

・廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房 1972 [廣松ノート (2)] まとめ

たわしの読書メモ・・・ブログ 607 [廣松ノート (2)]

・廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房 1972 (1)

「廣松ノート」二冊目です。

すでに何度も書いていたことなのですが、廣松ノートをなぜ書こうとしているのかというのを、はじめてわたしの文を読むひとのためにも、改めて [廣松ノート (1)] に書いておくことだったのですが、書き落としていました。それを今回、この読書メモを掲載する号の巻頭言に書きました。参照ください。

さて、こここのところいつも読書メモは蓄えがあり、余裕をもって掲載していたのですが、個人的なことがあり、底をついています。で、それでも継続は力なり（実際は「力なし」を自認していますが）ということで、順不同で掲載します。実際の読書順の、序文、『著作集』解説というところからの読書メモをとりあげます。書き上げた時点で、編集し直そうと思っています。そういうところでの仮掲載で、しかも何回かに分けた読書メモになります。

最初に序文です。

## 序 文

廣松さんのこの著に対する自己評価は序文にあります。

「所収の各論稿は、著者なりの問題意識と基本的意想を積極的に開陳したものであり、この意味では、拙い乍らも著者の“主要論文集”と呼ばれうるかもしれない。とはいえ、何分にもトルソーにとどまっている。……また、方法論的視座として利用する可能性ありとの廉で論点の具体化を慫慂された社会学、言語学、法（哲）学、経済学、精神病理学、数学基礎論、科学論などの幾人かの専門家諸氏の示教を無にせぬためにも、著者にとってそれは妄執ともいふべきものである——。倖い、忙中に閑を得て当の作業は一定の進捗をみているが、目下の状況では公刊までに猶暫くの年月を見込まざるをえず、他面ではこのトルソーは却って概観に便利であり、後日『存在と意味』を上梓した暁にも独立の存在意義を保持するものと思ふに到った。」 i P・・・『著作集』の野家啓一さんの解説で、この著を入門書と書いていますが、「入門書」と言うにはあまりにも難しすぎます。廣松さん自身がこの著を前出した序文の中で「トルソー」と書いています。廣松さんの主著は『存在と意味』ですが、未完に終わっています。で、これを主著を出す前のとりあえずの「トルソー」として出したようです。パラダイム転換を打ち出した次の廣松ノートでとりあげる『事的世界観の前哨』とこれはセットになっているようで、廣松著作のアウトラインを押さえるのに必須の著です。廣松さんには「廣松〇〇論」と言われることがいくつかあり、その観点からこの著をとりあげると廣松理論のアウトラインがほぼこの著の中に織り込まれています。後で、廣松〇〇論と称されるキーワード的なことをとりあげ、そこで廣松理論との対話を試みます。

まず目次を上げておきます。

## 目次

### 序 文

## I

### 序 章 哲学の逼塞情況と認識論の課題

第一節 近代的世界観の破綻と「主観－客観」図式

第二節 既往の認識論の隘路と遺棄された案件

第三節 認識論の新生の当面する課題と視座

### 第一章 現象的世界の四肢的存在構造

第一節 現象的（フェノメノン）の対象的二要因

第二節 現象的（フェノメノン）の主體的二重性

第三節 現象的世界の四肢的構造聯関

### 第二章 言語的世界の事象的存在構造

第一節 情報的世界の四肢構造

第二節 言語的意味の存在性格

第三節 言語的交通の存在構造

### 第三章 歴史的世界の協働的存在構造

第一節 歴史的形象の二肢性とその物象化

第二節 歴史的主体の二肢性とその物象化

第三節 歴史的世界の間主体性と四肢構造

## II

### 一 共同主観性存在論的基礎

第一節 身体的自我と他在性の次元

第二節 役柄的主体と対他性の次元

第三節 先験的主観と共存性の次元

### 二 判断の認識論的基礎構造

第一節 判断論の心理学的諸相

第二節 判断論の意味論的諸相

第三節 判断論の構造論的位相

### 三 デュルケーム倫理学説の批判的継承

### 索 引

ここから本文に入りますが、冒頭で書いたように、読書順としてこの書が収められて

いる『著作集』の当該部分の解説とこの『著作集1巻』の附録的についていた「月報」の読書メモから取りかかります。

## 『著作集第一巻』解説・解題&その他別編集版との対話]

### 『著作集』「解説」

この「解説」は野家啓一さん。廣松さんはいろんな学者と影響を与え合っていました。①廣松さんが、指導教官的に影響を与えたひと。②博学の廣松さんが、専門性をもったひとと対談し、互いに吸収し合うという構図、これは共著という形での著作を生み出しています。③もうすでに自分の総体的学を形成しているひととのシンクロナイズ的影響し合い、もしくは、もうひとつの哲学的体系から影響を受けて、一定廣松さんの影響だけでなく自らの哲学をもっているひと。

勿論、指導するとは指導されることという命題があるように必ずしも一方的関係ではなく、また三つに分けたとしても二つ的なことを合わせ持つひとでもありますし、そこからはみ出したひともあります。

野家啓一さんや今村仁司さんは③に当たります。野家さんは廣松さんの科学哲学の講座の前任者大森荘蔵さんの分析哲学系と廣松さんから影響を受けたひとです。わたしが野家さんで留目しているのは、廣松さんのパラダイム転換論とリンクする、クーンから読み解く書を書いている事です（註この読書メモは「たわしの読書メモ（15）／・野家啓一『クーンパラダイム』（講談社）」（「反障害通信」18号所収）。

<http://www.taica.info/adsnews-18.pdf>

この解説は、野家さんの廣松渉論とでもいうべき貴重な論考になっています。

ここでは、野家さんの廣松解説の部分は、本文の中で指摘し、野家さんの独自のとらえかえしを切り抜きメモを残します。ただし、本文との重複を回避するために、野家さんが廣松さんの文を援用してコメントしている箇所は、参考にさせてもらい本文の読書メモ中に織り込みます。最初に目次を作って上げておきます。

- 一 はじめに
- 二 時代背景
- 三 同時代の評価
- 四 近代認識論の蹉跌
- 五 「共同主観性」の存立構造
- 六 「四肢的構造連関」と三項図式
- 七 言語論の射程

#### 一 はじめに

「しかしデカルトの顰みにならって廣松哲学全体を一本の木にたとえるならば、その根はマルクス主義哲学、幹は認識論および存在論、そしてこの幹から出る幾本かの葉ぶりの良

い枝が言語哲学、科学哲学、社会哲学、歴史哲学、などの各論当たるところ。その観点からすれば、本巻は廣松哲学の「幹」と、そこから出た一本の太い「枝」を觀望できる構成となっている。」525P・・・哲学的な体系的叙述を試みる者は、幹が認識論・存在論になっているのは当然で、むしろその中身が問題、廣松哲学の幹は、共同主観性論でそれは役割理論や言語論とからみあって形成されていて、四肢構造論や物象化論というオリジナリティの突き出しになっています。

「そこでは、後に『存在と意味』に結実する問題が鮮明に提示され、またその基盤となる方法論的考察が明快に叙述されているのである。その意味で、廣松渉における『存在と意味』と『世界の共同主観的存在構造』との関係は、デカルトにおける『省察』と『方法序説』との関係になぞらえることができる。『方法序説』がデカルトへの格好の入門書であると同様に、『世界の共同主観的存在構造』もまた読者を廣松哲学の核心へと誘う何よりのプロムナードなのである。」526P

## 二 時代背景

「廣松渉は当時の学生運動の去就に多大の影響を与え、時代の前髪を掴むかのように大学闘争の渦中に身を挺して関わって行った。」528P

## 三 同時代の評価

「要するに、「近代か反近代か」、「進歩か反動か」、「実存主義かマルクス主義か」といった単純な二項対立がことごとく意味を失い、左右のイデオロギー的対立の構図が無効化しつつあったのが、この一九六九年なのである。」530P・・・？新左翼運動は左右の対立の図式を鮮明化することであった。

「狭義の哲学の領域に話を限るならば、戦後の哲学図式を支配してきた「実存主義－マルクス主義－分析哲学」という安定したトリアーデが崩れ去り、新たな哲学的パラダイムが求められ始めたのがこの時期である。」530P・・・その後はポスト構造主義と現象学とマルクス派の思想体系として突出していったと押さえられるのだろうけれど、マルクス葬送の流れの中で哲学の逼塞状況は加速し、もはや哲学なき世界の様相を呈しています。

「そうした時代の波頭を過たずに捉え、潜在的な哲学的欲求に明確な「形」を与えたものこそ、廣松の論文『世界の共同主観的存在構造』にほかならなかった。」530-1P・・・当時の新左翼、全共闘運動の理論的なことを考える活動家にとって廣松さんと吉本隆明さんが双璧でした。ただ、吉本隆明さんはマルクスの唯物史観からはみ出し、意識論を軸に据え、しかも、差別の問題での論攻にはわたしは批判的であったのです。

## 四 近代認識論の蹉跌

「とりわけ、本巻の前半部分を占める『世界の共同主観的存在構造』は、三〇代後半の著作であることも手伝って、文章も清新な躍動感に溢れており、虚仮威しの文飾も控えられて平明達意の水準を一貫して保っている。「廣松哲学入門」としてまず第一に推挙するゆえんである（もう一冊と言われれば、わたしは躊躇なく『マルクス主義の地平』を挙げたい）。」531P・・・入門書としては難しすぎるので、わたしは当初としては『唯物史観の原

像』を挙げ、その後の廣松さん自身に入門書として書かれた『新哲学入門』『哲学入門一歩前—モノからコトへ』を挙げることが出来ます。

「実際、『世界の共同主観的存在構造』の中には「物的世界像から事的世界観へ」という原題をもつ論文が収録されているにも拘わらず、そこでは「事的世界観」に関する積極的な言挙げはなされていない。著者の努力は一にかかって「認識論の新生」、すなわち「主観—客観」図式に代わる新たな認識図式の提出に捧げられているのである。そのための強力な武器として持ち出されるのが「共同主観性」、「四肢的構造連関」、「物象化」といった廣松独自の概念装置にほかならない。本書においては、それらを駆使して明示的に<語られる>認識論的概念構成の作業を通じて、「関係の第一次性」を基盤とする存在論的主張、即ち「事的世界観」が暗示的に<示される>仕組みとなっている。その意味で、これらの概念装置は老朽化した建築物を取り壊し、廣松哲学の奥の院とも言うべき「事的世界観」へと至る通路を切り開く先鋒隊として、不可欠の方法論的役割を担っているのである。」

533P・・・わたしはこの書と『事的世界観への前哨』はセット的にとらえていて、パラダイム転換論を『前哨』の方で展開しているので、ここでは展開していないと押さえています。

「それでは、近代認識論根本前提である「主観—客観」図式の内実とはいかなるものであるのか。廣松はそれを簡潔に(1)主観の「各私性」、(2)認識の「三項性」、(3)与件の「内在性」として特徴づけている。すなわち、近代哲学の文脈においては、認識主観はあくまでも「同型的」な各自の個人的意識として理解されており、また対象認識は「意識作用—意識内容—客体自体」といういわゆる三項図式に即して捉えられ、そこから主観に直接的に現前する与件は客体そのものではなく意識に内在する内容、つまり表象や観念だと考えられてきた。こうした諸前提が「外界存在」や「他我認識」といった近代哲学に特有のアポリアを生み出し、さらには認識の客観的妥当性（意識内容と客体自体との対応）の基礎づけを原理上不可能にすることによって、認識論を一種の袋小路に追い詰めてきたのである。これが廣松の言う哲学の「閉塞情況」にほかならない。」 533P

「しかし、廣松の目には、認識の問題を言語の平面に射影して「解明と消去」を図る分析哲学者の手続きは、~~認識の問題を言語の平面に射影して「解明と消去」を図る分析哲学者の手続きは、~~単にアポリアを迂回しつつ回避するにすぎない姑息な（ママ）弥縫策と映ったに違いない。（「言語論的転回」と題するアンソロジーを編集し、後に『哲学と自然の鏡』[一九七九]において「近代認識論の終焉を宣告したリチャード・ローティの問題提起に、廣松の論文が十年先立っていたことは記憶に留められておいてよい）。それに対して廣松は、新カント派から受け継いだ近代認識論の道具立てに依拠しながらも、マルクス主義の問題意識を媒介にしつつそれを換骨奪胎することによって、それらのアポリアを内面から正面突破しようと企てる。その第一歩となるのが「共同主観性」の提議による主観の「各私性」の排却である。」 534P

## 五 「共同主観性」の存立構造

「共同主観性という言葉は、一般にフッサール現象学に由来するものと考えられており、現象学者の間ではむしろ「間主観性」あるいは「相互主観性」といった訳語が定着している。確かに、廣松自身が「共同主観性（Intersubjektivität=間主観性＝共同主観性）」（本巻二八頁）という表記を採用していることから見ても、現象学からの示唆は否定し難い。しかし、フッサールの「間主観性」が他我問題のアポリアを克服するための概念装置であり、最終的には複数の超越論的自我の相互交通から成る「モノド共同体」として規定し直されたのに対し、廣松の場合には「各私的」モノドの自体的存立を認める余地はまったくない。それどころか、超越論的主観性をモノドとして表象すること自体が、廣松にとっては主観や意識のまぎれもない「実体化」であり、「物象化的錯認」にはほかならないのである。」 534P・・・この訳語の違いを押さえることが「廣松共同主観性論」で重要となります。廣松自身の違いの表記をどこかで探さなくてはならないのですが、ここでモノドという概念で野家さんが展開しているように、「間」なり「相互」ということは対面する他我との関係ということであり、「我々としての我」という意味では「共同」こそが「廣松共同主観性論」の核心となります。

「廣松哲学の中で、共同主観性は「記述概念」であると同時に「方法概念」でもあるという二重性をもっている。それはまず、「人びとの思考方式や知覚の仕方そのものが社会的に共同主観化されているという実状」（本巻二六頁）を示すという意味で、現実の事態を描写する記述概念である。この面において、当の概念を用いていないにせよ、マルクス・エンゲルスの著作は先駆的な位置を要求しうるし、文化人類学や精神医学の知見もまた共同主観性の解明に寄与することができる。記述概念としての共同主観性は、廣松哲学の中では後に「表情論」（本著作集第四巻）としてより具体的な展開を見せることになる。」

#### 535P

「他方で「いわゆる先験的主観性とは共同主観性である」（本巻二〇四頁）と言われるように、それは事実の成立条件を解明するという先験的（超越論的）機能も担っている。その意味で、共同主観性は旧来の認識図式を転倒し更新するための方法概念なのである。廣松の共同主観性は、記述概念の次元ではマルクス主義を先蹤と仰ぎ、この方法概念という次元では現象学の間主観性と共通の志向を分かち持つと言ってよい。」 535P

「しかし、フッサール自身の「間主観性」は、その超越論的問題設定に制約されることによって、余りにも方法概念の側面に偏しすぎていたと言わねばならない。廣松哲学の独自性は、記述概念としての共同主観性を隣接諸科学の成果を十分に踏まえながら練り上げつつ、それを認識論上の方法概念として厳密に鍛え直していくという複眼的性格をもつところにこそ存するのである。」 536P

「また、共同主観性は「実体概念」ではなく、なによりも「機能（函数）概念」であることが強調されねばならない。」 536P

「あるいはメルロ＝ポンティのように、身体レベルにおける能知と所知の反転を論拠にするにしても、能知と所知のあり方が相互排他的であるとする限り、「主観－客観」図式

の大枠を超えることができない（この点が廣松のメルロ＝ポンティ批判の眼目となっている）。それに対して、廣松認識論においては超越論的主観性が<即ち>共同主観性なのであり、そこに「各私性」が入り込む余地はない。」 536-7P

#### 六 「四肢的構造連関」と三項図式

「旧来の認識図式を破砕するために、主観の「各私性」に対置されたのが「共同主観性」であったとすれば対象認識の「三項性」に対置されるのが「四肢構造連関」による認識過程の解明である。」 537P

「とりあえず「意識作用－意識内容－意識主体」という認識論的先入見を括弧に入れてフェノメナルな世界の中に身を置くならば、われわれに現れてくるのは色、形、音、匂い、等々といった感性的所与の集合体ではなく、厚みと奥行きをもった有体的な事物であり、しかもそれは常に「鉛筆として」、「書物として」といった意味を帯びた形象として具体的に意識される。」 537P

「付け加えておけば、この「項」に対する「函数的連関態」の存在論的優先性は、後に「関係の一次性」として「事的世界観」の基礎をなすのである。」 539P

「近代哲学が自明の枠組みとして依拠してきた「主観－客観」関係は、廣松認識論の構図の中では、認識の成立条件を解明すべき超越論的説明項ではなく、それ自身が解明を必要とする被説明項にほかならないのである。」 539-40P

#### 七 言語論の射程

これは、この巻全体の解説で、他の論文への解説も含んでいるのですが、ここでは『世界の共同主観的存在構造』に絞ってメモを残します。

「要するに、言語活動そのものが四肢的構造連関をなしているのはもとより、四肢的構造連関の存立は、歴史的社会的協働としての言語活動によってその基底が支えられているのである。そのことは認識主体の「同型化」や「共同主観化」が原基的には「意味」の共有化にほかならず、本質的に言語的交通に負うものであることから明らかであろう。」 541P・・・言語的活動以前に言語をも形成する役割理論のことが抜け落ちています。そのことは野家さんが表情論に触れているところからもリンクしていくことです。「〇〇的動物」（「社会的動物」「道具を使う動物」etc）ということでの言及で、「言葉を話す動物」という規定を廣松さんがせず、むしろ「役割」という概念に留意していたということが、確か役割理論の言及の中でされていたはずですが、余談になりますが、わたしは過去に「共同主観的動物」という突き出しを思いついたことがあります。ただ、これはすぐに、いわゆる「自閉症」のひとたちのことがすぐに思い浮かび、「言葉を話す動物」とともに、その差別性に気付いたのでした。廣松さん自身はほとんど差別の問題を主体的に取り上げていないのですが、認識の原基的存在で障害問題を対象化していたところで、「共同主観的動物」や「言語的動物」という規定には至らなかったのではないかという憶測のようなことを考えていました。

「言語論は廣松認識論のみならず廣松哲学そのものにとって、考察を先導する一種の「パ

ラダウム」の役割をはたしていると言うことができる。「発想の源泉」と呼んだゆえんである。」 541P

「また「哲学の仕事を言語学的分析に局限しかねまじき『言語分析学派』が、近年では英米から浸潤して、独仏の哲学界にも瀰漫しつつある」（本巻三三六頁）と嘆ずる廣松自身ならば、自分は言語論を第一の哲学の座に据えたことは一度もない、と反論されることであろう。確かに、その後の廣松は共同主観性を「表情論」など発生論的考察から基礎づける考察に着手しており、一概に言語的交通の優先性を彼の所論に帰すことはできない。しかし、「前期廣松哲学」の最良の成果を収録した本巻に関する限り、言語的考察が一本の赤い糸のように全体の論述を貫いていることは誰の目にも明らかにあるに違いない。」 542P・・・確かに言えなくもないのですが、二つ前の引用とリンクして分析哲学から影響を受けた野家さんの「言語論」への過大評価ともいえることがあるのでは？

「最後にもう一度繰り返しておけば、廣松哲学の核心は、何よりも「近代哲学」の拠って立つ基盤をトータルに乗り越える認識論的視座を提示し、それを通じて時代の転換に先駆ける「事的世界観」を確立することのうちに存する。」 542P

「**解題**」は廣松理論の文献的整理に力を発揮していて、岩波文庫版廣松渉編輯『ドイツ・イデオロギー』の補訳者にもなっている小林昌人さんがこの著作集を通して担当しています。廣松渉研究に貴重な資料を提供し続けているひとです。

## 「月報1」

### ・「廣松渉と西田幾太郎」 小林敏明

『著作集』解説へのコメントで廣松さんが関わった学者の話をしましたが、このひとは廣松さんから指導を受けたひとで、かつ否定的批判に踏み入ったひとです。廣松さんの「事」概念をそれ自体が物象化にとらわれているとして「ことなり」という概念を突き出したのです。ただ、廣松さん自身が四肢構造論で、それも物象化にとらわれざるをえないとしているように、「ことなり」を突き出してもそれ自体が物象化批判の対象から抜け出せません。無限遡及に陥ります。で、何が問題になるのかというと、廣松さんの学的な論考はマルクス派としての運動的などころでの革命としてのパラダイム転換にあることを小林さんには運動志向がないところで、押さえられなかったのではないのでしょうか？

このことはこの月報の文においても、西田と廣松の比較というところでの、その共通性に留目しつつ、決定的な違いということを押さえられていないのではないかという思いにつながっていました。

そのことは「ホストモダン」が、その流れに対するある種のシニシズムであるとするなら、「近代の超克」はペシミスティックな時代認識に基づいた一種の懐古的ユートピズムである。だがわれわれの状況は多分そのどちらにも存在していない。時代はもはや西田も廣松をも置いてきぼりにしようとしている。」 3P という文の中に端的に現れています。



これはそもそも廣松さんが革命としてのパラダイム転換として「事」概念を突き出していること、「近代の超克」も廣松さんはパラダイム転換という観点からとらえ返していることを押さええていないようにしか思えないのです。マルクスの思想は、サルトルやデリダが「資本主義社会では乗り越え不可能な思想」としたように、そのマルクスの思想を深化させようとした廣松の思想も生き続けざるをえないと思っています。わたしがこうやって大風呂敷的に廣松ノートを書こうとしていることもその一端なのです。

#### ・「廣松哲学を英語で語らせる」M・サントン

廣松哲学が欧米で注目されることが少ないのは、言語の壁にあると言われていました。中国語への翻訳はある程度進んでいるようです。サントンさんは『世界の共同主観的存在構造』を英訳しようとしているようです。いろいろな廣松用語の試訳を出して見せています。最後に「このように言葉をつきつめて使う目的は我々に世界を違った観点より見させ行動させることなのであるから、廣松哲学の英訳に成功したとしたら、哲学は以前とは違ったアクセントで話し始めることになるかもしれない。」と文を結んでいます。

#### ・「「活動家」廣松渉」富岡倍雄

「廣松渉は、かくて当時の駒場ではアジテーターとしてオルガナイザーとして画期的な役割をはたしたのだが、・・・・・・」というところでこの筆者は、人間味あふれる活動家廣松を書いてくれています。結局、自分の役目はマルクス理論の深化にあるとしてアカデミックな世界に身を投じたということを当人も筆者も書いているのですが、「マルクス研究においてかれなりの結論に到達した廣松はかれ本来の目的たる大衆的マルクス主義運動の実践的活動に復帰したのである。とはいえ、廣松渉は活動家としては不器用であり、いふなれば多分に「下手の横好き」的であった。しかしその「横好き」にひたすら専念する廣松こそが、駒場以来わたしのしっている愛すべき廣松渉なのである。」8P と文を結んでいます。この文がどこまでの的を射ているか分からないのですが、廣松さんの同時代を生きただひとの思いが綴られています。

講談社（講談社学術文庫）版

（文庫版）「序文」

次号以降

「解説」熊野純彦

次号以降

たわしの読書メモ・ブログ 607 [廣松ノート（2）]

#### ・廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房 1972（2）

「廣松ノート」二冊目『世界の共同主観的存在構造』の変則的2回目です。

メモをとりながら感じているのは、論理展開の構成がどうなっているのかということと、この著から主著ともいふべき『存在と意味』にどうつながっていくかということ。そして、

そのことによって未完に終わっている『存在と意味』の未完部分がどう展開されていくのかが、とらえられるのではないかということ。勿論とりわけ最後のことは、わたしの力では遠く及ばないことですが、何かしら対話のようなことのきっかけかでもつかめればと思ったりしています。

今回は「I」の分の読書メモ、まず目次を再掲載します。

## I

### 序章 哲学の逼塞情況と認識論の課題

第一節 近代的世界観の破綻と「主観-客観」図式

第二節 既往の認識論の隘路と遺棄された案件

第三節 認識論の新生の当面する課題と視座

### 第一章 現象的世界の四肢的存在構造

第一節 現象的（フェノメノン）の対象的二要因

第二節 現象的（フェノメノン）の主體的二重性

第三節 現象的世界の四肢的構造聯関

### 第二章 言語的世界の事象的存立構造

第一節 情報的世界の四肢構造

第二節 言語的意味の存在性格

第三節 言語的交通の存立構造

### 第三章 歴史的世界の協働的存立構造

第一節 歴史的象の二肢性とその物象化

第二節 歴史的主体の二肢性とその物象化

第三節 歴史的世界の間主体性と四肢構造

いきなり、切り抜きの読書メモに入ります。この切り抜きの困難性を感じています。全部書き出すので、全部読んでください、という思いを持ってしまいます。それでも、何とか、厩大になりつつある切り抜きメモです。

## I

### 序章 哲学の逼塞情況と認識論の課題

「哲学の沈滞が叫ばれるようになってから久しい。哲学はたしかに混迷を続けている。だが、果たして諸科学はどうであろうか？ 諸科学もまた、同様に低迷しているのではないか？」 3P（野家 532P）

「斯様に了解して大過ないものとするれば、哲学が、そしてまた諸科学が、隘路を打開し、新しい途につくためには、旧来の発想法の地平そのものを剔抉し、それを端的に超克しなければならぬ。認識論の新生が課題となるのも、かかる問題圏と射程においてである。」 4P

## 第一節 近代的世界観の破綻と「主観—客観」図式

「思想史的なパースペクティブにおいて過去を顧るとき、古代ギリシャの世界観、中世ヨーロッパの世界観、近世（近代）の世界観というように、世界了解の根本的構えと図式に断続的な変化が存在することに気が付く。各々の時代はその内部に相対立し相抗争する諸多の思潮をもつとはいへ、対立といい抗争といっても、それは所詮、当代の地平という共通な土俵上での出来事である。なるほど、微視的にみれば、断続面は必ずしも平滑ではないし、各時代の内部にもそれぞれ幾つかの段階を劃することができる。とはいへ、古代ギリシャの思想はいかにもギリシャ的な、中世ヨーロッパの思想は所詮は中世ヨーロッパのと呼べるべき、それぞれの共通な発想法に立脚している。近代以降における、いわゆる資本主義的文化圏内の諸思想は、重商主義（絶対主義）、産業資本主義（自由主義）、独占資本主義（帝国主義）の各段階に応じて多分に様相を異にしつつも、概して共通な世界了解の構図に立脚し、或る共通な発想法を分有している。」4-5P・・・パラダイム転換論

「このブルジョア的世界観の地平がもはや桎梏に転じ、破綻に瀕していること（それは単なる“西洋の没落”などというものではない！）、さりとて、人びとはまだ、それに代わるべき新しい発想法の地平を、明確な形で向自化しうるには至っていないということ、今日の思想的閉塞状況は、要言すればこれに起因するものであると看ぜられる。」5P

「われわれは、今日、過去における古代ギリシャ的世界観の終熄期、中世ヨーロッパの世界観の崩壊期と類比的な思想史的局面、すなわち、近代的世界観の全面的な解体期に逢着している——こう断じて恐らく大過ないだろう。閉塞状況を打開するためには、それゆえ——先には“旧来の発想法”と記すにとどめたのであったが——“近代的”世界観の根本図式そのものを止揚し、その地平から超脱しなければならない。認識論的な場面に即していえば、近代的「主観—客観」図式そのものの超克が必要となる。」5P

「近代的「主観—客観」図式そのものの超克を云々するとき、早速に読者の反問が予想される。苟も「認識」について論考しようとするかぎり、「主観—客観」図式は絶対に不可欠ではないのか？ 認識論がいかに行き詰ったからといって、この構図そのものは放擲するわけにはいかないのではないのか？／このような反問が生ずるのも、実は、主—客図式が“近代人”の既成的先入見となり、それが“近代的”認識観の地平を劃しているからにほかならない。だが、あらためて想起を需めるまでもなく、「主観」「客観」なる概念は、近代をまって初めて成立したものである。伝統的な *subjectum*, *objectum* という言葉の意味内容を換骨奪胎して「主観」「客観」というタームの今日的用語法が確立したのは、かなり時代も降ってからのことである。」5-6P

「しかし、古代や中世の人びとがこのような図式を抜きにして“認識”についての一応の了解をもつことができたという事実を徴するまでもなく、原理的には「主観—客観」図式は「認識」を論考するために必要不可欠ではない。」6P

「今日「主観—客観」図式から超脱することの困難たるや、かつて中世の人びとにとって「形相—質料」図式から離脱することが至難であったことになぞらえることもできよ

う。」6P

「近代認識論の「主観—客観」図式においては、次のことが当然の了解として含意されていると云える。そして、そこにこそ抜本的に再検討すべき問題構制が孕まれている。」——「(1)主観の「各私性」(Satz der Jemeinnigkeit od. Persönlichkeit)。主観は、いわゆる近代的“自我の自覚”と相即的に、究竟的には意識作用として、つねに各個人の人称的な (メルゼンリッヒ) のルビ) 意識、各私的意識としてだと了解される。」——「(2)認識の「三項性」(Schema der Triarität)。認識主観に対して直接に与えられる「意識内容」が客体そのものから区別され、対象認識は「意識作用—意識内容—客体自体」という三項図式で了解される。」——「(3)与件の「内在性」(Satz der Immanenz od. Satz des Bewußtseins)。三項図式においては、いわゆる近代的な“物心の分離”と相即的に、認識主観に直接的に現前する与件は「意識に内在」する知覚心像、観念、表像、等々、つまり「意識内容」にかぎるとされ、客体自体は意識内容を介してたかだか間接的にしか知ることができないものと了解される。」7-8P

「今日、人びとが是を疑ってみようとならないのは、近代的「主観—客観」図式の地平が「地平」として確立し、汎通的な先入観をなしていることの一証左たるにほかならず、まさしく、中世の人びとがスコラ神学的・生物態の世界了解の根本図式を疑ってもみなかったと類比的であろう。」8P——この後小さいポイントで内容展開

「ここは、まだ、旧来の認識論を批判的に検討すべき場所ではない。が、あえて一言しておけば、旧来の認識論は、結局のところ、一切を「直覚」に還元する立場を除けば、そしてまた、かの精神的実体とその属性を考える“首尾一貫した”立場を除けば、意識の各自性という臆断に立脚しつつ、右に指摘した「比喩と説明との混淆的二重写し」に終始していると云わざるをえない。」10P

## 第二節 既往の認識論の隘路と遺棄された案件

「嘗て前世紀の六、七十年代から今世紀の十年代頃にかけて、新カント学派、経験批判学派、現象学派、等々が“百花齊放”妍を競う文字通り“認識論の時代”ともいうべき盛況がみられた。しかるに、二、三十年代を境に、——尤も、論理実証主義・分析化学が、もしあれでも認識論と呼ぶべきならば、これは暫く措かねばならないが——認識論の流行が、突然停止してしまった。それは文字通り“流行”の終熄であつ、破産を宣告されたわけでも、況や内在的に克服されたわけでもなかった。／認識論の流行に代わって、“存在論”、哲学的人間学、実存主義、云々、云々が流行するようになったこの一件は、そのかぎりではむしろ、第一次世界大戦後の歴史的・社会的・精神的情況に即して、社会思想的に研究すべき対象にすぎないとも云えるが、しかし、視角をかえてみれば、認識論は、当時、近代的主・客図式の埒内において、可能な一切の試みを出し尽くしてしまい、もはや、その内部では発展性のない状態にまで“爛熟”していたと云うこともできる。」

10-1P

「認識論が適応不全に陥り、その前で途方に暮れたのは、われわれのみるところ、わけて

も次の三つの与件である。尤も、ある種の学派は、その一つなり二つなりを自己流に改竄して論拠に用いようとさえしたのであるが、結局は、提起された問題を十全にうけとめることができず、全面的に対応することはできなかつたと云わざるをえない。」——「(1)未開人（ママ）の精神構造や精神病患者の意識構造の研究によってもたらされた知見。文化人類学や精神病理学は、未開人や精神病患者の意識構造が正常な“文明人”のそれとはおよそ「異形的」であることを明らかにした。……けだし、“知性的能力”はおろか“感性的能力”にいたるまで、歴史的・社会的に共同主観化されていることが明らかにされたため、意識の人称化（「ベルゼンリッヒカイト」のルビ）、各自性というかの大命題そのものが——詳しくは後にみる通り——もはや維持できなくなったからである。」——「(2)ゲシュタルト心理学が打出した発想、その知覚研究がもたらした知見。ゲシュタルト心理学は、一定の局所的刺戟に対して常に一定の間隔が対応する（刺戟が同一であればそれに対応する感覚も同一である）という「恒常仮説」をくつがえし、あまつさえ、知覚が本源的にゲシュタルト的に分節化していることを明らかにした。……「恒常仮説」の倒壊によって、かの意識作用—意識内容—客体自体という「三項図式」が認識論的有効性を脅かされたうえに、統覚心理学的発想が破綻したため、認識論の諸派は、直感主義的な立場をとるものを除いて——しかるに、これは(1)と調和しがたい！——齊しく躓くことになる。」——「(3)フランス社会学派、なかんずくその「集団表象」の理説がもたらした発想と知見。集団表象の理説は、人びとの意識が集団化され共同主観化されているということを描き出すにとどまらず——この側面については(1)で問題にしたところである、——さらに一步を進めて、人びとのもつ“意識内容”“表象”がいうなれば物象化することを究明し社会的事実 *fait social* を、この意味での物 *chose* として処理する。……言語や道徳形象の例にまつまでもなく、それは諸個人の意識に対して「外在的」であり「拘束的に作用」する。この物象化された意識、集団表象は、精神と物質という近世的な二元分類に収まりにくいという点は措くとしても、意識の直接的な与件でありながら「意識内容」ではないことにおいて、かの「意識の命題」を躓かせる一契機たらずにはおかなかつた。」 11-14P

「しかし、これらの三つの契機が、かの三つの大命題、“近代的”主観—客観図式と相即する基底的な了解そのものに牴触すること、なかんずく第一の契機は意識の人称性・各自性の命題と牴触するものであること、しかるに認識論の諸派は依然としてこの大命題を端的には放棄しえなかつたこと、それゆえに、——といつても、上述の通り、歴史的経過としては“流行の停止”たるにすぎず、決して自己確認がおこなわれたわけではないが——われわれのみるところ、既往の認識論は、詮ずるところ蹉跌を免れず、閉塞情況に陥らざるをえなかつた。」 15P

### 第三節 認識論の新生の当面する課題と視座

「認識論の「新生」は、すでに示唆した通り、伝統的な認識論の単なる再生ではありえない。認識論は、一見、世俗を超越した抽象的形式的な学問であるかのように見えながらも、

それ自体ひとつのイデオロギー形態として、その都度“時代の要求”に担われ、それに応じてきた。／ロックやカントの認識論は、前近代的な形而上学的ドグマチズムの覆滅を断行し、併せて“近代的”発想の姿勢を権利づけるという歴史の使命に応えた。それはさながら、ホッブスやルソーの社会契約説が、伝統的帝王権の理論の基礎を奪い、“近代的”社会思想を権利づけたのと類比的である。／次の歴史的ステップにおいては、新カント主義に象徴されるように、認識論は、総じて“近代的”発想において宿命的な **Subjektivismus** と **Objektivismus** の **Wechselspiel** (ゆらぎ)を適宜に調停しつつ、この近代的地平の夜警・門番としての使命を演じた。／第三の歴史的段階においては——それは“自由主義時代”の終熄、“帝国主義時代”の開始期に照応するのだが——マッハ主義、末期のカント学派、広義の布伦ターノ学派、等々、認識論も一斉に“近代的”発想の古典的な図式を問い直し、自己批判と修正を遂行したのであったが、“近代的”発想法の基礎構造そのものには手をふれず、その弥縫的延命に貢献する結果に終わった。／われわれが、今日、新生を期すべき認識論は——先に別のコンテクストにおいても立言していた通り——今日の時代的要求に応じて“近代的”発想法の地平そのものを端的に自己批判し、その基礎的構造を破砕して、新しい世界観の権利づけを図るものでなければならないであろう。」15-6P

「新生を期すべき認識論は、かの“遺棄された案件”を単なる“持ち越された問題”として、引き継ぐのではなく、当の与件がまさしく近代的世界了解の根本図式に対するアンチテーゼを懐胎している事実に着目し、それを好便な手掛りとしてむしろ積極的に逆用することができる筈である。／われわれとしては、謂うところの“与件”を次のように受けとめ、それぞれに応じて次の仕方で問題を立てることができる。」——「(1)人間の意識が本源的に社会化され共同主観化されているという与件。これは人びとの知識内容が社会的に分有され共通化しているという次元のことではなく、人びとの思考方式や知覚の仕方そのものが社会的に共同主観化されているという実状を示している。……意識主体は、生まれつき同型なのではなく、社会的交通 (「フェアケール」のルビ)、社会的協働 (「ツァンメンヴィルクング」のルビ)を通じて協働主観的になるのであり、かかる共同主観的なコギタームスの主体 **I as We, We as I** として自己形成をとげることにおいてはじめて、人は認識の主体となる。われわれとしては、意識の各自性 **Jemeinigkeit** というドグマを放棄するだけでなく、意識の **Jeunsrigkeit** ないしは **Präpersönlichkeit**(前人格)を積極的に権利づけねばならない。ここにおいて、意識の社会的歴史的被制約性、その本源的な共同主観性はいかにして可能であるか、これの論定が課題となる。」——「(2)意識がゲシュタルト的体制化されているという与件は、恒常仮説の破綻と相俟つことによって、“外的刺激”が、それ自体の“物理的”質や強度から相対的な独自性において、或るゲシュタルト的に構造化されたものとして意識されること、しかもこのゲシュタルト的構造化は、統覚心理学的な作用に負うものではなく、フェノメナルな“自体性”をもっているということ、これを事実の問題として提示している。」——「(3)集団表象の物象化という与件は、

“意識作用”の本源的共同主観性と相俟つことによって認識が単なるテオリアではないということを示している。認識の過程は、本源的に、共同主観的な物象化の過程であり、しかもこの共同主観性（Intersubjektivität）が歴史的社会的協働において存立する以上、認識は共同主観的な対象的活動、歴史のプラクシスとして存立する。……いまや、自然としての自然なるものは「最近誕生したばかりのオーストラリア珊瑚島上ならいざ知らず、現実には存在しない」（『ドイツ・イデオロギー』）のであって、われわれに現実的に与えられている世界は歴史化された自然（同前）である。しかるに、この現実の世界は、かの共同主観的・歴史的な「対象的活動」によって拓けるのであるから、認識論は、もはや「意識の命題」を単に放棄するという域をこえて、同時に存在論としての権利を保有しつつ、歴史的实践の構造を定礎する“歴史の哲学”の予備門として、その一契機となる。ここにおいてわれわれは、共同主観的対象的活動はいかにして自己を物象化するか、これの構造を究明しつつ、しかも同時に、いわゆる「物象化の秘密」（『資本論』）を認識論的に解明すること、これを課題の一斑としなければならない。」16-9P・・・「歴史化された自然、自然化された歴史」

「認識論の省察は、われわれにおいても「即自かつ対自的な考察……自己みずから自己を吟味し、自己自身に即して自己の限界を規定し、自己自身の欠陥を指示しつつ進行する途ゆき」としてヘーゲルが定義した意味での「弁証法」を措いてはありえない。」20P

## 第一章 現象的世界の四肢的存在構造

「旧来の認識論的省察は、最初の第一歩から“誤った”方向、認識の基底的な構造を看過・誤認 *verkennen* する方向にオリエンティーレンされていたのではないか？ われわれはこの疑念を禁じえない。それゆえ、われわれとしては、旧来の認識論的省察が開始された最初の場面にまで一たん遡り、「認識」の——というよりも、実際には「現象的世界」——の基礎的な存在構造を確認するところから始めなければならない。」21P

### 出発点を設定するためのプロペドイティーク（入門）

「哲学は、たとえ無前提の学を自称しようとも、端的に無前提たることは不可能であり、学的に究明さるべき与件はいわば外的に与えられる。認識論の諸学派が逐一そこまで遡向すると否とにかかわらず、問題そのものに即していえば、認識論の究竟的な与件は、“反省以前の意識に現われるがままの世界”を措いてはありえない。／尤も、反省以前のいい、現われるがままといっても、果してそのようなことが可能であるか、果してそのような与件が存在するか、これからして疑われるのであって、たとえ方法的な還元の手続きを慎重に踏んだとしても、そこに抽離される“純粋な世界”は、——よしんば 学派の先入見を免れているにせよ——存外全体的“イデオロギー”を赤裸々に表出したものにすぎないかもしれない。厳密に考えれば、それはたかだか、一切の“学派的”先入見を排除して与件の実相を如実に見つめようという心構えの表明という域を出るものではない。」

21-2P

「このかぎりでは、われわれは、この“反省以前の意識に現われるがままの世界”“いわ

ば童心に映ずるままの世界”をフェノメナルな世界と呼び、それを形成している諸“分肢”をフェノメノンと呼ぶことにし、これを手掛りにして論考することにした。」22P

「ここにおいて、かつては自体的に現前したフェノメノンが、いまや相互的聯関の相においてのみならず——目をそむけたり、耳を覆ったりすると、フェノメナルな世界の相貌が一変する……等々の体験を介して——、この格別なフェノメノン（精神物理主体）との媒介関係にあるものとして把握される、とはいえ、フェノメノンはその自体的存立性を直ちに失うわけではない。」22-3P

「右の事態から——ここではその歴史的経緯に詳しく立ち入る必要はないと思われるが——精神物理的主体の解析と純化、現象するものと「単なる現われ」との分化、等々のプロセスをへて、それが現象するもの、現象そのもの、それに現象するもの、この三項性を生ずる。」23P

「旧来の認識論的省察、わけても近世以降の認識論的省察は、右の三項関係に即して「現象」の被媒介性を究明するという「構え」にオリエンティーレンされてきた。“近代的認識論”が次々に提出した諸問題は、遡れば、結局のところ「現象」の被媒介的存在構造を、右の三項関係において——「現象する本体」と「現象する場としての意識主観」との関係として——「先行的に了解する」するところに起因すると云うことができよう。」23P

「われわれとしては、かの三項図式を「括弧に収め」て、フェノメノンが現われる如実の相をあらためて正視しなければならない。」23P

### 第一節 近代的世界観の破綻と「主観—客観」図式

「ここではまず、いわゆる主体的な側面については *eiklammern* (括弧にくくる)し、フェノメノンの対象的側面に目を向け、それが二肢的な構造において在ることを見ておきたい。」24P

[一]

「フェノメノンは、即時的に、その都度すでに (*「インマー・ショー」のルビ*)、単なる“感性的”所与以上の或るものとして現われる。いま聞こえた音は自動車のクラクションとして、窓の外に見えるのは松の樹として、直覚的に現われる。私がいま机上にころがっているものを見るとき、それを端的に「鉛筆」として意識する。この鉛筆は、単なる平面図形にしか見えない“筈”であるが、私には有体的な (*「ケルパーハフト」のルビ*)、厚みをもった「物」 *ein Ding* として意識される。それは単なる射映 (*「アプシャットウング」のルビ*) としてではなく、ケルパーハフトなゲシュタルトとして意識される。一たん眼を閉じてもう一度それを見る際には、再認の意識がともなう。すなわち“同じ鉛筆”として意識される。」24P

「単なる知覚や再認ではなく、判断という形をとって与件が意識にのぼる場合にも、やはり、与件を“単なるそれ以上の或るものとして”という構造が見出される。すなわち、主語で指示される与件が、述語で表明される *etwas Anderes, etwas Mehr* として意識される。(しかも、反転図形や隠し絵の場合などを考えてみれば瞭然となる通り、“所与”は同じ



でもそれをいかなる「或るもの」として把えるかに応じて意識事態が一変してしまう)。」

24P

「ここでは種差にふれることなく一般的に論じておきたいのであるが、フェノメノン、——それが反省的意識において“知覚”と呼ばれる相で現われるものから“判断”と呼ばれる相で現われるものに至るまで——即自的に「或るもの」として、「単なる与件 als solches 以上の或るもの」として、現われる。意識は、必ず或るものを或るものとして意識するという構造をもっている。すなわち、所与をその“なまのまま” als solches に受けとるのではなく、所与を単なる所与以外の或るもの etwas Anderes として、所与以上の或るもの etwas Mehr として意識する。」 24-5P

「このことが最も典型的に顕われるのが記号の場合である。記号に接する場合、われわれはそれを単なるそのもの、als solches に単なるインクの汚斑や単なる音だとは受けとらない。記号はそれを表わす etwas として意識されるわけであるが、これは何も特殊的・例外的ケースなのではなく、フェノメノンが一般的にもっている構造が特に顕著にあらわれたものにすぎない。」 25P

[二]

「フェノメノンにおいて、所与がそれとして意識されるところの something else, etwas Anderes とは何であるのか？ また、この something, etwas は“所与”と一体どのような関係にあるのか？」 25P

「フェノメノンにおける“所与” als solches から一応区別して考えられる etwas Anderes は、決して“連想的に心に泛かぶ表象”といったものではない。現に、私がいま目の前にある与件を「鉛筆」として意識する場合、別段、見ている鉛筆とは別に鉛筆の表象が泛かぶわけではない。十年ぶりに会った人物を友人某として再認する場合など、なるほど昔の面影が泛かぶかもしれないが、しかし、この表象（心像）そのものが「友人某」なのではない。この種の“心像”をとまなう場合、一般論として、眼前のフェノメノンと“心像”とが、共に、或る同じ etwas Anderes として意識されるのであり、比喩的にいえば<犬>という文字と<イヌ>という音声とが同じ etwas Anderes 示現すると同様であって、心に泛かぶ表象がいま問題の etwas Anderes なのではない。」 25P

「当の etwas は、或る「客観的なもの」として意識されるが、この何たるかについて、最終的には次章での主題的な検討を俟たねばならないが、とりあえず指摘しておきたいのは、この「或るもの」それ自体を殊更に取出そうするとき、それが哲学者たちの所謂「イデアール」な存在性格を呈するということである。いま問題の etwas は、いわゆる実在物 realitas とはおよそ異なった、irreal な存在性格を呈する。」 26P

「われわれは、——後にこの etwas の本質、或る機能的関係がこのように物象化して意識される秘密を解く際に述べる通り——このような“存在”が自立的に実在するとは主張しない。しかし、差当り、与件がそれとして意識されるところの、この“客観的”な或るもの、etwas Objektives を「意味」と総称し、これの呈する特異な存在的性格を「イデアール

ル」と呼ぶことにしておく。」 26P

[三]

「このイデアールな etwas とフェノメノンにおける“所与”とは、空間的に離れ離れに存在するわけではなく、“所与”が etwas Anderes として意識される場合、すなわち、後者が前者として現われる場合——イデアールな etwas が、レアールな“所与”においてい  
わば肉化 inkarnieren して現われる。」 27P

「フェノメノンは、それがかのイデアールな etwas たる「意味」を“懐胎”し、「意味」の肉化した範例となっている限り、そのものの“実在的”な性質や状態は副次的意味しかもたない。」 27P

「しかし、ともあれ、フェノメノンにおいて中心的意義を有するのは、所与のもつ個別的実在的規定性ではなく、それがそれとして現われるところの「意味」すなわちかの etwas である。」 28P

「かくして、フェノメノンは——われわれは当初それが als solches に直接的な所与であるかのように扱ったのであったが——すでに即時的に etwas Anderes, etwas Mehr として媒介的に措定されたものであり、「として」の両極に立つ二つの契機の媒介的統一体である。しかもイデアールな契機にアクセントのある即時的な統一体である。」 28P

「フェノメノンにおけるかかる対象的二契機、二要因の即自的媒介的統一、われわれがとりあえず確認しておきたかったのはこのイデアール・レアールな二肢的統一構造であるが、これに徹するとき Bewußtsein von etwas 「意識は何かしら或るものについての意識である。」という余りにも有名な「意識の志向性」の命題すら、われわれを満足せしめうるものではない。けだし、von etwas (von は「から」英語の from?) ということを否むわけではないが、それが本源的な二肢において把えられていないからである。」 28P

「われわれとしては、近世的な意識概念を超克する鍵として賞揚されているこの「志向性」の命題にかえて、次のように謂わねばならないであろう。意識とは、何かしら或るものを etwas Mehr として措定する、何かしら或るものの etwas Anderes としての措定である。／尤も、この表現が「意識」を格別なエージェントとして主張するものであるかのごときミスリーディングなトーンを伴うというかぎり、次の云い方にとどめるべきかもしれない。フェノメノンは“フェノメナルな意識の直接的な与件”以上の或るものとして、即時的な“対象的二要因”のレアール＝イデアールな二肢的構造的統一において、現われる。」 28P

## 第二節 現象的 (フェノメノン) の主体的二重性

「前節においては、フェノメナルな世界の直接的な現相から出発して、フェノメノンが実は対象的二要因の二肢的な構造成体であることを暫定的に概観しておいたが、本節ではもう一度出発点に立帰り、前節ではあえて等閑に付してきたもう一つの側面に眼を向けておかねばならない。」 29P・・・「主観—主体」の二重性・二肢性、合わせて四肢性の問題

[一]

「フェノメノンがフェノメノンとしてあるのは、差当り誰かに対してである。いま手もとにペンがあるのは“私にたいして”であり、子供が牛をみてワンワンだと謂う場合、当のフェノメノンが「ワンワン」としてあるのはその子供に対してである。」29P

「フェノメナルな“事実”に即して更にいえば、フェノメノンは、必ず誰かに対してあるというだけでなく、多くの場合、私に対してありうるだけでなく、汝にも、彼にも、一般に任意の他者に対してもあることのできる。が、この点については、多少の省察を必要とする。／例えば、牛が或る子供にとって「ワンワン」としてあるという場合、牛がワンワンとしてあるのはその子供に対してであって、私にとってではない。とはいえ、もし私自身も何らかの意味で牛をワンワンとして把えるのでなければ、私は子供が牛を“誤って”犬だと把えているということを知ることすら出来ないであろう。子供の“誤り”を私が理解できるのは、私自身も或る意味では牛をワンワンとして把えることによってである。この限りでは、“ワンワンとしての牛”が、たしかに二重に帰属する。しかし、この際、“私”と“子供”とは、ボールを追っている子供たちのように単に並列的なのではない。／ここには自己分裂的自己統一とでもいうべき二重化が見出される。私本人にとっては、牛はあくまで牛であってワンワンではない。しかし、子供の発言を理解できる限りでの私、いふなれば子供になり代っている限りでの私にとっては、やはり、牛がワンワンとして現前している。簡略を期するため、ここで、私としての私、子供としての私、という表現を用いることにすれば、謂うところの二つの私は、或る意味では別々の私でありながら、しかも同時に、同じ私である。」29-30P・・・「並列」ではなく、入れ子型とか錯分子構造とかいわれる事態の指摘もできます。→33P

「フェノメナが“に対して”あるところの者、いわゆる“主体”の側が、このように「誰かとしての誰」という二重化的構造をもつことによって、諸個人の単独にはとうてい与えられないようなフェノメナが人びとに与えられることになる。普通の云い方でいえば、人びとは伝達された“知識”をもつことになる。人びとがフェノメナルな世界として現にもつところの“世界”は、その実、このような“伝達”をもってはじめて成立しているものである。」30-1P

(小さいポイントで)「知識が伝達されるというのは、一方の人物が所与を *etwas* として把えるその仕方と、他方の人物がそれを *etwas* として把える仕方とが同じになるということにほかならない。ここにいう *etwas* として把える把え方のパターン、いふなれば意識の働かせかたのパターンが確立し固定化することによって——いまここではその整理・心理学的メカニズムには立入れないが——新たな所与に対しても同じパターンで把えるようになる。既存の知識による意識活動の制約という現象は、このような意識の構造に相即し、それにもとづくものである、と考えられる。／先の例に即していえば、牛をワンワンとして把える子供は、それが「ワンワン」ではなくて「牛」だということを伝達され、しかも、フランス社会学派の用語でいえば“物笑いにされるといった酷しい処罰を通じて”それを「牛」として把えるよう“強制”される。当初は、子供本人の意識と、大人がそれをどう

呼ぶかという“知識”とは、分裂した状態にとどまることもありえよう。しかし、やがては同化がおこなわれ、子供は自から“自然的”“自然に”当の所与を「牛」として把えるようになっていく。子供は人びとが *etwas* として把えるその仕方をわがものとし、人びとに同化していく、こうして、*etwas* として把える仕方、いうなれば意識作用の発現する仕方が共同主観化されるわけである。」31-2P・・・サンクションによる共同主観化

「われわれは、現に、時計の針を「カチカチ」と聞き、鶏の啼声を「コケッコー」と聞く。英語の知識をもたぬ者が、それを「チックタック」とか「コッカドウドウルドゥー」とか聞きとることは殆んど不可能であろう。この一事を以ってしても判る通り、音の聞こえかたといった次元においてすら、所与を *etwas* として意識する仕方が共同主観化されており、この共同主観化された *etwas* 以外の相で所与を意識するということは、殆ど不可能なほどになっているのが実態である。／この事実に鑑みれば、“現与の”対象的世界は、われわれが「誰かとしての誰」という構造においてある限りでのみはじめてわれわれに対して拓ける世界である。すなわち、視角をかえて言い直せば、対象的世界が「に対して」拓けるのは、自己分裂的自己統一においてある限りでの“主体”——単なる私としての私以上の私——いわば“我々としての私”に対してである。／畢竟するに、フェノメナルな世界が「に対して」拓ける主体は、如上の「誰かとしての誰」という二肢的二重性の構造においてである。」32P

[二]

「誰かとしての「誰」とは何であるのか？ すなわち、フェノメナルな世界においてフェノメノンが「に対してある」ところの“主体”がかれとして登場する「或る者」*jemand* とはいかなる性格の者であるのか？／この“者”は、さしあたり、上例の“子供”のように、特個的な人物として現われる。が、友人たちの意見に従ったり、世人の思惑を気にしたり、というような場合には、*jemand* はいわゆる“不特定多数者”になる。さらにはまた——

いまここでは、父親として振舞う、教師として発言する、といった *status and role* は措くことにしたいのだが——他人の言葉遣いを訂正して“日本語では兎は一羽、二羽と数えます”と云ったり、普遍妥当性を意識しながら“AはBなり”と判断したり、いわば“日本語の言語主体一般”“判断主観一般”とでもいった者として振舞う場合もある。そのうえ“彼の考えを君は誤解している”と私が云う場合など、いわば“入れ小型”の多重構造において *jemand* が現われることもある。という次第で、*jemand* が「誰」（何）であるかは、一概に論断して済ますわけにはいかない。しかも、実は、これらの位階的諸相の区別と機能を究明することが“主体”の共同主観的自己形成を論ずるに当って必要不可欠である。それゆえ、われわれは後論において、これの主題的な討究に立入る予定であるが、ここではとりあえず、その存在性格に関してのみ、二三の指摘を試みておきたい。」33P

「さて、特個的な個人として、我と汝、我と彼とが、フェノメノンの分有・融即 (*participation*) をおこなう場合でも、両人がその“実在的”規定性において、我即汝、

我即彼なのではない。このことは *jemand* が“不特定多数者”として現われる場合には一層明白であり。それが“判断主観一般”とでもいうべきものとして現われる場合には、その「イデアール」な存在性格を端的に認めることができよう。／窓の外に見えるのは松の樹だと云う場合、私は、それが単なる私一個人の私念ではなく、誰に対してもそれが松の樹としてあること、この“普遍妥当性の要求”を即自的に抱いている。“万人”に対して“普遍的に”というとき、すなわち、いわば“万人”の見地において私がそのことを即自的に意識するとき、この *jemand* は、特個的などの人物でもない。しかし、同時に、それほどの人物でもなければならず、この限りでは、前節 [二] で述べた「樹」などと同様“非特個・函数的・超時空的”なイデアールな「或る者」である。」 33-4P

「このイデアールな「或る者」は、しかし、我と汝が共にそれとして措定されるところの「人間」といった対象的・概念的な「意味」としてのかの *etwas* ではない。もとより、我、汝、彼、等々が、“対象”として登場する場合もありうるが、いま問題のコンテクストにおいては、それはあくまで、所与を *etwas Anderes* として意識する“主体”としてある限りでのイデアールな *jemand* である。」 34P・・・ハイデッガーの「ダス・マン」→35P

[三]

「このイデアールな *jemand* は、あらためて断るまでもなく、レアールな個々の“主体”から離れて、どこかしら“形而上的な世界”に実在するわけではない。しかし、前項ですでに示唆した通り、“主体”たるかぎりでの人びとは、一般に、即自的には、そして für uns (当事者主観的)には、このイデアールな“主体”の *ein Exemplar* として存立する。イデアールな *jemand* は、この肉化においてのみ、現実的な存立性をもつ。／“現実的な主体”は、しかし、それがイデアールな *jemand* の“肉化せる一範例”として存立するかぎりでは、そのレアールな規定性はむしろ *gleichgültig*(無関心)になる。／例えば、外国語の教師は、生徒たちに対して、当該言語の「ラング」の主体として *gelten* するかぎりでは「先生」なのであり、彼の個性的、人格的諸規定性は副次的な意味しかもたない。この間の事情が最も著しく顕われるのが巫女の場合であろう、ここでは、彼女の個人的特性の一切がもはや *gleichgültig* になる。彼女は、神託が“肉化”する“場”としてのみ意味をもつにすぎない。もとより、他のコンテクストにおいては“主体”のレアールな諸規定性が中心的な意義を占めうるし、イデアールな *jemand* として現われるからといって、レアールな規定性が完全に欠落してしまうわけではない。しかしともあれ、主体が *jemand* として意識に現われているかぎりでは、中枢的な意義を担うのはイデアールな *jemand* としてである。」 34-5P

「翻って内省してみるに、他人の現われかたに即して立言した右の事態が、自分自身についても見出される。われわれはしばしば、「私としての私」と「誰かとしての私」との断層を意識するが、しかし、フェノメナルな世界に対するとき、一般には、単なる「私としての私」としてではなく——それが *das Man* と呼ばれるべき水準であるか、“表象主観一般”“判断主観一般”とでも呼ばれる水準であるかは問わぬとして、またそれがいかなる

イデオロギー的制約を帯びているかの究明は後論に委ねることにして——或る普遍的な共同主観的な視座において世界を観ているものと即自的に私念 *meinen* している。ここにペンがあること、いま三時であること、向こうの樹は小さく見えるが実際には大きいこと、等々、等々は、単なる「私としての私」に対してある与件ではなく、人びとに対しても“普遍妥当性”をもつ筈の“事実”として私念される。単なる「私としての私」に対してのみあるにすぎないものは、一般に貶置されてしまう。フェノメノンが *etwas* としてあるのは「私以上の私」に対してである。こうして単なる私よりも、かの *jemand* としての私の方が優位におかれる。」 35P

「もはや絮言を要せぬであろう通り、フェノメナルな世界が「に対して」拓ける“主体”は、最低限、二肢的な「誰かとしての誰」という構造をもつというにとどまらず、一般には、イデアールな契機にアクセントのある自己分裂的自己統一体として存立する。」 35P

「いわゆる“主体”の側もまた、イデアール・レアルな二重構造においてあるということ、主体の側もまた *etwas Mehr* として存立するということ、われわれがとりあえず確認しておきたかったのは、この提題である。」 35P

### 第三節 現象的世界の四肢的構造聯関

「われわれは、前二節を通じて、フェノメナルな世界のいわゆる“客体的”な側面と“主体的”側面とを、便宜上、別々に考察し、二組の二肢、都合四つの契機をとり出したのではあったが、これらの諸契機は、実は、いずれも単独には存在しえない。それらは合して四肢的構造成体を形成するとはいえ、あらかじめ各契機が存在してしかるのちに関係に入り込むのではなく、各契機は函数的聯関の項としてのみはじめて存立するものである。／しかるに、これらの各契機を自立化せしめ、それが恰も独立に存在するものであるかのように誤想するところから、旧来、数々の形而上学的悖理を生じているように見受けられる。／本節では、この間の事情の一端にもふれつつ、四肢の機能的構造聯関を確認しておきたい。」 36P

[一]

「われわれは、前々節において、イデアールな存在性格をもった *etwas*、対象的「意味」が“所与”において謂わば“肉化”することを云々したのであったが、ここにおける二つのモメンテを、以下では、——哲学史上の伝統的問題設定との関係をみるためにも——質料（「マテリア」のルビ）的契機、形式（「フォルム」のルビ）的契機と呼び直すことにしたい。」 36P

「「質料的契機」といま呼び直したところのもの、すなわち“肉化”のおこなわれる“場”、つまり、*etwas* として把えられるところの“所与”について、先の考察においては、それが恰かも“感性的・実在的”なレアルな *Gebilde* であるかのように扱ってきた。しかし、既に *etwas* として把えられているところのものが更に *etwas Anderes* として把えられるという多重的な過程を生じうるのであって、“所与”（質料）は決してレアルな形象だとは云えない。既に「形式」と結合しているレアル・イデアールなるものが、あらためて質

料の位置につくことができる。それどころか、厳密に言えば、純粹な“裸の質料”は現実には与えられず、フェノメナルに現われうるかぎりの与件は、すでにして、すべて“形式・質料”成体である。われわれの謂う“質料”は何かしら固定的なものではなく、あくまで形式との機能的相関においてのみ質料なのである。」36-7P・・・錯分子的構造

「形式的契機」、つまり、先に「意味」と総称した *etwas* についても、それ自体は実的（「ルール」のルビ）な構成要素ではない。実的に見出されるのは、所与を単なるそれ以上の *etwas* として意識することにつきる。しかし、質料は同じだと思念される場合であっても、それを何として把えるかによって意識事態が一変してしまうのであり（反転図形や隠し絵、一般にフェノメノンが記号化していることを想起されたい）、この限りで、かの *etwas* 「形式」が、フェノメナルな世界の規定的因子であることは否定できない。それ自体としては *nichts* たるにすぎぬところの、イデアールな「意味」「形式」がその存立性を主張されうるのは——その共同主観性を措いて云えば——一にかかって右の事実を負うてである。」37P

「所与が同じものとして再認される「再認の意味」の物象化によって“実体”のノーション（観念）が生じること、また、類同的覚知や判断における「意味」「形式」の物象化を通じて“本質”のノーションが成立すること、これだけは指摘しておきたい。この共同主観的に物象化された“実体”“本質”を前提にして、「普遍」（類や種）が実在するという「概念実在論」の立場が生ずるだけでなく、フェノメナルな世界を以ってこれら“真実在”の仮象・現象にすぎないと見做す転倒した想念が生じうる。すなわち、フェノメナルな世界を“真実在”の仮現象とみる二世界説を生じ、降ってはまた、フェノメナルな与件を“実体としての物そのものの”の単なる *aparentia* 「意識内容」と見做してしまう件の三項命題を生ずる。」37-8P

「われわれとしては、「イデアールな」かの *etwas*、共同主観的な「形式」（形相）を物象化して形而上的の真実在に仕立ててしまうこの物神崇拜 *Fetischismus* の転倒した想念を——それが科学的実在と呼ばれようと——厳しく戒めねばならないが、同時にまた、それを単なる認識論的主観形式、ア・ブリオリな認識形式としてしまう想念をも斥けねばならない。この点について論ずるためにも、次には“主体的”側面を把え直さねばならない。」

38P

[二]

「われわれは、先に、フェノメナルな世界が「に対してある」ところの者が「誰かとしての誰」という自己分裂的自己統一において、イデアール＝レアールな二肢的成体として存立することを論じておいたが、ここでは謂うところの“レアールな主体”への「帰属」ということの再検討を通じて、幾つかの基本的な論点を押出しておきたい。」38-9P

「フェノメノンは、しばしば、そもそもの初めから私の（人称的）意識に属する“主観的”なことがらだとされる。しかしながら、われわれとしては、フェノメナルな世界は、元来、前人称的・非人称的であることの確認から始めなければならない。」39P

「卑近にすぎることをおそれるが、“いま、時計の音が私に聞こえている”という事態を考えてみよう。」——「第一に、空気の振動それ自体が「音」でないのと同様、生理的プロセスそれ自体が「音」というわけではない。……」——「第二に、音は成体の機構によって規制されるのと同じく、時計の運動や空気の状況によって規制される。……」——「第三に、この音は「カチカチ」と聞こえるがチックタック etc.ならざるこの聞こえかたは、一定の文化環境のなかで、他人たちとの言語的交通を経験することによって確立したものである。……」 39-40P

「こうして、音は、強いていえば、私の生体や“物的”環境のみならず“文化的”環境をも含めた世界の総体に属する、と云ってしかるべきである。なるほど、この際、私の介在のしかたと他人の介在のしかたは異なるが、その点では当の時計の個性的介在と同断であって、けだし、フェノメナルな世界は、原基的には、前人称的・非人称的と云う所以である。」 40P

「フェノメノンが特定の主観に内属するかのように誤想される心理的根拠として、右にいう介在のしかたの特異性もさることながら、いわゆる内省的な“自己帰属意識”が認められること、これをも看過できない。われわれは、たしかにハッと「我にかえり」「私はいま時計の音を聞いていたのだ」と意識することがある。このことは、しかし、“フェノメノンはすべて常に必ず私（の意識）に内属する”というドグマを権利づける所以とはならない。けだし、内省的事実ということでは、他者帰属意識も認められるし、いわば、ハッと「他者にかえる」ことすらあるからである。」 40P

「謂うところの、ハッと「我にかえる」「自己意識」は、勿論「自己意識」ではないが、しかし、これですら、俗にいわゆる“対象化された意識”“意識される側に移行した意識”であって、能知としての能知（意識作用そのもの）ではない。人称的自己意識は、すでに対象化された意識、フェノメナルな与件としての意識である。しかるに、かの物心の二元分離から、人びとは、対象の意識と意識の意識（自己意識）とを臆断的に区別し——それは元来、意識を精神的実体の属性として考える発想に根差すものであったが——意識の本源的人称性なる観念に固執してきた——そしてかのフェノメナルな“自己覚識”の背後に、精神的実体でこそなけれ、対象化されざる純粹能知としての意識作用を仮定する。そしてかの“覚識”を、それが恰かも純粹作用そのものであるかのように二重写しにして人びとは扱う。われわれは、この想念に一定の心理的根拠があることを認めるに吝かではないが、それは客観（対象化された意識をも含め所知）には必ず主観（能知）を対応させるというかの概念図式を悪無限的に退行せしめつつ要請されたものであって、われわれとしては、そのような純粹意識作用を認めることはできない。われわれにおいては、人びとが純粹作用として思念しているところのかの“覚識” *Bewußtheit* がフェノメナルに現われる限りで、その限りにおいて、誰かの意識として措定された“人称的意識”を認めるのみである。しかも、この措定たるや、現実には、既に我思う *cogito* が我々が思う *cogitamus* であることに負っている。」 40-1P



「かくして、人称的意識は、それが人称的意識としてあるかぎり、フェノメナルな世界の一分枝たるにすぎず、フェノメノンの総体がそれに属しうべきものではない。」 41P

「それでは、イデアールな *jemand* としての私ということが、経験論的に、いかなる意味をもちうるのか？ この問題について考えるためにも、次には、認識論史上の遺産をも射程に収めつつ、四肢の聯関をみることにしよう。」 41P

[三]

「われわれは、フェノメナルな世界に定位すると称しながらも、“対象の二要因”“主観の二重性”というがごとき、旧来の主・客図式に妥協した発言をおこなってきた。この妥協は、なるほど、叙述の便宜を一半の理由にもつとはいへ、いわゆる主・客図式の存立構造とその秘密を究明し、そのことを通じて当の図式を内部から空洞化せしめようとする意図に発するものでもあった。この課題をも射程に収めながら、すでに確保した論点が許す限りで、四肢的聯関をとらえかえしておきたい。」 41-2P

「願れば、われわれは、フェノメナリスティックな場面から出発しつつもフェノメノンがイデアール＝リアールな二肢的構造において存立することを指摘することによって、いわゆるフェノメナリズムの立場をしりぞけ、まずはむしろフェノメノロジーに近い発言を試み、次では、しかし、いわゆるイデアールな形象の自立的な対象性を否定することによってこの立場もしりぞけ、しかも、謂うところのイデアールな契機を共同主観的な「形式」として規定しなおしたのであった。」 42P

「このかぎりにおいて、われわれは、一種独特の認識論的主観主義の構図を回復する者と評されうるかもしれない。われわれ自身としては断じて「認識論的主観主義」の立場を採る者ではないが、とりあえず、この“構図”と関係づけながら、四肢的聯関を図式化して表現しておこう。」 42P

「われわれの謂う「形式」は、フェノメノンの対象的一要因として、物象化されて現われるとはいへ、既述の通り、共同主観的な *Verkehr* (交通)を通じて、“意識作用”の発現する仕方が共同主観化されていく過程に照応して形成されるものであり、共同主観的な意識作用の *Gellerte* (ゲル) ともいふべきものである。このかぎりでは、それは本来“主観”の側に属するもの、しかも、共同主観的 *jemand* として自己形成をとげたかぎりでの“主観”がもつ“認識論的主観形式”だということができる。／この“主観形式”は、それが「質料」に *hingelten* (向妥当) することによって、そこにはじめて、われわれにとっての対象がフェノメノンとして与えられるのであり、狭義の認識のみならず、われわれに拓ける対象自体の相在 *Sosein* がそれによって規定されるのであるから、一種の認識論的・存在論的な“先験的形式”であるということも許されうるであろう。／この“主観形式”をもつ主観は、単なる私としての私ではなく、かのイデアールな *jemand* たるかぎりでの主観であり、しかしこれを俟ってはじめて人称的主観も人称的主観として措定されるのであるから、イデアールな *jemand* は、これまた、認識論的・存在論的“先験的主観”だということが可能である。」 42-3P

「こうして、このかぎりでは、われわれの謂う「形式」のイデアールな存在性格に鑑みつつ、西南カント学派の末裔における形式客観主義を再び形式主観主義の方向に逆転せしめた構図を描くことができる。われわれの“先験的形式”は、絶対的に固定的な形象ではないが、その都度の経験的認識に対してブリオリテート(優先権)をもちつつ、質料・形式の多重的構造を成立せしめる。われわれの“先験的主観”は、単なる論理的主観ではなく、個々の主観がそれとして *gelten* するかぎり、形式・質料構造をもったフェノメナルな世界を *aneignen*(わがものに)できる、云々。」43P

「この構図に仮託して立言したいのは、既述の「質料・形式」構造ならびにこれと“人格的主観”との相関性にくわえて——インプリシットにはこれまた行論の途次で語っておいたことではあるが——「形式」と“認識論的主観”との、そして“認識論的主観”と“人称的主観”との連環構造である。ここではまだかの「誰かとしての誰」の階層的形成に入れぬがゆえに、共同主観性の射程と現実性、イデオロギー性の問題、等々、必要な保留と権利づけをしばらく措いたまま臆断するのほかないが、われわれの近代認識論が一種の事実的前提として立てる“主観のアプリオリな同型性”をまずはしりぞける。これは、共同主観的に形成されるところの機能的同型化が誤ってアプリオリな同型として物象化されたものにすぎない。各“主観”は、歴史的・社会的・共同主観的に“同型化”的に自己形成をとげるのであり(われわれの“認識論的主観”は、それ自体としては *nichts*(無)たるにすぎぬ *ein Ideales* であるが、この事実的構造に基礎をもつものであって、決して *ein bloß logisches Subjekt* ではない(*bloß* は「裸の」、*logisches* は「論理学上の」)、しかもこの自己形成は「形式」の共同主観的形成と相即的であり、現実の主観が「形式」をもつことと“認識論的主観”として *gültig*(有効)になっていくこととは同一過程の両側面であること、謂うところの四肢はこの過程的聯関においてのみ存立するものであること、われわれは是を積極的に主張する。」43-4P

「仮託して語りうるのは、しかし、如上の過程的聯関、もっぱらこれのみである。しかるに、これが、その実、認識論的主観主義の論理主義とも、また心理主義とも相容れず、それを自己否定に導くものであることは見易いところであろう。われわれは、決して“認識論的主観”を論理的に *hypostasieren*(実体化)したり、“認識論的主観形式”を固定化したり、そのことによってまた“認識論的主観”に世界を内属せしめたり、況やその世界が“個別的主観”に対しては超越的客体をなすと主張したりする者ではありえない。」44P

「われわれにおいては“先験的主観”“先験的形式”“先験的対象”になぞらえて構造聯関を論じうべき諸契機は、逐一再説するまでもなく、即自的には“直接的与件”として思念されるフェノメナルな世界の被媒介性を対自的に把え、その構造的聯関を記述するための「項」たるにとどまるのであって“実存的主観”といえどもフェノメナルな世界に内存在する。」44P

「ここにおいて、もし、世界がそれに対してある者でありつつも自らは世界のうちにはない者、フェノメナルには *nichts* たることが「主観」概念の本質に属するとすれば、また、

個別的主観に対して超越的存在であることが「客観」の概念の本質に属するとすれば、われわれにとってはもはや所与世界ないし認識の“存在根拠”として思念される「主観」も「客観」も存在しない。」44P

「われわれにおいては“主観・客観”関係は世界内的な関係であって、もはや近世的「主観—客観」図式が要求するとき *transzendental* (超越的)な関係ではない——ということが即ちそれである。われわれが問題にするのは、あくまでフェノメナルな世界の世界内的な構造聯関、もっぱらこれのみである。」45P

(註として小さいポイント)「このことによって、われわれのいう「共同主観的」ということは、*intersubjektiv* (間主観的) という意味にとどまらず *zusammensubjektiv* (相互主観的) そしてまた *gemeinsubjektiv* (共同主観的) という意味を帯びることになる。」45P・・・三つの違いを押さえる必要。

「フェノメナルな世界は、“所与がそれ以上の或るものとして「誰」かとしての或る者に対してある” *Gegebenes als etwas Mehr gilt einem als jemandem* とでもいうべき四肢的な構造聯関において存立していること、それは本章で措定したこの *funktionell* (機能的)な被媒介構造に定位することによって、序章で立てた諸課題に応えうるものと思料するが、この作業に従事するためにも“主体”の多重的階型性と共同主観的自己形成の現実的過程構造、イデアールな両契機、かの *etwas jemand* の物象化の秘密の究明とその類型的分類、等々、持越した一連の問題点について考覈することが必要である。すなわち、言語的世界の意味的表現構造、ひいてはまた歴史的世界の協働的存立構造が次の論題となる。」45P・・・二章と三章で展開

たわしの読書メモ・・・ブログ 611 [廣松ノート (2)]

### ・廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房 1972 (3)

ほとんど、切り抜きメモだけになっていて、備忘録的な意味が大きく、しかも、検索的に使おう、という思いがあると、もう全面コピー的になっていっています。「廣松ノート」などというのは大風呂敷の類いのことだと、もう作業を中断したいとの思いが湧いてきているのですが、いま暫く続けてみます。

3回目、先に進めたいので、二章ずつとの思いがあるのですが、かなりの分量になるので、一章ずつにしていきます。

早速本題に入ります。

今回分の目次です。

## I

### 第二章 言語的世界の事象的存立構造

#### 第一節 情報的世界の四肢構造

## 第二節 言語的意味の存在性格

### 第三節 言語的交通の存立構造

この章は言語論的展開。後の『もの・こと・ことば』やソシール言語論をやっていた丸山圭三郎さんとの共著での展開があります。その原型のような文。ただ、廣松さんは、自分の理論の核心は言語論ではなく、言語以前の役割理論にしていることは押さえておく必要があります。それでも、言語論からの展開は、その理論形成に大きな意味をもっていることも押さえています。

切り抜きメモに入ります。

## 第二章 言語的世界の事象的存立構造

「哲学者たちの言語観に——剝切に言えば「言語存在」にたいする哲学者たちの構えのとりかたに——抜本的な変化が生じはじめてるように見受けられる。はなはだ誤解をまねきやすい表現であるが、「中世的世界観が“生物”をモデルにして万物を了解し、近世的世界観が“機械”の存在構造に定位して視界を拓いた」と云われうるのに対して（この点については拙著『マルクス主義の地平』第二章第一節参照）、いまや「言語存在」の究明を通路にして新しい世界観的な視座が模索されつつある、と断じて恐らくや大過ないであろう。」「われわれは序章において近代認識論の基礎的範式をめぐって若干の論考を試み、それがいまや全面的な逼塞に陥っている所以のものを立言しつつ、新しい世界観的な地平の開拓が課せられていることを論じたのであったが、言語的世界の存在構造の究明はこの課題に応えるための恰好な通路たりうると考える。」「言語は、われわれの日常生活にとって余りにも身近かであるために、というよりも、われわれは、日常、すでにして既成の“近代的”言語観を受け容れてしまっているのです、その特異な存在性格を看過しがちである。しかし、言語がかつて典型的な呪物（「フェティッシュ」のルビ）であったことを想起するまでもなく、マルクスのレトリックを藉りていけば、言語は「分析してみると形而上学的な詭計にみち」ており、“近代的”分析的悟性をことごとくに翻弄する。言語は、一歩退いて考えてみると、そもそも近代的な世界観には収まりきれない。」47P

「新しい世界観の開鑿にとって言語存在が有力な拠点となる所以でもあるが、言語は、いわゆる社会的事実 *fait social* の一斑として、諸個人に対して“外部拘束的”に存立しつつも「物在（「フォアハンデンザイン」のルビ）」としての近代的“客観”ではなく、典型的な「用在（「ツウハンデンザイン」のルビ）」であり、しかも、本源的に共同主観的な（「インターズブエクティーク」のルビ）形象（「ゲビルデ」のルビ）であって“近代的”な「人称的な主観性」を超えている。けだし、言語が主観—客観シェーマを基軸とする“近代的な世界了解”の枠を即自的に超えているという所以である。」48P

### 第一節 情報的世界の四肢構造

「われわれの知覚的視界に直接的に与えられている世界は極めて局限されており、往々に

して居室の一隅に限られている。」48P

「情報によって伝達される世界は、このような事例に鑑みるまでもなく、“知覚的世界”と殆んど同様に、われわれの“意識”いな“心理・生理的”な機構に直接的影響を及ぼし、しかるべき反応を誘発する。この意味において、情報的に現前する世界は、いわゆる“物的な世界”と同様な実在性をもつということが出来る」「今日“常識”となっている世界了解では、「世界」とは第一次的にはまず広大無辺な“物在了”大宇宙であり、その片隅の地球上に人間的世界があり、“情報的世界”はいわゆる準環境として、そのまた一部分にすぎないとされる。超越的視点からは、なるほどそう見做されうるかもしれない。しかし、フェノメナリスティックな見地からみれば、謂うところの“大宇宙”なるものが、逆に、“情報的世界”の一相面たるにすぎない。」「われわれに如実に拓けている世界、すなわち、われわれの心理・生理的な営みに直接的に規定的影響を及ぼしているところの、そしてわれわれがそれに対して対象的・実践的に関わっているところの現与の世界は、実は、殆んどもっぱら情報化された世界である。前章では近世認識論的な視界に妥協して“知覚的に拓ける世界”に定位したのであったが、“なまの”知覚的世界なるものは、実は、現与の世界のごく一部にすぎないのであって、——記憶的世界の浸透的媒介はしばらく措くとして——正しくは、ここにいう情報的拓かれる世界こそが“フェノメナリスティックな現与の世界”の実相であると云わねばならない。」「本節では、言語の本質にかかわる二三の問題点を確認したうえで、情報的世界の存在構造をフェノメナルな世界一般の構造と対応づけておきたい。」49P

#### 【一】

「言語の本質については、古代哲学以来、相対立する二つの見方が存在する。φύσει (自然)説とθεσει (約束)説との対立がそれである。両説の具体的内実は論者ごとに紛々と岐れるが、前者を採る者は、言語が何らかの仕方でそれが表わす対象と共通な質を保有しており、そのことによって言語の表現性が存立すると考える。後者を採る者は、言語は自然のままに事象を表現するものではなく、恣意的に、約束的、習慣的に表現性をもつと主張する。」49-50P

「言語の本質を正しく把えるためには自然φύσει説と人為νόμῳ説との対立する地平そのものを超克しなければならない。」50P

「ここでは両説のおおのの検討に立入るつもりはないが、自然説に対しては、旧くから指摘されている通り、自然物にそのものは言語たりえないという論点を再確認することができる。……言語の言語たる所以は自然物との区別性、それが人為的・規約的νόμῳたることにある！ しかるに約束説に対しては、とうの約束συνθηκῆ, すなわち conventional (因習的)な固定化の根拠を問うていくとき、記号と意味との結合の存在論的基盤に関して周知のアポリアを突きつけることができる (後論参照)。」50P

「われわれに課せられているのは、しかし、アポリアを指摘することではなく、その由って来るところを対自化することである。差当り確認できるのは、自然説も約束説も、記号

そのものの知覚に関しては、また、記号で表わされる対象そのものの知覚に関しては、それらを人びとがありのままに  $\phi\psi\epsilon\iota$  に知覚するという暗黙の了解のうえに立っていることである。われわれはこの暗黙の前提そのものを超克しなければならない。しりぞけてかからねばならない。」 50P

「こうして、言語記号そのものの受納という場面においても、それは自然的な（「ビュセイ」のルビ）知覚ではなく、歴史的社会的に人為的（「ノモイ」のルビ）になっている。そして、このノモスがピュシスとして意識されるのである。——総じて、納期としての記号も所記としての事象も、それぞれにビュセイに知覚されてしかるのちに関係づけられるのではなく、それらがわれわれに対して存在するかぎりでは、すでにして相補的な相互媒介性（？「相作性」）のうちにあり、歴史的・社会的に共同主観化された相において現われる。」 51P

「このゆえに、われわれは旧来の暗黙の了解をしりぞけて、——つまり、没言語的（ないしは言語以前の）に与えられる事象と言語記号そのものという二つの項を自存化させ、しかるのちに両者の関係づけを試みるという行き方をしりぞけて——われわれに如実に与えられる世界の被媒介性の構造を分析するという仕方でアプローチしなければならない。」

51P

[二]

「前項では言語観の時代的変遷を一応閉却しうるかぎりでも論じたのであったが、言語存在を了解する構えは、各時代の世界観と相即的に変化する。なるほど、ヨーロッパ中世には、文法学や修辞学の発達と論理学上の或る省察を機縁にして、言語観にも進展がみられたとはいえ、「世界一言語」の二項図式そのものは維持されたともいえよう。近世を迎えると、しかし、序章で述べたかの認識論的な三項図式と相即的に、言語存在の了解にも根本的な変化が生じた。」 52P

「多くの論者たちが指摘しているように、言語の表現構造に関する近代言語理論の基本的シェーマは、ジョン・ロックの言語哲学のうちに、先取的に完成化されている。道具主義的な見方についてはしばらく措くとしても、ロックによれば、言語とは、まずそれをを用いる人の心のなかある観念を表わす感性的記号にほかならない。しかし、言語の使用者は、当の言葉が自分自身の心中の観念だけでなく、彼が交通する他の人びとの心のなかの観念の符号でもあると想定し、さらには、当の観念が単なる夢想ではなく、従って、言語は事物の実在性をも表示するものと了解する。ロック本人は特に第一の機能を強調するものであるが、ともあれ、ここには話者と聴者との心のなかに共通にある「観念」、これの感性的実在的な符号としての「言語記号」、そして心のなかの観念がそれと模写的に——といっても或る限定つきであるが——対応するところの「客観的事象」という三極的契機が提示されている。」 52P

「人は、ここにおいて、オグデンとリチャーズの有名な三項図式、ソシュールの「概念と聴覚映像との結合」としての「記号」と「外的実在」との関係論、さらにはまた、カー

ル・ビューラーの余りにも有名な三極的オルガノンモデルその他さまざまな picture-theory of meaning が前提にしているシェーマ等々、記号と意味との関係を説いた近代言語学の著名な諸理説を想起してみるがよい。いずれもロックの立てたシェーマ内での変様にすぎないことを容易に認められるであろう。」 52-3P

「われわれはいまここで近代の「記号—意味」論がことごとくロックの埒内にあると強弁するつもりはない。われわれが問題にしたいのは、記号的表現の構造に関する近代的理説の“主流”が暗黙の前提にしてしまっているところの「外なる事物」、「内なる観念」、そして直接的には後者と結合しているところの「言語的記号」という「世界—表象—記号」の三項図式そのものである。」 53P

「この三項図式においては、客観的な「世界」と主観的な「表象」とが二元的に截断される。尤も、言語学的な省察の次元では、前者は知覚的に与えられる対象界と二重写しにされるのが一般であって、必ずしも哲学的な“物有”ではない。しかしともあれ、後者すなわち「内なる表象」が主観の判断的・価値評価的な意識作用によって加工・変様されるものと了解されるのにひきかえ、前者はあくまで主観から独立だとされる。そして、記号は、さしあたり直接的にはこの「内なる観念」と関わる者とされ、対象的世界との関係は、たかだか間接的だとされる。」 53P

「しかしながら、前章でやや詳しく論じておいた通り、近代的認識論が前提にしてきたところの、そして多くの言語学者達が前提にしてしまっているところの、「内なる観念」なるものはそもそも存在しない。言語的交通の場面に即して云っても、いわゆる「心像」「観念」を何ら伴わぬ言語的交通が存在するだけでなく、“円形の四角” round square や「二角形」などのように、そのような心像・観念を形成することが原理的に不可能な場合がある。それゆえ、百歩を譲って控え目に云っても、「内なる観念」なるものは言語的表現・理解の構造にとって必要条件ではない。／この一事を以ってしても、従来“近代的”表現構造理論、「記号—意味」理論が前提してきた三項シェーマが根底から崩れ去ることになる。従ってわれわれとしては、まったく新しい視角から当の問題にアプローチし直さなければならない。」 53-4P

### 〔三〕

「近年になってようやく、「思考」と「言語」とは切り離せないという認識が定着しはじめている。この見解には、思考がまずあってそれを言語という vehicle(媒体)で表現するのだという近世的な暗黙の了解にたいする即自的な批判がこめられているといえよう。この種の見解においても、しかし、人間の「知覚」ないしは「知覚的世界」für uns(第三者意識・学的意識としての「知覚的世界」)そのものはわれわれの言語的活動から独立に存在するという“了解”が依然として立てられている場合が多い。」 54P

「われわれの考えでは、しかし、言語が歴史的に成立して以後、「思考」はもちろんのこと、フェノメナルに与えられる知覚的世界そのものが、そもそも共同主観的な言語的交通を離れては存在しない。そもそも、知覚そのものが記号(象徴)的な在り方をしており、

言語的記号はそれを典型的に具現したものにほかならないのであるが、フェノメナルな世界は言語的交通の媒介による意味づけられた分節に俟ってのみ、はじめて現与のものになっている。言語という特殊的具体的な形象（「ゲビルデ」のルビ）に即してその存在構造を問い返すことが、とりもなおさず、情報的世界の存立構造、ひいてはフェノメナルな世界について、積極的に立言する所以となる。」 54-5P

「言語的表現によって“情報”が与えられるという場合、直接的に与えられるのは、差当り言語音声、文字形象といった“感性的形象”だけである。しかし、この感性的与件が、単なるそのものではなく、それ以上の或るもの *etwas Mehr, etwas Anderes*（それ以外の或るもの）として意識されることにおいて、まさしくそのことによって、情報的に表現された世界が現前するのだということ、まずはこの論点を追認することができる。」 55P

「端的に言えば、受信者は記号そのものにおいて、直接的に“客観的事象”を看取する。三項図式をしりぞけるためにその構造だけに着目していえば、黒板上の図形において幾何学的三角形を直接的に読み取るのと、それは同趣であり、情報的に表現されている所の者、この *etwas Anderes* は、記号というレアルな形象において、謂わばイレアルな仕方で端的に与えられるのである。」 56P

「言語＝記号の表現性は、その“対象的側面”について結論先取的に言えば、フェノメノン一般が、レアルに自己自身を示すもの *das, was sich selbst zeigt* であることにおいて、その都度すでに、同時に、イデアールな或る他のものを示すもの *das, was etwas Anderes zeigt* であるということ——所与形象が一般に有するこの原基的な存在構造にもとづくものにほかならない。」 56P

「この“対象的”表現が可能となるのは、しかし、伝達者と受信者とが、ソシュールの謂う *langue* を共有し、そのことによって謂わば“眼を共有”している限りにおいてである。換言すれば、受信者と伝達者とが、単なる私人としての私人ではなく、当該記号体系の「*langue*の主体」というべきものに共同主観的に自己形成をとげていること、前章での表現を援用していえば、主体の二肢的二重化が「*langue*の主体性」という具体相で確立していること、これが“先決”条件をなす。」 56P

「以上の臆断的な指摘を以ってしても、言語の表現構造が、前章にいうところの *Gegebenes als etwas Mehr gilt einem als jemandem*（「所与がそれ以上の或るものとして「誰」かとしての或る者に対してある」） 45P・・・「*e*」*「Mehr*」脱字）という四肢的存在構造の範に漏れないということが、とりあえず諒察されるであろう。以下、節を分け直して、各々の契機に即して主題的に討究し、右の臆断に内実を与え返しつつ、言語的世界の存在構造を検討することにしよう。」 56-7P

## 第二節 言語的意味の存在性格

「意味」、すなわち、記号的に表現されるところの所記 *signifié* はきわめて複雑な相貌を呈する。言語的意味にかぎっても殆んど迷路的である。しかも、不都合なことには、ウルマンの指摘（*The Principles of Semantics*）をまつまでもなく、意味論は言語研究の自足的



な一部門たるべきであるにもかかわらず、伝統的な言語学においては必ずしもしかるべき座を占めてきたとは云えない。オクデンとリチャーズの『意味の意味』が学会の耳目を聳動せしめたのは、何と一九二三年を迎えてのことであって、言語学者の手で「意味」そのものの主題的討究が行われるようになったのは比較的近時に属する。／哲学者のあいだでは、それにひきかえ、比較的旧くから「意味」の研究が志向されてきたということが一応はできる。そして今世紀の初めになると、「意味」の研究を通路とする学派が成立し、やがては哲学の仕事をもっぱら意味の分析に限定しようとする学派すら成立した。とはいえ、現象学派のその後の展開や、日常言語学派の *Don't ask for the meaning, ask for the use* というスローガンの確立などに鑑みるまでもなく、哲学における「意味研究」も決して一直線の進捗をとげてきたわけではない。」／今日、若手の哲学者たちが、カッシーラー、ラスク、マイノング、ボルツァーノ、ロッチェなどに遡り、また、他国では、ヴィトゲンシュタイン、一時期のラッセルやムーア、さらにはマッハなどをも顧みつつ、謂わば原点に立帰って「意味の問題」を把え返そうと努めているのも、蓋し宜なりと評さるべきであろう。／われわれとしては、しかし、これら一時代前の哲学者たちの“意味”論は、学ぶべき多くのものを含むにせよ、所詮“近代的世界観”の埒内にあると断ぜざるをえない以上、あらかじめ対質しておくという迂路は避け、前節で追認した前章以来の視座を持して“事柄そのものへ向かう”ことにしたい。」58P・・・この文の最後の註に「名工大紀要」に掲載した「意味論研究覚書」と重複している旨の記載あり。

#### [一]

(問題設定)「「意味の意味」はきわめて多義的である。しかもこの多義性は、並列的な多義性ではなく、重層的複合性に因るものであるように思われる。ここでは言語のもつ機能に着目しながら「意味」の外延を確認するところから始めよう。」58P

「言語のもつ機能は、①対象的事態を叙示する機能、②対象的事態に関する発話者の措定意識や感情状態を表示する機能、③聴取者に一定の精神的感応や身体的反応を喚起する機能——さしあたり以上の三つに大別することができよう。」58P

「ところで、第一の叙示機能は、それ自体、さらに二つの機能からなっている。すなわち、④陳述さるべき関心の対象を指示する機能、⑤その対象をしかじかの或るものとして *als etwas Bestimmtes* 述定する機能、この二つに分析することができる。」58P

「言語のもつ諸機能は、こうして、指示、述定、表出、喚起という都合四つの契機からなっているということができる。もとより、すべての言語現象においてこれらの四つの機能が顕示的にあらわれるわけではない。その一つないし二つを事実上欠く場合もあり、いずれかの機能に重点がかかっている場合もある。しかしともあれ、以上四つの機能が一体をなしているのが言語的交通 *Verkehr* の常態であるように思われる。／言語のこれら四つの機能のうち、「指示」、「表出」、「喚起」という三機能は、発生論的には恐らく独立したものであったろう。われわれは動物の挙動や発声において、すでにこれらの機能が営まれているのを認めることができる。人間が言語をもつ動物 (*ゾーオン・エコノ・ロゴン*) の

ルビ)として他の動物から区別されうるとすれば、それは殊に「述定」の契機にまつものである。とはいえ、成体としての現実の言語現象においては、四つの機能が不可分の有機的統体をなしており、言語的交通が十全におこなわれるためには、四機能の全面的な充足を必要とする。……言語の諸機能は、しかも、単に並存しているのではなく、指示を核とする陳述の全体が発話者に帰属するものとして表現され、以上の三契機を含む表現内容の全体が理解されることによって聴取者に一定の反応が喚起される——というように謂わば「入れ子型」の構造になっている。」59P……この「入れ子型」の構造という押さえがいろいろな分析において、有効性をもってきます。

「翻って思うに、言語のもつ機能と「意味」とは必ずしも一義的に対応するわけではないが、しかし、両者が密接な関係をもっていることは容易に認められうる。現に、ソーシャルにおけるシーニュとサンボルとの区別、これとは視角を異にするランガーのサインとシンボルとの区別、ブルームフィールドの response-theory、これらが前提にしている“意味”観を想起しただけでも思い半ばに過ぎるものがある。「意味の意味」の多義性は、言語機能の多重性に淵源しているかの趣きすら認められる。」60P

「とすれば、「意味」の多義性は並列的な多義性ではなく、「機能」の多重構造に照応する「入れ子型」の多重性ではないのか。もしそうだとすれば、われわれは意味なるものを何かしら或る単質的なものとして想定し、この単質的なものを探究するという手続きを採ることができないだけでなく、「意味の意味」が多義的であるという事実を藉口して、その多義性を単に枚挙するという作業に甘んずることもできない筈である。」60P……これは分析の問題にも援用されること。わたしのファシズム論の陥穽は、単質的なこととしてとらえようとして、因果論的発想で論展開しようとしていたこと。「入れ子型」概念から向自化していくこと。

「われわれは「意味」の意味とその存在性格を考究するにあたって、あくまで言語の四機能射程に収めつつ、多重の構造成体を全体として把握するように努めなければならない。」61P

## [二]

(問題設定)「言語的記号の機能的相関者、所記 *signifié* としての「意味」は、前項で示唆した通り、構造的成体をなしている。ここでは「叙示」機能の相関者、すなわち「指示」と「述定」の二契機について、それが何であるか、意味の存在性格を討究し、かの三項図式が維持されがたい所以のものを明らかにしておこう。」61P

### 一

「叙示される対象的事態としての「所記」は、しばしば、客観的に実在する事実そのものであるかのように見做されている。しかし、フィクションの場合などを持出すまでもなく、このような俗見は維持されがたい。——尤も、われわれは“客観的に実在する”とはそもそも何の謂いであるか、を問い直したうえで、別の次元においてこの“俗見”を回復する者であるが、さしあたり言語学的・常識的な次元で論じておこう——。例えば「火災が発

生しやがて消失した」という場合など、対象的事態は変化するにもかかわらず、表現された意味内容は不変なままであって、“対象的事実”の変易から独立である。一般に実在（「レール」のルビ）的な対象的事実は生成流転の相のもとにあるが、一たん叙示された文章の意味内容は、対象の変易とは無関係に普遍のままである。この事実を鑑みれば、或る学派の哲学者や言語学者が指摘する通り、叙示される意味内容は、そもそも“客観的に実在する事実そのもの”でないこと、両者は存在の性格と次元を異にすることが承認されねばならない。」 61-2P

「それでは、叙示される対象的事態というのは、表現者の意識に映じた限りでの対象的事態（対象的事態の心像）なのであろうか？ このように考えるとき、フィクションの問題 etc.も解決するかに思える。しかしながら、謂うところの“意識に映じた対象的事態”なるものを、表象・心像のかたちで、いわゆる意識内容、意識の実的な成素 *reeler Gehalt* として思念するならば、これまた維持されがたい。……このゆえに“意味とは言語的記号と連想的に結合される観念（表象・心像）である”という通俗の意味観は妥当しえない。さらに推していえば、表象されている限りでの事態、その心像は不断に変易するが、それにもかかわらず叙示される意味内容は安定的不易的であるという事実を鑑みるとき、「表象されている限りでの対象的事態」を以って「意味」と等値することはできない。」 62P

「これを要するに、叙示される「意味」としての対象的事態、この所記は、*realitas* (実在)——それが物的 *Physisches* とされるにせよ心的 *Psychisches* とされるにせよ——と存在の次元を異にする。」 62P

## 二

「このように截断するとき、次のように反問されるかもしれない。叙示される対象的事態が実的（「レール」のルビ）には表象のかたちでさえ与えられないとすれば、対象的事態の「指示」はおこなわれないと云うべきでないのか？ 翻って云えば、火事だ！ という発話において眼前の実在的な事実が指示されるのではなかったか？ この場合でさえ、指示（そして叙示）されているのは *realitas als solches* (そのものとしての実在)ではないというのか？ もしそうだとすれば、眼前に与えられている火事という「客観的実在」、この *realitas* は一体どのように位置づけられるのか？／これら一連の問題に答えるためにも、「指示」される対象についてしかじか *so und so* と述定される当の「しかじか」*Bestimmtheit* (明確さ)——「述定的意味」とでも呼ぶべきものに関して、検討してみなければならぬ。」 62-3P

「述定される *das So-sein* は、前章において概述しておいた通り、*realitas* とは端的に区別さるべき独特の存在性格もっている。両者の「存在性格」*Seinscharakter* を対比しておけば、」／①「感性的に経験される対象的実在や表象、つまり *realitas* は特個的であるが、述定される意味は普遍的である。……樹木という言葉によって述定される意味は、多数の特個的な外延群 *denotations*、この松、この桜、梅、杉、etc.が、よつてもつて齊し

くそれであるところの内包 connotation たる *etwas* として普遍性を有する。」／②「述定される意味は、*realitas* が或る特定の規定性を具えているのに、ひきかえ、いわゆる函数的性格をもっている。……謂うなれば、その都度、特定の値によって代入されることができる。この点において、函数、例えば  $y=ax+b$  がさまざまな数値によって代入されることができ、それに応じて自ら指示する数値を異にしつつも  $y=ax+b$  という或る規定された関数関係を述定される意味するのと類比的である。けだし、述定される「意味」が函数的性格をもつという所以である。／③「述定される意味は、叙示される意味に関連して上述した通り、*realitas* が生成流転の相にあるのにひきかえ、自己同一的・不易的である。……述定される意味は、あくまで、自己同一性を保持しつつ一貫して存続する。この意味において、それは“超時間的”存在性格を有する。／④「述定される「意味」は、その成立の起源からいえば、またそれが意識にもたらされる経緯からいえば、明らかに経験的・後天的に形成されるものであるが、それにもかかわらず、経験的認識において論理的プリオリテートを有し、このかぎりではいわゆる論理的アプリアリ *ein logisches Apriori* である。」 63-4P

「述定される「意味」は、それ自体を純粹に取り出して考察しようとするとき、このように、(イ)非特個的普遍性、(ロ)函数的補完的性格、(ハ)超時間的不易性、(ニ)経験的認識にたいするプリオリテートを有するというように、*realitas* とは異った性格を呈する。この限りで、「意味」は、哲学者たちが言葉に窮して「超時間的」「非実在的(「イデアール」のルビ)」「理念的(「イデアール」のルビ)」と呼ぶ特異な存在性格をもつことを一応——あくまで一応——認めなければならない。」 65-6P

### 三

「われわれが右に“承認”した限りでは、「意味」は一見“形而上学的な存在”であるかのようにみえる。伝統的な形而上学といえども決して空想の樓閣を築いたのではなく、いわゆる「形而上学の世界」が立てられたのは、或る論理的な脈絡に即していえば、まさしく「意味存在」の問題性に促されたものと云うこともできる。われわれが今日みずからに課すべきことは、形而上学を単に非難・攻撃して放逐することではなく——近代科学主義に裏口から入り込んでいる悪しき形而上学を想え！——当の形而上学的思念が成立する存在論的・認識論的な構造そのものに遡って分析することである。この作業は、「意味」が形而上学的な存在であるかのように仮現する所以のものを問い返すことによって好便に着手することができる。」 66P

「一般には、同一の語彙で表わされる対象(ないし観念)群は、わけても“概念語”の場合、同一の性質をもつと思念されている。この一対一的な対応性は、しかも、単なる並列現象ではなく、同一の性質をもつ(原因)が故に同一の語彙で表現される(結果)という因果的な関係で考えられている。しかしながら、実際には、むしろ逆ではないであろうか？ 共同主観的に同一の語彙で呼ばれること(原因)から、同一の性格をもつ筈だという思念(「マイニング」のルビ)(結果)が生じているのではないのか？」 66P・・・因果

論的発想自体の問題性？ 続く文「或る幼児心理学の実証的研究（註；「ヴィゴツキー『思考と言語』柴田義松氏訳上巻二〇三頁。）」によれば、幼児における名辞の使用は、固有名詞と普通名詞との中間的形態——「いふなれば『姓名』のごときもの」になっている。」(66-7P)と後の切り抜きも参照

「一般論として、姓名語と概念語とか本質的に異なった性格をもつとすれば、概念語は所与の外延群がまさしく「それであって」「それでないものではない」所以の規定性を表現することにおいてであろう。しかるに、厳密に考えるとき、われわれはそのような概念語を実際にはもっていない。百歩を譲っても、いわゆる“概念語”の圧倒的大部分は、そのような厳密な意味での概念語ではなく、「姓名語」と大同小異であると云わねばなるまい。」 67P

「しかるに人びとは、語彙が厳密な概念語であるかのように想定し、同一の語彙で呼ばれる外延群には——よしんば“語彙にはそれが明晰に認識されていないにせよ”——何らかの本質必然的な共通規定があるはずだと信じ込む。」 67P

「われわれとしては、同一の語彙が述定的に表現する或る同一なもの *etwas Identisch-Seiendes* はそもそも実在しないと論決する。／それでは「意味」なるものは単なる空無 *nichts* だというのであるか？ 否である。われわれは、「意味の同一性」が思念(「マイネン」のルビ)された同一性にすぎないこと、それは決して個々の主観と客観との間の直接的な関係において存立するものではないこと、これを指摘するとはいえ、“同一の語彙で呼ばれるものは同一の性質をもつ筈だ”という信憑と、この *belief* の基礎にある共同主観性に、われわれは積極的に留意する。」 68P・・・言語における懐疑論批判

「単なる一個人が一群の対象を勝手に同じ名で呼んでみたところで当の *belief* は生じない。ところが、われわれの言語活動においては、或る対象を何と呼ぶかは原理的には何らの必然性をもたないにせよ、ともかく諸個人の間で共同主観的(*intersubjektiv*=間主観的)に一致している。精確に言えば、子供時代から不断に矯正されることを通じて一致するようになっていく。……けだし、(a)「個人的なものは主観的である」という命題が変換されて、「個人的でないものは客観的である」とされ、これが(b)「客観的なものは共同主観的である」という“経験”に相俟つことによって、「共同主観的なものは客観的である」というシェーマがいつの間にか成立しているため——この認識根拠=存在根拠のシェーマにもとづいて、人びとが斉しく同一の語で表現するという共同主観性から「そこには同一な或る客観的なものが存在する筈だ」と思念されるに至るのであろう。(そしてこの *das Identische*(同一)のもつ“存在性格”とアブリオリテートから、本質直感 *Wesensschau* などという特別な直感によってそれが知られるというような理説をすら生ずる。)」 68-9P

「イデアールな存在性格を有する「意味なるもの」が自体的に存在する思念、よつてもつて「意味」を宛かも形而上学的実在であるかのように仮現せしめる所以のものは如上の顛倒にもとづく。／とはいえ、しかし、「意味」はあながちに空無な *nichts* なのではない。

なるほど、幾何学的図形や数の体系、純粋数学の対象そのものがどこにも存在しないという廉で nichts だといわなければならない、「意味」もまた nichts といわなければならない。ただし、純粋数学の対象は、普遍性や不易性をそなえる ideal=irreal な対象性として、まさしく「意味」と存在性格を同じうするからである。しかし、「意味」や「純粋数学の対象」は、思念 vermeinen された“存在”たるにすぎないとはいえ、この Vermeinung は共同主観的な思念であり、前章で論じておいたように、この共同主観的 Vermeinung を現に抱いているか否かに応じて意識事態が根本的に変様することは否めない。しかもこの思念の志向的对象は realitas としては nichts であっても、Vermeinen そのものは nichts ならざる realitas である。／このかぎりにおいて、われわれは如上の共同主観的思念の対象たる「意味」を自存的な対象的実在だと誤想する“物神崇拜”Fetischismus を戒めつつ——この物象化の秘密については後述——いわば虚焦点 focus imaginarius としてそれを概念化することを許される筈である。かかる留保条件のもとで、かつはそのもとにおいてのみ、われわれは、先に仮説しておいた通り「意味」を単なる nichts としてではなく、しかも形而上学的実在ならざるイデアールな形象（「ゲビルデ」のルビ）、ein idealer Bestand(存在)として処遇することができる。」69P

### 〔三〕

(問題設定)「われわれは、いまや「叙示」における意味の構造的聯関を論じ、旧来の意味論の幾つかのアポリアを解き、先に提出しておいた一連の問題にも答えることができる。それはさしあたり「指示」される対象と「述定」との二肢的構造に関係する。」70P

「「指示」される対象は so und so の規定性（内包）をもつものとして「述定」されることによって、——いわば“角材”が「ゲバ棒」になるように——もはや点なるそのもの als solches ではなく、述定される内包規定を担うかぎりでの対象性として相在 so-sein する。換言すれば、対象的与件それ自体としては realitas であっても、述定によって irreal=ideal な「述定の意味」を担うものとしても、もはや単なる realitas als solches ではない。この限りにおいて、眼前の火事のごときであっても、叙示される対象的事態としては単なる realitas ではなく、etwas Mehr になっており、このゆえに眼前の対象的事物は生成流転しても、一たん叙示された対象的「意味」は不易の自己同一性を保ちうるのである。」70P

「「述定」がおこなわれるということは、視角をかえて言い直せば、「指示」される対象を外延の一つとして包摂的に措定することにほかならない。述定そのことによって、対象 als solches ならざる外延の一つが措定される。この際、しかし、指示される外延はイデアールな「述定の意味」を担うかぎりでの対象性として相在 so-sein し、そのことにおいていふならばイデアールな規定性を懐胎 prägnieren し、そこにおいて「意味」が「肉化」する「場」として定在 da-sein するにいたる。……述定は、いふならば、しかじかの性質をもつ「x」というかたちで対象を間接的に指示する。（この機制にもとづいて、例えば「イエナの勝利者で、ワートルローの敗北者で、セント・ヘレナに流された男」と

いうように、いわば連立方程式の解として対象が与えられる場合もある。)そしてこの「x」が、具体的形象としては未定的であるにせよ、ともあれ ein Exemplar(範例)を間接的に指示しうる限り、それが実際に具体的数値で充当されるかどうか、つまり眼前の個物ないしはその表象というかたちで実的に与えられるかどうかということは、表現の構造にとっては偶有的になる。(よつてもつて、フィクションの表現や「三角形」「円形の四角」というたぐいの所謂 Unsein(無意味・存在矛盾)の表現・理解が可能となる所以である。)

71P

「さらにいえば、右に指摘した「述定」と指示対象の直接的具体性との乖離のメカニズムによって、言語形象(音声や文字)そのものが端的に「肉化の場」なりうる。……要言すれば、言語形象そのものが、いうなれば、「外延」的に機能し、いわばそこにおいて“本質直感”のおこなわれる実的与件として機能しうるのである。」72P

「われわれは、このように「述定」のもつレアル・イレアルな意味論的構造にもとづいて、言語現象における幾つかの“アポリア”を解消することができ、さらには——次節でみる通り——伝達論に光を投ずることができる。」72P

(小さなポイントで)「文章は一般に、かくのごとき述定と指示の多重的構造を次々に措定することができる。判断の主語—述語構造に関する議論を先取りしていえば、述語が重層的に主語に繰り込まれていく弁証法的展開の論理も、[別著『マルクス主義の成立過程』二二七頁以下参照]同じく当の機制にもとづいている。」73P・・・「入れ子型」構造

「「叙示」の対象化、精密にいえば「叙示される事態」の Objektivation(客体化)によって生じる高次の対象、すなわちマイノングの用語でいえば Objekt(客体)との区別における Objektiv(「高次対象」・メタ修辭群)は、それ自体をとりだして存在性格を問うとき、——「述定されるイデアールな意味」の「肉化」について上述したところから明らかな通り、また Objektiv が本源的に函数的・補完的性格をもつことに留意を求めれば足るであろう通り——irreal=ideal な存在性格を呈する。しかもこの「高次対象」は、われわれが前章第三節で論じておいた意味での「質料・形式」的成体である。」73P

「われわれは、以上、「叙示」は、畢竟するに、「述定」を通じて「指示」される対象を irreal な内包的意味の肉化する一範例としての媒介的に指示するという仕方——しかもしばしば言語形象そのものを意味成体の「肉化すべき場」たらしめ、かつは、叙示される事態そのものを高次の指示対象たらしめつつ、言語的記号そのものを核とする重層的な——real-irreal な存在性格をもった二肢的構造成体を措定することを論考してきた。この機制によって、世界の共同主観的な“意味懐胎”がおこなわれるわけであるが、……」73P

### 第三節 言語的交通の存立構造

「言語について考察する場合、われわれはとかく「言語なるもの」を実体化しがちであり、日本語の歴史、日本語における音韻の変遷とか、活用形の変遷とかいう場合など、宛かも「日本語」なるものがあつて、それが自然史的な変化を遂げるかのように表象してしまう。

しかしながら、あらためて言い立てるまでもなく、当該の言語交通の主体とその営みを離れて「言語」なるものが自存するわけではない。テープや紙に記録された音声言語や文字形象のごときエルゴン(作品)は、それが生きた言語的交通の契機として機能しないかぎり、単なる雑音や汚斑にすぎず、レアールな観点からいえば、言語は、発話的に表現され聴取的に理解されるたびごとにその都度、生産(再生産)されるといわねばならない。しかも、表現者と理解者との“共犯行為”が成立するかぎりでのみ、その場面でのみ、言語ははじめて真に実在する。」74P・・・手話という言語のことが落ちています。

「それにもかかわらず、言語は、社会的形象が一般にそうであるように、われわれの即自的な意識には、物象化された *versachlicht* 相で現われる。そのかぎり、われわれは物象化した相での言語分析を一概に否むものではないが、——そして現に、前節においてわれわれ自身、物象化された相での意味の存立を論考したのであったが、——いまや「言語的交通」という主体的活動を視界に収め、言語的世界における主体的契機と対象的契機との構造的聯関の分析を介して、“物象化の秘密”をも対自化しなければならない。」74-5P

#### [一]

(この項の要点)「言語的表現における能記 *signifiant* と所記 *signifié* との関係は、「喚起」はもとよりのこと、「指示」「述定」「表出」の機能においても、本源的に聴取的理解者 *Vernehmer* との“共犯的”協働行為として成立する。」75P

「能記と所記とのこの“結合”関係については、今日でも「連想(連合)」*association* ということで安直にかたづけられてしまう議論がみられる。・・・・・・・・記号と意味との“結合”関係は連想ということでは尽くせない。さりとて、能記と所記との結合は、人頭と魚体を結合して“人魚”の表象を形成するたぐいの結合でもないのであって、統覚的結合説もその種差を明示的に限定しないかぎり、そのまま採ることはできない。」75P

「われわれの考えでは、能記—所記関係にかぎらず、一般に意識現象は、レアールな“心理的成素”に換言しようとしても到底説明し尽くせない。・・・・・・・・能記と所記との初発的結合に対応するのは、条件づけの過程そのものなのであって、条件づけられた反射ではないように思われる。しかるに条件反射論では条件づけそのことを意識的過程との対応性に関して原理的に問題を残す以上、われわれは条件反射理論そのものを以って立論の論理的基礎とすることはできない。」75-6P

「能記—所記関係が、その生理学的基礎において、条件反射の可能性の制約をなすところの「条件づけ」に照応するとすれば、それが意識的過程においても根源的な現象 *ursprüngliche Vorgänge* の一斑をなすであろうことは想像にかたくない。実際、われわれの考えでは、第一節で先取的に立言しておいた通り、それはフェノメノン一般が単なる与件以上(以外)の或るものとして現われるという根源的な事実の一斑なのである。従って、ここでの課題は、その種差を明らかにしつつ、その具体相を確定することに懸る。／まず「指示」機能における能記—所記関係、つまり、伝達者が、それについて「述定」する対象を聴取者に指示する機能的関係であるが、言語的記号がこの機能を演ずる場合には——



指(「ゆび」のルビ)さす場合などとは異り、たとえ指示代名詞などの場合であっても——必ずその語句のもつ述定的機能に媒介されている。(それは、前節にいうかの「 $x$ 」ないしは「 $f(x)$ 」としての間接的指示を可能ならしめる当の機能にもほかならない。当の発話が或る者へ肉眼を向けさせる機縁となり、よって、直接的指示の機能を遂行する結果になるかどうかということは、原理的には偶有的である。)それゆえ、われわれにとって差当って問題になるのは、「述定」における能記—所記関係である。」76P・・・/能記—所記」は「能記—所識」ではないでしょうか?——文庫版熊野純彦解説での指摘

「こうして「述定」機能 (als etwas Anderes setzen) を介して間接的な指示を含む「叙示」機能が、表現者と理解者との“共犯”的作業として実現するわけであるが、「表出」ならびに「喚起」における能記—所記関係が問題として残されている。しかし、実をいえば、「喚起」に関して直接的な「能記—所記」関係を問うことは失当である。なるほど、反射運動の喚起のごときは、多分に物象化された“刺戟—反応”関係として処理されうるかもしれない。ある種の学派は、そこで、“要素主義的”“機械論的”な発想から、喚起的反応の一切を単純な条件反射に還元して説明しようとする。しかしながら、現実の言語的交通に即するかぎり、低次の例外的なケースを別とすれば記号=刺激物によって直接的な「喚起」がおこなわれるわけではなく、たとえそれが複雑な条件反射に基くにせよ、「喚起」機能が完現するのは「叙示された事態」の理解をまっとううえで、聴取者の“意思行為”としてである。このゆえに、能記は、それが「叙示された事態の伝達」を媒介し、そのことによって“意思行為”の機縁をなすとはいえ、「喚起」の機能に関して物象化された“能記—所記”関係を問うことは殆んど無意味であり、Pseudoproblem(偽りの問題)だといわねばならない。/「能記—所記」関係を物象化された相で論じても殆んど無意味だという点では、「表出」機能についても同断である。しかし、「表出」の伝達機能については、別の視角から分析しておく必要がある。項をあらためてこれを討究することにしよう。」77P

## [二]

(この項の要点)「われわれのいう「表出」は、前節の頭初で規定しておいた通り、単なる悲鳴のごとき直接的な“表出”ではなく、指示と述定の二肢的成体を「入れ子型」に包むものであり、この「叙示されている事態」に関する表現者の措定意識(心態)を伝達する機能にかかわる。ここでは、この「表出」的伝達の意味論的構造を分析し、「言語的主体」の形成構造を討究しておきたい。」78P

—

「叙示されている事態」に関する措定意識この入れ子型の全体が、発話者の意識事態として、聴取者の意識において、発話者に「帰属」せしめられること(物象化)、この「融即」Participationが「表出的意味の伝達」の内実をなす。」78P

「言語主体」の形成も、やはり、この意識の「自己分裂的自己統一」の可能的構造とレ

ヴィ・ブリュールがいう意味での *loi de participation* (分有の法則) にもとづく。が、この問題にふれる前に、先決問題を処理しておかねばならない。」 79P

## 二

「われわれは、右の議論においては、「叙示される意味」の内的構造について不問に付してきた。しかし、わが邦でも服部四郎教授などが強調されるように、例えば「これはよい杖だ」という発話の意味を十全に理解するためには、「叙示されている事態」のパロルの内実が了解されなければならない。」 79P

「ここにおいて問題なのは、第一に、当の発話がいかなる「指示機能」を演じているか、「指示対象」になっているものを具体的に指定することである。この種のケースでは、指示対象の明晰な把握に成功しなければ伝達が完現しない。第二に「述定」の機能、「述定的意味」に関しても、いかなる規定性にアクセントがおかれているか、そのニュアンスを限定した了解が要求される。」 80P

(小さなポイントで)「後論への伏線として「超文法的主辞・賓辞論」と関係づけて一言しておこう。われわれは、まだ、新しい品詞分類の基準や新しい構文論ないし統辞論にふれていないので、ここでは消極的な表現にとどめねばならないのであるが、「判断」の意味構造からみて真の主概念(主語)をなすものは、——伝統的な文法学でのいかなる語句にそれが対応するかを問わず——われわれの謂う「述定的意味」である。前者を後者として措定した「叙示されている事態」、前章で論じた「質料・形式」構造と関係づけていけば、指示対象を質料として述定的意味を形式とする「質料・形式」成体(の一種)、これが「叙示」される「判断的意味成体」である。」 80P

「この「超文法的」主語・述語構造に即していえば、真の主語が、必要とされる具体性をもってレアルに規定されること、そしてかつ、真の述語が判明であること、よってもって、「叙示されている事態」が明晰判明であること、これが十全な伝達にとって必要条件をなす。」 80P

「この「叙示されている事態」の明晰判断性が保証されるためには、時枝言語学にいう「場面」の共有を要するが、「場面の共有」ということ自体、歴史的・社会的な共同主観性によって可能となるものであって、単なる物理的な「場所」の共有ではないことに留意しなければならない。」 80P

「しかも、一般には、「指示対象」の限定といえども、言語(「ラング」のルビ)表現を通じておこなわれるのであり、前節にいう“連立方程式の解”として指示対象を限定するメカニズムに負う。「述定的意味」のニュアンスの限定についても——これは、幾つかの「述定詞」の相乗的相殺的な意味機能によるものであって、より複雑な媒介関係にまつとはいえ——基本的にはやはりラング的表現そのものを通じておこなわれる。」 81P

「かくして、われわれは、パロルの意味交通の可能性の制約として、かえって、“既成の”ラング体系の存在に逢着する。けだし、パロルの意味限定は、ラング外的な要素を外的に持込むことによってではなく、一般には、まさしくラング的意味機能の総合 *synthèse*

sui generis によって与えられるのか常態だからである。」 81P

### 三

「叙示される意味」の伝達は、結局のところ、指示対象(超文法的主語)を「述定的意味」(超文法的述語)として *als etwas Anderes halten* するところの“意識作用”が、表現者と理解者とのあいだで共同主観化することにほかならず、この「判断的意味成体」を入れ子型に包む措定意識の融即・分有 *participation* が、聴取者における意識の「自己分裂的自己統一」にもとづくことは、上述の通りである。いまや、言語主体における意識の二肢的構造性に即して、ラングとその主体の問題を一瞥しておかねばならない。」 81P

「現実の言語的交通においては、発話者が“第三者”の主張を祖述する場合など、当の「叙示される事態」が、聴取者、発話者、“第三者”に三重に帰属するというように、実際には極めて複雑な入れ子型構造を呈する。ここでは、しかし、事柄を単純化して、二重帰属に即して論ずることにしたい。」 81P

「任意の「叙示される意味成体」は、特定の発話者に帰属するものとして(つまり〇〇氏が「——」と云うというかたちで)意識されうるが、この発話者〇〇という項は、いわば任意の個人という“数値”で代入されることが出来る。この即自的経験の集積によって、——おそらく、心理学にいう「変様表象」成立のメカニズムにまつものと思われるが——ロッチェのいう意味での「補完」*Ersatz* を生じ、「叙示される意味成体」とその帰属者(発話者)という二項的な「入れ子型」構造成体が、いよいよ函数的性格に *idealisieren*(*理念化*)される。」 81-2P

「その結果、一方では、発話者の項が、個人的人格性を稀薄にし、不定人称化される。と同時に、他方では、「叙示される意味成体」が、特定人称者への帰属関係を絶たれるというまさにそのことによって、帰属者(人間)から切り離されて自存化される傾動を生ずる。この過程は、記号的側面を射程に収めていけば、「叙示される意味成体」の「肉化するレアルな場」が、専ら言語記号に収縮される過程にも照応する。ということは、また、視点をかえていけば、具体的・個別的な発話者に帰属した時点では発話者それぞれの個性的特徴を帯びていたところの言語記号形象が、個性的な特徴を即自的に捨象されていき、やがては記号そのものもイデアリジーレンされることに即応する。／こうして、一方の極には、イデアリジーレンされた言語記号とそれをもつばら“肉化の場”とする意味成体、つまり、抽象的に一般化された“記号と意味”の“結合体”がいわば自存的なものとして表象されるようになる。(いわゆる概念的「抽象」はこの機制による。) ないしは、この“記号・意味”成体の帰属者として、イデアリジーレンされた抽象一般的な“言語主体”が即自的に定立される。この「言語主体一般」とでも呼ぶべきもの、つまり、それ自体としては男でも女でも、老人でも子供でもなく、それでいて、当該の“言語”活動を営むすべてがそれとして *gelten*(*存立*)しうるところの或る者 *jemand*、これが他方の極に措定される。／前者、すなわち、具体的人称的な主体から自立化され“言語主体一般”との相関におかれた“記号+意味”の体系が、物象化されて表象される「言語(「ラング」のルビ)」にはほ

かならず、いうところのアイデアリジーレンされた「主体」が、一部の言語学者が conscience collective(ソシユール)、das Ich(ビューラー)、「主体一般」(時枝)、ideal speaker-listener(チョムスキー)などという仕方で対自化したものにほかならない。」

82P・・・「conscience collective」は集合意識・自覚意識の集合体？元々デュルケーム？

「ところで、以上の行論においては「言語主体一般」ともいうべきイデアールな jemand をいわば対象化された相で論じたのであるが、現実の言語活動の主体、聴取者(彼が同時に発話者であることを妨げない)は、それ自体ではかの自己分裂的自己統一を数多くの発話者との間に不断に形成していくことを通じて、つまり、所与の事態をそれとして把握する仕方を数多くの他者と分有・融即していくことを通じて、言語活動に媒介された対象把握と「表現」の仕方を共同主観化(「ゲマインズブエクティヴィーレン」のルビ)していき、共同主観的(「インターズブエクティーツ」のルビ)に、自らも「言語主体一般」として gültig(有効)に自己形成をとげる。」 83P

「このことによって、具体的現実的な言語活動の主体たる人称的諸個人は、各々、単なる一私人ではなく、当該言語体系の「ラング主体」ともいうべきイデアールな主体として geltend な二肢的二重性格をもった主体になっている。」 83P

「言語的交通が“実現”しうるのは、ラングの体系とラング主体として gültig な主体の共同主観的形成、まさしくこの歴史的・社会的に実現された“事実”にまつものであり、複雑なニュアンスと様相をもった「表出」の理解が可能となるのも、われわれが対自化してきたごとき二重の二肢構造——すなわち、われわれが前節以来の行論を通じて措定したごとき都合四肢的な構造聯関によってである。」 83P

### [三]

(この項の要点)「ラングの体系が物象化されて表象されることには、前項でみたように、しかるべき発生論的な根拠を認めうる。人びとは、幼児期以来、自己の言語活動(「ランガーヂュ」のルビ)を「既成」のラング体系に適合せしめるよう、自己の必要からというよりむしろ「集団的命令」impératifs collectifs(シャルル・ブロンデル)の圧力によって強制される。その結果、ラングは、単に“外的な拘束力”として押し迫るだけでなく、一種の規範的な權威をすら帯びるようになる。それと同時に、しかし、ラングの体系は、諸個人からも、また、共同主観的な“現実の世界”から引き離され、一種の道具的手段とみなされるようになる。83-4P

「ここにおいて、言語的交通とは、諸個人が、対象的世界について没言語的に(ないしは言語以前の)考えた“意識内容”を、言語記号という“道具的手段”を用いて(たとえ、それが心的な entity(存在)とされるにせよ)交信することだという二重に顛倒した表象が生ずる。古代以来の自然(ピュセイ脱)と人為(ノモイ脱)との相対立する言語観は、この二重に顛倒した表象を前提するかぎりでのみ、かつその場合は必然的に生じるどころの Wechselspiel(ゆらぎ)である。」 84P

「われわれが“事象そのものに就いて”分析してきたところによれば、しかし、われわれ

に如実に拓けるフェノメナルな世界は、殆んどもっぱら“情報化された世界”であり、一言語的に媒介された“記憶的世界の汎通的な浸透”は措くとしても——前章第一節を援用していえば、謂わゆる“なまの”知覚的世界ですら記号(象徴)化しており、しかも、言語的交通の媒介によって共同主観的に意味づけられてゲシュタルト的に分節化している。」84P

「“近代的世界了解”の先入観をしりぞけ、かつは物象化された言語観をしりぞけて如実の相を直視するとき、われわれにとっての世界 Welt für uns、この意味でのフェノメナルな世界は、エネルギー(energeir アリストテレス 現実態)としての言語的活動を離れては現前しない。われわれが基底的な Weltschematismus(世界図式論)として定立するレアール・イデアールな二重の二肢からなる四肢的構造関連は、その現実態においては、言語(活動)を構成的契機としている。」84P

「われわれは本章を通じて近代的世界観に照応する「世界—表象—記号」の三項図式と意味論的な視角から批判的に対質し、イデアール・レアールな四肢的構造関連を反定立的に追認してきた。そのことによって、また φύσις 説と νόμος 説との双方にたいして、即自的な批判を対置してきた。われわれにとっては、或る意味では——つまり、マルクス・エンゲルスの「歴史化された自然」「自然化された歴史」という思想に吻合する意味で——ピュシスがノモスであり、ノモスがピュシスであると云うことができる。」84-5P

「本章での議論は、しかし、「言語」そのものを、まだ歴史的・社会的な形象として具体的に定立しておらず、従ってまた、言語活動を歴史的・社会的な「対象的活動」の契機としては措定していない。この限界性のゆえに、われわれは、言語観ならびに世界観の更新を求めたとはいえ、まだ「言語的世界」の存立構造の図式を抽象的な形で対自化したにとどまる。85P

「「世界」の共同主観的存在構造の具体相をトータルに把えかえすためには——それはまたピュシスとノモスとの二元性の地平を端的に超脱する所以ともなる筈であるが——単に「記号—意味—世界」の三項的關係に関する“近代的世界観”にもとづく“了解の構え”をその認識論的な構図に即し排却し、別個の存在論的=認識論的な構図を対置するという域を超えて、マルクス・エンゲルスに倣いつつ、歴史・内・存在の「実践」に視座を据え、歴史的世界の協働的存立構造を具体的に究明しなければならない。言語的形象の「物象化」の秘密、ならびにまた、「意識」とその主体の共同主観的な自己形成の現実的過程も、そこにおいてのみ、社会的形象一般との関連において、真の解明を期しうるであろう。これが、すなわち、われわれの次の論題となる。」85P

たわしの読書メモ・・ブログ 614 [廣松ノート (2)]

・廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房 1972 (4)

備忘録的なところという意味もこめていたら、これは外しがたいという思いが湧いてい

て、ほとんど全面的な切り抜きになっていっています。まるで写経のようだという思いも湧いてきます。昔、あるメーリングリストで、「廣松教の信者はこの問題をどうとらえるのだろうか？」という問いかけをされたことがあります。いうまでもなく、わたしは運動的にはマルクス主義を宗教のようにしてしまった宗派批判をしていますし、また教条主義批判をしていて、「マルクス主義」ということの批判に入っています。就中、マルクス・レーニン主義批判なのですが。そもそも、反差別論をやっている立場で、ひとの名を冠した〇〇主義なるものは、権威主義という差別の一形態である個人崇拜に陥り、教条主義にも陥るということで、否定的批判の意味をこめてしか、〇〇主義という言葉を使わないようにしています。多大に影響を受けている殊は否めないという意味で、自らの依って立つ立場を明らかにするという意味では、「マルクス派」という表現を用いています。

廣松さんの理論は、いろいろな批判もでていますが、わたしも差別というところからのとらえ返しが薄い、また個別差別の対象化ができていないという批判もしていますが、理論の骨格的なところでの批判は、心理学的なことでのコメントで「生得的感応」というタームが物象化に陥っているのではないかという思いを書いたことくらいでしょうか？

「廣松さんの何を使おうとしているのか」と、最近問われたのですが、言い換えればわたしが何に留目しているのかと言えば、「差異があるから差別があるのだ」ということを批判するのに、マルクスの物象化概念から、廣松物象化論という、同じ意味で廣松差異論と~~いいえ~~ええような独自展開をしているところを援用しようとしているのです。

今回は4回目、先に進めたいので、1回分をもう少し増やしてとの思いがあるのですが、かなりの分量になるので、とりあえず一章ずつにしていきます。

早速本題に入ります。

今回分の目次です。

## I

### 第三章 歴史的世界の協働的存立構造

#### 第一節 歴史的象の二肢性とその物象化

#### 第二節 歴史的主体の二肢性とその物象化

#### 第三節 歴史的世界の間主体性と四肢構造

早速切り抜きメモに入ります。

「歴史的」という限定は、世界(宇宙)を自然界と歴史界とに区分けする領域的概念ではなく、原理的にいえば、世界の観方、了解の仕方にかかわる。」88P

「われわれは第一章以来、フェノメノンに展らけるところの、所与世界が歴史的・社会的に共同主観化されているという事態を対自化してきたが、それは対象の認識と認識の対象に関わるものではあっても、所詮は認識論的な次元を超えるものではなかった。それは、まだ、対象的世界の実践的変容を射程に収めておらず、人間の対象的活動による世界の現

実的変容を考察の圏外に残してきた。本章では、われわれが内存在するところの世界を、単なる認識という関心ではなく、生の全体的関心の対象として正視しつつ、世界を人間の実践のという共同主体的(intersubjektiv=間主体的)な営為の与件であり且つこの営為によって被媒介的に措定されるものとして把え返すこと、これが課題となる所以であるが、「歴史的」という限定は、世界が——狭義の「歴史」のみならず、「自然」も含めて——原的に間主体的実践による被媒介性において存在するという了解——マルクス・エンゲルス流に言えば「歴史化された自然」という了解——を表示するものにほかならない。本稿がいわゆる歴史哲学的ないし、文化哲学的次元の考察というより寧ろ、世界観一般の地平に関わることを上述した所以についても、もはや絮言を要せぬであろう。」90P・・・廣松さんの未完の『存在と意味』の第3巻の課題としていたこと

(小さいポイント、上出「歴史化された自然」の註、『ドイツ・イデオロギー』からの引用)

「・・・・・・・・人間の歴史に先行するこの自然なるものは、フォイエルバッハが現に生活している自然ではないし、最近誕生したばかりのオーストラリアの珊瑚島上ならいざ知らず、そのような自然はもはやどこにも現存しない。したがってフォイエルバッハにとっても存在しない代物である」90P・・・繰り返し援用される有名なフレーズ

#### 第一節 歴史的象の二肢性と其の物象化

##### [一]

(この項の要点)「われわれは、とかく、芸術作品とか宗教的儀式とかいった“高等な”精神的文化象を、道具とか農耕とかいった物質的文化象から峻別してしまいがちである。しかしながら、芸術、宗教、学問といったものは、元来、未分化的な統一を形成していたばかりではなく、日常生活と密着していた。未開人が洞窟の壁に刻み込んだ絵は、単なる芸術ではなく呪術的な意味を帯び、しかも狩猟活動の一部として、それは道具的意義を帯びていた、等々。——“近代的”先入見を去って、このような事態を射程に収めるためにも、一見はなほだしい迂路のようではあるが、フェノメナルな世界の用在性 *Zuhandenheit* からみておくことにしよう。」91P

「このように、フェノメナルな对象的与件は、単なる“知覚的与件”以上の或るものとして、生活的関心に対する道具的有意義性を帯びたものとして即自的に現われる。この事態を反省的意識において把え返せば、フェノメナルな与件は単なるそのもの *als solches* ではなく、或る道具的に有意義なものとして、二重的規定性をもったもの、二肢的な被媒介的統一体として定在するわけである。／しかも、この「より以上の或るもの」*etwas Mehr* は、われわれが第一章で論定したかの *discursive*(推論的)な「意味」や第二章で討究した情動的「意味」には還元しつくすことはできない。」92P

「道具的有意義性という“性質”が実は、一定の機能的関連を謂うなれば凝縮して物に帰属させる無意識的な手続の結果として存立するものであるということ、従って、それは当の機能的関連によって媒介されており、そのかぎりにおいてのみ存在性をもつということである。」93P

「こうして、謂うところの有意義性なるものが、人間の主体的行為を不可欠な一項として含む機能的連関を、いわば物を核として凝結的に表象したものであるとすれば、——われわれは、このことを目して、有用物ないしは有意義性とは人間的活動の物象化であるという言い方をここで直ちに採るつもりはないが——当の有意義性が歴史的・社会的に相対的であることも自ずと明らかであろう。」 93P

「謂うところの有用物と有意義性は、その物的定在を基礎としつつも、まさしく歴史的文化的形象である。」 94P

「われわれは、四圍の対象が単なる“自然物”以上の有意義性を帯びたものとして現われるということ、この道具的有意義性は人間の主体的活動(関心)を一契機とする機能的連関が凝縮的に物に帰属されるという仕方に対象化されたものであるということ、これを論定することによって歴史的・文化的形象の“物象化”とその二肢性の最も基底的な層にアプローチを試みたのであるが、これについて少々本格的に論考するためには、ここでもう一度フェノメナルな場面に立帰って、四圍を眺め返しておかねばならない。」 94-5P

## [二]

(この項の要点)「われわれが四圍に見出す他の人間とその行動も用在性を帯びている。しかし、それは一般に単なる道具的有意義性以上の、ないしはそれとは別の有意義性を帯びている。」 95P

「行動誘発的=活動規制的なこの在り方において、与件は単なるそのもの以上の etwas として現前する。われわれは、与件のこの在り方、それを機縁とする主体的活動の在り方——その一斑は人間の“生物的自然”に基盤をもつとはいえ——それが優れて歴史的・文化的形象に属する限りで、「規制的有意義性」と呼び、主題的考察(後論)の対象とする。／ここでは、しかし、とりあえず人間の行為に関して、フェノメナルに見出される或る事実を——それは実をいえば「規制的有意義性」の結果として成立するものであるけれども、この被媒介性は暫く不問に付したまま——問題にしておきたい。それは「人間の行動様式そのものの物象化」と呼ばれている事態の討究と相即する。」 95P

「われわれとしては、いずれにせよ、「物象化」といっただけでは済ませない。「物象化」とはどういうことなのか? また、物象化される当のもの(主体・主語)は何なのか? われわれは後にいたって(第三節)はじめてこの問題に最終的な回答を与えうるが、とりあえず二、三の事実を挙げておこう」——①「人間の行動様式の惰性的固定化ということである。」②「この集団性の要求をもみたすところのデュルケーム学派がいう意味での「外部的拘束性」である。」③「物象化という把捉はより直截に日常的意識の追認として立言されうること、これをあながちに否むことはできない。」 96-7P

「われわれは、以上、「主体的活動の物象化」と呼ばれる事態を三段に分かつて、すなわち、活動様式の固定化という観察的事実、活動の外部的拘束性という内省的意識事実、固定化され拘束性を帯びるにいたった活動様式の一総体が外在的自存性の相貌で現われるといった対象的意識事実



「人間は習慣的に様式化され制度化された行動様式をとることにおいて、いわゆる高等な精神文化を創造するだけでなく、当の行動そのものにおいて常に必ず単なる動作という以上の文化的意義を対他的に帯びているということである。」 98-9P

### [三]

(この項の要点)「歴史的・文化的形象の最たるものとして人びとは道德、法律、芸術、学問といった一群の形象を挙げる。われわれもこれを歴史的・文化的形象の一つの層として視野に収めなければならない。」 99P

「問題はあくまで、当の定在が *etwas Mehr* である所以の文化価値である。われわれは、いま問題の層がもつ文化的有意義性を「価値的有意義性」と呼ぶことにしよう。」 100P

「文化価値の一つの特質として——この点では経済学上の価値とも存在様相を異にするわけであるが——価値と反価値との相補性が指摘されうる。美醜、善悪、正邪、聖俗、真偽等々。そして価値の否定は反価値を、反価値の否定は価値を意味する。」 100P

「だが、……経験的直感の対象でもなく、経験的実在でもなく、一般の存在概念からも区別される「価値」なるものが、果たして客観的にあると言えるであろうか？／ここにおいて、哲学的反省の立場は二極的に分裂し、一方は価値唯名論、他方は価値実在論を採ることになる。そして、それぞれの流儀で日常的意識事実を“説明”してみせる。」 101-2P—  
(小さいポイントでのそれぞれの説明)「一方の立場(価値唯名論)では、価値の客観的実在性というのは錯誤であり、価値とは主観的なものにすぎないと主張する。」「他方の立場(価値実在論)では——価値を形而上学的な実在として積極的に主張するものは論外として——価値は *exist*(存在)するわけではないが *subsist*(存立)すると主張する。」 102P

「それでは、われわれとしてはこの問題にどう対処するのか？ われわれは便宜上、二段構えでアプローチする。」 102P——「第一段は、——これは実は説明さるべき事態の確認たるにすぎず、回答への前段というべきかもしれないのだが、基本的にいえば、既に第一章、第二章で「意味」の *Bestand*(存立)を処理したのと同一の議論である。が、簡単に論点を揚げておこう。／レアールに実在するのは、経験論者が主張する通り、一定の生活圏の内部でかなりの程度共同主観的に一致している価値意識だけである。価値は、決して人間から端的に独立に自存する「第三領域」といったものではなく、歴史的・社会的な人間の在り方と相関的な *Gebilde*(形象)である。われわれは、「通用している価値」 *geltender Wert* と「妥当する価値」 *gültiger Wert* とを存在的(「オンティツシュ」のルビ)に区別さるべきものとは考えない。以上では経験論者と一致するが、しかし、存在を実在 *realitas* に局限することは世界存在の現実を十全に把握する所以とならないと考える。……このかぎりにおいて、いま問題の文化財はレアール・イデアールな二肢的成体として現存在するわけであって、謂うところのイデアールな契機を端的に排却しようとするれば、現に経験論的唯名論者が困憊しているように、説明体系そのものが必然的悖理に陥る。このかぎり、イデアールな価値存在を認める点において「第三領域」論者と論理構造の上では一致するが、しかし、われわれはその自体的存立性を認めず、共同主観的な価値意識の *focus*

imaginarius “物象化”されたものとして把え返す。——そして、ここに本番の課題が存するわけである。」102-3P——「第二段は、共同主観的な価値意識、そしてその“物象化”ということが、いかにして成立するか？ この問題の解明に懸る。因みに、貨幣のもつ価値(経済的価値)は、人びとが共同主観的に一致してそれに価値を認めることにおいて存立するといってみたところで(これはわれわれの第一段階の議論に類するわけだが)、このことそれ自体がいかに真実であるにせよ、まだ何事をも説明したことにはならない。問題は、当の価値の内実を究明してみせることであり、また、何故如何にしてそのような共同主観的な一致が成立するかを説明してみせることである。」103-4P

「この課題に応えることは、とりもなおさず、レアル・イデアールな二肢的構造成体としての文化財の存在性を問い返すことであり、それはまた、文化的創造の機制を究明することにも通ずる。翻って思えば、価値意識の共同主観性はまさしく歴史的社会的に存在拘束的な間主体的協働を通じて形成されるものであり、この間主体的な協働の総体的な聯関が価値意識への屈折を介して“物象化”されたもの、それが文化財の価値対象性にほかならない。とすれば、われわれは、間主体的協働のいかなる在り方と構造が文化財の価値的有意義性を間主体的に成立せしめるか、このことに問い進まねばならない。けだし、人間の活動をその主体性において把え返すことが先決要求となる所以である。」104P

## 第二節 歴史的主体の二肢性とその物象化

(この節の課題)「本節では、人間の行動をその主体的活動の基礎的構造に即して把え返し、歴史的象、とりわけ制度的定在が歴史的象として成立しうる所以の機制を対自化し、さらには、前節で残してきた規制的有意義性の問題にも関説しておきたい。」104-5P・・・役割理論と制度論のリンク、「役柄」は演劇的な概念で使っていて、「役割」は社会学的用語。ここで使っていた「役柄」は後には「役割」になっているのではないでしょうか？

### 【一】

(この項の要点)「われわれは、日常生活において——前節に謂う道具的・規制的・価値的有意義性を帯びた環境世界に内在しつつ——その都度おかれた場面にふさわしい仕方で、社会習慣的・制度的に様式化された仕方で行動している。教室では教師らしく、団交の席では管理者らしく、家庭では父親らしく……というように、俳優が役柄と場面にふさわしい仕方で扮技するのと同様、**status and role** にしたがって、不断に演技している。」105P

「謂うところの役柄と演技には、学会の司会らしくといった特殊具体的なものから、学者らしく、男らしく、といった一般的抽象的のものまで多肢多重であるが、この概念を拡張していえば、経営者としての実業活動の遂行、サラリーマンとしての労働の方式、革命家としての活動方式……のごときはもとよりのこと、挨拶といった社会習慣的な行動様式、ひいては、表情のつくりかた、歩きかた、等々、「箸の上げ下ろし」にいたるまで、人間の社会的行動の一切が“演技”としておこなわれているとみなすことができる。」105P・・・ここでの廣松さんの例示は差別する側の例示になっています。しかし、そのこ

とを問題視するのは間違いです。なぜなら、役割にそって活動しようとするのは、どちらかというと差別する側であるから、そのような側の意識性を取り上げることになるからです。

「この事実に鑑み、人間活動の汎通的な形式的・構造的規定として **role-taking** (役割分掌) という概念を採用し、これを援用しながら歴史的主体の在り方にアプローチすることにしよう。」 105P

「さて、人びとが日常生活において営んでいる **role-taking** は、一般には即自的・無自覚的であって、しかも、場面場面に応じて、きわめてナチュラルかつスムーズに展開される。とはいえ、人びとは時として自己と役割との分裂、「私としての私」と「役柄を演じているかぎりでの私」との分裂を感じずし、自己を対象化して省察すれば、上述のごとき汎通的な **role-taking** を自らおこなっていることに気付かざるをえない。われわれは、第一章以来、なにかんづく言語的交通の場面に定位して、人は単なるそのひと **als solcher** としてではなく、「誰かとしての誰」という二肢性において、自己分裂的自己統一の相において現存在することを指摘してきたが、いまや **role-taking** の汎通性に鑑みるとき、それは単なる意識主体としての在り方にとどまるものではなく、実践主体の汎通的な構造であることを知るわけである。」／われわれの見地からみれば **für uns** 人の行動は常に或る役柄扮技として——教師としての行動、管理者としての行動、父親としての行動、等々——単なる身体的動作という以上の或るもの **etwas Mehr, etwas Anderes** として必ず二肢性において現存在する。／この **etwas Mehr** とは何であるか、また人間の「自己」「人格」とは何であるか、これを論ずるためにも、その前に役柄演技の在り方について多少ともみておかねばならない。」 105-6P

「人間の活動は、こうして、一般に、彼が一定の役柄を演ずるその都度すでに、舞台・背景・道具、ならびに、役柄・筋書・振り付けという既在性によって拘束される。**role-taking** という人間活動の汎通的な在り方は、このような存在被拘束性において存立し、その埒内において、既在の与件を物的にも意味的にも或る程度変様せしめつつ、劇を劇として再生産的に維持していく。」 107P

「また、第一章で指摘したように、コギトーですら、コギタムス[我々が考える]という本源的な共同主観性においてあり、それが **role-taking** の一斑である以上、サルトル的な「実存」として「自己としての自己」を措定するわけにもいかない。尤も、サルトルは自ら、それは「無」だと言っている！わけで、**Bravo** である。」 108P

「各人はその都度の役柄においてしか実存しない。そもそも **person**(人格)という言葉は、周知の通り、舞台上の仮想(仮面 etc.)を意味するペルソナに語源をもち、**personate**(演技する)と同根であって、霊魂信仰や近代哲学的ドグマを去って考えるとき、人格というのは扮技的諸機能の一総体にほかならない。これを措いて「人格」なるものは存在しえない。」

108P

「われわれは、こうして、原理的な場面では、本来的な自己 **das eigene Selbst**, 人格

Person なるものの自存化的表象をしりぞける。従って、role-taking という表象がもし本来的自己の人格を前提するとすれば、われわれは自らこの表象を破壊する。／しかしながら、このことは「人格」という概念の便宜的使用、ならびに role-taking という把捉を端的に断ってしまうことを意味するものではない。」 108-9P

「そしてまた、人びとが時折“本来の自己”と“役柄”との分裂を感じ、扮技としての扮技ということ意識するという内省的な事実根拠があるかぎり、誰かとしての役柄を演ずる私、I as someone else という二肢的な言い方が一応は許されるであろう。けだし、依然として、role-taking という概念を執る所以である。」 109P

[二]

(この項の要点)「われわれは前項においては、役柄があたかもそれ自身で役柄であるかのように、従って、役柄の扮技は一人の行為であるかのように扱ってきた。しかし、実をいえば、役柄というものは、したがって扮技というものは、本源的に間主体的協働の一分影であり、一位相である。」 109P

「こうして、役柄の扮技は——その遂行様式が習慣的・制度的な型として共同主観(共同主体)化されているということ、この意味で facio(我がおこなう)はすでにして facimus(我々はおこなう)であるという領域を超えて——本源的に共同主体的(間主体的)な協働の一つの在り方であり、しかもその間主体的な協働においてのみ役柄扮技であるという意味において、intersubjektiv な営みの ein Gebilde なのである。役柄の扮技は、間主体的な協働という機能的な関連によって先立たれる「函数の項」としてのみ role-taking であり、まさしくその意味において、それは part-taking, Teilnehmung (関与)なのである。」

110P

「われわれはいまここで、この teil-nehmen (関与)される part——すなわち、視角を変えていけば諸個人の行為がそれ以上の etwas としてあるところの役柄 role——が、それ自体を取り出して存在性格を規定しようとするとき、イデアール・イデアールな性格を呈するというを、詳説するには及ばないであろう。ここでは端的に、諸役柄と諸個人とのレアーナ結合・分離の関連に着目しつつ、制度が制度として成立する所以の機制(「メカニズム」のルビ)を対自化しておこう。」 110P

「舞台の俳優が、或る者は三枚目、或る者は女形(「おやま」のルビ)というように、役柄の配分を固定化されるのと同様に、実生活においても——ここではまだ、その“自然的”“社会的”諸条件や原因に立入ることなく、もっぱら形式的に論じておくが——人びとの役柄が固定化されうるし、現に固定化されてきた。(その一典型が status)。勿論、固定化といってもそれは必ずしも絶対的ではないし、役柄そのものが元来多重的である。しかしともあれ、特定の人物と特定の役柄とが、固定的に結合されることによって、つまり、役柄の配分が安定的に固定化されることによって、かの間主体的な協働関係は、固定的な諸役の共演関係として分節化＝構造化されることになる。／諸個人と役柄との結合のこの固定化は、それによって協働関係の分節構造が安定化するというまさにそのことによって、

その反面では、役柄と人物との分離、役柄の“自立化”を可能ならしめ、現にそれを進行せしめる。」110-1P

「事態を正しく把えれば、勿論、役柄が独り歩きするわけではなく、<役柄-配備-演技-構成態>などというものが自存するわけではない。それは生身の人間によって演ぜられるかぎりでのみ、しかも、その都度、再生産されるのである。とはいえ、しかるべき生身の人間によって演じさえすれば、それは誰であつても差支えない。この点で、<役柄-配備-演技-構成態>は、任意の数値で代入されうる  $y = f(x)$  といった函数的な性格を呈する。」114P

「役柄とその総体は、こうして、われわれがもしそれだけを切り離して、つまり、脱肉化した相で存在性格を討究するときには、数学的形象や「価値」などと同様、イデアールな存在性格を呈することは見易いところである。一部の社会学者たちを悩ませる「制度」の存在性格の“奇妙”さも、このイデアール=イデアールな契機に起因するものにほかならない。」112P

「勿論、社会学者たちは、制度としての制度という脱肉化した次元ではなく、生身の諸個人によって演ぜられているかぎりでのレアールな制度を分析の対象とすることにおいて、制度を単なるイデアールな形象とはみない。しかし、実証的社会科学者たちは——自然科学者たちの対象分析についても結局は同断なのだが——レアールな与件において、単なる *realitas als solches* (そのものとしての実在性) ではなく、この与件がそれとしてあるところのイデアールな *Gebilde* (形象) を討究しているわけである。現に、制度が制度であるのは、特定の諸個人によって演ぜられているということにおいてではなく、可能的な生身の人間、誰かしらしかるべき諸個人によってレアールに演ぜられうるというイデアリテートにおいてである。」112P

「われわれは、いまや、前節で残してきた習慣・制度の“物象化”という問題をより正確に規定し返すことができる。習慣・制度と呼ばれているところのもの、すなわち、われわれが前節で「歴史的・文化的形象」の第二の成層として概括しておいたところのものは、演技-役柄が生身の諸個人から相対的に自立化し、それ自体で一つの構造的成体を形成するかのように現象するもの、——そして任意の諸個人によってそれが“上演”されるかぎりにおいてその都度レアールに再生産されるところのもの——すなわち<役柄-配備-演技-構成態>が受肉 *incarnieren* したものの、このレアール・イデアールな二肢的構造成体にほかならない。それは生身の諸個人から相対的に自立性を持ち、「規制的有意義性」を帯びつつ、安定的な分節構造を呈するところから外在的に自存するかのごとき思念を生じ、“物象化”という把捉を機縁づける。しかるに、役柄-演技は、本源的に間主体的協働であり、相互的機制において存立するものであって——ここに「外部的拘束性」の意識根拠が存することは次項で詳論するが——、演技-役割のこの本源的な性格と構造からして、前節で臆断しておいたように、習慣・制度は原的に間主体的協働の一位相としてのみ存立するわけである。」112-3P

[三]

(この項の要点)「われわれはまだ重要な先決問題を残している。人びとは一体なぜ、間主体的協働——よってもって習慣-制度を成立せしめる一因たる規制的・被規制的協働をおこなうのであるか？ 遡っては、そもそも何故 **role-taking** がおこなわれるのであるか？」

113P

「これは単に「存在被拘束性」と言っただけで済ませるわけにはいかない。それはまた「模倣」と言っただけで済ませるわけにもいかない。シャルル・ブロンデルをまつまでもなく、模倣は決して純粋に内発的な要求から生ずるものではない。たとえ、それが屈折して内発的要求となっていようと、それはおおむね「単に手本それ自身の魅力のためではなく、絶えざる集団的命令の圧力によって促されるもの」である。」 113P

「われわれは——反射的な猿真似の存在を全面的に否定するものではないが——第一節で残してきた「規制的有意義性」の問題、また、デュルケーム学派がいう「外部拘束性」の問題として、当面の課題環対自的に措定しなければならない。」 113P

「規制的有意義性が規制的有意義性である所以のものは、しかじかに行為すべきだということの単なる“知解”に存するのではなく、当為意識 **Sollenbewußtsein** がわがものと **ereigten** (生起)され、現実的な拘束性を発動することに存すること、これはあらためて確認するまでもあるまい。この規制的有意義性たるや、われわれの身体的行動を規制するだけでなく、“内的な行動”すなわち、思考や価値評価をも規制し、この内容拘束性において、イデオロギー的ひいては権力支配の槓杆をなすものにほかならない。」 113-4P

小さなポイントで言語活動におけるサンクションの展開——II部三に再録

「端的にいつて、規制的有意義性、規範的拘束性という案件は、究極的には条件反射に基づくものであるにもせよ、深層催眠、自己催眠の次元に即して把え換え返さるべきものであろう。(ミード以来の役割規定 **role-expectation** や **Me** の概念はコットレル流の改訂を超えて、この次元で把え直す必要があると考える。)人間の行動というものは、一般に思われているよりも遙かに広くかつ深く、一種の深層催眠にもとづくものであるように思われる。」 118P

「各種のサンクション、叱責、嘲笑、非難、崇り、懲罰、等々は、条件づけ、催眠の機能を果すだけでなく、条件反射理論でいう意味での「強化」(条件づけの強化)の手段としても機能している。或る意味では、この強化こそが賞罰(「サンクション」のルビ)の基本的な機能で或るかもしれない。」 118P・・・被差別者の差別意識への深層心理的とらわれ

「一般には、しかし、共同主観的な催眠が根強い網を張っており、この催眠を完全に免れうる成員はありえない。(この共同主観的な催眠が表層的意識の尖端に現われたもの、それが各種の“神話”——民主主義の神話、ナショナリズムの神話、企業意識の神話、等々にほかなるまい。)  
「道徳」なり、「法律」なり、「お上(「かみ」のルビ)」なりは、そしてまた「制度」は一般に、日常的意識においては物象化されて且つ正価値を帯びており、それに反することは反価値を帯びる。しかも、各種の制裁を通じてそれが強化されていく。制裁は直接的制裁でなくとも、他人のうける間接的経験を通して「強化」の機能を果たし

うる。このようにして、間主体的に条件づけられ「強化」された共同主観的な深層・自己催眠として、規制的有意義性・規範的拘束性がほとんど汎通的に存立する／この汎通的な被拘束性、相互規制的な間主体的協働のこの屈折を介して、我々としての我 Ich als Wir、我としての我々 Wir als Ich が形成される。すなわち、人間は、単なる認識主観の次元においてのみならず、実践的構え Gesinnung において既に共同主体(観)的な主体として自己形成をとげ、この次元においても intersubjektiv=gemeinsubjektiv な個体として四肢的構造成体として現存在するに至っている。」 118-9P

### 第三節 歴史的世界の間主体性と四肢構造

(これまでの論攷と本節の課題)「われわれは前二節を通じて、歴史的世界の对象的与件ならびに主体的活動を、それぞれの二肢性と物象化的存立構造に即しながら、一瞥してきた。しかし、両側面を個々に截り取ったため、われわれはまだ、即自的にはともあれ、対自的に、对象的活動の動力的な構造を把えうるには至っていない。／本節では、両側面を統一的に把え返し、四肢的構造聯関の対自化と相即的に、歴史的世界、歴史・内・存在の協働的存立構造を対自化することが課題となる。」 119P

#### [一]

(この項の要点)「われわれは第一節において、歴史的・文化的形象の道具的有意義性、規制的有意義性、価値的有意義性——総じて、歴史的世界の即自的な用在性を指摘しつつ、それが間主体的協働の“物象化”された一位相であることを論断しておいた。对象的与件の用在性、遡ってはその二肢性は、しかし、主体の二肢性との相関において、且つはそのかぎりにおいてのみ存立するものである。」 119-20P

「この両側面の有機的な四肢的構造聯関を明らかにするためには、まず道具的有意義性の次元に即してみておくのが好便である。」 120P

「有意義性は本源的に役柄演技と相関的である。金槌は、生身の人間としては誰が用いてもよいが、人が釘を打つという役柄を演ずるかぎりにおいてのみ、その都度、彼(この役柄を演ずるかぎりでの彼)に対して道具的有意義性をもつ。これが基礎的な構造的事実であって、本源的には、役柄演技を離れて有意義性が自存するわけではない。」 120P

「この観念的扮技の機制によって、誰かしら使用可能であれば、つまり、私が可能的使用者の役を扮技することにおいて、所与の形象の道具的有意義性が存立する。われわれが第一節で暫定的に定式化しておいた「実践的機能連関の凝縮的帰属」という事態が生じるのも、また、第二節で措定した<役柄-配備-演技-構成態>に物的な契機が繰込まれるのも、同じ機制に負うてである。すなわち、金槌の例に帰っていえば、釘その他の对象的諸条件—金槌—使用者の様式化された役柄演技、このレアールな機能的連関体において、对象的諸条件も主体的活動も、そして部分的には金槌のレアールな諸性質も、観念的扮技を通じて脱肉化され、さしあたり、金槌というレアールな核が **Träger**(担い手)として残留する。これが先に謂う凝縮的帰属であり、このレアールな核すら脱肉化されて任意の(但しその種の)道具としてイデアリジーレンされるとき、かの<役柄-配備-演技-構成態>のモーメント

として当の道具が繰込まれうることになる。(ここにみる通り、「道具化」も「制度化」も構造的には同一である。)」 121P

「以上、道具的有意義性について論じたことは、規制的有意義性や価値的有意義性についても、基本的にはそのまま妥当する。例えば、野球のルールが規制的有意義性をもつのは野球をプレイする役柄演技に対してであり、歌集が有意義性をもつのはそれを唱うかぎりにおいてである。しかし、価値的有意義性においては、観念上の扮技、観念上の有意義性がとりわけ重要になる。」 121P

「こうして、用在的与件は、一般論として「私としての私」にとっては現実的な有意義性をもたないにしても、観念的扮技を通じて共同主観的な用在的有意義性が成立しうる。そして現に、所与の共同現存在(「ミットダーザイン」のルビ)の範域では、共同主観的一致がかなりの程度で形成されている。」 122P

「この用在的有意義性の「共同主観的一致」なるものは、しかし、動力学的な緊張をはらみつつかろうじて存立するものにすぎない。現実的な扮技と観念的扮技とではおよそ心態が異なる。しかるに、第二節で述べた役柄と人格との結合によって、すなわち、一定の役柄と特定人格との結合が固定化されることによって(例えば分業の固定化、エンゲルスによればその最たるものが身分的・階級的固定化なのだが)、成員のあいだでの、現実的な扮技の種類や範囲が分化してしまう。……有意義性の意識すなわち広義の価値意識の共同主観性を不安定的形骸的なものにしてしまう。(けだし共同主観性が完きものとなるためには役柄配分の固定化、固定化された“分業”が止揚さるべき所以である。)」……おそらく、無階級同質性が保たれている社会集団においてすら、厳密にいえば、共同主観的な真の一致など成立しうべきもないであろう。しかしともあれ、役柄扮技の現実的・観念的・共同主観性が存立しうるかぎり、その埒内で、成員が内外の諸条件にもとづいて新規にえた「体験」が“共同主観化”されていくのであって、役柄の固定化その他にもとづく拮抗的な因子を介在せしめつつ、動力学的なゲネシス(*genesis* 発生)の相において、われわれが現にみるごとき程度の共同主観性が成立している。」 122-3P

「われわれは第一節において、フェノメナルな与件が単なるそのものとしてではなく、汎通的に有意義性を帯びた *etwas Mehr*(それ以上の或るもの)として即自的に現前することを指摘したのであったが、——そしてきわめて一面的・臆断的な仕方ですべての共同主観性を立言しておいたのであったが——しかし、実は、それは *unmittelbar*(直接的)な所与性ではなく、人間主体の汎通的な *role-taking* という、本源的に間主体的協働の在り方と相関的であり、右に指摘した共同主観化=共同主観性によって被媒介的に現前するものにほかならない。(この点において、われわれはハイデッガーとは根本的に了解を異にする。)用在性において現われるフェノメノン四肢的聯関の一つの項としてのみはじめて用在なのであり、そしてまた *role-taking* とそこにおける主体の二肢的二重性もやはり、当の四肢的聯関構造という機能的・函数的な(「ツンクチオネール」のルビ)聯関の項としてのみ存立するものである。歴史的世界は、総体として、かかる四肢的構造成体として存立する。」



123P

[二]

(この項の要点)「われわれは前項において「歴史的世界」の共時論的(「サンクロニック」のルビ)四肢構造を論定したのであるが、それは通時論的(「ディアクロニック」のルビ)四肢構造の一断面にほかなるものではなく、発生論的にはこれによって媒介されていることは、あらためて立言するまでもない。また、この通時的四肢構造、その“物象化”のメカニズムについては、前節で<役柄-配備-演技-構成態>という一種の“時間的ゲシュタルト”の制度化を論じた議論によって本質的には尽きている。しかし、それは「歴史の主体」が「歴史の主体」として措定されうるかぎりのことであって、われわれはまだこの先決条件を対自化していない。／ここでは、この先決要求を充たしつつ、かつまた、歴史的法則を定立するための可能性の制約 *Be-dingung der Möglichkeit* をなすところのもの、すなわち歴史的因果性というかたちをとって現われる物象化の問題にふれておかなければならない。」

123-4P・・・通時的物象化への踏み込み

「そのためには、一見迂遠のようではあるけれども、通俗の“物象化論”とマルクスの「物象化論」との相違について、あらかじめみておくのが便利であると思われる。」

124P・・・これは前期マルクスの疎外論と後期マルクスの物象化論との対比にも当たりません。

「われわれなりに整理しておけば、一般に“物化”ないし“物象化”と呼ばれているものは、外延的にも内包的にも多肢であるが、およそ次の三層に纏めることができよう。すなわち——「(1)人間そのものの物化」「(2)人間の行動の物化」「(3)人間の力能の物化」

124P

「後期マルクスの「物象化論」は以上の三つとはおよそ範疇的に別のものである。尤も、マルクスは初期には如上と通じる立言を試みたことがあるし、後期においても単なる比喩的な表現としては如上と通じる意味で物象化という言葉を用いてもいる。マルクス自身は *Versachlichung* という言葉を術語的に定義して使用しているわけではない。しかし、ともあれ、彼が価値論を通じて打出した謂うところの「物象化論」は上掲(1)(2)(3)の発想の地平を端的に超えている。」 124-5P

「マルクスの「物象化論」を内容にまで立入って詳しく紹介するいとまはないが、次の点だけは銘記しておきたい。まず、前掲の(1)(2)(3)との対比上、卑俗な指摘から始めれば、マルクスのいう物象化は、人間と人間の間主体的な関係が物の性質であるかのように倒錯視されたり(例えば、貨幣のもつ購買力という“性質”)、人間と人間との間主体的な関係が物と物との関係であるかのように倒錯視される現象(例えば、商品の価値関係や、多少趣を異にするが、「需要」と「供給」との関係で価格が決まるというような表象)の謂いである。人間と人間の間関係といっても、それはもちろん、対象から引離された人間と人間とだけの関係ではなく、況んや、静的・反省的な関係ではなく、対象的活動における動力学的な関わり合いであり、機能的相互関連である。すなわち、それはわれわれが謂う意味での

広義の間主体的協働関係の謂いであって、これが或る屈折を経て、物の性質や物と物との関係であるかのように仮現する事態を指す。／こうして、マルクスのいう「物象化」は与件からして先の(1)(2)(3) ——主体的なものが物的なものになるといった想念——とは別種の事態であり、マルクスは当の事態を、彼が本源的に ξ ω ο ν π ο λ ι τ ι κ ό ν (ゾーオン・ポリティコン、社会的動物)であるとして——近代哲学的人間了解をしりぞけて本源的に間主体的な協働性において——把握するところの、人間の間主体的社会関係の諸相の倒錯視として捉え、この倒錯 **Quidproquo** が何故または如何にして生ずるかを究明してみせる。」 126P

「このような事情が重なることによって、諸個人を以って歴史の主体でないどころか、「歴史」の道具的な手段とみる表象が生み出される。そして現に歴史の主体を超個人的な或るもの、諸個人とは別の或る“大きな主体=実体”に求める傾動を生ずる。このような経緯で「歴史」「歴史の主体」が“物象化”され“実体化”されてしまう。／われわれとしては、しかし、この間の事情を対自化し、物象的倒錯を回避しつつ“物象化”して現われるところのこのものを現われる記述的概念として tool 化する。」 127P・・・このことは運動論的なことにも類比・援用できます。差別の階級支配の道具——手段論は、そもそも「歴史の主体としての諸個人」の否定の延長線上に、歴史の主体を「階級」という「大きな主体=実体”に求める”ところから生じているのでは？ これは、「階級」の物象化とも言えることです。この部分は、「廣松理論が決定論になっている」という批判に対する反論としても重要です。

「以上の行論において「歴史」という次元で問題にしてきた超個人的な“大きな主体”、われわれが物象化的錯視をしりぞけつつ依って以ってツールとして用いるところの形象は、全くの同一の論理構造で、任意の間主体的協働形象で以って置換(代入)されうる。そこにおいて、諸個人の演技が脱肉化され、当の形象が自存的に実体化されてしまうとき——例えば、所与の需給関係の下における諸個人の売買という集合的な主体的活動が脱肉化され、「需要」「供給」なるものが物象的に **hypostasieren**(実体化)される時——それらの形象が受肉化した様態で元来もっていたところの相関が、物象化された形象どうしの相関(因果的相関 etc.)として表象されることになる。／この“物象化”された諸形象ないしは諸条件の因果的相関性の表象を基礎としつつ、制度的物象化の場合と同様な **Idealisierung**(理想化)と **Hypostasierung**(実体化)が介在することによって歴史的法則性の表象が成立しうることについては——前節での所説を想起していただけるかぎり——絮言を要せぬであろう。」 128P・・・いうまでもなく、「因果関係」という、近代知の地平の概念を止揚する『事的世界観の前哨』での展開、そもそも物象化された概念。

### [三]

(この項の要点)「われわれが以上論じてきたかぎりでは、人間は既成性の網の目に搦みとられており、個々人が多少踴いてみたところでしがらみを如何ともしがたいかのように映ずるかもしれない。それは、しかし、われわれがもつばら既成性の固定化と再生産の構造

だけに着目してきたことに理由の一半を有するものであって、視点を変えて把え返せば、——宿命論的決定論のごときは、それが神学的決定論であろうと、経済的決定論であろうと、物象化的倒錯によってはじめて生ずるものであり——そもそも謂うところの既成性からして人間の对象的活動によって創造されたものにほかならない。ここでは、この観点から基礎的な事実の一端にふれておこう。」 129P

「われわれは前節において、人間活動の汎通的在り方を **role-taking** という構造で把えたのであったが、この実践は、それがいかに被拘束的なものであるにもせよ、対象、道具、そして演技様式、ひいては、人間そのものを変様せしめずにはおかない。なるほど、一定の埒内では、それは物理的には多少の変化であっても、歴史的な脈絡では殆んど変化としての意義をもたないのが一般であるかもしれない。しかしながら、往々にして逆に、物理的には些細な変化であっても、用在的世界の意義聯関に大変動をもたらすことがありうる。」 129P

「或る種の歴史的継承は存続し、或る種のものは衰滅する。或る種の **role-taking** に代わって新しいそれが登場する。それを規定するものは何か？ 総体としての歴史の運動を規定する動軸は何であるか？／われわれは、ここで、具体的には多くを語る必要があるまい。というのは、具体的には個別の実証的な研究が必要だからであり、抽象的に語りうるかぎりでは、マルクス・エンゲルスの唯物史観の唯物史観による回答をわれわれは既にもっているからである。」 130P

「なるほど、歴史は有機的・函数的な一総体なのであるから、すべての項(「グリート」のルビ)が動員であるということもできよう。……弁証法的な相互作用 **Wechselwirkung** というカテゴリーで把えられるべきものである。第一次的にはこの規定で把握さるべきだというかぎりでは、動軸云々という問題設定そのものがしりぞけられうる。しかしながら、そのような弁証法的総体観(「トタリズム」のルビ)そのものの次元にとどまっていたは、歴史観、歴史哲学としてすら現実的な有効性をもたない。」 130P

「そこで一步降って考えるとき、**role-taking** の基幹は物的生活の生産であり、しかも、歴史的現実を徴するとき、この物的生活の場面での **role-taking** の構造……結局のところ、マルクスの規定した意味での「下部構造」の基軸性をわれわれは見出す。因みに、いかに **Wechselwirkung** の総体であるとはいっても、末梢血管や、場合によっては手足の一本や二本が損壊しても生体は維持されるのに対して、心臓が損傷されれば全体が“崩壊”するが、歴史的・社会的な“生体”においても事情はアナログス(*analogous* 類似的)である。けだし総体的な相互作用とか、上部構造と下部構造との相互作用とか言ってすませるわけにはいかない所以である。／下部構造の起動性に着目し、この視点から人間の営為、人間の間主体的協働を把え返すとき、われわれは「労働の構造」「分業的協働」、ひいてはまた、それを軸にした社会的編成の構造をより具体的に分析する必要がある、われわれはここでもまたマルクスの先蹤に倣ってこの課題に応えることができる。この作業を経た後にはじめて、われわれは歴史の哲学、さらには歴史としての歴史的現実の具体的分析に進むこと

ができるであろう。われわれはまだ、階級的社會編成といった次元はおろか、真に對象變樣的な活動性の次元をすら討究しえていない。」130-1P

「ここでは、しかし、頭初に課題を限定した通り、われわれはまだ“近代＝ブルジョア的”世界了解の地平との対質を問題意識としつつ、われわれなりの *Weltanschauung* (世界観) の視座と基本的シェーマの対自化を課題としている。本章では、人間的活動をその尤も汎通的・抽象的な次元で、マルクスの把え返された意味でのゾーオン・ポリティコンの在り方、つまり、相互無關心や敵對關係をも包摂する最広義の「協働」*Zusammenwirkung* の一般構造に即して、物象化の「可能性の条件」*Bedingung der Möglichkeit* を討究しえたにとどまり、歴史世界(「ゲシエーエンデ・ヴェルト」のルビ)の具体的な分析はおろか、文化哲学・社会哲学・歴史哲学の次元への上向ですらまだ遼遠であるのが実情である。われわれが右に対自化した課題は悉く後日に譲らざるをえない。(尚、本章での立論では、「人間の主体性」「自由」が没却されてしまい、一種の決定論に陥るのではないかと有り得べき疑惑に対しては、差当たり『マルクス主義の地平』第三部、「歴史法則と諸個人の自由」の参看を願うことにして、ここでは紙幅を惜しもう。)本章では「歴史的世界」の汎通的な用在性と *role-taking* としての對象的活動、これら二重の二肢の四肢の構造聯関における協働的存立構造、歴史的世界のこの基礎的構造の幾つかの相面を対自化したところで筆を擱くことにしたい。」131P

たわしの読書メモ・・ブログ 619 [廣松ノート (2)]

・廣松渉『世界の共同主觀的存在構造』勁草書房 1972 (5)

断続的になっていますが、何とか続けています。Ⅱ部に入りました。

この「一 共同主觀性存在論的基礎」で廣松共同主觀性論の本論的な所にはいります。その中身は、「意識の各私性」批判で、役割理論的なところでの共同主觀性の形成なのだと押さえ得ます。最近、このあたりで、過去の反差別運動の中で語られていたこととリンクしていました。たとえば、「ひとの心の中にある差別意識」とか「わたしの心の中にもある「障害」に対する否定的意識」と言われる文を最近読んでいて、日本の反差別運動で先駆的な役割を果たしてきた部落解放運動の中で、「部落に対する社会的な差別意識を空気を吸うが如く取り入れてしまう」という定式がありました。これは廣松さんのこの共同主觀性論からすると、すでに形成されている通時的・共時的な共同主觀的差別意識にとらわれていくという話です。マルクスの流れからすると、その唯物史觀的とらえ返しで、それは単なる意識だけの問題ではなくて、その差別意識がどのような土台の上に作られてきたのかというとらえ返しになり、土台も含めた社会的な変革の必要性という提起につながっていくこととなのです。そんな思いを持ちながら、この読書メモをとっていました。

早速本題に入ります。

今回分の目次です。

## II

### 一 共同主観性の存在論的基礎

#### 第一節 身体的自我と他在性の次元

#### 第二節 役柄的主体と対他性の次元

#### 第三節 先験的主観と共存性の次元

早速切り抜きメモに入ります。

## II

### 一 共同主観性の存在論的基礎

(これまでの概略的な押さえ)「われわれは、第I部「序章」において哲学が今日おちいっている閉塞状況とその淵源たる認識論的基礎範式の隘路を指摘し、「第一章」以下において、“近代”的世界観の基底的構図の更新を提議してきた。そこでは、しかし、現相的(「フェノメナル」のルビ)世界の四肢的構造聯関を主として認識論的な視角から顕揚することにアクセントを置いたため「身-心」問題 Leib-Seele-Probleme の次元をはじめ、共同主観性(intersubjektivität=間主観性=共同主観性)の存在論的基礎づけに先決問題を遺したままになっている。ここでは、この先決要求に応えることにしよう。」135P

「世界観の地平は歴史的・社会的に相対的であり、学問的世界観といえども当代の「日常生活体験」に根ざした「民衆的先入見(「フォルクスフォルウァタイル」のルビ)」「(マルクス)の大枠を端的に超出することは不可能であって、結局のところ“世人の日常的な世界了解の構図”を準拠枠 frame of reference にせざるをえない。時代的先入見を“準拠枠”にせざるをえないということの構造は、それに対してネガティブに関わろうとするばあいであっても、少くとも叙述の手掛りとしては免れがたい。われわれとしては、それ故、日常的な世界像に留目するところから始め、そこにおける了解の構えに遡って問題点を剔抉しておく必要がある。」135P1・・・日常的にとらわれているフェノメナルな意識からのとらえ返していくこと。

#### 第一節 身体的自我と他在性の次元

(この節の課題)「われわれは日常生活において、四圍の存在とわれわれ自身の身体とを反省以前の的に区別しており、また、この身体的自己にはいわゆる精神的自我が宿っているものと即自的に了解している。／「外物-身体-精神」というこの三分的区別の構図は——三分肢それぞれの内実に関する了解の時代的差異を問わずに形式的にいえば——構図そのものとしては、近代以前における万有靈魂論(「アニミズム」のルビ)的な世界観においても背景になっており、遡ってみれば、おそらくや太古以来“世界像”分節の基軸をなしてきたものと思われる。(なるほど、近代哲学においては、「物的対象-意識内容-意識作用」という三項図式が基軸になるとしても、それはこの存在論以前の構図を払拭しようもの

ではないし、われわれがここで問題にしておきたいのは、まずは“日常的世界観”の構図である。) / この構図を端的に放擲してしまうことは、日常的・実用的意識生活にとってはもとより不可能であろう。しかし、そこには或る重大な陥穽がひそんでおり、外物と身体、身体と精神(意識)とを存在的(「オンシティッシュ」のルビ)に截断してしまうところから一連の悖理が生ずる。それゆえ、われわれとしては、まずはこの間の事情を対自的にとらえかえしつつ“既成観念の批判”を試みておかねばならない。」136P

[一]

(この項の問題設定)「最初に問題にしておきたいのは身体的自己(象徴的にいえば“皮膚的に劃された”自我)と外部存在との截断をめぐってである。 / 人びとは、日常生活において、身体的自己と外部の存在者(ここにはいわゆる“物”もあれば“他人”や“動物”もある)とを実体的に別々のものとして、存在的に截断している。このことはしかるべき機縁と理由があるし、実体的に自存化させるといっても、人びとは身体的自己を文字通りの意味で「実体」だとみなしているわけではない。自他の截断は当然ではないのか？」

136-7P・・・反語的提起

「問題が生ずるのは、個体としての身体的自我を以って能知能動的自立的主体とみなし、このものが所知所動としての客体的外界に対して能知的主体として関わるといふそのかぎりでは“身体的自我”が実体的に自己完結的であるとみなすこと、要言すれば、「能知的主体」と「所知的客体」とを存在的に截断することからである。この場面では、人びとは能知的主体なるものを謂うなれば「皮膚」の内に閉じ込めてしまい、身体的自我(単なる肉体ではなく能知的主体)と客体的存在とを二つの物体と類比的な“空間的併存”の相で表象してしまう。」137P

「虚心に省みるとき、身体的自我なるものの境界はきわめて曖昧であることに気がつく。眼鏡や補聴器は、それを常用している人にとっては、対象的存在というよりも身体的自我の一部というべきであろう。反面では、麻痺した腕や脚は、身体的一部というよりもむしろ対象的存在として覚知される。なるほど、或る種の反省的立場からみれば、眼鏡や補聴器はあくまで外部の対象であり、麻痺したりといえども腕や脚はあくまで身体の一部である。だが、当の反省的立場とやらでは、身体的自我とは皮膚的に劃された肉体的存在であるということが先取的な前提になっている。われわれとしては、しかし、まさしく当の前提を問い返しているのであるから、フェノメナルな意識事実に定位して議論を進めることができる。」137-8P

「メルロ・ポンティを援用するまでもなく、われわれは身体が両義態を呈することを体験する。例えば、右手で左の手首をつかむとき、右手は能知として、左手は所知として意識されるが、しばらくたつと反転を生じ、右の掌が対象的所知として左の手首に触知されるようになる。このように、身体(の一部)は能知として現存在することも所知として現存在することもある。だが、この際銘記すべきことは、能知としてあるか所知としてあるかは必ずしも排他的・非両立的ではない、という事実である。(われわれはこの事実に定位

するがゆえに、やがてはメルロ・ポンティと決定的に岐れることになる。因みに、彼は能知としてあるか所知としてあるかはその都度排他的に非両立的的であるとみなしているため、*Cf. MAURICE MERLEAU-PONTY: La Phenomenologie de la Perception, p.109.*彼は結局のところ「主観-客観」図式の大枠を超えることができない仕儀に陥っている。)一例を挙げておけば、両掌を合わせて眼を閉じる場合など、左右の掌はどちらが能知ともどちらが所知ともいえぬ文字通り渾然一体となって「能知的所知=所知的能知」の相で覚知される。同様な自体が、他人と握手する場合などにもみられるし、また掌や指先で机の表面に触れている場合などにも生じうる。掌や指先で対象を知覚しているのか、対象に触れている掌を知覚しているのか、いずれとも云いがたい能知的所知=所知的能知の相で掌が覚知される。」138P

「能知と所知との両義態を呈するのは、また、能知的所知=所知的能知の一体性を呈するのは、肉体の一部だけをではない。盲人にとっての杖は、彼がそれを持ち運んでいるかぎりでは、一つの対象的所知であるが、彼が杖で触知する際にはそれは彼の身体的自我の一部をなす。盲人は、われわれが指の先で物を触知するように、杖の先で触知する。それだけではない。われわれが右手で左の手首を握りしめるとき、しばしば反転が生じて、汗ばんだ右の掌を左の手首で触知することがあると同様に、盲人においては（この点では常人でも同断だが）杖の握りの部分で汗ばんだ掌を感受するという反転した事態が往々にして生ずる。身体的自我の拡大（皮膚的境界を超えての伸長・膨脹）は盲人の杖や医者聴診器といった域にはとどまらない。音楽家にとっての楽器や運転手にとっての自動車は、さしづめ、身体的自我の分枝たりうる。一般に、ボーアやノイマンがいう意味での“観測装置”は、盲人の杖先や医者聴診器などと同様、能知的身体の一部をなすということができよう。われわれは、物に触れている杖先や指先を感受するように、観測装置という能知的所知=所知的能知の一状態を感知する。」138-9P

「拡大・伸長した身体的自我において留意したいのは、知覚が単なる客体の認知でも、また単なる主体の体感でもなく、能知=所知、所知=能知の一状態の感受だという点である。この点については多少とも説明を要するかもしれない。まず指先の刺痛に例をとろう。指先の刺痛という一箇同一の予見を、反省的には「トゲの刺さっている指先の感覚」とみなすことも、「指先に刺さっているトゲの感覚」とみなすこともではきる。両者は意味的所知性においては異なる。しかし、トゲという認知には視覚や記憶にもとづく判断などが協働しているのであって、触知覚としては同一であろう。そこに存在するのは指先の一状態だけである。……だが、抽象的な“指”（従って、トゲその他、外物との截断）はどこから得られたのか？ 特殊具体的なその都度の在り方から、具象的現実を“捨象”する *Idealisierung* (理念化) によってである！ 抽象的“指”は実在しない。実在するのは、トゲの刺さった、針の刺さった、机に触れている、等々、その都度の状態性における指でしかありえない。……」139P……ここでの「意味的所知」ということは、熊野純彦さんの文庫版「解説」では、後には廣松さん自身が「意味的所識」に変えているとの

こと。以下、逐一指摘しません。

「拡大・伸長された身体的自我に定位するとき、こうして、知覚形象はいずれも身体的自我という能知的所知の一状態の覚知であることになる。そこでは、客観なるものと主観なるものが別々にあって前者を後者が認知するというような、即自的な所知と対自的な能知との二元性の構造は見出せない。／この際、附言するまでもなく、われわれは世界なるものと身体的自我なるものとをそっくりそのまま同一視してしまおうというのではない。身体的自我の膨縮ということは、あくまでその都度の機能的聯関性において存立するのであって、あまつさえそこには能知と所知との反省的区別も顕出しうる。……」 141P

[二]

(この項の問題設定)「ここではまだ“自分”と“他人”との関係を主題的に論じうる段取りにはないが、前項では射程外に残してきた“他人の身体”をも勘案しつつ、身体的自我の存在様態を確認しておこう。この作業を通じて、われわれは「身・心」問題の新しい視座を拓きうる筈である。」 141P

「日常的意識においては、人びとは自分と他人とをそもそものはじめから存在的に截断して了解しており“自我”と“他我”との関係をモナド的な二つの実体の関係として表象がちである。この既成観念を公理的大前提にするかぎり、“哲学上”一連の無理難題が生ずることは周知の通りである。……」 141P

「発生論的にみると、新生児においては皮膚的に劃された自我はおそらく存在せず、身体的自我はその都度膨脹したり収縮したりしながら、これまた不定形な母親の身体（乳房や手など）にまだ拡大されているものと付度される。彼は、手足や頭を動かしたり、泣き声を出したりすることによって、拡大された身体肢、つまり乳房や大きな手などを動かす。臍の緒はすでに切れているとはいえ、第三者的にいえば、新生児は母体と融合しており、さながら畸型的なシャム双生児である。」 142P

「このように記すとき早速に反論が予想される。それは認識と存在との混同ではないか？ 新生児は自我にめざめておらず、自己の身体的限界を知らないだけで、存在としては彼は独立の主体である、云々。論者たちは次のことを附言するであろう。母親はなるほど感情移入的に子供と共感するかもしれないが、しかし、それはあくまで母親の意識なのであって、子供の意識ではない、云々。——この種の反論は、自我は皮膚的に劃された自己完結的な存在だという既成観念の言い換え以上のものではない。ところが、われわれはまさしく当のドグマを再検討しようと試みているのであるから、ここで直ちに前言を撤回するには及ばない。……」 142P

「……そこで皮膚的身体に対する外的刺激の直接的な対応性が見出せない場合、幻覚だということにして処理するのが慣わしである。これは、しかし“生体の自然的な知恵”ではあっても、原理的にいえば、便宜的な処理方法にすぎない。“真の感覚”と錯覚や幻覚との区別ということは、機械的な「刺激-受容」という次元ではそもそも規定できないのであって、後にこれらを第二次的に分類する前梯としても、まずは当人の意識実態に



定位せざるをえない。このような次第で、われわれは論者たちの批判を原理的な場面では斥ける。／われわれは、かくして、いわゆる「幻影肢」における感覚（つまり、腕や脚を切断された傷病者が“手”や“足”に感じる感覚）を認めるのと同様な権利において、他人の肉体の場所まで拡大・伸長している身体的自我、このシャム双生児的な「身体図式 body-schema」における能知的所知＝所知的能知を立論する。」 146P

### 〔三〕

(この項の問題設定)「ここにおいて、かの「三分肢図式」における「身体」と「精神」との截断、ならびに、それと直接的に相即するかぎりでの、自我と他我との分節が当面の課題となる。」 147P

「身体と精神との截断的区別は、日常的意識においては、外物と身体との截断や自他の身体との区別ほど明確ではない。現に、幼児が明晰な自我意識をもつようになるのは、数歳の年齢に達してからであると云われる。勿論、①見える・見えない、聞こえる・聞こえないといった意識態勢の存否は、乳幼児といえども覚知しているのであろうし、動いているものと止まっているものとの対象的弁別という域を超えて、②触れているのか・触れられているのか、動いているのか・動かされているのかといった能動と受動の識別もかなり早くからおこなわれているように見受けられる。とすれば、③準皮膚的身体が一定の恒常性をもった知覚的与件として四圍の存在から分節して意識されるようになるのは、そう遅いことではないと思われる。しかしながら、このことと「自我意識の形成」との間には溝渠があり、それが埋まるためには少なくとも幾つかの前梯的条件が必要であるとみられる。」

### 147P

「能知的能動と所知所動との分節は、左右の手の反転などを引合いに出すまでもなく、省察以前の、謂うなれば自然発生的に体験される。杖先で物に触れている際には能知＝所知の臨界面が杖先に感じられ、杖をゆるく握り直せば杖と掌との接触面にそれが移動するが、一般に、重たい石を動かすような場合には皮膚的接触面に緊張感があり能知的能動と所知的所動とが接触面で分節する。ところで、単に手足だけを動かすような場合には、関節部や胴体内部に緊張感があり、視覚的ゲシュタルトとしては、対象的に（そのかぎりでは“外物”と同位的に）分節している手や足が所知所動として覚知されることがある。その際、但し、皮膚的界面で所知所動と接する場合には、通常かなりの抵抗感がそこにあり、“近接的操作”であるのに対して、手足だけを動かす場合には動かそうと“意思”しただけで殆んど抵抗感なしにひとりでの動くし、謂うなれば“遠隔的操作”である。おそらくはこの種の体験が機縁になって、「身体図式」が皮膚的境界の内部にまで縮小され、皮膚的身体の内部にもう一つの準身体的な能知能動が宿っているかのように表象されるようになる。このかぎりではしかし、身体的自我が二重存在的に了解されるにすぎず、遠隔的に操縦する“内核”と遠隔的に操縦される“外郭”との区別であっても、それは直ちに身心の二元化を意味するものではない。」 147-8P

「こうして「所知所動的な能知能動」として身体的自己が二重存在論的に了解されるよう

になると、しかし、“哲学的”省察をまつまでもなく、能知的能動的“内核”は次第に非肉体的な存在として思念されるようになっていく。生体と死体との区別、夢の体験、等々、いわゆる“靈魂的自我”の觀念が形成される経緯をここで跡づける必要はあるまい。われわれとしては、皮膚的境界を超えての身体的自我の収縮ということ、および、身体的自我を肉体的自我と靈魂的自我とに二重化して了解する構えが日常的意識に現存すること、これを射程に収めて批判的省察を展開しうれば足る。」148P

「われわれにとってとりあえず問題になるのは、所知的対象と能知的主体とを存在論的に截断するかぎり、“精神的能知”なるものを肉体的自我＝身体との区別性において措定せざるをえなくなるという事情である。このことの論理構制をみるためにも、哲学者たちが日常的意識に“定位して”謂う「対象意識」と「自己意識」の問題論的構制をあらかじめ確認しておこう。／美人（ママ、以下同じ）に見とれていて、ハッと我にかえったとする。我にかえったからといって、美人の姿には微塵の変化もない。美人の姿＝対象的知覚形象に何ひとつ加わるわけでも、そこから何ひとつ除かれるわけでもない。だが、我にかえる前とあとでは、意識事態に明らかな相違が認められる。反省意識においては、それまで欠けていた“私”の意識、ないしは“私が見ている”という意識が顕現している。このことから、反省的意識にあっては、対象的知覚はもとのままだが、それに“自己意識”が加わる、とみなされる。この自己意識なるものは、「私」というものを対象とする自己意識ではない、謂うところの“自己意識”は、さしあたり、対象的知覚とは相貌が異なる。対象的知覚が場所的に定位されているのに対して、自己意識は場所的な定位をもたない。自己意識は無場所的というよりも、知覚的意識野の全般に浸潤しており、その意味では汎場所的である。（場所的に定位される場合には、それは対象的意識ないしは自己認識であって、もはや主体的な自己意識ではない、とされる。）対象的には無としかいえぬこの無色透明な覚識の顕現、これが反省以前の意識と反省的な対自的意識との差異を劃する。“常識的な”論者においては、この覚識が、見る（一般にはコギト）という能作の意識と相即し、また、自己帰属の意識と相即するものとみなされる。／右に一瞥した“内省的事実”から実体としての自我（「エゴ」のルビ）なるものを措定するとすれば、夙にカントによって批判されたデカルト的な論過 **Paralogismus** を犯す所以となる。それゆえ、哲学者たちは実体的なエゴを云々することはしない。だが、かの即自的・対象的には無としか呼びようもない“自己意識”は、純粹意識としての“私の意識”（純粹自我）ではないのか？ 哲学者たちの多くは、このことを認めようとする。われわれとしては、しかし、この点にひそむ陥穽に要心しなければならない。」149P

「論趣を鮮明にするため、“純粹自我”が想定される論理構制を再確認しておこう。反省的意識なるものを以って、「私が意識している」という意識である、と一たんみなしてしまえば、この反省的意識についての反省意識も、同じ構造をもつものとみなされることになる。「私が意識しているということ」を意識していたのはやはり私であったのだ、ということがさらなる反省によって意識される。こうして、反省が重ねられるごとに、順々に

私が繰り出され、この繰り出された私が同じ私として再認的に同定される。同定するのは誰か？ そこでもう一度反省的対自化がおこなわれ、それは私であったことが“了解”される。この無限退行的な構造において、現在の意識の背後には常に必ずそれを意識しているもう一つの意識が潜んでいるかのように思念される。そして、当の意識する私が“純粹自我”と指称されるわけである。——われわれはこの立言が無限退行の構造になっているということそれ自体を批難するわけにはいかない。「反省的意識とは“私が意識している”という意識である」という“認定”が正しいとすれば、意識の背後にその都度つねにもう一つの能知的意識が非定立的に潜んでいると考えるのがナチュラルであり、それが要請的に実体化されるとしても無理からぬものがある。因みに、靈魂的自我を措定し、先験的自我を実体化するとき、論理のうえでは無限退行も遮断されることになる！——こうして鍵鑰をなすもの、それゆえ、われわれが留目すべき場面は、反省以前の意識と反省的意識との差異、それが果たして「私なるものについての意識」の顕現であるかどうか、つまり、謂うところの“自己意識”の顕現の実態を見定めることである。」150P・・・入れ子型・錯分子的構造や für uns (第三者意識・学的意識) と für es (当事者意識) の弁証法

「・・・・・・・・だが、本質的契機と称して“自己意識”“自己帰属意識”のみを重視し、知覚野の構造的変化を閉却してしまうのは、まさしく論者たちの立場的臆断である。われわれは対質を要するのは、ほかならぬこの、主観-客観図式とも相即するところの、立場的先入見に対してなのである。——反省的意識においては、ゲシュタルト心理学の用語を借りていえば、反省以前の対象的知覚において「地」であったものの一部が、「図」となって顕現する。が、この際、われわれは「地」と「図」という単純な二項的シェーマで済ませるわけにはいかない。「図」は一般に“錯分子的に”重層的な分節相を呈するし、時としては、地と図が明晰に反転することなく、準地的＝準図的とも呼ぶべき相で現前する・・・・・・・・」151P

「・・・・・・・・そして、そこにおける準地的＝準図的な身体的私の現前が私への自己帰属意識を支える。とはいえ、謂うところの“自己意識”は、私についての主題的な意識ではなく、実は知覚的布置の意識にほかならないのであって、このゆえに“自己意識”は場所的に定位されず、謂うなれば汎場所的に浸潤することになる。さらにはまた、身体的私の準図化が進むとき、身体的能作といわゆる努力感の内部知覚に機縁づけられて、能作的自我の意識を伴うことになる。われわれのみるところでは、論者たちが自己意識、自己帰属意識として把え、“純粹自我”を措定する機縁をなすところのものは、右のごときフェノメナルな事態、これの誤認に存する。その際の鍵鑰をなすものが、反省的意識における知覚的分節相の変貌を論者たちが看過し、“累加”されるのがもっぱら「私が意識している」という「私についての意識」であると臆断する初発的な“認定”の過誤であることは、あらために付言するまでもあるまい。／われわれとしてはとりあえず確言できるのは、日常的な“反省的意識”の次元においては、反省的な対象意識といっても、そこにおける“自己意識”の実態は身体に定位された知覚的布置性の意識という埒を出ないということ

である。この場面では「能知たる私が意識している」という対自的な自己意識とは径庭があるのであって、さしあたってはあくまで身体的自我の次元なのである。」 152P

「ところで、まさしくこの身体的自我の埒内において、上述しておいた通り、かの“内核”と“外郭”とへの二重化の表象が生じうる。精神的自我の表象は歴史的には肉体と霊魂との二元的分離に淵源するにしても、従ってそのかぎりでの精神的自我なるものは排却さるべきだとしても、われわれは身体的自我だけで能事足れりとするわけにはいかない。それというのも、能知と所知とを反省的に区別するとき、身体的自己とは別に、精神的能知を措定せざるをえない事情がたしかに存在するからである。」 152P

「身体的自我（の分肢）は一つの所知として対象的に覚知される場合が確かにありうる。トゲの刺さった指先の覚知などが端的な一例である。このような内省的事実を記述的に定式化しようと図り、指先の触覚的狀態を以って身体的自我の自己知覚的な能知＝所知として一応は了解しつつも、能知と所知とを反省的に区別して、指先という末梢器官（の狀態）を所知の側に属せしめる手続をわれわれは採る。たが、この手続を一たんにとすれば、中枢器官を含めた全触覚体系の狀態の自己知覚的な能知＝所知についても同じ手続が採らるべきことになり、中枢器官もまた所知の側に位せしめねばならないことになる。視聴覚その他の中枢に関しても同断である。従って、身体的自我という能知的所知＝所知的能知の収縮にともなって、生理・物理的な身体（いわゆる精神物理的主体）はことごとく所知の側に移行する。とすれば、この身体的自己の總体を所知とする「能知」は何であるか？ 内省的その他、諸々の發生論的な経緯を措いて当面の文脈でいえば、右の事情から、身体とは端的に区別されるところの“精神的能知”が立てられることになる。／このように措定される“精神的能知”は、能知的所知＝所知的能知という自己知覚的な全一体を反省的に二項化した手続の所産であって、存在的には所知の契機から自存的に存在するものではない。われわれは後に、意識野の全体がそれに帰属する（帰属的に現前する）ところの能知的意識主体なる觀念をも措定し、これについても検討する予定であるが、ここでとりあえず臆言しておけば、能知と所知とは存在的に截断されうべきものではない。しかるに、人びとは、能知と所知との反省的区別と存在的截断とを二重写しにし、この論過（「パラロギスムス」のルビ）から、精神的能知（純粹意識）なるものを自存化させてしまう。」 153P

「身体的自己と精神的自我とのかの三分肢図式における存在的截断は、歴史的経緯は措いて論理構制に留目していえば、右のパラロギスムスにもとづくものといえよう。われわれは論理構制を対自的にとらえかえすことにおいて、当の存在的截断を斥ける。」 153-4P

「日常的意識においては、しかし、人びとは精神的＝霊魂的な知情意の統合的な主体を表象し、この能知能動が自在に“遠隔操縦”できる外延、それが身体的＝肉体的な自己である即自的に思念している。或る種の对象的与件（つまり、第三者が他人とか動物とか呼ぶところのもの）は、それが予期通りに動く場合には、即自的な意識にとつてはそれはまさしく“遠隔的操縦”の外延になっているのであって、身体的自我がそこまで伸長して“シ

ヤム双生児”的な分肢を形成し易い。ところが、予期に齟齬を生じたような際には、身体的自我が収縮してそれが所知的対象として分節する。」154P

「ここでもし、一定の体験的裏付けをまって、かの“遠隔的に操縦”される身体的自己とそれを操縦する能知的能動との二重的存在の意識が既成のものとなり、他者をもそのような存在として了解する事態が生じたとすればその段階では、第三者的に記述する立場から、“他人”が“能知能動的主体”として覚知されるに到っている、と呼ぶことが一応許されるであろう。／この要件が充当されるためには、しかし、発生論的にも構造論的にも、ヘーゲル・サルトル的な表現を藉りていえば「対他-対自」の存在論的關係が前提になる。この前提的要件をみるためにも、われわれとしては、いまや、協働的实践と対他性の次元を主題化しなければならない。」154-5P

## 第二節 役柄的主体と対他性の次元

(この節の課題)「身体との区別における“精神的自我”が自覚的に形成されるのは「対他-対自」の存在関係においてであり、精神的能知の現存在そのものからして実是对他的存在関係にまつものである。けだし、“自己意識”ですら、単なる観照的な知覚の場面で成立するものではなく、他者との実践的な関わり合い *sich verhalten* の場面ではじめて成立するものであって、精神的能知の現実態は対他的存在関係における間主体的な形成態なのである。本節では、対他的対自＝対自的対他の次元に定位して、存在論的基礎構造を一瞥しておこう。」156P

### 【一】

(この項の課題)「人間存在の対他性について主題的な考察を試みた先蹤として、誰は措いてもまずサルトルに指を屈せねばなるまい。彼の主張は拳々服膺しうるには程遠いが、しかし、われわれは、彼の所説を行論の手掛りとして、好便に採用することができる。読者の多くが既に気付いておられることと考えるが、われわれは前項においてもサルトルの議論との接点を可及的に保持すべく努めてきた。ここでは彼の『存在と無』第三部「対他存在」論の積極的な立言について、中枢的な思想を一瞥しつつ、後論への伏線を敷説するところから始めよう。」157P・・・サルトルとの対質

「サルトルは、周知のように、対象についての定立的意識は、つねに同時に、自己についての非定立的な意識であることを説く。この反省以前の意識を反省することによって、自己についての定立的な意識が現出するとはいえ、非反省的な意識においては「私」*moi*は与えられない。以上の議論は、しかし、対自を単独に考察する場合のことであって、現実には、「非反省的な意識に『私』がつきまとう」場合が見出される。例えば「羞恥」や「自負」をとってみよう。それは「他者の前での自己についての *de soi devant autrui*」定立的意識である。「非反省的な意識は世界についての意識であり、従って、『私』は非反省的な意識にとっては世界の諸対象の次元にしか存在しない。しかるに、『私』の現前化という、反省的な意識にのみ帰せられていたこの役割が、いまここでは非反省的な意識に属する」。ただし、「反省的な意識が『私』を直接的に対象にするのに対して、この場合、

私は他者にとっての対象という相でしか私にとって存在しない。しかも、この場合、謂うところの他者は対象ではない」。これが対他的存在のありかたであるが、われわれとしては、その実相を、構造的諸契機と構造的聯関に即して、もう少し立入ってみておかねばなるまい。「仮に、私が、嫉妬にかられて、あるいは好奇心から、……鍵穴を覗いている場面を想像してみよう。私はただひとりであり、私（について）の非定立的な意識の次元にある。……ところが、突然、廊下で足音のするのが聞こえた。誰か人が私にまなざしをむけている。……私は突然、私の存在において襲われる。私の構造に本質的な変様が現われる」。……足音がしたと思ったのは気のせいで、実際は誰もいなかったとしてもかまわない。たとえそうであったとしても、私はもはや我を忘れて鍵穴を覗くことはできない。私は自分を意識せざるをえない。この構造的変化にはどのような契機があらわれているか？——「他者-によって-見られて-いる」 *être-vu-par-autrui* 「まなざしをむけられている」という意識、ここにあらわれる「私」は、自己内反省に際しての自己とは異って、「他者にとっての対象であるかぎりでの私」である。「私は、他人が意識しているこの私、しかも、他者が私から奪って他有化〔疎外〕した一つの世界のうちにおいて、私がそれであるところの『この私』である。なぜなら、他者のまなざしは、私の存在ばかりでなく、これと相関的に、壁、扉、鍵穴なども抱擁するからである」。それは、対自としての私ではなく、即自となった私、「私が私であるところのもの」である。それは対自としての自由な超越を奪われて、「超越される超越」となっており、私の「可能性」は単なる「蓋然性」に転落してしまっている。他者のまなざしは、私に空間性を与え、また同時性を与える。だが、私はもちろん即自存在になりきってしまうわけではない。「まなざしの現われは、私によって、一つの脱自的な存在関係の出現としてとらえられるのであって、その一方の項は『対自』としてのかぎりにおける『私』であり、他方の項は、やはり『私』でありながら、私の範囲のそとに、私の認識のそとに存在する」というありかたをしている。」 157-8P

「……「被視存在」はレアールな知覚的フェノメノンである。これに対して「役柄存在」は、自己のあるべき在り方であって、レアールには不在というより未在である。役柄存在という“表象”された在り方は被視存在としての自己がそれあるべき在り方であり、それは「被視存在」ではないという否定性（といってもさしあたっては区別性）において“ある”。しかも「役柄存在」としての在り方は、例えば見張番としてその場にふさわしい在り方、といった規定性において限定されており、全くの“自由”的“可能態”というわけではないが、具体的な在り方は一義的に決定されているわけではない。／とりあえず以上の点を踏まえて述べておけば、人は「被視存在」としての自己を非定立的に意識することにおいて「役柄存在」になる。」 163-4P・・・「役柄」概念は廣松さんの中で後には「役割」概念になっているのでは？

「「自負」や「羞恥」は「他者の前での自己について *de soi devant autrui* の意識」ではないのか？ われわれは次のように答える。「被視存在」という契機にかかわるかぎりでは、たしかに御説の通りである。しかし、そこには「役柄存在」への“脱自的”な“超越”の

契機が介在しているのであって、自負や羞恥の本質は、決して「他者に見られている私の身体」の意識にあるわけではない。……しかしながら、この際、たとえば大臣らしい尊大な態度といった「役柄存在」は、打消しがたく誤解されてしまっている私の在り方（誤解している友人にとっては私が現にそれである在り方）といったサルトルの「対他存在」とは異って、大臣が主体的にそれであるべく“投企”的に“脱自的に参入”する“未在”の在り方であるということ、サルトルの理説ではこの肝心の点が看過されている点をわれわれは指摘したいのである。それはまさしく、サルトルが「被視存在」と「役柄存在」という二肢構造を看過している当の事実に由来するわけである。……羞恥の場合をみてみよう。裸体をまなざされることは或る種の文化圏では羞恥を機縁づけない。裸体を人眼にさらしてはならないという「役柄存在」（この言い方は、先の“覗き見”の場合と同様、日常的な表現としては奇異であっても、事柄としては立言できる筈である）との反照においてはじめて、裸体が羞恥をさそうのである。従って、被視存在としての身体的自己の即自的な在り方に論拠をおくサルトルの所論は肯んじがたい。……視角をかえていえば、あるべからざりし役柄存在を遂行してしまったということ、この役柄遂行をめぐる事実性の取消不能に懸っており、しかもそれが現在のな嘲笑・批難に不断にさらされるという事情と関係しているように思われる。とすれば、羞恥は、原基的には、役柄遂行の失敗、つまり、被視存在としての自己から役柄存在としての自己への“脱自的変身”の失敗、人眼の前でかかる失敗を演じた自己についての意識である、といわねばならぬ。」 165-6P

「われわれは以上、サルトルが彼の即自・対自二元論の図式に定位して一つの即自存在として規定する「対他存在」が実態に合わないことを指摘し、対他的自己は「役柄存在」と「被視存在」との二肢的構造に留目して把握さるべきことを主張してきたのであるが、われわれ自身の論点を敷衍するためにも、いまやこれら両契機と他者との構造的聯関の討究にすすまねばならない。」 166P

## 〔二〕

（この項の問題設定）「前項では「他者-によって-見られて-いる」 être-vu-par-autrui 「人が私をまなざしている」 on me regarde というサルトルの議論と接点を保つべく、他者をば「人眼」という非人称的な次元にとどめておいたが、われわれとしては非認証的な他者の成立構造を定礎するためにも、まずは具体的他者との関わり、しかも具象的な役柄演技 role-playing ,role-taking の場面に定位することにしよう。」 166-7P

「「役柄存在」としての自己は、私が自発的に投企したものではなく、他者にとって期待にある私の対他的な在り方であるかぎり、他者に属する。それは私の当為的な在り方として他者によって予期されている（と私が思う）私の在り方である。この意味において、準反省的に意識に現出した「役柄存在」としての自己は、反省的にとらえかえせば、他者に帰属する（ものとして私に帰属する）私の在り方である。だが。握手という役柄遂行のあるべき在り方、この「他者-によって-呼びかけられて-いる」在り方は、反省以前の、

端的に意識野に現われるのであって、それは必ずしも、当事他者たる相手に初めから帰属されるわけではない。それは恰度、人眼を感じた際の見張番の役柄存在が、初めから特定の他人ないし「ヒト」に帰属されるわけではないのと同断である。尤も、役柄存在は、第一次的反省において他者に「所期的に帰属」するものと了解され、さらなる反省において、この他者への「所期的帰属」が私に「現前的に帰属」することが意識される。とはいえ、サルトルの対他存在が本源的に他者に「現前的に帰属」するのに対して、われわれの謂う「役柄的」「被視的」な自己は、原初的には非人称帰属的ないし前人称帰属的であって、反省的意識においてはじめて、それが誰かに帰属化されるのである。この意味では、「役柄存在」ならびに「被視存在」の対他性ということはフェノメナルに直接的な規定性ではない。……」167-8P

「この“反射的”役柄遂行の場合であっても、サルトルとの対質を念頭において、他者のまなざしは私を石化（凝固）させてしまうのではなく、被視存在としての私を役柄存在としての私へと“変身”せしめるということ、この点は銘記されねばならない。だがいずれにせよ、この反射的な“変身”は対自的に「脱自的」に投企された超越ではない。」168P

「われわれは、いまや、役柄遂行が自覚的におこなわれる場合のフェノメナルな構造を記述的に分析しうる段取りである。そこには二段階の過程が認められる。「役柄存在」としての自己の在り方は、他者に所期的帰属するもの（私でないものに帰属するもの）、つまり私に帰属するものではないものとして、しかも、それは「被視存在」としての私とは異なるもの、つまり、この私ではないものとして、要言すれば二面的な否定性（さしあたり区別性）において反省的に意識される。この第一段階のかぎりでは、しかし、認識された役柄存在、ないし、役柄存在の認識であっても、それ以上のものではない。ここで、さらに反省を重ねて、当の事態とその契機たる対他的役柄存在を自己に帰属せしめたとしても、やはりそれは認識の埒を超えない。当の反省的に了解された「役柄」を私が引き請けるかどうか、これは私の決意的可能性に委ねられている。／自覚的な役柄遂行が、いわゆる“意志”行為として撰取される場合には、次のごときゲシュタルト的変換が第二段階として顕現する。そこでは、「役柄存在」「被視存在」としての自己、「当事他者」、これら諸契機とその動態的聯関構造が有機的相対性において変様するのであるが、叙述の便宜上、個々の契機に即しながら指摘していこう。／「役柄存在」として了解 *ver-stehen* された自己の在り方は、意味的所知としては明晰であっても与件的にレアルな在り方としては必ずしも判明（「ディステインクト」のルビ）ではなく、この *indetermined*（不確定）な可能的存在は撰取的に整型化（日常的表現では“拒絶”と呼ばれる場合をも含む）されねばならない。ところで、当の可能的在り方を撰取的に整型化して表象 *vor-stellen* するとき、それはもはや当初に了解された「他者に帰属する役柄存在」ではなく、直接、私に現前的に帰属する。この意味において、撰取的に整型（まさに計・画）された私のイデアールな當為的在り方は、私の表象 *Vor-stellung* = *pro-jection* である。それは、しかも、「被視存在」としての自己を捲き添えにしつつ、レアルに現出さるべき *her-zu-stellen* ものとし



て、そこに立てられて **vor her-stellen** いる。ここにおいて、はじめは対他的な私の存在として他者に帰属していた役柄存在としての自己が、いまや、私によって対自的に整形化され、私がそれであるべく私によって投企 **ent-werfen** される私の在り方として、視角をかえて言い換えれば、被視的自己がそれへと脱自的に超越すべき在り方として **auf-geben** されるに到っており、同じく「役柄存在」といってもいまでは対他対自＝対自対他として現存在する。」169P

「被視存在」としての自己は・・・・・・・・」169-170P

「当事他者」は、・・・・・・・・」170P

「役柄存在としての自己を対自的に投企する場面において、私はまさしくかかる「主体としての他者」に「出会う」のである。「出会い」は、まさに主体としての他者との、対自対他＝対他対自としての私の脱自的な対峙である。私の意識においては（たとえそれが思い込みにすぎないとしても）、それは主体と主体との相互主体的な「呼応」である。対自対他＝対他対自としての自己は、こうして共軛的な役柄遂行を目指す脱自的な投企において、存在論以前の・認識論以前の投企的自由の主体として了解される他者に出会う。／対他対自・対自対他な私の投企は、他者の即自性のゆえでなく、私の思念するところでは、まさしく彼の応答の自由のゆえに、それが私の投企を超越するゆえに挫折しうる。しかし、挫折は直ちに新たな投企を動機づける。それというのも、私の先の投企を挫折におわらせた他者の応答は、その存在そのものにおいて新しい「呼掛」だからである。こうして、私の投企は、その都度すでに、他者との共軛的な役柄存在を志向するという構造を免れない。そして、この共軛的な役柄遂行において、「被視的-役柄的」な私は、対他対自＝対自対他として、対他対自・対自対他に現存在する。」171-2P

[三]

(この項の問題設定)「前項にいう「共軛的な役割遂行」は、狭義の協同的営為だけでなく、“期待された無為”や“敵対的格闘”のごときも包摂しうる——従って、それはハイデッガーの謂う「無関心的態度」やサルトルの謂う「相剋」をも特殊なケースとして含みうる——のだが、この広義の「共軛的役柄」の間主体的遂行「協働」**Zusammenwirken** と呼ぶことにしよう。役柄行動は、描く柄が本源的に共軛的であるかぎり、必然的に「協働」である。」172P・・・*廣松役割（役柄）理論の展開*

「対他対自＝対自対他としての役柄存在は主体と主体との出会いにおける間主体的[相互主体的＝共同主体的]な協働的存在であり、人間存在はこの在り方において「共同現存在」**Mit-dasein** であると言うことができよう。」172P

「ところで、ここで追認するまでもなく、われわれの立論には重大な先決問題が残されている。それは、他者の主体性ということは私の単なる思い込み **hineindenken** にすぎないのではないかと、という疑義である。・・・・・・・・しかしながら、サルトルの「主観-他者」の“存在証明”の企図は、それが近代哲学の地平内ではいかに最高の水準を誇りえようとも、所詮は「対自-即自」「主観-客観」の二元的截断の構図を大前提にしており、蓋し

われわれの採りうるところではない。われわれとしては問題構制（「プロブレマティク」のルビ）そのものを変換しなければならない。／この課題に応えるためにも、われわれはもう少し立ち入って「協働」の存在構造を確認しておかねばならない。協働には、愛や格闘など直接的な肉体的交渉の次元、労働など間接的手段を媒介とする対象的活動の次元、会話や観念的扮技の次元、等々、次元的な区別があり、それに応じてまた、当事他者も具体的な特定諸個人、不特定の人々、ひいては非人称的な他者にまで亘りうるが、ここでは協働における基礎的事実を瞥見しうれば足る。／協働が協働として存立しうるためには、当事他者の役柄遂行を単に期待するだけでなく、他者の投企する役柄存在を観念的に扮技しなければならない。他者が対自的に整型化する役柄存在を観念的に扮技しつつ、自らも謂うならば脱自的にそれに参入する場合、協働が円滑に進捗する。……私の役柄存在が対他的対自＝対自的対他でありうる所以のものは、まさしくこの「呼掛けられる＝呼掛ける」者としての当事他者の現前である。」173-4P

「われわれは協働における対他存在の在り方から「主観＝他者」の存在を権利づけようと企てているのではない。さしあたっては、“心理的次元”での“他我意識”の存在構造を、いわゆる類推説や感情移入説や他我知覚説が看過してしまっている問題場面で対自化しておきたかっただけである。“心理的次元”と“存在論的”な次元とを架橋するためにも、若干の論点を追補しておこう。／協働的な役柄遂行が破綻なく進捗していくとき、他者に対する期待も自己に関する決意的整型も、“惰性化”していくのが通例であって。「被視的・役柄的」存在としての他者と「役柄的・被視的」存在としての自己との双極的な対他的対自・対自的対他の構造的聯関態がその際には“シャム双生児”的な“協存体”になる。そこでは、オーケストラに即して上述したように、自他の身体的分節が準地的＝準図的になり、身体的自我の拡大が現出する。／対自的な協働においては、共同的に投企された役柄遂行という間主体的な実践的関わり合いを通じて、当事者たちは“一心同体”になっていく。これを可能ならしめる協働の機制は、真に対自的でない“協働”の場面ですら、擬似的な“協存体”を成立せしめうる。……このような即自的な協働体における協働存在の物象化ですら間主体的な同調性を存立条件にしていること、このゆえにこそ、マルクスが一般論として指摘している通り、「労働者は他人との計画的な協働においては、彼の個体的な境界を超出して彼の類的能力（「ガットングスフェルメーゲン」のルビ）を発現せしめ」うるのだということである（Ib.S.349）。」175-6P

「協存体の存立は分掌された役柄遂行の円滑な進行を成立条件としており、即自対自的な協存体は、協働者たちのあいだでの、対象的シチュエーションに関する認識の共同的一致ならびに他者の役柄遂行についての所期的予科の間主体的一致を要求する。協存体が現に存立するということは、それゆえ、状況認識ならびに協働者の投企に関する了解が共同主観的な同調性 **conformity** をもつに至っているという事態と相即する。／この間主体的な同調性の成立過程について発生論的に論考する作業は割愛するが、それが他者の立場の観念的扮技（一般には言語的交通をも契機とするいわゆる相互理解）という一種の協働にまつ

ものであることは絮言を要せぬであろう。ところで、他者の立場を観念的に扮技すること、つまり、通俗的にいって、他者を理解することは、多かれ少なかれ自分の在り方を影響されることであって、能知的所知＝所知的能知、能動的所動＝所動的能動としての自己の在り方に一定の変容がもたらされる。その結果、少なくとも「経験的主観」の次元に即するかぎり、日常実践における協働の過程を通じて、“高等な意識態勢”はおろか、知覚的分節の仕方といった“低次の意識態勢”にいたるまで、“意識主観”“精神的能知”が同型化されるに至っている。このことは“日常的省察”の次元では異論なく認められよう。」

176P

### 第三節 先験的主観と共存性の次元

(この節の問題設定)「世界像の共同主観的形成、ならびにまた、それに照応する認識主観の共同主観性を認識論的・存在論的に基礎づけるためには、近代哲学流の基本的な“前提的了解”の一つたる「意識の各私的人称性」の大命題そのものを止揚しなければならない。しかるにまた「意識とは本源的に当人に内属する人称的な意識である」というこの大命題は、かの「物-心」の二元的分離と相即的に、「意識作用（精神的能知）の直接的な与件は意識内容（知覚心像、記憶心像、観念的表象、等）に限られる」という了解——換言すれば「私の意識にとって外的な存在は高々のところ意識内容を介して間接的にしか識ることができない」という了解——を伴っている。われわれとしては、それゆえ、第一節で問題にして「世界の三分肢図式」すなわち、「外物-身体-精神」の存在的截断の再検討から更に一步進めて、「外的存在-意識内容-意識作用」という三項図式の抜本的な再検討を射程に収める必要がある。／ここでは、しかし、当該「三項図式」そのものを検討する作業は必要最小限にとどめ、認識論的主観の共同主観性、ひいては、世界像の共同主観性の基礎づけに焦点を合わせることにしたい。」 177P

[一]

(この項の問題設定)「問題点の確認を兼ねてまずは「他我」認識をめぐる“難問”を分析しておき、そのうえで認識論的主観の問題構制に議論を進めることにしよう。」 117P

「……………論者たちは「意識」とか「自我」とかいうものを「皮膚の身体」に閉じ込めてしまう件の構図から出発している。——つまり、そこでは、かつて“靈魂”なる実体が想定され、「意識」がこの実体の属性だとみなされていた折りの構図が踏襲されているわけであって——、「外物-身体-精神」を存在的に截断するかの三分肢構図を止揚しないかぎり、他我の“存在証明”はおろか、“他我認識”の問題さえ悖理に陥ってしまう次第なのである。」 179P

「……………対象的知覚のみならずフェノメノン是一般に、単なる「直接的与件」 als solches としてではなく、その都度すでに、単なる感性的与件以上の或るもの etwas Mehr それ以外の或るもの etwas Anderes として、意味的所知性において現われる。その際「直接的与件」と「意味的所知」とは実体的に別々の二つのものとして存在するわけではなく、あくまで構造的二契機であり、意味的所知性において覚知されたフェノメノンが、更なる

意味的把握に対して直接的与件として位するといった機能的聯関性において存在するのであるが、「意味的所知」をあえて截断してその存在性格を討究するときにはいわゆるイデアールな存在性格を呈する。われわれは、このイデアールな「意味的所知」の能知的相関者として“精神的能知”を措定する次第なのである。——このことを念頭において、いわゆる「反省的自己意識」に留目しよう。／自己意識には——かの身体を輻輳点にする知覚的パースペクティブの意識をはじめ、能知的能動としての身体的自我の意識、更には、役柄的-被視的な対他的自己の意識、役柄的-被視的な対自的自己の意識、ひいては、対他的対自＝対自的対他としての協存体の相で覚識される“我々”としての自己の意識、等々——幾つかの次元が区別されうるが、ともあれ、これらの“自己意識”を「直接的与件」として、それを意味的所知性において反省的に対自化する意識態勢が現に存在しうる。その際の能知を反省的な精神的能知と呼ぶことにしたいのであるが、この“反省的能知”が更なる反省において、あらためて所知として現われうことは附言するまでもあるまい。こうして、能知なるものをその都度の被反省的意識に対する相関者として措定するとき、論理のうえでは無限退行を遮断できない。しかし、その都度の意識事態としては、当の反省意識は、反射的対自化の度ごとに、フェノメナルに現在の **gegenwärtig** である。／この反省的能知の終局が果たして人称的な私と呼ばれうるか、これは検討を要する基本的な問題の一つである。さしあたってはしかし、通念に妥協して、それを<私>ということにしておこう。この<私>に定位するとき、身体的自我の膨縮、他者と私との出会いや協働、これらのドラマが演じられる舞台ともいべき“意識野”この意識野の主体は<私>だということになる。換言すれば、意識野＝フェノメナルな空間に現われる一切のことどもは<私>の意識内実だということになる。ところで、この意識野には、いわゆる外物も、自他の身体も、そして所知たるかぎりでの私の精神も、斉しく登場する。それゆえ、“意識野”の主体たる<私>と、そこに登場する私とは、少なくとも一応は区別されなければならない。われわれは、先験的主観主義を積極的に採る者ではないが、この区別を表現するために、“意識野”に一つのフェノメノンとして登場する私を「経験的自我」と呼び、意識野の全体がそれに対してあるところの<私>を「先験的自我」と呼ぶことにしよう。／このようにして「先験的自我」を人称的な<私>として措定するとき、<私>の意識野には、当然、経験的他我也登場する。このかぎりでは<私>は他我を認識する。とはいえ、その他我（経験的他我）は<私>の意識内実たるにすぎず、「先験的他我」が存在するとしても、<私>にとって直接的に現前するのは<私>の意識野だけだ、ということになる。／先には、他我意識をめぐるアポリアがあたかも経験的自我の次元で生ずるかのよう論じたのであったが、実をいえば、他我認識のアポリアなるものは先験的自我（他我）の次元で存立するものである。／われわれは、いまや、こうして自覺的にとらえかえした問題構制に即して論点を提示しつつ、前節から持越した案件の解消を図っていくことができる。」180-2P

## [二]

(この項の問題設定)「われわれは前節において、対自的対他＝対他的対自の「出会い」と

いっても、それは「私の思い込み」にすぎないのではないかという先決問題に逢着したのであった。この際いうところの「私」が、単なる経験的自我でなく「先験的自我」に属するということは、前項で把え返した通りである。／われわれは、意識野＝フェノメナルな空間内に表われる一切の事象を以って<私>の主観的な意識内容にすぎないと見做す立場、この先験的観念論の立場を単に否認するのではなく、それが実態をどこでどう見誤っているかを指摘することによって、「私の思い込みにすぎない」という議論が無効であるということを示す。」 182-3P

(友人が縄を蛇と見誤ったことをめぐる論攷から)「このような次第で、私と友人とは次々に謂うなれば“入れ子型”の包摂を重畳せしめつつ、包み・包まれるとでもいうべき仕方で、所知内容を帰属せしめ合う。この際、友人の錯覚に気付いた私と、そのことを友人が気付いているということに気付いている私、これらの二つの私が同じかどうかは、暫く未決にしておくが、如上の事態がともあれ<私>の意識野内で生じる。／右の事態をもう少し分析してみよう。眼の前のフェノメナルな与件は、私には縄として、友人には蛇として覚知される。この場面では、感性的与件の知覚的射映が私と友人とで相違するという域をこえて、与件がそれとして覚知される「意味的所知」も相違する。ところが、私が友人の錯覚を理解する場合、すなわち、私が友人の見地を観念的に扮技する場面では、知覚的射映は依然として相違するとしても、与件を単なるそれ以上の或るものとして覚知する「意味的所知」は兩人において全く同一の“蛇”であるものと私念される。さらなる反省の場面では、もとより、当の私念が崩れる場合もありうるが、さしあたっては、意味的所知の同一性というこの私念こそが友人の意識事態を理解しているという私の確信を支える。……ここで、議論を一步進めて、友人の対私的な現前様相に留目しよう。友人は、縄その他と同位的に現われるのではなく、与件の“蛇”としての覚知が帰属する者として、単なる対象的与件以上の或る者として現前する。彼がギョツとして立ち停ったという事態、この感性的与件を、私は「彼は現前の与件を蛇として覚知している」という意味的所知において覚識する。つまり、私は友人の視線や動作などの身体的表出、この被視的存在を単なるそれ以上の或るもの、彼が与件をしかじかの意味的所知において覚識しているという帰属存在として、覚知するのである。」 183-4P

「こうして、他者の意識事態を察知するとは、他者にとって現前する直接的与件の射映をそのままに類推的に表象することではなく、直接的射映のパースペクティブ上の差異を即自的に知りつつ、与件がそれとして覚識される意味的所知を他者への帰属性において私念する事態の謂いであるが、この対他的帰属性という所知に対する能知はいかなる「私」であるか？ これを確定する手順として、われわれは、ここで先の例にもどり、「友人が私が彼の錯覚を察知しているということに気付いている」という“入れ子型”の事態を検討しておこう。」 185P

「われわれは、以上の行論においては、私と友人とをそれぞれ自己完結的な二つの存在であるかのように扱い、そのかぎりでは、“私が彼の錯覚に気付いている” “そのことに彼が気

付いている”という事態を、その都度、一者が他者を包むかごとき、一種の空間的包摂の表象に訴えて記述してきた。われわれ本来の見地からすれば、この処理方式は必ずしも妥当ではない。……」186P

「さて、「友人が縄を蛇として錯視している」「彼は私が彼の錯覚を察知したことに気付いている」という二様の意識事態において、反省的にとらえかえせば、能知的主体はいずれも私である。とはいえ、再確認するまでもなく、私としての私にとっては縄はあくまで縄であり、友人にとってはそれは端的に蛇なのであるから、蛇としての錯視ということは、私が友人の立場を観念的に扮技しつつしかも自己にとどまっている *bei sich sein* かぎりですなわち“彼としての私”にとってのみ覚識される事態である。また「彼は察知されたことに気付いている」という場合にも、謂うところの彼は、反省的には同じく“彼としての私”ないしは“私としての彼”であって、単なる私ではない。要言すれば、いま問題の能知たる私は、あくまでこの具体的な機能的関係場面における、彼との共軛性においてのみ現存在する。この意味において、当の私は、自存的な実体的能知ではなく、しかも単なる私以上の私、彼とアイデンティフィケート (*identify* 同一視)されるかぎりでの私である。」186P

「ところで、私は、友人が縄を蛇だと錯視したというのは実は勘違いだったという具合に、自己の思い違いを反省的に対自化する。その機縁もまた彼の表出によって与えられる。こうして、構図的には前記の構造が存続するとはいえ、謂うところの能知的私とその所知的事態の内実は変様していく。その結果として、決して絶対的な安定を保つわけではないが、与えられたシチュエーションにおける身体外的な直接的与件に関する意味的所知、ならびにまた、相手の身体的表出という与件の意味的所知性の覚知について、もはや錯認の対自化が生じない態勢が形成されるようになる。すなわち、日常的意識においては、当の相手とは円滑に意思疎通・相互理解がおこなわれていると私念されるごとき状態にまで“彼としての私”ないし“私としての彼”の自己形成が進捗する。」187P

「われわれが問題にしたいのは、もとより、右の“経験的事実”そのことではなく、そこにおいて即自的に形成されている認識主観の存立実態である。／当事他者たちの見地を観念的に扮技する共軛的な協同を通じて形成されていく能知的私、対他的対自的な共同現存在において反省的に対自化される私は、日常的意識においてすでに、皮膚的に囲い込まれた特個的な単なる“この私”以上の或る者としてイデアリジーレンされる。それは、一般には言語的交通の場面において、不特定の他者たちとのアイデンティフィケーションを閲歴してきた能知として、その都度特定の誰かの立場を扮技的に執りつつも、反省的にはその特個性を超出する或る者として、非人称的に表象される。可能的には誰でもありつつ、しかし実体的には誰もいないこの反省的能知は「日々刻々遂行されている抽象化」(マルクス)の結果として、レアールな人格性の覚識をもたぬかぎりでは、非人称的・前人称的な「ヒト」*man, on* という言葉でしか指称しがたい相で対自化されうる。この相での反省的能知は、かの“彼としての私”“私としての彼”という在り方の非人称化された位相で

あることに鑑みれば“ヒトとしての私”“私としてのヒト”と呼ぶこともできよう。勿論、当の能知が反省的に「私」であるかぎり、私がヒトとしての在り方をしているからといって、身体的自我のパースペクティブな特異性を全く免れてしまうわけではない。しかし、日常的既成性においては、私は「ヒト」が見るように見、「ヒト」が思うように思う。(前節で述べた通り、「役柄存在」としての対他的自己が開示されうるのも、一般には、まずは「ヒト」としての誰かへの非人称的帰属の相においてである)。現に日常的事実としては、友人の錯覚に気付く私も、特個的な私(特個的な彼としての私、ないし、特個的な私としての彼)ではなく、“ヒトとしての私=彼”とでもいうべき相で現存在するのが常態であろう。私は他者の立場を扮技する場面ですら、日常的な既成性においては、「ヒト」が感じるように感じ、「ヒト」が思うように思い、「ヒト」が為すように為すのである。」

188P

「ところで、「ヒト」が感じるように感じ、「ヒト」が思うように思うということは、直接的与件の意味的所知性の覚識において、共同主観的同型性が成立しているということの謂いにほかならない。また「ヒト」が為すように為すということは、自己の役柄的存在の撰取と役柄遂行において、間主体的同型性が成立していることの謂いである。この共同主観的=共同主体的(「インターズブエクティブ」のルビ)に同型的な(「イゾモルフ」のルビ)「ヒト」、これが認識論的に理念かされていわゆる「認識論的主観」として措定されたり。存在論的に貶価されて「人間の非本来的な類落した在り方」とみなされたりするわけであるが、われわれはそれの実態を見誤らぬよう気を付けなければならない。」189P

「共同主観的に同型的な「ヒト」なる者は、それ自身で男性でも女性でもなく、老人でも少年でもない。だが、老若男女を問わず、諸個人が「ヒト」たりうる。さりとて、それは人間という対象的存在を類として一括する概念ではない。ここにおいて、「ヒト」は特異な存在性格を呈する。老若男女特定の誰でもないにもかかわらず、誰もがそれでありうるような或る者であり、もしそれを自存的に実体化して考えるならば、まさしく一種の形而上学的な存在とみなされざるをえない。(ここでは、各人に宿る純粹靈魂とでもいった同型的な実体としてそれを想定する理説の批判には立入るには及ぶまい)。実態においては、しかし、もちろんそのような「ヒト」が自存的に実在するわけではない。「意味的所知」は、一般論として、直接的与件から自存化させて、それ自身の存在性格を問うていくとき、純粹数学上の“存在”などと同様な、イデアール・イデアールな存在性格を呈するが、「ヒト」もその範に漏れない。たがしかし、誰かしらレアールな能知能動的な主体が「ヒト」としてあるという反省的措定においてのみ、この意味で、レアールな能知において“肉化”した *univasalia in rebus*(普遍的な判じ絵)の相においてのみ「ヒト」は存立性を有する。このかぎりでは「ヒト」は単なる空無 *nichts* ではなく、レアールな能知がそれとして *gelten*(妥当)する。(この間の事情について詳しくは第I部第一章第二節を参照されたい。)」189P

「積極的に規定しかえせば、謂うところの「ヒト」すなわち共同主観的に同型化された相

での能知は、諸個人が他者の立場を“誰かとしての私”として扮技しつつ、直接的与件をそれとして覚知する意味の所知的共同主観的合致の私念を介して、自己変樣的に形成した過程的媒介の所産である。この「成果のうちへと消失する過程」(ヘーゲル)に即していえば、能知の共同主観的同型性というのは、直接的与件を *etwas Anderes* , *etwas Mehr* として対自的対他的に把捉する「意味的所知」の共同主観的合致の相関者であり、この機能的・函数的聯関に即していえば、能知の共同主観的同型性とは、その都度のレアールな能知がレアールな所与をそれとして覚知する「意味的所知」の同型性に照応する。／このゆえに、認識主観の認識論的同型性 *isomorphism* ということは、認識能力機構のアプリオリな同型性とやりに直接的に照応するものではなく、協働現存在を通じてアポステリオリに形成された共軛的な在り方の一位相にほかならない。この事実を徴するとき、能知的主体の同型化された既成性を「ヒト」と呼び、それを支える共同現存在をヘーゲルに倣って「我々としての我、我としての我々」と呼ぶことが許されるとしても、当の非特定人稱的な能知は、決して超歴史的超社会的に同型とはいえない。共同主観的に同型的な「ヒト」ないし、「我々としての我＝我としての我々」は、当該能知が捲き込まれる協働の歴史的・社会的な現実態とその広表において規定される。というのも、覚知の共同主観的合致と同型性にとって所与となる对象的与件は、觀照的な知覚に対して物在的に現前 *vorhanden* するのではなく、道具的有意義性その他 *Zuhandenheit* (用在) の諸相で用在的に現存在するのであり (この点については、第 I 部第三章「歴史的世界の協働的存立構造」を参照されたい)、意味的所知性が役割遂行の歴史的・社会的に具体的な在り方と相関的であるという以前に、そもそも直接的与件の開示されかたからして、協働聯関の歴史的・社会的な状況に媒介されているからである。」 190P

「こうして、既成性における能知＝認識主観は、歴史的・社会的に規定された相のもとで共同主観的に自己形成をとげた或る者 *jemand* として、対象意識を、そしてまた、他者認識の私念をいただくのである。ここで確説しておきたいのは、認識主観の同型性ということそれ自体ではない。(これは所詮イデアールたるにすぎない)。さしあたって要件をなすのは、認識主観の現実態が、対他的対自＝対自的対他の協働 (と思念されるもの) を通じて成型化された「過程的所産」だということまでである。」 191P

「われわれは、ここで、前節から持越したかの厄介な“難問”をとりあえず前段だけ解消すべく、次のように云っておくことができる。――前節では、他者意識に関する一切を「私の思い込みにすぎない」と論断する論者たちを慮って、「たとえそれが私の思い込みにすぎないとしても、私の意識においては、私は当事他者と相互主体的に出会うのであり、主体としての他者と協働する」云々と述べるにとどめておいた。だが、いまや本項での立言を踏んでいえば、謂うところの「思い込む私」はかの“ヒトとしての私”とでもいふべき相で變樣的に自己形成をとげた過程的所産なのであり、「私の思い込み」という「私の意識」の現実態は、よしんば思い込みの埒内においてにもせよ、実はすでに“他者”たちとの“出会い”と“協働”の関与によって規定されているのである。」 191P



「われわれは、いまや、「経験的自我」＝私と「先験的自我」＝<私>、これら二つの次元と“共同主観的に同型化された「ヒト」としての私”との相関性を、かの三項図式の批判と絡めて討究することを通じて、論者たちの短見を斥けつつ、認識論的主観の共同主観性ひいては世界像の共同主観的存立性を定礎しうる段取りである。」 192P

### [三]

(この項の問題設定)「われわれは前項において「経験的自我」すなわち一つのフェノメノンとして<私>の意識野に登場するかぎりでの能知的私は、その現実態においては「ヒト」としての私、ないしは「我々としての我＝我としての我々」という相に自己形成を遂げていること、従って、「私の思い込み」ということが云われる場合、当の「私」が経験的自我の次元で語られるのであれば、それはむしろ「ヒト」(としての私)ないし「我々」(としての我)の思い込みと云われるべきであって、それは決して単なる私としての私の思い込みではないということまでを論定しておいた。われわれはいまや謂うところの「先験的自我」の次元に関しても同趣の論点を確保しようと試みる。」 192-3P

「「先験的自我」とはその実態においては何であるか？ われわれは先には、フェノメナルな空間の総体がその意識野であるごとき主観としてそれを措定した。そして、この主観が果たして人称的な自我であるかどうかは討究すべき基本的問題の一つであることを附記しつつも、さしあたっては通念に妥協して、それを<私>として標記したのであった。ここには二重の問題が孕まれている。第一には、意識野がそれに所属する主観という措定の仕方そのものが秘かに前提しているところの「外的存在-意識内容-意識作用」という三項図式と相即する発想、第二には、当の先験的意識そのものの人称性という問題である。」 193P

「人称的主観への内属という臆見が生ずるのは、われわれの看るところ、意識野の内部に見出される或る構造的な特異性の不当解釈からである。特異な構造というのは、人びとが反省的に対自化して考察するとき、意識野は自己の身体を輻輳点としたパースペクティブな布置を呈しているということ、自己の身体の或る種の変異(眼を閉じるとか色メガネをかけるとか)は、他者の身体的変位とは異なり、意識野の全体に対してドラスチックな変様をもたらすということ、このたぐいの意識野に内在的な要因である。意識野に対して、各人の身体的自我は、たしかに特異な地歩を占める。(このことと相即的に、例えば私の歯痛と友人の歯痛とはパースペクティブを異にするわけである)。しかし、これはあくまで意識野内的なフェノメナルな事実であって、意識野が各人という能知に内属することを意味しうるものではない。意識野というものは、身体的自我の膨脹云々するまでもなく、フェノメナルな能知的所知＝所知的能知そのものなのである。意識野が内属する能知的主観が仮に存在するとしても、——われわれは先に、この仮想的な能知を先験的主観たる<私>と記したのであったが——その人称性は全く不明である。」 194-5P

「意識の非人称的-人称的帰属の諸相は、——かの“シャム双生児的”な共同体の即自対自態の存立しうる所以でもあるが——“意識野”を超出するものではなく、そこでは私の人

称的自己意識は、シヤム双生児の兄弟においてすら免れないかのパースペクティブな特異性をもってはいても、決して特権的ではない。かの“<私>としての私”といえども、“意識野”＝フェノメナルな空間に“内・存在”するのであって、私は、他者に対してのみならずフェノメノン一般に対してすら特権的ではない。こうして、人称的な自己帰属意識と他者帰属意識とは、パースペクティブ上の差異を有しつつも、存在論上の権利においては同格的である。」197P

「われわれは、以上、本稿の議論を通じて、意識野が先験的な人称的主観に「内属」するという臆見を斥け、さらには、内属的自己意識の人称的特権性という思念が実態に即さぬことを指摘し、人称的諸意識の存在論的同権性を述定してきた。この作業は、われわれが先に「経験的自我」との区別において措定した「先験的自我」、すなわち<私>と仮称しておいたところの人称的主観が、実は意識野を内属せしめる“外枠”的な存在ではなくして、所詮は反省的自己意識の対私的帰属性に照応する対自的自己意識、つまりわれわれが、“<私>としての私”と標記することにした当のものにほかならないことを併せて提示した。／この知見に基いていえば、「先験的主観」＝<私>としての私なるものは、前項において能知的私の自己形成態として措定しておいた「ヒトとしての私」という「経験的主観」の現実態と別途の存在ではなく、両者は帰一する所以となる。すなわち、フェノメナルな世界において対自的に自己認知された相での能知的所知＝所知的能知たる私は、かの共同主観的に同型化された相にある「ヒトとしての私」いな「我々としての我＝我としての我々」であることが対自化される。」198P

「ここにおいて、われわれは、かの似而非の“難問”、すなわち「他者意識といい、対他者的対自的な出会いといっても、私の思い込みにすぎないのではないか」という疑念を斥けることができる。——われわれは、もとより、日常的次元での錯認や思い込みを犯すことはありうる。がしかし、“一切が私の思い込みにすぎない”と唱する論者たちの先験的独我論ないし先験的単子論の次元での主張は、その鍵鑰をなす「内属」の想定において誤謬であること、この誤想たるや、要言すれば“意識野”における身体的自我のパースペクティブな特異性錯認に淵源するものであること、これはわれわれのすでに指摘したところである。——われわれは、論者たちの臆見と単に斥けるのではなく、それがいかなる事態をどこでどう錯認したものであるかを上述したことによって、単なる「臆断」*Versicherung*の対置という埒を超えたつもりであるが、ここで前項での所論をも勘案していえば、実態は「思い込みにいぎない」のではないどころか、そもそも論者たちの謂う「思い込み」という「私の意識」なるものが能知的他者たちの現存在、彼らにとってある「意味的所知」の間主観的分有、しかも、他者に対する私の対他者的な共軌的帰属、これを成立条件にしている。まさに「私の思い込み」にとつてすら、他者の存在と他者の認識とが存在条件をなすのである。」198-9P

「われわれは、いまや、前項での或る欠隙をも埋めつつ、いわゆる先験的主観性とは共同主観性である所以の構造、世界像の共同主観性を支える認識論的・存在論的構造について

論点を明示すべき段取りである。」200P・・・廣松さんのカントとの対話の核心

「認識主観＝能知的私の自己形成について前項で論じた際、われわれは共同主観的自己形成の先行条件となる能知の原初的な在り方に関説することは割愛しておいた。このゆえに、認識主観のモナディックな自己完結性を想定する論者たちの眼からみれば、われわれの議論では肝心の点が逸せられているということになる。論者たちは“私の意識”が他者たちとの交通を通じて変様していくことは認めるにしても、他者との交通を可能ならしめる認識主観の原基的な在り方こそが問題であると主張する。そして、論者たちの或る者は、認識主観のアプリオリな同型性を云々し、これこそが他者との交通をも可能ならしめつつ、それ自身としては、不変不易な自己同一性を保有すると考える。——われわれは、もちろん、認識主観たる各人が間主体的相互形成の過程に入るに先立って、“精神物理的主体”としての一定の同型性をもっているということを否定してしまうつもりはない。“感官生理学的機構”が認識主観の現存在にとって一つの基礎的な条件であることは認められてよい。しかしながら、“心理-生理機構”の同型性を以って直ちに認識主観の同型性を云々するわけにはいかない。というのは、例えば異邦人にとっては、“鳥の囀り”にしか聞こえない音声体系が当該の言語国民にはしかるべく分節した相で聞こえるとか、ズーニ・インディアン（ママ）と白人とでは色彩知覚の体系がおよそ相違するとかいうように、知覚的認識の次元においてすら、“生理的機構の同型性”と一義的には対応しないし、他方では、ヘレン・ケラーのごとき盲聾啞者でも“一人前以上”（ママ）の認識主観として自己形成を遂げうるからである。現実の認識主観を問題にするかぎり、どこまでが生来の同型性にもとづくものであり、どこからが後天的な間主体的同型化の結果であるか、これを截然と区別することは不可能であろう。——論者たちは、しかし、認識主観が、認識主観であるかぎりの本質的同型性を分析的操作を通じて確定しようと試みる。当の本質規定性は、認識主観が他者との交通によって影響される以前、しかも、対象認識を開始する以前に、すでに存在するものの筈である。われわれとしては、しかし、そのような“確定作業”がもし「能力心理学的」な観点から遂行されるのだとしたら、認識論の原理的場面では殆んど無用である、と云わざるをえない。」200-1P

「われわれとしては、当面のこの議論に関しては、序章以来の持説たる次のことを確認しておけば足りるものと考え。すなわち、認識主観＝能知的意識は、単に「或るものについての意識」*Bewußtsein von etwas* なのではなく、当の或るもの（直接的与件）をそれ以上の或るもの（意味的所知）*etwas Mehr, etwas Anderes* として意識するということ、しかも、この「或るものとして覚識された或るもの」は対他的・対自的に「或る者」（帰属的能知）に対して帰属的であり、この或る者は必ず誰かとして意識されうるということである。この際、能知的意識なるものが自存的なエイジェントとしてあるのではなく、如上の能知的所知＝所知的能知の四項性の機能的聯関態がわれわれの謂う「意識」にほかならない。——ここでは、右の提題の解説的敷衍は割愛するが、「或る者」への「帰属」は、発生論的な原初においては、拡大・伸長されている身体的自我のその都度の“部位”への

自己帰属（これには、第三者的にみれば「他者への帰属」の場合も含まれる）にもとづく  
ということを附言しておこう。」 201P

「想起を需めるまでもなく、われわれは前項において、この **Elementar-Form** の“上向  
的”具象化の一位相として、認識主観の共同主観的自己形成を論じ、「意味的所知」の間  
主体的合致＝同型化と相即的に認識主観の歴史的・社会的同型化が成立することを述べた  
のであった。」 201P

「ところで、認識主観の同型化、「ヒトとしての私」の成立といっても——これは「意味  
的所知」の間主観的同型性の存立というイデアールな事態との相補概念である以上——文  
字通りの意味での同型的な認識主観が実在するわけではない。このゆえに、事実の問題  
**quid facti** としては、認識主観の個人的特有性を没却することはできない。現に、「ヒトと  
しての私」の自己形成がおこなわれても、色盲（ママ）の人は依然として色盲たることを  
免れない。実践主体としての個性的契機にはここではふれるまでもあるまい。一般論とし  
て「ヒト」の見地に立つといっても、「ヒト」になりきってしまうことは不可能であって、  
所詮は「ヒトとしての私」たるにとどまる。——だが、このことから直ちに“認識はこと  
ごとく私の主観的な事柄に属する”という結論にはならないこと、これは再説するには及  
ばないであろう。認識とは決して“無私の鏡”に対象を映し出すことではない。対象が  
“事物”であれ“他人の心”であれ、認識とはそもそもかの四肢的聯関構造において成立  
するのであって、そこに“私”の契機が構成的因子として介入するということは、認識の  
一切を主観的幻影に貶しめてしまうものではない。——「ヒトとしての私」は、しかしと  
もあれ、「ヒト」としての機能において、認識論的主観としての権利を保有する。」 201-2P

「認識主観は個人的特有性の“事實的偶然性”に纏われつつも、対他・対自的な共同主観的  
同型性ということが一つの事実として認められるかぎり、それが歴史的・社会的に現実に  
形成されている埒内において、且つその埒内においてのみ、認識の共同主観性を主張しう  
る。」 202P

「われわれは、先に「先驗的主観」=<私>としての私、と、反省的省察の終局において  
「ヒトとしての私」という相で対自化される認識主観の既成態とが、結局帰一することを  
述べておいたが、認識主観の共同主観的同型性に対応する当の「ヒト」を、いまや——そ  
れが認識の間主観的普遍妥当性にならびその交互概念 **Wechselbegriff** たる客観妥当性の  
先驗的根拠に照応するものと思念されるかぎり——**認識論的主観 ein erkenntnis-**  
**theoretisches Subjekt** として処遇することにしよう。 302P

「各認識主観は、彼が「ヒト」の立場において認識するかぎり、——それはハイデッガー  
的な意味でのダス・マンではなく、まさに共同主観的な客観妥当性の能知を思念するので  
あるから——認識論的主観の“肉化する一範例”とでもいふべき在り方を僭称するわけ  
であって、認識論的主観を物象化的に“実体化”する錯認に即していえば、“認識論的主観  
が各認識主観において化肉しつつ、対象的与件を或る意味的所知として構成的に  
**konstruierend** 認識する”という構図になる。ここでは、それがまさしく認識論的主観の

認識であるかぎり、個人的特有性をもった認識主観への“化肉”であっても、当の認識は普遍妥当性と客観妥当性をもつ、と思念される。」202-3P

「われわれ自身の立場は、認識論的主観主義流の物象化的錯認とその“秘密”を自覚的に把え返すものであって、右のたぐいの発想を積極的に採るものではないが、しかし、この構図に仮託して「世界像の共同主観的存立構造」を好便に説明(「イラストレイト」のルビ)することができる。」203P

「認識論に謂うところの「先験的主観性」とはとりもなおさず「認識論的主観性」であるわけだが、この認識論的主観性は、われわれの見解では、アプリアリな同型性ではなくして、アポステリアリに成立する「意味的所知性」の間主観的同型性に照応するものであること、——因みに、謂うところの意味的所知性は、認識論的構成主義の構図に即していえば、フェノメナルな対象の相在を構成的に規定する“先験的形式”なのであって——認識主観が認識論的主観としての機能を賦与される所以のものは、まさしくこの“先験的構成形式”の同型性の共同主観的形成に存するということ、この意味において「先験的主観性とは共同主観性」である。所知の側に即していえば、世界像、すなわち、認識論的主観としての認識主観による対象的“構成”の所産は、当の“構成形式”＝「意味的所知性」が間主観的な形成態であるそのかぎりにおいて、且つそのかぎりにおいてのみ、共同主観的構成の所産であり、共同主観的に同型的な相で存立する。ところで、当の、“構成形式”の共同主観的な協働的形成ならびに対象的与件の実践の開示は、歴史的・社会的に制約されており、この被制約性のゆえに、世界像は歴史的・社会的に相対的である。ここでは、とりあえず、われわれの基本的な存在論的了解の構えを示唆し、それに対して予想される存在論上・認識論上の「独我論的疑惑」を防遏しつつ、認識主観ならびに世界観の共同主観性の存立を権利づけるべく Grundverfassung (基礎状態)を提示したところで、一旦筆を擱くことにしたい。」203-4P

たわしの読書メモ・・ブログ 624 [廣松ノート (2)]

・廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房 1972 (6)

断続的になっていますが、何とか続けています。

II部に入っていて、「二 判断的基礎構造」です。

廣松さんは必ずしも体系的哲学を問題にしているわけではないのですが、カントとの対質というところにおいて、カントが三部作おける最後に判断論をおいたことを想起しています。廣松さんの体系的ともいえる論攷の『存在と意味』は廣松さんの病と死で未完のままになっているのですが、その論攷がどうなっていくのだろうということを、この「判断論」的論攷で一定予想できるのではないかとも思ったりしています。

この論攷は新カント派との対話が多く、その読み込みが必要になっているのですが、まだ果たせていない多くのことの一つになっています。廣松さんの論攷は、新カント派から

離れた（新カント派も陥っていた近代知への呪縛から解き放とうという試み）、三項図式を超えることとしての四肢構造論的聯関というところでの展開になっているというところを押さえたところで、とりたてて新カント派まで遡らなかったのですが、函数的聯関というところのヒントをロツツェから得ているらしいことなど、学ぶことはあるともとは思っているのですが、そこまで踏み込むと、とても宿題が果たせなくなってしまう。

早速本題に入ります。

今回分の目次です。本の目次には、項は載っていないのですが、起こしました。

## II

### 二 判断の認識論的基礎構造

#### 第一節 判断論の心理学的諸相

- 1 表象結合説とその隘路
- 2 態度決定説とその懸案
- 3 二重作用説とその帰趨

#### 第二節 判断論の意味論的諸相

- 1 自体存立説とその難点
- 2 意味成体説とその溝渠
- 3 二重対象説とその遺産

#### 第三節 判断論の構造論的位相

- 1 判断過程の意味的成体
- 2 判断意識の共同主観性
- 3 判断の四肢的聯関構造

早速切り抜きメモに入ります。

## II

### 二 判断の認識論的基礎構造

「判断は「思考の分子的単位」であり、論理学にとって基礎的な与件の一つである。判断の本質的構造が確定されないかぎり、学としての論理学は宙に浮いてしまう。／遺憾なことに、しかし、判断の本質的構造に関する定説らしきものはまだ存在しない。教科書のたぐいでは、判断の本質といった根本問題にはふれることなく、判断の「質」だ「量」だ「様相」だといった議論から始めて、せいぜい判断の種類を表示するに程度で済ませているものが少なくない。しかし、判断の本質をめぐっては、実は諸説紛々、定説がないどころか、まったくの袋小路に迷い込んでいるのが実状なのである。判断論がおちいつているこの閉塞状況は、しかも筆者のみるところ、単なる論理学の次元での一時的な蹉跌ではな

く、近代的世界観、近代哲学の根本的「構え」そのものを超克しなければならない。端的に超克することなくしては打開できない正確のものである。という次第で、レディ・メイドな判断論とやらを盆に載せて「すすめる」ことなど、到底できない相談である。／筆者としては、それゆえ、次善の策をとり、判断の本質をめぐって論理学者・哲学者たちがどのように省察を深めてきたか、そしてどこでどう困難におちいつているかを——学史的な展開の順序に必ずしも拘泥することなく、やや強引な類型化を超克しなければならない。試みつつ——紹介していき、そのうえで問題を設定しなおすという仕方でも議論を進めることにしたい。」 205P

### 第一節 判断論の心理学的諸相

(この節の問題設定)「判断は、さしあたり、われわれにとって一種の心理学的現象として現前する。本節では、判断に関する心理学的アプローチの諸相を一瞥し、——先験心理学的な議論も含めて——広義の心理学主義的な判断論の限界を確認しておこう。」 206P

#### 1 表象結合説とその隘路

(この項の論点)「判断といえば、「主語で表わされるものと述語で表わされるものと結合である」というのが常識的な理解であろう。主語や述語で「表わされるもの」は、間接的には客観的実在と関わりをもつにしても——そしてここに判断の真理性＝客観妥当性の根拠があるにしても——さしあたっては、われわれの内なる観念、「意識内容」である、というのがまた“常識”になっている。この常識では、判断作用つまり判断における精神のはたらきは、主語表象と述語表象とを結合する機能にあり、その結果として生ずる判断成体は一種の結合表象である、ということになる／近代哲学における判断論は、決して、この“常識”的な思念をそのまま追認するものではない。ある意味では、近代哲学の判断論はこの思念の内在的批判であるということすらできるかもしれない。われわれとしては、しかし、まずは、この常識的思念の直接的延長線上にある判断論から一瞥していくことにしよう。」 206-7P・・・フェノメナルな“常識”からはじめるということ

ロック カント ヘーゲル トレンデレンブルグ ヴント ジグワルト 207P

「この際問題なのは、結合か分離かということ自体ではない。分析は要素結合体を前提し、総合は分離的要素を前提する。そこで、分析に先立っての結合こそが判断だという所説と、結合体は前提的与件であって、その分析こそが判断だという所説に岐れるのである。概していえば、主語と述語との結合関係が本来的には対象そのものの実相であると考えた立場では、それを分析的意識にもたらず作業として判断が存立すると主張し、主語と述語の結合と表わされる事態は本源的には対象そのものの実相とは言えないと考える立場では、当の結合関係＝総合的統一を成立せしめるもの、それが判断のはたらきにほかならないと主張する。／こうして、判断的結合（分離）の特質という問題は、実は、判断（意識内容）と対象（客観的存在）との関係をめぐる認識論的な問題を背景に秘めており、単なる内省心理学的な次元を超える問題なのである。」 208P

ユーバーヴェーク ヴント ジグワルト 208-9P

「表象結合が主観的必然性をもち、客観的妥当性の意識を伴うにしても——表象と対象とを区別し、判断主観にとっての直接的与件は表象（意識内容）であるという了解から出発する限り、——表象結合の在り方それ自体は、表象と表象との合致であっても、そしてそれが心理的には必然であっても、表象と対象（客観）との合致とはいえず、客観そのものとの合致という意味での客観妥当性を権利づけるものではない。ここに表象結合説の当面する隘路が存する。／なるほど、或る種の存在論的・認識論的な大前提を持ちこむことによって、結合説といえども判断の“客観的妥当性”を主張できないわけではない。（後にこの大前提に遡って、この説の向こうを論ずる予定であるが、さしあたってはここに余地が残されていることを認めておいてもよい）。だがしかし、そもそも判断とは果たして「表象結合」なのであるか？ 判断はその心理的一契機として表象結合を含むにしても、判断そのものは、“客観妥当性の意識を随伴せる表象結合”という以上のあるものではないのか？」209-210P・・・「以上のあるもの」、三項図式批判

## 2 態度決定説とその懸案

（この項の要点）「判断の本質は、結合ではなくして、肯定・否定の態度決定にあるのではないか？ したがって、判断作用は、表象を結合する能力として考えられる限りでの知性というよりも、むしろ、意志のはたらきではないのか？ 意志に関わるのは、しかも意識内容としての観念ではなく、たとえ観念を介してであろうとも、対象そのものである。こうして、判断とは、対象そのものに関わる態度決定であるという理説が生ずる。」210P

デカルト スピノザ ヒューム ブレンターノ 210-2P

「……………ブレンターノとしては、表象結合は斥けるけれども、「表象作用は……すべての心的活動の基礎である」ことを認め、判断の前提に表象作用を置き、この表象に基礎づけられた対象（存在）の肯定・否定と、真理（虚偽）としての承認・拒斥とを、彼は一体化して考えるのである。／ここにおいて問題が生ずる。判断はすべて存在判断に還元できるのか、判断は必ず表象作用を基礎にもつのか、この種の疑惑はひとまず措くとしても、①述語判断において「……に向かって肯定」「……から否定」される対象は何なのか？ それは直ちに主語対象ではなく、主語で表わされる対象と述語で表わされるものとの結合態のはずである。この結合体、つまり、肯定（承認）したり、否定（拒斥）したりされるところのもの、述語判断における判断的態度決定の与件は何であるのか？ この与件は、それ自身、表象作用の対象であるのか、それとも、当の結合態はさしあたっては、表象であるのか？ ②真または偽として承認・拒斥されるところのものは、直ちに対象的存在（非存在）であるのか？ つまり、真理・虚偽は、それ自身ひとつの対象的与件としての肯定・否定の対象であるのか、それとも、肯定・否定をまっぴらして真理性・虚偽性が成立するのか？ ブレンターノにあつては、①については不明瞭であり、②についても——真としての承認というとき、彼は「真理」自体をそのまま対象的与件として考えているわけではなく——やはり曖昧なままである。／残されたこの懸案をどう処理するかに応じて——論理的には四通りの組が可能であるが——実際問題としては、二極的な方向に



判断論が岐れることになる。」 212-3P

### 3 二重作用説とその帰趨

(この項の要点)「判断的態度決定の直接的与件は、主語表象と述語表象との連結態——この意味で、一種の結合表象であるという考えが存立しうる。ここでは、もちろん、表象結合説そのものはもはや問題外であって、表象結合はたかだか判断的態度決定の与件たるにすぎず、判断の本質的契機は、あくまで、この与件（の真偽）に関する態度決定であると考えられる。」 213P

ロツェ ベルグマン ヴィンデルバント ジグワルト コーヘン リッケルト ラスク 213-7P

「われわれは、いまここで、リッケルトの先験的心理主義の破綻を追認する必要があるまい。われわれは、ブレンターノの判断論が残した懸案に応えるべき二途の一つ、すなわち判断の直接的対象を表象に即せしめる行き方の展相を一望することを通じて、それがリッケルトにおいて、すでに対極——すなわち「……に向かって承認」「……から拒斥」する与件を以って、表象結合体はおろか、「表象の対象」（実在）とすら端的に異質な、それ自体で存立する別種の（実在とは別の存在性格をもった）或るものとみなす判断論——に転化する変曲点までを辿りつけた。当の「判断の対象的与件」が意識一般との相関性を絶って端的に自存化されるとき、われわれはもう一つの途に就くことになる。」 217P

### 第二節 判断論の意味論的諸相

(この節の問題設定)「われわれは前節において、判断論の心理学的諸相を通観し、まずは、表象結合説とその隘路、態度決定説とその隘路を確認したうえで、その懸案に応ずべき一つの途たる二重作用説とその自己否定的な帰趨を一瞥しておいて。本節では、表象結合説の隘路を打開し、態度決定説の懸案に応ずるのみならず、判断論の新しい地平を拓こうと志向した「判断意味論」的理説の諸相を概観し、そのアポレティック（論難をとりあげて論理を組み立てる方法）を追認しておきたい。」 218P

#### 1 自体存立説とその難点

(この項の要点)「判断における直接的な与件、すなわち、ブレンターノの用語を用いていえば「……に向かって承認」「……から拒斥」する対象を以って、客観的実在そのものではないが、しかし、客観的に存立する或るもの、しかも、肯定・否定の判断作用に先立って、それ自体が真理（虚偽）性をもった或るもの、このような自体的存立者であると考えられる理説が成立しうる。」 218P

ボルツァーノ トワルドウスキー マイノング 218-221P

「マイノングにおいて頂点に達した自体存立説は、この種の問題を残しているという以前に、より根底的な場面で、経験心理学主義的な判断論と同一構造の隘路に当面する。「客観的なもの」と「客観的実在そのもの」との関係如何という問題はここで問うべきではないにしても、「客観的なもの」と判断主体ないし判断作用との関係については問い返すことが許されるであろう。自体存立説では「命題自体」「客観的なもの」等と呼ばれるところ

の判断対象が、判断作用の如何にかかわりなく、それ自身で真または偽という性質をおびて自存しており、それが模写される、ないしは、そのまま内在化するという仕方では把握されるという立論になっているわけであるが、果たして真・偽ということが判断作用とは独立に自存するのであろうか？そして、それが、模写ないし内在化されるのであろうか？この大いなる疑惑は自体存立説そのものでは臆断的な前提たるにとどまっており、権利づけられていない。この欠を埋めることが判断論にとって当面の課題となる。」 221P

## 2 意味成体説とその溝渠

(この項の要点)「能知(判断作用)と所知(判断与件)との相対的独立性を保証しつつ、しかも、両者が直接的に相即するというテーゼを立て、これに立脚することができれば、観念論的構成主義に傾斜することなく、しかも、自体存立説の難点を解消する途が拓けるはずである。この方向はマイノングがすでに指向していたともいえるが、しかしともあれ、彼の理説ではそれが成功裡に遂行されたとはいえない。この方向で判断論を構築するためには、意識そのものの在り方を厳密に把え返すことが必要であり、また、判断形象の意味論的構造について、「客体」が「客観的なもの」を「基礎づける」fundieren といった射程を超えて、意味の存在性格と内的構造を明確に規定する作業が必要であった。」 222P

フッサール J・S・ミル フレーゲ 222-5P

「こうして、フッサールの判断論は、判断意識の優れた記述的分析であり得ても、判断の真理性を権利づけることができず、しかも、また、「自然的態度」における判断事実についてはついに括弧に収められたままである。フッサールとしては、たとえ、「自然的態度」を学の射程外においたとしても、われわれの判断論においては、「純粹意識」の現象学的記述・分析は、日常的判断事実を究明するためのものであり、これとの接点がなければ、判断論としては無効である。フッサール自身「自然的態度」を誤謬として斥けたわけではなく、「括弧」に収めただけであり、純粹意識と日常的意識とをあらためて関係づける必要を否まないであろう。(「明証」をめぐる彼の自己矛盾的言動も、この文脈で把え返せばあながちに了解に難くない。)われわれとしてはフッサールの遺した積極的な契機を再評価しえんがためにも、ともあれ、あらためて、「自然的態度」における判断事実に戻らねばならない。」 225P

## 3 二重対象説とその遺産

(この項の要点)「自然的態度」における判断事実に即するといっても、われわれはすでに、その幾つかの隘路をみておいた。さしあたり残されている可能な方途は、前節の末尾で二重作用説の帰趨として指摘したおいた先験論理主義的なアプローチである。」 226P

リッケルト ラスク バウフ 226-230P

「バウフにおいては、しかし、元来、自存的に存立するものとして立てられたロツツェの「妥当」を先験的主観と関係づけるにあたって、未決問題が残されたままであるといわざるをえない。ラスクの場合についても同断であって、判断の第一次的客観が、先験的主観の破砕ないし構成によって、いかにして成立するのか、また、この先験的主観と個々人の

主観とがいかなる関係に立つのか——先験論理学の立場ではそもそも射程外にあるこの問題について、われわれとしては問い返す必要がある。／われわれとしては、しかしともあれ、ラスクやパウフによる判断対象の二重化によって、判断論、とりわけ、判断の真偽・妥当性をめぐる難題を打開する有力な拠点が構築されたことを認めることができる。この判断対象の二重化が判断主観の二重化を要請することもこれまた自然である。われわれは、これら二重の二重化を大いなる遺産として継承することができるであろう。／そのためには、しかし、その先験的心理主義 対 先験的論理主義の地平を超えるだけでなく、旧来の判断論が暗黙の前提としてきた近代認識論的な大前提、その地平そのものから脱却することが必要である。」 229-30P

### 第三節 判断論の構造論的位相

(この節の問題設定)「前二節を通じて、われわれは近代的判断論のアポレティークと遺産、したがってまた、懸案を通観してきた。この通観は、判断論史を遺漏なく概説しようとしたものではなく、元来、われわれの限られた目的に応ずるものであって、検討に値する重要な理説や踏襲すべき論点の若干をすら、後論との重複を慮って、敢えて圏外に打棄ててきた。閑説した範囲でも、難点を指摘するに急であって、学ぶべき多くのものを敢えて等閑に付し、残された可能的開鑿口を確認したり、継承すべき礎石を算定したりという詐欺要はおおむね割愛してきた。いまや、しかし、可及的にこれらの論点をも勘案しつつ、われわれの仕方で問題 *Problematik* を立て直さなければならない。」 230P

#### 1 判断過程の意味的成体

(この項の要点)「われわれは第一節において心理主義的な判断論を一瞥した際、表象結合という心的過程が実際に生起するという思念を不問に付しておいた。しかし、判断においては、われわれの内なる観念、すなわち、意識内容としての「表象」どうしの結合（分離）などという過程が実際に生起するのであるか？ われわれはこれを問い返すことを通じて、心理主義的判断論が「表象結合」と呼ぶところのものと、論理主義的判断論が「命題自体」「客観的なもの」「判断の第一次的客観」等々と呼ぶところのものととの内面的な連関を討究し、かつは、このものの内的構造を分析しておかねばならない。」 230-1P

「判断の原基形態は、ジグワルトも指摘する通り、「命名判断」 *Benennungsurteil* であると考えられる。「これはペンである」「あれは本である」「彼は太郎である」等々。命名判断においては、「もの」と「名辞」とが“結合”される。この“結合”はいかなる性格のものであるか？ 生理・心理的次元でいえば、それは条件反射に照応するものというべきであろう。この際、「名辞」が一方的な条件刺激なのではなく、「名辞」→「もの」、「もの」→「名辞」という双方向的な条件づけが成立することに留意しなければならないが、しかしともあれ、生理・心理的な事実としては、さしあたり——あくまでさしあたり——条件反応につきる。そして命名判断の真偽ないし正否は、当の与件を人々がそう呼ぶか呼ばぬかによってきまる。」 231P

「命名において「もの」と等値されるのは、いうまでもなく、名辞としての名辞そのもの

ではない。たとえば「これは犬である」という場合、「これ」ということで指示されているところの「もの」と、「イヌ」という名辞がラング的に表現するところのもの（意味）との同一性が措定される。すなわち、「これ」ということばで指示されている対象がそれとしてあるところのものと「犬」という名辞が表わすところのものとの同一性が措定される。言い換えれば、「このもの」と「犬」とが同じそれとして了解される、という構図になっている。事の眼目は、「このもの」と——犬という記号でラング的に表現されるところのそれとの同一性、前者を後者として意識することにある。」 232P

ジグワルト ラッセル フレーゲ フッサール ストローソン 231-3P

「……………このかぎりでは、文法形式上はともあれ、論理的には、真の主語（それはしばしば文面には現われない）は、つねに述語によって賓述される対象を指示するのであり、同一の名辞であっても、それが論理上の主語に立つ場合と論理上の述語に立つ場合とでは、意味機能が異なる。／名辞が主語に立つ場合に表わす意味と述語に立つ場合に表わす意味との相違は、フレーゲの Sinn（知覚）と表わされる Bedeutung（意味）との区別以来ラッセル、フッサール、ストローソンなど、多くの論者によって論ぜられているけれども、われわれとしては、主語において指示される意味の二義性（二肢的二重性）を押さえ、これら二義と述語で陳述される意味とをさらに区別する必要があると考える。」 233P

「主語によって指示されるもの（指示的意味）は、第一次的には、この犬、あの犬というような特個的な対象である。ただし、特個的な対象といっても、それは必ずしもアリストテレスのいう「第一実体」とは限らないし、実存物であるとも限らない。この色、あの話にでてくる人魚というように、それは属性であることも、架空の対象であることもありうるが、われわれとしては、ともあれ、当の対象的与件が主語によって特個的に指示されているかぎりでは、それを概念の「第一次的外延」としての被示の意味と呼ぶことにしよう。」 233-4P

「述語（論理上の述語、文法形式上は主語であってもよい）によって賓述されるもの（述定的意味）は、命名に即して上述したように、論理的にはさしあたり、“実体的同一性”をよって成り立つ規定性の一総体であると考えられる。この同一性を成り立つ規定性一総体の所以の規定性は、それが「述定的意味」たる限りでは、実体化 **hypostasieren** されない。われわれとしては、主語対象が述語概念によってそれとして述定されるこの規定性の一総体を——その実体化された後述の在り方と区別して——概念の「内包」としての述定的意味と呼ぶことにしたい。」 234P

「ところで、この述定によって媒介的に措定される主語対象性、たとえば「犬」、すなわち、その都度の状態やあれこれの個体差を通じて“実体的”ないし“本質的”に同一なものとして措定される「犬」は、もはやその都度の状態やあれこれの個体そのものとは別の或るもの **etwas Identisches** であり、第一次的外延の状態や個体の変易しても、それは依然として「犬」である。それどころか、第一次的外延は——黒板に描かれた三角形が「幾何学的三角形」の一範例、“肉化の場”であるのと同様に——媒介的に措定されたこの本

質的に自己同一的なもの（「犬」）の一範例すぎず、いふなればそれが肉化する場にすぎないといふとみなされうる。このような経緯で、述定的意味が実体化され、第一次的外延はそのものとしてはむしろ偶有的とされてしまう。主語対象がこのようにして、その特個的規定性は偶有的とみなされ、述定的意味の実体化されたものとして思念されるかぎり、主語によって指称されるこのものを、われわれは概念の「第二次的外延」としての被指的意思と呼ぶことにしよう。」 234P

「われわれは、こうして、名辞の「意味」を(1)第一次的外延としての被指的意思、(2)「内包」としての述定的意味、(3)第二次的外延としての被指的意思、以上の三つに区別する。（これら三者は、しかし、三つのものとして別々に自存するものではなく、判断における機能的・函数的関連の構造的契機としてのみ、その限りにおいてのみ存立するものにすぎない。旧来の判断論においては、しかるに、これらの契機を実体的に自存化したり、それらの相互関係を誤って把えるところから、所々の悖理を生じてきた。以下の議論は、この間の事情の一端を併せて指摘するものとなろう。）」 234-5P

「・・・・・・しかし、述定的意味（内包）も被指的意思（第二次的外延）も、それ自体を取り出して存在性格を問うてみると、物理的実在でも心理的実在でもなく、純粹数学の対象や価値対象性などとも同様な“理念的” ideal な存在性格を呈し、心理的に実在的 real な「意味内容」「表象」ではないことが明白になる。ここにおいて、——次々項で述べるある事情の介在にもまつものであるが——判断意味成体は物的存在でも心的表象でもなく、いわんや形而上学的存在でもない第三の領域に属する或るものとして自存化され、判断主体の判断作用から端的に独立な「客観的なもの」「事態」「判断の第一次的客観」等々が想定されることになる。」 235P

「判断意味成体は、しかし、名辞・命名という現実的な生理・心理的過程、条件反射過程に基礎をもつものであり、この過程なくしては成立しえない。換言すれば、言語過程をぬきにして自存するものではない。しかるに、旧来の論理学や認識論は——命題的表現という次元では判断と言語との関連性を勘案したにしても——判断意味成体の存立そのものにとって言語が構成的・本質的な一契機であることを等閑に付してきた。「思惟過程、判断過程は、原理的には、言語以前のなものであり、まず判断がおこなわれ、しかるのちに、それが言語的表現にもたらされるのだ」というドグマ、判断そのものは言語なしにおこなわれうるのだというドグマ、これが近代認識論の前提的な了解をなしてきた。・・・・われわれは、単純同定や再認の次元と判断との関係づけは暫く措いて、いまや旧来のドグマを対自的に斥け、言語とその意味機能が判断の構成的・本質的な一契機であることを明確に措定しなければならない。けだし、旧来の判断論において、述定的判断の直接的与件として二極的な形態で誤想されてきたところのもの（すなわち、心理的な「表象結合態」および、命題自体流の「自存的事態」）、その真実態は二重的命名において存立する二肢的な構造的意味成体にほかならば、判断論の“アポリア”を解く鍵鑰もまたそこに存する所以である。／判断は、しかし、単なる意味成体の現前ではない。いわんや、構造的意味

成体そのものは判断としての判断ではない。いまや、判断の主體的契機をも射程に収めつつ、討究の歩を進めなければならない。」236P

## 2 判断意識の共同主観性

(この項の要点)「前項では、判断成体の成立条件をなす判断活動を、便宜上、単なる命名に類するものとして扱ったのであったが、判断はもとより単なる命名的結合以上のものである。旧来の判断論において、「客観的妥当性の意識」「真偽価値に対する肯定的・否定的な態度決定」等々という形で論考されてきた所以のものもそこに存する。ここでは議論の手掛りとして、旧来の判断論が「客観的妥当性の意識」等々と呼んでいる意識事態に眼を向けることから始めよう。」236-7P

「判断の本質的な一契機といわれる客観的妥当性の意識なるものについて、常識的な思念は次のように“説明”するかもしれない。たとえば「この箱の中には赤い球が千個は入っている」と判断する場合、判断にともなう客観妥当性の意識というのは、実際に箱を開けてみれば赤い球が見え、それを数えあげれば千個のはずだという確信、感性的知覚によって“検証”できるという副判断的意識にはかならない、云々。——現に、素朴実証主義の“検証理論”のごときは、この種の“知性と感性の一致”を以って“意識内容と客観自体との一致”と二重写しにし、これを以って、客観的妥当性とみなしている——。しかしながら、たとえば、「三角形の内角の和は二直角である」と判断するような場合はどうであろうか？ 人びとは、紙上の図形ではそうはならないこと、感性的知覚では検証できないことを知っている。それでも、常識的な思念にあつては、箱の中の球と同じような仕掛けで“検証”できるというような信念が無意識のうちに秘められているのであろうか？ フッサールが意味充実作用を云々し、本質直感という高次の直感による充実を説くとき、卑俗にいつてしまえば、彼は右のごとき思念を“哲学的に”理念化しているということもできる。」237P

「……そもそも、客観的妥当性の存否が強く意識されるのは——“検証”に先立ってではなく——箱を開いて現に赤いことを見ている場合である。説明さるべき客観的妥当性の意識というのは、むしろこの検証的場面における意識事態なのである。」237-8P

「そこで、判断意識にみられる一般的なある心態、「決定感情」を、論者たちは判断的結合の必然性であるとか、真偽の価値評価の当為的必然性であるとかいう仕方で把えようとする。判断は事實的必然性をもたぬにしても、規範的被拘束性の意識を伴うということ、この当為的必然性という意識という点で、道徳的価値判断と共通性があることは、心理的な一事実であるといえよう。それでは、この規範的被拘束性、当為の意識とは何であるのか？ 一見したところ、それは人間の内奥に発するもの、ないしは、超越的な規範意識の命令・禁止に発するものであるかのように思念さされるが、デュルケーム学派を援用するまでもなく、規範的被拘束性は人びとの相互主観的（間主體的）な規制（「サンクション」のルビ）の屈折した投影である。判断的 attitude 決定の当為的必然性なるものは、結局のところ、共同主観的な一事象なのである。／ここでは、しかし、判断の当為的必然性、一

—このことを介しての他人に対する普遍的な妥当性ひいては客観的な妥当性の意識——そのことの間主体的な存在根拠と機制に立ち入ることは割愛して、別の視角から同一の帰結を導いておこう。」 238P

「端的に言って、箱を開いて眼前に提示された球が赤いということ、これの客観的妥当性の意識というのは、当の与件（被示的意味対象）を「赤い」と命名することの共同主観的妥当性、「人びと」もそれを「赤い」と命名するということの信憑ではないのか？ リンゴは果物である、トマトは野菜である、という判断の伴う確実性の意識、これが命名の共同主観性の信念と同値であることは見易いところであろう。三角形の内角の和が二直角であるという判断の信憑も、これまた理念化された共同主観的妥当性の意識と同値である。結論的にいえば、判断的態度決定に伴うかの意識は、分析すれば結局のところ、当の決定の共同主観的妥当性の意識にほかならない。」 238-9P

「この間の事情を知るためには、われわれは判断的意味成体の二重的（多重的）帰属性という内省的な事実に向き合わなければならない。われわれは前節において、判断的意味成体の成立と存立にとって、言語が本質的・構成的な一契機であることを論じておいたが、判断という営為は、発生的にも論理的にも、言語的交通によって被媒介的に存立するものであること、それは本源的に「内なる対話」であることを対自的に把える必要がある。」 239P

「……この二重的帰属、ひいては多重的帰属は、言語的交通における一般的な構造的な事実であり、「私」には、特定の他人の判断内実が帰属しうるだけでなく、不特定の他人の判断内実が帰属しうる。現に「私の知識」と呼ばれるものの圧倒的大部分は、私の直接的な体験から生じたものではなく、他者の判断意味成体の分有からなっている。」

239P

「判断主体に即して把え直せば、判断的意味成体の二重的帰属という事態は、判断主体が誰かとしての誰という自己分裂的自己統一とも呼ぶべき二肢的二重性において存立することを意味する。しかも、知識内容の共同主観化、命名活動の共同主観化、ひいては発想法の共同主観化とパラレルに、いふなれば、「我々としての我」とでもいうべき主体へと個々の「私」が自己形成をとげていく、その結果、「私」が判断するといっても、一般には、それは私としての私に特有な判断というよりも、我々としての私の判断、というべきものであり、しかも、この「我々」たるや、特定の我々ではなく、それ自身としては男でも女でも、老人でも青年でもない理念化された「我々」、——それ自身を取り出して存在性格を問題にするとき幾何学的三角形などと同様なイデアールな存在性格もった——共同主観的・共通主観的な判断主観一般とでもいうべきものになっている。この意味において、個々の「私」は判断するその都度、いふなれば共同主観的＝認識論的主観の視角を即自的・無意識的に僭称しつつ裁可するわけであるが、この“僭称”は「我々としての我」が歴史的・社会的に近似値的形成されているそのかぎり、現実的な根拠をもっている。／判断活動が、こうして、一般的・即自的にもつ共同主観性、それが半ば対自化されたものが——ここでとりあえず断定的にしておく——当為必然性の意識に照応する普遍妥当

性の意識、ひいては「客観妥当性の意識」にほかならない。」239-40P

### 3 判断の四肢的聯関構造

(この項の問題設定)「われわれは前二項を通じて、判断成体の意味構造と判断主体の共同主観性を切離したかたちで論じたのであったが、判断は実は二重の四肢の四肢的構造聯関として存立する。本項では判断の真・偽の問題をも射程に収め、前項での短絡的な議論を可及的に補いつつ、判断の本質的構造を対自化することにしよう。」240P

「判断意味成体が成立するためには、前々項でみたように、述定的意味の媒介にまたねばならない。ところで、この述定的意味というものは、前々項でふれなかったけれども、本源的に共同主観的な意味形象である。一私人が一群の事物を勝手にある名辞で呼んでみたところで、“類・種的な同一性”が措定されたことにはならない。なるほど、学者が新しい命名を試みるような場合、一私人の営為によって類・種的な同一性が措定されるかのようにみえるかもしれないが、それは既成の意味体系をまっぴらに始めて可能なものであり、原理的には共同主観的な協働的営為である。」240-1P

「こうして、判断意味成体は共同主観化しているある主体への帰属を離れて自存するものではない。しかし、「命題自体」の自存という理説が生ずる所以でもあるが、日常的意識においては、判断的意味成体は、一方では誰かれの別なく人びとに帰属しようと同時に、他方では特定の誰かれがそれを斥けても依然として存立する（と意識される）ため、あたかも、判断意味成体が自存するかのように思念される。判断意味成体の「私」への帰属意識は、一般には欠落している。」241P

「判断としての判断は、この帰属意識の対自化を必要条件とするが、この対自化が直ちに判断であるわけではない。所与の判断的意味成体が、特定の他人（を観念的に扮技しているかぎりでの私）に帰属するものとしていわゆる“世人の考え”として対自化される場合、この対自化それ自体は判断ではない。帰属の対自化には、また、マイノングのいう「仮定」の対自化に照応する場合、すなわち、扮技されている帰属者が積極的に欠如していることが対自化されるケースも存在する。判断的意味成体が私としての私に帰属するものとして対自化される場合ですら、直ちに「私の判断」とはいえない。というのは、そこには私の単なる私念 *Meinung* にすぎないことの自覚化というケースが含まれるからである。それでは、私念と判断とはいかに岐れるか？ これを規定することがとりも直さず判断を積極的に対自化する所以となる。」241-2P

「ここでは、判断の様相的区別はおろか、量的区別（これは「第一次的外延」と「第二次的外延」とに即して新規の解析を必要とする）にも立ち入る余裕を欠くが、判断の質（肯定・否定）について予備的に一言しておこう。判断的意味成体は、発生的には否定的であっても今日の妥当意識においては肯定的になっている場合（文法的に表現すれば否定形であっても実質的には肯定の場合）やその逆の場合があり、しかも、階型的な多重構造を形成しているけれども、原基的には、積極的な命名の形での意味成体が共同主観的に打倒するか、妥当しないかによって岐れる。しかし、現実の判断過程においては、一般に、判断



意味成体がすでに肯定・否定の質的規定性を帯びており、これの帰属性の対自的決定が問題になる。」 242P

「さて、単なる私念は、当の判断的意味成体が私としての「私」——といっても、この「私」はメタ・レベルで省察すれば「我々としての私」であることを即自的に僭称するものであるが——に帰属するものであるにすぎないのに対して、判断としての判断にあっては、当の判断的意味成体が「我々としての私」に帰属することが対自化される。この事態を構造的契機に分析すれば、私に属する判断成体が同時に「我々」ないし「人びと」に帰属するものとして提有されているわけである。この「我々」ないし「人びと」は前述の通り、決して現実の誰かれではない。現に、学者が新説を発表するような場合、彼はそれが現実の他の人びとには帰属しないことを知りつつも、当の判断成体が単なる私念ではなく、普遍妥当であることを信じているのであって、いうところの「我々」は、前項で指摘した意味でのイデアールな——規範的価値性を帯びた——主体性である。」 242P

「判断意識において判断主観が即自的に自己をそれとして僭称しているところのイデアールな主観性、判断意識において即自的に提有されているこの構造的契機——それはちょうど、言語学が言語の構造的分析において、*ideal speaker-listener* という理念化されたラング主体を不可欠な構造的継起として見出すのと類比的であるが——われわれは、それが言語的交通を媒介とする判断の共同主観性の体験に基礎をもち、この体験の構造的契機を理念化 *idealisieren* したものであるかぎり、このイデアールな判断主体を「判断主観一般」と名づけ、判断意識の構造的分析の虚焦点 *focus imaginarius* 的な記述概念として用いる。」 242-3P

「要言すれば、判断意味成体、すなわち、論理上の主語によって指示される外延的対象を論理上の述語によって述定される或るもの *etwas Anderes*、述定的意味として二肢的構成成体として措定することにおいて存立する意味成体は、われわれの見地からすれば *für uns* つねに誰かとして二肢的な自己分裂的自己統一の相にある主体に帰属するが、当の判断的意味成体の帰属する主体がその折りの自己を判断主観一般として融即的に対自化したもの、意味成体に向妥当なこの対自的意識事態が判断である。」 243P

「われわれは、判断をこのように共同主観的意味成体による意識の被媒介的存立構造の対自化に即して把えるものであるが、以上の議論では判断意識の基礎的構造を一通り分析したにとどまり、——判断の量、様相、種類、等々に関する具体的な問題に立ち入っていないというだけでなく——この判断意識において提有されている事態、わけても共同主観性の要求性が、認識論的・存在論的にいかに権利づけられうるかという根底的な問題を残している。これは、しかし、弁証法の地平そのものにかかわる根源的な問題でもあり、別途の論稿に譲らねばならない。」 244P

・廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房 1972（7）

何回にも分けて書いて来たメモ、今回でこの本はおしまいです。やっとですが。最初に、本文の続き、目次は下記のようになっています。

目次

II

三 デュルケーム倫理学説の批判的継承

で、この本に掲載されていない、講談社学術文庫版の文は、下記の2つ、  
講談社（講談社学術文庫）版 1991

（文庫版）「序文」

「解説」熊野純彦

さて、最初に本文「三 デュルケーム倫理学説の批判的継承」ですが、最初に読んだときから、あちこちに「？」をつけていました。マルクス派〇〇学といわれることは、各分野にあります（註1）。〇〇学には「経済学」「政治学」「社会学」「女性学」そして、わたしの当事者性から、まだはっきり押さえられる流れとしては出てきていないけど、「障害学」も挙げられます。

ただ、わたしはマルクス派の倫理学と心理学は出てこないのではと思っています。後者の心理学的なことは、廣松さんと増山眞緒子との共著『共同主観性の現象学』世界書院 1986 があるのですが、正確にいうと心理学というより、認識の構造ということを展開している書です。そもそも心理学というのは管理の学として始まったという規定がありますし、そもそもマルクス派の唯物史観的などらえ返しからすると、心理的なことだけを取り出して論じるということとは出てきません。以前、「吃音」論で議論をしているひとで吉本隆明さんに共鳴しているひとから、わたしの論には意識論が欠落しているという批判をもらったことがあるのですが、勿論、唯物史観でも意識の規定性を否定することではありませんが、わたしはむしろ吉本隆明さんはマルクスの唯物史観的などころから逸脱していったがゆえに、意識の強調から差別的なところへ陥ったのだと応答していました。

さて、前者の倫理学ですが、さて、実はこの本の文庫本の「解説」を書いている熊野純彦さんはレヴィナス論や和辻哲郎論とかも書いていて、まさに倫理学をやっていたひとなのです。元々、西洋哲学を総体的にやっていて、ある意味廣松さんより広く西洋哲学史をやっていたひとなのです。そして、たぶん資本主義社会では乗り越え不可能な思想としてのマルクスをとらえていたひとです。廣松さんはこのひとに多大な期待をかけていたようです。文庫版の序文に「本版には熊野純彦氏（北海道大学文学部哲学科助教授（註2））が巻末の解説を書いて下さいました。氏は東大教養学部の学生の時代から著者の良き理解者でした。」という文があります。そのひとが倫理学の方へ向いていっていたのです。近

年、マルクス『資本論』関係の本を二冊書いていて、廣松さんの本の「解説」なども書き、マルクスに立ち返った、というようなとらえ方をわたしはしています。わたしは、以前、障害学における立岩真也さんの倫理主義的な論攷にコメントして、岸田秀さんの朝日新聞のコラム「倫理主義とはファシズムへの通路である」という文言をひいて、倫理主義に陥ることの危うさを指摘したのですが、立岩さんの倫理主義自体が「市場経済はなくなる」と立てたところから来ているのです。そもそも、それは資本主義社会の差別の構造が、ひとの生命や生活を危うくしているところから来ている話で、その矛盾を解決するという社会や政治が先の話です。勿論、現在的にバイオテクノロジーのイノベーションが「ひと」という概念自体を危うくすることが出ていて、それを規制する生命倫理が問題になってきています。また「死へ誘う医療」などが出てくるに及んで、どう倫理を立てるのかということの問題にシクはならない側面があるのですが、それは、そもそも、「ひととひとの間に生まれたひとはひとである」ということの確認のもとに、そしてひとのいのちと生活を一番に考えなければならないということ、また「ひとという概念を危うくする技術を持ち出してはならない」ということで済む話です。

さて、この本に話しを戻します

そもそも廣松さんは倫理的な展開はほとんどしていなかったし、余りそのような文を読んだ記憶もありません。廣松さんがこの本の中で展開しているのは、デュルケーム倫理学の中には共同主観的意識形成という観点がみられるということですが、それは認識論的なことや倫理を立てる前に、この社会の矛盾をどう解決していくのかという、社会学的な問題ではないかと考えています。

さて、わたしは基礎的な学習の積み重ねをなさないまま大枠掴むということで、どんどん読み進めてきて、それなりに論を深めてはいたのですが、どうも、この章ではそれは巧く行きません。

制度論のなかの、従って社会学的規範ということがいかなることとして成立するのかということは、社会構造ということの中から、価値観ということから形成されることです。勿論過渡期において、すなわち変遷するときには社会構造への批判の中から新しいものが生まれることがあるのですが、道徳や倫理とは、それらを超越するものとして設定しようとするけれど、それは結局現実の固定化される価値観としてしぼりをかけてくることではないのでしょうか。「道徳」とか「倫理」とかが事実問題としてあるとしたら、それを生み出す社会構造ということを押さえ、そこから規範として現れてくることを押さえることなのです。ここにマルクスの唯物史観の意味があるはずで、その唯物史観ということで、わたしが展開している、展開しようとしているところといえば、一部の論者が差別＝差別意識というような押さえ方をしているのを批判して、差別の構造というところから、差別意識が生まれてくることを押さえ、道徳や倫理の問題ではなく、差別の構造というところを解体していく、社会を変えていくことが必要であり、差別のない社会を作り得た、押さええる基本的構造を作り得たところで、道徳や倫理ということがたてられる

のではないかと思うのです。

さて、この章の切り抜きメモを作りながら、もう少しだけこの書と対話を試みます。

## II

### 三 デュルケーム倫理学説の批判的継承

(この章の問題設定)「西南カント学派の俊秀 BRUNO BAUCH は、心ならずも書く破目になったと思われる論文“Ethik(倫理)”の前書きのなかで、「今日、倫理学という学問は、哲学の内部においてすら、すなわち、哲学者たち自身によってさえ、継子扱いされている」と述べ、倫理学の寥々たるさまを嘆じている。彼が嗟嘆の声をもらした二十世紀の初頭は、しかし、現在の時点から顧ると、むしろ倫理学盛行の時代であったことを羨まねばならない。此学の現状はもはや、寥々の語を以ってしては到底尽くしがたい。「倫理学は神とともに死んだ」のであろうか。だが、倫理学はよしんば死に絶えてしかるべきだとしても、「死者をして死者を葬らしめ」ねばならぬと謂う。そのためにも倫理学を今一度令活（「ベレーベン」のルビ）すべきであろう。／茲において、われわれは EMILE DURKHEIM(1858-1917)の倫理学説を偲ばざるをえない。デュルケームの倫理学説は、慥かに多くの曖昧な点を残しており、極言すれば「彼は一つとして問題を解決していない」。彼の抉出した問題が余りにも重大であり、彼の設定した視角が伝来の発想を遙かに超絶していることに由来する。偉大なる哲学者たちの範にもれず、彼の着眼と発想は一個人の射程を超えるものであった。彼が整合的な帰結を導き得なかったことは蓋し奇しむに足りない。彼は倅にして英才を聚めて一学派をなした。彼の学派は道徳形而上学から道徳科学への途を推し進めた。しかし、後継者は所詮後継者たるにすぎず、高々師の一面を継承しようとしたにすぎない。デュルケームにおける真に積極的なものの多くが、半世紀を経た今日、依然として死蔵され、今や忘却の淵に置き去られようとしている。／翻って、デュルケーム亡き後、倫理学の諸派が直面するに至ったアポリアを辿るとき、斉しくデュルケームの出発点へと誘う看がある。敢てデュルケームに故知を求め、道を尋ねる所以である。」249-50P・・・廣松さんの『存在と意味』の制度論の中の、社会規範論の課題とつながっているところ、倫理や道徳以前の「社会がどうあるべきか」という問題で、唯物史観的土台的關係論をイデオロギー的な問題にすり替えているのでは？

一

#### [四]

「規範倫理学が不可能であるばかりか無用であるという論点は措くとしても、・・・・・・」259P・・・社会の主要矛盾が解決されない中で、倫理や道徳を立てると、矛盾の固定化になってしまう。

二

#### [三]

「翻って思えば、デュルケームが道徳的事実の構成的契機として挙げた obligation(義

務),*attachement*(愛着)等々は、この「思惟と行為の共同主観的な存在構造」の契機にほかならず、共同主観的・集団的心態(「マンタリテ」のルビ)の在り方そのものである。デュルケームは、いわゆる価値や規範の問題をも、彼のいう意味での社会的事実のうち——*cogito, facio*が本源的に*cogitamus, facimus*であるという人間の意識と行為の共同主観的＝相互主観的な存在構造そのものうちに——定礎する途を拓いたのであった。われわれが継承しうべき視角は、まさしく是にほかならない。」268P

### 三

#### [二]

「この課題は、マンハイムのいわゆる存在被拘束性 *Seinsverbundenheit* の具体的な解明に通じ、また「存在が意識を決定する」といわれる際の存在——すなわち当の論者が自ら言い換えている通り、「ここにいう *Sein der Menschen*(人間存在)とは人々の *Lebensprozeß*(生活過程)」の謂いであって、それは認識主観に対する認識客観の謂いではない——がいかにか意識を、そして無意識を決定するか、一言でいえば、下部構造がいかにして上部構造を規制するかという問題にもほかならない。……」274P・・・マルクスの唯物史観の意味

#### [三]

「因みに、コギトとコギタムスとの真の合致が実現されうるとすれば、その時、規範法則と事実法則も、これまた完全に合致し、悪しき現状肯定主義に陥らないであろう。がしかし、“人間は人間として生まれ落ちるのではなく社会生活を通じてはじめて人間になる”という事実に鑑みれば、コギトが即自対自的にコギタムスとして存立するといっても、それはあくまで動力的なアインハイト (*Einheit* 一致) でしかありえない。それ故、「国家の死滅」と同様な意味では「道徳の死滅」を語ることはできないであろう。」278P・・・ゲゼルシャフトからゲマインシャフトに移行して、社会の主要矛盾が止揚されて、道徳や倫理が立てられるのではないのでしょうか？

「われわれは、デュルケームとその学派の倫理説を概観し(第一節)、継承しうべき志向と視角を確認したうえで(第二節)、発展的継承の方向を模索したのであったが(第三節)、この作業を通じて、次のごとき新たな課題に直面した。①人間の意識と行為の本源的な共同主観性の構造を確定し、②この共同主観的な意識の全体的イデオロギー性とその存在被拘束性のメカニズム、③さらには共同主観的意識性を依って在らしめる特種的綜合の動力学を究明し、個性的な契機をも含む意識の *objection-objectivation*(対象・対象化)を定礎するという課題が即ち是である。しかるにこれらの課題は、われわれがこの十年来認識論的場面で追及してきた当の問題にもほかならず、倫理学以前の問題圏に遡ることを要求する、それ故、デュルケーム倫理学説の批判的継承の視角と課題を確認した処で一旦筆を擱き、稿を改めて基底的な問題から、*aufsteigen* (上向) することにしたい。」278-9P

さて、他の版(文庫版)で、廣松理論を押さえる上で特出すべき箇所があり、いろいろ

貴重な資料になっているのでメモを残しておきます。

### (文庫版)「序文」

これは廣松さん自身の一九九一年と日付が記された文です。

「本書は、著者の三十余冊の既刊書の中、自前の哲学的見解を開陳したものとしては論域が最も広く、また、立論内容が爾他の拙著群に対して基底的であって、この意味では、現時点における“実質上の主著”と自称できるかもしれません。著者が臆（「やが」のルビ）ては主著となるべき別著『存在と意味』全三巻（岩波書店、第一巻のみ既刊、第二巻を明年には刊行予定）を俵いに完結させた場合でも、本書をその前梯として是非繙読して頂き度いものと念います。蓋し、文庫版を上木する所以です。／著者は、本書原版（勁草書房、一九七二年初版）を世に問うて以後、本書で提示した認識論関係の論点を敷衍（「ふえん」のルビ）論著や、本書では示唆に留まっている論点を主題的に展開した著作を公刊してきましたが、例えば、『科学の危機と認識論』（紀伊国屋書店）の認識論、『もの・こと・ことば』（勁草書房）に収録してある言語論、『弁証法の論理』（青土社）中の判断論、『物象化論の構図』（岩波書店）における物象化論、『表情』（弘文堂）での表情論や記号論、『身心問題』（青土社）中の身体論、『共同主観性の現象学』（世界書院）中での役割行為論、『事的世界観への前哨』（勁草書房）第Ⅰ部所収のカント論・マッハ論・現象学論・ハイデッガー論はもとより、同書第Ⅲ部の人間論・歴史論・時間論なども、すべて本書での所説を前梯として敷衍展開したものです。就いては相互参照的に読解して頂ければ洵（「まこと」のルビ）に俵いと存じます。／読者におかれて、もし本書を難解と感じられる場合があれば『新哲学入門』（岩波新書）および／または『哲学入門一步前』（講談社現代新書）を先に一読下さるよう願います。その暁には、本書は哲学書としては極めて読み易い一書と認められるようになることを信じて疑いません。」3・4P・・・廣松さん自身の自著の読書案内にもなっています。

「原版に実質的な偏向を加えないという原則を墨守したため、引用文典類にその後になって、新版・改訂版が出ている場合であっても元のままにしてあります。文典表記法が昨今の学会の作法に合わない個所も多々ありますが、これも旧のままで押し通します。——本書第Ⅱ部第一論文で用いている「役割」という概念は、著者としては、その後「役割理論の再構築のために——表情現相・対人応答・役割行動——」（雑誌『思想』に一九八六年五月号から八八年三月号までの期間内に全九回に亘って分載）や『共同主観性の現象学』（世界書院）などにおいて、「役割」と「役割」とを区別するに至ったものが未分化的統一のままになっております。また、本書で「意味的所知」と記しているものは、『存在と意味』第一巻では「意味的所識」という用語に改めました。が、これらの用語も旧のままにしておきます。——この段、御諒承を願います。」4・5P

### (文庫版)「解説」熊野純彦

この「解説」は、ヘーゲルの序文に関する否定的位置づけ（そのことは「解説」なるものが否定的なことになること・・・これについては、398Pで応答）の引用から始まり、

ヘーゲルを引用しながら進んでいます。そして、この本の序章が全体を見通していることでの大切さを書いています。

抜き書きメモです。

「この一書がすぐれて哲学書とよばれる、いまひとつの理由が存在する。それは、著者・廣松渉がすぐれて鋭敏な歴史意識を有し、みずからの歴史認識に基づいた鮮明な課題意識の衝迫によって、所収の諸論文を書きつづっているということである。この書は、ひとりの独創的な思索者が、みずからの属する時代と正面から切りむすんだ記録であるという意味でも、第一級の哲学文献なのである。／廣松は、時代を明確にひとつの展形期として認識し、思想的にはそれを近代的二元論の解体期として認識している。・・・・・・・・」

396P

「廣松によれば、現代は同時にまた「諸科学の危機」の時代である。われわれの思考を現在もなお枠どっている、さまざまな二分法、たとえば主観と客観、たとえば物と心、たとえば、事実と価値といったディコトミー(*dichotomy* 分離)が、諸学の現場にあつてまさに、その問題性と限界を露呈しはじめている。・・・・・・・・」 397P

「廣松のこうした課題意識そのものは、今日でもくりかえし確認されるにあたいする。否、「ポスト・モダン」と称され、理念のすべてが解体するかに見えるなか、体制の現在にのみこむことによって、ますます歴史意識そのものを風化させつつあるこの国の九〇年代初頭の場合においてこそ、それは再確認される必然性があるといつてよい。廣松渉は、思想としての近代とはなにか、近代を超克するとはどのようなことかであるのか、を哲学的に問いつめる。その若き日の主要論文をおさめたこの書は、「大きな物語」の終焉（なんと嫌味なことばつきだろう）がささやかれる現在においてなお、新鮮なかがやきと衝撃力をうしなっていない。否、思想的指針の一切を喪失したかに見える今日にあつてこそ、それらの論稿の課題意識が十分にふまえられなければならないとおもわれる。本書に対するこの「解説」も、そのかぎりでは、なお可能であり、あるいは必要であるかも知れない。」 397-8P

「・・・・・・・・廣松の主著となるべき『存在と意味』全三巻が、「認識論的世界の存在構造」と題されたその首巻以外はいまだに公刊されていない現在、本書は廣松哲学のとりあえずもつとも包括的な叙述であり、その意味では現時点にあつてはなお（マルクス関係の諸業績をいったん措いて考えるかぎりでは）廣松渉の主要著作のひとつである。知の各分野への影響という点から考えても、この書は、おもうに、廣松の数多い著書のなかでも格別に重要な一書であるというべきであろう。・・・・・・・・」 398P

「・・・・・・・・七二年の出版当時も、そして以来ほぼ、二十年の歳月を閲した現在にあつても、一書の題名としては異貌である。しかしながら、あるいはまさにそれゆえに、『世界の共同主観的存在構造』という、この一種異様な題名のうちに、とりあえず、本書を解説すべきカギ、著者の根本的発想の表現がみとめられるようにおもわれる。／廣松によれば、理論哲学の課題は、一にかかつて、世界の被媒介的な存在構造の究明にある。つまり、

現にあたえられている・この世界が、どのような構造に媒介されて存立しているか、およそ、所与の「世界」が「いかにして可能であるか」を解明することが、すくなくとも理論的方向に関するかぎりは、哲学的営為の第一の課題なのである。……」 399P

「認識の言語による媒介という事態、さらには、世界像の歴史的—世界的な相対性という「事実」に定位しつつ、その事実、ひいてはおよそイデオロギーが一般に存立する事態を究明・説明すべき構図を提出することが、本書の中核的な課題を形成している。そのかぎりで、所収の諸論文に通底する主題を、かりにひとことで表現するならば、それは「世界像の共同主観性」の存在論的—認識論的基礎づけにある、ともかたりうるであろう。」

401P

「廣松が『資本論の哲学』の「あとがき」にしるしているように、しかしいうまでもなく、インターナショナルという表現はありえても、インターネーションなることばはおよそ没概念であるのと同様、「共同主観的」という形容詞、「共同主観性」という名詞的概念はありえても、「共同主観」なるものは、それじたい（廣松用語でいえば）一箇の「物象化的錯視」の所産でしかありえない。廣松は、個別的一経験的主観とは区別された「共同主観」についてかたっているのではない。共同主観性とは、それゆえまた、何らかの「実体」を指す概念ではありえない。それは「われ」が「われわれ」となり、「われわれ」が「われ」となる過程とその程度に応じて、いわばその「関数」として「機能」的にのみ存立しうるものなのである。／このことばをめぐる第二の誤解は、廣松の所論を目して、一種の主観主義、あるいは観念論と認定するものである。この批判は、主として、特定の政治党派の利害を代表するイデオログから提起されつづけたものであり、図式化していえば、フェノメナルな世界から出発する廣松をさしてマッハ主義者とよび、その「共同主観性」論をさして、ボグダーノフ主義と称するものである。……この種の政治的批判に対しては、「共同主観性」というタームが哲学の概念として登場した学史的な脈絡を想起しておけば、とりあえずことたりるはずである。」 403-4P

「……廣松にあつてはしかし、その概念は当初から、「自然にたいする、かつ相互的な」(zur Natur und zu einander) 活動としての労働（マルクス）、本源的に（ひろい意味での）協働としてある人間的実践という原型とむすびついていた。——本書は、われわれの思考を枠どるさまざまな実体主義的カテゴリーが、どのような共同主観的な対象的活動の物象化の所産であるかを解きあかす。その作業はしかも、世界の共同主観的存在構造を究明する作業とさながらにかさなりあうことになるはずである。」 405P

「著者みずからがみとめているとおり、「文化哲学ないし歴史哲学的な次元へのパースペクティブの深化」をはかった。本書の内篇・第三章にあつてすら、廣松の関心はひたすら、「世界了解の基本的構え」「世界の観方、了解の仕方」にあるのであつて、その意味ではこの書が、伝統的な哲学の区分でいうならば、なによりもまず「認識論」の書であることはあらそいがたい。廣松の認識論的な課題意識は、そのさい、近代的な「主観—客観」シエーマそのものの超克にあることも、ここではくりかえすにおよぶまい。「主—客」図式、



より具体的には、「意識対象—意識内容—意識作用」という三項的な構図にまつわる宿命的なアポリアを解き、ひいては、「主観—客観」図式に基づく旧来の認識論上の諸課題が、いかなる事態をどのように見あやまるところから生じてきたのかを、ひるがえって説明しかえす概念枠として廣松が提起するものが、かの「四肢的構造」論にほかならない。その内容については、本書の論述そのものを読者がそれぞれ辿るにまかせよう。ここではとくに、廣松のいう形式的・形相的契機としての第二肢、すなわち「意味的所知」（『存在と意味』において確定された最終的なターミノロジーでは「意味的所識」と、(伝統的にはいわゆる「認識論的主観」「超越論的（先験的）主観」の概念とも関係する第四肢たる）、フェノメノンがそれ「に対してある」ところの主体である「或る者」との関連をおさえておくことが、廣松の所論を理解するうえで重要となるであろうことを注記しておくにとどめる。……」405-6P

「……すなわち、主要には間主観的な言語的交通をつうじた（非人称的・前人称的な「ひと」としての）自己形成を介して、特定の所与を一定の意味的所知において覚識する過程そのものが共同主観的に同型化されること、これこそが、かの「物象化の秘密」の核心であって、その秘密を解明すべき一文が、外篇・第一論文にほかならない。当の解明を俟って、他者の存在そのことが認識一般の本質的契機たることが論定され、「私が考える」(cogito) ことが、本源的に「われわれが考える」(cogitamus) という性格をおびるゆえんが劃定される。身体的次元における自—他の共同性の存立から論をおこし、特異な「役柄」論をもふくむ、この長大な論文が、その意味では、まさしく本書中の白眉をなす一篇なのである。」407P・・・廣松さんの文庫版「序文」での「役柄」と「役割」の使い分けは、演劇論の例えと、社会学・哲学的な役割理論との使い分け？

「本書にはじまり、ここで言及した諸著（『事的世界観の前哨』、『もの・こと・ことば』、『弁証法の論理』）をへて、本来の主著『存在と意味』第一巻へと結実する廣松の思考の展開は、みごとなまでに一貫している。それゆえひとは本書をさして、廣松思想のすべてが、やがて大樹へと展開すべき萌芽のかたちでここにある、とかたる誘惑にとらわれるかも知れない。が、処女作には以後の作家の可能性の一切がある、といった評論家ふうの表現は、じつは、創作や思索のありかたの実際を知らない者のみが口にしようことばであろう。創造的思考にあっては、その原型を展開し、体系化するところにこそ最大の困難が存在するのであって、それはとりわけ哲学的思考について妥当する。廣松哲学について真に驚嘆すべきことがらは、体系化へとつねにつきすすんでゆく、その持続力にこそあるといふべきなのである。その持続力の源泉は、つねに時代ときりむすぼうとする廣松の姿勢そのものにあるともおもわれる。」408-9P・・・確かに壮大な体系化になっているけれど、「哲学の意味は体系化よりもパラダイム転換にある」と書いている廣松さんの提言。

「本書所収の諸論稿は、また、六〇年代末から七〇年代初頭にかけての、新左翼運動の急激な昂揚と失速の時代に書きつがれ、多くの読者を獲得してきた作品群でもある。本書は、そうした観点からしても、ひとつの時代のたしかな遺産にほかならない。時代は、そして、

まさに「近代合理主義」が根底から問いなおされ、批判の武器が武器の批判へとつながる回路をさぐりあてようとする季節でもあったのであろう。本書の文体の躍動感、その独特のリズムが、なによりもある時代の証言たりえている。それはまた、本書が当の「時代の子」であることを証しだてるものともなっているはずである。／とある時代の刻印をふかく刻みこまれることで、かえってひとつの普遍的な意味を有する地平を拓くにいたることは、およそ思想がのぞみうる最高の栄光であろう。この書の生命は、それが時代とふかく切りむすんでいる点において、むしろ時代を超えるものとなる。それは、かつて歴史に登場した幾多のすぐれた古典的作品がそうであったのと同様であろうとおもわれる。」 409-10P

(註)

1 一般に「マルクス主義〇〇学」と呼ばれています。ずっと前から、ひとの名前を冠した〇〇主義ということは、個人崇拜を生むし教条主義を生むということで、反差別論をやっている立場から、わたしは否定的批判の意味でしか使わないようにして、それでも思想の流れを押さえるために「〇〇派」という言い方をしています。

2 この文庫本発刊当時、後、東北大学、東京大学と移動して、今は東大も退官しているようです。こんなことを書くのは、廣松さんは廣松さんの影響をうけたひとが、学的世界から排除されていくことを危ううんでいて、廣松シェーレ（派）と規定されるひとたちは（マルクス派と同じように）、その業績に比して、冷遇されている・いたのですが、それでも、廣松さんもそうだったのですが、学的世界に実績でポジションを得た数少ないひとが、熊野さんなのです。