

「クレルスリエ宛てのデカルトの 書簡(1646年1月12日付)」訳解⁽¹⁾

山 田 弘 明

序

1642年の春、ガッサンディはデカルトの「第5答弁」(Quintae Responsiones)に対して再び大がかりな反論を試み、「抗弁」(Instantiae)を書きあげた。当時オランダにいたデカルトは、その風評をいち早く察知していたが⁽²⁾、これを黙殺した。しかし、1644年、その著作がデカルトをよく思わぬソルビエールの手で装を改められ、「形而上学論究」(Disquisitio Meta-physica)⁽³⁾として挑戦的な形で出版されるに至っては、デカルトはもはや事態を黙殺せず、これを受けて立つ意図を以てその全体を通読したという⁽⁴⁾。だが、この書はなにしろ大部であったため、デカルトは返答の義務を暫く果たさぬままであった。ところが、ある時デカルトはクレルスリエの「友人たちがガッサンディ氏の「抗弁」の書から丹念に抜き書いた主要な問題集⁽⁵⁾」をたまたま手にし、この簡便な小冊子をもとにガッサンディへの答弁をする機会を得たのである。デカルトはそれを十数枚の手紙に纏め、1646年、クレルスリエに書き送った⁽⁶⁾。それが、ここに取りあげんとする「クレルスリエ氏宛てのデカルト氏の書簡⁽⁷⁾」にはかならない。

この書簡の重要性は明白である。すなわち、ガッサンディの「第5論駁」に対するデカルトの解答は、「第5答弁」によって余す所なく知られるが、「抗弁」に対するそれは、ひとりこの短い文書によってわずかに知られるのみである。書簡の論調は「第5答弁」と同じく歯に衣きせぬ手厳しいものであり、しばしば高飛車でさえある。しかし、論点は極めて明確であり、卒直な議論が展開されている。さればこそデカルトの思想が、ひときわ鮮かに浮き彫りにされている所すくなくない。たとえば、「コギト・エルゴ・スム」以前に大前提が必要だという異論に対して、特殊的認識から始めねばならぬと明言した如きがそうである。それゆえ、クレルスリエのいうように、この書簡は「十分顧るに値する⁽⁸⁾」のである。

われわれは、そこでまずテキストをガルニエ版⁽⁹⁾に従って21のパラグラフに切り、和訳を試みた。その底本としては次の全集本⁽¹⁰⁾を使用した。

Œuvres de Descartes, publiées par C. Adam et P. Tannery. tome IX-1.

pp. 202-217. Paris 1964 (これを以下、A-T. IX-1と略記する)

次に、各パラグラフごとに注釈を施した。その場合、切り取られた言葉だけを問題にするのではなく、その言葉の背景にある思想を考え、ガッサンディとデカルトとの思想的対立点を明確にするよう努めた。仏文の難しい読みや解釈については次の二書を参照した。

Œuvres philosophiques de Descartes, éd. F. Alquié. tome II. Paris 1967.

The Philosophical Works of Descartes, rendered into English by Haldane and Ross, tome II. Cambridge. 1955. (First Edition 1911)

なお、筆者の知る限りでは、この書簡の日本語訳は未だ存在しない。

(1)本稿は、昭和51年2月、京都大学文学研究科、博士課程研究報告論文「ガッサンディ哲学序説」の副論文として準備されたものである。

(2) cf. Epistola ad P. Dinet. A-T. VII. P. 600.

(3)この本は、リヨン版ガッサンディ全集(1658年)の第三巻に収められている(以下、Dis Met III.365bなどと略記)。次の羅仏対訳本は極めて便利であり、筆者は専らこの本から引用した。

Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa (Recherches métaphysiques ou doutes et instances contre la métaphysique de R. Descartes et ses réponses). Texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot. Paris 1962.

なお、フルタイトルから察せられるように、「形而上学論究」の構成は六つの省察の各問題ごとに「第5論駁」(Dubitationes)、「第5答弁」(Responsa)、「抗弁」(Instantiae)を並置してデカルトの所説を切り崩すという形をとっている。ラテン語原文は、四ツ折りで140ページある、かなり尨大なものである。

(4) cf. Avertissement de l'auteur touchant les Cinquièmes Objections. A-T. IX-1. P. 199.

(5) Avertissement du traducteur touchant les Cinquièmes Objections faites par Monsieur Gassendi. A-T. ibid. P. 201.

(6)この書簡の執筆事情については、Baillet, La vie de Monsieur Descartes tome II pp. 279-280に詳しい。バイエは、その日付を1646年1月12日だと考証している。

(7) LETTRE DE MONSIEUR DES-CARTES A MONSIEUR C. L. R. Servant de réponses à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes Réponses. このタイトル中、「それに先立つ答弁」(les précédentes Réponses)とは「第5答弁」のことである。周知のように「省察」の仏訳第一版(1647年)では「第5論駁及び答弁」はガッサンディを刺激せぬようとの配慮から「第6答弁」の後に巻末付録の形で配置された。本書簡は「第5答弁」のすぐ後に位置している。

(8) Avertissement du traducteur sub fin. A-T. IX-1. P. 201.

(9) Texte de Garnier, t. II (1834). pp. 329 sq. このテキストは、前述のB・ロシヨのDis. Met 対訳本に、付録としてそっくり収められている(pp. 633-640)。

(10) デカルトは、「省察」の仏訳に当って「第5論駁及び答弁」を除外するようクレルスリエに依頼した(A-T. IX-1. p 199)。この依頼は必ずしも達成されなかったわけだが、アダン・タヌリの全集本第9巻の1(仏訳「省察」を収める)では、デカルトの意を汲んでそれは全く省かれている。その代りとして、「第4」と「第6」の間に本書簡を入れ、「第5」の仏訳序文を冠している。

クレルスリエ氏に宛てたデカルト氏の書簡。—— それは先述の「答弁」に対してガッサンディ氏のなした主要な抗弁の論集への解答をなしている——

[1646年1月12日]

1

拝啓。

「第5論駁」の著者が私の「答弁」に抗して書いた尨大な「抗弁の書」に答えることを私はなおざりにしていた事実を考えますと、あなたが御友人の方々に依頼してこの書の最も強固な諸論拠を集めさせ、かれらの手になる抜き書き集⁽¹⁾をお送り下さったことにつきましては、私はあなたに多大なる恩義を受けております。あなたはそこで、私自身によりも私の評判の方により多く心を用いておられました。というのも、私はあなたに保証いたしますが、さような論拠によって説服されえるような人々から評価されようが蔑視されようが、私は無関心だからです。私の知っている秀抜な人たち⁽²⁾は、(ガッサンディ)氏の書を読んで、そこには留意すべきものは何もなかったと私に証言して下さいましたが、私が満足させたいと念じますのはひとりそういう人たちのみであります。大部分の人間は真理よりも外見により多く注目し、正しく判断するよりも判断を誤る場合がしばしばあることを私は承知しております。さればこそ私は、かれらの称讃がそれを得るべくあらゆる有効な手段を尽くすに値しないと信じるものです。しかしながら、私はあなたがお送り下さった論集に欣喜とせずにはおれませんし、それにお答えすべきだと思っております。もっとも、それは自己弁護の必要からというよりは、むしろあなたの御友人の仕事に感謝してのことです。というのは、さような仕事の労を取って下さった人たちは、この書の含みもつあらゆる異論が何か曲解された言葉やまちがった想定の上のみ立っている⁽³⁾、と私と同じように現在そう判断しているはずだからです。それというのも、かれらが注目した異論はみなそういう類いのものでありますが、それにもかかわらずかれらは大そう入念であって、私がその書で読み取ったかどうかまるで記憶にない若干の異論を付け加えることまでして下さいましたから

(1)この「抜き書き集」(l'extract)のオリジナルは現存しない。それを執筆したクレルスリエの友人たちの名も今日、伝えられていない。

(2)たとえば、メラン神父やエリザベートがそうである。後日譚ではあるが、メラン神父は「私はそれ(ガッサンディの書)を短時間で全部読破した。なぜなら、そこにはあなた(デカルト)の意見に反するもので容易に論破できないものは何もなかったから」(Lettre de Descartes au P. Noel. 14-12-1646. A-T. IV. pp. 585-586)と言い、またエリザベートは「その学殖ゆえに極めて高名なガッサンディ氏は、かのイギリス人(ホブズ)に次いで、他の人たちよりもはなはだ理不尽な反論をいたしました」(Lettre d' Elisabeth a Descartes. 5-12-1647. A-T. V. P. 97)と書いている。

(3)この一節はデカルトのガッサンディ批判の基調であると思われる。「曲解された言葉」とは、たとえば、「観念」である。デカルトではそれは専ら「思惟されたもの」の謂であるが、ガッサンディはそれを「何であれ、もののイメージ」(Dis. Met. III. 333b)と解している。「まちがった想定」とは、たとえばガッサンディはデカルトと反対に感覚の示す外界を不可疑のものと想定していること (ibid. 284a)などであろう。かような基調のもとにデカルトはガッサンディを「感覚に溺れるのあまり、形而上学的思考に耐ええぬ男」(ibid. 274a)と批判した。しかし、両者を公平に見るならば、ガッサンディにはガッサンディの立場があり、彼の異論を曲解やまちがいでして簡単に却下することはむろんでできない。

2

第一省察に対して、かれらは3つの異論を書き留めております。すなわち「1、私はひとがあらゆる種類の偏見を捨てるよう望むなどと不可能なことを要求していること⁽¹⁾。2、ひとはそれを捨てるようとする間に、他のもっと有害な偏見を背負込むこと⁽²⁾。3、私が提案したすべてを疑うという方法は如何なる真理発見にも役立ちえぬこと⁽³⁾」。

(1) cf. Dis. Met. III. 279a. 「あなた(デカルト)がはじめに想定したこと、つまり精神はすべての偏見から解放されえるということは不可能のように思われる」。それが不可能である理由としてガッサンディは次の点を挙げている。①記憶は印で押されたように精神に刻まれているから、偏見の記憶もわれわれの意志で消したり懐いたりできない。②判断には、数学的判断のように常に変わらない場合と、感覚的判断のようにあとで変わる場合とがある。前者の場合、精神はその判断から解放されない訳だが、後者の場合でも精神は偏見から解放されるのではない。なぜなら、判断を変えたあとで、また別の偏見にとらわれるから (ibid. III. 279b)。

(2)前註の(2)参照。cf. Dis. Met. III. 278a「精神からあらゆる種類の偏見を意志的に除去するというあなたの企てには賛成です。ただ一つ解せないのは……なぜ今まで得てきたものを不確定とするだけで十分と見ず、それをすべて偽とすることかということです。それはあなたが除外する古い偏見というよりは、あなたが背負込んでいる新たな偏見です。」

(3) cf. Dis. Met. 279a – 281b. ここでガッサンディは、感覚の示す真理は疑えないとする立場からデカルト的懐疑の必要性を認めず、懐疑を「不必要なまわり道」(circuitus inutilis)と結論している。ガッサンディは多少とも疑わしいものをデカルトのように全く偽とは考えない。後者が、腐ったりんごを選別するために籠ごと全部投げ出すならば (7ae Responsa. A – T. VII. p. 481)、前者は腐ったりんごだけを取り出して事足れりとする (Dis. Met. III. 281b)のである。この点に両者の立場の相違が象徴されている。

3

第一の異論は、この書の著者が次のことを考慮していないことに基づいております。すなわちそれは、偏見という言葉はわれわれの精神の内にあるすべての知識には決して押し及ばず(そう

いう知識の除去は不可能である⁽¹⁾と私は認めます)、ただ以前にわれわれが下した判断によって信じられるままになっているすべての意見に及ぶだけだ⁽²⁾ということです。そして適当な折⁽³⁾に私が説明しておきましたように、判断したりしなかったりするの意志の行為でありますから、それがわれわれの力の及ぶところであることは明白です。というのは、結局あらゆる種類の偏見を除去するためには、かって肯定または否定したすべてのことをあとでもう一度吟味したうえで始めて肯定または否定するよう決心するだけでよいからです⁽⁴⁾。もっとも、だからといってまゝと同じすべての知識を決して記憶の中に留めたままにはおきません。それにもかかわらず、私はかって信じ込んだものすべてをそのように信念の外へ追放することは難しいと申しました⁽⁵⁾。その理由の一つには、そう決心するに先立って何らかの懐疑理由を持つ必要があるからです。それゆえに私は「第一省察」でその主要なもの⁽⁶⁾を提出しておいたのです。また一つには、何事も肯定も否定もすまいといくら決心しても、それを記憶の中に強く刻み込んでおかなければあとですぐそれを忘れてしまうからです。それゆえに私はひとがそのことを注意深く考えるよう希望しておいたわけです⁽⁷⁾。

(1)除去することが不可能な精神内の知識 (les notions) という言葉でデカルトは何を理解しているであろうか。ガッサンディは、除去しえない恒常的判断として「太陽は円い」とか「直角を二つ合わせると二直角になる」という例を出している (Dis. Met. III. 279a)。しかし、デカルトにおいては、それらは恒常的判断ではない。彼は、感覚的事物や数学的論証をも疑わしいとして除去するからである。デカルトはここでおそらく「思惟」や「神」や「三角形」という自明的な生得観念を考えていると思われる。なぜなら、それらはみな「真にして永遠不動の本質を表わす」(Lettre à Mersenne. 16-6-1641. A-T III. p. 383) ものとして精神の本質に抜き難く内在しているのであってみれば、それらを後天的に除去することは不可能であるからである。

(2)「偏見」(préjugé)を辞書的に考えると、それは次の二つの意味を持っている。①あらかじめ持たれた意見 (Opinion qu'on se fait par avance)。これはラテン語の原義 prae-judicium に近い。②吟味なしに持たれた意見 (Opinion qu'on se fait sans examen)。cf. Hatzfeld, Darmesteter & Thomas, Dictionnaire général de la langue française. 2 vol. Paris. 1890-1900. それゆえ、デカルトの「偏見」の解釈は、極めて語義に忠実であるといわなければならない。かような意味での「偏見」は除去可能であり、また除去しなければならない。それはデカルトが繰り返して強調している重要な課題である。

(3) cf. Med. Iv. A-T. viI. p. 57. 「意志の本質は、われわれが、あることをなすこともなさないこともできる、いかえれば、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、というところのみ存する…」(井上、森訳)。cf. Principia. I. art. 6.

(4) cf. Discours. II. A-T. VI. pp. 13-14. 「私がいままで自分の信念のうちに受け入れたすべての意見に関しては…一度きっぱりと、それらをとり除いてしまおうと企てること、そしてそうしたうえでふたたび、ほかのいっそうよい意見を取り入れるなりあるいは前と同じ意見でも一度理性の規準によって正しくととのえたうえでとり入れるなりするのが、最上の方法なのである」(野田訳)。かように、偏見の除去とは必ずしも、すべての知識の放棄ではなく、従来の習いとなった信念の理性的再検討である。前と同じ知識でも理性によって修正されたうちは、十分真理たりえる。

- (5) 偏見の追放という仕事は「大仕事」(Med. I. A-T. VII. p. 17)であり、そこには「さまざまな困難が認められる」(Discours. II. A-T. VI. p. 14)。それゆえにこそ、デカルトは方法的懐疑という非常手段を採ったのである。周知のように、懐疑の効用の一つは「あらゆる偏見からの解放」(Med. Synopsis. A-T. VII. p. 12)であった。
- (6) そこで提出された主な懐疑理由は、周知のように①錯覚の例を出して外感とともに内感をも疑うこと、②欺く神や悪霊を想定して数学の論証のような単純で普遍的なものも疑うことであった。
- (7) cf. Med. I. A-T. VII. p. 22. 「しかしながら、このことに気がついただけではまだ十分ではなく、いつも念頭におくように心がけなくてはならない。というのは、いつもの意見がたえず舞いもどってきて、いわば長い間の習慣と親しみの絆によってこれらの意見にしばりつけられているところの、私の信じやすい心を、ほとんど私の意に反してさえも、占領してしまうからである」。Med. II. A-T. VII. p. 34 「しかしながら、習慣となった古い意見はそんなにすみやかにとり除くことのできないものであるから、ここで私はたちとまり、長い時間を省察に捧げて、この新しい知見を私の記憶のうちにいっそう深く刻みつけるのがよいであろう」(井上、森訳)。ここからして、デカルトの懐疑は単なる知的操作だけではなく、意志的強制であることが判明する。すなわち、後者を抜きにすれば、懐疑は論理的に正当化されても、人を心理的に説服することができない(cf. H. Gouhier, *La pensee metaphysique de Descartes*. pp. 114-121)。この点を看過したガッサンディには「曲った棒を直すには反対側から力を加える」(Dis Met. III. 278b)という例を理解できなかった。

4

第二の異論は明らかにまちがった想定にすぎません。というのは、たとえ私が、かつて確信を置きすぎたものを否定するよう努めることさえしなければならぬ⁽¹⁾と言ったにせよ、そうすべきなのは、人がそれ以上かように否定できない何か確実なものを探求しようと意を用いている間だけのことでなければならぬ⁽²⁾、私ははっきり限定しておいたからです。その間、いかなる有害な偏見も背負込むことがありえないのは明白です。

(1) cf. Med. I. A-T. IX-1. p. 13 「もし私が学問において何か堅固でゆるぎないものをうちたてようと欲するなら、一生に一度は、それまで私の信念の内にとり入れたあらゆる意見を捨て去ることを真剣に企て、全く新たに基礎から始めなければならない」。本文中、「否定するよう努めることさえしなければならぬ」の「さえ」(même)は、疑わしいものを単に不確実として判断中止するのではなく進んで否定する、という懐疑の積極性を意味している。デカルトは「ほんのわずかでも疑えるものはすべてこれを絶対に偽なるものと見做して投げ捨てる」(Discours. IV. A-T. VI. p. 31)のである。

(2) デカルトの懐疑は何か確実な真理を発見するための懐疑であった(Med. II. A-T. VII. p. 24, Discours. III. A-T. VI. p. 29)。ところで、この懐疑は実生活におよぼされてはならず「ただ真理の観想の場面だけに限られる」(Principia. I. 3)のである。というのは、実生活の行為においては、不確実なものにも決断を迫られて、ともかくも真らしきものを選ぶのであり、従って偏見に汚染される可能性がある。しかし、真理の観想においては、行為ではなく確実不可疑の真理認識が問題であるから、疑わしいものに同意せぬことは全く自由(Principia. I. 6)であり、かくして偏見に侵されることはありえない。

第三の異論もまた一つの詭弁を含むにすぎません。というのは、懐疑だけではどんな真理をうち建てるにも十分でないことはなるほどその通りですが、それは精神に後日真理をうち建てる準備をさせるのにやはり有益⁽¹⁾であり、ただそれゆえにのみ私は懐疑を用いたからです。

(1) cf. *Med. Synopsis*. A – T. VII. p. 12 「かくも普遍的な懐疑の効用は、すぐには明らかにならないにしても、実はきわめて大きいのである。というのは、この懐疑は、われわれをあらゆる先入見から解放してくれ、精神を感覚から引き離すための最もたやすい道をひらいてくれるからであり、そして最後に、そうしたうえでわれわれが真であると見きわめるものについては、もはや疑いえないようにしてくれるからである」(井上、森訳)。たとえば、第一省察で感覚的事物への懐疑を提題した理由の一つには「読者の心をして知的事物を考察させ、これを物的的事物から区別するよう準備させるため」であった(*Obj. Tertiae*. A – T. VII. pp. 171 – 172)。およそ、デカルトの懐疑は、「ただ疑わんがためにのみ疑う」(*Discours*. III. A – T. VI. p. 29)性質のものではなく、確実なものを見いだすためのものであった。そのための方法的手段として懐疑が用いられているのである。

第二省察に対して、あなたの御友人は六つのことがらを書き留めています。第一のことがらは、「われ思うゆえにわれ在り」という場合、「抗弁」の著者は、私が「思惟するものは在り」という大前提を想定し、かくして私がすでに一つの偏見に与しているとしたがっていること⁽¹⁾。ここで著者は「偏見」という言葉をふたたび濫用しています。というのは、この命題を何の気なしに口に出したり、かってそのように判断していたことを想起するゆえにそれが真であると単に信じているだけである場合には、たしかにこの命題に偏見という名を与えることができます。しかしながら、その命題を吟味している場合には、それが偏見であるとはいえないからです⁽²⁾。その理由は、たとえおそらく生まれてはじめてその命題を考え、したがっていかなる偏見も持っていないかとも、それは悟性にきわめて明証的に現われてくるので、それを信じざるをえないからです。しかし、ここで最も重大な誤謬は、この著者が弁証法の三段論法⁽³⁾の順序に従って特殊的命題の認識は常に普遍的命題から演繹されなければならないと想定していることです。このことはかれが、真理はいかにして探求されるべきかをほとんど知らないことを示しています。というのは、真理を発見するためには常に特殊的知識から始めて後に一般的知識に至らねばならないことは確かだからです⁽⁴⁾。もっとも、一般的なものが発見した後では逆にそこから他の特殊的なものを演繹することも可能ですが、それゆえ、子供に幾何学の諸原理を教える時、もし特殊な場合の例を示さなければ「相等しい二つの量から等しい部分を引けば残りは相等しい」とか、「全体はその部分よりも大きい」ということを決して一般的に分らせはしないのです。われわれの著者は

この点に留意を欠いていたので、あやまって多くの虚偽の推論をなし、それでかれの本は大部になつたのです。というのは、かれはあたかも私が既述の真理をそこから導出したかのように、まちがった大前提を勝手に構成したにすぎないからです。

- (1) Dis. Met. III. 289b. この箇所におけるガッサンディの批判点は、① *Je pense, donc je suis* という命題は *Celui qui pense, est* という大前提を欠くゆえ、省略三段論法であって正しい論証ではないこと、② その大前提を入れて考えても、それは予め証明されておらず、従って偏見にすぎないこと、である。
- (2) 「思惟するものは在る」という命題は一種の公理である。デカルトによれば、たとえ明証的な公理的命題であっても、それが過去の記憶に頼るだけである場合は神の誠実がなければ偽を含む。しかし、それに現在、注意 (*attentio*) を向けている間は、それが真であることは確実である (*Principia*. I. 13)。悟性は、注意する精神の前に明らかなものを拒めない。
- (3) デカルトは、しばしば三段論法を批判している。すなわち、それは既知の真理の説明原理ではあっても、未知の真理の発見には役立たぬからである (cf. *Reg. II. A-T. X. p. 363, Reg. X. A-T. X. pp. 405-406*)。
- (4) cf. 2 ae *Responsa*. A-T. VII. pp. 140-141 「ある人が、「われ思うゆえにわれ在り、つまりわれ存在す」という時、彼は存在を思惟から三段論法によって演繹しているのではない。あたかもそれ自体として知られたものとして精神の単純な直観によって認知するのである。もしそれが三段論法によって演繹されたものとするなら、「思惟するものはすべて在る、つまり存在する」という大前提をあらかじめ知っていなければならないのである。そうではなくて、そのことはもし存在しなければ人は思惟できない、ということをも自分自身の中において経験することによって了解されるのである。なぜなら、特殊的なものの認識から一般的な命題を形成するというのが、われわれの精神の本性であるから」。デカルトにおいて「われ思うゆえにわれ在り」という特殊な認識は、三段論法の帰結ではなく、内的経験によって直観される「第一の知識」 (*prima notio*) である。しかるにガッサンディは、内的経験とか直観というものをおよそ論理とは認めない。それが論理であるためには、特殊はどこまでも一般から演繹されなければならない、と考える。ここには、いわば直観主義と論理主義との対立がある。しかし、「われ思うゆえにわれ在り」の導出においてデカルトは必ずしも一般的な命題の先行を認めていないわけではない。たとえば「ビュルマンとの対話」や「哲学原理」では、大前提が *implicit* に予め知られていることを認めている (*A-T. V. p. 147, Principia*. I. 10) し、「方法序説」では、「考えるためには存在せねばならぬ」 (*pour penser, il faut etre. Discours IV. A-T. VI. p. 33*) という命題の先行を許している。

7

あなたの御友人がここで書き留めている第二の異論は、「思惟していることを知るためには思惟とは何であるかを知っていなければならない。しかるに (かれらが言うには) 私はすべてを否定したのだから私はそれを決して知ってはいないということ⁽¹⁾」であります。しかしながら、私が否定したのは偏見だけであって、さような肯定も否定も全くすることなくして知られる概念⁽²⁾ は決して否定しておりません。

(1) cf. Dis. Met. III. 289a.

(2) 「思惟」とは、デカルトによれば、それ自体として自明な概念である (Principia I. 10)。それは所謂生得観念の一つであって、既知の認識に先立つ内的証言によって知られる (Recherche. A-T. X. p.528 Sextae Resp. A-T. VII. p. 422)。また、かような概念は「それだけではなんら存在する事物の知識を与えない」 (Principia I. 10) のであるから、肯定も否定もすることなく、その真なることは明らかである。デカルトの懐疑は、存在判断に関わるのであって、それに関与しない、われわれの内なるアプリアリオリな概念は懐疑の射程外にあると考えられる。しかるに生得観念を認めないガッサンディは「すべてを疑うべし」というデカルトの言葉を文字通りの意味にとろうとするのである。

8

第三の異論は、「思惟は対象なしに、たとえば物体なしにはありえないこと⁽¹⁾」であります。ここで、思惟という言葉の曖昧さを避けねばなりません。それは思惟するものの意味にも、そのものの行為の意味にも取れます。ところで、私が否定したのは、思惟するものがその行為を発現するためには自分自身以外の他の対象を必要とする、ということです。もっとも、思惟するものが物的な事物を吟味する時にはそれはそういう事物にも及ぶことはできますが⁽²⁾。

(1) Dis. Met. III. 289b. ここでガッサンディは、すべての思惟は何らかのものについての思惟である、として思惟に志向性を認めている。そして、その対象が物体であれ、自分自身であれ、デカルトはそれらの対象を偽としているのだから、それを思惟する思惟も偽となる、と批判している。

(2) たとえば思惟する精神が知解 (intelligere) する場合には、精神は自己を自己自身に向けており、他の対象を必要とすることなく自ら純粹悟性によって知る。しかし、それが想像 (imaginare) する場合には、精神は自己を物体に向けてるので、自分以外の対象を必要とする (Med. IV. A-T. VII. p. 73)。ガッサンディは知解と想像の区別をしていない。

9

第四は、「たとえ私が私自身についての思惟をもっている、私はこの思惟が一つの非物的な実体であるよりもむしろ自ら動く一つの物質的行為つまりアトムであるかどうかを知らない⁽¹⁾」というものです。ここには思惟という言葉の曖昧さが再び出ています。それに加えて、ここには次の場合に似た根拠のない問題しかありません。それはすなわち、それを備えていれば人間と名付けるすべてのものがあなたの中にあるのに気付くところから、あなたは人間であると判断するが、しかしあなたが気付かない理由も他にいくらかあるのだから、あなたが決して象ではなくてむしろ人間であるということが何故わかるのであるか、という問題です。というのは、思惟実体が自らの中に知的実体のあらゆる性質を認め、しかも物体に属するいかなる性質も認めなかった

という理由で自らを知的だと判断したあとで、かれはその実体が決して物体ではなくてむしろ非物理的実体であるということが何故わかるのかともう一度たずねているからです。

(1) cf. Dis. Met. III. 299b – 300b. ガッサンディの論点は、私の本質は未だよく知られていないとデカルトも認めているのだから、それは思惟以外の物理的なもの（たとえば氣息の如く微細な物体）でもある可能性がある。そのことを吟味しないで、私の本質を思惟のみに限ることは許されない、という点にある。これに対してデカルトは「私についての知識が、その存在をまだ私の知らないようなものに依存しないこと…は、まったく確実である」（Med. II. A – T. VII. p. 27）としている。

10

第五の異論もこれと同様です、「たとえ私が私の思惟の中に延長を全く見出さないにせよ、そこからして思惟が全く延長ではないということにはならないこと。なぜなら私の思惟は事物の真理規準ではないから⁽¹⁾」。そして第六もまた同様です、「私が私の思惟によって発見した思惟と物体との区別はまちがいかもかもしれないこと⁽²⁾」。しかし、ここでは「私の思惟は事物の真理規準ではない」というこの文章の曖昧さに特に注目しなければなりません。というのは、私の思惟は他の人たちの規準になるはずがないという場合、それは私があるものを真と考えているゆえに他人にそのものを信じるよう強いるためであるならば、私はその意見に全く賛成です。しかし、それは目下の論点に関していません。というのは、私は決してひとを私の權威に従うよう強制したかったのではなく、反対に道理の明証性のみで服すべきこと⁽³⁾を多くの箇所ですべて述べてきたからです。さらに、ひとがもし思惟という言葉を一様に精神のあらゆる種類のはたらきと解するならば、ひとはたしかに多くの思惟を持つことができますが、そこからわれわれの外にある事物の真理について何か推論すべきではありません⁽⁴⁾。しかし、それもこの箇所には関していません。ここで問題になっているのは明晰判明な知覚である思惟および各人がその知覚に基づいて各人で下すべき判断にはかなりません。それゆえに、上の文章がここで解されるべき意味をふまえて私は次のように言うのです。つまり、各人の思惟すなわち各人が一つのものについて持っている知覚または認識はそのひとにとってそのものの真理規準でなければならない、言いかえればその人がそれについて下したすべての判断が正しくあるためには、それがその知覚に適合していなければならない⁽⁵⁾、と。信仰の真理についてさえも、それを信じる決心をするに先立ってそれが神によって啓示されたことをわれわれに確信させる何らかの道理を知覚すべきです⁽⁶⁾。そして、無知な人たちはたとえ認識しにくいものについてよりすぐれた判断に首尾よく従うことがあっても、しかし自分たちは無知であるが、自分たちがその判断に従いたいと思う人たちはおそらくそれほど無知ではなかろうとかれらに教えるのは、まさにかれらの知覚でなければなりません。そうでなければかれらは判断にうまく従うことができず、人間としてよりも自動機械あるいは動物として行為する

ことになるでしょう。従って、哲学者たるものが事物について持っている知覚に合致しない判断を下そうと欲することを認めるとするなら、それはまったくバカげたとんでもないあやまりです。しかし、われわれの著者がその異論の大部分においてこのあやまりに陥っていることを彼は一体どうやって弁明できるのかが私にはわかりません。というのは、彼は各人が各人に固有の知覚を固守することを望まず、彼がわれわれに提出したがっている意見あるいは幻想—それは全く知覚されないにも拘らず—の方をむしろ信すべきであると主張しているからです。

- (1) Dis. Met. III. 305a. ガッサンディによれば、精神の全ての本性は思惟であるという命題は明証的な規準ではなく、私の思い込みにすぎない。
- (2) *ibid.* 「精神と物体との区別について、前者が思惟するもので、後者が延長させるものだというのは、標識ではなく原則の繰返しである。精神の全性質が思惟に存し、物体の全性質が延長に存するというのは虚偽である」。およそガッサンディは、デカルトのように精神と物体とを截然と分けることはしていない。たとえば動物にも思惟を認め、精神においても物的なる感覚的精神を認めている。
- (3) 既存の権威に従わず道理（理性）のみに従うべし、という表現はしばしばデカルトのテキストの中に見出される。「アリストテレスの意見よりも理性の明証性に真理規準を置く」（Lettre a Pollot. 6-10-1642. A-T. III. p. 577）、その他 Recherche. A-T. X. p. 523. Discours. IV. A-T. VI. p. 39. *ibid.* VI. A-T. VI. p. 60 et 70. Med. III. A-T. IX-1. p. 30. Lettre a Mersenne. 16-10-1639. A-T. II. p. 599. etc.
- (4) 思惟（*cogitatio*）とは、「われわれの内[・]に[・]あ[・]っ[・]て、しかもわれわれがそれをじかに意識しているすべてのものである」（Sec. Resp. A-T. VII. p. 160.）。思惟がかように内在的であるかぎり、われわれの外にある事物、すなわち思惟の外にある事物については思惟しえない。
- (5) ここでデカルトは「人間は万物の尺度」というプロタゴラス説を取っているように見えるかもしれない。しかし、デカルトが主張しているのは、認識の相対性ではなく、普遍的認識の成立条件である。その条件とは、知覚（*perception*）と判断（*judgement*）との合致である。すなわち、明晰判明に知覚したもののだけを判断すれば、ひとは決してあやまることなくものの真実在をとらえることができるのである（Med. IV. A-T. VII. p. 62）。
- (6) 啓示された信仰の真理を理性的に根拠づけようとする自然神学の立場である。「信仰は不明なものを対象とするが、われわれが信仰する理由そのものは不明ではない」（Sec. Resp. A-T. IX. p. 115）。
cf. Reg. III. sub fin. A-T. X. p. 370.

第三省察に対して、あなたの御友人は次の点を書き留めています、「1、すべてのひとがみな自分の内に神の観念を経験しているわけではないこと⁽¹⁾。2、もし私とその観念を持っているとするならば私はそれを理解しているであろうこと⁽²⁾。3、多くのひとたちが私の論拠を読んだがそれによってかれらは説得されていないこと⁽³⁾。4、そして私が不完全であると知ることから神の存在は出てこないこと⁽⁴⁾」。しかし、もしひとが観念という言葉が私がかきわめて明瞭に述べた

ような仕方で私が解している意味に取って、それを想像裏に形成される物的事物の像に限定するひとの曖昧さを許さないならば⁽⁵⁾、ひとは神の何らかの観念を持つことを否定できないでしょう。もっともそれは、「われわれが考えうる最完全なるもの」という言葉の意味がわからないとひとが言う場合を除いてのことです。なぜなら、それこそすべての人間が「神」と呼ぶものだからです。そして、ひとの口の端に登るきわめて通常の意味がわからぬとまで言うことは、反論をしたがために妙な極論に走っていることとなります。おまけに、私が観念という言葉を知ったその意味で神のいかなる観念も持っていないと自分自身でひとが言うことは、なすうる最も不敬な告白です。というのは、それは自然的理性によって神は決して知られないと言うことだけでなく、信仰によっても他のいかなる手段によっても神についてひとは何も知りえないと言うことだからです。なぜなら、もしひとがいかなる観念も、すなわち「神」という言葉の意味に対応するいかなる知覚も持たないとするなら、「神」の存在を信じると言っても無益であり、それはちょうど「無」の存在を信じると言うのと同じだからです。こうして、ひとは不敬の深淵と無知の極中にとどまるのです⁽⁶⁾。

- (1) cf. Dis. Met. III. 326b ~ . デカルトにおいて、神の観念は生得的であり、ひとみな生まれつきそれを持っている。しかし、ガッサンディにおいては、それは外来観念にはかならず、各人が後天的に経験によって形成しえるものである。従って、神の観念の内在は必然的でなく、それを持たない人も十分ありえることになる。
- (2) cf. Dis. Met. III. 341b ~ . この箇所ではガッサンディは有限な精神は無限である神の観念を全く理解することはできない、という議論をしている。
- (3) 出所箇所不詳。
- (4) cf. Dis. Met. III. 343a - b. ガッサンディによれば、私が不完全であることからより完全なもの考えることができても、それは必ずしも神である必要はない。また観念の内にあるものが、実際に存在するとはいえない。
- (5) 「観念」についての解釈はデカルトとガッサンディとでは微妙にちがっている。前者では観念とは物體的像ではなく「思惟されたもの」のことである。後者では観念とは、それが想像裏であろうと知性の内であろうと、とにかく「われわれの内に入りうるすべての像」(Dis. Met. III. 322b)である。すなわち、デカルトはそれを形相的に見て「思惟内容」と解し、ガッサンディは質料的に見て「像」と解する点にちがいがあがる (cf. 4e Rep. A - T. IX - 1. p. 180)。ひとは思惟されたものとしての神の観念をつねに *in actu* に持っているわけではない。しかしデカルトによれば、ひとはそれを *in potentia* に持っており、その限りひとはみなその観念を生得的に持っていることになる (Notae in programma. A - T. VII - 2. P. 361)。
- (6) この反論がガッサンディに向けられているとするなら、それは不当である。なぜなら、ガッサンディは何も神の観念そのものを否定しているのではないからである。彼が否定しているのは、その観念が生得的であること、およびわれわれが無限者の十全な観念をもちえるというデカルト的テーゼだけである。ガッサンディによれば、神の観念は外来観念として不完全ながら経験的に知覚され、また啓示によっても与えられる。その限り、われわれはデカルトとちがった仕方で神を知りえるのである。

「もし私が神の観念を持っているなら私はそれを理解しているはずである」とかれらが付け加えている点については、それは根拠なしに言われています。というのは「理解する」(comprendre)という言葉は何らかの限定を意味しますから、有限な精神は無限である神を理解することはできませんが、しかしそれは有限な精神が神を知覚する(apercevoir)のを妨げないからです。⁽¹⁾ ちょうどひとが山を抱きかかえることはできなくても山に触れることは十分できるように⁽²⁾。

(1) ガッサンディによれば、神が無限であるということは、それが不可解(incompréhensible)であるということである。われわれが持っている無限者の観念は、その一部分を映すだけであって、それは全体から見ればゼロに等しい(Dis. Met. III. 336a-b)。しかし、デカルトによれば、その観念は無限の全体を実際に映しているという(ibid. III. 336b)。すなわち、人間の精神は有限でありながら、神が無限であるというそのこと自体は明晰判明に知覚することができ、かくして神に知性で触れる(intelligere)ことができる(1ae Resp. A-T. VII. p. 112)。

(2) cf. Lettre à Mersenne. 27-5-16 30. A-T. I. p. 152 「私は神を知ると言うのであって、それを抱懐しているとも理解しているとも言いません。というのは、われわれの精神は有限でありますから神を理解も抱懐もできませんが、神が無限にして全能であるということを知ることができます。それはちょうど、われわれは手で山に触れることは十分できるが、木や何であれわれわれの腕の大きさを超えないものを抱きかかえるような具合には山をかかえられないのと同じです。というのは、理解するとは思惟で抱きかかえることでありますが、一つのことを知るにはそれを思惟で触れれば十分であるからです」。

また、私の論拠について「多くの人々がそれを読んだが説得されなかった」とかれらが言う点については、それを論駁するのは容易です。なぜなら、私の論拠を了解してそれに満足した他の人たちが何人かいるからです。というのは、より信用を置くべきなのは、あるものを見ることも了解することもできなかったということだけからそれを否定する無数の他の人たちの方よりも、嘘をつく意図なく、あるものを見たり了解したと言うただ一人の方であるからです。ちょうど対蹠人の発見において、ひとが信用したのは地球が丸いとは信じなかった無数の哲学者の報告よりもむしろ地球を一周してきた数人の船乗りの報告であったように⁽¹⁾。ところで、ここではユークリッドの「幾何学原本」があたかもすべてのひとにとって容易なものであるかのように引き合いに出されていますから⁽²⁾、私は次のことを考慮して下さるようお願いいたします。すなわち、学院の哲学において最も学識ゆたかだとみなされているひとたちのうちで、ユークリッドを解するもの百人のうち一人とてなく、またアポロニウスやアルキメデスの証明はユークリッドの証明と同じく明証的で確実であるにもかかわらず、そのすべてを解するもの万人に一人とてないというこ

とです。

- (1)経験による実証性を重んじる思想を象徴する一文である。同じ考えからデカルトは「経験を蔑視し、恰もジュピテルの頭からミネルヴァが現れたように己れの頭脳から真理が現れ出ると考えている哲学者」(Reg V. A-T. X. p. 380)を糺弾している。しかし、ガッサンディはそういう哲学者に属さず、デカルト以上に感覚的経験を重視した人である。
- (2)しかし、当該箇所(Dis. Met. III 341a-b)でガッサンディが三角形の例を「すべての人にとって容易なもの」として出している形跡は全くない。彼はむしろその例を不適当としているのである。その例を容易なものとして提出したのはむしろデカルトの方であった。この点、デカルトの見当ちがいだと思われる。

14

最後に、「私の内なる不完全性を認めることから神の存在は帰結しない」と言われる場合、それは何も証明しておりません。なぜなら、私はそこに何か他のもの⁽¹⁾を付け加えることなく、ただそのことだけから神の存在を直接導びき出したのではないからです。この論難は、いつも私の論拠を切り崩すことをつねとし、それを不完全なものに見せかけるために論拠を部分的にしかなさべないこの著者の技巧を私に想起させるだけであります。

- (1)私の不完全性と神の存在とを媒介する「他のもの」とは何であるか。第三省察の神の存在証明に見る限り、私の不完全性という概念は必ずしも神の存在を分析的に含んでいるのではない。両者の間には比較という操作が必要であり、観念の实在性や出所の検討を要する。そういう知的手続を「他のもの」と呼んだと思われる。

15

他の三つの省察についてかれらが書き留めたすべてのものに関しては、私が別の所で十分に答えなかったものは何もないと思います。たとえばかれらは次のように反論しています、「1、神の存在をあらかじめ知っていなければ何ごとも確実でありえないと後で言いながら、私かわれわれの内なるある概念によって神の存在を証明している点で私は循環を犯していること⁽¹⁾。2、神の認識は数学の真理の認識を得るのに何ら役立たないこと⁽²⁾。3、神は欺瞞者でありえること⁽³⁾」これらの点については、第二論駁第三、四項への私の解答⁽⁴⁾と第四論駁(への解答)第二部の終り⁽⁵⁾を見ていただきたい。

- (1)ガッサンディは、しばしばデカルトの循環を指摘している(Dis. Met. III. 316a. 339b)が、

ここでは特に 373b の議論がとりあげられている。

- (2) *Dis. Met.* III. 384b. ガッサンディによれば、数学の真理と神的真理とは互に別の原理に基づいており、両者は無関係である。従って、前者の明証性は後者に依存しない。彼は、「神学者にとってユークリッドの「原本」を知ることほど危険なものはない」というピコ・デルラ・ミランドーラの一文を引いてさえいる。これは永遠真理創造説をとるデカルトとは、まっ向うから反対する意見である。
- (3) 出所箇所不明。ガッサンディのテキストには神は欺瞞者に非ずという表現は数多く見出されるが、それでありえるという表現は見当らない。後者の表現をしたのは、むしろデカルトの方であった。クレルスリエの友人たちの読みちがいではないかと思われる。
- (4) *Sec. Resp. A-T. VII. pp. 140-146.* ここでは次の三点が明示されている。①神の存在を知らずとも、結論を演繹した根拠に注意しておればあやまることはない。神の存在認識を要するのは、注意を欠いた場合、記憶の真理性を保証するためだけである。②神の認識なくしては、数学の真理も疑えるから、真の知識ではない。③神は積極的に欺瞞者ではありえず、誤謬はむしろわれわれの側に原因がある。
- (5) *Quartae Resp. A-T. VII. pp. 245-246.* 同じく循環論の論破である。すなわち、神の誠実を必要とするのは、現在における明証的知覚においてではなく、過去における明証的知覚の想起においてであるという (cf. *Principia I. 13*)。しかし、では現在における明証的知覚は、注意さえしていれば神の誠実を知らずとも絶対的に根拠づけられるのか、という点についてはデカルトのテキストにおいても揺れが認められる。たとえば、「省察」では、われわれは最も明証的なものにおいてさえあやまる、としている (*Med. III. A-T. VII. p. 36*)。

16

しかし、かれらは最後に、われわれの著者の思想にとってもよく似ているが、彼の「抗弁」の書に書かれていたかどうかを私が全く知らない思想を付け加えています。かれらは次のように言っています、「多くのすぐれた人たちは以下のことを明晰に見てとっていると信じています。すなわち、私の自然学の原理となっている数学的延長は私の思惟以外の何ものでもなく、それは物理的物体から私が抽象したものにすぎないのだから私の精神の外には決して存在し続けな^いしまた存在し続けることはできない。従って、すべての純粋数学がそうであるように私の全自然学は想像されたもの、思い描かれたものでありえるにとどまる。そして、神が創造した事物についての実際の自然学においては想像された物質ではなく、実際の堅い物質が必要である、と⁽¹⁾」。これこそ異論の中の異論であり、ここに持ち出されたすぐれた人たちのすべての説の要約です。かれらの考えでは、われわれが理解したり心に抱くことのできるすべてのものは、想像および私の精神の作りごとでしかなく、それらは存続することができないというのです。そこから次のことが帰結します。つまり、人が理解したり心に抱いたり想像したりできるものは何一つなく、ひとが真と認めるべきものは何もないこと、すなわち、これらすぐれた人たちと同列に置かれるに値するためには、理性に対して門戸を全く閉ざし、もはや人間ではなくサルやオオム⁽²⁾になることで満足しなければならないこととなります。というのは、もしひとが心に抱くことのできるすべてのものが、ただそうできるという理由だけからあやまりだと見做されるべきであるとするなら、

心に抱いていないものだけを真として受けとらねばならないこと、そしてきょうなものから、サルのようになぜ真似るかを知らずにひと真似をしたりオオムのようにその意味がわからない言葉をただ発したりして説を構成しなければならないということ以外に何が残るでしょうか。しかしながら、私を慰めてくれるものがたしかにあります。なぜなら、そこでは私の自然学が純粹数学と結合⁽³⁾されておりませんが、私は自然学が後者に類似していることをとりわけ願っているからです。

(1)デカルトの言う通り、この一文は *Instantiae* の中には見出されない。延長を抽象概念と見て物理的実在と対応しないとするこの批判は、ガッサンディの唯物論に「とてもよく似て」いる。しかし、デカルトの「延長」は単なる思惟の産物ではなく、明らかに物質的実在である。また、デカルトは、たしかに彼の自然学を虚構のものと見做すことを許した (*Principia*・Ⅲ・44) が、それは後で議論の結果が実在と照合、検証されることを期したからにはほかならない。

(2)サルやオオムの例については *Discours*・V・A-T・VI・pp. 56-59 参照。

(3)デカルトは若くしてベークマンより「自然学を数学と密接に結合する」(A-T・X・p. 52) ことを学んだという。彼の自然学は明白に数学的自然学である。

17

かれらがまた最後に付け加えている二つの問題、つまり「精神が物質的でないならば、いかにしてそれは身体を動かすのか⁽¹⁾、いかにして精神は物体的事物の形相を受け取ることができるのか⁽²⁾」という点につきましては、それはただ次のことをここで知らせる機会を私に与えているだけです。すなわち、われわれの著者は私に反論をするという口実の下で、それを解くことは私が記したことがらの証明には不必要であるような多くの問題を私に提起した点でまちがっていること、そしてきわめて無知な人はきわめて碩学の人が一生涯かかっても解けきれない問題を15分で提起できるということ。それゆえ私はそのいずれにも答える労を取らなかった次第です。そして、とりわけこれらの問題は精神と身体との間の結合の説明を前もって必要としますが、私はまだそれを決して論じてはおりませんでした⁽³⁾。しかし、他ならぬあなたには申しますが、それらの問題が含んでいるすべての難点は、金輪際論証されえないまちがった想定から、すなわちもし精神と身体とが異なった本性を有する二つの実体であるとするなら、一方が他方に働きかけることができなくなるという想定からのみ由来しています。というのは、反対に、熱や重さやその他同様のもののような実在的偶有性を認めるひとたちは、これらの偶有性が物体に対して働きかけることができることを決して疑いませんが、しかしながらそれらと物体の間には、つまり諸偶有性と一つの実体との間には二つの実体の間における以上のちがいがあからず(4)。

(1) *Dis. Met*・Ⅲ・404b・ガッサンディはルクレティウスの「物体にあらざれば、触れることも、触れられる

「ことも不可能」(De Rer. Nat. I. 304) という一句を想起しつつ、「もし精神が延長を持たず非物的であるならば、それはいかにして身体に触れ、それを押し、動かすことができるか」と問うている。これは後にエリザベートが出した心身問題とほぼ同じものである (Elisabeth a Descartes. 6 ou 16. Mai 1643. A-T. III. p. 661)。デカルトは、ガッサンディに「たとえ精神が身体を動かす力を持っていたとしても、精神は物体である必要はない」(Dis. Met. 401a) とのみ答えて、詳細を論じていない。むしろ、それだけではガッサンディは満足しなかったのである。

- (2) Dis. Met. III. 399b ~ ガッサンディの問いの全文は、「延長物である物体の形相または観念が、延長ならざる主体であるあなたのうちに受けとられる、などとあなたは どうやってお考えになったかをお教えねがいたい」である。これに対してデカルトは、「いかなる物体的形相も精神のうちには受けとられません、しかし非物的な事物と同じく物的な事物の純粋な知解作用は、いかなる物体的形相の介入なくなされます」と答えている。この答えもガッサンディを満足させていない。
- (3) デカルトの心身問題の難点は、「省察」出版以前にすでにアルノーやレギウスらによって指摘されていた。ガッサンディも「第五論駁」(1641年)や「抗弁」(1642年)でそれを指摘したが、デカルトの十全な答えは1643年以降のエリザベートへの手紙を俟たねばならない。すなわち、そこではじめて、心身の結合は形而上学の次元において理解されるのではなく、日常的生の次元において経験的に理解されることが明らかにされた (Lettre à Elisabeth. 28-6-1643. A-T. III. p. 692)。「抗弁」を読んだ時点ではデカルトは未だ心身結合の問題を立ち上げて論じる必要を感じなかったであろう。しかし、デカルトがこの文章を書いている1646年の時点では、十分論じることができたはずである。彼は、エリザベートの問には「最も理に叶った御質問です」(Lettre à Elisabeth. 2-5-1643. A-T. III. p. 664)と言いながら、ガッサンディの同じ問には「不必要な問題」と却下するのは理解に苦しむ。ガッサンディに対するかたくなな拒絶反応は、この書簡のみならず「第五答弁」の全体にわたっており、リベが次のように言っているのも、もっともだと思われる、「ガッサンディ氏が勇敢な闘士であることは、私はあなた(メルセヌ)と同意見です。そして氏の弁明は明晰で理路整然としています。しかしながら、デカルト氏はそれを全く蔑視している…ことに私は気付きました。デカルト氏はガッサンディ氏の言ったことを、もっと敬意をもって扱うべきだと思います」(Rivet à Mersenne. 28-3-1644. cité par R. Lenoble, dans *Mersenne, ou la naissance du mécanisme.* p. 442)。
- (4) この箇所は難解である。デカルトの基本的な考えは、精神と身体とは実在的に区別されても、両実体は互に働き合うことができる、ということである。このくだりは、実在的偶有性を認めるひとでも、偶有性がそれと存在秩序の大ききちがう実体に働きかけることを認めているのだから、ましてや存在秩序を同じくする二実体間においては、働き合いは十分認められるはずである、という論の運びであろう。

なおまた私はペンを手にしていますから、この「抗弁」の書の中で私が見出した⁽¹⁾曖昧な点の二つをここでさらに書きとめておきます。なぜなら、まさにそれらの点があまり注意深くない読者を最も簡単にだましこむことができると私には思われるからです。そして、そのことによって、もし私がそこで返答に値すると信じる何か他のものに出会っていたならば私はそれを無視しなかったであろうことをあなたに証言したく思う次第です。

(1)この18項以下は、クレルスリエの友人たちの抜き書き集をもとにしたものではなく、デカルト自身が「抗弁」から直接抜き書いたものである。

19

第一の点は、63ページ⁽¹⁾にあります。私はある箇所⁽²⁾で、精神がすべての物的な事物の存在を疑っている間、精神は「厳密にはただ」(praecise tantum)非物的実体としてのみ知られると言ひ、そして7、8行あとで⁽³⁾、この「厳密にはただ」という言葉で私が理解するものは決して物的事物の完全な排除ないし否定ではなく単にその捨象である⁽⁴⁾ことを示すために、それにもかかわらず精神の内にはたとえ物的なものは何も認められないにせよ、そういうものが精神内に全くないとは確信できないと私は言いました。そのページでは、私がそう言ったことを理由に、私はきわめて不当に取り扱われ、「厳密にはただ」と言う場合、物体を排除したかったのだが、あとになって実は排除したくはなかったと言うのだから結局矛盾を犯していると、読者に思い込ませようとしているほどなのです。次いで、あらかじめ証明しなかった何かを第六省察において想定し、かくして私は誤謬推理をした⁽⁵⁾と論難されていることに関しては何も答えません。というのは、この論難の虚偽性を知るのは簡単だからです。その論難はこの本全体にわたってきわめてありふれたものでしかなく、もし私がこの著者の精神を知らず、かれがかくもあやまった信念にだまされまわっている第一人者であると信じていなかったなら、かれは誠実にはふるまわなかったであろうと私に推測させかねません。

(1)Dis. Met. III. 300a – b. この箇所におけるガッサンディの批判は、デカルトが「私」の本質を厳密には思惟のみに求めておきながら、そのすぐあとで、「私」はひょっとすると未だ知られてはいないが思惟以外のものであるかもしれない。が、私に知られていないものについては論じないとしている点にある。

(2)Med. II. A – T. VII. p. 27 「私はそれゆえ厳密にはただ思惟するものでしかない」。

(3)Med. II. *ibid.* 「しかしながら、もしかすると、私に知られていないからというので現に私が無であると想定しているところの当のもの(息、風など)が、実は私が知っているこの私と異なったものではないのだ、ということになりはしないであろうか」。

(4)捨象とは、「事物の真理の秩序に従った排除」ではなく、「私の意識の秩序に従った排除」(Med. praefacio ad Lectorem. A – T. VII. p. 8)である。かように、「捨象と排除とは大きくちがう」(Lettre à Mesland. 2 – 5 – 1644. A – T. IV. p. 120)。しかし、ガッサンディは意識上の捨象と事実上の排除との区別をしていない。なお、praeciseの原義(praecisio)は一を他から分離する捨象の意である(Méditations. éd. G. Rodis – Lewis. p. 28. note 1)。

(5)Dis. Met. III. 391a. 「概念の区別から結論される事物の区別に関する隠れた誤謬推理はそれ自体で明らかである」。ガッサンディは、概念上の真理が事実上の真理であるという想定は未だ証明されていないと見ているのであろう。しかしデカルトは、神の誠実性の下にそういう想定を根拠づけている(Med. VI. A – T. VII. p. 71)。

もうひとつの曖昧な点は84ページ⁽¹⁾にあります。ここでかれは「区別すること」(distinguere)と「捨象すること」(abstrahere)とが同じことであるとしたがっていますが、しかしそこには大きなちがひがあります。というのは、一つの実体をその諸偶有性から区別⁽²⁾する時には、それらを別々に考察しなければなりません、それは実体を知るのに大そう役立ちます。これに反して、もしこの実体を捨象によってその諸偶有性から分離⁽³⁾するならば、つまりもし諸偶有性を考慮せずにただ実体のみを考えるならば、実体をよく知ることはできません。なぜなら、実体の本性が明らかになるのは、その諸偶有性によってであるからです⁽⁴⁾。

- (1) Dis. Met. III. 309a. 「あなた(デカルト)は密蠟の概念をその偶有性から捨象しなかったと言います。あなたの誠実さは見上げたものです。あなた自身の言葉は、『私は密蠟を外形から区別し、あたかも着物をはぎとって見るように裸のままを見る』のではなかったでしょうか。ひとつのものの概念を他のものから捨象するとは、そのものを他のものなしに考察することに他なりません。そのものだけを裸にして見、他のものはちょうど着物を着ているように被われていることに他なりません。人間本性の概念が各人の概念から捨象されると見做されるためには、ちょうど着物をはぎとって裸を考えるように、いわゆる個の差異によってそれを区別する以外にやり方があるでしょうか。…あなたはまた『私はむしろいかに密蠟の実体がその偶有性によって明白にされたかを示そうと努めた』と言います。あなたはそれを示そうと努め、それははっきりと言明しましたが、それはうまい逃げ口上ではないでしょうか。あなたがそれを示そうとする時、まず着物を見るように偶有性をながめ、次いでそれらを取り除いて裸のままの密蠟を考察する以外にどうやってそれを示し、密蠟を明白にするのでしょうか」(傍点、筆者)。問題の起こりは、デカルトが「省察」本文で「密蠟をその外形から区別し」(Med. II. A - T. VII. p. 32)としているのを、ガッサンディは区別と捨象とを同一視して、論駁において「密蠟の概念は捨象されえる」と言いかえた点にある(Dis. Met. III. 308a)。
- (2) これはいわゆる観念的区別 *distinctio rationalis* である(Principia. I. 62)。すなわち、実体とその属性との間の区別であって、属性を排除すれば実体についての観念は形成されなくなる。
- (3) 捨象とは前項で検討したように、他方を考えずに一方だけを考えることであるが、しかしそれは必ずしも他方を否定、排除するものではない。
- (4) 「情態(*affectio*)や性質(*qualitas*)を実体のうちに多く認めれば認めるほど、われわれはいっそう明晰に実体を認識する」(Principia. I. 11)。

以上が龐大な「抗弁」の書に対して私が答えるべきだと思うすべてです。というのは、もし私がすべての抗弁を次々と論駁すればおそらく著者の友人たちをいっそう満足させるにしても、私の友人たちを同様に満足させるとも思われなからです。後者は、私がほとんど不必要なことに時間を費やし、そして無益な問題を提起して余暇をつぶしたいすべてのひとたちに私の余暇を提

供していると、私をとがめる種を持つことでしょう。しかし、あなたがたの御配慮についてはお礼申し上げます。さようなら。

〔名古屋市立大 助教授〕