

## 関係の論理

### —『精神現象学』における宗教の位置づけ—

「—自立の意味をめぐって—」

水野建雄

(一)

多田富雄は『免疫の意味論』のなかで、現在のアレルギーの増加について、小児の気管支喘息の発症率は、戦後間もなくの頃は〇・八パーセントといわれていたが、現在は三・七パーセントであり、また、花粉症などは戦前には殆ど存在しなかったが、現在では杉花粉症だけでも八・十二パーセントだと語っている。このようなアレルギーの増加の原因については大気汚染や栄養過多など人間環境の変化があげられるが、最も重要なのは、「子供の鼻や喉の感染症の変化である」として次のように語っている。著者の子供の頃は鼻の下に二本の青い涙を垂らし、それを袖口で拭くので袖口はテカテカになっていたが、青涙には緑濃菌を含む多数の細菌がいて、これが鼻や喉を通して粘膜に分布している免疫系を強く刺激したはずであって、実は、こういう化膿菌に対してはI g G抗体は作られるがI g E抗体(アレルギーを起す抗体)は作られない。そればかりか、細

菌感染は、I g E抗体の生産を抑制する。

「涙を垂らした少年の免疫系は、恐らく副鼻腔に住みついた細菌に対して、I g G抗体生産を中心とする免疫反応を行っていたはずである。そのために少年の免疫系は精一杯働いて、花粉のような弱い抗体に反応して無用のI g E抗体を生産するような余裕はなかったのではないだろうか。アレルギーが増えたのは、衛生状態の改善と抗生物質の普及によつて、強力な抗原である雑菌が上気道から駆逐された結果、無菌状態でも強く起こるI g Eの生産が高まったからではないか、と私は考えている」<sup>(1)</sup>。

環境に生存する細菌との間断のない戦いの中で発達し、それとの共存関係を形成してきた免疫系が、衛生状態の格段の改善によつて無菌状態が形成されてきたことによつて、かえつてこれまでの共存関係を崩されしまい、あとには共存の拒否の論理だけが残るといわけである。生体における無菌状態が免疫系の正常な活動を崩す。「じつさい、無菌飼育動物では、免疫系の発達は著しく阻害され、免疫グロブリンの濃度も低い。」<sup>(2)</sup>といわれる。

多田がこの著作のなかで展開している実に興味深い免疫論は、視点をかえればただちに人間論として応用できる注目すべき論稿だと思ふ。例えば、マスタープランによつて決定された固定したシステムと區別して、免疫を、動的に自己組織化していく「スーパーシステム」だとする提言は、認識論における理性や意識による一元主義を克服する視点を与えるものである。事実、人間の意識の問題に関しても、意識（心）を「スーパーシステム」ととらえ、脳を中心にしてその一点から全体が支配を受けるような統合的な考えに対して、いろいろのシステムが並行し均衡している状態だととらえる意識のシステム論が提起されつつある<sup>3)</sup>。

ここではとくに、多田が述べている「無菌状態による共存の拒否」という免疫の論理に注目しておきたい。これは、自己と自己に対する非自己としての外部との関係の必然性を物語っている。これを、「関係の論理」といふことができるように思ふ。ここでは、「無菌状態」、すなわち関係の否定が人間の自立性に対してもつ意味を、つまり人間の自立性にとつては「関係」が必然的であることを、関係論として、とくにヘーゲルの媒介の思想を手がかりに考えてみたいと思ふ。まず子ども  
の自立ということを考えてみる。

### (一)

ルソーが『エミール』のなかで強調したのは「自然の教育」

であつた。それは、「サヴォアアの助任司祭の信仰告白」の章で、「神聖な本能、滅びることなき天上の声、無知無能ではあるが知性をもつ自由な存在の確実な案内者、善悪の誤りなき判定者」と語られた、人間の本性たる「良心」を、社会の慣習や臆見ないし偏見から守るためである。というのも、「良心は内気であり、世間から離れた静かなところを好む」からである<sup>4)</sup>。だから人間の自然を守るために、少年エミールは田舎で育てられる。教育の基本はこの良心を育むことにある。「初期の教育は純粹に消極的でなければならぬ。それは美德や真理を教えることではなく、心を不徳から、精神を誤謬から守つてやることである」<sup>5)</sup>。ルソーが『エミール』で展開した教育論はこうしたことにつぎない豊かな内容をもつもので、周知のように、『学問芸術論』や『人間不平等起源論』における近代文明社会批判を背景にした、「自然の教育」を中心にして「事物の教育」と「人間の教育」を統一した包括的な教育論である。ところが、この「自然の教育」ということにヘーゲルがかみついた。

ヘーゲルは、人間を世間一般の生活から遠ざけて田舎で育成しようとするルソーの教育学上の試みはだめだつたと述べて、次のようなルソー批判を展開している。

「人間を世間一般の生活から遠ざけて田舎で陶冶育成しようという教育学上の試み（ルソーの『エミール』）がだめだつたのは、人間を世間の掟に背かせるようなことはうまくいくはずはないからである。たとえ青年の陶冶が孤独に行なわれなければならないとしても、精神界の息吹がこの孤独のなかに吹き渡つ

てくることは所詮あるまいと思つてはいけなしい、この遠隔の地を占領するには精神世界の権力は弱すぎると信じてはいけない。」<sup>6)</sup>

ヘーゲルは、子供を世間の生活から遠ざけて世間の風にあてないようにして育成するという試みは幻想にすぎないというのである。子供の育成にとつて世間から遠ざけるのがよいか、世間を体験することこそが大切なのか、というレベルはここでは問題ではない。遠ざけることなどはしない、世間との関係を断ち切ることは本質的に不可能であること、つまり社会生活との関係の必然性がヘーゲルの論点である。だからヘーゲルは、子供への最良の教育は「よい法律をもつた国家の公民にする」ことだといふのである。個人を自立的な人間として育成するためには他者との関係が不可欠であるという視点である。たとえ、世間から遠ざけるか社会を体験するかが問題となつても、その問いはこの必然性を前提にはじめて可能となることである。人間の自立性は無菌状態での純粹培養を通じて達成できるのではない。それはむしろ危険でさえある。このことを教育論として考えてみよう。

ヘーゲルの考えでは、子供を教育するとは、子供の自然的成長を単に促し育成するということではない。「人間はあるべき姿を、本能的に具えているのではなく、努力によつてはじめてそれをかちとることができる」<sup>7)</sup>からである。したがつて教育の主眼点は、感性的で自然的な本性にとらわれている子供の自由を懲らしめ子供の我意を砕き、それによつて普遍的なもの

子供の意識と意志のなかへ起こさせることにある。しかも、我意を砕く行為（躰）はこの場合、我意という直接的意志は直接的欲望のままに行動するものであるだけに、単に穩便なやり方で足りると思ひ込んではいけなしい、とヘーゲルはいう。もちろんこのような行為は教育だけを目的とし教育に關係しうる場合だけでなければならぬ。というのも、教育と無關係にそれだけで要求されれば、それは子供を奴隸にする關係となつてしまふからである。こうして教育とは、「大人になりたいという憧れを子供に起こさせるところの従属感」を養うことである<sup>8)</sup>。子供の自由意志の尊重は子供の我意の容認とははっきり區別されなければならぬのである。このことを具体的に考えてみる。

平成八年十一月に、その悲慘が印象に残る家庭内暴力の記事が新聞に掲載された。東大卒の父親が中学生の息子の家庭内暴力に耐えかねて息子を金属バットで殴殺したというものである。

この事件について山崎哲は、問題は家庭内にあつたとして、「両親がかれ（子供）の自立を阻んできた」<sup>9)</sup>、すなわち「わが子をイノセンスのなかへ囲い込」んだからだと語つてゐる<sup>10)</sup>。

ここで用いられている「イノセンス」という概念は、芹沢俊介の『現代（子ども）暴力論』に出てくる子ども理解のキーワードである。芹沢は、子どもが自らの出生、親、身体および性などを自分で選択できない三重の根源的受動性を「イノセンス」とよんでいる。そして自立とはこのイノセンスを捨てるといふことである。「子どもが大人になるためには、その本質であるイノセンスを捨てなくてはならぬ。イノセンスを捨てるといふ

ことは、先に挙げた三重の不自由を自ら選び直すことを意味する。三重の不自由は三重の暴力であるという観点に立てば、この選び直しの過程は、子どもによる三重の対抗暴力と化すことを意味する<sup>(12)</sup>。子どもの自立性はこの対抗暴力として発現する以上、暴力は避けられない。大人はこの子どもの暴力を受けとめねばならない。というのも、「子どもを生んだということが、親が子どもにむけて最初にふるった暴力なのだから」<sup>(13)</sup>。根源的受動性からの自己解放がおとなになるということである以上、親に対してふるわれる最大の暴力が、子どもにとつては不可避の課題であるというパラドックスが生じることになる。山崎はこのようなイノセンス論に立脚して、事件の本質を親によるイノセンスの困い込みにあると解釈したのである。

ところがこのイノセンス論に対して、小浜逸郎は反論してこう言っている。「思春期の子供が自立できなくなつて暴れたり引きこもつたりもがき苦しんだりしているとき、ときには子供の社会成長のために死を賭してでもあえて壁として立ちはだかる態度を示してこそ、親の有責者としての責任を果たすことである。全部お前をこの世にもたらした私が悪うございましたなどという「謝罪外交」がいい効果をもたらすはずがないのだ。」<sup>(14)</sup>と。ここでいわれている「謝罪外交」というのは直接には、この父親に対してカウンセラーが述べたといわれる「暴力に対してやり返してはいけない」という助言への批判であるが、それは同時に、芹沢俊介の「子どもイノセンス論」に対する批判である。「謝罪」というのは、親であることににおいて、

親は子どもに対する加害者であるという原罪を背負っている、とすることからくる言葉である。ここで「小浜―芹沢論争」そのものにはふれないが、芹沢流に事件を解釈すれば、子どもの暴力はイノセンスの解放として成長への必然であり、原罪を負う親は子どもに対して本質的に消極的であらざるをえない、ということになる。親は聖なる専制君主たる子どもの暴力に対して奴隸である身に甘んじて、暴力を「受けとめねばならない」ということになる。しかし、本当にそういえるだろうか。もちろんはわかれわれは子どもに対して、これまでの育て方に何らかの後ろめたさをつねに抱いている。だがそうでありつつも、むしろ小浜のいうように、「社会的成長のために死を賭してでもあえて壁として立ちはだかる態度」がなければならぬのではないだろうか。暴力が大人への自立という点で意味をもつのは、暴力の単なる許容ではなく、それが壁として立ちはだかる他者への反抗という意味をもつときしか考えられないのではないだろうか。イノセンスから自己を解き放つ暴力が悲劇となるのは、イノセンスの閉じこめに原因があるのではなく、むしろイノセンスからの自己解放に必要な真の他者が欠如しているというところにある。立ちはだかる他者、ヘーゲル流にいえば我意を砕く他者の存在が子供の自立にとつて不可欠なのである。子どもを関係のなかに置かねばならない。

また、学校内校則への反抗とそこからの暴力への発展の問題についても同じことがいえるように思える。イノセンス論からいえば、学校は、自立を妨げてイノセンスを囲い込むイノセン

ス集団、イノセンスの独占である。芹沢によれば「校則の特徴は、教師集団が自分の手で決めておきながら、自分たちはその決定した規則を共有していないことである。生徒だけが規則と向き合い、それを内面化することを強いられているのに対して、教師集団はあらかじめ規則に違反から自分たちを免責している」<sup>(15)</sup>。校則は管理の手段であり、権力をもつ者が規則の外にいたりということは民主主義の崩壊にもつながるとして、芹沢は教師と生徒が共に守れる規則のみを校則とすべきである、つまり教師集団のイノセンス独占を解体することを主張している。実際髪型や服装や校内の行動様式を規定している校則をめぐる現実に起こっているさまざまな事件を耳にして、それが子供の自由を抑圧する常識では考えられないような作用を果たしていることをわれわれは知っている。しかし、教師と生徒が平等に共に守れる校則とは何だろうか。教育の場で原理的に教師と生徒は対等であるべきなのだろうか。対等であるとして、生徒の自由な希望がイノセンスからの解放として全面的に認められるという原則が認められるべきだということになるのだろうか。こうした疑問に関して、小浜が校則について展開した反論は原則論として正当のように思える。小浜の反論はこうである。校則は教育機関の管理責任をもつ教師が、教育の受手である生徒の集団的秩序を維持するために考えられたものであり、生徒が守るべき規則であって教師が守るべき規則ではない。教師が職業人として守るべき規則は別の次元でしっかりと現存している。「成年者と未成年者は社会的に平等でなくて当然であ

る。…純粋に教育という場面にかぎってみても、教えられるという受け身の立場にある人間が、原則として、教えるという能動的立場にある人間の、その面での権力を承認するのは当然である。その権力（非対等性）を認めなければ、学校という社会的機能そのものが根底から意味を失ってしまう」<sup>(16)</sup>。

校則の場合にも、先に述べた権威をもって立ちほだかる他者、我意を砕く他者の存在が子供の自立にとって不可欠だということが当てはまる。子どものイノセンスからの解放は媒介を通じての解放でなければ解放に暴力は無媒介に容認されることになる。子どもの自立は関係のなかに置かれねばならない。家庭や学校のみならず一般に子どもの権利に関して、欧米の自由主義においては、子どもの善悪の判断能力を否定して自己決定権を認めないことが、子どもを保護することになる、という考えが根底にあるという指摘もある<sup>(17)</sup>。

このように子どもは否定しうる他者を媒介することによって自立を獲得する。もし否定性がそのまま容認されればそれは暴力の容認になるし、また一方では、いつまでたっても社会化できない、例えば本来的自己の追求というような純粋自己にとどまることになる。してみれば自立は、自分から否定しそれによって自己も否定されるような他者を媒介にして、結局現実の社会のなかでの自分にとっての最良の関係を選択してそれを彫琢していくしかないのである。小浜は家庭内暴力について、それが社会の豊かさや共同体の伝統的規範の抑圧がなくなつたことに対応して起こってきている現象であるとして、こういって

いる。「家庭内暴力現象の共通基盤のようなものを求めるなら、それは、豊かな現代社会におけるうつすらと広がった生活満足感と、その裏側に漂う生きる手応えのなさ、激しい反抗によって自我を獲得する契機喪失といったところに注目せざるをえない。大人の共同社会の強力な縛りといった上からの権力意志的なものリアクションではないことだけはたしかなのである。」<sup>(18)</sup>と。

これまで教育問題を例にして、自立が自己の純粹性への固執ではなく純粹性からの脱却であることを関係の必然性ということから考えてきた。関係とは、人間が他者と結ぶ関係、すなわち所謂人間関係ではなく、この関係にみずからが関係することである。だから関係の自己へのはねかえり、ヘーゲル流にいえば関係の自己への反省 (Reflexion) といってもよい。これを通して自立の道が開かれる。自立するためにははねかえり (反省) を強いるかぎりの他者の存在が不可欠なのである。

しかし関係は、人間関係も事物もすべてが「関係による限定」において存在する、という意味をもつ。すべての存在は「関係の投影」にあると言い換えてもよい。関係は人間が他者と切り結ぶ人間関係やこの関係に関係することだけでなく、人間関係をそのようなものとして限定している絶対性のことである。そのことを次に、ヘーゲルにしたがって考えてみる。

### (三)

人格の観念について、ヘーゲルはカントとは異なる独自の把握をした。ヘーゲルが『法哲学』で述べた次の言葉を考えてみる。

「もろもろの欲求もそれを満たす労働も、いずれも相互依存的関係にあるという相関的な秩序が、ひるがえってそれ自身の内面へと反省されると、さしあたりこの秩序はまず、総じて無限な人格性というかたち、(抽象的な) 権利というかたちをとる。

ところでこの抽象的な権利に現存在を与えるものこそ、この教養としての相関的秩序の圈そのものである。こうして抽象的な権利は、普遍的に承認され、知られ、意志されたものとして存在し、このように知られ意志されているということによって媒介されて、効力と客観的現実性をもつのである。」<sup>(19)</sup>

ここでは、欲求の体系である近代市民社会が舞台となっており、「相互依存関係にある相関的秩序」とは分業の形態のことである。「この分業の依存関係によつて欲求は相互に満たされることになる。(この秩序が内面へと反省されると) 人格性、権利というかたちをとる」というのは、この分業という経済的關係の反映として、これが内面化されると、人格性と所有権というかたちをとることである。人格と所有権がこの相関的秩序の中で承認され意志されて効力を持つものとなる。ヘーゲルはここで、無限な人格性、つまり尊厳をもつ人格性を所有権と同列

に考えている。人格の尊重ということは所有権を尊重するということである。物の所有権を尊重するというかたちで、人格の尊厳が現実化されるのである。

この人格把握はカントとは異なる。カントは『道徳形而上学の基礎づけ』のなかで周知のように、人格は理性的存在者として尊厳であり、目的自体として存在し、それゆえに単なる手段としての相対的価値しかもたない物件とはちがって、絶対的価値をもつと考えた。カントは人格の尊厳それ自体を絶対化している。ヘーゲルはそうは考えない。相手の所有権を相互に尊重することが人格の尊厳を成立せしめている。そしてその所有権の相互尊重ということを必然にしているのは分業という近代的社会関係なのである。

ヘーゲルは人格概念を、理性的存在者としての人間に本来的に内属する性質であるとは考えない。そうではなく、近代市民社会の社会的関係の限定においてはじめて成立した歴史的概念であると考えている。人格は関係のなかでの限定なのである。

人格にしても人権にしてもヘーゲルにおいては、もともと人間に内属する性質が歴史の進展とともに次第にあらわになってきたとは考えず、社会の方が人間にそう考えるように仕向けてきた結果だと考える。人間関係もそうである。奴隷や君主も、卑しかったり偉かったりするから奴隷や君主なのではない。ヘーゲルの『精神現象学』のなかに君主が君主たることの意味についての次のような記述がある。

「この個別者たる君主が、この個別者たる自分が一般的権力

であることを知るのには、貴族たちがただ国家権力のために奉仕しようとして心構えをしているからだけでなく、装飾品のようなものとして玉座をめぐって貴羅星のごとく座を占め、玉座の上に坐っているものに向って、彼が何であるかをいつも言うことによっている。……この貴族たちの君主称賛の言葉が国家権力自身において両極を連結する精神である。……君主というこの現実的な自己意識が自分を権力であることを確信するのは、この称賛の言葉によつてである。」<sup>20)</sup>

君主あるいは君主権は、貴族たちの奉公と称賛の言葉あるいは阿諛追従によつて成立したのだというわけである。君主に君主性がもともと内属して人格的に偉いから、貴族が平伏しているのではない。称賛し阿諛追従する関係そのものが君主を君主たらしめるのである。君主の絶対性は君主を君主たらしめる関係の総体に基づくものであるかぎり、君主は絶対的機能を持つのではなく、実は関係内部での機能的意味を担うにすぎない。だから、貴族の方は君主に称賛と阿諛追従を繰り返して祭り上げ、権力を密かに自分のために利用して実権をわが物にすることも可能である。君主も貴族もそれ自体として存在しうるものではなくて、関係の総体の上に成り立つ相対的存在にすぎない。相対的である以上つねに転換が可能なのである。

ヘーゲルはあるものがそれだけで存在するとは考えなかった。すべて関係の限定を受けた相対的存在であると考えた。そうすると、すべての存在は相互に拮抗状態にあつてつねに他に転換しうる可能性をはらむ緊張関係にあることになる。ヘーゲルの

世界観は世界を、こうした緊張関係において相対的に安定した関係世界としてとらえている。緊張関係にありつつも安定した世界であるためには、それぞれの項が相互に相手を承認しなければ不可能である。ヘーゲルの「相互承認」の思想はこうした関係論のなかで解釈されねばならない。

人間の自立は関係を媒介にしてはじめて可能であるが、それは、特定の個人を特定の個人たらしめている全体的関係（これをヘーゲルは「実体」という）を認識し相互承認関係を受け入れることである。

## 註

- (1) 多田富雄『免疫の意味論』、青土社、一九九三、一六二頁
- (2) 同、一七八頁
- (3) 河合隼雄氏は国際日本文化研究センター退官に際して「意識について」と題する記念講演を行なった（一九九四年三月二四日）が、そのなかで、人間の心および組織を「スーパーシステム」としてとらるべきであるという内容を提起し、その知見を阿頼耶識から展開した。
- (4) ルソー『エミール』（中）今野一雄訳、岩波書店、一七二頁以下
- (5) ルソー『エミール』（上）同、二二二頁以下
- (6) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke im zwanzig Bänden, Bd. 7, 153 Zus. S. 304（以下Rphと略記。）

(7) Hegel, *ibid* Vgl. *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, Werke Bd. 2, S. 510

(8) Hegel, *Rph*, 174f, S. 326f

(9) Hegel, *ibid*.

(10) 山崎哲『少年事件ブック』春秋社、一九九八、一五六頁

(11) 同書、一五九頁

(12) 芹沢俊介『現代へ子どもへ暴力論』大和書房、一九九八、八頁

(13) 同書、九頁

(14) 小浜逸郎『現代思想の困った人たち』王国社、一九九八、九五頁

(15) 芹沢俊介『現代へ子どもへ暴力論』二二三頁

(16) 小浜逸郎『現代思想の困った人たち』一〇一頁

(17) 加藤尚武は「子どもには子どもの権利があり、それを保護するのが自由主義であり、子どもにも自己決定権を与えるのが「リベラル」だと信じている一部の人たちがいる。これは間違いである」と語っている。『倫理学で歴史を読む』清流出版、一九九六、九六頁

(18) 小浜逸郎『大人への条件』筑摩書房、一九九七、二二四・二二五頁以下

また山野井紀男も現代家族像について、「法以前の、慣習的水準での社会的強制は、社会・経済的構造の変化によって必然性を衰退させ、ソフトになっている。その現れが「強い父親像の不在」である。母親の「過保護」とは、母親や



家庭が単独で社会的強制を代位しなければならなくなつて、過去の習慣や価値観の残滓を材料に必死で子どもに干渉している状態のことである」と述べている。山野井紀男『新教育論序説』「試行」七二号、一九九三、二七頁

- (19) Hegel, Rph. 209. S. 360 なおこの節については、加藤尚武『ヘーゲルの「法」哲学』（青土社、一九九三）に詳しい解説がある。

- (20) Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke im zwanzig Bänden, Bd. 3, S. 379

(みずの たつお)