

近な人間関係を強制的に携帯させられる疲労感、誰に向けるでもない「この私」の問わず語り、そして反射的に繰りだされる感情の応酬というもので満ち満ちている。そこにあるのは「インフラ」によって「配置」され、〈間柄〉も〈距離〉も働かなくなった世界を生きる、この時代の人々のかなしき〈関係性〉の縮図である<sup>(54)</sup>。

いずれにしても「0か1かの〈関係性〉」では、われわれは健全な形で〈関係性〉を維持することなどできない。そうした〈関係性〉に残されているのは、「底なしの配慮」に骨の髄まですり切れていくのか、「意のままになる他者」をどこかで求める「この私」同士が、おのれの存在を賭けて潰し合っていくことでしかないだろう。“〈間柄〉なき世界”など、虚構なのである。われわれがその歪んだ理想を信じる限り、われわれは自らが〈間柄〉を必要としている人間的現実、そして消えることのない目の前の抑圧というものにかえって苦しみ続ける。そしてだからこそ、多くの人々は、やがて苦しみを帯びた〈関係性〉それ自体を諦めるようになっていく。最終的に人々が選択するのは、〈社会的装置〉へのよりいっそうの依存であり、「不介入の倫理」を行使することによる〈関係性〉自体の放棄なのである。

## 【注】

- (1) 『日本語源広辞典』(2012)、『広辞苑』(2018)。
- (2) M・ウェーバー(M. Weber)は、人間の行う“行為”というものを、主観的な意味と関連づけられた「社会的行為」(Soziales Handeln)として分析するとともに、行為者が行為の前提として社会的に共有している「精神」(Ethos)のあり方について問題とした(ウェーバー 1972、1989)。E・デュルケム(É. Durkheim)は、後述するように「集合意識」(conscience collective)という概念を提起し、集団によって共有された価値規範がその集団に属する個人の行為や思考、感情に拘束力を与えることを問題とした(デュルケム 1989)。
- (3) 例えば「社会システム理論」では、社会全体を人々の諸行為が織りなすシステムとして理解する。とりわけパーソンズ(1974)の場合は、その全社会的なシステムの構造を維持するように働く要素と、それに反する要素を分析する「構造-機能分析」(structural-functional analysis)に焦点があてられ、ルーマン(1993)の場合は、シス

テムを人々の行為の前提となる意味的秩序として捉えようとして、無数の可能性を内在した世界から、複雑性を縮減することによってシステムが成立するところに焦点が当てられる。「シンボリック相互作用論」は、ミード（1973）の相互行為に関する分析を引き継いだブルーマー（1991）によって提唱され、人々が有意味なシンボルを用いて主観的に行う相互作用に着目し、社会をそうした相互作用の動的な“過程”として理解する。「現象学的社会学」は、フッサールの現象学を引き継いだシュッツ（2006）によって提唱され、そこでは社会を間主観的に共有されている意味的世界としての「生活世界」（Lebenswelt）という観点から捉えようとして、多様な相互行為についての分析が試みられる。

- (4) R・デカルト（R. Descartes）は、方法的懐疑を用いて普遍的に正しいと言えるものを証明しようと試みたが、この思考を徹底していくと、われわれが自明視している他者もまた、同じような主体性を持つ人間であるという根拠は導けない（デカルト 2006）。現象学の創始者であるフッサール（2001）の「間主観性」概念は、もともとこの問題を解決するために導入されたものであった。つまり現象学においては、世界は主観的に構成された“現象”として捉えられるが、現出する他者の場合、自己の身体との類似性を契機として、他者もまた主体性を持つ人間であることが確証され、そこから他者と共有された間主観的世界の存在が認知されることになる。「間主観性」の概念は、社会的に共有された意味的世界としての「生活世界」概念とも関連づけられ（フッサール 1995）、その後はシュッツ（2006）の「現象学的社会学」にも受け継がれていった。
- (5) サルトル（1974、1996）は、人間という存在が、自身を規定しようとする他者からの“まなざし”と、他者を規定しようとする自身の“みかえし”との間の「相剋」の状態にあると理解し、真の自由（主体性）のためには、他者から規定された自己——「即自存在」（être-en-soi）——に甘んずることなく、未来の可能性への投企によって、自ら意味づけた自己——「対自存在」（être-pour-soi）——を引き受けなければならないと述べた。またレヴィナス（1989、1999）は、人間存在の主体性が、異質な他者と出会い、そうした他者に対する「応答」の渦中においてこそ成立するとした。人間存在を「〈我—汝〉の構造」によって成立すると考える本書には、当然両者の他者論と多くの共通点があると言える。ただし本書の立場——とりわけ【第十章】において展開する、「世界観＝人間観」としての〈無限の生〉に対する批判的立ち位置——からすれば、サルトルもレヴィナスも「意のままにならない他者」の存在に気づいていながら、結局は〈有限の生〉を引き受けて生きていく道ではなく、新たな〈無限の生〉＝「意のままになる生」の境地を探求する道へと向かったと考えることもできる。なぜなら

〈有限の生〉を引き受けるためには、われわれはある面では「即自存在」として生きることを肯定しなければならないし、われわれはいかなる他者に対しても、「私」として受け入れ、「応答」できるわけではない——だからこそ人間には〈間柄〉が不可欠なのである——からである。

(6) アレント (1994) は、人間の実践のうち、生命維持に結びつく循環的な「労働 (labor)」や、人工物を世界に創出する「仕事 (work)」よりも、公共世界 (共通世界) において自らが「唯一性」を帯びた存在として他者の前に現れる「活動 (action)」こそが、人間存在のリアリティにおいて重要であると述べた。この主張の背景には、全体主義がもたらす画一性から、人間の「唯一性」や「多数性」を防衛しなければならないとする強い警鐘が込められている。こうした全体主義批判の文脈は、前述のレイナス (1989) にも共通しており、彼の場合は、同一性の拡大としての“全体”に対して、“全体 (同化)”に回収されないものとしての異質な他者——ここでは各々異なる唯一性の象徴としての「顔」(visage) が強調される——の「無限」(Infini) が対置されることになる。

(7) 吉田 (2017: 345)。

(8) 増田敬祐は次のように述べている。「なぜなら、人間は時間と空間に規定された存在であるがゆえに、その規定される渦中で他者との関わりを円満・円滑に営むために〈人間存在の倫理〉を試行錯誤し、研鑽してきた歴史があるからである。その営為の歷程は「共」の世界という自分たちの生の現場にあり、そこで生を全うするということは意のままにならない他者と時間と空間を供にし、同時代を生きるということである」(増田 2016: 127-128、傍点は筆者による)。

(9) かつてM・ブーバー (M. Buber) は、人間の根源的な関係性を「我 (Ich) - 汝 (Du)」と呼び、それを、世界を操作可能な対象と見なす「我 (Ich) - それ (Es)」の関係性と区別した (ブーバー 1979)。本書に即して言うなら、「我-それ」は〈他者存在〉を「意のままになる存在」と仮定する特殊な〈関係性〉のことであり、換言すれば、肥大化した虚構の「この私」の延長として、〈他者存在〉を取り込んでいくような〈関係性〉のことであるとも言える。「〈我-汝〉の構造」における〈我〉とは、あくまで「意のままにならない存在」との〈関係性〉における「私」のことを指している。

(10) 吉田健彦は、このことを「自己基底の他者原理」と呼ぶ。「われわれは常に他者に先行され、その他者による呼びかけに応答を強要されるものとしてのみ、この世界に存在し始めることができる。この呼びかけは未だ存在せざる「私」には決して避けようのないものであるが故に、根源的暴力性を帯びている」(吉田 2017: 333)。「この私」の概念については、【注49】も参照のこと。

- (11) こうした「自己」の概念を、本書では「純粹な私」、「本当の私」、「ありのままの私」、「かけがえのない私」といった多様な形で表現する。こうした「私」に共通しているのは、後述するように、〈他者存在〉によって影響されない、あるいは影響されてはならないような“真の「自己」”というものが存在しうるといふ信念である。〈自立した個人〉の理想は、ある面ではこうした「自己」の確立を目指してきたと言えるが、本書に即せば、そのような「私」はいずれも虚構の「この私」でしかない。
- (12) ここでわれわれが提示した人間観は、意外にも浜口恵俊が「間人主義」と述べたものと通じる部分があるかもしれない。「実在するのは、そうした唯我的な主体性の保持者ではなく、既知の人との有機的な連関を常に保とうとする関与的主体性の持ち主、すなわち“間人（かんじん）”であろう。それは、人間関係の中で初めて自分というものを意識し、間柄を自己の一部と考えるような存在である」（浜口 1982：5-6）。なお、この「間人主義」の概念は、実際には欧米人と日本人の比較という文脈のなかで提起されたものである。つまり浜口によれば、両者は関係性の様式自体が根源的に異なっており、「間人主義」はきわめて日本的なものとされている。この視点は改めて検討してみる価値のある問いだが、本書ではこれ以上は踏み込まない。なお浜口とよく似た指摘は、木村敏（1972）にも見られる。
- (13) 吉田（2017：340）。
- (14) 吉田（2017：341）。したがって〈他者存在〉が現す「迫真性」とは、こうした〈関係性〉の網の目からなる「全体性」を通過して「私」に到来するからこそ、力あるものとなる。なお吉田は、この他者の到来を「貫通」とも表現している。「むしろその背後に空間的／時間的な広がりを持ち、その遙か彼方から、固有ノードを貫通して「私」の前にきみが顕現する。そのようにして、我々は互いに役割を交換しつつ相互に貫通し合っている（co-penetration）。その構造の全体がメディアである」（吉田 2017：349）。
- (15) われわれはこのことを、すでに別の形でも表現してきたと言えるだろう。それは〈存在の強度〉に深く関わる、〈存在の連なり〉という概念である。
- (16) 後に言及するように、「中核的他者」との〈関係性〉は、通常最初に〈間柄〉がある状態から開始され、〈距離〉が縮まるにつれて、徐々に〈間柄〉を解除した領域が拡大していくという形を取る。したがって厳密には、“ゼロ”から〈関係性〉が生じるとするここでの想定は正しいものではない。一般的に人間が未知の相手と接する場合、そこで生じる戸惑いの原因は、〈間柄〉なき〈関係性〉に由来するのではなく、われわれがそこでいかなる〈間柄〉を選択すべきか混乱することに由来する。未知の人間と接触する頻度が高い社会においては、未知の人間同士の〈関係性〉を規定する、独自の〈間柄〉が形成されることになるだろう。もし仮に、真の意味で〈間柄〉なき〈関

係性)が存在するならば、それは現代特有の“病理”であって、〈関係性〉の異常な状態であると言えるのである。

- (17) われわれはこの「実像-写像」の「内的緊張」のことを、しばしば論じられるように「相手が理解し望む私」と「私自身」の、あるいは「私が理解し望む相手」と「相手自身」の間にある葛藤として理解してはならない。存在の起点を〈関係性〉として捉えるならば、厳密には「私自身」や「相手自身」というものは想定されず、葛藤の中心軸は、あくまで文中のように「私が理解し、望んでいる〈関係性〉」と「相手が理解し、望んでいる〈関係性〉」の間に置かれるか、もしくは「私が理解し、望んでいるこの人との〈関係性〉」と「私が理解し、望んでいる別の誰かとの〈関係性〉」といった、異なる「〈我-汝〉構造」の間に置かれなければならないからである。なお、この「実像-写像」の「内的緊張」は、一面では確かに、【注5】において言及したサルトル(1974)の「相剋」の状態と重なる部分があるかもしれない。とはいえここでの「緊張」の真意は、あくまでわれわれが、そこで常に互いの背景にある「〈関係性〉の場」を気遣い、自身が理解している「〈我-汝〉の構造」を調整していかなければならないということにあるのであって、「相手」を意味づける主導権争いや、ましてや「相手」の“まなざし”を超克し、「対自存在」としての自己を全面化させていく過程にあるのではまったくない。
- (18) このことが、「中核的他者」以外の〈他者存在〉についてもあてはまるかどうかについては慎重な議論を要する。定義上、〈自己存在〉にとって「意のままにならない存在」はすべて〈他者存在〉となりうるが、ここで「実像-写像」の「内的緊張」が成立するためには、「相手」もまた「私」に対して「〈我-汝〉の構造」を成立させられる存在でなければならないからである。例えば近年“家族”の一員として理解されている“ペット”の場合、「私」の方から「写像の〈関係性〉」を理解し、自らの「実像の〈関係性〉」を修正することはできるが、一般的に逆は成り立たないだろう。ただし仮に〈関係性〉の調整を主体的に行える高い知能を備えた“ペット”がいるのであれば、そこには一面において、「実像-写像」の「内的緊張」が成立しようと言えるかもしれない。とはいえ“ペット”の場合、それ以前に、それがはたして「意のままにならない他者」だと言えるのかということの方が重要である。なぜなら“ペット”が“ペット”としてあるためには、究極的には「意のままになる他者」でなければならないように思えるからである。その意味では、もともとそこには不完全な「〈我-汝〉の構造」しか成り立たないと考えることもできるだろう。
- (19) もちろんここでの指摘は、【第八章】で本格的に論じることになる「不介入の倫理」を意識してのことである。この一言のなかには、なぜ「不介入の倫理」を行使す

るだけでは、「〈我-汝〉の構造」を介した深い絆を育むことができないのかという問いに対する、ひとつの答えが示されていると言えるだろう。

- (20) 例えば「イ」、「ロ」、「ハ」という三人が居合わせるとき、「イ」は「ロ」と「ハ」に対してそれぞれ「〈我-汝〉の構造」を持っている。このとき「イ」は、「ロ」と「ハ」がそれぞれに持っている「写像の〈関係性〉」に配慮するだけでなく、「ロ」と「ハ」が互いに持っている「〈我-汝〉の構造」を——しばしばそこに含まれる「内的緊張」をも含んだ形で——配慮しなければならない。ここに四人目の「ニ」が加わる場合、「イ」が配慮すべき事柄は幾何級数的に増大することになるだろう。
- (21) デュルケム（1975）は、個人に対して外在的であるような行為、思考および感情の様式でありながら、同時に拘束力をもって個人を強制するものを「集合意識」と呼んだ。
- (22) “価値”と“規範”は、厳密にはまったく異なる概念であるが、社会学においては、集団に及ぼす「機能」という側面からは、しばしば類似した働きを持つものとして考えられてきた（パーソンズ 1974）。
- (23) ミード（1973：166）、Mead（1934：154）。
- (24) ミードは、この「私」と「もうひとりの私」の違いを、「I」と「me」の違いとして区別している。「me」とは、他者から取得された「態度」が組織化されたものであり、「I」とは、そうした「me」の目線によって対象化され、はじめて自覚されるような「私」のことである。したがってミードにとって、自我とは、「I」と「me」の絶え間ない相互作用によってはじめて成立するものとして理解される（ミード 1973：186-191、Mead 1934：173-178）。
- (25) 『広辞苑』（2018）、『日本国語大辞典』（2007）。また和辻哲郎は、人間を単に「人の間」であるのみならず、「自、他、世人であるところの人の間」（和辻 2007：22）であると捉え、「間柄」という概念について以下のように述べる。「世が時の意と並んで社会を意味するように、間、中もまた空間の意と並んで人間関係を意味する。男女の間、夫婦のなか、間を距てる、仲違いをする、等の用例が示すごとく、それは交わり、交通というごとき人と人の行為的連関である。人は行為をすることなしには何らの「間」「仲」をも作り得ぬ。が、また何らかの間・仲においてでなければ人は行為することができない。だから間柄と行為的連関とは同義なのである。このような間・仲は、机の間、水の中というごとき静的な空間ではなくして、生ける動的な間であり、従って自由な創造を意味する」（和辻 2007：35）。本書の枠組みに従えば、ここでの人間存在の「間柄」とは、〈関係性〉の型としての〈間柄〉と「〈我-汝〉の構造」という二つの次元によって構成されていると言えるだろう。

- (26) このように限定された〈間柄〉の概念は、先にミードの議論でも触れたように、社会学においてはもっぱら「役割」(role) という概念によって論じられてきた側面がある。しかし本書では、【第八章】において人間存在の〈共同〉について論じるなかで、〈役割〉という概念に特別な意味を付与したい。したがって本書では、こうした社会学的な意味での「役割」についても、一貫して〈間柄〉という語を用いて論じることにする。
- (27) 例えばわれわれが、横断歩道を渡る見<sup>ゝ</sup>ず<sup>ゝ</sup>知ら<sup>ゝ</sup>ず<sup>ゝ</sup>の老人を手助けしようとするのも、あるいは公共の場で騒々しく駆け回る見<sup>ゝ</sup>ず<sup>ゝ</sup>知ら<sup>ゝ</sup>ず<sup>ゝ</sup>の子どもの挙動を黙認するのも、そこで“身体的属性”に由来する〈間柄〉が機能するためである。
- (28) 例えば、目の前の妊婦や老人に席を譲ろうとした若者に対して、その行為が偏見やレッテルだと言うのであれば、そうした配慮を進んで行う人間は誰もいなくなるだろう。同様に、授業中に騒いだ生徒を注意した教師の振る舞いを、「なぜ私の子どもが、あなたが単に先生であるというだけで非難されなければならないのか」と言うのであれば、学校教育の現場は破綻するだろう。これらの事例については、【注52】も参照。だが、ある者は次のように言うかもしれない。つまり〈間柄〉には、偏見、ラベル、レッテルというべき“悪しき〈間柄〉”と、理性、あるいは合理性に根差した“善き〈間柄〉”があり、ここでの事例は後者にあたるというようにである。しかし、そもそも個々の〈間柄〉を取り出して、それらを厳密に“善悪”に振り分けていくことなど不可能である。いかなる〈間柄〉であっても、おそらくそこには人間的現実において何らかの「合理性」がある（ないしは、かつては「合理性」があった）からこそ成立した側面があると言える。ありえる事態は、時代状況の変化によって、特定の〈間柄規定〉が現実と符合しなくなるということであり、その場合に求められるのは、あくまで〈間柄規定〉の“修整”なのである。
- (29) ブルーマー（1991）のこうした“社会観”は、ひとつに「構造－機能分析」を中心としたパーソンズらの社会学への批判が込められている。【注3】でも取りあげたように、ここでは“社会”が所与の規則的な秩序として理解され、あらゆる社会的な要素がその秩序に貢献するか否かという視点から解釈される。そうすると、価値、規範、役割等は、もっぱら個人を秩序に従わせる“機能”を持つものとして位置づけられることになるだろう。しかし実際には、人間はその秩序の影響を受けつつも能動的にそれに参加し、解釈の主体となることによって、価値、規範、役割等の中身を自ら変容させていく側面があるのである。
- (30) われわれはしばしば、前近代的な社会を“個の埋没”、換言すれば〈間柄〉によって塗りつぶされた全体主義として規定してしまう。しかしそれは【第八章】でも見る

ように、「牧歌主義的－弁証法的共同論」がもたらした、きわめてイデオロギー的な解釈に過ぎない。人間存在は、常に「〈我－汝〉の構造」とともに〈間柄〉と〈距離〉を活用しながら生きてきたのであって、その原理そのものは、前近代社会であろうと、近代社会であろうと、基本的には変わらないからである。

- (31) 『日本国語大辞典』(2007)項目「距離」を参照。
- (32) 【前注】、および【注25】の和辻による説明を参照。
- (33) ゴッフマン(1985)。われわれの枠組みで言えば、こうした行為は、〈間柄〉がもたらす第二の「内的緊張」に対して、主体の側がその“緊張”を緩和させようとして行う逸脱であると解釈することができるだろう。
- (34) その意味においてわれわれが参考にすべきなのは、むしろ増田敬祐による「間合主義的關係性」の概念であろう。「〈間〉に在る境(さかい)は縁(ふち)であり、縁(ふち)とは自分と自分でないものを別つ縁取り、間合のことを指す。〈間〉という場の重要性は、人間存在を「因果関係」とは異なる関係におくことにある。それは個々の関わりが網の目のような縁(えん)によって変化していく場としての〈間〉「あいだ」であり「ま」、「あわい」である。……「間合主義的關係性」とは、対象によって互いの距離間が異なるとき、それぞれの関係性を円滑、円満にするために間合を読みながらかかわり合うことである」(増田 2017: 273-274)。注目したいのは、増田が〈関係性〉を円滑、円満に構築していくために不可欠なものとして、人間が互いの「距離間」を察知し、「間合を読む」ことの重要性を指摘している点である。もともと、ここで増田の主眼にあったのは、「唯一」で“不変”な自己を前提とし、そうした人間があたかも「因果関係」をなすかのように普遍的な様式によって他者と関わっていくことを想定する、〈普遍主義的關係性〉を批判することであった。増田によれば、人間は元来唯一の「もの」として生まれるが、人間存在の基点は、あくまで移ろいゆく関係性、移ろいゆくおのれ自身、「環境」の縁において生起する「こと」の文脈に置かれなければならないのである。
- (35) 「親しきなかにも礼儀あり」という格言が示すように、いかに親しい人間であっても、互いに守らなければならない“作法”がある。これは、いかに〈距離〉が近い人間同士であったとしても、そこには依然として〈距離〉が存在すること、したがって〈間柄〉もまた存在するということを意味している。
- (36) われわれはしばしば“クラスメート”よりも“兄妹”の方が「距離が近い関係性」であると考えているが、ここでの〈距離〉の概念を、そうした〈間柄〉の類型化——特定の〈間柄〉は距離が近く、別の〈間柄〉はそれよりも距離が遠いといった——と混同しないように注意してほしい。ここで問題にしているのは、あくまで〈間柄〉の構え



を解き、人が「〈我—汝〉の構造」として向き合う度合いのことだからである。このことは、たとえ相手がクラスメートという続柄であったとしても、形だけの兄妹よりもはるかに〈距離〉が近い場合があるということの意味している。

- (37) われわれは【第五章】において、「集团的〈生存〉」を避けられない人間存在が抱える、「私の〈生存〉」と「皆の〈生存〉」とをめぐる一致と不一致の問題を〈根源的葛藤〉と呼んできた。しかし【第六章】では、それはあくまで「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉の起源をめぐる文脈において捉えられる“根源的”なものであって、それが現実の〈関係性〉において出現する際には、より複雑な形を取るとも指摘した（【第六章：注24】）。われわれはここで、一連の「内的緊張」こそ、〈根源的葛藤〉が〈関係性〉の次元において出現したものだと言明することができるだろう。
- (38) 前述の増田は、西洋近代的な“自由”の概念が「環境からの自由」——人間が自らを時空間的に縁取る「環境」から解放されるという意味での——と、「環境への自由」——自然環境、歴史性、場所性から中立となった人間が、再び「環境」に対して主体的に関わるという意味での——を志向してきたとして、次のように述べる。「〈人〉が自分以外の〈人〉と関わり合う環境世界において求められる自由とは、人間存在の作法や倫理を身に付けることで得る〈自在さ〉のことだと言える」（増田 2017：262、傍点は筆者による）。もし真の〈自由〉なるものがあるのだとすれば、それは増田の言う、こうした「自在さ」のことを指すと言えるだろう。【第十章：注8】も参照のこと。
- (39) 本書では、多くの人々が経験している、例えば「会社の人間関係」といったものもまた、「経済活動」という〈社会的装置〉の文脈に基づく〈関係性〉であると理解する。ここでは「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」に見られるほど強力な「形式化」は働かないかもしれないが、「経済活動」という明確な目的に基づく〈間柄〉が依然として機能している。「形式化」の強さは、おそらく個々の組織のあり方によってかなりの相違があるはずである。とはいえ、家族ぐるみの付き合いが当然視されていた時代とは異なり、近年ではますます〈間柄〉の比重が高まっているようにも思える。
- (40) このことを本書では、「ウインドウズの比喻」と呼ぶことにしよう。
- (41) もちろん現実の社会生活を振り返れば、それがたとえ〈社会的装置〉の文脈から外れたものであったとしても、われわれは依然として多くの〈関係性〉に〈間柄〉を活用しているように見えるかもしれない。例えば、学校には「クラスメート」や「教師と生徒」の〈間柄〉が依然として存在し、「ママ友の会」にはやはり「ママ友」の〈間柄〉が存在すると言えるだろう。だが社会全体から見れば、われわれはすでに、初対面の人間と共有できると思える〈間柄〉をほとんど持ちあわせていないし、伝統的

な〈間柄〉の大半は、すでに安心して〈関係性〉を構築できるだけの強度を失っている。堅固で重層的な〈間柄〉が機能しない状況下においては、われわれは〈関係性〉を構築するために一足飛びに「〈我-汝〉の構造」へと向かわなくてはならない。そして皆が自身の振る舞いに対して自信を持ってなくなることから、小集団内では瞬間的に発生する即席の〈間柄〉やその場の“空気”がきわめて支配的な影響力を持つようになる（土井 2008、山竹 2012）。【第八章】で見えていくように、そうした“負担”に耐えられなくなる結果として、われわれは〈関係性〉自体を構築させまいという規範、すなわち「不介入の倫理」へと向かっていくことになるのである。

(42) 筆者がこの概念を最初に提示した際、そこで想定されていたのは、あくまで〈社会的装置〉の文脈を介さない〈ユーザー〉同士の〈関係性〉のみであった（上柿 2018）。しかしさまざまな論考を経由して、本書では、この概念を〈社会的装置〉の文脈に乗っているか、乗っていないかを問わず、現代的な〈関係性〉一般を包括するものとして用いることにする。

(43) J = F・リオタル（J.-F. Lyotard）は、啓蒙、主体性、自由と解放、真理といった「大きな物語」（grands récits）が瓦解していく時代状況を指して「ポストモダン」と呼んだ（リオタル 1986）。それは、人々が漠然と共有可能だった共通の価値や規範が意味を持たなくなり、価値規範の<sub>個</sub>体化、価値相対主義が急速に進行する時代の到来として理解することができるだろう。わが国の場合、「大きな物語」の解体は、しばしば見田宗介（1995）や大澤真幸（2009）が「現実」に対する向き合い方として、「理想の時代」から「虚構の時代」への移行と呼んだ、1970年代を境として進行していった時代状況として言及される。それはこの頃から、高度経済成長期以前の“伝統的な社会”の<sub>枠</sub>組みのみならず、「理想の時代」に共有されていた価値理念、とりわけ社会進歩や社会変革への強力な信頼が急速に揺らいでいったからである。ただし本書の立場では、伝統的な価値規範が失われていく一方で、社会共通の価値規範自体は必ずしも失われたわけではないと考えられている。失われたのは〈関係性〉を築いていくための共有可能な〈間柄〉であって、現代社会には、代わりに「〈ユーザー〉としての生」を前提とした「自己実現」を至上とする価値意識、あるいは「ゼロ属性の倫理」や「不介入の倫理」といった新たな規範が形成されているからである。「ポストモダン」をめぐる議論そのものについては【補論二】を参照。

(44) この「ゼロ属性の倫理」をめぐるのは、実際にはもう少し細やかな議論を必要とするかもしれない。例えば本書では、「ゼロ属性の倫理」の究極の理想を〈間柄〉なき〈関係性〉であると理解するが、そうではなく、そこで想定されているのは、未成熟な伝統的〈間柄〉に取って代わる、究極に普遍的な人間の〈間柄〉の<sub>現</sub>現であるとの反

論が考えられるからである。しかし、ここで想定されている「普遍的な人間」とは何なのだろうか。あらゆる属性をそぎ落としてなお残る人間の普遍性を出発点とすることは、結局本書で言う「〈間柄〉なき〈関係性〉」——「〈我-汝〉の構造」のみによって成立させていかなければならない〈関係性〉——と同じものにはならないのだろうか。また、その「普遍的な人間の〈間柄〉」とは、いかなる人間の「ありのまま」であつても包摂可能な究極の〈間柄〉であると説明されるだろう。しかしそこでは、例えば【第八章】で詳しく見ていく「積極的自由」や“啓蒙された「博愛主義」”とも言うべきものによって、われわれの人間的現実とはかけ離れた、あまりに予定調和な〈関係性〉が想定されてはいないのだろうか。「ゼロ属性の倫理」は、一方において「ありのままの私」が全面的に展開されるバラ色の世界を思い描いていながら、他方においては、結局自らが想定した「普遍的な人間」なる特殊な人間類型を強要している。そして、普遍性を武器に演出されるその予定調和の理想世界が、そのまま自ら批判してきたはずの権力性や暴力性を孕むことには、まるで無頓着だと言えるのである（さらに言うならこの倫理は、現代社会に生きる人々が〈社会的装置〉の〈ユーザー〉という意味においては、すでにあらゆる属性や立場をそぎ落とした「普遍的な人間」を実現しているということに対しても無頓着である）。繰り返すように、本書が主張しているのは、〈関係性〉から負担や抑圧が消えることもなければ、〈関係性〉から権力性や暴力性の一切が消えることもないということ、そしていかなる人間の「ありのまま」をも背負えるほど、人間存在は強靱ではないということである。

- (45) 後述するように、世間が生み出す“標準”や、その標準がもたらす一般的な抑圧そのものは、〈間柄〉がもたらす「正常な働き」に起因するものだと理解すべきである。われわれが注視すべきなのは、〈間柄〉のもたらす「形式化」の作用が、個別的な〈関係性〉に落とし込まれていく際に、まさしく一切の「〈我-汝〉の構造」の介在を許さないような形で強力に働く場合である。この「〈間柄〉によって塗りつぶされた〈関係性〉」は、現代社会においては、〈社会的装置〉の文脈のもとで行われる「経済活動」において最も顕著に現れている。とはいえ、それだけではないかもしれない。例えば学校現場の研究においてしばしば言及される「キャラ」は、この文脈において注目すべき現象である（土井 2009、斎藤 2013）。なぜなら「キャラ」が特定の集団内で機能する〈間柄〉であることは明らかであり、そのきわめて強力な「形式化」の作用が、〈社会的装置〉上の「塗りつぶされた〈関係性〉」に酷似している側面があるからである。本書では、このことを逆説的な事態の帰結として理解したい。つまり根底にあるのは、むしろ全社会的な〈間柄〉の脆弱化であつて、「キャラ」とは、それが引き起こす「底なしの配慮」や集団の不安定さに対処するために即席につくりだされた

異常な形の〈間柄〉である、というようにである（この論点については、【第九章：注189】において詳しく言及している）。また、【第八章】で論じる「不介入の倫理」は、「不介入」をめぐるルール違反者たちに対して非常に厳しい目線を向けるため、われわれはそこにもある種の強力な「形式化」の存在を看取するかもしれない。しかし「不介入の倫理」が特殊な（やはり異常だと言える）のは、一般的な世間の標準や〈間柄〉が、〈関係性〉の成立を媒介させるものであるのに対して、「不介入の倫理」の場合は、〈関係性〉そのものを成立させない方向性に〈関係性〉を規定しようとするからである。【第八章：第六節、第七節】も参照。

(46) 「ゼロ属性の倫理」は、〈関係性〉からすべての外的な枠組みを排除し、万人が万人の「かけがえのないこの私」としての人格を「ありのまま」受容すべきだと主張しているように見える。しかし本来それは、多くの経験の共有や信頼の積み重ねによって可能となる、きわめて〈距離〉の近い特別な相手へのみ許容できるものではなかっただろうか。「ゼロ属性の倫理」は、そうした特殊な〈関係性〉を普遍化し、ある面においては、それをあらゆる〈関係性〉に適用しようとしているのである。それは人間存在が〈関係性〉を構築していくプロセスとして、きわめて異常だと言わなければならないだろう。

(47) 例えば人間は、人を「見た目」で判断する。というのもわれわれは、まず〈間柄〉を通じて他人と出会うからである。初対面の相手と接する際、われわれは相手の容姿、服装、身振り、言い振りといった情報を用いて、実は最初に採用すべき〈間柄〉を模索しているのである。したがって「人を見目で判断すべきでない」という言明は、本来、ここで〈間柄〉に頼りすぎると判断を誤る場合があることを戒めるためのものであった。だがもしわれわれが、それをただ文字通りに受け取るのであれば、われわれは〈間柄〉を活用すること自体を断念せねばならないし、そこでは〈関係性〉を構築すること自体が困難となるだろう。

(48) 例えばわれわれは、しばしばあまりに当然のように、自身が“納得”するまで説明してほしいと主張する。たとえそれが、〈間柄〉を超えた「〈我-汝〉の構造」に基づく深い水準での配慮であったとしても、われわれは躊躇なくそれを要求する。それでいながら、相手が求める同じ水準での配慮や、相手を理解するための場や会合に参加することについては、逆にしばしば当然のように拒絶するのである。

(49) 本書では、無数の「意味のある〈関係性〉」を通じて立ち現れてくる〈この私〉と、肥大した自意識を象徴するものとしての「この私」を厳密に区別している。後者は「かけがえのないこの私」の延長にあって、〈関係性〉から独立して存在しようと仮想された虚構の自己存在のことである。

- (50) 例えばそこに、あなたの言うことにすべて従い、決して異議を挟まず、意のままに振る舞ってくれる人間がいるとしよう。人間というものは、そのような相手に決して敬意を払わないし、そのような相手を決して大切に扱おうとは思わない。おそらく近い将来、アンドロイドがそうした「意のままになる他者」を演じてくれる時代がくるかもしれない——そして精巧なアンドロイドは、主人に飽きがこないように、一見「意のままにならない」振りさえしてくれるだろう——。このとき対人関係に疲れた現代人にとって、その「意のままになる」人形は、最初のうちこそ慰みになるかもしれない。しかし人々は、やがてそうした人形に苛立つようになり、最後は自らの手によって、それを破壊するのではないだろうか。「意のままになる他者」は、その人にとって決して「意味のある〈関係性〉」をもたらさないからである。
- (51) こうした「意のままになる他者」を求めて肥大した自意識の姿について、吉田健彦は次のように描いている。「この「私」が出会う他者は、単純な希望などではなくてむしろ痛みを、表層的で無意義な自由ではなく根源的責任をこそ問うてくる他者であるということへの覚悟がないのであれば、結局のところ、我々は神にでもなるより他はない。……技術への欲望が差角として他者との交感と他者の支配を、そして他者への欲望が他者への希求と怖れを同時に内包していたのに対して、無限と永遠への欲望にはいかなる差角もない。我々にはもはや他者に由来する苦痛も制約もなく、真空をどこまでも直線運動していくだろう」（吉田 2017：402-403、傍点は筆者による）。
- (52) ここでひとつの思考実験を試みよう。まずここに、三人の人間がいるとする。もちろん三人には、共通点もあれば、相違点もある。もしここで、三人のうちの二人の共通点が焦点化されれば、残された一人は「抑圧」を感じることになるだろう。ならば一切の「抑圧」が存在しない世界のためには、三人全員に共通するもの以外、一切のものを話題にしてはならないという規則を設ければよい。この規則を人類全体にあてはめるとどうなるのだろうか。実はこれこそが、「ゼロ属性の倫理」が目指す「普遍的な人間」の“ユートピア”なのである。そしてその正体とは、言ってみれば〈社会的装置〉の〈ユーザー〉であるという一点のみを残した虚無であり、あらゆる〈関係性〉が破綻した世界でもあるのである。【注44】、【注28】も参照のこと。
- (53) 「ゼロ属性の倫理」からすれば、人間が相手に応じて異なる「距離間」を取ろうとすることさえ、ある面では「差別」となるだろう。だが人間は、すべての人間に対して同じ「距離間」で接することなどできない。これは〈関係性〉のあり方が、〈他者存在〉に応じてそれぞれ異なる以上、また人間がそれぞれに〈距離〉を測りながら生きる存在である以上、人間の“正常”な姿であると言える。そこで「距離間」の差異が生じる理由はさまざまであり、そこに立場や属性が関わることもあるだろう。それを

「差別」と呼ぶのであれば、われわれは〈距離〉を測ることそれ自体を断念せねばならなくなる。【注46】も参照。

- (54) 例えばSNSという「インフラ」は、「情報世界」に身近な人間関係を強制的に復元し、それを常時「携帯」するようにわれわれに強いてくる。他にもわれわれは、電子空間上に「本当の私」をさらけだし、誰に向けるでもなく問わず語りを繰り返してもいる。さらに象徴的なのは、近年ことさらに散見されるネット上での“私刑”や“炎上”であるだろう。「インフラ」上で虚構の「この私」同士が出会うとき、われわれはどこまでも誤解が生じやすいデジタル化された言語——ここでは純粋な言語情報以外の情報が「ノイズ」として除去されている——を用いて、どこまでも感情的になる。そして面と向かっては到底口にできないような汚い言葉を何の躊躇もなく吐きかけるようになっているだろう。そこで展開されているのは、前述のように〈間柄〉が存在せず、無限大だった〈距離〉が瞬間的にゼロへと移行するかのような、まさに異常な言語空間なのである。