

ルネ・デカルトと滝沢克己 (中 その二)

富 吉 建 周

7

ようやく、デカルト哲学の出立点《Cogito, ergo sum.》の解釈に、我々は著者滝沢克己とともに到達した。実に解釈の最難所であり、賛否の分かれる所である。デカルト自身、それを見越して、彼の発見した事実を正確に伝えるために、つまり読者がそれを彼とともに再発見しうるために、「第一省察」を不可欠の前提として置かざるをえなかった。我々は彼とともにその懐疑を自分自身のこととして遂行してきた。さらに「第二省察」において徹底され、《Cogito, ergo sum.》の《Cogito》の本質的な虚しさの承認にまで突き進むのである。

「省察第二 人間的精神の本性について、精神が物体よりもよく知られているということ」についての滝沢克己による註解は、「一 困惑と希望——アルキメデスの一点」¹⁾と名づけられた第一節でもって始まる。「昨日の省察によってわたくしは、もはやそれを忘れることもできず、といてまたどうしたら解けるかも分らない疑いの中に投げ込まれた。まるで不意に深い渦の中に沁り落ちでもしたように、わたくしはすっかり困惑して、底に足をつけることもできず、上へ泳ぎ出ることもしないのだ」²⁾——この冒頭の一節——「第一省察」をくぐり抜けてきた「わたし」の状況を総括するそれ——に、著者は、若きデカルトが陥った懐疑、それを貫いて「アルキメデスの一点」を発見することができた恐るべき絶望を見て取っている。即ち『『省察録』の冒頭に「すでに幾年か前、わたくしは気づいた……」とかれが書いているその日、若きデカルトはおそらく、文字どおり「不意に深い渦の中に沁り落ちた」ような、無気味な驚きを経験したのであろう。ひょっとしてそれはいきなりかれの全身を打ちのめすような激しい衝撃であったかもしれない。しかしかれの場合おそらくそれは、最初何一つこれという事件もなしに、ふとかれの心に忍びよった、ほんやりした不安というようなものであったであろう。いづれにもせよたしかなことは、それがかれの注意を惹きつけずにおかない奇怪な心の状態だったことである。といてかれはむろん、いつもそういう状態を意識していたわけではない。……できるならば永久に忘れたいと思った。しかし一旦訪れたその不可解の情は、退いた渦潮の再び寄せてくるように、何度でもくりかえしてかれの心を襲って来た。あの日「驚くべき学問の基礎」を発見

して、新しい科学の方法を編み出したその後すら、かれはその渦潮にひたされた自分の心を如何ともすることができなかつた。自然と社会と自己に対するかれの省察が深まれば深まるほど、かれにとって、その渦潮を潜りぬけて確乎不動の一点に降り立つほか、永久にそれを忘れる——その疑いを根本的に解決する——方法のありえぬことが明らかになるばかりであった³⁾と。『省察録』のデカルト自身は、この懷疑の只中に突入して「アルキメデスの一点」を発見し、その哲学の出立点へと、彼に学ぼうとするわれわれを導こうとしているのだ。従って「不意に深い渦の中へ……」という「かれの疑いの叙述がただそらぞらしい技巧としか見えないとすれば、それは、デカルトの切なる祈りに反して、われわれがわれわれにとって自然と見える、しかしその実は甚だしく不自然な意志に、頑なに固執している結果だといわなくてはならない。」⁴⁾それ故に「第一省察」を通ってきたわれわれは「デカルトの誘導によって、このかれ自身と同じ驚異と、困惑と、希望とを共にすること」⁵⁾がその身に実現していなければならないのだ。

「しかし、わたくしはどこまでも努力しよう、そして昨日足を踏み入れたその同じ道をもっと遠く辿ってみよう。」⁶⁾——デカルトは昨日はじめて、今までのあらゆる意見をその根本からひっくりかえして、絶対に確実な学問の第一の基礎に到ろうという「一生に一度の」の仕事に取りかかった。……敢えて公衆の眼前にこの徹底的な破壊作業を展開したとすれば、それはもとより成算があつてのことではなくてはならない。すなわち『省察録』を書いたデカルト自身はいうまでもなく、すでに「全地球をその場所から動かす」に足るというアルキメデスの一点に、よし芥子種のように小さくとも、そこに抛り、そこにとどまれば、すばらしく大きな希望のおのずから胸に溢れてくる——学問についていえば、われわれに知られうる一切を明瞭かつ分明に知ることのできる——確乎不動の一点に、その足場（視点）を置いていたはずである。かれ自身立っているその一点に、かれは今他の人々を導いて来ようとする⁷⁾のだ。その「確実な足場は……それが人間にとってほんとうに自然な、どうもがいても離れようのない場所であるにもかかわらず、そういうかれ自身にとってさえ、いつも新しい驚きを惹き起さずにはいないもの」⁸⁾であり、そこに我々を導こうと意図しているのだ。従って、一切の意見を徹底的に破壊してきて疑いの「深い渦」の中に我々はおかれているにもかかわらず、「昨日足を踏み入れたその同じ道をもっと遠く辿ってみよう」と言いうるのだ。これは「全世界・全人生へのひろびろとした展望の利く一点へ」⁹⁾導いて行くためのデカルトの「疑いの手続きの技巧的・計画的な外見（分析的方法をとったこと）」ということができる。

「ほんの少しでも疑いを許すものは、全然誤りであることを熟知しているものと全

く等しく一切これを斥けつつ、何か確実なものに達するまで、あるいは、もしもほかにどうしようもないならば、何ものも確実なものはないというまさにこのことだけでもせめて確実なものと認識するまで、さらに遠く歩みを続けることとしよう¹⁰⁾——「かつてかれがこの疑いの道に踏み込んだ時、それはかれにとって何か成心をもって企てられた行為ではなくて、むしろ「かれ自身の意志」に反して、どこからとも知れず働いてくる抵抗しがたい力によって惹き起された出来事だったということである¹¹⁾。そうしてその結果としてかれは、この恐るべき不確実から一刻も早くかれ自身の身をもって逃れ出すことしかかれの身を支えるべき「確乎不動の一点」に到達すること——のほかに何ごとも望まなかったということである。しかもその時のかれにとって、この脱出の努力がついに成功するかどうか、あるいはむしろ、「確実なものは何もないというこの一つのことだけ」の確信、すなわちこの闘いの決定的な敗北に終る運命にないかどうか、全然予想の外のことだったのである。」¹²⁾このような事柄がこの一節の背後にあるのだ。

「全地球をその場所から動かすために、確実不動の一点のほか、アルキメデスは何ものも求めなかった。もしわたくしがよしどんなに小さくとも確実に揺がすことの出来ないものを発見した暁は、わたしもまたすばらしく大きな希望を懐くことができるはずである」¹³⁾——著者は、ここで「アルキメデスの確固不動の一点」について「芥子種のように小さくとも」と『新約聖書』のいわゆる「からし種のたとえ」¹⁴⁾を想起している。それは、「天の国[存在そのもの]はからし種に似ている。人がこれを取って畑に蒔けば、どんな種よりも小さいのに、成長するとどの野菜よりも大きくなり、空の鳥が来て枝に巣を作るほどの木になる」という譬である。デカルトが「哲学全体を一本の樹のようなもの」¹⁵⁾と譬えていることは周知のことであるが、彼自身その根に相当する「アルキメデスの一点」を「よしどんなに小さくとも確実に揺がすことのできないもの」と換言しているのであるから、著者が「かし種の譬」に想到したとしても、事柄に即せば、無関係のこととは言えぬと思われる。

「第二省察」の序文に相当する「困惑と希望——アルキメデスの一点」に続く第二節を著者は、「二 Ego sum, ego existo. (「わたくしはある、わたくしは事実存在する。)」¹⁶⁾と題する。「そこで、わたくしは、わたくしの見るものすべて虚偽だと想定する。欺きに満ちた記憶の呈示するものは、実際に何一つなかったのだと観念する。感官などというものは、全然持っていないのだ。物体、形像、延長、運動、そして位置、それらはみんな夢まぼろしにすぎないのだ。ではいったい何が真実なのだろうか？おそらくは唯この一つのこと——確実なものは何一つないということ——だけだ。」¹⁷⁾最初の「第一省察」の懐疑の要約のところを「当面の問題」の提示であるとして、次

の如くに解釈する。「鮮やかな感覚と明晰な数学的知識の限りを尽くして、なお如何ともすることのできない疑い、何か甚だしく不確実な、自分は夢を見ているのではないかというこの感じ——を脱却するということが、われわれにとっての当面の問題である。もがけばもがくほど、いよいよ救いがたく、その感じは深まって行くばかりのように思われる」¹⁸⁾と。

従って「消極的なあきらめ」つまり「真実なのは、おそらくただこの一つのこと——確実なものは何一つないということ——だけだ。」¹⁹⁾という「敗北」或は速断が「今、われわれをとりこにしよう待ちかまえている」²⁰⁾のだ。だが「この疑いを脱却しようというこの願いは、少くともわれわれの体験するところでは、その疑いそのものとひとしく、けっして気まぐれに、われわれの恣意によって起されたものではない。そのかぎり、真に確実なものに撞着することによってこの疑いそのものが消滅するまでは、それからの脱却の努力もまた、われわれの「自由に」これを断念することはできない」²¹⁾と、著者は「第一省察」の要約とその一応の結論を「消極的なあきらめ」つまり懐疑の道の放棄に対する警めを読み取る。

「だがどこからわたくしは、今しがた吟味したそれらすべてのものとは違ったもの、それについては毫末も疑いの余地のないものが、全然ないということを知るのか？」²²⁾——この一節(《Ego sum, ego existo.》という結論が含まれているパラグラフの冒頭の言葉)を、著者は、デカルトが再び徹底した懐疑の道に突き進み始めたということ、つまり読者をしてデカルトがすでに発見しているところに導くために昨日踏み入れた道を改めて辿りだしたということ、つまりデカルトが「再び勇気を振って自分自身に反問する」²³⁾こと、換言すれば「確実なものは何一つない」という前節の「消極的なあきらめ」、懐疑の断念の危機に対する反問であり、更には確実不可疑のものが「どこから」知られるのかをすでに知っているものとして改めて懐疑の道を勇を鼓して進むように促しているのだ、と解釈する²⁴⁾。従ってまた次に出てくる「何らかの神」との関連で「どこから」と問うているのではなく——これは徹底した懐疑の放棄であるので——、「自分自身がそれらの思いの作者だ」との関連で、さらに正確には《Ego sum, ego existo.》との関連でそれは問われているのだ。著者は「早まってはいけない！われわれにそれが分らないということは、必ずしもそれが無いということではない、それがもともとわれわれに分るように与えられていないということさえもないのだ」²⁵⁾と解く。

ところが懐疑の道に突き進むやいなや、その「疑いの逃れえぬ深み」²⁶⁾を、一切のものから断たれた「恐るべき絶望」²⁷⁾を見ようとせずに、避けようとする誘惑が、我々を待ちかまえている。即ち「実際、何らかの神——あるいはその名を何と呼ぶにせよ、

ほかならぬこれらの思いをわたくしのなかに投げ入れたものが何かあるのではあるまいか。』²⁸⁾——「鮮明な感覚と明晰な数学的知識をもってしても如何ともすることのできないこの疑い、それを脱却して真に確実なものに到りたという…この願い、すべてこれらの思いが全然何の意味も根拠もなしに、わたくしの心のなかに起ったものとは思われぬ。そこには実際……真に窮極的・実在的なものに立ちかえらせようとする「神」の、「あるいはその名を何と呼ぶにせよ何ものか」の意志が働いている、言いかえれば、そのような何ものかが存在するのではあるまいか。』²⁹⁾——「デカルトはこのからくりを見逃さない³⁰⁾と著者は言う。「溺れる者は藁をもつかむ。」「われわれは、確実なものは何もないと自分できめてしまう気短さと同様に、いなそれ以上に、確実でないものを確実なものとして信じてしまう心弱さを……そういう「信仰」を……厳重に警戒しなくてはならない³¹⁾のだ。「よく考えてみるとそれ[何らかの神]はただ、わたくしがあのような疑いを懐き、このような願いを有っているというわたくしの思いを、わたくしの願いにとってちょうど都合のよいように解釈して、その願いをやがて満たしてくれるものが確かにあるかのように、巧みに言いかえただけのことにすぎない。右のような疑いと願いのうちに憔悴するわたくし自身の状態はその実、少しもあらたまっていないのだ。永遠に満たされえない切実な願いを永遠に懐きつづけなくてはならないということこそ、この世界の窮極の根拠が「真理の源なる至善の神」ではなくて、「狡智にたけた悪意の霊」だということではないか。』³²⁾

「いやしかし、どうしてそう信じるべきなのか、おそらく自分自身がそれらの思いの作者だということも可能ではないのか?」³³⁾——デカルトは、徹底的な懐疑のただなかに、恐るべき疑いの孤独の淵のなかに踏み止まることによって、「まさにこの時——個々の感覚の鮮やかさと数学的知識の明らかなさのみならず、見えず、知りえざる神、救いを約束する或るものへの信仰からさえ、どうしようもなく離れて来て、疑い、願うこの頼りない自己自身のほか天にも地にも拠り頼むべき何ものもないと知ったまさにこの時——どれほどのあいだかれはこの孤独を堪え忍んだことであろう!——その時かれにとってまったく思いもかけず、ほんとうのありのままな自分自身、すなわち存在する自己自身が、深い夜の霧をとおして射し初める朝の光のごとく、ほのかに、しかしさわやかに、デカルトの心の視野にそのすがたを映し初める、³⁴⁾のに震撼させられる。つまり一切のものから切り離された「自分自身」、しかも自分自身を含めて確実なものは何もないと思わざるをえない、「頼りない自分自身」以外には「拠り頼むべき何ものもない」「疑いの深淵」のなかで、その「頼りない自己自身」が、そのまま確かに存在している、本質的に「虚しいもの」として確かに、自分自身は存在している、存在している自分自身は、この世界の内側にあるいかなるものにも、本質的に虚

しい自分自身にも拠らないものとして、この恐るべき絶望のただなかに、疑いの暗闇の深みのなかに、確かに存在している——このような「ほんとうにありのままな自分自身、存在する自己自身」がデカルトの思惟に映し出されてくる。

「では少くともこのわたくしは何ものかであるのではなからうか」³⁵⁾——確固不可疑の「アルキメデスの一点」を求めて、「疑いの深淵」、恐るべき孤独の暗闇に突き進んで、その「恐るべき絶望」のただなかにあって、あえていえば、そのただ中においてこそ、「存在する自分自身」が「自然の光明 (*lumen naturale*)」³⁶⁾としてそれ自身を自証してきた現在、「それなのに今、最も近く自己の血肉に求めて得ず、遙かに遠く天上の「神」を思うて獲られなかったその抛り処が、そのように喘ぎ求めずにはいられなかった自分自身の、その存在にほかならぬとは?! どうしてその存在の最初のこ とばを、われと怪しみいぶからずにはいられよう!」³⁷⁾

「とはいえ、わたくしは今しがた、わたくしが感官や身体を有つことを一切否定したばかりなのだ。」³⁸⁾——その真実の「抛り処が……自分自身の、その存在にほかならぬ」としてもそのことは一体厳密には何をさし示しているのであろうか、実際に「私が感官や身体を有つ」ことを否定しているのであるから。「しかし、わたくしの思いがわたくしの感官や身体に囚われ、そのためにわたくし自身の存在を疑っても、わたくし自身の存在は、それによって何ら損傷を蒙らない。それを疑うということもこの存在において始めて起りうることなのだ、このように存在するわたくしの自己そのものは、すべてそれらのものをわたくしが有つかどうかということからは全然独立の問題なのだ」³⁹⁾と。つまり「われわれの自己存在」は「私が感官や身体を有つ」ことに依存しないのであり、逆にそれこそ依存しているものであり、その証拠であるのだ。

「が、しかし待て、それがどうしたというのか? わたくしはそれほどまでに——感官や身体がなければ存在することができないというほどに——それらのものに縛りつけられているのだろうか?」——《*Haereo tamen; nam quid inde? (J'hésite néanmoins: Car que s'ensuit-il de là?)*》⁴⁰⁾「とはいえ私は立ち止まらされる、というのは、このことから何が帰結するのであるか」⁴¹⁾というテキストを、著者は、上掲の如くに訳している。つまり思い懸けなくも「疑いの深淵」のただなかで「存在する自己自身」が自からを顕現してきた、「自分自身の、その存在（「私はある、私は事実存在する」）の「事実そのもの」こそアルキメデスの一点ではないのかということが、「怪しみいぶかり」にもかかわらず、肯定されようとしている、そこに懐疑の過程において否定されたもののことが想起されてきて、それらのものとの関わりにおいて、「自己存在」の事実が吟味されざるをえなくなる。まず第一に「わたくしが感官や身体を有つこと」を既に否定しているのだった。しかしながら、そのことによって「わたくしの

自己存在」が疑わしくなるということとはありえない。というのも、徹底した懐疑の過程の極みにおいて、「自己自身の、その存在」が自ずから、その暗闇のただなかから光輝いてきたのであるから。また「それを疑うということも、この存在において始めて起りうることなのだ」からである。従って、「私が感官や身体を有つ」ことが否定されているとしても——懐疑は「何か思慮の足りなさや、軽はずみからではなく、むしろ健全な、よくよく省察せられたもろもろの理由」⁴²⁾に依拠しているのだ——、そのことが「自己存在」の事実そのものを疑う理由とはなりえない。むしろ徹底した懐疑の過程そのものが、「わたくしはそれほどまでに——感官や身体がなければ存在することができないというほどに——それらのものに縛りつけられているのだろうか？」ということがそうではないことを、即ち「自己自身の、その存在」が、それらのものに依存しないものであり、それらから実在的に区別されるものであることを証しているのだ。——このようなデカルトの省察の展開を踏まえて、著者は、「が、しかし待て、それがどうしたというのか」と解釈するのだ。そこを「というのは、このことから何が帰結するのであるか」と訳しては、すでに自分自身を顕現してきた「自己存在」が、デカルトによってその直前に見い出されているということが明確にならないと、著者に思われたのだ。

「だがしかし、わたくしのみずから思いあきた (*persuadeo; se persuader.*) ところでは、この世界には全然何ものも存在しない、天も地も、精気も、物体も何一つありはしないのだ。というのは取りも直さず、わたくしもまた存在しないとみずから思いあきらめたことではないか？」⁴³⁾——懐疑の過程で否定してきた第二のものと「自己存在」の事実との関連で、それに対する「いぶかりはなお続く」⁴⁴⁾。即ち「わたくし自身の存在が、わたくしの感官やわたくしの身体から独立な存在だということ、なるほどそれはありうることだ。わたくしの感官や身体は偶然的にか必然的にか或る時この世界に現われた、甚だしく変わりやすい一つの形態、さまざまな物質から成る複雑な合成体、おそらくは結局、一様な根源的要素 [原子] の一定の組み合わせにすぎないのだから。しかしながらもしもこの世界に全然何ものもないとしたら。……それでもなおわたくし自身は存在すると、果してわたくしは言い切ることができるだろうか」⁴⁵⁾と。否、我々は、「自己存在」を、自然のものや歴史的社会的なものとの関係において、それら天地万物を前提にして考えるという倒錯した傾向をまぬがれないのであるが、徹底した懐疑が切り開いた、それら一切のものから断絶せられた孤独の深淵において、「自己自身の存在」が自からを自証してきたのであり、天地万物一切のものに依存しないものとして、それはあるのである⁴⁶⁾。従って「この世界には全然何ものも存在しない」としても「私が存在する」ということは可能であるのだ。

さらには、「それらすべてのものさえ虚しいまぼろしにすぎないと敢て思い定めたということこそ、その想定、みずからのその説得の生起する基点として、その時すでにわたくし自身が事実存在⁴⁷⁾したことの、何よりの証拠なのだ。天と地と、精気と原子と一切はわたくしのみずから思いあきらめた (*persuadeo; se persuader*) とおり、ただわたくしの虚偽の思いにすぎなかったとしても、そのような虚偽の思いがそこから起るわたくし自身は、思い誤る自己そのものは、その時たしかに存在したのだ⁴⁸⁾と。著者は「私が或ることについて私を説得する」 (*persuadeo; se persuader*) という言葉を、「私が何事かをみずから思いあきらめる」と翻訳する。当該のコンテキストにおいて、それは、《*Cogito, ergo sum.*》の《*cogito*》に関わることであり、著者は、デカルトが《*cogito*》を根拠にして、《*sum*》を肯定したというのではなく、ここでの《*cogito*》がそのような根拠となりえない、「虚偽の思いにすぎない」もの、つまり「自己そのものの窮極の虚しさ⁴⁹⁾を感じとっているものであり、その《*cogito*》の断たれるところ、諦められるところが問題であると自覚していると受けとめているので、「わたくしが何事かをみずから思いあきらめる」と《*persuadeo*》を訳解する。従って「それらすべてのものさえも虚しいまぼろしにすぎないと敢て思い定めたということこそ、その想定、みずからのその説得の生起する基点として、その時すでにわたくし自身が事実存在したことの、何よりの証拠なのだ」とは、「思い定めた」或は「その説得」という《*cogito*》は、虚無において成り立っているのではなく、「自己存在」に於て成り立っているものであり、その限りにおいて、そのような《*cogito*》は、その《*sum*》を指し示すし・証拠であり、《*sum*》という「基点」に根拠づけられて成り立っているのだ。《*cogito*》は「わたくし自身が事実存在したことの、何よりの証拠」だ。

それにしても、「天と地と……一切はわたくしのみずから思いあきらめたとおおり、ただわたくしの虚偽の思いにすぎなかったとしても、そのような虚偽の思いがそこから起るわたくし自身は、思い誤る自己そのものは、その時たしかに存在した⁵⁰⁾と認めざるをえないのであるが、しかしながら「このような自己の存在に対する疑いはまだやまない。やまないばかりか、われわれが堅く心に誓った警戒を怠らないかぎり、このような「自己存在」の主張に対する怪しみは、ますます深まらざるをえない⁵¹⁾」のだ。つまり「ほんとうにありのままな自分自身、すなわち存在する自己自身が深い夜の霧をとおして射し初める朝の光のごとく、ほのかに、しかしさわやかに、デカルトの心の視野にそのすがたを映し初める⁵²⁾」と言われた事柄をもっと積極的に理解しなければならないのだ。なぜなら「誤る自己そのものがあることがよし確実だとしたところで、どうしてそれが、われわれのこれまで求めて来たアルキメデスの一点でありうるのか。誤る自己の存在を信じてその上に、確実に永続的な学問を建設する、ありとあ

る虚偽の主体がそれ自身すべての真実の基礎だという、——世にこれほど愚かしい背理があるか]」⁵³⁾だからである。この愚かしい背理を肝に銘ぜずに、つまり《*cogito*》そのもの・「自己そのものの窮極の虚しさ」を痛感していなくて、「思い誤る自己そのものは、確かに存在したのだ」とする解釈は、徹底した懐疑を克服し、デカルトの言う「アルキメデスの一点」に撞着したものではない。例えば『イデー』のE. フッサールの如く「あらゆる判断を停止して、直接の意識の事実に戻るといふ時、そしてさらに志向的なこの意識の主体として「志向的对象」に対する「自己」を「直観」とするといふ時」⁵⁴⁾それは「自己の思いは誤りだとしても、思い誤る自己そのものは存在する」と主張することであり、それによって「懐疑主義を克服した」と、満足するとするならば、それは「自己そのものを誇るようになった懐疑主義いわば不貞腐ってあぐらをかいた懐疑主義にすぎない」⁵⁵⁾と言わざるをえないからだ。また「たといその場合、自己自身の根源的無知を覚って、刻々に既成の知識を打ち超えてゆくことを努める生産的で戦闘的な純粹意志こそ、かれの自覚の本質だなどと弁明」⁵⁶⁾するアランのコギト解釈も「われわれの自己そのものの窮極の虚しさに対する無感覚」を暴露するものであり、「理想主義」と軌を一つにするものでしかない。——このような解釈の例から明らかのように「思い誤る自己そのものは、その時たしかに存在した」という命題は、「けっしてそう見えるように自明的ではないことがわかる。「実際にデカルトのいう「自己存在」が、もしもただ、わたくしが思う、わたくしが想定するというその作用から消極的に考えられた「主体」,「基体」,あるいは「実体」にすぎないならば、それは、よしひとがその考えを「推論」と呼ぶにせよまた「直観」と名づけるにせよ、その根本の在り方において結局は、前に厳しく斥けられた「何らかの神」,「ほかならぬこれらの思いをわたくしのなかに投げ入れた何ものか」と異ならないであろう。それが「神」と呼ばれるかわりに「自己」と名づけられたからといって、われわれはただ名前に惑わされて、見せかけの解決に安んじるようなことがあってはならない、」⁵⁷⁾のだ。「実際、「思い誤る自己の存在」という断言においてわれわれは、切実鮮明な感覚と「純粹・合理的」な観念と、至聖なる救いの神と、あらゆる好餌をもってわれわれを誘う霊が、そのたびごとの失敗の後、その最後の狡智を絞り、その全力を傾けつくして投げかける形なき係蹄わなに直面する。思い誤る自己の存在、誤りつつしかもなお思うものとしてその「実存的主体性」を誇示する自己こそ、あらゆる虚偽のなかの虚偽として、かの欺く霊そのものの化身とさえいいうるであろう。」⁵⁸⁾——この事柄そのものに即した批判によると、「思い誤る自己の存在」が、「わたくしが思う」という「その作用」から消極的に考えられた「主体・基体・実体」であるというコギト解釈は徹底した懐疑の道から逸脱した、欺く霊の術中にはまったものであるというこの注意は

重大である。ほとんどのコギト解釈がそうであるからである⁵⁹⁾。その場合「学問」と歴史の広い世界に至る「窄き門」は永久に閉ざされ……聞えるものはただ孤独な狂人たちのうつろな叫び（近代の「天才」たちの呻きや呪い）ばかりである、⁶⁰⁾ということになる。

「否々、わたくしが何事かをみずから思いあきらめたとするならば、たしかにわたくしはあったのだ。」⁶¹⁾——著者は、デカルトにあっては、「さいわいにして——それは勃興期の近代社会、特にかれの住むフランス・オランダの潑刺たる生産力の影響であったか、あるいは昔ながらのその権威をまだすっかり失わぬ教会の慣習からかれの心の受けとった暗黙の庇護であったか、それともまた数学的自然科学の研究に鍛えられたかれの頭脳のねばり強さの結果であったか（歴史的に見れば、それは実際、これらすべての総合的成果だというほかはないであろう）——ともかくもかれはさいわいにして、そのよううつろな叫びによって自己の孤独と不安とを紛らそうとする、激しい衝動に抵抗した。ほんとうにその時の熟するまで、黙然としてただひとり堪え忍んだ⁶²⁾と。つまり「彼は意識の上に安んじるかわりに、それがひっきょうかれの意識にすぎないという疑いに苦しめられた。この苦しみを途中でごまかすことなく慎重に、しかも大胆に、かれの全生命を引き込める疑いの渦のなかへと突き進んだ。《Ego sum, ego existo.》というの、じつにこのように無限に深い疑いの極、疑そのものを含めて、かれの意識の一切が事実そこに絶え、そこに生まれるその一点に撞着した彼自身の驚きと歓びの叫びにほかならなかつた⁶³⁾のだ。従って著者は「私が或ることについて私を説得した (*persuadeo*) のならば」或は「私が何かを考えた (*penser*) というだけで⁶⁴⁾と訳すべきところをあえて「わたしが何事かをみずから思いあきらめたとするならば」と事柄に即して翻訳する。

換言すればデカルトが「……たしかにわたくしはあったのだ」と「最初の断定を下した時、それはすでに、こんにち流行の「人格主義」や「主体的実存主義」のような、ただかれの思いを楯として内からなされた主張や決意ではなく、かれの思いをあからさまな証拠（しるし）となすそのかれの存在、その一つの時に明確に決定せられた自己存在が、それにもかかわらず何かを思う自己そのものにかんして、みずからなした証言であった。どうしてもその外に出ることができないと思われたわたくしの意識が、わたくしがそれを超えようと思う前に、すでにはじめから超えられていた、しかもそれは遙かかなたにいつかあった状態だというのではなくて、わたしの脚下で、というよりむしろ、わたくし自身にほかならぬその現在において、絶対的に断たれていた、思う自己そのものはもともと自己の思いの外に在った、このような自己そのものに属するものとして、始めて何かを思うわたくしの意識が起っていたのだという、それ自

身において成立している事実そのものの、あますところなく明瞭で分明な、客観的な認識だった。内がわからはどうしても開かなかった「窄き門」は、終りまで堪え忍び、叩きつづけたかいあって、突如として、それ自身、今向こうから開いたのである」⁶⁵⁾と。——まずこの自己存在の事実の肯定は、決して本質的に虚しいものである「コギト」・「わたくしの思い」を楯として・基として、直観によると或は推論によるとその内からなされた「自己存在——実は実在するものではなく、「欺く霊の化身」の如きもの、従って単なる主張や決意にすぎないもの——」の肯定ではない、そのようなことは必然的ではない。そうではなく、「わたくしが何事かをみずから思いあきらめたとするならば、たしかにわたくしはあった」とある如く、そこでは「わたくしの思い」はあきらめられ、放棄されており、それに依拠できないものであり、つまり断たれており、逆にその垂直的な根底に実在する「わたくしはあった」に限界づけられることなしには、「わたくしの思い」それ自体が成り立つことが出来ないのであるので、「わたくしの思い」そのものは、「わたくしはあった」の「あきらさまな証拠（しるし）」にすぎないのである。「コギト」がそれに限定され、それに依存する、その証拠である、「自己存在」が自らを顕現してきたのだ。換言すれば、「思い誤る自己」——その虚偽であること、本質的に虚しいものであること——は、「その一つの時に明確に決定せられた自己存在」に制約され先立たれることなしには事実として成立することができないものであるので、「わたくしはあった」とは、その「自己存在」が、それに依拠することなしに成立しない「何かを思う自己そのもの」にかんして「みずからなした証言」であるのだ。つまりその「コギト」の「自己存在」が自分自身を自証してくることによって、それによって制約せられた「コギト」が客観的な事実として成り立っていることが確証されたということである。

「どうしてもその外に出ることができないと思われていたわたくしの意識が、……すでにはじめから超えられていた」とは、我々は、その「コギト」の働きのすばらしさに、感覚・想像力・悟性や意志の作用に、或は思惟自身に対する、直接に意識していること・反省・記憶などの働きの囚われて、それ自身で成り立ち、それ自身で積極的な働きをなすうるかのごとくに思い込んで、それがどこから成り立ってきているのか、どこにその絶対的制約があるのかを忘れてしまっていたのであるが、それが徹底した懷疑によってそれらが本質的に虚しいものであることが明るみにもたらされて、それ自身だけでは何ら積極的な働きをなすことが出来ないということが思い知らされてきたのである。従って「コギト」を「思いあきらめる」ということと、それに絶望するということが可能になったのである。そして時が熟して「思いあきらめる」ことがたまたま実現し、思いもかけないことに、「自己の存在」に震撼させられ、逆に絶対的

に制約・限界づけられて、客観的な事実として成立していることに気がついたのである。「コギト」の方が他の一切を制約するものではなくて、逆に「コギト」の方が「自己の存在」に「一つの時に」限界づけられることなしには成りたっていないということを、つまり「自己存在」という公の場において「思う私」そのものが成り立っていることを発見したのである。あてどなくさまよっていた「コギト」が、「自己の存在」にはじめて根を下すことによって、主観的な「コギト」の「その外に出る」ことができたのであり、そのような「コギト」はそこで「絶対的に断たれていた」のでありそこから成り立っていたのであり、また「すでにはじめから超えられていた」つまり「コギト」が「自己存在」において制約されることなしに成立していないのであるから「はじめから」であり、「その一つの時に明確に決定せられた、自己存在」であるから「わたくしの脚下で……むしろわたくし自身にほかならぬ現在において」であり、そこから「コギト」は成り立っていたのだ。つまり「思う自己そのもの」・「自己の存在」は「すでにはじめから」「わたくしの脚下で」「絶対的に断たれる」ところで、その意味で「もともと」「自己の思いの外に在った」のであり、「自己存在」・自己そのものに根拠づけられてあったのであり、「何かを思うわたくしの意識」つまり「コギト」は、「このような自己そのものに属するものとして」「始めて……起っていたのだ」。つまり本質的に虚しい「コギト」が積極的なものとなりうる基礎つまり人生と学問の「第一の基礎」を思いがけず、「自己の存在」に見い出すことが出来たのだ。従って「コギト・エルゴ・スム」とは「コギト」の「作用から消極的に考えられた実体」の恣意的な措定ではなく、そこから「コギト」が成り立ち、そこに「コギト」が終る、「思う私自身の存在」、「それ自身において成立している事実そのものの、あますところなく明瞭な、客観的な認識」⁶⁶⁾、「自己存在」の自己顕現による明証的な認識であり、「内側からはどうしても開けなかつた「窄き門」[コギトの絶対的に断たれるところ、一つの時に決定せられるところ]は、終りまで堪え忍び、叩きつづけた[コギトそれ自身が本質的に虚しいものであるということ]を肝に刻むことによって]かいあって、突如としてそれ自身、今向こうから[「自己存在」の方から]開いたのである。』⁶⁷⁾

著者は以上の解釈を踏まえて「コギト・エルゴ・スム」の発見が学問の「第一の基礎」或は「アルキメデスの一点」の発見であることを次のように論証する。即ち「われわれがこのような自己存在に目覚める時、いかに強力で狡智にたけた欺く霊も、もはやわれわれの心をおびやかすことはできない。なぜなら、われわれの自己存在、われわれの自己そのものはすでにまったく自己の思いの外にある。すなわち「今まで吟味してきたすべてのものとまったく違ったもの」として、およそ欺きの力の及びうる圏外にあるから。と同時にまたわれわれはその時何かを思うにあたって、決してかつ

ての疑いと慎しみを忘れない。なぜなら「われわれはこの時、われわれの思いの及ぶ範囲が、すなわちまた不断に誤りの忍び込みうる（あの悪意の霊の絶え間なく働きつつある）その領域にほかならぬことを知っているから。しかもこの現在に決定せられた自己存在の、それ自身に明確な事実を支点とするかぎり、われわれの自己は決して絶望の思いに落ちこむことができない。……最も強力で狡猾な悪意の霊が不断に働きつつあるということ、われわれの自己がその思いにかんするかぎり根本的に誤り迷うものだという自覚はその時、ただ一切の思いの外なる自己存在の事実を拠って、今此処に自己の思いのかぎりを尽くそうとする真実の勇気を、燃え立たすべきよすがとなる。なぜなら、欺く霊が常に働きつつあるということ、わたくしがどこまで行っても誤り迷うことを免れないということは、根本的には却ってただわたくしが現にあるという積極的に決定された事実を照らしてみても始めて考えられること、いな起りうることであり、したがってまたわれわれの思いもまた真実のもの（明確に決定せられたもの）となりうることの何よりの証拠——事実の本質にかかわる直観に基づいて明らかにそうと知られる一つのしるし——にほかならないから」⁶⁸⁾と。つまりデカルトの言う学問の第一の基礎とは「自己存在の事実」、我々の「コギト」がそこから、そこへ成り立つ、絶対的な限界にあるのであり、その事実を表記した「コギト・エルゴ・スム」という命題・原理にあるわけではないのだ。

「しかし、えたいの知れぬ欺瞞者がいる、そうして最も力強く狡猾なその欺瞞者が技巧をこらして常にわたくしを欺きつつある。が、それならばまた疑いもなく、かれがわたくしを欺く以上、やはりわたくしは存在する。」⁶⁹⁾——著者はデカルトともに「どうしても打ち克つことができないように (*summe*) 強力で狡猾な悪霊が常に (*semper*) わたくしを欺くということ、換言すれば、わたくしが何処まで行っても誤り迷うことを免れないということそのことを機縁としつつ、逆説的にも却って直接に——ただ端的に事実として——、それを何よりの証拠とするわたくし自身の現実の存在を認めたのだ。」⁷⁰⁾「思い誤る自己」・「コギト」が、「自己の現実の存在」つまり「自己存在」「自己そのもの」に於て今比に限界づけられたものとして「端的に事実として」成立している。そして「わたくしが何ごとかをみずから思いあきらめたとするならば、たしかにわたくしはあったのだ」といったあの最初の確信も、その実はただ、確乎不動な、しかも必然的に永遠の展望を孕むこの現在の事実に照らして、始めてわたくしの心に生まれたものなのだ⁷¹⁾と。「さもなければ、これはひっきょう、「欺瞞に満ちた記憶の呈示するもの」の一つに基いてなされた、それ自体には何ら明確な規定を有たない或るもの——その実は「確固不動の一点」であるどころかただ漠然として果てしない空間、単なる虚無——への不確かな推理にすぎないこととなる」⁷²⁾からなのだ。従って

デカルトが「自己の存在」について、「わたくしはあった」「ある」「あるであろう」と同じように三度くりかえしていることは重要なことである。即ち「同じ自己存在の事実の認識を、最初は過去、次に現在、最後は未来にかんして、一步一步より具体的に言い表わしたのである。「わたくしが、わたくしは何ものかだと将来考えるであろうかぎり、かれは決してわたくしを何ものでもなくすることはできないであろう」という、自己存在の事実のみならずその認識の真実性をも含めて言い表わした具体的な未来の表記は、ただ「……というならば疑いもなく、かれが欺く以上、やはりわたくしは存在する」という現在の確認を通してのみ、始めて十分な理由をもって成就されることが出来る。のみならず、デカルトの思う自己は、漠然とした無規定的な「主体」ではなく、現実に存在 (*existere*) するこのわたくしであることをはっきりと表明するには、このように時点を明らかに示すことがぜひ必要であった。その結論に《*Ego sum.*》というだけではなく、すぐ続けて、《*ego existo.*》と言いかえたのも、同じ気持の表われだと思われる⁷³⁾と。つまり「自己存在の事実」によって、刻々に「コギト」そのものが限界づけられ、積極的なものとなるように促されているということである。多くの解釈に見られるように「コギト」に基いて「自己の存在」を定立しようとする者は、ここでの「コギト」そのものが「自己存在の事実」によって現在・過去・未来と限界づけられていることを見ようとしていないのである。

ところで、ここでは「自己存在」「自己そのもの」については、「コギト」を刻々に支え生かすものとしてしか、つまり消極的にしか規定されていない。従って「デカルトの自己存在の焦点はさらに精確に突きとめられなければならない⁷⁴⁾」のであり、この「自己存在」の積極的な理解は、「コギト・エルゴ・スム」をも再び懐疑のなかに投入することによって『第3省察』の「神の存在証明」を通しておこなわれるのである。「第2省察」と「第3省察」とのつながりの問題である。

「のみならず、[この後]かれがいかに全力を尽して欺こうとも、わたくしは何ものかだとわたくしが将来考えるかぎり、かれは決して、わたくしを何ものでもなくすることはできないであろう⁷⁵⁾」——著者は前文節において「わたくしにあった」という過去に関係して表明された最初の「自己の存在」の発見も「わたくし自身の現実の存在」という「現在の事実」に照らして言えることなのであるという注意を承けて、さらに、ここでこのように「いかなる未来も変えることのできないかれ自身の存在とそれを承認するかれの考えの真実性とを……はっきり言い表わさずにはいられなかった⁷⁶⁾」のだと解する。即ち「わたくしが現在、考える自己存在の事実そのものに目覚めてありのままにこれを表明する時、わたくしはまた必然に、この存在の事実が、したがってまたこれを表明するわたくしの思想もしくは命題が、ただに現在においてのみならず、

過去においても未来においても、そのたび毎に真実であることを認めなければならない。現在の一点に決定せられているとともに無限の展望を孕む自己存在の端的な事実そのものを忘れる時、「時」そのものがたちまちわれわれにとってどこか根本的に疑わしい、不安な夢のごときものとなることを免れない。これに反して、右のような自己存在の事実そのものに立ち還る時、「時」の一点一点はそのたびごとに否応なく、われわれにとっても新しい、無限の起点となる]⁷⁷⁾のだ。もっとも、「第一省察」で量・形・延長・場所とともに時間を疑い斥けたのに、自己の存在を三時称で明示するのは不可解ではないかという疑いに対して著者は「まさにこの点にこそ、デカルトの自覚（自己存在の認識）の卓越した自然さ、具体性と現実性、その実践的指導性があるのである。デカルトは、ただ、かれの発見した自己存在の決定せられた事実を事実そのままに言い表わした。するとそれが現在の事実であるばかりではなく、また考えるかれ自身の過去においても、未来においても、いつも新しい事実であることが、おのづから明らかになった。この瞬間の事実がただちに永遠の真実であり、時というものは、この事実すなわち真実の外にはではなく、ただその内部においてのみその座を有つこと、したがってわれわれが決定せられた自己存在の座を離れて時というものを考えれば、たちまち言いようのない不安に囚われるに反して、われわれがその本来の座に還ってものを考えることに努力すると、時はただちに無限の運動と成長にほかならぬものとなることが、……明らかに理解せられる。——このことを注意することは、われわれにとって、デカルトの場合、精神がどうして身体に結びつきうるのか、という例の問題に躓かないためにもまた、きわめて大切だ]⁷⁸⁾と答えている。

「それゆえに、すべてを十分すぎるほど十分に熟慮した上、最後に次のごとく確定しなければならない——わたくしはある、わたくしは事実存在する《*Ego sum, ego existo.*》というこの命題は、それが言い表わされるたびごとに、あるいは精神によって覚知されるたびごとに、必然的に真実である。]⁷⁹⁾——著者は「最後の結論」として改めてこの文節を説明する必要を感じてはいない。しかし、ここの「精神によって覚知されるたびごとに、私はある」という「コギト」を基にして「自己の存在」を措定するという解釈は「われわれの自己がその思いに関するかぎり根本的に誤り迷うものだということ」を自覚しないものとして問題外のことであること、さらに「わたくしはある、わたくしは事実存在する」という重複した表現に関しては、すでに見たように「思う自己は、漠然とした無規定的な「主体」ではなく、現実に存在 (*existere*) するこのわたくしであることを、はっきり表明するには、このように時点を明らかに示すことがぜひ必要であった]⁸⁰⁾からだということであるが、さらに著者がどうして《*Ego existo.*》を「わたくしは事実存在する」と解釈・翻訳するのかを問題にしておく。勿論

ここで「現実の一点に決定せられているとともに無限の展望を孕む自己存在の端的な事実そのもの」と言われているように、それは、「虚無」を前提にして立てられた「実存的主体性」或は「コギト」の「作用」を基にして消極的に考えられた「自己（主体・基体・実体）」の定立であるということでは勿論ない。「それ自身において成立している事実そのもの」と言われているように「その一つの時に明確に決定せられた自己存在」と聞くと、つまり「自己の存在」はこの世界の内側にある（自己も含めて）いかなるものに依存しないものとして成り立っている、と聞くと、「ひとは単に傍観的だとか、「主体性」を失うとか、自己を「対象化」することになるとかいう。』⁸¹⁾しかしながら「徹底的に客観的となることなしに、人間は真に主体的であることはできない。デカルトが後にその『情念論』で明らかにしたとおり、この点において、道德とその他の技術とのあいだに何の相違もあることはできない。客観的となることが主体的となることを妨げると考えるのは、あたかも地図を有ち地理を知ることが歩くことの邪魔になるというにひとしい。われわれが既成の知識への囚われを棄てるのは、単に自己の情念に身を委ねて夢中に歩きまわるためではなく、ただ物そのものの道理にしたがって正しく歩くためではなくてはならない。』⁸²⁾「近世の始めに立つデカルトの古典的な明晰性」がここにあるのだ。

「事実存在 (*existentia*)」の「事実」ということに関して著者は「人間が神様ではないということは、主体じゃないということ、……ただの物ですけれども、ですからまだ他のものに働きかけるとか・それ自身が形を成すとか働くとかいうことが起る前があるわけです。時間的に“前”ではないけれども、それが無いと人間の形を成すとか進歩するとか他の物にどう関係するかとか、いうことが起らない元があるわけです。普通“事実”ということは何気なしに言いますけれども、事実ということの一番厳密な意味はそこにあるわけです。だから、なにも主体的な活動とか諸関係とかいうものがそこで絶えてしまっている、ただ事実だということがある。その事実がしかし、本当の、目に見えないけれども、本当の生命であり、力であり、光である・神を表現するべくおかれている点なんです、事実です」⁸³⁾と。従って「わたくしが何事かをみずから思いあきらめたとするならば、たしかにわたくしはあった」と言われる場合の「自己そのものの存在」は、「端的な事実」、絶対的事実と言うことが出来るのだ。また従って「デカルトの《*Ego sum, ego existo.*》（「わたしはある、わたくしは事実存在する」）」と、今日のいわゆる「実存」主義との間の天地もただならぬ隔たり」があると著者は見る。「デカルトの言う《*existentia*》（事実的存在・実在）を今日人々のもてはやす《*Existenz*》（「実存」）とのこの隔たりを、デカルトの『省察録』を通して明らかに知る」⁸⁴⁾ことができる。著者が「事実存在」という言葉、——「事実存在する」とも言わ

れるが、——を初めて使用したのは『デカルト「省察録」研究（上）』においてである。つまりデカルト哲学との応接のなかからその言葉が生み出されたのである。それ以前においては、「自己において直証せられる単純な事実」「今ここに決定せられた事実そのもの」「彼自身の自己成立の根抵たる事実そのもの」「彼自身本来それである事実そのもの」「われわれの自己そのもの事実」「ただ人がどうしても離れることのできない場所、「存在」「絶対にその外に出て行くことのできない無限の場所であると同時にこの私として絶対に決定せられた事実そのもの」「思う私自身に來り臨む事実そのもの」「人間の自由な自己がその成立の根抵において絶対に決定せられてみると同時に絶対に創造的な事実（真に現実的な世界そのもの）」「人間の現実的な存在そのもの」「客観的な事実としての人間存在そのものの厳しいさだめ」「自己存在の場の直接規定」「わたくしの自己存在の事実もしくは根本的なその制約」「事実に存在から事実に存在へ」「自己存在の窮極の足場」「人間の自己存在の原本的な被決定性(物質性)」「人間存在の現実の場」「自己存在の事実そのもの」「自己存在の客観的・現実的基盤」「被造物の事実に存在」「人間の自己存在の事実そのもの」（以上『デカルト『省察録』研究（上）』以前のもの）。「事実に存在する考える自己」「わたくしは事実に存在する」「考える自己存在の事実そのもの」「わたくしという事実に存在に本質的な約束もしくは理路」「考えるわたくし自身の事実に存在の基盤」「事実に存在するわたくしの意識としてのほかに意識というもののありようはない」「考えるわたくし自身の存在の場の約束」「事実に存在する蜜蠟そのもの」「この蜜蠟の事実に存在」「わたくしの事実に存在」「事実に存在する」「考えるわたくし自身の事実に存在」「この現在に決定せられて積極的事実に存在すること」「考えるわたくしの積極的事実に存在」「考えるわたくし自身の事実に存在（すなわちこの決定せられた現在）」「わたくし自身が事実たしかに存在したこと、現に存在すること、将来もまた存在するであろうこと」「考える自己の存在の事実そのもの」「考える自己そのものの存在の事実」（以上『デカルト『省察録』研究』（上））。「事実に存在する自己そのもの」「わたくし自身の現存の事実そのもの」「わたくしが考えるかぎりわたくしは事実に存在する、わたくしが事実に存在するかぎりわたくしはかならず考える」「事実に存在するものの考えとして事実に存在するものにかかわる」「われわれの真理認識の第一の基礎は、ただわれわれおのおの考えるものとして事実に存在する、事実に存在するものとして考える、……この単純な原本的事実のなかにある……」⁸⁵⁾「わたくしが事実に存在するこの一点」（以上「デカルト『省察録』研究（中）（1950年1月16日執筆）」）。——それから「近代精神と近代主義」（1950年1月執筆）では「神において永遠に決定せられた自己存在の事実から、すなわち人間存在の基底に宿りたまえる主なる神から」、自己存在の根もとに宿る主なる神そのものの恵

みによって」,「デカルトは絶対に超越的な神そのものの来り臨む自己存在の一点を凝視していた。しかしかれはまだまず考える自己を主体として立ててそのうちからものを見る傾きを免れなかった。主なる神そのものを基とし,ただそこから来る光によって自己と世界とを明らかにするということにはなお大切な一步を残していた,」⁸⁶⁾の如くに,著者にとって「自己が自己であるという事実そのものを,この事実に含まれている超越的権威」「神において永遠に決定せられた自己存在の事実から,すなわち人間存在に宿りたもう主なる神から」と言われるように,「神の認識と自己の認識とは,われわれ人間にとって,いつもただ神によって自己自身において,同時に,生起するほかはないのである」⁸⁷⁾として,自己の「事実存在」がその絶対の背後に実在する神との関わりで使用されてゆくことになる。かくの如く,デカルト哲学との格闘を通して,著者(滝沢哲学)の中期を画する「事実存在」という概念が形成されるのであり,これによって神学と哲学との間の対話が即事的に可能になるのである。

最後に著者は,デカルトの「コギト・エルゴ・スム」の発見に関して,カントの「コペルニクス的転回」の意義に言及している。即ち「このような自己存在の発見,そこから必然的に結果してくる対象とその認識の関係についての見方の根本的な転回(自己の思いからの倒錯された見方から,ほんとうにありのままな,すなおな見方への還帰)にあったのであろう⁸⁸⁾。ただカントはそれを,ニュートン物理学を手びきとして,自然科学的認識にかんしてのみ成就した。それを超えて考える自己そのものにかんしてはなお古い見方を残していた。そのため『純粹理性批判』の分析論においてさえ,認識というものをただ自己の内から考えているような叙述の仕方を取ることを免れなかった。後に新カント派や現象学派のような誤解——それが論理的であるか体験的であるかは,この場合さしたる問題ではない——を惹き起した所以であろう」⁸⁹⁾と。著者はE.フッサールのみていないものをデカルトは見ていたと両者の相違(近代精神と近代主義との深淵)を指摘し,すでにフッサール現象学の批判を行っている。

[2005.8.1]

参考文献(追加)

- ① Descartes: Correspondance publié abec une introduction et des notes par Ch.ADAM et G.MILHAUD, FÉLIX ALCAN et PUF, 1936-1963. 8 tomes.
- ② BIBLIA SACRA IUXTA VULGATAM VERSIONEM, Vierte, verbesserte Auflage 1994, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- ③ SEPTUAGINTA Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, editit Alfred Rahlfs, 1979, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

- ④ Ancien Testament et Nouveau Testament, TRADUCTION OECUMÉNIQUE DE LA BIBLE, Les Edition du Cerf et Les Bergers et Les Mages, 1976, 1977.
- ⑤ 「聖書 知恵の書」 フランシスコ会聖書研究所訳注 サンパウロ 1992
- ⑥ 「旧約聖書外典 (ソロモンの知恵)」(下) 関根正雄編訳 講談社 1999
- ⑦ 『聖書 出エジプト記』 フランシスコ会聖書研究所訳注 サンパウロ 1996
- ⑧ 『七十人訳ギリシャ語聖書 II 出エジプト記』 秦剛平訳 河出書房新社 2003年

註

7.

- 1) ⑥ p.253
- 2) AT. VII.pp.23-24; AT. IX.p.18
- 3) ⑥ p.254
- 4) ⑥ p.257
- 5) ⑥ idem
- 6) AT. VII.p.24; AT. IX.p.18
- 7) ⑥ p.255
- 8) ⑥ p.256
- 9) ⑥ idem
- 10) AT. VII.p.24; AT. IX.pp.18-19
- 11) 『方法序説』第3部終りのところ参照 (AT. VI.pp.30-31)。
- 12) ⑥ p.257 著者は注においてパスカル『パンセ』の「賭について」(B.233)を参照することを要請している。
- 13) AT. VII.p.24; AT.IX.p.19
- 14) 『新約聖書』 「マタイによる福音書」(13:31-32)及び「マルコによる福音書」(4:30-32), 「ルカによる福音書」の平行(13:18-21)参照。
- 15) AT. IX-2.p.14
- 16) ⑥ p.258
- 17) AT. VII.p.24; AT.IX.p.19
- 18) ⑥ p.259
- 19) AT. VII.p.24; AT.IX.p.19
- 20) ⑥ p.259
- 21) ⑥ idem
- 22) AT. VII.p.25; AT.IX.p.19.
- 23) ⑥ p.259
- 24) 所雄章『デカルト『省察』訳解』(pp.78-79)では「[しかしながら…]が、全然ないというわけではないかも知れぬではないか」と訳し、「反語的な設問文である。……反語的に「[……が全然ないことを]どこからも私は知ることはないではないか」…「[……が全然ないことの]保証はまだ得られていないではないか」…「[……]があるかも知れないではないか」…これを要するに“unde scio […]?”というそのところを、その「どこから」を特定し、それは「そこから」である、と答えることを求めて発せられた

問い、と解しては、当たらない」と言う。小林道夫は『デカルト哲学の体系』(p.124)で「それならば真であるのは、……何ら確実なものは何もないということ、だけであろう」という「そのような考えの起源を問題にしている」「何らかの神」か或は「私自身から」か、というふうに解する。山田弘明は『デカルト『省察』の研究』(p.40; p.42)では小林道夫と同じ。G. ロディス・レヴィスは『デカルトの著作と体系』(p.254)で「この世に確実なものは何もない」という「確信」に到達する。……こうしてこの体系的な否定が、この否定に抵抗するものを弁別することになる。神が否定されるとともに、神を否定するこの私は残る。私自身が…その考えの作者である」とあるので特に「どこから」を問題にしているのではないが、同様な考えと見てよいであろう。

- 25) ⑥ p.260
 26) ⑥ p.262
 27) ⑥ idem
 28) AT. VII.p.24; AT. IX.p.19.
 29) ⑥ p.260
 30) ⑥ p.261
 31) ⑥ p.260
 32) ⑥ p.261
 33) AT. VII.p.24; AT. IX.p.19.
 34) ⑥ pp.261-262 山田弘明はここを「懐疑の内容ではなく懐疑というCogitationesの出自が話題になっている。Cogitationesの単なる叙述からCogitationesそのものへの反省という方向に論述が移ってきているのである。その反省の結果としてコギトの原型がすでに形をとりはじめていることである。懐疑の出目としてまず神が挙げられ、次いで私自身が吟味される。私自身がCogitationesの作者 (author) でありうる。この言明は重要である」(p.42)と。またG. ロディス・レヴィスは「この体系的否定がこの否定に抵抗するものを弁別することになる、神が否定されるとしても、神を否定するこの私は残る。「しかし、私はすでに私が何らかの身体あるいは何らかの感覚を持つことを否定したのである」。そしてこの否定は世界のうちにあるもの全体に及ぶのである。すなわち、「私は、天もなく、地もなく、精神も身体も何一つないと自分に説得したのである。」ここで物体から区別された種類のものとしての精神は未だ何の特権も持っていない。しかし、私はここから、この私も存在しないと結論しうるのか。……そのようなことは考えられない。」(p.254)と。小林道夫は「ここで懐疑の主体は、それまで自己自身にとって外的な対象に対して全体的否定的懐疑を行使するという対外的な体制にあったが、懐疑を自分が作出し実践している事態を把え直し、その視点を初めてそのような懐疑を遂行している自己自身に向けることになる。そこで「それならば、少なくともこの私は何者かではないか」と自らに問いつめることになる」(p.124)と。所雄章はこの間の機微については言及していない。
 35) AT. VII.p.25; AT. IX.p.19
 36) AT. VII.p.38; AT. IX.p.30 「自然の光明によって私に明示せられるあらゆることは、例えば、私が疑うということから私は有るということが帰結すること……決して疑わしいものであることはできない。」(三木清訳)
 37) ⑥ p.262
 38) AT. VII.p.24; AT. IX.p.19
 39) ⑥ pp.262-263
 40) AT. VII.pp.24-25; AT. IX.p.19
 41) 三木清訳

- 42) AT. VII.p.21; AT. IX.p.17
- 43) AT. VII.p.25; AT. IX.p.19
- 44) ⑥ p.263
- 45) ⑥ pp.263-264
- 46) 「第3省察」において、神の観念を有する私自身の存在の原因を探求して、両親について「しかしたしかに彼等は私を保存するのではない、また私が思惟するものであるかぎり、決して私を作り出したのでもない」と言う。また『マタイによる福音書』（14：22-33）の「イエス水の上を歩く」という伝承も、この間の問題を考える参考になると思われる。
- 47) 「事実存在」については本稿の終りのところでとりあげる。
- 48) ⑥ p.264
- 49) ⑥ p.265 「わたしの精神はあてどなくさまようことを好んで真理の垣根のうちにとどまることに堪えないのだ」（AT. VII.p.29; AT. IX.p.23）、或は「第6省察」末尾の「そして我々の本性の弱さを承認しなければならない」（AT. VII.p.90; AT. IX.p.71. 三木清訳）を参照のこと。著者はこの「自己そのものの究極の虚しさ」についてはK. バルトの「デカルト「省察」論」（Die Kirchliche Dogmatik, III, 1, §42, pp. 401-415, 1945）に示唆をうけている。すなわち「彼自身のむなしさの可能性（die Möglichkeit seiner eigenen Nichtigkeit）…それから…彼の思惟と外界世界全体のむなしさの可能性（die Möglichkeit der Nichtigkeit seines Denkens und der ganzen Außenwelt）」（p.415；吉永正義訳 p.66）。なおこの概念はきわめて聖書的なそれであり、創造者に比すれば創造された物は「土のチリ」にすぎないのである（創世記2：7）。また「知恵の書」には「存在そのもの」である神（作者）に対して「生来むなししい」（vain par nature; venus）ものとして人間（作品）がとらえられている。又、この概念はデカルトのものでもある。つまり「私は無限者を取扱う場合には必ずこれに自分を服従せしめようとしていたしましたが、無限者とはこれこれのものなりとか、或はこれこれのものにあらずとか、これを決定しようとはしませんでした。」（メルセヌヌ家 1641年1月28日、邦訳（上）p.383；AT. III. p.293）。或は「私の精神はあてどなくさまようことを好んで、真理の垣根のうちにとどまることに堪えないのだ」とか『省察』では言っておる。また〈cogito〉を、それだけで立てるのではなく、どこまでも「自己そのもの」・「自己存在」に従属するものとして考えているのである。
- 50) ⑥ p.264
- 51) ⑥ idem
- 52) ⑥ p.262
- 53) ⑥ p.264 夏目漱石の森田草平宛の手紙（明治39年2月13日）「天下に己れ以外のものを信頼するより果敢なきはあらず。而も己れ程頼みにならぬものはない。どうするがよいか。森田君 君 此問題を考へた事がありますか。」ここに見られる問題は近代の根本問題である。著者はデカルトの「思うわたくしは存在する」を「ほんとうに理解しようとする者は「独断的合理主義者」という一般の批評に囚われることなく、一度はこの命題の背理を肝に銘じなければならない」と言う。つまり、自己自身に立ち帰ってきたことは積極的なこととしてあるが、その自己自身（コギト）こそ頼みにならぬものはないということをしつかり踏えて、それでは自己自身における何がほんとうに頼むことができるのか。デカルトは「自己存在」をそれと言うのである。
- 54) ⑥ pp.271-272. E. フッサールの現象学に対する批評としては、「近代精神と近代主義」（⑥ pp.179-181）参照。「フッサールが「判断停止」によって、哲学の基礎としての「純粹意識」を獲るという時、かれはあらゆる自己の独断を去って直接に与えられた事実そのものに立ち還ると、自分でも信じ、ひとにもそうと思わせながら、その実は自己の意識が、それが直接そこに結びつけられている実在的基盤を離れ

て、ただそれだけで成り立っているかのごとく、少なくともそれだけで認識されうるかのごとく妄想する。すなわちかれは、人間の判断を停止するつもりで、知らず識らず、人間の判断が、かれ自身のそれを欲すると否にかかわらず、事実上そこに停止され、そこから生み出されると同時にそれによって審かれているところの超越的権威の審判を押し止めて、自分の内部に、その審判の及ばない安全地帯を設定した。デカルトの懐疑が、いわば真に超越的な権威を無視して行なわれた判断に対してのその権威から必然的に来るところの禁止命令に対する素直な聴従の過程であったのに反して、フッサールの「判断停止」はこの命令に従うと見せかけて、実際はその命令の権威を自己の掌中に握ろうとする不逞な意志の遂行にすぎなかった。(そこではまだ、デカルトが現実の一点に消えるのを見たさまよう自己が、その立ち還るべき「真理の垣」(limites veritatis)を無視して、ほしいままに安住の地を求めているのだ。)しかしながら不逞の意志の遂行といっても、そのような意志が実際に成就することができるわけではない。自己の内部に設定されたと見えた安全地帯は……ついに何ら真実在るものとの接触を有たない浮き草のようなものと見えてくるほかはない。」(⑥ pp.179-180)とある。

55) ⑥ pp.264-265

56) ⑥ p.265 なおアラン『デカルト』(みすず書房版) pp.35-37参照のこと。

57) ⑥ p.265 著者は注において(⑥ p.272), カントはデカルトのコギトをこのようなものとして受けとめて、デカルトを批判しているが、デカルトの「自己存在」は決してカントの言う「形而上学的迷妄」に尽きないものであると注意する。

58) ⑥ p.266

59) (1) G. ロディス・レヴィスの『デカルトの著作と体系』(小林道夫訳)によると、「しかし、私はここから[世界の内にあるもの全ての否定]、この私も存在しないと結論しうるのか。私がそういうことを私に説得しようとするまさにその時には、すなわち「私が自らが何ものかであると考えたのならその限り」、そのようなことは考えられない。神と世界全体の無化も、それらのものを否定する者の存在には及ぶことはできない。そこで、最後の仮定、すなわち、否定者と否定者とを対立せしめる仮定が残る。つまりかの[欺き手の]積極的な邪意が、私が自分のことを思惟している瞬間でさえも、私を手玉にとって誤らしめることができるのではないか。こう考えられる時に、否定しようもない明証知が発現する。もし欺き手が私を欺くなら、そして私が自分が何ものかであると考える限りは、私は存在する。「……ついに私は結論しなければならぬ。そして確固不動のもののみなきねばならぬ。〈私はある、私は存在する〉というこの命題は、私がそれを言明するたびごとに、あるいは、私がそれを私の精神の内
で把握するたびごとに、必然的に真であることを。これが、『第二省察』の、最も分析が押し進められたところであって、『序説』や『原理』における「私は考える、ゆえに私はある」という切りつめられた表現を介して有名になった「結論」なのである。」——以上のことを以下において分析的に著者は説明する。「これは経験的確認では決してなく、「ゆえに(ergo)」が私の思惟と私の現実存在との間に、切り離すことの出来ない結合を確立する必然的真理なのである。この真理は、知的直観の現前のただ中で、私がこの関係を把握する「たびごと」に時間に無関係に真である。それゆえ[『序説』では]、コギトのすぐ後で「私は思惟するためには存在しなければならぬ、ということを経験的に明瞭に見る」といわれるのである。……デカルトにとっては「思惟することと、その思惟自体を反省すること」とは一つの同じ作用であり、「意識すること」なのである。これによって、現在の意識化の作用(la prise de conscience présente)と思惟したばかりの内容との間の乖離が消去される。というのは、この行為というのは現実のものであり、直接的なものである。……デカルトは『第六論駁』の著者たちに[答えて]「そのようなこと[思惟と存在の本性]は、獲得される事ながら常に先行するこの種の内的認識(cette sorte de connaissance intérieure)によって知れば十分なのであり、この内的認識は、思惟や存在というこ

とに関しては、あらゆる人間に生まれつき具わっているものであって……」[と言う。]それゆえに自発的で直接的な、したがってある意味で前反省的な認識というものがあるのである。誰しも、自分が思惟する限り、思惟する[あるいは存在する]とは何を意味するか知っている。……しかし厳密には「前反省的コギト」というものはない。というのも、おのおのの思惟にそれ自身に対するある種の反省作用が内在しているからだけではなく、とりわけ「コギト」という表現は、必ず反省作用を伴う意識化の作用のためにとっておくのがふさわしいからである。この意識化の作用によってコギトは「スム (sum)」に結合されるのであって、その結合の度合いとは、『省察』において本質的なのは、「私はある、私は存在する」という結論の表明であるほどなのである。この結論は、また、意識的・反省的なものであるに劣らず、直接的に一なるものである。[もっとも]「人が疑うということから、人は存在するということは、極めて単純に、極めて自然に推論される(……)ことなので、このことは誰の筆のものでもありえたほどである」。ただし、この推論の堅固さを確立するためには、この命題の中に、私の経験的存在の全体を含めないようにしなければならない。……というのは「我々の存在の確実性」が「証明される」のは懐疑からであり、この存在は、なお不確実なままにされている物質[身体]的存在からの独立において把握されるのであるから。……どんな行為でも存在を告知する[ものではない。]……〈私は呼吸する〉と私がいう時、呼吸すると〈私が思う〉ことは確かである。そして、この思いなしがその内容に関して真か否かということは何ら重要ではない。そこで思惟が働いている以上、存在することなしに思惟を有するということが不可能なのである」(pp.254-258)。要するにG. ロディス・レヴィスにとって「ゆえに (ergo) が私の思惟 [cogito] と私の現実存在 [sum] との間に、切り離すことの出来ない結合を確立する」。この「ゆえに (ergo)」とは「思惟ということによって私は、我々の内にあって、それを直接的に意識しているところのすべてのこと」というデカルトの思惟の定義にもとづくものであり、そこに「この種の内的認識」或は「自発的で直接的な、したがってある意味で前反省的な認識」が含まれているのである。これが「否定しようもない明証知が発現する」という所以である。一言でいえば「コギト」の「特権」に基くものである。従ってここで「私はある、私は存在する」と言われていても「私が思う」に根拠づけられた、そこから直接的に意識された・推論されたそれであり、「コギト」から断たれた、それがどこまでも証拠にすぎない、その限り本質的に虚しいものであることを弁えた、「私は存在する」ではない。逆にいえばコギトを限界づけ、成り立たしめ、根拠づける「スム」ではない。思い出せば平成1年(1989年)の3月9日(木)のことパリ・ナシオンの女史の自宅に招かれた時、当該テキストに即して筆者が「思惟から断たれている自己存在」という解釈を披露したところプレイヤード版のデカルト著作集の《Non certes, j'étais sans doute si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose.》の特に《si》をさし示して、断たれていない」と教示されたことを思い出す。

『デカルトの著作と体系』は1971年に刊行されているが、基本的にはG. ロディス・レヴィスの解釈は、その頃でも変わっていなかったと思われる。

- (2) 小林道夫の『デカルト哲学の体系』によると、「コギト・エルゴ・スム」を方法的普遍的懐疑との関連でとらえ、「第2省察においては、自らに固有の自由を用いてほんのすこしでもその存在について疑いうるものはすべて存在しないのだと想定するところの精神が、しかし、自らがその間存在しないということはありえないことに気付く」(「以下の6省察の概要」)において、その命題の解釈の鍵を見出している。即ち「ここで[[おそらく私自身がそういう考えの作者でありうる]], 懐疑の主体は、それまで自分自身にとって外的な対象に対して全体的否定的懐疑を行使するという対外的な体制にあったのが、懐疑を自己が作出し実践している事態と捉え直し、その視点を初めてそのような懐疑を遂行している自己自身に向けることになる。そこで「それならば、少なくともこの私は何者かではないか」と自らに問い詰めることになる。しかしその私とはどういう身分のものなのか。その私とは感覚器官や身体

を持つ私でない。なぜならそのことはすでに懐疑によって否定されているからである。その私とは「世にまったく何もものない、天もなく地もなく精神もなく物体もないと自らに説得した (mihi persuasi)」ところの私である。こうして感覚器官や身体を含む外的対象全体に対して否定的懐疑を遂行し、「すべては偽である、世にまったく何もものない」と自らに説得する限りでの主体の存在が表面化する。そこでさらに「それならば、(そのように説得する) 私もまたないと説得したのか」と問い詰められる。そうしてそのような形態の説得行為のただなかで、その説得行為の1人称の主体の存在が覚知されて、「いなそうではない。むしろ私が自らに何かを説得したのであれば、私は確かに存在したのである (Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi.)」と明証されることになる。ところでこの普遍的懐疑の極みで私の存在が確認される段階において、誇張懐疑による全能の欺き手の想定はもちろん解除されてはいない。そこで省察の主体は、自らの説得行為のただなかで自らの存在がその行為と不可分のものとして導出され確信されるという事態は、欺き手の介入を撥ねつけ、欺きから免れるということを確認する。むしろ「彼が欺くならば、疑いもなく、私もまた存在するのである。欺くのならば力の限り欺くがよい。しかし、私が自らを何者かと考えている間は、けっして彼は私を何者でもないようにすることはできない」のである。欺き手に対抗して、何ものにも同意すまいと自らに説得する限りにおいて感得される私の存在はその欺き手もけっして無にすることはできないのである。そこでついに次のように結論されることになる。「<私は有る、私は存在する>というこの命題は、私がこれを言い表すたびごとに、あるいは精神によって捉えるたびごとに (quoties a me profertur, vel mente concipitur.), 必然的に真である。」ここで命題が必然的に真であるというのは、説得行為のなかにあつて言表するたびごと、ないし精神によって捉えるたびごと、という限定のもとであることに留意しておかなければならない。「私は疑う、ゆえに私は存在する (dubito ergo sum)」(『真理の探求』) という「私は疑う」ということから「私の存在」が引き出されるのである。つまり『情念論』(Art.19) による懐疑という「意志の働きとその知覚 (知的理解) とは同時でかつ一体的な事態である」というデカルト自身の説明は、コギトの定立の局面での意志的な説得行為とその行為者の存在の覚知との必然的關係にまさに適合する。私の存在の覚知とは方法的懐疑における自己に対する説得という意志的能動的行為が必然的に伴うその働きの知覚であり、その行為の原因としての精神の存在の知覚なのである。そしてこの二つのことは実は同じ事態の二面であり、けっして切り離すことはできないのである。このように、「私は有る、私は存在する」という命題が必然的に真であるというのは、方法的懐疑において意志的な説得行為が繰り返されるたびごとに、必ず、その行為を内的に感知し、その行為の原因としての私の存在を認知せざるをえないということなのである」と。また「このような事態は [デカルトの] 思惟あるいは意識という観点からも説明できる。……『ビュルマンとの対話』で……「意識するということ (conscius esse), それは明らかに、思惟しかつその思惟を反省するということである。しかし、この反省は、先の思惟が存続している限りありえない、というのは間違いである。なぜなら、……精神は一度に複数のものを思惟し、自らの思惟を保持しうるものであり、したがって好きなときに自らの思惟を反省し、そうして自らの思惟について意識すること (cogitationis suae conscia esse) ができるからである。」このようにデカルトによれば精神はあることを思惟すると同時にその思惟を反省し意識することができる。いいかえれば対象意識は自己意識を喚起し、この二つは一体的で同時的に生起するのである。その場合、自己意識は対象意識ないし対象についての認識には還元できないのであり、むしろそちらの方が確実なのである」と。すなわち「デカルトにとっては、対象についての思惟はその対象について思惟しつつ疑い否定するということから、自己自身への回帰すなわち自己意識を必ず喚起し、そうして私の存在の覚知をもたらすと考えられる」。「我思う、ゆえに我有り」という命題の源泉は普遍的懐疑と私の存在の覚知の必然的な結合関係にあり、その原型は「我疑う、ゆえに我あり」というものなのである」と。さらに『真理

の探求』において「私はこれらのこと〔自分が存在すること、懐疑や思惟について〕は自分自身によって学び知る他はなく、また自分自身の経験と各人が自分のうちに見出すこの意識 (conscientia) あるはこの内的証拠によって (interno testimoni) 確信する他はない、とさえ付け加えておく」と言うデカルトの言及を説明根拠としている。——ここまで来ると、小林道夫の解釈はG. ロディス・レヴィスのそれと重なってくるのである。

- (3) 所雄章の「コギト・エルゴ・スム」の解釈は『デカルト「省察」訳解』におけるテキストの翻訳に付加敷衍しているところから知られる。即ち「しかしながら私を私は、世界のうちには天空も、大地も、精神も物体 [=身体] も、全く何一つ全然ないと説得し [て、すっかりその気にさせ] たが、そうとすれば、また私もないと、説得し [て、すっかりその気にさせ] たのではないか、いやいや [そうではなくて]、何かを私に私が説得し [て、私をすっかりその気にさせ] たのであれば、この私があったという [こと、少なくともその] ことは、確かである。」と。そして注解において「そうすると [締めくくって言うに]、すべてを [そのように] 十分にも十二分にも熟考したがゆえに、その極まるどころ、「この私はある、この私は存在する」、というこの言明は、私によって言表され、あるいは精神によって抱懐されるそのたびごとに、必然的に真である、と論定されなければならない[ということに、つまりなる] のである」という当該テキストの最後の文節の「そのたびごとに (quoties)」をとりあげている。曰く、「Descartes 的明証性の時間的幅員が瞬間に限定されること」つまりコギトが瞬間的真理であると解される論拠を「そのたびごとに」に求める解釈を問題にしているのだが、「の表明を、この“quoties”において見ようとする向きもあって、慥かにそれにも一理があると言えようが、しかしそうであるとすると、瞬間——とは言わぬまでも、現在——というある種の極点への凝縮において、ないしはそのような極点における自己集中において確認されえた〈われ〉、そのような自己集中において限定的にのみ確認されうる〈われ〉、その〈われ〉の過現末に亘る同一性 (いわゆる人格の自己同一性) は、どこで見定められうるということに、なるのであろうか。とはいえ、この段落でDescartes はすでに、過去の〈われ〉にも、また未来の〈われ〉にも言及して、そうであるとすれば、“quoties”はむしろ「この私はある、この私は存在する」というこの言明の「非時間的な必然性の表現」——言うならば、この言明が時間を超えて必常的に妥当するという表現——であることを端的に表明する一語、と考えられるべきである、と説く論者もいて、当然であろう。」と。これはロディス・レヴィスの解釈に拠っているのである。そのような解釈より、普通「私はある、私は存在する」と訳される定式を、所氏は「この私はある、この私は存在する (Ego sum, ego existo.)」と訳解するのである。そして、このデカルトの定式化において二つの問題を考察しておく必要があるとして、デカルトの他の著作にみられる定式「われ思惟す、ゆえにわれあり (je pense, donc je suis)」或は「この私は思惟する、ゆえに私はある (Ego cogito, ergo sum.)」また「われ疑う、ゆえにわれあり (dubito, ergo sum.)」と『省察』の場合の「特異性」の問題が第一及び第二に定式において「われあり (sum)」と「われ存在す (existo)」と重ねて表現されているのはなぜかという問題がある。第一について、F.アルキエの解釈を批判する。つまり「このMM(L) [『省察』『原典』] 的特異性を強調しつつ、MM(L)的形而上学は「実存するものとしてのわれの存在論的经验に始まる (Ed. de F. Alquié: Oeuvres philosophiques, II, p.416)」という解釈を打ち出そうとした論者もいる。しかしながら、この特異性は「いかなる事物についても、それが何であるか (quid sit) が先ず以て知解されるのでなければ、それがあるかどうか (an sit) は問われるべきではない (AT. VII.pp.107-108; AT. IX.pp.85-86; 著作集第2巻p.135)」(「第1答弁」)「——が、逆に「識ることからあることへと (a nosse ad esse) (AT. VII.p.520; Alquié. II.p.1025)」は正しく推論できる——とDescartesが明言しているところを顧みて、更めて吟味されなければならないのではないか (p.85)」と。しかし、所氏のこの段落における解釈の重心は、すでに《cogito》においてお

り、その限り「何のであるか」がまず知解されていると言わざるをえない。この限りテキストにどこまでも即した態度ではない。従って反論にはなっていない。アルキエの解釈は、《sum》の方に重心をおいているのである——後にアルキエの解釈は詳しく見るとして——。その限り、この段落とそして次の段落の展開へ十分に即していると言える。もっとも《cogito》の本質的な虚しさを踏えることなしには、どうしてこの段落において《sum》が、そして次の段落において《cogito》が不可分のものとして《sum》に結びついているかは、なかなか理解するのが困難であろう。次に第二の問題についても、アルキエの解釈《Ego existo.》を重視するそれは無理で、その重複表現は「語用論的な理由」以外に受けとれないとジルソンによって批判する。つまり「“Ego sum” とするだけでは、「この私は (…) である」というそういう受け取り方をされかねないのではなからうかという (そういう本意でない受け取り方をされる恐れが多分にありはしないかという)、そのことへの配慮から、“Ego sum” に “Ego existo” が重ねられることになったのではないかと、と解せられる」と。ところがどうして重ねて《sum》が強調されたのか「この私はある、この私は存在する」とは「精神」(cogito) である「この私」ということであるから、十分にその積極的理由が説明されているとは思われない。そもそもデカルトの『省察』における根本問題についての不明によるのであり、人生に役立つ確実な学問の「基礎」の発見という驚くべき事実による強調であるのだ。

さらに所氏は「コギトースム」の立言をめぐる哲学的最中核的な問題は二つ、その一つは「われ思惟す」と「われあり」とを繋ぎうるための論拠はどこにあるか、という問題であり、もう一つは (その問題と、思うに、直結しているが)、かくてその存在の確認されるに至った〈われ〉のステータスを、どのように考えればよいのか、という問題である」とG. ロディス・レーヴィスの解釈によりながら提出している。前問題について「「われあり」の立言は、〈われ思惟す〉という、まさにそのことに根差してのみ、可能とはなる。〈われ〉が〈思惟する事物〉であればこそ、すなわち〈思惟する事物〉であるこの〈われ〉がまさに〈思惟する〉というそのことがゆえに、「われあり」の立言は——〈われ〉にとって——「必然的」となる、それゆえに〈われ〉がそのように〈思惟する事物〉であることを見定めるといふこと、それがここに後続する段落に負うべき仕事となるのである」と。ここではすでに第二の問題の答えも出ているのである。そのような解釈の論拠を『省察』の本文以外の、「第二答弁」に求めることができる。即ち「「われあり」の知られうるのは、「精神の単純な直観によって (simplici mentis intuitu)」であり、「[[自らが] 存在していないかぎりには、思惟するという事態は有りえないことを、] 自らのうちにおいて経験するということ (quod apud se experiatur) から」である、とある。…… [しかしながら], ……DMのその「思惟するためには、存在していなければならない[ということ]」([…que,] pour penser, il faut être), ……なかんずくPPL (I. §7) の「[……] 思惟するものが、思惟しているまさにそのときに、存在していない、と考えるということは、矛盾である ([……] repugnat [enim], ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere.)」(cf., PPF: “[car] nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n’est pas véritablement au même temps qu’il pense, [que…]”) ……こうした一連の言い回し……そのようにすこぶる推論的な色合いの濃い主張は、「第二答弁」の——「われあり」は「精神の単純な直観」により、「[[自らが] 存在していないかぎりには、思惟するという事態は有りえないことを、] 自らのうちに経験するということ」から知られる、という——あの主張とは、果して噛み合いうるであろうか。噛み合いうるとして、それではどのように噛み合いうるのか、吟味の要求されるべきものが、少なからずそこにはあるように思われる。」と。そもそもG. ロディス・レーヴィスや小林道夫の解釈で見たようにこの段落において《cogito》を先立てて、——テキストでは決してそのようにのみ解釈されるとは限らない——《sum》を理解しようといふところにそもそも解釈の根本的な問題があるのである。所氏が「哲学の最中核的な問題」という

《cogito》と《sum》との関係の問題をこの段落で問うこと事態、テキストに即したことはない。従ってその「自己主張的私見」のなかに次の段落のことを持ち込まざるをえなくなるのである。この段落では《sum》が主題であり、もっとも本質的に虚しいものとして《cogito》はここでも出てきてはいるが、そして両者の関係は、次の段落の問題であるのだ。「第二答弁」と「すこぶる推論的な」他の表現との齟齬の問題と言われることも、それが「推論的」とのみ解釈しておられるが、どうであろうか。「誰かが「この私は思惟する、ゆえに私はある、言うなら私は存在する」と言うという場合には、彼は、[彼の]存在をば[彼の]思惟から3段論法によって演繹するのではなくて、あたかも自らに識られた事物として精神の単純な直視によって認知するのであり（『第二答弁』著作集第2巻p.172）」という表現は、「第四省察」の「自然の光」によって「私がこの数日、何等かのものが世界のうちに存在するかどうかを考査し、そして、私がこのことを考査するということそのことから私は存在するということが明証的に帰結する（三木清訳）」という表現とどこに齟齬があるのであろうか。

- (4) 『デカルト『省察』の研究』の山田弘明は「われ在り」という命題（その完全な形はコギト・エルゴ・スムである——これを以下単にコギトと略記する）の成立について「第二省察」の第3段落を4つに分節(1)は(2)によって否定され、その(2)はまた(3)によって拒否され、結局(4)が残るといふ風に、次第にせりあがって行くような文章構成法がとられている）して立論する。

(1) 「しかし(Sed), 私は、いま私のあげたものとは別のもので、しかも疑う余地が少しもないようなものは何もないということ、いったいどこから(unde)知るのであろう。何か神のごとき全能者がいてこれを神といって悪ければどのような名でよんでもよいが、これが私にそういう考えを注ぎこむ(mihi has cogitationes immittit)。しかしどうして神などもちだすのか。おそらく私自身がそういう考えの作者(author)でありうるのに。それならば、少なくともこの私は何ものかであるはずではないか(Nunquid ergo saltem ego aliquid sum?)——山田氏は「しかし」は「かくなるうへは、真なるもの、確実なものは何もない」という「懐疑論を打破してアルキメデスの定点を設定する方向へと歩みを進める」という「重要な方向転換を示す」もので、「視点の変化」がある。まず「(1)においてはものごとを疑うということ」ではなく「ものごとを疑うという考え(cogitationes)自体が一体どこから(unde)私に生じているかが問われている」「懐疑の内容ではなく、懐疑をいうcogitationesの出目が話題になっている。」「cogitationesそのものへの反省という方向に論述の視点に移ってきている。」次に「その反省の結果としてコギトの原型がすでに形をとりはじめていること」即ち「懐疑の出目としてまず神が挙げられ、次いで私自身が吟味される。私自身がcogitatioの作者(author)でありうる。「もし作者であるなら、私は決して無ではありえない。私は何ものかである(ego aliquid sum)とせざるをえない。このようにcogitationesという事実の起源を反省的に求めてゆくと、結局「私」に行き当たる。これは「コギト・エルゴ・スム」という定式の最初のモデルにほかならない」ことが気付かれる、と。この(1)についての山田氏の解釈において、「しかし」は「重要な方向転換」を示すという点はその通りだとしても、「コギト・エルゴ・スム」「発見へと高まり行く最初の機運がそれによって醸成されることになる」と言われるが、これからは残された《dubilo》そのものが、《cogito》そのものが、徹底した懐疑の対象になっているのである。換言すればいよいよ「自分自身においても又研究する」ということが、自己そのものが問題になっているのである。従って「そもそも r [疑いの根拠] を理由にものごとを疑うという考え(cogitationes)自体が一体どこから(unde)私に生じているかが問われている。つまり懐疑の内容ではなく、懐疑というcogitationesの出目が話題になっている」ということはそうだとしたとしても「cogitationesの単なる叙述からcogitationesそのものへの反省という方向に論述の視点に移ってきている」ということではない。まして「反省の結果としてコギト[エルゴ・スム]の原型がすでに形をとりはじめている」とは決して言えない。また「懐疑の出目としてまず神が挙げられ、次いで私自身が吟

味される」と言われるがここでの「神」は、懐疑の出目が問題にされているのではなくて、徹底した懐疑を逸脱する可能性が問題になっているにすぎないのである。また「私自身が」「懐疑の出目」とはどういうことか、どこまでも「私自身がcogitationesの作者 (author) でありうる」ということが言えるだけで、さらに厳密に分析がなされなければならないであろう。従って《Ego sum, ego existo.》が《cogito》の生じてくる、成り立ってくる出処であるということが考えられてくるのである。このように《cogito》そのものが疑われ、その本質的虚しさが明るみにもたらされるにもかかわらず、「作者であるなら、私は決して無ではありえない。私は何ものかである (ego aliquid sum)」とどうして言えるのかが問題とならざるをえない。「cogitationesという事実の起源を反省的に求めてゆくと、結局「私」に行き当たる」と言われるが、その「私」とは、まさか「私の精神はさ迷ひ歩くことを好み、そして未だ真理の限界内に引き留められることを甘受しない (三木清訳)」その「精神」ではないでしょうね。解釈の枠「《dubito, ergo sum.》あるいは同じことであるが《Cogito, ergo sum.》というこの推論 (ratiocinatio) …」ということが、それを発見しようという過程において前提にされているのである。

(2) 「けれども (Sed), 私は、私になんらかの感覚器官をもつこと、なんらかの身体をもつことを、すでに否定したのである。しかし私はためらいをおぼえる、それではどういうことになるのか、と。私は身体や感覚器官にしっかりとつながれていて、それらなしには存在しえないのではないか。けれども私は、世にはまったく何ものもない、天もなく、地もなく精神 (mens) もなく、物体もないと、みずからを説得したのである。それならば、私もまたない (me non esse) と説得したのではなかったか。いな、そうではない。むしろ、私がみずからに何かを説得したのであれば、私は確かに存在したのである (Imo certe ego eram, Si quid mihi persuasi.)」—— この分節について山田氏は前分節の「それならば少くともこの私は何ものかであるはずではないか」において「コギト (ドウビトウ)・エルゴ・スム」をのみ見てとったのを受けて、(2)分節における「それならば、私もまたない (me non esse) と説得したのではなかったか」において(1)分節の「ego aliquid esse (私は何者かである) のアンチテーゼを立てようとする ((2)me non esse (私は存在しない))」のである。そして「このアンチテーゼは実は成立しないとされる」というように論理的に展開されていると解する。つまり「それはme non esseと説得する場合の説得行為に着目すれば、そういう行為者として「私は確かに存在」しなければならぬからである。説得 (persuasio) ということはもとより思惟の一様態であるから、これまたコギト命題の第二のモデルである」と。さらに同様の理由に基づいて「(2)の帰結である, ego eram, si quid mihi persuasi)を検討し、「私はme non esse と説得できないのであるから、少くとも私は何者かであるego aliquid esseとせねばならないであろう。結局いずれにせよ、アンチテーゼは否定され、私のesseは確信される」のだと。しかしながら、テキストにおいては「私は何者かである」—— 山田氏はそこに「コギト」を、さらにいえば「コギト」から推論される「スム」を見てとっておられるようであるが、そして(2)分節もそのレベルで展開されているとおさえておられるので、デカルトの懐疑がさらにその言われる「コギト」に向けられており、従って「コギト」と「スム」の関係に、要するに「スム」という一段と深い事柄の解明に向っていることを見ていないので、「私は存在しない」を単に形式的なものとして、「アンチテーゼ」を立てて、言語ゲームをしているのだとしか受けとめていない。更に(2)分節において山田氏は「身体や天地を否定すると同時に精神 (mens) までもないとしている点」に問題を見ている。つまり「コギト」=精神であるから、この段階で「精神はまだそのような卓越した特権をもたない (ロディス・レヴィス)」と驚いて見せているが、ここでは「精神」というのは、我々の周りに他の人・ものも存在しないと言っているにすぎないのである。そういう所に問題があるのではなくて、天地万物一切ないとすると「コギト」である私は存在しえるかどうか、要するに「コギト」と「スム」の関

係つまるどころ「スム」がここでの問題であるが、全然視野にはっていないようだ。つまり「ドウビトウ・エルゴ・スム」は「推論」であるという解釈の枠を前提にして、それにテキストを合せていこうというのである。ついでに言えば、(2)分節の最初のところは懐疑の深まり、事柄そのものの展開を考慮すれば、最初の一節は(1)に含めるべきであろう。そして(4)は(2)と(3)を踏えての結論をまとめたところとすべきであろう。

(3)「しかしながら (Sed) いまだれか知らぬが、きわめて有能で、きわめて狡猾な欺き手がいて、策をこらし、いつも私を欺いている。それでも、彼が私を欺くなら、疑いもなく、やはり私は存在するのである (Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit)。欺くならば、力の限り欺くがよい。しかし、私みずからを何ものかであると考えている間は、決して彼は私を何ものでもないようにすることはできないであろう (nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quandiu me aliquid esse cogitabo)。」——この分節について、山田氏は、「私を非存在とする可能性として(2)では自分自身による無化が語られたが、(3)では全能の欺き手が登場する。そしてその欺き手が故意に、常に私を欺き私を無化していると仮定する。……しかし懐疑のこの極点にあつてデカルトは力強く答えている。「それが私を欺いても、やはり私は存在する」(ego etiam sum, si me fallit.) と。この命題の論法は(2)の末尾と同じであつて、何らかの行為(ここではfallorという行為)が事実としてあるなら、その行為者もしくは被行為者(ここではme)は少くとも無ではなく、存在しなければならないとするものである。」と。従つて、「この命題はコギトの定式に最も近い最終的なモデルであつて、このモデルにおいて「第一省察」の誇張的懐疑は事実上克服されている。もはやコギトの生誕は時間の問題である。」と。ここでも山田氏は、「コギト(ドウビトウ)」を前提にして推論で「スム」を立てている、つまり「何からの行為」の事実は行為者もしくは被行為者の存在を前提とするということでもって「私は存在する」を論定しようとしているにすぎない。「マラン・ジェニ」の仮定ということは、「コギト」である「私」が絶望の暗闇のなかにいるということであり、この暗闇を克服するということが「誇張的懐疑」の克服であるが、全然克服されていないということである。また「それが私を欺いても、やはり私は存在する」の「それが私を欺いても」とは「コギト」が本質的に虚しいものであるということであろう。それなのにその「コギト」によって「スム」を推論で立てるといふことはどういうことであろうか。事柄そのものを注視していない議論である。

また(3)の後半部分について、山田氏は「右の命題をドラマティックに敷衍したものと目されるが、末尾の「私を何ものかであると考える間」quandiu me aliquid esse cogitabo(このcogitaboは、コギトの動詞形[未来形]としては初出だが、重要である)は、明らかに(1)の帰結ego aliquid sum?に対応している。(3)は(1)への解答を構成している。つまり、(1)で疑問文の形で出された命題が全体の主題であつて、それが(2)、(3)の前段で各々、懐疑にさらされる。次いで(2)、(3)の後段でその懐疑が解かれ、結局(1)の命題が大きく肯定される。この否定を乗り越えた肯定こそ次の(4)におけるEgo sum, ego existoを導くものであろう」と。ところで(1)で全体の主題がでていうことであるが、「私は何ものかである?」ということについて、「コギト」=精神=私をもとにして「スム」を推論するということであればそうであろうが、しかしながら《Ego sum, ego existo.》ということが「コギト」と実在的に区別されるとするならば、この段落の全体の読みが問題だということになる。また(3)の後半について「右の命題をドラマティックに敷衍したものとしか読みとっていないが、明らかに「私は存在した」、「私は存在する」に対応して「私は存在するだろう」と言われているのである。つまり「私」が現在・過去・未来という時の形式において限定されているということが言われているのである。「コギト」=私が、《Ego sum, ego existo.》によって制約されているのである。この分節での問題はここにあるはずである。

(4)「このようにして、私はすべてのことを存分にあますところなく考えつくしたあげく、ついに

(denique) 結論せざるをえない。「私はある、私は存在する」(Ego sum, ego existo) というこの命題は、私がこれをいいあらわすたびごとに、あるいは、精神によってとらえるたびごとに、必然的に真である、と (quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum.)。——「このような分節を経てコギトは獲得される」と山田氏は言い、二つの点を問題とする。「Ego sum, ego existo. という形式」, 「コギト推論説」の主張についてである。第一に関して、『方法序説』や『哲学原理』や『ビュルマンとの対話』などでは《je pense, donc je suis.》《ego cogito, ergo sum.》であるが『省察』では「Cogitoもergoもなく、いきなりEgo sum, ego existo」となっている。この問題をとりあげる。それは「この事実からしてデカルト解釈者のある人たち [アルキエ] は、思惟に対する存在の優位とか、ergoというような推論の媒介項を超越した存在の直接把握が、そこに暗示されているとして、『省察』のきわだった独自性を主張しようとする」解釈に対して反対して、コギト推論説を主張するためにであり、さらにはテキストのミスリーディングであると指摘するためにである、と。何故ならば「それは(4)の帰結のみを見たミスリーディングだと思われる。(4)は(1)(2)(3)あつての(4)なのである。(1)以来の問題はego aliquid sum? であつて、それがpersuadeoとかfallorという条件分析の後に肯定され、(4)のego sum, ego existoに至っている。その条件分析の全体がCogito, ergo sumのcogitoに相当する。Cogito ((1)(2)(3)) ergo sum ((4)) とも表記できよう。従って『省察』はcogitoやergoを意図的に省いているわけでは決してなく、逆にその条件分析をダイナミックに詳述している。『方法序説』や『哲学原理』はそれを簡略化してただcogitoと言っているにすぎない。『省察』の表現の独自性を認めるに吝かではないが、内容的には他のテキストと同一のことを述べているのであるから、cogitoやergoが省かれているという見地からの解釈はすべて成立しないと思われる。」と。大胆な批判であるが、山田氏のテキストの読み方に問題があるとすればどうなるであろう。「(1)以来の問題はego aliquid sum? である」ということはその通りだとしても、まさか《sum》を《cogito》によって推論でとりあげようとするのであるから、そこに主題は「コギト」だけで「スム」ではないとどうして言えるのであろうか。ここをテキストにおいて読み取れていないと——デカルトの根本問題が何んであるかが理解されていないということになるのであるが——山田氏の議論は根底から危くされる。第二の「コギト・エルゴ・スム」の解釈について、コギト推論説を取られる理由が、第一のその形式についてのコメントとの関連で述べられる。即ち「Ego sum, ego existo はEgo eram, si quid mihi persuasiやEgo etiam sum, si me fallitという命題の漸進的な高揚の極に獲得された。そしてそこで働いている論理は「行為の主体なしにはどんな行為も考えられない」(nos non posse concipere actum ullum sine subjectio suo) というものであった。逆に言えば何であれ行為があればその行為の主体は存在しなければならない。かくてcogitoという行為からしてその主体たる私の存在(sum)は必然的に導出されることになる。単純ながらテキスト通りには、この種の素朴な解釈が妥当しているであろう」と、コギト推論説を主張される。さらに「問題はsum [精神・思惟実体] を導出するその手続きは論理的な推論なのか、それとも直観的なかあるいは行為^{パフォーマンス}遂行なのかである。これらはその意味さえはつきりさせておけば、必ずしも背反するものではない。」と。つまり「コギト・エルゴ・スム」の背後には右のような「論理」が前提にされているのではないかという批判には答えることができると言われる。そして再び「この場面で指摘できることは、Ego sum, ego existo という表現形式(cogitoもergoもない)を根拠として直観説を主張することは、もはやできないということである。なぜなら単に形式的に見ただけでも(4)は(1), (2), (3)という、れっきとした推論(inference)の帰結であるし、また内容的にもsum [思惟実体=精神]は今引用した論理の働きによって、cogitoから推論的に導出されたと思われるからである。」と。しかしながら、我々はテキストの読みとして、「ドウビト・エルゴ・スムというこの推論」の枠を前提にして読んでいること、さらには「Ego aliquid sum?」において山田氏はすでに「思惟実体・精神」である〈sum〉

を見てとられているが、少くとも『省察』のテキストにおいて「思惟実体」が出てくるのは周知通り、「スム」に「コギト」が切り離しがたく結びついているということから「思惟するもの」つまり「精神」という順序で出てくることであり、従って「Ego aliquid sum?」ということが、思惟実体ではない事柄が主題であるということである。また「コギト・エルゴ・スム」において、「コギト」から「思惟実体」を導出する場合には、その背後に「論理」が前提になっていて、それに拠って推論されたといえるかもしれないが、そもそも「論理」ということで「 $1 + 2 = 3$ 」ということを含めて考えるとすれば、「観念」ということであり、それが出てくるのは、「蜜蠟の分析」や「省察第三」のはじめに出てくることである。この段階では「観念」や「論理」が積極的なものとなる大前提、「一生一度は断じてすべてを根底から覆へし、その最初の土台から始めなくてはならない」その「土台」が主題であるのである。従って、コギト推論説の主張根拠つまり「あえて推論的という理由は、その導出がたとえ直観的であっても行為遂行的であっても、論理的にはコギトに先行する命題を許しており、その限り先行命題からの何らかの推論を含んでいると思われるからである。先行命題とは……「行為の主体なしにどんな行為も考えられない」… [や]「考えるためには存在しなければならぬ」や「考えるものが存在しないということはあるえない」という諸命題や……それらすべて「無はいかなる属性ももたない」という公理的命題に帰一する」である。テキストにおける「コギト」からの「思惟実体＝精神」の推論には、それらが必要であろうが、これはテキストから離れた解釈である。従って『省察』だけは推論の形をとっていないとか、コギトを直観的に提出しているとは少くともテキストの上からは決して言えない。……論理的には『省察』のコギトも他と同様、何らかの推論を背景にしていると思われる」ということもテキストを離れた独断ということになる。

(5)『デカルトにおける人間の発見』（坂井昭宏訳）の著者F・アルキエの「第二省察」のコギト解釈を終わりに検討しておく。アルキエは、「第一省察」の終わりに出てくる「邪悪の霊の仮設」の時点から、デカルトが「みずからの思惟を、かれを欺くことのできるある意志との可能な接触において、現実に存在する思惟とみなしている」と、或は「実に認識 [意志と悟性との関わり] そのものが、「存在」との関係によって位置づけ始め」ていると受けとめているので、我々もその時点から、アルキエの解釈を見て行く。即ちデカルトの懐疑は「双曲線的」であり、「この誇張が確実性を準備し、それを可能とする」「方法的懐疑」であり、従って「意志的である。」「私は私自身を欺くために私の全注意を用いる」また「この計画は困難であり骨が折れる」と、『省察』は詳述する。さらに意志的であるからこそ「第一省察」の末尾で懐疑は有名な邪悪な霊の仮設を出現させるのである。この純粋に方法論的な仮設によって、デカルトはかれ自身の意志よりも強力で同時にひたすらかれを誤謬のうちに誘い込もうと欲するもう一つの意志に対抗して、かれの意志を緊張させることができる。なぜなら、完全な判断は二つの機能の、つまり知覚する悟性と肯定する意志との参加を前提とするからである。意志は完全に自由である。それゆえ、意志はわれわれの判断を停止すること、あるいは単に疑わしいにすぎないものを否定することができる。たとえどんなものであっても、意志は私がそれを肯定するものを妨げうる。それゆえ意志は、私があらゆる欺瞞に抵抗するのを可能にする。したがって懐疑は、われわれの完全な自律を表現し、またわれわれが望みさえすれば、決して騙されないというわれわれの能力を表明するのである。」つまり「邪悪な霊の仮設は、最も意志的な懐疑といえども悟性に何か訴えずには活動しないことをそれ自身証明する。すなわち疑うためには、意志は「欺瞞者」という知的な仮定の助けを借りる。そしてそのためには、この「欺瞞者」の存在は少くとも可能なものとして、出現しなければならないのである」と。そして「この懐疑は数ヶ月あるいは少なくとも数週間にわたって続けられなければならない。そしてこの時間的性格が、純粋に科学的な関心の地平を去って、われわれが真の禁欲と精神の回心とを含む、もう一つの秩序に属する探索の地平に向っていることを明らかにする。そこでは精神は、全体とし

て存在の探究に従事し、また存在はまず精神それ自身の存在 (étant) としてやがて開示されるであろう。」この様に「懐疑は存在論的な問題 [実存的な問題] を指定する」のだ。「デカルトにとって、運動 [機械的世界・自然] はむしろ真の活動の不在のしるしである。運動は自然必然であり、したがって実在性をもたない。反対に活動は意志であり、神と人間とにおいてしか発見されない。それゆえ形而上学において、「私は思惟する」と神だけが真の存在として開示されるであろう。またそれゆえに、技術的な活動によって人間は、神が第一原因である客観的で認識可能なこの運動を利用し、「世界」の変形の主体となりうるであろう」からである。方法的懐疑による「この地平の変化、この反省、この後退 [孤独] はすでに、私の精神は、それが認識するもの、そして認識しうるものすべてに優越することを明らかにする。そしてこれこそ、デカルト形而上学の第二の契機 [神の誠実が第一のそれ] と、積極的な諸真理の第一の鏈環を構成するコギトという不可欠の真理なのである。」即ち「私自身の思惟の現実存在 (l'existence de ma propre pensée) の肯定は、諸対象の現実存在の肯定と同じ条件では、事実、懐疑によって中断されえないであろう。私が諸事物に帰する外在性は、肯定される実在と私の肯定との間に一種の距離を引き入れる。事実、単に私は諸観念に直面するだけであり、それら諸観念は事物を表現するけれども、実在的な対象を判断する時に、私の肯定する現実存在を含んでいない。しかし、「私は思惟する」において (dans le je pense)、思惟はみずから肯定するものそれ自身である。いかにして懐疑はここに忍び込むことができるのか、またいかにしてみずからを維持できるだろうか。このように考察するなら、コギト (le cogito) はそれでもなお、ただ事実上の例外として懐疑に対立するように思われる。懐疑は、あたかも除去することのできない一つの実在の面前にわれわれを置く如く、疑っている思惟の面前にわれわれを置く (Le doute nous met en face de la pensée qui doute, comme d'une réalité qui ne peut être éliminée.)。この実在を除去することの不可能であるのは、懐疑との関係で思惟の占める絶対的に唯一の状況に由来する。なぜなら、思惟は懐疑そのものであるから。したがって、「私は思惟する」という肯定は、理解されたというよりむしろ確認された。これと反対の判断をもたらすことの私の無能力を表現する。」と。そしてアルキエは「私は存在する」即ち「現実存在は私の思惟との関係においてしか肯定されない。私は、私が思惟することを確信するから、存在することを確信する。また私の現実存在の明証性は、私の精神が自己自身から分割することの、したがって切り離すことの不可能性から帰結する」という彼の主張の根拠として「第二省察」のテキストを掲げる (<……> はアルキエが引用していない部分、省略部分を示す)。「デカルトは次のように書く、「<私はそれほどまでに一感官や身体がなければ存在することができないというほどに—それらのものに縛りつけられているだろうか？だがしかし> 私はこの世界には完全に何もかも存在しない。<天も地も、精気も、物体も、何一つありはしない、>とみずから説得した。<というのは取りも直さず、私もまた存在しないとみずから説得したことではないのか？>もし私がみずからを説得したとするなら、私は疑いもなく存在していた。しかし私の知らない欺瞞者が存在する、<そうして最も力強く狡猾なその欺瞞者が、技巧をこらして常に私を欺きつつある。>もしかれが私を欺くのなら、私が存在することにはそれゆえ全く疑いはない。<のみならずかれがいかに全力をつくして欺こうとも、私は何もかもだと私が将来考えるかぎり、かれは決して、私を何ものでもなくすることはできないであろう。>したがって、このことを十分に考え、また注意深くすべての事柄を吟味した後で、ついに『私はある、私は存在する』という命題は、私がそれを発音するたびに、あるいは私が私の精神においてそれを考えるたびに、必然的に真であると結論し不易なものとなさなければならない」と。我々はアルキエの引用は、彼の言う「形上学的経験」によって、換言すれば「完全に自由」である精神の「超出 (dépanement) についての反省的意識の自覚」によって「コギト [スムと一体、属性と実体との関係にある、コギトとスム] が開示される」という主張を根拠づけるための引用であるが、ここでは彼の引用していない < > 部分と照らし合

わせるならば、デカルトは、どこまでも「私は存在する」について疑っているということ、換言すれば「私が思う」ということが「かれの意識にすぎないという疑いに苦しめられ」ていること、つまりコギトの「本質的な虚しさ」—「悪霊」或は「何らかの神」はデカルトにとって「精神はあてどなくさまよひ歩くことを好む」という本質的な精神の傾向性を意味しているのである。勿論アルキエの欺く霊の仮設は、それによって意志が緊張させられるものとしてあるのであるが、しかし一方では確かに「自己自身の偶然性に悩まされる意識つまり「あらゆる瞬間に到来しうる」死のつねに現在の観念」ということをアルキエは言っているのであるが—ということをデカルトとともに、このテキストのところで「生きていない」ということがここに明らかである。さらに、主体的な意志つまり「自己意識」—「意識は懐疑においては対象から切り離されたようには反省によって自己自身から切り離されない」—に現前する精神である私自身・実体である「私が存在する」・世界を超出する主体が、あたかも「思惟は思惟するものなしにはありえない」、「いかなる偶有性あるいはいかなる作用も、それがその作用である実体なしにありえない」如くに思惟は思惟に現前する自己自身を、確証する、「思惟は存在を疑うことはできない」即ち「私はある、私は存在する」とアルキエは解釈するのであるが、しかしこの自己そのもの（自己の現実存在）は、コギトに基づいてコギトを超えたものとして措定されているということは明らかである。アルキエは、J.-P.サルトルのコギト解釈に拠っているのだ。「出発点において、「われ考う、故にわれあり」という真理以外の真理はありえない。これこそ、自分自身を捉える意識の絶対的真理である。（《je pense donc je suis, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même.》。人間が自分自身を捉えるこの瞬間のそとに人間を把握するすべての学説は、何よりもまず、真理を抹殺する学説である。というのは、このデカルト的コギトを外にして、あらゆる学説は、何よりもまず、真理を抹殺する学説である。というのは、このデカルト的コギトを外にして、あらゆる対象はただ蓋然的であるにすぎず、真理によりかからぬ蓋然性の学説は無のなかに崩壊してしまう。蓋然的なものを定義するには、真なるものをもっていなければならない。したがってある真理が存在するためには絶対的真理が必要である。そして絶対的真理は簡単であり捉えやすい。それは万人の手のとどくところにある。それは仲介なしに自己を捉えることにある」（『实在主義とは何か』（伊吹武彦訳50頁；《L'existentialisme est un humanisme. Nagel.1967.pp.63-65》）という解釈に。従って、アルキエは、「自己自身を意識しているコギト」によって「私はある、私は存在する」を「完全な真理」として措定するのであるから、それは、アルキエが連続創造説について「事実、もし創造者の働きが中断するならば、世界はそれ自身のうちにその存在理由をもたないのであるから、再び虚無に転落するであろう」とか「デカルトは瞬間をひとつの虚無とする」と受けとめているのであるから、「スム」を「虚無」のなかに定立していることになるのである。これこそ、滝沢克己の言う「思い誤る自己の存在、誤りつつしかもなお思うものとしてその「実存的主体」を誇示する自己にこそ、あらゆる虚偽のなかの虚偽として、かの欺く霊そのものの化身であると批判するものである。そしてここでアルキエは、デカルトの言う「自己存在」・「スム」が「私はあった」・「私はある」・「私はあるだろう」という「自己そのもの」の発見に関して、アルキエはなるほど「思惟を存在に、すなわちまずコギトをスムに、次いでコギトの存在を神の存在に従属させる」とか、「これら二つ〔永遠真理被造説と連続創造説〕とも、有限なものの偶然性に関する深く究められた形而上学的経験に根拠をもつ」と確かに言っているのであるが、デカルト自身が「第二省察」において「コギト」の「本質的な虚しさ」に苦しめられていることを見ていないので、「虚無」のなかに定立せられた「スム」に「従属」している「コギト」の「有限性」・「偶然性」が曖昧になってしまっている。それ故にアルキエはこのテキストにおいて「私はあった」・「私はある」だけに注目し「私はあるだろう」ということを引用していない、そこを省略していいと考えたのである。アルキエの「スム」は「精神・主体・実体」（思惟するもの）つまりその言うところの「人間」の

発見であるが、デカルトの「スム」は、逆に「自己そのもの」・「コギト」そのものが、余すところなく徹底的に限界づけられている（過現末の三時称による自己存在の確認）ことの発見である。その本質的に虚しいコギトが、それにもかかわらず「真理の垣根」としての「スム」に堅く支えられているということ、己を虚しくして承認したということである。従ってアルキエは「ここでは[われわれが真の禁欲と精神の回心とを含む、もう一つの秩序に属する探索の地平]精神は、全体として存在の探究に従事し、また存在はまず、精神それ自身の存在 (étant) としてやがて開示されるだろう。」の如くに「初めに (d'abord)」というのであるが、ここでそれが言えるのである。つまり「コギト」が「スム」によって限界づけられているということは「コギト」をその成り立ちの根元からとらえられているということであり、事実的に客観的に成り立っている「コギト」の発見なのである。単にすでに成り立っている、しかも根底なしに立てられた「コギト」或はその自己意識を前提にして「スム」を「虚無」のなかに定立する如きことがおこなわれているがそのような「コギト」は実在的に、真に成り立っている「コギト」ではないのである。そもそもアルキエの言う、「有限なもの偶然性に関する深く究められた形而上学的経験」とか「人間が真理に触れるのは、実にこの垂直の次元によってなのである」とかアルキエが言うのであるが、それは彼のデカルトの「コギト・エルゴ・スム」解釈の如きものではないであろう。デカルトの引用する『知恵の書』において「神を知らない人々は皆、生来むなしい。彼らは目に見えるよいものを通して、存在そのものである方を知ることができず、作品を前にして作者を知るに至らなかった。…その美しさ[作品]に魅せられて、それらを神々と認めたなら、それらを支配する主がどれほど優れているかを知るべきだった。美の創造者がそれらを造られたからである。」つまり「存在そのもの」に比較すれば「作品」はどれほど美しいものであろうとも、創造者にとって何ものでもない、本質的に虚しいものであるということである。従って、作品 (cogito) が「生来むなしい」ということが明らかになるときに垂直次元が開かれるのであり、作者 (存在そのもの) が自分自身を顕現してくることがおこるのである。このためには「懷疑は数ヶ月あるいは数週間にわたって続けられなければならない」どころか、「9ヶ年」を要したのではなかろうか。或は『マタイによる福音書』における有名な「ペテロの信仰告白」(第十六章) で述べられている如くであらねばならない。即ち「イエスが言われた。『それではあなたがたはわたしを何者だと言うのか。』シモン・ペテロが『あなたはメシヤ、生ける神の子です』と答えた。すると、イエスはお答えになった。『シモン・バルヨナ、あなたは幸いだ。あなたにこのことを現したのは、人間ではなく、わたしの天の父なのだ。…』…イエスは振り向いてペテロに言われた。『サタン、引き下がれ。あなたはわたしの邪魔をする者。神のことを思わず人間のことを思っている。』それから、弟子たちに言われた。『わたしについて来たい者は、自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい。自分の命を救いたいと思う者は、それを失うが、わたしのために命を失う者はそれを得る。』—ここに言われていることが「有限なもの偶然性に関する深く究められた形而上学的経験」と言うべきものであろう。つまり「自分を捨て、自分の十字架を背負う」ということが自己自身を本質的に虚しいものとして承認することであり、そして、ただ「わたしの天の父(存在そのもの)から教えられなければ啓示されなければ、人イエスが己を虚しくして、自分自身と一つである神(存在そのもの)をありありと表現されておられるということが理解できないのである。またデカルトの引用する『ローマの信徒への手紙』(第六章)の「わたしたちは洗礼によってキリストとともに葬られ、その死にあずかるものとなりました。それは、キリストが御父の栄光によって死者の中から復活させられたように、わたしたちも新しい命に生きるためなのです。もし、わたしたちがキリストと一体になってその死の姿にあやかるならば、その復活の姿にもあやかれるでしょう。」と言うことが「人間が真理に触れるのは、実にこの垂直の次元によってなのである」の真相であろう。また『ルカによる福音書』第15章の冒頭の譬が、この間の消息を伝えるものであろう。即ち「あなたがたの中に、百匹

の羊を持っている人がいて、その一匹を見失ったとすれば、九十九匹を野原に残して、見失った一匹を見つけ出すまで捜し回らないだろうか。そして見つけたら、喜んでその羊を担いで、家に帰り、友達や近所の人々を呼び集めて「見失った羊を見つけたので、一緒に喜んでください」と言うであろう。」とあるように本来の在り場所にさまよい出た羊 (cogito) が立ち帰るためには、自分自身ではなく、その持ち主（存在そのもの）によって見つけ出されて、つれ帰られることなしには不可能であるのだ。（拙者『放蕩息子』と復活』『聖書のイエスと椎名麟三』（創言社）を参照して頂ければ幸甚に存じます。）またアルキエは『方法序説』の「コギト・エルゴ・スム」をデカルトが科学に関心を向けている時代のものとして評価しないのであるが、形而上学の問題とは「第一部」の終わりの「ある日私は、自分自身をも研究しよう」と言われていることではないか。そしてその根本的な問題に気がついて、さらに「九ヶ年」成熟するのを待ったのは、自己意識（コギト）に気づいていたにもかかわらず、「自己の本質的な虚しさ」をデカルトがどうしても否定することができなかった。そのあげくに「スム」が彼に開示されたということであり、それが『方法序説』の「コギト・エルゴ・スム」という読者に配慮された表現となっているのである。『省察』のみならず『方法序説』においても形而上学が追求されているのだ。

- 60) ⑥ p.266
- 61) AT. VII.p.25; AT. IX.p.19.
- 62) ⑥ pp.266-267. なお「省察第一」の冒頭、或は「方法序説」の「第二部」「第三部」の終りのところ (AT. VI.pp.21-22; AT. VI.pp.30-31) 参照のこと。
- 63) ⑥ p.177
- 64) 仏訳ではこの言葉が添加されている。(AT. IX.p.19)
- 65) ⑥ p.267
- 66) ⑥ idem. なお著者は注⑩において (pp.272-273), 「近世の始めに立つデカルトの古典的な明晰性」を強調する。
- 67) ⑥ idem. F. アルキエの言う垂直の次元に関わること、「形而上学的経験」とはこのような事態を言うのである。
- 68) ⑥ pp.267-268
- 69) AT. VII.p.25; AT. IX.p.19
- 70) ⑥ p.269
- 71) ⑥ idem
- 72) ⑥ idem
- 73) ⑥ pp.273-274
- 74) ⑥ p.275
- 75) AT. VII.p.25; AT. IX.p.19.
- 76) ⑥ p.269
- 77) ⑥ p.270
- 78) ⑥ p.274
- 79) ⑥ p.270
- 80) ⑥ p.274
- 81) ⑥ p.272
- 82) ⑥ pp.272-273
- 83) 『聖書を読む マタイ福音書講解 8』 創言社 2003年 p.10 (少し表現を省略して引用)。『わが思索と闘争』（三一書房 1975）所収の「近代主義の超点」（pp.48-49）も参照のこと。そこでは「偶発的・偶然

的事実」ともいわれている。

- 84) 「序にかえて」(乾元社版『デカルト『省察録』研究(上)』) p.11. 虚無を前提にして立てられた「実存」ではなく、《existere》つまり、外に、公の場に事実として成り立っているというのである。
- 85) ⑥ pp.413
- 86) ⑥ p.186
- 87) ⑥ p.185
- 88) 『現代哲学の課題』特に「第一章」,「第二章」の前半参照のこと ⑤ pp.93-108
- 89) ⑥ p.273