

## デカルト哲学における《Ego sum.》 (私は存在する) について

富 吉 建 周・中 島 秀 憲

### 一.

デカルトは、《Cogito, ergo sum.》によって近代の主観主義的哲学を創始したと言われる。そしてその際の《Cogito, ergo sum.》の解釈は、勿論《cogito》に重心が措かれ、《cogito》を出立点とするものであった。従って、《sum》はその《cogito》の存在と做され、「思惟する私」の存在であり、身体のない存在であった。また、《cogito》に重心が措かれる場合において、一般的な《cogito》を措定する場合と、《cogito》の内部の超越論的・存在論的なもの、例えば身体や知覚（感覚・想像力・悟性）に対して超越論的・存在論的に上位にある「意志」を措定する場合が考えられる。しかしながらこの主観主義的な《cogito》の立場はついに客観的実在・存在に触れることができなかつた。

ところがデカルトの『省察』を詳細に読む私達にとって、そこにおいて、最初に出会うのは、《Ego sum.》であり、決して《Cogito, ergo sum.》ではないのである。つまり《Cogito, ergo sum.》の《sum》に重心を置く立場、《sum》を出発点とする客観主義的な存在の哲学が啓かれることになったのである。従って、その《sum》は、身体や《cogito》から切り離された、それらの脱落したところに《sum》を発見することになる。それ故に、この《sum》は、そこから身体や《cogito》が成り立つ土台であり、その上に成り立っている「身体」や《cogito》をその根底から把握することのできる哲学の方法を手に入れることができたのである。ここに《sum》をその哲学の出立点とする近代の客観主義的な真実在の哲学の創始者デカルト、従って《cogito》をその哲学の出立点とする近代の主観主義的哲学を既に超えたデカルトを、私達は見る事が出来るのである。

《sum》をその哲学の出立点とすることを可能にしたのは「パリ神学部への書簡」(献辞)に明らかな様に、彼の哲学がソクラテスの哲学と聖書との格闘を通して形成せられたものであることを示して余りある。実際に「献辞」で引用されている「ソロモンの知恵」<sup>1)</sup>十三章、そこでは存在そのもの (is qui est) (つまり出エジプト記三章14

節の神の定義に関わる)を探求する方法が問題となっており、「ロマ書」<sup>2)</sup>一章19節、そこでは神の探求の方法的出立点が絞られて「神について知られるべきところのことは、彼らにおいて (in illis) 明らかである」とある、その「彼らにおいて」をデカルトは「神について知られ得るすべての事柄は、ほかならぬわれわれの精神そのものにおいて (ab ipsâmet nostrâ mente) 求められる根拠によって明らかにされ得るものである」<sup>3)</sup>と解釈しておる。そしてこのことは、『ソクラテスの弁明』<sup>4)</sup>における「自ら出来得る限り善良かつ賢明になる」ためのソクラテスの「物事を顧慮する順序」を、つまり「まず自分自身のことを顧慮する前に、自分に属する事柄を顧慮しないように」という方法を私達は想起せざるをえない。また、デカルトの《Ego sum.》は、「ヨハネ福音書」八章24、28、58節<sup>5)</sup>に出てくる《Ego sum.》によって示唆されたものとも考えられるのである。勿論この《Ego sum.》は、『出エジプト記』第三章14節におけるモーセに啓示された神の定義にさかのぼるものである。そしてデカルトの《Ego sum.》とヨハネ福音書の《Ego sum.》とが関係づけられるためには、無論、デカルトの《Ego sum.》がどのような神との関係にあるかが明らかにされねばならぬであろう。最後に、「第一省察」における「悪霊 (genius aliquis malignus)」の想定も例えば「マタイ福音書」(四章1～11節)における「悪魔 (diabolus) によるイエスの誘惑物語」<sup>6)</sup>に示唆を受けたものと思われる。人イエスが被造物として絶対的に限界づけられていた、インマヌエルの原事実 (神われらと共にいます) における「子なる神・キリスト」——イエスはこの原事実 (子なる神・キリスト) を信頼して、自分を捨て自分を十字架につけて「子なる神・キリスト」に於てある、創造主・和解主・救い主としての働きを、或は父なる神の御心を、完全に、ありありと映し出された、体現されて生きられたのである。この「子なる神・キリスト」(人イエスが被造物として絶対的に限界づけられているところ) に於て、絶対的に限界づけられているイエスは、「何ものでもないもの」となっているのであり、そこでは姿・形ある本質的なものは一切落ちてしまっている所である。従って、この「子なる神・キリスト」から湧出してくる姿・形ある本質的なもの、つまりパンや宗教や国家、さらには悪魔の云う「神の子ならば」や「神の言葉」さえも、要するに「子なる神・キリスト」(神の口) から出てきた善きものが、「子なる神・キリスト」に信頼してそこに立っている人イエスを、そこから浮き上らせようと誘惑してくるのである。そこはそれほどに誘惑に満ちている所であり、「子なる神・キリスト」に信頼して生きるということはそれほどに困難なことであるのであり、「マタイ福音書」ではイエスの積極的活動 (福音の宣教) が始まる直前に「誘惑物語」を置かざるをえなかったのである。福音宣教とは「悔い改めよ、天の国は近づいた」ということ、つまり各自のところ (根底に)

「子なる神・キリスト」が既に来ておられるということであるからである。デカルトの《Ego sum.》のところでは、一切の姿・形ある本質的なものは脱落してしまっているのであり、「何ものでもないもの」として絶対的に限界づけられている所であり、従って《Ego sum.》が确实で不可疑のものであるということが出来るためには、一切の姿・形ある本質的なものの誘惑を断つ必要があるのである。デカルトは、そのために、「悪霊」の想定をして、《Ego sum.》を一切の姿・形ある本質的なものから切り離し、それらのものが絶対的に限界づけられるところに実在する《Ego sum.》を、それにもかかわらず《Ego sum.》が信頼するにたるもの、人がそれに生きることが出来ることを确实不可疑のこととして明確にそれを別出しようと試みたのだ。実際に「省察第二」の《Ego sum.》の直前に「悪霊」は出てくるのである。

ところで、《Cogito, ergo sum.》についての解釈において、《sum》に重心をおいた、それを哲学の出立点とする立場、従って《cogito》と切り離された、《cogito》が結局否定された後に見い出される《sum》の立場を確立するためには、具体的に『省察』のテキストに即して問題を立てるとするならば、「第一省察」において、徹底した懐疑の過程において最後に残っているのは《cogito》のうちの「意志」(voluntas) 或は「自己自身の自由」(propria libertas)<sup>7)</sup> であるので、この《cogito》をいかにして否定して、《sum》から切り離すことが出来るかということである。換言すれば「省察第二」の《Ego sum, ego existo.》が発見される、その前のテキストにおいて、つまり「第二省察」の冒頭から《Ego sum.》の出現する間において、「意志」である《cogito》がいかにして疑わしいものとなり、否定されるか、を解明することである。この問題は全「省察」における最大の難関であり、主観主義的《cogito》の哲学か、客観主義的真実在の哲学かの岐路をなすものであり、I. カント、E. フッサール、M. ハイデッガー、M. メルロ＝ポンティ、K. バルト、西田幾多郎、そしてG. ロディス＝レヴィス等<sup>8)</sup>、皆、「第二省察」の冒頭のテキストを読み誤っているのである。それほどに困難なこのテキストを厳密に・即事的に解釈し、解明した哲学者は、私達は寡聞にして、J.-P. サルトルと滝沢克己<sup>9)</sup>しか知らない。この二人は、デカルトの如く、徹底して疑うという方法を、貫徹したのであり、先に名前をあげた人々は、徹底して疑うという方法を途中でなげ出してしまったのである。私達は、J.-P. サルトルと滝沢克己に倣い、「第二省察」の冒頭のテキストの解釈にとりかかることにする。

## 二.

(1) 「昨日の省察によって、私は、もはやそれを忘れることもできず、しかもどんな

方法によって解決されるべきなのか解らないほどの、大変な懷疑のなかに投げ込まれた。しかもそのうえに、まるで不意に深い渦のなかに落ち込んだかのよう、それほど私は混乱してしまったので、私は足を底に着けることもできず、水面に浮び出ることもできないありさまだ。』<sup>10)</sup>

——「昨日の省察」の結果の状況をデカルトはここに報告している。この「省察」とは単なる反省ではなく、徹底して疑うことによって、少しでも疑わしいものは、否定してゆく、というデカルトの方法を意味しており、積極的にいえば、一切の姿・形ある本質的なものから《Ego sum.》を切り離し、「何ものでもないもの」「現在の一点」にすぎない《Ego sum.》を発見するための方法である。<sup>11)</sup> 多分デカルトがこの方法を着想したのは、「創世記」(一章-三章)におけるヤハウェ神が被造物(天体、植物、動物、人間、共同体)を「土の塵」から創造された、つまりあらゆる被造物の土台として「土の塵」があるということから、姿・形を持った本質的なものと区別される、それらのものの土台となる「何ものでもないもの」・「土の塵」(《Ego sum.》被造物)を剔抉しようとしたのである。従ってこの方法の適用は、「真剣にそして自由」になされたものであり、決して装われたものでなく、「本質」と「存在」とを区別する、物そのものから要求された方法であるのだ。それ故に、姿・形ある本質的なもの(しかしまだ「意志」という《cogito》が残されている。)が疑わしいものとしてことごとく否定されるという「大変な懷疑」のなかにつき落されたのである。つまり、土地も水も否定されたのであるから、足を底に着けることもできず、水面に浮び出ることもかなわぬ、大いなる混乱のなかに私達は陥いったというのだ。従って一切の本質的なものが否定されるに至ったのであるから、この窮状を、この根源的な絶望状態を解決する方法は見い出すことができないのだ。

(2)「しかしながら、私は力を尽してみよう、そして昨日踏み込んだその同じ道をさらに吟味してみよう、すなわち、ほんのわずかの疑いをも許容するすべてのものを、それが全く虚偽であることを私が確知している場合と同様に、それらを取り除きながら。」

——「私は力を尽してみよう」とは、私達がすでに見たように「第一省察」の終りにおいて、まだ疑わしいものとして否定されていないのは「意志」或は「自己自身の自由」だった。この「意志」は身体や知覚(感覚・想像力・悟性)や観念〔特殊なもの(particularia)、一般的なもの(generalia)、より単純で普遍的なもの(magis simplicia & universalia)〕が疑わしいものとして否定された後にも残っているそれらのものよりも存在論的・超越論的に上位にあるもの、それらのものの形相というこ

とが出来る。従って、「意志」である《cogito》に基いて「力を尽してみる事」が出来るのである。「さらに昨日踏み込んだその同じ道を吟味すること」が出来るとだ。「ほんのわずかの疑いをも許容するすべてのものを取り除く」という方法は、すでに述べたごとくに一切の形・姿ある本質的なものを否定することによって《Ego sum.》を発見するためのものであり、一切の本質的なものと《Ego sum.》とを厳密に即事的に切り離すためであるのだ、被造物の根底にある「何ものでないもの」、被造物の本質的規定である「何ものでもないもの」(「土の塵」)、現在の「一点」(punctum)にすぎないという被造物の絶対的限界を明晰判明に解明するためである。

(3) 「そしてさらに前進してみよう、何か確実なものを認識するまで、あるいは何ら他のものを認識しない場合には、少なくとも、いかなる確実なものもないということ自身を確実なこととして認識するまで。アルキメデスは、全地球をその置かれてある場所から引き離すために、確固たるそして不動なる一点以外には何も捜し求めなかった。同様に、もしも私がかつてかく確実でそして不動の最小のものを探しあてたとするならば、そのことは大いに期待されるべきことである。」

——「さらに前進してみよう」とデカルトが言う場合には、一切の本質的なものが否定されるところに、それらとは全く別の《Ego sum.》をすでに見ているからである。そしてその《Ego sum.》は一切の本質的なものから切り離すことができるのである。「何ものでもないもの」と云うほかはない。また一切の姿・形ある本質的なものの土台にあたるものであるから、「何ものでもないもの」といっても決して虚無(non ens)ではなく「実在(ens)」である、それら本質的なものの絶対的限界として実在するものである。従って「いかなる確実なものもないということ自身を確実なこととして認識するまで前進しよう」ということも一切の本質的なもののかたに《Ego sum.》をデカルトが見据えているから言われえたことであって、単に確実なものがないならぬでよろしい、しかしそのないということを実に認識するまで前進しようという決意表明ではない。また「アルキメデスの確固不動の一点」とデカルトは《Ego sum.》を喩えているが、実際に《Ego sum.》は一切の姿・形ある本質的なものから切り離された、実在的にそれら本質的なものと区別されるのであるから「現在の一点」としか表現しようはない、したがってまた、それは抽象的な一般概念ではなく、あらゆる被造物・一切の姿・形ある本質的なものの土台である「何ものでもないもの」(「土の塵」)であるのだ。繰り返しになるが、デカルトの「徹底して疑う」という方法は、何よりもまず、一切の本質的なものと《Ego sum.》との実在的区別を敢行するためのものであるのだ。この点において、デカルトの方法は、フッ

サールの現象学的還元という方法と根本的に異なるのである。「存在」をカッコの中に押し込めるのではなく、《Ego sum.》という被造物の絶対的限界としてのこの「実在 (ens)」を解明する、発見するための方法であるのだ。

(4) 「そこで私の見るところの全てのものは虚偽であると想定する。欺きに満ちた記憶が提示するもののうちいかなるものも決して存在しなかったことを私は信ずる。私は全くいかなる感覚も持たない。物体、形体、延長、運動そして場所は幻想 (chimerae) である。それではいったい何が真実なのであろうか。恐らくこの唯一つのこと、何も確実なものはないということ。」

——デカルトは、ここに「第一省察」での成果を枚挙している。一切の姿・形ある本質的なもの、一切の抽象的な本質の観念、知覚する働き、つまり感覚、想像力、悟性を疑わしいものとして否定してきた。いかなる本質的なものからも切り離された、それらのものに依存しない《Ego sum.》を徹底した懐疑を通して明晰判明にデカルトに導かれて私達も発見できるように配慮されているのだ。「私が見るもの」とは具体的な姿・形を持った本質的なもの、つまり私達の周りに存在する他の人や他の物、天地万物一切の物、さらには内的感覚による私達の身体のことである。「記憶の提示するもの」とは具体的な本質的なものの観念、或いは抽象的な本質の観念（物体、形体、延長、運動場所）つまり形式的な本質の観念が含まれる。そして「いかなる感覚も持たない」とは知覚の働き（感覚、想像力、悟性）を持たないということであり、しかしながら「意志」としての《cogito》は除外されている。「第一省察」では徹底して一切の本質的なものが吟味され、それらが徹底した懐疑の対象になっているのである。その結果このような具体的・質料的な本質的なものも抽象的・形式的な本質的なものも、要するに一切の本質的なものが否定されたのであるから、唯一の結論「真実なるものは何もない」「確実なものは何もない」を誰しも思わざるをえなくなるのも当然であろう。勿論、この結論は「確実なものとして認識された」わけではない、この点が「徹底した懐疑」によって省察されねばならないのであり、この道をさらに進んで行かざるをえないのである。無論、繰り返しになるが、「意志」としての《cogito》は否定されているわけではなく、生き残っているのであり、その働きが次の段階で問題とならざるをえないのである。要するにこの「意志」としての《cogito》が疑いに付せられ、否定されなければ、ほんとうに一切の本質的なものが否定されたことにならないので、これをそのままにしては、《Ego sum.》に到達することが出来ないのである。しかしながら、「意志」としての《cogito》を除いて一切の本質的なものが否定されたのであるから、「確実なものは何もない」という結論にならざるを

得ないと思われる。勿論それは、そのように思われるということで「確実なものはない」ということが、確実なこととして認識されたわけではないので、このことの確認のために省察を続けざるをえないのであり、さらにデカルトは、一切の本質的なものかなたに、それら本質的なものに依存しない、それらから切り離し得る《Ego sum.》（何ものでもないもの）をすでに発見しており、そこに私達を導いて行こうとしているのであるから、最も困難な省察の歩みを、万事休した、根源的絶望に陥いっただと思われる状況にもかかわらず、徹底して疑うという道を進んでいかざるをえないのだ。

(5) 「だがしかし、どこから私は知なのか、今しがた枚举した全てのものと異った、それについてほんの少しの疑われるべき余地も全くない、いかなるものも存在しないということか？」

——デカルトは再び省察を始める。残されている「意志」としての《cogito》を否定して、《Ego sum.》に撞着するために、真剣にかつ自由に、大胆にかつ注意深く、徹底して疑うという道を再び辿り始める。この「どこから (unde)」とは、今しがた枚举した本質的なものとは異なったものであるから、積極的に言えば《Ego sum.》からということであるから、徹底した省察を再開したことを現わしている。また、《Ego sum.》は一切の本質的なものから実在的に区別されるもの、いわば本質的なものとは次元を異にするものであるが、換言すればそこでは《cogito》が断たれる、《cogito》が絶対的に限界づけられるところであるが、それが確実不可疑のものとして認識されるものであることを示唆している。

(6) 「何らかの神——あるいはそれをどんな名で呼ぼうとも——が存在していて、それがこのような思惟そのものを私に送り込んでいるのではないか？」

——解釈の最難関に私達は遭遇している。なぜならば、デカルトは「どこから私は知なのか」ということで省察を再開したのであり、この「どこから」とは、一切の本質的なものがそこで否定される《Ego sum.》からということであり、しかもその《Ego sum.》が確実不可疑のものとして認識されことを保証したばかりである。それなのに、ここでいきなり唐突に「何らかの神——あるいはそれをどんな名で呼ぼうとも——」(aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem.) が持ち出されたのである。「どこから」ということに引かれて、「何らかの神」から、つまり何らかの本質的なものからというのでは、「意志」である《cogito》を否定して《Ego sum.》に撞着しようという徹底して疑うという省察の道から逸れてしまっている。しかも《Ego

sum.》を確実不可疑のものとして認識しようと志向している途中に、唐突に「何らかの神——それをどんな名で呼ぼうとも——」という得体が知れないものが持ち出されたのであるから省察の道を逸脱してしまっているのは明らかだ。この逸脱を引き起している原因が「意志 (voluntas)」としての《cogito》或いは「自己自身の自由 (propria libertas)」であるのだ。つまり「私の精神はさまよい歩くことを好んで、未だ真理の限界内に (intra veritatis limites) 閉じこめられること (cohibeo) に堪えないのである」<sup>12)</sup> とデカルトのいう私達の精神の生来の傾向性がここに顕著に現われていたのである。勿論この「真理の限界 (veritatis limites)」とは《cogito》の、さまよい歩くことを好む精神の絶対的制約・限界である《Ego sum.》を指しているのだ。つまりデカルトは《cogito》の断たれる、絶対的に限界づけられる《Ego sum.》に視点をおいているので、《cogito》のこのさまよい歩くことを好む生来の傾向を見て取ることができたのである。従って、「何らかの神」を措定する、真理の限界内に自分自身を制限していない、この「意志」としての《cogito》は、疑わしいもの、幻想にすぎないものとして、否定されざるをえない、徹底して疑うという方法を途中で放棄して、省察の道から逸脱したものでしかないのだ。それ故に、《Ego sum.》(真理の限界) に撞着することなく、それ以前の《cogito》(「意志」としての《cogito》) に基づいて措定されたものは、《cogito》を絶対化したものとして「何らかの神」(偶像) といわざるをえない。<sup>13)</sup> すなわち、感性的表象に伴なわれた《Ich denke.》(カント)、現象学的還元の残余としての超越論的「純粹意識」(reines Bewußtsein; reine ego cogito) (フッサール)、《cogito》に現前している《sum》から出発するハイデッガー、《sum》を強調しながらも《cogito》(「自覚」) から出立する西田幾多郎(《sum》が《cogito》の絶対的限界として受け止められていない《cogito》)、「知覚」としての《cogito》から出発しているメルロ＝ポンティ(どちらかというとかントの立場に近い)等<sup>14)</sup> は《Ego sum.》に撞着する以前の「何らかの神」にすぎない。得体の知れないもの、《cogito》を絶対化したもの、いかに明証性を誇ろうともそれは幻想にすぎない。

(7) 「しかしながら、どうして私はそのようなことを信じるべきなのか、おそらくは私自身がそのような思惟の作者でありうるのだから。」

——デカルトはそれ自身で存在できるかの如く考えられた(絶対化された)「意志」としての《cogito》が苦しまぎれに、徹底して疑うという方法を放棄してでっち上げた「何らかの神」を否定することによって、勿論「真理の限界内に閉じこめられるのに堪えられない、さまよい歩くことを好む精神」つまり「意志」としての《cogito》

も否定されることによって、それから逸脱していた、徹底した省察の道に立ち返ったのである。私達は《cogito》が否定されたのに、それでも省察の道をさらに進んでいけるのかと思わざるをえないのであるが、デカルトは、一切の本質的なもの（《cogito》も含まれる）が否定され、そのかなたに、一切の本質的なものの限界である、《Ego sum.》へと私達を導こうとしているのであるから、私達は絶望する必要はない。一切の本質的なものが否定され限界づけられるところに《Ego sum.》は確実不可疑のものとして実在しているのであるから。従って「私自身がそのような思惟の作者でありうる」ということは《cogito》がその絶対的限界である《Ego sum.》を踏えることによって《cogito》を根底から把握することが可能となったのであり、《cogito》が《Ego sum.》より湧出してくる事実であるということ、ありのままの《cogito》の事実を把握できるようになったということである。

(8) 「それゆえに、この私は少くとも何ものか (aliquid) であるのではないか？しかし、私はすでに私がいかなる感覚もいかなる身体も持つことを否定したのだ。しかしながら、私は踏みとどまる、何故ならそこから何か [帰結するはずではないのか] ？」

——《cogito》を含めて一切の本質的なものを徹底した懐疑によって否定したにもかかわらずさらに省察の道を進もうとしているデカルトにとって残されていることは、この一切の本質的なものが否定されているそこに踏み止まる以外にないのである。《cogito》さえも否定された、そのかなたに、その根底にあるものは《cogito》の絶対的限界以外に何があろう。《cogito》の絶対的限界としての《Ego sum.》を外にして何があろう。従って、この《Ego sum.》を既に洞察しているデカルトは、私達に一切の本質的なものが否定された後に残っているこの「真理の限界」である《Ego sum.》を理解してもらおうと苦心しているのである。まず、「私は何ものかである」といって、《cogito》の絶対的限界である《Ego sum.》を指し示すのである。さらに「私が感覚や身体を持つことが否定されている」と言うことによって、《Ego sum.》が決して私の身体や感覚から離れたものではなくて、それらの本質的なものの限界であることを、《Ego sum.》を基にすることなしにはそれらが成り立つことが出来ないという意味で《Ego sum.》はそれらと次元を異にしている、それらから実在的に区別されねばならない、というのである。従って「私は踏みとどまる」とは、一切の本質的なもの（《cogito》も含めて）が否定される、限界づけられる、そこに踏み止まざるをえないのである、徹底した懐疑の道から逸脱しないために、そこに「真理の限界」である《Ego sum.》が実在するのであるから。それ故に「何故ならそこから何か

〔帰結するはずではないのか〕?〕と言うのである。《Ego sum.》が確實不可疑のものとしてそこに実在するのであるから。デカルトは既に《Ego sum.》を洞察しており、そこに私達を導こうとしているのであるから。

(9) 「私は、それほどまでに身体や感覚に結びつけられているので、私はそれらなしには存在することができないのであろうか?」

——以下《Ego sum.》と否定された本質的なものとの関係が改めて詳細に省察される。まず身体と感覚、次に世界に存在する一切の物、さらに《cogito》、最後に悪霊——これらのものと《Ego sum.》との関係を考察することによって、《Ego sum.》が、確實不可疑のものであること、またそれが「真理の限界」であることが論証されるのである。最初に《Ego sum.》と私の身体と感覚との関係が取りあげられる。従ってこの関係は、精神である私と私の身体と感覚との関係でありえない、《cogito》も否定されているし、私の身体・感覚も否定された上で、《Ego sum.》と否定された身体と感覚との関係が問題になっているのであり、身体と感覚が否定されている、それらから離れてではないが、それらと実在的に区別される《Ego sum.》、換言すればそれらの絶対的制約としての《Ego sum.》、それらが《Ego sum.》を土台として成立する、それらの成立根拠としての《Ego sum.》が事柄の中心問題となっているのであって、《cogito》(精神)が身体や感覚なしに存在しようというような《Ego sum.》を踏まえない関係が問題になっているということではありえない。

(10) 「しかしながら、私は、世界のうちには全く何もかも存在しない、いかなる天もいかなる地もいかなる精神もいかなる物体も存在しないと自らに説得したのであるから、それゆえに私はさらに私が存在しないと自らに説得したのではないのか?」

——ここでも《Ego sum.》と否定された本質的なもの、天地精神物体との関係が問題の中心であり、《cogito》(精神)である私と天地精神物体との関係が問題になっているのではない。この《cogito》も天地万物もともに否定されているのであり、否定されている天地万物と《Ego sum.》の関係が問題であるので、両者の関係は天地万物一切の本質的なものと絶対的限界との関係、天地万物の否定を踏えたそれらの根底から、それらを限界づけるもの《Ego sum.》との関係ということであり、《Ego sum.》は天地万物がそれに基いて創造される、いかなる本質的なものを含まない「何ものでもないもの」(「土の塵」)である。勿論この「何ものでもないもの」は、それなしには天地万物が成り立つことのできない土台であり、実在するもの(ens)であ

る。天地万物は《Ego sum.》を踏えることなしには成り立つことはできないのである。従来の物の見方が根底的に改まっているのである。ここに至って、私達は、各自の根底に実在する《Ego sum.》が天地万物の根底に実在するものとして普遍的なものであることを知ることができたのだ。全ての被造物の根底にある被造物の絶対的限界、個別的であるとともに普遍的な「真理の限界」であるのだ。（あらゆる被造物は土の塵から創造されたのである。）

(11) 「否々、もし私が私に何ごとかを説得したとすれば、疑もなく私は存在したのだ。」<sup>15)</sup>

——ここでも否定された《cogito》（persuadeo）と《Ego sum.》との関係が、しかも否定された本質的なもの《cogito》を離れず、その否定のかなたに、その否定の根底に、否定された《cogito》を絶対的に限界づけるもの即ち《Ego sum.》との関係が問題なのである。従って、ここでは《cogito》（persuadeo）を前提にして、それを抛り所にして《sum》を肯定しているという関係ではないのである。《cogito》（persuadeo）は既に否定されているのであるから、前提にすることも、抛り所にすることもできないのである。繰り返しになるが、《cogito》（persuadeo）の否定を前提にしてその否定のかなたに、その否定の根底にあって、その否定されている《cogito》（persuadeo）を絶対的に限界づける《Ego sum.》との不可逆的な関係が問題の核心なのである。従って、否定されていない「意志」としての《cogito》を前提にして、抛り所にして（《cogito》の絶対化）、《sum》を取り出そうとしているのではないのだ。従って、デカルトが、「意志」としての《cogito》が「何らかの神」を措定した時にそれは「真理の限界」を無視してさまよい歩くことを好む精神の仕業であるとして「何らかの神」を否定し、徹底して疑うという方法を放棄することであるとして「意志」としての《cogito》を疑わしいものとして否定したということが、いかに重要な洞察であったか、デカルトの懐疑がいかに徹底したものであったかを、ここでも改めて思い知らされるのだ。それ故に「もし私が何ごとかを私に説得したとすれば、疑もなく私は存在したのだ」ということは「私が説得する」（《cogito》）を前提にして、それを抛り所として、「私は存在する」（私は存在した）を結論づけたということではない。まったく逆に、「私が説得する」ということが事実として成立するためには、「私が説得する」という本質的なことが否定され、消滅するところに、それを絶対的に限界づける《Ego sum.》（「私は存在した」）が事柄そのもの順序として先に実在するということがなければならないのである。本質的なもの（《cogito》）が脱落してしまうところに、《Ego sum.》が実在するということを洞察することが非

常に困難であるので、デカルトの苦心があるのだ。《Ego sum.》は、一切の本質的なものが断たれる、それらから切り離される所に実在するものであるから、それは「何ものでもないもの」と言わざるをえないし、この「何ものでもないもの」があらゆる本質的なもの（身体や精神や他の人や他の物体等々）の土台であり、あたかも『創世記』においてあらゆる被造物が神によって「土の塵」から創造されたとある如くに、あらゆる本質的なものが、この「何ものでもないもの」（《Ego sum.》）に於いて成立するというのであるから、「本質的なもの」にとらわれて、その「本質的なもの」とその土台となる《Ego sum.》とを実在的に区別して、事柄そのものとして《Ego sum.》が先であり、「本質的なもの」はそれに基いて後から成立する、という不可逆的な関係を理解するのは非常に困難なことである。ここでも「私が説得する」ということが既に否定されており、どのように「私が説得する」という本質的な事実が成立しうるかというその存在構造が問題となっているのだ。《Ego sum.》（「私は存在した」）において、「私が説得する」（「私は説得した」）が否定され、絶対的に限界づけられることによって「私が説得する」ということが事実的に成立するのである。従って「私が説得する」ということを前提にしてそれを《Ego sum.》よりも絶対的に先立てて、《sum》を推測しているのではなく、「私が説得する」という本質的なものが否定され、絶対的に限界づけられるところに《Ego sum.》が「本質的なもの」より先に実在し、それによって「本質的なもの」が成立する根拠であるのが《Ego sum.》なのである。従って《Ego sum.》を「真理の限界」とも言うことができるのだ。「もし私が私に何ごとかを説得したとするならば、疑いもなく私は存在した」とは何よりも先に《Ego sum.》（「私は存在した」）が実在するということであり、この《Ego sum.》に絶対的に限界づけられることなしには「私が説得する」（「私が説得した」）ということは成立しえないという、人間成立の根底にある、本質と存在との根本的な関係・構造が洞察されているのである。

(12) 「しかしながら、えたいの知れぬ、最高に強力な、最も狡猾な欺瞞者がおり、彼が故意に私をいつも欺いている。それならば、全く疑いはない、彼が私を欺く以上、やはり私は存在する。」

——この欺瞞者・悪霊は「第一省察」の終りに、一切の本質的なもの、具体的な姿形ある本質的なもの、抽象的形式的な本質についての観念、そしてそれを知覚する働き（感覚・想像力・悟性）などが疑いとして否定された後にそれら本質的なものの否定そのものとして想定されたものである。勿論そこでは悪霊に対抗しうる「意志」としての《cogito》は存続している。「第二省察」の冒頭の「何らかの神」が措定される

ところで、その主謀者として、「真理の限界内に自分自身を拘束していない、さまよい歩くことをこのむ精神（「意志」）によるもの」として、「何らかの神」とともにこの「意志」としての《cogito》も否定されて、文字通り一切の本質的なものが否定されるに至ったのである。それ故にこの「欺瞞者」は一切の本質的なものの否定そのものである。従って、ここで「悪霊が欺くならば」ということは、一切の本質的なものの否定を踏えて、つまり、身体や感覚、天地万物、「私が説得する」という本質的なものが否定されているということを踏えて、その否定のかなたに、その否定の根底に、その否定されたものを根底から絶対的に限界づける《Ego sum.》が実在するのである。それ故に「欺瞞者が私を欺く以上」ということは、「欺瞞者」というのは一切の本質的なものの否定そのものであるので、一切の本質的なものの否定のかなたにある、一切の本質的なものを絶対的に限界づける《Ego sum.》が自分自身を顕現してきている、一切の本質的なものの否定のかなたにあるものである故に、《Ego sum.》は「現在の一点」としか言いようはない。従ってこの《Ego sum.》の一点において「悪霊」さえもそこに限界づけられているということができるのであるが、「悪霊」・「欺瞞者」は虚無にすぎないものである故に、この《Ego sum.》の一点においては、「悪霊」は否定排除されている、「欺瞞者」はこの《Ego sum.》の現在の一点をどうすることも出来ないものである。従って「欺瞞者が私を欺く以上、疑いなく私は存在する」という場合の存在する私は「現在の一点」、一切の本質的なものが否定排除された「何ものでもないもの」と言わざるをえない。「私は存在する」とはこのような事実的存在を指し示しているのである。しかも一番最初に確認される、確實不可疑の事実であり、デカルト哲学の出立点である。繰り返すと、この「何ものでもないもの」、「現在の一点」に限界づけられた「私が存在する」ということは、ほんとうに実在するものであるかと疑問に思われるかもしれないが、あらゆる本質的なものの根底にある、それに基いてのみあらゆる本質的なものが成立することができる実在 (ens) であり、決して非存在 (non ens) ではない。『創世記』において、あらゆる本質的なもの（人間の身心、動物、植物、天体、共同体等）が「土の塵」に基づいて神より創造されたとある如くに、この「何ものでもないもの」・「現在の一点」はその「土の塵」に相等するものであり、従ってこの「何ものでもないもの」・「現在の一点」とはあらゆる本質的なもの、即ち被造物の本質的な規定・限界であるといえるのである。デカルトは徹底して疑う方法を貫徹して、一切の本質的なものの否定のかなたに、その否定の根底に、この「何ものでもないもの」（土の塵）である《Ego sum.》を発見しているのであり、さまよい歩くことを好み真理の限界内に閉じ込められることに堪ええない精神によって措定された「何らかの神」を措定することで満足し、徹底した懐疑を放棄してしまうことによ

ては、この《Ego sum.》に、デカルトの指し示しによって、撞着することは不可能である。

- (13) 「そして、彼が可能な限り欺こうとも、しかしながら、私が何ものであると私が思惟するであろう限り、彼は決して私がいかなるものでもないようにすることはできないであろう。」

——これまで《Ego sum.》に関して「私は存在した」、「私は存在する」を確認して来たのであるが、ここでは「彼は私がいかなるものでもないようにすることはできないであろう」つまり「私は存在するだろう」ということが確認される。即ち、「私が何ものであると私が思惟するであろう限り」とは、まず、将来における《cogito》が考えられているとするならば、「私が私に何事かを説得したとするならば、疑いもなく私は存在した」の場合と同様な解釈となる。《cogito》(本質的なもの)が否定され、限界づけられるところに、《cogito》と区別され、切り離すことのできる《Ego sum.》が実在するということである。この《Ego sum.》は「何ものでもないもの」であり、「現在の一点に極限されたもの」であるが、決して虚無(non ens)ではなく、実在するもの(ens)である。次に「私が何ものであると私が思惟するであろう限り」の「何ものか(aliquid)」を《Ego sum.》つまり「何ものでもないもの」・「現在の一点」と受けとめる場合、それは、本質的なものである《cogito》の否定のかなたに、その否定の根底に、《cogito》が「現在の一点」に限界づけられるところに実在しているものであるから、将来の「現在の一点」に極限されたものとして「私は存在するであろう」即ち「彼は決して私がいかなるものでもないようにすることができないであろう」ということができるのである。かくして、「私は存在する」(私は現在の一点に極限された「何ものでもないもの」として実在する)を中心にして、過去の「現在の一点」に限界づけられたものとして「私は存在した」と言うことができるし、さらに将来の「現在の一点」に限界づけられたものとして「私は存在するであろう」ということができるのである。

- (14) 「それ故に、一切のことを十分にかつ十二分に熟慮したのであるから、最後に次のごとく断定されなければならない、「私は存在する、私は事実存在する」(Ego sum, ego existo.) というこの命題は、それが私によっていいあらわされるたびごとに、あるいは、精神によって把握されるたびごとに、必然的に真実である、と。」

——デカルトは文字通り全ての本質的なものを省察して疑わしいものとして否定し自

分自身から切り離した、実在的に区別した、さらには自分自身の本質の枢要である「意志」としての《cogito》さえも徹底して疑うことによって否定し、その否定の根底に《cogito》を絶対的に限界づける《Ego sum.》から切り離すことができた、実在的に区別することができた。このような最も困難な自分自身の本質《cogito》に対しても徹底した省察が貫徹されたということは、デカルトの念頭に、福音書のイエス・キリスト、つまり「わたしについて来たい者は自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい。自分の命を救いたいと思う者はそれを失うが、わたしのために〔福音書のために〕命を失う者は、それを得る。』<sup>16)</sup>と言ったイエス・キリスト（ナザレのイエス）、つまり自分自身の本質の枢要である「命」をも捨てて、物（被造物）となって、自分自身の根底に来ておられる「神の国」（子なる神・キリスト）に信頼し、そこにある救い主・創造主・和解主としての働きを、あるいは、そこにある父なる神の御心を、完全に映し出された、それらを体現されたイエス・キリストがあったのかもしれない。近代哲学の先頭に驚嘆すべき徹底した懐疑を実践し、自分自身の本質《cogito》をさえも否定し、自分自身から切り離し、《Ego sum.》という客観主義的な実在の哲学を切り開いたデカルトが屹立しているのである。「一切のことを十分にかつ十二分に熟慮した」とは以上のようなことを意味しているのである。

《Ego sum, ego existo.》（私は存在する、私は事実存在する。）について、デカルトは「この命題」と呼んでいるけれども、抽象的な概念ではなく、徹底した懐疑によって発見した、人間存在の根底的な実在的事実、一切の本質的なものを根底的に限界づける、実在する「真理の限界」である。それは、一切の本質的なものから切り離された・抽象化された「何ものでもないもの」「現在の一点に極限されたもの」ではあるが、一切の本質的なものがそれによって限界づけられて成り立つ、一切の本質的なもの土台である。従って《Ego sum, ego existo.》（私は存在する、私は事実存在する。）の《Ego sum.》（私は存在する。）とは、繰り返し説明したように、一切の本質的なもの（《cogito》も含めて）が否定され、それが根底的に絶対的に限界づけられるところに実在する「何ものでもないもの」・「現在の一点に極限されたもの」である「私」が存在する、実在するということである。《Ego》というものをデカルトがあえて添加しているのは、この「何ものでもないもの」「現在の一点」が決して非存在（non ens）ではなく、実在的なもの（ens）であることに注意を促すためと思われる。また、《Ego existo.》（existo）（私は事実存在する。）〔この「事実存在」とは滝沢克己の創出した訳語である。〕<sup>17)</sup>とは、《sum》というものを別の様相から説明するために、繰り返されたものと思われる。すなわち《existo》とは「出て来る、突然現われる、出現する、生ずる、遭遇する、成る」という意味があるので、「私が事実存在

する」とは、「現在の一点」に極限された偶発的な (contingens) な存在 (神の如く必然的な存在ではなく、神による被造物の存在)、しかも出現してきた客観的な存在、実在するもの (ens) であること、それに基いて一切の本質的なものが成り立つ「真理の限界」であること、つまり「真実のものである」ことを明確にするために繰り返されたと思われる、《Ego sum.》に付け加えられたものと思われる。そして「それが私によって云いあらわされるたびごとに、あるいは精神によって把握されるたびごとに」とは、既に《cogito》が否定されているので、この《cogito》を前提にして《Ego sum.》が推測されたということではありえないことは明白である。ここでは《Ego sum, ego existo.》の発見の困難さ、ほんとうに「真剣かつ自由な」徹底して疑うことによって、自己自身の本質の枢要である《cogito》・「意志」としての《cogito》をも否定し、自己自身から切り離さなければならないという大変な省察の道を思い返して、《Ego sum, ego existo.》といいあらわすたびごとに、精神によって把握されるたびごとに、それを発見できた幸いと喜びとを表白しているものと思われる。

### 三.

以上、「省察第二」の冒頭の詳しい注解によってデカルトの云う《Ego sum. Ego existo.》がどのような事実を指し示しているのかを解明した。デカルトの発見した《Ego sum》において、一切の本質的なものが否定され、それによって絶対的に限界づけられるところであり、その《Ego sum.》を土台にして一切の本質的なものが成立する「真理の限界」であることを私達は確認した。従って私達は《Ego sum.》に視点をおくことによって、《Ego sum.》において限界づけられて成立している一切の本質的なものを、その根底から把握する方法を獲得することが出来たのである。換言すれば、一切の本質的なものを、その本質の現象形態をありのままに把握することができる、サルトル的な現象学的方法を入手したことになるのだ。即ち「むしろ私はここで、以前私が何んであるかを考察したたびごとに、私の思惟におのづかつ自然に導かれて現われたところのものに注意しよう。」<sup>18)</sup>と。さらにまた《Ego sum.》(偶発的・事実的存在)の根底に実在するもの(必然的存在・神)をその原因として探求する道も私達に開かれたということになる。即ち「いま私は目を閉じ、耳をふさぎ、全ての感覚を遠ざけ、さらに全ての物的な物の像(imago)をさえ、私の思惟から消し去り、あるいはそのことはほとんど不可能なので、とにかくそれらを虚妄で虚偽なものとして無視しよう。そして私だけに語りかけ、そして私を奥深く洞察することによって、漸次私自身を私にさらに知られたもの、私に親しいものとするに努

めよう。』<sup>19)</sup> と。

まず、「第二省察」において《Ego sum.》に切り離すことができないもの、《Ego sum.》に限界づけられて成り立っている本質的なものとして《cogitare》が発見される。即ち、「思惟することは？ ここに私は発見する。思惟することこそそれである。私は存在する、私は事実存在する、このことは確実である。しかしどれだけ間か？ 勿論私が思惟する間である。なぜなら、もし私が一切の思惟することをやめるならば、直ちに私は存在することを全く中止するということが恐らくまた生じ得るであろうから。』<sup>20)</sup> と。

次に「第三省察」において、「私は思惟するものとして存在する」ということの、「第五省察」において「私は身体（物体）として存在する」ということの原因の探求として神の存在証明がなされる。その場合に重要で主要な役割を演ずるのは「神の観念の客観的実在性（*realitas objectiva*）」である。即ち「しかし、さらに、私の中にその観念がある物（*res*）のうちのあるもの〔神〕が、私の外に存在するかどうかを探求するためのある他の道が私に現われている。勿論、それらの観念がたんに思惟することの仕方（*modus*）にすぎない限り、私はそれらの間にいかなる不等性も気づかない。そして全ての観念は私から同じ仕方で生じると思われる。しかし、一つの観念（*idea*; *rerum imagines*）が一つの物を、他の観念が他の物を表現する限り、それらの同じものが相互に大いに異っていることは明らかである。というのも、疑いもなく、私に実体（*substantia*）を現わす観念は、たんに様態（*modus*）すなわち偶有性（*accidens*）を表現する観念よりも、より大きなあるものであり、そしてまた言わば、より多くの客観的実在性（*realitas objectiva*）を自分の中に含んでいる（*contineo*）。そして、それに対して、それによってある至高の神（*summus aliquis Deus*）を、永遠の、無限の、全知の、全能の、彼の外に存在する全ての物の創造者たる神を私が理解する観念は、それによって有限な実体を現わす観念よりも、確かにより多くの客観的実在性をそれ自身のうちに所有している」<sup>21)</sup> と。デカルトは神の存在証明の唯一の手懸である「神の観念の客観的実在性」の生産者・その原型を求めて「第三省察」において一切の本質についての観念の驚嘆すべき分析を行なっている。次のことを確認するために。即ち「しかしながら、これらのことから一体何が帰結するのか。言うまでもなく、もし私の観念のうちのあるものの客観的実在性が、それが私のうちに形相的にも優越的にもあるものではなく、従ってまた私自身がその観念の原因でありえないことが私に確かであるほど大きいならば、ここから必然的に私だけが世界のうちに存在するのではなく、そうではなく、その観念の原因である他のある物〔神〕がまた存在することが帰結する」<sup>22)</sup> と。最初に、一切の本質の観念の客観的実在性は、神と精

神と物体という三つの実体の客観的実在性によって構成されることも確認し、さらにこの三つの実体の観念の客観的実在性の生産者を求めて分析を進め、まず物体の観念の客観的実在性が、その明晰判明なもののみならず、様態や偶有性の観念も含めて、私の精神の観念の客観的実在性にその作者を求めることができることを確認する。最後に私の精神の観念の客観的実在性が、無限なる実体即ち、神の観念の客観的実在性にその起源を持ち、その似姿としての私の精神の観念の客観的実在性の元型であり、生産者であることを解明する。即ち「従って、神の観念だけが残っている。その観念のうちに、私自身に由来しえない何かがあるかどうかを考察しなければならない。神の名によって、私は、ある無限な、独立な、全智な、全能な実体を、そして或は私自身を或はもし他の何かが存在するならば何であれ存在す他の全てのものを創造した実体を、理解する。それら全ては、確かに、私が入念に注意を向ければ向けるほど、ますます私だけによって生じることができたとは思われないほどのものである。それゆえに、前述のことから、神は必然的に存在すると結論づけられなければならない。」<sup>23)</sup>と。それ故に、この「神の観念」つまり「真実にして不変の本性のかたどり (imagines verae & immutabilis naturae)」<sup>24)</sup>である「神の観念」が、人間を創造するに際してその被造物に生具的なものとして、「何ものでもないもの」(現在の一点)に導入されることによって、その似姿としての「精神」を引き起こし、「何ものでもないもの」は生きた身体として成立する。換言すれば、実在する神によって「神の観念」が「何ものでもないもの」に吹き込まれることによって、一体である「精神」と「身体(物体)」とが引き起こされるのである。即ち「そして、神が、私を創造するに際して、あたかも芸術家のしるしとその作品に刻みつけられたごとくに、その観念を私に導入した (indo) ということは全く驚くべきことではない。またそのしるしと作品そのものと異なった他のものであることは必要ではない。しかし、神が私を創造したというこの一つのことから、私がいればその像とその似姿にしたがって造られたことは、そして神の観念をその中に含んでいるかの似姿が私によって、私が私自身を私によって知覚するのと同じ能力によって知覚されることは、大いに信ずべきことである。」<sup>25)</sup>と。

従って、「神の存在証明」は三つあることになる。第一のものは、「私は思惟するものである」の思惟の客観的実在性の原因、その元型・生産者を求めるものである。既に詳しく引用したように、思惟の客観的実在性は、神の観念の客観的実在性に由来するものであり、その客観的実在性は、私自身(精神)の客観的実在性を超えたものであり、私自身に依存しないものであり、神の観念の客観的実在性は無限なるそれであるから、私の外に実在する神に由来せざるをえないものである。故に「神は必然的に存在する」のである。「私は思惟するものである」の原因は形相的・優越的には、実在する神に基

づくものである。その客観的実在性は神の観念の客観的実在性に由来するものである。

第二のものは、精神と身体とがそれによって絶対的に限界づけられる「何ものでもないもの」（現在の一点、しかし《ens》である）の存在の原因の探求である。この「何ものでもないもの」は一切の本質的なものが絶対的に限界づけられるところに、従って一切の本質的なものが脱落するところに見い出されたものであるから、この「何ものでもないもの」は一切の本質を含まないものであり、勿論自分で自分を存在させる力も持たないものであり、また両親や天使もすでに否定されているのであるからそれらにも依存しないものである。従って必然的に存在する神によってのみ創造され保存されることによって、この「何ものでもないもの」（《ens》、被造物の本質的規定・限界）はその存在を確保できるものである。精神や身体が落ちてあとに残ったこの「何ものでもないもの」の存在の原因は、ただ実在する神である。即ち「なぜならば、生涯の全時間は、おのおののものが他のものに決して依存しない無数の部分に分かつことができるので、少し前に存在したということから、今私が存在しなければならないということは、他の原因が私をいわばこの瞬間に創造するのでなければ、つまり私を保存するのでなければ、帰結しないのである。すなわち時間の本性に注目するならば、どんなものでも持続している何らかの各瞬間において保存されるべきであるためには、仮に存在していない場合から新たに創造されるべきである場合とまったく同じ力と働きを必要とすることは明らかである。その結果、保存はただ方法（ratio）によって創造から区別されることは、自然の光によってまた明らかであることのうちの一つである。」<sup>26)</sup>と。

最後に第三のものは、「私は身体（物体）を持つものである」の「身体（物体）の観念の客観的実在性」の原因、生産者の探求である。すでに見た様に、「身体（物体）」の観念の客観的実在性は、それと一体である「精神」の観念の客観的実在性に含まれることができるとともに、両者は無限なる神の観念の客観的実在性に基づくものである。後者は「実際に存在する神」に原因を持っている。つまり「神の観念」を持った私の「精神」の外に、実在する神がその必然的な原因である。従って「私は身体（物体）を持っている」ということの形相的・優越的な原因は必然的に存在する神であり、「身体（物体）の観念の客観的実在性」は神の観念の客観的実在性に由来するものである。そしてデカルトはそのことに因んで、「神の観念」の客観的実在性（存在即本質）によって神の存在証明を行っている。即ち「なぜなら、私が山を谷とともにしか考えることができないということから、どこかに山と谷とが存在するということが帰結するのではなく、そうではなくてただ山と谷とが、存在しようとして存在しまいと、相互に切り離すことができないということが帰結するのである。それに反して、神を存在する

ものとしてでなければ、考えることができないということからは、神から存在が切り離されないということが、それ故に神が実際に存在するということが帰結するのである。私の思惟がそのことを引き起しているのではない、つまりそれが、ある必然性を何らかのものに負わせるのではない。かえって反対に、物それ自身の必然性すなわち神の存在の必然性が、そのことを考えるように私を決定するのであるから。なぜなら、あたかも馬を或は翼とともに或は翼なしに想像することが自由であるように、神を存在なしに（つまり至高の完全な実在を最高の完全性なしに）考えることは私にとって自由ではないからである。」<sup>27)</sup> と。

#### 四.

以上によって「何のものでないもの」・「現在の一点に極限されたもの」つまり《Ego sum.》が、それ自身によって存在できるのではなく必然的に実在する神の創造と保存とによるということが明らかになったわけであるがなおこの実在する神と「何のものでないもの（Ego sum.）或はこの「何のものでないもの」によって精神と身体が限界づけられている「何のものでないもの」との関係・構造の問題が残されていると思われる。換言すればデカルトの《Ego sum.》とヨハネ福音書の《Ego sum.》との相違が問題となってくる。デカルト哲学における神と「何のものでないもの」との関係・構造の問題について、ヨハネ福音書の《Ego sum.》が示唆的である。率直に言えば、「インマヌエルの原事実（神われわれと共にいます）」における父なる神と被造物（われわれ）との関係点（子なる神・キリスト）において絶対無限の神と「何のものでないもの」（《Ego sum.》被造物）とが結びついている、直接に一つである。この「子なる神・キリスト」において、全ての被造物が絶対に限界づけられており、支えられており生かされている。つまり「父なる神」の「命の息」・「聖霊」が「子なる神・キリスト」を通して、「何のものでないもの」（被造物）に吹き込まれることによって「何のものでないもの」に於て主体化・本質化が起り、精神と生きた身体が引き起こされ、「子なる神・キリスト」においてそのようなものとして維持され、発展してゆく（歴史）のである。従って「子なる神・キリスト」における「父なる神」と「何のものでないもの（被造物）」との関係は、絶対に不可逆的な関係であり、「父なる神」が絶対能動であり、「何のものでないもの（被造物、その主体化・本質化も含めて）」は絶対受動である。ヨハネ福音書の《Ego sum.》（アブラハムが生まれる前から、「わたしはある」）<sup>28)</sup> は、この「子なる神・キリスト」のことであり、この「子なる神・キリスト」こそが「父なる神」と「何のものでないもの（被造物）」との関係・構造を開示して

くれるのである。換言すれば「何ものでもないもの（被造物）」が一切の本質的なものから切り離されて「現在の一点」に極限されるところのこの「現在の一点」の関係・構造がいかなるものであるかを示唆してくれる。ナザレのイエスは「自分を捨て、自分を十字架につけて」この「現在の一点」つまりは「子なる神・キリスト」をはっきりと指示され、自分自身この「子なる神・キリスト」に信頼して生きられた。のみならず、「子なる神・キリスト」の働き（創造主・和解主・救い主としてのそれ）或はそこに実在する「父なる神」の「御心」をありありと、完全に体现された、映し出されたのである。それ故にナザレのイエスは「子なる神・キリスト」の完全な現われとして「イエス・キリスト」と讃えられたのである。

以上によって、私達は、デカルト哲学における《Ego sum.》とヨハネ福音書の《Ego sum.》との相違がどの点にあるのか、気づかざるをえない。即ち、「神とは、私は言う、その観念が私のうちに存在するその同じ神、すなわち、私が把握する（comprehendo）ことはできないが、しかし何らかの仕方では思惟によって触れる（atingo）ことのできるその全ての完全性を所有しているその神、そして全くいかなる欠陥からも免がれているその神である」<sup>29)</sup>と。ここでは、神と人（被造物）との関係は、「その神の観念が私のうちに存在する」としてしか言われていない。勿論この「神の観念」は神が「何ものでもないもの」である、被造物である「私」のうちに、創造に際して導入したもの、吹き入れたものである。従ってここでは、神と被造物——その中に神の観念が導入されたもの——との関係は明確に示されているが、「父なる神」の主催による被造物との直接の一つである関係、「父なる神」と被造物との直接一つである「子なる神・キリスト」という関係そのものについては、その視野にははいていないようだ。《cogito》の内側にある神の観念の客観的実在性に基づいて、神の存在証明を行う場合にはやむをえないことではあるが、しかし「神の観念」がどこから出てくるのかという視点、《cogito》の外からの視点に立つならば「父なる神」と「何ものでもないもの（被造物）」との関係そのものである「子なる神・キリスト」（ヨハネ福音書の《Ego sum.》）が主題となってざるをえない。デカルトの場合、被造物が「父なる神」によって瞬間々に創造され、保存される、その創造の際に「神の観念」が導入されるとまで言うのであるが、遂にその「神の観念」がどこから導入されるのか、積極的にいえば「父なる神」と「被造物」との直接一つである関係そのものつまり「子なる神・キリスト」から「被造物」に吹き込まれるのであるということが理解されていないのである。要するに、デカルト哲学において、「父なる神」と「何ものでもないもの（被造物）」との直接の一つである関係そのものつまり「子なる神・キリスト」が明確に理解されていないのである。ヨハネ福音書の

《Ego sum.》とはこのインマヌエルの原事実（神われわれと共にいます）における「子なる神・キリスト」を指し示しているのである。デカルトは神の存在証明を行って、「私のうちに神の観念がある」その神、必然的に、実際に、形相的に実在する神とまで言うことができたのであるが、被造物（私、われわれ）と直接一つである神（子なる神・キリスト）——被造物である私達と直接に一つである「子なる神・キリスト」を通して「父なる神」に関わることができるのである——について語るができなかった。それにもかかわらずデカルトの《Ego sum.》の発見、つまり一切の本質的なものから切り離された、一切の本質的なものかたに、「何ものでもないもの」（Ego sum.）を発見したことは、近代の主観主義哲学を超えた客観主義的実在の哲学を開くことが出来たのである。さらに、「父なる神」と「何ものでもないもの（被造物）」との関係点である「子なる神・キリスト」を視点とするならば、「父なる神」と「被造物」との相違は顕著であり、「父なる神」は生命そのもの、存在そのもの、本質そのもの、光そのもの、真理そのものであり、それに対して「被造物」は、いかなる存在もいかなる本質もいかなる生命もいかなる光もそれ自身で持つことのできない「何ものでもないもの」であることがいやが上にも明らかである。この意味でデカルトの《Ego sum.》・「何ものでもないもの」を一切の本質的なものの否定の根底に発見したということは、「子なる神・キリスト」に於てある、それによって支えられ生かされている「被造物」の発見ということで称えられるべきことであり、またこの《Ego sum.》を「真理の限界」と呼び、私達の「精神」がさまよい歩くことを好み、真理の限界内にとじこめられるのに堪ええないものであるという「精神」の本質的傾向性を見抜いていることは、デカルトのすぐれた業績である。ただ惜しむらくは、《cogito》の内側から、そのうちにある客観的実在性から、神の存在を探求したことによって、その「神の観念」がどこから出て来ているのかという積極的な源泉である「子なる神・キリスト」が実在すること、「現在の一点」に於て一切の本質が絶対的に限界づけられているその一点に「子なる神・キリスト」が実在していること、そしてそれを通して厳密に即時的に「父なる神」に至るという方法・道（子なる神・キリスト）を明確に悟ることができなかった。ただ漠然と神の観念は「神」から創造に際して導入されたのであるとしか言うことができなかったのである。<sup>30)</sup>

## 註

〔「省察」の原典（G.Rodis-Lewis 校訂版、F.Alquié校訂版）の翻訳に際しては、M.Beyssadの仏訳、三木清訳、新福敬二訳、榊田啓三郎訳、滝沢克己訳、所雄章訳を参照させて頂いた。各訳者の労作に感謝いたします。〕

- 1) BIBLIA SACRA, IUXTA VULGATA VERSIONEM. WÜRTTEMBERGISCHE BIBELANSTALT, STUTTGART, 1969. なお「出エジプト記」3章14節の神の定義とは「神はモーセに、「わたしはある、わたしはあるという者だ」と言われ、また「イスラエルの人々にこう言うがよい、『わたしはある』という方がわたしをあなたたちに遣わされたのだと。」(新共同訳)である。
- 2) NOVUM TESTAMENTUM LATINE, TEXTUM VATICANUM, EBERHARD NESTLE. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1967.
- 3) AT. VII.p.2
- 4) プラトン『ソクラテスの弁明』久保勉訳 岩波文庫 pp.49-50 (田中美知太郎訳 新潮文庫 p.55)
- 5) 註2)を参照のこと。ヨハネ福音書における「私はある《Ego sum.》」に於ける「私」は「わたしについて来たい者は自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい。自分の命を救いたいと思う者は、それを失うが、わたしのために命を失う者はそれを得る。」(マタイ16・24)と云われている「私」とらなければならぬ。従ってこの「私」は「子なる神・キリスト」の完全な現われ・映しであるとすべきである。滝沢克己『続仏教とキリスト教』(法蔵館、昭和五四年)所収の「教会について」参照
- 6) 滝沢克己『聖書を読む マタイ福音書講解』第一巻(創言社 1993)参照
- 7) AT. VII.p.12
- 8) 拙著『ルネ・デカルトと滝沢克己』(上下)創言社(2009, 2011)参照のこと。
- 9) J.-P.サルトルの『存在と無』の緒論における、「対自」がそれを踏えることなしには成立することのできない「即自」からの出発、或は『実在主義はヒューマニズムである』における「人間は最初は何ものでもないからである」或は「この立場は本源的絶望から出発しているのである」(伊吹武彦訳、人文書院)という言葉に注目する必要がある。滝沢克己に関しては『デカルト「省察録」研究』(滝沢克己著作集第六巻)を参照のこと。特に《Ego sum, ego existo.》を「わたくしはある。わたくしは事実存在する」と翻訳しているところに注目すること。
- 10) 「省察第二」の冒頭より《Ego sum.》が確認されるところまで、すなわちAT. VII.pp.23-25までを(1)～(14)に分けて翻訳をした。
- 11) このデカルトの徹底して疑うという方法がいわゆる現象学的還元という方法と根本的に異なっている以所である。
- 12) AT. VII.p.29. 多くの人々がここを誤読したのは、この私達の精神の生来の傾向性に気付かなかつたからである、それ故に《cogito》を絶対化してしまったのである。それに気付くためには「真理の限界」である《ego sum.》の発見は不可欠である。この《ego sum.》を視点とすることが必要である。
- 13) 「ソロモンの知恵」第13章、「ロマ書」第一章参照のこと。
- 14) 註8)を参照のこと
- 15) 一九八九年(私は増永洋三教授の友人、東洋語学校のM. Vié 教授の招聘による海外研修で一年間パリにいた)ルクセンブルグで「十八・十九世紀学会」(ヘーゲル研究者ドント氏もおられた)が

開かれた折に、そこで友人よりG.ロディス＝レヴィス女史を紹介して頂いた。そしてパリに戻って女史よりナシオンの自宅に招かれた（三月九日）。その折に日本のデカルト研究者、所雄章、山田弘明、小林道夫、各氏の名前をうかがった。そして私がG.ロディス＝レヴィス女史に質問したことが、この節に関係あることであった。「デカルトの《ego sum.》は《cogito》から切り離されており、それに依存しないものですね」と問うた所、女史はプレアード版のデカルト著作集の《Non certes, j'étais, sans doute si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose.》を指し示して、《ego sum.》と《cogito》とは切り離されてはいない、と答えられたことを思い出す。全く恥しい拙論《Les Réflexions sur 《Cogito, ergo sum.》 —Mes études sur la philosophie cartésienne—》には土台（ego sum.）と建物（精神と身体）との区別として図示していたのですが、なかなか理解して頂けなかった様です。また帰りがけに《LE DUALISME PLATONISANT AU DEBUT DU XVII<sup>e</sup> SIÈCLE ET LA REVOLUTION CARTÉSIENNE》、《Une lettre de Malebranche》の二論文を拝受したことも忘れがたいことでした。

- 16) 「マタイによる福音書」第16章24-25節。（新共同訳）
- 17) 『デカルト「省察録」研究』（滝沢克己著作集第六巻）参照のこと。なおこの「事実存在」の発見によって、西田哲学やカール・バルト神学の影響を脱して滝沢克己の独自の哲学が切り開かれたのである。西田幾多郎は「自覚について」や「デカルト哲学について」において、滝沢克己の云う「事実存在」「何ものでもないもの」「現在の一点に極限されたもの」を見い出すことが出来ていないのである。それ故に、滝沢克己は『デカルト「省察録」研究』によって西田哲学を克服したのであり、西田幾多郎の「絶対矛盾的自己同一」の事実の問題性を批判するようになるのである。K.バルトの場合も、その「「省察録」註解」（「教会教義学」の「創造論」I/2 創造の業（下）吉永正義訳 pp.44-67 新教出版社）において、滝沢克己のいう「事実存在」を見い出していない。従ってデカルトの徹底して疑うという方法はそこでは貫徹されていないと批判する。聖書のイエス・キリストに関しても「わたしについて来たい者は、自分を捨て、自分の十字架を背負って、わたしに従いなさい。自分の命を救いたいと思うものは、それを失うが、わたしのため〔福音のため〕命を失う者は、それを得る。」ということイエス・キリスト自身が実地に行っていることを、それがイエス・キリストの生き方であることをバルトは見ることができなかった。その「事実存在」（「何ものでもないもの」）の発見こそ神と人との関係点（子なる神・キリスト）における不可逆的な構造を解明するのにあづかって力あるものである。それ故に滝沢克己は『デカルト「省察録」研究』においてバルト神学の克服をはたしたのである。滝沢克己はこの「事実存在」を定義して次のように言う。「すべてそれらの物〔人間、動物、植物、有機物、無機物〕に独特な形態が、それなしには事実的に存在する物として成り立つことも、持続・発展することも、死滅・崩壊することさえもできない土台という意味でのく物〉のことです。----したがって「これは何である」ということができないにもかかわらず、確かに事実存在する。確かに事実存在するけれども、それが何々であるということは言えない、そ

ういう意味での〈物〉です。ただ単純な事実存在、ただ「これ」と指示することができるだけの「有限の物」のことです。」(『純粹神人学序説』所収の「物と人と物理学」 pp.7-8、創言社、1988年)

- 18) AT. VII.pp.25-26
- 19) AT. VII.p.34
- 20) AT. VII.27
- 21) AT. VII.p.40
- 22) AT. VII.p.42
- 23) AT. VII.p.45
- 24) AT. VII.p.68
- 25) AT. VII.p.51
- 26) AT. VII.pp.48-49
- 27) AT. VII.pp.66-67
- 28) 「ヨハネによる福音書第8章58節(新共同訳)」
- 29) AT. VII.p.52
- 30) 滝沢克己先生の《Descartes, MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES, Texte latin et traduction du Duc de Luynes, INTRODUCTION ET NOTES par GENEVIÈVE RODIS- LEWIS, J. VRIN》に記入された頭注を二つ紹介する。

① 《il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe.》(AT. IX. 19) について。

「2) Descartesの発見。というよりむしろ開眼。①—あらかじめモデルを頭に描いて、さがしまわり、そしてとうとうみつけた、というのではない。むしろ、いままでは、自らの考えの真のみを求めて却って疑いの淵に落ちた。ところがいま私の考えの真偽には全くかわりがない・私のあらゆる思いに端的に先立つ私自身の存在の事実と逢着したのだ。いいかえると、考える私自身・私自身が考えるということそのこと・には、事実そもそもの始めから、私の考え・私の思いとは全然別なもの、それから全く独立なものが、絶対不可避的にかかわってきていること—それ(存在の事実)からはなれて、真にせよ、偽にせよ、私が考えるとか思うとかいうことは一瞬も起りえないこと—このことの悟りなのだ。(この事実のinspectio, conceptionが、いま始めて、新しく起つたのだ。)それはDescartesの自己の現状(現実・根本感覚)そのものの変革である。新しい誕生・夢幻からの覚醒である。だからこそ、それはそれじしんで、そのつどclair et distinctであつて、他の何ものかによって、あとから論証されたり、弁明されたりすることを要しないのだ。②またそれは存在の事実のclair et distinctなinspectio mentisといつてもsinnlich, inhaltlichにそのwasをいいあらかずものではありえないのだ。[他の何か、他のだれかではない。他の私ではない。現に疑っているこの私の存在の事実の認識である。そのかぎり、それはたしかにたんに一般的な認識(たんなる概念の内部の操作、z. B. Kantの分析判断のごとき)、また数学的認識ではなく、事実認識、個につ

いての認識である。ただし問題は大切なことは、この自己存在の事実の発見・その瞬間にしかない事実的存在の発見・がこのばあいのDescartesにおいては、同時に、今まで何としても出られなかつた、douteからの出口、真実のscienceへの新しい出立点の発見だつたということである。一するとやはりこの存在の事実とそのErkenntnisのあいだはただたんに連続的・直接的な・いわばズンドの関係（つながり）ではない。やはりその存在の事実を---として（als）ということがそこにはいつてくる。前には同じ存在の事実のschiefe Kenntnis・Unkenntnis其処からくるbedrückter Traumがあつた。いまはそれがそれとしてclair et distinctにわかるというのだ。そのかぎりこの発見はやはりinspectio mentisといつてよいのだ。〔なおS.30-31 ce morceau de cireと比較しつつよく考えること〕一でなければDescartesはたちまちSartreのいわゆるillusion d'immanenceにおちこむこととなるであろう。たとい、Descartesに、そのようなSubjectivisme, Personalisme, abstrakter Humanismus, Idealismus, Solipsismus etc.の残滓があるとしても、けっしてたんにそれだけの人ではない（ego cogitansのVerabsolutierung, Substanzialisierung）。〔注意〕（1）どの点がdiversumか？一「考える私自身」は存在する。それは私の考えではない。いわば私からの出口は私自身にある。（f. oben, ①）（2）存在する私自身（私自身の存在）について何が明らかになつたか。一私の存在の事実は私の考え・疑いにひきいれられうるもの・ではない、ということ。（f. oben, ②）一自己存在のconception fondamentale en tant que négative.（3）„考えるかぎり、私自身は存在する” というのも „考えるということそのこと（はたらきそのもの）は存在する” というだけではない。両者をたんに同一のこととしてしまうわけにはいかない。]

② 《Qu'il soit ainsi, toutefois à tout le moins il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ois, et que je m'échauffe.》（AT. IX. 23）について。「1」vgl. Husserl—しかしHusserlとの微かな相違に注意せよ。Descartesはこのことで、「私が考える」、「考える私」というとき、そこにはいつも、たんに私の考え—その真偽をさばかれうる・偽であるかもしれない—のうちといういみでは「私のうち」といえない事実性がふくまれている。（それは必ずたんに私の考えではない事実である）、ということをいみする。—その視向はすでに始めから、全然私ではないものとの関係において考える私・私の考えをとらえかえそうとする方向に向けられている。Descartesが私のうちに閉じこもるのは、すでに私の考えの外に出た上でのこと、外との関係において、考える私・私の考えを解明するためである。これに反して、Husserlでは自己の考えの内側から外をつむぎ出すため、外に至るため（Erfüllung d. Intern）のためである。自己の真実の外を、したがって又自己そのもの〔を〕把握することが、実は甚だむづかしく、Descartesにおいて、それがなお若干安易に考えられていたかぎり、HusserlのPhänomenologieへの、DescartesのOntologieのVerfallenも一度はやむをえないとしても、いまはもっとよく、その点をかえりみるべきであろう。]

以上