

# 行為・規範・アスペクト盲

名部 圭一

本稿では、ヴィトゲンシュタインによって提起された「アスペクト盲」という概念を参照することによって、行為と〈規範〉の関係について原理的な考察を行うことがもくろまれている。まず、アスペクト盲の人の振る舞いには、「他のようにもなしえた」というコンティンジェントな様相が完全に欠如しているため、その人は行為主体であるとはいえないことが明らかにされる。このことは、その人の振る舞いが〈規範〉に媒介されてはいないということを示している。なぜなら、〈規範〉に媒介された行為とは、それによってなされた適切な行為／不適切な行為という区別に準拠した選択的な営みでなければならないからだ。しかしながら、〈規範〉がきわめて効果的に行為者をとらえている場合には、不適切な行為への接近可能性が徹底して潜在化されるため、行為者はいわば疑似アスペクト盲的とも呼べる行為を行うことになる。以上の知見を受けて、社会理論の〈規範〉にたいする二通りのアプローチのしかたを提起する。

「習慣は第二の自然性であって、第一の自然性を破壊する。(……)私は、習慣が第二の自然性であるように、この自然性それ自身も、第一の習慣であるにすぎないのではないかということをおおいに恐れる」(パスカル「パンセ」第93節 前田陽一・油木康訳)

## 【0】

行為と〈規範〉との関係を解明すること、行為理論や——行為の意味を幅広く解するなら——コミュニケーション論と呼ばれる研究分野の主題を一言でいい表すなら、このことにつきるといってもけっして過言ではないであろう。このとき、典型的にはヤコブソン流の発信者—コード—受信者モデルに示されているように、研究者の多くは、行為がなんらかの〈規範〉によって媒介されているということを当然の事柄と考えがちであったように思える。しかし翻っ

て、そもそも行為が〈規範〉に媒介されていること、あるいはより一般的にいて、人が〈規範〉に従うということが、いったい何を意味しているのかということを考えてみると、これはけっして単純な問題ではないことがわかる。

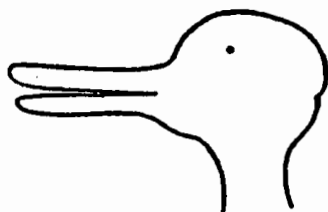
行為が〈規範〉に媒介されているといっても、これは行為者が実際にそのことを意識しているということをかみならずも意味しているわけではない。いやむしろ、行為者は日常的な行為の多くを、何ものにも媒介されず、いわば「自然に」行っているのだと考えている場合が大半であろう。それゆえ行為者が〈規範〉の存在に気づくようになるには、なんらかの尋常でないような契機を必要とする。たとえば、この〈規範〉から極端に逸脱した行為をする者に出くわしたような場合である。エスノメソドロジーがその初期に行った「違背実験」は、日常の何げない行為が実は人々が実践的に〈規範〉を作り上げ

ることで成り立っているということを、浮き彫りにしたことはよく知られていよう。

行為者の意識にうったえかけても、行為が〈規範〉に媒介されているということを裏づけてくれるわけではない。そうするとただちに次のような疑問が生じてこよう。すなわち、行為者がそう意識していないにもかかわらず、その人は〈規範〉に従っているという言明が有意味であるとするれば、それはどのような観点からいえることなのか。あるいは逆に、ある人の振る舞いが〈規範〉に媒介されていないとは、いったい何を意味しているのであろうか。行為が〈規範〉と相関したものであるということを目明視しないなら、行為理論やコミュニケーション論は、まずこのような問いに答えねばならない。本稿ではこの問いを念頭に置きながら、行為と〈規範〉との基礎的な関係を説明することが目指されている。議論の出発点として、ヴィトゲンシュタインによる知覚についての論考を参照することから始めることにしたい。

## 【1】

ヴィトゲンシュタインは「哲学探究」(Wittgenstein 1953)の第二部および遺稿「心理学の哲学」(Wittgenstein 1980)において〈……として見る〉という知覚について論じている<sup>(1)</sup>。たとえば、よく知られたアヒル—ウサギのジャストロー図形について考えてみよう。



ジャストロー図形

人はこの図形をアヒルとして見ることができ

るし、場合によってはウサギとして見ることもできよう。だがもしかりにこの図形を見ることは確かにできるのだが、それを〈……として見る〉ことはできないような人がいるとすればそれはどのような人なのであろうか。ヴィトゲンシュタインの投げかけた問いはまさにこのことであつた。「何かを何かとして見る能力の欠如している人間は存在しうるのだろうか。——そしてそれはどういうことなのだろうか。どのような種類の結果が生ずるのであろうか。(……)われわれはこの欠陥を「アスペクト盲」と呼ぼう」(Wittgenstein 1953:p.213=訳425頁)。いうまでもなくアスペクト盲とは外的な対象世界が見えないことを意味しているのではない。そうではなくある対象を他の諸対象との関係のなかで〈……として〉区別・差異化して見るができないこと、これこそがアスペクト盲と呼ばれる「症状」の本質なのである。

われわれはこのヴィトゲンシュタインの問いを真摯に引き継ぎ、そしてそれを行為理論の文脈においてとらえなおしてみることにする。アスペクト盲の問題を社会的行為の文脈にパラフレーズすれば次のようなことになるであろう。たとえば、人が知人と出会ったときに頭を下げるという振る舞いはふつう挨拶としてみなされることになる。だがもしも、頭を下げるという振る舞いをはっきりと知覚することができ、そればかりか自らもそのような振る舞いをする能力を有しているのであるが、これを〈……として〉把握することは決してできない人、そのような人がいるとすればそれはどのような人なのであろうか。そして彼にはどのようなことができ、どのようなことができないであろうか。

上のことを考えるために若干の思考実験を行ってみよう。われわれはアスペクト盲である彼に、知人と会ったときにはかならず頭を下げる

という振る舞いをするように習慣づけることはできるであろうか。これは可能だと思われる。なんとなれば、彼には知人とそれ以外の人を見分ける能力が備わっており、頭を下げるという振る舞いをするにも何の支障もないのであるから、彼の方にこれを受け入れる用意があるなら、彼がこの習慣を会得することを妨げるものは何もないはずだからである。だとすれば彼がいったんこの習慣を身につけるとすると、知人と会えば挨拶として頭を下げるという行為をしている普通の人々と彼との間には大きな相違が存在しているであろうか。彼には何か致命的な欠陥が見つかるであろうか。

彼の振る舞いを外側から観察するかぎり、彼には行動面において何の問題も生じないように思える。彼はむこうからやって来る人が知人であると認識さえすれば、すぐさま頭を下げるという振る舞いを行い続けるであろう。もちろんこのとき彼にはこの振る舞いがどのようなものとして行われているかということの自覚はないし、ましてやこれを受ける相手によってそれがどのようなものとして理解されているか、ということはまったく見当もつかない。彼は知人と会えばただ頭を下げるのである。だがそうであるからといって、その彼の振る舞いを観察している人にとって——それは頭下げられた相手であってもいいし、その場にたまたまいあわせた第三者であってもかまわないのだが——彼が何か大切な能力の欠陥をもった人であるとして映るであろうか。そうはならないと思われる。観察者からみれば彼は正しく挨拶を行ったものとして観察されるはずである。当然このような判断を行うのはあくまで観察者側であり、彼自身は自分の振る舞いがそのように解釈されているとは知る由もないのであるが、しかしこのことは大きな問題とはならない。なぜなら、通常

行われている挨拶という行為においても、われわれは相手がこちらに頭を下げればこちらも下げ返すということがなされているだけであり、それ以外に相手にいまの振る舞いはどういうつもりでなされたのかと問うたり、いま私が行った頭を下げるという振る舞いをどのようなものとして理解したかときいたりすることはほとんどありえないことだからである。だから外側からアスペクト盲の人の振る舞いを見るかぎり、彼の行動はなんら通常の人と変わるところがないといわざるをえない。

そうすると、行為におけるアスペクト盲は行為を遂行する能力としては何の欠陥ともならないのであろうか。否、結論を先取りしていえば、われわれとしてはアスペクト盲は人が行為主体として振る舞うにはきわめて重大な欠陥であるといいたい。しかしそれはいかなる意味において欠陥でありうるのであろうか。次節でこの点について考えてみることにする。

## 【2】

前節でわれわれはアスペクト盲の人の振る舞いは外側から観察するかぎり、通常の人となんらその振る舞いに差異はみられず、したがって深刻な問題を引き起こすことにはならない、と述べた。だとすればアスペクト盲が問題になる状況というのは、彼の心理あるいは意図という「内なるもの」が主題化されるような場面であると考へたくなる。つまり、彼には頭を下げるという振る舞いを挨拶として行っているのであるという認識が欠けているということは、彼には挨拶を行うという意図が存在しないということに等しい、それゆえこの意図の存在が行為をなすうえできわめて大きな意義をもつ場面を考えてみるなら、アスペクト盲の人が行為主体としていかに重大な欠陥をかかえているかが明ら

かになるであろう、といった方向へと論を進めたい誘惑に駆られるのである。

しかしこのような考えはここでわれわれがとるものではない。なぜなら行為における意図の存在は確かに日常的な意識においては大きな役割を果たしているのであるが、この意図によって行為が実現すると考えることはできないからである。挨拶といった行為はつねに自分以外のだれかにたいしてなされるものであり、頭を下げるという振る舞いが挨拶として成功するためには、一方が頭を下げ、他方がやはり頭を下げ返すという行為の連鎖が成立していなければならない。行為の〈意味〉はある行為とそれに引き続く行為との間の〈関係〉として把握しなければ理解できないのである(名部 1993参照)。それゆえ私が相互行為を行っている相手にたいしていかなる意図をこめてある行為をしようとも、これに接続する行為の選択は他者にゆだねられることになるのであるから、他者はつねに私の意図を誤解するかもしれないという権利を有しているといえよう。ニクラス・ルーマンは次のように述べて、このことを正確に指摘している。「どんなコミュニケーションにおいても、自己準拠と伝達が(送り手と受け手の間で)異なるという可能性があることが知られている。(……)人は判断を誤ることもありうるし、また相手を欺くこともできる。しかし、だからといってこのような可能性が存在しないということを前提とすることはできないのである」(Luhmann 1984:S.208=訳237頁 カッコ内引用者)。したがってコミュニケーションの成立とは私と他者とのいわば共同の産物なのであり、この条件を意図といったどちらか一方の私秘的な領域に還元することはできない。

さらにいえば、行為者にそのような意図が存在しなくとも、行為の連鎖の過程が観察される

ならコミュニケーションは成立しているということもできるのである。このことは、先に述べたように、アスペクト盲でない普通の人々の間で行われる挨拶という行為においても、互いに相手の意図を詮索しあうということはないということからも明らかであろう。ここでは意図の存在は行為の成立にとって本質的な役割を果たしているわけではないのだ。要するに行為主体の意図や心理は行為を行為たらしめるための特権的な場ではけっしてないということである<sup>(2)</sup>。

アスペクト盲の人に決定的に欠落している行為主体としての能力は、彼の内面にはもためられないとすれば、われわれはどのように考えるべきであろうか。ここでもう一度先の知人を見ればただ頭を下げるという振る舞いをするのを習慣づけられた人のことを考えてみることにする。すでに述べたように彼には外的な行動能力としては、通常の人々ときわだった差異を見いだすことはできなかった。彼は普通の人とまったく同じように知人を見かけると即座に頭を下げるのである。ある意味で彼は通常の人以上に「礼儀正しい人」として観察されるとさえいえるかもしれない。なんとすれば彼はいつ、いかなる状況においても相手が知人だと認識するや、その人にむかってかならず頭を下げるのであるから、彼を観察する人にとっては、彼は実にきまじめに挨拶を行う人であると映ることになるはずだからである。しかしこの彼のかたくななまでの「きまじめさ」のなかにこそ行為主体としての彼の致命的な欠陥が隠されている。

アスペクト盲の彼が能力としてまったく欠如しているのは、次のようなことだ。すなわち、知人と出会ったときに頭を下げないということ、これこそが彼には可能性としてまったく排除されてしまっていることである。これは考えてみればきわめて当然のことである。彼は知人

を見ると即座に頭を下げるように教え込まれたのであり、それゆえ彼にとっては知人を認識することと頭を下げることとの間には何の断絶も存在しないひとつながりの行為なのであるから。いいかえれば、彼は知人を見かけたあとの行為にたいして選択的に振る舞うことができないのである。彼は「あっ、知人だ」と思った次の瞬間には、まるで機械のように頭を下げてしまっている自分を発見するであろう。このことはいったい何を意味しているのであろうか。われわれの考えでは、アスペクト盲である彼が知人に会ったときに頭を下げないことができないということが示唆しているのは、頭を下げるという振る舞いが彼にたいして〈規範〉としての効果をもたらしてはいないということである。このことを理解するには若干の説明を要しよう。

一般的にいつて〈規範〉とはなんらかの事象を適切／不適切という二分法によって峻別する規準のことである。たとえば人が行為をする場合には〈規範〉を参照することによってその場にふさわしい適切な行為を選択するのである。しかしここで大切なことは、ある行為が適切な選択であるといえるためには、不適切な選択がなされたかもしれないということが可能性として含まれていなければならないということである。いいかえれば適切な選択とは不適切でない選択ということであり、この不適切な選択への接近可能性が保持されていないなら、選択という概念がそもそも意味をもたなくなってしまうのである。したがって〈規範〉は適切な行為のみを指示するのではなく、まさにこのことによって不適切な行為への接近可能性を、つまりは〈規範〉への違背の可能性をも指示してしまうものであるといえよう（たとえば「人間には空を飛んではならないという〈規範〉がある」

という言明が奇異に聞こえるのは、この〈規範〉から逸脱する可能性が端的に存在しないからである）。

われわれが知人を見かけるとただちに頭を下げてしまうアスペクト盲の人にとって、この頭を下げるという振る舞いが〈規範〉として機能していないと述べたのは、彼にはこれ以外の振る舞いをする可能性が最初からまったく存在しないからにほかならない。彼には頭を下げる以外の行為を選択することがありえないのであるから、〈規範〉概念にとって不可欠の不適切な選択への接近可能性がここでは完全に消去されてしまっているのである。われわれはすこし前に、彼は知人を見かけるやいなやまるで機械のように頭を下げてしまうと述べた。しかしこの場面だけを取り出してみるなら、彼は文字どおり機械と化してしまっているといつてよいのではなかろうか。なぜなら機械とは選択という概念がまったく意味をなさないものの謂だからである。

たとえば決められた一定量の硬貨を投入し、そこで販売されている商品のボタンを押せばかならず「ありがとうございました」という音声を発する自動販売機について考えてみよう<sup>(3)</sup>。この音声を人は感謝として聞くことができるであろうか。おそらく多くの人の答えは、否であると思われる。なぜか。機械には「心」がないからだといつても答えにはならない。われわれはだれひとりとして自分のものも含めて「心」なるものを見たことはないのであり、またこの節のはじめに述べたように、行為者の意図や心理といった「内なるもの」の存在は行為の成立にとってかならずしも不可欠な要素ではないからだ。だとすれば、自動販売機の発する「ありがとうございました」という音声が感謝という行為であるとは聞こえない——すくなくともそ

のように聞くにはかなりの抵抗感がある——のはなぜであろうか。それはこの自動販売機には、硬貨が投入され商品のボタンを押されたときに、「ありがとうございました」という音声を発しない可能性が存在しないからである。つまりこの自動販売機は「ありがとうございました」という音声を発することにたいして選択的に振る舞うことができないわけである。もちろんこの自動販売機が故障していれば、このような音声を発しないということがありえるかもしれない。しかしその場合にはこの自動販売機はやはり端的に音声を発しないわけで、そのことにたいして選択的に振る舞っているのでは断じてない。

上記のような自動販売機についてのわれわれの見解は、これまで述べてきたアスペクト盲の人に関する考察とまったくパラレルな関係にあるといえる。すなわち知人を見かけたあるいは商品のボタンが押されたといった知覚・認識が生じたあとの、頭を下げるまたは「ありがとうございました」と音声を発するという次なる振る舞いが、どちらにとっても必然的に決定してしまっており、いいかえればそれが「他のようにもありえた」という可能性がまったく無化されてしまっているため、それぞれの振る舞いへの指定はアスペクト盲の人にとっても自動販売機にとっても〈規範〉としては現れてはいないということである。〈規範〉という概念にはこれによって指定された事象からの逸脱の可能性を論理的に含んでいなければならなかったのだから。したがってアスペクト盲の人と自動販売機との間の平行関係は単なる比喩以上のものであるといわねばならないであろう。ある行為にたいしてなんら選択的に振る舞いえないアスペクト盲の人は、もはや行為主体であるとはいえずまさに機械そのものなのである。

行為主体にとって何ごとかを選択するということが不可欠な能力であることを強調しているのはアンソニー・ギデンズである。ギデンズは、社会的に承認された価値を内面化し、それに準拠することによってのみ自らの行為を決定していくというパーソンズが描いた行為者像を「文化中毒者」と批判しつつ(Giddens 1979:p.52=訳57頁)、伝統的な社会理論における行為ならびに行為者観の革新を彼の提唱する構造化理論のなかで試みている。ギデンズによれば、人間の行為という概念には本質的に「他のようにもなしえた」ということ(the 'could have done otherwise')が含まれており、この意味で行為主体にはかならずや変換能力(transformative capacity)が備わっていなければならない。当然この能力が発揮される程度は様々な社会的条件によって左右されることになるのだが、行為主体が可能性としてなしうる行為がただひとつしかないといった状況は考えることができないのである。このことからギデンズは次のように主張することになる。「複数の選択肢をなんらもない行為主体はもはや行為主体ではない。たとえば、密室に閉じ込められた人は彼あるいは彼女を捕えた人の統制範囲に直面しており、まったく無力であるようにみえるかもしれない。しかしそれは、ハンガーストライキや「究極の拒絶」つまり自殺が示しているように、事実ではない」(Giddens 1981:p.63)。

われわれは、構造主義や機能主義にみられる「主体に対する客体の、あるいは行為にたいする構造の優越性」(Giddens 1979:p.50=訳54頁)を批判することに性急なあまり、ときにかなりナイーブに行為者の主体性を賞揚することもあるギデンズの見解(4)に完全に同意するものではないが、これまでのアスペクト盲にたいする考

察を踏まえるなら、行為主体はかならず複数の選択肢をもっているという彼の行為者観から「ヒューマニスティック」な色彩をいくぶんか脱色することができるのではないかと思われる。

アスペクト盲の人の振る舞いの特徴は、それが他のようにも振る舞いうるという可能性がまったく存在しない状況でなされているということである、とわれわれは主張してきた。そしてこのことは彼の行動は〈規範〉と関連したものとしてなされてはいないということの意味しているのであった。〈規範〉によって媒介された行為とというためには、それ以外の行為をなしたという可能性が含まれていなければならなかったのだから。すると〈規範〉とは行為の選択性にたいする制限だというより、むしろ行為の選択肢そのものを開示する条件だということができよう。つまり〈規範〉の存在は（複数の）行為を可能にするのである。そうであるならわれわれは次のようにいうことができる。〈規範〉は行為者に行為の選択の可能性を、いかにすればなんらかの「自由」を与えるものであるということ、これである。ギデンズはパーソンズ流の価値規範による行為者の統制という機能主義的見解に抗して、行為者の変換能力、つまり選択の可能性を強調したのであるが、われわれの考えでは〈規範〉の存在と行為者の選択可能性はかならずしもアンチノミーの関係にあるのではない。行為者が〈規範〉に従って行為しているということは、彼が選択的に振る舞っているということに等しいのだから。したがって行為主体に複数の選択肢が与えられているからといって、行為主体が〈規範〉から「解放」されているということの意味するわけではないのである。むしろ逆に〈規範〉こそが行為者にたいして「自由に」振る舞うという視点を供給

していると考えべきなのだ。この意味で〈規範〉とは、論理的な意味において行為に先行し、それを構成しているものなのである。

われわれは、行為主体には「他のようにもなした」という選択の可能性がつねに含まれているというギデンズの見解を正当なものであると考える（だからアスペクト盲の人は行為主体ではない）。ただしそれはこの考えから〈規範〉による拘束からの自由という反規範主義的パイアスを払拭するかぎりにおいてのみである。

### 【3】

われわれは、人間の振る舞いを〈……として〉把握することのできない人について原理的な考察を行っている。ある振る舞いを〈……として〉とらえることができないとは、要するにその行為の〈意味〉を理解することができないということにほかならない。ある事柄が〈意味〉をもつとは、それが〈……として〉の同一性を担ったものとして現れ出ているということなのだから。たとえば私の目の前にあるこの透明な物体はコップとして私に現れ出ているのであるが、このことはある物質・物体がたんなる経験的・感性的所与以上の何ものかとして現象しているということを示している。なぜなら私がこの物体からいったん目を離し、次に異なる角度からそれに再び目をやったとしても、やはりそこには同じコップが現れ出ているはずだからである（廣松 1972:44頁参照）。

ここで重要なことは、ある事柄を〈……として〉把握するということのうちには、それが他のようにも把握しえたかもしれないという可能性を前提としつつ、そこからそのような可能性をいったん否定することによって「他ならぬこれ」を指示するという操作が含まれているということである。つまりある透明な物体がコップ

として把握されたといえるためには、それが机としてでもなく、本としてでもなく、鉛筆としてでもなく……というように他でもありうる可能性を（原理的にはおそらく無限に）否定するという操作を経ることによってはじめて成り立ちうる、すぐれて選択的ないとなみでなければならぬのだ。ルーマンは〈意味〉の同定が選択と相関的に現れてくるものであることを次のように論じている。「意味の指示それ自体は、現実を捉えようとしておこなわれているのだが、その指示には現実的なもの（または現実的なものと推定されるもの）のみならず、可能的なもの（条件つきで現実的なもの）と否定的なもの（非現実的なもの、不可能なもの）が含まれている。(……)それゆえ、意味形式はその指示構造をとおして、次の段階を選択へと強制している」(Luhmann 1984:SS.93-4=訳93-4頁 強調原文)。

前節でわれわれは、アスペクト盲の人とは自らの行為にたいして選択的に振る舞うことができない者であると述べた。そしてこの意味で彼は行為主体ではありえず、いわば機械と化していたのであった。このようにアスペクト盲の人にとっては選択という概念がまったく意味をなさなかったのであるから、彼には行為の〈意味〉がまったく理解できないということは当然の帰結であるといえよう。〈意味〉とは、いま述べたように、選択と相関することによってしか生じない現象なのであるから。だとすれば行為におけるアスペクト盲という症状の本質とは、まさにその〈意味〉が端的に存在してはいないということにもとめられよう。ヴィトゲンシュタインがアスペクト盲とパラレルな関係にあるものとして「意味盲」という概念を提起しているのも、このことと関わっている。「この記号を矢として見る」といった言葉を理解できず、そ

れを使用することを学びえない人のことを私は「意味盲」と呼ぶ」(Wittgenstein 1980: § 344)<sup>(6)</sup>。このようにヴィトゲンシュタインは意味盲を言語使用との関連において定義しているのだが、これを「ある振る舞いをするをく……として理解することができず」というように行為の文脈においてパラフレーズして読みかえるなら、われわれがこれまで行ってきたアスペクト盲の人にたいする考察が意味盲にたいするそれとそのまま重なるものであることは明らかであろう。

われわれは、アスペクト盲あるいは意味盲を、ヴィトゲンシュタイン自身が提起した文脈からはややずれたかたちで行為理論的観点から考察を行い、それは行為主体としては致命的な欠陥であると述べてきた。ではこの概念を提起したヴィトゲンシュタイン自身はどのように考えているのであろうか。彼もアスペクト盲や意味盲をおおきな欠陥であると考えているのであろうか。ヴィトゲンシュタインの次のような言葉はわれわれを狼狽させるに十分なほど意外なものである。「私が意味盲という事例を想定したのは、言語を使用する際には意味の体験は重要性を持たないように思われるからであり、したがって意味盲の人々は大したものを見失うはずがないと思われるからである」(Wittgenstein 1980: § 202 強調引用者)。多くの難解な断章からなる彼のテキストは様々な解釈を許容するものであり、この一文をもってヴィトゲンシュタインが意味盲を大きな欠陥ではないと考えていると結論づけるには、すくなくとも躊躇を覚えるのであるが、すくなくともヴィトゲンシュタインの議論がそのような傾向に流れがちであることは認められてよいのではないと思われる(野矢 1988参照)。



われわれはこれまで、ヴィトゲンシュタインが投げかけたアスペクト盲についての問いを引き継ぎ、考察を行ってきたが、ここへきて彼我の間に決定的な対立が生じてしまったようである。ならば、われわれはここでヴィトゲンシュタインと決別すべきなのであろうか。いやそうではあるまい。おそらくこの対立はたんなる「見かけ」以上のものではない。だとすれば、われわれとヴィトゲンシュタインの見解の間にある相違をどのように解釈すべきであろうか。

#### 【4】

アスペクト盲あるいは意味盲は行為主体としては決定的な欠陥である、これがわれわれの主張である。しかるに、ヴィトゲンシュタインは意味盲の人はとくに大切なものを失うわけではないという。ここには埋めがたい径庭が広がっているように見える。この節ではこのような二つの対立する見解を調停することを試みる。議論の中心となるのは再び〈規範〉である。

くり返しになるが、われわれがアスペクト盲の人を行為主体であると認めることはできないと論じた根拠は、彼には自らの行為にたいする選択能力が欠如しているということであった。そしてこのことは彼の振る舞いが〈規範〉を媒介にしてなされてははいないということの意味していた。ある行為が〈規範〉に従うことによってなされたといいうるためには、この〈規範〉に違背する可能性が、いかえれば「他のようにも振る舞いうる」というコンティンジェントな様相が論理的に要請されているからである。しかしここで次のことに注意しなければならない。すなわち、この要請はあくまでも可能性としてなされているのであって、それが現実化している必要はないということである。つまり〈規範〉からの逸脱が現実になされているとい

うことを、要件のなかに含んでいるわけではないのだ。

そうであるなら、われわれは第1節でアスペクト盲の人の振る舞いは外側から観察するかぎり、その能力に決定的な欠陥を見いだすことはできないはずだと述べたが、このことをいまや次のように説明することができる。たしかにアスペクト盲の人の振る舞いは〈規範〉に準拠してなされているわけではないのであるが、しかし観察者からは彼の振る舞いは〈規範〉にたいする違背がその時にはたんに現実化しなかっただけであると解釈されるため、彼に行為主体として不可欠の「他のようにも振る舞いうる」という能力が欠けているとはみなされないのである、と。つまりアスペクト盲の人がただ頭を下げてしまうと、そうではない普通の人々が〈規範〉に従うことによって挨拶としてそうすることの差異は——この〈規範〉が現実を守られている限り——経験的には見つけることができないのである。この差異はいわば超越論的な構えにおいてはじめて見いだされるものなのだ。アスペクト盲の人が知人と会っても頭を下げないという状況が現実を観察されることはありえないであろう<sup>(8)</sup>。しかしだからといって、彼は〈規範〉という概念がまったく意味をなさない人間であるのか、それともたいへん従順に〈規範〉を守っているだけなのかということを経験的に見分けることは不可能である。

上記のことが正しいとするなら、次のような推論に導かれるのはきわめて自然なことであろう。すなわち、普通の人々が〈規範〉をかたくなに遵守している場合、その人の行為のしかたは、ある意味でアスペクト盲の人のそれに限りなく近づいているといえるのではないか、と。もちろんその人はアスペクト盲であるわけではない。しかし、アスペクト盲の人の振る舞いが

〈規範〉をかたくなに守っている人の行為と異なっていることを経験的に立証することはできなかったのはちょうど逆に、後者の行為が前者の振る舞いではないということを証明するのは現実的にはきわめて難しいといわざるをえない。行為の選択をそもそもまったく行わない人と、その可能性が徹底して潜在化してしまっている人との間の隔絶はここではほとんど無化されるまでに接近してしまっているのだ。それゆえわれわれは、〈規範〉からけっして逸脱をしない人の行為は、厳密な意味においてはではないが、いわば疑似アスペクト盲的なのだと主張したいのである<sup>9)</sup>。

実際、挨拶のような習慣的な行為をするさいに人がその行為の選択性を意識することはほとんどない。すでに述べたように、機械が自らの行為にたいして選択的に振る舞いぬものを意味するとすれば、知人と出くわせば挨拶として半ば自動的に頭を下げてしまうような人は、一種の疑似機械と化しているのだとさえいえよう。マックス・ウェーバーも鋭く指摘しているように、習慣のような伝統的行為というのは「見慣れた刺激に出会った途端に、以前から身に着いている態度のままに生ずる無意識の反応に過ぎぬことが非常に多い」(Weber 1922: 訳39頁)のであり、これはアスペクト盲の人の振る舞いに見られた特徴とそのまま重なり合うものである。それゆえウェーバーは、「純粋な伝統的行為は意味方向を有する行為と呼び得るものの限界にある」(Weber 1922: 訳39頁)と述べることになるのだ。

伝統的行為がアスペクト盲の人の振る舞いと きわめて近い関係にあるということは以下のことを示唆している。すなわち、〈規範〉が行為者をより効果的にとらえていればいるほど、行為者は自らの行為にたいして選択的に振る舞

うことができなくなってくるということ、これである。〈規範〉はその性質からして、行為者にたいして適切な行為／不適切な行為というすくなくとも二つの選択肢を提示する。しかしこの〈規範〉が最も効果的にはたらいっている状況というのは、不適切な行為への行為者の接近が——可能性としては確保されているのであるが——けっして現実化することはないような状況であるといえよう。ここでは行為者による自らの行為にたいする選択可能性が完全に潜在化されてしまっているため、行為者はあたかも他に選択の余地がまったくなかったかのように適切な行為のみを行うことになる。ヴィトゲンシュタインがルール・フォローイングについて述べた次のような言葉も、この文脈において十分に理解することができるはずである。「規則に従っているとき、わたくしは選択をしない。わたくしは規則に盲目的に従っているのだ」(Wittgenstein 1953: § 219 強調原文)。人がある行為を行うことをまったく自明のこととみなしており、「他のようにもなしえた」という可能性に思いもよらぬとき、その人は〈規範〉にまさに盲目的に従っているのだといえよう。そしてわれわれの日常世界の多くの領域は確かにこのような盲目性を基礎にして成り立っているのである。

よく知られているように、アルフレッド・シュッツは、現象学者が行う超越論的なエポケーとはまったく異なる種類のエポケーを普通の人々が日常生活において行っていると述べ、それを「自然的態度のエポケー」と呼んだ。自然的態度のエポケーとは、「世界やそこに在る諸々の対象が、自分にたいして現れている以外のものであるかもしれないという疑念」を括弧に入れることである(Schutz 1962: p.229=訳〔II〕37頁)。つまり自然的態度のエポケーは、われ

われの言葉でいい直せば、世界にたいする選択性の意識を遮断してしまうことである。このような態度を身につけた行為者にとっては、自らの行為は〈規範〉に準拠して選択されているというよりは、何ものにも媒介されずいわば「自然に」なされているかのように意識されるはずである。この意味で自然的態度における行為者の行為は、アスペクト盲あるいは意味盲の人の振る舞いと著しく似てくることになるのだ。したがって、ここにおいてアスペクト盲の人と普通の人との間の差異は極小化されることになる。

ヴィトゲンシュタインが下した「意味盲の人々は大したものを見失うはずがない」という判断の含意を、いまやわれわれは次のように解釈することができる。すなわち、厳密な意味におけるアスペクト盲あるいは意味盲は行為主体にとって確かに致命的な欠陥であるのだが、その行為主体が行為の選択をするさい準拠すべき〈規範〉がきわめて効果的に機能している場合には、この〈規範〉によって構成される不適切な行為への行為者の接近可能性が徹底して潜在化されるため、行為主体は疑似的な意味においてアスペクト盲あるいは意味盲となっていくのである、と。すでに述べたように、習慣に代表される伝統的行為は人を疑似アスペクト盲にしまい、そのように振る舞うことがあたかも「自然」であるかのように流通するという意味でたいへん強力な〈規範〉である。習慣が第二の自然性だといわれるのもこのためだ。

しかもこの〈規範〉の力は人の行為だけでなく、知覚のしかたそのものにまで及んでいる。しばしば挙げられる例だが、日本人にとっては虹の色は七色として見分けられるが、文化によってはそれは六色であったり三色であったりする。つまり虹の色は対象それ自体に備わった属

性を人が受動的に知覚することによって与えられているのではなく、文化という歴史的に形成された〈規範〉を媒介にした選択の産物なのである。しかしこの〈規範〉はあまりにも強力なものであるため、われわれはそれが選択の産物であることを忘れてしまう。つまり、われわれは虹を七色として見ているというより、まさにそこに七色を見ているといたくなるのだ。そして、われわれがこの知覚の選択性＝歴史性を意識するようになるには、われわれとは異なる〈規範〉に準拠した世界に住まう人々、つまり他者あるいは異文化との出会いが必要なのである。ヴィトゲンシュタインの「われわれはそれが変化するときのみアスペクトを意識する」(Wittgenstein 1980: § 1034)という言葉はまさにこのことを示唆している。逆に人がこの変化を経験しないなら、その人は疑似アスペクト盲の状態にとどまり続けることになるのである。

## 【5】

これまでの考察はある意味できわめて「思弁的」なものであった。ここからは当然より具体的な文脈において〈規範〉の問題をあらためて考えていかねばならないのだが、残念ながらわれわれは本稿でそのことを行う用意はできていない。そこでこれからの考察の方向をきわめてラフにはあるが示すことによって、とりあえずこの稿の結びとしたい。現時点でわれわれが考えている〈規範〉へのアプローチのしかたは、以下の二つである。

1 まず、選択性の性質の差異に照準をあわせることによって、これまできわめて広い意味で用いてきた〈規範〉を区別・分類することが可能であるように思える。たとえば、前節の終わりで挙げたような「虹の色をどのように分節化

するか」ということは、それが「他のようにもありえた」というコンティンジェントな様相を保持した選択的な操作であるという意味においては、たしかに一種の〈規範〉であることに間違いはないのであるが、しかし、任意の行為者の視点から見た場合、ここでの選択性はけっして彼に帰属するものではない。この選択性は、文化という非人称的な水準に帰属すべきものであり、したがってこの場合、行為者は選択の主体ではけっしてなく、彼の見地からすれば、選択がつねに／すでに自らに先行し、そして完了したものとして現れているはずである。

同様のことは男性／女性という性別に基づいた〈規範〉についてもいえるであろう。このような〈規範〉の特徴は、性という生物学的な区別を利用して人の行為の間に差異を設けようとするところにあるのであるが、性の選択というのは、ある個人にとってはこの世に生まれ出る以前に、つねに／すでに完了してしまっており、したがってこの〈規範〉が構成する行為の複数性、あるいはそれへの違背の可能性が徹底して閉ざされたものとして現象することになるはずである。性別に基づいた〈規範〉が、社会的な役割に基づいた〈規範〉と様相を異にしており、それに比してより「自然」なものとして現れやすいのは、その選択を行為主体に帰属させることが、より困難であるという事実によるものであると思われる<sup>(10)</sup>。ともかく、このような非人称的な水準で選択を設定しているような種類の〈規範〉は、人が知人を見かけたときに、挨拶をするか／しないかといった、基本的にその人に選択を帰属させることが可能なタイプの〈規範〉とは、その性質が大きく異なっていると考えねばならないであろう。

2 もうひとつのアプローチは、近代が要請し

ている理念と〈規範〉の関係を探ることによって、近代社会における〈規範〉のありかたの独自性・特殊性を明らかにすることである。前節で述べたように、〈規範〉がその効力を最大限に発揮する状況というのは、行為者に行為の選択性を意識させることなく、適切な行為のみを選択させる場合であった。このことは裏を返せば、〈規範〉は人にそれが〈規範〉として意識されるとき、すでにその効力は失われ始めているのだということを意味する。なぜなら、このとき〈規範〉に従うことのあの「盲目性」が選択性の意識に取って代わられてしまっているのだから。

ところで、このような〈規範〉についての選択性の意識はすぐれて歴史的なものである。すなわち、近代という時代こそがこのような意識を育んだのだ。たとえばギデンスは、近代のダイナミズムを引き起こした要因のひとつとして、懐疑の原理に立脚した再帰性を挙げている(Giddens 1990;1991)<sup>(11)</sup>。この意味で近代とは、〈規範〉の信憑性が慢性的に揺らぐ時代であるといえよう。だが同時に次のことにも注意を払わねばならない。すなわち、たしかに近代においては、理念の上ではあらゆることに疑義をさしはさむことが許容されているのだが、実際にはこれが完全に全面化することはありえない、ということである。これまたヴィトゲンシュタインが示したように、懐疑とは言語ゲーム内部で行われる部分ゲームにすぎず、それが言語ゲーム全体にたいしてなされるわけではけっしてないのである。つまり懐疑はつねに懐疑されえぬものを前提として要請する。

そうすると問題はこうなる。近代におけるこの「懐疑されえぬもの」とは何であろうか。神や王といった超越的な存在を「克服」したという〈物語〉が支配する社会において、決定的な

「盲点」となっているのは何であろうか。あるいはこういいかえてもよい。近代における行為主体はいかなる意味で疑似アスペクト盲的であるのか。おそらく、この盲点を明らかにすること、これこそが近代の原理が徹底化された高度近代と呼ばれる時代にあつて、社会理論が批判理論でもあるといいうるための——唯一のとはいわないまでも——最も有力な方途であると思われる<sup>(12)</sup>。

#### 注

(1) ヴァイトゲンシュタインの知覚あるいはアスペクトに関する議論の解釈については野矢茂樹(1986;1988)や野家啓一(1991)を参照。とりわけ野矢(1988)は本稿を執筆するにあたっておおいに刺激になった。

(2) このように考えても日常のコミュニケーションにおいて、しばしば行為者の意図が問題視されるのはなぜかという疑問が残るであろう。これに関してはわれわれはおよそ次のように考えている。行為者の意図への言及というのは、コミュニケーションが円滑に進行している場合より、それがなんらかのかたちで不成立に終わったときになされることが多いように思える。このさいなぜコミュニケーションが不成立だったのかを説明するための語彙として、行為者の意図がしばしば利用される。たとえば、「この約束が守られなかったのは、あの人が不誠実だったからだ」というように。この種の説明はもちろん厳密な検証にたえうるものではなく場当りのものだが、まさにそれゆえ多くのコミュニケーションの不成立という事態に一定の解釈を与えるのに用いられやすいものでもあるといえよう。このように日常の行為の解釈においてはコミュニケーションの不成立の理由が、行為者の意図(あるいはそういった意図の不在)に帰属

させられることが多いため、行為者の意図の存在がコミュニケーションを成立させるための不可欠な条件であるかのような錯視が生まれることになるのである。

(3) 以下の議論は大澤真幸(1988)の有限オートマトンに関する論考を参照。

(4) この点に関してはマイク・ゲインによる辛口の論評(Gane 1983)を見られたい。そこではギデンズはジャック・デリダによる主体の形而上学批判の存在を知っていながら、その内容については十分な吟味を怠ったため、ロゴス中心主義に陥ってしまっていると論じられている。

(5) 現在の社会理論の状況を説明するときにしばしば用いられる、行為者の主体性を強調する「解釈的パラダイム」と共有された規範的ルールを強調する「規範的パラダイム」の「対立」という物語がじつは「神話」にすぎないことはこのことから明らかであろう。

(6) 『心理学の哲学』および『哲学探究』の第一部からの引用箇所を示すさいには、慣例に従い断章番号を示すことにした。

(7) 本来、知覚に関わっていたはずのアスペクト盲の問題を、ここで行っているように、行為と〈規範〉の関係という観点から考察することを正当化する理由は次のようなことである。〈……として見る〉という能力を欠いたアスペクト盲とは、要するに〈意味〉を喪失したもののことなのであるが、〈意味〉とは知覚にも行為にもあてはまる一般的な概念であること。さらに〈意味〉の同定とは選択的な操作を経て、すなわち〈規範〉に従ってなされるものなのであるから、知覚も行為も〈規範〉に従うということと密接に関係しているといえるということ。ただしこのように述べたからといって、〈意味〉ならびに〈規範〉の性質までもが、知覚と行為の両方に共通しているとまで主張しているわけではない。

(8)ただし彼が知人を正しく認知すればという条件が必要なのだが。

(9)疑似アスペクト盲と厳密な意味でのアスペクト盲(これを真性アスペクト盲と呼ぼう)の違いについて付言しておく。真性アスペクト盲の人の行動は、選択とは完全に無関係になされること、よってコンテンツ的な様相をまったくもたない必然的な振る舞いである(だからこの人の振る舞いには「規範性」が見られない)。これにたいして、疑似アスペクト盲の人の行為は、適切な選択肢を選ぶ蓋然性が著しく高いというだけで、コンテンツ的な様相をとどめている。つまりこの人の行為は、近似的な意味においてしか必然的でない。それなら、現実には疑似アスペクト盲と真性アスペクト盲の間の区別はいかにしてなされるのかという問いが提起されよう。これは、他者が機械ではなく選択能力を有した行為主体であるとのようにして認識できるのか、という問いと同じことなので、要するに「他我問題」であることがわかる。われわれはここで哲学史上名高いこの難問に答えることはできないのだが、ともかく、疑似アスペクト盲と真性アスペクト盲を上記のように区別したうえで、人間の行為と「規範」の関係を考察するのに重要なのは、前者の方の概念なのだと主張したい。いわゆる行動主義科学の最大の誤り

は、刺激-反応図式を採用することで、行為主体を真性アスペクト盲としてとらえてしまったことにある。

(10)吉澤夏子は、「女であること」は、「先生、主婦あるいは日本人であること」といった属性とは、きわめて異質な属性である、といているが(吉澤1993:156頁)、この異質性は、われわれがここで述べているような「規範」の選択性に関する性質の相違という観点から、理解ができるのではないかと思われる。

(11)名部(1994)では、このようなギデンズの考えに基づき、近代とポストモダンの関係を論じているので、参照されたい。

(12)ルーマンが近年多用している「二階の観察」という概念の役割は、なんらかの区別を用いて観察を行っているシステムが作用するとき、このシステムが不可避免的に抱え込むことになる「盲点」を明らかにすることである(Luhmann 1986:訳49頁以下参照)。したがってルーマンのシステム論は、ここで述べたような高度近代における批判理論のありかたを示してくれているものであるといえよう。なおルーマンの理論に批判へのポテンシャルティーを見いだそうとしているものとして、何よりも馬場靖雄(1993a;1993b)を参照。

#### 文献

馬場靖雄 1993a 「社会システムの複雑性と統一性」 第44回関西社会学会大会 (於: 梶山女学園大学) 報告配布ペーパー。

馬場靖雄 1993b 「機能主義・相互作用論・構成主義」 平成5年度日本社会学史学会大会 (於: 奈良女子大学) 報告配布ペーパー。

Gane, M. 1983 Anthony Giddens and the Crisis of Social Theory, *Economy and Society* 12:pp.368-398.

Giddens, A. 1979 *Central Problems in Social Theory*, Macmillan. (友枝敏雄・今田高俊・森重雄訳『社会理論の最前線』ハーベスト社1989)

- Giddens, A. 1981 *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Macmillan.
- Giddens, A. 1990 *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press. (松尾精文・小幡政敏訳『近代とはいかなる時代か?』而立書房 1993)
- Giddens, A. 1991 *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press.
- 廣松 渉 1972(→1991)『世界の共同主観的存在構造』講談社(講談社学術文庫)。
- Luhmann, N. 1984 *Soziale Systeme*, Suhrkamp. (佐藤勉〔監訳〕『社会システム理論』上巻 恒星社厚生閣 1993)
- Luhmann, N. 1986 *Ökologische Kommunikation*, Westdeutscher Verlag. (土方昭訳『エコロジーの社会理論』新泉社 1992)
- 名部圭一 1993 「〈コミュニケーション過程〉と意味の不確定性」『社会学評論』44-2:61-76頁。
- 名部圭一 1994 「アンソニー・ギデンズの近代社会論——近代としてのポストモダン——」『ソシオロジ』38-3:83-100頁。
- 野家啓一 1991 「「アスペクト盲」と隠喩的想像力」飯田隆・土屋俊(編)『ウィトゲンシュタイン以後』東京大学出版会。
- 野矢茂樹 1986 「〈……として見る〉の文法——ウィトゲンシュタインのアスペクト知覚について——」『理想』632:150-161頁。
- 野矢茂樹 1988 「規則とアスペクト」『北海道大学文学部紀要』36-2:95-135頁。
- 大澤真幸 1988 「意味と他者性」『現代思想』16-1:78-91頁。
- Schutz, A. 1962 *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. by Maurice Natanson, M. Nijhoff. (渡部光・那須壽・西原和久訳『社会的現実の問題』〔I〕〔II〕マルジュ社 1983/85)
- Weber, M. 1922 *Soziologische Grundbegriffe*, in *Wirtschaft und Gesellschaft*. (清水幾太郎訳『社会学の根本概念』岩波文庫 1972)
- Wittgenstein, L. 1953 *Philosophical Investigation*, Basil Blackwell. (藤本隆志訳『哲学探究』〔ウィトゲンシュタイン全集 8〕大修館書店 1976)
- Wittgenstein, L. 1980 *Remarks on Philosophy of Psychology*, vol.1, Basil Blackwell. (佐藤徹郎訳『心理学の哲学 1』〔ウィトゲンシュタイン全集 補巻 1〕大修館書店 1985)
- 吉澤夏子 1993 『フェミニズムの困難』勁草書房。

(なべ けいいち)