

心とは何か

—— デカルトの「第二省察」の分析に基づいて ——

富吉 建周

(1995年5月10日受理)

はじめに

この課題に関して、色々な立場からのアプローチがありうる。だが、哲学の問題としては、「デカルトの問題と方法」に即した解決の道が唯一一つあるのみであると思われる。つまり「徹底的懐疑」という方法によって、自分自身において、真に確実で不可疑のものは何なのか、という哲学の出発点の問題を解決することによって、はじめてわれわれの課題（「心とは何か」）をとりあげることができる。たとえそれが、「自分自身を研究する」という哲学の根本問題に接近しているとしても、この順序は厳守されるべきである。ただちに「省察第二」の詳しい分析に移り、「コギト・エルゴ・スム」に含まれている哲学の出発点の問題の解明にとりかかることにする。

第一章 哲学の出発点の問題—「省察第二」の分析を通して—

(一) 絶望と祈願

「省察第二」の冒頭は、「第一省察」を経験して来たデカルト（或いは彼に導かれたわれわれ）の深い疑いの暗闇にとじこめられた状況の記述に始まる。それにもかかわらず「私の行動において明らかに、この世を確信をもって歩むために、真と偽とを区別することを学びたいという極度の熱意⁽¹⁾」^{もた}黙しがたく、よし絶望が更に深まろうとも、懐疑を堅持して「アルキメデスの確固不動の一点」を求めてさらに勇を鼓してこの道をたどりつづける決意を固める。ところで、この彼の危険な方法が意味を持つのは、彼がすでに懐疑を超えたものを見い出して、そこにわれわれを導くことができる場合のみである。そしてそれこそ哲学の出発点であろう。

(二) 「省察第一」の要約

この独特な「第一省察」は、自分で人生に役立つ確実な学問を構築するには一生一度のこととして、全ての意見を覆して全く新たな土台つまり自己自身の問題から始めなければならぬというデカルトの企ての実行である。感覚に基く自分や他の人・物の存在と本質、同じく悟性による数学的真理の、そして意志による全能の神の存在と本質とが、徹底した懐疑にさらされて、あえて全てが否定される。かくて、一切は疑わしいという確認を踏えて、「悪霊 (un certain mauvais génie; genius aliquis malignus) の想定⁽²⁾」となる。この未曾有の悪霊とは何か。それは従来確実と做された意見の諸根拠・理由がなくなってしまう状態を指している。例えば、理由のない行為を選んだ場合に、「魔が差した」と言わ

れる場合と同様に。従って、それを「虚無そのもの」と言い換えることができる。つまり、「省察」以前のデカルト（或はわれわれ）の実情は、この虚無に翻弄^{ほんろう}されていたということであり、徹底した懐疑によって、そのことがここに露呈されたのである。悪霊の出現である。かくて「第一省察」の一応の結論は、「この世に確実なものは何もない」ということである。

三 認識の問題

はたして右の結論「この世に確実なものは何もない」ということは確実な認識であるであろうか。どのようにしてそれは成立するのか。「何らかの神（quelque Dieu； aliquis Deus）」によるのか。確実な認識が正体不明のこの「何らかの神」によることは背理である。それではそのような思いを生み出している「私自身に」、それはよるのか。いうまでもなく主観のみにそれが依存することも、必然的なことではない。かくして認識の問題は行詰まる。

四 思惟の発見とその否定

改めて残された唯一の手懸である「私が、この世に確実なものは何もない、と思惟している」をさらに省察してみると、認識の問よりも事柄として先なるものとして思惟（意識）の問題があることに彼は気づく。つまり「私が何事かを思う」ということは、直接的に「そのことを意識している（en avoir connaissance； en être connaissant： conscius esse）⁽³⁾」ということなのだ。換言すれば、「私は思う（コギト）」ということ、他に待つことなしに、「私自身」が直接に知っていることなのである。従って、この「コギト（cogito）」こそ不可疑のものではないか。故に、「私は少なくとも何ものかであるのではないか」と彼は言うことができるのである。だが、ただちにこの「コギト」に対して、疑いが出てくる。感覚も身体も持たないのにどうしてそう言いうるのか。その「コギト」はいったいどこに存在し得るのか、と。かくて、発見された「コギト」もたちまち否定される。彼は「思い迷わ（hésiter； haereo）⁽⁴⁾」ざるをえない。

五 「存在」の問題

依然として残された唯一の手懸は「私は思う（コギト）」ということであるが、そのことに固執して、更に注意をこらして省察するに、彼は「コギト」においてまだ問うていない、「コギト」の存在の問題に気がつく。

(1) 「私は、身体や感覚なしには存在しえないほど、それらに依存しているのか」——この問を以って、デカルトは、困難な「存在」の探究を始める。無論、ここで、身体や感覚なしにも「コギト」が確実でありうるという解釈の余地はあるが、しかし、いずれその存在の問題につきかえされることになる。そうではなく、ここで、彼は、「私は存在する（je suis； sum）」ということが、身体や感覚に依存しないということ、つまり「スム（sum）」とその身体や感覚との「実在的区別（réelle distinction； realis distinctio）」を目ざしている⁽⁵⁾のである（土台と建物との区別と関係の如く）。

(II) 「だがしかし、私は、世界の内には全く何もものもない、天も地も、いかなる精神もいかなる物体もないとみずからに説得した。従って私はまた、私は存在しないとみずからに説得したのではないか。」(I)において、彼は、「スム (sum)」ということが身体や感覚に依存せず、逆に前者によって後者が成り立つのであると、懷疑を深めることによって「存在」の観念の形成をはじめたのであるが、しかし、この「スム」は、天地、他の精神や物体などが無いのにどうして肯定されうるであろうか。だが、それにもかかわらず、彼は、「スム」が天地等に依存しないこと、それらから実在的に区別されることに、注意を促すのである。なるほど、われわれは、食物や両親や人間の社会・国家や自然や地球によって支えられていると思わざるをえないが、彼は、自分の身体や後に出てくる精神(思い)については、何らかの意味でそれらに依存していることを承認するとしても、しかしそれらと実在的に区別される「スム」についてはそれらに依存しない、と言うのである。実際に、「第三省察」において、「神の観念を持った思惟する私の存在」は、両親がその原因ではありえない、と彼が論証していることから⁽⁶⁾、このことは支持される。大変なことが問題になっているのであるが、彼に倣って、天地万物に依存しないものとしての「存在」の観念を形成しなければならない。

(III) 「否、実に、もし私が自らに何ごとかを説得した、或いは単に私が思惟したとするならば、疑いもなく私は存在した。」彼は、更に懷疑を強めて、「コギト」を推論の根拠とするという誘惑を断って、ここに「コギト」に依存しない、それと実在的に区別される「スム」を肯定する。実際に、「スム」が「コギト」に基づいているのではなく、事実としての「スム」に「コギト」は依存しているのである。従って、「スム」と「コギト」とは実在的に区別されねばならないのであり、彼はそれを遂行しているのである。自分の身体や感覚に、そして天地等に、更に自分の思惟に依存しないものとして「スム」というものがあることを見出したのである。その解釈に最も好都合と思われるここで、彼は「コギト」ではなくて、それに依存せず、それは単にその徴しにすぎない、従って思惟の外にある、事実としての「スム」こそ、確実に不可疑のものであり、「コギト」よりも事柄として先に確認されねばならないことだ、と言うのである。デカルトは、懷疑を通して、段々とそれ自身の輝きを増して立ち現われてくる、事実としての「スム」を、その観念を形成しつつ、承認せざるをえなかったのである。この「スム」の観念は理解しがたいとしても、われわれ誰一人として生まれる以前に思惟した者はいないのであり、存在すると同時に、その後思惟するのであることは承認しやすいことであろう。かくて「スム」とは、「それ自身で存在することができる⁽⁷⁾」驚くべき「事実」である。勿論、この「存在」についての定義は消極的なものにすぎず、彼の疑いはさらに深められるのである。

(IV) 「しかしながら、何か得体の知れぬ、この上なく力ある、狡猾な欺瞞者がおり、そのあらゆる術策を用いて常に私を欺いている。それならば次のことは疑う余地はない、もし彼が私を欺くならば、私は存在する、と。」たしかに「スム」が「コギト」を超えた事実である故に、たとえ悪霊の出現を見たとしても、悪霊は思惟に関わる限りで欺くことができるだけであり、欺かれた「コギト」は依然として「スム」を証言しているのであるから、「スム」は確実に不可疑のものと承認することができると思われる。しかしながら、虚無その

ものである悪霊は、かくて克服されたと真実に言いうるだろうか。少なくとも、この「スム」は悪霊を「コギト」に関わるものと限定されて理解された限りで主張されているのであり、その限りで、悪霊を克服しているにすぎないのであり、あえて言えば悪霊を前提にしたものである。それでは、「スム」は、ほんとうに悪霊を克服したもの、つまりほんとうにわれわれの自己がそれから救われる、とというのであろうか、「スム」は虚無のただなかに引き込まれないという保証はどうしてあるのか、デカルトの懐疑はやまない。「悪霊が欺くならば」ということを真剣に問題にしなければならない。肝腎要めのところで、確固不動の一点と思われる「スム」を口実にして、悪霊は彼を誘おうとしているのではないか。虚無を前提にしたつまり悪霊をまきこんだ、この事実としての「スム」は、確固不動のものとして残りうるであろうか。「行動において明らかに見、確信を持ってこの世を歩んでゆくため⁽⁸⁾」の学問の基礎でありうるであろうか。

デカルトは、この問題をはっきりと意識している。しかし「第二省察」においては、消極的な「存在」の定義で一応とどめて、積極的な「存在」の定義は「第三省察」でとりあげている如くである。その最初のところで、デカルトは、ほぼ次のように語って、神の問題に向かっている。なるほど「コギト・エルゴ・スム」を彼は明晰判明に認識したのではあるが、「欺瞞者である何らかの神」(悪霊)という疑いの理由がどうしても残る。この疑いを克服し、何ごとかについて確信を持ちうるためには、どうしても神が存在するかどうか、欺瞞者でありうるかどうかを吟味しなければならない、と⁽⁹⁾。従って、「もし悪霊が私を欺くならば、疑いもなく私は存在する」——このテキストをめぐる、彼は、まず「第二省察」で、天地万物に依存しない、自分の身体や「コギト」に依存しない、事実としての「スム」の確認で一応満足し、さらに「第三省察」で真に「悪霊」を克服し、この「スム」がさらに確実なこととなるためには、「真理の至高の源泉である真実の神⁽¹⁰⁾」の存在と本質の問題の解決なしにはありえないとその必要性を強調している如くである。従って、彼は、「スム」によっては「悪霊」をほんとうに克服することができない、神の存在と本質に待つほかはないと考えている、と解釈できる。

それでは、どうして、彼は、最初に確実で不可疑のものとして「スム」を確認したのであろうか。無論「私が疑うということから、私は存在することが結論できる」と「自然の光が私に真であると見せしめた⁽¹¹⁾」からそのように結論づけられたのである。つまり「事実」であるからである。換言すれば、どんなに「コギト」が疑しくあろうとも、「スム」を前提にすることなしには成り立ちえないということ、彼が明晰判明に、その「スム」という事実によって、認識しているからである。要するに、デカルトは、この「スム」を、「それ自身で存在することができるもの⁽¹²⁾」つまり「実体 (substance; substantia)」と理解しているのであるからである。勿論、われわれとしては、この「実体」を、「存在」に関して用いられていると解釈したいのであるが、しかし、彼にあっては周知のごとく、この『省察』に於てもであるが、「精神」と「物体」という二実体とさらにそれらを創造し保存する「神」という実体が、それによって区別されているのである。そして、彼もその傾向⁽¹³⁾があるのであるが、この「スム」を「精神」という「実体」と解釈する、換言すれば、「コギト」の「基体 (sujet; subjectum)」としての「精神」という「実体」と理解する、ことが可能であるであろう。

しかしながら、このような解釈は、必然的なことではない。なるほど「コギト」から区別

されるが、しかしその「属性 (attribut; attributum)」である「コギト」によって、「精神」である「実体」は理解されるのであるという前提に立てば、そのように解釈することができようが、しかしそれは「コギト」を根拠にして「コギト」の内部から推論されたものにすぎず、決して必然的なことではない⁽¹⁴⁾。ただ「コギト」から区別されるところの、従って事実としての「スム」ということを指示するものとして「それ自身で存在することができるもの」つまり、消極的に天地万物に、また彼自身の（われわれの）身体や思惟に依存しないものとして、その限りにおいてつまり「存在」の問題としての限りで、その「実体」を必然的なものと、われわれは承認できるだけである。従って、「スム」は「精神」という「実体」ではないし、そのように解釈することは徹底して疑うという方法に反することである。それに、彼の根本問題つまり「自己そのもの」の問題からすれば、目的は、決して「コギト」を根拠にして推論で立てられた、従って無規定的な「精神」を措定することではなくて、その「精神」そのものが限界づけられることこそ問題なのである。もし近代哲学というものが、この推論で定立された「精神」を出発点とすると解されるとすれば、大いなる誤解からの出発といわざるをえないであろう。デカルトが「スム」を肯定した時に、「直覚 (intuition; intuitio)」していたものは、別の事柄であり、少なくとも「事実」としての「スム」であるのである。「悪霊」をほんとうに克服することのできると思われている、事実としての「スム」である。

更に、この問題を解明するために、彼が、神との関係で実体を取りあげている所（「以下六つの省察の概要」）を参照にすることにする。「一般的にあらゆる実体は、即ち神によって創造されることなしには存在しえないものは、その本性上不滅であり、そして普段の協力 (Concours ordinaire; concursus) を拒もうとされるその同じ神によって無 (néant; nihil) に帰せしめられるのでなければ、決して存在することをやめない⁽¹⁵⁾」と。つまり「実体」は「それ自身で存在できるもの」と定義づけられているが、われわれは、ここから、さらにこの定義を問うことができることを教えられるのである。換言すれば、この「神」とそれによって瞬間々に創造され、「無」から守られて保存されている「実体」との関係が問題なのである。さらに言えば、「第一省察」においてあえて「全能の神」や「至善の神」を否定したデカルトは、どこで真実の神に出会われたのか、また「第三省察」においてその証明のためにいつのまにか導入され、そして結局のところ「私が創造されるや否や、私とともに生まれ、創り出されたもの⁽¹⁶⁾」とされた神の本質についての観念を彼はどこで形成することができたのか——この「神」と実体としての「スム」との関係、これが問題なのである。

さて、「実体」は「それ自身であり、存在する力⁽¹⁷⁾」を持っているであろうか。虚空のなかに三つの実体が浮んでいるということではないのか。それは「虚無そのもの」をほんとうに克服できるのか。無論、この「実体」は徹底した懐疑の真剣なる遂行によって、天地万物一切のもの、さらには自分自身の身体や思惟からも実在的に区別されたものであるから、「それ自身であり、存在する力」を持つものであるはずはない、また従って、「実体とはそれ自身で存在できるもの」という思惟方法そのものもそこでは残ることができないのである。要するに、「実体＝「スム」」とは、「それ自身で存在できるもの」と定義づけられているが、「それ自身であり、存在する力」を持たないものつまり「何ものでもないもの」である、この世界の内側にある一切の事物の存在と本質とが、いうまでもなく自分自身にお

いてある一切の積極的なものが、消尽してしまうところであるのである。しかしながら、そこはわれわれの自己の存在であるので、そこは「虚無」ではない。そこでのみ「虚無」は克服されているのである。「無からはいかなるものも生ずることができない⁽¹⁸⁾」からである。従って、積極的に言えば、その「実体＝「スム」」が存在することが出来るためには、第一義的に「それ自身で存在することができるもの」がそこに「直接に (*très étroitement conjoint*)⁽¹⁹⁾」関わっていないならば不可能である。

ここでこそ、デカルトは、「それ自身でその存在と起源とを保持している原因⁽²⁰⁾」なる真実の神に出会われているのであり、彼が「第三省察」の終りのところで卒直に「神が真実に存在する」と告白しているのは、実はこの「第二省察」のここでのことであるのだ。即ち「私がここで神の存在証明に用いた論証の力の全ては、もし神が真実に存在しているものでなければ、私の本性が現にあるようにつまり私の内に神の観念を持っているようにあることはできないと、私が認めて感謝する (*reconnaître; agnosco*) ことにかかっている⁽²¹⁾」と。要するに、生きて働いておられる、「思惟するもの」である「神」のことである。

従って、先に引用した「以下六つの省察の概要」における「実体」と「神」と「無」との関係をもっと厳密に規定することができると思われる。つまり「それ自身であり、存在する力」を持たない、それ自身何ものでもない「実体」が、文字通り第一義的に「それ自身で存在することの出来るもの」である「真実の神」と直接に一つである。その神によってそこで「虚無」が排除克服されることによって、その「実体＝スム」は、消極的に第二義的に「それ自身で存在することのできるもの」として、存在しているのである。「神」と「スム」とが「実体」と等しく呼ばれているのは、意義のあることだと思われる。ただその関係そのものの構造がはっきり把握できなかったから、そのように（三実体説）呼ばざるをえなかったのであろう。

かくて、この世界の内側にある一切のものが消尽してしまうところに、従ってこの世界の内側にある一切のものと全く「比較 (*comparaison; comparatio*)」を絶した・次元を異にする「真実の神」が実在し、自己はそれによって直接に限界づけられることによって、「虚無」から堅く守られているのである。「スム」とは、それ自身で存在する真実の神によって直接限界づけられてある、ということなのだ。デカルトが「もし欺瞞者が私を欺くならば、私は存在する」と断言することが出来たのは、彼の信仰告白、つまり生きて働いておられる神に出会われていることによるのであると、解釈しなければならないのである。このことは次のことから補強されると思われる。そのテキストは彼が自己自身の存在において、つまり自己の根底において、「真実の神」による啓示によって、その「神」を「直覚 (*intuition; intuitio*)」したことを報告していると思われるものである。即ち「私は、私の内に、無限なるものの知覚 (*notion; perceptio*) を有限なるもののそれよりも、つまり神の知覚を私自身のそれよりも、何らかの意味で先に (*premièrement; prior*) 持っていることを明瞭に見ている。というのも、もし私が私の内に私よりも完全な実有 (*être; ens*) の何らかの観念を持っており、それとの比較 (*comparaison; comparatio*) によって私の本性の欠陥を認めるのでなければ、どうして私が疑うこと、私が欲すること、つまり私に何ものが欠けており全く完全ではないことを、私が認識することが可能であろうか⁽²³⁾」と。

付け加えて言えば、いわゆる「生具的 (*inné; innatus*)」と称される神の観念と「私自身」のそれ——前者は無限であり、後者は有限である——についてであるが、これも自己の根

底において「真実の神」と直接に一つであるという事実に基いて、両者の「比較」が可能になるのであり、両者の差異が極まりないことがおのずと歴然となるのであり、ここから神は無限であり、「自己自身」は有限であることがはじめて事柄に即して厳密に理解されるのであり、デカルトが「第三省察」でいつのまにか持ち込んだ神の本質の定義も実はこのようにして形成されたのであると思われる。そして「生具的」といわれることも、「真理の至高の源泉である神」と自己自身とが、自己の根底において直接に一つであるということの意味している、と思われる。文字通りに、神の観念および自己自身の観念は「私が〔神によって〕創造されるやいなや、私とともに生まれ、産出された⁽²⁴⁾」ものであるのである。

かくて、「もし悪霊が私を欺くならば、私は存在する」というテキストの解釈を次の如くまとめることができる。決して悪霊によって「私」が欺かれていることによるのではなく、つまり悪霊が欺こうとも、その欺かれた「コギト」が「スム」を証言しているとして、「虚無（悪霊）」のただなかに「スム」を措定することではなくて、デカルトがそこでそれ自身で存在している「真実の神」に出会われることによって、それ自身何ものでもない「スム」が、それと直接に一つである神によって、「虚無」のただなかから、その神を映して光輝いてくる——これこそ「自然の光 (lumière naturelle; lumen naturalis)」である——「スム」を、彼は卒直に承認したということである。ここに、「スム (私は存在する)」についての積極的な定義がなされているのである。この世界の内側にある天地万物のいかなるものにも依存しない「スム」は、神によって、「虚無」から堅く守られて、真に限界づけられてあるということなのである。ここに、デカルトの、彼に導かれたわれわれの、哲学の真実の出発点があるのである。

(V) 「そして、たとえ悪霊が将来欲する限り私を欺こうとも、私が将来何物かであると思惟するであろう限り、彼は決して私を何物でもないとなすことができないであろう。」ここでも無論「コギト」を根拠にして何ごとかを結論づけようとしているわけではなく、また「コギト」は将来においても欺かれるであろうけれども、それでもそれは「スム」を少なくとも証言しているはずであるとして、「虚無」のただなかにそれを措定すること——結局のところ、それは悪霊の巧妙な罠に陥ることである——を目ざしているのではなく、デカルトは「スム」の積極的定義をさらに志向しているのである。換言すれば、すでに過去時称・現在時称において自己自身の存在を確認したのであるが、つまり、「私は存在した」、「私は存在する」ことを承認したのであるが、さらに未来時称においてもつまり「私は存在するだろう」ということを確認することを通して、その三時称における「スム」の連続の問題、自己同一の問題を解明して、存在についての新たな観念を形成しようとするのである。なぜならば、われわれの通常の思惟方法は「私は今あるように常にあったのだ⁽²⁵⁾」として「存在」の問題に気づきもしないし、まして「神が私の存在の創作者であることが必然的である⁽²⁶⁾」など思いもよらないことであるからである。

さて、未来のことほど不確実なもの、悪霊の欺きにさらされているものはないであろう。それでも彼は結論として「私は将来何ものかであるだろう」とどうして言いうるのか。前節の解釈において、われわれは、「スム」においてデカルトが直覚した、「神」と「実体＝「スム」と「無」との関係进行分析したので、ここで「第三省察」の彼の瞬間創造説を引用してもデカルトの思惟の秩序を転倒させているという誤解の恐れはないと思われる。即ち、

「私の人生の全時間は無数の部分に分割されることができ、その各々の部分はいかなる意味においても他の各々の部分に依存しない。従って、私が少し前に存在したということからは、この瞬間に何らかの原因が私を産出し、いわば再び創造し、つまり私を保存するの
でなければ、私が現在存在しなければならぬということは帰結しない⁽²⁷⁾」と。

つまり、「スム」は、この天地万物や自己自身の身体・精神に依存しないものとして、消極的に「それ自身で存在することのできるもの」であるとしても、「自己自身であり、存在する力」を持たないのであるから、決して自己自身によって三時称（過去・現在・未来）にわたる自己同一を保っているのではなくて、積極的に「それ自身で存在することのできるもの」である生きて働いておられる神によって、直接に、瞬間々に創造され保存されることによってのみ自己同一を、三時称における非連続の連続性を確保することができるものである。この神と自己自身とが直接に一つであるという関係のなかには、虚無（悪霊）といえどもはいり込むことは出来ないのである。従って、現在の自己自身の存在（スム）の事実がそのようなものであるから、瞬間々々の不連続にもかかわらず、過去においても、将来においても、自己自身は連続的・自己同一的でありうるものであり、またこの自己同一の根拠に基づいて、自己は動くもの・働くものとなるのである。

(vi) 以上にもとづいて、デカルトとともに、われわれは、「存在」の問題を結論づけることができると思われる。「従って、全てのことを十分に思惟し、入念に検討したので、結局、私がそれをいいあらわすたびごとに、あるいは心のなかで考えるたびごとに、私はある、私は存在する (je suis, j'existe; Ego sum, ego existo) ということは、必然的に真であると結論づけ、疑う余地のないものとみなさねばならない」と。かくして、自己自身の身体と精神（コギト）の落ちるところ、自己自身の成り立ちの根元のところに、「真実の神」が実在すること、この真実の神と自己自身とが直接的に一つであること、この神と自己自身との根源的な関係において「虚無」から守られておること、自己自身が有限のものであり、神が真実無限のものであることが、厳密にそしてはじめて理解できることとなったのである。——要するに「スム」ということが、このように確認されたのであるから、われわれは、彼の徹底して疑うという方法を貫くことによって、哲学の出発点に、また哲学の真実の・第一義的「対象 (sujet; subjectum)」に出会うことができたのである。

六 存在する私は何か

以上において、まずは「存在」の問題が第一に解決されねばならぬ問題として立ち現われ、ようやくにして「私は存在する（スム）」ということが驚くべき事実として、この世界の内側にある一切のものによらず、それ自身で存在する神によって直接的に根拠づけられた根源的事実として、見い出された。従って、自然に次の問題は、その存在が確認せられた「私」の本質は何んであるかということの探究である。デカルトは、「本質」の問題を先に問うという誘惑に堪えぬいて、ここに正しい順序でその課題を見い出すことができたのである。なぜならば、「存在」の問題は、「本質」（身体と精神）から実在的に区別されるものとして第一に問われなければ、本質に即して、本質の内側から問わざるをえなくなり、三つの実体の問題、神と精神と物体との三つの存在に分裂して収拾のつかない難問とならざるをえなくなるのであるから。かくて、彼は、「存在することが確実であるその私は何んで

あるか⁽²⁸⁾」を、自分自身についての旧来の意見を徹底した懐疑による吟味を通して実在的区別を遂行することによって、解明しようとするのである。

(七) 「私」についての古い意見

彼は従来の意見を二つに分け、抽象的意見を捨て、「私」の本質の事実を指し示すと思われる具体的な意見を吟味の対象に選ぶ。即ち、一つは、「私は顔や手足等を持つもの」、他は、「私は栄養をとり、歩き、感覚し、思惟する」である。また前者は、「身体 (corps ; corpus)」を持っていると総称し、後者の諸活動を「魂 (âme ; anima)」の働きと解していた。しかし、この「本質」を意味していると思われる「身体」と「魂」については、厳密な観念ではなく、単に想像されたものとして否定され捨てられる。

(八) 「本質の」の問題

(I) 「しかし、極めて強力な、あえていえば悪意ある狡猾な、何ものかがいて、私を欺くのにその全ての力と術策とを用いていると想定する現在、この私は何であるか。私は、上に物的本性に帰した全てのもののうちほんの少しでも持っている、確信できるであろうか。私は、注意深くそれを思惟することに留意する、精神のなかで全てのものを繰り返し思い返す、しかし私は私のなかにあると言いうるいかなるものにも出会わない。それらを数えあげるのに留意する必要はない。」

さて、「本質」の分析にとりかかるのであるが、依然として悪霊が欺こうと機を伺っているなかで、つまり徹底して疑うという方法によって、確実・不可疑の「本質」がまずなによりもめざされるのである。換言すれば「より容易により明証的に」確認される「本質」が、つまりは「物体」と実在的に区別された「コギト」がそれとして目ざされることになるのである。まず、「私は手足等を持つ」ということが、すでに「第一省察」で確認しているように疑わしいものとして、明証的に知られる「本質」ではないとして、求める自分自身の「本質」から実在的に区別される。

なるほど、この「私は手足等を持つ」ということが、存在することが確かな私の「本質」に属するかもしれないが、「第二省察」の終りのところの「蜜蠟の分析⁽²⁹⁾」において明らかのように、「蜜蠟」という物体の本質が認識されるためには、その物体の存在の場に堅く結びつけられた「コギト」を必要とするということである。つまりその物体の本質とは、彼によれば「延長 (étendue, extension ; extensio)」ということであり、この「延長」ということは、アランによれば「本質的に外的なもの (essentiellement extérieur)⁽³⁰⁾」ということであるので、その物体に結びつけられた、それを「洞察 (inspection ; inspectio)」するものを、それが「現われる (apparaître ; appareo)」ことができるものを、つまり自分自身を表現できるものを、即ち「コギト」を前提とせざるをえないのである。その限りにおいて、「物体=身体」よりも「コギト」のほうが、彼の言う「認識の秩序 (ordre de ma pensée ; ordo ad meam perceptionem)⁽³¹⁾」において、先に知られるものと言いうことができる。従って、「私が手足を持つ」が「存在する私」の「本質」かもしれないが、今は、求める「本質」から実在的に区別されるものとして退けられるのである。

(II) 「従って、魂の属性に移り、私のうちにそのうちの何かがあるかどうかを見よう。最初

のものは栄養をとること、歩くことについて、である。しかし、私が身体を持たないということが真であるとすれば、私は歩くことも栄養をとることも出来ないことはまた真である。」このテキストにおいても、「身体=物体」に属するものと、求める「本質」とが実存的に区別されるのである、と彼は主張するのである。

(Ⅲ) 「他の一つは感覚することである。しかし、身体なしには感覚することはできない。さらに、私はかつて眠っているときに、目覚めた時に実際は感覚しなかったとわかった多くのものを感覚すると思ったのである。」ここでも、求める「本質」が、「感覚すること」つまり外的・内的感覚器官から実在的に区別される。さらに、この「感覚すること」が、「本質」でないと否定されていることは、「属性 (attribut; attributum)」とその「様態 (mode; modus)」との区別が同時に遂行されているということである。このことは「思惟すること (コギト)」は、決して単に「理解すること (悟性)」でも、また単に「意志すること (意志)」でも、また「想像すること (想像力)」でもなく、それらの「様態」全てを含んだ「属性」であること、つまり広義の思惟であることが意味されているのである。

(Ⅳ) 「他の一つは思惟することである。そして私はここに、思惟が私に属する属性であることを発見する。思惟のみは私から切り離されることはできない。私はある、私は存在する——このことは確実である。しかしどれだけの間なのか。すなわち私が思惟すると同じ間である。なぜならば、もし私が思惟することをやめるならば、同時に私があること、存在することをやめるであろうことに恐らくなるであろうからである。」

デカルトは、ここに、徹底して疑うことによって、「物体=身体」から実在的に区別されるものとしてつまりそれらに依存しないものとして、また種々なる様態から区別された属性として、つまり、それらが成り立つための根拠として、そして言うまでもなく不可疑のものとして、「事実」としての「コギト」が立ち現われてくるのを承認せざるをえなくなったのである。悪霊がどんなに自己自身を欺こうとも、すでに悪霊を克服している自己自身の存在（「私はある、私は存在する」）に深く根を下したものであるこの広義の「コギト」をどうすることもできず、せいぜい種々なるその様態ないし偶有性 (accident; accidentia) としての自己自身の思いを欺くことができるだけである。自己自身は、この事実としての「コギト」を、真実の神によって限界づけられたものとして、その関わりにおいて直接に意識しているのであるから、確実不可疑のものと認めないわけにはいかないのである。

さらに、彼が「思惟のみは私から切り離すことができない」と言っていることは注目に値する。つまり「第三省察」において、「私を保存しているのは、また私が思惟するものである限りにおいて私を創り、産出したのは、両親ではない⁽³²⁾」と語っている様に、この広義の「コギト」の原因は、人間の両親ではないのであり、まして自己の身体にもまた様態としての自己の思惟にも依存しないし、また「スム」を確認したおりに見た様に天地万物に依存するものではないものである。従って、この世界の内側にあるいかなるものも「スム」から「コギト」を切り離すことができないと言うことができる。故に、「もし私が思惟することをやめたならば、同時に私があること、存在することをやめるであろう」と彼が言っていることも、すでに確認した悪霊の欺きにもかかわらず、真にそれ自身で存在する「神」に根拠づけられた、事実としての「スム」に、「コギト」が離しがたく結びついているとい

うことを言わんとしているだけである。

(九) 人間存在の定式

「私は、今や、必然的に真でない何ものも認めない、従って、私は、厳密にいうと、思惟するものにすぎない。換言すれば、精神、〔魂〕、悟性あるいは理性にすぎない、これらは、以前には、その意味が私に知られていなかった言葉である。さて、私は真のもの、真に存在するものである。だが、何者なのか。私は言った、思惟するもの、と。」

デカルトは、思惟を拠り所として推論で措定されたようなものではなく、事柄そのものの必然性によって、まず「真実なる神」、自己の根底に実在する神との関わりとしての「スム」を、そして次にその「スム」に堅く結びつけられている事実としての「コギト」をこれまでに確認して来た。省察以前には「私の唯一の自然（本性）によってのみ私に与えられた⁽³³⁾」と思われた「身体」さえも否定されて、不可疑の「本質」として、ただ唯「コギト」のみしか残らなかった。他の一切は何も認めることが出来なかった。従って、厳密に言って「私は思惟するものにすぎない」と承認せざるをえない。従来から人間の本質を、「精神・魂・悟性・理性等」という言葉で呼びならわされてきたと思われるが、デカルトは、これまでそれがどんな事柄を指して言われてきたのか自分にはわからなかったが、今始めてそれらの言葉が指し示していた事柄そのものがはっきりわかった、この事実としての「コギト」がそれなのである、と確認するのだ。

それにしても、この「^{ただ}唯思惟するもの」——この貧しさは何としたことか。しかしデカルトは断固として言う、「私は真のもの、真に存在するものである」と。つまり、魂とか理性とかのみ言うて幽霊の如きものが想像されがちであるが、この「コギト」は真に本質的なものであり、真に実在するものであると念を押すのである。かくして「スム」と「コギト」を確認して来た彼は、ここに両者を合わせて、「真のもの、真に存在するもの」として「思惟するもの」即ち「私は思惟するものとしてのみ存在する」要するに「コギト・エルゴ・スム」と「自己自身」を定式化するのである。

そして、以下において、「さらに私は何のであるか」と問うて必然的に真なるもの以外のものは単に想像されたものにすぎないものとして改めてこの結論が確認され、次でこの「コギト」の種々なる様態が展開され、それらが唯一なるこの本質に属することが確認され、最後に蜜蠟の分析を行うことによってこの「コギト」が「身体＝物体」よりも容易に明証的に、「認識の秩序」において先に知られることが結論づけられ、「第二省察」を終えるのである。

第二章 心とは何か

(一) 心の限定について

われわれは、ここにようやく、「心とは何か」という問に、デカルトの「第二省察」の分析の成果を以って、答えることが可能となった。

「心」とは何か。われわれがデカルトとともに発見した、「スム」に先立たれ、それと堅く結びつけられた「コギト」の「事実」こそ、それに他ならない。どこまでも身体＝物体から区別され、それらに依存せず、またその種々なる思惟の様態から区別された、それらに依

存しない、従って「それ自身で存在することのできるもの」である、「事実」としての「コギト」こそ、「心」という言葉が指し示す当体である。

従って、この「コギト」なる「心」は「スム」から「切り離すことができない」ものとして、その「スム」に限界づけられ、さらに積極的にはその根底にあって、生きて働いておられる「神」を唯一の原因とする、従ってその「真実の神」に限界づけられた「事実」である。また、単に「実体」として措定された「スム」に必然的に内属するところのその主観的働き、換言すれば「精神」という「実体」の内的な作用の如きものではなく、非「実体」化された「スム」に堅く結びつけられた、その「スム」の場に於いて成り立っている、客観的な「事実」として、その場を根底的・直接的に支える・生きて働いておられる「神」が自己自身を表現されてこられるところであり、またその場に於いてある他の様々な事物（他の人・物）が「スム」を通して自己自身を表現してくるところであり、このような「コギト」こそ、われわれの「心」に他ならないのである。

「いうまでもなく、そのような事物の観念や思惟が、私の精神に自分を表現してきた (se présenter; obversor) ということである。そして、現在においてもなお、私は、かかる観念が自分自身に於いて出会われる (se rencontre en moi; in me esse) ことを、否定しない⁽³⁴⁾」と。従って、この「心 (コギト)」は、自己自身の根底に実在する「神」が、また「スム」の場に於いて自己自身を取り囲んでいる事物や「スム」の場に於いて成り立っている自分自身の身体などが、自己自身を表現してくるところとして、さまざまな「思惟」の「様態」であるのである。「思惟するものとは何か。つまり、疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲しない、〔愛し、憎み〕また想像し、感覚するものである⁽³⁵⁾」と。

言うまでもなく、「コギト (心)」が「身体=物体」から実在的に区別されるということは、「身体の消滅から魂 (âme; animus) の不死は帰結しない⁽³⁶⁾」とか、また「私は一つの実体であり、その全本質ないし本性は思惟することのみであり、存在するためにいかなる場所も必要とせず、いかなる物質的な事物にも依存しない⁽³⁷⁾」などとデカルト自身が言っておるのでなおさらであるが、この「コギト (心)」は、死後もどこか虚空をさまよっているもの、或は「スム」という場所から、さらにはその場を直接根源的に成り立たせておられる「神」から遊離して存在しうるものであるかのごとくに想像さるべきものではないのである。その「心 (コギト)」は、それにもかかわらず、どこまでも消極的には「スム」に限界づけられ、それから切り離されることができないものであり、さらに積極的にはただ唯「真実の神」によってその根底から限界づけられているものである。

また「第五、第六省察」において、「神の無限の力⁽³⁸⁾」に基づいて「物体の存在証明」がなしとげられるが、その「物体=身体」は、実は「スム」にその座を持つものである。従って、「神」によって根拠づけられた「スム」において「コギト」と「身体」とは等根源的であるというのが、デカルトの「二元論」である。かくて「物体 (身体)」が「スム」に離しがたく結びつけられ、また「身体 (物体)」と「コギト」とが「非常に密接に結合され、そしてそれとあたかも一体を成すごとくに混り合っている⁽³⁹⁾」ことによって、ようやくデカルトの三実体の関係つまり「神」と「精神」と「物体」とが離ればなれに「虚無」に浮かんでいるような外観を呈しているその不徹底が克服されることになるのである。従って、デカルトの「コギト (心)」は、どこまでも「スム」に、それ故「神」に限界づけられており、また「スム」に、それ故「神」に限界づけられた「物体=身体」要するに世界と堅く結

合しているものなのである。

二 「心」の特質について

「心 (âme; animus)」——デカルト的には「精神 (esprit; mens)」——についての定義を、今度は問題にする。彼は「身体 (物体)」は「可分的 (divisible; divisibilis)」であるのに対して「精神 (思惟するもの)」は「不可分的 (indivisible; indivisibilis)⁽⁴⁰⁾」として、それを次のように説明する。「何故なら、実際に、私が私の精神をつまり私が思惟するものにすぎない限りにおいての私自身を考察すると、私はそこにいかなる部分も区別できない、そうではなくて私を一にして全体的なもの (une chose seule et entière; res plane unus & integer) として理解するからである⁽⁴¹⁾」と。

無論この「精神」つまり「コギト (心)」が、身体と実在的に区別されるのみならず、天地万物一切に依存しないものとして、さらにはそのさまざまな「様態」と実在的に区別される「属性」として、その「様態」に依存しないものとして、「スム」に堅く結びつけられており、そしてその「スム」において生きて働いておられる「神」によって限界づけられているが故に、「精神 (思惟するもの)」は、「物体=身体」が「本質的に外的なもの」であり、他のさまざまな物体との関係において、種々様々に変化するものとしてあらざるをえないのに比して、どこまでも「一にして全体的なもの」であらざるをえないし、また、その「様態」はさまざまに変化しようとも、それらの「属性」としての「精神 (心)」は、それらの変化にもかかわらず「唯一のもの」「不可分的なもの」、どこまでも「一」に止まるものたらざるをえないのである。

さらに、「精神 (コギト)」は、「スム」において実在する「神 (本質即存在)」を映し出すもの——デカルトは「神の観念」を「生具的」といっているが——として、つまり神の観念を通して自己自身の存在と本質を、また、神の観念を通して物体 (世界) の存在と本質を映し出すものとして、要するにさまざまに思惟するもの——「神」と「世界 (物体)」とが自分自身を多様に表現してくるところが「コギト」である——として、「精神 (心)」は「全体的」いわば「小宇宙」たらざるをえないのである。

以上の如く、「心」は、どこまでも自己自身の根底である「スム」において、さらにはその「スム」という「事実」の根元において「神」によって限界づけられたものとして「一にして全体的なもの」であるのであり、また、その限界づける「神」に、自己自身の根底において、意識的あるいは無意識的に関わることを通して、自己自身にまた他の人や事物に関わるところにあるものであり、そして、われわれのデカルトによって「コギト」として指し示されている「事実」こそ、実在的にして真なる「心」であるのである。

(一九九五・四・二六)

注

(1) Discours I. AT. VI. p.10.

(2) Méd. I. AT. IX. p.17.

(3) Méd. III. AT. IX. p.39; Réponses aux secondes objections. AT. IX. p.124.

- (4) Méd. II. AT. IX. p. 19.
- (5) Méd. VI. AT. IX. p. 62. 「神の全能によって、少なくとも、別々に措定されることが出来る (pouvoir être posées séparément, au moins par la toute puissance de Dieu)」という。はたして、デカルトが「精神」と「物体」との「実体」的区別のために「第六省察」に用いられたそれを、われわれは「第二省察」で導入するのであるが、ここで「実在的区別」を彼が意図しているかどうかは問題にすることができよう。われわれは徹底的懐疑がこれを生み出すと解している。
- (6) Méd. III. AT. IX. p. 40.
- (7) Méd. III. AT. IX. p. 35.
- (8) Discours. I. AT. VI. p. 10.
- (9) Méd. III. AT. IX. pp. 28—29.
- (10) Méd. I. AT. IX. p. 17.
- (11) Méd. III. AT. IX. p. 30.
- (12) Méd. III. p. 35.
- (13) Abrégé. AT. IX. p. 10. 「第二省察」のところの「精神自身」といっているのがそれ。
- (14) 西田幾多郎「デカルト哲学について」「自覚について」参照。
- (15) Abrégé. AT. IX. p. 10.
- (16) Méd. III. AT. IX. p. 41.
- (17) Méd. III. AT. IX. p. 39.
- (18) Méd. III. AT. IX. p. 32.
- (19) Méd. VI. AT. IX. p. 62. et. p. 64. 二つの実体が一体をなしている関係について用いられているのである。
- (20) Méd. III. AT. IX. p. 39.
- (21) Méd. III. AT. IX. p. 41.
- (22) Méd. III. AT. IX. p. 36.
- (23) Méd. III. AT. IX. p. 36.
- (24) Méd. III. AT. IX. p. 41. 仏訳ではこのように敷衍してある。仏訳のえがたい面である。
- (25) Méd. III. AT. IX. pp. 38—39.
- (26) Méd. III. ibidem.
- (27) Méd. III. AT. IX. p. 39.
- (28) Méd. III. AT. IX. p. 19.
- (29) Méd. II. pp. 23—26.
- (30) Alain : Idées. p. 134. Flammarion.
- (31) Préface de l'auteur au lecteur. (Alquié 版, p. 391.)
- (32) Méd. III. AT. IX. p. 40.
- (33) Méd. II. AT. IX. p. 20.
- (34) Méd. III. AT. IX. p. 28.
- (35) Méd. II. AT. IX. p. 22. [愛し, 憎み] は Méd. III. AT. IX. p. 27. からの添加である。
- (36) Abrégé. AT. IX. p. 10.
- (37) Discours. IV. AT. VI. p. 33.
- (38) Méd. VI. AT. IX. p. 44.
- (39) Méd. VI. AT. IX. p. 64.
- (40) Méd. VI. AT. IX. p. 68.
- (41) Méd. VI. AT. IX. p. 68.

《付記》

本稿は、平成六年度、九州大学哲学会の大会（9月30日、10月1日、於九州大学）における、『『ころ』について』シンポジウム——東城国裕氏司会、同時提題者石橋孝明氏（『『ころ』について——V. E. フランクルに即して——』——）——」で、口頭発表したものを、活字化したものである。討論の継続を考慮して、できるだけ原型の保存につとめたが、ただ第二章については時間の制約のため十分に意をつくすことができなかったので、引用を増やして論旨をより明確にするために修正を加えた。最後に、この場を借りて、提題の機会を与えて下さった、九州大学哲学会の林賢市委員長及び委員の方々に、また東城氏ならびに石橋氏に、衷心よりお礼を申し上げたい。