

世界と意味体系 III

— V 倫理的意味 (1) —

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」の続編である。本稿は倫理的問題を取り扱ったのであるが、全体の構想の約半分しか実現出来なかった。続編については稿を改めたいと思う。

本稿では1. 意味についての再検討, 廣松渉氏の意味論批判（1-1~1-8）, 2. 他者の問題（2-1~2-6）, 3. 倫理的問題（3-1~3-2）が論じられている。他者の問題に深入りしすぎて、倫理的問題に関しては、端緒に入ったばかりで筆を止めた。

V 倫理的意味

(1-1)

倫理的意味について述べる前に、既にわれわれが今まで述べてきた「意味」について、さらに掘り下げて考えて、それとの関連において、あるいはそれとの差異において倫理的意味について述べたい。既にわれわれは意味を身体的意味と言語の意味に分けて、それらがある場合には相互転換的である、ということ¹⁾を述べた。すなわち、身体的に把握された意味は、言語の有する構造内に位置付けられうる意味秩序へと置き換えられうる。さらに、ある意

注1) 拙稿「世界と意味体系」徳山大学論叢24号。

味は単独で世界の内に現出するのではなくて、他の意味との間の何らかの連関、あるいは差異において現出する。つまり、意味は何らかの秩序性の中に位置付けられ、その秩序性の中における差異性の分泌において、自らの意味性を維持しているのにはかならない。例えば、ペンは書斎という、意味を相互に秩序付け、配列する空間的枠組みの中において、自らの意味性を維持しており、それはインクとかノートとか、書物等々、ペンとの間に何らかの存在的関連性を有するとともに、それらとの間にそれが、意味配列秩序性という構造の中において、身体的主体が自らの有り方を確立する仕方の構造的差異の中に取り込まれて、身体のある秩序立った振舞いを維持する一契機となることにより、他の同じく身体的振舞いの契機となる意味的存在者との間に差異性を分泌する。つまり、ペンはインク、ノート、書物、シガレットケース、コーヒーカップ等々の、他の身体的振舞い、身体的企投の構成契機となる意味的存在者とは違ったかたちで身体的な振舞い構造の中に取り込まれ、身体のある振舞い構造の完結した一つの全体性を支えるのである。したがって、意味の秩序性は、身体の世界の内における存在形式の有する秩序性に基づくといつてよい。身体的存在は、自らの何らかの意図を世界の内において実現しようとする際に、無秩序に自らの身体を世界へと振舞わせるのではなくて、ある秩序に基づいて世界へと向かい、己れの意図を実現しようとするのであり、その身体の振舞いの秩序性が、意図実現の回路である世界空間の意味配列の秩序性へと反映することにより、意味の相互連関的差異構造が成立するのであるといつてよい。機械の有する内的な機能連関が作り上げる構造は、ある一つの機械の全体的な機能が可能なための、その構成契機である諸々の器官の機能性の連結によって成り立っているのであり、全体的機能性という目的のための閉ざされた体系を為している。機械の有する諸器官の機能性は世界へ向かって開かれ、世界の内には有る存在連関へと参画して、その一契機となるということはないのであり、それらは機械の全体的機能という目的のための、機械の一部として、機械の中に自らを閉ざしているのである。それに対して、機械全体は世界の存在連関へと参画しており、したがっ

て身体的存在がその機械を自らのある有り方の契機とすることへと開かれている。したがって、機械の操作の意味連関は、身体の行動様式の秩序性と対応しているのにほかならない。例えば、自動車のエンジンのもつ構造は、エンジンが機能するための閉ざされたシステムであり、その機能性の構成契機としての個々の部品の機能連関に対して、われわれが関与することは特殊な場合（例えば故障した場合など）を除いては有りえない。エンジンが世界へと開かれて有るのは、つまりわれわれの身体的振舞いに向かってその有り方を開いているのは、ブレーキ、ギア、アクセル、ハンドル等といった操作の意味連関においてである。そうした操作の意味連関は、そのおのおのが自動車という機械を操作することへと収斂する、ある秩序付けられた意味連関であり、それらは身体の行動様式の秩序性と対応して、相互に差異的連関構造を形成している。それらの有する意味性は、身体的行動様式の中に取り入れられて、身体的振舞いの差異性によって、それぞれの有する意味が把握されるのである。すなわち、左足でブレーキを踏み、右足でアクセルを踏み、両手でハンドルをにぎる場合に、左足を踏むという動作の中に減速という意味が把握されており、右足でアクセルを踏むという動作の中に加速という意味が把握されており、また両手の動作は自動車の方向を把握している。このように、身体四肢が、それぞれ自動車の操作において異なった意味を把握しており、その意味の差異性が身体四肢の動作の差異性へと反映しているのである。したがって、身体はそうした差異的意味連関を、秩序付けられたものとして把握して、身体行動様式の内に組み込まなければならない。

このように、身体行動様式はそれ自身によって世界を分節し、身体の世界へ向かっての企投の仕方の差異性、つまり身体的振舞い連関の差異性に対応するかたちで世界を意味の差異性へと分節するのである。それに対して、言語的意味が意味的であるのは、ソシュールがいうごとく、差異の体系である言語体系内の個々の言語記号間の差異を媒介にすることによってである。したがって、言語的意味も身体的意味と同様に、秩序性を有しているのだ

るが、その秩序性は言語体系という個々の言語体系が帰属するシステムによって媒介された秩序性である。言語体系が維持している体系内の諸記号間の差異性は、身体の世界への関与様態に基づくのであるが、しかし身体の振舞い構造の差異、あるいはそれに対応する世界の差異化による意味の現出化は、身体の生理的構造に依拠しつつ、身体の世界への関与形態を与える全体的世界に媒介されるのに対して、言語記号間の差異は言語体系によって媒介される。全体的世界は、身体の世界における、あるいは世界へ向かっての行動形態を生み出す母体であるとともに、言語体系の新しい差異性を生み出し、差異の体系を揺るがす母体でもある。つまり、全体的世界は意味の産出体であるということができる。

(1-2)

以上のようなことが、既に述べてきたことの粗述であるが、こうしたことを踏まえて廣松渉氏の意味論を検討し、われわれの考え方と氏の考え方との違いを浮き彫りにしたい。廣松氏は『世界の共同主観的存在構造』や『存在と意味』において、四肢的存在構造について述べる。すなわち「所知の二肢構造」と「能知の二肢構造」である。まず「所知の二肢構造」についての検討から始めよう。廣松氏は個別存在者についての知覚において、個別存在者を超えた *etwas Mehr* をも知覚し、それが意味であるという。以下そのことについて氏の著書から引用する。

「われわれがここで問題にしておきたいのは、現相的分節態＝フェノメノンの『移調的・恒常的』なゲシュタルト的恒一性の構制を支えるゲシュタルト的『所識』の特異な性格である。——その都度の現相的所知を一定値をとった項から成る“函数値”恒一的なゲシュタルト的所識を“函数”に比定すると論点が見え易いのであるが、その都度の現相的所知が『特個的』であるのに対して、恒一的なゲシュタルトとしての『所識』は『普遍的』である。けだし、現相的所知が射映的に特個的なその都度の値の相で諸々に定在するのに対して、ゲシュタルト的所識はそれら様々な相での“諸定在”を通じて齊しくそれ（同一者）なのであるから、特個的な諸相在（“諸定在”）を通

ずる『普遍者』の位置に立つ所似である。』²⁾

「ゲシュタルト的所識は『普遍』的であるだけではない。射映的な現相的所知が『変容』するにもかかわらず、ゲシュタルト的所識は一貫して同じ当のゲシュタルトなのであるから、自己同一性を保持する『不易的』な或るものでもある。更に言えば、射映的な現相的所知は、よしんば想像的空間秩序中であれ、そして、確定的な場所指摘は仮令不可能であれ、ともかく一定の処に定位されているのに対して、ゲシュタルト的所識は謂うなれば『超場所的』である。『超場所的』というのは、但し、場所的規定性と全く無関係の謂いではない。或る意味では、ゲシュタルトは射映的現相のその都度の場所に在るとも言える。が、まさにそのことにおいて、ゲシュタルト的所識としては一箇同一＝単一であるものが、例えば、複数の円という図形群の一つ一つ（複数個所）に“臨在”するのであるから、（しかも、分割されて散在するのではなく自己同一性＝単一性を保っているのであるから）、射映的現相与件のその都度の場所に専一的に在るわけではない。単一性を保持しつつ臨在的に遍在するというこの意味において（換言すれば、場所的規定性と端的に無縁という意味においてではなく）ゲシュタルト的所識は『超場所的』である。——こうして、射映的な現相的所知が『特個的・変易的・非変易的＝不易的・非定位的＝超場所的』である。われわれは『特個的』『変易的』『定位的』ということが実在的な存在性格の徴標とされていることに鑑み、ゲシュタルト的『意味的所識』は『非特個的』『非変易的』『非定位的』であるからして非実在的な存在性格を有つと言う。尚、事柄としては非実在性の徴標の言い換えに過ぎないとはいえ、『普遍的』『不易的』『超場所的』という徴標に即するとき、それを理念的（これはプラトン流の『イデア的』に因んだものであって、“観念的＝主観的心像的”の謂いではないことに注意されたい）と呼び換える。ゲシュタルト的『所識』は、この意味においてイデアール＝イデアールな存在性格を呈する。』³⁾

2) 廣松 渉著『存在と意味』岩波書店、1983年、77ページ。

3) 同書、78～79ページ。

(1-3)

以上のような廣松氏の主張で、個別的な存在者の知覚（廣松氏のいう現相的所知）において普遍的な意味を読み取るということは、身体的な行動形態の有する普遍性に依ると考えてよいのではないだろうか。つまり、われわれは個別的な存在者としてのコップに、コップという普遍的な意味を知覚するのではなくて、身体の行動形態において、常に現前する具体的な個々のコップに対して、同じ行動形態において関与し、その関与において獲得される自らの有り方が共通性を有しているのである。廣松氏がいうごとく、知覚されるコップが超場所的なイデアールな存在性格を帯びているのではなくて、コップに関与する身体の行動形態が普遍的な存在性格を帯びているのであり、いかなるコップに対しても常に共通する行動形態でもって関与して、共通する有り方を目指すがゆえに、そうした行動形態が身体の行動様式の内に沈澱して、コップを知覚する際に、常にその具体相のうちに、共約しうる身体の行動形態の集約点としての意味を知覚するのである。というのは、われわれが個々のコップを知覚することによって喚起するのは、カテゴリー化された普遍的な性格なのではなくて、それを契機として獲得される意図、あるいは身体のある行動形態（例えば水を飲む等）にほかならないからである。つまり、知覚された個別的な存在者としてのコップのうちに常に共通する行動形態を思い描くわけであり、あるいは、個々のコップは常にそれへの同じ行動形態を喚起するのである。いい換えるならば、身体的存在としての知覚主体は、コップを常に自らのある共通する行動形態のうちへと還元し、その行動形態が目指す意図を獲得するための契機とするのである。したがって、個別的な存在者としてのコップが代わっても、それによって、それを自らの行動形態の内へと取り入れて、ある意図を目指す身体の行動形態は変化しない。それゆえに、もし身体の行動領域内にコップが存在しないために、例えば湯飲み茶碗をコップの代わりに使用する場合には、その湯飲み茶碗は身体の行動形態の内へと還元されることによって、身体の有り方にとっての意味、あるいは身体的存在にとってのその機能値は、コップと同じであるがゆえに、その際に湯

飲み茶碗はコップとしての意味を帯びるようになる。しかし、その場合には、その湯飲み茶碗が帯びたコップとしての意味は普遍的なものではなくて、身体的振舞いがそれをコップとして使用した場合に限られることになる。なぜならば、コップと湯飲み茶碗の、身体的振舞い構造にとっての機能値は通常は異なるのであり、つまり両者の間の差異性は身体の行動形態を差異化する。つまり、それぞれの存在者は、身体的な関与形態に対して異なったかたちでの関与の仕方を要求するのである。したがって、湯飲み茶碗がコップとしての意味を帯びるのは、それがコップとして身体の振舞い構造の中に組み込まれる限りにおいてである。つまり、コップとして使用される限りにおいてである。しかし、あらかじめ規定されたそれぞれの存在者の有する用途、意味は絶対的なものではないのであり、今述べたように、その場限りに、そのあらかじめ規定された用途は別の用途へと転換させる場合もありうるし、また例えばコップを花瓶代わりに使用する場合には、身体的企投はそのコップとしての意味を花瓶としての意味へと超越せしめることにより、意味の転換を為さしめる。つまり花瓶として使用されたコップは、身体的な行動形態において花瓶としての機能値を有するのであり、コップとしての意味はコップを花瓶として使用するという身体的企投において、花瓶としての意味へと乗り超えられることにより、身体の世界の内における有り方にとっての意味性は転換されるのである。このように、個別的存在者の有する意味の超場所性、普遍性は、それを自らの身体的有り方のうちへと取り込むことによって、世界の内である有り方を樹立する身体的行動形態の有する超場所性、普遍性にはかならない。というのは、身体的行動形態にとっての、ある存在者の機能値はその存在者にのみ付帯しているものではないのであり、同じ機能値を有する異なる存在者であっても、身体的有り方にとっては同一の意味を有するのである。

(1-4)

それとの関連で、もう一つの問題は、個別的存在者は常に知覚に対して射映的に与えられるにもかかわらず、その個別的存在者の知覚において、その

全体像を普遍的意味として読み取るという件に関する事柄である。確かに知覚される存在者が知覚する主体に対して呈示するのは、知覚主体の身体的位置との相関においてであり、つまり常にある側面しか知覚主体に対して示さないのであるが、知覚主体は自らに呈示されたその存在者の一側面を介して、その存在者の全体像を知り、かつその存在者が身体的有り方へと帰趨されうる意味性を読み取るのである。それは、知覚主体がその存在者に対して単なる傍観者として関わっているのではなく、断えず己れの有り方へと還元すべく関わっている。つまり知覚主体は己れの世界へ向かっての企投において、その存在者を自らの現在の有り方の乗り越えのための媒体として、己れの企投のうちへと取り入れるべく関与しているがゆえである。つまり、知覚主体は世界への超越において存在者を知覚するのであり、その存在者の己れへと呈示された相貌を単にながめるのではないのである。いい換えるならば、知覚主体は世界へと常に出ているのであり、ハイデッガーのいう世界-内-存在 (In-der-Welt-sein) という有り方をしているがゆえに、存在者を絵画でもながめるようにながめるのではない。したがって、知覚主体は個々の存在者が呈示する相貌において、その存在者が己れの世界への超越にとって、つまり身体の行動形態にとっていかなる機能値を有するか、いかなる意図を実現するのか、己れはいかなる有り方の確立にとっての契機となるのかを知覚するのである。例えば、私の前にあるコーヒーカップは私に対して、私に面する側面のみを呈示し、その背後は私に対して隠蔽されたまま存在しているのであるが、私はそのコーヒーカップの背後は分からない場合もあるにも関わらず、そのコーヒーカップの全体像を把握するのは、私が、そのコーヒーカップが私の有り方にとっていかなる機能値を有するのか、あるいは私はいかなる行動形態においてそのコーヒーカップに関与し、己れの企投の媒体と為しうるのかを熟知しているがゆえである。つまり、私は自らの行動様式の中へと、そのコーヒーカップを取り込んでいるのであり、コーヒーカップを媒体とするある行動形態を、己れの行動様式の中から産出しうるからである。

(1-5)

さらに、絵画、映画等のごとき、われわれが直接自らの有り方の契機としない存在者の側面に関してはどうか。知覚主体は、世界へと現前する自らの有り方において、世界へ向かっての自己の現前的存在様態の乗り超えの試みとしてある。例え身体がある行動の産出態として自らを行使することがなくても、つまり例えば椅子の上に座ったまま身体を動かさない静止状態に自らを置いていたとしても、身体的主体が世界へ向かっての超越の試みであるという自らの有り方を停止するということはないのである。そうした身体的知覚主体の世界への構えが、世界を意味へと分節するのである。身体の世界における行動形態は、身体の基本的な存在様式の内に刻印されることにより、対象を知覚する際に、その対象へ向かっての行動形態がともに粗描される。また、実際に自己の身体的有り方の内へと取り入れて、己れの行動形態の契機としたことのない存在者、例えば中世人が使用した道具、武器等が絵画とか映画などで描かれているのを見て、それらの意味を把握しうるのは、自己の身体の行動様式の内へと想像によって取り入れうるからである。例えば、ダヴィッドが『プルターク英雄伝』から題材を取った「ホラティウス兄弟の誓い」の中で描いている、中央の男性が右手で握っている三本の剣と左の男性が左手で握っている槍などを見て、その意味が了解されうるのは、そうしたものを自己の身体の行動様式において、どのような行動形態の産出の媒介となるか、ということが自己自身の有り方の中において捉えられうるからである。つまり、そうしたものの知覚において、剣とか槍などを実際に使用したことがないにも関わらず、それらの有する意味を把握しうるのは、描かれている人物の所作、つまり剣を握り、槍を手を持つという所作を自らの行動様式、身体の世界における基本的な有り方において、産出しうること、それらを武器として行使せしめうること、つまりそれらの武器としての意味を、身体の行動形態のうちにおいて充実せしめ、捉えうることを、自らの身体の有り方の内で了解するからである。それは、先に述べたごとく、われわれの有り方が断えざる世界への超出の運動であり、世界への断えざる関与であり、したがって一見静的な状態であっても、世界へと参画することを止め

て、単なる傍観者となっているのではないからである。

(1-6)

次に「能知的主体の二肢構造」に移ろう。廣松氏はそのことについて次のように述べている。

『ヒト』は特定の特個的な誰彼ではなく、誰でも齊しくありうる普遍者である。また『ヒト』は、具体的な個々人が誕生、成長、死亡という不断の変化相にあるのにひきかえ、個々人の変化・生成には拘わりなく、“同じく”ヒトであり続ける。この意味において、「ヒト」は、人称的個々人が変易的であるのに対して“不易的”である。さらにまた、『ヒト』は、具身の人称的個々人がその都度一定の場所に定住するのひきかえ、特定の場所に居るわけではなく“非場所的”である。尤も『ヒト』は具体的諸個人から端的に独立自存するのではなく、その都度に具身の諸個人に担われつつ、謂うなれば人称的諸個人に“臨在”するのであって、このかぎりではむしろ“汎場所的”であるが、非特定場所的という意味で非場所的である。こうして、^{レアル}実在的な人称的個々人が『特個的・変易的・場所的』な定住者であるのに対して、『ヒト』は『非特個的=普遍的』で且つ『非変易的=不易的』で且つまた『超場所的』な或る者である。この徴標に鑑みて、われわれは『ヒト』は^{イデア}非実在的であると言い、しかも、この^{イデア}非実在性が消極的な虚無でないことに徹しつつ、^{イデア}プラトンのイデアに囚んで『理念的』であるとも言う。⁴⁾

「われわれは、しばしば『私としての私』と『誰かとしての私』との断層を意識するが、しかしフェノメナルな世界に対するとき、一般には、単なる『私としての私』としてではなく——それが das Man と呼ばれるべき水準であるが、“表象主観一般”“判断主観一般”とでも呼ぶべき水準であるかは問わぬとして、また、それがいかなるイデオロギーの制約を帯びているかの究明は仮論に委ねることにして——或る普遍的な共同主観的な視座において世界を観ているものと即自的に私念 *meinen* している。ここにペンがあること、いま三時であること、向こうの樹は小さく見えるが実際には大きいこと、

4) 同書, 135ページ。

等々、単なる『私としての私』に対してのみあるにすぎないものは、一般に貶置されてしまう。フェノメノンがetwasとしてあるのは『私以上の私』に対してである。こうして単なる私よりも、かのjemandとしての私の方が優位におかれる。』⁵⁾

われわれはこうした廣松氏の見解に対しても、既に述べた論述と同じ脈絡で答えることができる。すなわち、私と他者が相互主観的に世界へと現前し、世界において現前する意味を、自己と他者が同じものとして捉えるのは、自己と他者が同じ身体の行動様式に基づいて世界を知覚し、共約しうる行動形態において世界へと関与するからである。私と他者とが現前するコーヒーカップに対して、同じ形態の行動において関与し、同一の意図の実現（すなわちコーヒーを飲むこと）のための媒体としうる、それぞれのコーヒーカップに対する共通する企投からの展望において知覚するからである。あるいはそれ以前に、私と他者は同一の身体構造のもとに、同一の行動様式において世界に根ざし、そのことに基づいて共約しうる行動形態を断えず産出しているのである。したがって、私の前に繰り上げられる世界は、他者にとっても同じ様相において繰り上げられているのにほかならない。それゆえに、私は他者と同じように現前する世界を知覚し、そこに同一の意味を読み取ることができる。したがって、私が知覚するように他者が知覚し、他者が知覚するように私が知覚するのは、私と他者が相互に共約しうる有り方において世界をまなざしているがゆえである。そうした身体が世界へと根ざす身体の基本的な行動様式、世界の中において主体が自らの意図する有り方を確保する企投様式の一般性の上に、主観性が接ぎ木されるのである。主観性は、身体的主体が世界において存在していること、つまり世界内において断えず諸々の存在者を自己の有り方へと抱摂せしめることによって、様々な有り方を確立することの断えざる継続の中で、いわば自らの世界における時間的有り方を通して、身体の基本的行動様式へと接合された、世界に対する構えの様態である。しかし、そうした身体の世界の内に有る有り方が身体の行動様式へと

5) 廣松 渉著『世界の共同主観的存在構造』勁草書房、1984年。

蓄積することによって、身体の行動形態の多様性が分節されるのであり、より多様な形態において世界へと関与する仕方が、主体の世界における自らの有り方の確保の能力として獲得されるのである。したがって、自己の世界における有り方の相違において、人称的自己と非人称的自己、いい換えれば主観性と相互主観性は、異なった有り方の二つの要因として共存しているのではなくて、自己の世界における有り方の分節化による、世界への企投の多様性の確立のプロセスにおける、自己の有り方構造の偏極化が相互主観性から主観性を浮き彫りにするのである。例えば、小さいときから魚ばかり食べて魚が好物になった、あるいは逆に肉ばかり食べて魚が嫌いになった等といったことは、自己の有り方の分節化過程における偏極化である。すなわち、魚を食べる、あるいは肉を食べるという企投形態を通して、自己の世界における有り方の中で、食べるという行動形態が分節化されて、自己の有り方の中に能力として確保され、世界への有り方として根ざすのであるが、そのことが同時に魚を好む、肉を好むという有り方構造の偏極化を生ぜしめるのである。つまり、食べ物を食べるという行動形態において、魚をその媒体として常に選ぶという傾向性は、食べるという有り方における魚への偏極化である。なぜならば、食べ物を食べるという企投は、多様な食べ物へと為される可能性を世界から与えられているわけであり、したがって、多様な食べるという行為の樹立の可能性が与えられているのであるが、その中で、魚のみを特に好むということは、食べる行為の多様性の魚という食べ物への偏極化にほかならないのである。遺伝的要因といったものも、そうした偏極化によって顕在化するものであり、世界の内に有ることの蓄積による、有り方の分節化がなければ、遺伝情報も顕在化した世界内存在の人称化された有り方となることはないのである。

(1-7)

次に言語に関する四肢構造に関して、廣松氏は次のように述べている。

「第一に、感性的に経験される対象的實在や表象、つまり *realitas* は特徴的であるが、述定される意味は普遍的である。例えば『樹木』という述定

は、指示される対象が“この杉”“あの杉”というように特個的な個物であっても、これらの個物を通ずる或る普遍的なものを指定する。樹木という言葉によって述定される意味は、多数の特個的な外延群 denotations, この松、この桜、梅、杉、etc. が、よってもって齊しくそれであるところの内包 connotations たる etwas として普遍性を有する。

第二に、述定される意味は、vealitas が或る特定の規定性を具えているのにひきかえ、いわゆる函数的性格をもっている。例えば、「犬」という述定は、大きい犬に関しても小さい犬に関しても、ブルドッグに関してもシェパードに関しても、場合によっては陶製の犬や木彫の犬に関しても均しくおこなうことができ、指示対象の特定の規定性に対して相対的に自由であるばかりでなく、謂うなれば、その都度、特定の値によって代入されることができ、それに応じて自ら指示する数値を異にしつつも $y = ax + b$ という或る規定された函数関係を述定するのと類似的である。けだし、述定される『意味』が函数的性格をもつという所似である。

第三に、述定される意味は、叙述される意味に関連して上述した通り、realitas が生成流転してしまうが、『樹木』という言葉の『意味』は、樹木と共に成長するわけではなく、枯死したり消滅したりするわけでもない。述定される『意味』は、あくまで、自己同一性を保持しつつ一貫して存続する。この意味において、それは“超時間的”存在性格を有する。』⁶⁾

「具体的現実的な言語活動の主体たる人称的諸個人は、各々、単なる一私人ではなく、当該言語体系の『ラング主体』ともいうべきイデアールな主体として geltend な二肢的二重性格をもった主体になっている。』⁷⁾

廣松氏の言語に関する四肢構造についての理論的枠組みは、基本的には身体的主体についての意味に関する四肢構造と同じである。しかし、われわれは身体的意味と言語的意味を明確に峻別しなければならない。すなわち、言語的意味の有する普遍性は、ソシュールが述べるごとく、言語体系内におけ

6) 同書, 63~64ページ。

7) 同書, 83ページ。

る記号の相互弁別作用による諸記号間の意味の差異性の維持ということを経介にしなければならない。言語記号がある意味、すなわちシニフェと結び付くのは、言語体系内の諸記号間の相互弁別作用に基づくのであり、言語体系外事象との相関においてではない、ということに関しては既に述べた⁸⁾。つまり言語記号が担う意味は、言語体系内の諸記号間の相互弁別作用によって産出され、それが実在的世界を意味的に分節化するのである。したがって、言語記号の担う意味の普遍性は、言語体系によって産出されたのであるといつてよい。なぜならば、ある言語記号の担う意味の外延は、同じ言語体系内の隣接する意味との間の差異によって規定され限界付けられるのにはかならない。それゆえ、ある言語記号、例えば「樹木」という言語記号が、個々の *realitas* としての樹木を空間的にも時間的にも超えて妥当するのは、「樹木」という言語記号が日本語という言語体系内に帰属し、その内において諸記号間の相互規定によって意味が産出されたがゆえである。もし、いかなる言語体系にも属さない、いい換えればいかなる言語体系内の記号の相互弁別作用による意味の産出に基づかない言語記号が有るとするならば、おそらくその言語記号は、(それが言語記号とよべるかどうかは疑問であるが)、いかなる普遍性も有さないであろう。そうした記号は、例えば言葉をまだ所有していない原始人の叫び声とか、動物の鳴き声などであろう。原始人の叫び声や動物の鳴き声は、言語体系内の弁別作用によって分節化されていないがゆえに、いかなる意味ももたない。つまり普遍性を有さない。原始人はおそらく発語する何らかの音声と、身振り手振りによって、何らかの意味を伝達したのであろうが、その意味はある特定の状況内での特定の事柄にのみ妥当するものであり、何ら普遍性をもたなかったはずである。もちろん原始人においても、身体の行動様式の分節化に基づく知覚的意味の普遍性は有したであろう。なぜならば、そうした身体的意味は動物においても獲得されているわけであるがゆえに、原始人においても当然獲得されていたはずである。しかし、それを他者に伝達する場合に、自己の行動様式に基づいて獲得した意味を、記号

8) 拙稿「世界と意味体系」徳山大学論叢24号参照。

的意味へと転化しえないがゆえに、他者に普遍化された意味として、つまり分節化された意味として伝達することはできなかつたであろう。もちろん、叫び声や身振りがまったく分節化されていないということはない。例えば、言語を獲得していなくても、恐怖の叫び声と喜びの叫び声、悲しみの叫び声といった生の感情の区別に基づく分節化は有るが、しかしそれは単に感情の表出ということに留まる。また、身振りにしても「大きい」「小さい」「丸い」「長い」「短い」等の単純な意味の分節化は為されうるわけであるが、そうした意味を組み立てることによって、何らかのものを表現しようとする場合に、個別的なものしか表現しえないであろうし、言語記号のごとく、個性を超えた意味を表出することはできない。

人間の発する音声とか、書かれた文字は、個別的な言語的現象である。音声は空気を振動せしめる物理的現象であり、書かれた文字はインクのみみでしかないのであるが、そうしたものが普遍的な意味と結び付くのは、それらが言語体系内に帰属することによって、分節されたものであるがゆえである。ヤコブソンが述べているごとく、幼児の喃語は音韻的には豊富な音素を含んでいるのであるが、しかしそれは言語をもたない原始人の発する音声と同様に、分節されていないがゆえに、意味を担っていない。幼児が言語を習得するにつれて、ある言語体系が有する音の差異、対立を身につけることにより喃語のもつ豊富な音素は切り捨てられてゆく。それは、人間が音声を分節することによって、言語的意味を獲得してゆくプロセスである⁹⁾。したがって、言語的主体は、自らが言語的主体としてある言語を駆使しうするためには、ある言語体系に帰属し、その言語体系の有する差異の体系を身につけなければならぬ。つまり、ある言語的相互主観的共同体に、自らを言語的に適合せしめなければならぬ。個々の言語主体が為す言語行為は、それが発語的言語行為であろうと記述的言語行為であろうと、その人間の肉声で、あるいはその人の筆跡で為される、個別的個性的なものである。しかしながら、そのように為された言語行為が同じ言語体系に帰属する他者との間に、相互主観

9) ローマン・ヤコブソン『失語症と言語学』服部訳、岩波書店。

的に同一の言語的意味において了解されるのは、そうした独自の声、独自の筆跡の言語記号が、言語体系内の差異の体系が分泌する意味と結び付くがゆえである。それゆえ、言語主体は人称的な言語主体であるとともに、言語体系によって維持される言語主体でもある。したがって、言語主体の二肢構造に関しては、廣松氏の見解をそのまま承認しなければならない。

(1-8)

最後に、身体的意味の普遍性と言語的意味の普遍性を比較してみよう。身体的意味の普遍性は、既に述べたように、自己の身体的な有り方、行動様式が相互主観的に同一であり、したがって、ある存在者が世界における自己の身体的振舞い構造、あるいは世界への自己の超越構造において一定の機能値を有する場合に、それと同じ機能値を有する存在者を同一の意味において把握することに基づく。したがって、それは身体の世界における振舞い構造へと還元された意味性にほかならない。あるいは、身体的主体の世界における有り方構造が、世界を意味的に分節することによる。それに対して、言語的意味の普遍性を保証するのは、差異体系としての言語体系である。既に述べたごとく¹⁰⁾、身体的意味と言語的意味は、身体的意味が身体の企投構造の分節化に基づいて、身体の企投能力を無媒介的に駆使することによって獲得されるのに対して、言語的意味は言語体系の内へと還元されることによって、つまり差異の体系を媒介することによってはじめて意味となるという点において区別される。したがって、身体的意味の普遍性は、身体的企投能力の普遍性にその座をもち、それに対して言語的意味は、言語体系内の差異構造にその普遍性の座をもつということが出来る。つまり、コーヒーカップという一つの存在者に対して、身体は自らの世界内存在としての有り方に基づく、コーヒーカップをそれとして自らの有り方の内へと取り入れるという身体的有り方において分節された能力により、その意味を把握しうるのであるが、それを言語的意味へと転化して、他者に伝達するなり、あるいは記述するなりするためには、言語主体としての自らが帰属する言語体系による媒介を経

10) 拙稿「世界と意味体系」120～123ページ参照。

なければならない。したがって、身体的意味はコーヒーカップという存在者をコーヒーを飲むための道具として使用する、いい換えるならば、自らの世界内存在としての有り方構造において分節化されたコーヒーカップを使用するという能力のうちへとその存在者を還元するという、分節された有り方において、言語体系の違いに関わらず了解されうる。しかし、言語的意味は身体的意味のごとく、無媒介的な世界への超越の普遍性に基づくのではないがゆえに、同じ言語体系内にその意味の適用範囲は限定される。したがって、異なる言語体系内においては、例えコーヒーカップの身体的意味は了解されたとしても言語的意味は了解されえない。つまり言語的意味は、言語体系内の差異的意味分泌によって、意味を獲得するのであり、その限りにおいてある言語記号の担う意味はその言語記号が帰属する言語体系内に限定され、それを超えたところでは、つまり異なる言語体系に属する言語主体にとっては、音声あるいは記述された文字が、言語体系の媒介を経ないがゆえに、無意味な音や単なるインクのしみでしかない。

われわれの世界における有り方、時間的な経過を介した身体的振舞い様式の分節化は、世界に散在する意味への適用であるということができる。幼児が箸を使って食事をする能力を、幼児の身体的な有り方において身に付けるということは、箸を使うという身体的振舞いが、幼児の身体的振舞い様式において分化してくることを意味するのであるが、それはいい換えるならば、箸という道具的存在者が幼児の世界への企投構造にとって有する意味へと、自らの有り方を適用せしめることを意味する。逆ない方をすれば、幼児にとって箸が、幼児の有り方にとって有意味性を帯びてくるのは、幼児が自らの有り方の中から箸を使用する能力を引き出し、分化せしめる限りにおいてである。したがって、身体的主体の有り方構造の内へと、ある存在者が還元され、身体的主体の世界におけるある有り方の樹立の契機と成りうるということは、その存在者が身体的主体の有り方にとって有意味的であるがゆえであり、自己の有り方の内へとその存在者を還元することによって、ある有り方を目指すということは、その存在者の自己の有り方にとっての有意味性へ

と自らの有り方を適合せしめることにほかならない。言語的意味に関しても同様である。われわれがある言語を身につけるといことは、その言語体系へと自らの言語能力を適合せしめることであり、差異の体系を自らの言語的能力の内へと取り入れることによってはじめて可能になるのである。またソシュールは次のように述べている。

「心理学的には、語によってその表現を無視するならば、我々の思惟は無定形で不分明なかたまりでしかない。記号の助けなしでは、我々は二つの観念を明瞭に、また恒久的なものとして区別しえないだろうということは、哲学者も言語学者も常に一致して同意した。思想は、それだけ取れば、何ものも必然的に区切られていない星雲のようなものである。前もって定められた観念 (*idées préétablies*) などはない。そして言語の現われる前には何ものも明瞭ではない。」¹¹⁾

すなわち、言語に先立つ思惟といったものは存在せず、言語が思想を生み出すのであり、あるいは観念相互を弁別して異なる観念を生ぜしめるのである。したがって、思惟をするということも、自己の意識を言語によって開かれた思惟空間とすることによって可能になるのである。ある事柄について語るということは、言語以前の無形の思惟形態を、何らかの語へと適合せしめることによって為されるのではなく、言語的に組み立てられた無数の言語的思惟の形態を表出することにほかならないのである。

(2-1)

今まで述べた身体的意味、言語的意味と、他者の意味とを区別しなければならない。他者存在もわれわれに対してある意味的なものとして現われるのであるが、その意味は複雑である。他者の意味を探る手掛かりとして、われわれはまず他者の出現ということから取りかかることにする。サルトルは他者の出現について、次のように述べている。

「このように、私の宇宙の諸対象の間に、この宇宙を崩壊させる一つの要

11) F. de Saussure: *Cours de linguistique générale*, Payot. Paris 1971, p. 155.

素 (un élément de désintégration de cet univers) が現われること、そのことを私は私の宇宙の中への一人の人間の現われとよぶ。他者とはまず私が同時に、私からのある距離において把握する一つの項 (un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi) へ向かっての諸事物の不断の逃亡であり、そしてこの項はその周りにその固有の距離をくり抜ける限りにおいて私から逃れる。」¹²⁾

サルトルがここで述べている、諸事物がそれへ向かって不断に逃亡する項としての他者という現象を、われわれの論述の脈絡に則して述べるとどのようになるであろうか。世界への断えざる超越の主体としての私は、またそうである限りにおいて意味の中心であり、世界に散在しており、世界に充満している意味は私によって維持され、私を中心として配列されている。私の身体が位置している空間的な座標軸を中心として、私のその都度の世界への企投の方向性、世界において私の意図を実現する方向性に則して、意味は断えず配列し直される。私が私の書齋で何か書き物をしようとする場合に、私の世界への超越は、ペン、インク、原稿用紙、諸々の文献といった私の超越が自らの意図を実現するために向かう方向性に即して連関付けられた諸々の存在者の有する意味性を、私の書齋という私の宇宙の中において浮き上がらせて、さしあたり、私の世界への超越に関わりの無い他の存在者は、背後へと退いてその意味性を際立たせることはない。つまり、私のその都度の世界における行動形態に則して、意味は距離を取る。ところが、私のみの世界であった私の書齋に他者が入って来たとする。すると、今まで私が存在していることを中心にして、あるいは私のその都度の企投に則して配列された私の世界の意味秩序は崩壊する。なぜならば、意味秩序を配列する別の中心が、私のみの世界であった世界に出現したからである。そのことによって、私の世界の、私の存在を中心にして配列された意味秩序は、もう一つの意味の中心である他者を中心にして配列し直されるのである。なぜならば、出現した他

12) J. P. Sartre : *L'être et le néant*, Editions Gallimard, 1943, p. 312 f.
邦訳『存在と無』松浪信三郎訳、人文書院、第二分冊、83ページ。

者は、私にとって単なる対象でしかないのではなく、彼もまた世界への企投の主体であり、世界を有意味性において把握し、自らを意味秩序の中心として意味を再配列する主体であるからである。したがって、私の書齋の諸々の存在者の有する意味性は、私が世界に有ることによってのみの意味性ではなくなり、出現した他者にとっての意味性でもある。他者の出現によって、私の世界であった私の書齋に充満するすべての意味性は、私を中心とする円と他者を中心とする円という二つの円の中に帰属し、二つの中心に引っぱられているごときのものであった。ところが、他者の私の書齋での意図、すなわち企投の方向性が明確になるにつれて、他者を中心とした円は、他者の企投が目指す存在者、例えば私の書架の一冊の書物と他者とを繋ぐ線へと変化する。すなわち、他者の超越が収斂する集約点としての書架の一冊の書物のみが他者を中心とした意味秩序の中から浮かび上がり、他の諸々の存在者の意味秩序は、さしあたり他者の超越が形成する意味秩序から逸脱する。

(2-2)

サルトルは、他者との対他的存在関係を、まなざしを向けられる関係、つまり他者によって自己が対象へと凝固する関係と、逆にまなざしを向ける関係、つまり他者を対象へと凝固せしめる関係といった、二律背反的存在関係として考えている。われわれはこうしたサルトルの他者論についての批判的検討を通して、われわれの考える他者存在の意味を明らかにしてゆきたい。まず、私がまなざしを向けられる関係から検討してみよう。サルトルは次のような具体例を挙げている。すなわち、私が鍵穴から部屋を覗いている状況の下で、突然廊下で足音がし、誰かが私にまなざしを向けていたとする。私は鍵穴から覗くという私の超越において、私の有り方についての意識は非措定的な意識であり、措定的意識は鍵穴の彼方に繰り上げられているある光景に向けられている。ところが、他者によってまなざされることによって、私についての非措定的意識は、措定的意識へと転化する。しかし、それは他者によってまなざしを向けられている限りにおける私としての私についての措定的意識である。

「実際、それ（この自我）は私が満たしえない無によって私から切り離されている。何故ならば、私はそれを私にとって存在するのではなく、原理的に他者にとって存在する限りにおいて把握する。……それは私がそれでありながらそれを認識しない私として、私にとって現前的である。というのは、私がそれを発見するのは、羞恥において（他の場合には高慢において）である。他者のまなざしを私に顕示し、このまなざしの末端において私-自身を顕示し、私にまなざしを向けられている状況を認識させるのではなく、生きさせるのは、羞恥あるいは自負である。」¹³⁾

しかしながら、この場合私が他者のまなざしの下で、自らの有り方を羞恥として体験するのは、ただ私が他者のまなざしの下に有るがゆえのみであろうか。他者のまなざしは、単に私を即自へと対象化し、凝固せしめる作用を私に与えるのみであろうか。この具体的な状況における私と他者との存在論的關係において、サルトルは他者のまなざしと私の対他的有り方への羞恥とを結び付けて、私の対他的存在としての羞恥という有り方から、他者の存在へと遡及して、独我論への暗礁を回避しようとするのであるが、しかしまなざしと羞恥との間に、私の対他的な有り方において、まなざしに対して、私の他者にとっての有り方に対して羞恥を生ぜしめる、それ以外の存在論的關係は考えられないであろうか。すなわち、鍵穴を覗いている私という私の有り方に対して、他者がまなざしを向けることによって、なぜ私は自らの対他的有り方に対して羞恥を感じなければならなかったか。その場合に、そうした状況下に現われた他者が、私の有り方の意味を了解したと私が意識したからではないだろうか。すなわち、他者は私の有り方が形成するある状況の有する意味を理解する存在として、私に対して出現したがゆえに、私は自らの有り方に対して羞恥を感じたのである。つまり、他者は私にまなざしを向けることによって、私の有り方、私の身体的所作、私の表情、私の言葉の意味を了解することによって、私の有り方に対してある意味を付与する存在である。私が羞恥を感じたのは、私が人の部屋の鍵穴を覗くという恥ずべき行為

13) J. P. Sartre : *ibid*, p. 319. 邦訳 同書, 96ページ。

を行っているという私の行為の意味を他者が了解したと私が感じたからである。なぜならば、もしそこに出現し、私にまなざしを向けた他者が幼児であったり、あるいは何も理解できない白痴であったならば、私は羞恥において自らの対他的有り方を意識することはなかったわけである。それゆえに、他者のまなざしの下に私が羞恥において自らの対他的有り方を措定的に意識したのは、私が他者のまなざしの下に晒されたがゆえではなくて、自らの有り方について私が了解している意味、つまり人の部屋を覗くという有り方の意味を、他者が了解したということを知ったからである。すなわち、そこで私の有り方が私にとって有する意味、つまり恥ずべき行為という意味を、他者もその状況の下において共有したという私の実感が、私に私の対他的有り方を羞恥において開示せしめたのである。したがって、他者のまなざしは私を即自へと凝固せしめる存在ではなく、私の有り方、私の世界への超越の意味を理解する存在、いい換えれば私が世界の内において存在していることの意味を共有する存在として、私に対して出現するのである。他者の存在が意味の中心であり、他者存在を中心にして意味が配列されるのは、他者が意味を了解し、存在者が他者に対してもつであろうところの意味へと、他者の有り方を適合せしめる存在である、ということを知っているからであるが、そのことは、他者はもう一方の意味の中心であり、意味を配列する源である私の存在の意味を了解しうる、ということをも意味する。なぜならば、意味配列の中心であり、意味へと企投し、それを自らが存在していることへと還元しうる主体としての他者は、自己と同じ意味配列の中心である私の存在の意味を理解するからである。その場合に、私は世界への超越の主体であることをやめて、即自へと凝固することはないのであり、先に述べたごとく、他者の私に向けるまなざし、あるいは他者の私に向かっての何らかの企投において、私は他者にとっての対象へとおとしめられるのではなく、私は私をまなざし、私へと何らかのかたちで関与する他者が、私の有り方を了解したかどうかを、他者の有り方の中で、すなわち、他者の表情、所作の中で見るのである。私が私の有り方に対して羞恥を感じるのは、私が他者のまなざしか

ら、他者が私の所作の意味を了解していることを了解したからである。すなわち、私の対他的関わりにおいて、私の有り方の意味は他者へと投げられ、再び私へと投げ返される、という二重構造を有する。つまり、まず私が鍵穴を覗いているという私の有り方の意味を、他者が了解するという契機が有るが、しかしこれは私が私の有り方の意味を了解することとは了解の仕方が異なる。私が私の有り方を了解するのは、サルトル的な意味で措定的意識においてであろうと非措定的意識においてであろうと、私が、私が面する、あるいは私の世界への超越が開示した状況の関数として自らの有り方を了解する。すなわち、鍵穴を覗くという私の有り方は、鍵穴という私の超越が向かう方向、つまり部屋の中と私の存在とを媒介し、私の部屋の中へ向かっての企投の手段として可能ならしめる道具的存在と、私の超越が鍵穴を介して向かう彼方としての部屋の中、それに廊下、さらに部屋の中に居るであろう人間といった私の企投が組織する私の存在の状況との関数において、私の有り方の意味を私は了解する。つまり、私が私の有り方の意味を了解するのは、単に私の空間的な私の身体的所作からではないのであり、私の身体的所作が組織付ける、私の身体的所作を取り巻く状況から、私の有り方の意味を了解するのである。この場合、鍵穴を覗くという私の有り方が、私の有り方を可能にするとともに、私の有り方の制約でもある鍵穴の彼方に有る部屋の中に、私の子供が寝ているとしたならば、私は鍵穴の向こう側に寝ている子供との関係において私の所作を捉える。つまり、私は子供がもう寝てしまったか、大人しくしているかどうか心配になって鍵穴を覗いてるのであり、何ら恥ずべき有り方をしていないのである、という自らの有り方への了解をもつ。ところが、そうした私の有り方を他者が見た場合、他者は私の企投の意味を他者の私への企投の中で捉えるのである。他者は、私の所作の意味を私と私の超越が包摂する状況との関係において必ずしも了解しない。すなわち、もし他者が私に悪意をもち、私を何らかのかたちでおとしめようという企てのもとに、私へと超越を為すなかで、私の有り方の意味を捉えたならば、私が子供部屋を覗くという所作を悪意に取るかも知れないし、あるいは私と私を

取り巻く状況を知らない場合には、私が恥ずべき行為をしているというように取る場合もある。そして、そうした他者のまなざしに晒された私は、今度は私の面する状況の下で、他者が私の有り方に関して了解した意味を理解する。すなわち、私が他者の私に向けたまなざしに向かって超越を為すわけであり、他者が私の有り方をどのように理解したかを他者の表情、所作から理解するのである。したがって、私の有り方の意味は私の対他存在にとっては、他者の私への超越と、私の他者への超越という二重の超越によって私に了解される。事物存在は私へ向かって超越する主体ではないがゆえに、その有する意味は、私が事物存在者を自らの有り方の中へと取り入れるという企てにおいて了解される。すなわち、その場合事物存在の意味は、私の企投が包摂する状況の中において、私の存在とともに、私の存在において理解される。ところが、他者存在は意味秩序のもう一つの中心であり、意味へと企投する主体であるがゆえに、他者存在を私の存在の中に包摂することはできない。他者は私の超越が包摂する状況の外に有るのであり、私の世界への超越を制約するもう一つの主体である。したがって、私が私の対他存在においてとら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とら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数において理解する自らの有り方の意味を、それとは別に、別の超越を媒介にして、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。したがって、ある場合には、私は他者のまなざしの下に自らの有り方を羞恥において開示する場合もあるが、しかしそれはサルトルがいうごとく、私の存在が他者の私への超越によって、他者の超越の対象となってしまうことを意味するのではなくて、私の他者への超越によって、他者の私への超越を介して理解した意味を理解することによってである。したがって、他者が、私の有り方の意味を私が理解しているように理解したとは限らないし、また私は他者が理解したであろう通りに、他者の理解を理解するとは限らないのである。

(2-3)

サルトルの対他存在のもう一つの契機である、他者を対象化する対他関係について、サルトルは次のように述べている。

「他者の諸可能性は、私が拒否し、私が単にながめることのできる可能性である、それ故死んだ可能性である。そのことから、私が私の現在の諸可能性を超出するのは、他者の可能性を、彼に固有な可能性ではなくて、彼がもっている唯一の性質——私が他者が存在するようにさせる限りにおいて、他者の性質そのもの——といった観点から考えることによってであり、そして他者の諸可能性を、私が常に新しい可能性へ向かって超出しうる私の自己超出の可能性とみなすことによってである。このように、同時に、私は無限の諸可能性の不断の炉としての私（についての）私の意識によって私の対自存在（mon être-pour-soi）を奪回したのであり、私は他者の諸可能性を死んだ可能性へとかえ、それに私-によって-生きられ-ないものという性格、すなわち単に与えられたものという性格を付与する。」¹⁴⁾

先の場合とは逆の、私が他者を私のまなざしの下に晒すことによって、他者を対象へと凝固せしめ、他者の諸可能性を私の諸可能性の内へと還元するという対他的な有り方に関しても、やはり同じことがいえる。すなわち、この場合も先の場合と同じく、私の他者へのまなざしが、私の他者への超越作用として他者を私の超越の内へと包摂せしめるといった、私の他者への一方的な作用において、私の対他的有り方が有るのではない。私は他者へとまなざしを向けることによって、他者を私の世界への超越が開示する視野の中に納めるのであるが、その場合に、私は他者の有り方の意味を理解する。他者が、例えば公園のベンチで書物を読んでいるのを私のまなざしがとらえるとすれば、私は私のまなざしがとらえた他者とその書物との関係、すなわち他者とその書物を彼の超越の内へと取り入れて、書物を読むという有り方を確立しているという、他者の有り方の意味を理解する。私が理解する他者の有り方の意味は、他者と他者が手に持ち、眼を注いでいる書物との存在関係からであり、そこから彼は書物を読んでいるという、他者の有り方の意味

14) *ibid.*, p. 349. 邦訳 同書, 157ページ。

を理解するのである。他者がベンチに腰掛けて、書物に眼を注いでいる限りにおいて、他者は私にとって、私への超越の主体ではなく、私の世界への企投が開示し、有機化する私の状況内における一つの契機であるにすぎない。ところが、他者が私の存在に気づき、私の方に眼を向けることによって、状況が一転する。すなわち、その場合に他者は私の存在によって有機化された世界の一契機であることをやめて、私の世界から逃亡し、私の世界の彼方へと身を移す。すなわち、他者は私の存在に気付く限りにおいて、私への超越の主体と成るのであり、したがって、私によって有機化された意味秩序の外に、別の意味秩序の中心として存在するようになる。そして、他者は、彼に向けられている私のまなざしから、私が彼がそこに居ることの意味をどのように理解したかを知る。すなわち、他者は私の他者への超越に対して、彼は私へと超越し、再び意味の投げ返しが為される。私は、私の方に眼を向けた他者から、「彼がそこに居ることの意味を私がどのように理解したかを知ったことを知る。」しかしながら、その場合にも、他者と私による二重の超越を媒介としているがゆえに、私には彼が自らの有り方において、自らの有り方の意味を了解したその仕方は分からない。彼は、私の存在が有機化する意味体系の外に居り、彼の存在を中心として私の存在の仕方、私の企投が向かう方向に則して秩序付けられた意味の有機体とは別の基準において、自らの周囲に意味を組織化する、意味体系の別の中心である。したがって、私は彼と書物との関係から、ただ彼は書物を読んでいる、という彼の有り方の意味をそこで理解するのであるが、しかし、ひょっとすると彼は書物を手にしていながら書物を読んでおらず、書物に眼をおとしながらほかのことを考えていたかも知れない。すなわち、見かけとは逆に、彼にとって書物は彼の有り方の物理的な契機を為すのみであって、彼の有り方が有機化した状況からはみ出していたかも知れない。しかし、私のまなざしはそうした彼の内面まで及ぶことはなく、ただ彼と書物との外的な関係のみから、彼の有り方の意味を了解するしかない。そして、彼はそうした彼の有り方に向けられたまなざしから、自分の有り方がどのように理解されたかを知るであろうし、その彼

の表情から私は彼が私によってどのように理解されたかを知ったことを知る。この相互超越による三重の意味の屈折によって、私は他者と対他的な存在関係に有るのである。

したがって、この場合も私は他者を私のまなざしの下に対象化するのではないのであり、相互的超越による意味の相互的投げ返しによって、ある対他的存在関係を形成するのにほかならない。そして、他者の存在は別の超越主体として、別の意味秩序の中心であり、意味を配列する別の源泉にほかならないということが、この二つの角度からの分析からいうことができる。つまり、他者は私の世界への超越によって、私の超越の向かう方向に則して配列する意味秩序の中に組み込まれる存在ではないのであり、そうした私の企投によって有機化された意味秩序をある意味では崩壊させうる別の意味秩序の中心として、私の企投が組織化する意味秩序の彼方に常に存在するのである。したがって、他者の存在の意味とは、別の意味秩序を組織化する源泉としての意味秩序の中心としての意味である。他者がそこに存在しているということは、彼の周囲に別の意味秩序を形成していることにほかならないのであり、その意味秩序が収斂する中心点である。さらに、他者存在は私にとって別の超越の主体であり、私の存在の意味を理解し、私の存在の仕方を制約する主体である。しかし、他者との存在関係は、サルトルがいうごとく、相剋の存在関係しかないのではなくて、むしろ相剋は派生的な存在関係でしかない。他者と私との間の存在関係は、相互に相手の有り方の意味を了解する、相互了解の存在関係である。つまり、相互が意味秩序を配列する源泉としての世界へと企投する主体であることによって、相手がどのような方向において彼の周りに意味秩序を形成するか、すなわちいかなる方向性をもった意味秩序を形成する意味の源泉としての意味であるのか、ということ相互に理解する存在関係に有る。例えば、彼が彼の部屋でコーヒーを飲むことへと企投する場合に、その企投に則してコーヒーカップ、スプーン、シュガー etc. といった道具存在者の意味秩序が彼の存在を中心にして配列されるのを私は見る。その場合に、彼の身体的所作は、そうした意味秩序を配列する意

味秩序の中心地帯として、つまり意味の意味として私に知覚される。あるいは他者が悲しみに浸っているのを私が知覚するときに、他者は悲しみという意味の源泉である。他者は悲しみという他者の存在を覆う感情を世界へと表出することによって、他者を取り囲むような存在者は他者が悲しみという感情へと自らの有り方を浸らせるための媒体となる。すなわち、他者が悲しみによって机に伏せれば、机は他者が悲しみに浸るという自らの有り方のための媒体となり、他者が悲しみの気持ちを静めるために水差しからコップに水を注いで飲む場合には、水差しとコップは他者が悲しみという感情に浸るという有り方を構成する契機として、悲しみへと帰属する。つまり、悲しみという感情に覆われた他者の有り方は、悲しみという意味の源泉であり、そこから他者を取り囲む意味秩序は他者の悲しみという感情によって配列される。他者は悲しみという感情で自らの存在を覆いつくすために、諸々の存在者を悲しみのための道具とする。他者が悲しむという有り方の意味は、世界へと放射されて、世界は他者の悲しみという感情を構成する契機となる。他者のそうした悲しみに浸る有り方を知覚する私もまた、意味の中心地帯としての他者の悲しみを理解することによって、自らの有り方を他者の悲しみの感情へと同化させるようになる。すなわち、もう一つの意味の中心である私の世界への企投によって配列された意味秩序は、他者の悲しみという意味の中心が配列する意味秩序によって侵害されることによって、他者の配列した意味秩序へと自らの意味秩序を同化してゆく。例えば、他者の悲しみを慰める、宥めるということは、私の有り方を他者の悲しむという有り方に同化させることであり、その場合に、他者の配列する意味秩序と私の配列する意味秩序はほとんど同じになる。すなわち、私の世界への超越は他者の悲しみに向かってであり、したがって私と他者とは悲しみという感情において各々の有り方を同化するがゆえに、私の超越が配列する世界の意味秩序は他者の意味秩序と同じになる。しかし、私は他者の悲しみという有り方を、完全に自らの有り方とすることはできないのであり、つまり私は他者の悲しみを自らの悲しみとすることはできないのであり、他者の悲しみという意味の源泉と

しての意味を理解して、他者の悲しみへと自らの有り方をできるだけ接近せしめることしかできない。

(2-4)

他者は意味の中心として、意味秩序の中心地帯であり、したがって、もう一方の意味の中心地帯である私の世界における有り方が組織する意味秩序の外に、他者は存在して私の組織する意味秩序を制約する。しかし、自己と他者とは、既に述べたごとく、世界内存在としての身体の行動様式を同じくするがゆえに、同一の意味を共有する。すなわち、コーヒーカップという存在者が有する、自己の身体的行動様式にとっての意味を、他者も同じものとして了解する。しかし、各々の企投の向かう方向が異なるならば、各々が意味の中心地帯として配列する意味秩序のうちにコーヒーカップが組み込まれていて、各々の有り方の契機となっているとは限らない。つまり、他者がコーヒーを飲もうとする方向へと世界へ向かって超越するならば、コーヒーカップは他者が配列する意味秩序の中に組み込まれるであろうし、私が書物を読むという方向へと自らの企投の方向を定めるならば、コーヒーカップは私の配列する意味秩序の外に有ることになる。

また私の性的有り方の相関者としての他者は、私にとって意味の中心であることをやめて、私の性的欲望を満たすという超越のための性的な意味となる。私の性的相関者としての他者の身体の器官である乳房や性器は、その場合、他者の身体の器官であることをやめて、私の性的欲望を満たすための媒体となるのである。私は自らの性的欲望を満たすためには性的相関者の乳房や性器を通過して、それらの有する私にとっての性的意味を、私の性的有り方においてとらえ、私の性的有り方の中に取り入れて、自らの性的な欲望を満たす。つまり、他者はその場合に、世界において意味を配列する意味の中心地帯ではないのであり、私の性的な有り方にとっての意味そのものであり、私の性的な超越の中に取り入れられた性的な意味でしかないのである。また、他者にとっても私は他者の性的相関者であり、私のペニスは他者の性的欲望を満たす道具であり、性的意味でしかなく、したがって他者にとっても私は

意味秩序の中心地帯であることをやめる。

サルトルは、対他的有り方を極端に押し進めてゆくときサディズムとマゾヒズムに到るという。すなわち、他者を私のまなざしの下に対象化することの極端な対他的有り方がサディズムであり、私が他者のまなざしの下に晒されることの極端な有り方がマゾヒズムであるということになる。しかし、われわれの論述の脈絡からするならば、サディズム、マゾヒズムは対他的有り方の典型ではなくて、むしろ派生状態であるということになる。既に述べたごとく、対他的有り方は意味秩序の中心である相互の有り方の意味の了解である。したがって、そうした相互了解からサディズム、マゾヒズムという対他的有り方は出てこない。まず、サディズムとは他者から意味の中心としての有り方を剥奪する対他的有り方である。既に述べたごとく、他者は世界への企投の主体として意味を配列する意味秩序の源泉であり、中心であるが、他者から意味の中心であること、つまり企投の主体であることを奪うことがサディズムである。そして、他者を私の企投領域における意味秩序の中に組み込み、世界への私の超越のための媒体、道具とすることである。先に、性的有り方において、性的相関者としての他者の乳房、性器は私の性的な企投にとっての意味であると述べたが、サディズムも他者との性的な関係の一種であるが、ただサディズムの場合には、他者の身体全体を私の世界への企投の道具と化してしまうところに、通常の性的関係との相違が有る。例えば、サディズムの行為において、相手を縄で縛ったり、ムチでたたいたりするが、他者を縄で縛ることは、他者から意味秩序の中心としての有り方を剥奪することの象徴的行為である。なぜならば、縄で縛るということは、他者が超越の主体として、意味を他者の企投に則して配列する能力を他者から奪うことであるから。また相手をムチで打つということは、他者を私の企投の媒体として私の存在領域へと組み込むこと、私の性的企投の中に、他者の有り方全体を組み込むことの象徴的な行為にほかならない。すなわち、他者を縛り、ムチで打つことによって、私は他者が意味の中心として世界に意味秩序を配列する源泉としての有り方を剥奪し、他者の身体全体を私の性的な企投にと

っての性的意味として、私の企投領域の中に包み込む。したがって、正常な性的行為において、他者の身体の有する乳房、性器等の有する性的意味を自己の性的欲求充足の通過点としたのに対して、サディズムの場合には、他者の身体の性的意味を有する器官は、私に対して性的意味を誇示することはなく、それらは他者の身体全体の中に包み込まれてしまう。なぜならば、サディックな行為において、私は他者の身体の性的器官を自己の性的な有り方に適合させることによって、自己の性的欲求を充足させるのではなくて、他者の身体全体を私の性的企投のための道具とすることによって、私の性的な充足を目指すのである。正常な性的行為は相互的であり、相互に互いの身体の性的意味へと自己の性的な有り方を適合せしめることによって成り立つのであるがゆえに、他者の身体全体を自己の性的企投によって包み込むのではなく、他者の性的器官を媒介とする。

マゾヒズムは、その逆であり、私が他者によって意味の中心地帯であることを剥奪されて、他者の性的企投の道具となる対他関係である。マゾヒズムにおいて、私は私の身体全体が他者にとっての性的意味として他者の有り方のうちに秩序付けられる中に、性的な喜びを見出す。このように、サディズム、マゾヒズムは、他者から意味秩序の中心としての有り方を奪い、他者を性的道具とすること、あるいは自らが意味秩序の中心としての有り方を奪われ、性的道具となることを意味するのであるが、それは通常の対他的有り方である相互の有り方の了解の拒否であるといえる。既に述べたごとく、対他的存在関係における他者の了解は他者が世界への超越主体として意味秩序の中心であることに基づく。すなわち、他者が世界への超越へと向かう方向に則して意味が秩序付けられ、他者の世界内存在の内に包摂されるのであるが、そうした他者の超越に基づく意味秩序から他者の有り方の意味を私は理解するのである。また、私が他者によって自らの有り方の意味が理解されるのは、私が自らの周囲に世界へ向かう私の有り方に基づいて有機化した意味秩序からである。ところが、サディックな行為において、他者から意味秩序の中心としての有り方を剥奪することにより、他者の身体を私の性的企投に基

づく意味秩序の中に組み込むということは、他者の有り方の了解を拒否することの試みである。すなわち、他者を私の性的な道具と化することは、他者が意味の中心であることの拒否であり、他者の存在において何らかの意味を了解しようとする試みを放棄することである。しかし、他者から意味秩序の中心としての有り方を奪うことによって、他者は完全に私の性的な企投の中に組み込まれる性的な道具になるのではないのであり、その場合も他者はやはり私の企投が有機化する意味秩序の彼方にいる、もう一つの意味の中心であることをやめないものである。なぜならば、他者を縄で縛り、ムチで打ったとしても、他者はそうした私の企投領域の中に全的に組み込まれることはない。というのは、そうしたサディックな行為に対して、他者は主体的に喜びを感じたり、あるいは嫌悪を感じたりすることができるからである。つまり、その場合に他者は他者の身体にからみついている縄や、他者の身体を打つムチを他者の性的な悦びの道具へと転化することができるわけであり、その場合には、他者や縄やムチという他者の有り方を制約する道具が、他者の主体的有り方を媒介する道具となり、他者の性的な悦び、あるいは嫌悪という他者の有り方によって意味付けられ、他者の有り方の中に組み込まれるのである。したがって、その場合他者は私の企投の包摂する領域の外に、もう一つ別の意味の中心として存在することになる。いい換えるならば、私は他者を了解することを拒否し、他者を私の性的企投の中に全的に取り入れることによって、私の性的な道具としようとしながら、他者の主体的有り方を了解することになる。したがって、私による他者の有り方を了解することの拒否の試みは挫折せざるをえないのである。それと同じことがマゾヒズムについてもいえる。マゾヒストとしての私は他者から、意味秩序の中心としての有り方を剝奪されることによって、自らが意味の中心であることを拒否し、他者によって自らの有り方が了解されることを拒否するのであるが、しかしこの試みも先のサディズムの場合と同様に失敗する。というのは、私の存在は全的に他者の企投領域の中に組み込まれて、他者の性的な意味へと自らを凝固させることは有りえないのであり、先とは逆に、他者によって私の身体の上

に振りおろされるムチを自らの性的な有り方にとっての媒体と為すことができるのである。すなわち、私は意味の中心としての有り方を止めることはなく、私の身体にからみつく縄や私の身体を打つムチを、私は私の性的な有り方にとっての意味とすることによって、他者によって私は自らの性的な有り方を了解される。したがって、私は自らの有り方を他者によって了解されることを拒否する試みは失敗するのである。

(2-5)

われわれは先に、身体的意味と言語の意味について再度検討を試みたのであるが、ここで他者の有り方の意味について検討しなければならない。身体的意味の普遍性は、個々の存在者の身体的な有り方構造にとっての普遍性であり、言語記号の普遍性は言語体系内での記号の弁別作用によるのであった。それでは、他者の存在の意味は何に求めるべきであろうか。他者は意味秩序の中心として、他者の世界への超越に則して、彼の周囲に意味を配列するのであるが、私は他者のそうした意味の中心としての有り方を他者の身体の行動形態のうちに見る。すなわち、他者が意味の中心として意味が彼の周囲に秩序付けられるのを見るのは、他者の身体的所作においてである。私はさしあたって、他者が「今」「そこに」居る時-空から、世界においていかなる有り方を樹立することを目指して企投するのかわかるのは、他者の身体が他者の周囲に組織した様々な有意味的存在者の意味性へと自らを適合せしめて、意味を自らの身体的有り方のうちに取り入れて、意味を身体的な所作と一体化せしめるのを知覚することによってである。他者の身体的所作のうちにある意味を取り入れて、それを自らの有り方の内へと還元することによって、他者の身体的所作は自らのうちに取り入れた意味と連鎖的につながっている別の意味性へ向かって超越する基盤を獲得する。他者の身体的所作は、他者の所作が世界の中において確保する意味の中心としての有り方に基づいて、所作が向かう方向において秩序付けられた意味の体系を、身体的振舞いのうちに取り入れることによって、世界の内の他者の目指す有り方を確立する。他者の身体的存在が意味秩序の中心であるのは、それが常に世界へのある企

てであるからである。他者の身体は世界への超越の具象化であり、それは意味の中心として世界に散在する有意味的存在者の意味性を自らの有り方へと引き寄せて有機化する。他者の企投の方向性が明確化するならば、他者の身体的存在を中心に秩序付けられた意味秩序はより明確な形態をもって他者の身体的企投の方向のうちへと配列され、企投の方向に無い意味は他の意味とともに退く。私が他者の身体的所作の中に、意味の意味としての意味を見るのは、他者の身体的有り方が配列した意味秩序へと他者の身体的所作が自らを適合せしめて、それを他者の身体的有り方の契機とするその行動形態においてである。私の身体的有り方にとっての意味と、他者にとっての意味は、既に何度も述べたごとく同一である。それが、さしあたりの自己と他者の方向付けられた企投が包摂する活動領域の中に組み込まれてあることによって、私と他者が同じ意味を目指しているかどうかは別問題である。したがって、私が他者の有り方に、意味の中心としての意味を知覚するのは、他者が自らの身体的所作によって意味へと適合する、その身体的所作の形態においてである。例えば、他者がコーヒーを飲むためにコーヒーカップの中にシュガーとミルクを入れて、コーヒーカップを口に運ぶその身体的所作のうちに、シュガーとミルクとコーヒーカップという有意味的存在者の意味性へと自らの身体的有り方を適合せしめて、それらのもつ有意味性を他者の身体的有り方の中心に還元することによって、それらの有意味性の秩序を維持せしめている意味の中心としての意味を見るのである。すなわち、コーヒーカップの有する意味が私にとっても他者にとっても同じであるがゆえに、コーヒーを飲むという、コーヒーカップの有する意味への身体の適合の形態は、私も他者も同じである。私は、私の両手と他者の両手、私の両足と他者の両足が、それぞれ私の身体の有り方構造の中で、他者の有り方構造の中で同じ機能値を有していることを知っている。それは自他共存生活形態の中において、多様な意味へと身体を適合せしめようとする努力において、自他の身体機能の分節化の中で知るに到ったことである。例えば、幼児が箸を使用することを学習する過程で、両親の右手と自分の右手が箸という同じ意味を有する道具存

在者へと適合していることを知るなかで、自分の右手と両親の右手がそれぞれの身体的有り方構造の中で同じ機能値を有する身体的機能であることを学ぶ。したがって、コーヒーカップを右手で持って口へ運ぶという他者の身体的所作、あるいは意味への適合の振舞いにおいて、自己のコーヒーを飲むという所作と同じ所作を見ることによって、他者の意味への適合の所作の意味、あるいは意味の中心として意味を配列しつつ意味を自らの有り方のうちへと適合せしめる他者の有り方の意味を見る。このように自他の身体的所作が同じ形態において意味へと共属する有り方から、自らの身体的所作の意味を他者の身体的所作において見ることを私は為す。あるいは、嘆き悲しむ、喜ぶという感情の表出としての所作の場合も同じである。嘆き悲しむことによって、私は悲しみという意味を世界へと表出するわけであり、世界の意味は私の悲しみの表出によって配列され、私は私の悲しみの感情の表出を、私の身体的有り方に基づいて世界の中の存在者の有意味性へと自らの有り方を適合せしめることによって、身体的に存在せしめる。例えば、ハンカチで涙をふくとか、机の上に伏せて泣く等の所作によって、ハンカチや机は私の悲しみを世界へと表出することによって、私の悲しみを身体的に存在せしめる媒体となるのである。そうした私の悲しみにおける身体的所作の世界における意味性への適合の仕方が、他者の有り方の中に私の有り方において体験するのと同じ悲しみの意味を見るのである。

しかし、先に述べたごとく、意味は普遍的なものであり、したがって他者の有り方、企投の仕方に見る意味も普遍性をもたなければならない。個々の存在者の有する意味の普遍性は、それを身体的な有り方構造の中に取り入れることの中で維持されるわけであるが、逆に身体によるその有する意味への適合のための行動形態の意味は、身体が向かう意味によって保持される。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ということができる。意味の中心としての他者の存在によって有意味化される存在者の意味性は、それへの関与形式においてその意味性を保持するのであるが、それへ

の関与形式が有する意味は、関与が向かう意味によって与えられるのである。何度も出す例でもって説明すると、例えばコーヒーを飲むという所作においてコーヒーカップ、コーヒー、シュガー、ミルク等の意味秩序はその意味性を維持されているのであるが、ところがコーヒーを飲むという所作は、それが「コーヒーを飲む行為」であることの意味、すなわち諸々の意味秩序の中心としての意味を与えられるのは、意味の中心としての身体がコーヒーカップ等へと関与する限りにおいてである。すなわち、コーヒーカップと身体的所作との交錯において、コーヒーを飲むという所作は完成されるのであり、その交錯において意味の中心としての意味が規定される。コーヒーを飲むという具体的な身体的所作において、所作の意味性が現われるのは、身体的所作自らが世界へと展開し、有機化する意味秩序への関与形態においてである。既に述べたごとく、他者が私の世界に出現したときには、他者は私の意味的世界の彼方に有る別の意味の中心として、彼の周囲に意味を組織する存在であり、その限りにおいて、私にとって意味秩序の中心としての他者の存在の意味性は明らかではなく、ただ私とは別のもう一つの意味の中的であることに留まった。ところが、他者が自らの存在の下に有機化した意味秩序を、それへの超越において他者の有り方の内へと適合せしめることによって、変形し再組織化する場合に、いい換えるならば、他者の周囲に漠然と秩序付けられた意味秩序に対して、他者の所作が焦点を絞ることによって行動形態を明確化する場合に、他者の所作はある意味との交錯によって、所作が適合する意味によって意味付与され、明らかになる。つまり、他者の所作が意味へと適合するその所作の様式は、所作が適合しようとする意味によって規定されるのであり、その所作の様式の中に私は所作の意味、つまり所作の普遍性を見るのである。すなわち、コーヒーを飲む場合には、手をコーヒーカップにのぼして、片手でカップを持ち口に運ぶのであり、足でカップをつかんだりカップを手でつかまず、口をカップに近づけたりはしないのである。また、他者が私にコーヒーカップを差し出したり、お茶を差し出す場合も事情はそう違わない。他者の行為はコーヒーカップ、あるいは湯飲み茶碗を介して私

に向かうのであるが、その場合も他者の行為の意味は、他者が手にしているコーヒーカップ等によって規定されている。ただ、その場合の他者の行為は、私がコーヒーカップなり湯飲み茶碗なりに私の所作を適合するべく仕向ける意味をもっているのであり、他者を中心として完結している意味秩序を超えて、もう一つの意味秩序の中心である私に対して意味を提示し、私を中心とした意味秩序の中にもう一つの意味を組み込ませることによって、私を新しい意味にとっての主体たるべく仕向けるのである。

(2-6)

次に言語的意味の検討にはいる。既に述べたごとく、言語的意味の普遍性は言語体系内における諸記号間の相互差異化による弁別作用によってであり、その意味の適用範囲は同一言語体系内に限り、身体的意味のごとく、世界へと根ざす存在様式の同一性にまで拡がることはない。しかし、身体的意味が、意味へと適合する身体的所作の分節化に基づいているがごとくに、意味は細分化されていない。私が他者存在の意味を理解する場合に、既に述べたごとく、他者が意味へと適合する身体的所作から理解する。しかしその場合に、私は他者の意味への適合の所作からだけでは他者の内面性までは分からない。それは、他者の身体的所作が他者の内面性や、その他そこに知覚されない諸々の状況までを指示するためには、身体的振舞いの分節化があまりにも粗雑すぎるからである。それに対して、言語は個々人の言語行為にその起源をもつとともに、維持されている差異の体系として、世界の意味を身体的所作が分節するよりも細分化する。したがって、言語的意味は、他者が私と同一の言語体系に帰属する限りにおいて、私に言語的意味を送ることによって、他者の身体的有り方についての私の知覚においては見えなかった他者の有り方の側面が理解できるようになる。他者が私に送る言語的意味は、まず言語行為によってであるが、言語行為による言語的意味の伝達は、言語体系内において分節された諸記号間の差異化が分泌する意味であり、言語行為は言語体系の有する法則性に基づく。ソシュール研究者であるゴデルは、この言語体系と言語行為との関係について次のように述べている。

「^{ラング}言語体系と^{バロール}言語行為の対立は、単に記号と音、言語体系と発音の対立ではないことは明らかである。しかし、社会的事実と個人的事実の対立以上ではない、反対に、その対立は、言語行為と言語体系は同じ社会的事実（言語（le langage））の二つの側面であるが、しかし一方も他方も個人において観察される余地がある、ということと一致する。社会的活動である言語行為は、しかしながら、個人的行為——例えば、会話での受け答え——へと分解する。^{ラング}言語体系、『^{バロール}言語行為において試みられていたことの容認』は委託、宝庫として各々の個人の記憶の中に存在する。それゆえ、この二つはともに、社会的側面から、あるいは個人的側面から考察されうる、個人的側面は、規定により社会的側面に従属するのであるが。しかし、もし『言語行為の領域がより社会的で、他方がより完全に個人的であるならば』、論理的結論——ソシュールはしかしながら引き出すことを望まなかったのであるが——は^{バロール}言語行為を言語学の第一の対象とみなすことであろう。」¹⁵⁾

言語体系は、個人がある言語的共同体へと帰属することにより、その共同体の中において言語行為を遂行してゆくなかにおいて個人の言語的運動機能の中に蓄積されたものであり、その意味では、ゴデルがソシュールの原資料の考察に基づいて述べているごとく、言語体系は社会的側面と個人的側面を有する。言語体系のもつ個人的側面とは、言語体系が個人の有する言語能力（ソシュールのいう langage）の顕在化であり開発であるという意味においてであり、したがって言語体系は個人の中に言語行為が蓄積されて法則化したものにはかならず、個人を離れて社会の中に宙に浮いて存在しているわけではない。また言語体系の社会的側面とは、それが一個人の言語能力に帰属するものなのではなくて、その言語体系に属する言語主体が形成する共同体の成員にとって相互主観的なものなのである。また、言語行為が個人的であるということは、言語行為によって個々の言語主体は自らの意志、感情、考えを表明するがゆえである。そして言語行為が社会的であるということは、

15) Robert Godel : *Les sources Manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Librairie Droz, 1969, p. 146.

そのように個人的な事柄を表明するのであるが、しかし自分が属する言語的共同体内において相互主観的に言語行為を規定し、かつそれを可能にもする言語体系に依拠しないならば、言語行為は成立しえないという意味においてである。したがって、言語主体が独白を為す場合でも、言語共同体を離れてはいないのであり、言語共同体が相互主観的に共有している差異の体系としての言語体系に基づかないならば、独白であっても言語的行為ではないのである。

言語主体としての私は、意味にとっての中心であることは、私が身体的意味の中心であることと変わりはない。私は言語行為の主体として、世界へと言語的意味を放出するのであり、そのことによって、私の言語行為によって放出された言語的意味を他者と共有する。すなわち、他者は私が語る言語的意味を理解することによって、私を理解する。私は言語主体として語ることによって、自らの有り方を言語的に分節し、他者に私の有り方を言語的意味において理解せしめる。すなわち私が語るということ、言葉を口から発することとは、他者に対して言語的に自らの世界内存在を明らかにするのであり、私が今何をしようとしているのか、いかなる方向へと超越しようとしているのか、ということをもより他者に対して明確化するのである。「私は今眠いから眠る」という言葉を他者に対して発することによって、他者は私の企投の方向を明確化し、私の企投が向かうであろうベッドとの関係において、私の企投の意味を捉えるであろう。あるいは、私が「このコーヒーはまずい」あるいは「このコーヒーは美味しい」という言葉を発することによって、他者は私と私の飲んでいるコーヒーとの間の見掛け上の存在関係だけではなく、内的な関係を理解するようになる。すなわち、他者は私の飲んでいるコーヒーを言語的に捉えることによって、コーヒーの味というものを言語的に分節する。そのようにして、言語主体としての私の発する言葉は、他者に対して、私の有り方を言語的に分節し、私が有るということを経験系内における差異化によって媒介された意味によって捉え直さしめる。言語的意味は、私という個別的存在者によって為される言語行為によって、世界へと放

出されるのであり、その意味において私は言語的意味の中心であるということになる。そのことはちょうど他者にもそのまま当てはまる。他者は私に対して言語的に企投することを通して、私が他者の言語的意味を理解した限り、私は他者の有り方、世界への企投の仕方を言語的意味において捉え直す。他者によって発せられた、言語体系を媒介とした言語的意味は、それを私が理解する限りにおいて、他者と他者を取りまく意味秩序を言語的に捉え直すことにより、言語的意味は私にとって他者の存在を、あるいは他者と私との間の存在関係を言語的な意味において顕現化せしめる。他者は言語的行為によって、他者の有り方、他者と私との関係、他者と第三者との関係、あるいは他者と他者の眼前に展開している風景との関係を、言語的に構築して私に提示してみせるのであり、私にとってそのような言語的構築体（それは私自身の中に有るのであるが）の中心として他者は存在しているといえる。言語的構築体は、私や他者の存在が組織化する意味秩序への企投の形態を言語的に分節することによって、身体的存在が企投する意味秩序の上に言語的意味の連鎖を重ね合わせ、私に対して現前する世界への私の、あるいは他者の関わりをより明確にする。しかし言語的意味は、現前する世界を言語的に構成するに留まらず、時間的にも空間的にも現前する世界を超出する。すなわち、他者は私に昨日の出来事を語ることもできるわけであり、その場合に、他者によって構成された言語的意味の構築体は現前的世界と他者との存在関係を指示するのではなく、既に過ぎ去った、すなわち他者の世界への超越の企てが追い越すことによって、世界の他の意味秩序とともに過去へと追いやられた事柄を指示することになる。他者が語る昨日の出来事は、他者と現前する世界における意味秩序との関係ではなくて、他者の世界への時間的超越が過去へと追いやった意味秩序と、他者が自らの有り方における時間的超越によって時間的に乗り越えた他者の有り方との関係である。それは私にとっての過去でもあるわけである。しかし、過ぎ去った出来事が現前する世界における他者と世界との関わり、あるいは他者と私との関わりにとって無関係でない場合もある。その場合に、他者によって語られた昨日の出来事は、他者と

現前する世界との関係、あるいは現在の他者と私との関係と関わってくることになり、したがって他者が昨日の事柄を語ることによって、その語られた言語的意味構築体は現前する諸々の関与形態の上に重なり合わされることになる。また、われわれはアメリカやヨーロッパにおける経済的現象について語ることもできるわけであり、空間的にも現前的世界を超えることができる。ではなぜ、言語的意味はこのように、時間的にも空間的にも現前的世界を超出することができるのであろうか。身体的所作は現前的世界にしか関与することはできないし、現前的世界においてのみ身体的な企投によって意味を配列しうる。言語もその意味が現出するのは現前的世界においてであり、いい換えれば、私によって、あるいは他者によって言語的意味が放出される世界は現前的世界であり、現前的世界の意味秩序の上に言語的意味は重なり合うのであるが、ただ言語的意味が指示する事柄は現前的世界に限定されることはない。それは、身体的所作にとって有意味的である存在者の意味が身体的振舞いの分節化によって有意味的であり、したがってそれは身体が参画する現前的世界を超えることがないのに対して、言語的意味は、言語体系という媒介を経ることによって有意味的であるからである。すなわち、言語記号は言語体系内における他の諸記号との間の差異化によって、意味を規定されるわけであり、意味と結び付くのである。したがって、言語記号の意味は言語記号がある言語体系に帰属することによって有意味的であるのであり、その意味は、したがって現前的世界のみを指示することはない。身体的存在とは異なり、言語体系は現前的世界にのみ限定されるものではないからである。言語体系が何処に有るかという点、先にも述べたごとく、個々人の意識の中に有るのであるが、しかしそれは相互主観的なものとして、個々人を超出した言語的共同体を支配することになる。そうした、超個人的な言語体系によって分泌された意味であるがゆえに、言語的意味は、超時間的超空間的なのであるということになる。身体的に有意味的存在者の意味も、意味であるがゆえに普遍的なものではあるが、しかし、眼前のコーヒーカップが有意味的であるのは、現在ここに居る私にとってであり、私の身体的存在が参画して

いる現前的世界においてのみであるということになる。身体的意味の意味性を保証するのは、身体的存在の有り方構造であるがゆえに、それは身体が存在する現前的世界を超えて有意味的であることはないのである。

(3-1)

和辻哲郎は彼の主著である『倫理学』や、それへの予備的考察である『人間の学としての倫理学』において、人間存在の根本構造を間柄であると規定する。まず『倫理学』において、書斎でただ一人文章を書いている場合にも、それはその文章を読む相手を意識して書いているのであり、したがって、「かくて我々は最も手近な事実として否応なしに著者と読者との間の関係を認めさせられる。それが差し当たり我々の現前の人間存在である。ところで、この手近な事実が『我れの意識』ではなくて『著者と読者との関係』であるということは、我々にとって重大な意義を持っている。なぜなら、それは我々の出発点を、我れの志向的意識としてでなく、まさに『間柄』としてさし示しているからである。間柄の本質は、我れの志向がすでに初めより相手によって規定せられ、また逆に相手の志向をも規定している、ということであった。」¹⁶⁾

また『人間の学としての倫理学』においては、次のように述べている。

「このような『我々』の立場は、すべてが主体として連関し合う立場である。それが主体的な間柄にほかならない。従って間柄は互いに相手が主体であることの実践的な了解なのである。行為的な連関があるということと相互了解とは同義である。我れ、汝、彼というごとき関係は、この間柄を地盤として展開して来ている。間柄にないものは、我れとも汝ともなることができない。」¹⁷⁾

このように和辻哲郎は、人間の根本構造としての間柄から出発して、個と全体の弁証法を軸にして倫理学的問題を展開していくわけであるが、しかし間柄を無前提な基盤としてそこから出発することができるであろうか。読者

16) 和辻哲郎『和辻哲郎全集第十巻』岩波書店、1977年、53～54ページ。

17) 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』岩波書店、1978年、195ページ。

と著者という、和辻のいう間柄が成立するためには、互いが同一の言語共同体に属していなければならない。すなわち、読者と著者という間柄が可能な条件として、相互が同じ言語体系を共有していることが必要である。また、学生と教師という間柄¹⁸⁾にしても、「親兄弟とともに家族という間柄を形成¹⁹⁾」するためにも、同一言語共同体に帰属することが必要である。和辻のいう間柄とは、社会的に規定された相互関係を意味するようであり、したがって、先の引用文にあった「我れの志向がすでに初めより相手によって規定せられ、また逆に相手の志向をも規定している」という場合の志向とは、社会構造に規定された役割に基づく他者への関係志向を意味すると考えてよいだろう。そうであるならば、同一の言語体系の共有という条件が間柄の成立にとって必要であるであろうし、少なくとも意味の共有ということがないならば、いかなる人間的つながりも成立しえないであろう。例えば、レヴィ=ストロースのいうトーテム的意味体系というものがある。それは、文明社会に属する人間が有している意味体系とは非常に異なったものである。例えば、

「植物は、仮想された性、薬効、視覚的触覚的外観（棘がある、ねばつく等）の三つの性質に応じて名付けられる。これらの性質の各々は、さらに寸法（大、中、小）によって三等分される。この分類法は保留地の全て、すなわち七百ヘクタールにおよび、六万人の人口がこの広大な地域に分散しているにもかかわらず、同一である。（Reichard, wyman et Harris, Vestal, Elmore.）

各々の動物あるいは植物は自然の一要素と対応している。自然の一要素は、ナヴァホ・インディアンにおいてその複雑さが極端である儀礼に従って変化しうる。このように、『打製燧石器の儀礼』（Flint-Chant）において、次のような対応関係があることが指摘されている。すなわち鶴一空、『赤鳥』-太陽、鷺一山、アメリカ長元坊一岩、『青い鳥』-樹木、はちどり一植

18) 和辻哲郎『全集十巻』56ページ。

19) 同書、59ページ。

物、甲虫—大地、鷺—水(Haile)。」²⁰⁾

このように、ある種の動物や植物にある対応関係を見るトーテム的意味体系が支配する共同体においては、その共同体に属する成員も、そうした意味体系に基づいて行為しているわけであり、文明人とは異なった行動形態を有している。そうした共同体の中に、文明人が突然入り込んだ場合に、文明人は彼等との間に間柄を成立せしめることが出来るであろうか。レヴィ＝ストロースのような人類学者は別にして、普通の文明人にとって、トーテム的意味体系は未知のものであり、したがって彼等の為す宗教的儀式や、それを中心とした諸々の行為、すなわち彼等の世界観が有している彼等の意味への適応の行為は理解し難いものであるにちがいない。すなわち、文明人は彼等を意味秩序の中心として捉える場合に、彼等の存在が形成する意味のほとんどについて未知であるがゆえに、彼等の世界への超越の方向性を捉えることができないであろう。要するに、文明人は彼等が何を為し、何を考えているのか全く理解し難いにちがいない。それは、トーテムの共同体に属する人々にとっても同様であり、彼等にとって文明人にとっての自明の意味は、全く不可解なものであろう。したがって、彼等は文明人の行動形態を理解するのに非常な困難を感じるにちがいない。既に述べたごとく、人間が行為主体として意味配列の中心であるものとして出現しうるのは、他者にとって意味が理解される限りにおいてである。すなわち、他者が私に、あるいは私が他者に意味の中心としての有り方を見るのは、人間存在を中心として配列される意味秩序を相互に共有しているがゆえに、人間存在の出現において、出現した人間存在が、それを取りまく多様な意味の集合体へと適合するいかなる行動形態の可能性を有しているかについての了解をもつがゆえである。つまり、意味の了解と、それへの適合のための行動形態の了解は相互補完的なものである。したがって、同一の意味体系を共有しない場合に、互いを意味秩序の

20) Claude Lévi-Strauss : *La pensée sauvage*, Librairie Plon, 1962. Paris, p. 55.

邦訳『野生の思考』大橋保夫訳, 1984年, みすず書房, 48~49ページ。

中心として捉え、互いがいかなる行動形態においていかなる意味へと適合し、いかなることを世界において実現しようとしているのか、を知ること、すなわち相互了解を為すことが非常に困難である場合に、和辻のいう間柄の成立は不可能であるといつてよいだろう。したがって、間柄が成立するためには、そこに共通の意味体系の共有がなければならない。少なくとも、同一の身体的意味体系の共有が有るならば、同一の言語体系の共有はなくても、そこに何らかの相互了解は成り立つはずである。すなわち、相互に意味秩序の中心として理解しあい、互いに相手の企投がいかなる意味への適合を目指すのか、ということが理解できるはずである。すなわち、その場合に、和辻のいう間柄が成立する基盤が与えられるのであるといつてよい。いい換えるならば、社会とは同一の意味体系によって成立しているのであり、したがって、そこにおいて間柄が可能な条件が揃っているのである。それゆえに、われわれは倫理学が成立する基盤を意味の共有に求めることにする。

(3-2)

さしあたり、今まで述べた事柄に基づいて論じうる倫理的問題の幾つかを、今までの事柄を踏まえて述べてみよう。まず対他的な善悪の基準について述べてみよう。人間存在は、既に述べたごとく、世界において意味秩序の中心として、世界の内に存在していることが世界において繰り広げる意味配列へと、自らを適合せしめて、ある有り方を確立すべく存在しているわけである。そして、人間存在は、他者と同一の意味を共有している限りにおいて、他者をやはり意味の中心として了解することにより、他者と相互了解しつつ対的に存在している。そうした問題領域において善悪の基準を考えるならば、悪とは他者から他者の存在に属している意味を剥奪して、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り、善とは逆に他者に、意味への適合へと仕向けて、世界内におけるある有り方の確立の手助けをすることであると考えてよいだろう。他者に帰属している意味を他者から剥奪して、他者の意味適合によるある有り方を崩壊せしめることは、例えば他者の所有している物を奪うことである。所有という概念についての存在論

的規定は、今までの論述の領域内では為されていないので、一応ここでは他者の存在へと帰属することによって、他者のある有り方の確立の契機となっていること、と規定しておく。そのような意味で他者の所有物を奪うということは、他者の存在が包摂する領域内において、他者の有り方が構成する意味秩序のあるものを他者から剥奪することであり、そのことは、他者がそれによってある有り方を確立することを不可能にすることを意味する。他者が所持していた車を奪うということは、他者が車という有意味的存在者によって確立しうる有り方、すなわち車を操作することによって短時間で広域を移動するという有り方の確立を不可能にさせることを意味する。他者にとって車という存在者は、意味の中心としての他者の存在によって配列された意味秩序に属するばかりでなく、それは他者の存在に帰属し、他者の日常性を構成する契機の一つであるならば、それを他者の存在への帰属から奪うということは、他者の存在から意味を剥奪して、他者の意味への適合を不可能ならしめるがゆえに悪である。人間の対他的有り方は、他者を意味の中心として了解することであった。すなわち、他者を企投の主体として、つまり意味へと自らの有り方を適合せしめる主体として了解し、かつ自分自身も他者によってそのように了解されることが対他的有り方の基本構造である。他者から、他者へと帰属し他者の有り方の契機となっている有意味的存在者を奪うということは、いわば他者認識に基づきつつ他者を中心として配列された意味秩序を乱し、また他者の有り方の構成契機となる意味を奪うことによって、他者のある存在可能性を不可能にすることである。また他者を騙す詐欺行為が悪であるのも、同じく他者が意味へと適合することを妨げるがゆえにである。例えば、ある商品が欠陥商品であるにもかかわらず、ある人間に売りつけるということは、その商品が欠陥商品であるがゆえに、他者はその有する意味性を意味性として把握できない、つまり意味性へと適合することによって自らの有り方を確立しえないがゆえに悪である。また人を殺害するということは、意味の配列としての、世界の中における一つの意味の渦の喪失を意味するがゆえに、その人間を中心にして秩序付けられ、その存在の契機となる

諸々の有意味的存在者は、それが帰属する先を失う。他者の死とは、ある意味の中心の喪失であり、他者の世界内存在としての有り方によって構成された、ある有意味的秩序態の喪失を意味する。死んだ他者の有り方を構成していた有意味的存在者は、他者の死によってその帰属する先を失うがゆえに、もはや有意味的ではなくなり、死んだ他者の遺品としての意味しかもたなくなる。すなわち、他者の死によって帰属する先を無くした諸々の有意味的存在者は、他者の存在によって有意味的であり、その存在によってある日常生活態を構成していたがゆえに、他者の存在へと帰属することによって与えられていた意味を失い、遺族にとって死んでいった人間の思い出としての意味しかもたなくなる。例えば、死んだ人が使用していた万年筆は、それが帰属する意味の中心が失われたために、そのもつ固有の意味、すなわち文字を書くための道具としての意味は失われ、かつてそれが帰属することによって日常性を構成する意味の中心地帯の思い出としての意味しかもたなくなる。したがって、他者を殺害することは最大の悪である。殺害するという行為は、他者の身体の有する機能を何らかのかたちで破損せしめることによって、他者の身体の有する有機体としての有り方を、無機的なものへと移行せしめるのみを意味するのではなくて、そのことによって他者が世界への日常的な超越によって構成していた他者の有意味的生活態が破壊され、さらに他者と対他関係において関わっていた人々とのつながりも破壊される。悪が他者の意味への適合の様態の剥奪を意味するのであるならば、殺人は他者から意味を奪うのではなく、意味の中心としての有り方を奪うことによって、他者を中心として秩序付けられ構成された意味秩序は、帰属する先を失い秩序性を失うがゆえに、意味秩序を最も大きく乱すことになり、それゆえに、意味の秩序性の剥奪の規模の大きさという観点からして最大の悪であるということになる。

そして善とはその反対に、他者を意味秩序へと適合せしめること、あるいは他者に帰属する意味構成態をより豊かなものにするることである。例えば、貧困な者に何かを与えることは、その人が構成する意味秩序をより豊かにす

るがゆえに善であり、電車の中で老人に席を譲ることも、そのことによって老人がより適切に電車という存在者の意味性へと自らを適合せしめるがゆえに善である。

このように、今まで述べてきたことによって開かれた問題領域において、善悪の問題を論ずれば以上ようになるが、もちろんこれだけでは倫理の意味の記述は充分ではない。さらに全体的世界という領域において倫理的問題を論ずることによって、はじめて充分な記述が可能になるのであるが、さしあたっては今までの領域内で問題を論ずることにする。

こうした善悪の基準が成立するためには、その成立の条件として自己と他者とが同一の意味秩序を共有すること、そしてそのことによって相互に互いの有り方を了解するということがなければならない。既に述べたごとく、意味の共有がなければ互いに相手の有り方、企投の仕方の意味は理解できない。すなわち、他者に帰属し、他者を中心にして秩序付けられている意味秩序がいかなる意味であるのか、ということの了解がないならば、他者が存在していることの意味、他者が世界へと、つまりそうした意味へと超越し、自らの有り方を適合せしめることの意味が理解できない。つまり、他者はいかなる意味の中心として存在しているのか、という他者の存在の仕方を理解できない。その場合に、他者は世界からはみ出した異形の存在、私の意味への適合の企てが到達しえない、世界の意味秩序の中にできた歪みでしかない。他者は私の存在が包摂する意味秩序からはみ出した異邦人であり、他者の存在がいかなる意味を秩序付けて、いかなる意味へと自らの有り方を適合せしめて、いかなる有り方を確立するのかを私は理解できないだろうし、また相手も同様である。そうした場合に、いかなることが他者の意味秩序の破壊であり、意味の剥奪であるのか、いかなることが意味付与であり、他者を意味へと適合せしめることであるのかについての相互の理解が成り立たないがゆえに、何が善であり何が悪であるのか定められない。したがって、相互了解が成立しない場合には、対他的な善悪の価値基準は成立しないことになる。善悪の基準が成立しないがゆえに、殺人も善でも悪でもないことになる。な

せならば、意味の共有による相互了解が成立しえない場合には、善悪の基準がなく、いかなる行為が善であり、悪であるのかについての秩序立った展望がないがゆえに、殺人のみを悪とすることはできない。殺人が対他的有り方において悪であるのは、既に述べたように、他者の殺害が他者に帰属する意味秩序を崩壊せしめるがゆえであるが、他者の存在がいかなる意味秩序を構成しているのかの理解がなければ、他者を殺害することが対他的に、意味の中心としての存在を喪失せしめて、他者の存在に帰属すべき意味秩序を破壊することにはならないがゆえに、悪にはならない。われわれが虫を殺害することによっていかなる罪悪感ももたないのは、われわれと虫との間にいかなる共有する意味体系もないし、したがって虫がいかなる意味秩序を構成しているのかについての理解がないがゆえである。われわれは、われわれに類的に接近している生命体を殺害する場合により罪悪感を感じるのは、それらの生き物とわれわれが何らかの共通する意味秩序を有しているからである。例えば、蚊を殺すよりも犬を殺すことの方により罪悪感を感じるのは、犬は蚊よりもわれわれに類的に接近しているがゆえに、われわれとの間に何らかの共有する意味が有るからである。したがって、対他的有り方において、他者存在との間にいかなる意味の共有もない場合には、倫理的にいて、他者を殺害することに何ら罪悪感も感じないであろうし、したがって悪ではない、ということになる。