

# 存在論は、なぜ〈われわれ〉を要請するのか？

真下 仁\*

(受付 2016 年 7 月 12 日)

(受理 2016 年 9 月 28 日)

## Ontology, why does it require “We” for its existence?

by  
Shinobu MASHIMO\*

### Abstract

What our existence is, which constitutes the crucial problem for us, living together in this “In-der-Welt-Sein.” However, Hegel seems give us a thread of guidance through his “Notion of Spirit,” dialectically expressed in this scheme : <“I” that is “We” and “We” that is “I”>. This is required so that the Absolute Substance becomes clear, in the unity of the different independent self-consciousness, but a convincing reason is not given. The reason why it is asked between <I> and <We >, not between <I> and <other(s)>, remains an issue. Face to face with this fact, we want to clarify our existence itself, analyzing the notion of “Inter-subjektivität,” which explains existence, for Husserl, in the relationship between “Individual and Individual,” with the notion of “Appräsentation,” and for Hiromatsu, in the relationship of <We as I and I as We>, with the notion of “Isomorphism” of “Inter-subjektivität.” Clarifying the relation between <I> and <We>, we expect to deduce the ontological meaning of existence, in the process of the “Inter-formation” of <I> and <We>.

**Keywords** : Intersubjektivität, Appräsentation, Inter-formation of <I> and <We>, <We as I, I as We>

### 1. あれもこれも皆〈われわれ〉：三島の場合

「われわれ」は、(・・・), ひとつの主体ではないし、「われわれ」は諸主体から「構成」されているのでもない。(・・・)。しかしながら「われわれ」は何ものでもないわけではなく、まさにそのつど「何者か(何らかの一者 *quelque un*)」であり、これは「各人」が何ものかであると同様である。さらにそれゆえに、普遍的な「われわれ」なるものはない。そうではなく、一方で「われわれ」はその都度、大きなものであれ小さなものであれ、何らかの布置、グループ、ネットワークについて言われ、他方で「われわれ」は、「全世界」について、つまり確かに、万物全体の、物、動物、人々の、無言で「われわれ」を欠いた共 - 実存についても「われわれ」と言うのである。「われわれ」は、「一者」を謂うのでも、「一者たち」と「他者たち」の付加を謂うのでもなく、「われわれ」は、或る複数的で単数的な仕方でも、一人ずつ、各々が共に、「一者」を謂うのである<sup>1)</sup>。

〈われ〉と〈われわれ〉、両者の関係性において／として主体形成を問い掛ける私たちにとって、この様なジャン＝リュック・ナンシーの指摘を待つまでもなく、〈われ〉そして〈われわれ〉という、一人称の単数形と複数形が、それ自体、明晰かつ判明に、図式化された関係のもとに記述され得ると考えているわけではない。特に、〈われわれ〉は、その指示内容の限定不可能な多様性と自在性によって、絶えず、或る意味や存在関係の内に囲い込もうとする思惑に曝されるとともに、常にそこから逃れ続ける。私たちは、ここに、レヴィナスの「脱－内在－存在 *dés-inter-esse-ment*」の象徴的な関係性を見ているわけだが、それ故にこそ、〈われわれ〉への問いは、今日、同じく確実性を喪った〈われ〉という同伴者とともに、私たちの存在論的意義を白日の下に曝け出してくれるのではないかと、この思いを強くしている。要するに、ハイデッガーの、存在者と存在との間の存在論的差異への問い掛けとして理解される存在論は、まさに〈われ〉と〈われわれ〉との関係に／として出現する〈差異〉、そこへと向かわざるを得ないのでは、という思いが私たちの試論の出発点となっている。

ここで、本試論の導きの糸として、三島由紀夫に登場願おう。というのも、彼は、〈われわれ〉の思想のまさに代弁者としての資格を有する作家として、〈われ〉の変貌、すなわち自己創生<sup>2)</sup>を、〈われわれ〉との絡み合った関係において見事に示してくれる。

今になって分かることは、あれほど「われら」を怖れ懼り、忌み嫌い、「われら」との無縁を、絶対に信じて主張していた私は、それゆえにこそ、「われら」の一員だったのではないか、ということだ。私の青春は「われら」とは絶対に無縁だったというこの疑いのようなない事実<sup>3)</sup>にこそ、私がまぎれもなく「われら」の一員だった、という証拠があらわれているのではないか<sup>3)</sup>？

この「われわれからの遁走」という作品を通して、三島が、意識してか意識せずにかは、今回は問わないが、〈われわれ〉の不確定性を見事に駆使しながら、悲壮なまでの執着をもって、彼の壮絶な最期を知る者にとって、死に向かって〈われわれ〉を準備する、その姿が浮かび上がって来よう。

この準備を、三島は三重に行う。まず、1) 〈彼=われ〉は、アンチ(反-嫌)〈われわれ〉をも、〈われわれ〉の付帯領域として、そこへの包括を試みる:「(・・・)私は、それゆえにこそ、『われら』の一員だったのではないか」。その結果、すべてが、〈われわれ〉の関係項へと還元される。確かに、〈われわれ〉は、その傍らに、〈われわれならざる〉ことを旨とする者たちを排出する。しかし、そこにパラドクスが生じる。〈われわれ〉から距離を置き、〈われわれ〉から逃れようとすればするほど、結局は、その〈われわれ〉の重力に捉われ、その衛星として、不即不離に、決まった軌道に従い周り続けるというパラドクス。それは、部分集合Aの否定である部分集合Bは、より大きな部分集合Cの中に、新たな〈われわれ〉として統合されてしまう、という結果をも帰結する。

しかし、2) この作業は、「今になって分かることは」と、過去に遡って行われることで、現在の〈われ〉による過去の〈われわれ〉の再編成、つまり詐称であることが分かる。現在の〈われ〉の意図を過去へと投射する。そこには、過去の〈われわれ〉との一体化を演出しなければならない、切羽詰まった三島の思惑が透けて見える。つまり、現在の〈われわれ〉への、〈われ〉の不適合と嫌悪。まさに、

「あの時」からは、すでに二十年がたっている。時の経過というものは怖ろしい。私には何となく、現在の「われら」はいやらしいが、過去の「われら」は美しかったという気がしはじめている<sup>4)</sup>。

次に、この様に、3) 〈過去〉の〈われわれ〉へと遡り、そこに再編された〈われわれ〉を美化することで、同時に、眼の前の、本来自分自身が帰属すべきであるが、諾うことができない〈われわれ〉と対峙させ、それとの訣別を正当化する。

結局、これらの準備は、最後に、その真の目的である、〈現在〉の三島、つまり〈われ〉の正当性を保証するために、この新たな〈われわれ〉を〈今〉に実現しようとする不可能な企てへと邁進する、三島の〈悲劇〉が確信をもって演じられるための礎をなしたのである。

この一連の作業を、湯浅は、三島による、「われわれからの遁走」から「われわれへの回帰」と理解するが、むしろ、二つの〈われわれ〉という同音異義語に託した、〈われわれの乗っ取り=詐取〉と、言うべきではないだろうか<sup>5)</sup>。なぜなら、「遁走した」〈われわれ〉と、「回帰した」〈われわれ〉は、三島自身の思惑に捻じ曲げられて、似て非なるものとなっているからである。彼が、まず、部分集合を拡大した時点で、そこには政治的・イデオロギー的な意図が侵入する。結果、新たな〈われわれ〉は、時代や社会背景というコンテクストから外され、時代錯誤的な集団にのみ向けられる、その〈内〉でのみ理解される〈隠語〉へと変質させられてしまっているのである。〈過去の〉〈われわれ〉は、当然ながら、もはやないものとしてのみ、そこにあることになる。

三島のこの詐取によって、偽計された新たな意味と連続性<sup>6)</sup>とで再構築された〈われわれ〉は、戦後社会に支配的な〈われわれ〉にとって、まさに認められるはずもない過去の遺物である。しかし、彼の意志は怯むことはない。「絶対に、絶対に、絶対に、『われら』なんぞとは無縁だった」と、三度「絶対に」を繰り返して、自己に言い聞かせながらも、〈われ〉を救済するために、眼の前にある〈われわれ〉ではない、それを拒絶するために、かつて「無縁だった」〈われわれ〉さえ、新たな意味のもとに創生しようとするのである<sup>6)</sup>。

〈われわれ〉自体は無垢である。しかし、それは、忌み嫌ったはずの戦前・戦中の国民すべてを運命共同体として、理想や大義の下に強制的に統合する軍事=全体主義社会でさえも一括りにし、またそこに自らを組み込むか、組み込まないかさえも、〈われ〉の自由な裁量に委ねることを可能にする、まさに〈魔法の〉言葉として濫用される危険に曝されている。

とは言え、三島の試みは、その根底に、次の事実を明らかにする。つまり、〈われ=自己〉というものは、単独では、自らに、自らの存在承認を与えることができない。そのためには、〈汝〉でも〈他者〉ではなく、〈われわれ〉を必要とするとともに、その存在証明は〈われ

われ〉との、相互に多層化され、交錯した関係のなかでしか獲得できないということ。

私たちは、この事実、つまり〈われ〉の自己肯定を実現するための〈われわれ〉を駆使する渾身の闘いを、〈われわれのわれ〉と〈われのわれわれ〉という存在論的な主体形成の構図として問い掛けてきたわけであるが、三島の、〈われ〉の救済に向けた魂の叫びが要請する〈われわれ〉という〈理念〉を導きの糸として、本試論では、〈われ〉と〈われわれ〉が相互の自己創生として／において顕す多層化した関係を、その独自の関係性のもとに展開する廣松渉の思索と向かい合うに先立ち、彼の思索に大きな影響を与えた、ヘーゲル、フッサールを辿りながら、各々が、〈われ〉と〈われわれ〉の関係性に託す存在論的意義を明らかにしたい。そこに、逃れられない宿命に飲み込まれて行く三島とともに、なぜ、〈われ〉の存在証明のために、〈汝〉でも〈他者〉でもなく、〈われわれ〉を必要とするのかと問い掛ける者への、有りうべき〈応え〉が浮かび上がって来ることを期待しながら 7。

## 2. 〈われ=われわれ〉：ヘーゲルの場合

言語のうちで、存在者は丸ごと、その意味として露呈される。つまり、それに従って存在者が存在者と関わり合う根源的な分割＝分有 *partage* として、共一存在としての世界の意味である世界のひとつの意味の、始まりも終わりもない循環として、すべての現前——そのすべてが互いを顧慮し合っており、その何れも他者たちへの現前であることなしには自己への現前ではないような——の同時性として、露呈される。(・・・) そのとき私は私一人でいながらひとつの「社会」全体であり——本当のところ言語のうちで言語として、常に同時的に「われわれ」かつ「私」であり、「われわれ」としての「私」であると同時に「私」としての「われわれ」である 8)。

ナンシーの語るように、「人間的な、余りに人間的な」発話という行為において、私たちは、常に既に〈共一に—ある〉という事態を意識もせず、言葉を発し、言葉を聴く。しかし、言葉は、運び手である〈われわれ〉人類の長期に互る結晶として、今、この〈われ〉において具現化されるとともに、この〈われ〉は、今この〈われわれ〉において自己実現しているという事実は、余り意識されることもない。

当然、〈われわれ〉は〈われ〉とともに集う眼前の集団だけではなく、幾重にも〈われ〉を取り巻く、歴史・文化・社会的な集団の総体をも指し示す言葉である。恋

人や友人との親密な二人の関係、いや、〈われ〉は一人でも〈われわれ〉を作れる、が、そこから人類や生命までも包摂する関係を示す〈われわれ〉に至るまで。結局、〈われ〉を主語にして、〈われわれ〉を定義するなら、〈われは—そこに—共にある〉という意味で、次なる表明へと帰結する：『われわれ』としての『われ』であると同様に『われ』としての『われわれ』である。

しかし、私たちは、同時に、〈われ〉と〈われわれ〉の関係を、その関係の基本構造においてよりも、三島が体現したように、実存の現場において、両者が互いを自己創生のために必要とする相互依存の関係において、世界内存在としての現存在として問い掛けねばならない。そのために、三島とはく殆ど同時代の経験を有する廣松渉という、〈われわれ〉を〈われ〉との関係で徹底的に思索した思想家を通して、両者の関係の可能な射程を見極めたいと考える。

能知的主体(認識主観)の同型化された既成性を「ヒト」と呼び、それを支える共同現存在をヘーゲルに倣って「我々としての我、我としての我々」と呼ぶことが許されるとしても、当に非特定人称的な能知は、決して超歴史的超社会的に同型的とはいえない。共同主観的に同型的な「ヒト」ないし「我々としての我=我としての我々」は、当該能知が巻き込まれる協働の歴史的・社会的な現実態とその広袤(ポウ)において規定される 9)。

廣松の思索が集約された一節であるが、ここでは、〈われ〉と〈われわれ〉が切り離せない〈対〉概念として、ヘーゲルに起源を有する、「自己意識」とその自己展開としての世界の究明過程において、その端緒が開かれ、次に「共同主観性 *Intersubjektivität*」という理念とともに、その存在論的意義が追及される、という廣松の思索の根幹だけを確認しておきたい。就中、廣松にとって、この二点、その特異な解釈と展開が核となり、彼の存在論が展開されて行くということだけは指摘しておこう。

そこで、まず、ヘーゲルに端を発する、〈われ〉と〈われわれ〉を〈対〉概念として問う思索を、次に、廣松にとっても主要な概念である「*Intersubjektivität* (共同主観性—間主観性)」<sup>10)</sup>を、その先駆けとも言えるフッサールに問い掛けることで、廣松が、なぜこの二契機を必要としたのかを明らかにし、彼の思想を、また私たちの進むべき方向を見定めることにする。

さて、まずヘーゲルであるが、関係する一節は、『精神現象学』の「B 自己意識」に、〈われ〉と〈われわれ〉が、廣松やナンシーが結び付ける〈として *as, en tant que*〉という接続辞なしに、そのまま『われ』が『われわれ』であり、『われわれ』が『われ』であると、まる

で両者が<等号>によって結び付けられているかのよう  
に表現される。

意識の経験は、世界の絶対的な本体たる精神とはど  
んなものか、それをあきらかにしていくものである。  
それは、独立に存在するさまざまな自己意識が、完  
全な自由と自立性をもって対立しつつ、そこに統一  
が成り立つような経験であり、「われ」が「われわ  
れ」であり、「われわれ」が「われ」であるような  
経験である<sup>11)</sup>。

ヘーゲルは、<われ>と<われわれ>という、一人称  
の単数と複数に、個別な意識に複数の視点、所謂<共同  
性>を付託し、<主体>を、超越的な主体ではなく、経  
験的な関係性のもとに理解しようとした最初の思想家で  
あると考えられている<sup>12)</sup>。その点で彼は、それ以前、い  
やそれ以降も、主体的な意識への問いを、身体性という  
制約・可能性を武器にするなどの差はあるが、レヴィ＝  
ストロース等の構造主義を除いて、コギト cogito の呪縛  
からなかなか逃れられない思想家とは一線を画すと言え  
る<sup>13)</sup>。しかし、近年ナンシーをはじめとする思想家たち  
が、「われあり ego sum」の真理を、<一つの>「われわ  
れあり nos sumus」に見ることで、ヘーゲルの問い掛け  
をさらに先へと進めていることは言うまでもない<sup>14)</sup>。

しかし、三島ではないが、<われわれ>は、その多様  
性・自在性が孕む不確定な内実によって、認識主観とさ  
れる<われ>の自己弁護や隠蔽に徹底的に利用され、それ  
自体<主観性>を有しない、言うなれば一種の「用具  
的存在」とされるか、あるいはサルトルのように「対象  
－われわれ」としての客観的側面を認めはするが、「主観  
－われわれ」に対しては、その「不安定」かつ「気まぐ  
れに」によって、「共同－存在」としての自己実現は不可  
能であると、否定的に判断する思想家がいることは、指  
摘するまでもないだろう<sup>15)</sup>。そこで、まず、主体形成に  
おいて、なぜ<われ>を<われわれ>と関係づけて問い  
掛けなければならないのか、つまり、なぜ<われわれ>  
が、その問い掛けに不可欠なのか、という疑念が湧こう。  
それへの応えを、ヘーゲルが示してくれるのである。

彼の「自己意識＝われ」は、「主人と奴隷の弁証法」に  
顕著なように、一方が、<他>を絶対的に支配する関係  
ではなく、相互依存の関係において、互いを互いの存在  
根拠とする関係において成立する。この関係において／  
として、「自己意識＝われ」は、弁証法的な過程をたどり、  
「精神」として、自らを実現していく。その際、<われ>  
という個体は、<われわれ>が体現する「共同体精神」  
が現れる<舞台>と考えられる。<われ>は、その「精  
神」の代弁者として、その「精神」と一体化し、その「精  
神」を自らに具現する。<われ>とは、要するに、それ

ぞれの過程において、その「精神」を担う<われわれ>  
としてのわれ>となり、<われとしてのわれわれ>を自ら  
懐胎していく、のである<sup>16)</sup>。

真の共同体精神（私たちの文脈では<われわれ>）  
は、すべての個人の生活を支える共通の土台である  
だけでなく、その土台が、現実の精神にとって、意  
識をもつ人間の形態をとってあらわれているのだ  
から、個体の形をとった共同体精神は、すべての個  
人によって、おのれの本質を形象化した作品だと受  
けとめられる。（・・・）精神はいまや自由な民族  
として存在し、そこでは共同生活が万人の生きる土  
台をなし、そこでの生活のありようは、ありとあら  
ゆる個人が自分たちの意志と行為にもとづいてな  
りたつと自覚できるものとなっている<sup>17)</sup>。

この様な関係においては、それぞれの<われ>の／と  
いう各私性は、自らが具現する<われわれ>の「共同性  
＝共通性」によって、<同一の><われわれ>を担う者  
として、その差異は喪われる。ただ、それぞれの<われ>  
が背負う「共同体」の「精神」は、互いに<対峙>す  
ることによって止揚されるにしても、逆の視点からは、  
止揚される段階毎に、差異を維持したまま、連綿と連  
なる弁証法的関係において維持されることにもなる。

しかし、最終的には、弁証法の進展とともに、絶対精  
神に達することで、<われ>の各私性は失われ、一体化  
を実現することになるが、ヘーゲルは、一人称単数を軸  
に考えられてきた主体に対して、共同性の観点（<われ  
われ>）を導入し、<主体>を、個性原理の制約から  
解放し、共同性との弁証法的な運動として／において、  
自らを乗り越えていく、リクールの言う「同一性 mêm-  
eté」をつねに否定・止揚する、「自己性 ipséité」として  
出現させたと言えるのではないか<sup>18)</sup>。

しかし、ヘーゲルの<われ＝われわれ>の構図は、主  
体が、全体を構成する部分という制約を越え、全体をも  
「代表＝再現 représenter」するダイナミズムを与える一  
方、<われわれ>の多様性が止揚された際、絶対精神と  
して<一者>へと包摂される恐れも孕んでいる。それ  
に対して、この身体という制約の上に、<われ＝個性性>  
と<われわれ＝共同性>を生きている私たちにとって、  
いかなる形においても、<自己>において／として完結  
することはありえない。そこで、当然<共一に－ある>  
ことが問題になってくる。

### 3. 超越論的<われわれ>：フッサールの場合

私たちのうちで、いや、これまでのところ省察する我（エゴ）である私のうちで、世界として、または、およそ存在するものの全体として構成されるものに眼をやった時すでに、「他者」と彼らが行うことに言及するのを、もちろん避けることができなかった。この他者に属する構成そのものは、私自身のうちで構成されるのであるが、それによって「私たち」すべてにとって共通の世界が私にとって構成されることになる<sup>19)</sup>。

フッサールの思索において、〈われわれ〉という概念は、論述的主語としての役割の他には、本質的な位置も役割も与えられていない、と考える人が一般的であろう。この一節でも、個的存在の単なる集合として、〈われわれ〉は、〈われ〉への全面的な帰属下にある。

彼の現象学においては、私たち一人ひとりが超越論的自我として、それぞれ独立したモナドという自己完結した形態において併存する世界が展開される。世界は、超越論的自我における、〈ノエシス—ノエマ〉という閉鎖系の関係を軸に考察される。この点では、まさにコギトが啓く〈われ〉の世界が一層徹底され、ヘーゲルが、「自己意識=われ」を、最初からその「共同的要素=われわれ」との関係において展開する姿勢とは対照的である。

それ故、彼の問い掛けは、現象学的自己省察と現象学的還元によって、1)「超越論的なエゴの志向的な自己解明」に、続いて2)「直観的な形相学という論理的な形態における体系的記述」、要するに、エゴが「自らのうちに『他者』や『客観的なもの』を構成するのはどのようにしてであるか」の究明に向かうことになる。それは、彼の求める現象学というものが、「あらゆる学問分野の根本的意味を規定している概念の体系へ、自分で到達しなければならない」という壮大な試みであることによる<sup>20)</sup>。しかし、そうなると当然、超越論的エゴの自己解明において、なぜ世界という地平において、〈われ〉がモナドとして自己完結した「窓のない」個体的主観性である以上、その取り巻く環境的自然と、さらには〈他者〉というモナドの多数性と共存しているのかという、二番目の課題への根拠を、アプリアリな原理として提出することが不可避となる。

それが、「超越論的自我」の「間主観性 Intersubjektivität」と、その「共（=付帯）現前 Appräsentation」という原理である<sup>21)</sup>。要するに、「共（=付帯）現前」という他者経験という媒介（デ 236）によって、〈われ—汝〉関係が成立し、「他者は私自身の反映（デ 169 - 70）」となり、「他者の属する構成」は、「私自身のうちで構成」されるという「共通の世界」の成り立ちが説明される（デ 158）。

このフッサールの世界では、「間主観的世界」は「万人に存続する世界（デ 165）」で、モナドの「共同性」は、

「超越論的な間主観性（デ 233）」となり、「共同性の基礎（デ 216）」としての「自然の共通性」も前提され、「人間の共同体と人間の意味のうちには『相互に互いにとって存在する』ということが含まれている（デ 232）」だけでなく、「同じ客観的世界を必然的に自らのうちに担ったものとして構成されている（デ 232）」等、概念同士が互いに根拠として〈共=付帯〉的に前提される連鎖の輪が広がっていく。その輪は、さらに、自我の多重化としての「〈他我 alter-ego〉理解」、他者への「感情移入（デ 166）」、他者との「対化（対になる）Paarung（デ 201）」、「アナログン（デ 170）」である他者の「類比による統覚（デ 222）」、そしてモナド同士の「調和（デ 194）」等の要請へと繋がる。結局、最後には、この世界の〈在りよう〉は、ライブニッツの「共可能的 compossible（デ 251）」という原理によって、アプリアリに全面的に肯定されていることとされる。見事に自己完結した論理、〈われわれ〉も、そこでは例外となりえないことを、次の一節が示している。

超越論的な間主観性は、このような共同化によって間主観的な固有な領分をもつことになり、そこにおいて客観的な世界を間主観的に構成することになる。こうして超越論的な間主観性は、超越論的な「私たち」として、この世界に対する主観であるとともに、人間世界に対する主観でもあるが、このような形でそれは自分自身を客観的に実現したことになる。（・・・）客観的な世界は間主観的固有で本質的なものをもはや本来の意味では超越するものではなく、それに「内在的な」超越として内属している、ということが認識されなければならない<sup>22)</sup>。

結局、フッサールの、眼の前の世界を超越論的自我という個体的原理から説明するという構想は、〈個〉の「共（=付帯）現前」が作り出す間主観性、それが「共同化」作業によって客観的な世界を新たに構成するとともに、自らを「超越論的な『私たち（われわれ）』」という主観において構成するのであるが、それと同時に、視点転換が引き起こされ、世界は反転し、すべてが〈主観〉の〈自己実現〉へと還元されてしまう。世界全体も、そこに従属する「内在的な」超越とみなされ、超越論的なくわれわれ=主観〉の自己展開として、〈閉じて〉しまう。

〈われわれ〉も同様に、〈主観〉として創生されるが、自らの「共同性」の拠って立つところを、「諸モナドの間の（理念的な）『調和』」に還元され、そのこと自体「経験的世界における事実のうちに含まれている」と結論付けられてしまう（デ 194）。結局、すべてが共通に、「私自身のうちで構成される」ことのみが重要なのであり、存在論の開かれた〈口=深淵〉は、開くと同時に、ある

いはそれ以前から、予定調和によって、有無を言わず閉じられてしまう。

さて、廣松は、この様なフッサールの〈閉じた〉「間主観性」が支配する世界に対し、「近代的世界了解の根本図式に対するアンチテーゼ」として、彼の「共同主観性 Intersubjektivität」を〈対 - 面〉させる。

彼の問題提起は明確であり、次の三点を与件として承認することから始める：1) 人間の意識の社会化・共同主観化、2) 意識のゲシュタルト的な体制化、3) 集団表象の物象化。これらが、フッサールの「間主観性」への、廣松的な応答であることは言うまでもない<sup>23)</sup>。

まず、1) において、フッサールの根本原則である間主観性の超越性は否定される。世界は意識現象としてではなく、実際の実存的・社会的関係として捉えられる。そこに、〈他者＝他人〉の存在が、真の課題として浮上する。廣松は、共同現存在として介在する他人によって、〈われ〉の意識は規制され、両者は〈われわれ〉として考慮されなければならないとする：『私が考える cogito』ということは『我々が考える cogitamus』という性格を本源的に備えている（共 35）。それ故、フッサールの〈諸個体〉の「間」主観性に対し、廣松の「共同」主観性は、「われとしてのわれわれ I as We, われわれとしてのわれ We as I」という、〈われ〉と〈われわれ〉の二重の共同関係として対峙することになり、その「主観性」は、「統覚的」な視点を有することなく、具体的な歴史・社会的刻印によってゲシュタルト化されているとともに、現実的なプラクシスとしての実存において理解されるのである<sup>24)</sup>。

ナンシーの指摘を待つまでもなく、フッサールが、超越論的自我から出発して間主観性を考えるとき、当然その関係が具体的な現実を超えた「基体として」の性格を帯び、具体的な関係を示しえない結果となることは必然である<sup>25)</sup>。例え、フッサールにおいて〈他者〉との関係が、直接的な関係として展開されることなく、〈自己〉の「アナログン」として、「感情移入」「類比による統覚」等の、アプリアリな前提を必要とする点に対して、デリダのように、フッサールによる「他者の他者性の顧慮」と指摘できないことはないが、廣松は、そこに徹底的に〈向かい合い〉、超越論や先験性に依存しない思索によって〈脱 - 構築〉を試みると言える<sup>26)</sup>。

#### 4. 〈われ〉と〈われわれ〉の同型性：廣松の場合

近代世界の重要課題である主体形成の問題を、ヘーゲルは、〈われ＝われわれ〉という主体的自己意識の自己展開として、またフッサールは、超越論的〈われ〉同士が、〈同等〉の資格で形成する「超越論的われわれ」という間主観性の関係構造において呈示する。しかし、当

然、これらは、ハイデッガーの共同現存在における／としての問題提起に比べ得るものではない。

それに対して、廣松は、明確に「共同現存在」の本質を、「ヘーゲルに倣って『われわれとしてのわれ、われとしてのわれわれ』と呼ぶ」と言明していることから、〈われ〉と〈われわれ〉の関係構造を、現存在の存在論的究明に不可欠なものと理解していることが分かる<sup>27)</sup>。彼は、その推進役を共同主観性に求め、弁証法的な自己展開を基とするが、「絶対知」への「上向」は否定する<sup>28)</sup>。同時に、近代的世界観の根本図式である、「対象の二要因」と「主観＝主体の二重性」を軸にした、「四肢的存在構造」による世界観へのアンチテーゼとして自らの思索を位置付ける<sup>29)</sup>。それ故、〈経験的 - 先験的〉への分割は〈経験的〉な地平へと「帰一」させられ（共 286）、「自己分裂的な自己統一（体）（共 53・56・60）」という弁証法的な理念も本来の意味から、関係構造の共時的な相互一体性を指示する用語へと転換される。

これらの点を理解した上で、彼の著作『世界の共同主観的存在構造』に従い、「共同主観性 - 共同主観的存在構造」の特異性、つまり「われわれとしてのわれ＝われとしてのわれわれ」という関係構造が内包する意味の射程を考えてみたい。特に、ここで興味を惹かれるのが、廣松が、最も重要な関係表明に用いる、二つの〈関係詞〉、「＝（等号）」と「として」、に託した意味である。就中、両〈関係詞〉が同時に使われているのは、先の〈われ〉と〈われわれ〉の関係構造の表明においてだけである、という点に注意を喚起しておきたい。

さて、この著作において、「＝（等号）」で結ばれる関係を整理してみよう。同一な内容を託された要素同士を結ぶ、例えば「先験的自我＝〈私〉」のような例は理解しやすい。しかし、本来異なる、あるいは対立的な意味で理解されている概念や機能、それらも「＝」で結び付けられている：「能知的所知＝所知的能知」、「能知＝所知」、「対自的対他＝対他的対自」、そして「われわれとしてのわれ＝われとしてのわれわれ」<sup>30)</sup>。

次に、「として」は、「われわれとしてのわれ」や「われとしてのわれわれ」の他に、「誰かとしての誰」、「私（〈私〉）としての私」、「彼としての私」、「私としての彼」、「ヒトとしての私」、「私としてのヒト」等、まるで人称の差異を超えて結び付ける万能の〈関係詞〉であるかのように用いられる<sup>31)</sup>。

それでは、「＝（等号）」に託された意味から考察してみよう。まず、「能知的所知＝所知的能知」という表明。これはメルロ・ポンティのよく知られた「蝕知体験（共 200）」に由来する。〈左右の掌〉を例に、一方を蝕知する側（＝能知）、他方を蝕知される側（＝所知）とすると、関係は相互的であり、それぞれの側から蝕知体験を共有することができ、左右の掌の蝕知は交替可能となる。そ

の意味では、本来異なる<感覚作用－感覚対象>という関係項、つまり、一方が「能知的所知」なら、他方は「所知的能知」となる関係が、体験としては<共通>であることによって、「一つの能知＝所知（共 207）」といった渾然一体化した状態で並存することを可能にする。

しかし、確かにその通りではあるが、実際には、<左右>の多少のバランスの変化や位置・方向のずれ、あるいは一方に傷がある場合等で、感覚の差異は現れる。それ故、確かに蝕知は<共通>ではあるが、<同一>なものとはならないことは明らかである。両者は、<合わせた掌>のように、互いに交わりながら、方向を別にする、言うなれば相互に向かい合う、<対称的＝対時的>関係であり、交点を軸に、互いに<向き>と<方向>が交差する関係にあると言ふべきであろう。その意味で、「能知的所知＝所知的能知」の「＝（等号）」は、単なる<イコール>と見做すべきではない。

それを、さらに補強するのが、「対自的対他＝対他的対自」の図式であるが、これは、サルトルの『存在と無』で展開されている、「眼差し」の前に「羞恥」に凍り付き、即自化される「対他存在」に対する廣松式解釈であるが、対他存在を二重に分節し、「＝」で結び付けることで、<眼差しに曝され>凍り付いた対他存在が、<眼差し返す（対他的対自）>ことにより、<眼差す（対自）>相手を<眼差し返された（対自的対他）>存在へと反転させる関係を示す。つまり、一方向であった関係を双方向に結び直すのである。そこでは、<眼差し－眼差され－眼差し返し>という関係のもと、二人の関係は互いに役柄を担った「役柄存在」として、相互に「対自的対他」及び「対他的対自」として<向かい合い＝対峙し>、その関係の循環性において、互いの「役柄」の交替が、<視点と位置>が<交差>する関係として捉え直されるのである。

まさに、フッサールが「共同性」や「調和」等、アプリオリな原理によって構築しようとした超越論的自我の「間主観性」は、廣松にとっては、「共同主観性」として、「能知的所知＝所知的能知」及び「対他的対自＝対自的対他」という、双方向に<交差>する実存的な関係構造において／として、新たな地平に導かれることになる。

結局、「＝（等号）」は、関係する両項を、交換かつ両立可能な関係というより、むしろ<対峙－交差>の関係において示す記号となる。つまり、蝕知が<共通>であっても<同一>ではないように、「眼差し」を向け合う自己と他者も、「＝」で結ばれても<同一化>することはない。それ故、視点・位置・方向等の差異の、つまりは存在論的な差異が、「＝」によって結び付けられることで、<対峙>させられ、一致ではなく<交差>させられることで、存在者が、世界内存在として、そこに、<或る>「役柄」として意識化されることが目論まれているのである。それは、<鏡面>という交点において、互いを鏡

像とすることで、初めて確認できる<自己>という関係性の確認となる。

要するに、私たちは、「＝（等号）」は鏡、<対峙－交差>する場、と考える。そこでは、複数の認識主観が、並存ではなく、<向かい合って>対峙し、一方通行の現象学的な関係としてではなく、双方向に<交差>することで、互いの差異、そして存在論的な差異が確認される場と考える。

次に、「として」の役割を考えてみたい。廣松にとって、存在するものは、主観にとって、「単なる与件 als solche」より以上の或るもの etwas Mehr、あるいはそれ「以外の或るもの（別のもの） etwas Anderes」として認識される<sup>32)</sup>。当然、言葉（＝語）は、即自的に或るものを、一対一の対応関係において指示することはできない。言葉自体に纏わりついた社会・文化的な文脈があり、発話者の発話の状態や意図も付着している。そこには、常に「別のもの」あるいは「それ以上のもの」に向けて、意味の空間は開かれている。確かに、一つの<言葉>を厳密に表現するには、他の語や概念の助けが不可欠であろう。その様な時、「として」は、本来異なる<二つの契機>を結び付けることで、曖昧かつ不確定な言葉や概念、その関係や意味を、より限定し、的確に理解・説明するために用いられる<sup>33)</sup>。要するに、本来、観点や立場や位置等の異なるものを並べ、代理的・補足的な関係を出現させ、そこにより明瞭な関係と意味の場を形成するか、少なくともしようとするのである。

しかし、廣松の「として」は、本来の<代補的>な役割を超えているようである。<われ>が、<彼>の、勿論<ヒト>や<われわれ>の、単に代理として、その置換可能性から考慮されているわけではない。確かに、<われ>は、常に「私とは別なもの－私以上のもの」を懐胎しているとすると、廣松の主張からすれば何も驚くことはないかもしれないが、そこでは、さらに自己と他者との実存的な差異も、人称的な差異も喪われている。その点からも、単純なく代理－再現 *représentation*>が示す交換可能性ではない。彼は、そこに、次のような「同型化された相」、つまり「同型性」を見る。

フェノメナルな世界において対自的に自己認知された相での能知的所知＝所知的能知たる私は、かの共同主観的に同型化された相にある「ヒトとしての私」いな「我々としての我＝我としての我々」であることが対自化される（共 285）。

要するに、「として」で、<われ>も<彼>も、認識主観として共同主観的に結び付けられるのは、<代補>ではなく「自他の共同主観的同型性（共 254）」によるのである。それを示す包括的概念が<ヒト>であり、<われ>

は、他のあらゆる人称と、「共同主観的同型性」を有するが故に、交替可能となり、人称性は従来の厳格な牢獄から解放されると主張される<sup>34)</sup>。

この意味での、「として as」は、ナンシーの語る「として en tant que」のそれに響き合う<sup>35)</sup>。代理ではなく、現前 *présentation* そのものとして、〈われ〉も〈彼〉も〈われわれ〉も〈ヒト〉も、それぞれが同型性を共有することで、〈共—に—ある〉、その〈在りよう〉をそのまま示している〈関係詞〉であると、まずは考えられる。

言語は「として en tant que」によって構成され、分節されている。何であれ、言は、それが何であれその「として」を現前化することである。意味作用という角度から見れば、それは或るものを別のもの（たとえばその本質、原理、その根源あるいは目的、その価値、意味作用）として現前化することである——しかし、意味と真理という角度から見れば、それは「として」そのものを現前化すること、つまり、物の外在性を、その眼前—存在を、そのすべての—物との—共—存在を（その内部—存在や他所—存在ではなく）現前化することである<sup>36)</sup>。

## 5. 〈われわれとしてのわれ=われとしてのわれわれ〉：廣松によって廣松を超える

「経験的自我」すなわち一つのフェノメノンとしての「私」においては「ヒト」としての私、ないしは「我々としての我=我としての我々」という相に自己形成を遂げている（共 276）。

確かに、廣松の共同主観性は、〈われ〉と〈われわれ〉を二つの〈関係詞〉によって結び付けることで、フッサールのように、超越論的な認識主観や「モナドの共同性・調和」というアプリアリな仮説を前提することもなければ、世界を全体性の中に、主体を個体、その人称や「皮膚内的身体」の中に、〈閉じる〉こともない。

また、共同主観性と、その同型性を承認するにしても、アプリアリな前提でない以上、存在者それぞれは、その都度、或る役柄を担いながら、他なる者たちとの、一体化した協力関係から闘争的な関係に至るまでのアポステリオリな「協働」において、「自己形成を遂げる」のである。それ故、彼の同型性とは、〈同一なるもの〉ではなく、当然のことであるが変貌を前提している。また、〈自己〉も、「協働」によって、他者と〈向かい合う=対峙する〉ことで、自らを差異化し、〈自己〉という特異性において自己確認することが可能となる。この過程が、「われわれとしてのわれ」における、〈われ〉の同型性への

／における自己形成、そこから〈われわれ〉としての〈われ〉という主体の／としての意識化として理解することができる：「われわれは共軛的な役柄遂行としての他者に出会い、即自対自的な共同において『主体我々』として現存在していることを思念する（共 254）」。

しかし、この点から、廣松の思索は、ともすれば、「誰かとしての誰」、「私（彼）としての彼（私）」のように、人称を超え、交換可能な個体相互の非人称的な関係を、また共同主観の同型性を示すための〈ヒト〉という不特定な人称表現を重視しているかのような観を呈することも事実である。勿論、彼が、「共軛的な協働」関係、その歴史的・社会的な背景や現実的・経験的側面を反映させるために、〈ヒト〉よりも〈われわれ〉という一人称複数に優位な位置を与える点は評価できるが、それだけでは、〈われわれ〉という〈概念〉が有する射程を十分に展開したことにはならないのではないかと、と危惧の念が生じることを禁じ得ない<sup>37)</sup>。要するに、自らが提起した、「われわれとしてのわれ=われとしてのわれわれ」という存在表明、そこにおいて「われわれとしてのわれ」の側面の展開・究明に比して、その〈鏡像〉として〈向かい合う〉「われとしてのわれわれ」の意味、そして両者を「=（等号）」によって〈対峙—交差〉させることで出来うる関係と意味、その究明が不十分であると言わざるを得ない。そこにこそ、三島が、〈われわれ〉の創生（〈詐取〉）を通して、〈われ〉を遡及的に自己創生することで、自己救済を図ったような、〈われ〉と〈われわれ〉の循環的なく自己創生の構図が、宿命的な背景を持って出現するのではないだろうか。その構図を、廣松の〈関係詞〉を通して考えてみよう。

まず、「われわれとしてのわれ」において、「として」が、共同主観的同型性を通して〈われ〉を自己創生へと導くための出発点とすると、それとは反対に、「われとしてのわれわれ」においては、〈われわれ〉が〈われ〉において／から、その同型性を〈受肉され返す〉ことで、〈われわれ〉として自己創生する契機が示されることになる。つまり〈われわれ〉の、〈われ〉を介しての自己創生。当然、〈われ〉という単数形においても、共同主観性が内包する多数性・多様性がアポステリオリに「協働」しているのであるから同型性が支配している。しかも、その同型性がアプリアリな普遍性を有しない以上、この〈われ〉の特異性を受肉している。結果、〈われわれ〉の自己創生とは、〈われ〉の刻印を刻まれていることになる。

しかし、「われわれとしてのわれ」の〈われわれ〉と、「われとしてのわれわれ」の〈われわれ〉は、三島の例に顕著なように、既に常に、異なる内実を有する、異なる〈われわれ〉である。つまり、〈われ〉を交点（=〈鏡〉）とした、新たな〈われわれ〉の自己創生の結果

としての〈われわれ〉、その〈われわれ〉は、そこに再び、新たに「われわれとしてのわれ」を形成し、関係を循環的に連ねることで、再び〈われ〉として、〈われ〉を自己創生へと導くことになる。この関係が、相互的で、完了することのない永遠の差異の創出としての生という／としての運動を示すのである。

さて、ここに、廣松が「= (等号)」を用いて、二つの異なる自己創生を〈対峙-交差〉させることで表現しようとする意図を重ねて見よう。そこには、〈われ〉と〈われわれ〉が順次、互いに鏡面となり、〈映し合い〉、〈交差し〉、自らを差異化することで〈脱-自 ex-siste〉する関係が出現する。この過程は、永劫回帰する運動として、ニーチェが、自らを「他なるわれわれ nous autres」として、眼の前の〈われわれ〉に突きつけるディオニュソスの行為に託されているのだが、それは、私たちの終わることのない、〈われ〉の／としての自己創生と、同じく終わることのない、〈われわれ〉の／としての自己創生とが、〈共に〉繰り返されることへの、絶えざる〈責任と覚悟〉を要求することになる<sup>38)</sup>。それ故、三島も〈われわれ〉を〈詐取〉した時点で、既に悲劇的になるべく宿命づけられていたのである。

結局、私たちが、自らを〈われ〉として立てるには、〈われわれ〉が必要であり、また逆も真となる相互補完的な関係において、双方向に依存する自己創生の循環過程が、私たちの存在論的意義を構成しているのである。〈われ〉は、新たな〈われわれ〉の自己創生に立ち会うことで、二つの〈われわれ〉を自らに映し合う、つまり〈対峙-交差〉させ、そこに、出来る〈応答・責任〉の主体として〈自己〉を創生し続ける。この繰り返される循環過程、そこに〈遅れて〉、〈汝〉や〈他者〉という、異人称の存在が、具体的な存在者として、〈対峙-交差〉することで意識化されることになるのである。言うなれば、存在者の存在論的な意味は、〈われ(われわれ)〉が、〈われわれ(われ)〉として、われわれ(われ)にある〉ということなのである。それ故、存在論は、自らの根拠として、常に〈われわれ〉を要請する、あるいは、〈われわれ〉が／としてあることが、〈われ〉が〈共に-ある〉ことの深意なのであり、私たちは、廣松の「われわれとしてのわれ=われとしてのわれわれ」という関係構造は、この表明であると考えている。

## 6. 最後に

「私」や「君」に先立って、「自己」とは、ひとつの「われわれ」のようなものであり、この「われわれ」は、集合的な主体でも、「間主観性」でもなく、

存在それ「自体」の無媒介的な媒介、根源の複数的な襲であろう<sup>39)</sup>。

私たちは、ここで、〈共に-ある être-en-commun〉を〈共に〉問い掛けてきたナンシーと、また彼の〈われわれ〉、つまり「無媒介的な媒介、根源の複数的な襲」とも訣別することになる。私たちは、〈われ〉と〈われわれ〉を、自己創生という相互媒介故に、互いの存在証明をなし、〈共に〉〈自己創生〉する関係と考える。それが、私たちの〈われわれのわれ〉と〈われわれのわれわれ〉の思索であるが、それを、廣松の思索に投映することで、さらに進むべき方向が明確化したように思われる。

ヘーゲル、フッサール、そしてデリダやレヴィナス等の思想家と異なり、ナンシーや廣松と共に、それが例え〈他者〉であっても、〈絶対性〉を／へと思索することを肯げない私たちは、〈われ〉が〈われ〉として存在するには、まず〈われわれ〉が-そこに-ある〉ことが不可避と考える。その際、ナンシーとは異なり、〈われ〉と〈われわれ〉の〈主体的な〉関わりも、〈そこ〉から排除できないと考える。勿論、終わることのない、互いの〈自己創生〉としてではあるが。両者は、互いを映し合う鏡として交差し、その〈差異=ずれ〉を互いに循環的に自己創生の端緒として送り合う。この過程の相互循環性においてこそ、互いの「自己創生=自己性」の正当性を保証することが可能になるのである。

この様に考えると、フロイドのエディプスコンプレックスも、〈われ-われわれ〉の相互の自己創生の基本的構図を示す仮説として、それを〈自我-超自我〉の形成過程として／において提示しえた興味深い例と見做すことができる。言うならば、常に形成過程にある両者の関係は、精神分析が発生学的に措定する、生後6か月～18か月の「自我癒着状態」やフッサールが指摘する幼児における自他未分化の「先自我」等の、実体的な自我形成前状態の仮説を、受け入れるものではない<sup>40)</sup>。

また、脳科学が明らかにしつつある、ニューロン発火が作り出す電気・化学的な信号がシナプスを通して伝達し合う回路、及び脳アーキテクチャーが司る統合と分離が構築するイメージの高次協調等、そこにこそ廣松の展開する、共同主観性の徹底した「共軛的な協働」と「同型性」がある、と考えることも可能であるかもしれない。

確かに、非常に長い年月の進化が必要であったにしても、ダマシオが語るように「原自己」から「中核自己」そして「自伝的自己」へと、〈機能と連携〉としての〈われ〉の進化過程、その組織的な活動プロセスの形成が、そのまま私たちの発達過程として出現するのかもしれない<sup>41)</sup>。いずれにしても、「先自我」等の仮説などいらない。ダイナミックな自己創生の世界においてのみ、〈わ

れ>は<われわれ>とともに、<そこ>に<開く一開かれる>のである。

— Fin —

注

- 1) ジャン=リュック・ナンシー、『複数にして単数の存在』、加藤恵介訳、松籟社、2005、pp.153-154。以下、引用は、邦訳頁のみ指示する。尚、原書では、Jean-Luc Nancy, Être singulier pluriel, Galilée, 1996, p.99.
- 2) 今まで用いてきた、「自己形成」という用語は、心理学や精神分析等における、幼児や思春期の「自我形成」という用語と取り違え理解される怖れを考慮し、今後「自己創生」という表現に統一する。
- 3) 三島由紀夫、『小説読本』「われら」からの遁走、中央公論新社、2010、pp.218~219.
- 4) 三島、前掲書、p.217
- 5) 湯浅博雄、『他者と共同体』、未来社、1992、「言葉・肉体・共同体 1.『われら』からの遁走と『われら』への回帰」、pp.161-170.
- 6) 三島、前掲書、p.217.
- 7) 真下仁、東海大学短期大学紀要 49 号、2015、pp.9~18、「主体形成における<われわれわれ>関係 Part II—<われわれのわれ>と<われわれわれ>：二重の存在証明」参照。
- 8) ナンシー、前掲書、pp.168-169。以下、本試論中の引用における太線での強調は全て筆者による。
- 9) 廣松渉、『世界の共同主観的存在構造』、講談社学術文庫、1991、p.273.
- 10) 廣松は、「Intersubjektivität」という用語に、「共同主観性」のほか、二つの訳を併記している「間主体性＝共同主体性」、前掲書、p.196 他。同一の用語であるが、フッサールに関しては「間主観性」という一般的な訳語が定着。それに対して、廣松は、恒常的に「共同主観性」という表現を使うことから、フッサールとの違いも考慮して、この用語を用いることにする。
- 11) ヘーゲル、『精神現象学』、長谷川宏訳、作品社、1998、pp.127 - 128。原文では、「Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist」SUHR- KAMP の全集第 3 巻より。
- 12) 山崎庸佑も、『現象学の展開』、新曜社、1974 で、『精神現象学』において既に、「『われわれである自我、自我であるわれわれ』という共同性の観点が提出されているのは、特筆大書に値する」と指摘している。
- 13) クロード・レヴィ=ストロース、『裸の人 2』、吉田禎吾他訳、みすず書房、2010、p.783 参照。ここで、終始彼が、なぜ主語として「われわれ」を使い続けてきたかの理由が述べられている：「西洋哲学全体の重要な関心事であった自我の一貫性なるものが、当の自我全体に浸透して自我など現実には存在しないという実感を植えつける不変の客体へ不断に適用されることによく耐えうるものではないという経験なのである」。
- 14) ナンシー、前掲書、p.82：「そうだとしたら、共一存在としての存在はおそらくは<il est>や<il y a>という三人称では言われえないだろう。もはや共同一存在に対して外在的な視点、そこから存在者と、諸存在者の互いに共にある共一存在について<il y a>と言いつくさるような視点はないだろう。<il est>もなく、したがって「それがある il est」という言表の根底にある「私がある」もない。むしろ三人称単数を、本当は一人称であるものとして考えねばならないだろう。するとそれは一人称複数になる。存在は、「われわれがある」という、この特異な仕方ではか言われえないであろう。Ego sum の真理とは、ひとつの nos sumus [我々あり]である——そして、この「われわれ」は、人間たちについて、「われわれ」がそれらとともにあるすべての存在者たちに対して [の代わりに、のために]、本質的にもあることとしての、その本質が<共に>である存在としての、すべての実存に対して言い表される」。
- 15) サルトル、『存在と無』、松浪信三郎、1956、人文書院、第三部「対他存在」、第三章「他者との具体的な関係」の III で「対象一われわれ」と「主観一われわれ」を論じている点は、大変興味深い。しかし結局、第二巻、p.451 参照：「主観としての我々」は、「一つの単独の意識のうちにおける単なる心理的主観的な出来事であり、(・・・) 他人たちとの具体的な一つの存在論的關係を根拠としてあらわれるのではなく、いかなる「共同一存在」をも実現しはしない」と結論付けられる。
- 16) ヘーゲル、『精神現象学』参照。
- 17) 同上、VII 宗教、B 芸術宗教、p.475.
- 18) ボール・リクール、『他者の様な自己自身』、久米博訳、法制大学出版、1996、p.4 他。「同一としての自己同一性＝同一性 mêmété」 と「自己としての自己同一性＝自己性 ipséité」。
- 19) フッサール、『デカルト的省察』、岩波文庫、2001、p.158.彼の思索は本試論の制約上『デカルト的省察』に沿って考察する。基本的な用語も同様とし、「Intersubjektivität」は「間主観性」と訳す。

- 以下、この書よりの引用は括弧の中に<デ>と記し、後に該当する頁を入れる。例：(デ 155)。
- 20) フッサール、『デカルト的省察』特に「第五考察」p.155 及び p.274、p.277 参照。p.155 では、「エゴが固有の本質をもって自分自身においてまた自分自身にとって存在するものとして構成されるのはどのようにしてであるか」と語られている。
  - 21) 「Appräsentation」という用語は、『デカルト的省察』では、「共現前」と訳されているが、「共」がその相互性の上に理解されるのに対して、原義は現前 Präsentation に対して付随的な関係を意味する接頭辞[Ap-]が使われている点から、「付帯」的な関係を示すという意図を尊重し、併記する。
  - 22) フッサール、前掲書、p.193.
  - 23) 廣松、前掲書、p.34。以下、この書からの直接の引用は、括弧の中に<共>と記し、該当する頁を入れる。例：(共 155)。
  - 24) 廣松、前掲書、p.35。ナンシーの引用 8) が、言語表現の本質的機能として「<われわれ>としての<われ>、<われ>としての<われわれ>」を語るのに対して、廣松は、この関係を、共同主観性としての自己形成として理解している点が重要である。
  - 25) ナンシー、前掲書、p.155.
  - 26) ジャック・デリダ、『エクリチュールと差異』(上)、若桑毅他訳、法制大学出版、1977、p.238：「特に『デカルト的省察』において、フッサールがどの程度まで他者の他者性を他者性というその意において顧慮するよう気を配っているかを示すことは、たやすいように思われる。彼にとっては、どのようにして他人としての他人がその不還元的他者性において私に示されるかを記述することが問題なのだ」。
  - 27) 廣松、前掲書、p.273.
  - 28) 同上、p.39 参照。ここで、ヘーゲルの『精神現象学』における弁証法と、自らの弁証法を比較、その視点から当該論文の射程を明確化している。
  - 29) 同上、第一章は「現象世界の四肢的存在構造」と命名。
  - 30) 同上、随所にみられるが、特に p.282、285 等参照。
  - 31) 同上、p.56-60、p.270、p.284 等参照。
  - 32) 同上、第一章、第一節「現象(フェノメン)の对象的二要因」参照。対象認識における、具体的な<物>と、それに対応する<語・意味等>、それがレアルーイレアル・イデアール等の関係性によって成立していること。つまり、現象は、それ自体既に、個別のかつ実在的な、単なる所与としてではなく、「意味」が付託されている。
  - 33) 同上、p.50.
  - 34) 同上、p.273、P.285 他参照。共同主観的な同型性は、当然「ヒト」としてまずは提起される。しかし、廣松にとって、先験的な概念は、経験的な世界に帰一させられる点から、この世界においては「ヒト」よりも「われわれ」が、現実態として、「共軌的な協働」という実状を、より表現しうるものとされる。
  - 35) ナンシー、前掲書、p.175：「すべてのパロールは、「としてそれ自体」、つまり世界の諸特異性の(諸特異性の一世界の、特異的な諸世界の、諸特異性一世界の)相互的な露呈と配置をパロールにもたらす」。p.185：「存在とは、それ自身の[に固有]の「存在として」に他ならない。「として」は存在に後から到来するのでも、付け加わるのでも、それを二重化するものでもなく、存在を構成しているものなのだ。それゆえ存在は直ちに、無媒介的に、それ自体[自己]によって媒介されており、それ[自己]自体、媒介である。・・・<共に>としての<共に>とは、そのもの一としてあることの露呈に他ならず、そのつと特異的にそうあり、それゆえ常に複数的にそうあるのである」。
  - 36) 同上、p.174.
  - 37) 廣松、前掲書、pp.341-342 参照。ここでも、<われわれ>は、「理念化された<われわれ>、(・・・)「共同主観的・共通主観的な判断主観一般とでもいうべきものになっている」とあるように、彼の<われわれ>観は、その限界まで思索されていない。
  - 38) ニーチェの<他なるわれわれ>については、真下仁、前掲論文、参照。
  - 39) ナンシー、前掲書、pp.185-186.
  - 40) 山口一郎、『現象学とはじめ(改訂版)』、日本評論社、2012、p.223、pp.228-232 等参照。
  - 41) アントニオ・ダマシオ、『自己に心がやってくる』、早川書房、2013。<原自己>から<中核自己>そして<自伝的自己>へと、進化過程が私たちの<自己>の発達過程として示される。