

第七章 〈関係性〉の人間学

(1) 「人間的〈関係性〉」という視点について

さて、ここからわれわれは「〈関係性〉の分析」というアプローチについて詳しく見ていくことにしよう。「〈関係性〉の分析」とは、前述のように、人間存在の本質を、その存在が多彩に織りなす「〈関係性〉の構造」から理解するための方法論である。とはいえ、そもそも“関係性”とは何なのだろうか。

まず“関係性”とは、関係の性質、いわば関係のあり方のことを指している。“関係”とは、もともと「(何か)を結び付けている繋がりや関わり」のことであり、人間と人間の関係のみならず、「あるものが他のものに影響を及ぼす」という意味をも含んだ概念である⁽¹⁾。したがって存在論的な意味での〈関係性〉とは、何らかの存在が、別の存在と結びつくときのあり方のことであり、同時に存在と存在の結びつきにおいて現れてくる、何らかの影響や作用のあり方のことだということになるだろう。とりわけ本書では、人間という存在にとっての〈関係性〉、すなわち「人間的〈関係性〉」を問題としている。そのためわれわれの関心となるのは、人間存在が何ものかとの間に特定の〈関係性〉を取り結ぶとき、そこにはいかなる意味が生じ、いかなる原理が出現するのか、ということになるだろう。

人間存在が形作る〈関係性〉をめぐっては、これまで社会学や哲学において多彩な研究が行われてきた。例えば社会学では、伝統的に人間の“行為”——とりわけ社会的な意味を内在した社会的行為 (social action) ——に着目し、そこに含まれる根源的な原理を読み解いていくとともに、そうした行為者の集合

体として、いかにして社会という複合体が成立しているのかということに関心が払われてきた⁽²⁾。実際、T・パーソンズ (T. Parsons) からN・ルーマン (N. Luhmann) に至る「社会システム理論」(social systems theory)、G・H・ミード (G. H. Mead) からH・G・ブルーマー (H. G. Blumer) に至る「シンボリック相互作用論」(symbolic interactionism)、A・シュッツ (A. Schütz) の「現象学的社会学」(Phänomenologische Soziologie) など、多くの理論に共通するのは、価値規範や社会的役割をも含んだ意味の世界を背景に、「個人と個人」の相互作用、そして「個人と集団」の相互作用というもの、統一した原理のもと、いかなる形で説明することができるのかという問題意識であったと言えるだろう⁽³⁾。

これに対して哲学の場合は、〈関係性〉をめぐる、より存在論的な問題について関心が払われてきた。とりわけ重要なのは、自己と他者をめぐる根源的な原理に関わる“他者論”であろう。もちろん現象学的な意味での最初の他者論は、E・フッサール (E. Husserl) の「間主観性」(Intersubjektivität) 概念が示すように、もともとデカルト的な“自我”から出発しても、“他者”という存在の根拠を基礎づけられないという問題を克服することにあつた⁽⁴⁾。しかしここでは、例えばJ・P・サルトル (J.-P. Sartre) の「相剋」(conflit) 概念や、E・レヴィナス (E. Lévinas) の「応答責任」(responsabilité) の概念が示すように、われわれが自明視している“自己”という存在が、“他者”という存在なしには成立しえないという重要な指摘がなされてきた⁽⁵⁾。また、より実践的な問題意識としては、例えばH・アレント (H. Arendt) の「現れの空間」(space of appearance) が、自己の「唯一性」(uniqueness) と人間の「複数性」(plurality) を強調したものであつたように、そこではいかにして全体主義へと陥ることなく、人間が他者の「差異性」や「異質性」を前提とした多元的な共生を実現できるのか、という議論の方向性も含まれていたと言えるだろう⁽⁶⁾。

本書が明らかにすべき「人間的〈関係性〉」が存在論に基盤を置く以上、われわれもまた、他者論から出発しなければならない。ただしここでの議論が「個性か／全体性か」、「差異性か／同一性か」といった枠組みを強調するだけで終わるのであれば、われわれは結局、あの「かけがえのないこの私」を称揚する〈自立した個人〉の思想から抜け出すことはできないだろう。また、ここで展開

される理論的枠組みは、これまで行ってきた「環境哲学」や「〈生〉の分析」のアプローチと連結できるものにならなくてはならない。したがって本書では、そうした成果も取り入れながら、本書なりの他者論を展開しつつ、「人間的〈関係性〉」を読み解く理論的枠組みを独自の形で再構築していくことにしたい。

(2) 「人間的〈関係性〉」の基本構造としての「〈我－汝〉の構造」

理論的枠組みを構想していくにあたり、最初に問わなければならないのは、まず「自己」とは何か、「他者」とは何かという問題である。その最も端的な説明は、「自己」とは「私」という存在のことを指しており、「他者」とは「私」ではない（他の）存在のことを指しているというものだろう。つまりわれわれは、「私」という形で特定可能な何ものかのことを“自己”と呼び、そうした自己とは区別される何ものかのことを“他者”と呼んでいるのである。

一般的に“他者”と言う場合、われわれは友人や同僚など、日々接触する「現存する顔見知りの人間」のことを連想するかもしれない。実際こうした他者は、日常生活実践においてきわめて重要な位置を占めている——本書ではそれを「中核的他者」と呼び、あらかじめ区別しておくことにしよう——。だが先の定義によるならば、人間存在にとっての他者とは、それ以外のものをも含んでいる。例えば自身は認知しているが、実際には接触することが難しい「現存すると仮定できる人間」、曾祖父母から1000年前の名もなき兵士に至るまでの「過去に生きた人間」、それとは反対に、数世紀先の世代をも含んだ「未来に生きるだろう人間」、それどころか物語の主人公といった「空想上の人物」、古来より信仰の対象となってきた「神」、生活をともにしてきた「人間以外の生物」、そして浜辺で拾った小石のような「無生物」でさえ、ときに他者として現前しうるからである。

特定の存在が“他者”として現前するのは、それが“自己”に対して意味を持って区別されたときである。そして“意味がある”ということは、そこに何らかの〈関係性〉が成立しているということに他ならない。つまり「現存する顔見知りの人間」にはじまり、浜辺の小石のような「無生物」に至るまで、あ

らゆる存在は、自己に対して「意味のある〈関係性〉」を成立させ、それによって“他者”となるのである。ただし、そこで〈関係性〉が持つ“意味”の内実は、決して自己によって一方的に見いだされるものではない。例えば他者は、自己とは区切られる存在であるがゆえに、自己に対して差異性や異質性を必ず含んでいる。そして見方を変えれば、他者は自己に対して差異性や異質性を持って「語りかけてくる」のであり、自己が見いだす意味とは、そうした他者に対する応答であるとも言えるからである。例えば「私」という存在にとって、亡き「祖父」は「意味のある〈関係性〉」によって結ばれた他者だと言えるかもしれない。このとき“意味”を見いだしているのは確かに「私」であるが、それは同時に祖父という存在が、私に対して否応なく投げかけてくる何かを持っているからでもあるはずである。吉田健彦の言葉を借りれば、「我々の眼前に、或る他者が徹底して固有のものとして立ち現れ、避けようもなく我々に迫る」、その「迫真性」に対する応答こそが、〈関係性〉の“意味”をわれわれに呼び覚ましているのである⁽⁷⁾。

したがって、われわれが〈関係性〉の意味を問題とするとき、そこではあくまで自己と他者との相互作用が前提とされなければならない。さらにこのとき、他者が他者である根拠となる「他者性」の表現として、そこに単なる差異性や異質性を指摘するだけでは不十分だと言えるだろう。例えば他者という存在が、ときとしてわれわれに“怖れ”を伴った感情を呼び起こすのはなぜなのだろうか。それは、そこに単なる差異が存在するからではない。それは他者が差異を伴うがゆえに、決してそのすべてを計り知ることができないものとして、つまり「意のままにならない存在」として対峙してくるからに他ならない⁽⁸⁾。先の例に即して言えば、まず亡き「祖父」は、「私」にとって「意味のある〈関係性〉」によって結ばれた他者であった。それゆえ「私」は、「祖父」の人生と対峙することによって、自身の人生をも顧みることができる。だが他方で、「祖父」は決して「意のままになる存在」ではない。「祖父」の人生のなかには、「私」が望まない過去があるかもしれないし、「私」にはその不本意な事実を消すことなどできない。しかしそうした側面をも含む形で、いやむしろそうした側面が含まれているからこそ、「私」と「祖父」の〈関係性〉には、重厚な“意

味”が形作られるとも言えるのである。

本書では、一連の自己と他者との相互作用のことを、「**〈我-汝〉の構造**」と呼ぶことにしたい⁹⁾。この「**〈我-汝〉の構造**」は、自己 = 〈我〉と他者 = 〈汝〉が織りなす「意味のある〈関係性〉」のことを表し、これからわれわれが「人間的〈関係性〉」を考察していく際の出発点となるだろう。そしてわれわれは、ここで本書における他者の概念を、以下のように再定義することにしたい。すなわち**〈他者存在〉**とは、自己にとって本質的に「意のままにならない存在」であるとともに、「意味のある〈関係性〉」を通じて「**〈我-汝〉の構造**」が成立しうるすべてのものである、というようにである。

それでは**〈他者存在〉**に対する自己、すなわち**〈自己存在〉**とは改めて何を指すものなのだろうか。われわれは先に、自己を「私」という存在であると仮定したが、それでは「私」とはそもそも何を指しているのだろうか。例えば自己 (self) と自我 (ego) とは、同じものだと言えるのだろうか。ここでは「自我」を、ひとまず「私」によって意識されている「私」のことであるとしておこう。しかし自己には“無意識”、つまり意識されていない「私」の存在が含まれている。また自我である「私」の意識は、身体という物理的な基盤によって形作られているが、自律神経や衝動、生理的な反射のように、自己であるはずの“身体”もまた、ときに「意のままにならない存在」となるだろう。このことは、われわれが通常自己として認識しているもののなかにも、ある種の「他者性」が存在しうることを示唆している。

また人間存在は、自我が形成される以前から、ある種強制的にこの世界に産み落とされ、特定の時間と場所とにおいて配置されることによって「私」となっている。人間は、ここで性別、性格、才能、容姿——あるいは特定の“遺伝的疾患”さえも——を含む自らの身体を選択することができなければ、肉親や隣人たち、あるいは将来的に意味を持つだろう国籍、母国語、文化的伝統といったものを選択することもできない。このことは「私」という存在が、「私」としてあることに先行して「意のままにならない」ものたちと出会い、まさにそうした**〈他者存在〉**の直中において、**〈この私〉**となっていくことを示しているだろう¹⁰⁾。

さらに言えば、ある〈他者存在〉と対峙している「私」と、別の〈他者存在〉と対峙している「私」が、はたしてまったく同一の「私」と言えるのだろうか。われわれはしばしば、いかなる〈他者存在〉との〈関係性〉からも独立した、不変で一貫性のある「純粋な私」というものが存在すると考えている⁽¹¹⁾。しかし「人間的〈関係性〉」の最小単位が「〈我-汝〉の構造」にあるのだとすれば、〈汝〉が異なれば、そこに現れる〈我〉もまた異なるものになりうるはずである。実際われわれは、ある人物の前では決して見せない「私」の“顔”があり、別の人物と出会って、これまで自身も知りえなかった新しい「私」の“顔”を知るといふことがあるだろう。このことは、いわば「〈我-汝〉の構造」というものが存在するだけ、「私」というものもまた存在しうるといふことを示唆しているのである⁽¹²⁾。

したがって以上を踏まえるならば、われわれが「私」だと認識しているものは次のように規定することができるだろう。すなわち〈自己存在〉とは、生物個体としての境界によって、身体という〈他者存在〉を内に含みつつも、生受において避けがたく数多の〈他者存在〉と結ばれることによって形作られてきた何ものか、そして無数の〈他者存在〉との間に、「〈我-汝〉の構造」を通じて無数の「私」として現れたものの総体、それをあくまで漠然と捉えたものである、というようにである。

さらに〈自己存在〉が、無数の「〈我-汝〉の構造」を通じて〈この私〉としてあるとき、それぞれの「〈我-汝〉の構造」は互いに影響し合い、〈この私〉に連なる“世界”を形作っているとも言える。例えば前述した吉田は、「メディア」を「あらゆる二者を介在するあらゆることともの」として捉えたうえで、次のように述べている⁽¹³⁾。

「きみが父の友人からのメールを読むとき、父の友人は父ときみをつなぐメディアになっている。メールも、写真もまた同様である。と同時に、きみにメールを送るという行為自体、そしてきみからの返信もまた、友人と父をつなぐメディアになっている。……そのとき、我々は互いにメディアとしての役割を交換しつつ交感している。それだけではない。きみがメールを読んで

いる場合は、きみが幼い頃から育った家であり、部屋だ。そのそこかしこに父の記憶が刻まれている。メールを打つPCは、数多くの（繰り返すが自然をも含んだあらゆる）誰かたちが材料を産みだし、収穫し、運び、精製し、デザインし、形成し、広告し、流通させ販売していまここにあるものだ。それらのすべての連なりの先に——あるいはこの瞬間の共振として——いま、このときが出現している」⁽¹⁴⁾。

つまり〈自己存在〉は、いまこの瞬間においても、この〈関係性〉の網の目を通じて「私」となっている⁽¹⁵⁾。そしてそれゆえ、瞬間的に出現するそれぞれの「私」は、確かに「私」ではあっても、一度として同じものではないとも言えるのである。本書では、この〈自己存在〉の背後にあって「共振」する無数の「〈我-汝〉の構造」を指して「〈関係性〉の場」と呼ぶことにしよう。

(3) 「人間的〈関係性〉」における〈間柄〉の概念

以上を通じて、われわれは〈自己存在〉とは何か、〈他者存在〉とは何か、そして両者をめぐる根源的な原理である「〈我-汝〉の構造」というものについて見てきた。しかしわれわれが前述した「中核的他者」、すなわち時空間を共有し、日々接触する「現存する顔見知りの人間」との間に〈関係性〉を成立させる場合、「〈関係性〉の構造」は、よりいっそう複雑な事態を考慮しなければならない。

試しにここで、ある人間存在が別の人間存在と接触し、そこで“ゼロ”から新たな〈関係性〉を形成していく場合を想定してみよう⁽¹⁶⁾。ここでの〈関係性〉は、まず互いが互いの存在について何も知らない状態から始まる。そのため両者が〈関係性〉を成立させるためには、互いに試行錯誤を繰り返すことによって、相手を知り、時間をかけて〈関係性〉の“意味”を構築していかなければならないだろう。ここには、「中核的他者」との〈関係性〉の複雑さが良く表れている。なぜならここで「相手を知る」ことが求められるのは、相手もまた「〈関係性〉の場」を背負い、〈他者存在〉に対して「〈我-汝〉の構造」を取

り結ぶ〈自己存在〉であること、換言すれば、「私」が「相手」に対して「〈我-汝〉の構造」を持つと同じように、「相手」もまた「私」に対して「〈我-汝〉の構造」を持つ存在であるということが前提されているからである。

そしてこのことは、「中核的他者」との〈関係性〉が内包した、独特の不安定さを説明するための手がかりにもなる。というのも、「中核的他者」との〈関係性〉においては、この両者が持つ「〈我-汝〉の構造」が、常に一致しているとは限らないからである。もちろん「私」は「私」なりに「相手」を理解しており、そのうえで〈関係性〉を構築している。しかし「相手」がいかなる形で「私」との〈関係性〉を理解しているのかについて、「私」がそのすべてを正確に知ることなど不可能だろう。つまり「私」が理解し、望んでいる〈関係性〉を「実像の〈関係性〉」と呼び、「相手」が理解し、望んでいる〈関係性〉を「写像の〈関係性〉」と呼ぶのであれば、両者の間には、常に“緊張関係”が内在しているのである⁽¹⁷⁾。

本書では、このことを「実像-写像」の「内的緊張」と呼ぶことにしよう。この「内的緊張」は、「他者性」の本質が「意のままにならない存在」であることに由来し、それゆえ決して避けることができないものであると言える⁽¹⁸⁾。それゆえに、われわれが健全な〈関係性〉を維持していくためには、双方が「相手」の「写像の〈関係性〉」に気を配り、「私」を変容させることによって、不断に「実像の〈関係性〉」を調節していかなければならない。そしてそこでは、ときに文字通りに応答するだけでは不十分であるということもあるだろう。なぜなら「内的緊張」を解消するためには、しばしば互いが「相手」に“介入”することによって、「相手」の真意を引きだしたり、「私」の真意を伝えたりすることが求められるからである⁽¹⁹⁾。

とはいえ、現実的な生活実践に目を向けるならば、そこにはさらに考慮すべき問題がある。というのも「中核的他者」との相互作用は、通常、複数の人間が同時に関わり、しかもその場で居合わせる構成員が刻々と変化するといった、きわめて複雑な形式で展開されることになるからである。ここで〈自己存在〉は、ひとりひとりの〈他者存在〉に対して別々の「〈我-汝〉の構造」を持ち、「私」の“顔”もそれぞれに異なるものとなる。しかし多数の人間が同時に介入

するようになると、それぞれの「〈我-汝〉の構造」が同時進行で他の「〈我-汝〉の構造」に影響を与えることになり、〈自己存在〉は個々の発言や振る舞いにおいて、配慮すべき事柄、あるいは不確かな事柄が爆発的に増えていくことになるのである⁽²⁰⁾。そこから予想できるのは、きわめて不安定となった〈関係性〉と、ますます増大する「内的緊張」の負担に、われわれ自身が耐えられなくなるという事態であろう。

しかし「人間的〈関係性〉」においては、実はそうした事態が生じないための「仕組み」がはじめから備わっている。われわれはここで、この仕組みについて長年研究を重ねてきた社会学の見地を取り入れてみたい。まず注目したいのは、E・デュルケム (É. Durkheim) が「集合意識」(représentation collective) と呼んだもの⁽²¹⁾、あるいはより一般的に社会学において価値 (value) や規範 (norm) と呼ばれるものの働きである⁽²²⁾。すなわち人間集団においては、一定の状況下において何をなすことを期待され、何をなすことを禁じられるのか、といったことに関する何らかの認識や基準の枠組みが集団的に共有されており、それによって前述した〈関係性〉の混乱が回避されるということである。

この社会学的な価値や規範の概念は、われわれの枠組みで言えば、「ヒト」として生まれたわれわれが「人間」となるために不可欠な、世代を超えて受け継がれる「人為的生態系」、ないしは〈根源的葛藤〉を緩和し、「集団的〈生存〉」を実現させる「〈生〉の舞台装置」、より厳密には、そうした〈社会〉を構成する、非物質的な基盤としての「意味体系=世界像」と呼んできたものに相当すると言って良い。問題は、この全社会的な仕組みが、〈関係性〉の次元においていかなる形で説明できるのかということである。

ここで参考にしたのは、前述のブルーマーらが「シンボリック相互作用論」と呼んだ社会学の出発点として位置づけている、ミードの「一般化された他者」(generalized other) をめぐる議論である。ミードによれば、人間は幼少期から他者との相互作用によって自我を形成していくが、その際、相互作用を通じて他者の「態度」(attitude) や「役割」(role) を取得し、それを自己のうちに「一般化された他者」として統合させる⁽²³⁾。例えば幼児が行う“ごっこ遊び”では、何らかの「役割」が模倣されるが、それが成立するためには、幼児は他

者が「役割」に伴って採用するだろう「態度」を内面化していなければならない。これに対して成長した子どもが行う「ゲーム」(game)、例えば“野球”が成立するためには、子どもが特定の「役割」や「態度」を取得するだけでは不十分である。そこでは参加者のひとりひとりが、まさにさまざまな位置についているすべての参加者の「役割」や「態度」、そして行為によって予測される反応というものを理解していなければならない。つまりこれと同じようにして、人間は成長の過程で、自らが属する社会集団において、さまざまな状況下において生じる「役割」や、他者が取りうるだろう「態度」の様式を「一般化された他者」という形で自己のうちに組織化する。「一般化された他者」とは、そうした意味において、自己でありながら、同時に「他者」の目線から「行為する私」を捉えた、いわば「もうひとりの私」であるとも言えるだろう⁽²⁴⁾。そして人々がそうした“参照点”となる「もうひとりの私」を共有しているからこそ、現実社会では円滑な相互作用が実現できるというわけである。

確かにこのミードの説明は、社会学的な意味での価値や規範というものが、実際に人間の〈関係性〉の次元において、いかなる形で働くのかを理解するための有益なモデルとなるだろう。とはいえここで強調されるのは、あくまで「行為する私」が、「他者」の目線からなる「もうひとりの私」を伴って〈他者存在〉と対面するという〈関係性〉の側面であり、この説明ではかえって、その背後に潜む「実像-写像」の「内的緊張」が見えにくくなるだろう。われわれの枠組みにおいては、〈自己存在〉とは、あくまで無数の「〈我-汝〉の構造」が織りなす「〈関係性〉の場」において漠然と規定されるものであり、そこでは〈他者存在〉に応じて無数の異なる「私」がありえるのであった。したがってここで問題となるのは、ミードらによって「一般化された他者」という形で論じられてきたものが、〈関係性〉を制御する仕組みとして、われわれの枠組みにおいていかなる形で説明し直されるのかということである。

ここで本書が導入したいのが、〈間柄〉という概念である。一般的に“間柄”と言う場合、それは「叔父／甥の間柄」といった「血族／親類の続きあい(続柄)」や、「師弟の間柄」といった特定の「人と人との関係」のことを指すものとして用いられている⁽²⁵⁾。本書では、ここにやや特殊な意味を与えよう。すな

わち〈間柄〉とは、特定の〈関係性〉を抽象化した概念であり、そこには特定の〈間柄〉に相応しい“振る舞いの型”であるところの〈間柄規定〉というものが内包される、といったようにである⁽²⁶⁾。例えばわれわれは、前述したものの以外にも、親子、家族、友人、親友、夫婦、恋人、同志、同僚、上司と部下、教師と生徒、クラスメート、地域の住人など、〈間柄〉を示す語を多様に用いている。これらはいずれも特定の〈関係性〉を示す“型”であって、そこにはそれぞれの〈関係性〉に相応しい、あるいは相応しくない“振る舞い”というものが同時に理解されているのである。その意味では、例えば「私」（あるいは「相手」）が子どもなのか老人なのか、同性なのか異性なのかといった身体に関わる属性もまた、互いの振る舞いを一定の形で方向づけるという点から、やはりある種の〈間柄〉として機能していると考えられることができるだろう⁽²⁷⁾。

この〈関係性〉の型としての〈間柄〉が、〈関係性〉を制御する仕組みとなりうるのは、それを共有することによって、われわれが互いの「〈我-汝〉の構造」を「形式化」することができるようになるためである。このことを、われわれが用いる〈間柄〉のなかでも、きわめて強力な「形式化」をもたらす、「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」という〈関係性〉——われわれはこの〈関係性〉を成立させている倫理のことを、これまで「経済活動の倫理」と呼んできた——から考えてみよう。まず前述のように、われわれが「中核的他者」と対面するとき、そこには常に「実像-写像」の「内的緊張」が潜んでいる。しかし「経済活動」の文脈において、例えば業務として窓口の対応を行うとき、あるいは商業施設で何かを購入するとき、われわれはそこで「中核的他者」と対面しつつも、「内的緊張」を感じることはほとんどない。というのも、ここでは双方が然るべき〈間柄規定〉によって、自らの望まれる振る舞いや、相手が返してくるだろう振る舞いを予測できるようになっているからである。われわれはそこで、「相手」の背後にある「〈関係性〉の場」や「写像の〈関係性〉」について、いちいち思いを馳せる必要はない。例えば「相手」は、いかなる生受、いかなる人生を背負ってここに立ち、いかなる事情、いかなる感情のもとでここに居るのか、そして「相手」は「私」という〈他者存在〉について、いかなる形で理解し、いかなる〈関係性〉を望んでいるのか——こう

した人格的要素は、ここでは単なる“ノイズ”となる。より端的に言えば、ここでは互いが無理をして「相手を知る」必要などない。逆にそれゆえ、互いにまったくの初対面であったとしても、われわれは簡単に〈関係性〉を成立させ、円滑な相互作用を実現することができるのである。

もちろん「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」という〈間柄〉は、後に見るように、一元的な「形式化」を強力に引き起こすという意味において、〈間柄〉の事例としては極端なものだと言えるかもしれない。実際、「私」がある人物と対面するとき、そこで働く〈間柄〉は、同僚であると同時に、趣味を共有する友人でもあり、さらには同じ高校時代の記憶を共有する同窓生であるかもしれない。このように現実の〈関係性〉においては、われわれは日々多様な〈間柄〉を——言語化されていないきわめて微細なものも含めて——幾重にも活用して生きている。そして多人数で行動する場合には、われわれはその場の状況や構成員の形によって、最も大きな意味を持つ〈間柄〉を柔軟に切り替えながら過ごしているとも言えるだろう。いずれにせよ、〈間柄〉という仕組みが存在することによって、「実像-写像」の「内的緊張」がもたらす負担は大幅に軽減される。〈生〉の実践に不可欠となるさまざまな集团的営為は、いわばこうして維持されてきたのである。ミードらが「一般化された他者」と呼んできたものは、ここではわれわれが行使可能な〈間柄〉の集合体という形で再定義されることになるだろう。

(4) 「人間的〈関係性〉」における〈距離〉の概念

とはいえ、「人間的〈関係性〉」をめぐるわれわれの議論においては、依然として考慮すべき問題が残されている。それは〈間柄〉が「形式化」によって〈関係性〉の負担を軽減する一方で、別の文脈においては、まったく新たな「内的緊張」をもたらすことになるからである。

このことを再び「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」という〈関係性〉から考えてみよう。前述したように、この〈間柄〉においては、そのきわめて強力な「形式化」によって、われわれは互いの人格的要素を無視

したままでも容易に〈関係性〉を構築できる。しかしもしここで、われわれにとってすべての〈関係性〉が、こうした〈間柄〉のみによって完結するものだったとしたらどうだろう。われわれの〈関係性〉は、おそらく苦しみに満ちたものになるはずである。強力な「形式化」が働くということは、逆から見れば、互いの背景にある「〈関係性〉の場」も、互いの「〈我-汝〉の構造」も、ここでは一切が考慮されないということの意味する。われわれは先に〈自己存在〉は、〈他者存在〉との「〈我-汝〉の構造」——語りかけてくる〈他者存在〉に対する応答——を通じて、はじめて「私」になれると述べてきた。こうした状況下においては、〈関係性〉の“意味”は著しく矮小なものとなり、〈自己存在〉はきわめて浅薄なものにならざるをえないからである。

この〈間柄〉がもたらす新たな苦しみは、多くの場合〈間柄〉が外的なもの、すなわち自らが関与しえない、生受の条件や、周囲の状況によって付与されるものであることにも一因がある。そこではひとりひとりの人間の意思、あるいは「〈関係性〉の場」や「〈我-汝〉の構造」が素通りされ、画一的な形で〈関係性〉の“意味”が規定されてしまうからである。実際われわれは、偏見、レッテル、ラベルといった言葉が象徴するように、しばしば特定のステレオタイプからの類推によって、他人の振る舞いを解釈したり、判断したりすることに注意を払う。そのときわれわれが警戒しているのは、実は〈間柄〉が持つこうした側面なのである。

しかしそれでは、〈間柄〉は、なければならないほど良いのだろうか。そうではないのである。これまで見てきたように、〈間柄〉がなければ、われわれは複雑な〈関係性〉の網の目のなかを生きていくことなどできない。〈間柄〉なき世界においては、われわれは、その余りに膨大な配慮すべき事柄、そして不確かな事柄に押しつぶされ、やがては〈関係性〉を構築すること自体の負担に耐えられなくなるだろう⁽²⁸⁾。他方で〈間柄〉は、決して“不変”のものではない。例えば前述のブルーマーは、社会的な意味（有意味なシンボル）が持つ流動性について指摘している。すなわち人間は、相互作用によって常に新たな意味を構築していく存在であり、そうした人間自身の主体的な相互作用が生みだす過程そのものが、われわれにとっての社会であるというようにである⁽²⁹⁾。このことが示

唆しているのは、〈間柄〉は修整可能なものであるということである。実際われわれは〈関係性〉の営為の中で、常に新たな〈間柄〉の枠組みを生みだしながら、そして常に具体的な〈間柄規定〉の内容を再構築しながら〈生〉を実現している。ただし、集団的に共有された〈間柄〉が更新されていくには、それ相応の時間を要することも確かである。むやみに変質してしまう〈間柄規定〉であるならば、それはそもそも〈間柄〉としては機能しえないはずだからである。

以上の考察から理解できるのは、次のことであろう。つまりわれわれが円滑に〈関係性〉を構築するためには、〈間柄〉が不可欠であるが、その仕組みの恩恵を皆が受けるためには、人間はときに、自らの望まない〈間柄〉を受け入れなければならない場面や、その〈間柄規定〉にしたがって、望まない振る舞いを行わなければならない場面があるということ、それでもなお、それがあまりに徹底したものとなると、人間は自らの〈存在の強度〉を保つことができなくなる、というジレンマに他ならない。本書では、このことを〈間柄〉がもたらす第二の「内的緊張」と呼ぶことにしたい。

だが、注目したいのは次の点である。すなわち過去から現在に至るまで、実際には、「人間的〈関係性〉」のすべてが、〈間柄〉によって塗り潰されたものだったわけでは決してないということである⁽³⁰⁾。常々人間は、〈間柄〉のなかにあっても、ときに〈間柄〉の構えを解き、そこに再び「〈我-汝〉の構造」を呼び覚ますことによって、〈関係性〉に深い色彩を与えながら生きてきた。その側面を理解することによってはじめて、われわれは「人間的〈関係性〉」の全体像を掌握することができるようになるのである。

そこで本書では、ここで新たに〈関係性〉の〈距離〉という概念を導入してみることにしたい。まず代表的な辞書によれば、「距離」とは、「二つのものや場所の間のへだたり」を指す概念である⁽³¹⁾。「間」も「隔たり」も、二つ以上の何ものかの関係性を問題としており、加えてわれわれは、それを空間的な隔たりという意味だけでなく、特定の〈関係性〉を指して「距離が近い／遠い」と言うように、比喩的な意味での「人と人とのつきあいの上でのへだたり」、人と人との間にある心理的な隔たりという意味でも用いている⁽³²⁾。確かに、われわれがこれまで用いてきた〈間柄〉の概念もまた、「人と人との間」を表すもので

あった。しかし〈間柄〉の概念は、特定の〈関係性〉を抽象化したものに過ぎず、そこには「人と人との間」に本来存在するはずの、尺度としての距離という側面が十分に汲み取られていない。ここで整備したいのは、〈関係性〉を制御する〈間柄〉とは別の仕組みとしての、〈距離〉の概念なのである。

もっとも〈関係性〉の原理としての〈距離〉の概念は、他の概念と比較して、これまで十分な研究がなされてきたとはいいがたい。例えば社会学には、「役割距離」(role distance) という概念が存在する。これはE・ゴッフマン (E. Goffman) が提唱したものであり、例えば反抗的な若者が行う非行、医者が手術中に発する冗談のように、特定の社会的状況下において、期待される振る舞いとは異なる行為を敢えて行うといった、一種の逸脱のことを指している⁽³³⁾。しかしゴッフマンが問題にしている距離とは、あくまで求められる振る舞いと実際に行われた振る舞いの隔たりであって、われわれが問題にしている「人と人との間」にある「隔たり」のことではない。ここで重要なことは、むしろわれわれが先に、人間は〈間柄〉のなかにあっても、ときに敢えて〈間柄〉の「構えを解く」と述べたことの意味である⁽³⁴⁾。例えばあるプロジェクトに参加する人間が、わけあって関係機関の担当者と交渉する場面を想像してみたい。ここで両者の〈間柄〉は、まずは互いの組織の代表者という形で規定される。しかしこうしたとき、われわれが敢えて会食の場を設けたり、プロジェクトとは無関係な個人的な話題を交わしたりするのはなぜなのだろうか。それは先の「役割距離」として規定される逸脱とはまったく異なる。それはわれわれが、互いに〈間柄〉としてではなく、まさに「相手を知る」ことを通じて、しばしばより意義のある交渉結果を導くことができることを知っているからである。人間の〈関係性〉には、ときに互いが背負う「〈関係性〉の場」に触れ、〈我-汝〉として向き合うこと、換言すれば〈間柄〉の背後にある「私」の顔を互いに表出することによって、はじめて掴み取れる“真意”というものがあるからである。

本書ではこうした行為のことを、〈間柄〉による「形式化」に対応させる形で、〈関係性〉の「脱形式化」と呼ぶことにしたい。人間は〈間柄〉を必要とするが、同時に〈間柄〉の「構えを解く」ことを通じて、ときにより円滑な〈関係性〉を構築することができるのである。もっとも「構えを解く」ことは、〈間

柄)が無効になるということを決して意味しない。たとえいかなる「相手」であったとしても、われわれは依然として何らかの〈間柄〉に服していなければ〈関係性〉を維持することはできない⁽³⁵⁾。つまり〈関係性〉において「脱形式化」が意義あるものとなるためには、その前提として、あくまで〈間柄〉による「形式化」が不可欠なのである。

要するに、ここで導入したい〈距離〉の概念とは、この「脱形式化」を行う“度合い”を表す概念に他ならない⁽³⁶⁾。例えばわれわれが「距離が近い関係性」と言う場合、それは両者が単に〈間柄〉で完結した仲ではなく、より多くの局面において「〈我-汝〉の構造」を介して向き合っていることを意味している。逆に「距離が遠い関係性」と言う場合、それは両者がより多くの局面において、「〈我-汝〉の構造」を介さず、〈間柄〉に従って向き合っている、ということの意味しているのである。そしてこの「脱形式化」によって、われわれは〈間柄〉がもたらす第二の「内的緊張」を緩和させることができるようになるだろう。例えばわれわれは、〈間柄〉の背後に隠れていた「私」を表出させることによって、望まぬ〈間柄〉や不適切な〈間柄規定〉との隔たりを示すことができる。それは互いが〈間柄〉の形をより良い形に修整していく契機にもなるだろう。

ただし「脱形式化」を行い、「〈我-汝〉の構造」を持ちだすことは、われわれが再び「実像-写像」の「内的緊張」に直面することをも意味している。そしてわれわれが〈距離〉を活用するとき、「私」が理解し、望んでいる「距離間」と、「相手」が理解し、望んでいる「距離間」との間には、やはり不一致が生じる余地がある。つまり「私」がどれほど「構えを解く」ことを望んでいても、「相手」がそれを望まないのであれば、そのことがかえって〈関係性〉を不安定なものにさせるだろう。本書ではそのことを、〈距離〉がもたらす第三の「内的緊張」と呼ぶことにしたい。

(5) 「ゼロ属性の倫理」と「意のままになる他者」

さて、われわれは以上を通じて、「人間的〈関係性〉」の構造についての一通りの説明を行ってきたことになる(図5)。以上の議論から見えてくるのは、次

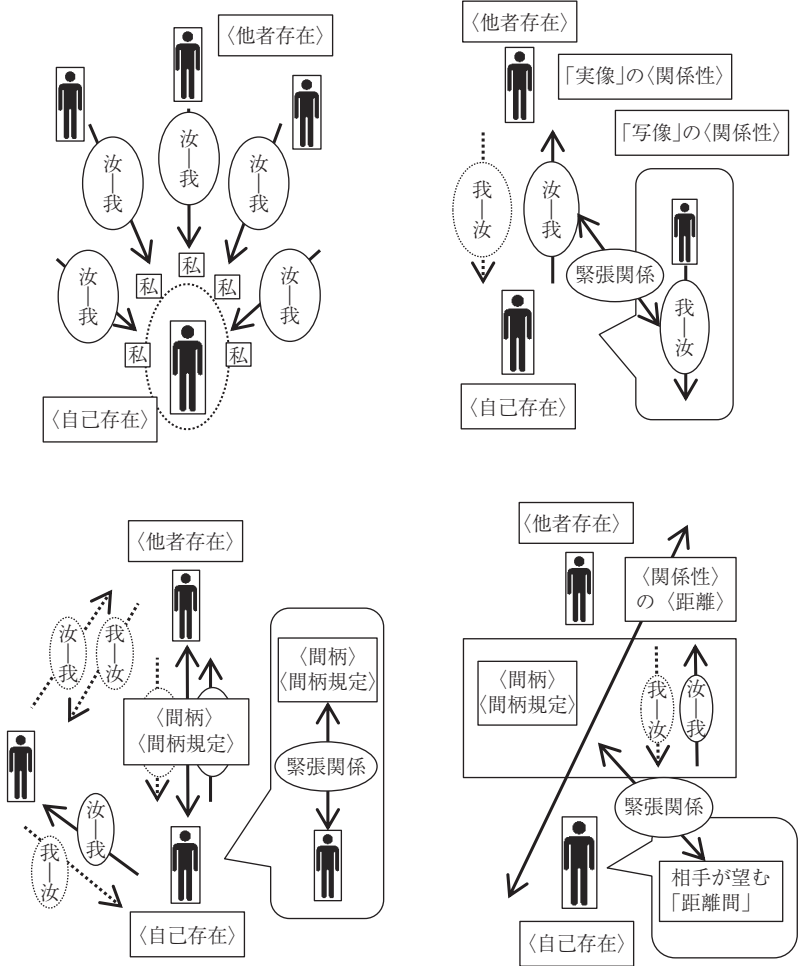


図5 「人間的〈関係性〉」の諸構造

(左上): 無数の「我-汝」の構造を通じて現れた「私」が〈自己存在〉を形成する。(右上): 「中核的他人」との〈関係性〉においては、真の「写像の〈関係性〉」は不可視であり、想像された「写像の〈関係性〉」と「実像の〈関係性〉」の間に「内的緊張」が現れる。(左下): 〈間柄〉は第一の「内的緊張」を緩和させるが、〈自己存在〉との間には新たな「内的緊張」がもたらされる。(右下): 〈距離〉によって〈間柄〉と「我-汝」の構造の割合を調節し、第二の「内的緊張」を緩和させることができるが、相手の望む「距離間」感覚との間には、またもや新たな「内的緊張」が生じることになる。

のことであろう。すなわち人間は、生を与えられたそのとき以来、「意のままにならない他者」に囲まれ、そうした〈他者存在〉との〈関係性〉によって「私」となってきた。そして「意のままにならない他者」との〈関係性〉が「内的緊張」を伴うものだからこそ、われわれは〈間柄〉や〈距離〉といった仕組みをさまざまな形で活用し、「中核的他者」との間に円滑な〈関係性〉を実現させようと奮闘してきたということである。

もっともここからは、われわれが「内的緊張」を緩和させることはできても、決してそれ自体を消すことはできないということもまた読み取れよう。換言すれば、われわれは〈関係性〉の負担を軽減させることはできても、負担を伴わない〈関係性〉というものははじめから存在しえないということである⁽³⁷⁾。われわれは、〈他者存在〉とともに〈生〉を実現していく限り、円滑な〈関係性〉というものを必要としている。それゆえ人間は、時と場合と居合わせた人々によって、経験的に身に着けてきた〈間柄〉のなかから、いかなるものを採用すべきか適宜判断しつつ、複雑な〈関係性〉を自ら制御していかなければならない。そして〈間柄〉を行使しつつ、ときには互いの「距離間」に応じて背後に潜む「私」の“顔”を表出させ、それによって「〈我-汝〉の構造」を媒介とした、かけがえのない絆を育んできたのであった。要するに、それが人間なのである。したがってこうした〈間柄〉の自在さ、〈距離〉の自在さこそ、われわれが原始以来求めてきたもの、真に人間の〈生〉を豊かにするものだったと言えるのである⁽³⁸⁾。

ここからわれわれは、いま一度当初の問題意識に立ち返り、以上の「人間的〈関係性〉」をめぐる枠組みを用いて、われわれの抱えた社会的現実について再び考察してみよう。【第三部】までの議論で見えてきたように、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進行する現代社会においては、われわれは皆、〈社会的装置〉の〈ユーザー〉となる形で〈生〉を実現している。そして出発点となるのは、【第二中間考察】においても取りあげた次の問い、すなわちそうしたなかでわれわれはなぜ、〈社会的装置〉の文脈においてはきわめて容易に〈関係性〉を構築することができるにもかかわらず、〈社会的装置〉の文脈から外れた局面においては、円滑な〈関係性〉を構築することに著しい困難を抱えてしまうのか

という問題である。

まず、今日のわれわれが〈社会的装置〉の文脈において、勞せずして〈関係性〉を構築することができるのは、例えば「経済活動」における「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」の〈関係性〉のように、そこに非常に強力な〈間柄〉が機能しているか⁽³⁹⁾、あるいは「情報世界」における〈関係性〉のように、「インフラ」自体が〈関係性〉の土台を用意してくれているからだと言える。前者についてはすでに論じたため、ここでは後者に注目してみよう。実際われわれは「情報世界」、すなわちインターネット上の電子空間において、いくらでもバーチャルな〈関係性〉を容易に構築することができる。しかしそれを可能にしているのは、「人間的〈関係性〉」に立ち現れる諸々の原理ではなく、検索サイト、SNS、コメント欄、ブログといった「インフラ」の持つ「配置」の機能である。そしてこれらの〈関係性〉には、注目すべき共通点がある。すなわちここでは、たとえ「〈我-汝〉の構造」を無視しようとも、たとえ「相手を知る」ことを怠ろうとも、つながりあうこと自体には何ら問題が生じないということに他ならない。前者の例で言えば、与えられた〈間柄〉に耐え、互いにその〈間柄規定〉さえ厳守していれば、余計なことで誰かが傷つくこともなければ、誰かに傷つけられることもない。そして後者の例で言えば、クリックひとつで誰かと出会い、好きなように想像し、好きなように発言し、そして嫌になればいつでも撤回することができるのである。

それでは逆に、〈社会的装置〉の文脈から外れてしまうと、われわれはなぜ、〈関係性〉を構築することが難しくなるのだろうか。【第三部】で見てきたように、その根底にはおそらく〈生の自己完結化〉によって、〈ユーザー〉同士に〈関係性〉を取り結ぶ“必然性”が生じないということがある。とはいえここでは、そこで大きく二つの形で現れる〈関係性〉のあり方に注目してみたい。ひとつは、そこではそもそも〈関係性〉自体が成立していないというものである。実際、われわれは日々数10人から数100人という人間と物理空間上は接触しながら、その大半は、あたかも互いに“並行世界の住人”——あるいはPCのデスクトップ画面上に重なる形で表示されていながら、内実は異なるタスクによって完全に分断された個々の「ウインドウ⁽⁴⁰⁾」——であるかのようにさえ見

える。言うなれば、ここには〈間柄〉もなければ、「〈我-汝〉の構造」もないのである。そしてもうひとつは、ここから「意味のある〈関係性〉」を構築しようと思えば、われわれは適度な〈間柄〉を欠いたまま、今度は互いの「〈我-汝〉の構造」のみによって〈関係性〉を成立させなければならないという事態である。実際、われわれがこうした「並行世界」の立場から誰かと親しくなろうと試みても、そこには足がかりとなるべき〈間柄〉、すなわち互いに共有可能で、安心して行使できる“振る舞いの型”というものが見あたらない。そのためそこでは、ひたすら「私」の“顔”をさらけだし、またさらけだされる「相手」の“顔”を受け止めることによって、文字通り一から〈関係性〉の意味を構築していかなければならない。そして複雑な〈関係性〉の網の目のなかで、その不確かで不安定な〈関係性〉に亀裂が入らないよう、互いに絶えず気を配っていなければならないだろう。それは言うてみれば「底なしの配慮」であり、きわめて負担の大きい〈関係性〉のあり方なのである⁽⁴¹⁾。

以上を通じて、われわれは現代的な〈関係性〉のいくつかについて見てきたが、ここで注目したいのは、一連の〈関係性〉のあり方すべてに通底している重要な論点についてである。それはわれわれが〈社会的装置〉の文脈に乗っていようと、そこから外れていようと、そこではいずれも適度な〈間柄〉を行使することができないことによって、〈関係性〉から〈距離〉の尺度が失われているということである。例えばわれわれは、「経済活動」において、どこまでも〈間柄〉に徹しておのれを隠し、「情報世界」にアクセスしては、どこまでも素顔をさらしてぶつかろうとする。そして街を行き交う人々にはそもそも〈関係性〉自体が成立していないし、〈関係性〉を構築するには、全面的な「〈我-汝〉の構造」として互いに向き合う覚悟が要求される。そこでは〈関係性〉そのものが“ゼロ”なのか“1”なのか、あるいは互いを距てる「距離間」が“ゼロ”から“無限大”にまで極端に振れるのであり、いずれにしても互いに適度な「距離間」を取ることができなくなるのである。こうした〈関係性〉のことを、本書では「0か1かの〈関係性〉」と呼ぶことにしよう⁽⁴²⁾。

それではなぜ、現代社会においては「距離間」の歪な〈関係性〉が溢れ、適度な〈間柄〉を行使できない事態になっているのだろうか。かつて「ポストモ

ダン」(postmoderne)という標語が流行した際、現代人が〈関係性〉を構築する困難さの背景として、しばしば指摘されたのは、価値規範の解体という論点であった。つまり“伝統的な価値規範”をも含む形で、社会全体に共有される価値的、規範的意識が消滅したことによって、人々は〈関係性〉を構築していく際の拠り所を失ってしまったという説明である⁽⁴³⁾。しかしここでは、今日のわれわれが「不介入の倫理」と並んで無意識に行使している、まったく別の価値規範、ある種の倫理というものについて考えてみたい。それはあらゆる〈関係性〉に対して、社会的な立場や役割、老若男女を含んだ身体的な属性に関わる一切の概念を持ち込むことなく、ひとりひとりが「かけがえのないこの私」として対面しなければならないとする、「ゼロ属性の倫理」である⁽⁴⁴⁾。

前述のように人間は、生受のとき以来、多様な〈他者存在〉に囲まれて成長し、そのなかでさまざまな〈間柄〉の枠組みを経験的に身に着けていく。しかしこの倫理のもとでは、そうした〈間柄〉の枠組みは「かけがえのないこの私」を抑圧し、圧殺するものだとして退けられる。そして互いに〈ユーザー〉としての人間という一点を残して「ありのままの私」の全体像を互いに承認していくことを要求するのである。実際、われわれはしばしば次のように言うではないか。人は肩書や外見ではなく、その内側にあるその人自身を見ようとしなければならない。偏見を捨て去り、真に理性的な〈関係性〉に至ったあかつきには、われわれにはそれができるはずであると。

こうした「ゼロ属性の倫理」の背後には、もちろんあの〈自立した個人〉の人間的理想が潜んでいる。【第二章】で見えてきたように、〈自立した個人〉の思想においては、自由と平等の理想のために、抑圧からの解放は無条件に肯定されなければならない。「ゼロ属性の倫理」は、言うなればこの人間学の延長線上にあるのであって、それゆえここでは、〈間柄〉は、人間の「唯一性」を集団主義的な「同一性」によって塗り潰すものとしてのみ理解される。すなわちここでは、〈間柄〉は〈関係性〉に潜む規範的な権力、あるいは個人を抑圧し、〈間柄規定〉を暴力的に強制する悪しき全体主義の一類型として価値づけられてしまうのである。ここから見えてくるのは、今日の「0か1かの〈関係性〉」を産みだしたものが、ある面においては自由と平等を求めてきた、他ならないわれ

われ自身でもあったということである。

確かに〈社会的装置〉の文脈において現れる、あの「〈我-汝〉の構造」が欠落した〈関係性〉、極端な〈間柄〉によって塗りつぶされた〈関係性〉は、人間的に異常なものだと言えらるだろう。実際われわれは、その極度に「形式化」された〈関係性〉に対して、ある種の閉塞感を抱いているかもしれない⁽⁴⁵⁾。だからこそ「ゼロ属性の倫理」は、おそらくいまなおユートピアとしての色褪せない魅力の人々に与え続けるのである。しかしそれ以上にわれわれは、「ゼロ属性の倫理」が目指している、この〈間柄〉から「解放」された〈関係性〉というものがどれほど異常なものなのかについて目を向けなければならない。例えば「ゼロ属性の倫理」は、「本当の私」や「ありのままの私」を互いにさらけだし、それを互いに認め合える〈関係性〉を理想とする。しかしいかなる人間に対しても「ありのまま」でいなければならない、さらけだされるすべての人間の「ありのまま」を受け入れなければならないことが、はたして正常な人間の〈関係性〉だと言えらるのだろうか⁽⁴⁶⁾。人間の出会いとは、本来最初に〈間柄〉として出会い、そして〈距離〉を測りながら、やがて〈我-汝〉として再び出会うものであったはずである⁽⁴⁷⁾。いかに親しい〈関係性〉であったとしても、そこには依然として〈距離〉がなければならない。繰り返しになるが、〈間柄〉が不在の〈関係性〉、あるいはすべてを「〈我-汝〉の構造」に委ねなければならない〈関係性〉など、そもそも人間が耐えられるものではないのである。

そしてわれわれが目を向けなければならないのは、こうした「ゼロ属性の倫理」が求める〈関係性〉の理想が、すでに相当程度われわれのうちに内面化されてしまっているということ、さらにその結果として、どれほどわれわれの「〈我-汝〉の構造」が歪な形に変質しているのかということである。例えばわれわれは、「ありのままの私」をすべて受け入れてほしいと願いつつ、他方でそれが叶わないと言って他人の無理解を嘆いているだろう。確かにその意味において、現代社会は“承認”や“居場所”が求められる時代だと言えらるかもしれない。しかし現実においては、そうした人々の多くが、誰かの「ありのまま」を受け入れるつもりなどさらさらない。それどころか、「唯一性」を秘めた自分は「かけがえのない」存在であるため、「ありのまま」を受け入れられて然るべ

きだが、不快に感じる何者かの「ありのまま」を受け入れることは、「ありのままの私」を歪めることになるため、拒否することが当然であるとさえ考えているだろう⁽⁴⁸⁾。

確かに「ありのままの私」という概念は、人が周囲の人間に惑わされ、自身の本心を見失ったとき、あるいは時代に不相応な〈間柄〉の枠組みに気づき、それが修整すべきものであることを悟る場合など、有効な場面がないわけではない。しかし先の主張で想定されている「本当の私」、「ありのままの私」、「かけがえない私」とは、いったい何者なのだろうか。「人間的〈関係性〉」の枠組みを整備してきたわれわれにとって、その虚構に満ちた自己像を説明することはさほど難しいことではないはずである。例えばここで語られる数々の「私」は、いずれも〈他者存在〉から切り離された「不変の私」、「〈関係性〉の場」のもとで立ち現れる〈この私〉とはかけ離れた、言ってみれば自意識によって肥大化した虚構の「この私」のことではないだろうか⁽⁴⁹⁾。ここではそうした「本当の私」が崇拜され、それゆえ〈他者存在〉は、そうした「ありのままの私」を歪め、抑圧するものとして理解される。しかし繰り返すように、〈自己存在〉とは、無数の「〈我-汝〉の構造」のもとで立ち現れる数々の「私」を漠然と把握したものに過ぎない。そこに「意のままにならない他者」との〈関係性〉がなければ、意味のある「私」も存在することはできないはずなのである。

われわれが「ありのままの私」を受け入れてほしいと言うとき、実はわれわれは潜在的に「意のままになる他者」を求めていると言える。もちろん人間は、誰もが他人の心、行動、評価などを「意のままにしたい」と願う原初的な欲望を秘めていると言えるかもしれない。しかし改めて想像してみてほしい。人間が〈関係性〉のなかで“充実”し、“喜び”を感じるのは、はたして本当に他人が「意のままになる」ときなのだろうか⁽⁵⁰⁾。むしろわれわれは、「相手」が「意のままにならない他者」だからこそ、感情や立場、主張や経験など、何かを共有し、分かち合えたときに充実を感じるのではなかったか。あるいは決して消えることのない「内的緊張」のなかで、〈距離〉を測り、〈間柄〉を行使し、「実像-写像」に向き合った結果、〈関係性〉の形が修整され、瞬間的にその「内的緊張」に伴う“ずれ”が解消されるときがある。そうしたときにこそ、人間は

〈関係性〉に喜びを見いだすのではなかったか。もしも目の前にいる何者かが「意のままになる」のであれば、もはやそれは〈他者存在〉ではない。その瞬間に「意味のある〈関係性〉」は消滅し、そこには空虚に肥大した自意識だけが、不気味な色彩を纏って残されることになるだろう⁽⁵¹⁾。

したがって以上の考察から見えてくるのは次のことである。それは現代人が〈関係性〉を構築する困難さの背景として、社会共通の価値規範が失われたと指摘するだけでは不十分であるということ、そして真の問題の所在は、〈自立した個人〉の理想、「ゼロ属性の倫理」に体现されてきた、われわれ自身の誤った人間理解にあるということである。すなわちわれわれが、〈関係性〉に適度な〈距離〉をもたらし、〈関係性〉の成立を媒介してくれる適度な〈間柄〉を、社会的現実としてますます行使できなくなっていくこと、そして根源的にはわれわれ自身が、あの〈間柄〉なき世界という名の歪んだ理想を実現可能であると信じ込んでしまったこと、それこそが一連の事態の背景にはあったのである。

われわれが忘れていたのは、われわれが〈他者存在〉との間にある“負担”そのものを消すことができないのと同様に、そもそも抑圧が存在しない〈関係性〉など想定しえないという事実である⁽⁵²⁾。われわれは人間である限り、「意のままにならない他者」を受け入れ、「内的緊張」と向き合わなければならない。そしてわれわれが〈間柄〉や〈距離〉の仕組みを必要としているということは、われわれがそこで健全な〈関係性〉を実現していくために、ある種の抑圧を引き受けなければならないということの意味しているのである。確かに人間の社会は、さまざまな差異を含んだ人間によって構成される。それゆえ標準化された〈間柄規定〉から外れた人間は、その都度、外的に付与される〈間柄〉に対して多大な抑圧を感じるはずである。しかし人間の世界から、標準そのものがなくなるなどおそれくない。人間は標準をつくりだす存在であり、それはもともと「集団的〈生存〉」の実現を必要とする人間が、〈関係性〉を築いていくために不可欠なものだったからである。それゆえ標準から外れた人間もまた、決していなくなることはないだろう。ただし厳密な言い方をすれば、真に標準的な人間、あるいは標準から外れていない人間などひとりもないとも言える。なぜなら標準の尺度は無数に存在し、よほどの特殊な人間でない限り、

ある尺度において標準であった人間であっても、別の標準から照射されれば、途端に“外れた側”の人間として苦しむことになるからである。

確かにわれわれは、〈間柄〉がもたらす標準化や、その暴力性、権力性に苦しむ人々に目を向けていく必要があるだろう。「ゼロ属性の倫理」が誤っていたのは、その理想がここで歴史的に形作られた〈間柄〉の内実を修整していく道ではなく、むしろ〈間柄〉の存在そのものを否定する道へと向かってしまったことである⁽⁵³⁾。「ゼロ属性の倫理」は、〈関係性〉の負担や抑圧に苦しむ人々を救おうとして、〈間柄〉なき世界、標準なき世界をすぐに夢想してしまう。しかしそうした負担や抑圧を取り除くというのであれば、われわれに残されているのは、結局「0か1かの〈関係性〉」以外にありえない。確かに〈間柄規定〉の内実を変えていくためには、それ相応の時間と忍耐を要するはずである。しかし人間存在は、いつの時代もそうした問題に直面し、その都度、辛抱強くこの問題と向き合ってきた。重要なことは、〈間柄〉や標準そのものの存在を否定することではなく、時代に合わなくなった〈間柄規定〉を修整し、〈関係性〉がもたらす負担を互いに分け合う道を模索することなのである。

そして筆者はこうも思う。そもそもわれわれが〈関係性〉に見いだす苦しみの根源は、はたして本当に、周囲から押しつけられる何事かにあるのだろうか。そうではなくて、人間的現実とあまりに乖離した自己に対する誇大な理想、より直接的に言えば、「それを手に入れられるはずの私」、「そのように思ってもらえるはずの私」、「その人の期待に応えられるはずの私」——要するに、「こうでなければならぬ私」という名の、おのれ自身が生みだしてしまった虚構の理想にこそ、われわれは苦しめられているのではないだろうか、と。

現代に生きるわれわれは、しばしば「価値観の違い」や「性格の不一致」と言って、〈関係性〉をすぐに投げだしてしまう。その背景にあるのは、「意のままになる他者」を求めて彷徨う、肥大化した虚構の「この私」ではないのだろうか。われわれはいま一度、人間を見つめてみる必要がある。冷静に考えてみれば、われわれは「価値観」や「性格」が完全に一致する人間など、この世界に存在するはずがないということに気づくだろう。あるいは再度、「情報世界」で繰り広げられるコミュニケーションの現実を見てもらいたい。そこには、身

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

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

【注】

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

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

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

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

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

(7) 吉田 (2017: 345)。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

