

理想

言葉の哲学

内 容

ハイデッガーにおける言葉の問題	佐々木 一 義	1
日常言語と哲学	杖 下 隆 英	12
言語とサイバネティクス	銀 林 浩	22
身体・言語・芸術	市 川 浩	29
言語過程説の再検討	岡 田 紀 子	37
<佳作論文>		
他人の存在をめぐる論争	渡 辺 恒 人	48
選外佳作要旨・選評		64
* * *		
哲学随想(5)	金 子 武 蔵	72
ドイツ通信(6)	原 佑	78
<時 評>		84
[研究論文]		
ヴァイトゲンシュタインの 「言葉の限界」について	針 生 清 人	86

1967 11

No. 414

理想社

昭和四十二年三月二十八日 運輸省特別送達郵便 第六九八号
昭和四十二年十二月二十日 (第三種郵便物認可) 毎月一日発行
昭和四十二年十一月一日 発行(十一月号・第四一四号)

(四一四号)

言葉の哲学

昭和四十二年十一月発行

理想社

写真で観心人と思想——ドイツで絶頂ロロロ叢書の日本語版!

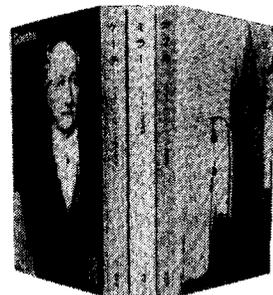
●理想社発行

ロロロ 叢書

新刊 (中旬発売)
ニーチエ/サルトル

●続刊予定

人間性というものが、こんなにも貧困な時代がかつてあっただろうか。それは人間が考えることを忘れてしまったからである。人間の本当の幸せは物質的な豊かさにあるのではなく、苦しみ、悩み、そして考えることによって到達できるものではないだろうか。この叢書にいれられた人たちの生涯は、そのような精神の苦闘をへて完成していった魂の記録である。



第一回 3冊好評発売中

ベールナリ
桜井正寅訳
ゲイテ
グアゲンバハ
塚越敏訳
カフカ
シュニツル
深田甫訳
ミラー

カザノヴァ/マルクス
キルケゴール/ヘーゲル
アンデルセン/デカルト
トルストイ/シラー
ヘッセ/トーマス・マン
ベートーベン/ムシル
セザンヌ/ハイネ
ドストエフスキー
ソクラテス/カミュ
カント/リルケほか

(次回配本) サルトル

* B6判変型美装
* 翻訳権・写真版権所有
* 内容見本送呈
* 定価書四三〇円十税

編集兼発行人 佐々木隆彦 印刷所 東村印刷株式会社
発行所 理想社 東京都新宿区赤城下町46 振替東京 78308 電話東京(263)1304、1367
Rinsen Ltd. 1967

IBM 9307

他人の存在をめぐる論争

渡 辺 恒 人

他者は、いわば雑種的に了解されているところのものである。それはまず私の日常性においては、私自身がそのものとして自己の存在についての存在論以前の存在解釈とも言うべきものを汲みとっているものとして、すなわち、私が端的にそれであるところのものとして、誰でもあり誰でもないAひとVとして、さしあたり了解される。かかる私の日常性、私のAひとVとしての存在様態においては、無論、他者の存在に関するいかなる問題といえども、定立されるべくもないであろう。のみならず、かかる、私のもので他者のものでもあらぬAひとVの意識の、無数の並存状態の、コギト・エルゴ・スムによる相互分裂、私の意識ではあらゆる多数の意識個体の、A他人たちVとしての並列的措置——に基づいて、それを条件として定立された、「他者の認識」という、認識論的問題設定においてさえも、まさしく問われている当の対象についての代用的了解の地盤の上に、もろもろの理論の全体系が構築されているということ、さらには、かかる認識論的問

題定立そのものが、他者についての代用品的了解の一つの産物でしかないということも、ありえぬことではないであろう。そもそも、他者の存在そのものを、存在論的に無規定のまま放置しておく限り、「他者の認識」などという問題も、遂に的はずれに終るに違いないのである。それ故、われわれがこの小論においてまず試みなければならぬことは、類推説を始めとする、もろもろの他者認識論の若干を検討考察することによって、かかる、他者に関する不純な了解の諸様相をあげ出し、A他人Vというこの暗黒の存在領域への問いを、その真の場所へ置くことにほかならない。

—
いうまでもないことであるが、他者認識の理論としての類推説とは、他者が、まず、私の身体ではあらぬ身体として、いいかえれば、私の身体と、外形上もまたその構造及び機能上も類似した

物体として、私に対して立ち現われることを認めつつ、これらの類似関係を手がかりとして、これらの類似現象を現象として、いいかえれば、私の意識に類比的なAもう一つの意識Vの存在の外的表徴として説明することによって、意識H他者の存在を推論しよう、とする説である。それゆえ、当然、類推説は、A他者Vの概念を、A・ポステリオリなものとして、その存在を臆測すべきものとして措置するであろう。私の目前に立っている物体は、私の身体と似た外形、似た構造、似たふるまいを有するがゆえに他者の身体なのである。ある種の物体が身体であるがゆえに他者が存在するのであり、他者が存在するがゆえに、それらの物体が身体であるのではない。他者はひとつのA背後世界Vであり、その現存と、もろもろの活動とがA身体Vとして現象する。

かかる説明は、われわれの常識にとっても、また、ある意味で常識の延長であり精密化である、広義の経験主義的立場にとっても、極めて自然であり、説得力を有するように思われるであろう。古くはバークリを始めとして、現代に至るまで、それゆえに、類推説は、最も広く主張されてきた他者認識の理論なのである。われわれは、かかる類推説を批判検討するために、まず『人間の知識』Human Knowledgeにおけるラッセルの記述を手がかりとすることしよう。数多い類推論者の中から、特に彼を選んだのは、彼の高名もさることながら、のちに引用するよう、「神経連絡」に関する、興味深い思考実験的発想がみられるからであり、かかる発想のうちに、彼ら実在論的经验論者の、他者についての理論化以前の存在解釈の特徴がうかがえると思うからで

ある。さて、ラッセルにとつて、類推とは直接観測されえない事象に関する知識を、高度に確からしいものとして正当に推理するために定立することのできるいくつかの要請のひとつ以外の何ものでもない。彼は類推の要請を以下のように定式化する。「事象の二つの集合AとBが与えられ、AとBの両方を観測できるばあいはつねに、AがBをひきおこすと信ずべき理由があるという条件が与えられれば、もしある一つの場合に、Aは観測されるが、Bはおこるか否かを観測する方法がないなら、Bがおこることは確からしい……」⁽³⁾ 例えは他者の痛みについての私の知識は、彼によれば、この要請によって、従って「正当な理由をもって」確からしいと推測することのできる知識なのである。さらにこの要請は、事象Bの非観測可能性に対する、なんらかの理由が存在する場合のみ、正当に通用することができる。そして、他者の痛みの場合に、このなんらかの理由とは、私と他者の痛みの間に、「不透明体」が横たわっていること、すなわち、この場合には、私の身体と他者のその間に神経連絡が存在せぬことに求められる。「いつか科学は私の神経と他人の神経を連結することができるようになるだろう。そうすれば、われわれは、他人の頭痛を感じる事ができるようになるだろう。しかしそれまでの間は、他人のからだの感覚を観測することができないことには十分な理由があり、従って、われわれがそれを観測しないという事実は、それらがおこらないと考える理由にはならない」⁽³⁾

このラッセルの議論の誤りは明白であろう。たとえ事象集合Aに当てるにA身体一般Vをもってし、それゆえ、私の身体をも

私の身体ではあらぬ身体をも、△身体一般▽の一例証と見なすことが許されるとしても、同様にして、事象集合Bに当てるに△痛み一般▽をもってし、私の痛みをも、私の痛みではあらぬ痛みをも、△痛み一般▽の二実例、一サンプルとして扱ふことが許されるのは、△痛み一般▽という概念が、それゆえ、他者の痛みという概念が、すなわち△他者▽という概念が前提されている場合にのみ、可能なことであろう。ところが、われわれはまた△他者▽を知らないものであるから、この推論によってその存在が知られるとされる痛みとは、そのつど私の痛みであつて他者のそれではない。しかも、私の痛みは、私によって痛まれる限りにおいてしか私の痛みではないのであるから、私の身体ではあらぬところの身体△内▽には、△痛み▽など、存在することは全く不可能である。

それゆえ、「神経連絡」などというものを持ち出して見ても見当はずれに終るばかりであろう。ラッセルがさらに述べているところによると、他人の心の非知覚と、やぶの中のイヌの非知覚の類似は、ふつう考えられている以上に大きいのであり、イヌの非知覚において「不透明体」の役割を果たしているやぶが、他人の心の場合には、神経連絡が存在せぬことに対応する。けれども、ラッセルみずからがその代表的論者のひとりである科学的事実論の立場からしても、△イヌ存在▽は、esse est percipiのバウクリ流公式を無限にあふれ出すであろうが、△痛み▽の存在は、まさしく知覚されることにはかない。物理的事実としての痛み、などという概念はナンセンスである。他者の痛みは、それを痛む他者が

存在するがゆえに存在する。他者の存在を前提せぬ限り、たとえ神経連絡なりなんりの手段によって、私の身体ではあらぬ身体の痛みを経験することが可能となったとしても、私の痛むその痛みは、私の痛みの存在をしか立証しないであろう。

かかる困難は、一般に、實在論的立場からなされる他者認識の解明にとって、当然起るべくして起るものであるが、われわれにとつて興味深いのは、類推論者をして、かかる困難に対して盲目たらしめたのは何であるか、という問題である。すなわち、もし彼らが彼らの論理を妥当なものと思ふべきなら、彼らについて存すれば、彼らは、さしあたつていかなる類いの、他者についての存在了解のうちに住まっていたのであるか、また、かかる他者了解がそこにおいて成立するところの、彼ら自身の存在様態が、いかなるものであつたのか、さらに問われなければならない。

思うに、類推が、他者の存在を臆測するための妥当な推理と見なされ、承認されるに至るのは、次のような認識の秩序を選ぶことによつてであろう。いま、私の腕と、私の腕ではあらぬところの腕が、目前に、並んで横たわつておるとしよう。私の腕が私にも直接見える限りにおいて、私はそれを、私ではあらぬものとして指定する。これほど明白なことがあるか。私の腕は私の腕であつて私自身ではない。私は、私の腕を見るところのものである。同時に、私は、傍らに、私の腕ではあらぬ腕も見ると。私はその腕でもあらぬ。それ故、これら二本の腕は、ちょうど目のまえに並べられた二個のマッチ箱のように、対象的な無差別性のただなかに置かれるであろう。ハイデガールの用語を借りるならば、

内世界的な存在事物 innerweltliches Seiendes⁽⁵⁾の存在類型において指定されるであろう。二個のマッチ箱相互間に、類似ないし同等という、互いに外的な関係が打ち立てられうると全く同様、私は、二本の腕を、互いに類似しているものとして、共に腕である限りにおいての同等者として指定するであろう。さて、突然、私の腕に針が突き刺さつた。私はその箇所を痛むを感じる。それと同時に、もし私が何らかの方法によつて、その箇所を観察することができるならば、一定の物理化学的現象の連鎖を見出すであろう。それ故、これらの一連の事象と、私の痛みとの間に、△因果▽といった関係を打ち立てることができらう。そこで、同様な事態が、私の腕ではあらぬ方の腕にも生じることが観察されるならば、私は、確かに、その腕の△内▽にも、私の痛みの類似物が存在するのである、と推測したくなるであろう。私の腕に生じた一定の物理的事象と、私に経験される限りにおけるセンス・データとしての痛みとの間に△因果▽という外面的な関係が発見されたのであつた。すなわち、私ではあらぬところの私の腕と、同じく私ではあらぬところの私の痛みを、因果という互いに外的な関係の両項として定立したのであつた。であるから、同じく私ではあらぬ、しかも私の腕でもあらぬが腕である限りにおける私の腕の同等者である腕に、私の痛み△同等者▽である他の痛みを付随させるのは、あたかも妥当な推論であるかのように思われるであろう。かかる推理を集積することによつて、私は、遂に、私の身体ではあらぬところの身体△内▽に、私が観測しうる限りにおける知覚集合の△同等者▽である、他の知覚集

合がひしめき合つているのであると「正当な理由をもつて」推論することができらう。いいかえれば、この身体が他者の身体であることが知られるであろう。すなわち、他者の存在をア・ポステリオリに臆測することができるであろう。類推説は、私の身体をも私の知覚をも、私ではあらぬものとして指定しつゝ、しかも、全面的に私ではあらぬものとして指定しつゝ、これらと、他者の身体およびその△内▽なる他者の知覚集合を、ことごとく、外面的な無差別性のただなかに融解し尽くすことによつてのみ、己れを正当化することができる。いいかえれば、これらに、内世界的存在事物の存在類型を与えることによつてのみ、自己の論理性を貫くことができる。それゆえ、他者の身体は△箱▽に過ぎない。私は、神経という触手を伸ばすことによつて、箱の内なる△事物たち▽である△知覚集合▽に触れることができるのである。しかも、△私▽は、他者の対概念として、対等関係の二項の一方を構成することを要請されているのであるから、他者を「私の身体ではあらぬ身体△内▽にひしめく知覚集合」の存在臆測によつて同時的に定立した以上、いいかえれば、他者の存在の真理を、かかる知覚集合そのものないしはそれによつて規定を受けるものによつて規定した以上は、私自身もまた、ヒュームの有名な定義のように、「知覚の束」⁽⁶⁾としてか、あるいは少なくとも、かかる私の知覚集合の存在によつて、同時に定立されねばならないであろう。これは、私自身にもまた、内世界的な存在事物の存在類型を与えることを意味している。意識Ⅱ私と意識Ⅱ他者は、さながら二つの箱の中にそれぞれひしめくマッチ箱相互の

類似関係にある。しかも、心しなければならぬことであるが、かかる自己規定にまで私を持ち来たらず論理は、私の身体をも私のセンス・データを、全面的に私ではあらぬものとして否定しつつ、いいかえれば、私が△私△と自称するところの、これこれの固有名詞的狀況のただなかに生存するところの人間を、全面的に他者化しつつも、なおも、宇宙の上空から、この△他人△を、同時に、私であるものとして見なさざるをえない、という背理にまでわれわれを追いやるであろう。かかる詭弁の結果は明白である。かかる経験論は、一般に、なにゆえに私はこの私(筆者に言わせれば、渡辺恒人)のセンス・データのみを観測して、他の者のそれは直接観測できぬのか、といった、明らかに有意味な問いに対しては、矛盾に陥ることなしには答えることができない。考えられる唯一の回答は、「それは、私が渡辺恒人であるからだ」とでもいうのであろうが、しかし、かかる回答は、彼らの立場からすれば、空虚な同語反復でしかないであろう。もし、この回答に何らかの意味を確保しようとするならば、われわれは、もろもろの對象の因果連鎖からは永遠に断絶された、孤立した△認識主観△といったものに指し向けられるであろう。しかも、かかる△主観△は、もはや類推などによっては、決して、自己の同等者である△他の主観△の存在を、「正当な理由をもって」推論することはできないであろう。しゅせん、そこにおいて類推説が成立せしめられるところの世界においては、私は△ひとり他人△に過ぎない。この説そのものが、一種の疎外現象であろう。それゆえ、われわれは、かかる背理、かかる自己類落を避けつつも、

他者の存在を定立することのできる理論を求めねばなるまい。次にリップスとシェーラーによってそれぞれ提出された他者認識理論である△感情移入説△と、△他者の知覚説△とを、簡単に検討することによって、これらの理論における、他者の存在論的意味を考察し、批判することしよう。

II

リップスにとって、他者認識の源泉としての感情移入とは、「自我」のいわゆる感情を、対象に移入し投入することに尽きるのではなかった。それは、「ある、私とは違った対象における私の客体化」として、とりわけ、「私の定性をば直接に私とは違った物の定性として、この対象に属するものとして体験すること」として、「最広義における感情移入」であり、他者の認識においては、まさしく「全自我」が投入されるのである。彼はこの種の感情移入を、端的に「自己客体化」とも呼んでいる。しかも、かかる投入、かかる自己客体化は、類推なり何なりの論理的操作が短縮されて無意識的過程となった結果などではない。そもそも彼によれば、類推説は二つの理由から不可能である。第一に、私が、自己の身体的表現を他者のそれとの類似現象として措定しようるのは、直接的観察からではなく、むしろ、すでに意識過程に伴なわれていることが知られているところの他者の身体的表現の観察からである。それゆえ、感情移入を、何らかの推論過程の習慣化の結果などと見なすわけにはいかない。「自我」が、己れの過去の体験から生じた心的表象を、特定の物的現象に一挙に投入し

うるのは、ただ、「それ以上還元不可能な本能」によってのみ可能なことなのである。第二に、かの類推は決して類推などではないであろう。まさにわれわれも批判したように、類推説は、他者の存在をそのつど前提する。まさしく、いかにして私はこの他者の前提に至るかが問題なのだ。⁽⁸⁾

それにしても、容易に見抜けることであるが、この問題に関する限り、リップスは、事態を大いに改善したとはいえぬようである。「特定の感性的現象」に感情移入された「自我」の心的表象は、たとえかかる移入が本能とやらによってなされるにしても、他に説明を考え出さぬ限り、依然として「自我の心的表象」の意味から脱れることはできない。そして、これに対する彼の釈明は、いささか期待を裏切っているものである。すなわち、私がそれらの表象を「客体化する時に、即ち、それが私の意識にとつて私とは違った対象と結び付いて居る時不思議にも——我々はそう言いうるだけである——『他のもの』の意識の体験になったのである。」⁽⁹⁾というのが、彼の唯一の回答なのである。だが、更に巨大な困難は次の点にある。たとえ客体化された私の心的体験が、不思議にも「他のもの」の意味を獲得したとしても、依然としてそれが私の体験であることには変りがない。従って、当然、かかる投入され客体化された私の心的体験が、他者の現実の体験、すなわち、他者自らによって体験される限りにおける体験と一致するか、という問題が発生するのである。しかし、感情移入の修正は感情移入によってしかなされない。⁽¹⁰⁾リップスはそれ以上この問題を追求しようとしなない。なぜなら、彼にとつては、移入さ

れ、客体化された「自我」がそのまま△他者△なのである。「所詮感情移入が他者の心的個人を構成するのである。従って他の心的個人は私に依って私の外につくられたものである。」⁽¹¹⁾他者は文字通り他我であり、自我の変容にすぎない。他者の存在は表象されることにある。

かかる説が拒否されねばならないのは、それが不可避免的に独我論を招くからではなく——のちに、われわれは、独我論の実存的淵源とでも言うべきものを見出すことになろう——このような感情移入のプロセスが、事実上成立不可能であるからである。われわれは、この点を追求してゆくであろうが、それにしても、リップスのこの独我的他者説明が、他者に関するわれわれの存在了解の解釈作業に示唆するところのものは何であろうか。それは、われわれの、日常的な了解における他者が、リップスの他者、私の、反照、いいかえれば、他我としての擬似他者でしかない場合もありうる、ということにはかなるまい。類推説においては、私自身△△もうひとりの他人△にまで類落せしめられたのであったが、感情移入説においては、逆に、△もうひとりの私△にまで類落(?)せしめられたものとしての他者の二つの存在様相をわれわれは見るのである。かかる、存在了解の一つの傾向、他者が、私が自己について有している存在了解の投入ないし転置によつてもっぱら了解されがちであるというこの了解傾向が、いったいかなる存在論的必然性に基づき、また、かかる△不純な了解△を摘発し除去する作業のうちに、徐々に開示されるであろう純粋な了解とは、いかなるものであるか、などという一群の問題は、われ

われが、当然、この小論の後半において言及せねばならないものであろう。

さて、いまここで一応追求しておかねばならないのは、例の「本能」である。たとえ、それがいかに「還元不可能な本能」であろうとも、手あたり次第の無差別的感情移入による、全世界の無数の「他人化」などという手に負えない混乱状態が招来されるのではなく、そこに、一定の選択による秩序がもたらされる限りにおいて、この「本能」は、それ自身のうちに、かかる、一種の「選択の本能」をも含んでいる、としか考えられないであろう。しかも、かかる「選択の本能」は、それ自身、他者の存在を認知する本能としか言えぬであろう。リップスは、このような難点を知ってか知らずか、還元不可能のはずの本能を、更に二個の衝動に還元する。ひとつは「生活表現の衝動」、他の一つは「外部的模倣の衝動」である。枚数の制約のため、その説明は省略するが、ともかく、この二個の衝動が不可分に協力しあつて、感情移入のプロセスは成立するとされる。¹²⁾

しかし、かかる付加的説明も、結果的には蛇足となるであろう。そもそも、私がそれに対して模倣の衝動とやらを發動させるべき対象は、そのものとしていかにして知られるのであろうか。この衝動そのものに、かかる認知機能が含まれている、とでも説明せぬ限り、またもや、手あたり次第の現象に対する、のべつまくなしの「模倣衝動」といった事態に指し向けられることは必至であろう。それゆえ、問題は忽ちふりだしに戻る。たとえ、これらの困難を無視するとしても、「自我」の投入であり転置にすぎ

ない他我が、なにゆえに他我として私に体験されるのか、などという問いに対しては、さきに見えたとおり、リップスは「不思議にも」とつぶやくことしかできなかったのである。だがこれこそ無力さの象徴以外の何ものでもない。これは問題の回避であつて説明ではない。

III

「他者は直接現前するはずがない。それは、まず身体として、いいかえれば、私の身体と極めて類似した物体として出現する。他者を知るのそれはそれからのことである。」シェーラーは、この、実在論的前提、類推説をも感情移入説をもそこにおいて成立せしめている大前提を、まずもつて批判してかかる。彼に言わせれば、他者の存在を推測する必要は全くない。他者は、もろもろの事物と同様、私の目前に直接現前する。それどころか、未開社会や幼児心理の最近の研究でも明らかであるが、人間の意識の発達過程において、¹⁴⁾まずはじめに認知されるのは、死せる自然、無生氣な物体ではない。未開人や幼児にとっては、全世界がそのものとして一個の巨大な「表情野」である。「他者」は、かかる無差別的生命世界のただなかに、無差別的表情野を背景として浮かび出るところの、心的現象が、その中ですでに私に与えられているところの、表情統一体なのだ。それゆえ、他者は、まずはじめに「身体」として出現するのではなく、「他我」として現前するのでもない。それは、身心の統一の全体として私に直接知覚される。この全体的知覚が、内的知覚と外的知覚に分離することによ

って、他者は、その「外」は身体として、その「内」は心として、相互分裂的に指定されるのである。¹⁵⁾内的知覚 *innere Wahrnehmung* を内容 *innerer Sinn* と混同してはいけない。内的知覚は対象が「自我」の「内」にありと「外」にありと区別なく、心的存在一般を直接に知覚する。「自己知覚」と他者知覚の原理的差異は存在しない。それどころか、一般に「自我」が「他者」に先立って知覚されることすらない。個人は自己自身においてよりも先に他者の裡で、共同体の裡で、彼の意識生活を開始するのだ。¹⁶⁾

この、心的他者の直接的現前の説、シェーラーみずから「他者の知覚説」と称する他者認識理論は、在来の諸説に対しては、確かに一歩前進であつたらう。しかし、それにもかかわらず、その、「他者」のそのものとしての存在論的無規定性ゆえに、この理論全体が、全体としての自己に終り、所詮、われわれの探究にとつての、超克さるべき階梯をなすに過ぎぬことを、われわれは見てゆくであろう。

一般に、かかる、他者の直接的認識説に対してなされる反論は、たとえ他者の怒りに関する私の知見が、検証も反証もなされるすべもなく、永遠に真偽不定にとどまる、ということをその根拠としているが、しかし、思うに、かかる反論は、シェーラーに対して必ずしも致命傷を与えうるに至らないであろう。なぜなら、彼は次のように応じてあろうから。「認識の検証については、他者の怒りと、テーブルの上のコップとの間には、原理的な差異は存在しない。コップについての知覚もまた、無限に蓋然的であ

り、知覚による検証が知覚による検証によつてしか修正されえない以上、その認識も、確実性への漸近曲線上を徐進するにすぎないことは、他者の怒りに対しての知覚と変るところがない」と。しかし、これに対して、われわれが次に試みる批判は、恐らくシェーラーの急所を衝く。すなわち「なるほどコップの知覚も、他者の怒りの知覚と同様無限に蓋然的であろう。しかし、心しなければならぬことは、他者が彼の怒りに対してみずからの怒りについて抱く認識は確実であり明証的であるはずである、ということである。この認識を、シェーラーが「自己知覚」によつて意味するところのものと混同することはできぬであろう。それは、対象の「知覚」ではなくて、あらゆる意識がみずからの存在条件として内蔵する、いわば「反省以前のコギト」(サルトル)¹⁹⁾の領域に属するであろう。他者知覚以上には決して確実ではあらぬものとしての、「自我知覚」としての自己知覚が、実は、意識の透明性のただなかにおける、「他者」の凝結的構成、意識の下落、自己疎外、にすぎぬことを、われわれのちに見るであろう。

それにしても、この批判の意味するところのものは何であるか。それは、他者の存在の真理が、彼が怒ることにあるのではなくて、彼がおのれの怒りに対して怒りを意識していることにある限り、いいかえれば、他者の真理が、心的他者ではなく、意識に他者にある限り、心的怒りの知覚が、他者知覚と同一であることを保証する機能は、かかる知覚そのものの中には見いだされえない、ということであろう。(無論、シェーラーにとつても、他者は心的他者に尽きるのではない。「人格」は、より高次の存在層

として、絶対に対象化されないものである。⁽²⁰⁾しかし、かかる規定性が、事実上、他者の存在論の規定ではなく、人間のそれにすぎぬ以上、われわれはまたしても相互並列的実体の神話へと指し向けられるであろう。のみならず、心的存在としての心的他者は、果たして対等^{II}他者であろうか。いいかえれば、私は、他者が心的存在であるという限りにおける心的なものとしての心的なものでありえるであろうか。また、もし他者の真理が、対等^{II}他者として、彼もまた意識を有することにあるのであるとするならば、われわれは、かかる意識^{II}他者に関して、そのものとしていかなる了解を有しているであろうか。また、有しうるであろうか。かかる問題こそ、シェーラー批判の完遂を兼ねて、次の章において解明せねばならぬ問題である。

IV

そもそも、私は、私の意識を[△]意識一般[▽]の一つの実例、一つのサンプルとして了解するのではない。それどころか、意識の本質とは、それがそのつど私の意識であることである。意識の一片の表象、ひとかけらの想像すらも、[△]私のものである[▽]という暗黙の了解作用の欠落においてははもはや何ものでもない。私のものとして了解されるほかはないかかる意識の、[△]同時的並在の他方[▽]としての存在形式、という意味における[△]他者の意識[▽]を、私はいまだかつて想像したことも、表象したこともすらない。私は、たとえばビエールが、その中心において[△]自己[▽]として己れのあるところのものを告知されている世界のただなかに、「ビエ

私である」という形で出現することを考えてみる事ができるのであるが、かかる仮想において、かかる宇宙の一部として必然的に私に対して現前する私の対象の形態とは、もろもろの固有名詞的状况の基体としての、[△]渡辺恒人[▽]ではあるであろうが、しかしこの人物が同時にまさしく私であることを保証する機能がかかる現前化のうちに存しない限りは、それは[△]ひとり他人[▽]であって私ではない。他者の存在は必ずしも前提されなければならない。要するに、私が身体^{II}他者において何らかの具体性をもつて考えてみる限りにおける他者の意識は、そのつど私の意識の投入であり転置である。その点において、リップスは正しかった。

また、ここで言及しておくほうがよいと思うが、われわれは、「私がビエールの意識を意識しえないのは、たとえば彼の歯痛を痛めないのは、私がビエールではあらぬ、という偶然によるものでしかない」などと言うこともできないであろう。まさに、われわれは、ラッセルにおいて、他者の意識を、神経連絡の断絶という、物理的偶然によって到達しえないものとする偶然観を見たのであるが、ここに、われわれはいまひとつの偶然観を見出す。しかし、かかる、普遍主義的[△]意識[▽]解釈、近世哲学において、他者の存在という、この最も恐るべき問題が、余りにも長いあいだ奇妙にも軽視されてきたその要因であろう。「非人称的自我」といったものの神話がそこにおいて発生せしめられる(とわれわれは臆測したのであるが)かかる無意識的他者解釈、日常生活においても、容易に用いられているであろうかかる無意識

ールは私である」という形で想像上の出現をなしうるであろうが、しかし、かかるものとして私の志向する、[△]ビエール^{II}自己[▽]は、[△]他人[▽]としてのビエールではない。[△]ビエール[▽]としてのビエール、宇宙に張りめぐらされた時空的座標系の一つの座標としてのビエールは、[△]現に私ではあらぬ者[▽]ではあるが、[△]他人[▽]ではない。また、私は身体^{II}他者において、意識^{II}他者を不在として志向する、などと言ってみても無駄であろう。意識^{II}他者は不在ではない。私が身体^{II}他者において不在として志向するところの[△]意識世界[▽]とは、まさしくそのつど私の意識世界である。私は、現にあるところの世界を背景にしつつ、現にあらぬところの世界を現前せしめうるであろうが、他者の意識を不在として志向する、とは結局このことではない。他者は、非存在としても志向しえないであろう。一般に、他者を志向することは不可能である。それゆえ、われわれは、「私が、なぜか理由はわからずに、自分は一つの対象的存在であることもありうる、と素朴に思いこんでいるときにも、私は、まさにそのことによって、暗々裡に、他者の存在を前提している」(サルトル)⁽²¹⁾などと言うこともできないであろう。なるほど、対象^{II}私は、ひとつの主観にとつての対象であらぬ限り存在することができないであろうが、しかし、対象^{II}私が、私にとつてのひとりだけの行きずりの他人のように、その無関心さにおいて現前せしめられうるだけであるならば、その私は必ずしも私である必要はない。私は、現に私にとつての対象であるひとりの他人がその中心において己れの何ものであるかを告げ知らされているところの世界のただなかに、「彼は

的思考統制も、何らの存在権利をも有しないであろう。なるほど「なにゆえに私は渡辺恒人であってビエールではあらぬのか」というこの最も根源的な問いに対して、私は答えるすべを持たない。私の現にあるところのものは偶然である。宇宙は[△]他人[▽]をしか生み出すことができなかったであろう。しかし、心しなればならないことであるが、かかる問いは、「なにゆえに私は恒人であって他者ではあらぬのか」という問いとは別個であるということだ。[△]ビエール[▽]としてのビエール、ある固有名詞的状况の基体としてのビエールは、[△]現に私ではあらぬもの[▽]ではあるが、[△]他人[▽]としての、ラッセルのいわゆる「自己中心の特称語」⁽²²⁾の織りなす、もう一つの座標系の原点としての他人ではない。私の、現にあるところのものへの生誕によってその可能性を永遠にはばまれた、私の、ビエールとしての生誕は、他者がすでに「ビエールは私である」という形で生誕することによって現われさせられた意識世界への、重複的出現ではない。[△]ビエール[▽]としてのビエールの意識は、私がビエールではあらぬ限り、存在しない。[△]他者[▽]としてのビエールの意識は、もし私がビエールであるならば、なおさら存在しない。要するに、かの偶然は背理である。

とはいえ、われわれは、先に批判したはずの彼の感情移入説へ退行しようとしているのではない。そもそも、われわれは、すでにシェーラーと共に、心的他者の全体としての直接的現前、たとえ未分化であろうとも、かかるものとしての分節化以前の「知覚」の存在を、ある程度認めたのであった。しかし、更に、かか

る「他者の知覚説」をも、その過程内に包含しつつ、リップスにおいて見上出された種々の難点を免がれようとする新たな感情移入説、他者認識の理論ならぬ、他者構成の理論をば、新たに発展させることができるであろう。

そもそも、私は、心的なもの一般、たとえば「怒り」に關しては、本来、他者の怒りをしかその具体的な実例としては体験することができない。怒りは、心的怒りとしては、その本質はそのつど他者の怒りであることである。私は、私の怒りの規定性において他者の怒りを「知覚」するのではない。私が「知覚」する限りにおける他者の怒りは、そのものとして私の怒りとは何らの共通項をも有することはできないであろう。私の怒り、私が私の怒りそのものにおいて意識する、怒り意識としての怒りは、シエラーが用いたような意味での「自己知覚」において対象的に「知覚」されるのではない。怒り意識とは、私の宇宙内部における、それについて怒るべき何ものかの不時の出現でしかない。私が、自己の怒りを、心的なものとしての他者の怒りとの同等関係の他項を構成するものとして措定するのは、いいかえれば、他者が怒るように私も怒るのであると知るのは、ただ、行為的身体の意識を媒介として発現すると思われる、反省的意識においてである。かかる反省においてのみ、私は、もろもろの心的なものとしての極としての「自我」を定立しうる。かかる自我の定立——実は自我の構成——において、 Δ 身体 ∇ の演じる役割は、普通考えられている以上に大きいであろう。否、むしろ、身体 \parallel 私と身体 \parallel 他者との双生児出現において、フッサールのいわゆる類似化的

統覚が作用する⁽²⁴⁾と考えられるであろう。リップスにおいては、私は、他者の身体のただなかに、自我を、他者として構成することによって、他者を、私との類似関係の他項をなすものとして措定したのであった。しかし、このプロセスはまさに逆転されねばならない。事實は、私は、私の意識のただなかに、一個の他者を自我として構成することによって、私を、心的他者との外面的類似関係の他項として措定するのである。かくして、意識 \parallel 私は、突如、凝固させられ、心的存在として、自我として、内世界的に変形され、疎外され、 Δ ひとり他人 ∇ へと失墜する。リップスの「自己客体化」、私が自己を私の Δ 外 ∇ において投影されたものとして対象化するというかの自己客体化は、むしろ、かかる、私が Δ 自我 ∇ を私の Δ 内 ∇ に、他者の諸規定性において客体化することの意味に用いたほうがよい。

しかし、私が、私と他者との間に、完全な外面的同等の関係、完璧な対等関係を打ち立てるためには、第二の自己客体化の過程が必要であろう。私は他者が怒るように私も怒るのであると知ったのであるが、私が怒るように他者も怒るのだということはまだ知らない。意識 \parallel 他者の構成のためには、意識転置とでも言うべき、リップスの意味での自己客体化の存在をも認めなければならぬであろう。しかもここまで来れば、われわれは、「本能」に頼らざるをえなかった彼に比してはるかに有利な立場にある。心的他者と心的私の双生児の出現は、容易に「感情移入」や「類似化的統覚」を許すであろう。また、思うに、この二様の自己客体化は、心理学者の研究日誌の互いに独立のページとして並列され

るのではなく、時期的にも殆ど前後を見極め難く、互いに融合し合った過程として、連続的サイクルを形成しているであろう。枚数の制約のため、これ以上詳しい記述は断念するはかばかはないが、ともかくわれわれは、心的存在としての Δ 他人 ∇ の私の経験の場への直接的現前および、私と他者との内世界的な現われの構造的同一性、という原初的所与を素材として、避け難き必然性を以って開始される、相互逆行的な二重の自己客体化が、一つの全体の不可分の二契機として、弁証法的に発展することによって、意識 \parallel 私と心的他者との照合表ともいうべきものが作製される、と見なければならぬ。これこそ、ピアジェが「脱中心化」と名づけたものであり、一個の人間としての社会性の根源であり、 Δ だれでもないひと ∇ としての存在了解、そして、類推説のような他者認識理論の地盤ともなっている存在了解も、ここにおいてのみ可能となるのである。しかし、所詮、かかる存在了解は、不純な了解であり、対等 \parallel 他者としての意識 \parallel 他者も、擬似他者にはかならない。意識 \parallel 他者はそのものとして決して考えられぬものであり、その存在は、よくなされるように、われわれの世界を構成するもろもろの素粒子とはいっさい相互交渉をおこなない新粒子によって比喩されるよりも、むしろ「円い四角」の概念によって例えられるべきである。要するに、意識 \parallel 他者の非存在は、ある意味では分析的に真とさえも言えるであろう。

しかし、間違えてはいけないが、われわれは、なにも、いわゆる独我論を事改めて主張しようとしているのではない。なるほど、われわれはいまや独我論の故郷にまで達した。しかし、事實は、他者に関する存在論以前の存在了解を純化し、他者を純粋他者として現前にまで至らしめるための予備的作業以外のいかなる試みもしなかったものであり、従って、独我論者としての永遠の真理は、われわれにとつては、そこにおいて純粋他者としての他者をそのものとして存在論的に解釈し規定するという、他者についての、真の問題が初めて可能になるところの出発点にすぎない。もはや枚数も残り少なくなりましたが、終章においては、かかる、問題の局面の一変後の示唆を、サルトルに採ってみよう。

V

さきに、われわれはIVにおいてサルトルを引用しつつこれを批判したのであるが、あの引用箇所は彼にしてみればいささか不正確な表現であったのかもしれない。実際、単なる対象Ⅱ私の意識への現前は、たとえ私がそれを私から流出する限りにおいて、すなわち一つのまなざしにまなざされる限りにおいてとらえるにしても、必ずしも、他者という、ただそれ自身の本性によって私ではあらぬ他者の存在を指し示しはしない。他者が、私と私自身との関係、すなわち、私を「顯示されないもの」として私自身に対して出現させるような関係の一つの項、一つの抽象的条件、一つの概念的構造に過ぎないこともありうるであろう。あるいは、他者のまなざしは、単に私の「私」にとっての対象性の意味にすぎず、私が私の諸表象の具体的な関係に、私を対象として積分するときに、かかる対象化の意味が、私の外に投影され、他者として実体化されるのかもしれない。しかしまさに羞恥によって、私は対象Ⅱ私として自己を引き受ける。しかも、私は目をつぶって引き受ける。というのも、私は、私の引き受けるところのものを、認識していないからである。私は、ただ単に、私の引き受けるところのものである。かかる「私」が私に対して、たとえば臆病者として恥じる「私」は、決して、私の対象としての「私」からは由来することができないものである。私が自分自身の元手に頼っている限り、私は、決して私に臆病という性質を付与することができないであろう。それゆえ、私自身の能力ではない一つの対象化する能力、私が詐称することも捏造することもできない一つの対象化する能力の存在を、私は、肯定せざるをえない。⁽²⁸⁾

の他者たちではなく、数以前の全体Ⅱ他者に過ぎない。個別的なだけそれは、内世界的事物として、単に、私の対他存在を実現する一つのきっかけ、一つの告示の域にとどまる。実際、他者との関係を存在関係とする限り、かかる結果は避けられない。彼の、「不在」についての長々しい論議などで、有効な反駁がなされるはずはないであろう。その存在を知る者の絶え果ててすでに久しい孤独の隠者といえども、羞恥は無差別的に襲うであろう。要するに、個別的なだけそれとしての他者の、そのものとしての具体性・現実性は、サルトルにおいては、私の対他存在の具体性・現実性にすりかえられてしまう。

しかし、間違えてはいけませんが、われわれのこの批判はサルトルにとっては非難とも感じられようが、われわれとしてはむしろ賛同の意をこめているのである。実際、私が私自身の意識からしか汲み取ることのできる根本的の了解である、意識の、一つの意識としての個別性、その意識存在としての内面的具体性、現実性等々を、そっくりそのまま他者にも適用しようとするならば、擬似他者の構成は避けられない。他者についての存在論的探究は、私の私自身についての了解の転置や投入によってなされるべきではなく、私の他者についての了解のみを、その探究の地盤とすべきなのだ。しかも、かかる他者についての純化された了解、純粹他者としての了解のうちには、かかる純粹他者が、永遠に△他Vであるような他者、いわば絶対他者であることの了解が含まれている。他者は他の△私Vではありえないであろう。また、私はひとり他人にとっての他人ではありえないであろう。私は単に、ひ

それにしても、サルトルのかかる議論には、まだいくつかの困難が残されているであろう。とりわけ、他者が私にまなざしを向けているということは、単に蓋然的である。事実、誰もまなざしを向けていなかったにもかかわらず、私が羞恥に襲われたとすれば、羞恥は誰でもない者の前における羞恥になるのではなからうか。そもそも羞恥は一つの存在関係であつたはずである。私が考えてみることもできないような「他者の世界」のただなかへ現われさせられた私の対象の形態を私は存在する。しかし、誰でもない者の前における羞恥においては、私は何を存在するといふのであるか。他者は、現実的具体的存在から、仮説的存在へとおとしめられるのではなからうか。かかる異議申し立てに対して、サルトルはこう答える。蓋然的であるものは、他者と、私の世界のなかの一つの対象存在との、偶然的な結びつきである。いいかえれば、蓋然的であるものは、私が現にいま、一つの意識にとつて、対象であるということである。⁽²⁹⁾しかし、主観Ⅱ他者は、つねに私にまなざしを向けているのであり、かかる、私の人間的條件としての他者は、多数性として与えられるのではない。多数性はもろもろの対象にしか属さない。むしろ、他者がかかるものとして、△ひとVである。△ひとVは、私がどこにしようと、絶えずまなざしを向けている。⁽³⁰⁾

われわれはここでサルトルにおける他者の抽象性を発見する。主観Ⅱ他者は、いわば、誰でもない△ひとVであり他者一般である。私は羞恥において他者の存在を肯定するのであるが、しかし私が肯定する他者たちは、具体的個別的なだけそれの集合として

とりの他人ではあらぬ者である。△他人Vという概念は、私がそれを最も根源的に了解する限りにおいて、そのつど△私ではあらぬ者Vをしか指し示すことはできず、私は、私の意識を喪失せぬ限り、私であるというこの暗黙の了解を捨て去ることはできないであろうからである。あるいは、他者についての存在論は、他者みずからの手によって初めて形成される、とでもいうのであるか。しかし、かかることは、私の決して理解しえないところのものである。なぜなら、われわれ相互の△身体Vとしての内世界的現われの構造的同一性が、不可避的に、相互の言語系の構造的同一性をも招来してしまっている以上、私は、他者が彼自身の△内面Vについて表現するところのものを、私の転置ないし投入としてしか、すなわち、擬似他者を構成することによってしか、理解しえないであろうから。

だが、かかる観点の明確な自覚のうえになされた、他者についての存在論的試みは、他人を「ロボットの胎内へ投入された私の表象」として存在規定した独我論者の貧しい試み以外には、われわれの知る限りでは、殆どなされたことがなかった。サルトルでさえも、以上の諸点を十分に理解していたとはいえない。依然として彼は「他なる私」⁽³¹⁾「それぞれのありかたの点では根本的に同一であり」⁽³²⁾などといった表現を用いる。それゆえ、彼の決解は、微に入り細をうがって論じられる「まなざし理論」の卓抜さと豊かさにかかわらず、結局、われわれの目的のためには、破壊的に再構成することなしには受け入れることができない。たとえば△羞恥Vである。思うに、羞恥は、他者についての不純な了解と

純粹了解との分離に依りて、更に、純粹羞恥と不純な羞恥へと分析されるべきであらう。通常の羞恥はIVにおいて言及した、かの意識他者へ構成の全体的弁証法的過程と、純粹羞恥における純粹他者の体験とが、更に高次の全体的過程を形成しつつ発展することによって不純な羞恥として初めて可能となるであろう。不純な羞恥として初めて可能となるであろう。不純な羞恥が、そのものとしては、私の歴史における不純物の沈澱化作用のために、独立して出現することにはもはやありえないとするならば、私は、不純な羞恥の分析のうちこれを精製せざるをえないであらうが、しかし、かかる結果はいかなるものであるか。純粹羞恥において、私が他者によっての対象へ私を存在せざるをえないことは認めざるをえないとして、しかし、かかるものとしての他者に、私の意識と「そのあり方の点では根本的に同一な」意識存在としての存在了解を付与するのは、不純な羞恥の権限に属するといえないであらうか。所詮羞恥においてさえも、私と他者との間には、いかなる共通項、いかなる存在的同等性も、打ち立てられえないであらう。

ともあれ、他者を、純粹他者として、しかも絶対他者として了解する、純粹了解の解釈学的存在論とも言うべきものは、その内に不純な了解についての包括的な理論をも内包して初めて可能になるであらうが、もはや枚数がつきまじりました。この小論は中途半端なところで終わってしまいが、いつか、機会が与えられれば、かかる見通しの上に立って、永遠に他であるような他者についての存在論的議論を展開してみたいものである。

- 註
- (1) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 117ff
 - (2) Russell, Human Knowledge, p. 511
 - (3) Russell, *ibid.*, p. 512 (4) Russell, *ibid.*, p. 512
 - (5) Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 101ff
 - (6) Hume, A Treatise of Human Nature, p. 252
 - (7) Lipps, Leitfaden der Psychologie, 3. Aufl., S. 222ff
 - (8) Lipps, *ibid.*, S. 48ff (9) Lipps, *ibid.*, S. 50
 - (10) Lipps, *ibid.*, S. 235ff
 - (11) Lipps, Die ethische Grundfragen, 2. Aufl., S. 17
 - (12) Lipps, Leitfaden der Psychologie, S. 229ff
 - (13) Scheler, Wesen und Formen der Sympathie, 2. Aufl., S. 281ff (14) Scheler, *ibid.*, S. 275
 - (15) Scheler, *ibid.*, S. 250 (16) Scheler, *ibid.*, S. 304f
 - (17) Scheler, *ibid.*, S. 287ff
 - (18) Scheler, *ibid.*, S. 285ff
 - (19) Sartre, L'Être et le néant, p. 20
 - (20) Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, 3. Aufl., S. 401f
 - (21) Sartre, L'Être et le néant, p. 329
 - (22) サルトルはこの機能を羞恥に求める。それゆえ、当該の引用文のみを取りおけて批判するのは彼に對しては公平を公平と言ふべきであらう。サルトルの学説についてはその中に詳説する。

- (23) Vgl. Russell, Human Knowledge, p. 100ff.
- (24) 類似化的統覚とは、もともとフッサールの他者の先験的構成の理論においては、物体へ他者が身体へ私からの意味の移譲によって身体の意味を得る過程として考えられたものである。(Husserliana, Bd. 1, S. 141) 従ってわれわれはそれを逆の過程として取りあげたわけである。
- (25) 例えは、豊海・石本・大森・沢田・吉田他編「科学時代の哲学」p. 20における大森荘蔵氏の記述。
- (26) Sartre, L'Être et le néant, p. 316ff
- (27) Sartre, *ibid.*, p. 323 (28) Sartre, *ibid.*, p. 332f
- (29) Sartre, *ibid.*, p. 336f (30) Sartre, *ibid.*, p. 341f
- (31) Sartre, *ibid.*, p. 337ff
- (32) Sartre, *ibid.*, p. 345
- (33) Sartre, *ibid.*, p. 347

◇ 哲学全書 ◇

1	現代の世界観的状况	原 佑	六〇〇円
2	東西芸術精神の伝統と交流	山本正男	六〇〇円
3	近世日本 儒教運動の系譜	相良 亨	五五〇円
4	実存の哲学	山内得立	五〇〇円
5	カント倫理学研究	小倉貞秀	七五〇円
6	ヘーゲル研究	中 塾 肇	六五〇円
7	演奏の論理	土田貞夫	五八〇円
8	倫理学の対象と方法	山本 命	五五〇円
9	恍惚の倫理	久野 昭	五〇〇円
10	明治論理学史研究	船山信一	六三〇円
11	時代区分の成立根拠	大島康正	六〇〇円
12	歴史と歴史主義	樺 俊雄	五八〇円

理想社

△ B 6 判上製箱入・以下続刊 △

第十四回募集論文発表

本年度の第十四回論文募集の結果を発表します。

本年は自由課題にて募集しましたところ、応募者は少ないながらも各氏とも力作をよせられました。応募者各位に深く謝意を表します。審査員（飯島宗享、吉澤傳三郎、大江精志郎の三先生）によって慎重厳正な審査がなされました結果、下記のように決定しました。

本年は入選論文がないため佳作一篇はその全文を、選外佳作二篇はその要旨を、それぞれ本号に発表することになりました。佳作論文には二万円を、選外佳作にはそれぞれ五千円を進呈し、なお各三氏には本誌一カ年分（昭和四十三年全年分）を贈呈いたします。

来年もひきつづき論文募集を続ける予定であります。募集要領は来年の本誌一月号に発表しますから、広く一般の読者から多数の方々が御応募下さることを心より期待しております。

理想社編集部

佳作 一篇

他人の存在をめぐる論争

渡辺恒人
(京都大学文学部在学)

選外佳作 二篇

邂逅の論理

岡昌宏
(広島商科大学教授)

マルクス主義にとって哲学とは何か

対馬 斉
(会社員)

選評

飯島宗享

選の対象となった五篇の論文がいずれも力作で、筆者の真摯な気組みが読むうちに伝わってくるのがまず何よりも嬉しかった。

当然、どれもが個性的な論文であった。論点が最も明確で強い主張を打ち出していたのは、対馬斉氏の「マルクスにとって哲学とはなにか」であった。それだけに印象的でもあった。しかし、今回の応募論文全部に共通して見られた不満であるが、論点を展開するにあたってたえず反論の可能性、他の解釈の可能性を封じてゆく論証性の視点が乏しかった。そのため往々にして論理的説得性に乏しい憾みを残した。マルクスの哲学をエンゲルスとの一体化から分離した場所でのその固有の意義でとらえようとする対馬論文の野心的な意図は、示唆する多くのものをもつにもかかわらず、これまでのマルクス・エンゲルスの統一的把握が強固な城をなしている以上、この城を攻めるには右の論証性の視点が特に大きく要求される。この点で周到な準備と分量をもってこんご主題を精力的に展開してもらいたいと思う。

岡昌宏氏の「邂逅の論理」は、視野の広さと安定した心境をうかがわせるもので、論文としては最もよくまとまったものである

が、まともな方が情緒的で、邂逅のダイオミックスが論じられなために、論としての発展性という点で弱かった。心境に低徊するのを突破する衝撃力を邂逅はもつてあろうから、ひとしおその感が深い。

豊福淳一氏の「ヘーゲルにおける労働の弁証法」は、応募論文の中で歴史的・実証的研究に属する唯一のもので、ヘーゲルの初期の諸文献に注目することによって、興味ある材料を幾つも紹介してくれた。しかし論文としては趣旨が明確でなく、したがってせっかくの材料を構成的に用いることができず、失敗作に終わったと言わなければならない。

渡辺恒人氏の「他人の存在をめぐる論争」も、こんにちの問題をとらえて堅実なアプローチを試みたが失敗したものである。前半で着々と論を進めながら、後半、議論がアクチュアルな問題になったところでふらふらしたし、最後に腰くだけになった。問題が力にあまる重さをもっていったことと、これについてのサトル理解が不足していることの結果と思われる。論者の姿勢は将来の研究に期待をもたせ、その点で第一席に推すことを私はためらわなかった。

新井浩氏の「人間精神の本性」は、本人が自覚していることであるが、スピノザの論法、それも実質はスピノザ以前というべき形式論理の妙味に誘われての習作というしかない。

新井浩氏の「人間精神の本性(特に生への意志に関連して)」は、スピノザの『エティカ』の先例にならった叙述形式をとっている点で特色があるが、残念ながら、それも形だけのことで、内容はいかにも貧弱かつ幼稚であり、それに当ても多く、五篇の論文のなかでは水準以下のものである。ただ、素人としては何ほどか哲学的思索力の芽のようなものは認められるから、今後の研鑽に期待したい。

岡昌宏氏の「邂逅の論理」は、独特なベトスが認められる論文である。その筆運びは渾者であって、論述の周到さと完成度という点からすれば、五篇の論文のなかでは最もすぐれており、邂逅の論理は行為の論理であるということが種々の観点から照明されている。しかし、論述の発展性という点では欠けるところがあつて、いささか堂々巡りの感を免れず、極言すれば、要するに邂逅の論理の両義性ということ以上の何かが明らかになされているとは認めがたい。構想力の論理は実践性に欠けると岡氏は批判しておられるけれども、読み終わって、皮肉にも構想力の論理への着意が、すなわちその実践的意義の把握が必要ではないかと感じさせられた。

対馬齊氏の「マルクスにとって哲学とは何か——その存在論的

深遠」は、マルクスの人間哲学にハイデガールの存在論における被投性の概念のごときを読み入れることによって、マルクスの哲学をエンゲルスのそれから峻別しようとする試論である。マルクスにとって実践とはすぐれて受動的(受苦的)な概念であるという点に着意しつつ、マルクスの人間哲学は社会によって措定されてあるあり方(存在から問われてあるその結果)を人間の自己意識的なあり方において追究してゆくものであることを明らかにしようとして試みている。なかなかの力作であり、論述の明快さという点では五篇の論文のなかで出色のものであるが、その思索と論述にもう少し何びとをも納得させるに足るきめの細かさがあればと望まれる。

豊福淳一氏の「ヘーゲルにおける労働の弁証法」は、その研究の態度および方法において、着実かつ真面目な研究論文である。ただ惜しむらくは論文の構成ないしは論述の密度において欠けるところがあり、いささか雑然としていて明快さに欠ける。もう少し綿密な細かい議論が必要であらう。でないに、平凡な叙述にとどまることになる。しかし着想は有意義であるから、いっそうの研究を希望したい。

渡辺恒人氏の「他人の存在をめぐる論争」は、およそ意識の立場に依拠するかぎり避けるを得ないアポリア、すなわちカントが哲学のスキヤンダルと呼んだ他人の存在の問題の興味ある追究である。ラッセルの類推説、リップスの感情移入説、シェーラーの他我の知覚、サルトルのまなざしの議論などを、批判的に検討しつつ、最後に絶対他者の問題に論及している。諸説を批判検討す

るにあたって肝要な論点をのがしていない点では、論者の力量の芽が感取される。ただし、無理もないことながら、論者自身の立場がまだ熟していないため、最後にいたって論述に乱れが見られる。他者存在の問題と他者認識の問題との概念的な区別が明確に把握されていないためではなからうかと考えられる。その他、いろいろと未熟な点もあり、決して完成された論文ではないが、可能性という点からすれば、五篇の論文のなかで最も魅力ある論文である。

大江精志郎

今回の応募論文を読んで特に感銘をうける論文の見出せなかったことは遺憾である。

渡辺恒人氏の論文は、「他人の存在をめぐる論争」という論題の示すように、まことに興味深い主題である。論者はこの主題について二三の思想家の主張を批判しつつ、論究を進めて論旨は整っているが、時に叙述の明快さを欠くところがある。問題提起とその追求とにおいて相当成功していると思われるが、今少し徹底的に究明して欲しかったと思われるし、またこの存在論的—実存論的問題を、サルトルのみならず、ハイデッガー或はヤスパーズなどとも関係させて論究すれば一層よかつたのではないか。

岡昌宏氏の論文「邂逅の論理」は独自の用語を用い、或る深い論旨を示唆していることは興味もあり、よく理解できるが、その

叙述の仕方や用語になお一段の工夫を要するのではなからうか。筆者がこの論理を、「倫理の論理」「愛の論理」として思索をすすめている点に、思想の深さを感じるが、所々に明晰さを欠くところもあり、また読者に対する説得力も弱いと思う。

豊福淳一氏の論文「ヘーゲルにおける労働の弁証法」も、興味あるテーマであり、かなり詳細に論述されているけれども、ヘーゲルの弁証法的思想の特質にもとづいて一層掘りさげて論明してもらいたい。またマルクスの労働概念との対決においても、もっとと解明するところがあつてもよかつたと思う。

対馬齊氏の「マルクスにとって哲学とは何か」という論文は、マルクス初期の人間観に重点をおきすぎているようだ。論旨の中心とするところには関心を呼び起すけれども、全体として論究の仕方や論述内容が、いわばキメが粗いので疑問点も多く説得力に欠けるところが多い。マルクスが中世的世界観に立っているとか、社会的存在は神に近いとか、その他多くの点で、読者を充分納得させえないのではなからうか。