

## デカルトにおける「真理」の意味

―それが超越論的に明晰だということ―

太田 学

デカルトは徹底的な懐疑の上に「我あり」を立てた。デカルトが学問において確実なものを打ち建てるために、普遍的で、途方も無い懐疑を行なったということは周知の事実である。その一方でデカルトにはまた、論を俟たずして明らかかなものはそれを受け入れるという姿勢、極めて明晰なものについては言を弄さないという姿勢があったように思われる。ところで、何でも疑うという姿勢と疑わずに受け入れるものを認めるという姿勢とは相容れないもののように思われる。また、コギトとの関係で、これまで、前者の姿勢はしばしば論じられてきたが、後者の姿勢は十分に顧みられなかったように思われる。本稿はこの両姿勢を、特に、後者の姿勢を、踏まえた上でのコギト解釈の方向性を探るものである。

### 一 デカルトの哲学の第一原理

デカルトの哲学の第一原理は何か。「我あり」か。「我思う故に我あり」あるいは「私は思惟するものである」か。「思惟がある」か。

デカルトによれば、「原理」という言葉は多義的であり、あるいは「極めて明晰かつ一般的であって、後か

ら発見されるあらゆるものの存在を与える原理たり得る共通概念」、あるいは「他のものよりその存在が我々によく知られ、他のものを発見する原理たり得るもの」を意味する。推論の前提になり得るような一般の原理は第一の意味での原理とされ、それはものの存在を知らせるものではなく、ものの存在が知られたときそれが真であることを確信させるものにすぎないと、軽視される。デカルトが哲学の第一原理と言うのは第二の意味においてである。またこの意味で第一原理たり得るためには、多くのものを発見するのに役立ち、他のものに依存せず、最も容易に発見されるということが必要だとされる (IV.444-5)。

このような資格で第一原理たり得るものは何か。発見の順序において最初に知られる存在 (cf. IXA.205-6)、『省察』では何を第一原理としているか。既に知っているものを他人に教える術にすぎないスコラの論理学 (IXB.134) の如き、推論・説明の順序で書かれたものではなく、真の論理学による発見の順序で書かれたテキストでは。また、他のものに依存せず、それ自身において知られるもの。懐疑と背中合わせに肯定され、疑いの余地なく、明晰判明であるに十分な単純さ (IXB.2, VI.18) をもつもの。「我あり」こそこれらの資格をもったものとして、勝義の第一原理だと考えられる。

確かに第一原理は、「我あり」で完結するものではない。レス・コギタンスがあって、全体として「我思う故に我あり」(VI.558, III.7, 8) あるいは「我々の魂がある」(IV.444)、「思惟がある」(IXB.10) を第一原理とデカルトは呼んでいる。しかし、発見の順序において最初の、それ自身において知られる、単純な、1等の資格をもったものとして、「我あり」を、また、そういったものである限りにおける「我あり」の特権的現実性を、本稿は問題にする。従って、我々はコギト推論説を採ることはできない。直観説を採る。特にまたこれは、デカルトの姿勢を考慮に入れたとき、採らざるを得ぬものと考え<sup>6)</sup>。

## 二 デカルトにおける「真理」の意味

デカルトはある書簡<sup>(1)</sup>で「真理とは何か」ということは「超越論的に (transcendentale<sup>(2)</sup>) 明晰」だから「決して疑ったことはない」と言う。そう言うって、「真理とは何か」と問うこと、説明することを退けるのである。しかしそれはどういう意味か。また、そもそもデカルトにおいて「真理」とは何であるか。

この手紙によれば、「真理」という言葉の意味は、「思惟が対象と一致すること」あるいは「事物が真なる思惟の対象になり得るということ」を意味する。デカルトは、この言葉の意味を知らない者に対してそれを説明することならできらるだろうが、「その本性を知るのに役立つ如何なる論理学の定義も与えることはできない」と言う。

「真理」という言葉を他の言葉で言い換えて説明するのは、予め真理の本性が知られていない限り無意味だとするのである。しかしデカルトが所謂対応説に近い真理観をもち、あるいはスコラの真理観にも重なって、それを存在に由来するものとしていたこともまた事実だろう。例えば、「真理は存在するもののうちにあり、虚偽は非存在のうちにのみある」(V. 356)、「真理が無から由来するのは矛盾」(VI. 38-9, cf. V. 355, VII. 165)等と言われる。実際デカルトの認識論においては、知識は観念を通してのみ得られ(III. 474)だからこそ観念は本来ものの観念だとされる(VII. 37, 44)一方、真偽は厳密には判断にあるとされる(VII. 37, 43)。それ故あるものの観念についての肯定的な判断が真だということは、即ちその観念の対象であるものが真に存在することになるのである(cf. III. 545, VII. 166)。無論この際存在というのは断じて物的存在に限るものではない。あるものの観念が真であるということは、そのものが実在することである、というのを、観念の実在化だと

見るのは短絡的である。そうではなくて、これは、実在するものに一致する観念が真だということである。所謂明証性の規則も、その適用 (VII.65) の際、「真である」(VII.35) ということが「そのものについて真理を以て肯定できる」(VII.115) と言ひ換えられ、しかもそれを単に、「そのものの本性に属することを肯定できる」と解することが厳に退けられる (VII.149-50, cf. VII.162)。併せて、明晰判明に知得されるものは実在的であること (VII.62, IXA.49) あるいは、真なるものは実在的であること (VII.65, IXA.51) が自明なこととして語られる。つまり、この規則には、真理即ち存在というデカルトの真理観が込められている。従って、この規則において省察者は真理の定義を確認するのである。

ならば懐疑も文字通りものの存在を対象とするものと考えねばなるまい。―「ものの観念」という『省察』本文の観念説を無視して『省察』本文の懐疑を理解することはできない。― 実際デカルトが懐疑にかけるのは、観念に対応すると思っているものの存在である (VII.12, 24-5, 56, 58)。だから例えば、観念相互の差異は疑われない (VII.40, 386, VI.35)。しかしそれは文字通りものの存在を疑うのではなく、ものの存在の知を疑うのだ、メタ言語のレベルの問題だ、と見られるかもしれない。<sup>(6)</sup> 我々から見ると両者は次元を異にする。しかしデカルトにおいてはそこに断絶はない。知識の確実性を疑うことは、ものの存在を疑うことである (VII.12, 226)。そしてデカルトが一つと考えていたもの―相即である真理と存在―を二つに分けて解釈するのはデカルト解釈の域を逸脱する。デカルトが真理の定義を無意味とするのも、メタ言語のレベルを無意味とすることに通じる。だからこそ我々は直観説を採り、それ自身において説明する姿勢を採らなければならないのである。といっても真理一般がそれ自身においてあるわけではない。だから「真理とは何か」はある一つの真理、最初の真理において理解されなければならない。明証性の規則がコギトから引き出される (VII.35) のも、

最初の真理「我あり」において真理即ち存在という真理の定義が確認されているものと見ることができよう。

### 三 超越論的明証性

では、このような真理の意味が超越論的に明晰で疑われないというのはどういう意味か。「真理とは何か」は超越論的に明晰で疑ったことはないと言うデカルトは、しかし真理の本性を説明はしない。そしてこの問いに対してデカルトがするのは、ただ、そのように問うことが如何に無用か、それを説明することが如何に無意味か、の説明だけである。

デカルトは、重さを計る秤は、「利用する前にそれを検討する手段はあるが」、真理の規準はかりはそうはいかないと言う。「我々に真理とは何かを教えるものがあるとしても、もしそれが真であると知っていなかったら、即ち、真理を知っていなかったら、我々はそれに合意する如何なる理由ももち得」ないと言う (H 597)。A の定義を真だとするためには、A を知っていなければならぬし、真理というものを知っていなければならぬ。これが真理の定義の場合だと、A に当たるものが真理になるわけだから、その定義を真だとするためには、二重の意味で、予め、真理というものを知っていなければならぬのである。

また「極めて単純で生得的に知られる」ものを「定義しようとしても、不分明にし、困るだけだ」と言う。「運動とは何か」はスコラの定義を云々する者よりも「部屋の中を歩き回っている人」の方が「ずっとよく理解させる」と言い、真理についても同じだとする (Ibid.)。「真理とは何か」も、それを問い、定義しようとするのではなく、真理を利用するとき、即ち、何かを真だと認める行為において、予め知られていたかのように、自ずと知られるものだというのである。

このような類推によって、「真理とは何か」は、知らずにはいられない、生得的に知られるものであり（cf. VII.38, 432）、そのようなものを説明することは無意味だ（cf. VII.A.8）と説くのである。また、それ程の明晰さを「超越論的に」と形容するのである。ここに極めて明晰なものと言を弄さず受け入れるというデカルトの姿勢を見て取ることができるだろう。

そしてこの姿勢はデカルトにとって根本的なものと思われ、他ならぬ『省察』にも見いだすことができる。所謂デカルト的循環という批判に対する答弁において、デカルトは、明証性の記憶は「欺く神」という理由で疑われるが、現前の明証性は疑い得ないとする（VII.140, 245f.6）。疑い得ないものは疑わないから説明することもない。実際、「自然的光によって明白だ」と言うだけで何らその根拠の説明もなく（VII.238）議論に利用されているものがある。

では何が「自然的光によって明白だ」と言われるか。『省察』でこの言い回しが特に用いられるのは、神のアポステリオリな証明においてである。实在性や因果性に関する公理の類を「自然的光によって明白だ」と言って特に説明もせず、証明に利用している。しかしデカルトはそのために、まず、既に知られているコギトも「自然的光によって私に示される」ものなのだとこわっている（VII.38）。その上でこの言い回しを用いる（VII.40, 42, 44, 47, 49, 52）のである。かの書簡で自然的光は「真理の規準」とちれてゐる（II.597）が、コギトを規範にしてそれを真理の規準として使用することが保証されるのである。

では「自然的光」とは何か。それは一方で「超自然的光」即ち「恩寵の光」と対照的に（VII.2, 15, 147f., 428, 431）、また一方で「自然的傾動性」と対照的に（VII.38, 40）語られる。つまりそれは「信仰」と対照的な「自然」であり、また心身複合体としての人間に与えられた、誤り得る自然（VII.82, 143）、即ち「盲目的

衝動」(VII.40)と対照的な、真理認識の「光」である。かの書簡では、我々が「純粹に知性的である限り我々のうちに存する本能」とされ、「精神の直観」とも言い換えられている(II.599)。私の本性から取り出すもの(VII.38)「*自らの心で経験を成すもの*」(VII.162-3, 191, 377)「*内的に知られるもの*」(VII.422, 443, X.524)「*それ故説明を要するもの*」(VII.134, 238-9)「*要するもの*」*生得的な*」(VII.38, 422)「*自明な*」(VII.238)「*第一の知見*」(VII.135-41, cf. VII.157)がその対象とされる。そのようなものとしてデカルトが考えているのは、「第一にコギト、そして「真理」「存在」などの単純な概念、更にコギトを三段論法のように解する時の大前提に相当する「思惟するものはある」というような命題や「原因の実在性は結果の実在性より大きい」というような公理の如きもの、つまり一般の原理、の三つである。

推論の結論の知などは、自然的理性の認識の対象ではあるが、ここに数え上げることはできない。確かに、「*自然的光*」は「*自然的理性*」(VII.2, 431)「*知性*」(VII.60)と意味が重なり合うように思われる。しかし、神の証明に先立って「*自然的光*によって明白だ」と認められるような自明なものうちに、神の認識によって明証性の規則が裏付けられて初めて確実なものだとされるものを数え入れることはできないのである。

また、自然的光によって明白な自明なものうち、コギトとそれ以外のもの、即ち、単純な概念や一般の原理—デカルトは「*共通概念*」と呼ぶ—との間には明確な線引がなされなければならない。例えば『*哲学原理*』では後者は、コギトに「*先立って知られていたことを否定はしないが、存在するものの知識を与えないので、数え上げなかった*」(VIII.8)と言われる。が、これは、それらをコギトに先立って真理として肯定できたがしなかったということではない。一般の原理などは、ものの存在を教えるものではなく、あるものの存在が知られたとき、「*推論によってそれが真であることを確認する*」のに役立つものにすぎない(IV.444)。「*真理*」

とは存在に由来するものであり、何らかのものの観念が真であるということは、そのものが存在することが肯定されることである。単純な概念や一般的原理はそれだけでは肯定も否定もされない (IX.A.206, III.A. 9-10)。その限り誤りはないものではあるが、またあらゆるものの存在が疑われている限りは意味のないものでもある。存在の知を教えるものが得られて初めて知識として意味をもつものである。特に真理の本性は、存在に由来するという真理の本性そのものの故に、存在の知を与える最初の真理において初めて確知されるとしななければならないのである。

「我あり」こそ、最初に確知される真理であり、そこにおいて単純な概念も、一般的原理も初めて確知される。しかも予め知られていたものを想起するかのよう知る、という程の明晰さを持ちながら、あくまでもそこに先入知はないのである (IX.A.205, cf. VII. 422)。第一原理はコギトであり、それによって自然的光によって知られるものを議論に使用することが許され、神が証明される。そして更に、神に保証されて、明証性の規則が確立され、数学的真理や推論知は確実なものとなるのである。

また特に明証性の規則も、確かにそれは神の保証以前には、真理の必要条件にすぎないが、しかし神の証明に先立って、コギトから直接に引き出されている。デカルトが真理の定義を無意味とするのは、それを問わずに前提にしてよいということではなく、逆に、「真理とは何か」と問い、真理の定義を出発点にすることの意味さを説いているのである。「真理とは何か」・真理の定義は、「何が真理か(何が存在するか)」・最初の真理を問うことにおいて自ずと知られるものとしてしているのである。

#### 四 「我あり」の特権的確実性



ではこのようなデカルトの姿勢を視点にして、最初の真理である「我あり」は如何なる確実性をもつか。しかしながらデカルトはしばしばコギトを推論知として、あるいは数学的真理と同列に、説明する (e.g. VII.36, 58-9, 145)。とはいえそれが、数学的真理の如き、単なる明証知(明断判断であること)を真であることの唯一の根拠とする推論の結論の知) のもつ確実性しかもたないと考えることは無論できない。明証知の確実性、知識が明断判断である限りもつ確実性は、神の誠実性に裏付けられた、神の認識に依存する確実性であり、それ故にまた、「欺く神」の仮説によって疑われる確実性でもある (VII.140)。しかし「我あり」だけは、そういった懷疑をも免れる真理である。それ故、明証知の確実性を超える確実性を、数学的真理の如き、あるいは推論知として要求される限りの確実性を超える確実性をもたなければならぬ。

しかし、デカルトが三段論法による演繹ではないと明言しているにもかかわらず、コギト推論説が根強いのも、一つにはその一方でデカルト自身しばしばコギトを推論知として説明しているからであろう。ときには「考えるためには存在せねばならぬ」(VI.33)とか、「思惟するものは存在する」(V.147)といった三段論法の大前提を挙げてコギトを説明することもあるし、また、その真理性を確信する理由として明断判断性のみを挙げることもある (VI.33)。

しかし、明証知の確実性は神に依存するのであり、「欺く神」の仮説を退ける確実性には見いだせない。それ故、このように明証知として説明される限りのコギトは、「欺く神」の仮説によって疑われかねない。実際例えば、「第三省察」で明証知の例としてコギトが  $2+3=5$  という数学的真理と並べられている (VII.36<sup>2nd</sup>) のは、神にとっては、「私が精神の眼で最も明証的に直観していると考えるものにおいてさえも、私が誤るようになることは容易である」(ibid. a-1) と言われて、明証知が「欺く神」の仮説によって疑われること

を思い起し、それを理由に明証性の規則を保証する神の証明の必要性を説く件においてなのである。

ここに注目して、「第二省察」で立てられる「我あり」には「心理的確實性」しかないと言う解釈がある。<sup>97</sup> また、コギトは特権的な仕方で真だとされるとしても、それが真だと知られるのはただ明晰判断性によってのみであり、絶対的確實性はもたないと言いつ、神の証明がなされるのは、コギトの確實性を保証するためだとまて言う解釈がある。<sup>98</sup> だが、省察者はここでコギトを他の明証知と並べながら、しかしコギトだけは、明証知の確實性が保証されなくても、既に真だと知っていることを思い出している (VII.36<sup>6a</sup> cf. VII.151) のである。神の証明は数学的真理などの明証知の確實性を保証するものとして求められているのである。明証知である限りの確實性は神の誠実性が保証すればよい。しかし、神の存在が知られるに先立って、「欺く神」の仮説による懐疑をも退けて、真だとされる「我あり」の確實性は、やはりそういった明証知の確實性を超えるものとして、説明されるのであれば、説明されなければならないのである。

しかしそのような特権的確實性はどのように説明したらよいか。先述したように、我の存在が知られた後で、それが論理的に正しいことを推論で説明することはできる。しかし、推論的説明が我の存在を確かさせるわけではなく、そのような説明を「第二省察」は必要としない。更に、ただ推論的に説明されるだけでは、他の推論知、明証知との確實性の違いは出てこない。

論理的なものを先行させてそれによって説明するのは、循環論の謬りを免れないばかりか、特権性の説明もかなわない。従って、それ自身において説明されるのでなければなるまいが、そのような説明は可能か。デカルト自身もコギトを説明するときは、推論的に語っているのである。しかし彼はその一方で、その確實性の核心がむしろそういった説明からはみ出す部分にこそあることに気づいていた。だからこそ「第二答弁」(III.

140)で、コギトは「三段論法によって思惟から存在を演繹する」ものではなく、「精神の直観において」存在を知るのだと言う。しかし、デカルトは、それは「それ自身によって知られるものの如くに」「単純な」直観において知られると言って、その直観の中身を説明していないし、説明すべきものとは考えていないようである。

「第二省察」前半の「我あり」が立てられる文脈(Ⅷ.23<sup>r</sup>25<sup>a</sup>)ではどうか。それを推論的に読む解釈がある。コギト推論の前提命題、論理法則、推論規則などをそこに見いだそうとしている。しかし『省察』は他のテキストとそもそも叙述様式が異なり、知られている知識を教えるために説明するのではなく、発見の順序において思惟行為を再現するという形で説明しているのである(Ⅷ.155<sup>o</sup>)。実際『哲学原理』とは異なり、明らかにコギト推論の大前提となると考えられる言葉―例えば、「思惟するものが存在しないということはあり得ない」(ⅧA.8)―も、「矛盾する」(ⅧA.7)などという論理的な説明を示唆する言葉もない。また、デカルトの言葉を推論的な説明と解してもそこには特権的確實性の説明を見いだすことはできないのである。

しかしまた、推論的に解さずに読もうとしても、特権的確實性の説明をそこに直ちに見いだすことはできない。では「第二省察」前半部には何が語られているか。徹底的な懐疑の反復とその挙げ句の真理「我あり」とである。六日しかない省察の初めの一日をそっくり懐疑に費やした(Ⅷ.130)上に、尚も二日目の省察を懐疑で始める。しかも「確實なものは何もないということ自体を確實なものとする」(Ⅷ.24)という(メタ言語のレベルをとらぬ以上)単純な矛盾とも考えられるものを一方の選択肢とするまでの意志の自由を用いて、徹底的な懐疑を繰り返す。もはや合理的には疑い得ないところまで。そして我の存在を肯定し、選択する。ここにこの真理の確實性の甚だしさは明らかになる(cf.Ⅷ.351, IX.B.9)。しかしなぜ確實かの説明に言葉は費やさ

れない。だが、説明がないというのは、我々から見れば、むしろ当然のことである。極めて明晰なものには言を弄さないという姿勢を我々はデカルトに見いだしている。そして、「我あり」ほど明晰なものもない。

## 五 解釈の方向性

さて、このようにデカルトの姿勢を踏まえてコギトを解釈すれば、「我あり」に先行する大前提、論理法則をテキストに読み込もうとすることは避けられなければならないが、従来の解釈のうち、この視点から評価できるのは、ヒンティカとストーンのものである。それらは、「我あり」という命題の真理性の根拠を、先行する他の知識に求めず、即ち、一方は、それを思惟する行為に、他方は、その命題的態度によって説明する。結論の当否はともかく、解釈の姿勢は、我々の方向性にそったものとして、他の多くの解釈以上の評価を与えたい。

しかしこれらの解釈も、結局は推論的ではないか。またデカルト自身にも推論的説明があることをどう説明するか<sup>10</sup>という批判もあろう。しかしデカルト自身の言うコンテクストの違いを考慮に入れなければならない。単に説明のために用いる表現と、発見の順序において思惟行為を再現する表現との間には自ずと違いがあろう。デカルトが叙述様式を使い分けるのなら、解釈する我々にも視点の採り方に違いができる。本稿はコギトの説明を旨とするのではない。先述した意味でのデカルトの哲学の第一原理の確実性を求めて、解釈の方向性を探っているのである。発見の順序における第一原理として「我あり」を示す「第二省察」の文脈に要求されるのは、推論的説明ではないのである。

「我あり」の第一原理としての資格、デカルトの姿勢を考慮すれば、「我あり」の確実性は、推論的に説明

するのではなく、むしろ命題の形では示されないパフォーマンス、命題的態度が「我あり」という真なる判断を構成するのだとして、発見の順序において再現されるデカルトの思惟行為が語るものを汲み取るという方向でテキストを解釈すべきだと考えられるのである。

確かに第一原理は、「我あり」で完結するものではない。その考察を通して神の存在を知り、そして物体の存在を知るというためには、レス・コギタンスがあって、全体として「我思う故に我あり」、「我々の魂がある」を第一原理と見るべきだろう。そして、この意味における第一原理の言わば全体の説明に、コギト推論説は有効かもしれない。しかし、そういった全体の説明の前に、あくまでも最初に認識されるものである限りでの第一原理の特権性を考えるなら、それは、「我あり」という真理の確実性として、だからこそ直観知として説明されなければならないのである。

ただ、既に述べたように、デカルトは説明すべきものとは考えていない。我々も推論的説明は採れない。説明するとすれば、それは、何故確実かと問い、推論の前提を求めるのではなく、如何に確実かと問い、他の知と違うということを説明すべきであろう。「真理とは何か」を「超越論的に明晰」だと言い、そのようなものの意味を説明することを退けたとき、デカルトが説明したのはただ如何に（何故ではなく）それが明晰か、つまり説明が無用かということであった。

「直観」と言われることを踏まえ、説明すべきは、「我あり」のもつ他の知にない直接性である。それは、私の有する<sup>98</sup>の観念、「私自身を私に表示する」観念（VII.42）の固有の生得性（VII.51）であり、それによって、特権的確定性の特権的であることを、説明することができるであろう。ヒンティカ、ストーンならば、パフォーマンスあるいは命題的態度と言うところを、我々は、デカルトの用語に則って、観念の在り方と言うこ

とにする。当時から、ほとんど見逃されてきた (e.g. VII, 91, 413) のであるが、デカルトは 'ego' という言葉を使っている。ラテン語では特に強調するとき以外は省略される代名詞を。特に「私は存在する」と言うときに。ここで問題になるのはこの言葉の特別な機能ではない。この強調が意味するのは、それが観念の問題であり、特別な観念であることであろう。「我あり」の確実性はこのこととともに説明されなければならないし、また説明することができるのである。ego の観念の固有の生得性によって、我の存在の肯定が必然的に真なる判断であることが、それ自身において説明できるのである。<sup>91</sup>

デカルトは、解析と代数の方法の長所をとって自分の方法の規則を作ったと言う (VII, 178)。解析や代数は、解を既知と仮定してその前提条件に遡及する。これにパラレルな仕方では、デカルトの方法は、真理があると仮定して、第一原理を求めるものと考えられる。そして最初の真理「我あり」において、真理そのものの本性も、初めて、しかし予め知っていたものを想起するかのようになり、知るのである。それ故「真理とは何か」が超越論的に明晰で疑ったことがないといっても、第一原理に先行する知識を認め、コギト推論説に理由を与えるということにはならないのである。それどころか、極めて明晰なものは論を俟たずに認めるという姿勢は、第一原理を推論的に説明することの無用さを示唆するものでもあろう。ここにコギト解釈のとるべき方向は明らかになつたと考へる。

註

- (1) 本稿ではデカルトの哲学の第一原理の通称としてこの言葉を用いる。  
 デカルトのラキヌトの引用は『*Oeuvres de Descartes publiées par C. Adam et P. Tannery*』から、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で、本文中に示す。
- (2) この点に於いて我々は、コンシャカ *performance* 語 (J. Hintikka, 'Cogito, ergo sum: Inference or Performance?' in *The Philosophical Review*, 71, 1962, pp. 3-32)『*知ることから態度-con-*stituted 語 (J. Stone, 'COGITIO, ERGO SUM' in *The Journal of Philosophy*, XC, 1993, pp.462-468) 等へ発動を共有する。特にコンシャカの語に於いては、その批判のさへては、我々に対するものとして反駁する。しかしまた、ノース・ロキタンスの部分を含めた第一原理全体が推論知として説明されることを否定するものではなく (cf. Ⅷ.358)、『*論察*』に記す「第一論察」後半部「*コギト・コギタンス*」の部分は、ただこの解釈も理由なくこのようにならぬ。本稿ではノース・ロキタンスの部分は顧慮しない。  
 à Mersenne, 16 octobre 1639, II. 596-7.
- (3) 'transcendentalment'を「超越論的」と訳した。だからこの「*スコラ*」の語は、*transcendentalment* の術語への連関を想像せよ。本稿は、この語を採った。アルキエはスコラの意味に意味を避け、専ら原語を推測するのなを認めたい。理由として、この語を選択した。アルキエはスコラ的な意味に解しよう (F. Alquié éd., Descartes, *Oeuvres philosophiques*, II. p.144 n.1) を「決して疑ったことではない」という理由になる程の明晰な形を採って「超越論的」としての語の「*術語*」の特別な意味があるとは思われない。敢えて意味するならば「*野田又夫・岩坪紹夫訳*、R. H. キン『*懐疑 近世哲学の源流*』紀伊國屋書店、p.206)『*知ることからüberwältigender*』(hrsg. von G. Gawlick, H. of Cherbury, *De Veritate*, Friedrich Frommann Verlag, 1966, p. xxx) 第6部を採ったこと。
- (4) 村上勝三「『疑う』と『確実性』」『*思想*』一〇〇〇年五月号、pp.53-65、J.-C. Pariente, 'Problèmes logiques du *Cogito*', *Le Discours et sa méthode*, PUF, 1987, pp.229-269.
- (5) e. g. E. Curley, 'Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical', in S. Voss ed., *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, 1993, pp.11-30.
- (6) M. Baysade, 'The *Cogito*: Privileged Truth or Exemplary Truth?' in S. Voss ed., *op. cit.*, pp.31-

(9) G. Dicker, *Descartes*, Oxford, 1993, pp.49-50.

(10) A. Kenny, *Descartes*, p.43.

(11) 要するに、その観念の对象的実在性の原因たるものの存在が、その観念そのものの形相的実在性として常に確保されている、ということより説明できるのである。しかし、本稿の目的は解釈の方向性を示すことにある。解釈そのものの詳細は、拙論「コギトのエゴについて」、『中部哲学会紀要』第24号、pp.87-100参照。

付記 本論文は、平成6年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。