

「コギト・エルゴ・スム」について

—— 批判的考察 ——

菊 川 忠 夫

An Essay on “cogito, ergo sum”

—— Critical Studies on Cartesian cogito-theory ——

Tadao KIKUKAWA

Abstract

On one hand Descartes' cogito-theory has really been radical in European philosophical tradition, but on the other it is defective and dangerous as well. In fact Cartesian theory cannot properly deal with alter-ego problem and has the danger of falling into solipsism and modern crisis. Thus E. Husserl and others including Kitarō Nishida of Japan elaborated their own plans in place of cogito-theory. However, none of these seem to be satisfactory in spite of such newly introduced ideas as intentionality, predicate-logic, field-theory etc.

The thesis deals with how much these reforms have achieved and in what sense they are still faulty in view of a solid foundation in contemporary philosophy.

Finally in the Appendix are analyzed some complex relations between the cogito-theory and ethical problems.

序

デカルトの死後 300 年以上もたった今日、彼の「コギト・エルゴ・スム」(cogito, ergo sum; 我思う、故に我あり)に関する議論をむしかえすことは、多くの人の眼に異様に映るかも知れない。しかし、この根本命題が近世哲学の出発点をなし、今日の哲学にまで多大の影響を与えているにも拘わらず、未だに彼の第 1 哲学におけるこの命題について、学会の定説は必ずしも存在していない。少なくとも権威ある解釈は存在しない。そしてこの事実は、第 1 哲学の難しさを示唆するものであるが、哲学の徒以外の人の眼には、全く不可解なことに思えるかも知れない。

最近、デカルト研究の現状をふまえて、坂井昭宏「コギト・エルゴ・スム」という同じタイトルの論文が公表された^(註1)。ただ拙稿はそれを広い視野から検討することを目的としている。そして哲学史の中での cogito, ergo sum を、A. 狭義の問題と B. 広義の問題とに分けて考察しようとするものである。A の狭義の問題というのは、あくまでデカルトの哲学体系に即した考察であり、B の広義の問題とは、現代哲学はそれをどう変様(改変)したらよいかという考究である。但し A と B とは必ずしも判然と区分し難いところがあり、A を解釈し直すことが既に B であるという面を具えているから、A から B へ漸次的に重点が移行する以外は

ない。少なくとも本稿ではそのような方針で論を進めたいと思う。そして最後に、デカルト的コギトの立場と倫理(学)との関係についての検討を「付論」として末尾につけることにした。

(註1) 坂井昭宏「コギト・エルゴ・スム」(千葉大学教養学部研究報告 1979 年)

1

cogito, ergo sum (我思う [考う] 故に我あり)は、そもそも、デカルトの哲学体系の第 1 命題であると言えるのか? —— このことに関してさえ、議論の余地がないわけではない^(註1)。しかし、それが彼の哲学の出発点をなしたということに関しては、疑問の余地はない。とも角、本人がそのことを繰返し述べているからである。それによると、デカルトは、数学において最も純粹に示される演繹的方法によって全宇宙を認識せんとする普遍数学 (mathesis universalis) を目標とし、このような体系への出発点となる明証的直感を、cogito, ergo sum と言い表したのであった。この場合の直感 (intuitus) とは、デカルト自らの言によれば、継起的にではなく、全体同時に成立し、しかも現前の明証 (praesens evidētia) を伴うようなものだという。となると、cogito, ergo sum は推理の結果を表明してい

るとは解釈できないであろう。推理(推論式)とは、この場合、次のような形をとるものである:

- 1) 考えるもの(思惟するもの)はすべて存在する。
- 2) (而うして)我は思惟する。
- 3) それ故に我は存在する。

逆に、cogito, ergo sum が推論式だという解釈の根拠となるものは:

- a) デカルト自身が用いた ergo (donc; それ故に) を無視するわけにはいかない。
- b) 『省察』の中でのデカルトの説明文の中に、「……と結論せねばならぬ」(il faut conclure ……) といった表現が使用されていることに注目すべきである^{註2)}。

ところが、a) については文献学的見地から、当時(17世紀)の ergo (donc) の一般的用法は、近代論理学の推論式の意味(それ故)よりもはるかに広義に用いられて居り、むしろ状況説明的に使用されていたことが指摘され、b) についても、「……と結論されねばならぬ」と言っても(それが論理学の論証でない限り)厳密な推論式を意味しているとは限らない、という指摘が行われた。(ちなみに西田幾多郎の諸論文でも「……でなければならぬ」式の表現が多用され、その多くの場合、推論式を意味するものではない)

ところで、デカルトは、アリストテレス流の推論(三段論法)に不信の念を抱いていたようである。彼は次のように述べている:「三段論法を正しく組立てて真なる結論に至り得るには、必ず、予めそのような三段論法の内容を獲得しておかなければならない。」つまり「三段論法によって演繹される当の真理を、既に予め、知っていなければならない。」^{註3)} また、メルセンヌ宛の書簡でも、cogito, ergo sum が「精神の単純な直観」によって獲得された洞察であることが記されている。^{註4)}

ここで、デカルトに続く近代の哲学者たちのデカルト解釈にも、一瞥を投げておくことが適切であろう。ただし代表的で対照的な2つの解釈(カントとヘーゲル)をあげるに止める。先ずカントであるが、『純粹理性批判』の誤謬推理の箇所(第2篇第1章)で、cogito, ergo sum という命題は、「考えるところのものは、すべて存在する」という大前提を仮定していると見做し、ergo sum をその論結であると解釈した。^{註5)} ところがヘーゲルは、カント的解釈を否認したフィヒテ^{註6)}に続いて、「(cogito, ergo sum は)思考と存在という区別を無媒介的に結合することを意味する」と説明している。^{註7)} そして西洋近世哲学史は、大体において前者(カント的解釈)を斥けてきた。

淡野安太郎は、この間の事情を次のように要約して説明している:「デカルトの場合……大前提となっているところの『思惟するものは凡て存在す』という一

般命題が、『我は思惟者として存在す』という特殊命題から出て来るのである。尤も、その『出て来る』というのは決して、形式論理学的な意味に於てではなくして、思惟と存在とが一般的に引き離すことの出来ないものであることが肯定されるためには、先ず特殊的に『我は思惟者として存在す』ということが我自身に於て体験されねばならないという意味であって、そこに於ては『我あり』は『我思う』から推理されるのではなく、両者は我の直接の自己意識に於て同時に識られるのである。」(原文のまま)^{註8)}

つまり、カント的な普遍命題のようなものは、必ず、個別的・原初的認識=デカルトの言う同時成立的・明証的直感に負っている。そこで淡野の結論は次のようになる:「cogito, ergo sum を厳密に言い直すならば、中間にある『故に』をとり除いて、『我思惟し我あり』(cogito, sum) 若しくは『我思惟しつつ在り』(sum cogitans) とすべきであろう。しかもそれは……『直観』によってのみ把握されるものである、と言わねばならぬ。」^{註9)}

上述の淡野の記述は、デカルトに忠実な解釈としては、大体において問題の的を射ているように思われる。というのは、デカルト自身が『省察』の「第2答弁」で、大要そのような趣意を語っている、と見られるからである。^{註10)} 一方、澤瀉久敬は、デカルトの「日記」などを分析して、「驚くべき学問の基礎を発見した」という彼の「歓喜」は、順序的には、先ず「我あり」(ego sum) の発見の歓喜であったとする。そしてそれに続いて、では、〈その我とは何か〉を自問し、自分(我)は「思うもの」(une chose qui pense) であることが明らかになった。そこでそれらをまとめて cogito, ergo sum が成立したのだから、それらは同時的な成立だ、という風に解釈している。^{註11)}

だが、これで cogito, ergo sum の問題(狭義)が終わるのかと言えば、そういうわけにはいかない。というのは、カント的解釈とは別に、cogito, ergo sum には、何らかの推論とか含意のようなものがないわけではないからである。前掲(注)の W.F. ニーベルの論文は、ヒンティッカ(Hintikka)の立場を紹介した後、「(cogito, ergo sum は)実質的には、考える実体と考える様相との、分離し難い関係を表明していた」という見方をしている。^{註12)} そしてそのことを論理的に正確に陳述すると次のようになる:

- 1) 無にはいかなる状態または性質（様相）もないが、われわれが何らかの様相を認める場合には、いつでも（常に）それを持つもの即ち実体が必然的に見出される。[大前提]
- 2) （しかるに）考えることは、1つの様相である。
[小前提]
- 3) （それ故）考える故に、私は考える実体である。
[帰結]

たしかに、ニーベルの言うように、cogito, ergo sum には、実体—様相関係のようなものが含意されているように思われる。つまり、考えることは1つの様相であり、しかも本質的な様相である。そしてこのような様相と不可分的（必然的）に結合しているのが私の存在だというわけである。しかもこのことは（先に論理的に言い表わしたけれども）論理というより超論理的で無媒介であり、その故にこそ最も確実なものである。だからデカルトはこのことを「あらゆる認識の中の最初で、最も確実なもの」¹³⁾と結論したのではなかったか。

ところで、以上のような問題の数々は、そもそも、デカルトが存在とか思惟の定義をしなかった（出来なかった）ことに起因する：

- 1) sum(私は存在する)とは、いったい、何を(どれだけのことを)意味するのか。
- 2) cogito(私は思惟する)とは、いったい、何を(どれだけのことを)意味するのか。

この問題はデカルトでは解明されていない。デカルトはsumにおける存在の意味を完全に無規定のままに放置し、cogitoにおける思惟についても規定せずに止めた。それはデカルトが、既に問題の困難性を半ば予知していたからであり、むしろ賢明だったとさえ思われるが、「第1哲学」にのっての放置すべからざる根本問題である。そこで次節では、デカルトの体系から離れて、cogito, ergo sumの広義の問題を論究したいと思う。

¹¹⁾ W.F. ニーベルは、デカルトの体系内部で、「コギト・エルゴ・スム」は根本命題として定式化されていない、と述べている。(W.F. ニーベル「コギト・エルゴ・スムの問題」理想 No. 465, p. 85)

¹²⁾ 『省察』の中には、「と結論しなければならない」の他にも「と考えざるを得ない」といった表現が散在している。

¹³⁾ Oeuvres de Descartes X, p. 406

アダン・タリヌ版を使用し以下、ATと略称。訳語は野田又夫訳(中央公論社)を参照し一部改変。以下同様。

¹⁴⁾ AT VIII, p. 140

¹⁵⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft (B), pp. 422-

3

¹⁶⁾ Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Werke I), pp. 293-4

¹⁷⁾ Hegel, Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Hamburg), p. 90

¹⁸⁾ 淡野安太郎 『フランスの哲学』(角川書店) p. 42

¹⁹⁾ 前掲書 pp. 42-3

²⁰⁾ AT VII, p. 140

²¹⁾ 澤瀉久敬「デカルトの cogito, ergo sum の哲学史的考察」(『フランス哲学研究』勁草書房 p. 30)

²²⁾ W.F. ニーベル 前掲論文 p. 92

²³⁾ AT X, p. 419

2

既にデカルトの時代以降 cogito, ergo sum について様々な批判がなされて来た。デカルトと同時代のガッサンディ(Gassendi)が「我歩く、故に我あり」と嘲笑したという挿話は有名であるが、その他「我欲す(Je veux) 故に我あり」「我働く(J'agis) 故に我あり」さらに有力な「我なし能う(Je peux; Ich kann) 故に我あり」などが提唱された。しかもそれらはかなりの真理を含んでいるとさえ思われる。だが、「我働く」「欲す」「なし能う」……などと言っても、それはいわば内感の原初的事実であるような意識を伴わずに、それだけが独立して(単独で)存在しているわけではない。デカルト自身も、cogitoは狭義の「思考」ではなく、広義の意識だと説明し、例えば、「想像する能力」とか「感覚する能力」といったことも、特殊な仕方では思惟する能力であって cogito に含まれる、と言う。「私が見たり、聞いたり、暖かいと感じているように私には思われる(videor)——このことは疑うことの出来ない確実性をもっている。たとえ見ること(videre)が懐疑に付される場合でも、この『私には思われる』という方は無媒介的な真理であって、動かし難いものであり続けるであろう。」¹¹⁾

だが、意識の概念を拡大しても、問題が真に解決されるわけではない。意識の根底である無意識(下意識)などはどうなるのか、どこまで、どのようにそれらは組込まれるのか……という風に問題は続くであろう。とすると、根本問題は前節の末尾で示唆しておいたように、1) 存在とは何か。2) 思惟とは何か。それに強いて付け加えるなら、3) 上記の1と2の関係如何。ということになるであろう。そしてハイデガーらの思索の根本も、大筋ではこのことに盡きると思われる。ただここでは簡便のためフッサールと西田幾多郎の2人の思想家に焦点をしぼりたいと思う。

フッサールの後期の主著『デカルト的省察』(1931年; 講演そのものは1929年)はデカルトの省察が残し

た上記のような問題を「導きの糸」として思考が展開されている。ここでフッサールは、デカルトの省察を「哲学的自己省察の模範」とし、自己の立場を「新デカルト主義」(Neu-Cartesianismus)と名付けた。^{#2)}しかしこのことは、デカルトの思索の中に誤謬が含まれていないことを意味しない。むしろ不徹底に終わったデカルトの懐疑を更に徹底させ、それを改変することこそ彼の問題なのである。つまり、たんなる解釈ではなく、「あるべきデカルト主義」の考究である。こうして彼はデカルトの思索の内部に立ち入って、真の批判的継承に努め、悪戦苦闘の思索を展開したものとと思われる。但しその言わんとするところは難解を極め、いったいどこまでがデカルト解釈で、どこからが自分の哲学(現象学)なのか、といったことさえ判然とはしていない。むしろ5年後にまとめられた『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』の中に、前者の要約が垣間見られるから、それをも参照しつつ、フッサールの当該の論点の整理・要約を試みることにする(A~E)。次いで西田幾多郎の当該部分を概観し(F)、最後に両者をつき合わせて検討することにする(G)。

A. cogito, ergo sum を全面的に否定するようなことは出来ない。思惟する私は存在する、しかも思惟する限りにおいて。ここでergo(故に)は省略してよいこと、また「思惟」は広義の意識(但し無意識は含まない)であることは前述の通りである。たとえ自己の存在を疑って否定しようとしても、その否定というまさにそのことによって、却って意識である限りの自己の存在を肯定するからである。「疑う」は思惟の一樣態)逆に、何らかの意識なしに、私は存在するということは出来ない。そもそも何らかの意識がなければ、存在するとかしないとか、問題にすることすら出来ないからである。表現の適切さの問題を除くなら、ここまではデカルトの主張を容認することが出来よう。だがその先はどうであろうか?(フッサールの苦汁の思索の片鱗を表わすために、敢えて自問自答の文を多用することにする)

B. デカルトは、世界の存在の一切は否定できても、思惟(意識)する限りの私の存在は絶対に否定されぬ、と考えた。だが厳密に言ってこのことは正しいであろうか? そもそも意識というものには、「対象のない意識」というものはないのではないか? 「何ものも意識せぬ意識」というのは、それ自身自己矛盾ではないか? 意識はデカルトが想定したように、純粹自己意識となるようなものではないのではないか? 意識は必ず自己の外に自己以外のあるものを対象として持つのではないか? 意識は常に「あるものの意識」(das Bewußtsein von etwas)であって、「指向性」(Intentionalität)を本質とするのに、デカルトはこのことを見逃していた、とフッサールは考えた。^{#3)}

C. 前項で述べたように、デカルトは外的対象からそらして純粹に自己自身に向けた反省の意識(純粹自己意識)を重視した。たしかに cogito において私の存在が確認されるような意識とは、何らかの意味で自己を意識している意識でなくてはなるまい。そうでなかったら、そもそも自己の存在が確認される筈がない。では事物に代って自己自身があらたに意識の対象となったという意味での「自己意識」とは、どのようなものであろうか? 反省により意識の対象となった我とは、実は、外的世界の事物と同じことであって、外的事物の存在が不確かならば、この対象化された私の存在も、全く同様に不確かだということになってしまうだろう。自己反省による自己意識が誤謬をおかさないなどという保証はないからである。このようにしてフッサールは、上記のような意味での自己意識という概念を拒否した。

D. では、デカルト的意識概念に代って、自己の存在が確認できるような意識とは、どのようなものであろうか? フッサールは、「反省以前」の、より根源的事実としての自己意識に注目した。だがそれは、反省的に対象化できるものではないから、デカルト的な明晰・判明な主語的論理で解明できるものではない。それは根源的で重層的な地平であり、「最下層のもの」である。この前反省的・根源的自己意識は決して誤るということはないし、主客の関係におかれることもなく、反省という特殊な場合にのみ生じるというわけでもない。むしろ意識が意識である以上、必然的に(不可分的に)伴っている「最下層のもの」である。(サルトルの表現では、「非措定的意識を伴う」)

E. 以上のことを、西田哲学の基本的立場と対比してみると興味深い。予めその輪郭を描くとすると、西田哲学では、すべての存在者は必ず何処かの「場所」に於てのみ存在することが強調される。同じ意識と言っても、その根底が問題であり、その重層的な構造の論理が解明されねばならない。西田が定式化した有名な「自己が、自己に於て、自己を知る」という自覚の定義は、デカルト的な純粹自我意識を拒否するものであった。「自己に於て」とは、歴史的・身体的場所を含意するからである。

F. 西田幾多郎は死去する前年の最晩年に、しかも戦争末期という状況下にあつて、なおデカルト哲学との真剣な対決を試み、論文「デカルト哲学について」を発表した。^{#4)}そしてその付録で同名の「デカルト哲学について」の中では、新デカルト主義者と自称した前述のフッサールの『デカルト的省察』への批判までも含まれている。この時期(昭和19年)にあつては、西田が検討し得たフッサールの著作は、この書物までであり、「危機書」(Krisis-Arbeit)については全く知る由もなかったであろうから、西田がフッサールの意図

を読み違えて的はずれの批評をしたとしても、それは無理からぬことであろう。¹¹⁾ だが西田の厳しいフッサール批判にも拘わらず、両者は根本のところ多くの共通項をもち合わせている：

- 1) 両者ともデカルト的懐疑を媒介とする cogito の立場を極めて高く評価する。
- 2) 両者ともデカルト的 cogito の立場が不徹底に終わったことを厳しく批判する。
- 3) 両者とも cogito (我思う一意識) 概念の歪みと狭さきに批判の眼を据える。
- 4) 両者ともデカルト的な純粹自我意識を否認する。
- 5) 両者とも主語的論理 (実体主義) に代わる述語的論理 (関係主義) を模索する。
- 6) 上記の鋭い問題意識にも拘わらず、両者とも個の立場を脱却するに至っていない。

G. フッサールも西田も、デカルトに始まる近世哲学の伝統は自己とその意識から出立した主観主義であり、十分な基礎づけがされていないことを鋭く見てとった。そしてこのことが、ひいては今日の文化の危機的状况を招いていると考えた。従って自己とか意識とかいうものを徹底的に考究せねばならないという強烈な問題意識が両人を貫いている。¹²⁾

だが、もしフッサールや西田の意図するところを真に徹底的に押し進めたとしたら、どういうようになるであろうか。「我に意識される」という場合の「我」にはカッコつきになる筈である。西田は最後まで「自覚」という用語を捨てなかったが、この「自」は不用で「覚」(覚の論理)だけの方がよいのである。何となれば、真に徹底的な述語論理 (関係主義) の立場では、自我という図 (Figur) が立ち現われるためには、他者一般を地 (Grund) とせねばならず [その逆も真]、結局のところそれら (自我-他者) は相互依存的な函数関係——相互媒介的な同時成立の関係の節となる筈だからである。

¹¹⁾ AT VII p. 29

¹²⁾ Husserliana I, p. 10

¹³⁾ Husserliana VI, § 20

¹⁴⁾ 「西田幾多郎全集」第 11 巻収録

¹⁵⁾ ここでの西田の考究は、他の論文と同様に難解である。以下にその主要な論点を拾ってみる：「私は哲学の方法を否定的自覚、自覚的分析と考へる。」(p. 152)そしてこの立場から「我々は尚一度デカルトの出立点に戻って考へて見なければならぬ。」(p. 157)「私は彼 (デカルト) は遂にその目的と方法に徹底せなかつたと考へるものである。彼はアリストテレス的論理を脱しなかつた。実在を何処までも主語的なもの、基本的なものに求めた。そこ

から彼は所謂独断的形而上学に陥った……コギト・エルゴ・スムと云って、外に基本的なものを考へた時、彼は既に否定的自覚の途を踏み外した。」(p. 158)「彼の自己は身体なき抽象的自己であった。」(p. 170)「今や我々は……身心一如的自己の自覚の立場から、従来の哲学を考へ直して見なければならぬ。」(p. 168)「自己矛盾性の根元に返って、真の矛盾的自己同一の立場から出立せねばならぬと思う。そこに東西文化の融合の途があるのである。」(p. 174)

¹⁶⁾ 西田『全集』XVIII, p. 512

3

今度は、デカルトの根本命題についての比較的新しい論評に眼を移したいと思う。但し簡便のため、ここではイギリスの分析哲学者ライル (G. Ryle) とアメリカの言語学者チョムスキー (N. Chomsky) に焦点をしぼることにする。

ライルは、分析哲学の伝統の中にあつて「日常言語学派」(オックスフォード学派)を指導した特異な哲学者である。一般に分析哲学の立場では、cogito, ergo sum のような形而上学的命題は無意味な擬似命題 (pseudo-proposition) として斥けられてしまう。というのは、そのような命題は字義の意味を持たず、分析も検証もともに不能だからである。だがライルは、形而上学的命題は、分析的命題や経験的命題の真偽とは別の文脈によって決定されるべきで、必ずしも有意味性を失つてはいないとした。なるほどデカルトの根本命題は 1 つの「神話」であろうが、それはデカルトにおける知識の論理関係 (地図) を改訂すればすむことなのである。ではデカルトの根本命題のどこが致命的欠陥なのだろうか？ ライルはデカルト的立場が、必然的に独我論 (solipsism) に帰着し、その立場ではそこから脱却できないことを強調した：「(デカルト的立場では)人は、他者の内的生活に属する事象に対して、いかなる種類の直接的接近も持たないことになる。人は、他者の身体の観察される行動に基づいて、自分自身の行為からの類推 (analogy) によって、他者の心の状態を知ることになる……ところが、このような推論には、観察による裏付けの可能性はない。……この立場では、不可避免的に絶対的孤独が運命となる。」¹⁷⁾

デカルト的 cogito の立場に立つと、人は他者の身体を知ることが出来るが、他者の心 (感覚・感情……) の存在を知ることが出来ないということになってしまう。事物としての他者は分るが、他我 (alter-ego) は分る術がない。そしてこの独我論を避けるために、人は「類推による論法」に頼ることになる。あるいはフッ

サールが試みたように、「感情移入」(Einführung; 自己投入)に頼ることになる。ところが、このような論法は論理的必然性を欠いている。私は、このような論理で、他者の痛みを持つわけではない。

ところで、デカルト自身は、決して「類推による論法」に頼ったりはしていないのだから、ライルの論評は粗雑の感を免れない。だが、彼がデカルト的 cogito を独我論と分析し、そこからの脱却不能を指摘した点は、今日なおその意義を失っていない。もちろん、「cogito の立場を改変しなければ」という条件がそこに付されていることも注目すべきである。

一方、アメリカの言語学者チョムスキーは、現代言語学の出発点をなしたソシュールの遺産を受け継ぎながら、極めて特異な立場に立つ思想家である。彼は、言語の本質を「伝達手段」として専ら国語体の分析を行う言語学に対して、極めて批判的である。言語は、たんなる手段ではなく、むしろ目的である。だから国語体の分析以上に、発話行為を重視すべきである、と考える。

ところで、このチョムスキーは、自らデカルト主義者を標榜し、自分の立場を「デカルト的言語学」(Cartesian Linguistics)と命名した。彼はデカルトの思想の中には、機械的原理の他に、既に「創造的原理」(creative principle)がはめこめられ、要請されていた、と考え、次のように言う:「人間行動の多様性、新しい状況に対する人間行動の適切性、新たなことをなす人間の能力——これらのことを最もよく明かしているのが、言語使用の創造的側面なのである。そして、このことをもって彼(デカルト)は、他者にも心があると人が認める根拠としたのだ。何故なら、想像可能なあらゆる機械的仕組の限界を越えて、このような能力は存在している、と彼(デカルト)は考えたからだ。」²⁾(傍点筆者)

チョムスキーは、メルローポンティとともに、ソシュールの言う「記号の示差性」を高く評価するものの、人間の特徴がシンボリック言語記号体系にある、とは考えない。むしろ人間の特徴は、言語記号から無限に表現を構築できる創造的な能力にある。そしてそのことは、ラングにではなく、個々の人間の動的な言語的实践であるパロールに属している、と考える。だが、このようなことを、デカルトがその著作のどこかで陳述しているであろうか? 僅かに『方法序説』の第5部と若干の書簡の中で示唆されているに止まるものと思われる。³⁾従ってチョムスキーの論評は、デカルト解釈としては無理であり、「デカルト的(派)言語学」という名称も適切であるとは思えない。しかしその点は不問に付すことにして、デカルト論から離れ、彼の問題提起の核心そのものを検討することは意義深い: <人は、言語的コミュニケーションのネットワークのや

りとりを通じて共役的に、自我も他我も、同時的・相互媒介的に構成されてくるのだ>という重大な指摘がそこにあるからである。たしかに、<「私」とか「君」……という言葉の使用なしに、「自我」とか「他我」という観念が成立し得るか?>と問われたとすると、相対的な意味では、「否」ということになるであろう。というのは、「カマラ」と「アマラ」の事例(A.ゲゼルの報告『狼に育てられた子』)に照して、その確率はかなり高いと見られるからである。

一方、チョムスキーらの主張を極端に押し進めると、⁴⁾生得的な言語能力を主軸とした言語主義(言語至上主義)に陥る危険なしとしない。<世界は言語を通してのみ知られ得る>という主張がそれである。そのことを言い換えるなら、<「自我」も「他我」も専ら言語的な起源を有し、言語を媒介としてのみ形成される>という結論に集約される。そのような主張は、経験的知識には妥当するであろうが、最も基礎的な「第1哲学の命題」としては、なお妥当性に欠けている。J.R.オースチンは、言語を広い人間行動という⁵⁾コンテクストの中に位置づけるべきことを説き、言語(至上)主義に警告を発している:「言語を考察する時、われわれは言葉や意味のみを見返しているのではなく、その言葉を使って語ろうとしている現実(realities)をもまた見直すのだ。」⁴⁾

チョムスキーによって⁶⁾生得的とされる言語能力にしても、決して無条件で生成し、展開するものではない。言語の成長(正しくは言語への成長)の基礎となるものが与えられて、始めて開花できる。その基礎とは、感覚運動的な一種の知性——原初的最下層としての広義の知覚(perception)である。いま、前述の如く、<「自我」や「他我」の観念は、相互媒介的で同時成立であり、しかもそれらは「言語的に」規制されて生成する>ということが大筋で認めたとしても、⁷⁾発生論の見地から更に吟味を続けるなら、そこにはなお若干の疑義が生じ得るのである。というのは、「自我」や「他我」が「言語的に」生成してくる「以前」がここでは真の問題だからである。換言するなら、幼児の「鏡像段階」は言語的に形成されてくる「自己意識」に先行するのではないか、言語的他者認識よりも他者の表情や視線を漠然と理解するという「原初的他者認知」の方が先ではないか、という疑義である。

そこで、「言語」の最下層までも含んでいるような言語の広い定義(理解)に依拠するよりも、「知覚」の最下層までも含んだ知覚の広い定義(理解)に依拠する方が、より適切であるように思われてくる⁸⁾。そしてそのような立場に立った本稿の暫定的結論は、以下のように要約できるであろう——デカルトの cogito, ergo sum の根本命題は、どう改変してみても、一種の要素的形式主義が出発点となっているから、単純な要

素が展開（発展）して複雑な全体的関係へと進む、という図式を脱し切れない。従ってこの命題の真の止揚は、デカルト的 cogito の立場の改変というより、むしろ発想（出发点）そのものを変えて、生命論的全体構造の弁証法を「第1原理」として採用する以外にない。そしてその構想は、「知覚的世界」という現相世界の立ち現れを第1次分節態とし、これと並行する形で「言語的世界」の第2次分節態が展開するという、多層的構造理論とならざるを得ない。^⑥それは「自我の形成」と「他我の形成」ではないし、「言語の形成」でもない。それは真に相互媒介的な「自我への形成」即「他我への形成」であり、「言語的世界への形成」である。

^① Gilvert Ryle, *The Concept of Mind* (Penguin) p. 16

^② Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics* (Harper & Row) pp. 3-5

^③ AT VI pp. 56-9 人間は記号（言葉）を自ら創造する旨が記されている。

^④ J.L. Austin, *Philosophical Papers* (Oxford), p. 232

^⑤ 原初的・根源的知覚は、メルロ・ポンティに従って「身体による世界への投錨」と定義されるが、この身体は精神と区別された身体ではなく、それ以前の、いわば「精神としての身体」である。従ってそこには「言葉への能力」が住みついている。このようなわけで、「知覚的世界」は「言語的世界」を包みこんでいるのだから、前者をもって最終的基本概念（最下層）とする立場に矛盾はないであろう。ただその論理は両義的であって弁証法的性格を具えたものとならざるを得ない。

^⑥ こういった点に関しては稿を改めて論ずることにしたい。

付 論

最後に、デカルト的 cogito の立場と倫理との関係に触れておきたい。それは主として、〈デカルトの立場は、宗教と倫理の不在に通じるのではないか〉という問題である。

A. このような批判は、実は、デカルトの時代の直後に、パスカルが鋭く指摘したところである：「私はデカルトを許せない。彼はその全哲学の中で、できることなら神なしですませたいものだ、きっと思っただろう。しかし彼は、世界に一つ爪弾きをさせないわけにはいかなかった。それから先は、もう神に用がないのだ。」^①パスカルがデカルトを「無益で不確実」と評した時、彼がいったいどれだけのことを意味したかは、必ずしも明瞭ではない。^②多分、信心深いパスカルの眼からすれば、デカルトの立場は無神論で独我論だと

映ったのであろう。事実デカルトにおいては、神の存在証明や他者の明証は二義的なものであり、その神は「哲学者の神」（理論上の神）になってしまう。それは宗教と倫理の不在を意味する。

前述の澤瀉の論文は、大体においてその方向を認めている：「（デカルトの立場は）普遍性、客観性を必要とする学問の成立を不可能にする」のみならず、「道徳的にも egoïsme にまで進展する怖れがあり、……歴史的事実はむしろそれが実現されたことを我々に告げている。」もちろん、そこには「個人の尊厳」と「個性の尊重」といった良い面も含まれるであろうが、「一般的に見る場合、近世西洋文明が egoïsme の文化を生んだことに対して、ego sum から出発するデカルトは一斑の責を負うべきであろう。」^③

B. これに対し森有正は、デカルトは生涯を通じて熱心なカトリック教徒であり、その思想にはむしろ神秘主義的要素さえあることを指摘した：デカルトが「方法」と言う場合、それは同時に「規範的」という意味を有する。「(cogito, ergo sum という根本命題も)単なる命題ではなく、同時に、かれの生き方そのものの究極の姿でもあった。」^④つまり、「自分が明らかに(明証的に)真であると認識しない如何なるものも、決して真として受け入れないこと」は彼の方法の第1規則であった。それは「理性の宣言」であり、不合理な現実の中で精いっぱい理性的に生き抜くという主体的決意でもあった。そしてこのような見地に立って森はデカルト的倫理に高い評価を与えている：「(cogito の立場は)自己の生活の主体的な基礎に関するものであり、その意味で内面的観念的なものであり、更に、ある意味で倫理的なものである。」^⑤

ところでデカルト自身は、倫理学の構築に余り意欲的ではなかったと見られる。(『情念論』は専らエリザベートからの要請によるものである)彼にはもはや時間的・体力的な余裕はなかったし(54歳で死去)、〈学問の基礎の究明はそれ自体で根源的倫理である〉という自負心が背後に潜んでいたであろう。(そうでなかったら彼の強靱な思索はあり得ない)。実際に彼が手がけた道徳論(『情念論』)は、若干の批判を交えてはいるものの、大半は通俗的かつ保守的で「暫定」の域を出していない。また彼の「第1哲学」との関係も明瞭ではない。本稿の論旨と関係のある特色を強いてあげるなら、彼が「自然学者」としての立場からモラリストの言説を批評し、倫理—真理の結合の必要性を強調した点にあるであろう^⑥。

以上のことをふまえて、前述のAとBの主張にもどって再考することしよう。Aの論評は〈近代的モラルの超克〉という観点からなされ、Bのそれは〈近代的モラルの推進〉という観点からなされていることが分る。AとBの立場は、一見直向うから対立するよ

うに見えるが、広い社会的文脈を背景にするなら、むしろ補完的である。もちろん A の視点は現代的状況をふまえた主流であろうが、そうかと言って B の立場の根拠が失われたわけではない。その必要性は依然として今日の社会的状況の中に残存している。とすると、問題の核心は、〈A か B か〉ではなく、次のことにある：〈デカルト的 cogito の立場は、今日の個人主義と利己主義に、どのようにかわり、どのような責任を負うものであるか?〉

だが、この問いは、厳密には正しくない。というのは、cogito の立場それ自体は、いわば「前倫理」であり、それを仕上げることは、デカルト以降の思想家の責任であったからである。いまこの点を不問にしても、上記の問いに対する答えは極めて困難である。簡便のため、分析哲学から借用した技法を用いてそのことを略述してみよう——いま仮に倫理の総体を、(R) 根本倫理 (究極的根拠) と、(P) 派生倫理 (実践的エートス) とに区分してみると、理論上の「独我論」は R に配属され、現実の「利己主義」は P に配属される。P は R に正しく基礎づけられていることが望ましいが、実際は R の基礎づけを異にしながら同種の P は成立し得るし、また同種の R から性格を異にする P も成立し得る。つまり R と P とは必ずしも一貫したものではないのである。そもそも現実の「利己主義」P は、その基礎論の難点 R に由来するというより、もっと大

きな全体的構造の中で生じている現象であって、P-R 関係とは次元を異にしている。だが上記のような意味での若干の混乱や飛躍を不問にするならば、フッサールや西田が論究したように、〈P で起っている問題を真に解決するためには、結局は R にまで遡って検討せねばならなくなる〉という指摘は依然として真実性を失わない。だがそれは絶対ではない。意義と限界とが付きまとっている。本稿で論じて来た諸点も、たんに可能性が高いという指摘であることを改めて付言しておきたい。

- ^① Pascal, *Pensées*, § 77 (ブランシュヴィック版)
- ^② *ibid.*, § 78; § 79
- ^③ 澤瀉前掲書 p. 25
- ^④ 森 有正「デカルト思想の神秘主義的要素」(『デカルトとパスカル』(筑摩書房) p. 218
- ^⑤ 前掲論文 p. 219
- ^⑥ 『情念論』の冒頭の箇所 (第 1 部第 1 節) では、従來說かれてきた倫理的知識は「欠陥の多いもの」であり、「大部分は信用し難いもの」であると記されている。また第 1 部の終り近くの箇所 (第 1 部第 49 節) では、「精神の強さは、それだけでは十分ではなく、真理の認識が必要」であり、この「真なる認識に支えられた決心」が大事である旨が記されている。