

永井 vs 大庭 の現場から見えるもの

# Alternative Systems Study Bulletin

第1巻 永井説への評価

第12巻第1号

(2004年4月23日)

---

## 永井 vs 大庭 の現場から見えるもの

### 第1章 永井説への評価

### 第2章 大庭説の概略と疑問点

## 理解できない他者と一緒にいること

### 第1章 数土直紀の説

### 第2章 奥村隆の説

### 第3章 イデオロギーとしての自己神格化

## 後 記

---

編 集 境 毅

連絡先 〒600-8691 京都市下京区東塩小路町 京都中郵私書箱 169 号 貿易研究会

ホームページ <http://homepage1.nifty.com/office-ebara/>

メール [kyw04500@nifty.ne.jp](mailto:kyw04500@nifty.ne.jp)

会 費 正 会 員 : 年間 1口 10万円

賛助会員 : 年間 1口 3万円

購読会員 : 年間 1口 1万円

振込先 口座名 : 資本論研究会

(郵便振替) 口座番号 : 01090-5-67283

# 永井 vs 大庭 の現場から見えるもの

## 第1章 永井説への評価

永井均が『<私>の存在の比類なさ』(けい草書房、1998年)で大庭健を批判していたので、いつか、両者の論争について検討したいと考えていた。そして、いまやっと、両者の関連文章をつき合わせて、何が問題になっているかを考察する作業に取りかかる事が出来た。

まず、私自身の永井の哲学へのコメントを紹介しておこう。『情況』1991年9月号に発表した「根源的他者と価値形態論」(1991年7月18日付)で、私は永井哲学について、「哲学の越境を求める他者論」という小節で、次のように述べた。

### 哲学の越境を求める他者論

哲学的思惟に引導を渡そうとして失敗したジジエクとは逆に、永井均は哲学的思惟にこだわることによって、その極限にまで到っている。彼は哲学的省察の内部から、本源的な他者を指定しようとしている。

「では本来の意味での他者とは何か。それはすなわち、『世界に対する態度』であるような私の他人意識によっては決してとらえられないものことである。他者が存在するという事は、まさしく、私が外から見たり、近づいたり、ましてや入りこんだりすることが決してできない何かが存在する、ということなのではあるまいか。言いかえれば、他我認識の不可能性においてこそ、他我の存在は成り立つのではなかろうか。他者は私の『世界に対する態度』の一部ではない。それはむしろ、そうなることを徹底的に拒むところにこそ存在するものなのだ。なぜならば、他者は物のような世界の一部ではなく、そこから(も)世界が開けている、世界の原点だからである。世界の中にある物と世界を開く他者とは、その存在の意味はまったく異なっているはずなのである」

(『魂』に対する態度』、二〇一頁)

永井が根源的な他者を導き出す前提となっているものは、「私」と区別された〈私〉の措定である。この〈私〉は一つの抽象化された概念であるが、思考が通常の仕方で抽象化する方法を排除したうえで、その概念が形成されている。

思考が私を抽象する場合、何よりも他人から区別する。こうして抽象された「私」にとっては、他者は他人となる。永井はこのような構造のうちにある他者関係を他者関係とは認めない。彼は〈私〉について次のように述べている。

「世界には、無数の『私』たちとは別に〈私〉が存在する、と。〈私〉には隣人がいない。すなわち、並び立つ同種のもので存在しないのである。どうしてそんなものが存在しているのか。それはわからない。しかし、その存在の構造は、いくらかは解明することができると思う」(『魂』に対する態度』、二二五頁)

永井自身が、自らの哲学的省察によって、〈私〉の存在についてどのように解明しているかには実のところ興味はない。重要なことは彼がここで、類として存在している個を〈私〉の内容として措定していることである。永井は〈私〉について、同種のもので存在を否定しているから、彼はこれを類として措定している。しかも、この〈私〉は、個としてある「私」という人間の「いかなる性質とも無関係に成立している」(二二五頁)とされているから、この〈私〉は、自然人としての

「私」ではなくて、この「私」が社会関係によって形態規定されたものでなければならない。

そうだとすると、この〈私〉は思考が行う分析的抽象によってではなく、価値形態に見られる総合による抽象と類似した方法で措定されたものとなる。永井が〈私〉の概念について、伝達不可能だと考えるのも、彼が〈私〉を他の多くの「私」との総合によって類へと抽象しているからで、哲学は、この種の抽象について了解しあえる論理をまだ一般化していないのである。

この点について彼がどれだけ自覚的にそうしているかはわからない。だがデカルト的な「私」の他に、この私が類として存在する個である〈私〉でもあることの発見と、そこからの他者の展開は、人間の思考の様式とは異なる様式の思考形態が存在していることの承認へと向わざるをえないであろう。

永井によれば、〈私〉は隣人をもたないが、魂は隣人をもつ。この魂を抽象し、隣人をもたない〈魂〉を措定することによって、はじめて他者の〈魂〉を措定しうる。ここで彼が語っている魂は、類の実体であり、彼は「魂」の他に〈魂〉を措定することによって、異なる類、つまり他者を措定することができた。

「他者を、すなわち他の〈魂〉を発見するとは、どんな相互性も成り立たない、その向う側にあるものを、〈私〉の世界には決して入り込んでこない、根本的に異質なもうひとつの世界の原点を発見することである」(『〈魂〉に対する態度』、二三一～二頁)

「他者とは、いつもつねに、隣人をもたないものの隣人である。それは、決して到達することのできない、根本的に異質な、もうひとつの世界(の原点)であり、理解しあうことも、助けあうことも、ついには不可能な、無限の距離をへだてた、あまりにも遠い隣人なのである。〈魂〉に対する態度とは、それゆえ、それに向かって態度をとることができないものに対する、愛や共感や理解を超えた態度なのであった」(『〈魂〉に対する態度』、二三五～六頁)

文字ズラを追うだけでは、これは何と言っているのかわからない。だが、ここでの他者に、思考の外にある思考形態、たとえば価値形態を置いてみよう。そうすれば、彼の主張には現実性があることが明確となる。

自然界には他にも思考形態がある。たとえば量子世界がそうである。生成・発展・消滅をくり返す量子達は、抽象し判断する思考形態をもっている。そして、この思考形態が、人間の思考の様式とは異なることも、多くの事例で示すことができる。

永井の他者論は、哲学的思惟の内部から、思考の外にある思考形態に接近する試みである。この思考形態が、人間の思惟とは異なる仕方では存在しているために、彼は対象に接近すればするほど、対象との距離を感じることにならざるをえなかった。こうして彼は逆説的に、哲学の死を語っているのである。

このように書いたとき、私は、永井が価値形態論に取り組んでくれたら面白い、と考えてはいたが、別に期待していたわけではない。その後の永井の業績をみる限りでは、そうした試みはなされてはいないようだ。

永井は、先に上げた著書で、大庭が自らの主張とは全然異なる内容を永井の説と考えて議論していて、全然批判になっていない、と述べている。今回、大庭の本を読んでみて、私も大庭が永井の主張を捉え損なっていると思う。でも、大庭にとっては、捉え損ねられた永井説にすごくこだわっていて、再三批判を試みている。『私という迷宮』(専修大学出版局、2001年)にいたっては、「私探し」にハマッタ人たちが陥る最も悪いケースとして、永井説が上げられる始末である。

両者のやりとりを見ていて、この論争がお互いの説にどのような影響を与え合いあったか、とい

ったことについては考慮の外におく。ここでは、先に引用しておいた私の永井哲学への評価から出発し、主として大庭の「自己組織システム」についての議論の枠組み上の欠陥を明らかにすることを通して、双方の議論におけるずれの違いが何に起因するかを示し、そうすることで、社会を分析する「文化知」の実践を開示したい。

## 第2章 大庭説の概略と疑問点

### 1) 現代人の不本位感から出発

大庭はその三部作、自己組織システムの倫理学の最終巻『自分であるとはどんなことか』(けい草書房、1997年)で、自己の著作の問題意識について明らかにしている。それは、現代に生きる人々が生活するにあたって「みずから選んだのではあるが、しかし本意ではない、という不本意感が蔓延している」(247頁)状況を解明しよう、というところから出発し、社会から距離を置きたがる人々に対して、個々人が社会の環境として存在し、個々人が行動を通して、社会に参画している様を描き出し、個々人の参与が社会システムを相移転していく方向性を示すことによって、「私探し」とは異なる生き方を提案しようとしている。

序章では、自発的だが、本意ではない、という不本意感そのものの解明がなされている。この不本意感について、大庭は「自分が日々やっていることが、自分自身から見ても、どこか不本意である」(3頁)という、自分の日常についての自己評価が働いている、という前提を考察の出発点にしている。そして、この不本意感を次の6項目に類別している。

- (1) やりたくもないのに、無理矢理やらされている。
- (2) やりたくはないが、やらざるをえない。
- (3) やりたくないわけではないが、自分がほんとうにやりたいことでもない。
- (4) やりたくないわけではないが、自分がやるべきこととは思えない。
- (5) やりたくてやっているが、自分がやるべきことだとも思えない。
- (6) やりたくてやっているが、自分が『このために生き、このために死ぬる』という気がしない。(4頁)

大庭によれば、6項目のうち、(1)と(6)は両極となる。(1)は自由の剥奪・隷属という問題であり、(6)の場合は、実存的な真理の問題で、大庭はこの両極を除外し、(2)～(5)の「グレーゾーン」について考察している。

その際に問題の鍵が二つあり、一つは「自分がほんとうにやりたい」というときの「自己」という概念であり、もう一つは、「いまの社会ではこうした不本意感が、ごく自然であり」というような思考にあらわれてくる「社会」という概念だという。そこで大庭は「自分であるとは、どういうことか」と「社会の中にいる、というのはどういうことか」とが、解明すべき中心的課題であると設定している。

「自分であるとは、どういうことか」について、大庭は不本意感をもつ自分から出発する。(1)や(6)の両極を除外すれば、「やりたいことをやれて、やりたくないことはやらなくてすめば、ほんとうに自分らしく生きられるのか？」(6頁)ということが問題となる。

ところで「やりたいことをやりたいようにやれる」ことになったとしても、必ずしもほんとうに自分らしく生きたことにはならない、ということが大庭は「やりたいこと」が複雑で、それ自体がさまざまに衝突しあっている欲求や願望などから立ち上がってくることを指摘することで説明して

いる。そのうえで、ほんとうにやりたいことが、自分でも明確でないケースをとりあげている。

自分は自発的に「やったほうがいい」と思うことや、周囲から期待されていることをやることや、自ら欲求することをやっていると思っているが、この場合の自分の意思や欲求がほんとうの自分のものか、という不本意感がこのケースでは生じやすいし、そして、ここから「ほんとうの自分」を求める「無限後退」がはじまる、というのだ。

この「無限後退」の特徴は、最初は「ほんとうは自分はなにを・・・」というように、副詞として使われていた「ほんとうは」が、知らずして、「ほんとうの」自分という形容詞へと転化していることにありと大庭は分析する。

「ここではじまる『ほんとうの自分』さがしは、社会の圧力と密接に絡みあっている。というのも（先にみた（1）、（6）の両極端はひとまず措くとして）、（2）から（5）のような不本意感が反転して、『自分は、周囲から期待されている役割の遂行器でない！』という自覚が生じることによって、『ほんとうの自分』探しがはじまったからである。したがって、ここではすでに『ある役割の遂行を期待してくれる社会の力』と『この自分』というかたちで、『自己と社会』が問題となっている。」（14頁）

生きていく上での不本意感をもった自分から出発して、「自己と社会」との関係まで説いてきた大庭は、ここで「無限後退」的思考のゆきつく先として、社会を各自が自分らしく生きることを許可しない拘置所のように考え、所詮、社会の中にいる限り、ほんとうの自分にはなれない、という出家幻想が頭をもたげ始め、こうした出家幻想によって水脹れした不本意感が一つの臨界値を越えると、生身の他者をほんとうの自分探しを邪魔する有象無象として十把一からげに無視し、ひとり、「ほんとうの自分」を実現しようとする極めつけのエゴイズムが生じる、として、オーム真理教の事件を暗示している。

こうした「無限後退」に陥らないために、大庭は、社会の力と自分との関係について考察が必要だとしている。それは「適応と排除と“脱落”の狭間でサバイバル（生き残り）しつづけねばならない、自由な社会の力であり、その社会での自分である」（16頁）と言う問題だとされる。

「社会の力への適応という問題は、先の諸種の不本意感を考えるときに無視できない。というのも、いかに自ら選んでなにかやっていると、その選択そのものが、社会の圧力に規定され『いまの社会では、こうしかできない』という諦めにもとづいているならば、先のような諸種の不本意感が容易に生じうるからである。」（17頁）

大庭は、人一人としての不本意感を「社会の力と自分であること」を問うとすると、一つは、自分のやりたいことがどのように生成し、自分の行為となっているか、という自分らしさの《対自》的な側面（18頁）となり、他方では、相手がいるから、やりたいことをやれたり、やれなかったりする、という「自分らしさの《対他》的な側面」（18頁）にもなることを指摘した上で、後者についての考察から始めている。

## 2) 行為と社会

第一章、自分の行為と社会で、大庭は、社会とは個人を要素とするシステムだ、という考え方に疑問を呈している。システムとは、「要素のあいだの関係が定まっている集合」（23頁）であるから、先の見解は、社会とは関係によってつながりあった諸個人のシステムだ、ということになるが、このように考えると社会の最も基本的な性質が説明できなくなる、というのだ。というのも、メンバーが入れ替わっても社会は同じ社会として存続するが、このことが説明不能だからだ。また、社会が個人の集合というレベルを超えて自己運動しているように見えることも説明できない。そこで

大庭は、社会の要素を行為と捉え、個人を行為によって社会に参画する存在、という意味での社会の環境とみなす考えを提起している。

「では個人のあいだで成り、かつ社会システムの要素となることとは何だろうか？すぐ思いつくのは、諸個人のあいだで遂行され、つながりあっていく行為である。すると社会の要素は、行為であり、社会は、要素となる行為が関係しあって出来ているシステム、簡単にいえば《行為システム》である。」（26頁）

大庭によれば、社会とは、個人を要素とするシステムでもなく、また、個々人とは独立に存在するような超個人的なモノでもない。社会は個人なしには存在しないが、しかし、社会は個々人にとっては外在的な存在であり、これを逆に社会から見ると、個々人は社会にとっては外在的で、社会システムの環境として捉えられるべきなのだ。

社会をこのように定義すると、直ちに「行為」とは何か、ということが問題となってくる。「そもそも行為とは何であり、また行為のあいだにどんな関係があれば社会が存在するのだろうか」（28頁）という問が出てくる。

「われわれは、そのように意図を問ひあい、意図を理解しあえることによって、はじめて人一人間でありえている。選択的に振舞うときの意図について、たがいに問ひ合うことができ、たがいに答えあうことができる、というところに人一人間としての責任のいちばん大切な局面がある。そうすると人間の場合、社会の要素は、単に因果的な身体的振舞いではなく、その振舞いにおいて・選択的な《意図》ゆえに《意志》によって遂行され・理解される行為である、と考えることもできよう。」（32頁）

大庭によれば、社会の要素としての行為とは、選択的な意図にもとづいて、意志によって遂行される行為だ、ということだが、このように考えると、今度は、意志とは何かが問われてくる。

「《意志作用》とは、1. 生理・物理的な因果連鎖には左右されない作用であり、2. そうであるながら、生理・物理的なできごとを引き起こす原因となり、3. しかも、それ自身は、いかなる原因ゆえの結果でもない『自己原因＝絶対的な自発性』の働きだということになる。」（35頁）

このように定義づけると、意志を物理的・化学的な原因とは別種の非物質的な「意志作用」を想定すべき、という見解が導かれるが、大庭はそのような想定は必要ないとし、「ある仕方では脳状態が相転移するということが、すなわち『意志がはたらく』ということなのである。」（42頁）と主張している。そうだとすると、身体的な振舞いと意志にもとづく行為とはどのように区別されるのか、これは端的には「それ自体としては身体運動にすぎないものが、ある意味をもつ、とはどういうことなのだろうか」（47頁）という問となる。

これに対する大庭の答えは単純である。人間の場合、ある身体的な振舞いにおいて、複数の異なった行為が遂行されて、遂行された行為への応じ方もまた複数通りあり、選択的に遂行されねばならず、そして、このことが行為が意味をもつことだ、というのだ。しかも「意味という人一人間の選択の形態は個々人の『意図』という心の出来事には回収できない公共性・社会性を帯びている」（54頁）というのだ。であるならば、環境としてある個々人が行為によって社会参画したときのその行為から、公共性・社会性が導き出されねばならない。

## 3) 行為の意味

大庭は、第二章で、意味と意図を手がかりに、行為自体のうちから、その公共性・社会性を導き出そうとしている。私見によれば、ここでの展開が大庭のこの本の中軸をなしている。大庭倫理学は、まさに、ここでの論議の成否にかかっているのだ。

大庭も認めているように、「意味とは、そもそもはじめから間主観的かつ時間的な存在性格を帯びている」(62頁)のだから、行為に意味を認めたとたん、行為の公共性・社会性について明らかにしないまま、それを公共的・社会的なものとして位置づけてしまうことになる。はたして大庭の説はこのような公共性・社会性の密輸入から逃れられているだろうか。

ところで、大庭が意味を間主観的、時間的な存在性格をもつと規定したとき、大庭自信の論理構成として、行為における意味の生成過程を辿ることで、行為の分析にあてようとしていることが判明する。意味の間主観性とは、社会の環境としてある自分が社会に入力した行為は、同じく社会の環境としてある他人との関係において意味づけられる、ということを目指しており、そして、だから当然にも、意味は事後的にしか確定しない時間性をもつ、というわけだ。では大庭によって説明されている行為における意味の生成の現場を見てみよう。

「そもそも行為は、自分の振舞いが相手によってどう受けとめられるか、ということについての予期があつて、つまり、予期というかたちで未来を先取りすることによって、はじめて有意義な行為でありうる。」(63頁)

ここに到って、行為そのものから、その公共性・社会性を導き出すことを期待するということが裏切られる。大庭はここで、行為には予期が含まれている、ということですので行為のうちに意味を密輸入させ、そうすることで、行為の社会性・公共性を説明する努力を避けてしまっているのだ。この努力を避ける代わりに導入されるのが、ヴィトゲンシュタインの「解釈するのとは違う仕方、規則に従う」(66頁)といふテーゼである。

大庭によれば、単なる予期であれば、相手に対する予期は無限に続く予期の連鎖になってしまう。そこで大庭は、この無限連鎖の出発点となる「行為の意味は、行為者の事前の『意図=意味理解』にそって確定していたかのように解釈する」(68頁)という前提について、ヴィトゲンシュタインのテーゼを持ち出して否定するのだ。「わたしが、規則にしたがうときには、選択はしていない。わたしは盲目的に規則にしたがっている」(70頁)というヴィトゲンシュタインの言葉を引いて、大庭は無限の連鎖を断ち切っている。つまり、行為の意図を生じさせる予期は解釈のような選択の余地あるものではなくて、盲目的に従う規則に拘束されている、というわけだ。

「行為Aを振舞B『として』受けとめてもらえるという予期をあてにして、他人の前で行為できるときには、右のように『われわれみんな・・・するはずだし、しなかったら異常だ』という《一般化された規範的な予期》が働いている。そして、あなたの予期が通常外れないのは、相手もまた、その規範にしたがっているからである。したがって、振舞いの意味をめぐる食い違いが少ないのは、あらかじめ意味が行為者の『意図』によって確定しており、それが振舞いに現れたからではない。意味の食い違いが少ないのは、意味が事前の意図に回収されるからではなく、意味がすでに一般性と規範性をもっているからである。」(73~4頁)

行為そのものの考察から公共性・社会性を導き出してくれるのではないかと、いう期待はずで裏切られていたのだが、ここに到って、意味は一般的・規範的なものとされることで、そもそも行為から意味の説明をするつもりはなかったことが示されている。ヴィトゲンシュタインを手がかりに開き直った感がある。

「行為の遂行と理解は、『一般化された規範的な予期』というヤクを共に負った間での、単一の出来事の『共ヤクの』な二側面であつて、切り離しえない。」(76頁)

大庭がここで述べている行為のヤクとしての「一般化された規範的な予期」、これこそが、公共性・社会性の内実だが、これは一体どこから導き出されるのか。ヴィトゲンシュタインに掲示を受けた、ということではすまされない問題ではなからうか。とまれ、個人の行為に内在して論議をはこんで

きた大庭は、ここで突然、社会の方にジャンプしてしまう。

「1. 社会を構成している要素は、個人の行為であるよりも、むしろ人の中での《行為の規範的な実現》というできごとであり、  
2. 社会の要素的できごとは、たんに因果的ではなく、《事前の予期と事後の確証》という意味的關係によって、つながりあつていく。」(83~4頁)

このようにまとめると、社会システムの自立性を強調しているかのように思われてしまう。というのも、この主張は、社会の集合的事象に拘束されている、ということ以上のことについて述べてはいないから。そこで大庭は次のようにつけ加える。

「そうした集合事象もまた、それぞれの人が、規範的に一般化された予期にもとづいて『する』ことが、予期せざる仕方で合成された結果なのであつて、誰もなにもしないのに起こったりはしない。そうした集合事象が起こっているときには、それぞれが、規範的に一般化された予期にもとづいて、なにかをしている。」(95~6頁)

このように言えば、今度は個人を社会の要素としているように読める。そこで大庭は、個人の存在と社会システムを構成する行為との関係へと考察を移している。

#### 4) 存在と行為

第三章は、「わたしの社会的構成」と題されているが、ここで大庭は諸個人の存在がなければ社会システムも存在しない、という事実から、存在が行為に先行するという見解が導かれてくるが、はたしてそうなのか、ということを検討している。大庭の考察は「コウモリにとっての世界」といった批判的に検討しようもない事例がもとになっているので自身によるまとめを引用しておこう。

「これまでの考察をまとめると、こうなる。(1)の『あそこに木がある』という経験が、(2)の『あそこに木が見える』という経験へと展開し、そこからさらに(3)の『ここから木が見える』という経験へと展開するためには、そのつどの遠近法での現われを、全位置が等価である地図へと対応づけ(マッピング)できねばならなかった。しかるにこのマッピングは、[H]全てがココへと現れてくる、そのようなココが、世界内で一つの位置を占めている、という認知によってのみ可能となるのだが、しかし、この認知は、[R]眼前の一事物の振舞いが、ココへの呼びかけ・働きかけ・ココの動きへの応答なのだ、という認知によって、はじめて可能となる。しかるに、[R]は、相手の受け止め方の予期の予期にもとづく呼応という、社会システムへの参与を離れては、不可能である。このことは、幼児の自己意識の生成の研究によって確証される経験的な事実にとどまらない。それは、むしろ、ココという遠近法の視点という概念そのものが、ソコからの跳ね返りに接して、ソコでなく・他ならぬ・ココとしてはじめて理解可能となる、ということに由来する、概念的・論理的な事実である。」(132~3頁)

このような考察が何故なされたかについてはよく分からないが、しかし、大庭はこの考察から、なんの社会システムにも参与していないなら、あそこに木があるという経験は、何ら「わたし」に木が見えているという経験ではなく、そして行為や行為主体という概念も意味をもたないから、「わたしが見ている」という意識は生じないと述べている。このことは「わたしが成立するにあたって、ある人一間のできごとが起こっているはずである」(123頁)という仮説の証明としてあるココにいる、という場の自覚もソコにいるものとの呼応においてであるという呼応論の帰結なのだろうか。大庭は呼応について次のように述べている。

「しかるに、このような、ソコにとってのソコという、跳ね返りによるココの存在の自覚は、社

会システムの参与なしには不可能である。この自覚にとって不可欠な呼応は、呼びかけ・応答『として』の発声という、まさしく相互行為の共軌的な実現に他ならない。なんの社会システムにも参与していないならば、そもそもたんなる外界からの音／呼びかけとしての声、という区別が意味をもちえない。」(130頁)

つまり大庭は、存在が行為に先行するという説を、社会システムの参与ぬきの個人は社会性をもちえない、ということをも証明することで批判しようとしている。このような批判は裏がえせば、個人の行為の社会性は社会システムに参与することによって与えられる、ということになり、大庭自身としては、個人と社会とを対立的に捉えていることが明らかとなる。

急いで第五章で述べられているまとめ的な部分に移ろう。

「わたしの存在は、社会システムに参与する行為なしにはありえないが、わたしの存在は、社会システムにとって、システム外部の世界のことである。社会システムは、参与して行為する個人なしにはありえない。しかし参与して行為しようとする思いは、社会システムの外部の世界でしか起こらない。」(191頁)

個人は社会システムの外にありながらも、その行為が社会システムに参与することなしには個人としての存在がありえない、というように大庭は個人と社会とを行為を媒介に結びつけられた外的なものとしてみている。

「存在と行為は、人称的な呼応の話法の重心としての、わたしにおいて重なってはいるが、しかし、たがいに外部であり、しかも、一方なしには他方もないという形で依存しあっていた。そうだとすれば、行為の世界と存在の世界は、ないし社会システムと心システムは、たがいに外部ではあるが、その外部なしにはどちらもありえないという関係、つまり《たがいに他方の環境である》という関係にある。」(192～3頁)

大庭はここで、わたしを存在と行為の二重性において捉えようとしているのだが、その際に存在と行為とを心システムと社会システムというようにたがいに外的なものとしたために、社会を人々の関係として捉えることに失敗している。大庭にあっては、社会とは行為を要素とし、行為の連鎖としてあって、個人は社会の外部にあって、行為を入力する存在とされているのである。

だから、独我論の立場からの自我が、独立した社会的な個人が実在するとすると、大庭の自己組織システムとしての社会は存立の余地がなくなる。さらにまた、永井の<私>は、独我論から出発した他者についての哲学から生み出された社会関係の産物としてある類としての個のことだが、人々の関係から社会を説く方法を拒否している大庭には、この<私>は理解の枠を超えたものになっているのだ。

## 5) 大庭説への疑問

大庭が、わたしを存在と行為の二重性と見るなら、その二重性を呼応関係のなかから導くべきではなかろうか。大庭にとっての呼応とは「わたしが成立するにあたって、ある人一人間のできごと」(123頁)であり、話法の重心としてのわたしは、呼応において成立するとされている。

「わたしは、話法の重心でしかなく、スポークス・パーソンでしかない。ということは、ソコから呼びかけられ・ココで応えるという《呼応》の可能性が、わたしの成立・存続の死命を制する、ということの意味する。ぎゃくにいえば、呼応の可能性が途絶しないかぎり、そのかぎりでのみ、『話法の重心・システムのスポークス・パーソン』として、わたしが存続する。こうした《呼びかけと応答の可能性》という意味でのレスポンスィビリティこそが、責任という意味でのレスポンスィ

ィビリティの根幹をなす。」(177頁)

大庭はここで自己と他者との対話の関係を想定しているのだが、何故、この関係それ自体を社会の原基形態として捉えないのか。ここに責任の問題を見ようとする倫理学的精神に目を遮られてしまっているのだろうか。自己と他者との関係に社会の原基形態を見ようとするれば、個人の存在と行為のどちらが先立つかとか、行為の社会性を行為自体の分析から説こうとして、意味を導入することで、社会性を密輸入する、といった問題を引き起こす必要はなくなる。

自己と他者との関係を社会の原基形態として捉える、ということは、この関係から社会性を導き出すことでなければならない。この試みは、スミスの人間鏡説を皮切りに、社会学の分野ではミードが、社会的自我の形成を一般化された他者の態度を取得する、というように見たり、また精神分析家のレインが、アイデンティティの確立には他者からの承認が必要だと述べたことなどがあり、さらに哲学の分野では、我と汝について考察したブーバーや、それをさらに一步進めたレヴィナスの説がある。

しかし、この試みにとって最も頼りになるものは、マルクスの価値形態論ではなかろうか。マルクスは、商品の価値形態の分析にあたって、最も簡単な価値形態である二商品の等置の関係から、価値の社会的性格を示したが、その際に形態規定という考え方を提出している。これは例えば、等価形態に置かれている商品、上着が、上着という自然物のままで、それが価値という社会的なものに化身とされる(これが形態規定と呼ばれる事態)ことだが、こうした形態規定は、両極が関係しあう反照関係にあっては一般的に起きる事態ではなかろうか。

この価値形態論の成果を活用するなら、自己と他者という関係においては、自己に働きかけられる他者の側はいつも生身の人間のままで社会的意識の化身として形態規定されていることになる。つまり大庭が考えているコードや規範的一般性は、自己と他者との関係の外から与えられるものではなくて、この関係が自ずからつくり出しているものなのだ。

永井が独我論から他者を考察することで獲得した、コノ私や一般的な「私」とは別の<私>とは、実は自己と他者との関係で形態規定された他者の自己への投影であり、自己の類としてある個としての自覚のことなのだが、大庭説の呼応論を自己と他者との関係へと改作し、そして、そこにマルクスの形態規定という考え方を導入すれば、永井の<私>はそこに回収することが可能となるのではなかろうか。

## 終章

当初の予定では大庭の『他者とは誰のことか』(勁草書房)をとりあげるつもりであった。ところが『私という迷宮』や『自分であるとはどういうことか』(講談社現代新書)を手にしてみて、大庭の問題意識が「私探し」の思考に対する批判にあることがわかり、ごらんのように『自分であるとはどんなことか』に即して議論することになった。VSの現場から見えるもの、と題した以上は、この章でその内容について提起しなければならないが、最近、私自身が若者たちとの哲学論議の場をもったことで、永井VS大庭の現場の、現場としての臨場感が希薄となってしまった感があり、別の形で仕上げることにしたい。なお永井均の説については、以前に「永井均の<私>に魅せられて」(ASSB誌10巻3号)にコメントを書いている。参照されたい。

# 理解できない他者と一緒にいること

## 第1章 数土直紀の説

### 1) 暗黙の相互理解の虚構性

1965年生まれの数土直紀が『理解できない他者と理解されない自己』(勁草書房、2001年)という本を書いている。たまたま図書館で見つけ、タイトルに魅かれて読んでみた。他の学者の説を紹介しているところは飛ばし、序章 相互理解という幻想、及び終章 他者と生きるために、を検討してみよう。

数土は、序章の冒頭で次のように述べている。

「まず、社会のもっとも基本的な特徴というものを考えてみよう。おそらく、それは社会が私1人によって創られるものではなく、私と他者とで協同して創るものだけというのではないだろうか。つまり社会は、決して私1人だけの力によっては構成されえない何かなのであり、社会について考えることは言い換えれば私たちが共に生きているはずの他者との関係を考えることにほかならない。」(1頁)

このような主張は、人々が合意の上で社会を創る、という社会契約説の流れを汲むものだが、近代の社会契約説が一般意思(ルソー)やコモンウェルス(ホッブズ)を探求したのに対し、数土の場合は、個人としての私から出発しようとしているところにその特徴がある。社会というとき、私を一応カッコに入れて、社会を客体的に見ようとするのがこれまでの社会学の流れであったが、それに対して、個人の参画という点から社会を見ようとする社会的構築主義の流れなのだろうか。数土はつづけて次のように述べる。

「しかし、私たちはこの基本的な事実を日々意識しながら生活を営んでいるわけではない。他者の存在は暗黙のうちに前提にされ、私たちは特にそのことを意識することなく、他者と相互に影響を与え合いながら社会を構成するのである。したがって、社会について何かを明らかにすることは、私たちが意識しないまま他者と共に実践的に遂行している営みを意識化することを意味している。そしてさらに言えば、そのことを通じて社会の全体像を描き出し、可能であるならば、より望ましい社会の実現に向けて何が必要なのかを示すことである。」(1~2頁)

このように問題をたてた上で、数土は自らの問題意識について「結局社会について考える人は、私一人だけでは生きていけない以上、その社会を共に創っているはずの他者とどのように関係しているのかという課題をひき受けなければならない」(2頁)とか、「社会を明らかにすることが他者と共に生きていく仕方を明らかにすること」(3頁)と述べている。

数土によれば、社会とは、私と他者との間の暗黙のうちでの相互理解にもとづいて創られているのだが、この暗黙のうちの相互理解を意識化してみると、実は相互理解がなされているわけではなく、それが暗黙のうちにおかれている限りで、お互いに相互理解し合っているとみなされるのであり、これを意識化し、言語化すると、その理解が虚構だったことが判明してしまうという。そこで数土が提出するのは、「新しい型の相互理解」である。

「確かに、世界観や価値観を異にする他者を受け容れ、そのような他者と共に生きていくことを選択することは容易なことではない。しかし、それが容易でない理由を誤解してはならない。それが容易でないのは、私たちの暗黙の合意を言語化するのが容易でないからではなく、私たちが存在し

ていると信じている暗黙の相互理解が、実は厳密な意味での相互理解ではないからである。それゆえ、意識化された相互理解がどのようにして形成されるのかの解明は、私たちにとって全く未知の領域への挑戦なのである。私たちはまだそのような新しい型の相互理解がどのようなものであるかを知らない。」(17~8頁)

このように数土が述べる時、何かしら、個人に全知全能の神的知性を求めているように感じてしまう。私が数土の本を手にしたときに、個人の参画の仕方から社会を解明しようとしていることを感じて、これはひょっとして、自己神格化された現代人にとって、結構一般的な意識ではないかと見なしていた。ところが序章で、すでに神的意識が披露されてしまった、というわけだ。

となると、どうしてこんな思考が生まれるのか、というところに興味がわく。皆がほとんど同じパターンで生活しているにもかかわらず、相互理解が暗黙のもので、これを言語化しようとするならば、そうすることができず、結果として相互理解の虚構性に突き当たる、ということは、人々の日常生活が、商品、貨幣、資本によって物象化されていることの帰結なのだが、このことに気づいていない数土は、どのようにして問題解決にむかうのだろうか。

### 2) 理解しないままの共存

終章 他者と生きるために、に移ろう。まず、他者を積極的に受容することの意義について、数土は次のように述べている。

「既に幾度も確認したように、他者を『理解できない』他者として積極的に受容していくことは容易なことではない。しかし、もし私たちが他者を『理解できない』他者として受容することに成功したならば、今までは得ることのできなかった様々な可能性を手にすることができる。したがって、『理解できない』他者を受容することを単に消極的に認めるのではなく、そこにより積極的な価値を見出すことが今後重要になってくると思われる。」(210~211頁)

数土は、井上達夫の正義論を検討し、井上が、正義を基底とせず、他者への配慮にもとづかない自由を権力への意志に貫かれた自由とみなして、これを否定し、正義を基底とした自由主義を望ましい、としていることを紹介した上で、自由を「二つ以上の選択肢からの選択」(212頁)と定義づけ、絶対的自由の獲得は、選択肢を失わせるので、不自由へと転化する、と述べて、井上説を補足しつつ、他方で、井上の寛容論が、社会的弱者に対する関係を暗黙の前提にしていることを指摘している。そして、数土は、社会的強者としてある他者、自己の自由を奪いかねない他者とどう関係するか、というように問題を立てている。この場合、単に寛容であれば、存在を否定される可能性があるし、また単に自己主張するだけであれば、強者の支配は覆し得ない。そこで数土は「相手に寛容さを示しつつ、自己を主張する」(222頁)ことを提案している。

「もし私たちが生きることを目的にしているならば、他者に対して主張することをやめてはならない。他者に対して主張することをやめることは、結局は自分で自分の生の意味を否定することだからである。そしてそのような否定を回避するためには、他者を無条件に受け容れることをやめることである。また、もし私たちがより豊かな生を享受したいと考えるならば、私たちの世界から他者を排除することをしてはならない。他者を排除することは、結局は私たちの自由を貧しいものにするからである。したがって、仮に他者を無条件には受け容れないにしても、たからといって他者を排除するようなことがあってはならない。」(222~3頁)

数土は序章で「私たちが意識しないまま他者と共に実践的に遂行している営みを意識化すること」(2頁)を目指していた。そして「相手に寛容さを示しつつ、自己を主張する」(222頁)とい

う回答を得ている。何だかはぐらかされてしまった感がするが、しかしこのような態度はなかなかうまくとれるものではなかろう。そこで数土は、「他者を理解しないまま、他者と共に生きる可能性」(234頁)に注目する。そして、他者を相互理解可能なものと考えて、対話に持ち込むこと自体が一つの暴力となることを指摘している。

「私と他者がお互いに理解のしがたさを感じる時に、そうした感覚を無視してあくまでも相互理解のために話し合うことを他者に要請することは、他者に対して極めて暴力的に作用すると思われる。」(235頁)

このような観点から数土は、理解できない状態を理解できた状態に変えようとするのではなく、理解できない状態をそのままにして、他者と共に生きていくことを模索すべきだと主張し、「相手に寛容を示しつつ、自己を主張する」のがその方法だと述べている。

そしてそのためには、他者一般への注意能力を高い水準で維持するために、社会的知性をより練磨すること、「理解できない他者を受け容れるときに生じる不確定性の処理手続きの確立と、責任の明確化」(244頁)が必要だとしている。

### 3) 結論の貧しさ

数土の結論については、それでうまく行くのがよくわからない。しかし、「他者を理解しないまま他者と共に生きる可能性」という課題を設定したこと自体に意義はあると思う。そして、このような問題意識は若手の社会学者に共有されているようだ。奥村隆も『他者という技法』でもっとわかりあおうとする技法とは別のもう一つの技法について次のように述べている。

『わかりえない』とき『もっとわかりあおう』とするのではなく『わかりえない』けれど『いっしょにいる』ための技法、『わかりあえない』ままでひとつの『社会』をつくっていく技法」(249～50頁)

この理解とは別の技法、わかりあえないままいっしょにいる技法について、「話し合う」ことをあげている。理解を深めていくような話し合い方ではなく、これをわかりあわない状態でいっしょにいられる時間として捉えようというわけだ。この結論も正直あまりよくわからない。とまれ次に、奥村の基本的な主張について検討してみよう。

## 第2章 奥村隆の説

### 1) ふたつの社会学

奥村隆は、著書『他者という技法』(日本評論社、1998年)で、二つの社会学を区別している。ひとつは従来の社会学で、奥村によれば、それは社会を問う、というところから始まり、社会を改革しようという動機や社会病理を問うことなど、色々な立場があるが、共通なことは、社会に違和感を感じることがあり、そして自身は問いの対象となる社会の外に存在することによって、彼らは自らと『社会』を引き離して、ふだん相対化・対象化しにくい『社会』というものを問い始めることができる」(10頁)と奥村は考えている。

もう一つの社会学は、奥村が自らの課題としているもので、それは、社会のただ中に生きている人たちは、従来の社会学のように、自らを社会の外におく立場に異和観を感じており、自分の外の

社会を問う、といった設問は有効ではなく、社会の中に居ながら問を立てることが必要だ、という考えにもとづいている。その間は具体的には次のように述べられている。

「私がいつもそのなかについて、いつも私と切り離せない『社会』こそ、いや、そのように『社会』などと名づけることができるほど形をもったものでもなく(そうした名詞をつけて形にしてしまうと、いつもの実感からむしろおざかってしまうような)、いま私がいて、それをとりまくぼんやりとしたなにか、その私となにかとのかかわりのなかで生じる違和と苦しみ(しかもそれらが居心地のよさやよろこびとセットになって)感じられるというその事態こそ問うべきものなのだ。」(14頁)

このような問を立てる、というのは、一体どのような事態を予想しうるのか。奥村は、ひきつづき、次のように述べている。

「そこでは『社会』は、けっして外にあるのではなく、それぞれの人が作り、それぞれの人を作る、あるいはそれぞれの人のなかすでに浸みこんでしまったものとして、そう簡単に身から切り離せないものとして感じられる。そして、それはそのようなものとして、比喩的にいうならば、『私のなかにある』という地点で、問われなければならない。」(14～5頁)

私のなかにある社会を問う、という問題のたて方は、従来の二つのタイプの社会学、「弱者」(社会病理)や「改革者」の立場から社会を問うものとはどのように異なるかについて、引き続いて、奥村は述べている。

「私と『社会』(という呼び名も思いつかないほど私は巻き込まれており、私と絡まりあっているなにか)がどうかかわり、そのなかで私はどのように生きており、私のなかに『社会』そのものを問う立場、——じつは、私というものを問うとき、その答えを探す過程で『社会』が登場するかどうかは、問い始める時点の当事者にはわかりはしないだろう。この立場から出発して、それぞれの人の身につつき、その存在に絡みついている『社会』と呼ばれるべきものを、剥ぎ取って目に見えるようにすること。このことこそが『弱者』でも『改革者』でもない立場からの『社会学』には必要なことであり、そうした問は、これまで述べた『社会学』の立場からは、けっして登場しないように私には思われるのである。」(15頁)

このあと、私のなかに問を立てようとする奥村は、自らの社会学が心理学の方法と近接していることについて述べた上で、その違いを強調しつつ、自らの社会学を次のように構想している。

『このころの外』『私の外』にあるなにかによって私が働き動かされていて、それがふだんは私と切り離せず『外』にあるとは見えないまま『私のなか』に入り込んで私は力を及ぼしていることに気づき、このふだん名づけようもない力をたとえば『社会』と名づけてその力をくっきり描くことができれば、それは私の違和や苦しみを解明し、解決する可能性を開いていこう。私は、そうした『社会』のいくつもの力の線によって貫かれていながら、その力の線はふだんきわめて見えにくく(『無意識』の力の線が対象化できないのと同様に)、それゆえその力に私たちは振り回されることがある(『無意識』の力に振り回されるのと同様に)。私がいう『社会学』は、そうした力の線を少しずつなぞって見えるようにして私のなりたちを明確にし、私のなりたちを描くことを通してそうした私を貫く力の線そのもの=『社会』を描く、という作業の全体である。」(16頁)

この構想はなかなか面白い。次に、奥村の作業にそって、この構想が実現されているかどうかについて見ていこう。

### 2) 社会の原形

第1章 思いやりとかげぐちの体系としての社会で、奥村は、社会の原型についての自らの考



えを提出している。社会を記述しようとするれば、ある有効な視点を選ぶことが必要となり、たとえば生活のための物質的手段の生産と領有という視点も一定の有効性をもつが、これとは別に、奥村は、他者による承認という問題に注目している。そして、これをさきに述べた視点に加わるもう一つの視点として、定めようとしている。

「人間がどうしても『社会』を形成せざるをえないもうひとつの契機——私は、ここで、他者による『承認』という契機に着目しようとする。社会は、自分ひとりでは獲得し得ない存在証明のために、人々が他者からの承認を求めて形成するもの、という視点から記述することができるのだ。存在証明を分け与えあう人々のつくる社会、＜承認の体系としての社会＞。これが、存在証明の視点からみた、社会の『原型』なのである。」(36頁)

奥村はレインの説に依拠して個人のアイデンティティが、他者による自己の定義づけがあつてはじめて確かなものになると述べ、他者が私を承認することが、私の存在証明を補い、完成すると主張している。そしてこのことから、不安が生じるとしている。

「他者が、私を、承認する。——これによって、私は私の存在を確かめ得るのであった。しかし、このことは次のことを意味する。すなわち、私の存在証明は他者の承認に依存する、私の存在は他者次第である。ここでは、他者が『主体』であり、私は他者という『主体』にのつての『客体』であるにすぎない。この関係が重要になればなるほど、他者が『主体』であり、私が『客体』であるという様相は強まってゆく。そこでは、次のような不安が生じるだろう。私のアイデンティティは他者という『主体』に『呑み込まれる』のでないか。……他者は、自己、すなわち私が自律的に行為する能力にとって著しい脅威となる。」(37頁)

奥村によれば、私は他者による承認を必要としているのに、この他者が主体となり、私の力ではコントロールできない領域にあることで、承認されるかどうかは、賭けという性格をもってしまふ。二つの主体が相互承認の場に出会うと、自らの存在証明を得るためには互いに他者を主体としなければならなくなり、自身の主体が奪われるので、それを奪われまいと闘争が生じる。

「これを『主体』相互承認とよんでも、状況定義権(権力)をめぐる闘争と呼んでもよいだろう。ここでは、＜葛藤の体系としての社会＞と呼んでおこう。存在証明を奪い取りあう人々のつくる社会。社会とは、存在証明をめぐる否認・闘争・葛藤の場として、記述することができるのである。」(40頁)

ヘーゲル『精神現象学』の自己意識の相互承認論をなぞったような展開だが、これとの対比は後で試みることにして、奥村は、承認といつてもそこには闘争や葛藤が含まれているとし、最終的に社会の原型についての定義を行っている。

「こうして、存在証明の視点から、ひとつの社会の姿が浮かび上がった。私は、これを『原型』としての社会として措定しようとする——私と他者という複数の『主体』がつくる、＜承認と葛藤の体系としての社会＞。これを基準として、現実の社会との『距離』を測定しようと思うのだ。そして、この原型からみることで、私たちが日常採用している社会をつくる形式・技法が、以下のような姿をもって浮かび上がってくるのである。」(41頁)

このように述べたあと、奥村は、承認の技法を「思いやり」におき、葛藤を「かげぐち」において、社会をつくる技法について述べている。節をあらためて、奥村の説を追ってみよう。

### 3) 思いやりの体系

奥村によれば、他者という、私たちににとってはコントロール不可能な力をもった主体から承認さ

れることで、自己の存在証明を得るということが社会の原形をなしているのだから、この他者からの承認ということが稀少かつ危険性をともなったもので、そのことで生み出される不安と痛みを減らしていくものとして、「思いやり」という技法があるとされている。そして、この技法によって、社会は原形から転形される。

「望まれるのは以下のことだ。こうした『稀少性』や『危険性』を最小限にしなが、私の存在証明を確保したい。他者によって『客体』へ貶められる不安や他者の『主体』を剥奪する痛みをできるだけ排除し、いわば『相互—主体』化を可能にする仕組みを形成したい。そのためには、おそらく、他者という『主体』のコントロール不可能性を小さくすることが必要となるであろう。いかにいえば、他者を『安全』な存在にし、相互行為の『賭』的性格を排したい。いかに存在証明(あるいは承認)が他者から与えられるしかないものであるにせよ、できるだけ私という『主体』にコントロール可能なものに近づけなくてはならないのだ。その技法を彼らは必死になって発明しようとするであろう。」(42頁)

「思いやり」の技法について、奥村は、一方がわざわざ「思いやり」を示すことで、それに気づいた他方もわざわざ「思いやり」を返し、そのことでお互いに敬意を与えあい、確保しあい、これが繰り返されることで「思いやり」は互酬的なものになり、こうしてあらかじめ、お互いの存在証明をあつらえあう制度ができあがる、というように説明している。

しかし、社会の原型には、承認と葛藤という相対立する契機があつた。だから、「思いやり」の技法にもとづく転形社会にあつても、実は葛藤という契機を解消できずに隠蔽できるだけで、そこで、「思いやり」の体系は、思ひやれない存在という異物を排除することで保たれ、そして、この排除については、主体どうしが自らの責任で排除した、という痛みをともなわない方法として、病氣として処理される、と奥村はつけ加えている。

ところで、病氣として排除し切れない人々の領域で、相変わらず葛藤は残されている。「思いやり」競争を続けていつても、葛藤それ自体は解消できないから、いつ存在証明の危険性に陥るかわからない。

「この問題を解決すべく案出されるのが『かげぐち』の領域である。＜思いやりの体系＞のなかでの存在証明を危険にさらさないようにしながら(葛藤を惹起するわけにはいかない)、『真実性』問題を解決する(他者を承認しつづけるわけにはいかない)技法、これは、この領域にしか求め得ないのである。」(51頁)

ところで、かげぐちには、うしろめたさの意識がともなっている。

『かげぐち』のリアリティは『真実性』問題を解決するように利用される一方、『思いやり』のリアリティを傷つけないような位置に押しやられ、分離される。ここで『主体』は開かれるが、それは『思いやり』の＜体系＞を破壊するような開かれ方ではけつてない。開かれながら、＜体系＞のなかにあることを越えでないよう慎重に調整されている。『かげぐち』の領域もまた、『思いやり』の＜体系＞のなかに位置づけられ、＜体系＞に許されながら生きつづけているのである。」(54頁)

このように、奥村は、「思いやり」と「かげぐち」という通常対照的な評価をされる事柄が、実は「思いやり」のリアリティを維持するためにこそ、「かげぐち」が必要になった、というように、結びつきあつたいと主張している。

### 第3章 イデオロギーとしての自己神格化

## 1) 両説へのコメント

数士の社会論の大枠は、次のようなものだ。まず、社会は一人ではつくりえない、という前提から、他者と、他者との関係が導入されるが、この他者は私にとっては暗黙の前提であり、従って、社会は、私と他者との間の暗黙のうちの相互理解によってつくられる。ところが、この暗黙のうちの相互理解を言語化しようとするれば、それは不可能であり、従って、この理解は言語化された理解ではなく、ある種の虚構として成立している。そこで、新しい形の相互理解をつくり出すことで、新しい社会を構想することが必要となるが、それは、この暗黙の相互理解を徹底して理解しあおうと努力するのではなく、理解あえないまま他者と生きていく努力から始まる。そのための方法は「相手に寛容さを示しつつ、自己を主張する」ことだとされている。

次に奥村の場合は次のようだ。まず、社会を私の外にあるものとしてではなく、私のなかに入りこんでいるものと捉えるところから出発し、私に働きかけて、私のなかに入りこみ、無意識的なものとなっている力の線そのものを描く作業が社会の解明だとみなしている。次にその力の線の一つとして、自己のアイデンティティが他者からの承認にもとづくというレインの説を受け入れ、他者による承認という事実から社会を考察していく。ところが、この承認の関係にあって承認する主体は他者の方にあり、私の力ではコントロールできないので、承認を求める葛藤が起こる。このように考えた奥村は、社会の原型を「葛藤と承認の体系」と見ている。社会がこのような原型をなしているので、現実の社会は「思いやり」の技法と「かげぐち」の技法が発展せざるを得ず、こうして、社会は「思いやりとかげぐちの体系」へと転形していく。この社会はわかりあえないものを「病者」として排除していく構造を持つが、この欠陥をなくしていくためには、わかりあえないものについて、もっとわかりあおうとするのではなく、わかりあえないけれどいっしょにいるための技法、わかりあえないままでひとつの社会をつくっていく技法が開発されるべきだとしている。

この二人の説に共通しているものは、まず、個人から出発して、社会を解明しようとしていることである。次に社会を個人の無意識的な行為によって形成されるものと、と見ていることである。第三に、この無意識的な行為（相互理解）は理解しあえるものではないとされている。そして、第四に、理解しあえないものを理解しあおう、という方法ではなく、わかりあえないまま社会をつくる技法が必要だとしている。

このような共通した考え方は、私にとっては、自己神格化した現代人の思考そのものの体系化のように見える。そして、彼らが提案している技法は、この自己神格化した個人を前提にした社会形成論のようだ。私はこの自己神格化の一定の意義を認めつつも、それを前提にした社会形成論には無理があると考えている。ではどうすればいいのか、とりあえず、ヘーゲルの『精神現象学』の承認論のおさらいから始めよう。

その際、あらかじめ、私の問題意識をまとめておこう。ヘーゲルは、意識を類的なものと捉えている。だからこれは個の属性でありつつも、自我と対象（自我も含む）との関係であり、ヘーゲルの自己意識とは、自我を対象とする自己の意識のことだ。意識を類的なものと捉えると、意識をもった個人は、生身の人間であると同時に、意識という類的なものの個別化したものとして、二重の存在であり、意識の世界では生身の人間は同時に類としての個としてもあることになる。

だから、社会を考察するときに、生身の個人に属するものとしてしか意義をもたされていない意識をもった個人から出発すること自体が、社会を捉えそこなう原因になる。奥村が「私のうちの社会」というのなら、生身の個人が、生身のままで社会（類）の化身となっている、ということを確認することが必要だと思われる。こうした自己意識についての考え方を、ヘーゲルに則して示そう。

## 2) ヘーゲルの承認論

ヘーゲル『精神現象論』（榎山訳 河出書房新社版 原典のページ数を示す）自己意識のところを展開されている承認論をまとめてみよう。

ヘーゲルにあっては、自己意識とは、まず、意識自体を対象とする意識である。それは何よりも生命としての特徴をもっているが、個別的な生命体（身体）と比べれば、自己意識とは、「類を類として認め、自分自身でも類であるような、この別の生命」（138頁）である。そして、自己意識＝自我の、この類としての規定のうちに、承認をめぐる闘争が内包されている。

「単純な自我は、形を与えられた自立的な契機を否定する実在であるからこそ、前に言った類である。すなわち、諸々の区別を区別としないような、単一な一般者である。そこで自己意識は、自分に対し独立な生命として現れる他者を廃棄することによってのみ、自己自身を確信している。だから自己意識は欲求である。自己意識は、この他者が空しいことを確信して、この空しさを自分の真理であると自分だけで認め、この他者という独立な対象を空しくし、そのため、この確信を真の確信として、つまり自己意識自身からみると、対象的な形で生じてきた確信として、自分のものとする。」（139頁）

個別的な生命体としてある自己と他者はそれぞれ類であるような別の生命としての自己意識にとりつかれている。この別の生命はそれ自身が類としてある以上、他者の自己意識を廃棄しようとする欲求をもつ。他者という独立な対象を空しくすることで成立する類としての自己意識は、しかし実は、対象により制限を受けている。というのも、欲求はこの他者を廃棄して得られたものだが、そういうふうには廃棄するためには、この他者は存在していなければならないからだ。だから、類としてある自己意識は、実際には、一つの自己意識がもう一つの自己意識に対してある一つのあり方だ、ということになる。このように展開したあとで、ヘーゲルは、承認の考察に入っている。

「自己意識は、自体的にまた自分で他の自己意識に対しているとき、またそのことによって、即且対自的に存する。すなわち、自己意識は他の自己意識から承認されたものとしてのみ存在する。」（141頁）

ここでヘーゲルが述べている自己意識を、個々人の属性と捉えようと、承認論は捉え損ねられる。「自我は関係の内容であり、また関係そのものである」（134頁）というヘーゲルの立場からすれば、自己意識は、自己と他者という両極に覆いかぶさっているのだ。このように捉えるところから、承認論の解説がなされねばならない。

「自己意識に対しては別の自己意識が在る。つまり自己意識は自分の外に出てきているのである。このことは二重の意味を持っている。まず自己意識は自己自身を失っている。というのは、自己意識は、自分が他方のもう一つの実在であることに気がつくからである。次に、そのため自己意識はその他者を廃棄している。というのは、自己意識は他者もまた実在であるとは見ないで、他者のうちに自己自身を見るからである。

自己意識は自らの他在を廃棄しなければならない。このことは最初の二重意味を廃棄することであるから、それ自身第二の二重意味である。まず、自己意識は他方の自立的な実在を廃棄することによって、自分が実在であることを確信することに、むかつて行かねばならない。そこで次に、自己自身を廃棄することになる。というのは、この他者が自己自身だからである。」（141～2頁）

自己意識を、自己と他者というこの関係における二つの極のそれぞれの意識と捉えていたのでは、このくぐり方は理解できない。自己意識を、自己と他者という両極に覆いかぶさっている生命的なものとして捉えようと、他者の自己意識は、自分の自己意識が外に出ていったものとなり、そしてそうする

ことで、自分の自己意識を失わせつつ、他者の自己意識に自己自身を見、他者の自己意識を廃棄してしまうことが了解できる。

そして、このような自己意識の運動は、自己から発せられるだけでなく、他者からも発せられるから、この運動は両方の自己意識の二重の動きだということになる。これは分かたれることなく、一方の行為であると共にもたまたま他方の行為でもある。これは「両極に自ら分裂する自己意識」(142頁)である。ここから「両方は、互いに他方を認めているものとして、互いに認め合っている」(143頁)という想定がなしうるが、しかし、承認という概念からすれば、この想定は、単に頭の中だけのものとなる。というのも、承認とは、「一方はただ承認されるだけなのに、他方は、ただ承認するだけである」(143頁)という両極の不等性を含んでいるからだ。

こうして現実には、自己意識の両極は、それぞれの自己意識を承認させるための闘争へと進まざるを得ず、闘争に立たなかつた方の極は、自立的な自己意識として承認されることはなく、逆に、相手を承認してしまうことになる。こうして、意識は独立した意識と非独立的な意識、主と奴、という二つの対立した形態をとる。以上がヘーゲルの承認論の前提にある自己意識論の概略である。

### 3) 新たな出発のために

このようなヘーゲルの承認論からすれば、レインが個人のアイデンティティを他者による承認に求めた事は、承認という事態の一面しか捉えていない事になる。承認が両極にまたがる自己意識の問題として捉え直される事が必要だと思われる。

例えば奥村はレインの説を次のようにまとめて、それを自らの社会の原型論を導く手がかりとしている。

「他者が、私を承認する——それが、私の存在証明を補い、完成する。そして同様に、私が他者の存在証明を、他者ひとりでは得られない承認を与える事で、補完する事もある。レインはこれを『補完性』と呼ぶが、社会は、いわば、この『補完性』の体系としてひとびとに要請され、形成される。」(『他者という技法』35頁)

これは逆ではないのか。自己と他者との承認の関係が、自己と他者の自己意識に先行しており、自己と他者とが承認関係の両極あることでもって、相互承認がなされている。ところがこの関係が、一方の極である自己にとっては、他者が私を承認し、かつ私が他者に承認を与える関係であるかのように思われるのだ。

だがこの承認の関係にあつては、両極に立つ個人はそれぞれ生身の人間でありながら、同時に類の化身として形態規定されあつている。数土が「暗黙のうちでの相互理解」といい、奥村が「無意識の力の線」と呼んでいるもの、これは実は人間の社会関係のうちで個人が受け取る形態規定の産物である、生身の個人がそのまま類の化身となる事でもたらされているものではなからうか。

## 後記

すごい勢いで時代が飛んでいっている、という感覚に取りつかれていきます。こんなものにまともについていったのでは身が持ちません。でも一言いっておきたい。3人の「人質」が解放されて以降の政府高官の発言には、現代の日本社会が抱えている危機＝「今後どうしていいかわからない」

という閉塞状況の反映のように思われます。終身雇用制を解体していった日本の企業は、もはや人々に安心を与える場所ではなくなり、雇用の多様化は、企業の中で不和と対立を生む事になって、これが閉塞状況の土台となっているように思います。

さて今回は自己と他者というテーマを追って、社会学を検討してみました。「21世紀の学問」というテーマで引きこもりの若者たちと哲学論議の場を持った事がきっかけです。そしてこれを書いたあと香山リカの『就職がこわい』(講談社)を取り上げ、これを素材に「新しい思考」について展開してみました。(次号に掲載します。)香山の本はなかなか面白かったですが、大学の就職担当の部署にいるせいか、あまりにも職業意識が前面に出過ぎているような気がします。とはいえ、数土や奥村の社会学が、イデオロギーとしての自己神格化だとすれば、香山の方は、自己神格化した個人の行動様式の心理学的な分析になっていて、それはそれで意義があるでしょう。

日本社会の閉塞状況の中で、地道に新たな社会を形成する動きが始まっており、私もNPO法人W.Coサポートセンターという組織で、この動きに関わりはじめています。新しい働き方をつくりだすことが、ゆきづまった企業社会に代わる新しい社会を形成していける試みであり、この試みは、現代のような激変の時代にこそふさわしい活動であるように思います。

サポートセンターでは、ニュースタート事務局関西、NSワーカーズと共同で事務所を開き、専従職員を配置していますが、これで発生する費用を会員の年会費で賄えるようにする事が当面の目標です。「サポートセンター通信」の最新号を同封します。趣旨に賛同される方に入会を呼びかけます。

## (資料)

### 政治・文化講座 (第5次) のご案内

2004年4月 政治・文化講座世話人会

#### 第5次政治・文化講座開講に当たって

1997年から開始された政治・文化講座は、年度ごとに都度独自のテーマを決めて実施してきました。今年度はテーマを「住民主体の地域自治」とし、地域自治の方向性を明らかにしていくべき理論的課題と、先進的な自治体やNPO法人のこのテーマについての取り組みの事例研究を行います。

また、定例研究会のほか、随時、学識経験者を招いた講演会も企画し、研究の実を挙げていけるようにしていきます。

#### 第5次政治・文化講座実施要綱

- 1) 期間は、1年間とし、6回の講座を持ちます。
- 2) 期日は、2004年5月より奇数月の第2土曜日、午後2時～6時
- 3) 場所は、W.Co サポートセンター共同事務所 (高槻市富田町)
- 4) 参加費、稼ぎのあるメンバー 年間 50,000 円  
学生、フリーター 1回 5,000 円 (LETS での支払いも可)  
スタッフ 1回 1,000 円 (LETS での支払いも可)
- 5) 講演会、企画の都度詳細を連絡します。
- 6) カリキュラム  
テーマ 住民主体の地方自治

#### (講義の部)

##### 第1講 女性学の到達段階と家族問題の解決の方向。(2004/5/8)

最近の女性学は一時のジェンダー視角からの女性差別問題の提起と告発の段階から進んで、家族を生命の再生産のシステムとして捉え、それが性差による支配と両性の共同性の二重物としてある事の確認に基づき、解体しつつある核家族や地域社会を再編していく方向性を提示する理論的枠組みを準備しつつある。家族を地域に開く事の正当性とそのため政策的提言を明らかにしていきたい。

##### 第2講 ケアの経済学と福祉政策のあり方。(2004/7/10)

女性学の成果の一つがケアの経済学である。これは従来の経済学のモデルで「人」とみなされてきた「自立した個人」が、生まれてから22年間の養育と教育を経た成長期と、定年退職後のケアの必要な20年間の勘定に入れられない、労働能力を持った成人男子であり、これは人間の生活の1時期のみに妥当するもので、このような「人」のモデルに基づく経

済学の妥当範囲も限定されたものだという認識から出発している。福祉は従来の経済学では理論の射程に入らず、福祉を論じるためには別の枠組みが必要となるとケアの経済学は主張している。福祉を経済学の中心的課題と捉えるケアの経済学の視点から、地域福祉について考えていく。

##### 第3講 環境の経済学と環境問題の解決の方向。(2004/9/11)

環境問題の解決は、廃棄物をどう処理するかではなくて、生産の連鎖の上流から規制していくところにある。従来はこの方策について明らかではなかったが、EPR(拡大生産者責任)が提案される事で、解決の方向性が見えてきた。EPRの原則は単純で、廃棄物の処理費用を製品価格に上乗せするだけの事だ。もちろん廃棄物をその製造者が回収できるシステムを作る事が必要だが、これは今でもごみ処理システムとして稼働している。問題は処理費用が主として税金で賄われているところにあり、そのために上流からの規制になっていない。EPRの原則から今の日本のごみ処理システムを改変する事が問われている。当面は容器包装リサイクル法の改正が必要だ。

##### 第4講 労働過程の変化と主体の変動。(2004/11/13)

産業構造の変化も著しいが、労働過程の変化と雇用の多様化も目覚ましい。中国が世界の工場として台頭し、日本はサービス業中心の産業構造になる中で、労働者と生産手段との関係も変化してきている。運動の方も多様化してきているが、それらの運動がどのように合力を形成していけるのか、新たな主体形成論が問われている。

##### 第5講 政党政治の空転と新しい自治。(2005/1/8)

政党政治の空転の原因は官僚制の行き詰まりにある。環境問題の解決や高齢化社会への対応について、日本の官僚は、高度成長時代とまったく同じ手法で解決しようとしているのだ。それは産業の育成でありそのための補助金の手当てである。役人が税金で市民運動をやっている。こんな状態を何とかしないと未来は開けない。

##### 第6講 協同組合地域社会の形成に向けての方策。(2005/3/12)

環境問題について取り組んだ市民運動は、役人が始めるよりも20年以上前から運動を進めてきた。しかし90年代に入って、税金で給与をもらっている役人が運動の舵取りを始めた事で、市民運動は出番を失っていった。ボランティアでやっている人と、有給でやっている人とが競争すれば、有給の人にはかなわない。でも税金で市民運動やるっておかしい。役人は本来の仕事をサボっているのではなかろうか。役人がやっている事はNPOや協同組合でやれる事だし、そちらに任せる方がいい。日本では役人が独占している地方自治の領域を市民の手に取り戻す事が問われているが、その鍵は市民が事業者として登場するところにある。

#### (事例研究の部)

テーマと話題提供者については交渉中。

以上

## W.Co サポートセンターへの入会のお勧め

2004年4月 サポートセンター 境 毅

W.Co サポートセンターは2年半の準備活動を経て昨年11月にNPO法人格を取得しました。その後本年2月から、NPO法人ニュースタート事務局関西、NSワーカーズの2団体と一緒に3団体で高槻市の富田町に事務所をかまえ、専従職員を置きました。この法人の目的は社会教育事業と若者への就労支援ですが、収益事業はやりませんので、事務所維持の経費や専従者費のうちの分担分については、会員の年会費で賄えるようにしていかなければなりません。現在約20名の会員を60名にまで増やせばなんとか維持できます。それでASSBの会員の皆様にも入会を呼びかける事にいたしました。趣旨をご理解のうえ入会して下さい。会員には毎週内部通信(メール)と、毎月の広報紙を配布いたしております。

### NPO法人ワーカーズコレクティブ・サポートセンター

～入会案内～

NPO法人ワーカーズコレクティブ・サポートセンターは「公務員や株式会社社員として「雇われて働く」働き方」とは違い、自分達の「ペース(スピード・価値観・生き方)」を大切にしながら働く職場を構築しながら作っていくとすることや団体をサポートすることを目的として設立されました。入会退会は自由で入会金の回数に関係なく一人一票の権利があります。あなかも、「雇われて働く」こととは違う働く場所づくりを一緒に構築しながら作っていきませんか。

正会員 入会金 1万円(一口) 年会費 1万円(一口)

賛助会員 入会金 5千円(一口) 年会費 5千円(一口)

お問い合わせ メールアドレス [wo\\_collective@hofmail.com](mailto:wo_collective@hofmail.com)

TEL 080-3139-7820(理事長・境毅)

会費振り込み先 三井住友銀行 高槻支店(店番号152) 口座番号 2465759

口座名 特定非営利活動法人 ワーカーズコレクティブサポートセンター

発行: NPO法人ワーカーズコレクティブサポートセンター

URL [http://homepage2.nifty.com/freeter/wo\\_co/index.html](http://homepage2.nifty.com/freeter/wo_co/index.html)