

『省察』における「私の存在」

細川, 亮一

<https://doi.org/10.15017/2328581>

出版情報：哲學年報. 43, pp.65-92, 1984-02-15. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

『省察』における「私の存在」

細川亮一

本稿の主題は「『省察』における「私の存在」」である。⁽¹⁾とすればここで「コギト・エルゴ・スム」*cogito, ergo sum* が論じられると思われるかも知れない。デカルトにおける「私の存在」が主題となる時、「コギト・エルゴ・スム」という定式をめぐって問題が設定されるのが通例だからである。しかし「コギト・エルゴ・スム」に固執することは、デカルトにおける「私の存在」へ接近する正しい道（方法）なのだろうか。このことを我々はまず問うべきではないか。

確かにデカルトは『方法序説』で *je pense, donc je suis*、『哲学原理』で *ego cogito, ergo sum* と定式化している。⁽²⁾とすればデカルトにおける「私の存在」の定式を「コギト・エルゴ・スム」とすることは当然であるように見える。しかし我々は『省察』のうちに「コギト・エルゴ・スム」の定式を見出すことができない。これは我々を当惑させることであり、見過ごしえない重要な問題を提示しているのではないか。デカルトを解釈し、あるいは解説する時、他の基本的な論点では『省察』を利用しながら、「私の存在」の定式を、『省察』には見出しえない「コギト・エルゴ・スム」として少しも怪しまないのは、奇妙なことではないだろうか。『省察』では次のように言われている。「私はある、私は実存する」というこの命題は、私によって言表され、あるいは精神によって把握されるたびごとに、必然的に真である。」我々は『省察』でのこの定式を「コギト・エルゴ・スム」と同一視してよいのだら

うか。『省察』こそが「私の存在」の最も正確な論理を展開していると言えるのであれば、『省察』のこの定式を主
題的に検討することを我々は避けてはならない。『省察』の優位は誰も否定しないだろう。

我々は『省察』に「コギト・エルゴ・スム」という定式が見出しえないということを指摘するだけでなく、「コギ
ト・エルゴ・スム」に即して考察すると陥りやすい解釈をあらかじめ簡単に検討し、その自明性を破壊することを試
みたい。「コギト・エルゴ・スム」に即する場合、基本的にはコギトとスムの関係に定位し、しかも「コギトの不可
疑性からスムの不可疑性へ」という形で問題が設定される。コギトの不可疑性が出発点であると考えられやすいので
ある。しかし『省察』は「私はある、私は実存する」に達するために、コギトの不可疑性を主張しているとは思えな
い。さらにもしコギト（私は思惟する）の不可疑性からスム（私はある）へと進んだのであれば、何故「私はある、
私は実存する」が確定した後、改めて、「必然的にある私とは何であるか」を問ひ、「私は思惟するものである」と
答えたのだろうか。不可解ではないだろうか。『省察』の歩みは「私はある、私は実存する」の確定から、「必然的
にある私とは何であるか」を問ひ、「私は思惟するものである」へ、すなわち「がある」（実存）から「である」
（本質）へ、であって、「私は思惟する（*cogito sum cogitans*）」（「である」のスム）から「私はある（*sum*）」
（「がある」のスム）へ、ではない。『省察』における「私の存在」の展開は「私がある」から「私は思惟するもの
である」へ、すなわち私の実存 *existentia* から私の本質 *essentia* へ、である。とすれば「コギト・エルゴ・ス
ム」に固執し、「コギトからスムへ」として問題を設定することは、その出発点においてすでに疑わしいのではない
か。

しかし『方法序説』『哲学原理』では「コギト・エルゴ・スム」が「私の存在」の定式であることを否定できない
のではないか。とすれば我々の主張はせいぜい、「コギト・エルゴ・スム」に対して『省察』を対置させるにすぎない
ことになってしまうだろう。しかし我々の狙いは「コギト・エルゴ・スム」に対する単なる対置ではなく、「コギト

・エルゴ・スム」の真理を捉えることなのである。そしてこの真理を捉える試みこそが我々を『省察』へと導くのである。このことを明らかにするために『方法序説』と『哲学原理』を簡単に検討しなければならない。

『方法序説』では「コギト・エルゴ・スム」は次のように主張されている。「しかしすぐあとで、このようにすべてが誤りであると思惟しようと思惟していた間にも、このようなことを思惟している私が必然的に何ものか *quelque chose* でなければならぬ、ということに私は気づきました。そして「私は思惟する、ゆえに私はある *je pense, donc je suis*」というこの真理は、懐疑論者のどんなに途方もない想定もこれをぐらつかせることができないほど堅固で確実であるのを認めて、私はこれを、求めていた哲学の第一原理として、何のためらいもなく受け入れることができる」と判断しました。次に私とは何であるか *ce que j'étais* を注意深く検討して……」

『哲学原理』では次のようになっていいる。「……しかしだからといって、このようなことを思惟している我々が無 *nihi*」である、と想定することはできない。何故なら思惟しているものが思惟しているまさにその時に実存しているかと思ふことは矛盾しているからである。従って「私は思惟する、ゆえに私はある *ego cogito, ergo sum*」というこの認識は、秩序正しく哲学する者に誰にでも現われる、あらゆる認識のうちで第一の最も確実な認識である。……なぜなら我々とは異なっているすべてを誤りであると想定している我々は一体何であるのか *quidam simus nos* を検討してみるならば……」（『哲学原理』第一部、七、八）。

『方法序説』と『哲学原理』は「コギト・エルゴ・スム」の定式において一致しているだけでなく、その論理展開も共通している。「このようなことを思惟している私が何ものかである」と私は気づく。このようなことを思惟している我々が無である」と我々は想定できない。私は思惟する、ゆえに私はある。私とは何であるか。まず明らかであるのは『方法序説』『哲学原理』において、「コギト・エルゴ・スム」によって「私はある」が確定した後、「私とは何であるか」が改めて検討されている、ということである。「私の存在」におけるデカルトの

歩みは、「私はある」から「私とは何であるか quid sum」へ、すなわち私の quidditas, essentia へである。「私の存在」における私の existentia から私の essentia へのこの歩みは我々を『省察』へと導くだろう。『省察』においてデカルトは「私はある、私は実存する」が確定した後、改めて「必然的にある私とは何であるか」を問い、慎重な考察によって「私は思惟するものである」へと到っているからである。

さらに「コギト・エルゴ・スム」というこの真理・認識が、「このようなことを思惟している私は何ものかである」(このようなことを思惟している我々は無ではない)ということから導き出されていることに、我々は注目しなければならぬ。「コギト・エルゴ・スム」は「思惟する私は何ものかである(無ではない)」という事態を表現しているのである。「思惟する私は何ものかである」における「思惟する私」に「私は思惟する(コギト)」が、そして「私は何ものかである(無ではない)」に「私はある(スム)」が対応している。とすれば「エルゴ」に固執し、「コギト・エルゴ・スム」は推論だ、いや直観だ、と言いつ争う前に、「思惟する私は何ものかである」に着目すべきである。「コギト・エルゴ・スム」の意味は「思惟する私は何ものかである」のうちに求められねばならない。かくして、「私は思惟する(コギト)」の不可疑性が主張されているのではなく、⁶⁵「私は何ものかである」の不可疑性こそが問題であることが理解されるだろう。「思惟する私は何ものかである」に着目することは、デカルトの「私の存在」をコギトとスムの関係にのみ定位して解釈することから我々を解放すると思う。しかし「思惟する私は何ものかである」とは一体いかなる事態なのか、そして何ゆえにそのような言いうるのか。「私は何ものかである」が不可疑であるとするれば、その不可疑性は何に由来するのか。我々は『省察』こそがこの問いに答える試みであると主張したい。

『省察』における「私はある、私は実存する」へ到る論理は次のように始まっている。「しかし何ゆえに私は、既に列挙したすべてのものとは異なり、それについて少しも疑う理由のないものがない、ということを知っているのか。何らかの神が、あるいはいかなる名でそれを呼ぼうと、いて、私にこうした考えを送り込んでいたのではないか。し

かしなせ私はそう思うのか。恐らく私自身がこうした考えの作者でありうるのに。それゆえ、少なくとも私は何ものかであるのではないか。「コギト・エルゴ・スム」の意味がそのうちに求められる「思惟する私は何ものかである」がなぜ言いうるのかを証示する試み——『省察』における「私の存在」の論理展開はこの試みなのである。『省察』は「思惟する私は何ものかである」の根拠の探究であり、『省察』によってはじめて我々は「コギト・エルゴ・スム」の真理を捉えることができる。

『方法序説』と『哲学原理』における「私の存在」の共通の論理は、(1)「コギト・エルゴ・スム」による「私はある」の確定の後に、「私とは何であるか」が改めて問われていること、(2)「コギト・エルゴ・スム」が「思惟する私は何ものかである（無ではない）」から導き出されていること、である。この二つの論点はともに「存在（ある）」に関わっている。(1)は「私がある」（私の *existentia*）から「私とは何であるか」（私の *quidditas, essentia*）への歩みを示しており、(2)は「私は何ものかである（無ではない）」と「私がある」との関係を語っている。それ故に二つの論点に着目することは、「コギト・エルゴ・スム」をコギトとスムの関係に定位して解釈することから我々を自由にするだろう。そして「コギト・エルゴ・スム」を「存在（ある）」に定位して捉え返すことへと我々を導くだろう。しかしこのことはいかにして可能なのか。『省察』における「私の存在」を主題的に考察することによって、と我々は答えたい。すでに明らかにしたように、「コギト・エルゴ・スム」に関わる二つの論点が我々を『省察』そのものへと導いたのである。

かくして我々の課題は明らかである。すなわち、『省察』そのものに即してデカルトにおける「私の存在」を考察すること、しかも「私の存在」を「存在（ある）」に定位して説明すること、そしてそのことによって「コギト・エルゴ・スム」の真理を捉えること、である。

我々の課題はデカルトにおける「私の存在」の論理を解明することである。しかし「私の存在」が確定されるのは、方法的懐疑の真只中において、欺く神の想定のもとで、である。それ故「私の存在」の論理を解明するために、我々はまず方法的懐疑の意味を明らかにしなければならない。

我々はデカルトの方法的懐疑をどう理解すればよいのか。方法的懐疑を遂行するのは「自らの自由を用い、その実存について少しでも疑うことのできるものはすべて実存しないと想定する精神」(『省察』の概要、AT, VII, 12)である。しかし「実存について疑う」とはいかなることなのか。

我々は「疑う」ことを、「存在(ある)」という視点から、(1)その「がある」ことを疑うことと、(2)その「である」ことを疑うことという、二つに分けることができる。(1)その「がある」ことを疑うとは、「かくかくである」ものが実存することを疑うことである。この場合その「である」ことは確定していて、その「がある」ことが疑われるのである。例えば「全知、全能である」神がある、ことを我々は疑う。(2)その「である」ことを疑うとは、その実存は前提されるが、それが「かくかくである」ことを疑うことである。この場合その「がある」ことは確定していて、その「である」ことが疑われる。例えば「私の娘が健康である」ことを疑う。勿論私の娘が実存していることは前提されている。

デカルトの言う「実存について疑う」とは(1)の「がある」ことを疑うことなのだろうか。あるいはそれ程単純ではないのだろうか。我々は感覚を例にとって方法的懐疑を簡単に検討しよう。デカルトは「感覚は時々欺く」ことを指摘しているが、それがいかなることかは第六省察の例から理解できる。「遠くからは円いに見える塔が近くでは四角に見え……」(AT, VII, 76) この場合普通は疑いの(2)と考えられる。塔は円いと思えたが、実際は四角だった。この例では普通塔そのものの実存は疑われず、前提される。しかしデカルトの方法的懐疑においては、塔の「である」

(塔が円である)が疑われうる場合、塔そのものの実存(「がある」)が疑われることになる。塔そのものが実存しないと想定するのである。方法的懐疑において、その「である」が疑いうるものはその実存が疑われるのであり、実存しない *non existere* と想定されるのである。

感覚が「かくかくである」と教えたものが、実際は「かくかくでない」可能性がある。感覚が教えた「である」は疑いうるのである。この場合方法的懐疑は「感覚されたものそれ自身」が実存しないと想定するのである。方法的懐疑にとってその「である」が疑いうるものはその「がある」そのものも疑いうる。逆に言えば、実存すると言っているのは、その「である」が不可疑なもののみである。とすればデカルトの方法的懐疑は「である」と「がある」、「*essentia* と *existentia* の緊張関係のうちで展開されていると言えらるう。

「覚醒と夢の区別」の場合も同じことが言える。「私がここにおいて、服を着て、炉のそばに坐っている、という普通の状態を、どれほどしばしば夜の眠りが納得させることだろう。しかし私は服を脱いで、寝床に横たわっている」(AT, VII, 19)「私がここにおいて、服を着て、炉のそばに坐っている」と夢のなかで思っているが、しかし実際は「私は服をぬいで、寝床に横たわっている」。この場合も普通我々は「私の身体」そのものの実存を疑うことはしない。しかしデカルトの懐疑において、その「である」こと(ここにおいて、服を着て、炉のそばに坐っていること)が疑いうるもの(私の身体)は実存しないと想定される。それ故「私の身体そのものは実存しないと想定されることになる。

方法的懐疑の頂点である欺く神⁽ⁿ⁾の想定のもとでは、确实で不可疑と見えた数学的知識も可疑的となる。「私が二に三を加えたり、四角形の辺を数えたりするたびにごとに誤る」(AT, 3VII, 21)ということが、欺く神の想定のもとで考えられる。方法的懐疑は、その「である」が可疑的であるものは実存しないと想定する。それ故数学的対象は実存しないと想定されるのである。⁽ⁿ⁾

この欺く神の想定によって、確実にして不可疑と考えられていた直観知が可疑的となる。このことは『精神指導の規則』が前提していた「直観のもつ明証性と確実性」(AT, X, 369) がもはやそのままの形では維持しえなくなったことを意味する。『省察』は欺く神の想定によって、『精神指導の規則』の地平(素朴な明証知の地平)を超えているのである。⁽⁹⁾

さらに欺く神の想定によって、すべての「である」が可疑的となってしまう。実際は「かくかくでない」のに、「かくかくである」と私を欺く神によって、すべての「である」の不可疑性が崩れ去ってしまうからである。それ故欺く神の想定のもとでは、「である」の不可疑性からその「がある」へと到る道は不可能となる。デカルトは『省察』の第一答弁で次のように言っている。「真なる論理学の法則に従えば、いかなるものについてもまず、それが何であるか (quid sit) が認識されないかぎり、それがあるか (an sit) は決して探究されるべきではない。⁽¹⁰⁾」(AT, VII, 107—108) しかつこの「それが何であるか」(quid sit = essentia) から「それがあるか」(existentia) への道は、欺く神の想定によって閉ざされている。では欺く神の想定のもとで、「私の存在」はいかにして確立されうるのか。「それが何であるか」から「それがあるか」への道が歩みえないとすれば、「それがあるか」から「それが何であるか」への道しか残っていないのではないか。デカルトは『省察』において「私の存在」を確立するために、「私があるか」(私の existentia) から「私が何であるか」(私の essentia) への道を歩んだのだろうか。歩んだとすれば、欺く神の想定のもとで、それはいかにして可能だったのか。

三

デカルトはいかにして「私はある、私は実存する」を、すなわち私の existentia を確立したのか。我々はまず「私はある、私は実存する」へと到る論理の展開を明らかにしなければならぬ。

デカルトは「何も確実ではない」ことが確実である」(AT, VII, 24) というパラドックス(否定の極限)にまで懷疑を徹底化することによって、一つの転換点(新たな次元での肯定)に達する。すなわちデカルトは「それでは何が真であるのだろうか。恐らく何も確実ではない、というこの一事だけだろう」と語った後に、その議論を転換させるのである。

「(1)しかし何ゆえに私は、既に列挙したすべてのものとは異なり、それについて少しも疑う理由のないものがない、ということを知っているのか。何らかの神が、あるいはいかなる名でそれを呼ぼうと、いて、私に (ego) こうした考えを送り込んでいるのではないか。しかしなぜ私はそう思うのか。恐らく私自身がこうした考えの作者でありづるのに。それゆえ少なくとも私は何ものかである (ego aliquid sum) ではないか。」

(2)しかし既に私は私が (ego) 何らかの感覚や、何らかの身体をもっていることを否定したのである。しかし私は立ち止まる、一体何がそこから帰結するのか。私は身体と感覚なしにありえないほど、それらに結びつけられているのか。しかし私は私に (mihi)、世界のうちには全く何もないと、天も地も精神も身体もないと、説得したのである。

従ってまた私も (ego) ないと説得したのではないか。否、私が私に (mihi) 何かを説得したのであれば、確かに私はあった (ego eram) のである。

(3)しかし誰かしら、きわめて有力な、きわめて狡猾な欺瞞者がいて、故意に私を (ego) 常に欺いている。もし欺瞞者が私を (me) 欺いているならば、疑いもなく私もまたある。できるかぎり欺くがよい、しかし私は何ものかであると私が思惟するであろうかぎり、彼は私が無であるようにすることはないであろう。

(4)すべてを十分にまたそれ以上に熟慮したのであるから結局、「私はある、私は実存する」というこの命題は、私によって言表され、あるいは精神によって把握されるたびごとに、必然的に真である、と確定されねばならない。」

(AT, VII, 24—25)

「私はある、私は実存する」へと到るこの論理展開全体の解明なしには、我々は「私はある、私は実存する」の確立の意味を捉えることは決してできないだろう。にもかかわらず、この論理展開を明確にする試みがほとんどないのは奇妙なことではないだろうか。『省察』のこの箇所の内的論理を解明せずに、「コギト・エルゴ・スム」という言葉だけをもて遊び、あるいは「私はある、私は実存する」というこの命題は、私によって言表され、あるいは精神によって把握されるたびごとに、必然的に真である」という定式だけを切り離し、勝手な改釈を試みること——こうしたことはデカルトにおける「私の存在」解釈にとって根本的な怠慢ではないだろうか。この怠慢は単なる偶然ではなく、コギトとスムの関係に定位する解釈に由来する。「私はある、私は実存する」へと到る論理を無視することの怠慢は、逆にコギトとスムの関係に定位してはこの論理展開を理解できないことを示していると思う。

ではいかにしてこの箇所の内的論理を明らかにすることができるのか。我々は先入見を捨て、「私の存在」こそがここでの主題であるということに改めて目を向けねばならない。「私の存在」が主題となつているのであれば、我々はこの論理展開のうちで、「私」という語がいかなる仕方でも働いているかに注目しなければならない。「私」は ego, *min*, *me* として何度も登場している。この点に着目することが、「私の存在」の論理を読み解く鍵になるだろう。さらに「私の存在」がここでの主題であるが故に、我々は「存在（ある）」に、すなわち「私は何ものかである」、「私はある」、「私は無である」に着目しなければならない。『方法序説』『哲学原理』を検討した際に、すでに我々はこれらの言葉の重要性に出会っていたのである（一参照）。「私は何ものかである」、「私はある」、「欺瞞者は私が無であるようにすることはないであろう」という言葉に注目することによって、我々は「私はある、私は実存する」へと究極する論理展開を四つに区別することができる。（すでに引用の際に、(1)から(4)までの区分をしておいた。）⁽⁴⁾ ——我々はこの「私の存在」の内的論理を順次明らかにしていきたい。

(1)「何も確実でないことが確実である」というパラドックスにまで懷疑を極限化した後に、デカルトはその議論を

転換させる。「しかし何ゆえに私は、既に列挙したすべてのものとは異なり、それについて少しも疑う理由のないものがない、ということを知っているのか。」ここで「私」は二重の仕方が登場する。「私」(meum) こうした考えを送り込んでいる何らかの神がいるのではないか。しかし「私自身、がこうした考えの作者でありうる」。そこから次のように言われる。「それゆえ少なくとも私は何ものかである ego aliquid sum のではないか」。ここでの論理を我々はどう理解すればよいのか。「何ゆえに私はすべてが疑わしいと知っているのか」に対して、デカルトは「私自身が「すべてが疑わしい」という考えの作者であり、私が私に「すべてが疑わしい」という考えを送り込んだから、私は「すべてが疑わしい」と思惟しているのだ」と答えている。「私はすべてが疑わしいと考える」の真理は、「私が私に「すべてが疑わしい」という考えを送り込んだ」ことのうちにある。とすればここでの論理は次のようになるだろう。「私が私に、そういう考えを送り込む→私は何ものかである」。ここで「私はすべてが疑わしいと思惟する」(cogito) が無媒介的に「私は何ものかである」が導出されているのではない、ということに注意しなければならない。「私が私に、そういう考えを送り込む」という事態を介してのみ、「私は何ものかである」が主張されているのである。

(2) しかしデカルトは(1)の帰結「私は何ものかであるのではないか」に対し、懐疑の成果を対置する。「既に私は何が何らかの感覚や何らかの身体をもっていることを否定した」。デカルトはこれに対し「私は身体と感覚なしにありえないほど、それらに結びつけられているのか」と再反論する。しかしさらにこの「身体と感覚なしの私の実存」の可能性に対し、懐疑の否定的結論「何も確実ではない、すなわち何も実存しない」によって反論する。「しかし私は私に (meum) 世界のうちには全く何もないと、天も地も精神も身体もないと、説得したのである。従ってまた私もない (me non esse) と説得したのではないか」。方法的懐疑(否定)の極限化は、そのまま新たな次元での肯定へと転化する。「否、私が私に、(meum) 何かを説得したのであれば、確かに私はあった (ego eram) のである」。ここで「私はあった」と言われているが、それは決して「精神である私がある」ことを主張しているわけではない。「私は

私に……精神も、身体もないと説得した」のだから。では「身体でも精神でもない私がある」ことが主張されているのか。否である。ここでは「身体である、精神である」という規定（すべての「である」）に対してさし当り自由な「私」の実存（「がある」）が主張されているのである。——これは「私の存在（ある）」にとつてきわめて重要な論点であり、後に主題的に検討しなければならぬ。

ここでの結論は次のように表現される。「私が私に何かを説得するのであれば、私はある」。この表現は基本的には(1)と同型である。「私が私に (mihi) 考えを送り込む、何かを説得するならば、私は何ものかである、私はある」。(1)、(2)において「私に、考えを送り込む、私に、何かを説得する」という仕方では、「私」が「考えを送り込まれる者、説得される者」「思惟がそれに関わる対象」として登場している。(1)、(2)は、私が私自身に対して、考えを送り込み、説得する、という思惟関係を表示している。私が私自身に対して何らかの思惟関係にあるならば、私は何ものかである、私はある。この定式のうちには、「私は何ものかである」と「私はある」が同一の事態であるのか、という問題が潜んでいる。さらにこの定式は「私は何ものかである、私はある」と言われる「私」は誰なのか、という問いへと我々を導く。「私」はこのような考えを送り込む私、何かを説得する私」なのか、あるいは「私に」という与格で表現された「私」なのか。——この問いは「私の同一性」という概念によって曖昧にされてはならない、重要な問いである。——これら二つの問題については後に検討することとして、我々は「私の存在」の論理を追うことにしよう。

(3)デカルトは(2)での帰結に対して、方法的懐疑の頂点に立つ最強の懐疑理由である欺く神をもち出す。「しかし誰かしらきわめて有力な、きわめて狡猾な欺瞞者がいて、故意に私を (ego) 常に欺いている」。この最強の懐疑理由(否定の極限)をデカルトはそのまま、肯定へと転換させる。「欺瞞者が私を (ego) 欺いているならば、疑いもなく私もまたある」——我々はこのテーゼをどう理解すればよいのか。——このテーゼの条件文には、対格の「私」のみが

登場し、主格の「私」は見出しえない。とすればこの場合「私もまたある」の「私」は、条件文における対格の「私」であって、主格としての私ではないのではないか。「私はある」の私とは誰かが、ここで再び問われねばならない。我々はどうか考えればよいのか。そもそも「欺瞞者が私を欺いているならば、私はある」と何故言えるのか。さし当たり二つの解釈が可能である。

①欺瞞者が私を欺いているならば、すなわち私が欺かれているならば、私はある。「私はある」の私は欺かれている私、受動者としての私である。ここで働いている公理は「欺かれるためには存在しなければならぬ」 *Pour être trompé il faut être* である。

②しかし「欺かれている私、受動者としての私」ではなく、「思惟する私」をここに読み取ることができる。私が欺かれているとすれば、私は何かを誤って思惟していることになる。欺かれることは、何かを誤って思惟することを含意しているからである。¹⁴「欺瞞者が私を欺いているならば、私はある」→「私が何かを誤って思惟するならば、私はある」→「私が思惟するならば、私はある」→「コギト・エルゴ・スム」。①の「欺かれるためには存在しなければならぬ」に對して、ここでは「思惟するためには存在しなければならぬ」*pour penser il faut être* という公理が働いている。このように解釈すると、「コギト・エルゴ・スム」に還元でき、従来の解釈にうまく適合するように見える。

しかし「欺瞞者が私を欺いているならば、疑いもなく私もまたある」に続けて、デカルトは次のように言っている。「できるかぎり欺くがよい、しかし「私は何ものかである」と私が思惟するであろうかぎり、欺瞞者は私が無であるようにすることはないのである。」「私は何ものかである」と私が思惟する」とは、明らかに「私が欺かれている」ことでもないし、単なる「私が思惟する」ことでもない。「コギト・エルゴ・スム」に還元されるのであれば、単に「私が何かを思惟するかぎり」となるべきなのに、ここでは「私は何ものかである」と私が思惟するかぎ

り」となっている。とすれば我々は①の解釈は勿論のこと、②の解釈も採用できないだろう。ここでは「欺かれるためには存在しなければならぬ」という公理も、「思惟するためには存在しなければならぬ」という公理も、何らの働きもしていないのである。

では我々はこの箇所をいかに理解し、定式化すればよいのか。そのために「欺瞞者は私が無であるようにすることはないであろう」とはいかなることかを明らかにしなければならぬ。それは、欺瞞者がいかに欺こうとも、「私が無である」ことはありえない、すなわち「私は無ではない」ということである。しかし「無ではない」「無である」とはいかなることか。「無ではない」とは「何ものか aliquid である」ことを意味する。デカルトは第五省察で次のように言っている。「これらの特性はすべて私によって明晰に認識されているのであるから、確かに真であり、それゆえに何ものかであり、純粋な無ではなぬ。」(AT, VII, 65) *やんに*「無」は「実存しないもの」*res non existens* を意味する。『省察』第二答弁における公理三でデカルトは言う。「いかなるものも、またものいかなる現実に実存する完全性も、無を、あるいは実存しないものを、自らの実存の原因としてもつことはできない。」(AT, VII, 165) 「私は無ではない」とは「私は何ものかである」ことであり、「私は実存するものである *sum res existens*」すなわち「私は実存する *existo*」を意味する。⁶⁵ 結局、我々は(3)を次のように定式化できる。「私は何ものかである」と私が思惟するかぎり、私は無ではない、私は何ものかである、すなわち私は実存する」——これは欺く神の想定のもとでも成立する。この定式が何ゆえに成立するかという問題は後に考察することとして、我々は(4)の検討に移ろう。

(4)デカルトは(1)から(3)までの考察の結論を次のように定式化している。「私はある、私は実存する」というこの命題は、私によって言表され、あるいは精神によって把握されるたびごとに、必然的に真である。「私によって言表され、あるいは精神によって把握される」とは「私によって思惟される」ことを意味する、⁶⁶ と言えるだろう。とす

ればこの定式は次のように言い換えることができる。「私はある、私は実存する」が私によって思惟されるたびごとに、「私はある、私は実存する」は真である。あるいは、「私はある、私は実存する」と私が思惟するたびごとに、私はある、私は実存する。しかしこの定式は(3)とどう関係しているのか。(3)の定式は次の形であった。「私は何ものかである」と私が思惟するかぎり、私は無ではない、何ものかである、すなわち私は実存する。(4)の定式は(3)の定式する」という形で「私は何ものかである」と私が思惟するかぎり、私はある、私は実存する。あるいは、「私は何ものかである」と「私はある、私は実存する」とは同じ事態を意味している(「何ものかである」||「実存する」)とすれば、(3)と(4)は同じ論理構造をもち、同じ事態を言い表わしている、と言うことができる。このように理解することによって、(3)から(4)の定式への移行の意味を我々は把握することができる。

さて(1)と(2)は同じ構造をもっていると我々は主張した。「私が私に考えを送り込む、何かを説得するならば、私は何ものかである、私はある」。すなわち私が私自身に対して何らかの思惟関係をもつかぎり、私は何ものかである、私はある。——この事態こそが(3)と(4)の定式のうちで端的に表現されている、と言うことができる。「私は何ものかである」「私はある、私は実存する」と私が思惟するという仕方、私は私自身に対して思惟関係をもっているのだから。かくして我々は(1)から(4)の論理の同型性を認めることができる。——「私は何ものかである」と私が思惟するかぎり、私は何ものかである||私はある——この定式をデカルトにおける「私の存在」の基本定式と呼ぶことにしたい。¹⁰⁾

我々は(1)から(4)までの内的論理を追うことによって基本定式へと導かれた。しかし欺く神の想定のもとで「私の存在」の基本定式が成立するのは、何故なのか。「私はある、私は実存する」の不可疑性は何に基づいているのか。この不可疑性は「私は思惟する」(コギト)の不可疑性に由来するのだろうか。しかしコギトの不可疑性が(1)から(4)ま

での論理展開のうちで主張されているとは思えない。我々はコギトの不可疑性ではなく「私は何ものかである」の不可疑性に注目したい。——「私は何ものかである」と私が思惟するかぎり、私は何ものかである。——しかし何故懷疑の最強理由である欺く神の想定のもとでも、「私は何ものかである」が不可疑であるのか。何故「欺く神が私を欺いているならば、私はある」と言えるのだろうか。我々はこの問いを手がかりとして、「私は何ものかである」の不可疑性の根拠を明らかにしよう。

「欺く神が私を欺いているならば」とは、「欺く神が私を欺いている」と私が想定することである。欺く神の想定は私が想定するのであるから。想定するとは思惟することである。そして「欺く神が私を欺いている」とは、「私が欺く神によって欺かれている」ことであり、「私が欺かれているものである」ことである。とすれば「欺く神が私を欺いている」とは、「私が欺かれていたものである」と私が思惟する」こと、すなわち「私は何ものかである」と私が思惟する」ことである。言い換えれば、欺く神の想定にもかかわらず（あるいはより適切に言えば、欺く神の想定によって）「私は何ものかである」と私が思惟する」という事態は成立しているのである。だからこそデカルトは「欺瞞者が私を欺いているならば、疑いもなく私もまたある」と言った後に、すぐ次のように言うことができたのである。「できるかぎり欺くがよい、しかし私は何ものかであると私が思惟するであろうかぎり、彼は私が無であるようにすることはないであろう。」ここでのポイントは、欺く神の想定において、「欺く神が私を欺いている」という事態を私が想定している、という点である。「欺く神が私を欺く」ことを想定（思惟）することによって包括することが重要である。「私は思惟する」の不可疑性ではなく、その包括性が問題である。

欺く神の想定においても「私は何ものかである」と私が思惟する」という事態は成立している。すなわち「私は何ものかである」は欺く神の想定においても決して否定され得ない。この「私は何ものかである」の不可疑性、否定しえない現前・現在こそ、「私はある、私は実存する」ことなのである。

確かに欺く神の想定によって私が思惟する内容はすべて可疑的となる。それ故「私がかくかくである」という内容規定の真理は、欺く神の想定によって崩れるだろう。しかし「私は何ものかである」は、「私はかくかくである」という内容規定から自由であるが故に、欺く神の想定のもとでも成立するのである。

①私の私自身への思惟の自己関係（思惟の包括性）と、②「何ものかである」が内容規定から自由であることによつて、「私は何ものかである」は、「私は何ものかである」と私が思惟するかぎり」決して否定されえない。「コギト・エルゴ・スム」がそこから導出された「思惟する私は、何ものかである」は、かくしてその不可疑性が証示されたのである。この「私は何ものかである」の否定しえない現前・現在こそが「私は実存すること、私の *existentia* なのである。『省察』における「私はある、私は実存する」へと到る論理は、ともに省察する者（我々）を「私は何ものかである」というこの否定しえない現前（現在）の経験へと導くのである。

我々の解釈は「私が思惟する」の不可疑性を前提しているのでもないし、要求しているのでもない。我々の解釈にとって「私の私自身への思惟関係」（私の思惟の包括性）こそが重要である。しかしこの「思惟の包括性」は次のような主張と混同されてはならない。——私が私の実存を疑うとしても、私の実存を疑っている私は、疑う主観として疑いの外に残る。さらに「この疑う私の実存」を疑うとしても、その「疑う私の実存を疑う私」が疑いの外に残る。：以下同様。それ故疑う主観それ自身の実存はつねに疑いの外にあり、従つて疑いえない。すなわち疑う主観としての私は実存する。

この「私は実存する」の私は、疑う主観、思惟する主観としての私である。しかしデカルトにおいて「私は実存する」の私は、思惟する主観であるかぎりでの私なのだろうか。——この哲学史の常識はその自明性を問い返さるべきではないか。

ここで問われるべきは、「私はある、私は実存する」の私とは誰か、である。「私の存在」の基本定式——「私は何

ものかである」と私が思惟するかぎり、私は何ものかである——において、「私はある」の私は「私は何ものかである」と言われる私であって、決して「私が思惟する」の私ではない。「私はある」の私は、主観としての主観（裸の主観）ではない。⁸⁴

「私は何ものかである」と私が思惟するかぎり、「私は何ものかである」は不可疑である。方法的懷疑は、少しでも「である」の疑いうるものは実存しないと想定する。逆に言えば、この方法的懷疑を導いているのは「その「である」が不可疑であるもののみが実存しうる」というテーゼである、と言うことができる。「私の存在」において「私は何ものかである」が否定しえない現前（現在）として不可疑であるが故に、私は実存する。「私は何ものかである」の不可疑な現前（現在）こそ「私はある、私は実存する」ことなのである。しかし「何ものかである」は、未だ規定された内容をもっていない。それ故にこそ、「私とは何であるか」が改めて、問われねばならないのである。

四

「私はある、私は実存する」の私は何ものかであり、未だ規定されていないが、「在るもの」ensとして規定可能である。何ものかとしての私に対し、「私とは何であるか」が問われうるのである。⁸⁵それ故「私はある、私は実存する」が確定されたすぐ後に、デカルトは「しかし今や必然的にある私がいったい何であるかを私はまだ十分には認識していない」として、「私とは何であるか」を問うのである。もし「私は思惟する cogito = sum cogitans」(「私がある」としてのsum)から「私はある sum」(「がある」としてのsum)が導かれたとすれば、何故「私はある」が確定した後に改めて、「私とは何であるか」を問い、「私は思惟するものである sum res cogitans」(「である」としてのsum)へ達するのかが、不可解だろう。ここに一つの重要な論点がある。基本定式における「私は何ものかである」の私は、内容規定からさし当たり自由である。「私」が規定された内容であるとすれば、その内容規定、「で

ある」そのものの不可疑性がまず問われるだろう。その私の「何であるか」*quidditas* は欺く神の想定という圧力に耐えうるかが、改めて問われねばならない。しかしいかなる「である」*quidditas* も欺く神の前では疑いうるものとして拒否されねばならなかった。だからこそ「私はかくかくである」(私の *essentia*) から「かくかくの私がある」(私の *existentia*) への道、すなわち「それが何であるか」から「それがあるか」への道は歩みえなかつたのである。その「何であるか」(*quidditas* = *essentia*) が未規定であつても、その「がある」(*existentia*) が確定されうる唯一の存在者が「私」なのである。デカルトが『省察』の第一答弁で語っている「それが何であるか」*quid sit* から「それがあるか」*an sit* への歩み(真なる論理学の規則)は、「私の存在」を唯一の例外とするのである。⁸³「私はある、私は実存する」が確定した後には、じめて、「必然的にある私とは何であるか」が問われうる。そして「私がいったい何であるか」⁸⁴と信じていたか」(AT, VII, 25)を省察し、その「何であるか」*quidditas* の候補を次々に吟味していくのである。私の *existentia* から私の *quidditas*, *essentia* へ、⁸⁵であつて、決してその逆ではない。

私の「何であるか」の候補を吟味して、デカルトは「思惟すること」を発見する。「思惟することはどうか、ここに私は見つける、思惟がそれであると。思惟のみは私から引き離されえないのである。私はある、私は実存する、これは確実である。しかしいかなるかぎりであるか。明らかに私が思惟するかぎりである。」(AT, VII, 27) 確かにここで「私が思惟するかぎり、私はある、私は実存する」と言われている。ここに我々は「コギト・エルゴ・スム」に対応する表現を見ることができのではないか。とすれば『省察』でも結局、「コギト・エルゴ・スム」が支配していることになるのではないだろうか。しかし「私はある、私は実存する」が確定した後に、思惟のみが「必然的にある私」から引き離されえない、とされるからこそ、「私が思惟するかぎり、私はある、私は実存する」と言っているのである。思惟は「必然的にある私」から引き離されえない属性にすぎない。⁸⁶「私はある、私は実存する」が最初のテーゼなのである。「私が思惟するかぎり、私はある、私は実存する」というテーゼは、「私はある、私は実存す

る」が確定された地平において、その「何であるか」が答えられてはじめて可能となる。このテーゼは「私の存在」の基本定式の地平を前提してはじめて言いうるのであって、決して基本定式に代わることはできない。⁶⁸

デカルトは「私とは何であるか」という問いに最終的に次のように答えている。「しかしそれでは私とは何であるのか。思惟するものである。思惟するものとは何であるのか。明らかに、疑い、認識し、肯定し、否定し、意志し、意志せず、また想像し、そして感覺するものである。」(AT, VII, 28) ここで言われている「思惟」は、広義のそれである。しかし「私はある、私は実存する」を確定する時働いていた思惟は、狭義のそれ(認識する)ではないだろうか。とすれば「コギト・エルゴ・スム」に即して考えると、「私は思惟する、ゆえに私はある」から「私は思惟するものである」への展開において、狭義の思惟から広義の思惟へと変化していることになる。デカルトはここで思惟の、不当な拡大をなした、と批判されることになる。——この批判は「私は思惟する、ゆえに私はある」の思惟と、「私は思惟するものである」の思惟との同一性を前提にしている。しかしこの同一性の要請は「コギト・エルゴ・スム」に固執し、「私の存在」をコギトとスムとの関係にのみ定位して解釈(改釈)することに由来するにすぎないと思う。⁶⁹とすれば「デカルトは思惟を不当に拡大した」という非難は、自らの解釈(改釈)から生じた不整合をデカルトに転嫁しているにすぎないことになる。しかしコギトとスムの関係にのみ定位する解釈から解放されれば、こうした不整合は消え去ってしまう。我々の解釈は基本定式に即して言えば、次のことを主張する。「私とは何であるか」と問われている「私」は、「私は何もものである」の私であって、「私が思惟する」の私ではない。「私はある、私は実存する」の確定の後に改めて、「何もものであるか」が問われるのである。「私とは何であるか」と問うことは、「私はある、私は実存する」の確定において働いていた前提としての思惟を取り出すことでもないし、「コギト・エルゴ・スム」からの単なる帰結として「思惟するもの」を主張するわけでもない。デカルトは私の端的な実存から私の「何であるか」quidditasへと歩んでいる。これを確認することによって、「デカルトは

思惟を不当に拡大した」という非難は根拠のないものとして消え去るだろう。

デカルトは「私とは何であるのか」を問い、「私は思惟するものである」と答える。これによってはじめて私の「何であるか」 *quidditas, essentia* が確立される。そして「私は思惟するものである」というテーゼによってはじめて、明証知の地平が切り拓かれるのである。デカルトは第三省察で次のように言っている。「私は私が思惟するものであるということを確知している。それ故或るものを確知するために何が必要であるかを、私はさらに知っているのではないか。……したがって今や、きわめて明晰かつ判明に私が知覚するものはすべて真であるということを、一般的規則として確定することができると思われ。」(AT, VII, 35) 「私はある、私は実存する」から「私は思惟するものである」(本質の確立)へと到ることによってはじめて明証知の地平が可能となる。明証知の地平は本質の地平であり、ここにおいてはじめて、「それが何であるか」から「それがあるか」への歩み、真なる論理学の規則が可能となる。

それに対し「私はある、私は実存する」の「私」は決して明晰かつ判明に知覚される私ではなく、何ものかとしての私である。明証知の地平は明証知に達しない何ものかとしての「私」の不可疑な現前・現在によって可能になるのである。⁸⁵

五

デカルトの「私の存在」の基本定式を我々は次のように定式化した。——「私は何ものかである」と私が思惟するかぎり、私は何ものかである \parallel 私はある。——我々はこの基本定式を「コギト・エルゴ・スム」に単に対置させたわけではない。単なる対置にとどまるかぎり、基本定式は「コギト・エルゴ・スム」と同位対立しているにすぎないことになるだろう。また基本定式は「コギト・エルゴ・スム」の「コギト(私は思惟する)」の対象を限定して「私

は何ものかである」と私は思惟する「*cogito me aliquid esse* としたのでもないし、*コギト*を単に自己意識として捉え返したのでもない。

「*コギト・エルゴ・スム*」という定式は『方法序説』、『哲学原理』において、「思惟する私は何ものかである（無ではない）」から導き出されていた（一参照）。「私は思惟する、ゆえに私はある」の意味は「思惟する私は何ものかである」のうちに求められねばならない。「*コギト・エルゴ・スム*」において、「私は思惟する」の不可疑性ではなく、「思惟する私は何ものかである」の不可疑性こそがポイントである。この「私は何ものかである」の不可疑性が何に由来するのかを問う試みが、基本定式に到る論理の展開なのである。基本定式は、「*コギト・エルゴ・スム*」の意味である「思惟する私は何ものかである」の不可疑性の根拠を言い表わしている——「私は何ものかである」と私が思惟するかぎり、私は何ものかである。基本定式は私の私自身への思惟の自己関係における「私は何ものかである」の不可疑性を主張しているのである。その意味で基本定式は「*コギト・エルゴ・スム*」の真理である。

しかし我々は「*コギト・エルゴ・スム*」と基本定式（それゆえ『省察』）との関係を確定しただけではない。我々の解釈の基本姿勢は、デカルトにおける「私の存在」を*コギト*と*スム*の関係に定位してではなく、「存在（ある）」に定位して、言い換えれば「がある」（*existentia*）と「である」（*essentia*）の関係に定位して解釈することであった。我々はこの「私の存在」の論理を、*existentia* と *essentia* の関係に定位してまとめてみたい。——方法的懐疑とは、その「である」ことが少しでも疑いうるものは実存しない、と想定する試みである。懐疑の頂点に位置する欺く神の想定によって、すべての「である」が疑いうるものとなり、「それが何であるか」*quid sit* から「それがあるか」*an sit* への道は不可能となる。それ故欺く神の想定のもとでの「私の存在」は、私の *existentia* から私の *essentia* へ、という逆の道を歩まねばならない。私の私自身への思惟の自己関係における「私は何ものかである」の不可疑の現在に基づいて、「私はある、私は実存する」が確立される。そして「何ものかとしての私」は未規

定であるが故に、「私とは何であるのか」quidditas が問われ、「私は思惟するものである」essentia が確定される。デカルトの「私の存在」において、私の existentia から私の essentia への道が歩まれるのである。「私は思惟するものである」という本質の確定によって、明証性の一般的規則が導出され、明証知の地平が切り拓かれる。この明証知の地平において、「それが何であるか」から「それががあるか」への道が可能となる。——かくしてデカルトにおける「私の存在」の論理を導いているのは、「存在(ある)」の視点 existentia と essentia との緊張関係である。

「私の存在」の論理が existentia と essentia の関係のうちで展開されているということは奇妙なことだろうか。否である。『省察』そのものが「存在(ある)」、「あるいは existentia と essentia に定位して展開されている」のだから。『省察』そのものが、「存在(ある)」に定位しているとすれば、「存在(ある)」「こそが『省察』の主題である、と言うべきではないか。『省察』の主題が「存在(ある)」であるということは、『省察』が『第一哲学』についての省察』Meditationes de Prima Philosophia である」ということを改めて我々に想起させる。

『省察』における「私の存在」を説明する我々の試みは、我々を第一哲学としての『省察』へと導いた。本稿はデカルトの「私の存在」を存在論の地平において捉え返す試みであり、それは『省察』そのものを存在論として再検討するための最初の一步にすぎない。

注

- (1) 本稿は「生のかたち」という講義(一九八一年前期から一九八二年前期まで)の一部(一九八二年一月十八日、二十五日)として構想され、さらに一九八三年五月七日に九大哲学談話会で発表したものに基づいている。講義草稿から発表に到る過程で、山口大学助教授村上勝三氏に、デカルトの「私の存在」に関する私の不十分な解釈に対し、諸々の点を批判していただいた。そのことに心より感謝したい。

- (2) 確かに『真理の探究』には *cogito, ergo sum* とあるが、その原文はフランス語であった。とすれば、デカルト自身は *cogito, ergo sum* としての *ego* のその形での定式化を一度もしてゐたこととなる。『方法序説』のラテン訳が *Ego cogito, ergo sum, sive existo* (AT, VI, 558) なのはこのため。デカルト自身は必ず *ego* を入れてゐる (cf. AT, VII, 140)。デカルトが必ず *ego* を入れてゐるのは、単に「思惟する」といふはなれて、「私が思惟する」「思惟する私—その私がある」といふ点にポイントがあるからではなからう。——このために大きな問題が潜んでゐる。cf. E. Gilson, *Discours de la Méthode, Texte et Commentaire*, p. 292
- (3) 『省察』第三回論參照(AT, VII, 172)
vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A355
cf. Rodis-Lewis, *L'Individualité selon Descartes*, p. 96
- (4) 「私は何も知らぬか」 *quid sum* としての「私」は *quidditas = essentia* を問はうとする。
- (5) 「私」の不可疑性からその不可疑性への推論を素朴に主張する M. Wilson の考え、デカルト自身は「私」の不可疑性、確実性を主張してゐる。その主張は *ego cogito, ergo sum* である。M. Wilson, *Descartes*, p. 61
- (6) その「私」について、我々の認識から独立な、即目的な「私がある」を否定する精神こそが、方法的懷疑を遂行するのである。
- (7) 「欺へ神」の「欺へ神」の区別は *deus* cf. H. Gouhier, *Descartes, Essais sur le «Discours de la Méthode», la Métaphysique et la Morale*, p. 162-3, p. 167, *La Pensée Métaphysique de Descartes*, p. 121, F. Alquié, *La Découverte Métaphysique de l'homme chez Descartes*, p. 176-7
- (8) 数学的对象としての「私」の「真理を神の誠実にあつて保証されること」を「私」の「実存していること」 *posse existere* (AT, VII, 71) とは知らぬ。
- (9) 『精神指導の規則』(以下『規則』と略)の第三規則で、デカルトは次のように言つてゐる。直観は「純粋な注意している精神の、我々が理解するものについていかなる疑いも残らなければと客観的で判明な把握」であり、「誰もが、自分が実存すること、自分が思惟すること、三角形が三つの線だけであること、球が唯一の表面によつて限られてゐること、またこれと同様のことを、精神によつて直観すること」(AT, X, 368) 『規則』では、「三角形が三つの線だけであること」に限られてゐること、「二つの和が四であること」は直観され、不可疑であるとされてゐる。しかし『省察』の欺へ神

- の想定のもとでは「私が二に三を加えたり、四角形の辺を数えたりするたびごとく誤る」ということが考えられる。とすれば、欺く神の想定によって、『規則』で前提されていた「直観の明証性と確実性」(AT, X, 369) はそのままの形では維持しえなくなる。『省察』の欺く神の想定のもとでは、「自分が実存すること、自分が思惟すること」は、もはや単に「精神によって直観される」ということだけでは、その真理性を保証されないう。『省察』が欺く神の想定によって『規則』の真理論を超えているということは、デカルトの「私の存在」解釈にとって決定的である。『省察』における「私の存在」が欺く神の想定のもとで展開され、かつ、欺く神の想定によって『規則』の真理論がもはや維持されないとすれば、「私の存在」を『規則』における「単純本性の必然的結合」によって解釈することは不可能である。我々はラポルト、ゲルールの解釈を採用するとはじきながら、cf. J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, p. 18, 95, M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, II, p. 309
- 100 『アリストテレス』分析論後書』第二巻第一章では、「それがあるか」 *ei êttein* から「それが何であるか」 *ti êttein* への道が語られている。
- 101 (1) (2) (3)は「しか」 *sed* で始まり、前の段階の結論に対して反論を提示し、その反論に再反論し、「(1) 私は何もかもであるのではないか」、(2) 「私はあったのである」、(3) 「欺瞞者は私が無であるようにすることはないのである」と終わっている。(4)は(1)から(3)までの考察の成果として、「私はある、私は実存する」の定式を提示している。フランクハートは「私はある、私は実存する」へと到る論理を明らかにしようと試み、それを四段階に分けている。(H. G. Frankfurt, *Descartes's Discussion of His Existence in the Second Meditation*, *Philosophical Review* 76(1966), p. 332) 我々は彼のこの試みを評価するが、しかし彼が何故我々の(1)の段階を考察から除いたのか不可解である。また彼は我々の(2)の段階を二つに分けているが、恐らく身体と精神との区別にこだわったためだと思う。しかし「私はある、私は実存する」へと到る論理において、この区別は何らの働きもしていない。「私は私に……精神も身体もないと説得したのである。」「精神である、」「身体である、」という問題、「私とは何であるのか」は、「私はある、私は実存する」が確立した後、改めて問われうるのである。
- 102 (2)での表現が完了形であるのは、昨日の省察(第一省察)において、私が私に全く何もないと説得したからである。
- 103 すでに「私は何もかもである」「私はある」は、「ロギト・エルゴ・スム」の検討(一)において、問題になっていた。トマスにおいて「何ものか」 *aliquid* は「在るもの」 *ens* と置きかえられる *convertitur* 超越概念 *deum* (De Veritate,

1, 1). ストレンツェルは「何ものか aliquid は、何んかの存在性あるいは何性をもつものと同一である」(Disp. Met. III, 2, n. 5)。

(14) cf. H. G. Frankfurt, *Ibid.*, p. 340

(15) ここで「私は何ものかである」と「私はある」とが同一の事態であることが理解される。「何ものかである」は無ではなく、従って実存するものだから。

(16) 「精神によって把握される」とは、思惟されること以外の何ものも意味しない」(AT, VII, 480)

「私によって言表される」に基づいて、デカルトにおける「私の存在」を發話行為に即して解釈する試み（「私」という言葉の使用法の分析に基づく解釈）を、我々は採用することはできない。「私はある、私は実存する」へ、到る論理展開のうちで、この意味での發話行為は何ら問題になっていないのだから。この定式だけを、それへと到る論理から切り離し、既製の枠（それが最新のものであろうと）に押し込めることを、我々は避けねばならない。

(17) これに似た定式化の試みとして、坂井昭宏「コギト・エルゴ・スム—英語の文献によるデカルト研究の現状—」（千葉大学教養部紀要）二七、三四、五三頁参照。坂井氏は「コギト・エルゴ・スム」の、コギトの對象を、任意の對象ではなく、「私は…する（である）」と限定することによって、彼の定式に達している。しかし我々は「コギト・エルゴ・スム」の意味をなす「思惟する私は何ものかである」の根拠として、基本定式を位置づける。

(18) 私の思惟のこの包括性を、我々は(1)、(2)でも指摘することができる。(1)私が「すべては疑わしい」と考えるのは、私自身、が、そういう考えを私に送り込んだから。私が「すべては疑わしい」と考える、という事態を、そういう考えの作者としての私（の思惟）によって包括する。(2)私が「何も存在しない」と考えるのは、私自身、が、私にそのように説得したから。私が「何も存在しない」と考える、という事態を、そのように説得した私（の思惟）によって包括する。

(19) 「私はある」の私を、「主観としての主観」「客観世界の外にある主観」として解釈するかぎり、デカルトが、この私を「思惟するもの」（さらに思惟する実体、としたこととうまく適合しない。それ故、デカルトは方法的懐疑によって「客観世界の外にある、すべてを客観とする主観」の次元を發見したにもかかわらず、すぐ再び「思惟するもの」という客観の地平に逆戻りしてしまった、と批判される。しかし、こうした批判は、デカルトの「私」を「主観としての主観」と改釈することから生じた不整合をデカルトに転嫁しているにすぎない。

(20) 我々は、ここでデカルトにおける「私がある」の確実性に対して、離人症における「私がない」の空虚さを想起すべきである

- う。デカルトにおいても、離人症においても、「私がある」「私がない」の「私」は、主観としての主観（裸の主観）ではなく、「対格（与格）としての私」である。離人症では「対格的自己との存在論的親密さを失った空虚な、裸の主観」のみがある。しかしこのことこそが「私がない」という事態なのである。この裸の主観が「私がない」私でない」と感じるのである。デカルトにおける「私がある」は決して「主観としての主観（空虚な裸の主観）がある」ことではなく、「存在論的親密さにおいて出会われる対格（与格）としての私がある」ことなのである。これが「私が私自身に対して思惟関係をもつ」ことの実存の意味である。
- (21) 「何らかの実在的な属性も無にはありえぬら」（AT, VII, 161）——この公理は「私の存在」に即してはじめて導出される一般命題である。cf. H. Gouhier, *ibid.*, p. 276-281
- (22) 注(3)参照。
- (23) cf. F. Alquié, *ibid.*, p. 186 彼がデカルトの「私の存在」の論理における *existentia* から *essentia* への歩みを強調する際には、全面的に賛成である。しかし、アルキエも結局、コキトの不可疑性に依拠して私の実存を論じている (*ibid.*, p. 189)。彼も「コキト・エルゴ・スム」の構図のうちを動いていることは明らかである。彼は正当にも『省察』の存在論を際立たせるが、第二省察の「私はある」へ到る論理展開を全く無視している。
- (24) 勿論「私はある、私は実存する」の私は決してすべての述語規定を剥ぎ取られた裸の私ではない。私は何ものかとしての私であり、未規定（さし当たり規定の不可疑性を要求することなしにその実存が確定される）であるが、規定可能である。「私は何ものかである、」から「がある」が導出されている、という疑念に対しては、「何ものかである、」の「である」は、本質記述（述語規定）としての「である」ではなく、超越概念としての「何ものかである、」である、という点を指摘しなければならぬ。（注(3)参照）
- (25) 「ここに私は見つける、思惟がそれであると。」が、仏訳では「私はここに思惟が私に、属する、属性であることを見つける」となっている。cf. F. Alquié, *Experience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes (Cahiers de Royaumont, Philosophie N° II)* p. 24
- (26) 「コキト・エルゴ・スム」を『省察』におけるテーゼ「私が思惟するかぎり、私はある」と同じであると解釈するとすれば、「コキト・エルゴ・スム」は基本定式を前提してのみ可能なテーゼにすぎない、と言わねばならない。
- (27) 「思惟の不可疑性」から「その思惟の基体へ」という枠組み（コキトからスム）で解釈すれば、「思惟」の同一性の要請は避

けられぬ。

(28) 勿論「私はある、私は実存する」というテーゼそのものは「最も確実で最も明証的」である。

(29) 「コギト・エルゴ・スム」の「私が思惟する」と、基本定式の「私が思惟する」は、位相を全く異にする。

(30) 第三省察から第六省察までも、*existentia-essentia* に定位して展開されているということは、それらの表題から明らかである。第三省察「神について、神は実存する」ということ、第四省察「真と偽について」、第五省察「物質的なものの本質について、そして今いちど神について、神は実存する」ということ、第六省察「物質的なものの実存について、そして身体から精神の實在的區別について」。

(31) 「真なるもの」「ある」の観点から捉えられている。「私は真なるもの、真に実存するものである」(AT, VII, 27)「真であるすべてのものは何ものかである」(AT, VII, 65) ならに「身体からの精神の實在的區別」とは、「私が私の身体から実際に區別され、身体なしに実存している」(AT, VII, 78) *non in corpore*。

(32) 私は「何ものか」であり、「私は真なるもの、真に実存するものである」*aliquid = verum = res existens*。『省察』において「私の存在」の論理を導く言葉「何ものか」、「もの」、「真」は、トマス『真理論』によれば、「在るもの」*ens*と置きかえられる超越概念である。「私はある、私は実存する」が確定される場とは、超越概念が語られる場である、と云うことができる。「存在(ある)」に定位した我々の解釈は、デカルトの明証知の地平(本質記述の地平)の根底に、超越概念が語られうる場を見出したのである。

(33) 例えば、第三省察における「私の内から私の外へ」といういわゆる認識論的な問題は、「それが何であるか」から「それがあるか」への歩みとして理解されるべきである。その本質からその実存への歩みは、単に「神の存在論的証明」につらて言うだけではない。「私が神の概念をもっている」ことの原因→神の実存。「神の概念をもっている私が実存している」ことの原因→神の実存。ここで働いているのは、神の概念(「である」、概念の *realitas objectiva*) から神の実存へ、である。