

自己論—デカルト的自我の本質—

Who am I? — The Essence of Descartes' Ego —

田 中 康 司

Koji TANAKA

福祉社会教育講座

(平成29年10月2日受理)

序

真の自己とは何か, 本当の自分とは何か, この問いをめぐる議論を自己論と呼ぶこととする。洋の東西を問わずこれまで多くの哲学者が, 独自の自己論を展開してきた。われわれの課題は, まず彼らの自己論を概観し考察する, 次にそれら自己論が論じている自己の異同を体系化し, 各自己論のもつ意義を明らかにする, 最後に以上をふまえて真の自己とは何かを問う, ことである。

本稿では, 以上の課題に取り組む最初の一步として, デカルトの自己論をとりあげ考察する。デカルトを選んだのは, 彼の自己論がその後の西洋近代哲学における自己探求の出発点とされるからであり, それゆえ各自己論における自己の異同をはかる座標軸の原点としてふさわしいと思われるからである。

さて, よく知られているように, デカルトは「懷疑」によって「思惟するもの」としての「私」に到達する。したがって, デカルトの自己の何であるかの解明は, まずもって「懷疑」と「思惟」を中心になされるべきである。

なお本稿での自己及び自我という用語について一言述べておく。自我は, デカルトが「懷疑」によって到達した ego の訳語である。この ego の訳語として本稿では主に「私」をあてたが文脈によって自我としたところもある。それに対して自己は, デカルトの ego をはじめ様々な自己論で中心的に問われている存在の総称である。したがって自我や「私」は自己に包摂される。

第1章 懷疑

デカルトにとって「懷疑 (dubitation)」は哲学の土台であり出発点となるべき絶対確実な原理を発見するための方法である。少しでも疑いえるものは絶対的に虚偽なものとして退けていき, 全く疑いえないものが見いだされたならばそれこそが絶対確実な原理であり, すなわち哲学の第一原理たりうる, というわけである (cf. AT, VI, 31-32)¹⁾。以下『省察』に即してみていく。

「懷疑」の実施に当たり, デカルトは, いちいちの意見・信念を扱っては際限がないので, それら意見・信念を支える原理にこそ取り組むべきだと考える。ここでいう原理とは認識原理のことである。すなわち認識原理そのものに懷疑理由が見つければ, その原理にもとづいて認識される一切も疑わしいということとなり, したがって絶対的に虚偽なものとして退けられる, ということである (cf. AT, VII, 18)。

デカルトは幾つかの懷疑理由を提示するが最終的に「欺く神」²⁾ という懷疑理由を持ち出す。その結果いかなる認識原理も疑いえることとなり, 私が認識しうる一切が絶対的に虚偽なものとして退けられ, その存在が否定されることとなる。したがって「私が何らかの感官や身体をもつこと」(AT, VII, 24) が否定され, 「世界のうちには, 天空も, 大地も, 精神も, 物体も, 全く何一つとしてない」(ibid.), それゆえ「私もない」(ibid.) ということとなる。ここが「懷疑」の極点である。

しかし「懷疑」がここまで及んだところで逆転がおこる。認識される一切が (世界も身体も精神

も私さえも)存在しない、と思惟せざるをえないとしても、私がそのように思惟しているのであれば、「私はある」のである。だが「私はある」ということもまた「欺く神」によってそう思わされているだけかもしれない。しかしこの疑いは「私はある」には及ばない。たとえば「 $1 + 1 = 3$ 」が真実なのに「欺く神」によって「 $1 + 1 = 2$ 」と誤るようにされている、したがって「 $1 + 1 = 2$ 」は虚偽である、ということはいえる。しかし「私はない」が真実なのに「欺く神」によって「私はある」と誤るようにされている、したがって「私はある」は虚偽である、ということはいえないのである。なぜなら「欺く神」によって欺かれているのは「私はある」と思惟している「私」であるからである。欺かれているかぎり欺かれている「私」はあらざるをえないのであり、欺かれるためには思惟する必要があるのである(たとえば思惟しない物体は欺かれることもない)。かくしてどんなにしても、「私はある」と思惟しているかぎり、「私はある」ということは揺るがない。デカルトは次のようにいう。

しかしながら、誰かしら或る、この上もなく力能もあればこの上もなく狡智にもたけた欺瞞者がいて、故意に私を常に欺いている。彼が私を欺いているならば、そうとすればこの私もまたある、ということは疑うべくもないのであって、彼が力のかぎり欺こうとも、彼はしかしけって、私が何ものであると私の思惟しているであろうかぎりは、私が無である、という事態をしつらえることはできないであろう。かくして、すべてを十分にも十二分にも熟考したのであるから、そのきわまるどころ、「私はある、私は存在する (Ego sum, ego existo.)」というこの言明は、私によって言表されるたびごとに、あるいは、精神によって概念されるたびごとに、必然的に真である、と論定されなければならないのである(AT, VII, 25)。

「言表する」および「精神によって概念する」というのは、要するに「思惟する」ことである。したがって最後の結論は、私が「私はある」と思惟するかぎり、「私はある」は必然的に真である、ということである。これが、デカルトが「懷疑」によって発見した哲学の第一原理である。

さてここで注目すべきは、デカルトは、なんでもよいから私が思惟しているかぎり、必然的に私は存在する、といっているのではないということ

である。思惟内容が限定されているのである。私が必然的に存在するのは、「私はある」と私が思惟しているかぎりなのである。これは何を意味するのだろうか。この意味を正當に捉えることによってのみ、デカルトが到達した自己の何であるかを解明することができるよう思われる。しかしそのためにはデカルト的「思惟」の正体を見極める必要がある。次章以降でみていく。

ところで上記引用の最後の結論の直前に「私が何ものであると私の思惟しているであろうかぎりは、私が無である、という事態をしつらえることはできない」とある。最後の結論とは前件が少し異なっている。私が思惟しているのは、結論の直前では「私が何ものである」だが、結論では「私はある」である。要するに「ある」の違いである。前者の「ある」は「である」の「ある」であって主語の位置にくるものの本質を示すのに対し、後者の「ある」は「がある」の「ある」であって主語の位置にくるものの現実存在を示している。したがって「私が何ものである」と「私はある」は異なる命題であり、したがって「私が何ものである」と思惟するのと「私はある」と思惟するのは異なる思惟である。

しかしデカルトは前者の言明から後者の言明へ移行するのに何の説明もしていない。おそらくデカルトにとっては「私が何ものである」と「私はある」は同じ内容の命題であり、「私が何ものである」と思惟するのと「私はある」と思惟するのは同じ思惟なのである³⁾。このように理解するしかないだろう。そして「私が何ものである」とは「私が何ものであるとしてある」ことであるとすればこの理解は妥当かもしれない。しかし、疑問は完全にはぬぐえない。というのも「何ものであるとして」という制約があるのとないのとではやはり異なると思われるからである。もしかするとデカルトの先入見がこの両者を同一視させていたのではなかろうか。

デカルトは「第一省察概要」において「懷疑」が先入見の除去のための道であることを次のように述べている。「この懷疑が、われわれをあらゆる先入見から解き放って、精神を感覚から引き離すのに最も容易な道を整える」(AT, VII, 12)。なるほど感覚に由来する先入見は除去されたと思われる。感覚自体が「懷疑」にかけられることによって、「私が何らかの感官や身体をもつこと」(AT, VII, 24)が否定され、かくして感覚に由来する「私は身体(と一体)である」あるいは「私は身体を所有している」といった先入見が除

去されたのである。しかし先入見は何も感覚にのみ由来するわけではなかろう。「私が何ものかである」と思惟することと「私はある」と思惟することは別のことであって区別されなくてはならなかったのではないか。これについても次章以降で論じることとする。

第2章 思惟

「懷疑」によって発見された「私 (ego)」とは一体何であるのか。「第二省察」後半においてデカルトは「まだしかし十分には私は、今や必然的にある私、その私がいいたい何者であるかを理解してはいない」(AT, VII, 25)と述べ、慎重に「私」の何であるかを明らかにしていく。

最初にデカルトは、「私」は人間であるという答を、それが無数の難問へと陥らせるからという理由で拒否する。そのかわりに「私とは何であるかを私の考察しようとしたそのたびごとに、おのずと自然にみちびかれて、何が私の思惟に従来立ち現われてきていたか、に注意することにしよう」(AT, VII, 25-26)と述べ、私の思惟に現れてくるものとして、まず身体、つぎにこれまで魂に帰していた「私が栄養をとり、歩行し、感覚し、思惟するということ」(AT, VII, 26)をとりあげ吟味するのである。その過程は以下の通りである。

まずデカルトは、「私」は身体をもたないという。なぜなら「今私は、或るいとも力能のある、そして、もしそう言ってもかまわぬのなら、邪意にみちた欺瞞者が、あらゆる点に苦心して、力のかぎり私をだまそうとしてかかっている、と想定している」(ibid.)からである。すでにみたように、この「懷疑」によって身体が存在は否定されているのである。

次に「私」が身体をもたないことを根拠に、栄養をとること、歩行すること、感覚することを「私」から切り離す。栄養をとり歩行し感覚するためには身体が必要であるから。感覚することについては夢かもしれないという懷疑理由も追加する。

最後に思惟することだが、これのみは「私」から切り離せないとする。なぜか。「私が一切の思惟を止めるとしたならば、おそらくまた、その瞬間に私はそっくりあることを停止する、ということにもなりかねない」(AT, VII, 27)からである。前章で見たように「私はある」が必然的に真であるのは、私がそのように思惟しているかぎり

であって、思惟を止めれば「私はある」も真ではなくなるのである。したがって思惟は「私」から切り離せない、ということである。かくして「私とは、断然思惟するもの」(ibid.)でしかないのである。

デカルトは「私」を「思惟するもの (res cogitans)」であるとし、これを「精神 (mens)」, 「魂 (animus)」, 「知性 (intellectus)」, 「理性 (ratio)」といいかえる (ibid.)。(以下ではこれらのうちもっぱら精神という言葉を使用する。)[「私」(精神)の本質は思惟であるということだが、ではその思惟とは何か。

デカルトは「思惟するもの」を「疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲せず、また想像もし、そして感覚し、するもの、である」(AT, VII, 28)という。こういったからといってデカルトは、プラトンのように魂を幾つかの部分に分けて各部分がそれぞれ固有の働きを遂行すると考えているのではない。デカルトにおいては「欲し、感覚し、理解するのは、一にして同じ精神」(AT, VII, 86)なのである。

それはさておき「思惟するもの」をこのように説明されると素朴な疑問がうかんでくる。先にデカルトは、栄養をとること、歩行することとともに感覚することも(それが身体が存在を前提し、すでに身体が存在は否定されているため)「私」から切り離し、唯一残った思惟することのみを「私」から切り離しえないとしたのではなかったか。そうであれば思惟することは感覚することではないはずである。しかしここにきて、思惟することは感覚することでもあるという。どういうことか。

デカルトは「光を見、騒音を聞き、熱を感じている」(AT, VII, 29)というのは「見ている、聞いている、熱くなっていると思っていること」(ibid.)であるという。そして「これこそ本来、私において感覚と呼ばれていること」(ibid.)であり、「実際、このような厳密な意味に解するならば、感覚するということは思惟するということにはほかならない」(ibid.)というのである。感覚するとは「感覚していると思っていること」であるから、厳密には思惟することである、というわけである。「私」が「思惟するもの」と理解される以前において感覚することが「私」から切り離されたのは、感覚することの厳密な意味が隠されており、単に身体感覚器官における活動としてのみ捉えられていたからである、ということである。

さて、デカルトは明示してはいないけれども、同じことが「感覚すること」以外の「疑うこと」「理解すること」「肯定すること」「否定すること」「欲すること」「欲しないこと」「想像すること」についてもいえるはずである。

「疑うこと」は「疑っていると思っていること」, 「理解すること」は「理解していると思っていること」, 「肯定すること」は「肯定していると思っていること」, 「否定すること」は「否定していると思っていること」, 「欲すること」は「欲していると思っていること」, 「欲しないこと」は「欲していないと思っていること」, 「想像すること」は「想像していると思っていること」なのである。

「…していると思っていること」, これが思惟することの正体である。さてしかしこれはどういうことであろうか。『省察』以外のテキストにも目を向けてみよう。まず「第二答弁」最後に付された文書からデカルトの言葉を引用する。

思惟という名称でもって私は、直接にわれわれがそれを意識しているというふうにしてわれわれのうちにあるところのもののすべて、を包括する。それであるから、意志の、知性の、想像の、および感覚の作用のすべては思惟なのである。しかしながら、私は「直接に」という語を、思惟から生起するものを排除するために、付け加えたのであって、たとえば有意運動はなるほど思惟を原理としてもってはいるが、それそのものはしかし思惟ではないのである (AT, VII, 160)。

「われわれのうちにあるところのもののすべて」というのは、ここでの「われわれ」が人間としてのわれわれではなく精神としてのわれわれであるのは明らかであること、具体例として「意志の、知性の、想像の、および感覚の作用のすべて」があげられていることから、精神の作用であるかぎりの一切の作用 (operatio) を指すものである。この引用の前半部分について所が「このような表現の意味すべきところ、デカルト的「思惟」とはつまり、もっぱら作用としての、あるいは作用という側面から見られたかぎりでの、意志する・知解する・想像する・感覚する等々の一切の心的現象を指すと言わなければならない⁴⁾と述べているとおりである。

しかし精神作用であるというだけでは思惟 (cogitatio) の正確な定義とはならない。引用にあるとおりその精神作用には意識 (conscience)

が伴わなければならない。それも「直接に」。つまり思惟は二つの契機から成り立っているということである。精神作用と直接的意識の二つである。思惟は直接的意識を伴う精神作用である、と定義されるのである。

このように定義したとき、それでは意識を伴わない精神作用というものは存在するのかどうかという疑問がわく。しかしデカルトが「第四答弁」において「思惟するものとしての精神のうちには、精神がそれについて意識しないものは何もありはしない」(AT, VII, 246) ということを確認し、さらに「銘記すべきは、われわれの精神の働き、言うなら作用をこそ、われわれは常に現実的に意識している」(ibid.) といっていることから、そのような意識されない精神作用はありえないことが分かる。つまり精神作用であるかぎりそれは必然的に意識されているのである。

デカルトが思惟を定義するのに意識の随伴にことさら言及しているのは、意識を伴わない精神作用が存在するからではなく、精神作用には必ず意識が随伴することを強調するためである。

同じことは精神が精神作用を意識する仕方が「直接に」であることをわざわざ言及していることについてもいえる。精神作用についての非直接的意識が存在するというのではないのである。精神作用についての意識は必然的に直接的であることを強調しているのである。

とはいえ引用の後半部分でデカルトは「直接に」という付加にかんして、それが思惟を原理として思惟の結果として生じるものを思惟から除外するためであるといっている。この説明は、非直接的に意識される精神作用というものが存在して、それはしかし思惟ではない、思惟は直接意識される精神作用に限定される、といっているように読める。しかしそこで実例としてあげられているのが有意運動であることから、そうは読めないことは明らかである。なぜなら有意運動は思惟であるところの意志作用を原理としてその結果として生じるものであるが、それ自体は精神作用ではなく身体運動だからである。

では本当のところはどう読めばよいのか。要するにこういうことである。精神作用は思惟であり身体運動が思惟でないのは当然である。だが精神作用と身体運動を区別する基準は何か。精神作用の意識は直接的であらざるをえず、身体運動(いくらそれが精神作用の結果生じたものであっても)の意識は非直接的であらざるをえない、という以外にない。したがって「直接に」という付加

は、いくら思惟を原理としていても非直接的に意識されているものは、精神作用ではなく身体運動であるから、思惟ではないということをいうための付加なのである。

なお直接に意識するとはどういうことかについて付言しておく。デカルトは思惟について、『哲学原理』第1部第9項においても上で引用した「第二答弁」と同趣旨の定義をおこなっている。それによると思惟とは「われわれによって意識されて、われわれのうちで生ずる、しかもその意識がわれわれのうちにあるかぎりのすべてのもの」である。ここでは「直接に」のかわりに「その意識がわれわれのうちにあるかぎり」という付加がなされている。したがって「直接に」と「その意識がわれわれのうちにあるかぎり」は同じことをいっていると解釈するのが妥当である。

そしてここでの「われわれ」も精神としてのわれわれのことであるから「その意識がわれわれのうちにあるかぎり」というのは「その意識が精神内にあるかぎり」という意味になる。つまり意識の仕方が直接的というのは意識が精神に内在的であるということである。精神作用の意識は精神内でなされるから精神に内在的であり、これを直接的というわけである。

それに対して非直接的というのは意識が精神を超えていくということである。身体運動とはいっても「精神から実在的に区別される身体」(cf. AT, VII, 78)の運動であるのだから、その意識は精神を超えていかざるを得ない。身体運動(有意運動)の意識が非直接的というのはこの意味である。

またデカルトが有意運動を例としてあげているので身体運動に限定して述べたが、いま述べたことは身体運動以外のおよそすべての物体(身体的なもの)に妥当すると思われる。なぜなら物体(身体)的なのは精神から実在的に区別されるからである(cf. ibid.)。

以上のことから思惟が精神作用であること、精神作用は精神作用であるかぎり必然的に意識されていること、そしてその意識のされ方は直接的(すなわち内在的)以外ありえないことが明らかとなった。したがって思惟とは何かという問いに対して、精神作用であるといっても、意識を伴う精神作用であるといっても、直接的意識を伴う精神作用であるといっても、同じことをいっているのである。以下では今後必要な場合を除いて精神作用の意識については直接的という形容は付加しないこととする。

またデカルトは上のような事情もあってか、思惟という用語を多義的に使用する(cf. AT, IX, 135)。意識のことを思惟と呼ぶこともあれば、精神作用を思惟ということもある(cf. AT, V, 149)。たとえばデカルトは思惟に意識が伴うという言い方を平気でする(cf. AT, VII, 246)。これはもちろん、精神作用に意識が伴うという意味であって、意識を伴う精神作用であるところの思惟にさらに意識が伴うということでは決してない。思惟が精神作用の意味で使われているのである。以下本稿では基本的には意識と精神作用と思惟という言葉を上述述べたような意味で区別して使用することとする。

まとめよう。「第二省察」よれば、思惟の正体は「…していると思っていること」である。「第二答弁」によれば思惟とは「意識を伴う精神作用」である。いうまでもなく前者の「…している」が後者の「精神作用」に、前者の「思っている」が後者の「意識」に対応する。したがって思惟の思惟たるゆえん、思惟の本質は意識である。したがって思惟の何たるかを解明するためにはすべての精神作用に必然的に伴う意識の解明が必要である。

第3章 意識

精神作用に必然的に伴う意識について、その本質を明らかにするにあたり、その意識についての素朴な疑問を解消しておきたい。その疑問とは以下のようなものである。すでにみたように意識を伴わない精神作用は存在しない。しかしその逆はどうなのか、すなわち精神作用に伴わない意識は存在するのかという疑問である。この疑問はしかし、精神は思惟するものであり、精神の本質は思惟であるということから、簡単に解消される。とはいえ重要なところだと思われるので少し詳しくみていこう。

デカルトにとって物体の本質は延長である(cf. AT, VII, 63)。物体の本質は延長であるというのは、物体は常に延長をもつということである(cf. AT, III, 478)。物体は大抵の場合延長をもつがたまには延長をもたないときもあるというのは、物体の本質が延長であるとはいえない。あるいは物体は現実には延長をもたないが、延長をもつ能力を持っているというのでも、やはり物体の本質が延長であるとはいえない。したがって物体の本質が延長であるかぎり、物体は現実には常に延長をもつのであり、もし延長を現実にもたない

ときがあるとしたら、むしろそのとき物体は存在していないということなのである。

同じように、精神の本質は思惟であるというのは、精神は常に思惟している、ということである (cf. AT, III, 478; V, 193)。精神はたいていの場合思惟しているがたまには思惟していないときもあるというのではないし、精神は現実には思惟していなくとも思惟する能力はあるというのでもない。精神は現実には常に思惟していなければならない。したがって精神の本質が思惟であるかぎり、精神は現実には常に思惟しているのであり、もし現実には思惟していないときがあるとしたらむしろそのとき精神は存在していないということなのである。「第二省察」のある箇所（その一部はすでに引用済み）でデカルトが「私はある、私は存在する、これは確実である。それはしかし、どれだけの間か。思うに、私が思惟している間である。というのも、私が一切の思惟を止めるとしたならば、おそらくまた、その瞬間に私はそっくりあることを停止する、ということにもなりかねないであろうから」(AT, VII, 27) と述べているとおりである。これが精神の本質が思惟であるということであり、精神は「思惟するもの」であるということである⁵⁾。

かくして精神の本質は思惟であり、したがって精神は常に思惟しているものであり、そして思惟とは意識を伴う精神作用であるのであるから、精神が存在している間は、意識を伴わずに精神作用だけが存在するということがないと同様、精神作用なしに意識だけがあるということもないのである。精神作用だけ、意識だけ、ではそれは思惟ではないからである。したがって精神作用に伴わない意識は存在するのかという問題に対しては、存在しないと答えることができる。このことに関連するデカルトの言葉を引用する。

われわれのうちには、われわれのうちにそれがあるのと同じその瞬間にわれわれがそれを意識することがないようないかなる思惟も、ありえないのです。ですから、私は、精神は嬰兒の身体に入りこむやすぐさま、思惟しはじめ、と同時に、自らの思惟を自らに意識する、ということ疑いません (AT, VII, 246)。

ここでいう思惟とは精神作用のことである。したがって引用の前半は、精神作用の意識は精神作用と同時的であるということ述べている。つまり精神作用とその意識の間に時間的隔たりは存

在しないのである。後半はそれをふまえて嬰兒の精神においても精神作用には精神作用の遂行と同時に精神作用の意識が伴うことを、意識と精神作用の間に時間的距離がないことを述べている。この意識と精神作用の同時性については重要なので後でまた取りあげることとするが、さしあたり今の文脈では「精神は嬰兒の身体に入りこむやすぐさま、思惟しはじめ」という言葉に注目したい。ここでデカルトは精神が常に思惟することによって例外はないことを示している。嬰兒でさえその精神は思惟するのである。精神はその人生のはじめから精神作用を遂行し同時にそれを意識しているのである。意識はそのはじめから精神作用の意識なのである。

以上のことから、意識が精神作用の意識としてのみ存在しうること、が明らかとなった。しかもデカルトによると、精神は精神作用をあとから意識するのではない。すなわち意識と精神作用の間に時間的距離はないのであり、精神作用が遂行されるのと同時に精神はそれを意識するのである。これは何を意味するのだろうか。

ここでごく標準的な思惟の場面を取りあげ考察してみよう。たとえば美術館で絵画を見ているときのことを考えてみてほしい。そのときわれわれの注意は絵画に向けられている。もちろんこのようなときでも同時に絵画を見ていることを意識している。精神は見るという作用を遂行しつつ同時にその遂行を意識している。あるいは精神は見ることを意識しながら見ている。しかし精神作用とその意識とではその在り方に違いがある。上の例でいえば精神の注意は絵画に向けられている。このとき主題となっているのは絵画である。絵画を見ている精神作用が主題とはなっていない。この精神作用は意識されてはいるが主題として意識されているわけではない。つまり精神作用がその対象を主題として把握する作用であるのに対して、その精神作用の意識は当の精神作用を主題として把握するのではない非主題的な意識なのである。

非主題的ではあるが、現に遂行されている精神作用を意識するこの意識はきわめて重要な役割を担っている。非主題的であるとはいえこの意識においてわれわれは自分が今何をしているかを知ることができるのである。そして自分が今何をしているかを知っていなければそれを止めることもできない、ということは自分が何をしているか知っていなければその当の何かをすることも出来ないということである。とはいえ今現に何かをしていなければ自分が今何をしているかを知ることでも

きない。すなわち対象を主題として把握する精神作用とそれについての非主題的意識は相互依存関係にあるということである⁶⁾。お互いがお互いの可能性の制約となっているのである。この意味で精神作用とその意識は同時的なものであり、意識は必然的に精神作用に随伴するのである。すなわち構造的に両者は同時的でないと成り立たないのであり、同一の作用なのである⁷⁾。

ところで非主題的なこの意識においてわれわれは現に自分が何をしているか知ることができる。そういう意味でこの意識は非主題的自己意識である。非主題的に自己を自覚しているのがこの意識である。この意識においてわれわれは自分が何ものであるかを自覚しているのである。何かを見ているとき、そこには「私は見るものである」という自覚が、何かを理解しているとき、そこには「私は理解するものである」という自覚が、それぞれ非主題的に伴っているのである。そのつどの精神作用の遂行のただ中でそのつど「私は…するものである」という自覚が成立しているのである。

すなわち精神作用には必然的に自分が何ものであるかの自覚が伴うのである。いいかえれば思惟には必然的に自分が何ものであるかの自覚が内在しているのである。

さてここまで基本的にはデカルトに即してみてきた。思惟とは何かについて、そして自己（「思惟するもの」としての「私」）とは何かについて、デカルトはこれ以上の探求は行っていないように思われる。したがってデカルトによると、上で述べた「思惟に必然的に内在する自覚（非主題的自己意識）」こそが思惟の本質であり、自己の本質である、ということになる。

しかし、デカルトが到達した自己の何であるかの探求としては、これでは不十分である。以下その理由を述べる。

精神はそのつど多種多様な精神作用を遂行する。そしてそのつど遂行されるそれら数々の精神作用にはそのつど「私は…するものである」という自覚が伴う。しかしこの自覚はすでに述べたようにそのつど遂行される精神作用に条件付けられている（制約されている）。したがって遂行される精神作用の数だけ異なる自覚があることとなる。ということはそれだけの数の異なる「私」が存在することになる。そうならないためにはこれら自覚を総覧し統一する、そのつどの精神作用に条件付けられることのない一つの意識がなければ

ならない。それこそが「私はある」という意識（自覚）である。「私はある」ことはそのつどの精神作用がどのようなものであれ不変であるからである。（以下では、「私はある」という意識（自覚）を絶対的意識（自覚）、「私は…するものである」という自覚を相対的自覚と呼ぶこととする。）

「私はある」という絶対的意識（自覚）のもと様々な相対的自覚が包摂されることによってのみ、そのつどの思惟（ここには相対的自覚が内在している）は、ばらばらに生起するのではなく、一にして同じ「私」の思惟として統一性をもつことができるのである。かくして「私はある」という絶対的意識（自覚）こそ、思惟の本質なのであり、ひいては自己（「思惟するもの」としての「私」）の本質なのである。

しかしデカルトはこの絶対的意識（自覚）については論じていないように思われる。つまりデカルトは相対的自覚でとどまってしまったのである。絶対的意識（自覚）が保証する「私」の同一性については「欲し、感覚し、理解するのは一にして同じ精神である」（AT, VII, 86）というだけで済ませている。いわゆる「私」の同一性の問題はデカルトにとって、はなから存在しなかったのである⁸⁾。

かくして「私はある」という絶対的意識（自覚）は隠されたままになったのである。おそらくデカルトは絶対的意識（自覚）と相対的自覚を一体のものと考えていたのではないと思われる。しかしデカルトのたどった道を最後まで歩むならば、どうしても相対的自覚から区別される絶対的意識（自覚）にまで行き着かざるをえない。したがってこの絶対的意識（自覚）を相対的自覚からきちんと区別したうえで、思惟の本質として、したがって自己（「思惟するもの」としての「私」）の本質として顕わにしなければならない。ここまで至らなかったという点でデカルトの自己探求は不十分なのである。

しかしこういふとすぐさま反論が返ってきそうである。なぜなら第1章で見たように、「懷疑」の果てにデカルトは、「私が「私はある」と思惟するかぎり「私はある」は必然的に真である」といふ地点に到達しているからである。確かにデカルトは「懷疑」の最終到達点において「私はある」という絶対的意識（自覚）に到達したようである。しかしそこで到達した自己が何であるかを探求するさいに、せっかく相対的自覚から区別し切り離した絶対的意識（自覚）を再び相対的自

覚と一体化させてしまったのである。それはとりもなおさずデカルトの「懷疑」が不徹底であったからであると思われる。そこで次章で「懷疑」の本来の意味を明らかにしたうえで本稿を閉じたいと思う。

第4章 懷疑の意味

「懷疑」以前の状況をふまえて「懷疑」の本来の意味を考えてみよう。「懷疑」以前においてわれわれはそのつどの興味関心にあわせて精神作用を遂行して生活している。興味関心の的が精神作用の主題となっていればわれわれはそれに惹き付けられ没頭している。そのとき同時に当の精神作用には「私は……するものである」という相対的自覚が伴ってはいるが、それは非主題的な自覚でしかない。しかしこの非主題的自覚よりさらに隠れた形で「私はある」という絶対的意識（自覚）が一切の精神作用とそれに伴う自覚（一切の思惟とそれに内在する自覚）を包摂している。要するに「懷疑」以前においては、「興味関心の的である何らかの対象に向かう精神作用」が前面に現れており、その影に「そのつどの「私は……するものである」という自覚」すなわち相対的自覚が隠れている。そしてその更に奥に「「私はある」という意識（自覚）」すなわち絶対的意識（自覚）が隠れて恒常的に働いているのである。「懷疑」はこの「懷疑」以前の状況を崩壊させるのである。認識される一切が「懷疑」にかけられ世界の中の一切が、「天空も、大地も、精神も、物体も」（AT, VII, 24）が、その存在を否定されることで、そのつどの精神作用が崩壊する。その結果そのつどの精神作用に条件付けられている相対的自覚も共に崩壊する。そしてそのつどの精神作用にも相対的自覚にも条件付けられることのない「私はある」という絶対的意識（自覚）のみが残るのである。したがって「懷疑」の最終到達点において残されている唯一のものが「私はある」という絶対的意識（自覚）なのである。これしか残されていないのであり、しかしこれは残っているのである。ゆえに「私はある」は「懷疑」を乗り越えて真なのである。以上が「懷疑」の本来の意味である。

ところがデカルトは第1章でも触れたように「私が何ものであるか」と思惟することと「私はある」と思惟することを同一視する。つまり相対的自覚と絶対的意識（自覚）を同一視するのである。区別されるべき両者が区別されないままに

「懷疑」はその最終局面を迎えてしまうのであり、そこでは絶対的意識（自覚）のみが残される体裁をとりながら相対的自覚が残存してしまうのである。したがってそこで見いだされた「私」が何であるかを探求するとき、何のためらいもなく相対的自覚が語られ、絶対的意識（自覚）はその影に追いやられてしまう。かくしてこの「私」は「一にして同じ精神」とのみいわれるだけで、その同一性の根拠である絶対的意識（自覚）は問われないままなのである。

ではなぜデカルトは「私が何ものであるか」と思惟することと「私はある」と思惟することを同一視してしまったのか。デカルトにあっては、「である」と「がある」を区別しつつも、ともに同じ「ある」として捉える先入見があったのではないと思われる。村上によれば、「である」と「がある」をこのように捉え究明する場が、デカルトの生きた17世紀の哲学では確保されていたのであり、このような場が消えていくのはヒュームやカントの哲学以降のことである⁹⁾。とするならばデカルトといえども時代の制約を受けざるを得なかったということである。

結語

ここまでデカルトの自己論を「懷疑」と「思惟」を中心に見てきた。改めてまとめておこう。

デカルトが「懷疑」によって到達した自己（「思惟するもの」としての「私」）は、本来、三重構造において捉えられるべきものである。①そのつどの精神作用。②それに必然的に伴う「私は……するものである」という相対的自覚。③①②は相互依存関係にあるため一体的なものであってこれをデカルトは思惟と呼ぶ。③一切の思惟を包摂し一にして同じ「私」の思惟として成立させる「私はある」という絶対的意識（自覚）。このような三重構造においてあるのが本来のデカルト的自我であるのだが、デカルトは③を②の中に隠蔽し「思惟するもの」としての「私」を二重性において捉える。それはデカルトの先入見からくる誤解であって、③は②からきちんと区別され、自己（「思惟するもの」としての「私」）の本質として明らかにされるべきである。

なお「懷疑」以前の状況において奥に隠れている「私はある」という絶対的意識（自覚）を顕わにするということが、「懷疑」の本来の意味である。

本稿が明らかにできたのは以上のことにすぎな

い。肝心の「私はある」という絶対的意識（自覚）については、それがどのような意識なのかはほとんど論じることができなかった。また精神と身体との関わりについても触れることができなかった。心身分離と心身合一が共に成立するというデカルトの主張¹⁰⁾の真意を明らかにすることが彼の自己論の解明には不可欠である。これらについては稿を改めたい。

註

- 1) デカルトからの引用ないし参照は基本的に、アダン・タヌリ版全集により、本文中に AT と略記し、巻数、頁数の順に示す。ただし『哲学原理』のみは部と項の数字で示す。なお引用箇所の邦訳は基本的に『デカルト著作集』全四巻、白水社（1973）による。ただし文脈に応じてあるいは訳語の統一等のため一部変更した箇所がある。
- 2) 「欺く神」の仮説とは以下のようなものである。「この私が、2に3を加えたり、四角形の辺を数えたり、ほかにもっと容易なことが思いつかれうるならばそれをしたり、するそのたびごとに、誤るというふうになさね、神はしたのかもしれないではないか」（AT, VII, 21）。
- 3) 細川亮一「『省察』における「私の存在」」、『哲学年報』（九州大学）第43輯（1984）、79頁参照。細川はそこで「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」という理解を示している。筆者は後述するように反対の立場である。
- 4) 所雄章『デカルトⅡ』、勁草書房（1971）、118頁。
- 5) 鈴木泉「「魂は常に思惟する」—デカルトの思惟実体についての一考察」、『哲学』（日本哲学会）第41号（1991）参照。
- 6) 精神作用と非主題的意識の相互依存関係については、フッサールによる知覚の現象学的分析とそれについてのヘルトの研究に、その多くを負っている。Edmund Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt*, *Ausgewählte Texte II*, mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held, Reclam (1986) 参照。また「非主題的 (unthematisch)」という用語は同書のヘルトによる編者序からの借用である。たとえば同書 S.15。
- 7) この点に関しては、佐藤公一「デカルトにおける自己認識と反省意識の構造」（『香川大学経済論叢』（香川大学）第68巻第4号（1996））、山田弘明『デカルト『省察』の研究』（創文社（1994））および Geneviève Rodis-Lewis “L'oeuvre de Descartes” 2vol. J. Vrin (1971) [邦訳、ジュヌヴィエーヴ・ロディス-レヴィス著、小林道夫、川添信介訳『デカルトの著作と体系』、紀伊國屋書店（1990）]を参考にした。佐藤は精神作用とその意識が「同一であるとまでは、デカルトは主張していないようである」と述べ「この両者は別々の思考の働きであってもよいわけである」とし、最終的には判断を保留している（佐藤、上掲書、14頁）。一方山田は両者が「同じ一つの行為」（山田、上掲書、113頁）であるとし、ロディス-レヴィスも「一つの同じ作用」（ロディス-レヴィス、上掲書、p240、邦訳256頁）であるとしている。この点に関して筆者は山田およびロディス-レヴィスの意見に賛成である。
- 8) 鈴木泉「囚人の闘争 空白のデカルト倫理学」、『現代思想』vol.18-5、青土社（1990）、158頁参照。鈴木はそこで筆者とは異なる理由で同じことを述べている。
- 9) 村上勝三「デカルトと近代形而上学」、『西洋哲学史Ⅲ』、講談社（2012）、150頁参照。
- 10) デカルトは心身分離と心身合一について「第六省察概要」で次のように述べている。「精神は身体から実在的に区別されることが証明される。にもかかわらず、精神は身体と緊密に結合していて、両者の合して一つなるものを形づくることが示される」（AT, VII, 15）。

