

# 「思惟するもの」の实在について —デカルト「コギト・エルゴ・スム」再考—

吉田 健太郎

社会科教育講座（哲学）

## On the Reality of Res Cogitans: Re-investigation of “Cogito ergo Sum”

Kentaro YOSHIDA

*Department of Social Studies (Philosophy), Aichi University of Education, Kariya 448-8542, Japan*

### はじめに

デカルト哲学の第一原理がコギト・エルゴ・スム Cogito ergo Sum（私は考える、ゆえに私は存在する）であることに異論を唱える者はほとんどいないくらい、それほどまでにこの命題は哲学史上最も有名なものの一つである。デカルトの後に続く哲学者たちにとって、この命題に対してどのような態度をとるのが、その哲学者自身の立場表明でもあったといえる。20世紀以降ますます、この命題の解釈を巡って研究者の間で議論が繰り返られるようになり、現在にいたっている。その基本的論点の一つが、コギト・エルゴ・スムは「推論」によるものなのか、それとも「直観」によるものなのか、というものであった。つまり、エルゴ（ゆえに）という接続語をどのように解するかである。命題自体にエルゴなる語が記されている以上、素直に解すればそれはコギト（私は考える）からスム（私は存在する）への推論に決まっているではないか、と簡単に事済ませそうでもある。しかしデカルト自身が、「私は思惟する、ゆえに私はある、あるいは存在する」ego cogito, ergo sum, sive existoは「精神の単純な直観intuitus」によって認識されるのだ、と「第二答弁」ではっきり述べていること（Ⅶ, 140）もまた事実である。基本的論点のもう一つは、コギト・エルゴ・スムによって引き出された「思惟するものres cogitans」としての「私」の存在身分に関わることである。デカルトは「私」を「思惟実体」とみているが、これは「思惟」の実体化という誤謬推理である、という批判がデカルト当時から指摘されてきた。

本論文は、すでに多くの研究者によって議論され尽くしてきた感のある、コギト・エルゴ・スムを巡る代表的な二つの論点に対する、筆者なりの解釈である。そのさい基本的前提として、デカルトのコギト・エル

ゴ・スムは彼の「方法的懐疑」と不可分であり、方法的懐疑と切り離してコギト・エルゴ・スムの解釈は成立しない、ということにこだわった。したがって、本論文の流れとしては、「方法的懐疑」との関わりを踏まえたコギト・エルゴ・スム分析を披露したのち、推論か直観かという第一の論点、「私」は「実体」なのかという第二の論点、についてそれぞれ言及していくことになる。

### 1. 典拠となる基本テキストの引用

本論に入る前に、まずコギト・エルゴ・スムに関わるテキストを三つ、方法的懐疑がコギト・エルゴ・スムと密接な関係にあることを示しているテキストの一つ、かなり長文になってしまうが本論文の典拠となるべき箇所なので、繁雑さをいとわず引用しておきたい。

#### A：『方法序説』（1637）

このようにすべてを偽であると考えようとしている間も、そう考えているこの私は必然的に何ものかでないといけないことに気がついた。そして、「私は考える、ゆえに私はある」Je pense, donc je suisというこの真理はたいそう堅固で確実であって、懐疑論者のどんな法外な想定をもってしても揺るがしえないと認めたので、私はこの真理を私が求めていた哲学の第一原理として、ためらうことなく受け取ることができるかと判断した。（Ⅵ, 32）

#### B：『省察』（1641）

少なくとも私は何ものかであるのではないのか？しかし私はすでに、私が何らかの感覚や、何らかの身体をもつことを否定したのである。それでも私は

ためらう、それではどういうことになるのか？ 私は身体と感覚にしっかりと結びついていて、それらなしでは在りえないほどではないのか？ だが私は、世界にはまったく何もなく、天も地も精神も物体もないと、自分に説得した。それゆえ私もまた存在しない、と説得したのではなかったか？ いや、そうではない。私が自分に何かを説得したのなら、たしかに私は存在したのである。しかし、何か最高に有能で狡猾な欺き手がいて、私を常に欺こうと工夫をこらしている。それでも、かれが私を欺くなら、疑いもなく私もまた存在するのである。できるかぎり私を欺くがよい。しかし、私が何ものであると考えている間は、かれは、私を何ものであるにすることは、けっしてできないだろう。それゆえ、すべてのことを十二分に熟慮したあげく、最後にこう結論しなければならない。「私は在る、私は存在する」Ego sum, ego existoというこの命題は、私がそれを言い表すたびごとに、あるいは精神で把握するたびごとに必然的に真である、と。(Ⅶ, 24-25)

#### C：『哲学原理』（1644）

こうして何らかの仕方で疑うことができるものについて、そのすべてを拒否し、それを偽であるときさえするならば、たしかに、神もなく天も物体もないと容易に想定できるであろうし、また、われわれ自身が手も足もたず、最後には身体をもたないとさえ容易に想定できるであろう。しかし、だからといって、そのように思惟しているわれわれが無であると想定することはできない。なぜなら、そのように思惟しているものが、思惟しているまさにそのときに存在しないとみなすことは矛盾しているからである。したがって、「われ思惟す、ゆえにわれあり」ego cogito, ergo sumというこの認識は、すべての認識のうちで、順序にしたがって哲学する人ならだれもが会おう、最初の最も確実な認識である。(Ⅷ-1, 6-7)

#### D：『真理の探究』（1641?/1647?/1649?）<sup>1</sup>

もし私がまったく考えないのであれば、私は、自分が疑っているのかどうかということも、自分が存在するのかどうかということも、知ることはできません。けれども、私は現に存在しており、自分が存在することを知っていますし、私がそのことを知っているのは、私が疑っているからであり、結局のところ、私が考えているからであります。のみならず、もし私が一瞬たりとも、考えることをやめるとしたら、私は、存在することを、まったくやめるにきまっているのです。(Ⅹ, 521)

本論に入る前に一言付言しておこう。デカルトが問題

としている「私」は、世界内の一人物ではない。「私」とは何であるかを問題にしたとき、デカルトは「私」を人間や理性的動物なる語で定義することを、何よりもまず否定している(Ⅶ, 25)。同様のことは、デカルトが言う「私」を、「近代的個人」「近代的自我」「人格」等々の概念で解釈した場合にもいえる。デカルトの「私」を社会的属性や心理的属性で規定する方向性は、デカルト自身によって最初から排除されている。したがって、デカルトのコギト・エルゴ・スムを人間中心主義であるとして批判する解釈は、そもそもの最初からの外れなものであるとしか言いようがない。

## 2. コギト・エルゴ・スムと方法的懐疑

デカルトのコギト・エルゴ・スムは、その導出過程において二つのステージに分けることができる。まず、「思惟cogitatio」そのものを取り出すこと。すなわち、思惟の表象的側面とは区別される、思惟の質料的側面を取り出す作業である。そのうえで、第一ステージで取り出された質料的に解された「思惟」の、独特な「実在realitas」様式を確認、肯定すること。なお一言付言しておくなら、コギト直観説系の解釈は、第一ステージの分析のみに力点を置く解釈だと言えよう。ところでこの両ステージにおいて、方法的懐疑が不可欠な契機として機能していることは見逃せない重要な点である。デカルトのコギト・エルゴ・スムを方法的懐疑と分離して語ることは不可能である。少なくとも、方法的懐疑との関連を無視した解釈は採用できない。

### (1) 第一のステージ（コギトの直観）

第一ステージでは「思惟」そのものが取り出される。といっても、思惟「そのもの」を析出するとはどういうことなのか。「思惟」とは本来「何であるか」を反省的に吟味してゆき、その本質規定を命題表示することを言うのだろうか。あるいは、思惟の「原因」を問うて、因果論の説明を提示することを言うのだろうか。その場合、思惟とは実のところ、脳が引き起こしたニューロンの興奮状態にすぎないと示せば、「思惟」そのものを理解したことになるのか。はたまた、非物体的精神なるものが引き起こす目には見えない不可思議な現象であるとしてもいえば、思惟そのものを理解したことになるのか。いずれもまったく的外れな問い方であり的外れな回答だ、とデカルトなら言うだろう。なぜか。コギト導出過程において、それらいずれもが、方法的懐疑によって疑われることになるだろうからである。方法的懐疑は、事物が「何であるか」という本質規定を、ことごとく懐疑の網の中に巻き込んでいく。いくらでも、「本当にそうなのか」「実は欺かれているのではないか」と考えることが可能だからである。学界の権威によって「欺かれている」かもしれない。学問上

の定説によって「欺かれている」かもしれない。「科学的探究こそが真理を明らかにする」といった常識などは、方法的懐疑の前ではまったく力をもたず無に等しい。自らが狂人である可能性についてすらデカルトは言及していた。その意味ではたしかに、方法的懐疑は理性機能にまで及んでいるし、いわば理性を宙づりにする。しかしそのことから、懐疑のプロセスそのものが非理性的行為であるとか、懐疑の果てに取り出される結果は必然的に非理性的・前理性的レベルに存しなければならない、と結論を下すことはまだできないだろう。ここにも方法的懐疑の射程は及んでいる、とみなすのが首尾一貫した態度だからである。もっとも、方法的懐疑という手続き自体がある種の「議論」であるかぎり、ロゴスの側面から離れることは事の本質からして不可能である。それゆえ、懐疑ですら、それが「方法的」であるならなおさら、そうしたロゴスの側面とのある種共犯関係に不可避的に入らざるをえないという微妙な事情を、「理性的」と名付けるか他の新たな名称を用いることにするかは、このさい問題ではない。コギト直観説は、コギトを前理性的レベルにおいて肯定しようとする傾向にあるが、問題は理性から前理性的なものを区別することではない。西田幾多郎の「純粹経験」<sup>2</sup>、メルロ＝ポンティエの「沈黙のコギト cogito tacite」<sup>3</sup>などは、何とかして前理性的なものと言い当てようとする努力の跡であるが、デカルトの方法的懐疑を通じた哲学的分析の着地点がそこにあったとはいえない。

論点は、理性とよばれる思惟様態と、他の思惟様態、たとえば感覚、想像力、意志などの思惟様態との間に、位階やレベルの差を認めないという点にあると思われる。そのことがまさに、理性をいわば宙づりにすることを通して、言い換えれば他の思惟様態に対する理性自体の優越性を否定することを通して、「思惟」そのものを取り出す作業であったといえる。理性と他の思惟様態とに認識論的身分の違いはないということ、他の思惟様態と並列的次元で同レベルに語られること。第二省察でデカルトが「思惟」を規定するさい、理性作用でそれを代表させることはない。核心部分と思われるテキストを少々長くなるが引用しておこう。

私自身から切り離されると言うことができるものがあるだろうか？ というのは、私は疑い、理解し、欲するものであることは、きわめて明らかであって、それ以上明証的に説明するものは何もないほどであるから。しかしまた、この私は想像する私と同じ私でもある。というのは、私が想定したように、想像されたものはどれもみな真ではないということがおそらくあるのにせよ、しかし想像する力そのものは実際に存在しており、私の意識の部分を作っているからである。最後に、この私は、感覚する私、すなわ

ち物的なものをいわば感覚を通して認めている私と同じ私なのである。明らかに私はいま光を見、喧騒を聞き、熱を感じているが、私は眠っているのだから、これらは虚偽である。しかし見ている、聞いている、熱くなっているとたしかに思っていること、このこと自体は虚偽ではありえない。これこそ本来、私において感覚すると呼ばれていることである。そしてこのように厳密な意味では、これは考えることにほかならない。(Ⅶ, 29)

第二省察後半部分でも、「見る」という感覚作用は「見ると思うこと」に等しいと述べられていた(Ⅶ, 33)。もちろんデカルトの言いたいことは、ここで「見る」に再帰的に付加されてある「思うこと」が、実は理性作用であるとか、理性作用を前提とするのだ、ということではない。むしろその逆なのである。理性とよばれているものこそ「思惟」を前提とすると言いたいのだ。そもそも「理性」とは何かですら、方法的懐疑のなかで知られていない。「私が判断することができるのは、私に知られたものについてのみ」(Ⅶ, 27)である。いまだ知られていないものによる予断は排除されるべきであろう。現段階で知られているのは、何かについて「考えている」ことであり、「考えていると思っ

ている」ことでもあり、両者は実は区別されないということである。したがって、「理性」と呼ばれている何か「思惟」と相対比されているわけではない。その意味では、「純粹経験」と名付けられる「思惟」が、他の思惟様態から特別に認識論的に区別されるようなことはない。すべて「思惟」様態として同格なのだ。このあたりの微妙な事情を、デカルトは観念の二義性として紹介していたのが思い出される(Ⅶ, 8)。思惟様態としての観念は、二通りの仕方で理解される。「表象的(対象的)」側面 objective に着目するなら、それは知性作用によって「表現されたもの」、すなわち「思考対象」と理解することができる。理解された「意味内容」と解しても構わないだろう。他方、「質料的」側面 materialiter に着目するなら、それは知性の「作用」と理解される。ところで、おそらくデカルトが「思惟」そのものとして理解しているのは、「質料的」側面として解されている、思惟の「作用」そのもののことであろう。方法的懐疑のなかからまず最初に確認できることは、それが何だか分らないが、少なくとも「考えている」と「思っている」こと、このことだけであろう。思考の内側から、思考の限界ないし境界に触れること、方法的懐疑の実践はまさにこのことの実践であり、思考実験であった。

以上のことから、第一ステージは「思惟」そのものの抽出作業につきるといえる。要するにコギトの直観である。もっとも、「それ」の直観を「思惟」と名付ける必然性があるわけではない。何と呼ぼうが構わ

ない。とはいえ、「それ」を「感じている」（ここでは「考える」ことと区別されない）ことは疑えない。それゆえ、デカルトのコギト分析は、対象的認識が成立するための超越論的条件の探求などといったものではありえない。デカルトのコギト・エルゴ・スムを、カントの超越論的統覚の演繹との先駆けとするわけにはいかない。結局のところ、方法的懐疑という思考実験を通じて、「対象」について考えることから、「考えること」それ自体を考えること（ここでは「感じること」と区別されない）への、思考の「向きかえ」のみが問題となっているのである。

## (2) 第二のステージ（スムの直観）

コギトの直観を手にした段階でもなお、方法的懐疑は継続している。第三省察の最後の段階まで方法的懐疑から解放されないのだとすれば、コギトの直観を手にした瞬間に懐疑の手を緩めてしまうことは、デカルトの思考実験を真剣なものとする限り、許されない。コギトの直観は否定し難い事実のように思われたとしても、なお、それは「実在」ではなく単なる「空想」に他ならないのではないかと問うことは可能だろう。たとえ夢を見ていたとしても、コギトそのものは疑えない。ここまではよい。しかし、そうしたコギトの直観が実在に支えられたものなのかどうか。実在すると信じ込まされる形で、やはり「欺かれている」のではないのか。それならば、一步後退して、「実在」として思惟の「外部」には存在しないけれども、少なくとも思惟の「内部」には存在すると控えめに主張すればよいのか。ナンセンスである。そもそも、思惟の「外部」やら「内部」といった区別が何を示しているのか、分からないからである。「思惟」そのものであるコギトが、「思惟」の内部や外部に存在することの意味が、まったく掴めないからである。それならいっそのこと、「実在」に言及することを放棄してコギトの「存立」に留まればよいではないかと腹を決めるべきなのか。すでに指摘したことであるが、デカルトの第一原理は「思惟するものとしての私が実在すること」なのである。たんに意識事実の存立を認めるだけでなく、「もの」として、実体として実在することを肯定することが、第二ステージのスムへの移行であった。

ここで問題となってくるのは、最終的に「実在」をどう解するかである。デカルトのコギト・エルゴ・スムは、コギトこそが事物の「実在」の典型であることの肯定である、と筆者は考える。実在の典型は、思惟されたものの「表象的（对象的）実在 *realitas objectiva*」ではなく、思惟そのものの「形相的実在 *realitas formalis*」である。コギトの直観レベルで、思考されている対象の「無」について考えることができたとしても、コギトそのものの「無」を考えることはもはやできない。思

考対象として「考えられたもの」が存在しないかもしれないと思考することは可能であるし、それはまさに方法的懐疑の真骨頂であった。だが、現に何かを「考えている」まさにそのときに、その「考えているということ」自体が実は存在しない、と考えることはできるのか。少なくとも、それがどうしてなのかその理屈は掴めないにしても、そのようなことは有意味な仕方では理解できないという直観が、事物が「存在する」ことの根源的理解なのではないだろうか。「存在」とは何かの生得観念は、まさにこの直観に支えられているのではないだろうか。デカルトが媒介項として、「無からは何も生じない」「無にはいかなる属性もありえない」等々の公理を、ある意味でコギト・エルゴ・スムに先行するものとして認めている（Ⅷ-1, 7）のも、方法的懐疑の極限のはてに、いわば思考の限界として触れられた「コギトの無を考えることはできない」というこの直観を、論証過程のうちに認めざるを得ないからであろう。方法的懐疑の遂行過程のただなかにおいて、ある意味思いがけない形で、驚きの念とともに、「それでもやはり私は実在する」と確認したというべきだろうか。方法的懐疑を踏まえた上でのスムの直観の根底には、以上のことが否定し難き事実としてであると筆者は考える。

このことは同時にまた、スムの直観とは、スムの特別な実在性、特権的な実在性を肯定することでもあるといえよう。では、スムの独自性、独特な存在様式<sup>4</sup>とはいったい何であろうか。その一つはスムが、コギト・エルゴ・スムの命題によって示されていたように、思惟された対象の表象（対象）的実在とは区別される、いわば一段ハイレベルの形相的実在をもつことであった。ところがそれと同時に、いま一つ重要な点として指摘されるべきことがある。それは、スムが他とは比較を絶した比類なき実在性をもつために、みずからの内側から触れられるにすぎず、「教育を介して」獲得されるような「知識」ではない（ニューキャッスル宛書簡1648.3-4. V, 138）、ということである。みずからの魂によってそれに触れて感じるほかない。そもそもスムは、他者に伝達可能な「客観的知識」ではない。もちろん、だからといって、スムの直観が一段見劣りする認識であるというのではない。単なる個人的ドクサ、主観的信念にすぎないというのでもない。「個人的」やら「主観的」といった形容語は、他との比較において初めて意味をなす相対概念である。しかるに、スムの直観は、客観的基準に照らし合わせて獲得されたようなものではない。絶対的确实性として、いわゆる客観的知識とは同列に語る事が不可能な、その意味では特異な确实性として、特別な存在様式においてしか捉えられないからこそ、スムの直観は「客観的知識」を超越するのである。

いわゆる客観的知識が、方法的懐疑のなかで、その

確実性に疑問符が付けられていたことは、すでに述べたとおりである。おそらく、そうした方法的懐疑に対して、それは単なる妄想にすぎないというクレームがあるだろう。理性的分別を備えた成人ならば、そのようなバカげた懐疑につき合っている暇などない、と一蹴されるのが落ちかもしれない。実際そうかもしれないし、そうではないのかもしれない。もしかしたら、世間一般の言論は根拠を欠いたただの空言にすぎないかもしれないし、そうではないのかもしれない。どちらか分からない。知識が最終的にその根源において基礎づけられることなどありえないのかもしれないし、基礎づけ可能なものかもしれない。議論に終わりはない。決着をつけることも断定することもできない状態で、宙づりにされたままである。しかしそれでも、分からないと考えている「思い」は残るし、そのような状況に身を置くことからしか「スム」は立ち上がらない。

そうだとすれば、やはりコギト・エルゴ・スムは、客観的知識の名に値しない。デカルト形而上学を学知の認識論的基礎づけとして解釈するにしても、そしてコギト・エルゴ・スムこそが第一原理であると正当に認めるにしても、コギト・エルゴ・スムはそれゆえ第一の学知であると言うわけにはいかない。コギト・エルゴ・スムを客観的知識の成立条件であると解して、客観的知識との認識論的連続性や従属関係を探求していく方向性は、捨てなければならない。むしろ客観的・対象的認識とのギャップを際立たせる方向で、コギト・エルゴ・スムの特権性を捉えていくべきである。

たとえ思考対象が無化されようとも、「考えている」ということ自体は取り消すことができなかつた。それゆえ、思考作用そのものは「実在」の典型であった。「思惟」そのものから独立に、「思惟」との関わりから離れて、存在や無を問うことは不可能であった。それゆえ、真に「実在している」といえるのは、まずもって「考えること」そのことのみであると愚直に主張したこと。「考えること」それ自体の無が、諸対象の「存在」を無化してしまうという構造から、「考えること」以上のすべてのことがらは、「考えること」そのものの上に立脚せざるをえないと愚直に主張したこと。これらのことこそ、デカルト哲学のオリジナリティーと言えるだろう。

「思惟」それ自体の活動が停止すれば、おそらく、あらゆる「存在」が無意味と化すだろう。実のところ、「おそらく」そうだろうとしか言いようがない。というのも、「考える」ことを現にやめることができないからである。思考の無を想定することは、まさに思考しているものとして「存在する」ことでしかない。結局のところ、思考の外部に出ることはできないのだ。ウィトゲンシュタインならば、私＝世界＝生という図式において「世界と生はひとつ」<sup>5</sup>であり、「死によっても世界は変化せず、終わる」<sup>6</sup>しかないのだ、と表現すると

ころだろうか。この特定の身体が別の形状に取って代わること、言い換えるなら変化すること、すなわち消滅すること、こうしたことならばいくらでも思考可能である。特定の人物の死亡については思考可能であるが、思考そのものの無については思考不可能である。その意味でも、「思惟」そのものの実在は特別な存在である。「私」の存在の特権性という概念が示そうとしている事態も、こうした「思考」の限界ないし境界に関わる、対象的概念が機能麻痺せざるをえない、特異な領域のことがらなのである。そしてデカルトは、この特異領域こそが、対象的実在性を超える、より本来的な実在性の次元であるに違いない、と見て取ったのであった。

### 3. 直観によるのか推論によるのか

「アイデアの写し」から「アイデア」そのものを想起するという形で、アイデアが知られるとプラトンは言う。アイデアそのものは世界内部に現れることはない。世界内部の対象として与えられるのは「アイデアの写し」にすぎない。対象的に与えられた像が「写し」であることに気づき、「写し」とは実在性のレベルの異なる「アイデア」そのものの実在を想起すること。いわゆるプラトンのアイデア想起説である。アイデアは、対象として与えられた「写し」から類推され間接的に知られるとされる。ところで、デカルトが方法的懐疑のただなかからコギト・エルゴ・スムを言挙げするプロセスも、プラトンのアイデア想起説と類似したところがある。もっとも、コギトがスムの写しというわけではなく、類比点は、「思惟されたもの」の表象（対象）的実在性と「思惟するもの」の形相的実在性の間にある、存在論的区別のほうであるが。別の比喩を使うならば、光に映し出されている像に残された「光の痕跡」から、「光」<sup>7</sup>そのものの実在を推論すること、とでもいえようか。ここでは「光」そのものが「思惟するもの」の喩えとなっている。なお、『哲学原理』第一部52節でも、実体は、まず何らかの属性から触発されて、そして「無にはいかなる属性もない」という共通概念に導かれることを通じて、いわば間接的に認識されると記されている（Ⅷ-1, 25）。

ところで、コギトはあくまで意識であって、形相的実在の肯定判断ではない。「考えている」ことの直観と、思惟作用それ自体が、思惟作用によって対象化されたものの実在性とは異なる独特の実在性をもつことを肯定すること、とがはっきりと区別されなければならない。この区別は、単に論証上の順序においてスムがコギトに先立たれる、というような論理的先後関係に帰着するようなものではない。デカルトは実在性のレベルの差をそこにはっきりと見て取っていたはずである。安易にコギトとスムの同一性を語るべきではな

い。コギトからスムへの「移行」、そしてその移行を支える論理、こそが解明されるべきことだからである。

「われ思惟す、ゆえにわれあり」ego cogito, ergo sum という認識が、「すべての認識のうちで、順序にしたがって哲学する人ならだれもが会う、最初の最も確実な認識である」<sup>8</sup>と『哲学原理』第一部7節で述べられていた。なぜそういえるのか。根拠として挙げられているのは、「思惟しているものが、思惟しているまさにそのときに存在しないとみなすことは矛盾しているからである」というものであった。しかしこれに対しては、次のような反論が可能であろう。『省察』第六反論でも言われていたように（Ⅶ, 413）、最初の最も確実な認識はむしろ、「思惟」とは何か、「存在」とは何かについての認識ではないのか。「われ思惟す、ゆえにわれあり」と言明するためにも、それに先だって、「思惟」と「存在」について、それが何であるかが知られていなければならないのではないか。すると、第一原理はむしろ「思惟」や「存在」の認識であって、「われ思惟す、ゆえにわれあり」という命題ではないのではないか。また、第二答弁でもその問題性が言及されていたように（Ⅶ, 140）、「われ思惟す」から「われあり」を引き出すには、「思惟するためには存在しなければならない」「無からは何も生じない」等々の共通概念（公理）に媒介されねばならない。だとすれば、第一原理はむしろ公理のほうではないのか。

このような反論に対するデカルトの回答は、おおむね次のようなものであった。「思惟」とは何か、「存在」とは何かについての認識は、推論によって獲得される知識以前の単純で自明なるものであり、それゆえ生得観念と見なすべきものであり、「实在」についての何らかの理解に資するものではない。また、共通概念に代表される一般的な命題は、まずは特殊なもの認識から形成されるのであって、一般的公理を、発見の順序において先行する認識とは認めることはできない。

そもそも、「思惟していること」に気づくためには、「思惟とは何か」の一般的定義を説明できることが要求されるとしてもいいのだろうか。思惟していることに気づいていることが、そっくりそのまま、思惟についての直観ではないだろうか。「思惟とは何か」を考える場合、すでに「考えている」ことが意識されているのであり、思惟とは何かの説明にはそのことで十分である。思惟をそれ以外の仕方では理解することはできない、とデカルトは考える。すでに指摘したことの繰り返しになるが、たとえば思惟を「脳の働きである」という形で他の何らかの対象によって因果論的に説明するやり方など、筋違いもはなはだしいとデカルトなら言うであろう。

コギト・エルゴ・スムに先立って、「考えるためには存在しなければならない」という一般的公理が果たして知られていなければならないのだろうか。そもそ

も、方法的懐疑の前提からして、共通概念や一般的公理といったものはその確実性が疑問視されていたはずである。そのような疑わしい推論規則に媒介された結論は、さらに疑わしいものであろう。したがって一般的公理の類を、あらゆる懐疑を撥ねつける「第一原理」として認めることはできない相談である。では、コギトの直観からスムの直観へは、どのようにして移行が成立するのだろうか。コギト・エルゴ・スムは、コギトの存在様式が「思惟されるもの」の存在様式である対象（表象）的実在とは異なる独自の实在様式を取ることに気づくこと、と解釈されたのであった。そして、そのようなことに気づくには、同時に、コギトそれ自体の「無」を考えることができないことの直観が働いていることをすでに確認した。ところで、コギト・エルゴ・スムはこの直観にいわば「媒介」されているといえるとしても、この直観自体が一般公理として議論の前提として獲得されていたわけではない。あらゆる前提が方法的懐疑の前で無効にされていたからである。だとすれば、この直観自体、方法的懐疑を通してそのなかから始めて取り出される、その意味では特殊なものと言わねばなるまい。「考えるためには存在しなければならない」といった公理が、「共通」概念と称されるに先立って、まず特殊な直観がなければならぬし、この特殊な直観にこそ一般的公理が寄生するのである。

なお、ヒュームなどは、次のように推論説を批判するのもかもしれない。たんなる意識事実から「内なる自己」の存在へと推論するのが、デカルトのコギト・エルゴ・スムであろう。しかしこのとき、推論された「内なる自己」は实在する実体ではなく、たんなる知覚の束というフィクションにすぎないかもしれないではないか<sup>9</sup>。確実なのは「意識」の事実のみであって、エルゴ・スムという推論は誤謬推理である、と。この反論に対しては、スムを「内なる自己」の实在と解することの是非が問われなければならない、とだけ言っておこう。デカルトは「私」を「思惟するもの」としか規定しない。それ以外の仕方では規定することができなかった。「主観」や「主体」というまでもなく、「内なる自己」であれ「超越論的統覚」であれ「超越論的自我」であれ、いずれもデカルトの言う「私」を指示するのにふさわしい言葉ではない。

#### コギト直観説との関わりで

対象化以前の「直接経験」ないし「生の事実」。「考えられたもの」と「考えるもの」とが区別されず「考える」ことそれ自体であるような、西田幾多郎流にいうところの「純粹経験」。M.アンリ流に言えば「自己触発 auto-affection」<sup>10</sup>。こういったものがデカルトのコギト・エルゴ・スムであるという解釈がある。あるいはまた、デカルトが言うべきであったのは、「考え

るもの」としての「私」が存在するというのではなく、「考えること」が存在するというのであったという解釈もありうる。

こうした解釈は一見射を射ているようにも思われるが、やはりデカルト解釈としては受け入れがたいと思われる。なぜか。「直接経験」やら「純粹経験」といった術語を改めて使ってみたところで、デカルト自身の語彙でいえばそれらは「思惟」の言い換えにすぎない。「思惟の思惟」は相変わらず「思惟」であって、それらに認識論的差異があるわけでない。西田やアンリが、言語による分節化以前の無媒介で直接的な知覚として想定している「純粹直観」「純粹意識」「生の感じ」等々は、やはり「思惟」の一樣態であろう。いや、それらは客観的对象意識とは区別されるべき独自の認識様態であって、デカルトがコギト・エルゴ・スムという命題で伝えたかったのも、実はこの「純粹意識」なのだと言論するかもしれない。やはり無駄である。そもそもデカルトは思惟様態そのものの間に、いわば垂直次元での質的区別を見出していない。思惟様態それ自体としては、「感覺すること、想像すること、理解すること、意志すること」などが水平次元に並列されるだけである。

もっとも、西田・アンリ流の解釈はデカルトが認めていなかった区別を恣意的に導入しているのではないか、というこの種の批判はある意味瑣末なことである。より核心に触れる論点として何よりもまず確認しておかなければならないのは、デカルト哲学の第一原理はコギトではなく、コギト・エルゴ・スムだということである。デカルトの名著である『省察』ではより直截的に、エゴ・スムが第一原理だと言われていた。何かについて「考えていること」と、そのように「考えていることを考えること」「考えていることに気づいていること」の区別が論点なのではない。デカルトが両者をとくに区別していなかったことはすでに述べたとおりである。論点はむしろ、思惟が、表象という存在様相とは別様の「もの」として「実在する」ことを主張することにある。つまり「思惟するもの」の実在を肯定することにある。

その意味においても、「思惟」と「思惟するもの」との間、思惟様態としての「観念」と実体としての「私」（「精神」「魂」）との間にこそ、デカルトによって存在論的区別が認められている。そしてこの存在論的差異の直観こそが、コギトからスムへの潜在的媒介項として機能しているはずにちがいない。ところが、「生の事実」「直接経験」等を強調する解釈は、この存在論的差異自体をゼロにする方向へと進むようにみえる。おそらく、彼らのねらいは、「思惟」と「存在」、「観念」と「もの」、「对象的実在」と「形相的実在」を隔てる二元論的障壁を、「直接経験」「自己触発」のうちで解消しようということにあるのだろう。意識の最も

手前、対象化されるための距離をもたないゼロポイントでは、コギトとスムとはもはや区別されない。このコギトとスムの不可分性の直観こそが、デカルトがコギト・エルゴ・スムなる命題で示したかったことなのだ、というわけである。一見、エルゴでコギトとスムが橋渡しされているように思われるが、実のところ、この命題はコギトからスムへの推論を表現しているのではなく、ただ両者の不可分性の言い換えに他ならない、というわけである。いわゆるコギト直観説がここから主張される。しかし、コギト直観説のように、コギトとスムが内的に一致し、両者のギャップそのものが消えてしまう限界ぎりぎりのところに「私」が浮かび上がってくるのだ、という解釈をとることは可能だろうか。むしろ、「思惟」と「思惟するもの」との存在論的ギャップにしかと目を向けることによって、そしてそのことを通じてのみ、「思惟」の限界に「思惟するもの」としての「私」が浮かび上がってくるというべきではないか。たんに「思惟」が「実在」することを示すのが問題なのではない。思惟が独特の存在様相で実在することを示すことが問題なのである。方法的懐疑によって否定されてきた諸々の対象とは区別される、独自の存在様態、デカルトの用語でいえば「对象的実在性」とは区別される「形相的実在性」を抽出することが問われているのである。

以上、コギト・エルゴ・スムの「推論」をめぐる諸論点を概観してきたが、もっとものところ、コギト・エルゴ・スムは直観によるものか推論によるものか、という二者択一は不毛な議論なのかもしれない。というのも、デカルト自身、推論と直観とを対立するものとして捉えていたかどうか怪しいところがあるし、推論説が否定されるとしても、それは三段論法による推論に限定されるのであって、推論全般を否定しているわけではなさそうだからである。問題は、コギト・エルゴ・スムが直観によるものとしても、その直観の内論理構造を明らかにすることである。コギト・エルゴ・スムを一種の「推論」と解することは、コギト即スムのまったき同一性で説明が事足りるとはせず、両者の間に存する内論理の解明のうちに、コギト・エルゴ・スムの本質を見ようとする解釈だといえる。インプリシットな推論規則の内在を認めていこうとする解釈<sup>11</sup>も、おそらくこの方向性に沿うものであろう。

#### 4. 思惟実体としての「私」

「第二答弁」諸根拠定義5で、実体とは「観念のうち表象的に存在するあるものが、形相的あるいは優越的にそのなかに存在するところの事物」（Ⅶ, 161）として規定されている。つまり形相的に存在する「思惟」そのもののことを、「思惟実体」と称するということ

である。ここでは、表象（対象）的実在性と形相的実在性の存在論的差異に着目する形で、実体が「厳密な意味で」定義付けされていることに注意したい。したがって、同一の「思惟するもの」について、その本質規定（何であるか）という形で理解された限りでの、観念のうちに表象（対象）的に存在する「思惟」についての観念と、形相的に「もの」そのものとして実在する「思惟実体」とは、存在様式という視点から、明確に区別が見出されていることになる。デカルトは前者の本質規定を「主要属性 *praecipuum attributum*」と称し、形相的に実在する「実体」そのものとの間に、存在様式の差異を見ている<sup>12</sup>。そうだとすれば、実体と主要属性とは、「もの」のレベルにおいて同一平面上に位置づけることはできない。よって、実体は属性の「基体 *subjectum*」だとデカルトがいうとき、同一存在様式内部での従属関係や包摂関係に言及しているのではないことになる。「思惟」の背後に、更なる別の「支え」を想定する必要などないという批判に対しては、デカルトが問題にしているのは、同一存在様式での奥行きではなくて、異なる存在様式の存在論的差異なのだ、と答えておこう。

いずれにしても、「思惟するもの」が「実体」であると言われるためには、次の二つの条件を満たさなければならないと思われる。一つは、それ自体で存在することができるということ。つまり自存性。もう一つは、様態としての「観念」がそれに内在すること。つまり基体性。ところで、デカルトは「観念」と「もの」との間に、単なる意味論的關係ではなく、実在レベルでの因果関係を設定していた。観念における表象（対象）的実在性は、その原因として、最終的には形相的実在性を要求する、というものである（Ⅶ、42）。この理屈に従うなら、「思惟されたもの」であるかぎりの表象（対象）は、それが表象（対象）的という仕方存在するために実在的原因を必要とし、そしてその原因は、もはや表象（対象）的ではなく別様の存在様式で存在する、「思惟するもの」でなければならない、ということになるだろう。デカルトのいう「基体」概念も、こうしたデカルトの因果性を踏まえて理解されなければならない。少なくとも、「観念」がそのうちに「内在」する「基体」としての「思惟実体」とデカルトが言うとしても、それをアリストテレス流の「基体」内属説だとして片づけるわけにはいかないだろう。ここで光の比喩を再度用いるなら、「思惟するもの」に相当する「光」そのものは、世界における諸現象（「観念」に相当）の現出がそれに依存するかぎりにおいて、比喩なき特別な存在身分を有する「実体」である。（なお、一言付け足しておくなら、「光」そのものの光源が無限実体としての「神」とされている。）

デカルトが実体としての「私」を強調したのに対し

て、カントが「考える」ことの実体化を批判したことは有名である<sup>13</sup>。先述したヒュームを受け継ぐ形でカントは、思惟作用の基体的存在としての「魂」や「私」などを実体として立てるのは、まさに誤謬推理であるとした。カントに従うなら「私」は、客観的認識の成立条件にすぎない、あくまで権利上の主体である。それを「実体」化するのには、実体性の誤謬推理である。この批判にデカルトならどう答えるだろうか。

すでに述べたことの繰り返しになるが、思考作用の背後に、思考作用そのものとは独立に存在する、思考作用の基体としての「思惟するもの」や「魂」などを、デカルトが立てているわけではない。主要属性として「思惟」と「思惟実体」との間に、実在的区別があるわけではない。思惟作用そのものを意識することから、思惟作用そのものが思惟対象の存在様式とは区別される独自の存在様式をもつことを直観することが、コギトからスムへの移行であった。ポイントは、存在様式のレベルの相違に目を向けるかどうかである。カントの批判は、表象（対象）的実在性の同一土俵面に位置する存在者にたいしてのみ、効力を発揮する。しかるにデカルトが問題にしているのは、表象的実在性と形相的実在性との間にある、いわば垂直的かつ位階的「存在論的差異」なのであった。

とはいえ、デカルトの分析とカントの分析のいずれが勝っているのか、に対して即答することは困難である。近代啓蒙主義の時代に生きたカントは、まさに近代人らしく、事物の存在のうちに実在性の程度の差を見ることはなかった。また、客観的妥当性は経験的認識の場に限定された。したがって、形而上学的対象の代表例とされる「神」「魂」「道徳」などは、実践的な価値は認められても、理論哲学においてその実在が位置づけられる場所はそもそもない。「私」に関していえば、超越論的条件として権利上の存在が要請されるものの、実体として存在することは否定される。カントは、思考の限界（境界）に位置するものの実在を決して認めないだろう。

一方、デカルトは、無限実体としての「神」、有限実体としての「私」、 「私」によって思惟されることと相関的に存在する諸対象、との間に実在性の位階を見ているし、実在性の程度の差を認めている<sup>14</sup>。世界内部的対象がもつ実在性よりも、いわば世界（思考）の境界ないし限界、世界の外部、の方がより多くの実在性をもつと考えている。常識的にいえば、世界内部に実在する対象、とりわけ物体的存在の実在性を、事物の実在性の基準とするのが普通かもしれない。その場合、境界的存在、外部的存在（無限）などは、本来的な実在ではなく、せいぜい虚構された存在として二次的なものと見なされるだろう。

デカルトとカントの相違は、結局のところ存在観や世界観の相違ということなのかもしれない。では、デ

カルト的立場を採用した場合、カント的立場に比して説明効力等々にプライオリティーがあるのだろうか。デカルトの立場は、存在者の数を増やすだけでなく、オッカムの剃刀によって単純化ないし平板化すべきなのではないか。それこそ若きデカルト自身が夢見たスキエンチア（学知）ではなかったのか。この問いに答えるのは、やはり容易ではない。平準化（水平化）した存在論と階層化（垂直化）した存在論のいずれを善しとするか、その価値判断が問われることになるであろうから。いまのところ筆者にできることは、デカルトのテキストに書かれた事実をそのまま確認することのみである。

デカルトの著『省察』の目的は、「私」と「神」の実在を証明することであった。物体の実在を証明する根拠が、「私」や「神」の実在を証明する根拠ほど確実ではない、という事実を確認することであった（Ⅶ、16）。まさに成熟期のデカルト哲学は、その形而上学部門の特異性を際立たせる方向性を加速させる感がある。近代自然学の礎を築いた人物とされるデカルトその人が、同時に、形而上学の再興者でもあったという紛れもない事実は、その哲学史的位置づけの再検討を含め、再考に値するであろう。

## 註

デカルトからの引用は慣例により、アダン・タヌリ版全集 (*Euvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Vrin. 1996) の巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）で示してある。たとえばⅦ、25とあれば、7巻の25ページからの引用である。またⅧ-1、6-7とあれば、8巻の第1部6ページから7ページの引用である。なお『方法序説』『省察』『哲学原理』の訳文はちくま学芸文庫版の山田弘明氏による。

- 1 『真理の探究』の執筆時期は確定されておらず諸説あるので、複数併記する形で記しておく。訳文は白水社版デカルト全集4巻の井上庄七氏によるもの。
- 2 西田幾多郎『善の研究』の第一編「純粹経験」および第二編「実在」。なお西田は論文「デカルト哲学について」のなかでデカルトの方法的懐疑だけは高く評価している。
- 3 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945, p. 461
- 4 「私」の存在の特異性にこだわった議論を展開している永井均氏の著作からは大いに刺激を受けたことは確かである。ただし、本論文での筆者の関心と重なるのかどうかは、はっきりいってよく分からない。
- 5 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1922. 「5・62」訳文は野矢茂樹氏の岩波文庫版による。
- 6 同上「6・431」。なお、ウイトゲンシュタインの「独我論」について入不二基義『ウイトゲンシュタイン「私」は消去できるか』（NHK出版、2006）は「思考の限界」を考えるにあたって大いに参考になった。
- 7 ここで「光」の比喩を使ったのは、デカルトのいう「自然の光 *lumen naturale*」を念頭に置いてである。M.メルロポンティやM.アンリなどは「光」ではなく「闇」を強調するで

あろうが、筆者は「光」そのものの実在と「思惟」そのものの実在の類似にこだわりたい。

- 8 最初の最も確実な認識は「神」についての認識ではないのかという批判もあるだろう。しかしクレルスリエ宛の書簡1646.6-7, IV, 444によると、他に先んじてまず知られ他のものがそこから知られるような原理が「第一原理」である。方法的懐疑のなかからの発見の順序にしたがえば、やはりそれはコギト・エルゴ・スムであろう。
- 9 このヒューム流の批判は大庭健『私はどうして私なのか』（講談社現代新書2003, p. 128）を参考にして作成したものである。
- 10 ミシェル・アンリ『精神分析の系譜』（山形頼洋訳、法政大学出版局、1993）p. 43
- 11 『ビュルマンとの対話』には公理が「潜在的 *implicite*」にコギト・エルゴ・スムに先行するという表現が出てくる。V, 147.
- 12 実体と主要属性との「存在論的差異」については実のところかなり微妙な問題がある。デカルトは両者の間に理性的区別しか認めないだろう。問題はこの理性的区別をどう理解するかである。理性的区別とは同一の「もの」を「把握する」さいの「視点」の区別であると考えらるなら、同一の「思惟するもの」に関して、それを、表象的な存在様式のうちで捉えるのか、形相的な存在様式のうちで捉えるのか、の違いということになるだろう。そのような解釈に基づいて筆者は実体と主要属性の間に「存在論的差異」があるとしたわけである。たとえば主要属性である「延長」と実体である「延長するもの」との相違を厳密に規定するならば次のようになる。すなわち、前者は「観念という仕方では表象（対象）的に限定されたものとして存在する延長」であり、後者は「ものそのものという仕方では形相的に存在する延長」である。このややこしい表現を平易に言い直したものが、思惟の「内」と「外」との区別という表現であり、「観念」と「もの」の区別という表現なのである。ただし、物的延長ではなく精神の存在が問題になるときは、非常にやっかいな問題を抱えることになる。思惟の「内」「外」という区別をそのまま精神実体の主要属性である「思惟」に適用してみるとどうか。「思惟」が「思惟の内」にあるときと「思惟の外」にあるときの区別ということになる。しかしこの区別を文字通り理解するのは困難である。そもそも非延長的な思惟に内外の区別などないからである。このことを理解しないまま「思惟の外」なる実体をイメージすれば、「魂」を「物象化」することになるのだろう。他方「思惟のうち」なる「思惟」をイメージしようとして、われわれは「事物」について考えているのではなく、「事物の観念」について考えているのだ、という不可知論的な誤解も生まれてくる。いずれにしても、デカルトの認識論においては、「観念」と「もの」、「思惟のうち」と「思惟の外」の区別は、「精神」と「物体」の二元論ではなく、「表象（対象）的な存在」と「形相的な存在」との二元性として解釈されるべきであろう。なお、デカルトにおける実体と主要属性の差異をめぐるF.アルキエとM.ゲルーの議論の応酬が収められたテキストとして *Descartes, Cahiers de Royaumont*, Minuit, 1957 があ
- 13 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 348-351. 第一版「実体性の誤謬推理」について。
- 14 無限の実在性を巡ってデカルトはカントと対立する。デカルトは「無限」が「有限」に認識論的にも存在論的にも先行する（Ⅶ、45）と考え、最高度の実在性をそこに見出す。

(2011年9月16日受理)