

カントのコギト解釈

山 田 弘 明

はじめに

1 Cogito ergo sum

(1) 経験的命題 (2) 推 論 (3) 同 一 性

2 Sum res cogitans

(1) 実体の問題性 (2) 合理的心理学 (3) 精神の実体性

結 論

はじめに

デカルトのコギト（私は思惟する）に関する特徴的な命題として、周知の二つのものがある。

Cogito ergo sum（私は思惟する、ゆえに私は在る）

Sum res cogitans（私は思惟するものである）

カントは、この二つの命題をどう解釈したか。カントによれば第一に、Cogito ergo sumは経験的命題であり、コギトはスムを含むので同語反復であるとする。第二に、コギト（Ich denke）の「私」はすべての思考をまとめる統覚ではあっても、思惟するもの（精神）を実体として立てるのはパラロギスムス（誤謬推理）だと批判する。

本稿では上記の二命題に関して、カントのデカルト解釈の妥当性を問題としたい。この点に関する本格的な研究は、最近はあまりなされていないように思われる¹。もとよりデカルトとカントとでは「文化」が違う。異なる文化間においてそもそも比較が成立するのかどうか、比較することに意味があるのかわかき問題である。そこで、それぞれの立場を「異文化」として棲み分け的に論ずることもできよう。ある主題に関してデカルトは〇〇と考えたが、カントはそれを別の角度から△△と考えた、と。しかしそれは哲学史の解釈ないし記述にはなっても、哲学の議

¹ 筆者が知るものは次の古い研究のみである。John Watson, The Cartesian Cogito ergo sum and Kant's Criticism of Rational Psychology, in *Kantstudien*. Zweiter Band. 1898; Pierre Lachière-Rey, *L'idéalisme kantien*. 1931.

論にはならない。互いに共通の地盤ないし接点があるはずである。異文化の接触点を鋭角的に切りとってその是非を考えたい。ここで接点とはたとえば「経験」であり、「実体」である。筆者の今の見通しは、カントの議論は論理的にはその通りではあるが、しかしデカルトの主張とは含意を異にする、ということである。

カントのコギト解釈を精査することは、コギトという一点において、いわば竜虎相打つ様を間近に見ることであり、そこから両者の哲学の根本的相違が明らかになるであろう。本稿の意図は、ただそれを観戦するだけではない。カントの批判に対してデカルトのコギトを復権させ、とりわけ「実体」を救い出すことである。実体なるものは、それをどう定義するかが問題であって、現代人が考えるほどナンセンスなものではないと思われる。デカルトの実体的形而上学の正当性と重要性とを再評価する道を切り開きたい。

1. Cogito ergo sum

カントはデカルトのCogito ergo sumをどうとらえたか。カントのコギト解釈が最も明確に出ているのは、『純粹理性批判』における次の周知の箇所である。

K²「私は思惟する」(Ich denke) はすでに述べたように経験的命題 (ein empirischer Satz) であって、「私は存在する」(Ich existiere) という命題をそのうちに含んでいる。しかし私は「思惟するものはすべて存在する」ということはできない。なぜならそう言うとするれば、思惟するという性質が、この性質をもつ一切の存在体を必然的な存在体たらしめることになるであろうからである。であるから、私の存在は、実は、デカルトが考えたように「私は思惟する」という命題から推論 (folgen) されたものと解されてはならず (なぜなら、さもなければ「すべて思惟するものは存在する」という大前提が先行しなければならないから)、むしろ「私は思惟する」という命題と同一 (identisch) なのである。³ B422

この引用文に関して以下、経験的命題、推論、同一性、という三つの点を考察しておく。

² 引用文においてKはカントを、Dはデカルトを指す。カント『純粹理性批判』からの引用は慣例によってA386、B422などと記した。後者は第2版422ページの意味である。デカルトからの引用は、アダン・タヌリ版全集 (*Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris. 1996*) を用い、その巻数とページ数とをAT.VII.30という風に略記した。カントの訳文に関しては高峰一愚訳『純粹理性批判』(河出書房新社 1965) を、デカルトに関しては『デカルト著作集』(白水社 1973) を参照した。

³ このテキストの続きは、本文の重要な補足説明になっているので、煩を厭わず引用しておく。「この命題は未規定の経験的直観 (eine unbestimmte empirische Anschauung) すなわち知覚を表現するが (すなわちこの命題はすでに感覚が、したがって感性に属するものが、この存在命題の根柢にあることを証明するが) この命題は経験に先行しており、その経験が知覚の客観をカテゴリーによって時間に関して規定すべきなのである。そして存在はこの場合まだカテゴリーではない。カテゴリーは規定されていない客観には関係せず、ただひとつがそれについて概念を持ち、それがこの概念外にも置かれているかどうかを知ろうとするような客観に対してのみ関係するからである。未規定的なる知覚はこの場合、単に与えられた、

(1) 経験的命題

コギトが経験的命題とはどういうことであるか。「すでに述べたように」とは、少し前の次の文章を指していると思われる。

K 第一命題（「私は思惟する」）で言われていることは「すべて思惟するものは実際に存在する」ということではなく、……むしろただ「私は思惟しつつ存在する」(Ich existiere denkend)ということである……。それだからこの第一命題は経験的であって、単に時間における私の表象に関して私の現在の規定可能性 (Bestimmbarkeit) を含んでいる。B420

コギトは「すべて思惟するもの」という超経験的、超個人的なものではなく、「私は思惟する」という個人的、経験的レベルのことである。これが経験的命題ということであろう。ただカントも注意しているように、経験的命題とは、私が経験的表象であるということではなく、何らかの経験的表象なしには質料が与えられないので、「私は思惟する」も生じえないということである (B423)。経験的なものがあってはじめて、純粋に知的な能力も発揮される。これを解釈するに、コギトはそれ自体としては純粋に知的な統覚だが、そのはたらきの面では経験的所与があってはじめて意味をもってくる。思惟している主体は、経験の世界に身を置く私であり、思惟の対象は時間・空間的に規定された経験の世界である。こうした意味で、コギトが経験的命題であると言っていると考えられる。

ところでカントは、「私は思惟する」の根底には「私は存在する」が感性的なものとして、最初から含まれていると考える。すなわち「私は思惟する」は、未規定な経験的直観 (知覚) を表現する。未規定とは、時間・空間といった条件に規定される以前の知覚ということだろう。この知覚に伴って私の存在は、「なにか実在的なもの」として与えられる。この言い方には含蓄があるが、要するにコギトにおいては、私の存在が「経験に先立って」根源的に規定されており、私の存在はすでに与えられていることになる。ただそれがどのように与えられているか、存在の様態は知られていないとされる (B157)。その際、私の存在はあくまで内容空虚な (B404)、論理的、形式的な意味における存在であって、実体レベルの存在ではない、とされる。

問題は「私」をどういう地平で理解するかであろう。カントは私をどこまでも経験の世界にお

しかもただ思惟一般に対してのみ与えられた、何か実在的なもの (etwas Reales) を意味している。したがってそれは現象としてでも、また物自体 (叡智界) としてでもなく、実際に存在するあるもの (Etwas, was in der Tat existiert)、「私は思惟する」という命題においてそうした存在として示されるもの、である。ただし注意すべきことは、私が「私は思惟する」という命題を経験的命題であると呼んだとき、私はこう呼ぶことによって、この命題における私が経験的表象である、と言おうとしているのではないということである。むしろこの表象は思惟一般に属するものであるから、純粋に知的である。けれども思惟に対して質料を与える何らかの経験的な表象なしには、「私は思惟する」という作用もやはり生じはしないであろう。だから経験的なものは単に、純粋に知的能力の適用ないし使用の条件にすぎないのである。」B422-423

いて考えるが、デカルトはそもそも知覚経験を疑う立場である。「第一省察」が教えているのは感覚や想像の誤謬可能性であり、外的事物や身体への懐疑可能性であった。私とは経験的世界を捨象したのちに獲得される純粋な精神である。身体をもたず、身体から区別された精神が思惟し、存在している。コギトのなかに「私の存在」が経験的事実として含まれているのではない。最初から知覚経験を根源的事実として認めるのではなく、そもそも経験というものが成立する根拠を問題としている。この意味でデカルトにとってコギトは断じて経験的命題ではありえない。「経験」の意味はなお問題であるとしても⁴、コギトは少なくとも感性レベルの命題ではない。それは未規定な経験的直観でもなければ知覚でもない。感覚や想像を取り去ったあとに知られる、純粋に知的な命題である。コギトはそういう経験を捨象した知的なものであって、知覚経験の助力なしにもはたらくことができる。カントがコギトの「私」の基底に根源的な経験を置いたのに対して、デカルトは「私」を感性的経験ぬきの純粋知性と考えた。それゆえデカルトのコギトは超経験的あるいは脱経験的命題と言うべきものである。

(2) 推 論

次に「私の存在」は「私は思惟する」から推論されたものではない、という論点である。その理由として挙げられているのは、さもないならば「すべて思惟するものは存在する」という大前提が先行しなければならないから、ということである。これはデカルトの「第二答弁」を踏まえていると思われる。

- D だれかが「私は思惟する、ゆえに私はある、私は存在する」と言う場合には、かれは存在を思惟から三段論法によって演繹するのではなく、あたかも自ずから知られたものとして精神の単純な直観によって認知するのである。そのことは、もし存在を三段論法によって演繹するというのであれば、彼はそれより先に「すべて思惟するものはある、存在する」(illud omne, quod cogitet, est sive existit) というこの大前提を知っていなければならない、ということからして明白である。むしろその人は「存在していなければ思惟することはできない」(fieri non posse ut cogitet, nisi existat) ことを、自らにおいて経験することからその大前提を知るのである。というのは、特殊なもの認識から一般的な命題を形成するのがわれわれの精神の本性であるからだ。

Secundae Responsiones.AT.VII.140-141

これは、コギトが演繹的推論ではなく精神の直観によって知られるとする著名なテキストである。カントがそれを踏まえてコギト命題は推論にあらず(スムはコギトからの帰結にあらず)としているのは、このかぎりでは正確な解釈と言うべきである。後の『オプス・ポストゥムム』でも同じことが言われている。

⁴ カントの「経験」とデカルトの「経験」については、拙論『カントと「デカルト的観念論」』(名古屋大学文学部研究論集・哲学48、2001) 10-11ページで少し検討しておいた。

- K 私は「私は思惟する、ゆえに私は在る」とは言えない。それでは「すべて思惟するものは存在する、ところで私は思惟する、ゆえに私は存在する」という三段論法をすでに含んでいることになるだろうから。
Opus postumum.XXII⁵.S.91

カントの分析によれば、「私は思惟する」は単純なる意識であり、単に論理的な判断 (*judicium*) にすぎない。まだ対象が与えられていないので内実のある命題 (*propositio*) を構成しない。他方「私は在る」は繫辞であって、判断そのものではない。「私は思惟しつつ存在するが、私自身をまだ認識していない。それゆえ「私は思惟する、ゆえに私は在る」はとうてい推論 (*ratiocinatio*) ではない」(XXII.S.95)。というのもそれは同一的で、空虚な判断であり、規定されるはずの対象が規定されていないからである (XXII.S.90)。つまり、それは私の思惟と私の存在との分析的同一性を言うのみであって、それ以上の内容を持たない。対象が与えられていないので内容ある推論にもならない。コギト命題は、あらゆる判断や推論に先立って論理的に成立しているだけである。もしそれが推論であるとするなら、三段論法による演繹的推論の帰結となり、大前提を呼びこむことになってしまう。それではコギト命題よりも大前提が第一原理となって不都合である。要するにカントは、「ゆえに」が推論を連想させるミス・リーディングなことばであることに注意しつつ、いわゆるコギト推論説よりも直観説に与していると言えるだろう。

しかしデカルトの他のテキストを仔細に調べてみると、たしかにコギト命題は特殊的認識として一般よりも先に知られるが、その命題が直観なのか推論なのかは微妙であり、推論にあらずとは一義的に言えないことが判明する。上記「第二答弁」の言明とは裏腹に、大前提の先行を暗に認める記述があるからである。まず『哲学原理』は次のように言っている。

- D 「私は思惟する、ゆえに私は在る」という命題は、あらゆる命題のうち、順序正しく哲学する者ならだれもが会う、最初の、最も確実な命題であると私が言ったとき、だからといって……「思惟するものが存在しないということはありえない」(*quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat*) を、その命題よりも前に知っておかねばならないことを否定したわけではなかった。
Principia. I.10

「思惟するものが存在しないということはありえない」は、上に引用した「すべて思惟するものはある、存在する」と、論理的に等価であると言ってよいだろう。『哲学原理』は「思惟するものが思惟しているまさにその時に存在しないと解するのは矛盾である」(*Principia*.I.7) としたうえで、「思惟するものは思惟している間は存在せざるをえない」(*Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat. Principia*.I.49) を公理のうちに数えている。デカルトはコギト命題に先立って、そうした大前提⁶を知っておかねばならないことを否定していない。ただ、それ

⁵ このローマ数字はアカデミー版全集 (*Kant's gesammelte Schriften von der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin und Leipzig 1938) の巻数を指す。

は「存在とはなにか」と同じくきわめて単純な概念であり、それだけでは存在する事物の知識を与えないので、わざわざ数え上げるにはおよばなかった、としている。それはどういうことか。上のテキストを踏まえて、『ビュルマンとの対話』は次のようなデカルトの弁明を伝えている。

- D 「私は思惟する、ゆえに私は在る」という結論に先立って、その大前提「すべて思惟するものは在る」(quicquid cogitat, est) は知られることができます。なぜなら、実際この大前提は私の結論よりも先にあり、私の結論はそれにもとづくからです。かくして著者(デカルト)は『哲学原理』で、大前提が先行するとしています。なぜなら、潜在的にはそれが常に前提され、先行しているからです。しかし、だからといって常にはっきりと顕在的に私がその先行を認識しているわけではなく、私の結論の方を先に知ります。なぜなら、私が注意を向けているのはコギト・エルゴ・スムのように、私のうちに経験されるものについてのみであって、「すべて思惟するものは在る」という一般的知見にはそれほど注意を向けていないからです。 *Entretien avec Burmann*. AT.V.147

このテキストによれば、「すべて思惟するものは在る」という大前提の先行とは、それが論理的にはコギト命題に先行して潜在的 *implicite* にあることである。それは注意が向けられない場合でも、いわば無意識の知として暗に前提されている。しかし認識の順序としては、いま注意を向けており、顕在的 *explicite* に経験されているコギト命題の方が先に知られる、としている。

この言明は、真理発見のためには三段論法の順序とは逆に「特殊的知識から始めてのちに一般的命題に至らねばならない」(*Sur les 5èmes Objections*.AT.IX.207)、という一貫した主張にも符号する。デカルトが強調しているのは、特殊がつねに一般から演繹されなければならないとする形式的な発想に対して、最初に知られるのは特殊であるという点だけである。注目すべきは、特殊の認識において一般的命題の先行ないし潜在が認められていることである。われわれの見たところ、その特殊も一般的命題の潜在なしには知りえないのではないか。コギト命題そのものは精神の直観によって知られるとしても、実は暗黙の推論がその背景にあると考えられる。大前提を知らなくとも(それに注意を向けていなくとも)コギトは経験されるだろう。だが論理的には大前提がつねにそこに潜在し、先行している。問題はそれに注意しているか否かである。この意味では、潜在するにせよ顕在するにせよ、大前提があってはじめてコギト命題が言えることになろう。逆に、この大前提を理解しない人は、コギト命題をも経験できないだろう。知られる順序としては確かにコギトが最初に直観される。だが無意識の推論がそれを裏打ちしていると結論できる。

実は「精神の単純なる直観」と推論とは異なる場合がある。大前提とコギトとの関係がま

⁶ 「第二答弁」によれば、「存在していなければ思惟することはできない」は、コギトという特殊において必ずから経験される命題であり、そこから大前提が形成されるという。また『方法序説』によれば「思惟するためには存在しなければならぬ」(*Pour penser, il faut être* AT.VI.33、ラテン語訳 *fieri non posse ut quis cogitet nisi existat* AT.VI.559) は、事後の確認事項としてこれがコギト命題の真理を保証しているとする。これら二つの命題は、いずれも特殊的認識の反省から出発するもので、三段論法の形式的な大前提とは様相を異にするが、論理的には大前提に準ずる命題と解することができる。

さにそれであると思われる。『規則論』によれば、演繹とは思惟の継起的な運動であり推論の連鎖であるが、それが短い連鎖をなしている場合には一目で見取られることができるので、直観と異ならない。それゆえ「第一原理から直接に推論される命題は、考え方の相違に従って、或いは直観によって知られるとも、或いは演繹によって知られるとも、言うことができる」(Regulae. III. AT. X. 370)。また「われわれが一を他から直接的に演繹して得たすべてのものは、もしその推論が明白であったのならば、すでに真の直観に還元されている」(Regulae. VII. AT. X. 389)。デカルトは三段論法を一貫して退けているが、短い推論が直観へ還元されることを認めているのである。

要するに、コギト命題において推論は歴然として存在し、カントが言いきるほど問題は簡単でないということである⁷。

(3) 同一性

カントは、コギトとスムとが同一 (identisch) である、ないし「コギト・エルゴ・スム」が同語反復 (tautologish) であると解釈している。デカルト自身はそのような言い方をしていないが、同一とか同語反復とはどういうことであるか。

カントによれば、コギト (私は思惟する) は時間・空間に規定された経験的命題であって、スム (私は存在する) をそのうちに含んでいる。「私は思惟する」と言うとき、私の存在はすでに含意されている。つまり「私は思惟する」は私の存在を規定する作用を表現しており、この表現によって私の存在はすでに与えられている (B157)。それゆえ「私は思惟する」は「私は思惟しつつ存在する」(Ich existiere denkend. B429) と同じである。別の言い方をすれば、コギト命題は同語反復であることになる。

K 「わたしは単純である」という命題が統覚の直接的表現と見なされねばならないことは、ちょうど誤って推論と見られているデカルトの「コギト・エルゴ・スム」が実際には同語反復であるのと同様である。けだし「コギト」(スム・コギタンス) は現実を直接に言い表しているものだからである。A355

コギト命題は推論ではなく、同一事態の反復にほかならない。ここで同一とは、コギトとスムとの形式的・論理的な包摂関係としての同一性⁸を言うものである。含意とか包摂と言う場合、「述

⁷ 大前提が先にあってもコギト命題が第一原理であることには変わりがない。「第一原理」の意味が問題であるが、この点については拙著『デカルト「省察」の研究』(創文社1994)、57ページをご参照いただきたい。

⁸ 「私は考える」という命題は、それが「私は思惟しつつ存在する」ということを意味するかぎりにおいて、単なる論理的機能ではない (B429) とされる。だが、その論理的機能とは、ここで言う形式的同一性とは別の文脈である。コギトが統覚 (自己意識) として論理的に立てられ、私が現実存在することが規定されても、それはあくまで内容空虚な論理的統一であって、そこから自我の実体性を導き出すことはできない (B420) とするのがカントの論点であった。

語はつねに主語に内在 (in-esse) する」というライプニッツ的な内属論理が元になっていると思われる⁹。つまりコギトは総合命題ではなく分析命題であって、主語である「私」の内には「思惟する」も「存在する」もあらかじめ含まれている。それを外に出して記述したのが「コギト・エルゴ・スム」にほかならないと言えよう。エルゴ (ゆえに) にはさしたる意味はない。この意味でコギトとスムとは同一であり、コギト命題は同語反復であると解される。カントの解釈はスピノザの解釈を思わせる。スピノザは『デカルトの哲学原理』において、「コギト・エルゴ・スム」が大前提の隠された三段論法ではないとしたうえで、「それは単一の命題 (unica propositio) であって、「私は思惟しつつ在る」(ego sum cogitans) と同義である」¹⁰としている。すなわち、それは小前提と結論との二つの命題の連結ではなく、「私は思惟しつつ在る」と等価であると解している。おそらくカントは、ライプニッツの内属論理やスピノザの解釈を踏まえて、同一とか同語反復と言ったのであろう。むろんこれは形式面でのことであって、内容面でカントはデカルトのコギトを自己意識と解している。そして、それをすべての私の表象に伴う純粹統覚にとどまらず、みずから対象を構成する超越論的統覚と解そうとしていたと思われる¹¹。

以上のようなカントの理解は、デカルトの主張したかったことを、より進めた形で整理したものと評価できる。デカルトに戻って考えてみるなら、コギト命題は「すべて思惟するものは存在する、私は思惟する、ゆえに私は存在する」という演繹的な推論ではむろんない。思惟している私の意識の反省によって、ことがらを直観するのみである。たとえば「彼 (欺き手) が私を欺くのなら、力の限り欺くがよい。しかし私がみずからを何ものかであると思惟している間は、けっして彼は私を何ものでもないようにすることはできないであろう」(Meditationes. II.AT.VII.25) という事態を反省することから、コギトは知られるのである。すなわちコギトは、「存在していなければ思惟することはできない、ということを自らにおいて経験する」(Secundae Responsiones.AT.VII.140) ことから知られる。であるなら、「思惟するものは思惟しているその間は存在せざるをえない」(Principia.I.49) も、「思惟するためには存在しなければならない」(Discours.IV.AT.VI.33) も、ともに「意識ないし内的証言によって知られている」(Recherche.AT.X.524) と言えるのではないか。かくしてコギト命題は、公理的な大前提を潜在的に前提しながらも、私の意識において真っ先に直観される。デカルトの場合、そこには思惟と存在との不可分性ないし同時的相補性への認識があると言える。私の思惟と存在とは同じコインの裏と表であって、存在論的な意味で同一である。実際に思惟すること (懐疑すること) によって始めて、私の存在が知られる。思惟しなければ存在は知られない。その逆ではない。存在せ

⁹ もっともライプニッツ自身のコギト解釈はそれとは異なる。これに関しては拙著『真理の形而上学』(世界思想社2001) 122-123ページで触れておいた。

¹⁰ Spinoza, *Principia Philosophiae*.C.Gebhardt (ed.) Spinoza Opera I.p.144

¹¹ 純粹統覚と超越論的統覚との区別については、中島義道『カントの時間論』(岩波書店2001) 17-26ページに負う。

ずして思惟するとするなら、それは存在論的に不整合である。存在と思惟とは存在論的に不可分である、これがデカルトの意味における同一性である。カントはそれを論理的な含意ないし包摂と解釈していることになるが、これはデカルトの思うところを一步進めた適切な解釈だと言える。のちにヘーゲルはカントの解釈に言及しつつ、「デカルトは意識をよりどころとして存在と思惟との同一性を先頭に押し立てた」¹²としたが、これは基本的に正しいと思われる。

以上を要するに、カントのコギト解釈は、それを経験的命題と見なしたり、そこでの推論を拒否したりする点ではデカルトの考え方に必ずしも合致していない。また同一的とか同語反復的という場合のコンテクストも違っている。だが最後の点は、デカルトの意図を論理的に突き詰めたものであり、このかぎりではカントの理解は透徹していたと言えるだろう。

2. sum res cogitans

(1) 実体の問題性

デカルトはCogito ergo sumという命題を「哲学の第一原理」(Discours.IV.AT.VI.32)として立てたあとで、すぐにその私とは何であるかの吟味に向った。その結論として、第二省察では「私とはただ思惟するもの(res cogitans)、いいかえれば精神(mens)…にほかならない」(Meditationes.II.AT.VII.27, cf. Meditationes.VI.AT.VII.78)とされている。『方法序説』ではその際、実体ということばが入っている。

D 私の一つの実体(substance)であって、その本質あるいは本性はただ思惟する(penser)ということ以外の何ものでもない…。Discours.IV.AT.VI.33

第三省察や『哲学原理』でも、「思惟するもの」は「思惟する実体」(substantia cogitans)と言い換えられている(Meditationes.III.AT.VII.48, Principia.I.60)。それゆえ「思惟するもの」という場合のものとは、結果的には実体のことであると言うことができる。ただ注意しなければならないことは、それが語られる文脈であり順序である。上の『方法序説』の記述は簡略化のしすぎである。厳密には『省察』の序文に記されているように、コギトが自覚された時点で明らかにされたことは「私が明白に認識するのは、私は思惟するものである……ということだけ」(Meditationes.Praefatio.AT.VII.8)である。したがって第二省察のこの段階では、私(精神)が身体や物的事物から独立な実体であるか否かはまだ明確ではない。これは第三省察以下で、神の存在をまっしてはじめて明らかになることである。言い換えれば、神の誠実というものを介さなければ、思惟実体が身体から分離された独立のリアリティであるとは言えないのである¹³。

¹² G.W.F.Hegel Werke 20 (Suhrkamp Verlag), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. S. 131

デカルトにおいて実体とは何であったかは大きな問題であり、詳論する余裕はない。ただ少なくとも指摘できることは、「実体」には二種類の定義がなされていることである。その一つは、「それ自身によって存在するもの」(*Meditationes*.III.AT.VII.44)、「存在するために他のいかなるものをも必要としない、というふう存在するもの」(*Principia*.I.51)である。これは実体が独立自存するリアリティであることを意味する。たとえば「私をして私たらしめるところの精神は……たとえ物体が存在せぬとしても、それがあるところのものであることをやめない」(*Discours*.IV.AT.VI.33)とされ、精神は「身体からはまったく独立な種類のものであって、身体とともに死すべきものではない」(*Discours*.V.AT.VI.59)とも言われる。他の一つは、「特性、性質ないし属性が、基体においてあるがごとくに、そのうちに直接に内在するもの」(*Secundae Responsiones*.AT.VII.161)である。これは実体が諸性質の帰属する主体(受け皿)になっていることを意味する。実際、思惟する実体においては思惟がその特性(属性)を構成し、想像や感覚や意志は思惟様態であって「思惟するものにおいてでなければ理解しえない」(*Principia*.I.53)。このように私が思惟する実体であるとは、精神としての私が独立のリアリティをもち、かつ諸属性の主体をなすということである。この実体の定義はアリストテレスを受け継ぐ伝統的なものと言える。17世紀当時、私の本質を思惟(精神)だけに限ることができるかどうかについては、アルノーやホブズなど多くの人によって問題にされた。しかし私を実体であると規定することに対して異論を差し挟むものは少なかったと思われる。

この伝統的規定に対して正面から反論したのが、18世紀のヒュームやカントだと言えるであろう。カントは、「私」を、多くの思惟を一つにまとめている「自己意識」(それをカントは統覚と呼ぶ)とするのはよいが、「思惟する実体」と解することは、単なる概念を実と見なすことになるので、論理的に間違っていると考える。もとよりカントは、ヒュームのように実体という概念そのものを否定しているのではない。それはカテゴリーの一つとして重要視され、実体はあらゆる現象の変化を通じて常住不変であるとされている(B224-232)。ただカントは、私(精神)がそういう実体であることを拒否しているのである。

本稿の関心は、はたしてそう簡単に言えるかどうかにある。若い時代のカントは精神の実体性を認めていた節がある¹³。ところが批判期のカントは一転してそれを否認している。拒否するにいたった理由は、「思惟する精神」という概念に対応する対象が直観に与えられていないので、その概念を実体化できないからである。それはある意味で当然のこととしても、そのゆえを以っ

¹³ これはかつてワトソン(John Watson, *The Cartesian Cogito ergo sum and Kant's Criticism of Rational Psychology*, in *Kantstudien*. Zweiter Band. 1898. pp.26-27) や野田又夫(『デカルト』弘文堂 1937, 155-156ページ) が指摘したことである。

¹⁴ 『形而上学的認識の第一原理の新解明』(1755)では、実体間の相互関係は自然的な直接の相互関係によるのではなく神の知性による事物の一般的調和に基づく、という文脈において、精神は身体とともに実体と見なされている。*Kant's gesammelte Schriften*. I.S.412-416

て思惟実体なるものは拒否されねばならないのか。そこには実体の認識方法、実体の知られ方についての解釈の違いがあるようにも思われる。いずれにせよ実体を知ること、あるいはその批判を知ることが、伝統的な西洋哲学を理解するうえできわめて重要である。まずカントの批判に耳を傾けよう。

カントの批判が最もよく現われているのは、『純粹理性批判』弁証論の「純粹理性の誤謬推理について」(B399-433, A348-406)の箇所¹⁵であろう。そこでは周知のように、合理的心理学(die rationale Psychologie)の主題として精神の実体性、単純性、単一性(A版では人格性)、相互性(A版では観念性)が順次吟味され、そのいずれもが誤謬推理(Paralogismus)であるとされている。B版では「魂の不死に関するメンデルスゾーンの証明に対する反駁」が挿入されている。ここでは問題をしばり、合理的心理学、精神の実体性の二点についてカントの議論の整理をし、そのうえでデカルトの側からの予想される反論を提出することとする。

(2) 合理的心理学

周知のように、カントはコギト(私は考える)を唯一の出発点とする推論を「合理的心理学」と名づけ、これを退ける方向で議論する。

- K 「思惟するものとしての自我」という表現はすでに心理学の対象を意味し、もし私が精神について、一切の経験から独立に、あらゆる思惟するという働きに伴って生ずるかぎりにおけるこの自我という概念からのみ推論されうるもの以上の何ものをも知らうと欲しないとすれば、この心理学はこれを合理的心理学と称することができる。B400

ここにいう「合理的」(rational)とは理性的とも訳せる。思惟する自我という概念のみに基づき、一切の経験から独立するのであるから、「純粹」とも「超越論的」と言われる。カントによれば合理的心理学は大胆な企てであり、「私は思惟する」を唯一の^{アクト}原点として、そこからその全知識を展開せしめなければならない(B401)が、実はそれは「私は思惟する」という唯一の命題の上に建てられた自称学問にはかならない(B400)。本当の学問ではないと言うのである。

さらにカントの批判は続く。「精神は実体である」などの合理的心理学の四命題は総合的・分析的の二様に理解される。すなわちそれらの命題を総合的に連関づけるならば、「あらゆる思惟する存在体は実体である」という命題から出発し、「思惟する存在体はこの自己の実際的な存在を、外界の事物とは独立に意識するのみならず、外界の事物を自己自身に基づいて決定することができる」(B417-418)ことになる。しかしそれは誤った観念論である。これに対して、分析的方法に則り「私は思惟する」を、現実的存在がそのうちに含まれる命題と見なし、私が思惟すること

¹⁵ この箇所についてのA版とB版との異同は大きな問題である。A版の詳細な議論がなぜB版では極度に簡略化されたか、第四誤謬推理がなぜB版では削除されたかなどは、常に問題である。しかしここでは異同の問題には関わらず、ただ合理的心理学と実体に関する記述をA・B両版から拾いあげることとする。

から自己の現実的存在はいかにして規定されるかを問題とする場合は、合理的心理学の諸命題は、存在体一般の概念からではなく、一個の現実性からはじまることになる。しかしその場合でも「私は思惟する」ということから、私が実体として実際に存在するかどうかは確定されない。そのため何か常住不変なるものが直観において与えられている必要があるが、私のうちには何ら与えられていないからである。コギトという単なる自己意識からは客観としての自己自身は出てこない。B416~422の議論を要約すれば以上になるであろう。

合理的心理学とはもっぱらデカルトの立場を指しているように読める。実際、デカルトはコギト・エルゴ・スムを「哲学の第一原理」(Discours.IV.AT.VI.32)あるいは「アルキメデスの点」(Meditationes.II.AT.VII.24)として定め、そこからすべての知識を演繹しようとしたからである。またデカルトにおいて、精神としての私は外界と独立に意識され、かつ神や外界は私の観念に基づいて決定された点で、かれの推論は総合的であり、また「私は思惟する」が自己の現実存在を含意し、その現実性からはじめた点では、デカルトの思考は分析的方法とも考えられる。

問題は、合理的心理学のどこに不備があるというのか、カントの批判がデカルトにそのまま当て嵌まるかどうかである。合理的心理学のよろしくない点は、カントによれば差し当たって二つある。

第一に、「自称学問」という表現が示すように学問にはならないことであろう。それは、「私は思惟する」という唯一の命題ないし原典から推理されるすべてのものを、「一切の経験から独立に」演繹しようとする。私のアプリアリな述語のみを含み、経験的述語を含んではならないとする。経験的なものがまじっていると、経験的心理学になってしまう。しかしカントによれば「私は思惟する」ということ自体が、私自身の知覚という内的経験を根底にもった「経験的命題」(B422)であり、その上に建つ合理的心理学は決して経験を離れた純粹なものではありえない。それゆえ合理的心理学は最初から破綻しており、学問としては成立しない。

第二に、合理的心理学では客観的實在に達しないということである¹⁶。「私は思惟する」というときの私とは、超越論的な主観X (B404)であって、述語規定を欠いた内容空虚な意識である。それは主語という論理的機能を果たしているにすぎない。およそ何らかの客観が認識されるためには、それが私の直観に与えられている必要がある。しかるに「私」は直観において与えられていないので、客観として認識されない。「規定する自我の意識は客体ではない。規定される自我の意識のみ……が客体である」(B407)。それゆえ「私は思惟する」という命題から、私についての客観的認識を得ることはできない。「思惟一般における私自身の意識の分析を通しては、客観としての私自身の認識に関して少しも得るところがない。思惟一般の論理的究明が、誤って対象の形而上学的規定とされるのである」(B409)。要するに「私は思惟する」は自己意識としての観念ではあっても、客観的實在の認識とはならない。それゆえ私の意識から出発し、「自

¹⁶ この第二点については、稲垣良典『抽象と直観』(創文社1990)、7-9ページを参照した。

我という概念からのみ推論する」合理的心理学は、私自身についても外界についてもその客観的実在性にいたることができない¹⁷。

以上のカントの批判は、果たしてそのままデカルトに当て嵌まるであろうか。そうとは思われない。デカルトの側から、さまざまな反論がありえだろう。

(a) 合理的心理学は「一切の経験から独立」に成立しえるか否か。これに対してデカルトは、コギトの心理学は経験や感性的直観の支えなしに可能であると考え。その理由は生得観念があるからである。それは感覚や経験を介さずに「私の本性そのものから得られる」(*Meditationes*. III.AT.VII.38) 観念であって、われわれが生まれたときから精神の内にあらかじめ書き込まれている知である。その例としてデカルトは、もの、真理、思惟の観念、あるいは神、精神、物体、三角形の観念を挙げている。生得観念に関して次のように記されている。

D はじめてそれを発見するときでも、何か新しいことを学びとるというよりは、むしろ前に知っていたことを想起するかのよう、すなわち私のうちに前からあったのだがまだ精神の眼を向けていなかったものに、はじめて注目するかのようと思われる。
Meditationes. V.AT.VII.64

このように生得観念は精神の内に潜在している場合があり、それを顕在化することによって多くの他の知を導き出すことができると考えられている。この観念は、経験に先立つ先天的な所与という意味ではカントの「アプリアリ」に相当するだろう。しかしデカルトにおいて、それはあくまで神によって「私の内に置かれた」(*Discours*. IV.AT.VI.34) ものである。神による設定という点が特徴的である。だが合理的心理学はただ経験から独立にありえるというだけではない。逆に、ものごとの本質を認識するためには経験や感覚を退けなければならないというのがデカルトの立場である。外的世界や感覚的世界をいったん遮断し、「精神を感覚から引き離すこと」(*Meditationes*. Synopsis. AT. VII.12) がデカルト形而上学の狙いであった。その意味では合理的心理学は純粹であるうりし、また純粹であらねばならなかったのである。

(b) 次の問題は合理的心理学が「自我という概念からのみの推論」かどうかである。ただ一つの原理的な命題から出発して演繹体系を構成するということがありえるであろうか。これについてデカルトは「原理」の意味が問題であるとする。『哲学原理』(仏訳序文)によれば、「原理」には二つの条件が必要である。それが明晰で明証的であって人間精神はその真理性を疑いえないこと。他の事物は原理に依存しており、原理は他の事物をまたずに知られるが他の事物はその原理なくして知られないこと (*Principes*. Préface. AT. IX-2.2.)。これは原理の明証性と認識論的な独立性を言ったものであり、コギトはこの二条件を満たす原理だと思われる。だが、クレルスリ

¹⁷ このほかにも合理的心理学の誤りとして、カントは推論の手続きに問題があるという。合理的心理学は「単なる誤解に発し」(B421)、「誤謬推理のみから構成されている」(A382)。これがカントの主張する最も重要な論点であるが、これについては次項「精神の実体性」の議論のなかで検討する。

エ宛て書簡にはもう少し分析的に踏み込んだ記述がある。すなわち「第一原理」には二義がある。その一つは、論理学の公理（たとえば同一律）のように、他のすべてを証明するのに役立つ明晰で普遍的な共通概念である。もう一つは、他のものの存在よりもよりよく知られ、他のものを知るための原理として役立つもの、である。「われわれの精神は存在する」は後者の意味での第一原理である。

- D 第一原理であるために要求される条件としては、他のすべての命題がそこに還元され、それによって証明されるということではない。その原理が他の多くの命題を発見するのに役立ち、それが依存している命題は他にはなく、原理ほど早く発見される命題は他にはないということ十分である。というのも、すべての事柄がただそれにのみ還元されるというような原理は世界のどこにもないだろうから。

A *Clerselier juin ou juillet 1646*. AT.IV.444-445

デカルトは、一つの原理からすべてが演繹され、逆にすべてがただ一つの命題に還元されるような原理を考えているわけではない。この引用文を以ってカントの批判に答えられるだろう。

(c) 合理的心理学が所詮は観念の世界にとどまり、いつまでたっても實在に達しないという批判にどう答えるか。たしかにデカルトは私の意識から出発し、そこから神の存在や外界の存在を推論しているように見える。しかしその推論は、より正確には「私は思惟する」からではなく、「私は思惟する、ゆえに私は在る」という原理からの推論である。パスカルも言っている、「私は思惟する、ゆえに私は在る……この言葉のうちに、(デカルトは)物質の本性と精神のそれとの区別を証明する一連の驚くべき結論を認め、そこから全自然学の強固で一貫した原理を作り出した……」¹⁸と。

デカルト哲学においては私の意識よりも私の存在に重点がある。その狙いの一つは、私の本質が思惟にあることを示すだけでなく、思惟するものとして私が在ること、一般的には「人間精神の存在を証明すること」(*Discours*.Préface AT.VI.1)であった。「私は思惟する、ゆえに私は在る」という命題は、私が思惟するとき、その限りにおいて私の現実存在が客観的實在としてすでに把握されていることを示している¹⁹。その根拠は、「思惟するためには存在しなければならない」ということを私が明晰に見ている(*Discours*.IV.AT.VI.33)からである。私自身の意識の分析が、この存在論的命題を透過することによって客観としての私自身の認識になっている。私自身の意識とは、この場合、カントの言うような思惟一般におけるものではない。いま現に思惟しているこの私、という特殊における自己意識である。その私は感性的直観において与えられていなくとも、持続するものとして知性によって直観されているので、十分客観的に認識される

¹⁸ J.Mesnard(éd),*Oeuvres complètes de Blaise Pascal*.1991.tomelll. De l'art de persuader p.424

¹⁹ カント自身は、コギトは実際存在には達していない、思惟する自我からはその存在が出てこない、としながら、「私は思惟する」は「私は存在する」を含み「なにか所与の實在的なものを意味している」(B 422-423)、と微妙な言い方をしている。

と考えられる。カントと異なりデカルトは知的直観を私の実在を知る切り札としている。要するに私は単なる論理的機能を有するだけではなく、実在を伴った形而上学的な存在である。私の存在は主観的観念の域にとどまるのではなく、客観的世界を確保するための最初の実在の砦である。パスカルの言うように、そこから心身二元論の基礎が構築され、神や外界の実在が引き出されることになるのである。

以上のことから、コギトを唯一の実在とし、そこからすべてを導出せんとする合理的心理学の企図は必ずしも誤っていないと言える。

(3) 精神の実体性

精神を思惟実体とする伝統的な考え方を、カントは「つまずきの石」として一種の脅威を以って受け止めている。

K もしあらゆる思惟するものが、それ自身単純な実体であり、したがってこのような実体として人格性を不可分離に伴っていて、物質をすべて離れた自己の実際の存在を意識している、ということがアプリアリオリに証明できるものとすれば、それはわれわれの批判の前に立ちはだかる大きな、否むしる唯一のつまずきの石となって、われわれの批判をまったく無用ならしめるであろう。B409

合理的心理学に代表されるこうした考え方を、カントは「誤謬推理」としてそれだけ厳しく批判することになる。以下、カントの批判の要点を整理し、それに対するデカルトの側からの予想される反論を検討したい。カントによれば、その推理は次の三段論法により構成されているとする。

K 主語としてよりほかに思惟されえないものは、また主語としてよりほかには存在せず、したがってそれは実体である。
しかるに思惟するものは、思惟するものとしてのみ考察されるかぎり、主語としてよりほかには思惟されえないものである。
ゆえに思惟するものはまた主語としてのみ、すなわち実体としてのみ存在する。B410-411

大前提が問題とするのは客観一般に関係する思惟である。主語としてのみ思惟される「もの」は実在的主体であり、直観に与えられるので実体と言ってよい。ところが小前提が問題とするのは自己意識に関係する思惟である。その場合「思惟するもの」は私を主語とする論理的主語にほかならない。私は自己についての経験的直観を有しないので、それに対応するものが客観の実体としてあるとは言えない。このように両命題を媒介する概念が同じではないので、これは媒概念多義性の虚偽 (Sophisma fugurae dictionis) であるとする²⁰。

筆者の見るところ、その基本にある考え方は論理的主語と実在的主体との区別、および持続的な直観のあるなし、ということだろう。「概念が実体という名の下に、与えられるべき客観を示

すべきであり、認識となるべきであるとするなら、概念の客観的実在性の必須条件として持続的な直観が、つまりそれによってのみ対象が与えられるところのものが、その根底に置かれねばならない」(B412-413)。それゆえ実体概念が客観的実在であり、かくして認識となるためには、その根底に持続的直観が必要であり、さもなければ対象が与えられず、認識にはならない、とカントは考えたのである。

もとよりカントは実体概念そのものを拒否するものではない。カントにおいて「実体」とは何であったかは大きな問題だが、差し当たって辞書的に定義すれば、「実体は関係のカテゴリーに属し、経験的認識のアプリオリな条件であり、経験に由来するのではなく経験の統一を可能にするもの」²¹であった。たとえば物体的実体をカントは認めている。物体の根底に時間において恒常的に持続するものが認められるからである。精神においてそうしたものが直観されるかどうかをカントは問題としているのである。拒否されているのは実体そのものではなく、「実体」概念の超越的使用であり、感性的直観の対象とならないものにまで使用を広げることである。カントによれば、およそ直観なきところには対象の認識は成立しない。カテゴリーは時間・空間的对象(現象)にのみ妥当するのであって、それ以外の認識手段(たとえば知的直観)を人間は持ちえない。それゆえコギトにおける私(精神)を論理的主体として「思惟するもの」とするのはよいが、そこに実在性を読み込むことはできない。ましてやそこからいろいろな性質(たとえば精神の不死)を引き出すことは許されない。というのも概念を経験の領域を越えて拡張し、直観の支えなしに実在化することはできないからである。ただ「精神は実体である」は実在性としては認められないけれども、理念としては有意味かつ妥当である(A351)とする。

以上のように、精神の実体性なるものは経験的直観の対象となりえないので、オッカムのカミソリで剃れというのがカントの要求だと思われる。これに対して、大切なヒゲを剃ってはならないとデカルトは言うだろう。以下、デカルトの側から出される様々な反論を提示しておく。

(a) コギト・エルゴ・スムは、しばしば指摘されるように存在論的命題であり²²、かつ分析命題である。すなわちこの命題において、思惟するかぎりにおける私の存在が把握されている。私の存在は懐疑をするなかで体験され、知的に直観されている。この意味で、コギト命題は概念の分析から帰結するロジカルな真理ではなく、事実としてのオントロジカルな真理であると言えよ

²⁰ この箇所についての諸家の解釈は欧米では以外に少ない。日本の岩崎は上の三段論法の根本には Subjekt という言葉の二義性(主語と主体)があるとし、カント自身もそれに欺かれていたとしている(岩崎武雄『カント「純粹理性批判」の研究』勁草書房1965.395-396、405-406ページ)。

²¹ R. Eisler, *Kant Lexikon*. 1984. S.517

²² F. アルキエは、とくに『省察』のコギトが存在論的であるとする。「問題は存在論的肯定であり、私のものである存在の発見である。この存在がすべての観念の基体、主体となる。…「私は思惟する」が明らかにしているのは「自我」すなわち実在している具体的な私である。…ものとしての自我は概念ではなく、生きられた経験において与えられた一種の存在である」(F. Alquié, *Expérience ontologique et déduction systématique de la métaphysique de Descartes*, in *Cahiers de Royaumont Philosophie N°II. Descartes*. 1957. pp.22-23)。またカントに言及しながら、「コギトは観念でもカントの<イッチ・デンケ>

う。であるならば、コギトと言うときの「私」は単なる論理的な主語にとどまるのではなく、すでに実在的主体である。レス・コギタンスは概念としての存在ではなく、現実存在を含意している。既述(本稿7頁)のように、カント自身「私は思惟する」は「私は存在する」を含み、私の存在は「なにか実在的なもの」として与えられているとしている。「思惟する私」は経験によらない生得的な知識に満ちており、そこから演繹的にいろいろな知識が出てくる源泉である²³。「思惟するものは実体である」は総合命題であるとカントは言うが、デカルトにおいては分析命題であり、この命題から必然的にその諸性質がとり出せる。要するに、デカルトが思惟する精神を実体としたのは、それがコギトという存在論的命題に淵源するからである。これは「存在」の捉え方の問題であり、誤謬推理というべきものではないと思われる。

(b) カントの批判は第二省察には妥当しえても第三省察以下には妥当しない。先に引用した「つまずきの石」の文章中、「あらゆる思惟するものが、それ自身単純な実体であり、したがってこのような実体として人格性を不可分離に伴っていて、物質をすべて離れた自己の実際の存在を意識している…」とあるのは、デカルトを指しているように読める。この批判は、私を思惟するものと規定した第二省察において妥当するかもしれない。と言うのも第二省察では、私が存在し、その本性が思惟することであることは知られているが、それ以外は何も知られていない。つまり私がそれ自身で自存するもの(実体)かどうかについては、何ら言及されていない。蜜蠟の議論の場合と同じく、私とは「何か思惟するもの」だが、それを実体とは言っていないのである。この時点で、思惟するもの(精神)をデカルトの意図に反して自存する存在(実体)と解すれば、それは概念の誤った拡張と言えるだろう。カントの批判は、この点を突いていると解することができる。

「私は実体である」と明言されるのは、神の存在が示された第三省察においてである。そして第六省察で、「私が明晰判明に認知するものは、すべて私がそう認知する通りに神によって作りだされることができる」(*Meditationes*.VI.AT.VII.78)としたあとで、「私は私の身体から実際に区別され、私は身体なしにも存在しえる」(*ibid.*)と論決される。要するに誠実なる神があってはじめて、思惟する私は実体であり、身体から実在的に区別されると言っているのである。神の力がそれらを実体たらしめ、かつ区別しているからである。逆言すれば、デカルトにおいては神の議論を抜きにしては実体を語りえないことになる。もとよりここで神を登場させることをカントは潔しとしないが、少なくともカントの批判は神が論じられる第三省察以下には妥当しないの

でもない。それは私自身の存在であり、私の意識のあらゆる豊かさを失わないでいる」(*Ibid.*, *Descartes*. 1956.p.99)としている。なお意味は少し違うが、カント自身コギトのことを「存在命題」(*Existential-satz*)という言い方をしている(注3、参照)。

²³ 精神の実体性を否定するカントの主要な意図は、そこから「精神の不死」という知識の派生を阻止することにあったが、その消極的・実践的効用は否定していない。デカルトも、神ならぬ人間においては不死の絶対的な証明はできないが(*A Mersenne*24-12-1640.AT.III.266)、不死の知が生きるうえで重要であるとし、間接的な証明を用意している。この点では両者は同じ認識に立っていると見える。

である。

(c) デカルトには実体における神の協力 (concursum) という論点がある。デカルトをはじめとする伝統的な定義によれば、実体とは「存在するために他のいかなるものも必要としないもの」(Principia.I.51) であり、本来は神のみが実体の名に値する。しかし被造物のうち物的実体や思惟実体のように、「存在するために神の協力以外を必要としないもの」(Ibid.I.52) も実体であると言える。したがって思惟する私 (精神) はひとり神の協力によってのみ実体として存続している。私にたえず存在を与え、自存させているのは神であり、それが神の協力である。この協力がなければ私は存在の支えを失い、無に帰することになる。

ところでデカルトもカントと同様に、精神という概念を考えることから、その存在がすぐに出てくるわけではないことを承知している。カントは精神の実体性を理念において認めても、それを実在とはしなかった。だがデカルトは、明晰判明なる理念にかぎって神によって実在化しえると考えた。先述したように、神は私が明晰判明に認知するすべてのことをなしうるからである。私は心身を明瞭に区別された実体として判明に理解する。それゆえ神の協力 (神の力) によって、精神と物体という二実体が実在的に区別され、神を根拠として実体としての精神は物体から独立な存在としてありえると考えた。要するに、誠実なる神の協力ないし力を背景としてはじめて、精神は身体から独立に存在するリアリティでありえる。

このような存在論 (創造論) の下にデカルトは実体を語っている。こうした存在論を考慮せずに論じるのであれば、当然カントのような批判が出てくるであろう。しかしデカルト形而上学の意図は、本来が「神と人間精神との存在を証明する」(Discours.Préface AT.VI.1) ことにあった。しかも神と精神とは相互に関連している。精神だけを見て神を見ないのは、木を見て森を見ずとせざるをえない。これに対してカントは、少なくとも理論的認識の場では神を論じるべきではない、と敢えて異を立てているのである。問題は神を動力源とする存在論を肯定すべきか否かではなく、それを採ることがカントが指摘したように論理的に誤りになるのか否かであろう。

(d) デカルトは知的直観²⁴を認めているという事実がある。カントは直観なしには対象を知り得ないとする。直観の意味が問題ではあるが、一応デカルトもそれを原則的に認めるだろう。直観ということでカントが意味しているのは、対象からの触発を契機とする感性的直観であり、神ならぬ人間の場合、知的直観はあまり問題とされていない。デカルトにおいては、思惟するものが存続することが直接経験的に知覚できなくとも、純粹知性によって直観されれば十分であるとする。感覚や想像をむしろ切り離し、精神の直観によって実体を知りえるとするのがデカルトである。「精神は純粹知性によってのみ理解される」(A Elisabeth 28-6-1643. AT. III.691)。蜜蠟の分析において物体の何たるかは「精神の洞見」(Meditationes.II.AT.VII.32) によって知ら

²⁴ デカルトには「知的直観」という言葉そのものは見当たらない。だがデカルトの「直観」の知的性格は周知のことであり、純粹知性による認知、精神の直観、精神の洞見、直観的認識などと同義と見なすことができる。

れ、コギト命題そのものも「精神の単純なる直観」(*Secundae Responsiones*. AT.VII. 140)によって知られる。それゆえ精神の実体性は、知的直観によって十分把握され、保証されると考えるのである。その際、実体はその属性を通して気づかれ、属性を多く知れば知るほど実体はよりよく知られることになる(*Principia*.I.11,52)。要するにカントと異なり、実体という概念の「超越論的な使用」(A403)が、知的直観によって認可されているのである。神から与えられたこの直観を切り札として、デカルトは人間知性が現象界を超えて一步を踏み出すことを許し、叡智界(本体界)のこともある程度知りえるとするのである。

結 論

カントの批判には論理的にもっともな点がある。そのコギト・エルゴ・スム解釈には、思想の相違やコンテキストのズレはあれ、デカルトの思想を徹底させた点があり、また合理的心理学や精神の実体性に対する批判は論理的にきわめて鋭いものと読める。総じてカントは理性による神の存在証明を不可能とし、超経験的な領域を哲学の議論の対象とすることを潔しとしなかった人であり、この観点から神や実体を中心とした形而上学的思考の論理的な誤りを論破しえたと考えた。

だがデカルトの言う「実体」や「経験」は、カントのそれとは明らかに意味と論点とを異にしている。その背景思想においても、神の存在の認否など大きな違いがある。それは論理の問題ではなく、哲学的立場の取り方の問題であり、どちらかが論理的に誤っているとは簡単に言えないのではなからうか。その詳細をここで論じることはできないが、デカルトがカントと決定的に違う点として本稿が取り上げたのは、感覚的経験による認識を疑うこと、コギトに実在を読み込むこと、人間に知的直観を認めること、神を導入すること、などである。こうした点を主張するデカルトの議論が、論理的に間違っているとは言えないだろう。デカルトはカントが信頼を置く経験というものを哲学的認識の道具とは認めず、知性や知的直観を道具としたのである。コギトは総合命題でなく分析命題であり、そこに「存在」はすでに含まれていると考えた。思惟する私(精神)を実体と見なすという発想はそこに根拠をもつ。これは命題をどう理解するかの問題であって、論理の問題ではない。また神そのものは超経験的ではあるが、人間は知性によってある程度神を知ることができるとした。これは純粋理性の越権行為ではなく自然な推論の結果である。このようにデカルトの形而上学には、カントとは含意を異にする思想があり、論理があると思われる。

カントの批判は、ヒュームのそれに似て論理的にきわめて厳しく、保守的な人たちから「すべ

²⁴ デカルトには「知的直観」という言葉そのものは見当たらない。だがデカルトの「直観」の知的性格は周知のことであり、純粋知性による認知、精神の直観、精神の洞見、直観的認識などと同義と見なすことができる。

てを打ち壊すカント」と言われたのも無理からぬことである。だが、だからといってそれによってデカルトをはじめとする17世紀の哲学が壊滅するわけではないだろう。カントの批判は伝統的思想の論理的な整備をした点で有意味であると評価できる。だが実体的形而上学を含みもつ思想までをも論理的に切り捨てるものではない。要するに、ここは知性や実体や神の理解についての根本的差異がある。これは論理の問題でなく「異文化」の問題と言うべきであろう。本稿の議論が正鵠を射ているとするならば、そのアウトプットとして「実体というものは論理的にナンセンスなものではなく、ことがらの説明原理ないし理論的な仮説として再評価できる」ということが取り出せるのではなからうか。しかしそのことの詳しい吟味はもはや本稿の域を越えており、他日を期すほかはない。