

二人の近代人*

—デカルトと漱石—

(I)

紺 田 千 登 史**

はじめに

ふつう、二人の思想家の比較が試みられる場合、両者が同時代か、時代を異にしているかともかく、たいていは一方が他方の思想を継承発展させているか、もしくは逆に批判、否定のうえに自説を展開している、といったケースをとりあげているのがほとんどであろう。また、それがわが国の明治以降にみとめられたようにたとえば、中江兆民によるルソーの、西田幾多郎によるベルクソン、W. ジェイムズの、和辻哲郎によるハイデッガーのというように元来、異文化圏において成立した思想の受容というようなひじょうに特殊な事例をあつかう場合であっても、それぞれの組み合わせのあいだにおける内的な連関を明確にし、浮き彫りにしてゆくというような作業は十分に可能であろう。しかし私がこれから行おうとしているデカルトと夏目漱石の比較のような場合はどうであろうか。両者のあいだにはうえに述べたような意味ではいかなる関連も通常はみとめることはできないであろう。西洋と日本という地理的な違いとか、十七世紀という時代と十九世紀後半から二十世紀初頭へかけての時代との差ということはいうまでもないにしても、そもそも両者のあいだには接点らしいものがまったくみとめることができないのである。『吾輩は猫である』のなかで銭湯の男達の裸姿に驚いたのをきっかけに猫に人間の衣装について語らせている場面があるが、そのなかでふざけ半分に「デカルトは「余は思考す、故に余は存在す」という三つ子にでも分かる

ような真理を考え出すのに十何年か懸かったそうだ。凡て考え出す時には骨の折れるものであるから猿股の発明に十年を費やしたって云々…』¹⁾というくだりや、東大での講義録『文学評論』のなかでJ. ロックの徹底した経験論がいかにかデカルトの生得観念の考えの否定のうえになるものであるかを哲学史の常識にのっとって記述している箇所をわづかにみとめうる程度にすぎない²⁾。しかし東西における近代化を比較したり、それぞれにおいてきわだった仕事を残している思想家たちを批判的に検討していくうちにこのデカルトと漱石という組み合わせが次第にわたしのなかである特別な意味を持つ組み合わせとして強く意識されるようになってきたのである。その理由は正直言ってわたし自身にもまだ十分によく理解できているとはいいがたいのであるが、これまでの時点でこれだけはたしかにいえると考えている点をあげるとすれば、それはまず第一に、両者の幼少年期から青年期にかけての異常とも思えるほどの人生にたいする不信と不安であり、それをなんとしても克服することがかれらに共通して最大の課題となったということ、そしてその脱却のきっかけとなったものがこれまた共通にかれらにとってそれぞれ天職とみとめることのできるような仕事との劇的な出会いであったという点である。むろん、たとえそうした類似点を両者においてはっきりと認めうるとしても、両者がそれぞれまったく独立した状況のなかで育っている以上、そうした問題意識がそれぞれにおいて生まれることとなった理由をまず個別の事象として明らかにしていく必要がある。そしてそのためにわたしとしてはなには

*キーワード：近代化の弁証法的性格、内発的近代化、外発的近代化

**関西学院大学社会学部教授

1) (漱石全集第一巻、岩波書店、272—273頁)

2) (同全集第十巻、66頁、71頁、77頁、173頁)。

おいてもかれらがそれぞれにおいてみずからの生い立ちについて書き残しているものを最初の手がかりとしたいと思うのである。

一、ルネ・デカルト (1596-1650)

1. デカルトとその時代

現存するデカルトの書物のなかでみづからの人生について書き残しているものはなにか、と問われたとき、かれの『方法序説』(以下『序説』と略す)以外のものをあげる人はまずいないであろう。ところでこの書物においてデカルトがその時代にもっともはっきりとふれているくだりを求めるとすればそれはどの個所になるであろうか。わたしはこれには躊躇することなく第二部の冒頭のつぎの文章をあげたい。「そのころわたしはドイツにいた。かの地ではいまだ戦闘は終結を見ていないのであるが、そうした戦闘の機会にわたしはこころをひかれたのであった。…」³⁾戦闘の機会に興味を持ったなどという、すでに青年デカルトのものごとたいする特別な関心のありようをかなりにじませた文章ではあるが、これはいうまでもなく23歳のデカルトが神聖ローマ帝国領内を中心に展開されはじめたばかりの新旧両教義を大義名分とする三十年戦争の戦場に、ドイツの旧教派に属するバイエルン大公マクシミリアン一世の軍隊に一兵士として加わるため西南ドイツにおもむいた当時のことにふれた記事であって、オランダにおける『序説』執筆時の1636年にはすでに40歳の分別盛りを迎えていたデカルトではあったが、この文章を書くことによって18年がすでに経過していたにもかかわらず、この戦争がまだいっこうにその終結の気配さえうかがわせていない様子をも同時につたえることとなったのである。ちなみにこの戦争は1648年のウェストファリア条約の締結の結果、ようやくその結幕を迎えることができたのであった。また、ここでとくにわれわれの関心を引くのは、当時の戦争が新旧両教の教義上の対立を大義名分としていたにもかかわらず、デカルトはこれにはあまりこだわっている様子を見せていない点であろう。ちなみにこの戦場に赴く前

年の1618年(三十年戦争勃発の年)には、かれはオランダのブレダで一志願兵として築城術や兵器製造の技術などを学んでいるのであるが、この軍隊というのはじつはカルヴァン派の新教を旗印とするナッサウ伯モウリッツの指揮下にあったのである。旧教でも新教でもかまわない、自分をさまざまなところへ連れていってくれ、さまざまな人や出来事に出会わせてくれ、ときには命がけの判断を迫るような機会とも巡り合わせてくれさえすればそれでよい、というあたりにどうやらデカルトの本心があったようなのである。もっとも、当時の歴史的な状況からいって宗教上の問題が内政外交上の処理にあたってのたんなる口実としてかかげられた場合もけっしてすくなくはなかった。デカルトが生まれるすこしまえの1593年、かつてなかば強制的に改宗させられていたカトリックからもとのカルヴァン派の信仰へとたち戻っていたフランス国王アンリ四世が、内政上の理由から再度カトリックへの改宗を余儀なくされているし、うへのナッサウ伯モウリッツの場合、かれの父オラニエ公ウィレム一世は、はじめは熱心なルター派の両親のもとで育てられていたが、やがて神聖ローマ皇帝カール五世の要請でオランダのブレダの居城にうつり住むとともに、ブリュッセルの宮廷の執政マルガレータの後見のもとにカトリックの貴族として成長し、さらにそのあとオランダのスペインからの独立戦争を機会として、最終的には、子のマウリッツもそれを引き継ぐこととなったカルヴィニズムへと改宗しているのである。個人それぞれにおける内面がどうであったかはともかくとして、政治的社会的な場面で表明される宗教はかならずしも人々の本心を表明するものであったかどうか、はなはだ疑わしいといわねばならないのである。「わたしたちの道徳が崩れつつあるなかにあって、自分たちが信じていることをすべて話そうとする人はほとんどいない」⁴⁾とデカルトは書いているが、内政外交上の問題が例外なく宗教上の問題にからむとともに、宗教上の問題が逆に内政外交上の問題とからんでくるというような状況のもとにあって、ことばでもって信念が表明されることはほぼ皆無であったということ

3) *Discours de la méthode*, 2ème partie. AT, VI, p. 11

4) *Ibid.*, 3ème partie. AT, VI, p. 23

であろう。デカルトが外国の軍隊に一兵士として参加するさい、その軍隊が新旧いづれの立場を標榜しようとしてそれにいっこう拘泥する様子が見られないもう一つの理由に、うえのような事情をつくわえてもよいのではなかろうか。また、デカルトはおなじところで普段の行動においてはちばん穏健な意見のみにしたがうこととし、極端なものはずべてしりぞけるとしたうえ、「とくにわたしたちの自由を制限するような約束事は、ことごとく極端なものなかに数えていた」とわざわざ付け加えているのであるが、これは前後の文脈からしてなにか特定の宗教団体、もしくは政治団体への参加に言及した文章であると理解できるであろう。なぜならデカルトはその第一の理由として「この世でつねに同じ状態にとどまるものはなにもみとめられなかったからだ」としたうえ、「もしもそのときなにかを承認したがために、それが将来、おそらくよいことでなくなったり、わたしがよいものであると考えることをやめてしまったときにも、なお、よきものと見なさざるをえないというようなことになれば、わたしは良識にたいして大きなまちがいをおかしてしまった、と考えることになったであろうから」⁵⁾、などとしているからである。デカルトの時代はすべての価値観がめまぐるしく変化を遂げていく時代、新旧の角逐隆替変転きわまりない時代である。その影響はどの社会階層に属するものにとっても例外なく及んでいたはずであるが、デカルトが属していた階層の者にとっては特にどのようなことが指摘できるであろうか。

2. デカルトの出身階層

デカルトは『序説』第一部で学校で学んだかれのいわゆる「書物の学問」を一つひとつ批判的に検討をくわえていくなかで、かれがボワチエの大学で最後に学んだ法律と医学にも言及している個所があるが、デカルト家の主だった人々がなんらかの形で当時の地方の高等法院の重要な役職に就いていたか、ないしは医師であったという伝記的な事実と考え合わせてみると、そこにあらため

てわれわれの感慨をよびますものを読みとることができるのではなかろうか。「つぎに [法律学や医学といった] 他の学問に関しては、それらが原理を哲学から借りてきている以上、そのように不確かな基礎のうえになにか堅固なものが構築されえたなどということはありえない、と考えていた。また、それらの学問が約束している名誉も収入もわたしにそれらを勉強しようという気を起こさせるには十分でなかった。なぜならわたしは神様のおかげで、財産を減らさないようにするために学問を職業としなければならないような境遇にあるとは感じていなかったからである。それにまた、キュニコス派の人のように自分は名声を軽蔑するなど公言してはばからなかったわけではないが、それでも内実をとまなわない称号でしかえられないような名声は余り重んじてはいなかったのである」⁶⁾。もちろん、この文章のなかで同時に注目しておかなければならないのは、デカルトがさいわいにも生活のためになんらかの職業に就かなければならないような境遇ではなかったと語っているところであろう。E. ジルソンはこのことにふれて「デカルトの個人的な資産は相当な額に達するとまではいかなくとも、質素ではあるが人に頼らず、国から年金をもらったり、報酬があたえられるどんな職業にも就くことなく、じっさい、十分に暮らしていけるだけのものであった」、との註をつけている⁷⁾。しかしいずれにせよここで踏まえておくべきは、デカルトのこうした文章を通して暗に示されているかれの生活の抛りどころとしての社会的経済的な基盤が当時もっていた心理的意味についてではなかろうか。

デカルトの家系は代々フランスのポワトゥ州を主とする地域にかなりな土地を所有する貴族であったようだが、うえにふれたかれの姻戚関係からもわかるようにこの家系は中世にまでさかのぼることができるいわゆる「剣の貴族」ではなく、おそらくモンテーニュの家系がそうであったように、最初はなにか商業上の成功の結果、地方の高等法院に一定の地位を得ることで貴族の身分をあらたに獲得することとなった「法服の貴族」、し

5) Ibid. AT, VI, pp. 24–25

6) Ibid., 1 ère partie. AT, VI, pp. 8–9

7) René Descartes, *Discours de la méthode* avec introduction et notes par Etienne Gilson, p. 50. Vrin1961

たがって経済史的には新興のブルジョアジーに属する家系であった。それゆえデカルトについても近年さかんに論じられるようになっていく宗教改革以降のヨーロッパ近代化の過程でとくに中産階級の人びとにおいて顕著にみとめられる、とされてきた意識のあり方について論じることができるであろう。すなわちそれはたったひとりでのこの広大な世界にたち向かわなければならぬ、という意識、一言でいえばそれはかれら中産階級の人びとにおいて典型的な形で現れた近代人の孤独ということである。F. アルキエ氏はこれをデカルト哲学に即しながらつぎのように解説する。「デカルトは自分自身の内部で探究しようとするところにきめ、哲学は自己認識と不可分である、と言いつつ、神との関係において社会的あるいは宗教的な階層秩序による媒介を喪失してしまつたために自分が働きかけていかなければならぬ一つの自然 [=世界] を前にたったひとりになってしまつた近代人をデカルトほどたゞしく認識し、記述したものはいなかった」⁸⁾ ([] 内は紺田) と。

3. デカルトの哲学

a. 日常的世界に生きる「わたし」との訣別としての懐疑から「考えるわたし」の発見へ

いうまでもなくデカルト哲学の出発点は積極的な懐疑である。デカルトはここでまず実際生活と学問的探求の二つの場面においてかれがとつた態度の根本的な違いを明確にして、前者においてはときとしてまったく疑わしいと思われる考え方にもあたかもそれらが疑いえないものであるかのようにしたがわざるをえないことがあるのとは反対に、後者にあつてはすこしでも疑わしい点をもつものについてはそれを絶対的に誤つたものとしてしりぞけるべきだと考えた、としている。そして感覚はわれわれをときとして欺くことがあるので、それらがわれわれに思い浮かべさせているようなものはほんとうはなにも存在しないと考えるとしたこと、幾何学の単純な問題に関しても勘違いをしたり、誤つた推理をする人がいるが、自分もけつしてその例外ではないので知性的認識といわれているものもすべて誤りとして捨て去つた

ということ、最後にわれわれが目覚めているときと同じ考えがすべて幻想にすぎない睡眠時の想像のなかにも浮かびうるものであるところから、過去の経験としての記憶の事実も想像と同様な幻想である、とあえてみなそうとしたことが述べられる。ところでわれわれがこの世界とのかかわりのなかでもつありとあらゆる知識はいうにおよばず、数学的な真理までもがいつれも信頼性の疑わしい認識能力を通して獲得されるものであるとすれば、そもそもわたしがみずからのなかに有しているいっさいの想念が疑わしいものとなつてこざるをえない。しかしこの懐疑のきわまった暗黒のまっただなかで突如一つの光が明るく輝きはじめるのだ。そしてそれこそあの有名なコギト、すなわちかれのいわゆる哲学の第一原理としての「わたしは考える、ゆえにわたしは存在する」⁹⁾のひらめき、明確な自覚の事実にはかならない。むしろ、コギトが最終的な解決なのではない。なぜならたとえすべてを疑うわたしが、したがってすべてについて疑わしいと考えるわたしの存在が確かだとしても、わたしがみづからのなかに有しているありとあらゆる想念がはたして外部世界に存在するものとならんかの対応関係にあるのかどうか、その答えがまだいっさい与えられないままだからだ。この段階ではわたしは自己自身の存在には確信をもちえても独我論の閉塞状態からは一歩も踏み出すことができないのである。

b. 「考えるわたし」は明晰判明に知られるということ

しかし方法的懐疑の困難を乗り越えてきたデカルトの思索ははがねのように強靱である。デカルトはコギトの発見のあと『序説』ではつぎのようにつづけている。「ついでわたしとはなんであるかを注意深く検討し、わたしはいかなる身体もたず、またいかなる世界も、わたしがいるいかなる場所もないとみなすことはできるが、しかしそれだからといって、わたしが存在しないとはいえず、むしろ反対にわたしがほかのものごとに関する真理について疑っていると考えている、というまさにそのことから、わたしが存在する、という

8) F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., p. 203

9) *Discours de la méthode*, 4^{ème} partie. AT, VI, p. 32

ことがひじょうに明白に、また、ひじょうに確実なこととして帰結してくるということ、これに反して、わたしがただ考えることをやめるだけで、よしんばわたしがかつて思い浮かべたことのある残りのことがすべて真実であったとしても、わたしが存在したということ信じなければならないいかなる理由もわたしにはない、ということを理解したので、そこからわたしとはひとつの実体であり、その本質ないし本性はもっぱら考えるということだけであり、それが存在するためにはいかなる場所も必要とせず、またいかなる物質的なものにも依存してはいない、ということ認識したのである¹⁰⁾。そして以上のことからえられる一般的な結論の形でつぎのように述べる。「これにひきつづいてわたしは一般にひとつの命題が真実であり、確実であるためにはなにが必要であるかを考察した。なぜならついましてわたしは真実で確実だと知ったひとつの命題を発見したばかりなのだから、そのような確実性がいったいなににもとづいているのかということもまた知らなければならない、と考えたからである。そして「わたしは考える、ゆえにわたしは存在する」においてわたしが真実を語っているとわたしに保証してくれるものは、考えるためには存在しなければならない、ということをはじょうに明晰にみとめるということのほかにはまったくなにもない、ということに気づいたので、わたしたちがひじょうに明晰に、ひじょうに判明に理解するものはすべて真実である、ということを一般的な規則とみなすことができる、と判断したのである¹¹⁾と。ここにかつてデカルトが学校で習ったかずかずの学問のなかでそれらが例外的に有している知識の普遍妥当性のゆえに数学と論理学をモデルとして構築することになったとされる方法の四つの規則のうち冒頭の、明証的なもの、すなわち明晰、かつ判明に精神にあらわれるもののみをもっぱら真理とみなす、とした第一の規則をこんどは数学や論理学の明証性をも凌駕する自覚のいわば絶対的なレベル（なぜなら方法の段階では数学的思考

の真理性はまだ懐疑の対象とはなっていないから）においてあらためて確認しているということができる。

c. この「考えるわたし」を支えているのは神であるということ

しかしそれにしてもわれわれはこうした考える自己の発見に引き続いてつぎの一步をいったいどの方向に踏み出すことができるのであろうか。思索の必然的な順序からすればわたしのなかでまだまだ手つかずの状態のままで放置されているさまざまな想念の検討を措いてはないということになるが、そんな場合でもデカルトはどこまでもこれまでの思索の経過に忠実にまず懐疑の事実に立ち返ったうえでつぎの段階へと議論をすすめていく。「つぎに、わたしが疑っていたということ、したがってわたしの存在がまったく完全であったわけではないということ—なぜなら疑うことよりも知ることのほうがより大きな完全性であるということをはっきりとわたしはみとめていたから—を反省して、わたしよりもより完全なある者のことをどこから考えることを学んだのかを探求しようと思立った。そしてわたしはそれはじっさいにより完全なある本性からでなければならないということをはっきりと認識したので¹²⁾」というように。むろん、わたしはこうした完全なる者の観念のほかにも、わたしの外部に存在している数多くのものについての観念をもってはい。そうした観念に関してはデカルトはつぎのように論じている。「わたしはそれらの観念がどこからやってきたのかを知るのにたいして苦労はなかった。なぜならそれらの観念においてはわたしよりも上位にあるものとわたしに思わせるようなものはなにもみとめなかったの、もしもそれらが真実のものであるのならば、わたしの本性がなんらかの完全性をもつかぎりにおいてこれに依存するものであり、また、それらが真実でないすれば、わたしは無から、すなわちわたしが欠陥を有するがゆえにわたしのなかに存在しているので

10) Ibid. AT, VI, pp. 32–33

11) Ibid. AT, VI, p. 33

12) Ibid. AT, VI, pp. 33–34

ある、と考えることができた」¹³⁾と。ここで論じられているのはいうまでもなく感覚に由来する観念ならびに想像力によって作り上げられた観念のことであるが、「しかしわたしの存在よりも完全な者の観念については同じようにはいかなかった」¹⁴⁾とデカルトは言う。そしてその理由として「なぜならそれを無から得てくるということはあきらかに不可能なことであったし、また、より完全な方がより完全でないものの結果であるというようなことには、無からなにかが生じるという場合におとらず矛盾がふくまれているので、わたしはそれをわたし自身から得てくるということも同様でありえないことであったから」¹⁵⁾と述べ、そして最終的に「わたしがそれらについて一定の観念をもつことができたありとあらゆる完全性をそれ自身のうちにもっているようなある本性、すなわち一言でいえば神であるような本性によってわたしのなかに置かれたということが結果として残ることとなった」¹⁶⁾と結論づけるのである。わたしのうちなる完全なる者の観念の原因として神が存在しなければならぬ、としているのでこれがつうじょうデカルトにおける三つの神存在の証明のなかの「完全なる存在者の観念からなされる証明」と呼ばれているものにほかならない。

しかしデカルトにおいて孤独な独我論の厚い壁をほんとうにうち破ってくれるのはわたしの全存在の原因がほかならぬこの完全なる存在者としての神であったとする神存在の第二の証明ではないだろうか。デカルトは以上にひきつづいてさらにつぎのように述べる。「わたしはこれにつぎのことをつけくわえた。わたしは自分もっていないいくつかの完全性を認識している以上、わたしが存在している唯一の者ではなく、…必然的にわたしがそれに依存し、そこからわたしがもっているすべてのものを得てきたにちがいないほかのもうひとりのより完全な者がいなくてはならない、と。なぜならもしもわたしがたった独りでほかの

いっさいのものから独立していたとすれば、したがってまた、わたしが完全なる存在者の性質に関して分かちもっているあのほんのわずかなもの(=完全なる者の観念)を独力で手に入れたとすれば、同じ理由で自分に欠けていると認識していたそれ以外のすべてのものを自分で手に入れることができたであろうし、したがってまた、わたし自身無限で、永遠、不変にして全知全能、要するにわたしが神において認めることができたすべての完全性を手に入れることができたであろうから。なぜなら、わたしの本性がなしうるかぎりにおいて神の本性を知るためにわたしがたっただいまおこなった推論にしたがって、わたしが自分のなかにそれに関するなんらかの観念をもっているすべてのものごとについて、それらを所有していることが完全性であるか否かを考察するだけでよかったからであるし、また、神においてはなんらかの不完全性を際立たせるいかなるものもなく、ほかのいっさいのものが神において存在している、ということを確認していたからである。たとえば、疑いや無常、悲しみ等々といったものは、わたし自身それらのものを免れていたならばたいへんうれしいことであつたであろうから、それらが神においてはありえない、ということだ」¹⁷⁾。

ところで以上のようにしてデカルトが出会った神が、かれにとってはそれなりにたいへん身近に意識される存在でもあつたらしいことを示すのは、つぎのくだりではなからうか。これは神は身体をもたずとも存在しうる「わたし」と同様、純粹に精神的な存在であることを主張する文章として述べられている。「つぎにこれにくわえてわたしは感覚的で物的な数多くのものに関する観念をもっていた。なぜならわたしが夢見ており、わたしが見たり想像したりするすべてが誤りだとしても、そうしたものについての観念がわたしの考えのなかにほんとうにあるということはどうしても否定することができなかったからである。しかし合成というものはすべて依存を示す、というこ

13) Ibid. AT, VI, p. 34

14) Ibid. AT, VI, p. 34

15) Ibid. AT, VI, p. 34

16) Ibid. AT, VI, p. 34

17) Ibid. AT, VI, pp. 34-35

とを考えて、わたしはわたし自身のなかではっきりと、知的な本性は、物的な本性とは区別されるものだ、ということを確認していたし、また、依存はあきらかにひとつの欠陥であるので、そこからこうした二つの本性から合成されているということは神における完全性ではありえないし、また、それゆえに神はそのような者ではない、と考えていた。しかしまた、この世界になんらかの物体や、知性（＝天使）、あるいはそのほかの本性（＝人間）といったすっかり完全であるとは言えないようなものがあるとすれば、そうしたものの存在は神の力に依存しているにちがひなく、したがってまた、それらは神なしには一瞬たりとも存続することができないとも考えていたのである」〔（ ）内は前掲のテキストの E. Gilson の註による〕¹⁸⁾。この文章の最後の部分はとくにデカルト哲学における「神の連続創造説」としても知られているものであるが、わたしの存在と神の存在の関係を論じているうえの議論などとも合わせて読みなおすとき、わたしたちの存在を刻々に支えている神にたいするデカルトの感謝の気持ちを端的に表す文章としてうけとめなおすことができるのではないだろうか。いな、それどころか、このあたりの議論のうちにデカルトが神学の専門家たちを対象にした著作『省察』のなかでは、うえのわたしと神との関係にもういちど立ち返り、あくまでもそれに沿うかたちでさらに厳密につきのよう展開されることになるのだ。「…わたしの生涯の全時間は無数の部分に分割することができるし、各部分はいかなる仕方においてもほかの部分に依存することはない。したがってすこしまえにわたしが存在したということから、もしもこの瞬間になんらかの原因がわたしを生み、いわば再創造するというのでなければ、すなわちわたしの存在を保ってくれるというのでなければ、わたしがいま存在しなければならぬ、ということは帰結しない、ということなのである。

じっさい（時間の本性を注意深く考察するすべての人びとにとって）、ある実体がそれが持続するありとあらゆる瞬間において存在が保たれてい

るためには、それがまだ存在しないとき、それを生んだり、まったくあらたに創造したりするのに要するであろうのと同じ能力と働きが必要だということはたいへんあきらかではっきりとしたことなのである。つまり、保存と創造とは、もっぱらわたしたちのものの考え方に關してのみ違っているにすぎず、事実はそのでないということから自然の光はわたしたちに明瞭に示してくれている、ということだ。それゆえいまあるわたしを将来においても存在させることができるような能力や力をわたしがもっているかどうかを知るためには、ここでただ自分自身に問いかけなければならぬだけである。なぜならわたしはたんに考えるものでしかない以上、（あるいはすくなくともこれまでのところまさしくわたし自身のそうした部分しかまだ問題とはなっていない以上、）もしもそのような能力がわたしのうちにあるのなら、きっとわたしはそのことをすくなくとも考えたり、きづいたりするはずだろうからである。しかしわたしはそのようなものはなにも自分のなかにもみとめないし、また、そのことからわたしはわたしとは異なるある存在〔＝神〕に依存しているということを明白にみとめるのである」〔（ ）内は紺田、以下同じ〕¹⁹⁾と。そしてこれにひきついでうへの「完全なる者の観念からする神の存在証明」とこの第二の証明とを総合する形でつぎのように述べる。「…この完全なる者の観念はわたし自身の観念と同じくわたしが創造されたときにわたしとともに生まれ作り出されたもの〔すなわち生得の観念〕である。

じっさい、神がわたしを創造するにさいして、工匠の刻印と同じくその作品に印をのこすべくそのような観念をわたしのなかで設定しておいたということをやしんではならない。また、その印がその作品そのものとはなにか異なったものである必要もない。それどころか神がわたしを創造したというそのことだけからでも、神がわたしをいわばその似姿にもとづいて作り出したということ、ならびにわたしはこの類似（この類似に神の観念が含まれているのだが）をそれによってわた

18) Ibid. AT, VI, pp. 35–36

19) *MEDITATIONES*. MEDITATIO III. AT, VII, pp. 48–49, *Méditations*. Méditation 3^{ème}. AT, IX–1, p. 39（訳文は後者による。以下同じ。）

しが自分自身を知るのと同じ能力によって知るといふことはかなり信じてよいことなのである」²⁰⁾と。そしてデカルトの神存在の第三の証明ともふかい関連をもついわゆる有名な「神の誠実さ」にふれるつぎの文章をさらにつけくわえることになる。「わたしがここで神の存在を論証するのもちいた議論の力はすべてわたしの本性が現にあるとおりのものであるということ、すなわちわたしが神の観念をわたしのうちにもっているということは、神がほんとうに存在しなければ不可能であろうとわたしがみとめることにもとづいているということ、また、ここでわたしがいう神とはその観念がわたしのうちにあり、わたしの精神がそれについて一定の観念をもつことはできるが、しかしそのすべてを理解することはないあの高い完全性のすべてをそなえ、いかなる欠陥からもまぬかれ、なんらかの不完全性の印となるようないかなるものももたない神のことなのである。

このことから神は欺く者ではないということがひじょうにはっきりとしてくる。というも欺くということは必然的になんらかの欠陥にもとづくということを自然の光はわたしたちに教えているからである」²¹⁾と。なお、いうまでもないことかもしれないがここで念のために補足しておけば、『序説』になかった神が欺く者なのかどうかというこうした議論が『省察』であたらしく顔を出してくるのは、懐疑の過程で知性を疑わしいとする理由が『序説』ではたんに幾何学におけるわれわれのおかしがちな誤りに求めたにすぎなかったのにたいし、『省察』ではわれわれの創造主が万能の天の邪鬼、すなわちデカルトのいわゆる「悪しき霊」だと仮定して、われわれがきわめて単純な算術の計算、たとえば2 プラス 3 が 5 であることを正しいと判断するたびに誤りに陥るようにわれわれを作っているとすればどうなるのか、といったきわめて大げさな仮定をかかげているのに対応した議論となっているためである。

d. 「考えるわたし」としてふたたび世界へと帰りゆくこと

さてつぎにデカルトがおこなう三つ目の神存在証明はカント以後「存在論的証明」と呼ばれるようになったものである。ここでまず完全な存在者としての神の観念には三角形の観念のなかに内角の和が二直角であることが、また球の観念には中心からの距離の等しいことがそれぞれ明証的に含まれているように、あるいはそれ以上に明証的に存在が含まれているがゆえに神は存在すると主張される。ところでここで幾何学の論証がなぜ神の存在証明の比較の対象となることができるかといえば、それはデカルトによると両者がともに感覚からは独立な知性の対象としてもつばらとらえられるものだからである。そしてその点からすると、うえで「考えるもの」としてわたしの存在があらためて検討の対象としてとらえなおされたとき、働いていたのもじつはこの同じ知性であったということができるのである。デカルトは言っている。「しかし神を認識するときや、また、かれらの魂がいかなるものなのかを認識するときでさえ困難があると思こんでいる人びとがおおぜいいるわけは、かれらがみずからの精神をけっして感覚的なものごとをこえてまでひきあげようとはしないからであり、また、なにごとをもつばらころに [イメージとして] 思い浮かべることによってしか考えない、という物質的なものごとについて考えるさいに固有なやり方に人びとがあまりにも慣れすぎているために、かれらのところに思い浮かべられないことはすべて理解できないことのように思えるからなのである。このことは学校では哲学者たちでさえ最初、感覚のなかになかったようなものは知性にはなにも存在しない、ということをかかれらの格率としているところからかなりあきらかになっているのであるが、神や魂の観念が感覚のなかなどにいちども存在したためしがないというのは、じつは当然のことなのだ」²²⁾と。いな、それどころか事態はまさに逆であって「わたしたちの表象能力も、感覚も、わたしたちの知性の介入がなくはなにごとについて

20) Ibid. AT, VII, p. 51, AT, IX, p. 41

21) Ibid. AT, VII, pp. 51-52, AT, IX, p. 41

22) *Discours de la méthode*, 4^{ème} partie. AT, VI, p. 37

もわたしたちにけっして確信をもたらしてくれそうもない」、²³⁾というのがじつはほんとうのところなのである。このことを明確にするために、デカルトはここでふたたび夢と現実の区別のつけがたさの議論にたちもどって、「わたしたちは睡眠中も〔目覚めているときと〕同じように、ありもしないべつの身体をもっているとか、べつの天体や地球を見ているとか想像することがあるということに気づいた経験がある、というだけで十分である」²⁴⁾とし、さらにつぎのように問うている。「というのは夢のなかに出現する思考がもう一方の思考におとらずしばしば生き生きとしていて鮮明だとすると、われわれは前者が後者よりもむしろ誤りだなどとどこから知るといのか」²⁵⁾と。極端な言い方をあえてすれば、こと真理認識に関するかぎり（言いかえれば生活の観点をいったんはなれるかぎり）、わたしたちが目覚めていようと眠っていようと感覚や想像力にもっぱらたよっているあいだは、どちらの状態においてもあてにならない点では変わりがない、ということであり、逆に知性の介入があればたとえ睡眠中であろうと真理認識は可能だということである。たとえば「ひとりの幾何学者が睡眠中になにかあらたな証明を思いついたとしても、かれの眠りがその真理性をさまたげることはない」²⁶⁾のである。

要するに幾何学者がおこなう証明の大いなる確かさは、それらがもっぱら知性によって明証的に、すなわち明晰判明に理解されることにもとづいているように、神の観念やわたしの観念には存在が含まれていることが同じ知性によって明証的に理解される、ということが以上の議論の要点をなしているわけであるが、しかしここからいったい、どのようなことが結論として帰結してくるであろうか。しかしそこにいくまえにこの神の存在論的証明と呼ばれる議論がそもそもわたしがもっている自分自身や神以外の観念の真理性を探索しようとして、デカルトが幾何学者らが自分たちの

研究対象としているもの、すなわち「ある連続的な物体、いいかえれば長さや幅、そして高さないし深さにおいて果てしなく広がりをもついっぽう、さまざまな形や大きさをもつことができ、どんなやり方によっても動かしたり、置き直したりすることができるさまざまな部分へと分割することができるある空間」²⁷⁾を検討課題としてみずからに課したさいに、いわば思いがけないかたちで着想されたものであった、ということを出しておこう。しかも『省察』ではこの点に関してはもっとはっきりと、さきの懐疑の状態から最終的に抜け出すためには神の属性やわたし自身の本性の探求にひきつづいて物質的な事物についてなにか確実なものを手に入れることができるかどうかを調べてみなければならぬが、その予備的段階として、幾何学的空間の検討がまず必要となった事情をあきらかにしているのである。すなわち、「わたしの外部にそうした物質的な事物が存在しているのかどうかを検討するにさきだって、わたしはそれらのものについての観念がわたしの思考のなかにあるかぎりにおいて考察し、どの観念が判明な観念であり、どの観念が混雑した観念であるのかを見なければならぬ」、²⁸⁾として幾何学的延長の検討に入っていくということである。そしてこれとの関連でいうと、神の存在論的証明はまさに、かような世界についての考察が正しくおこなわれるためのいわば前提ないし保証として必要なものであったという言い方もできるということだ。じつデカルトはつぎのような言い方もするからである。「わたしたちがひじょうに明晰にそしてひじょうに判明に考えるものごとがすべて真理であるということももっぱら神がある、ないしは存在するがゆえに、神は完全な存在者であるがゆえに、わたしたちのうちなるいっさいが神に由来するがゆえに保証をえているにすぎない。このことから実在性をもち、神に由来するわたしたちの観念ないし概念は、それらが明晰、判明であ

23) Ibid. AT, VI, p. 37

24) Ibid. AT, VI, p. 38

25) Ibid. AT, VI, p. 38

26) Ibid. AT, VI, p. 39

27) Ibid. AT, VI, p. 36

28) *MEDITATIONES*. MEDITATIO V. AT, VII, p. 63, *Méditations*. Méditation 5^{ème}. AT, IX-1, p. 50

るいっさいのことがらにおいて真理以外のものではありえない、ということが帰結してくる」²⁹⁾し、また、逆に「もしもわたしたちがわたしたちのうちにある実在的で真実なものがすべて完全で無限な存在に由来することを知らないならば、わたしたちの観念がいかに明晰であり、判明であろうとも、それらの観念に真実であるという完全性のあることをわたしたちに保証してくれるようないかなる根拠ももたないことになるであろう」³⁰⁾と。だがそうすると反対に、わたしたちの陥りがちな誤謬というものはいったいなにもとづくことになるのであろうか。デカルトの議論はこうだ、「したがってもしもわたしたちがしばしば誤謬を含んだ観念をいだくことがあるとしても、それは誤っているという点で虚無を分有するために混雑し、曖昧なところをもつにいたった観念にかぎることができるということ、すなわち、それらがそのようにわたしたちのうちにあって混雑しているのは、もっぱらわたしたちがすっかり完全であるわけではない、ということにもとづくにすぎないということである。それに誤謬ないし不完全性がそのようなものとして神に由来することには、真理あるいは完全性が虚無に由来するというにおとらず矛盾があるのは明白なことなのである」³¹⁾と。そして『省察』ではこの点についてももうすこし明確に、「これらの無数の誤謬の原因を仔細に検討してみてもわたしは以下のことに気づいたのである。すなわち、わたしの考えのなかにはたんに神あるいはこのうえなく完全な存在の実在的で積極的な観念がみとめられるだけでなく、虚無すなわちそもそも完全性というものからは無限に隔たったものについてのある種の否定的な観念もみとめられるということ、わたしは神と虚無とのあいだにある中間者として存在しているということ、すなわち至高なる存在と非存在とのあいだにおかれているために前者がわたしを作ったかぎりではわたしを誤謬へと導いていくことができるようないかなるものも真実わたしのうちにはなにも存在しないのであるが、しかしわ

たしがみずからのことをなんらかの仕方でも虚無ないし非存在を分有するものとして、すなわちわたし自身が至高なる存在者ではないかぎりにおいては、無数の欠陥にさらされているということ、したがってわたしが誤ることがあるとしても驚いてはならない、ということである」³²⁾と表現したうえ、誤謬が発生する根拠を、わたしたちに与えられている判断の能力が、神と同じに与えられている無限な意志と被造物としての有限な知性の組み合わせからなるところに求め、じつはこの知性の有限性を踏まえないことにわたしたちの誤謬のすべての原因があることをあきらかにしていくのである。換言すれば、わたしたちのおかす誤謬は、もっぱら、意志が知性の有限性を無視して働くときに生じるということ、したがって正しい判断は逆に、意志がみずからに制限をくわえ、ひたすら有限な知性に合わせていこうとつとめることによってはじめて可能になるということだ。デカルトが方法にしたがうことの重要性を説くほんとうの意味はまさにここにあったというべきであろう。

いずれにしてもデカルトの哲学は人間の有限性の立場を強調しはするものの、いな、有限性の強い自覚があればこそ逆にどこまでも一步一步をしっかりと踏みしめながら着実に前進していこうとするたくましい哲学となっていることができる。しかしながらじつをいえばこれはデカルトの青春の苦しい戦いをおしてようやくにしていえられた境地であって、幾多の失望や挫折の経験が、しばしばかれをおそった無力感がこれには先行していたのである。ふつうフランス哲学史においてはデカルトとパスカル(1623-1662)は対照的な思想家としてとりあげることがならわしとなっているが、それは両者の到達点を比較してのはなしであって、それぞれのたどったプロセスにおいては驚くほどの類似の体験もしているようなのである。すくなくともデカルトにかぎっていえば、かれが終始強靱な自制心を体現する哲学者として生きぬいたなどとはとても考えることはでき

29) *Discours de la méthode*, 4ème partie. AT, VI, p. 38

30) *Ibid.* AT, VI, p. 39

31) *Ibid.* AT, VI, p. 38

32) *MEDITATIONES*. MEDITATIO IV. AT, VII, p. 54, *Méditations*. Méditation 4ème. AT, IX-1, p. 43

ない。かつて社会心理学者のE. フロムは成長しつつある近代的な自由の弁証法的な性格としてつぎのように指摘したことがある。「近代社会の構造は同時に二つの仕方人間に影響をおよぼした。すなわちかれはいっそう独立し、自立し、批判的になるとともにいっそう孤立を深め、孤独で、恐怖心をいだくようになった、ということである」³³⁾と。この言い方にならうならデカルトは自由の前者の側面を、そしてパスカルは後者の側面を強調していることはたしかではあるが、しかしデカルト的自由にもそれが成立するにいたるまでにじつはパスカル的な自由の否定的な体験が存在したのである。

4. パスカルの哲学とデカルトにおけるパスカル的な側面

デカルトを論じるさいに、パスカルをひきあいに出しうる大きな理由としては、両者がともにほぼ同時代に生き、かつ出身階層もおなじ「法服の貴族」、すなわち新興のブルジョアジーであった点を指摘することができるであろう³⁴⁾。しかしパスカルが記述する人間は、不安と恐怖でころを一杯にし、きわめて無力で頼りのない存在だ。かつて詩人のP. ヴァレリーを当惑させた断章「この無限な空間の永遠の沈黙はわたしを恐れさせる」、³⁵⁾をはじめ「前後の永遠の時間のなかへと—ただ一日しかとどまらない客の思い出のように—消えていくわたしの人生の短さに思いをいたすとき、また、わたしがそこを満たし、わたしが目にしさえしているこのささやかな空間が、わたしの知らない、そしてわたしのことを知らない無限に広大なひろがりをもつ空間のなかへと沈み込んでいくことに思いをいたすとき、わたしがあちらでなくここにいることを恐ろしいこと、いぶかしいことにおもう。なぜなら、どうしてあちらでな

くここなのか、どうしてあの時でなくいまなのかの理由がまったくないからである。だれがわたしをここにおいたのか。だれの命令とみちびきによってこの場所とこの時とがわたしのために予定されることになったというのか」、³⁶⁾はたいへん有名だし、「自分が所有するいっさいのものが崩れさっていくのを感じるのはおそろしいことだ」³⁷⁾、というものもある。また長くなりすぎるので引用はひかえるが、わたしたち人間を無限と虚無のあいだにおかれた中間者と規定する点ではデカルトと同じであるが、しかしわたしたちはそのいづれの極にも手足をとどかすことができずそのあいだをただあてもなく漂いつづけているだけのきわめて不安定な中間者と規定する断章、「二つの無限 中間」³⁸⁾および「人間の不均衡」³⁹⁾のこともぜひ思いだしておかなければならない。そして人間のこうした不安定さ、無力さを心底から自覚することこそじつはパスカルの意味でのコギトであり、また逆説的にそれが神への通路となっていくのである。パスカルのことばのなかでだれひとり知らない人はないと思われるほど有名なつぎにかかげる断章が語っているのも、まさに、このことにほかならない。「人間は自然のなかではもっとも弱い一本の葦にすぎない。しかしそれは考える葦である。この葦を押しつぶすのに宇宙全体が武装するにはおよばない。ひとつの蒸気、ひとつの水があればかれを殺すのに十分である。しかし宇宙がかれを押しつぶそうとするようなときでも、人間はかれを殺すものよりもなおいっそう高貴であろう。なんとなれば人間は自分が死ぬことを、宇宙が人間に勝っていることをかれは知っているからである。宇宙はそのことをなにも知らない。

それゆえわたしたちの尊厳のすべては考えるということにある。わたしたちが出発しなければな

33) E. Fromm. *Escape from freedom*, Avon Books, p. 124.

34) デカルトとパスカルの対比については拙論「バルクソンと『方法序説』のデカルト」社会学部紀要第70号も参照せられたい。

35) *PENSÉES de BLAISE PASCAL*, éditées par L. Brunschvicg, Hachette, 1904 (以下Bと略す) B=206, Pléiade, P. Valéry, *Oeuvres I, Variation*, pp. 458-473

36) B=205

37) B=212

38) B=69, 69の2, 70, 71

39) B=72

らないのはまさにそのところからであって、わたしたちが満たすことができない空間や時間からではないのだ。それゆえただしく考えるようにつとめよう。そこにこそ道徳の原理が存在しているのだから」⁴⁰⁾。あくまでも無力な者としてのみずからの自覚を徹底すること、パスカルにおいてはこれだけが神への唯一の通路なのだ。「神を感じとるのは心情であって理性ではない。そこにこそ信仰のなんたるかのゆえんがある。心情に感じとられる神であって、理性に感じとられる神ではない」、⁴¹⁾と断言したうえ、さきに見たデカルトの哲学をもふくむほかのいっさいの主知主義的な神学の立場に反論する「信仰は神のたまものである。わたしたちがそれを推論がもたらしてくれるもの、などと言っているとはとらないでいただきたい。ほかの宗教はみずからの信仰についてそのようには言わない。そうした宗教は信仰にいたるために推論しか与えなかったが、しかし推論は信仰に導きはしないのである」、⁴²⁾のような文章も書き残すことになる。

しかしデカルトがパスカルとも共有したらしい体験を論じるためだけならさしあたり、以上のことだけで十分だ。つぎにデカルトにおける幼少年期から青年期にかけてかれに終始とりついて離れなかったらしい人生にたいする深刻な不安を窺わせる個所を『序説』のなかから拾いだしておこう。ただしここでその検討にはいるまえにすこし考えておくべき重要な点の一つがある。それはアルキエ氏が強調するようにこの書が四十歳の分別盛りに到達したデカルトがもっぱら哲学者としてみずからの来し方をふり返ったものだというのである。「かれは子どものころの自分にみずからのかずかずの思いこみや誤りの根源を探ろうとするのであり、それは自分のことを懐かしむより以上のことである。かれはみずからを説明するのであって、語るのではない。デカルトがかれ自身の過去のなかで興味をもつのはみずからの精神の歴史であり、かような歴史が可能にしてくれる真と

偽の区別なのである」、⁴³⁾とアルキエ氏は述べている。しかしこれを別な言い方でいえばデカルトは気がついてみると自分は哲学者となっていたが、この到達点からそこにいたるまでの経過をいわばこの到達点を目指す動きであったかのようにふり返えてみるとどのように見えるか、を語っているにすぎない、ということもできるのではなからうか。キエルケゴール、あるいはもしかしたらブルーストもそうなのかもしれないが、デカルトはけっしてここでかれらのようにかつて生きた過去をもういちど生き直すこと、すなわちキエルケゴールのいわゆる「反復」を試みているのではなく、あくまでも過去の現時点の関心からする見直しを試みているにすぎない、といってもよいであろう。いいかえれば、過去のなまなましい体験ももっぱら現在の視点からとらえなおされ、現在を説明するのに必要な側面だけが光をあてられているにすぎない、ともいえる。デカルトが哲学者となるより以前のかれをとらえなおそうとすれば、テキストとしてそのような制限のあることを十分ふまえながら『序説』のことばを理解しなければならぬということである。

さて、こうした制限をこえてじっさいのデカルトのありようがどうであったかをまず推察しなければならないのは、かれがはじめて入学した学校のラ・フレーシ学院における学習に寄せたかれの大いなる期待と失望をあらわす文章として記されているつぎのことばではなからうか。「わたしは子どものころから書物で育てられてきた。そしてそれらを通して人生に役だってくれるすべてのことについての明晰で確かな知識が得られると聞かされていたので、なんとしてもそれを学びとりたいという思いにかられるのだった。しかしこうした勉学の全課程—これが修了する時点でつうじょうは学者の仲間に加えてもらえるのだが—が終わるとまもなくわたしの考えはすっかり変わってしまった。なぜならわたしは気がついてみるとおおくの疑問や誤りに悩まされるようになっていたの

40) B=347

41) B=278

42) B=279

43) F. Alquié, *Descartes*, p. 16, Hatier

で、勉強につとめはしたが、ここでの課程はだんだんとみずからの無知を発見させてくれたということのをぞくと、ほかになんの利益ももたらしてはくれなかったように思われたからである」⁴⁴⁾。貴族の子弟の教育を引き受けるべく開設されたばかりの学校であったラ・フレーシ学院の教師たちが人生に役立つ明晰で確かな知識をその教育目標としてかかげていたということは、かれらが転換期の不透明な時代を生きていかなければならない青少年の要求を先どりしていたことをあらわすとともに、それをデカルトもまた額面通りに受けとめ、学院での学問に懸命に打ちこんだというのであるから、かれもそうした時代にめぐりあわせた者として不確かな人生を生き抜くための手だてをまず求めざるをえない不安な子どもであったことをこの文章はあきらかにしていよう。しかしデカルトの期待もむなしく結局のところそれは不首尾に終わることとなった。十歳から十六歳までこのラ・フレーシ学院ですごし、そのあと、うえにも述べたようにさらに二年間をポワチエの大学で法律と医学の勉強をしているのであるが、学校での学問はすべてそうだったということにほかならない。そこでデカルトは言うのだ、「それゆえ教師への服従から脱してもよい年齢に達するとすぐにわたしは書物の学問をすっかりやめた。そしてわたし自身のなかか、それとも世間という大きな書物のなかにか見いだすことのできないような知識のほかはもう求めまい、と決心して残りの青年時代を旅をしたり、宮廷や軍隊を見たり、さまざまな性格や階層の人びとと交際したり、さまざまな経験を積んだり、運命がさしだす出会いのなかで自分自身を試したり、そしてそのつど出現してくるものごとについてそこからなにか自分のためになってくれるものを引きだすことができそうな反省をおこなったりすることにもちいた。なぜならひとりの学者が自分の書斎のなかでおこなう推論においてよりも、各人が自分にとって重要な意味をもち、もしも判断を誤ったならば、ただちにその結果がかれを罰することとなるようなものご

とについてなす推論においてのほうが、はるかに多くの真理に出会えるようにおもえたからだ」⁴⁵⁾と。とはいえこうした「世間という大きな書物」にデカルトが求めたのもかつて「書物の学問」に求めたのと基本的にはなんらかわるところがなかった。「そしてわたしはあいかわらず、わたしのいちいちの行動にさいしてものごとを明晰にみとめ、この人生を自信をもって歩いていくために、正しいものと間違っただけのものを区別する仕方をなんとしても学びとりたい、という思いにかられつづけるのであった」⁴⁶⁾と述べて、かれの人生にたいする不安の解消を必死な思いで願っていたことを窺わせる文章を書き記しつづけているからである。しかもこんどもまた結果はあまり変わらなかった。なぜなら「ほかの人びとのふるまいをもっぱら眺めていたあいだは、そこでわたしに自信をえさせるものはほとんどなかった」⁴⁷⁾というのが「世間という大きな書物」を読み切ったときのかれの結論であったからである。

ようするにデカルトが「書物の学問」に専念したのも、また「世間という大きな書物」に期待をかけたのも、いつにかかってかれにつきまとい離れない不安からいちにちもはやく脱却して、人生にたいする心底からの自信と安心を獲得したい、という思いに発するものであったということである。しかしかような試みはことごとく失敗に帰してしまった。最後に残されているのはかれ自身のなかでそれを探ることだけだ。そして1619年11月10日滞在先のドナウ河畔の町ウルム近傍の、とある村の農家の炉部屋で来し方行く末を考えて瞑想に耽っていた二十三歳のデカルトによりやくにしてそのときがおとずれたのである。しかしながら、デカルトのこのあらたな人生の出发点となった出来事をあらためて見なおしていくまえに、うえに指摘したようなデカルトの不安に関してもうひとつの、けっして無視することのできない要因を見ておかなければならない。それはかれの個人的な生い立ちと深く関わるものである。

44) *Discours de la méthode*, 1ère partie. AT, VI, p. 4

45) *Ibid.* AT, VI, pp. 9-10

46) *Ibid.* AT, VI, p. 10

47) *Ibid.* AT, VI, p. 10

Deux penseurs modernes

— Descartes et Sôseki —

(I)

RÉSUMÉ

Lorsqu'on compare deux penseurs, c'est, dans la plupart des cas, parce qu'on pense pouvoir mettre en évidence une influence directe ou indirecte, positive ou même négative, de l'un sur l'autre. Mais entre Descartes et Sôseki, il n'y aurait aucune relation de cette nature. C'est donc d'un autre point de vue que je vais les comparer. Ce que j'entends mettre en relief à travers leurs pensées, ce sont des points communs et en même temps des différences radicales entre la modernisation européenne et celle qu'a connue le Japon. La situation sociale et familiale des deux auteurs présente par ailleurs des similitudes surprenantes, malgré la différence de lieux et de temps.

Mots Clefs : *le caractère dialectique de la modernisation, la modernisation spontanée, la modernisation forcée*