

き前時代的産物として位置づけられているのである。どうということなのだろうか。

実は、先の歴史観には続きがある⁽⁸⁾。まず、古い共同体には確かに共同性が担保されていたかもしれないが、それがここでは、あくまで「人格的依存関係」、ないしは「同一性」や「同質性」によって成立する共同性であったと理解される。したがってわれわれの進むべき道は、共同性の「回復」ではあっても、「自由な個性」の埋没した共同体の復興という道ではない。近代社会は、一面においてわれわれに「人格的独立性」を提供したのであって、われわれはそうした「自由な個性」を損なうことなく、共同性をあくまで新しい形で再興しなければならない、という理解である⁽⁹⁾。

つまりここで想定されているのは、単なる牧歌主義には還元されない、共同性と「自由な個性」の止揚——何ものかが何ものかの“否定”として現れ、相互に矛盾するものでありながら、より高い次元においては発展的に統一されること——であって、そうした意味での弁証法的な歴史観なのである⁽¹⁰⁾。本書では、この一連のイデオロギーのことを指して「**牧歌主義的－弁証法的共同論**」と呼ぶことにしよう。共同概念において、「共（とも）に同（おな）じ」状態を意味する②の含意が根強く存在する背景には、おそらくこうしたイデオロギーの問題も深く関わっているのである。

(2) 「**牧歌主義的－弁証法的共同論**」批判

前述のように本章の目的は、現実的な〈生〉を実現しなければならない人間が、〈関係性〉の負担を乗り越え、「共同行為」としての〈共同〉を成立させていくことの意味、そしてその条件について明らかにしていくことであった。われわれは後に、〈共同〉概念を独自の形で再構成していくことになるが、そのためには再度この「**牧歌主義的－弁証法的共同論**」と向き合い、批判的な考察を加えておく必要があるだろう。ここではその論点を大きく「**自然主義的共同論**」、「**共同体批判的共同論**」、「**自由連帯的共同論**」という形で析出しながら、順番に述べていくことにしたい。

まず、第一の論点となる「自然主義の共同論」とは、前述のように、「共同行為」を「成員の相互扶助的で共感的なあり方」といった精神（共同性）に基礎づけたうえで、それを「社会性一般」や「人間的つながり」にまで拡張し、社会的存在としての人間の本性とも言うべき根源的なものとして理解する立場のことを指している。ここで改めて確認しておきたいのは、ここではこうした共同性が、一方では人間の本性として位置づけられながらも、他方では未来に実現されるべき理想としても扱われている点である⁽¹¹⁾。そしてその一見矛盾する主張が成立するのは、その背景として、近代社会をめぐる以下のような歴史観があるからであった。つまり、われわれにとって目の前の社会的現実が、たとえ諸個人のアトム化や孤立化として見えていたとしても、それはあくまで「近代的な交換／契約関係」が支配的になったことによって人間本性が歪められた結果に過ぎないこと——こうした理解はこれまで「疎外論」や「物象化論」と呼ばれてきた⁽¹²⁾——そして人間が根源的に「相互扶助的で共感的なあり方」を志向する存在であるなら、われわれは社会変革を通じてそうした“歪み”を取り除くことによって、人間本来の共同性を取り戻すことができるという理解である。

われわれが【第五章】で見えてきたように、人間存在は、確かに生物学的な「ヒト」が成立する以前から「集団的〈生存〉」を行うように進化してきた。また「集団的〈生存〉」を実現するためには、確かに「共同行為」が不可欠であったとも言えるだろう。そうした意味においては、共同や共同性は、確かに人間の本性であると言えるかもしれない。しかし「自然主義の共同論」の問題点は、人間が生まれながらにして「社会的存在」であることから出発して、その本性を歪める“障害”さえ取り除けば、あたかも人間が“無条件”に共同や共同性を成立させることができるかのように論じてしまうところにある。われわれはこれまで、〈根源的葛藤〉を克服していくためには、「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉が不可欠であったこと、また「人間的〈関係性〉」を円滑にしていくためには、〈間柄〉や〈距離〉といった仕組みが不可欠になるということについて見てきた。そのように考えれば、ここでの「社会的存在」への理解や、「相互扶助的で共感的なあり方」という共同性の規定は、「共同行為」の成立過程をあ

まりに単純化しており、またあまりに予定調和に基づく説明を行っていると言えるのである⁽¹³⁾。

次に第二の論点となる「共同体批判の共同論」とは、一方では前近代的な社会様式としての共同体に理想的な共同性を見いだしながら、他方では「自由な個性」が埋没しているとして、共同体を批判的に捉える立場のことを指している。実は本書においても、【第四章】において「環境哲学」のアプローチから人類史を俯瞰した際に、「近代的社会様式」が成立する以前の社会様式を指して「都市共同体」や「伝統的共同体」の語を用いてきた。しかしここでの「共同体」とは、言ってみれば“社会集団”とほぼ同義のものであって、「前時代性」、「人間らしさ」、「同質性」といった一連のイデオロギー的な含意は極力排除しながら論じてきたつもりである。とはいえ共同体という語をめぐるイデオロギー的側面は、実際にはわれわれの想像よりもはるかに強力なものなのである。

まず、前近代的な社会様式を近代社会と対置させ、前者を共同性と結びつけて考える立場そのものについては、K・マルクス (K. Marx) に限らず、19世紀から20世紀にかけての社会思想においては広く共有されたものであった。例えばE・デュルケム (É. Durkheim) が、前近代社会の特徴を「機械的連帯」(solidarité mécanique)、近代社会の特徴を「有機的連帯」(solidarité organique) と規定したのも、またF・テンニエス (F. Tönnies) が人々を結びつける意志の形式として、前近代社会 (=ゲマインシャフト) を「本質意志」(Wesenswille)、近代社会 (=ゲゼルシャフト) を「選択意志」(Kürwille) と規定したのも、基本的には同じ対比の枠組みが背後にあると考えて良いだろう⁽¹⁴⁾。

とはいえ日本語の“共同体”については、やはりマルクスの影響を無視することはできない。例えば北原淳は、わが国の農村社会学において、大塚久雄の『共同体の基礎理論』(1955)——マルクスが「資本主義的生産に先行する諸形態」として位置づけた諸々の共同体の類型を、一貫した経済理論によって分析した——が与えた影響がいかに大きなものだったのかについて述べている⁽¹⁵⁾。つまりわが国においては、大塚を通じて「史的唯物論」に基づく前資本主義的社会類型としての“Gemeinde”が“共同体”として定着し⁽¹⁶⁾、それがそのまま前近代の象徴としての現実の「むら」に投影されてきた側面がある。そして

そこから「むら」＝共同体は、村落社会の実態からは離れ、歴史法則のもとで解体して然るべき前時代的産物として位置づけられていったのである。

ただし共同体に対する批判的な目なざしには、もうひとつ別の文脈が存在していた。それは【第二章】で触れたように、戦後まもなくの日本社会においては、共同体＝「むら」が、乗り越えられるべき戦前を象徴するものでもあったということである。かつて丸山眞男は、戦前日本の基底にあるものを「無責任の体系」と呼んだが⁽¹⁷⁾、同時代を生きた大塚もまた、あの悲惨な敗戦が、究極的には産業的／技術的な近代化のみに注力し、「近代的人間類型」を支える精神文化の改革を怠ってきた結果であったと考えていた⁽¹⁸⁾。つまり共同体＝「むら」は、ここでは〈自立した個人〉へと至る、より成熟した精神文化の育成を阻む桎梏、そして一連の悲劇を二度と起こさないためにも打ち破るべきものとして位置づけられていたのである。

したがって、共同体＝「むら」を「自由な個性」の埋没と規定し、その共同性を「同一性（同質性）」に見いだす理解は、こうした諸々の思想的背景のもとで形作られてきたとすることができる⁽¹⁹⁾。そして繰り返すように、近代社会を批判するためには、近代社会の“非人間的な側面”を強調する必要があった。そのためこうした文脈においては、共同体は失われた共同性を体現する牧歌主義的理想郷として、今度は逆に過剰に美化され、先の矛盾した二面性を備えるように至ったのである⁽²⁰⁾。

さて、この第二の論点の問題点はどこにあるのだろうか。それはまさしく、こうした形で想起されてきた、実態とはかけ離れた共同体の理念の部分である。例えば前述した北原は、次のように述べている。

「共同体の代表とされる村落社会には、東西の都市知識人が夢想してきたように、ただ美しい自然と調和的な人間関係だけが残されているのではない。それらは端的にいった大きなコスト、犠牲のもとに成り立ってきた。……このしがらみと無償のコストにささえられて、「むら」の一見すると美しい自然と人間関係は保たれてきた。入会山の美しい自然も、共同労働の無償の人手が加わった結果だった。……ましてや素朴な人間関係の維持については、な

おさらである。はた目には美しく映る人間関係の維持は、自然環境の維持以上に、「家」の維持を骨格にした膨大な社会的コストを要し、人の忍従と悲しみの上に成り立ってきた面がある⁽²¹⁾。

確かに「むら」=共同体は、近代的な産業社会を批判するための対極的な足場として、しばしばあまりに牧歌主意的に捉えられてきた側面がある。そこでは散々“悪”の側に仕立てられてきた「むら」=共同体が、言ってみれば別の何かを“悪”として責め立てるために、今度は無理矢理“善”の側に仕立てられたとも言えるだろう。したがってわれわれは、そこに付着する「個性の埋没」や、「同一性（同質性）」に基づく共同性というイメージについても、改めて考えてみる必要がある。例えば前者の場合、そこには確かに、個々人の行動に対して「集団的〈生存〉」を実現させるためのさまざまな制約が存在していたはずである。その意味においては、当時の人々に放縦に振る舞える自由はなかったと言える。しかしそこには固有の利害関心を備え、さまざまな喜楽や悲哀のもとで生きる個体としての人間は存在した⁽²²⁾。たとえ外部の人間には「個性の埋没」に見えたとしても、そこには自らの意思を持ち、痛みを感じる人間が確かに存在していたのである。後者についても、はたして何らかの共有された価値や規範さえあれば、集団の「同一性（同質性）」が保証され、あたかも“魔術”にでもかかったかのように、そこでは難なく「共同行為」が成立するなどと本当に言えるのだろうか。たとえ外部の人間には「同一性（同質性）」に見えるものであっても、それを維持していくことは決して容易ではなかった。北原の言葉を借りれば、そこには「悲しみ」を負った人々による不断の「忍耐」、不断の努力が不可欠だったのである。そしてここから理解できるのは、「共同行為」のみならず、共同体という社会の枠組みそれ自体もまた、決して“無条件”に成立するわけではないということだろう。

最後に、第三の論点となる「自由連帯の共同論」とは、われわれが目指すべき未来を論じる際、そこでは近代において獲得された「自由な個性」を損なうことなく、共同性を新たな形で再興すること、つまり両者の止揚こそが重要であると考える立場のことを指している。この論点はある意味では最も重要なも

のだと言えるかもしれない。なぜならここで用いられる弁証法こそ、共同体概念に付与されてきた先の矛盾を解決するための魔術的なレトリックとなっているからである。

まず、この論点の萌芽が現れるのは、全体主義への警鐘という文脈においてである。そしてその問題意識を象徴するのは、わが国においても広く読まれたE・フロム (E. Fromm) の『自由からの逃走』(Escape from Freedom, 1941) だと言えるだろう。その内容とは、概ね以下のようなものである。まずフロムによれば、近代社会の成立は、確かに人々に自由をもたらした反面、その代償として、人々から伝統的な社会が与えてくれていた情緒的な人間的結びつきや安心感——それをフロムは「第一次的な絆」(primary bond) と呼ぶ——を剥奪する結果になった。自ら物事を判断し、決定し、行動していく自由は、単に与えられるままの状態であれば、辛くて重たいものとなる。そこで「第一次的な絆」を喪失した人々は、この“自由の重圧”に耐えられず、安心できる“新たな拘束”を求め、やがて外的な権威や権力への依存を自ら選択するようになった。そしてこうした「逃避のメカニズム」(mechanisms of escape)こそが、20世紀に世界を席卷した全体主義の根底にはあったとしたのである。ここでフロムは繰り返し警告している。自由は一方で、確かに人々に孤独と不安を課すことになるかもしれない。しかしわれわれはそこで自由から逃避することなく、むしろ強固な意志によってその重圧を引き受け、孤独と恐怖を克服していかなければならない、というようにである⁽²³⁾。

われわれはこうしたフロム的な人間理解から、共同体＝「むら」に対する一連の二面的な理解を乗り越えていく、ひとつの視座を看取することができるだろう。共同体＝「むら」は、確かに人々に安らぎを与えるものだったのかもしれない。しかしわれわれが全体主義の“誘惑”に打ち勝つためには、「自由な個性」を捨てることなく、同時に共同体とは異なる、新たな形の共同性を構築できる道を目指さなければならない。ここには「自由な個性」と共同性の止揚という論点が、すでに浮上しているのである。

その後、大きな転機がもたらされたのは90年代であった。契機となったのは、この頃情報技術——当時はまだ真新しいものであった——を駆使して組織化を

図り、国家行政や市場経済からも独立した形で幅広く活動を展開していくボランティア団体、NGO、NPOといったものが台頭してきたこと、そしてそうした社会組織の存在を新たに意味づける「アソシエーション論」や「公共性（圏）論」が登場したことである⁽²⁴⁾。こうした新しい組織の担い手たちは、共同体＝「むら」を支えた土着的で素朴な人々というよりも、都市に住み、知識を蓄え、自らの意志によって連帯していく“市民”であった。端的に言えば、それは当時の人々にとって「自由連帯の共同論」の核心部分、まさしく「自由な個性」と共同性が止揚された姿として映ったのである。このことを反映するかのようになり、「アソシエーション論」や「公共性（圏）論」においては、そうした新たな運動や組織が執拗なまでに共同体＝「むら」と対比させられていた。すなわち共同体＝「むら」が、「閉鎖性」、「同一性（画一性）」、「強制」、「個人の抑圧（全体主義）」によって基礎づけられるのに対して、「公共性（圏）」の担い手となるアソシエーションこそ、「開放性」、「多様性（複数性）」、「自発性」、「自由な個人による連帯」によって基礎づけられる、といった具合にである⁽²⁵⁾。こうして共同体＝「むら」は、一連の二元論のなかに理念的に固定化されていった⁽²⁶⁾。そして共同体と近代社会をともに乗り越えていくものとしての、「新しい市民社会」という展望が確立していったのである。

さて、この第三の論点の問題点はどこにあるのだろうか。まず実態としての側面について言えば、2000年代初頭は、確かにこうしたアソシエーションへの期待が高く、いずれはあまねく人々がアソシエーションに参加するようになり、それを通じてあらゆる社会的な問題が解決されていくかのような、ある種の楽観主義さえ見受けられたように思える。しかしあれから20年あまりが通過して見えてくるのは、こうしたボランティア団体、NGO、NPO等が一定程度社会的に定着する一方で、そうした活動が瞬く間に頭打ちを迎えていく現実であった⁽²⁷⁾。しかしより重要なのは、それを安易に「自由な個性」と共同性の止揚として認識してきた、あの弁証法的な人間理解についてだろう。そのレトリックによれば、一見相互に矛盾して見えるものでも、互いに優れた側面を出し合うことによって相互補完し、より高い次元においては統合されるということになる。それは確かに、図式としては巧みで美しいものだったのかもしれない。し

か、しももなぜ、矛盾し合うもの同士が統合可能だと言えるのか。「自由連帯の共同論」はこの点について——後述する「～への自由」や「積極的自由」の概念も含めて——十分な説明を行ってこなかったのである⁽²⁸⁾。実際アソシエーションをめぐる議論においても、散見されるのは予定調和を前提とした賛美ばかりで、いかにしてアソシエーション自体が成立しえるのか、またなぜそこでは〈共同〉が可能となるのかについて、人間的現実を踏まえた説明がほとんどなされてこなかった。具体的に指摘しよう。例えばそこでは、アソシエーションが“自由”と“自発性”に基づく連帯であると言う。しかしそこで「共同行為」を成立させるにあたって、“抑圧”や“強制”の芽がないなどと本当に言えるのだろうか⁽²⁹⁾。またそこでは、地道な啓蒙さえ続けていけば、あるいはより多くの政府の支援や人々の自由時間さえあれば、そうした活動が全面的に展開する「アソシエーション社会」が実現すると謳われてきた。しかし自由と自発性を強調するのであれば、そもそも関心が合致しない人間による不参加の意思、連帯自体を拒絶するという自由の行使は、いかなる形で理解すれば良いのだろうか。仮にそうした人々の意思を尊重しないと言うのであれば、それは彼らが根絶しようとしてきた抑圧や強制と何が異なるのだろうか。要するに、われわれの社会的現実においては、「自由な個性」と共同性の止揚という理念的想定も、「アソシエーション社会」という新たな理想郷も、根底においてはすでに破綻してしまっているのである。

(3) 〈共同〉概念の再定義

以上を通じてわれわれは、「牧歌主義的—弁証法的共同論」の内実について詳しく見てきた。われわれはここで、一連の論点に共通する根源的な問題点があったことに気づかされるだろう。それは共同という行為を実現するために人々が受け入れなければならない負担、それを一連の議論がほとんど顧みてこなかったということである。

われわれが【第七章】において見てきたように、〈他者存在〉とは根源的に「意のままにならない存在」であるために、〈関係性〉には必然的に負担が伴う。