命にとっての多くの便宜の

ために目は用いられる。しかし、多くの人は目によって多くの卑劣なことをし、目を欲望に仕えさせる。目がなかったら、顔からどれほど大きな善が欠落するかわかりだろう。実際には目が与えられているのだが、すべての善きものを与えた神以外の誰が目を与えただろうか。』⁵

要するに、神は人間に、善きものとして自由意志を与えたのであって、人間が罪を犯すことの責任は神にはなく、一切の責任は自由意志によって罪を犯す人間の側にあるということのようである。しかし、神は自由意志を、罪に向かうことができないうものとして人間に与えたわけではなく、罪にも向かうものとして与えたことをアウグスティヌスは認めており、罪に向かう可能性が神に由来することを認めている。

アウグスティヌスによれば、すべての善は神に由来し、すべての被造物は善なるものである。理性をもって生きているものも、理性をもたずに生きているものも、生命をもたずに単に存在しているものも、すべては善きものであるのだが、すべてが善きものであれば、善きものには序列があることになる。こうして、自由意志もまた善きものの序列の中に組み入れられることになる。徳(virtus)は善をなすことにのみ用いられ、悪をなすことには用いられないのに対し、自由意志は善をなすことにも悪をなすことにも用いられるのであり、どちらにも用いられる可能性(potestas)をもつものであるから、徳よりは低い善であるとされる。したがって、自由意志は神から与えられた善きものではあるが、善にも悪にも向かう可能性をもつものとしての中間的な善(medium bonum)であるとされる⁶。

アウグスティヌスにとって自由意志における自由とは、善にも悪にも向かうことができ、神に近づくことも神から遠ざかることもできることを意味する。また可能性という概念も同様に、意志がどちらに向かうことも可能であるということの意味している。自由、可能性、中間的善といった表現はいずれも同じことを意味しており、神が人間に自由を与えたとか、可能性を与えたとか、中間的善を与えたとかいうことは、どちらに向かうかを人間に委ねたことを意味する。したがって、人間が善に向かおうと悪に向かおうと、神に責任はなく、すべての責任は、自由や可能性を託された人間にあるということになる。

5. 意志における可能性

意志に関するアウグスティヌスの考えを把握するうえで、鍵になるのは可能性という概念である。ここで、意志における可能性という概念の意味を分析してみたい。

アウグスティヌスは、しばしば善に向かう可能性を、「欲すれば正しく生きることができる」(recte vivere cum vult potestあるいは、posse recte facere cum velit)⁷と表現する。「欲すれば正しく生きることができる」ということと「正しく生きることができる」ということは別のことである。「欲すれば正しく生きることができる」ということは、欲することによって正しく生きることが実現するという因果関係を示しており、欲することが正しく生きることの原因であると言い換えることもできる。ここには、何かをすることもしないことも可能であるという意味における可能性は含まれていない。

意志が可能性であるという言い方は、欲すれば何かが可能になるという意味で用いるべきではなく、

欲すること自体が可能であるという意味で用いるべきである。したがって、「欲すれば正しく生きることができる」という言い方は、意志が可能性であることの説明としては妥当でないように思われる。

そこで、「欲すれば正しく生きることができる」という説明はひとまず除外して、可能性という概念の意味を示す他の文脈に着目してみると、「われわれの意志は、われわれの可能性の中にはないかぎり、意志ではないだろう」(*voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate*)⁸とか、「(意志は)可能性の中にあるからこそ、われわれにとって自由なのだ」(*quia est in potestate, libera est nobis*)⁹といった表現が見つかる。これらの表現からすると、可能性とは、善を意志することも悪を意志することも可能であるということの意味すると思われるし、さらには、何かを意志することも意志しないことも可能であるという意味をも含むように思われる。みずから動いたり感じたりできないがゆえに迷うことのない石よりも、ときに迷うことのある馬のほうが優れているのと同様に、自由意志をもたないがゆえに罪を犯すことのない被造物よりも、自由意志によって罪を犯す被造物のほうが優れているといった喩えも¹⁰、意志における可能性という概念が、何かをなすこともなさざることも可能であるという意味で用いられていることをうかがわせる。

人間と他の動物との比較においては、善きものであれ悪しきものであれ、人間にとっては何かを意志することが可能であるが、他の動物には可能ではないというような意味での可能性を指すことになりそうである。そしてこの可能性を有するがゆえに悪しき選択をすることがあるとしても、可能性を有すること自体が貴いのであり、可能性を有するという点で人間は他の動物に勝るといふことのようなのである。

可能性という語がこのような意味であるとする、意志における可能性の主体は人間あるいは人間の霊魂であり、可能性とは人間が何かをなしうることを指し、人間にとってなしうることは意志することだということになりそうである。ところで意志することは、意志の対象がなければ成り立たないのであるが、この場合意志の対象となるのは善であろうと思われる。そうすると、意志における可能性という概念は「人間が善を意志することができること」と言い換えられそうである。しかしここで問題が生じてくる。人間が善を意志することができたとしても、善しか意志することができないとしたら、可能性という概念が当てはまるかどうかという問題である。善を意志することはできても、善しか意志することができない場合は、可能であるとは言わずに、通常は必然であるという言い方をする。そうすると、可能性という概念の言い換えは「人間が善を意志することができること」だけではなく、それに加えて「人間が善を意志しない、あるいは悪を意志することができること」も含まなくてはならないことになる。

しかし、すでに述べたように、アウグスティヌスによれば、自由意志は善を選択するために与えられたのであり、人間は自由意志なくして善をなしえないのであるから、自由意志は善きものであるとされる。神が人間に善を選択するために自由意志を与えたにもかかわらず、神は人間に可能性としての自由意志を与え、可能性が可能性であるためには、人間は善を意志することのみならず悪を意志することもできなくてはならないことになる。自由意志が善を選択すべく与えられたとすると、意志が善を選択することは可能でなくてはならないが、悪を選択することが可能である必要はない。善を選択すべく与えられたのなら、むしろ悪を選択する可能性は排除されるべきであろう。悪を選択する可能性が排除されれば、意志には善を選択することしかできないことになり、意志は自由であるとは言

えなくなる。自由でない意志によって悪を行うことがあったとすれば、意志は外的要因に強いられて悪に至ったのであり、悪を行うことの責任を意志に帰することはできなくなる。

意志は善を選択すべく与えられたということと、意志には善を選択することも悪を選択することも可能であるということとの間には、論理的な矛盾があるのではないかと考えられる。とりわけ、同じ神が、一方において善を選択するために意志を与え、他方において善をも悪をも選択する可能性を意志に与えたということになると、神の全能という観念に対する矛盾も生じてくるように思われる。

6. 意志と必然性

可能性という概念に対するアウグスティヌスの考えをさらに明確にするために、アウグスティヌスは意志に必然的な原因をまったく認めようとしなないのかどうかという点について考察してみたい。

アウグスティヌスは、不変の善に向かう意志の運動(motus)を善と見なし、可変の善に向かう運動を悪と見なしているが、この運動は何に由来するかが問題になる。この運動が神の摂理(providentia)によるものであるとすれば、この運動は避けがたい必然的なものとなって自発的なものとは言えなくなる。また何らかの先行原因によって必然的に引き起こされるとすると、やはり自由な運動とは呼べなくなる。そこでアウグスティヌスは、この運動の原因を探求しようとはせず、むしろ原因を詮索することを回避しようとする。この運動の原因は知らない、なぜならいものは知りようがないからだ(sciri enim non potest quod nihil est)¹¹、という言い方をする場合もあり、もし原因を知りえたとしても、原因の原因をさらに求めずにはいられなくなり、原因の追求に切りがなくなるが、これは貪欲というものだ、という言い方をする場合もある¹²。

もう少し論理的な言い方としては、理性が他のものを認識するばかりではなく、みずからを認識するのと同様に、意志は他のものを意志の対象とするばかりではなく、みずからをも意志の対象とするという言い方もしている¹³。すなわち、意志に意志以外の原因はなく、意志自体がみずからの原因であるということであろう。

意志に必然的な原因があるとすれば、それが神の摂理であれ、神とまったく無関係の何らかの要因であれ、意志が自由であるとは言えなくなる。アウグスティヌスはこの点を意識していて、意志に必然性を当てはめることを周到に回避しようとする。この点は、神の予知(praescientia)と意志の関係を論じる際にも明らかになる。

神の予知と意志の関係において問題になるのは、次のような点である。神が予知したことが、必然的に生じるとすれば、人間が将来何を意志するかを神は予知しているはずであるから、人間の意志も必然的に生じることになる。そしてもし悪を意志することが必然的に起こるとするならば、悪を意志することは罪にならないのではないか。

アウグスティヌスは、神の予知したことが間違いなく生じることを認めている。われわれは、神が予知したとおりの意志をもつことになると考えるわけであるが、神の予知がわれわれの意志を必然的なものにするか否かという問いに関しては、アウグスティヌスは否定の答えをする。神の予知に限らず、予知したことは必ず起こるのであり、予知したことが起こらないとすれば、予知したつもりでいて実は予知していなかったことになると言う。それでは何事かを予知した人が、その出来事に必然性

を与えるかという、単に予知したことだけでいささかも必然性を与えるわけではなく、それはある出来事を思い出したからといって、その出来事に必然性を与えるわけではないのと同様だと言う。神が予知するにせよ人間が予知するにせよ、予知したことは必ず起こるが、予知することが、予知した出来事を必然的なものにするわけではない。したがって、神がわれわれの意志を予知しているからといって、われわれの意志が必然的に生じるわけではなく、意志によって罪を犯した際に罰を受けるのは不当なことではないと言う¹⁴。

このような主張から明らかなのは、アウグスティヌスが人間の意志から一切の必然性を排除しようとしたということである。意志が可能性であるという主張は、意志が必然的要因により決定されるものではないということを言い換えたものと思われる。

しかし、意志を必然的に決定するかどうかはともかく、意志に影響を与えると考えられる要因は多数存在する。意志に影響を与える要因は、意志決定の必然的要因とは別のものなのかどうかという点についてもアウグスティヌスの考えを見ておく必要がある。

7. 意志と欲望

悪を意志する際に、人間の靈魂にもっとも大きな影響を与える要因は欲望(libido)であるとされており、アウグスティヌスはしばしば、悪の原因が欲望にあることを指摘する¹⁵。libido(欲望)は、avaritia(貪欲)やcupiditas(渴望)などと同意に用いられる語である。アウグスティヌスにおいて、理性が靈魂の一種の働きと考えられていることからすると、欲望も靈魂から区別された実体的なものとしてではなく、理性と同様に靈魂の一種の働きとして捉えられているものと思われる。

欲望が靈魂の一種の働きであり、同様に理性も意志も靈魂の働きであるとする、同一の靈魂において、なぜ欲望と理性が、あるいは欲望と意志が対立するのが問題になる。アウグスティヌスは、欲望を低い善に向かうものと見なしているようである。低いとは、被造物間の上下関係において、靈魂は上位にあり、物質は下位にあるというような意味での低さである。欲望を低いものとするのは、欲望が身体的すなわち物質的なものと結びついていると考えるからだと思われる。そして、意志がより低いものである欲望によって支配されることはないとする。その根拠は、高いものが低いものによって支配されることはありえないからであると言う¹⁶。つまり、欲望はそれが低いものであるがために、意志を支配することはないが、意志に影響を与えることはあると見なされている。欲望が低く卑しいものへと向かう方向性であるとするれば、欲望とは意志に対立するものであるよりはむしろ、意志に類するものであることになるとと思われる。実際、アウグスティヌスは欲望(libido)の同義語であるavaritiaとcupiditasに関して、悪しき意志(improba voluntas)という言い換えをしている¹⁷。しかし、意志も欲望も人間の靈魂の働きであるとするれば、同じ靈魂において、二つの相反する力が争い合うことになり、このような考えは、善の原理たる神に対立するような悪の原理の存在を認めないアウグスティヌスの思想に馴染まないようにも思われる。

この問題は、ストア派の情念論が抱えていた問題でもある。ストア派にとって、人間は自然の一部であり、人間の理性は自然を支配する自然の理法に通ずるものであった。ところが、ストア派は自然の一部であるはずの人間の精神に、自然に反し理性に反するような動きとしての情念が生じると考え、

反自然的な靈魂の運動である情念を、理性によって克服し、不動の境地であるアパテイアに至ることを倫理的目標の一つと考えた。

自然を神と同一視するストア派の汎神論において、自然の一部である人間は、神に通じる存在であるはずである。そのような存在であるはずの人間の靈魂に、自然に反する、すなわち神に反する動きが生じることは、説明しがたい困難な問題だった¹⁸。

欲望を意志に対立し、理性に対立する靈魂の運動として捉えたとすれば、アウグスティヌスにおいても、同様の問題が生じることになりそうである。アダムとエバがエデンの園で善悪の知識の木の果実を食べてはならないという神の命令に背いたことは、キリスト教において人間の意志が自由であることを示す例としてしばしば引き合いに出されるが、アウグスティヌスもこの例を用いている。その際、果実を食べるようにそそのかした蛇の誘惑が、意志に対立するものとしてアダムとエバの意志に影響を与えたとしても、アダムとエバの意志を支配し強制したわけではないと考える。

アウグスティヌスにおいて、意志に対する欲望の関係は、意志に対する蛇の誘惑の関係と同じように捉えられている。欲望という語の意味するものは、意志とは異なる何らかの力ないしは運動であり、欲望は蛇の誘惑のように意志を惑わしはするが、意志によって欲望を克服できると考える。ここには二つの問題があると思われる。まず一つは、全能の神の被造物であるはずの蛇が、なぜ神の命令と逆方向へと誘惑するのかということ、つまり人間の靈魂の働き的一种であるはずの欲望が、なぜ意志を本来進むべき方向と逆方向へと誘うのかということ。もう一つは、蛇の誘惑は、神の命令に逆らったことの十分条件ではないにせよ、必要条件という意味では、原因であったのではないか。つまり、欲望は悪を意志することの十分条件ではないにせよ、必要条件という意味で原因なのではないか。もしそうだとすれば、意志には意志以外に原因があることになりはしないかといった問題である。

アウグスティヌスが欲望について論じることには、意志の自由をめぐる根本的な問題が含まれている。人間の精神のうちに意志と対立し、意志に影響を与えるものが、意志とは異なるものとして存在するのかどうかという問題と、仮にそのようなものがあるとすれば、それは意志にとって意志決定の要因の一つとはならないのかという問題である。前者の問題に関して、アウグスティヌスのうちに明確な回答は見いだせないのであるが、後者の問題に関しては、ともあれアウグスティヌスは、欲望が意志を左右する要因の一つではあっても、必然的決定要因ではないという論法によって意志の自由を守ろうとしたのである。

8. 可能性と偶然性

すでに述べたように、アウグスティヌスにとって意志は可能性であり、意志が自由であるということは、意志が可能性だということと同義である。したがって、意志と必然性はそもそも相容れないものなのである。意志(voluntas)とは、欲する(velle)という自発的な行為を指す言葉であり、可能性を失い、自由を失い、自発性を失って、なおかつ欲するという主体的行為が成り立つことはありえない。

アウグスティヌスが意志に関して可能性という語を用いる場合には、欲することもできるし欲しないこともできるということを意味しており、可能性は、どちらか一方にしかなりようがないことを意味する必然性と対照をなしている。欲したり欲しなかつたりといった選択の主体は人間ないしは人間

の靈魂であり、可能性とは、主体である人間ないしは靈魂がときには何かを欲し、ときにはその同じものを欲しないこともあるということになると思われる。一般的に言えば、主体がときには何かをし、ときにはその同じことをしないこともあるということが、アウグスティヌスにとって可能性という語の意味するところである。

まったく同じ状況において、あるときには何かが起こり、あるときには起こらない場合、何かが起こることは偶然性によると言う。魂という主体が、同じ状況に置かれているにもかかわらず、あるときには何かをし、あるときには何かをしないことを可能性と言うのであれば、可能性は偶然性と異なることになる。人間の靈魂に偶然性という概念ではなく可能性という概念を当てはめようとするのは、靈魂が他律的なものではなく、自律的なものであるという前提があるからだと思われる。

アウグスティヌスは、意志が自由であるのは、意志に可能性があるからだと言うのだが、意志に可能性があるという言い方には、意志が自律的なものであるということが前提されているのである。そうだとすれば、意志が自由であるのは、意志に可能性があるからだと主張することは、意志が自由であるのは意志が自律的だからと言っていることになり、結局のところ、意志は自由だから自由だという同語反復を主張していることになりはしないだろうか¹⁹。意志が自律的なものでないとなれば、意志が、あるときはある状態になり、またあるときは別の状態になったとしても、意志が自由だということにはならないだろうし、意志に可能性があるということにもならないだろう。意志の動きは単に偶然であるか、先行原因によって左右されているということになるだろう。アウグスティヌスにおいて、意志の自由と罪に対する人間の責任は、意志が可能性であるということから説明されているのであるが、論理的に突き詰めてみると、意志が可能性であるという表現が、実質的な意味内容を伴っているのかどうか疑わしくなる。

9. 可能性とは何か

可能性という概念は、説明が困難な概念である。可能性という語は、今実現していない事柄が、将来実現することを予測する際に用いられる。そしてこの予測は、通常過去の経験や観察に基づいており、過去に現在と同様な状況が生じた際に、その後が続いた出来事が、今回もやはり起こるだろうという予測を可能性という語で表していると思われる。コインを地上に落としたとき、過去の経験では、ときどき表が上になったとすると、われわれは、コインを地上に落とせば表が上になる可能性があると言う。また、コインを地上に落とせば、例外なく表が上になることが何らかの仕方で証明できれば、われわれは、表が上になる必然性があると言う。必然性には証明が必要であるが、可能性には証明は必要ない。過去において、ある状況の後に、何らかの出来事が一回でも起こったという事実を経験しているだけで十分である。

善を意志する可能性とは、過去の同様な状況において、善を意志したことがあったということの意味する。実際には善を意志することは起こらなかったとしても、それ以前に善を意志したことがあったのだから、そのときも意志する可能性はあったということになる。たとえ当人が過去の同様な状況において一度も善を意志したことがなかったとしても、同様な状況で他の人が善を意志したことがあれば、同じ人間である以上、当人にも善を意志する可能性はあるということになる。人間は常に変化

しており、人間を取り巻く環境も常に変化している以上、過去のあるときの状況と厳密に同じ状況が再び起こることはありえない。したがって、現在と似たような過去の状況において、善を意志することがあったからといって、再び善を意志することになるという保証はないのである。それにもかかわらず、われわれには善を意志する可能性があるという言い方をすることがある。その場合の可能性という概念は、一種の蓋然性でしかないことになる。

厳密に因果関係をたどってみると、将来ほとんど起こりそうもないことが判明するような出来事についても、われわれはしばしば可能性という語を用いがちである。つまり、蓋然的な見込みや憶測に基づいているにもかかわらず、何らかの出来事の実現を予測する際に可能性という語を用いることがある。意志が可能性である、すなわち、意志することが可能であるというときの可能性とは、このような蓋然的な予測としての可能性でしかないように思われる。われわれは、たしかに現在と同様な過去の状況において、ときには何かを意志し、またときには意志しないことがあったかもしれない。あるいは、自分は一度も意志したことはないが、他の人が意志したことを観察した経験があったかもしれない。このような過去の経験や観察から、われわれはただちに、われわれには意志することが可能であり、われわれには意志する可能性があると結論しがちである。しかし、ここには実際にわれわれが何かを意志することを保障するものはない。もし保障するものがあるとするれば、意志することは可能なのではなく必然であることになってしまう。要するに、意志における可能性とは、過去において誰かにとって一度でも可能であったことは、将来の似たような状況下において、同類の人物にとっては再び可能であろうという一種の憶測に過ぎないのではないだろうか。

可能性という概念がそもそも憶測であるとするれば、可能性に確実性を求めることはできない。可能性が確実性をもつとすれば、可能性はもはや可能性ではなくなり、必然性へと変化したことになる。可能性が可能性である限りにおいて、可能性は不確実でなくてはならないのである。可能性が、不確実な憶測に過ぎないとすれば、可能性に意志の自律性の根拠を求めることは妥当だろうか。意志には可能性が与えられているのだから、意志は自由であり、何ものによっても強制されることはなく、みずから自律的に働く主張できるだろうか。意志に可能性があるということは、単に意志とは不確実なものだということの意味することになりはしないだろうか。なるほど、必然性に支配されないという意味では意志は自由だということになるかもしれない。しかし、言い方を変えれば、意志は気まぐれで偶然的で予測しがたいものということになりはしないだろうか。

意志が自由であるとは、意志自体の外には意志の原因となるものがないということである。すなわち、意志には先行原因がないということであり、意志に関しては、原因と結果の規則性が成り立っていないということである。もし仮に、規則性ないしは法則性が、因果関係を前提にしない限り成り立たないものだとすれば、意志が自由で、意志に先行する原因はないと説くことは、意志に規則性や法則性がないと主張することに等しくなる。つまり、意志は気まぐれで偶然的だということになる。

現在のわれわれの心身の状態には、先行状態があり、先行状態と現在の状態の間には何らかの関係があり、この関係には規則性や法則性があるものと通常考えられている。現在の心身の状態に先行する状態があるとすれば、その状態と現在の状態との間に、何らかの関係があるはずで、この関係を因果関係と呼べば、意志には原因があることになる。先行状態があっても、先行状態は現在の状態とは無関係であると主張するなら、われわれの心身の状態は、一瞬ごとに更新され、連続性がまったくな

いことになってしまう。そして連続性のないところに人格の同一性を求めることはできなくなり、人格の同一性のないところに責任という概念は成立しなくなる。

10. 意志の決定要因

先行状態と後続状態が無関係ではないとしても、先行状態は後続状態の完全な決定要因になるわけではなく、後続状態に影響する多くの要因の一つにすぎないという主張も確かに可能かもしれない。実際、アウグスティヌスは欲望が意志に影響することを認めており、身体のような物質的なものが意志に影響することも認めていると思われる。しかし欲望や物質的なものは意志の決定要因にはならないという意味で、意志は自由だと言い、意志には原因がないと言っているのである。つまり、意志に影響を与え、意志を左右する要因がいかに多かるうとも、意志を決定する最終要因は意志の外にはないという論法を用いたことになる。

このような論法は、13世紀においても、天体の人間に対する影響に関して用いられた。ある人物が生まれたときの天体の状況は、その人物の生涯に大きな影響を与えるという占星術の基礎理論は、13世紀において一般的に受け入れられていたようだが、天体の影響は決定的なものではなく、人間の意志は天体の状況によって決定されはしない、つまり、意志は自由であるとされた²⁰。

この論法には次のような問題点があると思われる。先行状態が意志の決定要因のわずかな部分を占めるに過ぎず、意志の決定要因の大半は、先行状態以外のところにある場合には、意志がたとえ先行状態に影響されるとしても、決定されるわけではないという主張が説得力をもつと思われる。しかし、先行状態が意志の決定要因の99%を占め、残りの1%のみが先行状態に影響されないというような場合、意志は先行状態との因果関係に縛られるものではなく、意志は自由であると主張できるのであるうか。先行状態が意志に対して、因果関係をもってはいても、その因果関係が100%の決定要因とはならないと説くことで、意志の自由を保障したことになるのだろうか。

ここで再び問題になるのは、可能性という概念である。意志は先行状態によって大きく影響されるとしても、その大きな影響に反して何らかの事柄を意志する可能性も、また逆に意志しない可能性も残るのであるから、意志は自由であるというのが、上記の論法を用いる者の論拠になるだろう。ここで用いられる可能性という概念を注意して考察する必要があるであろう。先行状態が何らかの事柄を意志させるような影響を与えたとしても、意志にはその影響を排除する可能性が残るということは、単に先行状態の影響は、決定的ではないということを主張しているのに過ぎないように思われる。つまり、可能性という概念は、この場合ある種の積極的な特性を指しているわけではなく、決定的な因果関係の欠如を指しているに過ぎないのではないだろうか。

一種の欠如を何らかの実体であるかのごとく捉えることの誤謬を、繰り返し指摘しているのは、他ならぬアウグスティヌスである。アウグスティヌスによれば、悪は実体ではなく、欠如に過ぎず、無に過ぎないとのことである²¹。悪という一見否定的な概念が、実は単なる欠如に過ぎず、実体ではないとするなら、可能性という一見肯定的な概念も、実は一種の欠如に過ぎないと考えることができるのではなからうか。可能性という概念を、ある種の積極的な特性であるかのごとく捉えること自体に概念錯誤があるように思われる。アウグスティヌスが自由意志を論じる際に浮かび上がってくるいくつ

かの問題は、可能性という概念が本来抱えている自己矛盾にその根源があるように思われるのである。

11. おわりに

アウグスティヌスの『自由意志』は、今日の倫理学においてさかんに論じられる意志の自由という問題を、正面から取り上げた著作であり、この問題と取り組むにあたっていわば原点となる著作である。キリスト教の教義の枠組みの中で、神と人間との関係に焦点を当てて思索が展開しているとはいうものの、意志の自由をめぐる今日の議論にも共通するいくつかの根本的問題を含んでいる。アウグスティヌスを通じて自由意志論の原点に立ち返ることで、根本的問題をより明確に認識する契機が与えられるように思われる。

アウグスティヌスの『自由意志』において、意志の自由に関する議論を支えている中心概念は可能性という概念で、この概念について入念に検討することが、意志の自由をめぐる困難な諸問題を解きほぐしていく糸口になりそうである。これまで論じてきたように、可能性という概念は、突き詰めてみると捉えどころのない概念であり、必然性や偶然性や因果性といった他の概念との関係を検討してみると、可能性という概念自体のかかえている矛盾の大きさに思い至らざるをえなくなる。

本稿において試みたことは、アウグスティヌスの『自由意志』を手がかりに、意志の自由を論じるうえで不可欠な可能性をはじめとする諸概念に、どのような矛盾が含まれているかを指摘することであった。指摘した矛盾を解明する試みは今後の課題としたいと思う。

注

- 1 Augustinus, *De Libero Arbitrio*, I, 7, 16において、アウグスティヌスは「われわれが知ると言うのは、理性によって認識することに他ならない」(id quod scire dicimus nihil esse aliud quam ratione habere perceptum)と言っている。また、II, 3, 9においては、「というのは、われわれが知るものは何であれ、それを理性によって把握するのである」(quicquid enim scimus, id ratione comprehensum tenemus)とも言っており、知ること自体が理性の働きによって成り立つと考えている。
- 2 *ibid.*, II, 1, 3.
- 3 アウグスティヌスにおいて、*incommutabilis*という語は、神が時間を超越して永遠不変であることを意味し、神と*commutabilis*である被造物との根本的な違いを象徴的に示す語として用いられており、しばしば「神的な」といった意味で用いられることがある。
- 4 罪を犯す者が神から罰せられ、善を行う者が賞せられることが正当かどうかという問題は、『自由意志』においてアウグスティヌスが解決を目指した主題の一つであった。
- 5 *ibid.*, II, 18, 48.
- 6 *ibid.*, II, 19, 50.
- 7 *ibid.*, II, 1, 2 および III, 15, 43
- 8 *ibid.*, III, 3, 8.

- 9 ibid.
- 10 ibid., III, 5, 15.
- 11 ibid., II, 20, 54.
- 12 ibid., III, 17, 48.
- 13 ibid., II, 19, 51.
- 14 ibid., III, 4, 9-11. 神の全知と人間の自由との矛盾に関しては、ボエティウスが『哲学の慰め』の第5巻において、アウグスティヌスの理論をさらに洗練させて、解決を試みている。cf. Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, V, 3-6.
- 15 *De Libero Arbitrio*, I, 3, 8.
- 16 ibid., III, 1, 2.
- 17 ibid., III, 17, 48.
- 18 アウグスティヌスも、「すべての悪徳は、悪徳であるかぎりにおいて、自然(本性)に反する」(omne quippe vitium, eo ipso quo vitium est, contra naturam est)というストア派の影響を思わせる表現を用いている。cf. ibid., III, 13, 38.
- 19 アウグスティヌスは、意志(voluntas)が神に近づく方向へと向かわず、神から遠ざかる方向へと向かう運動(motus)は、本性的(naturalis)ではなく、意図的(voluntarius)であるという言い方をしているが、voluntasの運動がvoluntariusであるという表現は、文字通り同語反復になっている。cf. ibid., III, 1, 2.
- 20 cf. J. H. Bridges ed., *The Opus Majus of Roger Bacon*, Frankfurt a. M., 1964, vol. I, pp. lx-lxv.
- 21 *De Libero Arbitrio*, II, 20, 54.