

世界と意味体系 IV

竹 原 弘

はじめに

本稿は『徳山大学論叢』第24号（1985年12月）に掲載された「世界と意味体系」, 同26号（1986年12月）に掲載された「世界と意味体系Ⅱ」, 同30号（1988年12月）に掲載された「世界と意味体系Ⅲ」の続編である。特に「世界と意味体系Ⅲ」において扱われた倫理的意味の後半部分である。「世界と意味体系Ⅲ」においては、他者問題とそれとの関連における倫理的意味について論じられたが、本稿では、全体的世界という共同体における倫理的意味が論じられる。全体的世界に関しては、24号の「世界と意味体系」においても粗描されたが、本稿ではより明確な規定が与えられる。社会、あるいは共同体という用語をあえて用いなかったのは、意味との関連で共同体を取り扱いたかったからである。すなわち、全体的世界は本稿で意味産出態として規定される。つまり、全体的世界は意味産出態であり、かつ意味を維持する相互主観的行為構造であり、そこにおいて多様な行為が錯綜することによって意味が産出され、維持される。倫理的意味は、全体的世界という理論的枠組みの中で明確に規定されなければならない。

全体の構成は次の通りである。1. 全体的世界の規定（4-1～4-3）、2. 全体的世界における他者の問題（5-1～5-4）、3. 倫理的問題（6-1～6-4）、4. 自由について（7）

V 倫理的意味(2)

(4-1)

われわれは今までに、他者存在との関連において倫理的意味の考察を為してきたのであるが、倫理的意味をさらに掘り下げるためには、全体的世界の考察へと歩みを進めなければならない。なぜならば、今までの倫理的意味の考察はいわば予備的考察であるといつてよく、倫理的意味をその全体的な構造において捉えるためには、全体的世界との関連において、倫理的意味を位置付けなければならない。全体的世界とは既に述べたごとく¹⁾、意味体系と表裏一体を為すものとして、意味を産出しそれを維持するものとしてあり、また逆に全体的世界はある意味体系によってその存立が可能になるごときものとして、相互依存的関係にある。

ここではまず全体的世界の現象学的な考察のための手掛かりとして、アルフレッド・シュッツの研究を参考にしたい。シュッツは主著『社会的世界の意味構成』の中において、彼のいう社会的世界を「社会的直接世界」「社会的同時世界」「前世界」「後世界」の四つに分類するのであるが、ここではわれわれにとって問題となるのは「社会的直接世界」と「社会的同時世界」との区別である。

まず、シュッツは、「社会的直接世界」について次のように定義付けている。

「時間と空間の直接性は直接世界的な状況にとって本質的である。他者定位と他者影響のすべての作用、同時に直接世界的な状況のなかにみられるすべての定位関係と影響関係も、直接世界における汝の時間と空間の直接性というこの根本事態によって特殊な刻印を帯びる。」²⁾

注1) 徳山大学論叢24号「世界と意味体系」参照。

2) アルフレッド・シュッツ『社会的世界の意味構成』佐藤嘉一訳、本鐸社、1984年、224ページ。

すなわち、彼のいう直接世界とは、私と他者とが時間的空間的に同一の世界に帰属することによって、共通する時間空間を共有するかたちで面している世界のことである。いい換えるならば、他者が私の眼前に存在することによって、私の前に開かれている世界、私によって知覚されている世界は、他者によっても同様に知覚される、そういった世界である。その場合に他者は、私の知覚に直接的に与えられることにより、無媒介的な存在関係を有するのであるとあってよい。

それに対して、「社会的同時世界」について、シュッツは次のように定義する。

「ところで直接世界の内部で示される体験の近さが大なり小なり周辺的であるような定位の成層は、いってみれば直接世界の限界をこえて、生身の姿と空間的直接性の彼方にある同時世界的状況へと続いている。直接世界と接する中間段階は徴候充実の減少と、汝の姿が私に与えられる、その解釈のパースペクティヴの活動の余地が縮小することによって特徴付けられる。」³⁾ したがって、「この同時世界の同時代人については私はただ間接的な体験をもつだけである。」⁴⁾

つまり、シュッツのいう社会的同時世界とは、同一時間のみを共有するが、私の属する空間にともに属することのない他者と共有する世界のことを意味する。すなわち、私に対して現前することはないが、しかし私の属する「今」という時間的断面を共有する他者と、私にとっての世界を社会的同時世界という。したがって、社会的同時世界とは、私の知覚が及ぶ世界の彼方の世界を意味し、しかし時間的には私の属する「今」にともに属する。そして、この同時世界に属する他者に関して、私は直接的な知覚経験をもつことはなく、間接的な経験をもつのみである。多くの場合、私と同一時間のみを共有する同時代人は、匿名的であり、一生を通じてそのほとんどの人と、私はいかなる関わりもなく過ごす。あるいは、もし何らかの関わりがあるとしても、

3) シュッツ、同書、243ページ。

4) 同書、251ページ。

「彼等がそのような（例えば郵便局員、貨幣の受領人、巡査としての）機能の担い手であるかぎりにおいてのみ、彼等は同時世界定位のなかで私にとってかかわりがあり、したがって類型として、しかも理念型としてかかわりがあるのである。」⁵⁾ すなわち、多くの場合、われわれは同時代人と人間的関わりをすることは少なく、同時世界において彼等が有する役割のもつ機能と関わるのである。例えば、私が郵便配達人から、直接的なり間接的に手紙を受け取る場合に、私が関わるのは郵便配達人の有する個別的人間性に対してではなくて、彼がこの同時世界の中で果たしている郵便物を配達するという没個性的な類型化された機能にのみ関わっているのにはかならない。

(4-2)

われわれのいう全体的世界は、シュッツのいう社会的同時世界を含むのであるが、しかしそれよりもより積極的な意味をもたせたい。つまり、全体的世界はただ私と他者が同一時間において属する世界という意味だけではなく、意味産出態としての能動的な機能を有するものと考えたい。その機能に関しての考察は後にゆずるとして、今問題となるのは、全体的世界はわれわれにとって、どのような側面を提示せしめるのか、われわれは全体的世界をその全体性において認識しうるのである、ということである。シュッツは、マックス・ウェーバーの社会学の方法論である理念型 (ideal Typs) の概念を同時世界の他者に適用して、われわれに対して現前的ではない他者の行為形態を理念型へと類型化することによって、同時世界を理解しようとした。それに対して、われわれの全体的世界の理解の手掛かりになるのが意味体系である。シュッツのいう同時代人、つまり私に対して現在現前的ではない他者（それが匿名的他者であろうと、私の知人であろうと）の行為形態を私が理解すること、あるいは推測することが可能であるのは、私と他者とが同一の意味体系に帰属しつつ、同一の意味体系を生きる限りにおいてである。すなわち、私にとって現前的ではない他者の行為形態を私が推測し、理解する手掛かりは、他者の意味への適用の仕方である。私の知らない何処かの都市の誰か

5) 同書, 256ページ。

が、毎朝電車に乗り、あるいはバスに乗って、あるいは乗用車に乗って通勤することを私が推測しうるのは、私にとって匿名的なその人と私とが、同一の意味体系の中に生きており、その同一の意味体系へと自らを適合せしめることによって、自らの日常的有り方を確立しているからである。すなわち、私にとっての通勤手段としてのバスや電車の有する意味性と、何処かの誰かにとってのバスや電車の有する意味性は同一のものであり、日常生活のルーティーン (routine) の中で同じ有り方を確立する意味を有しているのである。われわれの日常生活を確立するための平均的意味体系は、私の属している、シュッツのいわゆる直接世界を越えて世界の中に定着し、世界を維持していることを私は知っている。したがって、私は直接世界の彼方の人々の行動形態を推測し理解することができる。しかし、全体的世界のすべての意味体系について私は熟知しているわけではない。例えば、工場での技術者が操作する様々な機械も、技術者にとって意味体系であり、彼はそうした機械の有する意味体系を熟知し、それに自らを適合せしめることによって、工場という一つの完結した全体的世界の中での、彼に課せられた役割遂行を為しているのである。もし私が、その工場というある全体的世界に帰属せず、したがってその工場を成立せしめている意味体系に自らを適合せしめていないならば、私はその技術者の行動形態を何ら推測しえないであろう。また逆に、もし私が工場というある全体的世界に帰属し、その全体的世界を成り立たしめている意味体系の中に自らを組み込むことによって、自己の日常的役割を果たしているのであるならば、同一の意味体系である組織化された機械の連関へと同じように、自らを適合せしめることによって、自らの役割を果たしている私の同僚の行動形態を、もし彼が私の直接世界に現前していなくても、推測することができるだろう。全体的世界は、並列的かつ重層的に存在しているがゆえに、私が属さない全体的世界に関して、その全体的世界を成り立たしめている意味体系を私が知らないがゆえに、その全体的世界に属する人々の行動形態を私が推測することは不可能である。様々な会社組織もそれに固有の意味体系を有しているがゆえに、一つの全体的世界であり、また

宗教教団もまたしかりである。ある宗教教団に私が属しておらず、したがってその教団の意味体系を私が知らないならば、その教団に属している人の、その教団に固有な意味体系に即した行動を、例えば私が現前的に知覚したとしても、私にとっては不可解であろう。しかしまた、私が属している全体的世界のすべての意味体系に私が熟知することも不可能ではないが困難なことである。例えば、私がある宗教教団に属しているとしても、その教団を支えているすべての教義を熟知することは困難であり、また私がある会社組織に属している場合でも、その会社組織という一つの全体的世界を支えているすべての経済諸活動の構造を熟知することもまた困難である。したがって、われわれは自分が属している全体的世界さえも、それを成り立たしめているすべての意味体系を把握することは不可能ではないにしても困難なことであり、多くの場合、意味体系は私に対してあるパースペクティブの下に知られる。つまり、私が最も多く関与している意味体系が、私のその全体的世界の中で私の行為に対して最も明確に浮き彫りにされ、それとの関連での別の体系に属する意味体系が次に私の行為に関与し、そして、あたかも私の眼前の風景のうちで、遠いものがその輪郭を近いものよりも不明瞭にするごとく、私の意味体系への関与様式に關係の薄い意味体系が、不明確にしか把握されない。例えば、私がある会社組織の生産部門に携わっている場合に、生産部門を支えている意味体系に私は熟知し、営業部門その他の部門を支えている意味体系に関しては、それに比べると熟知度が低い。つまり私は、商品を生産するための機械の操作の仕方、商品を構成する部品の種類、数、部品を組み立てる順序等々に関して熟知しているのであるが、それがいかなる販売ルートを経由して商品として市場に出されるかのメカニズムに関しては、それほど熟知しているわけではない。全体的世界の意味体系は、このように遠近法的に私によって把握され、あるいは現象するのであるが、既に述べたごとく、把握された意味体系は、私の直接世界を越えて展開されているがゆえに、私の全体的世界についての認識は、私の直接世界を越えて為される。つまり、私は私の属する全体的世界に関して、私が現在知覚する領野を越えた領域に

についての認識をもっているのである。そして、私は全体的世界を一連の意味のつながりとして把握するのであるがゆえに、全体的世界は私の行動の連関を指示するもの、私がいかに自らの身体的動作を意味へと適合することによって、一連の関連した行為を遂行すべきかを暗示するものとして、私に対して現われるものである。作業場の機械の配置は、ただ機械が空間的に並置されていることを意味するのではなくて、私がそれらの機械が有する意味性へと自らを適合することによって、ある完成すべき一連の動作のつながりを指示しているのにほかならない。

(4-3)

以上のごとく、われわれは全体的世界の大まかな輪郭を粗描したのであるが、次に全体的世界の意味産出態としての機能について述べなければならぬ。われわれがある事物を知覚し、その事物に付着している意味性を予解するのは、われわれの了解能力にまったく依存するのではない。既に述べたごとく⁶⁾、意味が意味でありうるのは、あたかも言葉が単独ではいかなる意味も有さないごとく、他の意味との関連においてであり、すなわち体系としてである。したがって、個別的な意味の理解は、その意味が属する体系についてのあらかじめの理解がなければならない。R. C. クワントは『人間と社会の現象学』の中で次のように述べている。

「われわれのみることの場とは世界である。この世界には、漠然としたたくさん見える対象があるが、これらの対象はただ潜在的に可視的なものであり、可能性として可視的なのである。語の本来の意味で見えるようになるためには、対象は世界の地平に対して図として浮かび上がってこなければならない。だが対象は、人が意味を与える存在として、対象に意味を割り当てるときにだけ浮かび上がってくるであろう。人は世界の地平から図として何かを浮かび上がらせ、それに意味を与えるが、それによって世界を組織化する。もし未開人が突然現代の大きな都市へと連れてこられれば、この都市における多くの対象は彼にとって見えないままであろう。ここで、『彼が見え

6) 徳山大学論叢24号「世界と意味体系」参照。

ないたくさんのもがある』といているのではなく、『多くのものが彼にとって見えないままである』といていることに注目して欲しい。意味の付与者としての彼の存在は、世界の地平から図としてこれらの対象を浮かび上げらせるほど発達していなかったのである。こうした理由で、これらのものはただ『可能性として可視的である』と述べてきたわけである。』⁷⁾

引用文の後半部分に注目したい。未開人が都会にきた場合に、彼にとって多くのものが見えないままである、ということは、その場合に未開人はほとんどのものの意味性を理解しえない、ということの意味する。すなわち、都会にきた未開人にとって、意味を有するもの、すなわちそれによって彼の何らかの有り方を確立する媒体となるものはほとんどなく、ほとんどのものが意味をもたないもの、どのように処理してよいか分からないもの、いかに自らをそれに適合してよいか分からないものである。それは、彼が都会の、あるいは現代社会の有する意味体系になじまないがゆえであるが、それはいい換えるならば、彼が意味の全体性の中に自らを組み込むことによって、意味体系によって指示される自らの振る舞い様式を身につけていないからであるといえる。個々の存在者の有意味性は、意味体系の有する指示性の構造の中に自己を適合せしめることによって現われるのであり、まず全体の中に身を曝すことによって、その中から個々のもつ意味が分節してくるのである。都会人は都会のもつそうした意味体系の中に自らを適合せしめているがゆえに、個々の存在者の有する意味性が指示する行為の方向性へと自らを委ねることができるのである。例えば、信号機の赤の有する意味は、黄色や青色との関連において意味を有するのにはかならず、また信号機の三色の色彩のランプが有意味的であるのは、道路や交通機関との関連においてである。そうした意味連関の全体が指示する行動体系の中に自らを適合せしめることによって、信号機の三色の色彩が、われわれの行動形態にとって有意味的なのであるのにはかならない。したがって、クワントがいうごとく、世界の地平と

7) R. C. クワント『人間と社会の現象学』早坂泰次郎監訳、勁草書房、1984年、83～84ページ。

いう地から図を浮かび上がらせるためには、世界の地平に沈澱している意味体系の把握がなければならない。

そして、そうした意味体系は全体的世界によって産出される。全体的世界、あるいは意味体系といっても、それらは相互主観的な人間連関が織り為す行為の錯綜によって維持されているのにはかならない。意味体系が意味体系として全体的世界を支えているのは、その意味体系が指示する行動の系列に、その全体的世界に帰属する複数の人間存在が従うことによってであり、相互主観的な行為形態が暗黙のうちに断えずそうした意味体系を意味体系として存続せしめているからである。信号の赤が「止まれ」を意味しつづけることによって、人々に行動を指示するのは、人々が各々の行動の中でその意味を支持し続けているからであり、相互主観的行動形態の中でその持つ意味性が支持されているからである。したがって、全体的世界とは相互主観的な行為構造のことであり、それは意味体系によって指示され続けるのである。既に述べたごとく、全体的世界と意味体系とは表裏一体のものであり、相互依存的であるのは、相互主観的な行為構造が断えず意味体系をそれとして存続せしめ続けており、また意味体系は相互主観的の行為構造をそれとして断えず分節し、指示しつづけるからである。例えば、工場で技術者たちが温度計、レベル計、圧力計、流量計等の計器を見ながら作業をする場合に、それらの計器は技術者たちの相互主観的な行為を分節し、多様な動作を組み合わせて、構造的な行為態を形成する指標になる。諸々の計器は一つの意味体系を為して、技術者たちの動作の方向性を指示しつづけることによって、相互主観的の行為構造として全体的世界を維持し続け、また技術者たちはそうした諸計器のもつ有意義性の連関へと自らを適合せしめることによって、意味体系をそれとして存続せしめるのである。

そして、新しい意味、つまり新しい意味を有する存在者は、既存の意味体系の中から産出されるといってよい。自動車やテレビ等の電気製品にしてもそうである。いわゆる発見品は既存の意味体系の差異から生まれる。何ものも無から生ずることは無いごとく、既存の有意味的存在者の有する意味性

と、それとの関連における有意味的存在者との間の意味の差異のすき間から、新しい有意味的存在者は産出される。現実には、諸々の発明家が発明するのではあるが、しかし発明家といえども何も無い所から発明することは不可能であり、既存の諸々の有意味的存在者間の差異を埋めるごとく新しいものを作り出すのである。例えば、乗り物としての動物と人力車としての自転車との間の差異を埋めるものとして自動車が発明された。自転車は1790年にフランス人、ド・シヴラック De Sivrac によって、木製の車輪のもので、両足で地面をけて進むものが発明されたのが最初で、その後1885年にイギリス人、スターリー James Starley によって考案されたものが現在の自転車の原型である。それに対して、自動車が最初に実用化されたのは1829年に、イギリス人、ガーニー Goldworthy Gorney によってであるが、その着想は紀元前1世紀頃のヘロンの蒸気タービンにまで遡るとされ、ダ・ヴィンチのぜんまいや人力による自走車、オランダのスティヴィンの風力自動車等々がある。古来人間は馬等の動物を交通機関としており、一方では自転車へと発展する人力車があり、その間の差異を埋めるものとして自動車が産出されたといつてよい。したがって、新しい有意味的存在者は、具体的にはある人物の着想によって産出されたのであるが、しかし、それは構造的には既存の意味体系間の差異の力によって産出されたのであるといつてよい。すなわち、諸々の意味体系を維持する相互主観的行為構造としての全体的世界が、既存の行為構造をさらに分節し、行為構造の質的転換を為さしめるために産出したのである。すなわち、新しい意味の産出は、意味体系を変様せしめることによって、人間存在のそれへの適合形態を新たに分節し直すことにより、人間の行為連関そのものに質的変化をもたらす。逆にいえば、多数の人間による行為形態の組み合わせによって成る全体的世界は、意味体系によって断えずその行為を指示され分節されつづけるのであるが、しかし、行為形態の相互主観的構造が、意味相互間の差異を埋めるべく変様することによって、意味体系そのものへと反照して、意味体系の変化をもたらす。差異の力とは、具体的には、意味によって指示される行為連関の中の溝にほかならず、その

溝を埋めるべく、ある個人が新しい有意味的存在者を産出して、行為構造の中に組み込むのである。そのことにより、行為連関に構造的変化が生じ、意味体系へと反映して、意味体系の変化をもたらす。自動車の産出は、人力や動物に依存しない交通媒体の世界での不在という、差異の力、あるいは行為連関の溝によるとってよい。すなわち、相互主観的な行為連関が、人力にも動物にも依存しない交通媒体を希求することにより、人力と動物という既存の交通媒体としての有意味的存在者の間の差異を埋めるべく、全体的世界が自動車を産出したのである。新しく産出された有意味的存在者は、相互主観的行為構造の中に組み込まれ、それを新たに分節化することによって、行為連関に変化をもたらし、世界の中に意味として定着するようになる。意味が意味として世界の中に定着し、人間存在の行為を方向付け、指示し続けるのは、新しい意味を有する存在者が相互主観的行為構造の中に組み込まれ、行為形態の媒介として行為構造の中に定着し滲透する限りにおいてである。つまり、新しい有意味的存在者が既存の意味体系の中の差異を埋めるべく、意味体系の一契約となるのは、その有意味的存在者の有する意味性に関する相互主観的な承認がなければならない。いい換えるならば、ある全体的世界における人間存在が、その新しい有意味的存在者へと自らを適合せしめることによって、ある新しい有り方を確立する限りにおいて、それが相互主観的行為構造を新たに分節化することによってである。例えば、自動車の場合も、既に述べたごとく、ダ・ヴィンチやS. スティヴィン、ニュートン等によって着想されたにもかかわらず、それが全体的世界の行為連関の中に組み込まれるに至らなかったために、長い間既存の意味体系の差異を埋めることがなかったのである。つまり、全体的世界において、相互主観的行為構造を分節する有意味的存在者として、全体的存在者における行為錯綜態の中に定着することがなかったのである。

(5-1)

われわれは以上のごとき全体的世界の分析を踏まえて他者の問題に再び戻

らなければならない。既に述べたごとく⁸⁾、われわれは対他的存在関係をサルトルのいうごとき相克としてとらえるのではなくて、相互了解として考えた。すなわち、他者のまなざしが私に羞恥を生ぜしめるのは、サルトルがいうごとき普遍的状況ではなくて、自らの有り方に対して私が了解している存在意味を他者が了解したことを私が了解した場合である。したがって、他者に対する羞恥は普遍的な存在関係ではなくて、もし私が他者のまなざしに対して羞恥を感じたとしても、その前提として普遍的状況としての相互了解がそこに成立していなければならない。他者は意味の中心として私に対して出現するのであるが、そのことは他者が自らの周囲に意味を配列せしめて、そうした意味秩序へとある企投を為そうとすることについての了解を私がつまりにおいてである。意味の中心としての他者は、私の存在が包摂する意味秩序の配列の彼岸に存在するもう一つの企投主体である。それゆえに、私が捉える私の有り方の意味は、私の有り方が包摂する状況の彼岸において他者によって捉え返されるのであり、私は私が自らの位置する状況との関わりにおいて理解する自らの有り方の意味を、それとは別の超越を介して、しかもなお私のそれへの超越を介するという、二重の超越というフィルターを通して理解するのである。また、他者の有り方の意味は、他者の身体がある有意味的存在者の意味性へと自らの所作を適合して、ある有り方を確立することにおいて了解される。つまり、身体的有り方が自らの有り方との相関において維持せしめる意味と、身体がその意味へと関与する関与形式は、両者が相互補完的である。

そうした他者の問題を、全体的世界という枠組みの中において捉え直さなければならない。まず、意味の中心としての他者による、有意味的存在者への企投は、相互主観的行為構造としての全体的世界の中での、他者の役割遂行としての企投として了解される。すなわち、他者が彼の周囲に配列した意味秩序へと彼の身体を適合する行為は、全体的世界において意味体系によって分節された行為の複合態の一契機にほかならない。他者が私に書類を提示

8) 徳山大学論叢30号「世界と意味体系Ⅲ」参照。

すること、あるいは私にお茶を入れること等の、全体的世界の中での諸々の行為は、相互主観的行為構造の一契約としての役割遂行として為されるのであり、他者の恣意的な企投ではないのである。それゆえに、サルトルがいうごとく、「他者のまなざしによって、社会全体（制度、組織、階級）が私につきまとう」⁹⁾のである。あるいは、「私は私が居る社会の成員である限りにおいて、私とその部分をなし、また私がそれである全体の現われ（l'emanation du Tout dont je fais partie et que je suis）である他者によってまなざされる。」¹⁰⁾すなわち、他者のまなざし、他者の私への企投は、全体的世界における意味体系によって分節され、方向付けられた役割遂行としてのそれにほかならないのである。意味の中心としての他者が、私の存在が包摂する状況の彼岸に有る一つの行為主体として存在するのは、同じ全体的世界へと帰属する私の存在との連関においてである。他者の私への企投、あるいはある意味性への適合によるある有り方の確立は、私が私の周囲に配列した意味秩序に即した私の企投との、組み合わせにおいてである。他者の行為と私の行為とは、全体的世界における意味体系による指示性によって分節された行為構造の二つの契機であり、それは相互に関連し合いながら、全体的世界における行為構造を組み立ててゆくのである。したがって、他者と私との間に為される相互了解は、おのおのが全体的世界の中で遂行すべき行為連関の中で為されるのにほかならない。他者による私の存在意味の了解、あるいは私による他者の存在意味の了解は、おのおのの有り方が交錯することによって、全体的世界における一連の行為連関の中に組み込まれて、行為構造を完成してゆくことについての了解にほかならないのである。したがって、他者が私の有り方が形成する状況の彼岸に存在するもう一つの主体である、ということは、他者の諸々の企投が、私の一連の行為によって遂行されるべきである行為系列とは別の行為系列を形成する主体である、ということの認識である。私と他者とはその有り方を相互に制約しながら、意味体系によって分

9) J. P. Sartre: *Cahier pour un morale*, Gallimard 1983, p. 118.

10) *Ibid.* p. 119.

節され方向付けられた行為形態を描きながら、互いに交錯する一連の行為系列を完成するのである。全体的世界における自己と他者との相互了解は、互いを相互主観的行為連関において分節された行為を遂行することによって、全体的世界を維持する意味体系を支える一連の行為構造へと収斂する、役割機能として為される。

(5-2)

ユルゲン・ハーバーマスは、近代の合理化の過程を、システムの分化による、人間相互のコミュニケーションが成立する基盤としての生活世界を侵食することに見る。ハーバーマスのいうシステムとは、客観的に制御された行為の関係を形成する原理を意味する。すなわち、「社会進化とは、第二級の分化過程であると解される。すなわち、システムの複合性と生活世界の合理性が増大することによって、システムと生活世界が分化するわけだが、そのさい単にその時々でシステムはシステムとして分化し、あるいは生活世界は生活世界として分化するだけではなく、同時にシステムと生活世界とが互いに分化するのである。」¹¹⁾つまり、システムの分化によって、自己と他者にとって対話の成立する基盤としての明瞭な世界は少なくなり、いわば生活世界がシステムによって植民地化されるという事態が生ずる。それに対して、「未開社会では、相互行為はただ親族システムの役割レパートリーによって規定されているにすぎない。」¹²⁾つまり、未開社会においては、近代社会のごとくシステムの分化による、生活世界とシステムの乖離が生ずることなく、人々はコミュニケーションの基盤をシステムによって侵食されることはなかったのである。われわれの今までの世界分析の成果をこの事態にあてはめるならば、近代におけるシステムの分化による生活世界とシステムの乖離という事態は、意味体系の分岐化の多様化による、全体的世界における行為形態の多様化、あるいは全体的世界そのものの分岐化ということで説明できる。

11) ユンゲル・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論(下)』丸山高司他訳、未来社、1987年、66ページ。

12) 同書、84ページ。

既に述べたごとく、新しい意味の産出は意味相互間の差異の力によるのであるが、意味産出の多様化は、意味体系を肥大化せしめ、その結果、意味体系そのものの分岐化を生ぜしめる。あるいは、相互主観的行為構造に内在する溝が、新しい行為形態を要請し、それが新しい有意味的存在者を産出するわけであり、そして新しい有意味的存在者は行為の交錯構造の中に組み込まれることによって、全体的世界を支える新しい意味として定着するのである。そのことにより、幾多の全体的世界が、細胞分裂のごとく生じ、相互に有機的連関を為すことにより、ハーバーマスのいうシステムの分化という事態が生じたといつてよい。そうしたハーバーマスのいうシステム分化による生活世界とシステムの乖離という事態において、自己と他者との相互了解が困難になるということが生ずる。すなわち、相互に異なる全体的世界に属し、異なる意味体系に即して行為する私と他者の間には、私にとって他者がいかなる意味への企投を試みることによって彼の周囲にいかなる意味秩序を形成しているのか、つまり彼はいかなる行為を為すことによって、行為構造の一契機となっているのか、ということの了解が成り立たないし、また他者にとっても私のその都度の有り方の意味を理解することは困難であろう、という既に述べた問題が生じてくる。私にとって異なる意味体系に即して行為する他者の行為形態は、私の属する全体的世界の行為連関に帰属しないために、互いの行為の方向性は交錯することなく、一つの行為交錯態へと収斂することはない。それゆえに、その場合に、私は他者を全体的世界の一契機を為す機能として理解することはできず、私にとって疎遠な異邦人としてしか理解することはできない。私は街角や電車の中で多数の人々に会うが、その大部分の人々は私にとって疎遠な、何の関わりもない人々である。私はそうした人々が、例えば今電車に乗り、新聞を読んでいるということは理解できるが、しかし彼等が彼等の属する全体的世界のいかなる役割を遂行するために今電車に乗っているのか、いい換えるならば、いかなる意味体系によって分節された行為形態の下に今有るのか、ということとは理解できない。意味の共有の度合いが人間的つながりの深さを示す度合いと比例するとは限らない

が、それと無関係ではない。意味共有の度合いが少なくとも親密な人間相互の関わりはある。例えば、学生時代の同窓生とは同じ全体的世界に属しているとは限らず、したがって共有する意味を有する度合いは、同じ全体的世界に属する同僚との方が多いにもかかわらず、親密度は学生時代の同窓生の方が大きい場合も有りうる。しかし、意味の共有の度合いと、人間的つながりの深密度と無関係ではない。少なくとも、通勤電車に乗り合わせた見知らぬ人と共有する意味と、同じ全体的世界に属する同僚と共有する意味の量を比べるならば、後者と共有する意味の量が多いに決まっているからである。したがって、匿名の人々と共有する意味の量以上の意味を共有する他者とは、街角ですれ違う人との間以上の人間的つながりをもっていることは確実である。

(5-3)

次にわれわれは他者の問題に関連して、実践的意味の構成の問題に入らなければならない。われわれが今まで扱ってきた意味の問題は大きく分けて身体的意味と言語的意味の二つであるが、この両者を総合して、人間の行為の意味について論じなければならない。全体的世界を支える意味体系という場合に、われわれが今まで使ってきた言葉の用語の使用の仕方は、全体的世界に帰属する人間の行為を分節し、あるいは指示するところの有意味的存在者のもつ意味の連関としてである。したがって、そこには人間の行為の有する意味に関する問題が欠落していた。既にわれわれは、倫理的意思を論ずる前半において¹³⁾、他者の存在の意味は、他者の身体が関与する有意味的存在者によって規定される、ということについて述べた。例えば、A氏が電話をしているところを私が知覚する場合、私はA氏の有り方の意味を、電話をしているA氏として捉える。その場合に、A氏の身体は受話器を手に取り、電話の彼方にいるであろう誰かに話しつつあることによって、電話器という有意味的存在者の意味性へと自らの身体を適合せしめる有り方において、私はA氏の身体と電話器の意味性との相互補完的な意味性を了解するのみであり、

13) 徳山大学論叢30号「世界と意味体系Ⅲ」参照。

そこにA氏が属する全体的世界の行為連関の一構成契機としての行為を見出しえない。つまり、私はA氏の有り方の中に、全体的世界という相互主観的行為構造へと収斂すべき、意味体系によって分節された行為を見出さないのであり、つまり価値付帯的意味を見出さないのである。価値付帯的意味とは、身体の所作としての行為が、相互主観的行為構造へと収斂すべき行為、すなわち全体的世界の意味体系を維持することへと還元されるべき行為にはかならない。つまり、ある行為が価値を付帯する意味を有するのは、その行為が全体的世界を構成する行為連関の一契機である場合であり、全体的世界の意味体系によって分節され、かつ意味体系を維持する行為である場合である。全体的世界としての相互主観的行為構造の一契機であり、かつ意味体系によって分節された行為の場合、その行為主体が属する全体的世界へと、その行為の方向性が集約されるわけであり、その行為が何らかの生産性をもつのは、その行為主体が属する全体的世界にとってである。したがって、私が知覚する電話しているA氏が、もし私の帰属する全体的世界に帰属し、かつ電話するという行為が行為錯綜態としての全体的世界へと収斂される行為であることを、私が了解したならば、私はA氏の電話をするという有り方の中に価値付帯的意味を見出すであろうし、実践的意味を見出すであろう。すなわち、実践的意味とは行為のうちに価値付帯的意味を有する、そうした行為の意味をいうのである。言語的意味の場合にも同じことがいえる。もし私とA氏が対話をしている場合に、その対話の内容が趣味のこと等々のごとく、二人の属する全体的世界における行為連関との結びつかないものであるならば、私は自らの言語的行為の中に実践的意味を見出さない。しかし、もし私とA氏が全体的世界の諸の意味体系について、あるいは諸々の行為連関について話し合っている場合、その対話は全体的世界における行為連関の一契機であるか、あるいはそれへと何らかの関連性を有する言語的行為であるがゆえに、私は自らの言語的行為のうちに実践的意味を見出す。あるいは、私の対話の相手であるA氏の言語行為のうちに、あるいは両者の言語的行為の交錯態のうちに実践的意味を見出す。

この場合に、意味と区別される価値という概念は、既に述べたごとく、全体的世界という理論的枠組みにおいてのみ存在するものとする。つまり、全体的世界の意味体系を維持する行為錯綜態へと還元される行為が価値付帯の意味、つまり実践的意味である。確かに、日常的観点からするならば、人間存在の行為連関を指示する有意味的存在者、ハイデッガーのいう *Zuhandensein* も、価値を有するのであるが、ここでは用語の区別上、それらの有するものを価値とは名付けず、意味と名付ける。ここでは、したがってそうした有意味的存在者の意味性への適合、あるいはそれが示す行為の遂行が相互主観的行為構造へと還元される場合にのみ、価値的という。

(5-4)

そして行為の価値観を産出するのは全体的世界である。良い商品を生産する行為を価値的とし、あるいは商品をできるだけ多量に販売する行為を価値的とするのは、行為主体が属する全体的世界である。全体的世界はそこに帰属する人々の、全体的世界において為すべき行為形態を分節し、指示するのであるが、そうした行為の遂行に価値を付与するのも全体的世界である。つまり、相互主観的行為構造が、それへと集約することによって完成されるべき諸々の行為形態を規定し、そこへと帰属する人々に提示するのであるが、そうした諸々の行為は、それを分節する意味体系を維持する行為であるがゆえに、価値的であるとするのである。あるいは、諸々の全体的世界が属する、通常社会とよばれる全体的世界もまた、細部にわたる行為を分節したり提示したりしないが、やはり行為の価値観を産出する。例えば、マックス・ウェーバーは、ヨーロッパ中世の人々の一般的行為形態の理念型を価値合理性と名付ける。すなわち、中世の人々の行為はキリスト教的価値体系に裏付けられた、神による救済を目的としたものであり、現世的な経済活動による富の蓄積はキリスト教的価値観に反するとした。ところが、周知のごとくプロテスタンティズムは、その教義の中で、近代的な世俗的経済活動と神による救済とを結び付けることによって、近代人の目的合理的行為形態の萌芽を

産出したとする。

「しかしながら、現世内の職業倫理と宗教的な救済確実性ととの原理的かつ体系的な不壊の統一をもたらしたのは、全世界でひとり禁欲的プロテスタンティズムの職業倫理のみであった。まさにここにおいてのみ、現世は、——その被造物としての永却の罪性を負いつつも——端的に超世界的な神の意志にしたがった合理的行為による義務遂行の対象とされ、またもっぱらこれのみが宗教的に意義あるものとされる。このような行為における合理的かつ冷静な、しかも世俗に埋没しない目的性格、およびこの行為による成果、それらは神の祝福がそこに下されていることの微表に他ならない。修道士の場合のごとき、純潔ではなくて、いっさいの性愛的〈快樂〉の排除、清貧ではなくて、いっさいの利子所得の享受を封建的逸樂的な富の誇示の排除、そして修道院での禁欲的色調の生活ではなくて、合理的に統制された醒めた生活態度、現世の美や芸術、あるいは自分の気分や感情へのあらゆる耽溺の回避、それらこそが西洋の現世的禁欲の要求するところである。生活態度の規律化と方法化、これこそがその明白な目標であり、〈職業人〉こそがその典型的な代表者となる。そして社会的諸関係の合理的な事象化および利益社会化、まさにこれらが世界の他のあらゆる宗教性と対極をなす西洋の現世内禁欲の特殊な成果なのである。」¹⁴⁾

そして、近代の市民社会においてはキリスト教的価値合理的行為形態は影をひそめ、あらゆる価値から解き放たれた目的合理的行為形態が前面に出てくる。

「世界像および生活様式の理論的かつ実践的な、また知的かつ事実的な全面的合理化という近代的な形態は、次のような一般的な帰結をもたらした。すなわち、この独自の合理化の過程が進展するにつれて、宗教の方はそのためにますます——世界像の知的な形成という観点からみて——非合理的なも

14) Max Weber : *Wirtschaft und Gesellschaft*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1956, s. 15.

邦訳『社会学の根本概念』清水幾多郎訳、岩波文庫、1972年、49ページ。

ののなかに押しこめられていったということである。』¹⁵⁾

このように、中世ヨーロッパ社会という全体的世界は、神による救済を目的とする行為を最も価値的行為とする価値観を産出し、マックス・ウェーバーが述べるごとく、プロテスタンティズムは神による救済と現世的経済活動とを統合することによって、世俗的経済行為にも価値を与えるという価値観を生み出した。そして、ウェーバーが分析するごとく、資本の肥大化による、宗教的倫理的観からの資本の一人歩きによって、宗教的価値観を排除した純粹経済活動としての目的合理的行為を価値的とする価値観が、近代市民社会という全体的世界において産出された。中世において、あらゆる世俗的欲望を断ち切って、もっぱら神による救済のみを求める行為を価値的とするのは、中世ヨーロッパ社会という全体的世界であり、そこにおける相互主観的行為構造は、神による救済という目的を頂点として、諸々の行為の実践的意味を秩序付けるのである。つまり、中世ヨーロッパにおける相互主観的行為構造は、神による救済を目的とする行為に価値を与える価値観によって秩序付けられていたのである。そして、プロテスタンティズムの教義を媒介として生じた近代市民社会という全体的世界においては、もっぱら純粹なる経済活動のみを価値的とする価値観を産出する。中世ヨーロッパ社会という全体的世界において、その宗教的行為連関を支える意味体系は、ローマカトリック教会という組織や、また十字架をはじめとする諸々の宗教的有意味的存在者によって構成されており、それらが人々の神による救済を目的とする宗教的行為を分節することによって、中世ヨーロッパ社会という相互主観的行為連関を構成せしめていたのである。そうした有意味的存在者によって構成された意味体系が、全体的世界の中心的位置から、次第に隅に追いやられるのは、そうした意味体系の差異の力が産出した新しい意味の肥大化によってである。例えば、結果的にそうした意味体系を全体的世界における行為連関

15) Max Weber : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, J. C. B. Mohr, 1947.

邦訳『宗教社会学論集』大塚久雄・生松敬三訳、みすず書房、1972年、59ページ。

を分節する中心的位置から追いやった近代科学者の諸々の科学的実証的探究は、キリスト教的教義体系を実証的に証明する目的で、いい換えれば、神によって造られた世界の法則を探究するために為されたのであるが、彼等が作り上げた世界観は、キリスト教的な神による救済を目的とする行為を秩序付ける価値観と矛盾することになった。また、ウェーバーが分析するごとく、カルヴィン主義者たちの、神による救済の証を求めるときの経済的行為は、その経済的行為という相互主観的行為連関の溝を埋めるための諸々の発明品の産出により、経済的行為を分節する意味体系が肥大化し、宗教的行為を分節する意味体系を隅に追いやる結果をもたらした。

全体的世界を支える意味体系によって分節された行為の遂行が、価値付帯的であること、つまり実践的意味を有するのは、個別的な行為が全体的世界という行為構造へと収斂することによって、普遍性へと高められるからである。ヘーゲルは『法哲学』において次のように述べている。

「労働と要求の満足がこのように依存的相互的であることにおいて、主観的利己心はすべて他者の要求を満足させることのための寄与へと転化(umschlingen)する。——弁証法的運動として、特殊なものを普遍的なものによって媒介する働きに転化する。主観的利己心がこうした媒介的働きに転化する結果、各人は自分のために取得し生産し、享受しながら、このことによって他の人々の享受のために生産し取得することになる。」¹⁶⁾

ヘーゲルは、市民社会を支える欲求の体系(Das System der Bedürfnisse)としての経済システムに媒介される経済的行為は、それが主観的利己的欲求に動機付けられた行為であったとしても、結果的に他者の欲求を満足せしめる普遍的行為へと高まるのであるとする。これをわれわれの立場から述べるならば、個別的行為が相互主観的行為構造へと組み込まれることによって、その個別的行為の成果が全体的世界へと還元されることにより、それは普遍

16) G. W. F. Hegel: *Grundlinien der philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag 1955, s. 174.

邦訳『法の哲学』藤野 渉・井沢正敏訳、中央公論、『世界の名著75』429ページ。

性へと高まるのであるということになる。中世ヨーロッパ人の神による救済を目的とする宗教的行為も、中世ヨーロッパという全体的世界を支える意味体系によって分節された行為であり、キリスト教的相互主観的行為連関のうちへと収斂されるならば、その個別的宗教的行為（例えば神に祈ること等々）は、全体的世界によって媒介されるがゆえに、普遍的行為となるのであり、価値付帯的行為となるのである。ここで普遍的という意味は、個別的行為が相互主観的行為構造へと収斂することによって、個別性を止揚して、全体的世界を支える意味体系を維持する行為へと高まるということである。すなわち、それは全体的世界によって承認された行為になるのである。ヘーゲルは、利己的動機から発した行為が、経済メカニズムを媒介することによって、利他的行為へと高まることを普遍性へと高まることと述べたのであるが、ここでも同様に、意味体系によって分節された行為は、全体的世界によって承認される普遍的行為へと高まってゆくのである。全体的世界によって、すなわち相互主観的行為構造によって承認され、そこへと収斂されるがゆえに、その個別的行為は普遍的であり、価値付帯的行為なのである。ヨーロッパ中世の人々が神へと祈るという個別的行為は、ヘーゲルのいう経済的メカニズムによって媒介される経済的行為ではないが、しかし中世ヨーロッパ社会という全体的世界によって媒介され、それによって承認されるがゆえに、中世ヨーロッパ社会という全体的世界にとって普遍的行為であり、価値付帯的行為であったのである。そして、そうした神による救済のための祈りという個別的行為に普遍性を見、それに価値を与えるのは、全体的世界であり、さらにそれ以前に、そうした行為を普遍的行為として産出するものも、全体的世界である、ということになる。

(6-1)

われわれは次に、今までの成果を踏まえて、善悪という倫理的意味の問題に入らなければならない。その問題を論ずる手掛かりとして、再び和辻倫理学を取り上げたいと思う。既に述べたごとく¹⁷⁾、和辻哲郎は倫理学の基礎を、

17) 徳山大学論叢30号「世界と意味体系Ⅲ」参照。

人間と人間との間柄に置くわけであるが、その場合に、意味の共有が間柄の前提になければならないということについては述べた。そして、和辻は間柄から、個と全体の弁証法を展開する。

「我々は間柄を形成する個々の人を突き留めようとして、それが結局共同性のうちに消え去るのを見た。個々の人はそれ自身においては存しないのである。しかるに今やその共同的なるもの全体的なるものを突き留めようとして、逆にそれが個人の独立性の否定にほかならぬことを見いだした。全体者もまたそれ自身においては存しないのである。しかも全体者が個人の独立性の否定において成り立つというとき、そこには否定し制限せられる個人の独立性が認められている。従って個々の人は全体性との連関においては存しているのである。同様に個人の独立性が共同性の否定において成り立つというとき、そこには否定し背反せられる全体性が認められている。従って、全体性もまた個人の独立性との連関においては存していると見られねばならぬ。そうすれば、個人と全体者とは、いずれもそれ自身において存せず、ただ他者との連関においてのみ存するのである。」¹⁸⁾

「間柄的存在の否定的構造は、かくして絶対的否定性の否定を通ずる自己還帰の運動として明らかにせられる。これが人間存在の根本構造なのである。それは人間存在のあらゆるすみずみに千種万様なる姿をもって己れを現わす。この構造を無視して単なる個人の立場や単なる社会の立場を考えるのは、人間存在の一面を抽象することに過ぎない。」¹⁹⁾

そして、善悪はこの個と全体との弁証法的運動の中から導き出される。

「人間存在の理法は絶対的否定性の否定の運動である。人は何らかの共同性から背き出ることにおいて己れの根源から背き出る。この背き出る運動は行為として共同性の破壊であり自己の根源への背反である。だからそれは共同性にあずかる他の人々からヨシとせられぬのみならず、自己の最奥の本質からもヨシとせられぬ。それが『悪』と呼ばれるのである。してみれば、ヨ

18) 『和辻哲郎全集第十巻』岩波書店、1977年、106ページ。

19) 同書、124ページ。

シとせぬ感情あるがゆえに悪が成り立つのではなく、行為自体が背反的性格を持つことによってヨシとせられぬのである。』²⁰⁾

「人間存在の理法は、しかし絶対的否定性の自己への還帰の運動である。何らかの共同性から背き出ることにおいて己れの根源から背き出た人は、さらにその背反を否定して己れの根源に帰ろうとする。この還帰もまた何らかの共同性を実現するという仕方において行われる。この運動もまた人間の行為として、個別性の止揚、人倫的合一の実現、自己の根源への復帰を意味するのである。だからそれは共同性にあずかる人々からヨシとせられるのみならず、自己の最奥の本質からもヨシとせられる。それが『善』である。』²¹⁾

「しかし、このように悪といわれ善と呼ばれることが絶対的否定性の否定の運動にはかならぬとすれば、悪もまた絶対者に根ざすものとして絶対者から権威づけられるではないか。確かにそうである。絶対的否定性の自己還帰の運動は、自己背反の契機なしにはあり得ない。愛の結合や自己犠牲は善とせられるが、しかしこの善があり得るためにはまず個人の独立化すなわち悪がなくてはならぬのである。そうすれば悪は善を可能にする契機であり、従って悪ではなくなる。全体性への不従順がなければタブーは形成せられず、タブーなければタブーの遵守もまた不可能である。従ってタブーによる全体性の自覚はただ違犯の契機を媒介としてのみ実現せられ得る。そのごとく個人の独立なくしては人倫的合一も実現され得ない。個人の独立が強度に敢行されればされるほど、人倫的合一もまた高度に実現される。その限り個人の自覚は善であり、全体性よりの離脱も善である。否定の運動が動的に進展して停滞しない限り、善に転化しない悪はないのである。悪が絶対者から出るとすればこのことは当然でなくてはならぬ。』²²⁾

このように和辻哲郎は、共同体からの離脱と共同体への帰還という往復運動を為す人間存在の根本構造のうちに善と悪を見る。すなわち、共同体から

20) 同書, 140ページ。

21) 同書, 141ページ。

22) 同書, 142ページ。

の離脱が悪であり、共同体への帰還が善である。そして悪は人間存在が共同体へと帰還することによって善に転化する。すなわち、善と悪とは相互依存的であり、一方の他方への転換のうちに両者が存することになる。しかし、この往復運動が停滞するところに悪が生ずる。

「背反は還帰の運動の契機として善を成り立たしめるのであるが、その連関から引き離された場合には、もはや善に転化し得ない悪の根源となる。それは悪の固定であって、古来極悪とせられるものに相応する。」²³⁾

われわれの今までの考察の立場と和辻倫理学の立場とはかなり異なり、われわれの立場から和辻の論理をすべて承認しえないが、しかし和辻のこうした考えから学ぶべきものもある。まず承認しえない点から述べるならば、和辻流の弁証法的思考であり、共同体から個へ、個から共同体への往復運動のうちに善悪を見る考え方である。善へと転化すべき悪としての共同体からの離脱を悪化とする根拠は何かということが明確ではなく、ただ思考の遊戯のごとき感がする。すなわち、共同体からの離脱としての、個としての自覚は再び共同体へと還帰しゆく一契機にすぎず、善へと転じうる悪であるということになるであろうが、なぜ個の自覚が悪であるのか、和辻の論理は明瞭ではないし、現実の説明にはなり難い。しかし、共同体からの背反を悪とする考えは、われわれに大きな示唆を与える。

(6-2)

われわれは既に、相互主観的行為構造としての全体的世界の分析を通して、全体的世界を支える意味体系によって分節された行為、すなわち相互主観的行為構造の一契機としての行為のうちに、実践の意味、つまり価値付帯の意味を見、それが全体的世界へと収斂し、そして全体的世界によって承認されるがゆえに普遍的行為であるとした。したがって、善とはそうした全体的世界によって承認される普遍的行為であるということになる。それに反して、悪とは意味体系によって分節されない行為、すなわち相互主観的行為構造から逸脱した行為である。われわれが他者の行為に悪の意味を見るのは、

23) 同書、143ページ。

他者の行為が全体的世界という行為交錯態から逸脱している場合である。すなわち、先に引用した和辻のいう共同体からの背反離脱の行為であり、全体的世界から承認されない、つまり普遍性を有しない行為である。われわれはすでに、対他的有り方の立場から善悪について述べた²⁴⁾。つまり、善とは意味の中心としての他者に、他者の周囲に配列された意味へと適合せしめ、適合をうながして、世界においてある有り方を確立せしめることであり、悪とは他者から、他者の存在領域に属している意味を剝奪して、他者が意味への適合によって確立せしめている有り方を奪うことである。この善悪の規定は、あくまでも他者との関わりという観点から為された規定であり充分であるとはいえない。つまり、意味の中心としての他者に、ある意味への適合をうながし、助けることが、普遍的に、つまり全体的世界の観点から善であると規定できるかという疑問である。例えば、テロリストや殺し屋に武器を供給することも、ここでいう他者に意味への適合をうながすことの例になる。すなわち、テロリストや殺し屋に武器を与えることは、彼等が武器という有意味的存在者の意味性へと自らの有り方を適合して、彼等に課せられた仕事、つまり誰かを殺害するという仕事を援助することである。そうした行為を善であるとはみなしえない。なぜならば、そうした行為は社会という全体的世界が産出する価値観から逸脱した行為だからである。したがって、対他的存在関係という枠組みの中で規定された善悪の規定は、全体的世界という枠組みの中で補正されなければならない。しかし、ここで困難な問題が生ずる。テロリスト集団もまた一つの全体的世界であり、また殺し屋を雇った何らかの機関も一つの意味体系を有する全体的世界であり、それらにおいても、そこに内在する意味体系によって分節された行為を価値付帯的行為とみなす、ある価値観を産出しているわけであり、したがって、その全体的世界の意味体系によって分節された行為は、テロ行為であったとしても、普遍的行為としてその全体的世界によって承認される。あるいは、もっと一般的に、宗教教団や政治組織という全体的世界が普遍的行為とみなす行為が、他

24) 徳山大学論叢30号「世界と意味体系Ⅲ」参照。

の全体的世界、あるいは、それらを含む社会という全体的世界のもつ価値観と抵触する場合も生じてくる。ある宗教教団内部において普遍的行為として承認される行為が、その宗教教団という全体的世界の外の価値観からするならば、必ずしも承認されない場合がある。その場合に問題になるのは、ある行為がどれだけの範囲で普遍的として承認されるか、ということである。テロ行為や過激な政治的行為を、普遍的行為として、つまり相互主観的行為構造の一契機として承認する領域は、その行為が過激であればあるほど、すなわち競合する全体的世界の有する一般的価値観から突出する度合いが大きければ大きいほど少ない。つまり、一般的価値観から突出する度合いが大きいということは、いい換えれば、その行為を承認する領野がそれだけ狭いことの尺度であるといえる。社会が混乱して、秩序を失っている状態において、テロ行為や暴力を伴う政治的行為を過激とみなし、一般的価値観から突出した特殊な行為であるとはみなさない。フランス革命のときに、フランス各地で起きた農民の暴動、一撥を競合する全体的世界の一般的価値観から突出した過激な行為だとはみなされなかった。それは、混乱期においてそうした暴力的行為が全体的世界において、普遍性を有する行為として承認されるからである。しかし、秩序付けられた状況においては、暴力を伴う政治的行為を普遍的行為として承認する領域はきわめて狭い。つまり、秩序付けられた状況において、暴力という手段を用いて自らの主張を何らかのかたちで実現しようとする行為を、普遍的行為として承認するのは、少人数によって構成された幾つかの政治組織という全体的世界のみであり、そうした全体的世界がかかげる価値観は、無数の全体的世界が共存する社会という全体的世界が産出する一般的価値観とは相い入れないものである。すなわち、秩序付けられた状況において、暴力的政治行為はきわめて狭い領域においてしか承認されないし、普遍的行為として認められない。また、特殊な宗教教団の布教という宗教的行為の場合、暴力的政治行為のごとく一般的価値観から突出していないがゆえに、その宗教教団という全体的世界の外部の世界において、その行為そのものは否定はされないが、その行為を価値付帯的行為として承認さ

れることはない。つまり、暴力的政治行為のごとく、対他的に有害ではないが、しかしいかなる意味も有さない無益な行為とみなされるのが一般的である。したがって、布教活動という宗教的行為を普遍的行為として承認するのは、その宗教教団という全体的世界のみである。そして、そうした特殊な全体的世界の場合に、善悪の問題は二重構造を有している。つまり、その全体的世界の有する意味体系によって分節された行為を実践することは、その全体的世界内においては、その行為は全体的世界という相互主観的行為構造へと収斂するがゆえに、普遍的行為であり、善であるが、しかしその全体的世界の外の世界においてはその行為は善として承認されず、むしろ悪であるか、あるいは意味のない行為としてしか評価されない。逆に、その全体的世界の有する行為連関から逸脱する場合、例えばある政治組織を離脱することによって、その政治組織の主張する政治的行為を否定する場合に、その行為はその全体的世界にとっては悪であるが、しかしその全体的世界の外の世界においてはむしろ善として評価される。なぜならば、そうした全体的世界内において分節された行為は、その全体的世界内において完結した行為構造を有しており、他の全体的世界内において分節された行為のごとく、全体的世界の外へと連動し、あるいは他の全体的世界と相互に関連するということはない。つまり、そうした全体的世界の行為体系は自己完結的なものであり、全体的世界外の諸々の意味体系やそれに基づく行為価値とは断絶している。したがって、全体的世界内の行為連関に基づく個々の行為は、全体的世界内においてしか承認されず、全体的世界の外において、あるいは他の全体的世界からは否定されるのである。多くの全体的世界においては、そこに帰属する人間存在の全体的世界の意味体系によって分節された行為は、他の全体的世界へと連動してゆき、他の全体的世界に帰属する人間存在の行為系列と連関しながら、ある完結した行為連関を遂行する。したがって、その行為は、行為主体が帰属する全体的世界において普遍的行為として価値を与えられるだけではなく、多数の全体的世界が並存する社会としての全体的世界からも承認される普遍的行為である。しかし、自己完結的な行為体系を為す特殊な

全体的世界が分節する行為は、もしその行為体系に基づく行為が、自らに内在する行為体系を広範囲にわたって承認せしめる事態（例えば革命、布教の拡大等）が生じたならば、その全体的世界の有する行為体系は、他の全体的世界の行為連関との断絶を解消し、その全体的世界が分節する行為を承認する領域を広げるであろう。

(6-3)

次に悪の意識、つまり罪悪感について、久重忠夫氏の『罪悪感の現象学』を批判しつつ述べよう。久重氏は『罪悪感の現象学』において、「私はあの人に悪いことをしたと思う」という命題を現象学的方法を駆使することによって分析するのであるが、問題はここでいう「悪いこと」の概念規定が明確でないことである。久重氏は次のように述べている。

「他方、この悪についての思索は、悪の『行為者』としての私を指示する。私が悪い存在であるのは、他者に受苦を与えた『行為者』として悪いのである。私は受苦可能性としての悪＝不幸という客体的・現実的悪と、道徳的悪という主体的悪を媒介する中心である。悪の理論において分離する不幸と悪とは、主体的内面性において結合される。」²⁵⁾

すなわち、久重氏は「私」が為した悪とは他者を苦しめたことであり、他者を苦しめたがゆえに私は悪い存在であり、他者の不幸という客観的現実と、「悪いことをした」ということを引き受ける主体性は、私の内に罪悪感となって結合されるのであると述べる。久重氏は著書の中で、普遍的な問題を取り扱っているのではなく、「私が他者に悪いことをした」という個別的具体的な意識を問題としている、と何度もことわっている。しかし、個別の実存的な問題といえども、悪についての普遍的規定を免れるものではない。氏は、ここで他者に苦しみを与え、不幸にしたがゆえに、私は悪いことをしたのであり、罪悪感をもつのであると述べている。しかし、他者に苦しみを与えることがすべて悪であろうか。例えば、ある女性が私に好意をもっていたとする。しかし、私はその女性に好意を感じなかったので彼女の好意を無

25) 久重忠夫『罪悪感の現象学』、弘文社、昭和63年、239ページ。

視したとする。その結果彼女は苦しみ不幸になったとする。そうした場合に、私は他者に苦しみを与えたことになるであろうが、しかし私はそのことによって罪悪感を感ずる必要があるであろうか。その場合に、私は私の属する全体的世界において分節された行為連関から逸脱しておらず、またその女性と私との全体的世界での行為連関を私が逸脱したわけでもない。または、私が多額の金を銀行から借りて、A氏にその保証人になってもらったとする。私はその金を銀行に返却する義務を負っているにもかかわらず、その義務を怠って、私の保証人であるA氏に、私に代わって返却をさせたとする。その場合、私はA氏の私への信頼を裏切って、多額の金をA氏に返却させたがゆえに、私は罪悪感を感ずるのであろう。なぜならば、銀行への金の返却という、全体的世界で分節された行為を私が逸脱し、またA氏と私との信頼関係という相互連関を私が無視したがゆえに、私は悪を為したことになる。悪とは、われわれが既に述べてきたごとく、全体的世界において分節された行為からの逸脱であり、行為連関からの逸脱である。今の例でいうならば、銀行から金を借りたという事実において、私は全体的世界において、銀行へと金を返却するという行為を分節されるわけであるが、しかしその行為を為さなかった私は、悪を為したことになる。そして、A氏を保証人に立てることは、私とA氏との信頼関係という、全体的世界における相互了解が、既に私とA氏との間に有ったがゆえに可能であったのであり、その場合、私はA氏に対しても、A氏の私への信頼という私についての了解を裏切らずに金を返却するという行為を、私の多様な行為可能性の中から分節されるのであるが、それを裏切ることは、A氏との対他関係においても悪を為したことになる。そして、罪悪感は、私のそうした個別的行为が全体的世界を媒介することによって、私の意識に、私の行為における悪を反照せしめ、それが内面化することによって生ずるのである。私が自らの行為の内に悪の意味を了解するのは、相互主観的行為構造を媒介にしてであり、すなわち、相互主観的行為構造の契機となることなく、したがって普遍的行為として承認されない行為を私が為すことによってである。私が自らの行為に悪の意味性を了解する

ことにより、私はその意味性を自己の意識に内面化せしめることによって、他者に対して罪悪感を抱くのである。私と他者とは、いかなる意味体系や行為構造も媒介とせずに関わり合い存在することはないのであり、私と他者とはともに全体的世界に存在しており、全体的世界の様々な意味連関を介して、あるいは意味連関によって分節され全体的世界へと収斂する行為によって媒介されて、互いに相手の存在を了解しているのであるがゆえに、私が他者に苦しみを与えたという、私の行為についての了解も、他者が苦しんでいるという推測も、そうした諸々の行為連関や意味体系に即して為される。他者の受苦は、私が他者の行為と交錯すべき私の行為の逸脱から生じたのであり、そうした全体的世界における諸々の行為連関の波及から他者に私が苦しみを与えたかも知れないという了解が生ずるのである。それゆえに、他者に対する私の罪悪感は、そうした相互主観的行為構造を媒介にして私に内面化されたものであると見てよい。私を与えた他者の苦しみの推測は、他者が現前している場合には、他者の表情や言葉によって可能であるが、それ以前に、私と他者との間を媒介する何らかの行為連関、あるいはその欠如があるわけであり、その意味性に基づくことなしに、他者の苦しみを理解することはできない。先の例でいうならば、A氏を保証人として立てて銀行から借りた金を私が銀行へと返却するという行為の欠如であり、その行為の欠如がA氏へと波及し、A氏に苦しみを与える結果となるわけである。

(6-4)

和辻哲郎は、先に引用したごとく、共同体から離脱することにより、共同体の否定として個の自覚が成立し、それが悪であり、また共同体から離反した個は、また共同体へと還帰するのであり、それが善であると述べる。つまり、和辻は人間存在の個としての自覚と共同体への帰属は両立しえないとし、一方の否定が他方の存立になる弁証法的関係であるという。しかし、個の自覚と個の共同体への没入は、和辻の述べるごとく否定的関係として両立しえない関係であろうか。ヘーゲルは『精神現象学』において、自己意識について次のように述べている。

「単純な自我はこうした類であり、あるいは諸区別項のないことを認めている単純な普遍者 (das einfache Allgemeine) であるのは、ただ自我が形態を得て自立している諸契機の否定的本質であることによるのみである。それゆえに、自己意識が自分自身であることを確信しているのは、ただ自分に対して自立的生命として現われてくるこの他者を止揚することによるのみである。自己意識は欲望である。この他者の無性を確信しているので、自己意識はこの無性を自己の真実態として自覚的に定立し、自立的対象を無化し、そして自己自身についての確信 (die Gewißheit seiner selbst) を真実の確信として、すなわち自己自身に対象的に生じている確信として得るのである。」²⁶⁾

すなわち、意識が自己意識へと転化してゆく契機として、ヘーゲルは他者を挙げて、自己ならざるものとしての他者の否定的廃棄によって、意識はその対象を外的なものから自己自身へと移すことにより、自己自身の自覚が成立するのである、とする。すなわち、自己と他者が相互に自己を相手に承認せしめるための争い、相手に自己を承認させる欲望が自己意識の本質である。すなわち、個的自覚は、他者との関わりの中で、他者との闘争において成されるのであるということになる。これを、われわれの今までの論の展開に即して述べるならば、次のようになる。すなわち、全体的世界において私は意味体系によって分節され指示された行為連関において有ることにより、同じ全体的世界に帰属する他者の別の行為連関と交錯し、全体的世界を構成する行為錯綜態へと収斂する場合に、他者との相克に入る場合がある。すなわち、互いが自らの意見を主張して譲らず、相手に自らの主張を承認せしめようとする斗いが生ずるときに、ヘーゲルが述べる事態が生ずるといってよい。その場合に、私と他者とは、全体的世界における行為連関の中に居るのであり、全体的世界から離脱して、あるいは否定して個的存在へと還帰して

26) Hegel : *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, s. 139.

邦訳『精神の現象学』上巻、金子武蔵訳、岩波書店、1978、179～180ページ。

いるのではない。また、同じくヘーゲルは『法哲学』において、人倫の体系を家族、市民社会、国家の三つの段階に区別し、家族を即自（an sich）的狀態、市民社会を対自（für sich）的狀態、国家を即かつ対自（an und für sich）的狀態と考える。つまり、家族の段階では個別的なものは家族という共同体の中に解消され、個別性よりも共同性が前面に出てくる。

「家族は所有（Eigentum）をもつだけでなく、むしろ普遍的で永続的な人格としての家族にとっては、一定の恒存的で確実な所有、すなわち資産（Vermögens）の必要と使命とが生じる。抽象的所有における単なる個別的な特殊な要求という恣意的契機と、欲望のエゴイズムとは、ここでは共同的なもの（ein Gemeinsames）のための配慮と取得に、すなわち人倫的なもの（ein Sittliches）に変わる。」²⁷⁾

それに対して市民社会では家族に対して、個々人の個別的な特殊性が前面に押し出され、各々が自らの欲求を満足させるために、他者を媒介とする。

「特殊者として自分が自分にとって目的である具体的人格が、諸々の欲求の全体として、また自然必然性と恣意との混合として、市民社会の一つの原理である。——しかし、特殊的人格は、本質的に他人の同様な特殊性に関連しているが故に、また同時に普遍性の形式というもう一方の原理によって媒介されたものとしてだけ、己れを主張し満足させるのである。」²⁸⁾

すなわち、市民社会は家族とは異なって、各々が恣意的な特殊な欲求を満足させるための舞台であることになる。しかしながら、個々人の特殊性は、既に述べたごとく、欲求の体系という経済的メカニズムに媒介されることによって、普遍性へと高まることになる。われわれはここで即自、対自というヘーゲル的な弁証法的図式をそのまま受け入れようとするわけではないが、しかし、ヘーゲルが特殊性と普遍性が欲求の体系を媒介として共存しようと主張することに注目したい。つまり、既に述べたことであるが、個別性は共同性において普遍性へと高まりうることをヘーゲルはここで述べようとし

27) Hegel: *Grundlinien der philosophie des Rechts*, s. 156.

28) *Ibid.* s. 165.

ているわけである。したがって、個と共同性とは相互に排除し合うものではなくて、共同性は個別的恣意的な行為動機を普遍的な行為へと高める役割を果たすのである。したがって、和辻がいうごとく、個の自覚を共同性の否定、全体性からの離脱としての個別的な自己の存立に求める必要はないのであり、共同性において、共同性に即して個の自覚は成り立ちうるのである。したがって、個の自覚が共同性からの離脱において成立するのでないならば、個の自覚を、たとえ善へと転化しうるものとしても、悪と規定する必要はないであろう。

(7)

善悪の問題について、論じ尽くしたわけではないが、おおよそ述べたので、次に倫理的に重要な問題である自由の問題について述べなければならない。意味との関連において自由について述べるならば、自由とは私が存在していることに基づいて構成された意味秩序へと自らを適合して、ある有り方を確立する自由を意味する。すなわち、私の存在の周囲に、私が存在していることに対して秩序付けられた意味連関に対して、私はそのあるものへと自らの有り方を適合せしめて、他のものは私の有り方にとっての媒介から排除する、あるいは私が存在していることが包摂する場から排除することを為すのであるが、そうした意味秩序の中から、それを自らの有り方の契機として選ぶことに、私の自由が有るといってよい。人間存在の本質は意味への適合にある、とわれわれは規定した。われわれは世界のいたる所において、何らかの仕方で何らかの意味を了解しつつ、それらへと自らの身体の所作を適合せしめ、そのもつ意味性と私の身体の所作が交錯することによって、ある有り方を作り上げて生きているのである。その場合に、私は自らがいかなる有り方をするかを、私の存在可能性から選択しなければならず、そして私のある有り方を可能にする媒介となる意味へと自らを適合するために、私が存在することの周囲に秩序付けられ、私が存在することに対して遠近法的に配列された意味秩序の中から、意味を選ばなければならない。私が自らの有り方を選ぶことと、意味を選ぶこととは、存在論的に等根源的であり、私が自ら

の有り方を選び、次にその有り方を可能にする意味を選ぶのではない。私が自らの有り方を選ぶことは、ある意味を選ぶことであり、このことは時間的にも、論理的にも差異を有するわけではないのである。カール・ヤスパースは『実存開明 *Existenzerhellung*』において次のように述べている。

「決意において、私は自由を経験するが、この自由にあっては、私はもはやただ何かを決断するだけでなく、私自身を決断するのであり、そこでは、選択と私とを分離することは不可能であり、私自身がこの選択の自由 (*die Freiheit dieser Wahl*) である。」²⁹⁾

ある意味を選ぶということは、自らの有り方を組み立てて行くことであり、それは時間的経過の中で為される。すなわち、人間は有限的存在であり、自らのある有り方を現実化するために、時間的な推移の中である秩序に基づいて意味を選択しなければならない。つまり人間はその有り方において常に制約されているのであり、制約された自らの状況に基づいて意味へと自らの有り方を超出するのである。時間は、人間存在が意味へと超出し、自らの有り方を実現する基盤であり、つまり自由を可能にし、またそれを制限する、人間が存在することの秩序性である。すなわち、過去に拘束されつつ、現在から未来へ向かって自らの有り方を超出することにより、ある有り方が確立されるわけであり、未来への超出の運動の中に、意味への適合が為され自由が行使されるのである。現在から未来への超出の運動の中に、身体が自らの有り方の中に意味を取り入れ、意味へと適合することが為される。私が自分の部屋で、コーヒーを飲むことへと自らを企投する際に、私はコーヒーカップやスプーン、ポット等のもつ意味性へと自らを企投するのであるが、それらの私の周囲に有る有意味的存在者は、私の現在から未来へ向かっての自己超出の彼方に有るのであり、いわば時間的には未来において有るであろう私の有り方に属することになる。あるいは、私がペンをすべらせている原稿用紙

29) Karl Jaspers : *Philosophie II, Existenzerhellung*, Springer-Verlag 1973, s. 182.

邦訳『実存開明』草薙正夫・信田正三訳、創文社、昭和45年、210ページ。

の余白は、私があるまの目に字を埋めるであろう私の有り方の未来に属するのであり、私は原稿用紙の余白に字を埋めることへと、現在を超出するのであるといってよい。そうした、私の未来に属するであろう有り方を現実化すべく、現在を超出する運動の中に自由が有るのである。すなわち、自由とは、既に述べたごとく、自己の存在可能性の選択であり、そのことはいい換えるならば意味の選択である。そしてそうしたことが為されるのは、過去を基盤にして、現在から未来へと、自らの過去に拘束された有り方を超出するところに有るのである。また、そうした超出の運動そのものが意味を意味たらしめ、かつ意味を秩序付けるのである。

われわれは全体的世界において、全体的世界を維持する意味体系によって分節された行為を為すことによって、全体的世界へと自らの有り方を帰属せしめているわけであるが、そうした、あらかじめ分節された行為連関において、はたして自由はわれわれの存在にとっていかなる意義を有するのであろうか。すなわち、全体的世界という理論的枠組みを被せることにより、自由の意義はどのように変様してゆくであろうか。既に述べたごとく、われわれは日常的に現在から未来へと超出することによって、意味へと超出し、その都度の有り方を作り上げているのあるが、意味へ向かっての超出、意味への適合は何によって指示され分節されたのかといえば意味そのものからである。例えば、私がコーヒーにシュガーを入れてスプーンでかき廻すために、スプーンへと手を延ばすという行為を為すとする。この行為は、スプーンという有意味的存在者の意味性への私の超出であり、その超出をさらに超えてコーヒーを飲むという行為へと到るための通過点である。そして、私にそうした行為を促したものは何か、いい換えるならば私にスプーンへと手を延ばすという行為を分節し、指示したのは何かというと、スプーンという存在者の意味性にほかならない。つまり、私が意味へ向かって超出する行為は、意味によって既に分節されていたのであるといつてよい。したがって、私が全体的世界において、意味体系によって分節された行為を為すということは、意味へと適合するために超出することのいい換えでしかない。全体的世界と

は、既に述べたごとく、相互主観的行為構造であり、私と他者たちの行為が相互に交錯し、組み合わせあって、その総体が世界へと還元される場である。そこにおいて、私の目的は拘束されているかの観を与えるかも知れないが、時間性の中で私が意味へと適合し、意味を介して自らの有り方を確立するということに関しては同じことがいえる。すなわち、私が既に有ることの中から、意味体系によって分節され、意味へと適合しつつ、行為連関を組み立てて行くことの中に自由の行使が有るといってよい。他者の行為と組み合わせられた私の一連の行為連関を私が遂行してゆく中に、私と意味との出会いがあるのであり、意味体系が私の行為を分節し、あるいは私が意味へと適合してゆくのである。意味体系によって分節された行為連関において、私が意味へと、時間性を基盤にして超出する中で、私は自らの有り方において、意味を意味として現出せしめ、それを世界のただ中で保持する自由を私はもつ。エレベーターに乗ろうとするときに、私はエレベーターのボタンを押すという身体の所作において、エレベーターのボタンという有意味的存在者の意味性へと超出しているのであるが、そうしたエレベーターのボタンという意味性によって分節された行為により、その意味性へと適合する中で、その意味性を私は保持しているのである。すなわち、その場合に、エレベーターのボタンという有意味的存在者の意味性は、私の存在における自由の中に巻き込まれ、私の自由の行使の媒介となっているのにほかならない。あるいは、マニュアルに基づいた機械の操作という行為において、私はある規則に則って機械の各構成要素のもつ意味性へと自らを適合せしめるのであるが、その場合でも、機械の各部分のもつ意味性は私による意味への超出という時間を基盤とした運動の中において現出し、保持されているのであり、私の存在の自由に即して意味は意味であり続けるのである。もし、私自身が機械のごときロボットとして、規則に則ってしか自らの身体を動かしえないならば、私は自らの存在の中に自由をもたないであろうし、したがって、時間的に現在から未来へと超出するという事もないであろう。そうした場合に、私の存在に対していかなる意味も世界の中から現出してくることはないのであり、私は

自らの存在においていかなる意味性をも保持しえないのである。したがって、全体的世界における行為連関においても、私の行為は拘束されているが、しかし意味に対するわれわれの有り方において、私の自由はいささかも侵害されていないということができる。

また、全体的世界における自由の問題として、悪を為す自由が存在する。すなわち、私が全体的世界の行為連関の中に組み込まれて有るときに、私は自らの自由において、私の存在の分節としての一連の行為を放棄し、行為系列に則った意味以外の意味へと自らを適合せしめることができる。例えば、工場で機械の操作を任せられた私が、機械の操作という行為系列へと身を委ねることを放棄して、例えばハンマーで機械を破壊する、という可能性が私に与えられている。その場合、ハンマーという有意味的存在者の意味性へと自らの有り方を適合せしめて、機械を破壊するという行為は、全体的世界の意味体系によって分節された行為の逸脱であるがゆえに、その全体的世界においては悪である。私は可能性として、そうした自由を与えられているのであり、そうした自由を行使するかしないかは別として、私には悪を為す自由を有しているのである。悪を為す自由の問題は、今まで論じてきた論の脈絡の下では、全体的世界との関連においてでなければ論ずることはできない。すなわち、意味を選択する自由という枠組みにおいては、形式的には、意味選択の自由ということから、悪への自由ということは出てこないものであり、全体的世界という枠組みを被せることによって、はじめて悪への自由ということができるのである。というのは、ある意味の選択が悪であるといいうるのは、その選択が全体的世界という枠組みからはずれているがゆえにいうるのである。