

# 近代的自我の挫折

## ——自我と社会——

荻 原 樂

### 目 次

#### 序

- I. 近代的自我の成立
- II. 近代的自我の特質
- III. 近代的自我の挫折
- IV. 共同体主義

### 序

社会は個人の集まった全体であると単純には言われる。しかし、個人は単なる要素としての物体としての個人ではなく、そこにおける個人は、何かしようとする個人である。したがって、社会は、何かしようとする個人の集まり、そして、その何かした結果としてのかくある現状ということになる。そこに人間意識とそれによる行動がなければ個人は成立しないし、社会も成立しない。この何かしようとする個人を、自我とよぶことにしよう。

ところで、自我が何かしようとするとき、自我は人間として、他の生物や物体のように本能や外圧に従って自動的に動くわけではない。人間の場合は意識の働きによって、事前に指針というものが成立しており、行動はそれに合わせるのである。自我が何かするとき事前にある指針の、もっとも基礎にあるのは、それぞれが持つ、「自我とは一般にこういうものだ」という思い入れである。その思い入れに基づいて人は行動する。この思い入れを自我観（自我意識）

とよぶことにする。自我とは何であるかについて各自の持つ見解である。人は究極的にはそれぞれの自我観に従って、こういうときはこうすべきだとして行動するのである。ちなみに、倫理という言葉があり、その本質については様々な議論があるわけだが、人間に行動をなさせる原理という意味にとれば、それは自我観のことだと言ってもよい。倫理に従って人は行動する、自我観に基づいて人は行動する、同じことである。

とすれば、社会のあり方を決めるのは、自我観であることになる。例えば、自我とは死を賭しても相手に打ち勝つものであるという競争的自我観のもとでは、社会は戦いや競争の絶えないものになる。自我には自主性はなく何らかの形で絶対者の指示によって動くものだという受容的自我観のもとでは、絶対者の意志による統一的な社会集団ができてこよう。

ところで、私たちの生きている現在の社会を成立させている自我観は、「近代的自我」といわれるものである。この500年来、私たちは、近代的自我という自我観に基づいて今日の社会を作り上げ、さらに今日に至るまで、その自我観をますます純粋に、研ぎ澄まされたものにする方向に努力してきた。

それでは、近代的自我とは何であろうか。それには、成立過程とその内容の2つが問われねばならないが、まず、成立過程を言えば、ヨーロッパ地域において、15、6世紀以後、ルネサンス、宗教改革、啓蒙主義思潮、市民革命、産業革命、資本主義の成立など、歴史的事実を積み

重ねることを通して作り上げられてきたものである。17世紀の近代科学の成立、その認識論もそれを後押ししたかもしれない。かく、近代的自我とは、歴史的に成立した、作られたものなのである。そのことに加えて、自我観とは、自我をどのようなものとして捉えるか、自我に対する捉え方（意識）のことである。パラダイムとは、歴史的に成立した、ものの捉え方のことであるが、とすれば、近代的自我とはまさしく自我についてのパラダイムなのである。17世紀の科学革命を通して、自然認識のパラダイムが変革され、そこに成立したのが、近代科学という、対象世界に対する新しい捉え方、新しいパラダイムであり、それ以来、それに従って対象世界をそのようなものだと私たちは思い込んで生活しているのとパラレルに、近代的自我は、15、6世紀以後、宗教改革その他によってもたらされた、自我に対する一つのパラダイムであり、それに基づいて私たちは現在の社会生活を行っているわけである。自我と社会の関係、さらに近代的自我については、このように理解すべきだと思うのである。

近代的自我の中身は何であろうか。箇条的に特質を羅列すれば次のようになる。

- 1) 一つのパラダイムである。(歴史的に成立した、もののとらえ方としての自我)
- 2) アトミスティックな(伝統主義、国家主義、人格主義の拘束を離れて、個物としての自我)
- 3) 制約のない、自由な(主観的選好の自由、表現・生存・意志の自由、身体・能力の自己支配、財産処分の自由、自身の生活設計を選択する自由、それらをもつものとしての自我)
- 4) 目的として善き生の実現を目指す(善き生とは、生存の持続、自己の幸福、より多くの福祉の受持のことである。それらを目的とする自我)
- 5) 表現主義的な(自己の存在性、特性、成長を、人に、外に、示そうとする自我)
- 6) 自己所有物を認められた(自己の身体、

能力、労働と貨幣を通しての私有財産を自らのものとする自我)

- 7) 孤立した(最終的には孤独な自我、他者認識の不可能性)
- 8) 一般化した、同質的な(一般化した同質な自我の集まりとしての社会)

近代的自我がこのようなもののだとして、それでは、近代的自我成立以前の自我意識はどのようなものだったのだろうか。それを、まとめて、普遍主義的自我観と名付けることにする。普遍主義とは、自我を、何らかの普遍原理に所属し、支配されるものとする立場である。そこでいう普遍原理には、例えば、呪術、古代宗教、伝統など非合理的な権威的なもの、君主制などを代表とする国家権力、さらには、カントの道徳論に典型的な、内的な規範としての道徳律などがある。近代以前の自我は、このような普遍性のもとに行動していた。もっとも、自我とは近代的な自我のことだとする立場からは、その時代、未だ自我は成立していなかったとも言えるかもしれない。この意味からは、自我という観念は、近代的自我によって初めて成立したのものである。

ところが、今日、この近代的自我、近代的自我による社会が行き詰っている、崩壊の危機にある。そういった事態の発生である。いかなる意味で行き詰っているか、その内容は後に述べるが、仮にそうだとすると、その原因はどこにあり、どうしたらよいのだろうか。それにはいくつかの説明があり得て、まさに、それが、今日、社会哲学、倫理学の課題なのである。

この点についての、これまでの代表的な議論は、行き詰りの原因は、近代的自我という自我観にあるのではなく、むしろ、現状の社会の中に近代的自我が貫徹されていない、人々が近代的自我をきちんと理解していない、さらに、近代的自我の活動を妨げるような要因がこの社会に存在することにあるとするものである。言い直せば、社会の近代化が十分でないから、近代的自我が十全に発揮できないでいる、近代的自我の方には問題がなく、従って近代的自我を、

妨げることなく貫徹させれば、少なくとも原理的には、ことは解決するというのである。そのためには、啓蒙ということが依然として重要な課題になる。これまで、「近代化論」とよばれる議論はこの方向のものであり、今日的には、リバタリアンの主張はまさにこれである。

しかし、一方に、この行き詰まりの原因は、まさに近代的自我自体の内容にあるのであって、したがって、行き詰まりの解消には、近代的自我というパラダイムをこそ変革しなければならないという主張がある。近代的自我というパラダイムを否定し、新しい自我のパラダイムを創り出さねばならないというのである。その一つの試みが、いわゆる共同体主義者によるそれである。共同体主義者は、アトミスティックな、表現主義的な、自由な（制約を離れた）、自己の幸福の実現を目的とする近代的自我に対して、負荷を背負った自我（共同体と共同体の歴史に制約された自我）、環境に置かれた自我（ローカルな自我）、全体の部分として意識された自我（アトミスティックでない自我）を言う。1980年以降のアメリカを中心として行われた自由主義対共同体主義論争は、社会の在り方についての議論でもあるが、その基本は、自我のパラダイムをめぐってのものであったとも言える。

ところで、筆者にとっての今の問題意識は、近代的自我というパラダイムを否定したうえで、共同体主義者のそれを超えた、もう一つ別な自我のパラダイムがないだろうかということにある。共同体主義者のいう自我の問題点は、そこでの自我は共同体に内属するものであるが、その際、共同体をどのようなものとして考えるかにある。基づく共同体を最大限に大きくすると、最終的に唯一の全体に至り、それでは普遍主義に戻ってしまう、反対に小さくする方向をとると、今度は、最終的には個に至り、それは近代的自我観そのものである。だから、共同体の規模は、その中間に置かざるを得ないわけだが、その場合は、その置き場所の違いによって（共同体の任意性によって）、共同体が

複数存在しうることになり、複数の共同体からなる世界をどう扱うかが新しい問題になってくる。

そこで、筆者として考えたいことは、（近代的自我を否定して）共同体的自我を維持しながら、しかも普遍主義に陥らないような、（複数でない）一つの全体（世界、共同体）をどう構築するかである。それはある意味では個と全体の問題であって、図式的に言って、個のみを認めて、全体は個の集合としてそれから構成されるものだとするのが近代個人主義であるとすれば、全体を先に認め、個を全体に内属するものとして、全体構成のための手段、道具として扱おうというのが普遍主義である。これに対して、ここに提出したいのは、個を全体に内属させながら、その全体を固定化しない（これが普遍主義に陥らないということである）とする立場である。固定化されない全体とはどういうものか、先取りして言えば、それは開かれたものとして全体を考えることだとしたいのだが、それでは、「開かれた全体」とは何か、これがこの議論の要点になる。そういう立場が果たして可能であるのか、このような立場をどう理解したらよいのだろうか。

この問題へのヒントは、一つは、共同体主義の自我を徹底してさらに考えてみるところにあり、もう一つは、無我などという言い方に代表されるような、古くから特に宗教的思惟の伝統の中で、自我あるいは自我にこだわること（我執）への批判として、あるいは、固定化された自我（自性）の否定の議論として広く行われてきた自我観を再考するところにあると思われる。

後者についていえば、指摘したいのは、仏教でいう慈悲、儒教の仁、老荘の虚無、キリスト教の愛、さらには、あいまいさは残るが日本流の和とか甘えというようなことからは、表現形態は異なっても、論理構造において共通性をもつのではないかということ、そして、そこでの論理は、自我とそういった自我が内属する全体（世界）をめぐって展開されており、その上で、その全体を開かれたものと想定するところに眼目があるのではないかということである。のみ

ならず、逆にいえば、旧来、慈悲、仁、愛などのいわゆる徳目は、徳目という言葉に示されるように、個人に内属する行動傾向として理解されてきたのが一般であるが、しかし、これらは、親切とか、正直とかいう本人の性格に近い徳目といささか違って、個人を超えた全体を何らかの意味で立てないと説明が難しいものである。それ故、こういった個人的心情に基づくこれまでの説明はあいまいにならざるを得なかった。まさに、それらは、開かれた全体を前提に置くことによって、十全に説明されるものなのである。開かれた全体という言い方は、一方で、慈悲、仁、その他から示唆されるものでもあり、一方で、慈悲、仁、その他の論理構造を説明するものでもある。

かくして、「自我を内属させる開かれた全体(世界)」をすべての基礎に置くことが、筆者が提示したいと思う新しい自我のパラダイムを成立させる論理の核になる。

以下、この小論では、近代的自我の成立、近代的自我と社会の不具合、それに対する共同体主義の主張まで論じ、開かれた全体に基づく新しい自我のパラダイムについては、あらためて、別稿を用意したい。

## I. 近代的自我の成立

序で述べたように、近代的自我とは、15、16世紀以後に成立した自我のパラダイム、すなわち新しい自我観であるとするならば、それ以前の自我観はどのようなものであったのだろうか。もとより、自我とは、近代的自我のこととする立場からすれば、それ以前に自我はなかったことになるが、そのことは承知した上で、それでも、近代的自我を一つのパラダイムととらえれば、いかなるパラダイムシフトがそこでなされたかは問題になる。実際、ルネサンス、宗教改革、市民革命、近代科学の成立、さらには産業革命などの、歴史的社会的変化は存在し、それらは近代的自我の成立に際して、基本的役割をなしたものである。

そういった観点から、説明の便宜のため、自我を人間一人ひとりの行動のなされ方であると大きく捉えることにして、その中に近代的自我以前の自我を想定して、それを普遍主義的自我と名付けることにする。普遍主義的自我とは、各自我が、外なる、あるいは、内なる、何らかの意味で普遍的なもの(あるいは原理)に従って、自己の行動を組み立てる、そのようにして組み立てられた自己である。近代的自我以前の自我とはそのようなものであった。

具体的に、ここで言う普遍とは何か。筆者は、これを3つに分類する。第一は、権威主義に基づく普遍。その際の権威とは、呪術、古代宗教、伝統(習俗・慣習など)である。かつて、自我は、何の疑いもなくそれらに従って行動していた。あるいは、これらに従う行動のみがそこにあった。第二は、国家論。君主制、絶対王政、それに支配される自我である。近代以後の民主主義国家、ファシズム国家にしても、国家に支配される自我という形は存続する。第三は、カントに代表されるような、人間は内なる普遍に従うべきだとする義務論、人格論、道徳論である。これらを簡単に検討しておきたい。

### (1) 権威主義

まず、呪術や迷信に従って自分の行動を決める。そのことに疑いを懐かない自我である。次に宗教に従う自我がある。宗教とは、近代的自我が絡まない範囲では、自分を包み込む一つの大きな物語であり、もう一つには、儀式を共有する共同体である。その物語と儀式共同体への参加に生きる自我である。呪術や、宗教の物語が力を弱めた後は、身近な生活環境に自我が規制されることになる、それが、伝統や習慣である。権威主義のもとにおいては、自我は、呪術、迷信、宗教、伝統、習慣、こういった外なる普遍に従うものとして、一切の疑いは持たず、他の可能性は考えない、そういう自我意識である。

こういった自我意識に対する自覚、反省、否定の経緯が、ルネサンスであり、宗教改革であり、啓蒙主義になる。ルネサンスはまさに人間性の復興であり、宗教改革は神を権威でなく、

信仰の問題、人間の問題とする。啓蒙主義は、理性とそれに基づく合理主義を主張する。理性は人間のものである。そこには、外なる権威から、人間自身、つまり人間中心主義への移行がある。非合理から合理へ、人間外の権威から人間内在主義への移行である。

## (2) 国家論

国家成立のための道具、手段として自我を見ろという自我観である。あるいはそれに甘んじろという自我観である。例えば、古代エジプトという専制国家があったとする。そこで人民は生産手段、労働力であり、あるいは、王家の僕である。その関係は専制国家のみならず、領土制のもとでも、絶対王政のもとでも同じである。このことへの反発は、市民革命、そしてやはり、啓蒙主義という形で歴史上に現れた。そこでは、理性はもとより重視されるのだが、それよりも、自由、平等という形の人間主義が主張される。国家のための人間から、人間あつての国家、つまり、人権および市民社会の成立である。

## (3) 人格主義の道德論

以上の(1)(2)のケースでは、人間にとって普遍はその外にあった。これに対してカントは、自我とは内なる普遍に従うものであるとし、内なる普遍に従うことによって初めて、自我(人間)は自我(人間)となるとする。カントにとって、内なる普遍とは道德である。カントによれば、道德は「私が行為するに当たっては、私の行為選択の格率が普遍的法則となるようにしなければならない」という定言命題の枠内のものである。ここでいう普遍法則であるような私の行為の格率は、内在する普遍である。かくして、道德は、外的な普遍に根拠づけられるものではなく、内在する普遍に根拠をもつものになる。このようにして、内在する普遍すなわち道德に従うべきだという自我観が成立する。しかし、これも普遍主義的自我のひとつである。

もっともカントは、啓蒙主義の人であり、近代人の側に立つ。したがって、古い外的な普遍は捨てられているのであるが、そのやり方は、

人間主義によって、外的な普遍を内部に移し、普遍は外的なものとしては否定されるが、内的なものとして残される、そして、その形で近代的自我は考えられる。それは今日でも、自我とか道德は精神的なもの(内的なもの)であるとして、私たちの通常の自我観、道德観を支配するものである。こういった道德観は義務論といわれる。それは内的普遍を持つという人間の特性に基づいた、一種の人間中心主義である。しかし、人間中心主義にはもう一つの形がありうる。それは、人間とは、自分にとって良いこと、つまり、善き生、善(幸福、効用)を追求するものであるとする立場である。功利主義はこの典型である。この立場に立つとき、内在的な普遍、義務論は捨てられ、幸福の追求という別の人間主義が成立する。そして、いっぽうでは、この方向に、近代的自我の成立は向かうのである。

かくして、呪術、迷信、古代宗教、伝統・慣習という普遍は、理性、合理性と整合しないものとして、啓蒙という人間主義の歴史の中で否定されていく。一方、専制国家、絶対王政など国家という普遍は、自由・平等というこれもまた人間主義の中で否定される。内在する道德という普遍もまた、善き生(幸福)の追求という、義務論とは別な、新しい人間主義のもとで、基盤を弱くする。それらを貫いている原理は、理性(合理)、自由・平等、善き生(幸福)であり、それを人間的なものだとすれば、人間主義である。この人間主義のもとで、普遍主義的自我観はすたれ、近代的自我というパラダイムが成立する。

次にそこを見たい。

## II. 近代的自我の特質

普遍主義的自我は、歴史的経緯を経て、批判、否定され、そこに新しく人間主義に基づく自我が登場した。これを近代的自我とよぶことにする。近代的自我といっても、ここでは、その成立を歴史的に詳細に追っていかうというのでは

なく、また、論理構造をきちんと分析しようというのでもない。ルネサンス、宗教改革、市民革命、その他を経て、多様な要素を含みながら、そして、あいまいさを残しながら、今日、我々の多くが受け入れている自我観に従った自我をそうよぶことにするのである。現実には今日の我々のもとに成立している自我を、外から観察して、その特性を見てみたいというのである。序論に箇条書きしたことを再度いささか内容にわたって示すことにする。

(1) 自我は社会を構成する最終要素である (アトミスティックな自我)

権威、伝統、国家、人格という普遍的制約を離れて、その上で、人間を中心に考えていくことにすれば、最終的には個物としての人間がすべての構成単位ということになる。自我とは究極的には、太郎、次郎、三郎という個人に帰するものである。そこから、社会とは何かと言えば、個人の集合として社会は考えられることになる。社会は、個人に先立ってあるものではなく、個人によって構成されるものである。自我はその意味で個的 (アトミスティック) なものである。ここにはもちろん、近代科学の個物主義の影響があろう。集合論の立場でもある。

(2) 自我は、あらゆる制約を離れた、その意味で自由なものである (自由な自我)

普遍主義の制約を離れ、そして、他に新たに制約するものは何もない。そういう意味で、自我は自由である。自由の内容を具体的にあげれば、まず、主観的選好の自由、何をしようとそれを妨げる内的要因はないということである。さらに、生存あるいは生存を拒否する自由。自己の身体、能力、財産など自己の所有物を、自ら処分する自由。自分の生活 (設計) を自分で選ぶ自由、等等。もとより、物質的に、外的な条件が自我の在り方を妨げる場合はまた別である。ここでの自我は、精神的な、内的なものとしての自我であり、その範囲で自由だということである。

(3) 自我にとって、善き生の実現 (幸福、効用の最大化) は好ましいことである。それ故、

多くの人が善き生の実現を人生の目的とする。(幸せを追及する自我)

善き生とは、生存の持続、自己の幸福、より多くの福祉の受持のことである。幸福とは何であろうか。古くは、喜び (快) の多いこと、苦痛の少ないことであり、今日的には、欲望の充足、選好の満足とされる。福祉とは、自らに他所から与えられる効用のことである。

(4) 自我は己を表現しようとする (表現、主張する自己)

表現とは自分を他人に認めさせようとすることである。まず自我は自分が存在することを人に示そうとする。次に己の特徴、特性を人に示そうとする。その際、自我は、己の存在、特性を、まず、自覚する。それがなければ表現は出発しない。また、自らの存在性、特性とともに自らの成長、変化をも人に示そうとする。以上のことは表現がまったく行われぬ自我の状況を想像すれば納得がいこう。

(5) 自我には、(自己) 所有物が認められている (自己所有)

所有とは何であるかはなかなか分かりにくいことがらである。あるいは、所有の全体が自我であるのかも知れない。自我あるいは自我の所有を他とどこで線引きするか。まず、自己の身体、これは自我のものとしてされる。次に自己のもつ能力も自己のものである。ここまでは、己から切り離せない部分である。それに加えて、自我あるいは自己の身体から離れて存在するが自我の所有物とされるもの、つまり、字義通りの所有物、私有財産がある。ロック以来、己の労働が加わって成立した物品は、自己の所有物とされる。そこに貨幣が加わることによって、今日は、目の前の現物でない不特定の物品が自己の所有物になりうるようになった。近代的自我観はもとよりそのことを認めているのである。貨幣、市場経済の問題はここから発生する。

(6) 自我は孤立し、孤独である

個物としての自我は、普遍を離れることによって、自分自身の存在以外に根拠を失い、したがって孤立し、孤独になる。そして、本当に

孤立した自我は、他の自我と接点がありえず、したがって、厳密には、他者認識が不可能なのである。そこから、間主観性というようなことが、新たに問題にされることになる。

(7) 一般化した、同質的な自我

孤立した、孤独な自我は、互いに比較できないのだから、本来は、それぞれが、何にも還元できない個性的なものである。しかし、孤立した自我が社会を構成することになると、自我は社会の構成要素として、社会の便宜として、社会の要請によって、あるいは、社会の約束によって、同質化されたものになってしまうのである。例えば、人は、選挙に際しては、皆一票という同質な自我なのである。このことはあらゆる分野に及び、それぞれの自我も、そのように承知して行動する。

以上から、近代的自我を成立させる自我観は、自我を、アトミスティックな、制約のない（自由な）、自己の幸福を目指す（そのことをよしとする）、そして、己を表現しようとする、そういうものとする自我観であることになる。これは普遍の中に、あるいは、全体の中に自我を見出そうとする普遍主義と違って、自我を個物として、そこを出発点として万事をはじめようというところに特徴がある。己の中に己の根拠を認めるということである。しかしながら、自我がこのようなものであることは、先験的な正しさをもつものであろうか。むしろ内実には、普遍主義へ否定として、普遍主義の対極として、歴史的経緯を経て設定されたものではないだろうか。その意味でも、近代的自我は一つのパラダイムなのである。

一般的に言えば、ここには、普遍と個の問題が含まれている。普遍から出発して個を普遍の中で考えるか、個から出発して普遍を個の原理から説明するかの問題である。第一に、自我を個として社会を普遍とおけば、近代的自我の立場は、唯名論的に、あるのは複数の自我だけであり、その自我の原理から、社会を、自我の原理の貫徹に都合のよいものとして、自我の働きを強める補強物として構成していこうというこ

とになる。そこでは社会は二次的なものになる。しかし、現実には社会はある。実際、私たちが生きることは、やはり、社会の中で生きることであり、社会の独自性を無視することはできないのである。そうではあるが、今日、自我と社会の間には齟齬が生じている。近代的自我が社会の形成を難しくし、そのことが今度は、近代的自我の十全の発展を妨害しているようにも見える。自我と社会の不両立、自我と社会の矛盾は従前も言われていた。ただし、その際の矛盾は、社会のもつ普遍主義が、近代的自我のもつ自由の主張を疎外するということにあった。今日の問題は、むしろ逆に、近代的自我の諸特性が、社会の役割を疎外しているところにある。検討すべきは、近代的自我の方にあるのである。

このことが正しいとしたら、これを、近代的自我の挫折とよびたい。次の章ではその点を具体的に述べたい。

### Ⅲ. 近代的自我の挫折

生きるとは、社会の中で生きることである、個的な生き方というものはない。このことを大前提にしたとき、近代的自我が、この大前提とどう折り合うかは、現実的にも、理論的にも、根本的な問題である。

現実には、近代的自我と社会が両立しない、あるいは、近代的自我自体に内部矛盾があるのではないかと思われるようなことがらは、少なからず存在する。まず、それらを取り上げて検討したい。

(1) 自由の二面性

これはフロム (E. Fromm) が『自由からの逃走』(“Escape from Freedom”, 1941) で取り上げたことがらである。

近代は、個人に、伝統的な絆からの解放をもたらし、自由という新しい独立な感情を与えた。しかし、その一方で、人間と、周囲の自然や他の人間との一体感、人間はそういった全体の一部であるという感情、いわば原始的絆から、個人を厳しく分離させ、個人を、孤独で孤立した

ものとし、疑いと不安でいっぱいなものにした。これが近代の自由、あるいは自我もたらした二面性である。その結果、孤独や不安に耐えかねた自我は、対抗策として自由を放棄し、自由から逃げ出す。「個人はますます孤独に、ますます孤立するようになり、外にある圧倒的に強力な力に操られる、一つの道具となってしまう。かれは一個人となったが、途方に暮れた不安な個人となった。」<sup>1)</sup>

逃げ出す行き先としてフロムは3つをあげる。<sup>2)</sup> 第一は、権威を立ててその中への逃走。それに2つあって、一つは例えば劣等意識のように自らを低くすることによって、権威を高め、そのことによってそこに逃げ込もうとするやり方。もう一つは他人を完全に支配し、自らを権威とし、そこに浸る方向である。これら向きは違うが、外なる権威との一体感、お互いに依存しあう一体感であり、権威との共棲である。第二は、破壊性。外界に対する自己の無力感から、外界を破壊することによって逃れようとする。このことは合理化され気づかないようになされるが、愛、義務、良心、愛国心なども、外界を破壊するためのカモフラージュとして利用されているのである。他人が破壊の対象とならなければ自分自身が対象になる、自殺、疾患とはそれである。また、生命とは成長、表現、生存であるが、それが満たされない時、爆発するのが生命の破壊である。第三は機械的画一性。個人が自分自身であることをやめ、単なる物になる。文化的な鑄型によって与えられるパーソナリティを完全に受け入れる、他が期待するような状態になりきってしまう、私がこう考えたと言うがそれは私の考えではない、意志、思考、感情も自らの精神活動の結果ではなく、外からもたらされたもので、瞬間的にだけ自分のものであるように感じられるだけである、このような状況である。「人間は自分の精神的行為の自発性を確信しているとしても、実際はそれはあくまで特殊な状況の下で誰か他人の影響に由来している。」<sup>3)</sup>

かく、近代的自我は、それ自身の展開の中に、

自身を否定する要素を含む。

## (2) 社会的ジレンマ<sup>4)</sup>

社会的ジレンマとは、「各人が協力か非協力がどちらか選べる状況にあって、一人ひとりの人間にとって、短期的には、協力より非協力を選んだ方が有利な結果が得られる状況があっても、時間がたつて、非協力者がある一定数より多くなると、個々にとって、全員が協力を選んだ場合に比べて不利な状況が生じてしまう」、こういう必然性である。近代的自我は、選択の自由をもつ自我であり、自分にとって有利な方を選択する（ことを妨げられない）自我である。したがって、社会において、自分の短期的利得のために非協力を選ぶ人間は必ずいる。その人たちが得る利得に全体が耐える間はよいが、その限界を超えると、社会の機能が崩壊してしまい、協力者、非協力者含めて全員に何の利得もなくなってしまう、そういうことだからである。近代的自我が社会の構成要素であることからくる社会的矛盾と言える。

社会的ジレンマはいわゆる「囚人のジレンマ」の一般化であるが、「囚人のジレンマ」とは、個人が自己の利益を求めて行動しようとしても、他の行動の仕方についての情報が全くない場合には、却って自己に不利益な選択をしてしまうということがらである。

「共有地の悲劇」もそうである。共有地はある段階まで各人の個人的利得の追及を許す。しかしその追求がある限界を超えると、共有地は破滅し、全員にとって利得はゼロになる。

「フリーライダー (free rider, ただ乗り)」とよばれる問題がある。社会は、構成要素である自我の協力によって成立する、そして、原則的には全員に平等にその利益を配分する。しかし、近代的自我には非協力の自由がある。非協力の場合でもあるところまでは利益の配分にあずかることができるということである。

これらは、ありていに言えば、目先の自分の利益の追求（抜け駆け）が、最終的には、自分の首を絞めるという事態であり、近代的自我の特性である「行為選択の自由」と「自己の利益



の追及」という2つの要素が本来両立しないものであることから生じる。

### (3) 官僚支配

フリーライダーの原理が国家あるいは行政の規模に現れるのが官僚支配である。共同体（社会）が成立するためには構成員の協力が必要であり、構成員にはそれなりの負担と義務が要請される。近代的自我の幸福主義は、利得（快）は望むが負担（苦）は避けたいという立場であるから、人は負担と義務に絡んでは共同体に関わりたくない。しかし、共同体が小さい間は、そこにおける個々人の繋がりやの緊密さ、互いの透明性が、負担や義務からの逃避をそれなりに規制するから、そのことは不可能である。しかし、共同体が行政や国家規模になると、個々人の緊密性、透明性は薄れ、直接の負担や義務からの逃避が可能になる。さらに個々人と共同体のかかわり方が複雑化してくると、それへの対処は個々人の能力を超えてくる。その時に、個々人の共同体への義務、関わりの代行をするのが行政官である。業務の複雑化、専門化もあって自我は共同体でのすべき仕事をますます専門の行政官にまかせ、そこから遠ざかる。この構造が固定化すると、悪くは官僚支配、良くはパターナリズムが成立し、自我は本来の役割を捨てて、官僚による専制あるいはパターナリズムを受け入れることになる。

### (4) 外的生活（公共生活）からの退却

引きこもりとか孤独の問題である。近代的自我が、孤立した、自律的な、個的なものであるとするならば、その原理の中には、共同体への参加を必然とするものは何もない。就労、社会参加の必然性はない。ましてや、そういう公共性のないところには、極端には、言語も発生せず、他者認識も自己理解も不成立になる。そういう方向に向わせる要素は、近代的自我の中に本質としてあるように思われるのである。

### (5) 大衆化（自我の喪失）<sup>5</sup>

近代的自我は「自己であらねばならない」という孤独な緊張の中にある。さらに「誰も近くまで行けない。誰も他者の高さまで上れない」

という他者への緊張もある。しかし、大衆化されることによって、この2つの緊張から解放される。「皆と一緒にいることによるのみ、距離の重荷から解放される。…各自は相互に自分自身との距離と同じくらい近くなる。それによって気分がかるくなることこのうえない。何びとも他者以上ではなく、より優れているということのないこの幸福な瞬間のために、人間は大衆になるのである。」<sup>6</sup> 大衆化とは、平等性を皆一緒に振る舞うことである。しかも、その平等化は、下に向かった均質化である。つまり、超越的なものを世界から放逐し、秩序としての自然の差異を否定し、個々の違いを恣意的に操作可能な区別をもって表現しようとする。もともと近代自我の成立をその内容に含む近代というプロジェクト自身が、精神でなく欲望を、理性でなく平民の想像力を、つまり、下を主体とし、下を志向するものでもあった。

### (6) 自由と平等の矛盾

自我が、互いに連携のない、孤立した、自律的なものとするならば、それらは別々なものだから、ひとつひとつが違い、当然そこには、格差が成立し、不平等があるはずである。平等とは、本来別々なものが、それにもかかわらず、何らかの普遍の支配により、強制的に平準化されるところに生じる。例えば、個々人としては顔も違うし、出自も違う自我が、ある政治体制という普遍のもので、国民として、同じ権利を持つ者とされる。本来、平等は近代的自我の中にはなく、対立する普遍主義の中にあるものである。だから、自我を平等にするためには普遍性を持ち込まなければいけないのである。自我は普遍を離れ自由になった。しかし、自我の平等をいうためには普遍を要する。自由と平等は両立しない。にもかかわらず、近代的自我に基づく社会は、自由でかつ平等な社会を旨とする。あり得ないことである。自由をとるならば平等は捨てなければいけない、平等をとるならば自由は捨てなければいけない。近代的自我は、自由をとったのである。だから、その状況で平等をいうときは、新たなる論理が必要になる。権

利と言うのはその手のものである。

#### (7) 表現的自我の問題

表現しようとする自我、表現とは究極的には自我の存在性の表現である。言い換えれば、自我への執着ということになる。「我あり」という主張である。自我への執着（もっと一般には、すべてのものについて、その固有性の主張）が、すべての苦（悩み）の原因であるというのが、釈尊の説くところであり、今日においてもその通りであるが、そこまで言わないにしても、自我への執着は、他を本質的な意味で認めることへの妨げではある。社会は他との共存であるとすれば、表現的自我を含む近代的自我は、簡単には社会と折り合わない。

#### (8) 一般的自我、自我の標準化

社会の効率からすると、構成要素は同一性質を持つ方が扱いやすい。こういった社会の要請から、自我は、標準化される傾向をもつ。自我の特性は、ある普遍に所属して初めて成立する。近代的自我は普遍への所属を否定した。普遍を離れた純粋な自我は、本来的には無味乾燥で特性を持たない。それ故同質化されやすいのである。近代的自我において、自我は、一方で、個性のないものになる。

以上述べたような、自由の所持が自由からの逃走を招くこと、自己利益の追求が自己利益の追求に矛盾すること（社会的ジレンマ）、生活とは外的生活のことであるにもかかわらず外的生活からの（すなわち生活そのものからの）退避する傾向（引き籠り）、自由と平等の不両立、自我への執着からくる他との疎遠、自我の大衆化、自我の平準化、これらは、現今の社会に内在する難点あるいは矛盾点である。先にも述べたが、私たちが生きるとは社会に生きることである。我々にとって社会の存在は大前提である。社会を捨て去るわけにはいかない。とすれば、ここに、近代的自我は社会の存在と両立しないのではないかと、ということになる。その点について、近代的自我を原理とする側から、近代的自我と矛盾しない形で、社会の成立を説明

しようという工夫が当然なされてきた。それが成功すれば、自我と社会は両立する。

突き詰めれば、その努力は2つに集約される。一つは、社会契約という考え方、もう一つは、功利主義である。裏から言えば、社会契約、功利主義は、こういった場面に登場する論理ではないかということである。

#### (1) 社会契約

社会契約とは、社会あるいは共同体の成立の原理を、個々が結ぶ約束（契約）にあるとする立場である。もちろん、実体としてそういう契約がなされたというのではないが、構造的には契約という論理のもとに社会は成立すると考えるのである。近代的自我は契約をした時点から、その拘束を受ける。拘束の根拠は契約にある、その背後には何も無い。そして、その根拠をそれ以上に遡らない。契約は近代的自我の自律性の原理の上に可能であり、それ故近代的自我の産物である。社会を契約の範囲にとらえれば、その範囲で近代的自我と社会は両立する。

問題点は、社会の成立が契約にもとづくとして、その契約の具体化が例えば法律であるとしたとき、第一に、それを契約と言ってしまうと、その約束（契約）が、論理的な原理的なものとして以上に実体性を持たないことである。仮想的で、歴史性に欠ける。根なし草ということになる。第二は、例えば、契約の内容である法律に従って行動したとする。私たちは、行動において、法律違反はしないという最小限のところ、自分を規制する。それ以上に踏み込む原理はないからである。その時、ある場合には、法律を、自分の都合の良いように解釈しようとする。そもそも法律は契約として自分らの作ったものだからである。さらには、法律に規制のないところでの行動が恣意的になる。法から出ないという消極性と、法を矮小化して、ある意味で法を否定して、法の外の任意な領域に生きようという傾向が出てきて、社会全体の把握として、不十分になるのである。そこで、法（契約）の奥に、自然法、自然権、正義その他を考えるのだが、それは、一面、普遍主義への回帰

の道でもある。

## (2) 功利主義

近代的自我は、各人は己の幸福を目指してよいとする立場である。幸福の意味には多少の揺らぎがあるが、とにかく、幸福という人生の目的が設定される。目的があれば、その目的の達成に対する効率の良さが、私たちの行動の指針になる。これが功利主義である。この立場からは、社会は（共同体は）、個人の幸せを増大する便宜として意味づけられる。社会が個人の幸福を阻害する場合は、社会は認められない。これは効用としての社会、言い換えれば、近代的自我と両立する範囲での社会である。これはこれでその範囲で整合的である。

問題は、この立場では、近代的自我はそっくり保存され、前章で検討した矛盾点はそのまま残ることである。効用性の低いことはやらない自我、私利を求めて拡大する自我、こういうものが残る。その際、それらを規制する原理は功利主義の中にはない。経緯に任せればうまく落ち着くというのが期待であるが（リベタリアン、市場主義）、現実には、前章で指摘した困難は重い。

以上の議論に従えば、自我と社会は、自我を近代的自我と捉える限りでは両立し難い。社会を、近代的自我の原理のなかで、近代的自我から構成されるものとして捉えようとした契約説や功利主義も不十分であった。とすれば、近代的自我は社会構成の原理として認めがたいが、かといって、何らかの意味で自我的なものは、社会構成の原理として否定できないから、自我の方を、近代的自我としてではなく、社会に合うような形に捉え直そうという試みは当然ありうる。その時の自我は、近代的自我とは異なった新しいパラダイムのもとでの自我になる。その試みの一つが、共同体主義における自我である。世に言う共同体主義は、この新しい自我の主張である。その点を次に見ておきたい。

## IV. 共同体主義

通常、共同体主義（communitarianism）とよばれるのは、アトミスティックな自我の自由な展開を人間生活の望ましい在り方とするリベラルやリベタリアンに対して、何らかの意味での共同体に由来する制約を与件として、その中で人間生活を捉えようとする立場である。両者の間には、80年代後半から90年代にかけて「リベラル・コミュニタリアン論争」が活発に繰り広げられた。そこで、コミュニタリアンと目されたのは、マッキンタイア（A. MacIntyre, 1929～）、サンデル（M. Sandel, 1953～）、テイラー（C.H. Taylor, 1931～）、ベラー（R.N. Bellah 1927～）、ウォルツァー（M. Walzer, 1935～）、ローティ（R. Rorty, 1931～）などである。以下その主張するところを見てみたいが、しかしながら、この小論の関心は、自我に先立って共同体を認め、共同体の中で自我の在り方を考えようとする、そういった自我観である。その意味で、時代は遡るが、「社会的自我」として自我の社会性をストレートに述べた、プラグマティズムのミード（G.H. Mead, 1863～1931）共同体の研究者としてのニスベット（R.A. Nisbet, 1913～）にも併せて触れておきたい。

### (1) マッキンタイア

マッキンタイアの述べるところを、『美徳なき時代』（篠崎榮訳、原著は *After Virtue*, 1981）によってみたい。

そこでの問題は、道徳は何によって基礎づけられるかであり、その答は、道徳は、共同体の実践、言い換えれば、共同体の伝統の中に確固とした足場を持つものであって、道徳性を伝統から切り離して理性や合理性によって基礎づけようとする啓蒙主義や、道徳の基礎づけを放棄するニーチェの立場は、ともに情緒主義に陥り、道徳の基礎付けとして不十分であるというものである。さらに、私たちが今日もつ道徳的概念、道徳的言語は、断片化されてしまってお

り、本来それらを包み込んでいた理論と実践のより大きな全体（文脈）、つまり美德の伝統、道徳の成立のもとになる物語性が失われているという。

情緒主義は、すべての道徳的判断は、好みの表現、すなわち、人の態度や感情の表現であるとし、道徳的行為者であることが位置づけられるのは自己の内部であって、自己の外つまり社会的な役割や実践の場ではないとする。私たちは、今日、道徳的判断（その他評価的判断）を下すにあたって（つまり、自我の行為の決定にあたって）、多く、情緒主義による。この立場に立つと自我は、「人が巻き込まれているどんな状況からも、また人が所有しているどんな特質からも身を引き離すことができ、そして、すべての社会的特殊性から完全に引き離された、純粹に普遍的な観点から、状況と特質に判断を下すことができる」<sup>7</sup> ことになる。こういった自我は、行為の基準や原則や価値を成立させる役割を負うものであるが、それ自身は、社会的具体化から離れ、自身の歴史を一切欠く、孤立的な自我の出現である。こういった情緒主義の成立の基は啓蒙主義にある。啓蒙主義は、道徳から、歴史（物語性）や伝統や啓示という外部的な制約を排除し、道徳に、人間的な、理性的な、合理的な、内的な基礎付けと正当化を与えようとする試みなのである。

これに対して、マッキンタイアは、次のように言う。

① 徳とは、実践の中で内的な諸善を達成するのに資するものである。実践とは、社会的に確立された協力的な人間関係であり、内的善とは、外的善ではその達成の結果が常にある個人の所有物になるのに対し、その達成がその実践に参加する共同体の全体にとっての善になるような善である。このようにして、徳は（したがって、人間の行為、自我は）、共同体の中で評価されるものでなければならない。

② 徳は断片ではなく、統一性のもとにある。統一性と言っても、断片の合成として後から作られた統一性ではなく、徳を解釈する文脈とし

て最初から存在した、物語的統一性とよんだらよいような統一性である。そういった統一性は、諸善についての共有されたヴィジョンと理解が中心的絆になっている共同体を前提とするものである。

③ 私の善は、人間共同体の中で私が結ばれている他の人々の善と同一である。私の善とあなたの善が必然的に対立することなど起こり得ない。善は私のものでもないし、とりわけあなたのものでもない。私有財産ではない。

④ 個人として諸徳を実行することはできない。なぜなら、善き生を生きることのあり方は環境によって決まり、環境に対しては、私たちは特定の社会的同一性の担い手として接近するからである。私はこの都市の市民であり、職業団体の一員であり、この一族、あの部族、この民族に属している。したがって、私にとっての善は、これらの役割を生きている者すべてにとっても善であるはずだ。そういう共同体に属するものとして、私は、私の家族、都市、部族、民族の過去から、さまざまな、負債と遺産、期待と責務を相続しているのである。これらは私の人生の所与であり、私の道徳の出発点なのである。

⑤ 徳はその実践それ自体とは別なあるいはそれ以上の何かの善のために実践されるものである。こういった目的論が放棄されると、徳は、それ自身の目的、それ自身の報酬、それ自身の動機になってしまう。

⑥ 古代と中世の時代には、家族、世帯、部族、都市、王国など、人間の共同体の創造と再創造が、内的な善を伴う実践の一種であったのが、近代世界ではそのように見られなくなってしまった。

⑦ 「人生の大部分が生き抜かれている諸領域から、人間の生についての物語的統一性および内的な善を伴う実践といった背景となる概念を取り去ってしまうならば、諸徳の実質としてどれほどのものがあるだろうか。」<sup>8</sup> 実際、諸徳が思考と実践の点で伝統的な文脈からいったん切り離されてしまうと、そこには、性向とし

て諸徳を理解するやり方しか残らない。それは個人心理学の問題になってしまう。

## (2) サンドル

サンドルを『自由主義と正義の限界』(菊池理夫訳、原著は *Liberalism and Limits of Justice*, 1998) に従って見ておきたい。

サンドルが共同体主義に対立するものとして批判的に取り上げるのは、功利主義とカント主義(正義論)である。これらはともに、自由主義(平等主義的自由主義と自由尊重的自由主義、すなわちリベラルとリパタリアン)を基礎づける理論であるが、そこに前提になっているのは、自由で独立した自我の存在である。言い換えれば、「我々は分離された個々の人格であり、各人が自らの意向、利益、善の構想を持つ」とされる自我である。これをサンドルは「負荷なき自我」とよぶ。その上で、功利主義は、欲求の満足から人間を見て、「単一の欲求の体系へと我々の多くの欲求を融合させ」ようとし、正義論は、「人格の分離性を主張し、自我は選択する自我であり、いついかなるとき持つかも知れない欲求や目的から独立している」<sup>19</sup> とする。つまり、どちらの立場を取っても、自我は自らの欲求や選択の主体であり、欲求や選択から独立した、それらに先立つものであることになる。

カント主義については、そこにある論理は、正と善を独立なものとして分けて、正を絶対(第一義)とし、善の方は第二義的に人の選択の問題として中立的に扱うことである。この立場では、自我の目的や役割やそれらへの評価も、善と同じように個人的選択的なものとして扱われる。自我の目的や、共同体内での役割は、自我を決める決定的なものにならない。

こういった「負荷なき自我(unencumbered selves)」に対してサンドルは「状況づけられた自我」を主張する。その内容は、次の通りである。

① 私たちは、特定の共同体、生活史、伝統の成員であることによって、道徳的、政治的責務の意味を理解する。負荷なき自我によっては、徳や政治の意味は理解できない。

② 共通の企画や目的に言及せずにはわれわれの行為は正当化できず、市民としての共同生活への参与者としての自らの役割に言及せずには自らの人格性を構想できない。

③ 自らの意向や愛着から全く離脱した自我の担い手として、独立したものとして、自我を考えることはできない。現在暮らす共同体によって我々の一部が定義されるとしたら、そのような共同体を特徴づけている企画や目的にも我々は関連しているはずである。私の人生の物語は、私の自己同一性が導かれるそのような共同体—家族であれ、都市であれ、習俗であれ、党派であれ、大義であれ—の物語のなかにつねに埋め込まれている。その物語によって、我々はこの世界に状況づけられ、我々の生活に道徳的な固有性が与えられるのである。

④ 善き生についてのいかなる特定の構想も前提とはしない仕方で、権利が同定され、正当化され得るかどうかが。社会の基本構造を支配している正義の原理が、その市民が信奉し、競い合う道徳的、宗教的信念に関して、中立的であり得るかどうかが。

⑤ 孤立し、混乱し、欲求不満である自我は、当惑して、共通の意味がその力を失った世界の大海で途方に暮れている。最も緊急を要する道徳的政治的企ては、我々の伝統に内在するにもかかわらず今日では消滅しつつある、市民的共和制の可能性を、再活性化することである。

## (3) テイラー

テイラーの主張を『<ほんもの>という倫理』(田中智彦訳、原著は *The Ethics of Authenticity*, 1991) を中心に見ておきたい。テイラーは、倫理すなわち私たちの行動の仕方について、「ほんもの(Authenticity)」という評価は重要であると。ところが、現実には、そのほんものが、誤解されたり、その実現が妨げられたりしている。その要因として、次のものをあげる。<sup>20</sup>

### ① 個人主義

確かに個人主義は、近代文明の一つの到達点でもあった。それによって私たちは、自己の生

活パターンを選択する権利、良心に基づいて信念を決める権利、その他を得ることができた。魔術からの解放とよばれるものである。一方、かつて人は宇宙の秩序や存在の大いなる連鎖というもっと大きな秩序を受け入れ、その中に己にふさわしい位置を見出していた。そういった全体は、私たちにとってくびきでもあったが、同時にこの世界と、社会生活における様々な活動に意味を与えるものでもあった。近代の個人主義はまさにその秩序が信用を失うことによって成立したのである。その結果、人は、自分より大きな社会、宇宙という地平を失い、より高い目的、死を賭すに値する何ものかの意識、そういう大切なものを失ったのである。個人主義は何事も自己を中心にするという暗黒面を持ち、それが生を平板にし、意味の乏しいものにし、他者や社会に関する関心を低くする。これが、今日の、寛大な社会であり、ミーイズムであり、ナルシシズムである。

### ②道具的理性の優位

近代において古い秩序が一掃されたことは、人間の外にある目的の信頼が薄れたことである。社会における行為の位置づけや様式が、このような、それに先立つ事物の秩序にも、神の意志にも強制されないとすれば、人間がどのような目的をもって行動するかは、個人の選択の問題になる。目的がこのようにして任意に決められるものだとすれば、その後は、選択された目的に対して最も効率のよい手段をとることが、我々の従うべき唯一の価値基準、我々の責任範囲になり、私たちの行為の評価される対象は目的ではなく効率になる。そのために働く理性を、テイラーは「道具的理性」とよぶ。費用対効果の最適比率の計算、テクノロジーがそういったものの代表である。この脈絡の中で、常在的なもの、耐久力ある物、表情豊かであったものが、次第に価値を失い、寿命の短い、見かけだけの、取り換え可能な、実体性の薄い商品が効率の観点からはびこる。そこに市場経済の世界と官僚制国家が出現する。

### ③自由の喪失

市場と官僚制国家という非人格力による支配が形を持つと、人々はそれに逆らうことができなくなってくる。ウェバーが鉄の檻と称したものである。その後は、トクヴィルが言うように、<sup>11)</sup>積極的に自治に参加しようとする者などいない、自分の世界の中にひきこもった個人からなる社会が成立してしまう。その世界は、一方では「穏やかな専制」に支配される世界でもある。穏やかな専制とは、政府は柔軟であり、デモクラシーの形態は維持されるのだが、実際には「巨大な後見的権力」にすべてが仕切られている社会である。そこでは自分たちの運命を政治的に支配する力、自由が失われてしまう。

それではどうするか。

① 近代的自我の基礎にあるのは、内なる声、主観主義、自己決定的自由、(自己)存在感、「自分自身に忠実であれ」「自分の人生を自分で形作ることは崇高である」「選んだことはすべてOK」などの標語の重視である。しかし、テイラーは、自我はこういったものではないとする。まず、人間の生は本来対話的なものである。人間は言語によって自分自身を理解し、アイデンティティを定義でき、人間精神を生成する。自己を原理とし、自己達成を目的とするような文化は自滅的である。他者とのきずな、人間を超えたところから発せられる要求、これを「重要性の地平」とよぶことにして、こういったものに基づく自我の理解が重要なのである。こうした重要性の地平を背景にして、その背景と照らし合わせることでしか、私たちのアイデンティティは定義できない。自己達成を原理とし、歴史を隠蔽し、連帯の絆を見えにくくするのが現代文化の流儀であるが、それは受け入れられない。

② 危険なのは、共通の目的を形成してそれを実行する能力が人々からどんどん失われていくこと、すなわち社会の断片化である。断片化が起こるのは、人々が自分のことをますますアトミズムの視点から考えるようになるとき、いかにすれば、共同の企てや忠誠心の面で仲間に義務を負っているとは考えなくなってゆく時で

ある。この傾向のもとでは、共同の企てを介して他者とつながっていると感ずることがあったとしても、その集団はますます小集団になり、結局は、企て自身が空想的で世間知らずなものに思われ、人々はその間に集うことを諦めていく。断片化された社会というのは、その社会のメンバーたちにとって自分たちの政治社会にコミュニティとしての一体感を抱くのが日増しに困難になっている社会である。こうした帰属意識の衰退は、人々が社会をただの道具としか見なさなくなるアトミズム的なものの見方の反映でもあるが、それだけでなく、実際に効果ある共同の活動が存在しないところでは、人々は、自分以外に頼るものがなくなってしまうことにもよる。

#### (4) ローティ

ローティの哲学的立場は、反二元論である。二元論は、次の二つの項目の間に、本質的な違いを認める。すなわち、事実と価値、真理と快楽、客観と主観、知識と意見、事実と判断、世界と言語、事実と観念、外と内、目的と手段。この違いの基礎にあるのは、「人間」と「人間を超えるもの」を区別する思考法である。

こういった考え方の成立の根拠は、合理性あるいは方法的とよばれる概念にある。合理的、方法的とは「予め定められた成功への基準を持っていること」「それに従えば必ず成功するという道筋の存在」である。合理性はその根拠を、我々の内部にあるとされる理性におく。合理性、方法的、理性によって、人は、真理を例とするような、人間を超えたものに達するとされる。しかしながら、そこにおける真理という合意は、合理性、方法、理性を通じたことからは真理でなければならないという強制のもとになるものだから、これは「強制による合意」である。その際は、先の2項の間の境界線は中央に高くそびえ立つ。これに対して、合理性を、「方法的というよりも、正気とか、分別ある、周りの意見を尊重すること」などと柔らかく理解すると、上記二つの項を区別する境の線は、ぼかされたものになり、二元論の根拠もなく

なってしまう。その上で成り立つ合意を「強制によらない合意」とでも呼ぶことにする。

このように言うと、後者では様々な合意の形があり、その場合それぞれが同等の立場に立つから、相対主義と取られるかも知れないが、それは違う。ここで述べているのは、強制による合意に従わない方がうまくいくということのみである。それ以上のことは、一元論とも、多元論とも言わない。強制によらない合意というのは、「所与の社会のそれぞれの探求領域でどういった正当化の手続きがなされているか」以上のことは言わないということである。だから、これは、合意は共同体に基づくものであるから、いわば「自文化中心主義」ではあるが、文化は複数であるとまで主張する相対主義ではない。

かくして、存在するのは、真理や事実や客観ではなくて、合意であることになるが、合意の内容を決めるのは、方法や強い合理性や理性による強制ではなく、合意がなされることそのこと、つまり、その意味での共同体の成立ということになる。合意に向けての共同的探求の評価は、論理的基盤による評価だけであって、認識論的基盤や、形而上学的基盤はそこでは無意味になる。共同体を成り立たせるのは、共同体そのもの、つまり、構成員による連帯のみである。旧来は、例えば、正しい合意、正しい連帯などとして、合意、連帯を真理や客観性に基づけようとしていたかも知れないが、ここでは、逆に、真理や客観性その他を、合意、連帯、共同体に基づかせようというのである。

このようにして二元論は不要になる。こう言われる。「一度しばらくの間そういった区別をせずに生きてみると、知識と意見、主観と客観の区別も、なくてもよいことが分かる」。<sup>12</sup> 「人間活動の目標は休息ではない。むしろそれはより豊かなよりよい人間活動である。人類の進歩とは人間の営みと人間自身とがより一層興味深いものとなるような可能性を開くことである。予め準備された場所に向かって進んでいくことを進歩と見誤ってはならない」。<sup>13</sup>

その上では、「強制によらない合意」、「自由

な開かれた戦い」のような諸観念で、「世界や神の意志」、「道徳法則」、「我々の信念を真ならしめるもの」といった諸観念が置き換えられることになる。それについては、ローティはデューイを引用し、<sup>14</sup>「彼の見解によれば、哲学は、理性とか貫文化的原理とかよばれる非歴史的なものに光を照らして、ある共同体を支持することを正当化するものではない。それは単に、その共同体が他の共同体に対してどういう特別な長所を持っているかを詳細に説くものでしかない。共同体の存在を正当化する手だては、それ自身を他の現実の共同体や可能な共同体と比較することだけである。自由な開かれた戦いや、そのような戦いを許し奨励するような共同体は、真理や善のためのものなのか、それとも、真理や善の追及は、その種の共同体の追及にすぎないのか、共同体は、ある目的に対する手段なのか、それともそのような共同体の形成こそが、我々の求める唯一の目標なのか」。デューイは、どのような哲学体系も、結局は、ある共同体の生き方が持っている理想を表現しようとする試みになってしまうだろうとした。自分の哲学の卓越性は、それが推奨している生き方の卓越性以外の何ものでもない。共同体は哲学に先立ち、生きることも哲学に先立つのである。

ローティの哲学的主張がこのようなものである以上、自我も、近代的自我のような自分自身による内からの根拠づけ、あるいは、普遍主義のような外からの根拠づけを離れて、共同体のなかに合意として成立するものになる。もとより共同体とは社会のことであり、私たちの相互の連帯そのもののことである。

そこでは、学問すらが、客観性や真理の探求ではなく、「流動的な境界を持つ様々な共同体を表していると考えられるであろう。…そこでは自分の学問の本生や地位を意識する必要はないであろう。それは、理想的な民主的共同体では、自分の属する人種や性の本性や地位を意識しなくてもよいのと同じである。なぜそういったものを意識しなくてもよいかと言えば、この種の自由や無頓着を許し奨励するより大きな共

同体が、究極の忠誠の対象になるからである。この共同体は、それ自身の維持・改革、文明の維持向上という目的に奉仕するものであって、それ以上の高い目的に奉仕するものではないであろう。それは、合理性を客観性への願望とは同一視せず、むしろそれを、すでに述べたような努力と同一視するであろう。したがって、それは、相互の忠誠を必要とはするが、それ以上に強固な何らかの基礎については、その必要性を感じないであろう。」<sup>15</sup>となる。

#### (5) ニスベット

ニスベットは、『共同体の探求』(*The Quest for Community*, 1953)で、共同体、共同体からの疎外、共同体の再編を論じる。

まず、社会的紐帯、共同体の問題が取り上げられる。かつては、家族、近隣、地域小集団、教会、その他における、個人と社会の間の伝統的諸関係、第一次の人間関係、あるいは、その集団の道徳的作用が、諸個人の具体的な生活にとって決定的なものであった。愛情、友情、威信、認知という人間におけるアイデンティフィケーションの基本的諸類型、労働、愛、祈り、自由と秩序への献身など人間の基本的性向、個々の人間の具体的な位置や役割受諾の感情、庇護、自由、善悪の区別、秩序観、罪とか無知に対する意識なども、本能とか人間の社会性とよばれることがらも、そうした諸集団で生成し、強められたものであった。また、過去や未来との関係も、一定の共同体的な関係を通さずには、創造的、持続的にはなり得ないものであった。<sup>16</sup>

疎外は、このような第一次の集団によってもたらされていた人間観に基づく心的結合や精神状態に生じる、亀裂や崩壊である。疎外によって現れるのは、社会秩序が、自我にとって、疎遠で、理解しがたく、邪なもので、真の希望や願望から遠く、無関心を招来し、退屈で、敵対的ですからあるとする、精神状態である。自己が社会秩序の一部であることを感じないばかりでなく、自分が社会秩序の一部であるということに関心すら持たなくなってしまうような



状態である。ニスベットの、疎外の代表例として、過去からの疎外、物理的場所・自然からの疎外、事物（あるいは財産）からの疎外をあげる。こういった疎外現象は、自我の、一次的人間関係すなわち共同体、社会的紐帯からの離脱、仲間からの離脱によってもたらされるものである。

確かに、世俗主義と個人主義の歴史的勝利は、階級、宗教、家族といった伝統的紐帯から個人を解放した。魔術からの解放である。しかしこの自由は創造的な開放意識によって獲得されたのではない故に、かつて人生を意味あらしめていた忠誠と価値、ゆるぎない歴史的道德からの、最終的には、共同体からの疎外をももたらした。そこに生じたのが、適応不全人間、不満人間、挫折人間である。

ニスベットの全体主義への反省から、私たちが必要とするのは、「自律性と選択の自由に固守するレッセフェールである」と言う。しかし、近代がもたらした自由な個人によるレッセフェールは、失敗した。そこで新規に求められるのは、個人でなく共同体に属する人間のパーソナリティに基づく、新しいレッセフェールであり、それが、疎外の問題をも解決するとして、次のように言う。

「大切なのは自由放任の哲学ではないか。古い自由放任は人間行為に関する誤った前提を基礎にした。理論としての欠陥は、実際には社会から切り離せないはずの個人的資質の奥深くにある特徴を、見誤ったことにある。政策としての欠陥は、その原子論的な発想が、増大する不安的な個人の群れという現実を前に、正体を現さずには得なかったことにある。全能なる国家へと発展するのを抑止するどころか、古きレッセフェールは、現実にその発展を促進した。あらゆる形態の共同体への無関心さが、全面的に改正と安定を、国家にゆだねてしまったのである」。<sup>17</sup>「自律する個人が活躍でき、しかも、親族、階級、共同体などの絆から解放される状態を創造することは古きレッセフェールの目標であった。そして、自律する集団が活躍しうろ状態を創造することが新しいレッセフェールの重

大目標であると私は信じている。」<sup>18</sup>「古いレッセフェールは、社会的および文化的まとまりをいっさい軽んじ、思索や計画に適切な単位が、抽象的な個人であると、単純に決めてかかったシステムによって生み出された。現在必要なのは基本的単位を社会集団としたレッセフェールを創造する知識と行政的な技術である」。<sup>19</sup>

## (6) ミード

以下の記述は、主として、『精神・自我・社会』（稲葉三千男他訳、原著は *Mind, Self, and Society*, 1934）による。

ミードは、「自我は、それ自身にとって対象になりうるという特徴があり、それによって他の対象や身体から区別できる」とし、「自我は人間が誕生したとたんにすでにあるものではなく、社会的経験や活動の過程で生じるもの、すなわちその過程の全体およびその過程にふくまれている他の個人たちとの関係形成の結果としてある個人の中で発達するものである」と言う。そのことはどのようにして可能なのであろうか。

出発点は、言語の存在である。言語は前段階では身振り（身振り会話）でもあった。身振りや言語は、他者に対して外的に何かを引き起こすと同時に、同じ反応を、自分自身に対して内的にも引き起こすことをする。これによって、生物体あるいは個人には、自分自身の行動でありながら、自分自身にとっても対象として承知されるような行動が可能になる。第二は、他人の役割取得である。これは、遊戯やゲームを例に考えやすい。例えば野球というゲームにおいて、他人の動き、役割を見ていて、自分もそのように振る舞うことができるようになるのである。他者の期待を取り入れ、そのように行動することが可能になる。第三に、他者の期待が多くなると、それらは複合し、組織化され、一般化され、その下で我々は行動することになる。これを「一般化された他者」とよぶ。一般化された他者の形で社会過程はそこに参加する個人に影響を及ぼすようになる。

言語によるやり取りも、他者の役割取得も、

一般化された他者も、個人の能力の問題ではなく、社会過程において成立する出来事である。そして、それに基づく行動がつまり自我なのであるが、それは、自我自身によっても対象化できるものである。自我とはそういった出来事として成立する。「自我は自分自身を経験する。それも直接にではなく、間接に。つまり、同じ社会集団の他の個人メンバーたちという特殊な観点から、あるいは、かれが所属している社会集団という観点から」。

このように成立した自我には、さらに、2つのことが言える。一つは、自我には2つの面があること、客我 (me) と主我 (I) である。客我は、他者の期待の受け入れそのものことで、外から対象として把握可能で (さらに自分自身によっても把握可能で)、これが自我の一面になる。主我は、そういった自覚された客我への反応である。主我は、反応がなされる前は把握できないが、反応がなされた時は客我となるから、客我として把握可能になる。もう一つは、自我の持つ創発性である。自我はその集団の中で、その全員が持っている習慣や反応を持たなければならない。そうでないとそのメンバーになりえない。しかし一方で、組織化された共同体に絶えず反作用している。そこに新奇な何かが生まれてくる。全体の再組織化である。これを創発とよぶ。「人はある共同体に属するためには、その共同体の他者たちの態度を採用しなければならない。思考活動を続けるために、かれは、彼自身の内部に採用されたこの外部の社会的世界を採用しなければならない。かれが市民になったのは、その共同体内で得られる合理的な社会過程のおかげである。一方、個人は絶えず社会的態度に反作用し、この共同体的過程で自分が属しているまさにその共同体を変えていく」。ここで重要な働きをするのは、主我である。この意味で、主我の働きは創発的反省とよばれる。それは、他の人間の目、他人の態度や期待を通して自分の内側を振り返り、それによって、自我も変わり、他者も変わり、社会も変化する、そういう働きである。

以上をまとめてみると、共同体主義者が批判するのは、近代的自我を成立させたものとしての、近代思想である。それは、

- 啓蒙思想、情緒主義 (マッキンタイア)
- 功利主義、カント主義 (サンデル)
- 権利個人主義、道具的理性、自由個人主義 (テイラー)
- 近代的思惟の原理としての二元論 (ローティ)
- 疎外をもたらず個人主義 (ニスベット)
- 真理やリアリティを固定化し、それらに形成と変容を認めない反プラグマティズムの考え方 (ミード)

である。

これらに共通するのは、自我の根拠を自我自己あるいは自我の内部におく個人主義であり、人間主義である。これに対して、自我の根拠を自我の外に、特に共同体の成立に置くのが、共同体主義である。そこでは、自我は、ある制約のもとにあり、論理的にも、実体的にも、状況において初めて成立するものである。これをサンデルは、「負荷のない、自由な、自らが自らの根拠でもある自我」に対して、「位置づけられた自我」とよぶ。ただ、その内容は、制約の何であるかによって共同体のイメージも違ってくるから、それぞれである。

- マッキンタイアは、倫理的なもの (共通善) の共有によって共同体を考える、それは、もとより近代的自我に由来する徳ではないから、伝統的な徳になる。具体的にはアリストテレス、トマスの伝統がとられる。
- サンデルは、生活史・伝統・共通の目的・意味の共有性によって特徴付けられるものとしての共同体を考える。自我はその中に位置づけられる。その意味で自我を定義づける共同体である。
- テイラーは、対話・言語に共同体の特質を考え、さらにそこに、人間を超えたところから発せられる要求あるいは解釈という視点を加え、それを「重要性の地平」とよぶ。共同体は断片的に解釈されてはならず、物

語的統一性に基づく。自我はそれらに由来するものである。

- ローティにとっては、二元論を捨て去った上では、そこにあるのは合意のみである。その合意は共同体の合意であり、それは参加者の連帯、それ以上のものではない。合意、共同体、連帯、同じものであり、そこが出発点で、その背後には何もない。すべては合意のもとに存在する。
- ニスベットは、人間的なものはすべて共同体（一次的な人間関係、社会的紐帯）の中で生起し、位置づけられるとする。そしてそこからの自我の離脱が疎外である。近代的自我の成立ととともに、自我の共同体からの疎外も成立した。
- ミードによれば、自我は社会の中に成立し、そして変化していくものである。それに先立つ自我はない。

共同体主義における自我について指摘しておきたいことがいくつかある。

第一は、共同体主義の主張は、自我があって、それを野放しにしておいてはいけなから共同体という規制をかけよというのではない。これでは近代的自我を認めた上で、それに若干の制限を加えただけのことになってしまう。自我もあって共同体もあるというのではない。サンデルは自我の定義の中には共同体が入り込んでいると述べているが、それは、自我を共同体の部分とするのでなくて、自我を共同体の文脈で解釈せよということである。その意味では、自我と共同体は分けて考えられない。とすれば、自我を考えるとときは共同体を考え、共同体を考えるとときは自我を考えなければならず、このことを徹底すれば、自我とは共同体のことだとも言えるのである。この感覚は大切である。

第二は、共同体主義のもとでは、自我は、共同体的なものによって、もっと一般的には、自

我の外の何ものかによって根拠づけられるものになった。それは共同体に所属する他の人々、共同体の置かれている外的環境、共同体の習慣、歴史、伝統などである。近代的自我は自分自身を根拠として存在するものとされる。共同体主義の自我は外なるものに基づいて存在するものである。その場合、自我のリアリティは、どちらが強いかと言えば、後者である。なぜなら、前者の自我は拘束がなくて自由であるが、後者の自我は外のものによって拘束されて自由でない。自由にならないことこそが、ある意味でリアリティなのである。

第三に、意外なことであるが、共同体主義者の中で、共同体が、具体性において提示されていないことである。共同体は、共通善であったり、構成要素に意味を与える全体であったり、また、合意そのものとされたりする。それは、共同体主義者の共同体のイメージが、固定されずに、ある程度の一般性を持たされて、より大きな全体として考えられていることによる。共同体が具体的に固定されると、それは共同体が閉じられたことであり、そこには、他の共同体もありうることになるから、共同体が複数になる。そうすると、相互の競合が問題になり、さらに、その中で自我は、普遍主義に陥ることになる。一般性を考えることはことがらを曖昧にするが、一方では、共同体を、開かれたものにする。共同体を閉じないためには、一般性とながら議論が必要になる。それは、共同体論が、偏狭な民族主義などに陥らないために必要なことがらである。その点では、ニスベットが、自我のレッセフェールでなく、共同体のレッセフェールを根本におこうとするのは大切な論点であり、ローティに従えば、あるのは連帯のみ、共同体のみ、その裏には何もないというのも根本的である。さらにミードは、自我や共同体の流動性を最初から言っている。

## 注

- 1) フロム『自由からの逃走』137ページ。
- 2) 同書, 198-202ページの議論。
- 3) 同書, 208ページ。
- 4) この項目では, 山岸俊男『社会的ジレンマのしくみ』サイエンス社, 1990を参照した。
- 5) この項目は, スローターダイク(仲正昌樹訳)『大衆の侮蔑』お茶ノ水書房による。
- 6) 同書, 12ページ。
- 7) マッキンタイア(篠崎 榮訳)『美徳なき時代』。
- 8) 同書, 279ページ。
- 9) サンドル(菊池理夫訳)『自由主義と正義の限界』17ページ。
- 10) テイラー(田中智彦訳)『<ほんもの>という倫理』4ページ。
- 11) トクヴィル(井伊玄太郎訳)『アメリカの民主政治』(原著は1981刊)による。
- 12) ローティ(富田恭彦訳)『自由と連帯の哲学』21ページ。
- 13) 同書, 17ページ。
- 14) 同書, 26ページ。
- 15) 同書, 32ページ。
- 16) ニスベット(安江孝司他訳)『共同体の探究』56ページ。
- 17) 同書, 237ページ。
- 18) 同書, 272ページ。
- 19) 同書, 273ページ。

## 参考文献

- (1) マッキンタイア, 篠崎 榮訳『美徳なき時代』みすず書房, 1981 (A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981).
- (2) サンドル, 菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』三峰書房, 1982 (M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982).
- (3) ウォルツァー, 山口 晃訳『正義の領分』而立書房, 1983 (M. Walzer, *Spheres of Justice*, 1983).
- (4) テイラー, 田中智彦訳『<ほんもの>という倫理』産業図書, 2004 (C.H. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1992).
- (5) テイラー他, 佐々木 毅他訳『マルチカルチュラルリズム』岩波書店, 1994 (Ch. Taylor and others, *Multiculturalism*, 1994).
- (6) ローティ, 富田恭彦訳『連帯と自由の哲学——二元論の幻想を超えて——』岩波書店, 1988 (R. Rorty, *Science as Solidarity*, 1987).
- (7) ニスベット, 安江孝司他訳『共同体の探究』梓出版社, 1953 (R.A. Nisbet, *The Quest for Community*, Oxford University Press, 1986).
- (8) ミード, 稲葉三千男他訳『精神・自我・社会』青木書店, 1934 (G.H. Mied, *Mind, Self, and Society*, University of Chicago Press, 1934).
- (9) ベラー, 島嶺 進他訳『心の習慣』みすず書房, 1991 (R. Bellah and others, *Habits of the Heart*, University of California Press, 1985).
- (10) スローターダイク, 仲正昌樹訳『大衆の侮蔑』御茶ノ水書房, 2001 (P. Sloterdyk, *Die Verachtung der Massen*, Suhrkamp Verlag, 2000).
- (11) フロム, 日高六郎訳『自由からの逃走』創元社, 1951 (E. Fromm, *Escape from Freedom*, New York, 1941).
- (12) 青木孝平『コミュニタリアニズムへ』社会評論社, 2002.
- (13) 菊池理夫『現代のコミュニタリアニズムと第三の道』風行社, 2004.
- (14) 藤原保信『自由主義の再検討』岩波新書, 1993.