

# 普遍性と一般性の概念

## 一歴史的人格の二重性理解のために一

玉 城 毅

### I はじめに

本稿は、既発表の筆者の論考「歴史的人格との出会い：“柳生”をめぐる武道・歴史・社会」[2010]を理論的に補完することを目的としている。前稿において、筆者は、柳生新陰流の過去の実践者たちを「歴史的人格」と捉え、歴史的人格がもつ2つの異なった特徴（二重性）が、それと関係する現在の人々のあり方にも表われていることを論じた。その際、歴史的人格の二重性、及び歴史的人格がもつ二種の影響力を説明するのに、「普遍性」と「一般性」の概念を用いた。この二つの概念を検討し、歴史的人格の二重性についての理解を深めることが本稿の主題である。

### II 歴史的人格

歴史的人格とは、社会において歴史が生成する局面を捉えるために坂井信三が着目した概念である。坂井による定義は次の通りである。

「歴史的な社会人類学で問題になる人格は、構造モデルの契機としての『ソーシャル・パースン』ではなく、社会から乖離し独自化した存在者としての個人でもない。それは伝承や記録に名前を残し、その行為と存在が大きな社会的・政治的意味をもった人物として記憶されている歴史的人格である。そうした歴史的人格は、伝承や記憶によって事後的に構成された面をもつ

## 研究ノート

という意味で、事実としての生を生きた個人と同一視できないが、しかしまたその人物の活動が社会に消すことのできない刻印を残したという意味では、決して表象上の構成物ではなく実在する存在者としての境位もっている」[坂井2009:2]

この定義のポイントは、歴史的人格には「事後的に構成された面」と「実在する存在者としての境位」の二面性があると指摘されていることである。

坂井の定義を手がかりにして、筆者は、柳生新陰流の歴史的な実践者たち—柳生宗巖・宗矩・三巖・利巖—を歴史的人格と捉え、彼らと現在に生きる人々の関係を分析的に描いた[玉城2010]。坂井のいう「事後的に構成された面」としての歴史的人格は、特定の時代における社会・文化的表象と言い替えることができ、それは「一般的・空間的影響力」を持ち、現在では、観光消費の対象として普及されるようになったことを筆者は指摘した。

一方、坂井のいう「実在する存在者としての境位」としての歴史的人格の側面は、現在を生きる人々の生き方に影響力を持ち、それと出会った人は、柳生新陰流の実践者・伝承者となっていったことを指摘した。社会において歴史が生成するのは、この局面においてであり、それを、歴史的人格との出会いによるエージェント(主体的媒介)の誕生と、エージェントのネットワーク形成と捉えた。この場合、歴史的人格は、「普遍的志向性」をもつ個人として受け止められる。そのように受け止めた人もまた、「普遍的志向性」をもったエージェントとして自ら活動しつつ、次なる人への伝承者となっていく。つまり、社会において歴史が生成する契機となる。柳生新陰流の歴史は、エージェントの誕生と連鎖によって生成・持続されてきたというのが筆者の結論である。

歴史的人格をめぐる問題は、社会と個人をどう捉えるかというより大きなテーマと関連しており、前稿で展開した議論は、個人を「普遍性/単独性」と「一般性/特殊性」の2組の対概念で捉えた柄谷行人と小田亮の議論からヒントを得ている。次節では、両者の議論を検討して、それぞれの概念が何を意味するのか明らかにし、改めて歴史的人格の特徴を明確にしたい。

### Ⅲ 「普遍性／単独性」と「一般性／特殊性」

普遍性と一般性は辞書的な意味では類義語である。両者を区別することによって何が明らかになるのだろうか。柄谷行人と小田亮の議論に共通する一つの論点は、普遍性／単独性と一般性／特殊性という二つの軸によって、個の代替不可能性（かけがえのない個人）を捉えようとしたところにある。

#### 1 単独性と特殊性：個人をどう捉えるか

柄谷行人は、「個体」(individual)をみる見方として「単独性」と「特殊性」を区別している。

「私はここで、『この私』や『この犬』の『この』性 (this-ness) を単独性 (singularity) と呼び、それを特殊性 (particularity) から区別することにする。単独性はあとでいうように、たんに一つしかないということではない。単独性は、特殊性が一般性からみられた個性性であるのに対して、もはや一般性に所属しようのない個性性である」[柄谷1994 (1989) : 11]。

柄谷のいう単独性は、代替不可能な存在（かけがえのない存在）を意味するのに対して、特殊性は、代替可能な存在を意味している。

「たとえば、ある男（女）が失恋したときに、ひとは『女（男）は他にいくらでもいるじゃないか』と慰める。こういう慰め方は不当である。なぜなら、失恋した者は、この女（男）に失恋したのであって、それは代替不可能だからである。この女（男）は、けっして女（男）という一般概念（集合）には属さない」[柄谷1994 (1989) : 12]。

このように、単独性と特殊性の違いは、個人をみる見方の違いである。それは、みられる側の個人の性質とは関係がない。両者の違いは個を捉える側の視点において生じる。特殊性が一般性において捉えられるのに対して、単独性は普遍性において捉えられると、柄谷は繰り返し主張している。

柄谷の議論を踏まえて、小田亮は、普遍性／単独性と一般性／特殊性の二つ軸と社会のあり方の関連性を問題にしている。小田の議論の主旨は、グローバル化という強力な動きによってローカルな社会が周縁化され消滅させられ

## 研究ノート

ようとする状況の中で、その動きに解消されないローカルな社会のあり方を示すことにある。

「この『一般性－特殊性』の軸と『普遍性－単独性』の軸との違いは、レヴィ＝ストロースのいう真正性の水準に重なっている。先に非真正な社会における他者理解が規格化されたカテゴリー（一般性）への還元であると言ったが、その還元は比較可能で交換可能な『一般性－特殊性』の軸への還元にはかならない。他方、比較不可能で置換不可能な『単独性』は、「あの包括的な経験、つまり、一人の人間が他の一人によって具体的に理解されるということ」なしには現れない。それは、真正な社会においてのみ現れるのである。すなわち、非真正な社会は、『一般性－特殊性』の軸によって特徴づけられるが、『普遍性－単独性』の軸は、真正な社会においてのみ成立する」[小田2009：276]<sup>1</sup>。

柄谷と小田の議論に共通しているのは、代替不可能な個人と代替可能な個人という、個人の捉え方の区別である。両者とも、前者を普遍性／単独性の軸において捉え、後者を一般性／特殊性の軸で捉えた。これは地と図の関係で考えることができる。つまり、普遍性を地にしたときに浮かび上がるのが単独性の図柄であり、一般性を地にしたときに浮かび上がるのが特殊性の図柄である。

一般性（「類」・「クラス」・「集合」）<sup>2</sup>と特殊性（一般性に包含される個体）の関係は理解しやすいが、普遍性と単独性の関係は理解しにくい。普遍性とは何を意味するのだろうか。また、普遍性と一般性とはどのように異なるのだろうか。

## 2 柄谷行人の普遍性

柄谷と小田では普遍性の捉え方が異なっている。柄谷は、西洋思想史の中から普遍性／単独性の軸で発想されている（と柄谷が判断した）思想を検討することによって、一般性／特殊性という根強い見方を批判している。柄谷の議論は哲学の広い領域に渡っており、その全貌を見渡すことは筆者の力を超えているが、ここでは、柄谷が提起している「共同体的なもの」と「社会

なもの」の区別と、それに関連する「他者」の概念に着目したい。ここに、小田との相違点があるからである。

『他者』は、異者が実は内在的であるのに対して、外在的（超越的）である。それは超越者ということの意味ではなく、いかなる意味でも自己または共同体に対して異質であり、後者の“疎外”や“理想化”をして在るのではないということの意味している。『他者』は聖なるものではないし、不気味でもない。だが、親密でもない。『他者』との交通には、一つの“飛躍”がともなう。だが、それはエクスタシーの如きものではない。たとえば、『神との合一』という神秘主義的な体験は神と人間の本来的な“同一性”を前提しているが、異質なものとしての『他者』については合一などありえないからだ。extasyは、自己同一性のなかに回帰することである。しかるに、『他者』との関係における実存existenceは、自己同一性から出ることである」[柄谷 1994 (1989) : 252]。

ここでは、個人の捉え方の問題が他者の捉え方の問題として語られている。柄谷は、「共同体」を前提にしたとき、他者は存在しえないという。このような見方は、ジークムント・バウマンが、レヴィ＝ストロースを引用して「他者の他者性に対処する方法」が、「嘔吐的方法」と「食人的方法」の2つしかないと指摘していることと呼応している。

「前者は根本的に異端とみえる他者を体外にだし、他者との物理的接触、会話、社交、あらゆる種類の商取引、親交、婚姻を完全に禁止する方法である。『嘔吐的』方法のもっとも極端な例は、投獄、追放、殺害であった、空間的隔離、ゲッターの設定、空間的接近、空間共有の制限は、これのもうすこし賢く、洗練された例であった。第二の方法は異物の、いわゆる『非異物化』にあった、つまり、異質な肉体、異質な精神を『摂取』し『食いつく』し、新陳代謝にかけることによって、食べた人間の肉体を同一化してしまうことにあった。これにも人食いから、文化強制、地方的慣習、地方暦、地方的信仰、方言、『偏見』、『迷信』の撲滅運動にいたるまで、多様な形態があった。第一の方法が他者の追放による抹殺を目的とするのにたいして、第二

の方法は他者性の帳消しによる抹殺を目的とする」[バウマン2001：132]。

ところで、柄谷のいう「共同体」とは、地域社会のようなコミュニティだけを指しているわけではない。

「規則が共有されているならば、それは共同体である。したがって、自己対話つまり意識も共同体とみなすことができる。共同体の外とか間という場合、それを実際の空間のイメージで理解してはならない。それは体系の差異としてのみあるような『場所』である」[柄谷1994（1989）：237]。

つまり、何らかの共通の規則をもつ場としての「共同体」には、はじめから「他者」の居場所はなく、排除か同化されるしかないことになる。柄谷のいう「他者」とは、「共通の規則をもたない」者を指す。その例として「子ども」をあげている [柄谷1986：8]。

「われわれは誰でも子供として生まれ、親から言語を習得してきたということは、けっして特異なケースではなく、一般的な条件である。また、われわれが他者との対話において、いつもどこかで通じ合わない領域をもつことは、一般的にいえることだ。その場合、よりよく互いに理解しようとするならば、相手に問いたださねばならず、あるいは相手に教えなければならぬ。いいかえると、それは『教える—学ぶ』関係に立つということである。共通の規則があるとしたら、それは『教える—学ぶ』関係のあとにしかない」[柄谷1986：8]。

他者とのコミュニケーションが成り立つ場（「教える—学ぶ」の関係が成り立つ場）を、後に柄谷は、「社会的な交通空間」と呼ぶようになる。「共同体が本来的に拒否している外部や他者は、社会的な交通空間にある。どの共同体も“社会的なもの”を排除するが、それなしに存続しえない」[柄谷1994（1989）：349]。さらに、柄谷は、「社会的な交通空間」が「共同体」に先行して存在しており、そこから「共同体」が形成されると同時に、それに依存しているという見解をもつに至っている。この見解は、「共通の規則」に先立って「教える—学ぶ」関係があるという見解と対応している。

「われわれは、内部も外部もないような交通空間を想定し、諸共同体はここから自らを折りたたむようにその“内部”を形成したと考える。交通空間は、

共同体以前からあったし、現在もある。それは、現在では、貨幣によって媒介され、たえず再組織される世界的な諸関係の綱目である。これは、各共同体（国家）が区切りとることができないトランスナショナルな運動であって、どの共同体もそこから、自立しえないばかりか、むしろこの交通に依存しているのである。にもかかわらず、各共同体は、それから自らを隔離し、「内部」としての同一性（アイデンティティ）を保持しようとする」[柄谷1994（1989）：346]。

柄谷の主張の中心は、「共同体」が閉じた体系であるの対して、「社会的な交通空間」は、「共同体」の外部に存在し、「共同体」と「共同体」の交通（コミュニケーション）を可能にするような場と想定していることである。そのような場においては、他者は、同化も排除もされない。規則を共有しない他者とのコミュニケーションが行なわれる場を「社会的な交通空間」と呼んだのである。

柄谷の議論は、その博覧強記さと独自のタームに満ちているために、フォローすることが困難な部分もあるが、個人をかけがえのない存在として捉えることはどのようなことか、その変奏として他者の他者性を認めるということはどのようなことか、それはいかにして可能かという問題が主要な論点であることに間違いはない。「社会的な交通空間」は、この問題に答えるために設定された仮説的な概念である。

### 3 小田亮の「普遍性」

柄谷が「共同体的なもの」／「社会的なもの」の区分を用いて他者の概念（代替不可能な個人）を検討したのに対して、小田は、レヴィ＝ストロースの「真正な社会」／「非真正な社会」の区別を導入し、「『普遍性－単独性』の軸は、真正な社会においてのみ成立する」と述べている [小田2009：276]（注1参照）。これとは別の論考で小田は、「顔」の比喩を用いて「関係の過剰性」が個の代替不可能性を生じさせると論じている。「顔」の比喩は、「真正な社会」の一例と考えられる。

「重要なことは、この個の代替不可能性（「かけがえのなさ」）を生じさせる

〈顔〉のある関係は、役割関係においても作られていくということである。たとえば、教員と学生という役割関係において、教員としての私は自分の教えている学生の顔を知ってはいるけれども、教員という役割をはたしている限りにおいて、そこに〈顔〉のある関係はない。学生の〈顔〉は見えないのだ。しかし、そのうち学生のうちの何人かとは教員という役割を超えた、〈顔〉のある関係となることがある。学生だからここまで職務としてつきあえばいいという範囲をはみ出した関係の過剰性とでも呼ぶべきつきあいが生じるわけである。(中略) このように、生活の場における〈顔〉のある関係性は、つねに機能的な役割連関の関係性以上のものである(〈顔〉とはそもそも『関係の過剰性』のことである)[小田2007:160]。

明確な役割が設定されているような組織の内部においても、他者(個人)の代替不可能性をみることができるといふ小田の主張はもっともである。個人と役割はイコールではないからである。これについて1つの例を取り上げてみてみよう。2010年5月30日にNHKで放送されたE T V特集『死刑裁判』の現場～ある検事と死刑囚の44年』において、最高検察庁元検事土本武司氏は、「検察官としての自己」と「人間としての自己」の葛藤を語っている。土本氏は、検事の立場で自ら求刑して死刑が確定した死刑囚との手紙のやり取りを通して、死刑囚の心情を理解するようになった。土本氏は、その死刑囚が社会復帰しても再び罪を犯すことはないと思うようになった。そこで、彼は、死刑の執行を止められないかと上司に恩赦をかけあうことになる。死刑を求刑した検察官が、死刑執行を止めようとしたのである。しかし、土本氏の主張は聞き入れられず、死刑は執行された。土本氏は、自分の行動について、「どうせやるならば徹底的にやるべきだった。上司に止められたくらいで引込むくらいならば、初めからやらない方が良かったです」と述べている。その一方で彼は、「死刑制度がある以上、確定した刑は執行されるべきであり、この場合も執行されてよかった」とも言っている。インタビュアーが「本当にそう思いますか」と質問すると、少し沈黙してから、「人間としては別の答えになる」とつぶやいた<sup>3</sup>。土本検事と死刑囚の関係は、小田のいう「関



係の過剰性」をよく示している。

しかし、「顔」のある関係においても、他者を自分の欲望や利益のために利用することもよくあることではないだろうか。現代社会の時代診断としてよく言及される「個人化」現象は、家族や夫婦のような親密な関係においても現われている [Beck and Beck 2002]。親密な関係において、自己中心的な関心を優先し、相手の「顔」をみようとしなないことは現実に起こっていることである。例えば、ジークムント・バウマンは、今日では親密な関係が契約的な関係に変質していることを指摘している。

「意図的に、あるいは、うかつに、われわれが採用した生活姿勢は、労働市場を牛耳る人々の『不安定化』政策さえ支えることになった。こうした不安定化政策とわれわれの生活姿勢は、人間、共同体、仲間同士の絆を弱め、弛緩、切断、消滅という結果をもたらす。『死がふたりを分かたずまで』式の親密な関係は、『不満がでるまで』という、定義上も実際上も、一時的である契約にとってかわられた」 [バウマン2001: 211]。

バウマンが「生活姿勢」と述べているように、他者（個人）をかけがえのない存在とみる／みないことは、そのようにみる／みない者の態度によって規定されている。「顔」のある関係は、他者をかけがえのない存在とみる態度がとりやすい一つの条件に過ぎない。小田や土本検事に相手の「顔」が見えた最大の要因は、相手を見ようとする態度があったからではないだろうか。

ここで、マルティン・ブーバーの『我と汝』 [1979 (1923)] を想起してもよい。ブーバーは、「我と汝」／「我とそれ」という人間のとる2つの態度によって「世界」は2つとなり、「我」もまた2つになるという。「我とそれ」とは、他者を利用する見方であり、そのように他者をみる私もまた利用される存在となる。これに対して、「我と汝」という「世界」は、他者を代替不可能な存在とみることによって、私もまた代替不可能な存在となることを意味している。ブーバーによれば、個が代替可能な存在になるか、代替不可能

な存在になるかは、「人間のとり態度」によるのである。

### 4 歴史的人格と普遍性

柄谷と小田は、個の代替不可能性を捉えるという主題を共有し、さらに、普遍性／単独性・一般性／特殊性という同じ枠組みを設定しながら、個の代替不可能性が現れる場としては、「社会的な交通空間」（柄谷）と「真正な社会」・「関係の過剰性」（小田）という真逆な見解をもつに至っている。このことは、普遍性を、個人が置かれる場や、関係がもつ特質として説明することが困難であることを示唆しているように思われる。ある個人を代替不可能な存在としてみるのが、それをみる者の態度に拠っているという議論を踏まえると、そのような態度は、場や関係に影響を受けることはあっても、完全に支配されることはないといってもよいだろう。

普遍性／単独性は極めて捉えにくい概念であるが、その捉え難さの特徴は、柄谷の文章から読み取ることができる。先に引用したように、柄谷は、「女（男）は他にいくらでもいる」と言って「この女（男）」という単独性を「一般性」に解消しようとする忠告を批判しながらも、次のようにも述べている。

「このような忠告は概してあたってはいる。というのは、「恋愛」においてある個体にこだわることは、その個体を単独性においてではなく、一般的なもの（アイデア的なもの）のあらわれにおいてみることであるからだ。たとえばこの女しかいないと思いつめながら、また次に別の女にこの女こそと思いつめていくようなタイプがある。フロイトがいったように、この女への固執は、幼年期における母への固執の再現（想起）である。次々と相手を変えながら、そのつどこの女と思いこむようなタイプは、フロイトがいう『反復脅迫』である。実は、反復脅迫は、キルケゴールのいう反復ではなく想起であり、同一的なものの再現なのである。ここには、この他者は存在しない。たんに、法則的（構造的）な再現（表象）があるだけだ」（柄谷1994（1989）：13）。

なぜ、普遍性／単独性は、一般性／特殊性に容易にすり替わってしまうのだろうか。その大きな理由は、「一般」が「ごくあたりまであること」と定

義され<sup>4</sup>、言い換えれば、同時代の共通感覚として私たちに馴染み深いものであるのに対して、普遍性は、それとは異なる次元に属するからではないだろうか。この仮説が正しければ、代替可能な個人（特殊性）と代替不可能な個人（単独性）は、現実や対象を捉えるための類型概念としての「理想型」[ウェーバー1998] だといえるが、これらを説明するために設定された普遍性／単独性と一般性／特殊性は、厳密に言えば、類型的でもなければ理想型でもないことになる<sup>5</sup>。普遍性は、現実の無自覚な捉え方に対して、〈それだよいか〉と問いかける批判原理<sup>6</sup>というべきものである。一般性とは次元が異なる普遍性の概念によって、私たちは初めて一般性（同時代の共通感覚）に気づくことができるのではないだろうか。一般性／特殊性の枠組みは、私たちはあまりにも慣れ親しんでいるものであるために、すでにその枠組みで物事を見ていることに気づくためには、それとは異次元の概念を必要とするのである。

普遍性の概念と関連して、柄谷と小田の両者とも「歴史」に言及していることは注目に値する。柄谷は、レヴィ＝ストロースの歴史論を参照しながら次のように述べている。

「<sup>ゲンヒテ</sup>歴史とは、いいかえれば交通空間における出来事である。どの共同体もそれを物語<sup>ヒストリー</sup>に変える。しかし、レヴィ＝ストロースがめざしているのは、その種の構造をつきぬけたところにみえるような『歴史』だといってよい」[柄谷1994（1989）：355]。

小田もまた、「二重社会（真正な社会／非真正な社会）という視点は、さまざまな別の場所ですでに／つねになされている日常的実践を、その『すでに一つねに』という時間的普遍性という観点から包括的に評価し記述するためのものであった」と述べている [小田2009：287]。つまり、一般性がどこにでもみられるといった空間に関わる概念であるのに対して、普遍性はあらゆる時代を通じてみられるというような、歴史に関わる概念だというのである。

現在を相対化する効力が歴史にあることを認めるならば、共時的な一般性を相対化するものとして歴史的な普遍性が機能することは十分首肯できる。とはいっても、「すでに一つねに」という歴史的な普遍性を、絶対視して固

## 研究ノート

定化してしまうことはできない。それを絶対視・固定化しようとする者が、共通感覚に依拠していることが十分にあり得るからである。普遍性は、〈それでよいのか〉と問い続けるものでなければならない。普遍性は、それを固定化しようとする欲求につきまとわれており、一般性にすり替わってしまう危険性を孕んでいるものである。

ここまできてようやく、歴史的人格の性質を考える準備が整ったといえる。まず、歴史的人格は、過去の人物であるという意味で現在に生きる人々にとって異次元の存在である。過去の人物は、現在の共通感覚の中に完全に位置づけることはできないからである。また、歴史的人格は、時間の風雪を潜り抜けて現在まで記憶され続けてきた。つまり、あらゆる時代に意味を持ってきたという意味で歴史的・普遍的な性質をもっている。このような意味で、歴史的人格は、現在に生きる人々に〈それでよいのか〉と問いかけ、批判する力もち得る存在となる。

とは言っても、私たちの態度によっては、過去の人物を現在の視点から解釈することが可能である。そのような場合は、歴史的人格の歴史性は無視され、現在の共通感覚の中で飼い慣らされることになる。この場合、歴史的人格は批判力を失う。過去の人物が前者となるか、それとも後者になるかは、それを受け止める現在の人々の態度にかかっている<sup>7</sup>。

過去の人物を普遍的志向性をもつ他者（普遍性／単独性）とみなすことは、次のことを意味している。その人物に影響を受けた人々は、その人物を他と比較したり対象化したりするのではなく、〈私〉がどう生きるかを学ぶ相手となり、〈私〉に先立って存在して〈私〉に思想や技術を教えるかけがえのない師と受けとめることになる（他者とのコミュニケーションに開かれた「社会的な交通空間」）<sup>8</sup>。歴史的人格と現在に生きる人々との出会いは、書物を介して起こることもあるので、〈顔〉のある関係とは限らない。

これに対して、過去の人物を特定の時代の社会・文化的表象とみなすことは、その人物が魅力的な〈個性〉として多くの人に共有されていることを指している（同時代の共通感覚）。ある個人が〈個性的〉であるということは、他との比較において違いをみることである。つまり、〈個性〉は比較の土俵

において置かれてはじめて〈個性〉たりえる。比較の土俵におかれないう〈個性〉はもはや社会的に受け入れられる魅力的な〈個性〉とはなりえず、社会からの逸脱者（排除か同化の対象）とみなされることになると思われる。この比較の土俵こそが一般性の地平である。そして、一般性の地平において表われた魅力的な〈個性〉は観光消費の対象となる。

かけがえのない師として歴史的人格と向き合うか、個性的な社会・文化的表象として歴史的人格をみるか、そのいずれも可能である。これが歴史的人格の二重性である。そのどちらになるか、それは、歴史的人格を受け止める人の態度にかかっている。

#### Ⅳ おわりに

柄谷行人が、西洋思想史を縦横無尽に駆け巡りながら議論を展開しなければならなかったのは、個の代替不可能性（かけがえのない存在）を捉えることが難しいからに他ならない。個人はかけがえのない存在だと声高に主張して、個人がかけがえのない存在になるわけではない。なぜ、個人がかけがえのない存在となる（みる）ことが難しいのか、柄谷は、その理由を明らかにしようとしたともいえる。そこで彼がとった方法が、一般性／特殊性の枠組みに対して普遍性／単独性の考え方をぶつけて批判することであった。

小田亮は、柄谷の普遍性／単独性と一般性／特殊性の概念を借用して、新資本主義やネオリベリズムの経済的・政治的な趨勢の中で、個人をかけがえのない存在とみる可能性を追求した。小田の結論は、個人の代替不可能性が、「真正な社会」・「〈顔〉のある関係」において現われるということであった。これを全面的に肯定できないことは既述したが、小田の議論は、近年盛んに論じられている「個人化」・「親密性の変容」として捉えられる現象（「自己選択」・「自己責任」・「個性」・「自分らしさ」・「自分探し」・「キャラ」など）が、代替可能な存在をめぐる事象であることを浮かび上がらせており、そこには説得力がある [小田2006、2007]。ここでも、普遍性／単独性の批判力が効いている。柄谷が西洋思想史の中に普遍性／単独性を発掘したのに対し

## 研究ノート

て、小田の関心は、普遍性／単独性の概念を民族誌的な研究に応用することにある。

「『私のかげえのなさ』（個の代替不可能性と根源的な偶然性）を肯定するようなゲームはどのようなものなのか。そして、実際に人びとが意識しないで行っているそのようなゲームをいかにして記述するのか。そのためにこそ、文化人類学的な民族誌的研究が必要となるだろう」[小田1996]。

筆者の柳生新陰流に関する研究は、小田のいう民族誌的研究の一つの試みであった。普遍性／単独性の概念の捉え難さを考慮すれば、歴史的人格に普遍性／単独性をみたことには飛躍があったことを認めなければならない。しかし、その飛躍によって歴史や現実の肯定的な側面をみるのが可能になり、個人がかげえのない者として生きる社会が、歴史的にも現在にも存在していることを示し得たと、筆者は考えている。それがどれほど成功しているかどうか、読者の新たなご批判を仰ぎたいと思う。

## 謝辞

本稿は、奈良県立大学「生活空間再生研究会」（2010年3月6日）にて「歴史的人格との出会い―“柳生”をめぐる武道・歴史・社会―」の題目で口頭発表した際に、筆者が受けた質問をきっかけに構想し、質問への応答を試みた口頭発表（「一般性と普遍性の概念―歴史的人格の二重性理解のために―」同研究会2010年8月12日）に加筆修正したものである。また、本稿の元となった現地調査は、平成21年度奈良県県費共同研究（研究代表：玉城）の助成を受けて実施された。研究上の刺激を与えて下さった研究会のメンバー各位に謝意を表したい。

## (Endnotes)

- 1 「真正な社会」と「非真正な社会」は、レヴィ＝ストロースが『構造人類学』の中で言及したものであるが、小田はそれを「普遍性－単独性」と「一般性－特殊性」の概念と関連づけて理解している。「真正な社会」は、引用文にあるように「一人の人間が他の一人によって具体的に理解される」というような社会であり、「非真正な社会」とは、「書かれた資料やメディアを通しての間接的な再構成にもとづいて」コミュニケーションがなされるような社会を指す [小田2009：273-274、レヴィ＝ストロース1972：407-408]。
- 2 柄谷は、一般性を「類」・「クラス」・「集合」と言い換えている [柄谷

1994 : 13、27など]。

- 3 NHK・ETV特集『『死刑裁判』の現場～ある検事と死刑囚の44年』（第314回5月30日）[<http://www.nhk.or.jp/etv21c/backnum/index.html>]。
- 4 『精選版日本国語大辞典』（小学館）による。また、柄谷は、「一般性」を「共同主観性」と言い換えている [柄谷1994 : 151]。
- 5 ウェーバーは、歴史叙述において理念型を用いることは不可欠だと述べている。「歴史家は、具体的連関のたんなる確認をこえて、いかに単純であっても個性的な事象の文化意義を確定し、『性格づけ』ようと企てるや否や、ただちに、通例もっぱら理念型としてのみ鋭くまた一義的に既定できるような概念を用いて研究している」[ウェーバー1998 (1904):117]。ウェーバーのいう理念型は、事象から帰納的に抽出されたものではない。「理念型はむしろ、純然たる理想上の極限概念であることに意義のあるものであり、われわれは、この極限概念を基準として、実在を測定し、比較し、よって、実在の経験的内容のうち、特定の意義ある部分を、明瞭に浮き彫りにするのである」[ウェーバー1998 (1904)] : 119。

普遍性／単独性が「事象の文化意義を確定」するために設定される概念であり、さらに、「純然たる理想上の極限概念」であることは、ウェーバーの理論と一致している。しかし、普遍性／単独性の概念は、「一義的に既定」できないし、「実在を測定」する基準にもなれない。むしろ、私たちが無意識・無批判のうちに「実在を測定」してしまっている基準がどのようなものであるかの発見を促すものとして、普遍性／単独性の概念は機能する。換言すれば、一般性／特殊性と普遍性／単独性の関係は、類型的なものではなく、後者を想定することによって、前者が浮き彫りにされるような関係にある。

このような見方は、次の柄谷の文章でも指摘されている。「われわれは、個—共同体という対と、単独者—社会という対とを区別しなければならない。ほとんどすべての社会学や政治学の理論は、この区別をもたない。それはいつも個—共同体の円環のなかで争っているにすぎない。というのも、個—共同体は、個—一般性と同様に、きわめて文法的・論理的にわかりやすい考えだからである。スピノザはそれこそを表象とみなした。そして、それを表象と見なしうる根拠は『観念』にしかない。それは普遍性としての神＝自然＝世界であるが、何度もいうように、それは単独性と対になっている。単独性においてのみ普遍性があるのである」[柄谷1994 : 199]。

- 6 現実認識に関する批判の問題は、文化人類学においては、民族誌をめぐって展開されてきた。民族誌・民俗誌は、対象とする社会や文化の現実のある側面をリアルに描き出すことを基本的な目的としている。しかし、例えば、対象に不平等・差別・暴力などの否定的な要素が含まれている場合、調査者・研究者はそれらを「ありのままに」記述するだけでは済まされなくなる。青木保が「文化の否定性」[青木1988]と呼び、マーカスとフィッシャーが「文

化批判としての人類学」[マーカス・フィッシャー1989]と呼んだ事柄は、民族誌の記述をめぐる調査者と被調査者の関係のあり方に反省を迫るものであったと同時に、対象の社会・文化をナイーブに「写し取ろう」とする姿勢対して、記述するという行為が孕む諸問題について自覚を促すものであった。ジェームズ・クリフォードの表現を借りれば、民族誌を書くことは、「文化について書く、文化に立ちはだかつて書く、そして文化のあいだで書く」営みである [クリフォード1996: 4]。

- 7 第三者（観察者・研究者）の立場からいえば、特定の歴史的人格を「普遍志向的な存在」とする見方は、長い歴史を通じて、過去の人物をかけがえのない存在と受けとめて自らも実践者＝媒介者（エージェント）となった個人が存在するという事実の観察からの推測である。前稿において歴史的人格を「普遍的な志向性をもつ他者」と筆者が表現したのは、観察者としての筆者が当該人物をかけがえのない存在として直接的にみたのではなく、それと出会った人々が歴史的人格をかけがえのない存在と受けとめている態度があることを筆者が観察したということの意味している。私が歴史的人格を直接みたのではなく、歴史的人格をかけがえのない存在としてみる態度をもつ人を私がみたのである。
- 8 既述したように、柄谷は、「共通の規則をもたない他者とのコミュニケーション」の例として「教える—学ぶ」関係に着目している。『『教える』立場ということによってわれわれが示唆する態度変更は、簡単にいえば、共通の言語ゲーム（共同体）のなかから出発するのではなく、それを前提としないような、場所に立つことである。そこでは、われわれは他者に出会う。他者は、私と同質ではなく、したがってまた私と敵対するもう一つの自己意識などではない。むろんこの場所は、われわれの方法的懐疑によってのみ見出されるものである」[柄谷1986: 14]。柄谷が「教える立場」を基点にしているのに対して、筆者は、学ぶ側の態度を問題にしている。しかし、両者の関係が「他者に出会う」ことによって成立するという点においては、柄谷の見解を踏襲している。

## 参考文献

青木 保

1988 『文化の否定性』中央公論社

ウェーバー、マックス

1998 [1904] 『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波文庫

小田 亮

2006 「[完全版] 現代社会の『個人化』と親密性の変容：個の代替不可能性と共同体の行方」<http://www2.ttcn.ne.jp/oda.makoto/simmitsuken.html>

2007 「現代社会の『個人化』と親密性の変容：個の代替不可能性と共同体



の行方』『日本常民文化紀要』26：188-156

- 2009 「『二重社会』という視点とネオリベラリズム：生存のための日常実践」『文化人類学』74/2:272-290。

柄谷 行人

1986 『探求Ⅰ』講談社

1994 『探求Ⅱ』講談社学術文庫

クリフォード、ジェイムズ

1996 「序論：部分的真実」、クリフォード、ジェイムズ・マーカス、ジョージ編『文化を書く』pp.1-50、紀伊国屋書店

酒井 信三

2009 「歴史の叙述と社会の記述：社会人類学における歴史的人格の位置づけをめぐって」『社会人類学年報』35：1-31。

玉城 毅

2010 「歴史的人格との出会い：“柳生”をめぐる武道・歴史・社会」『奈良県立大学研究季報（地域創造研究Ⅵ）』20（4）：13-43 奈良県立大学

バウマン、ジグムント

2001 『リキッド・モダニティ：液状化する社会』大月書店

ブーバー、マルティン

1979 [1923] 『我と汝・対話』岩波文庫

マーカス、ジョージ E. ・フィッシャー、マイケル MJ.

1989 『文化批判としての人類学』紀伊国屋書店

レヴィ=ストロース

1972 『構造人類学』みすず書房

Beck, Ulrich and Beck-Gernsheim, Ulrich

2002 *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political*. Sage Publication Ltd.