HOKUGA 北海学園学術情報リポジトリ
学校法人北海学園
北海学園大学
北海商科大学

タイトル	社会はどこで生まれるのか ： 西原和久『間主観性の社会学理論』（新泉社2010年）をめぐって
著者	犬飼，裕一; INUKAI，Yuichi
引用	北海学園大学学園論集(147)：(1)-(13)
発行日	2011-03-25

Hokkai-Gakuen Organization of Knowledge Ubiquitous through Gaining Archives.

社会はどこで生まれるのか

――西原和久『間主観性の社会学理論』（新泉社二〇一〇年）をめぐって

犬飼裕一

1．理論の居場所

社会学をめぐってどうしても念頭を去らない問いがある。それは、「社会はどこで生まれるのか」という問いである。そもそも「社会」は生まれるのか。社会が生まれるというのはどういうことなのか。見方によっては、こんな一見当たり前すぎるようなことをいつまでも問わなければならない点が、社会学という学問の個性であるともいえる。ただし、この場合、「社会」というのが不動の物体のようにどこかに存在するという理解はとらない。社会はモノではない。そんなことはありえないからである。また、日常生活を送る個々の人間の外部に巨大な「社会」がひかえていて、それが個々の人々に命令を下してくるといった考えもとらない。社会は人格をもった個人ではないからである。

社会はどこで生まれるのか。これは日常会話ではありえない一文である。人は普通こういう問い方をしない。理論をめぐる議論は、しばしば日常の会話を越えて、一種異様な問いの世界に入っていくことが多い。もちろん、同じことは、哲学者が長年繰り返してきた「知るとはどういうことであるか」という問いについてもいえる。「札幌駅行きのバスの停留所を知っていますか」とたずねる相手に、「知るとはどういうことであるか」と答えれば、会話は瞬時に異常な雰囲気につつまれる。同じように、日常会話で「……は社会人としての自覚が足りない」と明言する人に、「社会とは何か」と尋ねれば、会話は凍りつく。さらに「社会はどこで生まれるのか」とたたみかければ、異様さは極点に達する。

そんな異様さを秘めた問題を突き詰めるところに、理論的考察の危うい側面があることは、おそらく強調しておいて無駄ではないだろう。ただし、そんな異様さを気づかなくさせる仕組みがある。それは、何らかの形で権威づけられたテキストを学習する過程である。たとえば、「知るとはどういうことであるか」などという異様そのものの言辞が、「哲学」として容認されるには、過去の哲学者が書いた権威あるテキストが大きな役割を果たしている。もちろん過去の偉大な思索者が考えた遺産が日常生活を超えた思考を可能にするのは

事実である。「巨人の肩の上」というわけで、通常の人間では思いつかないような思考が、日常に埋没した生を解放し自由にするというのも確かである。ただし、いったん解放され自由になったはずの生は、過去の権威に拘束されるという事態に陥ることがよくある。つまり、「知るとはどういうことであるか」という異様な問いに対する、いくつかの型にはまった答えの形式を学習し、それらについて詳細に知ることと、問いそのものの意義を混同してしまう状況である。

社会学に限らず、理論というのは人が考えたものである。そんな当たり前のことを書くのは、著者によって考えられているわけではない本が多いからである。しばらくこの分野で仕事を続けていると膨大に積みあがった書物の中から自分に役に立つ本を見つける秘訣のようなものが身につくものである。個人的なことを記せば、本を開いてぱらぱらとめくり、カタカナの人名が必要以上に多く並んでいる本はやめておく。文章が翻訳調で要領を得ないのも停止。それらは著者が考えたことよりも、他の人が考えた内容をまとめている割合が多いからである。もちろん、そういう仕事に意義がないわけではない。いままで知られていなかった外国の理論を紹介する仕事はしばしばそうなりやすいからである。しかし、この半面で、著者が苦心惨憺して思考する姿には出会えないことが多い。

個人的な見解の追加になるが、「社会」をめぐる理論は、日常生活を送る人間の一般的な常識を離れすぎた地点では成立し難い。つまり、普通の人間には理解できないほどに複雑化した「理論」は、それ自体を愛好する愛好家には有意義でも、それ以上のものではない。この点は自然科学の理論とは異なっている。多くの自然科学は、日常生活を送る人間を研究対象としていないからである。私見では、個人の日常生活を超越した地点で成立する社会科学が、いったいどういう意義をもつのかを問い直すことは無意味ではない。それは、生身の人間を超越した形而上学なのではないのか。人間を超越した形而上学が社会科学であるということはどういうことなのか。そもそも形而上学は、人間にとって異様なものなのではないのか。

話を元に戻すと、「社会はどこで生まれるのか」という異様な問いを、正面から受け止めて自分なりに考える理論家は少数である。しかも、「社会学理論」といわれる領域が発展し、複雑化するほどその種の著者が減っていくように思われる。具体的な人名は挙げないが、昨今の英語圏の「グローバル社会学」とでも呼ぶべき著者たちの著作が典型である。古典から新進までの膨大な人名列記に、注記と引用文献が山盛りで、当人たちの勤勉さや勉強熱心さの点では感心させられる。ただし、延々と続く両論併記、折衷的な用語法にうんざりさせられる一方で、それらの外装を取り去ると、ごくごく一般的な、英語圏の国際週刊誌の論説が書いているような話が「結論」であるということがよくある。

社会学の草創期の古典を読む意義がここにある。社会学のいわゆる「制度化」が成し遂げられる前の、暗中模索といった調子のころの著者たちは、頼れる前例なくして「社会はどこで生まれるのか」のような異様な問いに真剣に取り組んでいた。エミール・デュルケムやゲオルク・ジンメルやマックス・ウェーバーが「社会学」を論じていたころには、当然「社会学の古典」は存在していなかったので、大汗をかきながら自分の頭で考えるしかなかったからである。

そんな現下の社会学理論の状況にあって、貴重な例外を発見することがあると、理論という分野そのものの可能性を新たに再認識したような気分がする。理論を自分自身の生活に取り戻すきっかけが与えられたような貴重な体験である。

ここで取り上げるのは、現象学社会学を掲げる西原和久による『間主観性の社会学理論』（新泉社二〇一〇年）である。この本の著者、西原にとって、理論とはまず「生」に出発するものである。そこから観察が開始され、新たな理論によって見慣れた社会生活について今まで知られていなかった知見が付け加えられるのである。

「まず、生が直面する現実の事態がある。生を営む人にとって、それが「問題状況」を構成する場合に、人は問題意識をもち、探求しようとする。そこで、観察が始まる。そしてそれを必要に応じて記述する。それは、備忘のためであったり、他者に伝えるためであったりする。もちろん。まったく無前提の観察などはありえないが、そしてそこにはいくつかの問題点もあるのだが、いまは触れないことにする。そしてさらに、必要に応じてたんなる観察と記述だけでなく、現実をその構成要素に分解するなどして分析し、さらにその結果の解釈をふまえて総合をも企てる。じつはそうした分析、総合、解釈などの過程が、様態やレベルはさまざまであれ、一種の理論化の作業である。そうした作業を経て、一定の命題（言葉で整理したひとまとまりの言説）が生じたとすれば、それが――ここでも様態やレベルはさまざまであると述べておくが――理論となる。こうして生まれた理論が、これまでには得られなかった知見であれば、それは新理論となる。」（西原和久『間主観性の社会学理論』、新泉社　二〇一〇年、六三頁）

一見当たり前でありながら、実はなかなか見かけることのない理論化の過程が説明される。理由は意外に簡単なところにあるのだろう。それは、理論家の仕事場を明らかにしてしまう危険である。つまり、理論家が理論化を行う過程を説明すれば、その理論家がどのような立場に立っているのかが分かってしまうからである。

現に西原の文章を慎重に読んでいくと、理論化が「生」の内部から出発していることに気づかされる。西原にとって、理論は「外部」から与えられるものではない。むしろ「生」が日々直面する「社会」とのやり取りのなかで「理論化」していくものなのである。さらにいえば、「社会」が生まれる現場に「理論」が立ち会っていると考えることもできる。この意味で、「理論」は常に生じているといえる。それを、「分析」と呼ぶにせよ、「総合」と見なすにせよ、「解釈」として展開するにせよ、「理論」は「社会」と、社会が生まれるところに立ち会い、分析し、総合し、解釈している。

これは自分がそこで生きている「社会」に、日々直面するなかで実感することでもある。もちろん、この場合の「社会」を客観化することはできない。当然、明確に定義することは難しい。数量化することなどは、考えることもできない。社会は、その中で生きるものであり、日々、刻々、生じている関係なのである。もちろん、つねに揺れ動き、未来に向かって永遠に流れていく関係である。西原の考えでは、社会は「生活者」が日々生み出していく関係なのである。

「『生活者』でもある社会学者が『社会学にできること』（当世風にいえば『社会貢献』だが）を考えるのではない。社会学研究それ自身がひとつの生なのであって、社会学研究者である生活者が問題である。社会学研究の実践的意味を考えるとき、このような視点を手放すわけにはいかない。社会学研究者も教育研究活動を含めて、日々さまざまな実践活動をおこなっていることを再認識しておきたい。」（西

原、六八頁）

理論は理論家自身の生の内部、あるいは理論的に思考すること自体の内部に根拠をもつ。実践は生の内部の問題であり、生そのものの論理によって展開していく。それは生きた人間の外部に何らかの根拠を設定する思考と対立するものである。

このように考えてくると、西原の思考が、究極的には学問観の問題に根差していることに気づかされる。それは社会をモノとして扱う社会学、あるいは不動の物体として「社会」を考える理論に対する異議申し立てである。背景には、モノとしての社会を考える社会科学への違和感がある。人間を単なる数字とみなし、モノとしての社会を構成する人間もまた単なるモノとみなす社会科学の傾向を根底から批判する姿勢である。

2．現象学社会学の視線

冒頭の問いに戻るならば、「社会はどこで生まれるのか」を問うことは、実は、社会と人間をモノとして取り扱う発想への疑問でもある。人間は数字でもなければ、単なるモノでもない。人間は生きた存在であり、常に生を謳歌し、動いている。不死不滅の存在ではないかもしれないが、不変の状態に化石化された不自由とは無縁でなければならない。常に不確定な未来に向かって投企する人間は、その限りにおいて自由である。人間は日々刻々社会を作り出しており、解消している。社会が新しく生まれ、消滅し、次々と新たな基準が生じては他者が凌駕していく。まさにこれが人間の歴史である。永遠不変の普遍法則ではなくとも、それらを放棄することで永遠に生まれ変わり、常に新しく、永遠に自由を確保する。あえて揺れ動くことで、与えられた生の一刻一刻を精一杯体験する。それが人間の「生」なのである。もちろん、これは西原自身が信奉する現象学と現象学社会学が長年にわたって探求してきた課題でもある。

現象学において、人間の生の根拠は、人間の生それ自体でしかない。人間以外の生物は自然環境によって、自然科学（自然主義）が論じるような不変の普遍法則によって生かされているのかもしれない。春になれば新芽を吹いて、秋になれば紅葉して葉を散らせるような、そんな生命のあり方である。落葉樹の生は、おそらくほとんどすべてにわたって自然法則に支配されている。根拠は落葉樹自身の外部にある。これに対して、人間は自分の生を自分で根拠づけることができる。現象学や実存主義が長年主張してきたように、そもそも人間が生きる根拠は、究極的には、自分自身の内部にしかないのである。

このことは、現象学を掲げる社会学にも独特の課題を課すことになる。たとえば、古くからの問題「理論と実践」の関係について、西原が次のように書いているのは意味深い。それは「生」と「理論」を結びつける探求の一つのかたちであるということができる。今後、いろいろな賛否両論の議論はあるにせよ、独自のかたちで「議論のたたき台」を提供してくれている点で、西原に感謝したい。

「ただし『価値』に関していえば、もうひとつ重要な論点が語られねばならない。それが「実践」(praxis) の問題である。より一般的にいえば「理論と実践」の問題である。この古くて新しい問題をどう考えるかは、理論の内包と外延にかかわり、かつ実証の問題ともかか

わる。そこで、「実践と対になった理論」に関する筆者の視点を示しておこう。それは次の点にある。すなわち「理論と実践」の関係は、少なくとも、以下の四つからなると考えられる。つまり、

(a)「実践に基づく理論形成」をベースにして、
(b)「理論形成のための実践」をおこないながら、
(c)「実践活動のための理論」を検討しつつ、
(d)「理論に基づく実践活動」を遂行する。

という諸点である（ただし、(d)「理論に基づく実践活動」それ自体は、ここでいう「理論実践」の境界的なケースであるとしておきたい。

ここでは、理論と実践が――理論と実証と同様に――分かちがたく結びつく「理論＝実践」ないしは「理論実践＝実践理論」全体が問われている。換言すれば、それは「何のための学問か」「何のための社会学か」という冒頭で掲げておいた「原問題」を、「自己と他者とのよりよい関係性の構築のため」、つまり「生世界における間主観的な相互行為のあり方の追求ののため」と捉える筆者の視座とかかわるのであって、狭い近代科学主義的な意味（フッサールが「自然主義的態度」と名づけたもの、つまり「生世界」を忘却した学）において「科学的方法」だけが理論的価値をもつとは捉えない視座である。」（西原、六八頁）

西原にとっては、「生」は「実践」なのである。それは生や実践を離れ「客観的」であることを至上価値とする科学観、「自然主義的態度」から人間の生を解放しようとする事業であると考えることもできる。人間の日常生活、あるいは生、生世界から離れ、人間にとってよそよそしい「他者」、あるいは「外部」としてイメージ表象される「社会」は、何度でも問い直されなければならない。確かに「自然主義的態度」は、科学技術という形で人間の生活を豊かに、便利にしてきた。その大きな成果に、日々世話になっているのが今日の人間の現実である。そうして考えると、すでに「自然主義的態度」自体が今日の人間の生であると考えることも不可能ではないだろう。確かに、産業社会に生きる人間にはそういう側面もあるし、そういう状況を理想の人生と見なす意見もある。ただし、その半面で生きた人間とその社会を、あたかもモノであるかのように扱う学問観は、多くの弊害をもたらしてきた。

たとえば、生きた人間を単なる数字として「客観化」する学問がもたらした現実の社会現象である。そこでは数字の上での「効用」が最優先され、数字として少数である人々は切り捨てられる。そして、その種の効用計算を行うのは、「社会」の外部に存在するとされる特別なテクノクラート専門家集団なのである。彼らは当人たちが信じる最良の方策を社会に施すことによって社会を最良の状態に設計することができると信じている。そこでは、生きた人間は将棋の駒のように動かされ、使用され、利用される。

言い換えれば、「理論」と「実践」を勝手に切り離す学問観こそが、「自然主義的態度」の根本であるとも考えられる。つまり、指針となる「理論」を提供するのは、一握りの専門家集団であり、彼らとは別の人々が現場で汗を流して、泥まみれになって「実践」を遂行していくというわけである。

しかし、現実の社会にこの種の勝手な区別や役割分業が存在するのかといえば、ごく限られた事例しか思い浮かばない。それは上意下達のピラミッド型の組織であり、強度に中央集権化した官僚化社会である。むしろ、その種の社会自体が「自然主義的態度」によって生み出されたものであると考えるべきなのではないだろうか。

西原の理解では、この種の「自然主義的態度」は、いわゆる「近

代」あるいは「近代化」の過程で登場してきたいくつかの「近代的な知の主要なあり方」と密接不可分である。それには、四つある。①主体主義と②科学主義と③国家主義と④資本主義がそれらで、四つが一体となって近代的な知のあり方、あるいは近代化の知的基盤となる（西原、八八頁）[1]。言い換えれば、自律した個人の主体こそがあらゆる認識に先行するという考えが「主体主義」であり、その種の個人主体があらゆる認識を統御する方法が「科学」であり（「科学主義」）、それらの個人主体が「われわれ」として自覚する共同体が「国民」と「国家」であり（「国家主義」）、個人主体の自由で私的な利潤追求を可能にする経済システムが資本主義であるということになる。さらに言い換えれば、自分を独立した個人主体であるとする考えが、科学や政治や経済の領域で自己目的的に無制限の影響力を発揮する状況が「近代」であるということになるだろうか。すべての主人公は「自律した個人」なのだという考えがその根本である。

もちろん、西原が批判する従来の社会学や社会学理論も、同一の発想に出発する。その場合、扇の要となるのが、主体と客体をあらかじめ分割して考えるデカルト以来の「近代哲学思想」である。さらにいえば、「実証主義」、つまり研究対象の外部に存在する研究者が、同じく研究対象の外部に存在する基準（根拠）によって研究しようとする科学観（学問観）もまたここに出発しているといえる。つまり、「自律した個人」である科学者が、科学という特別な知識の力を手にすることで、研究対象を一方的に研究したり、操作したり、支配したりすることができるという考え方である。もちろん起源は自然科学である。人間以外の研究対象を扱うことが多い自然科学の場合、研究者の主体と研究対象とははじめから切り離されている。多くの場合、自然科学はモノを扱うからである。たとえば、天文学者は数億光年彼方の天体について研究するが、天体の側から研究者に何か反応してくることはない。もちろん、天体に反論されることもない。ガリレオやデカルト以来の近代科学が最大の成功を収めたのはこの発想のおかげである。かなり古風な印象を与える言い方になるが、いわゆる「自然の征服」がこれである。研究者や技術者は研究対象を自由自在に加工することで大きな成果を挙げてきた。近代科学を知らない時代から考えれば、まさに万能の神のごとき成果である。こうして「科学」は近代社会にあって聖別される。

ただし、研究者と同じ人間とその社会を研究対象とする社会科学の場合、話は違ってくる。人間とその社会は、常に研究者の「成果」を学習するからである。昔から言い古されている例を使えば、人間の経済活動を研究する経済学者は「美人コンテストの審査員」の役を果たす。有力な審査員が特定の候補者に有利なことを言えば、会場の観客もそれに影響を受け、雪崩を打ってその候補者に票が集まる。もちろん、これは有力エコノミストと株価の関係についての比喩である。社会学にはロバート・マートンの「自己達成予言」という資産がある。「○○銀行がつぶれるぞ」というわさが広まれば、健全第一の銀行でも取り付け騒ぎで本当につぶれる。この話は日本では、「トイレットペーパーがなくなる」という形でよく言及される。逆に「自己破壊予言」もありで、有力者が選挙で与党候補者の磐石を予言すると、浮動票が野党に流れて大物候補者が落選することがある。さらにいえば、マルクスの「労働者がどんどん貧困化して資

本主義が崩壊する」という予言は、各国の経済政策に影響を与えることで「自己破壊」したと考えることもできる。マルクス主義を掲げるソビエト政権の成立に衝撃を受けた各国の権力者たちが、種々の福祉政策によって貧困化を食い止めることで、「革命」を防いだのだという理解である。多くの場合、マルクスの予言は、外れることによって意義があったのだという議論がつづく。そもそもマルクスにとって最優先の課題は労働者の貧困を解決することだったのだから、それが多少なりとも解消されたならば、「予言」は外れてこそ意義があったのだというわけである。

話を元に戻せば、人間を相手にする社会科学では、研究者と研究対象の間で相互関係が生じるという点で、自然科学と根本的に異なっている。人間はモノではないからである。そもそも、「自律した個人」は他の個人よりも有利な立場に立ちたいと考えている。当然、「自律した個人」は社会科学を利用し、干渉し、社会科学者にとって予想外の結果をもたらす。

西原が「『自律した個人』の『公共性』論」について次のように書いているのは、繰り返し読んでも意味深い。

> 「それは『自律した個人』、あるいは流行りの言葉を使えば『自己決定』や『自己責任』の神話に依拠したある種のイデオロギーであり、かつ国内的に閉じられた議論だからである。むしろ、その種のカテゴリー自体を問い直す想像力の翼は、「ナショナルな枠」[2]を超えた人間社会のアクチュアルな〈原社会性〉の回路へと立ち戻る形で拡げられるべきなのではないか。そのためには、生世界的意味空間での間主観的な発生論的相互行為への着目という回路が必須である。そうした回路への還帰の歴史は、戦後日本社会のなかにも存在していた。その代表例が、一九六〇―七〇年代の身体論、そして九〇年代の発生論である。だが、こうした回路への徹底した模索を妨げてきたたものは何か。結論だけを述べれば、そのひとつは――本書の文脈でいえば――主客二元論という「近代哲学思想」のもとで優勢となった「近代国民国家」の枠内での、「近代科学技術」的な「実証主義」の言説ではなかっただろうか。」（西原、一三〇頁）

実証主義は、端的にいえば、科学者や科学の成果の享受者に確固とした根拠を提供する思想でありつづけている。どこか外部に確固とした根拠を設定し、それによってすべてを計測する。これを客観性と呼ぶ。逆にいえば、客観性とは科学者を研究対象との相互作用から人為的に切り離す意図やその実現可能性であると考えることができる。このように考えるならば、「客観性」をめぐって長年つづけられてきた議論に新たな光を当てることができる。対象から人為的に切り離された研究者の主体は、自ら設定した不動の空間に「社会」を定置しようとする。言い換えれば、「社会」に対して「客観性」を主張することは、動態としての社会に静的な基準を設定することなのである。それは果てしなく連なる無秩序（カオス）でしかないように思われる「社会」に、「自律した個人」である科学者にとって好都合な、不動の座標軸を設定しようとする意図を反映している。

ただし、代償も付きまとう。「自律した個人」は、この観念に不都合なあらゆる要素を見えなくしてしまう。まず自律している以上、個人は他者から影響を極力排除しなければならない。個人は不変の実体であり、とりわけ個人の所有はあらゆる社会的関係に優先して尊重されなければならない。しかも、不変である以上は永遠に若々しくなければならず（身体論）、永遠の生命をもった個人は無限の利

益を追求しなければならない。そして、実証主義の理念に従って、個人は自己の外部に存在するモノを自由自在に支配できなければならない。

もちろん、この種の理念が現実の人間、生身の人間にとって非現実的であることはいうまでもない。そもそも人間は老いて死ぬ存在である。永遠に若いことなど非現実で、永遠に利益を追求することなどありえない。しかも、社会生活を送るすべての人間が「自律した個人」として自分の欲望を無限に実現しようとするなどということは、絶対にありえない。他の「自律した個人」との間で利害が対立するからである。そんなことは、おそらく遊び場でおもちゃを独り占めしようとして痛い目にあい、叱られる幼児ですら実感していることだろう。他の子供とけんかになって、まさに実地で「社会」を思い知るわけである。ところが、なぜか「自律した個人」を信奉する近代の知識人たちは、そんな幼児でも分かることに納得することができない。

結果、当たり前のことを納得できない人々が、八方手を尽くして無理な理想を実現しようとしてきたのではないだろうか。そして、人々は死力を尽くして若さを取り戻そうとし、競合する他者を押しのけて自分だけの利益を確保しようとする。まさに神聖化された「私利私欲」の世界である。そこでは、人間が死すべき「身体」に拘束されているという事実は無視され、人間が他者とのやり取りのなかで「社会」を生じている発生論は忘却される。「自律した個人」という至上価値の前では、幼児期以来の経験などは忘れ去られ、無視されてきたのである。いうならば、「イデオロギー」によって過剰に社会化された人間がこれである。

この種の忘却が、毎日の現実を生きる生身の人間に不条理な負担を強いてきたことは忘れてはならない。老いて死ぬ運命にある人間があらゆる犠牲を払って若さを手に入れようとし、相手がある競争の場で永遠の努力を要求される。誰もが他人より有利な地位を得よう、より多くの利益を確保しようとすれば、同じ人間同士果てしない競争が起こることは、まさに幼児でも納得できることである。そして、近代人は、幼児にでも納得できる不条理を生涯おのれに強いて生きていくわけである。

3．ヒューマニスティックな人間観

そんな近代人が織り成す「社会」を見事に描き出したのが、タルコット・パーソンズの精緻な「社会システム」であった。

「では、『人間なき社会理論』という批判はどうであっただろうか。パーソンズ社会学は、過剰に社会化された人間像を有し、人びとの付与する主観的意味や解釈過程を軽視したパラダイムであり、要するに日常性や主体性を省みない誇大理論に過ぎないという批判は比較的早くからもあった。だが、この批判の背後には、人間はロボットではなく、主観性をもって主体的に判断・行為し、社会自身を修正・変革する存在であるというヒューマニスティックな人間観が存在したといってよい。」（西原、九六―九七頁）

そこには、「自律した個人」という理念的な人間像は存在しても、生身の人間は不在である。人間は、特定の人間像に還元され、数値化され、そして部品のように組み立てられて「システム」を形成する。機械論的な「システム」として構想された社会にあって、個々の人

間とその行為は、「変数」と呼ばれる。理想の社会は、精密機械のように個々の部品が機能する社会である。特定の目的をもった機械は、環境に適応し、常に統合され、表には出てこない潜在的な機能を生かしながら安定して存在しつづける。

ただし、この種の機械論が現実の人間社会、日常の人間生活、人間の生を反映しているのかといえば、反対意見が登場する。人間は、機械でも、モノでも、単なる数字でもないからである。

それは、長年にわたって近代社会を支配してきた個人中心の機械論という形而上学に対する人文主義（ヒューマニズム）の抵抗であると考えることもできる。歴史を振り返ると、特定の理念が強大化し、それを生み出した人間自身を隷属化する事態が起こると、いうならば「人間解放」の運動が起こる。どんな時代にも特定の理念を極限化する人々がおり、当人たちは自分こそが最良の知性であると信じている。最良の知性をもった選良は、その他の一般人が暮らす社会に対して一方的に責任を負っていると信じる。彼らは、自分たちが信じる理念のためならばどんな犠牲を払っても良いと考えている。こうして形而上学が生身の人間を離れ、空の彼方から下界の社会を眺めるといった態度の社会科学が力を持つようになる。しかし、「哲学は神学の侍女」といった状況が長年つづくと、「哲学」の側から異議申し立てが起こってくることになる。すべてを「自律した個人」に帰し、すべてをモノ化し、数値化しようとする種類の形而上学への反抗が起こる。それは、ルネサンスの思想家たちが、すべてを「神」に還元する中世ヨーロッパの思想に反抗して、「人間中心主義（ヒューマニズム）」を唱えたのに似ている。

西原が注目するのは、人と人が相互行為する場、まさに「社会」が生まれるところである。

> 「むしろこうした現象学的思潮の問いは、そもそもの〈前社会性〉の問題領域と呼んでおく――を指し示すものだ。人と人とを結びつける相互的な他者定位という生成的な「社会的なもの」（the social）への着目といってもよい。それはコミュニケーションを可能にするものへの問いでもあり、時代制約的な自我や主観や主体の発生・生成を問う視座でもあった。」（西原、九三頁）

ここでは「自律した個人」そのものの発生・生成が問われる。そもそも、人間は四六時中寝ても覚めても自分を「自律した個人」だと念じて暮らしているわけではない。宴会の席で会話を楽しんでいる場合や、テレビや映画をみている場合、しばしば「我を忘れて」といった状態になることがある。あるいは、前を走っている車のライトや信号や標識を漠然と追いながら車を運転しているとき、そんなことを考えているだろうか。おそらく考えていないはずである。

「自立した個人」について思索をめぐらすといった状況の方が、実際には、かなり異様な事態なのではないだろうか。先に本稿で触れてきた一連の異様な問いについて思い出していただきたい。むしろ、「自律した個人」という理念をどこかで学び、それを何らかの形で復唱する場合に、自分がその種の個人であると自覚するといったほうが正しいのではないだろうか。

ただし、その種の学習が長年にわたって知識人の社会内部に独自に強固な下位文化（サブカルチャー）を作り出してきたことは事実である。ここに、西原が取り組む事業が直面する難題がある。本稿の筆者自身、とりわけ年長の理論家との会話でしばしば実感するのは、「自律した個人」

への信念の強さが、種々の政治的な信条を乗り越えていることである。

たとえば、西原のいう「ナショナルな枠」についていえば、古くから輸入学問と結びつく形でつづけられてきた「日本人論」言説にも衝突することになる。その種の言説によると、アメリカ合衆国や北西ヨーロッパ――いわゆる「欧米」――の人々は「自律した個人」であるのに対し、「日本人」は、集団志向で「個」の確立が未成熟であるということになる。つまり、「欧米」の先進近代社会は「自律した個人」をいち早く確立したのに対し、遅れた社会である日本ではその種の個人の成立が未達成なのだと主張される。そして、「自律した個人」の確立こそが日本社会の至上命題だということになる。確かに、この種の理解は、日本文化論や各国の地域研究の専門家にいわせれば、すでに時代遅れであるとみなされることが多い。ただし、古くからの「日本人論」が、今でも一般書や、他の分野の専門家が書いた著作や発言に、時折顔を出す強固な固定観念であることは否定できない。時には、ヨーロッパ流の「自律した個人」を一蹴するような「ポストモダン」の論客が、日本社会については懐かしい「日本人論」に里帰りといった不思議な同居状態を目にすることもある。また、場合によっては、「自律した個人」ではないことが「欧米」とは違う日本の独自性なのだといった形で論じられることもある。これは、「自律した個人」を至上の価値として賞賛する「欧米」への屈折した自意識であると考えることもできるだろう。

それらは、視点を変えていえば、西洋化、すなわち近代化を推進しようとする途上国の知識人に通有の立場であると考えることもできる。つまり、「自律した個人」について自明のことのように書くヨーロッパ人やアメリカ人の本を読んだ各地の知識人が、各々の社会で現実に目撃される「自律した個人」の不在状態を非難するという図式である。一方には、近代ヨーロッパの理想があり、他方には各社会の現実が対比される。

ただし、「本場」であるはずのヨーロッパやアメリカでは、すでにかなり以前から「自律した個人」を疑う議論が登場している。二十世紀後半の「ポストモダン」と呼ばれる運動が典型であるが、元来は十九世紀末から二十世紀初頭にかけて登場した哲学思想に起源をたどるものである。

もちろん、現象学の系譜も「自律した個人」の虚構性について鋭い議論を展開してきた[3]。西原が「自らの主観に立ち返って物事を根源的に考え抜く思索の活動」（西原、二八―二九頁）と呼ぶ現象学は、その始祖フッサールの下でもすでに、主観性そのものがどこから生じてきたのかを問い始める。「他者」の存在とのやり取りから「主観性」それ自体が生じてくる過程を、理性的な知が生まれる以前の「身体の知」にまでさかのぼって考えようというわけである[4]。

この場合、もちろん種々個別の「ポストモダン」運動との関連性や、「自律した個人」をめぐる古風な日本人論の言説への応答は、それぞれ興味をそそるのだが、たいした問題とはいえないのかもしれない。むしろ、重要なのは、西原のいう「ナショナルな枠」を超えた問題を考え抜いていくことの方である。言い換えれば、「グローバル化」への反動として自国の文化を守り通そうとする種類の「ポストモダン」や、外来の理想で自国民の現実を計測しようとする「日

本人論」というのは、どれも「ナショナルな枠」に終始する地域限定・期間限定の特産品のようなものでしかないと考えることもできるだろう。それらの多くは、郷愁の対象とはなりうるが、社会状況が変わり、世代交代すれば消えていくからである。

本稿は「社会はどこで生まれるのか」を冒頭に掲げて西原の『間主観性の社会学理論』を読んできた。それはこの著者の思索の活動がどこまで考え抜いていくのかを追うという緊張感に満ちた仕事でもあった。もちろん「社会はどこで生まれるのか」は、「ナショナルな枠」を越える問題である。

考察を終わるにあたって、本稿の筆者の仕事場に立ち入るのをお許し願いたい。筆者はゲオルク・ジンメルの社会学のなかに「社会はどこで生まれるのか」という問題へのきっかけを探してきた。もちろん、新カント派や解釈学、そして現象学といった哲学の系譜との関連にも関心を抱いてきた。それは、学説史的な関心であると同時に、理論的な関心を社会学の草創期の古典に見られる生き生きとした思索力に学ぶことで先鋭化したいという意図もあった。

そんな仕事をつづけていくなかで出会ったのが、西原の本であり、特に次の一文であった。

「では、社会学が他の学問諸分野に与えることのできる独自な知見とは何か。筆者自身は、社会学研究における対象への焦点を、関係性・日常性・現代性・事実性に求めてきた。この四焦点を一フレーズで表すならば、社会学とは〈現代の日常的な相互行為とその関係性のあり方に関する社会過程に焦点化した研究〉ということになるだろう。これは、社会学説史的には、社会学を「相互作用の形式」ないしは「社会科の形式」にみたジンメルの系譜に近い。しかしながら、これまでの教科書的社会学史は、ジンメルを「形式社会学者」として無内容な形式論者と誤解してきた（とくに戦前はその傾向が著しかった）。だがジンメルの「形式（フォルム）」への問いとは、むしろ相互行為の現場での「日々刻々と発生する」社会を形成する原理を論じた発生論的問いである。ジンメルが、社会の生成を説いた発生論者として扱われる場面は、いままで意外に少なかったように思われる。」（西原、一〇〇頁）

学説史的な議論を追加するならば、ジンメル社会学の特性を「相互作用（Wechselwirkung）」に見出すのはむしろ普通なのだが、これまでの学説史研究は、肝心の「相互作用」という概念のもっている潜在力を不当に無視してきたともいえる。

たとえば、教科書的に、「マックス・ウェーバーは方法論的個人主義で、ジンメルは方法論的関係主義」といった説明をするだけで、両者の間の根本的な相違については深く考えてこなかった。現に、「個人」という概念についてどう考えるのかは、それ自体が大問題である。そもそも、「個人」をいかなる概念として捉えるかによって、それぞれの「社会学」が根底から変わってくるともいえる。実際、それぞれの理論家は、「個人」を独自に定義しようとしてきた。とりわけ、ジンメルのように「個人」を所与の実体として捉えない理論家の場合、問題は一層複雑になってくる。しかも、所与の実体ではない「個人」の間（あいだ）に生じる相互関係を中心にすえて理論構成するということが、いったいどういうことなのか。逆にいえば、個人の間に生じてくる「社会」から逆照射すると、「個人」とは何なのか。その場合、たとえば古くから自明視されてきた「自律した個人」のような概念はどうなるのか。こんなふうに問いをつないでいくだけで、すでに問題は学説史の領域にとどまらなくなってしまう。

その場合、西原のいう「現代の日常的な相互行為とその関係性のあり方に関する社会過程に焦点化した研究」が多くの可能性を含んでいることに思い至ることになる。「日常性」と「関係性」の、まさに関係性は、見慣れた用語の次元を離れて、立ち止まって考えると、驚くほど豊かな含意を含んでいる。それは社会学が研究対象とするべき「社会」が、まさに生まれる現場なのである。

この問題について、いうならば「もう一歩」深く考えるきっかけを与えてくれたのが、西原のこの本であった。

（二〇一一年二月二日）

1　西原はこれら四つについての説明につづけて次のように書いている。

「だが、今日の比較的新しい思潮において、たとえばポストモダン論において、近代的な知や主体観が批判の対象とされてきた。またたしかに、環境問題の自覚化とともに、ある種の人間中心主義や科学の限界もみえてきた。さらにEUにみられるように、近代国民国家の脱国家的な変容も指摘できる。にもかかわらず、そうした思潮や動向は時代的ムードを超えてどこまで現代社会分析の基盤の議論たりえているのか。それらはむしろ、資本主義のグローバル化を――しかもアメリカ中心のグローバリズムに象徴される現代社会の様相を――呼び込む誘い水であったとすら解釈できるかもしれない。」（西原、八九頁）

2　西原の場合、「欧米」と「自国（日本）」を往還する社会学のあり方を、「ナショナルな枠」と呼んでいる点が重要である。

「私たちはこれまで、あまりにも知の「ナショナルな枠」に囚われてこなかっただろうか（ここで「ナショナル」は、モダンのネイション・ステートつまり近代国民国家の意味で用いられている）。これまでも、欧米通でそこでの学説や理論を摂取して優れた業績を上げている人は少なくないし、そうした欧米の理論を摂取して「自国」の利益となる発展に役立てるという発想は一般的であった。だが、この「国益」的な発想そのものに問題はないのだろうか。」（西原、五七頁）

3　ただし、古くから行われてきた日本の現象学研究や実存主義研究が、むしろ「自律した個人」を自明の前提として議論をつづけてきたことに注意する必要がある。もちろん、その種の議論がたとえばサルトルを論じる場合には妥当であったとしても、フッサールやハイデガーについてもそのまま当てはまるのかといえば留保が必要である。たとえば、ハイデガーがいう「形而上学」というのは、哲学界に長年蓄積された固定観念に対する批判的な言辞であるが、その代表格が、「自律した個人」の根幹をなす「理性的動物としての人間」という理解である。

「最初のヒューマニズム、つまりローマのヒューマニズムも、そしてそれ以来現代に至るまで現れたあらゆる種類のヒューマニズムも、人間の最も普遍的な「本質」を、自明なものとして前提している。人間は、アニマル・ラティオーナーレ［理性的動物］と見なされるわけである。この規定は、たんにギリシア語のゾーオン・ロゴン・エコン［ロゴスを持った生きもの］のラテン語訳であるにすぎぬのではなく、むしろ一つの形而上学的な解釈である。人間のこうした本質規定が誤りであるというわけではない。けれども、この本質規定は、形而上学によって制約されている。その形而上学の限界ばかりでなく、その形而上学の本質の由来が、ところが実は、『存在と時間』において、疑問視され問われるのに一値するものとなったのである。」（ハイデガー『「ヒューマニズム」について』、渡邊二郎訳、ちくま文庫一九九七年、三六頁）

もちろん、ハイデガーがいう「ヒューマニズム」は、「理性的動物としての人間」を掲げて登場してきた古代とルネサンス以来のそれのことである。

4　西原がここで注目しているのは、フッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（一九五四年）である。フッサールのいう「自然主義的態度」に対する全面的な批判に彩られたこの著作は、「生きら

れる経験の世界」の復権を課題とする。ただし、そこにとどまるわけではなく、フッサールはさらに「第三の文脈」に進んでいく。

「そこで第三の文脈＝意味生成の文脈が立ち現れる。フッサールは、こうした問いの追求のなかで、主観性それ自身はどのように生成してきたのかという問題意識をもった。つまり、科学にせよ生世界（Lebenswelt）にせよ、私たちの主観性や意味はどこから生じてきたのかと問う。それらはひとりでに生じてきたのではない。他者の存在があらためてクローズアップされる。しかも、理性的な知以前の〈身体の知〉もまた着目される。それが生世界における間主観性（Intersubjektivität）の問題である。間主観性とは、簡単にいえば、ある人の主観と他の人びととの主観との関係（「間」）のあり方のことだが、そこには絡み合う少なくとも三つの水準がある。

①学問的・理性的な言語使用による行為者間での関係（学理知的な間主観性）

②日常言語を用いる日常世界での行為者間での関係（日常知的な間主観性）

③言語を用いる以前／以外の、主観性の発生にもかかわる、行為者間での身体レベルの基層の関係（身体知的な間主観性ないしは間身体性）

である。」（西原、二九―三〇頁）

まさに主観と主観の「間（あいだ）」こそは、「社会」が生まれてくるところであり、また社会内の存在である自我、つまり主観性そのものが生じてくるところでもある。もちろん、ここに主観と「間」の間に循環関係が生じていることを忘れてはならない。つまり主観が生まれるのは主観の間であり、それらの主観を生み出したのもまた主観なのである。主観が生み出される根拠は同じく主観であり、決して外部に何らかの根拠が想定されるわけではない。このように展開してくると、外的な根拠によって命題を論証することを責務としている実証主義者にいわせれば、これは科学的な命題として無意味な循環論法である。もちろん、ここにも現象学と実証主義の間の根深い対立が顔を出している。一言でいえば、循環論法がなぜ悪いのか、という問題である。さらにいえば、現象学から着想を得た「非根拠づけ主義」による実証主義的な学問観への批判もこの線に連なっている。

なお、本稿の筆者の個人的な関心について記せば、フッサールやハイデガーらの「間（あいだ）」の思想からの展開は、日本の哲学界でも大きな展開をみてきた。ただし、ここでは次の二点の文献名を挙げるだけにとどめることにする。

和辻哲郎『人間の学としての倫理学』、岩波文庫二〇〇七年（初版一九三四年）

木村敏『あいだ』、ちくま学芸文庫（初版一九八八年）