

Title	自立と人間喪失
Sub Title	Die Selbständigkeit und der Verlust der zwischenmenschlichen Beziehungen
Author	大淵, 英雄(Ofuchi, Hideo)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1986
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.26 (1986.) ,p.43- 50
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000026-0043

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

自立と人間喪失

Die Selbständigkeit und der Verlust der zwischenmenschlichen Beziehungen

大淵 英雄
Hideo Ohfuchi

Der Prozeß der Selbständigkeit der Individuen soll zu gleicher Zeit den des Verlustes der zwischenmenschlichen Beziehungen sein. Die die zwischenmenschlichen Beziehungen und das Zusammengehörigkeitsgefühl aus den Augen verlorenen Individuen sind als Ersatz dafür zwar vollendete, aber einsame Subjektivität bekommen. Insofern sind sie heutzutage keine anderen als Privatpersonen, die der zwischenmenschlichen beraubt sind.

Solche Individuen verhalten sich als ob sie »sprach- und handlungsfähige Subjekte« wären. Individuen als solche Subjekte könnten alles. Aber in Wirklichkeit liegt die Sache ganz anders. In der Gesellschaft, worin man sich in Technisierung von verschiedenen Arten und in technologische Herrschaft über alle Menschen findet, sind sie keine Subjekte, sondern Objekte, d. h. sozusagen treue Knechte der Technologie. Durch diese menschliche Passivität in der technisierten Gesellschaft von heute sind viele Zusammengehörigkeiten an den Tag gebracht worden, in den Menschen sich ergänzen, um das Zusammenwirken der Mangel leidenden Menschen zueinander zu vervollkommen.

Wir müssen jetzt in diese Ergänzungen erzeugenden Verhältnisse und Beziehungen hineingehen und Individuen daraus betrachten.

—

われわれは、様々な行動の主体を個人と見做して、複雑な諸現象を判断しながら日々の生活をおくっている。無意識にそのようにしている。だが、そのことによって、何が見えて、何が見えなくなるのか。何を見ようと、何を見ないようにしているのか。この「見る」、「見える」と行動・判断しているのは、果たして、個人であるのか。そのように行動・判断するように個人が強いられているのか。

このような素朴な、しかし、素朴な問いに次の観点から接近し、少しでもその糸口を見出せればと思う。

すなわち、行動するのは「個人がする」と見えても、そのことは、個人がすると「見做す」という慣行・習慣を語っているにすぎないのではないのか。もしそうであるならば、行動・判断の主体は、個人のほかにも考えら

れるのではないか。個人の他にも行動・判断の主体が想定できるとすれば、それぞれの主体、それぞれの位相における主体が、相互にその時その時の主観において行動し判断し、それぞれの主観—主観—関係において行動・判断していることとなる。かかる主観—主観—関係相互の関連のなかで、その限りにおいて、われわれは行動・判断をなしているのである。われわれはそのような関係・関連のうちから、特定の側面・場面を切り取って、それらを実体視・実体化して、自立的・固定的に捉えがちである。それは、そのような関係・関連の全体を「見る」ことができないからであり、その見えないものを「見える」かのようにするために、関係・関連の「複合性」を「縮減」しなければならないからである。²⁾

全体を見通し得ないものを「見る」とは、「見える」ものを見ることであり、それはまた「見えない」ものを「見ない」ことなのである。つまり、われわれはわれわ

れを取り囲んでいるものを、「見える」ものと「見えない」ものとに区分しながら、「見る」ことをしている。「見る」ことは、「見る」ことと「見ない」こととからなり、そこには捉定・否定の複合的な過程がある。関係・関連のもとでのこの複合的な過程のいかなる側面・場面を、関係項として捉えるか、何を「見る」ことの中心に捉え、何をその周辺に布置するか、更に無意識的にせよ何を「見ない」ものとして処理しているかが、文化的個性〔民族的特性⁹⁾〕を構成している。しかも、そこでは「見る」主体が「見える」・「見えない」事柄相互の関係・関連のありようによって、かつ、その関係・関連をいかに切り取る「見る」かによって、初めて具体的に「見える」ものとなると言えよう。「見える」もののなかで、初めて「見る」ことができるのである。

個人を行動の主体として初めから措定して人間事象を捉えることは、既にその事象相互の関係・関連のなかで人間を見るのではなく、関係・関連から自立し孤立した相で人間を切り取ることにほかならない。しかし、このことからこれを直ちに誤りであるとも言えない。なぜならば、これは一つの文化的個性の視点からの人間観・世界観の表明とも理解できるからである。即ち、関係・関連の一つの切り取り方の表明と理解されるからである。

西欧においては、もうそれ以上分割しえない構成単位として個人が措定されている。個人は個体として、基礎的な構成単位として、その普遍性・不変性が求められる。そのようなものとして、理念化された個人＝個体は、関係・関連から、完全に、独立したものとして捉えられる。その限りで、自己完結的に確立された個人が、他の個人と関係行為を取り結ぶのである。個人は、自分を取り囲んでいる関係・関連から切断され、その代償として関係行為の主体としての地位を強いられることとなった。その過程が自立過程¹⁾と一般に言われていることである。個人の自立過程とは、実は個人^{じんかん}の人間喪失の過程でもある。自立を「見る」ことは、人間喪失を「見ない」ことによって獲得されてきたのである。複合性の縮減により、われわれは効率・能率をわがものとして獲得してきたと同時に、「縮減」が事象の物化をその影として伴うものであることを見落してはならないであろう。

人間^{じんかん}を喪失したがゆえに、それを新たに獲得すべき主体として、個人＝主体が想定される。喪失した関係・関連とそこでの一体感・共同性を獲得するためのすべての責任と義務とを負荷された者が、その負荷を己の倫理として受け入れざるをえなくなる²⁾。人間喪失の環境に適合する一つの姿をそこに見ることができよう〔個人＝

個体＝主体〕。そこでは信頼できるものが、ことばによる約束・契約であり、その遂行が契約者個人を相互に初めて結びつけるのである。「私人³⁾」とは、関係・関連から切断された、このように個体として捉えられた個人にほかならない。

二

関係・関連のいかなる側面・場面をいかに切り取るのかが、まさに、文化的個性を規定する重要な条件である。

「西欧的個人」は、約束・契約として表現された「ことば」によって、すべてを明らかにしようとする。そこでは、ことばが言い尽くしえないものを残す・隠すということについては、「見えない」のであり、「見ない」のである。「見える」ことのなかで「見る」ことの「組み立て⁴⁾」に専念するのである。

「日本人」は、どちらかといえば、「見え隠れする」ものごとに敏感に応答する。

だが「見える」ことと「隠れる」ことを明確に区分しない。「見える」＝「顕れる」・「見えない」＝「隠れる」として、対応・区分するのではなく、両者がそれぞれ未分化・融合しているその様をそのままに捉え、了解する傾向がある。「見え隠れ」とは、見えたり、隠れたりするその様であり、確かに、それは「見える」のであり、「隠れる」のであるが、「見え」でも、「隠れ」でもない様を表現している。「見える」ことと「見えない」ことを、そこでは区分していない。したがって、日本人が「見る」とは、「見える」ことと「見えない」ことを同時に「見る」のである。それゆえに、「見る」という「組み立て」の内容は、西欧的個人のそれとは大いに異なることになる⁵⁾。

この「見え隠れ」に類似の現象は、心理・精神的位相においても、社会・歴史的位相においても、同様に観察できる。様々な現象を「見え隠れ」として了解するのは、確かに個々の個人であるが、かれらは相互に「見え隠れ」の了解様式性をわがものとする仲間であり、その仲間として共属感・一体感を有っている。この共属感を有っている限りにおいて、仲間は皆同じように行動し、判断すると見做され、仲間である限りそれが強いられる。それゆえに、相互に共通了解が成り立つ範囲が仲間となる。仲間であるか否かについての区分は厳しくなされ、明確に区分されている。「見え隠れ」現象の了解様式は、仲間が有っていると見做され、個々人がその成員である限りにおいて、その行動・判断に具現されるので

ある。

日本人は、仲間に受け入れられことを喜び、仲間であることに安堵する。

親密な仲間相互の一体感とそれに基づいた心意的行動とを前提にして、皆同様に行動し判断するものという期待が一層その前提を強化する。仲間が自分に期待を寄せているということを予期して、その期待に応える。その相手も同様に自分の期待に応えてくれると期待する。相互に期待を予期できる仲間とその範囲とは、つねに繰り返し確認される筈である。だが、期待通りの応答がえられないときには、その理由が何であろうと、仲間成員として期待しうる当然の配慮を欠いたふるまいを受けたとして、自分を被害者、その相手を加害者と見做すことになる。一体感を共感しえないと判断せざるをえなかった者が、いつも自分を被害者の立場に置く。被害者の加害者への攻撃が、加害者への責任追求とその処罰とに向けられることはない。そこで失われた両者の一体感が再び回復されれば、それで攻撃はその目的を達成したと見做される。徹底的に加害者の責任を追求し、彼を処罰することは、彼が加害者から新たに被害者となることにすぎないからである。

攻撃は、その途中で、相互の和解⁹⁾をもたらして終わる。攻撃は和解成立へと至るまでの儀礼的意味を有つことが少なくない。つまり、それは仲間が仲間でなくなったときを予想して、そのときの苛立ちと不安とを儀礼的にまえもって体験し、そのことによって一体感の回復への期待感を強化させる働きをしているからであろう。儀礼的に体験された苛立ちと不安とは、加害者・被害者の双方に争いの回避・一体感へと向かわせる。その際に、両者とも自分を弱者の立場に置き、相手に詫げるのである。相互に詫げることが、和解成立の絶対的条件となる。相互に詫げることが、双方とも再び仲間集団の成員となりうる条件である。

和解とは、その前提としての争いの原因・理由を明確にし、その原因を排除し、理由の正当性の有無を確定することなど必要としないのである。そのようなことをすれば、何時か再びそのことから争いが生まれることを、彼等は生活のなかで学んでいるからである。そこでは、ことば＝論理ではなく、情緒的色彩の強い心性・情動的な心性が働いている。それは自他の区別・敵味方の区分を自明な前提とせず、また明確に規定せず、一体感・共同性を最優先に置き、その維持・回復をともに願う「求め合う¹⁰⁾」人々の情動的な心性にほかならない。

詫げる・許すという情動的な心性を交わすこと〔和解〕

で、再び仲間に迎えられる。許されたことが、自発的な改心の情＝「自発型の罪悪感¹¹⁾」を一層強化する。そこでは、加害者が糾弾され処罰を受けることなく、両者は相互応答的に、相手の心意を非言語的に「察し合い」、相手の心意に合わせながら、結果的には、二者関係へと縮減して、相手の改心を生むのである。

もともと、攻撃・争いの契機が、相手に向けられた期待に対して予期した程には相手が応えてくれなかったという相手の自分に対する配慮の欠如にあった。相手を抹殺することでは、その間の共同性の回復を不可能とする。それゆえ、相手との共存の可能性としての許し合いをその契機にして、相手の改心の情を察し合うことによって、再び失われた一体感を回復しようとする。そこには、ともに共存を「求め合う」人々の願いが、相手への合一の心情を介して具体化されるとの期待が込められている。相手の排斥は、共存の可能性の否定につながるとの危惧を抱かせるのである。

つねに、自我理想から見て、《未だ……でない》との自己不全感を内容とする情動体験・欠如体験が、相互の許し合いと自発的な罪悪感とをもたらす。それらの情動的な心性の動きを察し合うことで一体感・共同性を維持存続させている。これらの一体感・共同性が最優先されて彼等の生活が維持されている。それへの融合が彼等の自我理想となると、その自我理想との隔たりを相互に許し合える仲間と、許し合えない他所者とを区別し、その区分に過敏症になる。そこには皆と同じであることの安堵と、異なることへの不安と、それが知られることの恐れとが認められる。

自己を有るがままに表現しないこと、慎みの有ることが、美徳とされる。それは、意識の中心に自我が置かれ、無意識を含む自己との統合をなしていると見做された西欧的個人と大いに異なっている。日本人は仲間への合一に自己正当化の根拠を見出しているがゆえに、仲間とそうでないものとの間には厳格な区別意識を有つ。だが、西欧的個人は、仲間や他者への合一ではなく、「個」に正当化の根拠を求めるがゆえに、他の個との間には自他の明確な疑いのような区別をもうけている。さらに、処罰の恐れとその回避としての自己正当化は、絶対的な一貫性を要請される。個々人の一貫性の貫徹の証は、絶えざる自己主張・論争によって、他の個との間で生き残ることであり、妥当性の獲得でしかない¹²⁾。

個が理念的に構成され、自立的・自我完結的であると見做された西欧的個人は、当然ながら、個からものごとを眺め捉えようとする。そこから、「方法的個人主義」

がもたらされる。個人が、他の個人との間に、関係・関連を生成・形成するその主体であると考えられ、集団・社会も諸個人によって形成され、構成されると捉えられている。そのような視点から観れば、集団・社会が初めから対象として問題にされることはない。そこでは、まず第一に個々人がいかに集団・社会を形成するのかが課題とならざるをえない。そのためには、関係・関連の形成能力が個人にもともと備わっていることを、論理的に前提せざるをえない。

M. Weber が、たとえば『社会学の基礎概念』のなかで、Vergemeinschaftung, Vergesellschaftung という言回しをしている。何故そうなのか。彼は社会関係 die soziale Beziehung を「意味の明らかな方法で社会的行為が行なわれる可能性」であり、「相互に相手を目指した意味内容によって方向づけられた多数者の行動」であると規定している。その上で社会行為の可能性・方向が、主観的な一体感・共属感 Zusammengehörigkeit に基づく社会関係を「Gemeinschaft を形成する関係」Vergemeinschaftung と捉え、そして、それが、合理的動機による利害の均衡・一致に基づく社会関係を「Gesellschaft を形成する関係」Vergesellschaftung と捉えている。それらは決して Gemeinschaft や Gesellschaft の関係ではないのである。

個人の行動・行為から始まり、その行為が社会的行為として、集団・社会を形成する可能性が展望されているのである。そのような形成主体としての能力を個人が有していると見做されていることは明らかである。

自己不全感に囚われるのを人の常として容認し、その心の痛みを察し合う日本人の個の問題と、超自我からの罰を恐れ、自我不全感から抜け出ようと希求する自立的な西欧的個の問題との間には、余りにも大きな差異が横たわっている。苦痛への対処の仕方から、関係・関連の維持形成に至るまで、両者の異質性が余りにも深く刻まれているのである¹³⁾。

もう一つその例をあげることにしよう。

F. Tönnies は『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト¹⁴⁾』のなかで、意志を合理的欲望 appetitus rationalis と考え、その欲望を、あることをなそうとしたり、なすまいとする努力・抵抗の基礎をなしている「非我に対する関係 das Verhältnis zum Nicht-Ich」と見ている。そして、この関係が思惟を伴って本質意志になると言う。ここでは、①意志の貫徹 ②〔自我の〕非我に対する関係 ③思惟の関与の三点が要件となっている (S. XXVI)。

また、Tönnies は「父権 Vatertum が、ゲマインシャフトの意味において、支配 Herrschaft 理念を最も純粋に築きあげる」(S. 11) と言う。父権は長男の出生とともにその長男に観念的には移行し始め、生命の火の理念を更新することになると言う。父の支配に先行して、母の支配・母の兄弟の支配の存在を認めているとは言え、ゲマインシャフトにおける支配理念の純粹型として、母権ではなく、父権を考えた所に、われわれから見ると、その特異性があると言えるであろう。ゲマインシャフトの意味における支配は、支配者が「自己の利益のため」ではなく、子供の生長とともに「真の相互関係 ein wirklich gegenseitiges Verhältnis」を築きあげるもののだと言う。したがって、「意志によって、相互有機的に結合し、相互に是認し合う所には」(S. 14)、なんらかの種類の〔血・場所・精神の〕ゲマインシャフトが見られると言う。

合理的欲望としての意志が、個々人を相互に結びつけ、相互に是認をし合うようにさせているのである。ゲマインシャフトが個々の関係・関連の特定の連関としてまず存在していて、そのもつで初めて個々人のふるまいが問題となるのではない。それゆえに、「多種多様な感情・衝動・欲望もその中では統一 Einheit されている、そのような互いに補充し合っている一つの全体を、人間はそれぞれ思い描く」(S. 87) ののである。そこで描かれた統一 Einheit には、実在的・自然的統一と観念的・人為的統一とがあるが、「運動の主体として、あるいは一つの全体の(より高次の統一の)不可欠な部分として、描かれた単位 Einheit は、科学に必須な仮構 Fiktion の産物」(S. 6) であるとも見ている。いずれにせよ、実在的有機的な生命体として、観念的機械的な形成物 Bildung として、概念的に把握されたものは、「肯定的な関係が形成した集団 die durch dies politische Verhältnis gebildete Gruppe」にはかならない。そこには、個人→行為→肯定的関係→集団形成と言う論理〔思惟〕の流れとその論理を支えている意志とが鮮明に浮かびあがってくると言えよう。

三

個からの展開は、個を意志・意識・志向・自我・自己などと様々な部分的な捉え方で把握するとともに、それらを統合し、他の個との間にコミュニケーション能力を有することを論理的前提にして、初めて可能となる。

S. Strasser は、人間科学の研究が、人間同士の様々な志向によって生気づけられた「人間同士の出会い、Be-

gegnung¹⁶⁾」と関係していると言う。そして、「出会いとは主観—主観—関係に基づいている」(175頁)が、その主観—主観—関係が相互関係 *Reziprozität* を含むとしても、出会いの「相互関係は対称性を内包していない」(179頁)とも言う。その理由は、「出会う人同士の志向[意向]が同じである必要はない」(179頁)からと、Strasser は考えている。

ここでの、出会いに見られる相互関係とは、自立した個人が相互に取り結ぶ関係であり、個人間関係の形成の意味である。したがって、出会いとは、自立した個と個とが自己の主観と他者の主観との間での関係形成であり、「主観—主観—関係」の形成である。自立した個のそれぞれの関係形成が主題であるから、その個の主観・志向・意向・意識に基づいて、そこでの関係形成が主観的・偶然的であり、非同一性・非対称性を内包することとなるのは、むしろ、論理的に自明なことである。

Strasser は、さらに、「出会いの場を作る者」=研究者・「出会わせられる者」=研究される者と言う二分法で考えようとする。それゆえに、その出会いの相互関係が、出会いの場を作る者とそこで道具的に処理される者[出会わせられる者]との間接的・媒介的相互関係であるにすぎなくなる。その限りで、「二つの違った方向の志向性の対峙が支配している」人間科学の研究領域では、出会う者同士の「方向が収斂すること」(184頁)が高々必要であるとされるに過ぎない。それも、「自分の志向が「相手」の志向と、一致するわけではないが、調和するように配慮しなければならない」(184頁)と、調和への配慮を願うだけである。志向性の不一致を不可避的なものとして据えている。

そこでの志向の調和の可能性があるならば、それは、恐らく個が自己の自立的・自足的な心象の殻から抜け出すことにおいてであろう。

この自己の固定的な心象からの脱出・出会いと言う意味を有することばは、Existenz=Ek-sistenz の理解のうちにあると考える。Heidegger は、『ヒューマニズムについて¹⁶⁾』のなかで、「存在の明るみ (die Lichtung des Seins) のなかに立つことを、私は人間の脱自—存在 (Ek-sistenz) と名付けます」と言い、「かかる存り方は人間だけのものです」(30頁)との限定を付けている。それは「脱自的に存在の真理の中に内在する (das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins)」(33頁)との根本的特徴を有すると言う。

ここで、Heidegger の「哲学」に深入りする気はないが、問題にすべきは、Ek-sistenz と In-sistenz と、

したがって、ek-sistieren と in-sistieren との意味連関である。『真理の本質について¹⁷⁾』のなかで、「恰かもそれ自身から且つそれ自身において開いている如き存在するものが呈示するものを執拗に固持する」その「固執を支えている彼自身には知りえない支柱は、現存在が単に脱自的に実存する (ek-sistieren) のみならず、同時に執自的に実存する (in-sistieren)」(31頁)事態であると言う。つまり、「脱自的に実存する現存在は執自的に実存する」と言う。それゆえに、人間は直ちに存在の明るみの中に立ちえず、存在者に固執して存在を忘却してしまう。すなわち、in-sistieren してしまい、そこに「迷い」が、人間に固有なものとして存在と存在者との差異の忘却から生まれると言う。

個が自己の自立的・自足的な心象の殻から脱出することが、そこでの Ek- の意味で、その殻から脱出できずにそれに固執し囚われていることが、In-の意味であると解釈しようとすれば、それは個からの ek-(hinaus) であり、個への in-(herein) であると言える。その構想自体が個觀念に余りにも in-sistieren していないであろうか。脱自=脱個=脱存在者と、執自=執個=執存在者とが問題になってきたが、個の殻から脱してその先は何処へと行くのか。Heidegger は、存在者から存在への脱自過程を課題とした。だが、われわれは存在の次元を主題とすることなく、哲学の一步手前でそれを考慮したい。存在者たる個々人がそこから由来しそれに依存していると言う一体感・共感感を有ち、そのもとでは、個々人としてではなく、相互に補完し合う全体として融合しているものへの、ないしは、その可能性を有するものの位相への脱自存在、そのような位相への限りなき繰り返しの営為こそが課題となるにすぎない。

四

存在者の領野にありつつ、存在をその視野に入れることが求められる。そのような領野へ脱自する存在者=そのような領野で出会う存在者=そのような領野に「入会う」存在者こそが問題なのである。そのような存在者がいかなる関連のもとにあり、相互にいかなる関係を形成しているのかが、問われるべき事柄である。個の自立的自足な存在を論理的前提に据えずに、個が関係項として ➤ 出来してくるその位相 „Er-eignis“ ◀◀ での関係・関連からの発想が必要なのである。個から始まるのではなく個がそこから由来した位相から個へ至る発想こそが求められていると言えよう。

その具体的事例として、入会・入会関係を考えてみよ

う。

われわれが何ものかを利用したり、活用したりする時には、そのものが自分の所有であったり、自分の支配がそれに及んでいることが通例である。その場合に、他の者がその同じものを利用したり、活用したりするのを排除してしまう。ところが、われわれの私的所有物でないものを、われわれは日常生活で利用し、活用していることがある。たとえば、道路・公園・図書館などである。また、ある人の私的所有物を特定の人々が共同利用していることもある。たとえば、家屋がそうである。今日では、所有権の要件を満たすものは私的所有の対象になっているとも言える。

しかし、所有関係が個別的・排他的関係と見做されたのは、「近代法」の支配下においてである。

複数の者がそれぞれの持分を有ち、その持分の権利を他人に譲渡しようする「共有 Miteigentum」と言う形態がある。この場合には、自らその意志で共有関係から脱退し、その共有関係を廃止することができる。これは複数の私的所有権者がそれぞれの持分について物権を有するのであり、個々の私的所有関係の複合体としての性格を有する。これに対して、複数の者が共同して物を所有しているが、彼等は相互にその権利関係において排他的な関係を形成せず、むしろ、相互に協働してそれを利用し全体が一体として所有権者である「総有ないし共有 Gesamteigentum」と言う形態がある。両者は複数の者が所有関係に関与しているが、前者はその持分所有から分かるように個人的「私人的」・排他的であり、後者は集会的・一体的である。

入会慣行においても、複数の者「戸主」が各自独立した固有の権利を有せず、入会集団が全体として、その共通の目的・利害関心によって入会地の利用・活用をしている。これがゲルマン的な総有に当たるか否かは別にして、それに近似の形態であると言えよう。一種の総有関係をそこに認めうるとすると、入会集団は、ドイツ中世における Genossenschaft の如く、その集団とその成員とが未分化であり、権利関係においても相対立することのない集団である。したがって、そこでは、入会集団に課せられた公祖・債務の類はその成員全体の共同負担とされ、入会集団の土地は成員全体の共同利用とされ、集団とそれを形成する成員個人とが分化しそれぞれ別の抽象的人格を構成することはない。村入会地は、村所有地とはもともと全く別の範疇であることが明かである。

入会集団が「村」である場合をみると、それは「村持」＝「総持」となり、村民全体の共同利用地＝「村持入会

地」となる。そこでの村・村民を未分化とする関係・関連とそれに支えられた観念とによって、村民各自がそこから出来しその由来の系譜を同じにする者同士として観念され、そこに相互に入会う象徴的な空間「入会地」の存在は、彼等の同質的な一体感・共属感がそれに依存する具体的な現実的な証としての意味を有つ。また、そのような意識を有つ。それは共同利用地に入会うだけでなく、そのことはまた同時にその同一の一体感・共属感に相互に入会い、様々な観念連関に入会って、その表象体系を共同活用しているのである。しかし、より精確に言うならば、そのように彼等の集団生活をそれぞれの領野や位相に分けて、各領野や各位相に個々人が別々の方法と条件とで入会うことなどありえない。そこでは、ものが区別されずに、まさに、ものごととして全体として全員がそれらに入会うのである。

だが、共同利用地がいかなる区別・差別もなく、共同利用されると言うことを、入会が意味しているのではない。入会とは、今日の借地、小作の類とは異なる関係である。近世までの所有関係は、決して排他的所有関係を意味せず、それに関与する人々の身分関係を象徴していた。したがって、それは上位の者にその分附の身分として従いそれに内包される主従の身分的序列とその象徴の意味とを明示するものであった。その序列は上下にそれぞれ連鎖をなし、作人がいればその下作人もいと言う関係である。しかも、同一人がA地の作人・B地の下作人と言う複合的の身分を有することも稀れではない。

分附主の生産手段として内包された分附が、分附主支配の林野に入会いその生活手段を獲得することで、両者の生産・生活が維持されることもある。これが私有林野入会の原形であろう。

また、近世的農家経営は、面積当たりの生産費の最小化による生産剰余の最大化に支えられ、その適正規模が形成されてきた¹⁸⁾。賈租完納のために、作食費の切詰め、特に生産費の切詰めが必要になる。そこで飼料・肥料の給源として秣場入会地の利用・活用、また役畜保有による耕耘・運搬・肥料確保を実現し、それらを前提に農家経営の自給自足が維持されたのである。刈敷・厩肥・飼料の確保源としての秣場の有つ意義は大きい。「山名子¹⁹⁾」が農家経営において自立しながら、地頭に労働力を提供してその秣場を利用しているのも、秣場利用が耕地所有を意味あるものにするために不可欠であることを物語っている。

山名子慣行を残すほどに、秣場利用が重要な意味を有っていた。それは耕地所有者にとって不可欠なものであ

った。耕地化が可能な土地は耕地化し、その先に秣場入会地が未耕地化の大地としてある。それはまだ私有化されない「大地」のままである。「大地」は入会する所であり、皆のものである。それは、耕地が失った昔の姿を残している所でもある。しかも、そこから耕地が生まれ、われわれの生活が生まれた所でもある。

入会集団は一元的支配の単位として形成された村に一致することもあり、一村内の一部からなる場合もあれば、数村の範域に及ぶ場合もある。また、地盤所有権を有する場合もあれば、毛上権のみの場合もある。いずれにせよ、入会権は耕地売買によって移動した例が示すように、耕地権に付随したもので、その住民であることを要しない。それは農業経営単位としての家にとって平等な入会関係であるが、そこには経営規模の格差から用益量に差が見られる。入会慣行に依存しその中から農家経営と言う個別的生産・生活組織単位がその格差を伴って形成されてきた。家が個的特性を有って相互に関係行為を取り結び展開してきたとも見える。

そこでは農家経営の合理化の追求の姿を見ることができ。しかし、その合理化の論理の存在とその自己目的化とが示されるとは必ずしも言えないのである。合理化の了解は、彼等が相互に入会する全体的な「個別化されていない」意味連関での治まり「理まり」の度合いによって納得されるのが一般的だからである。正当化の根拠が関係・関連の現実の連関性の中に求められているからである。個を超えた位相での正当性・妥当性が期待されている。個がそれを受容することが期待される。この受動性が長期的には予期せぬ想像性・創造性を生み出すこともある。その限りでは、それは積極的意味を有しているとも言えよう。

しかし、その受動性は、今日の技術世界において、その意味を変えてきた。技術を人為的自然として生きるわれわれは、その技術の論理に正当性・妥当性の根拠を求め、人間を技術化してしまった。自己の技術化・受動化を代償に、技術のもたらす「豊かさ」の中にわれわれはいる。このことを背景に人間の問題解決能力に賭けるか、技術の問題処理能力に賭けるか、と言う課題が提示されている。Habermas と Luhmann との論争の意味もそこにあった。

技術支配下の人間の課題は、私人として単独者としての相互に分断された個々人ではなく、相互に補完し合っている全体「関係・関連の全体」の視点から人間の問題解決能力を探究することではなかろうか。これ程までに強いられた受動性を私人たちの自然とする受動的なるも

のの想像力・創造力が次の相互に入会可能な「大地」を可能にすると考えるからである。

註

- 1) 関係・関連については、大淵「Soziale Beziehung と Gesellschaftliches Verhältnis [1]」(三田哲学会『哲学』第64集所収)と大淵「ゲマインシャフトとゲゼルシャフトにおける諸関連と諸関係とについて——F. テンニースの『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト(分化哲学の定理)』を中心に——」(慶大法学研究会『法学研究』第53巻第9号所収)とで既に触れておいた。関係 Verhältniss で自己表出とその関係行為とを意味し、関連 Beziehung で関係相互の(感情的)共属関係・一体感とその融合態としての共同性を意味しようとした。さらに、関連によって、自己表出以前の関係の未分化・融合の状態を考えている。特に、後者の論文は、テンニースの関係・関連という用語を上記の観点から解釈し、その全体像を理解しようとの意図で、1880～1881年の草稿を使用した。
- 2) 「複合性の縮減」Reduktion von Komplexität とは、J. Habermas/N. Luhmann の論争を意識して用いたが、両者ともその前論争の立場に明瞭な共通項を有していると思える。個の自立的・完結的なコミュニケーション能力を論理的前提とした上での支配なき合意理論に賭ける立場と、その裏返しとしての技術支配下での個の存在の無根拠性とその道具性ことから、実践的倫理の主体の空洞化ゆえの意味の機能的・函数的同一性をその中心に据えたシステム理論に賭ける立場とである。両者とも、M. Heidegger のいう科学的——技術的地平からの脱却・奉仕化を捉えながらも、「主体—管理」の地平に留まり、人間の存在とその意味とが、世界の存在とその意味であると見做され、人間の自己了解とその絶対化とをなしていると言えないであろうか。
- 3) 「民族的特性」とは、文化的個性をその現実の生活関係・生活関連から捉えようとした有賀喜左衛門の用語である。この語によって、生活関連の範域の中で、生活関係が示す可能性の限界とその生活形態とを通して、「見ない」で済ませてきたものから「見る」こと、「見える」ことを捉え直す視点を据えたと考えている。この問題の展開は、池上謙三との関係を踏まえて、別稿に譲る。
- 4) 自立過程を考えると、ヨーロッパ語には、依存関係・従属関係を意味する語 [Abhängigkeit, Dependenz] が先にあり、その否定形でしか自立関係・独立関係を表現する語 [Un-Abhängigkeit, In-Dependenz] がないということを、考慮する必要がある。

この事実は、関係・関連の喪失を、関係・関連からの自立として捉えた、つまり、関係・関連の否定＝自立として把握したことを明らかにしている。関係・関連への依存がその中から自立を生むとは理解されずに、依存と自立とは相対立し相矛盾するもの

と見做されている。受動的・共存的態度の軽視が強いがゆえに、自立関係が依存関係の特殊な状態であるとの認識を有たない。そこでは、依存関係の否定が、個人の自立能力の自足性の前提をなしていることは自明であろう。

- 5) M. Weber のプロテスタントの倫理の分析の前提には、共同体内の個人から個人の自立化への流れが底在としてある。その自立化が人間喪失としては意識されずに、神の存在とそれへの信仰とに支えられている。つまり、自立を「見る」代わりに、人間喪失が「見えない」のであり、「見ない」のである。
- 6) 「私人」Privatperson の「私(的) privat」とは、「人と人とを結ぶ関係・関連を喪失してしまった」というほどの意味である。それは、16世紀にラテン語 privatus から派生した語で、「奪われた」ことを意味する。これを人間の喪失・忘却として、理解する。
- 7) 「組み立て」Gestell とは、Heidegger の用語で、「仕組み」とも訳されている。「人間に関わる存在するものを、計画と計算との要件として確保し且つこの確保を見通し得ないほどにまで促進するように、人間は仕組まれる(gestellt)のである」との洞察から、「我々は、技術的なものをただ技術的にのみ、即ち人間と機械とからのみ表象することから、身をひきはなそう」(M. Heidegger, Identität und Differenz, 1957. 大江精志郎訳『同一性と差異性』22-23頁 理想社)と言う。stellen ではなく gestellt である。存在するものの受動性を強調している。
- 8) 明治の初期に society, individual の訳語に迷い、定訳に落ち着くまでの紆余曲折を知るには、斎藤毅『明治のこぼし——東から西への架け橋』講談社の第5章社会という語の成立、第6章個人という語の成立を殊に参照。
- 9) 「和解」とは、コミュニケーション能力を有すると見做されている個人々々による討論が真理に至る唯一の道であるとの確信からなる陪審制度とは異なる。真理の獲得が時に仲間成員相互の平和を乱すことがあるとの経験的な智慧に基づいて、集団生活の攪乱防止策を講じること、和解の意味がある。わが国で、この和解が関係・関連の回復を希求して、社会生活の殆どの領野と位相とに認められる。司法手続きにおいても、局地的な日常生活においても、「和解」とその実効とを期待していると言えよう。そこでは、「和解」が情の位相で期待されていることの意味を問う必要がある。
- 10) 中井信彦『歴史学的方法の基準』塙書房 195頁。主体のありようを個人だけでなく、集団の位相にも同時に認めながらも、M. weber にならって、個人の関係行為からみて、自他との間に交わされる社会的行為に「求め合う」と「奪い合う」との二様式を認める。前者の同一的価値への合一的共属的な共同の関係 Vergemeinschaftung と後者の同一価値の争奪的な利害関係 Vergesellschaftung との社会関係の成立をみている。そして、この社会的行為の二類型が経験的に相互浸透しているのは、「ともに人間存在に本来的に内在する欠如性にもとづく、という同一性に存する」という。明けのなかにすべてを曝す理性的同一性ではなく、それを「隠れ」の同一性と理解したい。
- 11) 小此木啓吾『恥の心理』(『モラトリアム人間の時代』所収 中央公論社) 参照。
- 12) 個に正当化の根拠を求め、個からその論理展開をする限り、それは Habermas がそうしたように、Diskurs への限りない期待としてしか提示できないであろう。
- 13) Mitleiden, Mitmenschen の問題にしろ、その『Mit-』をいかに捉え、理解するかが今日の課題である。それなしの訳語の対応による一般化は無意味であろう。
- 14) Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1972.
- 15) Stephan Strasser, Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen, Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit, Walter de Gruyter, 1962. 徳永/加藤訳『人間科学の理念』新曜社 1978年
- 16) Martin Heidegger, Über den Humanisierung, 1949. 佐々木訳『ヒューマニズムについて』理想社 1974年
- 17) M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, 1949. 木場訳『真理の本質について』理想社 1961年
- 18) 森嘉兵衛著作集『奥羽農業経営論』法政大出版局。更に末弘敏太郎『農村法律問題』(明治大 正農政経済名著集 16巻所収) 参照。
- 19) 森前掲書、および有賀喜左衛門『日本家族制度と小作制度』479頁 河出書房 1943年

(1985・8・30)