

## 読むことと考えること ——『方法序説』——

小澤次郎

抄録：本稿は、聖典および哲学上の名作の読みを通して、古今東西の「叡智」に触れることを目的とする。ここでは『方法序説』における「良識」と「コギト」を検討する。

キーワード：デカルト、『方法序説』、コギト、存在、良識、理性、精神、『莊子』、齊物、私、実存主義、福澤諭吉、身分、分限。

### 1 思うか？ 考えるか？ それの問題だ

当紀要も刊行されて、二十周年記念を迎えたという。大慶の至りである。かく申す小澤もいつの間にか白髪頭になり、知命の年齢を超えてしまった。半世紀も生きていますと、ますますこの世の不思議に魅了されるようになったのは、やはり寄る年波に勝てず頭が致命的にボケはじめているのだろう。

日ごろ、当たり前とみているものごとでもよくよく観察してみると、じつに不思議にみちている。このことは何も自然科学の分野に限ったことではあるまい。たとえば、誰もが聞いたことの覚えのある『平家物語』の冒頭に「祇園精舎の鐘の声、諸行無常の響きあり」なる一節があるけれども、祇園精舎に梵鐘の無かったことはあまり知られていない。印度から欧羅巴に目を向けてみよう。モーツァルト Mozart (1756～1791) がサリエリ Salieri (1750～1825) に殺されたとする巷間の伝説から『アマデウス』という演劇ができて、ハリウッド映画にまでなって全世界でヒットした。ご覧になった読者も多いだろうと思う。しかしモーツァルトの署名を注意してみるかぎり、ミドル・ネームはあくまでアマデウ Amadeu であって、タテに読んでもヨコに読んでも、アマデウス Amadeus (神に愛されるという意味) となっていない。なるほど何ごととも考え次第で、たとえ「ス」が欠けていたとしても「マ」が抜けてないだけ、ましといえる。では、日本に目を向けるとどうだろう。大正九(1920)年六月「赤い鳥」誌上に発表された小説『杜子春』では物語のはじまる場所が、藍本となった唐代傳奇『杜子春伝』(明治書院 1971:356-375)の長安(西安)から、いつの間にか洛陽に変更される。理由は今もって

はっきりとはわからない。まさかの方がラクヨウなどと不届きなことを澄江堂先生(芥川龍之介:1892～1927)の考えるはずもなかろうが。……と、愚にもつかないことを書き連ねてゆくと、兼好法師のいう「あやしうこそものぐるほしけれ」となって、いつになったら筆を擱くのやら我ながらはなはだ心もとないことなので、そろそろ本題にもどる。

\*

デカルト Descartes (1596～1650) が西暦1637年に著したとされる『方法序説 Discours de la méthode』にある有名な一節《Je pense, donc je suis.》「われ思う、ゆえに我あり」は、健全な批判精神にもとづいた理性の確立という、近代思潮の黎明を告げるメルクマールとして、今もひろく人口に膾炙する。

ところが、永年にわたって親しまれた「われ思う、ゆえに我あり」の翻訳がきわめて不適切であるとの批判的な意見が年々支配的となって、ついに「私は考える、ゆえに私はある」(野田 1974:43, 山田 2010:56)という翻訳が一般的に用いられる次第となった。「私は考える、だから私は有る」(白水社 1973:39)や「私は考える、ゆえに私は存在する」(谷川 1997:46)などがあるが、いずれも「思う」から「考える」に変更となった点では同じである。

翻訳を動詞「思う」から動詞「考える」へと変更した最大の理由は、動詞「思う」と動詞「考える」との意味の違いにある。動詞だけに、どうしようとはばかり、悩んでもいられないので、検討に移る。すなわち、動詞「思う」と動詞「考える」との意味の違いについては、国語学者の大野晋(1919～2008)の著した『日本語練習帳』(1999:2-7)のなかに、とても明快にして秀逸なる

説明がある。これを要約すれば、以下のようになるだろう。すなわち、動詞「考える」はあれこれと比較対照をする思考過程の経緯をふくむが、動詞「思う」にはそれが無い。ここに決定的な違いがある。たとえば、「今日の献立<sup>こんだて</sup>を考える」という表現を、例に挙げてみる。すると献立の候補——甲案「カレーライス」、乙案「ピフテキ」、丙案「餃子<sup>ぎょうざ</sup>」、丁案「スキヤキ」などと、どれも価格高騰の折から憎々しげに肉類にこだわってしまったが、とにかく甲案から丁案まで、献立の候補をあれこれと頭の中に思い浮かべて比較対照をしているのである。ところが、それに対して「今日の献立を思う」という表現を、例として考えた場合、この表現だと日本語のネイティブとしては、もちろん言わんとするところはわかるつもりだけれども、いささか違和感のある言い回しなのである。

なぜ違和感があるのか。この「今日の献立を思う」という表現は、本来、頭の中でいくつかの料理を具体的に献立の候補として思い浮かべて比較対照をしているはずなのに、それにも拘らず、動詞「思う」を用いたことで、献立の候補となる料理の比較対照など、まったくしていないかのようなニュアンスのある表現になったからである。だから妙な違和感があったのである。では、今度は逆の例も、考えてみよう。たとえば、「ふるさとを思う」という場合、これが自然な表現に感ぜられるのは、誰にとっても普通ふるさととはひとつだからである。まさか頭の中で複数のふるさとの候補地をあれこれあげて比較対照するなど、尋常な状況では通常考えられることではないからだ。「ふるさとを思い出す」という意味で「ふるさとを考える（あるいは考え出す）」という表現が使えないことも、これまでの説明によって、明白だろう。もちろん「ふるさとの未来における在り方を考える」という意味でなら、文脈によって「ふるさとを考える」という表現を違和感なく使うことが可能だといえる。

\*

動詞「思う」と動詞「考える」との意味の違いを理會したうえで、あらためてデカルトの「私は考える、ゆえに私はある」をみてみよう。デカルトのいう《Je pense》における動詞《penser》は、どういう意味で理會したらよいのだろうか。

## 2 疑問のすすめ

デカルトは思索を積み重ねた結果、「私は考える、ゆえに私はある」という確信へと至る。しかし、そのまえに、デカルトの基本的な人間観を把握しておく必要があるだろう。デカルトは『方法序説』の冒頭箇所で、「良識」《le bon sens》をキー・コンセプトとして、基本的な

人間観を明らかにしようと考察する。デカルトの基本的な人間観は、以下のことばに尽きているとよいだろう。

◆仏文：(Reclam 2001：8〔※左記を参考に小澤作成〕)

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée: car chacun pense en être si bien pouvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en tout autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils ont en ont.[...] mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tout les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien.

◆和訳：(山田 2010：18-19〔※左記を参考に小澤作成〕)

良識はこの世で最も公平に配分されたものである。というのも、だれでもそれを十分に備えていると思っているので、他のどんなことにもなかなか満足しない人でさえも、自分がいま持っている以上を決して望まないものだからである。[…中略…]むしろ、それはよく判断して真と偽とを区別する能力、すなわち本来良識あるいは理性と呼ばれているものが、すべての人において生まれつき平等であることを証拠だてているのである。したがって、われわれの意見がどうして多種多様になってくるのかといえれば、ある人が他の人よりもより理性的であるからではなく、ただわれわれがさまざまな道によって考えを導き、同じことがらを考えているのではないからである。というのも、よい精神を持っているだけでは十分でなく、大切なことは、それをよく用いることだからである。

ここでいう「良識」《le bon sens》とは、本文の中に「よく判断して真と偽とを区別する能力」とあることから、「理性」や「分別」に相当する能力とみてよい。もともとデカルトは、人間と動物の違いを、「良識」の有無にあると考えていたわけだから、当然の帰結といえる。勿論、どうして人間には「良識」が公平に(=平等に)配分されているのか等の説明が省かれていることが気になるところである。しかしデカルト流に言えば、自明な

ことなのだろう。これはデカルトの思索を検討するうえで、重要な問題を<sup>はら</sup>孕む。

加えてここで注目されるのは、「良識」が人間に公平に与えられていることと並んで、その「良識」を持ってさえいれば充分だというわけでないことを明らかにして、むしろその「良識」の使い方こそがきわめて重要だと、デカルトが指摘した<sup>こと</sup>である。つまり、「良識」はあまねく人間に<sup>ふた</sup>先天的に賦与されている潜在能力であり、それを上手く用いることができるか否かが肝要であって、それはすぐれてその人間の意識的な努力にかかっているのだ。

こうした近代的な精神の構造は、わが邦が欧米列強の圧倒的な軍事力によって半ば強制的に<sup>もたら</sup>齎されることになる文明開化の時期に、ベスト・セラーとなった福澤諭吉(1835~1901)の啓蒙書『学問のすゝめ』の冒頭にも<sup>うかが</sup>窺えるだろう。

◆本文：(福澤 2008a：11 [※左記を参考に小澤作成])

天は人の上に人を造らず人の下に人を造らずと言へり。されば天より人を生ずるには、万人は万人皆同じ位にして、生れながら貴賤上下の差別なく、〔…中略…〕自由自在、互いに人の妨げをなさずして各々安楽にこの世を渡らしめ給ふの趣意なり。されども今広くこの人間世界を見渡すに、かしこき人あり、おろかなる人あり、貧しきもあり、富めるもあり、貴人もあり、下人もありて、その有様雲と泥との相違ありに似たるは何ぞや。その次第甚だ明らかなり。実語教に、人学ばざれば智なし、智なき者は愚者なりとあり。されば賢人と愚人との別は、学ぶと学ばざるとに<sup>よ</sup>由つて出来るものなり。

◆大意：

天は、人間の身分の上に人間をつくらないし、また、人間の身分の下にあたる人間をつくらない、と(世の中で)言っている。だから、天から人間を生み出す場合には、すべての人間はみな平等な身分であって、生まれによる<sup>きせん</sup>貴賤や上下の身分の差別がなく、〔…中略…〕思いのままあるがままに、相互に邪魔をしないでそれぞれが安楽に(人間が)この世界を過ごすように(天が)させなさるという意味である。けれども、いま広くこの人間世界をみわたすと、賢人もいる、愚者もいる、貧乏人もいる、金持ちもいる、高貴な人もいる、卑賤な者もいて、その様子はまるで月とすっぽんほどの違いがあるようだが、その理由はまったくもって明らかである。『実語教』という本に、人間は学問をしないと知性が身につかない、知性のないものは愚か者だという。だ

から、賢人と愚者との区別は、学問をすることと学問をしないことの違いによってあらわれるものである。

こうして文献を<sup>けみ</sup>読んでくると、すでに述べたデカルトの「良識」にまつわる思索が描く論理の軌跡と、福澤の展開している思索の描く論理の軌跡とが、奇妙なことに互いに似ていることに気がつくであろう。すなわち、デカルトは人間に平等にそなわっている能力として「良識」をあげた。福澤の場合、人間に平等にそなわるのは「生まれながらに貴賤上下の差別」のない《身分》である。もっとも差別のない《身分》など、もはや《身分》でも何でもない。これにうまく当てはまるように現代のことばで表現すれば、「基本的人権」となるところである。これを《身分》としめしたところに、「私のために<sup>かたき</sup>門閥制度は親の敵で<sup>ござ</sup>御座る」と『福翁自伝』(福澤 2008b：15)で吐露した福澤の真骨頂が窺える。この「この親の敵」というのは、<sup>ひやくすけ</sup>父百助が学問好きで役人としてもきわめて有能であり、豊前中津藩の財政や外交を受け持つ<sup>おおずか</sup>枢要の職である藩の大坂蔵屋敷留守居代として活躍したにも拘らず、<sup>かし</sup>下士身分の家柄のために不遇であり、ついに四十代の若さで過労死したことを踏まえている(平山 2008：1-9)。『福翁自伝』(福澤 2008b：14-15)でも、諭吉が生まれたときに、父百助がこの子を自分の学問と能力次第で評価される坊主にしようかと言った話を、諭吉がのちに母から聞き、父百助の無念と子への愛情を想って、大人になっても涙することが語られる。

さて、デカルトは《良識の有無》でなく、《良識の用い方の善し悪し》のあることを指摘する。これに相当する概念は、福澤の場合、《学問に励むことの有無》になる。注意しておかなければならないことは、福澤の考える《学問》は、当時すでに形骸化していた知識偏重の朱子学ではなく、日本に文明開化を急速に齎することになる<sup>実用</sup>中心の洋学を中核とする「実学」のことである。

だが、もしそうだとすると、ここで大きな疑問が生じてくる。それは、同じ『学問のすゝめ』初篇のなかで「学問をするには<sup>ぶんげん</sup>分限を知ることを肝要なり」(福澤 2008a：14)という福澤の主張を、どう考えればよいのだろうか、という疑問である。ここで述べている「分限」は、福澤の説明によれば、「天の道理に基づき人の情に従ひ、他人の妨げをなさずして我一身の自由を達することなり」という。そうすると、おそらくデカルトの言う「良識」に相当する概念は、福澤の場合では「身分」ではなく、むしろ「分限」であったとみねばならない。けれども、ここで「分限を知る」と書いてある以上、「分限」は自然に人間ひとりひとりに平等にそなわるものといえ

ない。しかも福澤は「天の道理」や「人の情」をすでに自明な常識としている。だからこの文章はわかりやすい印象を与えるものの、これを自分なりに理合しようとする、決して容易でないことに気がつく。

このことは《他人の妨げをせず、自己の自由を達成する》という記述にも当てはまる。たしかにこれも読んでわかりやすい印象を与える。けれども、自分なりに考えてみようとする、意外にも理合していたわけでないことに気づく。たとえば自己の自由を達成しようとするときに、他人の妨げにならないようにしたら自己の自由が達成できなくなった——こうした際に、どうすればよいのか。あるいは、他人が自由を達成しようとしたときに、自己の妨げとなるため、それを妨げようとした——こうした際に、他人に対するこの妨害はもちろん他人の妨げとなるわけだから、この自己の行動は「分限」を知らぬ行為とみなして差し支えないといえるのか。……このように、たちまちにして疑問が過ぎから過ぎへと浮かんでくるのである。

「身分」は社会的に外在する指標だから対象化しやすい。それに対して「分限」は内面の価値判断にかかわる指標のため、曖昧であり、対象化しにくい。このことは目にみえる成果をしめた洋学が「洋才」と言われて、わが邦の文明開化に大きくあざかったことと無関係でないだろう。同じように、「洋才」に対する「和魂」が一見わかりやすい概念のようでありながら、実際には検討してみると明快に説明することが相当に難しいことに気づくのである。

デカルトの『方法序説』から福澤諭吉の『学問のすゝめ』につながる近代的精神の思潮をかいま見ただけでも、日本の近代を考える上で不可避に生じるアポリアの存在が焙り出される。このアポリアは、日本に継承されてきた伝統文化に由来したものと新たに西洋からもたらされたものが否応なく遭遇した結果、たんなる異文化の混合にとどまらず、あたかも《窯変》のごとく異質なものに変容してしまった文化の内実に胚胎するものといえる。

\*

話題をデカルトに戻す。デカルトは『方法序説』において、自分の今までの思索と生活の経緯をふりかえって、「良識」《le bon sens》によって「私は考える、ゆえに私はある」《Je pense, donc je suis.》という認識に至った。このとき、デカルトは真理を探究していった結果、あらゆる事象について個々に真偽を考えてゆく際に、こうして真偽を考える自分自身が存在すること、そのことはどのように考えても疑いえない真実であるという考えに思い至る。そこで、デカルトはこの「私は考える、ゆえに私はある」《Je pense, donc je suis.》を、自分の哲学

を構築するうえでの第一原理とした。

しかし、ここでも改めて考えてみると、以下のような疑問が過ぎつぎに浮かんでくることを禁じえない。

第一の疑問は、デカルトも想定していたものである。すなわち、「考える」《penser》ことでなくとも、「私がある行動をとり、それを私が認識すれば、私が存在する」ということになるのではないか、というものである。これに対してデカルト自身の反論がある。それによれば、単なる行動によって「私が存在する」とした場合は、「私」が本当に現実にその行動をしているのか、あるいは、「私」が夢の中で行動しているの気づかずにあたかも現実にいるかのように誤っているのか、わからないはずだという。このことは、行動による感覚を判断の根拠にした場合に、現実と夢との区別がつかない以上、これは真理ではないというのである。わかりやすく平たく言えば、夢の中で歩いているつもりでも、現実には歩いていない。だから「私は歩く、だから私はある」というのは、前提が成り立たないので、真理ではないということだ。

もしも仮にデカルトが以下に引用する『莊子』〔内篇、齊物論篇〕の「胡蝶之夢」を知っていたとしたら、果たしてどうだったろうか。

◆原文：(金谷 1971:88-89, 岸 2008:126-127, 福永・興膳 2013:91-93〔※左記を参考に小澤作成〕)

昔者、莊周夢爲胡蝶、栩栩然胡蝶也。自喻適志與、不知周也。俄然覺、則蘧蘧然周也。不知、周之夢爲胡蝶與、胡蝶之夢爲周與。周與胡蝶、則必有分異矣。此之謂物化。

◆読み下し文：(金谷 1971:88-89, 森 1994:192-193, 岸 2008:126-127, 福永・興膳 2013:91-93〔※左記を参考に小澤作成〕)

昔者、莊周、夢に胡蝶となる。栩栩然として胡蝶なり。自ら愉(＝愉)しみて志に適ふか、周なることを知らざるなり。俄然として覚むれば、則ち蘧蘧然として周なり。知らず、周の夢に胡蝶となるか、胡蝶の夢に周となるかを。周と胡蝶とは、則ち必ず分あらん。此を之れ物化と謂ふ。

◆現代語訳：(金谷 1971:88-89, 森 1994:192-193, 岸 2008:126-127, 福永・興膳 2013:91-93〔※左記を参考に小澤作成〕)

昔、莊周(＝莊子)が夢の中で胡蝶になった。楽しみに飛びまわる胡蝶である。よろこんで心ゆくまで飛んだためか、自分が人間の莊周であることを忘れた。にわかには夢から目覚めると、まぎれもない元の

人間の荘周である。ところが、荘周はわからなくなった。人間の荘周が夢の中で胡蝶になっているのか、あるいは本当は、胡蝶が夢の中で人間の荘周になっているのか。荘周と胡蝶とは、たしかに区別があるのだろうか。こうした変身こそ「物化 (=万物の変化)」という。

あるいは、デカルトが『莊子』の「胡蝶之夢」を知るだけでなく、デカルトのこの考えを荘周に知らせたら荘周は何というだろうか、などと想像を逞しくするのは、単なる妄想といってすまずことができるだろうか。

閑話休題。私見では、「歩く」について、以上の反論が成り立つとするならば、「考える」場合にも夢と現実の問題はそのまま持ち越されるのではないだろうか。それとも「考える」行動は、「歩く」などの行動とはまったく異なるものなのだろうか。この問題をすすめて考察するために、「私は考える」《Cogito》の問題を、のちほど検討することにしたい。

第二の疑問は、考える「私」と、存在すると認識するに至る「私」は、同じ「私」という言葉でありながら、意味内容は異なっているのではないか、というものである。つまり、《je pense.》の《je》と、《je suis.》の《je》とは、同じ《je》でもじつは違う《je》なのではないだろうか。わかりにくいので、具体例をあげる。《I am not what I was.》という英文を想起してみよう。意味は「(今の)私は、昔の私とは違う」である。このとき、同じ「私」《I》という言葉でも、昔の「私」と、今の「私」とは異なっていると看做すことができる。これと同じようなことが、《je》においてもいえるだろう。考える以前の「私」と、考えた後の「私」とでは、異なっている、という見方である。この問題をすすめて考察するために、サルトル Sartre (1905~1980) の実存主義の問題も、のちほど検討することにする。

第三の疑問は、そもそも私《je》と一人称を用いている以上、最初から私《je》の存在は前提とされているはずで、にも拘らず、「私は考える」から「私は存在する」というのは同語反復による撞着した考え方であるため、奇妙奇天烈な考察といえるのではないだろうか、というものである。この問題は恐らく第二の疑問とかかわるので、その際に言及したい。

### 3 存在と実存

本稿の冒頭に縷々と述べた駄弁を想起してほしい。デカルトの「私は考える、ゆえに私はある」《Je pense,

donc je suis.》の<sup>ラテン</sup>羅<sup>つと</sup>匈語訳として夙に有名な《Cogito, ergo sum.》は、デカルトの哲学を標榜することばとして世界に流布したが、じつはデカルト自身のことばにはない(山田 2010: 234-235)。たとえば、類似した思想の表現として、デカルトはつぎのように述べていることに注意してみよう。デカルトは『省察 *Meditationes de Prima Philosophia*』(山田 2006: 45)において、「私が何かであると考えている間」は、どのようにしても「私を何もものでもないようにすることは、けっしてできないだろう」と考えた結果として、「私は在る、私は存在する」《Ego sum, ego existo.》という命題は「必然的に真である」という。また、『哲学原理 *Principia Philosophiae*』第一部第七節(山田ほか 2009: 65-71)において、哲学における「最初の最も確実な認識」として「われ思惟す、ゆえにわれあり (=私は考える、ゆえに私はある)」《ego cogito, ergo sum.》とある。他にも類似の表現があるが、上記の例を含めてそのいずれもが《Cogito, ergo sum.》でないことが確認されている。なお、「思惟」は《Cogitatio》の翻訳語であることから、本稿では「考えること」と同じと考えておくことにする。

さて、ここで前に述べた第一の疑問を思い出してほしい。その疑問は「私は考える」の代わりに「私は歩く」としても「私はある」と考えてよいのだろうか、というものだった。そこで、そもそもデカルトにおける「私は考える」《ego cogito》という、その「考えること」《Cogitatio》とは、いったい、どういうことなのか、を検討する必要がある。デカルトは『省察』のなかで《私とは何か》の問いかけを通して、「考えるもの」とはどのようなものかを、以下の引用のように具体的に述べる。

◆原文：(Reclam 1986: 86 [※左記を参考に小澤作成])

Sed quid igitur sum? Res Cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.

◆和訳：(山田 2006: 49 [※左記を参考に小澤作成])

しかし、それでは私とは何であることになるのか? 考えるものである。これはどういうことか? すなわち、疑い、理解し、肯定し、否定し、欲し、欲さず、また想像し、感覚するものである。

デカルトにとって、「私」とは「考えるもの」の謂いであり、そして「考えるもの」とは「疑い……感覚するもの」のことだという。重要なことは、デカルトが「考えるもの」として《精神的な活動をする主体》を想定し

ていたらしい、ということである。これは「欲する／欲しない」や「感覚する」を挙げたことから明らかだろう。とするならば、「私は歩く、ゆえに私はある」という命題は、肉体的な活動を根拠にして、そこから「私」の存在を導くために、デカルトにとって、検討に穴のあるものにみえていたに違いない。つまり、現実には歩くのか、あるいは、夢の中で歩いているつもりなのか——これらを肉体的な活動としてみた場合に、《現実》と《夢》という異なる位相における行動と看做すことが可能となる。ところが、「考える」という場合には、それが精神的な活動であるために、現実で考えていようが、夢の中で考えていようが、これらは共に精神という同じ位相における活動といえる。そして、もちろん「私は考える」から導き出されることになる「私の存在」も亦、《精神という位相における存在》と理会できよう。したがって、デカルトの考えを敷衍して肯えていけば、『莊子』「胡蝶之夢」でのように、「私」が「莊周」だろうが、「胡蝶」だろうが、結局のところ、そんなことは重大な意味をもつ問題ではない。なぜなら、「私」という主体に拠る精神的な活動によって、必然的に「私という存在」が精神の位相において明らかになるからである。デカルトにおける《精神》こそが、デカルトにおける「考える」とは何かを検討する上でのカギとなる。

デカルトは『情念論*Les Passions de l'âme*』（野田 1974：109）で「われわれの思考」をつぎの二種類、つまり「精神の能動（活動）」と「精神の受動」とに分けている。前者は「われわれの意志のはたらきのすべて」であり、後者は「われわれのうちにあるあらゆる知覚、いいかえれば認識」であるという。このとき、「私は考える」という事象は、精神の能動（活動）たる意志によってなされる。だから精神によって齎される。それに対して、知覚を現にあるがごときものたらしめているのは、多くの場合、精神ではない。精神のほうが、知覚によって表象される事物から受け取るのである。だから「私は歩く」という事象は、知覚によって齎される認識といえる。このようにみえてくると、デカルトにおける「考えること（＝思考・思惟）」と《精神》の連関性が如何なるものであるか、その全貌が髣髴としてみえてくるに相違ない。すなわち、こうした検討の経緯から、「私は歩く」からは「私がある」を導くことができないのに、「私は考える」《ego cogito》からは「私がある」《ego sum》を導くことができるとする所以である。

次に、前に述べた第二の疑問および第三の疑問の検討にうつる。第二の疑問は、「私は考える、ゆえに私はある」という際に、前に措定される「私」と後に措定される「私」とは、そもそもその内実が異なるものではない

だろうか、というものであった。そして、第三の疑問は、「私は考える……」とすでに言った段階で、「私」を措定せざるをえない以上、「私はある」というまでもなく「私」はすでにあるのだから、これは同語反復に過ぎない撞着した奇妙奇天烈な考察ではないだろうか、というものだった。

たしかに、第二の疑問で提示されるように、「私は考える、ゆえに私はある」の前半部分の「私」と後半部分の「私」とは、同じ「私」といいながらも、異なるものと考えるのが理会しやすいようである。こうした、考える前あるいはその途中にある「私」から、考えた後の「私」へという見方は、実存主義によって、さらに明確に検討された。二十世紀の卓越した思想家の一人だったサルトルSartreは、つぎのように述べる。

◆和 訳：（伊吹ほか 1996：40-42〔※左記を参考に小澤作成〕）

われわれが創造者としての神を考えると、神はたいていの場合、一人のすぐれた職人と同一視せられるのが普通である。デカルト流の説にしろ、ライブニッツの説にしろ、どんな説をとって考える場合でも、意志が多少とも悟性のあとに従うものであること、あるいは少なくとも悟性にともなうものであること、神が創造する場合、神は自分が何を創造するかを正確に知っていることを、かならずわれわれは認めるのである。つまり人間という概念は、神の頭のなかでは、製造者の頭にあるペーパー・ナイフの概念と同一に考えてよい。〔…中略…〕

実存主義の考える人間が定義不可能であるのは、人間は最初は何ものでもないからである。人間はあとになってはじめて人間になるのであり、人間はみずからがつくったところのものになるのである。このように、人間の本性は存在しない。その本性を考える神が存在しないからである。人間は、みずからそう考えるところのものであるのみならず、みずから望むところのものであり、実存してのちにみずから考えるところのもの、実存への飛躍の後にみずから望むところのもの、であるにすぎない。人間はみずからつくるところのもの以外の何ものでもない。以上が実存主義の第一原理なのである。

サルトルの言うように、もしも人間が、基督教のいう通り、神によって創造された存在とするなら、当然のことながら、神の意図に基づいて人間は創造されたために、被造物である人間は定義可能な存在ということができる。けれども、サルトルのいう実存主義では《人間は、神によってではなく、人間によってつくられる》と見え

られている。このとき、事前に何らかの意図をもって人間がつくられたわけではないため、この「人間」は当初「何ものでもない」存在である。ということは、或る意味、人間は《定義不可能》な存在である。それがみずから実存することに気がつくことで、「人間」はみずから「人間」としてつくりあげてゆくことになる。このとき、当初の無自覚な存在としての「人間」と、実存を自覚した「人間」とは、同じ「人間」という語彙で表現されながら、内実は相当に異なるものといつてよい。こうした考え方の根柢には、人間はみずからが思っているほど現実世界の中で特別な存在ではない、という反基督教的な人間観がみとめられる。基督教では世界の中で人間だけが特別な存在である。『創世記』にあるように、人間は神の似姿として創造され、ほかの生物を神に代わって支配することができた。そしてたとえ罪を犯したとしても、眞摯に懺悔し悔い改めることができれば、許されて神の恩寵に浴することもできる。神のメッセンジャーたる天使と異なって、人間だけが自由意思をもち、自分で判断し行動することができる。ちなみに基督教を継承するとする回教においても、こうした人間観は基本的に踏襲される。

おおよそ実存主義の場合、原則、神の存在を前提としない。だから神の被造物として、特別な存在たる人間観も成立しない。けれども、人間を創造するものとしては人間を措定する。その意味で、人間はみずからの主体でもあるとともに、同時にみずからの対象でもあるという《再帰的な存在》となる。わかりやすく言い換えると、人間とはみずから存在しながら、みずからの存在の意味を反省的に考える存在なのである。これを実存という。すなわち、実存とは人間のことである。たとえば、生きているチンパンジーはより幸せに生きようとする点で、人間と同じである。幸せに生きるというのは、美味しい物を望みのままたらふく食べたいとか、好きな異性と結ばれたいとか、健康で長生きしたいとかのことである。しかし、チンパンジーは自分が何のために生きているかということは考えない（と少なくともそのようにみえる）。ところが、人間はときに自分は何のために生きているのか、どうして存在するのか、という生きる意義を考える。その点で人間はチンパンジーと全くといってよいくらいに異なるわけである。存在しながら存在する意味を考えること、これが実存である。

このように検討してみると、人間はみずからを主体としてみることもあるし、みずからを客体としてみるこ

もできることがわかる。日本の能楽で言う「離見の見」も、こうした反省的な精神から生まれたものとみてよいだろう。——人間は実存的な存在として、みずからを自覚する存在である。こうした人間における主体および客体としての「自己」の二重性こそが、言語化されると、「私」という同じことばでありながらもその内実が異なるという表現を可能にするわけである。そして、人間が現実によって対象化されながら同時に現実を対象化する際に、結果的に「私がある」と意識する前に「私」という語をもちいてしまうという、撞着した表現になってしまったわけである。

### 【参考文献】

- 伊吹ほか(1996):サルトル『実存主義とは何か』増補新装版、伊吹\_\_武彦ほか訳、(人文書院)。  
大野(1999):大野\_\_晋『日本語練習帳』(岩波新書)。  
金谷(1971):金谷\_\_治訳注『莊子』第一冊[内篇](岩波文庫)。  
岸(2008):岸\_\_陽子訳注『莊子』(徳間文庫)。  
野田(1974):デカルト『方法序説・情念論』野田\_\_又夫訳、(中公文庫)。  
白水社(1973):『デカルト著作集1』(白水社)。  
平山(2008):平山\_\_洋『福澤諭吉—文明の政治には六つの要訣あり—』(ミネルヴァ書房)。  
福澤(2008a):福澤\_\_諭吉『学問のすゝめ』(岩波文庫)。  
福澤(2008b):福澤\_\_諭吉『新訂 福翁自伝』(岩波文庫)。  
福永・興膳(2013):福永\_\_光司/興膳\_\_宏訳『莊子内篇』(ちくま学芸文庫)。  
森(1994):森\_\_三樹三郎『老子・莊子』(講談社学術文庫)。  
山田(2006):デカルト『省察』山田\_\_弘明訳注、(ちくま学芸文庫)。  
山田ほか(2009):デカルト『哲学原理』山田\_\_弘明ほか訳注解、(ちくま学芸文庫)。  
山田(2010):デカルト『方法序説』山田\_\_弘明訳注、(ちくま学芸文庫)。  
Reclam(1986):René Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia, Lateinisch / Deutsch*. Reclam, Stuttgart, Germany.  
Reclam(2001):René Descartes, *Discours de la Méthode, Französisch/Deutsch*. Reclam, Stuttgart, Germany.

# Readings and Considerations —*Discourse on the Method*—

Jiro OZAWA

**Abstract** : This paper is intended to touch “Wisdoms” now and then in the world through the reading of the Sacred Scriptures and the philosophical Masterpieces. We study on ‘the good sense’ and ‘cogito’ in *Discourse on the Method*.

**Key words** : Descartes, *Discourse on the Method*, cogito, existence, the good sense, reason, spirit, *Chuang-Tze* (莊子), equality, ego, existentialism, Yukichi Fukuzawa, social status, moderation.