

ルネ・デカルトと滝沢克己 (下 その一)

富 吉 建 周

13.

滝沢克己による『省察録』の講解は、ここから、「省察第三 神について、神が事実存在するということ」にはいる。その冒頭の分節は、「一 前省察の要約、あるいはこの省察の意図と方法」と題目され、二つの部分に別けられて、つまり「省察の意図と方法」と「前省察の要約」とに分けられて、註解がなされる。ここにも著者のコンテキストへの透徹した、一語も^{ゆるが}忽せにしない読みを見てとることができる。

「さて、わたくしは眼を閉じ、耳を塞ごう。すべての感覚を退けるだけでなく、物的なものあらゆる映像までもわたくしの思惟から抹殺するか、あるいは、實際上それはほとんど不可能であるからすくなくとも、そのような映像はすべて虚しい、偽りのものとしてこれを無視することとしよう。そうしてただわたくしだけに語りかけ、わたくしだけをさらに詳細に(penitius) 観きわめることによって、わたくし自身をわたくしにとってもっとよく知られたもの、もっと親しいものとなすことをつとめよう。」¹⁾——著者滝沢克己は、前省察の要約ではあるが、それ故にこの冒頭の言葉によってデカルトのこれまでの省察の歩みが、現実を避け、自己自身に閉じ籠った、主観主義的なものであると誤解される恐れがあるとして、ここは、そうではなくて「省察の意図と方法」が陳述されているところであると押える。つまり「わたくしだけに語りかけ、わたくしだけをさらに詳細に観きわめること」は、デカルトの意図と方法によることであるのだ。「わたくしの外に在るといわれるいかなるものも、考えるわたくし自身の事実的存在を通すことなしに、実在するものとしてわたしに認められることはできない²⁾」し、この「考えるわたくしの事実的存在」こそ「わたくしのあらゆる考えの入口であると同時にわたくしのあらゆる考えからの出口³⁾」であることはすでに確かめられたことであるからだ。

「自己自身を離れて、今ここを離れて、いかなる学問も生活もありえない——われわれの解釈がもし誤っていないとするなら、いな実際、『省察』の全過程はこの解釈の正しいことを証明すると思うのだが——このようなのが、1619年11月10日における、デカルトの覚醒であった。今日われわれはふつうに、自分自身ほど分りきったものはない、現在というこの一点ほど自分に近い処はないと思っている。だから「自己自身において」en moi-mêmeということが、時代

を劃するデカルトの発見だったと聞くと、われわれ誰しもひどく驚くし、他方また一種の失望を感じないわけにいかないのである。また実際、事物そのものの本質からいうと、たしかに、自分自身ほど分りきったものはないし、現在ほど自分に近いところはない、ということができるのである。それなればこそデカルトもまた「省察第二」においてわれわれのすでに詳しく見たとおり、わざわざ過去と現在と未来の二つについて、わたくしが考えるかぎり、わたくしは事実存在するというを明らかにしたのち、さらに進んで、そのわたくしほどこの世界で知られやすいもの、よく知られているものはないということを、何の無理もなく論証することができたのであった。現在はわたくしに最も近いところか、存在するわたくしがけっしてそれを離れることのできない支点、考えるわたくしはわたくしに最もよく知られているところか、わたくしが一刻もそれであることをやめることのできないものなのだ。それならばなぜ、デカルトは、この自明の真実を言い表わすために、あれほどの、「省察第一」から「第二」にかけての、手続を必要としたのか。いうまでもなく、それは、……「自分自身ほど分りきったものはない、今・ここほど自分に親しい処はない」という同じ言葉にもかかわらず、その言葉の意味するところ、その言葉の発する源が、通俗の思想とデカルトのそれとでは、そもそもの最初から、まったく異なっているからである。[そのように言う場合に、通俗の思想にとっては]自己が自己として、今が今として、われわれの関心の焦点となることはまったくないといってよい。われわれの関心はいつも、われわれのうちのものも含めて、自己の周囲のさまざまなものに、いわゆる現在の状態をも含めて、過去への憧憬と未来への期待に奪われている。すべてそれらのものの中心をなす自己そのもの、基点をなす今此処は、われわれにとって分りきったものとして片づけられながら、そのじつはただもうろうとしてわれわれの意識の底に霞んでいる。というよりもむしろ最初から、まっ暗な霧にさえぎられて、全然われわれの意識に登って来ない。言いかえると、われわれは、自己自身あるいは現在をほんとうに分明なものと信じているところか、むしろまったくそれ自身の明確な限定を有さないもの、そこから何が現われてくるか皆目分らない「神秘」・「不可解」だと思ひ込んで、あたかも賭博者のような興奮と倦怠のなかに、この時、この生命を過しているのである。……ところが、デカルトを幼少の頃から悩ましたのは、まさにこのような不可解の意識であった。かくも執拗にかれを悩ますもの、いわばかれ自身の生命のしんに問いかけるものを尋ね、答えるものを求めて、かれは学校から社会へ、社会から自然へ、自然からさらに軍隊へと彷徨した。その極、かれはあのさいわいな日に突如として、かれが何を考え、何を意志するにしても、またかれの前に何が現われるにしても、それはかならず、この時、この処においてであること、かれに問いかけてかれを悩ますもの、かれに答えてかれを喜ばすものは、他のいかなる処にでもなく、かえってただかれ自身の処にの

みあったこと、今もまたあることに気づいたのである。それは、言いかえると、かれ自身、あるいはかれの現に居るこの一点が、それ自身としてどこまでも分명한ロゴスを含んだものであることの直覚もしくは確信であった。それがわれわれの心にはっきり見えないとすれば、それはただ、われわれが時の根柢を無視し、自己そのものの根本的制限を忘却して、ただ時の内部に、自分にとって現われるさまざますがたに囚われて、そこからその根源をほしいままに推理し、判断している（思惟方法の倒錯）からにはほかならない。……「自己自身において」*en moi-même* というデカルトの言葉を正確に理解するには、このような思惟方法の根本的な転換を必要とする。真に存在する自己自身から直接に、自己自身の真実そこに置かれている今、此处から無条件に、それが「分りきったもの」、すなわち、それを離れてその背後に何もものもない基点だという信頼が与えられてくる時にのみ、われわれは、この確信がいかにか飛躍的に新しいものか、いかに「そのたびごとに真実である」か、そうしてまた、それ自身のうちにいかに実り豊かな、無限の課題を宿しているか、ということを知ることができる。デカルトの『精神指導の規則』は、われわれがこのような課題を発見するため、またそれに答えるために、どうしたらよいか、どうしてはならないかを教える、指南の書であった。ただそれはなお主として、われわれに認識される現在の内容のうち、われわれにとって最も理解しやすいものの研究に関わるものであった。それに反して、かれの『省察録』は、そのように研究するわれわれの自己そのもの、われわれがそこで認識する今そのものの規定を徹底的に明らかにしようとする。「わたくしが考えるかぎり、わたくしは事実存在する」、「わたくしとはただ考えるものにすぎない」というのは、あの時撞着したわたくし自身、そのわたくしの置かれているこの現在から明確に析出された最初の根本的な性格にほかならなかったのである⁴⁾と。

従って、「さて、わたくしは眼を閉じ、耳を塞ごう。……」とデカルトが冒頭で述べていることが、多くの経験主義者や唯物論者の咎めるように、現実からの逃避ではなくて、反対にむしろ、われわれの思惟がややもすればそれに乗ってひそかにこの現実の世界を逃れ出ようとするもろもろの手段の廃棄。あるいは、デカルト自身のほかの譬えを借りれば、虚偽の霊がそこに仕かけている巧妙な罠に対する堅い拒絶にほかならぬことを確認する。通俗の思惟とデカルトの方法の相違は、そのいずれかが事実存在する人間の思惟の仕方でない、という点にあるのではない。事実存在する人間の思惟として、それらはいずれも、事実存在するこの世界のものについて考えているのである。ただ、通俗の思惟は、考えるものが事実存在するものだということが、事実存在するものが考えるものだということが知らない。言いかえるとそれは、事実存在するもの（それが考えるものたると拮がるものたるとを問わず）と、それについての人間の考え（それが感覚・想像たると理解たると、また真実たると虚偽たるとにかかわりなく）とは、

まったくその次元を異にするものだということを、けっして厳密に考えない。そうしてこのことはすなわちまた通俗の思惟が、事実存在するものにかかわる正確な人間的認識をけっして単なる感覚によってではなく、むしろ理解によって獲られるということに気がつかないということ（何という虫のよさ！）であるのみならず、事実存在するものの理解がわれわれ人間にとって可能だということを認めないということ（何というずるい卑屈さ！）にはかならないのである。ところが、実際は、デカルトのいったとおり、考えるものは事実存在するものであるのみならず、ただ事実存在するもののみが考えるものであることができる。そうしてこの一つのことから必然的に、一方「すべての感覚を退けるだけでなく、物的なもの映像までもわたくしの思惟から抹殺する」ということがわれわれにとって「實際上ほとんど不可能である」ということが起きてくると同時に、他方わたくしの理解がわたくしの感覚や想像からはまったく独立な、わたくしの考えの一樣相として成り立つということが生じてくるのである。むろん、考えるわたくしが今というこの一点に限られて事実存在するものである以上、わたくしが理解するというのも、耳に聞える何らかの言葉なしには不可能であろう（デカルトはけっしてこのことを否定しなかった。それどころか、理解と感覚、理解されるものと感覚されるものの根本的区別とともにその根源的な統一を発見したということこそ、幾何学ないしは一般に学問の方法におけるかれの功績だったとってよいのである）。したがってまた、われわれが人間について理解するということさえも、結局のところ、感覚されるもののすがたや動きについて理解するということになるほかはないのであろう。（この点もまた、デカルトが最初から見抜いていたところである。かれがその晩年『情念論』を書いたのは、けっして単に王女エリザベトの刺戟にのみよったのではない）。しかしわれわれが理解するのは、たとい感覚的なものそのものについてではあっても、やはりどこまでもただ理解するのである。すなわち感覚において示される内容とはまったく異なった、そのものの本質を理解するのである。また人間的な理解がかならず言葉において表われるということは、その理解の起源が言葉からはまったく独立な処に存しないということではない。それどころか、われわれが言葉に囚われているかぎり、よしその言葉がいかに正しい、優れた言葉であっても、われわれはかえって、言葉それ自身をほんとうに理解することはできないし、したがってまた受けつぐことも、新しく創り出すこともできない。一般に、われわれが感覚的内容の雑多に囚われているかぎり、たといそれが事実存在する何ものかを示すとしても、それが実際において何を示しているか、その役割を、精確に把握することはできない。そうしてそれを正確に把握しないかぎり、われわれは、感覚されるものそのものについて、曖昧な理解を懐かざるをえない。このことが人間にかかわる認識についてのみならず単なる物体、しかも個々の物体のそれについてさえ厳密にあてはまることは、デ

カルトが蜜蠟の比喩において明らかに示したとおりである。ましていま、感覚の真実性はおろかそのように理解された物体の实在性をまで疑いつくしたその果てに始めて発見された考えるわたくしの事実的存在、あるいは事実存在するわたくし自身を、さらに徹底的に究明しようとする時にあたって、デカルトが「そのような映像はすべて虚しい、偽りのものとしてこれを無視すること」を勧めたとしても、あえて怪しむに足りないであろう。……かくてデカルトはいま、……この世界にただひとり存在する自分自身を自覚する。しかしさいわいにして、かれはすでに^{はや}夙く、そのような自分自身の処に、一切の問題とその解答が集中しているという、確信に動かされていた。大胆にもこの困難な一点に向い、事実その一点に達する的確な分析のメスを入れて、かれはまず、あたかも最も扱いにくい一つの組織を取り出す練達な解剖家のように、「事実存在するものとしての考えるわたくし」を摘出した。と同時にかれは、その考えるわたくしが事実存在するものであるかぎり、この存在の一点において考えるわたくしの内と外とがどこまでも区別せられながらしかもただちに一つであること、したがって、この考える「わたくし自身をわたくしにとってもっとよく知られたもの、もっと親しいものとなす」ということが、われわれにとっては取りも直さず、自分の内のみならず自分の外の一切を明らかにすることになる、少なくとも、自己そのものを客観的に把握することなしに世界をありのままに認識しようとするのは、まさに木によって魚を求めるにひとしい、ということを発見した。しかもこのことをなしとげるためには、ひとは、ぜひとも宗教や、社会や、自然や、そのほかありとあらゆるものの名をかたって、かれ自身の心の眼を、かれの自己そのものから逸らさせようとする自己内外の誘惑に抗して、ひたすらに、「ただわたくしだけに語りかけ、わたくしだけをさらに詳細に観きわめることをつとめ」る勇気を有たなければならないということに気がついたのである。このつとめに堪えることができない、そこに何らの積極的な成果を期待しえないというのは、その人自身、考える自己そのものの存在の事実を、あるいは事実に存在する自己そのものを、いまだかつてデカルトが把えたように、真に客観的すなわち積極的に、把えたことがないからである。単に内省的な意識の哲学、すなわち自己そのものの起点ないし支点に対してまだはっきりと眼を開かず、したがってまた自己そのものの何んであるかの理解を、積極的な何ものも指し示さない漠然たる言葉に委ねて、体験の内部に^{まよ}躊躇する多くの近代主義的・実存主義的 modernistisch-existenzialistisch な哲学⁵⁾に対しては、この国の多くの「私小説」に対して同様、そのような批評も、たしかに理由のないものではないであろう。しかしそのゆえに、考える自己そのものの問題に背を向けて、宗教や社会や自然について、根本的・徹底的に明らかな、何らかの考えを懐きうるかのごとく思うのは、あたかも中心の確定を待たずに大いなる円を描こうとするに等しい迷妄だといわなくてはならない。背理のようではあるが、た

だ自己ひとりの底に徹する者のみ、広く世界に通ずる道を見出すことができるのである⁶⁾」と。

「わたくしは考えるもの、すなわち懷疑し、肯定し、否定し、僅かなことを理解し、多くのことを知らず、意志し、意志せず、そのうえまた想像もし、感覚もするものである。思うに、さきに気づいたとおり、たといわたくしの感覚しあるいは想像するものはわたくしの外においてはおそらく何ものでもないとしても、他方わたくしが感覚および想像と呼ぶところの思惟の或る様相 (modus) は、それらがただ思惟の或る様相にすぎないそのかぎりにおいて、わたくしのうちに存在するということは、わたくしにとって確実だからである。」⁷⁾——著者滝沢克己はこの「これまでの省察の成果の要約」に関して特に「感覚や想像がただ思惟の或る様相にすぎないかぎりにおいて、わたくしのうちに存在する」という思惟様態の实在性の復権を重要なこととして、つまり「省察第六」におけるそれらの能力・作用の吟味の前提として、再度詳しく注解をなす。先に「省察第二」の「五 考えるもの (res cogitans) とは何か——さまざまな考えとしての考えるもの」において、《videre videor, audire, calescere》が事実として何を指し示しているかを詳しく解明することによって「感覚する」ということが「わたくしの考えの一部」としての实在性（「わたしの考えとしての实在性」）を回復したことを著者は論証したのであった。

「これまでのデカルトの省察の成果」の要約について、著者滝沢克己は、次の如き注意をもって始める。「思うに……」以下、デカルトがここで、感覚と想像にかんするさきの注意をもう一度くりかえしたことは、それが、考えるわたくしの存在の事実を主張するデカルトにとって、したがってまたデカルトの思想を正しく理解することによってそこから何かを学ぼうとするわれわれにとって、いかに決定的に重大であるか、また、哲学者をはじめ一般にわれわれ人間がいかにその点において誤りに陥りやすいかを示している。すでに前章でくわしく述べたとおり、デカルトが《Cogito, ergo sum.》といった時、それは、いわゆる「直接経験の哲学」のように人間的意識を唯一絶対の实在として主張したのでもなく、また最近のいわゆる「解釈学」や「現象学」のように体験を単に内から「反省」し「了解」することによってその存在を言い表わしたのでもなく、まして新カント派の或るもののように、その反省を極限まで押し進めてその果てにけっして対象となりえない「先験的主観」を想定したのでもない。それどころかデカルトの偉大さはむしろただ、こんにち流行の多くの哲学にしたがえば、どうしても「対象化」することができないといわれている考えるものそのもの、現に働いている主観もしくは主体を、事実対象として明確に把握した点にあるのである⁸⁾と。

デカルトの《Cogito, ergo sum.》つまり、「考えるわたくしは、事実存在するこの一点においてすでに、わたくしがそれについてどう考えるかということからはまったく独立な、一つの対

象である。この一点から逆に、考えるわたくしがかえりみられる時、わたくしが考えるということは、それ自身は単に無限定な或るもの（その実は単なる無にすぎないもの）から、突発的・偶然的に、主観的にいうと単にほしいままに、起りうることではなくて、事実存在するところの——現在というこの一点にあからさまに限定せられた——一つの対象から、必然的に起ってくるころの、対象的な出来事の一つにすぎないことが明らかになる。必然的に起る作用というのは、けっして単に機械的な物体の働きについてののみいわれうることではない。一つの存在する物体の運動がその物体の自由によらないように、わたくしが考えるということはわたくしの「自由意志」によって生じたことではない。……わたくしがわたくしであるかぎり思惟せざるをえないという点にのみ、わたくしが自由意志的な存在である所以のものがあるのである。それだからわれわれは、実際の人生においてもちょうど将棋や碁の場合と同じように、どんなに速く、考えるいとまもなく、行動したと言い張っても、やはりその時に可能な一つの考えに乗って行動したものとして、その考えの真偽、その意志の善悪を問われることをまぬがれないのである。そういうわけで、一つの物体の機械的な働きとわたくしの考えるという働きの決定的相違は、それらが対象的必然的な出来事であるかどうかという点にあるのではなくて、ただその対象的必然性の種類にある。わたくしが思惟するというのも、一つの対象の必然的な働きとして、たしかに「存在する」のではあるが、ただそれは、その他の物体の運動とちがって、それについて明晰か曖昧か、真実か虚偽か等が問われうる、また問われなくてはならない、というよりもむしろつねに問われつつあるような、一種独得な存在の仕方において存在するものなのである。デカルトが右に、「感覺ないし想像は思惟の或る特定の様相にすぎないそのかぎりにおいてわたくしのうちに存在する」といったのは、まさにこのような意味においてであった。そのことが「わたくしにとつてたしかである」というのは、最近のいわゆる認識論者の主張するように、学問的認識がただわたくしの意識もしくは体験のうちから何らかの手続きによって——それが先験論理的構成、現象学的本質直観、解釈学的存在理解、そのほか何と呼ばれるにせよ、単にわたくしのうちからの手続きに基づいて——のみ可能であるというのではない。反対にむしろ、わたくしの思惟は、感覚や想像までも含めて、わたくしがそれについてどう考えるか、このことに気づくかどうかにかかわりなく、わたくしのうちに存在する、というのである。敢ていえば、それがそれについてのわたくしの考えからは独立に存在するという意味においては、それはすでに外の存在だ、というのである。デカルトはこの時すでに、人間の意識現象を、おおやけに、あからさまに、いわば全宇宙の体系に編みこまれている真の位置において観る緒ぐちを把えているとあってよい。わたくしのうちの思惟が、思惟するわたくし自身と同様に、わたくしがそれについてどう考えるかからは独立に、この意味においてはやはり外に、

しかしただ思惟という独得の仕方において、存在するということが明らかにされて、われわれは始めて、感覚ないし想像を、思惟の特定の様相として、厳密に言い表わすことができる。そうしてまた、それらを厳密にわたくしの思惟の様相として把握する時にのみ、われわれは始めて、「たといわたくしの感覚しあるいは想像するものがわたくしの外においてはおそらく無であるとしても……」といったデカルトとともに、語の真実の意味において、それらのものの真偽・虚実を、あるいはそれらのもの的人間的認識において演ずる役割を、吟味する端緒を獲るのである」⁹⁾と。

最後に著者滝沢克己は、思惟するわたくし自身が、その存在において客観的に・对象的に成立していること、そして思惟するものをさまざまな様態において現象している、その各々の思惟様態を、「わたくしのうちに存在する」ものとして、「わたくしの考えから独立に」いわば「外の存在」として「自己の事実的存在」において成り立っていること、換言すればさまざまな思惟様態の実在性を確認したこと、つまり「人間の意識現象を、おおやけに、あからさまに、いわば全宇宙の体系に編みこまれている真の位置において観る緒ぐちを把えている」ことを確認したのであるが、そのことを、「感覚」の成立を例にとってさらに敷衍する。「ふつうにわれわれは、感覚あるいは感覚的映像をもって自己のうちから外への出口、外の物の自己のうちへの入口だと考えている。しかし、わたくしの内から外への出口、外から内への入口は、かならずしも感覚を俟って始めて生じるものではない。ましてわれわれの感覚によってのみ保たれるものではない。むしろ、考えるわたくしの存在の事実そのものに、わたくしの内の閉じる処、開かれる処、すなわち、わたくし自身の外に接する処があるのである。そうして考えるわたくしが最初からこのような一点に実在するから、それだからわたくしの内なる考えの一樣相として、わたくしの外なるものを、或る特定の仕方において表現する感覚というものが生じてくることができるし、また生じて来なければならないのである。いったいなぜ、いかにして、このことが可能であり、必然的であるか、また感覚が果して外なるものを表現しているか、表現しているとすればいかなる点においてであるか、あるいはむしろ「わたくしの感覚するものはわたくしの外では無」にすぎないかどうか、すべてこれらのことの解明を、デカルトはなお、後々の省察に委ねる。しかしながら、これらの点がどうであろうとも、考えるわたくしの終る処、始まる処がほかならぬわたくし自身の現存の事実そのものにあるということ、この一点を離れてわたくしの外にかかわるいかなる交渉も認識もわたくしにとってありえないということは、すでにここで確実だといって、すこしもさしつかえないのである。その証拠には、感覚をもって自己の内から外の物へ、外の物から自己の内への第一あるいは唯一の通路と考える人々は、内とか外とか、出るとかはいるとか言いながら、それがいったいどういう風にしてであるかをす

こしも明らかに示すことができない。……そこでそのような安易な状態に満足できない人たちは、しばしば、自己の内とか、外の物とかいうものを前提して感覚を考えるのが誤りなので、感覚そのものにはもともと外も内もない、それ自身で明白な、生命に満ちたものであって、いわゆる自己とか物とかいうものは、この直接に与えられた「原感覚」から発展してきたものとして始めてそのなかにそれぞれの位置を占めうるもの、あるいは少なくともただそこからだけ理解されうるものだと考えた。しかし実際の感覚は、もし単にわたくしのうちから出てくるものではないとしても、やはり意識するわたくしのうちにあるものである。わたくしの意識から「わたくし」というものを除いて考えてみたところで、内のものは外にはならないし、外のもは内にはならない。しかるに、実際に厳然としてある区別を、いったん、無いものと思い込んでしまえば、その後でいかに巧妙な考えをめぐらしてみても、意識するわたくしの、あるいは一般に人間的な意識の、内と外との厳格な区別は出て来ようはない。すなわち、厳密な意味における客観的認識のいかなるものかは、ついにこれを理解するに由ない（マッハ、アヴェナリウス等の「経験批判論」、西田幾多郎の前期の思想 [たとえば『善の研究』における「直接経験」または「純粹経験」の説]、ベルグソンの「創造的進化」の思想)。周知の如く、カントは賢明にも感覚そのものの起源ないし本質に関する一切の形而上学的思弁を避けながら、ともかく一応、当時の数学的自然科学の成立根拠を明らかにした。しかし、それすらもかれにとってじつはただ、「現象界」においては知るものがすなわち知られるものであり、感覚するものが理解するものだという新しい自覚に基づいて、言いかえると、外と内と、事実的なものと本質的なものとの区別と統一を、自己自身においてありのままに認めたかぎりにおいてのみ、始めて可能となったのである（拙著『現代哲学の課題』第1、2章参照)。しかもかれが、理解し、感覚する自己そのものの直接規定の問題を回避したかぎり、かれは「感覚」、「直観」、「現象」、「経験」等の語にかんして、右に述べた通俗の諸見解と同様な曖昧を残さざるをえなかった。デカルトがその『省察』の最初に、これらすべてを残りなく疑いの渦に投じて、まっしぐらに考える自己そのものの存在の事実に向ったことの深い意味を、われわれはあらためて思わなければならない¹⁰⁾と。このように、デカルトが「思惟するものとは何か」と問い、それがさまざまな思惟様態として現象せざるをえない、それらが「真実に存在して、わたくしの考えの一部をなす」とデカルトの言う真実の意味を、つまり自己の事実存在に於いて、公のものとして成立している人間的意識のありのままの事実を把えているということ、著者滝沢克己は、再度親切に解き明かす。

[2007・10・10]

参考文献

- (1) Martin HEIDEGGER: NIETZSCHE, Zweiter Band, NESKE, 1961.
Martin Heidegger: Nietzsche II, Traduit par Pierre Klossowski, Gallimard, 1971.
- (2) マルティン・ハイデッガー 【ニーチェ (中) —ヨーロッパのニヒリズム—】 細谷貞雄訳 理想社 1977
【『ニーチェ II』 細谷貞雄訳 平凡社ライブラリー 1997.】
マルティン・ハイデッガー 【ニーチェ II】 藺田宗人訳 白水社 1977.
ハイデッガー全集 第6-2巻 【ニーチェ II】 圓増治之・ホルガー・シュミット訳 創文社 2004.

註

- 1) AT. VII. p. 34 ; AT. IX. p. 27
- 2) ⑥ p. 343
- 3) ⑥ p. 342
- 4) ⑥ pp. 356-360, 「現在ほど自分に近いところはない」について, B. パスカルの『パンセ』(B. 172 ; L. 47) 参照。その冒頭に《Nous ne nous tenons jamais au temps présent.》とある如く, パスカルもデカルトの立脚点に立っていると言える。
- 5) M. ハイデッガーの《Cogito, ergo sum.》の解釈をとりあげる。それは『ニーチェII』の「3 ヨーロッパのニヒリズム」(細谷貞雄訳によって引用させて頂く)というニーチェ論の中でとりあげられているものである。ハイデッガーのデカルト解釈ははじめから次のように動機づけられているものである。「近世哲学の発端には, ego cogito, ergo sum. 《ich denke, also bin ich.》(われ思う, ゆえにわれあり)というデカルトの命題が立っている。事物と存在者の全体についてのすべての意識は, すべての確実性の不動の根拠たる人間的主体の自己意識へ還元される。それに続く時代には, 現実的なものの現実性は客観性 (Objektivität) として——主体によって且つ主体に向かってそれに投げかけられ対置されているものとして把握されるものであると——規定される。現実的なものの現実性は, 表象する主体によってこの主体に向かって表象されていること (Vorgestelltheit) である。存在するすべてのものはそのあるがままの有様で《人間の固有財産と所産》であると説くニーチェの教説は, すべての真理は人間的主体の自己確実性 (Selbstgewißheit) へ還元されるというデカルトの教説の極限的な展開を遂行するものにほかならない」と。そして, そのことは, ハイデッガーの近代の課題の捉え方に基づいている。「中世のキリスト教時代にくらべて近世の新しさは, 人間が存在者の全体のただ中でおのれの間人存在を確かめて安心すべく, 自分から自力で出発するという点にある。……それゆえに, 人間自身が自分の人間存在と世界について自分の此岸的な生のために求める確実性は, いかにして獲得され基礎づけられるか, という問いが起こってくる。……《方法》への問い——すなわち《道を切り開く》ことへの問い, 人間が自分で確定した安全性の獲得と基礎づけへの問い——が, 前面に押し出される。ここで《方法》というの……形而上学的な意味で, すなわち, もっぱら人間の能力によって基礎づけられる真理の本質規定への道として理解されなくてはならない。それゆえに哲学の問いは, もう存在者とは何であるかという問いだけではすまなくなる。人間が啓示と教会の教義の拘束から解放されたことと連関して, 第一哲学の問いは, 人間はいかなる道を通して, 自分から自主自力で第一のゆるぎない真理へ到達するのか, そしてこの第一の真理はいかなるものであるか, という形をとる。デカルトは初めて, このような仕方でも明晰に決定的に問いを立てる。彼の答えは, ego cogito, ergo sum. (《われ思う, ゆえにわれあり》) であった。デカルトの哲学的名著の表題が《方法》の優位を指示していることも偶然ではない。……ego cogito, ergo sum. というデカルトの命題については, 後でいっそう精しく解説することになるが, 一般的に言ってこの命題の中には, 人間的自我の優位, ひいては人間の新しい地位が表現されている。……すなわち人間はその存在がもっとも確実な存在者たることを, みずから無条件に確知するのである。人間は, すべての確実性と真理のための, 自分自身で定立した根拠と尺度になる」と。

このような枠組・見通しにおいてハイデッガーは「*cogito me cogitare*としてのデカルトの*cogito*」に、まずは《*Cogito, ergo sum.*》の解釈の手掛りを求める。「デカルトの課題となったのは、みずから確信しうる自己立法としての新たな自由へ人間を解放することのために形而上学的根拠を与えることである。デカルトは、この根拠を真正な意味で哲学的に——すなわち本質的必然性から——先駆的に思索した。……その基礎はどのようなものでなければならなかったのか。それは、すべての人間的な企画と表象にその行き方を保障するものを、人間がいつでも自分自身で確かめうる、という基礎でなければならなかった。人間は自分自身を——すなわち彼の企画と表象のさまざまな可能性の保障を——この基礎から確信していなければならなかった。それに、この基礎は人間自身以外のものでありえなかった。なぜなら、新しい自由の意味から言って、人間自身の定立から発源したのではないいかなる拘束や義務を承認することをも、論外であったからである。それだけでなく、すべてそれ自身からして確実なものは、すべての表象と企画がそれにとって確実になり、すべての方途がそれによって確保されることになる存在者をも、確実な所与として、あわせて確かめなければならない。新しい自由の基礎は、それ自身において透明で、いま挙げた本質的諸要件を満足させるような安全性と確実性をそなえた確かなものでなければならない。このように、新しい自由の基礎を形成してこの自由を確立する確実性は、いかなるものであるか。それが、*ego cogito (ergo) sum*なのである。デカルトは、この命題を明晰判明で疑いえない認識として言い現わしている。それはすなわち、位階上第一の最高の認識であり、すべての《真理》はそれにもとづくのである。……もっとも、デカルトが言おうとしていることを反省しうるためには、彼が*Cogito, cogitare*という言葉で何を理解しているかを、どうしても解明しておく必要がある。……デカルトはいくつかの重要な個所で*cogitare*のかわりに*percipere*という言葉を用いている。*percipere*（→*per-cipio*）とは、或るものを占取すること、或る物を領納すること——それも、ここでは、自分の前に立てる（*Vor-sich-stellen*）という仕方で自分に向けて立てる（*Sich-zu-stellen*）、すなわち表象する（*Vorstellen*）——という意味でわがものにする、ということである。*Cogitare*をこの文字通りの意味での表象として理解するだけでも、われわれはデカルトの*cogitatio*と*perceptio*の概念に近づくことになる。ドイツ語で*ung*を語尾とする単語は、互いに連関する二重のことを表わすことが少ない。たとえば表象（*Vorstellung*）は、《表象する》という意味と《表象されたもの》という意味とを兼ねている。*Perceptio*もこれと同じく、*percipere*（自分の前に引き立てる）と*perceptum*（自分の前に引き出されて、もっとも広い意味で可視的にされたもの）という二重の語義をもっている。デカルトが*perceptio*のかわりに、しばしば*idea*（観念）という単語をも用いるのは、このためである。それはこの使用法によれば、表象作用によって表象されたものだけでなく、この表象そのもの、その作用と遂行をも意味することになる。……デカルトが*cogitatio*と*cogitare*を*perceptio*と*percipere*としてとらえるのは、*cogitare*には《或るものを自分に向けて引き出す》ということが含まれているという点を強調するためである。*cogitare*は表象可能なもの（前に立てられうるもの）を《自分に向けて立てる》ということである。このように《向けて立てる》ことには、なにか基準になるものが含まれている。それはすなわち、表象されたものは、ただなんとなく手前に与えられているのではなく、裁量しうるものとして（人間に）呈示されているのだということを示す標識の必然性である。したがって、或るものが人間に呈示され、表象されて*cogitatum*となっているのは、人間が自分の裁量のきく範囲で、いつでも一義的に、懸念や疑惑なしに自分から支配しうるものとしてそのものが彼に確定され保障されているときにのみ起こるのである。*cogitare*は、ただなんとなく無規定に表象であるというのではなく、自分に向けて呈示されたものが、その何であり、いかにあるかにおいて、もはやいかなる疑いの余地ものこさないという条件にみずから服している表象である。*cogitare*はいつも懸念（*Be-denken*）という意味での《思惟》であり、しかも疑問の余地のないものだけを保障されたもの——そして本格的な意味で表象されたもの——として承認しようと心懸けて考える懸念としての思惟である。*cogitare*は、その本質上、懸念する表象、慎重に吟味し検算する表象であり、*cogitare*は、*dubitare*（疑うこと）なのである。……（デカルト的な）懐疑は、疑いえないもの、懸念のないもの、そしてそのようなものの確立に本質的に関係づけて理解されている。この懐疑的思惟において初めからいつも配慮されていることは、表象されたものが計算的処理の圏内で

そのつど確かめられているということなのである。すべての cogitare は、本質上 dubitare であるということは、表象する（前に立てる）ことは確めること（Sicherstellen）である、ということにほかならない。本質上懸念である思惟は、何事であれ、疑問の余地のないものという性格を帯び、懸念としての思惟が《処理済み》とし、すでに決算がついたものとして自分の前で証しを立てたものでなければ、決して保障された確実なもの——真なるもの——として容認しない。cogitatio という概念においては、いつでも、表象は表象されるものを表象する者へ向けて引き立て、こうしてこの表象者が表象者としてその表象されるものをそのつど《引き据え》て釈明を求め、すなわち拘留して自分のために取り押え、領取し、保障する——という点にアクセントがおかれている。何のための保障かという、——そのような表象の続行のためであり、これはどこまでも保障として意志され、且つ存在者を保障されたものとして確認することをひたすらめざしているのである。だが一体なにを保障し、安定化しようとするのか、そしてそれは何のためなのか。われわれがこのことを認識するのは、デカルトの cogitatio の概念をいっそう本質的に問いただすときである。というのは、われわれは今までは cogitatio のひとつの本質的特徴を——実のところ、すでにそれに触れ、それを挙げていたのだが——まだとらえていないからである。われわれはそれに的中するために、デカルトが次のように述べていることに注目する。彼は言う——すべての ego cogito は cogito me cogitare である、すなわちすべての《私は或るものを表象する》は同時に、《私を》、表象する者である私を表象する（私が或るものを前に立てることにおいて、私の前に立てる）。いかなる人間的表象も、誤解されやすい言い方で言えば、《自己》表象である。……実をいうとデカルトも、cogitatio は cogito me cogitare であるという規定によって、いかなる対象の表象においても、いわば付け足りとして、表象者たる《私》自身が特別に表象され、対象になるのだ、と言おうとしているわけではない。……むしろ、表象する自我は、いかなる《私は表象する》においても、遙かに本質的に且つ必然的にあわせ表象されているのである。すなわち、いかなる表象されたものも、それへ向けて且それへ立ち帰って、そしてそれの前へ引き立てられる当のものとして、あわせ表象されているのである。そのためには、表象者たる私にことさら向きをかえ、振り向くという必要はない。或るものを直接に直観することにおいて、いかなる想像においても、いかなる想起においても、いかなる期待においても、このように表象されたものは、それぞれの表象によって私に表象され、私の前に立てられ、しかも私自身はそのさいことさらに表象の対象になるというわけではないが、それでもその対象的表象において、そしてもっぱらこの表象によって、《私に》呈示されているのである。すべての表象は、表象されるべき対象や表象された対象を、表象する人間に向けて呈示するのであるから、表象する人間は、この特有な目立たない有様で《あわせ表象されて》いるのである。しかしながら表象においては、表象そのものと表象する《自我》とが、《あわせ》表象され、《一緒に》表象されているという言い方で表象を標識することは、ここではすべてが懸っている本質的な事柄をいっそう鮮明に浮かびあがらせずにいるかぎり、やはり誤解を招きやすい。表象されたものは誰に呈示されるかという、それはそのように表象する当の人間に呈示されるのであるから、いかなる表象においても、表象する人間が介在してくる——それもあとからではなく、初めから、すなわち表象する（前に立てる）者である彼が、表象された（前に立てられた）ものをいつも自分の前に引き立てるという仕方——介在してくるのである。表象する人間は本質上、表象することの内部で、表象されたものの許にすでに立ち会っているのであるから、すべての表象には、表象そのものが表象する者の視野の内ですべて遂行されるという本質的可能性が含まれているのである。……すべての表象において、表象する者とその表象とがあわせ表象されているという誤解されやすい言い方は、真実には、表象者が表象の構成に本質的に帰属しているというまさにこの帰属性を表現しようとするものなのである。これがさし当り、cogito は cogito me cogitare であるという命題の趣旨である。そのことを言いかえて、人間の意識は、本質上、自己意識であるということもできる。私自身についての意識は、事物についての意識に、いわば事物意識と並行してそれを観察する者としてつけ加わるものではない。このような事物や対象についての意識は、本質上、そしてその根柢においては第一に、自己意識であり、そして対象についての意識は、自己意識としてのみ可能なのである。このように標識された表象にとって、人間の自己は、根底に横たわるものとして本質的である。すなわ

ち自己は、sub-iectum（基体）である。表象とそれに表象されるものは或る表象的な自我に関係づけられているということは、すでにデカルト以前にも気づかれていた。（デカルトにおける）決定的に新しい点は、表象する者へのこの関係が、したがって、表象者としての表象者が、存在者の招致としての表象において営まれる事柄、営まれるべき事柄にとって或る本質的役割を引きうけるということである。しかしわれわれは、《cogito は cogito me cogitare である》という規定の内容と射程を、まだ十分に測りつくしていない。……認識と思惟だけでなく、今あげたすべての作用様式 [すべての《情動》と《感情》と《情緒》] は、その本質において、呈示的表象によって規定されている。すべての作用様式は、このような表象のうちその存在をもち、そのような表象であり、—— cogitationes（表象）なのである。人間のさまざまな作用様式は、その遂行において、且つその遂行によって、自分の作用として経験されている。すなわち、彼がその中でみずからしかじかの仕方であるまう作用として経験されている。われわれはここまで来て初めて、デカルトが *quid sit cogitatio?*（*cogitatio* とは何であるか）という問いに与えた簡潔な答え（《哲学原理》1. 9）を理解することができる。その答えは、こうである——（私は *cogitatio* という名称で、自分自身とともに意識しているわれわれにとって自分の内で推移するすべてのものを、しかもそれをわれわれがともに意識しているかぎり、指すことにする。したがって、認識 [理解] すること、意志すること、想像することだけでなく、感覺することも、ここでは、われわれが *cogitare* と呼ぶものと同じものである）。……いま *cogitatio* の本質について知られたことは、*cogitare* とは充実した意味における表象（前に立てること）であり、そのさいに、前に立てられたものへの関係、表象されたものを自分に呈示すること、表象されたもの前に表象者が——しかも表象の内部で表象によって——介入し出頭すること——これらのことが同じく本質的に同時に考え合わされなければならないということである。…… [以上の] *cogitatio* の本質から知られるように、表象は、それが表象として踏破するあの開いた場のなかへみずから立ち入るのであり、それゆえに——誤解のおそれはあるが——表象することは自分を＝ともに＝表象することであるということもできるのである。しかし、何よりもまず確認しておかねばならないことは、デカルトにとって表象のこの本質は、表象されたものを自分に呈示することの方へその重心を移した、という点である。そのさい、表象する人間は、何が定立され存立するものとして認められる可能性と資格を有するかを、いつもはじめから自分で決定することになる。デカルトの *cogitatio* と *cogito* の中で、統一的に目撃されており且つ目撃されることを求めているいくつかの同じく本質的な連繋の本質的な豊かさに注目するならば、ここに示した *cogitare* の本質の解明だけからも、表象そのものがいかに基礎的な役割を演ずるかがすでに窺われるのである。すなわち、根底に横たわるもの——*subiectum*——は何かというと、それは表象であるということ、そして主体は何にとつての *subiectum* なのかというと、それは真理の本質にとってであるということがすでに前触されているのである。表象、すなわち *cogitatio* の本質的役割は、デカルトによって特にひとつの命題で言い現わされているが、それは彼にとってはあらゆる命題のなかの命題であり、形而上学の原理なのである。それがすなわち *ego cogito, ergo sum* なのである。この命題について彼は言う——（《哲学原理》1. 7）（《私は表象する、ゆえに私は存在する》）というこの認識は、順序正しく（本質に即して）形而上学的に思惟するいかなる者にもおのずと現われてくる、あらゆる認識のうち（位階からいって）第一のもっとも確実な認識である）」と。

ハイデッガーは「*cogitare* は *per-cipere* であり、*cogitare* は *dubitare* であり、*cogito* は *cogito me cogitare* である」という思惟の本質の解明に基づいて、デカルトの形而上学の原理をなす《*cogito, ergo sum.*》の解釈にはいる。「われわれは、前置きに述べた *cogitatio* の解説にもとづいて、*ego cogito-sum* をそれ固有の尺度に従って考えぬくように努めなくてはならない。あの命題は、その文字面からみると、*sum*（私は存在する）を目標にし、すなわち私が存在するという認識をめざしている。しかしながら、私が、すなわち表象の表象者としての《私》（*ego*）が存在するというをなんらかの意味で立証することが、そもそもここでの趣旨であるとしても、そのためには、或る既知のもの確かめられた存立からこれまで未知で確かめられていなかった或るものの存立を推論する論証法は必要ではないのである。なぜなら、人間が或る対象を表象するときには、対象として対向して前に立てられ（表象され）たものによって、その対象が《それに対向して》立ち、

《それの前に立てられて》いる当のもの——すなわち前に立てる（表象する）者——はすでに自分に呈示されているのであり、したがって、人間は表象者たるかぎり、この呈示によって自分自身に向かって《私》とすることができるのであるからである。《私は存在する》に含まれる《私》——すなわち前に立てる表象者——は、表象において且つ表象にとって、表象された対象におとらず既に知られているのである。私は——《私は表象する者である》という有様で——すでに的確に表象に呈示されているのであって、このように表象者がかれ自身に呈示されていることの的確性には、いかに妥当な論証も決して及びえないのである。……《私は存在する (Ich bin)》は、《私は表象する (Ich stelle vor)》をもとにして推論的に知られるものではなく、むしろ《私は表象する》がその本質上、《私は存在する》を——すなわち表象する者を——私にすでに呈示しているのである。そこでわれわれがデカルトの命題の定式から、この紛らわしい《ergo》を除去しても、それは十分な理由があつてのことである。けれども、それを使用するからには、この言葉を別の意味に解さなければならない。ergo は、《ゆえに》という意味ではありえない。あの命題をひとつの《conclusio》とみなすとしても、それを大前提と小前提と結論から構成された論証の結論として受けとることはできない。それは、それ自身において本質的に相属し合い、且つその相属性において確かめられたものごとの直接的連帯という意味での conclusio なのである。ego cogito, ergo : sum とは、私は表象する (Ich stelle vor)、《そしてこのことなかには》存在するものとしての私が《含意されており》、この私が《その中へ表象そのものによってすでに置かれ立てられている》ということである。《ergo》という言葉は、帰結を表現するのではなく、cogito がただたんに《ある》ところのものだけでなく、むしろ cogito me cogitare としてのその本質に即して自分を何として知っているかをも指示しているのである。《ergo》という言葉は、《そしてこのことはすでにそれ自身によって……ということをつけている》というほどの意味である。《ergo》で述べようとした事柄は、この言葉を省略し、その上（ここでは自我的なものは本質的でないという点からみれば）ego による《自我》の強調をも削除したときに、もっとも鮮明に、表現される。そうすると、あの命題は、cogito sum ということになる。cogito sum という命題は何を告げるのか。……われわれは、あの命題の実質をさらに立ち入って詳細に規定し、そして、何よりも、まず、あの命題に《よって》何が subiectum として定立されるのかという問いに答えることをあらためて試みなくてはならない。もしかすると、この命題そのものが subiectum ——すべての根底に横たわっているもの——なのであろうか。《cogito sum》は、私は思惟するというだけではなく、また、私は存在するというだけでもなく、また、私の思惟の事実から私の存在が帰結するというだけでもない。その命題は、cogito と sum の間の連関について述べているのである。その趣旨は、私は表象する者として存在するという、たんに私の存在が本質的にこの表象によって規定されているだけではなく、私の表象は基準的な re-praesentatio として、表象されたいかなるものの現在性 (Präsenz) についても、すなわち表象において志向されたいかなるものの臨在性 (Anwesenheit) についても決断を下し、すなわちひとつの存在者としてのその存在を決定するということである。その趣旨は、それ自身に本質的に表象（呈示）されている表象が、存在を《表象されていること》として、そして真理を確実性として定立するということである。すべてのものがそこをゆるぎない根拠として据えなおされるところのものは、表象そのものの全き本質である。それというのも、存在と真理の本質が、そしてまた表象する者としての人間の本質とこの基準提示の様式も、表象の本質から規定されることになるからである。cogito sum という命題が cogitatio の全き本質を言い現わして内包するかぎり、それは cogitatio のこの本質によって本来的な subiectum を——すなわち cogitatio 自身の領域で且つ cogitatio によってのみ呈示された subiectum を——定立する。cogitare のうちには me cogitare が含まれており、表象には本質的に表象者への連繋も属しており、そして表象されたものの《表象されてあること》はすべてこの表象者へ引き向けられて集められるのであるから、それゆえに、そのさい自分を《私》と呼ぶことのできる表象者が、強調された意味において主体になるのである。それはいわば主体のうちなる主体であり、表象の根底に横たわっているものの範囲内でいかなるものもそこへ立ち帰っていくところのものである。デカルトが cogito sum という命題に、sum res cogitans という定式をも与えることができるのは、このためである。……この定式は、文字通りに訳せば、私はひとつの思惟

する物である、ということになる。しかしこれでは、人間は目の前の対象のように確認されるものであるということになり、ただ識別の目印として《思惟》という性質が人間には付与される、ということになるであろう。しかしながら、あの命題をこのように受けとるならば、《sum》が ego cogito として規定されるという点が忘れられてしまうであろう。res cogitans は、cogitatio の概念に応じて、同時に res cogitata——自分自身を表象する者——ということでもあるということが忘れられてしまうであろう。この《自分自身を表象する》ということがこの res cogitans の存在の構成に参加しているということが忘れられてしまうであろう。……こういうわけで、sum res cogitans とは、私は思惟という性質を具えているひとつの事物である、ということではなく、私はその存在様式が表象に存する存在者であり、そしてこの（前に立てる）表象はそのように表象する者自身をも、表象されていることの中へ引き立てるのだということなのである。この存在者は、私自身がそれであり、まためいめいの人間が彼自身としてそれであるのであるが、この存在者の存在は、前に立てられ（表象され）てあることに、そしてこれに属する確実性に、その本質をもっている。しかし、だからといって、私は《たんなる表象》——たんなる思想であって、本当に現実的なものではないのだ、ということにはならない。その趣旨は、res cogitans としての私自身の持続的存立は、（前に立てる）表象が確かに確立されていることに存し、自分がそれに即して自分自身の前に連れ出されていることの確実性に存している、ということなのである。けれども、ego cogito（《ich stelle vor 私は表象する》）は、孤立した自我の中の遊離した過程という意味で言われているのではなく、その《自我》は、（前に立てる）表象がそのようなものとして本質的にそこへ立ち帰って、こうしてそれがあるところのものとなる自己として理解されているのであるから、cogito sum はいずれの場合でも本質的にそれ以上のことを意味するのである。表象そのものにおいて確かめられた表象する者の存在は、表象されたものの——しかも表象されたものとしての——存在にとっての基準である。それゆえに、およそいかなる存在者も、確かめられ且つみずから確かめる《表象されてあること》という意味での存在のこの基準に従って、必然的に測定されることになるのである。cogito sum (ego ens cogitans) という命題の確かさが、すべての知とすべての知りうるものの本質を——すなわち mathesis (すなわち数学的なもの) の本質を——規定する。それゆえにまた、その引照がこのような保障を可能にするものごとのみが、存在者として実証され確認されうることになる。それはすなわち、数学的認識および《数学》にもとづく認識によって接せられるものごとである。人間自身でない存在者において、すなわち生命なき自然において、数学的に接せられうるもの、的確に算定されうるものは、延長（空間的なもの=extensio）であり、それには、空間と時間とが算えられる。ところがデカルトは、extensio を spatium（空間）と同視する。有限な存在者のうちの人間的でない領域、すなわち《自然》が res extensa として把握されるのはこのためである。自然的対象界のこの性格づけの背景には、cogito sum のなかで言い現わされた、存在は表象されていることであるという命題が控えている。《自然》を res extensa なりとするこの解釈がいかにも一面的であり、多くの点でいかに不十分であろうとも、その形而上学的実質について考えぬき、その形而上学的な投企範囲に従って測定するならば、この解釈はさすがに、近世の動力機械技術を可能にし、ひいては新しい世界とその世界の人間類型を可能にするあの最初の断乎たる一步なのである。……いま必要とされるのは、近世の技術の独特な根本的本質とそれの形而上学的真理とに根底から適合する人間類型であり、すなわち技術の本質によって全面的に支配され、こうしてかえって個々の技術的な過程や可能性をみずから統御し、利用することのできる人間類型なのである。……このような形而上学的意味で理解された支配の本質境域へ通じる門を、デカルトが cogito sum という命題で引き開けたのである。生命なき自然は res extensa であるという命題は、最初の命題の本質的帰結にすぎない。sum res cogitans こそは、物質的世界を res extensa として規定する思想の根拠であり、この規定の根底に横たわっているもの (subiectum) なのである。してみれば、cogito sum という命題が、subiectum なのである——とはいえ、文面や文法的に考えられた象としての《命題》ではなく、また、一見任意に考えられ、且つそれ自体としては思惟可能な《意味内容》として受けとられた《命題》でもなく、本来的に現成するものとしてその中でみずから言い現わし、その命題をその命題的存在において担っているところのものからみたあの命題が subiectum だということである。そのも

のは、何であるか。それに対する答えは、表象の全き本質、である。表象は、それ自身において、真理と存在の本質の設立と確定になった。表象はここで、自分をそれ自身の本質空間のなかへみずから定立し、この本質空間を存在者の存在の本質と真理の本質を測る基準として設定する。いまや真理とは、呈示が確かめられていること——すなわち確実性——を意味することになり、そして存在とはこの確実性の意味で表象されていることを意味するようになるので、それゆえに人間はこのように基礎をおく表象において演じる役割に応じて、傑出した主体になる。この *subiectum* の支配領域においては、*ens* はもはや *ens creatum* (造られた存在者) ではなく、それは、*ens certum* (確実な存在者) = *indubitatum* (疑うべからざるもの) = *vere cogitatum* (真に思惟されたもの) = *cogitatio* になっている。*cogito sum* という命題がいかなる意味で《根本命題》であり、《原理》であるのかも、いま初めて明らかに認識することができる。……*cogito sum* という命題があつて初めて、《根拠》と《*principium*》の本質も新しく規定されなおすのだ……。いまや《根拠》と《*principium*》は、自分を表象する表象の意味における *subiectum* なのである。このことによって、*subiectum* についてのこの命題がいかなる意味において端的な根本命題であるのかが、新たに決断されるのである。根本命題的なものの本質は、いまや《主体性》の本質から、且つ主体性によって規定される。……*cogito sum* という命題の《原理的》性格は、それが真理と存在の本質を新たに規定し、しかも、この規定性そのものが第一の真理として——ということとはとりもなおさず本来の意味での存在者として言い立てられるようになる、という点に在する。もっとも——デカルト自身は、この命題の根本命題としての命題性格についてとりたてて言明していない。そうではあるが、彼はこの命題の比類ない性格について明晰な知をもっていた。』

——我々は延々とハイデッガーの論稿を、その問題提起（解釈の結論の提起）とその論証過程を引用したが、それは、彼の思索の独自性を、つまり言葉の分析に基づいてその思索を展開し深めていくそのことを浮き彫りにするにはやむをえないことであつた。従つて、ハイデッガーは事実の発見の過程を開陳した『省察』よりも専らその事実を説明してゆく『哲学の原理』からの引用がなされるということにも彼の思索の独自性は関係してくるのである。しかしながら、《*cogito, ergo sum.*》という命題がどのような事実の発見にもとづいてそのように結実したかを解釈するのに『省察』の歩みに拠らなくて、どうしてそれを解明することが出来るであろうか。ハイデッガーは、デカルトの命題を解釈する手懸りを《*cogito ; cogitare*》に求め、その言葉の分析から出発している。このことは『省察』における省察の順序からいえば、すなわちまず最初が《*sum*》、次にその存在する私の本質としての《*cogitare*》、従つて存在する私は《*res cogitans*》であり、さらにその思惟するものがさまざまな思惟様態《*cogitatio*》として現象すること、このような事実の発見の順序から言えば、ハイデッガーは、最後の《*cogitatio*》から、つまりデカルトがそこではじめて《*cogitatio*》の実在性を回復できたところから出発する。要するに彼はデカルトが何故にここで《*cogitatio*》を事実として取り挙げることになったのかを考慮せず、ましてやその前提となつている《*sum*》→《*cogitare*》→《*res cogitans*》においてどのような事実の発見がなされてきたのか、それを踏まえることによってさまざまな思惟様態の実在性が回復できたのであるがその所以を、まったく無視しているのである。これらを追思考することなしにどうして《*cogito, ergo sum.*》——この命題にしてもハイデッガーは好んで『哲学原理』の《*ego cogito, ergo sum.*》を引用するのであるが——についての厳密な思索ができるというのであろうか。またそれらの過程を無視している故に、実に『省察』でデカルトが追求した根本問題が自己そのものの問題、自己の存在の問題であることを見抜くことができなかつたのである。近代の主観主義・主体主義的哲学の先駆者、ニーチェに極まった主体主義的哲学の鼻祖としか見ることができなかつたのである。また《*cogito, ergo sum.*》を、実に《*cogito sum*》と解釈しきつたことも、それらの過程を無視した必然的結果なのだ。

かくしてハイデッガーは、いきなり《*cogito, cogitare*》から、しかもデカルトのそこに至つた過程を考慮することなく、唐突にすでに成立しているものとしての《*cogito*》から出発する。ハイデッガーが現象学の立場に立っている所以である。彼は、《*cogitatio*》の「本質」を、デカルト自身の言表であるとして、次のごとく要約する。「*cogitare* は *per-cipere* であり、*cogitare* は *dubitare* であり、*cogito* は *cogito me cogitare* である」と。ここでハイデッガーが、思惟の「本質」と言っているのは、デカルトの存在する私の本質的属性として

の cogitare ではなくて、思惟の本質的構造・現象形態とでも言うほかないものである。さて《cogitare は percipere である》と言い換えていることについて問題とする。「デカルトはいくつかの重要な個所で、cogitare のかわりに percipere という言葉を用いている」という典拠は、『省察』の「第2省察」のいわゆる「蜜蠟の分析」以下の所と思われる。ハイデッガーは次の点を強調するためにデカルトはそうしたという。即ち「percipere (→ per-cipio)とは、或るものを占取すること、或る物を領納すること——それも、ここでは、自分の前に立てる (Vor-sich-stellen) という仕方でも自分に向けて立てる (Sich-zu-stellen), すなわを表象 (Vor-stellen) する——という意味でわがものとする、ということ」、換言すれば「cogitare は表象可能なもの（前に立てられうるもの）を《自分に向けて立てる》——このように《向けて立てる》ことにはなにか基準になるものが含まれている——ということ」である。従って「或るものが人間に呈示され、表象されて cogitatum になっているのは、人間が自分の裁量のきく範囲で、いつでも一義的に、懸念や疑惑なしに自分から支配しうるものとしてそのものが彼に確立され保証されているというときにのみ起るのである」——「表象」とはこのようなことであるのだとハイデッガーはその言い換えによって強調したいのである。——ところでデカルトが蜜蠟の分析・対象認識において、percipere (知覚する) つまり「感覚したり、想像したり、理解したりすること」は、何よりもまずその「思惟するもの」が《Ego sum, ego existo》に於て根源的に限界づけられ、制約されているものであり、それに対してハイデッガーの《cogito》は「わたくしの精神はあとでなくさまようことを好んで、真理の垣根のうちにとどまることに堪えない」それであり、デカルトはそのような《cogito》をさらに疑いの中に引き入れて、その極《sum》に確実不可疑の出発点を見出したのであった。そして、その存在する私の本質的属性として《cogitare》がそれより切り離すことのできないものとして発見され、かくして「存在する私」は「思惟するもの」であることが確認されたのだ。ハイデッガーの言う「cogitatio の本質」として「cogitare は per-cipere である」ということつまり「表象すること」とデカルトが発見した《cogitare》(物の像)ということとは異なる。なるほど《Vor-stellen》と言うことは対象を表象することであるから似ておるようであるが、全然本質的に異なるものである。それはさまざまな《cogitatio》の本質的制約であり、《sum》に限界づけられた《cogito》の本質であり、《cogitatio》は《sum》に於て限界づけられたものとして、《sum》の場に実在する対象のさまざまな《cogitare》つまりその場に実在する対象の映しとしての「物の像」である。しかるにハイデッガーのいう《cogitare, cogito》は、「さまようことを好む」それにすぎず、積極的限界を欠いた、どこに存在するのかわからない(無規定)であり、従って「対象を表象する」とハイデッガーは言うけれども、その対象はいつのまにか密輸入されたものであり、《sum》——《cogito》がそれによって限界づけられている、《cogito》の真理の垣根である——という場所に実在するものではないのである。デカルトが対象認識を問題にしたのは、蜜蠟の分析のところであり、そこまで自己の存在(sum)に於て存在する私は、《cogitare》を本質的属性とする「思惟するもの」であり、その「思惟するもの」は具体的には《cogitare》を本質的制約とするさまざまな《cogitatio》として現象するものであるとして「意志する、理解する、感覚する、想像する」などのさまざまな思惟が《sum》に根底的に支えられたものとして「真実に存在し、私の考えの一部をなす」ものとして、その実在性を回復し、「人間の意識現象をおおやけに、あからさまに、いわば全宇宙の体系に編みこまれている真の位置において観る緒ぐちを把えている」(滝沢克己)といえるようになったのである。そこで蜜蠟という対象認識が問題にすることが出来るようになったのである。《sum》に《cogitatio》が根源的に限界づけられているが故に、その《cogito》は《sum》という公の場所に、客観的な対象(蜜蠟)の存在する場所に出で立っているのであり、そこに実在する対象との関係において、その自己の存在を通して、その対象を、その対象の本質的属性(延長)を映し出すものとして、つまり「物の像」として、さまざまな《cogitatio》が成立しているのである。ハイデッガーの《cogitare》は、根底的な限界(sum)を持たず、また実在的な対象との関係において成立している、客観的事実としてのそれではないのである。従ってまた、ハイデッガーが《cogitare は per-cipere である》として強調することも、デカルトの《cogito》が《sum》という根源的制約によって規定されておらず、従って、実在する対象との関係が明確になっていないと彼が解釈しているが故に、言及するものにすぎない。即ち「per-cipere (→ per-

—capiro)とは、或るものを占取すること、或るものを領納すること——それも、ここでは、自分の前に立てるといふ仕方から自分に向けて立てる、すなわち表象する——という意味でわがものとする、ということ」 「cogitareは表象可能なもの（前に立てられうるもの）を《自分に向けて立てる》ということ」とハイデッガーは「《cogitatio》の本質」として強調するものは、《sum》において成立している《cogito》が、さまざまな思惟様態として成立することが出来るのは、《sum》——《cogito》がその場に限界づけられ、その場に出で立っておる——において実在する諸対象が、自己の存在（sum）を通して、さまざまに自分自身を表現してくるが故に、その映しとして《cogitatio》は、公の事実として成立しているのであり、従ってまた、《sum》において実在している対象が「思惟するもの」の内に《sum》を通して自己を表現してくる内容・観念は、決して「自分の前に立てるといふ仕方から自分に向けて立てる、表象する——という意味でわがものとする」といふようなものではなく、その自分が基準であるところか、逆に自己の《cogitatio》がそれを——客観的な、実在するもの——正確に映し出しているか否かが問われるものであるのである。どこまでも対象の存在とその本質を尊重するものとなっているのであり、つまりデカルトにおける「知覚」とは「わたくしの考えから独立なものそのものの受領（perceptio）」である。ハイデッガーの《cogitare》は、その《cogito》が《sum》によって根源的に制約・規定されておらず、また《cogito》が《sum》の場に出で立っているが故に、対象（蜜蠟）の実在する場にあるが故に、《sum》に基づき、それを通して対象の存在と本質の自己表現として、さまざまな知覚された観念が実在的なものとして「思惟するもの」の内に出現しているのであり、それを映し出すものとして、さまざまな cogitatio が現成しているのであることをまったく理解していないものになっているのである。

次にハイデッガーが「cogitareは dubitareである」とデカルトの言及が「cogitatioの本質」を示すものとなっている点を問題とする。即ち「cogitareはいつも懸念（Be-denken）という意味での《思惟》であり、しかも疑問の余地のないものだけを保障されたもの——そして本格的な意味で表象されたもの——として承認しようと心懸けて考える懸念としての思惟である。cogitareは、その本質上、懸念する表象、慎重に吟味し検算する表象であり、dubitare（疑うこと）なのである。」つまりそのことは「表象する（前に立てる）ことは確める（Sicherstellen）ことであり……本質上懸念である思惟は、何事であれ、疑問の余地のないものという性格を帯び、懸念としての思惟が《処理済み》として、すでに決算がついたものとして自分の前で証しを立てたものでなければ決して保障された確実なもの——真なるもの——として容認しない。cogitatioという概念においては、いつでも、表象は表象されるものを表象する者へ向けて引き立て、こうしてこの表象者が表象者としてその表象されるものをそのつど《引き据え》て釈明を求め、すなわち拘留して自分のために取り押え、領取し、保障する、——という点にアクセントがおかれている。」——ここでもハイデッガーは cogitare を考察するのに、唐突にすでに成り立ったものとしてそれを考えており、従ってその cogitare が限界づけられている《sum》のことが、それ故に《sum》という場所に実在する対象のことが視野にはいっておらず、その《sum》に於てある対象の自己表現によって《sum》に基づいて、《sum》を通してその映しとしてのさまざまな《cogitatio》が成立するのであることを理解していないが故に、cogitareの積極的限界づけである《sum》から浮き上がっている分だけ、その《cogito》に重心がかかりすぎることになり、超越的な対象の自己表現によって《sum》を通して《sum》に於て成立している《cogito》のなかに対象及びその本質が内在しているのであり、その内在する対象の自己表現である思惟や観念が、我々の《cogito》がそれを正確に写し出しているかが絶えず問われているのであり、《sum》を通して表現されたものが、我々の《知覚》の真理基準であり、ハイデッガーの《cogitare》が《dubitare》であるという場合、それらの点がまったく逆転しているのである。即ち「本質上懸念である思惟は、何事であれ、疑問の余地のないものという性格を帯び、懸念としての思惟が《処理済み》とし、すでに決算がついたものとして自分の前で証しを立てたものでなければ、決して保障された確実なもの——真なるもの——として容認しない」と。デカルトにあっては「わたくしがきわめて明瞭かつ分明に知覚するものはすべて真実だ」ということが認識の一般規則であるが、従って《cogito》が根底的に限界づけられている《sum》に於て実在する対象の自己表現という客観的なものに

認識の成立根拠があるということなのであるが、ハイデッガーの場合は、《sum》に於て実在する対象との関係において《cogitatio》が《sum》に極限されたものとして成立していることが理解されていないので、表象する自己（ego）に全ての重心がかけられざるをえなくなっている、という本末転倒がおこっているのだ。デカルトにあって、徹底して疑うという方法は、決して「疑問の余地のないものだけを保障されたもの——そして本格的な意味で表象されたもの——として承認しようと心懸けて考える懸念としての思惟」であるどころか、cogito を超えた・主観性を脱した客観的な事実・実在する対象をめざす思惟であるのだ。

さらにハイデッガーが「cogitatio のひとつの本質的特徴」と言う「すべての ego cogito は cogito me cogitare である、すなわちすべての《私は或るものを表象する》は、同時に、《私を》、表象する者である私を表象する（私が或るものを前に立てることにおいて、私の前に立てる）」、と主張する点を問題とする。この《cogito me cogitare》は、『省察』の、「第二省察」の、「存在する私は cogitare を本質的属性とする、思惟するものである」が確立された後の、その「思惟するものとは何か」が問題となり、その「思惟するもの」をさまざまな cogitatio として現象するものである、と説明し、それらが「真実に存在し、わたくしの考えの一部をなす」ことの論証を行っているなかで出てくる事柄である。即ち「……想像するのをもまた同じわたくしである。なぜならよしたとえばわたくしの想定したとおり、想像されたものはどんなものでも全然真実でないとしても、想像力そのものはなお依然として真実に存在し、わたくしの考えの一部をなすからである。最後に、その同じわたくしがまた、感覚するもの、もしくはいわば感覚を介して物的なものに注意するもの、すなわち、実際光を見、音響を聞き、煖かさを感じるものなのである。これらのものは虚偽である。なぜならわたくしは眠っているのだから。しかしたしかに見る、聞く、あるいは煖まる、とわたくしが思う（videre videor, audire, calescere.）、このことは虚偽ではありえない」（AT. VII. P. 29）と。そして「第二省察」の終りのところで「というのは、わたくしが見ているものは真実に蜜蠟でないということはある、いなわたくしが見るための眼を有たないということすらありうる、しかしわたくしが見る以上、あるいは（わたくしは実際同じことだと思っただが）わたくしが見ると考える（cogito me videre）以上、考えるわたくし自身が何ものかでないということはけっしてありえないから。」（AT. VII. P. 33）と出て来る。——以上のところを踏まえて、ハイデッガーは「すべての ego cogito は cogito me cogitare である」と語っていると思われる。ハイデッガーの《cogito me cogitare》で強調したいことは「すべての《私は或るものを表象する》は、同時に、《私を》、表象する者である私を表象する（私が或るものを前に立てることにおいて、私の前に立てる）。いかなる人間的表象も、誤解されやすい言い方で言えば、《自己》表象である」ということである。もう少し詳しい彼の説明を聞くと、「表象する自我は、いかなる《私は表象する》においても、遙かに本質的に且つ必然的にあわせ表象されているのである。すなわち、いかなる表象されたものも、それへ向けて且つそれへ立ち帰って、そしてその前へ引き立てられる当のものとして、あわせ表象されているのである。……すべての表象は、表象さるべき対象や表象された対象を、表象する人間に向けて呈示するのであるから、表象する人間は、この特有な目立たない有様で、《あわせ表象されて》いるのである。……表象されたものは誰に呈示されるかという、それはそのように表象する当の人間に呈示されるのであるから、いかなる表象においても、表象する人間が介在してくる——それもあとからではなく、初めから、すなわち表象する（前に立てる）者である彼が、表象された（前に立てられた）ものをいつも自分の前に引き立てるという仕方である——介在してくるのである。表象する人間は本質上、表象することの内部で、表象されたものの許にすでに立ち会っているのであるから、すべての表象には表象そのものが表象する者の視界の内で遂行されるという本質的可能性が含まれているのである。……すべての表象において、表象する者とその表象とがあわせ表象されているという誤解されやすい言い方は、真実には、表象者が表象の構成に本質的に帰属しているというまさにこの帰属性を表現しようとするものなのである。——そのことを言いかえて、人間の意識は、本質上、自己意識であるということもできる。……このような事物や対象についての意識は、本質上、そしてその根拠においては第一に、自己意識であり、そして、対象についての意識は、自己意識としてのみ可能なのである。このように標識された表象にとって、人間の自己は、根底に横たわるものとして本質的である。すなわち自己は、

subiectum (基体)である。」そしてハイデッガーは、この「《cogitoは cogito me cogitare である》という規定の内容と射程は「認識と思惟だけでなく、今あげたすべての作用様式」に及ぶとして、「すべての作用様式は、このような表象のうちにもその存在をもち、そのような表象であり、——cogitationes (表象)なのである」と語る。そして『哲学原理』(1・9)の「思惟とは何ものであるか」のデカルトのその定義が、以上の考察によって理解できるとする。その原典のハイデッガーの独訳では次の如くなっている。「私は、cogitare という名称で、自分自身とともに意識しているわれわれにとって自分の内で推移するすべてのものを、しかもそれをわれわれが、ともに意識しているかぎりで、指すことにする。したがって認識すること〔理解すること (intelligere)〕、意志すること、想像することだけでなく、感覚することも、ここでは、われわれが cogitare と呼ぶものと同じである」と。——我々はハイデッガーの《cogito とは cogito me cogitare である》という cogitatio の本質の理解に関して、デカルトの省察のコンテクストを踏まえられないものであり、デカルトの《cogitatio》とハイデッガーのそれとは本質的に異なっていることを指摘しなければならない。「思惟」ないし「表象」という言葉の分析によって、思惟・表象という事実を推測しようというのであるから、デカルトの省察の歩みを追思惟することを必要としないのであろう。「第二省察」において、たしかに《cogito》の確實不可疑性を一旦はデカルトは見出し出したと思ったのであるが、しかしながらそれにもかかわらず「わたくしの精神はあてどなくさまようことを好んで、真理の垣根のうちにとどまることに堪えない」ということ、そのような《cogito》の本質的な虚しさをどうしても払拭することができなかつた(ここに近代精神の健全さを我々が見るのである!!)。それ故に主観的に確實不可疑と思われた《cogito》を疑いの中に引き込まざるをえなかつた。その極に《ego sum, ego existo.》を発見した。「私はあった」、「私はある」、「私はあるだろう」と三つの時称でそれを表現し、その《cogito》が《sum》において根底的に限界づけられ、制約されていることを指し示した。そしてその存在する私から《cogitare》を本質的属性とする《cogito》は切り離すことができないことを発見し、存在する私は思惟するもの (res cogitans) である。次に「思惟するもの (実体)」である私は、さまざまな思惟様態 (cogitatio) として現象するものであるとして、それらが「真実中存在し、わたくしの考えの一部をなす」ことを、つまりそのようなものとしてさまざまな思惟が、《sum》という根源的な制約のなかで、《sum》という場所に実在する対象との関わりにおいて、《sum》を通して、客観的事実として成立している。さまざまな思惟が実在性をここに回復したのである。この《cogitatio》のなかに「感覚すること」も含まれるとして、その論証において、《videre videor, audire, calescere (見る, 聞く, 煖まる, とわたくしは思う)》つまりハイデッガーの言う《cogito me cogitare》という言及があるのである。従ってこの《cogito me cogitare》についてのデカルトの真実の意味を解釈するためには、《sum》の発見以降の省察の過程を踏まえねばならない。ハイデッガーは、そのような省察の過程を無視して、すでに成り立ったものとしての《cogito》——あてどなくさまようことを好む、本質的に虚しいものであるというデカルト的問題意識をぬきにした《cogito》——を前提として「すべての《私は或るものを表象する》は、同時に、《私を》、表象する者である私を表象する (私が或るものを前に立てることにおいて、私の前に立てる)。いかなる人間的表象も……《自己》表象〔自己意識〕であり、」「事物や対象についての意識は、本質上、そしてその根拠においては第一に、自己意識であり、そして対象についての意識は、自己意識としてのみ可能なのである。このように標識された表象にとって、人間の自己は、根底に横たわるものとして本質的である。すなわち自己は、subiectum (基体) である」と解釈する。しかしながら、デカルトが《cogito me cogitare》で言わんとしていることは、つまり「見る、聞く、あるいは煖まる、とわたくしは思う」ということで指し示していることは「私は感覚するものである」つまり《sum》(自己の存在)において根底的に限界づけられたものとしての《cogitatio》のなかに「感覚する」ということも含まれ、そのようなものとして客観的な事実として成立しているということ、そしていわゆる蜜蠟の分析のところを視野に入れるならば、《sum》——《cogito》がそこに立っているその場所——に蜜蠟も実在するのであり、その存在と本質との関係において、つまり《sum》を通しての対象の自己表現によって「私が感覚する」ということが成り立っているのである。従ってデカルトは「対象についての意識は、自己意識としてのみ可能である」とか「私は cogitatio という名称で、

自分自身をともに意識しているわれわれにとって自分の内で推移するすべてのものを、しかもそれをわれわれがともに意識しているかぎりでは指すことにする」とかは決してそこでは言及していない。そこでは「強いといえば、この場合感覚のほかに、感覚することそのことと区別されるのはただ感覚するわたくしの存在そのものであって、何かもう一つの、わたくしの思いではない。「感覚するとは、感覚するとわたくしが思うことだ」というのは、ただ、感覚することと、存在するわたくし自身との、間髪を容れない、しかし明確に区別されていて決して融合してしまうことのない、本質的な関係を「思う」という言葉で言い表わしたまでのことにすぎない」（滝沢克己）のである。従ってハイデッガーの《cogito me cogitare》についての解釈は、《sum》という根源的制約の下に《cogito》が成立しているということが全然その視野にはいていない故、要するに《cogito》・《cogitatio》が、客観的事実として成立する根拠である《sum》を《cogitatio》と言う時に見ていないので、つまりデカルトの省察の歩みを考慮せずに抽象的に《cogito》を考察しているところから必然的に生じていることである。「自己意識」が「対象についての意識」の「根拠」であるとか、「自己は subiectum（基体）である」とハイデッガーは《cogito me cogitare》の分析から取り出すのであるが、その解釈は、cogitatio 成立の絶対的限界である「自己の存在（sum）」を指し示すべきであるのだが、その思惟の成立の根拠が視野にはいていないので《cogitatio》のなかに持ち込んでしまったものにすぎない。我々が《cogito》を意識したり、反省したり出来るのは、その《cogito》に「自己意識」が含まれているのでそう出来るのではなくて、《sum》に直接的に限界づけられたものとして、《cogito》が成立しているが故にそれが可能であるのだ。従ってハイデッガーが「思惟とは何か」についてのデカルトの定義に於てわざわざ「自己意識」を読み込んで「自分自身をともに意識しているわれわれにとって」と強調するのも、《cogitatio》成立の絶対的制約である「自己の存在（sum）」が理解されていないことからくる不必要な強調である。さらにハイデッガーが《cogitatio》を抽象的にしか考察していない、事実をどこまでも見つめることよりも言葉の分析に拠る所をおいていることの証拠として、ハイデッガーは「表象する自我（ego）は、いかなる《私は表象する》においても遙かに本質的に且つ必然的にあわせ表象されているのである。すなわち、いかなる表象されたものも、それへ向けて且つそれへ立ち帰って、そしてその前へ引き立てられる当のものとして、あわせ表象されているのである。」「表象する人間は本質上、表象することの内部で表象されたものの許にすでに立ち会っているのであるから、すべての表象には、表象そのものが表象する者の視界の内で遂行されるという本質的可能性が含まれているのである」と語るのであるが、この「表象者（ego）が表象の構成に本質的に帰属している」ことも、彼がデカルトの言う《sum》を見ていなかった結果である。ハイデッガーは「（ここでは自我的なものは本質的でないという点からみれば）ego による《自我》の強調をも削除したときに」と一応は《ego cogito》から《ego》を削除できるというのであるが、それは《cogito》のなかにすでに《ego》が含まれているからそういったにすぎないのである。実際に、J.-P. サルトルは「自我の超越」（La transcendance de l'ego）の「反省意識としての《コギト》」に於て、「《我れ》は反省にたいして、反省された意識としてはあらわれず、反省された意識をつうじてあたえられる。」として「《我れ》は意識の形式的な構造」ではない。つまり「非反省的意識のなかには、《我れ》は存在しなかったのだ」（『哲学論文集』（人文書院）所収の竹内芳郎訳による）と語っている。また西田幾多郎も「自己は何処までも自己自身を否定する所にあるのである」（全集第11巻「デカルト哲学について」）と言うのである。Cogito が根底的に限界づけられる《sum》に於て、それが限界づけられているところに自己はあるのである。

最後に《cogito, ergo sum.》という命題についてのハイデッガーの解釈、つまり「cogitare は per-cipere であり、cogitare は dubitare であり、cogito は cogito me cogitare である」と言う「cogitatio の本質・表象の本質」に即せばそれは《cogito sum》とすべきであるという解釈、デカルトのそれとは異なるそれを検討する。《ego cogito, ergo sum.》という命題は「sum（私は存在する）を目標にし、すなわち私が存在するという認識を」「私が、すなわち表象の表象者としての《私》（ego）が存在するということを」めざしている。しかしそのために「推論する論証法は必要でない。」「人間が或る対象を表象するときには、対象として対向して前に立てられ（表象され）たものによって、その対象が《それに対向して》立ち、《それの前に立てられて》いる

当のもの——すなわち前に立てる（表象する）者——はすでに自分に呈示されているのであり、したがって、人間は表象者たるかぎり、この呈示によって自分自身に向かって《私》とすることができるのだからである。《私は存在する》に含まれる《私》——すなわち前に立てる表象者——は表象において且つ表象にとって、表象された対象におとらず既に知られているのである。私は——《私は表象する者である》という有様で——すでに的確に表象に呈示されているのであって、このように表象者がかれ自身に呈示されていることの的確性には、いかなる妥当な論証も決して及びえないのである。」従って「《私は存在する》は、《私は表象する》をもとにして推論的に知られるものではなく、むしろ《私は表象する》がその本質上、《私は存在する》を——すなわち表象する者を——私にすでに呈示しているのである。」従ってデカルトの命題から「この紛らわしい《ergo》を除去しても、それは十分な理由があつてのこと」となる。かくして「ego cogito, ergo: sum とは、私は表象する、《そしてこのことの中には》存在するものとしての私が《含意されており》、この私が《その中へ表象そのものによってすでに置かれ立てられている》ということである。……《ergo》で述べようとした事柄は、この言葉を省略し、その上（ここでは自我的なものは本質的でないという点からみれば）egoによる《自我》の強調をも削除したときに、もっとも鮮明に表現される。そうすると、あの命題は、cogito sum ということになる。」つまり《私は表象する》に《私は存在する》は「それ自身において本質的に相属し合」っているということの意味している。換言すれば「私の思惟の事実から私の存在が帰結する」ということである。さらにこの《cogito sum》は、次のことを含んでいる。「私は表象する者として存在するということが、たんに私の存在が本質的にこの表象によって規定されているだけでなく、私の表象は基準的な repraesentatio として、表象されたいかなるものの現在性（Präsenz）についても、すなわち表象において志向されたいかなるものの臨在性（Anwesenheit）についても決断を下し、すなわちひとつの存在者としてのその存在を決定するということが、つまり「それ自身に本質的に表象（呈示）されている表象が、存在を《表象されていること》として、そして真理を確実性として定立するということが、含意している。従って「すべてのものがそこをゆるぎない根拠として据えなおされるころのものは、表象そのものの全き本質である。」従って「この命題そのものが subjectum——すべての根底に横たわっているもの——」とすることができる。そしてさらにこの命題が「cogitatio 自身の領域で且つ cogitatio によって呈示された subjectum」を、つまり「主体のうちなる主体」としての「表象者」を定立する。「デカルトが cogito sum という命題に sum res cogitans という定式をも与えることができるのは、このためである。」この「sum res cogitans とは、私は思惟という性質を具えているひとつの事物である、ということではなく、私はその存在様式が表象に在する存在者であり、そしてこの（前に立てる）表象はそのように表象する者自身をも、表象されていることの中へ引き立てるのだということなのである。この存在者は私自身がそれであり、……この存在者の存在は前に立てられ（表象され）てあることに、そしてこれに属する確実性に、その本質をもっている。しかしだからといって、私は《たんなる表象》——たんなる思想であつて、本当に現実的なものではないのだ、ということにはならない。その趣旨は、res cogitans としての私自身の持続的存立は、（前に立てる）表象が確かに確立されていることに存し、自分がそれに即して自分自身の前に連れ出されていることの確実性に存している、ということである。……表象そのものにおいて確かめられた表象する者の存在は、表象されたもの——しかも表象されたものとしての——存在にとっての基準である」と。——結局のところハイデッガーの「私が存在する」「表象者が存在する」ということは、最後の引用でハイデッガー自身も語っているように「res cogitans としての私自身の持続的存立（Beständigkeit）は、（前に立てる）表象が確かに確立されていることに存する」という様に「私は表象する」「私は思惟する」に依存しているのである、つまり「私は存在する」とは、「私は思惟する」を真実を超えたものではないという意味で主観的なもの、「客観性（Objektivität）」或は、「表象されたもの（Vorgestelltheit）」でしかない。デカルト自身そのような誤解を与えるような表現をしている。即ち「思惟は或るときは行為として、或るときは能力として、また或るときはこの能力をうちに有する事物として解される」（福居純訳、AT. VII. P. 174；AT. IX. P. 135）とか「自己の有する自由を使用する精神は、その存在について極めて少しでも疑い得る一切は存在しないと仮定するが、自身はしかし存在せざるを得な

いことに気づくのである」（三木清訳 AT. VII. P. 12；AT. IX. P. 9）とか。ハイデッガーの解釈も「私は表象する、《そしてこのことのなかには、存在するものとしての私が《含意されており》、この私が《その中へ表象そのものによってすでに置かれ立てられている》ということである」ということに基づくので同じことである。しかしながら『省察』における「私はある、私は存在する(Ego sum, ego existo)」は「私は思う(cogito)」を超えた、つまり《cogito》のあてどなくさまよひ歩くことを好み真理の垣根のうちにとどまることに堪えない」その本質的な虚しさの故に、それをさえ疑いの中に引き入れた極に、その存在そのものによってデカルトはそれを発見したのである。この《sum》によって根底的に限界づけられることによって《cogito》は主観の外に出て立つことができたのであり、《sum》という開かれた場所に根づいた公の事実となったのである。ハイデッガーは《sum res cogitans》を「私は思惟という性質を具えているひとつの事物である、ということではない」と言っているが、《sum res cogitans》は「実体」であり、決して主観的な存在ではなく、開かれた《sum》という場所に客観的に成立している事物であり、「蜜蠟」が《sum》に於て実在しているのと同じように実在しているものである。従って、《cogito, ergo sum.》を解釈するのにハイデッガーは『省察』に拠らず『哲学原理』に拠っているが故に、決定的な《sum》をデカルトが発見していることを読み取ることができなかったのである。ここでも《cogito》成立の絶対的制約である《sum》が忘れられているが故に「res cogitansとしての私自身の持続的存立は、（前に立てる）表象が確かに確立されていることに存し、自分がそれに即して自分自身の前に連れ出されていることの確実性に存している」というが、その確実性は思惟の内部のそれ、主観的なものでしかなく、さらにはハイデッガーは《cogito, cogitare》をすでに成立しているものとして、《sum》との、従ってまた《sum》において実在する対象との関係なしに、《cogito》を中空に立てることから出発しているのであるから、いくら「私は存在している」ということを強調したところで、デカルトの意味とはまったく異なった主観的なもの、「客観性 (Objektivität)」でしかそれはないのである。従って、この《sum》を見て取ることが出来なかったのがハイデッガーの《cogito, ergo sum.》の解釈が《cogito sum》であるとならざるをえなかったのも、《sum》が表象・思惟によって規定された、主観性を超えたものでないからである。デカルトの場合は、《cogito》を疑いの中に引き込んだ極に発見された《sum》によって《cogito》が根底的に限界づけられていることから出発し、その存在する私は《cogitare》を本質的属性とするものであり、従って存在する私は《res cogitans》(実体)である。この様な発見の過程をデカルトは《cogito, ergo sum.》で表現しているのであり、単なる命題ではなくて事実の発見をそのように定式化しているのである。従って《ergo》は《cogito》が《sum》によって規定されており、《sum》は《cogito》とは次元を異にするものであることを明確に区別するためにはならないものであるのだ。そして、《sum》に《cogito》は切り離しがたく結びついているのである。すでに我々は見たのであるが、滝沢克己は「《cogito, ergo sum.》というデカルトの有名な言い表わしは、事実としてわれわれ各自において証しせられるこのわたくしというものそのものの生きた真実相をありのままに言い表したものと考えてよい……事実存在するものとして潜在的な何もかも含むことなく現在の一点に閉じられたわたくしが、それにもかかわらず、事実として必ず考えるわたくしだというのである《cogito, ergo sum.》は推理ではなく直観だとデカルトがいった時、それは、cogito と sum のいわゆる体験主義的・直観主義的な同一視ではなくて、むしろただこのような、わたくしという事実そのものの必然的な在り方の、言いかえればわたくしという事実的存在に本質的な約束もしくは理路の、ありのままな承認を意味していた。それだからこそかれは、単なる論理主義と形而上学的独断の危険を冒して敢えて ergo と言い、cogitatio は ego という実体の属性だということができたし、またいかなければならなかったのである」と解するのである。ハイデッガーは、デカルトの近代精神を積極的に示す『省察』のデカルトではなくて、通俗的に理解されるデカルトを「表象」の分析によって詳細に論じたものにすぎない。デカルトを解釈する方向が最初から決められていたのである。近代の主観主義・主体主義の哲学の、従ってニーチェの先駆者であるという枠を設定してしまっていたのである。我々は『存在と時間』に出てくる《cogito sum》が何を意味しているかも理解したことになる。

要するに以上のような《cogito, ergo sum.》についてハイデッガーの解釈が出てくる理由はハイデッガーが、

デカルトの『省察』に於て取り組んだ根本問題が自己そのものの問題 (en moi-même) にあることを見ていない。或はデカルト哲学は存在の問題を問題にしているのではなくて、その一歩手前である〈cogito〉(人間的〈自我〉=Subjekt) に還って来たのにすぎないとハイデッガーは見なしているのだ。即ち、ハイデッガーはデカルトの問題を次のように押えているだけである。「近世的形而上学において、いかなる根拠と地盤が求められるのか。形而上学の伝統的な主導問題は、存在者とは何であるかというのであるが、この問いが近世的形而上学の開始に当って、方法への問いに転化する。それは人間自身によって且つ人間にとって、或る無条件に確実に安全なものが求められ、真理の本質が画定されるその方途への問いに転化するのである。存在者とは何であるかという問いは *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (真理の無条件でゆるぎない根拠) への問いに転化する。…人間が真理の根拠を自分自身で発見し確保しようとする権利主張は、聖書の=キリスト教的な啓示の真理と教会の教義による第一級の拘束から人間が離脱してきたあの解放から発源するものである。……ここでは、自由であるということは、全ての真理に基準を示す救済の確信のかわりに、人間が新しい確実性を定立し、これによって且つその中で、人間が自分を持って自立する存在者としての自分自身を確かめられるようになるということの意味する。……つきつめて言うと、新しい自由は人間が自分自身に法則を課し、自分を拘束するものをみずから選択して自分をそれに服従させることにある、ということになる。」と。デカルトをせいぜいカントの先駆者、自己そのものの問題を避けた哲学者のそれとしかハイデッガーは見えないのである。そのような問の答えとしては〈cogito sum〉で十分であろうが、デカルトの『省察』での根本問題はさまよい歩くことを好み真理の限界の内にとどまることに堪えない〈cogito〉の真実の限界の問題、つまり自己そのものの問題〈sum〉にあったのだ。

[ハイデッガーの原典 NIETZSCHE II に関して、本学部の中島秀憲教授より色々教示にあずかりました。この場をおかりして感謝の意を表します。]

6) ⑥ PP. 361-365

7) AT. VII. PP. 34-35 ; AT. IX. P. 27

8) ⑥ PP. 365-366

9) ⑥ PP. 366-368

10) ⑥ PP. 368-370

[以上]

本論稿は日本学術振興会の科学研究費補助金(基盤研究(C) 課題番号19520036)による研究成果の一部である。