

## ルネ・デカルトと滝沢克己 (中 その七)

富 吉 建 周

### 12.

さて、独創的な注解は「省察第二」の最後の文節に達した。著者滝沢克己は、そこを、「七精神が物体よりもいっそう容易にかつ明白に知覚されうる」と題する。つまりこの文節の課題が、対象認識における、その前提となる、より根源的な自己認識の問題であること、つまり「蜜蠟」という対象の存在と本質の認識は「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えない」精神によって即ちその場合その感覚や想像力にのみ頼るほかはないのであるが、それによって成就されるのではなく、すでに対象がそこに出て来ており、その存在と本質を精神が映し出すことを待っている存在の場（真理の垣根）に出で立ち、限定・限界づけられている精神によって、感覚され、想像される以上にさまざまに変化する蜜蠟の本質的制約（「延長」）を「洞観」することによって、感覚知覚に現前しているその蜜蠟の存在と本質を認識することができたのであるが、その対象認識の成立の中に含まれている、より根源的な自己認識の問題つまり蜜蠟の分析の場合にはその存在は前提とされていたのであるが、「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えない」精神そのものが根源的に限界づけられていることを、つまりはその存在そのものを確認し、そこを起点としてさまざまな思惟様態として現象するその精神の本質的制約（「思惟」）——物体のそれよりもより根源的なそれ——を「精神の洞観」によって認識すること、つまり既に確認した「コギト・エルゴ・スム」という第一の确实不可疑の確認、特に自己の存在の発見を前提にして、「物体」の認識を遂行しつつある「精神」の存在と本質の認識の方が、「物体」のそれらの認識よりも、より容易でかつ明白であることを解明すること——これがここでの課題である。しかしながら対象認識が問題であるので、「精神によってでなければ知覚されないこの蜜蠟とはいったい何か？いうまでもなく、わたしが見、触れ、想像している当のもの、手短かにいえば、最初からわたくしがそういうものだと決めていたその同じ蜜蠟にほかならない。」とされているように、対象の存在する場所に、精神そのものが出で立っているければ、その同じ場所に限界づけられていなければ、その「精神の洞観」さえ不可能であるのであるが、つまり精神《res cogitans》が自己の存在《sum》を起点としてさまざまな思惟様態《cogitatio》として現象する

のであるが、その《sum》が精神《res cogitans》の絶対的限界であるということが顕著に現われない憾みがある。従って、この分節は、「蜜蠟の分析」のそれと同じように、解釈者・研究者によって、積極的に取りあげられることがあまりないところである<sup>1)</sup>。しかし、以下の「省察」の展開に対象認識の問題は不可欠のことであり、その対象認識の前提として自己認識があることを解明した大切なところであるのだ。

「さてしかし、この精神そのものについては、すなわちわたくし自身については、何と云うべきか？というの、わたくしはまだ精神のほか何ものもわたくしのなかにあるのを認めないのだから。で、わたくしはいうのである、この蜜蠟をそれほどまで分明に知覚するように思われるわたくし——このわたくし自身については、どう云うべきであろうか、と。いったいわたくしがわたくし自身を、それよりもはるかに真実に、はるかに確実にというだけでなく、またはるかに分明かつ明白に認識しないというようなことがあるだろうか？なぜなら、わたくしがそれを見るということから蜜蠟が存在すると判断するなら、たしかにそれよりもずっと明白に、わたくしがそれを見るということそのことからしてわたくし自身もまた存在するということが帰結される。というの、わたくしが見ているものは真実には蜜蠟でないということはある。いなわたくし何かを見るための眼を有たないということすらありうる。しかしわたくしが見る以上、あるいは（わたくしは実際同じことだと思ふのだが）わたくしが見ると考える以上、考えるわたくし自身は何ものかでないということはけっしてありえないから。同様な理由で、もしもわたくしがこれに触れるということから、蜜蠟が存在すると判断するならば、再び同じことが、すなわちわたくしが存在するということが、帰結されるであろう。わたくしが想像するということから、あるいはそのほかのどんな理由からでも、事態は全く同様であるはずであろう。のみならず、蜜蠟についてわたくしの気づいているこのこと自身は、そのほかわたくしのそとに置かれているあらゆるものに対してそのまま当てはめてさしつかえない。まして蜜蠟の知覚は、それがただ視覚あるいは触覚だけによってではなくさらに多くの理由からしてわたくしに知られた後には、以前よりもいっそう分明なものと思われたとすれば、それよりもまたどれほど分明にわたくし自身は今わたくしによって認識されていると告白しなくてはならないことであろう！」<sup>2)</sup>——著者滝沢克己は、まず、この文節の課題が、前文節（蜜蠟の分析）のそれを継承しているとして、そこでの洞察をまとめることによって、その注解を始める。即ち、「それを離れてはいかなる認識も成立しえない基点として [の] ……考えるわたくし自身の存在——この存在の事実の確かさを、……それよりもむしろ現に眼で見、手で触れることのできる個々の物体こそ確実に根本的に存在するのだと信じている人々も、なるほどと納得せざ

るをえないように、もう一度事を分けて説明すること……がデカルトにとって前節以来の課題であった。……そのために……例えばこの蜜蠟の認識が、したがってまたその存在が、事実いかなるものであるかを注意深く考察し、その結果……ふつうにひとが「この蜜蠟を感覚する」というけれども、そのじつは単に感覚するのではなく「ただ精神によって知覚する」（この場合、感覚内容に即して理解する）のであることを、したがってまた（同じことを対象の側からいえば）この蜜蠟が存在するということが、単に個々ばらばらな感覚的事実ないしはその有限な連鎖がただ果てしなく存在するというのではなくて、むしろ或る無限なもの〔実体〕が、しかもただ永久に達しえないというのではなく、現在の感覚的事実においてすでに完結している真に無限なものが、その感覚的事実の変化もしくは運動の一定の約束として存在する（あるいはこのような約束を荷う感覚的形像が存在する）ということにほかならないことを、承認せざるをえなくなった。個々の物体の場合にさえ、事実存在するものは、単にばらばらな感覚的形像ではなくて、それ自身はけっして感覚や想像によって尽くされることのできない無限者としての、個別的な感覚的形像なのである。物の変化とか運動とかいうことは、個別的なものがどこまでも個別的なものでありながらそれ自身普遍的なものであり、無限なものが最後まで無限なものとしてとどまりながらそれ自身ただちに有限なものであるところのこの端的な事実から必然的に結果することにほかならない。物的な個物はもともとただ、次々に起る感覚的形像の変化の行く先において形成されてくるものではない。まして個々ばらばらな感覚的形像を「素材」としてその上に構成されているものではない。逆にいえば、これらのものの彼方に潜在している漠然たるXではない。それは、単に感覚ないし想像されることができないばかりでなく、それらのものを土台として構成されることもできないもの、ただ端的にそのものの本性に肉迫する「精神の洞観」を俟って初めて分明に認識されるものといわなければならない<sup>3)</sup>ことを確認した。従って、この最後の文節のデカルトの関心・課題は、「物的な個物の認識ないし存在に関する以上のような洞察は、考えるわたくし自身の存在ないしその認識にかんして、われわれにいかなることを暗示するか——これを明らかにすることによって、ここで可能なかぎり、学問の、したがってまた人生・歴史の建設における、自己の存在もしくはその認識の基本的役割に対するあらゆる疑いを取り除くこと」<sup>4)</sup>である、と著者滝沢克己は押える。

「先ず第一に……明らかなことは、……この蜜蠟が存在する、感覚される、ということは、その実、甚だしく逆説のようではあるが、けっして感覚されない無限者〔実体〕が、明白な一定の限界をもって感覚される、事実存在する、ということにほかならないのだから。したがってわれわれは、考えるわたくし自身、よしそれ自身感覚されえない無限者であるとしても、それゆえにそれが単に無限定な、漠然たる空想の所産であると、断定するには及ばないし、また

そうすることを許されない。否、現にわれわれは、あらゆる既成の考えを破壊して、「普遍的な疑い」の底なき淵に落ち込みながら、実際にはその淵の底を閉じて、《Ego sum, ego existo.》という新しい、真実の考えもしくは命題を産み出したところの、「考えるわたくし自身の存在」の事実そのものに逢着したのである<sup>5)</sup>と。勿論そのことで以て、「われわれはこの蜜蠟の事実に存在を理解しさえすれば、それだけですぐ、何ら新しい苦勞も驚異もなしに、わたくしの事実に存在を理解することができる」と言っている訳ではない。「現にデカルトは、さまざまな個別的物体を十分そのように理解していながら、しかもなおあの普遍的な疑いに引き込まれることをどうすることもできなかった。そうしてその極、さいわいにもこの疑いを潜り抜けて自己存在の事実そのものに撞着した時、初めてかれは《Ego sum, ego existo.》と言うことができたのである。しかしながら、われわれがこの新しい事実を基点として過去の疑いを顧みる時、われわれは、われわれが逃れようのない疑いに囚われていたそのあいだも、疑うということそのことがすでに考えるわたくし自身の事実存在している証拠であったこと、それなればこそこの疑いを通して《Ego sum, ego existo.》という新しい認識に到りえたのであることを了解する。ちょうどそのように、物的な個物が何らかの感覚的形像そのものではなく、またその果てしない積み重ねの上に単に消極的に成立するものでもなく、むしろただ必然的に感覚的形像として現象しかつ変化するところの真に無限で積極的な或る実体としてのみ事実に存在する（すなわちわれわれがそれを単に感覚するのではなく理解する）ということは、一旦それと気がついてみれば、われわれの自己がもともと一つの感覚作用もしくは感覚的映像を感知することそのこととして、あるいはその果てしない積み重ねの上に単に消極的に成立するXとしてではなくて、むしろただそれらの作用ないしその継続がただその制約のもとにのみ産み出されるところの真に無限で積極的な実体としてのみ事実に存在するということの、一つの明白な証拠だということができるのである。なぜなら、感覚する（感覚すると思う、感覚的映像を感知する）わたくし自身がこのように積極的な規定を含むところの生産的な事実として現存しているのでないとしたら、わたくしはけっして、たまたま現われてきた感覚的映像を介してあのように積極的な判断を下す（何かわたくしの外に置かれた物的なものを理解する）ということとはできなかったであろうし、またその必要もなかったであろうから。感覚し想像するということがもともと現在の一点に事実に決定せられて積極的に考えるわたくし自身の働きであるから、言いかえると、想像の内容はむろんのこと、感覚的映像そのものがもともと考えるわたくし自身の事実に存在を通してのほか現われえないものであり、その考えるわたくし自身は何よりもまず「理解し、肯定し、否定し、意志し、拒斥するもの」であるから、それだからわたくしは現われてくる感覚的映像を介して何らかの理解を有つことができるばかりでなく、有つまいとし

て有たざるをえないし、また実際そうだとすることを自覚して、ものの正しい理解を獲るようにつとめなければならないのである。考えるわたくし自身が物體的な個物のように直接には感覚映像として感知されえないということ（直接に感覚的形像として現われえないということ）は、ただ物體的な個物の感覚的形像に対する関係と、考えるわたくし自身の感覚的映像に対するそれとが根本的にその方式を異にしていることの必然的な結果であって、決して、考えるわたくし自身が、わたくしのあらゆる考えの入口であると同時にわたくしのあらゆる考えからの出口として決定せられた今において、事実的に存在していないという証拠とはならない、といわなければならない<sup>6)</sup>と。つまりデカルトが、「で、わたくしはいうのである、この蜜蠟をそれほどまでに分明に知覚するように思われるわたくし——このわたくし自身については、どう言うべきであろうか、と。いったいわたくしがわたくし自身を、それよりもはるかに真実に、はるかに確実にというだけではなく、またはるかに分明かつ明白に認識しないということがあるだろうか。なぜならわたくしがそれを見るということから蜜蠟が存在すると判断するなら、たしかにそれよりもずっと明白に、わたくしがそれを見るということそのことからしてわたくし自身もまた存在するということが帰結される。」と言う所以である。すなわち、デカルトとともに、すでに《Ego sum, ego existo.》——《Cogito》がその外に、公の場所に出ており、ここに限定されているということ——を発見し、その存在する私の本質的制約が《Cogitare》（物の像）であり、従って存在する私は《res cogitans》（実体）であり、それは公の場所に限界づけられたものとしてさまざまな思惟様態《Cogitatio》として現象せざるをえないということが発見している我々にとって、この特定の《Cogitatio》例えば「私が疑う」ということが成立しているということは、《Cogitare》を本質的制約とする《res cogitans》が《Ego sum, ego existo》という場所に存在しているということの明らかな証拠であると言うことが出来るように、それと同様に、我々が対象である蜜蠟をさまざまに知覚する、つまり「わたくしがそれを見る」或は「わたくしがそれを理解する」ということがそこに成立しているということは、蜜蠟が《Ego sum, ego existo》を通すことなしには自分自身を表現してくることはできないし、《Cogito》は《Cogitare》という本質的制約（物の像）の下に、さまざまに蜜蠟の自己表現を知覚するのであり、そしてそれについて疑ったり理解したり、判断したりするのであるから、思惟するわたくしが存在するということの証しであると言えるのである。つまり「われわれは、われわれがこの蜜蠟を知るのは単に感覚するのではなく理解する（存在すると判断する）のだということに気づく時、われわれはまた必然に、そのことがただそこを通しそこに支えられてのみ起りうる基点として、考えるわたくし自身が、この現在に決定せられて積極的事実に存在することを認めなければならなくなる<sup>7)</sup>」のだ。「しかも翻って思えば、われわれが以前にまだこのこと

に気がつかず、この蜜蠟の何であるかはたださまざまに感覚し想像することによって知られるのだと思っていた時、単に「それを見ること（一般に感覚し想像すること）からその蜜蠟が存在すると判断」していた時、したがってまたその結果われわれがその蜜蠟の存在について避けることのできない疑いにたやすく引き込まれざるをえなかった時にさえも、すでにそれらはすべて、決定された今において事実存在する考えるわたくしの働きとして起っていたのである。まして、われわれがはっきりとこのことに気づいて、……積極的に観察し、記録し、測定し、整理し、仮定し、実験することによって、その物の存在ないし本性を分明に認識する時、この認識に役立つそれらすべてのことがらが、「それよりももっとよく、考えるわたくしの」積極的事実的存在ないし「本性を証拠立て」ていること、したがってまた、「この時には以前に比べてはるかに分明にわたくし自身がわたくしによって認識されていると告白しなければならない」ことは、あらためていうまでもないであろう。考えるわたくし自身の事実的存在を通してのほか、何ものもわたくしの考えに入り来ることができない以上、この蜜蠟をただ感覚によって知ると思っていた場合のように全然消極的な漠然とした感じであると、同じ蜜蠟を数学的な構想と実験を介して積極的に研究しつつある場合のように以前よりもはるかに分明となった意識であることを問わず、考えるわたくし自身についての何らかの認識とのかかわりなしには、「わたくしの外に置かれた」いかなるものの認識も起りえないといわなければならない。（存在の側に即していえば、わたくしの外に在るといわれるいかなるものも、考えるわたくしの事実的存在を通すことなしに、実在するものとしてわたくしに認められることはできないといわなくてはならない。ただしそれは、……単に存在を意識化——主観化、体験化、主体化、実践化、そのほか何と呼ぼうとも——するのではない。逆に自己と異なった物の存在に、考える自己自身の存在と同様な、どうしてもそれから逃がれることのできない独立の權威を、ただどこまでもすなおにありのままに承認しようというのである）」<sup>8)</sup>と。

「なぜなら蜜蠟にせよ、あるいはその他の何であるにせよ、物体の知覚のためのどんな論拠も、その同じすべての論拠がそれよりももっとよく (melius) わたくしの精神の本性を証拠だてることなしには、論拠として役立つことはできないのだから。それどころか精神そのもののなかには、なおそのほかにも、その精神についての知識がそこからしていっそう分明になされる非常に多くのものがある、それに比べれば、物体から精神へ放射されるもののごときはほとんど数えるに足りないと思われるほどなのである。」<sup>9)</sup>——著者滝沢克己の対象認識における自己認識の可能性に関する註解はさらに続く。「しかもそれ [考えるわたくし自身の事実的存在を通してのほか、何ものもわたくしの考えに入り来ることができないので、……いかなるものの認識も……考えるわたくし自身について [の証拠とならないものはない]] ばかりで

ない。単に物的なもの認識が、科学以前の考え方による場合はもとより、科学的な方法にしたがって確認せられた場合にさえも、原理上なおその根底の不明なものを残している（例えばそれは、解析幾何学的に表現しうるかぎりの感覚的形像間の諸関係を明らかにするが、しかし感覚的形像そのものが、また幾何学的法則そのものがどこから来るかを問わない、この意味においてそれはなお疑われうるものであることを免れない）のに反して、考えるわたくし自身の存在の認識は、その背後に暗黒な何ものも残さない、というよりもむしろおよそ「その背後」というものを全く有たない絶対の基底にしかと繋がれた事実そのものを表現するものとして、前者よりも「はるかに真実かつ確実であるばかりか、またはるかに分明かつ明白」なものだということに気がつく時、われわれはまた必然に、考えるわたくし自身の存在を、あるいはその何であるかを、分明に証しするものが、単なる物体の認識——これもまたわれわれにとって考えるわたくし自身の本性を知る手がかりとなることは前述のとおりである——のほかにもまだ「非常に多くあって、それに比べれば物体から精神へ放射されるものごときはほとんど数えるに足りない」ことを、認めざるをえなくなる。なぜなら考えるわたくしは、もともと生命とは何らかかわりもない形像としてそれ自身存在し運動するもの、したがってその本質を幾何学的に把握しうるものと考えられた単なる物体——これすらも考えるわたくし自身の存在と全然かわりなしには存在することも把握されることも不可能なのだが——を理解しつつ感覚するだけではなく、そのほかになお限りなくさまざまな種類の、時としては感覚的映像からは全然独立にさえ起りうる知覚、ないし、それと相表裏する意欲や感情を経験する。そうしてこれら無数のわたくしの思いのうち、一つとして、考えるわたくし自身の事実存在することを、またそれがもといかなる本性のものであるかを、われわれに暗示していないものはないのであるから。単に物的なもの認識というものは、考えるわたくし自身の存在から不断に溢れてくるこれらすべての経験をしばらく無視して、わたくしがただ抽象的幾何学的に表現しうるかぎりにおいて理解しつつ受けとるところの感覚的形像ないしはその変化の知覚のことにすぎないのである」<sup>10)</sup>と。

「このようにして、見よ、わたくしはとうとう自然に、わたくしの意志していたところに還って来た。なぜなら、今や、物体そのものさえももともと感覚によってでも、また想像によってでもなく、ただ知性によってのみ知覚されること、言いかえると、それが触れられたり見られたりすることからではなく、ただ理解されることからしてのみ知覚されるということがわたくしに知られたからには、わたくしはもはや一点疑いの影もなく、何ものもわたくしの精神ほどに容易にまた明白に知覚されうるものがないことを認識しているわけである。」<sup>11)</sup>——著者滝沢克己はこのデカルトが最後にいった言葉のほんとうの意味を次の如くに了解する。「すなわち

それは、……物質的なものに対する精神的なものの優位を主張するのではない。一般にいわれる「唯物論」を否定する「観念論」ではない。そうではなくて、かれはただ、物的なものの存在の認識は、感覚すると同時に理解することなしには、すなわち考えるわたくし自身の存在の事実を通すことなしには、したがってまた考えるわたくし自身について何らかの認識を有つことなしには不可能である。ところがわれわれはそれと同時に、そのわたくし自身について、それが物的なものの観念を懐くばかりでなく、なおそのほかにさまざまな種類の、数かぎりない考えを懐くものであること、したがって、すべてこれらの考えがそこから湧き起る根柢としての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）は、ただ単に物的なものの存在とかかわりを有つばかりでなく、さらにそれを包みそれを超えて、さまざまな種類の存在によっていわば触れられ、規定せられていることを発見する、そのかぎり、あらゆる存在がただそこを通過のみ、考えるわたくしに感覚され、理解され、疑われ、肯定され、否定され、意欲され、拒斥されうる現実の一点にかかわるものとして、考えるわたくし自身の存在の観念は、単に延長し変化するものと考えられた物体の存在のそれよりも、否、一般にわれわれがこれまで懐いていたいかなるものの観念よりも、原理上はるかにわれわれにとって身近な、具体的でかつ徹底的な内容をもった観念だということを認めなくてはならない、という、きわめてあたりまえなことをきわめてあたりまえに、言い表わしているにすぎないのである」<sup>12)</sup>と。

換言すれば「前にデカルトが、物を知るとは感覚することではなくて理解することだといった時、すでにそれは、かれがただ感覚を離れて「理性主義」を唱えたことではなくて、むしろ反対に、感覚するということが実際にはただそこからのみ起っている基底からして、感覚作用（もしくは映像）をあるがままに把握した、そうして物体認識におけるその役割を的確に評価したことを意味した。同じことを対象に即していえば、真に実在する物は単にばらばらな感覚的形像ではなく、また考えるわたくし自身と単に無関係に考えられた感覚的形像の根源でもなく、むしろただ考えるわたくし自身の存在（この現実の一点）を通し、わたくしの考えにおいてそれ自身を表現するもの、それ自身に幾何学的法則を含んで、考えるわたくしの理解を要求するもの、もしも考えるわたくしがその要求に応じて観察し、思索し、実験することを怠れば、必ず漠然とした空想、物の一面に囚われた抽象的な理解に逸脱して、事々に躓かざるをえない、この意味においてわたくしのあらゆる考えから独立な一つの場所、感覚によってすぐにこれを見ることはできないが何びともこれを無視することを許されない厳しいおきての支配する、公の世界のものにはほかならぬことの告白であった。——あたかもそれと同じように、デカルトが単なる物体の理解よりも考えるわたくし（自己）自身の理解は「はるかに真実かつ確実



であるのみならず、またはるかに分明かつ明白だ」という時、それはけっしてかれが単に物體的なものを離れて「精神主義的」となったことを意味するのではない。否むしろ全く反対に、物體的なものの幾何学的表現（数学的自然科学的認識）が実際にはいつもただそこからのみ起っている基底から、この認識の様式を把握して、人間的認識全体におけるその分限を的確に評価したこと、少くもそう意図したことを意味する。対象の側に即していえば、真に実在するものは単に代数的・幾何学的な表現によって理解せられるものではなくて、さらにそれを包みそれを超えてわたくしにその理解もしくは表現を強要するものであること、すなわち自然科学的な法則をその一面として含みつつさらにそれを超えるもろもろの法則の支配する唯一の場所、幾何学的にそれを表現することができないからといって、われわれがもしも注意深い省察と、徹底的な思索と、果敢な実践とによってそれを明らかにする努力を怠るならば、やがて必ず、そこから派生している何らかの法則に囚われてそれについての誤った理解に落ち込まざるをえない、したがってまたせっかくの自然科学的認識にもかかわらず、考えるわたくし自身のすることなすことが矛盾撞着を来たさざるをえない——そのように一段と厳しい約束によって規定された公の世界のものでなくてはならぬことの、すなおな承認であったといえることができる。だからこそかれは、あまりくどすぎるといふ非難を招く危険を冒して、「はるかに真実 *verius* に、はるかに確實 *certius* にというだけでなく、またはるかに分明 *distinctius* かつ明白 *evidentius* に」と、くりかえしいわざるをえなかったのであろう。すなわちかれは、これらの四つの言葉によってそれぞれ、「考えるわたくし自身」が単なる虚無ではなく実在すること、揺めく枝葉ではなく不動の根であること、単に無規定なものでなくてそれ自身に明確な規定（分限）を帯びていること、その背後に暗い、不透明な、いかなる秘密も残さないことを言い表わそうとしたのであろう<sup>13)</sup>と。

「しかしながら古い意見の習慣を脱ぎすてることはそう急速にはできないので、省察の持続によってこの新しい認識がわたくしの記憶にもっと深く刻み込まれるよう、わたくしはなおしばらくのあいだここにとどまることにしたいと思う。」<sup>14)</sup>——著者滝沢克己はこの分節の最後の箇所の注解を再び「考えるわたくし自身の存在」の認識 [「新しい認識」] がいかに困難なことであるかということの注意でもって始めている。「われわれは、デカルトがここで「何ものもわたくしの精神よりも容易にあるいは明白に知覚されうるものはない」という場合、その「より容易にあるいは明白に」*facilius aut evidentius* というかれの言葉をあまり通俗的かつ安易に取らないように注意しなければならない。なぜなら、かれが蜜蠟の例をもって示したところの単なる感覚・想像から物體的なものの理解へ、さらにその後者から自己自身の理解への推移は、派生的なものから基本的なものへ、結果として現われたものから隠れたその根底へ、あるいは

また一般にももの認識にかんする、基礎づけられない抽象的な理解から基礎そのものの直観にもとづく具体的な理解への遡源<sup>さくげん</sup>として、一応たしかに、幾何学における分析の過程に比べられることができる。したがってこの最後のものは、幾何学ならばまさに公理にあたるといってよい。実際……考えるわたくし自身が事実存在しなければ、物的なものを理解するということはもとより、想像するとか感覚するとかいうことも起らないし、したがってまた、前者の何であるかを分明に認識しなければ、後者の何であるかを分明に認識することはできない。この意味において、考えるわたくし自身はたしかに文字どおりの意味で、他のいかなるものよりも容易にかつ明白に認識せられうる、といわなくてはならない。デカルトの場合、《Ego sum, ego ex-isto.》という「考えるわたくし自身」の認識は、感覚するとか、理解するとか、意志するとかいう結果の確認から単に消極的に要請せられただけの漠然たる根拠の承認（いわゆる「信仰」）ではなくて、積極的な事実そのものの明確な知覚もしくは表現であり、単に内からの緊張ではなくてむしろ外からのその緊張の解除であった……。しかしながら……形而上学的認識においては、その対象をすぐ感覚的映像そのものとして表現することができないために幾何学的認識と異なって、その第一の原理を正しく知覚することのなかに、最も大きな困難がひそむのである。というのはしかし無論、考えるわたくし自身の存在の事実の認識には、何か特別な技巧や天才を必要とするのではない。われわれは誰も、考えるわたくし自身として事実存在することをやめるわけにはいかず、したがってありのままにこれを知覚する（わたくしの考えにおいて受けとる）ということは、われわれ誰にでも、自然に、何よりもたやすく、何の隠された詭計もなしに、できるはずのことであり、実際またできるにもかかわらず、「われわれの精神はあてどなくさまようことを好んで、」感覚ないし想像すること、物的なものを理解する（幾何学的に表現する）ことがそれだけで独立に事実存在する自己を離れて起りうるかのような、したがってわれわれが感覚し想像するだけで理解しようと努めなくてすむ時があるかのような、あるいはまたせいぜい幾何学的に表現しうるかぎりにおいて理解しさえすればそれで足りうるかのような、容易な考え方に囚われることを避けがたいというのである。事物そのものの真実に背くものとして、そのような考えは事実存在するわれわれにとって最も不自然であり、それを維持することは甚だ困難、いな全く不可能であり、強いてそれを維持しようとするれば何か秘密な技巧を（あるいは神の名において、あるいは科学の名において）弄するほかはない。ところが生れながらヴァガボンであるわれわれの精神にとっては、この最も不自然で、困難で、後ろめたいふるまいが、これ以上自然で、容易で、隠すところのない（公明正大な）態度はないと堅く信ぜられているのが常なのである [「旧い意見の習慣」]。しかしながら、さまようことを好むわれわれの精神が堅くそう信じて疑わないということは、それが事実上、全くその反対

であることをやめるというのではない。……『省察録』におけるデカルトにとっては……自己そのものが直接当面の問題であった。《Ego sum, ego existo.》において彼は、従来のあらゆる考えを蔽う普遍的な疑いそのものの基礎に、その疑いを一挙に断って、却ってこれを不断に新しい積極的な研究への意志に転ずる「アルキメデスの一点」として、ほかならぬわたくし自身が事実たしかに存在していたこと、現に存在すること、将来もまた存在するであろうことを明らかにした。次いで、そのように確実に存在するわたくしのただ「考えるもの」res cogitansであり、それ以外のいかなるものでもないこと、さらに「考えるもの」とは「疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、拒斥するのみならず、また想像もし、感覚もするもの」であることを示した。最後に、それでもなお起りうる怪訝<sup>けげん</sup>の念を一掃するために「この蜜蠟」の例を取って、以上すべての主張が、一見甚だしく不自然で、不明瞭で、理解困難なものと思われるにもかかわらず、その実はすべての人が、結局そこに還って来るほかはない、最も自然で、明白で、理解するに容易なものであることを証明した。しかもなお、あてどなくさまようことを好むわれわれの精神にとっては、この真理の垣根の内にとどまって、真に自由なその園の生活を楽しむことができるようになることは、けっして容易な業ではない。デカルトがこの省察を結んで、「しかしながら、古い意見の習慣を脱ぎ棄てることはそう急速にはできないので、省察の持続によってこの新しい認識がわたくしの記憶にもっと深く刻み込まれるように、わたくしはなおしばらくのあいだここにとどまることにしたいと思う」という所以である<sup>15)</sup>と。

そして最後に、著者滝沢克己は、デカルトの根本的な志向とその撞着した「考える自己そのものの存在の事実」の積極的評価とその事実の理解についてのデカルトの根本的な問題について註において言及する。即ち「以上くりかえして、単なる感覚・想像から物的なものへの理解へ、後者からさらに考える自己そのものの認識への推移が、デカルトにおいてはけっして単にいわゆる感覚主義から理性主義へ、唯物論から観念論への飛翔ではなく、むしろ抽象的なものから具体的なものへ、孤立的・派生的なものから全体的・根本的なものへの還帰であることを明らかにした。すなわちそれは、事実存在する考えるわたくしそのものに本質的・必然的に属する事柄、いいかえると、避けようとして避けることのできないつとめ、もしくは棄てようとして棄てることを許されない機能の自覚が、次第に具体的・全体的・根源的となってゆく過程なのである。われわれは実際単に感覚し、想像するだけですましたいと思う。しかしわれわれは、われわれがそれを好むと好まざるとにかかわらず、考えるものとしての存在そのものによって、単に感覚し、想像するだけでなく、理解すること、しかも単に幾何学的表現を手段として理解しうるものだけではなく、自己そのものを理解することを要求され、許可されている。この要求もしくは許可にしたがって全力をつくすことを怠れば、必ず誤った理解の仕方に陥って、

結局は感覚そのもののありがたさも十分に享受することはできないことになるほかはないのである。……それゆえにデカルトの場合、生来さまようことを好んでただ感覚するだけですかそうとした自己が次々に自己そのものの理解へと移ってくるということは、その反面に当然、その自己の置かれている世界、その自己に表現を迫る世界そのものについての理解が次第に厳しく、逃避やごまかしのないものとなってゆく過程を意味していなければならない。われわれの厳しい自覚とは、デカルトの場合、すなわち物そのものの規定の徹底的な把握（存在する物は単にばらばらな感覚的形像でもなく、幾何学的表現によって尽くされるものでもなく、さらにそれを超えた具体的な理解を要するものであることの認識）であったといてよい。ただそれならば（デカルトの真意がもしもわたくしの解釈したとおりのものならば）いったいなぜデカルトは、ここでは、理性主義的・観念論的という誤解を招きやすいあのような表現をとったのだろうか。——たしかに、この点にデカルト哲学の制限がある。遠く『情念論』にまで尾を引くこの哲学の困難、デカルトの次にスピノザが現われなければならなかった必然性がある<sup>16)</sup>。すなわちかれは、たしかにその後の近代主義的哲学者たちとちがって、考える自己そのものの存在の事実と撞着した。しかしかれはなお、いわばこの事実を考える自己の内から見ていた。そこからややもすれば、外の世界を単に幾何学的・機械的なものと考え、感覚を斥け理性を取り、物的なものを<sup>ん</sup>貶して精神的なものを挙げるかのようなかれの表現が結果した。そのかぎり、哲学史家たちの型どおりの批評も、全く理由のないものではないといわなくてはならないであろう。しかしながらわれわれは、デカルトが、考える自己のうちからであっても、やはり単に自己の考えではなくて、考える自己の存在の事実そのものを見ていたことを忘れてはならない。例えば『情念論』の冒頭の数節などに最も明らかなように、かれが精神の物体からの区別を厳格にしたのは、精神に何か神秘的な力を賦与するためではなく、むしろまったく逆に、精神からそのような曖昧なものを徹底的に奪って、精神という事実<sup>に</sup>に特有な規定をどこまでも客観的に明らかにするためであった。そうしてじつにこの点にこそかれと今日の新カント派や現象学、ないしはいわゆる実存哲学<sup>17)</sup>との決定的な相違があるのである。そのかぎり、かれの『省察録』は、あらゆるエピゴーネンの歪曲と哲学史家の批難を超えて、われわれの生きかつ死ぬるこの現実の世界のなかに、どこまでも健康にそして豊かに、生きつづけ導きつづけることをやめないであろう。のみならず、その存在の事実を遊離した考えるわたくしの囚われが、いつもまず感覚的映像に結びついて起ることを思えば、デカルトが特に感覚ないし想像を名ざして、誤った考え方を警戒したのも、必ずしも理由のないことではなかったといわなくてはならないであろう<sup>18)</sup>と。

〔2007年7月18日〕

## 註

1) 『デカルトの著作と体系』の著者G・ロディスレーヴィスには「蜜蠟の分析」及びそれによる自己認識については、特に解釈をほどこす必要のあるところとは、思われていない。「それで、まさしく「私はこうして、人間精神なしにはそれ〔蜜蠟〕を認知 (percipere) することができない」のであるから、デカルト的反省のこの段階では、思惟はそれ自身に基づいて展開し、暫定的に、思惟自体の働きという観念性のうちにとじこもる。そこで、思惟の対象の方は、「精神の洞見」、あるいは「それは同じ」蜜蠟であるという結論を下す「判断能力」の単なる相関物にすぎないのである。同時に認識であり判断であるもの、すなわち理性であるところのこの精神はまた、蜜蠟を前にして、「生きられるもの (vécu)」の尽きせぬ豊かさの中にあって経験する多様な感覚によっても、精神として特質づけられる。なぜなら、おのおのの感覚は、知覚される対象の存在ではなくして、私の存在を証すのであり、それに加えて、私を常にものを認知する存在として露呈させるからである。そこからデカルトは、「私にとって、私の精神よりもたやすく知られるものはない」と結論するのである」と。G・ロディスレーヴィスの《Ego sum, ego existo.》の解釈は「もし欺き手が私を欺くのなら、そして私が自分を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、必然的に真であるということ」を。これが……「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。これは経験的確定では決してなく、「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、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 (『序説』) といわれるのである。」つまり「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。」「この意識化の作用によってコギトは、「スム」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。」従って「私は呼吸する、ゆえに私はある、と人がいう時、呼吸は呼吸するものの存在なしにはありえないということから、その存在を帰結しようと望むというのなら何ごとにも帰結されない。……」「しかし、〈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は不可能なのである。」つまり「この思惟を有する私の精神」が「存在する」ことが帰結するのである。「ただ現前する意識のみが、それらが向かうあらゆる方向において、斟酌される。それゆえ、私は疑う、私は意志する、私は否定する、ゆえに私〔精神〕はある、なのである」と。次にその存在する私とは何かの問題にG・ロディスレーヴィスは移る。「デカルトは、……コギトにおける「私 (ego)」に固執する。それでは「私とは何か。考えるもの (res cogitans) である」という。ここで、精神の「物象化」ということは何ら起きていない。というのも、思惟するものの実在性の全体が「思惟するという行為」の内に尽くされるのであって、これは、思惟する私から切り離されないのである。「思惟するものとは何か。それはすなわち、疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、想像し、また感覚するものである……。」議論の展開は明瞭である。デカルトは疑うことのできない意識というものに、それが現われるあらゆる様態において、依拠する。たとえ、その現われが幻想であろうと、欺かれたものであろうともである。そして、デカルトは、この、行為的自己〔精神〕について持つ同じく疑う余地のない感知を、全く意識に属する次元のもの、あるいは自己の自己に対する知識の次元のものとして、自己の行為的作用のひとつひとつの内に発見するのである」と。このようなG・ロディスレーヴィスの「コギト・エルゴ・スム」の解釈を踏えて、最初に引用した「蜜蠟の分析」とそれによる「自己認識」についての批評をすることにする。まず《Ego sum, ego existo.》の解釈では、「コギト」に基づいて「精

神の現実存在」を定立するのであるが、「現実存在」と言うがまったく主観的なもの、つまり客観的事実として「コギト」がその成り立ちの根元からとらえられていない、コギトが思惟（意識）の外に出ていない、依然として「わたく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」精神のままである。ここで「思惟はそれ自身に基づいて展開し、暫定的に思惟自体の働きという観念性のうちにとじこもる」と言わざるをえないのだ。蜜蠟という対象の存在する場所に、この人間精神は出て立っていないので、何ごとかについて思惟すること、それを意識したり、反省したりすることも不可能であるが、公の場に出て、客観的事実として成立しているということを主観的に前提にしているだけである。また「思惟の対象の方は、「精神の洞見」、あるいは「それは同じ」蜜蠟であるという結論を下す「判断能力」の単なる相関物にすぎないのである」とは、「省察第二」の展開における「蜜蠟の分析」の位置づけをまったく理解しておらず「私は単に思惟するもの、すなわち精神もしくは靈魂もしくは知性もしくは理性にすぎない」の説明でしかそれはないと受けとめられている。しかし、思惟するもの（実体）とは何かという間に答えて、さまざまな思惟様態としてそれは現象するほかないものとして、ここで「第一省察」で否定された思惟や思惟能力がその実在性を回復されているのだ。それを踏えて対象認識の問題がとりあげられているのであり、蜜蠟の存在とその本質を認識するとはどのようにして成り立つのかを、以下の省察で展開される前提として考察されているのである。決して、デカルトが思惟様態として列挙したものにおける主として物体に関わる感覚や想像力をそれ以外の精神に関わるものから区別する準備をしているわけではない。従って「精神の洞観」によって、蜜蠟の存在とその本質との認識が実際に遂行されているのであり、また「それは同じ蜜蠟である」とは、蜜蠟を知覚する精神が、蜜蠟の存在する場所に、限界づけられているということの意味しているのであり、従って精神の存在を通して蜜蠟が自分自身をさまざまに表現してきており、それによってさまざまな思惟様態が成立しているということが含意されているのである。「同時に認識であり、判断であるもの、すなわち理性であるところのこの精神はまた、蜜蠟を前にして「生きられるもの」の尽きせぬ豊かさの中にあって経験する多様な感覚によっても、精神として特質づけられる」というのも「蜜蠟の分析」を「思惟するもの（精神、知性、理性）」についての説明としか受けとめていないことを示している。また「なぜなら、おのおのの感覚は、知覚される対象の存在ではなくして、私の存在を証すのであり、それに加えて、私を常にものを認知する存在として露呈させるからである」と言うことも、まず〈sum〉、つまり〈cogito〉がそこにおいて限界づけられ、客観的事実として成り立っていること、そしてその存在する私の本質的屬性が〈cogitare〉であること、従って存在する私は〈cogitare〉を本質的制約とする〈res cogitans〉（実体）であること、そしてそれはさまざまな思惟様態〈cogitatio〉として現象すること——この順序を踏えてこそ、〈cogitatio〉が成立しているということが、〈sum〉、〈cogitare〉、〈res cogitans〉を証拠だてているということが始めて言えるのであるが、G・ロディスレーヴィスは、精神の現実存在を主観的に措定したにすぎず、またその本質的制約が〈cogitare〉であることを「思惟とは極めて「自明な」あるもの」とか「思惟とは多義的な術語である」というデカルトの言明に拠って解明したと言うだけで、さらに〈cogitatio〉によってさまざまな思惟・思惟様態の実在性が復権させられたのであるということも理解せずに（そこは「思惟するもの」を定義したにすぎないと受けとめられているのみ）、どうして「おのおのの感覚は私の存在を証す」ということができるであろうか。また「おのおのの感覚は、知覚される対象の存在ではなくして、私の存在を証す」ということも、デカルトがここで対象認識を問題にしているのであり、蜜蠟という対象の存在と本質を、感覚知覚や想像力によって知覚される以上にさまざまに、「延長」という本質的制約・属性の下に変化する実体として存在することを「精神の洞観」によって認識するのであり、その「精神の洞観」によってのみ知覚される蜜蠟は感覚され、想像された蜜蠟と同じものであると言われているのであるから、「おのおのの感覚」も「延長」という本質的制約の下に現象してきているものとして、「知覚される対象の存在」を、その限りで証しているのである。また言うところの精神が、自己の存在に於て限界づけられていなければ、外にある対象は、自己の存在において、自己の存在を通して、自分自身を表現してきており、それによって精神における多様なさまざまな知覚が成り立っているのであるが、精神はそれによってさまざまな知覚を生み出し

ているのであるが、この「自己の存在」という「真理の垣根」が、まず最初に確實不可疑のものとして認識されていなければ、「おのおのの感覚は……私を常にものを認識する存在として露呈させる」とは言うことはできないのだ。従って「そこからデカルトは、「私にとって、私の精神よりもたやすく知られるものはない」と結論する」と言われているが、以上のことから明らかなように、デカルトの真意を汲み取ったものとして言われているのではないのだ。

『デカルト哲学の体系』の著者小林道夫は「私は疑う、ゆえに私は存在する」つまり「我〔精神〕の存在は、疑わしいことがらをすべて進んで偽と見なし、そのように自らに説得する行為においてその主体として覚知される。」または「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。」従って「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しうるということから、自己自身への回帰すなわち自己意識を必ず喚起し、そうして我の存在の覚知をもたらす」のだ。次に「我〔精神〕の存在が確立されたところで、その我の本質すなわち我の存在をもたらす我の必然的本性を構成するものとは何であるか、……我の本質から「何が真に切り離されないか」と問い、「今、考察している我の存在は物質的本性や身体や感覚器官から切り離しうるものであることが確認されたところで、「思惟すること (cogitare)」が取り上げられ、これは我の存在と一体であって、それから切り離しえないことがはっきりと確かめられる。従って「私は思惟するものである。いいかえれば精神すなわち知性すなわち悟性すなわち理性に他ならない。」「ここでもまた、コギトの場合と同様に、これらの概念の意味は現実の思惟の働き（意識）に即してのみ理解されるものである。」かくして「我の本質規定が……心身分離の作業と表裏一体であること」それを「徹底させるためにまず……我の精神の本性の理解は想像力 (imaginatio) にいっさい依存せず、その理解のためには逆に想像力の提示するものをすべて排除しなければならないということ」つまり「我の本質に想像力も属さないこと」が示され、「それとともにそのようにして体得された独立の存在としての思惟する我が反対にあらゆる思惟様式の軸〔主体〕となりうることを確認する。」すなわち「では思惟するものとは何であるか。すなわち、疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、意志しないで、なおまた想像し、感覚するものである」と。その所以を小林氏はこの思惟の定義について三点を確認することで説明する。「まず、先の議論で、思惟する我の本質規定から感覚や想像力がはっきり排除されているにもかかわらず、ここでは思惟ということのなかに想像力や感覚が含まれていること」であるが、「それらについての直接意識があるかぎりすべて私自身の思惟に所属する様態と見なしうるのである。」「しかし、このことから、思惟は個々の意識されている働きや能力に還元されてはならない。……個々の思惟の働きや能力は個別的本性としての思惟する我によって現出されたものとしてあり、その限りで直接的に意識され我に帰属するものとしてあるのである。」「最後に、この思惟の本性の定義に意志がその本質の構成要素として介入していることを確認しておかなければならない。……まっさきに「疑うものである」という規定が来ており、それに続く規定のなかでも意志の作用が際立っている。……このことは、我の存在定立や我の本質規定の基盤が方法的懐疑にあり、その方法的懐疑とは「みづからに固有の自由を用いて」なされたものであるからして当然である」と。「このようにして、我の本質が物的な事物や想像力を含む身体的機能全体から区別されうるものとしての「思惟するもの」と規定され、さらにそれは思惟のあらゆる様式の軸〔主体〕となりうるということが確認されたのであるが、デカルトはなおもそのことを具体的な事例〔蜜蠟の分析〕に即して確かめようとする。」その「主眼はあくまでも、物質的事物の本質の認識を試みるにしても、それは感覚や想像力に依るのではなく、それとは独立の知的精神によってなされるということ、すなわち精神は感覚や想像力と独立に機能し存在するということを確認することにある。ここでデカルトが強調するのは、そもそも物質的事物の本質の知覚は、知的判断であり、それは知的精神なくしてはありえないということである。」最後にデカルトが最も強調するのは、「この蜜蠟をこのように判明に把握するように思われるこの私は（蜜蠟よりも）私自身をさらにいっそう真実に、さらにいっそう確実に認識するばかりではなく、さらにいっそう判明に、さらにいっそう明証的に認識すること」である。あるいは、この蜜蠟の本質の把握は知的精神の判断によるということからは、「私自身もまた存在するということが、さらにいっそう明証的に帰結すること、……認識対象に対する懐疑

の保持が認識主体の私についての知識をより判明で明証的なものにする」ことである。——小林道夫氏は「以下の三省察の概要」の「自己の有する自由を使用する精神は、その存在について極めて少しでも疑い得る一切は存在しないと仮定するが、自身はしかし存在せざるを得ないことに気づくのである」に拠って本文を解釈するが故に、また「身心二元論の徹底化」を読みとろうとするあまり無理な解釈を行っている。冒頭の「精神」である我の存在の確認つまり主観的な我の存在の措定、次に「すでに十分に限定されたものとして与えられている」「精神」の本質の確認、ここでも「思惟すること」が本質的属性・制約ということが明らかにされず、それが、他の物的なものと同異なっており、「我の存在から切り離されえない」ので、「思惟するもの」（主体＝実体）として我は存在するとされる。ところが身心二元論という先入主に災されて、「そのほかの何であるか。わたくしは想像してみよう」という分節で、「我の本質に身体や感覚器官が属さないというだけでなく、想像力も属さないことが確かめられる」と曲解し、知的精神、意志的精神をそれから独立のものとして立てようとする。さらに次の「思惟するもの」（精神的実体）は、さまざまな思惟様態として現象する、つまりこれまでに否定されたさまざまな思惟・思惟作用がその実在性を回復されるという分節についても、「我は思惟のあらゆる様式の主体となりうることを確かめ」ているところであると誤解し、その理由を説明せざるをえなくなる。まず直前で「思惟するもの（主体）」は想像力から独立のものであると言ったばかりの点について、「感覚や想像力」がそこに入れているのは「直接的意識があるかぎりすべて私自身の思惟に所属する様態と見なしうる」からであると弁明するが、ここでは「思惟するもの」がさまざまな思惟様態として現象することをデカルトは主張しているのである。次にこの「思惟するもの」の現象形態の説明について、「思惟〔するもの〕 mens は個々の意識されている働きや能力に還元されてはならない」つまりそれらは「思惟する我」によって現出されたものであり、その限りで直接に意識され我に帰属する」のだと。デカルトの展開からすれば逆戻りであり、客観的な・公の場所に《cogito》が限界づけられているがゆえに、その存在に於て、そこを通してさまざまな思惟様態が成り立ってくるのであるが、小林氏は「精神（主体）」である我を主観的に措定し、孤立的なものとしてとらえているから、「精神はみずからこれらの思惟の作用を現出させる（elicit）力をもっているのである」とここで言わざるをえなくなっているのである。また「この思惟の本性の定義に意志がその本質的構成要素として介入している」として、「思惟するもの（実体）」がさまざまな思惟として現実的には現象せざるをえないというさまざまな思惟の実在性の復権であるのに、さまざまな思惟の様態の間で「我の本質」から区別される傾向を読み取ろうとせざるを得ないのである。そして続く「蜜蠟の分析」がこのような強引な解釈（我の本質が物的事物や感覚、想像力から区別された「思惟するもの」であり、それがあらゆる思惟の様式の軸となること）を保証してくれると。従って、さまざまな思惟・思惟能力の実在性が回復されたことを踏えて対象認識の問題が取りあげることが出来るようになり、以下の三省察の展開に必要な不可欠なことであるのであるが、「物的事物の本質の認識を試みるにしても、それは感覚や想像力に依るのではなく、それとは独立の知的精神によってなされること」がその主眼であるのとらえられるのみで、蜜蠟の存在と本質の認識がどのようにして成立するのか、その知的精神によってどのように認識されるのか、についてはまったく関心を示されない。従ってまた対象認識における自己認識の問題についても、「この蜜蠟の本質の把握は知的精神の判断によるということからは「私自身もまた存在する」ということが、さらにいっそう明証的に帰結する」と言われるのみで、「第一省察」を踏え「第二省察」の始めのところで、ようやくにして自己の存在という「真理の垣根」に到達することができたのであるが、この困難な歩み、つまり、《cogito》が公の場、対象の存在する客観的な場所に出で立っていること、そこに限界づけられていることの発見の苦勞など関係ないかのごとくに自己認識が可能であるかのごとくに言及するのみである。最後にこの「知的精神」の明晰判明な認識が、「第三省察」の始めの「明晰判明」の規則の原型と考えられると言われているが、それでは「蜜蠟の分析」において対象認識の問題が真剣にとりあげられているのであれば意味のないことであろう。

【デカルト『三省察』訳解】の著者所雄章はこの分節に関して一つの問題を提起している。つまり「蜜蠟の分析」において、蜜蠟の存在とその本質の認識は「独り精神のみによる洞観」によると言われていて、「知



性」という言葉は（それを用いる方が事理にかなうと思われるが）そこでは用いられず、この分節において「物それ自体が、独り知性によってのみ知得されること」の如く「知性」が用いられているのはどうしてなのか。即ち「ここで「知性」を用いている DESCARTES が、これまでは「知性」を使わなかったのは、そもそもなぜであろうか。そのような考察をも加味しつつ、〈蜜蠟〉の比喩——ないし分析——のもつべき役割と意義とを、「第二省察」的思索の展開のなかで、「第二省察」から「第三省察」へと向いゆく思索の展開のなかで、さらには「第六省察」へと到りつくべき MM (L) 的思索の全展開のなかで、見定めるといふことは、〈蜜蠟〉の比喩——ないし分析——が「すっかり手綱を緩めること」で始められたものであるにもかかわらず、MM (L) 的思索の理解の——したがって DESCARTES 哲学の理解の——根幹にも係わるものをもつ課題であろう。しかしここには、〈蜜蠟〉をめぐる一連の DESCARTES 的思索の照準が、大きく（いわば類型的にないしは図式的に）分けて、〈物体〉の側に（すなわち、認識の基幹が〈知性〉にこそあることを明らかにすることにより、物体におけるいわゆる第一性質的なものと第二性質的なものとの区別を定立しつつ、〈思惟する事物〉としての精神との対比において〈延長する事物〉なる DESCARTES 的な物体概念の確立を志す、というところに）合わされていたとする見方と、〈精神〉の側に（すなわち、物体的事物の認識といえども、身体に俟つべき感覚や想像力には拠らぬことを明らかにすることにより、精神の物体に対する優位性を——ただし精神の物体に対する〈事物〉あるいは〈存在〉としての優位性を、というよりは、〈知るもの〉と〈知られるもの〉という関係における優位性を——定立しつつ、精神が物体よりも「よりよく識られる」という主張の裏書きを志す、というところに）合わされていたとする見方とがある、ということのみ指摘するにとどめ、それ以上は（cf. X-1, 115-131）立ち入らないことにする」と。——著者所雄章の前半の問題をとりあげると、所氏は「蜜蠟の分析」において「精神」という言葉が用いられているが、「知性」を用いたほうが「不自然ではなく、むしろそのほうが事理にかなうのではないか」と言われているが、コンテキストに注意されていないのではないか。《sum》に於て限界づけられて成り立っている《res cogitans》は《cogitare》を本質的制約・属性とするものとして、具体的にはさまざまな思惟様態《cogitatio》として現象する、かくしてさまざまな思惟や思惟能力がその実在性を回復された。つまり、デカルトが「精神」や「知性」と言う場合には何よりもまず《sum》（真理の垣根）において成り立っている《res cogitans》を指し示しているのであり、そして認識に関わる働きとして「物の像」を知覚する感覚や想像力や悟性（狭い意味での知性）があり、知覚されたものについて疑ったり、肯定したり否定したり、要するに判断をする意志の働きが含まれているのであり、思惟・観念の、そしてそれぞれの思惟作用・能力の実在性がここに回復され、そのことをデカルトは「思惟するものとは何か？すなわち疑い、理解し、肯定し、否定し、意志し、拒斥するのみならず、また想像もし、感覚もするものである」と、「思惟するもの」の現実的具体的現象形態を言いあらわしているのだ。故に対象認識を問題にする準備がととのった。これから神や物体の存在とその本質の認識に向うためには「今、すなわち、それ〔蜜蠟〕が何であるか、またどういうふうにして認識されるかを、精密に吟味した後……」とデカルト自身言う如く、これからの展望を切り開いていく為に対象認識の問題はこの位置で問題するのが可能になったのであり、ふさわしいことなのである。それ故に蜜蠟の分析は、対象認識がどのようにして成り立つかを、原理的に解明したところである。それでそこでは「知性」ではなくて「ただ精神によってのみ知覚する」或は、「精神の洞観」の如く「精神」が使用されているのは、デカルトが《sum》に於て実在する自己を「思惟するもの」と確認して、その「思惟するもの」を従来は「精神、もしくは靈魂もしくは知性もしくは理性」と色々に曖昧に表現されていたが、それらの言葉で表現されていた内実は、今確かめることができた「思惟するもの」以外の何ものでもない。そしてデカルト自身はその「思惟するもの」を指し示す言葉としては、それらのもののなかより「精神」を使用することを選んだのであった。そして「思惟するもの（実体）」——《cogitare》を本質的制約・属性とするそれ——は、現実的にはさまざまな思惟・思惟するもの（様態）として現象するほかないものである——あたかも「延長」を本質的制約・属性とする蜜蠟（物体的実体）が現実的にはさまざまに「延長」という本質的制約の下に変化する様態としてしかありえないように——。従って、蜜蠟の存在とその本質を認識するのは、単に狭い意味での知覚

における感覚や想像力から区別された「知性」(悟性)によって、感覚や想像力によっては知覚できない、時々刻々に決定された形態から次の決定された形態に変化していく対象のそれに即して対象の変化の制約・法則を知覚するのみならず、さらにその本質的制約の下に無限に変化するものとして判断することによって、その存在を認識したとすることができる、その上で、それは感覚や想像力によって、具体的にその時点での決定された形態を確証されなければならないのである。対象に即していえば、狭い意味における「知性」によって知覚されるその対象の変化の本質的制約・属性は、感覚や想像力によって知覚される形態の変化を離れてあるのではなく、どこまでもその形態の変化に含まれているものであり、それを「知性」でもって把握するのであるが、またそれは感覚や想像力では把握できないもの、知性によってのみ把握できるものであるが、決して感覚や想像力から離れて独立にというのではない、その本質的制約の下に感覚や想像力によって知覚できる以上に無限に変化するものと判断することによって蜜蠟の存在を確認することができるのである。

《sum》に於て成り立っている様々な思惟様態の一つとして「知性」もあるのである。「しかし精神によってでなければ知覚されないこの蜜蠟とはいったい何か?いうまでもなく、わたくしが見、触れ、想像している当のもの、手短かにいえば、最初からわたくしがそういうものだと決めていたその同じ蜜蠟にほかならない」とデカルトが言うゆえんである。従って《sum》に於て成り立っている「思惟するもの」を事柄としては意味する「精神の洞観」によって蜜蠟という対象を認識する・知覚する・把握するといわなければ事態に即さないのである。また「最初の知覚のなかに分明なものが何かあったか?どんな動物でも有すると思われぬ何ものがあつたか?……わたしがその外的諸形態から区別し、いわばその衣装を剥ぎ取って赤裸の蜜蠟を考察する時——その時のようにほんとうにあるがままにそれを知覚することは、よしその時にもなおわたくしの判断に誤りがありうるとしてもやはり人間の精神なくしては不可能なことなのである」といわれる場合もこの「精神」は、知覚としての感覚や想像力や知性(悟性)、さらに判断する意志の働きを含めたさまざまな思惟様態として現象しているものであるほかはないのである。要するに、人間の責任と自由である、神や人や物体の存在とその本質を認識する働きを「精神」ということで言い表わしているのだ。従って、「物体そのものすらもともと感覚によってでも、また想像力によってでもなく、ただ知性によってのみ知覚されること、いいかえると、それが触れられたり、見られたりすることからではなく、ただ理解されることからしてのみ知覚されるということが、今やわたくしに知られているのだから、わたくしは一点疑いの影もなく、何ものもわたくしの精神ほどに容易にまた明白に知覚されうるものはないことを認識しているわけである」ということも、ここで「知性」が出ているとしても、物体そのものの認識が《sum》に於て成り立っている「思惟するもの」、もっと言えばさまざまな思惟様態によって認識される・知覚されるのであるから、この「知性」は「精神」と同じ事柄のものであるのだ。物体そのものを、その存在と本質を認識するのは、「真理の垣根」をさまよひ出た、その本来の能力のわからなくなった感覚や想像力によってではなく、「知性」(「精神」)によってである。つまりそのような能力を超えた働きを疑い、狭い意味での「知性」によって、その本質的制約(「延長」)を知覚するだけでなく、それを独自の能力として分限された感覚や想像力によって検証し、さらには意志によって判断することが必要であるのだ。さらに、その物体を認識する精神については、《sum》に於て成り立っている「思惟するもの」即ち無限に・種々様々に変化する思惟・思惟様態として現象しているものであるが、その現象に即してその本質的制約《cogitare》を、物体のそれである「延長」を超えて、狭い意味での・知覚としての「知性」は把握し、それについて意志は判断しなければならないのであり、従って、物体の認識よりも、それを認識する自己自身・「精神」の方が「容易にまた明白に知覚される」——すでに我々は《sum》においてある《cogitare》を本質的制約とする《res cogitans》を最初に認識したのであった——とすることが出来るのである。

次に「蜜蠟の分析」の意義について所雄章は「MM (L) 的思索の理解の——したがって DESCARTES 哲学理解の——根幹に係るものをもつ課題」といいつつも二つの解釈の類型(デカルトの照準が、物体の側に、或は精神の側に合わされていた)を提示するのみである。「蜜蠟」の分析の『省察』における役割と意義については、「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」「わたくし

の精神」の故に、徹底して疑うことによって《cogito》の本質的な虚しさを確認することを通して、その《cogito》が《sum》に於て限界・限定されていること（真理の垣根）を発見し、存在する自己の本質的制約・属性が《cogitare》であることの認識を通して、存在する自己とは《res cogitans》（実体）であることを発見し、その自己は、さまざまな思惟様態《cogitatio》として現象すること——ここに至って先立つ省察によって否定された、さまざまな思惟・観念及び思惟作用の実在性が回復されたのである——を確認した。これから対象（神、物体）の認識に向う準備がととのった、その存在論的な基礎づけがなされたのである。そこで蜜蠟の分析という対象認識の問題が緊急の課題となったのである。物体の存在と本質を認識するとはどういうことなのか、蜜蠟の実在する場所に限界づけられた精神に、その場所に限界づけられた蜜蠟は本質的制約・属性（延長）の下に無限に変化するものとして認識されなければ蜜蠟そのもの（物的実体）つまりその存在を認識することにならない。蜜蠟は精神の限界づけられているその存在においてその存在を通してさまざまに自分自身を表現してくる、それを《cogitare》という本質的制約・属性の下にある精神がさまざまな知覚として映し出す（観念の生具説はここによるし、観念の明晰判明性も、つまりは観念の客観的実在性をも問題にすることが出来るのである）、つまり感覚や想像力によって知覚される形態には、悟性によってのみ知覚される、その姿形の変化の本質的な制約・法則も伴われているのであるが、そのように対象が自分自身を精神の存在を通して表現してくるのであり、さまざまな知覚がそこにおいて成り立つ、《cogitare》という本質的制約・属性の下に無限に思惟するものとして対象の認識を遂行するのである。それにしても対象認識の根拠には自己認識（その存在論的基礎づけ）が含まれているのである。真理の垣根である自己の存在の確認が何よりも先に含まれているのである。しかしそれはすでに《sum》→《cogitare》→《res cogitans》→《cogitatio》ということが認識されていることを前提にして、《cogitatio》が成立しているということは《sum》→《cogitare》→《res cogitans》の証拠であるということに基づいて、対象認識における対象の認識よりも精神である自己の認識の方が、より真実でより確実で、より明瞭であるといえるのである。デカルト自身「それが何であるか、またどういふふうにして認識されるかを、精密に吟味した後……」というごとく、又アランも積極的に評価するごとく、ここで対象認識の成立が論究されているのである。しかも存在論的に基礎づけられたものとしてだ。これが『省察』における「蜜蠟の分析」の役割と意義である。

かくして所雄章が「私の精神よりもいっそう容易に、もしくはいっそう明証的に私によって知得されるものは、何もないことを、認識する」とあるが、[そのことも]事態的に言って、それは「思惟する事物」としての〈われ〉、その〈われ〉の存在が、〈われ〉において〈認識〉の成立しうるための不可欠的、かつ最優先的な契機——なぜならば、「われわれのすべての認識があるのはそこにおいて」——であるからであって、そのように〈われ〉の有りうるかぎりのあらゆる認識は、〈われ〉が〈われ〉について有つ——「われあり」という——認識によって、先立たれていなければならないのである。そして「私の精神よりも[……]いっそう明証的に私によって知得されるものは何もない」というのも、〈認識〉の順序においてそのように先立つという、まさにそのことがゆえに「いっそう容易に」認識されるということになるからであって、かくてまた「いっそう確実に」認識されるということにも、さらには「いっそう明証的に」認識されるということにも、なるからである」と註解されていることも、『真理の探究』や『第五答弁』を引用されておられるが、まったく実質の伴わぬものでしかない。先立つ『第二省察』においてまず《sum》に於て、《cogito》が限界づけられ、それ自身の外に《sum》の場所に事実として成立していることを確認し、その存在している自己が《cogitare》（物の像）を本質的屬性とする《res cogitans》であり、そのものはさまざまな思惟・思惟作用（様態）として現実的具体的に現象するほかないもの——ここにおいてさまざまな思惟及び思惟作用の実在性が回復された——である。かくして対象（蜜蠟）の存在する場所にすでにでている「自己の存在」において、対象との関係において、自己はさまざまな思惟・観念及び思惟作用として成立しているものであり、この「考えるわたくし自身の事実存在を通してのほか何ものもわたくしの考えに入り来ることができない」のである。所氏は、「思惟するもの」が対象（蜜蠟）の存在する場所に出ていることをどこで論証されたであろうか。また、「思惟するもの」の本質的制約が《cogitare》（「物の像」）であることを、さらには先

立つ省察において否定されたさまざまな思惟や思惟作用が、その実在性を回復し積極的なものとなったことを、いったいどこで論証されたであろうか、また「蜜蠟の分析」が対象認識の成立が論ぜられていることをはたして了解されているのであろうか。このような事柄を説明することなしに「第三省察」で、「私の精神」——〈思惟する事物〉としての〈われ〉——においてある〈思惟された事物〉すなわち〈観念〉を手懸りに、〈思惟〉のいわば外へと立ち出でゆこうとするのである」と言われても何ら根拠なしに言われていることになるのだ。何故ならば、「観念」の「客観的実在性」は、すでに「思惟するもの」がさまざまな思惟・思惟作用として現実的に現象することを確認しているが故に、「蜜蠟の分析」において論じられており、また従って、「〈思惟〉のいわば外へと立ち出でゆこうとする」と言われていることも、本末転倒もはなはだしいことである。「思惟するもの」がすでに「思惟」の外に立っていること、〈sum〉という場所に成立している公の、客観的事実なのであり、対象（蜜蠟、神）の存在する場所ですでに出で立っているのである。このような言及をされることこそ、〈sum〉を主観的な自己定立としてしか理解していない証拠である。

「デカルト『省察』の研究」の著者山田弘明は、「『蜜蠟とは何か』についての思考実験の結果析出するもの〔広がりをもった曲がりやすい、変化しやすいあるもの〕はこれだけである。そこでは物体から第二性質が決定的に除去され、その本質が延長である可能性が示唆されている。だが、これを以てデカルトの物体概念の成立と見ることはむろんできない。なぜならここで示されているのは、物体が大きさや性質において変化を受け入れるあるものであるということのみであって、その本質が延長であると特定する積極的な論証は何もなされていないからである。およそ蜜蠟の比喻においては、物体とは何かという問題の徹底的説明よりも、物体がどのようにして知られるか、精神よりもよりよく知られるのかという問題に的が絞られている。「この蜜蠟が何であるかを、私はけっして想像するのではなく、もっぱら精神によってとらえる」という結論を導き出すことの方に主眼が置かれていたと思われる。物体の本性は、蜜蠟の比喻のあとにおいても相変わらず不透明なのである」とあいまいに言う。山田氏は「蜜蠟の分析」を「省察第二」における、「思惟するもの（実体）」がさまざまな思惟様態と現実的に現象することの後に位置づける必要性・必然性を認められていない。ここでは対象認識（「わたくしは果していずれの場合に、蜜蠟の何であるかを、より完全に、より明白に知覚していたか？……今、すなわち、それが何であるか、またどういふふうにして認識されるかを、精密に吟味した後、であろうか？」）がどのようにして成立するのかが問題になっているのであり、その際対象の存在とその本質の認識は問題にならぬと考えるのであろうか。このような解釈は所雄章氏と同じようなそれであるので、その批評についてはそこを参照して頂きたい。

「デカルトにおける人間の発見」の著者F・アルキエの「蜜蠟の分析」の解釈を見ることにする。まず「思惟するもの、これは何をいおうとするのか。すなわち疑い、理解し、肯定し、否定し、望み、望まず、同様にまた想像し、感覚するもの。」思惟は、デカルトに従えば、悟性ばかりでなく、意志を、さらに想像力や感覚をも含む。思惟は私の心理的意識の全体と一体となっている。実にここで正しく理解しなければならない。もし想像や感覚の概念として、おそらくそれらの原因であるわれわれの身体の観念と、それらが表現する物質的諸対象の観念とを理解するなら、想像力と感覚とは不確定であり、それゆえ斥けられる。……しかし、もし感覚することによって、また見ることによって、私が感覚することについて、また見ることにしてもつ意識を理解するなら、もはや感覚と視覚とが私に属することは少しも疑わしくない。純粋な意識状態としては、それゆえ、想像力も感覚も決してデカルトによって疑われていないのである。「第二省察」はそのようなものとして、心理的意識のいかなる追放も含まない。「私は思惟する」(cogito)の「私」(ego)は反対に意志と想像力と悟性との統一を実現する。そのうえ、もし意志は懐疑の根底そのものであり、コギトは単に懐疑の自覚 (la prise de conscience) と肯定 (l'affirmation) とにすぎないとするなら、さらにもし悟性と想像力と感覚とは、この意志の停止によって疑わしくなった諸表象の全体を今や維持し含むために必要であり、かえって意志こそかつて軽率で偏見に満ちた判断においてそれらを諸事物に帰属させていたとするなら、どうしてこれと異なってありえようか。「第二省察」の末尾でコギトを階層的に秩序づけ、諸物体に関するあらゆる肯定の根底に精神の洞察力を発見する、例の「蜜蠟の」分析はこれを何も変えない。なぜなら

この分析は「思惟によってその模像が形成され、また感覚に入りこむ (tomber sous les sens) 物體的諸事物」が「想像力には全く入りこまない私自身のこの何かよくわからない部分よりも、一層判明に認識される」と私に信じさせる傾向に、異議を唱えるために企てられるからである。デカルトはそれゆえ、いつも外在的なものを信じこむ精神に「もう一度手綱」を弛めてやり、他の途で「第一省察」の歩みを繰り返すことによって、再び精神を自己自身の発見に導こうと決心する。もしそれゆえに「第二省察」が蜜蠟の知覚は視覚でも想像力でもなかったことを確定するなら、それは視覚が眼を、想像力が身体を前提する限りにおいてである。この視覚に、この想像力にデカルトは判断する能力と「精神の洞察力 (mentis inspectio)」とを対置する。しかし、その分析が終ると、かれはあらためて「私」[ego]と「精神」[mens]とを同一視する。なぜなら、かれは「この精神、すなわち私自身について私は何をいうのだろうか」と書いているからである。そして「私は知らず知らずのうちに、私の望んでいたところへ帰ってきた」と書く。したがって外在的なものに降参しようとした後で、かれは「第二省察」全体がその肯定であったこの私へ、つまり思惟一般 (la pensée en général; cogitatio) がその本質的属性であり、また悟性と意志と想像力と感覚とがその諸様態である「自我—実体」[moi—substance]へ「立ち帰る」。デカルトにおいて真の優位が帰属するのは実にこの私の存在であって、時として主張されてきたように悟性ではない。」——著者F・アルキエは「思惟する存在は、ただ思惟としてしか存在することが確実でないと理解する前に、みずから存在することを純粹に把握する。またその最初の公式化された認識は「私は思惟する」ではなく「私はある、私は存在する」である。私は、私が何であるかを知る以前に、存在することを確信するのである」から出発し、その「私は存在する」の先決的で決定的に獲得された確実性を前提」として、その「私が何であるか」を問い、「思惟 (la pensée, cogitatio)」だけがそれから切り離しえないことを理解し、存在する私が「思惟するもの」であることを発見する。そして「思惟するもの」が「思惟」を本質的属性として、さまざまな思惟様態として現象し、「私は思惟する」[cogito]の「私」[ego]は「意志と想像と悟性との統一を実現」し、「悟性と想像力と感覚とは」「諸表象の全体を維持し含むために必要」であるのだ。このようにしてさまざまな思惟作用及び諸表象・観念の实在性が回復されるに至る。そして「蜜蠟の分析」においてデカルトの意図は「いつも外在的なものを信じこむ精神に「もう一度手綱」を弛めてやり、他の途で「第一省察」の歩みを繰り返すことによって、再び精神を自己自身の発見に導こうと」するものとアルキエは押えて、対象認識が問題となっているというより、蜜蠟についての「かれの判断」の吟味に重心があるとして、「コギトを階層的に秩序づけ、諸物体に関するあらゆる肯定の根底に精神の洞察力を発見する」ことにその分析の眼目はあるとする。かくて「精神」である「この私へ、つまり思惟一般 (cogitatio) がその本質的属性であり、また悟性と意志と想像力と感覚とがその諸様態である「自我—実体へ「立ち帰る」」つまり「私はある、私は存在する」の再発見である。我々はアルキエが、ここで「蜜蠟の分析」を対象認識の成立の問題ととらえていないというところに根本的な問題があると考え。その言うところの「私・自我—実体・精神」が真実に主観性を脱して、対象の存在する場所に限界づけられ、客観的な事実として成り立っているかどうかである。「思惟は思惟するもの (実体) なしにはありえない」として「私は存在する」とアルキエは言うのであるが、それは「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」精神でしかそれはない。また「私は思惟する」の「私 (自我—実体) が意志と想像力と悟性との統一を実現する」というのであるが、「思惟するもの」とは現実的にはさまざまな思惟様態として現象するほかないものである故に、そのような「私」に、さまざまな思惟様態の統一者とするのは事実と反することである。アルキエは《私はある、私は存在する》において思惟実体＝精神がある、ととらえ、逆にその思惟が《私はある、私は存在する》において、その外に出で立っており、そこに限定されていることを見て取らないから、そのように実体化された「私」に思惟様態の統一者を考えるのであるが、思惟様態として現象せざるをえないその思惟様態の統一はそのさまざまな《cogitatio》の成立基点、対象の存在する場所に限界づけられている《sum》にあるのであり、そのような「自我—実体」にあるのではない。要するに《私はある、私は存在する》が主観的なものでしかないのである。従ってアルキエは蜜蠟の分析において対象認識を問題にしないので、実際にそこでは「味、香り……」「曲りやすく変

りやすい、拡りを有つ或るもの」「円形から四角形に」「(延長)」等の観念・「物の像」が出ているのであるが、対象の存在する場所の一点に限界づけられた〈cogito〉が、つまり〈sum〉に於て客観的な事実として成り立っている〈cogito〉に、〈sum〉を通して、対象(蜜蠟)が自分自身を表現してくることによって、それらの観念は〈cogito〉に内在しているのであり、その限りで観念の客観的実在性が問われることができるのであるが、それは問題にならず「悟性と想像と感覚とは、諸表象の全体を今や維持し含むために必要である」という観念の他の一面しか、問題にすることはできないのである。これでは「第三省察」以下の展望を切り開くことはできない。

さらにアルキエは「この個人的な自我の肯定」が、「認識の価値を決定することに他ならぬデカルトの本質的な計画にどのような光をもたらすことができるのか」を、つまり「第二省察」の存在理由を問題にしている。即ち「われわれが神へと上昇し、次いで神は誠実であり、われわれの明晰な諸観念は真であると結論することを許す全き弁証法は、今やこの私の個人的で有限な性格に根拠を置くであろう」と。「第二省察」は実に、懐疑によって基礎を奪われたあらゆる観念に存在論的な支持者を、ある意味においてそれらがつねに保存するであろう支持者を供給することを任務とする。諸観念は精神的な素材からできている。それらは私の靈魂の諸状態である。また、たとえ私はそれらが私に外的な何らかの事物に対応することを確信できないとしても、他方、それらは私の観念であることを、それらは意識状態の資格で私に属することを私は知っている。……デカルトによれば、それらの質料的実在の存在論的な支持者はこの私であり、そしてこれによってそれらの生得性を肯定しうるのである。このように感覚、模像、観念からなる曖昧な世界は、懐疑によって外在的なものから断ち切れ、コギトとスムとによってその唯一の実体としてのこの私に結びつけられる。そして「省察」の着想の存在論的統一性は維持される。デカルトは存在を探求し、何らかの存在が存在することを疑わない。つまりこの世界の存在という支柱が諸観念から取り除けられるや否や、それらの諸観念はそれゆえ私の自我の存在の諸様態として出現せざるをえない。また、たしかにそれらはただちに神に基礎づけられ、結びつけられるであろう。しかし、それらに固有の、つまりデカルトのいうように形相的な実在性(この実在性はそれらの表現する諸事物の形相的実在性と混同さるべきではない)において考察されるなら、諸観念はつねに私の自我の諸様態とみなされるであろう。諸観念の存在、それは私自身である。……「省察」において、コギトは、あるいはむしろスムは、すべての観念の主体であり、存在である。またコギトは単に悟性である限りではなく、かえって有限性の確認とその意識とに、つまり欲望と懐疑と不満の意識から切り離されることのできない意識そのものに、根拠を置くことになるであろう。したがって「第二省察」で肯定されるコギトは他の諸観念のなかの一つの観念でもなければ、カントの「私は思惟する」[Ich denke]でもない。それは私自身の存在であり、私の意識のあらゆる豊饒さから、私自身への私に固有の現前の経験の複雑さから何もものも失わせないのである」と。——F・アルキエも「第三省察」以下への展望を切り開くものとして「観念」を問題とするに至る。つまり「蜜蠟の分析」において対象認識を問題にできる可能性を、観念の存在論的支持者が「この私(実体)であり」、「それらの諸観念は私の自我の存在の諸様態として出現せざるをえない。」そのことが観念の生得性の理由であるとして、対象との関係から切り離された限りでの観念の一面から、「私の自我の存在の諸様態」の限りでのそれから展望を切り開いていけると考えている。「この私は私自身に外的な存在を呼び求め、その存在を必要とする。というのは、今のところ、この私が諸観念すべての唯一の存在論的な支持者であるが、しかしこれらの観念は外在的なものへ送り返されるからである」と。このことは「この私(実体)」が、対象の存在する場所〈sum〉から遊離して主観的なものとして立てられた必然的結果である。従って「蜜蠟の分析」においても対象認識つまり蜜蠟の存在とその本質の認識が問題になっていることを読みとることが出来なかった結果である。すでにそこにおいて原理的に対象認識が論じられているが故に「観念の思念的実在性」が問題になっているのである。対象の存在する場所に〈sum〉に出て立った〈cogito〉に、対象はその〈sum〉を通して自分自身を表現してきているのであり、〈cogito〉に対象についてのさまざまな表象・観念が成り立っているのであり、それらは決して実体化された「この私」に存在論的支持者を求めているのではなく、〈cogito〉がそこに限界づけられている〈sum〉において、その

観念の出所があるのである。従って対象の自己表現としての観念であるが故に、その観念の思念的实在性を問うことができるのであるが、そして問われているのである。アルキエは、まず《sum》のところで解決されていなければならない、対象と自己との関係を、「この私は私自身に外的な存在を呼び求め、その存在を必要とする。」というテーゼを持ち出して、最初に主観的な自己（実体）を定立した誤りをとりつくるおうとしているのである。蜜蠟という対象こそ、我々に正しくその存在と本質を承認するように迫って来ているのであり、繰り返し反省をし明晰にそれらを映し出すように要求しているのである。

2) AT. VII. pp. 32-33 ; AT. IX. pp. 25-26

3) ⑥ pp. 337-339

4) ⑥ p. 339

5) ⑥ p. 339

6) ⑥ pp. 340-342

7) ⑥ p. 342

8) ⑥ pp. 342-343

9) AT. VII. p. 33 ; AT. IX. p. 26

10) ⑥ pp. 343-344

11) AT. VII. pp. 33-34 ; AT. IX. p. 26

12) ⑥ pp. 345-346

13) ⑥ pp. 346-348

14) AT. VII. p. 34 ; AT. IX. p. 26

15) ⑥ pp. 348-352

16) 滝沢克己のスピノザの解釈については、『純粹神人学序説——物と人と——』（創言社 1988）pp.31-32 参照のこと。

17) 本書執筆後、1951年頃より読み始められたJ. -P. サルトルは例外である。「実存哲学批判」, 「二つのヒューマニズムと今日の日本」及び『デカルトとサルトル』参照のこと。

18) ⑥ pp. 352-354

[本論稿は日本学術振興会の科学研究費補助金（基盤研究(C) 課題番号 19520036）による研究成果の一部である。]