

反障害通信

23. 6. 18

132号

「わたしの心の中にある差別意識」をとらえ返す

——廣松「意識の各私性批判」の援用としても——

わたしの当事者性の核心の「吃音者」団体の会報をみていたら、「ひとの心の中にある吃音に対する差別意識」なり「自分の心のなかにある吃音に対する否定的意識」という記事がありました。わたしサイドからとらえ返した表記なのですが、とっても、問題の所在をとらえ返そうとした文として、その姿勢に感銘していました。

「気持ちの持ち方を変える運動」という流れ

そこから、その「吃音者」の団体のかつての「カリスマ的指導者」が出した「気持ちの持ち方を変える運動」の陥穽を想起していました。誤解のないように書いておきますが、当人は「気持ちの持ち方を変える運動」という言い方をしているのではありません。その方針は、「社会を変えるのは困難だから、自分たちの考え方を変える」という方針で会を動かそうとしたのです。丁度、オーム真理教が問題になっていたときで、そこで話題になっていた「マインドコントロール」の類いの事だとわたしは批判していました。

このことは、何も「吃音者」の団体だけのことではありません。日本において、「障害学」というグループが立ち上げられ、そのことにわたしは僅かなりとも関係していたのですが、その障害学のひとつの拠点になった立命館大学大学院の生存学の中心的存在であった立岩真也さんが、障害差別の論拠として現れてくる論理を総体的に批判してくれていて、わたしは当事者に寄り添う学として、その姿勢にエールを送っていたのですが、結局、「批判」としてきちんと定立できていないことにも繋がっているのです。立岩さんは、こういう考え方もできるということで論を深めようとしているのです。しかし、今の社会では、そういう考え方は一般的意識にはならない、そこで、では今の社会を変えようよという話になるのですが、彼はそもそも「市場社会の原理はなくなる」として論を立てていっているので、結局こういう批判ができる、その考え方をひろめようということにしかならないのです。「吃音者」団体のかつてのリーダーが陥った「気持ちの持ち方を変える運動」にしかならないのです。その背景には、1990年を前後するソ連邦の解体の中で起きたマルクス葬送の流れの中に飲み込まれたことから起きていたことがあります。それはマルクスの思想を曲解したスターリン主義（マルクス・レーニン主義）にもとづき作られた自称「社会主義国家」の解体でしかなかったのですが、それがマルクスの思想そのものの破綻として攻撃され、それに有効な反批判がなされて来なかったのです。ロシア革命もその他の「社会主義革命」と言われた「革命」も、結局「社会主義の定立に失敗して国家資本主義になってしまった」ところで、世界資本主義に飲み込まれたのです。

さて、話を戻します。この「気持ちの持ち方を変える運動」の類いのこと、他の障害問題でいえば、「べてるの家」にも通じます。わたしはこの「べてるの家」をコミュニティ作

りということを孕んだ実践として、その中における理念化という側面でむしろ評価していたのですが、「べてるの家」の理論を論理的に進めてきたひとと、先の「吃音者」の「カリスマ的指導者」と言われたひとと対談の本（註）を読んで、結局これは運動的に拓き得ないで、「気持ちの持ち方を変える運動」に陥ってしまうのかと、思ってしまったのです。

「気持ちの持ち方を変える運動」の反差別運動からのとらえ返し

この意識を変えるという運動のとらえ返しをしてみます。

よく、欧米に比して日本は「人権後進国」とか謂われ、「障害者運動が遅れている」とかいうひとがいるのですが、確かに体系化された批判がなされていないとはいえ、感性的に鋭い提起がなされてきました。そのひとつに、「わたしたち（「障害者」）が変わるのではなく、社会を変えよう」という提起がありました。結局、マルクス葬送の流れの中で、この社会変革志向の運動もしぼんでいっているのですが。

日本の反差別運動を牽引した部落解放運動で「社会の中にある差別意識を空気を吸うようにとりいれてしまう。」という定式が突き出されていました。そこで、その意識がどこから来るのかという分析もなされていました。そのことから、さまざまな定式が出されました。左派の「労働者の解放なしに部落の解放なく、部落の解放なしに労働者の解放なし」という提起もその一つなのですが、それをわたしなりにとらえ返して書き記せば、「社会変革なしに個別差別の根底的解消なく、個別差別への闘いなしに社会変革はない」「すべての差別への闘いなしに、個別の差別の解消なく、個別の差別へのとりくみなしにすべての差別からの解消への途はない」という定式になります。

廣松共同主観性論での「意識の各私性論批判」との対話

さて、サブタイトルのお話です。今廣松ノートを書いているのですが、その廣松理論のひとつに「各私的意識」批判があります。すなわち現象的にあらわれる「各私的意識」、すなわち「自らの意識」とされることのとらえ返しが必要になるのです。とくに、差別の問題では端緒的に現れる意識のとらえ返しが必要になるのです。前述したように、社会的意識を、子どもがおとなになるのを「社会化」というように、とりこんでいくのです。

丁度、読書メモで廣松ノートを取っていて、このことを主題的にあつまっている箇所が出てきていました。今回の読書メモの冒頭部分を引用しておきます。

「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観性の形成なのだ」と押しえ得ます。……すでに形成されている通時的・共時的な共同主観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、その唯物史観的とらえ返しで、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。」

今日的に、「吃音者」団体で、「吃音者の社会的運動」を突き出しが出ていますが、これがその運動の意義なのだとなわたしはとらえ返しています。

（註）「たわしの読書メモ・ブログ 239／・向谷地生良／伊藤伸二『吃音の当事者研究：どもる人たちが「べてるの家」と出会った』金子書房 2013」（「反障害通信」44号所収）、参照） <http://www.taica.info/adsnews-44.pdf> (み)

（「反差別原論」への断章）(61) としても）

読書メモ

今回はSNSで知って購入した石原慎太郎元東京都知事批判の本と、[廣松ノート]の(2)の『世界の共同主観的存在構造』の続きです。

たわしの読書メモ・・ブログ 618

・斎藤貴男『増補 空疎な小皇帝 「石原慎太郎」という問題』岩波書店(岩波現代文庫)

2023

この本の中でも書いているのですが、何人ものひとがヒトラーになぞらえた石原慎太郎元東京都知事批判のルポライトです。先日亡くなった大江健三郎さんが、石原慎太郎元東京都知事の数々の差別発言に対して朝日新聞紙上で小説家という立場で、文学の意味は想像力にあるのに、自分が差別発言で傷つけているひとたちの痛みに対する想像力がないという趣旨の批判をしていました。まさに他人の痛みなど考えようとしないう「小皇帝」なのです。

今、関西圏を中心に維新の会が勢力をのばしているのですが、どうしてあんな排外主義的なファシズムの芽のような党が勢力を伸ばせるのか分からないという思いがあるのですが、そもそも、そのようなことの走りが石原都政が4期に渡って(4期目は途中辞任)続けられたということで、そのことが分からないのです。数々の性差別、高齢者差別、民族差別、障害差別の発言を繰り返し、銀行の創設と破綻、大学の統合の名によるかき回し、棚上げされていた尖閣諸島の国有化に道を拓き中国との対立関係に陥ったこと、築地市場の汚染された豊洲への移転など、そして汚職まみれになったオリンピックの誘致の走り等々。パフォーマンス政治として強力なリーダーシップを謳い数々の悪政の限りを尽くし、何か意義あることがあるとしたらディーゼル車規制くらいでしょうか? 対話ということがないまさにファシスト的政治を推し進めたのに、なぜか選挙になると圧勝するのです。

「分からない」ではすまされないので、もう少し考えてみます。実は、石原慎太郎元東京都知事の「歯に衣を着せない」発言というのは、資本主義のむき出しのエゴイズム発言です。資本主義の経済原理は、競争原理で成り立っています。そのままでいくと殺し合いになりかねません。だから、人権とか倫理とか修正資本主義的なことを出してきました。たとえば、ある受験校で友だちを家に呼んで母親に相手をさせて、自分は勉強していたというような話を何度か聞いたことがあります。「友だちとなかよくしましょう」ということと、「友だち」とは、競争では敵でいかに相手を蹴落とすかということ」というアンビバレントな関係になります。資本主義のむき出しの競争関係・敵対関係を是正する修正資本主義がでてきます。そこで、無制限の戦いを自制する法律体系を作りました。そもそもむき出しの競争関係で「今だけ、ここだけ、自分だけ」の資本の論理にまかせると、労働力の再生産が不可能になります。その端的な修正例は労働三法なるものです。「自由・人権・博愛」とか民主主義とか謳います。そのことと資本主義のむき出しのエゴイズムがアンビバレントになるのです。そんなごまかし政治を感じるところで、ストレートに資本主義の本音を突き出していくことが、かっこよいかとらえるひとが出てきます。前のブログ 616 コルドン『ベルリン 1933 壁を背にして』で、ファシズムの台頭と政権掌握の中での末端のナ

チ党員の言動を描いています。ファシズムは、全体主義とも言われ、全体の利益を個の利益よりも優先させるともとらえられますが、そこでエゴイズムがなくなるわけではないのです。結局は自らのそして周りの者の破滅への道なのに、ナチに参画することによって、おこぼれの利益に預かろうと、動いていくポピュリズム的利益誘導がそこにあるのです。

石原慎太郎元東京都知事も大阪の維新の会の政治家も、相手を攻撃することによって自らの優位を示す、維持するというまさにファシズム的政治、ファシズム政治なのです。

晩年、「脳梗塞」になり、自らのファシズムの優生思想的なところでの、これまでの自らの価値観からすると否定的な存在になり、そこで精神科医の斎藤環さんとの雑誌対談で「救われた」とか言っていたのですが、そこから更に、それまでの自らの悪行をとらえ返して、おののくというところまでいかなかったようです。

この本は、不正やわるだくみ、その差別性、数々の悪行をこまかく暴いてくれています。その存在自体が「石原慎太郎」という問題」と言えるような内容になっています。極めて有効な資料にもなっていて、ファシズム論の文献としても使えるのではないかとも思っています。

なお、わたしはかつて石原東京都知事の障害差別発言で文を書いています。『障害ってなに？』「2章 どちらが障害者？」を参照してください。

<http://www.taica.info/wdl.pdf>

たわしの読書メモ・・ブログ 619 [廣松ノート (2)]

・廣松渉『世界の共同主観的存在構造』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 共同主観性存在論的基礎」で廣松共同主観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観性の形成なのだと思えます。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観性論からすると、すでに形成されている通時的・共時的な共同主観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、その唯物史観的とらえ返しで、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つ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ヴ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うるものではないし、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うそのかぎりでは“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的対象であり、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、一つの对象的所知であるが、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、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しがちである。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して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知覚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」として身体的自我が二重存在論的に了解されるようになる、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“霊魂的自我”の観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霊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、知覚的对象と能知的主体とを存在論的に截断するにせよ、“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ないこの無色透明な意識の顕現、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、この意識が、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“内省的実実”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と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* (当事者意識) と *für es* (第三者意識) 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。われわれれば対質を要するのは、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、あらためて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靈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、指先の触覚的状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（の状態）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状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、この身体的自己の総体を所知とする「能知」は何であるか？内省的その他、諸々の発生論的な経緯を描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観念をも措定し、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、即自的な意識にとっ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の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けて、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。／この要件が充たされるためには、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」の存在關係においてであり、精神的能知の現存在そのものからして実是对他的存在關係にまつものである。けだし、“自己意識”ですら、単なる觀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是对他的存在關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、後論への伏線を敷設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嘲笑・批難に不断にさらされうるといふ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、といわべきであろう。」

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、
サルトルの對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の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」の對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
その動態的関連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
撰取的に整形化（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形化して表象 *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、撰取的に整形（まさに計・画）された私のイデアールな当為的在り方
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的対自＝対自的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、対自的対他＝対他的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。対自的対他＝対他的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。／対他的・対自的な私の投企は、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、対他的対自＝対自的対他として、対他的-対自的に現存在する。」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

「対他的対自＝対自的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(「プロブレマティック」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。他者が対自的に整形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までである。“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形も、“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歩進めて、「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「皮膚的身体」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、更なる意味的把捉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」の能知的相關者として“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ヴの意識をはじめ、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る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えるべき“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、齊しく登場する。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、経験的他我も登場する。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に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、こうして自覚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、前節から超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・包まれるとでもいえるべき仕方で、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、単なる对象的与件以上の或る者として現前する。彼がギョッ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、覚識するのである。」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、“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、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しうる。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ア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でも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「人間の非本来的な頹落した在り方」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置においてのみ、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的所知の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識する「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、当の非特定人称的な能知は、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対象的与件は、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”とでもいうべき相で変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、シャ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けば、「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的な共軛的帰属、これを成立条件にしている。まさに「私の思い込み」にとってすら、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、前項での或る欠陥をも埋めつつ、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
観的幻影に眨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“事実的偶然性”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「先験的主観」=<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験
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”とでもいう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、对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(「イラストレート」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

HP 更新通知・掲載予定・ブログのこと

- ◆「反障害通信 132 号」アップ(23/6/18)
- ◆メインの「反障害——反差別研究会」のホームページに不備・加筆することがあり、昨年かなり大幅な更新をしました。「今後の課題」など関心をもってもらえる方は、読んでもらえるとう幸いです。<http://www.taica.info/kaikadai2.pdf>
- ◆「反差別資料室 A」「反差別資料室 C」で見れなかったところをチェックして一部修正して再アップしました。今のところ、全部見れるようになっています。
- ◆「反差別資料室 C」の「文献室」も、新しい本の購入や読書に合わせて、3月の末に二年ぶりにリアップしました。

(編集後記)

- ◆順調に定期刊行態勢を続けられています。というより、巻頭言がだいぶ前に書いた原稿になっていて、状況にビビットした内容にはなっていません。時折、原稿を入れ替え、古

い原稿は次回に回すということもするのですが、読書メモや映像鑑賞メモを書いていて、そこから巻頭言のヒントが湧いてくるということもあり、差し替えもままなりません。かなり原稿が溜まっていて、状況とのズレが起きているので、次回から1回もしくは2回くらい月二発刊にします。次回は8月3日です。

◆巻頭言は、読書メモの『世界の共同主観的存在構造』を読んでいて、そこから廣松さんの「意識の各私性」批判とわたしの当事者性の「吃音者」団体での、わたしが「気持ちを変える運動」と批判してきたこととリンクした文章です。もとより、「気持ちを変える運動」を全否定しているわけではなく、それも現実的には必要なこととしてあるのですが、何が問題なのかを、「社会運動」的にとらえ返す作業です。このことは、日本に於ける反差別運動のパイロットとしてあった部落解放闘争の糾弾闘争の今日的とらえ返しの問題ともリンクしていくことなのだとも思ったりしています。

◆読書メモは日本における尤もファシスト的政治家であった石原慎太郎論の本と『世界の共同主観的存在構造』の読書メモ5回目です。前者、今大阪を軸にして維新が伸びているのですが、石原慎太郎都知事がなぜ当選を繰り返したのかというところからのとらえ返しが必要になっているので、この本をとりあげました。廣松ノートの第2弾のこの本遅々として進みえません。まさに1章ずつになっているのですが、ここを土台にしたら、次の本からは少しは弾みがつくかもしれません。

◆安倍元首相がまたもや政権を放り出して、いつもの右派と保守の間での行き来にならず、安倍政権を継承するとした菅政権をはさんで、「保守」の岸田政権として、暫く保守政治が続くかなと思ひ、暫くは腰を据えて、草の根的なところも含めた運動や理論的深化をと思ってもいたのですが、とんでもなかったのです。保守の仮面を被った右派政治になってしまっています。これについては、次回巻頭言で書きます。

◆岸田政権は、保守として自民党内で政権交代をする、したのだと思っていたのですが、派閥の力学があるとはいえ、保守の仮面を被った中身は右派政治として、右派政治そのものの安倍政治よりも、右派への反発がない分、もっとひどい政治を行っています。いつもは、この編集後記で、状況にビビット反応したコメントを書こうとしていたのですが、次回発刊を早めて、巻頭言で「保守をかなぐり捨てた岸田政権——岸田政治の悪行——」（仮題）を掲載予定です。読書メモで、新しい動きとして、斎藤幸平さん本、そして、ミュニシパリズム（地方自治主義）という新しい概念をもって対話型の区政を掲げて当選した岸本聡子杉並区長の本をとりあげます。先行きは大変なんでしょうが、ひとつの新しい試みとして、光を感じています。これが次回予告です。

◆次々回は、巻頭言で「市民運動」の中の障害問題——「吃音者」—「言語障害者」の立場から——、読書メモは廣松ノートの続きです。その次は、まだ迷っているのですが、気候変動をめぐる議論の整理をしようと、巻頭言、読書メモ、映像鑑賞メモで取り上げる予定です。

反障害－反差別研究会

■会の方針

「障害学において、「障害とは何か」という突き詰めがなされないまま、議論の煮詰めもなされないままでした。そこから起きる混乱が、「障害者運動」の方向性を見出していく作業を妨げていました。イギリス障害学が障害の医学モデルから「社会モデル」への転換をなそうとしました。しかし、もう一段掘り下げた作業をなしえぬまま、医学モデルへの舞い戻りという事態が起きているようです。また、各国で差別禁止法とか「解消法」が作られています。そこでのモデルは結局医学モデルでしかない状態です。この「会」でやろうとしている議論・研究は、障害問題を解決していくための「障害者運動」のための理論形成の作業です。「会」としては「社会モデル」から更に、関係モデルへの転換を提起しています。実は、日本の「障害者」の間では、既にこの議論を先取りするような議論もなされていました。そのことが整理されないままになっています。改めてそれらのことともとらえ返ししながら、議論をすすめて行きたいとも思っています。また、障害と差別はかなり重なる概念です。他の反差別運動の中での議論や認識論的議論も織り込みながら、議論を進め理論形成していきます。そして、「差別はなくなる」とか「社会の基本構造は変わらない」という意識が、今のこの社会を覆っていきます。そういう中で、今の社会の枠組みに限定した議論になっていき、そのことが論の深化を妨げる事態も生じています。だから、過去の社会を変えようという運動の総括も必要になっています。そのことにも、差別ということをキー概念としながら議論・深化していきたいと考えています。(文責 三村)

■連絡・アクセス先

Eメール hiro3.ads@ac.auone-net.jp (三村洋明)

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

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

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

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

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