

【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、没个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って、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くなるものだろうか。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（おおよけ）」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的行為は、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) リンギス (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。