

## ガッサンディのデカルト批判

福 居 純

一

十七世紀の前半、フランスにおいて、デカルト (René Descartes: 1596~1650) と共に中世スコラ哲学を批判しつつ自己の哲学説を展開した思想家の中にガッサンディ (Pierre Gassendi: 1592~1655) がいる。ガッサンディは既に一六二四年『アリストテレス学派に反対する逆説的論考』(Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos) を著わし、近世の新しい自然観を樹立するのに貢献した。しかしながら、彼はデカルトの『省察録』(Meditationes de Prima Philosophia) に対する『第五論駁』を書き、その形而上学説の殆んど全ての部分に反対してデカルトの最大の論敵でもあった。彼のデカルト批判はその『論駁』に対するデカルトの『答弁』への『再論駁』(Instantiae) と共に一著作にまとめられ、一六四四年、『形而上学的探究、或はデカルトの形而上学並びに答弁に反対する疑問と再論駁』(Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Res-

ponsa) として出版された。ガッサンディの哲学体系は彼の死後、即ち一六五六年に出版された大著、『哲学集成』(Syntaxma Philosophicum) において展開されるが、その要旨は右の『形而上学的探究』において十分に論じられているといっても過言でない。そこでわれわれは、『論駁』という形式故に却ってその内的論理に生彩を与えているこの貴重な記録を以下に粗描して、そこから何を学び得るかを考察してみたい。

二

ガッサンディは先ずデカルトの『懐疑の方法』を批判することから始めて、それに基づいて自説を敷衍してゆく。即ち、われわれの「精神」(mens) をあらゆる偏見から意志的に引離すことに異論はないが、その為に一切を「幻覚」或は「夢」と考えたり、或は「欺く神」とか「悪しき霊」とかいった大袈裟な技巧に訴えて全てを「偽」と看做せうとしたりする必要はなく、それはいわば「古い偏見を脱するよりもむしろ新しい偏見を引受ける」ようなものである。われわれは唯「人間の精神の光の弱さ」だけを考えて、「単純に且つ少しの言葉で」、既得の知識を「不確実」なものと看做し、それを「真」と認められるものから区別するだけで十分なのであり、大切なことは事物を「在るがままに、卒直且つ単純に語ること」(ut se habent, et bona fide ac simpliciter enunciare) なのである。(M. I, D. I. 1) 彼は『Meditatio I』に対する『Dubitatio I』の略。即ちそれに代わる『Responsio I』は『M. I, R. I』の如く略

記する。従って、デカルトが《我の存在》を結論するのに用いた「かくも大袈裟な装置」は必要なく、この結論なら他の如何なる行為からでも引出し得る。「行為するものは全て存在する」(quicquid agit, esse)と云うことは自然の光によって明らかだからである。(M. II, D. I)

しかしながら、《我の存在》はこのようにして十分証明されるが、その《本性》については何も証明されぬ。例えば《蜜蜂》に関するデカルトの演繹は「精神の本性の知覚」ではなく、唯単に「精神の存在の知覚」を示すにすぎぬ。われわれの知るべき所は、「精神は何でないかではなく何であるか」(quid non sis, sed quid tamen sis)と云うことにある。デカルトは精神を精々「思惟するもの」(res cogitans)と述べるに止つてゐるが、この「もの」(res)とは「何ら知られてゐないもの」(nihil notum)と云うことである。この言葉は「一般的で、無規定的で、漠然としてゐて、世界の裡にある如何なる対象にも純粹の無ではならぬ一切のものにもあつた用語」である。(M. II, D. VIII)重要なものは「積極的・肯定的」認識なのであつて、精神は「延長するもの」(res extensa)ではならぬと云つて、それが直ちに「思惟するもの」であるという証明にはならぬのである。(M. VI, D. IV)従つて、精神の本性は精々「わが臆測に於て」(quasi conjiciendo)知られるだけであるから、(M. II, D. VII)精神が「非物体的靈魂」(anima incorporea)だとは直ちに結論できず、それは尚、「精気・氣息、或は何か他の微細な物体」(spiritus, ventus, aut aliud corpus tenue)と

(M. II, D. II)つまり「感官の仲介によって働くような微細な物体」だということもあり得る。否むしろ、精神は感覺的物体的作用から切離されるべきではないのである。確かに、精神が「思惟する」ということは否めぬが、その「思惟する力」(vis cogitandi)が、微細な物体も思惟し得るような「素質」(dispositio)をもち得ぬほどまでに、それほど「物体的本性」に優つてゐるとは思へぬ。(M. II, D. III)精神は單純ではなく、所謂「感覺的或は植物的靈魂」(anima sensitiva seu vegetativa)と「理性的靈魂」(anima rationalis)とから成るものであつて、その両者の諸機能は互いに依存し合つてゐると考えられるべきである。(M. II, D. IV)

かくして、デカルトの所謂《物心二元論》が否定される以上、精神は物体よりも明晰判明に認識されるとはいへなくなる。精神は、丁度目が自分で自分を見ることができぬのと同様、自分で自分を知覚することができぬ。それ故、目は鏡の中で自分を見ることができるよう、精神も一種の鏡を介して、自らを「直接的にはなく、反省された意識によつて」(non directa quidem, sed reflexa tamen cognitione)知覚せねばならぬ。(M. III, D. VI)換言すれば、われわれの全この認識はその源を「感覺」(sensus)に有するようと思われるのである。従つて、われわれは「悟性の裡に存するものは先ず感覺の裡に存せねばならぬ」(quicquid est in intellectu, praesens debere in sensu)と云うことを真なる一般的規則として立てねばならぬように思われる。われわれの認識は必ずしも「偶然によつて」

(Incurstone) 為されるのではなからして、やはり、「類比」「複合」「分割」「増大」「縮小」等々の操作によって実現されるのである。(M. II, D. V)

従って又、デカルトが「全く異なる二つの作用の仕方」として区別した「純粹悟性作用」(Intellectio pura) と「想像」(imaginatio) との間には「程度の差以上の重要性がなす」ことになる。われわれは《千角形》という「名」(nomen) の許に千の角を有する形状が示されることを理解するが、それは唯々「名前の力」(vis nominis) に拠っているにすぎぬ。そして、それだからといって、その形状の許に、千の角を「想像する」(imaginar) 以上に「純粹悟性により理解する」(intelligere) というわけではない。むしろ、この区別が見失われて、徐々に不分明度が増すことに注目せねばならぬ。そしてその場合、われわれは「過度の精神の緊張を自らに強いることを怠る」のである。従って、デカルトは想像を「注意」と「明晰」によって、又悟性作用を「怠慢」と「不分明」によって、特徴付けることになるのである。(M. VI, D. I)

かくして、靈魂が想像し、感覺するものである以上、その本性は「物的」(corporea)、「或は少くとも」準物的的「(quasi corporea) であると結論せねばならぬ」(M. VI, D. I) と共に、動物にも靈魂を付与すべきであるように思われる。動物の裡にも感覺を完成する「認識する原理」(Principium cognoscens) がある。人間はたとえ動物の裡で最も完全なものであるとはいい得ても動物の埒外にあるのではなく、他方、動物も固有の理

性を有し、固有の言葉で語っているのである。だから、動物の動きを「衝動」(impetus) に帰すべきではなす。(M. II, D. VI; cf. M. II, D. III) 「理性は感覺の衝動と一致する。」理性がわれわれを、われわれが「自然によって」向かう多くの事物から逸せるとしても、それは「現象」の真理性を排除するものでなす。(M. VI, D. II) 「現われは各々に現われるものである。」(apparere id. quod (uigue apparet) 明晰に知覚されるものがそれ自体真であるのではなく、かかる事物が明晰に知覚されるということだけが真なのである。然々の命題の認識は真であるとい得ても、それが直ちにその命題の真なることを意味するのではなからのである。(M. III, D. I) 従って、デカルトの《観念生具説》は否定され、全ての「観念」(idea) は「外来的」(adventitia) なものであって、精神から独立して存在し、われわれの感覺の及ぶ所にある事物に由来すると考えねばならぬ。(M. III, D. II)

従って又、悟性が事物をそれがそれ自体として在るのは別様に把握するとき、誤謬が生ずることになる。「誤謬の形相」(forma erroris) はデカルトの述べる如くに「自由意志を正しく用いぬこと」にあるのではなく、判断と判断されるものとの不一致に存するのである。「意志が悟性の限界を越える」かの如くに思われるのは、悟性が正しく理解せぬが故に意志が正しく判断せぬことに由来するのであって、悟性と意志とのこの二つの能力は少くとも等しい拡がりを、更にいえば、前者は後者よりも大きな拡がりを有すると考えるべきである。しかし、意

志の判断は、実際にはそれが真であろうと偽であろうと、「場合によって」(pro tempore) その逆よりも真であると看做される。それ故、われわれは「誤謬を避ける」よりも「誤謬を続けぬ」ようにすること、つまり、自由意志を制するよりも悟性を正しく導くこと、換言すれば正しく想像すること、が肝要なのである。(M. IV, D. III) その「真理」が判断と判断されるものとの一致に存するとすれば、真理とは或る「関係」(relatio) であり、従って、真理は相互に關係させられる事物とそれの觀念とから決して切離せぬ。換言すれば、真理は事物の觀念自体と同一のものとなり、それ故に真理の觀念は事物の觀念と、それが或る事物に一致する限りにおいて、或は、事物そのものを在るがままに表象する限りにおいて、異なるものでない。従って、事物の觀念が外来的であるならば、真理の觀念も「外来的」であって「生具的」(innata) ではない、ということにならう。そして、このことが個別的真理の各々に関して理解されるならば、その觀念が個別的真理の觀念から引出される所の真理一般に同じことがいわれ得よう。(M. III, D. II) 唯々、「経験が証明し、そして、経験に基いた理性が確証する」のである。(M. III, D. III)

以上の如きガッサンディの感覺的経験を強調した論駁はデカルトにとって単に「つぶやき」以外の何ものでもなかったであろう。(M. II, R. V) デカルトは、或る事物がより多くの人々にとって真であるように見えるからといってそれが他の事物よ

りも正しく認識されるとは結論できぬこと。(M. V, R. III) 「実生活上の行動と真理の探究との間に設けるよう勧めた區別」を守るべきこと。(M. II, R. I) 現在問題にしている「形而上学的確実性」に関する限り、われわれの行為の裡、「私の思惟」を除いては何ものにも絶対的に信を置き得ぬこと。(M. II, R. I) そして、「觀念」は「想像の裡に描かれた映像」(imagines in phantasia depictas) などでは決してなく、(M. III, R. III) を強調し、遂には「精神が理解するものは全て、又精神の裡に存せねばならぬ、などと貫下は一体どこから引出してくるのか」と憤慨するのである。(M. VI, R. V)

われわれは右のガッサンディの論駁の裡に、通常用いられるかなり曖昧な用語に従って、唯物論、懷疑論、経験論、感覺論、現象論、蓋然論、自然主義、実証主義、等を垣間見るのである。しかし、そのような多様性にも拘らず、この論駁の裡に認められる一貫した流れは『唯名論』的傾向であろう。この傾向は、ガッサンディが概念構成を専ら「想像」に拠って基礎付けていた所に最もよく現われている。この点を更に具体的に示す為、われわれはガッサンディの『論駁』にもう少し注目してみたい。

### 三

ガッサンディの感覺論からの当然の帰結であるが、「実体に関する真なる觀念」は否定される。「実体」(substantia) の観

念は「偶有性」(accidentia)に拠つて、又その似姿に倣つて、形成される。(M. III, D. IV)同様にして、「神の觀念」は事物或は事物のもつ諸々の完全性から引出される。(M. III, D. IV)しかし、如何なる事物においても「存在」(existentia)は完全性(perfectio)ではない。完全性それ自体は、至る所同じ仕方、又その存在の仕方に応じて各々の事物に、歸されるものである。そして、存在し諸々の完全性を有するものは存在を、他の完全性の中の一完全性と考えられる特殊の完全性として有するのではなく、事物それ自体とそれの完全性とを存在せしめ、それなくしては事物が完全性を有することについても、完全性が事物に属することについても、語り得ぬ所の《条件》として有するのである。それ故、存在は完全性の形で事物の裡に存するとも、又事物が存在を欠く場合はその事物は不完全であるとも、いい得ぬのである。かくして、「三角形」と「神」とにおいて、その「本質」(essentia)と「本質」とを比較するのは正しいが、「存在」と「存在」、「固有性」(proprietas)と「固有性」とを比較せず、「存在」と「固有性」とを比較するのは誤りであり、従つて、「三角形」におけると同様に「神」においても、その「完全性」からその「存在」は結論され得ぬのである。(M. V, D. II)

ガッサンディは右と同工の考え方を因果関係にも適用する。デカルトが「結果の裡には原因の裡にないようなものは何もない」と述べるとき、それは「動力因」(causa efficiens)よりも「質料因」(causa materialis)に関して理解されるべきである。

結果の裡にある実在性は必ずしも動力因の裡にあるそれとは限らず、他所に由来する実在性でもあり得る。(M. III, D. V)例えばわれわれの《現在の存在》が《それに先立つ存在》から結論され得ぬとしても、それはわれわれを「新たに創造し直す」原因が要求されるからではなく、われわれを破壊してしまふような原因が存せぬとか、或は、われわれが結局は自分を滅ぼしてしまふような弱さを有さぬとか、が考えられるからである。しかし、それが「必然的或は不可疑の仕方である」というのではない。従つて、われわれが「他の実有」(aliquid ens)に依存しているというのは正しいが、それは、われわれが「その実有によつて新たに産出される如くに在る」というのではなく、「その実有によつてかつて産出されたものとして在る」という意味においてである。(M. III, D. IX)

かくして、個々の事物はその固有の本質を有して存在する。換言すれば、各事物はその「形相的実在性」(realitas formalis)を成す或る「本質存在」(entitas)を有する。(M. III, D. IV)本質と存在とは不可分のものなのである。そして、「普遍的本性或は本質」はそれら個々の事物に「類似の本質から抽象される」が、その抽象的本質が個々の事物の存在する以前において普遍的であつたということは説明できぬことである。(M. V, D. I)神に付与されるのが常である「無限」(infinitum)という概念もかかる《名目》にすぎぬ。それは「把握されぬ事物に理解されぬ名前を付与したものである」(M. III, D. IV)かくして、「無限実体」としての神の觀念は「一瞬の裡に完全

に「知覚されるのではなく、(M. III, D. X) 人間及び他の被造物の裡に認められる諸々の完全性の「合成と拡大とに拠って」(componendo, ampliandoque)」、即ち、「有限の否定に拠って」(per negationem finiti)」、更に換言すれば、「単に名前だけに拠って」(nomine tenus) 知覚されるにすぎないのである。(M. III, D. VII)

右の如きガッサンディの論駁に対してデカルトはやはり多くを語らず、唯、「観念」は「事物の本質」を表現し、「事物の本質」は「分割できぬ」ものであり、その観念の知覚はいわば一瞬の裡に、「全体同時」(tota simul)、「表現される」とを強調する。(M. III, R. X) 従って、ガッサンディの「抽象的に考えられた時間」(tempus in abstracto consideranti) が問題なのではなく、「持続するものそれ自体の時間或は持続」(tempus seu duratio rei durantis) が問題なのであって、それ故に又、単に《生成の因》(secundum fieri) だけでなく、《存在の因》(secundum esse) に目を向けねばならぬのである。(M. III, R. IX) そしてその時、この持続の直観は《存在の因》たる神の存在の直観と一体を成すのである。

#### 四

ここに至ってわれわれは、デカルトの《実念論》的傾向には言及する必要がないほどまでに、ガッサンディにおける《唯名論》的傾向が明確に浮彫されるのを見るのである。《直接所与》

はデカルトにとっては「コギト」であったが、ガッサンディにとっては「感覚」である。ガッサンディの哲学的認識の基礎は個別的感覚的経験にある。そして、普遍概念或は一般的観念は、その個別的経験から独立のものでなく、個別的経験から導き出されるものである。そこでは《哲学》は先ず《神学》から切り離されている。この点ではガッサンディはオッカム主義の流れを汲んでいる。従って、ガッサンディはデカルトの持出す「神の真なる観念」を否定したけれども《神の存在証明》を諦めたわけではない。ガッサンディの依拠する証明は、「秩序付けるものなくして秩序はなす」(non esse ordinem sine ordinante. 《Syntagma Philosophicum: Physica, Sectio I, Liber IV, Caput II》) と言う所謂《自然神学的証明》である。これはデカルトが「自然学」(Physica) の探究において「目的因」(causa finalis) の使用を排したことに對するガッサンディの批判が示す所である。(M. IV, D. I) ガッサンディは、神は人間に本来の意味で不完全な役割を賦与するのではなく完全な役割の中で最も小さな役割を演ぜしめれば十分ではないのか、と語るとき、(M. IV, D. II) デカルトが「被造物におけるより大なる完全性を否定」したのに対して、逆にその《積極的完全性》(positiva perfectio) を主張するのである。(M. IV, R. II) カントはその《神の存在証明》においてガッサンディの「存在は完全性ではない」という命題を援用するであろうが、カントを待つまでもなく、ガッサンディが右の如く普遍的目的性或は目的論的必然性に目を向けるとき、それは個物の「本質存在」の

主張に依拠して、アリストテレスの意味での「神学」としての《形而上学》をも《哲学》の領域から切離すことを意味しているのである。このことは、翻って考えれば、「動力因」を示す自然科学的法則の偶然性が「目的因」の表現である形而上学的秩序を示すこと、しかも、この形而上学的秩序は単に生物学的目的性だけでなく更には生命論的目的性をも理解させる、ということに他ならない。

一体、デカルトにおいてもガッサンディにおいても、その哲学の新しいさは数学的自然学を撰取することにあつた。その場合、自然科学の与える知識が現象の背後にある實在的原因に関するものであるか、或は實在との妥当性には関係なく単に現象の法則を示すのみであるか、という問題が生ずる<sup>(3)</sup>。前者の立場をとり、法則の表現を實在的原因と同一視するものを《科学的事実論》と呼ぶならば、法則をかかる原因から分離して現象的にのみ解する後者の立場は《科学的唯名論》と呼ぶことができる。そしてその場合、前者の立場に近いデカルトが「悟性」を認識の最高の見地に置くとき、目的性は動力因の必然的秩序の内的再現にすぎぬと考えられることになる。しかし、後者の立場に近いガッサンディは観察や実験を重んずることによって、《偶然性》を認める立場を基礎付けることになる。即ち、自然における数学的《必然性》の役割を受入れたつもその意義を制限し、自然の《法則》の裡に多少とも人為的、主観的な、つまり《名目的》な要素を認め、他方、自然《それ自体》の裡には内的自発性としての独自の生命を認めようとするので

ある。そこにおいて、科学が作り出す自然に対する法則の関係は、《自然主義》的目的性に支えられて、《確実な予測》を許容する。それはアリストテレスにおける質的關係でもなければ、デカルトにおける量的關係でもない。共に粒子説を採りながら、デカルトは物質の無限可分割性を認めるが、ガッサンディは究極に、幾何学的には可分割的であるが物理的には分割不可能な《原子》を認めるのである。それは何よりも、言葉の本来の意味を失うことなく《実証的》(positivus)な關係を示すものである。われわれはそこから後の科学実証主義、更には唯心論、尚又プラグマティズムへの見透しを得るであろう。しかし、これらの世界観は決して一義的なものではない。われわれはデカルトとガッサンディのデカルト批判とを併せて考察することにより、先に挙げた諸々の世界観の表現と共に、これらの表現のもつ多義性を、より単純な図式の許に示し得る手掛を与えられるのではないであろうか。

(1) これはデカルトも《Discours de la Méthode, 4<sup>e</sup> part.》において取上げて否認する有名な命題であるが、アリストテレスの所説(《Analytica Posteriora, I, 18》)《De Anima, III, 8》)に拠って作られたスコラの格率であろう。

(2) Kant: 《Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes》, 《Kritik der reinen Vernunft》

(3) cf. F. Boutroux: 《De la contingence des lois de

la nature》(野田又夫訳・解、創元社)

(4) この語の原意は「神或は人間の意志によつて設定された」とらうてゐる。『*naturalis*』に対するものは「自然神学」である。例えは「自然神学」「自然法」に対する「実証神学」「実証法」がこれに当る。又認識論に於ては「経験によつて事実として与えられた」ところ意味である。その場合、神の意志の表現としての自然法理の性格に鑑み、その事実の存在理由の理解は問題にならなかつた。かくて後にかかる立法的觀念が消失して、純粹に論理的な意味で「事実的」「現実的」更に「実効ある」等の意味に用ゐられることとなる。(cf. A. Lalande: 《Vocabulaire technique et critique de la philosophie》)

付記

カッサンドゥの圖表の引用は次のカッサンドゥ抄である。  
PETRUS GASSENDI: OPERA OMNIA, Faksimil-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden mit einer Einleitung von Tullio Gregory, 1964 (Friedrich Frommann Verlag)  
宛、次のカッサンドゥの参照した。  
PIERRE GASSENDI: DISQUISITIO METAPHYSI-

CA, Texte établi, traduit et annoté par Bernard Rochot, 1962 (J. Vrin)

主な参考文献

- Thomas: La philosophie de Gassendi, 1889
- Sortais: La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, Tome II, 1922
- Borkenau: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, 1934.
- Pinard: Le libéralisme érudit, 1943.
- Lenoble: Mersenne ou la naissance du mécanisme, 1943.
- Rochot: Les travaux de Gassendi sur l'épiscure et sur l'atomisme, 1944.
- Rivaud: Histoire de la philosophie, Tome III, 1950.
- 藤田又木『カッサンドゥの世代』一六四〇。
- Centre International de Synthèse: Pierre Gassendi, sa vie et son oeuvre, 1955.
- Tricentenaire de Pierre Gassendi (Actes du Congrès), 1957.

(一橋大学講師)