

・廣松渉『事的世界観への前哨 物象化論の認識論的~存在論的位相』勁草書房 1975 [廣松ノート (3)] まとめ

たわしの読書メモ・・ブログ 635 [廣松ノート (3)]

・廣松渉『事的世界観への前哨 物象化論の認識論的~存在論的位相』勁草書房 1975 (1)
[廣松ノート]三冊目、これは前の『世界の共同主観的存在構造』とセットで語られることが多いのですが、『廣松渉著作集』では分解されて、掲載されています。先に目次をだしておきます。(○囲み数字が『著作集』所収巻数です)

目次

序文

第一部 近代哲学の世界了解と陥穽

一 カントと先験的認識論の遺構⑦

- 第一節 先験的認識論の課題と背景
- 第二節 先験的演繹論の問題と沿革
- 第三節 先験的観念論と共同主観性

二 マッハの現相主義と意味形象③

- 第一節 マッハの哲学的世界観
- 第二節 マッハ哲学と科学理論
- 第三節 マッハ哲学のアポリア

三 フッサールと意味的志向の本諦⑦

- 付 ハイデッガーと物象化的錯視⑦

第二部 物的世界像の問題論的構制③

一 物的自然像の構制要件

- 第一節 肢体的分節と物的分節
- 第二節 形相的存在と質料的実体
- 第三節 空間的質料と場所的空間

二 物理学的存在概念の変貌

- 第一節 古典物理学と機械的自然
- 第二節 相対性理論と観測の問題
- 第三節 量子力学と不確定性原理

三 現代物理と物象性の存立

- 第一節 与件の同一性と間主観性
- 第二節 対象的所知性と物的實在
- 第三節 観測の理論と対象的様態

第三部 時間・歴史・人間への視角

一 時間論のためのメモランダ②

- 第一節 時間論の問題論的構制
- 第二節 体験的時間の現前様態
- 第三節 時間形象の对象的存立

二 歴史法則論の問題論的構制①

- 第一節 問題論的領域の限定
- 第二節 歴史的法則論の相対性
- 第三節 歴史法則の存立機制

三 人間論へのプロレゴメナ②

索引

冒頭に書いたようにこの書は『世界の共同主観的存在構造』とセット的に、その後の廣松理論の原型とか端緒的な意味ももっていて、その広袤や壮大さや体系的なことや、またパラダイム転換的な事が、込められていると改めて感じ入っています。

さて、この本は『著作集』でバラバラにされているということで、編集者たちの編集方針を疑問的に思っていたのですが、廣松さんの『世界の共同主観的存在構造』の文庫版の「序文」で、この『事的世界観への前哨』にふれている箇所があります。「……………『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（『世界の共同主観的存在構造』）での所説を前梯として敷衍展開したものです……………」3・4Pとあり、これを指示書のようにして分解して掲載したのだと一応理解しました。第一部は、第七巻の「哲学・哲学史論」に入れています。ただ、マッハの章「二 マッハの現相主義と意味形象」に関しては、「第二部 物的世界像の問題論的構制」、つまり「物体—物理論」と一緒に第三巻の「科学哲学」に入っています。これは、マッハの理論がアインシュタインの相対性理論の先駆けとなり、それが量子力学として拓いていった経過があり、廣松さんの論考が、この物理学のパラダイム転換におけるマッハの位置を押さえたところで、ここに入れたのだと思えます。そもそも「第二部 物的世界像の問題論的構制」は、「物的世界観から事的世界観へ」と題する『思想』連載論文の内、第一・二回分と他の論文を合わせて編集したものを『世界の共同主観的存在構造』Ⅱ「一 共同主観性の存在論的基礎」として掲載し、第三・四・五回分がこの『事的世界観への前哨』の第二部になっています。で、第一部の「二 マッハの現相主義と意味形象」とこの第二部は、『科学の危機と認識論』と一緒に第三巻に収められています。ですので、第二部は、第三巻所収の『科学の危機と認識論』を再読した時に（そこまで行けるかという問題があるのですが）、第三巻総体として読書メモをあらためて書くこととして、ここではパスします。で、

この第三巻の後半部分を読んで、マッハ論のわたしのメモを残しているのので、今回の読書メモの最後に〔資料①〕として掲載しておきます。（なお、赤字になっているところは今回転載するにあたって、校正をいれた箇所です。）

さて、目次に合わせて、各部と章について、コメントしていきたいのですが、この本は『著作集』でバラバラにされているので、その『著作集』に沿って改めてまとめる作業をすることにして、とりあえず、簡単にメモを残します。

序 文

この序文には、わたしの本の中で紹介したパラダイム転換に関する文があります。省略形で引用していたので、もう少し前からですが、精確に全文出しておきます。

著者が先学の正負の遺産に定位して模索を続けてきたのは「事的世界観」とでも呼びうる観方に照応する新しい世界観了解の構図と枠組みである。それは、認識論的な射影においては従前の「主観—客観」図式に代えて四肢構造の範式となって現われ、存在論的な射影においては、対象界における「実体の第一次性」の了解に代えて「関係の第一次性」の対自化となって現われる。（これは論理の次元でいうならば、同一性を原基的とみる想定に対して差異性を根源的範疇に据えることを意味し、また成素的複合型に対して函数的聯関型の構制を立てる存在観となり、因果論的説明原理に対して相作論的記述原理を立てる所以となるが、ここでは詳しく立ち入るには及ぶまい。）認識論的射影における間主観的四肢構造といっても所謂存在関係がそこに含まれ、存在論的射影における関係の第一次性といっても所謂認識関係がそこに含まれることは附記するまでもない。が、事的世界観の本諦はかかる射影——これはあくまで哲学的伝統と関連づけて講述するための便宜にすぎない——の原姿であって、そこにおいては、いわゆる存在論的・認識論的・論理的諸契機が統一態をなしている。

（廣松渉『事的世界観への前哨—物象化論の認識論的~存在論的位相』勁草書房1975年「序文」ii P）

これに加えて、別のところや、廣松シェーレのひとたちが出している論攷も加えて、わたしなりにだしておくと、

これは、因果論という線形的な函数に代えて非線形的な函数を描くことになる、言い換えれば、錯分子的・入れ小型の構造や函数内函数ということへの転換を意味する。この転換は、冒頭に書いた認識論における転換のみならず、物理学におけるニュートン力学から量子力学への転換、数学におけるユークリッド幾何学から非ユークリッド幾何学への転換、障害学における医学モデルから（「社会モデル」を経て、）関係モデルへの転換などなど、あらゆる学におけるパラダイム転換を意味している。

さて、これはこの『事的世界観への前哨』をわたしがパラダイム転換を論じた書として押さえていた所以で、実際第二部は、「物的世界観から事的世界観へ」として『思想』に連載されたことで、まさにパラダイム転換の内容なのです。

第一部 近代哲学の世界了解と陥穽

第一部は、カント、マッハ、フッサール、ハイデッガーを取り上げています。

ここでは余り深く踏み入りません。「二 マッハの現相主義と意味形象」のマッハ論は、第二部と一緒に三巻ですが、他は第七巻「哲学・哲学史」所収で、カント、ヘーゲル、現象学（フッサール、ハイデッガー、メルロ・ボンティ）と一緒に展開しています。

一 カントと先験的認識論の遺構⑦

カントに関しては、廣松さんの修士論文は「カントの「先験的演繹論」で、かなりカントにのめり込んでいます。しかし、この修士論文は著作集に入っていない。どうやら、三項図式を超え得る可能性を見ていたようなのですが、結局、「ただのカント研究」として、余り自分の中で結节点的な論攷とはなっていないようなのです。カントの先験的觀念論を共同主観性論として読み解いて、物自体論を三項図式（意識対象—意識内容—意識作用）批判として、四肢構造論としてアポリアを解く道を示したと言いえるのでしょうか。『世界の共同主観的存在構造』の読書メモから、カントの先験的觀念論を批判した部分の引用をしておきます（なお「意味的所知」は、廣松さんの未完の主著『存在と意味』では「意味的所識」になっています。また「役割」と「役柄」の使い分けが未分、というより演劇論から発していたところで「役柄」概念を使用していたという指摘も継続しています。後に社会学的文脈では、役割概念が主として使われるようになっていきます）。

「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、アポストリアリに成立する「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的開示は、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

二 マッハの現相主義と意味形象③

マッハに関しては、前述しています。この章と、「第二部 物的世界像の問題論的構制」は『著作集』第三巻「科学哲学」に収められていて、その中に『科学の危機と認識論』、『相対性理論の哲学』もあり、物理学にも関心の深かった廣松さんが、量子力学的なことや、空間と質量というところでの電磁場論的なことを押さえた、実体主義批判の展開が出てきます。ここのところ、基礎学習からの再学習の必要性を感じているのですが、そのひとつにアインシュタインの「相対性理論」と量子力学があります。どこまでできるか、むしろ否定的な暗雲が立ちこめているのですが、これらもセットにして後日の課題にします（後日があればです）。

三 フッサールと意味的志向の本諦⑦

フッサールは、廣松さんを現象学者ととらえるひとも出ています。フッサールが使った「共同主観」「間主観」ということばを廣松さんも使っているゆえですが、しかし、廣松さんは、現象学派は結局三項図式を超えていないとして批判しています。フッサールに関しては、『現代思想』に連載された「社会行為論ノート」1986-9で、後に『フッサール現象学への視角』（第七巻所収）として単行本化された本があります。それとセットにしてまとめたいので、これも後日の課題にします（後日があればです、以下同文）。

付 ハイデッガーと物象化的錯視⑦

ハイデッガーは廣松さんが「用在」という概念を折に触れて引用しています。ただし、ハイデッガーについてのまとまった論攷は、この論攷以外にわたしは見出していません。また、「用在」という概念は廣松さんの「それ以上の或るもの」、「それ以外の或るもの」ということにもリンクしていきます。また、ハイデッガーの「ダスマン」という概念と廣松さんの四肢構造論のうちの、「或る者」*jemand*という概念とリンクしていきます。ただし、「ダスマン」は物象化されていて、それがハイデッガーの全体主義へ飲み込まれていく契機になっているのではないかというわたしの想起のようなことがあります。

第二部 物的世界像の問題論的構制③

これは、前述したように『著作集』第三巻でまとめます。

第三部 時間・歴史・人間への視角

これは、他の論攷とはあまり重なってはず、かなりの特筆すべき論攷のかたまりになっています。ここでまとめます。ただ、かなり長くなっているので、次回に回します。

なお、この『事的世界観への前哨』には文庫版があり、野家さんが解説を書いています。また各章は『著作集』に収められているので、その解説が4巻分、また『著作集』発刊に際して「月報」が付いていますので、それについてもコメントを書く予定です。（結局「月報」は、とりたてて重要性があるものは別にして、『著作集』の読み込みに際に廻します。）

[資料①]

たわしの読書メモ・・・ブログ 529

・廣松渉『廣松渉著作集 3 「科学哲学」』岩波書店 1997

レーニンの「唯物論と経験批判論」のマッハ批判を読んでいて、マッハ理解をするためにマッハに関する廣松さんの文があるので、表題の著作集の中のマッハに関する論攷を中心に再読しました。丁度、後半部分 417-592P にあたります。途中でやはり、この巻の最初から読んでいくこと、さらにマッハの本そのものの読書、さらには物理学の学習の必要も感じていました。ですが、とてもそこまでは掘り下げられません。わたしの人生の最後の方で、「廣松ノート」を作るつもりです。その中で、この3巻の最初から読み直し、ノートを残したいと思っています。わたしは、この著作集が出たとき、予約販売で、確か月一ペースで発刊されて、その中の未読の文、解説だけを読んでいきました。その他のところは、単行本ででたとき、また元文の雑誌連載中にほとんど読んでいました。

今回再読した論攷を挙げておきます。

III. 「相対性理論の哲学」の中の「第二章 マッハの哲学と相対性理論」

これは、「第一章 相対性理論の哲学的次元」を先に再読することでした。明らかに失敗です。ですが、そもそも物理学の基礎知識のようなこともないと、読み飛ばしになります。以前単行本で読んだときも、そのようなところで読んだのです。認識論的なところにつなげる、ところで物理的なところの表面をなぞる、結局、そこに行き着くのですが。

IV. 「マッハの哲学——紹介と解説に代えて」「マッハの現相主義と意味形象」「マッハとわたし」「哲学の功德——マッハ外伝」「マッハ主義」

解説 野家啓一

解題 小林昌人

さて、そもそもマッハに踏み入ったのは、マッハの何が問題になっているのかということです。それは、ひとつ前の読書メモ（たわしの読書メモ・・・ブログ 528／・レーニン「唯物論と経験批判論」（『レーニン 10 巻選集 別巻 2—レーニン生誕 100 年記念』大月書店 1966 所収）で先取的に少し書いたのですが、わたしが影響を受けた廣松さんがマッハからの影響も受けて、物理学を専攻しようとしていたことがあります。そして、廣松さんの論攷にマッハの影響もとらえられます。そのあたりを少し押さえてみます。

マッハの人物辞典的解説は 526P に書かれています。全面的に書き写したい心境に駆られますが、禁欲しておきます。

マッハの研究は多岐にわたります。わたしが留意したのは、ゲシュタルト心理学の先駆をなした 538P ということや、諸要素の函数連関 536P ということなど、それでも主なフィールドは物理学と言えるようです。マッハは、ニュートン力学の絶対空間、絶対時間という概念を、観測者の問題から批判していき、相対性理論を生み出したアインシュタインが、真空の中での光速が一定であるという実験がマッハの若いときに出ていたら、マッハが

相対性理論を生み出したらということを書いています。

わたしはマッハの認識論を問題にしているので、そこにしぼります。

近代哲学は、中世の神というところからの演繹から、デカルトの精神と物質、精神と肉体の二元論に陥り、そこから、意識作用——意識内容——意識対象という三項図式ということが生まれ、いかにして認識は可能なのかという問題が生じてきました。そういう中で、不可知論が生まれてきます。それは一つは、カントの物自体論です。もうひとつは、ヒュームの懐疑論です。そういう中で不可知論を退け、マッハは要素一元論ということ突き出します。マッハが想定していたのは、主客未分な、生まれたばかりの赤ん坊のとらえる世界です。529P それは、結局、三項図式でのアポリア(論難)は解決していません。それは、結局、マッハの図式で言えば「要素 ABC……を他人ともそのまま共有化する与件とみなすことにおいて、マッハとしては、実は単なる感性的要素としてではなく、共同主観的に同一なものとして先行的了解される意味形象として措定してしまっているということである。」545P、これは、結局「付け足して考える」(ヒンツェンケン)512P・532P ということが、意識対象としたことにはおよばない図式になっています。「マッハは、認識主観の本質的な同型性を暗黙の前提にしてしまっている。」549P という他我問題が解決できていないこととならんで、この「付け足して考える」(ヒンツェンケン)ということ、廣松さんは、「それ以上のもの」——「それ以外のもの」として、マッハが押さえ損なっている他我問題も押さえたところで、四肢構造論として突き出しています。

三項図式の論難を解決しようとしてしたひとつの流れ、フッサールの現象学は、本質直感として解決しようとしていたのですが、結局失敗しています。547-8P「フッサールが特殊な直感の対象として考えたところの契機、広義の「意味的諸契機」は、物象化的錯視であることを指摘しなければならない。」548P と廣松さんは指摘しています。

マッハの認識論に関する廣松さんの要約的なところ「近代哲学のかの二元論的構図と主客図式とを内在的に批判する構えに一応はなっているけれども、感性的「要素」の超個人的・超歴史的な実体化、認識主体のアプリオリな同型化、この両極の中項として $\alpha \beta \gamma \dots$ すなわち意識内容としての表象を立てる構図になっており、本質的には近代哲学の地平を超出していない。けだし、マッハの哲学が、近代哲学に対する即時的な自己批判の構えになっている限りでは真摯な再評価と再検討に値するとはいえ、所詮は抜本的止揚の一与件たるにすぎないと評さるべき所以である……」549P

マッハが廣松さんとリンクしているところでわたしが留意しているのは、「付け足して考える」(ヒンツェンケン)と函数的連関という関係主義的とらえ返しではないかと押さえています。

この著作集では、『事的世界観への前哨』を分割して内容的に各巻に割り振っています。この3巻に「II. 物的世界観の問題論的構成」(今回再読せず)と「マッハの**現相主義**と**意味形象**」が掲載されています。この本は廣松さんの道行きの大切な**過程**で、編集者の廣松シェーレのひとたちの分割したことの意図がちょっとつかめないでいます。

マッハへの廣松さんへの思いのようなこと「マッハとわたし」「哲学の功德——マッハ外伝」「マッハ主義」に書かれています。ここでは、レーニンの「唯物論と経験批判論」をとらえ返すという学習からマッハに関する論攷を再読したところ、コメントを省きますが、ただひとつだけ気になったところ、廣松さんがマッハを読んで「もはや狂(ママ)信的な「マルクス・レーニン主義者ではありえなくなっていた。」552P と書いているところ、結局廣松さんは、哲学的なところでレーニンの批判はしても、その批判は根底的な、運動論的な「マルクス—レーニン主義」批判までおよんでいないように思われるのです。もうひとつ、廣松さんは、マッハにかなりのめり込んでいて、マッハ主義者というような規定も受けていたようなのですが、自分は決してマッハ主義者ではないと書いていること、むしろ現象学の方に近いというようなことを書いています。ただ、廣松さんを「現象学」の枠内でとらえようという論攷も見たのですが、フッサール批判の論攷を見ていると、これも違うのではないかと押さええるのです。

さて、最後の処、野家啓一さんの解説は秀逸で、これを読むだけで、この本の内容の概略はつかめます。今回の読書で落としている、廣松さんの量子力学との対話を押さえてくれているところ、改めて、忘れていたことを思い出していました。また小林昌人さんは廣松さんの文献的研究に身を投じていて、また編集的なところで力を発揮しているひと、廣松学とでもいうところで、学究していくひとたちのとって貴重な存在、導き手です。

最初に書いたように、廣松ノートを作る予定です。廣松さんは膨大な知識の上に論攷を進めています。わたしは廣松さんが引用しているひとたちの原典もほとんど読めないまま表面的にかじっているだけ、そのようなところは、学的なこととして許されることではないのですが、ただ、廣松さんの本を手にするきっかけになればとメモを残しました。

[資料②]

・廣松渉『カントの「先驗的演繹論」』（世界書院）[「反障害通信」17号所収]

一部は廣松の修士論文を松井賢太郎さんが編集したもの。二部には編者の松井賢太郎さんが聞き手になってカント学者の牧野英二さんとの対談、同じく野家啓一さんとの対談と続き、松井賢太郎さんの廣松論文を軸にした論文が掲載されています。

この廣松さんの修士論文は廣松著作集にも、それからその後に出された『廣松渉コレクション』（情況出版）にも掲載されていません。なぜ掲載されなかったのかの問題もあります。廣松さん自身のカント評価はかなり変遷していています。この修士論文では最大限の評価をしていた時ととらえられます。このあたりは、修士論文を通すための戦略のようなこともあったようなのですが、兎も角カントは三項図式を超えていたとかいう評価をしていた時期のようです。廣松はマルクスの『資本論』にみられる物象化論に実体主義批判をなしえるパラダイム転換をなしえていたというとらえ方をして、その物象化論を廣松物象化論といわれるところまで展開させたのですが、それと類比しえるように、カントの『純粋理性批判』の先驗的演繹論の中に、三項図式を超える共同主観性論を読み込み、廣松共同主観性論に繋げて行ったと言ええるのではと思っています。後に廣松さんはこの修

士論文を「ただのカント研究」と称し、むしろカントは三項図式を超えていないという批判に至りついたようです。

編集者の松井さんは廣松さんから直接指導を受けていない世代での廣松シェーレというか、廣松研究者。牧野さんとの対談は、牧野さんと廣松さんとのズレを感じていました。野家さんとの対談は面白く、科学史からの哲学との対話あたりのことはすごく参考になりました。松井さんの論文は、それなりに面白かったのですが、わたしの中から廣松さんのカント評価の文の記憶が消えているので、改めて読み直した際にもう一度この論文も読んでみようと思っていますが、廣松さんがカントから離れていったのを、廣松さんを読み違え、強引にカントに引き戻そうとしているのではないかとの思いを持っていました。兎も角もう一度廣松さんの本を読み直す作業の必要性を感じていました。

たわしの読書メモ・・・ブログ 637 [廣松ノート (3)]

・廣松渉『事的世界観への前哨 物象化論の認識論的~存在論的位相』勁草書房 1975 (2)

[廣松ノート]三冊目の(2)、『事的世界観への前哨』、これは前の『世界の共同主観的存在構造』とセットで語られることが多いのですが、『廣松渉著作集』では分解されて、掲載されていることを635の「(1)」で書きました。それで、先を急ぐので、第一部と第二部は、その著作集の各巻ごとの「廣松ノート」を作るときに纏めることにして、とりあえず、過去に取った関連するメモを掲載して、「お茶を濁して」おきました(笑)。で、第三部は、『著作集』でも、各表題の『著作集』の表題の中に入れて込んでありますが、余り、その表題にそぐわないとか、独立性を持っています。ですから、これに関しては、ここで読書メモを書いておきます。その分の目次をだしておきます。(○囲み数字が『著作集』所収巻数です)

目次

第三部 時間・歴史・人間への視角

一 時間論のためのメモランダ②

第一節 時間論の問題論的構制

第二節 体験的時間の現前様態

第三節 時間形象の对象的存立

二 歴史法則論の問題論的構制①

第一節 問題論的領域の限定

第二節 歴史的法則論の相対性

第三節 歴史法則の存立機制

三 人間論へのプロレゴメナ②

切り抜きメモです。

第三部 時間・歴史・人間への視角

(裏窓)「第三部には、事的世界観の講述にとって前梯的要件となる論域のうち、時間論、歴史論、人間論に関わる基礎的な視座を表明した三つの論稿を収める。」232P

一 時間論のためのメモランダ

(この章の問題設定)「時間というものをいかなるものとして了解するかは「世界観」の総体と相即的に関わっている。それゆえ“近代的”世界観の全般的超克が課題となっている今日、時間概念の抜本的再検討が要件をなすことが改めて言を俟たない。」233P

第一節 時間論の問題論的構制

(この節の問題設定)「“近代人”の意識においては、時間なるものは直線で代象され、この直線的時間は、しかも、過去から未来の方向へ流れるものと了解されている。このような時間表象は、しかし、近代人にとってこそ“常識”であるにしても、文化諸民族に汎通的な時間表象ではない。それは、必ずしも特殊“近代”ヨーロッパ的とは言わぬまでも、文化史的には多分に特異な時間観念である。／われわれはまず時間観念を歴史的に相対化しつつ、時間論の問題論的構制(「プロブレマティック」のルビ)を再確認作業から始めよう。」

233P

[一]

(この項の問題設定)「狩猟民族や農耕民族においては、一般に、時間は周期的に循環するものと了解され、剰え、それは未来の方から到来して過去の方へと推転していくものと考えられている由である。ここではアリストテレスでさえ「円運動こそが時間の最も正確なアナログア(類比)を表わす」と書いていることなど、文献的資料を詳しく持出すには及ばないであろう。」234P

「われわれとしては、とりあえず以上のところから、世界の時間の表象にかかわる三つの類型を形象化しておくことができる。第一は、世界が時につれてさながら廻り舞台のように次々と到來的に眼前に展らけつつ過去へと推転していくという了解のタイプ出会って、(ここでは認識主観は謂うなれば観望者的に廻り舞台を眺めている)、われわれはこの類型を「狩猟民型」と呼ぶことにしよう。——断るまでもなく、歴史的事実の問題として、狩猟民族が一般にこのような時間的表象をいだくという謂いではない。これはあくまで命名上の便宜である——。第二は、眼前の世界に未来から時間が来臨しこの時間が経行するにつれて、世界に事象的变化が生ずるという了解のタイプであって(ここでは認識主観は謂うなれば空間的世界に内在しており、この静止的視座の前を時間が通過していく)、われわれはこの類型を「農耕民型」呼ぶことにしよう。第三は、敷設された路線ともいべき相で時間が存在しておりこの路線に沿って世界が進行していくにつれて世界の内部的状態に変化が現出するという了解のタイプ(ここでは認識主観は事象的世界に内在ないし雁行しつつ時間路線上を謂うなれば自變的世界と共に進行していく)、この類型を「遊牧民型」と呼ぶ

ことにしたい。」236-7P・・・[二] で「旅商人型」追加

[二]

(この項の問題設定)「ところで、いわゆる近代的(自然科学的)時間概念であるが、ニュートンの表現で言えば「絶対的な真の時間は、ひとりでの、いかなる外的なものとの関係もないしに、一様に流れる。」237P・・・線形の、因果論的世界観

「・・・・・・・・時間という河は上流(過去)から下流(未来)へと悠久に流れており、われわれ認識主体は謂うなれば小舟を浮かべて、この時間流に乗っている。流れ進むにつれて、眼前に展らける世界(河岸の景観)が移ろっていく。今眼前にあるものが次の瞬間には背後(過去)に移行し、われわれは時々刻々、新しい世界現相と出会う。それはさながら、旅商人が、かつて泊った町々の追憶をとどめつつも、日々新しい町へと歩みを進め、次々と新しい世界に出会っていくのと類比的である。われわれはこの世界=時間の表象を「旅商人型」と呼ぶことにしよう。時間そのものの表象が「農耕民型」においては「主宰者的」、「遊牧民型」においては「路線的」と形象化されるのに対して、ここでは、それは河流的ないし「流線的」である。」238P

「・・・・・・・・ニュートン・古典理学的な世界時間の在り方は、構図上は「遊牧民型」に帰趨する。／こうして、ニュートン的な体系においては、絶対時間軸という路線を絶対空間的宇宙という畜群が進行するという構図になっており、そこでは時間が流れるのではなく、実は、ニュートンの思惑に反して、絶対的空間が流れるというのが実態である。(上述しておいた通り、もし時間がながれるとすれば、それは「農耕民型」に準ずる仕方で、未来から過去へと流れるのでなければならない)。かくして、時間は過去から未来へは流れない。過去から未来へと進行するのは、認識主観を内存在せしめている空間的世界そのものである。」239P

[三]

「このような議論では、しかし、時間論の真の問題点が覆い隠されてしまう。臆言を憚らずに記せば、時間論の真のプロブレマティック(問題構制)をなすところのものは、中枢的には、いわゆる過去(および未来)の世界といわゆる現在の世界との相関性の構造である。／われわれの日常的思念においては、過去(の世界)は端的に無だとはみなされない。それは何らかの意味で存在するものと了解されている。日常的思念では、しかも存在するものは必ず一定の空間的場所の大枠内のどこかに在るものと考えられがちである。ここにおいて、過去の世界は独自の空間的場所において存立するのか、それでも過去の世界といえどもそれが存立するのはあくまで現世界的世界のこの場所においてであるか、この二者択一が迫られることになる。しかるに、われわれの日常的思念は、或る時には前者の仕方、或る時には後者の仕方と考えるという二義的な態度をとる。・・・・・・・・この二義性から、近代人においても、「旅商人型」の世界時間表象と「遊牧民型」の世界時間表象との二重性が日常的に現われる。／この二重性を論理構制のうえで解消することは比較的容易である。このためには、実体的持続性ということを端的に否認して「過去はもはや存在せず、未来

はまだ存在せず」という現在主義に徹すればよい。事態を見易くする一具として、テレビのスクリーンを世界空間になぞらえよう。……すなわち、世界は現在(各瞬間ごとに)かくのごとく存在するという事実をありのままに受納しようという立場に立つ場合には、ことさらに造物主を持出す必要は生じない。それゆえ、理屈の上では、このたぐいの徹底した「現在」主義は決して不合理ではない。／しからば、われわれは、現在主義に徹し、過去・未来とは記憶・予期にすぎずと言い、総じて「時間」なるものは全く主観的な幻影にすぎないと言って済ませるべきであろうか？ 拙速な結論は慎まなければならない。われわれとしては、そもそも謂うところの「現在」とは何かを問い返さねばならないし、過去(未来)の世界を現在の世界空間から分離したりそれと二重写しにしたりというかの二義的態度が生ずる所以の“時間体験”の存立構造を分析する必要がある。そのうえで、われわれは、あらためて「狩猟民型」「農耕民型」「遊牧民型」「旅商人型」の世界時間表象、さらには、デカルト的、ベルグソンの、ハイデッガー的、サルトル的、その他の時間概念、これらの形象化が如何にして存立しえたかという問題に討究の歩を進めようであろう。」

240-2P

第二節 体験的時間の現前様態

(この節の問題設定)「前節では、行論のための前梯的拠点の敷設を図り、「対象化された時間」に即して論考したのであったが、本節では「覚識される時間」に定位して論点を固めて行こう。」242P・・・時間があって過現未があるのではなく、変化・運動概念的なところから、時間という物象化が生まれ、過現未意識も生まれる。

【一】

(この項の問題設定)「われわれは、まず、“心理的現在”に眼を向け、時間的先後の布置、持続、間合い、の即自的な意識に留目しよう。」243

「こうして、われわれは、心理的現在において覚識される“時間的”ゲシュタルトないしその知覚において——空間的知覚における布置・延長・距離と併行的に——時間的布置(先後関係)、時間的延長(持続の大きさ)、時間的距離(間合い)が弁別的に現識されるということをフェノメナルな事実として立言することができる。」244P

「……………そもそも、われわれの現実的知覚において与えられるのは、その都度の感性的与件内容で充実されたゲシュタルトなのであって、布置そのもの、持続そのもの、といった規定性が自存的に抽離されたかたちでフェノメナルに現前することはない。当面の議論にとっては、いわゆる時間的ゲシュタルトの異相性が即自的な現在の意識において覚識されうるということ、そして、当の異相性が反省的には「時間的先後」「時間的持続」「時間的間合い」として対自化されうるということ、このことを銘記しうれば足る。」

245P・・・「時間的先後」「時間的持続」「時間的間合い」

「……………先後関係と同時関係とは、——それが概念的に措定されるのはいずれにせよ反省を介してであるけれども——先後の覚知のほうが先行的・直接的であり、同時関係というのはさらなる被媒介性において対自化される間接的な所知であると言わねばなるま

い。二つの与件の同時的覚知ということ、両者のあいだに先後関係の直接的覚識が認められないという否定的媒介を経てはじめて対自的に措定されることであって、直接的な反省において対自化されうる先後関係とは位階を異にする。／こうして、知覚的現在、反省的に措定される“瞬間的同時位相”ではなくして、反省的に対自化すれば異時にわたる間合いのない持続を懐胎している。そして、この知覚的現在という時間帯(持続)の内部における限定としてのみ、はじめて、反省的同時性(従ってまた厳格な意味での「今」)が措定されうるという事情にある。(旧来の哲学的時間論は往々「今」「瞬間」「同時」から出発しようとして諸々のアポリアに陥っているが、それはそもそも体験的時間の実情に合わない。) 246P・・・異化が同一性より先行するということと同じ内容をもっていること。異化の構造をとらえることが重要。

[二]

(この項の問題設定)「知覚的現在の意識野、剝切、フェノメナルな現在の世界の内部において、われわれは各種の運動・変化——その或るものは明らかにゲシュタルト的完結性をもって現われる——を覚知する。ここでは知覚的に認知される変化を「生滅」「変様」「移動」という三つの類型に分けて、知覚的空間(実は「時空間」)との関わり具合を内省しつつ、記憶的時空間、知覚的＝現在の時空間、予期的時空間の位相を一瞥しておこう。」 246P・・・「ここでは知覚的に認知される変化を「生滅」「変様」「移動」という三つの類型」

「われわれは、以上、運動性知覚ゲシュタルトと知覚的＝現在の空間世界との関係、ならびに、それと記憶的空間世界との関係、これらの一端を検査してきた。今や、予期的空間世界に閑説すべき次序であるが、上述のところとパラレルに、ここでは次のように臆言するにとどめよう。／予料されている事象は、生滅にせよ変様にせよ移動にせよ、それが現在の知覚的空間という静止的な大枠の内部に定位されている場合には、それは別の可能的知覚空間世界を思念せしめることはない。しかるに、当の予期的変化が現在の知覚的空間を超出する場合、ないしは、それが現前的知覚空間世界の大枠そのものを変容せしめる相で予料されている場合には、別の可能的知覚空間が表象される。／予料的表象には、しかし、狭義の予期と夢想などの種別が存在するし、予期そのものの内部に“未来完了”を規定するとき過現未の三時相が存在するといった事情もあり、ここには立入って討究すべき問題点が残されている。」 248-9P

[三]

(この項の問題設定)「われわれは前項で「記憶的空間世界」「予期的空間世界」という言葉を唐突に用いたのであったが、これらの概念は明示的に規定し返す必要がある。(遡っていえば、生滅・変様・移動と空間的世界との関係についても、変化という概念およびその様相的種別を“常識的”に先取したかたちになっており、実は再措定を要する)。ここでは、とりあえず意識主体、さしあたっては身体的自我の脱自的な自己分裂的自己統一という事態を勘考しつつ(この問題については別著『世界の共同主観的存在構造』第二部第一章を参

照されたい)、フェノメナルな時空間の存在現相を追認しておこう。」 249P

「知覚的＝現在の意識空間が時間的奥行きをもっていることは上述しておいたが、この時空間はさながらアインシュタインの相対論的時空間のごとき内的統一性をもっており、あまつさえ、それは身体的自我を輻輳点とするパースペクティブな構造をそなえている。覚知される空間的・時間的な“大きさ”がそれを充たす事象の“質・量”によって制約されることはあらためて指摘するまでもあるまい。ここで特筆しておきたいのは、空間規定と時間規定との相互的な制約性である。一直線上に等間隔に並んだ光点を順次に点滅していくとき、点滅の時間間隔を不等にすると、物理的距離は等しいにもかかわらず、時間間隔の大きい二光点間の方が、距離が大きく感じられる(タウ効果)。又、直線上の光点を不等間隔にしておき、同じ時間的間合いで順次に点滅していくと、物理的には同じ時間間隔であるにもかかわらず、空間的に距離の大きな二光点の継起の方が時間的間合いが長かったように感じられる(エス効果)。このような実験事実からも明らかなように、空間的知覚と時間的知覚とは相互に独立ではなく、両者は相互制約的であって、要言すれば、現在の知覚世界は四次元連続体的な(?)時空間系をなしている。そしてこの知覚的な時空間系が「身体的自我」に定位されているわけである。(けだし本稿において、時間形象をつねに空間形象との関連相で論考する所以でもある)。／偕、われわれは知覚と“想像的”ないし“記憶的”な表象とを即自的に区別して意識する。もちろん、反省してみれば、幻影であったことに気づくというような場合もあるが、その都度の意識において、知覚と表象とを反省以前の・即自的に弁別しているのが常態である。ところで、「表象」の属する“時空間系”は一義的ではない。これは過現未の世界の分局化ならびに時間意識の形象化の機制において枢要な契機をなすと思われるので、若干の分析を試みておきたい。」 249-50P

「……ところが、夢をみている真最中や夢想的状態(それが回想であれ予期的想像であれ)にあつては。現在の意識野の輻輳点たる「私」の意識が全く欠落してしまい。そこには「私」が現われるにしても、それは夢の世界や想像的世界の登場人物としての私だけであつて、かの自己分析的二肢統一が存在しない。従つて、そこでは、表象的世界(夢の世界、白日夢的な想像の世界)があたかも知覚的空間世界(ここでは「私」の二重性が見られないのが常態)であるかのごとき相貌で現識されることになる。そして、夢からさめるといふ事態、すなわち、「私」の自己分裂的自己統一を現出せしめつつ知覚的世界と表象的世界との区別的分節が現前化するという事態において、フェノメナルな世界の時空間的な再統一がもたらされる次第である。／この間の機制をも勘案しつつ、今や、過現未の世界の分立、その存立構造を討究すべき段取りである。因みに、嚮に論考してきた「記憶的に表象される時空間的世界」、「予期的に表象される時空間的世界」なるものは、決してそのまま「過去の世界」「未来的世界」と合致するものではない。このことは、いわゆる歴史的過去の世界、例えば古代世界が「過去の世界」であつても、私の記憶的世界ではないという一事を慮みれば明らかであろう。過現未の世界、ひいては、過現未という時間の三時相を概念的に把握(「ベグライフェン」のルビ)するためには、身体的自我の「脱自的な」

自己分裂的な二肢的統一性という域を超えて、時間形象の共同主観的な存在構造視軸を転じなければならない。」 253-4P

第三節 時間形象の对象的存立

(この節の問題設定)「われわれは前節において、いわゆる体験的時間に止目することを通じて、時間意識の様態を知覚的ならびに表象的なフェノメノンの編制に即して摘録し、身体的自我の自己分裂的自己統一の問題にまでふれておいた。そこでは、しかし、時間的規定性はいわゆるメロディーを典型とするとき“時間的ゲシュタルト”の契機として扱われているにすぎず、「先後」「持続」「間合い」ひいては「同時性」や「連続性」、さらにまた「過去・現在・未来」の時相、等々、共同主観的に存在する「時間形象」の諸規定を概念的に把握(「ベグライフェン」のルビ)する作業が“遺贈”の案件になっている。本節では、第一節で予備的に挙げておいた時間観念の類型をも射程に収め、第二節で対自化した論点を踏んで時間形象の物象化的錯視を卻けつつ、われわれなりの視座から、時間形象の对象的存立構造を考覈しておこう。」 254P・・・時間形象の物象化——共同主観的存在構造

[一]

(この項の問題設定)「時間形象について十全に論考するためには、肢体的分節体ならびに物体的分節体の“実体的持続性”に關説する必要がある。ここでは、しかし、そこまで立入ることは割愛して、時間の感性的対象性という次元から議論を始めることにしたい。」

255P

「爰に、空間的延長性や形や色といったものの“感覚”が存在すると認められうるかきり、われわれはそれと同等の権利において時間(先後・持続・間合)の感覚が存在する旨を主張することができる。(“同時”や“今”ということは、前節で述べた通り、直接的な感覚ではない)。この際、しかし、われわれとしては要素主義的な感覚説を採る必要はないし、また、いわゆる素朴实在論の流儀で“感覚”にはそれに対応する原像的対象性が“实在”すると強弁する者ではない。さしあたって立言しているのは、このような物性化的錯視とは無縁な次元で、“時間感覚”なるものの存在が“空間感覚”の存在と同等の資格で認められうるということまでである。(なるほど、時間は、空間形象や音などとは異って、それを感受する特定の感覚器官との対応性をもたないかもしれない。しかし、この点では、いわゆる「有機感覚」も同断であり、このことを以って時間感覚の存在を否認することはできない筈である)。」 256P

「ここで、時間の形象化のインプリゲーション(履行)として銘記しておきたいのは、それが、例えばメロディーの長さといった個別的な事象の規定性という埒を超えて、「時間」そのものという相で对象的に定在化されるという事実である。その機縁としては諸多の契機が考えられうるが、特に留意すべきは、周期性運動(昼夜の交替、四季の循環といったことだけでなく、歩行運動のリズムといったものをも含む)における反復的再認の意識、および、予期的現認の覚識である。周期性運動においては予期的現認が再認と二重写しになる

わけであるが、反復的に再認、ないし、予期的に現認される“対象”は一般に“客観的に実在しているもの”、しかも“実体的に存続するもの”という存在様相で了解される。周期性運動が時間の形象化どころか時間の対象として歴史的に存立したのは、おそらく右の機制が介在することによってであろう。」256-7P・・・運動から時間概念

「この際、併せて記しておけば、時間の対象は、日常的意識態においては常に「運動」であるとみなして大過ないと思われる。慥かに、近代人はそれを直線という空間的形象で対象しているかのように私念しているが、既述の通り、それは流線的な直線運動ではあっても、決して静止的な直線という空間的定在ではない。遊牧民一般の日常的意識にあっても、時間が静止的な路線で対象されているとは考え難い。——運動の典型(“完全な運動”)が天体の円周運動であった古代ギリシャにおいては「時間」は円運動で対象され、等速直線運動が特権的な運動とみなされる近代においては「時間」は直線運動で対象される所以となる。」257P

「ところで、時間なるものが対象的定在として思念され、「運動」で対象されるとしても、そこから直ちに過現未という時間が措定されるわけではない。それでは、過去・現在・未来にわたって存続ないし流過する時間という形象化がいかなる機制において存立するのであるか？」257P

[二]

(この項の問題設定)「一口に過現未の時相といっても、循環的時間観念の場合と直進的時間観念の場合とでは了解内容が異ってくるし、靈魂の不滅を認める文化とそれを認めない文化とでは「過去の世界」「未来の世界」の了解内実がおよそ相隔ったものになる。このことを念頭に収めつつも、ここでは一般的構図ないし論理構成に限って論じておこう。」

257P

「過去の世界・未来の世界ということは、先にも断っておいた通り、記憶的世界・予期的世界ということとは同値ではない。しかし、われわれとしては、記憶的・予期的な世界を媒介環として時間なるものの形象化にアプローチすることができる。」257-8P

「われわれは前節 [三] において、知覚と表象とは即自的に弁別して覚識されるという内省的事実¹に立脚しつつ、「表象的世界」が知覚的=現在の空間世界に内属するという事情にふれておいた。表象的世界は固有の時空的体系を含意しているといっても表象的与件そのものはあくまで現在の意識野に属している。このかぎりでは、表象的世界は、それが記憶的であれ予期的であれ、表象としては現在の的にある。／ここにおいて、われわれがもし、もっぱらレアールな与件に留目するのであれば、記憶的世界といい予期的世界といっても、それは所詮、現在表象されてある表象体系にすぎないということになる。この見地に徹するとき、いわゆるアウグスティヌス式の“現在主義”を執る所以となる。／しかしながら、「記憶的世界」「予期的世界」というものは、決して如上の心理的・現在の的表象体系に尽きるものではない。／われわれの意識する「記憶的世界」「予期的世界」は、単なる「再認の覚識を伴っている表象体系」「期待の覚識を伴っている表象体系」ではなく、明

らかに、それ以上の或るもの、etwas Mehr、単なるそれ以外の或るもの etwas Anderes である。・・・・・・・・当の etwas Mehr が intersubjektiv(共同主観的=間主観的)に gültig(妥当)だと判断されるとき、わたしは“認識論的主観”としての資格を僭称しつつ、それを「在る」ものと了解する。(この間の機制については詳論の紙幅を欠くので、別著『世界の共同主観的存在構造』第一部を参看されたい。) 258-9P

「記憶的世界ならびに予期的世界は、この機制に俟つことによって、心理的レアルには再認の意識・期待の覚識を伴って表象されているにとどまるとしても、意味的所知性においては、固有の対象的存在性をもつ或るものとして現識される。そして、当の表象的世界が知覚的=現在の空間世界に内属しつつ、かの身体的自我の自己分裂的自己同一性を現識せしめる。／ここにおいて、身体的自我を二重性において現前せしめる二つの世界(記憶的空間世界と知覚的=現在の空間世界、または、予期的空間世界と知覚的=現在の空間世界)の関連づけをめぐって、幾通りかの反省的知見が分立する所以となる。」 259P——小さいポイントで詳述

「主題的な検討に値するのは、世界現相が「変様」という様式で変化することを了解しつつ、そこに移動的契機と非移動的契機とを措定する諸類型である。われわれとしては、表象的空間世界(記憶的または予期的世界)と知覚的=現在の世界との二肢の二重相で自己分裂的自己統一的に現われる身体的自我の変様の移動に留目しつつ、まず、この身体的自我が不動的に止住する場合と、それ自身が移動的に遷移する場合とに分け、それぞれのケースに対して、世界の移動的・非移動的な変様を対応づけて分類してみよう。」 260P——(1)身体的自我そのものは止住しつつ、世界が移動的に変容する場合。(「狩猟民型」)、(2)身体的自我そのものは止住、世界も非移動的に変様する場合。(「農耕民型」)、(3)身体的自我そのものは移動するとはいえ世界もまた一緒に移動的に変様する場合。(「遊牧民型」)、(4)身体的自我は移動的に運動するが、世界そのものは移動しない場合。(「旅商人型」)。

260P

「(・・・・・・・・われわれの看ずるところ、知覚的・心理的現在の内部に過現未の時相的分化が生ずるのは「身体的自我」の自己分裂的自己統一を一要件とする被媒介的な後件としてである。因みに、フッサールの時間論があのような結果に終らざるをえなかったのは、彼は折角「意識全体の瞬間性のドグマ」を批判しておりながら、知覚的現在内部での過現未的分化という発想を採っていること、ここに淵源があるように見受けられる)。」 262P

「ここにおいて、時間なるものがあたかも「今」という瞬間的現在の継起的持続であるかのように私念される傾向を生み、あまつさえ、そのような「今」の遷移としての過現未的時間なるものが措定され、それが物象化的に錯視される所以の、誤った論理構制が立てられることになる。・・・・・・・・」 262-3P

[三]

(この項の問題設定)「時間なるものが一たん共同主観的な形象(「ゲビルデ」のルビ)として対象化され、それが過現未を通じて定在する或るものとみなされると、主宰的な過客と

されるにせよ、路線のないし流線的に表象されるにせよ、「時間」は一種の形而上学的な実在であるがごとき存在性格を呈することになる。(その場合には、また、論理的に推していくと時間表象は一種のアプリオリということにならざるをえなくなる)。われわれはこの物象化の秘密を対自化しつつ、時間という形象の存立実態を見据えておかねばならない。」

263P

「時間・空間なるものがそれ自体として客観的に実在するという物象化的錯認は、きわめて根深いドグマ(臆見)であり、これを卸けるのは容易ではない。たしかに、時刻(時点)にせよ時間(持続)にせよ、既成の時間体系の布置・延長に関係づけることによってはじめて現実的な意味をもちうる。このかぎりでは、時間的的定位・限定は、論理的には、当の定位・限定の基体を先件として要求する。だが、このことは、この基体的時間なるものが存在的(「オンティッシュ」のルビ)に先在するということを意味しない。」 263-4P

「……同様に、例えば、メロディー的ゲシュタルトその他、運動性・変化性の与件を先後・持続といった意味的所知性において把握する過程、そのような意味的所知の共同主観的な形象化という事態が進捗し、そこにおいてはじめて時間体系なるものが存立するにいたる。数体系があつてはじめて2個のリングが存在するのではないのと類比的に、時間なるものがあつてはじめてメロディー的变化や運動が存在するのではない。逆である。運動・変化する世界現相のほうが原基的存在である。」 264P

「近代人は、絶対的空間、絶対時間なるものが在って、そこではじめて運動ということも存在しうると考えてきた。このドグマからするとき、運動・変化(いわゆる運動性ゲシュタルトといった具体的定在であつて、もちろん、概念としての運動や変化ではない)こそが原基的存在であるというわれわれの主張は、なるほど奇異に思えるであろう。しかし、アインシュタインの相対性理論をまつまでもなく、時間・空間・質量等々は相互制約的な有機的聯関態をなしており、現代物理学的に言つても、時間は空間や質量から独立に存在するものではない。しかるに、時間・空間・質量が聯関態においてのみ存在するということは、視角を変えていけば、運動態のみが存立するということの意味している。——時間や空間といった規定性は、この原基的存在たるモメンテを悟性的に抽象し、それを運動なるものの先行的存在条件とみなしつつ宛かも自存的な存在であるかのように扱つたものにすぎない。——翻つて思うに、われわれの体験的時間は、まさにそのような聯関態において存在する。このことは、前節 [三] において「タウ効果」や「エス効果」などを挙げて既に指摘しておいたところである。」 265P

「もはやこれ以上喋々するには及ぶまい。過現未にわたつて既在する時間なるものがあるからこそ、運動・変化(の知覚)もはじめて存在しうるといふがごときは、悟性的抽象に立脚した物象化的倒錯にほかならない。現実的・第一次的に存在するのは運動態 als solche(そのもの)である。(万物は流転す(「パンタ・レイ」のルビ)。空間・時間があつてそこに万物が宿るのではない。流転する万物[運動の相での世界]が原本的に存在するのである。)」 265-6P

「このように記すとき「それでは現在主義に陥りはしないか」との疑念を生ずるかもしれない。だが、上述しておいたように、記憶的世界・予期的世界は、所与表象そのものは現在の的であっても、意味的所知性においてはレアル現在の表象ではなく、*etwas Mehr, etwas Anderes* である。例えば、私の少年時代の頭蓋骨があったということ、この「あった」という過去性の「ある」は、私が現在そのことを記憶的に表象しているという謂いではない。それが共同主観的に認証されるかぎり、この「あった」という「ある」は、まさに“客観的事実”なのである。尤もこの場合、われわれは一種の間主体的妥当性と客観妥当性とを *Wechselbegriff* (入れ替え把握) にしているのであって、このこと存在論的・認識論的な権利づけを要する。」 266P

たわしの読書メモ・ブログ 638 [廣松ノート (3)]

・廣松渉『**事的世界観への前哨 物象化論の認識論的~存在論的位相**』勁草書房 1975 (3)
[廣松ノート]三冊目の『事的世界観への前哨』の3回目、「二 歴史法則論の問題論的構制」に入ります。これは十一巻の「唯物史観」という表題の『著作集』に収められています。この巻は「生態史観と唯物史観」も収められていて、唯物史観の法則性というところでのつながりのようです。また、生態系というところでの「関係性の第一次性」のとらえ返している第三節の展開ともリンクしていきます。

で、次の「三 人間論へのプロレゴメナ」が「一 時間論のためのメモランダ」と共に第二巻の「弁証法の論理」という表題の『著作集』に収められているので、第三章を先に読んでまとめようかと思ったのですが、第二章の「歴史」は「時間論」と繋がっているため、やはり、順番通りに第二章を先にしました。何故、第二章を第二巻に収めなかったのかを考えていたのですが、廣松理論では、弁証法は法則ではないというところでのこだわりなのではないかという推測をしているのですが、そもそも第一章、第三章を「弁証法の論理」という表題の『著作集』に収めたのかが理解出来ません。解説などから探ります。

前回の時間論で、改めて廣松物象化論が、差異が同一性の概念より先行するということや、時空間概念より運動概念が先行するなど、パラダイム転換ということの中身を考えていました。このあたり、『科学の危機と認識論』や「相対性理論」の学習ともリンクして、第一部のマッハ論や第二部とのリンクにもつながっていきます。『科学の危機と認識論』や「相対性理論」の学習は、第一次学習計画には入っていないのですが、廣松理論の全体像的とらえ返しというところでの先の長さを感じています。いつまで、続けられるのかの危うさがあるのですが、あせっても仕方がないので、少しずつ進めます。

目次を出しおきます。(○囲み数字が『著作集』所収巻数です)

目次

第三部 時間・歴史・人間への視角

一 時間論のためのメモランダ②(前回(2)読書メモ 637)

第一節 時間論の問題論的構制

第二節 体験的時間の現前様態

第三節 時間形象の对象的存立

二 歴史法則論の問題論的構制①(今回(3)読書メモ 638)

第一節 問題論的領域の限定

第二節 歴史的法則論の相対性

第三節 歴史法則の存立機制

三 人間論へのプロレゴメナ②(次回)

切り抜きメモです。

第三部 時間・歴史・人間への視角

二 歴史法則論の問題論的構制

(この章の問題設定)「歴史」という概念はきわめて広袤が大きく、「法則」という概念もはなはだ曖昧である。それゆえ、無用の混乱を避けるためには、あらかじめこれらの概念を限定してかかる必要がある。この際、しかし、ストレートに“定義”をくだして済ますというわけにもいかない。という次第で、一見、迂遠のようであるけれども、搦手から議論を進めつつ問題論的構制(「プロブレマティック」のルビ)を次第に確定していくことにしよう。」 267P

第一節 問題論的領域の限定

(この節の問題設定)「歴史」という言葉は、われわれの日常的意識においては、記述としての歴史(*historia rerum gestarum*)の意味で用いる場合と、史実そのもの(*res gestae*)の意味で用いる場合との二義性を帯びている。そして、宇宙進化論的過程や地球の生誕史といったいわゆる「自然の歴史」までを包摂する場合と、人間の営為(*human affairs*)に関わる範囲に限定する用語法とがある。本稿でのわれわれの用語法は、この日常的な意識に定位していえば、“人事に関わる範囲”での“事象としての歴史”の謂いに近いと謂うことができる。とはいえ、何分にも主題が巨きすぎる事情に鑑み、われわれの当面する論件の更なる劃定から始めなければならない。」 267P

【一】

(この項の問題設定)「記述としての歴史と事実としての歴史とは、常識的に私念されているほど截然と別たれるわけではない。“記述としての歴史”というのが、単なる「史書」の謂いではなく、史家の眼に映じた史実の描写、換言すれば“当の記述によって史家が報知するところのこと”の謂いであるかぎり、このものと“事実としての歴史”との区別は必ずしも判明ではない。」 268P

「翻って考えるに“正しい記述”の告知するところのことは“事実としての歴史”とも合

致するのではないか？ 史実、つまり、過去の歴史的事実そのものは、もはやどこにも実在しない。それは、遺跡・遺物などを手掛りにして、或いはまた、伝承・記述などに拠って、推察的に“復元”することしかできない。“事実としての歴史”なるものは、個々の伝承家・記述家の主観的バイヤスを免れているにしても、結局は現在の“われわれ”によって“客観的史実”だと認定されたもの、この意味で、E・H・カーなどの指摘を俟つまでもなく、それは“われわれ”と相関的であり、謂うなれば“われわれ”によって“認識＝記述された歴史”ということに帰着せざるをえない。因みに、歴史的事件(Ereignis)はEr-aügnis すなわち Auge(眼)で見られたものを意味し、歴史の探究・記述(ιστορία)は目撃者(「ヒストール」のルビ)の証言に由来する由であるが、われわれは語源論(「エテイモロゲツシ」のルビ)な立言を事とするには及ぶまい。また、右に謂うところの“われわれ”の共同主観的な“志向的(「インテンツィオネール」のルビ)”対象性と“正しい”記述との関係、ひいては、それと“史実の客観的事実性”との認識論的關係などについて論考することは、ここでは割愛を許されるであろう。／ここで銘記しておきたいのは、「歴史の法則性」というテーマのもとに、本稿では所謂“事実としての歴史”の法則性をそれが人事に関わる場面で問題にするということ、但し当の对象的事実なるものは歴史認識の主体たる“われわれ”から端的に独立ではありえないという立場的了解の追認、とりあえずこの点までである。」268-9P

[二]

(この項の問題設定)「「人事の歴史」に主題を限定するとはいっても、素より、自然界と人事界、自然の歴史と人事の歴史とを截然とは区別できるわけではない。或る種の論者たちは、自然界は因果必然的な法則性に服するのに対して、人事界は人間の主体的自由とその能動性のゆえに厳密な意味では法則性に服しないと主張し、自然の歴史と人事の歴史とを二元的に区別するが、われわれとしては、しかし、そのような二元観を採るものではない。われわれは論題を「人事に関わる範囲」に限定するのは、人間なるものを宇宙存在論的にみて特権的存在とみなすゆえではない。この間の事情を記すためにも、「法則」の概念をめぐって、幾つかの論点を確認しておかねばならない。」269P

「法則」という言葉は、ドイツ語の Gesetz のみならず、lex,loi,law も「置かれた」という過去分詞の形にもとづくものといわれる。それは、超自然的・超人間的な或る主宰者によって措定された「定め」「掟」を含意したものと思われる。人事にかぎらず万象がそれに則って生起・運行する路線というべきものとしてそれを表象することができよう。事象が合法則的(gesetzmäßig)に生起・進展するという思想は、原型に遡れば、超越的な有意的主宰者による支配的統御という観念から変成したものと考えられる。この原型においては、主宰者の意志によることなくしては何ごとも生起せず、また劃定された路線から逸脱した結果は生じえないものと了解されている。そこでは、合法則的運行の駆動力が超越的な意志そのものとされたにせよ、事物に内在する靈魂(「アニマ」のルビ)とされたにせよ、法則それ自身は直接的に規制的ではない。ところが、近代的な世界観の確立にともない、有

意的主宰者が消去され、超越的な計画が世界に内在する法則性となり、事物の世界からアニメが抜き去られるに及んで、法則はいまや単なる“定め”以上のものとして了解されるようになった。」268-9P

「・・・・・・・・古代や中世の発想法では、超越的主宰者はいかに全能であっても、決定されているのは結末であって、進行的過程の径行は必ずしも一義的に決定されているわけではない。これに対して、近代的な了解においては、実現される結末の必然性は、進行過程の因果的連鎖の必然性の結果なのであり、被決定性は結末そのものよりもむしろ進行過程に関わる。結末の必然性という想念とその構図を維持しつつ、超越的主宰者ならびアニメ的な有意的能因を消去するとき、進行過程の因果的連鎖の一義的な被決定性という想定、これしか途が残されていない。ここにおいてはじめて真の意味での「決定論」の論理構制が成立するわけである。運命論的な前定義(Vordeterminismus)は進行過程の具体相に関して非決定論でありうるのに対して、近代的な機械論的因果観のもとにおいては文字通りの決定論が帰結するのである。」270-1P・・・因果論——線形方程式——決定論

「われわれとしては、しかし、歴史の法則性を論考するにあたっては、近代科学主義流の法則の表象を止揚しつつ——この際、自然史は法則定立的であるが人事史は個性記述的でしかありえないといった“振り分け”を事とするのではなく——決定論・非決定論の対立が依って以って生ずる所以の、当の地平そのものを超出しなければならない。」271P

[三]

「一口に歴史といい歴史の法則といっても、そこには諸多の次元が包括されている。人類の歴史、民族の歴史、くだっては、村邑の歴史、といった広袤の差異があり、経済史、政治史、文化史といった“諸側面”が区別されうる。ここでは、しかし、或る一定水準の抽象的な準位に論考を限定せざるをえない。」272P

「・・・・・・・・社会経済史的現象と精神文化史的現象との区別は、評価する者の視角に応じて現われる二つの射影というのが実態であろう。人間の意識的・無意識的な協働的営為が形成する高分子的・錯分子的総体——日常的意識にはこれらの諸契機が物象化されて映現するのであるが、——現実に散在する歴史的与件はこの有機的・函数的な総体なのであって、社会経済現象も精神文化形象も、これの射映を反省概念(Reflexionsbegriff)の対象として定立したものにすぎない。後論を先取りしたかたちになるが、結論的には、このゆえに、われわれは一部論者たちのように、社会経済史と精神文化史とを存在的(「オンティッシュ」のルビ)に截断して論考することはしない。われわれも、勿論、第二次的には社会経済史と精神文化史とを区別して論ずるが、しかし、第一次的にはあくまで、歴史現象の総体的な存立構造を問題にする次第なのである。／無用な誤解を防遏するために付言しておけば、歴史的構造成体は謂うなれば「生態系(「エコシステム」のルビ)」的な総体を形成しているとはいえ、いわゆる高等な精神文化的営為は所与の社会経済史的要因のほうが精神文化史的契機に対して基底的であるということが出来る。とはいえ、当の経済的条件が生じた原因を遡ってみると、新しい技術的知識やエートスその他、精神文化的要因が逆に

規定的因子として見出されるのが通例であろう。それゆえ、社会経済的因子と精神文化的因子とを、実体化してしまう悟性的抽象の立場では、社会経済現象と精神文化現象との動態的連関の実相を把えがたい所以であって、歴史の実態を正しく把えるためには、動態の微分的断面に即して函数的連関構造を確定し、それを積分的に立体化するという方法論的視座に立つことが必要である。／われわれが討究しようとするのは、この視座において開示される歴史法則の問題論的構制とその存立構造にほかならない。」 273-4P・・・唯物史観 微分積分

第二節 歴史的法則論の相対性

(この節の問題設定)「本節では、歴史の法則性に関する“近代歴史学”流の既成観念を歴史的に相対化しておき、前節できわめて抽象的な措定にとどめた問題論的構制を可及的に具象化しつつ、積極的な立言への媒辞を確保しておこう。」 274P

【一】

「歴史の法則性というとき、われわれはとかく、一直線的な前進的展開を表象しやすい。しかし、春夏秋冬の循環行が“四季の法則”であるのと同趣的に——螺旋的な前進を認めるにせよ、単なる循環の反復とみるにせよ——循環こそが歴史法則であるという観方もありうる。ここでは、いわゆるインド的な「輪廻」の思想を持出すには及ぶまい。近代史学との態度の親近性ということが屢々強調されるかのツキュディデスさえ「歴史は人間の本来のみちびくところ再度かつてのそれと類似の過程を辿る」ものと考えていたこと、そして、最初の“ローマ史家”とも呼ばれるポリビウスが政体循環史観を採ったこと、この事実留意を求めれば当面の行論にとってはさしあたり十分かと思われる。われわれは、日常的意識において、歴史という以前に、そもそも時間なるものを直線的に流れる或るものとして表象するが、「円運動こそが時間の最も正確なアナログ(類似性)を表わす」というアリストテレスの言葉などを援用するまでもなく、古代ギリシア人たちは、殆んどすべての古代文明民族と同様、そもそも循環的な時間表象をいっていたのであって、そこでは直線的な歴史発展の思想などというものはそもそも成立しうべくもなかった筈である。／直線的な歴史的時間の表象が果たしてヘブライ・キリスト教に特有なものであるか、遡って問題にすれば、ヘブライ・キリスト教の歴史的時間の表象もまた神から神への回帰的な構造になっていないか、ここには討究を要する課題が残されている。……………」

274-5P

「近代ヨーロッパの歴史観は、ユダヤ・キリスト教的な構図を何かと残留せしめつつも、超越神とその摂理を消去し、日進月歩の生活実態をも投影して、文字通り一直線的な終末なき歴史的進歩の観念を措定するにいたった。われわれは、いまここで、これの具体的内実に立ち入る違(「いとま」のルビ)を有せぬけれども、直線的な歴史時間軸に沿った歴史的法則性の前進的展開という表象そのものが特殊近代的であるということ、超越神との関係という問題以前に、このことを念頭におかねばならない。」 277P

【二】

「一般には、近代以前における歴史観は、宿命論的・決定論的であったかのように思われている。自然の威力の前での人間の無力、支配者の絶対的規制力や強靱な因習的規範力、これらのイデオロギー的な屈折(「レフレクション」のルビ)として、運命や神意の絶対的拘束という表象が確立していた、云々。——この種の見解は全面的に誤っているというわけではない。ただし、前節の【二】でも指摘しておいた通り、古代や中世の発想では、天体観はいざしらず地上の世界に関するかぎり、超越的に決定されているのはさしづめ“結末”だけであって、進行過程の具体相は、可能的にはともあれ、現実的には、必ずしも一義的な被決定性においては了解されていなかったものと思われる。それは弁論論的に案出されたバイパスというよりも、発想の原型的構図そのものに照応するものであったと考えられるべきであろう。」 277P

「われわれは、歴史観の歴史に立入るつもりはないが、論点構築の前梯となる限りで、幾つかの契機を問題にしておこう。——近代以前の表象における超越的主宰者と歴史的世界との関わり方は、大づかみに類別して「狩猟民的」「農耕民的」「遊牧民的」という規定は、狩猟民社会、農耕民社会、遊牧民社会にそれぞれ特有という意味ではない。眼目はあくまで、超越的主宰者と人間的営為との関係についての了解の仕方なのであって「野獣・狩人」「作物・農夫」「畜群・牧夫」という関わり方のタイプにある。」 278P

「歴史の法則性を超越的主宰者の干与に帰せしめる場合、超越的主宰者と歴史的世界との関係は、要言すれば、人間と用在的(「ツウハンデン」のルビ)世界(他人を含む)との関係からの類推的転位によって表象されるのが一般的構図であると考えられる。とすれば、前近代的な了解では、進行過程の具体相は、超越的主宰者の規制能力の有無という以前に、そもそも直接的な関心から外れていたものと付度される。たとえ関心に対象になったとしても、往時の観察においては、進行過程の一義的必然性はとうてい看取さるべくもなかった筈である。なるほど、生あるものは必ず死に、各自は必ず応報されるといった“法則的帰結”は看取されたかもしれない。しかし、過程的展相は余りにも多様である。また、天体運行の一義的必然性は早くから観察されていたであろうが、これはまさしくそのゆえに、地上とは秩序を異にする天上界として了解されていたのであった。製作の偽出的プロセスの一義的既定性の洞察も、それが呪術的な規定力によるものと考えられているかぎり、真の一義的被決定性の想念は成立しない。けだし、前近代的な歴史観にあっては、たかだか“結末”に関する決定論しか存立しない所以である。ところが、近代の用在的世界では事情が異ってくる。」 279P

「近代的世界観においては、成立史的経緯を省いて端的にいつてしまえば、物心の二元的分離、地上の物体界における過程的進行の機械的必然性の“観察”、天体界と地上界との原理的統一、等々にもとづいて、事象の被決定性は今や進行過程の全微分を律するものとして了解されるようになった。商品市場経済の物象化された“自律的”法則性はとの相互媒介は措くとしても、機械論的に了解される近代の用在的世界において、超越的主宰者を依然として想定すれば主宰者は結末の前提(Vorherbestimmung)だけでなく「連続的創造」

の責めを負うわけであるが、主宰者にニュートン的な「最初の一撃」しか認めないかぎり、それは時計に対する時計づくりの職人のごとき一回起的な創造者であって且つ爾後は既定のコースを自動的に歩ませる者として表象される。そして、事象の進行過程は、ここでは、謂うなれば時計仕掛的な一義的必然性を以って継行するものとみなされざるをえなくなる。／ここにおいてはじめて、かのラプラスの魔(「デーモン」のルビ)の宇宙方程式に象徴されるごとき直截な決定論の成立する地平が拓けたのであって、進行過程の一義的既定性を含意する勝義の「決定論」的な歴史法則観は、上述しておいた通り、近代を俟ってはじめて登場した特殊近代的な観方なのである。」 280P

[三]

(この項の問題設定)「近代的な世界了解においては、超越的主宰者の消去にともなって人事界たるかつての“畜群的集合体”は外的な統轄者をばもはや失うことになったし、アニマ的形相の消去によって“作物的有機体”は機械的な存在になった。まさしくここにおいて、近代的世界了解では、決定論と非決定論との対立が深刻な問題となって現われる。」

280P

「……この間の事情について、自然科学におけるコペルニクスなどとの併行性を知るためには、近代的歴史学の開祖の一人たるランケを想起すれば思い半ばにすぎよう。「個別的事物をその固有の法則で研究・観察することから……客観的に存在する事件の連関を認識することへと高まりゆく使命」を歴史学に課し、歴史学は「それが本来いかにあったかということだけを示す」と称したランケにあった、彼のこの“実証主義”“経験主義”的な態度を支えたものは、「あらゆる歴史のうちに神がいまし……あらゆる歴史的行為が神の存在を証し、神の御名を叫ぶ」という了解の構えであった。——しかしともあれ、近代の実証的歴史学においては、ニュートン物理学の場合とも類比的に、学問的認識体系の内部にはもはや超越的主宰者の介入する余地はない。／ここにおいて、前項で指摘した決定論の問題構制が成立する次第であるが、当の機械論的決定論が成立しうるのである所以の近代的世界観の地平にあつては、まさしく、超越的主宰者を“棚上げ”したことと相即的に、楯の反面では、かつての傀儡(「かいらい」のルビ)=人間にいまや自律性を認めることが可能になっている。近代的世界観は、アニマ的能因の放逐にともなって、動物をも機械的存在として了解する傾動をもつとはいへ——そして、人間をも機械的存在とみなすときに機械論的決定論が完現するわけであるが——、人間に関してはとにかく精神的存在としての主体的能動性を認めようとする。ここにおいて、少なくとも人事に関するかぎり超越的な決定性を免れているという了解に照応して、いわゆる“神から自立せる人間”の非決定論が主張されることになる。」 280-1

「近代人の日常的思念においては、このような背景から、自然界に関しては決定論、人事界においては非決定論という二義的な態度がとられがちであり、この“常識”に見合うかたちで、自然の歴史と人事の歴史とを原理的に区別しようという既述の姿勢が“学者”たちの一部にもみられる。しかしながら、首尾一貫した立場を執ろうとするかぎり、“近代”

思想は、人事的世界を含めての決定論か自然界を含めての非決定論かの二者択一を迫られざるをえない。／こうして決定論か非決定論かという対立が深刻な問題となって現出する。これは単に歴史哲学次元の問題ではない。歴史学にあっても、歴史の法則性を、自然科学における決定論的法則性の構図に倣って究明しようとする傾動が現に存在するかぎり、決定論・非決定論の対立は歴史学の存立生にそのものに関わる重大問題である。」 281・2P

「・・・・・・・・人々が歴史の法則的必然性を云々する場合、そこで考えられているのは、おそらく因果的連鎖の必然性であろう。だが、因果的必然性とは何か？ 経験的知識は、たかだかのところ、前件と後件とのあいだの蓋然的連鎖しか教えない。それを因果的な必然性として一義的な被決定性表象にイデアリジーレンしてしまうとき、それはかの超越的主宰者の一義的支配の観念と同根・同趣であろう。——われわれは、科学的法則観の名のもとに“近代人”の既成観念となっている一種の形而上学的思念、かの超越的主宰者の理神論(「ドイツ」のルビ)的な俗化に伴って定着した近代ヨーロッパ的な臆見、これを批判的に卸けねばならない。そのとき、この機械論的な必然性や決定論的な法則性の思念と共通の土俵にうえに立って、それに否定的に関わろうする近代哲学流の非決定論の発想をもまたわれわれは同時に卸ける所以となる。」 283P

「歴史の法則性というプロブレマティックを正しく設定するためには、こうして、実は近代科学流の、遡っては、近代哲学流の発想法の構えそのものを批判的に超克しつつ、因果性、必然性、偶然性、自由、といった基礎的なカテゴリーを築き直す必要がある。——エンゲルスを援用していえば「偶然的なものは必然的であり、必然的なものは偶然性として自己を規定する。というヘーゲルの命題を自然科学は単に無視してしまった。そして、物事は偶然か必然かのいずれかであって、同時に両方ではないというヴォルフ流の形而上学の無思想に執着するか、これに劣らず没思想的な機械論的決定論に執着している」。一見したところ「偶然性と必然性という思惟規定ほど尖鋭な矛盾は存在しないが、しかし、必然性・偶然性に関する従来観念ではもはや用をなさない」のであって、いまや旧来の非弁証法的な必然性・偶然性の観念をアウフヘーベンして、新しい意味内容を規定し返し、それにもとづいて法則性の概念を再措定しなければならない。・・・・・・・・」 283P

「唯物史観はこのことを対自的なとらえかえし、決定論と非決定論の対立の生ずる地平そのものを超出しつつ、新しい法則性の概念にもとづいて歴史の法則的展開を論考するのであるが、このことそれ自身についての祖述は前掲の別稿に譲り、以下ではその視座に立って歴史的法則性の存立構造を問題にしていくことで次善としなければならない。」 284P

第三節 歴史法則の存立機制

(この節の問題設定)「歴史哲学的な次元で省察するとき、歴史においてはいわゆる“厳密な”法則性が果たして存立するかどうか、前節で示唆してように実はこのことからして大問題であり、この問題に正規に応えるためには「法則」概念そのものの主題的な討究を必要とする。しかし、歴史において尠くとも“蓋然的な”法則性が存立しているということ、これは“経験的”一事実であるといえよう。ここで、問題にしておきたいのは、この次元

での“法則性”の存立機制をめぐってである。」284P

[一]

(この項の問題設定)「歴史の“法則性”が存立するためには、それが循環的であれ直進的であれ、ともかく歴史的变化の基体=主体が“存在”しなければならない。まずはこの事実定位しつつ論点の一斑を提示しておこう。」285P

「歴史の“主体”を何とみるかをめぐっては二極的に相対立する見解が存在する。一方の見解では“有体の諸個人”を歴史の主体とみなし、他方見解ではそれを超個人的な或るものに求める。この対立は、近代においては社会唯名論と社会実体論との対立とも相即する。」285P

「・・・・・・変化を変化として把握するためには、アリストテレスを俟つまでもなく、或る実体的に同一なるものが論理的に前提される。「変化」という概念は、慥かにそれが変化するところの或る主体=実体の自己同一性を前提する。この自己同一的な実体が客観的に実在するか、それとも、論理の上での擬設にすぎないかは一まず措くとして、「歴史」が歴史として成立するためには、そのような主体=実体が論理的に要請されることまでは確かである。しかし、単なる個々人以上の歴史的主体が定立されるのは、論理上の要請というには尽きないように思われる。」285P

「歴史の主体=実体は、日常的意識には、個々人以上の或るものとして「物象化」された相で現われる。」286P

「われわれとしては、このような循環ないし *Wechselspiel*(相互作用)の生ずる地平そのものを超克しなければならない。諸個人は間主体的な協働連関のうちに内存在するのであって、決して実体的に自存するわけではない。この際、謂うところの協働連関は算術的な総和ではなくして、独自成類的な総合(*synthèse sui generis*)であり、これがその都度の社会的・文化的形象となって物象化しつつ、いわゆる“時代”の内実をなすわけであるが、この“時代”は本源的には協働的役柄の機能的・函数的な一総体として存在しており、諸個人はこの「函数」的な機能的連関の「項」として *part-take-in* している。諸個人はこの在り方そのものにおいて存在被拘束的であり、人格(*person*)とはこの *part-taking, personating* を実体化して表象したものにほかならない。因みに、この実体化によって有体の諸個人を以って歴史の主体とみる一方の見解が生じ、かの機能的協働連関の総体を物象化することによって、超個人的な歴史的主体を措定する他方見解が生ずるのである。——歴史法則の存立構造を見据えるためには、歴史主体に関する如上二様の実体化を卻けつつ、間主体的協働(*intersubjektives Zusammenwirken*)の構造そのものに定位しなければならない。」287P・・・・間主体的協働そのものとしての「歴史主体」

[二]

(この項の問題設定)「歴史法則の存在様相ならびにその存立する構造を討究するにあたっては、アトムの諸個人を実体化してその営為の機械論的な集合として歴史的総体を説明しようとする発想を卻けると同時に、歴史的総体をはじめから実体化してしまう“社会有

機体論”式の発想をも併せて克服することが必要である。そのためには、機械論的モデルならびに有機体論的モデルに対置して、まずは生態学(「エコロジー」のルビ)的モデルを表象しながら論考しておくのが便利である。このモデルに仮託することによって、われわれは協働連関の機能的・函数的総体性という立言に具象性を与えることをも期しうる。」

287P・・・生態学的モデル

「・・・・・・・・林を構成している個々の草木の如何にあるか(Wie-sein)という現様相はもとより、つきつめていえば、その生死つまり存在・非存在(Daß-sein)にいたるまで、草木の現存在は、相互的連関作用の一総体たる生態系(「エコシステム」のルビ)の分枝的存在として規定されている。——マルクスは、周知の通り、「社会は個々人から成り立っているのではない。諸個人の関わり合いの総体が社会なのである」と述べ、他方では「社会なるものを個々人から自立化させて再び独立の主体に仕立てあげてはならない。個人が社会的存在なのである。」「人間の本質的存在は社会的諸関係の総体である」と述べているが、マルクスの了解の構えは、まさしく生態系に即して形象化することができよう。」 289P

「われわれは、勿論、社会や歴史を植物生態系やその遷移と類比的に論じ尽くすことはできない。このような類比が一定の有効性をもちうるのは、宿痾となっている機械論的モデルや有機体論モデルに対して、「関係の第一次性」を顕揚する一具としてである。人間社会の歴史を論考する場合には、当然、人間の意識的営為ということが問題になる。だが、この際、われわれは、かの精神と物質の二元的区別を歴史的世界の領界に持込んで、歴史現象を精神現象と物質的現象とに存在的に截断する見地を卻ける。というのも、いわゆる精神的現象と物質的現象とを包括する歴史的現象の総体が謂うなれば「生態系」的な在り方をしているのであり、マルクス・エンゲルス流にいえば「本源的に社会的生産物であるところの意識」は、「意識化された存在」(das bewußte Sein)なのであって、歴史的生態系に内在する一契機だからである。」 289P・・・マルクスの生態学

「ここでとりあえず「遷移」との類比でいっておけば、各世代は、先行する諸世代が自然的環境条件との相互作用を通じて形成した生存条件を与件としつつ、しかも、同一世代の生態系的構成メンバーの営為との共軛性においてのみ「歴史を作り」うる。この際、継承される与件が先行世代の人々によって目的意識的に創出された成果であるか、期せずして形成された無意図的な所産であるか、この意識性の有無は与件の現存在にとって無記的(「インディファレント」のルビ)である。また、他のメンバーとの協働も、意識的に統御できるのはごく限られた範囲のことであり、総じて、それは規制的な“外在的”一条件をなす。このゆえに、人々がたとえかなりの自由度をもって行動目標を志向しうるとしても、それを実現しうる現実的可能性は極めて限られた埒を出ることはできない。ここに、歴史の法則性が蓋然的に成立しうる基礎的条件が成立する。——マルクス・エンゲルスを援用していえば、「歴史においてはどの段階をとってみても、各世代が先行する諸世代から伝授されるところの、一定量の生産諸力、歴史的に創出された一定の対自然関係ならびに諸個人的相互間の関係が見出される」。一定の生産諸力ならびに環境的諸条件、対自然なら

びに對他人のこの關係は、いわゆる精神文化的諸契機や精神的諸制度をも包摂しうるものであるが、「このものは、なるほど、一面では新しい世代によって変様されるとはいえ、他面では當の世代に対してそれ自身の生活諸条件を前提し(「フォルシュライベン」のルビ)、一定の發展、特殊な性格を賦与する。こうして、人間が環境をつくるのと同様、環境が人間をつくるのである」。けだし、生態論的な人間—環境系、この連關態の總體的遷移が現存在するのであって、人間という項を主体的能因として「人間が環境をつくる」というのも、環境全体を主体化して「環境が人間をつくる」というのも、実は同一事態に関する二様の射映たるにほかならない所以である。ところで、對自然的・間(「かん」のルビ)人間的な協働連關の動態を、そのポテンツに即して生産力、その共時的關連に即して生産關係と呼ぶ次第であるが、この「各個人ならびに各世代が次々に所与のものとして見出すところの生産諸力」は、協働が即時的であるかぎり、諸個人に対して物象化された相で現出し、「人々の意思や動向から独立な、それどころか、人々の意思や動向を主宰する、固有の道順を辿る一連の展相を發展段階の繼起を閱歷する」ことになる。ここにおいて、觀察者的立場(*für uns*)に対して、歴史の法則性が与件として与えられる所以となる。」 289-91P

[三]

(この項の問題設定)「歴史の理論にとっては、こうして、歴史の法則性を定礎するためにも、人々の協働的営為の物象化という問題を對自的に把え返すことが要件になってくる。けだし、歴史というものならびに歴史の法則性なるものが自存的に存立するわけではなく、いわゆる歴史の法則は協働的営為の物象化的映現として存立するのだからである。」 291P

「ところで、この生産的協働という對自然的・間(「かん」のルビ)人間的な動態的連關は、それが分業的部署の分掌によって存在することに鑑みれば、役柄分掌の一總体として現存在する。この役柄の協働的遂行は、演劇になぞられえていえば、舞台・背景・道具といった既成の条件のもとに(つまり先行する世代ならびに既往における自分たちの成果に立脚して)、これまた、おおむね習慣的に既成化された筋書・役柄・演技の様式に則っておこなわれる。この役柄扮技の總体を、狹義の物的生産の場面のみならずいわゆる精神文化的営為の場面までを射程に収め、そこにおける意識的諸契機をも含めて、“十全に”記述しうるとすれば、そして、そこに法則的推移を見出しうるとすれば、——これはアトム的な諸個人の営為の伝記的記述の代数和ではないことに留意されたい——それを「歴史の法則」として述定することができよう。それは共時的・通時的な生態的綜合の構造論的記述として展開さるべき筈のものである。」 291-2P

「……實際問題としては、この独自成類的綜合体の固有の變化相、被制約的な展開相の追認と予料、そこにおいて省察記述的に定立されるところの「合法則性」(*Gesetzmäßigkeit*)が「歴史法則」として理念化(*Idealisierung*)を伴いつつ、形象化される次第である。／われわれとしては、しかし、この際、理念化された意味形象としての法則性を実体的に自存化させる“形而上学的”錯視はもとよりのこと、種々のかたちをとって

あらわれる物象化的錯視を、ことごとく排却しなければならない。——協働的連関態は、協働が即自性をもつかぎり、前々項で「農業の歴史」「日本語の歴史」といった形象化機制に即して指摘しておいた通り、日常的意識にとってはとかく外的に自存する *etwas* であるかのように仮現する。……しかしながら、それは「需要と供給の関係で物価が決定まる」という類いの論理構制(つまり、諸個人の主体的営為を没却して、宛かも「需要」と「供給」というものとの、要言すれば「もの」と「もの」との関係に見立ててしまう論理構制)になっているわけであって、あくまで、それは物象化された仮現・仮構であることを銘記する必要がある。」 292-3P

「われわれは、歴史の因果的法則性なるものが指定されるのは人々の対自然的間主体的な協働的営為が物象化された相で意識に映現するかぎりにおいてであるということに対自的に把握するがゆえに、——未在的に既在する法則なるものの謂うなれば“遠隔操作作用”によって未来的歴史の法則性が存立するかのような論理構制を暗黙の前提とするところの、科学主義流の“法則的支配”の了解を卸けるという域にとどまらず——物象化された歴史的一現象を以って作用原因となしそれに対応する歴史の結果なるものを配位していく立論の構えを端的に卸ける。われわれとしては、原理的次元では、あくまでかの協働的連関態の生態学的動態そのものに定位する宗とすべきであり、このかぎりで、いわゆる因果法則的説明主義を卸けて、函数連関的記述主義の態度に徹する。——断るまでもなく、われわれは、人間の对象的活動が技能の習熟と伝習、道具的仲介手段の改良、分業的編成様式の改善、等々によって生産力を可能的に上昇せしめていくこと、新しい生産手段の開発が生産活動の対自然的・間主体的な遂行態勢に変化をもたらすということ、そしてこれが、いわゆる政治的・文化的諸制度をも含む共時的構造に無変化を生ぜしめるということ、この類いのことを一般的傾向性として看取できることを否む者ではない。われわれは、現に、マルクスが挙げた通時的な社会構成体の段階的展開を追認しつつ、それより具体的に述定することもできるであろう。しかしながら、これとて、原理的には、“歴史記述”の準拠枠 *frame of reference* 以上のものではありえないということに対自的に把え返す次第なのである。」 293P・・・因果論から函数連論へのパラダイム転換 今日のエコロジー的観点——生産力至上主義・科学主義批判からの注釈も必要では？

「歴史の法則性がいかなる内実において具象的に存立するか、右に表明した視座に立って、人事の歴史をその諸象面の過現未に即して論定する作業は、まさしく高分子的錯分子的に編制されている役柄行動的協働連関の共時論的・通時論的な諸次元に即して試みるべきものであるがゆえに、そもそも一私人の能くなしうところではない。とはいえ、事情が許せば、大綱なりとも式述を試みたいところであるが、ここでは、しかし、歴史法則論の問題論的構制ならびに歴史法則性の物象化的存立機制について基礎的な論点と基本的な視角を述べたところで、ひとまず稿を閉じることにしよう。」 293-4P・・・「高分子的錯分子的」という概念

たわしの読書メモ・・ブログ 639 [廣松ノート (3)]

・廣松渉『事的世界観への前哨 物象化論の認識論的~存在論的位相』勁草書房 1975 (4)

[廣松ノート]三冊目の『事的世界観への前哨』の4回目、本文最後になる「三 人間論へのプロレゴメナ」の章です。

人間観を、実体主義批判——関係の一次性論からシェーラーがとりあげた三つの人間論を端緒にしてとらえ返そうという試みです。節にあたる[一]から[四]にはタイトルがついていません。浅学のわたしがとんでもないことをしていると自負しつつ、タイトルを付けてみると、[一]は「シェーラーの哲学的人間学と三つの理念圏」、[二]は「仏教における「無我説」、[三]は「仏教思想における実体的自我の否認」、[四]は「もうひとつの理念圏」となります。仏教思想も含んだ人間観を、実体主義批判——関係の一次性論からシェーラーの三つの人間論を端緒にしてとらえ返そうという試みです。ヨーロッパ的宗教的概念と東洋的思想との対比による人間観のとらえ返しの論攷になっています。廣松さんは、物的世界観から事的世界観への転換というときに、東洋思想、とりわけ仏教思想の中にある「事」概念との共鳴性を指摘していて、後に『仏教と事的世界観』朝日出版社 1979 という対談本を出しているのですが、その本とリンクする内容を含んでいます。『仏教と事的世界観』は対談集なので『著作集』には収められていないので、『著作集』の中では、東洋思想というところへのまとまった多分唯一の論攷になっています。

目次を出しおきます。(○囲み数字が『著作集』所収巻数です)

目 次

第三部 時間・歴史・人間への視角

一 時間論のためのメモランダ②(前々回(2)読書メモ 637)

第一節 時間論の問題論的構制

第二節 体験的時間の現前様態

第三節 時間形象の对象的存立

二 歴史法則論の問題論的構制①(前回(3)読書メモ 638)

第一節 問題論的領域の限定

第二節 歴史的法則論の相対性

第三節 歴史法則の存立機制

三 人間論へのプロレゴメナ②(今回(4)読書メモ 639)

切り抜きメモです。

第三部 時間・歴史・人間への視角

三 人間論へのプロレゴメナ

(この章の問題設定)「著者は「人間主義」にくみする者ではない。況んや「人間学主義」については、これを厳しく卻けるべきであると考え。この間の次第については、年来、折りにふれて論述してきたところである。人間学主義の轍を踏まぬためには、しかし、前車の轍を直視することが要件となるであろう。本稿は、もとより、人間学主義の回顧的決算を企てるものではないが、先学の“遺産”をも顧みつつ、「人間存在」の現実態を把え返していこうと企図している筆者の構案に应ずる緒論(「プロレゴメナ」のルビ)である。」

295P

[一]

(この項の問題設定)「人間と指称される存在者は、多岐多様な視角からのアプローチが可能であり、現にそれが行われている。われわれとしては、しかし、少なくともさしあたっては、いわゆる「自然人類学」や「文化人類学」は措いて、哲学的人間学の範域に視座を据えることにしよう。」 295P

「尤も、「哲学的人間学」と言っても、一義的に定った領界が存在するわけではない。卑近な話、哲学的人間学ということではいかなる内容の学が表象されているか、これを知る一具として“此学の創始者は誰であるか?”を問うてみれば、フォイエエルバッハに遡る者、近世初頭の一群の思想家たちに遡る者、果ては古代ギリシャ哲学にまで遡る者、等々、異見が忽ちに露われることであろう。われわれとしては、敢て狭隘な限定を施すには及ばない。ここでは、しかし、まずはマックス・シェーラー(一八七四～一九二八)に留目するのが捷徑であろう。」 295-6P

「知識社会学者としても著名なシェーラーは、あらためて紹介するまでもなく、出自はともあれ、フッサールとの関係では、ハイデggerの兄弟子ともいべき哲学者・倫理学者であるが、彼は絶筆となった小著『宇宙における人間の位置』の序言のなかで、「哲学的人間学の諸問題は、今やまさしくありとあらゆる哲学的問題構制の中枢点」に座を占めるに至っている旨を謳っている。彼が哲学的人間学の事実上の創始者と目されていたかぎり、当の一文を彼が「聊か満足の念を以って」草したことは諒解に難くない。尤も、今日のわれわれは、シェーラーの哲学的人間学が或る意味では一代限りで終わったことも知っている。」 296P

(シェーラー『宇宙における人間の位置』からの引用)「教養あるヨーロッパ人に“人間”という言葉で何を考えるか、問かけてみると、まずは例外なく、およそ統一しがたい三つの理念圏が当人の頭のなかで緊張関係に入り始めることであろう。それはまず第一に、ユダヤ・キリスト教的伝統の思想圏、……第二には、ギリシャ・古代的な思想圏であって、……第三の思想圏は、近代自然科学や発生心理学という、これまた夙に伝統的になっている思想圏である。……これらの三つの理念圏は、相互間の統一性を欠いている。で、われわれは、自然科学的人間学、哲学的人間学、神学的人間学という互いに没交渉的なものをばらばらにもってはいるけれども、われわれは人間についての

統一的な理念をもっていないという次第なのである。……」 296-7P

「シェーラーの場合、人間機械論ごときは初めから論外であって、彼はまず人間が動物的生命体であるということに定位する。しかし、「人間の本質、そして人間の“格別な位置”と呼ばれうるところのものは、知性とか選択能力とか呼ばれうるものよりも上位に立つ。「人間のみを“人間”たらしめる新しい原理は、語の最広義においてわれわれが“生命”と呼びうる一切のものの外に立つ」(Ib.S.38)と彼は主張する。当の新しい原理は、プシュケーとかゼーレとか靈魂的 *seelisch* なるものの次元とは端的に区別して「精神」*Geist* と呼ばれうる。かくして、シェーラーの行論は、このガイストを規定していく作業を軸にすることになる。／われわれが、当面留目したいのは、彼が靈魂的人格の実体化をあくまで卻けていることに関連してである。……」 298-9P

「読者は、ここで直ちに、実体的に個性的な或る存在者(その一典型が伝統的な靈魂であるわけだが)、これをぬきにして果たして精神作用の(下層の作用諸力に対する)相対的自律性、「自己現実化」を立論できるか、また、人格的人称性を説けるか、この点に疑義を呈せられるであろう。現に、ハルトマンとシェーラーとの係争もこの *Vollzieher*(実行者)の問題に関連している。——シェーラーが破綻しているかどうかの最終的な判定は慎重な検討のうえで下されるべきものであるが、しかし、ともあれ、実体的な靈魂を想定する伝統的な構図を準拠枠 *frame of reference* にすることなくしては、シェーラーの所説が甚だ理解に困難だということ、このことは否めない。だが、シェーラーは、事によると、ヨーロッパの伝統的人間観の「思想圏」を超えているのかもしれない。或いは、半ば超えかけてそこで挫折しているという認定も可能かもしれない。この問題を射程に収めつつ、われわれ自身の視座を設定すべく、ここあたりで一旦あえて視野を拡大しておこう。」 299-300P

[二]

(この項の問題設定)「ヨーロッパ人が「人間」について考える場合、果たしてシェーラーのいう「三つの理念圏」だけがせめぎあうのかどうか、少なくとももうひとつの理念圏がそこに加わるのではないか、この付度は姑く措いて東洋人の場合に止目しよう。東洋といっても仏教文化圏の「教養ある人々」であれば、人間について考える際、仏教の「無我説」を避けて通ることは困難であろう。」 300P

「仏教に多大な関心を寄せていたシェーラーでさえもこのような始末だということは、近代ヨーロッパ的人間了解の地平と仏教哲学のそれとがおおよそ懸隔していることを象徴的に示して余蘊がないということ、この旨言い切ることまで許されるであろう。」 301P

「仏教の「無我説」といっても一義的ではない。釈尊本人の説いたかぎりでは、「非我説」であっても無我説ではないというのが史実かもしれない。(中村元選集第十六卷三一八頁以下参照)。ここでは、しかし、ヨーロッパ的な人間観との対比を鮮明にする意図で、部派仏教時代に成った有名な一書『ミランダ王の問い』に即して、“仏教的”無我説における人間存在の了解を一瞥しておきたい。」 301P

『ミランダ王の問い』と称される文献は、紀元前二世紀の後半(つまり、アレキサンダー

大王のインド征服後約一世紀あとの時点)に西北インドを支配したギリシャ系の王メナンドロスと仏教の高僧ナーガセーナとが交わした問答の“記録”を中心とする一書である。」

301P

「インド仏教が一斑にそうである範にもれず、仏教も輪廻転生を前提的了解とする。それゆえ、肉体的死後にも輪廻転生する主体として“不滅の靈魂”を実体的に想定するのがナチュナルであるかのように思える。しかるに、少くとも部派仏教の無我説においては、輪廻を認めつつもその主体としての実体的靈魂の存在は認めない。輪廻転生の承認と実体的自我の否認とか一体いかにして両立しうるのであるか？ これはギリシャ人ならずとも理解に困難なところであろう。実際、これを理解するためには、ギリシャ・ヨーロッパ的な人間観を超克しなければならない。それどころか、ギリシャ・ヨーロッパ的な伝統的な存在了解の根底的な構えそのものを超克しなければならない。」 302P

「ところで、主語Sに対して述語Pを肯定的に賓述するにせよ否定的に賓述するにせよ、それが可能なためには、主語について一定の先行的な了解が既存するものでなければならない。また、一応の述定を認めたらうで、しかし依然としてそれでは不満だという場合、ここでもまた主語Sについての或る先行的了解が既在している筈である。／当面の議論にとっては、この「先行的了解」がいかにして成立するかは暫く措いてよい。しかしともあれ、人間とは何かという哲学的人間学の根本的な問いに対して、肯定命題のかたちをとった賓述が最終的な満足を与えないということ、そして、それは、一切の肯定・否定的な賓述に対して主語に対する一定の了解が先在しており、この先行的了解がその都度すでに肯定的な述語規定の埒を超え出ているという論理の構制に根差しているということ、この事態は対自化してかかる必要がある。——ここにおいて、自覺的にせよ無自覺的にせよ、肯定的賓述の積み上げによって所与のもの(主語Sの指示するもの)に迫っていこうとする態度をとるか、それとも、謂うところの先行的了解が直截に(といっても一定の媒介的機縁づけを介して)対自化しようとする態度をとるか、二途が岐れうる。この際、主語的与件は、いわゆる主体的なものでも客体的なものでもありうるし、それが実体的な存在者であるか非実体的であるかもさしあたり無関係である。問題はあくまで、認識ということそのことの“存在了解”にかかわる。」 304-5P

「……肯定的・比量的な賓述で以っては真実在は規定できないこと、先行的に了解されている「それ」を端的に得度すべきことの自覺があったように思われる(中村元氏の『東洋人の思惟方法』第一卷第二編「インド人の思惟方法」によれば、インド的思惟における「否定的表現の愛好」は一般論として立言しうるものごとくであるがここでは控え目に言っておく)。少くとも、仏教に関するかぎり、原始仏教における「非我説」このかた、「我」(アートマン)は肯定的賓述では把えきれないことが明確に意識されていたと言えよう。ナーガセーナの回答は、このような事情を諒解したうで理解されねばならない。」

305P・・・肯定的表現でなく、否定的表現による応答

「仏教哲学における「自我」の規定は、形式のうえでは消極的・否定的であっても、その

実質においては元より積極的なものをもっている(平川彰氏の論稿「無我と主体」中村元編『自我と無我』(平楽寺書店刊)所収参照)。今やその一端をみることによって、ヨーロッパの人間了解との対比性を明らかにしていこう。」305-6P・・・最後は次説の問題設定

[三]

「ナーガセーナの回答は五蘊無我説の次元での人無我にとどまっていて法無我の次元は説かれていない。彼が法無我の次元をストレートに説いたとしてもギリシャ人ナンドロスはどうして理解しえなかったかと思われる。」306P

「留意を求めるまでもなく、この議論は、ヨーロッパ哲学における唯名論(「ノミナリズム」のルビ)と実在論(「リアリズム」のルビ)との対立の次元で理解されてはならない。という理由は、しかし、ここでは個体が問題になっていることや、仏教哲学固有の縁起論が介在しているからではない。われわれが留目すべきは、ヨーロッパ的な唯名論と仏教の無我説とはそもそも存在了解の構えが異なるということである。」307P

「灯火は一晩中もえつづける。しかし、焰は時々刻々変化するのであって全く同一の基体に依って燃えつづけるのであって、形象の連続的継起(「ダンマ・サンタテイ」のルビ)は、集結・重置(「サンダー」のルビ)するものである。甲が乙になるということ、つまり、同書・同所において形象乙が生起し形象甲が消滅するということが「形象の連続継起」にはほかならないわけだが、それは甲乙両形象を一定点に集結・重置して、その結果、ここに「同一の基体」が成立するとともに、もはやその局面では甲乙いずれの形象も時間的先後とは無関係な共時存在の相を帯びるに至るのである。連続継起する形象は、集結・重置作用の以前には相互に同一ではなく、逆に集結・重置以後については別異ではなく、まさにそのようなものとして、われわれの最終的な意識がそれをとらえるところとなる、云々。」・・・実体主義批判

「今日われわれに判り易い表象でいえば、分子生物学でいうコードの遺伝的継承と類似の論理構制を半面で伴いつつ、他の半面では獲得形質(の一部)の遺伝という論理構制と類比的な構図になっている、と言えるかもしれない。」308P

「・・・・・・だが、メナンドロス王や、伝統的なインド・ゲルマンの思想が、実体的靈魂の不滅を前提にしているのに対して、部派仏教の哲学が靈魂的自我の実体性を正面から否定している事実、われわれは格別な関心を覚える。そして現に『ミランダ王の問い』のなかでも、実体的自我の否認は積極的に打出されている。」309P・・・部派仏教の実体的自我の否認

「・・・・・・個我というものを諸々の認識作用・意識作用の統覚的主宰者とみなす発想を持出したのに対して、ナーガセーナは詳細な認識論的議論を通じて論駁している。早島氏の「初期仏教の無我思想」を援用してそれを要言すれば、六根・六境・六識が、それぞれ対応関係を保って、われわれの接触・感受・表象・意志・統一作用・生命力・注意が生ずると説き、「これらの諸法は縁より生ずる」ということからナーガセーナは実体的靈魂論の存在は認められないことを教えているのである。」309P

「仏教の無我論は、しかし、いずれにせよヴェーダ・バラモン教このかたのインド正統思想たる有我論に対するアンチ・テーゼとして立てられるものであって、インド的有我論との対立を準拠枠にすることなくしては存立しえない。という以前に、原始仏教の非我説はむしろインドの伝統的な我(アートマン)観を直截に踏んだものとするみることができる由である。」 309-10P

「ウパニシャッドの中に説かれているアートマンの考え方は、古代インド人の“人格”観を代表するものであった。……真にアートマンと呼ばれるものは夫や妻や子の人格ではなくて、その背後にある普遍的な最高我のみである。そして、このことは“愛する”という実践的行動のなかではじめてとらえられるものである、ということである。すると、“アートマンでないものをアートマンとみなしてはならぬ”という生活体験の場で言われているのであり、そのこともまた、釈尊が実践の場に即してアートマンをとらえようとした立場に共通しているのである。……」 310P

「ここにおいて、われわれは問題論的構制そのものの立て直しを迫られる。というのは、われわれは、これまで、部派仏教の無我説をもつぱらギリシャ・ヨーロッパ的な有我論との対比を念頭において問題にしてきたのであったが、今やよりグローバルな視野で有我論と無我論との対立する地平を対自化する必要がある所以である。」 311P・・・有我論と無我論、実体主義批判で読み解く

[四]

「われわれは先に、マックス・シェーラーの謂う三つの理念圏のほかにも、少くとも有力な理念圏がもう一つ存在するのではないかという問いを保留しておいた。この「もう一つの理念圏」を対自的に問題にしていくためにも、まずは以上の議論から或る問題論的構図を顕揚しておくのが便利である。」 311P

「もとより、「によって……現成する」(durch……sich verwirklichen)というシェーラーの議論と、「に縁って……生起する」という縁起論の存在了解が全く同じだということではない。しかし、近代科学主義流の因果決定性に対して、シェーラーやハルトマンが持出した“新しい”規定関係の発想は、存外と縁起説のそれに近い一面をもっていることは容易に認められる筈である。」 313-4P

「われわれは、もとより、マックス・シェーラーの哲学的人間学が近代ヨーロッパ的な自己意識の哲学の大枠を超えるものではないということを知っている。しかし、ともあれ、彼が伝統的な実体主義的靈魂観を卻けつつ、しかも、人間の精神的存在性を積極的に説こうとして、恐らく期せずして、部派仏教の無我論と同趣の発想に近づいているということ、この事実は留意するに足ると思われる。……」 314P

「銘記しておきたいのは、部派仏教の無我説もシェーラーの「精神」概念の措定し直しも、実体主義的な自我＝靈魂観との対比関係においてのみ、すなわち、実体主義的な自我＝靈魂観との対比関係においてのみ、すなわち、実体主義的な有我論を準拠枠にし、かつそれとの否定的相補性においてのみ存立するということである。」 314P

「われわれとしては、有我論と無我論との同位的な対立の地平そのものを超克しなければならない。そのためには、実体的自我、しかも実体的大我として錯視されているところのものが何であるか、また、当の錯視が形成される所以の論理的構制を自ら積極的に解明する必要がある。」 314P

「この作業に着手するにあたり、われわれとしては、シェーラーが“看過”(?)しているもう一つの「理念圏」に留目するのが好便である。それは、有我論のもとにおいて成立したものであるとはいえ、人間存在をその個体的存在者の“構成分(「ベシュタントタイレ」のルビ)”や“内在的機能”に即してではなく、間主体的 intersubjektive な共同存在性に即して了解していく理念圏である。」 314P・・・「間主体的 intersubjektive な共同存在性」
——実体主義批判 シェーラーの部派仏教への接近

「周知の通り、アリストテレスは、これが人間規定の全体を尽くすものではないにせよ、人間をゾーオン・ポリティコン、すなわち、社会的(「ポリス」のルビ)動物ということで規定している。また、トマス・アクィナスも人間を animal sociale et politicum と規定している。近代的自然法思想のもとでは、人間の Gemeinde(共同体)への本源的な所属性という中世カトリック的了解へのアンチ・テーゼとして、人間存在の本源的な社会性という観念が表面的には否定されるが、ドイツ・ロマン派やヘーゲルを持出すまでもなく、また、コント・スペンサー・シュタインなどの社会的有機体的な発想に留意を求めるともなく、人間を社会という一総体の有機的な一分枝とみる了解の構えが近代においても厳存する。シェーラーとしては、これは彼の謂う三つの思想圏とは次元を異にすると評することでもあろうが、われわれは敢てこれを勘案しなければならない。」 315P・・・「社会的共同存在としての人間存在の了解」

「・・・・・・しかし、社会的共同存在としての人間存在の了解は一切の靈魂主義的な人間了解から解放されうるのであって、現にマルクス主義や或る種の社会学理論のうちに、そのような人間存在論が見出される。因みに、ここにおいては、生物学主義的な“科学的人間論”ですら「物(「もの」のルビ)」的世界像の一斑としてその構図に捉われているところの、伝統的な靈魂的個体主義を端的に止揚することが可能になっている。」 315P

「ヘーゲルが既に『精神哲学』のなかで「個人の具体的な存在には他の人間ならびに世界一般とのあいだに形成している諸関係の総体が属している。この総体性は個人に内在的であり、この総体性が個人の現実性をなす」と説いているが、マルクスはヘーゲル・フォイエルバッハを批判的に継承しつつ「人間の本質はその現実性においては社会的関係の総体である」というテーゼを押し出す。／ここではまだマルクス主義の人間存在論を主題的に討究すべき場所ではない。が、先廻りをして記しておけば、われわれはマルクスの人間存在の了解の地平においてはじめて、有我論対無我論の相補的対立の次元を端的に超出することが可能になると考える。」 315-6P・・・「フォイエルバッハに関するテーゼ」

「この課題を権利づけるためには、しかし、有我論的な思念が存立する所以の問題論的構制、ならびに、無我論の反定立される論理的機制を立入って検討する必要がある、謂うと

ころの社会的共同存在性、人間の間主体的な共同現存在そのことの存在論的構造を対自的に分析しておくことが前梯的要求となる。」 316P

「われわれは、この作業を進めるに当り、マックス・シェーラーの『宇宙における人間の位置』と同じ年に、ということはずまり、ハイデッガーの『存在と時間』の翌年に、この師の労作を批判する含みで書かれたカール・レーヴィットの『共同人間の役割における個人』Das Individuum in der Rolle des Mitmenschenを議論の糸口としつつ、そこにもらわれているフォイエルバッハの人間論に関する討究やカントの人間学に関する討究に遡ったうえで、あらためてシェーラーの構図との関連でハイデッガーやサルトルの人間存在論、さらにくだつては、メルロ・ポンティの人間存在論などを射程に収め、ミードやパーソンズにいたる社会学的な人格・役割の理論を勘案していくのが順当であろう。そしてそこでは、われわれはあらためて——実体的自我なるものは存在しないのであるにもかかわらず人間諸個人が行為の主体でありしかも責任ある主体であることを説きうるところの——仏教的無我説の或る論理を勘案することになる筈である。この論件の対自化したところでこの「プロレゴメナ」をひとまず閉じておこう。」 316P・・・主体を顕揚しつつ実体主義批判 有我論と無我論の対立の構図を乗り越えようとするレーヴィット

たわしの読書メモ・・・ブログ 644 [廣松ノート (3)]

・廣松渉『事的世界観への前哨 物象化論の認識論的~存在論的位相』勁草書房 1975 (5)

前回で本論は終わっています。ここでは、このタイトルの単行本自体にはない「解説」を取り上げます。

まず、文庫版(廣松渉『事的世界観への前哨 物象化論の認識論的~存在論的位相』筑摩書房(ちくま学芸文庫)2007)から。

「解説 廣松渉の時代」野家啓一

4つのパーツから成り立っています。「1」が解説につけられた表題の「廣松渉の時代」の展開。「2」はこの本の第一部の解説。「3」はこの本の第二部の解説。「4」がこの本の第三部の解説。第一部、第二部は、メモ書きは後回しにしたので、ここでもパスします。「1」と「4」だけ切り抜きメモを書きます。

「1」

「すでに六十余年を閲した戦後日本の哲学思想状況を顧みるとき、たしかに、「廣松渉の時代」と呼べる一時期が存在したことを、私はそれを取り巻いていた特有の熱気とともに鮮やかに思い起こすことができる。具体的には一九六〇年代末期から一九八〇年代初期にかけて、すなわち処女作『マルクス主義の成立過程』(一九六八)によるデビューから主著『存在と意味』第一卷(一九八二)の上梓にいたるおよそ十五年間のことである。／そのころ、私を含めて哲学思想に志をもつ若者たちは、廣松渉が次に何を論じ、いかなる発言をするのかを、つまりは彼の一挙手一投足をいわば固唾を呑むようにして見守っていた。そ

して、新たな論文や著作が発表されるたびごとに、私たち先を争ってそれを読み、次の日には大学の研究室でその可否を議論し合い、あるいは酒場での喧々囂々たる論争の話題としたのである。／むろん、この時代は廣松渉一人によって担われていたわけではない。……しかし、そうした百家争鳴の状況の中にあっても、後に「廣松哲学」と呼ばれることになる独自の体系は、いわば原理論としての位置を占めており、その詰屈した文体と相まって、ひとときわ光彩を放っていた。「廣松渉の時代」と呼ぶゆえんである。／本書『事的世界観への前哨』（一九七五）は、その廣松渉の時代にあって、ほぼ中間地点を占める重要な著作である。前書『世界の共同主観的存在構造』（一九七二）において、近代哲学の地平を乗り越える新たな哲学構想を開陳し、「四肢構造論」や「共同主観性」を基盤に体系への意志を明らかにした廣松は、本書においてその構想の歴史的意義を二十世紀哲学の文脈の中で確認するとともに、「事的世界観」という山頂を攻略すべく、絶壁にハーケンを打ち込み、ザイルを手繰り寄せてカラビナに固定する作業にひたすら従事している。その前人未踏の岩壁を攀じ登る姿は、見る(読む)者の手に汗を握らしめるほどであり、私たちは本書において著者の息遣いが聞こえる近さで「廣松哲学」の形成現場に立ち会うことができる。その意味で、本書は『存在と意味』へと至る著者の長い道のりにおいて、まさに里程標たることを失わない著作である。」439-41P・・・付け加えれば、この著作は廣松パラダイム転換論を論じるときに欠かせない著作

「4」

「最後の第三部「時間・歴史・人間への視角」に触れる余裕はなくなったが、いずれも各論題についての佳品というべき論考である。そこにおいても、近代的な世界了解の構図を批判的に斥けつつ、哲学的カテゴリーの根本的更新が目指されていることは、容易に読み取られることであろう。とりわけ、「人間論へのプロレゴメナ」は、仏教哲学の無我論と本格的な対話を試みられている点で異彩を放っている。」450P

「かつてサルトルは『方法の問題』の中で「哲学がその表現にほかならぬ歴史的契機が乗り越えられないあいだ」はその哲学は「乗り越え不可能」なのであり、それゆえ「それを生んだ状況がいまだに乗り越えられていないため、マルクス主義は乗り越えられることはできない」と揚言したことがあった。廣松哲学が近代的な世界了解の地平の全面的な超克を目指した哲学であったことは、縷々述べてきた通りである。だとすれば、われわれもまた、近代的世界像という歴史的契機が乗り越えられない間は、廣松哲学をわれわれの時代の乗り越え不可能な哲学と見なさねばならないであろう。その意味で「廣松渉の時代」はいまだ終わってはいないのである。」451P

「解説」はバラバラに掲載された、『廣松著作集』の各巻にもあります。ここでも、第一部、第二部は省いて、第三部だけ。

「一 時間論のためのメモランダ」「三 人間論へのプロレゴメナ」が第二巻におさめられています。「二 歴史法則論の問題論的構制」は第十一巻です。

廣松渉『廣松渉著作集 第二卷 弁証法の論理』岩波書店 1996

解説

Ⅱ(「時間論のためのメモランダ」ほか)

野家啓一

「本巻の後半部に収められた論文四篇は、それぞれ時間論、人間論、精神病理学、文化人類学に関わる各論的考察であり、いわば廣松哲学の「応用篇」に当たるものである。そのうちの「時間論のためのメモランダ」および「人間論へのプロレゴメナ」はともに一九七三年に発表されたものであり、前期の主著『世界の共同主観的存在構造』(本著作集第一巻)への補論の役割を果たすと同時に、後期の体系的展開への重要な布石の意味をもっている。……」 535P

「周知のように、現代の哲学者の中で廣松渉ほど真摯な関心と旺盛な好奇心とをもって哲学以外の隣接諸科学の分野をあまねく踏査し、その最前線の研究成果を摂取しつつ自らの体系構築を目指した哲学者はいない。彼が踏破した足跡は、すでに一書を成している経済学、心理学、社会学、物理学、科学史の分野は言うに及ばず、歴史学、考古学、宗教学、文化人類学、精神病理学、認知科学にまで広がっている。……」 535-6P

(1)「時間論のためのメモランダ」

「数ある廣松渉の論文の中で、時間を主題にしたものはこの一篇だけである。しかも「メモランダ」と題されている通り、内容的にはいまだトルソーの段階に留まっており、本格的な時間論の展開は後の課題として残されている。だが、この論文からだけでも、われわれは廣松時間論の基本的結構を取り出すことができる。／言うまでもなく、廣松哲学にとって時間論は二つの面で重要な意味をもつ。第一は科学哲学(時間空間論)の場面であり、第二は歴史哲学(唯物史観)の場面である。そのことを念頭に置きつつ、彼はまず時間表象の類型を「狩猟民型」「農耕民型」「遊牧民型」「旅商人型」に分けて論じる。この部分は廣松による類型化の妙を示して興味深いが、もちろん問題は分類の精緻化ではなく、このような時間表象がいかにして存立するのかということである。そこで彼は時間論の核心を「臆言を憚らずに記せば、時間論の真のプロブレマティックをなすところのものは、中樞的には、いわゆる過去(および未来)の世界といわゆる現在の世界との相関性の構造である」(本巻三八二頁)と定式化する。／その上で廣松は「身体的自我＝「私」のこのような自己分裂的自己統一、二肢的二重性における存立(中略)これが過去的世界と未来的世界の存在、ひいては過去・現在・未来の存在という観念の形成にとって存在条件をなすであろう」(本巻三九四頁)と論を進める。言うまでもなく、認識の四肢構造論延長線上に時間論を構想しようというのである。／他方で廣松は、時間形象の共同主観的存在構造を問題にし、時間の自体的存在を物象化的錯認として否定する。つまり、「時間なるものがあってはじめてメロディー的变化や運動が存在するのではない。逆である。運動・変化する世界現相のほうが原基的存在である」(本巻四〇六頁)と述べ、時間に対する運動態の原初性を主張するのである。しかし、彼自身が繰り返し懸念しているように、この路線を突き進めば、過去

や未来の存在を否認する一種の「現在主義」を帰結せざるをえない。私見によれば、実体の時間的持続を否定する「事的世界観」の立場にとって、この「現在主義」は不可避のアポリアなのである。廣松は論文の末尾でこのアポリアを「共同主観的認証の存立構造」の視点から解くべきことを示唆しているが、残念ながらその具体的展開は実現されないままに終わった。」 536-7P

(2) 「人間論へのプロレゴメナ」

「この論文は「人間存在論への覚書」の一部として発表されたものであるが、全体の構想は完成されることはなく中断した。もちろん、本論文は独立の論考として十分に吟味耐えうるものである。廣松渉が仏教哲学について端倪すべからざる知識をもっていることは、吉田宏哲との対話集『仏教と事的世界観』（朝日出版社、一九七九年）などによっても窺われるが、その知見の一端は本論文の中でも遺憾なく披瀝されている。／廣松は冒頭で自分が「人間主義」に与するものではないことを断りながら、まずマックス・シェーラーの『宇宙における人間の位置』を引用することから論を始めている。シェーラーによれば、ヨーロッパの人間観においては、ユダヤ・キリスト教の思想圏、ギリシャ・古代的な思想圏、近代自然科学的な思想圏という「三つの理念圏」がせめぎあっている。それに対して廣松は、人間を考える際にもう一つの理念圏、すなわち仏教の「無我説」を無視し得ないことを強調する。そして、『ミリンダ王の問い』を詳細に分析しながら、そこに見られる実体的自我の否認を積極的に評価し、「ヨーロッパ的唯名論と仏教の無我論とはそもそも存在了解の構えが異なる」（本巻四二一頁）ことを明らかにする。／その上で廣松はシェーラーについて「彼が伝統的な実体的靈魂観を卻けつつ、しかも、人間の精神的存在性を積極的に説こうとして、恐らくや期せずして、部派仏教の無我論と同趣の発想に近づいている」（本巻四二八頁）ことに一定の評価を与える。しかし、シェーラーの精神概念も部派仏教の無我論も、結局のところ実体主義的な有我論補完物であり、それとの否定的相補性において存立しているにすぎない。そこから廣松は「有我論と無我論との同位的対立の地平そのものを超克しなければならない」（同前）ことを立言する。／そのために廣松がもう一つの理念圏として提出するのが、人間を「間主体的 intersubjektive な共同存在性に即して了解していく理念圏」である。これはアリストテレスによる「社会的動物」としての人間の定義に始まり、ヘーゲルおよびマルクスの「社会的関係の総体」という人間規定に引き継がれている。それゆえ「マルクス的な人間存在の了解の地平においてはじめて、有我論対 無我論の相補的対立の次元を端的に超出することが可能になる」（本巻四三〇頁）というのが廣松の結論にほかならない。その意味で本論文はマルクス主義の人間観を論じた『マルクス主義の地平』の第二章および第三章と併せ読まれるべきものである。」 537-8P

「二 歴史法則論の問題論的構制」は第十一巻です。他の論攷の解説もあるのでありますが、当該の部分だけのメモにします。ただし、この解説は、論文ごとの解説ではなく、他の論文とつながっているので、厳密に、当該の論文だけの解説にはなっていません。

廣松渉『廣松渉著作集 第十一卷 唯物史観』岩波書店 1997

解説

山本耕一

五 歴史法則論

「歴史法則」論は、あらためて指摘するまでもなく、唯物史観における最重要のテーマのひとつであり、廣松も、いくつかの論稿をこの主題にあてている。そして、廣松が歴史法則を論じるにあたってとる構えは、一連の論稿を通じて、ほぼ一貫しているとみることができる。われわれは、したがって、歴史法則については、廣松の完成された議論を手にしているといえるだろう。／歴史が一定の「法則性」を有するというのは、唯物史観の“常識”に属することがらであろう。歴史における法則性という発想には、しかしながら、アンチノミーないしジレンマがつきまとうことを廣松は指摘する。すなわち、近代的な世界了解の地平にあっては、歴史に法則性を認めることは、歴史の進行に関して決定論の立場をとることを意味する。一方、個人の主体的自由を重視して、非決定論の側にくみするならば、歴史における法則性の存在は、全面的に否定されることになるのである(本巻六頁以下)。／この「歴史法則性に関する決定論的了解と諸個人の有意的行為に関する非決定論的了解との二律背反」という問題は、エンゲルスによって一応の解決をみているというのが廣松の理解である。周知のようにエンゲルスは『フォイエルバッハ論』のうちで、「多くの方向にはたらく意志、ならびに、これらの意志の外界に対する多岐多様なはたらきかけの合成力がまさしく歴史にはかならない」こと、この際、個人の有意的行為は無制約的ではなく、ある「動因」からの制約をこうむるのであり、その結果として、諸個人の行為の「合成力」が一定の法則性をもつようになることを主張している(MEW, Bd. 21, S269if.)。／エンゲルスのこのような議論は、しかし、構図の呈示の域をいくばくも出てはいない。したがって、「唯物史観」の発展的継承をくわだてる場合には、この構図に具体的な内実をあたえることが必須となる。廣松の歴史法則論は、まさに、この課題に応えることをめざすのである。／廣松は、まず、例の決定論と非決定論のアポリアの背後には近代的な「法則」観が存在することを指摘する。近代知の地平にあっては、法則は、「謂わばミサイルを誘導するビームのように、事象が自分に則って進行するよう、事象の進行が逸脱しないよう、何らかの規定的な作用を及ぼすものであるかのように了解されがちである。」(本巻五四一頁)このような了解から、「一義的・必然的な法則性の支配的貫徹」という決定論的な歴史観が帰結するのはみやすいところであろう。例のアポリアは、したがって、このような法則観をしりぞけないかぎり打開できないことになる。／近代的な「法則」理解にかわる歴史法則観を構想するためには、当然のことながら、歴史とは何かを問う必要がある。廣松唯物史観にあっては、歴史は、「人間—環境系」という「連関態」の「総体的遷移」として規定される(『マルクス主義の理路』、本著作集第十巻、四八九頁)。この規定が、すでにみた「<種内-種間-対環境>関係態」の「階梯的展開=遷移」と等値されることは、あらためて指摘するまでもあるまい。／<人間-環境>系、すなわち人間生態系の基幹をなすのは、物質的生産のための協働連関であるが、これをふくむ対自然的・間人間的な

関係の総体を、廣松は、役割編成態としてとらえかえす。このような了解からは、とりあえず、次のような論点が導出されることになる。／第一に、個人は、役割編成態という函数的連関態の「項」にすぎない(本巻五五六頁以下)。マルクスとともに個人の実体化をきびしくしりぞける廣松の姿勢は、歴史法則を考察する場面でもかわることはない。第二に、そうである以上、「協働的役割遂行の構造的成体」は、「個々人の営為に対して既在的に現前」することになる。そして、個々の構成員が人格的に入れかわっても、当の「構造的成体」は「ゲシュタルト的安定性=同型性(isomorphism)」を保つのである。(本巻五六一頁)。ここで注意しなければならないのは、役割編成態は実体化されてはならないということである。それは、あくまでも函数連関態でしかない。個人の実体化と同様に、社会の実体化もしりぞけるといのは、周知のように、マルクスと廣松に共通の発想であるが、役割編成態としての社会という了解の根底にあるのはこのような発想なのである。最後に、この連関態、構造的成体における個人の行動、すなわち役割行動は、演劇の「舞台、背景、道具」になぞらえられるような「既成の条件」のもとで(「つまり、先行する世代ならびに既往における自分たちの成果に立脚して」)、「おおむね習慣的に既成化された」様式にのっとしておこなわれる(本巻五六一頁)。『マルクス主義の理路』のうちで、「最広義の規範」として規定されているのは、このような「様式」にほかならない(本著作集第十巻、四九二頁)。／以上の諸点をふまえるなら、人間生態系のサクセッションについての廣松の見解は次のようになる。すなわち、「歴史の法則性と人間の主体性」のうちの表現をかりるなら、「諸個人の現在の営為がしかじかの状態を現出する、そしてその状態が制約条件になってその場面での人々の営為が制約条件になってその場面での人々の営為がしかじかに遂行される、そしてそこに現出される状態が……」(本巻一一頁)というのが、人間生態系の遷移の一般的ありかたなのである。／廣松によれば、このような展相に関する将来的予測にもとづいて、「現在から未来にかけての歴史とその法則」が、「予言的に立言される」ことになる(同上)。また、「過去の歴史法則」に関しては、人間生態系の遷移的動態の「過去」についての記述のうちに「法則的推移を見出しうる」なら、「それを『歴史の法則』として述定する」ことが可能になるというのが廣松の立場である(本巻五六一頁)。／このような歴史法則観が、近代特有の因果法則的な法則観とおよそ相容れないことは自明である。それゆえ廣松は、「物象化された歴史的一現象を以て作用原因となしそれに対応する歴史的結果なるものを配位していく」という「いわゆる因果法則的説明主義」をしりぞける。廣松が、これにかわるものとして提唱するのは、役割編成態の「生態系的動態そのもの」の記述をめざす「函数的連関的記述主義の態度」である(本巻五六三頁)。これが、歴史記述における文字通りの革命であることは、あらためて指摘するにはおよばないであろう。