

反障害通信

25. 11. 3

183 号

ひとは〇〇する動物である—あなたはどう規定しますか—

前々回の編集後記にちょっと書きかけていました。

ひとと動物を分かつことは何か、という意味で（あるいは動物性からからも規定されるという意味も含んで）「ひとは〇〇する動物である」という規定があります（註1）。この「〇〇する」に、或る論者は「言葉を使う（話す）」を措き、別の論者は「道具を使う」を措いて来ました。

ひとと動物の違い

最初に詞の定義から。動物的・生物学的規定の「ひと」には‘ヒト’をあて、「人間社会を形成する個人」としての「ひと」には‘ひと’をあて、世人とかハイデッガーのダス・マンとか謂う意味での「ひと」には、‘人’‘世人’（註2）を当てます。

わたしたちの同世代人でコピーライターのようなフレーズで注目を浴びた経済（文化）人類学者の栗本慎一郎さんは「ヒトはパンツをはいたサルである」と規定していました。ですが、むしろ、サル—動物は他の種を殺したり・食したり・同種での争いも起こすのですが、それは食物連鎖や自らの子孫を遺すという種の「本能」のようなことで、ひとはそのことから外れて、同種での殺し合いをするのです。

廣松さんの規定—「ひとは役割行動をする動物である」

さて、わたしが哲学的論攷で参考になっている、廣松渉さん（註3）は、「ひとは言語を使用する動物」以前に、「役割行動（役割期待—役割遂行）する」というような規定をしています。勿論、役割行動というのは、サルの毛づくろいやマウンティング、哺乳動物や鳥の信号的呼応にもあるのですし、チンパンジーが小枝（という道具）を使って巣穴のアリを釣り、「自己—他己」認識しているような手話（という言語）を使えたりします。ただ、言語を使い、役割行動の中で、道具を使ったり、言語を使う中で役割行動を高次化していくという他の「動物」には見られない行動様式を採ります。ですから、そのことを、廣松さん自身がそういう文を残しているか、確認し得ないのですが、わたしなりに定式化すると「ひとは言語を使い道具を使いそこにおいて劃断階性をもつ役割行動する動物である」となります。

ファシストたちの規定—「ひとは差別をする・戦争をする・殺し合いをする動物である」

さて、今世界で、ファシズムとその蠢動たる右派ポピュリズムが台頭してきています。右派ポピュリストたちは、まだ「人権」ということや反差別で、そのことを頭から否定することはありません。また、「人権というのは架空の概念だ」という、非論理性で批判してすませようとしたりもします（註4）。ですが、極右＝ファシストになると、「人権」否定に踏み込み、差別を正当化します。このひとたちとは、そもそも論理性で議論になるのかどうかは判りませんが、そのひとたちの思想を、この「ひとは〇〇する動物である」にあ

てはめてみると、「ひとは差別をする・戦争をする・殺し合いをする動物である」となるのではと推測できます。

ここまで行くとおそらく対話不能になるのですが、それでも敢えて「ひとは変わりうる」として対話を求めていくと、そういう考えで行くと、「汝、殺すなかれ」とかいうキリスト教的十戒をも破戒することになります。わたしは、理論的には反差別であり、反暴力主義であり、死刑制度にも反対するのですが、それでも、むしろ差別性を引きずっていて、むしろ根は右翼の体質であり、そこから抜け出せていないので、思わず、「そういうひとなちは、無人島に集まって殺し合いをして、絶滅して欲しい」と念ってしまうのです。

わたしの規定（提起）①——「ひとは社会を形成する動物である」

あらぬ妄想のようなことを書いてしまいましたが、ちゃんと理論的な論攷に戻し、わたしの「ひとは社会を形成する動物である」を書いてみます。

今西錦司さんというダーウィン進化論との対話の中で、独自の「今西進化論」といわれることを形成したひとが、それまでの「社会を形成するのはひとだけである」という常識や科学的論説を覆すような「動物社会」「生物社会」という概念を突き出しました。これは廣松理論の動物にも役割行動があるということとシンクロ（共振）しているのです。

蜂や蟻の生殖の人間社会から見る「女王」的にとらえられる「分業」のような「超個体の個体」というようなこともあるのですが、それでも、食物連鎖や遺伝子を残すというような、ところでの競争があるとしても、それでも「社会」を形成しているのです。

まして、言語使用というところで、高次化した人間は、「社会を形成する動物」なのです。

わたしの規定（提起）②——「ひとは協働する動物である」

廣松さんの「ひとは役割行動をする動物である」という規定から、廣松さん自身も内容的に展開しているのですが、共時的（社会的）・通時的（歴史的）協働に留目しつつ、「ひとは協働する動物である」という規定が出てきます。障害差別規定に「(身边) 自立」という概念があります。公務員の採用規定に、「自力通勤・自力勤務ができること」ということがあり、未だその規定が活きているようなのです。ですが、そもそも誰が「自立している」のでしょうか。今、労働作業にパソコンやそれに類することを使用することなしに労働が成り立たなくなっています。そのパソコンを自分で作ったのでしょうか？ 交通機関を利用して通勤するのでしょうか、それを自分で作ったのでしょうか？ 自家用車通勤にしても、それを自分で作ったのでしょうか？ そもそも、生きる為に食事をするのですが、食べ物を調理はするにしても、その原材料を自分で作ったのでしょうか？

わたしの規定（提起）③——「ひとはコモン（共有財）を形成する動物である」

最近日本でも広く語られるようになった「コモン」という概念は、水道事業などのインフラを公から民に移し、それで上手いなくなることから、再び、公すなわちコモンに移すという世界的動きの中で、語られているのですが、ひとの協働的連関態で形成されたことをコモンと押さえ直す作業なのです。わたしは、「廣松共同主観性論」を押さえる中で、「ひとは共同主観的動物である」という規定をしかけていたのですが、これだと役割行動の苦手にする「障害者」に抑圧的な言辞になると、取りやめました。そこで、いろいろ考えている中で、そもそも、「個々の能力」とされていることが物象化（註5）されていることで、それはそもそも「人」が協働的連関態で通時的・共時的に形成・蓄積したこと(財)

を、いわゆる「社会化」の中でインプットして分掌していることではないかと押さえ得ました。そこから、「ひとはコモン（共有財）を形成する動物である」という規定が出てきます。現在の、ひとは記憶することをインターネットに任せることもできるようになっていますし、生成AIなるものが出てきて、考える事もインターネットに任せることができるようになっていきます。勿論、そこで起きてくる情報操作の恐ろしさがあるのですが、ひとのなすことは自己表現的活動とひととひととの関係をどう取り結んでいくのかということになっていくのです。そこで、「障害者」当事者のわたしは、その存在自体で周りを突き動かすことができる「障害者」がこそが、新しい社会の水先案内人（パイロット）である規定をも提起したいのです。勿論、すべての被差別者（註6）が、その自ら受ける被差別を止揚する運動の中で、水先案内人として登場してくるのです。

（註）

1 まさに、動物として規制されるヒトと言語を獲得する中で役割行動を能為・能動的に高次化して動物性から脱していくヒトという弁証法なのです。

2 （註3）で書いている廣松渉さんはこれにも‘ヒト’を使っていることがあるのですが、この‘ヒト’は多くのことが、生物学的‘ヒト’として使っているので、区別化する必要があります。と思っています。

3 廣松さんは多くの「廣松〇〇論」ということを生み出しています。「廣松物象化論」「廣松四肢構造論」「廣松事的世界観」「廣松役割理論」……。本文中や別註でもすこし書いていますが、任に余る感もあるのですが、一度まとめてみようと思っています。

4 具体的に展開しないと意味不明になるので名をあげますが、自民党の片山さつき議員の発言です。実は、わたしもキリスト教文化圏の「天賦人權思想」批判で同じようなことを言っているのですが、わたしは、それに替わる「反差別」という概念を突き出しています。人權思想を右から否定すると、嘘とペテンで塗り固める極右にしかならないのですが、少なくとも論理性は持ち合わせている右派の議員は、「人權思想」を否定してファシズムを招来させてしまうのでしょうか？

5 「廣松物象化論」は「廣松差異論」でもあるのですが、その核心は実体主義批判です。「実体—属性」という近代知の地平からする実体主義は、協働的連関態で形成されたコモンたる能力の、「個人」へのヘーゲルのいう「内自有化」、廣松さんのいう「内自化」なのです。

6 これはマルクス理論の最新版のネグリ／ハートが『<帝国>』の中で展開している「マルチチュード」という概念や、グラムシやそれを援用したG・C・スピヴァクの「サヴァルタン」の概念からのとらえ返しができます。マルクス派は、プロレタリアートを来たるべき革命の主体として押さえていたのですが、プロレタリアートも被差別者の中に、圧倒的マジョリティとして含まれるのです。そもそも、階級問題と被差別問題を分けたところから問題が混乱を来しているのです。階級問題とは、生産手段の所有からの排除と「労働力の価値」という二重に物象化された「労働能力」を巡る差別問題なのです。

（み）

（「反差別原論」への断章）（111）としても）

読書メモ

連載中の「廣松ノート（８）」の『存在と意味２』の１０回目。

たわしの読書メモ・・ブログ 717 「廣松ノート（８）」

・廣松渉『存在と意味２—事的世界観の定礎』岩波書店 1993（10）

第一篇 用在的世界の四肢構造

第三章 用在的世界の四肢的相互媒介の構制

第三節 四肢の相互的媒介性

（この節の問題設定—長い標題①）「用在的財態の二肢的二重性（「実在的所与—意義的価値」）と能為的主体の二肢的二重性（「能為者誰某—役柄者或者」）とは、両々独立ではなく、一種独特の仕方で関連し合っており、都合四肢的な連環を形成している。——イルレアール＝イデアールな「意義的価値」ならびに「役柄的或者」が存立性を得るのはこの四肢的相互媒介性の構造においてであり、用在的財態の間主体の価値性や能為的主体の人格的“同型”性が現成するのは、そこにおける「意義的価値」「役柄者或者」の対他・対自の媒介性に俟ってである。——用在の世界は、「実在的所与」「能為的誰某」「意義的価値」「役柄者或者」という四契機から成る四肢の構造連関態をなす。」 181P

（この節の問題設定—長い標題②）「われわれは、これまでの行文において「実在的所与—意義的価値」、「能為者誰某—役柄者或者」という両つの二肢的二重性に関説してきたが、ここに登場する四つの契機の総体的な相互連関性についてはまだ主題的に討究していない。この遺された課題にこたえつつ、就中イデアールな「意義的価値」ならびに「役柄的或者」の存立性を立言しうる所以の“権利根拠”とその“限界”を明示しておくことが本節の論件である。——この作業は、価値的有意義性なるものの相互主体的な被媒介的存立性を確認し、併せて亦、能為的諸主体の相互主体的な承認(Anerkennung)の構制を確説するものともなる筈である。」 182P

第一段落——認識論的“構成”の所産としての仮托で、「実在的所与—意義的価値」の二肢的二重態の現成をとらえる 182-5P

（対話①）「財態が財態として成立するのは、すなわち、「実在的所与—意義的価値」の二肢的二重態が現成するのは、認識論的な視点で言えば、一種の認識論的“構成”の所産としてである。——けだし、認知論的射影で切り撮って見れば、意義的価値は一種の「所識」であり、所識というものは、**第一巻**で縷説した通り、“質料的所与”に“向妥当”する一種の“認識論的構成形式”であって、この“構成形式”が質料的所与に“投入(hineinlegen)”されることにおいて「実在的所与—意義的価値」の成態が“成立”するのだからである。但し、**第一巻**において併せて詳説したように、われわれは認識論上の構成説の道具立に仮托してイラストレイトするとはいえ、最終的には構成説をそのまま採るわけではない。われわれとしては、文字通りの意味で、構成形式なるものが存在するとか、投入が実行されるとか、以って構成がおこなわれるとか、このたぐいの主張をするものではない。構成説に仮托した立論の埒内にあってさえ、われわれは、いわゆる“構成形式”は、先験的な認識論的主観にアプリアリに具っているものではなく、アポステリオリに間主観的に形成さ

れるものであることを説き、構成形式の具有者とされるいわゆる先験的主観性なるものは、実態において間主観性にほかならないことを説く。われわれが構成説の道具立てに托した議論を取って媒介にするのは、認識論史上の諸々の係争問題に好便に相接する方略としてなのであり、現に第一巻ではその実を収めた心算であるが、本巻二巻においては長期迂回的な仮托は必要としない。成程、本巻においても、価値判断の主観という論脈で“価値判断主観一般”という認識論的主観が問題に上り、その実態を間主観的な同調性・同型性の成立機序に即して論定し返す作業等が課題となる。厳密に言い出せば、第一巻で一応は論定しておいた“先験的主観性”とはその実は「間主観性」なりというテーゼの論決は本巻での実践論の場面に俟たねばならない。とはいえ、これらの課題には本節の行文中で比較的簡略に答えることができる。敢えて猶ここで一旦、認識論上の構成説に仮托するかのとき方略を採るのは、イデアールな存在性格の価値(価値的有意義性)なるものが対象的に自存していて、それを各主観が模写(知的直観とか本質直観とか謂う流儀をも含めて)するのであるかのように思念する謬見と対質する便宜上からである。」182-3P

(対話②)「偕、日常的意識においては、財態すなわち“価値を帯びた実在”が対象的に自存していて、それを実在的主観が“受容”的に認知するものと思念されている。この思念は謂われなしとはしないが、学知的省察の見地からすれば一種の物象化的錯認であって、われわれとしてはこの錯認の機制を(前々章第三節や本章第一節)での形式的指摘の域から実質的な議論へと推し進めて)対自化しておかねばならない。——謂う所の「実在」の契機に関して已(「すで」のルビ)に一種の物象化的錯認の機制が介在しているのだが、これについては第一巻で討究済みであるから、爰ではもっぱら「意義的価値」の契機に即して討究することにしよう。」183P

(対話③)「尚、誤解のないよう、事前に一言しておきたいことがある。著者は価値なるものは間主体的・文化的な形成態であるとするが、価値的分節化に“自然的”要因が介在していないと言うのではない。場面と次元は異なるが、第一巻において、知覚的分節は決して硬派の言語相対論者の謂うように悉皆“言語被拘束的”“言語被媒介的”ではなく、「言分け」に先立って市川浩・丸山圭三郎氏の謂う「見分け」の機制が作(「はた」のルビ)らくことを述べておいた。尤も、その際に附言した通り、既成的分節にあっては「言分け」に浸潤されているのが現実であり、“純然たる身分け”などというものを単離することはおよそ不可能である。とはいえ、「言分け」が成立するためにも、原基的機制として「身分け」の機制が前梯となる。もし、これが無ければ、早い話、言語音声の原初的な音韻的分節化が成立しえないであろうからである。これとの正確な類比でこそないが、財態的分節、そこにおける価値性の原基的構制に関して、情動的興発性・行動誘発性の原初的・原基的な場面では、いわゆる“無条件反応”的な場面では、いわゆる“無条件反応”的な機制が基層をなすものとする。この意味において“自然的”な基層を想定する所以となる。とはいえ、人間(「ヒト」のルビ)の場合、養育過程でいち早く“無条件反応”が“条件反応”へと極度に変容されるため、幼児にあってすら価値性反応の“自然的”基層が純粹相で厳存することは現実にはおよそありえないに等しい。——成程、「猫にマタタビ」の様態で、人間(「ホモ」のルビ)は或る種の香気・味覚・形状・音質を好感し、或る種の臭気・味覚・音質を嫌悪する“自然的”傾向性を有っているかもしれない。それが後天的に変様するにせ

よ、当の先天的“自然的”な傾向性がかなりの程度維持され続けるという事実さえ認められよう。しかしながら、腐敗臭のする高級チーズやクサヤの干物を好むとか、苦味(「こがみ」のルビ)・渋味のする鮎のウルカを好むとか、このたぐいの事例に象徴的に見られるように、人間における価値性反応の現実とは“自然的”“先天的”な反応、つまり“無条件反応”とは“逆”になる場合さえもあるほどに文化的・後天的な変容を蒙っている。この現実を捉えることが要件なのであって、原初的・原基的“基底層”とやらに“還元”して“説明”したつもりになるの愚をわれわれは犯してはなるまい。——という次第で、われわれは価値性に関わる原初的・原基的な“自然的”層を論理的にも事實的にも認め、それが一種の“自然的”傾動性として存続し、以って価値性の具体的・現実的な在り方の規定的要因として作動しているであろうことも否認しない見地を採りつつも、人々の日常的・既成的な場面における価値性認知・反応にあっては、価値性なるものは概ね文化的に変様・形成された所産になっているという現実定位する。」 183-5P

(対話④)「われわれのこの視座・視角からするとき、価値性の認知・反応が、自存的に定在・相在する価値なるものの単純な受容といったものではないということは已(「すで」のルビ)に彰らかであり、問題の焦点は、一体なぜ亦いかにして、それにもかかわらず、価値なるものが自存するかのように思念され、故に亦、受容的な認知・反応をもたらすかのように思念されるのか、この機制を解明することに懸る。——因みに、嚮に認めた“自然的”基層にあってすら、単なる変容・受納ではない。著者は、今爰で、シャクターの情動理論のごときに恃んで「ラベル貼付」を云わしようというのではない。“ラベル貼付”以前の謂うなれば“身分け”的局面において既にそうだと言いたいのである。つまり、“自然的”基層における“無条件反応”の機制からして、反応の在り方は反応主体の側の反応機構の在り方をも規定的要因としているのであって、一方的な受容・受納ではない。これは固よりいわゆる認識論的構成とは別次元のことではあるが、単なるタブラ・ラサへの受容・受納ではないということは銘記されて宜(「よ」のルビ)いであろう。そして、現実問題として、謂う所の“無条件反応”は条件反応へと変様され、当の変様の在り方が文化被拘束的な他者たちの干与に因って規定されるのであるから、いちはやく文化的変様・形成の機制が作(「はた」のルビ)らき始める次第なのである。——」 185P

(対話⑤)「以上の但書、断書を先立てたことで、われわれが価値性認知・反応の“自然的”基層性や傾動性を顧から無視する者であるかのような誤解は防遏できるものと信じ、今や安んじて、価値性認知・反応の文化的被拘束性、さしあたっては価値性認知における“構成”的機序、しかも、間主体的な“構成”機序の論考に移りうる段である。」 185P

第二段落——「貨幣」の例に即しながら暫く議論を進める 185-91P

(対話①)「議論の構図を見え易くするため、また、ハイデッガーの「用材性」(Zuhandenheit)と接点を設けつつ、彼の bewenden lassen(適所を得さしめる)論の存在論上の短見を指摘する便を図って、事例としては特殊にすぎることをも憚らず、敢えて「貨幣」の例に即しながら暫く議論を進めることにしよう。」 185-6P

(対話②)「「貨幣」という財物は、価値尺度機能・購買手段機能・蓄蔵手段機能といった、幾種類かの「使用価値」を有ち、また、それ自身一定の大きさの「商品価値」を有っている。——論者によっては、本物の貨幣は金／銀のみであって、銅貨・陶貨・紙貨の如きは

金貨／銀貨の代理物にすぎないと見做す。が、仮令代理物であれ、貨幣として通用するのであるから、ひとまず「紙幣」に即して論じ、その後で金銀貨に“溯る”ことにしたい。——「紙幣(貨幣)」の使用価値も商品価値も、客観的に自存しているように思え、以って人々は“既存する価値”を“受容的”に認知して反応するのであるように思える。当事者たちの思念相においては確かにそうである。彼等にとっては、紙幣は認知・反応に先立って価値を有っており客観的に価値性を具えていると認知するからこそ、その紙幣と引換えに物品を引渡すという反動的行動を彼等は営なむのである。あれこれの個人が紙幣の価値性を否認し、それを貨幣として遇することを拒絶したとしても、紙幣は当人の否認・拒否には拘(「かか」のルビ)わりなく、“客観的に価値性を有ち”、“客観的に通用する”ことであろう。まさしくこの事実・事態を追認する流儀で紙幣価値性の客観的・自体的な存立性という日常的既成観念・常識的思念が鞏固に成立する。」186P

(対話③)「慧眼な読者は爰で今更この錯認の分析・検討に立入ることは、退屈極まりないと感じられるかもしれない。著者はそれを惧れないではないが、しかし、この凡俗な例は却って論件の対自化に役立つという事情に免じて、何卒暫くの御辛抱を願い度いと念う。——一偬、あれこれの個人が否認・拒否したとしても紙幣の価値性が厳として“客観的に”存立するというのは、他の人々が紙幣に価値性を認め、他の人々が貨幣として遇するという事態、この間主体的事態の反照以外の何ものでもない。人々が皆こぞって紙幣に価値性を認めず、貨幣としての受取りを拒絶する事態になれば、この新たな間主体的事態のもとでは、当の紙幣はもはや価値性を有たないことになる。この際、紙幣に価値性を認めるか認めないかという認知性の態度よりも、貨幣として受取るか否かという実践性の態度(ひいては行為)の方が決定的である。観念上は一応紙幣であることを認め(以って、その限りで一応、紙幣の価値的限定性を認め)ていても、つまり、認知上は貨幣として認めていても、こぞって受取りを拒否すれば、つまり、実践的に貨幣として遇しなければ、その紙幣は“客観的”価値性を喪失してしまう。価値性が個々の主観にとって既在的・独立的というのは、当人の承認・否認の如何に拘わりなく、他の人々が価値性を認知し、それに応じた実践を営なむという事態、斯かる間主体的事態が貨幣財所与に「物性化」されている構成にほかならないのである。」186-7P

(対話④)「紙幣の価値性なるものは、こうして、人々の間主体的営為が成立せしめるものである。——それは政府なり中央銀行なりといった機関が“権力によって創出”するものではない。なるほど、公権力の一定の施策が、人々の営為に一定の規制力をもつことを介して、紙幣の価値性の成否に影響を及ぼすことは確かである。だが、公権力が直接に紙幣の価値性を創出するのではない。権力を背景として、紙片に一定の図柄を印刷したものを“創出”しても、この物理的・実在的過程それ自身では紙幣としての紙幣(貨幣的価値性を帯びた紙券)の「創出」にはならない。けだし、もしも人々がそれを紙幣として遇しなければ、印刷紙片こそ“創出”されても、価値性を帯びた紙幣が「創出」されたことにはならないからである。現に、政府発行の紙幣どころか金属貨ですら、例えば、本邦奈良時代の和同開珎などのように、一向に流通せず、以って、貨幣的価値性の成立しなかった事実がある。(貨幣価値の量的規定性に関しては、公的権力がその大きさを規定しようとしても、市場原理によって騰落するため、到底、公権力の「創出」しえざるところであること、これは絮

言するまでもあるまい。)——ハイデッガーは、彼の謂う用材性＝道具的存在性について、それは物在的事物に主観的な彩りを添えたものではないことを正当に指摘し、その成立を *bewenden lassen* という構制で説いている。が、彼は、道具的存在性なるものが適所を得せしめることにおいて成立することを、存在的(「オンティッシュ」のルビ)な次元では認めても、存在論的(「オントローギッシュ」のルビ)な次元では頑として認めない。著者に言わせれば、これは「存在性」についての一種の物象化的錯認である。著者としては、ハイデッガーの少々狭い用材性のみならず、著者の謂う広義の用材の価値性全般がハイデッガー用語に仮托して言えば *bewenden lassen* に負うもの、精確には、間主体的な実践的連関態の反照的規定として成立するものとする。(この間の事情については拙稿「ハイデッガーと物象化的錯視」、『事的世界観への前哨』所収を参看頂き度い。尚、彼の説明における「全態としての存在者」による被投という議論の地平において用材性論がどう変容されるか、再検討の余地があるが、爰では『存在と時間』に即して以上の立言に留めておく。)」

187-8P

(対話⑤)「茲に謂う「間主体的な実践的連関態」は一定の“共同体”的枠組内に現存在し、直ちに全人類的な実践的連関態をカヴァーするものではない。そして、現実には、当の“共同体”に内存在する成員たちの間で価値性の認知・反応の同調性、同型性が見られるのである。(ここでの言い方は、実は顛倒している。正しくは、価値性の認知・反応の同調性、同型性が見出される区劃態を以って“共同体”と呼ぶのである。この“共同体”なるものは、“同調性・同型性”をどの程度・精度で認定するか、溯っては“間主体的な実践的連関態”をどの緊密度・整型度で分割するか、これに応じて広表が可塑的であり、現実問題としては錯構造態として描出される必要がある。がしかし、間主体的実践による被媒介的反照規定に留目すれば足る爰では、“共同体”なるものの規模・範囲は明示さないまま、しかも、“共同体”なる枠組が先在するかのごとき顛倒的な措置のまま、姑く議論を運ぶことを恕(ゆる)され度いと念う。)——“共同体”に内存在する成員たちの間で価値性の認知・反応の同調性・同型性が見られるという事態は、視角を変えて言えば、成員たちの価値性意識・態度が同調化・同型化している事態を表わす。此処にあつては、成員たちにとって、価値性対象は間主体的に同一相で客観的に既在するものと思念され、その価値性対象に対して概ね同型的な認知・反応が遂行される。ということは、亦、成員の各自が同型的な価値性認知・反応を体現する主体として自己形成を遂げていること、すなわち、価値性認知・反応の主体として間主体的な同型化を遂げていることを意味する。」 188-9P

(対話⑥)「われわれは前節の行文中において、「役柄者或者としての能為者誰某」という在り方での能為的各主体が、人格的形成を遂げて行き、「<当在的主体>としての能為者誰某」という現相在を体現するに及ぶことを論じたのであった。そして、<当在的主体>というのは実践論的視界での役柄存在者の一位相ではあるが、それを認識論的射影で截り撮れば一種の「価値認知主観一般」であること等々をも誌しておいた。「<当在的主体>としての能為者」が所与“共同体”内において“同型化”された価値性反応主体の相にあることは言うまでもない。」 189P

(対話⑦)「今や、先に対自化したところを前節における右の所見とリンクさせて、われわれは次のことを爰に叙べるができる。——先に対自化したところでは、紙幣という財態

の価値性は、人々が一定の紙片(実在的所与)に貨幣的価値性を認知し、それを貨幣として(つまり、価値尺度／購買手段／蓄蔵手段／等として)実践的に遇するという事態の反照的規定性である。この間主体的に同調的・同型的な認知・反応は、“共同体”に内存在する能為的諸主体が前節に謂う「<当在的主体>としての能為者誰某」の相へと自己形成を遂げていることとも相即し、能為的諸主体の“同型化”に照応する。しかるに、この“同型性”は、能為的主体の二肢的二重性の構造的契機に即して言えば(現実の主体においては両契機は要素的に複合・接合されているわけではないが、二肢的二重態という物象化された把握・措定に即して敢えて言えば)、<当在的主体>という契機の“同型化”的形成に俟つものである。その限りで、間主体的に同調的・同型的な価値性認知・反応、以って価値性を“客観的に存立する”相に物象化せしめる所以のものは、“同型化的形成”を遂げた<当在的主体>としての認知・反応に存すると言える。ここに見られる構制を認識論上の構成説の構図に仮托して言えば、<当在的主体>という相での“認識論的主観性”(間主観的に“同型化”を遂げた主観性)が価値性を“構成”し、生身の“経験的諸主観”の日常的・直接的意識にとって価値性を“客観的に存立”せしめる次第となる。(構成説への仮托を一層強めた表現を敢えて採れば、各主体は<当在的主体>としての自己形成と相即的に価値性認知“形式”を形成しており、認知に際して、この“形式”を実在的与件という“質料”に“投入”し“向妥当”せしめる。)」189-90P

(対話⑧)「現実には、財態の現前様態と主体の在り方とは雙関的・相互媒介的である。そもそも、「実在的所与—意義的価値」成態なるものと「能為者誰某—役柄者或者」成態なるものとを対置的な構図で把えることからして、本来の統一態を二極化的に分割した措定であって、日常的意識への映現層に便乗した措置でしかない。が、敢えてこの対置的雙関の構図に即して記せば、財態「実在的所与—意義的価値」の現前様態は主体「能為者誰某—役柄者或者」の形成相在に応じて変様し、返っては亦、主体の在り方は財態の現前仕方に応じて変貌する。——財態の現前様態が主体の形成相在に応じて変様するというのは、さしあたり認知相の変様と言っても宜いが、しかし、その変様せる認知相(新しい認知相)に即しての実践的反應が生じ、この実践的反應によって財態に変化が生じ、この変化せる財態との認知的・実践的な関わりを介して主体の形成が進捗し……、という次第で、それは単なる認知的変化ではなく、雙関的・相互媒介的な実有的変化である。この実有的変化は実有的変化、しかも、単なる実在的契機における変化ではない。財態の側でも、主体の側でも、価値性の契機(すなわち、「意義的価値」および「役柄的或者」)の具体的な在り方の変化を伴う。実際問題としては「価値性契機の在り方の変化をも伴う」というより、この契機の変化の方が(実際の契機の変化よりも)著しいのが普通である。実在的契機の物理的変化は僅少であっても(極端な場合、実在的契機は元のままと見做せるような場合であっても)価値性契機は甚大な変化を遂げうる。例えば、紙幣は、物理的には元のままでも、価値的には大変動を遂げうるし、事と次第では、無にも帰しうる。用在的財態においては(対象の側であれ主体の側であれ)、実在的契機の変化と価値性契機の変化とは一対一的に対応・並行しないのである。このことが銘されねばならない。——有様(「ありよう」のルビ)は、「役柄的或者としての能為者誰某」が「実在的所与」を一定の「意義的価値」性において認知し、それに見合う反応をすること、そして、そのことを通じてまた能為的主体の自己形成が進

歩いて行き……、四肢的連関態の総体的な構造的変位が進展するのであるが、敢えて実在的契機と価値性契機とを抽離するかの如き筆法で誌せば、財態の意義的価値性の現相在(「ダー・ウント・ゾー・ザイン」のルビ)と<当在的主体>を“完成成態”とする役柄者或者の現相在とが相対応する。」 190-1P

(小さなポイントの但し書き)「駄目押しを憚らずに誌しておけば、紙幣という財態の貨幣的価値性は、能為的諸主体が紙幣使用という役柄行為を遂行すること、紙幣使用者という相への役柄者或者へと自己形成を遂げていること、主体の側のこの現相在と相対応する。——紙幣使用者という相への自己形成、紙幣使用という役柄行為の遂行、この現実、個々人に即して言えば、紙幣という財態が既存し、この紙幣の道具的使用(価値尺度／購買手段／蓄蔵手段／等としての使用)を他者たちに役割期待され、それに即応して……という間主体的営為において成立する。——紙幣の価値性は能為的諸主体が紙幣使用という役柄行為を間主体的に遂行することにおいて *bewenden lassen* される所以ともなる。紙幣ならざる金貨・銀貨についても本質的には同断である。単なる実在(金属)としての金や銀が自然的属性として貨幣的価値性なるものを具えているわけではない。経済“学”史上、かつて重金主義者がそのように誤想したというエピソードこそあれ、古典派経済学がいちはやく正しい認識に到達した通り、自然物としての金や銀それ自体が価値尺度機能・購買手段機能・価値蓄蔵手段、等の使用価値性を有つわけではない。まさにそれらの諸機能を演じさせる手段として(要言すれば貨幣として)それを使用する間主体的営為が金銀を貨幣たらしめるのである。このことに鑑みれば、紙幣に即して上述した事柄が貨幣一般について妥当すること、金銀貨であれ陶貨や紙幣であれ、貨幣的(手段)価値性の構制においては本質的に同断であることが彰らかであろう。」 191P

第三段落——与件が誰かにとって意義的価値性を有つとは如何なる構制の事態であるのか 検討する 191-9 P

(対話①)「われわれは、以上、財態の側の価値性規定と主体の側の役柄者規定との関連を構図的に見え易くする方略を慮って認識論上の構成説の道具立てに仮托する流儀で陳べ、また、いわゆる価値性が社会的・文化的な間主体的“形成”の所産であることの見え易い貨幣(紙幣)の側に即して叙べてきたが、そこには補訂を要する論点も遺されており、視圏を拡充して論決すべき案件も遺されている。——認識論的構成主義への仮托はわれわれ本来の立場からすれば一種の論件先取にも通じ、また、貨幣という例は財態の価値性一般にとっ

てはいかにも特殊的事例に過ぎる。——けだし補全を要する所以である。」 191-2P

(対話②)「嚮には、貨幣という事例に訴えたため、財態の価値性が人々皆にとって(同一“共同体”に内存在する成員という限定こそあれ)同様に“客観的に存立”する相で思念されていることを前梯とする議論を事とした。溯って言えば、われわれは第一章このかた、それが物象化的錯認であることの指摘を添えたとしても、財態なるものが一定の価値性を“客観的に”帯びて映現する事態を既定の事実とする地歩で議論を運んできたのであった。現実には、しかし、例えば、私が或る与件に有用的価値性を認めるのに他人たちは無用とし

か見做さないとか、私は有用という正価値性を認めるのに他人たちは有害という負(反)価値性の認定を下すとか、このたぐいの場合が往々に見られる。けだし、価値性とは所詮“主観的なものにすぎない”という見解が生まれる由縁でもある。爰にわれわれとしては、そ

もそも与件が誰かにとって意義的価値性を有つとは如何なる構制の事態であるのか、このことにまで溯って、検討する課題を負う。」 192P

(対話③)「議論を直截に価値性一般に即させようとする、抽象談義に終始する惧れもあり、混乱を招きかねない。それ故、今復た少々特殊の事情ではあるが、道具的有意義性(道具的価値性)の場合に即して暫くのあいだ論考を進めておき、そのうえで一般論へと移ることにしたいと念う。」 192P

(対話④)「偕、道具というものの効用的・手段的な価値性なるものも人々にとって客観的に存立するものと思念されるのが、日常的・既成的な意識事実かもしれない。例えば、金槌は、誰にとっても、客観的にそれ自体で、道具的価値性を有っているものと思念される。だが厳密には、金槌が直接に道具的価値性を有つのは、使用者にとって、しかも、使用中に限ってである、と言うこともできる。(この間の事情は、例えば、手頃な石を拾って金槌として使用するような場面を思い泛かべると納得されよう。一定の目的連関での手段的な使用という現実的な行為が、当の与件に道具的価値性を *bewenden lassen* するのである。)尤も、日常的・既成的意識にあつては、金槌と呼ばれる道具が既成物として存在し、それを誰が用いようと、否、それを誰一人使用しまいと、道具的価値性がそれに内属しているかのように思い込まれているのも謂われなしとはしない。(突飛に響くかもしれないが、これは人物を教師とか父親とか概念規定するのと同趣の構制であると認められよう。第三者にとっては別段、直接に教師でも父親でもないのだが、しかじかの対他的関連において教師・父親であるという反照的規定性・関係的規定性が当の人物なる一実在に“内属化”されてしまうあの日常的機制である。)が、この既成的意識を発生論的・論理的に分析してみれば、誰かがそれをしかじかに使用することにおいて道具的有意義性が“發揮”されるということ、この“可能態”、言い得べくんば“蓋然態(?)”に即して、恰かも道具的価値性なるものが物内に内蔵するかのように見做されている次第なのである。この限りで、原理的には、道具的価値性なるものは、「誰々にとって、且つ、彼のしかじかの行為にとって」存立するもの、しかも当の行為によって「成立・存在せしめられる」ものにほかならない。この故に、或る与件が、誰某にとっては道具的価値性を有つが、別の誰某にとっては価値性を有たないとか、場合によっては反価値性を帯びるとかいった事態が生じうることにもなる。」 192-3P

(対話⑤)「道具的価値性なるものは、こうして、直接的には、使用者にとって且つ使用行為の場においてのみ存立するものだとしても、しかし、他の者たちもそれに道具的価値性を認知する、という事実もまた重要である。使用者にとっての直接的な道具的価値性と認知的第三者にとっての価値性とは区別を要するが、後者の存在構造と“権利”が併せて論件になる。」 193-4P

(対話⑥)「所与の物を、人は自分自身で直接に道具として使用しなくとも、他人が使用しているのを目撃して、当の物に使用者がしかじかの道具的価値性を賦与・認知していることを理解できる。この理解を成立せしめる発生論上の基層的な体験の場では、前章第一節で問題にした「あの身とこの身との一体化」的「同一視」の機制なども作(「はた」のルビ)らく。が、それを前梯として、もはや“一体化的融合”や“一体化的同一視”といった体験相にはなく、“あの身”と“この身”との分立が明確に意識されている場面にあつても、

他者の体験を“想像的に追体験する”こと、つまり、“あの身”の座に想像上“身を置き”、“あの座での体験相を想像する”ことなども可能になる。そして、自身での体験からの類推ばかりでなく、以前に“想像的に追体験”したケースから眼前の他者の現在の体験相への類推といったこともおこなわれるようになる。これらの機制・過程を通じて、一定の道具的価値性を特定の物に“物性化”して“帰属化”させる事態が進捗し、具体的な使用者や具象的な使用様態の“脱肉化”に伴い、諸々の物がそれぞれ斯々の道具的価値性を具えた物(端的に言えば“何々という道具”)という相で覚知されるまでになる。——涯ては、想像的・類推的な使用体験とか、その類推的拡張という既往的媒介過程の意識を伴うことなく、何々と呼ばれる物は何々用の道具だということが“概念的に知解”されるまでに至る。例えば、ブーメランや絞首台など、使用場面どころか現物をすら見たことのない物についても人々はそれが何々用の道具であること、つまり、しかじかの道具的価値性を具えた物であることを“概念的に理解”し知識として有(「も」のルビ)ちうる。——道具的価値性は日常的意識においては“物性化”して覚知されるとはいえ、当の物性化的帰属の成立機序に溯ってみれば、斯々の使用行為において誰々にとって然々の価値的有意義性有(「あ」のルビ)る、という構制に支えられている。道具的価値性の物性化された規定性は、行為連関態の反照的規定(これの“凝縮化的帰属”に俟つもの)であるが、具体的な使用者や具象的な使用行動様態の“脱肉化”に伴って宛然(「あたかも」のルビ)“純然たる物性”であるかのように映現する次第であって、爰には嚮に述べた理解者の側の認知的営為が絡む。“一体化的体験”であれ、“想像的追体験”であれ、“第三者のケースからの類推”であれ、“理解者”の側は、単なる私としてではなく、当事他者に“成り変り”つつ“体験”することにおいて、当事他者の座で、道具使用の行為を理解する。尤も、“成り変る”といっても、成り切って了うことは不可能な道理であって、謂うなれば“他者としての私”ともいふべき“自己分裂的自己統一”の相で“体験”するというのが実情である。この“自己分裂的自己統一”における“他者としての私”は、さまざまな“他者”たちとの“自己統一”を経ることを通じて“世人(「ヒト」のルビ)としての私”という相に“脱人称化”されて行く。そこでは“他者”が“世人(「ヒト」のルビ)”という“標準的”“同型的”な能為主体へと“脱人称化”され、以って行為主体(道具使用者として意識に上(「のぼ」のルビ)る者)の“脱肉化”が生じ易くなると共に、理解者の側も“世人(「ヒト」のルビ)としての私”という“標準的・同型的”な認知主体の相へと“自己形成”を遂げる所以ともなる。人々が、日常、道具的価値性を物性化された相で覚知／知解する際、理解者たる当の人々なるものは、“世人(「ヒト」のルビ)としての私”という相へと“自己形成”を遂げているのが常態なのである。裏返して言えば、所与の物について、直截にしかじかの道具的価値性を有つものとして人々が覚知／知解するのは、人々が右に謂う“標準的・同型的”な“世人(「ヒト」のルビ)としての私”という“自己形成”を遂げている事態と相即する。」194・5P

(対話⑦)「この際、謂う所の“世人としての私”は、その形成機序に想像や類推といったかたちでの“体験”も介在しうるのであるから、実生活の場を共有する狭隘な範囲での人間に局定されるとは限らない。知解的レヴェルともなれば、その範囲はかなり拡がりうることでもあろう。が、しかし、想像や類推といえども実体験や目撃的“体験”に根差すものであって、想像や類推がかなりの“自由度”をもつことは慥かであるにせよ、おのずと

限界がある。況してや、確信を伴って類推／知解がおこなわれうる範囲は存外と狭い。そのため或る共同体においては歴（「れっき」のルビ）とした道具である物が、新来の他所者（「よそもの」のルビ）にはおよそ道具として知解されさえもしないといった場合を生じうる。何らかの道具らしいという推測・見当はについてもその道具的価値性の内実が不明という場合もありえようが、そもそも道具であるということに気がつかない場合も往々にしてありうる。想像的・類推的に“体験”するというかたちで道具的使用を“観念的に演技”することすら叶わない場合、与件の道具的価値性を認知することは殆んど不可能である。（この間の事情については、別著『世界の共同主観的存在構造』の第一部第三章第三節を参照されたい。）道具的価値性が認知されるのは、“私としての私”が“私としての私”にとつての価値性を賦与・認知する場合を措くとして、一般には“他者としての私”ひいては“世人（「ヒト」のルビ）としての私”にとつてのそれであり“世人としての私”の形成の在り方に応じて道具的価値性の規定内容や広表が定まる。」195-6P

（対話⑧）「ところで、道具的価値性なるものは、具体的使用者が具象的な行為の場で *bewenden lassen*（適所を得）せしめるもの（より精確に言えば、能為主体を構造内的契機とする一定の対象的活動という行為連関態の反照的规定）なのであるから、道具的価値性の内容は道具財の實在的性質と一対一的に対応するものではない。例えばペーパーナイフは、素材的には、骨・石・木・金属・セルロイド・プラスチック、等々、物理・化学的にはおよそ異質の物材でありうる。一定の合目的的な機能性を担いうればよい。とはいえ、いかに使用者が適所を得せしめる（*bewenden lassen*）といっても、それは決して全く恣意的な意義賦与ではないのであって財物の實在的性質によっても制約される。ペーパーナイフの例で言えば、それが所求の機能を発揮しえんがためには、化学的組成こそ様々でありえても、ともあれ、硬い物材でなければならない。一般に、道具は、同種のものであっても、材質（という實在的性質）によって機能に亜種の差異が生じるのが普通であり、道具材の實在的性質の特異性に応じて“個性的差異”を呈する。爰に、概念的規定上は同一の道具であつてさえ、つまり、「意義的価値性」は同一でも、「實在的所与性」の差異によって、「實在的所与—意義的価値」成態、すなわち「財態」としては、“個性的差異”を呈しうる所以となる。（但し、例えば“同じ”鉄という物在で多種多様な道具が製作されうることが端的に示すように、實在的所与規定性が道具という財態の種別を一義的に規定するわけではない。そもそも個別化の原理が“質料”の側に存するわけではないということ、このことについては第一卷第三篇第二章第二節を見られたい。また、實在的性質、實在物に具っている“自然的機能”と呼ばれるものが、精確には事物自身に内属するものではなく、これも關係的规定態の反照的結節にほかならないこと、この件については第一卷第三篇第三章第一節での詳論を参看されたい。）」196-7P

（対話⑨）「今や翻って、先に認識論上の構成説に仮托するかのごとき流儀で誌しておいたところと議論をリンクさせ、構成説への仮托を自己止揚することもできる。——道具的価値性が宛かも物在自体に具っているかのように映現するのは、先刻把え返しておいたとおり、「標準的・同型的」な「世人（「ヒト」のルビ）としての私」という相へと人々が自己形成を遂げている事態とも相即的である。（価値性なるものが、それ自身の存在性格を問い詰めてみると、イルレアル＝イデアールな存在性格の或るものと呼ばれざるをえなくなるこ

と、およびその次第については、今爰に再唱するには及ばないであろう。)——われわれは、先に、前章第三節で対自化した「<当在的主体>としての能為者誰某」における<当在的主体>を、それが価値性認知の主体でもある限りで、いわゆる認識論的主観(主観一般)に擬したのであった。惟うに、前章第三節に謂う<当在的主体>は「世間様並みの者」「世人(「ひと」のルビ)様並の者」にほかならないのであって、「世人(「ヒト」のルビ)としての私」とも別者ではない。という委細で、先に、価値性が“認識論的主観”によって“構成”されるかのように記した事態は「世人(「ヒト」のルビ)としての私」にとって価値性が対象性の相で映現するという事態と実は不二である。今や、この知見に定位し、「世人としての私」に「とって」……という認知相の成立機序をも勘考しつつ、次のように分析して叙べる段である。」 197P

(対話⑩)「道具的価値性・価値的有意義性なるものは、真実には決して、認識論的主観とやらが自己の帶有する“超越論的”認識形式を与件的質料に「投入」するという仕方での「構成」によって成立せしめるものではない。道具的価値性を成立せしめるのは、むしろ実在的与件へと関わる具体的使用者の具体的行為である。実在的与件と実在的主体との実在的な関係行為(これは“模写”とか“構成”とかいった認識論的な関係ではない)が道具的価値性を現成せしめるのである。依って、その都度の特個的価値現象は、その都度の具象的行為連関態の反照的規定として把え返さねばならない。尤も、謂う所の「具体的使用者の具体的行為」なるものは、しかし、原初的な場面を措く限りでは、已(「すで」のルビ)に被媒介的な形成態である。そして、そこでの価値性の認知主体は、当人自身であれ目撃者等であれ、純然たる「私としての私」ではない。不断の形成・変様・陶冶の動態的過程にあり、「単なる私以上の私」の相へと自己形成を遂げつつ、その都度の主体的形成態として価値性を認知する。如何なる価値性が如何なる有様で映現するか、これの現相在が、認知主体の側が如何なる間主体的な形成を遂げているか、これの現相在と相対応するのである。しかも、この対応性は、単なる並行性ではなく、相互影響的・相互規定的な相互媒介的雙関性である。」 197-8P

(対話⑪)「われわれは斯かる諒解に基づくが故に、原理的な次元においては、価値性現象に関して、“客体の側が主導的規定因であるのか、それとも、主体の側が主導的規定因であるのか”という問題設定そのものを止揚する。それにも拘らず、敢えて構成説の側に仮托するかのごとき筆法で先にひとまず述べておいた所以でもあるのだが、現実の問題として、主客が対立的に覚識され、宛かも“主体の側が主導的規定因”であるかのように映現する“日常的事実”が多分にあり、これの由って来たところを説明する必要がある。——省みるに、価値性なるものは、なるほど、主体の側が一方的・恣意的に賦与するものではなく、実在的所与の現相在によって制約・規制されることは確かであるにせよ、実在的所与は“同一”見做せる場合でも、主体の側の在り方に依って価値性は質的にも量的にも“不同一”相を呈する。極端な場合、実在的所与は“同一”でありながら、主体の在り方の如何で、無価値であったり反価値であったりもする。謂う所の「主体の側の在り方」は現実には多種多様であるが、既成化した価値認知の場での構図的定式化では、「世人(「ヒト」のルビ)としての私」という相での認知主体に焦点化することができる。そこでは「世人としての私」という認知種体の形成相に応じて物性化されて“客観的価値”とされるものの現

相在が“既成的”であり、個々の主体はそれを感じ得・直観するのであるかのように体験される次第であるが、爰における事態を説明するうえで、旧来の認識論的道具立てに仮托する限りでは、構成説に恃むのが好便である。すなわち「世人としての私の形成相に応じて物象化される価値の現相在」という事態を、<世人としての私>をイデアリジーレンして<認識論的主観>に祀り上げ、これによる“認識論的構成”ということにするとコミュニケーションが付き易い。この限りで先には敢えて構成説に仮托したのであった。が、今やこの仮托が原理的には非なること、真実には模写でも構成でもないこと、このことが已(「すで」のルビ)に自化された筈である。実在的個別与件と実在的個別主体との直接的関係を截り撮って見る限りでは、必ずしも主体の側が主導的というわけではない。(強いて言うならば、実在的与件の側の方が主導的であるようにさえ“見え”る。)にもかかわらず、主体の側が主導的で……という具合に思えるのは、主体の側の形成・変様・陶冶、つまりは、主体の側の間主体的な形成的変化、これの現相在に応じて、感応的情動・反応的行動・利用的行為の在り方が変じ、以って亦、価値性の映現する仕方が一変するからにほかならない。価値現象の現相在が主体の側の在り方を主導的な規定因とするとすれば、そこでの主体は単なる「私としての私」ではなく、「単なる私より以上の私」であり、これは間主体的影響・変化を蒙っている相での私である。それは間主体的関係性を反照的に内自化している相での私、謂うなれば“他者たちの内面化(「インターナライズ」のルビ)している私”である。斯かる主体の自己形成の現相在が(実在的所与は“同一”と見做される際などでも)変易するが故に、宛かも価値性現象においては“主体の側が主導的規定因”であると思ひ做される所以となる。」198-9P・・・行為ということのポイントにして、主体の側が規定的因になるかのように見做される(?)

第四段落——道具的価値性に即して論究したところが、本質的構制においては価値性一般に妥当することを構図的に要点を確認する 200-2P

(対話①)「われわれが、以上、道具的価値性に即して論究したところが、本質的構制においては価値性一般に妥当する。このことは慧眼(けいがん)な読者の前では絮言を要しないことかと念う。が、構図的に要点を確認しておこう。」200P

(対話②)「価値性現象は、実在的与件に実在的主体が如何なる関心的態度性で望むか(道具的使用はこれの特殊的一形態であった)に応じて現成する。実践的世界において、実在的与件がその都度、単なる実在性以上の意義的価値性を“帯びて”現前するのは、実践的態度性連関態の反照的規定である。主体の関心的態度性は、実在的与件の“自然的”性質によっても制約・規制され続けはするが、原初的な場面を描く限りは、已に被媒介的な形成態になっている。価値性認知の主体は、当人自身であれ目撃者等であれ、純然たる「私としての私」ではなく、「単なる私以上の私」へと自己形成を遂げた相で認知する。如何なる価値性が如何なる有様で映現するか、これの現相在は、実在的与件契機によっても一定限制約・規制されつつも、主要には、認知主体の側が如何なる間主体的形成を遂げているか、これの現相在と相対応するのであって、この対応性は、しかも、単なる並行性ではなく、相互影響的・相互媒介的な雙関性である。」200P

(対話③)「茲に謂う雙関的な対応性が認識論上のいわゆる模写的関係でもいわゆる構成的関係でもないこと、および、その実態については嚮に縷説した通りである。が、実を言え

ば、そもそも「雙関的対応性」という言い方からして一種の悟性的分割に即した対照化にすぎない。——一方の側に対象的財態「実在的所与—意義的価値」成態を置き、他方の側に能知的主体「役柄者或者—能為者誰某」成態を置くのは、如実の四肢的な連関態を錯構造化しての措置であり、構図的には主客図式に仮托した“縦の分割”である。また、「実在的所与」および「能為者誰某」というレアールな契機を下方に据え、「意義的価値」および「役柄者誰某」というイデアールな契機を上方に架すのは、これも如実の四肢的連関態を錯構造化しての措置であり、謂うなれば“横の分割”である。如実の実践的世界連関態の存在構造を分析的に記述しようと図るに方（「あた」のルビ）り、悟性的“分割”に托さざるをえない限りで、われわれは敢えてこの措置を採る次第であって、“縦の分割”を施した描像に即するとき、前記の雙関的対応性という図柄になる。そして、“横の分割”をも交えて記せば、そこでは、「実在的所与」契機と「能為者誰某」契機との雙関的対応、且つ亦、「意義的価値」契機と「役柄者或者」契機との雙関的対応という描像になる次第である。（“縦の分割”体における「レアールな契機」と「イデアールな契機」との関係は、あらためて記すまでもなく、**本章の第一節**で叙べた「として」「等値化的統一」関係になっている。）——如実に存在するのは四肢的連関態という動態的な構造、われわれの謂う勝義での「こと」、もっぱら是である。」 200-1P

（対話④）「蛇足めくが、“縦・横の分割”によって措置される四つの“項”的契機は、独立自存するものではなく、あくまで関係規定性の“反照的結節”にすぎない。しかるに、それを自存する「もの」と見做し、それ自身を内自的に確定しようと試行するとき、哲学史が訓（おし）える通り、それなりに“筋は通って”いても、奇態な議論に陥る。“実在的所与”自体は不可知な“物自体”どころか窮竟（きゆうきやう）的には“第一質料（「プロテー・ヒュレー」のルビ）なる“無（「ウーデン」のルビ）と言わざるをえなくなり、エートル・プール・ソアとしての“能為者誰某”は（“不滅的靈魂としての人格的自己同一者”という相で一旦は考えられ得ても）畢竟するに“実存的無（「ネアン」のルビ）なる“無（「リャン」のルビ）と言わざるをえなくなる。そして、“意義的価値”というイデアールな（ということはレアールには無（「ニヒツ」のルビ）なる）存在体が自存視されるとき、それはまさしく“形而上学的な存在”として主張されることになる。“役柄者或者”“当在的主体”は種々様々な形態でソフィストケイトされうるが、倫理学的分脈では“理念的人格”“完成人”等々として、認識論的分脈では“超越論的主観”として、宗教的分脈では（直ちに神格的とされるに及ばないにせよ、また、内臨的とされることもありうるが、ともかく）“超人間的な主体的存在”として、定位・想定される。爰では内在的な批判・検討には立入らないが、われわれの見地からすればこれらの主張・見解は、然るべき機縁・経緯・理路に由って生ずる事情を諒としうるにしても、詮ずる所、関係態の構造的契機を独立自存視する錯認（「対象—内容—作用」という三項図式もこれと同根に根差すのだが）に淵源するものにほかならない。」 201-2P・・・「エートル・プール・ソア」（超人間的な主体的存在？）

第五段落——実践的世界の具象的な現相在にとって、能為的主体に反照的に内自化される間主体的関係性の占める格別に重要な地歩 202-6P

（対話①）「われわれは、茲に、四肢的各契機を自存視する弊を自戒しつつ、猶、実践的世界の具象的な現相在（「ダー・ウント・ソー・ザイン」のルビ）にとって、能為的主体に反照的

に内自化される間主体的関係性の占める格別に重要な地歩に思いを致さざるをえない。」

202P

(対話②)「これまでの論行において、われわれは四肢的諸“項”を分肢的“単位”に見立てる流儀で論じ来ったのであるが、当の諸“項”は、物象化された対象相で視れば、錯構造的編制態の“部位”的な構造態なのであり、しかも四項的連環体として閉じているわけではない。——いずれの“項”もそれぞれ謂うなれば“オープン・システム”を成している。実在的与件項(対象相で把えられた人物をも含む)からして、既に第一巻で見定めた通り、総世界的な関係性の反照的結節とも謂うべきものである。(本巻ではこのことにあらためて立入るに及ばないであろう。)意義的価値も第三巻を俟つまでもなく、歴史的・実践的な総世界の反照的結節にほかならない。能為的主体(役柄者或者としての能為者誰某)は、これまた、実存的な単独者として各自で閉じているのではなく、財態的舞台世界と(認知活動的契機をも含めて)実践的に関わる間主体的関係の反照的結節である。——これまでの行文を通じて、“四項的連環”に止目したのは、謂うなれば総世界的連環態の“一局部”を截り撮って、そこに存立する構造を分析し、そこにおいて照映・反照している対他的関係性を確認することを期してのものであった。」 202P

(対話③)「総世界的各契機の相互反照の関係については、素より、今爰で直ちに最終的な確認を遂げることは期し難い。役柄存在規定がネット・ワークを形成していること、しかも、そのネット・ワークは舞台的財態の現況によって条件づけられつつも、実践を通じて舞台的状况を変化せしめる雙関的・相互的な変易的動態相にあること、これを見極めるためには第二・第三篇での多少とも具体的な論究を俟たねばならない。また、価値的異議性が歴史的・文化的な実践的世界の在り方と相関的・相対的である事情最終的に論定するには、第三巻「文化的世界の存在構造」論を要する。——尤も、役柄存在規定および価値的異議性という“項”に関しては、実体的に自己完結的なものではなく関係的规定態であるということ、このことまでは比較的容易に理解されていることと念う。これまでの行文中でもそのことの一斑は示してきた。それゆえ、これら両項について今爰で直ちに図りうる程度の確認を挿むのは差控えることにしよう。」 202・3P

(対話④)「爰で紙幅を割(「さ」のルビ)いて確認しておきたいのは、就中、能為的主体の對他者的な関係に即してである。能為的主体間の相互反照にあつては、全員相互が直接的にというわけではないが、相互的に意識性を伴っている場合があり、少なくともその一部においてはいわゆる「相互承認」つまり「人格的主体」(さしあたり、自我性・意識性を具えた主体)としての相互承認を伴っている。——四肢的連環態の各“項”が実はそれぞれ“オープン・システム”であり、それぞれの仕方での総世界的な関係性の“結節”であつて、謂うなれば各“項”がそれぞれ総世界的な“同類項”を“代表”する“もの”の相で相関わることに於いて“四肢的連環”体という“部位”的“構造”が成立している。このような描像になる次第であるが、今爰では、嚮に謂う“縦の分割”を施した射影相の能為的諸主体の直接的な相互的反照関係、これに留目しようという算段なのである。この間主体的相互反照関係は、それ自体、多次元的・多面的で且つ多肢多様なのだが、爰では相互承認の部面に絞り込んで見ておきたいと念う。(尚、“縦の分割”を施した際その他半、すなわち“対象的財態”は、各“能為的主体”の能知的主体性にとって初めから相同的とは言えず、全

面的に共有されているわけではなく、少なくとも“射映的”相違性を払拭できるものではない。能為的諸主体が間主体的に相同的・単一的な世界の共有化に如何にして到りうるかということは、発生論的にも認識構造論的にも周到に論攷さるべき一論件である。が、対面的な場での相互承認を論じる以下の暫くのあいだ、“舞台的状况”を成す“対象的財態”は恰かも間主体的に“同一”であることが既定的であるかの如くに扱うことにし、後論に至って当の論件先取を是正する方略を採る。この段、承知おき願ひ度い。)——」203-4P (対話⑤)「偕、われわれは、前章このかた、“あの身”と“この身”との分極化以前のな場面から論件とし、“あの身”への認知性現相の所属性、視線的・音源的な帰属、役割期待意識の帰属、等々を簡略ながらも辿り、それとの反照において進捗する自身の側の対自化をも追体験しつつ、能為的主体しかも人格的主体の現成を論じ、降っては、人格的特性の形成・陶冶ひいては「<当在者或者>としての能為者」の成立をも討究するに及んでいた。その過程で“あの身”との協応性即応行動が自身像の対自的成立の前梯として存在条件をなすことをはじめ、役割論的構制における共軌的な他自関係を必要最低限は配視しておいた。——能知的主体としての他己・自己、旁々、言語活動主体としての他己・自己の形成機序については已に第一巻において相応に詳しく跡づけていることでもあり、本巻では役割論的共軌関係下での形成というところに比重をかけるかたちで論じた心算である。——役割的行動の共互的实践を通じての相互的承認、能為的・人格的な主体としての相互的承認のこの機序について、範式上の概念装置に必須な論点は前章以来の所論を想起して頂ければ、逐一的に復唱せずとも済むことかと思う。今爰で要求されるのは、他己認知・他者理解やそれとの反照における自己認知・自分理解の事实的過程・機制そのことより寧ろ、能為的主体としての相互的承認の“権利問題”に関わる方面での論攷である。」204P

(対話⑥)「最終的な論決は本巻第三篇の最終章まで俟たるべきだとしても、この論件に関わるわれわれの理説の構図は、事実問題の幾つかのポイントの再確認をも伴わせつつ、爰で一通り説述する運びとしよう。」204P

(対話⑦)「論議の糸口として言及すれば、他我としての認知が先であるか、それとも他者の意識内実の認識が先であるか、この係争問題が存在する。前者の立場といってもヘーゲルの主奴の弁証法のごときからシュッツの一般定立(「ゲネラルテーゼス」のルビ)のごときまで諸多の理説があり、実践的考証の場に定位するものも目撃的認知の場に即するものもある。後者の立場にあっても他者認識の方式については諸説が岐れ、感情移入(自己投入)説、類比推理説、直接知覚説などがある。われわれの相互承認論は、先行の諸理説と所々に何がしらの接点があるにせよ、総じては、新しいタイプの理説と呼ばれる筈である。——著者としては、先行他我認識論のうち、以下に挙げる幾つかのものは内在的検討に値すると評価する。が、そのいずれにも批判なきをえない。順不同ながら、(イ)ヘーゲルやハイデッガーを批判的に踏まえたサルトルの理説、(ロ)フッサールの理説、(ハ)ベルグソンとフッサールを踏んだシュッツの理説、(ニ)クラーゲスやシェーラー継承的に展開したカッシーラーの理説、(ホ)フッサールとサルトルを受けたメルロ＝ポンティの理説、(ヘ)フォイエルバッハ(或る意味ではエーブナーブーバーとも相通ずる)とハイデッガーを批判に突き抜けたレーヴィット、これらがその主たるものである。(学説史的には、ヘーゲル、フォイエルバッハ、ディルタイ、リップス、シェーラー、ブーバーなど個別的検討に値することを認め

るが、これらは前記(イ)～(ヘ)においてアウフヘーベンされているので、著者自身としてはモノグラフィックな検討にまで及ぶ心算はない。尚、トイニッセンは、条件つきで彼の学説的研究の功は認められえても、独創的な理説を展開しているとまでは言えないように思う。)著者は、(イ)については『世界の共同主観的存在構造』の中で、(ロ)については『フッサール現象学批判の視角』中で、(ハ)については『現象学的社会学の祖型』において、(ニ)については『表情』において、(ホ)については『メルロ＝ポンティ』において、(ヘ)については、未完結ながら『哲学の越境』中で、それぞれ内在的な検討・批判を試みておいた。(ヘ)に関して残されている論点も、読者には「役割理論の再構築のために」の参看を願えれば趣意は通じることと念う。それゆえ、先行理説の批判的再検討は省いて、直截に「次節」の構制を叙べるだけに爰では止める。——」204-5P

(対話⑧)「われわれとしては、旧来の理説が意識の本源的な各私性・人称性を大前提としてきたのに対して、いわゆる“意識現象”の本源的な前人称性に立脚して説き起こす。従って、前掲の係争・対立する両陣営のいずれかの側に与みするのではなく、両者に共通なヒュポダイムを卻ける立場を採る所以となる。尤も、ここで事前に表明しておいた方が結局は早道になるかと思われる事項がある。哲学上の他我認知説でこそなければ、日常的に心理学者や脳生理学者においても存外と“選取”される形になっている或る見方への態度表明である。」205-6P

第六段落——人間の(動物の?)意識主体という確信 206-7P

(対話①)「人々は、日常、動物を目撃して直ちに生物として、つまり、生命を具えたものとして認知する。生命とは何ぞやと問われれば困憊(こんぱい)することであろうが、それでもともあれ、眼前のものが動物であり、それに生命が具っていることは“確かに”“知って”いる。そして、その眼の動きや耳の動き、嗅ぐ動作や表情などから、その動物に感覚や情動という意識性が具っていると確信する。その動物にとって、どのように見えどのように聞こえどのように匂っているか、また、どのような感情を懐いているか、意識の内実までは分からないにしても、ともあれ、その動物が感覚や感情というレヴェルでの意識主体であることまでは確信される。相手が人物の場合にも同様な確信が生じる。この点では、実験心理学者にとっても同断であろう。彼は、相手“意識内実”についての実験的研究を開始するに先立ち、ともあれ相手が意識主体であるものと了解している。生理学者も脳の構造や機能を剖見的に精査して“意識現象”をそこに発見するのではない。彼は、相手の眼の動きや表情や発言だけでなく、体位電流や脳波や解剖所見なども与件(「データ」のルビ)にして意識主体性を認知し、意識内実についても推測する。脳生理学者といえども、意識現象を直接的に現認するのではない。一定の脳内状態に一定の意識状態が随伴するはずだという先行了解のもとに両状態を細(「こま」のルビ)かく探查するのであって、随伴性そのことは実証以前である。一定の脳内状態に一定の意識状態が随伴するはずだという了解それ自体は、先行的な確信たるにすぎない。動物や人物を意識主体として認知する手続は、素人の場合も脳生理学者の場合も、同工異曲である。脳生理学者にあっても、データや手続は精密化されているにせよ、所詮は“外見”的“様子”から意識性・意識内実を付度(「そんたく」のルビ)するという手続の構制上は、本質的に同じである。眼耳などの動き、表情性顔面状相、情動性身振、言語音声、脳波の様態、……脳解剖所見、いずれも身体物理的

な観察事実であって、素人も科学者も、この観察事実を機縁・手掛りにして相手の意識主体性・意識内実を認知・推察する次第なのである。精粗の度合に差異こそあれ、認識論上の基本資格は同じだと言わねばなるまい。」 206-7P

第七段落——“直截的認知”の発生論的成立機序に溯って他己認知・他者認識を定礎しなければならないこと 207-12P

(対話①)「さて、ここで、われわれにとって問題になることは、日常人にせよ科学者にせよ、動物や人物を目撃しただけで、つまり、役割論的共互行動など遂行することなく、直截に、相手を意識主体として認知するというこの事実、これにどう対処するかということである。(文化圏によっては、人物や動物ばかりでなく、植物やわれわれの謂う無生物にまで、同様な機制で意識的主体が認知されている。)この日常的思念に便乗するかたちで“他我直截認知”説とでも謂うべきものを展開する途すらありうるのではないか? ——人は、所与のものを世人が生物(生命体)と認知・呼称するか否かを直截に判別できるようになっている。それと同趣的に、所与のものを世人が意識主体と認知するか否かも直截に判別できる。が、これがアプリアリな認知能力によるものではないということ、その“判別力”は言語活動をも含む他人たちとのコミュニケーションを通じて確立したものであること、これは言うまでもあるまい。言語活動を通じて、他人たちが所与のものを動物と認知・呼称するか否か、しかしかの徴候を呈するものに他人たちが意識性を認めるのが普通であること、人はこれを学び知る。こういう言語的・概念的把握が既成化している段階・場面においては、人はなるほど眼前の与件とことさらに共互的反応行動のごときをおこなわずとも、それが意識主体(と世人が認知・呼称するもの)であるかどうか、直截に判断できる。がしかし、言語活動を通じての伝授・教育が絶対的なものでない。成人が所与のものを目撃しただけで意識体として判定できるようになっている現実言語活動の場での学習効果に因るところ大であることは確かでも、原理的には言語的伝達以前の基礎的機制が問題である。われわれは、言語活動の場における当の認知・呼称の成立機序・成立条件にまで溯って考えねばならない。(因みに、チンパンジーなどでさえ、仲間が“見”たり“聞い”たり“喜ん”だり“怒っ”たりしていることを覚知でき、その意味で仲間を“意識主体”として認知できるようであるが、これは言語活動による伝授・学習によるものではあるまい。言語以前の、言語的伝授・学習とは独立に、他我認知の機制が作(「はた」のルビ)らくものと看らるべきであろう。)われわれが前章このかた論考してきたのは、まさにこの成立条件・成立機序にもほかならなかったのである。——われわれとしては、日常人や科学者の“他我直截認知”という既成性に幻惑され便乗することなど論外であって、当の“直截的認知”の発生論的成立機序に溯って他己認知・他者認識を定礎しなければならない次第である。」

207-8P

(対話②)「顧みるまでもなく、われわれは前章において、表情性現相の原始的体験、表情的分凝態の現前といった場面から論を起し、身辺的動体の個体的分節といった階梯を介し、“あの身”の特異な様態での現前とそれへの応接という体験に即して、“あの身”と“この身”との共軌的關係を縦観したのであった。その発生論的・発達論的過程において、先ずは“あの身”の場所における体験(g男の“あの口”の個所でのスッパサの体験のごときから“あの身”と“一体化した”相での“希求的・促迫的・期待的”な意識態の体験、ひい

ては“内発的・駆動的”な意識態の体験のごときまで)が現成すること、それは相即的な“この身”の場所における体験、或る段階以降は対自的な“この身”における体験を前梯とするにせよ、ともあれ“あの身”の場所において“体験”するという機制が作らくということ、このことをわれわれは留目したのであった。これは認知論的視角では“あの身”への“所属”“帰属”と呼ばれうる。——われわれは、また、**第一巻**で顕揚した「視線の読み」や「音源的帰属」という構制にもあらためて留目した。(因みに、かなり多くの種類の蝶などが“眼”と見間違ふ紋様を羽根に具えていて、それを拡げて見せつけることで天敵を撃退することが知られている。また、犬や猿は、仲間の視線を追って仲間と同じ方向[“同じ対象物”]を見るばかりか、異種の動物たる人間(「ヒト」のルビ)の視線をも追う。動物界において“眼”は、他種動物のそれをも含めて、格別な反応価・行動誘起価を有つもののごとくである。——音源的帰属の機制についても、これまた、鳥類や哺乳類においては已(「すで」のルビ)に作動しているように見受けられる。)これら「視線の帰属」や「音源的帰属」は極めて重要な機制であり、これなくしては言語(象徴性記号機能)も成立しえないことであろうが、しかし、当の帰属化それ自体ではまだ直ちに意識主体性の認知とまでは言えない。それは即自的(「アン・ジッヒ」のルビ)には已に意識主体性の認知に通じる構制になっているにしても、それをそのまま意識主体性の認知と見做すわけにはいかない。だが、一步進んで、**前章**で留意した“あの身の視座”から“見る”とでも謂うべき機制が併(「あわ」のルビ)さるとき、事態が大きく進捗する。“あの身”にあれこれの現相を所属・帰属させるだけでなく、また、視線を帰属させるだけでなく、それに“加えて”“あの身”の視座から“見る”ことにおいて、そこに“見える相”を“あの身”に帰属化せしめる構制が現成するとき、“あの身”を能知的主体として認知する事態になっていると言えよう。亦、“あの身”に言語的記号音声(とフェア・ウンスと呼ばれる分節音)が音源的に帰属され、それに伴って、当の記号音声と等値化的に統一されている所識性意識態が帰属されるとき、“あの身”を言語主体(単なる能知的主体という以上の一種の能為的主体)として認知する事態になっていると言える筈である。そして、更に(といっても、発生論的にはこれの初次的位相が却って先行的なのだが)、役割期待の覚識(とフェア・ウンスと呼ばれる“希求的・促迫的・企投的な意識態”)が“あの身”に帰属化されるとき、“あの身”は、能知・能情・能意的な能為的主体として認知される事態と成る。」208-9P

(対話③)「斯かる「主体」として“あの身”を認知する過程は、“あの身”と“この身”との共軌的關係性において進捗するのであって、或る種の現相が“あの身”には帰属しても“この身”には帰属しないことの現識が折々に生じることが重要な契機となる。この間の次第については、**第一巻**においても、**前章**においても相応に見たところであるから復唱には及ばないであろう。爰で特筆しておきたいのは、他者が自分の期待通りに行為しない場合に直面すること、時によっては、自分の側の期待が相手によって拒絶される場合があること、また、他者の企投と自分の企投とが合致せず対立する場合に当面すること、このたぐいの体験を通じて相手他者の自立的な主体性が強く意識されるようになるという事実である。——ともあれ、“あの身”他者と“この身”自分との共軌的な行為の場を通じて、他己像・自己像の形成、他己認知・自己認知が進捗するのであって、よしんば“あの身”が(超越論的第三者の眼から見るとき)“即応的な反応的行動を現出するマネキン”であったとし

てさえ、もっぱらそのような“あの身”しか身边に存在せず、そのような“あの身”との“共互的行為”を通じて“この身”が成育するのであるかぎり、(狼に育てられたあの少年のケースを愛で想起すると納得が得られ易いと念うのだが)、“あの身”他者との相補共軌性において「自己」象・「自己」認識が成立・進展するのであり、逆ではない。(自己の主体としての具体的な在り方、人格的特性の形成も他己たちとの交流において進捗するのであり、私の意識内実と謂われるものも、他人たちから“授け”られたもの、“学び”取ったもの、さなくとも他人たちとの交渉を通じて形成したものが殆んどである。もしこの世に他人[即応的に反応するマネキンであれ]というものが存在しないとしたら、およそ「私」は存在しない。極めて抽象的・未発達な“意識主体・欲求主体・行動主体”がフェア・ウンスに生存するとしてさえ、当人は「私」としての自覚をもちえないであろうし、いずれにせよ現に見るとき豊かな内実を具えた私として存在することはありえない筈である。)——主体他者は“この身”に期待を差向ける者であり、且つ、自分の側でも一定の応答的行為をそれに“呼掛け”うる者である。主体他者は、一定の行為を期待・呼掛けうる相手ではあるが、当人自身の企投によって(つまり、能^レ意的に)当方の期待・呼掛けを“裏切る”可能性を持つ主体である。(唯単に「期待通りに動かない」物はいくらでも存在するが、期待に反する応対を意図的・能^レ意的に遂行し得る者、という了解が他者を主体として認知するすえでの重要な一契機をなす。尤も、期待を差向けた当の“相手”を“意図的・能^レ意的に遂行し得る者”と見做すこと、“意図・意志”という意識性を“相手”に帰属すること、これが単なる私念(「マイニング」のルビ)にすぎないこともある。当の同じ“相手”とのその後の実践的な関わりを通じて、或いはまた第三者たちがそれを主体として認めていないのを知ることを通じて、一時的な私念(「マイニング」のルビ)が撤回される場合も生じうる。が、撤回を促すような体験には直面せず、第三者たちも主体と認めている信憑されるかぎり、当の者は主体として認知され続ける。[ここに謂う「信憑」「認知」が単なる私念にすぎないのではないかという問題次元については後論]。現実問題として、能知・能情・能^レ意的な主体としての他者認知は斯かる構制での信憑的認知であると言えよう。)“あの身”の主体他者としての認知は常に“この身”自分との共軌的な関わりにおいてのみ成立するものではない。或る“あの身”と別の“あの身”(たち)との関わりを目撃する場においても、他者の主体としての認知がおこなわれる。この場合にも、しかし、原初的な局面にあつては、「一体化的同一視」や「想像的追遂行」の機制が作らく筈であつて、原基的な構制はやはり“あの身”と“この身”との共軌的・共互的な即応的行為の構制になっている。」209-11P

(対話④)「他己像と自己像の形成、他己の主体としての認知と自己の主体としての自覚、これが一定限進捗した段階に至ると、一体化的同一視や想像的追遂行の機制での“あの身の視座に即した体験”ばかりでなく、上述しておいた通り、いわゆる感情移入や類比推理の機制による“他者理解”も大いに進展する。——言語的表現の理解に際して、大きな部分が一種の類比推理の構制になっていることは嚮に指摘した如くである。——そしてまた、あの「生命体」としての認知など同趣の機制での謂うなれば述定的・概念的な「主体」としての認知、すなわち、与件が一定の徴候を呈するとき世人がそれを主体として認知・呼称するのを知りそれに“同調”して呼称・認知すること、認識論的にいえば“世人としての私”として所与を主体と認知すること、これがごく“自然”におこなわれるようにも

なる。」 211P

(対話⑤)「他者の主体としての承認、それとの共軛性における自分の主体としての自覚、すなわち、他己および自己の能為的主体(能知・能情・能意的主体)としての認知、これが単なる能知的意識主体としての認知を超えて実践的主体としての認知となるポイントは、上来の論考から已に彰らかなように、啻なる役割期待の帰属ではなく、企投的決意的な起動性の内属する者としての覚知に存する。——これを俗流化的に表現すれば、一定の行為をその者に向って期待・呼掛けうるが、且つ、その期待・呼掛けを自主的に“裏切り得る者”ということになる。——自己と他己とが互いに相手をこのような能為主体として認知し合うこと、それがまさしく相互承認にほかならない。」 211-2P

第八段落——“世界の間主観的共有性”をめぐる論件 212-7P

(対話①)「われわれは、以上の行論において、「自主的企投」とか「自発的起動」とかを云為し、また、「信憑的認知」を云々した。これの権利問題を掘下げること抜きにしたのでは、如上の議論、とりわけ、他己像が自己像成立の前梯条件であること、他己認知と自己認知とは相互共軛的であり自己認知にとって他己認知が存在条件であること、この主張が単なる日常経験の私念(「マイネン」のルビ)の追認にすぎないものと評されかねない。慥かに、自主的企投ということは自由意志の問題に絡み、自発的起動ということは心身関係に絡むのであって、体験的私念を追認して済ませうる事ではない。が、この件については、**本巻の第三篇最終章**まで持越すことにして、恰かも自由意志の主体が存在し、自発的な行動を営むのであるかのように暫く語ることを許されたいと念う。また、いわゆる意識現象を“あの身”に帰属させること、“あの身”を知覚・表象・情動・期待・企投・意志などの主体として認知すること、これが所詮は「私」の主観的私念にすぎないのではないかという疑義に対して最終的に答えるためにも前段的な諸多の論究を俟たねばならない。それを俟って甫めて、意識の本源的な各私性というドグマ、以っていわゆる超越論的主観性を持出すことで超越論的独我論へと誘う根本ドグマ、これを卻けつつ、いわゆる意識現相の本源的な前人称性を確説し、降っては、また、いわゆる超越論的主観性とは共同主観性にほかならないことを闡明しうる所以ともなろう。今爰はまだ最終的な論決を期しうる場ではない。が、“日常経験的私念”の領界においてもなお茲で論考を進めておくべき論件がある。それは、われわれがこれまでの行論において暗黙裡に論点先取してきた“世界の間主観的共有性”をめぐる論件である。」 212-3P

(対話②)「自己と他己(たち)とが舞台的世界を間主体的に共有しているという事態、精確には、自己と他己(たち)とが舞台的世界に共属・共同内存在しているという事態、これは日常的意識にとっては自明に見えようとも、認識論的には一大問題であり、実はこの事態を離れては相互承認も成立しえない。卑近な話、他者認識の大きな部分を占める「他者にとっての对象的意識の認識」とは、「对象的意識」の自他共有化にほかならないのであって、他者理解の大きな部分が対象認識の共有性と相即するのである。」 213P

(対話③)「人は日常、自分と居合わせている他人たちとが、同じ物(形・色)を見、同じ音を聞いているものと信じて疑わない。とはいえ、幼児ならいざしらず、或る発達段階以降の者は、それと同時に、他人にとっての見え方、聞こえ方は、自分にとっての見え方、聞こえ方とは相違することを、一寸反省しただけで自覚する。他人があ物を見、あの音を聞

いていることまでは確かなのだが、彼にどのように見え、どのように聞こえているのかは判然としない。——これは俗流“理論”風に言い換えれば、他人が一定の対象認識をもっていることまでは確信できるが、意識内実には如実には察知できない、ということになる。——われわれの詞で言えば、同じ物を見ているというのは所識的意味の同一性に相当し、見え方が違うというのは所与的射映相の相違性に相当する。自分と他人とでは、所与的射映相は相違するが所識的意味は同一であるということ、これが見え方(聞こえ方)は違うが見ている物(聞いている音)は同じだ、という日常的意識のフェア・ウンスな構制である。勿論、所識的意味の同一性ということは固定的な信念ではない。誤解だった(らしい)と気がついて撤回されたり修正されたりもする。また、例えば、自分には縄に見えているものが相手には蛇に見えているらしいと察するような場合、所識相が自他で相違することが自覚されており、この場合には却って“所与”が自他で共通・単一であるように思える。だが、われわれとしては「所与—所識」の多階性に留意しなければならない。この場合でも、射映的所与は自他で相違することが自覚されているのであって、自他で共通・単一とされているのは、あの(細長い、しかじかの)物という「所与—所識」成態であり、ここでの単一性・同一性は所識契機が支える(第一巻序説)において、ルビンの杯という反転図形の例に即して、「白黒図形」という同一の所与が「向き合った顔」「高盃」という別々の所識相で覚知されるという言い方が普通にはされるが、しかし逆に、今見えている特定射映相での「向き合った顔」という所与と「高盃」という所与、これら二つの所与が共にそれとして覚知される所識、それがルビンの杯と呼ばれる「白黒図形」だ、ということもできる旨を述べておいた。そこでの構制を想起されたい。——「蛇」相、「縄」相で射映的に現出している所与[これらが「向き合った顔」「高盃」のアナログンをなす]に対して、あの細長いしかじかの物[「白黒図形」のアナログン]が所識の位置に立っている、とも言える道理であろう。)畢竟するに、所与的射映相の相違性を自覚しつつ、共通・単一の対象について自他が意識していると覚識されている場合、そこでの単一的・同一性は「所識」契機の同一性なのである。一般には、この対象的共通性・単一性を支える所識的同一性の上に、射映相こそ自他で異なるが、自分も他人も共にその所与(下位的「所与・所識」成態)を「蛇」として(或いは、共に「縄」として、等々)覚識しているものと意識される・が、いずれにしても、要は自他で「所与的射映相は相違」するが、「所識的意味は同一」という構制になっているということである。他者が対象認識をしている(対象認識の主体である)と自分の側で認知している場合、恒に必ずこの構制になっている(言語的交信・理解の場合、この構制になっていることは見易いであろう。)なるほど、相手が見ているのか見ていないのか、見ているとしても何(どれ)を見ているのか、況(「ま」のルビ)してや、どのように見えているのか、見当もつかない場合もある。だが、こういう覚識、つまり、他者が見ているのか見ていないのか、見ているとしても何を見ているのか判らない、という覚識、これが生じるのは当の他者を意識主体・認識主体として先行的に認知していることを存在条件としてのことである。そして、この存在条件たる先行的認知を成立せしめるのは、上述の構制、すなわち、自他で「所与的射映相は相違」「所識的意味は同一」という構制と相即的にである。」 213-5P

(対話④)「世界の間主体的な共有性・単一性、これは相互主体的承認とも表裏一体なのであるが、それは射映相をも含めての間主体的同一性の謂いではなく、まさしく自他で「所与

的射映相は相違」するにもかかわらず「所識の意味は同一」であるという構制において存立する。——人々は、間主体的関わり、すなわち、言語以前のな共互的行為から言語的交信までを含む間主体的な交流を通じて、相互的他者理解を獲得・是正・豊富化しつつ、認知性所識ばかりでなく価値的所識をも共有化し、単一的所識世界(といっても多階的な「所与—所識」構造成態における所識界であって、単なる物理的実在界ではなく、用-in-the-world 価値界)を間主体的に“有ち”、そこに“内存在”する。しかも、当の世界の認知相を陶冶するだけでなく、実践的な関わりを通じて実在的世界と件を不断に変様せしめて行く。この過程が、意義的価値形象の間主体的な形成・陶冶の過程とも相即し、当在的主体としての能為者誰某としての人格的形成・陶冶の過程とも相即すること、このことについては更めて復唱するまでもあるまい。——四肢的構造・四肢的連環として上述した“部位”的成態は、斯かる間主体的総世界の動態的連環態の“結節”とも謂うべき相にある。」215P

(小さなポイントの但し書き)「われわれは爰ではまだ超越論的独我論や他我認識不可能論の提起する疑義、すなわち、“他我認識、相互認識、世界の間主体的共有などと言っても、所詮は「私」の意識野内での私念にすぎないのではないか”という疑惑に対して最終的に答える段ではない。がしかし、他我認識不可能への応接を意識して差当たり次のことは銘記しておきたい。／他我認識不可能論者は他人の意識内実が認識不可能であると言うが、そのさい、他人が意識主体であることは前提的に認める構制になっている。つまり、意識内実が存在するのだが、私にはその認識が不可能だという構制になっている。さもないとすれば、つまり、他人の意識などというものがそもそも存在しないとするのであれば、いまさら認識可能・不可能の議論は無用なことであろう。だが、一体、他人が意識主体だという前提的認知はどこから得られたのか？ 一定の機縁に縁って仮設的に“認知”されたものであって、意識内実が不可知である以上、所詮は懐疑的不決定のままに終るものと言うのか？／現実問題として、よしんば“仮設的認知”としてであれ、論者たちが他人が意識主体であることを認めつつ、唯、その他人の意識内実が不可知だという構制の議論を立てているさい、詮じつめれば、あの他人が見ていることまでは確かだがどう見えているかは不明、という構制で立論している所以となろう。——言語的交信・理解の場面に即しても同断である。ここでも、音声を発していること、しかも一定の意識活動を営んでいるらしいことまでは判るが、意識の内実を直接的に知ることが不可能であると論者たちは主張する。そして、たかだか言語的音声(身振や表情、等々を加えても可)を手掛りにして、当人の意識内実を類推・推測という仕方では“察知”“想像”するのだ、と論者たちは称する。——／われわれに言わせれば、論者たちの隘路・謬見の元は意識観・意識構造観に存する。論者たちは、所与—所識の二肢的構制、所識の意味の同一性、所与的射映の相違性という構制に想到せず、以って亦、推測的想像がおこなわれるのはさしあたり所与的射映相に関してなのであるということ(論者たちが、この“想像”は時として“あの身”の視座から“見る”という仕方でも現におこなわれるということに概して眼を閉ざしていることは今問わぬとしても)、これを対自化できない。論者たちは、あの「三項図式」のドグマ、「意識の各私性」のドグマに固執している次第だが、そのさい、意識するとは“内なる像”を“内側から見る”という構制の事態であるものと臆念している。——論者たちの思い込みでは、意識するということは、各自が自分の内なる“射映的心像”を“内から見る”ことにおい

て成立するのであるから、他人の意識を認識するためには、他人の内部に入り込んで他人の内部から“眺める”ことが必要であるが、これと到底不可能であり、以って他者の意識内実を認識することは不可能ということになる。可能なのはたかだか想像的推測であるが、これはあくまで想像的推測者の側に内属する主観的な想念にすぎず、以って、他者本人の意識内実には事の原理上到底不可能という“結論”へと到る。——だが、われわれに言わせれば、意識するとは“内なる心像”を“内側から眺める”という構制の事態であるとする論者たちの意識観が根本的に謬見なのである。／論者流の意識観、以って他者認識の不可能論へと導く意識構造観の誤謬なることを、**第一巻**を通じて論定し、亦、他者認識不可能論の内在的批判を別著『表情』および『哲学の越境』（第四章「身体的現相と“内奥”の意識」）などで試行しておいたが、本巻では**次篇での営為的世界の構制論**を介して論攷の準位を高め、**第三篇終章**に至って、意識の本源的各私性のドグマを終局的に芟除（「せんじょ」のルビ）し、以って他者認識不可能論を卻けるばかりでなく、「他我認識とか間主観性とか言っても所詮は“私”の“内なる”“私念にすぎない”のではないか」という疑義に應える算段である。姑くの猶予を頂き度いと念う。」215-7P

HP 更新通知・掲載予定・ブログのこと

- ◆「反障害通信 183 号」アップ(25/11/3)
- ◆「反差別資料室C」の「文献室」、新しい本の購入や読書に合わせて、今年4月初めに1年ぶりにリアップしました。
- ◆メインホームページ「反障害－反差別研究会のHP」のⅣ．F〔廣松ノート〕
<http://www.taica.info/hiromatunote.html>に『存在と意味 第一巻』をアップしています。
<http://www.taica.info/hironosoni.pdf>

(編集後記)

- ◆まだ月二が続いていますが、来年から月一18日発刊に戻します。今回は丁度編集時期にプリンターが使えなくなるので、わたしはアナログから脱しきれず印字校正しているので、少し早くホームページ・アップ、メールでの送信とも作業しています。
- ◆巻頭言は、「ひとは〇〇する動物である—あなたはどうか規定しますか—」です。哲学の世界で、恒に出てくる「ひと」規定というところで、廣松理論を援用して見ました。
- ◆読書メモは、連載中の〔廣松ノート（8）〕の『存在と意味2』の10回目。再読での読み込みは、最終章に入っています。
- ◆高市自民党総裁から高市内閣が誕生しました。リベラル系のインターネットメディアで、女性のコメンテーターが、「女性の総裁・首相が誕生するのは喜ばしいけれど、……」と前置きを入れてから発言するケースを何度か見ている、また同じような発言がインターネットの女性発言の記事にも出ています。高市首相は、性差別と闘うというよりも、性差別を容認し固定化するような発言を繰り返してきたのに、何を言っているのだろう、と思って

いたのですが、それだけ、いわゆる「硝子の天井」ということの女性への抑圧性の重さなのではないかと、とらえ返していました。わたしは反差別論を軸に論攷を展開しています。自分自身の被差別の当事者性は障害問題なのですが、差別の総体的・根源的とらえ返しのために、他の差別の問題もとらえ返そうとし、特に実践的なところでのとらえ返しがない性差別の問題の「せめて理論的な」対象化のために、フェミニズム関係の本を、一時期は障害問題よりもフェミニズム関係の書籍が多いという位読んでいました。その中で、「女の一番の敵は女である」という文言が記憶に残っています。いつくもの注釈ととらえ返しが必要な文言なのです。女性の一番の敵は（もともとは男性の抑圧性の中で生まれているので、男性の敵性の方が強いのですが）、男並みに働き女性の仲間たちに「差別だとか何とか甘えたこと言っていないで頑張りなさいよ、そんな甘えたこと言っているから差別されるのよ」とかいう言辞を吐く女性である、という意味合いなのです。これは「最も人種差別的なのは、そのひとたちを知らないひとたちではなくて、むしろ日常的に接しているブーホワイト(白人労働者・貧困者)である」という言説とも通じることがあります。要するに、「自分たちが差別されたくはない、差別する側になりたい」という自覚的・無自覚意識なのです。高市首相が、総裁選の中で「奈良の鹿」発言や「通訳がいなくて釈放された外国人」発言など、どうも真実性が疑わしい発言を繰り返していたのですが、最も驚いたのが「ワーク・ライフ・バランスを取っ払います」発言です。これは「男並みに働く」ということで社会をよじ登っていく女性の「差別する側になりたい」発言なのですが、電通の過労死女性社員のお母さんが早速批判していましたが、自分の発言が過労死家族や過労で休職とかで苦しんでいるひとたちの気持ちをさかなですることと気付かないのでしょうか。「ワーク・ライフ・バランス」という言葉にはもっと幅広い意味があります。少子化問題の根底にもある問題です。「内閣」ネーミングが始まっていますが、「過労死推進内閣」「少子化推進内閣」そして、家父長制の容認・推進するような発言までしているし、性差別を無くす法制度にことごとく否定的な発言をしているところでは、「性差別容認・推進内閣」とさえ言えるのではないかと思います。そして、更に言うと、その極右性をとらえると「戦争とファシズムの途推進内閣」とまで言い得るのではと思わざるを得ないのです。硝子の天井をこわした（ような気になった）けれど、すべての生活が破壊されたとなると、どういう意味があるのでしょうか。高市首相が目標とするひとはイギリスのサッチャー首相だという話ですが、サッチャー首相が、「ゆりかごから墓場まで」といわれたイギリスの福祉制度を破壊し、フォークランド戦争を起こしたことを想起しなければなりません。

「硝子の天井」の比喻で補足すると、わたしは高市内閣の登場は「硝子の天井」を打ち壊したのではなく、硝子の天井を壊されない強化硝子にして、その一角に穴を開けて、そこから「蜘蛛の糸」（芥川龍之介の「蜘蛛の糸」）を垂らして、「過労死を厭わないで這い上がってきなさい」と叫んでいる図を想起してしまいます。

さて、この文を急遽巻頭言に差し替え的に入れようとも思ったのですが、男のわたしの言説が、或る種のひとたちからミソジニー的に採られ利用しかねないと思い、この「編集後記」に誌しました。高市批判の中で、「女の仮面を被った男」というLGBTQ差別に繋がりがねない発言とか、障害差別的発言（敢えて書きますが「狂っている」という「精神障害者」差別発言）も出ています。戦争とファシズムへの途を止めるのは、反差別と国家

主義批判だとわたしは押さえています。そのことの拡がりと深化を求めてこの文を残します。

◆マスコミが政治批判の機能を消失しているようです。高市首相の所信表明演説を報じた、朝日新聞の大見出しが「経済重視 保守色鮮明」となっていました。そもそも第二次安倍政権の誕生の際に、ヨーロッパのマスコミは、「極右政権の誕生」と報じていたと外国からきているジャーナリストが言っていました。日本のマスコミは、ヨーロッパの極右勢力が伸びると、危機感をもって報じるのに、日本では「極右」をせめて「右派」とも報じないで、「保守」と報じます。そもそも、社内で一度議論をきちんとすればいいのです。尤も、マスコミも資本なので、上層部の意向で、資本主義体制擁護の記事しか書けない・載せられないのでしょうか？ そもそも選挙演説のファクト・チェックもしないで、デマの演説に乗せられて集まっている民衆の数しか報じないものだから、右派ポピュリズム政党が伸張するのです。その熱気はファシズム的熱気なのだと気付かないのでしょうか？ 右派ポピュリズムはファシズムの蠢動なのです。学者やジャーナリストも、「保守」と「右派」、「極右」とかの区別をきちんと立てません。リベラル系のジャーナリストも学者さえそんな有様です。アーレントが全体主義として規定したスターリン主義国家の政治家をどう規定するのでしょうか？ 少なくとも「左派」規定はできない筈です。

わたしは、物象化批判をしているので、その一つとして図式化批判もしているので、図表を使って判り易く説明しようとして、物象化の罠にはまってしまふことを畏れています。エンゲルスが、ヘーゲルへの先祖返り的になって、法則の物象化に陥った事例もあります。ですが、そんなことも言ってもらえないので、一度図表を作って、一つの仮の議論として出してみようかと思っています。

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もとらえ返しながら、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

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>