

人は「鏡」がないと自分を感じられないのだろうか

森 真 一

Can't people feel themselves and their existence
without “looking glass” ?

Shinichi MORI

人は「鏡」がないと自分を感じられないのだろうか

森 真 一

Can't people feel themselves and their existence
without "looking glass" ?

Shinichi MORI

要 約

本稿は、社会美学・感性論の問題提起をもとに、現在のわれわれの経験が観念化してきていることを指摘する。この経験の観念化と、社会学的自己論における行為者像や人間観との関連を指摘するのが、第2の目的である。社会学は、経験が観念化した個人、もしくは本稿でいう「『もの』としての自己」を、その理論的前提にしている。人びとの経験は、現実においても、また社会学においても観念化している。いわば社会学的認識は常識化しているとともに、社会学者自身も感性的次元をとらえ損ねてしまっている。その結果、現実の人びとの行為について一定の説明力をもつものの、人びとの感性的次元、たとえば社会美や自己感受の事実、「『こと』としての自己」を視野に入れることができない社会学は、現実への批判力や、理論的認識の可能性を自ら制限してしまっている。社会美学・感性論は、こうした社会学の現状に気づかせ、認識力や批判力を回復させる起点となりうると考えられる。

キーワード：社会美学・感性論 観念的快 社会学的自己論 生の現象学 自己感受

0. はじめに

本稿は、社会美学・感性論¹の主張をもとに、現在のわれわれの経験の特徴を描きだすことを第1の目的としている。その特徴を一言で表すと、経験の観念化となる。第2の目的は、この経験の観念化と、社会学における行為者像や自己論、人間観との関連を描くことである。社会学は、経験が観念化した個人を、その理論的前提にしているように思われる。

他者の目に映っている（あるいは、映るだろう）と推測される自己のイメージに関心を集中させているかのような個人像。他者にどう思われているかばかり気にしているという意味では、自意識過剰な個人像。他者に認められることで初めて自己の存在を感じとるかのような人間観。これらが、社会学の前提になっているというのが、本稿の主張である。

つまり、現実として個々人の経験が観念化しているとともに、社会学においても経験が観念化している個人が理論的前提となっている、と私は考えている。

この前提が日常生活者と社会学者に自明視されている結果として、現実においても、また社会学においても、われわれの経験の事実を捉えることができなくなっている。たとえば、感性的快の経験や、自己感受の経験が、疑いようなない事実として経験されているにもかかわらず、多くの人びとに意識化されることなく、忘却されているかのようなのである。その疑いようなない経験の事実をはっきりさせてくれるのが、社会美学・感性論であり、本稿もこの経験の事実をもとにする社会学を目指している。

社会美学・感性論や本稿の試みは、とても社会的である。たとえばH. ベッカーは社会学の特徴をつぎのように述べている。「社会学は、自然科学とは異なり、それ以前には誰ひとり知らなかったことを発見するものではない。このことはおおむね正しいと私は思う。むしろよい社会科学とは、多くの人がすでになりによく気づいていることについて、さらに深い理解を生み出すものだ」(Becker 2008: xxiv=2016: xxiv)。社会美学・感性論も、本稿も、「多くの人がすでになりによく気づいていることについて、さらに深い理解を生み出す」ことを目指している。なぜなら、だれもが疑うことのできない経験を、社会学の理論的前提にきちんと位置づけようと試みるからである。その意味で、きわめて社会的な探求の試みだといえよう。

1. 「社会美」のエピソード

社会美学・感性論は、社会の美を味わおうとする学であり、味わうことを奨励しようとする学でもある。

このようにいうと、「社会美とはなにか」という問いが、当然のように出てくるだろう。宮原・藤阪(2012)に記載されている、「社会美」を味わった人たちが報告したエピソードを、以下に紹介する。

エピソード1「道草」

七月の始めの昼下がり、私は大学から家に帰る途中、地元の街を歩いていました。すごくほのぼのとした土地で山のふもとにある町です。私が裏道に入った時、そこにランドセルを背負った小学生の男の子が二人いました。二人はそれぞれ離れていました。手前にいる子（A君と名付けます）は昨日の雨によってできた水たまりにしゃがんでいました。水たまりにある水で自分のふくらはぎを洗っていました。そして少し離れて奥にいる子（B君と名付けます）もしゃがんで路肩に咲いている花を見ていました。私はこの状況を見た時、A君は何をしているんだろうと思いました。また二人とも無言だったので、二人は一緒に帰っているわけじゃないのかなと思いました。そして私がA君の横を通りすぎ、B君の横も通りすぎようとした時、A君がB君の所へ走っていきました。そしてA君はB君に向かって「ねえ、〇〇君、まだ足にうんこついてる？」と真面目な顔で聞きました。するとB君は花からA君に目を移し、A君の足についている茶色の物体をみて真面目な顔で「うん、まだついてるよ」と言い、A君は「そっか、わかった」と言って、水たまりの方へ走っていき、また足を洗い始めました。B君はまた花をじーっと見つめ始めました。私はこの二人の状況を見て二人の会話を聞いて笑いが止まらないとともに、いつまでも見ていたい状況だと思いました（宮原・藤坂 2012：122-3）。

エピソード2「ちょっとした溜まり場」

私の学生生活は流動的である。真面目な学生とはとてもいえない学生生活を送っている。それはきちんと毎週毎週、同じ時間に学校に来れていないというのが第一の理由だが、それにともない、というより自然と、人付き合いも流動的なものとなっている。私は自分らしく、また私たちらしく、美しいと感じている。そのことを端的に表しているのは、私たちにとっての「トライアングル」である。「トライアングル」とはE号館前の広場のことで、寒さが厳しくなる前には、よくそこに設置されたベンチを利用していた。目的は暇つぶしとも言えるし、社交を楽しむためだとも言える。社交を楽しむ相手は、友人を通して知り合ったサークルのようなもののメンバーであるが、そのサークルという縛りは非常に緩い。私自身がそのサークルに属していないし、メンバーはそんなことは意に介せず、ただただ社交を楽しんでいる。私たちは自然とトライアングルに集まり、言葉・意見を交わし、バラバラと解散する。約束などは大規模な飲み会や読書会がある時以外はしない。それぞれが「誰かがいるかもしれない」という期待をもってE号館前を通る。私はわざわざ遠回りをして来てみたい。誰もいなければいいし、いたら少し話をしていこうという感覚である。これが非常に心地よいのだ。もろさ・危うさが私たちの関係をより魅力的にしているのである。厚底ブーツよりもピンのハイヒールに美しさを感じるのと同じだ。会話も人間関係も流れをもってつねに新鮮であるべきだ。私は二回生の夏になってから得られたこのコミュニティによって、充実した学生生活を送ろうとしている。いつ消えるかわからないが、安定した腐りやすい関係よりよっぽど美しいと考え

ている（同：124-5 傍点は引用者）。

エピソード3「電車内の姉妹の遊び」

午後の早い時間のわりには混んだ車内で、まだ学齢期に達していないと思われる女の子二人がキャッキョと遊んでいた。すぐ近くに立っていた年配の女性にぶつかりそうになり、まわりの乗客の注意が子どもたちとその母親らしき人に向けられていた。すると、一人がもう一人のほっぺたを両手でひっぱりながら、「ブスッコ、ブスッコ」と笑いながら囃したてる。いわれた方も大喜びでほっぺたを差し出し、笑いが止まらない。母親が「お姉ちゃん、そんなことをしたら本当にブスッコになっちゃうよ」と大きな声でいうと、やられている妹の方がささず「ブスッコでいいもん！」と笑い転げる。私は思わず吹き出しそうになり、母親と目を見合わせた。ふと見ると、さっきの年配女性の表情が和み、つり革につかまっていた中年男性とその隣の若い女性も微笑んでいる。あえてうなずくことはなかったが、私たちはその場に流れた温かな雰囲気をついかに共有したと思う。私はこの小さな姉妹の関係性に、また、母親をふくむ家族の関係性に、さらには、乗客をふくむこの小さな社会状況のうちに、ささやかだがたしかな「社会美」の煌めきを感じとった（同：144-5）。

エピソード1「道草」とエピソード2「ちょっとした溜まり場」は学生による報告で、エピソード3「電車内の姉妹の遊び」は著者の宮原による報告である。

これらのエピソードのような経験を、だれでもしたおぼえはあるだろう。それは特別なものではなく、ありふれた経験であり状況でもあるだろう。

しかし、ありふれているがゆえのむずかしさがある。たとえば、「社会の美」とはなにかという問いに答えたり、「社会の美とは、こういうものだ」と学生たちに説明して理解させたり、「では、社会の美を味わった経験を報告してみなさい」と授業で指示された学生たちが適切な「社会美」の事例を報告したりする場合、特有のあやふやさ、あいまいさがついてまわることになる。

2. 生理的快／観念的快／感性的快

宮原・藤阪（2012）では、第10章がこの問題を取り上げている。宮原は大学での授業において「社会美」の経験を学生たちに報告させてきた（その一部が、うえのエピソード1と2である）。

なんらかの美しさに触れたときには、「『きもちよさ』『心地よさ』『快適さ』などの快感」（宮原・藤阪 2012：309）があるだろう。そこで学生たちに、社会的な場で快感を経験した事例を報告するように求めた。

たとえば、「社会美」という言葉にふれたばかりの学生たちがしばしば取り上げる体験記述として、「電車内での席ゆずり」がもたらす快感がある。これには大きく三つのパターンがある。まず、疲れて立っていた自分が席をつめてもらったときの、自分が楽になったという快感が語られる。さすがに、この種の語りは少ないが、公共の場における生理的な快感を「社会美」と結びつける傾向はたしかに存在する。次に、「若者が高齢者に席をゆずる」ことを道徳的な善であると認め、そうした事態に自身が立ち会ったことの快感が語られる。席ゆずりは社会通念上よいことだから、自分も心地よく感じたというのである。このタイプの語りは多数派をなしているといつてよい。一般道徳や社会通念を通した観念的な快感を「社会美」に結びつける傾向が非常に強いのである。

これに対して、ある日ある時ある場所で、ある人が別の人に席をゆずり／ゆずられるという個々の相互行為状況に立ち会い、その場に生じた雰囲気の面白さや心地よさに快感をおぼえたという語りもある。ここで快感は、席ゆずり一般が社会通念上よいことだからではなく、まして私的な安楽を得たからでもなく、まさにそのゆずり／ゆずられる社会的状況の美しさにまきこまれたからこそ得られている。この快感は、生理的でも観念的でもなく、正しく感性的なものである。「社会美」がもたらす快感は、何よりもまずこうした感性的快なのではないだろうか（同：309 傍点は引用者）。

こうした分析の延長線上に、「生理的快／観念的快／感性的快」という快感の三項図式が提示される。

それぞれの快感の質の違いを、簡潔に紹介しておく。

生理的快は、それほど説明を必要としないだろう。疲れているときに腰かけたり、空腹のときに食事したりしたときの快感など、「生理感覚上の快感で、他者と切り離された動物の個体としての快感である」（同：311）。これは「『私的な私』の快感」（同：312）とも呼ばれる。

「これと反対に、私が道徳的に善いとされている行為をしたり、あるいは流行のファッションやブランド品を身につけたり、有名人と会話したりするとき、ここにも少なからざる快感がある。……これは一般的な社会通念に照らして『善い』『適切である』『評価が高い』などとみなされることにともなう快感であり、個々人の感性を経由しない観念的・道徳的な快感である」（同：312 傍点は引用者）。これは「『みんな』が『善い』『適切だ』という快感、『公的（public）な私』の快感」と分類される。

感性的快は、以上の生理的快でも観念的快でもない快感なのだが、概念的に定義づけるのが困難である。「エピソード1～3を経験したときの快感だ」という指摘だけで理解してくれる人は少数だろう。

そこで宮原は、感性的快の特質を考察した哲学者や思想家たちのことばや、自らの経験をもとに、たとえば「共的（common）な私」の快感と分類する。それは快感の対象との「共振」であ

り、また他者にもぜひ味わってほしいと願うような経験であるという。

たとえば、宮原はラジオやCDショップである歌や曲を耳にしたときの快感を例にして、つぎのように感性的快の特質を説明する。

この快感は世間一般の「善さ」「適切さ」「評価の高さ」などにもとづくものでもない。いいかえれば、一般社会からの承認がもたらす観念的・通念的な快感でもない。私はあの唄にふれてはじめて「島唄の神様」嘉手苅林昌を知ったのだし、あの演奏にふれてはじめて「世界的ピアニスト」マレイ・ペライアの名を知ったのである。だから、あの時、快感をおぼえたのは「公的な私」ではない。私が喜んだのは「みんな」がよいというからではないのだ。あくまでも私自身が喜んだのである。それはまた、「私的な私」でもなく、「われわれ」感情のうちにある「共的な私」である。私は音楽に襲われ、共振し、それを「楽しい」と感じた。その喜びは自分一人だけのものとは思われず、他者に伝えてはじめて完全になるような喜びであった。ここに感性的快の特質があるのではないだろうか（同：313-4）。

3. 消費の場における感性的快と観念的快

消費の場と感性的快

感性的快の特質については、適宜触れることにして、その紹介はひとまず以上にとどめておく。

先述のように「一般的な社会通念に照らして『善い』『適切である』『評価が高い』などとみなされることにともなう快感」あるいは「個々人の感性を経由しない観念的・道徳的な快感」。これが観念的快であった。

この定義にひとつの要素を加えておく。観念的快は「感性を経由しない」が他者の目を経由していることである。

このような観念的快ばかりがますます追求されるようになってきているのではないか、というのが本稿の主張であり、しばらくこの主張の根拠を論じていく。

そのための例として、消費の場に注目する。宮原・藤阪（2012）はたびたび消費の場における経験を取りあげて感性的快を描写しようとしており、観念的快と比較対照するのに都合がよい。たとえば、鮎屋（第5章）や商店街（第6章）、食堂兼居酒屋（第11章）での経験が感性的快の事例として報告・分析されている。

一例として、食堂兼居酒屋に関する記述を紹介しておく。

八〇席ほどの一フロアの店内には、二人用や四人用のテーブルがおかれ、一人や二人、三・四人から十数人程度までそれぞれのやり方で集う。駅前の食堂兼居酒屋であるここには中高年の男たちをはじめ、家族連れや、中年女性のサークル、若いカップルやグループ、旅行者など

が混在する。／小上がり座敷や簡単な衝立、総菜ケースなどもあり、フロアには起伏がありながら、どの席に座ってもまなざしが行き届き、その場をまるごと体感することができる。ここでは、誰もがどこをも見渡せ、どこからでも誰も見届けられる全参与的な相互行為状況がある。つまり、人と人の交わりの手ざわりをそこに共在する誰もが感じ、誰もがその場の雰囲気醸成に参加している。こうした場は人びとの交わりの雰囲気をじっくりと味わわせてくれる。ここでは私たちの感性を通して認識される社会の存在が、身をもって自覚されていく（宮原・藤阪 2012：335-336）。

「写真うつりが世界を変える!? SNS映え狂詩曲」

一方、消費の場における観念的快とは、どのような経験なのか。この問いに、あるテレビ番組での言説をもとに答えよう。

2017年9月6日にNHK総合で放送された『週刊ニュース深読み』は「写真うつりが世界を変える!? SNS映え狂詩曲」と題して、若い女性を中心に浸透しつつあったアプリケーション（以下、アプリと略す）であるインスタグラム（以下、インスタと略す）を40分間にわたって紹介していた。

番組に出演していたのは、司会者（中年女性）、インスタを解説するアナウンサー（中年男性）と解説員（中年男性）、ゲスト5名の計8名であった。ゲストの内訳は、元プロレスラーの中年男性、タレントの中年女性、SNSに詳しい専門家2名（中年の男性と中年の女性）、インスタを使いこなしていると紹介された若い女性（以下、Hと表記する）である。

番組は、すでに普及しているSNSアプリであるツイッターやフェイスブックと比較しながら、インスタを紹介する。それゆえ、二項対立的に紹介がなされるわけである。

番組の二項対立的言説を私なりにまとめたものを、以下に示す。

たとえば、「投稿が楽なインスタ／手間がかかるツイッター等」。なぜなら「インスタは基本的に写真を投稿する／ツイッター等は文字を投稿」ものだからである。また「いわゆる映えるかどうかには価値をおくインスタ／見映えに価値をおかないツイッター等」。「いいね」をたくさん集める条件として「センスのよさが求められるインスタ／センスは重視されないツイッター等」。だからセンスさえよければ「一般の人でもいいねがたくさんもらえるインスタ／ある程度の技能を必要とするツイッター等」。「お互いにほめあう文化であるインスタ／ときには批判されて傷つくこともあるツイッター等」。こういった二項対立的図式のもとにインスタの特徴が紹介される。

「いいね」を多数集めるインスタの特徴として、「かわいい、カラフル、加工」「世界観の統一」「一国の経済に対する影響力の大きさ」「インスタに写真を投稿することを目的に消費する人の増加」なども指摘される。

こうした紹介がなされるなか、ゲストの元プロレスラーやタレントは、若い女性がインスタを楽しそうに使いこなしているようだが、年上のわれわれにはそれがあまり理解できず、へんなこ

とをやっているように感じるという反応や態度を示す。

たとえば、「映える」写真を投稿するためなら、写真をどのように「盛っても」(＝「加工」しても) かまわない、むしろどんどん「盛って」、「かわいい」写真を投稿して、お互いにほめあえばいい、というHの発言に対し、元プロレスラーたちは「それは結局嘘をつくことなんじゃないか」といった発言を何度かおこなう。

そこで持ちだされるのが「承認欲求」ということばである。SNSに詳しい専門家のうちの一人(中年女性)が「そこまでして、若い女性は認められたいと思っているわけです」といった説明をする。「いわば、おしゃれな雑誌のなかの世界に自分がいるような感覚」とも指摘する。こうした説明に、Hが肯く様子が映しだされる。

もう一人の専門家(中年男性)は「ツイッター等は、いつでも、どこでも、だれとでもがキーワードであるのに対して、インスタは、今だけ、ここだけ、私だけをキーワードとするメディアだ」と説明する。つまり、この瞬間、この場でこれを楽しんでいる私だけの経験を写真に撮り、インスタに投稿して、「いいね」をもらうところに、インスタの新しさがある、と説明する。「従来の検索サイトは古くて定まった情報を提供／インスタは生のユーザーの声と最新情報を伝える」という二項対立図式なのである。

この説明に乗っかって、Hは、「インスタで、ここでは今、これを食べたらいいんだ」ということがわかって便利だと発言する。たとえば東京・渋谷にいて、友人とスイーツを食べに行くことになれば、インスタで「今、渋谷で、一番食べられているスイーツ」を検索し、それを食べに行く。「みんなが渋谷で今これ食べている」という情報をインスタで知り、「今渋谷にいるなら、私たちもこれを食べるべきだ」と考え、じっさいにそれを食べ、そのスイーツの写真やスイーツを消費する自分の写真をインスタに投稿するわけである。

専門家(中年男性)は、「このように、企業はインスタを使えば、広告・宣伝費をかけずに集客できる」ことをつけ加え、「インスタがビジネスに直結している」ことや「ビジネスチャンスを生み出している」ことを強調する。

一方、番組はインスタを相対化する情報を提示する。たとえば、いかにも友人たちとパーティを楽しんでいる様子を写真に撮ってインスタに投稿するため、「レンタル友人サービス」を利用した人の話を紹介する。人材派遣会社から「友人」を数名派遣してもらい、その「友人」たちとパーティを開き、その写真をインスタに投稿したという。

元プロレスラーは「これは明確に嘘であり、見栄を張るための過剰な行動ではないか」と発言する。それに対してHは、「これは、理想を目指してやっている行動であり、ほほえましい」と反論。「今は友人はいないかもしれないが、いつかほんとうの友人たちとパーティを開けたらいいなあという理想を目指している行動だ」というのである。

NHKの解説員は、これを「セルフ・ブランディング」ということばを使って解説する。インスタ利用者は、写真を「盛る」ことで、自分をひとつのブランドとして提示しているのである。

森：人は「鏡」がないと自分を感じられないのだろうか

利用者のほとんどは「適度なセルフ・ブランディング」をおこなっているのだが、「レンタル友人サービス」を利用して「盛る」人などは「過剰なセルフ・ブランディング」に陥っている。そう解説する。

Hは、「過剰なセルフ・ブランディングをおこなっている人は、インスタに振り回されている人であり、インスタに向いていない人だ。向いていない人がいるのも当然だ」といった発言で、インスタを擁護する。

「いいね」という「鏡」に映る自己と観念的快

以上の紹介をふまえて、Hに代表されるような、インスタをプラスに評価する人の価値観を確認しておく。

まず「お互いにはめあう関係」を最優先しようとする点である。番組でHは「インスタは、ほめあう文化」だと述べる。お互いのインスタのサイトを閲覧して、「いいね」をつけあい、肯定的なコメントのみを残す。気持ちのいい経験、快の経験だけしたいという価値観と解釈できるだろう。

これは、価値観の違う人との接触を避けることでもある。そのための工夫もしてある。Hは「いいね」をたくさん集めるインスタは「世界観の統一」ができていているという。たとえば、ある実在のインスタ利用者の「ウォール（インスタのアカウントにアクセスしたとき最初に表示される画面）」をみせながら、ピンクと女の子らしさで統一された画面であることを説明する。

「世界観の統一」は、価値観が異なる人と接触する機会を減らす工夫である。「世界観の統一」がなされていれば、「ウォール」をみた瞬間に、そのインスタの中身が容易に予測でき、自分の趣向に合うか合わないかがすぐ判断できるからである。趣味に合わなければ、みなければいい。

また、「複数のアカウントを使い分ける」こともHは強調していた。人はそれぞれ多様な「顔」をもち、ある「顔」で他者Aとつながり、別の「顔」で他者Bとつながればいい。他者Aとつながっているときに、他者Bにみせている別の「顔」を他者Aにみせる必要はない。それは対面的状況でのつながりと同じではないか、とHはいう。

この「複数のアカウントの使い分け」も、価値観の異なる相手との接触を避けるための、もうひとつの工夫といえよう。他者Aとは、具体的に意見の一致ができることがらだけを話題にすればいいからである。意見が対立しそうな話題はしなくていい（もしくは、してはいけない）。

「盛る」と呼ばれる写真の加工もそうだが、Hの発言からイメージされるインスタの世界は、「うそ／本当」という二項対立が介入してこないように設計されている。写真に写しだされていることが「うそか、本当か」など、どうでもいいのである。「楽しければ、ほめられるんなら、うそでもいいではないか」という価値観を基準にして構成された世界なのである。

それを正当化するのは「みんな」という他者である。たとえば、インスタの紹介において「経

済効果（お金）を生む、ビジネス・チャンスにつながる、企業が喜ぶ」といった言説がでてくる。これは、GDPなどで測定されうる「みんな（＝国民）」の富（＝所得）の上昇につながるのだからインスタは「よい」、と番組視聴者に語りかける言説である。

もうひとつ、「みんな」という他者が登場する場面がある。インスタで検索して、「今、ここでは、これを食べているのが多数者だ」という情報をえることを、Hは「みんながこれ食べてるんだ」ということを知ることだ、と述べる。「だから、今、ここでは、これ食べたらいいんだ」と判断することにつながるとも述べる。そして、それがうれしいようなのである。

こうしてHは「みんな」が食べているものを自分も注文し、それを写真に撮り、インスタに投稿して、「みんな」と同じであることを示し、「いいね」をもらうのであろう。それが快感となって、同じことをくり返すのだろう。ちなみに番組では、「いいね」をたくさんもらうには、商品の写真の撮り方にも工夫がいるとして、そのコツやヒントをゲストたちに（もちろん視聴者にも）紹介していた。

ここで経験されている快感は、観念的である。先述の、料理だけでなく従業員や他の客のふるまいを含めた店全体の雰囲気を感じ楽しむときの感性的快と比べると、インスタが関与する消費の場での快感が観念的なのがよくわかる。

インスタなどのSNSで話題になっている店に行列を作り、最初からSNSへの投稿を意図して消費するHのような客は「この商品はこういうふうに撮影したら『いいね』がたくさんもらえるだろう」とか「『みんな』が支持する商品、『みんな』がほしがる商品を自分も消費できる」といったことに関心を集中する。

「一般的な社会通念に照らして『善い』『適切である』『評価が高い』などとみなされることにともなう快感」が、観念的快であった。「みんな」が「よい」といっている、「評価が高い」商品を消費できる・したと頭のなかで思い描くことで、うれしくなる。店でスイーツを食べているそのときその場の雰囲気を身体的・感性的に味わうことなく、頭のなかで「みんなと同じだ」とか「みんなに評価される」と想像することで「いい経験をした」と満足する。

結局、観念的快の経験を重視するHのような消費者が目指すのは、この番組が伝えていたとおり、「私を認めてくれ」という欲求の充足、つまり承認欲求の充足である。関心の焦点は、「みんな」という他者の目に映ると想像される自己のイメージにある。その商品がいいと思い、その商品を味わうことにワクワクしているのではない。その商品を消費する・したことに対する他者の反応を想像してワクワクしているのである。インスタは「ほめあう文化」でできた世界だから、その住人である他者たちはみな私の消費の経験をほめてくれるし、「いいね」をつけてくれるだろう。そう予測・想像してワクワクしている。他者の（想像上の）目を介した快の経験であることが、よくわかる。

社会学の専門家にはいうまでもないだろうが、「いいね」とは「鏡」である。「いいね」の数が増えることは、「鏡」に映る自分の像がますます「よい姿」になっていることを本人に想像させ

る。「いいね」がつけられると快感をもつ。鏡に映った自分の姿にうっとりすると似ている。

インスタに投稿される写真も、閲覧者に与える印象を操作するため、かなりの「加工」を施されている。現実から遊離し、抽象度を増している。インスタに投稿する商品の写真や自分自身の写真は、それゆえ理念的である。たしかに具体的な実在物が写真に撮られているのではあるが、内容は理念に沿って加工されており、その意味で観念的である度合いが高い。写真というより写念である。「真」であるかどうかは、優先順位が低い。「かわいい」かどうか、どれぐらい「かわいく」撮れたかの方が、優先順位は高い。

加工された理念的・観念的な自己の姿を写真におさめ、その写真を投稿し、投稿者と閲覧者がともにほめあい、ともに快感をおぼえる。それがインスタの世界である。

ここに競争が加わる。典型的なのが、「インフルエンサー」であろう。「いいね」の数やフォロワー数の多い人びとであるインフルエンサーは、インフルエンサーを自社製品や店舗の宣伝にしたい企業にインフルエンサーを紹介する仲介業者によって、閲覧者への影響力をもとに、格付けされている。ランキングが上がれば、ギャランティも上がり、仲介業者の対応の仕方も変わってくる。それでインフルエンサーどうしの競争も激しくなるようだ。競争に勝てば、きっとさらに強い快感をもつだろう。ただし、いうまでもなく、それは観念的快だ。

インフルエンサーでなくても、一般の利用者も、「いいね」の数やフォロワー数のランキングや勝ち負け、他者に与える自分の影響力から自己のイメージを読みとり、他者への嫉妬や羨望、優越感や劣等感をもつ。

経験の観念化は結果として、人びとのあいだの競争、相互不信、権威との同一化や権威主義的心性、自己の優位性を確認するためのいじめなどを増殖させるのではないか。

自己中心的で、自意識過剰

消費の場で感性的な快を経験した場合、いい雰囲気味わわせてくれた店やそこで働く人びと、つまり他者をこそ認めてあげたくなる。この店の雰囲気を身近な他者にも味わってほしいと願う。この場合、感性的快を経験させてくれた他者为中心であり、主役となる。このような「自己の脱中心化」自体も心地よい経験となり、ともに感性的快を味わった他者とのあいだに「われわれ」感覚が生まれる。

宮原・藤阪（2012）は、美の経験と「自己の脱中心化」に関するアメリカの哲学者E. スカリーの主張を下敷きに、つぎのようにいう。

美は私たちの自己中心的な位置どりを心地よくとりはずしてくれる。いいかえれば、私たちが自ら進んで利己心から自由になるのを助けてくれる。美は我（エゴ）を根本から脱中心化する。その結果、私たちは余分な自己防衛や自己アピールの身構えから気持ちよく解放される。……私たちは美に出会ったとき、この世界の主役の座を美に明け渡す。といっても、美から逃

げるのでも、ひれ伏すのでもない。その「横にいる」者、「隣にいる」者、「側生する」者として、美という主役の「脇役」として、そこにいることを楽しむのである。主役の座を降りることは自発的な降格である。だが、そうしてはじめて私たちは事実上、他者とのより平等な関係に入ることができる（宮原・藤阪 2012：291-292）。

一方の観念的快の場合、消費の場におけるものについては、以下の諸点を特徴として指摘できるだろう。

①どこで消費するかを選ぶ基準として、SNSでの「みんな」の意見をもとにしている点（「私は『みんな』と同じだ」と想像上で確認）、②その場に訪れるまえから料理などの消費の対象やその店の高級感などを写真に撮ってSNSに投稿することを目的としている点（「自分を写真でどのようにみせようか」等へのワクワク感）、③料理が運ばれてきても、それは被写体であるので、味わうことより、どのように被写体に接するか（どの角度から、どのように被写体を切り取って撮影するか、どのように加工すると「いいね」が増えそうか等）に強い関心を寄せている点、④それらはすべて、投稿者である自分の「よい姿」を閲覧者という「鏡」に映したいという願望が動機である点、⑤予想どおりに「いいね」が増えることで快感をえるという点。

このように、現在増えつつある種類の観念的快（外食の場の写真を撮影し、SNSにそれをアップすることに喜びを感じるという快感の経験）は、関心が自分に集中している。「自分が他者のまなざしにどのように映っているか」「他者という『鏡』にどう自分を映しだすか」という関心が基礎になっている。

そういう意味で、自意識過剰でもある。自意識過剰とは、「自分は他者にどう思われているか」「他者の眼に自分はどうか映っているか」という問いにばかり意識や関心をむける態度である。「いつでも自分が主役でいたい」。そのような強い欲望を感じさせられる。

このような観念的快を追求する態度からは、「自分は何者か」という自己アイデンティティへの関心だけではなく、存在論的な感覚も読みとれる。つまり、他者による承認をとおしてでないと①自己が存在している事実や、②この世界で自己が存在している理由、③この世界に自己が存在していてもよいという「許可（認可）」が得られないかのような感覚をも読みとることができるように思われる。

たとえば2006年12月5日放送の『クローズアップ現代』は「傾聴ボランティア」の取り組みや現状を紹介している。そのなかで、週に一度傾聴ボランティアに自宅まで来てもらっているおじいさんがインタビューに答えていた。「散歩を日課としているけれど、道を行き交う人とあいさつもしない。一週間だれとも口をきかないときもある。そんなときは、まるで自分はこの世に存在していないかのように感じる」。おじいさんは、そう話していた。

加工された華やかな写真で「いいね」をもらい、互いにほめあうインスタ利用者と、このおじいさんは一見まったく異なるようで、本質的なところは共通しているように思う。

4. 社会学が前提する行為者像とは自意識過剰な行為者像である

社会学的認識の常識化

消費の場において観念的な快を追求する自己が、自己中心的で自意識過剰であることをみてきた。

以下で考察したいのは、現実に関念的な快を追求している行為者と、社会学が前提としている行為者像とが符合していることである。

これは、社会的現実の社会学化の現象と考えられる。なぜなら、社会的現実を生きる人びとが自己の態度や行為を理解する枠組みが社会的なものとして化してきているからである。

人びとが自己の態度や行為を理解する際に、心理学的知識や概念をその解釈枠組みとしつつある現象・傾向は、社会学において「心理学化」などと呼ばれてきた。これにならえば、インスタ等のSNS利用者が、社会学が前提とする行為者像や人間観の枠組みと同じ枠組みで、自己を理解している事実は、社会的現実の社会学化と名指すことができるように思う。

前出のテレビ番組でおもしろかったのは、インスタに夢中になる若い女性たちの動機として、専門家が「承認欲求」の概念を持ちだし、しかもその説明を聞いた出演者全員が「承認欲求からこういうことをするのか、なるほど」という感じで納得してしまうのである。「承認欲求」は「わかったつもり」にさせてくれる概念と化している。

あっけらかんとしている点も、おもしろい。「だれにでも、認められたいという欲求はあるのだから、こういうかたちで認められようとして、なにが問題なのか」といった態度が、Hやインスタ肯定派に見受けられるのである。

インスタ利用者・肯定派の人びとのこういう態度からは、社会的現実の社会学化が、社会学的認識の常識化でもあることを示している、と感じられる。

そして社会学的認識の常識化は、人びとの経験の観念化と関連があるのではないか。この問いに答えるため、確認作業として、社会学の標準的な教科書で「自己」がどのように説明されているかを紹介する。

社会学的自己論

自己をあつかう社会学の標準的教科書として、以下、井上俊・船津衛編『自己と他者の社会学』（以下、断りのない限り、本書と呼ぶ）を使用する。また、本書第1章「認識する私」は、本書全体のベースとなる部分でもあるので、この章を中心に紹介する。

まず第1章の扉では、つぎのように本章の主張が要約されている。

「私」というものは認識主体としての「私」なしには存在しえない。そして、認識主体としての「私」の認識は社会的に形成される。「私」の認識は他者による認識に基づいて行われ、

他者を通じて「私」の認識がなされる。

今日、「他者の過剰」と「自己の不確実感」が強まってきている。そこにおいて、認識主体としての「私」の不在が生じており、「アイデンティティの喪失」が生み出されてきている。

「私」の認識は、他者を媒介として、「私」自身を対象化し、新たな「私」を創発していく動的な過程である。

認識する主体としての「私」の復権がいまや強く望まれる（井上・船津 2005：3）。

この引用文の第1段落で述べられているのは、本章の第1節「『私』を認識する」の内容である。その要点は以下のとおりである。

- ①「私」というものは、「私」によって認識されることによって初めてあらわれること、
- ②そこには「私」を知る「私」、つまり認識主体としての「私」の存在と、「私」に知られる「私」、つまり認識対象としての「私」の存在があること、③認識主体としての「私」は他者との関係において社会的に存在し、「私」が「私」を認識できるようになるとは、「私」を認識するという他者の立場を想像のうえで「私」が占めることによること（いわゆる他者の態度の取得）、
- ④いったん認識主体としての「私」が誕生すると、それ以降は、他者を「鏡」に見立てて、どのように「私」がふるまった結果、その「鏡」にどのような「私」が映しだされているのかを想像したり、どのように「私」がふるまえば、その「鏡」にはどのような「私」が映しだされるだろうかを想像したりしながら行動するようになること。

こういった、自己意識の発生プロセスを説明するのが本章第1節であり、それを要約したのが引用文の第1段落なのである。

引用文の第2段落は、本章第2節の「認識する『私』の不在」および第3節「認識する『私』の復権」の5分の3ぐらいの内容を要約したもののようである。他者からの期待に圧倒されている「私」（これが「他者の過剰」らしい）。期待に応えようとがんばりすぎた結果、自分で自分がわからなくなること（「私」の喪失）。これら「他者の過剰」と「『私』の喪失」があちこちで生じているのではないか、という論点が設定される。またW. ジェームズやG. H. ミードの「主我」と「客我」の概念にふれ、理論的に「主我」が捉えがたいために、「客我」にくらべて「主我」概念があまり言及されなくなっていると指摘し、それが認識主体としての「私」の不在につながっているともいう（ただし、どこで言及されなくなっているのかは明確な記述がないため不明）。このような議論の延長線上で、E. ゴフマンの「印象操作」やA. ホックシールドの「感情操作」の概念をもとに、「うその自分・感情」を表示することが習慣化し、「本当の自分・感情」を見失いやすい状況があると述べられる。

引用文第3・4段落は、本章第3節の2つのパートの内容の要旨である。第3段落にある「新たな『私』を創発」については、本文では「創発的内省」概念で説明されている。「他の人間の目を通じて客観的に自分の内側をふりかえることによって、そこに何か新たなものを創発するこ

と」(井上・船津編 2005: 16 傍点は引用者)が「創発的内省」であり、あくまでも「他者とのコミュニケーションを通じて社会的に生み出されてくるもの」(同: 17 傍点は引用者)とされる。「創発的内省」によって人は他者からの期待を修正したり変更したり再構成したりする。こうして「新たな『私』を創発」するというわけである。

このような理論を構成することで、「認識主体としての『私』の復権」を目指すのが本書第1章のねらいなのである。

「私」の他者依存性とは、自己中心性のことでもある

以上の紹介から浮かび上がってくるのは、自己の発生にしろ、認識主体としての「私」の生成、存在および復権にしろ、「他の人間の目」や「他者とのコミュニケーション」が条件となっていること、すなわち「私」の他者依存性である。

「私」が認識主体として存在するうえで、他者のまなざしが不可欠である以上、「私」は「自分が他者にどうみられているのか」「自分は他者からどのように評価されているのか」を想像せざるをえないことになる。

「いや、それは他者の目を気にしすぎている状態、つまり『客我』にばかり関心を集中させている状態であり、『主我』すなわち認識主体としての『私』の不在・喪失なのである。だからこそ、認識主体としての『私』の復権を唱えているのだ」といった反論がありうるかもしれない。

けれども、その認識主体としての「私」の復権は、他者の目をとおして「私」をふりかえるというプロセスを経て実現される。すくなくとも、理論上そのように説明されているのであるから、「主我」の復権を目指すにしても「自分は他者からどうみられ、評価されているのか」を「私」は想像することによるしかない。

このような他者依存性は、一見、他者が優位にあるかのように思わせる。あるいは、他者中心性を思わせる。「私」は他者に従属しているというイメージをつい描いてしまいそうになる。

しかし、他者依存性とは、他者の目に映っていると想像される自分のイメージを気にする自意識過剰な人間像を意味している。自己中心的な関心が意識の多くを占める行為者像をも意味しているように思われる。その意味でも、社会学的自己論の焦点は、あくまで自意識（の発生や維持、変化）にむけられる、ともいえよう。

そして、「主我」か「客我」かにかかわらず、「私」の存在が他者のまなざしに依存する以上、「私」は自分の存在の承認・確認のために他者を必要とする。他者は「私」の存在を確認するための手段であり、「私」の承認のための道具なのである。「私」のための手段・道具として他者を求めているわけである。それゆえ、道具として役立たない他者は重要ではなくなる。

他者依存性が他者優位を意味するわけではないように、自己中心性は自己の優位性を示すわけではない。ヘーゲルの有名な「主人—奴隷」関係と同じく、自己は他者の承認を必須とする。相補的で非対称的な関係（支配—被支配の関係）であると同時に、対称的な関係（双方が相手から

承認を求める関係)でもあるのだろう。

こうして、理論上、承認を相互にやりとりする社会的関係が導きだされる。これは、承認をめぐる競争やライバル関係、序列関係、承認が得られたとき・得られなかったときの、他者への優越感や劣等感、他者への羨望や嫉妬、といった観念的快・不快の次元の土台を形成している。SNS上で繰りひろげられていることがらは、社会学的自己論から理論的に導きだされる事態なのである。

こうした事態を相対化したり緩和したりするために、認識主体としての「私」の復権、主我の復権を、本書第1章は唱えたのかもしれない。しかし、自己の他者依存性と観念性を前提とするかぎり、社会学的自己論では、その目的は達成しにくいことが、以上の議論から推測される。

さらに、このあとにつづく議論への布石として指摘しておきたいのは、認識主体としての「私」の復権は、「新たなものを創発すること」とさきの引用文にあったように、「もの」としての側面から脱してはいない点である。他者からの期待に対抗して、認識主体としての「私」はその期待を修正・変更・再定義する。それが、認識主体としての「私」の復権であった。

たとえば、インスタ利用者は、情報テクノロジーを用いて加工した自分の写真をSNSに投稿し、それを他者にみせつけ、承認させようとする。これは仮想空間に「新たなものを創発すること」とも考えられるのではないか。なぜなら、加工していない「私」に対してなされる他者からの期待を、加工によって修正・変更していると思われるからである。そうであるなら、インスタ利用者は仮想空間において、認識主体としての「私」を復権させているとも解釈可能なのである。

ただし、これは、「もの」としての「私」をめぐる覇権争いにすぎない。「もの」としての「私」をどう定義するか、どのような期待が妥当かを定める主導権争いだからである。忘れてはいけないのは、ここでは自己はあくまでも「もの」としてのみとらえられている点である。

ところで、ここまでの議論を読むと、本稿は社会学的自己論を全面的に否定しようとしているように思われるかもしれない。しかし、それは本稿の主旨ではない。そもそも、承認をめぐる観念的快を追求する人間というイメージを前提とする社会学的自己論は、社会現象を的確に分析・説明している。事実、人びとは承認をめぐる観念的快を追求しており、その追求のプロセスでさまざまな社会現象を生起させているからである。

とはいえ、そのような前提に立つ社会学的自己論は、ことの半面しか捉えていない²。その事実を浮き彫りにしたのが、社会美学・感性論である。われわれが観念的快だけでなく感性的快をも経験している事実を明らかにし、感性的経験の特質を理論的に考察してきているからである。社会美学・感性論は、社会学的自己論を否定しているのではなく、補完しているのである³。

本稿もおなじく補完を目指しており、そのために、ここではM. アンリと木村敏の主張を「生の現象学」として包括的に論じている川瀬(2019)の論考を検討する。とりわけ、他者の目をおしての自己認識に先立って、人間は感性的に「自己感受」している事実を明らかにしておきたい。

5. 生の現象学

プロト現象学の問題意識

生の現象学の主張を簡潔に紹介するにあたり、ひとまず、従来の現象学（川瀬にならって「プロト現象学」と呼ぶことにする）の問題意識を確認しておく。

周知のとおり、プロト現象学はE. フッサールが創始した。フッサールは「学問の危機」という問題意識と、「学問の基礎づけ」という関心をもっていた。プロト現象学からすると、学問、とくに近代自然科学は、ある前提を不問に付している。たとえば、世界の法則性を認識するためには、感性的性質を排除してもかまわないという前提である。

例えば、楽器などの弦の長さが音の高さと相関的な関係にあることは誰でも知っている。つまり、弦が長いほど音は低くなり、短いほど高くなる。この法則性に視点を絞って楽器を観察するなら、もはや音の感覚や弦の手触りは無視しても構わない要素になろう。問題なのは、弦がどの長さのときにどの高さの音が発せられるかということであるから、音の快・不快や弦の手触りなどは考慮の外におかれる。つまり、法則性からとらえられた世界からは、感性的諸性質は考慮するにたりないものとして排除されるのである（川瀬 2019：19）。

しかし、そもそも自然科学は、感性的にとらえられた自然を前提にしている。自然を観察して、その法則性を明らかにするさいには、観察の対象を五感によって感じとっているはずだからである。

人間によって感じとられた自然は、主観的で相対的である。人によって感じ方は異なるからである。一方の自然科学は、理性によってだれにでも同じように認識される客観的で絶対的な自然の法則性を明らかにしようとする。このような関心のもとで、それぞれの人に感じとられた自然は虚像であるとされ、錯覚へおとしめられる。

このような理性主義的思想が常識化すると、認識の感性的起源は忘却・隠蔽される。こうして「理性的・知的に理解可能なものを真理とする思想があらゆる知識・学問の前提になる。学問は、その結果、世界や事象がどう見え、どう感じられるかとは無関係に、もっぱら、数学的・記号的・理念的に操作可能・計測可能・予見可能なものを追求し、ひたすら操作・計測・予測の精度を高めることに邁進していく」（同：21）

この事態がフッサールのいう「学問の危機」を招いている。「もし学問が人間の現実の経験、現実の生を省みず、観念の世界、可能性の世界へと突き進み、そこでの整合性のみを合理性と理解するなら、それこそまさに『人間の生という地盤を見失った学問の姿』と言わざるをえないだろう」（同：25）。このような認識のもと、フッサールは「感性的世界を探求の対象にする新たな学問、つまり現象学を打ち立てる」（同：28）。「生活世界における私たちの直接的な経験を、科

学的・論理的な仕方でも、ましてや、それを理念の衣に包んで覆い隠すのでもなく、私たちがそれを生きるがままにとらえる方法」(同：30)としてプロト現象学は構想される。

プロト現象学の不徹底さ

だが、フッサールによるプロト現象学は、その方法を徹底させなかったのではないか。これが川瀬の問題意識である。この問題意識の根拠として川瀬がもちだすのが、離人症という精神病理学的症状である。

離人症の特徴は、本人の知覚機能は正常であるのに、その知覚対象をありありと実感できないところにある。「世界の諸対象や時刻・距離などは正確に知覚されているのに、それらの実感が抜け落ちてしまっているのである」(同：52 傍点は原著者)。たとえば、ある離人症患者は「なにを見ても、それがちゃんとそこにあるということがわからない。色や形が目に入ってくるだけで、実際にある、という感じがちっともしない」という(同：45)。別の患者は入院している病院から、十年ぶりに遠足に行ったときのことを「何処へ行ってもただ単に視野に映るものが違うということだけに過ぎません。本当にただ単に視聴覚に訴え、肉体的に感じることで、精神的な感じの方は相変わらずで何も感じることはできません」(同：47)と答える。

フッサールは、知覚こそあらゆる経験の基盤であると考えていた。だからこそ、知覚的経験という基盤にもとづいて学問、理性、人間性を回復させようとした。だが、離人症が示しているのは、フッサールが経験の基盤とした知覚が正常であるにもかかわらず、まさに、その経験が根底から病的な状態に陥ってしまっているという状況である。つまり、フッサールが経験の基盤とした知覚が、実際には経験の基盤たりえていないのである(同：53)。

あらゆる経験の基盤が知覚でないとするれば、なにが基盤となっているのか。それを問うのが、生の現象学である。

リアリティ／アクチュアリティ、もの／こと

川瀬は、木村敏による「リアリティ／アクチュアリティ」、「もの／こと」の区別をもとに、離人症患者には、世界のリアリティはあるのだが、世界のアクチュアリティが失われた状態であるととらえる。

リアリティとアクチュアリティの違いについては、「もの」と「こと」の違いをもとに説明されている。目のまえにある机やパソコンなどの「もの」は、それを体験している人とは関係なく存在する。客観的なのである。一方の「こと」は、たとえば「わたしの目のまえに机があること」のように、それを体験する主観抜きには成立しない。さらに「わたしの目のまえに机があること」は、机という「もの」抜きでも成り立たない。その意味で、「こと」は主観と客観のあい

だにある、ということになる。

われわれの意識は、「こと」があまりに不安定で不確定であるために、「もの」に変換しようとする傾向がある。「自分がそこに体験者として居合わせることで成立していることを、誰も居合わせなくても成立しうる客観的なものに変換しようとする」(同：58 傍点は原著者)。とはいえ、純粋な「もの」もなければ、純粋な「こと」もない。「もの」は主観が居合わせる「こと」ではじめて現れるからである。だから「もの」と「こと」は共生関係にあると川瀬はいう。そして「リアリティとアクチュアリティも共生関係にある。健康者の日常的な経験はリアリティとアクチュアリティの共生状態だと言っていいだろう。身の回りの事物や事柄はすべて（豊かな、あるいは、貧しい）表情をもって現れてきているのである」(同：59 傍点は原著者)。離人症患者に欠けていたアクチュアリティとは、この、事物やことがらの「表情」ということになる。

離人症者は、諸々の事物や事柄に相對し、現実にもその場に居合わせているにもかかわらず、それらの表情を感じとれず、そのアクチュアリティを生きることができない。つまり、彼らは、客観的事実としてはその場に居合わせていながらも、ことの世界、アクチュアリティの世界から疎外されてしまっているのである（同：60 傍点は原著者）。

プロト現象学は、このアクチュアリティの重要性を見落としているのではないか。音楽のメロディを対象にして人間の内的時間意識の構造を明らかにしようとしたフッサールは、「音楽を聞く経験を詳細に分析しつつ、音楽の美しさ、心地よい響き、音楽がもたらす感動については一顧だにしない」(同：62)。プロト現象学には、リアリティの探求はあるが、「アクチュアリティを生る基底として理解する態度は見られない」(同：61)のである。

プロト現象学の試みでも、リアリティはとらえられるかもしれない。しかし、リアリティのありありとした「表情」、すなわちアクチュアリティをとらえることはむずかしい。そこで、プロト現象学とは別の道具立てで、生の基底であるアクチュアリティの次元をとらえようとするのが、生の現象学なのである。

自己感受という感情

さて、ようやく肝心の自己感受を説明するところまでやってきた。アンリがいう自己感受について川瀬はある比喩で説明する。

眼は知覚の可能性のひとつだと言える。眼で見ることで知覚的な世界、もの世界の現れが可能になっているからである。しかし……この眼は自分で自分を見ることはできない。眼はもの世界を現れさせるものであったとしても、それ自身はこのもの世界のなかに現れることはない。

もちろん、眼の前に鏡を置けば、眼は自分自身を見ることができる。しかし、それは[・][・]ものとして現れてくる眼であって、「見る[・][・]こと」としての眼ではない。[・][・]ことは世界地平のうちには現れてこない。[・][・]ことは世界地平のうちに置かれたとたん、[・][・]ものに変換されてしまう。

では、「見る[・][・]こと」は決してみづからに現れることはないのだろうか（同：93 傍点は原著者）。

そのように問う川瀬は、じつは「どのような場合でも、『見る[・][・]こと』は感受されている。しかし、それは、たいていの場合、明瞭な[・][・]ものの現れにかき消されてしまっている」（同：96 傍点は原著者）という。

「見る[・][・]こと」は、[・][・]外部に世界の諸対象を見つつ、同時に、自分が見ている[・][・]ことを[・][・]内的に感じとっている……。『見る[・][・]こと』は、この[・][・]内的な自己感受によって、世界の諸対象を見つつも、それを見ている自己を知るのである。アンリによれば、ここに「見る[・][・]こと」の自己が成立する。そして、アンリは、この自己を成立させる[・][・]内的な感受こそ感情にほかならないとするのである。……アンリは、主観性が[・][・]外的な世界のうちにおいてでなく、[・][・]内的に、直接に自己を知ること感情として理解し、この感情こそが主観性の[・][・]自己を成立させると考えたのである（同：97 傍点は原著者）。

ここでいう感情が知覚を支えていなかったのが、離人症者なのである。「もの」を客観的に知覚できても、それがじっさいに「ある[・][・]こと」やその「表情」が感じられなかった、すなわちアクチュアリティがなかったのは、見るという「[・][・]こと」の自己感受が成立していなかった事態ということになる（もちろんこの事態は視覚にだけ妥当するわけではない。）。

生きる「[・][・]こと」にも、自己感受は本質的に関わっている。

私たちは、生きているかぎり、つねに何らかの感情に、気分浸ってしまっている。……「生きる[・][・]こと」の本質は「[・][・]内的に自己を感受すること」なのであり、世界の現れがもつ豊かさもこの自己感受にもとづいていると言える。情感性をもつことは生きていることの証であり、自己感受は生の本質をなすのである（同：101）。

「もの」としての自己／「こと」としての自己

生の現象学の紹介は以上にとどめておいて、ひとまず確認しておきたいのは、従来の社会学的自己論があつかってきたのが、「もの」としての自己であり、「こと」としての自己は、主我の場合と同じく把握の困難さゆえにか、理論内にきちんと位置づけられてこなかった点である。川瀬の議論をもとにすると、社会学の文献に登場する行為者たちは、まるで離人症者のようなのである。

川瀬はうへの引用で、このように述べていた。「眼の前に鏡を置けば、眼は自分自身を見ることができる。しかし、それはものとして現れてくる眼であって、『見ること』としての眼ではない」。

このことは「鏡に映る自己」にも通じているだろう。つまり、他者という「鏡」に映っている（と想像される）自己の姿とは、「もの」として現れてくる自己であって、「こと」としての自己ではないのである。「こと」としての自己は、他者という「鏡」には映しだされない。

ただし「もの」と「こと」とは共生関係にあるので、「もの」としての自己（以下、「もの自己」と略す）にはつねに、「こと」としての自己（以下、「こと自己」と略す）がともなっている。つまり、他者の目に映る自分の姿（「もの自己」）を気にしているときにも、「こと自己」を感じているはずなのである⁴。

けれども、不安定な「こと」は、安定した「もの」へとたちまち変換されてしまう。他者の目に自分の姿がどのように映っているかに関心を集中させている行為者、さらに、他者による承認によってはじめて自己の存在を感じる行為者は、「他者という鏡」に映っている「もの自己」へと関心を集中させ、「もの自己」を想像することで自己の存在を観念的に確認する。

相互行為状況において、「もの自己」を推測し想像することに囚われているあいだ、自分が他者の目のまえに居合わせている「こと」、すなわち「こと自己」が、本人の世界に現れてこない。たとえ相互作用状況ではない状況において、ひとりで「もの自己（＝他者という「鏡」に映っていると想像される自分の姿）」を想像している最中であっても、その想像行為に自己の主観が居合わせている「こと」を感じているはずなのに、その「こと自己」が感じられていない。「つねに何らかの感情に、気分にかけてしまっている」自己の、その「つねに何らかの感情、気分にかけてしまっている」経験の事実気づかない。

その結果、観念的快を追求し、他者からの承認を得ることに血道をあげる行為者像こそが、本来の人間の姿を表現しているかようになってしまう。これは社会学が、現実への批判力を弱める根拠にもなっているのではないだろうか。

また、他者からの承認を得ることばかり目指す「もの自己」的行為者像は、理論的な考察の範囲を限定し、窮屈にもしてしまう。視野を狭めてしまうのである。

たとえば鍵本（2018）は、自身の「脱・自己」というテーマに、社会学的アイデンティティ論や自己論の枠組みでもって取り組もうとすると、なぜだかその試みが阻まれてしまうので、その原因を考察して、つぎのように問いかけている。「その最大の要因は、アイデンティティや自己を扱うさいに社会学が暗に準拠してきた『自己の安定維持や（再）構成を欲する』という人間像があまりにも強固すぎたからではないか」（鍵本 2018：136 傍点は原著者）。

鍵本のこの問いかけは、不安定な「こと自己」をあつかわず、安定した「もの自己」にもっぱら焦点をあててきた従来の社会学的自己論への問題提起ととらえうる。安定を求めているのは、インスタの利用者ばかりでなく、「こと」を「もの」へと変換してしまう社会学的自己論でもあ

るのだろう。

社会学的自己論で描かれる自己の姿は、スマホが手放せず、スマホの画面から顔を上げない人びとと同じく、他者という「鏡」に映る自分の姿ばかり心配し、承認されることにしか関心がないかのようなのである⁵。

世界はまず感性的に現れる

さて、生の現象学は、感情や気分といった感性的経験において自己が自己を感受していることを気づかせてくれた。われわれがそのなかに投げ込まれているこの世界そのものも、われわれには、まず感性的に現れていると生の現象学は考える。

生の世界とは、対象・意味・実用性としての世界の下層で、情感性において生きられた世界、つまり情感的音色を響かせ、情感的色調によって彩られた世界である。そして、そうした世界が私たちの経験の基盤をなすなら、世界とは本質的に「美学のカテゴリー」の下に入ると言える（川瀬 2019：120）。

われわれにとって世界とは、美しかったり醜かったりする世界として現れる。つまり、感性的に現れるのである。もちろん、美しくも醜くもない世界として現れる場合もある（「中間的中性的状態」とアンリは呼ぶ）。しかし、それもひとつの感性的経験、弱められた感性的経験と考えられる。だから、われわれは周囲にある事物ひとつひとつに一々感動するわけではない。けれども、この弱められた感性的経験のおかげで、離人症のように世界を経験することなく、アクチュアリティがある世界として経験している。

アンリが問題としたのは「美学のカテゴリー」の下に入る世界、私たちが、美しい、懐かしい、ほっとする、ぞっとする、よそよそしい、しゃくにさわる、などといった感情的な仕方で出会う世界だったのである。……アンリが世界の根源的なあり方とみなしたのは、この感情的な印象に彩られた生の世界であった（同：122）。

社会美学・感性論が問題にしているのも、アンリや川瀬の生の現象学が問題とした世界と同じなのだと考えられる。それは、本稿の冒頭で引用したベッカーのことは、「多くの人がすでにかなりよく気づいていることについて、さらに深い理解を生み出す」ことなのだと私は考える。多くの人が疑いえないものとしてつねにすでに経験していること、それを生の現象学も社会美学・感性論も正面からあつかい、「さらに深い理解」を目指している。

その試みは、「もの自己＝人間の本来生」とみなす社会学的自己論の前提を反省的にとらえなおし、世界の豊かさを支えている「こと自己」をきちんと理論内に位置づけようとする試みとも

なる。社会的状況で不安定に生じた「こと」を社会美という「こと」として（「もの」に変換してしまわずに）味わうこと、「こと」の表情を感性的に探究することは、さまざまな「こと」を「もの」にすぐ変換してしまう傾向を問い直すことにつながるはずだからである。

社会学的自己論が前提にする行為者にとって、世界はモノクロであった。そしてあとから観念的にそこに色づけするかのようである。しかし、自分の経験をきちんと振り返ればわかるように、世界は最初から感性的・情感的に彩られている。そのことに社会美学・感性論（と生の現象学）は気づかせてくれるのである⁶。

注 釈

- 1 『社会美学への招待』の代表執筆者である宮原は、ある時期から「美学・感性論」と併記することが増えているように見受けられる。それはおそらくaestheticsという英語をどのような日本語にするかという問題に関連している。たとえば「こうした社会空間の感性的質への注目、現在の美学・感性論（aesthetics）にも見出すことができる。……20世紀末頃から……日常美学・感性論（everyday aesthetics）が活発になっている」（宮原 2017：82）というように、「美学・感性論」と併記し、英語のaestheticsが併記されていることからもうかがえる。宮原・藤阪（2012）でも引用されている佐々木（2019）によると、そもそもaestheticsの原義は「感性学」なのである。ドイツの哲学者A. G. バウムガルテンの著書において「藝術……の本領が美にあり、その美は感性的に認識されるという考え方を示し、藝術と美と感性の同心円の構造を打ち立てた」（佐々木 2019：11）と指摘されているように、aestheticsとは美を扱う学問であり、具体的には芸術作品を考察・研究対象とする学問を意味するようになったようである。それが「美学の基礎概念であるaestheticという形容詞の意味が、近代美学における『美的』から、現代では『感性的』『直感的』へと重点を移している」（同：v）らしい。つまり、現在、aestheticsということばを目にした人のなかには、「美学」を思い浮かべる人もいれば、「感性学・論」をイメージする人もいるわけである。こういう状況もあって、宮原はaestheticsを意識する文脈では「美学・感性論」と併記するのであろうと推測される。本稿もそれにならって、社会美学・感性論と表記する。
- 2 井上・船津編（2005）のなかで異彩を放つ主張している長谷正人は、つぎのように述べている。「筆者は実はそもそも相互承認ゲームとして日常的コミュニケーションを認識すること自体が完全に正しいとは思えないのだ。確かに事実として私たちは日常生活の中で『他者』からの承認を得ようと努力して生きているのかもしれない。しかしそうした認識は、私たちの日常的コミュニケーションの事実の半分しかとらえていないように思える。つまり実は私たちは、現実的な『自己と他者』のコミュニケーションの中においても、自己を承認してもらおうとする欲望など忘れて、特定の誰かに強く憧れたり、その誰かの真似をして楽しんだりしている経験を数多くもっているのではないか」（長谷、2005：185）。このような問題意識のもと、他者からの承認とは別の快感、たとえば模倣の快感について長谷は論じている。
- 3 宮原・藤阪（2012）には、つぎのようにある。「本書では『感性的快』を強調するあまり、『生理的快』や『観念的快』の価値を無視するかの印象を与えてしまうかもしれない。しかし、動物的存在としての私たちにとって生理的快が不可欠であること、また、理性的存在としての私たちにとって観念的快は大きな価値をもつことはいくまでもない。本書の主張は、感性的快こそが、社会美を含めた美への気づきをもたらすもっとも『人間らしい』快感であるということ、また、現代社会における生理的快と観念的快のあくなき追及のなかで忘れられがちな感性的快が、より自覚的に再評価される必要があるのではないかという点にある」（宮原・藤阪、2012：334）。

本稿も「観念的快／感性的快」の二項対立をたてていないわけではない。観念的快や他者からの承認を無

視すれば、社会的不適応を起こすだろう。しかし、人は生きている以上、感性的快・不快をも経験している。ゆえに二項対立ではなく、二項並存なのである。

「観念的快／感性的快」の二項対立を信じているのは、たとえば、一切の道徳や他者からの承認（観念的快）を軽視して、利他的な快楽や美的経験（感性的快）のみを追求する唯美主義者である。もう一つの例が、唯美主義者と反対の例、すなわち本稿の考察対象である、経験が観念化してきている現代人である。他者から承認されることの快（観念的快）ばかりに関心をむけ、感性的快・不快というありありとした自己の経験を軽視する。この態度は社会学者にも共有され、自明視されているという点で、社会学者も「観念的快／感性的快」の二項対立に陥っている。社会美学・感性論も本稿も、2種類の快は二項対立ではなく、二項並存であることを主張している。

- 4 川瀬およびアンリの自己感受の議論は、従来の現象学であれば、「内的超越としての自己」に関するものとも解釈できる。

超越ということばが誤解を招きやすいので、簡潔に説明しておく。

周知のとおり、現象学とは、現れの学である。われわれが経験するものやことは、すべて経験に現れたものやことのことである。そこには2つの契機がある。1つは「現れるものやこと」である。これらは意識に与えられたものやことという意味で、外的超越と呼ばれる。そもそも外的に超越したもののやことがなければ、なににも現れない。もう一方は、現れを現れさせる自己である。たとえ外的超越が与えられても、自己が与えられていなければ、現れは生じない。現れは、なによりも「私に現れているものやこと」だからである。それゆえ、現れを経験する自己は、内的超越と呼ばれる。

つまり、川瀬やアンリがいう自己感受とは、外的超越の現れの経験にはつねにすでに内的超越の存在の感覚がともなっている、などと表現することも可能だろう。ただし、外的超越の現れの経験には、つねに感情や気分がともなっており、その感情や気分こそが自己の感受そのものであると理解するところに、従来の現象学（「プロト現象学」）との違いがあることは忘れてはいけない。

- 5 たとえば、A. ギデンズが「経験の隔離」と呼ぶ事態は、自己の存在論的安心（ontological security）を揺るがすような経験領域（死や病、狂気、外的自然環境など）が人びとの日常的経験から封じ込められる傾向を指している（Giddens 1991：185＝2005：209）。この議論の中核にあるのは、存在論的安心をいかに守るか、である。というのも、ギデンズの自己論では、他者（とくに養育者）への基本的信頼をもとにして存在論的安心が成立しないことには、自己はさまざまな実存的不安につきまわられて、日常生活が営めなくなる。とりわけ、養育者という他者がいなくなることへの不安をいかに克服するかが、もっとも基底的とみなされる。この不安は、養育者の在不在のくり返しを経験するうちに、いまは目のまえにいないくても、養育者は戻ってきてくれると信じるようになることで、和らげられる。こうして、実存的不安に対する「保護膜」が形成されて、養育者がいなくなるのではという不安や疑念は意識から排除され、日常生活を送ることができるようになる。それが社会に秩序をもたらす。だが、実存的不安の原因は、意識から排除されたとはいえ、なくなってしまったわけではない。「抑圧されたものの回帰」はつねにつきまとう。経験の隔離は不完全なのである（ここには、超自我の検閲を逃れて無意識の願望が（歪曲されたかたちで）意識にのぼり、それが夢や錯誤行為、神経症の症状として表現されているというS. フロイトの精神分析的人格理論のアナロジーが見え隠れする）。その結果「生きることにどんな意味があるのか？」「どんな意味にもとづいて生きていくか？」という問いがたえず浮上し、「生の政治（life politics）」へとつながる。

いずれにしても、ギデンズが問題にしているのは、本稿がいうところの「もの自己」に関する次元である。根底に「私を映し出す『鏡』はちゃんとあるのだろうか」とたえず心配し不安になっている人間のイメージが、ギデンズの自己論や行為主体（agent）の前提となっているのではないか。それは、「もの自己」だけが本来の自己だと思いこんでいる人のイメージである。また、人間とは「安心できるかどうか」「安定できるかどうか」にのみ関心をいだく存在者であるかのような人間観である。

本文や注3でも指摘しているように、このような仮説自体が無効だと本稿や社会美学・感性論は主張しているわけではない。そこに一定の説明力を認めている。

けれども、概念や観念以前の感性的経験や「こと自己」の事実を考慮に入れていないがゆえに、「安心・安定」ばかりを気にしているわけではなく、世界と自己を感性的に経験している人間の事実をギデンズは視野には入れない。

社会学には、秩序や相互依存性への関心ばかりが先行し、たとえ現象学的な社会学であっても、自らの経験をきちんと振り返ることなく、秩序や相互依存性に関わる経験の側面にのみ関心を寄せてきたがゆえに、感性的経験や自己感受という疑いえない経験を等閑視してきたのだろう。あるいは、感性的快の経験や自己感受の経験を認めると「独我論」に至るのではという恐れを社会学者は抱くのかかもしれない。しかし、じっさいは社会学が想定している人間の方が独我論的でモナド的なのではないか。この点の考察については他日を期したい。

以上の考察については、2020年11月1日におこなわれた第93回日本社会学会大会テーマセッション「文化社会学の感性論的転回」における私の報告（「経験の観念化と社会学」）に対する榎村愛子氏の質問に触発されたものである。榎村氏には、ここに記して感謝したい。

- 6 T. トドロフも、感性的快の経験や、生の現象学がいう自己感受の重要性を、さまざまな著書を通じて、人びとに気づかせようとしていたひとりである。たとえば、『共同生活』（Todorov 1995=1999）は、他者からの承認を求める人びとが相互に承認を交換している様子や、通常の仕方では承認が得られないときの人びとの屈折した承認欲求充足方法などを詳細に論じている。また、自分が存在していることへの感覚（トドロフは「実存」と呼ぶ）は、他者からの承認に依存しているとも述べている。こうみえてくとトドロフは社会学的自己論の前提に立っているかのように一見思われる。だが、「完結（accomplishment）」という概念でもって、生の現象学がいう「自己感受」と同じ事実をトドロフは指摘している。たとえば、なにか仕事を成し遂げたさい、他者からの承認によって満足感に浸ることもある。だがこういう場合もあるのではないかとトドロフはいう。「他者または私によってもたらされる判断のなかにではなく、いっさいの承認、さらにはいっさいの共存の外部で、この仕事を完結する身ぶりそれ自体のなかに見出すことができるのである。いかなる二分化も媒介もなく、人間存在はそのとき、みずからの身振りの一つ一つのたんなる現前（プレザンス）によって、自分自身の完結の感情をもつ。そして彼はこの完結の感情を通して、みずからの実存を感受するのである。／自己の完結と承認……を区別することを可能にする指標は、媒介の不在である。承認は必然的に他者によって媒介される。……完結は直接的〔無媒介的〕である。完結は承認のプロセスを飛び越える。……私たちはそこから私たち自身であるという感情、真実……のなかで生きているという感情を引きだす。……完結のおそらくもっとも一般的な形態とは、私たちが美しさに直面したときに感じるものである（というのも、美しさもまた完結だからである）。……美は一種の内的な歓喜で私を満たし、この内的な歓喜が私の実存の感情を強化する。……完結はそのすべての形態が逆説的な性格をもっている。私は完結のなかで忘れ去られているように思われるが、そこからさらに豊かになって抜けだしてくるのである。私が仕事をするよろこびのために仕事をするとき、私が私のことを考えることはない。私がほれぼれと眺めたり一体化したりするとき、私は背後にしりぞく。だがそのつど、私は私の実存をいっそう強固にする」（Todorov 1995：161-164=1999：187-191 傍点は原著者）。今後の課題として、社会美学・感性論や生の現象学との関連で、トドロフのいう「完結」について、その自己感受的側面を中心に、考察していきたい。

参考・引用文献

- Becker, Howard, 2008, *Art World*, University of California Press (後藤将之訳、2016『アート・ワールド』慶應義塾大学出版局)
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press (秋吉美都・安藤太郎・筒井淳也訳、2005『モダニティと自己アイデンティティ 後期近代における自己と社会』ハーベスト社)
- 長谷正人、2005「ヴァーチャルな他者とのかかわり 模倣という快楽と自己承認」、井上・船津編、2005所収、pp.173-190
- 井上俊・船津衛編、2005『自己と他者の社会学』有斐閣
- 鍵本優、2018「書評に込めて」、『ソシオロジ』第63巻2号、pp.135-139)
- 川瀬雅也、2019『生の現象学とは何か ミシェル・アンリと木村敏のクロスオーバー』法政大学出版局
- 宮原浩二郎、2017「社会空間の感性的質について」、『関西学院大学社会学部紀要』126号、pp.81-89
- 宮原浩二郎・藤阪新吾、2012『社会美学への招待——感性による社会探求——』ミネルヴァ書房
- 佐々木健一、2019『美学への招待 増補版』中公新書
- Todorov, Tzvetan, 1995, *La Vie commune Essai d'anthropologie générale*, Seuil (大谷尚文訳、1999『共同生活 一般人類学的考察』法政大学出版局)