

ルネ・デカルトと滝沢克己 (上)

富 吉 建 周

1.

デカルト哲学は、滝沢克己にとって、最初に学んだ「新カント派や現象学派」の哲学とは性格を異にする、西田哲学の如きものであった。「卒業後2年 [1933年]、さいわいにして、哲学の何んであるかがどうにか分りかけるに及んで、わたくしは時々、デカルトをしてある日あのように云わせたものも、あるいはわたくしの [西田哲学を介して] ようやく気づいたその一つの事実と無関係ではないかもしれないと考えたり」。哲学の正統である、「自己そのもの」の問題にとりくんでいる哲学ということである。このデカルト哲学の研究が、滝沢克己の中期の哲学形成において、いかなる意義を持つのか、従って又、デカルト哲学においてどのような積極的なものを発見しているのか——当然そのことは彼のデカルト哲学の解釈の独自性ということであるが——、このような事柄を説明することが、この論稿の意図である。

そのデカルト哲学の研究の直接的契機は、1943年4月から始まった母校九州大学での西洋哲学の講義（「西洋近世哲学史」）を担当するに至ったことにある。その研究の開始は、1942年 [前年12月8日より太平洋戦争始まる] 8月末に『夏目漱石』を書き終えて、²⁾四宮兼之九大法文学部教授よりの講義依頼の時期がいつなのか不明である⁴⁾が、K.マルクスの『資本論（カウツキー版）』等の本格的研究の開始³⁾を考慮すると、1943年に入ってからではなかろうか⁵⁾。

最初の滝沢克己によるデカルト論は、1945年6月と10月に執筆された「ルネ・デカルトの懐疑」と「“Cogito, ergo sum.”」であり、それぞれ『省察録』の「第一省察」と「第二省察」に即してまとめられたものである⁶⁾。著者によると「一応の解釈」を示したものであり、「意に満たないもの」であったと評されているものである。

さらにデカルトの研究が継続されていることが、1946年執筆の『カール・バルト研究』の「再版の序」、1947年の「肉体と幻想——哲学の根本問題」、及び「文芸批評の基本問題」そして1948年の「漱石の市民社会批判」⁷⁾などに於ける、デカルトへの言及からも窺える。さらに1949年4月に執筆終了の『平和はどこから来るか——史的唯物論と実存主義——』に於いて、《Cogito, ergo sum.》に関する滝沢克己の独自の、しかしデカルトの意図に即した積極的解釈に出会える。そして画期的な『省察録』の注

解が1949年の年内に完成する⁸⁾。『デカルト「省察録」研究，それを手引とする哲学入門(上)』と題されたそれは，「カール・バルトの『ローマ書』に倣い，わたしなりに「デカルト『省察録』の訳と解釈」を書いてみることにした。わたしがそれに「あるいはそれを手引とする哲学入門」と名づけたのは，ただ，それが，誰よりもまず私自身にとってデカルト哲学の研究であるばかりでなく，いなまさにそのことによって，哲学そのものに，すべての哲学に入る一つの新しい門となったからにすぎない⁹⁾」という壮大な，革新的な意図のもとに書かれた。そこでは「実存」に代って「事実存在」という著者にとって重要な言葉が採用される。また論稿「Cogito, ergo sum.」に於ける解釈の誤りの訂正もなされる。

さらに1950年1月に，「近代精神と近代主義」が執筆される。神学に関しては措くとして，哲学において，フッサール及びハイデッガーの現象学（近代主義）とデカルト哲学（近代精神）の決定的な相違が指摘され，デカルトやスピノザの古典的たる所以が解明される。おそらくこの論稿に引き続いて執筆された，滝沢克己の哲学上の主著『現代哲学の課題——宗教と科学の哲学——』が7月に刊行される。デカルトの認識論が，カントのそれとともに，詳しく論及される。「第二省察」の「蜜蠟の分析」を認識論上の画期的な業績としてとりあげた論稿「Cogito, ergo sum.」におけるよりも，さらに精確にそれを，評価。続いて『仏教とキリスト教——久松真一博士『無神論』にちなみて——』が執筆され，1950年7月に擱筆。おそらく短期間でものされたこの論稿は，滝沢克己の禅仏教についての研究であり，前年12月に刊行された久松真一氏のそのキリスト教批判に答えて，両教の真剣な対話を行ったもの。

引き続き『デカルト『省察録』研究(中)』が執筆され，1951年1月16日に完了する。「第三省察」の最初の部分のみの詳しい注解と翻訳——前省察の要約・再論と《Cogito, ergo sum.》から何故に神の存在証明に向わざるをえなかったのかという重要な問題の考察——であり，その後は書かれずじまいであった。ところで，1951年1月1日執筆とある「人間存在を含めて存在とは一般に何を意味するのか」の論稿がある。デカルト哲学との関連で言えば，それは滝沢克己の神の存在証明とも言える内容のものであり，『省察録』研究と無関係なものではない。従ってこの論稿はその研究の途上で，一気に執筆されたものではないか。

さて著者の『省察録』注解は，何故に中断されたままに終わったのか。その理由の一つに，サルトル哲学との出会があると考えられる。即ち，1951年7月に執筆された「実存哲学批判」——『平和はどこから来るか——史的唯物論と実存主義——』や『現代哲学の課題——宗教と科学と哲学——』で論じられた事柄を改めて実存哲学に焦点を絞って，サルトル哲学を中心に，しかしハイデッガーやヤスパーズの実存哲学も視

野に入れて論じられたもの。そこで、著者は、「不徹底なデカルトとしてのサルトル」といい、デカルトは《cogito, ergo sum.》から神の存在証明に向ったが、サルトルはそうしていないということで、不徹底と一旦は批判したが、後にその批評は撤回される。¹⁰⁾——において、「わたくしは、サルトルにおいて始めて、デカルトの《Cogito, ergo sum.》について、アランのそれにまさる正確な解釈に遭いえたように思う¹¹⁾」と、更には「『水入らず』とか『壁』とかいう作品に接して以来、サルトルは、できるならその全作品全著作を詳しく読んでみたいという思いをわたくしのなかに惹き起こす稀な人たちの一人¹²⁾ですし、サルトルの思想の焦点を明らかにしますと、それをとおして、デカルトの哲学、ひいてはフランスないしヨーロッパの近代思想の強みも弱みも、かなりあざやかに現われてくるように思う」¹³⁾とまで言及する。つまりサルトルの『実存主義はヒューマニズムである』と『存在と無』の一部の英訳 Existentialisme¹⁴⁾に依って「実存主義批判」を執筆しつつ、その L'être et le néant¹⁵⁾の研究も同年初め頃より始まっており、その成果がその秋——11月11日執筆となっている論稿と同じ内容のものと思われる——の日本・九州哲学会での講演「二つのヒューマニズムと今日の日本」にすでに反映されているのだ。

論稿「二つのヒューマニズムと今日の日本」では「フッサールおよびハイデッガー」、「フッサールとデカルト」、「デカルトとサルトル」そして「サルトルとバルト」という評価の順序で「新しいヒューマニズムと近代の思惟方法」が論及される。そして1955年秋の九州フランス文学会における講演「デカルトとサルトル」（この講演に「いくぶんの手」を加えたものが、1973年6月に論稿として滝沢克己著作集第6巻に収められる。）では、デカルトの名前が出ているが、デカルトの《Cogito, ergo sum.》とサルトルのそれとは同じものであるという判断であるから、サルトルの L'existentialisme est un humanisme の詳細な注解が中心を占めているものである。

なお滝沢克己の師のデカルト論としては、西田幾多郎には、最晩年の1943年5月と6月刊「自覚について」と1944年7月刊の「デカルト哲学について」と「同附録¹⁶⁾」があり、またK・バルトには、1945年の年末刊行の Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/1¹⁷⁾に『省察録』の詳細な批評がある。

2.

最初の論稿「ルネ・デカルトの懐疑」のデカルト哲学研究史における画期的な貢献は、『方法序説』の統一的把握をおこなったということにある。実際に『方法序説』は、その冒頭の内容概略に示されてる如く、「デカルトの精神的遍歴」、「学問の方法論」、「その方法による暫定的道徳」、「形而上学の基礎（神と人間精神について）」、「自

然学の順序と医学」そして「自然の探求の展望及び本書出版をめぐって」の6部構成であり、しかもそれらが「方法」という題の下に一括されている。『デカルト』の著者アランをして『方法叙説』には殆ど手を付ける気がしなかった、というのはそれは余りにもよく知られていながら、しかも極めて難解であったからである¹⁾と嘆息せしめたものである。著者は『序説』の第一部のデカルトの「思想的経歴を注意深く辿ること」によって、彼の「懐疑」を自らに体験することによって、彼の根本的な問題が何であったか、それとの関わりにおいてどうして「方法」が必要なものとして成り立つのか、そしてその彼の求めた「真理」をその「方法」で解明しようとするとしてどうして暫定的な道徳の規則が必要となるのか、さらにはその困難な「哲学の基礎」の問題を解明するのに「理論」のこととしてどこまでも「徹底して疑う」という「方法」がどうして要請されざるをえないのか、を考察することによって、その統一的な把握を可能にした。

「西洋の近代精神は人間が自己自身において絶対の呼び声を聞くことから始まった²⁾。」その「懐疑」においてデカルトをつき動かしていたものは、この「絶対の呼び声」であり、彼がそのことを自覚したのは、「書物による学問」から「世間という書物」へ、さらに「自己自身において」「驚くべき学問の基礎³⁾」を発見した「1619年11月10日」のことであった。即ち「人間の自己そのもの、世界の歴史の、分裂と衝突との根本的原因は何であるか、自己が、歴史が、国々が、ほんとうに落ちついてすこやかに伸びるための第一条件は如何なるものか、人の生活がそこに基けば立ち、そこを離れば倒れる基準はいったいどこにあるか⁴⁾」という根本的な彼の問題を解明する手がかりが「自己自身の理性」にあると直覚した時、デカルトは「彼の全身に溢れて来た歓喜の情にもかかわらず、その全ての基礎たるべき『自己自身の理性』というものが……問題の解決であるよりも、むしろ今や唯一絶対のその焦点をあらわにしだした問題そのものにほかならなかった事⁵⁾」を思わざるをえなかった。「……その日まで彼をさまよわせたデカルトの懐疑は今ようやく彼自身の生活をかけてこの問題と取り組もうとする——自己自身においてその生活の不動の根拠を見出さなければやまないという——堅い決意として、それ自身を自覚したのである。」⁶⁾著者の『方法序説』第一部終りの《je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même.》⁷⁾（ある日私は自分自身においてもまた研究しようと決心した）に関する解釈、問題を見通したそれである。

「驚くべき学問の基礎」が「自己自身」にあるという根本的な問題（自分自身の理性によって）を自覚したということが、しかも「人生の闇そのものが……ひしひしと迫りつつある」状況にあるということが、デカルトをして、あたかも「闇の中をただ一人歩く人が何かの手がかりを模索しながら一步一步その足を運ぶように」⁸⁾「自分で自

分を導く」つまり「自分の思想を順序正しく導く」ことより、また自分の意見を「自分の理性の規準によって正しくととのえる」⁹⁾よりなすすべはなかった。そのようなすべを「髣髴せしめる何ものか」を含んでいるものを従来の学問にさぐり、「論理学と幾何学及び代数学」を選び分けた。そこから「自分の精神が達しうるあらゆる事物の認識にいたるための真の方法」¹⁰⁾四つの規則を導出した。第一の規則が原理的なものであり、残りのものが具体的手続を示すものだとされるそれらを、著者は、次のように要約する。「すべて現われるものの必要かつ十分な発生条件を、自己において直証される単純な事実に至る周到な分析とそこよりする厳密な演繹とによって明晰かつ判明に把握すること——そのほかに学問の正しい道（方法）のありえないことを彼は信じて疑わなかった」¹¹⁾と。これこそ、「自己自身において絶対の呼び声を聞き分ける「方法」であり、「近代精神」の顕現そのものである。

従って、著者は、ここから未完に終わった『精神指導の規則』の意義とその位置づけを行う。『規則』は、方法の実習を通しその成果によって生産性を確信した「悟性のための——今や空しい安逸を棄てて事実の荒海を泳ぐべき悟性のための——行きとどいた指導書である」¹²⁾と。しかしながらデカルトにとって「この方法はどこまでも唯、幼い日から彼の魂を揺るがした、あの日突然にその焦点を明らかにした唯一絶対の問題を解くための、一つの手がかりにすぎなかった。」「正に自己自身の理性が——単に自分の物をではなく自己そのものを正しく処理する方法が——どうしても必要だった」¹³⁾のだ。つまりデカルトの根源的な志向は、学問も生活も含めた「自己そのものの道理」をその「学問の方法」で明晰かつ判明に認識することであり、それによって「自己自身を自由に支配する新しい道」¹⁴⁾（根源的な方法）を獲得することにある限り、この原本的「新しい道」つまり「人間生活の現実もしくは真実」において、彼の学問と実生活とは、理論と実践とは「結びついている」¹⁵⁾のでありそこから分岐して成り立っているのである。換言すればデカルトが「あの日学校と社会を棄てて自分自身に還った時、かつてはバラバラだった理論と実践、私の幸福と公の生活は……ただちに彼自身の脚下 [真の公の場所] において極めて自然に、結びついていたのであった」¹⁶⁾と。

以上のことから著者は『方法序説』の第3部の「暫定的道徳」がどうしても「学問の方法からとり出した道徳の規則」と云われるのか、またどうしても必要であるのか、を説明する。デカルトの根源的志向が、1619年11月10日に撞着した「自己そのもの」の問題を「学問の方法」で明晰かつ判明に認識し、「自己そのものを正しく処理する方法」・「新しい道」を建設することにあるかぎり、つまり「決定的道徳」¹⁷⁾がそこから導き出されることにあるかぎり、「こういう方法 [決定的道徳] がまだほんとうの土台か

ら建設されないあいだにも、人は一刻も生きることをやめるわけにはいかない。そこで……その目標に到達するまでのあいだ闇のなかの彼の歩みを導くべき、暫定的な規則¹⁸⁾が「決定的道徳」に対応したものであるとして必要となるのである、と。暫定的な道徳を見ると決定的なそれを髣髴させるものであるが、そのことよりもデカルトの真実に求めているものが何であるかをそれによって知ることができる。

『方法序説』の第4部の冒頭のところが『省察録』の「疑いを容れうるものについて」という「第一省察」に相当するが、そこでの課題は、デカルトがようやくにして撞着した「自己そのもの」の問題を、「徹底して疑う」ことによって、明晰かつ判明に認識することである。事柄が「自己に属するもの」に関わるのではなく「自己そのもの」に関わるのであるから、その困難さが徹底した懐疑を要請するのである。従って著者は、「第一省察の核心」或はその「懐疑の本質」は「何か確かで永遠なことがその上に建てられるべき学問の基礎」¹⁹⁾即ち「全生活の基礎」への「彼自身どうすることもできない憧憬」²⁰⁾にあることを改めて確認する。それ故この「懐疑」を理解するには、デカルトの根本問題を共有し、その省察の、懐疑の過程を「自分自身に体験することによってのみ、」つまり「この疑いの重さをはっきりとその身に感じてデカルトの如く慎重かつ執拗に、その探求の歩みを進める」²¹⁾ことによってのみ実現される。彼の根源的な志向とその省察の歩みを共にしなければ、「欺く霊」の想定の意味も見失うことになる。著者は「古くからの社会的習慣と、現在の感覚の鮮やかさと、数や図形の永久の明らかなさにもかかわらず、彼の魂そのものを震撼することをやめない、と同時に又、それらのものの与える便宜と昂奮と愉悅の故にややもすれば忘れられがちな、あの重大な問題を、一つの悪霊に対象化し、今まで獲たすべての意見をその詐略による全き虚偽と想定して、かの唯一の真実を求める苦しい闘いへの不断の刺戟となさざるをえなかったのである」²²⁾と解釈する。例えばG・ロディス＝レヴィスは、「誇張懐疑」つまり無神論者や懐疑論者等の反論を封じるための「人間が『何らかの真理の認識に達する』のを禁じられるようにする」つまり「判断を全面的に差しとめる」「目的」をもった仮設であり、「全面的に恣意的なもの」「予見不可能な気まぐれを人格化した」ものであるととらえる。さらに「第一省察」の『悪霊』と「第二省察」の「欺く神」は区別されねばならず、いずれも「暫定的なもの」である²³⁾、と。デカルトの根本的な問題とその懐疑の歩みへの随伴とを忘れた議論である。

ところで、著者の「懐疑の中に人間の全体もしくは世界の歴史そのものの根本問題を見る」²⁴⁾という肝腎要の点に関して、デカルトの「かくも普遍的なこの疑いの方法を用いるのはただ真理の探求に従事する時に限るのだ……。蓋し我々の生活の処理という点ではただ真らしいと思われる考えに従わなければならないことが甚だ

多い……。]²⁵⁾或は「今は行為することではなく、ただ省察し認識することだけが問題である以上、私はこの〔懐疑の〕道にどんな危険も誤謬もあり得ない……。]²⁶⁾というデカルトの言葉を論拠にして、つまり理論と実践との或は学問と生活との区別を踏まえて、その解釈を問題視しようとすることに著者は、次の如く反論する。デカルトにとって「理論」の意義は「ただ真実らしく思われるだけではなく事実そうあるとおりの筋道を明らかに示して、人の歩み〔実践〕を安全に導くこと」²⁷⁾にある。従って、それらのデカルトの言葉は「一見彼の学問と実生活からの遊離を示すこれらの言葉そのものにおいて、逆に彼の学問が彼の懐疑それ自身を含めて如何に徹底的に人間生活の現実もしくは真実と結びついてきたか」²⁸⁾を示している。即ち「実践もしくは日常生活においてはしばしば真らしいところにしたがって決断し、行為することを余儀なくされると言った時、デカルトは彼の懐疑が実践もしくは日常生活に何のかかわりもないと言おうとしたのではない。むしろ唯、我々が日常それを『絶対に間違いない』規準としているもろもろの主義や意見が、いかにしばしばただ真らしく思われるだけにすぎないか…を反省させて、真に根底ある生活〔決定的道徳〕へ、それを明らかにするための理論的省察へ、そして更に、依然として実践から全く独立であるとはいえ理論の必要を心底から自覚した新しい決断へと、世の人を誘おうとしたので」²⁹⁾あること。デカルトが「あの日学校と社会を棄てて自己自身に還った時、[驚くべき学問の基礎を自己自身において発見した時]、かつてバラバラであった理論と実践…は、まったく新しい意味において、……ただちに彼自身の脚下において極めて自然に結びついたのであった。』³⁰⁾つまり「真の公の場所に置かれている彼自身を自覚した」³¹⁾のだ。「彼がその懐疑において、実践と理論を峻別したのは単に両者を引き離すためではなく、むしろその混同、その不徹底、したがってまたその双方にたずさわる者の押れあいと嫉みあいを警めるためであった。理論をして真に現実的に、実践をして真に合理的たらしめるこの公の場所において、真に謙遜にかつ自由に、語り、行ない、斗う人となるためであった。』³²⁾このデカルトが懐疑においてめざしている「学問の基礎」即「全生活の基礎」の問題を解決することなしには、真に理論と実践との区別と、関係の問題も、また何故にデカルトがその『方法序説』において、「第一部」で「自分自身においてもまた研究する」と彼の根源的志向を述べ、「第2部」において、「学問の方法」を、「第3部」において「暫定的道徳の規則」を、そして「第4部」で「第1部」の根本的な問題の解決である「哲学の基礎」の問題を、そして、「第5部」において「自然学」を、そして「第6部」において実生活と学問との関係の問題を取りあげたのかも、十分に考察することはできないと言わねばならぬ。この著者の透徹した、方法としての二元論、実践と理論の区別と関係の問題の解釈は注目すべきものである。

ところで、デカルトの「その懐疑において求めたものは、自己の言葉と行いとがただそれに基づいてのみ正しいものとなる土台〔哲学の基礎〕を、明晰かつ判明に認識することによって、「決定的な道徳」を打ち建てることであった。」³³⁾換言すればデカルトの「求めたその真理というのは……人の言葉と考えとがただそれを指し示すことによるのみ真理となるところの、事実そのものの理路、したがって……人生の場所そのものの筋道として、それに対しては人間の正しい意見も誤った意見も同等となるべき基準……窮極的には、…あらゆる人が到る処でそれに触れていると同時に、人の真偽善悪が刻々にそこから岐れ定まって来る、絶対の審判者でなくてはならない筈であった。」³⁴⁾しかし著者は、その懐疑の不徹底である故に、「決定的なすなわち具体的・全人格的な方法」の実現されていないのではないかを、勿論その懐疑という方法の核心が全生活の基礎への憧憬という問題に限ってではあるが、問題とする。即ち「然るに、それにもかかわらずデカルトは、その懐疑において彼の求めたものを、不注意にも、ただ『確実に疑いえない真理』という曖昧な形で言い表した。そしてそのような真理が『今までの彼の意見の中にあるかどうか』を吟味した。恰も人間の考えの中に（いわゆる永久の真理をも含めて）彼自身の自己成立の根底たる事実そのもの——彼がそこに住む場所そのもの——の審きを超えて他を審くべき権威あるものがありうるかの如くに。そこにデカルトの懐疑の致命的な不徹底があった。彼自身の生命の主魂の故郷の呼び声に耳を蔽うて、その旅の中途に安らおうとする彼の我が儘^{ママ}——彼自身の気づかない『我^が』の働きがあった、」³⁵⁾と。無論、著者は少なくとも『方法序説』第4部、『省察録』（とくに第2、第3省察）での成果を念頭において、懐疑が不徹底である、つまり「決定的道徳」を彼にもたらしべき「自己そのもの」の問題の真実の解決に到っていないと批判する。しかしながら、「デカルトはなお、何か固定した摺り所なしでは済まされないスコラ哲学の伝統を——というよりもむしろ人と神についての西洋的な考え方を——完全に脱却することができなかった、」³⁶⁾或は「もとそれ自身で輝く自然の光明を、ただ伝統の幾何学またはその新しい解釈を介してのみ観ることを欲した、」³⁷⁾と言う著者の批評を聞くと、それは《Cogito, ergo sum.》や『神の存在証明』というデカルト哲学の核心に関わる批判であることは推測できても、少なくとも我々としては著者のそれらに関する解釈——勿論、この論考の副題が「『省察録』におけるデカルトの自覚 その1」である故、「第6省察」までであるその各章ごとの今後の論考において、その解釈が展開されるものと思われるが——を聞いていない限りにおいて、この批評は、「懐疑」「学問の方法」「自己そのものを正しく処理する方法」そして「決定的道徳」という「方法」に関わる視点からのものとして、そのように批判できるとしても、どうも唐突の感をまぬがれないものである。

3.

第二のデカルト論“Cogito, ergo sum.”は、「第二省察」を考察の対象とし、著者によるデカルトの「私は思う、故に私はある」の解釈が中心である。

著者は、まず「第二省察」の《Cogito, ergo sum.》が确实で不可疑のものとして確認されるテキストの要約¹⁾——その間に「感覚すると思う」という思惟の様態が問題になっているテキスト²⁾が挿入されている——に基づいて、「思う私の存在」換言すれば「私は思う、故に私は存在する」を結論として取り出す。即ち、「天と地と、霊と物と、この世界のあらゆるものの存在を疑っても、かく疑うものそのもの——私自身の存在を疑うことはできない。…欺く霊が欺くというには欺かれる何ものか——欺かれてそう信じる私自身——がなければならない。〈……眼を以て見られたもの、手を以て触れられたもの、いな眼を以て見、手を以て触れるということそのことがそう思われるだけの空しい迷にすぎないとしても、かく見、かく触れると私が思う、この事実はどうしてもこれを否定することはできない。〉私がある、私が存在する、というこの命題は、私がそれを言い表わすたびごとに、あるいはまた私が私の心の中に懐くたびごとに必然的に真理である」³⁾と。簡潔には「私は思う、故に私はある」⁴⁾、或は「思う私が存在する」⁵⁾と。著者は、「かく疑うものそのものの存在」「私自身の存在」「欺かれてそう信じる私自身」「かく見、かく触れると私が思う、この事実」等表現しているが、要するに「思う私」のことを「私がある、私が存在する」と言うのだ。従って、デカルトの「第二省察」の省察の順序、つまりまず最初に《sum (私はある)》、次で存在する私の本質はただ《Cogito (私は思う)》のみが確認され、従って私は《sum cogitans (思うものとして存在する)》である、最後にその「思うもの」とは「懷疑し、理解し、肯定し、否定し、意志し、想像し、感覚する」ものであると確証される順序に即して著者の解釈を見ると、著しい特色は、最初に《sum.》がないということである。デカルトの命題を著者はこのようにも表現する。即ち「思われたものは偽りであっても思う私は偽りではない。懷疑し、理解し……意志し、拒斥し、想像し、感覚する、これらもろもろの思いの主体もしくは基体として、私自身が存在する」⁶⁾と。

さて、著者は、この命題が、デカルトの言う意味において自明なことであろうかと、その自明性を問題にする。なぜなら「見られたもの、思われたものは、そう見えるだけ、そう思われるだけの偽りであっても、そう思うことそのことは偽りではありえない、したがってそう思う私自身は存在する」⁷⁾というその「思う私自身」は、「ありとある虚偽を産み出す根源」として「虚無の存在すなわち非存在そのもの」⁸⁾ではないかと疑わざるをえないから、と。また「私は思う、故に私はある」を幾何学の第一原理の如き自明なものと考えられるとすれば、つまりそこに「何ら我々の驚きと注意とを喚

び起す新しい真理を見出さない」⁹⁾とするならば、それは、「決してそれに狎れ親しむことを許されない……厳粛な事実」¹⁰⁾・「自然の光明」¹¹⁾と受けとめていたデカルトの理解とは異なったものではないのか、と。——かくて、著者は、「思う私が存在する」ということが自明なるものである所以を、まずデカルトの過去つまりその「懐疑と憧憬と覚醒」との関係で、次いで「省察第二」との関わりにおいて説明を試みる。

まず、「私が思う、だから私はある」という命題に於て、我々は、「省察第一」の「普遍的懐疑」の恐るべき響¹²⁾を、そしてまたその「欺く霊」に抗して「ほんとうにあるもの——ただ彼がそう思っているだけではなく事実彼がそこに住んでいる真実の世界——¹³⁾を求めてやまない若きデカルトの憧憬」を、確認できる、と。従って、「私は思う、だから私はある」とデカルトが言う時、我々は、そこに「あらゆる拠り処を失って闇の中を模索しつつあった彼に突如として明らかにされた世界の真相」¹⁴⁾への彼の覚醒を見る。即ち「存在するのは、他のいかなるものでもなくて、この私である。……若しも私がほんとうに確かな地盤に私の学問と生活を打ち建てようとするならば、……すべての私の思い（考え）に囚われることをやめて、それらの思いがそこから生れ出るその根抵に——考える私そのものに——立ち還らなければならない。考える私の存在——ただ拡がりをもつ物体としてではないのはもとより、食べたり飲んだり見たり聞いたり感じたりし、もしくはされる身体としてではなく、ありとある思いがそこから現われてくる或るものとしての私自身……。考える或るものとして、見ることも聞くことも想像することもけっしてできないにもかかわらず、すべての思いがそこに始まってそこに終る一点として、しかもなお絶対に斥けることのできない私自身、¹⁵⁾に関する彼の覚醒を。ここで「すべての私の思い」が「生れ出るその根抵、考える私そのもの」「考えるあるものとして」「すべての思いがそこに始まってそこに終る一点」と言われているのは、「あらゆる思い」のつまり「思惟の様態」の本質即ち「変化する物そのものの法則」として「思う私」が理解されており、「考える私の存在」と言われているが、この「思う私が存在する」と同じことである。従って、我々は、この命題の中に「1619年11月10日 [私自身において]『驚くべき学問の基礎を発見した』というデカルトのあの覚醒の「感動を再び新しく経験する」¹⁶⁾のだ。

しかしながら、この「考える私の存在」つまり「思う私」に立ち還らなければならないというこの命題は、「主観主義の尤もらしい装」にすぎないのではないのか。著者はそれに対して「極端な主観主義の危険を冒すことなしに人は真実の客観主義に到ることはできない。あの美しい蜜蠟の比喩」¹⁷⁾を見よ、と答える。即ち「この一つの蜜蠟といえども五感によってその存在を知ることができない。なぜなら [実験によって確認できるからであるが] このものの取りうる変化はすべて無限である。そのように無

限なものを、我々は想像することはできない。それゆえわれわれは単に我々の感覚や想像によってではなく、ただ我々の悟性によってのみ、われわれの感覚し、想像するその蜜蠟の存在を明晰かつ判明に認識するのだ¹⁸⁾と。つまりデカルトは、そこで「実験的な近代科学の論理」¹⁹⁾を主張しているのだ。即ち「具体的・現実的な一つのもの」が存在するというのは、たといそれが感覚的な物体のそれであっても、限定せられたその一つのものでただちに無限者だということ、[つまり] それ自身の中に無限の変化を含むということ [即ち] 実験によって無数の変化がそれから現われるという [ことである]。しかもそのように現われる無数の変化が、言いかえると変化する物そのものの法則が、我々の「悟性」もしくは「精神の洞観」によって「把握」される、そうして感覚や想像は、ただこの把握を援ける限りにおいてのみ事物の存在の認識に役立つにすぎない²⁰⁾と。換言すれば、「我々が感覚によって物の存在を知るという時、我々は殆どいつも、最も確実に物そのものを知ると思いながら、そのじつは実際に我々が住んでいる世界を無視して [いるのだ。ところが] 我々自身そこに置かれている世界そのもの [物の存在、蜜蠟の存在] を注視して、われわれの思想の相対性をありのままに認める時、われわれは投げかかりうるすべての存在を失うように見えながら、実際はその時始めて、真実それを拒否することのできない生活の地盤に近づくことになる²¹⁾ [物の存在が私における存在となる]²²⁾」のだ。「我々の生活の現実的な地盤としてわれわれの思想において自己自身を表現するこのような存在を……赤裸々に考察する」²³⁾ことが可能になるのだ、と。

この「蜜蠟の比喩」についての著者の解釈は画期的なものがある。このデカルト論のその哲学の解釈史における積極的貢献を見ることができる。アランの解釈は、「物の存在」「物の本質的観念」については注目すべきものであるが、認識論における「知るもの」と「知られるもの」との関係に関しては「物を前にしているデカルト、知覚と注意とを決して分離せしめなかったデカルト」或は「彼は眼前の宇宙を考える」²⁴⁾とのみ言われているだけである。しかし著者は、この認識論での「知るもの」と「知られるもの」との在り方をさらに厳密に取り出すのである。即ち、「蜜蠟そのもの」・「蜜蠟の存在」を「悟性」でもって明晰かつ判明に認識すると、しかも「精神の洞観によってのみ認識される蜜蠟は感覚し、想像されたものと同じものであると言われる場合、その「知るもの」は、悟性であり、感覚であり、想像である、つまりさまざまな思惟様態であるが、それはその様態の本質である「思う私」という「一点」に結びついており、その「一点」に於て成り立っている「悟性」によって対象を知覚するということであり、実験によって無限に変化するものとしてある蜜蠟のその変化の法則つまり「変化するものそのものの法則」を把握するということであり、これが「知るもの」

によって「蜜蠟そのもの」或は「蜜蠟の存在」を認識するということである、と。そのことは、無限に思惟するもの（思惟様態）である私のその変化の約束つまり「真に無限なものの約束」が「思う私」という一点であり、その「思う私」という私の本質を「悟性」——その「思う私」に結びついたそれ——で明晰かつ判明に把握するということが「思う私が存在する」と言われているのと同様である。さらに注目すべきことは「物の存在が私における存在となる」或は「我々の生活の現実的な地盤としてわれわれの思想において自己自身を表現するこのような存在」ということ、つまり「知るもの」と「知られるもの」との認識に於ける在り方である。「知るもの」は、つまり「思う私」の「一点」は、「物の存在」の「一点」であり、「我々の生活の現実的地盤」の「一点」であるということ、対象の世界をさまざまな思惟でもって映し出すものとして在るということ、同時に「知られるもの」は、「知るもの」の「根抵」にあって、「知るもの」のさまざまな思惟（感覚、想像、悟性）に対して自分自身をあからさまに表現して来ている、「われわれの思想」がそれを映し出すものとしてある、対象の本質（その存在法則）やその現実的具体的姿形を、それぞれ悟性と感覚でもって映し出すのである。「知るもの」「思う私」の存在が「知られるもの」の存在であるのだ。即ち『物の存在』が『知る私』の元来そこに置かれている場所として、逆に『知る私』がこの場所の約束を実験的に思惟するものとして相互に関連する]²⁵⁾のである。——かくて、著者は、デカルトが哲学の第一原理として「私が思う、故に私はある」と、或は「思う私の存在を離れて存在を論ずることは無意味だ」と語った時、彼は「一見抽象的な主観を主張すると見えながら、その実は始めて真に具体的な存在の地盤に、真に客観的な方法に到達することができた」のだと了解する。

従ってまた「私は思う、故に私はある」は『方法序説』第2部の「方法」、「後に『精神指導の規則』として組織した全方法の要約された」]²⁶⁾ものと言える。勿論それらの「方法」は数学的自然科学の方法]²⁷⁾にほかならなかったが「自然科学もまた一応たしかに彼自身においてある彼の生活の基礎の具体的認識である」のだ。しかし「それはどこまでも彼の生活の一面にかかわるものであって、彼の全生活にかかわるものではな」かった。ところがデカルトの窮極の問題は、その学問の方法でもって「彼の全生活の拠って立つべき真実の基礎を、ただ彼自身において発見するにあった。』²⁸⁾この全生活の基礎、「彼の存在そのものの背くべからざる約束」こそ、「私は思う、故に私はある」という「一道の光明」]²⁹⁾であったのだ。

次に、著者は、「省察第二」における「私は思う、故に私はある」を採りあげて、その自明性を説明する。まず「思う私の存在」について、「われわれが右に蜜蠟の例に因んでほぼこれを明らかにしたように、デカルトにとって「存在」とは一般に、何かの

形でこのような足場の意味をもったものでなくてはならなかった。……「思う私」も、ただ人がどうしても離れることのできない場所として——……全くの無といわなくてはならないと同時に……どうしてもその外に出てゆくことのできない或るものとして——始めて彼にとって、これを拒否しようとして拒否することのできない「存在」と考えられたのである。それなればこそ……「存在する私」は……どこまでも「思う私」でなくてはならなかった。……そこからあらゆる思い……の現われてくる、限られた一点としての私でなくてはならなかった。この私として、それはたしかに、今・此処に決定せられたものであり、かかるものとして疑いもなく明晰かつ判明に把握されうるものではあるが、他面またそこから無限の思いの湧き起こる場所として、われわれがそれを眼で見ることも……心の中に思い描くことすらできないもの]³⁰⁾である。どうすれば「この私の存在」を明確に理解できるのか。つまり「無限の思いの湧き起こる場所」或いは「存在」の、「存在そのものの背くべからざる約束」つまり「法則」を「悟性」——勿論その「思う私」という制約のもとに成り立ってきたものとしてのそれ——によって把握するほかはないのである。具体的に著者は言う、「デカルトにとって「思うもの」とは「ただ懷疑し、理解し、肯定し、否定し、意志し、拒斥する」ばかりではなく「また想像し、感覚もするもの」であった。そうして「感覚する」とは「感覚すると思う」penser sentir³¹⁾ということにほかならなかった。……彼のいう意味は……人間の場合「感覚する」というのは、いつもただ「感覚しつつ思考する」あるいは「思考しつつ感覚する」のであって、いわば感覚の中にすでに思惟がはいっている、大抵は習慣的な、一つの作用だ]³²⁾と。今此に決定されたものとしてさまざまに思惟する、変化する「思うもの」の存在の法則が「思う私（思惟すること）」であり、この「思う私」が、「と思うpenser」に於て成り立っている「悟性」つまり「若し感覚や想像が失われたとしてもなお思う私に属するところの、この意味においてたしかに思う私に本質的な、一つの機能]³³⁾である「悟性」によって、明確に把握されたということである。従って、「この私の存在」を認識するとは、「思う私」という「場所の約束」を悟性でもって洞観するということであり、よって「思う私が存在する」と言明できるのである。しかしながら、「蜜蠟の存在」を超えたものとして「思う私の存在」が確認されたように、もしこの「思う私の存在」を「自己の存在」がさらに超えているとするならば、「自己の存在 (sum.)」はまだほんとうには把握されていないことになる。ともあれ、我々は、著者が、この論稿の冒頭において「思う私が存在する」という事実を導き出す時に、デカルトからの引用文の中にこの「感覚すると思う」を挿入しなければならなかったの理由を、理解する。著者の「私は思う、故に私はある」の解釈が蜜蠟の比喻を模範としていることが、いわば認識論的解釈ということが、読

み取れる。

終りに「蜜蠟の分析」を通してデカルトが目ざした「自覚」即ち「精神が物体よりもいっそう容易にかつ明白に知覚されうること」について、次のように著者は解釈する。『私が思うかぎり私はある』³⁴⁾という一見甚だ抽象的な、まったく不合理とさえ思われるデカルトの言葉によってのみ、われわれは始めてほんとうに現実的に『存在する私自身』の何であるか、ただそれのみ求むべき道理（理性）のいかなるものかを、明晰かつ判明に認識することができる。」即ち『私は思う、だから私はある』[によって]我々は始めて……真に現実的な私自身に撞着する。それはどこまでも決定せられたこの私としてその中に潜在的な何ものも含みえないにもかかわらず、そこから……あらゆる思いの湧き起る一点として、この蜜蠟の存在を疑うともそれだけではどうしても疑うことのできないもの、あらゆる物体を認識する私を超えて無限に豊かな内容をもつ或るものである。我々が何を見、何を考え、また意志しようとも、絶対にその外に出て行くことのできない無限の場所であると同時に、この私として絶対に決定せられた事実そのものとして、我々は始めて各々の「私自身」を何ものも揺すことのできない確実性をもって、明晰かつ判明に認識する』³⁵⁾のだ、と。

最後「残された問題」で著者は、次のように批判する。「デカルトは、「私が思うかぎり私はある」という彼の「省察第二」によって、彼が元来それを求めてやまなかったその学問の、ゆえにその生活の、絶対の拠り処に到達したであろうか。彼がそれをほかにしてどんな確かな拠り処も見い出しえないと悟った「私自身」を、真に徹底的に、明晰かつ判明に認識することができたであろうか』³⁶⁾と。そして「省察第二」に限っても、『思う私の存在』をただ右のようなものとして確認するにとどまらず、一方……もろもろの思う働きの区別と関連を、他方真偽、善悪…等それらの働きの価値の対立と相関を、さらに両方の相違と連繫とを、その発生の実の根柢を示す一つの原理によって統一的に把握することを試みなくてはならない筈であった。」ただそうすることによってのみ「思う私の存在」の自覚は、真に明晰かつ判明な科学的認識として、人間の育成を導く原理となることができるのである』³⁷⁾と。

また、この「私は思う、故に私はある」の問題点として著者は次のように批判する。「まことにそれは、既成の習慣に囚われて自己自身の真実に背く人間の心をその本来の故郷へと転回せしめる力を有つもの[…である。]ただ惜しむらくは、彼の懐疑の普遍性と徹底性ともにかかわらず、デカルトは、ここでもなお、学問（人生）の基礎を何か固定した一つの命題（もしくは知識）として所有したいというあの誘惑から完全に自由となることができなかつた。……[その]命題は、『絶対に確実で疑い得ない真理』が『従来彼の意見の中にあるかどうかを吟味する』ことによって獲得された『第

一原理』であった。…その結果…彼の命題もしくは知識は、それを聞く者にも語る者にも、もはやそれ以上明確にする余地のないものであるかのような錯覚を惹き起こした。……思う私自身という事実そのものに触れることによって一步一步思いを新にしてゆく [思う私自身に來り臨む事実そのものの言葉を受けて一步一步既成のものを吟味する]³⁸⁾自由な精神の呼吸は絶えて……私の思いは……『神聖な權威』と『永遠の持続』を装うこととなった。³⁹⁾つまり「独断的・主知的合理主義者デカルト」⁴⁰⁾となった、と。

この著者による第二のデカルト論は、蜜蠟の比喩の認識論上の画期的な意義を取り出したという積極的なものを含んでいるのであるが、その認識論をモデルにして《Cogito, ergo sum.》を解釈しようとする限りどうしても《sum.》の問題が残ることになる。西田幾多郎は「コーギト・エルゴ・スムはスピノザの云う如く一つの命題としてスム・コギタンスとしても、問題は此のスムになければならない」⁴¹⁾と言う。デカルトの「第二省察」における省察の順序は、徹底した懷疑を通して、まず《sum.》、次に《Cogito.》、そして《sum cogitans.》、最後に思惟の様態である。著者のその解釈では、最初の《sum.》の必然性の説明が、懷疑の過程を通して発見されるごとくではなく、後に出てくるものによってその自明性を説明しようということになっている。また、著者は、「思う私が存在する」という「自己そのもの」を「悟性」をもって明晰かつ判明に認識しているのだということを強調するために「悟性」を前提にせざるをえなかった。勿論デカルトはその認識が「明晰かつ判明な知覚」であることを「第三省察」の初めにおいて、つまり思惟の様態の实在性が確保されてのちに、確認するので、そのように言及することはできるが、しかし省察の順序を無視して、「思う私は存在する」つまり「存在する私から思惟すること (penser) は切り離しえないこと」のなかにあえて、「感覚すると思う (penser sentir; 感覚しつつ思考する——この「思考する (penser)」を著者は「悟性」つまり思惟の様態の一つと解している——) として「悟性」を読み込んだが故に、「思う私」という「属性 (本質・存在の法則)」と「悟性」・「感覚」という「様態 (本質的制約の下での思惟のさまざまな現れ)」との関係の説明があいまいになっている。つまり属性の成立を論証しようとしているところに、様態の成立を論証しようとしているところの事柄がはいり込んで来ているのだ。しかも著者によると、その「感覚する」という様態の成立を意味している「感覚すると思う」を「感覚しつつ思考する」と解するのは誤解であったことが指摘されているのである。⁴²⁾従って、もし「私は思う、故に私はある」のその「私は思う」ということが著者が言うような意味で「感覚しつつ思考する」の「思考する (penser)」ということであるならば、その「思考する」は、「第二省察」の蜜蠟の分析の後に出てく

る「窓から眺めた人」の例に即して著者は解釈しているのである故、コンテキストにおいては思惟の様態としての「悟性」が意味されていることとなるので、非常に狭いものとならざるをえない。しかしながら「私は思う、故に私はある」の「私は思う」（属性としての思惟）は、さまざまな思惟様態を含んだ、思惟様態の本質的制約であるので、もっと広いものであるのだ。さらに著者自身にとって「感覚しつつ思考する（*penser sentir*）」の「思考する」ということが誤解に基づいていたということは思惟の様態としての「感覚」の実在性を確保するためのものとしてテキストでは言及されていたのにそれ以外のことを読み込んでしまったのでこの「思考する」ということが「感覚する」ことの成立において、いったい何を意味することができたのかが問題として残された。著者は、『デカルト「省察録」研究』において、デカルトの省察の順序に即して、納得の行くように改めて解釈を施すのである。それを検討する前に、『平和はどこから来るか——史的唯物論と実存主義——』に、注目すべき《*Cogito, ergo sum.*》の著者独自の解釈があるので、次にそれを取りあげる。

4.

『平和はどこから来るのか』の第三章第一節「実存主義者の盲点——自己存在の場の直接規定」に出てくる一節を、あえて、著者の第三のデカルト論として問題とする。それは少なくとも第一、第二の論稿と無関係ではないし、またその「実存主義者」の中に『実存主義はヒューマニズムである』の著者J.-P.サルトルが含まれており、その著作の中で、「サルトルは何の留保もなく、かれの哲学の出発点はデカルトの《*Cogito, ergo sum.*》にあることを認めている」¹⁾、と著者は判断しているのであるから、内容の上からもデカルト哲学と深い関わりがあると思われる。さらには、著者の以後のデカルト論を批評するのにも見透をよくしてくれるものである。

『われわれ人間の自己もしくは精神は、もともと決してかれら[実存主義者]のそう思っているような意味で「独立」なものでもなければ「自由」なものでもない。反対に、事実上それはもともと、わたくしの自己もしくは精神として、必ずわたくしの肉体という一つの物に、一定の時と処とに、結びつけられているものなのだ。しかもわたくしの自己そのものがそこに置かれている場所、あるいはこの環境の一点は、決してこんにちまでの唯物論者が考えたような意味において単に物理的・生物的な、ないしはまた経済的な法則に従うだけの物ではなく、すべてそれらの法則に従う前に、まず第一に、今此処に与えられた一つの事実として、ただ端的に自然の物であるのだ。そうしてこのことはわれわれ人間にとって取りも直さず、われわれが各々空間的・時間的に限られたこの物として、始めから終りまで、無限に創造的な絶対の場所において

あるということ、永遠に現実的な、一切の歴史的進化の基体すなわち主体たるものと絶対に犯すべからざる区別と順序においてしかもただちに一つだということ——世の最も素朴な人たちとともに敢てその名を呼ぶことを許されるなら、われわれ人間が思考し行為する被造物として、働く時にも休む時にも、生れる時にも死ぬ時にも、決してそこから離れることができないように、絶対の恵みすなわち審きなる神の前に置かれているということにほかならないのである。

ひとはおそらくここで、わたくしの飛躍と独断とを咎めずにいないであろう。しかし存在と論理のあらゆる形態を超えてこれを支えこれを産み出しつつある物そのものの直接規定はただありのままにこれを承認するのほかはない。他の一切の存在と論理の形態は、ただ右のごとく永遠に規定せられた物そのものの存在の、客観的ならびに主体的な証拠として、ただここからのみわれわれにとって根本的に理解されることができる。例えば、物理的なそれを始めすべてこの世界の内部において客観的な物の法則といわれるものは、いわばこのように原始歴史的な事実としての物そのものが直接それを蔽う絶対的生産の作用を受けて、みずから働くもの、産み出すものとなるにつれて時とともに次第に現われてきた、この物自身の相対的な規定にほかならない。いな、わたくしの精神あるいは自己そのものがもともと、かかる物にあらためて「結びつけられた」のではなく、むしろ右のような進化の過程の極限においてその進化の客観的規定それ自身を何らかの形において表現するようになった物そのもの（ないしはこのような物そのものに対応する観念の一種）にすぎない。したがってまた根本的ならびに歴史的な、絶対的ならびに相対的な、環境の对象的規定を離れて、わたくしの自己の現実的な存在はない。わたくしの外を、然り、絶対の外を遊離したわたくしの内とか、心とか、言葉とか、行為とかいうものは、現実にはどこにもありようはないのである。ただ通常自己そのものの根柢を忘却しているわれわれの意識にとっては、物そのものの順序からいうと派生的・間接的な規定が却って直接的・根源的な規定として現われる。その結果、いわゆる物理的・社会的な規定を超えるということは、すぐにそれ自身においては何ら生産的な客観的規定をもたない暗黒の淵に落ち込むことだと考えられる。そうして正にこの点にこそ、以下に詳しく見るとおり、実存主義者たちの、一見甚だ細心鋭敏のように見えながら、その実は極度に痴鈍で慎しみの足りない、致命的な錯覚が潜むのである。²⁾

長い引用となったが、「この一節」がどうして著者のデカルト論だと訝かしく思われるかもしれぬ。しかし、先立つ二つの論稿によって、我々は、デカルトの根源的な憧憬が何んであったかは既知のことである。即ち「第一の関心事は……苟くも彼が人として生きるかぎり、絶対にそれを離れることのできない生活の足場〔人生と学問の

基礎]の発見にあった³⁾こと。そして、それを、デカルトは、「私は思う、故に私はある」或は「思う私が存在する」において確認した。にもかかわらず、著者は、「デカルトは、その懐疑において彼の求めたものを、不注意にも、ただ『確実に疑いえない真理』という曖昧な形で言い表わした。そしてそのような真理が『今までの彼の意見の中にあるかどうか』を吟味した。恰も人間の考えの中に、彼自身の自己成立の根柢たる事実そのもの——彼がそこに住む場所そのもの——の審きを超えて他を審くべき権威あるものがありうるかの如く。そこにデカルトの懐疑の致命的な不徹底があった。彼自身生命の主、魂の故郷の呼び声 [絶対の呼び声] に耳を蔽うて、その旅の中途に安うおうとする……彼自身の気づかない「我」の働きがあった、⁴⁾と、或は「ただ惜むらくは、彼の懐疑の普遍性と徹底性とにもかかわらず、デカルトはここでもなお、学問（人生）の基礎を何か固定した一つの命題（もしくは知識）として所有したいというあの誘惑 [罪] から完全に自由となることができなかつた。……その結果、「私は思う、故に私はある」という彼の命題は……もはやそれ以上明確にする余地のないものであるかのような錯覚を惹き起こした⁵⁾と、厳しく批判していることも確認済みである。

従って、問題は、要するにデカルトの懐疑が不徹底であること、せつかく発見した「思う私は存在する」という根源的な事実の、その「存在する」ということがどういふことかを更に究明しなければならないこと、彼は確かに《Cogito, ergo sum.》において、彼の求めた学問と人生の基礎に触れた、しかしながらただ触れたにすぎずその基礎がどのようなものなのかは明らかではないということ、——にある。その懐疑が不徹底であるということは、「我の働き」或は「あの誘惑（罪）」を如何に克服するかということ、換言すれば「思う私」が先立てられており、その自己から「思う私は存在する」という事実を見ているということ、その限りその「存在する」ということが積極的に明確になっていないということ、事実そのものから直接にそれを受けとる、「思う私自身に來り臨む事実そのものの言葉を受け」⁶⁾ということがいまだ実現していないということ、「事実そのものの強要によって」⁷⁾「思う私が存在する」を明晰かつ判明に知覚していないということ——である。この「思う私」或は「自己」を先立て、その自己から「思う私は存在する」という事実を見るならば、その事実は、「思う私」を絶対的に限界づけるもの、拒絶するものとしてあると承認せざるをえないということだ。しかしながらこの「自己」が先立てられている限り、それが否定されない限り、「思う私は存在する」ということが、その「思う私」をしっかりと支え生かすもの、創造的なものとするにはならない。つまり「思う私が存在する」というその「存在」によって、「思う私」が支えられ生かされている、それによって突き動かされ

るということにはならないのだ。即ち、そのことは、「その人がまだ人間の自己(主観)に何か実在的な創造力を許している、客観的な唯物論に徹底していない」⁸⁾ということである。さらに言えばそのような「自己」は、「他のもろもろの存在と異なってつねにみずから絶対の主となりうるかのごとく、ならねばならぬごとく、空想」に囚われており、「自己自身の空しさ」⁹⁾を忘れていたのである。「思う私」を先立てることから脱却するためには、その「自己」が「ただの物」¹⁰⁾（土のちり）にすぎないことを承認することであり、それなしには「ただの物」にすぎない自己が「思う私が存在する」というその「存在」から直接に突き動かされるということはいえない。なぜならば、「思う私」といえども、「思う私が存在する」というその「存在」つまり「思う私」がそれによって支えられ生かされる絶対的な権威を前にしては、「全くの無にすぎない」¹¹⁾、「ただの物」にすぎないからである。それ自身「空しい」「全くの無」「ただの物」であるということを確認することによってのみ、「思う私」は、その「存在」によって直接に支えられ生かされているということがその身に感じられてくるからである。デカルトの懐疑をさらに徹底させるということは、その先立てられた「自己」・「思う私」を、「空しいもの」、「何か実在的な創造力」などその中に含まれていないものとする、懐疑によってさらに絶望的な状況に自分自身を追い込むことによってのみ、その「空しいもの」「ただの物」を真実に生かし支えるもの（存在そのもの）が問題となってくるということである。要するに、その懐疑をさらに徹底させるとは、「思う私が存在する」という事実の、その「思う私」について、「今此に決定せられた」「そこからあらゆる思いの現われて来る・限られた一点としての私」¹²⁾と言われているが、その「思う私」（自己）が否定されなければならない、その「一点」とは、「思う私」が消えるところ、「あらゆる思い」の断たれているところ、「ただの物」（土のちり）としてのそれではなければならない。「あらゆる思いの湧き起る場所」が「あらゆる思いの断たれるところ」と転換するところに「思う私は存在する」の「存在する」を積極的なものとして認識する道が開かれるのである。

改めて、前掲の「実存主義の盲点——自己存在の場の直接規定」の一節を検討する。まず「人間の自己は……もともと決してかれらのそう思っているような意味で「独立」なものでもなければ「自由」なものでもない」¹³⁾とは、デカルトに即せば、「思う私は存在する」と言う場合のこの「思う私」が理解されていると言える。それはたしかに、デカルトの懐疑の過程でみてきた如く「物理的・生物的な、ないしはまた経済的な法則に従うだけの物」ではない、それらを超えたものとして、「思う私」は発見されている。しかしその「思う私」は、「思う私が存在する」の「存在する」が単に「思う私」を限界づけるもの制約するものとしてしか受けとめられていない「思う

私」として、つまりそれが、本質的に「空しいもの」、いかなる「実在的な創造力」も持たないもの、「全くの無」¹⁴⁾であるものとして理解されていない限りにおいて、根源的に無規定なもの、「独立なもの」、「自由なもの」と考えられているのである。従って又、「思う私が存在する」の「存在する」に関して、積極的にその「存在」から突き動かされていないので、それを「暗黒の淵」¹⁵⁾においてあるものであり、従ってその「思う私」或は自己そのものを認識することはできないのであり、その「暗黒の淵」においてあるものとして、根源的に不安であり、絶望であり、孤独なものである、というのが人間存在の真相であるということになる。

ところがそのような「何か実在的な創造力を許」されている「思う私」、その「思う私」を前提にして「思う私が存在する」の「存在」を見ている——従ってその「存在」は単に「思う私」を限界づけるものでしかない、消極的なものでしかない——「思う私」など実際には存在しないのである。「思う私が存在する」のその「存在」に気がつきながらも、それによって直接的に突き動かされることがないのである。そのためには、「思う私」は「ただの物」（土のちり）にすぎないという所まで懷疑が徹底されなければならない。つまり、その「自己」は「必ずわたしの肉体という一つの物に、一定の時と処とに結びつけられているもの」¹⁶⁾もっと徹底して言えば、今此処に「ただの物」として存在しているものである。「ただの物」つまりそれ自身「空しさ」にすぎず、「何ら実在的な創造力」ももたないもの、「全くの無」（土のちり）にすぎないものであるから、「ただの物として存在している」とは、ただの物がそれ自身で存在しているのではなく、その「存在」によって単に限界づけられているだけでなく、支えられ生かされているのでなければ、「ただの物」は何ものか（例えば「思う私」）として存在することはできないのである。即ち「わたくしの自己そのものがそこにおかれている場所、あるいはこの環境の一点は……まず第一に、今此処に与えられた一つの事実として、ただ端的に自然の物 [ただの物] であるのだ。そうして、このことはわれわれ人間にとって取りも直さず、われわれが各々空間的・時間的に限られたこの物として、始めから終わりまで、無限に創造的な絶対の場所においてあるということ、永遠に現実的な、一切の歴史的進化の基体すなわち主体たるものと絶対に犯すべからざる区別と順序においてただちに一つだということ……われわれ人間が思考し行為する被造物として……決してそこから離れることができないように、絶対の恵みすなわち審きなる神の前に置かれているということにほかならないのである」¹⁷⁾と。ここで「飛躍」と「独断」¹⁸⁾があるとして咎める者があろうか。「物が存在する」とは「神」——拒絶すると同時に支え生かすもの——との直接的関係において、ただただ「神」に先立れることによってのみ可能であり、「ただの物」にすぎないものと「神」との区別は歴然

であり、まぎらすことは不可能であり、文字通り有難いものとして存在しているということである。この「物そのものの直接規定は、ただありのままにこれを承認するほかはない。」¹⁹⁾つまり懐疑を徹底させることによって、自分自身の本質的な「空しさ」「ただの物」であることを承認することなしには、或は「他のもろもろの存在と異なつてつねにみずから絶対の主となりうるかのごとく、呪われた被造物」であることを告白することなしには、その「ただの物」が「神」によって直接に突き動かされることは起りえないのである。「思う私」に「何らかの創造的な力」が残されている限り、それが「神」によって直接動かされることを妨げるのである。著者は、このような本来的な人間の在り方を、『福音書』に描かれているイエスに見ている。「自分を捨てて、自分の十字架を負うて、わたしに従って来なさい。」²⁰⁾「たとえわたしを信じなくても」²¹⁾と言ひ、「なぜわたしをよき者と言うのか。神ひとりのほかによい者はいない」²²⁾と言ひ、「しかしわたしの思いのままにではなく、みこころのままに」²³⁾というイエス、「わたしと父とは一つである」²⁴⁾と言いつつ、その一つである「父なる神」・絶対的な権威を前にして、どこまでも自分自身を小さきもの、とるにたりないものとされたイエス——そこにおいて、直接的に「ただの人」・「ただの物」が「父なる神」によって突き動かされていることが、「ただの物」に於て「父なる神」の働きが躍動していることが、ありありとうかがうことができるのである。人間はこの「原始歴史的な事実としての物そのものが直接にそれを蔽う絶対的生産〔神〕の作用を受けて、みずから働くもの、産み出すもの」²⁵⁾として実在する。しかし、どこまでも「物そのものの直接規定」は決してなくならない。どんなに神の働きを承けて、積極的なものが産み出されようとも、それは、本来的に、根本的に「ただの物」が、ただただ「神」の働きを承けて実現されたものであるのである。そして、人間という「物そのものの直接規定」に基づいて、つまり神と人間とが「一つ」であるという根源的な約束・法則に基づいて、「他の一切の存在と論理の形態」——デカルトの時代にあつては自然科学、下つては社会科学——が、「永遠に規定せられた物そのものの存在の、客観的ならびに主体的な証拠〔その現われ〕として……根本的に理解されることが出来る」²⁶⁾のだ。従つて、「根本的ならびに歴史的な、絶対的ならびに相対的な、環境〔場所〕の对象的規定を離れて、わたくしの自己の現実的な存在はない。わたしの外を、しかし絶対の外を遊離した。わたくしの内とか、心とか、言葉とか、行為というものは、現実にはどこにもありようはない」²⁷⁾のである。「思う私が存在する」と言うだけでは、その「存在」を消極的に、その「思う私」の内側からとらえているにすぎない。「存在」という「絶対の外」との関係において実在するということ——「思う私」が「空しく」され、「ただの物」となること——を承認することによって、積極的にその「存在」を、「自己存

在の事実そのものの重圧を感ずる」²⁸⁾ことができるのだ。その限りにおいてのみ、デカルトの「コギト・エルゴ・スム」は、彼の求めつづけた「学問と人生の基礎」として彼において躍動するものとなることができる。

以上のような意味において、この「実存主義者の盲点——自己存在の場の直接規定」の一節は、著者のデカルト論であり、しかも、デカルトの《Cogito, ergo sum.》の積極的な面をおさえたうえで、その根本的な問題点、彼の懐疑の不徹底を克服して、改めて再発見された《Cogito, ergo sum.》の解釈だと言うことができるのだ。著者にとって、デカルト哲学は、「序にかえて」²⁹⁾において「カール・バルトの『ローマ書に倣い、わたくしなりに「デカルト『省察録』の訳と解釈」を書いてみることにした。わたくしがそれに「あるいはそれを手引とする哲学入門」と名づけたのは、ただそれが、誰よりもまずわたくし自身にとってデカルト哲学の研究であるばかりでなく、いなまきにそのことによって、哲学そのものに、すべての哲学に入る一つ新しい門となったからにすぎない」とある如く、著者にとって、デカルト哲学が、西田哲学やバルト神学と同じように「哲学そのものに、すべての哲学に入る新しい門」となったのである。

ところで、著者のこのデカルト論では、デカルトの「省察」の順序に即して言えば、「第二省察」(Cogito, ergo sum.)において、「第三省察」(神の存在証明)のことがとりあげられていることになる。その事情は、デカルトの懐疑の不徹底にあったこと、「自己存在の直接的規定」の一端に触れたが、しかし、ほんとうにそれが積極的に解明されることになっていないというところに問題を残したのであった。その問題を克服すると、著者のこの様な《Cogito, ergo sum.》の解釈が可能となるのだ。従って、我々にとって、この「デカルト論」に基づいて、何故に著者が改めて『デカルト「省察録」研究——それを手引とする哲学入門——』を書くことになったのか、つまり、『省察録』の省察の順序に従ってその註解を書くことになったか、を理解することができる。つまり、この論稿からデカルトの「省察」の歩み——「第二省察」から「第三省察」への歩み——の必然性或は可能性とその問題性を見極めることができるのだ。少くとも《Cogito, ergo sum.》の主観主義的・内在主義的な解釈は論外である³⁰⁾が、ただ一切の思惟の絶たれているところとして、「思う私が存在する」の「存在」を理解するとするならば、その「存在」を更に厳密に・積極的に定義する道が開かれてくるのである。それは、無神論者サルトルのデカルトの《Cogito, ergo sum.》の解釈に触れることにもなるのだ。³¹⁾少くとも事柄そのものの構成・組成から以上のことは、可能性としてはありうると思われる。例えばV. E. フランクルは次のように語っている。「意識していようとなかろうと、良心の背後には神がいるのですが、しかしいづれにせよ神は眼に見えぬ存在であり、姿をみせぬ証人そして実見者なのです。神が眼に見

えないということは、どういうことでしょうか？舞台の上の俳優は、やはり、だれの前で自分が演じているのか見えません。つまり、かれは舞台の天井からの照明やフットライトでまぶしく照らされているうえ、見物席のほうは暗いときています。それでいながら俳優は、下のほうの暗い空間に観客がすわっていること、自分がだれかのまゝで役を演じていることを知っているのです。人間の場合も事情は異なりません。すなわち、人生という舞台の上である役を演じつつ、しかも前景にある日常茶飯事により眩惑されていますが、それにもかかわらずいつも人間は——かれの心情の智恵から——旧約聖書の第八章一二節³²⁾にいう「かれは暗闇につつまれている」というその見えない、しかし偉大な証人の証言を予感しているのです³³⁾と。つまり観客と俳優、神と人間との次元の相違を区別するものが「暗闇」である。人間と神とが「一つ」であるが、次元の相違は歴然としている。「暗闇」が、その境界である。神の方からは・観客の方からはその「暗闇」を通して、舞台の俳優や人間が害障なく見えるのであるが、俳優や人間の方からは直接には見えない、「暗闇」しか見えない。しかし、その「暗闇」を見ている、それに触れているということは、消極的ではあるが、神や観客に触れているのである。それに満足することなくさらにその「暗闇」を踏まえて、その背後を問うことによって、神や観客がその「暗闇」を透して見ているのだということ、積極的に知りうるものが可能となるのだ。そのように、まず「第二省察」の《Cogito, ergo sum.》を、この「暗闇」(存在)に触れたもの、間接的に「神」に触れていると考えられる。そこから「第三省察」の「神の存在証明」への唯一の手懸を手中にしていると考えられうるのだ。

[2004. 9. 6]

参考文献

- (1)① Oeuvres de Descartes, publiées par. C. Adam & P.Tannery, J. Vrin, 1964-1974. 11 tomes.
 ② Oeuvres philosophiques de Descartes. Édition de F. ALquié, Garnier, 1963-1973. 3 tomes.
 ③ Oeuvres et Lettres de Descartes. 《Bibliothèque de la Pléiade》1953. Éditions Gallimard.
- (2)① 『滝沢克己著作集』法蔵館 1972-1975。
 ② 滝沢克己 『夏目漱石』(改訂増補新版)乾元社 昭和23年。
 ③ 滝沢克己 『哲学と神学との間(上)』(乾元社 昭和23年)
 ④ 滝沢克己 『平和はどこから来るか—史的唯物論と実存主義—』(乾元社 昭和24年)
 ⑤ 滝沢克己 『デカルト「省察録」研究—それを手引とする哲学入門—』(上)(乾元社 昭和25年)
 ⑥ 滝沢克己 『読解の座標』(創言社 1987年)
 ⑦ 滝沢克己 『聖書を読む—マタイ福音書講解—』全8巻(創言社 1993-2003年)
 ⑧ 『滝沢克己著作年譜』坂口博編(創言社 1989年)

- (3) Pascal, B: Pensées. (éd. par Brunschvicg (1925); éd. par Lafuma (1963))
 パスカル『冥想録』(由木康訳 白水社 1950年)
 『パンセ』(前田陽一・由木康訳 昭和41年, 中央公論社)
- (4)①『希和对訳脚注付き 新約聖書 (マタイ, マルコ, ルカ, ヨハネ各福音書)』
 岩隈直訳註, 山本書店, 1973-1989年
 ② La Bible de Jérusalem. Cerf, 1998.
 ③ La sainte Bible, nouvelle version Segond révisée. Alliance Biblique Universelle, 1978.
 ④『聖書』(旧約 1955年, 新約 1954年改訳 日本聖書協会)
 ⑤『新約聖書』全5冊 新約聖書翻訳委員会 岩波書店 1995-1996年
- (5) Kierkegaard, S: Die Krankheit zum Tode, übersetzt von E. Hirsch. Diederichs Verlag, 1957; The
 Sickness unto death.trans.by Howard V. Hong and Edna, H. Hong.; La maladie à la mort. traduc-
 tion de P-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau. Éditions de L'Orante, 1971
 『死にいたる病』(梶田啓三郎訳, キルケゴール全集第24巻 1963年)
- (6)① Baillet, A.: La vie de Monsieur Descartes (réduit en abrégé), 1692.
 『デカルト伝』(井沢義雄・井上庄七訳 講談社 昭和54年)
 ② Rodis-Lewis, G.: Descartes, Calmann-Lévy, 1995.
 『デカルト伝』(飯塚勝久訳, 未来社 1998年)
 ③ 西田幾多郎「自覚について」, 「デカルト哲学について, 同付録」(『哲学論文集第五』, 『同第六』)
 西田幾多郎全集 第10巻, 第11巻 岩波書店 1965-1966年
 ④ Barth, K.: Die Kirchliche Dogmatik. Bd.III/1. EVZ-Verlag 1970.
 『カール・バルト 教会教義学・創造論 I / 2』(吉永正義訳 新教出版社 1985年)
 ⑤ Barth, K.: Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes, 1958.
 『知解を求める信仰 — アンセルムスの神の存在の証明 —』(カール・バルト著作集 第8巻, 吉永正義
 訳 新教出版社 1983年)
 ⑥ Barth, k.: Der Römerbrief, 1922. カール・バルト『ローマ書講解』(小川・岩波訳 平凡社 2001年)
 ⑦ Spinoza: Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae (Spinoza Opera I, Gebhardt); Les prin-
 cipes de la philosophie de Descartes, traduction par Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion.; スピノザ
 『デカルトの哲学原理』(畠中尚志訳 岩波文庫)
- ⑧ Alain: Idées. Flammarin 1939.
 『デカルト』(Étude sur Descartes. 桑原武夫・野田又夫訳 みすず書房 1971年)
- ⑨ Alain: Histoire de mes pensées. 《Bibliothèque de la Pléiade》. Gallimard, 1958.
 『わが思索のあと』(森有正訳 思索社 1949年)
- ⑩ Sartre, J.-P.: L'être et le néant. Gallimard, 1943.
 『存在と無』(松浪信三郎訳 昭和31年 — 昭和35年 人文書院)
- ⑪ Sartre, J.-P.: La transcendance de l'ego. J. Vrin, 1966.
 『自我の超越』(『哲学論文集』竹内芳郎訳 人文書院 昭和32年)
- ⑫ Sartre, J.-P.: L'existentialisme est un humanisme, Nagel, 1967.
 『実存主義とは何か』(伊吹武彦訳 昭和58年)
- ⑬ Sartre, J.-P.: Situations, I, 1947.
 「フッサールの現象学の根本的理念」(白井健三郎訳)「デカルトの自由」(野田又夫訳) (『シチュアシオ
 ンI』人文書院 昭和40年)

- ⑭ Jaspers, K.: Descartes und die Philosophie (La pensée de Descartes et la philosophie, 1937) 『デカルトと哲学』（重田英世訳 理想社 昭和36年）
- ⑮ Alquié, F.: Descartes, 1965, Hatiér. 『デカルトにおける人間の発見』（坂井明宏訳 木鐸社 1979）
- ⑯ Gouhier, H.: Descartes essais 1937. 『人間デカルト』（中村・原田訳 白水社 1988）
- ⑰ Rodis-Lewis, G.: L'oeuvre de Descartes. J. Vrin, 1971.
『デカルトの著作と体系』（小林道夫・川添信介訳 紀伊国屋書店 1990年）
- ⑱ 朝永三十郎『デカルト省察録』（岩波書店 昭和11年）
- ⑲ 野田又夫『デカルト』（弘文堂書房 昭和12年）
- ⑳ 所雄章『デカルト I, II』（勁草書房 1967年, 1971年）
- ㉑ 所雄章『デカルト『省察』訳解』（岩波書房 2004年）
- ㉒ 小林道夫『デカルト哲学の体系 — 自然学・形而上学・道徳論 —』（勁草書房 1995年）
- ㉓ V. E. フランクル『精神医学的人間像』（宮本忠雄・小田晋訳 みすず書房 昭和36年）
- ㉔ 山田弘明『デカルト「省察」の研究』（創文社 1994年）
- ㉕ デカルト研究会編『現代デカルト論集 I フランス篇』（勁草書房 1996年）

註

1.

- 1) 「序にかえて」（『デカルト「省察録」研究』（上），乾元社） p.1
- 2) 『夏目漱石』（三笠書房）「あとがき」
- 3) 「宇野経済学とバルト神学」, 「バルトとキルケゴール」（『読解の座標』所収）
- 4) 『九州大学50年史 学術史（下巻）』（昭和42年）によると、滝沢克己の講義・演習は「西洋哲学史（古代中世哲学史）第二講座に属する「西洋近世哲学史」の講義と演習（ヘーゲル『精神現象学』）であった。
- 5) 注1) の「序にかえて」によると「直接デカルトの著作に親しむようになったのはようよう今 [1949年クリスマス前夜] から5年あまり前、大学における講義の必要に迫られてのことだった」とある。ところで1945年6月と10月に最初のデカルト論が執筆されているので、それ以前のこととなる。またそのデカルト研究は『方法序説』, 『省察録』, 『精神指導の規則』, 『哲学の原理』, 『情念論』そして『真理の探究』の順序ですすめられており、デカルト哲学全体にわたるもので、最初のデカルト論では全著作についての言及がなされている。1943年4月から大学での講義が始まっているので、その少し前ということになる。
- 6) この二つの論稿には副題が付されており、著者の全体の構想がうかがわれる。即ち「—『省察録』におけるデカルトの自覚（西洋近世哲学史研究 第1篇）その1—」及び「同 その2—」。そしてその「第2篇」はおそらくスピノザがとりあげられる予定であったと思われる。例えば「漱石の市民社会批判」（乾元社版） pp.420-421 ; p.457。「近代精神と近代主義」（著作集第6巻） p.186参照。
- 7) デカルトに関して、「文芸批評の基本問題」 p.398, 「漱石の市民社会批判」 pp.420-421 ; p.442, 参照。
- 8) 「序にかえて」が、1949年12月クリスマス前夜に書かれ、翌年1月に刊行される。
- 9) 「序にかえて」（乾元社版） p.7。
- 10) 「二つのヒューマニズムと今日の日本」（著作集第6巻 [以下⑥と略す]） p.172。
- 11) 『新訂増補 現代哲学の課題』（創言社 2004年） p.161。
- 12) 例えば西田幾多郎, カール・バルト, 夏目漱石, R・デカルトなど。
- 13) ⑥ pp.474-475。
- 14) Existentialism. translated by D. Frechtman. Philosophical Library, 1947.

- 15) J.-P. Sartre. *L'être et le néant*. Gllimard, 1943.
- 16) 「思想」No.252, No.253 昭和18年 『哲学論文集 第5』昭和19年8月所収。「思想」No.265 昭和19年, 『哲学論文集 第6』昭和20年12月所収。なお「人間的存在」(「思想」No.190 昭和13年3月, 『哲学論文集 第3』昭和14年11月所収)の終りのところにおいて、デカルトの「蜜蠟の比喩」のこと及びアランのその研究について言及がある。
- 17) *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd.III/1, EVZ-Verlag, 1970, pp.401-415。『カール・バルト 教会教義学 創造論 I/2』(吉永正義訳 新教出版社 1985年) pp.44-67。

2.

- 1) 『わが思索のあと』(森有正訳 思索社) p.387。
Alain: *Les Arts et les Dieux*. Bibliothèque de la Pléiade. p.181.
- 2) ⑥ p.422.
- 3) AT. IX. p.179.; *Oeuvres philosophiques de Descartes* (Éd. de F. Alquié) T. I. p.52.; A. Baillet: *La vie de Monsieur Descartes, reduite en abrégé, 1692*; アドリアン・バイエ『デカルト伝』(講談社 昭和54年) p.36.
- 4) ⑥ p.426.
- 5) ⑥ p.423.
- 6) ⑥ idem.
- 7) AT. VI. p.10.
- 8) ⑥ p.424.
- 9) AT. VI. p.14, p.15 et p.16.
- 10) AT. VI. p.17.
- 11) ⑥ p.425.
- 12) ⑥ idem.
- 13) ⑥ p.426.
- 14) ⑥ idem.
- 15) ⑥ p.432.
- 16) ⑥ pp.433-434.
- 17) AT. VI. p.28.; AT. IX-2. p.15 (『哲学の原理』仏訳者宛の著者の手紙)
- 18) ⑥ p.427.
- 19) AT. VII. p.17.; AT. IX. p.13.
- 20) ⑥ pp.428-429.
- 21) ⑥ p.429.
- 22) ⑥ p.430.
- 23) ジェヌヴィエーヴ・ロディス＝レーヴィス『デカルトの著作と体系』(紀伊国屋書店 1990年) pp.250-253。
Geneviève Rodis-Lewis: *L'oeuvre de Descartes*. 2 vols 1971. J. Vrin. pp.234-237.
- 24) ⑥ p.431.
- 25) 『哲学の原理』第1部第3節; AT. VIII-1. p.5.; AT. IX-2 p.26.
- 26) AT. VIII. p.22.; AT. IX. p.17.
- 27) ⑥ p.432.

- 28) ⑥ idem.
- 29) ⑥ p.433.
- 30) ⑥ pp.433-434.
- 31) ⑥ idem.
- 32) ⑥ idem.
- 33) ⑥ p.435.
- 34) ⑥ p.436.
- 35) ⑥ p.438.
- 36) ⑥ p.436.
- 37) ⑥ p.440.

3.

- 1) AT. VII. p.25; AT. IX. p.19.
- 2) AT. VII. p.29; AT. IX. p.23.
- 3) ⑥ p.442.
- 4) ⑥ p.443.
- 5) ⑥ p.445.
- 6) ⑥ idem.
- 7) ⑥ p.444.
- 8) ⑥ pp.444-445.
- 9) ⑥ p.447.
- 10) ⑥ idem.
- 11) ⑥ p.446.
- 12) ⑥ p.448.
- 13) ⑥ p.449.
- 14) ⑥ idem.
- 15) ⑥ pp.449-450.
- 16) ⑥ p.450.
- 17) AT. VII. pp.30-34.; AT. IX. pp.23-26.
- 18) ⑥ p.451.
- 19) ⑥ p.452.
- 20) ⑥ pp.451-452.
- 21) ⑥ p.453.
- 22) ⑥ idem.
- 23) ⑥ idem.
- 24) アラン『デカルト』の「蜜蠟の小片」の章参照（みすず書房版）pp.46-47.; Alain: *Ideés* (Flammarion) pp.131-137. アランは、デカルトの「延長体 (l'étendue)」とは「絶対的に外的なもの (l'extérieur absolument)」[「本質的に外的なもの (essentiellement extérieur)」]である、蜜蠟の存在とはそのことに尽きる、と言う。
- 25) ⑥ p.461.
- 26) ⑥ p.453.

- 27) ⑥ p.454.
- 28) ⑥ idem.
- 29) ⑥ p.455.
- 30) ⑥ pp.456-457.
- 31) AT. VII. p.29.; AT. XI. p.23. テキストに即せば《videre videor, audire, calescere.》或は《il me semble que je vois, que j'ois, et que je m'échauffe.》つまり「見る, 聞く, あるいは暖まる, とわたくしが思う」である。著者は, 意味をくんで《penser sentir》とする。
- 32) ⑥ pp.457-458. なお引用文の省略したところに「アランの指摘したように, デカルトの天才の閃きが見られるのだが」とある。(アラン『デカルト』p.48参照) ただし, 著者は, 後に, この解釈は「行きすぎだった」として, これを取り消している。⑥ pp.308-311参照のこと。
- 33) ⑥ p.471.
- 34) AT. VII. p.47; AT. IX. p.59.
- 35) ⑥ p.462.
- 36) ⑥ p.463.
- 37) ⑥ pp.463-464.
- 38) ⑥ p.465.
- 39) ⑥ pp.467-468
- 40) ⑥ idem.
- 41) 「デカルト哲学について」全集第11巻 p.158. (岩波書店旧版)
- 42) 注32)にある様にこの点滝沢克己は, 「感覚すると思う penser sentir」の解釈つまり「感覚しつつ思考する, 思考しつつ感覚する」と解するそれを「行きすぎであった」つまり感覚と同時に思考が働いているということと解すると, その「思考する」とは何を意味するのか(例えば, 反省意識の一種としての「内部知覚」)が問題となる。そのようなものはデカルトのあずかりしらぬところである。従って, テキストにおいては, 「感覚する」という働き(様態)が「思うこと(属性としてのそれ)」に含まれていること, ないしは「…と思う」とは「感覚する」ということが, 存在する私から切り離しえないということを言っているのである, と解釈すべきである, と。
- 43) ⑥ p.471.
- 44) ⑥ idem.
- 45) ⑥ idem.
- 4.
- 1) ⑥ pp.520-521.
- 2) ⑤ pp.290-292.
- 3) ⑥ p.456.
- 4) ⑥ p.438.
- 5) ⑥ p.467.
- 6) ⑥ p.465.
- 7) ⑤ p.308.
- 8) ⑤ p.336.
- 9) ⑧ pp.53-54.
- 10) ⑤ p.299.

- 11) ⑤ p.366.
- 12) ⑥ p.456.
- 13) ⑤ p.290.
- 14) ⑤ p.366.
- 15) ⑤ p.292. デカルトの「第三省察」の最初のところに、「何らかの神」がでてくるが、ここの「暗黒の淵」とはそれに相当する。
- 16) ⑤ p.290.
- 17) ⑤ idem.
- 18) ⑤ p.291.
- 19) ⑤ idem.
- 20) マタイ伝 第16章24節（『新約聖書』1954年改訳 日本聖書協会）
- 21) ヨハネ伝 第10章32節
- 22) マルコ伝 第10章18節
- 23) マタイ伝 第26章39節
- 24) ヨハネ伝 第10章30節
- 25) ⑤ p.291.
- 26) ⑤ idem.
- 27) ⑤ idem.
- 28) ⑤ p.310.
- 29) 『デカルト「省察録」研究』（上）（乾元社版）
- 30) 「近代主義」の哲学であり、「近代精神」の顕現としての哲学ではないという区別が出てくる。「近代精神と近代主義」参照。
- 31) 「実存哲学批判」及び『デカルトとサルトル』参照。
- 32) 『旧約聖書』「列王紀（上）」の第8章12節か。「主は日を天に置かれた。しかも主は自ら濃き雲の中に住まおうと言われた」とある。（『旧約聖書』1955年改訳、日本聖書協会）
- 33) V. E. フランクル『精神医学的人間像』（宮本忠雄・小田晋訳 昭和36年 みすず書房）p.99.