

## 第八章 〈共同〉の条件とその人間学的基盤

### (1) 人間存在における〈共同〉の概念

さて、われわれはこれまで〈自己存在〉と〈他者存在〉をめぐる「〈関係性〉の分析」という方法論に基づいて、人間存在の本質とは何か、また〈社会的装置〉の〈ユーザー〉となったわれわれの社会的現実がいかなるものになっているのかについて見てきた。ここからは、こうした〈関係性〉によって成立する人間存在が、現実的な〈生〉の文脈において、いかにして〈他者存在〉との間に協力関係を築くことができるのかという問題、すなわち“〈共同〉の条件”をめぐる問題について議論を進めていきたい。

【第七章】で見てきたように、「〈我-汝〉の構造」や「〈関係性〉の場」を背負う人間は、「中核的他者」との〈関係性〉において、「相手」が「意のままにならない他者」であるがゆえに、たとえいかなる場合においても、その「内的緊張」に由来する“負担”からは逃れることができない。〈間柄〉や〈距離〉の仕組みは、負担を軽減させることはできるが、負担そのものを消すことはできないからである。しかし【第五章】において見てきたように、人間が「生きる」ということ、すなわち〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉を含んだ「人間的〈生〉」を実現していくためには、人間は「ヒト」の誕生以来、常に集団として〈生〉を実現しなければならなかった。このことを〈関係性〉の次元から捉えるならば、そこで人間は互いに協力関係を結ぶために、〈関係性〉の負担を乗り越える契機がなければならなかったと言えることができる。そしてそれはいかにして可能となるのか、また実際いかにして可能だったのか。本書が〈共同〉という概

念を通じて読み解きたいのは、こうした問題についてである。

とはいえわれわれは、最初に、この〈共同〉という概念を整理するところから始めなければならない。というのも、われわれが用いる共同概念は、過去のイデオロギー的な手垢にまみれ、すでに多くの歪みと混乱とを内包したものになっているからである。まず代表的な辞書によれば、“共同”とは、「二人以上の者がいっしょに事を行うこと」、ないしは「二人以上の者が、ひとつの事物について同等の資格で所有したり、利用したり、一緒に活動したりすること」を指し、加えて「協同」と同義であるとされている<sup>(1)</sup>。“共同”の語源が「共(ともにする) + 同(一緒にする)」に由来するのに対して、“協同”が「協(力をあわせる) + 同(一緒にする)」に由来することから、“共同”のもともとの意味は「複数の人間が何かを一緒に行うこと」であること、そしてそれを実現するためには「力を合わせる」「協同」が必要になることから、両者が結びつくと考えることができる<sup>(2)</sup>。注目したいのは、“共同”概念には前述のように、やや異なる二つの意味合い、すなわち①「何かを一緒に実行する」ための能動的な“行為”に重点を置く意味合いと、②「同等の資格」といったように何か「共(ともに)に同(おなじ)」であること、「同一性」や「同質性」を含む“状態”に重点を置く意味合いが同時に含まれているということである。語源に即せば、共同の本来の意味は①であることが分かる。本書では、この①の意味での共同を「共同行為」としての〈共同〉という形で改めて定義し、それを人間存在の本質を説明するための基礎概念として整備していくことを試みよう。

最初の問題となるのは、「共(ともに)に同(おなじ)状態を意味する②の含意をどのように理解するのかということである。共同概念は、②の含意があることによって、例えば主人と奴隷の関係のように、その「共同行為」が著しい非対称性によって成立するものではないということを示すことができる。しかし【第七章】で見えてきたように、いかなる人間存在も「差異性」や「異質性」を含む以上、いかなる暴力性も権力性も含まれない〈関係性〉、あるいは原理的な意味において“完全に同質”な〈関係性〉など存在しないのであった。したがって共同概念における「同等の資格」とは、人間的現実を反映するものとしてではなく、あくまで形式的なものとして理解する方が適切だろう<sup>(3)</sup>。

しかしより大きな問題は、前述したイデオロギーに関わることである。実のところ共同概念は、これまで「史的唯物論」から「アソシエーション論」に至るマルクス主義哲学の系譜を引き継ぐ形で、ひとつの壮大な人間観、歴史観を背負ってきた側面があるからである<sup>(4)</sup>。このことを理解するためには、共同概念と、同じように広く用いられてきた“共同性”や“共同体”といった概念との関わりについて考えてみると良い。例えば『哲学中辞典』には「共同性」について次のように書かれている。

「社会的存在である人間の相互関係に特徴的なあり方として、多くの社会理論で異なる仕方で説明されるが、しばしば近代の支配的な社会関係と見なされる交換・契約関係と対比的に類型化される。共同の観念は、事実上、社会性一般と等値されるほど広い意味での「人間的つながり」として漠然とイメージされており、その社会関係としての特性に関する理解は論者によって異なる。……共同性が社会成員の相互扶助的で共感的なあり方を指して用いられる場合、共同性観念は理想的に望ましいものと想定され位置づけられている。……この場合、社会がその実現を目指すべき人間的な関係の性格を示すのが共同性というあり方とされる」<sup>(5)</sup>。

また、『哲学・思想辞典』には、「共同体／共同性」について次のように書かれている。

「物質的富や精神的価値を共有すること、あるいはそれらを共有する集団を指す。……近代にこの概念は社会学的なものとなるが、同時に社会概念に対比して歴史化され、共同体／共同性は近代社会の成立によって解体される集団のあり方と規定されるようになる。つまり共同体は、自由な個人の集合体とみなされた近代社会のうちに「失われたもの」として構想される。そのため近代批判の言説はたいいていの場合、何らかのかたちで共同体的価値の回復を訴えることになる」<sup>(6)</sup>。

ここで注目したいのは、多様な解釈が含まれると断りを入れつつも、共同が「事実上、社会性一般と等値されるほど広い意味での「人間的つながり」として漠然とイメージ」されること、また“共同性”が、しばしば「社会成員の相互扶助的で共感的なあり方」を指して用いられると書かれている点である。共同概念の語源に即せば、“共同性”とは、「共同行為」を行う土壌として人々に共有されている社会的性質とでも呼べそうである。それがここでは、「相互扶助的で共感的なあり方」として理解され、事実上「社会性一般」と同等のものだとも言われている。ここにあるのは、「共同行為」を相互扶助や共感といった精神に基礎づけたうえで、それが社会的存在としての人間の本性とも言うべき根源的なものであると見なす、いわばひとつの人間観なのである。

次に注目したいのは、そうした共同性が、「近代の支配的な社会関係と見なされる交換・契約関係と対比的に類型化される」こと、また「自由な個人の集合体とみなされた近代社会」の成立によって「失われたもの」として理解されると書かれている点である。つまり「共同行為」の土壌となる共同性は、ここでははまらずもって前近代的な社会集団であるところの“共同体”において担保されていたものの、それは近代社会の成立に伴って一度は解体されたと理解される。そのうえで近代批判の文脈においては、それが「実現を目指すべき人間的な関係」という形、すなわち「回復」すべき価値として位置づけられているのである。ここにあるのは、近代社会を軸に展開される、共同性の喪失と、その再興をめぐるひとつの歴史観であると言えるだろう。

実際われわれは“共同”と聞いて、しばしばかつての農村を想起し、慣習や情緒に包まれた素朴な人々が——あたかも「社会的存在」としての本性が発露するかのよう——容易く「共同行為」を実現させていたかのように連想する。そして現代社会の人間のあり方を批判しようとして、しばしばそうした「牧歌主義」とも言える理想郷を想起しながら、「人間的つながり」の回復を訴えてきた側面があるだろう<sup>(7)</sup>。しかし重要なことは、そうした反面、“共同体”概念は、しばしば非常にネガティブな概念としても想起されてきたという点である。端的に言えば、共同体は「自由な個性」の埋没したいわゆる「むら社会」を連想させ、その場合は牧歌主義的な理想郷とは正反対に、あくまで変革されるべ

き前時代的産物として位置づけられているのである。どうということなのだろうか。

実は、先の歴史観には続きがある<sup>(8)</sup>。まず、古い共同体には確かに共同性が担保されていたかもしれないが、それがここでは、あくまで「人格的依存関係」、ないしは「同一性」や「同質性」によって成立する共同性であったと理解される。したがってわれわれの進むべき道は、共同性の「回復」ではあっても、「自由な個性」の埋没した共同体の復興という道ではない。近代社会は、一面においてわれわれに「人格的独立性」を提供したのであって、われわれはそうした「自由な個性」を損なうことなく、共同性をあくまで新しい形で再興しなければならない、という理解である<sup>(9)</sup>。

つまりここで想定されているのは、単なる牧歌主義には還元されない、共同性と「自由な個性」の止揚——何ものかが何ものかの“否定”として現れ、相互に矛盾するものでありながら、より高い次元においては発展的に統一されること——であって、そうした意味での弁証法的な歴史観なのである<sup>(10)</sup>。本書では、この一連のイデオロギーのことを指して「**牧歌主義的－弁証法的共同論**」と呼ぶことにしよう。共同概念において、「共（とも）に同（おな）じ」状態を意味する②の含意が根強く存在する背景には、おそらくこうしたイデオロギーの問題も深く関わっているのである。

## (2) 「**牧歌主義的－弁証法的共同論**」批判

前述のように本章の目的は、現実的な〈生〉を実現しなければならない人間が、〈関係性〉の負担を乗り越え、「共同行為」としての〈共同〉を成立させていくことの意味、そしてその条件について明らかにしていくことであった。われわれは後に、〈共同〉概念を独自の形で再構成していくことになるが、そのためには再度この「**牧歌主義的－弁証法的共同論**」と向き合い、批判的な考察を加えておく必要があるだろう。ここではその論点を大きく「**自然主義的共同論**」、「**共同体批判的共同論**」、「**自由連帯的共同論**」という形で析出しながら、順番に述べていくことにしたい。

まず、第一の論点となる「自然主義の共同論」とは、前述のように、「共同行為」を「成員の相互扶助的で共感的なあり方」といった精神（共同性）に基礎づけたうえで、それを「社会性一般」や「人間的つながり」にまで拡張し、社会的存在としての人間の本性とも言うべき根源的なものとして理解する立場のことを指している。ここで改めて確認しておきたいのは、ここではこうした共同性が、一方では人間の本性として位置づけられながらも、他方では未来に実現されるべき理想としても扱われている点である<sup>(11)</sup>。そしてその一見矛盾する主張が成立するのは、その背景として、近代社会をめぐる以下のような歴史観があるからであった。つまり、われわれにとって目の前の社会的現実が、たとえ諸個人のアトム化や孤立化として見えていたとしても、それはあくまで「近代的な交換／契約関係」が支配的になったことによって人間本性が歪められた結果に過ぎないこと——こうした理解はこれまで「疎外論」や「物象化論」と呼ばれてきた<sup>(12)</sup>——そして人間が根源的に「相互扶助的で共感的なあり方」を志向する存在であるなら、われわれは社会変革を通じてそうした“歪み”を取り除くことによって、人間本来の共同性を取り戻すことができるという理解である。

われわれが【第五章】で見えてきたように、人間存在は、確かに生物学的な「ヒト」が成立する以前から「集団的〈生存〉」を行うように進化してきた。また「集団的〈生存〉」を実現するためには、確かに「共同行為」が不可欠であったとも言えるだろう。そうした意味においては、共同や共同性は、確かに人間の本性であると言えるかもしれない。しかし「自然主義の共同論」の問題点は、人間が生まれながらにして「社会的存在」であることから出発して、その本性を歪める“障害”さえ取り除けば、あたかも人間が“無条件”に共同や共同性を成立させることができるかのように論じてしまうところにある。われわれはこれまで、〈根源的葛藤〉を克服していくためには、「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉が不可欠であったこと、また「人間的〈関係性〉」を円滑にしていくためには、〈間柄〉や〈距離〉といった仕組みが不可欠になるということについて見てきた。そのように考えれば、ここでの「社会的存在」への理解や、「相互扶助的で共感的なあり方」という共同性の規定は、「共同行為」の成立過程をあ

まりに単純化しており、またあまりに予定調和に基づく説明を行っていると言えるのである<sup>(13)</sup>。

次に第二の論点となる「共同体批判の共同論」とは、一方では前近代的な社会様式としての共同体に理想的な共同性を見いだしながら、他方では「自由な個性」が埋没しているとして、共同体を批判的に捉える立場のことを指している。実は本書においても、【第四章】において「環境哲学」のアプローチから人類史を俯瞰した際に、「近代的社会様式」が成立する以前の社会様式を指して「都市共同体」や「伝統的共同体」の語を用いてきた。しかしここでの「共同体」とは、言ってみれば“社会集団”とほぼ同義のものであって、「前時代性」、「人間らしさ」、「同質性」といった一連のイデオロギー的な含意は極力排除しながら論じてきたつもりである。とはいえ共同体という語をめぐるイデオロギー的側面は、実際にはわれわれの想像よりもはるかに強力なものなのである。

まず、前近代的な社会様式を近代社会と対置させ、前者を共同性と結びつけて考える立場そのものについては、K・マルクス (K. Marx) に限らず、19世紀から20世紀にかけての社会思想においては広く共有されたものであった。例えばE・デュルケム (É. Durkheim) が、前近代社会の特徴を「機械的連帯」(solidarité mécanique)、近代社会の特徴を「有機的連帯」(solidarité organique) と規定したのも、またF・テンニエス (F. Tönnies) が人々を結びつける意志の形式として、前近代社会 (=ゲマインシャフト) を「本質意志」(Wesenswille)、近代社会 (=ゲゼルシャフト) を「選択意志」(Kürwille) と規定したのも、基本的には同じ対比の枠組みが背後にあると考えて良いだろう<sup>(14)</sup>。

とはいえ日本語の“共同体”については、やはりマルクスの影響を無視することはできない。例えば北原淳は、わが国の農村社会学において、大塚久雄の『共同体の基礎理論』(1955)——マルクスが「資本主義的生産に先行する諸形態」として位置づけた諸々の共同体の類型を、一貫した経済理論によって分析した——が与えた影響がいかに大きなものだったのかについて述べている<sup>(15)</sup>。つまりわが国においては、大塚を通じて「史的唯物論」に基づく前資本主義的社会類型としての“Gemeinde”が“共同体”として定着し<sup>(16)</sup>、それがそのまま前近代の象徴としての現実の「むら」に投影されてきた側面がある。そして

そこから「むら」＝共同体は、村落社会の実態からは離れ、歴史法則のもとで解体して然るべき前時代的産物として位置づけられていったのである。

ただし共同体に対する批判的な目ざしには、もうひとつ別の文脈が存在していた。それは【第二章】で触れたように、戦後まもなくの日本社会においては、共同体＝「むら」が、乗り越えられるべき戦前を象徴するものでもあったということである。かつて丸山眞男は、戦前日本の基底にあるものを「無責任の体系」と呼んだが<sup>(17)</sup>、同時代を生きた大塚もまた、あの悲惨な敗戦が、究極的には産業的／技術的な近代化のみに注力し、「近代的人間類型」を支える精神文化の改革を怠ってきた結果であったと考えていた<sup>(18)</sup>。つまり共同体＝「むら」は、ここでは〈自立した個人〉へと至る、より成熟した精神文化の育成を阻む桎梏、そして一連の悲劇を二度と起こさないためにも打ち破るべきものとして位置づけられていたのである。

したがって、共同体＝「むら」を「自由な個性」の埋没と規定し、その共同性を「同一性（同質性）」に見いだす理解は、こうした諸々の思想的背景のもとで形作られてきたとすることができる<sup>(19)</sup>。そして繰り返すように、近代社会を批判するためには、近代社会の“非人間的な側面”を強調する必要があった。そのためこうした文脈においては、共同体は失われた共同性を体現する牧歌主義的理想郷として、今度は逆に過剰に美化され、先の矛盾した二面性を備えるように至ったのである<sup>(20)</sup>。

さて、この第二の論点の問題点はどこにあるのだろうか。それはまさしく、こうした形で想起されてきた、実態とはかけ離れた共同体の理念の部分である。例えば前述した北原は、次のように述べている。

「共同体の代表とされる村落社会には、東西の都市知識人が夢想してきたように、ただ美しい自然と調和的な人間関係だけが残されているのではない。それらは端的にいった大きなコスト、犠牲のもとに成り立ってきた。……このしがらみと無償のコストにささえられて、「むら」の一見すると美しい自然と人間関係は保たれてきた。入会山の美しい自然も、共同労働の無償の人手が加わった結果だった。……ましてや素朴な人間関係の維持については、な



おさらである。はた目には美しく映る人間関係の維持は、自然環境の維持以上に、「家」の維持を骨格にした膨大な社会的コストを要し、人の忍従と悲しみの上に成り立ってきた面がある」<sup>(21)</sup>。

確かに「むら」=共同体は、近代的な産業社会を批判するための対極的な足場として、しばしばあまりに牧歌主意的に捉えられてきた側面がある。そこでは散々“悪”の側に仕立てられてきた「むら」=共同体が、言ってみれば別の何かを“悪”として責め立てるために、今度は無理矢理“善”の側に仕立てられたとも言えるだろう。したがってわれわれは、そこに付着する「個性の埋没」や、「同一性（同質性）」に基づく共同性というイメージについても、改めて考えてみる必要がある。例えば前者の場合、そこには確かに、個々人の行動に対して「集団的〈生存〉」を実現させるためのさまざまな制約が存在していたはずである。その意味においては、当時の人々に放縦に振る舞える自由はなかったと言える。しかしそこには固有の利害関心を備え、さまざまな喜楽や悲哀のもとで生きる個体としての人間は存在した<sup>(22)</sup>。たとえ外部の人間には「個性の埋没」に見えたとしても、そこには自らの意思を持ち、痛みを感じる人間が確かに存在していたのである。後者についても、はたして何らかの共有された価値や規範さえあれば、集団の「同一性（同質性）」が保証され、あたかも“魔術”にでもかかったかのように、そこでは難なく「共同行為」が成立するなどと本当に言えるのだろうか。たとえ外部の人間には「同一性（同質性）」に見えるものであっても、それを維持していくことは決して容易ではなかった。北原の言葉を借りれば、そこには「悲しみ」を負った人々による不断の「忍耐」、不断の努力が不可欠だったのである。そしてここから理解できるのは、「共同行為」のみならず、共同体という社会の枠組みそれ自体もまた、決して“無条件”に成立するわけではないということだろう。

最後に、第三の論点となる「自由連帯の共同論」とは、われわれが目指すべき未来を論じる際、そこでは近代において獲得された「自由な個性」を損なうことなく、共同性を新たな形で再興すること、つまり両者の止揚こそが重要であると考える立場のことを指している。この論点はある意味では最も重要なも

のだと言えるかもしれない。なぜならここで用いられる弁証法こそ、共同体概念に付与されてきた先の矛盾を解決するための魔術的なレトリックとなっているからである。

まず、この論点の萌芽が現れるのは、全体主義への警鐘という文脈においてである。そしてその問題意識を象徴するのは、わが国においても広く読まれたE・フロム (E. Fromm) の『自由からの逃走』 (*Escape from Freedom*, 1941) だと言えるだろう。その内容とは、概ね以下のようなものである。まずフロムによれば、近代社会の成立は、確かに人々に自由をもたらした反面、その代償として、人々から伝統的な社会が与えてくれていた情緒的な人間的結びつきや安心感——それをフロムは「第一次的な絆」 (primary bond) と呼ぶ——を剥奪する結果になった。自ら物事を判断し、決定し、行動していく自由は、単に与えられるままの状態であれば、辛くて重たいものとなる。そこで「第一次的な絆」を喪失した人々は、この“自由の重圧”に耐えられず、安心できる“新たな拘束”を求め、やがて外的な権威や権力への依存を自ら選択するようになった。そしてこうした「逃避のメカニズム」 (mechanisms of escape) こそが、20世紀に世界を席卷した全体主義の根底にはあったとしたのである。ここでフロムは繰り返し警告している。自由は一方で、確かに人々に孤独と不安を課すことになるかもしれない。しかしわれわれはそこで自由から逃避することなく、むしろ強固な意志によってその重圧を引き受け、孤独と恐怖を克服していかなければならない、というようにである<sup>(23)</sup>。

われわれはこうしたフロム的な人間理解から、共同体＝「むら」に対する一連の二面的な理解を乗り越えていく、ひとつの視座を看取することができるだろう。共同体＝「むら」は、確かに人々に安らぎを与えるものだったのかもしれない。しかしわれわれが全体主義の“誘惑”に打ち勝つためには、「自由な個性」を捨てることなく、同時に共同体とは異なる、新たな形の共同性を構築できる道を目指さなければならない。ここには「自由な個性」と共同性の止揚という論点が、すでに浮上しているのである。

その後、大きな転機がもたらされたのは90年代であった。契機となったのは、この頃情報技術——当時はまだ真新しいものであった——を駆使して組織化を

図り、国家行政や市場経済からも独立した形で幅広く活動を展開していくボランティア団体、NGO、NPOといったものが台頭してきたこと、そしてそうした社会組織の存在を新たに意味づける「アソシエーション論」や「公共性（圏）論」が登場したことである<sup>(24)</sup>。こうした新しい組織の担い手たちは、共同体＝「むら」を支えた土着的で素朴な人々というよりも、都市に住み、知識を蓄え、自らの意志によって連帯していく“市民”であった。端的に言えば、それは当時の人々にとって「自由連帯の共同論」の核心部分、まさしく「自由な個性」と共同性が止揚された姿として映ったのである。このことを反映するかのようになり、「アソシエーション論」や「公共性（圏）論」においては、そうした新たな運動や組織が執拗なまでに共同体＝「むら」と対比させられていた。すなわち共同体＝「むら」が、「閉鎖性」、「同一性（画一性）」、「強制」、「個人の抑圧（全体主義）」によって基礎づけられるのに対して、「公共性（圏）」の担い手となるアソシエーションこそ、「開放性」、「多様性（複数性）」、「自発性」、「自由な個人による連帯」によって基礎づけられる、といった具合にである<sup>(25)</sup>。こうして共同体＝「むら」は、一連の二元論のなかに理念的に固定化されていった<sup>(26)</sup>。そして共同体と近代社会をともに乗り越えていくものとしての、「新しい市民社会」という展望が確立していったのである。

さて、この第三の論点の問題点はどこにあるのだろうか。まず実態としての側面について言えば、2000年代初頭は、確かにこうしたアソシエーションへの期待が高く、いずれはあまねく人々がアソシエーションに参加するようになり、それを通じてあらゆる社会的な問題が解決されていくかのような、ある種の楽観主義さえ見受けられたように思える。しかしあれから20年あまりが通過して見えてくるのは、こうしたボランティア団体、NGO、NPO等が一定程度社会的に定着する一方で、そうした活動が瞬く間に頭打ちを迎えていく現実であった<sup>(27)</sup>。しかしより重要なのは、それを安易に「自由な個性」と共同性の止揚として認識してきた、あの弁証法的な人間理解についてだろう。そのレトリックによれば、一見相互に矛盾して見えるものでも、互いに優れた側面を出し合うことによって相互補完し、より高い次元においては統合されるということになる。それは確かに、図式としては巧みで美しいものだったのかもしれない。し

か、し、も、そ、も、な、ぜ、矛、盾、し、合、う、も、の、同、士、が、統、合、可、能、だ、と、言、え、る、の、か。「自由連帯の共同論」はこの点について——後述する「～への自由」や「積極的自由」の概念も含めて——十分な説明を行ってこなかったのである<sup>(28)</sup>。実際アソシエーションをめぐる議論においても、散見されるのは予定調和を前提とした賛美ばかりで、いかにしてアソシエーション自体が成立しえるのか、またなぜそこでは〈共同〉が可能となるのかについて、人間的現実を踏まえた説明がほとんどなされてこなかった。具体的に指摘しよう。例えばそこでは、アソシエーションが“自由”と“自発性”に基づく連帯であると言う。しかしそこで「共同行為」を成立させるにあたって、“抑圧”や“強制”の芽がないなどと本当に言えるのだろうか<sup>(29)</sup>。またそこでは、地道な啓蒙さえ続けていけば、あるいはより多くの政府の支援や人々の自由時間さえあれば、そうした活動が全面的に展開する「アソシエーション社会」が実現すると謳われてきた。しかし自由と自発性を強調するのであれば、そもそも関心が合致しない人間による不参加の意思、連帯自体を拒絶するという自由の行使は、いかなる形で理解すれば良いのだろうか。仮にそうした人々の意思を尊重しないと云うのであれば、それは彼らが根絶しようとしてきた抑圧や強制と何が異なるのだろうか。要するに、われわれの社会的現実においては、「自由な個性」と共同性の止揚という理念的想定も、「アソシエーション社会」という新たな理想郷も、根底においてはすでに破綻してしまっているのである。

### (3) 〈共同〉概念の再定義

以上を通じてわれわれは、「牧歌主義的—弁証法的共同論」の内実について詳しく見てきた。われわれはここで、一連の論点に共通する根源的な問題点があったことに気づかされるだろう。それは共同という行為を実現するために人々が受け入れなければならない負担、それを一連の議論がほとんど顧みてこなかったということである。

われわれが【第七章】において見てきたように、〈他者存在〉とは根源的に「意のままにならない存在」であるために、〈関係性〉には必然的に負担が伴う。

しかしそのことは、人間を無条件に「相互扶助的／共感的」と規定する牧歌主義、あるいは弁証法という魔術的なレトリックによって隠蔽され、われわれの共同理解に対して多大な歪みをもたらしてきたと言えるのである。したがって、負担なき共同とは虚構であるということ、この命題こそがわれわれの人間理解において根底に据えられなければならない。ここからは、これまで原理的な次元においてしか捉えてこなかった〈関係性〉の負担という問題を、改めて「複数の人間が何かを一緒に行うこと」を意味する「共同行為」としての〈共同〉の文脈において捉え直してみたい。そしていくつかの思考実験を織り交ぜることによって、この命題がなぜ人間の〈共同〉を考えるうえで不可欠なものだと言えるのかについて見ていこう。

さて最初に、あるところに“100人”のみによって構成された「村」があることを想像してみたい。そしてそこではすべての「村人」が、一切の抑圧や強制がない状態で、無制限に「自己実現」を目指すことが約束されているとしよう。つまりここでは無条件に、音楽家になりたい人間は音楽家になり、陶芸家になりたい人間は陶芸家になることができる。「牧歌主義的－弁証法的共同論」からすれば、これは「理想的な村」となるはずである。なぜならここでは、人々がかつてのように、生まれや育ち、イデオロギ、身体的差異や経済力といったものに縛られることがなく、あらゆる局面において個人の自発性と自由選択が尊重され、その結果、開放的で多数性に富んだ「村」になることが保障されているからである。象徴的な言い方をすれば、そこでは人々は「おのれの人生の主人公」となること、「自由な個性の全面的な展開」が約束されているのである<sup>(30)</sup>。

しかしこうした「100人の村」は、おそらく早晩に破綻するだろう。そしてその理由は、さほど難解なものではない。というのも人間存在には、〈生〉を実現してくために不可欠となる事柄があり、しかもそれは、しばしば「誰もが恩恵を受ける可能性があることだが、誰もが自発的にしたいとは思わないこと」であること、そしてこの「村」では、自らの意思に反して何かを行うことは、直ちに悪しき抑圧や強制として理解されてしまうため、誰一人としてそれを引き受けるものがいなくなるからである。もちろんこうした危機を察知して、その

負担を担おうとする“有志”が現れることは十分に考えられる。しかしそうした有志も、おそらくやがてはいなくなる。なぜならこの「村」においては、有志の取った行動は、理論的にはまさしく自発的な行動として理解されるのであって、そのため敢えてそれに続こうとするものが出てこなくなるからである<sup>(31)</sup>。

具体的に考えてみよう。例えばここで限界に達した有志が、ついに他の三人の「村人」に向かって次のように言ったとしよう。「私が散々背負った負担をあなた方も背負うべきではないか」。それに対して三人が、それぞれ次のように返答したらどうだろうか。すなわち「それは私が頼んだのではなく、あなたが自発的に行っていたことであつたはずですよ。それをなぜ私に強制するのですか」、「私には難しいです。なぜならそれを行うことは、私の内面（価値意識）に反するからです」、「お断りします。私自身の考えでは、それは必要であるという結論に達していないからです」といったようにである。おそらく有志は、ここで反論することができない。なぜなら一切の抑圧や強制があつてはならないとする「村」の前提からすれば、三人の言い分はいずれも正当なものだと言えるからである。こうして「村」は崩壊し、そこには誰もいなくなるのである。

この「100人の村の比喩」は何を物語っているのだろうか。それは、すべてが自発性と自由選択にのみ任される世界においては、人々の間で「共同行為」のための負担を引き受ける必然性は成立せず、その集団は持続的にはなりえないということである<sup>(32)</sup>。ただし驚くべきことに、唯一それが可能な世界がある。それは何らかの〈社会的装置〉——ここではそれが「奴隷」かもしれないし、「ロボット」かもしれないが——に、その「誰もが恩恵を受ける可能性があることだが、誰もが自発的にしたいとは思わないこと」をすべて肩代わりしてもらえる世界、皮肉にもわれわれが〈自己完結社会〉、あるいは〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉と呼んできたものが極限にまで進んだ世界に他ならない。そこでは誰もが、他者からの嫌な介入を受けることなく、永遠の「自己実現」を続けることができる。当然、50人が音楽家になることも、99人が陶芸家になることも可能だろう——もっとも、そのような世界で人々が音楽家や陶芸家として生きることには“意味”を見いだせるかどうかは定かではないが——。

次に、一連の思考実験に対していくつかの“ひねり”を加えてみることにしよう。まず「村人」は、この「村」を出ていくことができないものと仮定する。次に、「誰もが恩恵を受ける可能性があることだが、誰もが自発的にしたいとは思わないこと」の例として、ここでは「共有地の掃除」というものを導入する<sup>(33)</sup>。さらにここでは、「村人」全員が極度な掃除嫌いであること、また「掃除」をしなければ、不衛生から全員が病気になることと仮定しよう。そうすると、「村人」が生き残っていくためには、誰かが必ず意に反してまで、「掃除」を引き受けなければならないことになる<sup>(34)</sup>。「村人」はどうするのだろうか。

この問題を解決するひとつの方法は、「共有地」を均等に分割し、あとは自己責任とすることである。そうすれば「病気になる」という結果を被るのは、「掃除」をしなかったものだけとなるだろう。ところがここでの「共有地」が、例えば「共用の井戸」のように、分割不能なものであったらどうだろうか。ここから導きだされる結論は、おそらく次のようなものになるはずである。すなわち「掃除」を行う負担を、全員で均等になるよう分配するということである。ここで新たな条件として、「村人」には“差異”が存在し、身体的に不自由な人間がいると仮定してみよう。その場合、おそらく文字通りの均等な分配は賢明な方法とは言えなくなる。次善の方法として、例えば特定の「村人」には「掃除」を免除する代わりに、別の局面においては、より多くの負担を引き受けてもらうということになるかもしれない。

だが、いずれにしても、この「村」にはかつての面影はないだろう。なぜなら「村」は、すでに一切の抑圧や強制が存在しない「村」ではなくなっているからである。例えば「掃除」を蔑ろにする人間がいれば、当然他の「村人」からは嫌われることになり、それを怠ったものがいれば、当然集団的な制裁が課されることが予想される。また負担を分配する際、誰が何をどれだけ負担すべきかということに対して、唯一の正しい“正解”はない。それゆえ「村人」たちは、辛抱強く互いの立場、利害、感情に対する理解を深め、負担のあり方をめぐって、できうる限り多くの人間が納得できる形を導きだすことが求められる。しかも多くの場合、われわれは限られた時間のなかで何かを決断しなくてはならない。したがってそれが、常に構成員全員の納得——換言すれば“自己

決定”——を得られるものとして導けるとは限らないのである。

この「掃除当番の比喻」は、われわれに何を物語っているのだろうか。それは、「共同行為」を成立させるためには、人間は、ときに自らの意思に反して何かをしなければならない場面があるということ、そしてときに納得を欠いた状態であっても、何かに参加しなければならない場面があるということである。逆に言えば、「牧歌主義的—弁証法的共同論」では、「自由な個性」と共同性の止揚が予定調和を前提に語られるばかりで、こうした事態が一切想定されてこなかったと言えるのである<sup>(35)</sup>。

以上の思考実験を踏まえ、ここでは改めて、本書における〈共同〉の概念について整備してみよう。まず〈共同〉とは、「複数の人間が何かを一緒に行うこと」を指すのであった。もちろんここでの「共同行為」が、同一の場所、同一の時刻に、また同一の内容において行われるとは限らない。「共同行為」は、しばしば相互に分担しあうことを通じて、何かを有機的に実現する場合があるからである。ただし、この規定だけでは、人間存在の〈共同〉を捉えるにあたって未だ不十分である。なぜなら〈共同〉とは、人間存在が〈他者存在〉とともに何かを協力して実践していく行為であるだけでなく、ここで見てきたように、それに伴って必然的に発生する負担をともに引き受け、そのうえで何かを実現させていく行為だからである。

つまり〈共同〉概念の本質を理解する鍵は、この“負担”というものをわれわれがいかなる形で理解するのかということにあるのである。例えばその負担のなかには、前述の「掃除」のように、行わなければならない具体的な作業や行為の内容が含まれているだろう。そしてそれが負担となるのは、しばしばそれが「意に反して」行われるものとなるからであった。だが〈共同〉において最も重要となる負担は、むしろ別の所にあるだろう。すなわちそれが、必然的に〈他者存在〉との対峙を要請すること、つまり「意のままにならない他者」と向き合わなければならない負担、さらに言えば、そうした〈他者存在〉と負担を分け合っていく方法を模索していく過程自体がもたらす負担こそ、〈共同〉の負担の核心部分に位置するものだと言えるのである。



#### (4) 〈共同〉が成立するための諸条件

それでは人間存在にとって、〈共同〉が成立するための条件とは、いかなるものになるのだろうか。つまり、人々がそうした〈共同〉の負担に耐え、協力関係を構築することができるのだとすれば、それは何に由来するのか、あるいはその負担を「遠心力」とするならば、それに抗しつつ人々を〈共同〉へと向かわせる、「求心力」となりうるものは何かということである。結論から先に述べれば、〈共同〉が成立するためには「〈共同〉のための事実の共有」、「〈共同〉のための意味の共有」、そして「〈共同〉のための技能の共有」という三つの条件が満たされなければならない。ここでは、そのことについて見ていくことにしよう。

まず、〈共同〉の第一条件となる「〈共同〉のための事実の共有」であるが、それは構成員の間で、その「共同行為」が互いの〈生〉にとって重要であるという事実認識が共有されているということを指している。例えば先に「掃除当番の比喩」について見た際、われわれは敢えて、そこで「村人」は「村」を出ていくことができないものとして仮定した。実はこのことが、この第一条件と密接に関わっている。というのもこの前提があることによって、「村人」たちは、その「共同行為」が互いの生にとって不可欠であるという“事実”を等しく共有できるようになるからである。またこのことは、われわれが【第五章】において「人間的〈生〉」を分析した際、なぜ繰り返し、最も根源的な契機は「〈生存〉の実現」であると強調してきたのかということとも深く関わっている。というのも「人間的〈生〉」においては、原始以来〈共同〉の成否が「〈生存〉の実現」に直結してきたということ、そしてまさにその事実こそが、〈共同〉の負担を打ち消す「求心力」となってきたからである。とはいえ「求心力」となる事実の内実は、例えば“飢餓の危険性”や“命を脅かす共通の敵の存在”といった極端な事態にのみ限定されるものではない。この条件は、例えば“会合”を開く、どこかに連れ立って“外出する”といった日常的な活動をも含む、あらゆる「共同行為」について一般的に言えることだからである。重要なことは、

あくまで「共同行為」の当事者たちにとって、そこに〈共同〉を行うことで得られる明白な利益の存在が認識として共有されているということなのである。

ただし、このように〈共同〉に「利益」を求めることは、一見われわれにとって“不純”なものとして感じられるかもしれない<sup>(36)</sup>。とりわけ「牧歌主義的—弁証法的共同論」のもと「相互扶助的で共感的なあり方」を人間本性と見なす人々からすれば、「利益」を強調することは、われわれが人間に根源的であるはずの“利他性”を否定し、あらゆる人間行為を“利己性”に還元しているようにも映るだろう<sup>(37)</sup>。しかし先に見てきたように、無条件に〈共同〉が成立することなどありえない。どれほど崇高な理念によって始動された〈共同〉であっても、それが「利益」を無視したものであるならば、それはときとともに形骸化していき、やがては誰も参加しなくなる。ここで注意すべきなのは、われわれがしばしば単発的に行使される「利他的行為」と、継続性や持続性が問われる〈共同〉とを混同することがあるということである。確かに人間は、ときとしてさまざまな文脈のもと、自己への直接的な「利益」を度外視した形での「利他的行為」を行うことがある。しかしそれを継続的、持続的に求めるのであれば、われわれはそれを〈共同〉ではなく、むしろ「博愛主義」と呼ぶべきであろう。そしてすべての人々にそうした「博愛主義」を要請することは、明らかにわれわれの人間的現実と反している<sup>(38)</sup>。その意味では、人間の〈共同〉を問題にするうえで、そもそも利己的／利他的という二元的な対抗軸を設定すること自体が間違っているとも言えるのである。

もっとも、前述のフロムであれば次のように言うかもしれない。特定の「共同行為」を人々が「意に反する」と捉えている限り、そこには確かに「利益」が必要である。しかし人間は自我を成長させることによって、物事の捉え方を変えることができる。つまり真の“個性”、真の“自律”が確立されたあかつきには、皆の利益となる「共同行為」は自らの意思の延長として、まさに“自発的な行為”として昇華されうる、といったようにである<sup>(39)</sup>。この着想は、しばしば「積極的自由」(positive liberty) や「～への自由」(liberty to) とも呼ばれ、その背景には J・J・ルソー (J. J. Rousseau) から I・カント (I. Kant) に至る、きわめて長い西洋近代哲学の伝統がある<sup>(40)</sup>。それを端的に表現するなら、“真

の自由”とは、孤立した自我に従って放縦に振る舞うことでなく、「皆のため」であることが「自身のため」としても感受される境地であり、換言すれば、あたかも他者の喜びが自身の喜びとして、また他者の苦痛が自己の苦痛として感受されるような、まさしく“自己の自由”と“他者の自由”の調和に基づく、より高級な意志を獲得することである、ということになるだろう<sup>(41)</sup>。

もちろんわれわれは、人間の〈生〉において、ときにこうした「高級な意志」が出現するというを知っている<sup>(42)</sup>。しかし人間的現実を冷静に見つめるのであれば、われわれは両者が常に調和していることなどありえないということ、そしてそうした境地を誰もが実践できるわけではないということが分かるだろう。内に秘めた〈根源的葛藤〉と多様な〈関係性〉の狭間において、意思の「一致」と「不一致」の間を交互に揺れ動きつつ、そのなかで何とか均衡を保ちながら生きていくのが人間だからである。「高級な意志」を全面化しようと思えば、われわれはやはり、すべての人間に「博愛主義」を要請する以外にはない。「積極的自由」とは、結局先の弁証法と同じように、抑圧の存在しない世界、あるいは負担なき〈関係性〉や負担なき〈共同〉があたかも可能であるかのように見せかける魔術的なレトリックだと言えるのである。

すでに見たように、〈共同〉において重要なことは、その負担をめぐってすべての参加者の納得が得られるとは限らないなかで、それでも「共同行為」を継続的、持続的に成立させなければならないというところにある。したがって円滑な〈共同〉の実現においては、参加者の「利益」を問題にすることは、本来恥ずべきことでもなければ、人間存在の利他性を否定するものでもないと言える。むしろ、人の情けや善意というものを活かすためにも、われわれが細心の注意を払うべき事柄だと言えるのである。

だが“事実”の共有だけでは、おそらく〈共同〉は成立しない。そこで次に言及するのが「〈共同〉のための意味の共有」、すなわち構成員の間で、その「共同行為」が互いの〈生〉にとって重要であるということの“意味”が共有されているという第二条件である。前述の「掃除当番の比喩」で言うならば、「掃除」を行わなければ全員が病気になるという認識こそが、ここでは共有されるべき“意味”となるだろう。もっとも、とりわけ意味の共有が求められるのは、

〈共同〉がもたらす「利益」が直接的でなかったり、可視化されていなかったりする場合である。人間の世界においては、しばしばまったく「利益」になると思われぬ「共同行為」が、巡り巡って最終的には自身や身内の「利益」として還元されたり、集団全体の維持にとって重大な役割を果たしていたりすることがある<sup>(43)</sup>。こうした場合、その場の瞬間的な「利益」だけを気にかけているのは〈共同〉は成り立たない。持続的な〈共同〉のためには、その〈共同〉がなぜ必要とされるのか、そしてそれがなぜ負担に見合うだけの価値あるものかと言えるのかについて、人々がさまざまな観点から意味を見だし、その意味を共有していく必要があるのである<sup>(44)</sup>。

とはいえ、〈共同〉が成立する条件としては、まだ不十分である。そこで最後に言及したいのは、「〈共同〉のための技能の共有」、すなわち構成員の間で、「共同行為」を実現させるためのある種の“技能”が共有されているという、第三条件である。この「〈共同〉のための技能」を考える場合、最も広い文脈において重要となるのは、負担の分配に関わる諸々の“技能”である。前述のように、継続的、持続的な〈共同〉を実現するには、参加者は「意のままにならない他者」と向き合い、より多くの人間が納得できる分配の形を導かなければならない。そしてその過程には、多くの作法や知恵を含んだ技能が必要とされる。例えば人々が互いに意思の疎通を行い、立場や利害、感情への理解を深めるためには、さまざまな“発話の技能”が求められよう<sup>(45)</sup>。加えて特定の人間に過剰な負担が生じることなく、また特定の人間だけが負担を被らないフリーライダーとなることもなく、なおかつ個別な事情に配慮した形で分担の構図を描いていくためには、さらに多くの“工夫の技能”が求められるはずである<sup>(46)</sup>。そしてそうした技能は、特定の個人に限定されることなく、集団全体として担保されることが理想的であると言えるのである。

### (5) 「〈共同〉のための作法や知恵」としての〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理

以上を通じてわれわれは、〈共同〉が成立するための三つの条件について見てきた。ただし、われわれが人間の〈共同〉をめぐる多彩な次元を理解するため

には、加えてさらに論じなければならないことがある。古の時代より、人間にとって〈共同〉とは“逃れられないもの”であった。それゆえ人間は、その逃れられない〈共同〉を円滑に実現していくための、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉といった原理を生みだしてきたのであり、現実の〈共同〉実践は、まさしくそうした「〈共同〉のための作法や知恵」に支えられることよって可能となってきた側面があるからである。ここではこの〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理について取り上げ、やや踏み込んで考察してみよう。

まず、〈役割〉の原理であるが、一般的に“役割”とは「役目をそれぞれに割り当てること、また割り当てられた役目」のことを指している<sup>(47)</sup>。また学術用語としての「役割」概念は、すでに【第七章】においてG・H・ミード(G. H. Mead)やH・G・ブルーマー(H. G. Blumer)、E・ゴッフマン(E. Goffman)らの議論を通じて見てきたように、特定の社会的関係性において期待される行為の類型を指すものであった。つまり「役割」とは、多様な価値や規範によって構成された「社会的世界」のなかで外的に付与される規定であるとともに、相互作用を通じて取得されたり、新たに構築されたりするものであると言えるだろう<sup>(48)</sup>。これまでわれわれは、この社会学的な「役割」概念に相当するものを、敢えて〈間柄〉という概念を用いて説明してきた。それは本書が、この〈役割〉概念に対して、ここで単なる〈間柄〉には収まらない特殊な含意を付与したかったからである。それはすなわち、〈共同〉に際して何ものかを担う、あるいは何ものかを引き受けるものとしての〈役割〉の概念に他ならない。

そもそも〈共同〉の実現において、〈間柄〉はきわめて重要な役割を果たしている<sup>(49)</sup>。別の言い方をすれば、「共同行為」が特定の〈間柄〉と結びつく形で制度化されている場合、〈共同〉はより円滑に進行すると言えるだろう。なぜなら、「人間的〈関係性〉」において、〈間柄〉が「〈我-汝〉の構造」を「形式化」するように、〈共同〉の局面においては、〈間柄〉が負担の分配を「形式化」すること、つまり〈間柄〉が負担の分配のあり方をあらかじめ提示してくれることで、その分、われわれは合意形成の手間を省くことができるようになるからである<sup>(50)</sup>。それによって参加者たちは、〈この私〉同士の直接的な対峙を〈共同〉に持ち込むことなく、あくまで「共同行為」を達成することに意識を集中

させることができるのである。

ただし〈間柄〉によって「形式化」された「共同行為」は、反面で、意に反して「割り当て」られた負担ともなり、その結果さまざまな不満や不合理の温床ともなる。そのため円滑な〈共同〉を実現していくためには、上手な〈間柄〉の活用が求められる。つまり〈関係性〉において〈距離〉を活用したのと同様に、現実の「共同行為」においては、しばしば適宜に〈間柄規定〉から離れ、負担の形にさまざまな配慮や微調整を加えていく必要が出てくるのである。

ただしここで重要なことは、人間が〈間柄〉として〈共同〉に参加する際、われわれはそれを、常に外的な強制力としてのみ捉えてきたわけではないということである。確かに多くの〈間柄〉は、生受の条件や属性に伴って、また自らが関与しえない周囲の状況によって付与される。しかし繰り返すように、〈共同〉によって「集团的〈生存〉」を実現させるためには、人間には、ときに自らの意に反し、また自らの納得を欠いた状態であっても何かに参加しなければならない場面がある。そうした〈生〉の現実に対して、われわれには何ができるのだろうか。ある者たちは、そうした自らの境遇を嘆き、世間をいつまでも呪って生きるだろう。だが、それだけでは何も変わらない。それゆえ人間は、その逃れられない現実のなかにこそ、自ら積極的な“意味”を見いだそうとして生きてきた。そしておのれが置かれた状況を自ら引き受け、そのなかでのより良き〈生〉を目指して生きてきたのである。要はこれこそが、逃れられない〈共同〉を生き抜く作法や知恵としての〈役割〉の原理に他ならない。

人が〈共同〉のなかに「割り当てられた役目」としての意味を見いだすとき、その意味の形は、それを見いだすものによって変わるだろう。ある人間にとっては、それは何ものかを引き受けつつも、それを少しでも自らが望む形へと接近させていくことかもしれないし、別の人間にとっては、それは受け持つ作業のなかに、ささやかな喜楽を見いだしていく過程であるかもしれない<sup>(51)</sup>。だがいずれにしても、それが〈役割〉へと転移するとき、その「共同行為」は、〈役割〉を引き受けたものたちにとって独自の、そして唯一のものへと変容するのである<sup>(52)</sup>。

したがって〈共同〉に参加するものたちが、そこに何らかの〈役割〉を見い

だし、そこで「担い手」としての〈生〉を生きようとするとき、その〈共同〉は概して堅固なものになると言える。さらに何者かが見いだした意味が、ときに他の参加者の間で伝播し、やがては集団的に共有されるようになることがある。それはまさに、前述した「〈共同〉のための意味」が、構成員に共有された瞬間であると言えるかもしれない。また、それによって〈間柄〉の形が変わることもあれば、新たな〈間柄〉が形作られることもあるだろう。

とはいえわれわれは、同時に〈役割〉の力を過信してはならない。例えば人が見いだす多くの意味は、あくまで個人的なものであり、それを皆で共有するためには多大な労力と時間を要するからである。また付与された〈間柄〉に対して、決してすべての人間が意味を見いだせるわけではない。このように〈役割〉は、決して万能なものとは言えないのである。

ただし〈役割〉の原理には、もうひとつ「世間や世俗、時代を超えた〈役割〉」というものが存在する。例えばある種の人間は、世間や世俗を超えた何ものか、時代を超えた何ものかに対して積極的な意味を見いだすことがある。それをわれわれは“思想”や“美意識”と呼ぶかもしれない。〈間柄〉を引き受ける先の〈役割〉とは異なり、こうした〈役割〉は、しばしば社会的に付与された〈間柄〉とは対立する。実際そうした人々は、周囲の期待や常識とは相容れない言動をするため、しばしば“奇人”と呼ばれて疎まれよう。だが、そうした人々が、この世界で与えられたおのれだけが信ずるものを背負い、そこに「割り当てられた役目」を見いだしながら生きていくとするならば、その人は依然としてある種の「担い手としての〈生〉」を生きていくことができる。多くの奇人は不遇に遭うかもしれない。だが、われわれがよく知るように、閉塞した時代にあって人々の救いとなるもの、そして現実社会を変革する火種となるものは、概してそうした人々の残した“言葉”や“生き方”であったりするのである。その意味ではそうした人々は、時代と場所を超えた形によって、ある種の〈共同〉を実践しているとも言えるのである。

次に、〈信頼〉の原理について見ていこう。一般的に“信頼”とは、文字通り「(何ものかのことを)信じて頼りにすること」を指している<sup>(53)</sup>。ただし学術的に最も有名なのは、「信頼」(Vertrauen)とは、多数の潜在的な可能性を内包した

事態に対して「複雑性」(Komplexität)を縮減させる機能を持つものである、というN・ルーマン(N. Luhmann)の定義だろう<sup>(54)</sup>。ルーマンによれば、この世界はあまりに複雑で無数の可能性に満ちたているため、そのままの状態では、われわれはいかなる判断も、またいかなる行動も取ることはできない。そこでわれわれは、敢えて何かを「信頼」することによって、可能性の幅を一定程度縮小させる。つまり一方では裏切られるという不確実なリスクを負いつつも、他方では何らかの“確かさ”に準拠することによって、面前の状況を判断し、行動することができるようになるのである。

この社会学的な「信頼」の概念から読み取れるのは、われわれの現実的な〈生〉が、いかに多くの多元的な「信頼」によって成立しているのかということである。われわれは、ここでルーマンの規定からは距離を置き、この多元的な「信頼」について本書なりの形で言及しておきたい<sup>(55)</sup>。まず、われわれの生は、例えば明日も太陽は東から昇る、昼の後には夜が来るといった生活空間の規則性に対する素朴な「信頼」を前提している(「素朴世界に対する信頼」)。また、私が侮辱的だと理解している特定の言葉を相手もまた同様に感じる、あるいは私が信号機の赤を“止まれ”と理解するように他人もまた同様に理解するだろうといった信念、これらもある種の「信頼」の形である(「共有された意味に対する信頼」)。さらに、設定した目覚まし時計のアラームが翌朝鳴る、錠を使えば目の前の紙を切ることができるといった、人間の造りだした道具や機械が想定された機能を発揮することへの「信頼」もあげられる(「機能に対する信頼」)。これら三つの「信頼」には、重要な共通点があるだろう。それはいずれの「信頼」も、経験的な慣れや日々の習慣を通じて獲得されてきたものであり、いずれの「信頼」も、具体的な人格を想定しない「非人格的な信頼」であるということである。

これに対して「〈共同〉のための作法や知恵」としての〈信頼〉は、こうした「信頼」とはまったく異なる要素を含んでいる。なぜならここで問われているのは「人間に対する〈信頼〉」であって、そこではあくまで人格的な要素が問題となるからである。この「人間に対する〈信頼〉」を考える際、まず前提となるのは、人間に内在する素朴な〈悪〉というものについての理解である。すなわち



人は誰しも、貪欲、邪見、執着、嫉妬、吝嗇、傲慢、憎悪、虚栄、怠惰、卑屈、憤怒、焦燥といった「情念」の“種”を持って生まれてくるということ、そしてそうした“種”は、さまざまな条件下において、常に「悪意」——他人を意図的に貶めたり、傷つけたりしようとする——や「不誠実」——卑怯な手段で相手を出し抜いたり、約束を反故にしたり、責任を放棄する——となって芽吹きうる、ということである<sup>(56)</sup>。

前述のように、「共同行為」は何かを達成するために、しばしば異なる場所、時間、内容のもとでの分担作業を通じて展開される。このとき誰かが裏切りや不正を働く場合、他の参加者が苦勞して積みあげてきたものが水泡に帰したり、集団全体が多大な不利益を被ったりすることがあるだろう。それでも裏切りや不正を過剰に警戒してしまうと、参加者は不要に勞力を消耗するばかりで、結局「共同行為」は成り立たなくなるのである。

このことを踏まえつつ、われわれは「人間に対する〈信頼〉」のうち、最も基本的な形態となる「具体的な他者に対する信頼」から考えてみよう。まず、前述した「〈共同〉のための事実の共有」や「〈共同〉のための意味の共有」がなされている場合、一般的に、「共同行為」の参加者たちは、他の参加者をより信頼できるようになる。というのも、そこでは参加者同士が、互いに「共同行為」を達成する「理由」を確認することができるからである。しかし円滑な〈共同〉のために求められるのは、より積極的な信頼である。例えばわれわれは【第七章】において、交渉に挑んだ二人の代表者が、敢えて〈間柄〉の背後にある「私」の“顔”を互いにさらけだす姿について言及した。それは互いが「相手を知る」こと、つまり互いの背負った「〈関係性〉の場」に触れ、「〈我-汝〉の構造」を介して向き合うことによって、実は人格的な〈信頼〉を構築しようとしていたのだと言えるのである<sup>(57)</sup>。確かにおのれをさらけだし、「腹を割る」ことは、一面では〈間柄〉に新たな負担を持ち込むと同時に、相手に弱点を悟られたり、交渉が決裂したりするリスクをも孕んでいる。しかしそこで「意味のある〈関係性〉」を育むことに成功すれば、そこには代えがたい〈信頼〉が残るのである。人間は、相手から〈信頼〉されていると感ずるとき、おのれもまた相手を〈信頼〉しようとする<sup>(58)</sup>。それは〈信頼〉が、相互に責任を伴うものだ

からである。そして互いの〈信頼〉によって何かを克服しえたとき、そこにはよりいっそうの〈信頼〉と同時に、それに見合うだけの責任が発生する。要するに、これこそが〈信頼〉の連鎖であり、同時に〈信頼〉の持つ絆の力に他ならない。

したがってわれわれは〈共同〉に際して、まずは「素朴な〈悪〉」を考慮し、相手が〈信頼〉に足るべき人物かどうかを見極めなくてはならない。しかし無限で永遠の信頼がありえない以上、われわれはどこかで相手が裏切りや不正を働くりリスクを負いながら、それでも相手を〈信頼〉しなければならない。つまり〈共同〉を実現させるためには、移ろいゆく信頼自体の不完全性を知りながら、それでも〈信頼〉の連鎖と〈信頼〉の持つ絆の力を信じ、誰かが誰かを最初に〈信頼〉しなければならないのである。そしてここにこそ、逃れられない〈共同〉を生き抜くための、作法や知恵としての〈信頼〉の原点があると言えるだろう。

ただし、こうした個人による〈信頼〉の努力には限界がある。そこで必要とされるのが「集団的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」、すなわち世間や同時代をともに生きている、人格を持った人間そのものに対する一般的な信頼である。こうした〈信頼〉の代表的な例は、「結束に基づく〈信頼〉」であろう。ここで再び、あの人間が持つ「素朴な〈悪〉」のことを想起してもらいたい。まず、多くの人間が「誠実」に振る舞う社会においては、裏切りや不正といった「不誠実」は、しばしばそれを行ったものの利益となる。そのため「不誠実」が容認される社会においては、「誠実」なものほど損をするようになり、結果としてますます「不誠実」が増長することになるだろう<sup>(59)</sup>。そのような社会において、円滑な〈共同〉は実現できない。したがってこうした事態を回避するためには、参加者全員が「結束」することを通じて、「勤勉」で「誠実」なものほど得をし、逆に「悪意」を持ち、「不誠実」に振る舞うものほど損をするような環境を自ら造りだしていく必要がある<sup>(60)</sup>。もちろん人間の世界において、「素朴な〈悪〉」というものが消えることはないだろう。それでもそうした環境を造りだす意思を共有し、継続していくことこそが、人格を持った人間それ自体への信頼を高める。そして結果的には、〈共同〉の持続性をも高めることになるので

ある。

とはいえ「結束」もやはり万能ではない。というのも人間は、集団内の信頼を高めようとして、しばしば何ものかを不用意に貶めたり、攻撃したりすることがあるからである。とりわけそこに人間の「悪意」——あるいは最も恐ろしい「善意」によって脚色された「悪意」——が流入するとき、「結束」はきわめて不合理な結果をもたらすことになるだろう<sup>61</sup>。したがって「結束」による〈信頼〉もまた、「〈共同〉のための作法や知恵」でありながら、われわれはその上手な活用が求められるのである。

加えて「人間に対する〈信頼〉」には、もうひとつ「人間という存在に対する〈信頼〉」というものがある。まず「存在に対する信頼」とは、何ものかが存在することの“意味”を信頼することを指している。例えば前述した「素朴世界への信頼」が、世界の規則性に対する「信頼」であるとすれば、「世界存在に対する信頼」とは、この世界を形作るものたちと、形作られた世界そのものが持つ意味への信頼であると言えることができる。同様に、「人間一般に対する〈信頼〉」が身の回りの人々に対する信頼であるとすれば、「人間という存在に対する〈信頼〉」とは、世間や時代を超えて、この世界を生きてきた人間そのものが持つ意味への信頼であると言えるだろう。それは、過去から未来へと続く〈存在の連なり〉のなかで、さまざまな〈悪〉や「不合理」に直面しつつも懸命に生きようとしてきた人々、そしてそうした人間が創り上げてきた“人間的世界”そのものに対する信頼に他ならない。

われわれは先に、ある種の人々が何かに〈役割〉を見だし、「時代と場所を超えた〈共同〉」を実践していく姿について言及した。そうした人々は、特別な〈信頼〉を形作るだろう。そのひとつは、何かを背負うもの同士が持つ特別な絆である。目指す地点は違えども、同じように何かを背負って生きている人間がいるということ、それ自体が彼らを励まし勇気づけるからである。だがそもそもなぜ、彼らは不遇に遭いながらも、おのれだけが信ずるものを持続することができたのだろうか。あるいはなぜ、いつの時代も少数ながら、そうした奇人を見捨てぬ人間がどこからともなく現れてきたのだろうか。端的に言えば、そこに「人間という存在に対する〈信頼〉」があったからである。例えば人間存

在を〈信頼〉することができなければ、世俗を超えて〈役割〉を見いだす意味などない。そして人間が創りあげた世界を〈信頼〉することができなければ、誰かが誰かの背負った命の灯火を見て、そこに何かを賭けようとする意味などないだろう。ここにあるのは、いわば「時代と場所を超えた〈共同〉」のための作法や知恵なのである。

さて、ここで最後に取り上げたいのが〈許し〉という原理である。まず、「許し」とは、「堅く締めたものを緩くする」というところから、一般的には「警戒心を解く」、「何かを許可する」、「罪や責務を免じる」といった含意で用いられている<sup>(62)</sup>。この概念は、キリスト教の文脈を除けば、学術的にもそれほど重視されてこなかったと言えるかもしれない<sup>(63)</sup>。しかし「〈共同〉のための作法や知恵」という文脈においては、〈許し〉はきわめて重要な意味を持っている。

まず、円滑な〈共同〉の前提となる円滑な〈関係性〉には、〈許し〉がなければならない。前節で見てきたように、人間は〈距離〉を測ることによって、〈間柄〉を活用しつつも、ある側面においては〈間柄〉には還元できない「〈我—汝〉の構造」を介して〈他者存在〉と対峙する。ここで相手との適切な〈距離〉を保つためには、一方で、闇雲に相手の内側に侵入しようとしてはならないし、すべてをさらけださないといいて相手を責め立ててもならない。しかし他方で、互いが〈間柄〉を超える一切の「介入」を許さないというのであれば、そこに〈信頼〉が芽生える余地など微塵もないだろう。したがって円滑な〈関係性〉を築いていくためには、そもそも人間には“隠しておくべき事柄”があるということ、そして何かを隠しておくためには、〈間柄〉という“建前”が必要になるということを互いに了解しておかなければならない。そして相手の生き方、あり方を承認し、引き際をわきまえたうえで、互いに〈間柄〉の背後にある「私」の“顔”を見せる用意があることが求められる。そこには気を許した相手だからこそその作法や知恵というものがあるのであって、これこそが、〈距離〉の自在に関わるものとしての〈許し〉であると言えるだろう。

とはいえ〈共同〉において〈許し〉が最も問われるのは、「共同行為」の参加者が、何かに“失敗”したときである。円滑な〈共同〉を実現するためには、人間は失敗した相手を許すことができないとなければならない。むしろそうしたとき

にこそ、相手に手を差し伸べる度量があることが、個人としても、集団としても試される。その理由は決して難解なものではないだろう。人間の〈生〉においては、日々予測不可能な事態が到来し、いかなる人間も必ず失敗するときが来るからである。互いを許すことができる集団は、それを通じて「人間一般に対する〈信頼〉」をも育むことができる。逆に互いを許せない集団は、誰もが失敗を恐れるようになり、誰もが負担を積極的に担おうとはしなくなる。そして結局、〈共同〉の持続性は損なわれるのである。

とはいえわれわれは、ここでの〈許し〉を、決して前述した「博愛主義」と混同してはならない。人を〈許す〉ということは、決して他人のすべてを受け入れ、他人に奉仕していくことを意味するわけではない。無制限に〈許し〉がある環境においては、人間は相手を不用意に見くびるようになり、その結果人々の〈信頼〉は破壊されるからである。したがって〈許し〉が作法や知恵としての効力を保持するためには、人間は相手を許す一方で、双方が「許したこと／許されたこと」に対する責任を負うことが不可欠である。人間の〈生〉においては、ときに相手の「不誠実」に目を塞ぎ、許す方が楽なときがある。しかしわれわれは、そうしたときにこそ、毅然として振る舞わなければならない。さもなければ〈許し〉は単なる媚びとなり、そこでは健全な〈関係性〉も、また健全な〈共同〉も損なわれることになるだろう。そして〈許し〉もまた、決して万能なものではない。〈許し〉を健全に保つための「制裁」が行き過ぎると、それは次第に暴力へと移行することになるからである。

## (6) 〈共同〉破綻と「不介入の倫理」

以上を通じてわれわれは、「牧歌主義的－弁証法的共同論」の批判から始め、〈共同〉を成立させる諸条件に至るまでの詳しい考察を行ってきた。確かにわれわれは、つい最近まで「牧歌主義的－弁証法的共同論」が思い描く、「自由な個性」と共同性が止揚された「アソシエーション社会」という理想を追い求めてきたと言えるかもしれない。しかし本書では、その理想が、一方では〈共同〉を人間本性であると見なして理想化し、他方ではそれを魔術的なレトリックに

表3 「〈共同〉のための作法や知恵」の諸原理と、その転倒した形態

	原理の詳細	原理が転倒した形態
〈役割〉の原理 「担い手」としての〈生〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>・〈間柄〉を引き受けるものとしての〈役割〉</li> <li>・世間や世俗、時代を超えた〈役割〉</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・不合理な〈間柄〉の蔓延</li> </ul>
〈信頼〉の原理 人格的な〈信頼〉 人間に対する〈信頼〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>・具体的な他者に対する〈信頼〉</li> <li>・集団的に共有された人間一般に対する〈信頼〉(「結束」に基づく〈信頼〉)</li> <li>・人間という存在に対する〈信頼〉</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・不用意な「結束」、素朴な〈悪〉が流入した「結束」がもたらす暴力</li> </ul>
〈許し〉の原理	<ul style="list-style-type: none"> <li>・〈距離〉の“自在さ”に関わるものとしての〈許し〉</li> <li>・「共同行為」の失敗に対する〈許し〉</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・“媚び”へと転じた〈許し〉</li> <li>・誤謬性を忘却した過剰な制裁</li> </ul>

よって図式化することで、〈共同〉には必然的に負担が伴うという事実を軽視してきたことについて述べてきた。「100人の村の比喩」でも見てきたように、人間存在を「自由か／抑圧か」、「自発か／強制か」、「自立か／埋没か」といった枠組みで捉えている限り、われわれは〈共同〉の本質を掌握することも、またそのための作法や知恵に託されてきた真意を理解することもできないだろう。なぜなら繰り返すように、〈共同〉の原点にあったのは、人間が生きるためには、ときに自らの意に反し、また完全な納得がえられない状態であっても引き受けなければならない何かがあるということ、そしてそのための作法や知恵とは、元来そうした“逃れられない何ものか”に人間が向き合い、それでも人がより良く生きるためには何が必要なかを問うことによって導きだしてきたものだからである(表3)。

われわれは一連の考察を踏まえたうえで、再びわれわれが生きる現代社会に視線を戻してみることにしよう。そしてそこから見えてくるのは、この社会においては〈共同〉のための諸条件がいずれも破綻しており、そのための作法や知恵に関する記憶もまた、人々から忘れられつつあるという現実である。

例えばわれわれの社会に、「〈共同〉のための事実」は共有されていると言えるのだろうか。【第七章】でも見てきたように、〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉が進行した社会においては、人間は〈ユーザー〉として、つまり〈生〉

の実現の大部分を〈社会的装置〉に依存する形で生きている。そうした〈生〉において、実質的な意味を持つのは〈社会的装置〉を媒介として結ばれた人々——それは「経済活動」の文脈に関わる人々かもしれないし、情報機器を通じて配置される人々かもしれない——に縮減されていき、〈社会的装置〉を媒介としない無数の他者たちとの間には、〈関係性〉自体を成立させることが困難となっていく。それどころか、究極的には貨幣さえあれば、〈社会的装置〉が与えてくれる財やサービス、情報によって〈生〉を「自己完結」させられるという真逆の事実によって、われわれには〈社会的装置〉から離れ、諸々の負担やリスクを受け入れてまで、他者と〈共同〉していく“理由”が見あたらないのである。

また、〈ユーザー〉となった人々にとって、〈生〉の目的は、「本当の私」を前提とした「自己実現」に収斂される。そうした社会において、〈他者存在〉とは、究極的には自身が「自己実現」を達成していくための“リソース”であるか、「ありのままの私」を抑圧してくる障害物でしかないだろう<sup>(64)</sup>。人は確かに他者の存在を求めるが、そこで望まれているのは、あくまで自身にとっての都合の良い関わりであって、本書で見てきたような「意のままにならない他者」の存在ではない<sup>(65)</sup>。例えば自身が望むときには即座に応答してくれ、批判することなく「ありのままの私」をすべて受け入れてくれる、それでいて相手の都合で不用意に介入してくることもなければ、何かを押しつけてくることもない。そのような「意のままになる他者」を誰もが夢想する社会にあって、多くの人々には、「意のままにならない他者」と対峙してまで、〈共同〉に“意味”を見いだすことはできないのである。

さらに、「〈ユーザー〉としての生」を前提とした社会に育ったわれわれは、そもそも「意のままにならない他者」との間で、負担を分け合うこと自体に慣れていない。したがって、互いの立場や利害、感情への理解を深めることにも、また多くの人々が納得しうる形とは何かを模索していくことにも慣れていない。実際われわれは、さまざまな人間関係の現場において、しばしば負担を分け合うための負担にさえ耐えきれず、また人間の「素朴な〈悪〉」に直面して、何もできないままに心を病んでしまう。こうした事態の背景には、われわれが

集団として保持してきたはずの「〈共同〉のための技能」が未熟であるということもまた、深く関わっていると言えるのである。

続いて、「〈共同〉のための作法や知恵」についても考えてみよう。まずは〈役割〉の原理についてである。【第七章】においてわれわれは、現代人が行使している「ゼロ属性の倫理」——〈関係性〉にあらゆる社会的な属性を持ち込むことを否定し、ひとりひとりが「かけがえないこの私」として対面しなければならぬとする倫理——というものについて見てきた。前述のように、この倫理に従えば、いかなる〈間柄〉であっても、それは悪しき抑圧に過ぎないということになる。ここでは生受の条件や、世間から与えられる標準を含んだ「意のままにならない存在」は、自身が向き合い、自身の生き方、あり方の基点として意味を見いださるものではなく、どこまでも不当で、したがってどこまでも克服しなければならないものとなる。そうした社会においては、〈役割〉も、そして「担い手としての〈生〉」も成立のしようがない。“逃れられない何ものか”に積極的な意味を見いだそうとしてきた人々の思いは、ここでは解放を謳った「正しさ」の論理によってすり替えられ、外的権威への単なる隷属化、あるいは既存の権力関係を正当化する行為としてしか認識されなくなるからである<sup>(66)</sup>。

次に、〈信頼〉の原理についてはどうだろう。われわれは先に「信頼」というものに含まれる多元的な内実について見てきたが、現代社会の信頼の基盤となっているのは、その意味からすれば、きわめて強力な「非人格的な信頼」であると言える。このことを確認するためには、例えばわれわれがコンビニエンスストアでパンを購入するとき、定刻通りに出発する電車に乗り込むとき、あるいは路上でタクシーを停めるとき、われわれがいったい何を信頼しているのかについて考えてみれば良いだろう<sup>(67)</sup>。そこにあるのは人格的要素を含んだ「人間に対する〈信頼〉」というよりも、財やサービス、情報を適切に供給してくれる〈社会的装置〉の「機能」に対する信頼であり、同時にそれを補完している「財やサービスの提供者」／「財やサービスの消費者」といった、人格的要素を捨象しながら強力に働く〈間柄〉に対する信頼だと言えるからである。「非人格的な信頼」によって高度な秩序が敷かれた世界においては、人格的要素



を含んだ“人間”は、相対的に不安定で予測しがたいもの、その意味においては、むしろ信頼できないものとなる。そうした社会においては、人々は敢えて「意のままにならない他者」を〈信頼〉しようとは思えない。そこでは〈社会的装置〉を改良し、より洗練された「非人格的な信頼」を求める方が、はるかに合理的に見えるからである。

最後に、〈許し〉の原理はどうだろうか。われわれは【第七章】において、「ゼロ属性の倫理」がもたらすのは、結局〈距離〉の尺度が存在しない「0か1かの〈関係性〉」であるということについて見てきた。〈間柄〉なき〈関係性〉、あるいはむきだしの「私」を追い求める〈関係性〉においては、人を隔てる「建前」も、またそれによって“隠しておくべきこと”も、「本当の私」を偽る不純なものとしてしか感受されはしないだろう。それゆえ人々は引き際を知らず、〈関係性〉を築こうとして、いつでも自意識にまみれた虚構の「この私」同士による、存在を賭けた潰し合いを繰り返してしまふ。そのうえ現代人は、何かに失敗した相手のことを許すことができない。たとえそれが意図せぬ事故であったとしても、現代人は自身に危害や損失を加えた相手のことを許すことができない。「自己完結」した〈ユーザー〉にとって、〈関係性〉は常に一時的なもの、継続する必然性を欠いたものとして感受される。そうした状況下においては、人は相手を許すということと、自身が許されるということの結びつきを直接的には感受することができないからである。

以上の分析を通じて、われわれは改めて、この社会においては、人々が〈共同〉していくための人間的基盤が——人々が置かれた環境という意味においても、人々が保持している能力という意味においても——失われていることに気づかされるだろう。われわれが生きているのは、その意味において、未だかつてないほどに〈共同〉することが困難となった時代に他ならないのである。

だが、ここで注意してほしい。このことは見方を変えれば、われわれが未だかつてないほどに〈共同〉から解放された時代を生きているとも言えるからである。実際、「〈ユーザー〉としての生」が確立したことによって、われわれの社会的現実においては、〈共同〉しなければならない局面というものが劇的に縮小した<sup>(68)</sup>。人間的基盤は失われたとはいえ、それは確かに古の時代から人々が

切望してきた、あの「忍従と悲しみ」からの解放という「夢」が、現実世界に具現化していくことでもあったのである。換言すれば、われわれは〈社会的装置〉を創造することによって、あの「100人の村の比喩」において不可能とされてきた“ユートピア”でさえ、ある面では実現してきたと言えるのである。

しかしそれならば、〈共同〉から解放された社会において、われわれが抱えるこの奇妙な「生きづらさ」とは何なのだろうか。実際われわれは、塗りつぶされた〈間柄〉を堅持していくことにも、〈距離〉を測れないまま他人と対面していくことにも疲弊しきっているように見える。そして皮肉なことに、〈共同〉の機会が激減したことによって、かえってわれわれは、時折降りかかってくる逃れられない〈共同〉を思い、そこに並々ならぬ心理的負担を抱いて生きているのである。

もっともこのことを考える前に、われわれはいったん、「ゼロ属性の倫理」と並び、われわれが日々行使している「不介入の倫理」というものについて考えてみることにしたい。「不介入の倫理」とは、端的には、互いに他者に対する介入を拒む代わりに、自身の人生にかかる責任はすべて自らが負うべきだとする倫理のことである。われわれにより馴染みのある表現を用いれば、「私は誰にも迷惑をかけていないのだから、あなたも私に一切の迷惑をかけるべきではない」——反転すると「私は誰からも迷惑をかけられていないのだから、私もあなたに一切の迷惑をかけるわけにはいかない」となる——とする倫理であると言えるだろう。

「不介入の倫理」は、一般的に〈社会的装置〉の文脈を欠いた局面、とりわけ〈ユーザー〉となった人間同士が直接接触する場面において行使される。ただし〈社会的装置〉の文脈においても、例えば「経済活動」に伴う〈間柄〉を徹底し、そこに人格的な「〈我-汝〉の構造」を極力介入させまいとする姿勢があるのだとすれば、それもある種の「不介入の倫理」であるとも考えることもできる。また、この「不介入の倫理」自体が、実は一種の〈間柄〉であるという考え方も成り立つかもしれない。だがそうすると、それは本来〈関係性〉のあり方を規定し、〈関係性〉の構築を仲立ちしてくれるはずの〈間柄〉でありながら、〈関係性〉自体を極力成立させまいと機能する、きわめて異質な〈間柄〉の形で

あるということになる<sup>(69)</sup>。かつて前述のゴッフマンは、都市社会で一期一会に遭遇する人々が示す“よそよそしい態度”を指して、それを「市民的（儀礼的）無関心」（civil inattention）と呼んだ<sup>(70)</sup>。しかしここでは、主観的に“迷惑だ”と感じられる行為、他者の〈生〉に介入すると思われる行為が徹底して拒絶されると同時に、すべての行為の帰結が「自己責任」という形で厳しく追求されている。しかもそれが、互いに重苦しい〈共同〉の機会がもたらされぬよう、相手を気遣い、配慮した結果として出現しているのである。したがって、われわれが目撃しているのは、ゴッフマンが想定する「無関心」をもはるかに超えた新たな事態であると言えるだろう。

「不介入の倫理」は、「〈ユーザー〉としての生」が確立し、人々が〈共同〉の負担を互いに回避することが可能となった、まさに現代という時代に相応しい倫理であると言える。すでにわれわれは、こうした倫理が出現してくる背景について一定の形で言及を行ってきただろう。まず、強力な「非人格的な信頼」が機能する社会においては、前述のように、“人間”は相対的に信頼できないものとなる。そのため人々は、リスクを恐れるあまり、新たな〈関係性〉を構築することにも、また〈関係性〉のなかで「〈我-汝〉の構造」を通じて向き合うことにも、ますます消極的になっていくだろう<sup>(71)</sup>。そしてそうした事態に、あの「0か1かの〈関係性〉」が拍車をかけている。とりわけ「底なしの配慮」と、「存在を賭けた潰し合い」に疲弊しきった人々は、次第に「意味のある〈関係性〉」を築いていくこと自体を断念するようになり、ついには〈社会的装置〉の文脈を持たない一切の〈関係性〉を放棄して生きるようになるだろう。もちろんそれは、人々が自ら望んだ〈生〉の形ではないのかもしれない。だが、病み疲れた人々にとっては、〈他者存在〉という名の恐るべき怪物から距離を取り、自らの安全と安心を確保するという意味においては、それは必ずしも非合理的な選択とは言えないのである。こうしてわれわれは、〈共同〉の負担のみならず、「不介入」を通じて、ついには〈関係性〉の負担からも“解放”される。すなわち、真に「自由」になるのである。

もちろん現代人のなかには、こうした「不介入」を通じて、十分われわれは「〈ユーザー〉としての生」を謳歌できていると考える人々もいるだろう。だが、

はたして本当にそうだと言えるのだろうか。本書が指摘したいのは、われわれは「不介入の倫理」によって生きていくことにさえも、すでに限界を迎えているのではないかということである。例えばこの社会においては、自身が「〈ユーザー〉としての生」に適応できていると考える人間ほど、しばしば露骨に、そうした〈生〉に適応できない人間を軽蔑する。こうした人々は、「自己責任」を引き合いに、そうした人間をしばしば躊躇なく見捨てても構わないと口にするだろう。そして自身が“迷惑だ”と見なした「不介入」の違反者たちに対して、しばしば憎悪にも似た冷淡さを見せるのである。だが、そうした人々さえも、結局は満たされることはない。そうした人々は、この先何かに躓き、自身がいっつ「見捨てられる側」の人間に転落しやしないかと、いつも怯えて生きていかなければならないからである。そして焦燥に駆られたまま、無理にでも〈生〉を謳歌している自分を演じ続けていかなければならないからである。

しかし、真の問題は別のところにある。というのも根源的には、「不介入」という“戦略”自体が、すでに破綻しているからである。われわれはここで、思いださなければならない。たとえどれほど〈共同〉から、そして「意のままにならない他者」から“解放”されているように見えたとしても、われわれの〈生〉から、そうした契機そのものが消滅することはないのだということ、つまり解放は依然として「不完全」なものに過ぎず、われわれには、いつかは必ず〈共同〉や〈関係性〉の負担を引き受けなければならないときがくるからである。現代社会は、そうした意味において、すでに「不介入」がもたらすほころびで満ち溢れている。例えば先にわれわれは、負担を分け合うための負担にさえ耐えきれない、現代人の姿について言及してきた。実際現代人は、しばしば自身の手には負えない事態に直面したとき、その負担を他人と分担することができず、すべてを独りで背負おうとして、結局は破綻してしまう<sup>(72)</sup>。それはなぜなのだろうか。現代人は、他者という存在を信頼することができない。他人の「介入」を許さない社会で生きてきた人々は思うだろう。なぜ自身が窮地だからといって、誰かが自身からの「介入」を許すのだろうか、と<sup>(73)</sup>。そうした人々にとっては、しばしば独りですべてを背負う苦しみよりも、負担を分け合うための〈共同〉の苦しみのほうがはるかに勝っていると感じられてしまうのである。

たとえ何かを独りで背負ったところで、それは結局誰のためにもなりはしない。場合によっては、そのことによって関係者全員が不幸になることさえありえるだろう<sup>(74)</sup>。そのことが分かっているながら、われわれはなおも、「不介入」をやめることができないのである。

こうしてわれわれは、「0か1かの〈関係性〉」に挫折し、「不介入の倫理」によって逃げ切ろうとしながら、結局は「不介入の倫理」においても挫折することになる。分かるだろうか。要するにこれが、〈役割〉も、〈信頼〉も、そして〈許し〉も存在しない社会の末路というものに他ならない。そしてここにあるのは、〈共同〉から解放された時代を生きるがゆえに、かえって迫り来る〈共同〉の重圧に耐えられない、そうした皮肉に満ちたわれわれの姿でもあるだろう。

人間存在の原理である〈間柄〉、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉は、いずれも確かに——鋭利な刃物と同様に——使い方を誤れば深刻な不合理が導かれる。実際われわれは、〈間柄〉が、ときに〈関係性〉をあまりに画一化させること、〈役割〉が、ときに不合理な〈間柄〉を蔓延させること、〈信頼〉が、ときに野蛮な「結束」を生みだすこと、そして〈許し〉が、ときに過剰な暴力をももたらすことについて見てきたはずである。とりわけそれが、人間の〈悪〉と結びつくとき、歴史上、数多くの破壊や殺戮が繰り返されてきた。それは、事実である。だが、それらを一面的に否定してきたわれわれの社会においては、盲目的な「啓蒙」や非現実的な「博愛主義」、あまりに高尚な「自発性」ばかりが言説に踊り、その響きは人心を掠めてどこまでも虚しく宙を舞う。それはわれわれが、人間に内在する「素朴な〈悪〉」というもの、あるいは〈生〉自体の残酷さ、そして諸々の“逃れられないもの”の存在を顧みず、それと対峙していく術を見失っているからなのである。

われわれは、この〈社会的装置〉が織りなす秩序のもと、これからも〈間柄〉や〈役割〉が、そして〈信頼〉や〈許し〉が存在しない世界を生きていくのだろうか。そのうえこの、一見すべてが実現できるかのような虚飾に満ちた世界のなかで、なおも「意のままになる他者」に思いを馳せながら、そこにささやかな慰みを見いだして生きるのだろうか。われわれは、ここで改めて問うべきだろう。そこにはたして、人間存在の“救い”というものはあるのだろうか、

と。

### (7) 第三中間考察——諸概念の整理

さて、以上を通じてわれわれは、人間存在の本質を捉えるためのアプローチとして「〈関係性〉の分析」を新たに導入するとともに、人間存在の〈共同〉の本質を問い、その成立条件を明らかにすることによって、われわれが置かれた社会的現実に対する新たな分析を試みてきた。ここでは最後に、これまでの分析が、〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉をめぐる【第三部】までの分析に対して、いかなる点で新たな知見をもたらしたのかについて確認しておくことにしよう。

まず〈生の自己完結化〉とは、人間が〈社会的装置〉に深く依存した〈ユーザー〉となることによって、生きることに、実質的に生身の他者を必要としなくなっていく事態のことを指し、〈生の脱身体化〉とは、現代科学技術がもたらす直接的、間接的な人体改造によって、人間的な生の文脈において、有限な身体が存在が意味を失っていく事態のことを指す概念であった。そして本書では、こうした事態がもたらす矛盾が、すでにわれわれの社会的現実において〈関係性の病理〉——人間が他者との間に新たな関係性を構築したり、既存の関係性を維持したりすることに対して著しい困難を抱える——や〈生の混乱〉——若さと老い、男性と女性、子孫を生み育てるといった、これまで人間の生を形作っていた諸前提が意味を失い、あらゆることが実現可能であると人々が錯覚する——といった形で表出していると考えてきたのであった。

加えてわれわれは【第三部】までの議論において、「環境哲学」および「〈生〉の分析」という二つのアプローチを用いて、一連の事態を次のように位置づけてきた。すなわち〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉は、人類史の射程においては、「〈自然〉と〈人間〉の間接化」、「〈社会〉と〈自然〉の切断」に続く、「〈社会〉と〈人間〉の切断」という「第三の特異点」を意味するということ、そして「人間的〈生〉」の射程においては、それらが、「〈生〉の舞台装置」から「社会的構造物」と「社会的制度」のみが突出する「〈社会的装置〉の

〈生活世界〉からの自立化」、および人々が〈社会的装置〉への依存を全面化する「〈ユーザー〉としての生」の完成を経ることによって出現してきた、というようにである。

われわれはここに、「〈関係性〉の分析」という第三のアプローチを加えることによって、一連の事態を新たな角度から説明することができるようになったはずである。まずは、〈生の自己完結化〉と〈関係性の病理〉に関することについて見てみよう。

最初に着目したいのは、われわれがこれまで〈根源的葛藤〉と呼んできたもの、そしてそれが【第二中間考察】において論じたように、「むき出し」になるということの意味についてである。【第五章】で見えてきたように、人間には、生物学的な次元において、遺伝的単位としての個体の利害関心と、〈生存〉を実現する基盤となる集団全体の利害関心とが必ずしも一致しないことに由来する、〈根源的葛藤〉というものが存在する。そしてこの〈根源的葛藤〉を緩和し、より高度な「集団的〈生存〉」を実現するためにこそ、われわれの祖先は、世代を越えて受け継がれていく「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉を創造してきたのであった。ところが「第三の特異点」において〈社会的装置〉が自立化すると、「〈生〉の舞台装置」の成分であった「意味体系＝世界像」が矮小化し、とりわけ〈社会的装置〉を媒介としない〈ユーザー〉同士の関係性においては、〈根源的葛藤〉が緩和されずに「むき出し」となる。したがって現代社会においては、人々が「むき出しの個人」として対面せざるをえないということ、われわれはそれが〈関係性の病理〉の背景にはあると考えてきたのであった<sup>(75)</sup>。

ここで指摘したいのは、われわれがこれまで「人間的〈関係性〉」の文脈において「内的緊張」と呼んできたものが、実はこの〈根源的葛藤〉というものを〈関係性〉の次元において捉え直したものだということである。生物個体として存在する以上、人間には必ず個体的な利害関心が存在する。しかし〈関係性〉を通じて「私」となる〈自己存在〉にとって、現実の利害関心は、常に諸々の〈関係性〉の刻印を帯びる形で出現してくる。そしてこうした利害関心が複雑に作用するからこそ、「〈我－汝〉の構造」には「内的緊張」が形作られるのである。すでに見てきたように、持続的な〈関係性〉を構築していくためには、こ

うした「内的緊張」の負担を緩和させていくための〈間柄〉や〈距離〉の仕組みがなければならない。ところが現代社会においては、逆に「ゼロ属性の倫理」によって〈間柄〉なき〈関係性〉が理想とされ、〈関係性〉はますます、測るべき〈距離〉が欠落した「0か1かの〈関係性〉」として出現するようになる。このように考えれば、「むきだしの個人」とは、「内的緊張」を緩和させる〈間柄〉が欠落した人間、まさに〈間柄〉なき〈自己存在〉のことだということが分かるだろう。

また、ここからわれわれは、〈間柄〉という仕組みそのものが、「〈生〉の舞台装置」を構成する「意味体系＝世界像」と密接に関わるものであるということが理解できる。われわれが使用している無数の〈間柄〉と〈間柄規定〉の大系は、幾世代もの人々の経験を経て歴史的に受け継がれてきたものであり、それはある面では、「意味体系＝世界像」を〈関係性〉の次元において捉え直したものであるとも言えるだろう<sup>(76)</sup>。われわれはこれまで繰り返し、「機能」に特化した〈社会的装置〉の台頭が、「意味体系＝世界像」の矮小化をもたらしたと述べてきた。実際現代社会においては、「財やサービスの提供者」／「財やサービスの消費者」を筆頭とした一部の強力な〈間柄〉を除けば——「ゼロ属性の倫理」とも相まって——多くの〈間柄〉の枠組みは弱体化していると言えるだろう。それは失われたわけでは決してないが、われわれが多様な〈間柄〉を自在に使い分けていけるだけの重厚さという意味においては、確かに脆弱化していると言えるのである。

さらに着目しておきたいのは、これまで繰り返し論じてきた、関係性における“必然性”の問題、増田敬祐の言う「共同の動機」に関わる問題についてである<sup>(77)</sup>。【第二中間考察】で見てきたように、〈生の自己完結化〉が進行した社会においては、人間は「〈生〉の三契機」の実現を〈社会的装置〉に依託して生きるようになる。そのため人々は、他者との間に関係性を築いていく特別な動機や必然性を感受することができず、そのことが関係性に心理的な圧力となって現れるのであった。〈共同〉の本質、〈共同〉の条件について詳しく分析してきたわれわれは、その内実を次のように換言することができるだろう。つまり〈共同〉は、根源的に負担を伴うものであるために、決して無条件に成立するこ



とはない。したがって「共同の動機」というものがあるのだとすれば、それは「〈共同〉のための事実の共有」、「〈共同〉のための意味の共有」、そして「〈共同〉のための技能の共有」という条件が満たされることによってはじめて出現してくることになるはずである。逆に、現代社会に「共同の動機」が働かないのだとすれば、それは〈生の自己完結化〉によって、いずれの条件も破綻し、加えてそれを円滑に実現していくための〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉を含む作法や知恵もまた失われたからだと言えるのである。

いまやわれわれは〈関係性の病理〉について、次のように説明することができるだろう。すなわちそれは、直接的には〈共同〉のための人間的基盤が失われた状態での「0か1かの〈関係性〉」の蔓延と、その反作用としての「不介入の倫理」の全面化がもたらした帰結である、というようにである。もちろん、ここにはいくつかの補足が必要である。例えば多くの人々は、この社会的現実を前にして、一方では人間関係の“希薄化”を感じつつも、他方では依然としてある種の“同調圧力”を強く感じて生きているからである。仮にここでの同調圧力が、世間の生み出す標準や、特定の組織や社会集団の安定した〈間柄〉に由来するものであり、同時にそこでの〈関係性〉に、重層的な〈間柄〉が入り込む余地があり、さらには〈距離〉を測りながら、互いに「〈我-汝〉の構造」を介して関わる余地もあると言うのであれば、そこでの〈関係性〉はむしろ“健全”であると言えるかもしれない。われわれが警戒すべき同調圧力があるとすると、それは①「経済活動の倫理」を筆頭とした、画一的で「〈我-汝〉の構造」を介する余地がほとんどない「〈間柄〉によって塗りつぶされた〈関係性〉」がもたらすもの、②共有できる安定した〈間柄〉が欠如しているために、目の前の他者に対して行われる「底なしの配慮」がもたらすもの、③電子空間上に情報機器を介して配置されることによって、〈関係性〉に感情的な歯止めが利かなくなる事態がもたらすもの、あるいは④「不介入の倫理」に基づいて、“迷惑”をかける違反者がいないかを互いに監視し続ける冷徹な視線がもたらすもの、のなかのいずれかであるだろう<sup>(78)</sup>。

また確かに、現代に比べれば、かつての日本社会には多様な人間を包み込む寛容さが存在していたという意見もあるかもしれない。しかしそれは、後に見

るように、決して遠くない過去の時代に、消極的な形ではあっても、われわれが未だ「人間（一般）に対する信頼」を共有する余地があったということ、そして相互扶助を自明とした地域住民や隣人としての〈間柄〉が、そこでは適度な形で行使されていたからでもある。本書で見えてきたように、一切の暴力性、権力性が存在しない〈関係性〉などありえない。もしもわれわれが無意識のうちに、一切の抑圧が存在しないことが「正常」であると考え、それゆえにあらゆる外力を「不当な」同調圧力だと見なしているのだとすれば、われわれはむしろ、それこそが最も重大な「病理」であると見なさなければならないだろう。

それでは、〈生の脱身体化〉や〈生の混乱〉に関することについてはどうだろう。ここで着目したいのは、これまでわれわれが〈存在の連なり〉、あるいは〈存在の強度〉という形で指摘してきた問題についてである。【第二中間考察】で見えてきたように、「〈ユーザー〉としての生」においては、「人間的〈生〉」の根源にある「〈生〉の三契機」が「不可視化」され、「自己実現」こそが〈生〉の本質だと認識される。そうした〈生〉においては、世代を超えて受け継がれる〈社会〉を仲立ちとして、過去から未来へと続いていく「人間的〈生〉」の〈連なり〉も、そうした〈社会〉の「担い手」として同時代を生きる人々が織りなす〈生〉の〈連なり〉も、何ひとつとして本質的な意味を持つことはない。そしてわれわれは、そのことこそが、現代人の〈生〉に対する現実感覚を失わせ、〈存在の強度〉——自身の存在に確信を持ち、それを肯定できる潜在力としての——を脆弱なものにしてきたのではなかったかと考えたのであった。

“自己”とは何か、“他者”とは何か、という問いを掘り下げてきたわれわれは、このことを次のように捉え直すことができるだろう。まず、〈自己存在〉というものが、いま〈この私〉として存在できるのは、そこに無数の〈他者存在〉との「意味のある〈関係性〉」が成立しているからである。そしてわれわれは、それを無数の「〈我-汝〉の構造」が織りなす「〈関係性〉の場」と呼んできたのであった。実はこの「〈関係性〉の場」という概念こそ、先の時空間的な〈存在の連なり〉のことを、〈関係性〉の次元において読み替えたものだと言えるだろう。つまりわれわれの〈生〉が、〈存在の連なり〉のなかに“根づく”ということは、あの時空間的な広がりを持った〈他者存在〉のなかで、まさに「私」

が「私」になるということの意味しているのである。

このことはわれわれに、なぜ〈存在の連なり〉から切り離された〈生〉が、〈存在の強度〉を著しく脆弱なものにするのかということを見せてくれる。それは先に見たように、「意味のある〈関係性〉」がなければ「意味のある私」もまた存在しないからであり、「意味のある〈関係性〉」を築いていくためには、「意のままにならない他者」との対峙が不可欠となるからである。繰り返すように、〈ユーザー〉となった人々が求めているのは「意のままになる他者」であり、彼らが信奉するのは、そうした他者を前提とした虚構の「この私」に過ぎない。「私」に連なるものを忘却した人々は、やがては〈他者存在〉の本質が、「意のままにならない存在」であったことさえ忘れるだろう。そこに残されるのは、内なる願望の実現をどこまでも貪り続ける肥大化した自意識の怪物である。そしてそれは、誰よりも誇り高い鎧を纏いながらも、「意のままにならない現実」の前にはあっけなく崩れ落ち、立ち直ることさえままならないような、あまりに繊細で傷つきやすい怪物なのである。

そのような〈生〉が「正常」となる世界において、われわれが信頼しなくなったのは、単にひとりひとりの人格的な人間だけではないだろう。われわれはすでに、「人間という存在」それ自体のことを信頼していない。われわれは、原始以来、〈関係性〉や〈共同〉に伴う負担を引き受け、さまざまな〈悪〉や「不合理」と対峙しつつも懸命に生きようとしてきた人々のことを信頼していない。そしてそうした人間が創り上げてきた、“人間的世界” それ自体の意味についても信頼していないのである。われわれは先に、人間存在の〈信頼〉の原理について詳しく見てきたはずである。それはあらゆる存在の不完全性、そして〈信頼〉自身の不完全性を知りながら、そこに内在する可能性を肯定することによって、おのれ自身が何かを引き受けていく態度のことであった。ならばなおさら、われわれは問うべきだろう。不完全なこの世界を〈信頼〉できない人間が、なぜ不完全なおのれという存在を〈信頼〉できるのだろうか、と。

一連の考察からも理解できるように、われわれは〈生の混乱〉の核心部分を、科学技術を用いた直接的、間接的な「人体改造」の拡大という社会的現実それ自体に求めてはならない。その根底にあるのは、そうした社会的現実によって

表4 三つのアプローチから見た、〈自己完結社会〉の成立、および〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉の位置づけ

	A. 「環境哲学」 【第二部】で言及)	B. 「〈生〉の分析」 【第三部】で言及)	C. 「〈関係性〉の分析」 【第四部】で言及)
イ. 〈自己完結社会〉の成立	人類史における「第三の特異点」 「〈社会〉と〈人間〉の切斷」	「〈生活世界〉の空洞化」と「〈生〉の不可視化」の進行、および「〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化」と「〈ユーザー〉としての生」の完成	〈共同〉のための人間的基盤の喪失、および〈他者存在〉から切斷された虚構の「この私」の肥大化、全面化
ロ. 〈生の自己完結化〉 〈関係性の病理〉		意味体系が脆弱化した〈社会的装置〉の台頭に伴う、一般的対人関係における〈根源的葛藤〉の顕在化	「0か1かの〈関係性〉」がもたらす「底なしの配慮」と「存在を賭けた潰し合い」、 「不介入の倫理」の全面化と、それに対する挫折
ハ. 〈生の脱身体化〉 〈生の混乱〉		〈社会的装置〉への“委託”に伴う、時空間的な〈存在の連なり〉に根ざすことのない〈生〉の成立、加えてその帰結としての〈存在の強度〉の脆弱化	虚構の「この私」と「意のままになる他者」の希求に伴う、「意味のある〈関係性〉」と「意味のある私」の喪失

引き起こされるわれわれ自身の人間理解、あるいは人間観の変容にこそあるからである。われわれはこれまで、それを「無限の〈生〉」と呼んできた。すなわちわれわれの〈生〉においては、潜在的に何もかもが実現されるはずであるし、何もかもが実現されなければならない、それゆえそれを阻むいかなるものであっても取り除かなければならないとする、あの人間観である。そしてわれわれが繰り返し見てきたように、それは「人間的〈生〉」の現実において必ず「敗北”する。そのときにこそ、まさに〈生の混乱〉がもたらす「病理」が頂点にまで達するのである。

さて、われわれは以上を通じて、【上巻】で予定していたすべての分析を終えることができた（「表4」では、これまで見てきた三つのアプローチにおける〈自己完結社会〉の成立、および〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉の位置づけについて、「表5」では、それぞれのアプローチから見た諸概念の対応関係についてまとめた）。【下

表5 三つのアプローチにおける諸概念の対応関係

	(A). 「環境哲学」 (【第二部】で言及)	(B). 「〈生〉の分析」 (【第三部】で言及)	(C). 「〈関係性〉の分析」 (【第四部】で言及)
①	「人為的生態系」としての 〈社会〉の成立と継承	「〈生〉の舞台装置」として の〈社会〉の成立と継承	
②	高度な集団性、社会性の 進化	〈根源的葛藤〉を内包した形 での「集団的〈生存〉」の発 達	
③	〈環境〉の「二重性」とい う存在様式の成立	〈生存〉の実現に加え、〈現 実存在〉の実現および〈継 承〉の実現をも含んだ「〈生〉 の三契機」の成立	
④	膨張する「人為的生態系」 の現代的形態としての 〈社会的装置〉	「〈生〉の舞台装置」から「意 味体系=世界像」のみが矮 小化したものとしての〈社 会的装置〉	
⑤	「人為的生態系」の一成分 としての「意味体系=世 界像」	「〈生〉の舞台装置」の一成 分としての「意味体系=世 界像」	〈間柄〉や〈間柄規定〉の体系 「〈共同〉のための意味」 「〈共同〉のための技能」 「〈共同〉のための知恵や作法」
⑥		〈根源的葛藤〉	「人間的〈関係性〉」に生じる三 つの「内的緊張」
⑦		「経済活動の倫理」	〈社会的装置〉の文脈上での特定 の〈間柄〉の全面化
⑧		「〈ユーザー〉の倫理」	「ゼロ属性の倫理」 「不介入の倫理」 「自己実現」の倫理
⑨		「むき出しの個人」	〈間柄〉が欠落した〈自己存在〉
⑩		「共同の動機」	「〈共同〉のための事実」 「〈共同〉のための意味」
⑪		〈存在の連なり〉	「〈関係性〉の場」
⑫		〈存在の強度〉	「自己への〈信頼〉」

【下巻】では、以上の議論をすべて踏まえたうえで、さらなる総合的な考察を行っていくことにしたい。そこでは「無限の〈生〉」の概念は、〈無限の生〉の「世界観＝人間観」という形で改めて整備される。そしてわれわれは、「意のままに生かれない生」を生きる〈有限の生〉の「世界観＝人間観」というものについて、新たに掘りさげていくことになるだろう。〈自己完結社会〉の成立という未曾有の人間の現実を前に、はたしてわれわれに何ができるのだろうか。その手がかりは、夢想された無限の理想のなかにではなく、より良く生きようとして有限の世界と向き合い続ける、われわれの生き方、あり方のなかにこそある。そのことを明らかにすることが、【下巻】で残された本書の最後の課題となるのである。

### 【注】

- (1) 『日本国語大辞典』（2007）項目「共同」を参照。
- (2) 『日本語源広辞典』（2012）項目「共同」、「協同」を参照。さらに関連する語としては、「協働」＝「協（力をあわせて）働（はたらく）」もある。
- (3) 例えば人間の現実においては、「建前」は「同じ資格」でありながら、実際問題としては対等でないという関係性がいくつもある。しかし「共同行為」において重要なことは、「完全に同質」というものが存在しないからこそ、そうした“建前”が毅然として存在することである。「共（とも）に同（おな）じ」ものとしての共同は、この点からも存在論的な同質性ではなく、あくまで「資格」としての形式的な同一性として理解するのが適切だろう。
- (4) わが国のマルクス主義哲学の系譜は、「史的唯物論」から「疎外論」の研究を経由して、「アソシエーション論」へと展開されていったというのが筆者の理解である。まず「史的唯物論」とは、K・マルクス（K. Marx）とF・エンゲルス（F. Engels）が『資本論』（*Das Kapital*, 1867-1883）などを通じて展開した理論的枠組みのことを指し、そこでは人類の歴史が「生産様式」の発展段階として捉えられたうえで、それぞれの「生産様式」が「階級闘争」を通じて必然的に次の発展段階へと移行すると考えられた。この理論は資本制社会の変革を謳う社会主義思想に絶大な影響を及ぼし、それがV・レーニン（V. Lenin）以降のソ連を中心とした共産主義思想の支柱をなすことになった（そのため「マルクス＝レーニン主義」とも呼ばれた）。しかし20世紀後半に入り、ソ連の実態が明らかになってくると、「史的唯物論」はやがてその権威を失ってい

く。そうしたなかで注目されたのが『経済学・哲学草稿』（*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, 1844）や『ドイツ・イデオロギー』（*Die deutsche Ideologie*, 1845-1846）といったマルクスの数々の草稿や初期の著作であり（マルクス 1964、マルクス／エンゲルス 2002）、とりわけそこで展開されていた“人間論”である。本書ではこうした立場を「第二次マルクス主義」と呼んでいるが、その理論的支柱のひとつとなったのが、本書でも度々言及している「疎外論」である（「疎外論」については、【第二章：注15】、および詳しくは【補論二】を参照）。その後日本のマルクス主義哲学は、ソ連などの共産主義国家の失敗が国家社会主義、すなわち「自由な個性」を蔑ろにした全体主義に起因するとの認識から、疎外状態からの回復と「自由な個性」の開花を両面的に可能とする理論の展開を希求するようになっていく。そしてそこから注目されるようになったのが、後述する「アソシエーション論」である。例えば田畑稔は『ドイツ・イデオロギー』を紐解きながら次のように述べている。「諸個人の連合化」としての未来社会は、一方では、諸個人から自立化した社会的諸力（資本や公権力）を諸個人自身のコントロールのもとに服従させる社会形態として構想されているが、同時に他方では、そのもとで人類史上初めて、諸個人の「個人性」が本格展開する社会形態としても構想されている。未来社会は「アソシエーション」として、つまり「個人性」の本格展開にもとづく「共同性」の自覚的形成として、構想されるべきであって、たんに「共同体」「共同社会」「共同性」の回復というように無限定なものとして了解されてはならない（田畑 1994:7、傍点は筆者による）。とはいえアソシエーションの概念そのものが、古くは『共産党宣言』（*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848）に描かれた次の言葉、「階級と階級対立のうえに立つ旧ブルジョア社会に代わって、各々の自由な発展が、万人の自由な発展の条件であるような一つの結合社会（eine Assoziation）があらわれる」（マルクス／エンゲルス 1960:496、Marx/Engels 1959:482、傍点は筆者）を原型としていることは明白だろう。【注24】も参照のこと。

- (5) 『哲学中辞典』（2016）項目「共同性」を参照。
- (6) 『哲学・思想辞典』（1998）項目「共同体／共同性」を参照。なお、『哲学中辞典』（2016）の項目「共同体／共同社会」には、「人間相互の関係における、共同性を基礎とした団体あるいは社会を指す概念」とある。
- (7) 【第二節】で言及する北原淳の引用部分、および【注20】を参照。
- (8) こうした理解の背景に、マルクスが『経済学批判要綱』（*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858）において描いた以下の歴史観が流れていることは明白だろう。「人格的依存関係（最初はまったく自然生的）は最初の社会形態であり、そこでは人間の生産性はごく小範囲でまた孤立した地点でだけ発展する、物的依存関係

のうえにきずかれた人格の独立性は第二の大きな形態であり、そこで一般的な社会的物質代謝、普遍的な対外諸関係、全面的な欲望、そして普遍的な力能といった体制がはじめて形成される。諸個人の普遍的な発展のうえに、また諸個人の社会的力能としての彼らの共有的・社会的な生産性を従属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三段階の諸条件をつくりだす」(マルクス 1958: 79、Marx/Engels 1983: 91)。

- (9) 例えば元田厚生は次のように述べる。「近代的な「個」・個人は共同体から自立し、他者の人格の依存から解放されたようにみえるが、同時に他者との間の共同性を喪失し、閉鎖性のうちに存在するようになる。つまり、近代的個人の「光」・ポジは「個別性の獲得」であるが、その「影」・ネガは「共同性の喪失」である」(元田 2007: 326、傍点は筆者による)。
- (10) 例えば前注の元田は、続けて次のようにも述べている。「一方では「共同性の喪失」という側面を否定し「共同性の回復」を志向するとはいえ、他方では「個別性の獲得」という側面を否定することなく、それを「共同性」との連一関係において、より高い次元において保存すること、これが近代のアウフヘーベン(呑み込み高めること)の意味である……いま、個人主義と共同体主義をそれぞれ個別的に取り出している。現状は、一方では「さらなる個人主義」、他方では「真の共同体主義」がそれぞれ必要な状況にある。しかし、両者は二律背反的な関係にあるから、両者を包摂できる概念装置が必要である。それがアソシエーションであり、「連一関係」である」(元田 2007: 326-327、傍点は筆者による)。
- (11) 本書ではこうした論点のことを、【第十章】において改めて「約束された本来性」と呼ぶことになる。それは、この世界には未だ現実には現れていないものの、未来において実現することが約束された「本来の人間」なるものが存在するという形而上学的・認識論的前提であり、西洋近代哲学を貫きわめて重要な人間観であると言える。後述する「～への自由」や「積極的自由」の概念もまた、この論点と密接に関わっているとと言えるだろう(【注40】も参照のこと)。
- (12) 「疎外論」および「物象化論」については【第二章: 注15】、および詳しくは【補論二】を参照。
- (13) 例えば現代社会においては、「交換/契約関係」とは異なる関係、例えば同じ集合住宅の住人の間であったとしても、「共同行為」は容易に成立しない。現代社会においてアトム化、孤立化が生じているのだとすれば、その主因は「交換/契約関係」が支配的になったことによって人間本性が“歪曲”されたことにあるのではなく、〈社会的装置〉への依存によって人間の〈生〉が「自己完結」可能となったことにある、とい



うのが本書の立場であった。同様に本書では、われわれの社会でエゴイズムや利己主義の蔓延として見えているものは、実際には人々の自発的かつ倫理的な行為であるところの「不介入の倫理」がもたらした結果であると理解される。

- (14) デュルケム (1989) は、前近代的社会では、没個性的で同質な人々が「集合意識」によって結合する（機械的連帯）のに対して、近代的社会では、个性的で差異性を含む人々が分業によって結合する（有機的連帯）とした。テンニエス (1957) は、前近代的社会では、地縁、血縁、友情等が連帯の契機となり（本質意志）、近代社会では契約のように、観念的、人為的な物事が連帯の契機となる（選択意志）とした。
- (15) 北原 (1996:47-50)。なお、大塚がここで目指したのは、マルクスが『経済学批判要綱』において言及した「アジアの形態」、「古典古代的形態」、「ゲルマンの形態」といった「資本制生産に先行する諸形態」（マルクス 1959）について分析を加え、そこでは共同体の発展段階に応じて、「私的な土地所有」と「私的な活動」の余地が拡大していくことを明らかにすることであった（大塚 2000）。
- (16) 日本語ではしばしば区別されていないが、厳密には“共同体”と訳されてきた語が他にもある。例えば大塚 (2000) は、“Gemeinde”を、「原始共同態」からはじめ、前資本主義的な生産様式によって成立しているものを指す理念としての「共同体」、「Gemeinschaft」を、自然発生的な人々の結合形態を総称するものとしての「共同態」、「Gemeinwesen」を、共同を行っている現実の組織体としての「共同組織」、という形でおおよそ訳し分けているように思える。
- (17) 丸山 (1964)。丸山にとっても「むら」＝“共同体”は、「無責任の体系」へと連なる、「内部で個人の析出を許さず、決断主体の明確化や利害の露わな対決を回避する情緒的直接的＝結合態」（丸山 1961:46）でしかなかった。丸山の議論についての詳しい説明は、【第九章：注48、注49】を参照のこと。
- (18) 「近代的人間類型」の創出の成否如何が、少なくとも一つの不可欠な条件として、わが国の平和的再建の成否を、したがってわが国が世界史上再び国際的な名誉を回復しうるか否かを、まさしく、左右することになるだろう。……「近代的人間類型の創造」は、裏から見れば、あの「魔術からの解放」という世界史過程の最後の一步であり、その徹底化を意味するものに他ならない」（大塚 1969:235）。戦後日本のあるべき形をめぐる、こうした丸山や大塚に共通する問題意識は、これまで「近代主義」と呼ばれてきた。【第九章：第三節】も参照のこと。
- (19) ここでは踏み込まなかったが、「同一性」や「同質性」を強調する場合、実際には“共同体”（Gemeinde）に相当する英語である“コミュニティ”（community）の影響も無視はできない。というのも“community”の語源は「共通の」を意味するラテン

- 語“communis”——英語の“common”に相当する——であり(『英語語源事典』1989)、何らかの「共通のもの」を持つことによって結ばれた人間集団という含みを持つからである。そのためそこでは、地縁、血縁によって発生した村落組織を含みつつも、より広く地域社会や宗教団体、国民国家を含む多様な集団類型が想定されている。したがって、例えば北米では、かつて「リベラリズム-コミュニタリアニズム論争」というものが行われたが、そこで語られる“community”もまた、「共同体」=「むら」よりもはるかに広義の概念であったと見る必要がある(ラスマッセン編 1998、菊池 2004)。
- (20) 北原は次のように述べている。「一般に、西洋近代になって生まれた共同体論は、利己主義的・競争社会的・功利主義的な近代社会を批判するため、近代社会が失った連帯や共同の契機を過去の村落社会に求め、「共同体」として理想化し、美化した。ところが、戦後日本の共同体論は、むしろ共同体が日本の後進性、前近代性の基礎にあると断じ、そういう共同体を否定して初めて近代社会が実現されるのだと説いた。……(しかし)大学の「近代主義」教育は1970年を境に衰退した。……共同体の評価もまた、このころから変化しはじめた。……つまり、日本の共同体論もまた、到達した近代の工業化・都市化社会の対極に、現実の村落社会を抽象化して「共同体」として理想化し、その対極にある現実の近代社会を批判する、という基本的構造を具えるにいたったからである」(北原 1996: 6-11)。
- (21) 北原(1996:6-8、傍点は筆者による)。なお北原は、続いて次のようにも述べている。「共同体を復活させようとする人は、こういう「家」や「むら」の人間の犠牲やコストを伴わないような共同体をぜひとも構想してほしい」(北原 1996:8)。つまり北原自身も、ある面では「自由連帯の共同論」を夢見ていたと言えるのである。したがってここでの「忍従」や「悲しみ」は、なぜ多くの人々がこうした理想に夢を託そうとしたのかということを理解する手がかりともなるだろう。
- (22) 確かにそこには、時空間的に独立した存在としての「私」、他者に先行して存在する「私」という意味での“近代的自我”はなかつただろう。しかしそれは、一個体としての人間の意思や感情、またそうした意味での自意識や自我というものが存在しなかつたということを必ずしも意味しない。
- (23) 「われわれの分析の結論は、自由は不可避免的に循環して、必ずや新しい依存に導くということになるのだろうか。すべて第一次的な絆から自由であることは、個人を非常に孤独な孤立したものとするから、彼は不可避免的に新しい束縛に逃避しなければならないものだろうか。独立と自由は孤独と恐怖と同じことだろうか。……(われわれは)人間は自由でありながら孤独ではなく、批判的でありながら懐疑にみだされず、独立していながら人類の全体を構成する部分として存在できることを信じている。

このような自由は、自我を実現し、自分自身であることによって獲得できる」(フロム 1965: 283-284、Fromm 1994: 256)。

- (24) 【注4】でも触れたように、日本のマルクス主義哲学は、「マルクス＝レーニン主義」との決別以来、初期マルクスの“人間論”に依拠する形で、「自由な個性」を担保したまま、いかにして疎外の回復や新たな連帯を実現できるのかを希求するようになっていた。そうしたなかで登場したのが「アソシエーション論」である。例えば佐藤慶幸は“アソシエーション”について次のように述べる。「アソシエーションとは「人々が自由・対等な資格で、かつ自由意思にもとづいてボランタリー（自発的）に、ある共通目的のために結び合う非営利・非政府の民主的な協同のネットワーク型組織である」……「ボランタリー」ということの意味は、定義からも分かるように、国家と企業の論理から自由であるということである」(佐藤 2003: 23、傍点は筆者による)。そして文中で述べたように、こうした理論を後押ししたのが、この頃盛んに注目され始めたボランティア団体、NGO、NPOの存在であった。こうした新しい現実のことを、ある人々は「アソシエーション革命」と呼び、またある人々は、「公共性（圏）」という名の「新しい市民社会」の出現として理解した。「公共性（圏）論」とは、とりわけ J・ハーバーマス (J. Habermas) の社会理論を下敷きとして、伝統的な「公（おおやけ）」とも、国家行政とも異なる、自由で自発的な諸個人がうみだす「言論空間」としての「公共性（圏）」に着目する議論のことを指している（ハーバーマス 1994、山口／佐藤／中島／小関編 2003、佐藤／大屋／那須／菅原編 2003）。その活動主体はアソシエーションのネットワークであり、それがここでは「ブルジョア社会」とは区別されるという意味において、「新しい市民社会」と呼ばれたのである（山口 2004）。他にも、「減私奉公」とは異なる「活私開公」という形で新たな公共性を模索する公共哲学の試み（佐々木／金編 2001）や、アソシエーションが政府、市場、コミュニティの三極の橋渡しをすることを想定した「ソーシャル・ガバナンス」の試みなど（神野／澤井 2004）、当時は類似する数多くの議論が開いていた。これらの議論は、〈自立した個人〉の思想との関連で言えば、まさしくそのひとつの到達点であったとも言えるだろう。
- (25) 例えば齋藤純一は次のように述べる。「公共性は、同化／排除の機制を不可欠とする共同体ではない。それは、価値の複数性を条件とし、共通の世界にそれぞれの仕方に関心をいだく人びとの間に生成する言説の空間である」(齋藤 2000: 6、傍点は筆者による)。
- (26) 一連の共同体＝「むら」に対するネガティブなイメージがもたらした矛盾のひとつとして、片仮名で表記される「コミュニティ」がある。この片仮名の「コミュニティ」

は、「アソシエーション論」の高まりとほぼ時を同じくして、地域社会のつながりの回復や連帯が注目され、そのなかで用いられるようになった。それを人々が「共同体の再生」と呼ばずに、敢えて「コミュニティの再生」と呼ぶようになった理由は明らかだろう。この問題については、【第九章：注137】も参照のこと。

(27) 90年代に理想化されたアソシエーションの展開は、すでに“頭打ち”の状態にあるようにも思える。そうした活動に参加する志向性を持った人々の大半は、すでに参加している状態にあるということである。また、NGO、NPOのための法制度が整ったのは90年代末から2000年代であったと言えるが、おそらくリーダー格になれる人間であれば、いつの時代も制度的環境が整っているかどうかとは関係なく、まさに自発的に活動を行ってきた側面があったと言えるだろう。

(28) この魔術的なレトリックと深く関わるものとしての「～への自由」と「積極的自由」の概念については、【注40】を参照のこと。

(29) 自らの組織体を“アソシエーション”と呼ぶ人々は、建前としては自由と自発性を尊重していると言うかもしれない。しかしその実態は、むしろわれわれが〈共同〉や「共同行為」と呼ぶものと少しも変わらないだろう。そこには後述する「三つの条件」があり、“しがらみ”があり、“忍耐”がある。そしてそれが個人的な「利害」と結びつかないものであれば、そこにはなおさら負担を乗り越えるだけの強力な意志が不可欠となり、それは誰にでも実行できるものではないだろう。

(30) ここで【第五章：注9】において一度引いた『資本論』(*Das Kapital*, 1867-1883)の有名な一節について再び目を向けてみよう。「自由の国は、窮乏や外的な目的性に迫られて労働するということがなくなったときに、はじめて始まるのである。……社会化された人間、結合した生産者たちが、盲目的な力によって支配されるように自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を合目的に規制し自分たちの共同的規制のもとに置くということ……この国のかなたで、自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国をその基礎として、その上のみ花を開くことができるのである。労働日の短縮こそは根本条件である」(マルクス/エンゲルス 1967: 1051、Marx/Engels 1964: 828)。ここでの「必然性の国」(Reich der Notwendigkeit)から「自由の国」(Reich der Freiheit)への移行とは何を意味するのだろうか。それは一方では、資本制社会のもたらす必然的な生産諸関係から解放される、ということの意味しているのかもしれない。しかし“人間論”として読み替えられたマルクスからは、そこに「窮乏」や「自分たちと自然との物質代謝によって支配されること」、つまり生命活動の維持のために繰り返される循環的な労働——それはアレント的な意味での

「労働」(labor)である(アレント 1994)——から解放され、労働をおのれ自身の「自己実現」として行えるようになることを指しているとも解釈できる。そうすると、「労働日の短縮」とは、そうした“必要労働”が最小限となり、人々がより多くの時間を「自己実現」のために使えることを意味するようになる。それは諸々の強制力から解き放たれた諸個人が、おのれの人生の主人公になるということ、そして「自由な個性」が全面的に展開される社会——【注4】の田畑の引用部分を想起——というものを意味するのである。

- (31) 「自由な個性」と共同性を止揚できると考える人々のなかでは、たとえ〈社会的装置〉が存在しなくとも、自発性と自由選択とに任せれば、多様性を反映した十全な調和が実現されるということになっている。それは裏を返せば、「誰もが恩恵を受けることだが、誰もががしたいとは思わないこと」であっても、それを自発的にやりたいと思う人間が必ず出現するため、それはそうした人々に任せておけばいいという暗黙の理解があるということでもある。しかしこうした主張が「悪」に転じるときこそ、おそらく本当の抑圧が始まるのである。つまり偽りの調和を守ろうとして、「あなたはそれをやりたいはずだ」と何者かに自発性を強要していくことが起こるのである。
- (32) この問題こそ、もともと増田敬祐(2011、2015)が「共同の動機」という概念を用いて説明しようとしてきたことだと言えるだろう。ここでの増田の概念については、【第一章：第六節】を参照のこと。
- (33) ここでは思考実験のために「掃除」をネガティブなものとして位置づけたが、“掃除”は本来、人間存在が自らの〈生〉を実践していくための、喜ばしく、また価値ある労働である。そしてその行為の意味や真価は、おそらくわれわれがそれを「やりたい／やりたくない」という次元で捉えている限り理解することはできないものである。
- (34) わが国の小学校には「掃除当番」という制度が存在するが、実のところ、そこには〈共同〉実践の本質が凝縮されているようにも思える。しかし「自由連帯の共同論」の論理に則れば、こうした制度は、本来児童に対する「強制労働」として位置づけられてもおかしくはない。実際、ここで「掃除当番」に自発性や自由選択——「自発性の強要」ではなく本当の意味での——を求めるのであれば、この制度は「村」同様に破綻するだろう。
- (35) 「自由な個性」と共同性を止揚できると考える人々のなかには、おそらく人間が理性を行使し、普遍的な討議を行えば、自ずと「正義」が導かれるということ、またその結論が普遍的な「正義」である以上、全員が納得して然るべきだとの暗黙の前提があるように思える。そこでは納得に至らない構成員は、原理上は存在しないことになっている。そうした人間は、理性の行使が不十分な者として直ちに啓蒙の対象となるだ

ろう。ここには文中で述べたような、〈共同〉に伴う影の部分が捨象されているのである。【注31】も参照のこと。

- (36) もしかすると、われわれは無意識のうちに、たとえ潜在的に「利益」があったとしても、その事実を取って表に出さないことこそが、互いに気持ちよく〈共同〉を実践していく秘訣であると考えているのかもしれない。このことは、おそらく後に述べる〈信頼〉の原理と深く関わっている。つまり、不用意に「利益」を強調することによって、われわれはそこに「人格的な〈信頼〉がない」という誤ったメッセージが伝わることを恐れているのではないか、ということである。
- (37) 「牧歌主義的－弁証法的共同論」は、同じ理由で近代経済学と相性が悪いと言える。それは近代経済学のもとでは、どれほど利他的に見える行為であっても、そこにはそれに見合う何らかの「効用」——例えば気分が満たされるといった——が得られているはずだとの一貫した認識があるからである。こうした人間観が、〈共同〉をめぐる多様な側面を捨象しているとの主張には同意できるが、同じことは「自然主義の共同論」においても言えるのである。
- (38) 「博愛主義」は、通常人間に実践できるものではない。しかしだからこそ、そうした行為は宗教的価値を持ち、あるいはそうした行為の実践者が偉人として敬愛されてきたのである。
- (39) 「自発的な活動は、人間が自我の統一を犠牲にすることなしに、孤独の恐怖を克服する一つの道である。というのは、ひとは自我の自発的な実現において、かれ自身を新しく外界に——人間、自然、自分自身に——結びつけるから。……自由は内在する根本的な分裂——個性の誕生と孤独の苦しみ——は、人間の自発的な行為によって、より高い次元で解決される」(フロム 1965 : 287-288, Fromm 1994 : 259, 傍点は筆者による)。われわれはここにも、あの魔術的なレトリックの痕跡を見いだすことができるだろう。
- (40) 「～への自由」や「積極的自由」と呼ばれてきた概念は、「自由連帯の共同論」の支柱となる「自由な個性」と共同性が止揚された状態を説明するための、ひとつの有力なモデルとしても理解することができる。その原型は、すでに J・J・ルソー (J. J. Rousseau) の『社会契約論』(*Du Contrat Social: ou Principes du droit politique*, 1762) において見ることができるだろう。ルソーはそこで、ひとりひとりの人間の個別的な意志である「特殊意志」(*volonté particulière*) が、全人民の意志であるところの「一般意志」(*volonté générale*) との調和に至るとき、それは身勝手に振る舞える「生来の(自然的)自由」(*liberté naturelle*) を部分的に失う反面、より高級な「社会的(公民的)自由」(*liberté civile*) と「精神的(道徳的)自由」(*liberté morale*) を獲得できる

とし、これこそが理想的な共和国の礎になると論じた。「人間がこの状態において、自然から受けた多くの利益を失ったとしても、大きな利益を取りもどし、その能力は訓練されて発達し、その思想は広がりを加え、その感情は崇高になる。……人間が社会契約によって喪失するものは、その生来の自由と、彼の心を引き、手の届くものすべてに対する無制限の権利とである。これに対して人間の獲得するものは、社会的自由と、その占有する一切の所有権とである」(ルソー 2005b:230, Rousseau 1966:55)。そしてカントは、このルソーの着想を引き継ぎ、それを「君の行為の格律が君の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるかのように行為せよ」(カント 1976:86, Kant 2007:53) という一文に集約されるような道德原理の次元にまで高めた。ここで格律 (Maxime) とは、各々が自らに課している主観的な道德原理——われわれに馴染み深い表現を用いれば“モットー”とも言える——を指しており、この主張に込められているのは、いわば皆が主観的な道德原理に従いながらも、全員が常にその原理を普遍的に妥当なものになるよう努力することによって、究極的には、われわれは人間集団全体としても真に理性的で道德的な世界に到達できるということである。われわれはこうした議論のなかに、「～への自由」や「積極的自由」の概念へと向かう西洋近代哲学の伝統を看取することができるだろう。なお、“自由”概念に対する本書の立場については、【補論二】において詳しく論じている。

- (41) ここでの表現は、小熊英二による以下の一文から示唆を得ている。「自己の喜びが他者の喜びでもあり、他者の苦痛が自己の苦痛であり、自己と他者を区分する既存の境界が意味を失うような現象は、二人という単位で発生すれば「恋愛」という名称が付される。しかし、それが集団的に発生した場合の名称は定まっていない」(小熊 2002:828)。小熊はそれを“自由”とは呼んでいないが、この表現は囚らずも、西洋近代哲学が追い求めてきた「～への自由」や「積極的自由」の境地を巧みに表現しているのではないだろうか。
- (42) こうした人間学的な状態があるとするなら、それは「自由な個性」の弁証法としてではなく、むしろ後述する〈役割〉や〈信頼〉や〈許し〉が生みだすものだろう。しかし〈役割〉も〈信頼〉も〈許し〉も、決して万能なものではない。われわれはこうした特殊な状態を、そもそも普遍化すべきではないのである。
- (43) 例えば“家を建てる”といった持ち回りで行われる互惠の行為は、長期的な「共同行為」を通じてはじめて相互の「利益」が保障される。また多くの行事や儀礼は、ひとりひとりの参加者にとっては負担であるが、しばしば集団全体の維持にとって「利益」となり、結果的には個々の参加者の「利益」と結びつくことになる。こうした背景をくみ取り、価値づけるものこそが、「〈共同〉のための意味」だと言えるだろう。

- (44) こうした「〈共同〉のための意味」は、〈生活世界〉のなかで、しばしば言語化困難な「利益」を表現しつつ、さまざまな形態を取りながら担保されてきた。例えば「情けは人のためならず」という格言は、「利他的行為」を定着させるための、広い意味では「〈共同〉のための意味」であったと言えるかもしれない。古来より人間が説話に託してきたものの中には、こうした〈共同〉に関わる意味も含まれていたと考えることができる。
- (45) ここでの「発話の技能」は、例えば今日のわれわれが想起する「コミュニケーション能力」よりも、いっそう多元的で具体的なものとして捉えられなければならない。ここには、自身の意思を伝えるための“物言い”のみならず、相手の真意を引き出す、説得する、共感する、仲裁する、根回しをするといった技能、さらには相手の“物言い”に対して、適切に怒り、適切に受け流すといった技能なども含まれるだろう。
- (46) 特定の間柄への過剰な負担も、フリーライダーの出現も、長期的には〈共同〉の持続性を損なうことになる。ここでの「工夫の技能」には、例えば対立する構成員やグループが存在する場合に、双方の“顔”が立つような「説明」を考案するといった技能も含まれるだろう。
- (47) 『広辞苑』(2018)項目「役割」を参照。
- (48) 社会学以外の知見として、例えばK・レーヴィット (K. Löwith) の役割概念は、人間とは「〈きみ〉にとっての〈私〉」であり、「共に在ること」(Miteinandersein) に由来する一定の「役割」(Rolle) をおびて現存する、といったように、本書と通じる部分があるかもしれない(レーヴィット 2008)。また廣松渉 (2010) は、役割の成立にある種の「物象化」として論じたことでも知られている。
- (49) とはいえ、このことは〈間柄〉によって〈共同〉が直ちに成立するということを意味しない。本書においては、〈共同〉の成立条件は、あくまで先の「事実」と「意味」と「技能」の共有に帰せられる。
- (50) このことを先の「掃除当番の比喩」から説明すれば、ある世代によって作られた「掃除」を分担する規則が、世代交代を経た後も依然として拘束力を保持しているとき、そこには〈間柄〉による負担の分配の「形式化」が生じていると考えられる。以下、具体的に考えてみよう。例えば「村」では試行錯誤の末、「村人である以上、週一回は必ず掃除に参加する」という規則が制定され、その後数世代が過ぎたと仮定する。この規則は受け継がれ、後に生まれた人間にとっては、「村人」である以上当然期待される行為として自明視されよう。これはいわば「村人」という〈間柄〉に含まれる〈間柄規定〉に相当する。逆に〈間柄〉が介在しない〈共同〉の場合、「共同行為」の度に負担の分配方法を模索しなければならなくなると考えればよい。



- (51) しばしば〈共同〉には“楽しみ”が必要であると言われるが、厳密に言えば、このとき〈共同〉は“楽しみ”によって成立しているわけではない。〈共同〉が忍耐を要するものだからこそ、その負担を和らげるための“知恵”として、人はそこに“楽しみ”を見いだすのである。
- (52) このことは、もしかすると前述した「積極的自由」と似た境地在、〈役割〉の実践のなかで出現していると解釈できるかもしれない。
- (53) 『広辞苑』(2018) 項目「信頼」を参照。
- (54) ルーマン(1990)。ルーマンはここから、「慣れ親しみ(Vertrautheit)による信頼」、「人格的信頼」(Persönliches Vertrauen)、「システム信頼」(Systemvertrauen)という区分を設けて議論を展開している。「慣れ親しみによる信頼」とは、対象に経験的に慣れ親しむことで自明性を獲得していく「信頼」の形であるが、他方でそれは、潜在している複雑性が意識化されていないに過ぎないという側面がある。次に「人格的信頼」は、特定の人格的な人間を信頼することを通じて、不確定要素としての他者の行為を予測可能な状態にし、それによって複雑性を縮減させる「信頼」の形である。最後に「システム信頼」は、特定の人格ではなく、貨幣、真理、権力といった「コミュニケーション・メディア」(Medien der Kommunikation)を媒介とした「信頼」の形であり、そこでは他者もまた「メディア」の機能性を信頼するはずだという信念の共有によって、複雑性が縮減されている。なおルーマンの理解では、比較的単純な社会においては、「慣れ親しみによる信頼」と「人格的信頼」のみで社会は十分成立しえたが、近代社会のように「社会システム」が複雑になると、「信頼」の形は、次第に非人格的な「システム信頼」の比重を高めていくことになる。
- (55) ルーマンの「信頼」概念は、独自の「社会システム理論」の枠組みを前提としているために、本書ではそのまま利用することはできない。ただしそこには、「人格的信頼」と「システム信頼」の区別のように、本書の枠組みと重なり合う部分もある。また本書では踏み込まないが、A・リングス(A. Lingis)は、ジャングルで出会った現地の青年に全財産を任せられる瞬間といった、「我-汝」の構造を通じて出現する、ある種の究極的な信頼の形について論じている(リングス2006)。さらに山岸俊男(1998: 37-40)は、「安心」概念を、社会的不確実性そのものが存在しない状況、「信頼」概念を、社会的不確実性が存在する前提のなかでの相手の人格や、相手が自分に対して持つ感情についての評価と定義し、両者の違いを論じている。とはいえ、この説明はやや分かりにくい。山岸の言う「安心」と「信頼」の違いは、むしろ本論で言うところの「非人格的な信頼」と「人格的な信頼」の違いに相当すると言えるだろう。なお山岸は、日米を比較したうえで、日本社会は「安心」を志向し、米国社会は「信

頼」を志向するとう興味深い論点を提示しているのだが、この点についてはこれ以上踏み込まない。

- (56) ここでの〈悪〉は、われわれが一般的に想起するような、特定の価値判断に基づく“悪”とはまったく異質の概念である。それは人間社会に多大なわざわいをもたらすものでありながら、同時に人間の本性に深く内在するもの、そしてそれゆえ決してその根を絶つことができないもののことを指している。
- (57) こうした〈信頼〉の形と関連して、〈間柄〉がもたらす〈信頼〉というものは想定することができるだろうか。この場合は、後述するように、「人間に対する〈信頼〉」というよりも、むしろ「非人格的な信頼」、前述した「共有された意味に対する信頼」の一種であると考えた方が良いかもしれない。
- (58) リングス（2006）も参照。
- (59) J・メイナード＝スミス（J. Maynard-Smith）は、こうした事態と類似する問題を、ゲーム理論を用いて分析している（メイナード＝スミス 1985）。例えば「タカ・ハトゲーム」では、資源を独り占めにしようとする“タカ”と、資源を公平に分け合おうとする“ハト”のみが存在する世界を仮定し、この二つの行動類型が世代交代を繰り返すうちにどのような変遷をたどるのかについて分析される。メイナード＝スミスによれば、結果は前提となる条件によって大きく変わってくる。まずタカはハトと出会えば必ず資源を奪うことができるが、タカが増えてくると、今度はタカ同士が衝突する機会が増すことになる。このときタカ同士が衝突した場合の損失が低い場合、ハトは絶滅してタカのみが存在する世界となる。しかしその損失が高い場合、タカとハトが一定の割合で共存する世界が誕生するのである。
- (60) この規定は一見あまりに自明のものであるようにも見えるが、人間的現実においてはしばしば軽視され、蔑ろにされている。もしもわれわれが「不誠実」の増長しない社会を望むのであれば、例えば「誠実」に振る舞う人間に対して、それを“弱さ”と解釈したり、そうした行為を当然のものとして驕ったりすることなく、そうした人間が自ずと皆からの感謝と尊敬を集め、大切に扱われるような環境を整備していく必要がある。逆に「不誠実」な人間に対しては、皆からの信用が失われるなど、やはりある種のペナルティが求められる。ただし後に見るように、人間の世界には、同時に〈許し〉がなければならない。
- (61) こうした事例の代表的なものは、スケープゴートに対する暴力や迫害である。
- (62) 『日本語源広辞典』（2012）。『広辞苑』（2018）には、“許す”という語に含まれる意味として、①引き締めた力をゆるめる、②気持ちの張りをゆるめる、③差し支えないと認める、④ある物事を備するものと認める、⑤願いを聞き入れ承諾する、⑥罪や

咎を免じる、⑦負担や義務を免除する、⑧捕らえたものをのがす、⑨ある物事が可能な状態にある、があげられている。

- (63) キリスト教における「赦し」は、イエス・キリストが誕生し、十字架のもとで死に、そして復活したことを受けて、原罪を背負った人類に対する神の「赦し」を基本としながら、ともに生きる人間同士が互いに「赦し」あって生きることを理想とする。日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会（2006）、小田垣（1995）、【第十章：注15】も参照のこと。
- (64) 吉田健彦は、現代社会で生じた世界観の変容を「デジタル化」と表現しつつ、次のように述べる。「デジタル化された他者は無限に利用し得るリソースであり手段でしかなく、畏怖を濾過された透明なデータでしかない。我々は飽くことなくどこまでも他者を喰らい続ける」（吉田 2017：338）。われわれはしばしば「その人のためだ」と言っておきながら、実際には他者を、自身の「自己実現」にとって都合の良い〈関係性〉に押し込めているに過ぎない場合がある。この場合も、潜在的に他者を“リソース”と見なしていることになるだろう。なお、吉田の「デジタル化」概念については、【第六章：注26】および【第十章：注23】も参照のこと。
- (65) われわれはすでに、ある意味では潜在的に〈関係性〉の「選択主義」を肯定していると言えるのかもしれない。それは自らが望む〈関係性〉や〈共同〉のみを選別可能で、望まない〈関係性〉や〈共同〉は排除可能であるとする世界観のことを指している。しかし「選択主義」のもとでは、〈共同〉は必ず破綻する。例えばここにイ、ロ、ハ、ニという四人からなる集団がいたとする。このとき四人全員が、会合を開くことに有益性を感じているものの、「特定の人間となら会合を開いても良いが、特定の人間と会うことになるなら参加したくない」と考えているとしよう。このときイは、ロとハには会っても良いが、ニには会いたくないとする。ロはハとニには会っても良いが、イには会いたくないとする。同様にして、ハは、ニとイには会っても良いが、ロには会いたくない、そしてニは、イとロにはあっても良いが、ハには会いたくないとしよう。この場合、会合が成立することは決してない。そして全員が会合を開く有益性を失うことになる。逆に会合を開くためには、全員がそれぞれ「会いたくない人間と会うこと」を受け入れる必要があることが分かるだろう。
- (66) 「ゼロ属性の倫理」、あるいはその背景にある〈自立した個人〉のイデオロギーにとって、「意のままにならないもの」を受け入れることは、人間学的な“敗北”を意味する。そこで理想とされるのは、一切の抑圧が存在しない社会であるため、究極的にはいかなる権威も、またいかなる権力関係も存在してはならないことになる。したがって、「〈間柄〉を引き受けるものとしての〈役割〉」は、ここでは「不正義」を正当化する

る試みとしてのみ理解される。しかし繰り返すように、抑圧の存在しない社会など、人間学的には想定できないのである。

- (67) 例えばわれわれは、コンビニエンスストアのパンが製造される過程にも人間が介在していること、あるいは定刻通りに停車する電車を運転しているのも結局は人間であることを改めて想起して、しばしばかえって困惑する。このことは、われわれが日々無意識のうちに、「人格的な信頼」よりもはるかに「非人格的な信頼」に依拠して過ごしていることを暗示しているのである。
- (68) 例えば現代人は、口を開けば「この私を規定しようとする抑圧に押しつぶされる」と主張するが、同じ口で、日常的に「価値観は人それぞれ自由なのだから、迷惑をかけていない以上、互いの価値観を押しつけないのが当然である」と主張する。しかしこうした主張が成り立つこと自体が、実はわれわれが〈共同〉から解放された〈ユーザー〉として生きていることのひとつの証左なのである。
- (69) 仮に「不介入の倫理」をひとつの〈間柄〉として捉えるのであれば、われわれが目撃していることは、〈社会的装置〉の文脈に拠らないすべての〈間柄〉が、「不介入」という〈間柄規定〉によって成立するひとつの〈間柄〉へと収斂していく事態である、ということになる。〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進めば進むほど、われわれは〈社会的装置〉に依存する〈ユーザー〉という意味しか持ちえない、極度に抽象化された存在へと還元されていく。もしかすると、こうした〈ユーザー〉同士の〈関係性〉を規定する究極的な〈間柄〉こそ、この「不介入」という〈間柄〉なのだとと言えるかもしれない。
- (70) ゴッフマンによれば、「市民的無関心」とは、都市部の市民層に見られる「同じ場所にいる人をただ居合わせた人ととらえ、他の社会的特徴を全く無視する対人法」（ゴッフマン 1980:96、Goffman 1963:86）のことを指し、そこでは特定の社会的接点を持たない人間同士が、互いに敢えて無関心を装うことによって、居合わせた人間を疑ったり、恐れたり、敵意を持ったり、避けてはいないことをほのめかすとされている。この用語はこうした文脈から、しばしば「儀礼的無関心」とも訳されてきた。
- (71) ここでの「リスク」には、危害をもたらす「悪意」を持った人間と出会うというリスクだけでなく、不用意に誰かを傷つけたり、誰かに傷つけられたりするかもしれないという、“心理的なリスク”も含まれている。
- (72) こうした事例は無数にあるが、例えば“介護”や“育児”は、その典型であると言えるかもしれない。現実問題として、それらはそもそも「自己責任」のもと、独りで背負いきれるものではないだろう。しかしここでも現代人は、誰かに“助け”を求めることを自制し、むしろ「不介入の倫理」を貫くことを選択してしまうのである。

- (73) 「迷惑」をかけることは、人間が「集団的〈生存〉」を通じて生きる存在である以上、本来避けられないものであるはずである。したがって、それはもともと互いに許容し合うもの、感謝と責任を伴った〈信頼〉の次元において了解される事柄であった。しかし現代人は他者を信頼することができないし、互いに許し、許されるということの意味も知らない。しかも「自立せよ」と教えられているので、なおさら「迷惑」をかけることを恐れるのである。
- (74) 例えばそれが、特定の組織において行われた場合、歪な負担の構造が可視化されることなく事態が継続してしまう。ここで負担を負っていた人間が破綻すると、組織全体が混乱し、結局は全員が多大な損失を被ることになるのである。
- (75) この議論の背景にある増田敬祐の「むき出しの個人」の概念については、増田(2016)を参照のこと。
- (76) 〈間柄規定〉を含む〈間柄〉は、もしかすると“意味”を基盤とする「意味体系＝世界像」と、“機能”を基盤とする「社会的制度」の両側面を持っているのかもしれない。
- (77) 「共同の動機」の概念については、増田(2012、2015)を参照のこと。
- (78) ここでの整理については、【第七章：注45】も参照のこと。

