

# デカルトに於けるコギトと真理

松本長彦

## 序 原理としての「コギト」

近世哲学全体を特徴づける原理を一つ挙げるとなると、ひとは何を選ぶであろうか。筆者はこの間に「自己意識」と答える。より詳しく言えば、近世哲学を特徴づけるものは、認識主体としての「意識」(conscientia)及びその中核をなす「自己意識」(conscientia sui ipsius)の、認識対象に対する原理的先行或いは優位にあると答えたいと思う。近世哲学の展開が、所謂近代科学の発展と密接に関連していることは、言うまでもない。むしろ、近世哲学は、自らの内から近代自然科学を産み出しつつ、その方法論的反省を通して自らを形成していったと言うべきであろう。近世哲学の祖と称されるフランシス・ベーコンとルネ・デカルトを取り上げても、彼らは共に、当時の一流の自然科学者であると同時に、その科学の哲学的基礎づけを遂行している。より正確に言えば、彼らはその理想とする科学を構築するための基礎作業として、従来の伝統的思想にとらわれない新たな哲学を打ち建てようとしたのである。ベーコンやデカルトの著書に共通に見出されるスコラ学への反感と軽蔑は、彼らが立ち向かった伝統的学問の巨大さを逆説

的に教えてくれるものである。しかし、伝統的学問は、新たに勃興してきた近代的自然学の成果に対応しきれなかった。この新しい学問に基づいた近代的な世界観を担う思想が必要であった。当然その思想は、新たな学問（即ち新たな知の在り方）そのものをも包括しなければならない。従って、近世哲学は（哲学である以上それは当然のことではあるが）自然科学を中心とする学知（scientia）の基礎学（scientia fundamentalis scientiarum）として出発したと特徴づけることができるのである。

しかし、近世哲学をそれ以前の哲学から区別するものは、単に自然科学との密接な連関だけではない。この区別を決定的ならしめるのは、むしろその基礎づけの在り方そのものである。それは、学知或いは認識を認識主体の側から、この主体（主観）そのものに基づいて基礎づけようとする態度である。既にF・ベーコンに於いても、この態度は、知の誤謬の根源を人間の精神の内に探る「イドラ」(idola)論や、知性を正しく導き真の認識に至るための方法を求めるといふ自覚的反省を伴った「帰納法」(inductio)の考察という形で現われている。しかし、この態度を決定的に宣言したのは、やはりデカルトの「我思う、故に我あり」(Cogito, ergo sum.)<sup>2</sup>という言葉であろう。これは哲学史の常識であり、改めて述べるまでもないことであろうが、このデカルトによって確立された「コギト」即ち原理としての認識主観という思想の線上に、ロックを始めとするイギリス経験論の哲学者達の思索も、スピノザ・ライブニッツに代表される合理論の系譜も、さらにカントの批判哲学も、ドイツ観念論の諸体系もすべて包括されると言っても過言ではない。もっとも、近世哲学は「コギト」の原理を発展させる形で展開したとのみ言うならば、余りに事態を単純化しすぎているとの誇りは免れないであろう。近世哲学に於いては、デカルト哲学の内部でも重要な位置を占めている「神」「身体」「経験」「実験」「実験」等々と言った主題が輻輳しながら、様々な思想が展開されてる。しかし、我々は、ヘーゲルにまで至る近世哲学の全体を眺め渡した時、「コギト」即ち認識主体としての意識による一切の認識の基礎づけ

という課題が、見え隠れしながら、また或る時には変奏されながらも、常にライトモチーフとしてその全体を貫いていると言うことができるのである。

本稿に於いて筆者は、このような近世哲学の真の出発点となったデカルトの「コギト」を、その認識の基礎づけを担う機能に着目しつつ考察する。その際、まずは、筆者が近世哲学を特徴づけるものと考え、「自己意識」概念との連関を明らかにするために、「コギト」の「自己意識」としての性格について考察し、そして認識の基礎づけという観点から「コギト」と対象との関係について、即ち認識の真理の成立に於ける「コギト」の役割について考察することにした。

## 一 自己意識とコギトの「コギト」

周知の如く、デカルトに於いて「コギト」は、所謂「方法的懐疑」(doute methodique)の果てに、もはやこれ以上疑いえない唯一のものとして見出される。『省察』の叙述に従えば、まず、懐疑の果てに見出されるのは「我あり、我存在す」(Ego sum, ego existo.) (2.Med., p.25.)とどう事実、即ち端的な「私の存在」(sum sive existo)である。しかし、この「私の存在」がいかなる「誇張された懐疑」(le doute hyperbolique)をも排除して確実な事実として私に捉えられうるのは、「私が思惟する間」(quandiu cogito) (2.Med., p.27.)だけである。私の存在 (sum) と私の思惟 (cogito) とは切り離しえない。従って、私は「思惟するもの」(res cogitans) としてのみ存在しうる。この事態を簡潔に表現するのが「我思う、故に我あり。」(Ego cogito, ergo sum.) (2.Resp., p.140; DM.VI, p.558; PP.VIII-1, p.7.) という定式である。そして、この cogito, ergo sum. は一切の懐疑を免れているが故に、我々がそれに拠るべき哲学

の第一原理となるのである (DM.VI, p.32.)。

さて、このようにして見出された cogito, ergo sum. に於ける Cogito は、明晰判明 (clare et distincte) の「自己」自身を知る私の働きとして、「自己意識」 (conscientia sui ipsius) であると考へることが出来る。何故ならば、 cogito, ergo sum. に於いて私 (ego) は、私があるということ (mea existentia = sum) をも、私が何であるかということ (mea essentia = cogito) をも明晰判明に知っているのであるから。より厳密に言えば、この Cogito は、私が res cogitans であることを「精神の単純な直観」 (simpliciter intuitus) (2.Resp, p.140.) によつて認知するのであるから、自己直観を含む自己認識 (cognitio sui ipsius) であるが、自己認識は明らかに自己意識を含んでいるはずである。

しかし、実際に Cogito に於いて自己意識の構造を見出すことができるであろうか。まず、ここで我々は厳密に、「自己意識」とは意識作用及びその主体が (この両者を区別するか否かは哲学的立場によつて異なるであろう) 自らの意識作用自身を意識しているという事態を指す、と定義しておこう。従つて、確認すべきことは、デカルトの Cogito に於いてこのような事態が成立しているか否かである。

まず、「Cogito」或いはより一般的に表現すれば「思惟」 (cogitatio) は「意識」 (conscientia) であること、これは、『省察』第二答弁の「思惟 (cogitationes) という語でもつて私は、直接に我々がそれを意識しているというふうにして我々の内にあるところのものすべてを包括する。かくして、意志、知性、想像及び感覚の作用すべては思惟である。」 (2.Resp, p.160.) という思惟の定義を引けば明らかであると思われる。一般に現代の我々は、「意志、知性、想像、感覚の作用すべて」を包括する表現としては「意識」或いは「意識作用」という語を当てるのが普通であるから、<sup>(5)</sup>そして、さらにそのような「思惟」を「直接に我々が意識している」とデカルトは述べているのであるから、そこに於いては「自己意識」の構造も見出されると言つてよいであろう。<sup>(4)</sup>

しかし、ここには多少の用語上の問題が存する。即ち、所雄章が指摘しているように、デカルトは「思惟」(cogitatio)と「意識」(conscientia) という語を慎重に使い分けていると思われるのである。<sup>(6)</sup> 確かに、「直接に我々がそれを意識している」ところのものを「思惟」と呼ぶとすれば、「思惟」と「意識」との間には構造的な階層関係があるようにも見える。即ちデカルトの言う「意識」とは「いわゆる——普通に言う意味での——意識の高次の層、すなわち普通には自己意識と呼ばれているところのもの」<sup>(7)</sup>であるのに対して、「思惟」とはいわば「対象意識」(普通の意味で「何々を意識する」という場合の「意識」)を指すと考えることができるのである。そしてデカルトは、「意識」が必ず「自己意識」に伴われるという、「意識」の構造を洞察しており、これをより明確に示すために、両者の用語を使い分けていると考えられるのである。<sup>(8)</sup> 従って、前段落冒頭の「コギト或いはより一般的に表現すれば『思惟』は『意識』であること」という我々の表現は、デカルトの用語法からは外れた不正確な表現である。同じように不正確ではあっても、恐らく許容されるのは、「意識」は、コギト或いはより一般的に表現すれば『思惟』であること」という表現であろう。何故ならば、デカルトの言う「意識」が単なる「思惟」とは区別されるより高次の「意識作用」であるにしても、それも所詮は「思惟するもの」としての私の「精神」の作用の一つであり、「我々の内にある」ものに他ならないのであるから、「第二答弁」の「思惟」の定義(2 Resp., p.160.)をみたすことは十分に可能であり、それ故に「意識」を「思惟」と呼ぶことは辛うじて許されるであろうからである。その文献的証拠として、我々は、所謂『ビュルマンとの対話』<sup>(9)</sup>に於ける「意識するとは思惟することである」(conscium esse est... cogitare) (V, p.149.)という言葉を用いておこう。即ち、我々はデカルトの「思惟」という言葉でもって現在我々が用いている「意識」という言葉を理解し、その中にさらに厳密には、「対象意識」としての「思惟」と「自己意識」としての「意識」とが含意されていると理解することができるのである。<sup>(10)</sup>

従つて、上述の我々の「自己意識」の定義は、デカルトに即して述べるためには次のように修正する必要があるであらう。即ち、「自己意識」とは、「思惟」及びその主体が自らの「思惟」自身を「思惟すること」(II)「意識すること」であると。この定義に従う「自己意識」ならば、上述の「第二答弁」における「思惟」の定義の内に既に含まれていると見ることができよう。<sup>(11)</sup>

このようなデカルトに於ける「自己意識」のもつ特質を今少し見ておこう。まず、デカルトは『ビュルマンとの対話』に於いて「自己意識」が可能であることを示している。『省察』「第四答弁」の

「さらに精神の内には、思惟するものである限り、精神の意識していないものは何もありえないということは、それ自体によつて知られるように私には思われる。」(4:Resp. p.246.)

という叙述に関してビュルマンは、「意識する」(conscium esse) ことが「思惟する」(cogitare) ことであるならば、「あなたが意識していると思惟するためには、既にあなたは別の思惟へ移っており、従つて以前思惟していたこととはもはや思惟しておらず、ですからあなたは自分が思惟しているということ(cogitare)を意識するのではなくて、自分が思惟していたということ(cogitasse)を意識する」(V, p.149.)にすぎないのであって、自己意識(思惟していると思惟すること)は不可能ではないかという問を提出している。確かに、意識或いは「思惟」は、後世ブレンターノやフッサールによつて改めて指摘されたように、常に「なにかについての意識」(Bewußtsein von etwas)<sup>(12)</sup>である以上、意識はその志向的对象によつて区別される。或る対象Aについての意識或いは思惟(これを cogitatio A と呼ぶことにする)を意識するということは、この cogitatio A を対象とする別の意識或いは思惟(これを cogitatio B と呼ぶ)が成立することらうことに他ならない。然るに、cogitatio B が働く時に cogitatio A は既に過去のものとなつていて、この cogitatio B は、自己意識即ち「自分が思惟『意識』していると思惟する」(conscium se

*cogitare esse*)ではなく、単に対象意識の一種である想起即ち「自分が思惟「意識」していたと意識すること」(*conscium se cogitasse esse*)であるにすぎないのではないかという問である。

これに対して、デカルトは次のように答えている。

「意識するとはなるほど思惟することであり、自分の思惟について反省すること (*reflectere supra suam cogitationem*) です。しかし先の思惟が残っているはそれが起りえないというのは間違っています。何故なら、すでに見てきたとおり、魂は同時にもっと多くのことを思惟し、その思惟に於いて継続することができ、いくつでも自分の気に入るままに自分の思惟を反省し、このようにして自分の思惟について意識すること (*suae cogitationis conscia esse*) ができるからです。」(*ibid.*)

即ち、ヒュルマンの問には、思惟はその都度ただ一つの対象を捉える単一の働きであるという前提が潜んでいるのに對して、デカルトは思惟は「同時に一つよりも多くのことを把握することができる」(V, p.148)ことを指摘してこれに答えているのである。即ち、上述の表現を使えば、*cogitatio A* と *cogitatio B* とは同時に成立しうるのであって、それ故に自己意識は可能であると言うのである。

さらに、このような自己意識は、単に可能であるのみならず必然的であるとデカルトは考える。このことは、次のような叙述によって確認できる。

「私は、思惟という語で、我々が意識しているときに我々の内に生起する働きのすべて——ただし、その働きの意識が我々の中にある限り——を意味する。」(PP. III-1, p.7.)

「我々の内には、我々の内にそれがあるのと同じその瞬間に我々がそれを意識することがないようないかなる思惟もありえないのです。ですから私は、精神は嬰兒の身体に入りこむやすぐさま思惟しはじめ、と同時に、自ら

の思惟を自らに意識する」ということを疑いませぬ。」(4.Resp, p.246.)

ここで言われているのは、「同時」(simul)に自らを意識しないような意識或いは思惟というものはありえないということである。言い換えれば、意識或いは思惟というものは、それが成立している限り、常に自己意識を自らの内に伴っているということである。<sup>(B)</sup>

さらにデカルトは、「我々は、我々の精神の働き或いは作用を常に現実的に意識している。」(4.Resp, p.246.)と述べ、自己意識が「常に現実的」(semper actu)であることを主張する。しかし、このことは cogito, ergo sum. が必然的に要求することである。何故ならば、既に示されたように「思惟」(cogitatio)は自己意識を必然的に含むものあり、そして思惟が、「思惟するもの」(res cogitans)である精神の「主要属性」(praecipuum attributum)である以上、思惟は、従ってまた自己意識は、精神としての私の存在(existentia mea || sum)と切り離すことはできない。そして、私が思惟するとき私は現実的に(actu)存在するのである以上、私の思惟(cogito)も、従って自己意識もまた必然的に現実的(actu)でなければならぬのである。

従って、デカルトに於いてコギトは必然的に「自己意識」の構造を有し、そのみかコギト(思惟)が成立している限り、自己意識はそれと「同時」に「常に現実的」(4.Resp, p.246.)にかつ「直接的」(2.Resp, p.160.)にそれを捉えるものとして成立していなければならないのである。

## 二 認識の真理性への問

このような「自己意識」の構造を有するコギトに定位しつつ対象認識の確実性(certitudo)・真理性(veritas)を基

礎づけることが、デカルトの形而上学の基本戦略である。言い換えると、我々は彼の形而上学を認識の真理性の基礎づけの遂行という形で理解することができるのである。実際、彼の形而上学を提示している『省察』は、その全巻が認識の確実性・真理性の基礎づけに向けられていると言っても過言ではない。確実なる真理を求めて少しでも疑わしいものは一切排除してゆく「第一省察」から、確実な第一原理である「 Cogito 」を見出す「第二省察」、神の存在証明を通して「神の誠実性」を示す「第三省察」等々を経て、物体の存在を感覚の証言に基づいて確信する「第六省察」に至るまで、彼の省察を貫いているのは、如何にして我々が抱く認識が「真」(verus)でありうるかという、認識の真理性の根拠についての問である。言うまでもなく、その第一の根拠即ち原理(principium)は cogito, ergo sum. である。そして、デカルトはこの「 Cogito 」の確実性のみを根拠としつつ一切の対象認識の真理性を保証しようとするのである。

しかし、ここでデカルトが言うところの「真理」(veritas)とはどのようなものであろうか。これを考察する際に忘れてはならないことは、我々は真理という概念について語る場合、その「意味」とその「基準」とを混同してはならないということである。岩崎武雄が指摘しているように、この両者は明確に区別する必要がある<sup>(14)</sup>。

まず、真理の意味については、デカルトは、真理とは「認識とその対象との一致である」という伝統的な考え方に従っていると言うことができる。デカルトは、一六三九年一〇月一六日付メルセンヌ宛書簡に於いて、真理とは「これを知らずにいることは不可能であるように思われるほどにきわめて超越的に明晰な概念 (une notion si transcendamment claire)」(II, p.157.)であり、そして「この真理という語は、その本来の意味では、思惟と対象との一致 (la conformité de la pensée avec l'objet) を示している」(ibid.)と述べている。この定義は、明らかにトマス・アキナスがイサーク・イスラエリ (Isaac Israeli) の『定義集』(De definitionibus) を典拠にして示した、真

理とは、「ものと知性との一致」(adaequatio rei et intellectus)<sup>(15)</sup>であるという定義に従っている。さらに、「第三省察」に於いては、真理の反対概念である「虚偽」(falsitas)に関して、虚偽が成立するのは判断に於いてだけであり、そして最もよくある「判断の誤り」(error iudici)は「私の内にある観念が私の外にある何ものかに類似している或いは合致している (similes esse sive conformes)」と私が判断するところに成り立つ」(3.Med., p.37.)と述べられているが、これは明らかに上述の真理概念を下敷きにしたものである。確かに、真理という概念の「意味」(signification)<sup>(16)</sup>は、我々の思考内容 (pense) がその対象と一致していることであるとさえ、十分に示されるのである。<sup>(17)</sup>

では、真理の基準についてはどうであろうか。デカルトにとって真理の基準は、言うまでもなく思惟が「明晰かつ判明」(clara et distincta) であることである。「私がいかに明瞭にかつ判明に認知するところのものはすべて真である」(3.Med., p.35.)これがデカルトに於ける真なる認識の「一般的規則」(regula generalis)<sup>(17)</sup>即ち真理の基準に他ならない。そして、思惟の明晰判明性(或いは明証性)は、「コギト」の内部でのみ判定される、いわば「意識の事実」である。即ち、デカルトは、第一原理である「コギト」の内部に於ける思惟の明晰判明性という事実のみに基づいて一切の認識の真理性を基礎づけようとするのである。

しかし、何故に「明晰かつ判明」な認識は「真」であると言われうるのであろうか。言い換えると、「明晰判明」な認識がその対象と一致すると我々が確信を抱きうる根拠はなんであろうか。というのも、認識或いは思惟が「明晰判明」であるということは、まさに単なる「意識の事実」にすぎないのであって、そのような思惟が「私の外のもの」(res extra me)と一致するということは、少しも自明ではないからである。

「第三省察」の考察は、まさにこの点から出発している。

「それ故、いまや私は、私がいかに明瞭に判明に認知するところのものはすべて真であるということを、一般

的な規則として確立することができるように思われる。」(3.Med., p.35.)

この「ように思われる」(videor) ことの根拠を提示することが、「第三省察」の主要テーマに他ならない。確かに、「第三省察」は「神について、神は存在するということ」と題されているように、その大半が神の存在証明に費やされている。しかし、「省察」全体の文脈からみると、その神の存在証明は、明らかに「私が明晰判明に認知するところのものはすべて真である」という真理の「一般的規則」を確立するために、言い換えれば「第一省察」に於ける「誇張された懐疑」から完全に抜け出すために、神が「欺瞞者」(deceptor) ではないことを明らかにするという目的からなされている。実際、「第三省察」の前半部 (3.Med., pp.34-40.) は如何にして我々の抱く思惟が「真」でありうるかという問題をめぐって、省察が行われているのである。

その際、その「真理性」が問われるのは、徹頭徹尾、「私の外のもの」との関係に於ける「思惟」のみである。というのも、「第一省察」に於いて最も疑わしいものとして最初に排除された「感覚」(sensus) によって捉えられたものでさえ、「そういうものの観念そのもの、即ち思惟が私の精神に現われる」こと、即ち「そのような観念が私の内にあるということ」に対しては、言い換えれば、私の「意識」内部の事柄に対しては、「いまなお私は否定しない」つまりは懐疑を及ぼさないとデカルトは言うからである (3.Med., p.35.)。このことは、即ち、*cogito, ergo sum.* という形で確保された「意識」の領域内に留まる限り、我々は誤りに陥ることはないという確信の表明に他ならない。それはデカルトの真理概念から必然的に主張されうることである。もし我々が自己の「意識」の領域内だけに留まって、「意識」の外のものと我々の「思惟」との関係は一切問わないとすれば、既に前章に於いて考察したように、我々の「思惟」は、「意識」に於いて常に捉えられており、「思惟」は「思惟」そのものと必然的に合致するという関係を有すだけである。従って、この意味では「思惟」は常に「真」である。それ故に、「私のあらゆる思惟を一定の類に区分し、その

うちのいずれの類に於いて本来真理或いは虚偽が存するのか」(3.Med., pp.36f.)を探究するとき、「観念」(idea)は「単にそれ自身に於いて見られ、他のものと関係させられないならば、本来、偽ではありえない」(3.Med., p.37.)し、また「意志」(voluntas)と「感情」(affectus)に於いても「なんら虚偽を恐れるには当たらな」(ibid.)と言われうるのである。これに対して「判断」(judicium)だけは、「私の内にある観念が私の外にある何もものに類似している或いは合致している」(ibid.)と考える「思惟」であるが故に、「私の外にあるもの」との関係を一必然的に有し、それ故に誤りに陥る可能性が指摘されるのである。従つて、「第三省察」以降に於いてその真理性が問われ、基礎づけられねばならない思惟或いは認識とは、「自己認識」ではなく「対象認識」——即ち「意識」の外に出て「私の外のもの」との関係を有する認識——に他ならない。

それ故に、デカルトの真理論は、我々の「思惟」と「私の外のもの」との一致をめぐつて展開されることになる。従つてまた、それが目指すものは、我々が自らの「意識」に拠りながらその外に出て、自己以外のものについて正当に語る権利根拠の提示に他ならないのである。思惟の明晰判明性とは、このように我々が自らの思惟或いは意識の外に出て外物について正当な言明を行う——しかも意識の領域内に於いて見出される——根拠（認識の妥当根拠）に他ならないのである。そして、このようなデカルトの真理論が確立された時に初めて、彼の哲学はその眞の基礎を得ることが出来る。即ち、彼が見出した一切の知の第一原理としての *cogito, ergo sum.* から、他の一切の存在について正当に語る権利根拠を得ることが出来るのである。しかし、思惟の明晰判明性はいかにしてこのような権利根拠（即ち真理の基準）としての身分を保証され得るのであるか。デカルトの真理論の——従つて彼の哲学体系全体の——成否はひとえにこれを証示する事にかかっているのである。

### 三 観念の思想的実在性——意識から対象へ

「思惟」と「私の外のもの」との一致即ち真理は、判断に於いて成立する。判断は、「私の思惟様態」(cogitationis *meae modus*)である観念を「何らかの他のもの」に関係づけるものである(3.Med, p.37)。従つて真理は観念とその対象との一致として成立する。

デカルトの省察は、このような一致が成立する根拠を有する観念の探究へと向かう。そして彼は観念を「生得的」(innata)・「外来的」(adventitia)・「作為的」(a me ipso facta) 観念に分類する(3.Med, pp.37f.)。そして、外来的観念即ち「いわば私の外に存在するものからとられたと私が見なすところの観念」(3.Med, p.38)に於いてはこのような一致の根拠は見出されないことを指摘する(3.Med, pp.38-40)。何故ならば、「この概念が外物に似ていると私が思惟する」理由は、「単に自然によつてそう教えられた」(doctus a natura)と私に思われる」からであるにすぎず、そこにはかの懐疑の吟味に耐えうるような確実性は見出されないからである。これに対して、デカルトは「自然の光」(lumen naturale)によつて私に明示された」こと——例えば「私が疑うということから私が存在する」ということが帰結すること」等——は「決して疑わしいものではありえない」(3.Med, p.38)と言う。ここに於いてデカルトが示そうとしているのは、外来的観念が「自然の光によつて私に明示されたもの」<sup>(19)</sup>即ち「精神の単純な直観」(2.Resp, p.140)によつて捉えられる「明晰判明」なものではなく、「曖昧で混乱した」(obscura et confusa) 観念である」と、そしてそのような観念の真理性は所謂「方法的懐疑」の吟味に耐ええないことである。従つて、我々は、ここで示されているのは、観念の明晰判明性がその真理性の必要条件である、ということに他ならないと理解することができるのである。何故ならば、ここでデカルトが主張しているのは、結局のところ「明晰判明でない観念は真ではない」

という命題である。従つて、その対偶命題である「真なる観念は明晰判明である」も同時に主張されることになるからである。しかし、それは十分条件の提示ではない。真理の基準とは、観念が真であることの十分条件を与えるものでなければならぬ。従つて、外来的観念の吟味から出発する彼の省察は、真理の消極的条件を提示しただけでいはば挫折する。

そこでデカルトは、「その観念が私の内にある事物のうち、何らかの事物が本当に私の外に存在するかどうかを探求するためのもう一つの別の道」(3.Med, p.40)を辿り始めるのである。それは観念の「思念的實在性」(realitas objectiva)を手引とした省察の道である。

それは観念そのものの構造の分析から始められる。観念は、一面では「思惟様態」(cogitandi modus)の一つであり、私の「意識現象」という性格をもつ。このような観念の性格を担うのが観念の「形相的實在性」(realitas formalis)である。そして、この形相的實在性に於いては、すべての観念の間に何の相違も認められない(ibid.)。しかしその一方で、「いかなる観念もものの観念としてでなければ可能でない」(3.Med, p.44)<sup>(2)</sup>とも述べられるように、観念とは何らかのもの(res)を表現する(representate)ものである。そして、「或る観念は或るものを表現し、他の観念はまた他のものを表現している限り、それぞれの観念が互いに非常に異なっていることは明らかである」(ibid.)このような観念の間の相違は、各々の観念がそれぞれ別個の対象を表現するところに成立する。この観念が対象を表現するという性格を担うのが観念の「思念的實在性」である。これをデカルトは「それが観念の内にある限りに於ける、観念によつて表現されたものの存在性(entitas rei representata per ideam)」(2.Resp, p.161.)と定義している。ここでデカルトが用いている「實在性」(realitas)という語に関しては、所雄章が、ハイデッガーの『物への問』に於ける「もの(res)に属するものが實在的(realitas)といわれる。resとは事物(Sache)を意味する。或る事物に属す

るもの、或るもの (Ding)——例えば或る家、或る木——の何内実 (Wesgehalt) を共に構成するもの、或る事物の本質 (Wesen) に、エセンティア (essentia) に属するものが實在的 (real) である。」を引用しつつ、「或る事物 (もの) の——それが何ものであるかぎり、何ものかとして有つ——その事物 (もの) としての事物 (もの) 性、つまりは『レス (res) の『レス性 (realitas)』、それが Descartes の言う『リアリタス (realitas)』である。』と述べているが、確かに我々は realitas を、ものが或る性質をもった存在者であるという観点から見たときの、そのものの「もの性」(そのものがまさに「もの」であること、即ちそのものの「存在性」というふうに理解すべきである。<sup>(23)</sup> 一方、「思念的」(objectivus) とは、デカルトの用法からも明らかのように、「形相的」(formalis) と対立的に用いられる概念である。<sup>(24)</sup> 形相的實在性 (現実的 actualis 實在性ともいわれる) が、その語の通り、いわば「もの」(res) の「形相」(forma) としてももの内にある、もの自体の「もの性」であるのに対して、思念的實在性は、觀念の(従つて我々の精神の)内にある、その觀念によつて表現されている対象としてのものの「もの性」である。<sup>(25)</sup> 従つて、思念的實在性という概念は、ものが我々の思惟によつて捉えられ、我々の「意識」の領域内にある限りでのもの内実即ち「實在性」を表す概念である。

そして、デカルトはこの「思念的實在性」を手がかりとして觀念とその対象との關係を探索する。その際に彼の考察の手引きとなるのは、「作用的かつ全体的な原因の内には、少なくとも、この原因の結果の内にあるのと同等以上のものがなくてはならない」(3.Med. p.40.) という、「自然の光」によつて自明なる原則である。即ち、原因の内には、その結果の内に見出される實在性と同じ或いはそれ以上の實在性が見出されねばならないのである。そして、この關係は所謂「もの」同士の間だけではなく、「もの」と「觀念」との間にも成立するとデカルトは言う。即ち、彼は「因果關係」に於いて見出される實在性に関する規則を手がかりとして觀念とその対象の關係を確保しようとするのであ

る。

まず、観念の形相的実在性の原因としては、私の存在自身のもつ形相的実在性が見出される。確かに、観念の形相的実在性とは「思惟様態」に他ならず、それは私の「意識」に於いて明晰判明に捉えられている *res cogitans* である私の形相的実在性（即ち *cogitatio*）から出てくるのである。

これに対して、観念の思想的実在性の原因は必ずしも自明ではない。先ほど外来的観念を考察した際に、外物にその原因を安易に求めることの不確実性が指摘されたばかりである。デカルトは慎重に考察を進める。まず彼は、

「この観念がこの特定の思想的実在性を含んで、他の思想的実在性を含んでいないということは、明らかに、その観念自身が思想的に含んでいる実在性と少なくとも同等の実在性を形相的に含むところの、或る原因によるのではなくてはならない。」(3Med, p.41.)

と指摘する。何故ならば、「ものが観念によって知性の内にある在り方 (*essendi modus*)」即ち観念の思想的実在性も「まったくの無」ではない以上、その原因として無ではない或る実在性を要求しうるはずである。そして、そのような実在性は、無ではない或る「もの」(*res*)に於ける実在性即ち形相的実在性でなければならない。何故ならば、観念は或る「もの」を表現する（そしてこの性格を担うのが思想的実在性である）ものである以上、そのような観念の原因及び観念の思想的実在性の原因は、最終的には観念自身及び思想的実在性そのものであることはできないからである。思想的実在性はその原因として常に形相的実在性（即ち実際に存在する存在者の存在様態 *modus essendi*）を要求する。そして、そのような観念の原因は、観念の思想的実在性と比較して同じだけの形相的実在性を（形相的 *formaliter*）有するか、或いは「よりいっそう大きくより完全」な形相的実在性を（優勝的 *eminenter*）有するかのいずれかでなければならない。ここからデカルトは、

「もし私の有する観念のうち、或るものの思想的实在性がきわめて大きく、その实在性は形相的にも優勝的にも私の内にはないこと、従つて私自身がその観念の原因ではありえないことを私が確信しうるほどであるならば、ここからして必然的に、私一人がこの世界に存在するのではなく、その観念の原因であるところの何か他のものもまた存在するということが帰結する。」(3.Med., p.42.)

ことを導き出す。即ち、このようなきわめて大きな思想的实在性を有する観念については、我々はその原因を必然的に「何か他のもの」即ち「私の外のもの」に求めねばならないのである。そして、この「私の外のもの」は、この観念の原因として、この観念の思想的实在性と一致する（或いは類似した）形相的实在性を有することになる。ここにデカルトは初めて、「意識」から立ち出て「私の外のもの」に向かうための通路を見出したのである。従つて、観念の（従つて認識の）真理性の根柢は、ひとえにこのような観念が見出されるか否かにかかつてくるのである。

このような観念を見出すために、デカルトは改めて我々の有する観念をその表現する対象に即して（即ちその思想的实在性に即して）分類する。リストアップされるのは、「私自身」「神」「物体的無生物」「天使」「動物」「他の人間」を表現する諸観念である(3.Med., pp.42f.)。そして、それらの思想的实在性を吟味し、「私自身」と「神」の観念以外の観念の思想的实在性は、「私」と「神」の観念の思想的实在性からすべて取り出されうる、とデカルトは結論する(3.Med., pp.43-45.)。従つて、私が私の「意識」の外に出る唯一の通路として残されているのは「唯一つ神の観念だけである。」(3.Med., p.45.) として、私は「神の観念」を、「このうえもなく明晰かつ判明 (maxime clara & distincta) であり、他のいかなる観念よりも多くの思想的实在性を含んでいる」(3.Med., p.46.) 観念として思惟する。この観念によつて私が理解するのは、「或る無限な、独立した、全知かつ全能な、そして私自身をも——もし私の他にも何ものかが存在するなら——他のすべてのものをも創造した、実体」(ibid.) である。換言すれば、「神の観念」には「最も

完全かつ無限なる存在者」(ens summe perfectum & infinitum) (ibid.) という思念的实在性が含まれている。このような思念的实在性が、不完全かつ有限な存在者である私の形相的实在性を原因としないことは明らかである。従って、この「このうえもなく明晰かつ判明」に捉えられる観念は、その原因として、少なくともこの観念に於いて思念的にある实在性を形相的に有する或るものの存在を必然的に要求する。即ち、自らに一致する「もの」の存在を必然的に要求する「それ自身によって真なる」(per se vera) (ibid.) 観念である。これによって、デカルトは「最も完全かつ無限なる存在者」としての神の存在を証明したのである。これがデカルトの所謂「ア・ポステリオリな神の存在証明」である。それは私の内で最も「明晰かつ判明」に見出される神の観念のみに基づいて、この観念の対象であり、この観念に一致する存在者としての神の現実存在を証示する試みである。

このデカルトの神証明が成功しているか否かについては、『省察』の出版以前から今日に至るまで、議論の絶えないところであろう。しかし、少なくともこの神の存在証明を通してデカルトは、「意識」の領域内に於ける明晰判明なる「思惟」に基づいて「意識」の領域外の存在者へと我々が出て行く唯一の通路を示しているのである。またこの論証は同時に、観念とその対象との一致の基礎づけの役割を担っている。即ち、「このうえもなく明晰かつ判明な」観念である。「神の観念」が、実際にその対象たる「神」をもち、それと一致する、「最も真なる」(maxime vera) (ibid.) 観念であることを示すことによつて、明晰判明なる観念が、自らの思念的实在性に於いて表現されている対象とその「实在性」に於いて一致し、その対象をもちうること、即ち「真なる観念」であることの可能性の範例を示しているのである。この意味で、「第三省察」は、デカルトの真理論の最も基礎的な部分をなしていると言ふことができるのである。

そして、周知の如く、デカルトは、この証明によつてその形相的实在性として知られた「神の完全性」から「神の

誠美性」(veracitas Dei)を導き出す。そしてさらに「第四省察」に於いて、我々の判断に於ける「誤謬と虚偽」(error & falsitas)の根拠が、神にはなく、「判断を下すに当たって、知性によって明晰判明に示されるものにしか及ばぬように意志を制限する」(4.Med, p.62.)ことを怠るといふ我々自身の能力の不正なる使用に存することが見極められ、「神が欺瞞者ではありえぬことは明かである」(3.Med, p.52.)ことが再確認された上で、「すべて明晰かつ判明な知覚」(omnis clara & distincta perceptio)は「疑いもなく真である」(4.Med, p.62.)ことが確定される。これによってデカルトは「真理の「一般的規則」を確立し、かの「懐疑」から完全に抜け出すのである。<sup>49)</sup>

以上のように、デカルトの「真理の基準」の基礎づけは、徹頭徹尾、自己意識としての「コギト」の領域内に於いて確保されたいわば「意識の事実」に拠りつつ、その領域の外に正当に出て行く権利根拠を探索するという形で遂行されている。そして、このような思索の基本的態度こそ、近世から現代にいたる哲学的思索の一つの根本的動向を決定したものであり、デカルトをして近世哲学の創始者たらしめたものに他ならないのである。

## 注

- (一) Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, §§11, 91, etc. *The Works of Francis Bacon*, ed by J. Spedding, R.L. Ellis and D.D. Heath, Vol. I, London, 1858, pp.158, 198, etc.; René Descartes, *Discours de la méthode*, *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Tome VI, Paris, 1982, p.8.

以下、デカルトの著作等からの引用はブタモンリタヌリ版全集(*Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, nouvelle présentation, 11 vols., Paris, 1974-1988.)に依り、『省察』以外の著作等は、その巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で本文中

に指示する。なお、著作名は以下の略号を用いることとする。

『方法序説』 = DM. 『哲学原理』 = PP. 『書簡集』 = Cor.

また、『省察』は、すべてアタナンニタヌリ版第VII巻より引用するが、巻数は省略し、本文の例えば「第一省察」は 1.Med.、付録の「第一反論」は 1.Obj.、「第一答弁」は 1.Resp.と表示し、その後にページ数を指示する。

なお、翻訳は、『デカルト著作集』全四巻(白水社、一九七三年)及び『世界の名著・デカルト』(中央公論社、一九六七年)所収のものを主に参照した。

- (2) 言うまでもなく、これは『方法序説』の中の言葉であるから、文献的に厳密に言えば、*Je pense, donc je suis.* (DM.VI, p.32) という表現が、近世哲学の眞の誕生を告げる言葉ということにならう。*Et de Courcelles* によるアタナン語訳(1644)では、*Ego cogito, ergo sum, sive existo.* (DM.VI, p.558.) となっている。

- (3) Cf. *Œuvres philosophiques de Descartes, Tome II*, Paris, 1967, p.411, *commentaire de Les Méditations* par F. Alquié.

- (4) この語をフランス語で表現すれば *conscience* であるが、この語に関しては、ロディスレーヴィスが「この意識 (*conscience*) とこの言葉は当時のフランス語では、一般に、ただ道徳上の良心をさしていたのに対し、デカルトは「私自身の思惟あるいは意識 (*ma propre pensée ou conscience*, Cor. CCI.XII. a Ghibienf, III, p.474.) といつて、この二つを同じ意味をもつものとして記すのである。」(ジュヌヴィエーヴ・ロディスレーヴィス『デカルトの著作と体系』(小林道夫・川添信介訳、紀伊國屋書店、一九九〇年)二五六頁( )内は筆者補足)と述べている。

- (5) 以下の叙述に於いて、このような現代の一般的な用法に従う意味での意識とデカルトの用法に於けるそれとを区別する必要がある場合には、前者を「意識」と表し、後者を「思惟」「意識」と表すことにする。

- (6) 所雄章『デカルトII』(勁草書房「思想学説全書」、一九七一年)二二二—二二六頁参照。

(7) 所、前掲書、一二二頁参照。

(8) このような使い分けは、上述 4Resp. p.160. の他でも 2Resp. p.246; PP. VII-1, p.7; etc. にも見出される。

(9) これはアダン・タヌリ版では第V巻『書簡集』に DXIV. Descartes et Burman という表題の下に収録されている。デュルマンによる記録の部分は Responsiones Renati Des Cartes ad quosdam difficultates ex Meditationibus ejus, etc. ad ipso haustae と題されている。

(10) もっとも、その際に、「意識」を「思惟」と呼ぶからと言って、その「意識＝思惟」についての「意識」がさらに成立していると考えてはならない。そのように考えれば我々は「意識の意識の……」という形の無限後退に陥ってしまうが、我々自身の意識の在り方を反省してみればそのような事態は現実には成立していない。確かに、そのように考えることは少なくとも可能ではある。実際、次々と自分の考えていることを意識化し、その意識についての意識を次々と意識化してゆけば、この無限後退に似たことを経験することはできる(それを言葉で表して、「私は、何々を意識していることを意識していることを意識していることを……」)と生涯言い続けることも、思考実験的には可能である)。しかし、我々が次の瞬間に意識の対象として意識化する意識は、現在の瞬間に於いてはそれ以上現実には後退しえない(その意味では最終的な)意識の原点である。この意識に於ける事実を無視して、無限後退が実際の意識のありようであり、我々がそれに気づいていないだけであると言うのは、実質を伴わない空虚な言であるにすぎない。

(11) しかし、*cogito, ergo sum.* という事態に於いてこの「コギト」或いは「思惟」によって捉えられるのは、端的な「私の存在」(*sum sive existo*) だけであって、働きとしての「思惟」そのものではない。従って「思惟」は「思惟」自身を捉えているのではないのであるから、それは厳密には自己意識と呼ばれうるものではない、ということも考えられる。この疑念は、デカルトが拠って立つところの存在論を省みれば回避される。即ち、*sum* として捉えられる *res cogitans* としての私は、「精神」(*mens*) と呼ばれる「実体」(*substantia*) である。これに対してコギト(つまりは私の思惟作用 *cogitatio*) とは、精神に内在 (*inse*) する「属性」(*attributum*)

デカルトに於けるコギトと真理

に他ならない (cf. 2. Resp. p.161; PP. III-1, p.25; etc.)。この両者は、デカルトが拠って立つところの「実体—属性」モデルの存在論に於いては、その存在論上の身分を異にするのである。そして、「我々は、実体そのものを直接それ自身によって認識するのではなくて、それが若干の働きを基体であるというそのことによってのみ認識する。」(3. Resp. p.176.) 即ち、「実体」は、直接知られるものではなく、直接知られる諸性質(属性)を通して、それらの性質がそこに内在し、それによって存在するところの「基体」(subiectum) としてのみ、間接的に知られるものであるとデカルトは考えているのである (cf. 2. Resp. p.161; PP. III-1, p.25; etc.)。従って、*cogito, ergo sum.* に於いてコギトが捉えているのは、確かに実体としての「精神」即ち「私」(ego) の存在であることには違いないが、直接認知 (*cognoscere*) しているのは、その属性としての「思惟」(*cogitatio*) 即ちコギト自身の働きそれ自身に他ならないのである。それ故に、コギトは端的にそれ自らを意識する「自己意識」である。即ち、このコギトに於いて「精神は……自らの思惟を自ら意識してゐる」(…*mens...sibi suae cogitationis conscia sit*) (2. Resp. p.246.) のである。

(12) Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Buch, 1. Halbband, §36., *Husserliana* Bd. III/1, neu hrsg. von K. Schumann, Den Haag 1976, S.73f.

(13) カントの「我思う」のごとくが、あらゆる私の表象に伴はなければならぬ。」(Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage, Riga 1787, B. 131.) ところが叙述は、このようなデカルトの自己意識に関する思想を忠実に受け継いだものと言つてはならない。カントがここで言っている「我思う」(Ich denke) は、デカルトの「我思う」(*cogito*) とまったく同じものではない。デカルトのそれが、既に自己直観を含む自己認識と見なされるのに対して、カントのそれは、なら直観を含まない純粹自己意識としての「超越論的統覚」(die *transcendentale Apperzeption*) である (vgl. Kant, *KdV*, B. 421f. Anm.)。

(14) 岩崎武雄『真理論「哲学体系系第一部」』(東京大学出版会、一九七六年)二五頁参照。

(15) Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I. q.16. aa.1. 2.; De veritate, I. a.1.

(16) 例えば、エティエンヌ・シルソンも、デカルトに於ける「真理」(vérité)概念を端的に「真理とはものと知性との一致である」(Veritas est adaequatio rei et intellectus)と解している。 Cf. Etienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1912, p.316.

(17) 即ち「方法序説」第二部に示された所謂「明証の規則」(règle de évidence) (DM.VI, p.18) に他ならない。

(18) この分類は確かに観念の起源による分類ではあるが、「第三省察」のこの段階に於いては「これらの観念の眞の起源」は見きわめられておらず(3Med, p.38)、『この分類があくまでも私の思惟についての反省から得られたものであることを念頭に置けば、桂壽一が指摘しているように、この分類は、「外来観念や創作的観念のもつ偶然的性質に対して」、「生得観念」を「或る眞実・不変・永遠なる本質を表す」観念」(桂壽一『デカルト哲学とその発展』東京大学出版会、一九六六年、六八頁)として特徴づけることを目的としていると云うことができよう。

(19) 「自然の光」(lumen naturale)とは、デカルトが『方法序説』の(従って彼が公刊した著作全体の)冒頭に置いた、「良識」(le bon sens)、『即ち「この世で最も公平に配分されているもの」(DM. VI, p.1)であり、「よく判断し、眞なるものを偽なるものから分かち能力」(DM. VI, p.2) 即ち「理性」(la raison) と呼ばれるものに他ならない。一六三九年一月一日付メルセンヌ宛書簡に於いて、デカルトはこれを「精神の洞見」(intuitus mentis) (II, p.599.)とも表現している。また、シルソンは、「自然の光。その本性は直観的。自然の光即ち神によつて我々に与えられた認識能力。」(Lumière naturelle. Sa nature intuitive. Lumen naturae sive cognoscendi facultas a Deo nobis indita.) (É.Gilson, *op. cit.*, p.160.)と解説している。従って、「自然の光」とは、デカルトがその哲学体系を構築するに当たって唯一頼りとする自己自身の思惟能力に他ならない。かの「方法的懐疑」も、この「自然の光」に照らし出される我々の知の明るみの中で始めて遂行されるのである。その意味では、この「自然の光」への信賴は、一切の前提を疑い破壊しつくす「全般的な懐疑」(tanta dubitatio) (Med. Synopsis, p.12.)の原動力であり、デカルトが掘る究極の前提と言えるかも知れない。しかし、それはその懐疑自身の吟味に耐えて見出された「コギト」の能力そのものであり、決して懐疑の射程の外に取り除けておかれ

たものではない。従って、この自然の光が私の「意識」の領域内を照らしている限り、その光は我々が「よく判断し、真なるものを偽なるものから分かつ」(bien jugger, & distinguer le vray d'avec le faux) (DM, VI, p.2.) ことを可能にするものなのである。

- (20) この箇所に関して、デカルトは『デュルマンとの対話』に於いて、デュルマンの「無の観念もまた与えられますが、それはもの(res)の観念ではありません」という問に対して、「その観念は単に否定的であって、ほとんど観念とは呼べません。著者ははしここで観念を本来的に厳密にとっています。」(V, p.153.)と答えている。確かに、デカルト自身の観念の用法は、所雄章が指摘しているように、多義的である(所、前掲書、一五一—一五三頁参照)。しかし我々は、ここでデカルトが用いている観念とは、或る「もの」(res)を「表現」(representare)する「思惟」(cogitatio)の或る一つの在り方(modus cogitandi)であると理解しておけば十分であろう。

(21) Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen 1962, S.165.

- (22) 『デカルト『省察』の(共同作業による)批判的註解とその基本的諸テーマの問題論的研究』(昭和60年度科学研究費補助金(総合研究A)研究成果報告書 研究代表者 所雄章)一九八六年、一六二頁。

(23) デカルトは、この「実在性」を「完全性」(perfectio)及び「存在性」(entitas)と同義に用いている。確かに、「いわばもののポジティブな性質」(所『デカルトII』一六五頁)を表す概念としては、これらは同義語として用いられうるであろう。

- (24) この objectivus という語は、シルソンの指摘によれば、オッカムのウイリアムに起源をもつものである(cf. E. Gilson, *Discours de la Methode, texte et commentaire*, Paris, 1925, p.321.)。そこでは、objectivus は subjectivus と対立的に用いられ、「主体的存在(esse subjectivum) 即ち実在的或いは現実的存在(esse reale sive actuale) ……」魂に於ける思念的存在(esse objectivum in anima)「その存在は知性によって思惟される或いは知解されるものに他ならぬ」(cf. Occam, *I Sent.*, dist.2, qu.8; résumé par Gab Biel, *Collectorium*, I, dist.2, qu.8.)と言われている。この意味で、「思念的存在(être objectif) は、実在的存在(être réel)で

はなく思惟の産物 (*être de raison*) である」(Gilson, *ibid.*) とシルソンは述べている。

(25) この「思惟的」(*objectivus*) という語は、その原義に忠実に訳すならば、確かに三木清のように「客観的」とすべきである。しかし、現代日本語としての「客観的」とデカルトの *objectivus* とは、その意味内実がほとんど重なり合わない。そのために各翻訳者は相当苦労している。有力な訳語としては他に「表現的」がある。確かに「哲学原理」第一部第一八項に於いて「思惟的に或いは表現的に」(*objective sive representative*) (PP. III-1, p.11.) という記述があるのを見れば、これにも一理はあろう。また、桂壽一のように「観念内」と訳すのも不当とは言えない。

(26) 周知のように、ここには『省察』出版当時から指摘されていた、所謂「デカルトの循環」(*circle cartésien*) の問題が存する。即ち、デカルトは、明晰判明な神の観念に基づいて神の存在とその誠実性を証明している一方で、逆に神の誠実性に基づいて明晰判明な観念の真理性を基礎づけているが、これは循環論証ではないかという問題である。この問題は、デカルト解釈の上で極めて重要であり、本稿のテーマとも深く関わっているが、ここではこの問題についての筆者の大まかな見通しを述べるにとどめ、詳細については稿を改めて論ずることとしたい。

明晰判明な観念の真理性と神の誠実性との関係については、我々が「コギト」の領域内にとどまる限り、神の誠実性なしにも、観念（或いは「思惟」）の明晰判明性⇨真理性は直接精神によって直観される。そして、「神の観念」も「生得的観念」としてこの「コギト」の領域内にあり、従ってこの観念から得られる「神の存在」も、神の誠実性に訴えることなく真として認められる。それ故、これを循環論証と見なす必要はないのである。神の誠実性が必要とされるのは、明晰判明な観念に基づいて神以外の「私の外的もの」について判断する場合、及び明晰判明な観念に基づきつつも、その全過程が現に明晰判明には捉えられていない推論等に於ける真理性だけである。