

書評：水谷雅彦『共に在ること：会話と社交の倫理学』

高木 裕貴

1. はじめに

『共に在ること：会話と社交の倫理学』（岩波書店、2022年）¹は、水谷雅彦氏²が長年研究してきた「会話と社交の倫理学」の集大成である。古代から現代までの様々な思想の間を縦横無尽に駆け回り、そこから養分を得つつ自身の倫理学を構築していく様は、非常に豪快である。さらに、本書は、文化人類学や会話分析という実証的分野や、「引きこもり」や「マンスプレイング」といった現代的トピックスへの目くばせも忘れない。この意味では、本書は哲学史・倫理学史の文献研究ではなく、哲学史・倫理学史から学んで新しいものを作ることの稀な好例であるとも言える。また、筆者が提示する様々な論点は、筆者の意図を離れてもなお読者の関心を引くであろう。

本書についてはすでに非常に的確な要約を含む書評が公開されている³。そこで本書評では本書の内容をまとめることはせず、評者の興味

¹ 以下、「本書」と示す。なお、本書から引用する場合はページ数のみを付す。また、以下、「筆者」とは本書の筆者を意味する。

² 当時、京都大学文学研究科倫理学専修教授。現在、同名誉教授。

³ 工藤和男「書評：水谷雅彦『共に在ること——会話と社交の倫理学』」『倫理学研究』53号、関西倫理学会編、pp. 159-162、2023年。

関心や能力に従い、気になった論点・問題などをあげることにしたい。
本書にはいささか難解なところもあるので、本書評が読者の理解の助けになれば幸いである。

2. 社交と会話、コミュニケーションの関係

本書の副題にもなっている「社交」と「会話」、そして本書第一部で主に扱われる⁴「コミュニケーション」は様々な場面で繰り返し登場する。しかし、これらの概念の関係が不明瞭であるように思われた。この点は読者を惑わせるだろう。

まず、会話とコミュニケーションの関係は、本書をかなり先まで読み進めれば理解できるだろう。「会話を基底とするコミュニケーション」(p. 68)、「おしゃべりや会話に代表される日常的コミュニケーション」(p. 73)、「コミュニケーション、とりわけ日常的な会話」(p. 87)という表現からも見て取れるように、筆者は(当たり前ではあるが)会話をコミュニケーションの一種としている。さらに、このことは会話以外にもコミュニケーションの形態があることを意味する。それは、議論や討論(討議)といったものである。第二部の冒頭(p. 73)や第七章第四節であらためて明らかにされるように、筆者は会話を自己目的性によって、議論や討論をむしろ外的目的性によって定義していると言ってよいだろう。簡単に説明すれば、議論や討論は、真理探究や合意形成といった外的な目的をもつものに対して、会話はこのような外的な目的をもたず、会話そのものを目的とする。

⁴ 第一部の第二章、第三章、第四章のタイトルには「コミュニケーション」という語が含まれている。

しかし、上のような区別を第一部において理解することは困難である。第一部は「会話の哲学」と銘打たれており、すなわち第一部においてすでにコミュニケーションのみならず、会話という特殊なコミュニケーションも扱われていることになっているのである。この第一部が扱う「会話」とは何なのだろうか。それは第二部で主に扱われる自己目的的な会話と同じものなのだろうか。第一章第二節「コミュニケーションと『会話』」においては、両者が明確に区別されているとは言い難い。なお、本節では会話の代わりに「通常の人間的コミュニケーション」(p. 10) や「日常的な人間的コミュニケーション」(p. 15) という表現が採用されていることになるのだろう。

実際には、第一部全体でも会話という表現はそもそも少ししか使用されておらず、しかもその代わりに「おしゃべり」という表現が使用されることもある (p. 24)。

そしてなにより、そこでは多くの場合、会話の自己目的性は前提されていない。例えば、第一に、映画をめぐるボブとアンの会話 (p. 19) や、「不幸のズンドコ」をめぐる会話 (p. 59) は、まさに（少なくとも日常的な言葉の感覚では）「会話」と呼ぶにふさわしいだろうが、その自己目的性が問題にされているわけではない。第二に、(シャノンの電子コミュニケーションはわきに置くとして) 囚人同士のやりとり (p. 27) やメアリーとピーターのやりとり (p. 31) はある種の「コミュニケーション」であってもそもそも「会話」とは呼ばないだろう。さらに付け加えれば、「日常的コミュニケーション」という表現によって無目的なコミュニケーション、つまり会話を指していると思われる場合もある (p. 41)。また、「会話を基底とするコミュニケーション」(p. 68) という表現では、どのような会話を想定しているのか、この会話は自己目的的なものなのか、などの点がわかりづらい。

この違和感は、第一部においてすでに（実際には）第二部の主題であるはずの会話を（ほぼ説明することなく）しばしば引き合いに出していることに起因するようと思われる。その結果、読者はしばしば論点がコミュニケーションから会話にすり替わっているような印象さえ受けるかもしれない（p. 37）。

次に、社交と会話の関係はどうだろうか。そもそも第一部が「会話の哲学」、第二部が「社交の倫理学」と銘打たれていることから、会話と社交が全く異なるものとの印象を受けるかもしれないが、筆者は両者の違いをさほど意識していないのかもしれない。しかし、私見では、自己目的性が定義的に埋め込まれているのは、会話ではなく、社交の方である。第二部においては、「社交と会話」のように、「社交」⁵と並べて言及される「会話」や、「社交における会話」（p. 154）は、自己目的的なものである。これらの表現が示すように、会話は社交の一つであるが、会話以外にも社交はありうる⁶。ただし、本書では会話にのみ注目したというところだろうか。しかし、あえて区別を見出すならば、筆者は社

⁵ 原文表記がされているのは、ジンメルの「社交（Geselligkeit）」（p. 74）、マリノフスキーの「社交（social intercourse）」（p. 78）、ヒュームの「社交（company）」（p. 107）のみである。これだけでは、筆者の見据える「社交」概念のスコープはいまいち見えてこない。

⁶ 例えば、カントであれば社交・交際（賭け事やダンスのような）遊戯（Spiel）と談話（Unterredung）、あるいは会話（Gespräch）から成り立つと考える（XXV 1151, 1362-1363, 1528, cf. VII 277-278）。なお、カントの社交論については、永守伸年『カント 未成熟な人間のための思想：想像力の哲学』（慶應義塾大学出版会、2019年）、および、高木裕貴『カントの道徳的人間学：性格と社交の倫理学』（京都大学学術出版会、2022年）が詳しい。

交ということで、まさに社交場において、お互いが会話そのものを意識的に目的として複数の参加者が集まることを考えているように思われる (p. 37)。筆者に鑑みれば、やはりそれは飲み会であろうか。対して、大学の廊下で教授がつい気になって学生に「君、歳いくつだったっけ？」と聞き、学生がそれに答えることは、(議論や討論ではないのはもちろんのこと) 会話とは呼んでも社交とは呼ばないだろう。

私見では、自己目的的な会話は単に「会話」ではなく、「社交としての会話」と呼んだ方がよいだろう。逆に第一部で論じられたはずの会話は、必ずしも社交としての会話ではない。社交ではない会話の存在は認めざるをえないだろう。先述のように、筆者は会話を自己目的性によって他のコミュニケーション形態から区別しようとする。しかし、自己目的性を伴わない言語コミュニケーションも会話と呼びうることに鑑みれば、自己目的的で楽しい会話と外部目的的な議論や討論というターミノロジー上の区別をそのまま維持することは困難であろう⁷。

3. コミュニケーションの階層

筆者は、コミュニケーションの階層を大きく二つに分けている。それは、「よき (理想的) コミュニケーション」と「自然的コミュニケーション」である (第一章)。前者から後者へと目線を下げてコミュニケーションを根底から分析することが本書の主眼である。筆者によれば、理想的コミュニケーションばかりに注目することは、コミュニケーショ

⁷ あるいは、自己目的的な言語コミュニケーションを「会話」と呼ぶのに対して、自己目的的ではない言語コミュニケーションを「対話」と呼ぶことは可能かもしれない。筆者もしばしばこの語を使用している (p. 8-, 50-)。実際、一般的に “conversation” は「会話」とも「対話」とも訳される。

ンの全体像、あるいは「コミュニケーション一般」(p. 7, 43, 51, 79)を見誤らせるのであり、筆者の意図はこれを避けるために理想的コミュニケーション以外のコミュニケーションにも目を向けることなのである(少なくとも、理想的コミュニケーションもコミュニケーション一般には含まれるだろうが)。しかし、ことはそう簡単には進まず、特に後者には類似する複数の概念が登場する。「日常的コミュニケーション」⁸ (p. 41, 73)、「現実のコミュニケーション」(p. 49, 67, 79)、といった表現は、「自然的コミュニケーション」と同じものを指すのだろうか。では、理想的ではないコミュニケーションはすべて自然的コミュニケーションなのだろうか。評者は、筆者は直観的に(あるいは無意識に)理想的ではない様々なコミュニケーション概念を使い分けているのではないかと思っている。

まず、「自然的コミュニケーション」とはどのようなコミュニケーションの形態を指すのだろうか。「理想的」と比較される「自然的」とは、「現実的」、すなわち、「現実によりふれた」という意味であろうか。しかし、評者には、筆者の「自然的」という表現は時に特定の価値観を含みこんだ直観的・感覚的表現であるように思われる。例えば、会話において二人の話者が同時に話すという現象が逆に会話を自然なものにしていると指摘されているが(pp. 35-36)、「二人の話者が同時に話すという現象が自然的である(すなわち、ありふれている)」ならまだしも、この現象が会話を自然的なものにしているという時の「自然的」とはいかなる意味なのだろうか。ここでの「自然的」というニュアンスは、「違

⁸ 「日常的な人間的コミュニケーション」(p. 15)や「日常的な対面的コミュニケーション」(p. 37)、さらにはおそらく「通常一般のコミュニケーション」(p. 8)という表現もこの表現と同類である。

和感がない」というような)直観的・感覚的なものであるように思われる。

次に、「日常的コミュニケーション」という表現はどうだろうか。筆者は会話を日常的コミュニケーションと考えている。日常的コミュニケーションの逆は「非日常的コミュニケーション」であろう。この語は本書では登場しないが、筆者はこれには議論や討論があてはまると考えている。これまでの思想家の多くがおしゃべりや会話のような日常的コミュニケーションに注目しなかったのは、この議論や討論をコミュニケーションのひな型にしていたことに起因すると言うのである (p. 73)。ここでどちらのコミュニケーションが本当に日常的、あるいは非日常的なのか、という議論は置いておこう。ただし、日常的コミュニケーション(会話)は自然的コミュニケーションであり、非日常的コミュニケーション(議論や討論)が理想的コミュニケーションである、という理解まではさすがに採用できないであろう。確かに議論や討論は会話ほどには日常的になされないとしても、前者が理想的なよきコミュニケーションであるとは通常考えないからである⁹。また、議論や討論は、まったくもって自然的であろう¹⁰。

⁹ しかし、「日常的コミュニケーションの実相、いわば「コミュニケーションの自然誌」」(p. 25)という表現からは、日常的コミュニケーションと自然的コミュニケーションが同じものを指しているように思われる。

¹⁰ おそらく、議論や討論が外的な目的をもっている以上、それらはその目的に照らして理想化されねばならず、その理想を実現する条件の中にコード・モデルが含まれている、ということであろう。したがって、理想的なコミュニケーションとは、議論や討論ではなく、成功した議論や討論ということになるであろうか。この点は次注も参照。

次に、これまでの議論とも関わる「よき（理想的）コミュニケーション」についても述べておこう。理想的コミュニケーションと自然的コミュニケーションがコミュニケーション一般を構成することは当然だが、（よほど極端な理想的コミュニケーションを想定しない限り）前者二つの違いは曖昧ではないだろうか。素朴に考えるならば、理想的コミュニケーションは日常的・現実的にも見られるはずである。

これに関連して、そもそもコミュニケーション一般、そしてコミュニケーションの成立とはどのような事態だろうか。（「成立」の定義に拠るのは確かだが、）成立したコミュニケーションは、倫理的に善いのではないとしても、「よき（理想的）コミュニケーション」と十分に呼べるだろう。筆者はスペルベルとウィルソンの推論モデルは、顕示的-推論的コミュニケーションが成功した例に基づいて、それがなぜ成功したのかの解明を主眼としていると指摘する（p. 31）。同様に筆者はサールの構成的規則論は現実成功しているとみなされるコミュニケーションの説明にすぎず、コミュニケーション一般の可能性の条件を提示するには至っていないと診断する（p. 40）。これに対して筆者はデイヴィッドソンの理論を、成功したコミュニケーションの合理的説明ではなく、日常的にうまくやっていることの説明でしかない（p. 68）、と肯定的に評価している。さらに筆者はこのデイヴィッドソン説明をコミュニケーションの可能性の条件の説明であると解釈する（p. 69）。しかし、ここでもコミュニケーションが成功することと可能であること（成立しうること）の区別が不明瞭である。そもそもコミュニケーションを何と理解するかによって、この判断も変わってくるのではないだろうか。例えば、日常的な感覚からすれば、成功していないコミュニケーションはそもそもコミュニケーションではなく、コミュニケーションの

一步手前にしかないと解釈することもあるだろう¹¹。これに対して筆者の着眼点は、単にコミュニケーションというものを他の論者よりも広く理解する、ということにあるように思われる。つまり、一般にディスコミュニケーションとされるものも実は(人間的)コミュニケーションである、といった着眼点がそうである。

最後に、「人間的コミュニケーション」(pp. 10, 20-21, 24-25, 38)という表現についても一言述べておこう。確かに筆者は、チンパンジー同士のコミュニケーションや情報通信技術と人間同士のコミュニケーションとの比較をしばしば引き合いにだしており、その点ではまさに「人間的」コミュニケーションを論じようとしているのであろう。

しかし、評者の見るところ、筆者はコード・モデルに従ったコミュニケーションをもはや(筆者にとっては)理想的なコミュニケーションでもなければ、人間的コミュニケーションでもない、はじめから排除してしまっているように思われる(p. 22)。すなわち、筆者はコード・モデル以外のコミュニケーションを「人間的」コミュニケーションとして理解しているのではないだろうか。しかし、ごく素朴に考えて、コード・モデルに従ったコミュニケーションは、人間が行うコミュニケーション

¹¹ おそらく筆者はコミュニケーションの成功をあくまでコード・モデルおよび伝達モデルの範疇で考えている(p. 65)。そうであれば、筆者が「コミュニケーションは伝達ではない」と主張してコミュニケーションの概念を大幅に広く解釈する以上、もはやコミュニケーションには「成功」さえもありえなくなるのではないだろうか。対して、筆者はコミュニケーションの成立を「秩序の維持」(p. 137)、つまり、何らかの秩序によってコミュニケーションが存続することと考えているように思われる。

ンのすべてではないにしても、それなしには人間のコミュニケーションは成り立たないはずである。

これが意味するのは、「人間的コミュニケーション」という表現によって、「人間が行うコミュニケーション」、あるいは、「人間のみが行うコミュニケーション」という以上のものが意味されているということではないだろうか。例えば、筆者はディスコミュニケーションとされるものこそ人間的コミュニケーションの可能性の条件である（p. 34）と述べる。これは本書にとっては重要な主張であろうが、ここで「人間的」と言われているのはどのようなものなのか、説明が欲しい。

4. ジンメルの純粹社会学

筆者が「社交の思想家」として注目する人物の一人に、多くの場合社会学者とみなされるゲオルグ・ジンメルがいる。少し背景を説明しておこう。『社会分化論』（1890 年）においてジンメルは当時の総合社会学（コント、デュルケーム）を批判しつつ、社会というものを個々人の間の心的相互作用ととらえるモデルを提示した。続く主著である『社会学』（1908 年）においてジンメルは明確に、社会の形式と内容（実質）を区別し、形式を論究する形式社会学のみが社会学であるという主張を展開した。ジンメルの形式社会学において内容とは、社会に参加する個人が抱く「目的」や「関心」のことを指す。具体的には、経済的利益や（例えば性的な）本能衝動などを指す。対して、形式とは、上位と下位、競争、模倣、党派形成、代表、内部への結合と外部に対する閉鎖の同時性などの相互作用の形式を指す¹²。基本的にあらゆる社会は何らかの形

¹² ゲオルグ・ジンメル『社会学：社会化の諸形式についての研究《新装復刊》上』居安正訳、白水社、2016 年、p. 18。

式と実質を具えている。ところが、『社会学の根本問題（個人と社会）』（1917年）においてジンメルは「一般社会学」「形式社会学および純粹社会学」「哲学的社会学」という、それまでとは異なる社会学の三分類を展開する。そのうちの「社交（形式社会学および純粹社会学の例）」と銘打たれた第三章においてジンメルはまさに社交・会話を主題とするのである。社交・会話の自己目的性および基底性が見出されるのもこの箇所である。

さて、上記の理解を踏まえて、本書の検討に移ろう。本書で筆者は、ジンメルに従えば、相互行為（社会）¹³の内容を捨象しても残る形式は、相互行為一般の可能性の条件であると述べる（p. 77）。ここでその形式とは、「会話において現れる社交の純粹な諸形式」（p. 77）である。すなわち、会話の「潜在的な可能性」がなければ、社会は成立しない。この意味において、筆者は会話は社会一般の可能性の条件である、というのである。ここで筆者は、ジンメルの「形式社会学」、さらには（『社会学の根本問題』においてはじめて登場する）「純粹社会学」という言葉遣いに注目し、経験一般の可能性の条件を時間と空間、そして純粹悟性概念というアプリオリな形式に求めたカントの超越論哲学の影を見出す。筆者が指摘するように、ジンメルは紛れもなくカント研究から出発した哲学者であり、よく知られるように、自身が社会学者と目されることを嫌っていた¹⁴。

¹³ 社会実在論も社会唯名論も採用しないジンメルにおいて、「社会」とは、より正確には「社会化」のことである。

¹⁴ 北川東子『ジンメル：生の形式（現代思想の冒険者たち 第1巻）』講談社、1997年、p. 159。

ここで三つの視点からこの主張を少し掘り下げてみよう。もちろん、筆者の主張は控え目であり、ジンメルは社交論を超越論的視点から眺めることは「あながち間違いであるとは言えないであろう」というものにすぎない。したがって、筆者は正確な文献解釈に拘っているわけではないと思われるが、ここでいくつかコメントしておきたい。

第一に、思想史的視点である。ジンメルは「形式社会学」という表現を用い、『社会学の根本問題』では「純粹社会学」という表現まで使用している。筆者はまさにこのターミノロジーにカントの影をみるのである。しかし、歴史的に見れば、当時新カント派が興隆を極めており、同世代のドイツの学者、もちろん社会学者（例えば、フェルディナント・テンニエスやマックス・ヴェーバー）に対する新カント派（特に、ハインリッヒ・リッケルト）の影響を否定することはほぼ困難である。したがって、「純粹」などのようなカント的な用語がみられるのはなにもジンメルに限ったことではないであろう。

例えば、実際、「純粹社会学」という表現はジンメル以外にも使用されている。テンニエスは『ゲマインシャフトとゲッゼルシャフト』（1887年）の第二版（1912年）を出版する際、副題を「経験的文化形式としての共産主義と社会主義」から「純粹社会学の基本概念」へ変更している。『社会学の根本問題』出版の五年前のことである。ただし、このテンニエスの処置がジンメルは「純粹社会学」を誕生させたのかについては慎重に検討しなければならない。というのも、『社会学の根本問題』の「第三章 社交（形式社会学および純粹社会学の例）」は、1910年にジンメル、テンニエス、ヴェーバーが共に設立したドイツ社会学会の第一回大会においてジンメルが行った講演「社交の社会学」をほぼそのまま下地にしており、この講演は『ゲマインシャフトとゲッゼルシャフト』第二版の出版に先んじているからである。ここで「純粹社会学」の出自につ

いて決着をつけることはできないが、この語の思想史的研究もまた実りある論点であろう¹⁵。

第二に、超越論的視点についてである。純粋社会学と形式社会学の違いはどこにあるのだろうか。まず、ジンメルの説明を整理しよう。ジンメルによれば、形式と実質は基本的にコインの裏と表であり、実質なき形式はありえない¹⁶。上位と下位、競争、模倣、党派形成、代表、内部への結合と外部に対する閉鎖の同時性などの形式を具えた社会が、目的や関心（内容）なしに成立していることは想像しがたいだろう。しかし、例外的に実質なしで成立する社会の形式がある。それはまさに外部に目的を求める必要のない、自己目的的な「社交」である。この社交は、「純粋な形式を、すべての内容を形式という純然たる遊戯のなかに解消するいわば抽象的な表象において示す」¹⁷とされる。形式には、実質

¹⁵ ちなみに、居安は、当時の社会学者は「形式社会学」から「純粋社会学」への名称変更を、一般化しつつあった「純粋経済学」によるものとして理解したがゆえに、特段問題にしなかったのではないかと指摘している。純粋経済学は、フランスの経済学者レオン・ワルラスの『純粋経済学要論』（上巻 1874 年、下巻 1877 年）に始まると言われている。これは、政治的・法的・心理的現象の混合から成り立っている経済現象から純粋に経済学的な側面・要素のみを取り出そうとする試みであった。居安正「G・ジンメルにおける「社会学の領域」の成立（訳者付論）」（G・ジンメル『社会学の根本問題（個人と社会）』居安正訳、世界思想社、2004 年）、p. 171 参照。

¹⁶ ゲオルグ・ジンメル『社会学：社会化の諸形式についての研究《新装復刊》上』居安正訳、白水社、2016 年、p. 16。

¹⁷ G・ジンメル『社会学の根本問題（個人と社会）』居安正訳、世界思想社、2004 年、p. 64。

と協働しなければ社会を形成できない、すなわち純粋ではない形式がほとんどである。他方で、実質と協働せずとも社会を形成できる、すなわち純粋な形式もある。この純粋な形式のみを対象とするのが純粋社会学ということになるろう。

しかし、このことから、会話が社会一般の可能性の根拠であるという筆者の結論が引き出せるであろうか。カントは、時間と空間、そしてカテゴリーがアプリアリな形式である、すなわち経験を超えた形式であると主張することだけによって超越論哲学を打ち立てたのではない。まさにそれらがさらに対象に関係することを演繹することによって超越論哲学を打ち立てようとしたのである。カントは『純粋理性批判』の（形而上学的演繹ならぬ）超越論的演繹を通じてこれを試みた。この演繹なしには、アプリアリな形式が経験を可能にするとは主張できないのである。同様に、会話は社会から経験的なもの、実質的なものをそぎ落としても残るからといって、会話が社会を可能にするとは主張できないのではないだろうか¹⁸。両者は異なる論点であり、ジンメルの「純粋」に関する説明に目を向けても、社交が実質を捨象しても残る形式であるという主張しか評者には見て取ることができない¹⁹。しかし、私見では社交が社会一般を可能にするということまで説明できないければ、超越論哲学を名乗ることはできないはずである。社会は会話の

¹⁸ カントの場合、純化された形式はそれだけでは（すなわち実質なしには）認識・経験を生み出さない、例えば、カテゴリーだけでは内容を持った認識は成立しない。これに対して、ジンメルの場合、純粋形式がそれだけで一つの社会を生み出す、というある意味で奇妙な事態が成立する。そうであれば、社交が社会一般を可能にする、とは主張できないのではないだろうか。

¹⁹ ジンメル前掲書、pp. 30-31。

「潜在的な可能性」がなければ成立しない、という筆者の主張には正当化が必要であろうし、この事態にはより具体的な説明が必要であろう。

第三に、『社会学』におけるジンメル自身の超越論的視点である。超越論的視点に拘るのであれば、『社会学』に目を向けるべきであろう。

『社会学』と『カント』（1904年）は同時期、すなわちサバティカルのイタリア滞在中に構想・執筆されており²⁰、『社会学』にカントの影響をみてとめることは難しくないかもしれない。『社会学』「第一章 社会学の問題」には「いかにして社会は可能であるかの問題についての補説」という節が設けられている。この問いはまさに社会一般の可能性の条件を問うものである。この箇所ではカントの超越論哲学も引用されており、ジンメルがそれを（それとの差異と共に）意識していたことは容易にみてとれる。ただし、この書では純粋社会学という言葉は使用されていない。また、先の問いへの答えは、「三つのアプリアリ」と呼ばれるものであり、社交・会話とは異なる。ここではこの点をこれ以上は追究できないが、このようにジンメルが超越論的視点を明確にもっていた時期があることを鑑みると、『社会学の根本問題』において安易にその視点を使用することはないのではないだろうか。もしジンメルが『社会学の根本問題』において超越論的視点を採用しているのであれば、『社会学』のように、それをもっと明確に述べたのではないだろうか。これはさらに専門的に追究されるべき問題であろう。

5. 社交によって倫理的基準が決まる

本書では「社交の思想家」が何人か登場する。ジンメル、マリノフスキー、オークショット、ヒューム、カントである。筆者は議論や討論か

²⁰ 北川前掲書、pp. 160-161。

ら区別された、自己目的的で基底的な会話という基本的なアイデアを特に前三者から摂取する。対して、社交の倫理的意義について考えるには様々な立場があろうが、筆者はこの点ではヒュームの立場に最もシンパシーを感じているように思われる (p. 112, 140)。本書で最も引用されているのは、やはりヒュームである²¹。

ヒュームによれば、社交の倫理的な意義とは、それが「一般的で不変の基準」を生み出すことである (pp. 87-88)。ヒュームの倫理学の基礎にある共感感情は、身近な人に強く働いてしまい、公平性を欠く。そこで、これを補うために、公平な道徳的基準が会話を通じて形成されるのである。筆者はかつてこれに対してなされた「時代的・地域的に制約された会話からグローバルな現実に対して一般的で不変の基準が提案されるのは空恐ろしい」という趣旨の反論²²を再び取り上げている。筆者は「そのような基準が制限された会話を通じてただちに形成されるわけではない」と答える (p. 112)。この提案は時間のかかるものなのである。また、筆者はそもそも会話は結論を提案するためのものではないとさえ指摘している²³。

²¹ 本書評第2節では、本書における、社交、会話、コミュニケーションという概念の関係が不明瞭であることを指摘したが、「社交と会話」という二概念の組み合わせは、ヒュームのいう「社交や会話における感情の相互交流」という表現を受けてのことではないかと邪推される (p. 87)。

²² ただし、先の理論はそもそも経験論者ヒュームの説明であり、それが同時に正当化であるのか、という点は議論が必要であろう。もちろん、他方でカント的な理性的自問自答によって普遍的な答えが導出されてしまうというのもまた空恐ろしいと感じる人も少なくないだろう。

²³ 筆者は「倫理学が直面すべき現実とはなにか」(『アルケー：関西哲学会年報』

しかし、ここでは別の視点から疑問を呈したい。そもそも、会話から基準が形成、あるいは提案されるとは、いかなる状況であろうか。ローカルな会話において基準が「形成・提案される」だけであれば問題はないだろう。むしろ、素朴な意味で何らかの結論を提案することの価値を否定することはできないのではないだろうか。他方で、基準の形成・提案とその正当化は別の論点である。すなわち、形成・提案された基準はそれだけで正当化されていると言えるのか、という問いが生まれるだろう。もしも会話による基準の形成と提案という営みが正当化を含むのであれば、ハーバーマス、アーペルの的な討議倫理を組み込まざるをえないのではないだろうか（その条件が会話の可能性であるとしても）。この組み込みはいかにしてなされるのだろうか。同じくコミュニケーションに訴えかけるとしても、正当化においてヒュームとハーバーマス、アーペルには大きな隔たりがあるはずである。

6. ヒュームとカントにまつわる循環の問題

筆者は、前節で紹介したヒューム倫理学のストーリーにある種の循環を見出す。すなわち、社交は一般的観点に基づく道徳を生みだすが、他方で社交の存立がすでに道徳を要求する、という循環である(p. 91)。筆者はとりわけ問題にしているのは、ヒュームが社交において必須であると考えた行儀 (good breeding) の立ち位置である。筆者はここで行儀を道徳と読み替える。したがって、そもそも社交を通じて一般的観点という道徳が作られるのであるから、社交に参加しようとする者は

No. 14、関西哲学会編、2007 年、pp. 13-26) において、本書と同様にヒュームを引き合いに出しつつ、会話と討議の協働に基づく倫理学理論を提唱している。筆者が本書で取り上げている「反論」はこの論文に対してなされたものである。

行儀というものを理解できず、永遠に道德を身に着けることはできないことになる。さらに筆者はカントにも同様の循環が見出せると指摘する (p. 94)。確かにカントは『人類史の憶測的始原』(1786 年)において、社交における礼節 (Sittsamkeit) の必要性を論じている。したがって、要約すればかの循環とは、社交と会話が行儀 (礼節) の基準を生み出すが、行儀なしには社交と会話は成立しない、という循環である。このままでは、ヒュームもカントも礼節の存在を説明することができない。筆者はここに自身が「啓蒙の循環」と呼ぶものを見出すのである。

しかし、ヒュームとカントの倫理学では大きな相違があることは見逃されてはならない。ヒュームにとってコンベンションとは徹頭徹尾経験的なものであるが、カントにとって道德原理たる定言命法とはアプリアリなものである。しかるに、礼節はアプリアリな定言命法によって命じられるものだろうか。答えは否である。それは仮言命法の実践にすぎない。確かにヒュームであれば、他の道德的实践と共に、行儀もまた社交と会話を通じたコンベンションによって正当化されるのであろう。しかし、カントにとって、「嘘をつくな」などの定言命法と、「他人からよく見られたければ礼節を実践せよ」という仮言命法は位相の異なるものである。したがって、「定言命法に従える人間となるために理性を鍛えるためには、会話に参加しなければならないが、会話に参加するには礼節を実践するための理性が必要である」という循環は当てはまらない。端的に言えば、礼節に必要とされる理性のハードルは低いのである。したがって、社交に参加する者はすでに啓蒙されている必要はない。

他方で、筆者は別の箇所では社交における「マナー」の必要性を主張する。少なくとも筆者は、参加者が楽しくなくなるような発言を避けることをマナーと呼んでいる (p. 110, 154)。重要なのは、ジンメルを引き

つつ、筆者がマナーを倫理というよりは会話を楽しむための「技法 (Kunst)」と呼んでいることである (p. 154, 158)²⁴。つまり、マナーは何らかの倫理的徳ではないのである。もしそうであれば、カントの礼節もまた、仮言命法にのみ関係する怜悯という技法なのである。

本書ではヒュームの行儀やカントの礼節といった概念の定義がほとんど説明されていないので、筆者がこれらとマナーを同じものととらえているのかは開かれた問いである。しかし、彼らの行儀や礼節をまさに筆者の言うマナーと同列なものと考えれば、そもそも循環は生じないのではないだろうか。あるいは、マナーもまた倫理的な側面、より正確に言えば何らかの規範的要素をもちうることに鑑みれば、むしろマナーも循環を避けられないのではないだろうか。

7. 社交の楽しさは何に存するのか、社交性とは何か

ここで、ないものねだりになってしまうだろうが、筆者が論じる会話の社交の倫理学について根本的な問題提起をしておこう。本書は人間の社交性と社交の楽しさを前提している (pp. 108-111)。ところで、社交の楽しさは何に存するのだろうか。そもそも人間本性に社交性が備わっているだろうか。社交性とは何であろうか。

社交の楽しさへの問いはそもそも、会話は自己目的的な遊戯であるという定義の是非への問いでもある（ただし、もちろん外的目的によって会話に従事することは可能である）。さらに、もちろん、会話が遊戯であるからといって万人がこれを好むとは言えないだろう。それは、サ

²⁴ ちなみに、ジンメル自身は社交における自己抑制としての「マナー感覚

(Taktgefühl)」を論じている。この自己抑制は、集合一般 (Beisammensein überhaupt) 一般を可能にする。ジンメル前掲書、pp. 65-66。

ッカーや将棋が遊戯であるからといって、万人がこれらを好むわけではないのと同様である。そうすると次は、人間本性に社交性は備わっているのか、そして社交性とは何か、という問いが登場するだろう。これらは「社交・会話学派」(p. 192)にとって、より慎重に検討されるべき根本問題であろう。

例えばアダム・スミスからすれば、社交は失われた平静さを取り戻すのに役立つ²⁵。悲しくて取り乱しそうなときは人と話すとよい、というわけである。対して、社交嫌いとして知られるショーペンハウアーからすれば、社交は魂の平静をかき乱す、もっとも忌むべきものである²⁶。世間は煩わしい、という感じだろうか。このように、社交の楽しさは容易に擁護できるものではない。

対して、人間本性の社交性とはいかに説明できるだろうか。スミスのな支配欲、すなわち「信用されたい、他の人々を説得し、指導し、指示したいという欲求」²⁷を社交性と考えることも可能である。ヒュームであれば、社交性（あるいはその増長）の根拠を、技術や知識を得れば得るほど、それらを他人に語りたいという欲求²⁸に求めるだろう。対して、カントは「自分を他人に強く打ち明けたい欲求」²⁹に社交性を認めるだ

²⁵ アダム・スミス『道徳感情論 上』水田洋訳、岩波文庫、2003年、p. 60。

²⁶ ショーペンハウアー『幸福について：人生論』橋本文夫訳、新潮社、1958年、pp. 222-223。

²⁷ アダム・スミス『道徳感情論 下』水田洋訳、岩波文庫、2003年、p. 60。なお、当引用文は第六版で追加された箇所である。

²⁸ デイヴィッド・ヒューム『道徳・政治・文芸論集 [完訳版]』田中敏弘訳、名古屋大学出版会、2011年、p. 223。

²⁹ カント『人倫の形而上学 第二部 徳論の形而上学的原理』宮村悠介訳、岩波文

ろう。ヒュームとカントの見解には微妙な違いがあろうが、どちらにせよ社交性とは、(なかば一方的にでも)「語りたい」という欲求とされている。他方で「聞きたい」という欲求も社交性の一部になりうるだろう。

以上の点について、暫定的にでも筆者の見解を聞いたかったところである。

8. 共在感覚

「共在の倫理学へ向けて」と題された終章では、共生の大前提にある共在という概念が扱われる。共在はさしあたり、同じ時間と空間を共有していることとして定義されている (p. 142)。しかし、筆者は共在ならぬ共在感覚に訴えかける。この語を定義することはさらに難しく、「一緒にいるという感覚」(p. 143)と暫定的に定義されている。こうして共在と共在感覚の逆転が起こる。つまり、我々は共在しているから共在感覚をもつのではなく、むしろ共在感覚をもつから共在していると言えるのである(ただし、この表現は「共在」という言葉の多義性に基づいていると思われる)。

ここで、そもそも時間と空間の共有なしには共在感覚も不可能ではないか、という疑問が生まれる。筆者は、共在感覚を語る際に、時間と空間の共有という従来の共在の定義から、空間の共有、あるいは「空間的近接」という条件を排除している (pp. 144-145)。つまり、共在なき共在感覚とは、空間的近接ならぬ時間的近接のみを条件とするということになろう³⁰。

庫、2024年、p. 211 (VI 471)。

³⁰ さらに、時間的近接も空間的近接も前提としない共在感覚というものをあえて極端に想像してみることも可能だろう。例えば、同じ映画を見すぎて、主人公と

筆者が指摘するように、そもそも現代では情報通信技術の発達により、まさに空間を共有することなく特定の時間を他者と共有することが可能になっている。そこでも共在感覚は培われるのだろうか。筆者はネット空間（？）上でのコミュニケーションでは、ある程度の共在感覚が得られたとしても、違和感が残るとというのが大半の意見であろう、と述べている（p. 145）。この点について筆者の見解は明確ではなく、今後の課題、あるいは実証研究側の課題ということだろう。ちなみに、評者自身もこの違和感には同意するところであり、コロナ禍におけるオンライン講義には（そちらの方が業務的には楽であるとしりつつも）歯がゆさを感じていたものである。また、筆者が述べるように、何らかの合意をめざすべき会議・議論・討議がオンライン上でなされる場合、この違和感はさほどではないだろう。つまり、楽しみを目的とする会話がオンラインでなされる場合に、この違和感が生じるのである。この点の解明が期待される。

さらに筆者は、電車の中の中年男性と高校生の例、およびバーカウンターに座る二人の例から、コミュニケーションなき共在感覚も認めている（pp. 144-145, 146）³¹。この場合共在感覚とはさしあたり一方通

共在している感覚をもつことは、少なからずありえるだろう。この場合、主人公とは実際に（スクリーンを通じて）共在していたとも言うるが、さらにこの感覚が主人公を演じた俳優にまで及ぶことがある。これはフィクショナルな感情移入にすぎないのだろうか。それとも共在について何か示唆を与えることができるだろうか。

³¹ ただし、これらの例においては時間的近接のみならず空間的近接が存在しており、コミュニケーションがなくとも成立する共在感覚といった場合、コミュニケーションの不在の代わりに空間的近接が前提とされているのではないか、すなわ

行である可能性があるが、共在感覚は一方通行で終わるわけではない。我々はその感覚の共有さえも前提としたり、あるいはその共有を目指したりするだろう。つまり、コミュニケーションが始まる。ここで「共在感覚のパラドックス」と筆者が呼ぶものが生じる。ここでは詳細に説明しないが、パーソンズやルーマンが「二重の偶有性」と呼んだコード共有にまつわるパラドックスと同型のパラドックスである。このパラドックスがある以上、原理的には共在感覚は一方通行であるにとどまり、すなわち、まさに「感覚」にとどまり、共在や共生へと到達することができないであろう。この場合、このパラドックスを打ち破るのはいかにしてなのだろうか。ここで筆者は倫理的要請ではなく、その手前にある信頼に訴えかけるのだろうか。

最後に、筆者の見解を整理しておこう。本章では、倫理学は共生について語るべきという前提の下、その手間にある共在、そして共在感覚について語ってきた。そして筆者は、社交・会話（という事柄）にとって共在は不可避の前提であると述べる（p. 148）。したがって、やはり最終的なゴールが共生であるが、その条件は共在であり、他方で会話の条件も共在であるということになる。おそらく、筆者の意図としては共生の手前にあるものが社交であることになろう。これらの概念上の関係を整理すれば、以下のようなになるだろう。

共在感覚→（共在）→社交・会話？→共生

ち、それはすでに共在を意味しているのではないか、という疑問が生まれるだろう。

ここで疑問が生じる。手前といういささか曖昧な表現をあえて使わないならば、会話は共生の可能性の条件なのだろうか。筆者が井上達夫氏の正義論を検討する第六章ですでに共在という概念は登場している。そこでの主張によれば、会話の場は、正義の場である共生の手前にある共在の場に他ならないのである（p. 85）。では、この会話がないと共生も成立しないということまで主張できるのだろうか。

同時に、共在と会話の関係はどうだろうか。厳密に言えば、共在感覚と会話はどちらが他方を条件づけるのだろうか。信頼さえあれば会話を始動し、そこから共在感覚が生まれるのだろうか。それともある程度の共在感覚がないと会話を始動できないのだろうか。共在感覚と信頼はいかなる相互的關係にあるのだろうか。会話の前提に共在感覚があるとすれば、それは会話の可能性を狭めることになりはしないか。

最後に、共在と共生の関係はどうなるのだろうか。先述のように、共生を定義することも困難ではあろうが、少なくとも一方通行の共在感覚だけでは共生は成立しないだろう。共生は一方通行ではない。もちろん、筆者は共生の手前にあるのが共在であると考えている。そうであれば、共在はいつ共生たることができるのだろうか。共在感覚がお互いにうまくかみ合った時に、共生は成立するのだろうか。それともその時に共在がはじめて成立するだけなのだろうか。

9. おわりに

本書は評者にとってまさに蒙を啓かれる論点の連続であった。その各々の論点は豊かな広がり可能性を秘めている。その中でも最後に特筆しておきたいのは、筆者とハーバーマスの関係である。本書では、それほど表に登場していないものの、ハーバーマスとの対決姿勢が垣間見える。実際「あとがき」で書かれているように、筆者はかつてハー

ハーバースを熱心に研究していた一人であり、後にハーバースから離反したのである。コミュニケーションを理想的に語ろうとするハーバースに対して、筆者は思いっきり目線を下げて、いわば超越論的視点からコミュニケーション一般の可能性を問う。本書のあちこちで散見される超越論的視点は本書の特徴であり、本書の基本姿勢でもあるのである。

「ここで提示したいのが、『熟議』や『討議』に代わるものとしてではなく、それと並存するものとしての『会話』の概念である」(p. 108)と述べる時、筆者の念頭にある熟議や討議とは当然、ハーバースのそれである。ここで筆者はハーバースの討議概念、あるいは理想的コミュニケーションを全否定しているわけではない。ただし、それでも討議と会話はただ並存するのではない。会話はむしろ討議さえも含みこむコミュニケーションの基底にあるのである。この筆者の見解はプラトンの対話篇への先祖返りとも言えるかもしれない。プラトンの対話篇は、筆者が指摘するように、あくまで真理探究という目的をもつものであり(p. 8)、その意味ではハーバース的な討議に近いのであろう。しかし他方で筆者は、対話篇における「おしゃべり」にも注意を促す(p. 8)。コード・モデルに基づく討議は会話と協働することではじめて、「日常的な人間的コミュニケーション」たることができるのであろう。この意味では、会話は実は自己目的性と外的目的性という二分法さえも侵犯し、止揚していくのである。

このようにして筆者はハーバースを超えようとする。これが成功したのか、あるいは成功する見込みがあるのかは、読者の判断に委ねる他はないだろう。

いやしかし、筆者が述べるように、倫理的な提案は「時間のかかるものである」。会話と社交の倫理学の確立と成功もまた、時間のかかる

ものなのである。ヒュームがそう考えたように、会話と社交の倫理学という「提案」も、会話と社交によって形成されたものであろうし、これからそうであろう。この意味では本書は、著者のこれまでの研究の集大成ではあれど、会話と社交の倫理学にとっては出発点にすぎない。筆者、および「社交・会話学派」の今後の活動が注目される。

付記： 本稿は、令和 6 年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

(たかき ゆうき 信州大学 人文学部 研究員 / 日本学術振興会特別研究員-PD) / 京都大学大学院 西洋哲学史専修 非常勤講師)