

反障害通信

26. 5. 18

191号

「本末転倒」の政治

政治が、どうもおかしいのです。「本末転倒」のことがまかり通っているのです。

国防を言い募り戦争の危機を増大する政治

高市政権は、台湾有事は日本の存立危機事態ということで一步踏み込んだ発言をし出しました。そもそも、外交上は台湾の問題は、「ひとつの中国」という確認をしてきて、「台湾の問題は中国の内政問題」という確認があったにも関わらずです。一体なぜ、わざわざ緊張関係を高めることをしているのでしょうか？ 高市政権は右派を糾合するために、危機を言い募るのです。それが危機を生み出すという戯画的なことをやっているのです。そもそも、右派的な政権を維持するには、戦争の危機を煽る、もっと言えば戦争を始めることだと言われます。それで実際は福祉の切り捨てや物価高をもたらし、経済的に疲弊していく歴史があるにも関わらずです。そもそも、歴史から学ばない歴史修正主義者たちなのです。ネタニエフが刑事訴追されているところで、自分の保身のためにパレスチナ・ジェノサイドの戦争を続けている構図も指摘されています。要するに、体制を守るために・政権を守るために・自分を守るために危機を煽り、危機を生みだし、果ては戦争とファシズムに突き進む、本末転倒の政治なのです。

自党内の「生活を守る」保守をも抑え込んで生活破壊へ突き進む右派与党政権の政治

第二次安倍政権の成立前夜、維新の会が動き出し、自民党の総裁候補的に動いていた安倍元首相・議員と一緒にやろうと秋波を送っていました。で、結局、安倍議員は自民党総裁になり、野田政権が状況を読めないで政権を譲り渡し第二次安倍極右政権を生み出します。維新は、アベ自民党極右政治の別働隊として、定期的に連絡を取り合う関係となっています。アベ政治は、自民党保守層もつなぎとめるために、右派ポピュリズムを装う政治を繰り広げます。極右的政策、戦争ができる国作りと、「企業が世界一活動しやすい国」作りとしてアベノミクスを掲げ、企業にイノベーションを放り出して目先の利益誘導で内部留保を蓄積させ、三本の矢とかトリクルダウンとか言い募り(それを中心になって担った竹中平蔵新自由主義者は、最後には「トリクルダウンは起きない」と言い出す始末)、結局非正規雇用を増大し、実質賃金は目減りし、経済停滞をもたらします。強行採決を繰り返しては、自民党保守層からの批判がでてくると、反省を口にし、またそれを反故にし、虚偽答弁を 118 回もおこなったと議会事務局が報告しているように嘘とペテンで塗り固められた、「失われた 10 年」の政治を続けていたのです。アベノミクスは元々悲願の憲法改正と戦争ができる国作りのためのごまかしの政治だったのです。その検証もしないで、アベノミクスを継承する「サナエノミクス」とか言い出す、極右高市政治の登場です。経済大国を自称していたのにどんどん凋落している現実をとらえようとしていません。

家族・家庭を言い募り「家庭を崩壊させる」教団との蜜月政治

そもそも日本会議とか旧統一教会とかが極右政治を支えていました。その極右勢力・右派は、なぜ、「家族」とか「家庭」ということを言い募るのでしょうか？

旧統一教会が、家族とか家庭とか言い募るのは、勝共連合という組織を作ったように、反共として私有財産制を維持する・その核となる家父長制を維持することが必須なのです。ですから、そもそも資本主義の金に配される社会で、家族が自壊していく一方で、家族を維持させねば資本主義が継続できないということで、「家族」を言い募るのです。その矛盾は、旧統一教会が献金の強要で家庭が崩壊していくということ、さらに違法性が指摘される中で、教団名を替えるなどというごまかしをするのに、「家庭」という文字を入れたという戯画的なことが起きていることに、そのことは端的に顕れています。

カルトの教団に論理性などないのでしょうが、そして、ラスベガス賭博旅行とか、「宮殿」のような施設を作るとか、どう見ても贅沢と私腹を肥やす、中味のない、カルト団体がどうして継続できるのでしょうか？ そのカルトとの関係をもって、「真のお母様」とか言っていたカルト議員が、政治の世界に居続けられ、関係をきちんと精算できていない極右勢力がなぜ政権の座に就いていられるのでしょうか？

実体のない国家のために実態生活を破壊する政治

もう、ずっと前の話になるのですが、大学教員で政治学者の坂本義和さんが、毎年授業の最初に、「国家とは何か」と生徒たちに議論させると、「国家に実体はない」と毎年同じような結論に至るとい話をしていたという記事を見たことがあります。別に坂本さんはマルクス思想の流れのひとつではないのですが、マルクス／エンゲルスが『ドイツ・イデオロギー』の中で、「国家＝幻想共同体」論を展開し、マルクス派の世界的理論家の廣松渉さんが実体主義批判―物象化論を展開したこととその話はリンクしていきます。行政（的なこと）の必要性はあるにせよ、国家が何故必要とされるのでしょうか？ 国家はその時の支配層が民衆を支配するために必要とするだけなのです。そのことを隠蔽するために、「敵が攻めてくる」ということを互いの政権が言い募り、「国家」を支配体制を維持しようとするのです。戦国時代の国が分立していた時代ではないし、アメリカのように州が一つの独立機構をもっているのではなく、必要な行政機構（それは広義の意味での「福祉」ですが）を担っている都道府県同士で戦争など始めはしないのです。必要なのは行政機構で、国家などは死滅させることが戦争のない世界を作るのに必要なのです。互いの国家が民衆への支配体制のために、「国家の幻想性」をなんとか払拭しようと、軍事機構を増大させ（国家に実体があるようにみせかけ）、愛国心を煽り、野党までが「国賊」とか国家主義を煽ることを言い募るのです。

その中で、軍事を増大させ、軍事産業が政権与党に献金し、政権が軍事産業を潤す、政治家が裏金づくりに励むという本末転倒の事態を産みだし、「福祉」が切り捨てられていくのです。

転倒を糺すために

9・11以降のアフガン戦争やイラク戦争でのアメリカの愛国心の煽動、旧くは第一次世界大戦でのそれまで国際連帯を唱えていたドイツ社会民主党がいとも簡単に「愛国心」―国家主義の煽動に乗せられた歴史をとらえ返さねばなりません。

先に指摘した「転倒」の構図をしっかりと押さえ、戦争とファシズムの危機から逃れるには、国家主義批判と差別主義批判の世論の形成、そのことでの民衆の国際連帯の国家主義批判・差別主義批判・反戦・反ファシズムの運動を作っていくことが今、問われているのです。(み)

(「反差別原論」への断章)(119)としても)

HP 更新通知・掲載予定・ブログのこと

- ◆「反障害通信 191 号」アップ(26/5/18)
- ◆「反差別資料室C」の「文献室」、新しい本の購入や読書に合わせて、今年3月初めに約1年ぶりにリアップしました。
- ◆メインホームページ「反障害－反差別研究会のHP」のIV.F[廣松ノート]
<http://www.taica.info/hiromatunote.html>に『存在と意味 第一巻』をアップしています。
<http://www.taica.info/hironosoni.pdf>

読書メモ

連載中の[廣松ノート(8)]の『存在と意味2』の19回目。

たわしの読書メモ・・ブログ727[廣松ノート(8)]

- ・廣松渉『存在と意味2—事的世界観の定礎』岩波書店1993(19)

第二篇 営為的世界の問題構制

第三章 実践の間主観的規制と規範的当為性

第三節 間主観的妥当と正義

(この節の問題設定—長い標題)「人間の行為は、存在論的には一種の財態である以上、多様な価値性をおびており、様々な視角と準位で価値的評価・判定を受ける。が、行為論的脈絡では、就中、(1)企投の目的性、(2)行動の順則性、(3)動機的心情性、これら三つの視点に即した評価判定が問題になり、行為の(1)正義(不義)性、(2)正当(不当)性、(3)善良(邪悪)性、が評価判定される。——価値的評価・判定のいわゆる客観的妥当性とは認識論的には価値的判断主観一般への対妥当性という構制になるが、之は現実的機制においては理念化された間主体的妥当性と相即する。」451P

第一段落——人倫的価値の基幹的かつ基礎的な部面に限って当座の論件とする 451-4P
(対話①)「行為は実に様々な視角から、例えば好悪的・審美的……経済的……等々の視角から、自他によって評価され、この評価が当事者の行為の在り方を規制しもする。それ故、価値評価プロパーは爰での課題外であるとはいっても、行為の評価を堯(「めぐ」のルビ)って少々周到に論考しようと試みる際には、多方面に亘る価値評価の問題を配視して然るべきである。がしかし、当面の論脈におけるわれわれの目論見からすれば、右の事情を承知しつつも、人倫的価値(但し少々広義)の基幹的かつ基礎的な部面に限って当座の論件とす

ることで次善とせねばなるまい。」 451P

(対話②)「ここでは、人倫的な価値性を論件にするにしても、しかし、いわゆる道徳哲学・倫理学に深入りする心算はない。(況してや、法学などを含む規範学一般に立入るべくもない。)たかだか、そのための基礎理論の構制が示されうるのみである。——西洋の伝統的倫理学は、善論・義務論・徳論という三主題・三部門を枠組として来たと言われる。この三主題は、東洋の伝統的な“倫理”的省察においても主要な論件であったと言えるかもしれない。倫理的パラダイムは、世界観と緊合(きんごう)しており、世界観が相異なるのに応じて相異なることであろう。だが、“主題”を比較的に見ての共通性や継時的に見ての連続性に止目する流儀で言えば、多分に共通性や連続性を認めることもできる。今日の学界においても(デュルケーム学派のいわゆる道徳物理学、つまりは、道徳現象の社会的・文化人類学的研究が伝統的な主題の与件をそっくり研究対象に包摂しうることは措くとして、狭義の倫理学においても)往時の善論は倫理的価値論の形で、義務論は当為論や規範論の形で、徳論も実践的倫理学の徳目論や陶冶論などの形で、伝統的な諸主題を位相を変えて論件としていると言える。われわれとしても当該の主題に関わる理説をいずれは固めなければならない。尚、倫理学というとき、われわれ日本の学徒は和辻倫理学の勘考を回避しえない。和辻倫理学は伝統的倫理学の埒を超えて社会哲学・歴史哲学にまで射程の及ぶ「人間(「じんかん」のルビ)の学であって、間主体的実践の学とも呼びうる体系をなしている。われわれは是に対するスタンスをいずれ表明しなければならない。が、本巻では、行文を通じておのずと示すところはあるにせよ、先行理説との関連づけは事としない。——予め諒とされたい。」 451-2P

(対話③)「偸、人間行為の人倫的価値性の評価・判定は、多種多様であるが、就中、(1)企投的達成目的の価値的高低、(2)実行の行動所作の規範的適否、(3)決意的動機心情の当為的合否、これら三つの着眼に即しての評価・判定が重要である。——達成目的に即した評価には、価値的大小に徴しての精進的か懶惰(らんた)的かといった評価もあり、実行所作に即した評価には巧拙といった評価もある。動機心情に即しては、誠実／不誠実、誠心的／狡猾的、無欲的／打算的、利他的／利己的、良心的／非良心的……といった評価もある。が、今敢えて、(1)達成目的の価値的高低、(2)実行所作の規範的適否、(3)動機心情の当為的合否、という着眼に即しての評価・判定を重要視するのは、次の事由(じゆう)があるからにほかならない。——(1)によって行為の正義(不義)性が認定され、(2)によって行為の正当(不当)性が、(3)によって行為の善良(邪悪)性が認定される。」 452-3P

(小さなポイントの但し書き)「用語法について若干のコメントを挿んでおきたい。西洋語では英語での good/bad に相当する詞が総括的・一般的に正価値／反価値を表意するようである。これは日本語での「良し／悪(「あ」のルビ)し」にほぼ対応すると言えよう。(尤も、真／偽をも価値に含めるとき、これをも「良い(「グッド」のルビ)／悪い(「バッド」のルビ)」に包摂しうるか、聊か微妙ではあるが)。ところが、日本語では、良否という語法の外(「ほか」のルビ)に善悪という語法があり、善／悪ということで、行為に関する価値性全般とは言わぬまでも、行為の倫理的価値性の正価値性／負価値性を総括的・一般的に表わしうる。こうして、現代日本語では、善悪という語法は良否よりも遙かに限定された領域内に適用されるとはいえ、しかし、倫理的価値性全般に適用されうるので、正義／不義も、

正当／不当も、善／悪の下位概念に位する所以となる。だが、現代日本語で善行／悪行と言うとき、右の広義での用法の外に、狭義の用法も通用しているように見受けられる。狭義の用法では、善なる行為／悪なる行為は、正当なる行為／不当なる行為とは一応は別種であり、正義なる行為／不義なる行為とも別種である。ここに謂う狭義の善行／悪行は、善(「よ」のルビ)き心根(「こころね」のルビ)に起因する行為／悪(「あし」のルビ)き心根に起因する行為、といった含意になるであろう。そして、その限りでは、それは動機心情に即した行為評価の正／負のプロパーをカヴァーし、誠實的／不實的、無欲的／打算的、……良心的／非良心的な諸行為をも総称しうる。(善き心根／悪しき心根というさいの善／悪とは何ぞや、それは何に徴して認定されるのか、これについては爰では不問に付したまま、日常用語の現実の用語ではそのような含意になっていることを指摘・確認するに留める。)——われわれとしては、当為(「まさになすべき」のルビ)であるが故にという意識性に“もとづいた”行為を「善良なる行為」と呼び、当為への違反性を自覚しつつ敢行される行為を「邪悪なる行為」と呼ぶことにしたいのだが、但しこの際、誠実・無欲的・利他的……な行為が当為遵奉感に“もとづく”ものであれば、当の誠実・無欲的・利他的……な行為は善良なる行為であり、他方、不実・打算的・利己的……な行為が当為背馳(はいち)的であることを自覚しつつも敢行される場合は、当の不実・打算的・利己的……な行為は邪悪なる行為であることは言うまでもない。精確には当為遵奉／当為背馳の意識性が必要条件なのであるが、動機心情の心態は概してこの意識性を構造内契機としているのが常態であるので、便宜的な用語で処理する文脈では、嚮に謂う「狭義の善行／悪行」を以って「善良なる行為／邪悪なる行為」に代用することも辞さないことにしたい。」 453-4P

第二段落——(1) 達成目的の価値的高低に徴しての行為的评价 454-6P

(対話①)「(1)人間の行為は企投的達成目的に関して様々な評価・判定を受けるが、茲で留目したいのは、そのうち、達成目的の価値的高低に徴しての行為的评价を堯(「めぐ」のルビ)ってである。」 454P

(対話②)「価値的高—低というのは、第一篇第一章第三節中で説述しておいたように、較認的価値評価における撰取(「フォルツイーエン」のルビ) — 貶置(「ナハビツツェン」のルビ)と照応的に規定される配位であって、異種の価値の比較において撰取される価値をより高い価値、貶置(へんち)される価値をより低い価値と呼ぶ。」 454P

(対話③)「(因みに、同種の価値の比較において撰取される価値をより大きい価値、貶置される価値をより小さい価値と呼ぶ。——尚、正価値と反価値とは対(「つい」のルビ)をなすものであっても“異種”として扱う。亦、ここでの撰取—貶置はその都度の“比較的评价”であるから、価値序列体系において相応に上位を占める価値であっても、より上位の価値の撰取と共軌的にそれが貶置される場合には、より低い、乃至、より小さい価値と評される仕儀となる。——比較の両項が撰取・貶置されることなく均衡するときは、より低い、乃至、より小さい価値と評価される仕儀となる。——比較の両項が撰取・貶置されることなく均衡するとき、異種の価値どうしの場合には同等、同種の価値どうしの場合には同量と謂う。)」 454P

(対話④)「企投的達成目的とは、第一篇第一章第三節中で規定した意味において、目標実現に縁って達成しようと企図されている期成的価値の謂いである。期成的価値の内実は種々

様々でありうるが、さしあたって形式的・構図的に言えば、価値的に高い目的の達成と低い目的の達成とが撰択的に可能な場合において、高い目的の達成を期する行為は正義的行為であり、低い目的の達成しか期さない行為はこの“より低い”目的なるものがそれ自身としては大きな正価値であってさえ不義的行為である。著者としてはまずこのように既定する。」454-5P

(小さなポイントの但し書き)「右の既定における。「正義」という詞の用法が、通常の用法と“乖離”していることを見咎(みとが)められることかと畏れる。——「より高い(これは最高を当然含みうる)期成的価値の達成を期して行為すること」を一種の正価値と見做すこと自体には異論を招かぬことと信じる。が、M・シェーラーなどはそれを「善」と規定する筈であり、それを以って「正義」と呼ぶことは不相当と評されかねない。(尤も、著者として「正義」を広義の「善」には算入するのだが……。)/「正義」という詞は、本来の漢熟語というよりも、翻訳語として通用している。それは古典語 δικαιοσύνη, iustitia, 現代語の justice, Gerechtigkeit 訳語であると言えよう。周知の通り、アリストテレスは正義(「ディカイオシュネー」のルビ)を全般的正義と部分的正義とに分け、後者を更に配分的と整調的とに分けたのであったが、この後者の系譜において iustitia, justice, Gerechtigkeit の概念が存立している概がある。——近年輩(「かまび」のルビ)すしいロールズ流の正義論もその範に漏れない!——ius, Recht は「法」でもあり「権利」でもあって、われわれ日本人には甚だ理解しにくい概念であるのだが、iustitia は単なる適法性の謂いではなく、強いて言えば“法の本質”に適っている謂いであろう。近代思想においては jus の根柢が人性や人権に求められたりもするにせよ、法の本質は詮ずるところ社会的秩序性の安定的保持を希うものの如くである。そして justice, Gerechtigkeit は“正義”と邦訳される場合が多いにしても、内容上は「公正」という訳語の方がむしろ相応して看がある。/著者は、固より justice, Gerechtigkeit の訳語変項を求めたり、況んやそれを専ら「公正」と訳すよう提議したりする心算(「つもり」のルビ)はない。唯、“正義”という訳語で指称されている justice, Gerechtigkeit は後述の「公正」という概念中に止揚的に包摂することにして、この“正義(公正)”は著者の謂う「正義」とは別扱いにしたいと念う。/それでは、著者としては、アリストテレス流の「全般的正義」のみを「正義」として残す心算(「つもり」のルビ)であるのか? なるほど、著者は、アリストテレス流の「部分的正義」が一定の規範(「ノルム」のルビ)を措定しつつその規範に適合せる状態という構制になっていると見做されうる限り、これを「正当」という別概念に納める。がしかし「全般的正義」を以ってそのまま「正義」を定義しているのではない。著者は慥かに「全般的正義」概念の止揚的復興に意義を認め、そのこともあって「正義」という用語に拘泥している趣きがあるにしても、前掲の規定が示しているように、アリストテレスの謂う「全般的正義」をそのまま踏襲する者ではない。/尚、無用の誤解を防過すべく附言しておけば、著者は「正義」と「正当」(「公正」をも含む)とを機械的・平面的に区別するわけではなく、著者の謂う正義的行為が別の視角からは同時に richtig, gerichtig な場合もありうる。従って justice の訳語の意味で“正義”と訳される当の行為が、著者の謂う意味で「正義」とされる行為と重なる場合も存在しうる次第となる。」455-6P

第三段落——(2) 規範的適否に徴しての行為評価を棄つて 456-61P

(対話①)「(2)人間の行為は実行的行動所作に関しても様々な評価・判定を受けるが、茲で留目したいのは、そのうち、規範的適否に徴しての行為評価を堯(「めぐ」のルビ)ってである。」

456P

(対話②)「規範的適合というのは、第一篇第一章第三節中で論及しておいたように、所与の行為現相が既成的規範に適盈的(「てきじゅうてき」のルビ)であるか反虧的(「はんかてき」のルビ)であるか、これの謂いであって、照会的価値判定が下される。所与の行為がその実行所作に関しての規範適盈的であるとき、当の行為は「正当」であり、規範反虧的であるとき「不当」である、と判定される。(茲で次の疑問が提出されるかもしれない。すなわち、実行所作が正当／不当なのであって、行為が正当／不当と言うのは主語の摩り替えではないか?——同趣の疑問が嚮の正義的／不正義的の判定に関しても、また後述の善良／邪惡に関しても生じうる。——これは認識論的には第一巻の第二篇第二章第二節で討究した判断の一般的構造に関して問題になりうる構制の一ケースに外ならない。例えば「雪ハ白イ」と判断するとき、意味構造上は「雪ハ色に関して判定すれば白イ」となっており、「白イ」のは「(雪の)色」であり、主題は雪ではなく色ではないのか、という考えが浮かぶ。そしてここでの“真の主語”は「(雪の)色」だとして処理する途もありえないわけではない。が、しかし、そもそも「SハPナリ」という判断は、恒に、Pという述語が妥当するような「Sノ〇〇性」に関しておこなわれるのであり、「Sノ〇〇性に関してPナリ」のとき、「S」を主語とする形で「SハPナリ」というのが慣わしである。この慣わしに“追従”して、「行為Aガその実行的所作に関して正当ナリ」と判定されるとき、われわれは「行為Aは正当ナリ」と判定する次第なのである。——蛇足ながら、日常的に下される判断は多くの場合、主語Sの何性に関する判断であるか、そこでの何々性が“自明”的であり、「Sハ〇〇性に関して……」ということが殊更には意識されず、直截に「SハPナリ(ナラズ)」と判断される。ところが正当／不当の判定に際しては「行為Aの実行的所作」に関してなのか、「行為Aの企投という行為の在り方」に関してなのか、等々、必ずしも判然としない場合が往々にしてある。「行為Aの企投という行為」はAとは別の一行為なのだが、日常的には、例えば「あのとき散歩に出かけようとしたのがマズかった」と言うべきところを、「あのとき散歩したのはマズかった」という具合に、屢々「行為Aの企投という行為」を「行為A」と呼んでしまう。このような事情があるためであろうか、「雪ハ白イ」と判断する場合と違って、行為に関わる判断の場合には“真の主語”が何であるかについて、人々は日常的にも少々神経質になることが屢々である。が、しかし、論理構制上は、主語が“事物”の場合と“行為”の場合とを別扱いにするには及ばないであろう。)」456-7P

(対話③)「規範(「ノルム」のルビ)の何たるかについては爰はまだ正規に論攷する場所ではないが、「規範」と「規則」(約款(やっかん)や法律のごときも含む)との関係など、二、三の事項について誌しておこう。」458P

(対話④)「規範とは、然々の情況においては斯々(「かくかく」のルビ)に行為すべしと命ずる(／斯々に行為すべからずと禁ずる)行為規準の謂いである、とひとまず規定できよう。が、この提題は、より立入った規定とコメントを必要とする。「然々の情況においては……」という限定的条件を右には附したが、論者によっては、絶対的・無条件的な、定言的命題の形での規範も存在するのではないかと反問するかもしれない。定言的命題ということでは

ならば、著者としても、「正義的行為を為すべし」「善(広義)なる行為を為すべし」といった命法が妥当することを認めないではない。がしかし、こういう形式的な(つまり、実質的規定性を欠く)命令にはさしたる意義がないと思っていることは措くとしても、命令がそのまま直ちに規範であるわけではない。規範は、よしんば抽象的であれ、実質的限定相での斯々という行為規準を自己現示するものであって、中には、それが大抵の状況下で略々“普遍的”に妥当するため、無条件的・定言的であるかのように見えるものもあるにせよ、絶対的・無条件的に命ずるものではない。規範は、なるほど、恒に必ず文法上の仮言的命法の形で表現されるとは限らないが、実質的には、状況に関する限定条件付きの仮言的命法規準である。——仮言的命法というとき、文法上の形式に幻惑されて混淆に陥らぬよう、留意を要する事項が茲にある。形式上は「何々ならば斯々すべし」という同じ形になっていても、例えば「幸福になりたければ、斯々すべし」と「然々の状況下であれば、斯々すべし」とでは、同列に扱えない。前者は手段的行為の目的合理性に関わるものであって、命令形“べし”で表わされてはいても、(幸福な状態になるという目標を実現するためには、斯々の行為を)「要する(need)」という意味であり、本来の当為(「ゾレン」のルビ)的命法ではない。もっぱら後者の場合が、実質的な仮言的当為命法である。翻って言えば、定言的命法なるものは「あらゆる状況において(いかなる状況下においても)斯々すべし」という意味構造になる。——」 458P

(対話⑤)「仮言的に限定された行為を命ずる(／禁ずる)規準たる規範は、体系を形成しうるにしても、単なる規範たる限り、さしあたり個別の命法的規準ごとに一つ一つの規範である。が、規範条項の或る種の体系が「規則」と呼ばれる。——現実に(一定の“時と所”で)通用・機能している規範(当為条項群)は、観察者の・反省的に検討してみれば、恒に必ず十全に斉合的とは言えないまでも、略々整合的な体系的纏まりを形成しているのが普通である。(但し、それは飽くまで“一定の時と所”という埒内でのことであって、その埒を超えれば規範群の両立不可能的対立性が屢々見られる。)今敢えて曖昧な表現を用いて“一定の時と所”と誌したが、現実問題としては、それは一定時代の国家のごときから一時的な小規模結社のごときにまで互りうる。それは、また、一定の祭祀とか一定のゲームとかの実行場のこともありうる。視角を変えて分ければ、それは、いわゆる自然共同体(つまり恣意的に加入・脱退するわけにはいかず、生きているかぎり内属せざるをえないような“共同体”)のこともあれば、自由意志で入会・退会の可能な結社のこともあれば、随時に参加の可能なゲームの類(「たぐい」のルビ)のこともある。そして、それら様々な規模と性格での単位的統一体たる“一定の時と所”の内部において、“一定の体系的な纏まりを有った規範条項群”が存立している。われわれとしては、此処に謂う“一定の体系的な纏まりを有った(つまり、矛盾・対立を孕まないように整序された)規範条項群”を語の広義における「規則」と呼ぶ。」 458-9P

(対話⑥)「規則」というものは、「規範(的条項)」なる仮言的命法の集成という成立構制の故に、厳格に言えば“不完全”であるのを常態とする。というのは、ありうべきありとあらゆるケースを抽象概念的にカバーすることなら可能だとしても、実効性をもつ具体相で可能的全ケースを仮言命法かすることは(よしんば規則の繁雑化を厭わぬとしてさえ)現実問題として不可能だからである。依って、卑俗な言い方をすれば、規則には必ず“穴”

がある。従って、人々がもし挙(「こぞ」のルビ)って“穴抜け”を狙うとすれば、規則“適法”性だけではどうもい律しきれない筈である。が、実際問題としては、人々は必ずしも“穴抜け”を事とするわけではなく、“不完全”な規則で以って通常は間に合う。たかだか、時折に“補正”“細則化”を要する程度である。——溯って、規則が規則として成立するのは、そして実効性を有って存立するのは、前述の通り、規範的条項群が矛盾対立を孕まぬよう整序的に体系化されることを俟ってであるが、実定的な“立法”(約定を含む)という特殊ケースを別とすれば、謂うなれば“自然淘汰”を通じてそれが現成する。ここに前記の“穴”とは別の不完全性、つまり概念規定や条項間の離接の不完全が残りうる。が、これも“判例”等の手法でこと糊塗できるのが普通である。——がしかし、規則というものは右に謂う“不完全性”の故に、亦、不完全性に淵源する“補訂”的変様の故に、揺動的・変容的であることを免れない。(規則が実効性を有って通用・機能するというとき、サンクションわけても懲罰という行為の介在を忘失(「ぼういつ」のルビ)できない。懲罰の発動は、当該の前記“単一的統一”に内在的な規範的規則に徴しておこなわれるにせよ、懲罰行為には懲罰行為の規則が別にある。が、サンクション行為とその規範・規則については爰では立入らない。) 459-60P

(対話⑦)「ところで、われわれは嚮に、規模も種類も様々な“一定の時と所”という“単一的統一”内部でメンバーの行為を律する一定の規範体系を以って「規則」と呼ぶことにした。この暫定的な言い方での「規則」は極めて広義であって、そこには、慣習的・習俗的な常道・規道、結社の約款・定款類や、国家の法律のごときはもとよりのこと、礼儀作法・儀式範則、言語文法、ゲームのルールのごときをも含みうる。それら諸々の「規則」は各々“小宇宙”を形成していて、体系どうしは没交渉であったり、別々の体系に属する条項どうしは次元が異なるため矛盾葛藤することはなかつたりで、並存・共存しているのが大枠的事実である。その限りでは、一個同一の人物が複数の規則、すなわち複数の規範体系に適宜順拠した行動を齟齬なく営むことができる。とはいえ、しかし、別々の“自然共同体”に内住していた人々が交流して“文化摩擦”を生ずるような場合は今茲では問題にしないとしても、例えば、新興宗教の信徒集団(教団)の内部規則と、彼らの居住する“地域共同体”の慣習法や国家の法律とが相容れないといった場合が現にある。——一般に、上位集団の規範と下位集団の規範とが喰違ふときには、上位集団の規範が優先されるといことが事実問題として指摘されうる。一般の場合、“上位集団”というのは“下位集団”を包摂するが、それは所属する成員の事実に包摂ということには尽きず、規制的位階関係であることに鑑みれば、謂う所の「上位—下位」集団編制が成立しているということは、とりもなおさず“上位集団”の規範の優先的貫徹が確立している謂いにほかならない。上位集団であるからその規範が優先するのではなく、逆であって、その規範が優先的に妥当するがゆえに上位集団なのである。という次第で、先の例での「信徒集団」と「国家」とでは、成員の事実に包摂では「国家」が“上位”であるとはいっても、国家的規範が直ちに教団的規範に優先する上位規範であるということにはならない。信徒たちは、国法に則って弾圧されようとも、教団規範の方を優位に置くこともありうる。——このような場合、ヘーゲルに倣って象徴的に言えば、アンチゴネーの悲劇が出来(「しゅったい」のルビ)する。論者たちはカントに至っても「規範体系」なるものは総体として無矛盾的・整合的・

一義的な筈であるものと思念する風情で立論して来たのであった。が、ヘーゲルが象徴的に指摘し、マルクスがイデオロギー論によって承ける形になっているように、一定社会の内部にあってもそこで通用している規範諸体系は相互的矛盾対立を必ずしも免れないのである。(即自的な諸階級の各々の内部に自己完結的な夫々の規範体系が確立していて、それら規範体系どうしが対立するのが常態だ、と言うつもりはない。諸階級を“縦断”して略々共通の規範体系が“基幹”としてあり、階級ごとの特殊的な規範的諸条項が“枝葉”として加わっている、というあたりが平常的現実の描像であろう。が、階級的対立が尖鋭化する歴史局面においては、階級的諸規範体系が“鎬(「しのぎ」のルビ)を削る”ような状況も出現しうる。)われわれは「規範」「規則」いわゆる“普遍妥当性”の問題、「規範」「規則」に則った行為の評価や規制の問題、これを論攷するにあたっては右の冷厳な事実をも配視して討究しなければならない。そのためにも、しかし、事前に動機に即しての行為評価を一瞥しておくのが順路である。」460-1P

第四段落——(3)動機心情における当為的合否の意識性の継起に徴しての行為評価を棄つて
462-4P

(対話①)「(3)人間の行為は決意的動機心情に関しても様々な評価・判定を受ける。が、茲ではそのうち、動機心情における当為的合否の意識性の継起に徴しての行為評価を棄(「めぐ」のルビ)つて問題にしておこう。」462P

(対話②)「人間の行為は実に様々な動機的心情に“因由”し、そこでの心態に関してもこれまた多種多様な認知的判定(自家判定をも含む)が下される。——動機的心情には、同情、憐愍(れんびん)・喜悅・憤怒、……義理感、当為感、といったものがあり、それに因由する行為の心態は、色々な視角から、例えば、慈愛的、激情的、……利他的、利己的、……自慰的、自虐的、……誠実、不実、……高潔、卑劣、……無欲的、打算的、……良心的、非良心的、……善良、邪悪、といった認知的判定を受ける。が、そういう判定は、自家判定の場合であっても、与件的心態について第三者的見地から下す認定であって、行為者は、例えば、眼前で転んだ老人を助け起こす時に、助けるのは慈愛的(／利他的／……／良心的)行為なるが故に……という意識で発動するわけではない。世には、なるほど、常日頃、「慈愛的行為を心掛けよう」「利他的行為に努めよう」「良心的に行為しよう」という格率(「マクシーメ」のルビ)を立てている人もあろう。だが、その人でさえ、その都度の行為に際して「これは慈愛的だから」「これは利他的行為だから」「これは良心的行為だから」という形で意識するわけではあるまい。もしもそういう意識で発動されるのであれば、その行為はむしろ偽善的と謂われねばなるまい。実際には、人は大抵の場合、「気の毒に思って」／……、……／「当為感に促迫されて」行為するのであり、発動時に自分の心態について価値評価・価値判定するわけではない。(尤も「これは利己的・打算的だが……」「卑劣かもしれないが……」という意識を発動時に伴う場合にはかなり屢々ありうる。がしかし、その場合でも、行為の発動的動機心態は「打算的だから」「卑劣なるが故に」ではなく、——もしそうなら、それはむしろ偽悪的行為であろう！——「打算的で気が咎めるがどうしても欲しいので……」「卑劣かもしれないが何が何でも仕返ししたいから……」といった具合に、当の評価的躊躇を乗り越える発動的動機が存在する。そしてこの発動的動機が要件である。)——行為がそれに“因由”する動機的心情には様々なものがあり、そこでの与件的心態に

関して多種多様な価値評価・価値判定がおこなわれうるが、茲で留目したいのは、当為感を構造内的継起とする動機心態とそれに“もとづく”行為の善悪的評価についてである。」

462-3P

(対話③)「先廻りをして述べてしまえば、当為感に“もとづく”行為(当為感に“もとづいて”抑止された行為、つまり、当為違反感のゆえに抑止される消極的形態での行為、これも「善良」である。)そして、当為違反感を伴いつつ敢行される行為を「邪悪」な行為と呼ぶ。——われわれは、端的に没価値的な世界事象なるものは存在しないと考えるが、しかし、あれこれの個別的な価値評価視角に即しての価値中立性(正価値でも負価値でもない中性的なゾーン)は認める立場を採るので、「善良—邪悪」という価値スペクトルにおいて中性的な行為の存在することを認める。——当為感に“もとづく”という際の「当為感」は情動的な心機契機であって、「当為であるという判断」とは区別されねばならない。当為であると判断される行為は(規範適合的と判定される行為と重なるので)、さしづめ「正当」的行為ではあっても、「善良」な行為と直ちには相覆わない。当為感はさしあたり当人の“主観的な”当為(「べき」のルビ)感であって、当為ナリという“客観的な”価値判断とは別であり、当人は当為遵奉的なつもりでも第三者的にみれば当為背馳(はいち)的と認定される場合もありうる。(依って、動機心情に徴して善良な行為と認められる行為であっても、規範適合性に徴して不当な行為と判定される場合も生じうる。)」463P

(対話④)「此処において価値の多重的規定とそれらの位階という問題が、人倫的価値という範域の内部に限ってさえ、かなり複雑な様態を呈することになる。」463P

(対話⑤)「動機心情に即した評価という枠内ですら、多様な・多重的な評価・判定がおこなわれるのであり、そこでは、例えば、傲慢・倨傲(まよごう)ではあるが無欲的・利他的というように、或る観点から負に評価されるものと別の観点から正に評価されるものが“一体化”しているようなケースもある。このような場合、当の行為について、何々の観点からは然々、云々の観点からは斯々、という並列的・併記的な評価・判定で済ませるのか、その行為が“総じては正価値的/負価値的”と認定されるを要しないか、このことが問題になる。日常的生活の場では、時に応じて、前者で“済”んだり、後者が“敢行”されたりする。が、学理的にはその単なる追認では終るべくもない。“総じては正”または“総じては負”と認定される際、なるほど“正価値成分”“負価値成分”それぞれの度量がそれなりに“考量”されはしても、厳密に合算して帳尻を見定める流儀で結論されるわけではない。そのような手続きは、厳密にはそもそも不可能であろう。“総じて”の評価は、考量的評価活動が介在しようとも、終局的には、撰取/(「または」のルビ)貶置(へんち)でしかありえまい。動機心情に即して“総じて”正/負に評価される行為は、動機心情に即した行為評価という範域内では一応、善行/悪行(広義での)と呼ばれうる。そして、実際問題としては、多くの場合、当の“総じて”正/負と認定される行為は、「当為的遵守感」/「当為的背馳感」を動機心情の構造内部的成分としており、依って以って、われわれの謂う狭義の「善良(善良なる行為)」/「悪行(邪悪なる行為)」でもある、かもしれない。とはいえ、恒に必ずそうであるとは言えない。ここに、広義の“善行/悪行”と狭義の「善行/悪行」とが合致しない一つのケースが存立する。(一つのケースと限定するのは、実行所作や企投目的に即しての広義の“善行/悪行”と認定されるものが狭義の「善行/悪行」と合致し

ないケースが他に存在するからである。)——茲は、いずれにしてもまだ、動機心情に即した評価の諸相を周到に討究して、人倫的価値評価を全面的に定位する場ではない。この作業は次巻第二篇「人倫的世界の存立構制」を俟たねばならない。が、著者としては、動機心情に即した行為評価の範囲内においては、当為的合否に徴しての評価、すなわち「善良／邪悪」を基幹とし、この評価軸を域内での最上位に据える。この旨を爰に誌しておく。

463-4P

第五段落——「正義(不義) — 正当(不当) — 善良(邪悪)」を優位—劣位の位階に秩序づける

464-7P

(対話①)「翻って、行為というものは、先述の通り、実行の行動所作の規範的適否に即しても、亦、企投的達成目的の価値的高低に即しても評価・判定され、正統的／不当的、正義的／不義的の認定をも受ける。正当的／不当的な諸行為も、正義的／不義的な諸行為も、語の広義における善行／悪行であるには違いない。だが、この“善行／悪行”と狭義の「善行／悪行」とが必ずしも合致しないことは既に行文中で述べておいた通りである。——著者としては、行動所作に即した行為評価の範囲内では規範的適否に徴しての評価、すなわち「正当／不当」を基幹とし、この評価軸を域内での最上位に据える。また、企投に即した高評価の範囲内では価値的高低に徴しての評価、すなわち「正義／不義」を基幹とし、この評価軸を域内での最上位に据える。——ここにおいて、所与の一行為に関する(1)企投的達成目的の価値的高低に即した行為評価(正義／不義)、(2)実行の行動所作の規範的適否に即した行為評価(正当／不当)、(3)決意的動機心情の当為的合否に即した行為評価(善良／邪悪)という、三つの範囲内でのそれぞれの最上位的認定の正／負が合致しない場合、“総合的”“最終的”判定を如何に下すかが問題になる。この件について結論だけをここに誌しておけば、著者としては、「正義(不義) — 正当(不当) — 善良(邪悪)」を優位—劣位の位階に秩序づける。以って、善良な行為であっても不当な行為であれば広義の“悪行”に算入し、正当な行為であっても不義な行為であれば(後に見るように、このような場合が現にある)広義の“悪行”に算入する。——それでは、広義での善行(／悪行)、つまりは、人倫的価値としての善(／悪)を、正義(／不義)よりも上位に、ということは「正義(／不正義) — 正当(／不当) — 善良(／邪悪)」の位階秩序全体の更に上位に据えるのか？ 否である。広義の“善(／悪)”という人倫的価値概念は、個々の人倫的正(／負)価値を包括する“普遍的”概念であって、概念理論の用語法では個々の人倫的価値概念に対する“上位概念”と呼ばれはするが(しかし、それはあくまで概念理論上の“上位概念”なのであり)、価値的秩序上の「上位」に立つものではない。それは恰度「哺乳動物」に対して「脊椎動物」という概念が概念上の上位概念であっても、脊椎動物が哺乳動物より価値的に上位というわけではないのと同趣である。人倫的価値秩序上では「正義」が最上位(「不義」が最下位)である。けだし人倫的価値の評価・判定においては「正義／不義」が最優位だからである。「正義／不義」は、また「正当／不当」「善良／邪悪」は、広義の“善／悪”という概念に概念上包摂されるにすぎない。——」 464-6P

(小さなポイントの但し書き)「尚、ここで附言しておくことが必須というほどの事項でもないのだが、カント倫理学との関係その他で、読者においてありうべき借問の一つに答えておくのが一策かと思える事項に「義務」(これに伴って「権利」)という論件がある。——こ

の件に多少とも立入るためには、次篇での制度論を待たねばならないので、ここでは一斑に限って触れるに留める。／「義務」とは、役柄存在(これがいかに広義であるかは前篇でも叙べたが、次篇でその広表を示す予定)に“内自化”された相での規範的当為であり、現実問題としては規則遵奉的当為の一種である。——そこでもし“共同体”に道徳的規則(“道徳律”＝“道徳法則”)なるものがあり“共同体”に成員として“所属”することが已に一種の“役柄存在”を“身に引請けて”いることを意味するとすれば、“道徳律を遵奉すること”が“義務”(の一部)ということになる。——依って、義務履行は、規範的当為・規則適合的行為であり、「正当」な行為(義務不履行は「不当」な行為)と評価・判定される。が、これは“客観的”な評価・判定である。その点、義務感に“もとづく”行為は如何？ 義務感は一種の当為感なのであるから、先の規定に鑑みると、義務感に“もとづく”行為は「善良」な行為(義務感に背馳して敢行される行為は「邪悪」な行為)と認定される。但し、われわれの立場では、“主観的”な当為感に“もとづく”善行であっても、“客観的”に規範的当為不適合であれば「不当」なる行為であり、——それでもなおかつ「正義」である場合を別とすれば——、広義での“悪行”に算入される。という次第で、われわれはカント流の理説を部分的には採り入れうるにせよ、驥尾(きび)に付するという具合には参らない。／「権利」は、“物象化”されて行為主体の“所持”する“権能”の相で表象され易い。或る一定の役柄存在者が、当該役柄存在規定に“内自化”された規範的規則体系に徴して「為すべき—為して宜(「メイ」のルビル—為すべからざる)スペクトル上に配位される諸行為のうち「為すべからざる」行為以外の行為を遂行することを「許容」される事態になっていること(規範的規則体系に徴しての「許容」とはそれをおこなっても当の有為が当該の規範的規則に拠っては負の制裁を受けないことに見合う)が物象化されて、当人が“それを使用・発揮することを許容される「機能」を所持している”と表象されている“所持機能”がいわゆる「権利」にほかならない。(権能という可能態の“物象化”“物性化”については、第一卷第三篇の第二章第三節参照。尚「為すべき」は義務であるから権利は「為して宜い」のゾーンに限定する立場もありえよう。これは「権利でもあり且つ義務でもある」ケースを認めるかどうかの撰択にもなる。が、著者としては「越権行為」の処理を簡単にする配慮もあって、前記の線で権利を規定する。)——そこで、“共同体”に成員として所属することが已に一種の“役柄存在”を“身に引請けて”いることを意味する場合、当該の役柄存在規定に“内自化”されている規範的規則体系に徴して「許容」される諸行為遂行する「権利」が役柄存在者＝主体に“内属”するものと表象される。依って“共同体”が“自然共同体”であるとき、その“自然共同体”の成員は、(当該“自然共同体”に成員として所属することと相即する“役柄存在者”として已に)一定の“自然権”を持つものと思念される次第となる。——権利を“行使”せる行為は、それが「規範的規則違反的ではない」ことからして「不当ではない」行為であり、語の広義における“正当”な行為であると認められる。が、それが単に“権利行使的行為”である限りでは“正当”ではあれ、正義／不義に関しても、善良／邪悪に関しても、それだけではまだ「無記」である。／「権利」「義務」に関しては後に立帰って論ずることにして、取敢えず以上のことだけを附記的に誌しておく。」466-7P・・・権利論的物象化の押さえ

第六段落——“主観的”価値感とか“客観的”価値判定についての論及 467-70P

(対話①)「省みて惟うに、以上の行文中、“主観的”価値感とか“客観的”価値判定とかを云々したのであったが、それを一体誰がどう認知・認定するのか、価値評価がどう権利づけ(「ベレヒティゲン」のルビ)られるのか、価値認識・価値判断をめぐる認識論的問題次元はブラック・ボックスのままにしてきた。この件について周到に論ずることは爰での課題でないとはいえ、**次篇**での論攷にとって前梯として必要な限りで、この場で若干の論及をおこなっておく段である。」467P

(対話②)「価値の評価・判定をめぐる認識論上の権利問題(*quid juris*)の次元以前に、事実問題(*quid facti*)の次元において、(イ)当事者(達)の意識にとって……、(ロ)観察者(達)の認知にとって……、という区別を自覚的に設けて捌(さば)く必要がある。——(イ)と(ロ)は、単なる認識論的場面においては、大抵の場合、当事者たち個々の直接的現識相と、それを吟味する学知的研究者の学理的認識相という、二つの位階を立てるだけで殆んど間に合う。それゆえ、与件が行為現象や価値事象であっても、その単なる認知に関わる方法論的手続においては、*für das erfahrende Bewußtsein* (経験的意識・当事者意識)と *für uns Analytiker* (分析的・第三者的意識)とを区別すればひとまず足る。ところが、実践的場面にあっては、行為の当事者たちが各々相手の行為(外面的・内面的活動)について観察・分析し、且つ亦、自分の行為についても省察・分析しつつ、呼応的・調整的な共互行為を営むのであるから、これの記述・討究に際しては当事者たち自身における向他的・向自的な観察・省察を方法論的な自覚をもって配視しなければならない。けだし、**本篇の第一章第三節中**において、三つの準位に分かつ方法論的配慮を表明しておいた所以でもある。そして、現に、これまでの行文を通じて、われわれは当の準位的区別を自覚しつつ事柄の記述・分析をおこなってきた。が、当面の論件にあっては、当事者たち自身における向他的・向自的な観察的・省察的な**価値評価**が主題となる。**(本篇の前節まで)**の行論では、当事者たちの向他的・向自的な観察・省察をも構造内的契機という行為の在り方が主題的論件であったのにひきかえ、本節では当事者たち自身が向他的・向自的な観察・省察に即して下す**価値評価活動**そのことが、そして、更には、その認識論的権利構制が、主題的論件をなす。)」468P

(対話③)「偕、当事者と観察者との区別といっても、当座はまず、実行者と学知的認定者との区別ではなく、行為者たち自身が実行的当事者と観察的認知者との“役割”分掌する次元から一瞥しておこう。——他者のいわゆる“内面”を認識することの“困難性”をめぐる「他者認識」論の原理的な次元については既に**第一篇第三章第三節中**で論じておいたので、復唱はしない。ここでは、さしあたり、日常的・常識的な次元での“他者理解の不確実性”を視野に入れれば足りる。」468-9P

(対話④)「論者たちは屢々、他者の“外面的”な所作に関する認識はほぼ確実であるのにひきかえ、他者の“内面的”な心態に関する認識は不確実であると考え。そして、併せて、自分の心態に関する不可疑性を確実性(真実性)と二重写しにし、自分の心態に関して、本人だけは確実に認識していると思倣す。だが、論者たちのこの見方は、学理的に見ても謬見であることは今措くとして(この件については「他者認識不可能論」を検討・批判する論脈内で既に論定しておいた)、当事者たちにおける日常的“事実”に合わない。」469P

(対話⑤)「当事者たちが自他の“外面的”所作に関して下す認知は、自他いずれも“不確実

性”を孕んでおり、しかも、事実問題としても権利問題としても、いずれか一方の認知の方がより確実ということはない。“内面的”心態に関する認知も、これまたいずれも“不確実性”を孕んでいるが、本人の方がより確実ということはない。ケース・バイ・ケースであって、或る時には当事者自身の認知が真実とされ、或る時には観察者の認知の方が却って真実とされ、時によっては両者の認知が合致して共に真実とされる。(尤も、後に至って共に誤認であったと自覚される場合もありうる。)」469P

(小さなポイントの但し書き)「右の提題を詳しく敷衍(ふえん)する必要はないと念うが、鞏固な既成概念に禍いされぬよう若干のコメントを挿んでおこう。——“確実”と今謂うのは、主観的な“確信”の謂いではなく「真実」の謂いであることを念頭に置かれたい。——さて、他者の所作に関する観察的認知というとき、現時点での現認ばかりでなく、現在の評価の対象となるかぎりでの、既往的所作の観察的記憶をも含める。とあれば、これが“不確実性”を誰しも否まぬであろう。が、強調しておきたいのは現時点での現認的認知なるものからして“不確実性”を孕んでいることである。人は自他の所作を常に必ずそう精確に観察するわけではない。このことに因由する不確実性がまずある。目撃証言の喰違いなどからも察せられるように、所作の物理的現相に関する観察的認知すら一様でない。しかも、所作の認知というものは、単に大きな声を出したとか、身体をしかじかに動かしとか、“純粹物理的”認知としておこなわれるものではなく、「脅した」とか「誘惑しようとした」とか、意義づけを含んだ「〇〇して」相でおこなわれるのが普通であり、当の意義づけの契機(これによって所与の“物理的”現相認知・記憶もデフォルメされるのだが)において不確実性が増す。剩え、その際、イデオロギー的な拘束性などという大仰なこと以前に、関心的態度性に応じて評価ばかりか“物理的”現相認知に変様が生じ易い。という次第で、所作の“観察的認知”からして大いに“不確実”である。当人自身は、自分の所作について、その“意味”は意識してさえ、観察的認知相に関しては極めて不確実にしか現識していないのが普通であろう。こうして、所作に関する自他の認知はいずれも直接相では“不確実性”を免れず、所作の「真実相」については、第三者的・反省的見地(当事者・観察者たち当人がこの見地に立ちうる)から判断が下されるしか術(「すべ」のルビ)がない。／心態に関して、他者による認知が不確実性を孕むことは絮言を要しないが、自分自身による認知も不確実性を免れない。なるほど、本人の意識においては明晰判明で不可疑な場合も多いかもしれない。だが、いわゆる自己欺瞞の場合もある。そして、精神分析的認定のごときを俟つまでもなく、他人による認定を受け容れて、表層的意識においてはかくかくでも“真実”はしかじかであったと自家認知するようなケースも屢々生じる。つまり、当人自身の認知が特権的に確実視されるわけではなく、却って他人による認知の方が“真実”と認められる場合もあるのである。ここにおいても、自分の側ないし他人の側からの直接的な認知が、そのまま最終的な真実とされるのではなく、第三者的・反省的見地からの判断に俟つかたちになる。／是を以って之を見れば、所作に関しても、直接的な認知(当人または／観察者の直接的な認知)がそのまま“事実(真実)”とされるわけではなく、“事実”認知なるものは、“最終的”には反省的「判断」に俟たざるをえないのである。——後論において見る通り、所作や心態に関わる価値評価・価値判定にあっても、結局は、反省的な「価値判断」に俟つ所以となる。」469-70P

**第七段落——当事者たちが自他の行為の動機心情・実行所作・企投目的についておこなう
価値評価・判定のフェア・エス単位での記述 471-4P**

(対話①)「以上で叙べたことは、しかし、多分に第三者的見地からの論考になっており、行為当事者・観察者当事者たちの直接的認知・評価の現行的過程をそのまま記述してものではない。茲で今まさに課題をなすのは、当事者たちが自他の行為の動機心情・実行所作・企投目的についておこなう価値評価・判定のフェア・エス単位での記述である。」 471P

(対話②)「当事者たちは自他に関わる認知が一般論としては不確実性を孕むことを自覚しているにしても、その都度の認知に関しては、(時としては確信をもてずに留保する場合もあるが)、日常的に大抵は、直截にであれ一定の省察を介してであれ“確信的”に認知・評価をおこなう。」 471P

(対話③)「当事的観察者は所与の行為(という財態「実在一価値」の二肢的二重態)に関し、その契機たる行為者の心態について一定の事実性認知と価値性評価を“確信的に”おこなうのが常態であり、認知・評価の内容を言表するのはむしろ特殊の場合にかぎられるにせよ、彼がどのように認知・評価したかの大凡(「おおよそ」のルビ)は、彼の反応(表情・態度・行動など)に縁って、行為者本人や第三者に察しがつく。行為者本人は、意識性を伴って行為するかぎり動機その他の心態を覚識してはいても、その心態をことさらに評価したりはしないのが普通である。がしかし、自分の行為が“心外な評価”を受けた(らしい)と“気がついた”場合、他人によるその評価が、(a)単に価値観(価値基準)の相違によるものなのか、それとも、(b)事実誤認に根差すものなのか、これを付度(「そんたく」のルビ)する。そして、(a)であると念えば必ずしも諍(「あらが」のルビ)わないにせよ、(b)であると思えば“誤解”を解こうとして、つまり、相手の“事実認知上の誤り”を是正しようとして、しかるべき応対を試みるのが通例である。しかるに、相手側が“事実誤認”を“認めない”際には屢々争論になり、時としては第三者たちを交えての論争がおこなわれることになる。そこでは、事実認知に関してばかりでなく、価値評価の当否を堯(「めぐ」のルビ)っても論議される結果になりうる。(尤も、以上の過程は必ずしも言語的に表現されることなく、無言の“以心伝心”の形でも進捗しうる。)そして、第三者たちをも交えた三巴・四巴の対立のまま物別かれに終る場合もある。が、多くの場合、どちらかが自分の非を認め、共通の事実性判断、同一の価値性判断に至り着く。(行為者本人が一時の事故認定を“撤回”して、他者たちの判定を“受け容れる”場合も尠なくない)。そこにあっては、“客観的な判断”、当事関係者間で“普遍的(共通的)に妥当する価値判断”が関係者各自によって“認承”されたことになる次第だが、善良／邪悪の判定もそういう間主観的な(妥当性をもつ)判定の一斑に含まれうる。」 471-2P

(対話④)「所与の実行所作を堯る認知・評価に関しても右と同趣の事態が出来する。が、動機心態の認知・評価を堯る対立の場合には、事が他にも増して人格の評価に深く関わるといふ点で重大でありながら、単に価値観の相異による評価の不一致だと“納得”されればそこで熄(「や」のルビ)むケースが多いのに対して、実行所作の評価を堯る対立の場合には、事実性認知の正誤よりも、むしろ価値性判断の当否に執着するかたちで争われがちであり、この点で動機心態を堯る際とは対照的である。——もう少し詳しく述べて対照性を鮮明にしておこう。動機心態の価値評価が相違・対立する場合、それがもっぱら価値観の相異に

由るものと“判”れば、一般には“主観的価値観”の相異ということにされて、いずれの側の価値評価基準が妥当であるか、ひいては、いずれの側の価値体系が妥当であるか、そこまで踏み込んだ議論にならないのが通例である。唯、事実誤認にもとづいて(価値基準そのものは共通・同一の筈なのに)評価に相異が生じていると信じられる場合にほぼ限って、誤認の訂正によって事実認知を自他同一化し以って価値評定をも同一化しようという意図で、事実認知面に焦点を置いた争論が展開される。実行所作の価値性評価に関わる対立の場合でも価値性の種類如何では動機心情に関わる場合と同様であるが、事が規範適合性／違反性(正当性／不当性)に関わるケースでは、この価値性判定の当否そのことが対立の焦点になる。人々が、心態の認知とは違って、所作の認知は自他で通常は同一だと信じているせいもあって、ここで真先に疑われるのは、事実認知面ではなく、規準適用面での過失(「あやまり」のルビ)ではないかということである。——当事的行為者は、彼の行為(所作)が規範背馳的であるとの判定を受けたことが意外なとき、判定者の規準適用の仕方に過失(「あやまり」のルビ)があるのではないかと先ず疑い、その点の検討の構造内部的一契機として、所作に関する判定者側の事実認知の誤りを認めて抗議を撤回する場合、つまり、事実認知の合致と相即的に価値評価も合致する場合には、そこで一件落着する。しかるに、事実認知は合致しているにも拘らず価値評価・判定が相違する仕儀となっている場合には、評価・判定の規準が相違する所以となり、争点が規準そのものの妥当性(いずれの側の順拠規準が妥当であるか)に移る。(周到に論攷するさいには、この場面に限らず一般に、判定の仕方についての判定というメタ判定の在り方の討究を要するのだが、今茲では、“同一条文”を規準にしてもその“解釈”“適用の仕方”が相違する場合には「規準が別異」ということにして簡略に処理し、メタ判定という問題は姑く棚上げとする。)規準が行為者と判定者たちとの間で三巴・四巴に相違したまま“神々の争い”が続く場合もある。が、“争い”を介して、「その場面での判定に“適用”されるべき規準(体系)」が収斂する場合もあり、その際には、収斂した当の規準(体系)が当事関係者たちの中での“普遍的[共通的]適用性を有つ規準”として、この規準に則った評価・判定が“正しい”“客観的な”評価・判定として罷り通ることになる。」472・3P

(対話⑤)「企投目的の価値的高低性に徴しての行為の正義性／不義性の評価・判定に関しても、右に実行所作の規範的適否性に徴しての行為の正当性／不当性の評価・判定に関して叙べた構制が全く同型的に当嵌る。——整序化された規範体系が既成的に存立するのと同様に位階化された価値体系が既成的に存立するとされるかぎり、前段で叙べたところと全く同型の議論になるので重複的に綴り直す必要はあるまい。」473P

(対話⑥)「われわれは、以上で、善良／邪悪、正当／不当、正義／不義を堯る当事関係者たちの評価・判定の構制を縦観することを通じて、総じて、評価・判定の間主体的不一致が存続する(“神々の争い”の)余地が恒に残ること、不一致が解消し以って間主体的に一致する“客観的な”価値評価が可能となるのは、当事関係者たちの価値基準が収斂し間主体的に共通・単一の価値基準が存立する態勢の現成を俟ってのことであること、このことを見定める結果となった。」473・4P

(対話⑦)「しかしながら、原理的に言えば、規範体系や価値体系というものが既存的、客観的に存立していて、人々がそれを齊(「ひと」のルビ)しく受納して価値基準にすると謂うのは

(第一篇第一章第三節)の行文中で予備的に見ておいた通り)一種の物象化的錯認であって、実は通用する(「ゲルテント」のルビ)価値評価・価値判断に俟って所謂“既存的・客観的な”規範体系や価値体系なるものが“成立”するのである。(所与の行為が当為遵奉感に“もつづく”善良な行為であるか、当為違反感“にもかかわらず”敢行された邪悪な行為であるか、これを“終局的に”決するのも通用的価値評価である。)」474P

(対話⑧)「当事関係者たちは「客観的に存立する価値(体系)との合致・不合致に応じて価値評価・価値判定・価値判断の正否が別かれる」という思念を懐いているのが現実であるとしても、認識論的に分析すれば、価値評価・価値判定・価値判断の通用性・妥当性の方が基底なのである。——今やこの間の事情を見極める運びとしよう。」474P

第八段落——価値評価・価値判断の間主体的=共同主観的な妥当性と相即する「価値評価主観一般・価値判断主体一般」という構造的契機に焦点を絞って暫定的論決を図る
474-82P

(対話①)「価値評価・価値判断という意識性活動は、謂うまでもなく生身の人物主体がおこなうものであって、認識論的主観とやらが(どこかに超在していて、それが)実行するという態(「てい」のルビ)のものではない。が、判断・評価の能知主体(いわゆる意識主観)が、「レアル—イデアール」な「能知者誰某—能識者或者」という二肢的二重性の構制を“具(「そな」のルビ)えて”いること、翻って亦、判断・評価の所知的対境の側も、これまた「レアル—イデアール」な「実在的所与—意義的所識」という二肢的二重性の構制で“成って”いることこの総じて四肢的な構造の構制が茲にあらためて対自化されねばならない。——尤も、四肢的構造の存在論的・認識論的構制プロパーについて既に「第一巻」で論究し、「本巻」の前篇において「用在的世界」の四肢構造を嚮に見ておいたので、詳しくはそこでの所論の想起・参照に委ね、復唱は最小限度に抑えるべきであろう。——茲では就中、価値評価・価値判断の間主体的=共同主観的な妥当性と相即する「価値評価主観一般・価値判断主体一般」(これは、「前篇第三章」の論脈内で見えておいた通り、認識論上のいわゆる「判断主観一般」とも不二である)という構造的契機に焦点を絞って暫定的論決を図り度いと念う。」

474-5P

(対話②)「価値性認識は、(a)直覚的価値性評価、(b)照会的価値性判定、(c)判断的価値性認定、の三相に分けて論じることができる。——これらは「第一巻」で論じた事実性認識における(α)感性的直接知覚、(β)知覚現場的判断、(γ)概念思想的判断と、直截に対応するわけではないが、連想的に思い浮かべて頂けると好便かもしれない。認識論的に掘り下げれば、(α)、(β)、(γ)の本質的構造が同一であると同様、(a)、(b)、(c)の本質的構造は同一である。三つの相は心理的現識相の相違であって、第三者的・反省的に分析してみれば(b)や(c)の介在した筈のものが当事意識においては(a)の相で現識されている、等々の、ケースがありうる。——(a)は、単項的感知の相で覚知されるものも複項的対比の相で覚知されるものもあるが、ともあれ直証的である。(b)は照会的価値基準に照らして(適合的か/不適合的か)の判定、(c)は価値的命題的事態(「主語—価値性述語」成態)を対境としての判断にほかならない。価値性認識の構制を具体的に分析する際には、(a)、(b)、(c)を分けて論ずる必要も生じるが、以下ではこの区別を念頭に納めつつも、むしろ一括的・一般的に述べることで次善とする。」475P

(対話③)「大々の認識、わけでも価値性認識は、同じ与件についてであっても、文化共同体に応じて極端に相違しうる。或る文化圏では七色に見られる虹(「にじ」のルビ)が別の文化圏では五色にしか見て取られないとか、或る文化圏では非常に好まれる香が別の文化圏では嫌悪されるとか、その相違たるや“感性的低位層”にまで及ぶ。ところが、同一文化共同体の内部では、なるほど此処にも個人的差異があって、全く均質的に一様というわけでもないので、同じ与件についての人々の事実性認知・価値性評価が収斂して斉同的になる“傾向性”が見られる。人々の認識が価値性認識をも含めて、主体相互間で相互主観的に影響され、以って、各人は“他人(「ひと」のルビ)様たちと同じように見、聞き……感じ……思う”ように“自己形成”する結果そうなるのに違いない。尤も、相互主体的な影響とは言っても、文化共同体間での相違を思い併せるとき、共同体の内部域と外部域とでは、人々の相互的影響の在り方が(認識論的な機構としては単一的・共通的でも)具象的内実において相違し、認識主体として“自己形成”の結果が異相になるのだと考えられる。(精確には、文化共同体なるものが先在していてそこで人々の価値性認識の斉同化が生じるのではなくて、人々の価値性認識が斉同的になっているような範囲を一つの文化共同体という名で括るのであるから、右での立言は顛倒した形になっている。しかし、新世代にとっては“既成的文化共同体”が“先与”的枠組みをなすことでもあり、原理的に溯れば顛倒であることを自覚しつつも、先の立言方式で押し通すことにしたい。)」 475-6P

(対話④)「文化共同体と一口に括っても、截り方の如何によって広狭さまざまに分劃(ぶんかく)可能であり、錯構造を呈しうる。が、今ここでは先に(四五九頁)“一定の時と所”という曖昧な表現で運んだ議論をそのまま承ける形で暫く事に当たることにしよう。そして、共同体毎の相違がなぜいかにして生じるかという方面(この論件は、その一端については次篇)で触れることになるが、本格的には次巻第二篇を待って頂かねばならない)は事実上棚上げとして、茲では共同体内部での斉同かの構制に限って(つまり、実質性をもった具象的な歴史的な分析ではなく、価値性認識の構図の対自化として)暫定的に陳べておきたいと念う。」 476P

(対話⑤)「偕、価値性認識は、直覚的評価であってさえ、对象的に独立自存する客観的な価値とやらを模写的・受容的に観取するという仕方のものではない。——このことは、認識論上の正規の議論を持出さずとも、あの文化的共同体に応じた相違からも判る。すなわち、人種的に同一で、認識の生理的機構は同型と見做されうる人々であっても、彼らが別々の文化共同体に属する場合には、与件が同一であるにもかかわらず、それについての価値性認識が極端に相違しうるという事実は、価値性認識がとうてい模写的受納といった在り方のものではないことを物語る。——さりとしてまた、価値は主観的感情とやらでもない。このことは第一篇において縷説したので復唱は罷める。価値性認識の所識は、実践的な「関心的態度性」に見合うものであって、但し、この関心的態度性が体感といった様態で感受されるのではなく、“内なる与件”であれ“外なる与件”であれ、一種の与件の性質の相に物性化されて“感知”される。この間の事情についても第一篇で詳説しておいたので再論は不要であろう。——事実性(といても、これは既に「現相的所与—意味的所識」の二肢的成態であり、より原理的に言えば、端的に没価値的な純粹意味所識などというものは現実には存在せず、事実的意味的所識なるものは価値性を捨象することにおいて措定さ

れたものにほかならないのだが)は同一と見做せる場合でさえ、価値性認識が文化共同体毎に相違しうるといふ事態を記述・説明するためには、溯っては、同一の事実性・与件に関する価値性認識が個々人で相違しうるといふ事態を記述・説明し、且つ併せて、価値性認識の間主体的な同調化・斉同かが成立しうるといふ機制を記述・説明するためには、「質料—形式」といふ図式に仮托するのが便利である。われわれは、**第一篇**において既に、一旦この仮托の線でイラストレイトしたうえでそれを止揚したのであるから、今茲であらためて止揚済みの図式に仮托するのも憚られる。が、価値性認識の間主体的通用性・妥当性の認識論上の構制を明示的論じるためには当の仮托が至便であるので、仮托的立言を復た姑く許して頂きたい。」476-7P

(対話⑥)「価値性認識の一つ一つは、「質料—形式」といふ図式に仮托して言えば、「実在的・与件」といふ“質料”を「意義的価値」といふ“認識形式”で把えること(従前の認識論に謂う *Konstruktion* (構成、構造)ないしまた *hingelassen lassen* (向妥当性?)で以てて成立する。但し、当の“認識(論的)形式”は、アプリアリに同型的な既成相で各々の認識主体に具有されているのではなく、アポストリアリに、しかも間主体的な影響を通じて、同型化的に“形成”されて行く。ここに、同型的な“認識形式”(同型化的に形成された認識形式)を“保有”すると見做されるイデアールな認識主観を“認識論的主観”(超越論的主観、などとも呼ばれてきた)と謂うことにすれば、生身の各主体が“認識論的主観”として認識機能する限りでは、各主体のおこなう価値性認識は斉同化する、という構図になる。如上の仮托的な議論上の構図は、**第一巻**このかた馴染のものであるから、敷衍は要すまい。——問題は、間主体的影響を通じて同型化的に形成される機制、および、その機制そのものはどの共同体においても斉同的であると考えられるにせよ、結果的・現実的に形成される同型的認識形式なるものが共同体毎に相違する機序、これに懸っている。これを究明するにあたっては、日常生活の在り方が共同体毎に類同的であることを暫定的・与件としうにしても、溯ってはそれの舞台的・道具的な“自然的”条件から問題にし、技術的その他の伝習的・伝統的な文化的諸条件の形成を配視し、その都度の各世代が“先行世代との協働”をも構造内的契機としつつ協働的生活実践を営む場で日常的にアンガージュするコミュニケーションやサンクション(表情性反応・嗤いなどを含む広義のサンクション)などを通じて即応的に同調化して行く次第を審(つまびらかに)する必要がある。が、それはまさに人倫的世界の構造的・歴史的研究という一大課題であり、**次篇**および**次巻第二篇**でその一斑に応える予定ではあっても、今茲で立入るべくもない。——爰では、先の仮托的構図に見合う相に、所与文化共同体内部の人々が事実問題として“自己形成”を遂げる“傾向性”が現に実証的に認められるということ、これを記銘して議論を一旦先に進めておき、後に立帰って、必要な論点を確認する次序としよう。」477-8P

(対話⑦)「価値性認識の当事主体たちが同型的な“認識形式”を“形成・保有”し、以てて、同じ与件については同じ価値性認識を懐くように“自己形成”を遂げていると描出される事態は平たく言ってしまうと、人々が“他人(「ひと」)のルビ様たちと同じように感じ、思い……判定し……態度を執る”ように成っている事態にほかならず、そこでは「<ヒト>の価値判定」が、従って亦「<ヒト>の価値判定と合致する判定」が“正しい価値判定”(それに反する判定が“誤った価値判定”)とされる所以になる。——尤も、現実には人々は常に

必ず「<ヒト>の価値基準や価値判定」を受納するだけでなく、それを卻けようとする場合があり、故にこそあの“神々の争い”をも生じうる次第であるが、このケースについてはすぐあとで検討することにして、差当っては、それが受容されている際の構成を分析しておく段である。「<ヒト>の価値基準・価値判定」と謂うが、<ヒト>とは誰のことであるか？人々は屢々それを<万人(「ヒト」のルビ)>と呼ぶが、聊か反省すれば、それが文字通りの「万人(全ての人)」でないことを自覚できる。身近かな(自分の属する共同体内の)人物であっても<ヒト>と価値基準をすら共有しない者が往々あり、共同体外部の人間には愈々そういう者が多くあることを人々は知っている。依ってそれは、現に居る「万人(「ヒト」のルビ)」の謂いではない。では、万人(全ての人)でこそないが、多数者の謂いであるのか？現実の問題としては、なるほど、人々が「<ヒト>の価値基準・価値判定」に同調している(と思念している)際、匿名者たちではあれ“多数者”に同調している場合が多いことであろう。その限りでは、謂う所の<ヒト>は、さしあたり“共同体内の多数者”がイデアリジーレンされたものと言うことができる。事実問題上の構成としては、ひとまず、略々これに尽きる。“認識形式”の同型化的形成・保有とか“認識論的主観”としての自己形成とか、大仰(おおぎょう)なことを言っても、現実に見出されるのは、大略のところ、右に謂う“多数者”との同調性・斉同性という埒を幾何(いくばく)のルビも出ない。」478-9P

(対話⑧)「しかしながら、若し単に右の処で事が済むのであれば、人々は時として自他の価値認識が相違することを確認して物別れになることはあっても“神々の争い”という事態は生じない筈である。しかるに現実に“神々の争い”という事態が出来る。その際の構制は如何？争論者たちは、決して単に「自分はこう思う」といって主観的な妥当性表明し合うのではなく、各々自分の認識の“客観的妥当性”“普遍的妥当性”を主張し合うのである。これは、先に謂う「<ヒト>の価値基準・価値判定」に自分の基準・判定こそが合致していると主張し合っている所以であって、各自が“認識論的主観”を自称しつつ争っている所以ともなる。——なるほど、それは、さしあたりは、あの“多数者”の基準や判定と自分のそれとが合致しているという信念を各自が表明し合っているに“すぎない”かもしれない。が、認識論的には、それ以上の含みを有つ。“多数者”とはいっても、それはいづれにせよ匿名的であり、現実に頭数を数えての多数者ではなく、<ヒト>である。この<ヒト>たるや現実の「世人(「ヒト」のルビ)」ではなく、謂うなれば「あるべき<ヒト>」、より反省的に言えば「あるべき(とこの自分が信じている在り方での)ヒト」の謂いとなる。以って、争論者たちは各々「あるべき<ヒト>」の立場を自称しつつ“争って”いる次第なのである。この「べき」を支える価値は、当座の争論の拠所となっている価値基準より高位の価値であると言えよう。」479-80P

(対話⑨)「価値認識を競る争論が物別れに終るにせよ決着するにせよ、いずれの場合においても「あるべき<ヒト>」の下す価値認識こそが、依って亦(生身の主体の懐く価値性認識のうち)それと合致する価値性認識こそが「正しい価値性認識」(“客観的妥当性”を有つ価値性認識、“普遍妥当性”を有つ価値性認識)であるものとされている。茲に謂う所の「あるべき<ヒト>」についての価値性認識」とは、上来の論脈から闡(あき)らかな通り、結局は「間主体的に(共通・単一・同一)妥当する価値性認識」にほかならず、実際問題として「間主体的に共通・単一・同一な価値性認識」が存立しているかどうかは、先に見たあの間主体的同

調性・斉同性が事実問題として成立しているかどうか懸る。——是を以って之を見るに、事実問題上の構制としてはそれに尽きる旨を上述しておいたところが茲でも維持される。とはいえ、争論が決着を見るに至る際には、同じく間主体的同調性・斉同性の形成と言っても、次元的進展・再構造化が現成する場合があります。」 480P

(小さなポイントの但し書き)「この点について若干敷衍しておこう。争論の決着には、——単純な認知面で、ないしはまた、元々共有していた基準の適用面で、一方が自分の非を認めるといったケースもあるが——、(1)争論の拠って立っていた二つの価値基準のうち一方が棄却される場合、(2)二つの価値基準が修訂されることで“改善された”共通・単一の価値基準が確立される場合、(3)二つの価値基準が高下に位置づけられる場合、がある。／(1)にも、全くの主観的“基準”にすぎなかったと自認するケース、世間ではそれなりに通用している基準だが、最早それを採らない立場に変わるケースなど色々ありうるが、これには立入るを要しないと念う。(2)も、規範的な規則に“穴”があったり、“不整合”があったりしたために生じていた争論が“規則改正”によって決着をみるといった単純な場合だけでなく、まさにそれを通じて社会文化的価値体系が“整備され”“向上して行く”歴史的に重要なケースを含むが、ここでは立入らない。／今ここに多少とも敷衍しておきたいのは(3)の場合に即してである。照会的価値性判定をめぐる争論は、単位“共同体”の内部でも、とりわけ、目的価値性や範型的亀鑑が照会基準である場合などには、日常不断に生じうる。そして、これの決着の積み重ねを通じて“共同体”内部における“分子的価値体系”とも謂うべきものの錯構造体が位階的に整備されて行くのであって、重要である。が、ここでは、先刻来“単位共同体”とか“一定の時と所”とかいう曖昧な規定のまま論じてきた不備一斑なりとも解消する含みもあって“共同体”なるものの編成・再編成に関わるようなケースを問題にしておく段である。／人は実生活において唯一つの“共同体”だけに内属して暮らしているわけではなく、フェア・ウンスに見れば必ず複数の“共同体”に多重的に内属している。それには、所与“共同体”が“上位共同体”に“入れ子”型に“包み込ま”れているために、一定所与“共同体”に内属することでおのずと“上位共同体”にも“二重籍的に”内属することになる、というような単純なケースもある。がしかし、一定の“自然共同体”に“生まれつき内属”しているほかに、それに加えて“任意加入性の共同体”にも内属していて、しかしそれら両つの“共同体”は“入れ子”型にはなっていない、部分的には“外(「は」のルビ)み出す”布置になっている場合もある。さらにまた、双つの“自然共同体”が局部的に“交わる”部位に内属し、以って“二重加盟”的な在り方になっているケース等々もある。このような二重的(ひいては多重の)内属の構造になっているために、さしあたり“同一共同体”に共属する者どうしの争論(価値性認識をめぐる相異・対立)であるとは言い条(「ながら」のルビ)、第三者的・反省的見地に立ってみれば、実際は“別々の共同体”(註)の価値基準に夫々が拠っている場合が現にありうる。争論者たちがそのことに気付いたからといって争論が熄(「や」のルビ)むとは限らない。しかし争論者たちは、相手が単純な錯誤を犯しているのではないこと、相手の拠っている価値基準からすれば相手の認定は一応“正しい”のだということ、これを諒解しうる。そして、それに加えてもし、双つの価値基準が「上位—下位」に位置づけられ、共に上位基準に則る次第となれば、その際には、再構造化が進捗した次元において間主体的同調性・斉同性が形成

される所以となる。／——右では“共同体”なる概念を依然として曖昧なままに用いており、従って亦、“共同体”どうしの関係についても曖昧なままであるが、この欠は次篇の論脈内で埋める予定であるので、姑く猶予を頂きたい。概念規定上は曖昧であっても、当事者たちが“双つの共同体”に属しつつ“交わり”を形成する場合、両“共同体”成員間での同調化・斉同化の可能性がありうること(事実問題として間共同体的には相違が残り易く、斉同化が困難であることは免れないにせよ、再構造化の可能的構制は存立すること)、このことまでは読み取って頂けたものと念う。尚、無用の誤解を防遏する含みで、次篇での論点の一端を先取りして記しておけば、「上位—下位」への位置づけということは、両つの“共同体”の「全体—部分」という規模や成員包摂の関係ではなく、あくまで価値的高低性の位階づけである。(大規模共同体より高位に置かれる傾向性が事実問題として見られるにせよ、それは決して一義必然的ではない。)」480-2P

(註) 受けの”がないので、ここに挿入、もしくは‘価値基準’の後。

第九段落——“客観的”“普遍的”妥当性=間主体的(共通的・単一的・同一的)妥当性 482-4P

(対話①)「価値性認識のいわゆる“客観的”“普遍的”妥当性とは、所詮は間主体的(共通的・単一的・同一的)妥当性の謂いである。事実問題としては、先に見たように、当事主体が「あるべき<ヒト>にとっての妥当性」を「あるべき<ヒト>」を“自称”しつつ主張するという構制に帰趨する。(直覚的価値性評価であれ、照会的価値性判定であれ、判断的価値性認定であれ、これらに関わる各種メタ判定であれ、この構制の埒を出ることはない。)当の“自称”が単なる私的な僭称にすぎないか、一定の“客観性”“普遍性”を有つか、この“権利問題”は、何と当該の価値性認識に関して、間主体的“同調性”“斉同性”が事実問題として現に成立しているか否かに徴して、その都度、反省的・対自的裁断されるのほかない。ここに謂う反省的・対自的な裁断、つまり、学知的ヴィア(われわれ)の省察的裁断なるものも“自称”の構制を免れない。」482-3P

(対話②)「茲に、われわれは、価値性認識に関して超越的絶対主義を“断念”して一種の“相対主義”(歴史的・社会的“相対主義”)をひとまず採ることになる。(第一巻で見たように、事実認識に関しても同様である。)だが、われわれは、事実問題として、一定の歴史的・社会的“共同体”の内部においては、間主体的な同調性・斉同性が相応に成立していること、そこには間主体的に「通用性(geltent)」な価値体系(価値性認識の体系)が存立していること、この現実に定位する。」483P

(対話③)「われわれは、しかし、「通用的」価値体系が存立するという事実を追認して価値相対主義で熄む者ではありえない。「通用的」な価値(価値認識)を認識し得ず、追認に自足し得ない限り「通用的価値」に異を唱え、「妥当的(gültig)価値」を別に主張する。(「通用的」と「妥当的」との区別と連関については、第一巻第二篇第三章第三節と併せて『新哲学入門』二一五頁以下を参看されたい。)妥当的価値の主張は、当面、間主体的な普遍性を有ため以上、「通用的価値」を執る立場からは少数異端的主張として遇せられる。だが、それは自己の主張する価値を間主体的に斉同的な価値たらしむべく志向し、それを「通用的価値」たらしめることを実践的に追求する。この実践的追求は、単なる理論闘争・単なる思想闘争ではなく、「通用的価値」を間主体的に成立せしめる所以の現実的・事実に歴史的・社会的な体制の革命的変革を追求するものとなる。——この革命的実践、すなわち、

既成的・通用的価値体系とそれを支える社会制度的体制の変革を志向する実践を定礎するためにも、今や「**篇を新た**」にして「**制度的世界の存立構制**」の討究に移る次第である。」483-4P (対話④)「**本節の行文を通じて**聞(あき)らかな通り、著者としては、人倫的諸価値のうち「正義」を以って最高位に据える。しかるに「**形式的・構図的に言えば、価値的により高い目的の達成とより低い目的の達成とが撰択的に可能な場面において、より高い(その極が最高)目的の達成を期す行為は正義的行為であり、より低い目的の達成しか期さない行為は(この“より低い”目的なるものが、それ自身としては大きな正価値、相応に高い価値であってさえ)不義的行為である**」(四五四頁参照)。このさい、謂う所の「**達成可能性**」なるものは、「**通用的**」判断においては屢々“**達成不可能**”“**夢想的高望み**”とされがちである。それゆえ、それが「**達成可能**」であること、「**達成可能な高い価値**」であること、このことを現示し、以ってその達成が「**正義的行為**」であることを証示するためにも、**実践的・現実的にそれを達成してみせることが要件となること**往々である。——本節ではたかだか「**正義**」の形式的規定とそれの妥当条件の形式的構図を陳べたに留まり、最高価値の内実とそれの実質的完現を呈示・描出するには至っていない。これを図るには、「**文化的世界の存在構造**」の討究(第三卷)を通じて価値体系を整序する作業を要するが、「**次篇における「制度的世界**」の検覈はその一前梯となる筈である。」484P

(編集後記)

◆月一(18日発刊)に戻しています。この間、読書メモの「**廣松ノート**」での学習的なことを軸にして、巻頭言で宿題の草稿的な原稿と「**情況への発言**」的な文を書いていました。「**廣松ノート**」は今「**第Ⅱシリーズ**」に入っていて、「**マルクス主義三部作**」の最後の『**マルクス主義の理路**』にとりかかるところですが、これで「**廣松ノート**」は一端お休みして、宿題にとりかかります。この「**通信**」の発刊態勢をどうするのか思案しています。

◆巻頭言は、「**本末転倒**」の政治」です。これも前回同様、「**社会変革への途**」の情況分析の基底的原稿に使えるかもしれないと、思ったりしている原稿です。次回は、「**共産主義論**」をとりあげます。

◆読書メモは、連載中の「**廣松ノート(8)**」の『**存在と意味2**』の19回目。本巻分の最後です。もう一回、『**著作集**』の「**解説**」などを掲載します。次回の読書メモは、巻頭言と連動する、マルクス回帰の『**ド・イデ**』と『**ゴータ綱領批判**』を取り上げます。

◆トランプ大統領はそもそも最初大統領に立候補したときに、大統領になるとは思っていない、名を売って金儲けの手段にする気だったとか、そんな情報が流れていました。トランプの朝礼暮改の意味不明の世界破壊の政治はその延長戦上にあるのかもしれませんが。

◆高市政治も同じような構図にあるのかもしれませんが。「**女性最初の首相**」になるために、力をもった家父長的男に媚び、下に置いた者にパワハラ的なことで貶めていく、高市首相は安倍元首相の政治を引き継ぐと言っています。安倍元首相は、自分自身は差別的な発言はしないで、党内に極右的な差別主義者を引き込み、その者に差別的ヘイト的な発言をさせ、極右層と共鳴する政治を行っていました。杉田水脈前議員がその端的な例でした。高市首相は、「**自分は他者の悪口は言わない**」とか言って居ますが、秘書を使って、インター

ネット工作をさせています。それで、「(秘書がやっていないと言っている、その) 秘書を信じます」とか笑い話のような話をしています。何せ、総務大臣時代に、自分の部下が作った文書を捏造だと言って、「師と仰ぐ」安倍元首相が、森友文書改竄問題で、「もし嘘だと判ったら、首相も議員も辞めます」と言っていたことになって、自分も「大臣も議員も辞めます」と言っていました。結局、「捏造ではない」ことが明らかになっていました。それで、118回も虚偽答弁をした安倍元首相になって議員も辞めず、首相にまで昇りつめました。村度政治とマスコミ・インターネット操作の村度政治支配、陰謀術策の限りの政治です。どちらにしても気色の悪い政治は終わらせなければなりません。

◆「編集後記」の最初の「◆」で書いた「宿題」は、「社会変革への途」「反差別原論」「障害関係論原論」の三部作としてまとめる予定です。「社会変革の途」は、書き始めていたのですが「これまでの運動の総括」部分で勉強が足りず、中断していました。その総括の内容が、「マルクス主義者は差別の問題をとらえられていない」という批判からの検証です。とりわけ、「マルクス・レーニン主義」とか「プロ独論」とか「マルクス主義の定式」とされていることのとらえ返しを試みます。「障害関係論原論」は、三村が本の出版をしたときに、直接「障害関係論」として突き出せず、ルビンの図形での反転とか、「個人」と「社会」どちらが障害をもっているのか、ということで判りやすく論攷を展開しえるということで「障害の社会モデル」をもちだして、本のタイトルまで「社会モデル」的に、「反障害原論」にしたことを、廣松学習の積み重ねで、「関係論」をそれなりに押さえたところでのパラダイム転換の完遂の試みです。

反障害－反差別研究会

■会の方針

「障害学において、「障害とは何か」という突き詰めがなされないまま、議論の煮詰めもなされないままでした。そこから起きる混乱が、「障害者運動」の方向性を見出していく作業を妨げていました。イギリス障害学が障害の医学モデルから「社会モデル」への転換をなそうとしました。しかし、もう一段掘り下げた作業をなしえぬまま、医学モデルへの舞い戻りという事態が起きているようです。また、各国で差別禁止法とか「解消法」が作られています。そこでのモデルは結局医学モデルでしかない状態です。この「会」でやろうとしている議論・研究は、障害問題を解決していくための「障害者運動」のための理論形成の作業です。「会」としては「社会モデル」から更に、関係モデルへの転換を提起しています。実は、日本の「障害者」の間では、既にこの議論を先取りするような議論もなされてきました。そのことが整理されないままになっています。改めてそれらのこともとらえ返しなが、議論をすすめて行きたいとも思っています。また、障害と差別はかなり重なる概念です。他の反差別運動の中での議論や認識論的議論も織り込みながら、議論を進め理論形成していきます。そして、「差別はなくなる」とか「社会の基本構造は変わらない」という意識が、今のこの社会を覆っていきます。そういう中で、今の社会の枠組みに限定した議論になっていき、そのことが論の深化を妨げる事態も生じています。だから、過

去の社会を変えようという運動の総括も必要になっています。そのことにも、差別ということを中心にしながら議論・深化していきたいと考えています。(文責 三村)

■連絡・アクセス先

E メール hiro3.ads@ac.auone-net.jp (三村洋明)

反障害—反差別研究会 HP アドレス <http://www.taica.info/>

「反障害通信」一覧 <http://www.taica.info/kh.html>

反差別資料室 C <https://hiro3ads6.wixsite.com/adsshr-3>

ブログ「対話を求めて」 <http://hiroads.seesaa.net/>

反差別資料室 A <https://hiro3ads6.wixsite.com/adshr1>