

# デカルトの Cogito, ergo sum. の哲學史的考察

澤 瀉 久 敬

一

デカルトの哲學を特色づける根本的な概念の一つとして、方法を擧げることが出来る。彼が最初に公刊した論文が『方法敍説』であることは言ふまでもなく、遺稿として残された青年時代の作品が「精神指導の規則」を研究し、又彼が謂はば専門的な哲學者を相手として書いた『省察』に於いても、方法的懷疑が極めて重要な役割を果してゐることは周知の通りである。併し乍ら、一旦デカルトの所謂方法とは如何なるものであるかと考へて見ると、その内容は必ずしも直ちに明らかではない。明證説といふ立場が彼の独自の方法を示

してゐるとも言へやうが、又解析幾何として結晶する彼の分析的方法も、彼の哲學にとつて、決して第二義的なものたるには留まらない。のみならず、彼にあつては學説に於いて方法が重要であるだけでなく、彼の實踐そのものが方法的であるとも言へる。何時までにどの問題を解決するとメルセンヌに屢、報告する彼にあつては、生活そのものが既に極めて方法的である。さうして少し考究を進めると、彼はいつたい方法によつて哲學の第一原理を見出したのか、それとも哲學的反省の結果、方法の重要さが自覺されたのか、た若し兩者が相互制約的であるならばその關係はどうなつてゐるのか、といふ様なことも問題となつてく

る。要するに、デカルトの方法といふものは、一見するよりも遙かに複雑な問題を我々に提供してゐる。私は今それら凡ての問題に整合的な解決を施さうとするのではない。たゞ純哲學史的な立場から彼の「私は思ふ、だから私はある。」*Cogito, ergo sum.*を取りあげ、それに一つの解釋を與へることによつて、彼の方法論研究への第一歩を試みたいと思ふのである。

## 二

デカルトの *Cogito, ergo sum.* はその外見にも拘はらず、内容的には決して三段論法でなく直観であることに就いては、今日では異論はないであらう。その點では、我々は「精神の單純なる直観によつて」*Simplici mentis intuitu* (『省察』「第二辯妄」A. T. VII. p. 140.)と言ふデカルト自身の言葉を信頼し度いと思ふ。それでは、その直観とは如何なるものであらうか。我

我はこの問題に對して、デカルトの哲學說全體を反省することにより、純理論的に、體系的に、その内容を決定することが出来、從來普通なされてきたのは、そのやうな仕方が主であつた様に思ふ。併し乍ら、このやうな問題に對しては、哲學史的な立場、即ち文獻的研究と思想發達史的見地も、決して忽せにしてはならない。私は、今、その様な立場に於いて *Cogito, ergo sum.* を理解しようとするのであつて、その爲に先づ「私は思ふ、だから私はある」といふ直観が何時なされたかを考へてみたい。

併し乍ら、この様な問ひ方に對しては、それは何時と言ふ可きものではなく、デカルトが自ら言ふ通り「私が考へる時間だけ私はある」(『省察』「第二」A. T. IX. p. 21.)のであつて、デカルトが何時もつた直観といふものではない、デカルトは考へる毎に、或は寧ろ常に、その直観をもつてゐたのだ、といふ反駁が出るか

も知れない。しかし、この點にこそ歴史的立場が大切なのではないかと思ふ。即ち、「考へる間中、私はある、といふこと」それに間違ひはない。けれども最初にデカルトがこの直観を得たのは何時であるかと問ふことは極めて重要である。何故なら、一旦もつた直観

を重ねてもつたり、他人から示されて自分もその體驗をすること、自ら惱んで始めてその直観を身をもつて實感することとの相違は、卑近な例ではあるが、ユロンブスの卵がよく語つてゐる。しかも Cogito, ergo sum. を見出す爲には、デカルトは一生一度の懷疑をせねばならなかつたのである。否定しては肯定し、肯定しては否定し、悩み、苦しみ、*2 + 3 = 5* といふも疑つて、思惟することに間違ふといふ絶體絶命の掉頭に立たされ、そこで翻然と悟つた Cogito, ergo sum. である。それは直観といふ言葉で表すには強すぎる程の直観であり、悪魔の世界から光明の世界に出た彼は、

デカルトの Cogito, ergo sum. の哲學史的考察

全身全魂を揺り動かす感激を味つたであらうとさへ考へられる。だからこそデカルトも「この新しい認識を長く省察して一層深く記憶の内に刻む爲に、しばらく此處で留まらう。」(『省察』「卷二」A.T. IX. p. 26)と云へ言つてゐるのである。

デカルトの Cogito, ergo sum. をこのやうに彼の一生の記念す可き一時期になされたとすれば、その期日は何時であつたらうか。私はそれを一六一九年十一月十日とみたのである。即ち「驚く可き學問の基礎を發見し」彼が「感激に満された日」と考へたいのである。併しそれには説明が必要である。私はそれを彼の有名な三つの夢を手懸りとして進めてゆきたいのであるが、その前に、彼の感激の内容を、もう少し明かにしなければならぬ。それは即ち Cogito, ergo sum. の内容の問題である。

それを結論から述べると、私は彼の感激は嚴密に言

ふならば Cogito, ergo sum. ではなく、「我あり」Ego sum. の發見の歡喜であつたと解さうとする。勿論、デカルトは『方法敍説』に於ては「私は考へる、それ故に私はある」Je pense, donc je suis. (『デカルト選集』第一卷六三頁、A. T. VII. p. 33.)と書いてゐる。併しこの表現は『省察』には存しない。『省察』に於ては、彼は「私はある、私は存在する」といふ命題は、私がそれを口に言ひ、心に抱くことに必然的に眞である」と述べてゐる。『省察』(第二)A. T. IX. p. 19) 即ちここでは Cogito, ergo sum. の明證性よりも、私の存在の確實さが問題となつてゐる。「悪魔が私を欺くとすれば、私があるといふことはどうしても疑へない」(同上)といふ彼の言葉も同様のことを語じてゐる。言ふまでもなく、『省察』は『方法敍説』より後に公刊されてゐる。併し、その下書きは既に一六二八—九十年になされてゐるのであり、それが九ヶ月の専心に

よつて出来上りかけてゐた時、幻日の問題がレネリウスによつて提出されて、彼の研究が宇宙論へ向け換へられて行つたものとするならば、我々は、デカルトの思想を發展的に見る限り、『省察』の方を寧ろ原始的な形であると思つてゐると思ふ。さうして、其處に於て、Ego sum, ego existo. がイタリックになへされて出づゐる (A. T. VIII. p. 25) のを見る時、デカルトの感激は「私は思ふ、だから私はある」ことよりも「私がある—」の發見にあつたのではないかと考へるのである。この氣持は『方法敍説』の Je pense, donc je suis. の羅典譯を見ることによつて強調せられる。そゝでは Cogito, ergo sum. とはなつてゐず、Ego cogito, ergo sum, sive existo. となつてゐる。即ち Ego が、ちよつと Ego existo. が、特に重要であることがそこで示されてゐる。

さて、このやうに「我あり」をもつてデカルトの原

始的直観とすれば、この發見の感激と三つの夢とはどう關係するであらうか。勿論、我々はバイエに從つて<sup>註一</sup>、夢は驚く可き學問の基礎の發見のなされた當夜みられたものとする。即ち、夢の暗示によつて彼がその發見をしたのではなく、感激の餘韻がその夜の夢となつたと考へる。では、その夢は如何に解される可きであらうか。第一の夢、即ち大風が彼を禮拜堂へ引きつけていつたといふ夢、及び第二の夢、即ち鋭い音と共に彼は雷に打たれたといふ夢、については、彼が或る異常な靈感に浸つてゐたことを告げるものと解していいであらう。その *Enthousiasme* に就しては、デカルト自ら *Huygens* 及びライブニッツに語つてゐるのであり、(A. T. XII. p. 49) その夢の話の記されてゐたとする *Olympica* なる書物の表題がすでに、デカルト自身、自分を超えたものの力を得たと感じたことを語つてゐる。その場合「心ならずも」禮拜堂に導かれ

デカルトの *Cogito, ergo sum.* の哲學史的考察

たといふことは、或は不自然とも思はれようが、しかし一生一度の感得といふ場合、それは自分一人の力でなされたと考へるには餘りに偉大なものであると見えるのが、體驗者の氣持ではないかと考へられる。さうしてそれが主我的主意的なデカルトには一種の惡と見えたであらうことは十分想像しうることである。併しデカルトにとつても其れが全然惡なものでないことは、他面に於いて彼は自分の導かれた方向が自分も行かうと思つてゐた方向であつたと言つてゐるのによつても窺はれる。そこで問題は第三の夢に移る。即ち、彼が夢に見た辭書と *Quod vine sechabor iter?* 「探ぬる生の道いかに？」の句の書かれた詩集、並びに、ひとから示された *Est et non* 「然りと否」の句である。ところが彼は自ら夢の中でその夢を解釋し、目覺めて後もなほそれを續けてゐる。即ち彼は辭書をもつて一切の學問の全體とし、詩人については「彼自身いまだ

その恩寵から見なされてゐない啓示と靈感」と解し、  
*Quod vitae sectabor iter?* は、知者の良し忠告と見、

示してしまふ場合には、『基礎』といふ言葉が不要となりはしないかと懼れるのである。

*Est et non* は眞と偽の象徴と解してゐる。デカルト

I A. Baillet: *La vie de Mr. Descartes*, réduite en

自身のこの夢の解釋は其の後のデカルト註釋者の解釋

abrégée. 1692. p. 45.

よりも一層参考とす可きものであらう。私はそれを考

II Liard: *Descartes*, p. 107.

慮に入れながら、「驚く可き學問の基礎」なるもの

III Hanlein: *Le système de Descartes*, p. 44.

理解に一つの試みをしようと思ふのである。何故な

さて、我々の解釋であるが、ここでも私は最初から

ら、シャルル・アダンの様に、驚く可き學問の基礎を

私の解釋を率直に述べよう。私はここに「私はある」

もつて、普遍學又は代數學の改革又は一切の性質を線

の直觀をもつてきたいのである。實際、デカルトにと

によつて表現し線自身を代數記號によつて表現するこ

つては「私はある」の發見はアルキメデスが地球を動

と等 (A. T. XII. p. 50 et suiv.) と解することは餘り

かす爲に求めた正にその一點である。この絶對的確實

に漠然に過ぎ、リアル<sup>註二</sup>の様に方法と解する場合には

性の發見は彼に神の啓示かとも思はれる感激を與へた

*Quod vitae sectabor iter?* 即ち逆に言つて「未だ道

であらうし、まして自分がその啓示を受けたといふこ

は知られてゐない」といふ氣持と合はず、アムラン<sup>註三</sup>の

との歡喜は大きい。この發見は彼の哲學的生涯の一重

様に幾何學とすればそれと夢との關係が明かではな

大事件であつたことは疑へない。然るに、他方、デカ

く、G. Cohen の様に新にして普遍的な學の告示と明

ルトは夢の事件についても、それを一生の最重要事件

と判断したと、バイエは告げてゐる。<sup>註一</sup>従つてこの二つを一つのこととするのはそれ程無理ではないと考へる。殊にデカルトが方法的懷疑に入り、さうしてそれから救はれたのは一六一九年の初冬、恐らくウルム近くの小村の爐部屋であつたことは一般に承認されてゐるところである。さうして若し Cogito, ergo sum. なるものが、今迄述べてきたやうに、或る一瞬間、或は尠くとも或る一日、忽然として彼の心を照したものであるとするならば、その日が彼の感激の日、一六一九年十一月十日であつたことは極めて可能なることと言はねばならない。併し乍らこの様にして發見されたものは單なる基礎にすぎない。その上に建設さる可き學問はデカルトが一刻も忘れぬ不動の學である。が、それは如何にして建立さる可きであるか。その爲にはいかなる道を辿る可きであるか。それはデカルトにもなほ不明である。やうやくにして見出した學問の基礎

デカルトの Cogito, ergo sum. の哲學史的考察

も、彼がこれから進まうとする未來に對しては、朝永博士の言はれる通り、「唯の微光」に過ぎず、行く末を思つては彼は「不安と焦燥」におそはれたことでもあらう。<sup>註二</sup>だからこそ、夢醒めて翌日、彼は眞理の探求において自分を照し導かれるやうにと神に祈り、伊太利なるロレットの聖母に彼を神にとりなす様に乞ひ、その靈地への徒歩巡禮さへも誓つたのである。もし彼が方法について既に知り得たことがあるならば、それは眞と偽の方法、即ち中世的な中間的眞理 (Vrism-bance) (『デカルト選集』第一卷十六頁参照 Cf. A.T. VI. p. 20) のない方法であつたかも知れない。ともかく、彼が發見した驚く可き學問の基礎は簡單に方法であるとは考へられない。それは野田又夫氏の言はれる様に「知慧の全體的把握を意味する、それがもつぱら「學問の方法」であつたとする解釋は正確ではない。「方法」といふなら學問のみならず生活の方法をも含めての全

體的ロゴスといふ可きである。」<sup>註三</sup>さうして「この全體

的直観を、その學問的側面に關する限り」に於てデカルトは次の様に言つてゐる。「さまざまの棟梁の手にかゝり色々寄せ集められた仕事には、しばしば一人の苦勞に成るものに見られるほどの完全性は無い。」

(『デカルト選集』第一卷二十一頁 A. T. VI. p. II) 即ちデカルトはここでも唯一の *ego* が出發點となる可きことを主張してゐる。結局、我々は一六一九年十一月十日の發見をもつて「我あり」の確實さであり、それを「基礎」として學問が建設される可きであるが、その道 (*iter*) (*ôdôc*) 即ち方法 (*methodos*) はなほデカルトには十分知られてゐなかつた。その意味で Sum は「驚く可き學問」ではなく、驚く可き學問の「基礎」であると解したるのである。

1. Baillet. op. cit. p. 47.

2. 朝永三十郎著『デカルト』二十四頁

三、野田又夫著『デカルト』十六頁

この點に就いては G. Milhaud: Descartes savant. に多くの同感を感じる。彼は「驚く可き學問の基礎」が方法ではあり得ないことをも色々述べてゐるが(五十四頁)、彼の夢の解釋は興味深い。彼は、デカルトは神のお告げを聞いたものとして、その神の言葉は次の様に言ひ得ないかと言つてゐる。即ち「行け。一切の學問の全體を汝自ら建設す可し。詩人に倣ひ、汝の靈感を信ぜよ。書物の教へを捨てよ。汝の内なる學問の種は自ら發展し、汝は人類に普遍學を興へむ。」“Va, l'ensemble de toutes les sciences tu dois l'édifier par toi-même; imite en cela les poètes, ne-toi comme eux à ton inspiration: Laisse de côté l'enseignement des livres; les germes de science qui sont en toi se développeront spontanément et tu doteras l'humanité de la science universelle.” (p.

58)

なほ、この問題に關してはデカルト自身の書いた「彼の精神の歴史」即ち『方法敍説』も或は我々に同意を與へるかも知れない。學校の學問に飽き足らず、世間といふ大きな書物にも満足しなかつたデカルトは「或る日わたくしは私自身を深く研究しよう、さうして迎る可き道を選ぶ爲に私の精神の全力を盡さうと堅く決心した」と第一部の終り近くで語つてゐる。この或る日 un jour をシルソンは嚴密には「或る一日」ではなく、たゞ漠然と或る時と解してゐる。併し、一般的に、熟讀する程その正確さが強く感ぜられてくる『方法敍説』に於いて un jour と言つてゐることを、若しそのまゝで解しうる場合、それを殊更別取る必要はないであらう。氏がより正確な譯語とする *seinel* なる羅典語も必ずしも我々の解釋に反するものとも考へられない。しかもデカルトは *étudier en moi-même*

デカルトの *Cogito, ergo sum.* の哲學史的考察

と言ひ、*étudier moi-même* と *étudier par moi-même* とも言つてゐない。即ち彼は單に「獨力で研究しよう」と言ふのではなく、又これから「自分を研究しよう」といふでもない。既に自分の存在を承認した彼がその自分を掘り下げ、自分の内に研究の歩を進めようといふのが *étudier en moi-même* ではないであらうか。ましてその時のデカルトの問題が道を選ぶ *choisir les chemins* であるのを見る時、我々はこゝに再び *Quod vtiue sectabor iter?* の句を思ひ出さざるを得ないのである。併し乍ら、『方法敍説』のこの箇所に就いては私はなほ斷定を下し得ない。ただ、デカルトは此處で自分自身なるものに特別の關心を向けてゐることは確かであらう。

註 René Descartes : Discours de la méthode. Texte et commentaire. par Et. Gilson. p. 150 et suiv.

## 三

上述してきた様に「私はある！」の發見がデカルトをして感激的な夢をさへ見させ、又デカルトはそれを不動の基礎として、その上に普遍學を建設しようとする。併し乍ら、そこからの様な方法が導き出されるであらうか。それよりも先づ、*Ergo sum* と *Cogito, ergo sum.* の關係はどうなるのであらうか。しかし、其れに對してはデカルトが『省察』「第二」に於いて極めて順序正しい説明を與へてゐる。即ち「私はある」ことを知つたデカルトは、そこでその私とは何であるかと自ら問ひ、私は「思ふもの」*une chose qui pense* であると答へるのである。そこまでくれば「私は思ふ、だから私はある」といふ形式が成立することは極めて見易いところである。勿論、この様な思索の發展は餘りに形式的に順序づけることは危険である。むしろ實

際的には私が考へることと私があることは同時に成立したと言ふ可きであらう。たゞデカルトの感激は彼が「私はある」に見出した思ひがけない確實さであり、この神の啓示とも思はれた發見への歡喜、感激が多少とも冷靜に還ると共に、*Cogito, ergo sum.* と言ふ論理形式が成立したと見る可きではないかと思ふ。では、次に、この *Cogito, ergo sum.* からどのやうなことが導き出されるであらうか。デカルトが常に求めてゐるものは不動の學であり、何よりも先づ眞理の標準である。そこで彼は問題をそこへ移し、*Cogito, ergo sum.* の確かさは一體何によるものであるかと問ひ、それは明證的であるからと考へ、明證性を有つものは凡て眞であると一般化して、*Sum* 以外に明證的なるものを求めて、物質に於ける延長性を明證とし、そこから延長の自然學が建設されてゆくこととなるのである。

併し乍ら Cogito, ergo sum. の明證性と、延長の明證性は同一であらうか。それは、また、「私はある」と「物體はある」の二つのあり方の問題でもあるが、それは同一視し得るものであらうか。此處でも一度「私はある」とは何を意味するかを考へてみよう。

デカルトは自分は「思ふもの」une chose qui pense であると言つて後、改めて思ふとはどういふことかと思索を續ける。さうして、マントを着、帽子を冠つて窓の外を動く機械を、我々は人間と思ひ易いといふ例によつて、凡て我々にとつて確かなのは判断の内容ではなく、判断の力 puissance de juger であるとして、すべて外界の事物に就いて判断する毎に、その判断の内容の眞偽はともかくその様に判断する自分のあることは確かであると考へるのである。即ちデカルトにとつては Cogito, ergo sum. に於ける確かさは、感覺や想像や悟性による判断の確かさではなく——否、

デカルトの Cogito, ergo sum. の哲學史的考察

それは凡て疑はしう——たゞその様に「……と思ふ」自分のあるといふ確かさである。一步ずつめて言ふならば、それはフランシエキックの言ふ様に cogitans の確かさであり、<sup>註一</sup>ヤスペルスの言ふやうに、<sup>註二</sup>Denkakt の自覺である。ルセンヌが「コギト、それは道德的經驗である」と言ふのは、<sup>註三</sup>このやうな理解を更に一步進めたものに他ならない。結局、能動的主體の自覺が Sum の明證性である。従つてこゝに所謂「ある」とは existence の存在性であることも明かであらう。

1 L. Brunschvicg: Descartes. p. 36.

2 K. Jaspers: Descartes und die Philosophie. S. 11.

3 R. Le Senne: Le devoir. p. 23.

併し乍ら、この様な Cogito, ergo sum. の解釋からは、如何なることが歸結するであらうか。こゝでは Sum の確かさは、意識内容、又は、人間的知識の確かさではなく、その意識作用、或は判断作用の内省的

確實さである。さうして、意志するとは、デカルトが極めて簡明に言ふ様に「否定することであり、肯定することであり、又、追求することであり、廻避することであり、」「そこにかなる外からの力の強制をも感じぬこと」(『省察』「第四」A. T. X. p. 6)であるとすれば、こゝにやがて「尊く強し」「高邁」「情念論」(第六十一)にまで發達するデカルトの道德論の主意的傾向を充分に認めることも出来るのである。ラポルトがデカルトは毫も合理主義ではなく主意主義者であるといふのは、この様な Cogito, ergo sum. の解釋によるものと見られるが、デカルト自ら意志をもつて人間に於ける神の似姿とする點を重んずるならば、Cogitans の世界は extensa の世界とは全く別種な、自由意志をもつ主體性の世界であることは承認されねばならない。

けれども此の様な立場は他方に於いて、普遍性、客

觀性を必要とする學問の成立を不可能にするのみならず、道德的にも individualisme から égoïsme にまじ進展する懼れは無いであらうか。歴史的事實は寧ろそれが實現されたことを我々に告げてゐる。フランスに於いては個人主義よりも個性の尊重がその文明を特色づけたのでは無いかとも思はれるが、一般的に見る場合、近世西洋文明が égoïsme の文化を生んだことに對して、Ergo sum. から出發するデカルトは一斑の責を負ふ可きであらう。

併し乍ら、また、我々はそれをもつてデカルトの眞意ではなかつたのではないかと考へる。デカルトのもつたものが單に個人の自由丈であるならば、それ以外に神の存在の證明も、自然學の創立も不要であつたらう。が、彼は Cogito, ergo sum. を單なる出發點として、その研究を着々続け、宇宙論へと進んで行つたことは周知の通りである。デカルトの Cogito, ergo

sum. の理解は彼の神の存在の証明と、その上に建設された自然學の構造をみることなくしては、不完全に終らねばならない。

#### 四

そこで、先づ、神の存在の證明であるが、それは「神の本質による證明」「神の觀念の原因の考察による證明」「我の存在よりする證明」の三つの方法によつて證明されたことは改めて言ふまでもない。併し、その様な證明にはセルヌスの言ふ様に、一種のパラロジスムが存するのであり、『省察』をその背理から救ふものは、矢張りセルヌスの言ふ通り、方々に點存する秀れた直観である。<sup>註</sup>また、よし神の存在は見事に證明されたとしても、それはどこまでも他人への證明であり、神の存在そのものはデカルトによつて前以て直観的に、或は體驗的に把握されてゐるのでなければなら

デカルトの Cogito, ergo, sum の哲學史的考察

ない。デカルトが神に就いて語る時の感激的な表現、例へば「この廣大な光明の比類なき美しさを、せめて私の精神の力の及ぶ限りにでも、熟視し、賞讃し、熱愛しよう。」(『省察』「第四」A. T. IX. p. 41)と云ふ如きは、彼にとつて神は單に推理的に導出されたり、形而上學的要請としてもち來られるものではなく、もつと切實に彼の魂の内に存在するものであるのを感じしめる。Ergo sum. から出發するデカルトはどうしてその様な神の承認へ導かれて行つたのであらうか。それを明かにする爲には今一度 Cogito, ergo sum. の意味を考へてみなければならぬ。

註 Ch Serrus: La méthode de Descartes et son application à la métaphysique. p. 119.

いつたい、デカルトをして sum の確實性を承認せしめた Cogito とは何であつたか。それは感覺したり、想像したり思考したりすることではなく、疑ふことで

あつた。しかも其の疑ひとは、それらの意識内容の一つ一つの確かさを疑ふことではなく、我々の判断の凡てが疑はしいこと、否、更に我々は判断することによつて却つて誤謬に陥らねばならぬことを知ることであつた。そこからしてデカルトは一切の判断を停止するほかはないといふ窮地へ押しつめられたのである。デカルトはそこでは自分の意志の強さを感じる代りに、自分の知識の絶對的無力を痛感し、絶壁の縁に追ひつめられた彼は遂に自分を投げ棄てねばならなかつたのである。彼の判断的自己はこの時死んだと言ふ可きであらう。併し乍ら、デカルトはその死によつて蘇つた。彼は有限の自分を殺すことによつて、その自分が無限者、神、によつて存在せしめられてゐることを悟つたのである。『精神指導の規則』に於いて「私があ

に於ける神の存在の證明の前に既に神の存在の體驗をもつてゐたかと考へられる。さうしてその神とは「無限、永遠、不動、獨立、全知、全能の實體にして、私も、また、もし存在するとすれば、他の凡ての事物も、それによつて創造され、生産されたのである。」

『省察』第三 A. T. IX. pp. 35, 36) 實際、私は自分を存在せしめ得ない。私は今日存在することからして、明日の存在を導き出すことは出来ない。私は一瞬先の私の存在すら私の自由によつてはなし得ない。それは凡て神の瞬間的にして連續的な創造によつてなされるのである。『省察』第三 A. T. IX. p. 36) 私の存在はひとへに神に依存するのであり、私があるとは神があるといふことである。神に於いてのみ見ることは *videre* と欲する *videre* といふのである (A. T. IV. p. 119) 欲する *videre* と理解する *videre* と *entendre* は創造すること *créer* と合一する (A. T. I. p. 153)。

第十二 (A. T. X. p. 421.) とする青年デカルトは『省察』

創造は神のみのもつ特權なのである。

併し若し我々人間の存在が専ら神に依存し、神のみが創造するものであるとするならば、いつたい人間には何がゆるされてゐるのであらうか。Ergo sum. の基礎の上に不動の普通學を建設しようとしたデカルトは、遂に人間の絶對的無力をこゝにも感ぜねばならなかつたであらうか。否。デカルトは人間の相對性を自覺することにより、人間の分に應じた學問の可能なことを、そこに見出したのである。それはもはや Cogito, ergo sum. の世界ではない。そこには Ergo sum, si existo. に於ける様な existence の明證性は存在しない。併しそれに代つて essence の客觀的妥當性が、そのものを却つて學問たらしめる。其處に見出されるものは絶對的眞理ではないが、一つの座標を決定することにより、他の一切のものが整然たる一體系を構成する。それは實體の明證性ではなく關係の明證性である。

デカルトの Cogito, ergo sum. の哲學史的考察

り、現實の直證ではなく可能の理論である。今や我々の問題は延長の自然學に移つたことは、言葉を改めて言ふまでもないであらうが、そこに成立する宇宙論は、結局、一つの假説にとゞまらねばならないのである。けれども、それは有限なる人間には避け得ない立場であり、しかもその様な立場をまつて始めて人間の學問は成立する。Cohens の世界では外部の esse を知らうとして遂に知識は不可能となつた。普通學は實體の學ではなく、關係の學としてはじめて可能となつた。併しこのことには今少し説明が必要であらう。

註 デカルトに於いて延長は單なる可能ではなく存在であるとの反對があるかも知れない。併しデカルトに於ける物體の存在の證明は『省察』「第六」に於いてなされてゐるのであつて、それは、朝永博士が極めて判然と分析敘述して居られる様に（朝永三十郎著『デカルト』、『省察録』、物體の存在の可能、蓋然、確實の順をふんでな

されてゐるのであり、その最後の物體が存在することは確實であるといふ證明にはデカルトは感覺をもつてくるのである。併し、我々は、デカルトにあつては感覺は身體保存の爲の道具であることを忘れてはならない。即ちそれは生活の手段であつて學問的認識を可能にするものではない。その感覺を物體の存在の證明にもち來ることは立場の混合である。我々は延長の存在はあくまでも可能性にとゞまると考へたい。デカルトの自然學の具體的内容に於いて、個物存在の根本條件である運動が力ではなく關係であるとされることも我々の見方を後援するものと思ふ。

デカルトは『哲學原理』第三部四十五節に於いて神が宇宙を瞬間にして創造したことを承認する。太陽も地球も月も星も最初からその完全さに於いて創造され、地球は始めから植物で蔽はれ、アダムもイヴも子供から大きくなつたのではなく成人として創造されたことを認める。併し乍ら、この様な完全さを其のあるが儘に理解する爲には神の知性をもたねばならない。

有限な人間にはそれは不可能である。我々はただ極めて明確な (intelligible) 極めて單純な若干の原理を想定することによつて宇宙の事象とその成立をよりよく理解し得るのである。従つて實際に事象がその様な構造をもち、その様にして成立したか否かは極めて疑しい、否、事實はさうでないとデカルトは考へる。併し、宇宙の現象が人間によつて學問體系の内に把握される爲には、それは不可避である。結局、デカルトの自然學は、彼自らの言ふ通り、一つの假説に過ぎないのである。

併し乍ら、人間が假説を自由に立てるといふことは、如何なる想定をもなし得るといふことではない。この點に於いては、デカルトの自然學を以て演繹的自然學と非難する者は、『哲學原理』第三部四十六節に十分注意しなければならぬ。デカルトは言つてゐる。「宇宙を構成する凡ゆる物體は同一の物質よりな

り、それは凡ゆる部分に分ち得、又、既に多くの部分に分たれてをり、それは種々に運動し、その運動は多少とも圓環的であり、世界に於けるそれらの運動の總量は常に同一である、といふことを私は上來認めてきた。併しその物質が分たれてゐる部分の大きさが何程であり、その運動の速度はどれだけで、如何なる圓を描くかといふことは、同様な仕方では決定し得ない。……それを知りうるのは推理の力ではなく、経験のみである。」デカルトの意圖にここに明かである。もし彼の自然學が抽象的であるならば、それはただその時代の觀察、實驗の不充分さによるものであり、また、デカルト一個人によつてそれが存されることが不可能であつたに過ぎない。なほこのことに對して、更に、デカルトが自ら「自分は結果を原因によつて説明しようとするのであつて、原因を結果によつて説明しようとするのではない。」(『哲學原理』第三部第四節)と言つ

デカルトの Cogito, ergo sum. の哲學史的考察

てゐることからして、ひとはなほも、デカルトは演繹的自然學者であると主張しようとするかも知れない。しかし、デカルトの立てようとする假説は、決して事實に反するものではなく、却つてそれなくしては事實の理解し得ぬ假説であり、(同上、第二十四節)この様な意味の假説をたてようとしたところに、却つてデカルトの自然學が充分實證科學の性格をもつことを認めねばならない。實證科學には理論と事實が何れも必要である。もし専ら經驗のみに依存しようとするならば、そこには如何なる學問體系も成立しないであらう。

要するにデカルトは「本來ならば(naturrellement)互に何の順序をも争はぬ對象の間に順序を假定し」(『デカルト選集』第一卷、三十四頁 A. T. VI. pp. 18, 19)たのであり、さうして自分が有限的存在であることを自覺したデカルトは、神の瞬間性、全體性に對して人間の時間性部分性を承認し、「自分の研究しようとする

問題のおのおのを、できるだけ多くの、さうして、よりよき解決の爲に要請せられるかぎりの、小部分に分割し、「知るに最も單純であり最も容易であるものからはじめて、最も複雑なものの認識へまで少しづつ段と登りゆかう」(同上)としたのである。事實、この

假説と分析による方法によつて、はじめて人間は自らの學を建設し得る。ここに普通學は確立され、しかもこの學は單なる現象理解にとどまらず、例へば翼を動かさずして空を飛ぶ機械を發明せしめて、そこに人間による自然の再構成を可能とするに至つたのである。もし彼の形而上學に於ける方法を人間より神への方法と名づけるならば、自然學に於ける解析的方法は神より人間への方法と呼ぶことも出来るであらう。その第一のものは『省察』に於いて論ぜられ、第二のものは『精神指導の規則』に於いて詳論せられた。それに對し『方法敍説』はそのやうな彼の「精神の歴史」であ

り、それらの方法を實行し、尠くともその意圖に於いては、大宇宙の發生から、地上の植物・動物のみならず、人間の情念をも説明する規模壯大な自然學を構成しようとしたのが『哲學原理』であることは言ふまでもないであらう。

## 五

最後に上述してきたところを要約してこの試論を終らう。我々は先づ「我あり」の直觀をもつてデカルトの體験の根本的事實であり、彼の哲學の第一原理であると考へる。しかしこの原始事實の含む内容は極めて多様であり、複雑である。デカルトは恐らくそれを色の方面から反省し、考察したであらう。それを若し順序づけて展開してみるならば、或は次の通りかと思ふ。即ち、先づ「我あり」と直觀したデカルトは、ではその我とは何かと自問する。さうして自分は「思ふ

もの「であることが明かとなり、そこに「我思ふ、故に我あり」の形式が成立する。その時、彼は判断を停止する力は自分の内にあること Il est en ma puissance de suspendre mon jugement. (『省察』「第一」A. T. IX. p. 18) から「*je*」の他から強制されずにはたらく力、即ち、意志 (『省察』「第四」A. T. IX. p. 19)、を通じて自分の強さを自認する。さうしてこ

に自己の獨立性と、自分の責務の重さを自覺するのであるが、一旦そのやうに意志的になされる判断の内容が問題となるや、自分の知識は誤謬に充ち自分は無力であることに氣づき、有限な自分は實は無限な神によつて成り立たせられてゐることを悟る。即ち自我も自然も、宇宙一切は神の創造である。併し乍ら、その神に對し自己の有限さを自覺した人間は、そこに却つて自らの學問を構成する。神の瞬間的全體的知識に對し、それは發展的分析的學問にすぎない。それはもは

トカネルQ. Cogito, ergo sum. の哲學史的一考察

や實體の學問ではなく關係の學問であり、實在自體の把握ではなく假定の體系にとどまる。けれども正にその故に、それは個々の自我を越えた普遍學となり、そこに新たな宇宙が再構成されるのである。無論、デカルトの思想の發展はこれ程圖式的ではないであらう。併し方法的傾向の強い彼が、Ergo sum. の直觀を凡ゆる方向へ同時に押し擴げたとも考へられない。彼は明かに言つてゐる。「誤謬の處れなくして我々が事實の認識に至る爲の我々の悟性のはたらきは二つしかない。それは即ち、直觀と演繹。」(『規則論』「規則第三」A. T. IX. p. 368)

但しここで我々はこの演繹といふ言葉に用心しなければならぬ。普通、演繹とは出發點より次第に遠ざかつて行く方法であり、その意味でそれは抽象への方角をもつて解されてゐる。併し、正しい演繹はつねに出發點への復歸をもたねばならない。それは出發點の

深化である可きである。直觀的事實の底に潛入しつ

みづから

外に展開してゆくもの、それが眞の演繹でなければな

おれを知らぬときには

らない。さうしてデカルトにとつては、その直觀的事

實が即ち「私はある！」であつたのである。それは結

局ギリシヤ以來の哲學の使命、「汝自らを知れ」の一

つの現れであるともみられる。尠くともデカルトにと

つては、それは何らかの解決を與へられずしては一刻

もやすらひ得ない問題であつたと考へられる。彼がセ

ネカの『悲劇』中の一詩を自分の愛句としたのは、ま

ことに尤もと言はねばならない。

*Illi mors gravis incubat,*

*Qui notus nimis omnibus*

*Ignotus moritur sibi.*

死は重く、おそひくる

他人、皆、に知られつゝ

(畢)