

# 〈自己完結社会〉の成立

環境哲学と現代人間学の  
ための思想的試み （上巻）

上柿 崇英 著

〈自己完結社会〉—それは情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術とともに肥大し続ける〈社会的装置〉に人々が深く依存し、生身の他者と関わっていく必然性、生身の身体とともに生きる必然性が失われていく社会のことである。

農林統計出版

# 〈自己完結社会〉 の成立

—環境哲学と現代人間学のための思想的試み—

## 上巻

上柿 崇英

農林統計出版



## はじめに

2016年の秋、神戸新聞の読者投稿欄にある記事が載せられた<sup>(1)</sup>。投稿者はマンションの管理組合理事をつとめており、そのマンションでは住人同士が挨拶をすることを禁止する告知を出すことになったという。小学生の子どもを持つ親からの提案で、子どもには知らない人間から声をかけられたら逃げるように教育している、誰が住人であるかを子どもは判別できないので挨拶自体を止めてもらいたいとのこと。年配の方も、以前から挨拶をしても返してもらえないことを不愉快に思っていた、そうしましょうと意見の一致を見たらしい。「理解に苦しんでいます」と題されたその記事内容が、はたして事実かどうかは分からない。しかし現代社会においては、こうした事態が生じる素地は十分にあると筆者は感じている。というのも、それは本書が〈自己完結社会〉と呼ぶ、ひとつの社会様式の出現、ひとつの人間の存在様式の成立について、図らずもその一端を象徴するものだからである。

本書の主題となる、〈自己完結社会〉の成立とは何を意味するものなのだろうか。それは第一に、われわれが高度化した社会システムへの依存を深めることによって、結果的に目の前の他者、物理的に接触する生身の人間に対して、直接的な関わりを持つ必然性を感じられなくなっていく事態を指している。実際今日のわれわれは、街角ですれ違う人間だけでなく、隣近所の人間に対してでさえ、なるべく関係性が形成されないように振る舞っている。われわれは相手がどのような人間なのかを互いにほとんど知らないうえ、何より関わることで生じる未知のリスクを恐れている。そもそも現代のように情報化が進んだ社会においては、“お金”を手に入れる手段さえ確保できれば、究極的にはすべてのリアルな関係性を断ち切ったとしても、生きること自体に支障はない。必要なもの、欲しいものはすべて大手通販サイトからクリックひとつで入手できるし、多少の寂しさや味気なささえ我慢すれば、「twitter」や「YouTube」を通じて他者と関わること自体は十分に達成できる。いやむしろ、その方が面倒な気遣いをしなくてすむし、嫌な相手をブロックすることもできるだろう。これはお

互いにとって、実に都合の良い仕組みなのである。こうした人間のあり方のことを、本書では〈生の自己完結化〉と呼んでいる。

そして〈自己完結社会〉にはもうひとつ、本書で〈生の脱身体化〉と呼ぶ事態が含まれている。それは主として科学技術の進展によって、われわれが“身体”という鎖からますます解放されるということ、そしてそれに伴い、身体に由来するさまざまな事柄が従来の意味を失っていくことを指している。例えば近年、情報技術と並んで顕著なのは、ロボット／人工知能技術や生命操作技術だろう。前者で言えば、とりわけ人工知能やそれに伴う機械の自動化が目覚ましい。レジの会計から自動車の運転、さらには家事や介護に至るまで、いずれは機械が代替してくれる時代がくるかもしれない。自分に相応しい商品、相応しい医療、あるいは相応しいパートナーでさえ、機械が探しだしてくれることが当然となる時代がくるかもしれない。後者の生命操作技術で言えば、とりわけ医療の分野が目覚ましい。今後注目されるのは、単なる老化の防止を超えた“若返り”を可能にする技術である。また、体細胞を用いた人工生殖が可能になれば、同性カップルでも子どもを持てる日が来るかもしれない。そしてゲノム編集は将来的な疾患を予防するだけでなく、受精卵に施せば、望み通りの子どもを「カスタマイズ」できることを意味するだろう。こうした技術の趨勢に潜んでいるのは、いずれも人間がますます自らの身体を用いる必然性を喪失していき、同時に身体そのものが望む形にコントロールできるものになっていくということである。しかしそれと呼応するかのように、男性であること、女性であること、老いるということ、結婚すること、そして子孫を産み育てるといったことの意味もまた、従来の必然性を失っていくのである。

加えてこうした〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉は、実際には相互に深く結びついていると言える。というのも〈生の脱身体化〉が進めば進むほど、人間の生はますます「自己完結化」していこうし、〈生の自己完結化〉が進めば進むほど、人々はますます自らの「脱身体化」を求めるようになるからである。例えばロボット／人工知能技術は、将来的に人間の姿を模したアンドロイドを供給するようになるかもしれない。家族の一員であるペットに代わって、今度は糞もしなければ嫌な臭いも発しない、人間そっくりのロボットが「家族」

となる。ともに暮らす相手がロボットであれば、われわれは自らの身体に気を配る必要などないだろう。ロボットはパートナーの容姿を気にしないだろうし、実際の年齢や性別がどうであるのかについても関心を持たない。身体というものが意味を失う点においては、これもまたある種の〈生の脱身体化〉なのである。人工知能を搭載したロボットは、望み通りの容姿で、望み通りの言動をごく自然に返してくれるだろう。優しく労りの声をかけ、決して批判することもなく、本人が望むのであれば怒ったり、反発したりさえしてくれるかもしれない。そしてもし、ここでその人がロボットとの生活を選択し、ロボットという「家族」が存在するがゆえに、意のままにならない生身の人間を疎ましく思うのであれば、これもまたある種の〈生の自己完結化〉である。そして一度ロボットに依存するようになった人間は、ますます生身の人間と関わっていく自信を失うだろう。リアルな人間と関わるためには、自分の身体のことを気にかけなければならない。相手もまた生身の身体を持つ者だからこそ、さまざまな気配りが要求される。加えて生身の人間は、自分のことを批判してくるかもしれないし、嫌みを口にし、悪意を持って傷つけようとしてくるかもしれない。それならいっそのこと、生身の他者とはますます関わらずにすむ方が良いのではないだろうか。こうして人々が身体の意味を消してくれる新しい道具、新しい機械にますます依存するようになるのだとすれば、これもまた新たな〈生の脱身体化〉だと言えるのである。

もちろんこのような話し方をすると、〈自己完結社会〉の成立は、現実のわれわれとは離れた、どこか遠い未来の出来事であるかのように感じられるかもしれない。しかしそうではないのである。例えば先のアンドロイドを“インターネット”に置き換えてみればどうだろうか。実際今日の社会において、われわれは電子空間上にバーチャルな関係性をいくらかでも気軽に築くことができる。しかしそのことが、かえってリアルな関係性の必然性を低下させている側面はないだろうか。またネットを介した関係性が気軽なのは、それが匿名性を持つからだけではなく、ある面において、まさしく身体の意味を消してくれる道具だからであるようにも思える。その意味においては、インターネットはアンドロイドの先駆を成しているとも言えるのであり、ここでは先の〈生の自己完結

化)と〈生の脱身体化)をめぐるサイクルが、すでに現実のものとなっている側面があるのである。

こうした事態を内包する〈自己完結社会)であるが、そのひとつの本質は、われわれが自らの生、つまり生きることを、高度な社会システムに全面的に委ねてしまうことにある。ここでは社会システムという表現を用いたが、それは科学技術のもたらす無数の「モノ」、例えば情報、機械、薬剤といったものの巨大な集積物であると言っても良い。この社会にはそうした「モノ」の集積物が、市場経済、官僚機構、ネット空間(情報世界)と複雑に融合する形で、アメーバのように、生活空間のいたるところに隙間なく浸透している。本書ではその巨大な何ものかのことを〈社会的装置)と呼ぶ。そしてわれわれはこの〈社会的装置)にひとりひとりばらばらに結びつき、もはやそれなしでは生きられないほどに深く依存しているのである。想像してみてもほしい。空を覆い尽くすほどに巨大な歯車があり、人間は投げ縄を掛けるようにして、ひとりひとりが別々にそれにぶら下がっている。人々は縄が切れれば落ちて死んでしまうが、逆に縄さえしっかりとしていれば、歯車は人々が必要としているものを何でも与えてくれる。〈社会的装置)とは、現代社会を生きるわれわれにとって、いわばなくてはならない巨大な「インフラ」なのである。しかしこの〈社会的装置)への依存こそが、〈生の自己完結化)と〈生の脱身体化)を引き起こしている。つまりわれわれの生から、生身の他者と関わっていくことの意味、そして自分が身体を持つ存在であることの意味を消し去っていくのである。

また〈自己完結社会)の成立は、おそらく現代人の抱えるある種の“苦しみ”と無関係ではない。例えば現代人の抱える代表的な悩みや苦しみは、対人関係によって象徴されるものだろう。会社の上司や部下、同僚、クラスメート、家族、友人、恋人、状況はさまざまではあるが、ストレスをもたらす局面には似通った傾向がある。それは負担となる何ものかを共有したり分け合うこと、何かを決定したり合意形成したりすること、互いの望む距離感を相手に伝えること、あるいは悪意を持った相手をやり過ごすといった、いずれも形だけの関係性から一歩踏み込み、人間的に向き合うことが求められる局面である。職場の人間関係のように、関係性に特別な理由がある場合ならまだましだろう。そう

でなければ関係性を維持していくのはより困難となる。もとより新たな関係性を構築しようと思えば、そこにはよほどのきっかけがなくてはならない。

こうした対人関係をめぐる問題の背後には、おそらく先の〈生の自己完結化〉が深く関わっている。例えばかつて、誰かと会うこと、会って会話をすることは、それ自体でひとつの娯楽であった。誰かを訪ねること、話しかけることに特別な理由は不要であった。これに対して現代の関係性には、いちいち理由が必要になる。外出する理由、誰かに会いに行く理由、会話をする理由、そしてその人と友人でいることの理由。特別な理由がなければ関係性を維持できない。しかし考えてみれば、そもそも関係性に理由が必要であるということ自体が、その関係性にわれわれが必然性を感じていないということの表れではないだろうか。〈社会的装置〉への依存によって、われわれは生身の他者と直接関わらなくても本質的には生きていける。互いにそうした前提を共有しているために、容易に相手を信用できず、また些細なことで不安になるだろう。その関係性に必然性がないと感じているからこそ、相手の負担とならないように、恐ろしいまでに気を遣ってしまう。そしておそらくそれゆえに、互いに向き合うことが求められる場面に遭遇しても、皆が相手に拒絶されることを恐れて踏みだせないのである。本書では、こうした事態のことを〈関係性の病理〉と呼ぶ。それは、不用意に他者に介入することへのわれわれの異常な恐れ、互いに負担をかけまいと行使される異常なまでの気遣い、そして関係性を維持することにも、構築することにも多大な困難を抱えて苦しむわれわれの姿に他ならない。

ただし、〈自己完結社会〉がもたらす「病理」には、もうひとつ別の種類のものがある。例えば現代人は、自分がなぜ生きているのか、何のために生きるのかといった、生きる意味や実感を容易に得ることができない。もちろん、繰り返される毎日に苦勞がないわけではないだろう。日々トラブルは発生するし、何か報われれば一定の達成感だってあるはずである。また、楽しみがないというわけでもない。この社会では、ある程度頑張ることができれば、自分の気に入ったものを買集め、それらを鑑賞することは容易だからである。しかしそのような生のなかであって、どこか嘘臭さがある。言い換えるなら“虚無”がある。そこにはすべてが無意味であると思えるような、ある種の存在論的な



苦しみがあるのである。

そもそも、人間存在の生きる意味とは何だろうか。この問いに対しても、われわれには一応シンプルな答えが用意されている。それは「自己実現」をすること、つまり自分自身がなりたいと思う理想の自分になるということである。しかし少なくない人々が、叶えるべき夢自体を見いだせないと言う。かろうじて「なりたい自分」を見つけた人間であっても、そのほとんどは何らかの現実<sup>ニ</sup>に直面して挫折を余儀なくされるだろう。そこで人々は、かけがえのない存在であるはずの「この私」をめぐって葛藤する。例えば「この私」が、世間や他人のせいで「ありのままの私」でいさせてもらえないと感じるようになる。そして「自己実現」が上手くいかないのは、最終的には自分のせいであって、自身が駄目な人間であるからだと感じるようになるのである。

こうした存在論的な苦しみの背後には、おそらく先の〈生の脱身体化〉が深く関わっている。例えば〈生の脱身体化〉が進むと、生活のあらゆる局面に〈社会的装置〉が入り込むようになり、身体を活用した直接的な経験はますます縮小することになるだろう。実際われわれは、本当の意味において汚いもの、臭いもの、痛いもの、醜いもの、残酷なものに触れなくてすむためのさまざまな機構に囲まれて生きている。また〈生の脱身体化〉が進行すると、われわれは自らを規定しているさまざまな現実的な制約からますます解放されるようになるだろう。そこでは携わるべき仕事、住むべき場所、関わるべき他者、そして結婚や出産、育児に至るまで、生を規定するあらゆる物事がますます自由選択へと移行していくのである。そのためだろうか。温室育ちのわれわれは、心の何処かで生とは本来、すべてが自己決定されるべきものであると思い込んでいる部分がある。「意のままになる生」こそが、人間存在のあるべき生の形だと考えるようになってきているのである。しかし直面する人間的現実<sup>ニ</sup>は、結局のところ「意のままにならない生」であるがゆえに、人々は理想と現実とのあいだで引き裂かれ、苛立ち、悩み、傷ついているように見えるのである。本書では、こうした事態のことを〈生の混乱〉と呼ぶ。それは生きる意味と生の実感とに思い悩み、何もかもが実現されるべきだと望むがゆえに、等身大の人間存在を肯定することができないわれわれの姿に他ならない。

本書では、こうした事態をもたらす〈自己完結社会〉の成立について、その“意味”を徹底して掘りさげていくことにしたい。例えば前述のように、情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術をはじめ、現代科学技術は刻一刻と〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉を促進させているだろう。そのスピードは、まさに加速度的に速くなっているものであり、このことはわれわれが近い将来、よりいっそう深刻な〈関係性の病理〉や〈生の混乱〉に直面していただくことを十分に予感させる。とはいえここで、いくつかの疑問も生じてくるはずである。例えば〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉は、いつ始まったものなのだろうか。前述のように、〈自己完結社会〉が科学技術やそれがもたらす無数の人工物によって支えられていることは疑いない。しかし“技術”によって自然物を加工すること自体は、人間の本質、人間の本性であるとは言えないのだろうか。そうだとするなら、人類が最初の石器を製作し始めた250万年前から、われわれは少しずつ〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉を進めてきたことになるのだろうか。同様に、〈自己完結社会〉の成立には、確かにわれわれの徹底的な〈社会的装置〉への依存が深く関わっている。しかし人間は、太古の時代から巨大な都市を建設し、社会制度や抽象的なシンボル、宗教的世界観などを発達させてきた。自ら生み出した「社会的なもの」に依存し、それによって生を実現させること自体は、やはり人間の本性だと言えるのではないだろうか。そうすると〈自己完結社会〉は、例えば太陽神を崇めていた古代エジプト社会と何が異なっているのだろうか。さらに言えば、先の〈関係性の病理〉や〈生の混乱〉についても、人が対人関係に悩むこと、あるいは生の現実に思い悩むこと自体は、有史以前から繰り返されてきたことであるはずである。そうであるなら、現代人の抱える苦しみは、物語として語り継がれてきた古の人々の悩みや苦しみと何が異なっているのだろうか。

おそらく〈自己完結社会〉の成立には、古の時代から脈々と繰り返されてきたある種の連続性と同時に、過去の時代とは一線を画した現代固有の特殊な事情とが両方とも深く関わっている。だが、この問いに答えていくためには、われわれは一度、よりいっそう根源的な問いにまで遡らなければならない。例えば人間が造りあげる“社会”とは何か、人間が“生きる”とは何を意味するの

か、そしてなぜ人間は“他者”と関わることに苦しみを伴うのか。そしてこうした問いの先のあるのは、そもそも「人間とはいかなる存在なのか」という問いであるだろう。

本書では〈自己完結社会〉の成立という事態の“意味”を問うために、いわばこの「人間とは何か」という最も根源的な問いから出発することになる。そして人間を人間という存在ならしめている根源的な原理について、以下の三つのアプローチを用いて説明することになるだろう。

ひとつ目は「環境哲学」であり、ここでは環境との関わりを通じて人間が獲得した特殊性、生物存在としての人間の原理について考察することになる。例えば人間は、自然生態系の上に「人為的生態系」としての〈社会〉を創造し、そのなかで生を営む生物である。しかも創造された〈社会〉は世代を越えて継承され、絶え間なく膨張、蓄積されていく。本書では、〈自己完結社会〉もまたその延長線上にあることを踏まえたうえで、その意味について考えていこう。

次に、ふたつ目のアプローチは「〈生〉の分析」であり、ここでは人間が“生きる”ということ、その〈生〉を成立させている根源的な原理について焦点を合わせることになる。例えば人間の〈生〉には、時代や文化的背景を問わず、〈生存〉の実現、〈現実存在〉の実現、〈継承〉の実現という三つの契機が必ず存在している。しかしその実現の様式については、時代を通じて劇的な形で変容してきた。本書では、〈社会的装置〉への依存という問題を、こうした〈生〉の文脈から読み解いていこう。

三つ目は「〈関係性〉の分析」であり、ここでは人間というものの本質を、“自己”と“他者”が織りなす〈関係性〉の原理から考察することになる。例えば〈自己存在〉というものが成立するためには、そこに〈他者存在〉がなければならない。しかし〈他者存在〉との〈関係性〉には必ず“負担”が伴う。そしてその負担をいかに乗り越えることができるのかが、他者とともに何かを実践すること、すなわち〈共同〉の成立に深く関わっている。本書では、このことを〈自己完結社会〉と関連づけ、そこから現代人の“苦しみ”の背景について考察しよう。

以上の分析から見えてくるのは、世代を超えて受け継がれていく〈社会〉と

いうものを生みだして以来、自らの存在のあり方を繰り返し変容させてきたわれわれの姿、そして「農耕の成立」と「近代的社会様式の成立」に続く第三の特異点という形で、かつて人類が経験したことの無い、まったく新しい時代の局面に突入しているわれわれの姿である。一連の分析を経ることによって、はじめてわれわれは自らが置かれている時代の意味、そして直面している現実の意味について理解することができるだろう。そしてそれは、われわれが自らの抱える“苦しみ”の由来を知ることであるとともに、われわれが進みゆく〈自己完結社会〉と向き合っていくための手がかりを得ることであるはずである。

さて、以上の説明を通じて、読者には本書が扱う問題についてひとつのイメージを持ってもらうことができたのではないだろうか。とはいえここでは、本書の性格について、もう少し説明しておかなければならないことがある。例えば大きな括りから言えば、おそらく本書は「哲学」の書物に分類されると思われる。とはいえ本書は、執筆のスタイルから言っても、展開される内容から言っても、一般的な哲学関連本とは相当に異なるものとなっている。具体的に言えば、本書は一般的な哲学関連本にあるような、著名な西洋哲学の理論を取りあげて、それを手がかりに何かを説明するという方法は採用しない。そうではなく、本書では目的を達成するために、必要となる基礎概念をひとつひとつ自ら整備し、理論的枠組みそのものを独自の形で構築する。そのため例えば、理性、自由、平等、権利、連帯、正義、権力、抑圧、資本主義、全体主義といった、これまで戦後の人文科学を支えてきた基礎概念の多くは、ここでは議論の中核には位置づかない（その代わりに本書では、〈環境〉、〈生〉、〈関係性〉、〈生存〉、〈継承〉、〈間柄〉、〈共同〉、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉、〈悪〉、〈救い〉、〈美〉といった独自の概念を駆使することになる）。さらに言えば、本書は過去の言説の整理や検討から出発して自説の展開へと向かうという手法も採用しない。そうではなく、最初から自説の展開を主軸とし、関連する諸説は随所で必要に応じて言及するという形で書かれている。もちろん諸説との相違点は、自説の新しさを正確に伝えるためには必要となることである。だが本書では、そうした作業は最低限に抑え、あくまで新しい理論の構築を優先させているのである。

本書がこうしたスタイルを採用する理由のひとつには、いわゆる正統派の哲学研究への反省がある。つまりこれまでの多くの哲学研究が、過去に蓄積された膨大な文献や、学說的体系性に基づく「正確さ」、「普遍性」に固執するあまり、意味を与えるべき同時代の人間的現実と向き合う力を喪失してきたように見えるからである。しかしここにはもうひとつ、本書の主題である〈自己完結社会〉の成立とも密接に関わる理由がある。それは、これまで戦後の人文科学を支えてきた人間理解、人間の理想こそが、ある面では〈自己完結社会〉を促進させるひとつの原動力となってきたと本書が考えているからである。

その代表格とも言うべきものを、本書では〈自立した個人〉の思想と呼んでいる。その人間理解によれば、われわれはまず、伝統や権威、世間や権力といった外的なものに服従することなく、自ら思考し、自ら判断できる“強い個人”としての素養を身につけなければならない。そしてそうした個人が自発的に連帯することによって、強制や同調圧力とは異なる形の新たな共同がもたらされ、より良い社会が実現できるとされている。注目したいのは、ここで人々がそうした理想状態に到達するためには、人間存在が自らの自立を阻むあらゆる抑圧から“解放”され、「存在論的な自由」を実現させなければならないと考えられてきたことである。抑圧から解放されるという意味においては、この半世紀の間、確かにわれわれはそれを着実に実現してきたと言える。貧困から解放され、伝統から解放され、地域社会から解放され、それによってわれわれは、それ以前の世代が経験したことの無いほどの高水準の自由と平等を実際に獲得してきたはずである。しかし同時にこうも言えないだろうか。その延長線上において、われわれはいまや、自らを抑圧する“他者そのもの”から、そして自らを縛る“身体そのもの”からも解放されつつある。そしてそれによって、実際われわれはいっそう「自由」で「平等」になるだろうと。

このことが示唆しているのは、〈自己完結社会〉が、単に科学技術が高度化した結果としてもたらされたのではないということである。むしろ〈自己完結社会〉は、われわれが人間の理想を実現しようとして、ある面では自ら望んで創りあげてきたものでもあるということである。隣人たちとの濃密な人間関係から解放されるということは、そうした人間関係からの自由を意味するだけでな

く、同時にそうした人間関係が必然性を持たなくなることを意味している。物事が生まれ持った身体によって左右されなくなることは、身体からの自由を意味するだけでなく、同時にそうした身体とともに生きる必然性が失われることをも意味しているのである。ここで示唆されているのは、〈自立した個人〉の理想を追い求めることが、〈関係性の病理〉や〈生の混乱〉の克服につながるどころか、結果的に〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉を加速させ、われわれの「病理」をいっそう深刻なものにするおそれがあるという逆説である。

確かに〈自立した個人〉の思想が語る、自立や連帯といった言葉は、21世紀を生きるわれわれにとっては、やや古くさいもののように映るかもしれない。実際ポストモダンイズムやポスト構造主義、あるいは現代思想と呼ばれる一連の言説群——本書ではそれらを「ポストモダン論」と呼ぶ——は、まさにこうした自立や連帯の限界を指摘し、それに代わるアプローチとして登場した側面があっただろう。しかし現実においては、〈自立した個人〉の思想に体现される人間理解は、いまでも根強く人文科学に根を下ろしている。このことは人文科学の現場において、いまでも“真の自由”、“真の平等”、“真の共生”なるものが漠然として想定され、目の前の不自由、不平等、非共生を批判し、その原因と見なされた抑圧や権力を告発することばかりに力が注がれていることから分かるだろう。

ここで重要なことは、真の問題は〈自立した個人〉の思想が語る自立や連帯それ自体ではないということである。戦後の人文科学を支えてきたのは、一連の思想が体现してきたひとつの“人間観”であって、この人間観こそが真に問われるべきものだからである。例えばそこでは、この世界の何処かに「本来の人間」（あるいは「完全な人間」）というものが存在することになっている。「本来の人間」は、人間性が全面的に展開する人間存在の理想状態であるのだが、人間は生まれながらにしてさまざまな鎖に縛られているために、その至高の状態にはまだ一度も到達したことがない。それゆえわれわれは自らを鎖のもとから解放し、「本来の人間」へと向かって絶えず前進していかなければならないのである。誰ひとりとして目撃したことがないはずのその姿が、なぜ人間本来の姿だと言えるのだろうか。そしてなぜ、その状態が人間にとって至高のものだと

言い切ることができるのだろうか。そうしたことは不問のまま、ここでは「本来の人間」を想定するがゆえに、あらゆる不都合な人間的現実が否定される。受け入れがたい生の現実、社会の現実、本来のあるべき姿ではないからといって拒絶され、そこに想像された理想の人間、理想の社会が対置される。生身の現実から出発するのではなく、最初に理想の状態があって、それに合致するよう、あくまで現実の方をコントロールしようとする。それは言うてみれば、「意のままにならない生」の現実を否定し、「意のままになる生」をどこまでも追い求めていく人間観なのである。

本書では、こうした人間観のことを指して〈無限の生〉の人間観と呼ぶ。そしてこの人間観こそが、〈自己完結社会〉における人間の「苦しみ」を理解する鍵になるものだと考えている。例えばわれわれがどれほど「意のままになる生」を望んだとしても、人間には、人間である限り決して意のままにならないものがある。しかし〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉が進行することによって、本来意のままにならないものであったはずの対人関係や身体までもが、部分的にコントロールできるものとなった。そのことがいわば、われわれに錯覚をもたらしているのである。いまやわれわれは、意のままになる他者、意のままになる関係性、そして意のままになる身体を無意識のうちに求めている。人間の生は、本来意のままになるべきものである。いや、もはやそこでは、意のままになる生こそが「正常」であって、意のままにならない生の現実が「非正常」であるとさえ言えるだろう。そしてだからこそ、われわれは本当に意のままにならない生の現実に直面するとき、極度に乖離した理想と現実の間で引き裂かれてしまう。現実を受け入れることができずに立ち尽くしてしまう。そこに残されるのは他者や世間に対する、そして自己存在に対する絶望と憎しみ、あるいは虚無だけだろう。

おそらくわれわれが本当に必要としているのは、現実を否定する理想の微睡眠などではなく、「意のままにならない生」の現実に寄り添い、そのなかでより良き生とは何かを語ることのできる、新しい人間観を希求することである。人間には、人間である限り逃れることのできない何かがある。そうした〈有限の生〉を正面から見据え、そこからわれわれの存在の歴史、人間存在の〈共同〉、

〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉について再び語ることに、そしてそうした〈有限の生〉を引き受けたうえで、人間存在がより良く生きるための方法とは何かを模索していくことなのである。

戦後の人文科学を支えてきたのは〈無限の生〉の人間観であった。そしてわれわれは、そうした人間観に共鳴し、それを信じ、過剰適応に陥った末、〈自己完結社会〉の成立へと至り、ついにはその人間観そのものに挫折したのである。本書が独自のスタイルを採用するのは、このように本書が、それに代わるまったく新しい人間観の創出を企図しているからに他ならない。

本書は、筆者および筆者の共同研究者らによる10年にわたる研究成果である。筆者らは、こうして紡ぎだされた研究手法を「現代人間学」と呼び、その目指すところを「強度を備えた〈思想〉の創造」と呼んできた。〈思想〉とは、「われわれがいかなる時代を生きているのか」、そして「この時代に人間をどのように理解すべきか」という根源的な問いに対して、ひとつの体系的な説明を試みた言説のことである。そして「強度を備えた〈思想〉」とは、それ自体でひとつの世界観、人間観を体現できるだけの重厚さを備え、かつ移りゆく時代の不確実性や不透明性にも耐えうる思想、そして現実と肉薄する人々の内面にまで届きうる、言葉そのものの潜在力を備えた思想のことである。

われわれは〈自己完結社会〉の成立という未だかつてない事態を前に、人間を説明するための新たな概念、新たな言葉、そして新たな〈思想〉を必要としている。何度でも言おう。われわれが必要としているのは、人間が生きることの悲哀や苦悩を無邪気な理想によって塗りつぶしていくことではない。かといって、人間が生きることの無力さと残酷さから、自己憐憫に沈んでいくことでもない。求められているのは、そうした哀苦や残酷さを一度は肯定し、なおわれわれが前を向いておのれの現実と対峙していくことができる人間の〈思想〉である。そしてその要請は、“危機の時代”において、まさに哲学が、そして人文科学が、いかにその本分を全うすることができるのかという問題でもあるのである。



**【注】**

- (1) 匿名による読者投稿「理解に苦しんでいます」『神戸新聞』（2016年11月4日、夕刊、6頁）。

〈自己完結社会〉の成立  
—環境哲学と現代人間学のための思想的試み—  
上 巻

目 次

はじめに	i
<b>序 論</b> ——本書の構成と主要概念について	1
(1) 不透明な時代における知への危機感	1
(2) 「現代人間学」の方法論的特徴と〈思想〉の実践	4
(3) 本書における三つのアプローチ	8
(4) 本書の構成について	12
(5) 本書の底本と表記（文体）について	32
<b>第一部 時代と人間への問い——〈自己完結社会〉へのまなざし</b>	
<b>第一章 「理念なき時代」における“時代性”</b>	43
(1) 「理念なき時代」の参照点としての「20世紀」	43
(2) 「20世紀」における“経済成長”の含意	44
(3) 「20世紀」における“科学技術”の含意	45
(4) 「理念なき時代」の始まりと「20世紀」の“亡霊”	47
(5) 「理念なき時代」における“科学技術”のもうひとつの含意	49
(6) 変容する人間の存在様式	52
(7) 現代において見られる矛盾の兆候——〈関係性の病理〉と〈生の混乱〉	54
(8) “人間の未来”と二つのシナリオ——「火星への移住」が可能になる とき	57

## 第二章 人間学の“亡霊”と〈自立した個人〉のイデオロギー

- (1) 〈自立した個人〉というイデオロギー…………… 67
- (2) 〈自立した個人〉をめぐる根源的な矛盾①——約束されたシナリオと「20世紀」…………… 70
- (3) 〈自立した個人〉をめぐる根源的な矛盾②——〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉の“写像”としての個人の「自立」…………… 71
- (4) 新たな“人間学”の必要性…………… 75

## 第二部 「人間的〈環境〉」の分析と人類史における連続性／非連続性

## 第二部のための序…………… 81

## 第三章 人間存在と〈環境〉…………… 85

- (1) なぜ人間学において〈環境〉が問題となるのか…………… 85
- (2) 主体によって定義され、存在を成立させる基盤となる〈環境〉の概念…………… 86
- (3) 「人間的〈環境〉」における、〈環境〉の「二重構造」…………… 89
- (4) 「人為的生態系」の“物質的側面”と“非物質的側面”…………… 91
- (5) 「人間的〈環境〉」における、特異な構造としての〈社会〉…………… 95

## 第四章 人類史的観点における「人間的〈環境〉」の構造転換…………… 105

- (1) 人間の“質的変容”と人類史における特異点…………… 105
- (2) 〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉の三項関係という枠組み…………… 106
- (3) 第一の特異点——「農耕の成立」と「〈自然〉と〈人間〉の間接化」…………… 109
- (4) 第二の特異点——「近代的社会様式の成立」と「〈社会〉と〈自然〉の切断」…………… 114
- (5) 第一中間考察——第三の特異点としての〈自己完結社会〉…………… 122

### 第三部 「人間的〈生〉」の分析と〈社会的装置〉

第三部のための序	137
第五章 「人間的〈生〉」の分析と「〈生〉の三契機」	143
(1) 「人間的〈生〉」と〈生活世界〉	143
(2) 「人間的〈生〉」における〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉の諸契機	146
(3) 「不可視」となった「人間的〈生〉」	149
(4) 「〈ユーザー〉としての生」と〈生活世界〉の「空洞化」	153
(5) 「集团的〈生存〉」と〈根源的葛藤〉、そして「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉の概念	155
(6) 「〈生〉の三契機」の内的連関	159
第六章 〈生〉を変容させる〈社会的装置〉とは何か	171
(1) 〈社会的装置〉という概念	171
(2) 「〈生〉の舞台装置」と〈社会的装置〉の連続性／非連続性	175
(3) 〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化	178
(4) 第二中間考察——「〈社会〉と〈人間〉の切断」の再考	182

### 第四部 「人間的〈関係性〉」の分析と〈共同〉の条件

第四部のための序	199
第七章 〈関係性〉の人間学	205
(1) 「人間的〈関係性〉」という視点について	205
(2) 「人間的〈関係性〉」の基本構造としての「〈我-汝〉の構造」	207
(3) 「人間的〈関係性〉」における〈間柄〉の概念	211
(4) 「人間的〈関係性〉」における〈距離〉の概念	216
(5) 「ゼロ属性の倫理」と「意のままになる他者」	220
第八章 〈共同〉の条件とその人間学的基盤	245
(1) 人間存在における〈共同〉の概念	245

(2) 「牧歌主義的－弁証法的共同論」批判	249
(3) 〈共同〉概念の再定義	256
(4) 〈共同〉が成立するための諸条件	261
(5) 「〈共同〉のための作法や知恵」としての〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉 の原理	264
(6) 〈共同〉破綻と「不介入の倫理」	273
(7) 第三中間考察——諸概念の整理	282

〈自己完結社会〉の成立  
 ー環境哲学と現代人間学のための思想的試みー  
 【下巻】の目次

第五部 〈有限の生〉と〈無限の生〉

第五部のための序

第九章 〈自己完結社会〉の成立と〈生活世界〉の構造転換

- (1) 「意味のある過去」と、「生きた地平」に立つことについて
- (2) 重厚な〈生活世界〉と〈社会的装置〉の萌芽
- (3) 構造転換の“過渡期”と〈旅人〉の時代
- (4) 〈郊外〉の成立と〈旅人〉の定住化
- (5) 「情報世界」の台頭と〈漂流人〉の出現
- (6) 〈自己完結社会〉の成立
- (7) “時代”と人間の〈生〉

第十章 最終考察——人間の未来と〈有限の生〉

- (1) 〈無限の生〉と〈有限の生〉——「世界観 = 人間観」という視座
- (2) 〈無限の生〉と西洋近代哲学の深淵
- (3) 〈無限の生〉の「無間地獄」
- (4) 究極の「ユートピア」——「脳人間」と「自殺の権利」
- (5) 〈有限の生〉とともに生きる
- (6) 〈世界了解〉①——人間の〈救い〉について
- (7) 〈世界了解〉②——人間の〈美〉について
- (8) 結論

【補論一】 残された課題としての〈文化〉への問い

【補論二】 学術的論点のための五つの考察

- (1) 「自由」の問題について
- (2) 「疎外論」の問題について

- (3) 「個と全体」の問題について
- (4) 「自己実現」の問題について
- (5) 「ポストモダン論」について

おわりに

- 【付録一】 『現代人間学・人間存在論研究』 発刊によせて
- 【付録二】 『現代人間学・人間存在論研究』 第一号のための序
- 【付録三】 『現代人間学・人間存在論研究』 第二号のための序
- 【付録四】 『現代人間学・人間存在論研究』 第三号のための序
- 【付録五】 『現代人間学・人間存在論研究』 第四号のための序

参考文献一覧

## 序論——本書の構成と主要概念について

【はじめに】でも触れたように、本書の目的は、われわれが直面している〈自己完結社会〉の成立という事態を受けて、その意味を「人間とは何か」という最も根源的な問いにまで遡りながら論じていくことである。【はじめに】を通じて、読者には本書のおおよそのイメージを掴んでもらうことができたように思える。とはいえ本書の議論を十分に理解してもらうためには、各論へと進む前に、加えていくつかの補助線を用意しておく必要があるだろう。

ここではまず、本書が〈自己完結社会〉の分析を通じて試みたい学術的な意図、【はじめに】でも触れた「現代人間学」の問題意識と方法論について踏み込んだ説明をしておきたい。そして本書で用いる“三つのアプローチ”についての補足を加えたくえて、本書の全体像を実際の章構成にしたがって紐解き、そのなかで本書の理論的枠組みを構成する主要概念について一通り見ていこう。そしてそのうえで、本書の底本や表記（文体）についての簡単な説明を行っておくことにしたい。

### (1) 不透明な時代における知への危機感

最初に見ていきたいのは、本書の副題ともなっている「現代人間学」とは何かということについてである。「現代人間学」は、これまでの人文科学的な知<sup>(1)</sup>、とりわけ従来の哲学のあり方に対する反省のなかから構想された、ひとつの新しい哲学的方法論である。本書には、〈自己完結社会〉をめぐる分析を通じて、この新たな方法論を実践していくというもうひとつの目的がある。そのため、ここにある問題意識を共有しておくことが、本書を理解するための最初の補助



線となるだろう。

【はじめに】でも触れたように、筆者は今日の人文科学的な知、とりわけ哲学分野における知のあり方に危機感を抱いてきた。それを一言で述べるのなら、今日の人文科学的な知が、全体として、われわれの直面している社会的、人間的現実に対して、有効な説明能力をほとんど失っているように見えることである。例えばわれわれは、いまこの瞬間にも、わずか10数年前の常識でさえ明日には通用しなくなるかのような、激しい変化と不透明性のなかを生きている<sup>(2)</sup>。そして実際われわれは、いままさにコスモポリタニズム（世界主義）、多文化共生、国際平和といった従来の理想が、現実には抗しきれずに瓦解していく様子を目の当たりにしているとも言えるだろう<sup>(3)</sup>。国内に目を向けてみれば、今度は心の病の日常化、高齢化する引きこもり、生涯未婚率の増大、孤独死の蔓延といった問題ばかりが目を見張る。こうした事態は、いずれも急激ではないが生活世界の着実な破綻を予感させるものであり、従来の人権擁護や富の再分配、抑圧の可視化といった視点だけでは到底捉えきれないものを含んでいる。そうした数々の現実に対して、はたして今日の人文科学的な知は、確かな応答ができていけると言えるのだろうか。むしろ従来の人間的理想が無残に破壊されていく様を見て、困惑し、ただただ立ち尽くしているようにも見えるのである<sup>(4)</sup>。

そうだとすれば、一連の事態に対してより大きな責任を有しているのは、おそらく“哲学”だろう。なぜなら哲学こそは、人文科学の実践に不可欠となる“基礎概念”を整備し、人文科学的な知を下支えしていく役割を担うものだからである。人文科学の実践においては、有効な基礎概念があるからこそ、われわれは現実のなかに対象を見だし、何かを問題として切り出すことが可能となる——例えば、理性、自由、平等、権利、連帯、正義、権力、抑圧、資本主義、全体主義といった概念こそ、これまで人文科学において基礎概念としての役割を果たしてきたものであった。したがって今日、人文科学的な知そのものが行き詰まりを見せているのだとすれば、その原因の一端はまさしく哲学にあって、現実と呼応できるだけの十分な基礎概念が整備されていないからだと言うこともできるのである。

では、哲学の実状はどうだったのだろうか。これまでわが国の哲学実践は、

主として海外の諸言説を読解し、紹介し、模倣することによって遂行されてきたと言える。研究者の立場から言えば、権威ある哲学者のテキストを読解したり、海外の新たなトレンドをいち早く国内に導入したりすることこそが、まさしく正統な哲学的方法論だと見なされてきた。そしてこうした方法論は、一面においては、確かに大きな成果をもたらしてきたのである。例えばいま、われわれが母国語で大学の講義を受講し、文系的问题を母国語によって討論できるのも、また『ラーマーヤナ』から『ニコマコス倫理学』まで、古今東西のあらゆる古典を読み尽くすことができるのも、明治期から続くこの高度な“翻訳文化”の賜物だと言える<sup>(5)</sup>。加えてその後継者たちが、日夜そうした努力を継続してくれているからこそ、われわれはいまこの瞬間においても、最新の外国語文献を母国語で読むことができているのである。

しかしそうした反面、わが国の哲学的実践はそうした方法論に傾斜していくあまり——【第九章】で見えていくように、それは戦後においていっそう顕著なものになっていくのであるが<sup>(6)</sup>——西洋世界の知識文化を後追いすること以外の術を見いだせずにいるようにも思える。問題は、そうした後追いが、常々日本社会の置かれた固有の歴史的、文化的文脈を看過したまま、文字通りの模倣と追従に近い形で行われているように見えるということである。前述のように、社会的現実が示しているのは、その「プログラム」の輸入元となる西洋世界でさえ、その基盤は決して盤石なものではないということだろう。むしろ本書で見えていくように、西洋世界の知的伝統の深淵にこそ、今日の人間学的危機を紐解く手がかりが潜んでいる可能性さえある。要するに、従来のように読解や紹介や模倣を繰り返すだけでは、今日の人文科学が置かれた事態を乗り越えることはできないのではないかと、われわれは一方で翻訳文化の優れた伝統を引き継ぎつつも、他方では、それとは異なる新たな哲学的実践を必要としているのではないかと、ということである。そしてそれが西洋世界の後追いではないとするならば、目指されるべきは、あくまで現実世界との対峙を出発点とし、そこからさまざまな“知的実験”を自ら試みていくこと、そして自らが扱って立つべき新たな基礎概念、あるいは世界観や人間観そのものを創出していくこと、ということになるだろう。一言で述べれば、思想を研究対象として扱うだけでは

なく、思想それ自体を創造していくことが求められているのである。

## (2) 「現代人間学」の方法論的特徴と〈思想〉の実践

本書が依拠する「現代人間学」は、そうした問題意識に基づく、ひとつの新しい哲学的方法論であると言える。ここではその特徴について、以下の四つの原則、すなわち①「何よりも優先されるべき〈思想〉の創造」、②「絶対的普遍主義の否定」、③「世界観＝人間観の提示」、④「強度を備えた〈思想〉の希求」という観点から、具体的に見ていくことにしよう。

まず、第一の原則である「何よりも優先されるべき〈思想〉の創造」は、これまで見てきた危機感が反映されたものである。つまり「現代人間学」においては、哲学的な問題を扱う際に、不透明な時代の現実を受けて、思想の創造それ自体が重視される。しかもそこでは、ときに文献学的な意味での精密さや体系性よりも、徹底して新たな着想、新たな概念、そして新たな理論の構築が優先されるということである<sup>(7)</sup>。

ただしこの第一原則には、より深い含意が込められている。そしてそのことを理解するためには、われわれはいったん、そもそも“思想”とは何かという問題について考えてみる必要があるだろう<sup>(8)</sup>。つまり、人間はなぜ思想を生み出すのか、なぜ人間の世界には思想というものが存在しなければならないのかという問題に他ならない。出発点となるのは、そもそも人間は、根源的に世界を了解し、他者を了解するための意味と言葉を必要としている、という存在論的な前提である。例えば人間存在にとって、世界は常に不可解なものであって、決して意のままになるということはない。そこでわれわれが会おう他者もまた、常に計り知れない存在、意のままにならない存在として現前する。それでも人間は、そうした世界において、そうした他者と生きることを宿命づけられているのである。つまり世界や他者との対峙を避けられない人間が、その与えられた宿命と向き合うこと——本書ではこのことを後に〈世界了解〉と呼ぶことになる——そしてそうして紡ぎだされた意味や言葉こそが、思想の起源だと言えるのではないかということなのである。

そのように考えれば、思想の創造が求められる現代とは、人々が改めて世界や他者との了解を必要としている時代であるということの意味するだろう。思想の創造とは、直接的には、その新たな了解のための意味と言葉を実際に創出していくことを意味するのである。ただし、それだけではない。人間存在は遠い古の時代から、その時々々の要請にしたがって思想というものを紡いできた。いまのわれわれを取り巻いている無数の意味と言葉は、まさしくそうした人々によって紡がれ、しかもそれが幾世代ものときを越えて受け継がれてきたものなのである。そのことを思えば、思想の創造が、単に文字通りに意味と言葉を紡ぐことのみを意味しないということが分かるだろう。それは例えば、古の時代において、それを必死に紡いできたであろう無数の人々、あるいはわれわれが決して知りえぬ未来において、いつしかそれを紡いでいくことになるだろう無数の人々に思いを馳せること——本書ではそうした意識が依拠するものを〈存在の連なり〉と呼ぶことになる——そしてそこから、われわれ自身が自らの生きる時代の現実と対峙し、新たな意味と言葉をめぐって格闘していくということの意味しているからである<sup>(9)</sup>。こうして紡ぎだされるもののことを、本書では改めて〈思想〉と呼ぶ。「現代人間学」において「〈思想〉の創造」と言うとき、念頭に置かれているのはこうした含意なのである。

次に第二の原則となる「絶対的普遍主義の否定」であるが、それはこうした「〈思想〉の創造」を試みる際、「現代人間学」においては、それを決して唯一絶対的な意味での「普遍的な真理」として希求することはない、ということの意味している<sup>(10)</sup>。

前述のように「〈思想〉の創造」は、〈存在の連なり〉に思いを馳せ、時代の現実と対峙し、格闘していくことを通じて実践される。それは直接的には「われわれはいかなる時代を生きているのか」、「この時代に人間をどのように理解すべきなのか」という二つの問いに答えていくことでもあるだろう。ただしそうして紡ぎだされた〈思想〉は、決して唯一絶対という意味での真理になることはない。なぜなら〈思想〉は、例外なく、それを紡ぐものが生きる時代の枠組みによって規定されたものとなるからである。同じ時代を生きるもの同士であっても、見えている現実が同じであるとは限らない。そのため創造された無

数の〈思想〉は、必ず相互に矛盾をはらむことになり、それらがひとつの体系に統合されるということも決してないと言えるからである。

一部の人々は、「それでは意味がない」と言うかもしれない。なぜなら伝統的な西洋哲学においては、「普遍的な真理」を解明することこそが、その至上の目的であるとされてきた側面があるからである<sup>(11)</sup>。その背後にあるのは、この世界には唯一絶対的な真理、理念、価値、正義といったものが存在する——現時点の人類がその具体的な認識に到達しているかどうかは別として——という形而上学的な前提である<sup>(12)</sup>。しかし「現代人間学」は、そうした前提には依拠しない。むしろいかなる〈思想〉も“不完全”であるということに覚悟しつつ、それでも時代の求める“より良きもの”として、人々が〈思想〉を紡ぎ続けていくことを肯定するからである。無数の〈思想〉の試みが、誕生しては消えて行く。「現代人間学」は、そうした〈思想〉のあり方そのものを信頼しているのである<sup>(13)</sup>。それゆえ〈思想〉を創造するものに求められるのは、流行りの言説を習得することでもなければ、超越的な観点のもとで人々を見下ろすことでもない。あるいは「正しさ」をめぐる知的乱闘を繰り返すことでも、「完璧さ」を求めて理論武装に邁進することでもない。そうではなくて、まずは時代に規定されたおのれ自身を問題とすること、そして自らの確信を〈思想〉へと昇華させるべく、座してあらゆる苦しみに耐え抜いていくことであると主張する<sup>(14)</sup>——それを“決断主義”と呼ぶのであれば、〈思想〉の実践とは、まさしくそうした決断を要する実践であるとも言えるだろう<sup>(15)</sup>——。そして世代を越えて互いを触発し、知恵を出し合うことによって、総体的営為としての「〈思想〉の創造」を支えていくことであると主張するのである。

しかし「普遍的な真理」の探求を否定すると言うのであれば、「現代人間学」は、いったい何を指すことになるのだろうか。例えば前述したように、その試みは確かにひとりひとりに現実との対峙を要請している。とはいえそれは、例えば“現場”へと直接足を運んだり、政策的次元において何か“役に立つもの”を提言したりするといったことではない。「現代人間学」が挑むべき舞台は、あくまで〈思想〉の次元にあるからである。そしてこのことに関わるのが、第三の原則である「世界観＝人間観の提示」である。

われわれは先に、〈思想〉の起源には世界や他者への了解があると述べた。注目したいのは、このことが“哲学”にもたらす新たな意味づけについてである。というのも了解を希求する人間の原点に立ち返れば、そもそも哲学も宗教も、あるいは芸術さえも、いずれも何らかの〈思想〉を表現したものであるとは言えないだろうか。そして芸術が、必ずしも言語を用いない〈思想〉の表現であるとするなら、〈哲学〉とは、逆に徹底的に言語を駆使したもの、とりわけ言語的に構造化された理論を駆使して〈思想〉を表現したものであると言えるからである<sup>(16)</sup>。

したがって〈哲学〉には、「普遍的な真理」の探究とは別のところで、やはり固有の役割があると言わなければならない。筆者は先に、哲学には事物の理解に先立つ基礎概念の整備という役割があると述べたが、より厳密に言えば、基礎概念が有効なものとなるためには、諸概念の背景において、豊かな世界観や人間観が広がっていなければならない<sup>(17)</sup>。つまり〈思想〉の表現たる〈哲学〉に求められる真の役割とは、基礎概念の整備を通じて、こうした“世界観”や“人間観”そのものを新たな形で提示していくことにあると言えるのである。実際われわれが経験している今日の知の動揺は、単なる基礎概念の問題にとどまらず、その背景にあるべき世界観や人間観そのものの限界の表れである可能性がある。そうした意味においても、われわれはいまこそ〈哲学〉を必要としていると言えるだろう。「現代人間学」が目指しているのは、そうした現実を受けての〈哲学〉の実践なのである。

とはいえ、われわれが優れた〈思想〉の実践を結実させるためには、例えば理論としての巧妙さ、論理的な説得力を追求するだけでは不十分である。そしてこのことを問題とするのが、第四の原則となる「強度を備えた〈思想〉の希求」である。

まず、ここで「強度」と言うとき、そこには〈思想〉が持つ二種類の潜在力のことが念頭に置かれている。そのひとつは、時代の不確実性や不透明性を前にしても、なおその〈思想〉が耐えうる潜在力のことを指し、もうひとつは、その〈思想〉に備わっている人心を動かしうるだけの言葉の潜在力のことを指している。つまり創造された〈思想〉であっても、それが時勢によって陳腐化

することなく、ときを経てもなお色褪せない何かを残しうるものなのか、そしてすべてが理解しがたくとも、人々の内面に働きかけ、そこに確かな痕跡を残しうるものなのか、ということである。

われわれが「強度を備えた〈思想〉」に至るためには、まずはその〈思想〉が、どれだけ時代を超えた人間存在の本質を掌握しているのか、そしてその言葉が、どれだけ現代における“救い”、すなわちわれわれの必要としている世界や他者に対する了解にまで触れえるものになっているのかが問われるだろう。さらに言えば、それをどれだけ“美意識”として表現することができているのか、このことも重要である。優れた〈思想〉には、優れた理論や表現だけでなく、例外なく優れた美意識が伴っている。われわれ人間には、自らの行いがはたして「美しい」ものだったのかと問い続ける力がある。「現代人間学」が目指しているのは、こうした人間存在の側面をも踏まえたいうえでの、新たな〈思想〉の実践だと言えるのである。

### (3) 本書における三つのアプローチ

本書では、こうした「現代人間学」の問題意識を基底に置きながら、われわれが直面している〈自己完結社会〉について分析を試みていく。ここでは各論に先立つ第二の補助線として、【はじめに】において触れた、三つのアプローチについての補足を加えておこう。本書では〈自己完結社会〉の成立という問題を受けて、そもそも「人間とは何か」という根源的な問いにまで遡っていくことになる。つまり人間とはいかなる存在であり、われわれはその存在をいかなる形で記述することができるのか、ということについて問うことになるのである。そしてそのために用いられるのが、「環境哲学」、「〈生〉の分析」、「〈関係性〉の分析」という、三つのアプローチなのであった。

まず確認しておきたいのは、ここでなぜ複数のアプローチが必要となるのかということについてである。それは端的には、本書で問題となっている人間存在の本質というものが、そもそも単一の次元によっては描ききれないもの、複数の次元を立体的に組み合わせることによって、はじめて描きだすことが可能

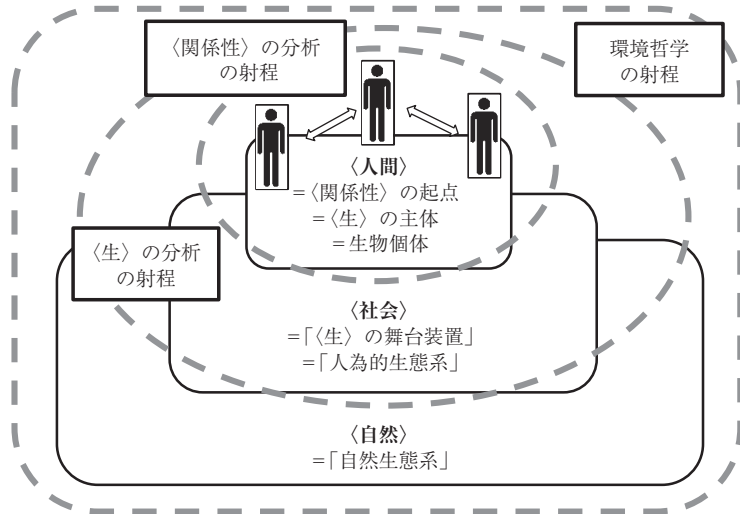


図1 三つのアプローチにおけるそれぞれの射程

図中の〈自然〉、〈社会〉、〈人間〉等については、本書のなかで徐々に明らかにされていくことになるだろう

となるものだと考えられているからである（図1）。

例えば第一のアプローチである「環境哲学」では、人間というものを、その存在を取り囲む〈環境〉との関係性において理解する。このことは人間存在の本質を“外部”の目線から認識すること、つまり人間を客体として、直接的には“生物存在”の一類型として認識することを意味している。ここから浮かびあがってくるのは、進化によって形作られた生物存在としての人間の特性である。その視点はわれわれに、人間存在を説明するうえで最も基盤となる知見を提供してくれるだろう。

とはいえわれわれが「人間とは何か」と問うとき、そこで問題としているのは、必ずしもこうした客体としての人間でない。われわれが求めているのは、日々現実と格闘しながら生きている、主体としての人間のこともであるからである。したがってここで第二のアプローチである「〈生〉の分析」が必要となる。このアプローチでは、人間をその存在がこの世界で実現する〈生〉、言い換えれば“生きる”という具体的な活動のなかから理解しようと試みる。それは



人間存在を“内部”の目線から認識すること、人間という主体の側に立ち、生身の生活者として人間を認識していくことを意味するだろう。ここから浮かびあがってくるのは、はるか古の時代から集団として世界と向き合い、次世代へと〈生〉をつないできたわれわれの姿である。

とはいえ、これらのアプローチだけでもまだ十分とは言えない。なぜなら、われわれが問おうとしているのは、必ずしも生活者としての“われわれ”だけではなく、数多の他者に囲まれて生きる“この私”という存在をめぐる問題でもあるからである。そこで第三のアプローチである「〈関係性〉の分析」が必要となる。このアプローチでは、人間を“自己”と“他者”が織りなす〈関係性〉の構造のなかから理解しようと試みる。それは第二のアプローチと同様、人間存在を“内部”の目線から認識するが、ここで焦点となるのは、集団として世界に向き合う人間ではなく、あくまでひとりひとりの人格的な存在である。ここから浮かびあがってくるのは、他者があつての“この私”であると同時に、独立した人格を持ち、〈関係性〉の負担を乗り越えながら共同を実現していくわれわれの姿なのである。

以上の三つのアプローチは、人間という存在を、それぞれ別の次元において捉えたものである。注目したいのは、それにもかかわらず、ここには人間を理解するためには欠かせない、まったく別の種類の本質が描きだされているということである。このことを、“社会”という概念を用いて考えてみよう。例えば伝統的な社会理論においては、“社会”は大きく二つのモデルを用いて説明されてきた<sup>(18)</sup>。そのひとつは、実体があるのはあくまで個々の人間であると考え、“社会”とは、そうした個人の相互作用が形作る仮想的なものであると見なす立場である。これに対してもうひとつは、個人的な思考や行為であっても、その背後には個人を規定している、やはりある種の実体を伴った“社会”が存在していると見なす立場である。この二つのモデルは、いずれも間違った説明をしていない。重要なことは、双方のモデルが、あくまで別の形で“社会”というものの本質を浮かびあがらせているということなのである。

同じことは、この三つのアプローチについても言うことができる。例えば第一のアプローチにおける“社会”とは、あくまで社会的動物としての人間が作

りあげる社会のことを指している。例えばサンゴ、ハチ、鳥類、他の哺乳類といった多様な社会的動物のなかで、人間の形作る社会の特徴とは何かがここでは問題となるだろう。【はじめに】でも触れたように、「環境哲学」が着目するのは、人間が自然生態系の上層に「人為的生態系」とも呼べるものを形作り、そのなかで生を営む動物であるということである。つまりここでの“社会”とは、単に個体群や集団のことを指すのではなく、主として人間自身が造りあげた、この「人為的生態系」——道具や耕地、建築物などを含む物質的な成分と、社会制度や意味体系、世界像などを含む非物質的な成分の双方を含んだ「社会的なもの」の総体——のことを指すことになるのである。

これに対して第二のアプローチにおいては、同じ“社会”であっても、〈生〉の主体、生活者としての人間にとっての社会こそが問題となる。つまり前述の道具や耕地、建築物、社会制度、意味体系、世界像といった「社会的なもの」は、ここでは「〈生存〉の実現」、〈現実存在〉の実現」、〈継承〉の実現」といった〈生〉の文脈のもと、社会集団の維持や存続にとって不可欠なものとして——われわれはそれを「〈生〉の舞台装置」と呼ぶことになる——理解されることになるのである。

同様にして、第三のアプローチにおける“社会”とは、自己と他者の多様な〈関係性〉、そして〈関係性〉の負担を乗り越えて実践される〈共同〉の背後にあるものとして捉えられる。それは例えば、“この私”が〈関係性〉を理解し、他者と円滑な相互作用を実現するために必要となる〈関係性〉の型——われわれはそれを〈間柄〉と呼ぶことになる——あるいは人々が共同を実現していくために不可欠となる共有された意味や技能、さらには〈役割〉や〈信頼〉や〈許し〉といった「〈共同〉のための作法や知恵」といったものが蓄積されたもののことを意味することになるだろう。

このように本書で“社会”と言う場合であっても、そこでは依拠するアプローチに応じて、まったく異なる側面が問題となる。しかしこれらが、いずれも人間存在にとって本質的な社会の姿であることは間違いない。本書では、こうした複合的なアプローチを用いることによって、人間存在そのものを立体的に描きだしていくことを目指しているのである。

#### (4) 本書の構成について

さて、ここからは本書の構成にしたがって各章の内容について概観し、そのなかで本書を構成する主要概念について触れておくことにしたい。この作業が、本書を理解するための第三の補助線となるだろう。

まず、【第一部】「時代と人間への問い——〈自己完結社会〉への目ざし」では、【はじめに】において素描した〈自己完結社会〉の成立をめぐる本書の基本的な問題意識について、「われわれはいかなる時代を<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>きて<sup>レ</sup>いる<sup>レ</sup>のか」という問いのもとから述べていくことになる。

【第一章】「『理念なき時代』における“時代性”」では、「理念なき時代」という視点から、現代社会が置かれた状況について分析していこう。本書で「理念なき時代」と言う場合、そこには三つの意味が込められている。それは第一に、人間社会の理想をめぐる明確な理念と対抗軸を伴っていた「20世紀」とは対照的に、現代社会はあらゆる対抗軸を喪失した文字通り不透明な時代であるということ、第二に、「20世紀」の枠組みがすでに持続不可能であると認識しながら、われわれは依然としてそうした枠組みを延長することによってしか未来を語れずにいるということ、そして第三に、そうした事態が、われわれの人間そのものを理解し説明するための枠組みにまで及んでいるということである。

本章で注目するのは、情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術という三つの技術領域である。そしてそうした現代科学技術が、「理念なき時代」の傍らで、われわれの存在様式にいかなる変容をもたらしているのかについて考えていく。その変容とは、われわれの生活世界を包含する高度な自己調整能力を備えた巨大な〈社会的装置〉の建設、そして人間存在の、そうした〈社会的装置〉に対する圧倒的なまでの依存、すなわち〈自己完結社会〉の成立という事態である。

われわれはここで、【はじめに】でも述べた〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉、〈関係性の病理〉、〈生の混乱〉といった、〈自己完結社会〉を説明するための中核概念について再び取りあげることになるだろう。〈社会的装置〉への依存

は、われわれが生身の他者と関わることの必然性を喪失させ、同時にわれわれが身体というものに拘束される必然性を喪失させていく。そして現実社会においては、そうした事態がもたらす矛盾が、すでに対人関係における多大な困難や、生の実感や生きる意味に対する混乱として現れているということである。本章では、こうした〈自己完結社会〉に生きる人間のことを〈ユーザー〉と呼ぶことにしよう。それは〈社会的装置〉に全面的に依存し、〈社会的装置〉がなければ生きていくことができなくなった現代人の姿を比喩的に表現したものである。

そして本章では、締めくくりとして二つの“人間の未来”について予備的な考察を行っておきたい。そのひとつは、〈自己完結社会〉がいつしか限界に達して崩壊してしまう未来の姿、そしてもうひとつは、逆に〈自己完結社会〉が崩壊することなく、極限にまで進行した未来の姿についてである。

【第二章】「人間学の“亡霊”と〈自立した個人〉のイデオロギー」では、これまでわれわれの社会が依拠してきた人間の理想とは何か、そしてその理想に含まれる問題点について見ていく。それは【はじめに】でも触れた〈自立した個人〉の思想、すなわち人間の本質を個人に見だし、それぞれの個人が何ものにもとられることなく、十全な自己判断／自己決定を通じて、意志の自律を達成することを理想とする、ひとつの人間学のことである。

〈自立した個人〉の思想は、戦後の日本社会においてきわめて重要な位置を占めてきた。しかしその思想は、すでに〈自己完結社会〉の成立という新たな事態に対して有効な説明能力を失ってしまっている。本章ではこのことを説明するために、二つの点に着目しよう。ひとつは、そこで想定されている“シナリオ”についての問題である。例えば〈自立した個人〉の思想においては、「自立」を阻むのはあくまで外的な抑圧や強制力であると考えられている。そのためそこでは、「解放」さえ実現すれば、人々は必ず「自立」ということになる。しかし現実には「解放」が進展しても、人々は必ずしもそうした理想的人間類型になることはない。それでも〈自立した個人〉の思想は、そうした現状を、あくまで「解放」の不徹底という形でしか認識することができない。その結果として、際限のない“自由”と“平等”の拡大、絶え間のない「解放」

を求める「無限の循環構造」に陥ってしまうのである。

ただし、より重要なのもうひとつの点、【はじめに】においても触れたように、この「自立」のための「無限の循環構造」が、実際には〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉と表裏の関係にあるという問題である。このことを説明するために、本章では〈ユーザー〉としての「自由」と「平等」という概念を導入しよう。それは、われわれの実現してきた“自由”と“平等”が、現実には〈社会的装置〉への依存によってはじめて実現されるものであるということの意味している。つまり「自立」のための「解放」は、確かに「自由」と「平等」を拡大させると言えるものの、それは同時に〈社会的装置〉への依存を通じて、“他者”や“身体”そのものからの「解放」という問題と地続きの関係にあるのである。このことは、問題解決のための「解放」の拡大が、結果的にわれわれをより深刻な〈関係性の病理〉と〈生の混乱〉に直面させるという逆説を意味しているのである。

以上を通じて【第一部】では、われわれがいま一度、人間存在の本質とは何かという根源的な問いにまで遡らなければならないということ、そして既存の言説に依存することなく、人間存在を新たな形で説明可能な理論的枠組みそのものを構想し、人間存在が“生きる”ことの意味をいま一度問題としなければならないということが提起されるのである。

【第二部】「人間の〈環境〉」の分析と人類史における連続性／非連続性からは、こうした問題意識を受けて、人間存在の本質を説明するための理論的枠組みを実際に構築することを試みていく。【第二部】において焦点となるのは、前述した第一のアプローチ、すなわち「環境哲学」を用いた人間の解明についてである。

【第三章】「人間存在と〈環境〉」では、われわれはまず、「環境哲学」の基本的な枠組みを整備するために、そもそも“環境”とは何か、とりわけ自然科学的な文脈での客観的な環境とは異なる、存在論的な〈環境〉の概念について考える。ここで手がかりとなるのは、“生物存在”に就いての環境とは、主体によって定義される相対的なものであるということ、また特定の生物存在が自らの存在を十全に成立させるためには、そこに固有の環境が不可欠であるという

認識である。

本章ではこうした存在論的な〈環境〉の概念を念頭に、人間存在にとっての固有の〈環境〉、すなわち「人間的〈環境〉」の構造について詳しく分析していく。人間存在が一般的な生物存在と異なるのは、「自然生態系」の表層に「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、その二重の〈環境〉のなかで生を営むという存在様式においてである。ここではその「人為的生態系」が、“物質的基盤”となる道具や耕地、建築物といった「社会的構造物」に加えて、“非物質的基盤”となる、人々を組織化する「社会的制度」、および概念や価値、世界観といったものを含んだ「意味体系=世界像」という“三つの成分”によって構成されていることについて詳しく見ていこう。

この「人為的生態系」としての〈社会〉は、生物個体としての人間にとってきわめて重要な意味を持っている。なぜならそれは、人間によって創出されると同時に、人間自身を成立させ、人間自身を規定するものとして現前するからである。つまり生物学的に「ヒト」として生まれたわれわれは、こうした「人為的生態系」の影響を受けることによってはじめて「人間」となる。またわれわれがいかなる人間として成長するのかということは、影響を受ける「人為的生態系」のあり方によって異なるものとなるからである。加えてこの「人為的生態系」としての〈社会〉は、繰り返し次世代へと受け継がれ、その過程において蓄積されるという特徴を持っている。つまり人間は、前世代から〈社会〉を受け継ぎ、生存の過程においてそれを改変させるものの、次世代にとっては、それが自らを規定する“所与の〈環境〉”として現前する。そして一連の営為が繰り返されることによって、「人為的生態系」としての〈社会〉は、世代を超えて絶え間なく膨張していくことになるのである。

【第四章】「人類史的観点における「人間的〈環境〉」の構造転換」では、この「人間的〈環境〉」の概念を前提に、700万年の人類史について改めて考えていきたい。焦点となるのは、人類史には存在様式の“質的転換”とも呼べるいくつかの“特異点”が存在するという事、そしてそれが人間存在のあり方に対していかなる意味をもたらしてきたのかということである。

第一の特異点は、約1万年前の「農耕の成立」である。人間は自らの生存の

ために食料を必要としているが、「農耕の成立」とは、そのための社会的基盤が人為的な食物網を自ら創出／管理していく形式へと移行することを意味している。この特異点以降、人間によって「自然生態系」の表層に創出される「人為的生態系」は、「社会的構造物」という意味でも、「社会的制度」や「意味体系＝世界像」という意味でも、爆発的に肥大化ようになっていく。本章ではそれを、人間と自然の直接的な関係性が縮小し、両者の間を常に「人為的生態系」としての〈社会〉が媒介するようになるという意味において、「〈人間〉と〈自然〉の間接化」と呼ぶことにしよう。

次に第二の特異点は、「近代的社会様式の成立」である。それは直接的には数100年前の西欧において、「国民国家」、「市場経済」、「化石燃料」を基調とした新しい社会様式が出現することを意味している。この特異点以降、「自然生態系」は科学技術を用いた予測とコントロールの制御下に置かれるようになり、「人為的生態系」としての〈社会〉は、化石燃料を動力としつつ、それ以前の時代とは比較にならないほど爆発的に肥大化していくことになる。「人為的生態系」としての〈社会〉は、ここで「自然生態系」からの直接的な“制限”から外れ、また「自然生態系」との“整合性”を欠いたまま、まさに無限に膨張していくように見えるものとなる。本章ではこのことから、この第二の特異点のことを「〈社会〉と〈自然〉の切断」と呼ぶことにしよう。

問題となるのは、われわれが今日直面している〈自己完結社会〉の成立が、こうした人類史的射程において、いかなる位置を占めるのかということである。われわれはここで、〈自己完結社会〉というものが、700万年あまりの人類史の文脈のもと、いかなる点において連続しており、また連続していないのかという問題について考えていこう。おそらく〈自己完結社会〉は、「人為的生態系」というものを創出し、それを絶え間なく次世代へと継承していくわれわれの本性、そしてその過程で自らの存在様式を繰り返し変容させてきたわれわれの歴史の延長線上にある。しかしそこには、やはり過去との“非連続性”と呼べるものもまた存在するはずである。本章ではそれを第三の特異点、すなわち歯止めを失った「人為的生態系」としての〈社会〉が、今度は人間それ自体との“整合性”までも失いつつある事態であると理解し、それを改めて「〈社会〉と

〈人間〉の切断」と呼ぶことにしたい。

以上の【第二部】の議論において注目すべきは、生物存在としての人間という観点である。これまで人文科学的な知を支えてきた世界観、人間観においては、人間を定義する際、他の生物存在との違いの部分を過剰に意識する傾向があった。そこにあったのは、あらゆる生物存在が本能によって規定されるのに対して、人間のみが理性と自由とを持つがゆえに、生物学的本性から解放されうるといった人間観である。それゆえ人間を生物存在との連続性のもとで語ることは、そこではしばしば危険であるとさえ考えられてきた<sup>(19)</sup>。しかし人間が生物存在の一種であることは疑いえない。むしろ本書では、われわれがそうした連続性と向き合うことによってこそ、新たな人間の〈思想〉を構想していく手がかりが得られると考えられているのである。

【第三部】「人間的〈生〉」の分析と〈社会的装置〉」では、視点を変え、第二のアプローチである「〈生〉の分析」を用いた人間の解明を試みていく。

【第五章】「人間的〈生〉」と「〈生〉の三契機」では、まず「〈生〉の分析」を行うための基本的な枠組みについて整備する。われわれはここで、生活者としての人間、そして生身の人間にとっての等身大の世界である〈生活世界〉に着目しつつ、そうした場を舞台に展開される「人間的〈生〉」の構造について詳しく見ていくことにしよう。

最初に取りあげたいのは、人間存在には、時代や文化を問わず、人間である限り必ず実現しなければならない三つの事柄、「〈生〉の三契機」と呼べるものが存在するということである。それは第一に「〈生存〉の実現」、すなわち生命体として生きる人間が必要物を確保し、そのための素材の加工や道具の製作、知識の集積などを行っていくこと、第二に「〈現実存在〉の実現」、すなわち他者とともに生きる人間が集団の一員としての自己を形成すると同時に、構成員との間で情報を共有し、信頼を構築し、集団としての意思決定や役割分担を行っていくこと、そして第三に「〈継承〉の実現」、すなわち生命体として死を迎える人間が、前世代から受け継いだものを改良しつつ、再び次世代へと引き渡していくことである。

本章では、このことを踏まえて「〈生〉の不可視化」の問題についても掘り下



げていこう。それは現代社会に生きるわれわれが、現実として〈生〉に肉薄しているにもかかわらず、なぜこれほど〈生〉＝「生きる」実感を得ることが困難なのかという問題である。手がかりとなるのは、現代社会においては、「〈生〉の三契機」の実現が、主として〈社会的装置〉への“委託”という形で達成され、人々にはそれらが矮小化された形でしか経験されないということである。われわれはここで、現代における「〈生存〉の実現」は、直接的には〈社会的装置〉に接続するための“貨幣”を調達する「経済活動」を意味すること、「〈現実存在〉の実現」は、〈社会的装置〉のもとで、自身が望んだ自己の形を具現化していく「自己実現」を意味すること、そして「〈継承〉の実現」は、将来の「経済活動」や「自己実現」のために課せられる「学校教育」を意味することについて見ていく。そして一連の事態を「〈生活世界〉の空洞化」と呼び、こうした現代的な〈生〉のあり方を指して「〈ユーザー〉としての生」と呼ぶことにしたい。

加えて本章の後半では、われわれは「〈生〉の三契機」の起源について、とりわけそこになぜ“三つの契機”がなければならないのかという問題について考えていく。ここではまず、〈生〉の契機において最も根源的なのは「〈生存〉の実現」であるということ、加えて人間存在にとっての〈生存〉とは、常に集団行動によって実現される「**集団的〈生存〉**」を意味するという点について見ていこう。そして人間の集団性が、量的にも質的にも異常なほどに突出したものでありながら、人間の遺伝的単位は個体であること、それゆえわれわれは「私」の〈生存〉と「皆」の〈生存〉をめぐる〈**根源的葛藤**〉を抱えるに至ったのではないかということについて指摘することにした。

実はこのことは、「人間的〈生〉」の文脈から“〈社会〉の起源”を考えるうえできわめて重要な示唆を含んでいる。つまり、われわれが【第二部】において「人為的生態系」としての〈社会〉という形で見てきたものが、もともとはこの〈**根源的葛藤**〉を軽減させ、「**集団的〈生存〉**」を円滑に実現していくための仕組み、いわば「〈生〉の**舞台装置**」として発達してきたものだったのではないかということである。加えてこの「〈生〉の**舞台装置**」としての〈**社会**〉という概念によって、われわれは人間存在が、なぜ「〈生存〉の実現」のみならず「〈現実

存在)の実現」や「〈継承〉の実現」をも必要とする存在となったのか、という問題についても答えられるようになるだろう。つまりわれわれは生物進化の過程において、すでに「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉がなければ〈生存〉を達成できない身体となっている。そしてだからこそ、われわれには「〈生〉の舞台装置」を皆で支えていくための「〈現実存在〉の実現」が求められ、それを次世代に受け渡していくための「〈継承〉の実現」が求められるといったようにである。

【第六章】「〈生〉を変容させる〈社会的装置〉とは何か」では、以上の「人間的〈生〉」をめぐる議論を踏まえることによって、【第二部】において「〈社会〉と〈人間〉の切断」と呼んできた第三の特異点の内実について、再描写することを試みる。

最初に焦点をあてるのは、これまで〈社会的装置〉と呼んできたものに対するより詳しい分析である。とりわけここでは、〈自己完結社会〉の成立において決定的な役割を果たしてきた〈社会的装置〉が、人間存在にとって根源的な「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉に対して、いかなる点で異なっているのかということである。例えば「〈生〉の舞台装置」が発揮する〈根源的葛藤〉の緩和機能と、〈社会的装置〉の発揮する人々の行為の調整機能との間には、明らかな連続性がある。しかし前者が“意味”によって支えられているのに対して、後者は根源的には“意味”を必要としていない。ここから本書では、〈社会的装置〉の本質が、「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉を構成する“三つの成分”のうち、「意味体系＝世界像」のみが縮小し、「社会的構造物」と「社会的制度」のみが異常なまでに突出している点にある、ということについて見ていこう。

本章の後半では、このことを念頭に、第二の特異点から第三の特異点への移行の過程についても詳しい考察を行っていく。われわれはここで、〈生活世界〉の人間的基盤とも言うべき“地域社会”の解体こそが、この移行に決定的な意味をもたらしたことについて指摘しよう。確かに〈社会的装置〉の主要部分は、第二の特異点である「近代的社會様式の成立」に伴って出現してきたとすることができる。しかしおそらく〈生活世界〉が強固な人間的基盤を有しているうちは、「意味体系＝世界像」は〈生活世界〉に担保されており、「社会的構造物」

と「社会的制度」の複合体である〈社会的装置〉は、依然として“補助装置”という形で〈生活世界〉に埋め込まれていた。つまり地域社会の消滅によって〈社会的装置〉が〈生活世界〉から自立化し、人々が〈社会的装置〉に全面的に依存する「〈ユーザー〉としての生」が完成したとき、はじめてわれわれは第三の特異点に到達したと言えるのである。

「人間的〈生〉」をめぐる一連の分析によって、われわれは当初の問題に対しても、異なる視点を得ることができるようになるだろう。まず〈関係性の病理〉に関することと言えば、今日のわれわれは〈社会的装置〉の文脈に立つ限り一—とりわけ「経済活動の倫理」に見られるように——財やサービスを媒介として、人格的要素をほとんど排除したまま、他者と容易に結合することができる。しかしそれとは対照的に、〈社会的装置〉の文脈を少しでも外れてしまうと、われわれは関係性を築いていくために、今度は“私”という人格的存在を「むき出し」にしなければならない。本章では、こうした歪で極端な関係性の背後に、“意味”を不要とする〈社会的装置〉へのわれわれの全面的な依存と、それによってわれわれが自らの内に潜む〈根源的葛藤〉を適切な形で緩和することができなくなっている事態が関わっているのではないかということを描きよう。

また〈生の混乱〉に関することと言えば、われわれは「〈生〉の不可視化」や「〈生活世界〉の空洞化」といった概念を通じて、それが「〈ユーザー〉としての生」というあり方そのものに含まれる問題であるということを確認できるようになると思われる。本章ではここで、われわれが〈自己完結社会〉の成立に至って、はじめて自らがこの世界で「生きる」ことの意味を、時空間的な〈存在の連なり〉の文脈から理解することができなくなったということについて考える。そして〈存在の連なり〉のなかに自らを根づかせることができない人間は、どれだけ私的な願望としての「自己実現」を達成しようとも、他者と関わり、意のままにならない〈生〉の現実に対峙していけるだけの現実感覚を持ちえないこと、意のままにならない世界のなかで、おのれの存在に確信を持ち、それを肯定していけるだけの〈存在の強度〉を保持することはできないということについて指摘したい。

以上の【第三部】の議論において特に注目すべきは、本書が「人間的〈生〉」

の本質を論じる際に、徹底して「〈生存〉の実現」という契機を重視している点である。このことは、これまで人文科学的な知を支えてきた世界観、人間観において、人間の本質を問題にするうえで、この契機が十分に意識されてこなかったことを踏まえてのことである。われわれは【第五章】において、それを「暮らしとしての生活」に對置される「精神としての生活」と呼ぶことになるが、そこには人間の〈生〉の本質が〈生存〉から切り離れたところ、〈生存〉を超えたところにこそあるという信念が潜在しているように思える。しかし人間的な〈生〉の根底には、歴然として〈生存〉の問題が横たわっているのであり、本書では、この問題を考慮しないいかなる人間学も、人間の〈生〉の本質を掌握することはできないと考えるのである。

【第四部】「人間的〈関係性〉」の分析と〈共同〉の条件では、視点をさらに移し、第三のアプローチである「〈関係性〉の分析」を用いた人間の解明を試みていく。

【第七章】「〈関係性〉の人間学」では、「〈関係性〉の分析」を行うための基本的な枠組みについて整備する。われわれはここで、人格的な人間が形作る「人間的〈関係性〉」の構造について詳しく見ていこう。

最初に焦点をあてるのは、そもそも“自己”とは何か、“他者”とは何かという問題である。われわれはここで〈他者存在〉とは、自己にとって本質的に「意のままにならない存在」であること、またそれゆえ自己との間に「意味のある〈関係性〉」が成立しうるすべてのものという形で定義しよう。そしてこのとき〈自己存在〉とは、決して〈他者存在〉から切り離されては存在することができず、常に特定の〈他者存在〉に対する「私」でしかないこと、われわれが“自己”だと認識しているのは、こうした無数の他者との「意味のある〈関係性〉」を通じて現れた無数の「私」を、あくまで漠然と捉えたものであるということについて見ていく。本章では、この自己と他者の間にある根源的構造のことを「〈我-汝〉の構造」と呼び、〈自己存在〉の背後にあって、相互に影響しあう無数の「〈我-汝〉の構造」のことを指して「〈関係性〉の場」と呼ぶ。そしてそこから立ち現れてくる〈自己存在〉のことを〈この私〉と表現することにしよう。

続いてわれわれは、ここから具体的な人間相互の〈関係性〉——現存する顔見知りの人間である「中核的他者」における〈関係性〉——に目を向け、そこにはさらに、〈間柄〉と〈距離〉という二つの“仕組み”が存在するというところについて見ていく。〈間柄〉とは、社会的に共有されている特定の“関係性の型”のことを指しており、それぞれの〈間柄〉には、それぞれに相応しい“振る舞いの型”であるところの〈間柄規定〉が含まれている。これに対して〈距離〉とは、この〈間柄〉を互いに解除してもかまわないと考える度合い、〈関係性〉において〈間柄〉に収まらない〈この私〉を、互いにどれだけ表出できるのかを示す概念である。

これらの“仕組み”は、いずれも〈関係性〉に伴う“負担”を軽減し、〈関係性〉を円滑なものにしていく働きがある。そもそも人間が「〈我-汝〉の構造」を通じて他者と向き合うということは、〈他者存在〉の本質が「意のままにならない存在」である以上、互いにとって負担となる。しかしわれわれは、ここで相手と所与の〈間柄〉として向き合うことによって、不用意に〈この私〉と〈この私〉が対峙することを回避することができるのである。ただし〈間柄〉として向き合うことは、ときに不本意な振る舞いを引き受けなければならないということをも意味している。また「意味のある〈関係性〉」が成立するためには、われわれは依然として、どこかで〈間柄〉に塗りつぶされない〈関係性〉を必要としている。したがってわれわれは「中核的他者」と〈関係性〉を結ぶ際、〈間柄〉を活用しつつも、相手との〈距離〉に応じて、ときに敢えて〈間柄〉の仮面を外し、「〈我-汝〉の構造」を通じた〈この私〉と〈この私〉としても向き合おうとするのである。本章では、〈関係性〉において生じる一連の負担のことを、三つの「内的緊張」という形で整理しよう。そしてわれわれが円滑な〈関係性〉を築いていくためには、こうした〈間柄〉や〈距離〉の活用が不可欠となるものの、それによって〈関係性〉から負担そのものを完全に排除することはできないということを指摘したい。

続いて本章では、【第三部】で考察した〈自己完結社会〉における〈関係性〉のあり方についても、より詳しい分析を行っていく。例えば【第六章】で見てきたように、現代社会においては、〈関係性〉が〈社会的装置〉の文脈に基づく

かどうかによって、その形態は著しく異なったものとなる。このことを「〈関係性〉の分析」から捉え直すと、以下のようになるだろう。まず、経済活動やインターネットのように〈社会的装置〉の文脈に根ざした〈関係性〉の場合、われわれは互いの人格的要素を消してしまえるほどの強力な〈間柄〉を仲立ちにするか、〈社会的装置〉が備える“配置の機能”に依拠することによって、比較的容易に〈関係性〉を成立させることができる。しかし〈社会的装置〉の文脈から外れ、互いに〈ユーザー〉として対面しなければならない場合、そこでは〈間柄〉が欠落する、ないしはきわめて脆弱になることによって、われわれは互いに適度な〈距離〉を測ることができず、結果として〈関係性〉の成立が難しくなってしまうのである。本章では、こうした極端な〈関係性〉のことを指して「0か1かの〈関係性〉」と呼ぶことにする。そしてそうした事態においては、人々は〈関係性〉をやり過ぎそうとして「底なしの配慮」に陥るか、肥大した自我であるところの「この私」同士による「存在を賭けた潰し合い」に陥るために、互いにとって〈関係性〉自体が多大な負担となるということについて指摘したい。

加えてここでは関連するいくつかの問題についても取りあげる。まず「**ゼロ属性の倫理**」とは、あらゆる〈関係性〉に、社会的な立場や属性に関わる概念を持ち込むことなく、ひとりひとりに「かけがえのないこの私」として接しなければならないとする倫理のことを指している。この倫理の背景にあるのは、人間はあらゆる抑圧や権力関係から無制限に解放されなければならないとする〈自立した個人〉の思想である。本章ではこの倫理が、いかなる〈間柄〉をも不当な抑圧として理解してしまうがゆえに、人々から苦しみを取り除こうとして、かえって「0か1かの〈関係性〉」を促進してしまうことについて指摘しよう。また「0か1かの〈関係性〉」が「この私」同士の「存在を賭けた潰し合い」に陥る背景には、おそらく現代を生きるわれわれが、無意識のうちに「意のままになる他者」を求めていることも深く関わっている。確かに〈自己完結社会〉を生きるわれわれは、しばしば自身の「ありのまま」を無条件に受け入れてほしいと願いながら、負担となる他者の「ありのまま」については、それを拒絶できることが当然であると考えている部分があるだろう。本章では、「〈ユー

ザ一)としての生」が行き着く「自己実現」とは、結局のところ、こうした肥大化した自我であるところの虚構の「この私」が、「意のままになる他者」をどこまでも都合良く求めるものでしかないこと、しかしどれほど「意のままになる他者」を求めたところで、そこに「意味のある〈関係性〉」が成立することはなく、それゆえそこには「意味のある私」もまた存在しえないということを指摘することにした。

【第八章】「〈共同〉の条件とその人間学的基盤」では、以上の「人間的〈関係性〉」をめぐる議論を踏まえ、そうした人間存在がともに〈関係性〉の負担を乗り越え、何かを一緒に実践していくということ、すなわち“共同性”や“共同体”とは区別される「共同行為」としての〈共同〉の概念について焦点をあてる。そしてそうした〈共同〉を成立させる条件とは何か、という問題について考察していきたい。

本章ではまず、この新たな〈共同〉概念を整備していくために、共同をめぐる既存の言説を「牧歌主義的－弁証法的共同論」という形で整理し、そこに含まれている問題点について確認する。「牧歌主義的－弁証法的共同論」には大きく、「自然主義的共同論」、「共同体批判的共同論」、「自由連帯の共同論」という三つの論点が含まれるのだが、そこではしばしば理想化された前近代の農村が想起され、あたかも無条件に共同が成立していたかのように見なされたり、近代において獲得された“自由な個性”を擁護しようとして、自発性を契機とした“個と共同”の図式的な止揚が語られたりしてきた。しかし本書では、人間存在の〈共同〉が決して無条件に成立するわけではないということ、また“自由選択”と“自発性”だけでは、いかなる〈共同〉も成立しえないということ、[100人の村の比喩]や「掃除当番の比喩」といったモデルを用いて考察しよう。そしてそのうえで、これまでの共同論においては、〈共同〉の“負担”についての認識が決定的に不足してきたことについて指摘したい。

続いて後半では、〈共同〉が成立するためには、「〈共同〉のための事実の共有」、「〈共同〉のための意味の共有」、「〈共同〉のための技能の共有」という三つの条件が不可欠であったこと、さらには円滑な〈共同〉を実現するための“仕組み”として、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理が存在してきたことについても

見ていこう。われわれはそこで、例えば〈共同〉に際して「〈間柄〉を引き受けるものとしての〈役割〉」の概念や、「担い手としての〈生〉」を引き受ける「世俗や時代を超えた〈役割〉」の概念について、また「素朴な〈悪〉」との対峙によって形作られる「人間一般に対する〈信頼〉」や、この世界を生る人間存在そのものを肯定する「人間という存在に対する〈信頼〉」について、さらには〈共同〉に参加するものに求められる「〈距離〉の自在さに関わる〈許し〉」や、「〈共同行為〉の失敗に対する〈許し〉」などについて詳しく見ていく。人間存在が生きていくためには、「意のままにならない他者」と対峙することが避けられない。こうした「〈共同〉のための作法や知恵」は、いずれも人間が逃れられない〈共同〉と向き合い、その現実のなかで、より良く生きることを問うことによって生みだしてきたものなのである。

本章では以上の議論を踏まえ、再び〈自己完結社会〉の諸相について目を向けていくことにしたい。注目したいのは、現代社会においては、すでに〈共同〉のための三つの条件がいずれも破綻しているということ、そしてわれわれ現代人自身が、すでに〈共同〉を担えるだけの能力の大半を喪失しているということである。それにもかかわらず、現代社会が社会集団としての統合を保持することができるのは、〈ユーザー〉となったわれわれが、〈社会的装置〉の持つ強固な自己調整能力によって、非人格的な形での連帯をすでに達成しているからである。しかし見方を変えれば、このことは人間存在が太古より逃れたいと願ってきた〈共同〉の必然性から、われわれがはじめて「解放」されたということをも意味しているのである。

本章ではここで、現代人が行使している「不介入の倫理」の問題についても考察する。「不介入の倫理」とは、互いに対する介入を拒む代わりに、自身の人生にかかる責任はすべて自らが負うべきだとする倫理のことを指している。「0か1かの〈関係性〉」がもたらす帰結として、とりわけ「底なしの配慮」と「存在を賭けた潰し合い」に疲弊しきった人々は、次第に他者との間に「意味のある〈関係性〉」を築いていくこと自体を断念する方向性へと進んでいこう。「不介入の倫理」とは、実のところこうした人々の苦しみや挫折が反映されたひとつの“戦略”でもあるのである。しかし本章では、われわれがこの「不介入」



という戦略自体に対しても、すでに挫折しつつあることについて指摘したい。なぜなら、われわれがどれだけ〈共同〉から逃れたいと望んでも、〈自己完結社会〉がもたらす「解放」は、結局は不完全なものでしかなく、われわれの〈生〉の現実においては、いずれは必ず逃れられない〈共同〉の負担に直面するときがくるからである。そこにあるのは、〈共同〉の負担から「解放」された時代を生きるがゆえに、かえって迫り来る〈共同〉の重圧に耐えられないわれわれの姿、そして〈共同〉から逃れられると信じ込み、〈共同〉を避け続けてきたからこそ、突如として降りかかる〈共同〉に対して失敗を余儀なくされる、皮肉に満ちたわれわれの姿なのである。

以上の【第四部】の議論において注目すべきは、「人間的〈関係性〉」を分析する際、本書が繰り返し〈関係性〉や〈共同〉に生じる逃れられない負担について言及していることである。これまで人文科学的な知を支えてきた世界観、人間観においては、人間関係に生じる問題は、常々そこに内在する“権力性”や“抑圧”の文脈において理解され、そうした権力や抑圧からの「解放」こそが、その典型的な解決方法だと見なされてきた。しかし自由選択と自発性のみによって〈共同〉が成立しないように、すべての人々が満たされ、心地よく思えるような〈関係性〉など存在しない。逆説的ではあるが、それを可能とする唯一の方法は、われわれが完璧な〈自己完結社会〉へと至ることなのである。

続いて【第五部】「〈有限の生〉と〈無限の生〉」では、以上のすべての分析を総合的に捉えたうえで、いよいよ本書の結論部分へと進んでいく。

【第九章】「〈自己完結社会〉の成立と〈生活世界〉の構造転換」では、これまで三つのアプローチを通じて捉えてきた〈自己完結社会〉の成立過程を、今度は「日本社会」というわれわれが生きる具体的な場に即しながら論じていく。つまり日本社会が今日に至るまでの150年あまりを、便宜的に五つの期間に区分し、〈自己完結社会〉が成立していく〈生活世界〉の構造転換について、それぞれの時代の情景を交えながら見ていきたい。われわれはこれまで〈自己完結社会〉へと至る過程を抽象的な概念の範疇において論じてきたが、われわれの過去には、実際には、それぞれの時代の要請と対峙しながら〈生〉を実現させてきた無数の人々が存在する。本章で試みたいのは、そうした人々に思いを馳せ

つつ、過去の出来事を〈自己存在〉に連なる「意味のある過去」として掌握していくことである。そうした姿勢のことを、本章では“生きた地平”に立つと呼ぶことにしよう。

本章では、具体的には以下のように議論を進めていく。まず「第一期：近代国家日本の成立から敗戦まで（1868-1945）」は、日本社会において構造転換の土台が整えられた時代として位置づけられる。というのも、この時代に「官僚機構」や「市場経済」といった〈社会的装置〉の最初の構成要素が整備されたと言えるからである。とはいえその影響力は限定的なものであった。〈生活世界〉の実態から見れば、都市部で花開いた新しい生活様式とは裏腹に、圧倒的多数の人々は、依然として古い時代から続く濃密な〈生活世界〉、生々しい〈共同〉の現実のなかで生きていたからである。

続いて「第二期：戦後復興から高度経済成長期まで（1945-1970）」は、構造転換の“過渡期”に相当する時代として位置づけられる。日本社会は戦後の改革と復興を経て、やがて“豊かな社会”へと形を変えつつあった。それが過渡期であったと言えるのは、そこでは一方において、確かに「〈共同〉のための事実」が浸食され、農村部では生活組織の形骸化が進行していたものの、それでも全社会的に見れば、〈共同〉のための人間的基盤は未だ〈故郷〉の記憶を共有する人々の間で存続していたと言えるからである。本章ではこうした時代に生きた人々のことを、象徴的に〈旅人〉と呼ぶことにしたい。それは〈故郷〉を離れて理想に邁進した人々が、あたかも「母港」を背に大なる「目的地」へと「航海」を続ける旅人のように見えるからである。

続いて「第三期：高度消費社会の隆盛からバブル崩壊まで（1970-1995）」は、本格的な構造転換が進んだ時代として位置づけられる。ここで注目したいのは、この時代に急速に拡大していった〈郊外〉という社会空間についてである。というのもこの〈郊外〉こそ、隆盛していく〈社会的装置〉の“付属物”として形作られ、それゆえ〈存在の連なり〉から本質的に浮遊した社会空間、さらには住民相互の〈共同〉をはじめから想定しないきわめて特殊な地域社会だったと言えるからである。しかし当時の人々にとっては、そうした〈郊外〉での生活こそ、便利で清潔、プライベートが確保される夢の舞台であった。こうし

てかつての〈旅人〉たちが、今度は大挙して〈郊外〉に「定住」していく。そして〈社会的装置〉にぶら下がる〈ユーザー〉となっていくのである。

続いて「第四期：情報化とグローバル化の進展まで（1995-2010）」は、構造転換がさらなる段階へと進んだ時代として位置づけられる。そこでは「情報世界」という新たな〈社会的装置〉の構成要素が成立するとともに、〈郊外〉特有の浮遊性が全社会的に拡大していったからである。本章では、〈郊外〉において生まれ育った新たな世代のことを〈漂流人〉と呼ぶことにしよう。それはこうした人々が、〈旅人〉とは対照的に、あたかも帰るべき「母港」も、向かうべき「目的地」も、あるいは自身の立ち位置を知るための「羅針盤」さえも失った漂泊船のごとき存在に見えるからである。〈漂流人〉は、生まれながらにして〈存在の連なり〉から浮遊し、「〈共同〉のための意味」も「〈共同〉のための技能」も受け継がれることなく成長していく。本章ではこうした人々が、「かけがえのないこの私」という自意識を抱えたまま、自己存在への過剰な期待と、それとは裏腹の自己存在への根源的な不信感とによって引き裂かれ、次第に「諦め」の感情を募らせていく姿について見ていこう。

続いて「第五期：いまわれわれが立っている地点（2010-）」は、進展していく現代科学技術によって、まさしく〈自己完結社会〉が台頭していく時代として位置づけられる。そこでは年を重ねた最初の〈漂流人〉たちによって生み育てられた、〈漂流人〉の“第二世代”が成人を迎えることになるだろう。本章ではそこで、「不介入の倫理」を用いて人間関係をやり過ごそうとしながら、すでにその試みに挫折しつつあるわれわれの姿について改めて見ていくことにしたい。使用可能な〈間柄〉に欠乏し、〈役割〉も〈信頼〉も、そして〈許し〉さえも失ったわれわれは、こうしてときおり迫り来る〈共同〉の必要に怯え、その重圧に苦しむことになる。「意のままになる他者」を希求し、「自分だけの世界」に自閉する人々は、こうして再び「意のままにならない現実」とのあいだで引き裂かれていくことになるのである。

以上の考察を経た後で、本章では改めて、時代において生まれ、時代によって裏切られていく人間存在の残酷さ、そしてそうした残酷さを引き受けなければならぬわれわれ自身の問題について考えていく。加えてそれぞれの時代に

人々が抱いた理想と、「第四期」以降の「諦め」とをめぐる問題について、そして「第三期」以降の時代に、われわれが〈自立した個人〉に代わる人間の思想をついに構築できなかった問題、すなわち「戦後思想」そのものに関わる問題についても触れることにしたい。

【第十章】「最終考察——人間の未来と〈有限の生〉」では、われわれが〈自己完結社会〉の成立という事態を受けて、そうした現実と向き合っていくための手がかりとなるものについて考えていく。

本章では最初に、改めて「世界観＝人間観」という視点を導入することしよう。「世界観＝人間観」とは、われわれが世界や他者と対峙する際、あらかじめ獲得している根源的な理解の枠組みのことを指している。そしてその視点はわれわれに、〈自己完結社会〉を背後で支え、それを促進しているひとつの「世界観＝人間観」の存在に気づかせてくれるだろう。それは「意のままになる生」こそが人間のあるべき姿であると考え、また人間の使命とは、それを阻む「意のままにならない生」を克服していくことであると考え、〈無限の生〉の「世界観＝人間観」である。

この〈無限の生〉の「世界観＝人間観」は、〈自己完結社会〉の本質を理解するにあたって、きわめて重要なものである。例えば〈生の自己完結化〉を「意のままにならない他者」からの解放と理解し、また〈生の脱身体化〉を「意のままにならない身体」からの解放と理解すれば、われわれは両者の共通点がいずれも“他者”や“身体”といった、これまで人間が決して逃れることのできなかった〈生〉の前提の解体にあるということに改めて気づくだろう。ところが〈無限の生〉の理想からすれば、それらはまさに「意のままになる生」という、人間存在の“あるべき形”が実現していくことを意味しているのである。

とはいえ古い時代においては、こうした〈無限の生〉の理想は決して一般的なものではなかった。本章ではここで、その原型を生みだしたものこそ西洋近代哲学であるということについて見ていこう。注目したいのは、〈自立した個人〉の思想の原型となった「自由の人間学」、そしてそこに内在していた「時空間的自立性」と「約束された本来性」という特異な人間理解についてである。本章ではこうした人間理解が、「政治的自由」の次元を超えて「存在論的自由」

の理想へと拡張されたとき、まさしく〈無限の生〉へと続く扉が開かれたということについて見ていきたい。

それではなぜ、〈無限の生〉の「世界観＝人間観」は人々に苦しみをもたらすのだろうか。ここで注目したいのは、そこにある理想の形が「現実に寄り添う理想」ではなく、本質的に「現実を否定する理想」であること、すなわち現実の外部に“あるべき何か”の理念を定め、そこから絶えず生身の現実を否定しなければならない構造を含んでいることである。“自由”、“平等”、“自律”、“共生”といった近代的価値理念の多くには、実はこうした構造が内在している。「現実を否定する理想」は、「完全な人間」を絶えず求めるがゆえに、決して終着するということがない。それゆえわれわれは、そこで何かが実現する度に、かえってさらなる不完全さを発見してしまうだろう。本章では、こうした「無間地獄」とも呼べる構造こそが、われわれの苦しみの根幹にあるということを目指したい。

そして本章では、こうした「無間地獄」の構造が、〈自己完結社会〉の進展にしたがい、いまやわれわれの〈生〉の全域にまで拡大しつつあるということについても見ていこう。実際われわれは、“自由選択”や“自己決定”という形のもと、「意のままになる生」がかつてない水準において拡大していく時代を生きている。そしていつしか、「意のままになる生」こそが「正常」であり、「意のままにならない生」など「非正常」であるかのような錯覚さえ覚えつつあるようにも見える。しかしだからこそ、おそらくわれわれは苦しむのである。われわれは人間である限り、「意のままにならない生」の現実からは決して逃れることなどできない。それにもかかわらず、〈無限の生〉の理想はそうした人間的現実を直視することを許さないからである。

とはいえ本章では、ここでひとつの思考実験を導入する。それはわれわれの苦しみの根源が、仮にこうした理想と現実の乖離にあるとするなら、進展し続ける科学技術によって、「意のままにならない生」を完全に「意のままになる生」に置き換えてしまえば良いとも考えられるからである。本章では、ここで【第一章】で見た“人間の未来”に関するシナリオ、すなわち〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が極限的に進んだ世界について再考してみよう。例え

ばそれは、遺伝子操作が実現する究極的な平等社会、あるいは身体を完全に捨て去った「脳人間」の世界や、「自殺の権利」が制度化された社会といったものである。そして本章では、そうした究極の「ユートピア」においては、完全なる「意のままになる生」の実現によって、確かにわれわれは根源的な苦しみから解放されるだろうということ、しかしそのためには、われわれ自身が人間であることを文字通り捨て去らなければならない、ということについて確認しよう。

本章の後半では、こうした〈無限の生〉への挫折を踏まえたうえで、われわれにはいかなる道が残されているのかということについて考えていく。そしてその道とは、端的には〈有限の生〉とともに生きるということである。われわれ人間には、人間である限り決して逃れられない何かがある。ここではそれを〈有限の生〉の五つの原則——「生物存在の原則」、「生受の条件の原則」、「意のままにならない他者の原則」、「人間の〈悪〉とわがわいの原則」、「不確実な未来の原則」——という形で整理しよう。確かに〈有限の生〉を生きるということは、一面において、人間が生きることの苦しみや残酷さを受け入れていくことを意味してる。しかしそもそも人生に意味があるとするなら、それはこうした〈有限の生〉とわれわれが対峙していくことによってはじめて導出されるものであるはずである。われわれが真に必要としているのは、現実を否定する〈無限の生〉の理想などではない。本章では、それが「意のままにならない生」を引き受けてもなお、より良き〈生〉を希求していくことの意味、そしてその道に至るための“術”であるということを指摘したい。

そして本章では、この〈有限の生〉とともに生きるための“術”に関わるものとして、哀苦と残酷さに満ちたこの世界を生きることの救い、すなわち人間の〈救い〉というものについて、また、より良き〈生〉を希求する人々にとっての「美しく生きる」ということへの願い、すなわち人間の〈美〉というものについて考察しよう。その手がかりとなるのは、人間存在が「意のままにならない世界」のもと、「意のままにならない他者」とともに生きることを了解していく、〈世界了解〉の概念である。本章ではここで、人間の〈救い〉とは、われわれが〈有限の生〉の肯定と〈世界了解〉を果たしていくなかで、やがて〈自

己への信頼)へと至ることであるということ、そして人間の〈美〉とは、〈世界了解〉を成し遂げようと格闘していくなかで自覚されうる、その人自身の「生き方としての美」であるということについて見ていくことにしたい。

以上の【第五部】の議論において注目すべきは、本書でこれまで試みられてきたさまざまな分析が、最終的にいかなる形で統合され、総括されるのかということについてである。【第九章】では、それを日本社会というわれわれが生きる具体的な場に即して試み、【第十章】では、それをさらに「世界観=人間観」という包括的な観点のもとで試みる。われわれはここで、〈有限の生〉とともに生きるというひとつの結論を得ることになるが、ここでの考察は、最終的に「現代人間学」という方法論、そして「強度を備えた〈思想〉」の創出という、本書の原点となる問題意識に帰ってくることになるだろう。

なお本書では、下巻の巻末に二つの【補論】といくつかの【付録】を掲載している。このうち第一の【補論】は、〈自己完結社会〉の成立をめぐる本書の議論を踏まえたうえで、次の課題として浮上してくる〈文化〉の問題について述べたものである。また第二の【補論】は、本書に深く関わるいくつかの学説的論点、具体的には、「自由」、「疎外論」、「個と全体」、「自己実現」、「ポストモダン論」について、本文では描ききれなかった本書の学術的な立ち位置について言及したものである。そして【付録】は、本書の原点とも言える『現代人間学・人間存在論研究』の設立趣意、および各号に掲載された序文を再掲したものである。

## (5) 本書の底本と表記(文体)について

さて、以上を通じてわれわれは本書の全体像について一通り概観してきたことになる。ここでは最後に、本書の底本と表記(文体)に関する補足を行っておくことにしたい。

まず本書は、筆者を含む大阪府立大学「環境哲学・人間学研究所」の研究グループによる共同研究の成果であると言える<sup>(20)</sup>。筆者らは、2015年からこの研究所を拠点に本格的な共同研究を開始し、2016年からはその成果を『現代人間

表1 本書の底本と該当章

・【第一号】(2016)「現代人間学への社会的、時代的要請とその本質的課題——「理念なき時代」における〈人間〉の再定義をめぐって」 (→ 本書【第一章】、【第二章】収録)
・【第二号】(2017)「“人間”の存在論的基盤としての〈環境〉の構造と〈生〉の三契機——環境哲学と〈生〉の分析からのアプローチ」 (→ 本書【第三章】、【第四章】、【第五章】、【第六章】収録)
・【第三号】(2018)「人間的〈関係性〉の構造と〈共同〉の成立条件——「ゼロ属性の倫理」と「不介入の倫理」をめぐって」 (→ 本書【第七章】、【第八章】収録)
・【第四号】(2020)「〈生活世界〉の構造転換と〈自己完結社会〉の未来——〈無限の生〉と〈有限の生〉をめぐる人間学的考察」 (→ 本書【序論】、【第九章】、【第十章】、【結論】、【補論一】収録)

学・人間存在論研究』として刊行してきた。本書を構成している原稿は、いずれも「表1」のように、同誌に発表されてきたものを底本としている<sup>(21)</sup>。

なお、ここでは本書を読み進めていくうえでの注意点として、本書の表記ルールについても説明しておこう。例えば文中で【 】で示されたものは、【第一章：第三節】、【第六章：注20】といったように、本書全体の特定箇所を示す場合に使用されているものである。また、〈 〉で示されたものは、本書における“中核概念”、すなわち本書の理論的枠組みを理解するうえで中心的な役割を果たす概念のことを指しており、そこにはしばしば通常とは異なる独自の意味合いが込められている。さらに「 」で示されたものは、主として①他の文献などからの引用文、②引用に由来する特殊な用語／用法、③中核概念ほど重要ではない特殊な用語／用法に使用されている。これに対して“ ”は、特定の文脈上で読者に留意しながら読んでほしい強調の一種であり、必ずしも特殊な含意を持つものではないので注意してもらいたい。

多くの読者にとって、本書の文章は、決して分かりやすいものではないかもしれない。そしてその原因は、本書が高度に抽象的な議論を行っているからだ



けでなく、おそらく本書が“文体”を意識して書かれたものであることにも一因がある。つまり単に理論的／論理的な説得力を目指したのではなく、言葉そのものが持つ表現の部分を意識して書かれたものであるということである。とはいえ本書の【はじめに】や【序章】において、わずかでも何か響くものを感じ取ってもらえた読者には、ぜひ本書を一度最後まで読み切ってほしい。〈思想〉の書物においては、最も重要な主題や着想は異なる形で繰り返し取りあげられることになる。途中で理解できない一文があったとしても、読み進めるうちにイメージが共有されていき、文体のうちに込めた世界観や人間観が、突如として身近に感じられるときが来るかもしれないからである。

### 【注】

- (1) 一般的に“人文科学”という語は、自然科学や社会科学とは区別される、例えば哲学、文学、歴史学などの学問領域のことを指して用いられる場合が多い。ここではそれをより広く捉え、自然科学を除く、人間／社会を対象とするあらゆる知的営為を含むものとして考えている。
- (2) この一文を執筆している2018年時点で言えば、「アラブの春」の帰結としてのイスラム国の登場、日本人をも標的とするテロリズム、移民／難民問題がもたらした世界的混乱、自国第一主義の拡大、東アジアにおける国際秩序の動揺などが記憶に新しい。こうした事態を、10年前の人々はほとんど予見することができなかったはずである。
- (3) ここで言う“コスモポリタニズム（世界主義）”とは、全世界の人々が特定の国家、宗教、人種、地域社会などの枠組みを超え、全人類的な意識へと統合されることを指している。同様に“多文化共生”とは、人々の世界的な統合を達成するにあたって、それを主として多様性を包摂した相互理解を通じて実現すること、“国際平和”とは、国際社会において生じた紛争を、武力や経済力を用いた威嚇ではなく、公正な対話によって解決していくことをそれぞれ指している。こうした理念は、世界史的には第一次大戦以来の普遍主義的な理想を背景とし、さらに言えば第二次大戦の勃発、冷戦の出現といった形で繰り返し挫折を余儀なくされてきたものでもあった。グローバル化の時代、人々は世界がついにそうした理想へと結束することを期待していたのだが、われわれが知るように、人類がそうした「偉大な普遍」に至ることなどついになかった。世紀を越えてわれわれが目撃したのは、むしろそうした「偉大な普遍」こそが、ある種の“暴力性”を振りかざしていく皮肉な現実だったと言えるだろう。

- (4) 例えば2018年に行われた総合人間学会の第13回研究大会において、「科学技術時代における総合知を考える——文系学問不要論に抗して」と題して実施されたシンポジウムの趣意書には、今日の「文系学問不要論」の原因が、文系分野の学問に対する誤解や文系学問研究者自身の説明不足、そして何よりも科学技術万能主義や金融資本主義による利益追求への傾斜にあるとされている（総合人間学会 2018：6）。筆者は人文科学の側がこうした認識をこえられない限り、わが国の人文科学に未来はないだろうと考えている。そもそも人文科学は、人間が生存するための諸活動に直接寄与するものではない。このことは、それが必要であるという社会の意思と支援がなければ、人文科学そのものが存続できないということを表している。そのため人文科学に従事する者は、人間社会の文化的／意味的基盤の醸成を担うものとしての自負を持ち、そうした社会からの敬意と要請に応えていくための努力を怠ってはならないだろう。「文系学問不要論」が出現してきた背景のなかには、「今日の人文科学は、それだけの支援、あるいは尊敬に値するものではない」という、社会の側からの厳しいメッセージが含まれているように思える。それにもかかわらず、少なくない当事者たちは、その原因の一端が人文科学の側にもあるとは少しも思い至らないからである。
- (5) 例えば今日われわれが用いている“自由”、“社会”、“個人”、“権利”といった「日本語」は、すべて明治期に造られたヨーロッパ言語の翻訳語である（柳父 1982）。こうした翻訳語の整備は、当時の人々の多大な努力によってなされたものであったが、それによってわが国の人文科学は、西洋世界の知識文化との互換性を保ちつつ、母国語で実践可能なものとなった。こうした事例は非西洋文化圏においては希有なことであり、われわれはその事実を決して忘れるべきではないだろう。
- (6) 同じ翻訳文化といえども、戦後日本と明治／大正期の間には、深い断絶があるように思える。それは【第九章】でも見ていくように、前者が、戦前までの蓄積をすべて否定し、西洋世界への同一化をひたすら希求するものだったのに対して、後者は、西洋世界を参照しつつも、それをこの列島で培われてきた蓄積と融合させ、それによって自らの拠って立つ新たな道を模索しようとしていた側面があったからである。
- (7) もちろん「現代人間学」においても、既存の議論に対する位置づけを示すためには、一定の文献学的な注釈は必要となる。しかしこのことを強調したのは、われわれがこれまで文献学的な問題を優先するあまり、常々この「〈思想〉の創造」を蔑ろにしてきた過去があったからである。われわれが偉大だと見なす思想家の書物にあって、そのすべてが文献学的な精密さや体系性を備えているとは限らない。文献学的な誤りを含んでいるもの、体系化されることなく筆が置かれているものも数多く存在する。それでもなお、それらが後世に残されてきたのは、そこに新たな世界観を切り開き、

人々の内面に訴えかける〈思想〉としての潜在力があつたからではないか。「〈思想〉の創造」と文獻学的な精巧さは、ときに両立できないこともある。その意味においては、「〈思想〉の創造」を実験的に行う人々と、そうした試みを整理し、既存の知的遺産のなかにつなぎとめていく人々が相互に連携していく必要があるとも言えるだろう。しかしいずれにしても、わが国の知識社会において決定的に不足しているのは、やはり「〈思想〉の創造」を試みていく人々であると思われる。

- (8) 代表的な辞書によれば、“思想”とは、第一に「心に思い浮かべること。思いをめぐらすこと。また、その考え」を指し、第二に哲学的な含意として「思考されている内容。広義には意識内容の総称。狭義には、直接的な知覚や具体的な行動と対比して、文や推論などの論理的な構造において理解されている意味内容」、第三に「社会、人生などに対する一定の見解」のことを指すとされている（『日本国語大辞典』2007）。
- (9) 増田敬祐は、こうした〈存在の連なり〉のもとで〈思想〉の実践を試みることを「名付けられたものを名付け返す」と表現した。この言葉は【付録一】の「『現代人間学・人間存在論研究』発刊によせて」のなかにも収められている。またその真意については、文芸誌『夜半』に掲載の朝市羽客（2015）の論考も参照のこと。
- (10) この第二原則については、ある種の矛盾を感じる人々もいるかもしれない。なぜなら「人間存在の本質」を問うということは、時代を超えた人間の特性を掌握するということを意味しており、それはある種の普遍性を問題としているとも言えるからである。とはいえそれが、唯一絶対的なものとして提起されないという点にこそ、ここでの規定の本質がある。〈思想〉を言語理論によって表現するためには、ある種の「普遍化」は避けられない。第二原則が念頭に置いているのは、先の「絶対的普遍主義」と、こうした〈思想〉の形成に伴う「普遍化」とを厳密に区別するということなのである。この問題については【注13】も参照のこと。
- (11) もちろん伝統的な哲学の議論においても、多元主義という形で真理の複数性を主張しているものがある。しかしそこで焦点となるのは、例えば「真理の一元論と多元論のうちどちらが真理であるのか」といった論争、あるいは方法論上の問題として真理の特定が困難であるために、やむを得ず多元主義を採用するといった性格のものである。これらの思考の根底には、依然として「絶対的普遍主義」が横たわっていると言えるのである。
- (12) 【第九章】でも触れるように、西洋世界が依拠しているこの形而上学的前提は、われわれが想像する以上に根深い歴史的、文化的文脈を伴っている。それは遡れば、おそらく人間を称揚したルネッサンス期のキリスト教にまで行き着くだろう。
- (13) 例えば相互に矛盾をはらんだ「言説イ」、「言説ロ」が存在するとき、「絶対的普遍

主義」の立場から言えば、そのいずれかが間違っているか、あるいはその両方ともが間違っていて、未だ発見されていない「言説ハ」こそが「普遍的な真理」であるということになる。これに対して「現代人間学」においては、そもそも「普遍的な真理」としての「言説ハ」の存在を認めない。その代わりに「言説イ」と「言説ロ」のいずれもが、人間存在の「ある種の本質」を捉えている可能性があるということを重視する。つまりそこでは、たとえ矛盾する言説であっても緊張関係を保ちつつ共存できるのであり、これは「絶対的普遍主義」の立場からは決して導出されない帰結であるだろう。現時点でどれほど「正しい」とされている言説も、異なる時代においては「誤り」とされる可能性がある（当然、その逆もある）。またいかなる〈思想〉であっても、それが誕生したことには“理由”がある。ある時代に、ある属性の、ある立場に立つ人間が、ある動機のもとで「何ものかが重要である」と切実に思案した。それだけのことであっても、そこには時代の要請するある種の“必然性”がある。それは「絶対的普遍主義（普遍的な真理）」とは異なる、限定された意味合いにおける、ある種の「普遍性」である。と同時に、そうした時代の“必然性”は、常々一見他愛のない人々の生活の細部において表現される。そのような意味において、個人的なことは「普遍的なこと」であり、「普遍的なことは個人的なことである、とも言えるだろう（【補論二：注62】も参照）。特定の〈思想〉を「肯定する」ということは、そうして紡ぎだされる何ものかを「正しい」と見なすことではなく、それが存在する“理由”を理解するということなのである。本書で言う「強度を備えた〈思想〉」についても、それををはかる絶対的な基準は存在しない。例えばある人々が「言説イ」を見て称賛しても、別の人々はそれを見て批難することになるかもしれない。だが、それでいいのである。来たるべき何ものかが、これからもより良き〈思想〉を紡ぎあげ、変わりゆく時代の要請にきつと応えてくれるだろう。「現代人間学」は、そうした信頼に立脚しているからである。

- (14) もちろん、ここでの主張は万人に対してのものではなく、あくまで「〈思想〉の創造」に従事すべき人々に対して向けたものである。「〈思想〉の創造」は誰にでもできるものではない。しかしそうした能力がありながら手をこまねいている人々がいるのだとすれば、そうした人々にこそ、筆者はこの言葉を投げかけているのである。なお、こうした実践の側面のことを、筆者は吉田健彦の言葉を借りながら「とどまる思想」と呼んできた。この言葉は【付録一】の「『現代人間学・人間存在論研究』発刊によせて」のなかにも収められている。
- (15) 筆者がここで敢えてこのように表現したのは、國分功一郎（2015）や千葉雅也（2017）といった近年の識者が、決断主義をあまりに否定的なものとして位置づけてい

るからである（なお、他にも決断主義を論じたものとして宇野常寛（2011a）があるが、彼の場合はやや異なる位置づけが必要であると思われる。というのも宇野にとって、決断主義は「ポストモダン」的状況への必然的な応答として、一度は通過しなければならないものとして位置づけられており、焦点となっているのは、そうした決断主義的状況を所与として、なお人々がいかにしてより良き生を実現できるのかという部分であるように思えるからである）。彼らにとって決断主義とは、自らが抱えるべき確かな準拠点がないとき、暫定的にせよ、“決断”によって特定の命題や枠組みを自らの準拠点とすることを指している。そして両者は、そうした態度が何ものかに対する盲目的な絶対視であるがゆえに危険であると主張する。しかしそうした事態があるとすれば、それは決断主義が現実との格闘を拒絶し、現実否定の理想主義に没入したときであるだろう。むしろ何ものかに対する“決断”がなければ、〈思想〉を創造していくことなど不可能である。そもそも有限な存在としての人間は、いつの時代も何かを“決断”することに迫られてきた。さまざまな選択すべき局面において、真に絶対的なことなど、人類は一度たりとも知りえたことはなかったからである。“決断”なしに人間が生きていくことなどありえない。重要なことは“決断”そのものの善し悪しではなく、いかに“決断”するのかということだろう。

- (16) 言語を駆使する〈思想〉の形態として、他にも“詩”や“文学”という表現方法がある。〈哲学〉が、言語の持つ理論や論理性の力を生かした表現方法であるとすれば、詩や文学は、言葉それ自体の、あるいは物語の持つ響きの潜在力を生かした表現方法であると言えるかもしれない。
- (17) 実際、“理性”や“自由”を含む先の基礎概念がその有効性を保持することができたのは、その背後に西洋近代哲学という、強力な「世界観＝人間観」が担保されていたからである。
- (18) この二つの立場のうち、最も極端なケースは、ブルーマー（1991）——人々が有意義なシンボルを用いて主観的に行う相互作用に着目し、社会をそうした相互作用の動的な“過程”として理解しようとした——とマルクス（1956）——法や政治のみならず、人間の意識のあり方さえも、その背後にある生産様式や生産関係といった“社会構造”によって規定されるとした——であるだろう。
- (19) 例えば社会生物学論争の根底にあったのは、進化論や生物学の知見が、自由、理性、人権といった、西洋近代が築きあげてきた核心的価値理念を破壊するかもしれないという恐れであった。詳しくはセーゲルストローレ（2005）を参照。
- (20) ここでの研究グループとは、具体的には大阪府立大学「環境哲学・人間学研究所」、「現代人間学・人間存在論研究部会」（<https://gendainingengaku.org/>）を構成している

筆者、増田敬祐、吉田健彦の三名のことを指している。筆者と両氏との関係については、【おわりに】を参照してほしい。

- (21) ただし一連の成果を本書にまとめるにあたって、大幅な加筆修正をおこなった箇所もあれば、修正すべき論点でありながら、筆者自身の思考の軌跡を残すという意味において敢えて修正しなかった箇所もある。例えば【第一章】の「成長しない世界」についての言及は、当初はそれなりに意味を持つものだったが、執筆を進めるにしたがって後退していった論点のひとつである。【第十章】で見えていくように、筆者はある面において、われわれが〈自己完結社会〉の成立を止めることを望んでいないのではないかと感じている部分がある。われわれが〈自己完結社会〉を望んでいる限り、その先に残されているのは〈社会的装置〉との“共生”という道であって、そのためには、おそらく当面の間は経済成長の持続が不可欠となるように思えるからである。



## 第一部 時代と人間への問い

—— 〈自己完結社会〉へのまなざし





## 第一章 「理念なき時代」における“時代性”

### (1) 「理念なき時代」の参照点としての「20世紀」

われわれはいかなる時代を生きているのか。このように時代と人間に対して問いかけるのが、本章の課題である。そして本章ではこの問いに対して、われわれが生きているのは「理念なき時代」である、と答えることにしよう。議論を進めるうえで手がかりとなるのは、参照点となる「20世紀」という時代の概念である。もちろんそれは単なる100年の形式的な時代区分を指したものではない。ここで問題にしているのは、特定の一時代を鳥瞰した際、そこに何らかの原理、あるいは特異な性格として浮かびあがってくる“時代性”のことだからである。実際「20世紀」は、明確な時代性をいくつも内在した時代であった<sup>(1)</sup>。大規模破壊戦争が産んだ社会実験としての国連、自由主義に正面から挑戦する社会主義陣営、そして人類の進歩を背負った未曾有の経済成長、それらはいずれも以前の時代とは一線を画していながら、同時に新たな時代を実感させるだけの明確な“理念”を含んでいたからである<sup>(2)</sup>。

われわれが現代の時代性について問いかけ、それを理解していくためには、まずはこの“理念的な時代”であった「20世紀」の本質について理解し、その時代の枠組みの解体が、今日の世界にいかなる意味をもたらしたのかについて見極めていかなければならない。そしてその際着目したいのは、“経済成長”および“科学技術”という二つのキーワードである。なぜならこれらの概念は、いずれも「20世紀」においてきわめて重要な役割を演じ、「理念なき時代」に至ってもなお、依然としてその役割を期待され続けているという点において共

通しているからである。

## (2) 「20世紀」における“経済成長”の含意

まずは“経済成長”について考えてみよう。経済成長とは、一般的な辞書によれば「国民経済規模の拡大、経済量の長期的な増大」を指すとされ、具体的には“国内総生産（GDP）”という経済指標——1年間にその国で生産された貨幣に換算可能な財やサービスの総量——の増大として理解されている<sup>(3)</sup>。経済成長が実現しているのか、またそれをいかにして達成するのかということは、今日においても国家運営の根幹に関わる課題、あるいは最も人々の関心を集める社会情勢のひとつとなっている。重要なことは、経済成長は今日、単なる経済指標以上の意味を備えているということである。それはわれわれにとって、いわば“社会的／歴史的概念”としても機能している。そして経済成長がそのような意味を持つようになったのが、まさしく「20世紀」だったのである。

経済成長の概念が今日の形へと展開していく背景には、この時代に経済成長が備えていた、少なくとも三つの重要な側面について理解する必要がある。第一は、人間が消費可能な物質の量と規模の拡大に関わる側面であり、端的にはこの時代の経済成長こそが、生活世界の枠組みを劇的に改変し、現代的ライフスタイルを社会的に確立させたという事実である。われわれはしばしば忘れていたが、今日自明の生活世界の様式は、主として二度の大戦後、世界規模で生じた未曾有の経済成長によってはじめて普及したものである<sup>(4)</sup>。それ以前の時代において、圧倒的に多数の人々は、多くの欠食児童、不衛生、高い乳幼児の死亡率、子女の身売りなどが象徴する貧困と同居するなかで生きていた。このとき経済成長は、かつてはごく限られた人々のみが享受していた近代的医療や、冷蔵庫、洗濯機、自動車といった消費財を普及させ、ますます多くの人々が憧れの都市型ライフスタイルへと移行することを可能にしたのである<sup>(5)</sup>。

次に経済成長の第二の側面は、東西冷戦という当時の政治的文脈に関わっている。自由主義陣営にとって冷戦とは、より進歩した社会体制を自認する社会主義陣営からの挑戦を意味しており、それは同時に、体制変革と結びついた脅

威を国内に抱え込むということの意味していた<sup>(6)</sup>。ここで行われた国家主導による社会保障の充実化や経済への計画的要素の導入、労働者を保護する諸々の制度の確立といった“資本主義の改良”は、こうした政治的事情を背景に展開されてきたものである<sup>(7)</sup>。このときから経済成長は、すべての人々に行き渡る福祉の向上を意味するようになった。つまりここでは経済成長こそが、失業や貧困を含む社会問題を着実に解決し、同時に既存の体制に対する正当性を保証する機能をも果たしていたのである。

こうして「20世紀」において経済成長は、国家社会のあらゆる問題を前進させるために必要な、いわば“妙薬”としての位置を占めるようになっていった。そしてここから経済成長の第三の側面、すなわち“進歩”のイデオロギーの継承という側面が見えてくる。“進歩”とは、人間の未来は紆余曲折を経つつも、最終的には必ずより改善された、より発展した形へと展開していくという信念のことであり<sup>(8)</sup>、われわれはその信念が世界像として全面展開したものを、しばしば“発展進歩史観”と呼ぶ<sup>(9)</sup>。従来進歩の象徴を担ってきたのは、後述する“科学技術”であった。しかし核兵器へのトラウマや産業社会のもたらす公害が象徴するように、科学技術の両義性が認識されるようになったとき、進歩に新たな裏づけを保証したのがこの経済成長だったのである。「20世紀」においては、現代的ライフスタイルの普及に伴って、伝統的価値規範の解体や大衆消費社会における疎外感といった新たな問題が他にも登場し始めていた。それでも着実に経済が成長し、その恩恵が社会へ行き渡っていくという実感が、発展進歩していく世界というものへの人々の信頼を支え続けていたのである。

こうして経済成長は社会的／歴史的概念となった。つまりこの、着実に経済成長が継続する限り、人間の福祉は着実に拡張されていき、目下の問題も自ずと解決していくという前提や世界観こそが、経済成長から見た「20世紀」の時代性だったのである。

### (3) 「20世紀」における“科学技術”の含意

次は“科学技術”についてである。そのためにまず、われわれは“技術”と

“科学技術”の違いについて確認することから始めたい。ここで区別される「技術」とは、それがもともと「てのわざ、すべ」を原義とするように、工芸などの職人的な手仕事の延長にある技術のことを指している<sup>(10)</sup>。この「技術」は、ホモ・サピエンスが成立する以前、およそわれわれの祖先が道具というものを使用し、それが社会的な意味を伴いながら伝承されはじめたとき以来存在してきた<sup>(11)</sup>。したがって人類史を通底する「技術」の蓄積という過程は、人間が知識や構造物、文化や制度を次世代へと継承していく過程と同様、人間存在の生物学的な本性に基づくものであると考えて間違いない。

これに対して“科学技術”には、単なる「技術」には還元できない、特殊な方法と前提が含まれている。そもそもここでの“科学”とは、17世紀に成功したニュートン物理学をモデルとして誕生した、観察と実証に基づく普遍的な知識の体系としての科学のことを指している<sup>(12)</sup>。したがって科学技術の本質とは、職人的な勤に頼ることなく、客観的に定式化された“普遍的な原理”を起点とし、そこから自然の予測とコントロールを志向していくというところにあるのである<sup>(13)</sup>。

先の経済成長と同じように、こうした科学技術もまた、「20世紀」の時代性を深く背負った概念であった。「20世紀」における科学技術の含意は、第一に、発展進歩史観に基づいた予測／コントロールの万能主義という形をとって現れる。前述したように、従来進歩のイデオロギーと深く結びついてきたのは科学技術であった。とりわけ化石燃料と結合した科学技術は、非再生エネルギーを無尽蔵に消費することによって、既存の自然環境にとられることなく、まったく新たな人工環境を純粹に創造することを可能にした<sup>(14)</sup>。つまりわれわれ人間は自然に対する予測とコントロールの幅をますます拡大させており、人間の福祉もまた、それに伴ってますます向上していく——それが発展進歩史観と融合した科学技術がもたらす信念であった。そしてこうした志向性は、この時代、さらに“人間”や“社会”へと拡張されるようになる。つまり個別のか集団的かを問わず、人間の行動を分析的に掌握すると同時に、社会そのものを意図した形に設計できるとする“社会工学”という形で展開していくのである<sup>(15)</sup>。

確かに前述のように、こうした志向性は科学技術のもたらす両義性によって、

ある種の揺らぎを含むものとなっていた。しかし「20世紀」においては、科学技術の負の側面は常々利用や管理の手法の問題として理解され、それは総体としては依然として進歩を裏切らないと考えられた。とりわけそれを相殺したのは、この時代に科学技術が持っていたもうひとつの含意である。それは経済成長の動力としての科学技術という側面である<sup>(16)</sup>。例えば科学技術は新たな産業を生み、それが経済を成長させる。経済成長は科学への新たな投資を導き、それが新たな原理の発見を経て、やがて新たな技術として結実する。つまり科学技術が進展する限り、人類の予測とコントロールの幅は拡張され、それに伴い経済が着実に成長し続ける——いわばこの“無限の拡大再生産”が成立しているように見えることが、科学技術から見た「20世紀」の時代性だったのである。

#### (4) 「理念なき時代」の始まりと「20世紀」の“亡霊”

以上のように「20世紀」を見ていくと、われわれはかつての時代に内在していた、経済成長と科学技術に深く結びつく、明確な時代の前提というものに気づかされる。そして実際、そうした時代の渦中においては、それは非常に確固とした真実味を帯びたものとして見えていたのである。例えばこうした認識に立つとき、先の東西冷戦のイデオロギー対立の本質さえも、われわれには違ったものとして見えてくる。なぜなら両陣営は、躊躇なく経済成長と科学技術の極大化を志向するという点、すなわち「20世紀」的前提を無自覚に肯定するという点においては見事に一致していたからであり、その意味において両者の争いとは、どちらの体制がより十全にそれらの極大化を達成できるのか——つまりそれを市場経済と国家の組み合わせによって実現するのか、国家のみで可能と考えるのか——をめぐるものであったとも言えるからである<sup>(17)</sup>。

確かに多くの人々は、今日こうした「20世紀」的な前提を素朴に受け入れることはできないだろう。それはわれわれが一面においては確実に、こうした時代の枠組みが解体した時代を生きているからである。かつてのような発展進歩を永続させることは不可能であるということ、それを人々が悟ったとき、理念としての「20世紀」は瓦解していった。そしてわれわれは、依然としてそれに

代わる新たな理念、あるいは目指されるべき新たな社会モデルといったものを  
実感できずにいる。つまり「20世紀」の終焉が意味していたのは、あらゆる既  
存の対抗軸が死滅した不透明な時代、すなわち「理念なき時代」の始まりだっ  
たのである。

実際、「理念なき時代」において語られてきたのは、新たな社会モデルの構想  
というよりも、むしろすでに瓦解した「20世紀」をいかにして延長させるのか  
というものであった。例えば21世紀になって、未来の社会モデルとして語られ  
てきたのは、一方では“高度福祉社会”であり、他方では“新自由主義”であっ  
た。この二つのモデルはある面においては対立していたが、ここで焦点となっ  
ているのは、「より改良された資本主義（大きな政府）」か「古典的自由主義への  
新たな回帰（小さな政府）」かという違いであって、それは市場経済に対する国  
家の役割の増減という意味においては、本質的には「20世紀」において延々と  
繰り返されてきた問題の焼き直しでしかないことが分かる。それどころか、人  
間の福祉を実現しようとして、絶えず経済が成長し続けなければならないとい  
う点においては、両者は依然として「20世紀」の前提を共有しているとも言え  
る<sup>(18)</sup>。われわれが生きているのは、その意味においては「20世紀」の“亡霊”  
が闊歩する時代でもあったのである。

とはいえ「20世紀」の教訓を踏まえるならば、そこに新たな対抗軸がまった  
くなかったわけではないことも分かる。例えば「20世紀」を解体に導いたのは、  
一方では無限の経済成長は不可能であるということ、他方では完全な意味での  
予測とコントロールは不可能であるということであった。このうち前者の問題  
については、遡れば1972年の『成長の限界』(Limits to Growth)に行き着くこと  
ができるだろう<sup>(19)</sup>。確かに今日から見れば、未来予測という点で、同書が依拠  
するデータやモデルには誤りが含まれていた。しかしわれわれが100年、1000  
年、あるいはそれ以上という長期にわたって、この地球生態系の制限のもとで  
生きていくことを覚悟するのであれば、有限の世界において、何ものかが無限  
に成長することはありえないという同書の核心部分は、依然として有効である  
と考えることもできる<sup>(20)</sup>。

『成長の限界』から続く問題提起は、今日では「定常状態」(steady-state)と

いう形で説明される場合が多い。つまり人間の経済は、たとえ金融やサービスを含む多岐に渡るものであっても、それは究極的には地球生態系のサブシステムであること、したがって人間の経済で行われる消費と廃棄は、それが「生態系の生産力」と「生態系の浄化能力」を超えない範囲で行われるとき、はじめて持続可能となるという考え方である<sup>(21)</sup>。このことを踏まえると、無限の経済成長を前提とする「20世紀」の社会モデルは本質的に“持続不可能”なものであるということ、それどころか「自然のストック」である化石燃料を浪費する形で実現された「20世紀」の経済成長とは、実際には将来世代が得られたはずの「自然のフロー」を犠牲にすることで成り立つものであったということが改めて理解できる。

これに対して後者の問題は、「20世紀」のさまざまな経験を経て、科学技術による予測とコントロールへの過度の信頼が、ときにいっそう危険な結果を招くという認識となって展開された。こうした議論はすでに80年代に環境問題への対応という文脈から「予防原則」(precautionary principle)という形で存在していたが<sup>(22)</sup>、とりわけ2000年代に入ると、それは予測／コントロールの精度を極限まで高める戦略よりも、自然の予測不可能な振る舞いを前提とし、むしろリスクに対する社会システムの“適応力”をいかに高めるのかという議論として展開された<sup>(23)</sup>。ここから読み取れるのは、世界を予測しコントロールするわれわれの能力自体は、ある面では今後も精巧になっていく余地があるものの、そもそも人類にとって完全な意味での予測やコントロールは不可能である以上、いかに魅力的な手段であったとしても、それが将来の進歩を前提としなければならぬものである場合、それを選択するのは避けるべきだということである。

##### (5) 「理念なき時代」における“科学技術”のもうひとつの含意

こうした対抗軸を踏まえるのであれば、「21世紀」という新たな時代に相応しい理念とは、将来の技術的潜在力を前提して成果を先取りすることなく、またたとえ経済が成長しなくても、人間の福祉が着実に実現される社会ということになるのかもしれない<sup>(24)</sup>。しかし本書の目的は、こうした議論をさらに展開す



ることによって、あるべき社会のモデルを検討していくことではなかった。われわれは確かに「理念なき時代」を生きているが、本書では、だからといってわれわれが再び新たな「理念的な時代」に向かうべきだとは考えない。後に明らかにしていくように、いまここにはない理想的な“あるべき何ものか”を想定し、その実現をやみくもに求めることこそが、ある面では「理念なき時代」の混乱をかえって深刻なものにしていると考えているからである<sup>(25)</sup>。

本書がここで目を向けたいのは、むしろそうした「理念なき時代」に生きる“人間”の問題、そして現代人が直面している深刻な社会的現実の方である。実のところ「理念なき時代」の混乱は、社会モデルの次元をこえ、人間のあり方そのものをめぐる次元にまで及んでいる。「20世紀」の動揺は、かつて盤石だった人間への理解、そして人間に関する理想をめぐる諸概念をも解体させたからである。

このことを理解するためには、われわれはまず「理念なき時代」における、科学技術の持つもうひとつの含意を読み取らなくてはならない。端的に言えば、われわれが人間自身を見失う一方で、そこには唯一科学技術だけが、着実に“人間の条件”を改変させている事実がある。かつてH・ヨナス(H. Jonas)は、70年代初頭の段階で、現代科学技術によって、もはや人間行為の本質は変わってしまったと提起した<sup>(26)</sup>。しかし今日われわれが体験しているのは、ヨナスの時代には想像することもできなかった、人間の存在様式の変容とも呼べる事態なのである。

現代社会が直面している人間の変容、そのことを理解するための手がかりとなるのは、近年の“情報技術”、“ロボット／人工知能技術”、“生命操作技術”という三つの技術領域において、実際何が行われているのかということである<sup>(27)</sup>。まず“情報技術”であるが、われわれはすでにパソコン、インターネット、スマートフォンなどが社会的インフラと化した、文字通り“情報化(され)た社会”を生きている<sup>(28)</sup>。デジタル技術は現実世界をビットに置き換え、それを仮想世界に再現することを可能にした。インターネットはそうした情報の集積を通じて、まさしく“情報世界”という名の並行世界を創造したとも言えるだろう。今後情報世界においては、高性能な記憶装置によって、われわれの

ありとあらゆる情報がビッグデータとして記録され、それは半永久的に蓄積されていくことになる。われわれはすでに情報世界への接続を常態化しているが、今後機器や端末はますます“身体化”され、情報世界はわれわれの生活世界に対して違和感なく溶解していくことになるだろう。吉田健彦の言葉を借りれば、情報技術の「環境化」である<sup>(29)</sup>。

次に“ロボット／人工知能技術”であるが、ロボットは今後組み立て工場においてではなく、とりわけ家事や介護やサービス業の現場、そして戦場において活路が見いだされる<sup>(30)</sup>。高度な人工知能を伴い、自律的に行動するオートマトンは、人間が忌避する労働領域に続々と進出していくことになるだろう。当初は身体障害者のケアを目的に開発されたブレイン・マシン・インターフェイスも、いまや念じることで、脳から直接機械の腕を操作することができる。人間の模倣、すなわちアンドロイドに至っては、すでに「不気味の谷」を突破し、いまや感情を読み取り、コミュニケーションを実践し、現実の人間の記録データを頼りに、人格の「復元」さえ可能であると言われている。

最後に“生命操作技術”であるが、かつて問題視された「人間自身が対象となる技術」は、すでに相当程度、われわれの日常世界に具現化されている<sup>(31)</sup>。実際われわれは自らのゲノムを診断して健康管理に結びつけ、その技術は不妊治療にも活用される時代となった。生殖の管理と人工化は、これから先着実に進行する技術のひとつであろう。好み通りに遺伝子を改変したデザインドチルドレンやヒトクローンよりも前に、ともすれば同性婚カップルによる人工的な出生が実現するかもしれない。また、すでにきわめて広範囲で活用されている向精神薬は、広い意味では、ある種の“人体改造”と言えるかもしれない。そこには人間精神を蝕む原因の一端が社会にありながら、社会の側ではなく、人間の側を薬物によって適応させているわれわれの姿がある。“老い”のメカニズムの解明は、単なる延命の次元をこえて、近い将来「若返り」を可能とするようになるかもしれない。このときわれわれの社会には新しい「病」が誕生する。それはいまや治療の対象となった「病としての老い」である。

## (6) 変容する人間の存在様式

以上の三つの技術領域であるが、われわれはここに、われわれが着実に向かっている社会の姿、そしてそこから立ち現れてくる新たな“人間の条件”の姿を確かに認めることができる。端的に述べれば、それは経済成長が継続する限りに於いて、個々の人間の行動が自ら「持続可能」であるように自己調整される高度な〈社会的装置〉の建設、そしてそれに伴って引き起こされる生の著しい“自己完結化”、および生をめぐる“脱身体化”という事態に他ならない。

まず、現代科学技術の成果は、情報、機械、薬物といったものを媒介して、われわれの生活世界の隅々にわたって潜伏／浸透していくことになるだろう。それらは集積され、市場経済や官僚機構、インターネットと融合しながら、やがて巨大な「インフラ」となって生活世界を包摂していく。われわれはひとりひとり別々にこの高度な〈社会的装置〉に接続され、それがもたらすさまざまな財とサービスによって、人間生活は、より便利に、より快適に、より高速に、そしてより効率的に改変されていくように見えるだろう。ここで敢えて「持続可能」と述べたのは、〈社会的装置〉が高度になるにしたがい、個々の人間は、自らの行為の帰結を想像することさえ不要となっていく側面があるためである<sup>(32)</sup>。ここでは、人間はいわば〈社会的装置〉の〈ユーザー〉なのであって、システムの提供する“機能”を自由に利用しさえすればそれでいい<sup>(33)</sup>。あとはシステムの方が水面下でうまくやってくれる、というわけである。

このとき人間の生には、ますます多くの「自由」が実現されていくように見える。なぜなら〈社会的装置〉が高度になるにしたがって、われわれにはあらゆる選択肢が潤沢に提供されるようになり、同時にわれわれ自身が、生を拘束するあらゆる制約から“解放”されていくためである。〈社会的装置〉はまず、われわれを貧困や欠乏から解放する。そして障害や疾患を含む身体的制約からわれわれを解放し、さらには自由な意思を呪縛する伝統や慣習から、そして同調圧力となる地縁、血縁の隣人たちからわれわれを解放していく。その先にあるのは、同じ〈社会的装置〉に接続する〈ユーザー〉であるという一点のみを

共通項とした、ある種の究極的な「平等」である。

しかしここでわれわれは、こうした一面の背後にある、より本質的な生の変質について目を向けなければならない。最初に言えることは、われわれが今日、生の基盤を全面的に〈社会的装置〉に委ねているという事実、そしてこの〈社会的装置〉への高度な依存は、われわれがもはや、それなしには「生きる」ことを成立させられないほどに深いものであるということである。財とサービスだけではない。われわれが享受している自由と平等は、あくまで〈社会的装置〉によって実現された、〈ユーザー〉としての「自由」と「平等」なのである。ここで人間の生の条件は、〈社会的装置〉への、いわば「接続」の問題として収斂される。大部分の“解放”を終えたわれわれにとって、すでに生の基盤は〈社会的装置〉の外部には存在しない。例えて言うなら、われわれはひとりひとりが別々に〈社会的装置〉に“ぶら下がって”いるのであって、そこでは個人と〈社会的装置〉とを結ぶ「接続」が、文字通り“生命線”となるからである。しかし「接続」さえ確保することができれば、われわれはここで、包容な〈社会的装置〉の受益者となることが約束されている。だからこそ現代人は、「接続」のために——つまり貨幣を得る手段というものに対して——脅迫的なまでに懸命となる。そして「接続」を果たした大部分の人間は、ここで〈ユーザー〉として与えられ、ますます拡大していく「自由」と「平等」を、むしろ喜びをもって受け入れるのである。

しかしわれわれが真に議論すべきことは、この先にある問題である。例えばこうした「ぶら下がり社会」においては、「接続」の問題さえ解決できれば、人間は事実上、他者との関係性を一切遮断してもなお、生の成立が可能となってしまう<sup>(34)</sup>。それは言うてみれば、人間が自らの生を、〈社会的装置〉との間で“自己完結”できるということである。われわれはこの事実が持つ存在論的局面、そしてこうした社会的前提がもたらす心理的な作用に注視する必要がある。というのも「生きる」ことに「自己完結」した人間同士は、互いに関係性を取り結ぶことにも、特定の関係性を維持することにも、何ら特別な意味を見いだせなくなっていくからである。集団生活を基盤とし、互いの協力によって生を実現してきた人間は、ここに至ってはじめて、究極的には“他者”の存在が不

要となるかのような世界を作りあげたのである<sup>(35)</sup>。そこではたとえ、個々の人間が互いに信頼できる関係性を望んでいても、互いが互いを必要としていない事実、また互いが互いである必要すらないという事実が、互いを構造的に引き離していく。かつて増田敬祐はこのことを「共同の動機の不在」と表現したが<sup>(36)</sup>、われわれが生きているのは、こうした関係性を維持／構築していく動機も必然性も働かない社会、〈社会的装置〉への信頼とは裏腹に、互いの互いへの“不信”と“諦観”が蔓延する社会であるということである。

さらにわれわれが注意すべきことは、ここで一連の「解放」に伴い、人間の“身体”もまた、着実に意味を持たなくなっていくという事実である。絶え間ない人体改造と肥大化するインフラは、身体という“有限性”を生の前提からますます取り除き、その分われわれの「自由」と「平等」は着実に拡大する。しかしこのことが真に意味するのは、われわれが有限な存在であるからこそ成立していた、諸々の人間的な概念の崩壊である。例えば男性と女性、若さと老い、子孫を生み育てるなど、われわれにとって「生きる」ことの根幹を成してきた諸概念は、ここで意味を失っていくのである。こうして「他者とともに生きる」ことから「解放」されたわれわれは、いまや身体をも脱ぎ捨てて、無限の存在となるだろう。そして人間が無限の彼方へと解き放たれるとき、われわれは代わりに“人生の概念”というものを失うのである。

## (7) 現代において見られる矛盾の兆候——〈関係性の病理〉と〈生の混乱〉

以上のように現代社会は、いまなお着実にこうした〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉という方向性へと向かって進んでいる。確かにこのことは万人に実感できるものではないかもしれない。しかし存在様式の急速な変容に伴って、人間の生にはさまざまな矛盾が現れ、実際そうした矛盾の兆候は、われわれが体験している日常世界のなかに、すでに相当程度見ることができるのである。

まず〈生の自己完結化〉がもたらす矛盾の兆候は、〈関係性の病理〉という形となって現れる。それを象徴するのは、今日われわれが、とりわけ対人関係やコミュニケーションにおいて抱えている多大な困難である。例えば公共空間に

においては、われわれは日々無数の他者と物理的に接触するにもかかわらず、そこではますます人格的な関係性は成立しなくなっていく。壁を隔てた隣人は、予測不可能な存在となり、生活圏への潜在的な脅威としてのみ認識される。知人や友人といえども、人が集うためには“理由”が必要となり、リスクを伴う物理的な接触、内面を表出する交流は最小限にとどめられるようになる。たとえばそれが家族であったとしても、そこでは負担を分け合う代わりに、“互いに迷惑をかけない”という選択がますます拡大していくことになるだろう<sup>(37)</sup>。もっともこうした関係性の「拡散」への反動として、親密となった特定の間柄においては、まったく逆に、しばしば極端な同一性が要求される。関係性に確信を持っていない人々は、絆を絶えず確認し続けなければならない、その不安や恐れ的心情が、ここでは他者への拘束として表現されてしまうからである<sup>(38)</sup>。

おそらく多くの人々は、こうした関係性を本心では決して望んでいない。人間はその本性として、“意味のある関係性”のなかで生きたいと願う存在だからである。関係性自体が成立していない状態、自らの都合で相手を意のままに管理／コントロールできる状態では“意味のある関係性”は成立しない。互いに“意のままにならない他者”として対峙しながらも、そこで信頼関係を構築しえたときにのみ、人間は真に社会的に満たされることが可能となるのである<sup>(39)</sup>。しかし〈生の自己完結化〉が進行し、社会から関係性の意味が失われ、われわれ自身も互いに取り換えのきく存在となるなかで、人間同士が向き合うための敷居は、かつてないほどに高いものとなっている。しかも互いに傷つけず、傷つかずの距離を取りながら、その場を乗り切る技法のみに頼ってきた現代人は、いざ本当の意味で誰かと向き合うことに迫られてはじめて、取り返しのつかない失敗を余儀なくされるのである<sup>(40)</sup>。

そしておそらく社会の“情報化”は、明らかにこうした事態を加速させる一因となった<sup>(41)</sup>。例えば情報機器を通じた緩やかな結合の常態化は、生身の関係性にかえていっそうの“理由”を要求する。情報化されたコミュニケーションは、えてして多くの誤解を生みだし、それが互いの不信感を生みだす温床となるだろう。こうしてコミュニケーションそのものが高リスク、高負担になるにしたがい、人間はますます他者と向き合っていく自信を喪失していくことに

なる。それに引き換え〈社会的装置〉は、自らの都合に合わせて関係性を管理／コントロール可能な、対人関係を模倣した“道具”を次々に提供してくれる。家族となるペット、精密にプログラムされた情報世界のバーチャル人格、そしてここにいずれはアンドロイドが加わるだろう。関係性に疲弊した人々は、こうして他者と向き合うことを次第に諦めていく。そして“意のままになる関係性”に甘んじ、孤独に耐えることを自ら選択していくことになるのである。

次に〈生の脱身体化〉がもたらす矛盾の兆候は、〈生の混乱〉という形となって現れる。それを象徴するのは、今日の歪んだ「自己実現」の概念とともに、生そのものへの向き合い方として、われわれがますます“意のままにならない生”を受け入れることが難しくなっている現実である。まず「自己実現」とは、一般的に「自分のなかにひそむ可能性を自分で見つけ、十分に発揮していくこと」とされ、それは確かにわれわれの生において価値あるものとされている<sup>(42)</sup>。しかしそれが歪んでいるのは、現代社会における「自己実現」が、あたかもその成否によって人生の価値それ自体が決定づけられるかのような異常な位置を占めているためである<sup>(43)</sup>。「自己実現」を至上とする人生観においては、生において直面するあらゆる選択は、「自己実現」との整合性に基づいて判断されなければならない。何を選択し、また何を犠牲とするのか、誰と関係性を結び、また誰と疎遠になるのか——あるいは結婚や子孫を産み育てることでさえも——そこでは“自己を実現する”という文脈のなかで理解されなければならないのである。

こうした生への理解は、〈社会的装置〉が生みだす「自由」や「平等」ときわめて高い親和性を持っている。〈社会的装置〉が人間にもたらす不断の“解放”は、「自己実現」に立ち塞がる障害物を取り除き、その可能性をますます拡大させていくように見えるからである。しかし何もかもが実現されなければならない建前のなかで、人間は決して意のままにならない生の現実に直面してむしろ混乱する<sup>(44)</sup>。管理／コントロールできない他者、理想とは異なる自らの身体や社会的地位、そして自身がいつかは衰えて死ぬということ、それらは無限の可能性を持つと教えられてきた自己の偶像からすれば、あまりに理不尽なものではないからである。

確かに〈生の脱身体化〉は、われわれをますます“無限の生”へと解き放ち、こうした不整合は次第に解消されていくと言えるかもしれない。しかしあらゆるものが「意のままになる」世界というものを、はたして人々は本当に望んでいるのだろうか。われわれが忘れてしているのは、生とは本来さまざまな制約のうえに成立するものであり、それゆえ人間は、より良き生き方を目指すということに「生きる」喜びと充実とを見いだしてきたという事実である。それは確かに「意のままにならない生」であるかもしれない。しかし互いの生が“有限”であるからこそ、人間の世界には役割というものができる。そして他者とともに生を実現していく根拠もまた、ここから生まれてくるのである。

したがってここにある根源的な矛盾とは、そもそも“無限の生”においては、人間は真の意味での喜びも充実も見いだすことができないにもかかわらず、われわれがそれを、——ある種脅迫的なまでに——他者や社会から切り離された「ありのままの私」のなかから導出できると信じているところにある。「生きる」ことに混乱したわれわれは、究極の「平等」が実現した世界において、こうして絶えず「本当の自分」から、実現すべき“個性”を生産し続けなければならない。しかしわれわれが「自己実現」に邁進すればするほど、生はますます意味を失い、人生は色あせた苦痛に満ちたものになるのである。

#### (8) “人間の未来”と二つのシナリオ——「火星への移住」が可能になるとき

さて、本章を終えるにあたって、ここで最後に考えてみたいのは、こうした〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進展する世界において、これからわれわれを待ち受けている“人間の未来”が、いかなるものになるのかということである。

まず“第一のシナリオ”として言えるのは、意外にもこうした人間社会の変容が頭打ちを迎え、いわば半強制的にその展開が終焉を迎えるというものである。ここにはそれなりの根拠があるだろう。なぜならこの先〈社会的装置〉が拡大していくためには、その条件として、未来永劫経済成長が継続していることが必要となるためである。前述のように、われわれが「地球の有限性」とい



う条件のもとにある限り、「無限の経済成長は不可能である」という原則は成立する。つまりわれわれがこの惑星のもとで生きていかなければならないこと、それが結果的に人間の変容に対する歯止めになる可能性があるということである。しかし事態はそれでは終わらない。この“半強制的な終焉”がいかなる形で開始されるのか、それは誰にも予想できないからである。それゆえ何らかの引き金によって〈社会的装置〉が唐突に破綻を迎えるとき、われわれは——場合によっては荒廃した惑星のなかで——今度は等身大の人間の力のみによって再び社会を建設しなくてはならなくなる。生まれながらにして〈社会的装置〉に“ぶら下がって”生きてきた世代の人間が、そのときまでに本当にそうした能力を保持することができているのだろうか。ここから覗えるのは、未来世代が直面するであろう想像を絶する混乱である。

しかしわれわれには“第二のシナリオ”というものも存在する。例えば万が一われわれが地球の外部にフロンティアを拡張することが可能となったとき、つまり人間というものが——“他者”や“身体”に続くさらなる「解放」として——自らを育んだ地球という有限性をも桎梏として取り除いてしまったとき、そこで何が起こるのかということである<sup>(45)</sup>。その先の未来においては、人間は「持続可能」に設計された人工的なカプセルに居住するようになり、エネルギーを食い潰しながら、カプセル外で生じる環境問題から完全に隔離されるようになるかもしれない。自己完結した人間を大量に搭載した社会は、いまや自然世界からも完全に自己完結し、文字通り人工世界として純化されることになるだろう。そして極限にまで〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進んだ人間は、遺伝子を改変し、機械を埋め込み、薬物を摂取し、「生きる」ことは完全に趣味趣向の問題となっているかもしれない。〈関係性の病理〉や〈生の混乱〉といったかつての悩みや葛藤も、そうした感情を克服できるよう人体改造すればそれでよい。そしてカプセルのなかで誰にも妨げられることなく、また誰を妨げるわけでもなく、ここで恒久的な「自己実現」に打ち込んでいることだろう。

ここで人類は存続している——確かにそうである。しかしここで最終的に現れる何ものは、現代に生きるわれわれにとって、はたして本当に“人間”と

呼びうるものであり続けているのだろうか。われわれが“人間の未来”として望むのは、おそらく「第一のシナリオ」でも「第二のシナリオ」でもないはずである。今日われわれが人間を問題にするということは、まさしくこうした人間の現実に対して、われわれが正面から対峙していくということに他ならないのである。

### 【注】

- (1) ここでは「20世紀」を、E・ホブズボーム (E. Hobsbawm) にならって、1914年に始まる二度の大戦から1991年のソビエト連邦の崩壊に至るまでの一時代として捉えたい (ホブズボーム 1996)。ホブズボームは「20世紀」を「極端な時代」(the age of extremes) と呼んだが、それはこの時代がそれ以前の時代に比して、破壊の規模においても、また繁栄の規模においても他に類を見ない、きわめて突出したものだからである。なお、本章で概観する現代史の解釈については、【第九章】において、日本社会に焦点をあわせる形で改めて見ていくことになる。
- (2) 「20世紀」に関する研究は、前掲のホブズボーム (1996) 以外にも数多く存在する。例えば佐伯 (2015) は「20世紀」の時代性を「ニヒリズム」に見いだしたが、時代の本質をめぐっては、問題設定の仕方によってさまざまな整理の可能性があるだろう。
- (3) 『広辞苑』(2018) 項目「経済成長」。GDP概念をめぐる詳しい経緯についてはコイル (2015) を参照。
- (4) それは、わが国では1955年前後から1970年代前半までのいわゆる高度経済成長として知られているが、この時の経済成長は、同時に世界規模で生じたものであった (猪木／高橋 1999)。
- (5) 例えば有馬 (1999) からは、戦間期の日本において、都市と農村の間にいかに大きな格差があったのかということを読み取れる。このとき都市部ではすでに、産業社会と結びついた大衆社会や、大量生産、大量消費、大量廃棄に伴う消費社会の萌芽が見られた。戦間期に最も現代的ライフスタイルが普及していたのは米国である (木村／柴／長沼 1997)。
- (6) このとき東側陣営が掲げたのは、マルクス＝レーニン主義に基づく“科学的社会主義”であったが、われわれはここで、この“科学的”という言葉が同時代に持っていた独特の響きというものに注意する必要がある (エンゲルス 1966)。
- (7) このとき西側陣営が行った“改良”をめぐっては、木村／柴／長沼 (1997) を参照。

- (8) 『広辞苑』(2018)によれば、「進歩」とは「物事が次第に発達すること。物事が次第に良い方、また望ましい方に進みゆくこと」とある。
- (9) 例えば世界史を“自由”の実現過程と見るG・W・F・ヘーゲル(G. W. F. Hegel)や、人類史を階級闘争の歴史と見なすマルク主義はその代表的なものである。こうした世界観は、とりわけ18世紀から19世紀の西洋世界においては広く共有されるものであった。注目したいのは、仏教、古代ギリシャ、初期キリスト教など、近代以前に普及していた多くの世界観は、未来を「終末」、すなわち徐々に「悪化」していくものと見なしており、近代的な世界観の前提とは正反対だったということである。こうした“逆転”が生じた背景には、例えばルネッサンス期の人間観、科学的手法の確立と進化論の登場、そしてとりわけ“自然に対する新たな原理の発見”が、実際に人間の自然に対する予測とコントロールの幅をますます拡大させていくように見えたことなどが複合的に関わっていると考えられる。こうした発展進歩史観の「世界観=人間観」については、【第十章：第二節】を参照のこと。
- (10) 『日本語源広辞典』(2012)。
- (11) 最古の石器は、約250万年前の旧石器群が知られている。その後ホモ・サピエンスが現れるまで、世界には二足歩行で道具を使用するさまざまなホミニドが存在し、絶滅したことが明らかとなっている(ポイド/シルク 2011)。
- (12) 科学的手法の成立をめぐるのは、例えば村上(1986)を参照。“科学”を普遍的な知識の体系と見なせるかどうかについては、K・ポパー(K. Popper)とT・クーン(T. Kuhn)の対立に見るようにさまざまな議論があるものの、“科学技術”の次元においては、“科学”は概ねそうした前提のもとで理解されている。
- (13) こうした技術をめぐる議論については、ハイデッガー(2013)や村田(2009)も参照のこと。
- (14) 化石燃料は、内燃機関といった動力、発電、そしてプラスチックを含む有機素材など、現代的な社会基盤のあらゆる局面を創造したのであり、それは現在もなお本質的には変わっていない。
- (15) 「20世紀」の一時代においては、ペダルを押すネズミの研究から出発して人間の行動を望みどおりにコントロールできるとする行動主義心理学が流行した(梅本/大山 1994)。“社会工学”は、社会が予測とコントロールの対象になりうると考える点で、すでにある種のイデオロギーを含んでいる。発展進歩史観と結びついた社会科学は多かれ少なかれこうした発想を含んでおり、国家社会主義や国家総動員体制はもとより、一定の手順に基づくことであらゆる国家は経済成長を実現できるとしたロストウ(1961)の経済成長発展段階説も、広い意味ではこうした志向性を共有していたと言え

るだろう。

- (16) この視点を深める契機はノーガード (2003) から得られた。
- (17) ソ連が科学的社会主義を自認しながら大規模な環境破壊を引き起こしたように、社会主義陣営は、ある面では自由主義陣営以上に「20世紀」的前提を体現する存在であった。
- (18) そもそも「20世紀」の福祉は、元来地域社会が備えていた福祉の機能をいったん解体させ、それを市場や国家が提供するより高水準のものへと組み替えることによって実現された。しかしながらそれは、市場や国家が全国民の福祉を賄い続けられるだけの経済成長があってはじめて約束されるものであって、それは同時に、経済成長が行き詰まると福祉の仕組みそのものが破綻するというものでもあった。ここから見えてくるのは、かつての共助の枠組みが欠落したまま、自己責任の名のもとに、市場や国家の限界を個人が直接背負わなければならなくなった現代人の姿であるだろう。
- (19) メドウズ/メドウズ/ランダスほか (1972)。
- (20) 『成長の限界』で提起されたこととして、大きく四つの点があげられる。第一に、人口と工業の幾何級数的成長こそが根本的な問題であること、第二に、科学技術は重要だが幾何級数的な成長の前では無力であること、第三に、汚染や人口の問題は固有の時間差(遅れ)を伴っており、万全の対策を施したとしても当分は問題が進行すること、そして第四に、無限の成長ではなく「均衡状態」(equilibrium state)への移行の必要性である。
- (21) この議論の代表的な論者はデイリー/ファーレイ (2014) であるが、他にもワケナゲル/リース (2004) は、それを応用して「エコロジカル・フットプリント」(ecological footprint) の概念を提唱した。このことは逆に、われわれの社会のエネルギー的基盤が非再生エネルギーに依拠する限り、究極的には「生態系の生産力」を超える“消費”がもたらす“資源枯渇”と「生態系の浄化能力」を超える“廃棄”がもたらす“環境汚染”が蓄積し、自然生態系の持つストックを減少させるということを示している。これらの議論に対する筆者の理解については、上柿 (2015b) を参照。
- (22) 「予防原則」とは、想定される被害があまりに甚大である場合、科学的な因果関係が証明されていないということが、その対策を遅らせる理由になってはならないというものであり、長年の議論の末、1992年のリオデジャネイロ宣言に盛り込まれることになった。この原則に基づく対応が結果として大きな成功をおさめたのは、オゾン層の保護を目的としたモントリオール議定書である。
- (23) その代表は、社会システムとエコシステムの相互作用をめぐる研究であり(マーティン 2005)、こうした“適応力/復元力”(resilience)をめぐる議論については、国

内では、未曾有の大災害となった「3・11」以降さらに注目されるようになった（香坂 2012）。一連の議論に対する筆者の理解については、上柿（2015b）を参照。

- (24) 前述のように、経済成長や科学技術をめぐる「20世紀」的な前提が解体するにあたって、環境危機の存在はきわめて重要な役割を果たしてきた。その意味では“環境”をめぐる議論は、「21世紀」の枠組みを創造するうえで最も有利な立ち位置にあったと言えるだろう。しかし「成長の限界」から出発したはずの“持続可能性／サステナビリティ”の概念は、今日ほとんど「持続的な経済成長」の補完物となりかけている。環境の現場では、今後ますます科学技術と経済成長の相互作用が話題となるはずである。われわれはここにも、「理念なき時代」の時代性を看取することができるだろう。詳しくは上柿（2015b）を参照のこと。
- (25) 本書は【第十章】において、この問題を改めて〈無限の生〉の「世界観＝人間観」という論点のもとで分析することになる。
- (26) ヨナスの主張は、現代科学技術があまりに巨大な環境改変力を持つゆえに、人間の行為がもたらす未来の帰結が予測不能なものとなったこと、そしてそうした事態は、近代倫理学の依拠する人間の想定を完全に超えてしまったというものであった（ヨナス 2010）。なおヨナスはこの時点で、すでに遺伝子操作などに言及し、人間の外界を対象とした技術から、人間それ自身が対象となる技術への移行について述べている。
- (27) 例えばヘロルド（2017）には、本書で言及したものに加えて、今後世界で実現する可能性があると思われる数多くの驚くべき技術が紹介されている。他にも類似の文献として、NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（2015）を参照のこと。
- (28) 蓄積されるビッグデータの問題については、マイヤー＝ショーンベルガー／クキエ（2013）、オニール（2018）に加え、前掲のヘロルド（2017）、NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（2015）も参照のこと。
- (29) 吉田（2014）は、情報／メディアが生活世界に溶け込み、人間の生にとって自明の前提となることを「環境化」と表現した。
- (30) ブレイン・マシン・インターフェイスについては、ヘロルド（2017）およびNHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（2015）、「不気味の谷」とアンドロイドの可能性については石黒（2015）を参照。人格のアーカイブ化については、2015年に米国のGoogle社がこのシステムの特許を取得し話題を呼んだ（「有名人や故人の人格をロボットにダウンロードする時代が来る？」『ITmedia NEWS』、2015年4月2日、<http://www.itmedia.co.jp/news/articles/1504/02/news156.html>）。ロボディクスの現場を理解することができるものとして中嶋（2018）、また松尾（2015）では、今日の人工知能技術を支えるディープ・ラーニングの手法が丁寧に解説され、人工知能にできることと

できないことが詳しく論じられている。

- (31) 今日の生命操作技術を躍進させたゲノム編集技術については、ダウドナ／スターンバーグ (2017) を参照。またアンテス (2016) にはペットのクローニングの実用化が、クルデル／バーンスタイン／イングラムほか (2018) には、「一から全ゲノムを書く」ことを含む合成生物学 (synthetic biology) の可能性が言及されている。ゲノム診断については、試しに「ゲノム診断」「健康管理」のキーワードで検索してみれば、われわれは数多くの「商品」を見つけることができるだろう。デザインドチルドレンについてはノフラー (2017) を、不妊治療を含む生殖医療の社会的影響については柘植 (2012) を参照。「若返り」を含む老化に対する「治療」の技術については、ヘロルド (2017) およびNHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班 (2015)、オキシトシンについては高橋 (2014) を参照。同性婚による人工出生の事例はまだないが、現代社会の延長線上には、同性婚カップルが自らの遺伝子を残せないのは不平等であるという論理が成立する十分な素地がある。また関連するものとして、2018年11月、中国でゲノム編集を施した人間の乳児が誕生したことが話題となった。実験を指揮した教授はその後懲役3年の実刑判決を受けることになったが（「ゲノム編集ベビー、誕生させた中国の研究者に懲役3年」『日本経済新聞』、2019年12月30日、<https://www.nikkei.com/article/DGXMZO53993990Q9A231C1000000/>）、注目すべきは、その研究の動機のひとつがエイズ患者であっても自身の血を引く健康な子どもを持つことができるためだとしていた点であるだろう。
- (32) ここには近年の“持続可能性／サステイナビリティ”概念をめぐる議論において、社会工学的な発想がますます優勢になることへの皮肉が込められている。そこで懸命に論じられているのは、人間が“要素”や“ユーザー”に還元された「持続可能な社会システム」であって、こうした発想のみによって築かれる社会は、本書で描かれる「ディストピア」に限りなく親和性を持つものとなるだろう（上柿 2015b）。
- (33) 〈社会的装置〉によって現代人に与えられる財とサービス、そして「自由」と「平等」は、例えばわれわれがインターネット上で特定のウェブサービスの“システム”にログインし、“ユーザー”として与えられた権限を縦横に行行使する姿と酷似している。本書における〈ユーザー〉概念については、【第五章：第三節】においても詳しい説明を行っている。
- (34) 実際、われわれは“貨幣”さえあれば、通信販売ですべての必要を満たし、「twitter」や「YouTube」で交流しながら、誰とも直接的、身体的に関わらずに生きていけるだろう。
- (35) 〈自己完結社会〉を動かしているのはひとりひとりの人間であるため、厳密にはわ

れわれは依然として他者の存在を必要としている。とはいえ人々が必要としているのは、あくまで〈社会的装置〉の“機能”であって、ひとりひとりの具体的な他者の存在ではない。それによって、ここでは存在論的に、あるいは心理的に、あたかも他者の存在が不要であるかのように見えるのである。本書では【第七章】において、〈自己存在〉や「意味のある私」が成立するためには、実際にはわれわれは〈他者存在〉や「意味のある〈関係性〉」を必要としている、ということについて見ていくことになるだろう。

- (36) 増田 (2011、2015) を参照。この増田による指摘は、〈生の自己完結〉をめぐる筆者の着想においても、常にひとつの原点となってきた。
- (37) 今日「迷惑をかけない」という倫理は、家族を含む親密な関係性においても無造作に拡大している。2010年には「無縁社会」がキーワードとなったが (NHK「無縁社会プロジェクト」編 2010)、死に瀕してもなお「助けて」と声をあげることを拒絶する30代 (NHKクローズアップ現代取材班編 2013)、俗に“終活”と呼ばれる終末期ビジネスに魅せられる高齢者 (一条 2014) が口々にするものこの倫理である。現代人は、誰にも迷惑をかけたくない代わりに、誰からの迷惑も受け入れたくない。この「不介入の倫理」をめぐっては、【第八章：第六節】において本格的な分析を行う。
- (38) かつて宮台 (2000) は、この現代的コミュニケーションにみられる極端な「拡散」と「収縮」を「仲間以外はみな風景」や「鳥宇宙化」といった形で表現した。しかし当時若者だった世代は、いまや社会を支える側となり、さらに若い世代においては「鳥宇宙」さえ形成されず、あたかも個人個人が「鳥宇宙化」しつつあるかのようにも見える。こうした論点については【第九章】でさらなる分析を試みる。
- (39) この問題は、人間存在論としてきわめて重要な主題となる。例えば増田 (2015) は、この「意のままにならない他者」といかに関わるのかということこそ人間存在の倫理の根幹にあったとし、また吉田 (2012、2016) は、自己にとって「異質な他者」とは本質的に「暴力的」でありながら、他方でそれなしには自己は成立しえないという意味において同時に「救済」でもある、ということをも「自己基底の他者原理」という形で整理している。本書では、この問題を【第四部】「人間的〈関係性〉」の分析と〈共同〉の条件」において詳しく分析していくことになる。
- (40) 互いに「傷つけない、傷つかない」を徹底する関係性を、土井 (2008) は皮肉を込めて「やさしい関係」と呼んだ。これに対して浅野 (2013) は、それを「状況志向」と呼び、そこでは「多元化」した関係性をやりくりする高度な能力が発揮されているとして評価した。しかしそうした技法は所詮小手先であり、おそらく「意のままにならない他者」と真に向き合う際には何の役にも立たないだろう。増田 (2015、2016)

の表現を借りれば、他者と向き合うために必要な「共同関係の理」を身につけずに成長した現代人は、常時「むき出しの個人」として他者と対峙せねばならず、それゆえきわめて大きな困難に直面するのである。この増田の概念については【第六章】において再び言及する。

- (41) ここには、手軽に“つながり”を生みだせる装置の存在が、ますます対面的なコミュニケーションの敷居を高めていくという逆説がある。例えば情報技術は、一方でわれわれに管理／コントロール可能な関係性を格段に拡大させたが（木村 2012）、他方ではリアルな人間関係が情報世界に複製されて二重化し、われわれは重苦しい人間関係を常時“携帯”しなければならなくなった（土井 2008）。これらの現象は異なるものであるように見えて、コミュニケーションの敷居を高めるという点では共通しているのである。
- (42) 『広辞苑』（2018）項目「自己実現」を参照。
- (43) 「自己実現」は「自分探し」（速水 2008）とも呼ばれ、80年代以降、とりわけ「個性化教育」（岩木 2004）が開始された90年代以降にひとつの時代の流行を形作った。「自己実現」は本書において繰り返し言及される重要な概念のひとつであり、その学術的な位置づけについては【補論二】を参照のこと。
- (44) 社会学にはアノミー（anomie）という概念があり、それはもっぱら近代社会の成立に伴って伝統的な規範が崩壊し、倫理規範が機能不全になる事態のことを指す場合が多い。しかしその概念を普及させたE・デュルケム（É. Durkheim）が「アノミー的自殺」（suicide anomique）と言う場合、そこにはもうひとつの含意がある。それは伝統的な規範の解体によって、欲望に歯止めがかからなくなった結果、肥大化した欲求が実現しないことに苦悩するがゆえに自殺に至るというニュアンスである（デュルケム 1985）。デュルケムの議論に〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉という問題意識は含まれていないが——それは彼の生きた時代を想起してみれば当然のことである——このもうひとつの含意については、後に本書の主題となる、〈無限の生〉による“挫折”という問題と重なる部分があると言える。
- (45) 2010年代に入ってから、火星への有人宇宙飛行や移住計画などがさまざまな形で言及されるようになっており、こうした想定は決して非現実的なものではなくなりつつある（ディヴィッド 2016、NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班 2015）。





## 第二章 人間学の“亡霊”と〈自立した個人〉のイデオロギー

### (1) 〈自立した個人〉というイデオロギー

さて、【第一章】では、われわれが生きる「理念なき時代」と、そこで人間存在が直面している〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉という事態の内実について見てきた。【第二章】で見ていきたいのは、「20世紀」の終焉とともに解体した人間の理想とはいかなるものだったのか、そしてその人間学ではなぜ、一連の事態を説明することが困難なのかということである。

われわれがここで問題にしようとしている人間の理想、それは端的には〈自立した個人〉という概念によって集約することができる。【はじめに】でも触れたように、本書において〈自立した個人〉とは、人間の本質を個人に見だし、それぞれの個人が何ものにもとらわれることなく、十全な自己判断／自己決定を通じて意志の自律を達成しているという人間の状態、そしてそうした状態を人間の究極の理想と理解する、ひとつの人間学でありイデオロギーとして定義されるものである。後述のように、この概念の根底には確かに西洋近代哲学が創造した「自由の人間学」というものがある<sup>(1)</sup>。しかしわれわれにとって重要なことは、それがわが国固有の歴史的な文脈においていかにして語られ、とりわけ戦後日本において、なぜそれが、人間をめぐる基本的前提を形作るほどの圧倒的な意味を持ってきたのかということである。われわれはまず、この点について確認する必要があるだろう。

わが国において〈自立した個人〉の最初の形態が現れるのは、明治期の知識人の言説においてである。例えば福沢諭吉の「一身独立して、一国独立する」

という言葉のなかには、幕藩体制を解体し、近代国家を樹立した当時のわが国の社会状況が反映された、ある種の〈自立した個人〉の姿があるだろう<sup>(2)</sup>。ここに込められていたのは、わが国が諸外国と対等に渡り合い、国民が国家を運営していくためには、ひとりひとりが身分の差なく「独立」の気概を持たねばならないという主張であった。

大正期末から昭和初期になると、共産主義を掲げたソ連の出現を契機として統制経済や国家社会主義が脚光を浴び、「個人」を掲げる主張はいったん衰退していく<sup>(3)</sup>。しかし〈自立した個人〉の概念は、戦後において決定的な意味を持って再生することになるのである。このとき最も重要な提起を行ったのは丸山眞男であろう。まず丸山は、自身の戦争体験にも基づきながら、日本社会のいったいどこに一連の悲劇をもたらした深淵があったのかを問題とした。丸山がそこに見いだしたのは、天皇を頂点とした「無責任の体系」、すなわち軍や官僚だけでなく、日本国全体を覆い尽くす形での、倫理的主体性が欠落したセクショナリズムと独善主義の蔓延であった<sup>(4)</sup>。ここから丸山は、わが国が再出発するにあたって肝要なことは、まずもってわれわれが個人としての“主体性”を確立し、自由な認識主体としても、倫理的な責任主体としても、そして秩序形成の主体としても自立することであると主張するに至るのである<sup>(5)</sup>。

戦後に再生された〈自立した個人〉の概念には、このように昭和初期の社会に対する激しい悔恨と自省、そしてまったく新しい世界秩序のなかで、いかにして国家を再建するのかという現実的な問題が結びついていた。そしてこのとき以来、わが国では「戦前」と「戦後」という対抗軸がそのまま“暗黒の過去”と“希望の未来”として一般化され、それがさらに(克服すべき)前近代の人間世界と、(達成されるべき)自立した個人による新しい人間世界という二元論として拡張されていくのである<sup>(6)</sup>。実際丸山は、「無責任の体系」の根底にあるものを、近代国家の建前の表層下に依然として充満している日本社会の「前近代性」として理解していた。すなわち「同族的紐帯と祭祀の共同、『隣保共助の旧慣』、内部で個人の析出を許さず、決断主体の明確化や利害の露わな対決を回避する情緒的直接的=結合態<sup>(7)</sup>」として理解される当時の人間世界は、ここでは〈自立した個人〉と対立し、その試みによって克服されるべきものとして位置づ

けられていたのである<sup>(8)</sup>。

確かに60年代になると、丸山ら戦後初期の知識人たちは、エリート主義や権威主義を象徴するものとして批判される側となった<sup>(9)</sup>。しかし丸山に見られた認識の枠組み、すなわちわれわれは日本社会の「前近代性」を克服せねばならず、そのためにはまずもって人間が個人として自立しなければならないという思想そのものは、高度経済成長期を迎えた当時の社会において着実に浸透していったのである。ここで再び「20世紀」の高度経済成長が、人間の消費可能な物質の量と規模の著しい拡大、そして戦間期には限定的だった都市型ライフスタイルの大衆化として歴史的な意味を持っていたことを想起してほしい。注目すべきは、このとき時代がもたらした社会的現実と〈自立した個人〉のイデオロギーとの間にあった深い整合性である。例えば転換期の世代にとって、日本社会は一方では故郷や両親に体现される“旧式”の生活世界と、他方では自由と若さと潜在力に彩られた“新式”の生活世界として二重の様相を帯びていたはずである。このとき彼らが自らを、「旧世界」からはじめて解放され、「新世界」を切り開く命運を与えられた当事者であると自認するとき、人間の本質を個人に見だし、その理想的なあり方を問題とする〈自立した個人〉のイデオロギーは、きわめて高い真実性を備えているように見えたと言えるのである<sup>(10)</sup>。

それから半世紀、確かに日本社会はさまざまな変化に直面し、思想の流行においてもさまざまな変化がもたらされた。オイルショックからバブル崩壊を経た社会的動揺のなかで、例えば“二重世界”は「旧世界」の消滅という形で解消されていき、人間自身も現代的ライフスタイルを自明とする世代へと交代していった。しかし今日に至るまで、丸山世代が創造し、戦後社会が育てあげた〈自立した個人〉に代わる人間学は、本質的な意味においては、ついにわが国では形成されなかった。〈自立した個人〉の思想は、全体主義への警鐘、「かけがえのない個人」、そして関係性や規範に潜む存在論的な抑圧や権力構造からの解放といった通路を通じて、その後も戦後社会の通奏低音として生き延び続け、そしていま「理念なき時代」のもうひとつの“亡霊”となったのである<sup>(11)</sup>。

## (2) 〈自立した個人〉をめぐる根源的な矛盾①——約束されたシナリオと「20世紀」

それではこの〈自立した個人〉というイデオロギーのどこに問題があったのだろうか。最初に注目したいのは、そこには人間存在が「自立」するために必要な“三つの条件”、そしてそれが実現へと至るための“ひとつのシナリオ”が想定されていたということである。まず三つの条件とは、個人の「自立」のためには、①自己判断／自己決定の障害となる社会的制約および強制力は取り除かれなければならないこと、②自己判断／自己決定を行う条件は平等に与えられなくてはならないこと、③自己判断／自己決定が他者の自由や社会（公共の福祉）との調和を体現したものとなるよう個人は成熟しなければならない、ということであった。そして約束されたシナリオによれば、これらの条件のうち、最初の二つさえ達成できれば、最後のものは鍛錬次第で自ずと達成されていく、ということになっていたのである。

こうしてみると、この半世紀もの間、われわれはこうした条件の達成に向けて着実に努力を重ねてきたということが分かる。高度経済成長は「自立」のための経済的基盤を提供し、拡充される社会福祉はそうした基盤を万人に行き渡らせる役割を果たしてきた。そして「個人として自立せよ」というメッセージは全社会的に繰り返し発信され、いずれの世代もそうした価値の内面化を体験してきたようにである。しかし問題は、このうち第一条件と第二条件が——主として市場経済と官僚機構の高度化によって——着実に達成されてきたにもかかわらず、第三条件のみが一向に実現しないということであった。つまりどれほど自己決定／自己判断の余地が拡大しても、そのことによって人々が、自由な個人でありながら同時に公共的な道徳によって結ばれているという人間類型——換言すれば“各人のため”であることと“万人のため”であることが一致して感受されている、より高級な自由、あるいは「積極的自由」や、真の意味での“意志の自律”の実現<sup>(12)</sup>——へと向かっているようには見えなかったということである。

確かにこの問題そのものは、かなり早い段階から認識されてはいたはずであ

る。例えば後に見るように“解放”によって現れた自由な個人が、実際にはことごとく利己的な私人へと転倒しているという認識は、件の“プロジェクト”を信じる者たちの間でも有名な逆説となっていたからである。しかしこの問題の原因は、「20世紀」において、往々にして“条件整備の不徹底”に求められ、結局はよりいっそうの第一条件と第二条件の精緻化という形で回収されてきたとあって良い。つまり個人が「自立」に至らないのは——それが前提とする“シナリオ”に誤りがあるのではなく——例えば差別を生みだす強固な伝統や社会的抑圧、あるいは根深い貧困や無知といったように、主として“改革の不十分さ”に由来するのであって、必要なのは、あくまでよりいっそうの富の拡大や行政サービスの拡充、そして地道な啓蒙活動であるといった具合である。

われわれは、こうした“楽観主義”がもたらされた背景に、「20世紀」という時代の根深さを感じなければならぬだろう。すなわち〈自立した個人〉の理想は、その実態がどれほど現実と乖離したものであろうとも、人々があの際限なく“発展進歩”していく世界の前提に埋め込まれている限りにおいては、約束された未来の名のもとに、決して色褪せることはなかったからである。かつてE・フロム (E. Fromm) は、自由は孤独の苦しみを伴うが、われわれは決してその苦しみにから憧憬の過去へと“逃走”してはならないと主張した<sup>(13)</sup>。いわばそれと同じように、われわれがいままさに“偉大なプロジェクト”の途上に立っていると確信するとき、不都合な現実、あくまで来るべき未来のための“通過点”であるとして矮小化されるのである<sup>(14)</sup>。

しかしこのことは、「20世紀」の前提が崩れ去るとき、〈自立した個人〉の前提もまた破綻していくということを示唆していた。「自立」が達成されないことへの問題の先送り、すなわち〈自立した個人〉へと至る条件の精緻化をひたすら試み続ける“無限の循環構造”は、経済成長が停止し、行政サービスの拡充が不可能となるなかで、当然行き詰まることになるからである。

### (3) 〈自立した個人〉をめぐる根源的な矛盾②——〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉の“写像”としての個人の「自立」

しかし〈自立した個人〉のイデオロギーに含まれる真の問題は、さらに別の

ところにある。それは、この「自立」のための条件の精緻化と、先に見た〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉の過程が、実際には“コインの両面”のように、異なる方位から捉えた同一の現象であるということである。これまで見てきたように、「自立」の条件となる人間存在の“解放”とは、見方を変えれば、そのまま生きることに直接的な他者との関係性を必要としなくなる〈生の自己完結化〉、そして生的前提から身体を持つことの意味が欠落していく〈生の脱身体化〉と地続きの関係にあるということである。つまりわれわれがその理想を追い求める限り、われわれの生は、あの“無限の循環構造”によって、むしろ際限のない〈関係性の病理〉と〈生の混乱〉とに没入していくことになるのである。

われわれは、このことこそが〈自立した個人〉のイデオロギーをめぐる真の逆説であると見なさなければならない。〈自立した個人〉の人間学は、根源的には人間存在の“無限の解放”を肯定しているのであり、それゆえ、われわれが直面している人間的現実について正確に捉えることができない。そしてそれゆえに、なぜ、これほどまでに現代人が関係性に当惑し、“生きる”ことに動揺するのかということについても、その意味を取り違えて理解してしまうのである。

このことを象徴するのが、〈自立した個人〉の人間学を基盤に組み立てられた、先の“自由の逆説”を克服するためのもうひとつの論理である。それは端的には第三条件が達成されない原因を〈社会的装置〉の存在に求めるという方法、すなわち“解放”によって現れた諸個人が利己主義へと向かっていくのも、また存在論的に動揺してしまうのも、〈社会的装置〉という新たな桎梏——とりわけ競争と市場原理によって人間を分断していく市場経済システム——が出現したことによって、人々が真の自由へと至るあゆみを阻害されてしまったからだとして理解する諸言説である。例えば“人間疎外”という概念にはじまり、これまで「疎外論」、「物象化論」と言われてきたものは、その代表的なものであるだろう<sup>(15)</sup>。そこでは伝統的な抑圧に続き、今度は新たな条件として、人間を歯車のように疎外している〈社会的装置〉、すなわち市場経済システムからの“解放”が問題とされる。ここにおいて真の「自立」は、この新たな“通過点”を経てはじめて実現されるものとなり、先の“シナリオ”もまた上書きされるこ

とになるのである。

仮にこの論理が正しいのであれば、先にわれわれが〈関係性の病理〉や〈生の混乱〉として描いてきた数々の“矛盾の兆候”もまた、市場経済システムという〈社会的装置〉のあり方に問題があるということになる。逆に言えば、ここでは市場経済システムという原因さえ取り除くことができれば、一連の問題は円満に解決し、首尾よく〈自立した個人〉が現れるということにもなるだろう。

しかし事態はそれほど単純ではない。例えばここでの新たな“解放”が〈社会的装置〉からの解放だとするならば、そもそも〈社会的装置〉によって伝統的な「旧世界」から解放されたはずの人間が、今度は自らを解放に導いたはずの〈社会的装置〉からも解放されるという“二重の解放”となる。ところがこうした事態は、そもそも人間学的には想定されえないのである。というのも、例えば人間が労働から解放されるためには、それを代行する使用人やロボットが必要であり、人間が共助の雑務から解放されるためには国家行政サービスが必要だったように、人間が何ものかから解放されるためには、常にそうした状態を作り出す“人為的な舞台装置”が必要となるからである。つまり〈社会的装置〉＝市場経済システムからの解放というものがありえるとすれば、それに代わりうる新たな“舞台装置”とは何かということこそ本来問われなければならない。しかしこうした議論は、往々にしてそのことに対して無自覚なのである<sup>(16)</sup>。

もっともある一時代においては、あたかもこうした“二重の解放”が可能であるかのように人々を錯覚させる社会的土壌が存在していたのも事実である。それはわれわれが先に見た、あの「旧世界」と「新世界」の“二重世界”のことであり、そこでは地域社会が担ってきた役割が国家や市場へと組み替えられていく生活世界の構造転換の過渡期にあつて、人々は一方では地域社会の古い人間的基盤に寄りかかりつつ〈社会的装置〉を攻撃し、他方では〈社会的装置〉をあてにしながら地域社会の不自由を否定するという、本来矛盾する立場が成立しえたということである。しかし地域社会の人間的基盤が消滅し、〈社会的装置〉が巨大な「インフラ」となって生活世界をくまなく包摂した時代において



は、生活世界は〈社会的装置〉に一元化され、人間はそれを相対化して理解することが不可能となる。このとき人々にとって〈社会的装置〉は、もはや生活世界に君臨して人々を制圧する新たな権力機構としてではなく、人々に〈ユーザー〉としての「自由」と「平等」を保障し続ける、むしろ生の実現において不可欠な、そして唯一の社会的基盤として想像されるからである。

要するに、ここでは暗黙のうちに、〈社会的装置〉が与えてくれる「自由」と「平等」を享受しながら、同時にその〈社会的装置〉からも“解放”されるなどといった不可能な想定がなされているのであり、その論理は当初から破綻していたのである。結局のところ、〈自立した個人〉の人間学においては、“解放”は無条件に良きものでなければならず、そのイデオロギ的前提によって、ここでは真の問題が〈社会的装置〉によって実現される“解放”それ自身にあるのだということが看過されてきた。そして実際われわれは、そのイデオロギーを救いだそうとするあまり、長年にわたって多くの事態を誤認し、多くの問題を取り違えてきてしまったのである。

実のところ、〈自立した個人〉のイデオロギーに含まれていた最大の誤認のひとつは、先の“自由の逆説”それ自体のなかにある。すなわち“解放”された個人は、もっぱら独善的な利己的主体として転倒するというあの一連の理解である。確かに現代に生きる人々の大部分は、〈社会的装置〉に「接続」するために市場経済への参入を必要としている。そして市場経済の直接的な主体は営利組織であるため、経済活動は必然的にある種の利己性を帯びるだろう。しかし現代人を説明するための方法として、利己的主体という概念はどこまで現実に符合するものなのだろうか。現代人が利己的に見えるとするなら、それはおそらく現代社会が「旧世界」と比較して多様な価値を許容する——むしろ何もかもをも“価値観の違い”として肯定してしまえる——社会になったためでもあるだろう。われわれがここで見いださなければならないのは、むしろある種の道徳的配慮さえ伴いながら、自由な意思と自己判断／自己決定に基づいて、自ら“自己完結”へと向かっていく人間たちの姿である。現代人は、いまや互いに“自己完結”した〈社会的装置〉の〈ユーザー〉であって、適宜社交と交流は行うものの、他者の生そのものには一切の介入を望まない。そこで機能して

いるのは、他者の生に介入しないと同時に、自らの生に他者が介入することをも許さない、そしてその代わりに、自らの生の帰結については各自が一切の責任を負うという暗黙の道徳的配慮、いわば「不介入の倫理」というものだからである<sup>(17)</sup>。

このことはいったい何を意味するのだろうか。つまりわれわれはもはや、偉大さへと向かうシナリオの“通過点”に立っているのではない。端的に言うなら、われわれはすでに〈自立した個人〉に到達しているものであり、われわれが今日見ている人間こそ、「自立」のプロジェクトがもたらした「道徳的主体」の正体であるということ、そしてわれわれが見ているこの世界こそ、そのプロジェクトが実現した、理想の本当の姿であるということなのである。

#### (4) 新たな“人間学”の必要性

以上の議論を通じて、われわれは〈自立した個人〉というイデオロギーに含まれているさまざまな問題点について見てきた。そしてそこから見えてきたのは、〈自立した個人〉という人間の理想は、〈自己完結社会〉の成立という現実を前に、もはやわれわれが生きる時代の指針にはなりえないということである。したがってわれわれが立ち向かうべき課題は、「自立」が実現しない要因を新たに探し求めることではなく、むしろその人間学が前提としてきた“人間理解”のどこに、本質的な誤りがあったのかを明らかにすることである。そしてわれわれは、ここで人間存在の本質とは何か、人間にとっての生の本質とは何かという最も根源的な問いにまで遡り、そこから新たな時代に相応しい「人間の再定義」へと向かっていかなければならないのである<sup>(18)</sup>。

#### 【注】

- (1) 西洋近代哲学と「自由の人間学」については、【第十章:第二節】および【補論二】を参照のこと。
- (2) 福沢によれば、“独立”とは「自分にて自分の身を支配し、他に依りすがる心なきを言う」とある(福沢 1942: 33)。

- (3) 1920年代から30年代にかけて、経済の計画化や階級闘争の主体となる“大衆”の存在は、新しい時代の象徴となっていた（有馬 1999）。それから敗戦まで、わが国では「近代の超克」に象徴されるように、自由主義や個人主義は、克服されるべき社会の“古い形態”を体現していると考えられていた（河上／竹内他 1979）。
- (4) 丸山（1961）。なお、丸山の思想については【第八章：第二節】および【第九章：第三節】も参照のこと。
- (5) 「雑居を雑種にまで高めるエネルギーは認識としても実践としてもやはり強靱な自己抑制力を具した主体なしには生まれえない。その主体を私達がうみだすことが、とりもなおさず私達の「革命」の課題である」（丸山 1961：63-66、傍点はママ）。
- (6) 詳しくは、【第九章：第三節】を参照。
- (7) 丸山（1961：46）。
- (8) 他にも大塚久雄は、「近代的人間類型」という語を用いて、丸山ときわめて近い認識に至っていた。つまりキリスト教や革命の伝統がなかったわが国では、民主国家が成立する条件として、まずもって人間が、個人としての内面的価値を自覚するエートスを身に着けなければならないという指摘である（大塚 1969：175）。
- (9) 詳しくは、【第九章：第三節】を参照。
- (10) このことを【第九章：第三節】では、「〈生活世界〉の構造転換」の“過渡期”として位置づけ、またその時代を生きた人々を比喩的に〈旅人〉と呼んで分析することになる。
- (11) 「ポストモダン論」との関連も含め、この問題は【第九章】において再度見ていくことになる。〈自立した個人〉の思想と「アソシエーション論」（ないしは、「新しい市民社会論」、「公共性（圏）論」）の関係については、【第八章：第二節】を参照。
- (12) この着想は、J・J・ルソー（J. J. Rousseau）による「特殊意思」（*volonté particulière*）と「一般意思」（*volonté générale*）の統合という主題にはじまり、I・カント（I. Kant）、K・マルクス（K. Marx）といった後の思想家にも絶大な影響を及ぼしたものである。それはバーリン風に言えば「～への自由」（*freedom to*）であり（バーリン 2000）、「第二次マルクス主義」の用語を用いれば「自由な個性と共同性の止揚」とも言える。一連の議論については、【第八章：第二節】および【補論二】も参照のこと。
- (13) 『自由からの逃走』（*Escape from Freedom*, 1941）において問われていたのは、世界的に最も“自由”を得たはずの20世紀の人々が、なぜ自ら全体主義へと向かってしまったのかという問題であった（フロム 1965）。
- (14) 増田（2016）は、後に見る「新しい市民社会論」をも射程に含め、こうした〈自立した個人〉のイデオロギーが、未来に実現する近代的理想を前提に、常に現実をそ

の途上として理解してきたとして「停車駅論争」と表現した。

- (15) 「疎外論」は、マルクスの「疎外された労働」の概念（マルクス 1964）を人間活動一般にまで拡張したもので、何らかの外的要因によって“本来の人間の姿”が歪められることを問題とし、とりわけ資本主義社会における人間の病理を説明する際に用いられてきた（富田 1981）。「物象化論」は「疎外論」をさらに展開させ、資本主義社会における“人間と人間の関係”は、あたかも“物と物の関係”であるかのように現前するとし、ここから“利己主義”や“存在の揺らぎ”の根源的な原因もまた資本主義にあるという提起がなされてきた。「疎外論」に対する本書の学術的な位置づけについては、【補論二】を参照のこと。
- (16) 実は、この“新しい舞台装置”とは何かという問いに対して、「国家」と答えてきたのが【第一章】で見た東側世界のイデオロギー、すなわち国家社会主義であった。「第二次マルクス主義」であれば、ここで「アソシエーション」と答えることになるかもしれない。「アソシエーション」の問題については、【第八章：第二節】を参照のこと。
- (17) このことを強調するのは、われわれがしばしば今日の社会を、いまなおエゴイズムとしての私人化が蔓延した社会、あるいは倫理規範が機能不全となるという意味でのアノミー状態として理解している場合が多いからである（アノミー概念については、【第一章：注44】も参照のこと）。なお、ここでの「不介入の倫理」については、【第八章：第六節】において詳しく論じる。
- (18) 【第一章】でも触れたように、ここで目指されるべき「人間の再定義」は、例えば〈自立した個人〉に代わる人間の理想を、新たに理念として構築するということではない。それは「亡霊」となった古い人間学に代わって、時代や人間を理解し、説明するための新たな「世界観＝人間観」を構築することであり、「強度を備えた〈思想〉」を構築することである。その意図については、改めて【序論：第二節】を参照してほしい。



## 第二部 「人間的〈環境〉」の分析と人類史における 連続性／非連続性



## 第二部のための序

われわれはこれまでの議論を通じて、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉がもたらす新たな現実と、「亡霊」となった〈自立した個人〉の思想の問題点について見てきた。そしてわれわれが一連の問題を読み解いていくためには、われわれはいま一度、人間存在の本質とは何かという最も根源的な問いにまで遡り、「人間の再定義」を試みる必要があるのであった。

ここからは、一連の問題意識を受けて、人間存在の本質を説明するための理論的枠組みを実際に構築していくことにしたい。【第二部】で焦点となるのは、人間存在の本質を、その存在の“外部”から、すなわち存在を取り囲む〈環境〉との関係性において説明する「環境哲学」のアプローチである。

われわれはまず、【第三章】「人間存在と〈環境〉」において、「環境哲学」の基本的な枠組みを整備していく。その際出発点となるのは、そもそも“環境”とは何か、とりわけ自然科学的な文脈における客観的な環境とは異なる、存在論的な〈環境〉の概念についてである。われわれはここで、一般的な「生物存在」にとっての環境の分析からはじめ、人間存在の特殊性が、自然生態系の表層に「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、その二重の〈環境〉のなかで生を営むという存在様式にあるということを明らかにする。本書において「人為的生態系」という場合、そこには道具や耕地、建築物といった「社会的構造物」、人々を組織化する「社会的制度」、概念や価値、世界観といった「意味体系=世界像」が三つの成分として想定されている。

この「人為的生態系」としての〈社会〉は、人間によって創出されると同時に、人間自身を成立させ、さらには人間を規定するものであると言える。つまり生物学的に「ヒト」として生まれたわれわれは、こうした「人為的生態系」の影響を受けることによって、はじめて「人間」となり、またわれわれがいかなる人間として成長するのかは、影響を受ける「人為的生態系」のあり方によっ



て異なるものとなるのである。そしてこの「人為的生態系」=〈社会〉は、繰り返し次世代へと受け継がれ、その過程において蓄積される。つまり人間は、前世代から〈社会〉を受け継ぎ、生存の過程でそれを改変させるが、次世代にとっては、それが自らを規定する所与の〈環境〉として現前する。そしてこうした営為が繰り返されることによって、「人為的生態系」=〈社会〉は、世代を超えて絶え間なく膨張していくことになるのである。

この「人間的〈環境〉」をめぐる分析を通じて、われわれはひとつの“問い”に直面することになるだろう。つまり、もし人間の歴史の本質が、この絶え間ない「人為的生態系」=〈社会〉の膨張過程にあるのだとすれば、〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉の根源には、こうした人間存在の“本性”が何らかの形で関与しているとは言えないのか、〈自己完結社会〉といえども、悠久の時代から人類が繰り返し行ってきた営為の延長線上にあるとは言えないのか、ということである。そこにあるのは、われわれが生きる現代という時代が、700万年あまりの人類史、あるいは20万年あまりのホモ・サピエンス史の文脈において、いかなる点において過去から“連続して”おり、また“連続していない”のかという問題に他ならない。

このことを考えるにあたって、【第四章】「人類史的観点における「人間的〈環境〉」の構造転換」では、「人間的〈環境〉」の分析を前提として、700万年の人類史について改めて振り返ってみることにしたい。焦点となるのは、人類史の過程において、根源的な〈環境〉の「二重構造」は変わらないものの、そこには存在様式の“質的転換”とも言えるいくつかの特異点が存在するという事である。

まず、第一の特異点は、約1万年前の「農耕の成立」である。人間は自らの生存のために食料を必要としているが、「農耕の成立」とは、そのための社会的基盤が、“人為的な食物網”を自ら創出／管理していく形式へと移行することを指している。実際人間の社会様式は、それを通じて不可逆的な定住社会化、社会集団の大規模化／階級化／分業化、階層化された政治的統合体の出現、知識や技術の爆発的な蓄積といった、きわめて重大な変化を引き起こすことになる。われわれはこの特異点をもたらした存在様式の変容のことを、「〈人間〉と〈自

然)の「間接化」と呼ぶことになるだろう。それはこの第一の特異点以降、人間によって自然生態系の表層に創出される「人為的生態系」としての〈社会〉が、「社会的構造物」という意味でも、「社会的制度」や「意味体系=世界像」という意味でも、爆発的に肥大化するようになること、そしてその結果、人間が自然生態系に及ぼす影響は、常に〈社会〉を媒介とした全体的なものとなり、逆に自然生態系が人間に及ぼす影響は、常に〈社会〉を介して緩衝されるようになると言えるからである。

次に、第二の特異点となるのは、「近代的社会様式の成立」である。それは端的には、数100年前の西欧において、“国民国家”、“市場経済”、“化石燃料”を基調とした新しい社会様式が出現し、それが世界的に波及していったことを指している。例えばこの特異点以前の時代、人間の基本的な社会単位は、網の目のように展開した「伝統的共同体」と「都市共同体」、そしてその表層部分を覆い尽くす、幾重もの政治的統治機構によって成立していた。これに対して「近代的社会様式」においては、人間を個人単位で包摂するような巨大な「官僚機構」が成立し、同時に、市場原理によって統制された、財とサービスの巨大なネットワークである「市場経済」が形成される。そして社会のエネルギー的基盤が化石燃料となることによって、それ以前の時代とは比較にならない爆発的な生産活動が可能となる。われわれは、この特異点をもたらした存在様式の変容を指して、「〈社会〉と〈自然〉の切断」と呼ぶことになるだろう。それは、この第二の特異点以降、「人為的生態系」としての〈社会〉が自然生態系からの直接的な“制限”から外れ、科学技術を用いて自然生態系を一方的な予測とコントロールの制御下に置こうとするようになること、そして「官僚機構」と「市場経済」によって統合された巨大な〈社会〉は、化石燃料を掘った分だけ無制限に拡張可能であるかのように見えるからである。そこにあるのは、自然生態系との整合性を無視したまま、地球という最後の“制限”を除いて自らに歯止めをかける一切のものを失い、恒久的に自己拡張していく「人為的生態系」=〈社会〉の姿である。

このように見てくると、われわれは〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉という事態といえども、それが人間の持つ根源的な本性——「人為的生態系」

= 〈社会〉を創出し、それを次世代へと継承し、自らの存在様式でさえも質的に変容させていくわれわれの本性——と無関係であるとは言えないように思えてくる。他方で、われわれが直面している〈自己完結社会〉の姿は、歯止めを失い膨張し続ける〈社会〉が、自然生態系との整合性に続き、今度は人間存在との整合性までも失いつつある事態であるとは言えないだろうか。その意味において〈自己完結社会〉の成立とは、「〈社会〉と〈人間〉の切断」とも言うべき人類史の“第三の特異点”として位置づけることはできないのか。またそうだとするならば、われわれは先の連続性と非連続性をどのように理解すれば良いのだろうか。

【第二部】では、以上のことについて見ていくことにしよう。

### 第三章 人間存在と〈環境〉

#### (1) なぜ人間学において〈環境〉が問題となるのか

さて、われわれはここで最も根源的な問いから始めることにしよう。それは人間とはいかなる存在であり、われわれはその存在をいかなる形で記述することができるのか、という問いである。われわれはここで、人間存在を“外部”の視点から、すなわちその存在を取り囲む〈環境〉との関係性において説明する「環境哲学」のアプローチを導入する。したがってここで最初に考えるべきことは、本書で言う「環境哲学」とは何か、すなわちわれわれが人間存在の本質を問うにあたって、なぜそれを〈環境〉との関係性において理解しようとするのか、ということになるだろう。

ここで重要になるのは、そもそも“環境”とは何かということである。おそらく“環境”という用語から一般的に想起されるのは、緑豊かな原生自然や田園風景、あるいは汚染やエネルギー、資源をめぐる科学技術といったものだろう。しかしこうした環境概念が形作られたのは、おそらく60年代から70年代にかけて“環境問題”という概念が成立して以降、環境主義やエコロジズムといった諸々の環境思想の展開によって、人間と自然をめぐる二元論の対抗軸が定着し、環境を「保護すべき自然（生態系）」の代替語として用いることが一般化してからのことであるように思える<sup>(1)</sup>。環境の本来の意味とは、主体というものを想定した場合の「めぐり囲む外界」であって、そこにはもともと、いかなる価値的な含意もなかったのである<sup>(2)</sup>。

われわれはここで、この環境概念の本来の意味に回帰するところから出発す

る。というのもこの「主体をめぐり囲む外界」という本義にこそ、あらゆる存在を問題にするうえで、きわめて重要な潜在力が含まれていると言えるからである。われわれはここから、特定の主体によって独自の形に定義され、同時にその主体をひとつの存在として成立させる基盤となる環境という、ある種の存在論的な〈環境〉の概念に行き着くことができる。われわれが「環境哲学」と呼ぶ方法の真価は、まさにそこにあるとあって良いのである<sup>(3)</sup>。

もっとも、こうした存在論的な〈環境〉の概念は、われわれにはあまり馴染みが薄いものかもしれない。例えばわれわれは、しばしば自身が目にしている環境が、他の存在にとっても同じ環境として実在し、また同じ意味を持って現前していると考えているだろう。言ってみれば、この世界にはいかなる主体からも独立した“客観的な環境”というものが存在しており、それがあらゆる主体に同一のものとして現前していると想像するのである。こうした理解を「素朴実在論的環境概念」と呼ぶとするなら、ここでの存在論的な〈環境〉概念は、そうした認識とは相容れない側面を持っているからである<sup>(4)</sup>。

存在論的な〈環境〉の概念を明らかにするために、われわれが最初に着目するのは、〈環境〉の主体としての“生物存在”である。これから見ていくように、生物存在は、それぞれが同一の物理的環境を共有しながら、存在論的にはまるで異なる環境のもとで生きている。そして進化の過程で固有の環境と深く結びつき、その固有の環境によってはじめて、本来備わった存在様式を具現化させるという特性を持つからである。われわれは生物存在に着目することによって、この存在論的な〈環境〉概念を正確な形で理解できるようになるだろう。そしてわれわれが、この議論の先に見据えているのは、もちろん人間である。すなわちここでの主体が人間となった場合の「人間的〈環境〉」とは何かを問うことによって、人間という存在の本質を明らかにすることを試みるのである。

## (2) 主体によって定義され、存在を成立させる基盤となる〈環境〉の概念

それでは、以上の議論をより具体的に見ていこう。ここで焦点となるのは、

生物存在にとっての〈環境〉とは何かということである。最初に、ひとつの思考実験を行ってみよう。

仮にいま、この地球上で、人間を含む現生生物にとってきわめて有害な物質 X が、人間活動によって途方もない規模で環境中に放出され、その結果、現生生物の大半が絶滅したとしよう。そして大量の物質 X によって汚染された地球には、一億年たって物質 X に適応した新たな生物が誕生し、新しい生態系のもとで人類のような知的生命体に進化したとする。このとき確かに、現生生物にとっては、物質 X の大量拡散は途方もない環境破壊だったはずである。しかしもし、この未来の生物にとって、物質 X が生命活動に不可欠なものとなっていた場合、それは、はたして未来の生物にとっても同じように「環境破壊」と言えるのだろうか——？<sup>(5)</sup>。

この思考実験が物語っているのは、われわれが目にして環境が、他の存在にとっても同じ環境として、また同じ意味を持つものとして現前しているとは限らない、ということである。換言すれば、環境というものの内実は、そこで何を主体として想定するのかによって、まったく異なるものになるということ、環境とは常に「何ものかにとっての環境」であって、あらゆる存在にとって普遍的な環境というものは、厳密には想定できないということである<sup>(6)</sup>。このことをより深く理解するために、われわれはここで生物学者の J・ユクスキュル (J. Uexküll) が定義した「環世界」(Umwelt) の概念について見てみることにしよう<sup>(7)</sup>。

ユクスキュルによると、生物というものは、それぞれにまったく異なる固有の世界であるところの「環世界」を生きているとされる。例えばマダニは、産卵期を迎えると樹上に身を隠し、やがて地上を通る哺乳類に取りつくと、体毛を分け入って吸血し、その栄養素を用いて産卵をする。このときマダニは一連の行動を、哺乳類の皮膚腺から発せられる酪酸、着地の衝撃、そして皮膚からの体温のみによって反射的に行うことができるという。マダニには視覚も聴覚もない。マダニにとって現実的なものとは、酪酸の匂いと衝撃の有無、そして周囲の温かさだけである。しかしそれがマダニという存在にとっては、まさに実在する世界の姿なのである。

ユクスキュルは、他にもさまざまな事例を用いてこのことを説明しようとする。例えば、頭上の明暗に反応して棘を動かすウニの世界、視覚以上に聴覚が発達した昆虫の世界、あるいはカタツムリにとっての瞬間、といったものである<sup>(8)</sup>。とはいえ、われわれがここから読み取るべきことはひとつであろう。すなわち生物存在にとっての〈環境〉とは、あくまで主体によって定義され、主体の知覚能力や主体が見いだす意味によって独自の形に再構成された外界のことだということである<sup>(9)</sup>。

ただし、生物存在にとっての〈環境〉を理解する際には、もうひとつ考慮すべき問題がある。ここで再び思考実験を行ってみよう。例えばムササビという生物は、飛膜と呼ばれる“ひだ”を持ち、樹木の間を滑空するという生態学的特性を持っている。ここで仮に、生まれたばかりのムササビを、滑空できるような高所が一切存在しない、例えば小さな籠に閉じ込めて成育したとする。するとムササビは、おそらく滑空するという本性を発現させることができないままに成長することになるだろう。このときそれは、確かに生物体としてはムササビである。ところがそれをムササビという存在として見た場合、はたしてそのムササビは、自らの存在を十全に成立させることができていると言えるのだろうか。

ここで新たな手がかりを与えてくれるのは、動物学者の小原秀雄が言及した「ハビタット」の概念である<sup>(10)</sup>。小原が言う「ハビタット」とは、生物にとっての「広義の暮らしの場所」、または生態学的なニッチの概念を呼び換えたものである。ニッチとは、特定の生物種にとっての、物理的な生息場所や食物連鎖等を通じた役割を含む、生態環境内の固有の位置のことを指している<sup>(11)</sup>。興味深いのは、小原がこの「ハビタット」を、その生物種の存在様式が表現されたものだと説明している点である<sup>(12)</sup>。というのも「ハビタット」は、生物存在が異種間にまたがる諸々の自然淘汰の帰結として成立させたものであって、そこにはその生物種がいかなる固有の位置に適応した身体を発達させてきたのか、つまりそれがいかなる存在として生きよう進化してきたのかということを、直接的に表現していると言えるからである。実際、動物行動学によれば、生物の多くの行動は、適切な条件下での刺激によって遺伝的に備わった機構が解発

されることを通じて展開していく。そしてこのとき、そうした解発因となる適切な刺激が得られなかったり、本来想定されていたものとは異なる形で“刷り込み”が行われたりする場合、それらはしばしば異常行動となって現れることが知られている<sup>(13)</sup>。典型的な事例は、動物園を含む飼育下に置かれた野生動物が示す常同行動などだろう<sup>(14)</sup>。

いずれにしても、われわれはここから、生物存在にとっての〈環境〉を理解するうえで、もうひとつの重要な示唆を得ることができただろう。つまり生物存在は、想定された固有の環境というものと分かちがたく結びついているがゆえに、その存在を“生物体”のみによって具現化させることはできないということ、すなわち生物存在における〈環境〉とは、主体によって定義されると同時に、その存在を成立させる基盤としての役割をも併せ持っているということである。

### (3) 「人間的〈環境〉」における、〈環境〉の「二重構造」

ここで問題となるのは、それではわれわれ人間の場合はどうなのかということである。われわれは、人間という存在もまた生物存在の一員であるということを知っている。つまり人間の場合においても、存在によって定義され、同時に存在を成立させる基盤となる、いわば「人間的〈環境〉」というものが想定できるはずなのである。

しかしこうした問いの立て方は、これまでの人文科学的な知からすると、特殊なものであるように思えるかもしれない。なぜならとりわけ西洋近代哲学に基づく知的伝統においては、人間存在の本質は、常々“理性”や“自由”に還元され、それらは一般的な生物存在としての特性を超越することによってこそ具現化されると理解されてきたからである<sup>(15)</sup>。こうした傾向は、西洋近代哲学の基盤となったギリシャ哲学においても見ることができる。例えばアリストテレス (Aristotle) の有名な定式によれば、生物というものはそれぞれに異なった種類の魂を持ち、人間の魂だけが、動植物の魂が持つ栄養能力や感覚能力に加えて、理性 (nous, logos) というものを与えられている<sup>(16)</sup>。そしてアリストテ



レスにおいて「観照的生活」(bios theoretikos)——普遍的な真理を認識する営為である——が最も“善き生”だとされるのは、それが理性という人間固有の能力に基づく生活だからに他ならない<sup>(17)</sup>。つまりここでは、生物存在としての一般的な属性は、人間固有の特殊な属性に圧倒され、“非本質的”、ないしは“下位”のものとして理解されているのである。

こうした文脈において取りあげておきたいのは、I・カント (I. Kant) を引き継ぐ形で哲学的人間学 (philosophical anthropology) を提唱したことで知られている20世紀の哲学者、M・シェーラー (M. Scheler) である<sup>(18)</sup>。というのもこのシェーラーこそ、ギリシャ哲学以来の伝統のもと、ユクスキュルの「環世界」概念を批判したという意味において、本書の立場とは最も対照的な人物だと言えるからである。おそらくシェーラーの主張は、「人間とは、無制限に「世界開放的 (weltoffen)」に行動しようところのXである」という言葉に集約されている<sup>(19)</sup>。つまり一般的な生物存在は、それぞれの「環世界」に埋没して生きているが、唯一人間のみが反射的な衝動を制止し、事物を理性的に対象化、分析、判断することができる「精神」(Geist) を持ち、それゆえに「環世界」の桎梏から解放され、自由な存在となることができるということである。

しかし、はたして本当に、人間は「環世界」を超越した存在だと言えるのだろうか。例えば近年の脳神経科学や進化心理学が示しているのは、われわれの認知、思考、意識といったものに関わる“心的作用”においても、むしろ明確な遺伝学的、生物学的基盤が存在するという事実である<sup>(20)</sup>。このことが物語るのは、われわれが自明視しているこの世界もまた、実際にはきわめて限定された知覚情報を経由する形で再構成されたものに過ぎないこと、加えて自由に思えるわれわれの「精神」でさえ、実際には生物進化の過程で獲得された、あくまで有限な身体機構によって成立しているということだろう<sup>(21)</sup>。とはいえこのことは、人間が一切の特殊性を持たないということの意味しているわけではない。実際人間には、明らかに他の生物存在とは異なる、存在としての特殊性がある。ただわれわれは、それをシェーラーのように「環世界」からの超越に求めてはならないのであって、むしろそれを人間固有の「環世界」のなかに、つまり「人間的〈環境〉」に内在する特異な構造として見いださなければならな

いのである<sup>(22)</sup>。

このことについて、先に言及した小原は興味深い指摘を行っている。

「動物の各種は、自然における位置に対応した種の世界とともに、総体的な存在形態として進化した。……ただ、ヒトは自然における位置でいえば、他のすべての動物とは質的に異なる世界を持つに至った。人為的な世界、自らが作り出した社会化した特殊な「自然における」位置を持つようになったのである。……ヒトはその生態学的位置の変化から生物の世界を土台に人類の世界を作り出し、そのような世界を構成しつつ自らを変え進化してきたといえる」<sup>(23)</sup>。

注目してほしいのは、小原の言う「人為的世界、自らが作り出した社会化した特殊な「自然における」位置」であり、それが何を意味するのかということである。小原はそこで、人間が生みだした「モノ」の体系、そしてとりわけ人類の行う農耕の本質が、自然生態系にはない「人工的な食物網」を作りあげ、それを自ら管理していくことにあったという点に着目する<sup>(24)</sup>。つまり小原が指摘しているのは、一般的な生物存在にとっての「ハビタット」が、自然生態系における固有の位置であるのに対して、人間存在はその上層に、さらに人工的な「モノ」の集積体、あるいは「人為的生態系」とも呼べるもうひとつの「ハビタット」を自ら創設し、そのなかで存在を具現化させているということである<sup>(25)</sup>。

この指摘は、われわれの議論にとってきわめて重要である。なぜならここで示唆されているのは、存在によって定義され、その存在を成立させる基盤となる〈環境〉が、とりわけ「人間的〈環境〉」の場合、自然生態系と「人為的生態系」という形で「二重構造」をなしているということだからである。

#### (4) 「人為的生態系」の“物質的側面”と“非物質的側面”

もっとも、この「人間的〈環境〉」に見られる「二重構造」は、われわれに

としては、それほど意外なものではないかもしれない。というのもわれわれは、漠然とした形ではあるが、しばしば環境の概念を「自然環境」と「社会環境」という形で区分してきた側面があるからである<sup>(26)</sup>。ただしこうした区分は、厳密にはそれほど容易なことではない。実際われわれは、原生的な自然保護区を見て「自然環境」と呼び、近代的な都市空間を見て「社会環境」と呼ぶかもしれないが、例えばそれが人間の生みだした田畑や畔や集落であった場合はどうだろう。われわれはそれらを「自然環境」と「社会環境」のいずれかに振り分けることができるだろうか。このことが示唆しているのは、こうした二元論には限界があり、われわれはあくまで、それを自然生態系と「人為的生態系」が織りなす「二重構造」として理解する必要があるということである。

さらに具体的に考えてみよう。すでに見たように“耕地”という空間には、この「二重構造」が明確な形で現れている。なぜなら耕地とは、その土地の自然生態系の表層に、継続的な人為的介入が行われることによって、栽培植物を中心とした、文字通り特殊な生態系が創出されたものだと言えるからである。しかし、こうした意味での「人為的生態系」は耕地だけではない。例えば“現代都市”のように、そのほとんどが人工物で構成されているように見える空間であっても、注意深く観察することで、われわれはそこにも哺乳類や昆虫などが織りなす生態系が存在すること、また人工物を取り除いた地中においては、さまざまな生物が織りなす世界が依然として存在することに気づかされよう。逆に伝統的な集落を想起してみると、その周囲には、耕地と同じように人為的な改変が加えられた“里山”があり、そのさらに外周には——独自の生態系とまでは言いがたいが——やはり人為が介入する“奥山”があるということにも気づかされる。要するにこの「二重構造」は、一方では人工物の割合がきわめて高い空間、他方では微小な人為が加わる程度といったように、「人為的生態系」の密度に濃淡はありながらも、およそ人間が関与する世界全体に限なく広がっていると言えるのである。

ただしわれわれは、ここで「人為的生態系」の“生態系”が意味する内実を、文字通りの意味において限定的に理解してはならない。なぜなら「人為的生態系」の主体である人間にとっては、その骨格となる人為的な改変物そのものが、

相互に関連したひとつの秩序を構成するものとして現前するからである。例えば耕地、家屋、道といった人工物は、その配置の連関性によって、集落という生活世界の枠組みを形成する。また“道具”というものは、人工物が織りなす秩序のなかにあることによって、はじめて意味をなす人工物の典型であろう<sup>(27)</sup>。つまり「人為的生態系」は、こうした“秩序ある人為的集積物”という意味においても、やはり「生態系」なのである。そして実はこのことが、「人為的生態系」というものが、まさに人間という存在にとって、ある種の「環世界」をなしているということを示唆している。なぜなら人工物が秩序をなすのは、ひとえに人間の場合だけであって、人間以外の生物にとっては、それは各々の〈環境〉を構成しうる単なる物質でしかないからである。つまり一連の人為的集積物のことを「社会的構造物」と呼ぶのだとすれば、それは人間存在にとって、自然生態系に見いだされる「環世界」とは別の、いわばもうひとつの「環世界」だと言えるのである。

しかし問題は、こうした「社会的構造物」が、一方では人間にとっての〈環境〉でありながら、他方では人間自身によって創出されたものであるということの意味である。人間は、自然物を加工し、移動させ、配置し、まさにそれらを空間的に再構築していく。しかし総体としての「社会的構造物」は、実際には何千という世代が、それを繰り返すことによって形作ってきたものである。つまり特定の間人主体にとっては、それは自らの存在に先立つ既存の〈環境〉でありながら、同時にそれは、改変を加えるべき対象物でもあるのである。そしてその主体によって行われた改変の結果が、今度は次世代の主体にとっての、まさに存在を成立させる〈環境〉となる。こうして「社会的構造物」は、その形を常に変容させながら、個々の生物体それ自身からは、半ば独立したひとつの実体を持つものとして振る舞うようになるのである。

しかしここからは、さらなる問題が浮上してくる。それはこうした「人為的生態系」、すなわち人間が創出したものでありながら、人間自身の〈環境〉となり、さらに世代を超えて受け継がれていくという特徴を持つものが、実際には「社会的構造物」の他にもあるということである。われわれはこれまで「人為的生態系」を“物質的側面”からのみ見てきたわけだが、実際には、そこに“非

物質的側面”とも呼べるものが存在するのである。

こうした「人為的生態系」の“非物質的側面”については、これまでの哲学や社会学が蓄積してきた成果が手がかりとなる。その第一のものは、人間個体を集団的に組織化し、各自の行為の帰結を特定の仕方で機能的に調整していく社会的機構が存在するということである。それをここでは「社会的制度」と呼ぶことにしよう。「社会的制度」の典型的事例は、市場経済と官僚機構である。なぜなら前者においては、各自の利益を極大化させる行為が、結果として経済全体の効率的な資源や財の分配を実現し、後者においては、各自の与えられた職務の遂行が、結果として組織体全体の目標を達成させるからである。いわゆるカースト制や近代以前の組織化された分業もこれに含めて良いだろう。こうした「社会的制度」については、これまでE・デュルケム (É. Durkheim) やM・ウェーバー (M. Weber) といった社会学者による古典的な研究がある<sup>(28)</sup>。あるいはわれわれが、一般的に“社会システム”と呼んでいるものは、「人間的〈環境〉」のいわばこうした側面を強調したものであるとも言えるだろう<sup>(29)</sup>。

ただし「人為的生態系」の“非物質的側面”には、第二のものがある。それは、われわれが物事を理解し、認識するための前提としている概念や意味の基盤、いわば“解釈の枠組み”のことである。それをここでは「意味体系 = 世界像」と呼ぶことにしよう。例えばわれわれは、現前するあらゆる事物を、常に“意味”の文脈において理解している。“コップ”は液体を飲むためのものであり、“仏像”は仏教的信仰が表現されたところのものである。同様に“会議”は集団の意思決定を行うためのものであり、“約束”は相手の行為を拘束するところのものである。こうした“意味”の文脈は、相互に関連し、世界をひとつの姿として、すなわち“世界像”として表現していると言えるだろう。こうした「意味体系 = 世界像」の研究は、主として哲学の分野において行われてきた。それは例えば、M・ハイデッガー (M. Heidegger) が「世界内存在」(In-der-Welt-sein) と言うところの「世界」、E・フッサール (E. Husserl) やA・シュッツ (A. Schütz) が「生活世界」(Lebenswelt) と呼んだものでもあるだろう<sup>(30)</sup>。いずれにしてもわれわれは、こうした「意味体系 = 世界像」を内面化しているからこそ、事物を“意味あるもの”として理解し、認識できるのである。

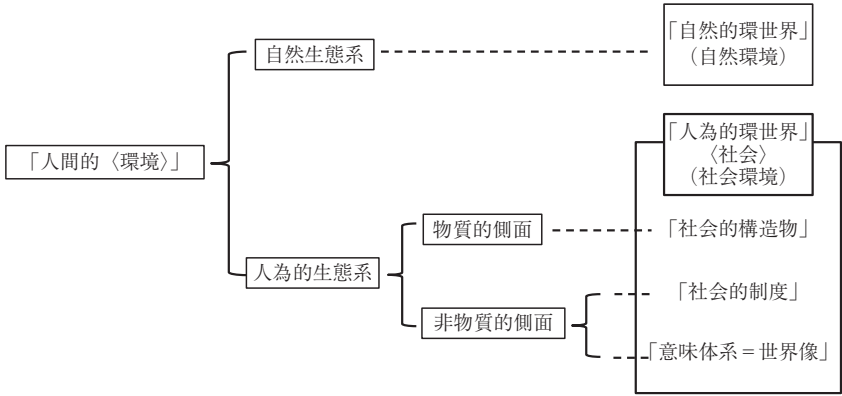


図2 「人間的〈環境〉」の構造

### (5) 「人間的〈環境〉」における、特異な構造としての〈社会〉

さて、以上の議論をここでいったん整理してみよう。これまでわれわれは、人間という存在の本質について、存在論的な〈環境〉の概念を手がかりに明らかにしようと試みてきた。本書における〈環境〉とは、主体となる存在によって独自の形に定義され、同時にその主体が自らの存在を十全な形で具現化させる基盤となる外界のことであった。そして一般的な生物存在が、自然生態系に埋め込まれた「環世界」において生きるのに対して、われわれ人間存在は、自ら創出した「人為的生態系」に由来するもうひとつの「環世界」を持ち、いわばその「二重構造」のなかで生きるのであった。ここではこれらの「環世界」を、それぞれ「自然的環世界」と「人為的環世界」という形で区別することにしたい(図2)。

このうち「人為的環世界」は、前述のように、主体となる人間にとって、物質的な「社会的構造物」、そして非物質的な「社会的制度」や「意味体系 = 世界像」が結合することによって成立している。とりわけ「社会的制度」や「意味体系 = 世界像」は、物質としては存在していないが、主体となる人間の側から見ると、確かに〈環境〉として——「社会的構造物」と同じように、自らの存

在に先立つものであると同時に、改変を加えるべき対象として——存在しているのである。そしてこれらは相互に深く連関していると言えるだろう。例えば「社会的制度」や「意味体系＝世界像」に物質的な形を与えるのは「社会的構造物」であって、逆に「社会的構造物」が、前述したように“秩序あるもの”として理解されるためには、そこに「社会的制度」や「意味体系＝世界像」がなければならない、といったようにである<sup>(31)</sup>。

本書では、これまで「人為的生態系」、あるいは「人為的環世界」と呼んできたもののことを、ここで改めて〈社会〉と呼ぶことにしたい。もちろん、こうした“社会”の用法はやや特殊なものだと言えるだろう。“社会”という語の由来は“仲間”であり、実際われわれは、この語をもっぱら集団や世間を指すものとして用いているからである<sup>(32)</sup>。しかしこれまで哲学や社会学が明らかにしようとしてきたのは、人間が集団的に創出する「社会的なもの」としての社会の重要性、すなわち人間の世界においては、個々の人間主体から独立し、ある種の実体を伴った構造や秩序が存在すること、そして人間存在の生き方やあり方というもの、もっぱらそうした構造や秩序の強い影響下のもとで形作られるということでもあった<sup>(33)</sup>。つまりわれわれが明らかにしてきたのは、これまでこうした形で論じられてきた〈社会〉＝「社会的なもの」が、実は「人間的〈環境〉」における「人為的生態系」＝「人為的環世界」に相当する、ということでもあったのである。こうしてわれわれは、人間の存在としての特性を、自然生態系の表層に「人為的生態系」としての〈社会〉を生みだし、その二重の〈環境〉のなかで生きるもの、という形で再定義することができるようになるのである。

とはいえ、こうした〈環境〉の特性を持つものは、はたして本当に人間だけだと言えるのだろうか。というのも多様な生物種のなかには、確かにこうした特性を共有しているように見えるものがあるからである。そこで注目しておきたいのが、生物学において“社会的動物”とされる五つのグループ、具体的には群体無脊椎動物、社会性昆虫、鳥類、人間以外の哺乳類、そして人間において、それぞれの“社会性”が何を意味するのかということである<sup>(34)</sup>。

例えばクラゲやサンゴといった群体無脊椎動物は、もっぱら同一遺伝子を

持った個体の集合体である<sup>(35)</sup>。またハチやアリを含む社会性昆虫は、一匹の女王と生殖活動を一切行わない働き手を中心としたコロニーを形成する<sup>(36)</sup>。この二つのグループに共通するのは、程度の差はあれ、生物学的に“没個体的”であるということである。つまり集団そのものが、ある面ではひとつの疑似的な生物体としての側面を持つのであり、それが社会性の根幹をなしているのである。

これに対して鳥類や哺乳類は、遺伝的にも明確な“個性”を持ち、そのうえでコミュニケーションによって集団行動を実現している生物である。ここにあるのは、われわれ人間と共通した社会性であると言える。しかも隊列を組んで移動するガン、チームワークで狩りを行うオオカミ、エサを仲間内で分配するリカオンを思えば、こうした動物の人間との差異は、結局程度の差でしかないようにも思えてくるだろう<sup>(37)</sup>。しかし人間にとっての社会性は、単に集団的な行動様式が高度に発達しているということだけを意味しない<sup>(38)</sup>。これまで見てきたように、人間の存在としての特性は、自然生態系の表層に「人為的生態系」を創出し、その二重の〈環境〉のなかで生きるというところにあったからである。

その意味では、われわれが注視すべきなのは、むしろこうした生物がしばしば製作し、使用する“道具”や“巣”、あるいはある種の鳥類で伝承される“さえずり”といったものかもしれない<sup>(39)</sup>。なぜなら道具や巣はある種の「社会的構造物」であり、世代を超えて伝えられる“さえずり”は、突き詰めればある種の「意味体系＝世界像」であるとも言えるからである。しかし道具や巣は、そこに世代を超えて蓄積される独自の「環世界」があるとまでは言いがたい。また“さえずり”には、「人為的生態系」としての物質的基盤が欠落している。つまりこうした類似性は限定的なものに過ぎないのであって、われわれはここに、やはり根源的な差異があると言わなければならないのである。つまり個性を維持しながら、同時に非血縁的な集団をこれほど大規模かつ緻密に展開できる生物、そして何より物質的／非物質的側面を問わず、それ自体でひとつの実体を持つかのような巨大な「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、しかもそれを延々と途切れることなく次世代へと受け継いでいく生物、それはや



はり人間だけだと言えるからである。

## 【注】

- (1) “環境”概念は、1960年代になって、化学物質、汚染、資源、人口、砂漠化といった問題群が着目されるなか、そこに環境問題（environmental problem）という共通のカテゴリーが与えられることによってはじめて今日の含意を持つようになった。北米ではそこから、環境問題を克服した新しい社会を希求する運動として環境主義（environmentalism）が形成されたが、そこには19世紀以来の原生自然の保存（preservation）をめぐる伝統も加わり、“環境”はもっぱら「保護すべき自然」の問題として理解されるようにもなった。さらに、環境危機の根源には人間中心主義（anthropocentrism）——自然をばらばらな要素に切り離し、もっぱら人間のための道具としてのみ認識する世界観——があるとするエコロジズム（ecologism）が形成されると、“環境”を論じることは、人間と自然の「調和（共生）」を論じることであるという認識が拡大する。今日普及している環境概念が、多分に特定の“価値”を表現するものとなっている背景には、こうした事情があるのである。上柿（2015a）も参照。
- (2) 日本語としての“環境”の語源は、中国語の「環（わ、巡る）+境（場所、状況）」に由来するとされ、古くは14世紀の漢籍にその用法がみられるという。また近代の用語としての“環境”は、主として英語の“environment”の訳語として普及したものとされるが、双方とも本来の意味は同じ「めぐり囲む外界」である。『日本語源広辞典』（2012）、『環境事典』（2008）を参照。
- (3) 環境哲学という用語は、まだ学術的に定義が定まっていない。ただし筆者は以前、それを環境思想や環境倫理学から区別する形で、次のように定義したことがある。すなわち環境哲学とは、根源的な三つの問い——①われわれが環境危機と呼んでいる事態の本質とは何か、②環境危機に直面した現代とはいかなる時代であり、そこに生きる人間存在の本質をいかなる形で理解するのか、そして③そもそも環境とは何か——を柱としつつ、環境思想よりも明確な理論的枠組みを有し、加えて環境倫理学を論じるための理論的基盤になりうるものである、というようにである（上柿 2015a）。ただし本書で見えていくように、環境哲学において最も重要な問いは③であり、③の確固たる基盤がなければ、①や②の問題を明確に論じることはできないだろう。また、独自の形で存在論的な環境概念を定義し、そこからひとつの環境倫理学の体系を構想しようと試みているのが増田敬祐である。例えば増田（2017）は環境の概念を、自身を取り囲み（＝「環（わ）」）、自身と自身でないものとを隔てる（＝「境（さかい）」）とい

う存在論的な概念として理解している。このとき「境（さかい）」は時空間的な射程を持ち、人間存在は、そうした自身ではないものとの「境（さかい）」を承知し、自身を取り囲む世界との「〈間〉」を了解することによって、はじめて現前するものであると理解される。また注目したいのは、増田がここで人間の存在形式を「存在の動態」という形で表現している点である。増田の理解によれば、人間存在は、自分でないものに触れ、関わることを通じて、はじめて自身の「境（さかい）」承知し、自身を取り囲む世界との「〈間〉」を了解することができる。そしてそれは、自身の存在を位置づけ直す過程（「再帰的了解」）でもあり、人間の存在は、こうして常に動的な形で現前するものとなるのである。

- (4) 「素朴实在論」とは、外界の事物がわれわれの知覚したままの姿で実際に存在しているとする立場のことであり（『哲学中辞典』2016）、ここではそれを環境概念に応用している。
- (5) 実はこれと似た事態が、かつての地球上では起こっている。それは、私たちの生存に不可欠なオゾン層や酸素を用いた呼吸のメカニズムが、実際には過去の生命活動である「有害物質＝酸素」の大量放出という、「環境破壊」の結果もたらされたものだという事実に他ならない（川上 2000）。
- (6) ここで詳しく論じる余裕はないが、このことは、突き詰めると個々の人間存在や、それどころかあらゆる存在者一般に対しても言えることなのかもしれない。すなわちある人間存在にとっての〈環境〉と、別の人間存在にとっての〈環境〉は同じものではないかもしれないし、このことは何ものかを“存在者”として想定するとき一般的に言えることかもしれないということである。ただしこのことを考えるためには、少なくとも①特定の存在者に知覚されうる外界、②特定の存在者に直接知覚はされないが、何らかの影響を与えうる外界（例えば放射線や二酸化炭素濃度など）、③特定の存在者に直接知覚されないし、直接的な影響も与えていない外界、を区別することが必要となるだろう。実は「素朴实在論的環境概念」は、これらを区別することなく、あらゆる存在者にとっての普遍的な環境の存在を素朴な形で想定している。しかし一般的な生物存在において知りえるのは①のみであり、多くの“存在者”において意味を持ちえるのは②までである。人間存在においても、おそらく③を真に証明することは困難であり、また②を余すことなく理解することも不可能だと言えるだろう。
- (7) ユクスキュル／クリサート（2005）。
- (8) カタツムリにとっての“瞬間”とは、カタツムリにとっての時間の概念のことを指している。ユクスキュルの理解においては、時間もまた主体によって構成される「環世界」の一部なのである（ユクスキュル／クリサート 2005）。

- (9) ただしユクスキユルの「環世界」の定義は、主体となる生物の知覚能力にやや依拠し過ぎていると言えるかもしれない。存在論的な〈環境〉の概念を整備するためには、主体に知覚されていないが重大な影響を及ぼす外界もまた考慮されるべきだからである。したがってここで「環世界」概念を用いる場合、われわれはそこに、主体にとって何らかの意味を持ちうる外界というニュアンスも付け加えておく必要があるだろう。
- (10) 小原 (2000)。
- (11) より正確な定義は、G・E・ハッチンソン (G. E. Hutchinson) による「特定の生物種が存続するために必要な種々の環境要因 (温度や湿度など) の範囲の組み合わせ」(『環境事典』2008) というものである。
- (12) 「各種は自然界のなかで特定の関係 (食物関係など) を持って生存している。いわゆる生態的地位であり、種の自然における位置の現在の具体的な生態的存在形態である。広義の暮らしの場所 (ハビタット) と種自体との関係を指す。……動物の各種の形質 (形態・生態・生理など) は、このような自然における位置に対応したものである。この対応した変化が広義の適応である。種とは、歴史的にも現代的にも自然における位置を含めた、その存在形態すべてを含んだものであり、種の世界とでも表現すべき内容を含んでいる」(小原 2000 : 56-58)。
- (13) 解発因 (releaser) や刷り込み (imprinting) の概念は、もともと K・ローレンツ (K. Lorenz) の概念であり (ローレンツ 1997a, 1997b)、小原はそれを、本来の形で行われる「ナチュラルなインプリント」と、異常な形で行われる「ミスインプリント」という形で区別して論じている (小原 2000)。例えば先の思考実験で言及した「小さな籠のなかで飼育されたムササビ」について、小原は「ミスインプリント」の文脈のもと次のように述べている。「グルグル回るだけで、ぜんぜん飛べないというムササビが出ました。ただ、グルグル回るところは、生得的に自分で飛ぼうという衝動があって、そう行動するということを表現していますが、逆に言えば、ゆがんだ形でその行動が現れてきているわけです」(小原/岩城 1984 : 94)。
- (14) “常同行動”の具体例として、例えば往來を繰り返すクマ、自身の毛をむしるサル、鼻を振り続けるゾウなどが知られている。近年では飼育下の動物に、野生に近い行動を引き起こさせるよう環境を整えるという観点から、「環境エンリッチメント」という概念が提唱されている (村田/成島/原編 2014 : 169-171)。
- (15) こうした傾向が、はたして西洋哲学全般に言えるかどうかということについては、詳細な思想史的な検討が必要となるだろう。とはいえ後述するシェーラーに体现されるように、人間存在を特殊化し、さらにその本質を“無限の開放性”に見いだす人間観は、やはり西洋哲学を貫く一般的な特徴であるように思える。こうした傾向は近代

においてさらに顕著なものとなったが、【第十章：第二節】でも見るように、その背後には、おそらくルネッサンス期のキリスト教的な人間観も深く関わっていると考えられる。

(16) アリストテレス (1974)。

(17) アリストテレス (1971)。

(18) カントは哲学の根本命題として三つの問い——私は何を知ることができるか／私は何をなすべきか／私は何を望んだらよいか——をあげ、それらが究極的には「人間とは何か」という問いに向かうとし、その解明の試みを指して人間学 (Anthropologie) と呼んだことで知られている (カント 1966: 376-377, Knat 1968: 24-25)。人間学はその後、自然科学を基盤とした人類学 (anthropology)、社会科学を基盤とした文化人類学 (cultural anthropology) として定着していったが、シェーラーは人間の本質を問うものとして、改めて哲学の立場から哲学的人間学 (philosophical anthropology) を提唱した (シェーラー 2012)。とはいえ、人間を問うのは哲学自身の本質的営為でもあったため、哲学的人間学という用語自体は、その後定着するには至らなかった。

(19) シェーラー (2012: 50)、Scheler (2016: 38)。傍点は筆者による。

(20) 例えばピンカー (2004) を参照。

(21) もちろんここでシェーラーが想定しているのは、例えばわれわれが理論物理学などを通じて、必ずしも直接知覚できない素粒子の存在などを認知できる、といったことでもあるだろう。【注9】で触れたように、確かにユクスキュルの「環世界」概念は、主体の知覚能力に過度に依拠している側面がある。とはいえ、そうした人間の推論の能力もまた、決して“無限”であるとは言いがたく、人間存在が自らの外界を余すことなく掌握できるという保証はどこにもない。後述するように、人間存在は「意味体系＝世界像」を含んだ独自の「環世界」の広がりを持っており、直接的な知覚能力に基づく狭義の「環世界」を相対化することができる。しかしそのことは、人間存在が自らの「環世界」を超越できるということを必ずしも意味しない。主体によって構成される存在論的な〈環境〉の枠組みに基礎づけられるという点においては、人間存在もまた他の生物存在と変わらないのである。

(22) 加えてわれわれは、他の生物存在にはない特殊性を備えているのが、人間だけとは限らないという点も忘れてはならないだろう。見方によっては、一部の昆虫、一部の鳥類、一部の哺乳類でさえ、他の生物存在にはない特殊性を備えていると言えるかもしれないからである。この場合、むしろ人間の方が「他の生物存在」の側に立つことになる。本書では、人間存在の特殊性について独自の形で掘りさげていくことになるが、そこに引かれた境界線は絶対的なものではなく、われわれが何に着目するのか

によって変動しうる、あくまで相対的なものなのである。

- (23) 小原 (2000:58-59)。もちろんこの指摘には、今西錦司 (1994) の「種社会」の概念を想起させる一面がある。とはいえ、本書の枠組みが「種社会」という観点からどのように理解できるのかということについては別の機会に論じることとした。
- (24) 小原／羽仁 (1995:139)。実は小原の「モノ」概念には、精神や文化といった、人間が生み出す非物質的な「モノ」が含まれている。そのことから小原は、しばしば「社会的なもの」のすべてを“道具”や“労働”に還元していると批判されるが、本書からすれば、小原はむしろここで「人為的生態系」を構成する“物質的側面”と“非物質的側面”の双方に共通する原理を明確に見ていたのであって、その点は評価されなければならないだろう。
- (25) 小原はここから、彼の独自の人間進化論である「自己家畜化論」へと向かっていくことになるのだが、本書の〈環境〉をめぐる「二重構造」という着想は、この小原の「自己家畜化論」から大きな示唆を得たものである。本書が小原から受けた影響は数多くあるが、筆者は「自己家畜化論」そのものに対しては、それを構成する三つの柱——「家畜と人間の類似性」、「自己人為淘汰」、「自己ペット化」の概念——のうち、第一の柱は全面的に、また第二の柱は部分的に放棄している。この問題については上柿 (2014) を参照してほしい。
- (26) 代表的な辞書である『日本国語大辞典』(2007)にも、“環境”とは「まわりの外界。まわりをとり囲んでいる事物。特に人間や生物をとりまき、それとある関係を持って、直接、間接の影響を与える外界。自然的環境と社会的環境とに大別する」(傍点は筆者による)とある。このように、日本語において「自然環境」と「社会環境」を区別することは、広く一般的な用法となっている。本書においては、自然生態系＝〈自然〉を「自然環境」、「人為的生態系」＝〈社会〉を「社会環境」と読み替えても良いだろう。
- (27) 後に述べるように、実際に人工物が秩序を持つように現前するためには、「社会的構造物」だけではなく、そこに「意味体系＝世界像」がなければならぬ。
- (28) デュルケム (1989) の社会的分業に関する研究や、ウェーバー (1960) の官僚機構に関する研究は、いずれも本書で言う「社会的制度」に関する古典的な研究である。
- (29) ただし、T・パーソンズ (T. Parsons) やN・ルーマン (N. Luhmann) による「社会システム理論」は、ある面では本書における「社会的制度」と「意味体系＝世界像」の連関を問題にしたものとして理解することも可能である (パーソンズ 1974、ルーマン 1993)。本書においては、「社会的制度」と「意味体系＝世界像」は、密接に関わるものでありながらも、概念としては敢えて区別されている。とりわけ「社会的制度」

は、「意味」が矮小化されても人々の行為を調整する機能を有するものとして定義される。こうした区別は、【第六章】において「第三の特異点」を論じる際にきわめて重要な意味を持つことになるだろう。

- (30) ハイデッガー (1994)、フッサール (1995)、シュッツ (2006)。こうした「意味体系=世界像」の研究は、言語学、記号論などにおいても幅広く研究されてきたが、社会学者のG・H・ミード (G. H. Mead) が「一般化された他者」(generalized other) という形で分析したのも深く関わっていると言える (ミード 1973)。ミードの概念については、【第七章：第三節】も参照のこと。
- (31) かつてH・アーレント (H. Arendt) は、人間存在が創出する“非物質的なもの”に、耐久性のある物質的な形を与えることの意味を、「仕事 (work)」がもたらす「世界性 (worldliness)」と呼んだ (アーレント 1994)。またハイデッガー (1994) は、前述した「世界内存在」という形で、“道具”を含めた人工物が秩序として現前するためには、「意味体系=世界像」が不可欠であるということを明確に示したと言える。
- (32) “社会”の語源は、英語の“society”に中国古語の「社会 (農耕地の神中心の会合)」をあてたものとされ (『日本語源広辞典』2012)、本来の意味は、「仲間」の集合体 (『英語語源事典』1989) である。【序論：第三節】も参照のこと。
- (33) こうした意味での“社会”を最も強調したのは、おそらくあらゆる「社会的なもの」が「生産様式」(Produktionsweise) という形で人間を規定するとした、K・マルクス (K. Marx) である (マルクス 1956)。
- (34) この「社会的動物」という概念は、しばしばアリストテレスの「ゾーン・ポリティコン」(zoon politikon) として知られているが (アリストテレス 1961)、集団的に生を実現するという意味では、多くの生物が「社会的動物」であると言える。本書では、人間の“社会性”の本質は、世代を超えて蓄積される〈社会〉というものを創出するところに求められる。したがって【第四章】で見えていくように、人間は生まれながらにして「ヒト」ではあるが、〈社会〉がなければその本来の社会的動物としての本性を実現できないことに注意したい。
- (35) ウィルソン (1999)。群体無脊椎動物はクローンの集合体と言えるが、われわれの身体を構成している60兆個の細胞も、いわば同一遺伝子のクローンである。
- (36) 社会性昆虫に見られる社会性は、古くは半倍数性という特殊な遺伝的構造によって基礎づけられていると考えられてきた (ウィルソン 1999)。半倍数性とは、メスが二組の染色体を持つのに対して、オスは染色体を一組しか持たないことを指している。ここでは結果として、同じ母から生まれてくる娘 (一部は次世代の“女王”となる) は、互いの血縁度が3/4となり、それは自ら産んだ娘の血縁度 (1/2) よ

りも高くなる。ただしこうした説明は、厳密には兄弟との血縁度、繁殖個体の性比、雌雄の価値などといった要素を考慮せねばならず、社会性の進化をめぐる説明方法としては不十分であるとも言われている。詳しくはデイビス／クレプス／ウェスト（2015）を参照。

- (37) 哺乳類や鳥類の社会性については、ウィルソン（1999）、小原（2006）、デイビス／クレプス／ウェスト（2015）を参照のこと。
- (38) この、人間の高度な集団性を持つ意味については、【第五章：第五節】において「集団的〈生存〉」や〈根源的葛藤〉といった概念を用いて詳しく論じることになる。
- (39) 霊長類の用いる道具についてはボイド／シルク（2011）、鳥の“さえずり”についてはブライト（1986）を参照。その他の動物の行動をめぐるのはデイビス／クレプス／ウェスト（2015）およびドゥ＝ヴァール（2017）を参照のこと。

## 第四章 人類史的観点における「人間的〈環境〉」の構造転換

### (1) 人間の“質的変容”と人類史における特異点

さて、われわれはこれまで、人間存在の本質を明らかにするために、「人間的〈環境〉」の構造について詳しく見てきた。すなわち人間は、自然生態系の表層に「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、そうした〈環境〉の「二重構造」のなかで生を営む存在だということである。しかしここで、われわれは新たな問題に直面する。それは、仮にこの「二重構造」が人間の存在様式として一般的なものであったとしても、実際の人間のあり方は、事実として、過去20万年もの間、驚くほどの変容を遂げてきたからである。

例えば現在の生活様式を、20万年前、1万年前、2000年前、あるいは200年前のものとは比べてみるだけでいい。そこに見られる歴然とした相違は、それがあたかも、生態の異なる別種の生物であるかのようでさえある。しかし人間における一連の変容は、一般的な生物進化に見られるように、そのすべてが遺伝的な変容の帰結であるとは言いがたい。とりわけ農耕が成立して以降の1万年あまりの期間においては、人類はすでに地球上のあらゆる環境に進出しており、大規模な遺伝的な変容が生じたと考えるには、あまりに短期間であるとも言えるだろう。それにもかかわらず、人類の時間的尺度においては、現代に近づけば近づくほど、生活様式の変容は加速度的に速くなっている。人間存在のあり方そのものは、かえって劇的に変容しているのである。

こうした事態が生じた背景には、やはり人間が生み出す〈社会〉というものが深く関わっている。考えてみてほしい。この「社会的なもの」は、古の時代



に、人間が〈社会〉を生みだす本性を獲得して以来、延々と蓄積されてきたものである。その蓄積の連鎖が、部分的には失われたものがあるにしても、全体としてみれば、それが今日に至るまで一度たりとも途切れたことがないというのは、まさに驚くべきことではないだろうか。つまり〈環境〉の「二重構造」を基盤として蓄積され続ける「社会的なもの」、物質的／非物質的側面を問わず、「人為的生態系」としての〈社会〉の変容という生物進化とは異なる原理によって、人間は自らの存在様式を“質的に”変容させてきたのである。

もっともこうした“質的変容”は、漸進的に引き起こされたわけではない。人類史的な観点から見えてくるのは、われわれの過去に、こうした質的変容が大規模に進行した、いわば“特異点”とも呼べるものがあるいくつか存在するということである。本章では、この人間存在の質的変容について掘り下げ、こうした特異点が人間の存在様式というものに対して、いかなる意味をもたらしたのかについて考えていくことにしよう。

## (2) 〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉の三項関係という枠組み

とはいえ、人類史における特異点の内実を明らかにするためには、われわれは「人間的〈環境〉」の「二重構造」に関して、もう一步進んだ枠組みが必要である。ここで重要なことは、独立した実体を伴って変容していく〈社会〉というものから、“主体”となる人間そのものを区別して考えるということである。その意味における人間を、ここでは限定して〈人間〉という形で表記しよう。そして「人為的生態系」としての〈社会〉に対応させる形で、自然生態系を〈自然〉と表記するとき、ここでの〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉が相互にいかなる関係にあるのかという点に着目したい。そうすることで、われわれは人類史におけるそれぞれの特異点を、こうした“三項関係”の構造転換という視点のもとで分析できるようになるからである。

それではこの三項関係を念頭に、われわれはまず、主体としての〈人間〉に焦点をあて、そこから〈自然〉や〈社会〉との関係性について考えてみよう。最初に指摘することができるのは、〈人間〉の生物学的な身体および本性は、基

本的には自然淘汰の帰結として、つまり〈自然〉との関係性において形成されたということである。われわれの祖先は、まず、およそ700万年前のアフリカ大陸において二足歩行という形態的特性を獲得し、それによって他の類人猿から分岐した<sup>(1)</sup>。そして解剖学的な意味での現生人類が成立したのは、同じアフリカでも、はるかに下って20万年前から10万年前だとされている<sup>(2)</sup>。その間、二足歩行を始めたわれわれの祖先は、数多くの“別種の人類”に分岐し、それぞれに競合、共存しながら生きていた<sup>(3)</sup>。しかしわれわれ以外のすべての人類は——先行して出アフリカを遂げていたホモ・エルガスターやホモ・エレクトゥスの子孫、そしてわずか3万年前まで生存していたとされるホモ・ネアンデルターレンシスを含め——いずれもホモ・サピエンスの登場後に絶滅してしまった<sup>(4)</sup>。いずれにしても、ここで〈人間〉の生物学的な側面を「ヒト」と呼ぶのであれば、「ヒト」の特性は、こうした700万年あまりに及ぶ生物進化、すなわち〈人間〉と〈自然〉の関係における、相互作用の帰結であると言うことができるのである。

ここで注目したいのは、〈社会〉を<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>み<sup>レ</sup>だ<sup>ス</sup>す本性というものもまた、そうした帰結の一側面であるということである。ただし、そうした“能力”がいかなる段階において確立したのかということは、未だ不鮮明な部分が多い。例えば「社会的構造物」の原点とも言える“道具の製作”については、すでに250万年前を最古とするオルドワン石器群が知られている<sup>(5)</sup>。しかし問題となるのは、遺物が残らない「社会的制度」や「意味体系＝世界像」に関わる“非物質的側面”の成立だろう。例えば最もわれわれに近縁であるとされる、前述のホモ・ネアンデルターレンシスは、一説によると“埋葬”の痕跡を残しており、それはわれわれとの共通祖先が、すでに何らかの観念的世界を備えていた可能性を示唆している<sup>(6)</sup>。しかしそれ以外の点については、例えば分節化された“言語”の獲得時期などについても、いまなお人類学者の間で意見の一致を見ていない<sup>(7)</sup>。ただし、まったく別のアプローチとして、ホモ・ハビリス以降に顕著となる“脳の肥大化”が、従来考えられていた“道具の製作”だけでなく、他個体の信念を理解し、意思疎通を図る能力としての「社会的知能」(social intelligence)の発達と連関していたという説がある<sup>(8)</sup>。いずれにしても、哺乳類において見られ

た集団的な行動様式は、人類において、より多くの個体を緻密に連携させ、より大規模な集団を結束させる能力として着実に発達してきたのであり、それに伴って、〈社会〉の“非物質的側面”を成立させる諸条件もまた、着実に整えられてきたと考えられるのである。

以上のことから読み取れるのは、〈社会〉を生みだすわれわれの本性は、解剖学的な意味での現生人類が成立する以前から、かなりの長期にわたって形成されてきた可能性があるということだろう。このことは、なかなか興味深いことを示唆している。なぜなら仮にそうだとすれば、われわれの他にも、かつて「社会的なもの」の蓄積を行っていた“別種の人類”がいたことになり、現代のわれわれへと至る「社会的なもの」の蓄積サイクルが開始されたのも、現生人類の登場以前に遡るということになるからである。

それではここで視点を移し、今度は新たに生じることになった、〈人間〉と〈社会〉の関係性について考えてみよう。すでに見たように、〈社会〉とは「人為的生態系」のことであり、主体である〈人間〉に対して独自の「人為的環世界」を構成するものであった。ここでもまた、ひとつの思考実験を行ってみよう。

周知のように、D・デフォー（D. Defoe）の文学作品である『ロビンソン・クルーソー』（*The Life and Most Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner*, 1719）は、無人島に漂着しながらも自らの力だけで果敢に生きていく一人の人間を描いた作品である。ただしここでは、この人物が生まれたばかりの赤子の状態から無人島で育ち、誰にも接触することなく生き延びたと仮定する。問題は、このとき成人になった“彼”が、はたしてわれわれから見て“人間”と呼べるものになっているのかどうかということである。想定される解答は、それは「ヒト」ではあっても「人間」であるとは限らない、というものだろう。

この「赤子のロビンソン・クルーソー」の比喩は<sup>(9)</sup>、〈人間〉というものにとって、〈社会〉の存在がいかに重要なものであるのか、そしてそれが身体能力や生活習慣だけでなく、言語、認識、思考に至るまで、いかに多岐に及ぶものであるのかを想起させるのに十分である。確かにわれわれは、経験上、人間が遺伝的な基盤を持ちつつも、それが人間存在として具現化される際には、〈社

会〉がきわめて重大な役割を果たすということを知っていよう。しかしそうした表現では、まだ不十分なのである。人間存在においては、「ヒト」であることと、「人間」であることとは必ずしも同じではない。われわれは誰もが「ヒト」として生まれるものの、〈社会〉がなければ、真の意味において「人間」としての存在を具現化させることはできないからである。

もっとも、〈社会〉が〈人間〉に及ぼす影響は、初期のホモ・サピエンスにおいては、それほど大規模なものではなかったと言える。実際考古学的には、およそ6万年前頃を前後して、石器以外の多様な道具、シェルターや装飾品といった遺物が頻出してくるようになる<sup>(10)</sup>。それは解剖学的な現生人類が成立した確実な年代である10万年前よりもはるかに下った時期であるとともに、われわれの祖先がアフリカを出て、世界中へ拡散していった時期でもあるだろう<sup>(11)</sup>。一部の人類学者は、ここに認知的な次元での革新的な進化があったとしている<sup>(12)</sup>。いずれにしても、われわれの枠組みから言えることは、この時期になってようやく、「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系＝世界像」を備えた「ヒト」の枠組みが完成したという、確実な証拠が得られるということだろう。

ただし後の時代からみれば、この時点においてもなお、依然として「人為的生態系」＝〈社会〉の層はきわめて薄く、その蓄積の速度も、あるいはその影響力もきわめて限定的なものであったと言える。とりわけ〈社会〉と〈自然〉の関係性については、この時点においては、おそらくほとんど重要な意味を持たなかった。圧倒的に重要だったのは、捕食者や競合する別種の人類への対抗、そして多様な物理的環境への進出と適応、つまりあくまで〈人間〉と〈自然〉との関係をめぐる諸問題であり、それを貫く自然淘汰と生物進化の原理だったと言えるのである。

### (3) 第一の特異点——「農耕の成立」と「〈自然〉と〈人間〉の間接化」

それではここから、一連の構造が最初に“質的変容”を遂げた、第一の特異点<sup>1</sup>がどこにあったのかということについて考えていこう。結論から述べれば、それはおよそ1万年前になって農耕を基盤とした社会様式が成立し、それが世

界的に拡散していったことである。ここではこうした変容の発端となった農耕とはいかなるものだったのか、またそうした社会様式の成立が、人間存在にとっていかなる意味をもたらしたのかについて見ていこう。

最初に確認したいのは、農耕が成立する以前の社会様式、すなわちその生態的特徴からもっぱら“狩猟採集社会”と呼ばれる社会様式の特徴である。その実態については、考古学的証拠とともに、しばしばいまなおそうした社会様式のもとで生きる少数民族を調査し、その生態からの類推を行う文化人類学の成果が有益である。

ここでは木下太志の整理を参考に、その要点について確認しておくことにしよう<sup>(13)</sup>。第一に、狩猟採集民は、主として「バンド」と呼ばれる平均25人から50人の小集団を単位として生活し、狩猟や採集によって動植物を利用するものの、自然環境に与える影響は限定されている<sup>(14)</sup>。第二に、彼らは食料となる動植物を求めて、決まった地域を季節的に移動する。したがって、広い土地を必要とするが、所有物は移動の妨げとなるために限定され、住居も一時的で簡素なものとなる。第三に、彼らは野生動物の生態、植物の見分け方など自然環境に関わる知識に精通している。第四に、大部分の食事は変化に富み、均衡がとれており、最低限の栄養学的要求は満たされている<sup>(15)</sup>。第五に、同じ「バンド」の構成員は大部分が顔見知りであり、分業は、年齢別と性別を除いてほとんど存在しない。一般的に男性が狩猟を行い、女性が採集を行うが、食料は全員に分配され、原則的に全員が公平に扱われる。第六に、労働時間は、長期にわたる狩猟もある一方で、何もせずに過ごす時間帯もかなりあり、余暇は踊りや儀式などにも多分に費やされる。そして最後に、女性は生涯およそ5人から8人の子どもを出産するが、そのうちかなりの者が成人を待たずに死亡するため、平均寿命は20代から30代となる。ただし80代をこえる高齢まで生き延びるものもいる<sup>(16)</sup>。

おそらく現生人類の成立以降、こうした社会様式はきわめて一般的であったのだろう。農耕の成立をおよそ1万年前と見積もると、人類史700万年のうちの99.8%以上、ホモ・サピエンス史20万年のうちの95%あまりがこの狩猟採集社会だったことになる。そのことを思えば、人間存在を考えるうえで、こうした

社会様式がいかに重要な意味を持っているのかが分かるだろう。

それでは一連の社会様式を変容させた農耕とはいかなるものだったのだろうか。一般的に「農耕」とは、「田畑の耕作」という単純な意味で用いられている<sup>(17)</sup>。しかし人類史における「農耕の成立」とは、野生植物の採集から、人為的植栽、栽培の管理、遺伝的な栽培植物の確立、そして栽培植物を食物基盤とする社会様式への移行という、きわめて多岐に渡る過程のことを指している<sup>(18)</sup>。しかもこうした意味での農耕は、およそ1万年前から5000年前にかけて、地理的に異なる複数の地域において、それぞれ別々に成立したことが知られている<sup>(19)</sup>。代表的なものとしては、コムギ、オオムギを含む西南アジア（1万1000年前）、イネやアワを含む中国大陸（9000年前）、トウモロコシやジャガイモを含むアメリカ大陸（5000年から4000年前）があげられよう。またこれとほぼ同じ期間にわたって、ウシ、ヤギ、ブタ、ヒツジ、家禽類、ウマ、ロバといった代表的な家畜も成立したようである<sup>(20)</sup>。

ただし狩猟採集社会から農耕社会への移行は、必ずしもわれわれが想像しているように単純かつ直線的なものではなかった。そのことは、例えば第一に、農耕以前の社会においても定住や半定住の様式が広くみられること、第二に、狩猟採集と組み合わせる形で人為的な植栽や栽培の管理が行われる場合があったこと、第三に、農耕社会と交流、共存する形で、かなりの狩猟採集社会が後年まで存続したこと、そして最後に、特定の条件下では農耕民が狩猟採集民となる場合もあった、といったことからもうかがえる<sup>(21)</sup>。われわれに身近な例をあげれば、一般的に狩猟採集社会として位置づけられている縄文社会でも、1万年前頃には、九州から北海道にいたる各地で定住集落が見られた。そしてとりわけ青森県の三内丸山遺跡においては、計画的に造成された大規模集落が5500年前から1500年あまりも存続し、最盛期には500人あまりの人々が、そこでクリの栽培や多彩な遠隔地交易を行っていたことが知られているだろう<sup>(22)</sup>。

それでは当時の社会において、いったい何が農耕社会への移行を後押ししたのだろうか。確かにここでもわれわれは、1万1500年前に氷河期が終わり、温暖湿潤で安定した気候条件が成立したこと、あるいは一部の定住化が先行したことによって、労働の集約が容易になったことなど、複数の要因を同時に考慮

する必要がある<sup>(23)</sup>。しかしイネやトウモロコシの原種を見れば、それがいかに、必要とされる膨大な労働力に見合うものではなかったのかということもまた、われわれは直ちに理解することができる。つまり初期の農耕はきわめて過酷なものであって、そこに決定的な要因がなければ、狩猟採集を行う人々がわざわざ全面的な農耕社会への移行を選択するという必然性はなかったのである。そこでしばしば指摘されているのが“人口圧”の問題である。つまり集団の過密化によって、狩猟採集を持続できるだけの資源が不足した結果、人類はやむを得ず過酷な農耕への依存を高めることになった、とする説明である<sup>(24)</sup>。

いずれにしても農耕社会への移行は、こうした複合的な要因によって進行し、多くの場合不可逆的に拡大していった。そしてその帰結として、われわれの社会は、以下に見ていくように、まったく異なる様式へと変容していくことになるのである。第一に言えるのは、定住社会への決定的な移行である。というのも農耕は、成果を得るまでに長期にわたる労働の集約が必要であり、移動してしまっただけでは意味がないからである。第二は、集団の飛躍的な大規模化、および社会の階級化、分業化の促進である。農耕はいったん軌道に乗ると、狩猟採集の比較にならない量の収穫物を得られ、その余剰食糧は、定住社会をより大規模化させる。また効率的な労働の集約を実現し、多くの人口を統合していくためには社会の組織化が必要であり、そこから統治者、神職、官吏、軍人といった、食糧生産に従事しない“専門職”が生みだされるようになるからである。第三は、周囲の集団に対する政治的統治と社会全体の階層化である。農耕社会は先の大規模化、階級化、分業化を、しばしば周囲の定住社会を包摂する形で展開する。その結果として、階層化された大規模な政治的統合体が形成されるということである。第四は、知識や技術の爆発的な蓄積である。これは階層化された社会の中心的な集落においては、しばしば専門職が集住し、記録が残され、そこに経験や情報が集積されていくからである。そして最後は、周辺地域の連鎖的な農耕化である。農耕社会の組織立った軍隊や高度な武器は、しばしば狩猟採集社会への脅威となる。そしてそれが圧力となり、狩猟採集社会のさらなる農耕化を促進していくということである<sup>(25)</sup>。初期の農耕は、確かにやむを得ない選択として始まったものだったのかもしれない。しかし一度解放され

た潜在力は、結果としてわれわれの社会のあり方を、こうして劇的に転換していったのである。

もっともこうした特徴は、一連の変容をあくまで社会様式の問題として捉えた場合のことである。われわれがここで明らかにしたかったのは、われわれの存在様式に関わる質的変容、すなわち〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉の関係性において、ここでいかなる構造転換が生じたのかということであった。【第三章】で見えてきたように、農耕には、食糧生産という人間の存続に不可欠な営為を“人為的な食物網”の形成と管理によって実現していくという側面がある。同様に“耕地”とは、一種の「社会的構造物」であり、文字通りの意味においても「人為的生態系」なのであった。そして組織的な生産を実現するためには、より高度な「社会的制度」や「意味体系＝世界像」が必要となるだろう。要するに、その先にあるのは、かつての比較にならないほどに膨張し、発達した〈社会〉の姿なのである。例えばわれわれは、そうして集積された「社会的構造物」のことを“都市”と呼び、「社会的制度」のことを“国家”と呼ぶ。そして「意味体系＝世界像」のことを“宗教”と呼び、「社会的なもの」全体のことを“文明”と呼ぶだろう<sup>(26)</sup>。本書の枠組みから見れば、農耕の潜在力とは、まさにこうした「社会的なもの」の蓄積を爆発的に加速させることにあったと言えるのである。

われわれはここで、この第一の特異点のことを「〈人間〉と〈自然〉の間接化」と呼ぶことにしよう。前述のように、「農耕の成立」以前の世界では、〈社会〉の影響力は限定的であり、最も重要なことは、〈人間〉と〈自然〉の間に働く自然淘汰であった<sup>(27)</sup>。しかしこの特異点以降、〈人間〉が〈自然〉に及ぼす影響は、常に〈社会〉を通じた全体性を帯びるものとなり、〈自然〉からの影響は、〈人間〉を取り巻くあらゆる「社会的なもの」を通じて緩衝されることになった。つまり〈人間〉と〈自然〉の関係は、この分厚い層をなす〈社会〉を媒介とする「間接的」なものとなり、〈人間〉はここで、自然淘汰の影響を大幅に受けにくくなったと言えるのである。したがって次のようにも言えるだろう。われわれの身体、生物学的基盤である「ヒト」は、これ以降ほとんど変化しておらず、これ以降のあらゆる人間の変容は、「人為的生態系」であるところの



〈社会〉の変容がもたらした帰結である、というようにである<sup>(28)</sup>。それは純粹に“〈社会〉の論理”に基づいて、〈社会〉自身が成長していくという、まさに新たな契機の誕生だったのである。

#### (4) 第二の特異点——「近代的社会様式の成立」と「〈社会〉と〈自然〉の切斷」

それではここから、人類史における第二の特異点について見ていこう。それは端的には、数100年前のヨーロッパにおいて“近代的社会様式”が成立し、それが世界的に波及していったことである。ここでは近代的社会様式を構成する“国民国家”、“市場経済”、“化石燃料”という三つの要素についてそれぞれ取りあげ、新たに生じた質的変容がいかなるものだったのかについて考えていきたい。

ここでも最初に確認しておきたいのは、「農耕の成立」以後の世界において、一般的に見られた社会様式の特徴についてである。前述のように、農耕社会においては、複数の定住社会を政治的に統合した“国家”や“文明”と呼ばれるものが形成される<sup>(29)</sup>。このとき個々の定住社会を“共同体”と呼ぶのだとすれば、政治的統合体は、共同体が支配と従属という非対称的な関係性によって幾重にも結合したものとして理解することができるだろう<sup>(30)</sup>。そしてわれわれは、その後の世界史において、こうした多くの政治的統合体が栄枯盛衰を繰り返すとともに、そこで数多くの多様な“文化”が形成されてきたということを知っている。しかしここで注目したいのは、そうした多くの政治的統合体が備えていた一般的な構造である。すなわちそれらが「伝統的共同体」と「都市共同体」という、異なる特徴を備えた“二種類の共同体”によって構成されていたということである。

このうち「伝統的共同体」は、非対称的な階層の末端を構成するものであり、端的には前近代社会において広く見られた農村、山村、漁村といったものを指している<sup>(31)</sup>。共同体の基盤をなすのは、山林、泉、河川、湖沼、海および、人為的に築かれた耕地や里山といった地域資源である。人間の出入りはあるものの、ここでは原則的に構成員は固定しており、大部分が顔見知りであると言っ

て良い。そして市場での交換は行うが、必要物の多くは地域資源から入手できることから、外部の経済への依存は少ないと言えるだろう。これに対して「都市共同体」は、しばしば非対称的な階層の中心として、有力者を通じて、政治的、軍事的、あるいは商業的要所に建設された。そこには周辺の共同体から余剰食糧や資材、知識、技術を含む「社会的なもの」が集積され、有力者や専門職、加えて商人や手工業者など、多様な人間が居住することになる。そして人間や物の移動が盛んに行われ、しばしば市場が設けられることにより、活発な貨幣経済が展開されていた<sup>(32)</sup>。ここからも分かるように、両者はまったく異質な空間だったのである。

それにもかかわらず、近代的社会様式に比べれば、両者には人間の生きる世界として、きわめて多くの共通点があった。例えば第一に、この時代、一部の支配階級を例外として、大多数の人間にとって“社会単位”となっていたのは、あくまでそれぞれが属する共同体であった。また第二に、共同体の構成員の間にはしばしば不平等が存在したが<sup>(33)</sup>、多くの共同体には、生活を営むためのさまざまな地縁的な生活組織が存在しており、福祉はそうした非貨幣的な相互扶助によって支えられていたこともそうである<sup>(34)</sup>。さらに第三に、意思決定に関わる“自治の水準”については、共同体が置かれた状況によってかなりの開きがあったものの<sup>(35)</sup>、共同体における生活の秩序は、土着的な世界観や信仰とも深く結びついた、多様な規則によって支えられていたこともあげられる<sup>(36)</sup>。

確かにわれわれは、こうした農耕社会の傍らにおいて、交易を通じて共存していた多くの狩猟採集民や、しばしば農耕社会の脅威となった遊牧民、そして農耕社会の内部においても、共同体に属することなく各地を遍歴していた人々などがいたことを知っていよう<sup>(37)</sup>。しかし人類史的な視野に立つとき、この時代を象徴する社会様式は、やはりこうした多数の「伝統的共同体」ときわめて少数の「都市共同体」が織りなす世界であった<sup>(38)</sup>。第二の特異点となった近代的社会様式の成立は、いわばこうした社会的枠組みが解体していくことを意味していたのである。

それではここから、前述した近代的社会様式の三つの要素である、国民国家、市場経済、化石燃料について順番に見ていこう。まずは、“国民国家”について

であるが、それは本書では“国民主権”、“法的共同体”、“領域国家”という特徴を併せ持った国家として定義される<sup>(39)</sup>。すなわち原則として、国家権力の主体は国民であり、国民の意志に基づいて法的に創設／運営される政府を持ち、さらには主権の範囲が排他的な国境によって規定されている国家のことである。今日の大半の国家は、少なくとも建前上は、こうした国民国家の体裁をとっている<sup>(40)</sup>。その政治学的、法学的な意味での新しさについては、かつての多くの国家が、特定の個人を主権者とし、あくまでそうした統治者の意志に基づいて運営され、明確な国境を持たないものであったことを想起すれば十分であろう。しかし、ここで問題にしたいのは次の点である。すなわち国民国家の社会様式としての新しさは、国家と個人の上に位置するあらゆる社会的中間領域を排除し、人間の根源的帰属を国家に一元化する形で再構成するところ、そしてその大規模な社会的領域の統合を図る必要から、巨大な官僚機構というものを生みだすところにある、ということである。

そもそも国民国家はきわめて思想的な産物であり、その背景にあったのは、本書では「自由の人間学」という形で言及されてきた社会契約説である<sup>(41)</sup>。そこでは、時空間的に独立した諸個人が最初に存在し、互いの自由を実現するための法的権力を自ら創設する。そして自らの意思を法によって表現し、自らは唯一その法のみに従服するという形式によって、集団として至高の自由を実現することが目指されるのである。その理念に立てば、人間存在は個人として原則平等でなければならず、また同じ理由によって、人間存在の根源的帰属は、かつての人間の社会単位であった「伝統的共同体」や「都市共同体」ではなく、国家に置かれなければならないだろう。かつてB・アンダーソン（B. Anderson）は、国民国家を論じるにあたって「想像の共同体」（imagined communities）という表現を用いたが、それは国民国家の本質が、習俗や言語、あるいは歴史的記憶や時空間的連続性を共有すること、つまり国民としての意識を創出することによって実現される、根源的帰属の再構成にあったことを踏まえてのことである<sup>(42)</sup>。

世界で最初に純粋な意味での国民国家が形成されたのは、おそらく18世紀の米国と仏国であり、ここではまさに、前述の理想を現実世界に具現化すること

が試みられた<sup>(43)</sup>。ナショナリズムとは、本来こうした試みを範として、特定の諸個人を団結させ、しかるべき法的共同体を創設しようとする運動だったのである。それが19世紀以降、“三つの波”を通じて世界に波及していった際<sup>(44)</sup>、そこにはさまざまな変則的な形態が出現した<sup>(45)</sup>。そうしたなかでもとりわけ歪な構造をもたらしたのは、ここでの“国民”(nation)が人種的な意味での“民族”(ethnic group)と混同されたためである<sup>(46)</sup>。その背景にあったのは、複雑に入り組んだ既存の共同体に対して、どこまでがひとつの法的共同体を構成する必然性を持ちえるのかという問題であった。つまりその正当性が民族に求められ、“国民意識”が“民族意識”という形で創出された結果、本質的に新しいはずの枠組みが過去へと遡及され、さまざまな矛盾と軋轢をもたらすことになったのである。

ただしそこで生じたもうひとつの問題は、諸個人を時空間的に同期させ、単一の国民として統合していくためには、国家という社会空間はあまりに大きすぎるということであった。そこで必然的に現れてくるのが近代的な官僚機構、すなわち高度に階層化、分業化され、目的となる政策を合理的かつ機能的に実現していくための“国家行政システム”である<sup>(47)</sup>。初期の国民国家が取り組んだ事業が“国民史”の編纂であるとともに、国民としての文化、そして標準化された国語を普及させるための“小学校”の整備だったことは決して偶然のことではないだろう<sup>(48)</sup>。そして時代が下り、社会保障を含んだ“行政サービス”という形で国家の役割が増大していくにしがたい——ある面ではよりいっそうの自由と平等の実現のために——官僚機構は膨張していくことになるのである。

次の要素は“市場経済”であるが、それは本書では、市場原理に基づく調整機能を備えた経済システムとして定義される。市場原理が機能する経済的局面においては、価格の決定作用によって需要と供給の均衡が調整され、それによって財とサービスの分配や、産業構造の組織化、分業化が、経済全体を通じて最も効率的な形に向かって組織化される<sup>(49)</sup>。市場経済の新しさは、こうした機能的な経済システムが、いわばかつてのあらゆる経済の次元に、一元的に拡張していくところにあったのである。

前述のように、「伝統的共同体」の経済においては、生産から消費に至るま

で、経済におけるかなりの局面が地域資源を基盤とした非貨幣的な経済によって支えられており、「都市共同体」においても、人々の福祉を支えていたのは依然として非貨幣的な相互扶助であった。市場や貨幣経済そのものは存在していたが、それは——K・ポラニー（K. Polányi）の表現を借りれば——社会的な意味を伴った非貨幣的経済の分厚い層のなかに「埋め込まれていた」（embedded）のであって、経済の限られた目的、限られた側面を担うに過ぎなかったのである<sup>(50)</sup>。これに対して全面的に展開した市場経済においては、市場原理が十全に機能するために、あらゆる“モノ”は所有権を伴った“財”として、またあらゆる“行為”は“サービス”として商品化されなくてはならない<sup>(51)</sup>。つまりここでは、あらゆる生産、あらゆる消費が、貨幣との交換を前提とするよう全面的に組み替えられる。そしてそれは、人々が社会的に形成していた非貨幣的な経済が、全面的に貨幣的な財とサービスの文脈に置き換えられていくことを意味するのである。

こうした市場経済が、歴史上いかなる形で成立したのかということについては、さまざまな議論がある。例えばA・スミス（A. Smith）は、人間には根源的に損得と交換の性向があり、その本性が発展進歩していく先に、市場経済が自ずと形成されると考えた<sup>(52)</sup>。またM・ウェーバー（M. Weber）は、そこでプロテスタントの職業倫理が重要な役割を果たしたと指摘したことで知られている<sup>(53)</sup>。さらにI・ウォーラーstein（I. Wallerstein）に倣って、市場経済を、非対称性を伴った経済的な“世界分業”だと理解すれば、その起源は15世紀から16世紀にまで遡ることになるだろう<sup>(54)</sup>。

しかしこれまで見てきたように、市場経済を、商品化が全面的に進行していく経済システムと理解するならば、その大規模な展開は18世紀以降のことであり、しかもそこには国民国家と同様、明確な意図と目的をもって、人為的に押し進められた側面があったということに注目しておく必要がある。実際近代化を急いだ19世紀の国家の多くは、市場経済を普及させるために、所有権や商取引に関わる法的制度を土台から整備していく必要があった<sup>(55)</sup>。経済を「埋め込まれた」状態から自立化させるためには、いわば市場経済が人為的に創設されなければならなかったのである。しかしそのことによって、国家には富がもた

らされ、社会の産業化は促進され、生産力は飛躍的に増大することになるのである。

最後に、“化石燃料”——近代的社会様式の要素としての——であるが、それは社会を駆動させているエネルギー的基盤が、石炭や石油をはじめとした化石燃料に全面的に移行することを指している。今日のわれわれが、いかに化石燃料からの恩恵を受けているのかということについては、例えば輸送手段としての航空機、船舶、車両、あるいはさまざまな機械の動力や照明に用いられる電気、望み通りに成形可能な素材としてのプラスチック、食料生産には欠かせない合成化学肥料といったものが、いずれも化石燃料なしには成立しえないという事実からも理解できる。それ以前の社会においては、燃料として用いられるのは主として薪や炭、畜糞などであり、動力は畜力、風力、水力、そして圧倒的に人力が活用されていた<sup>(56)</sup>。もしこの移行が行われなければ、われわれは今日でも、かつてと同じようなエネルギー的基盤のもとで生きていたことになるのである。

良く知られているように、一連のエネルギー的基盤の移行において決定的な役割を果たしたのは“蒸気機関”であった。しかしここで注目しておきたいのは、蒸気機関が当初、こうした社会様式の転換を意図したものではまったくなかったということである。C・ポンティング(C. Ponting)によれば、化石燃料の存在自体は古くから知られていたものの、石炭は煤煙を排出する劣悪な資源として理解され、石油は船底へ塗るタールなど限定的にしか使用されていなかった。ところが乱伐によって優秀な資源である木材が枯渇したとき、やむを得ない選択として石炭が活用されるようになった。そして需要が高まった炭鉱において、掘削時にしみだす地下水を効率よく除去するためのポンプとして開発されたのが、蒸気機関だったのである<sup>(57)</sup>。しかしここで誰かが、たまたまポンプの代わりに車輪や船の外輪を、そして人の手で動かされていた産業機械をつなぐということを思いついたのだろう。こうしてわれわれは、化石燃料が動力、熱源、素材といったあらゆる側面において、かつてとは比較にならない潜在力を秘めていたことを理解した。そしてそれ以来、化石燃料は科学技術と手を携え、社会の物質的基盤を徹底的に変えていくことになるのである。

以上を通じてわれわれは、国民国家、市場経済、化石燃料についてそれぞれ見てきたが、それらが結合した「近代的社会様式の成立」とは、結局いかなる事態を意味していたのだろうか。端的に述べるのであれば、それは数千年にわたって続いてきた「農耕の成立」以来の社会様式、すなわち多数の「伝統的共同体」と少数の「都市共同体」が織りなす世界の解体であった。そしてそれに代わる形で、一方では化石燃料を動力として、大規模かつ効率的に機能する官僚機構と市場経済が成立し、他方では水平的な関係性として位置づけられた“個人”という人間類型が出現してくるのである。

ここでわれわれは、こうして現れた社会様式が、まさに【第一章】でわれわれが「20世紀」と呼んできたものと同一であるということに気づかされよう。18世紀以降に相次いで台頭してきた三つの要素は、100年以上をかけて世界に波及し、そしてその一連の転換がひとつの完成を見たのが、実は「20世紀」だったのである。われわれはここから、「理念なき時代」のひとつの根源が、この第二の特異点にあるのだということ、ここで改めて理解することができる。しかし他方でわれわれは、この「近代的社会様式の成立」が、当時の人々にとって、いかに魅力的で、歓迎すべきものであったのかということも忘れてはならないだろう。われわれは近代的社会様式が、未曾有の経済成長を通じて、個人の“自由”と“平等”を拡大させてきた事実を見てきた。かつての共同体が備えていた人間的基盤は失われていったが、代わりに人々は、それ以前の時代の人間が想像もできなかったほどの、莫大な消費財と高度なサービスを楽しむようになった。そしてわれわれはしばしば忘れていたが、ここに至って、700万年の人類史上ではじめて、われわれは“飢え”というものから解放され、生まれた子どもの大多数が成人できるような環境を手に入れたのである。

もっとも、国民国家、市場経済、化石燃料という要素のうち、ひとつでも欠けていれば、今日のような社会様式は成立していなかったと言えるかもしれない。例えば国民国家がなければ、社会は文化的にはるかに不均一なものとなり、市場経済を法的な制度として運用していくことは困難だったかもしれない。また市場経済がなければ、われわれは依然として非貨幣的な相互扶助に依存することになり、その強固な共同体の枠組みによって、国民国家の主体となる近代

的個人の成立は妨げられることになったであろう。さらに化石燃料がなければ、われわれはいまなお畜力や人力に支えられた世界を生きていることになる。ここでは国家の統合も、社会の産業化も、今日とは比較にならないほどに緩慢なものとなっていたことだろう<sup>(58)</sup>。

そして「近代的社会様式の成立」という事態は、これまで論じてきた人間存在の質的変容という文脈においても、やはりきわめて重要な変化をもたらした。前述したように「農耕の成立」以降、「人為的生態系」としての〈社会〉は爆発的に膨張するようになり、そこで人間は、自然淘汰よりもはるかに、「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系＝世界像」の複合体からの影響を受けるようになった。しかしわれわれは、ここでの〈社会〉というものが、それでもなお自然生態系による“制限”を受け、いわば〈自然〉との「整合性」を常に意識しなければならなかったことについて想起する必要がある。例えば「伝統的共同体」においては、「社会的構造物」は自然生態系との連続性を保っており、そこに明確な境界は見いだせない。そしてそこで見られた資源の利用／管理をめぐる多彩な規則（「社会的制度」）、あるいはそうした規則と結びついた多様な信仰（「意味体系＝世界像」）は、いわば〈自然〉と〈社会〉が相互作用を続けるなかで、両者の折り合いを求めて、〈社会〉の側が苦心の末に生みだしてきた知恵の結晶であると言っても良い。実際、古代文明のいくつかは、その折り合いをめぐって「人為的生態系」＝〈社会〉の“運営”に失敗し、いわば自ら招いた環境破壊を一因として滅亡したとも言われているのである<sup>(59)</sup>。

ところが近代的社会様式においては、事情はまったく異なっている。例えばそこでは、自然生態系からの影響は、一方的に科学技術を用いた予測とコントロールの制御下に置かれる。そして官僚機構と市場経済によって統合された巨大な〈社会〉は、化石燃料を掘れば掘った分だけ、経済成長を通じて延々と拡張されてゆく。そこにあるのは、科学的合理性というものに基礎づけられた特殊な「意味体系＝世界像」のもと、官僚機構と市場経済という「社会的制度」によって統合され、化石燃料を基盤に「社会的構造物」が絶え間なく膨張していく世界の姿に他ならない。したがって本書では、「〈自然〉と〈人間〉の間接化」に続く第二の特異点のことを、ここで象徴的に「〈社会〉と〈自然〉の切



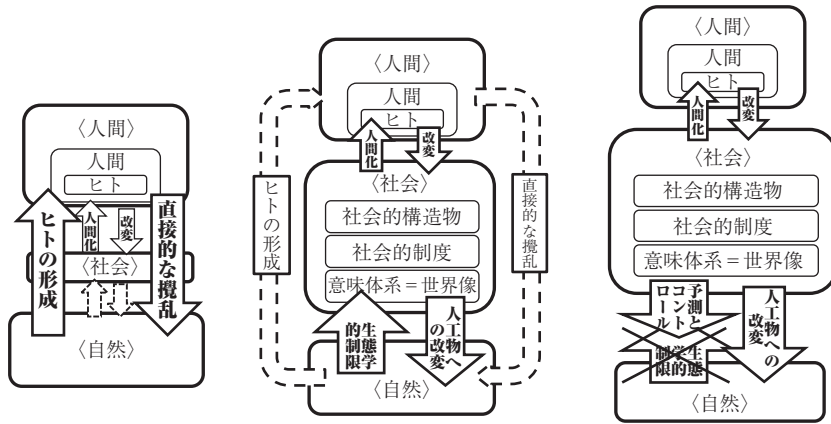


図3 人類史における、第一の特異点としての「〈自然〉と〈人間〉の間接化」(中央)と、第二の特異点としての「〈社会〉と〈自然〉の切断」(右)

断」と呼ぶことにしたい。そこにあるのは、〈自然〉との「整合性」を無視したまま、純粋に〈社会〉の論理のみによって恒久的に自己拡張していく〈社会〉の姿なのである。もっともそうした社会様式が、いかに持続不可能な性質を内在しているのかということについては、【第一部】でも十分に述べたはずである。それは「有限な世界」にわれわれが生きる限りにおいて、こうした無限の自己拡張は不可能であるということ、そして予測とコントロールもまた、万能ではないということなのである。

### (5) 第一中間考察——第三の特異点としての〈自己完結社会〉

さて、われわれは以上を通じて、人間存在というものが人類史的な射程のもとで、これまでいかなる質的変容を経てきたのかということについて見てきた(図3)。われわれはここで、再び本書の最初の問題意識に立ち返り、あの〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉という事態が、一連の議論のなかでどのように位置づけられるのかについて考えてみたい。

【第一部】で見てきたように、〈自己完結社会〉の成立は、確かに人間存在の

本質に関わるまったく新しい事態であるようにも見える。しかし「人間的〈環境〉」をめぐる分析を経てきたわれわれにとって、それははたして自明のことだと言えるのだろうか。例えばわれわれは、人間存在が自然生態系の上層に「人為的生態系」としての〈社会〉を創造し、そうした〈環境〉の「二重構造」のもとで〈社会〉を絶え間なく膨張させてきたことについて見てきたはずである。もしも人間の歴史の本質が、この絶え間ない〈社会〉の膨張過程にあるのだとすれば、〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉といえども、悠久の時代から人類が繰り返して行ってきた営為の延長線上にあるとは言えないのか、ということである。ここにあるのは、われわれが生きる現代という時代が、700万年あまりの人類史の文脈において、いかなる点において“連続して”おり、また“連続していない”のかという問題なのである。

まず、〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉が「〈社会〉と〈自然〉の切断」という第二の特異点の延長にあるということは明らかだろう。それは、われわれが〈社会的装置〉と呼んできたものの支柱をなしている近代的な「市場経済」と「官僚機構」が、いずれもこの段階で成立したものであることから理解できる。〈自己完結社会〉は、あまりにも巨大な形に肥大化した「人為的生態系」＝〈社会〉のもとで引き起こされる事態なのであり、その意味において人間の根源的な本性と深く関係があると言えるのである。古の時代に人間存在が「社会的なもの」を生みだし、世代を越えてそれを継承していく能力を獲得して以来、その営為は数100万年にわたって繰り返されてきた。〈自己完結社会〉とは、ある意味ではそのひとつの到達点とも言えるものなのである。

とはいえわれわれは、それを単なる“連続性”のもとでのみ理解することで十分なのだろうか。これまで見てきたように、「人間的〈環境〉」の構造は、その〈環境〉の「二重構造」を基盤としつつ、特異点とも言うべき大規模な“質的転換”を経験してきた。その意味においては、われわれは〈自己完結社会〉の成立という事態に対して、やはりある種の“非連続性”もまた想定しておく必要があるのである。実際、今日われわれが直面している事態には、第二の特異点である「近代的社会様式の成立」には見られなかった、新たな要素が加わっている。例えばコンピューター、インターネット、デジタル技術を通じて「情

「報世界」というものが確立してきたこともそのひとつである。また、そこでは情報、機械、薬剤といったものを通じて、あらゆる物事がわれわれに意識されることなく自動化され、個人的な「自己実現」のために、有限な身体までもが予測とコントロールの制御下に置かれることになる。それを単に「〈社会〉と〈自然〉の切断」の延長として捉えることには、やはり限界があると言えるだろう。

したがって本書では、ここに人間の存在様式の本質に関わる、まったく新たな“質的変容”が生じていると理解したい。すなわちいま、われわれはまさに第三の特異点を通過した直後にいるのであって、それは「〈社会〉と〈人間〉の切断」とも言うべき新たな事態であるということである。第一の特異点以降、〈社会〉は純粋にそれ自身の論理によって成長していく道を切り開かれ、第二の特異点を経て、自らに歯止めをかける一切のもの——地球という最後の“有限性”を除いて——を失っていった。つまり、本書において第三の特異点を「〈社会〉と〈人間〉の切断」と呼ぶのは、こうして爆発的に膨張する〈社会〉が、〈自然〉との間に「第一の切断」を引き起こして後、いまや〈人間〉との間においても、ある種の「切断」をもたらしているのではないかとすることを想定してのことなのである。ここで思いだしてほしい。われわれはいままさに、人類史700万年の歴史においてはじめて、生きることに生身の他者の存在が不要となり、自らの有限な身体が存在が意味を失うという事態に直面しているのである。

この「第二の切断」を考えるにあたって、再度注目したいのは、前述したように、第一の特異点以降、われわれの生物学的な「ヒト」としての身体が、遺伝的にはほとんど変化していないということである。驚くべきことに、この事実は、われわれが狩猟採集時代を前提とした「ヒト」の身体をもって、これだけ高度に人工化された都市空間を生きていることを意味している。それを可能にしているのは、ひとえに「ヒト」に内在していた柔軟性、生物学的な潜在能力であると言えるだろう<sup>(60)</sup>。

しかしそのことは、「ヒト」というものが一切の条件を持たず、いかなる環境においても無制限に適応可能であるということの意味しない。すべての生物存在がそうであるように、われわれ人間もまた、身体が想定する「環世界」その

ものからは決して逃れられないからである。【第三章】で度々言及した動物学者の小原秀雄は、かつて、現代人は「ペット化」していると述べた<sup>(61)</sup>。その背景にあったのは、生物存在には、それ自身の身体が想定する「ナチュラルさ」というものがあり、それは人間もまた同じであるということ、そして現代社会に生きる人間は、もはや「ヒト」としての「ナチュラルさ」を維持することができなくなり、それがさまざまな社会病理を生みだしているという認識に他ならなかった。要するに、われわれが直面しているのは、〈自然〉との「整合性」を失った〈社会〉が、いまや〈人間〉に内在する「ヒト」に対しても「整合性」を失いつつある事態であるとは言えないか、そしてその一側面として現れているものこそ、実は〈生の自己完結化〉であり〈生の脱身体化〉だったのではないかということなのである。

とはいえ、この第三の特異点について、現段階で論じることができるのはここまでである。というのも、われわれにはまだ、その複雑な事態を正確に捉えられるだけの基礎概念が不足しているためである。したがってわれわれは、これから新たなアプローチを導入することによって、理論的枠組みを鍛えあげ、その後に再びこの問題に戻ってくることにしよう。

### 【注】

- (1) 人類の生物学的な進化については、今世紀に入って飛躍的に知見がもたらされた。ヒトとチンパンジーの共通祖先から分岐した最古のヒト族として知られているのは、700万年から600万年前のサヘラントロプス・チャデシス (*S. tchadensis*) である。なお、本書における年代は、断りが無い限りボイド／シルク (2011) のものに統一した。
- (2) 現生人類の解剖学的特徴は、小さな顔面と歯、尖ったオトガイ、丸い脳頭蓋、少なくとも1350ccの脳容量、丈夫でない体幹体肢骨、比較的長い四肢と短い体幹であるとされる (ボイド／シルク2011: 534-536)。
- (3) ボイド／シルク (2011)。この、二足歩行を行う霊長類の子孫はさきわめて多様だったらしい。例えばパラントロプス・エチオピクス (*P. aethiopicus*) やパラントロプス・ボイセイ (*P. boisei*) は、脳を縮小し、二足歩行を行う「草食動物」として進化した人類だった可能性があり、200万年前頃には、そうした多様な人類がわれわれの祖先と共存していたのである。

- (4) ボイド／シルク（2011）によると、ホモ・エルガスター（*H. ergaster*）は、アフリカを出た最初の人類であり、180万年から120万年前のどこかでコーカサス山脈にまで到達していた。また近縁種のホモ・エレクトゥス（*H. erectus*）は、古くは北京原人やジャワ原人としても知られているように、同時期に東アジアにまで到達していた。20世紀には、現生人類の直接的なルーツが、このとき拡散した人類にまで遡れるのかどうかをめぐる論争となったが、分子遺伝学の進展などにより、今日では現生人類の祖先はこの時点ではまだアフリカにおり、ホモ・エルガスターやホモ・エレクトゥスの子孫は、再びアフリカを出た現生人類によってすべて置き換えられたと考えられている。なお、ホモ・ネアンデルターレンシス（*H. neanderthalensis*）は、現生人類と共存した別種の人類として最もよく知られた存在であり、われわれの祖先と同様に精巧な石器を用いて大型野生動物を狩猟する生活をしていたとされる。
- (5) オルドワン石器群の制作者は、以前はホモ・ハビリス（*H. habilis*）として知られていたが、ボイド／シルク（2011）では、その最初の制作者としてアウストラロピテクス・ガルヒ（*A. garhi*）の名前があがっている。
- (6) “埋葬”が注目されたのは、ホモ・ネアンデルターレンシスの骨と一緒に大量の花粉が発見され、それが死者を悼むための花飾りの痕跡だとする報告があったからである。この説は後に論争を引き起こしたが、ボイド／シルク（2011）はこのことについて、たとえ埋葬を行っていた事実が確かだったとしても、それが宗教的性質を持つものだったのか、あるいは単に腐敗する死体を片付けるためだったのかということが明らかにされていないとしている。
- (7) ボイド／シルク（2011）。言語の証拠としてしばしば用いられるのは、喉頭の降下や舌骨の有無である。例えばホモ・ネアンデルターレンシスは喉頭が高く、微細な発音ができなかったとされるが、舌骨が見られることから、ある種の言語を持ちえたと言主張する研究者もいる。
- (8) ダンバー（1998）は、霊長類が行う“毛づくろい”の時間と集団の規模、大脳新皮質の容量をめぐる相関関係から、こうした「社会的知能」の高度化こそが脳の肥大化にきわめて重要な役割を果たしたとしている。
- (9) 「赤子のロビンソン・クルーソー」の比喩は、小原（1974：263）の以下の一節を手がかりに筆者が再構成したものである。「ロビンソン・クルーソーがもし本当に孤島に隔絶され、赤ん坊の時代からそこで育ったならば（育ったと仮定してであるが）、彼は人間であろうか。おそらくヒトではあるが人間ではないだろう。……〔彼は〕他の人間（社会）のなかで育てられなければならなかつただろう。少なくとも知能を働かすために、彼は人間と接触して人間的になっておく必要があつた。……〔もし彼に〕そ

の機会がなかったならば、形は人間でありヒトであっても、あるいは何一つできずに死ぬ可能性さえある」(〔 〕内は筆者)。

- (10) 後に述べるように、ここで、化石としては痕跡が残らない認知上の革新が生じたとする説がある一方で、そうした革新は存在せず、変化はあくまで漸進的であったという説もある。詳しくはボイド／シルク (2011) を参照。
- (11) “出アフリカ”が行われたのは、一回だけとは限らないらしい。後述の認知革命が起こった場合でも、現生人類は認知革命後の第二波、第三波の子孫かもしれないし、認知革命はアフリカの外部で生じ、その集団が再びアフリカに戻ってきたと考えることもできる。なおボイド／シルク (2011) では、現生人類の“出アフリカ”は、一連の認知革命が指摘されている6万年前頃だと考えられている。
- (12) クライン／エドガー (2004) によれば、われわれの祖先は、約5万年前に文化を築く能力を革新的に進化させたという。なおミズン (1998) は、こうした行動様式の革新を、本来別々に発達してきた「技術的知能」(technical intelligence)、前述した「社会的知能」、そして動物の行動や痕跡を類推する「博物学的知能」(natural history intelligence) の間で架橋が生じ、それらを組み合わせることができるようになったことに求めている。
- (13) 木下 (2003) を参照のこと。
- (14) ただし後述のように、狩猟採集民のなかには、栽培植物を伴った“半定住”を行う人々もいたはずであり、そうした集団においては、その規模はさらに大きなものになっていたはずである。またこうした「バンド」は、従来血縁者集団として固定されたものだと考えられてきたが、民族集団によっては「キャンプ」と呼ばれる一時的居住集団を中心として、構成員がしばしば流動する場合があることが指摘されている(木下 2003、田中 2001)。
- (15) ポンティング (1994) は、代表的な狩猟採集民であるブッシュマンの食生活について、食用植物が48種類、食用動物が54種類あり、主食のモンゴゴは同じ量の穀物に比してカロリーで5倍、タンパク質で10倍の栄養価があるとしている。
- (16) 木下 (2003) によれば、狩猟採集民の一例としてクング・サン族の場合、1000人の子どものうち200人は満一歳を迎える前に死亡し、10歳までにさらに200人が死亡する。そしてその後死亡率は下がって580人程度が成人し、60歳で300人、80歳で40人を割る程度になるという。また死因については、感染症で8割が死亡するクン・サン族、半数以上が暴力で死亡するアチェ族といったように、民族集団ごとにかかなりの差があるようである。
- (17) 『日本国語大辞典』(2007) 項目「農耕」を参照。

- (18) ラジディンスキー (2000)、ベルウッド (2008) を参照。
- (19) ここでの農耕の起源に関する年代については、ベルウッド (2008) のものに統一した。
- (20) 実際には、他にもタロイモやバナナを含むニューギニア内陸 (9000年から6000年前)、カボチャを含む北アメリカ東部 (4000年から3000年前) が独自の農耕成立地域だと言われている (ベルウッド 2008)。またフェイガン (2016) によると、イヌの家畜化は非常に古く、1万5000年前に遡るとされている。ダイヤモンド (2000) は、家畜化可能な大型哺乳類にはいくつかの条件があったこと、また南北アメリカ大陸においては、そうした大型哺乳類が初期段階で絶滅し、そのことが後の世界史に重大な影響をもたらしたことを指摘している。
- (21) 詳しくはベルウッド (2008) を参照。農耕民から狩猟採集民へと移行する例は、全体としては特殊なものだが、言語学的、生態学的研究によって、東南アジア島嶼部や東アフリカ、インド南部など世界各地で確認されているようである。
- (22) 岡村 (2000) を参照。
- (23) この点についても、詳しくはベルウッド (2008) を参照のこと。
- (24) この“人口圧仮説”については、古城 (2003)、ポンティング (1994) を参照のこと。
- (25) 農耕民による狩猟採集民への圧力については、ダイヤモンド (2000) を参照のこと。
- (26) 例えばコムギの栽培を基盤として栄えたシュメール文明は、紀元前3100年頃から2400年頃にかけて、ウルク、ウル、ラガシュといった多数の都市国家を生み出した。こうした都市は城壁に囲まれ、ジグuratと呼ばれる巨大な神殿が聳えていた。さらにそこでは独自の象形文字、独自の体系だった宗教、身分制度などが確立していた。大貫／前川／渡辺ほか (1998) を参照。
- (27) 確かに槍を用いた狩猟、衣服の着用、シェルターを用いた生活など、「農耕の成立」以前から存在した「社会的構造物」においても、ある意味では「間接化」が行われていたと言えるかもしれない。しかしそこでの影響は、やはりきわめて限定されたものだったと言えるだろう。
- (28) 人間の存在様式をめぐる「農耕の成立」以後の変容のうち、どこまでが遺伝的なものであり、どこまでがそうでないのかということは非常に興味深い問いである。例えば現生人類の多様性のうち、皮膚や毛髪の色に関わるメラニン色素の量については、「農耕の成立」以前の変容と言えるかもしれないが、特定の食材に対する酵素の量や有無、特定の病原菌に対する抵抗力などについては、「農耕の成立」以後の遺伝的変容を

含んでいる可能性がある。しかしながらこの第一の特異点によって、人類が「社会的なもの」を通じて環境に適応していく能力を格段に上昇させたことは事実であり、また1万年という期間は、大規模な遺伝的な変化を引き起こすには短すぎるとも言えるだろう。実際、短期間で大規模な遺伝的な変容が生じるためには、何らかの要因によってかなりの個体が死滅する（選択される）といった、非常に強力な淘汰圧が働かなければならないからである。

- (29) “国家”の定義としてよく知られているのは、国民、領土、統治権（主権）の三要素であるが（『日本国語大辞典』2007）、一定の規模を備えた政治的統合体は、近代以前においても一般的に見ることができた。また、ここでは“文明”について、そうした国家を包摂しながら、技術や宗教などの物質的、精神的所産をも含んだものとして理解する。
- (30) “共同体”という用語は独語の“Gemeinde”の訳語に由来し、そこには資本主義社会以前の、私的所有が発達していない原始共同体という、きわめてマルクス主義（史的唯物論）的な文脈が付着している。そのもとになったのは、わが国の伝統的な社会を「アジア的共同体」として位置づけた、大塚久雄の『共同体の基礎理論』（1955）であると考えられる（大塚 2000）。本書では、こうした文脈は一切排除し、“共同体”を「農耕の成立」以後の世界において一般的に見られた社会様式を指すものとして理解しよう。なお、“共同体”の用語としての問題については、【第八章】において“共同”概念を再検討する際に改めて論じる。
- (31) ここで取りあげた「伝統的共同体」と「都市共同体」の特徴のうち、「伝統的共同体」の描写については、鳥越（1993）、日本村落史講座編集委員会（1990）、木村（1983b、1983c）、米山（1967）といったように、わが国のものを中心に参照している。特に経済的側面に関することについては、多辺田（1990）、宇沢／茂木編（1994）を参照。また2000年代に入り、資源管理の文脈において伝統的な制度が再評価され、「コモンズ論」という形で盛んに議論された（井上編 2008）。海外のものについては、ギース／ギース（2006）およびギース／ギース（2008）を参照のこと。
- (32) 前近代の都市についての研究は数多くある。古典的なものとしてウェーバー（1964）があるが、他にもギース／ギース（2006）、土井（1997）を参照。
- (33) 共同体内部の人間は、近代的な意味では決して平等ではなかった。「都市共同体」においては、身分や職業などによる差異があり、「伝統的共同体」においても、地主や小作人など、さまざまな異なる立場の人間が共存していた。
- (34) 近代的な社会様式以前の相互扶助や生活組織のあり方については、【第五章：第四節】も参照のこと。



- (35) 共同体における自治の水準は、地域や時代においてきわめて多様性があった。例えば「伝統的共同体」においては、領主や官吏の厳しい統制下におかれ、ほとんど農奴状態に近いものから、中世以降のわが国の農村共同体のように、“寄り合い”を開き、構成員による討議が重視される、比較的独立性の高いものまでであった。こうした自治のあり方をめぐる“濃淡”は「都市共同体」についても言えるだろう。
- (36) 例えばわが国の「伝統的な共同体」においては、農耕に不可欠な水の利用——誰がどのように水路を管理し、水がどこからどのような順序で田を潤すかなど——や、生活物資の調達に不可欠な林野の利用——“入会”と呼ばれ、誰がどの程度草本を刈り取ってもよいのかなど——を含む、生活の多方面に厳しい規則が設けられていた（木村 1983b、1983c）。「都市共同体」における規則は、例えば商業や職人に関するものがあり、中世ヨーロッパの“ギルド”がよく知られている（佐藤／池上 1997、ギース／ギース 2006）。
- (37) 農耕社会と共存する狩猟採集民については、ベルウッド（2008）を参照。遍歴の人々については網野（1978）を参照。遊牧民は、しばしば農耕民よりも軍事的に強大となり、世界史を動かす重大な要因をもたらしてきたが、多くの場合、征服を終えると農耕民の文化を継承し、農耕社会に同化していく傾向があった。
- (38) 「都市共同体」に比して、圧倒的多数の人口は「伝統的共同体」に生きていた。ボンティング（1994）によれば、1800年の時点で、「都市共同体」に生きていた人口は2.5%から3%ほどであった。このことから、その後の200年あまりの間でいかに急激な「都市化」が進行したのかということが分かるだろう。
- (39) 【注29】も参照。
- (40) 例えば今日、独裁的に見える国家であったとしても、形式的には共和制、民主制を採用している場合がほとんどであり、実質的な権力の保持者であっても、大半はあくまで国民の代表、代理人として位置づけられている。
- (41) 社会契約説のなかでも、特に「ロック的な意味」——信託機関としての政府を媒介として、自由を実現するための法的共同体を建設すること（ロック 1968）——と「ルソー的な意味」——意思を普遍的に統合し、それを法によって表現すること（ルソー 2005b）——では内容的に違いがある。国民国家には、この両者の理想が同時に反映されていると言えるだろう。
- (42) アンダーソン（1987）、スミス（1998）を参照のこと。
- (43) 確かに、最も古い共和制は古代ギリシャのポリスにおいて見られ、最古の憲法は、しばしば1215年のイングランドにおけるマグナカルタであるとされている。また国際法上、排他的な国境が導入されたのは1648年のウエストファリア条約に遡る。しかし

ここではいずれの要素も不完全なものであり、本書では、真の意味での国民国家が成立するのは18世紀以降としている。

- (44) 19世紀初頭の時点で、国民国家の体裁が整えられていたのは、およそ米国、仏国、英国であった（米国と仏国は革命を通じて国民国家となり、英国は立憲君主制や議会議主権といった独自の方法を基盤に、徐々に国民国家としての枠組みを形成していった）。第一の波は、19世紀中葉から後半にかけての中欧、東アジア、中南米、第二の波は、第一次大戦後に民族自決の原則が適用された東欧、そして第三の波は、第二次大戦後になって世界の残り半分の地域が独立し、はじめて国民国家となったことを指している。
- (45) こうした“変則的な形態”の代表例は明治憲法下の日本であり、そこでは主権者は天皇とされていた。このことから、明治国家を西欧絶対王政期の君主制と同一視する場合もあるが、その背景には幕藩体制から近代国家の樹立をめぐる複雑な歴史的、文化的経緯があり、必ずしもそのような還元はできないだろう。詳しくは坂本（1998）および、【第九章：第二節】の注を参照。
- (46) 「ナショナルアイデンティティ」と「エスニックアイデンティティ」の問題については、スミス（1998）を参照。
- (47) ウェーバー（1960）。確かに身分としての官吏や、官吏を用いた行政組織そのものは、近代以前の社会においても広く見られた。これに対して近代的な意味での官僚機構とは、合法的な政府の権力に基礎づけられた国家行政システムのことを指している。
- (48) 驚くべきことに、1830年の仏国においても、国土の半分近くで、現代の仏語とは異なる言語体系を持つ言語が話されており、中央政府の法令や布告は、他の言語に翻訳されてようやく伝えられたという（谷川／北原／鈴木ほか 1999：138-142）。こうした状況を一変させたのは、小学校の整備以外にも、例えば新聞などのメディアの普及、そして後述する鉄道が存在があるだろう。
- (49) ただし、市場経済が常に経済を効率化させるとは限らない。市場原理が機能するためには、すべての財とサービスに価格がつき、またすべての情報もれなく共有されていなければならない。しかしそうした“完全な状態”は現実にはありえず、ここに市場経済の根本的な限界がある。市場経済がもたらす“非効率”は「市場の失敗」とも呼ばれ、20世紀になると、その機能を国家行政システムが補完することが主流となった。2000年代に流行した新自由主義については【第九章：第五節】を参照。
- (50) ポラニー（1975：76）、Polanyi（1957：60）。例えば伝統的な“市場”は、人々が持ち寄る限定された品物を文字通り交換するための場であった。したがってそこでも、しばしば貨幣が用いられたが、それは市場原理が機能する市場経済とは根源的に異

なっており、むしろ非貨幣的な経済を補完する限定的なものに過ぎなかった（同様に、利子を活用する両替商も古代から存在した）。ボラニーによれば、貨幣経済が最初に全面化したのは、特殊な財を扱う対外交易であったが、多くの場合、そこでは市場原理が非貨幣的な経済や局地的な市場に及ばないよう、双方の市場を分離したり、異なる貨幣を流通させたりするなど、さまざまな方策が採られていたとされる。そうした論点については、他にもボランニー（2003、2004）を参照のこと。

- (51) つまり“自然”は所有権を伴った土地として、また“人間”は労働力を伴った労働者としての価格を持つようになる。このことは今日では当然のことであるように思えるが、近代的社会様式以前の世界においては必ずしも一般的なことではなかった。
- (52) スミス（2020）。人間は、確かに「ホモ・エコノミクス」としての側面を持っているのかもしれない。しかし人間の価値判断や選好には、しばしば矛盾する原理が内在しており、経済学的な損得勘定も、いわばそのなかのひとつの側面でしかないだろう。またボラニー（1975）が指摘するように、多くの伝統的な社会では、経済的な損得勘定に基づく行為、あるいは利子を稼ぐといった行為は、道徳的に劣るものだとされてきた。したがって、現代社会において「ホモ・エコノミクス」の“隆盛”が見られるとするなら、それはむしろ市場経済が全面化した結果として現れたものであると理解する方が適切だろう。
- (53) ウェーバー（1989）を参照。
- (54) ウォーラーステインの「世界システム論」では、“資本主義”と呼ばれる経済システムの本質を、世界規模での分業化として理解する（ウォーラーステイン 1981）。実際、ヨーロッパでは15世紀から16世紀にかけて、東欧、西欧、新大陸を含む経済圏の内部に、経済的な不均衡を伴う分業構造が成立した。そしてこうした構造自体は、確かに今日のグローバル経済においても見ることができる。ただし本書においては、こうした一般的に対外交易に見られた経済原理が、人間の経済全体に浸透していく事態こそ、世界史的な意味での市場経済の成立であるとして理解している。
- (55) 例えば明治政府が行った土地改革のなかで重要な位置を占めていたのは、もともと所有権が明確でなかった“入会地”を私的所有に分割していくことであった（杉原1994）。興味深いのは、われわれが今日においても、よりいっそう市場原理を機能させることを目的として、「障壁」とされるものを人為的に解体させようとしていることである。
- (56) ポンティング（1994）。
- (57) 化石燃料への移行をめぐる背景については、ポンティング（1994）、ドロール／ワルテール（2006）を参照。

- (58) 国家の統合を図るにあたって、当時の“鉄道”が果たした役割については【注48】を参照。またわれわれは、人力や畜力に依拠した工場制機械工業というものが、近代的な産業社会を支えるにあたってどれだけ貧弱なものなのかを想像してみると良いだろう。
- (59) ポンティング (1994)、ヒューズ (2004) を参照。こうした事例としてしばしば指摘されるのは、メソポタミア文明、インダス文明、マヤ文明などであり、そこでは灌漑による土地の塩化、森林破壊による土壌侵食など多くの共通する要因を見ることができる。さらに興味深いのはイースター島の事例だろう。ポンティング (1994) によれば、イースター島はかつて高木を含む豊かな植生に覆われていた。しかし島の人々がいくつかの部族に分かれ、宗教的な意味を持つ巨石の建設競争を繰り広げた結果、森林は失われ——巨石の像を運搬するためのコロとして大量の木材が必要であった——農耕は破綻し、島民は島を脱出しようにも、そのためのカヌーさえ造れない事態に直面した。そして島民たちは貧弱となった土地で僅かに残された食料をめぐって争いを繰り返し、かつての華々しい文明の記憶さえも失ってしまったという。ただしこうした問題を考える際には、同時に気候変動などの要因も考慮する必要があるだろう (フェイガン 2005)。
- (60) 例えばわれわれは日常的に文字を使用しているが、現実には、生まれつき文字を正確に認識できない“読字障害”と呼ばれる障害を持った人々がいる。そしてそこには、“文字の使用”が人類史的に見てごく最近の出来事であるということが関係しているらしい。実際、われわれの脳には“文字”を認識する専門的な部位が存在しない。つまり社会的要請としての“文字を認識する”という行為は、もともと「ヒト」に想定されたものではなかったにもかかわらず、人類は、既存の部位を組み合わせることによって、そうした事態に適応したのだということである (NHK「病の起源」取材班 2009)。現代人にとっては、いわばこれと同じことが、あらゆる生活様式の側面において生じていると考えれば分かりやすいだろう。
- (61) 小原／羽仁 (1995)。「ペット化」という事態を説明するうえで、小原がしばしば取りあげているのが“庭イヌ”と“座敷イヌ”の違いである。小原によれば、“庭イヌ”は家畜化されているとはいえ、本来想定された「ハビタット」により“整合性”のある環境を生きている。反対に“座敷イヌ”が生きているのは、「ハビタット」との“整合性”が相対的に低い環境である。「ペット化」とは、いわばこの後者の状態、すなわち「非ナチュラルな」状態のことを指している。



### 第三部 「人間的〈生〉」の分析と〈社会的装置〉



## 第三部のための序

【第三部】では、【第一部】の問題意識を受けて、人間存在の本質を説明するための理論的枠組みの構築をさらに進めていくことにしたい。【第三部】で焦点となるのは、人間存在の本質を、〈環境〉という“外側の視点”からではなく、等身大の人間という“内側の視点”から理解する「〈生〉の分析」のアプローチである。

われわれはまず、【第五章】「『人間的〈生〉』と『〈生〉の三契機』」において、「〈生〉の分析」を行うための基本的な枠組みについて整備しよう。われわれはここで、人間を生身の〈生活者〉として捉え、人間存在の本質を、人間が「生きる」ということの意味を問うことによって、つまり〈生活世界〉を舞台として展開される〈生〉の原理を問うことによって描きだすことを試みたい。その際焦点となるのは、人間存在には、時代や文化を問わず、人間である限り、必ず実現しなければならない三つの事柄があるということである。すなわち第一に〈生存〉の実現——生命体として生きる人間が、必要物を確保し、そのための素材の加工や道具の製作、知識の集積などを行っていくこと——、第二に〈現実存在〉の実現——他者とともに生きる人間が、集団の一員としての自己を形成すると同時に、構成員との間で情報を共有し、信頼を構築し、集団としての意思決定や役割分担を行っていくこと——、そして第三に〈継承〉の実現——生命体として死を迎える人間が、前世代から受け継いだものを、改良しつつ、再び次世代へと引き渡していくこと——である。われわれはそれらを「〈生〉の三契機」と呼ぶことにしよう。そしてここから「人間的〈生〉」というものの全体像を理解しようと試みるのである。

この「〈生〉の三契機」は、人間存在にとってきわめて本質的な営為である。そのことは、例えばわれわれが高度経済成長期以前の時代に営んでいた生活様式を想起してみても明らかであろう。実際、そこで繰り返されてきた、労働、



生業、慣習、行事、儀礼のいずれに着目してみても、われわれはそこに、三つの契機が混然一体となって付着していた姿を見いだすことができる。問題となるのは、なぜわれわれが生きる現代においては、誰もが現実として〈生〉に肉薄しているにもかかわらず、そこで自らが三つの契機を実現しているという実感を得ることができないのか、ということである。

われわれはその問題を紐解く手がかりとして、現代社会における「〈生〉の三契機」がいずれも〈社会的装置〉への“委託”という形で、間接的に実現されているという点に着目する。実際、われわれの社会においては、「生きる」ために必要となる財やサービスや情報の生産、社会的な問題の解決と合意形成、そして世代交代のための諸々の事柄は、すべて〈社会的装置〉を媒介とした巨大なブラックボックスを通じて実現されている。このとき等身大の人間の〈生〉において現実味を持ちえるものは、例えばすべてを統合し、調整し、提供してくれる〈社会的装置〉に自らが“接続”すること、より具体的には、財やサービスや情報を取得するために必要となる“貨幣”を安定的に調達する「経済活動」、加えて〈社会的装置〉に接続することによって与えられる「自由」と「平等」を謳歌し、おのれが望んだ〈生〉の形を現実世界に具現化していく「自己実現」、そして将来的に十全な「経済活動」や「自己実現」を達成する条件として、幼少期から課せられる「学校教育」といったものに収斂される。換言すれば、ここでは〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉の実現が、それぞれ「経済活動」、「自己実現」、「学校教育」といった形で矮小化されて経験されるのであって、「〈生〉の三契機」に備わっていた根源的な文脈が「不可視化」されてしまうのである。さらにそこでは、「人間的〈生〉」の全体性を担保していた〈生活世界〉というものが実体を失い、いわば「空洞化」していると言えるのである。

われわれはこうした「人間的〈生〉」の形を指して、「〈ユーザー〉としての生」と呼ぶことにしよう。それは、〈社会的装置〉と人間の関係性が、何らかのサービスを提供する「システム」と、そのサービスを楽しむ「ユーザー」の関係に酷似しているというところに由来している。ただし〈ユーザー〉の視点に立つならば、この社会は同時に、〈社会的装置〉が実現できる範囲において、人間はできうる限りの抑圧から解放され、「おのれの人生の主人公」となる道が

開かれているとも言える。それはある面から見れば、われわれが人間的理想として希求してきた社会そのものなのである。つまりわれわれが、〈社会的装置〉を用いて間接的に「人間的〈生〉」を実現させることに成功したとき、われわれは〈生〉の全体性を喪失するという代償を払うことによって、まさしく「自由」で「平等」な「〈ユーザー〉としての生」というものを手に入れてきたということである。

ここで、われわれが【第二部】の第一中間考察において、〈自己完結社会〉の成立を、人類史における「第三の特異点」として位置づけたことを想起しよう。ここで生じる新たな問いは、一連の「〈生〉の分析」というアプローチを踏まえたとき、われわれが先に「〈社会〉と〈人間〉の切断」と呼んできたものの内実が、いかなる形で再描写されるのかということである。

【第六章】「〈生〉を変容させる〈社会的装置〉とは何か」では、この問いに対して答えていくことになる。われわれは最初に、現代社会において「不可視化」されている「〈生〉の三契機」について、そもそもなぜそこには“三つの契機”がなければならないのかということに着目しよう。出発点となるのは、人間が生物進化の帰結として現れた存在である以上、「〈生〉の三契機」において最も根源的なものは〈生存〉の実現であるという認識である。さらに言えば、人間の〈生存〉とは常に、多くの哺乳動物がそうであるように、集団行動によって実現される「集团的〈生存〉」を意味してきたこと、しかも人間の集団性は、量的局面においても、また質的局面においても、異常なほどに突出したものであるという事実である。ここで注目すべきなのは、「集团的〈生存〉」という戦略においては、独立した利害関心を持ちうる遺伝的単位としての個体と、〈生存〉を実現する基盤となる集団全体の利害関心とが、必ずしも一致しないということである。換言すれば、そこでは「私の〈生存〉」と「皆の〈生存〉」が強く相関しているながら、それが完全に一致することはないのである。ここに生じる内在的な矛盾のことを、われわれは〈根源的葛藤〉と呼ぶことにしよう。つまりわれわれの祖先は、より高度な「集团的〈生存〉」を実現することによって生き延びてきたものの、それは同時に、より深刻な〈根源的葛藤〉をもたらすことを意味していた。そしてわれわれは、その矛盾を克服する何らかの方法を必要

としていたのである。

そこで次に考えてみたいのは、これまで「人為的生態系」として捉えてきた〈社会〉が、もともとは、この〈根源的葛藤〉を軽減させ、「集团的〈生存〉」を円滑に実現していくための、いわば「〈生〉の舞台装置」として発達したものでなかったのかということである。「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉は、人間にとって、「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系＝世界像」が相互に深く結びつく、秩序ある人為的空間として現前する。ひとりひとりの人間は、そうした「〈生〉の舞台装置」のなかに生まれ、そのなかにおいて他者と結ばれ、そしてそれによって、まさに〈生〉を実現することができたと言えるのである。したがってわれわれが、他者との間で〈現実存在〉を実現しなければならぬのも、また次世代に向けた〈継承〉を実現しなければならぬのも、根源的にはわれわれ自身が、「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉を媒介として「集团的〈生存〉」を実現するよう進化してきたからに他ならない。

そしてわれわれは、以上の議論を踏まえることによって、これまでわれわれが〈社会的装置〉と呼んできたものとは何かについて、改めて理解を深めることができるようになるはずである。まず、今日われわれが目撃している〈社会的装置〉は、「〈生〉の舞台装置」として出発した〈社会〉との間に、明らかな連続性があると言える。このことは、〈社会的装置〉がもたらす“自己調整能力”、すなわち人々をつなぎ、人々の行為を調整する機能というものが、突き詰めれば「〈生〉の舞台装置」に備わっていた、〈根源的葛藤〉を緩和する機能にまで遡ることができるからである。ただし両者には、同時にある種の非連続性もまた想定することができる。それは端的には、“意味”によって支えられてきた「〈生〉の舞台装置」とは異なり、〈社会的装置〉は、根源においては“意味”というものを必要としない側面があるからである。

例えば「〈生〉の舞台装置」においては、「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系＝世界像」という三つの成分がいずれも不可分に結びつき、それによってはじめて〈生活世界〉の骨格が形作られていた。〈生活世界〉には、“意味”がなければならない。というのも、「〈生〉の舞台装置」が存続するためは、ともに〈生〉を実現していく人々の意識的な協力と、それを守り伝えていく不

断の意志がなければならなかったからである。これに対して〈社会的装置〉が  
目指しているのは、われわれが意識することなく、あらゆる物事が水面下で自  
己調整されていく世界である。換言すれば、“意味”などという不確かで曖昧な  
ものに依存しない、そうした文脈における「持続可能な世界」に他ならない。  
そこで問われているのは、人々が個々に思い描く「〈ユーザー〉としての生」を  
実現させることができる“機能”であって、われわれが「人間的〈生〉」を背  
負った存在として生きていくことの“意味”ではない。そのように考えれば、  
われわれは〈社会的装置〉のことを、「〈生〉の舞台装置」から「意味体系＝世  
界像」の成分のみが欠落したものとして理解することもできる。換言すれば、  
「意味体系＝世界像」から“自立”する形で、異常なまでに突出した「社会的構  
造物」と「社会的制度」の複合体こそ、われわれが〈社会的装置〉と呼んでき  
たものだと言えるのである。【第三部】では、ここまでの議論について見ていこ  
う。



## 第五章 「人間的〈生〉」の分析と「〈生〉の三契機」

### (1) 「人間的〈生〉」と〈生活世界〉

これまでわれわれは、人間存在の本質をめぐって「環境哲学」に基づく考察を行ってきた。そこで明らかになったのは、人間とは、自然生態系および「人為的生態系」としての〈社会〉という〈環境〉の「二重構造」のなかで生を営む存在であるということ、そして絶えず「社会的なもの」が蓄積されていくことによって、その存在様式がいかに繰り返し変容を遂げてきたのかということであった。しかし一連の議論だけでは、やはりわれわれは真の意味において人間存在を理解したことにはならないだろう。なぜなら「環境哲学」から見えてくるのは、あくまで人間という存在の外的な構造であって、結局そこには、いかなる生身の人間も想定されてはいないからである。われわれが人間の本質を掌握してゆくためには、ここで第二のアプローチとなる「〈生〉の分析」を導入し、その存在を再び生身の人間に等身大のものとして描きだしていく必要がある。そして人間存在を等身大のものとして描くということは、われわれが生活世界を舞台として展開している〈生〉をめぐる諸々の活動、すなわちわれわれが「生きる」と呼んでいる営為の本質を問うということを意味しているのである。

ここでは最初に、「天動説の比喩」というものをを用いることによって、この二つのアプローチの違いについて考えてみよう<sup>(1)</sup>。例えば確かにわれわれは、一般教養として太陽が地球を周回する天動説よりも、地球が太陽を周回する地動説の方が正しいということを知っている。しかし人間の日常的な尺度からすれば、大地を周回しているのはあくまで太陽の方である。つまり宇宙から見た地

球という、外部の目線において正しいのは地動説であったとしても、“生身の人間”にとって等身大なのはむしろ天動説の方であって、その方がかえって物事をより忠実に、実感を伴う形で伝えることができるということなのである。

これと同様にして、「環境哲学」の視点から「人間的〈環境〉」の主体として捉えられる人間存在は、等身大の現実においては、そうした〈環境〉の上に立ち、実際に〈生〉を営んでいく主体として理解される。その〈生〉は、生身の人間にとっての〈生〉、すなわち〈生活者〉としての〈生〉である。そして外部から二重の〈環境〉として見えていたものは、ここでは〈生活者〉が〈生〉を実現するための舞台、あるいは具体性を帯びた“生活の場”として現前することになるだろう。それを本書では、改めて〈生活世界〉と呼ぶことにする。要するに、こうして浮かびあがる「人間的〈生〉」の諸相こそが、ここで人間という存在を描きだすための、第二の枠組みとなるのである。

ところで、そもそも「人間的〈生〉」の中心にあるべき“生活”とは何だろうか。代表的な辞書によれば、生活とは、「①生きていること。また、生かすこと。生存して活動すること。この世に存在すること。②世の中に暮らしてゆくこと。また、その暮らし。生計。しょうかつ」のことを指すとされている<sup>(2)</sup>。ここから見えてくるのは、生活とは、まずもって衣食住などの必要を実現していくこと、そして人間関係をも含んだ〈生活世界〉を舞台として、その手段を確立し、それを着実に実践していくことを指すということである。

ところが驚くべきことに、西洋哲学の伝統的な考え方によると、「人間的〈生〉」の本質はこうした生活のなかにはないとされる。というよりも、人間が「生きる」ことの核心は、こうした生活とは根源的に区別される“別の生活”のなかにあると考えられてきたのである。

例えば【第三章】でも触れたように、アリストテレスは諸々の生活 (bios) の形について分析するなかで、その最上のものを、理性を用いて普遍的な真理を認識するところの「観照的生活」(bios theoretikos) に求めていた<sup>(3)</sup>。そこでは名誉に即した社会的実践である「政治的生活」(bios politikos) ならまだしも、快楽に耽る「享樂的生活」(bios apolaustikos) に至っては、畜獸と大差のないものだという理由で蔑視の対象となっている。つまりここでは、衣食住に関わる先

の生活は「観照的生活」や「政治的生活」を存分に営むための前提条件に過ぎないのであって、究極的には“なければならないに越したことはない”ものとして扱われているのである<sup>(4)</sup>。

こうした「暮らし」に対する軽視とも言える傾向は、西洋近代哲学のなかにおいても散見される。例えば後に〈自立した個人〉の思想を生み出すことになる「自由の人間学」において、J・ロック (J. Locke) や J・J・ルソー (J.J. Rousseau) が論じた人間は、そもそも衣食住の必要が想定された存在ではない<sup>(5)</sup>。端的に言って、そこでの人間は飢えることも、死ぬことも、世代交代していくことも想定されていない。彼らが見ていたのは、衣食住などを超えたところにある人間の生活であって、そこにある理想的な〈生〉の姿だったからである。「自由の人間学」においては、衣食住に煩わされる〈生〉など「人間的〈生〉」以前の領域であって、それはいわば「生まれながらにして自由」であるはずの人間が縛られている「鉄鎖」のひとつに過ぎないとさえ言えるのである<sup>(6)</sup>。

おそらくこうした〈生〉の理解を、より明瞭な形で再び“生活”の文脈において論じたのはH・アレント (H. Arendt) だろう。よく知られているように、アレントは「観照的生活」の下位に置かれてきた「政治的生活」に再び光をあて、そこに「労働」(labor)、「仕事」(work)、「活動」(action) という三つの活動力の区分を導入した<sup>(7)</sup>。注目したいのは、ここでの「労働」が人間の生命性に由来する循環的かつ必然的な領域であるとされ、まさに衣食住の実現に深く関わる活動力であるとされていたことである。しかしアレントが重視するのは、あくまで「活動」——多数性に彩られた人間が、共通世界において自己の唯一性を露わにしていく——であって、彼女が問題にしていたのは、まさしく近代以降に「労働」の領域が際立った重要性をもつに至り、その分「活動」の領域が浸食されているということだったのである<sup>(8)</sup>。

またアレントが言うように、「労働」の重要性を思想的に高めたのはK・マルクス (K. Marx) であった。しかしそのことは、マルクスが「人間的〈生〉」の本質として、衣食住に関わる生活を重視していたということを必ずしも意味しない。なぜなら「自由の国」(Reich der Freiheit)の描写から浮上してくるのは、マルクスにとっての理想の「労働」もまた、必要に伴う労働時間を最小限にし、



それを自己表現や自己実現という形で開花させていこうとするものだったからである<sup>(9)</sup>。

ここから見えてくるのは、“生活”の概念には、衣食住などの必要を実現していく「暮らしとしての生活」と、それとは反対に、衣食住などの必要からむしろ離れるからこそ実践できる「精神としての生活」とも呼べるものがあるということ、そしてこれまで人文科学的な知において「人間的〈生〉」の本質とされてきたのは、あくまで後者の方であったということである<sup>(10)</sup>。しかし、われわれがここで〈生活者〉、あるいは〈生活世界〉という形で言及している“生活”とは、あくまで「暮らしとしての生活」を土台とするものでなければならない。われわれが希求する人間学においては、「精神としての生活」は再び「暮らしとしての生活」に埋め戻され、それによって「人間的〈生〉」の全体像が明らかにされなければならないのである。

## (2) 「人間的〈生〉」における〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉の諸契機

それでは〈生活者〉としての人間を見据えたとき、改めて〈生〉＝「生きる」ということは、直接的に何を意味するものになるのかを考えてみよう。ここで注目したいのは、〈生〉とは本質的に行為によって実現されなければならないものだということ、換言すれば、われわれには“生活”を通じて根源的に実現しようとしている何かがあるということである。そして本書では、そこに時代や文化的背景に関係なく、およそ人間が人間である限り必ず実現されなければならない“三つの契機”があるということに着目する。すなわちいかに〈生存〉を実現するのか、またいかに〈現実存在〉を実現するのか、そしていかに〈継承〉を実現するのかということである。本書ではこれらを、「人間的〈生〉」を構成する「〈生〉の三契機」と呼び、以下に詳しく見ていくことにしよう。

まず〈生存〉は、人間が生物学的基盤を持つもの、生命体であることの宿命として、〈生活世界〉という場において、必要物を確保し、そのための素材の加工や道具の製作、知識の集積などを行っていくことを指している<sup>(11)</sup>。この〈生存〉という契機は、人間存在の“生命性”という側面に位置づけられる。また

前述した、「暮らしとしての生活」の基盤をなしているものだと言うことができるだろう。【第三章】で見てきたように、人間という存在は、それ自体の特殊性を内包しつつも、明確に生物存在の一員である。「ヒト」として誕生した人間は、〈社会〉によってはじめて「人間」になれるが、その存在の基底には明確な形で生物学的基盤が存在するのである。したがって〈生存〉の契機は、〈生〉を形作る根源的な土台となるのであって、それを取り除いて論じられるいかなる〈生〉も、「人間的〈生〉」を一面的にしか捉えていないと言えるだろう。

次に、ここでの〈現実存在〉とは、人間が他者とともに〈生〉を営むという本質的特性を持つことの宿命として、〈生活世界〉という場において、集団の一員としての自己を形成し、また構成員との間で情報を共有し、信頼を構築し、集団としての意思決定や役割分担を行っていくことを指している<sup>(12)</sup>。この〈現実存在〉の契機は、人間存在の“社会性”という側面に位置づけることができる。ただしここでの社会性には、「ヒト」として生を受けた誰しもが、社会的関係性を通じて後天的に「人間」としての自己を確立しなければならないという「受動的社會化」、そして同時に〈生活世界〉を維持していくために、関係性の内部において生じる諸々の問題を引き受け、それらを日々解決していくという「能動的社會化」が同時に含まれている。先の〈生存〉が「暮らしとしての生活」の基盤をなすのに対して、〈現実存在〉は、「暮らしとしての生活」があったうえでの「精神としての生活」に深く結びついていると言えるだろう。

最後に〈継承〉とは、人間がひとつの生命体として必然的に死を迎えるという宿命によって、〈生活世界〉を通じて自らが前世代から受け継いだものを、改良しつつ、再び次世代へと引き渡していくことを指している<sup>(13)</sup>。この〈継承〉という契機は、人間存在の“歴史性”という側面に位置づけられる。ただしここでの〈生〉には、「暮らしとしての生活」にも「精神としての生活」にも還元できない、“時間”の概念が含まれている。そこには〈社会〉を通じて「人間」となった新たな世代が、「社会的なもの」を再び次世代へと託していくという、人間存在の根幹に関わる側面が含まれているのである。その意味において〈継承〉は、やはり「人間的〈生〉」を構成する不可欠な契機と見なされなければならない。たとえ〈生存〉と〈現実存在〉を実現することができたとしても、〈継

表2 「〈生〉の三契機」とその諸相

	起点	定義	生活との関連性
〈生存〉の実現	生命性	人間が生物学的基盤を持つもの、生命体であることの宿命として、〈生活世界〉という場において、必要物を確保し、そのための素材の加工や道具の製作、知識の集積などを行っていくこと	「暮らしとしての生活」の基盤をなすもの
〈現実存在〉の実現	社会性	人間が他者とともに〈生〉を営むという本質的特性を持つことの宿命として、〈生活世界〉という場において、集団の一員としての自己を形成し、また構成員との間で情報を共有し、信頼を構築し、集団としての意志決定や役割分担を行っていくこと（「受動的社会化」と「能動的社会化」を含む）	「暮らしとしての生活」があつたうえでの「精神としての生活」に結びつくもの
〈継承〉の実現	歴史性	人間がひとつの生命体として必然的に死を迎えるという宿命によって、〈生活世界〉を通じて自らが前世代から受け継いだものを、改良しつつ、再び次世代へと引き渡していくこと	「暮らしとしての生活」にも「精神としての生活」にも還元できない時間の概念が含まれる

承）が実現されなければ、〈生活世界〉は現世代とともに破綻し、次世代の人間は、「人間的〈生〉」の実現に際して多大な困難を抱えることになるからである。

以上を通じて、われわれは〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉という三つの契機について見てきた（表2）。これらは「人間的〈生〉」を構成するきわめて本質的な成分であり、前述のように、われわれが人間である限り背負い続けなければならない、いわば宿命的な問題であると言えるだろう。しかしそれゆえに、われわれはこれらの実現を通じて、〈生〉を実感のあるものとして掌握できるようになる。そして同時に、自己存在というものを世界に根づかせることができるようになるのである。例えば〈生存〉に表現されているのは、「私」というものが、自らを取り巻く物質的な世界、あるいは他の生けるものたちから切り離されては存在できないということである。同様に〈現実存在〉には、「私」というものが他者を必要とし、また他者から必要とされる存在であるということ、つまり他者を通じてはじめて「私」は「私」でありえるのだということが表現されている。そして〈継承〉においては、そうして「私」を「私」ならしめている他者というものが、空間軸においてだけでなく、さらに過去や未来といった時間軸においても無数に広がっているということが示唆されているのであ

る。人間存在は、決して自己によって完結したものではない。ここにあるのは、まさしく時空間的に延々と展開されていく〈存在の連なり〉そのものである。われわれは〈生〉の実現を媒介として、その〈連なり〉そのもののなかに、自らを位置づけることができるのである。

### (3) 「不可視」となった「人間的〈生〉」

しかしここでわれわれは、ひとつの問題に直面する。それはこうした「〈生〉の三契機」が、人間である限り不可避のものであるとされながら、なぜ現代社会に生きるわれわれは、それを実現させているという自覚に乏しいのかということである。現代社会においても、三つの契機は確かに実現されている。それにもかかわらず、われわれにはそれを実現させているという実感が無い。それはいったいなぜなのだろうか。

例えば現代社会においても、〈生存〉は確かに実現されている。注目したいのは、それがこれまで見てきたように、あの〈社会的装置〉が供給する財やサービスによって成立しているという事実である。人間は生物存在として多くの“もの”を必要としているが、実際われわれは、そうした必要物を財やサービスとして、まずは市場経済システムから、そしてその不足分を国家行政システムから調達しながら生きている<sup>(14)</sup>。しかしより本質的な部分は、その前提となっている事柄であろう。つまりわれわれが〈社会的装置〉から財やサービスを得るためには、まずもってわれわれ自身が、それを実現できる立場に立てなければならない。より直接的に言うならば、交換のための貨幣を調達する“通路”を確保し、それを死守していくことが絶対的に不可欠となる。この貨幣調達のための営為のことを、ここでは「経済活動」と呼ぶことにしよう<sup>(15)</sup>。そうすると、現代的な〈生〉における〈生存〉とは、財やサービスの消費、そしてこの「経済活動」の実現を意味するものになっている、ということに気づかされるのである。

このことは〈現実存在〉についても言うことができる。そもそも現代社会が、かつての共同体とは比較にならない巨大人口のもとで、これほど一糸乱れるこ

となく、社会集団としての枠組みを維持できているのはなぜだろうか。【第四章】でも見たように、それを可能にしているのは、やはり〈社会的装置〉である。われわれは先に、「人間的〈生〉」における〈現実存在〉には、社会集団の一員としての自己を形成していく「受動的社会化」と、関係性において生じる諸々の問題を解決していく「能動的社会化」とがあることを指摘した。このうち後者の「能動的社会化」から見てみると、現代社会においては、そうした意味での〈現実存在〉の実現が、それぞれの〈生〉の文脈においては、ほとんど重要な意味を持たないということに気づかされる<sup>(16)</sup>。というのも人々を集団としてつなぎとめ、組織化し、行為の調整を行っているのは、あくまで〈社会的装置〉であって、われわれの社会が日々直面する問題を解決する役目を負っているのもまた、〈社会的装置〉によってつながれたどこかの専門家となっているからである<sup>(17)</sup>。

これに対して現代的な「受動的社会化」については、まずは国家が“国民”という帰属の枠組みを最初に提供してくれる<sup>(18)</sup>。そのうえで、現代的な〈生〉において圧倒的な意味を持っているのは、やはり「自己実現」であろう。というのも国家が提供するの文字通り枠組みでしかなく、そこでは実質的な社会的関係性、あるいは本来の意味での帰属については、諸個人がそれぞれ“ゼロ”から構築していくことを求められるからである<sup>(19)</sup>。ただし「能動的社会化」から解放された現代的な「自己実現」は、【第一章】でも取りあげたように——しばしば自身を取り巻くあらゆる事柄を超越した「ありのままの私／かけがえないこの私」というものを伴って——事実上、どこまでも個人的な願望を充足していく行為へと変質している<sup>(20)</sup>。端的に言えば、自身が望んだものや能力を手に入れること、また自身が望んだ立場や関係性のなかにあって、自身が望んだ通りの評価を得られること、それがわれわれの〈生〉にとっての〈現実存在〉の大部分を占めているのである。

最後に〈継承〉であるが、この契機もまた、確かに実現されているだろう。ただし〈継承〉が置かれている状況は、先の「能動的社会化」の場合とかなりの点で類似している。というのも現代社会における〈継承〉は、その大部分が、やはり〈社会的装置〉によって実現されているからである<sup>(21)</sup>。それを象徴する

のは、われわれが“学校”と呼ぶ〈社会的装置〉のサブシステムの存在である。そこでは同年齢の人間が一か所に集められ、専門家集団を通じて、われわれの社会に蓄積されてきた「意味体系＝世界像」が知識という形で効率的に伝達される。したがって〈継承〉が意味を持つのは、現世代というよりも、むしろ次世代においてである。本書ではそれを「学校教育」と呼ぶことにしよう。そして実際、それは次世代の人間にとって、人生に設けられたきわめて重要な課題として現前している。というのも現代社会においては、「経済活動」をしようにも、「自己実現」をしようにも、われわれにはまず、この「学校教育」の実現が不可避の前提として課されているからである。しかしそれを首尾よく終えることができた人間は、一連の煩わしい〈継承〉から解放される。そして自身の労力を余すことなく「経済活動」や「自己実現」に充てることができるようになるのである。

以上を通じてわれわれは、現代社会において三つの契機がいかなる形で実現されているのかについて見てきた。ここでわれわれは、否応なく気づかされるはずである。それは、現代社会においては、「人間的〈生〉」のために必要とされる行為の根幹部分が、いずれも〈社会的装置〉への“委託”によって実現されているということである。この事態の意味を、われわれはいかなる形で理解することができるのだろうか。ここではそれを、繰り返し使用してきたアナロジーである“システム”に対する〈ユーザー〉という概念を用いて考えてみたい。

まず想起してもらいたいのは、今日われわれが多面的に活用している、例えばウェブ上のサービスである。ウェブ上のサービスを受ける場合、われわれに最初に求められるのは、システムに“ログイン”するための“アカウント”を作成することである。そして“ユーザー”として登録され、無事にシステムへのログインを果たすことができれば、われわれはそこで提供されるあらゆるサービスを享受することができるようになる。ただし個々のユーザーは、何かを要望することはできても、システム自体を操作することはできない。何をサービスとして提供し、そこにいかなるルールを設けるのかといった権限は、ユーザーには与えられていないからである。

ここで想像してみしてほしい。高度に〈社会的装置〉が発達した社会にあって、今日のわれわれはあたかも〈社会的装置〉の〈ユーザー〉であるかのようではないだろうか。例えて言うなら、国籍は“アカウント”であり、われわれが「経済活動」を通じて調達している貨幣は、〈社会的装置〉に“ログイン”するための“鍵”である。確かに鍵には“質の良いもの”と“質の悪いもの”とがあるだろう<sup>(22)</sup>。しかしいったん〈社会的装置〉との接続を維持することができるようにさえなれば、われわれは市場経済システムや国家行政システムを通じて、あらゆる財やサービスの受益者となることが約束されている。【第一部】においてわれわれが、現代的な自由と平等を、〈社会的装置〉に依存することによって実現されるという意味において、〈ユーザー〉としての「自由」と「平等」と呼んできたのも、まさしくこのためであった<sup>(23)</sup>。

もっとも、ここで改めて気づかされるのは、〈社会的装置〉によってわれわれに供給されている財やサービス——例えば食料や衣服だろうと、交通機関や郵便配達だろうと、さらには「能動的社会化」に相当する社会的な問題解決や「学校教育」に至るまで——を直接担っているのは、いずれも〈社会的装置〉に接続する別の〈ユーザー〉であるという事実である。ウェブ上のサービスにおいても、管理者が提供するのは枠組みだけで、コンテンツ自体はユーザーによって作りあげられていくものが数多くある<sup>(24)</sup>。つまりあたかもそうした形で、現代社会においては、それぞれの〈ユーザー〉が行う「経済活動」が、別の〈ユーザー〉にとっては消費される財やサービスとなるのである。そしてこうした無数の〈ユーザー〉たちが、〈社会的装置〉を仲立ちとして接続し、社会全体としては、結果的に「〈生〉の三契機」が実現されるということになっている。このことは、一見われわれに当然と思えるものでありながら、実に驚くべき機構であると言えるのである。

しかしこうした事態にあって、われわれが〈生〉の契機を実感できないというのは、ある意味では当然のことではないだろうか。ここでは確かに、〈生存〉も、〈現実存在〉も、〈継承〉も、実現されているのかもしれない。しかしそれはあくまでも巨大な〈社会的装置〉の文脈を通じてであって、末端に位置する個々の〈ユーザー〉にとっては、それは単なる巨大なブラックボックスでしか

ない。われわれの〈生〉において意味があるのは、断片化された「経済活動」、「自己実現」、「学校教育」だけであって、そこには〈生活者〉としての等身大の〈生〉の形は存在しないからである。端的に言えば「人間的〈生〉」は、現代社会において「不可視化」されているのである。

#### (4) 「〈ユーザー〉としての生」と〈生活世界〉の「空洞化」

しかしこうした「人間的〈生〉」の「不可視化」は、人類史の視座からすれば、ごく最近になって生じたきわめて新しい事態であると言わなければならない。【第四章】において見たように、人間の歴史において圧倒的に長い期間、われわれは狩猟採集社会、あるいは「伝統的共同体」や「都市共同体」に生きていたのであって、そこでは〈生〉が〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉を実現させるものであることは、疑いの余地がないほどに自明のものだったからである。

そのことを理解するためには、例えば高度経済成長期以前の時代、われわれの祖父母や曾祖父母らが当然のように営んできた生活様式を実際に想起してみると良いだろう<sup>(25)</sup>。その時代においては、近代的な市場経済や官僚機構の導入が図られつつも、〈生活世界〉には未だにかつての「伝統的共同体」や「都市共同体」の色彩が色濃く残されていた<sup>(26)</sup>。例えばわが国の「伝統的共同体」は、一般的に“ムラ”と呼ばれてきたが、そこで日常的に繰り返されてきた、労働、生業、慣習、行事、儀礼といった営為、より具体的に言えば、日用品を製作する、田植えや除草をする、屋根を葺く、寄り合いを開く、道や水路を補修する、祭りや儀式の準備をするといった、いかなる活動を取りだしてみても、われわれはそこに、〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉という契機が混然一体となって付着していることに気づかされる<sup>(27)</sup>。かつての人々は、そうした営為を数多くの生活組織——例えば労働組織（ユイ、道普請など）、水利組織、祭祀組織、信仰組織（講）、消防／防犯組織——に参加することによって実現していた。そこからは、かつての人々が自らの力によって〈生活世界〉を整備し、「人間的〈生〉」を主導的に実現していかなければならなかった現実を読み取ることができるだろう。確かに現代に生きるわれわれからすれば、それは想像を絶する過酷なもの



として映るかもしれない。しかしそこでは自然生態系に働きかけ、必要物を確保していくことも、集団の一員として自己存在を確立し、集団内の問題を解決していくことも、〈生活世界〉を再生産し、それを次世代へと受け渡していくことも、まさにすべてが〈生活者〉の等身大の問題として現前していたと言えるのである<sup>(28)</sup>。人間はそこで、日々〈生〉に肉薄しなければならなかった。しかしそれゆえに、〈生〉を実現している実感が<sup>ない</sup>などという事態は、おそらく想像さえできなかったはずなのである。

ここで考えてみたいのは、前述の現代的な〈生〉にあって、そこに〈生活世界〉と呼べるものが、はたしていまなお存在していると言えるのかということである。前述したように、われわれの〈生〉において意味を持つのは、「経済活動」、「自己実現」、そして「学校教育」だけである。現代社会においては、〈ユーザー〉として生きていく以外の選択肢は存在しない。そして〈ユーザー〉としての地位を確保するためには、「鍵 (=貨幣)」を調達するための「経済活動」が不可欠なのであった。前述したように、「学校教育」とは、いわばその「経済活動」を行うための前提条件である。実際に現代の子どもたちは、あたかも通過儀礼のように、「経済活動」を実践するための一般教養と「コミュニケーション能力」の涵養を要請されている<sup>(29)</sup>。そして現代的〈生〉において最も価値あるものとは「自己実現」であり、「学校教育」も、「経済活動」も、いわばそれを達成していくための手段であると教えられているだろう<sup>(30)</sup>。それらは言ってみれば、この社会で人間が、〈社会的装置〉の〈ユーザー〉として生きていくために必要とされる倫理や作法、換言すれば「〈ユーザー〉の倫理」とでも言うべきものなのである<sup>(31)</sup>。

確かに、こうした現代的な〈生〉の形が、一切虚構であるとは言えないだろう。例えばわれわれは、実際にかつての人々が到底得られなかった水準での「自由」と「平等」、そして途方もない物質的な富の渦中に生きている。そして「学校教育」や「経済活動」に関わるいくつかのハードルが課せられるとはいえ、「自己実現」を至上とする立場からすれば、これほどまでにそうした機会が与えられた時代はないと言えるからである。しかし、そこには「人間的〈生〉」を実現するための具体的な場、等身大の“世界”の姿はない。そのことが意味する

のは、現代社会における〈生活世界〉の「空洞化」である。象徴的に述べるとすれば、現代において、もはや〈生活者〉はいなくなったのである。ここで人間は例外なく〈社会的装置〉の〈ユーザー〉になったのであって、言ってみれば「〈生活者〉としての生」は、ここで「〈ユーザー〉としての生」へと移行したのである。

そしてわれわれは、この「〈ユーザー〉としての生」というものが、〈存在の連なり〉からどこまでも浮遊し、世界に対してどこまでも根づくことがない〈生〉の形であるということをおぼえてはならない。例えばブラックボックスを通じてもたらされた財の先に、われわれは広大な物質的世界や生けるものたちの姿を感受することはできるだろうか。またわれわれに現前する他者のうち、大半を占めているのは、財やサービスを“提供する側”と“提供される側”といった単一の役割、一面的な関係性でしかない。そしてそこで、どこまでも個人的な願望の充足という形で追い求められる「自己実現」には、結局「意のままにならない他者」も必要なければ、過去世代や未来世代も必要ないと言えるだろう。そうした〈生〉には、いま現在の「この私」を肯定してくれる何ものかがいてくれさえすれば、それで何も困らないからである。

「〈ユーザー〉としての生」が織りなす世界、ここでそれを改めて想像してみたい。それはあたかも〈社会的装置〉だけが恒久的に運動していくように見える世界、そしてそのなかで無数の人間たちが入れ替わり立ち替わり、〈ユーザー〉として生まれ、そして〈ユーザー〉として死んでいく世界である。そこでわれわれの〈生〉に対する想像力は、ますます観念的で一面的なものになっていくだろう。そして時空間的に孤立した人間存在は、こうして存在としての“強度”を失っていくのである。

### (5) 「集団的〈生存〉」と〈根源的葛藤〉、そして「〈生〉の舞台装置」 としての〈社会〉の概念

以上を通じてわれわれは、「人間的〈生〉」の内実と、それが現代においていかなる事態に置かれているのかということについて見てきた。ただしこうした議論を進めていくと、あたかも本書がこうした「〈ユーザー〉としての生」を全

面的に否定し、「〈生活者〉としての生」が実現されていたとされるかつての〈生〉のあり方に、われわれがいま一度立ち帰るべきだと主張しているように思えたかもしれない<sup>(32)</sup>。しかし事態はそれほど単純ではないのである。まず、われわれが【第四章】において見てきたように、人間という存在は、自ら生みだした「人為的生態系」としての〈社会〉によって、自身の存在様式を繰り返し変容させてきた。それが世代を超えて受け継がれ、蓄積を繰り返していく「社会的なもの」に由来する以上、その過程は常に一方通行なのであって、決して逆転させることはできないからである。またおそらくわれわれは、すでに過去の生活様式を担えるだけの能力の大半を失ってしまっている。〈ユーザー〉として生きることに慣れてしまったわれわれにとって、かつての生活は、肉体的にも、精神的にも、決して耐えられるものではないからである<sup>(33)</sup>。

われわれの議論に必要なことは、現段階では結論を急ぐことなく、人間という存在の本質をめぐって、さらなる問いを立てていくことである。例えばこれまで見てきた「人間的〈生〉」において、そもそもなぜ、そこには〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉という三つの契機がなければならないのだろうか。さらに言えば、そもそもなぜ、人間は〈社会〉というものを創出しなければならなかったのだろうか。ここでは最後に、これらの問題について考えてみたい。ただし、実はこの後者の問いについては、【第三章】において、一度「環境哲学」に基づいた回答を行っている。それは端的には、〈社会〉を創出する能力を持つということが、捕食者や競合する別種の人類との間で、進化生物学的に有利だったからということである。しかしここで要求されているのは、あくまで「〈生〉の分析」に基づく説明である。つまり「天動説の比喩」を想起するように、それが「〈生活者〉としての生」の文脈に基づくとき、いかなる形で説明されるのかということである。

ここでわれわれは【第三章】で行った分析に立ち戻り、他の生物存在と人間存在の違いについて、〈生〉という文脈のもとで再考することが求められる。まず、生物存在にとって、最も根源的な〈生〉の実現とは何を意味するのだろうか。それは言うまでもなく〈生存〉である<sup>(34)</sup>。そうだとするならば、人間という存在が形成される際においても、最も重要な契機として現前していたのは、

やはり〈生存〉であったはずである。ただし〈生存〉のあり方自体は、【第三章】において見てきたように、生物種によってかなりの違いが存在する。例えばわれわれが属する哺乳類では、多くの場合“群れ”を構成し、集団を通じて〈生存〉を実現していると言えるだろう。このことを本書では、「集団的〈生存〉」と呼ぶことにしたい。ただし、ここで気づかされるのは、人間の行う「集団的〈生存〉」が、“質的側面”——個体間での連携をより緻密にするという意味での——においても、“量的側面”——その連携をより大規模で行うという意味での——においても、異常なほどに突出しているということである。人間という存在は、哺乳類のなかでも、まさに群を抜いて「集団的」な生物存在であると言えるのである。

もちろん「集団的〈生存〉」が生物存在において発達したのは、それが進化生物学的な意味において有利な“戦略”だったからである。しかしそれを〈生〉の文脈から理解しようとする、われわれはそこに、ひとつの矛盾を見いだすことになるだろう。まず、高度な「集団的〈生存〉」は、〈生〉の当事者から見ると次のように記述することができる。つまり「いかに〈生存〉するのか」という問題が、ここでは「皆と一緒に、いかに〈生存〉するのか」という問題に置き代わっているということである。換言すれば、高度な「集団的〈生存〉」のもとにおいては、「私」の〈生存〉は、ある面では「皆」の〈生存〉を意味し、「皆」の〈生存〉は、ある面では「私」の〈生存〉を意味するものになるということである。しかし、もし「集団的〈生存〉」がどこまでも有利であるとするならば、なぜわれわれ人間には“自我”、あるいは“自意識”——集団の利害とは関係なく、自らの個体の利害に払われる特別な関心——というものが残されているのだろうか<sup>(35)</sup>。というのも究極の「集団的〈生存〉」を求めるとすれば、その先にあるのはまさしく“個性”の消滅だからである。

実際、群体無脊椎動物や社会性昆虫がきわめて高度な「集団的〈生存〉」を実現できるのは、【第三章】でも見たように、そこに個性がないか、もしくは大幅に縮減されていることが関わっている。驚くべきことに、こうした生物にとっては、「私の〈生存〉」と「皆の〈生存〉」が矛盾することなく、生物学的、遺伝学的に一致している側面があるのである。しかし人間を含む哺乳類の場合は、

遺伝的単位はあくまで個体にある。そのうえで協同することこそが、われわれを含む哺乳類にとっての「集团的〈生存〉」の形なのである。したがって、そこでは「私の〈生存〉」と「皆の〈生存〉」が、完全には一致していない。その意味において、ここには当初から矛盾が含まれているのである。

ここから導かれることは、人間という生物が、こうした矛盾を受け継ぎながらも、なお「集团的〈生存〉」という戦略を追求し、それをまさに極限にまで高めてきた生物だということである<sup>(36)</sup>。それゆえ人間は、一方では自我（自意識）を持ち、個体として生きることを宿命づけられていながら、他方では同時に、きわめて根源的な形で「皆と一緒に〈生存〉」しなければならない存在なのである。当初から内在していた矛盾は、ここで「集团的〈生存〉」の水準を高めれば高めるほど、より深刻なものとなっていくに違いない。そこでは「私の〈生存〉」と「皆の〈生存〉」が異常なまでに接近していながら、決して一致することはなく、明確な断絶を含んでいるからである。本書ではそのことを、人間存在の〈根源的葛藤〉と呼ぶことにしよう<sup>(37)</sup>。

ここでわれわれは、ひとつの仮説を導入することにしたい。そしてそれは、人間がなぜ〈社会〉というものを創出しなければならなかったのかという、先の問いに答えるためのものでもある。すなわちそれは、われわれがこれまで〈社会〉と呼んできたものが、実はこの〈根源的葛藤〉を緩和させ、「集团的〈生存〉」を円滑に実現させるための“補助装置”として発達したものだのではないか、ということである。例えば「社会的構造物」は、単に自然物を加工し、それによって〈生存〉を強化するためだけにあるのではない。それは人間が集い、集団として〈生〉を営んでいく場というものを物理的な形で創出するためのものでもある。また「社会的制度」は、集団に非人格的な秩序を与え、それによって人々が組織的に連携することを促進させることができる。そして「意味体系=世界像」は、まさに人間が集い、ともに〈生〉を営んでいくことの意味を、われわれが世界を表現するために用いる言葉のなかに基礎づけてくれるだろう。これらはいずれも、〈生〉を実現するための具体的な場、等身大の世界として、われわれが〈生活世界〉と呼んできたものの骨格を形作るものなのである。

本書では、こうした「集団的〈生存〉」のための補助装置としての〈社会〉のことを、改めて「〈生〉の舞台装置」と呼ぶことにしよう。つまりこれまで「人為的生態系」、あるいは「社会的なもの」の集積体として理解されてきた〈社会〉は、ここで「人間的〈生〉」の文脈に基づいて、「〈生〉の舞台装置」という形で捉え直されるのである。

## (6) 「〈生〉の三契機」の内的連関

ここでわれわれは、視点を先のもうひとつの問いに向けてみたい。それは「人間的〈生〉」においては、なぜ〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉という三つの契機が存在しなければならないのかということである。

例えばなぜ、われわれの〈生〉においては、〈生存〉に加えて〈現実存在〉、すなわち集団の一員としての自己を形成し、関係性において生じる諸々の問題を解決していくことが求められるのだろうか。それは根源的には、これまで見てきたように、われわれの〈生〉が「集団的〈生存〉」という様式に基づいているからである。つまりわれわれは〈生存〉を実現するためにこそ、〈現実存在〉の実現を必要としているわけである<sup>(38)</sup>。ただし〈生〉の契機としての〈現実存在〉の実現は、われわれが「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉を創出するようになって以来、まったく新しい意味が加わるようになっていった。というのもわれわれが、「〈生〉の舞台装置」によって〈根源的葛藤〉を緩和させることに成功し、それを常態化させていくなかで、やがてわれわれは「〈生〉の舞台装置」なしに〈生存〉を実現することができなくなっていったからである。おそらくわれわれは、すでに生得的な次元において、「集団的〈生存〉」のためには〈社会〉の存在が不可欠となっている<sup>(39)</sup>。象徴的な表現を用いるのであれば、人間はもはや「〈生〉の舞台装置」を欠いた状態では、その〈根源的葛藤〉が持つ矛盾の重みに耐えられなくなっているのである。したがって「人間的〈生〉」における〈現実存在〉とは、単に人間が社会的関係性のもとで生きていくということだけを意味しない。そこにはわれわれが、自らの〈生存〉に不可欠なものとしての「〈生〉の舞台装置」に、そしてそれが内在する〈生活世界〉という

ものに自身を根づかせていくこと、そして〈生活世界〉を共有する人々とともに、それを守り育てていくという意味が含まれているのである。

ここでわれわれは、まったく同じ理由から、〈生存〉を実現するためにこそ、われわれは〈継承〉の実現を必要としているとすることができるだろう。「集団的〈生存〉」を支える〈生活世界〉は、結局は人為的に創りだされたものに過ぎない。そのため破壊する意思さえあれば、それは容易に崩れてしまうものなのである。しかしそれが〈根源的葛藤〉の矛盾に耐えられるだけの十分な強度を持ちえるまでには、そこに幾世代にもわたる膨大な努力の集積が必要であった。それゆえそれが失われることは、子孫に対する多大な損失となるのであり、まさに次世代の〈生存〉を脅威に曝すということを意味しているのである。したがって「人間的〈生〉」における〈継承〉もまた、単に遺伝的な子孫を残すということだけを意味しない。そこにはわれわれが、自身の受け継いだ「社会的なもの」を、改良したうえで、再び次世代へと受け渡していくという新たな意味が含まれているのである。

さらにわれわれは、ここで〈継承〉と〈現実存在〉の間にある内的連関というものについても気づかされるはずである。それは、われわれが世代を超えて受け継がれる〈社会〉というものを手にしたことで、われわれの〈生〉が、いわば世代を超えた「担い手」としての側面を持つようになったことを表している。すなわち時の「担い手」として生きるということ、それは人間が自ら限られた現実の〈生〉のもと、過去から未来へと続く連なりのなかで、何かを託され、そして何かを託しながら生きていくということに他ならない。換言すれば、それはいままさに〈生〉の渦中にある者たちが、過去世代の〈生〉の現実を引き受け、それを未来世代の〈生〉へと接続させていく営為であるとも言えるだろう。さらに言うなら、おそらくそれによって、人間存在の“死”というものさ意味が変わった。つまりこうした〈存在の連なり〉のもとに〈生〉がある限り、われわれの〈生〉は、決して生物学的な死によっては完結しないものとなったからである<sup>(40)</sup>。

以上の考察は、われわれが本章の冒頭でも触れた、西洋哲学に見られるある種の「伝統」をめぐる議論に対しても、新たな示唆を与えるはずである。われ

われは先に、西洋哲学が人間の〈生〉について、「暮らしとしての生活」を軽視し、それを超越した「精神としての生活」ばかりに目を向ける傾向があったことについて指摘してきた。このことを「〈生〉の三契機」に置き換えてみると、そこで注目されてきたものが、もっぱら〈現実存在〉の契機であったということ、端的には〈生存〉なき〈現実存在〉ばかりが、そこでは「人間的〈生〉」の本質として語られてきたということに気づかされる<sup>(41)</sup>。〈現実存在〉の基底をなすものであるはずの〈生存〉は、ここで一貫して看過されてきた側面があるのである<sup>(42)</sup>。

それではなぜ、一連の「伝統」においては、これほど重要な〈生存〉という契機が軽視され続けてきたのだろうか。そのひとつの背景となったのは、おそらく「伝統」を担ったかつての人々が、一方では強固な〈生活世界〉に支えられながらも、他方では相対的に〈生存〉から解放された身分の人々であったからではないだろうか<sup>(43)</sup>。彼らにとって〈生存〉と〈継承〉は、強固な〈生活世界〉において十全に実現されており、それはあまりに「自明」の事柄であった。とりわけ〈生存〉は、庶民の関心事としてあまりに露骨な具体性を伴って現前していたのであり、しかしそれゆえに、かえって人々はそれを忌避し、その先にある「非俗の世界」に思いを馳せるようになっていった。つまりここでは〈生活世界〉の「自明性」こそが、〈生存〉軽視の「伝統」をもたらす一因となっていたのではないかと、ということである<sup>(44)</sup>。

しかし逆に言えば、われわれは今日、「空洞化」した〈生活世界〉において〈ユーザー〉として生きることを常態化させている。そこでは「〈生〉の三契機」に含まれる根源的な意味も、またわれわれが背負ってきた〈根源的葛藤〉の意味も「不可視化」され、実感できないものとなっているだろう。そうした時代にあって、われわれがいま、改めて〈生存〉という契機の人間学的な意味について問おうとしている。そこにはおそらく時代的な必然性があるだろう。つまりわれわれは〈生活世界〉から「自明性」が失われる時代に至って、皮肉なことに、ようやくその重要性に目を向けはじめたということなのである。



## 【注】

- (1) この「天動説の比喩」は、もともと玉野井芳郎——近代経済学を「狭義の経済学」と批判し、自然生態系をも包含した「生命系の経済学」を提唱した——による以下の提起を手がかりにしたものである。「地球上の生物の生活に妥当する空間は、朝、東から太陽が昇って夕に西に没する天動の世界なのである。生命系という〈対抗原理〉に基礎づけられる「広義の経済学」の理論的世界像は、おそらく地動説の中に天動の世界を整合的に再構成する体系でなければならないだろう」（玉野井 1978：36-37）。
- (2) 『日本国語大辞典』（2007）項目「生活」を参照。【注10】も参照のこと。
- (3) アリストテレス（1971）、および【第三章：第三節】を参照。
- (4) 後に触れるように、古代ギリシャは奴隷制に支えられた社会であり、アリストテレスにとっては、「暮らしとしての生活」など本来奴隷に任せるべき領分ではなかった。【注8】も参照のこと。
- (5) ロック（1968）、ルソー（2005b）を参照。この論点は【第十章：第二節】においてさらに掘り下げることになる。
- (6) ルソーの『社会契約論』（*Du Contrat Social: ou Principes du droit politique*, 1762）の冒頭には次のような有名な言葉がある。「人間は生まれながらにして自由であるが、しかしいたるところで鉄鎖につながれている」（ルソー 2005b：207、Rousseau 1966：41）。
- (7) アレント（1994）。なお、ここでの「仕事」は、工作、建築、芸術といった制作活動のことを指している。こうした活動力は、消費されていく「労働」とは異なり、しばしば死すべき人間を超越した耐久性によって「世界」（world）を構築することができる。しかしアレントが最も重視しているのは、共通世界のなかで自己表出を行う「活動」の方である。「活動」の具体的なイメージとなるのは、例えば言論であり、政治に関わる諸々の営為といったものだろう。「活動」は「労働」と同様に耐久性に乏しいため、それが「世界」の一部となるためには「仕事」の力を必要としている。しかしここではこの「活動」こそが、人間存在の唯一性を保障し、また歴史を創造していく原動力となるものとして位置づけられているのである。
- (8) こうしたアレント（1994）の問題提起の背景には、理想化された古代ギリシャのポリス制の姿がある。【注4】でも言及しているように、古代ギリシャは奴隷制に基づく社会であり、そこでは生活の必要に結びつくあらゆる雑事は奴隷の領分とされていた。とはいえアレントにとって重要だったのは、そこで言論や政治を象徴する「活動」を行う「公的領域」（public realm）と、十全な「活動」のために隠しておくべき「私的

領域」(private realm)とが十分に区別されていることであつた。古代ギリシャの人々は、奴隷制の上に立っていたとはいえ、彼らは「労働」の必要性からは解放されており、それゆえ「活動」に全身全霊を注力することが可能だったのである。その意味から言えば、アレントにとって近代社会は、「活動」が(あるいは「仕事」も)「労働」によって支配された世界として理解される。そこでは「公的領域」と「私的領域」の境界が失われ、「公的領域」が「私的領域」の浸食を受けることによって、「活動」の力が阻害されるのである。

(9) 『資本論』(*Das Kapital*, 1867-1883)には次のような一節がある。「自由の国は、窮乏や外的な合目的性に迫られて労働するということがなくなったときに、はじめて始まるのである。……社会化された人間、結合した生産者たちが、盲目的な力によって支配されるように自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を目的に規制し自分たちの共同的規制のもとに置くということ……この国のかなたで、自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国をその基礎として、その上へののみ花を開くことができるのである。労働日の短縮こそは根本条件である」(マルクス/エンゲルス 1967:1051、Marx/Engels 1964:828)。また確かに『経済学・哲学草稿』(*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, 1844)における「疎外された労働」をめぐる論述は、一見すると「暮らしとしての生活」を論じているようにも思えるが、その内実は必ずしも生活の必要を満たすための活動——次節で述べる〈生存〉の実現——を問題とするものではなく、むしろ社会的な自己実現としての「精神としての生活」を指すものとして理解する方が自然であろう(マルクス 1964)。**【第八章：注30】**も参照のこと。

(10) 注目したいのは、増井金典が日本語の“生活”について、当初は衣食住から離れた精神のあり方を強調するものでありながら、それが後になってから、もっぱら衣食住を含む「暮らし」——「日が暗くなるまで行動する」に由来する——を意味するようになったと述べていることである(『日本語源広辞典』2012、項目「生活」)。生活(せいかつ/しょうかつ)という語そのものについては、明治以前より存在したと思われるが(『日本国語大辞典』2007、本文を参照)、このことはもしかすると、明治期にこの語が英語の“life”の訳語となったこととも深く関わっているのかもしれない。

(11) 代表的な辞書によれば、“生存”とは「この世に生きて存在すること。生命を持續すること。生きながらえること。生き残ること」であるとされる(『日本国語大辞典』2007)。

- (12) ここでの〈現実存在〉は、哲学的概念としての「実存」(existenz)に重なる部分があるだろう。「実存」は、「現実存在」や「事実存在」を短縮したもので、事物の普遍的な本質という意味での“存在”からは区別され、個別的で具体性を持った人間のあり方を指す場合に用いられる(『哲学・思想辞典』1998)。ただし「実存」の概念は、J = P・サルトル(J. P. Sartre)などの影響で、自己の可能性を自ら選択し、実現させるという、きわめて私的で実践的な響きを持つようになっているため(サルトル 1996)、本書では〈現実存在〉と表記することにした。
- (13) 代表的な辞書によれば、「継承」とは「ひきつづいて、うけつぐこと。先代や先任者などの地位や身分、財産、権利、義務などを、うけつぐこと。承継」であるとされる(『日本国語大辞典』2007)。また、似た語として“伝承”というものがあるが、本書では特定の技術や芸能などを受け継ぐ場合を“伝承”とし、「人間的〈生〉」の原理としての〈継承〉からは区別することにしたい。
- (14) われわれは〈生存〉に必要な“もの”のうち、例えば食料品や衣料品といった消費財については、コンビニやスーパー、量販店といった場所で調達していると言えるかもしれない。しかし例えば治安維持や防火消防、清潔な環境の整備や廃棄物の収集、医療補助といった具合に、われわれは実際にはさまざまな点で国家行政サービスの恩恵によって生きているのである。
- (15) もちろん本来の意味での“経済活動”は、自然物に働きかける労働、非貨幣的な相互扶助なども含んだきわめて広義の概念である。ここでの「経済活動」は、あくまで現代的な〈生〉の特徴を説明するための限定的な概念として理解したい。
- (16) 確かに家族を含みきわめて私的な集団内においては、今日でもなお「能動的社会化」は意味を持っていると言えるかもしれない。しかし〈生の自己完結化〉が進行するにしたがい、われわれはそうした行為をせずとも関係性をやり過ごすことができるさまざまな“仕組み”に包囲されていくようになる。その必要性は、やがて家族さえ例外としない形で低下していくことになるかもしれない。
- (17) 本来民主化された社会にあっては、すべての国民が公共的な問題に対して責任を負うことが求められている。しかし現実においては、〈社会的装置〉を介して細分化された分業体制によって、われわれはあらゆる問題解決を専門家へ委託することを常態化している。こうした状況下においては、問題解決をめぐる当事者性が人々に芽生えることはなく、専門家の側も、細部を知らない外部の人間の介入を疎ましく思うようになるだろう。
- (18) 実際には、こうした国籍や、国家行政サービスの恩恵を受けることができない人々が世界には数多く存在している。それ自体は重要な問題であるが、ここではそうした

問題については踏み込まない。

- (19) 諸個人が“ゼロ”の状態から関係性を構築するという問題については、【第六章】において、増田敬祐（2016）の「むき出しの個人」という概念を手がかりに再び言及する。また、この問題は一見すると「能動的社会化」に関わる問題であるようにも思えるが、本書では「受動的社会化」の問題として位置づけられている。というのも「能動的社会化」の核心部分は、あくまで社会的な問題に対峙し、それを協力して解決していくことにあるのに対して、ここでの問題は、むしろ集団の一員としての自己を確立していく側面に関わるものだからである。
- (20) 【第一章：第七節】を参照。なお、この歪んだ「自己実現」の概念については、【補論二】において詳しい検討を行っている。
- (21) もちろん今日においても、例えば家庭内で行われる育児や介護といった現場、あるいは伝統技術や伝統芸能と呼ばれる特殊な技能の伝承といったように、等身大の〈継承〉の実践が残されている場所があるだろう。特にわが国では、近年社会保障費の限界から介護の自助や共助が求められ、ある意味では〈継承〉の“脱サービス化”が進行している側面もある。しかし長期的に見るならば、現在家庭内で行われている育児や介護も、すでにわれわれには背負いきれない負担となり、今後ますます市場経済システムや国家行政システムに依存した形態へと移行していくように思える。そこでは託児所、介護施設の拡大のみならず、今後は例えば自動化されたロボットや人工知能などが、ますます主役として導入されていくことになるだろう。伝統的な技能の再生産も、後継者がいなくなれば、最終的に登場するのは、やはり市場や行政の力なのである。
- (22) これは、貨幣を調達する際の所得水準や労働条件、労働環境などのことを指している。
- (23) 【第一章：第六節】を参照のこと。
- (24) 具体的には「Wikipedia」や「YouTube」、あるいは「Facebook」などのSNSの大半がこうした特徴を備えている。もっとも、根源的にはインターネットというシステムそのものが、実はこうした特徴を体現していると言えるかもしれない。
- (25) 本書では、特定の過去を身近なものとして実感できる簡易な方法を紹介している。詳しくは【第九章：第一節】の「二五歳＝一世代の例え」を参照。
- (26) 例えば武藤／須藤（2003）からは、写真を通じて、このことを視覚的にも実感することができるだろう。
- (27) 米山（1967）、倉田（1977）、鳥越（1993）を参照。例えば“田植えをする”という営為のなかには、食料を生産するという意味での〈生存〉の実現、隣人との共同作

業を行うという意味での〈現実存在〉の実現、技術や作法を次世代に伝えるという意味での〈継承〉の実現、といった形で三つの契機のすべてが混然一体となって含まれているだろう。

- (28) このことは、おそらく都市部もまた同様であった。例えば明治以降の都市部においては、町内会や自治会、あるいは青年会や婦人会といった組織が依然として生活組織として機能し、衛生、防火、美化清掃を含む生活全般にわたるさまざまな相互扶助を成立させていたようにである。こうした「都市共同体」における共同のあり方を、倉沢／秋元（1990）は「町内原理」と呼んでいる。
- (29) 近年高等教育の現場においては、盛んに「コミュニケーション能力」の涵養が叫ばれている。それは例えば、誰とでも気さくに関係性を構築でき、明るくユーモアがあり、堂々と意見を述べ、プレゼンテーションができるといった類のものである。それが「生きる力」のための教育として盛んに実践されているのは、ある意味では恐るべきことでもある。というのも、そうした一連の能力は多分に持って生まれた資質に影響され、本来誰もが身に着けられるものではないにもかかわらず、それが「〈ユーザー〉としての生」の十全な展開には不可欠であるということから、まさしく“平等”に、誰もが身に着けるべき“人間としての基本的な能力”として位置づけられているからである。
- (30) もちろん、「経済活動」そのものが、ある種の「自己実現」となっている場合もあるだろう。その場合、確かに「経済活動」に伴う心理的な負担は軽減されるかもしれない。しかし〈生〉の意義を「経済活動」にしか見いだせなくなった人間は、何らかの要因によって「経済活動」を持続することができなくなった際——いかなる人間も、例外なくそのときを迎えることになるのだが——途端に〈生〉の意味を喪失することになる。
- (31) ここで言う「〈ユーザー〉の倫理」のなかには、今日の「〈ユーザー〉としての生」が、人類史的に見ていかに恵まれたもので、いかに歴史的な意義のあるものなのかという認識、そしてそれを“楽しむ”ためのあらゆる方法、といったことも含まれている。
- (32) 本書で行ってきた現代的な〈生〉をめぐる分析は、一見いわゆる「疎外論」や「物象化論」の立場と同一であるように思えるかもしれない。しかし本書の立場は、本質的に「疎外論」とは相容れない側面がある。詳しくは【補論二】を参照のこと。
- (33) 本書が過去の人々の生き方、あり方に注目するのは、ひとつにはわれわれが“現在”を理解していくために、参照点となる“過去”の分析が不可欠となるからである。その際われわれは、それを決して過剰な形で美化してはならないだろう。人間の〈生〉

は、見かけは異なるとはいえ、何時の時代も苦しみとともにあり、また同時にささやかな喜樂とともにあったのであって、われわれには安易な憧憬に陥ることなく、人間というものを正面から見定めていくことが求められているからである。

- (34) 生物存在一般にとつての「〈生〉の三契機」があるとするなら、〈現実存在〉の実現はそれぞれの種の社会性によって異なり、〈継承〉の実現は子孫を産み、種の再生産を行っていくことを意味するだろう。ただし世代を超えて受け継がれていく〈社会〉を持たない生物にとって、こうした契機を想定することにはあまり意味がないと思われる。
- (35) いわゆる“近代的自我”を重視する人々は、唯一西洋近代の文化においてのみ、「この私」をめぐる自我や自意識が成立したと主張するかもしれない。しかし本書では、西洋近代と結びつく強力な自我／自意識とは区別される形で、人間には他者と区別される自己の概念が一般的に存在したと考えている。人々にとって“私”は、確かに“私”を取り巻く数多の物事と切り離したり、独立させたりして考えることはできないものだったのかもしれない。しかしそこには固有の利害関心を持ち、それに伴う感情を備えた主体としての人間が確かに存在していたのである。
- (36) 進化生物学において、“利他性”の進化を説明する方法として知られているのが血縁淘汰の原理である。それは、たとえ自己に不利益となる行為性向であったとしても、その行為の結果、遺伝子を共有する血縁者がより多く生存できれば、そうした性向は間接的に子孫に受け継がれるというものである。人間の場合、利他性はしばしば血縁関係にない個体に対してさえも発揮される。このことは、「ヒト」の進化の過程において、非血縁者に対して犠牲を払う場合であっても、結果的に血縁者の生存可能性が高まるという状況が成立していたということが示唆されている。このことは、人間がいかに「集団的」な生物であるのかということの例証でもあるだろう。
- (37) このことは重大な示唆を含んでいるだろう。それはいかなる時代、いかなる文化的背景においても、人間が同じようにして背負ってきた“個と集団”をめぐる葛藤、すなわち“私とわれわれ”をめぐる葛藤が、実は現生人類の登場以前にまで遡る、きわめて根源的なものであることを暗示しているからである。
- (38) それはまさしく、西洋の哲学者たちが願望してきた「〈現実存在〉を実現するためにこそ、われわれは〈生存〉の実現を必要としている」という命題とは正反対のものである。しかしだからといって、本書が“芸術”や“思想”といった活動の意義を軽視しているとは思えないでもらいたい。事実はその反対であり、本書はそうした一見〈生存〉とは無関係に思える人間的活動でさえ、その意味の源泉は、衣食住に象徴される〈生存〉によって基礎づけられているということ、われわれはまさしく〈生存〉か

ら出発することによってこそ、芸術や思想をも含めた人間的活動の根源的な意味を掌握することができると考えているのである。

- (39) 【第四章：第二節】でも見たように、本書においては、〈社会〉を生みだす本性の出現は、部分的には生物としての「ヒト」が完成する以前にまで遡り、人類は第一の特異点である「農耕の成立」によってはじめて、多くの自然淘汰からの影響を受けなくなつたと考えられている。またこのことは、「赤子のロビンソン・クルーソー」の比喩という形においても言及した。
- (40) 人間存在にとっての“死”の問題は、【第十章】において詳しく論じる。おそらく「〈ユーザー〉としての生」が成立するはるか以前の時代、人々は自らの〈生〉に対して現代人とは相当に異なる理解の仕方をしていただろう。例えば彼らは次のように想像していたかもしれない。いまの自分がこうして田畑を耕して生きていけるのは、何世代もの祖先のおかげであり、自分はそれを誠実に守り、かつての人々が行つたのと同じように、それを子孫に受け渡していくことになるだろう。そうすれば子や孫も、その先の人々もきっと自分と同じように生きていくことができる。自分が生きるということは、そうした過去から未来へと絶え間なく続いていく大きな流れのなかで、たった刹那においてたまたまバトンを渡され、それを託されているに過ぎない——と。
- (41) 西洋思想史を振り返るとき、〈生存〉を重視した人物をあげるとするならば、T・R・マルサス (T. R. Malthus) ——『人口論』(*An Essay on the Principle of Population*, 1798)において、等比数列的に増加する人口に対して、食糧は等差数列的にしか増産されず、そこから不幸や悪徳、不平等などが生じるとした (マルサス 1973) ——と、T・ホブズ (T. Hobbes) ——『リヴァイアサン』(*Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, 1651)において“自然状態”という概念をはじめて提起し「自由の人間学」の皮切りとなった (ホブズ 1954) ——がいるだろう。しかしマルサスは〈生存〉を人口と技術の関係性に還元してしまっており、ホブズの場合も、〈生存〉を「万人の万人に対する闘争」という形で、あくまで“社会状態”を導くための前歴史的なフィクションとして扱っているに過ぎない。そのため、いずれも〈生存〉を「人間的〈生〉」の根源的要素として整備してたとは言えないだろう。
- (42) ただし〈継承〉については、必ずしもそうではないかもしれない。とりわけ〈生〉の分析に時間性や歴史性の概念を導入したM・ハイデッガー (M. Heidegger) は、本書で言うところの〈現実存在〉と〈継承〉の内的連関を扱っていたとも言えるからである (ハイデッガー 1994)。しかしそこにおいてもなお、最も基底にあるはずの〈生存〉は、「人間的〈生〉」の本質からは排除されていたのである。

- (43) 西洋近代社会には、古代ギリシャのような奴隷制はなかったかもしれないが、執筆活動を行うことができた知識階級のほとんどは、一定の財産を所有する都市市民であっただろう。
- (44) ただし、こうした「伝統」をもたらしたもうひとつの要因があったと筆者は考えている。それは“キリスト教”である。このキリスト教の問題については【第十章：第二節】において詳しく論じる。





## 第六章 〈生〉を変容させる〈社会的装置〉とは何か

### (1) 〈社会的装置〉という概念

さて、これまでわれわれは「〈生〉の分析」というアプローチのもと、人間存在の本質について考察を進めてきた。ここからは一連の議論を【第二部】で行った「環境哲学」に基づく議論に統合させることを視野に置きたい。そしてそこから、本書の問題意識であった〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉という事態が、人間存在にとっていかなる意味を持つものなのかについて再考していこう。

その際、最も重要な論点となるのは、われわれがこれまで〈社会的装置〉と呼んできたものが、【第五章】において「〈生〉の舞台装置」として位置づけられたものに対して、いかなる形で“連続性”と“非連続性”を持っているのかということである。すでに見たように、「〈生〉の舞台装置」は、われわれが〈根源的葛藤〉を克服し「集団的〈生存〉」を実現させるために不可欠なものであった。しかし同時にそれこそが、世代を超えて蓄積され、絶え間なく膨張し、そして一度として途切れることなく今日へと続いてきた、あの「社会的なもの」の最初の姿なのである。その意味においては、〈社会的装置〉は明らかに「〈生〉の舞台装置」との間に連続性を持っている。しかしわれわれが【第四章】において“特異点”という形で見てきたように、人類史には、同時に単純な連続性とは言いがたい、ある種の非連続性とも言えるものが確かに存在していた。その意味においては、今日われわれが目撃している〈社会的装置〉と、かつての「〈生〉の舞台装置」との間には、やはり何らかの根源的な差異があると言うこ

ともできるのである。

この問いに答えていくために、われわれはまず、この〈社会的装置〉という概念について再考することから始めよう。これまで行ってきた説明を整理すれば、〈社会的装置〉とは、第一に「市場経済」や「官僚機構」を中核としながら、そこに現代科学技術の成果として生みだされる情報、機械、薬剤などが融合した巨大な「インフラ」であること、そして第二に、それは“接続”された人々の行為を、行為する者に意識させることなく調整していく「自己調整機能」を持つということ、さらに第三に、それは〈生〉を取り巻くかつての拘束からわれわれをあまねく解放させる力を備えるが、そのことは見方を変えれば、われわれがその機構に全面的に依存することを意味する、ということになるだろう。

われわれはここから、この概念について、さらに踏み込んだ説明を試みていかなければならない。まず〈社会的装置〉は、大きく、物質的な実体を備えた「インフラ」としての側面と、そうした物質的なものを体系的に組織化している“制度”としての側面を併せ持っている。【第三章】で示した枠組みに即せば、前者は「社会的構造物」、後者は「社会的制度」であり、〈社会的装置〉は、いわばその両者の巨大な複合体であると言えることができるだろう。ただしより重要なことは、ここでわれわれが「自己調整機能」と呼んできたものが何を意味するのかということである。というのも〈社会的装置〉の「自己調整機能」には、厳密にはやや文脈が異なる三つのものが同時に含まれていると言えるからである。

まず、第一のものは、すでに【第三章】においても触れた、近代的な「市場経済」や「官僚機構」を原型とするような「自己調整機能」である。繰り返しになるが、「市場経済」においては、各自が利益を極大化させようとする行為が、結果として経済全体の効率的な資源や財の分配を実現し、「官僚機構」においては、各自が自らに与えられた職務を遂行することが、結果として組織体全体の目標を達成させることになる。つまりそこでは〈社会的装置〉に接続する人々が、集団的に組織化され、それぞれに行われる行為の帰結が、〈社会的装置〉全体として、特定の機能を発揮するように調整されているのである。もち

ろん両者はそれ自体としての物理的な実体というものを持たない。しかしここでは、われわれの行為が特定の仕方で調整されることによって、社会的にある種の実体が形作られているのである。

注目したいのは、おそらくこれと似たことが、現代の「情報世界」についても言えるということである。ここでの「情報世界」とは、われわれが一般的に「ネット」と呼んでいる、電子空間内に蓄積された膨大な電子情報のことを指している。例えばわれわれは、今日すでに「情報世界」との接続を常態化させ、生活空間には、あらゆる場面でデジタル化された情報が溢れているだろう<sup>(1)</sup>。そして今日「情報世界」へのアクセスは、単に知識や情報を得るための手段としてだけでなく、連絡手段、自己表現の手段、そしてSNS等を通じた人間関係の調整手段として、社会的にもきわめて重要な役割を担うようになっている<sup>(2)</sup>。ところが「情報世界」の実体そのものは、言ってみれば電気信号を媒介とした単なるケーブルと電子機器の集積に過ぎない。それにもかかわらず、それを通じて膨大な数の人間が情報を送受信することによって、結果として、そこには現実世界と緊密に同期された“もうひとつの世界”が出現するのである。ここから見えてくるのは、「情報世界」というものもまた、われわれの行為が調整されることによって、ある種の実体が与えられたものだという事である。

次に、第二の「自己調整機能」は、こうした〈社会的装置〉というものに対して、人々が自ら接続していく必然性に関わるものである。【第五章】でも見たように、現代社会においては、人間は〈生〉の実現に関わる根幹部分を〈社会的装置〉に“委託”し、いわばその〈ユーザー〉として生きている。しかし見方を変えれば、それはすべての人間が〈ユーザー〉として生きていくことを無条件に課せられる社会——それぞれがいかなる〈ユーザー〉として生きていくのかは「自由」でありながら、〈ユーザー〉として生きていく以外の選択肢は一切存在しない社会——であるということが分かるだろう。【第五章】では、〈ユーザー〉として〈社会的装置〉の恩恵を受けるためには、それに接続（ログイン）するための貨幣（鍵）が必要となること、そしてそうした貨幣を得る手段として行われている「経済活動」が、結果的に他の〈ユーザー〉にとっての財やサービスを“生産”することになっている、ということについても見てきた。要す

るに、〈社会的装置〉が何かを直接生みだしているわけではない。ここにあるのは、無数の〈ユーザー〉たちが、まさに〈ユーザー〉として生きていく必然性に基づいて、知らず知らずのうちに〈社会的装置〉を駆動させている姿である。このメカニズムのこここそが、本書が想定する第二の「自己調整機能」なのである。

最後に、第三の「自己調整機能」であるが、それはわれわれの生活空間において微細に働くもの、そして現在もなお次々と拡張されているものである。まず、〈社会的装置〉が提供する財やサービスのなかには、道路や港湾、発電所といった従来のインフラ、すなわちわれわれが産業社会や現代的生活様式を営んでいくための物質的基盤が含まれている。今日ではそこに、水道やガスに匹敵する、もうひとつのライフラインとしてのインターネット回線も加わることになるだろう。ここで注目してほしいのは、そこに近年、情報、機械、薬剤からなる“新たなインフラ”とも呼べるものが続々と登場しているという事実である。例えば経路を導くナビシステムや接客を代替する会計システムなどは、その皮切りに過ぎない。今後われわれが目撃するのは、例えば自動運転を前提とした交通システム、個人化された医療と薬剤の供給、そして大衆的な芸術作品をも自動的に生みだし、ビッグデータを解析することによって、特定の人間に相応しい商品、あるいは特定の人間に相応しいパートナーでさえ探しだしてくれる、きわめて高性能な人工知能である<sup>(3)</sup>。われわれの社会においては、この先こうした新たな要素を含んだ「インフラ」の数々が、生活空間の隅々にまで浸透していくことになるだろう。そしてそれらが、われわれに意識されることなく、われわれの行為を水面下で微細に調整するようになっていく。つまり、これこそが本書の想定する第三の「自己調整機能」なのである。

以上の整理を行うことで、われわれは〈社会的装置〉というものをより立体的に理解することができるようになったはずである。〈社会的装置〉とは、いわばこうした「自己調整機能」を備えた「社会的構造物」および「社会的制度」の巨大な複合体であると言える。そして〈社会的装置〉がこうした「自己調整機能」を発揮するからこそ、現代社会においては、あの「〈ユーザー〉としての生」というものが実現できるのである。

## (2) 「〈生〉の舞台装置」と〈社会的装置〉の連続性／非連続性

しかし、ここで考えてみてほしい。もし仮に〈社会的装置〉の本質が、こうした「自己調整機能」にあるのだとすれば、「〈生〉の舞台装置」の場合はどうなるのだろうか。「〈生〉の舞台装置」が〈根源的葛藤〉を緩和させ、「集団的〈生存〉」を円滑に行うための補助装置であったとするなら、われわれはそこにも、ある種の「自己調整機能」を見いだすことができるはずだからである。

ここでは少し具体的に考えてみよう。例えば、かつての「伝統的共同体」には“寄り合い”や“慣習”といったものが存在していた。寄り合いとは、同じ集団の構成員が情報共有や意思決定を行っていくための集まりのことであり、慣習とは、集団が過去世代から受け継いできた特定の規範、あるいは行動様式のことである。また前者は、あらかじめ共有された、対話を実践するための手順や作法という意味では、一種の「社会的制度」と見なすことができ、後者は、過去に行われた意思決定が受け継がれ、やがて世界像の一部として根を下ろしたのだと理解すれば、一種の「意味体系＝世界像」と見なすことができるだろう<sup>(4)</sup>。

両者はかつて、いずれも「〈生〉の舞台装置」としての機能を果たしていた。なぜなら寄り合いの存在は、人々から不要なわだかまりを除去すると同時に、合意形成を円滑に進め<sup>(5)</sup>、慣習の存在は、規範や行動様式の共有によって不要な摩擦を回避させ、集団を安定化させることに寄与したと言えるからである。しかし寄り合いが合意形成を促進させるのも、慣習が不要な摩擦を回避できるのも、別の面から見れば、それは人々の行為が調整されているからだとは言えないか。つまりそこでは、人々の行為が調整されるからこそ、〈根源的葛藤〉の負担が軽減されているとも言えるのである。

次に考えてみたいのは、前述した自動運転の車と伝統的な道具、例えば農業に用いる「鋤」との違いである。確かに一見、両者には歴然とした違いがあるようにも思えるだろう。しかし両者は、いずれも人間が自然物を改変して生み出した一種の「社会的構造物」であり、特定の目的を達成するにあたって、

必要となる労働の負荷を縮減させるという意味においてはまったく同じである。自動運転の車が移動や運転という行為を調整するように、鋤は耕作という行為を調整している。そしてこのように考えるのであれば、われわれはそうした機能が鋤どころか、そもそも道具というものそれ自体に内在する特性であるということに気づかされるのである<sup>(6)</sup>。

要するにここから見えてくるのは、「自己調整機能」、すなわち人々の行為を調整するという側面においては、〈社会的装置〉だけではなく、「〈生〉の舞台装置」もまた、ある種のそうした機能を備えていたということである。そしてこのことが示唆するのは、まさに両者にまたがる“連続性”である。確かに人間が、世代を超えて蓄積されていく〈社会〉というものを創出して以来、「社会的なもの」は一貫して膨張を繰り返してきた。したがって連続性というものを重視するなら、今日の〈社会的装置〉といえども、それはかつての「〈生〉の舞台装置」が量的に拡大したものに過ぎない、という見方もできるのである。しかし、はたしてそれだけで十分なのだろうか。そこにはやはり、ある種の重大な“非連続性”があったとは考えられないのだろうか。

ここで注目したいのは、前述のように〈社会的装置〉が、「社会的構造物」および「社会的制度」の巨大な複合体として現前して見えるのに対して、人間が生みだす〈社会〉そのものは、あくまで「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系=世界像」という三つの成分によって構成されてきたということである。これらの三つの成分は、いずれも当初は〈根源的葛藤〉の負担を軽減する役割を果たすものとして成立してきた。さらに言えば、そのときこれらの成分は、いずれも不可分のものとして現前していたのであって、まさにそれによって、等身大の〈生活世界〉というものの骨格が形作られていた側面があるということである。

このことを、われわれは先の具体例から再度考えてみよう。例えば前述した“寄り合い”は、確かに類型としては「社会的制度」に分類できるかもしれない。しかし厳密には、その制度としての側面は、それを行ってきた人工的な場や空間（「社会的構造物」）、あるいは集団に共有されてきた、それを行うことの意味（「意味体系=世界像」）との間に不可分の関係がある。同様に“慣習”は、

一方で「意味体系＝世界像」としての側面を強く持ちつつも、厳密には、やはり前世代から受け継がれてきた文書や象徴物（「社会的構造物」、あるいは資源管理に関わる制度のように、具体的な行動様式（「社会的制度」）との間に不可分の関係があると言えるだろう。

“鋏”を含んだ多くの伝統的な道具もまた、「社会的構造物」でありながら、厳密には、それのみによって決して完結することはない。なぜならそもそも道具の使用という行為には、単なる労働の短縮のみならず、それを使用する者が、それを通じて現前する他者——例えばそれが、目の前の形に加工されるまでに関わった人々、そしてその道具を過去に使用し、今日までその技術を伝承させてきた人々、さらにはその道具の恩恵をこれから受け継ぐだろう人々——というものに触れ、その存在を感受するということが含まれているからである<sup>(7)</sup>。そのことは、道具という「社会的構造物」が、まさにわれわれの社会的関係性のあり方（「社会的制度」）や、それに付随する意味世界（「意味体系＝世界像」）との間に不可分の関係があるということを示しているだろう。

これに対して、近代的な「市場経済」や「官僚機構」においては、それに接続するための“個別的な動機”さえあれば、人々がそこに参画すること自体の“意味”は必ずしも問う必要がない。そこで重要なことは、人々に意識されることなく、あくまで財やサービスの生産や分配が行われること、すなわち「〈ユーザー〉としての生」を実現させる“機能”であって、個々の行為に内在する“意味”ではないからである。同様に、自動化された新たな「インフラ」においても、そこで重要なのは、やはり無意識に労働を短縮できる“機能”であって、それ以上の“意味”ではない<sup>(8)</sup>。つまりわれわれが〈社会的装置〉と呼ぶものは、いずれも「意味体系＝世界像」から切断されてもおおむね自足可能な、いわば「社会的構造物」と「社会的制度」とに純化された〈社会〉としての姿を備えているのである。そこでは「意味体系＝世界像」が捨象されることによって、曖昧さを含む“意味”と、そうした“意味”を人々が意識し、思案していく過程が一気に省略される。しかしだからこそ、〈社会的装置〉はきわめて高度な効率性を達成できると言えるのである。

いずれにしても、以上の考察から導かれるのは次のことだろう。すなわち〈社



会的装置〉とは、かつての「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉の成分のうち、「社会的構造物」と「社会的制度」だけが、本来不可分であった「意味体系＝世界像」から分離し、異常に突出したものであるということ、またそこで生じた事態とは、本来「〈生〉の舞台装置」という形で〈生活世界〉に埋め込まれていた「社会的なもの」の一部が、ある段階において、〈社会的装置〉という形で「意味体系＝世界像」から分離し、等身大の〈生活世界〉の文脈を超えて突出していったということ、いわば〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化とも呼べるものである、ということなのである<sup>(9)</sup>。

### (3) 〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化

さて、これまでわれわれは、〈社会的装置〉と「〈生〉の舞台装置」との間に横たわる“連続性”と“非連続性”について、具体的な例をあげながら分析してきた。次に問題となるのは、われわれがここで示した一連の「社会的なもの」をめぐる内的な分離過程が、〈生活世界〉の「空洞化」を含む「人間的〈生〉」の側から捉えられるとき、いかなるものとして描きだされるのかということである。換言すれば、一連の〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化という事態が、人間的現実としていかなる形で進行したのかということである。

このことを考えるうえで重要なのは、一連の事態が、われわれが【第四章】において「第二の特異点」と呼んできた、近代的な「市場経済」や「官僚機構」の成立によって、直ちに引き起こされたものではなかったということである。なぜなら、たとえ「市場経済」や「官僚機構」が“意味”の存在を不要としていたとしても、〈生活世界〉が強固な人間的基盤を有しているうちは、「意味体系＝世界像」は〈生活世界〉の内部に担保され、〈社会的装置〉は“補助装置”という形のもと、依然として〈生活世界〉に埋め込まれていたと言えるからである。〈社会的装置〉が「自立化」するためには、人間的基盤として〈生活世界〉に実質的な形を与えていた“地域社会”が解体し、〈生活者〉にとっての等身大の世界である〈生活世界〉が「空洞化」すること、すなわち「〈ユーザー〉としての生」が完成されなければならないのである。

われわれはここで、その過程が実質的にいかなるものだったのかについて考えてみよう。まず、それを象徴的に示しているのは、【第五章】において、現代的な〈継承〉を論じた際に取りあげた、“学校”と〈生活世界〉の関係である。そもそも近代社会における学校とは、人間を国民国家の責任ある主体、あるいは産業社会を動かす人材として養成するために設置されたものであった。そこでは同年齢の人間が一箇所に集められ、専門家集団を通じた効率的な知識の伝達が行われる。それはいわば現代的な〈継承〉を目的とした、それ自体がひとつの〈社会的装置〉の“サブシステム”であったとも言えるだろう<sup>(10)</sup>。しかし学校の成立は、それ自体で直ちに〈継承〉が「学校教育」に還元されたということの意味しない。なぜならかつての〈継承〉は、学校ではなく、常に〈生活世界〉を中心として実現されていたということ、つまり人間が成長し、成熟し、集団の一員として生きていくためのさまざまな素養を身に着ける場は、あくまで〈生活世界〉の文脈に根ざした対人関係や生活経験だったからである。その意味において、学校とは、本来そうした〈生活者〉としての実践からは得られない、特殊な知識を取得するための“補助的な場”に過ぎなかった<sup>(11)</sup>。しかしやがて〈継承〉を実現するにあたって、学校への“依託”の比重が高まると、その分〈生活世界〉は〈継承〉を実現していく潜在的な教育力を失っていった。そして今度はそのことが、よりいっそう学校への依存となって現れ、最終的には肥大化した学校だけが、〈生活世界〉という足場を失ったまま、宙づりとなる形で残されたのである<sup>(12)</sup>。

つまり、ここにあるのは、当初は〈生活世界〉の補助装置に過ぎなかった〈社会的装置〉が、〈社会的装置〉への委託、そして母体であったはずの〈生活世界〉の「空洞化」を契機として、やがて異様なほどに突出していく過程に他ならない。しかしこうした事態が見られたのは学校だけではなかっただろう。例えば「福祉」の問題もそうである。【第五章】で触れたように、われわれが〈生〉を実現させるために不可欠な福祉は、かつては〈生活世界〉に根差したさまざまな地縁的な生活組織を通じて実現されていた。しかしわれわれが〈社会的装置〉によってもたらされる財やサービスに依存しはじめると、生活組織を通じた相互扶助は廃れはじめ、地域社会は徐々に共助の緩衝帯としての潜在力を

失っていった。そしてそのことがよりいっそうの〈社会的装置〉への依存となって現れ、最終的には、人間的基盤を失った〈生活世界〉の残滓とともに、まともや〈社会的装置〉だけが残されることになったのである。

こうした〈社会的装置〉の「自立化」は、〈生活世界〉の「空洞化」を伴って、おそらく「人間的〈生〉」に関わる、あらゆる局面において展開された<sup>(13)</sup>。そしてわれわれは、このことがまさに、人間存在が〈生活者〉から〈ユーザー〉へと移行していく過程を意味しているということに気づくだろう。われわれはかつて、より高水準の福祉、より充実した財やサービス、そしてあらゆる人間的な“不自由”や“不平等”からの解放を求めて、ある面では自ら進んで〈ユーザー〉となることを選択した<sup>(14)</sup>。しかし一度分水嶺を越えるや否や、それは選択の余地がないものとなり、その新たな〈生〉の枠組みが完成されるに至るまで、いわば連鎖的に展開されていったのである。

それでは、こうした〈社会的装置〉の「自立化」が進行するなかで、われわれの「意味体系＝世界像」はいかなる帰結をたどったのだろうか。例えばそれは、〈社会的装置〉が肥大化する過程において、おそらくある種の矮小化に直面していったと言えるだろう。【第五章】で見てきたように、「〈ユーザー〉としての生」が前提となる社会においては、「人間的〈生〉」の契機は「不可視化」され、それぞれが「経済活動」、「自己実現」、「学校教育」という形に還元される。そこにあるのは、「学校教育」と「経済活動」を経て、独我的な「自己実現」へと至る世界、根源的な〈生〉の文脈が欠落しているという意味において、強度を持たず、表層的なものとなった「意味体系＝世界像」の姿である。

ただし現代的な「意味体系＝世界像」を総体として見た場合、われわれはそこに、いまなお「意味体系＝世界像」としての一定の基盤を保持しているものが残されていることにも気づかされる。ここではそれらを具体的に、「科学的知の体系」、「経済活動の倫理」、そして「〈ユーザー〉としてのナショナリズム」という形で取りあげ、またそれらがなぜ、矮小化された「意味体系＝世界像」の中核部分を代替するには不十分だと言えるのかについて述べておきたい<sup>(15)</sup>。

まず、ここでの「科学的知の体系」とは、実験と観察を通じて得られた知識のうち“普遍性”と“再現性”を備えたものだけを積みあげ、体系化した、き

わめて特殊な知的体系のことを指している。われわれは【第一章】において、それが「第二の特異点」以降、科学技術を通じて経済成長の動力となり、〈社会的装置〉を維持、発展させていくうえで、きわめて重要な役割を果たしてきたことについて見てきた。そしてそこに含まれるいくつかの前提は、すでにわれわれが物事を思考し認識する際においても、潜在的な形で深く根を下ろしていると言えるだろう<sup>(16)</sup>。しかしこの「科学的知の体系」は、人間存在を支える「意味体系=世界像」という点では、顕著に両義的な性格を持っている。なぜならそれは一方において、われわれが日々直面している世界の事実性を説明するうえで不可欠な諸概念を提供していながら、他方において本質的に価値中立的でなければならないために、「人間的〈生〉」に関する“意味”を提供することができないからである<sup>(17)</sup>。換言すれば、それは「世界がいかなる姿をしているのか」については雄弁に語る事ができても、「そうした世界でわれわれはいかに生きていくのか」ということについては、一切を語る事ができない<sup>(18)</sup>。その意味において、きわめて不完全な「意味体系=世界像」であると言えるのである。

次にここでの「経済活動の倫理」とは、〈ユーザー〉となった人間が、個々の〈ユーザー〉としてではなく、〈社会的装置〉を媒介とした「経済活動」や消費の文脈において接する際に働く社会的規範のことを指している。貨幣を得るための「経済活動」、あるいは財やサービスを消費する文脈においては、あらゆる人間は「財を生産する側」と「財を消費する側」、あるいは「サービスを提供する側」と「サービスを消費する側」という単一の原理によって制御される<sup>(19)</sup>。そしてここでは、前述の「コミュニケーション能力」という概念が象徴するような、独特の価値意識や振る舞いが各自に求められる<sup>(20)</sup>。しかし「経済活動」の現場において要求される人間類型は、「人間的〈生〉」の現実からすれば、きわめて偏ったものでしかない<sup>(21)</sup>。しかもそうした規範は、「経済活動」や消費の文脈を一步離れれば、途端に役に立たないものとなる。そのため「経済活動の倫理」は、ひとつの行動規範を含んでいながら、「意味体系=世界像」を補完し、矮小化した「人間的〈生〉」に意味を与えるものには決してならないのである。

最後に言及したいのは、国民国家とともに現れた、いわゆる“ナショナリズム”というものが、われわれの脆弱な「意味体系＝世界像」を補完するものになりえるのかという問題である。これまで見てきたように、地域社会が実体を失った今日にあって、人間が自らの存在を帰属させる枠組みは、いまや「想像の共同体」としての国家にしかない。したがって帰属を求めてやまない人間は、自らの失われた“意味”の源泉を、今後はよりいっそう国家を拠り所とする形で再構築するようになるはずである。そしてそれは、確かに一面においては、失われた世代の記憶を掘り起こすことを通じて、時空間的に宙吊りとなった存在を再び世界に根づかせていくひとつの契機になるかもしれない。しかしそこに過度の期待はできないだろう。なぜならすべての人間が〈ユーザー〉となった世界においては、記憶の再編は、実体的な〈生活世界〉の文脈を欠いたまま行われるために、容易に理想化され、過度に観念的なものとならざるをえないからである<sup>(22)</sup>。

#### (4) 第二中間考察——「〈社会〉と〈人間〉の切断」の再考

さて、以上を通じてわれわれは「〈生〉の舞台装置」と〈社会的装置〉の間にある“連続性”と“非連続性”、そして〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化が何を意味していたのかについて見てきた。ここでわれわれは、再び人類史の射程へと立ち戻り、これまで行ってきた議論の再考を試みていくことにしよう。

まず、【第二部】において見てきたように、人間という存在は、生物進化の過程で次世代へと受け継がれる〈社会〉というものを生みだす能力を獲得し、それによって「人間的〈環境〉」の二重構造、すなわち自然生態系の上に「人為的生態系」を構築し、そうした二重の〈環境〉を生きる存在となった。この〈社会〉を生みだす本性の形成は、巨視的に見れば自然淘汰の帰結であったと言えるだろう。しかしわれわれはここに人間学的な概念を加え、それを「集団的〈生存〉」と〈根源的葛藤〉の間にある矛盾を克服するために生みだされたものとして理解してきた。人間が創出する〈社会〉の特徴は、それが世代を追うごとに

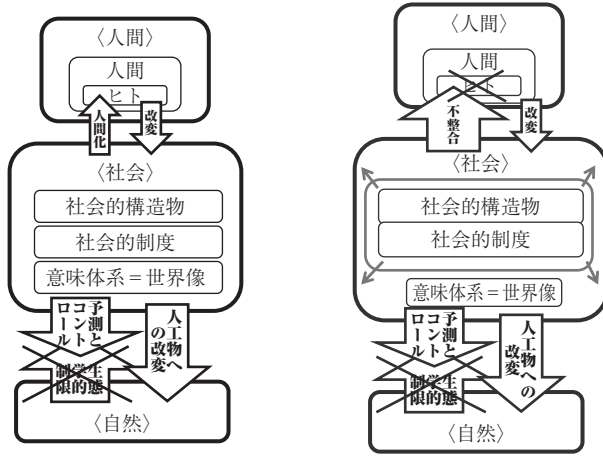


図4 「第三の特異点」と第二の「切断」(右図)

蓄積され、膨張していくものということである。つまり〈社会〉というものは、常に変容していくのであって、それに伴ってわれわれ人間の存在様式もまた、質的に変容してきたのである。そしてそうした質的変容が大規模に生じた地点こそが、われわれが“特異点”と呼んできたものなのであった。

すでに見たように、「農耕の成立」を要素とした「第一の特異点」においては、「〈自然〉と〈人間〉の間接化」、すなわち人工的な食物網の整備によって、事実上自然淘汰の影響力が失われ、ここから人間は大規模化した〈社会〉の影響をきわめて強く受けるようになった。続く「近代的社会様式の成立」を契機とした「第二の特異点」においては、「〈社会〉と〈自然〉の切断」、すなわち国民国家、市場経済、化石燃料といった諸要素の登場によって、〈社会〉は自然生態系による制限から外れ、純粋に〈社会〉の論理のみによって自己拡張していくことが可能となった。そしてわれわれは【第一中間考察】を通じて、現代社会がいままさに「〈社会〉と〈人間〉の切断」とも言える「第三の特異点」を通過した地点にあるということについても示唆してきただろう。それはすなわち、「第二の特異点」によって自然生態系との整合性を失った〈社会〉が、その膨張の到達点として、いまや人間存在の基底にある生物学的な「ヒト」との整合性

をも失いつつある事態——その意味において人間の存在様式において生じた第二の「切断」——に他ならなかった。さまざまな議論を経由してきたわれわれにとって、この新たな事態は、加えて次のようにも説明できるはずである。すなわち「第三の特異点」とは、巨視的に言えば、〈社会的装置〉が〈生活世界〉から自立化することを意味し、微視的に言えば、「〈ユーザー〉としての生」が完成することを意味している、というようにである（図4）。

一連の理解は、われわれの最初の問題意識にあった、〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉に対しても、新たな説明を与えることになるだろう。なぜならわれわれが〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉と呼んできたものは、まさしくこうした「第三の特異点」を迎えた社会、そしてそうした社会に生きる人間存在の姿を描きだしたものだからである。

例えばこれまでわれわれは、〈生〉が「自己完結」した社会においては、〈ユーザー〉となった人間同士は、互いに関係性を取り結ぶことにも、特定の関係性を維持することにも、動機や必然性を見いだすことができなくなるということを指摘してきた。しかしわれわれは一連の考察から、それがまさしく〈関係性の病理〉であると言える、もうひとつの根拠を導きだせるようになったはずである。まずこのことは、そもそも人間という存在にとって、なぜ〈社会〉というものが必要だったのかという問いと深い関係がある。われわれは【第五章】において、人間という存在が〈生〉の様式として、「集団的〈生存〉」という戦略を極限にまで高めた生物でありながら、遺伝的単位は個体であるために、そこに〈根源的葛藤〉が必然的に発生すると指摘した。そしてその矛盾を緩和させ、その内なる葛藤を軽減させるためにこそ、われわれは「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉を生み出す能力を獲得してきたのであった。ところが現代社会においては、「〈生〉の舞台装置」は〈社会的装置〉という形で現前する。そのため〈社会的装置〉を媒介としない局面においては、〈ユーザー〉同士は、互いをつなぎとめる社会的な意味の文脈を一切持たない、文字通り純粋な個人として——それはいわば増田敬祐の言う「むき出しの個人」として——対面せざるをえなくなる<sup>(23)</sup>。現代人は、確かに〈社会的装置〉の文脈においては——例えば「経済活動の倫理」に従って、「財やサービスを生み出す側」と「財やサー

ビスを消費する側」という一元的な関係性によって——互いの社会的な意味の文脈、それどころか互いの人格的要素でさえも消し去ったままで容易に結合することができる。しかしそれ以外の局面においては、互いに何の接点も持たないままに、“私”という存在を常に「むき出し」にしなければならないのである。

〈関係性の病理〉の背後にあるのは、このように、言ってみれば「〈生〉の舞台装置」によって緩和されていたはずの〈根源的葛藤〉が、ここでは緩和されることなく「むき出し」になるという事態である<sup>(24)</sup>。考えてもみてほしい。互いに「むき出し」のまま、「意のままにならない他者」を背負い切れるほど、はたして人間は強靱なのだろうか。互いに「むき出し」のまま向き合い続けるには、われわれの〈生〉はあまりに重すぎるのである。

また、これまでわれわれは、〈生の脱身体化〉によって〈生の混乱〉というものが生じていると述べてきた。しかし一連の議論を通じてわれわれは、〈生の混乱〉の背後にある、より根源的な“意味の矮小化”というものについても理解することができたはずである。例えばなぜ、現代社会に生きるわれわれは、これほど〈生〉＝「生きる」ことに肉薄しているにもかかわらず、〈生〉からむしろ遠ざかり、〈生〉を実現させることへの自信を喪失しているのだろうか。ここでわれわれは、再び〈存在の強度〉という概念について想起しなければならない。【第五章】で見たように、かつての人々は、日々〈生〉＝「生きる」ことに対峙し続けなければならない、しかしだからこそ〈生〉の意味を無意識のうちに確証することができていた。それは確かに、彼らの格闘が等身大の「人間的〈生〉」と向き合うものだったからである。しかしそれだけではあるまい。人間は、自らの存在の意味をこの世界のなかに根づかせることによってはじめて、〈生〉に対する現実感覚というものを獲得することができる。つまり「人間的〈生〉」の等身大の実現を通じて、時空間的な〈連なり〉のなかに自らを位置づけることができたことこそが、そこでは人間の存在理解に対して〈強度〉を与えていたのである。ところが現代社会においては、われわれは〈社会的装置〉への全面的な委託を通じて〈生〉を実現しているために、〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉をめぐる根源的な意味が「不可視化」され、そうした「人間的〈生〉」



の文脈、あるいは〈存在の連なり〉から浮遊した世界を生きている。そしてそうした世界のなかで、われわれは「科学的知の体系」と「経済活動の倫理」、そして「〈ユーザー〉としてのナショナリズム」から、かろうじて〈生〉＝「生きる」ことの意味の断片をくみ取りながら、「学校教育」や「経済活動」のノルマを果たし、ただただやみくもに「こうでなければならない私」という根拠のない「自己実現」に向かって邁進していると言って良い。ここにあるのは異常に観念的な〈生〉の概念であり、時空間的に切断され、孤立した、存在としての〈強度〉を著しく失ったわれわれの姿である。ここでわれわれは改めて問うべきだろう。〈存在の強度〉を喪失した現代人が、はたして自己を肯定し、自己を信頼することなどできるのだろうか——と<sup>(25)</sup>。

どこまでも自意識が肥大化していく「自己実現」が象徴するように、時空間的に孤立した自己存在にとって、〈生〉とはいわば「無限」のものとなる。ただしわれわれはこの「無限の〈生〉」というものを、時空間的な〈存在の連なり〉に基づく「〈生〉の永続性」とはまったく異なるものとして理解しなければならない<sup>(26)</sup>。なぜなら「無限の〈生〉」とは、「無限」となった自己を中心として、「いま」という静止した時空間だけがどこまでも延長されていく世界のことであり、〈連なり〉に基づく「〈生〉の永続性」とは、根源的に“有限”な自己存在が、他者との間に形作られる時空間的な〈連なり〉を生きようとするとき、そこにはじめて現前するものだと言えるからである<sup>(27)</sup>。「〈ユーザー〉としての生」とは、まさにこの「無限の〈生〉」が、われわれの〈生〉において全面化していくことを意味している。そして〈生の脱身体化〉とは、ここに情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術を基盤とした新たな「インフラ」への委託がさらに加わり、われわれの身体自身にまで予測とコントロールの矛先が向かっていく事態であると言えるだろう。われわれは〈生の混乱〉というものを、こうした「〈ユーザー〉としての生」、あるいは「無限の〈生〉」が拡張されていくという文脈のなかから理解しなくてはならないのである<sup>(28)</sup>。

以上の議論を通じて、われわれはこれまで「第三の特異点」というものを、なぜ「〈社会〉と〈人間〉の切断」と呼ばなければならなかったのかということについても、改めて考えさせられたはずである。まずこの第二の「切断」とい

う事態は、単に今日のわれわれが、現代科学技術を用いた人体改造によって、「ヒト」自身を変えていくという事実のみを意味しない。それはむしろ、〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化と、「〈ユーザー〉としての生」の完成によって、われわれが人類史上、はじめて「意のままにならない他者」から“解放”され、あらゆる他者に〈根源的葛藤〉を「むき出し」にしなければならなくなった事態、そして「人間的〈生〉」の「不可視化」を通じて、はじめて時空間的な〈連なり〉から“解放”され、「無限の〈生〉」を生きることになったという事態を含んでいるからである。われわれは今日、「ヒト」としての本性が確立された当初のあり方からすれば、その前提を覆すかのような、根源的に異質な存在様式のもとで生きている。そしてわれわれが直面している多くの問題は、実はこうした〈社会〉のもたらす要求に対して、もはや人間の側が適応の限界を迎えつつあることの現れなのではないのか、ということなのである。

もっともわれわれは、こうした現代社会の分析を通じて、安易に結論を下すことは避けなくてはならない。なぜならこの「〈社会〉と〈人間〉の切断」という事態が、一見いかに「非人間的」な要素を含んでいるように見えたとしても、それが原初の人間が備えていた存在の原理との間に、ある種の連続性を保持している以上、それは同時に「人間的」なものだとも言えるからである。つまり、現代社会が人間という存在の始原に基づいている以上、この現実のすべてを否定することは、人間の本性を不用意に歪曲することになる。しかしわれわれの現実が、同時に原初の人間の存在様式から見て非連続性を伴っている以上、逆にそれをすべて無条件に受け入れることは、もはや人間という存在への責任を放棄することに等しいだろう。

いまのわれわれが行うべきことは、人間という存在が歩んできた道程というもの、そして人間という存在そのものを改めて正視するということである。例えばわれわれの存在の始原にあって、「社会的なもの」がその蓄積を開始したとき、われわれの生物学的な「ヒト」としての身体は、そのいったん開始された“運動”が、将来的に人間存在をいかなる世界へと導いていくのかについて、何ひとつ知りえることはなかったはずである。幾千もの世代にわたるわれわれの祖先が、かつて命をつなごうとして必死に歩んだ〈生〉の先に、生身の他者を

不要とする社会、時空間的に断絶した「無限の〈生〉」を生きる子孫がいることを、いったい誰が想像したことだろうか<sup>(29)</sup>。同じように、かつて人類史上はじめて、ひとつの社会が飢餓から解放され、子を失う哀しみから解放され、肉体を酷使する生活の鉄鎖から解放されたとき、そこに自由と平等の理想、そして“人類の進歩”という幻想を見いだした人々がいた。〈生活世界〉がまさに「空洞化」していく時代、失われていく“意味”を補完していたのは、思えば〈自立的な個人〉の理想、そしてその背景にあった「自由の人間学」だったのかもしれない。そしてわれわれは、確かにその“解放の理想”こそが、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉をもたらす直接的な原因となってきたことを見てきたのであった。しかしわれわれは、ここで誰ひとりとして責めることなどできないだろう。なぜなら人間の歴史とは、常に新たな事態を生みだし、変容し続けるものであり、われわれはどこへいこうとも、例外なくそうした道程に投げ込まれた存在でしかないからである。いつの時代も人間は、それ自体で未知の経験をしている。その時代がいかなる帰結をもたらすのか、また何を選択すべきで、何を選択してはならないかということを、常に前例がないままに問わなければならなかった。われわれにできることは、自らの生きる時代、そして自らの存在というものを深く見つめ、自らもまた時代に規定された存在であるという事実を覚悟したうえで、未来世代へと何かを託すことだけなのである。

## 【注】

- (1) こうした事態は、今後VR（仮想現実）——電子機器を用いて感覚器官に働きかけ、現実ではないが現実のように感じられる環境を人工的に作り出す技術——、AR（拡張現実）——電子機器を用いて、現実の環境から得られる感覚情報に、新たな情報を追加、削減、変化させる技術——、IoT（モノのインターネット）——電子機器以外のさまざまな物体（モノ）に通信機能を持たせ、インターネットに接続したり相互に通信したりすることを通じて、自動認識や自動制御、遠隔計測などを行う技術——といった科学技術を媒介に、今後10数年の間にさらにいっそう加速していくだろう。なお、ここでのIT用語については、「IT用語辞典e-words」（<http://e-words.jp/>）を参考にした。
- (2) 【第一章】でも言及した土井隆義（2008）は、現代における情報機器が、知人関係

内での自身の社会的な立ち位置を確認するための「社会的GPS」となっていると述べたが、デジタルネイティブ（木村 2012）が成人した今日、こうした傾向は広く一般化していると考えられる。このことは「情報世界」の存在が、すでに社会関係において不可欠な「ライフライン」、あるいは「インフラ」となっていることを象徴している。【第一章：注40、注41】も参照。

- (3) こうした技術については、【第一章：第六節】を参照。
- (4) 木村（1983b、1983c）や米地（1977）から読み取れるのは、近代以前の「伝統的共同体」において、氏神、屋敷神、山の神、水神、明神、薬師、観音、熊野を含む多様な信仰、あるいはそうした信仰と結びついた多様な村落祭祀の仕組みが存在してきたこと、またそれらが慣習や生活組織などを通じて、いかに〈生活世界〉の重要な部分を支えてきたのかということである。
- (5) 宮本常一は、『忘れられた日本人』（1960）において、自身が体験した対馬での“寄り合い”の様子を生き生きと描いている（宮本 1984）。そこからは、何日にもわたって脱線を繰り返しながらも、それぞれが納得するまで話し合い、話が出尽くした頃合いを見て、まとめ役が結論となりうる案を提示するといった手順がうかがえる。また、そこで重視されていたのは普遍的な討議というよりも、それぞれの体験に即した説明、互いの感情や立場を理解するプロセスである。
- (6) あらゆる“道具”は、労働の負荷を縮減させる。それは別の見方をすれば、道具を通じて特定の行為が調整されていることを意味しているのである。
- (7) 道具をひとつの“メディア”として理解する吉田健彦（2017）は、メディアを通じて、ある他者が迫真性を伴いつつ、徹底して固有のものとして立ち現れてくることを「貫通」と呼んでいる。このときメディアとしての道具は、「固有ノード」として、他者が存在する（した）場と、それに対峙する「私」が存在する場とを、時空間的な隔たりを超えて接続することになるのである。
- (8) それは言ってみれば、“機能”に純化された道具である。ただし厳密に言えば、それを生み出したのが人間である限り、われわれはそこにも、伝統的な道具と同じように他者の存在を感知することができるはずである。両者の違いは、そうした他者の存在が「不可視化」されているかどうか、それがあたかも存在しないかのように人々に認知されているかどうかである。このことは、前掲の吉田（2017）が「デジタル化」（【注26】も参照）という形で表現しようとした問題と重なる部分がある。
- (9) 筆者がここで、〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化という着想に至った背景には、筆者が院生時代に触れた J・ハーバーマス（J. Habermas）の社会理論の影響がある。ハーバーマスは『コミュニケーション的行為の理論』（*Theorie des*

*Kommunikativen Handelns*, 1981) において、A・シュッツ (A. Schütz) の「生活世界」(Lebenswelt) 概念 (シュッツ 2006)、T・パーソンズ (T. Parsons) やN・ルーマン (N. Luhmann) の社会システム理論 (パーソンズ 1974、ルーマン 1993)、M・ウェーバー (M. Weber) の合理化 (Rationalisierung) をめぐる議論 (ウェーバー 1980a、1980b) などを広範な形で展開させ、そこで「システムによる生活世界の植民地化」(Kolonialisierung der Lebenswelt) という問題提起を行った (ハーバーマス 1987)。その要点は、概ね以下のようなものである。第一に、近代社会においては、人々を貨幣によって統合する市場経済と、権力によって統合する官僚機構とが肥大化すること——それらをハーバーマスは「システム」(System) と呼ぶ——、第二に、それによって人々の対話のあり方が、合意形成を目指したのではなく、対話を介して別の目的を達成しようとするものになること、そして第三に、その過程において、合意を志向する対話によって再生産されていた意味の秩序が縮小し、意味の喪失を含んだ社会病理が生みだされる、ということである。注目したいのは、ハーバーマスがここで、「システム」の「生活世界」からの自立化という観点をういていたことである。もちろんここでの「生活世界」は、【第三章】で言及した現象学的な概念、われわれが事物を認識する前提として共有している意味の秩序のことを指している。ハーバーマスによれば、近代以前の世界においては、人間社会は「生活世界」に担保された意味のストックによって結びつけられていた。しかし近代において「生活世界」が科学的合理性の成立とともに合理化され、客観的世界、社会的世界、主観的世界が区別されるようになると、既存の意味の体系が次々と合理的な批判に晒されるようになり、その分、合意形成の必要性和負担が格段に上昇することになった。そして、その負担を解消するものとして登場したのが市場経済や官僚機構なのである。ハーバーマスによれば、こうした経緯で成立してきた「システム」は、当初「生活世界」に埋め込まれており、人々の合意形成の負担を軽減させるための補助装置に過ぎなかった。しかしそれが、やがて独自の論理によって「生活世界」から自立化するとき、今度は逆に、それが意味の秩序であるところの「生活世界」を解体させる方向に働きはじめるのである。ハーバーマスがここで「システム」と呼んだものは、本書において〈社会的装置〉と呼ぶもの、より厳密に言えば〈社会的装置〉の「社会的制度」としての側面と重なり合っている。これに対して、ハーバーマスが「生活世界」と呼んでいるものは、本書の枠組みからすれば「意味体系=世界像」と呼ぶにふさわしい。要するにハーバーマスが、「システム」の「生活世界」からの自立化として描いたことは、実は〈社会〉を構成している根源的成分であるところの「社会的制度」と「意味体系=世界像」の分裂、そして前者の肥大化と後者の矮小化という事態を暗示しているのである。もち

ろんわれわれの議論からすれば、ハーバーマスの枠組みは、合意形成の主体として〈自立した個人〉をあまりに称揚しすぎており、現代の社会病理を「疎外論」や「物象化論」の枠内でしか捉えきれずにいると言える。象徴的なのは、「生活世界」をキー概念として用いていながら、そこには「暮らしとしての生活」も、「生活者」としての人間も、まったく想定外に置かれているということであろう。またハーバーマスの「システム」概念は、前述した第一の「自己調整機能」に焦点があてられており、本書で重視する「インフラ」としての側面、「〈ユーザー〉としての生」を生み出す基盤としての側面は考慮されていないとも言える。しかしここには、こうした形でわれわれが〈社会的装置〉と〈生〉の舞台装置の“非連続性”を考えるうえで重要な示唆が含まれているのである。

- (10) 〈生活世界〉の「空洞化」を経た近代的な学校が、〈社会的装置〉のサブシステムとして機能していることを最初に論じたのは、I・イリイチ (I. Illich) である (イリッチ 1977)。
- (11) 吉田敦彦 (2009) は、自身のメキシコでの教育経験を通じて、そこでの子どもたちが、「いのちのつながり」のなかで感受される生、「待つことの味わい」、「他者に応答する共感性」を含んだ「生きられる時間」のもとで生活しているということを指摘している。そこにあるのは学校があつたうえで生活ではなく、生活があつたうえでの学校であったと言えるだろう。
- (12) このことは、例えば発展途上国などで見られる子どもたち (吉田 2009) と、わが国の子どもたち——とりわけ自尊感情が低いという研究がある (古荘 2009) ——との間で、なぜこれほど学校というものに対する態度が異なるのかということを説明するための、ひとつの手がかりを提供するように思える。前者においては、そもそも〈生活世界〉に主たる教育の場があり、おそらくだからこそ、それから離れた学校というものが新鮮な意味を持っていた。これに対して後者においては、〈生活世界〉自体が「空洞化」しており、社会という不可解な空間とそこから浮遊した自宅と学校だけが、言ってみれば“世界”となる。学習活動を行うことの意味や動機についても、おそらくかつては、「親兄弟を支えていくため」、「地域や故郷への恩返し」といったように、そこには〈生活世界〉の文脈が色濃く反映されていたことだろう (【注14】も参照)。これに対して今日の場合、それは将来の自身の「経済活動」や「自己実現」のための前提としてのみ理解されるのであって、言ってみれば虚無のなかに「無限の自己」が聳えるばかりで、〈生活世界〉の文脈はほとんど含まれていないと言えるのである。
- (13) 例えば一連の構造は、〈社会的装置〉としての「情報世界」の成立と、直接的な“対話”の関係においても言えるだろう。「情報世界」は本来、手軽な対話をわれわれ

にもたやすための「インフラ」であった。しかしそうした〈社会的装置〉が存在することによって、ここではかえって直接的な対話を行うことの敷居が一段と高くなるという逆説的な事態が生じている。身近な例で言うならば、携帯電話の出現によって突然の訪問を行う敷居は高くなり、電子メールの出現によって突然の電話は失礼なものとなった。これと同様にして、SNSの出現は人間が直接会って対話を楽しむという行為の敷居を一段と高めることになったのである。

- (14) このことは前述した「学校」についても言える。学校が設立された当初、多くの子どもたちは生活を理由に学校に行くことが許されていなかった。状況を変えたのは、〈生活世界〉を犠牲にしてでも学校に通わせることを望んだ親世代の行動である。多くの場合、そこにあったのは、次世代だけでも貧困から抜けだし、少しでも楽な生活をしてもらいたいという切実な願いであった。
- (15) 本章では後に「無限の〈生〉」について言及することになるが、この議論の段階ではまだ、【第十章】で論じる〈無限の生〉の「世界観＝人間観」についての認識は深まっていなかった。本書の【最終考察】を踏まえるのであれば、矮小化した「意味体系＝世界像」の中核部分を肩代わりしてきたものこそ、実はこの〈無限の生〉の「世界観＝人間観」だったのである。
- (16) それは例えば、R・B・ノーガード (R. B. Norgaard) の言うような「普遍主義」(universalism)、「客観主義」(objectivism)、「(科学的)一元論」(monism) といったものである。すなわち、この世界には絶対普遍的“正しい解答”が存在し、われわれはその解答を客観的に認識でき、しかもそこで得られた解答は矛盾なくひとつの体系に収斂していくという信念である (ノーガード 2003)。そうした認識は、もともと科学的手法を適用できる限られた条件下においてはじめて成立するものであり、価値や意味が問題となる人間社会の現実には本来適用することが難しいものであった。それにもかかわらず、われわれはしばしばそれがあらゆる事象に対して無条件に拡張できるという形で錯覚しているのである。
- (17) 興味深いのは、科学的な知とは本来、こうした厳密な手続きを重視するものであるにもかかわらず、大半の人間にとっては、それがわれわれの日常世界を十全に説明するものでさえあれば、漠然としていようと、曖昧なものであろうと一向にかまわないという点である。このことは今日の科学的知が、われわれにとって単なる知識としてではなく、ある種の「意味体系＝世界像」として機能していることを示唆しているように思える。
- (18) 伝統的な宗教の多くは、高度な「意味体系＝世界像」として機能していたが、実際そこでは、この二つの問いが切り離されることなく、体系的に説明されていた。

- (19) われわれはこの問題を【第四部】において詳しく検討することになる。人間関係に現れる規範の問題は、社会学では「役割」(role) 概念を用いて論じられる場合が多いが、本書ではそれを〈間柄〉や〈間柄規定〉といった概念を用いて論じていく。〈間柄〉とは、社会的に共有された“振る舞いの型”のことを指し、〈間柄規定〉とはその型の内実のことを指している。つまりここでは、「財やサービスを生みだす側」と「財やサービスを消費する側」という形の強力な〈間柄〉が機能していることになるのだが、本書では人間存在が他者と向き合う際、〈間柄〉を媒介としつつも、同時に〈間柄〉には還元されない「〈我-汝〉の構造」としても向き合うことを強調する。後述するように、「財やサービスを生みだす側」と「財やサービスを消費する側」という関係性が、互いの社会的な意味の文脈や人格的要素さえ消し去ったまま容易に成立しうるのは、それが「〈我-汝〉の構造」を排除した強力な〈間柄〉によって成立する、ひとつの極端な関係性のあり方だと言えるからである。
- (20) 他にもそこには、われわれが人間を評価する際に持ちだす“人材”という概念、あるいはこの世界で価値あるものとは、より多くの人々に受け入れ可能で、需要があるものだとする発想、何かを判断する際に、そこに“意味”を求めめるのではなく、常に“利点(メリット)”と“欠点(デメリット)”を持ちだそうとする異常なまでの功利主義的な傾向などがあるだろう。【第五章：注29】も参照。
- (21) そこで理想とされる人間類型は、「人間的〈生〉」の総体からすれば、本来きわめて限定的な局面において発揮される特定の能力だけを過剰に意識したものである。そうした能力に長けた人間もいれば、他の〈生〉の局面において発揮される能力に長けた人間もいる。しかしそこでは、それが唯一の価値ある人間類型として強い規範性を伴っているために、それに適応できない人間は、現実を前に、ますます自己肯定感を低下させることになるのである。
- (22) 今日語られる“伝統”や“文化”、“歴史”といったものが、しばしば空虚に感じられるのは、それが実体としての強度を伴った〈生活世界〉から切り離されて語られているからでもある。真の意味での「伝統」というものがあるとするなら、それは「人間的〈生〉」の具体性に根差して感受されたもの、〈存在の連なり〉のなかで感受されたものであるだろう。なおこの問題については、【第九章】において“歴史”に対する「生きた地平」を論じることによって、また【補論一】において人間学的概念としての〈文化〉の概念を論じることによって改めて考えたい。
- (23) 増田(2016)を参照。
- (24) この問題は、【第四部】において徹底して掘り上げられることになる。【第五章：第五節】で見えてきたように、〈根源的葛藤〉とは、「人間的〈生〉」において、「私の〈生



存)と「皆の〈生存〉」が限りなく接近していながら、同時に決して一致することはないという根源的な矛盾のことであった。だからといって、ここでは〈根源的葛藤〉が「むき出し」になるという事態を、単純に「私のため」と「みんなのため」をめぐる分裂として捉えてはならない。それはあくまで根源的な葛藤であって、実際の関係性においては、それはいっそう複雑な形となって出現することになるからである。【第七章】では、〈根源的葛藤〉に相当するものを「人間的〈関係性〉」に生じる「三つの内的緊張」として再度論じていくことになるが、そこではこの「むき出しの個人」同士の関係性は、〈間柄〉が不在となった〈関係性〉として位置づけられることになる。

【注19】も参照。

- (25) われわれは、この一見すべてが実現するかのように見える世界のなかで、常にある種の“存在の剥奪感”を味わいながら生きているとは言えないだろうか。それはわれわれにとって、不安や精神的圧力という形となって重くのしかかり、たとえ人生において何かを着実に前進し、成功している最中においても——「自身は、本当はそうした評価、そうした立場に相応しくない人間なのではないか」というように——トラウマのように付きまとうことになるだろう。
- (26) 吉田健彦(2017)は、人間存在が根源的に有している「技術への欲望」と「他者への欲望」が、「デジタル化」という契機を経て、「無限の欲望」と「永遠の欲望」へと変容したとしている。「無限の欲望」とは、「技術への欲望」に内在していた他者への「交感」と「支配」の「差角」が消滅し、他者というものが「私」という存在のために効率よく支配、管理されるべき資源としてのみ理解されること、「永遠の欲望」とは、「他者への欲望」に内在していた「希求」と「怖れ」の「差角」が消滅し、「私」というものが、他者という存在を欠いたまま、単独で存在し続けられると理解されることを指している。この「無限」と「永遠」に基礎づけられる〈生〉こそ、ここでの「無限の〈生〉」と同じものであると言えるだろう。
- (27) ここで触れた「〈生〉の永続性」が意味する内実については、【第十章：第六節】を参照のこと。
- (28) われわれは【第十章】において、この「無限の〈生〉」の概念を、〈無限の生〉の概念へと拡張することになる。それは、「意のままになる生」こそが人間のあるべき姿であると考え、人間の使命とは、それを阻む「意のままにならない生」の現実を改変し、克服していくことであると考え、ひとつの「世界観=人間観」のことである。
- (29) われわれは【第九章】において、時代に生きる人間の残酷さについて改めて見ていくことになるだろう。それは、時代において生まれ、時代において生き、時代において死んでいく人間の残酷さであり、常にある種の理想を抱きながら、同時に常に時

代によって裏切られてきた等身大の人間の姿である。そうした人間存在の生き方、あり方と向き合おうとするとき、われわれは善悪正誤による時代の裁断や、時代を“利点（メリット）”や“欠点（デメリット）”で語ることの空しさについて改めて思い知らされることになるだろう。



## 第四部 「人間的〈関係性〉」の分析と〈共同〉の条件



## 第四部のための序

【第四部】では、これまでの議論を踏まえたうえで、本書の理論的枠組みをさらに次の段階へと展開していくことにしたい。【第四部】で焦点となるのは、人間存在の本質を、自己と他者が織りなす「〈関係性〉の構造」から読み解いていく「〈関係性〉の分析」という新たなアプローチである。

われわれはまず、【第七章】「〈関係性〉の人間学」において、「〈関係性〉の分析」を行うための基本的な枠組みを整備することから始めよう。第二のアプローチである「〈生〉の分析」が、〈生活者〉としての人間、すなわち〈生活世界〉を舞台に、集団の一員として〈生〉を実現していく人間に焦点をあてたものだとするならば、「〈関係性〉の分析」は、より存在論的な人間、すなわち無数の〈関係性〉によって他者と結ばれ、その無数の「意味のある〈関係性〉」を通じて〈この私〉(=〈自己存在〉)として成立している人間の姿について焦点をあてたものである。

出発点となるのは、そもそも自己とは何か、他者とは何かという問いかけである。われわれはここで、〈他者存在〉とは、自己にとって本質的に「意のままにならない存在」であること、そしてそれゆえ自己との間に「意味のある〈関係性〉」が成立しうるすべてのものであると理解する。そしてこのとき〈自己存在〉とは、決して〈他者存在〉から切り離されては存在することができず、常に特定の〈他者存在〉に対する「私」として現前すること、われわれが自己だと認識しているのは、こうした無数の他者との「意味のある〈関係性〉」を通じて現れた無数の「私」を、ただ漠然と捉えたものであるということについて見ていこう。われわれは、こうした自己と他者が結びつる「意味のある〈関係性〉」の基本単位のことを「〈我-汝〉の構造」と呼ぶことになる。そして〈自己存在〉の背後にあって、相互に影響しあう無数の「〈我-汝〉の構造」のことを指して「〈関係性〉の場」と呼ぶことにしたい。

続いてわれわれは、ここから具体的な人間相互の〈関係性〉に目を向け、そこにはさらに、〈間柄〉と〈距離〉という二つの仕組みが存在するということについて見ていく。〈間柄〉とは、社会的に共有されている特定の“関係性の型”のことを指しており、それぞれの〈間柄〉には、それぞれに相応しい振る舞いの型であるところの〈間柄規定〉が含まれている。これに対して〈距離〉とは、この〈間柄〉を互いに解除してもかまわないと考える度合い、〈関係性〉において〈間柄〉に収まらない〈この私〉を、互いにどれだけ表出できるのかを示す概念である。

ここで着目したいのは、こうした仕組みが、いずれも〈関係性〉に伴う負担を緩和させ、〈関係性〉を円滑にしていく働きを持つということである。そもそも人間が「〈我-汝〉の構造」を通じて他者と向き合うということは、〈他者存在〉の本質が「意のままにならない存在」である以上、互いにとって負担となる。しかしわれわれは、ここで相手と所与の〈間柄〉として向き合うことによって、不用意に〈この私〉と〈この私〉が対峙することを回避することができるのである。ただし〈間柄〉として向き合うことは、ときに不本意な振る舞いを引き受けなければならないということをも意味している。また「意味のある〈関係性〉」が成立するためには、われわれは依然として、どこかで〈間柄〉に塗りつぶされない〈関係性〉というものを必要としている。したがってわれわれは〈他者存在〉と〈関係性〉を結ぶ際、〈間柄〉を活用しつつも、相手との〈距離〉に応じて、ときに敢えて〈間柄〉の仮面を外し、「〈我-汝〉の構造」を通じた〈この私〉と〈この私〉としても向き合おうとするのである。ここでは、〈関係性〉において生じるこうした一連の負担のことを、三つの「内的緊張」という形で整理しよう。そしてわれわれが円滑な〈関係性〉を築いていくためには、こうした〈間柄〉や〈距離〉の上手な活用が不可欠となるものの、それによって〈関係性〉から負担そのものを完全に排除することは決してできないということについても考えたい。

続いてわれわれは、【第三部】で考察した、〈自己完結社会〉における〈関係性〉のあり方についても、より詳しい分析を行っていく。例えば【第二中間考察】で見てきたように、現代社会においては、〈関係性〉が〈社会的装置〉の文

脈に基づくかどうかによって、その形態は著しく異なったものになる。このことを「〈関係性〉の分析」から捉え直すと、以下のようになるだろう。まず、経済活動やインターネットのように、〈社会的装置〉の文脈に根ざした〈関係性〉の場合、われわれは互いの人格的要素を消してしまえるほどの強力な〈間柄〉を仲立ちにするか、〈社会的装置〉が備える“配置の機能”に依拠することによって、比較的容易に〈関係性〉を成立させることができる。しかし〈社会的装置〉の文脈から外れ、互いに〈ユーザー〉として対面しなければならない場合、そこでは〈間柄〉が欠落する、ないしはきわめて脆弱になることによって、われわれは互いに適度な〈距離〉を測ることができず、結果として〈関係性〉の成立が難しくなっているのである。われわれはこうした一連の極端な〈関係性〉のことを指して、「0か1かの〈関係性〉」と呼ぶことにしたい。

加えてわれわれは、ここで「ゼロ属性の倫理」というものについても考察していくことになる。「ゼロ属性の倫理」とは、あらゆる〈関係性〉に、社会的な立場や属性に関わる概念を持ち込むことなく、ひとりひとりに「かけがえのないこの私」として接しなければならないとする倫理のことを指している。問題は、この倫理のもとでは、いかなる〈間柄〉も不当な抑圧として理解されてしまうがゆえに、われわれが時代に合わなくなった〈間柄規定〉を改変していくという道よりも、〈関係性〉に〈間柄〉を持ち込むこと自体を否定する道へと進んでしまうことである。そのためその倫理は、人々から苦しみを取り除こうとして、かえって「0か1かの〈関係性〉」を促進してしまうことになるのである。

現代を生きるわれわれは、どこか無意識のうちに「意のままになる他者」を求めている側面がある。一方では自身の「ありのまま」を無条件に受け入れてほしいと願いながら、他方ではどこかで負担となる他者の「ありのまま」について、それを拒絶できることが当然であると考えている。それは言ってみれば、「意のままになる他者」を前提としたどこまでも都合の良い〈関係性〉である。しかしどれほど「意のままになる他者」を求めたところで、そこに「意味のある〈関係性〉」が成立することなどおそくない。そうした〈関係性〉においては、「意味のある私」もまた存在しえないのである。



【第八章】「〈共同〉の条件とその人間学的基盤」では、以上の「人間的〈関係性〉」をめぐる議論を踏まえ、そうした人間存在がともに〈関係性〉の負担を乗り越え、何かを一緒に実践していくということ、すなわち“共同性”や“共同体”とは区別されうる「共同行為」としての〈共同〉の概念について焦点をあわせる。そしてそうした〈共同〉を成立させる条件とは何か、という問題について考察していきたい。

われわれはまず、こうした新たな〈共同〉概念を整備していくために、既存の共同理念を「牧歌主義的－弁証法的共同論」という形で整理し、そこに含まれている問題点について確認しよう。「牧歌主義的－弁証法的共同論」では、しばしば理想化された前近代の農村などが想起され——あたかも「社会的存在」としての本性が発露するかのよう——無条件に共同が成立していたと見なされたり、近代において獲得された“自由な個性”を擁護しようとして、自発性を契機とした“個と共同”の図式的な止揚が語られたりしてきた。しかしここでは、人間存在の〈共同〉が決して無条件に成立するわけではないということ、また“自由選択”と“自発性”だけではいかなる〈共同〉も成立しえないということ、を、「100人の村の比喩」や「掃除当番の比喩」といったモデルを用いて考察してみたい。そしてそのうえで、これまでの共同論においては、理想化された共同体像や弁証法的なレトリックによって覆い隠され、〈共同〉の負担についての認識が決定的に不足してきたことについて指摘しよう。

続いてわれわれは、元来〈共同〉が成立するためには、「〈共同〉のための事実の共有」、「〈共同〉のための意味の共有」、「〈共同〉のための技能の共有」という三つの条件が不可欠であったこと、さらには円滑な〈共同〉を実現するための仕組みとして、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理が存在してきたことについても見ていく。人間が生きるためには、「意のままにならない他者」と対峙することが避けられない。こうした「〈共同〉のための作法や知恵」は、いずれも人間が、こうした逃れられない〈共同〉と向き合い、その現実のなかで、より良く生きることを問うことによって生みだされてきたものなのである。

そしてわれわれは、以上の〈共同〉をめぐる議論を踏まえ、再び〈自己完結社会〉の諸相について目を向けてみることにしよう。ここで注目したい

のは、現代社会においては、すでに〈共同〉のための三つの条件がいずれも破綻しているということ、そしてわれわれ現代人自身が、すでに〈共同〉を担えるだけの能力の大半を喪失しているという事実である。それにもかかわらず、なぜ現代社会は社会集団としての統合を保持することができているのだろうか。それは【第六章】でも見てきたように、〈ユーザー〉となったわれわれが、〈社会的装置〉の持つ強固な「自己調整機能」によって、非人格的な形での連帯をすでに達成しているからである。そこあるのは、言ってみれば人格的な〈共同〉なき連帯の姿に他ならない。しかし見方を変えれば、このことは人間存在が太古より逃れたいと願ってきた〈共同〉の必然性から、われわれがはじめて解放されたということをも意味しているのである。

われわれはここから、【第二章】で言及した「不介入の倫理」をめぐる問題についても本格的な考察を行っていく。「不介入の倫理」とは、互いに対する介入を拒む代わりに、自身の人生にかかる責任はすべて自らが負うべきだとする倫理のことを指している。ここでは、「0か1かの〈関係性〉」がもたらす帰結として、とりわけ「底なしの配慮」と「存在を賭けた潰し合い」に疲弊しきった人々が、次第に他者との間に「意味のある〈関係性〉」を築いていくこと自体を断念していくことについて注目したい。実のところ「不介入の倫理」とは、こうした「0か1かの〈関係性〉」への挫折を反映する形で、人々が苦肉のうちに編みだしてきた“戦略”であるとも言えるのである。

しかしわれわれは、すでに「不介入」という戦略そのものに対しても挫折しつつあるように見える。なぜなら、われわれがどれだけ〈共同〉からの逃走を願おうとも、“解放”は結局不完全なものでしかないこと、つまりわれわれの現実においては、われわれはいつの日か必ず、逃れられない〈共同〉の負担に直面するときにぐるからである。そこにあるのは、〈共同〉の負担から解放された時代を生きるがゆえに、かえって迫り来る〈共同〉の重圧に耐えられないわれわれの姿、そして〈共同〉から逃れられると信じ込み、〈共同〉を避け続けてきたからこそ、突如として降りかかる〈共同〉に対して失敗を余儀なくされる、皮肉に満ちたわれわれの姿なのである。



## 第七章 〈関係性〉の人間学

### (1) 「人間的〈関係性〉」という視点について

さて、ここからわれわれは「〈関係性〉の分析」というアプローチについて詳しく見ていくことにしよう。「〈関係性〉の分析」とは、前述のように、人間存在の本質を、その存在が多彩に織りなす「〈関係性〉の構造」から理解するための方法論である。とはいえ、そもそも“関係性”とは何なのだろうか。

まず“関係性”とは、関係の性質、いわば関係のあり方のことを指している。“関係”とは、もともと「(何か)を結び付けている繋がりや関わり」のことであり、人間と人間の関係のみならず、「あるものが他のものに影響を及ぼす」という意味をも含んだ概念である<sup>(1)</sup>。したがって存在論的な意味での〈関係性〉とは、何らかの存在が、別の存在と結びつくときのあり方のことであり、同時に存在と存在の結びつきにおいて現れてくる、何らかの影響や作用のあり方のことだということになるだろう。とりわけ本書では、人間という存在にとっての〈関係性〉、すなわち「人間的〈関係性〉」を問題としている。そのためわれわれの関心となるのは、人間存在が何ものかとの間に特定の〈関係性〉を取り結ぶとき、そこにはいかなる意味が生じ、いかなる原理が出現するのか、ということになるだろう。

人間存在が形作る〈関係性〉をめぐるっては、これまで社会学や哲学において多彩な研究が行われてきた。例えば社会学では、伝統的に人間の“行為”——とりわけ社会的な意味を内在した社会的行為 (social action) ——に着目し、そこに含まれる根源的な原理を読み解いていくとともに、そうした行為者の集合

体として、いかにして社会という複合体が成立しているのかということに関心が払われてきた<sup>(2)</sup>。実際、T・パーソンズ (T. Parsons) からN・ルーマン (N. Luhmann) に至る「社会システム理論」(social systems theory)、G・H・ミード (G. H. Mead) からH・G・ブルーマー (H. G. Blumer) に至る「シンボリック相互作用論」(symbolic interactionism)、A・シュッツ (A. Schütz) の「現象学的社会学」(Phänomenologische Soziologie) など、多くの理論に共通するのは、価値規範や社会的役割をも含んだ意味の世界を背景に、「個人と個人」の相互作用、そして「個人と集団」の相互作用というもの、統一した原理のもと、いかなる形で説明することができるのかという問題意識であったと言えるだろう<sup>(3)</sup>。

これに対して哲学の場合は、〈関係性〉をめぐる、より存在論的な問題について関心が払われてきた。とりわけ重要なのは、自己と他者をめぐる根源的な原理に関わる“他者論”であろう。もちろん現象学的な意味での最初の他者論は、E・フッサール (E. Husserl) の「間主観性」(Intersubjektivität) 概念が示すように、もともとデカルト的な“自我”から出発しても、“他者”という存在の根拠を基礎づけられないという問題を克服することにあつた<sup>(4)</sup>。しかしここでは、例えばJ・P・サルトル (J.-P. Sartre) の「相剋」(conflit) 概念や、E・レヴィナス (E. Lévinas) の「応答責任」(responsabilité) の概念が示すように、われわれが自明視している“自己”という存在が、“他者”という存在なしには成立しえないという重要な指摘がなされてきた<sup>(5)</sup>。また、より実践的な問題意識としては、例えばH・アレント (H. Arendt) の「現れの空間」(space of appearance) が、自己の「唯一性」(uniqueness) と人間の「複数性」(plurality) を強調したものであつたように、そこではいかにして全体主義へと陥ることなく、人間が他者の「差異性」や「異質性」を前提とした多元的な共生を実現できるのか、という議論の方向性も含まれていたと言えるだろう<sup>(6)</sup>。

本書が明らかにすべき「人間的〈関係性〉」が存在論に基盤を置く以上、われわれもまた、他者論から出発しなければならない。ただしここでの議論が「個性か／全体性か」、「差異性か／同一性か」といった枠組みを強調するだけで終わるのであれば、われわれは結局、あの「かけがえのないこの私」を称揚する〈自立した個人〉の思想から抜け出すことはできないだろう。また、ここで展開

される理論的枠組みは、これまで行ってきた「環境哲学」や「〈生〉の分析」のアプローチと連結できるものにならなくてはならない。したがって本書では、そうした成果も取り入れながら、本書なりの他者論を展開しつつ、「人間的〈関係性〉」を読み解く理論的枠組みを独自の形で再構築していくことにしたい。

## (2) 「人間的〈関係性〉」の基本構造としての「〈我－汝〉の構造」

理論的枠組みを構想していくにあたり、最初に問わなければならないのは、まず「自己」とは何か、「他者」とは何かという問題である。その最も端的な説明は、「自己」とは「私」という存在のことを指しており、「他者」とは「私」ではない（他の）存在のことを指しているというものだろう。つまりわれわれは、「私」という形で特定可能な何ものかのことを“自己”と呼び、そうした自己とは区別される何ものかのことを“他者”と呼んでいるのである。

一般的に“他者”と言う場合、われわれは友人や同僚など、日々接触する「現存する顔見知りの人間」のことを連想するかもしれない。実際こうした他者は、日常生活実践においてきわめて重要な位置を占めている——本書ではそれを「中核的他者」と呼び、あらかじめ区別しておくことにしよう——。だが先の定義によるならば、人間存在にとっての他者とは、それ以外のものをも含んでいる。例えば自身は認知しているが、実際には接触することが難しい「現存すると仮定できる人間」、曾祖父母から1000年前の名もなき兵士に至るまでの「過去に生きた人間」、それとは反対に、数世紀先の世代をも含んだ「未来に生きるだろう人間」、それどころか物語の主人公といった「空想上の人物」、古来より信仰の対象となってきた「神」、生活をともにしてきた「人間以外の生物」、そして浜辺で拾った小石のような「無生物」でさえ、ときに他者として現前しうるからである。

特定の存在が“他者”として現前するのは、それが“自己”に対して意味を持って区別されたときである。そして“意味がある”ということは、そこに何らかの〈関係性〉が成立しているということに他ならない。つまり「現存する顔見知りの人間」にはじまり、浜辺の小石のような「無生物」に至るまで、あ

らゆる存在は、自己に対して「意味のある〈関係性〉」を成立させ、それによって“他者”となるのである。ただし、そこで〈関係性〉が持つ“意味”の内実は、決して自己によって一方的に見いだされるものではない。例えば他者は、自己とは区切られる存在であるがゆえに、自己に対して差異性や異質性を必ず含んでいる。そして見方を変えれば、他者は自己に対して差異性や異質性を持って「語りかけてくる」のであり、自己が見いだす意味とは、そうした他者に対する応答であるとも言えるからである。例えば「私」という存在にとって、亡き「祖父」は「意味のある〈関係性〉」によって結ばれた他者だと言えるかもしれない。このとき“意味”を見いだしているのは確かに「私」であるが、それは同時に祖父という存在が、私に対して否応なく投げかけてくる何かを持っているからでもあるはずである。吉田健彦の言葉を借りれば、「我々の眼前に、或る他者が徹底して固有のものとして立ち現れ、避けようもなく我々に迫る」、その「迫真性」に対する応答こそが、〈関係性〉の“意味”をわれわれに呼び覚ましているのである<sup>(7)</sup>。

したがって、われわれが〈関係性〉の意味を問題とするとき、そこではあくまで自己と他者との相互作用が前提とされなければならない。さらにこのとき、他者が他者である根拠となる「他者性」の表現として、そこに単なる差異性や異質性を指摘するだけでは不十分だと言えるだろう。例えば他者という存在が、ときとしてわれわれに“怖れ”を伴った感情を呼び起こすのはなぜなのだろうか。それは、そこに単なる差異が存在するからではない。それは他者が差異を伴うがゆえに、決してそのすべてを計り知ることができないものとして、つまり「意のままにならない存在」として対峙してくるからに他ならない<sup>(8)</sup>。先の例に即して言えば、まず亡き「祖父」は、「私」にとって「意味のある〈関係性〉」によって結ばれた他者であった。それゆえ「私」は、「祖父」の人生と対峙することによって、自身の人生をも顧みることができる。だが他方で、「祖父」は決して「意のままになる存在」ではない。「祖父」の人生のなかには、「私」が望まない過去があるかもしれないし、「私」にはその不本意な事実を消すことなどできない。しかしそうした側面をも含む形で、いやむしろそうした側面が含まれているからこそ、「私」と「祖父」の〈関係性〉には、重厚な“意

味”が形作られるとも言えるのである。

本書では、一連の自己と他者との相互作用のことを、「**〈我-汝〉の構造**」と呼ぶことにしたい<sup>9)</sup>。この「**〈我-汝〉の構造**」は、自己 = 〈我〉と他者 = 〈汝〉が織りなす「意味のある〈関係性〉」のことを表し、これからわれわれが「人間的〈関係性〉」を考察していく際の出発点となるだろう。そしてわれわれは、ここで本書における他者の概念を、以下のように再定義することにしたい。すなわち**〈他者存在〉**とは、自己にとって本質的に「意のままにならない存在」であるとともに、「意味のある〈関係性〉」を通じて「**〈我-汝〉の構造**」が成立しうるすべてのものである、というようにである。

それでは**〈他者存在〉**に対する自己、すなわち**〈自己存在〉**とは改めて何を指すものなのだろうか。われわれは先に、自己を「私」という存在であると仮定したが、それでは「私」とはそもそも何を指しているのだろうか。例えば自己 (self) と自我 (ego) とは、同じものだと言えるのだろうか。ここでは「自我」を、ひとまず「私」によって意識されている「私」のことであるとしておこう。しかし自己には“無意識”、つまり意識されていない「私」の存在が含まれている。また自我である「私」の意識は、身体という物理的な基盤によって形作られているが、自律神経や衝動、生理的な反射のように、自己であるはずの“身体”もまた、ときに「意のままにならない存在」となるだろう。このことは、われわれが通常自己として認識しているもののなかにも、ある種の「他者性」が存在しうることを示唆している。

また人間存在は、自我が形成される以前から、ある種強制的にこの世界に産み落とされ、特定の時間と場所とにおいて配置されることによって「私」となっている。人間は、ここで性別、性格、才能、容姿——あるいは特定の“遺伝的疾患”さえも——を含む自らの身体を選択することができなければ、肉親や隣人たち、あるいは将来的に意味を持つだろう国籍、母国語、文化的伝統といったものを選択することもできない。このことは「私」という存在が、「私」としてあることに先行して「意のままにならない」ものたちと出会い、まさにそうした**〈他者存在〉**の直中において、**〈この私〉**となっていくことを示しているだろう<sup>10)</sup>。



さらに言えば、ある〈他者存在〉と対峙している「私」と、別の〈他者存在〉と対峙している「私」が、はたしてまったく同一の「私」と言えるのだろうか。われわれはしばしば、いかなる〈他者存在〉との〈関係性〉からも独立した、不変で一貫性のある「純粋な私」というものが存在すると考えている<sup>(11)</sup>。しかし「人間的〈関係性〉」の最小単位が「〈我-汝〉の構造」にあるのだとすれば、〈汝〉が異なれば、そこに現れる〈我〉もまた異なるものになりうるはずである。実際われわれは、ある人物の前では決して見せない「私」の“顔”があり、別の人物と出会って、これまで自身も知りえなかった新しい「私」の“顔”を知るといことがあるだろう。このことは、いわば「〈我-汝〉の構造」というものが存在するだけ、「私」というものもまた存在しうるということを示唆しているのである<sup>(12)</sup>。

したがって以上を踏まえるならば、われわれが「私」だと認識しているものは次のように規定することができるだろう。すなわち〈自己存在〉とは、生物個体としての境界によって、身体という〈他者存在〉を内に含みつつも、生受において避けがたく数多の〈他者存在〉と結ばれることによって形作られてきた何ものか、そして無数の〈他者存在〉との間に、「〈我-汝〉の構造」を通じて無数の「私」として現れたものの総体、それをあくまで漠然と捉えたものである、というようにである。

さらに〈自己存在〉が、無数の「〈我-汝〉の構造」を通じて〈この私〉としてあるとき、それぞれの「〈我-汝〉の構造」は互いに影響し合い、〈この私〉に連なる“世界”を形作っているとも言える。例えば前述した吉田は、「メディア」を「あらゆる二者を介在するあらゆることともの」として捉えたうえで、次のように述べている<sup>(13)</sup>。

「きみが父の友人からのメールを読むとき、父の友人は父ときみをつなぐメディアになっている。メールも、写真もまた同様である。と同時に、きみにメールを送るという行為自体、そしてきみからの返信もまた、友人と父をつなぐメディアになっている。……そのとき、我々は互いにメディアとしての役割を交換しつつ交感している。それだけではない。きみがメールを読んで

いる場合は、きみが幼い頃から育った家であり、部屋だ。そのそこかしこに父の記憶が刻まれている。メールを打つPCは、数多くの（繰り返すが自然をも含んだあらゆる）誰かたちが材料を産みだし、収穫し、運び、精製し、デザインし、形成し、広告し、流通させ販売していまここにあるものだ。それらのすべての連なりの先に——あるいはこの瞬間の共振として——いま、このときが出現している」<sup>(14)</sup>。

つまり〈自己存在〉は、いまこの瞬間においても、この〈関係性〉の網の目を通じて「私」となっている<sup>(15)</sup>。そしてそれゆえ、瞬間的に出現するそれぞれの「私」は、確かに「私」ではあっても、一度として同じものではないとも言えるのである。本書では、この〈自己存在〉の背後にあって「共振」する無数の「〈我-汝〉の構造」を指して「〈関係性〉の場」と呼ぶことにしよう。

### (3) 「人間的〈関係性〉」における〈間柄〉の概念

以上を通じて、われわれは〈自己存在〉とは何か、〈他者存在〉とは何か、そして両者をめぐる根源的な原理である「〈我-汝〉の構造」というものについて見てきた。しかしわれわれが前述した「中核的他者」、すなわち時空間を共有し、日々接触する「現存する顔見知りの人間」との間に〈関係性〉を成立させる場合、「〈関係性〉の構造」は、よりいっそう複雑な事態を考慮しなければならない。

試しにここで、ある人間存在が別の人間存在と接触し、そこで“ゼロ”から新たな〈関係性〉を形成していく場合を想定してみよう<sup>(16)</sup>。ここでの〈関係性〉は、まず互いが互いの存在について何も知らない状態から始まる。そのため両者が〈関係性〉を成立させるためには、互いに試行錯誤を繰り返すことによって、相手を知り、時間をかけて〈関係性〉の“意味”を構築していかなければならないだろう。ここには、「中核的他者」との〈関係性〉の複雑さが良く表れている。なぜならここで「相手を<sup>レ</sup>知る<sup>ル</sup>」ことが求められるのは、相手もまた「〈関係性〉の場」を背負い、〈他者存在〉に対して「〈我-汝〉の構造」を取

り結ぶ〈自己存在〉であること、換言すれば、「私」が「相手」に対して「〈我-汝〉の構造」を持つと同じように、「相手」もまた「私」に対して「〈我-汝〉の構造」を持つ存在であるということが前提されているからである。

そしてこのことは、「中核的他者」との〈関係性〉が内包した、独特の不安定さを説明するための手がかりにもなる。というのも、「中核的他者」との〈関係性〉においては、この両者が持つ「〈我-汝〉の構造」が、常に一致しているとは限らないからである。もちろん「私」は「私」なりに「相手」を理解しており、そのうえで〈関係性〉を構築している。しかし「相手」がいかなる形で「私」との〈関係性〉を理解しているのかについて、「私」がそのすべてを正確に知ることなど不可能だろう。つまり「私」が理解し、望んでいる〈関係性〉を「実像の〈関係性〉」と呼び、「相手」が理解し、望んでいる〈関係性〉を「写像の〈関係性〉」と呼ぶのであれば、両者の間には、常に“緊張関係”が内在しているのである<sup>(17)</sup>。

本書では、このことを「実像-写像」の「内的緊張」と呼ぶことにしよう。この「内的緊張」は、「他者性」の本質が「意のままにならない存在」であることに由来し、それゆえ決して避けることができないものであると言える<sup>(18)</sup>。それゆえに、われわれが健全な〈関係性〉を維持していくためには、双方が「相手」の「写像の〈関係性〉」に気を配り、「私」を変容させることによって、不断に「実像の〈関係性〉」を調節していかなければならない。そしてそこでは、ときに文字通りに応答するだけでは不十分であるということもあるだろう。なぜなら「内的緊張」を解消するためには、しばしば互いが「相手」に“介入”することによって、「相手」の真意を引きだしたり、「私」の真意を伝えたりすることが求められるからである<sup>(19)</sup>。

とはいえ、現実的な生活実践に目を向けるならば、そこにはさらに考慮すべき問題がある。というのも「中核的他者」との相互作用は、通常、複数の人間が同時に関わり、しかもその場で居合わせる構成員が刻々と変化するといった、きわめて複雑な形式で展開されることになるからである。ここで〈自己存在〉は、ひとりひとりの〈他者存在〉に対して別々の「〈我-汝〉の構造」を持ち、「私」の“顔”もそれぞれに異なるものとなる。しかし多数の人間が同時に介入

するようになると、それぞれの「〈我-汝〉の構造」が同時進行で他の「〈我-汝〉の構造」に影響を与えることになり、〈自己存在〉は個々の発言や振る舞いにおいて、配慮すべき事柄、あるいは不確かな事柄が爆発的に増えていくことになるのである<sup>(20)</sup>。そこから予想できるのは、きわめて不安定となった〈関係性〉と、ますます増大する「内的緊張」の負担に、われわれ自身が耐えられなくなるという事態であろう。

しかし「人間的〈関係性〉」においては、実はそうした事態が生じないための“仕組み”がはじめから備わっている。われわれはここで、この仕組みについて長年研究を重ねてきた社会学の見地を取り入れてみたい。まず注目したいのは、E・デュルケム (É. Durkheim) が「集合意識」(représentation collective) と呼んだもの<sup>(21)</sup>、あるいはより一般的に社会学において価値 (value) や規範 (norm) と呼ばれるものの働きである<sup>(22)</sup>。すなわち人間集団においては、一定の状況下において何をなすことを期待され、何をなすことを禁じられるのか、といったことに関する何らかの認識や基準の枠組みが集団的に共有されており、それによって前述した〈関係性〉の混乱が回避されるということである。

この社会学的な価値や規範の概念は、われわれの枠組みで言えば、「ヒト」として生まれたわれわれが「人間」となるために不可欠な、世代を超えて受け継がれる「人為的生態系」、ないしは〈根源的葛藤〉を緩和し、「集団的〈生存〉」を実現させる「〈生〉の舞台装置」、より厳密には、そうした〈社会〉を構成する、非物質的な基盤としての「意味体系=世界像」と呼んできたものに相当すると言って良い。問題は、この全社会的な仕組みが、〈関係性〉の次元においていかなる形で説明できるのかということである。

ここで参考にしたのは、前述のブルーマーらが「シンボリック相互作用論」と呼んだ社会学の出発点として位置づけている、ミードの「一般化された他者」(generalized other) をめぐる議論である。ミードによれば、人間は幼少期から他者との相互作用によって自我を形成していくが、その際、相互作用を通じて他者の「態度」(attitude) や「役割」(role) を取得し、それを自己のうちに「一般化された他者」として統合させる<sup>(23)</sup>。例えば幼児が行う“ごっこ遊び”では、何らかの「役割」が模倣されるが、それが成立するためには、幼児は他

者が「役割」に伴って採用するだろう「態度」を内面化していなければならない。これに対して成長した子どもが行う「ゲーム」(game)、例えば“野球”が成立するためには、子どもが特定の「役割」や「態度」を取得するだけでは不十分である。そこでは参加者のひとりひとりが、まさにさまざまな位置についているすべての参加者の「役割」や「態度」、そして行為によって予測される反応というものを理解していなければならない。つまりこれと同じようにして、人間は成長の過程で、自らが属する社会集団において、さまざまな状況下において生じる「役割」や、他者が取りうるだろう「態度」の様式を「一般化された他者」という形で自己のうちに組織化する。「一般化された他者」とは、そうした意味において、自己でありながら、同時に「他者」の目線から「行為する私」を捉えた、いわば「もうひとりの私」であるとも言えるだろう<sup>(24)</sup>。そして人々がそうした“参照点”となる「もうひとりの私」を共有しているからこそ、現実社会では円滑な相互作用が実現できるというわけである。

確かにこのミードの説明は、社会学的な意味での価値や規範というものが、実際に人間の〈関係性〉の次元において、いかなる形で働くのかを理解するための有益なモデルとなるだろう。とはいえここで強調されるのは、あくまで「行為する私」が、「他者」の目線からなる「もうひとりの私」を伴って〈他者存在〉と対面するという〈関係性〉の側面であり、この説明ではかえって、その背後に潜む「実像-写像」の「内的緊張」が見えにくくなるだろう。われわれの枠組みにおいては、〈自己存在〉とは、あくまで無数の「〈我-汝〉の構造」が織りなす「〈関係性〉の場」において漠然と規定されるものであり、そこでは〈他者存在〉に応じて無数の異なる「私」がありえるのであった。したがってここで問題となるのは、ミードらによって「一般化された他者」という形で論じられてきたものが、〈関係性〉を制御する仕組みとして、われわれの枠組みにおいていかなる形で説明し直されるのかということである。

ここで本書が導入したいのが、〈間柄〉という概念である。一般的に“間柄”と言う場合、それは「叔父／甥の間柄」といった「血族／親類の続きあい(続柄)」や、「師弟の間柄」といった特定の「人と人との関係」のことを指すものとして用いられている<sup>(25)</sup>。本書では、ここにやや特殊な意味を与えよう。すな

わち〈間柄〉とは、特定の〈関係性〉を抽象化した概念であり、そこには特定の〈間柄〉に相応しい“振る舞いの型”であるところの〈間柄規定〉というものが内包される、といったようにである<sup>(26)</sup>。例えばわれわれは、前述したものの以外にも、親子、家族、友人、親友、夫婦、恋人、同志、同僚、上司と部下、教師と生徒、クラスメート、地域の住人など、〈間柄〉を示す語を多様に用いている。これらはいずれも特定の〈関係性〉を示す“型”であって、そこにはそれぞれの〈関係性〉に相応しい、あるいは相応しくない“振る舞い”というものが同時に理解されているのである。その意味では、例えば「私」（あるいは「相手」）が子どもなのか老人なのか、同性なのか異性なのかといった身体に関わる属性もまた、互いの振る舞いを一定の形で方向づけるという点から、やはりある種の〈間柄〉として機能していると考えられることができるだろう<sup>(27)</sup>。

この〈関係性〉の型としての〈間柄〉が、〈関係性〉を制御する仕組みとなりうるのは、それを共有することによって、われわれが互いの「〈我-汝〉の構造」を「形式化」することができるようになるためである。このことを、われわれが用いる〈間柄〉のなかでも、きわめて強力な「形式化」をもたらす、「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」という〈関係性〉——われわれはこの〈関係性〉を成立させている倫理のことを、これまで「経済活動の倫理」と呼んできた——から考えてみよう。まず前述のように、われわれが「中核的他者」と対面するとき、そこには常に「実像-写像」の「内的緊張」が潜んでいる。しかし「経済活動」の文脈において、例えば業務として窓口の対応を行うとき、あるいは商業施設で何かを購入するとき、われわれはそこで「中核的他者」と対面しつつも、「内的緊張」を感じることはほとんどない。というのも、ここでは双方が然るべき〈間柄規定〉によって、自らの望まれる振る舞いや、相手が返してくるだろう振る舞いを予測できるようになっているからである。われわれはそこで、「相手」の背後にある「〈関係性〉の場」や「写像の〈関係性〉」について、いちいち思いを馳せる必要はない。例えば「相手」は、いかなる生受、いかなる人生を背負ってここに立ち、いかなる事情、いかなる感情のもとでここに居るのか、そして「相手」は「私」という〈他者存在〉について、いかなる形で理解し、いかなる〈関係性〉を望んでいるのか——こう

した人格的要素は、ここでは単なる“ノイズ”となる。より端的に言えば、ここでは互いが無理をして「相手を知る」必要などない。逆にそれゆえ、互いにまったくの初対面であったとしても、われわれは簡単に〈関係性〉を成立させ、円滑な相互作用を実現することができるのである。

もちろん「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」という〈間柄〉は、後に見るように、一元的な「形式化」を強力に引き起こすという意味において、〈間柄〉の事例としては極端なものだと言えるかもしれない。実際、「私」がある人物と対面するとき、そこで働く〈間柄〉は、同僚であると同時に、趣味を共有する友人でもあり、さらには同じ高校時代の記憶を共有する同窓生であるかもしれない。このように現実の〈関係性〉においては、われわれは日々多様な〈間柄〉を——言語化されていないきわめて微細なものも含めて——幾重にも活用して生きている。そして多人数で行動する場合には、われわれはその場の状況や構成員の形によって、最も大きな意味を持つ〈間柄〉を柔軟に切り替えながら過ごしているとも言えるだろう。いずれにせよ、〈間柄〉という仕組みが存在することによって、「実像-写像」の「内的緊張」がもたらす負担は大幅に軽減される。〈生〉の実践に不可欠となるさまざまな集团的営為は、いわばこうして維持されてきたのである。ミードらが「一般化された他者」と呼んできたものは、ここではわれわれが行使可能な〈間柄〉の集合体という形で再定義されることになるだろう。

#### (4) 「人間的〈関係性〉」における〈距離〉の概念

とはいえ、「人間的〈関係性〉」をめぐるわれわれの議論においては、依然として考慮すべき問題が残されている。それは〈間柄〉が「形式化」によって〈関係性〉の負担を軽減する一方で、別の文脈においては、まったく新たな「内的緊張」をもたらすことになるからである。

このことを再び「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」という〈関係性〉から考えてみよう。前述したように、この〈間柄〉においては、そのきわめて強力な「形式化」によって、われわれは互いの人格的要素を無視

したままでも容易に〈関係性〉を構築できる。しかしもしここで、われわれにとってすべての〈関係性〉が、こうした〈間柄〉のみによって完結するものだったとしたらどうだろう。われわれの〈関係性〉は、おそらく苦しみに満ちたものになるはずである。強力な「形式化」が働くということは、逆から見れば、互いの背景にある「〈関係性〉の場」も、互いの「〈我-汝〉の構造」も、ここでは一切が考慮されないということの意味する。われわれは先に〈自己存在〉は、〈他者存在〉との「〈我-汝〉の構造」——語りかけてくる〈他者存在〉に対する応答——を通じて、はじめて「私」になれると述べてきた。こうした状況下においては、〈関係性〉の“意味”は著しく矮小なものとなり、〈自己存在〉はきわめて浅薄なものにならざるをえないからである。

この〈間柄〉がもたらす新たな苦しみは、多くの場合〈間柄〉が外的なもの、すなわち自らが関与しえない、生受の条件や、周囲の状況によって付与されるものであることにも一因がある。そこではひとりひとりの人間の意思、あるいは「〈関係性〉の場」や「〈我-汝〉の構造」が素通りされ、画一的な形で〈関係性〉の“意味”が規定されてしまうからである。実際われわれは、偏見、レッテル、ラベルといった言葉が象徴するように、しばしば特定のステレオタイプからの類推によって、他人の振る舞いを解釈したり、判断したりすることに注意を払う。そのときわれわれが警戒しているのは、実は〈間柄〉が持つこうした側面なのである。

しかしそれでは、〈間柄〉は、なければならないほど良いのだろうか。そうではないのである。これまで見てきたように、〈間柄〉がなければ、われわれは複雑な〈関係性〉の網の目のなかを生きていくことなどできない。〈間柄〉なき世界においては、われわれは、その余りに膨大な配慮すべき事柄、そして不確かな事柄に押しつぶされ、やがては〈関係性〉を構築すること自体の負担に耐えられなくなるだろう<sup>(28)</sup>。他方で〈間柄〉は、決して“不変”のものではない。例えば前述のブルーマーは、社会的な意味（有意味なシンボル）が持つ流動性について指摘している。すなわち人間は、相互作用によって常に新たな意味を構築していく存在であり、そうした人間自身の主体的な相互作用が生みだす過程そのものが、われわれにとっての社会であるというようにである<sup>(29)</sup>。このことが示



唆しているのは、〈間柄〉は修整可能なものであるということである。実際われわれは〈関係性〉の営為の中で、常に新たな〈間柄〉の枠組みを生みだしながら、そして常に具体的な〈間柄規定〉の内容を再構築しながら〈生〉を実現している。ただし、集団的に共有された〈間柄〉が更新されていくには、それ相応の時間を要することも確かである。むやみに変質してしまう〈間柄規定〉であるならば、それはそもそも〈間柄〉としては機能しえないはずだからである。

以上の考察から理解できるのは、次のことであろう。つまりわれわれが円滑に〈関係性〉を構築するためには、〈間柄〉が不可欠であるが、その仕組みの恩恵を皆が受けるためには、人間はときに、自らの望まない〈間柄〉を受け入れなければならない場面や、その〈間柄規定〉にしたがって、望まない振る舞いを行わなければならない場面があるということ、それでもなお、それがあまりに徹底したものとなると、人間は自らの〈存在の強度〉を保つことができなくなる、というジレンマに他ならない。本書では、このことを〈間柄〉がもたらす第二の「内的緊張」と呼ぶことにしたい。

だが、注目したいのは次の点である。すなわち過去から現在に至るまで、実際には、「人間的〈関係性〉」のすべてが、〈間柄〉によって塗り潰されたものだったわけでは決してないということである<sup>(30)</sup>。常々人間は、〈間柄〉のなかにあっても、ときに〈間柄〉の構えを解き、そこに再び「〈我-汝〉の構造」を呼び覚ますことによって、〈関係性〉に深い色彩を与えながら生きてきた。その側面を理解することによってはじめて、われわれは「人間的〈関係性〉」の全体像を掌握することができるようになるのである。

そこで本書では、ここで新たに〈関係性〉の〈距離〉という概念を導入してみることにしたい。まず代表的な辞書によれば、「距離」とは、「二つのものや場所の間のへだたり」を指す概念である<sup>(31)</sup>。「間」も「隔たり」も、二つ以上の何ものかの関係性を問題としており、加えてわれわれは、それを空間的な隔たりという意味だけでなく、特定の〈関係性〉を指して「距離が近い／遠い」と言うように、比喩的な意味での「人と人とのつきあいの上でのへだたり」、人と人との間にある心理的な隔たりという意味でも用いている<sup>(32)</sup>。確かに、われわれがこれまで用いてきた〈間柄〉の概念もまた、「人と人との間」を表すもので

あった。しかし〈間柄〉の概念は、特定の〈関係性〉を抽象化したものに過ぎず、そこには「人と人との間」に本来存在するはずの、尺度としての距離という側面が十分に汲み取られていない。ここで整備したいのは、〈関係性〉を制御する〈間柄〉とは別の仕組みとしての、〈距離〉の概念なのである。

もっとも〈関係性〉の原理としての〈距離〉の概念は、他の概念と比較して、これまで十分な研究がなされてきたとは言いがたい。例えば社会学には、「役割距離」(role distance) という概念が存在する。これはE・ゴッフマン (E. Goffman) が提唱したものであり、例えば反抗的な若者が行う非行、医者が手術中に発する冗談のように、特定の社会的状況下において、期待される振る舞いとは異なる行為を敢えて行うといった、一種の逸脱のことを指している<sup>(33)</sup>。しかしゴッフマンが問題にしている距離とは、あくまで求められる振る舞いと実際に行われた振る舞いの隔たりであって、われわれが問題にしている「人と人との間」にある「隔たり」のことではない。ここで重要なことは、むしろわれわれが先に、人間は〈間柄〉のなかにあっても、ときに敢えて〈間柄〉の「構えを解く」と述べたことの意味である<sup>(34)</sup>。例えばあるプロジェクトに参加する人間が、わけあって関係機関の担当者と交渉する場面を想像してみてほしい。ここで両者の〈間柄〉は、まずは互いの組織の代表者という形で規定される。しかしこうしたとき、われわれが敢えて会食の場を設けたり、プロジェクトとは無関係な個人的な話題を交わしたりするのはなぜなのだろうか。それは先の「役割距離」として規定される逸脱とはまったく異なる。それはわれわれが、互いに〈間柄〉としてではなく、まさに「相手を知る」ことを通じて、しばしばより意義のある交渉結果を導くことができることを知っているからである。人間の〈関係性〉には、ときに互いが背負う「〈関係性〉の場」に触れ、〈我-汝〉として向き合うこと、換言すれば〈間柄〉の背後にある「私」の顔を互いに表出することによって、はじめて掴み取れる“真意”というものがあるからである。

本書ではこうした行為のことを、〈間柄〉による「形式化」に対応させる形で、〈関係性〉の「脱形式化」と呼ぶことにしたい。人間は〈間柄〉を必要とするが、同時に〈間柄〉の「構えを解く」ことを通じて、ときにより円滑な〈関係性〉を構築することができるのである。もっとも「構えを解く」ことは、〈間

柄)が無効になるということを決して意味しない。たとえいかなる「相手」であったとしても、われわれは依然として何らかの〈間柄〉に服していなければ〈関係性〉を維持することはできない<sup>(35)</sup>。つまり〈関係性〉において「脱形式化」が意義あるものとなるためには、その前提として、あくまで〈間柄〉による「形式化」が不可欠なのである。

要するに、ここで導入したい〈距離〉の概念とは、この「脱形式化」を行う“度合い”を表す概念に他ならない<sup>(36)</sup>。例えばわれわれが「距離が近い関係性」と言う場合、それは両者が単に〈間柄〉で完結した仲ではなく、より多くの局面において「〈我-汝〉の構造」を介して向き合っていることを意味している。逆に「距離が遠い関係性」と言う場合、それは両者がより多くの局面において、「〈我-汝〉の構造」を介さず、〈間柄〉に従って向き合っている、ということの意味しているのである。そしてこの「脱形式化」によって、われわれは〈間柄〉がもたらす第二の「内的緊張」を緩和させることができるようになるだろう。例えばわれわれは、〈間柄〉の背後に隠れていた「私」を表出させることによって、望まぬ〈間柄〉や不適切な〈間柄規定〉との隔たりを示すことができる。それは互いが〈間柄〉の形をより良い形に修整していく契機にもなるだろう。

ただし「脱形式化」を行い、「〈我-汝〉の構造」を持ちだすことは、われわれが再び「実像-写像」の「内的緊張」に直面することをも意味している。そしてわれわれが〈距離〉を活用するとき、「私」が理解し、望んでいる「距離間」と、「相手」が理解し、望んでいる「距離間」との間には、やはり不一致が生じる余地がある。つまり「私」がどれほど「構えを解く」ことを望んでいても、「相手」がそれを望まないのであれば、そのことがかえって〈関係性〉を不安定なものにさせるだろう。本書ではそのことを、〈距離〉がもたらす第三の「内的緊張」と呼ぶことにしたい。

### (5) 「ゼロ属性の倫理」と「意のままになる他者」

さて、われわれは以上を通じて、「人間的〈関係性〉」の構造についての一通りの説明を行ってきたことになる(図5)。以上の議論から見えてくるのは、次

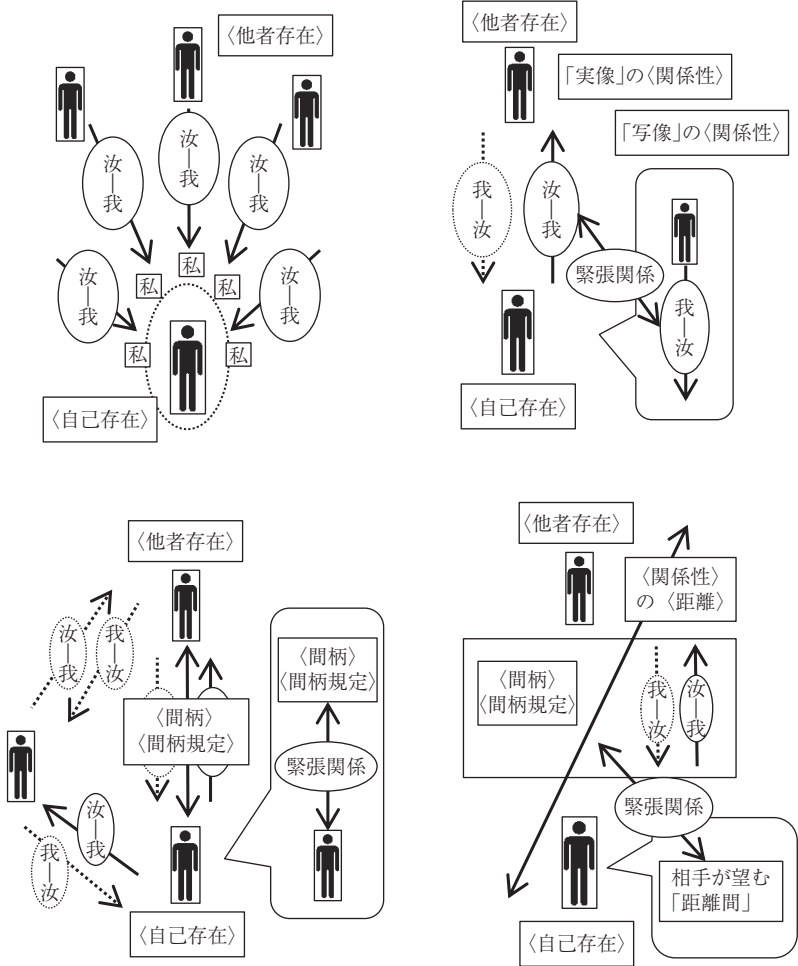


図5 「人間的〈関係性〉」の諸構造

(左上): 無数の「我-汝」の構造を通じて現れた「私」が〈自己存在〉を形成する。(右上): 「中核的他人」との〈関係性〉においては、真の「写像の〈関係性〉」は不可視であり、想像された「写像の〈関係性〉」と「実像の〈関係性〉」の間に「内的緊張」が現れる。(左下): 〈間柄〉は第一の「内的緊張」を緩和させるが、〈自己存在〉との間には新たな「内的緊張」がもたらされる。(右下): 〈距離〉によって〈間柄〉と「我-汝」の構造の割合を調節し、第二の「内的緊張」を緩和させることができるが、相手の望む「距離」感覚との間には、またもや新たな「内的緊張」が生じることになる。

のことであろう。すなわち人間は、生を与えられたそのとき以来、「意のままにならない他者」に囲まれ、そうした〈他者存在〉との〈関係性〉によって「私」となってきた。そして「意のままにならない他者」との〈関係性〉が「内的緊張」を伴うものだからこそ、われわれは〈間柄〉や〈距離〉といった仕組みをさまざまな形で活用し、「中核的他者」との間に円滑な〈関係性〉を実現させようと奮闘してきたということである。

もっともここからは、われわれが「内的緊張」を緩和させることはできても、決してそれ自体を消すことはできないということもまた読み取れよう。換言すれば、われわれは〈関係性〉の負担を軽減させることはできても、負担を伴わない〈関係性〉というものははじめから存在しえないということである<sup>(37)</sup>。われわれは、〈他者存在〉とともに〈生〉を実現していく限り、円滑な〈関係性〉というものを必要としている。それゆえ人間は、時と場合と居合わせた人々によって、経験的に身に着けてきた〈間柄〉のなかから、いかなるものを採用すべきか適宜判断しつつ、複雑な〈関係性〉を自ら制御していかなければならない。そして〈間柄〉を行使しつつ、ときには互いの「距離間」に応じて背後に潜む「私」の“顔”を表出させ、それによって「〈我-汝〉の構造」を媒介とした、かけがえのない絆を育ててきたのであった。要するに、それが人間なのである。したがってこうした〈間柄〉の自在さ、〈距離〉の自在さこそ、われわれが原始以来求めてきたもの、真に人間の〈生〉を豊かにするものだったと言えるのである<sup>(38)</sup>。

ここからわれわれは、いま一度当初の問題意識に立ち返り、以上の「人間的〈関係性〉」をめぐる枠組みを用いて、われわれの抱えた社会的現実について再び考察してみよう。【第三部】までの議論で見えてきたように、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進行する現代社会においては、われわれは皆、〈社会的装置〉の〈ユーザー〉となる形で〈生〉を実現している。そして出発点となるのは、【第二中間考察】においても取りあげた次の問い、すなわちそうしたなかでわれわれはなぜ、〈社会的装置〉の文脈においてはきわめて容易に〈関係性〉を構築することができるにもかかわらず、〈社会的装置〉の文脈から外れた局面においては、円滑な〈関係性〉を構築することに著しい困難を抱えてしまうのか

という問題である。

まず、今日のわれわれが〈社会的装置〉の文脈において、勞せずして〈関係性〉を構築することができるのは、例えば「経済活動」における「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」の〈関係性〉のように、そこに非常に強力な〈間柄〉が機能しているか<sup>(39)</sup>、あるいは「情報世界」における〈関係性〉のように、「インフラ」自体が〈関係性〉の土台を用意してくれているからだと言える。前者についてはすでに論じたため、ここでは後者に注目してみよう。実際われわれは「情報世界」、すなわちインターネット上の電子空間において、いくらでもバーチャルな〈関係性〉を容易に構築することができる。しかしそれを可能にしているのは、「人間的〈関係性〉」に立ち現れる諸々の原理ではなく、検索サイト、SNS、コメント欄、ブログといった「インフラ」の持つ「配置」の機能である。そしてこれらの〈関係性〉には、注目すべき共通点がある。すなわちここでは、たとえ「〈我-汝〉の構造」を無視しようとも、たとえ「相手を知る」ことを怠ろうとも、つながりあうこと自体には何ら問題が生じないということに他ならない。前者の例で言えば、与えられた〈間柄〉に耐え、互いにその〈間柄規定〉さえ厳守していれば、余計なことで誰かが傷つくこともなければ、誰かに傷つけられることもない。そして後者の例で言えば、クリックひとつで誰かと出会い、好きなように想像し、好きなように発言し、そして嫌になればいつでも撤回することができるのである。

それでは逆に、〈社会的装置〉の文脈から外れてしまうと、われわれはなぜ、〈関係性〉を構築することが難しくなるのだろうか。【第三部】で見てきたように、その根底にはおそらく〈生の自己完結化〉によって、〈ユーザー〉同士に〈関係性〉を取り結ぶ“必然性”が生じないということがある。とはいえここでは、そこで大きく二つの形で現れる〈関係性〉のあり方に注目してみたい。ひとつは、そこではそもそも〈関係性〉自体が成立していないというものである。実際、われわれは日々数10人から数100人という人間と物理空間上は接触しながら、その大半は、あたかも互いに“並行世界の住人”——あるいはPCのデスクトップ画面上に重なる形で表示されていながら、内実は異なるタスクによって完全に分断された個々の「ウインドウ<sup>(40)</sup>」——であるかのようにさえ見

える。言うなれば、ここには〈間柄〉もなければ、「〈我-汝〉の構造」もないのである。そしてもうひとつは、ここから「意味のある〈関係性〉」を構築しようと思えば、われわれは適度な〈間柄〉を欠いたまま、今度は互いの「〈我-汝〉の構造」のみによって〈関係性〉を成立させなければならないという事態である。実際、われわれがこうした「並行世界」の立場から誰かと親しくなろうと試みても、そこには足がかりとなるべき〈間柄〉、すなわち互いに共有可能で、安心して行使できる“振る舞いの型”というものが見あたらない。そのためそこでは、ひたすら「私」の“顔”をさらけだし、またさらけだされる「相手」の“顔”を受け止めることによって、文字通り一から〈関係性〉の意味を構築していかなければならない。そして複雑な〈関係性〉の網の目のなかで、その不確かで不安定な〈関係性〉に亀裂が入らないよう、互いに絶えず気を配っていなければならないだろう。それは言うてみれば「底なしの配慮」であり、きわめて負担の大きい〈関係性〉のあり方なのである<sup>(41)</sup>。

以上を通じて、われわれは現代的な〈関係性〉のいくつかについて見てきたが、ここで注目したいのは、一連の〈関係性〉のあり方すべてに通底している重要な論点についてである。それはわれわれが〈社会的装置〉の文脈に乗っていようと、そこから外れていようと、そこではいずれも適度な〈間柄〉を行使することができないことによって、〈関係性〉から〈距離〉の尺度が失われているということである。例えばわれわれは、「経済活動」において、どこまでも〈間柄〉に徹しておのれを隠し、「情報世界」にアクセスしては、どこまでも素顔をさらしてぶつかろうとする。そして街を行き交う人々にはそもそも〈関係性〉自体が成立していないし、〈関係性〉を構築するには、全面的な「〈我-汝〉の構造」として互いに向き合う覚悟が要求される。そこでは〈関係性〉そのものが“ゼロ”なのか“1”なのか、あるいは互いを距てる「距離間」が“ゼロ”から“無限大”にまで極端に振れるのであり、いずれにしても互いに適度な「距離間」を取ることができなくなるのである。こうした〈関係性〉のことを、本書では「0か1かの〈関係性〉」と呼ぶことにしよう<sup>(42)</sup>。

それではなぜ、現代社会においては「距離間」の歪な〈関係性〉が溢れ、適度な〈間柄〉を行使できない事態になっているのだろうか。かつて「ポストモ

ダン」(postmoderne)という標語が流行した際、現代人が〈関係性〉を構築する困難さの背景として、しばしば指摘されたのは、価値規範の解体という論点であった。つまり“伝統的な価値規範”をも含む形で、社会全体に共有される価値的、規範的意識が消滅したことによって、人々は〈関係性〉を構築していく際の拠り所を失ってしまったという説明である<sup>(43)</sup>。しかしここでは、今日のわれわれが「不介入の倫理」と並んで無意識に行使している、まったく別の価値規範、ある種の倫理というものについて考えてみたい。それはあらゆる〈関係性〉に対して、社会的な立場や役割、老若男女を含んだ身体的な属性に関わる一切の概念を持ち込むことなく、ひとりひとりが「かけがえのないこの私」として対面しなければならないとする、「ゼロ属性の倫理」である<sup>(44)</sup>。

前述のように人間は、生受のとき以来、多様な〈他者存在〉に囲まれて成長し、そのなかでさまざまな〈間柄〉の枠組みを経験的に身に着けていく。しかしこの倫理のもとでは、そうした〈間柄〉の枠組みは「かけがえのないこの私」を抑圧し、圧殺するものだとして退けられる。そして互いに〈ユーザー〉としての人間という一点を残して「ありのままの私」の全体像を互いに承認していくことを要求するのである。実際、われわれはしばしば次のように言うではないか。人は肩書や外見ではなく、その内側にあるその人自身を見ようとしなければならない。偏見を捨て去り、真に理性的な〈関係性〉に至ったあかつきには、われわれにはそれができるはずであると。

こうした「ゼロ属性の倫理」の背後には、もちろんあの〈自立した個人〉の人間的理想が潜んでいる。【第二章】で見えてきたように、〈自立した個人〉の思想においては、自由と平等の理想のために、抑圧からの解放は無条件に肯定されなければならない。「ゼロ属性の倫理」は、言うなればこの人間学の延長線上にあるのであって、それゆえここでは、〈間柄〉は、人間の「唯一性」を集団主義的な「同一性」によって塗り潰すものとしてのみ理解される。すなわちここでは、〈間柄〉は〈関係性〉に潜む規範的な権力、あるいは個人を抑圧し、〈間柄規定〉を暴力的に強制する悪しき全体主義の一類型として価値づけられてしまうのである。ここから見えてくるのは、今日の「0か1かの〈関係性〉」を産みだしたものが、ある面においては自由と平等を求めてきた、他ならないわれ



われ自身でもあったということである。

確かに〈社会的装置〉の文脈において現れる、あの「〈我-汝〉の構造」が欠落した〈関係性〉、極端な〈間柄〉によって塗りつぶされた〈関係性〉は、人間的に異常なものだと言えらるだろう。実際われわれは、その極度に「形式化」された〈関係性〉に対して、ある種の閉塞感を抱いているかもしれない<sup>(45)</sup>。だからこそ「ゼロ属性の倫理」は、おそらくいまなおユートピアとしての色褪せない魅力の人々に与え続けるのである。しかしそれ以上にわれわれは、「ゼロ属性の倫理」が目指している、この〈間柄〉から「解放」された〈関係性〉というものがどれほど異常なものなのかについて目を向けなければならない。例えば「ゼロ属性の倫理」は、「本当の私」や「ありのままの私」を互いにさらけだし、それを互いに認め合える〈関係性〉を理想とする。しかしいかなる人間に対しても「ありのまま」でいなければならない、さらけだされるすべての人間の「ありのまま」を受け入れなければならないことが、はたして正常な人間の〈関係性〉だと言えらるのだろうか<sup>(46)</sup>。人間の出会いとは、本来最初に〈間柄〉として出会い、そして〈距離〉を測りながら、やがて〈我-汝〉として再び出会うものであったはずである<sup>(47)</sup>。いかに親しい〈関係性〉であったとしても、そこには依然として〈距離〉がなければならない。繰り返しになるが、〈間柄〉が不在の〈関係性〉、あるいはすべてを「〈我-汝〉の構造」に委ねなければならない〈関係性〉など、そもそも人間が耐えられるものではないのである。

そしてわれわれが目を向けなければならないのは、こうした「ゼロ属性の倫理」が求める〈関係性〉の理想が、すでに相当程度われわれのうちに内面化されてしまっているということ、さらにその結果として、どれほどわれわれの「〈我-汝〉の構造」が歪な形に変質しているのかということである。例えばわれわれは、「ありのままの私」をすべて受け入れてほしいと願いつつ、他方でそれが叶わないと言って他人の無理解を嘆いているだろう。確かにその意味において、現代社会は“承認”や“居場所”が求められる時代だと言えらるかもしれない。しかし現実においては、そうした人々の多くが、誰かの「ありのまま」を受け入れるつもりなどさらさらない。それどころか、「唯一性」を秘めた自分は「かけがえのない」存在であるため、「ありのまま」を受け入れられて然るべ

きだが、不快に感じる何者かの「ありのまま」を受け入れることは、「ありのままの私」を歪めることになるため、拒否することが当然であるとさえ考えているだろう<sup>(48)</sup>。

確かに「ありのままの私」という概念は、人が周囲の人間に惑わされ、自身の本心を見失ったとき、あるいは時代に不相応な〈間柄〉の枠組みに気づき、それが修整すべきものであることを悟る場合など、有効な場面がないわけではない。しかし先の主張で想定されている「本当の私」、「ありのままの私」、「かけがえない私」とは、いったい何者なのだろうか。「人間的〈関係性〉」の枠組みを整備してきたわれわれにとって、その虚構に満ちた自己像を説明することはさほど難しいことではないはずである。例えばここで語られる数々の「私」は、いずれも〈他者存在〉から切り離された「不変の私」、「〈関係性〉の場」のもとで立ち現れる〈この私〉とはかけ離れた、言ってみれば自意識によって肥大化した虚構の「この私」のことではないだろうか<sup>(49)</sup>。ここではそうした「本当の私」が崇拜され、それゆえ〈他者存在〉は、そうした「ありのままの私」を歪め、抑圧するものとして理解される。しかし繰り返すように、〈自己存在〉とは、無数の「〈我-汝〉の構造」のもとで立ち現れる数々の「私」を漠然と把握したものに過ぎない。そこに「意のままにならない他者」との〈関係性〉がなければ、意味のある「私」も存在することはできないはずなのである。

われわれが「ありのままの私」を受け入れてほしいと言うとき、実はわれわれは潜在的に「意のままになる他者」を求めていると言える。もちろん人間は、誰もが他人の心、行動、評価などを「意のままにしたい」と願う原初的な欲望を秘めていると言えるかもしれない。しかし改めて想像してみてほしい。人間が〈関係性〉のなかで“充実”し、“喜び”を感じるのは、はたして本当に他人が「意のままになる」ときなのだろうか<sup>(50)</sup>。むしろわれわれは、「相手」が「意のままにならない他者」だからこそ、感情や立場、主張や経験など、何かを共有し、分かち合えたときに充実を感じるのではなかったか。あるいは決して消えることのない「内的緊張」のなかで、〈距離〉を測り、〈間柄〉を行使し、「実像-写像」に向き合った結果、〈関係性〉の形が修整され、瞬間的にその「内的緊張」に伴う“ずれ”が解消されるときがある。そうしたときにこそ、人間は

〈関係性〉に喜びを見いだすのではなかったか。もしも目の前にいる何者かが「意のままになる」のであれば、もはやそれは〈他者存在〉ではない。その瞬間に「意味のある〈関係性〉」は消滅し、そこには空虚に肥大した自意識だけが、不気味な色彩を纏って残されることになるだろう<sup>(51)</sup>。

したがって以上の考察から見えてくるのは次のことである。それは現代人が〈関係性〉を構築する困難さの背景として、社会共通の価値規範が失われたと指摘するだけでは不十分であるということ、そして真の問題の所在は、〈自立した個人〉の理想、「ゼロ属性の倫理」に体现されてきた、われわれ自身の誤った人間理解にあるということである。すなわちわれわれが、〈関係性〉に適度な〈距離〉をもたらし、〈関係性〉の成立を媒介してくれる適度な〈間柄〉を、社会的現実としてますます行使できなくなっていくこと、そして根源的にはわれわれ自身が、あの〈間柄〉なき世界という名の歪んだ理想を実現可能であると信じ込んでしまったこと、それこそが一連の事態の背景にはあったのである。

われわれが忘れていたのは、われわれが〈他者存在〉との間にある“負担”そのものを消すことができないのと同様に、そもそも抑圧が存在しない〈関係性〉など想定しえないという事実である<sup>(52)</sup>。われわれは人間である限り、「意のままにならない他者」を受け入れ、「内的緊張」と向き合わなければならない。そしてわれわれが〈間柄〉や〈距離〉の仕組みを必要としているということは、われわれがそこで健全な〈関係性〉を実現していくために、ある種の抑圧を引き受けなければならないということの意味しているのである。確かに人間の社会は、さまざまな差異を含んだ人間によって構成される。それゆえ標準化された〈間柄規定〉から外れた人間は、その都度、外的に付与される〈間柄〉に対して多大な抑圧を感じるはずである。しかし人間の世界から、標準そのものがなくなるなどおそれくない。人間は標準をつくりだす存在であり、それはもともと「集団的〈生存〉」の実現を必要とする人間が、〈関係性〉を築いていくために不可欠なものだったからである。それゆえ標準から外れた人間もまた、決していなくなることはないだろう。ただし厳密な言い方をすれば、真に標準的な人間、あるいは標準から外れていない人間などひとりもないとも言える。なぜなら標準の尺度は無数に存在し、よほどの特殊な人間でない限り、

ある尺度において標準であった人間であっても、別の標準から照射されれば、途端に“外れた側”の人間として苦しむことになるからである。

確かにわれわれは、〈間柄〉がもたらす標準化や、その暴力性、権力性に苦しむ人々に目を向けていく必要があるだろう。「ゼロ属性の倫理」が誤っていたのは、その理想がここで歴史的に形作られた〈間柄〉の内実を修整していく道ではなく、むしろ〈間柄〉の存在そのものを否定する道へと向かってしまったことである<sup>(53)</sup>。「ゼロ属性の倫理」は、〈関係性〉の負担や抑圧に苦しむ人々を救おうとして、〈間柄〉なき世界、標準なき世界をすぐに夢想してしまう。しかしそうした負担や抑圧を取り除くというのであれば、われわれに残されているのは、結局「0か1かの〈関係性〉」以外にありえない。確かに〈間柄規定〉の内実を変えていくためには、それ相応の時間と忍耐を要するはずである。しかし人間存在は、いつの時代もそうした問題に直面し、その都度、辛抱強くこの問題と向き合ってきた。重要なことは、〈間柄〉や標準そのものの存在を否定することではなく、時代に合わなくなった〈間柄規定〉を修整し、〈関係性〉がもたらす負担を互いに分け合う道を模索することなのである。

そして筆者はこうも思う。そもそもわれわれが〈関係性〉に見いだす苦しみの根源は、はたして本当に、周囲から押しつけられる何事かにあるのだろうか。そうではなくて、人間的現実とあまりに乖離した自己に対する誇大な理想、より直接的に言えば、「それを手に入れられるはずの私」、「そのように思ってもらえるはずの私」、「その人の期待に応えられるはずの私」——要するに、「こうでなければならぬ私」という名の、おのれ自身が生みだしてしまった虚構の理想にこそ、われわれは苦しめられているのではないだろうか、と。

現代に生きるわれわれは、しばしば「価値観の違い」や「性格の不一致」と言って、〈関係性〉をすぐに投げだしてしまう。その背景にあるのは、「意のままになる他者」を求めて彷徨う、肥大化した虚構の「この私」ではないのだろうか。われわれはいま一度、人間を見つめてみる必要がある。冷静に考えてみれば、われわれは「価値観」や「性格」が完全に一致する人間など、この世界に存在するはずがないということに気づくだろう。あるいは再度、「情報世界」で繰り広げられるコミュニケーションの現実を見てもらいたい。そこには、身

近な人間関係を強制的に携帯させられる疲労感、誰に向けるでもない「この私」の問わず語り、そして反射的に繰りだされる感情の応酬というもので満ち満ちている。そこにあるのは「インフラ」によって「配置」され、〈間柄〉も〈距離〉も働かなくなった世界を生きる、この時代の人々のかなしき〈関係性〉の縮図である<sup>(54)</sup>。

いずれにしても「0か1かの〈関係性〉」では、われわれは健全な形で〈関係性〉を維持することなどできない。そうした〈関係性〉に残されているのは、「底なしの配慮」に骨の髄まですり切れていくのか、「意のままになる他者」をどこかで求める「この私」同士が、おのれの存在を賭けて潰し合っていくことでしかないだろう。“〈間柄〉なき世界”など、虚構なのである。われわれがその歪んだ理想を信じる限り、われわれは自らが〈間柄〉を必要としている人間的現実、そして消えることのない目の前の抑圧というものにかえって苦しみ続ける。そしてだからこそ、多くの人々は、やがて苦しみを帯びた〈関係性〉それ自体を諦めるようになっていく。最終的に人々が選択するのは、〈社会的装置〉へのよりいっそうの依存であり、「不介入の倫理」を行使することによる〈関係性〉自体の放棄なのである。

## 【注】

- (1) 『日本語源広辞典』(2012)、『広辞苑』(2018)。
- (2) M・ウェーバー(M. Weber)は、人間の行う“行為”というものを、主観的な意味と関連づけられた「社会的行為」(Soziales Handeln)として分析するとともに、行為者が行為の前提として社会的に共有している「精神」(Ethos)のあり方について問題とした(ウェーバー 1972、1989)。E・デュルケム(É. Durkheim)は、後述するように「集合意識」(conscience collective)という概念を提起し、集団によって共有された価値規範がその集団に属する個人の行為や思考、感情に拘束力を与えることを問題とした(デュルケム 1989)。
- (3) 例えば「社会システム理論」では、社会全体を人々の諸行為が織りなすシステムとして理解する。とりわけパーソンズ(1974)の場合は、その全社会的なシステムの構造を維持するように働く要素と、それに反する要素を分析する「構造-機能分析」(structural-functional analysis)に焦点があてられ、ルーマン(1993)の場合は、シス

テムを人々の行為の前提となる意味的秩序として捉えようとして、無数の可能性を内在した世界から、複雑性を縮減することによってシステムが成立するところに焦点が当てられる。「シンボリック相互作用論」は、ミード（1973）の相互行為に関する分析を引き継いだブルーマー（1991）によって提唱され、人々が有意味なシンボルを用いて主観的に行う相互作用に着目し、社会をそうした相互作用の動的な“過程”として理解する。「現象学的社会学」は、フッサールの現象学を引き継いだシュッツ（2006）によって提唱され、そこでは社会を間主観的に共有されている意味的世界としての「生活世界」（Lebenswelt）という観点から捉えようとして、多様な相互行為についての分析が試みられる。

- (4) R・デカルト（R. Descartes）は、方法的懐疑を用いて普遍的に正しいと言えるものを証明しようと試みたが、この思考を徹底していくと、われわれが自明視している他者もまた、同じような主体性を持つ人間であるという根拠は導けない（デカルト 2006）。現象学の創始者であるフッサール（2001）の「間主観性」概念は、もともとこの問題を解決するために導入されたものであった。つまり現象学においては、世界は主観的に構成された“現象”として捉えられるが、現出する他者の場合、自己の身体との類似性を契機として、他者もまた主体性を持つ人間であることが確証され、そこから他者と共有された間主観的世界の存在が認知されることになる。「間主観性」の概念は、社会的に共有された意味的世界としての「生活世界」概念とも関連づけられ（フッサール 1995）、その後はシュッツ（2006）の「現象学的社会学」にも受け継がれていった。
- (5) サルトル（1974、1996）は、人間という存在が、自身を規定しようとする他者からの“まなざし”と、他者を規定しようとする自身の“みかえし”との間の「相剋」の状態にあると理解し、真の自由（主体性）のためには、他者から規定された自己——「即自存在」（être-en-soi）——に甘んずることなく、未来の可能性への投企によって、自ら意味づけた自己——「対自存在」（être-pour-soi）——を引き受けなければならないと述べた。またレヴィナス（1989、1999）は、人間存在の主体性が、異質な他者と出会い、そうした他者に対する「応答」の渦中においてこそ成立するとした。人間存在を「〈我—汝〉の構造」によって成立すると考える本書には、当然両者の他者論と多くの共通点があると言える。ただし本書の立場——とりわけ【第十章】において展開する、「世界観＝人間観」としての〈無限の生〉に対する批判的立ち位置——からすれば、サルトルもレヴィナスも「意のままにならない他者」の存在に気づいていながら、結局は〈有限の生〉を引き受けて生きていく道ではなく、新たな〈無限の生〉＝「意のままになる生」の境地を探求する道へと向かったと考えることもできる。なぜなら

〈有限の生〉を引き受けるためには、われわれはある面では「即自存在」として生きることを肯定しなければならないし、われわれはいかなる他者に対しても、「私」として受け入れ、「応答」できるわけではない——だからこそ人間には〈間柄〉が不可欠なのである——からである。

(6) アレント (1994) は、人間の実践のうち、生命維持に結びつく循環的な「労働 (labor)」や、人工物を世界に創出する「仕事 (work)」よりも、公共世界 (共通世界) において自らが「唯一性」を帯びた存在として他者の前に現れる「活動 (action)」こそが、人間存在のリアリティにおいて重要であると述べた。この主張の背景には、全体主義がもたらす画一性から、人間の「唯一性」や「多数性」を防衛しなければならないとする強い警鐘が込められている。こうした全体主義批判の文脈は、前述のレイナス (1989) にも共通しており、彼の場合は、同一性の拡大としての“全体”に対して、“全体 (同化)”に回収されないものとしての異質な他者——ここでは各々異なる唯一性の象徴としての「顔」(visage) が強調される——の「無限」(Infini) が対置されることになる。

(7) 吉田 (2017: 345)。

(8) 増田敬祐は次のように述べている。「なぜなら、人間は時間と空間に規定された存在であるがゆえに、その規定される渦中で他者との関わりを円満・円滑に営むために〈人間存在の倫理〉を試行錯誤し、研鑽してきた歴史があるからである。その営為の歷程は「共」の世界という自分たちの生の現場にあり、そこで生を全うするということは意のままにならない他者と時間と空間を供にし、同時代を生きるということである」(増田 2016: 127-128、傍点は筆者による)。

(9) かつてM・ブーバー (M. Buber) は、人間の根源的な関係性を「我 (Ich) - 汝 (Du)」と呼び、それを、世界を操作可能な対象と見なす「我 (Ich) - それ (Es)」の関係性と区別した (ブーバー 1979)。本書に即して言うなら、「我-それ」は〈他者存在〉を「意のままになる存在」と仮定する特殊な〈関係性〉のことであり、換言すれば、肥大化した虚構の「この私」の延長として、〈他者存在〉を取り込んでいくような〈関係性〉のことであるとも言える。「〈我-汝〉の構造」における〈我〉とは、あくまで「意のままにならない存在」との〈関係性〉における「私」のことを指している。

(10) 吉田健彦は、このことを「自己基底の他者原理」と呼ぶ。「われわれは常に他者に先行され、その他者による呼びかけに応答を強要されるものとしてのみ、この世界に存在し始めることができる。この呼びかけは未だ存在せざる「私」には決して避けようのないものであるが故に、根源的暴力性を帯びている」(吉田 2017: 333)。「この私」の概念については、【注49】も参照のこと。

- (11) こうした「自己」の概念を、本書では「純粹な私」、「本当の私」、「ありのままの私」、「かけがえのない私」といった多様な形で表現する。こうした「私」に共通しているのは、後述するように、〈他者存在〉によって影響されない、あるいは影響されてはならないような“真の「自己」”というものが存在しうるといふ信念である。〈自立した個人〉の理想は、ある面ではこうした「自己」の確立を目指してきたと言えるが、本書に即せば、そのような「私」はいずれも虚構の「この私」でしかない。
- (12) ここでわれわれが提示した人間観は、意外にも浜口恵俊が「間人主義」と述べたものと通じる部分があるかもしれない。「実在するのは、そうした唯我的な主体性の保持者ではなく、既知の人との有機的な連関を常に保とうとする関与的主体性の持ち主、すなわち“間人（かんじん）”であろう。それは、人間関係の中で初めて自分というものを意識し、間柄を自己の一部と考えるような存在である」（浜口 1982：5-6）。なお、この「間人主義」の概念は、実際には欧米人と日本人の比較という文脈のなかで提起されたものである。つまり浜口によれば、両者は関係性の様式自体が根源的に異なっており、「間人主義」はきわめて日本的なものとされている。この視点は改めて検討してみる価値のある問いだが、本書ではこれ以上は踏み込まない。なお浜口とよく似た指摘は、木村敏（1972）にも見られる。
- (13) 吉田（2017：340）。
- (14) 吉田（2017：341）。したがって〈他者存在〉が現す「迫真性」とは、こうした〈関係性〉の網の目からなる「全体性」を通過して「私」に到来するからこそ、力あるものとなる。なお吉田は、この他者の到来を「貫通」とも表現している。「むしろその背後に空間的／時間的な広がりを持ち、その遙か彼方から、固有ノードを貫通して「私」の前にきみが顕現する。そのようにして、我々は互いに役割を交換しつつ相互に貫通し合っている（co-penetration）。その構造の全体がメディアである」（吉田 2017：349）。
- (15) われわれはこのことを、すでに別の形でも表現してきたと言えるだろう。それは〈存在の強度〉に深く関わる、〈存在の連なり〉という概念である。
- (16) 後に言及するように、「中核的他人」との〈関係性〉は、通常最初に〈間柄〉がある状態から開始され、〈距離〉が縮まるにつれて、徐々に〈間柄〉を解除した領域が拡大していくという形を取る。したがって厳密には、“ゼロ”から〈関係性〉が生じるとするここでの想定は正しいものではない。一般的に人間が未知の相手と接する場合、そこで生じる戸惑いの原因は、〈間柄〉なき〈関係性〉に由来するのではなく、われわれがそこでいかなる〈間柄〉を選択すべきか混乱することに由来する。未知の人間と接触する頻度が高い社会においては、未知の人間同士の〈関係性〉を規定する、独自の〈間柄〉が形成されることになるだろう。もし仮に、真の意味で〈間柄〉なき〈関



係性)が存在するならば、それは現代特有の“病理”であって、〈関係性〉の異常な状態であると言えるのである。

- (17) われわれはこの「実像-写像」の「内的緊張」のことを、しばしば論じられるように「相手が理解し望む私」と「私自身」の、あるいは「私が理解し望む相手」と「相手自身」の間にある葛藤として理解してはならない。存在の起点を〈関係性〉として捉えるならば、厳密には「私自身」や「相手自身」というものは想定されず、葛藤の中心軸は、あくまで文中のように「私が理解し、望んでいる〈関係性〉」と「相手が理解し、望んでいる〈関係性〉」の間に置かれるか、もしくは「私が理解し、望んでいるこの人との〈関係性〉」と「私が理解し、望んでいる別の誰かとの〈関係性〉」といった、異なる「〈我-汝〉構造」の間に置かれなければならないからである。なお、この「実像-写像」の「内的緊張」は、一面では確かに、【注5】において言及したサルトル(1974)の「相剋」の状態と重なる部分があるかもしれない。とはいえここでの「緊張」の真意は、あくまでわれわれが、そこで常に互いの背景にある「〈関係性〉の場」を気遣い、自身が理解している「〈我-汝〉の構造」を調整していかなければならないということにあるのであって、「相手」を意味づける主導権争いや、ましてや「相手」の“まなざし”を超克し、「対自存在」としての自己を全面化させていく過程にあるのではまったくくない。
- (18) このことが、「中核的他者」以外の〈他者存在〉についてもあてはまるかどうかについては慎重な議論を要する。定義上、〈自己存在〉にとって「意のままにならない存在」はすべて〈他者存在〉となりうるが、ここで「実像-写像」の「内的緊張」が成立するためには、「相手」もまた「私」に対して「〈我-汝〉の構造」を成立させられる存在でなければならないからである。例えば近年“家族”の一員として理解されている“ペット”の場合、「私」の方から「写像の〈関係性〉」を理解し、自らの「実像の〈関係性〉」を修正することはできるが、一般的に逆は成り立たないだろう。ただし仮に〈関係性〉の調整を主体的に行える高い知能を備えた“ペット”がいるのであれば、そこには一面において、「実像-写像」の「内的緊張」が成立しようと言えるかもしれない。とはいえ“ペット”の場合、それ以前に、それがはたして「意のままにならない他者」だと言えるのかということの方が重要である。なぜなら“ペット”が“ペット”としてあるためには、究極的には「意のままになる他者」でなければならないように思えるからである。その意味では、もともとそこには不完全な「〈我-汝〉の構造」しか成り立たないと考えることもできるだろう。
- (19) もちろんここでの指摘は、【第八章】で本格的に論じることになる「不介入の倫理」を意識してのことである。この一言のなかには、なぜ「不介入の倫理」を行使す

るだけでは、「〈我-汝〉の構造」を介した深い絆を育むことができないのかという問いに対する、ひとつの答えが示されていると言えるだろう。

- (20) 例えば「イ」、「ロ」、「ハ」という三人が居合わせるとき、「イ」は「ロ」と「ハ」に対してそれぞれ「〈我-汝〉の構造」を持っている。このとき「イ」は、「ロ」と「ハ」がそれぞれに持っている「写像の〈関係性〉」に配慮するだけでなく、「ロ」と「ハ」が互いに持っている「〈我-汝〉の構造」を——しばしばそこに含まれる「内的緊張」をも含んだ形で——配慮しなければならない。ここに四人目の「ニ」が加わる場合、「イ」が配慮すべき事柄は幾何級数的に増大することになるだろう。
- (21) デュルケム（1975）は、個人に対して外在的であるような行為、思考および感情の様式でありながら、同時に拘束力をもって個人を強制するものを「集合意識」と呼んだ。
- (22) “価値”と“規範”は、厳密にはまったく異なる概念であるが、社会学においては、集団に及ぼす「機能」という側面からは、しばしば類似した働きを持つものとして考えられてきた（パーソンズ 1974）。
- (23) ミード（1973：166）、Mead（1934：154）。
- (24) ミードは、この「私」と「もうひとりの私」の違いを、「I」と「me」の違いとして区別している。「me」とは、他者から取得された「態度」が組織化されたものであり、「I」とは、そうした「me」の目線によって対象化され、はじめて自覚されるような「私」のことである。したがってミードにとって、自我とは、「I」と「me」の絶え間ない相互作用によってはじめて成立するものとして理解される（ミード 1973：186-191、Mead 1934：173-178）。
- (25) 『広辞苑』（2018）、『日本国語大辞典』（2007）。また和辻哲郎は、人間を単に「人の間」であるのみならず、「自、他、世人であるところの人の間」（和辻 2007：22）であると捉え、「間柄」という概念について以下のように述べる。「世が時の意と並んで社会を意味するように、間、中もまた空間の意と並んで人間関係を意味する。男女の間、夫婦のなか、間を距てる、仲違いをする、等の用例が示すごとく、それは交わり、交通というごとき人と人の行為的連関である。人は行為をすることなしには何らの「間」「仲」をも作り得ぬ。が、また何らかの間・仲においてでなければ人は行為することができない。だから間柄と行為的連関とは同義なのである。このような間・仲は、机の間、水の中というごとき静的な空間ではなくして、生ける動的な間であり、従って自由な創造を意味する」（和辻 2007：35）。本書の枠組みに従えば、ここでの人間存在の「間柄」とは、〈関係性〉の型としての〈間柄〉と「〈我-汝〉の構造」という二つの次元によって構成されていると言えるだろう。

- (26) このように限定された〈間柄〉の概念は、先にミードの議論でも触れたように、社会学においてはもっぱら「役割」(role) という概念によって論じられてきた側面がある。しかし本書では、【第八章】において人間存在の〈共同〉について論じるなかで、〈役割〉という概念に特別な意味を付与したい。したがって本書では、こうした社会学的な意味での「役割」についても、一貫して〈間柄〉という語を用いて論じることにする。
- (27) 例えばわれわれが、横断歩道を渡る見<sup>ゝ</sup>ず<sup>ゝ</sup>知ら<sup>ゝ</sup>ず<sup>ゝ</sup>の老人を手助けしようとするのも、あるいは公共の場で騒々しく駆け回る見<sup>ゝ</sup>ず<sup>ゝ</sup>知ら<sup>ゝ</sup>ず<sup>ゝ</sup>の子どもの挙動を黙認するのも、そこで“身体的属性”に由来する〈間柄〉が機能するためである。
- (28) 例えば、目の前の妊婦や老人に席を譲ろうとした若者に対して、その行為が偏見やレッテルだと言うのであれば、そうした配慮を進んで行う人間は誰もいなくなるだろう。同様に、授業中に騒いだ生徒を注意した教師の振る舞いを、「なぜ私の子どもが、あなたが単に先生であるというだけで非難されなければならないのか」と言うのであれば、学校教育の現場は破綻するだろう。これらの事例については、【注52】も参照。だが、ある者は次のように言うかもしれない。つまり〈間柄〉には、偏見、ラベル、レッテルというべき“悪しき〈間柄〉”と、理性、あるいは合理性に根差した“善き〈間柄〉”があり、ここでの事例は後者にあたるというようにである。しかし、そもそも個々の〈間柄〉を取り出して、それらを厳密に“善悪”に振り分けていくことなど不可能である。いかなる〈間柄〉であっても、おそらくそこには人間的現実において何らかの「合理性」がある（ないしは、かつては「合理性」があった）からこそ成立した側面があると言える。ありえる事態は、時代状況の変化によって、特定の〈間柄規定〉が現実と符合しなくなるということであり、その場合に求められるのは、あくまで〈間柄規定〉の“修整”なのである。
- (29) ブルーマー（1991）のこうした“社会観”は、ひとつに「構造－機能分析」を中心としたパーソンズらの社会学への批判が込められている。【注3】でも取りあげたように、ここでは“社会”が所与の規則的な秩序として理解され、あらゆる社会的な要素がその秩序に貢献するか否かという視点から解釈される。そうすると、価値、規範、役割等は、もっぱら個人を秩序に従わせる“機能”を持つものとして位置づけられることになるだろう。しかし実際には、人間はその秩序の影響を受けつつも能動的にそれに参加し、解釈の主体となることによって、価値、規範、役割等の中身を自ら変容させていく側面があるのである。
- (30) われわれはしばしば、前近代的な社会を“個の埋没”、換言すれば〈間柄〉によって塗りつぶされた全体主義として規定してしまう。しかしそれは【第八章】でも見る

ように、「牧歌主義的－弁証法的共同論」がもたらした、きわめてイデオロギー的な解釈に過ぎない。人間存在は、常に「〈我－汝〉の構造」とともに〈間柄〉と〈距離〉を活用しながら生きてきたのであって、その原理そのものは、前近代社会であろうと、近代社会であろうと、基本的には変わらないからである。

- (31) 『日本国語大辞典』(2007)項目「距離」を参照。
- (32) 【前注】、および【注25】の和辻による説明を参照。
- (33) ゴッフマン(1985)。われわれの枠組みで言えば、こうした行為は、〈間柄〉がもたらす第二の「内的緊張」に対して、主体の側がその“緊張”を緩和させようとして行う逸脱であると解釈することができるだろう。
- (34) その意味においてわれわれが参考にすべきなのは、むしろ増田敬祐による「間合主義的關係性」の概念であろう。「〈間〉に在る境(さかい)は縁(ふち)であり、縁(ふち)とは自分と自分でないものを別つ縁取り、間合のことを指す。〈間〉という場の重要性は、人間存在を「因果関係」とは異なる関係におくことにある。それは個々の関わりが網の目のような縁(えん)によって変化していく場としての〈間〉「あいだ」であり「ま」、「あわい」である。……「間合主義的關係性」とは、対象によって互いの距離間が異なるとき、それぞれの関係性を円滑、円満にするために間合を読みながらかかわり合うことである」(増田 2017: 273-274)。注目したいのは、増田が〈関係性〉を円滑、円満に構築していくために不可欠なものとして、人間が互いの「距離間」を察知し、「間合を読む」ことの重要性を指摘している点である。もともと、ここで増田の主眼にあったのは、“唯一”で“不変”な自己を前提とし、そうした人間があたかも「因果関係」をなすかのように普遍的な様式によって他者と関わっていくことを想定する、〈普遍主義的關係性〉を批判することであった。増田によれば、人間は元来唯一の「もの」として生まれるが、人間存在の基点は、あくまで移ろいゆく関係性、移ろいゆくおのれ自身、「環境」の縁において生起する「こと」の文脈に置かれなければならないのである。
- (35) 「親しきなかにも礼儀あり」という格言が示すように、いかに親しい人間であっても、互いに守らなければならない“作法”がある。これは、いかに〈距離〉が近い人間同士であったとしても、そこには依然として〈距離〉が存在すること、したがって〈間柄〉もまた存在するということを意味している。
- (36) われわれはしばしば“クラスメート”よりも“兄妹”の方が「距離が近い関係性」であると考えるが、ここでの〈距離〉の概念を、そうした〈間柄〉の類型化——特定の〈間柄〉は距離が近く、別の〈間柄〉はそれよりも距離が遠いといった——と混同しないように注意してほしい。ここで問題にしているのは、あくまで〈間柄〉の構え

を解き、人が「〈我—汝〉の構造」として向き合う度合いのことだからである。このことは、たとえ相手がクラスメートという続柄であったとしても、形だけの兄妹よりもはるかに〈距離〉が近い場合があるということの意味している。

- (37) われわれは【第五章】において、「集团的〈生存〉」を避けられない人間存在が抱える、「私の〈生存〉」と「皆の〈生存〉」とをめぐる一致と不一致の問題を〈根源的葛藤〉と呼んできた。しかし【第六章】では、それはあくまで「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉の起源をめぐる文脈において捉えられる“根源的”なものであって、それが現実の〈関係性〉において出現する際には、より複雑な形を取るとも指摘した（【第六章：注24】）。われわれはここで、一連の「内的緊張」こそ、〈根源的葛藤〉が〈関係性〉の次元において出現したものだと言明することができるだろう。
- (38) 前述の増田は、西洋近代的な“自由”の概念が「環境からの自由」——人間が自らを時空間的に縁取る「環境」から解放されるという意味での——と、「環境への自由」——自然環境、歴史性、場所性から中立となった人間が、再び「環境」に対して主体的に関わるという意味での——を志向してきたとして、次のように述べる。「〈人〉が自分以外の〈人〉と関わり合う環境世界において求められる自由とは、人間存在の作法や倫理を身に付けることで得る〈自在さ〉のことだと言える」（増田 2017：262、傍点は筆者による）。もし真の〈自由〉なるものがあるのだとすれば、それは増田の言う、こうした「自在さ」のことを指すと言えるだろう。【第十章：注8】も参照のこと。
- (39) 本書では、多くの人々が経験している、例えば「会社の人間関係」といったものもまた、「経済活動」という〈社会的装置〉の文脈に基づく〈関係性〉であると理解する。ここでは「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」に見られるほど強力な「形式化」は働かないかもしれないが、「経済活動」という明確な目的に基づく〈間柄〉が依然として機能している。「形式化」の強さは、おそらく個々の組織のあり方によってかなりの相違があるはずである。とはいえ、家族ぐるみの付き合いが当然視されていた時代とは異なり、近年ではますます〈間柄〉の比重が高まっているようにも思える。
- (40) このことを本書では、「ウインドウズの比喻」と呼ぶことにしよう。
- (41) もちろん現実の社会生活を振り返れば、それがたとえ〈社会的装置〉の文脈から外れたものであったとしても、われわれは依然として多くの〈関係性〉に〈間柄〉を活用しているように見えるかもしれない。例えば、学校には「クラスメート」や「教師と生徒」の〈間柄〉が依然として存在し、「ママ友の会」にはやはり「ママ友」の〈間柄〉が存在すると言えるだろう。だが社会全体から見れば、われわれはすでに、初対面の人間と共有できると思える〈間柄〉をほとんど持ちあわせていないし、伝統的

な〈間柄〉の大半は、すでに安心して〈関係性〉を構築できるだけの強度を失っている。堅固で重層的な〈間柄〉が機能しない状況下においては、われわれは〈関係性〉を構築するために一足飛びに「〈我-汝〉の構造」へと向かわなくてはならない。そして皆が自身の振る舞いに対して自信を持ってなくなることから、小集団内では瞬間的に発生する即席の〈間柄〉やその場の“空気”がきわめて支配的な影響力を持つようになる（土井 2008、山竹 2012）。【第八章】で見えていくように、そうした“負担”に耐えられなくなる結果として、われわれは〈関係性〉自体を構築させまいという規範、すなわち「不介入の倫理」へと向かっていくことになるのである。

(42) 筆者がこの概念を最初に提示した際、そこで想定されていたのは、あくまで〈社会的装置〉の文脈を介さない〈ユーザー〉同士の〈関係性〉のみであった（上柿 2018）。しかしさまざまな論考を経由して、本書では、この概念を〈社会的装置〉の文脈に乗っているか、乗っていないかを問わず、現代的な〈関係性〉一般を包括するものとして用いることにする。

(43) J = F・リオタル（J.-F. Lyotard）は、啓蒙、主体性、自由と解放、真理といった「大きな物語」（grands récits）が瓦解していく時代状況を指して「ポストモダン」と呼んだ（リオタル 1986）。それは、人々が漠然と共有可能だった共通の価値や規範が意味を持たなくなり、価値規範の<sub>個</sub>体化、価値相対主義が急速に進行する時代の到来として理解することができるだろう。わが国の場合、「大きな物語」の解体は、しばしば見田宗介（1995）や大澤真幸（2009）が「現実」に対する向き合い方として、「理想の時代」から「虚構の時代」への移行と呼んだ、1970年代を境として進行していった時代状況として言及される。それはこの頃から、高度経済成長期以前の“伝統的な社会”の枠組みのみならず、「理想の時代」に共有されていた価値理念、とりわけ社会進歩や社会変革への強力な信頼が急速に揺らいでいったからである。ただし本書の立場では、伝統的な価値規範が失われていく一方で、社会共通の価値規範自体は必ずしも失われたわけではないと考えられている。失われたのは〈関係性〉を築いていくための共有可能な〈間柄〉であって、現代社会には、代わりに「〈ユーザー〉としての生」を前提とした「自己実現」を至上とする価値意識、あるいは「ゼロ属性の倫理」や「不介入の倫理」といった新たな規範が形成されているからである。「ポストモダン」をめぐる議論そのものについては【補論二】を参照。

(44) この「ゼロ属性の倫理」をめぐるのは、実際にはもう少し細やかな議論を必要とするかもしれない。例えば本書では、「ゼロ属性の倫理」の究極の理想を〈間柄〉なき〈関係性〉であると理解するが、そうではなく、そこで想定されているのは、未成熟な伝統的〈間柄〉に取って代わる、究極に普遍的な人間の〈間柄〉の実現であるとの反

論が考えられるからである。しかし、ここで想定されている「普遍的な人間」とは何なのだろうか。あらゆる属性をそぎ落としてなお残る人間の普遍性を出発点とすることは、結局本書で言う「〈間柄〉なき〈関係性〉」——「〈我-汝〉の構造」のみによって成立させていかなければならない〈関係性〉——と同じものにはならないのだろうか。また、その「普遍的な人間の〈間柄〉」とは、いかなる人間の「ありのまま」であっても包摂可能な究極の〈間柄〉であると説明されるだろう。しかしそこでは、例えば【第八章】で詳しく見ていく「積極的自由」や“啓蒙された「博愛主義」”とも言うべきものによって、われわれの人間的現実とはかけ離れた、あまりに予定調和な〈関係性〉が想定されてはいないのだろうか。「ゼロ属性の倫理」は、一方において「ありのままの私」が全面的に展開されるバラ色の世界を思い描いていながら、他方においては、結局自らが想定した「普遍的な人間」なる特殊な人間類型を強要している。そして、普遍性を武器に演出されるその予定調和の理想世界が、そのまま自ら批判してきたはずの権力性や暴力性を孕むことには、まるで無頓着だと言えるのである（さらに言うならこの倫理は、現代社会に生きる人々が〈社会的装置〉の〈ユーザー〉という意味においては、すでにあらゆる属性や立場をそぎ落とした「普遍的な人間」を実現しているということに対しても無頓着である）。繰り返すように、本書が主張しているのは、〈関係性〉から負担や抑圧が消えることもなければ、〈関係性〉から権力性や暴力性の一切が消えることもないということ、そしていかなる人間の「ありのまま」をも背負えるほど、人間存在は強靱ではないということなのである。

- (45) 後述するように、世間が生み出す“標準”や、その標準がもたらす一般的な抑圧そのものは、〈間柄〉がもたらす「正常な働き」に起因するものだと理解すべきである。われわれが注視すべきなのは、〈間柄〉のもたらす「形式化」の作用が、個別的な〈関係性〉に落とし込まれていく際に、まさしく一切の「〈我-汝〉の構造」の介在を許さないような形で強力に働く場合である。この「〈間柄〉によって塗りつぶされた〈関係性〉」は、現代社会においては、〈社会的装置〉の文脈のもとで行われる「経済活動」において最も顕著に現れている。とはいえ、それだけではないかもしれない。例えば学校現場の研究においてしばしば言及される「キャラ」は、この文脈において注目すべき現象である（土井 2009、斎藤 2013）。なぜなら「キャラ」が特定の集団内で機能する〈間柄〉であることは明らかであり、そのきわめて強力な「形式化」の作用が、〈社会的装置〉上の「塗りつぶされた〈関係性〉」に酷似している側面があるからである。本書では、このことを逆説的な事態の帰結として理解したい。つまり根底にあるのは、むしろ全社会的な〈間柄〉の脆弱化であって、「キャラ」とは、それが引き起こす「底なしの配慮」や集団の不安定さに対処するために即席につくりだされた

異常な形の〈間柄〉である、というようにである（この論点については、【第九章：注189】において詳しく言及している）。また、【第八章】で論じる「不介入の倫理」は、「不介入」をめぐるルール違反者たちに対して非常に厳しい目線を向けるため、われわれはそこにもある種の強力な「形式化」の存在を看取するかもしれない。しかし「不介入の倫理」が特殊な（やはり異常だと言える）のは、一般的な世間の標準や〈間柄〉が、〈関係性〉の成立を媒介させるものであるのに対して、「不介入の倫理」の場合は、〈関係性〉そのものを成立させない方向性に〈関係性〉を規定しようとするからである。【第八章：第六節、第七節】も参照。

(46) 「ゼロ属性の倫理」は、〈関係性〉からすべての外的な枠組みを排除し、万人が万人の「かけがえのないこの私」としての人格を「ありのまま」受容すべきだと主張しているように見える。しかし本来それは、多くの経験の共有や信頼の積み重ねによって可能となる、きわめて〈距離〉の近い特別な相手へののみ許容できるものではなかっただろうか。「ゼロ属性の倫理」は、そうした特殊な〈関係性〉を普遍化し、ある面においては、それをあらゆる〈関係性〉に適用しようとしているのである。それは人間存在が〈関係性〉を構築していくプロセスとして、きわめて異常だと言わなければならないだろう。

(47) 例えば人間は、人を「見た目」で判断する。というのもわれわれは、まず〈間柄〉を通じて他人と出会うからである。初対面の相手と接する際、われわれは相手の容姿、服装、身振り、言い振りといった情報を用いて、実は最初に採用すべき〈間柄〉を模索しているのである。したがって「人を見目で判断すべきでない」という言明は、本来、ここで〈間柄〉に頼りすぎると判断を誤る場合があることを戒めるためのものであった。だがもしわれわれが、それをただ文字通りに受け取るのであれば、われわれは〈間柄〉を活用すること自体を断念せねばならないし、そこでは〈関係性〉を構築すること自体が困難となるだろう。

(48) 例えばわれわれは、しばしばあまりに当然のように、自身が“納得”するまで説明してほしいと主張する。たとえそれが、〈間柄〉を超えた「〈我-汝〉の構造」に基づく深い水準での配慮であったとしても、われわれは躊躇なくそれを要求する。それでいながら、相手が求める同じ水準での配慮や、相手を理解するための場や会合に参加することについては、逆にしばしば当然のように拒絶するのである。

(49) 本書では、無数の「意味のある〈関係性〉」を通じて立ち現れてくる〈この私〉と、肥大した自意識を象徴するものとしての「この私」を厳密に区別している。後者は「かけがえのないこの私」の延長にあって、〈関係性〉から独立して存在しようと仮想された虚構の自己存在のことである。



- (50) 例えばそこに、あなたの言うことにすべて従い、決して異議を挟まず、意のままに振る舞ってくれる人間がいるとしよう。人間というものは、そのような相手に決して敬意を払わないし、そのような相手を決して大切に扱おうとは思わない。おそらく近い将来、アンドロイドがそうした「意のままになる他者」を演じてくれる時代がくるかもしれない——そして精巧なアンドロイドは、主人に飽きがこないように、一見「意のままにならない」振りさえしてくれるだろう——。このとき対人関係に疲れた現代人にとって、その「意のままになる」人形は、最初のうちこそ慰みになるかもしれない。しかし人々は、やがてそうした人形に苛立つようになり、最後は自らの手によって、それを破壊するのではないだろうか。「意のままになる他者」は、その人にとって決して「意味のある〈関係性〉」をもたらさないからである。
- (51) こうした「意のままになる他者」を求めて肥大した自意識の姿について、吉田健彦は次のように描いている。「この「私」が出会う他者は、単純な希望などではなくてむしろ痛みを、表層的で無意義な自由ではなく根源的責任をこそ問うてくる他者であるということへの覚悟がないのであれば、結局のところ、我々は神にでもなるより他はない。……技術への欲望が差角として他者との交感と他者の支配を、そして他者への欲望が他者への希求と怖れを同時に内包していたのに対して、無限と永遠への欲望にはいかなる差角もない。我々にはもはや他者に由来する苦痛も制約もなく、真空をどこまでも直線運動していくだろう」（吉田 2017：402-403、傍点は筆者による）。
- (52) ここでひとつの思考実験を試みよう。まずここに、三人の人間がいるとする。もちろん三人には、共通点もあれば、相違点もある。もしここで、三人のうちの二人の共通点が焦点化されれば、残された一人は「抑圧」を感じることになるだろう。ならば一切の「抑圧」が存在しない世界のためには、三人全員に共通するもの以外、一切のものを話題にしてはならないという規則を設ければよい。この規則を人類全体にあてはめるとどうなるのだろうか。実はこれこそが、「ゼロ属性の倫理」が目指す「普遍的な人間」の“ユートピア”なのである。そしてその正体とは、言ってみれば〈社会的装置〉の〈ユーザー〉であるという一点のみを残した虚無であり、あらゆる〈関係性〉が破綻した世界でもあるのである。【注44】、【注28】も参照のこと。
- (53) 「ゼロ属性の倫理」からすれば、人間が相手に応じて異なる「距離間」を取ろうとすることさえ、ある面では「差別」となるだろう。だが人間は、すべての人間に対して同じ「距離間」で接することなどできない。これは〈関係性〉のあり方が、〈他者存在〉に応じてそれぞれ異なる以上、また人間がそれぞれに〈距離〉を測りながら生きる存在である以上、人間の“正常”な姿であると言える。そこで「距離間」の差異が生じる理由はさまざまであり、そこに立場や属性が関わることもあるだろう。それを

「差別」と呼ぶのであれば、われわれは〈距離〉を測ることそれ自体を断念せねばならなくなる。【注46】も参照。

- (54) 例えばSNSという「インフラ」は、「情報世界」に身近な人間関係を強制的に復元し、それを常時「携帯」するようにわれわれに強いてくる。他にもわれわれは、電子空間上に「本当の私」をさらけだし、誰に向けるでもなく問わず語りを繰り返してもいる。さらに象徴的なのは、近年ことさらに散見されるネット上での“私刑”や“炎上”であるだろう。「インフラ」上で虚構の「この私」同士が会おうとき、われわれはどこまでも誤解が生じやすいデジタル化された言語——ここでは純粋な言語情報以外の情報が「ノイズ」として除去されている——を用いて、どこまでも感情的になる。そして面と向かっては到底口にできないような汚い言葉を何の躊躇もなく吐きかけるようになっているだろう。そこで展開されているのは、前述のように〈間柄〉が存在せず、無限大だった〈距離〉が瞬間的にゼロへと移行するかのような、まさに異常な言語空間なのである。



## 第八章 〈共同〉の条件とその人間学的基盤

### (1) 人間存在における〈共同〉の概念

さて、われわれはこれまで〈自己存在〉と〈他者存在〉をめぐる「〈関係性〉の分析」という方法論に基づいて、人間存在の本質とは何か、また〈社会的装置〉の〈ユーザー〉となったわれわれの社会的現実がいかなるものになっているのかについて見てきた。ここからは、こうした〈関係性〉によって成立する人間存在が、現実的な〈生〉の文脈において、いかにして〈他者存在〉との間に協力関係を築くことができるのかという問題、すなわち“〈共同〉の条件”をめぐる問題について議論を進めていきたい。

【第七章】で見てきたように、「〈我-汝〉の構造」や「〈関係性〉の場」を背負う人間は、「中核的他者」との〈関係性〉において、「相手」が「意のままにならない他者」であるがゆえに、たとえいかなる場合においても、その「内的緊張」に由来する“負担”からは逃れることができない。〈間柄〉や〈距離〉の仕組みは、負担を軽減させることはできるが、負担そのものを消すことはできないからである。しかし【第五章】において見てきたように、人間が「生きる」ということ、すなわち〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉を含んだ「人間的〈生〉」を実現していくためには、人間は「ヒト」の誕生以来、常に集団として〈生〉を実現しなければならなかった。このことを〈関係性〉の次元から捉えるならば、そこで人間は互いに協力関係を結ぶために、〈関係性〉の負担を乗り越える契機がなければならなかったとすることができる。そしてそれはいかにして可能となるのか、また実際いかにして可能だったのか。本書が〈共同〉という概

念を通じて読み解きたいのは、こうした問題についてである。

とはいえわれわれは、最初に、この〈共同〉という概念を整理するところから始めなければならない。というのも、われわれが用いる共同概念は、過去のイデオロギー的な手垢にまみれ、すでに多くの歪みと混乱とを内包したものになっているからである。まず代表的な辞書によれば、“共同”とは、「二人以上の者がいっしょに事を行うこと」、ないしは「二人以上の者が、ひとつの事物について同等の資格で所有したり、利用したり、一緒に活動したりすること」を指し、加えて「協同」と同義であるとされている<sup>(1)</sup>。“共同”の語源が「共(ともにする) + 同(一緒にする)」に由来するのに対して、“協同”が「協(力をあわせる) + 同(一緒にする)」に由来することから、“共同”のもともとの意味は「複数の人間が何かを一緒に行うこと」であること、そしてそれを実現するためには「力を合わせる」「協同」が必要になることから、両者が結びつくと考えることができる<sup>(2)</sup>。注目したいのは、“共同”概念には前述のように、やや異なる二つの意味合い、すなわち①「何かを一緒に実行する」ための能動的な“行為”に重点を置く意味合いと、②「同等の資格」といったように何か「共(ともに)に同(おなじ)」であること、「同一性」や「同質性」を含む“状態”に重点を置く意味合いが同時に含まれているということである。語源に即せば、共同の本来の意味は①であることが分かる。本書では、この①の意味での共同を「共同行為」としての〈共同〉という形で改めて定義し、それを人間存在の本質を説明するための基礎概念として整備していくことを試みよう。

最初の問題となるのは、「共(ともに)に同(おなじ)状態を意味する②の含意をどのように理解するのかということである。共同概念は、②の含意があることによって、例えば主人と奴隷の関係のように、その「共同行為」が著しい非対称性によって成立するものではないということを示すことができる。しかし【第七章】で見えてきたように、いかなる人間存在も「差異性」や「異質性」を含む以上、いかなる暴力性も権力性も含まれない〈関係性〉、あるいは原理的な意味において“完全に同質”な〈関係性〉など存在しないのであった。したがって共同概念における「同等の資格」とは、人間的現実を反映するものとしてではなく、あくまで形式的なものとして理解する方が適切だろう<sup>(3)</sup>。

しかしより大きな問題は、前述したイデオロギーに関わることである。実のところ共同概念は、これまで「史的唯物論」から「アソシエーション論」に至るマルクス主義哲学の系譜を引き継ぐ形で、ひとつの壮大な人間観、歴史観を背負ってきた側面があるからである<sup>(4)</sup>。このことを理解するためには、共同概念と、同じように広く用いられてきた“共同性”や“共同体”といった概念との関わりについて考えてみると良い。例えば『哲学中辞典』には「共同性」について次のように書かれている。

「社会的存在である人間の相互関係に特徴的なあり方として、多くの社会理論で異なる仕方で説明されるが、しばしば近代の支配的な社会関係と見なされる交換・契約関係と対比的に類型化される。共同の観念は、事実上、社会性一般と等値されるほど広い意味での「人間的つながり」として漠然とイメージされており、その社会関係としての特性に関する理解は論者によって異なる。……共同性が社会成員の相互扶助的で共感的なあり方を指して用いられる場合、共同性観念は理想的に望ましいものと想定され位置づけられている。……この場合、社会がその実現を目指すべき人間的な関係の性格を示すのが共同性というあり方とされる」<sup>(5)</sup>。

また、『哲学・思想辞典』には、「共同体／共同性」について次のように書かれている。

「物質的富や精神的価値を共有すること、あるいはそれらを共有する集団を指す。……近代にこの概念は社会学的なものとなるが、同時に社会概念に対比して歴史化され、共同体／共同性は近代社会の成立によって解体される集団のあり方と規定されるようになる。つまり共同体は、自由な個人の集合体とみなされた近代社会のうちに「失われたもの」として構想される。そのため近代批判の言説はたいいていの場合、何らかのかたちで共同体的価値の回復を訴えることになる」<sup>(6)</sup>。

ここで注目したいのは、多様な解釈が含まれると断りを入れつつも、共同が「事実上、社会性一般と等値されるほど広い意味での「人間的つながり」として漠然とイメージ」されること、また“共同性”が、しばしば「社会成員の相互扶助的で共感的なあり方」を指して用いられると書かれている点である。共同概念の語源に即せば、“共同性”とは、「共同行為」を行う土壌として人々に共有されている社会的性質とでも呼べそうである。それがここでは、「相互扶助的で共感的なあり方」として理解され、事実上「社会性一般」と同等のものだとも言われている。ここにあるのは、「共同行為」を相互扶助や共感といった精神に基礎づけたうえで、それが社会的存在としての人間の本性とも言うべき根源的なものであると見なす、いわばひとつの人間観なのである。

次に注目したいのは、そうした共同性が、「近代の支配的な社会関係と見なされる交換・契約関係と対比的に類型化される」こと、また「自由な個人の集合体とみなされた近代社会」の成立によって「失われたもの」として理解されると書かれている点である。つまり「共同行為」の土壌となる共同性は、ここではまずもって前近代的な社会集団であるところの“共同体”において担保されていたものの、それは近代社会の成立に伴って一度は解体されたと理解される。そのうえで近代批判の文脈においては、それが「実現を目指すべき人間的な関係」という形、すなわち「回復」すべき価値として位置づけられているのである。ここにあるのは、近代社会を軸に展開される、共同性の喪失と、その再興をめぐるひとつの歴史観であると言えるだろう。

実際われわれは“共同”と聞いて、しばしばかつての農村を想起し、慣習や情緒に包まれた素朴な人々が——あたかも「社会的存在」としての本性が発露するかのように——容易く「共同行為」を実現させていたかのように連想する。そして現代社会の人間のあり方を批判しようとして、しばしばそうした「牧歌主義」とも言える理想郷を想起しながら、「人間的つながり」の回復を訴えてきた側面があるだろう<sup>(7)</sup>。しかし重要なことは、そうした反面、“共同体”概念は、しばしば非常にネガティブな概念としても想起されてきたという点である。端的に言えば、共同体は「自由な個性」の埋没したいわゆる「むら社会」を連想させ、その場合は牧歌主義的な理想郷とは正反対に、あくまで変革されるべ

き前時代的産物として位置づけられているのである。どうということなのだろうか。

実は、先の歴史観には続きがある<sup>(8)</sup>。まず、古い共同体には確かに共同性が担保されていたかもしれないが、それがここでは、あくまで「人格的依存関係」、ないしは「同一性」や「同質性」によって成立する共同性であったと理解される。したがってわれわれの進むべき道は、共同性の「回復」ではあっても、「自由な個性」の埋没した共同体の復興という道ではない。近代社会は、一面においてわれわれに「人格的独立性」を提供したのであって、われわれはそうした「自由な個性」を損なうことなく、共同性をあくまで新しい形で再興しなければならない、という理解である<sup>(9)</sup>。

つまりここで想定されているのは、単なる牧歌主義には還元されない、共同性と「自由な個性」の止揚——何ものかが何ものかの“否定”として現れ、相互に矛盾するものでありながら、より高い次元においては発展的に統一されること——であって、そうした意味での弁証法的な歴史観なのである<sup>(10)</sup>。本書では、この一連のイデオロギーのことを指して「**牧歌主義的－弁証法的共同論**」と呼ぶことにしよう。共同概念において、「共（とも）に同（おな）じ」状態を意味する②の含意が根強く存在する背景には、おそらくこうしたイデオロギーの問題も深く関わっているのである。

## (2) 「**牧歌主義的－弁証法的共同論**」批判

前述のように本章の目的は、現実的な〈生〉を実現しなければならない人間が、〈関係性〉の負担を乗り越え、「共同行為」としての〈共同〉を成立させていくことの意味、そしてその条件について明らかにしていくことであった。われわれは後に、〈共同〉概念を独自の形で再構成していくことになるが、そのためには再度この「**牧歌主義的－弁証法的共同論**」と向き合い、批判的な考察を加えておく必要があるだろう。ここではその論点を大きく「**自然主義的共同論**」、「**共同体批判的共同論**」、「**自由連帯的共同論**」という形で析出しながら、順番に述べていくことにしたい。



まず、第一の論点となる「自然主義の共同論」とは、前述のように、「共同行為」を「成員の相互扶助的で共感的なあり方」といった精神（共同性）に基礎づけたうえで、それを「社会性一般」や「人間的つながり」にまで拡張し、社会的存在としての人間の本性とも言うべき根源的なものとして理解する立場のことを指している。ここで改めて確認しておきたいのは、ここではこうした共同性が、一方では人間の本性として位置づけられながらも、他方では未来に実現されるべき理想としても扱われている点である<sup>(11)</sup>。そしてその一見矛盾する主張が成立するのは、その背景として、近代社会をめぐる以下のような歴史観があるからであった。つまり、われわれにとって目の前の社会的現実が、たとえ諸個人のアトム化や孤立化として見えていたとしても、それはあくまで「近代的な交換／契約関係」が支配的になったことによって人間本性が歪められた結果に過ぎないこと——こうした理解はこれまで「疎外論」や「物象化論」と呼ばれてきた<sup>(12)</sup>——そして人間が根源的に「相互扶助的で共感的なあり方」を志向する存在であるなら、われわれは社会変革を通じてそうした“歪み”を取り除くことによって、人間本来の共同性を取り戻すことができるという理解である。

われわれが【第五章】で見えてきたように、人間存在は、確かに生物学的な「ヒト」が成立する以前から「集団的〈生存〉」を行うように進化してきた。また「集団的〈生存〉」を実現するためには、確かに「共同行為」が不可欠であったとも言えるだろう。そうした意味においては、共同や共同性は、確かに人間の本性であると言えるかもしれない。しかし「自然主義の共同論」の問題点は、人間が生まれながらにして「社会的存在」であることから出発して、その本性を歪める“障害”さえ取り除けば、あたかも人間が“無条件”に共同や共同性を成立させることができるかのように論じてしまうところにある。われわれはこれまで、〈根源的葛藤〉を克服していくためには、「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉が不可欠であったこと、また「人間的〈関係性〉」を円滑にしていくためには、〈間柄〉や〈距離〉といった仕組みが不可欠になるということについて見てきた。そのように考えれば、ここでの「社会的存在」への理解や、「相互扶助的で共感的なあり方」という共同性の規定は、「共同行為」の成立過程をあ

まりに単純化しており、またあまりに予定調和に基づく説明を行っていると言えるのである<sup>(13)</sup>。

次に第二の論点となる「共同体批判の共同論」とは、一方では前近代的な社会様式としての共同体に理想的な共同性を見いだしながら、他方では「自由な個性」が埋没しているとして、共同体を批判的に捉える立場のことを指している。実は本書においても、【第四章】において「環境哲学」のアプローチから人類史を俯瞰した際に、「近代的社会様式」が成立する以前の社会様式を指して「都市共同体」や「伝統的共同体」の語を用いてきた。しかしここでの「共同体」とは、言ってみれば“社会集団”とほぼ同義のものであって、「前時代性」、「人間らしさ」、「同質性」といった一連のイデオロギー的な含意は極力排除しながら論じてきたつもりである。とはいえ共同体という語をめぐるイデオロギー的側面は、実際にはわれわれの想像よりもはるかに強力なものなのである。

まず、前近代的な社会様式を近代社会と対置させ、前者を共同性と結びつけて考える立場そのものについては、K・マルクス (K. Marx) に限らず、19世紀から20世紀にかけての社会思想においては広く共有されたものであった。例えばE・デュルケム (É. Durkheim) が、前近代社会の特徴を「機械的連帯」(solidarité mécanique)、近代社会の特徴を「有機的連帯」(solidarité organique) と規定したのも、またF・テンニエス (F. Tönnies) が人々を結びつける意志の形式として、前近代社会 (=ゲマインシャフト) を「本質意志」(Wesenswille)、近代社会 (=ゲゼルシャフト) を「選択意志」(Kürwille) と規定したのも、基本的には同じ対比の枠組みが背後にあると考えて良いだろう<sup>(14)</sup>。

とはいえ日本語の“共同体”については、やはりマルクスの影響を無視することはできない。例えば北原淳は、わが国の農村社会学において、大塚久雄の『共同体の基礎理論』(1955)——マルクスが「資本主義的生産に先行する諸形態」として位置づけた諸々の共同体の類型を、一貫した経済理論によって分析した——が与えた影響がいかに大きなものだったのかについて述べている<sup>(15)</sup>。つまりわが国においては、大塚を通じて「史的唯物論」に基づく前資本主義的社会類型としての“Gemeinde”が“共同体”として定着し<sup>(16)</sup>、それがそのまま前近代の象徴としての現実の「むら」に投影されてきた側面がある。そして

そこから「むら」＝共同体は、村落社会の実態からは離れ、歴史法則のもとで解体して然るべき前時代的産物として位置づけられていったのである。

ただし共同体に対する批判的な目ざしには、もうひとつ別の文脈が存在していた。それは【第二章】で触れたように、戦後まもなくの日本社会においては、共同体＝「むら」が、乗り越えられるべき戦前を象徴するものでもあったということである。かつて丸山眞男は、戦前日本の基底にあるものを「無責任の体系」と呼んだが<sup>(17)</sup>、同時代を生きた大塚もまた、あの悲惨な敗戦が、究極的には産業的／技術的な近代化のみに注力し、「近代的人間類型」を支える精神文化の改革を怠ってきた結果であったと考えていた<sup>(18)</sup>。つまり共同体＝「むら」は、ここでは〈自立した個人〉へと至る、より成熟した精神文化の育成を阻む桎梏、そして一連の悲劇を二度と起こさないためにも打ち破るべきものとして位置づけられていたのである。

したがって、共同体＝「むら」を「自由な個性」の埋没と規定し、その共同性を「同一性（同質性）」に見いだす理解は、こうした諸々の思想的背景のもとで形作られてきたとすることができる<sup>(19)</sup>。そして繰り返すように、近代社会を批判するためには、近代社会の“非人間的な側面”を強調する必要があった。そのためこうした文脈においては、共同体は失われた共同性を体現する牧歌主義的理想郷として、今度は逆に過剰に美化され、先の矛盾した二面性を備えるように至ったのである<sup>(20)</sup>。

さて、この第二の論点の問題点はどこにあるのだろうか。それはまさしく、こうした形で想起されてきた、実態とはかけ離れた共同体の理念の部分である。例えば前述した北原は、次のように述べている。

「共同体の代表とされる村落社会には、東西の都市知識人が夢想してきたように、ただ美しい自然と調和的な人間関係だけが残されているのではない。それらは端的にいった大きなコスト、犠牲のもとに成り立ってきた。……このしがらみと無償のコストにささえられて、「むら」の一見すると美しい自然と人間関係は保たれてきた。入会山の美しい自然も、共同労働の無償の人手が加わった結果だった。……ましてや素朴な人間関係の維持については、な

おさらである。はた目には美しく映る人間関係の維持は、自然環境の維持以上に、「家」の維持を骨格にした膨大な社会的コストを要し、人の忍従と悲しみの上に成り立ってきた面がある<sup>(21)</sup>。

確かに「むら」=共同体は、近代的な産業社会を批判するための対極的な足場として、しばしばあまりに牧歌主意的に捉えられてきた側面がある。そこでは散々“悪”の側に仕立てられてきた「むら」=共同体が、言ってみれば別の何かを“悪”として責め立てるために、今度は無理矢理“善”の側に仕立てられたとも言えるだろう。したがってわれわれは、そこに付着する「個性の埋没」や、「同一性（同質性）」に基づく共同性というイメージについても、改めて考えてみる必要がある。例えば前者の場合、そこには確かに、個々人の行動に対して「集団的〈生存〉」を実現させるためのさまざまな制約が存在していたはずである。その意味においては、当時の人々に放縦に振る舞える自由はなかったと言える。しかしそこには固有の利害関心を備え、さまざまな喜楽や悲哀のもとで生きる個体としての人間は存在した<sup>(22)</sup>。たとえ外部の人間には「個性の埋没」に見えたとしても、そこには自らの意思を持ち、痛みを感じる人間が確かに存在していたのである。後者についても、はたして何らかの共有された価値や規範さえあれば、集団の「同一性（同質性）」が保証され、あたかも“魔術”にでもかかったかのように、そこでは難なく「共同行為」が成立するなどと本当に言えるのだろうか。たとえ外部の人間には「同一性（同質性）」に見えるものであっても、それを維持していくことは決して容易ではなかった。北原の言葉を借りれば、そこには「悲しみ」を負った人々による不断の「忍耐」、不断の努力が不可欠だったのである。そしてここから理解できるのは、「共同行為」のみならず、共同体という社会の枠組みそれ自体もまた、決して“無条件”に成立するわけではないということだろう。

最後に、第三の論点となる「自由連帯の共同論」とは、われわれが目指すべき未来を論じる際、そこでは近代において獲得された「自由な個性」を損なうことなく、共同性を新たな形で再興すること、つまり両者の止揚こそが重要であると考える立場のことを指している。この論点はある意味では最も重要なも

のだと言えるかもしれない。なぜならここで用いられる弁証法こそ、共同体概念に付与されてきた先の矛盾を解決するための魔術的なレトリックとなっているからである。

まず、この論点の萌芽が現れるのは、全体主義への警鐘という文脈においてである。そしてその問題意識を象徴するのは、わが国においても広く読まれたE・フロム (E. Fromm) の『自由からの逃走』 (*Escape from Freedom*, 1941) だと言えるだろう。その内容とは、概ね以下のようなものである。まずフロムによれば、近代社会の成立は、確かに人々に自由をもたらした反面、その代償として、人々から伝統的な社会が与えてくれていた情緒的な人間的結びつきや安心感——それをフロムは「第一次的な絆」 (primary bond) と呼ぶ——を剥奪する結果になった。自ら物事を判断し、決定し、行動していく自由は、単に与えられるままの状態であれば、辛くて重たいものとなる。そこで「第一次的な絆」を喪失した人々は、この“自由の重圧”に耐えられず、安心できる“新たな拘束”を求め、やがて外的な権威や権力への依存を自ら選択するようになった。そしてこうした「逃避のメカニズム」 (mechanisms of escape) こそが、20世紀に世界を席卷した全体主義の根底にはあったとしたのである。ここでフロムは繰り返し警告している。自由は一方で、確かに人々に孤独と不安を課すことになるかもしれない。しかしわれわれはそこで自由から逃避することなく、むしろ強固な意志によってその重圧を引き受け、孤独と恐怖を克服していかなければならない、というようにである<sup>(23)</sup>。

われわれはこうしたフロム的な人間理解から、共同体 = 「むら」に対する一連の二面的な理解を乗り越えていく、ひとつの視座を看取することができるだろう。共同体 = 「むら」は、確かに人々に安らぎを与えるものだったのかもしれない。しかしわれわれが全体主義の“誘惑”に打ち勝つためには、「自由な個性」を捨てることなく、同時に共同体とは異なる、新たな形の共同性を構築できる道を目指さなければならない。ここには「自由な個性」と共同性の止揚という論点が、すでに浮上しているのである。

その後、大きな転機がもたらされたのは90年代であった。契機となったのは、この頃情報技術——当時はまだ真新しいものであった——を駆使して組織化を

図り、国家行政や市場経済からも独立した形で幅広く活動を展開していくボランティア団体、NGO、NPOといったものが台頭してきたこと、そしてそうした社会組織の存在を新たに意味づける「アソシエーション論」や「公共性（圏）論」が登場したことである<sup>(24)</sup>。こうした新しい組織の担い手たちは、共同体＝「むら」を支えた土着的で素朴な人々というよりも、都市に住み、知識を蓄え、自らの意志によって連帯していく“市民”であった。端的に言えば、それは当時の人々にとって「自由連帯の共同論」の核心部分、まさしく「自由な個性」と共同性が止揚された姿として映ったのである。このことを反映するかのようになり、「アソシエーション論」や「公共性（圏）論」においては、そうした新たな運動や組織が執拗なまでに共同体＝「むら」と対比させられていた。すなわち共同体＝「むら」が、「閉鎖性」、「同一性（画一性）」、「強制」、「個人の抑圧（全体主義）」によって基礎づけられるのに対して、「公共性（圏）」の担い手となるアソシエーションこそ、「開放性」、「多様性（複数性）」、「自発性」、「自由な個人による連帯」によって基礎づけられる、といった具合にである<sup>(25)</sup>。こうして共同体＝「むら」は、一連の二元論のなかに理念的に固定化されていった<sup>(26)</sup>。そして共同体と近代社会をともに乗り越えていくものとしての、「新しい市民社会」という展望が確立していったのである。

さて、この第三の論点の問題点はどこにあるのだろうか。まず実態としての側面について言えば、2000年代初頭は、確かにこうしたアソシエーションへの期待が高く、いずれはあまねく人々がアソシエーションに参加するようになり、それを通じてあらゆる社会的な問題が解決されていくかのような、ある種の楽観主義さえ見受けられたように思える。しかしあれから20年あまりが通過して見えてくるのは、こうしたボランティア団体、NGO、NPO等が一定程度社会的に定着する一方で、そうした活動が瞬く間に頭打ちを迎えていく現実であった<sup>(27)</sup>。しかしより重要なのは、それを安易に「自由な個性」と共同性の止揚として認識してきた、あの弁証法的な人間理解についてだろう。そのレトリックによれば、一見相互に矛盾して見えるものでも、互いに優れた側面を出し合うことによって相互補完し、より高い次元においては統合されるということになる。それは確かに、図式としては巧みで美しいものだったのかもしれない。し

か、し、も、そ、も、な、ぜ、矛、盾、し、合、う、も、の、同、士、が、統、合、可、能、だ、と、言、え、る、の、か。「自由連帯の共同論」はこの点について——後述する「～への自由」や「積極的自由」の概念も含めて——十分な説明を行ってこなかったのである<sup>(28)</sup>。実際アソシエーションをめぐる議論においても、散見されるのは予定調和を前提とした賛美ばかりで、いかにしてアソシエーション自体が成立しえるのか、またなぜそこでは〈共同〉が可能となるのかについて、人間的現実を踏まえた説明がほとんどなされてこなかった。具体的に指摘しよう。例えばそこでは、アソシエーションが“自由”と“自発性”に基づく連帯であると言う。しかしそこで「共同行為」を成立させるにあたって、“抑圧”や“強制”の芽がないなどと本当に言えるのだろうか<sup>(29)</sup>。またそこでは、地道な啓蒙さえ続けていけば、あるいはより多くの政府の支援や人々の自由時間さえあれば、そうした活動が全面的に展開する「アソシエーション社会」が実現すると謳われてきた。しかし自由と自発性を強調するのであれば、そもそも関心が合致しない人間による不参加の意思、連帯自体を拒絶するという自由の行使は、いかなる形で理解すれば良いのだろうか。仮にそうした人々の意思を尊重しないと云うのであれば、それは彼らが根絶しようとしてきた抑圧や強制と何が異なるのだろうか。要するに、われわれの社会的現実においては、「自由な個性」と共同性の止揚という理念的想定も、「アソシエーション社会」という新たな理想郷も、根底においてはすでに破綻してしまっているのである。

### (3) 〈共同〉概念の再定義

以上を通じてわれわれは、「牧歌主義的—弁証法的共同論」の内実について詳しく見てきた。われわれはここで、一連の論点に共通する根源的な問題点があったことに気づかされるだろう。それは共同という行為を実現するために人々が受け入れなければならない負担、それを一連の議論がほとんど顧みてこなかったということである。

われわれが【第七章】において見てきたように、〈他者存在〉とは根源的に「意のままにならない存在」であるために、〈関係性〉には必然的に負担が伴う。

しかしそのことは、人間を無条件に「相互扶助的／共感的」と規定する牧歌主義、あるいは弁証法という魔術的なレトリックによって隠蔽され、われわれの共同理解に対して多大な歪みをもたらしてきたと言えるのである。したがって、負担なき共同とは虚構であるということ、この命題こそがわれわれの人間理解において根底に据えられなければならない。ここからは、これまで原理的な次元においてしか捉えてこなかった〈関係性〉の負担という問題を、改めて「複数の人間が何かを一緒に行うこと」を意味する「共同行為」としての〈共同〉の文脈において捉え直してみたい。そしていくつかの思考実験を織り交ぜることによって、この命題がなぜ人間の〈共同〉を考えるうえで不可欠なものだと言えるのかについて見ていこう。

さて最初に、あるところに“100人”のみによって構成された「村」があることを想像してみてほしい。そしてそこではすべての「村人」が、一切の抑圧や強制がない状態で、無制限に「自己実現」を目指すことが約束されているとしよう。つまりここでは無条件に、音楽家になりたい人間は音楽家になり、陶芸家になりたい人間は陶芸家になることができる。「牧歌主義的－弁証法的共同論」からすれば、これは「理想的な村」となるはずである。なぜならここでは、人々がかつてのように、生まれや育ち、イデオロギ、身体的差異や経済力といったものに縛られることがなく、あらゆる局面において個人の自発性と自由選択が尊重され、その結果、開放的で多数性に富んだ「村」になることが保障されているからである。象徴的な言い方をすれば、そこでは人々は「おのれの人生の主人公」となること、「自由な個性の全面的な展開」が約束されているのである<sup>(30)</sup>。

しかしこうした「100人の村」は、おそらく早晩に破綻するだろう。そしてその理由は、さほど難解なものではない。というのも人間存在には、〈生〉を実現してくために不可欠となる事柄があり、しかもそれは、しばしば「誰もが恩恵を受けられる可能性があることだが、誰もが自発的にしたいとは思わないこと」であること、そしてこの「村」では、自らの意思に反して何かを行うことは、直ちに悪しき抑圧や強制として理解されてしまうため、誰一人としてそれを引き受けるものがいなくなるからである。もちろんこうした危機を察知して、その



負担を担おうとする“有志”が現れることは十分に考えられる。しかしそうした有志も、おそらくやがてはいなくなる。なぜならこの「村」においては、有志の取った行動は、理論的にはまさしく自発的な行動として理解されるのであって、そのため敢えてそれに続こうとするものが出てこなくなるからである<sup>(31)</sup>。

具体的に考えてみよう。例えばここで限界に達した有志が、ついに他の三人の「村人」に向かって次のように言ったとしよう。「私が散々背負った負担をあなた方も背負うべきではないか」。それに対して三人が、それぞれ次のように返答したらどうだろうか。すなわち「それは私が頼んだのではなく、あなたが自発的に行っていたことであつたはずですよ。それをなぜ私に強制するのですか」、「私には難しいです。なぜならそれを行うことは、私の内面（価値意識）に反するからです」、「お断りします。私自身の考えでは、それは必要であるという結論に達していないからです」といったようにである。おそらく有志は、ここで反論することができない。なぜなら一切の抑圧や強制があつてはならないとする「村」の前提からすれば、三人の言い分はいずれも正当なものと言えらるからである。こうして「村」は崩壊し、そこには誰もいなくなるのである。

この「100人の村の比喩」は何を物語っているのだろうか。それは、すべてが自発性と自由選択にのみ任される世界においては、人々の間で「共同行為」のための負担を引き受ける必然性は成立せず、その集団は持続的にはなりえないということである<sup>(32)</sup>。ただし驚くべきことに、唯一それが可能な世界がある。それは何らかの〈社会的装置〉——ここではそれが「奴隷」かもしれないし、「ロボット」かもしれないが——に、その「誰もが恩恵を受ける可能性があることだが、誰もが自発的にしたいとは思わないこと」をすべて肩代わりしてもらえる世界、皮肉にもわれわれが〈自己完結社会〉、あるいは〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉と呼んできたものが極限にまで進んだ世界に他ならない。そこでは誰もが、他者からの嫌な介入を受けることなく、永遠の「自己実現」を続けることができる。当然、50人が音楽家になることも、99人が陶芸家になることも可能だろう——もっとも、そのような世界で人々が音楽家や陶芸家として生きることには“意味”を見いだせるかどうかは定かではないが——。

次に、一連の思考実験に対していくつかの“ひねり”を加えてみることにしよう。まず「村人」は、この「村」を出ていくことができないものと仮定する。次に、「誰もが恩恵を受ける可能性があることだが、誰もが自発的にしたいとは思わないこと」の例として、ここでは「共有地の掃除」というものを導入する<sup>(33)</sup>。さらにここでは、「村人」全員が極度な掃除嫌いであること、また「掃除」をしなければ、不衛生から全員が病気になることと仮定しよう。そうすると、「村人」が生き残っていくためには、誰かが必ず意に反してまで、「掃除」を引き受けなければならないことになる<sup>(34)</sup>。「村人」はどうするのだろうか。

この問題を解決するひとつの方法は、「共有地」を均等に分割し、あとは自己責任とすることである。そうすれば「病気になる」という結果を被るのは、「掃除」をしなかったものだけとなるだろう。ところがここでの「共有地」が、例えば“共用の井戸”のように、分割不能なものであったらどうだろうか。ここから導きだされる結論は、おそらく次のようなものになるはずである。すなわち「掃除」を行う負担を、全員で均等になるよう分配するということである。ここで新たな条件として、「村人」には“差異”が存在し、身体的に不自由な人間がいると仮定してみよう。その場合、おそらく文字通りの均等な分配は賢明な方法とは言えなくなる。次善の方法として、例えば特定の「村人」には「掃除」を免除する代わりに、別の局面においては、より多くの負担を引き受けてもらうということになるかもしれない。

だが、いずれにしても、この「村」にはかつての面影はないだろう。なぜなら「村」は、すでに一切の抑圧や強制が存在しない「村」ではなくなっているからである。例えば「掃除」を蔑ろにする人間がいれば、当然他の「村人」からは嫌われることになり、それを怠ったものがいれば、当然集団的な制裁が課されることが予想される。また負担を分配する際、誰が何をどれだけ負担すべきかということに対して、唯一の正しい“正解”はない。それゆえ「村人」たちは、辛抱強く互いの立場、利害、感情に対する理解を深め、負担のあり方をめぐって、できうる限り多くの人間が納得できる形を導きだすことが求められる。しかも多くの場合、われわれは限られた時間のなかで何かを決断しなくてはならない。したがってそれが、常に構成員全員の納得——換言すれば“自己

決定”——を得られるものとして導けるとは限らないのである。

この「掃除当番の比喩」は、われわれに何を物語っているのだろうか。それは、「共同行為」を成立させるためには、人間は、ときに自らの意思に反して何かをしなければならない場面があるということ、そしてときに納得を欠いた状態であっても、何かに参加しなければならない場面があるということである。逆に言えば、「牧歌主義的—弁証法的共同論」では、「自由な個性」と共同性の止揚が予定調和を前提に語られるばかりで、こうした事態が一切想定されてこなかったと言えるのである<sup>(35)</sup>。

以上の思考実験を踏まえ、ここでは改めて、本書における〈共同〉の概念について整備してみよう。まず〈共同〉とは、「複数の人間が何かを一緒に行うこと」を指すのであった。もちろんここでの「共同行為」が、同一の場所、同一の時刻に、また同一の内容において行われるとは限らない。「共同行為」は、しばしば相互に分担しあうことを通じて、何かを有機的に実現する場合があるからである。ただし、この規定だけでは、人間存在の〈共同〉を捉えるにあたって未だ不十分である。なぜなら〈共同〉とは、人間存在が〈他者存在〉とともに何かを協力して実践していく行為であるだけでなく、ここで見てきたように、それに伴って必然的に発生する負担をともに引き受け、そのうえで何かを実現させていく行為だからである。

つまり〈共同〉概念の本質を理解する鍵は、この“負担”というものをわれわれがいかなる形で理解するのかということにあるのである。例えばその負担のなかには、前述の「掃除」のように、行わなければならない具体的な作業や行為の内容が含まれているだろう。そしてそれが負担となるのは、しばしばそれが「意に反して」行われるものとなるからであった。だが〈共同〉において最も重要となる負担は、むしろ別の所にあるだろう。すなわちそれが、必然的に〈他者存在〉との対峙を要請すること、つまり「意のままにならない他者」と向き合わなければならない負担、さらに言えば、そうした〈他者存在〉と負担を分け合っていく方法を模索していく過程自体がもたらす負担こそ、〈共同〉の負担の核心部分に位置するものだと言えるのである。

#### (4) 〈共同〉が成立するための諸条件

それでは人間存在にとって、〈共同〉が成立するための条件とは、いかなるものになるのだろうか。つまり、人々がそうした〈共同〉の負担に耐え、協力関係を構築することができるのだとすれば、それは何に由来するのか、あるいはその負担を「遠心力」とするならば、それに抗しつつ人々を〈共同〉へと向かわせる、「求心力」となりうるものは何かということである。結論から先に述べれば、〈共同〉が成立するためには「〈共同〉のための事実の共有」、「〈共同〉のための意味の共有」、そして「〈共同〉のための技能の共有」という三つの条件が満たされなければならない。ここでは、そのことについて見ていくことにしよう。

まず、〈共同〉の第一条件となる「〈共同〉のための事実の共有」であるが、それは構成員の間で、その「共同行為」が互いの〈生〉にとって重要であるという事実認識が共有されているということを指している。例えば先に「掃除当番の比喩」について見た際、われわれは敢えて、そこで「村人」は「村」を出ていくことができないものとして仮定した。実はこのことが、この第一条件と密接に関わっている。というのもこの前提があることによって、「村人」たちは、その「共同行為」が互いの生にとって不可欠であるという“事実”を等しく共有できるようになるからである。またこのことは、われわれが【第五章】において「人間的〈生〉」を分析した際、なぜ繰り返し、最も根源的な契機は「〈生存〉の実現」であると強調してきたのかということとも深く関わっている。というのも「人間的〈生〉」においては、原始以来〈共同〉の成否が「〈生存〉の実現」に直結してきたということ、そしてまさにその事実こそが、〈共同〉の負担を打ち消す「求心力」となってきたからである。とはいえ「求心力」となる事実の内実は、例えば“飢餓の危険性”や“命を脅かす共通の敵の存在”といった極端な事態にのみ限定されるものではない。この条件は、例えば“会合”を開く、どこかに連れ立って“外出する”といった日常的な活動をも含む、あらゆる「共同行為」について一般的に言えることだからである。重要なことは、

あくまで「共同行為」の当事者たちにとって、そこに〈共同〉を行うことで得られる明白な利益の存在が認識として共有されているということなのである。

ただし、このように〈共同〉に「利益」を求めることは、一見われわれにとって“不純”なものとして感じられるかもしれない<sup>(36)</sup>。とりわけ「牧歌主義的—弁証法的共同論」のもと「相互扶助的で共感的なあり方」を人間本性と見なす人々からすれば、「利益」を強調することは、われわれが人間に根源的であるはずの“利他性”を否定し、あらゆる人間行為を“利己性”に還元しているようにも映るだろう<sup>(37)</sup>。しかし先に見てきたように、無条件に〈共同〉が成立することなどありえない。どれほど崇高な理念によって始動された〈共同〉であっても、それが「利益」を無視したものであるならば、それはときとともに形骸化していき、やがては誰も参加しなくなる。ここで注意すべきなのは、われわれがしばしば単発的に行使される「利他的行為」と、継続性や持続性が問われる〈共同〉とを混同することがあるということである。確かに人間は、ときとしてさまざまな文脈のもと、自己への直接的な「利益」を度外視した形での「利他的行為」を行うことがある。しかしそれを継続的、持続的に求めるのであれば、われわれはそれを〈共同〉ではなく、むしろ「博愛主義」と呼ぶべきであろう。そしてすべての人々にそうした「博愛主義」を要請することは、明らかにわれわれの人間的現実と反している<sup>(38)</sup>。その意味では、人間の〈共同〉を問題にするうえで、そもそも利己的／利他的という二元的な対抗軸を設定すること自体が間違っているとも言えるのである。

もっとも、前述のフロムであれば次のように言うかもしれない。特定の「共同行為」を人々が「意に反する」と捉えている限り、そこには確かに「利益」が必要である。しかし人間は自我を成長させることによって、物事の捉え方を変えることができる。つまり真の“個性”、真の“自律”が確立されたあかつきには、皆の利益となる「共同行為」は自らの意思の延長として、まさに“自発的な行為”として昇華されうる、といったようにである<sup>(39)</sup>。この着想は、しばしば「積極的自由」(positive liberty) や「～への自由」(liberty to) とも呼ばれ、その背景には J・J・ルソー (J. J. Rousseau) から I・カント (I. Kant) に至る、きわめて長い西洋近代哲学の伝統がある<sup>(40)</sup>。それを端的に表現するなら、“真

の自由”とは、孤立した自我に従って放縦に振る舞うことでなく、「皆のため」であることが「自身のため」としても感受される境地であり、換言すれば、あたかも他者の喜びが自身の喜びとして、また他者の苦痛が自己の苦痛として感受されるような、まさしく“自己の自由”と“他者の自由”の調和に基づく、より高級な意志を獲得することである、ということになるだろう<sup>(41)</sup>。

もちろんわれわれは、人間の〈生〉において、ときにこうした「高級な意志」が出現するというを知っている<sup>(42)</sup>。しかし人間的現実を冷静に見つめるのであれば、われわれは両者が常に調和していることなどありえないということ、そしてそうした境地を誰もが実践できるわけではないということが分かるだろう。内に秘めた〈根源的葛藤〉と多様な〈関係性〉の狭間において、意思の「一致」と「不一致」の間を交互に揺れ動きつつ、そのなかで何とか均衡を保ちながら生きていくのが人間だからである。「高級な意志」を全面化しようと思えば、われわれはやはり、すべての人間に「博愛主義」を要請する以外にはない。「積極的自由」とは、結局先の弁証法と同じように、抑圧の存在しない世界、あるいは負担なき〈関係性〉や負担なき〈共同〉があたかも可能であるかのように見せかける魔術的なレトリックだと言えるのである。

すでに見たように、〈共同〉において重要なことは、その負担をめぐってすべての参加者の納得が得られるとは限らないなかで、それでも「共同行為」を継続的、持続的に成立させなければならないというところにある。したがって円滑な〈共同〉の実現においては、参加者の「利益」を問題にすることは、本来恥ずべきことでもなければ、人間存在の利他性を否定するものでもないと言える。むしろ、人の情けや善意というものを活かすためにも、われわれが細心の注意を払うべき事柄だと言えるのである。

だが“事実”の共有だけでは、おそらく〈共同〉は成立しない。そこで次に言及するのが「〈共同〉のための意味の共有」、すなわち構成員の間で、その「共同行為」が互いの〈生〉にとって重要であるということの“意味”が共有されているという第二条件である。前述の「掃除当番の比喩」で言うならば、「掃除」を行わなければ全員が病気になるという認識こそが、ここでは共有されるべき“意味”となるだろう。もっとも、とりわけ意味の共有が求められるのは、

〈共同〉がもたらす「利益」が直接的でなかったり、可視化されていなかったりする場合である。人間の世界においては、しばしばまったく「利益」になると思われない「共同行為」が、巡り巡って最終的には自身や身内の「利益」として還元されたり、集団全体の維持にとって重大な役割を果たしていたりすることがある<sup>(43)</sup>。こうした場合、その場の瞬間的な「利益」だけを気にかけているのは〈共同〉は成り立たない。持続的な〈共同〉のためには、その〈共同〉がなぜ必要とされるのか、そしてそれがなぜ負担に見合うだけの価値あるものかと言えるのかについて、人々がさまざまな観点から意味を見だし、その意味を共有していく必要があるのである<sup>(44)</sup>。

とはいえ、〈共同〉が成立する条件としては、まだ不十分である。そこで最後に言及したいのは、「〈共同〉のための技能の共有」、すなわち構成員の間で、「共同行為」を実現させるためのある種の“技能”が共有されているという、第三条件である。この「〈共同〉のための技能」を考える場合、最も広い文脈において重要となるのは、負担の分配に関わる諸々の“技能”である。前述のように、継続的、持続的な〈共同〉を実現するには、参加者は「意のままにならない他者」と向き合い、より多くの人間が納得できる分配の形を導かなければならない。そしてその過程には、多くの作法や知恵を含んだ技能が必要とされる。例えば人々が互いに意思の疎通を行い、立場や利害、感情への理解を深めるためには、さまざまな“発話の技能”が求められよう<sup>(45)</sup>。加えて特定の人間に過剰な負担が生じることなく、また特定の人間だけが負担を被らないフリーライダーとなることもなく、なおかつ個別な事情に配慮した形で分担の構図を描いていくためには、さらに多くの“工夫の技能”が求められるはずである<sup>(46)</sup>。そしてそうした技能は、特定の個人に限定されることなく、集団全体として担保されることが理想的であると言えるのである。

### (5) 「〈共同〉のための作法や知恵」としての〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理

以上を通じてわれわれは、〈共同〉が成立するための三つの条件について見てきた。ただし、われわれが人間の〈共同〉をめぐる多彩な次元を理解するため

には、加えてさらに論じなければならないことがある。古の時代より、人間にとって〈共同〉とは“逃れられないもの”であった。それゆえ人間は、その逃れられない〈共同〉を円滑に実現していくための、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉といった原理を生みだしてきたのであり、現実の〈共同〉実践は、まさしくそうした「〈共同〉のための作法や知恵」に支えられることよって可能となってきた側面があるからである。ここではこの〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理について取り上げ、やや踏み込んで考察してみよう。

まず、〈役割〉の原理であるが、一般的に“役割”とは「役目をそれぞれに割り当てること、また割り当てられた役目」のことを指している<sup>(47)</sup>。また学術用語としての「役割」概念は、すでに【第七章】においてG・H・ミード(G. H. Mead)やH・G・ブルーマー(H. G. Blumer)、E・ゴッフマン(E. Goffman)らの議論を通じて見てきたように、特定の社会的関係性において期待される行為の類型を指すものであった。つまり「役割」とは、多様な価値や規範によって構成された「社会的世界」のなかで外的に付与される規定であるとともに、相互作用を通じて取得されたり、新たに構築されたりするものであると言えるだろう<sup>(48)</sup>。これまでわれわれは、この社会学的な「役割」概念に相当するものを、敢えて〈間柄〉という概念を用いて説明してきた。それは本書が、この〈役割〉概念に対して、ここで単なる〈間柄〉には収まらない特殊な含意を付与したかったからである。それはすなわち、〈共同〉に際して何ものかを担う、あるいは何ものかを引き受けるものとしての〈役割〉の概念に他ならない。

そもそも〈共同〉の実現において、〈間柄〉はきわめて重要な役割を果たしている<sup>(49)</sup>。別の言い方をすれば、「共同行為」が特定の〈間柄〉と結びつく形で制度化されている場合、〈共同〉はより円滑に進行すると言えるだろう。なぜなら、「人間的〈関係性〉」において、〈間柄〉が「〈我-汝〉の構造」を「形式化」するように、〈共同〉の局面においては、〈間柄〉が負担の分配を「形式化」すること、つまり〈間柄〉が負担の分配のあり方をあらかじめ提示してくれることで、その分、われわれは合意形成の手間を省くことができるようになるからである<sup>(50)</sup>。それによって参加者たちは、〈この私〉同士の直接的な対峙を〈共同〉に持ち込むことなく、あくまで「共同行為」を達成することに意識を集中



させることができるのである。

ただし〈間柄〉によって「形式化」された「共同行為」は、反面で、意に反して「割り当て」られた負担ともなり、その結果さまざまな不満や不合理の温床ともなる。そのため円滑な〈共同〉を実現していくためには、上手な〈間柄〉の活用が求められる。つまり〈関係性〉において〈距離〉を活用したのと同様に、現実の「共同行為」においては、しばしば適宜に〈間柄規定〉から離れ、負担の形にさまざまな配慮や微調整を加えていく必要が出てくるのである。

ただしここで重要なことは、人間が〈間柄〉として〈共同〉に参加する際、われわれはそれを、常に外的な強制力としてのみ捉えてきたわけではないということである。確かに多くの〈間柄〉は、生受の条件や属性に伴って、また自らが関与しえない周囲の状況によって付与される。しかし繰り返すように、〈共同〉によって「集团的〈生存〉」を実現させるためには、人間には、ときに自らの意に反し、また自らの納得を欠いた状態であっても何かに参加しなければならない場面がある。そうした〈生〉の現実に対して、われわれには何ができるのだろうか。ある者たちは、そうした自らの境遇を嘆き、世間をいつまでも呪って生きるだろう。だが、それだけでは何も変わらない。それゆえ人間は、その逃れられない現実のなかにこそ、自ら積極的な“意味”を見いだそうとして生きてきた。そしておのれが置かれた状況を自ら引き受け、そのなかでのより良き〈生〉を目指して生きてきたのである。要はこれこそが、逃れられない〈共同〉を生き抜く作法や知恵としての〈役割〉の原理に他ならない。

人が〈共同〉のなかに「割り当てられた役目」としての意味を見いだすとき、その意味の形は、それを見いだすものによって変わるだろう。ある人間にとっては、それは何ものかを引き受けつつも、それを少しでも自らが望む形へと接近させていくことかもしれないし、別の人間にとっては、それは受け持つ作業のなかに、ささやかな喜楽を見いだしていく過程であるかもしれない<sup>(51)</sup>。だがいずれにしても、それが〈役割〉へと転移するとき、その「共同行為」は、〈役割〉を引き受けたものたちにとって独自の、そして唯一のものへと変容するのである<sup>(52)</sup>。

したがって〈共同〉に参加するものたちが、そこに何らかの〈役割〉を見い

だし、そこで「担い手」としての〈生〉を生きようとするとき、その〈共同〉は概して堅固なものになると言える。さらに何者かが見いだした意味が、ときに他の参加者の間で伝播し、やがては集団的に共有されるようになることがある。それはまさに、前述した「〈共同〉のための意味」が、構成員に共有された瞬間であると言えるかもしれない。また、それによって〈間柄〉の形が変わることもあれば、新たな〈間柄〉が形作られることもあるだろう。

とはいえわれわれは、同時に〈役割〉の力を過信してはならない。例えば人が見いだす多くの意味は、あくまで個人的なものであり、それを皆で共有するためには多大な労力と時間を要するからである。また付与された〈間柄〉に対して、決してすべての人間が意味を見いだせるわけではない。このように〈役割〉は、決して万能なものとは言えないのである。

ただし〈役割〉の原理には、もうひとつ「世間や世俗、時代を超えた〈役割〉」というものが存在する。例えばある種の人間は、世間や世俗を超えた何ものか、時代を超えた何ものかに対して積極的な意味を見いだすことがある。それをわれわれは“思想”や“美意識”と呼ぶかもしれない。〈間柄〉を引き受ける先の〈役割〉とは異なり、こうした〈役割〉は、しばしば社会的に付与された〈間柄〉とは対立する。実際そうした人々は、周囲の期待や常識とは相容れない言動をするため、しばしば“奇人”と呼ばれて疎まれよう。だが、そうした人々が、この世界で与えられたおのれだけが信ずるものを背負い、そこに「割り当てられた役目」を見いだしながら生きているとするならば、その人は依然としてある種の「担い手としての〈生〉」を生きていると言うことができる。多くの奇人は不遇に遭うかもしれない。だが、われわれがよく知るように、閉塞した時代にあつて人々の救いとなるもの、そして現実社会を変革する火種となるものは、概してそうした人々の残した“言葉”や“生き方”であったりするのである。その意味ではそうした人々は、時代と場所を超えた形によって、ある種の〈共同〉を実践しているとも言えるのである。

次に、〈信頼〉の原理について見ていこう。一般的に“信頼”とは、文字通り「(何ものかのことを)信じて頼りにすること」を指している<sup>(53)</sup>。ただし学術的に最も有名なのは、「信頼」(Vertrauen)とは、多数の潜在的な可能性を内包した

事態に対して「複雑性」(Komplexität)を縮減させる機能を持つものである、というN・ルーマン(N. Luhmann)の定義だろう<sup>(54)</sup>。ルーマンによれば、この世界はあまりに複雑で無数の可能性に満ちたているため、そのままの状態では、われわれはいかなる判断も、またいかなる行動も取ることはできない。そこでわれわれは、敢えて何かを「信頼」することによって、可能性の幅を一定程度縮小させる。つまり一方では裏切られるという不確実なリスクを負いつつも、他方では何らかの“確かさ”に準拠することによって、面前の状況を判断し、行動することができるようになるのである。

この社会学的な「信頼」の概念から読み取れるのは、われわれの現実的な〈生〉が、いかに多くの多元的な「信頼」によって成立しているのかということである。われわれは、ここでルーマンの規定からは距離を置き、この多元的な「信頼」について本書なりの形で言及しておきたい<sup>(55)</sup>。まず、われわれの生は、例えば明日も太陽は東から昇る、昼の後には夜が来るといった生活空間の規則性に対する素朴な「信頼」を前提している(「素朴世界に対する信頼」)。また、私が侮辱的だと理解している特定の言葉を相手もまた同様に感じる、あるいは私が信号機の赤を“止まれ”と理解するように他人もまた同様に理解するだろうといった信念、これらもある種の「信頼」の形である(「共有された意味に対する信頼」)。さらに、設定した目覚まし時計のアラームが翌朝鳴る、錠を使えば目の前の紙を切ることができるといった、人間の造りだした道具や機械が想定された機能を発揮することへの「信頼」もあげられる(「機能に対する信頼」)。これら三つの「信頼」には、重要な共通点があるだろう。それはいずれの「信頼」も、経験的な慣れや日々の習慣を通じて獲得されてきたものであり、いずれの「信頼」も、具体的な人格を想定しない「非人格的な信頼」であるということである。

これに対して「〈共同〉のための作法や知恵」としての〈信頼〉は、こうした「信頼」とはまったく異なる要素を含んでいる。なぜならここで問われているのは「人間に対する〈信頼〉」であって、そこではあくまで人格的な要素が問題となるからである。この「人間に対する〈信頼〉」を考える際、まず前提となるのは、人間に内在する素朴な〈悪〉というものについての理解である。すなわち

人は誰しも、貪欲、邪見、執着、嫉妬、吝嗇、傲慢、憎悪、虚栄、怠惰、卑屈、憤怒、焦燥といった「情念」の“種”を持って生まれてくるということ、そしてそうした“種”は、さまざまな条件下において、常に「悪意」——他人を意図的に貶めたり、傷つけたりしようとする——や「不誠実」——卑怯な手段で相手を出し抜いたり、約束を反故にしたり、責任を放棄する——となって芽吹きうる、ということである<sup>(56)</sup>。

前述のように、「共同行為」は何かを達成するために、しばしば異なる場所、時間、内容のもとでの分担作業を通じて展開される。このとき誰かが裏切りや不正を働く場合、他の参加者が苦勞して積みあげてきたものが水泡に帰したり、集団全体が多大な不利益を被ったりすることがあるだろう。それでも裏切りや不正を過剰に警戒してしまうと、参加者は不要に勞力を消耗するばかりで、結局「共同行為」は成り立たなくなるのである。

このことを踏まえつつ、われわれは「人間に対する〈信頼〉」のうち、最も基本的な形態となる「具体的な他者に対する信頼」から考えてみよう。まず、前述した「〈共同〉のための事実の共有」や「〈共同〉のための意味の共有」がなされている場合、一般的に、「共同行為」の参加者たちは、他の参加者をより信頼できるようになる。というのも、そこでは参加者同士が、互いに「共同行為」を達成する「理由」を確認することができるからである。しかし円滑な〈共同〉のために求められるのは、より積極的な信頼である。例えばわれわれは【第七章】において、交渉に挑んだ二人の代表者が、敢えて〈間柄〉の背後にある「私」の“顔”を互いにさらけ出す姿について言及した。それは互いが「相手を知る」こと、つまり互いの背負った「〈関係性〉の場」に触れ、「〈我-汝〉の構造」を介して向き合うことによって、実は人格的な〈信頼〉を構築しようとしていたのだと言えるのである<sup>(57)</sup>。確かにおのれをさらけだし、「腹を割る」ことは、一面では〈間柄〉に新たな負担を持ち込むと同時に、相手に弱点を悟られたり、交渉が決裂したりするリスクをも孕んでいる。しかしそこで「意味のある〈関係性〉」を育むことに成功すれば、そこには代えがたい〈信頼〉が残るのである。人間は、相手から〈信頼〉されていると感ずるとき、おのれもまた相手を〈信頼〉しようとする<sup>(58)</sup>。それは〈信頼〉が、相互に責任を伴うものだ

からである。そして互いの〈信頼〉によって何かを克服しえたとき、そこにはよりいっそうの〈信頼〉と同時に、それに見合うだけの責任が発生する。要するに、これこそが〈信頼〉の連鎖であり、同時に〈信頼〉の持つ絆の力に他ならない。

したがってわれわれは〈共同〉に際して、まずは「素朴な〈悪〉」を考慮し、相手が〈信頼〉に足るべき人物かどうかを見極めなくてはならない。しかし無限で永遠の信頼がありえない以上、われわれはどこかで相手が裏切りや不正を働くりリスクを負いながら、それでも相手を〈信頼〉しなければならない。つまり〈共同〉を実現させるためには、移ろいゆく信頼自体の不完全性を知りながら、それでも〈信頼〉の連鎖と〈信頼〉の持つ絆の力を信じ、誰かが誰かを最初に〈信頼〉しなければならないのである。そしてここにこそ、逃れられない〈共同〉を生き抜くための、作法や知恵としての〈信頼〉の原点があると言えるだろう。

ただし、こうした個人による〈信頼〉の努力には限界がある。そこで必要とされるのが「集団的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」、すなわち世間や同時代をともに生きている、人格を持った人間そのものに対する一般的な信頼である。こうした〈信頼〉の代表的な例は、「結束に基づく〈信頼〉」であろう。ここで再び、あの人間が持つ「素朴な〈悪〉」のことを想起してもらいたい。まず、多くの人間が「誠実」に振る舞う社会においては、裏切りや不正といった「不誠実」は、しばしばそれを行ったものの利益となる。そのため「不誠実」が容認される社会においては、「誠実」なものほど損をするようになり、結果としてますます「不誠実」が増長することになるだろう<sup>(59)</sup>。そのような社会において、円滑な〈共同〉は実現できない。したがってこうした事態を回避するためには、参加者全員が「結束」するを通じて、「勤勉」で「誠実」なものほど得をし、逆に「悪意」を持ち、「不誠実」に振る舞うものほど損をするような環境を自ら造りだしていく必要がある<sup>(60)</sup>。もちろん人間の世界において、「素朴な〈悪〉」というものが消えることはないだろう。それでもそうした環境を造りだす意思を共有し、継続していくことこそが、人格を持った人間それ自体への信頼を高める。そして結果的には、〈共同〉の持続性をも高めることになるので

ある。

とはいえ「結束」もやはり万能ではない。というのも人間は、集団内の信頼を高めようとして、しばしば何ものかを不用意に貶めたり、攻撃したりすることがあるからである。とりわけそこに人間の「悪意」——あるいは最も恐ろしい「善意」によって脚色された「悪意」——が流入するとき、「結束」はきわめて不合理な結果をもたらすことになるだろう<sup>(61)</sup>。したがって「結束」による〈信頼〉もまた、「〈共同〉のための作法や知恵」でありながら、われわれはその上手な活用が求められるのである。

加えて「人間に対する〈信頼〉」には、もうひとつ「人間という存在に対する〈信頼〉」というものがある。まず「存在に対する信頼」とは、何ものかが存在することの“意味”を信頼することを指している。例えば前述した「素朴世界への信頼」が、世界の規則性に対する「信頼」であるとすれば、「世界存在に対する信頼」とは、この世界を形作るものたちと、形作られた世界そのものが持つ意味への信頼であると言えることができる。同様に、「人間一般に対する〈信頼〉」が身の回りの人々に対する信頼であるとすれば、「人間という存在に対する〈信頼〉」とは、世間や時代を超えて、この世界を生きてきた人間そのものが持つ意味への信頼であると言えるだろう。それは、過去から未来へと続く〈存在の連なり〉のなかで、さまざまな〈悪〉や「不合理」に直面しつつも懸命に生きようとしてきた人々、そしてそうした人間が創り上げてきた“人間的世界”そのものに対する信頼に他ならない。

われわれは先に、ある種の人々が何かに〈役割〉を見だし、「時代と場所を超えた〈共同〉」を実践していく姿について言及した。そうした人々は、特別な〈信頼〉を形作るだろう。そのひとつは、何かを背負うもの同士が持つ特別な絆である。目指す地点は違えども、同じように何かを背負って生きている人間がいるということ、それ自体が彼らを励まし勇気づけるからである。だがそもそもなぜ、彼らは不遇に遭いながらも、おのれだけが信ずるものを持続することができたのだろうか。あるいはなぜ、いつの時代も少数ながら、そうした奇人を見捨てぬ人間がどこからともなく現れてきたのだろうか。端的に言えば、そこに「人間という存在に対する〈信頼〉」があったからである。例えば人間存

在を〈信頼〉することができなければ、世俗を超えて〈役割〉を見いだす意味などない。そして人間が創りあげた世界を〈信頼〉することができなければ、誰かが誰かの背負った命の灯火を見て、そこに何かを賭けようとする意味などないだろう。ここにあるのは、いわば「時代と場所を超えた〈共同〉」のための作法や知恵なのである。

さて、ここで最後に取り上げたいのが〈許し〉という原理である。まず、「許し」とは、「堅く締めたものを緩くする」というところから、一般的には「警戒心を解く」、「何かを許可する」、「罪や責務を免じる」といった含意で用いられている<sup>(62)</sup>。この概念は、キリスト教の文脈を除けば、学術的にもそれほど重視されてこなかったと言えるかもしれない<sup>(63)</sup>。しかし「〈共同〉のための作法や知恵」という文脈においては、〈許し〉はきわめて重要な意味を持っている。

まず、円滑な〈共同〉の前提となる円滑な〈関係性〉には、〈許し〉がなければならない。前節で見てきたように、人間は〈距離〉を測ることによって、〈間柄〉を活用しつつも、ある側面においては〈間柄〉には還元できない「〈我—汝〉の構造」を介して〈他者存在〉と対峙する。ここで相手との適切な〈距離〉を保つためには、一方で、闇雲に相手の内側に侵入しようとしてはならないし、すべてをさらけださないといいて相手を責め立ててもならない。しかし他方で、互いが〈間柄〉を超える一切の「介入」を許さないというのであれば、そこに〈信頼〉が芽生える余地など微塵もないだろう。したがって円滑な〈関係性〉を築いていくためには、そもそも人間には“隠しておくべき事柄”があるということ、そして何かを隠しておくためには、〈間柄〉という“建前”が必要になるということを互いに了解しておかなければならない。そして相手の生き方、あり方を承認し、引き際をわきまえたうえで、互いに〈間柄〉の背後にある「私」の“顔”を見せる用意があることが求められる。そこには気を許した相手だからこそその作法や知恵というものがあるのであって、これこそが、〈距離〉の自在に関わるものとしての〈許し〉であると言えるだろう。

とはいえ〈共同〉において〈許し〉が最も問われるのは、「共同行為」の参加者が、何かに“失敗”したときである。円滑な〈共同〉を実現するためには、人間は失敗した相手を許すことができなければならない。むしろそうしたとき

にこそ、相手に手を差し伸べる度量があることが、個人としても、集団としても試される。その理由は決して難解なものではないだろう。人間の〈生〉においては、日々予測不可能な事態が到来し、いかなる人間も必ず失敗するときが来るからである。互いを許すことができる集団は、それを通じて「人間一般に対する〈信頼〉」をも育むことができる。逆に互いを許せない集団は、誰もが失敗を恐れるようになり、誰もが負担を積極的に担おうとはしなくなる。そして結局、〈共同〉の持続性は損なわれるのである。

とはいえわれわれは、ここでの〈許し〉を、決して前述した「博愛主義」と混同してはならない。人を〈許す〉ということは、決して他人のすべてを受け入れ、他人に奉仕していくことを意味するわけではない。無制限に〈許し〉がある環境においては、人間は相手を不用意に見くびるようになり、その結果人々の〈信頼〉は破壊されるからである。したがって〈許し〉が作法や知恵としての効力を保持するためには、人間は相手を許す一方で、双方が「許したこと／許されたこと」に対する責任を負うことが不可欠である。人間の〈生〉においては、ときに相手の「不誠実」に目を塞ぎ、許す方が楽なときがある。しかしわれわれは、そうしたときにこそ、毅然として振る舞わなければならない。さもなければ〈許し〉は単なる媚びとなり、そこでは健全な〈関係性〉も、また健全な〈共同〉も損なわれることになるだろう。そして〈許し〉もまた、決して万能なものではない。〈許し〉を健全に保つための「制裁」が行き過ぎると、それは次第に暴力へと移行することになるからである。

## (6) 〈共同〉破綻と「不介入の倫理」

以上を通じてわれわれは、「牧歌主義的－弁証法的共同論」の批判から始め、〈共同〉を成立させる諸条件に至るまでの詳しい考察を行ってきた。確かにわれわれは、つい最近まで「牧歌主義的－弁証法的共同論」が思い描く、「自由な個性」と共同性が止揚された「アソシエーション社会」という理想を追い求めてきたと言えるかもしれない。しかし本書では、その理想が、一方では〈共同〉を人間本性であると見なして理想化し、他方ではそれを魔術的なレトリックに



表3 「〈共同〉のための作法や知恵」の諸原理と、その転倒した形態

	原理の詳細	原理が転倒した形態
〈役割〉の原理 「担い手」としての〈生〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>・〈間柄〉を引き受けるものとしての〈役割〉</li> <li>・世間や世俗、時代を超えた〈役割〉</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・不合理な〈間柄〉の蔓延</li> </ul>
〈信頼〉の原理 人格的な〈信頼〉 人間に対する〈信頼〉	<ul style="list-style-type: none"> <li>・具体的な他者に対する〈信頼〉</li> <li>・集団的に共有された人間一般に対する〈信頼〉(「結束」に基づく〈信頼〉)</li> <li>・人間という存在に対する〈信頼〉</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・不用意な「結束」、素朴な〈悪〉が流入した「結束」がもたらす暴力</li> </ul>
〈許し〉の原理	<ul style="list-style-type: none"> <li>・〈距離〉の“自在さ”に関わるものとしての〈許し〉</li> <li>・「共同行為」の失敗に対する〈許し〉</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>・“媚び”へと転じた〈許し〉</li> <li>・誤謬性を忘却した過剰な制裁</li> </ul>

よって図式化することで、〈共同〉には必然的に負担が伴うという事実を軽視してきたことについて述べてきた。「100人の村の比喩」でも見てきたように、人間存在を「自由か／抑圧か」、「自発か／強制か」、「自立か／埋没か」といった枠組みで捉えている限り、われわれは〈共同〉の本質を掌握することも、またそのための作法や知恵に託されてきた真意を理解することもできないだろう。なぜなら繰り返すように、〈共同〉の原点にあったのは、人間が生きるためには、ときに自らの意に反し、また完全な納得がえられない状態であっても引き受けなければならない何かがあるということ、そしてそのための作法や知恵とは、元来そうした“逃れられない何ものか”に人間が向き合い、それでも人がより良く生きるためには何が必要なかを問うことによって導きだしてきたものだからである(表3)。

われわれは一連の考察を踏まえたうえで、再びわれわれが生きる現代社会に視線を戻してみることにしよう。そしてそこから見えてくるのは、この社会においては〈共同〉のための諸条件がいずれも破綻しており、そのための作法や知恵に関する記憶もまた、人々から忘れられつつあるという現実である。

例えばわれわれの社会に、「〈共同〉のための事実」は共有されていると言えるのだろうか。【第七章】でも見てきたように、〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉が進行した社会においては、人間は〈ユーザー〉として、つまり〈生〉

の実現の大部分を〈社会的装置〉に依存する形で生きている。そうした〈生〉において、実質的な意味を持つのは〈社会的装置〉を媒介として結ばれた人々——それは「経済活動」の文脈に関わる人々かもしれないし、情報機器を通じて配置される人々かもしれない——に縮減されていき、〈社会的装置〉を媒介としない無数の他者たちとの間には、〈関係性〉自体を成立させることが困難となっていく。それどころか、究極的には貨幣さえあれば、〈社会的装置〉が与えてくれる財やサービス、情報によって〈生〉を「自己完結」させられるという真逆の事実によって、われわれには〈社会的装置〉から離れ、諸々の負担やリスクを受け入れてまで、他者と〈共同〉していく“理由”が見あたらないのである。

また、〈ユーザー〉となった人々にとって、〈生〉の目的は、「本当の私」を前提とした「自己実現」に収斂される。そうした社会において、〈他者存在〉とは、究極的には自身が「自己実現」を達成していくための“リソース”であるか、「ありのままの私」を抑圧してくる障害物でしかないだろう<sup>(64)</sup>。人は確かに他者の存在を求めるが、そこで望まれているのは、あくまで自身にとっての都合の良い関わりであって、本書で見てきたような「意のままにならない他者」の存在ではない<sup>(65)</sup>。例えば自身が望むときには即座に応答してくれ、批判することなく「ありのままの私」をすべて受け入れてくれる、それでいて相手の都合で不用意に介入してくることもなければ、何かを押しつけてくることもない。そのような「意のままになる他者」を誰もが夢想する社会にあって、多くの人々には、「意のままにならない他者」と対峙してまで、〈共同〉に“意味”を見いだすことはできないのである。

さらに、「〈ユーザー〉としての生」を前提とした社会に育ったわれわれは、そもそも「意のままにならない他者」との間で、負担を分け合うこと自体に慣れていない。したがって、互いの立場や利害、感情への理解を深めることにも、また多くの人々が納得しうる形とは何かを模索していくことにも慣れていない。実際われわれは、さまざまな人間関係の現場において、しばしば負担を分け合うための負担にさえ耐えきれず、また人間の「素朴な〈悪〉」に直面して、何もできないままに心を病んでしまう。こうした事態の背景には、われわれが

集団として保持してきたはずの「〈共同〉のための技能」が未熟であるということもまた、深く関わっていると言えるのである。

続いて、「〈共同〉のための作法や知恵」についても考えてみよう。まずは〈役割〉の原理についてである。【第七章】においてわれわれは、現代人が行使している「ゼロ属性の倫理」——〈関係性〉にあらゆる社会的な属性を持ち込むことを否定し、ひとりひとりが「かけがえのないこの私」として対面しなければならぬとする倫理——というものについて見てきた。前述のように、この倫理に従えば、いかなる〈間柄〉であっても、それは悪しき抑圧に過ぎないということになる。ここでは生受の条件や、世間から与えられる標準を含んだ「意のままにならない存在」は、自身が向き合い、自身の生き方、あり方の基点として意味を見いださるものではなく、どこまでも不当で、したがってどこまでも克服しなければならないものとなる。そうした社会においては、〈役割〉も、そして「担い手としての〈生〉」も成立のしようがない。“逃れられない何ものか”に積極的な意味を見いだそうとしてきた人々の思いは、ここでは解放を謳った「正しさ」の論理によってすり替えられ、外的権威への単なる隷属化、あるいは既存の権力関係を正当化する行為としてしか認識されなくなるからである<sup>(66)</sup>。

次に、〈信頼〉の原理についてはどうだろう。われわれは先に「信頼」というものに含まれる多元的な内実について見てきたが、現代社会の信頼の基盤となっているのは、その意味からすれば、きわめて強力な「非人格的な信頼」であると言える。このことを確認するためには、例えばわれわれがコンビニエンスストアでパンを購入するとき、定刻通りに出発する電車に乗り込むとき、あるいは路上でタクシーを停めるとき、われわれがいったい何を信頼しているのかについて考えてみれば良いだろう<sup>(67)</sup>。そこにあるのは人格的要素を含んだ「人間に対する〈信頼〉」というよりも、財やサービス、情報を適切に供給してくれる〈社会的装置〉の「機能」に対する信頼であり、同時にそれを補完している「財やサービスの提供者」／「財やサービスの消費者」といった、人格的要素を捨象しながら強力に働く〈間柄〉に対する信頼だと言えるからである。「非人格的な信頼」によって高度な秩序が敷かれた世界においては、人格的要素

を含んだ“人間”は、相対的に不安定で予測しがたいもの、その意味においては、むしろ信頼できないものとなる。そうした社会においては、人々は敢えて「意のままにならない他者」を〈信頼〉しようとは思えない。そこでは〈社会的装置〉を改良し、より洗練された「非人格的な信頼」を求める方が、はるかに合理的に見えるからである。

最後に、〈許し〉の原理はどうだろうか。われわれは【第七章】において、「ゼロ属性の倫理」がもたらすのは、結局〈距離〉の尺度が存在しない「0か1かの〈関係性〉」であるということについて見てきた。〈間柄〉なき〈関係性〉、あるいはむきだしの「私」を追い求める〈関係性〉においては、人を隔てる「建前」も、またそれによって“隠しておくべきこと”も、「本当の私」を偽る不純なものとしてしか感受されはしないだろう。それゆえ人々は引き際を知らず、〈関係性〉を築こうとして、いつでも自意識にまみれた虚構の「この私」同士による、存在を賭けた潰し合いを繰り返してしまふ。そのうえ現代人は、何かに失敗した相手のことを許すことができない。たとえそれが意図せぬ事故であったとしても、現代人は自身に危害や損失を加えた相手のことを許すことができない。「自己完結」した〈ユーザー〉にとって、〈関係性〉は常に一時的なもの、継続する必然性を欠いたものとして感受される。そうした状況下においては、人は相手を許すということと、自身が許されるということの結びつきを直接的には感受することができないからである。

以上の分析を通じて、われわれは改めて、この社会においては、人々が〈共同〉していくための人間的基盤が——人々が置かれた環境という意味においても、人々が保持している能力という意味においても——失われていることに気づかされるだろう。われわれが生きているのは、その意味において、未だかつてないほどに〈共同〉することが困難となった時代に他ならないのである。

だが、ここで注意してほしい。このことは見方を変えれば、われわれが未だかつてないほどに〈共同〉から解放された時代を生きているとも言えるからである。実際、「〈ユーザー〉としての生」が確立したことによって、われわれの社会的現実においては、〈共同〉しなければならない局面というものが劇的に縮小した<sup>(68)</sup>。人間的基盤は失われたとはいえ、それは確かに古の時代から人々が

切望してきた、あの「忍従と悲しみ」からの解放という「夢」が、現実世界に具現化していくことでもあったのである。換言すれば、われわれは〈社会的装置〉を創造することによって、あの「100人の村の比喩」において不可能とされてきた“ユートピア”でさえ、ある面では実現してきたと言えるのである。

しかしそれならば、〈共同〉から解放された社会において、われわれが抱えるこの奇妙な「生きづらさ」とは何なのだろうか。実際われわれは、塗りつぶされた〈間柄〉を堅持していくことにも、〈距離〉を測れないまま他人と対面していくことにも疲弊しきっているように見える。そして皮肉なことに、〈共同〉の機会が激減したことによって、かえってわれわれは、時折降りかかってくる逃れられない〈共同〉を思い、そこに並々ならぬ心理的負担を抱いて生きているのである。

もっともこのことを考える前に、われわれはいったん、「ゼロ属性の倫理」と並び、われわれが日々行使している「不介入の倫理」というものについて考えてみることにしたい。「不介入の倫理」とは、端的には、互いに他者に対する介入を拒む代わりに、自身の人生にかかる責任はすべて自らが負うべきだとする倫理のことである。われわれにより馴染みのある表現を用いれば、「私は誰にも迷惑をかけていないのだから、あなたも私に一切の迷惑をかけるべきではない」——反転すると「私は誰からも迷惑をかけられていないのだから、私もあなたに一切の迷惑をかけるわけにはいかない」となる——とする倫理であると言えるだろう。

「不介入の倫理」は、一般的に〈社会的装置〉の文脈を欠いた局面、とりわけ〈ユーザー〉となった人間同士が直接接触する場面において行使される。ただし〈社会的装置〉の文脈においても、例えば「経済活動」に伴う〈間柄〉を徹底し、そこに人格的な「〈我-汝〉の構造」を極力介入させまいとする姿勢があるのだとすれば、それもある種の「不介入の倫理」であるとも考えることもできる。また、この「不介入の倫理」自体が、実は一種の〈間柄〉であるという考え方も成り立つかもしれない。だがそうすると、それは本来〈関係性〉のあり方を規定し、〈関係性〉の構築を仲立ちしてくれるはずの〈間柄〉でありながら、〈関係性〉自体を極力成立させまいと機能する、きわめて異質な〈間柄〉の形で

あるということになる<sup>(69)</sup>。かつて前述のゴッフマンは、都市社会で一期一会に遭遇する人々が示す“よそよそしい態度”を指して、それを「市民的（儀礼的）無関心」（civil inattention）と呼んだ<sup>(70)</sup>。しかしここでは、主観的に“迷惑だ”と感じられる行為、他者の〈生〉に介入すると思われる行為が徹底して拒絶されると同時に、すべての行為の帰結が「自己責任」という形で厳しく追求されている。しかもそれが、互いに重苦しい〈共同〉の機会がもたらされぬよう、相手を気遣い、配慮した結果として出現しているのである。したがって、われわれが目撃しているのは、ゴッフマンが想定する「無関心」をもはるかに超えた新たな事態であると言えるだろう。

「不介入の倫理」は、「〈ユーザー〉としての生」が確立し、人々が〈共同〉の負担を互いに回避することが可能となった、まさに現代という時代に相応しい倫理であると言える。すでにわれわれは、こうした倫理が出現してくる背景について一定の形で言及を行ってきただろう。まず、強力な「非人格的な信頼」が機能する社会においては、前述のように、“人間”は相対的に信頼できないものとなる。そのため人々は、リスクを恐れるあまり、新たな〈関係性〉を構築することにも、また〈関係性〉のなかで「〈我-汝〉の構造」を通じて向き合うことにも、ますます消極的になっていくだろう<sup>(71)</sup>。そしてそうした事態に、あの「0か1かの〈関係性〉」が拍車をかけている。とりわけ「底なしの配慮」と、「存在を賭けた潰し合い」に疲弊しきった人々は、次第に「意味のある〈関係性〉」を築いていくこと自体を断念するようになり、ついには〈社会的装置〉の文脈を持たない一切の〈関係性〉を放棄して生きるようになるだろう。もちろんそれは、人々が自ら望んだ〈生〉の形ではないのかもしれない。だが、病み疲れた人々にとっては、〈他者存在〉という名の恐るべき怪物から距離を取り、自らの安全と安心を確保するという意味においては、それは必ずしも非合理的な選択とは言えないのである。こうしてわれわれは、〈共同〉の負担のみならず、「不介入」を通じて、ついには〈関係性〉の負担からも“解放”される。すなわち、真に「自由」になるのである。

もちろん現代人のなかには、こうした「不介入」を通じて、十分われわれは「〈ユーザー〉としての生」を謳歌できていると考える人々もいるだろう。だが、

はたして本当にそうだと言えるのだろうか。本書が指摘したいのは、われわれは「不介入の倫理」によって生きていくことにさえも、すでに限界を迎えているのではないかということである。例えばこの社会においては、自身が「〈ユーザー〉としての生」に適応できていると考える人間ほど、しばしば露骨に、そうした〈生〉に適応できない人間を軽蔑する。こうした人々は、「自己責任」を引き合いに、そうした人間をしばしば躊躇なく見捨てても構わないと口にするだろう。そして自身が“迷惑だ”と見なした「不介入」の違反者たちに対して、しばしば憎悪にも似た冷淡さを見せるのである。だが、そうした人々さえも、結局は満たされることはない。そうした人々は、この先何かに躓き、自身がいつ「見捨てられる側」の人間に転落しやしないかと、いつも怯えて生きていかなければならないからである。そして焦燥に駆られたまま、無理にでも〈生〉を謳歌している自分を演じ続けていかなければならないからである。

しかし、真の問題は別のところにある。というのも根源的には、「不介入」という“戦略”自体が、すでに破綻しているからである。われわれはここで、思いださなければならない。たとえどれほど〈共同〉から、そして「意のままにならない他者」から“解放”されているように見えたとしても、われわれの〈生〉から、そうした契機そのものが消滅することはないのだということ、つまり解放は依然として「不完全」なものに過ぎず、われわれには、いつかは必ず〈共同〉や〈関係性〉の負担を引き受けなければならないときがくるからである。現代社会は、そうした意味において、すでに「不介入」がもたらすほころびで満ち溢れている。例えば先にわれわれは、負担を分け合うための負担にさえ耐えきれない、現代人の姿について言及してきた。実際現代人は、しばしば自身の手には負えない事態に直面したとき、その負担を他人と分担することができず、すべてを独りで背負おうとして、結局は破綻してしまう<sup>(72)</sup>。それはなぜなのだろうか。現代人は、他者という存在を信頼することができない。他人の「介入」を許さない社会で生きてきた人々は思うだろう。なぜ自身が窮地だからといって、誰かが自身からの「介入」を許すのだろうか、と<sup>(73)</sup>。そうした人々にとっては、しばしば独りですべてを背負う苦しみよりも、負担を分け合うための〈共同〉の苦しみの方がはるかに勝っていると感じられてしまうのである。

たとえ何かを独りで背負ったところで、それは結局誰のためにもなりはしない。場合によっては、そのことによって関係者全員が不幸になることさえありえるだろう<sup>(74)</sup>。そのことが分かっているながら、われわれはなおも、「不介入」をやめることができないのである。

こうしてわれわれは、「0か1かの〈関係性〉」に挫折し、「不介入の倫理」によって逃げ切ろうとしながら、結局は「不介入の倫理」においても挫折することになる。分かるだろうか。要するにこれが、〈役割〉も、〈信頼〉も、そして〈許し〉も存在しない社会の末路というものに他ならない。そしてここにあるのは、〈共同〉から解放された時代を生きるがゆえに、かえって迫り来る〈共同〉の重圧に耐えられない、そうした皮肉に満ちたわれわれの姿でもあるだろう。

人間存在の原理である〈間柄〉、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉は、いずれも確かに——鋭利な刃物と同様に——使い方を誤れば深刻な不合理が導かれる。実際われわれは、〈間柄〉が、ときに〈関係性〉をあまりに画一化させること、〈役割〉が、ときに不合理な〈間柄〉を蔓延させること、〈信頼〉が、ときに野蛮な「結束」を生みだすこと、そして〈許し〉が、ときに過剰な暴力をももたらすことについて見てきたはずである。とりわけそれが、人間の〈悪〉と結びつくとき、歴史上、数多くの破壊や殺戮が繰り返されてきた。それは、事実である。だが、それらを一面的に否定してきたわれわれの社会においては、盲目的な「啓蒙」や非現実的な「博愛主義」、あまりに高尚な「自発性」ばかりが言説に踊り、その響きは人心を掠めてどこまでも虚しく宙を舞う。それはわれわれが、人間に内在する「素朴な〈悪〉」というもの、あるいは〈生〉自体の残酷さ、そして諸々の“逃れられないもの”の存在を顧みず、それと対峙していく術を見失っているからなのである。

われわれは、この〈社会的装置〉が織りなす秩序のもと、これからも〈間柄〉や〈役割〉が、そして〈信頼〉や〈許し〉が存在しない世界を生きていくのだろうか。そのうえこの、一見すべてが実現できるかのような虚飾に満ちた世界のなかで、なおも「意のままになる他者」に思いを馳せながら、そこにささやかな慰みを見いだして生きるのだろうか。われわれは、ここで改めて問うべきだろう。そこにはたして、人間存在の“救い”というものはあるのだろうか、



と。

### (7) 第三中間考察——諸概念の整理

さて、以上を通じてわれわれは、人間存在の本質を捉えるためのアプローチとして「〈関係性〉の分析」を新たに導入するとともに、人間存在の〈共同〉の本質を問い、その成立条件を明らかにすることによって、われわれが置かれた社会的現実に対する新たな分析を試みてきた。ここでは最後に、これまでの分析が、〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉をめぐる【第三部】までの分析に対して、いかなる点で新たな知見をもたらしたのかについて確認しておくことにしよう。

まず〈生の自己完結化〉とは、人間が〈社会的装置〉に深く依存した〈ユーザー〉となることによって、生きることに、実質的に生身の他者を必要としなくなっていく事態のことを指し、〈生の脱身体化〉とは、現代科学技術がもたらす直接的、間接的な人体改造によって、人間的な生の文脈において、有限な身体が存在が意味を失っていく事態のことを指す概念であった。そして本書では、こうした事態がもたらす矛盾が、すでにわれわれの社会的現実において〈関係性の病理〉——人間が他者との間に新たな関係性を構築したり、既存の関係性を維持したりすることに対して著しい困難を抱える——や〈生の混乱〉——若さと老い、男性と女性、子孫を生み育てるといった、これまで人間の生を形作っていた諸前提が意味を失い、あらゆることが実現可能であると人々が錯覚する——といった形で表出していると考えてきたのであった。

加えてわれわれは【第三部】までの議論において、「環境哲学」および「〈生〉の分析」という二つのアプローチを用いて、一連の事態を次のように位置づけてきた。すなわち〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉は、人類史の射程においては、「〈自然〉と〈人間〉の間接化」、「〈社会〉と〈自然〉の切断」に続く、「〈社会〉と〈人間〉の切断」という「第三の特異点」を意味するということ、そして「人間的〈生〉」の射程においては、それらが、「〈生〉の舞台装置」から「社会的構造物」と「社会的制度」のみが突出する「〈社会的装置〉の

〈生活世界〉からの自立化」、および人々が〈社会的装置〉への依存を全面化する「〈ユーザー〉としての生」の完成を経ることによって出現してきた、というようにである。

われわれはここに、「〈関係性〉の分析」という第三のアプローチを加えることによって、一連の事態を新たな角度から説明することができるようになったはずである。まずは、〈生の自己完結化〉と〈関係性の病理〉に関することについて見てみよう。

最初に着目したいのは、われわれがこれまで〈根源的葛藤〉と呼んできたもの、そしてそれが【第二中間考察】において論じたように、「むき出し」になるということの意味についてである。【第五章】で見えてきたように、人間には、生物学的な次元において、遺伝的単位としての個体の利害関心と、〈生存〉を実現する基盤となる集団全体の利害関心とが必ずしも一致しないことに由来する、〈根源的葛藤〉というものが存在する。そしてこの〈根源的葛藤〉を緩和し、より高度な「集団的〈生存〉」を実現するためにこそ、われわれの祖先は、世代を越えて受け継がれていく「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉を創造してきたのであった。ところが「第三の特異点」において〈社会的装置〉が自立化すると、「〈生〉の舞台装置」の成分であった「意味体系＝世界像」が矮小化し、とりわけ〈社会的装置〉を媒介としない〈ユーザー〉同士の関係性においては、〈根源的葛藤〉が緩和されずに「むき出し」となる。したがって現代社会においては、人々が「むき出しの個人」として対面せざるをえないということ、われわれはそれが〈関係性の病理〉の背景にはあると考えてきたのであった<sup>(75)</sup>。

ここで指摘したいのは、われわれがこれまで「人間的〈関係性〉」の文脈において「内的緊張」と呼んできたものが、実はこの〈根源的葛藤〉というものを〈関係性〉の次元において捉え直したものだということである。生物個体として存在する以上、人間には必ず個体的な利害関心が存在する。しかし〈関係性〉を通じて「私」となる〈自己存在〉にとって、現実の利害関心は、常に諸々の〈関係性〉の刻印を帯びる形で出現してくる。そしてこうした利害関心が複雑に作用するからこそ、「〈我－汝〉の構造」には「内的緊張」が形作られるのである。すでに見てきたように、持続的な〈関係性〉を構築していくためには、こ

うした「内的緊張」の負担を緩和させていくための〈間柄〉や〈距離〉の仕組みがなければならない。ところが現代社会においては、逆に「ゼロ属性の倫理」によって〈間柄〉なき〈関係性〉が理想とされ、〈関係性〉はますます、測るべき〈距離〉が欠落した「0か1かの〈関係性〉」として出現するようになる。このように考えれば、「むきだしの個人」とは、「内的緊張」を緩和させる〈間柄〉が欠落した人間、まさに〈間柄〉なき〈自己存在〉のことだということが分かるだろう。

また、ここからわれわれは、〈間柄〉という仕組みそのものが、「〈生〉の舞台装置」を構成する「意味体系＝世界像」と密接に関わるものであるということが理解できる。われわれが使用している無数の〈間柄〉と〈間柄規定〉の大系は、幾世代もの人々の経験を経て歴史的に受け継がれてきたものであり、それはある面では、「意味体系＝世界像」を〈関係性〉の次元において捉え直したものであるとも言えるだろう<sup>(76)</sup>。われわれはこれまで繰り返し、「機能」に特化した〈社会的装置〉の台頭が、「意味体系＝世界像」の矮小化をもたらしたと述べてきた。実際現代社会においては、「財やサービスの提供者」／「財やサービスの消費者」を筆頭とした一部の強力な〈間柄〉を除けば——「ゼロ属性の倫理」とも相まって——多くの〈間柄〉の枠組みは弱体化していると言えるだろう。それは失われたわけでは決してないが、われわれが多様な〈間柄〉を自在に使い分けていけるだけの重厚さという意味においては、確かに脆弱化していると言えるのである。

さらに着目しておきたいのは、これまで繰り返し論じてきた、関係性における“必然性”の問題、増田敬祐の言う「共同の動機」に関わる問題についてである<sup>(77)</sup>。【第二中間考察】で見てきたように、〈生の自己完結化〉が進行した社会においては、人間は「〈生〉の三契機」の実現を〈社会的装置〉に依託して生きるようになる。そのため人々は、他者との間に関係性を築いていく特別な動機や必然性を感受することができず、そのことが関係性に心理的な圧力となって現れるのであった。〈共同〉の本質、〈共同〉の条件について詳しく分析してきたわれわれは、その内実を次のように換言することができるだろう。つまり〈共同〉は、根源的に負担を伴うものであるために、決して無条件に成立するこ

とはない。したがって「共同の動機」というものがあるのだとすれば、それは「〈共同〉のための事実の共有」、「〈共同〉のための意味の共有」、そして「〈共同〉のための技能の共有」という条件が満たされることによってはじめて出現してくることになるはずである。逆に、現代社会に「共同の動機」が働かないのだとすれば、それは〈生の自己完結化〉によって、いずれの条件も破綻し、加えてそれを円滑に実現していくための〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉を含む作法や知恵もまた失われたからだと言えるのである。

いまやわれわれは〈関係性の病理〉について、次のように説明することができるだろう。すなわちそれは、直接的には〈共同〉のための人間的基盤が失われた状態での「0か1かの〈関係性〉」の蔓延と、その反作用としての「不介入の倫理」の全面化がもたらした帰結である、というようにである。もちろん、ここにはいくつかの補足が必要である。例えば多くの人々は、この社会的現実を前にして、一方では人間関係の“希薄化”を感じつつも、他方では依然としてある種の“同調圧力”を強く感じて生きているからである。仮にここでの同調圧力が、世間の生みだす標準や、特定の組織や社会集団の安定した〈間柄〉に由来するものであり、同時にそこでの〈関係性〉に、重層的な〈間柄〉が入り込む余地があり、さらには〈距離〉を測りながら、互いに「〈我-汝〉の構造」を介して関わる余地もあると言うのであれば、そこでの〈関係性〉はむしろ“健全”であると言えるかもしれない。われわれが警戒すべき同調圧力があるとすると、それは①「経済活動の倫理」を筆頭とした、画一的で「〈我-汝〉の構造」を介する余地がほとんどない「〈間柄〉によって塗りつぶされた〈関係性〉」がもたらすもの、②共有できる安定した〈間柄〉が欠如しているために、目の前の他者に対して行われる「底なしの配慮」がもたらすもの、③電子空間上に情報機器を介して配置されることによって、〈関係性〉に感情的な歯止めが利かなくなる事態がもたらすもの、あるいは④「不介入の倫理」に基づいて、“迷惑”をかける違反者がいないかを互いに監視し続ける冷徹な視線がもたらすもの、のなかのいずれかであるだろう<sup>(78)</sup>。

また確かに、現代に比べれば、かつての日本社会には多様な人間を包み込む寛容さが存在していたという意見もあるかもしれない。しかしそれは、後に見

るように、決して遠くない過去の時代に、消極的な形ではあっても、われわれが未だ「人間（一般）に対する信頼」を共有する余地があったということ、そして相互扶助を自明とした地域住民や隣人としての〈間柄〉が、そこでは適度な形で行使されていたからでもある。本書で見てきたように、一切の暴力性、権力性が存在しない〈関係性〉などありえない。もしもわれわれが無意識のうちに、一切の抑圧が存在しないことが「正常」であると考え、それゆえにあらゆる外力を「不当な」同調圧力だと見なしているのだとすれば、われわれはむしろ、それこそが最も重大な「病理」であると見なさなければならないだろう。

それでは、〈生の脱身体化〉や〈生の混乱〉に関することについてはどうだろう。ここで着目したいのは、これまでわれわれが〈存在の連なり〉、あるいは〈存在の強度〉という形で指摘してきた問題についてである。【第二中間考察】で見てきたように、「〈ユーザー〉としての生」においては、「人間的〈生〉」の根源にある「〈生〉の三契機」が「不可視化」され、「自己実現」こそが〈生〉の本質だと認識される。そうした〈生〉においては、世代を超えて受け継がれる〈社会〉を仲立ちとして、過去から未来へと続いていく「人間的〈生〉」の〈連なり〉も、そうした〈社会〉の「担い手」として同時代を生きる人々が織りなす〈生〉の〈連なり〉も、何ひとつとして本質的な意味を持つことはない。そしてわれわれは、そのことこそが、現代人の〈生〉に対する現実感覚を失わせ、〈存在の強度〉——自身の存在に確信を持ち、それを肯定できる潜在力としての——を脆弱なものにしてきたのではなかったかと考えたのであった。

“自己”とは何か、“他者”とは何か、という問いを掘り下げてきたわれわれは、このことを次のように捉え直すことができるだろう。まず、〈自己存在〉というものが、いま〈この私〉として存在できるのは、そこに無数の〈他者存在〉との「意味のある〈関係性〉」が成立しているからである。そしてわれわれは、それを無数の「〈我-汝〉の構造」が織りなす「〈関係性〉の場」と呼んできたのであった。実はこの「〈関係性〉の場」という概念こそ、先の時空間的な〈存在の連なり〉のことを、〈関係性〉の次元において読み替えたものだと言えるだろう。つまりわれわれの〈生〉が、〈存在の連なり〉のなかに“根づく”ということは、あの時空間的な広がりを持った〈他者存在〉のなかで、まさに「私」

が「私」になるということの意味しているのである。

このことはわれわれに、なぜ〈存在の連なり〉から切り離された〈生〉が、〈存在の強度〉を著しく脆弱なものにするのかということを見せてくれる。それは先に見たように、「意味のある〈関係性〉」がなければ「意味のある私」もまた存在しないからであり、「意味のある〈関係性〉」を築いていくためには、「意のままにならない他者」との対峙が不可欠となるからである。繰り返すように、〈ユーザー〉となった人々が求めているのは「意のままになる他者」であり、彼らが信奉するのは、そうした他者を前提とした虚構の「この私」に過ぎない。「私」に連なるものを忘却した人々は、やがては〈他者存在〉の本質が、「意のままにならない存在」であったことさえ忘れるだろう。そこに残されるのは、内なる願望の実現をどこまでも貪り続ける肥大化した自意識の怪物である。そしてそれは、誰よりも誇り高い鎧を纏いながらも、「意のままにならない現実」の前にはあっけなく崩れ落ち、立ち直ることさえままならないような、あまりに繊細で傷つきやすい怪物なのである。

そのような〈生〉が「正常」となる世界において、われわれが信頼しなくなったのは、単にひとりひとりの人格的な人間だけではないだろう。われわれはすでに、「人間という存在」それ自体のことを信頼していない。われわれは、原始以来、〈関係性〉や〈共同〉に伴う負担を引き受け、さまざまな〈悪〉や「不合理」と対峙しつつも懸命に生きようとしてきた人々のことを信頼していない。そしてそうした人間が創り上げてきた、“人間的世界” それ自体の意味についても信頼していないのである。われわれは先に、人間存在の〈信頼〉の原理について詳しく見てきたはずである。それはあらゆる存在の不完全性、そして〈信頼〉自身の不完全性を知りながら、そこに内在する可能性を肯定することによって、おのれ自身が何かを引き受けていく態度のことであった。ならばなおさら、われわれは問うべきだろう。不完全なこの世界を〈信頼〉できない人間が、なぜ不完全なおのれという存在を〈信頼〉できるのだろうか、と。

一連の考察からも理解できるように、われわれは〈生の混乱〉の核心部分を、科学技術を用いた直接的、間接的な「人体改造」の拡大という社会的現実それ自体に求めてはならない。その根底にあるのは、そうした社会的現実によって

表4 三つのアプローチから見た、〈自己完結社会〉の成立、および〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉の位置づけ

	A. 「環境哲学」 【【第二部】で言及】	B. 「〈生〉の分析」 【【第三部】で言及】	C. 「〈関係性〉の分析」 【【第四部】で言及】
イ. 〈自己完結社会〉の成立		「〈生活世界〉の空洞化」と「〈生〉の不可視化」の進行、および「〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化」と「〈ユーザー〉としての生」の完成	〈共同〉のための人間的基盤の喪失、および〈他者存在〉から切断された虚構の「この私」の肥大化、全面化
ロ. 〈生の自己完結化〉 〈関係性の病理〉	人類史における「第三の特異点」 「〈社会〉と〈人間〉の切斷」	意味体系が脆弱化した〈社会的装置〉の台頭に伴う、一般的対人関係における〈根源的葛藤〉の顕在化	「0か1かの〈関係性〉」がもたらす「底なしの配慮」と「存在を賭けた潰し合い」、「不介入の倫理」の全面化と、それに対する挫折
ハ. 〈生の脱身体化〉 〈生の混乱〉		〈社会的装置〉への“委託”に伴う、時空間的な〈存在の連なり〉に根ざすことのない〈生〉の成立、加えてその帰結としての〈存在の強度〉の脆弱化	虚構の「この私」と「意のままになる他者」の希求に伴う、「意味のある〈関係性〉」と「意味のある私」の喪失

引き起こされるわれわれ自身の人間理解、あるいは人間観の変容にこそあるからである。われわれはこれまで、それを「無限の〈生〉」と呼んできた。すなわちわれわれの〈生〉においては、潜在的に何もかもが実現されるはずであるし、何もかもが実現されなければならない、それゆえそれを阻むいかなるものであっても取り除かなければならないとする、あの人間観である。そしてわれわれが繰り返し見てきたように、それは「人間的〈生〉」の現実において必ず「敗北”する。そのときにこそ、まさに〈生の混乱〉がもたらす「病理」が頂点にまで達するのである。

さて、われわれは以上を通じて、【上巻】で予定していたすべての分析を終えることができた（「表4」では、これまで見てきた三つのアプローチにおける〈自己完結社会〉の成立、および〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉の位置づけについて、「表5」では、それぞれのアプローチから見た諸概念の対応関係についてまとめた）。【下

表5 三つのアプローチにおける諸概念の対応関係

	(A). 「環境哲学」 (【第二部】で言及)	(B). 「〈生〉の分析」 (【第三部】で言及)	(C). 「〈関係性〉の分析」 (【第四部】で言及)
①	「人為的生態系」としての 〈社会〉の成立と継承	「〈生〉の舞台装置」として の〈社会〉の成立と継承	
②	高度な集団性、社会性の 進化	〈根源的葛藤〉を内包した形 での「集団的〈生存〉」の発 達	
③	〈環境〉の「二重性」とい う存在様式の成立	〈生存〉の実現に加え、〈現 実存在〉の実現および〈継 承〉の実現をも含んだ「〈生〉 の三契機」の成立	
④	膨張する「人為的生態系」 の現代的形態としての 〈社会的装置〉	「〈生〉の舞台装置」から「意 味体系=世界像」のみが矮 小化したものとしての〈社 会的装置〉	
⑤	「人為的生態系」の一成分 としての「意味体系=世 界像」	「〈生〉の舞台装置」の一成 分としての「意味体系=世 界像」	〈間柄〉や〈間柄規定〉の体系 「〈共同〉のための意味」 「〈共同〉のための技能」 「〈共同〉のための知恵や作法」
⑥		〈根源的葛藤〉	「人間的〈関係性〉」に生じる三 つの「内的緊張」
⑦		「経済活動の倫理」	〈社会的装置〉の文脈上での特定 の〈間柄〉の全面化
⑧		「〈ユーザー〉の倫理」	「ゼロ属性の倫理」 「不介入の倫理」 「自己実現」の倫理
⑨		「むき出しの個人」	〈間柄〉が欠落した〈自己存在〉
⑩		「共同の動機」	「〈共同〉のための事実」 「〈共同〉のための意味」
⑪		〈存在の連なり〉	「〈関係性〉の場」
⑫		〈存在の強度〉	「自己への〈信頼〉」



【下巻】では、以上の議論をすべて踏まえたうえで、さらなる総合的な考察を行っていくことにしたい。そこでは「無限の〈生〉」の概念は、〈無限の生〉の「世界観＝人間観」という形で改めて整備される。そしてわれわれは、「意のままに生かない生」を生きる〈有限の生〉の「世界観＝人間観」というものについて、新たに掘りさげていくことになるだろう。〈自己完結社会〉の成立という未曾有の人間の現実を前に、はたしてわれわれに何ができるのだろうか。その手がかりは、夢想された無限の理想のなかにではなく、より良く生きようとして有限の世界と向き合い続ける、われわれの生き方、あり方のなかにこそある。そのことを明らかにすることが、【下巻】で残された本書の最後の課題となるのである。

### 【注】

- (1) 『日本国語大辞典』（2007）項目「共同」を参照。
- (2) 『日本語源広辞典』（2012）項目「共同」、「協同」を参照。さらに関連する語としては、「協働」＝「協（力をあわせて）働（はたらく）」もある。
- (3) 例えば人間の現実においては、「建前」は「同じ資格」でありながら、実際問題としては対等でないという関係性がいくつもある。しかし「共同行為」において重要なことは、「完全に同質」というものが存在しないからこそ、そうした“建前”が毅然として存在することである。「共（とも）に同（おな）じ」ものとしての共同は、この点からも存在論的な同質性ではなく、あくまで「資格」としての形式的な同一性として理解するのが適切だろう。
- (4) わが国のマルクス主義哲学の系譜は、「史的唯物論」から「疎外論」の研究を経由して、「アソシエーション論」へと展開されていったというのが筆者の理解である。まず「史的唯物論」とは、K・マルクス（K. Marx）とF・エンゲルス（F. Engels）が『資本論』（*Das Kapital*, 1867-1883）などを通じて展開した理論的枠組みのことを指し、そこでは人類の歴史が「生産様式」の発展段階として捉えられたうえで、それぞれの「生産様式」が「階級闘争」を通じて必然的に次の発展段階へと移行すると考えられた。この理論は資本制社会の変革を謳う社会主義思想に絶大な影響を及ぼし、それがV・レーニン（V. Lenin）以降のソ連を中心とした共産主義思想の支柱をなすことになった（そのため「マルクス＝レーニン主義」とも呼ばれた）。しかし20世紀後半に入り、ソ連の実態が明らかになってくると、「史的唯物論」はやがてその権威を失ってい

く。そうしたなかで注目されたのが『経済学・哲学草稿』（*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, 1844）や『ドイツ・イデオロギー』（*Die deutsche Ideologie*, 1845-1846）といったマルクスの数々の草稿や初期の著作であり（マルクス 1964、マルクス／エンゲルス 2002）、とりわけそこで展開されていた“人間論”である。本書ではこうした立場を「第二次マルクス主義」と呼んでいるが、その理論的支柱のひとつとなったのが、本書でも度々言及している「疎外論」である（「疎外論」については、【第二章:注15】、および詳しくは【補論二】を参照）。その後日本のマルクス主義哲学は、ソ連などの共産主義国家の失敗が国家社会主義、すなわち「自由な個性」を蔑ろにした全体主義に起因するとの認識から、疎外状態からの回復と「自由な個性」の開花を両面的に可能とする理論の展開を希求するようになっていく。そしてそこから注目されるようになったのが、後述する「アソシエーション論」である。例えば田畑稔は『ドイツ・イデオロギー』を紐解きながら次のように述べている。「諸個人の連合化」としての未来社会は、一方では、諸個人から自立化した社会的諸力（資本や公権力）を諸個人自身のコントロールのもとに服従させる社会形態として構想されているが、同時に他方では、そのもとで人類史上初めて、諸個人の「個人性」が本格展開する社会形態としても構想されている。未来社会は「アソシエーション」として、つまり「個人性」の本格展開にもとづく「共同性」の自覚的形成として、構想されるべきであって、たんに「共同体」「共同社会」「共同性」の回復というように無限定なものとして了解されてはならない（田畑 1994:7、傍点は筆者による）。とはいえアソシエーションの概念そのものが、古くは『共産党宣言』（*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848）に描かれた次の言葉、「階級と階級対立のうえに立つ旧ブルジョア社会に代わって、各々の自由な発展が、万人の自由な発展の条件であるような一つの結合社会（eine Assoziation）があらわれる」（マルクス／エンゲルス 1960:496、Marx/Engels 1959:482、傍点は筆者）を原型としていることは明白だろう。【注24】も参照のこと。

- (5) 『哲学中辞典』（2016）項目「共同性」を参照。
- (6) 『哲学・思想辞典』（1998）項目「共同体／共同性」を参照。なお、『哲学中辞典』（2016）の項目「共同体／共同社会」には、「人間相互の関係における、共同性を基礎とした団体あるいは社会を指す概念」とある。
- (7) 【第二節】で言及する北原淳の引用部分、および【注20】を参照。
- (8) こうした理解の背景に、マルクスが『経済学批判要綱』（*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858）において描いた以下の歴史観が流れていることは明白だろう。「人格的依存関係（最初はまったく自然生的）は最初の社会形態であり、そこでは人間の生産性はごく小範囲でまた孤立した地点でだけ発展する、物的依存関係

のうえにきずかれた人格の独立性は第二の大きな形態であり、そこで一般的な社会的物質代謝、普遍的な対外諸関係、全面的な欲望、そして普遍的な力能といった体制がはじめて形成される。諸個人の普遍的な発展のうえに、また諸個人の社会的力能としての彼らの共有的・社会的な生産性を従属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三段階の諸条件をつくりだす」(マルクス 1958: 79、Marx/Engels 1983: 91)。

- (9) 例えば元田厚生は次のように述べる。「近代的な「個」・個人は共同体から自立し、他者の人格の依存から解放されたようにみえるが、同時に他者との間の共同性を喪失し、閉鎖性のうちに存在するようになる。つまり、近代的個人の「光」・ポジは「個別性の獲得」であるが、その「影」・ネガは「共同性の喪失」である」(元田 2007: 326、傍点は筆者による)。
- (10) 例えば前注の元田は、続けて次のようにも述べている。「一方では「共同性の喪失」という側面を否定し「共同性の回復」を志向するとはいえ、他方では「個別性の獲得」という側面を否定することなく、それを「共同性」との連一関係において、より高い次元において保存すること、これが近代のアウフヘーベン(呑み込み高めること)の意味である……いま、個人主義と共同体主義をそれぞれ個別的に取り出している。現状は、一方では「さらなる個人主義」、他方では「真の共同体主義」がそれぞれ必要な状況にある。しかし、両者は二律背反的な関係にあるから、両者を包摂できる概念装置が必要である。それがアソシエーションであり、「連一関係」である」(元田 2007: 326-327、傍点は筆者による)。
- (11) 本書ではこうした論点のことを、【第十章】において改めて「約束された本来性」と呼ぶことになる。それは、この世界には未だ現実には現れていないものの、未来において実現することが約束された「本来の人間」なるものが存在するという形而上学的・認識論的前提であり、西洋近代哲学を貫きわめて重要な人間観であると言える。後述する「～への自由」や「積極的自由」の概念もまた、この論点と密接に関わっているとと言えるだろう(【注40】も参照のこと)。
- (12) 「疎外論」および「物象化論」については【第二章: 注15】、および詳しくは【補論二】を参照。
- (13) 例えば現代社会においては、「交換/契約関係」とは異なる関係、例えば同じ集合住宅の住人の間であったとしても、「共同行為」は容易に成立しない。現代社会においてアトム化、孤立化が生じているのだとすれば、その主因は「交換/契約関係」が支配的になったことによって人間本性が“歪曲”されたことにあるのではなく、〈社会的装置〉への依存によって人間の〈生〉が「自己完結」可能となったことにある、とい

うのが本書の立場であった。同様に本書では、われわれの社会でエゴイズムや利己主義の蔓延として見えているものは、実際には人々の自発的かつ倫理的な行為であるところの「不介入の倫理」がもたらした結果であると理解される。

- (14) デュルケム (1989) は、前近代的社会では、没個性的で同質な人々が「集合意識」によって結合する（機械的連帯）のに対して、近代的社会では、个性的で差異性を含む人々が分業によって結合する（有機的連帯）とした。テンニエス (1957) は、前近代的社会では、地縁、血縁、友情等が連帯の契機となり（本質意志）、近代社会では契約のように、観念的、人為的な物事が連帯の契機となる（選択意志）とした。
- (15) 北原 (1996:47-50)。なお、大塚がここで目指したのは、マルクスが『経済学批判要綱』において言及した「アジアの形態」、「古典古代的形態」、「ゲルマンの形態」といった「資本制生産に先行する諸形態」（マルクス 1959）について分析を加え、そこでは共同体の発展段階に応じて、「私的な土地所有」と「私的な活動」の余地が拡大していくことを明らかにすることであった（大塚 2000）。
- (16) 日本語ではしばしば区別されていないが、厳密には“共同体”と訳されてきた語が他にもある。例えば大塚 (2000) は、“Gemeinde”を、「原始共同態」からはじめ、前資本主義的な生産様式によって成立しているものを指す理念としての「共同体」、「Gemeinschaft」を、自然発生的な人々の結合形態を総称するものとしての「共同態」、「Gemeinwesen」を、共同を行っている現実の組織体としての「共同組織」、という形でおおよそ訳し分けているように思える。
- (17) 丸山 (1964)。丸山にとっても「むら」＝“共同体”は、「無責任の体系」へと連なる、「内部で個人の析出を許さず、決断主体の明確化や利害の露わな対決を回避する情緒的直接的＝結合態」（丸山 1961:46）でしかなかった。丸山の議論についての詳しい説明は、【第九章：注48、注49】を参照のこと。
- (18) 「近代的人間類型」の創出の成否如何が、少なくとも一つの不可欠な条件として、わが国の平和的再建の成否を、したがってわが国が世界史上再び国際的な名誉を回復しうるか否かを、まさしく、左右することになるだろう。……「近代的人間類型の創造」は、裏から見れば、あの「魔術からの解放」という世界史過程の最後の一步であり、その徹底化を意味するものに他ならない」（大塚 1969:235）。戦後日本のあるべき形をめぐって、こうした丸山や大塚に共通する問題意識は、これまで「近代主義」と呼ばれてきた。【第九章：第三節】も参照のこと。
- (19) ここでは踏み込まなかったが、「同一性」や「同質性」を強調する場合、実際には“共同体”（Gemeinde）に相当する英語である“コミュニティ”（community）の影響も無視はできない。というのも“community”の語源は「共通の」を意味するラテン

- 語“communis”——英語の“common”に相当する——であり(『英語語源事典』1989)、何らかの「共通のもの」を持つことによって結ばれた人間集団という含みを持つからである。そのためそこでは、地縁、血縁によって発生した村落組織を含みつつも、より広く地域社会や宗教団体、国民国家を含む多様な集団類型が想定されている。したがって、例えば北米では、かつて「リベラリズム-コミュニタリアニズム論争」というものが行われたが、そこで語られる“community”もまた、「共同体」=「むら」よりもはるかに広義の概念であったと見る必要がある(ラスマッセン編 1998、菊池 2004)。
- (20) 北原は次のように述べている。「一般に、西洋近代になって生まれた共同体論は、利己主義的・競争社会的・功利主義的な近代社会を批判するため、近代社会が失った連帯や共同の契機を過去の村落社会に求め、「共同体」として理想化し、美化した。ところが、戦後日本の共同体論は、むしろ共同体が日本の後進性、前近代性の基礎にあると断じ、そういう共同体を否定して初めて近代社会が実現されるのだと説いた。……(しかし)大学の「近代主義」教育は1970年を境に衰退した。……共同体の評価もまた、このころから変化しはじめた。……つまり、日本の共同体論もまた、到達した近代の工業化・都市化社会の対極に、現実の村落社会を抽象化して「共同体」として理想化し、その対極にある現実の近代社会を批判する、という基本的構造を具えるにいたったからである」(北原 1996:6-11)。
- (21) 北原(1996:6-8、傍点は筆者による)。なお北原は、続いて次のようにも述べている。「共同体を復活させようとする人は、こういう「家」や「むら」の人間の犠牲やコストを伴わないような共同体をぜひとも構想してほしい」(北原 1996:8)。つまり北原自身も、ある面では「自由連帯の共同論」を夢見ていたと言えるのである。したがってここでの「忍従」や「悲しみ」は、なぜ多くの人々がこうした理想に夢を託そうとしたのかということを理解する手がかりともなるだろう。
- (22) 確かにそこには、時空間的に独立した存在としての「私」、他者に先行して存在する「私」という意味での“近代的自我”はなかっただろう。しかしそれは、一個体としての人間の意思や感情、またそうした意味での自意識や自我というものが存在しなかったということを必ずしも意味しない。
- (23) 「われわれの分析の結論は、自由は不可避免的に循環して、必ずや新しい依存に導くということになるのだろうか。すべて第一次的な絆から自由であることは、個人を非常に孤独な孤立したものとするから、彼は不可避免的に新しい束縛に逃避しなければならなくなるものだろうか。独立と自由は孤独と恐怖と同じことだろうか。……(われわれは)人間は自由でありながら孤独ではなく、批判的でありながら懐疑にみだされず、独立していながら人類の全体を構成する部分として存在できることを信じている。

このような自由は、自我を実現し、自分自身であることによって獲得できる」(フロム 1965: 283-284、Fromm 1994: 256)。

- (24) 【注4】でも触れたように、日本のマルクス主義哲学は、「マルクス＝レーニン主義」との決別以来、初期マルクスの“人間論”に依拠する形で、「自由な個性」を担保したまま、いかにして疎外の回復や新たな連帯を実現できるのかを希求するようになっていた。そうしたなかで登場したのが「アソシエーション論」である。例えば佐藤慶幸は“アソシエーション”について次のように述べる。「アソシエーションとは「人々が自由・対等な資格で、かつ自由意思にもとづいてボランタリー（自発的）に、ある共通目的のために結び合う非営利・非政府の民主的な協同のネットワーク型組織である」……「ボランタリー」ということの意味は、定義からも分かるように、国家と企業の論理から自由であるということである」（佐藤 2003: 23、傍点は筆者による）。そして文中で述べたように、こうした理論を後押ししたのが、この頃盛んに注目され始めたボランティア団体、NGO、NPOの存在であった。こうした新しい現実のことを、ある人々は「アソシエーション革命」と呼び、またある人々は、「公共性（圏）」という名の「新しい市民社会」の出現として理解した。「公共性（圏）論」とは、とりわけ J・ハーバーマス（J. Habermas）の社会理論を下敷きとして、伝統的な「公（おおやけ）」とも、国家行政とも異なる、自由で自発的な諸個人がうみだす「言論空間」としての「公共性（圏）」に着目する議論のことを指している（ハーバーマス 1994、山口／佐藤／中島／小関編 2003、佐藤／大屋／那須／菅原編 2003）。その活動主体はアソシエーションのネットワークであり、それがここでは「ブルジョア社会」とは区別されるという意味において、「新しい市民社会」と呼ばれたのである（山口 2004）。他にも、「減私奉公」とは異なる「活私開公」という形で新たな公共性を模索する公共哲学の試み（佐々木／金編 2001）や、アソシエーションが政府、市場、コミュニティの三極の橋渡しをすることを想定した「ソーシャル・ガバナンス」の試みなど（神野／澤井 2004）、当時は類似する数多くの議論が開いていた。これらの議論は、〈自立した個人〉の思想との関連で言えば、まさしくそのひとつの到達点であったとも言えるだろう。
- (25) 例えば齋藤純一は次のように述べる。「公共性は、同化／排除の機制を不可欠とする共同体ではない。それは、価値の複数性を条件とし、共通の世界にそれぞれの仕方に関心をいだく人びとの間に生成する言説の空間である」（齋藤 2000: 6、傍点は筆者による）。
- (26) 一連の共同体＝「むら」に対するネガティブなイメージがもたらした矛盾のひとつとして、片仮名で表記される「コミュニティ」がある。この片仮名の「コミュニティ」

は、「アソシエーション論」の高まりとほぼ時を同じくして、地域社会のつながりの回復や連帯が注目され、そのなかで用いられるようになった。それを人々が「共同体の再生」と呼ばずに、敢えて「コミュニティの再生」と呼ぶようになった理由は明らかだろう。この問題については、【第九章：注137】も参照のこと。

(27) 90年代に理想化されたアソシエーションの展開は、すでに“頭打ち”の状態にあるようにも思える。そうした活動に参加する志向性を持った人々の大半は、すでに参加している状態にあるということである。また、NGO、NPOのための法制度が整ったのは90年代末から2000年代であったと言えるが、おそらくリーダー格になれる人間であれば、いつの時代も制度的環境が整っているかどうかとは関係なく、まさに自発的に活動を行ってきた側面があったと言えるだろう。

(28) この魔術的なレトリックと深く関わるものとしての「～への自由」と「積極的自由」の概念については、【注40】を参照のこと。

(29) 自らの組織体を“アソシエーション”と呼ぶ人々は、建前としては自由と自発性を尊重していると言うかもしれない。しかしその実態は、むしろわれわれが〈共同〉や「共同行為」と呼ぶものと少しも変わらないだろう。そこには後述する「三つの条件」があり、“しがらみ”があり、“忍耐”がある。そしてそれが個人的な「利害」と結びつかないものであれば、そこにはなおさら負担を乗り越えるだけの強力な意志が不可欠となり、それは誰にでも実行できるものではないだろう。

(30) ここで【第五章：注9】において一度引いた『資本論』(*Das Kapital*, 1867-1883)の有名な一節について再び目を向けてみよう。「自由の国は、窮乏や外的な目的性に迫られて労働するということがなくなったときに、はじめて始まるのである。……社会化された人間、結合した生産者たちが、盲目的な力によって支配されるように自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を合目的に規制し自分たちの共同的規制のもとに置くということ……この国のかなたで、自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国をその基礎として、その上のみ花を開くことができるのである。労働日の短縮こそは根本条件である」(マルクス/エンゲルス 1967: 1051、Marx/Engels 1964: 828)。ここでの「必然性の国」(Reich der Notwendigkeit)から「自由の国」(Reich der Freiheit)への移行とは何を意味するのだろうか。それは一方では、資本制社会のもたらす必然的な生産諸関係から解放される、ということの意味しているのかもしれない。しかし“人間論”として読み替えられたマルクスからは、そこに「窮乏」や「自分たちと自然との物質代謝によって支配されること」、つまり生命活動の維持のために繰り返される循環的な労働——それはアレント的な意味での

「労働」(labor)である(アレント 1994)——から解放され、労働をおのれ自身の「自己実現」として行えるようになることを指しているとも解釈できる。そうすると、「労働日の短縮」とは、そうした“必要労働”が最小限となり、人々がより多くの時間を「自己実現」のために使えることを意味するようになる。それは諸々の強制力から解き放たれた諸個人が、おのれの人生の主人公になるということ、そして「自由な個性」が全面的に展開される社会——【注4】の田畑の引用部分を想起——というものを意味するのである。

- (31) 「自由な個性」と共同性を止揚できると考える人々のなかでは、たとえ〈社会的装置〉が存在しなくとも、自発性と自由選択とに任せれば、多様性を反映した十全な調和が実現されるということになっている。それは裏を返せば、「誰もが恩恵を受けることだが、誰もががしたいとは思わないこと」であっても、それを自発的にやりたいと思う人間が必ず出現するため、それはそうした人々に任せておけばいいという暗黙の理解があるということでもある。しかしこうした主張が「悪」に転じるときこそ、おそらく本当の抑圧が始まるのである。つまり偽りの調和を守ろうとして、「あなたはそれをやりたいはずだ」と何者かに自発性を強要していくことが起こるのである。
- (32) この問題こそ、もともと増田敬祐(2011、2015)が「共同の動機」という概念を用いて説明しようとしてきたことだと言えるだろう。ここでの増田の概念については、【第一章：第六節】を参照のこと。
- (33) ここでは思考実験のために「掃除」をネガティブなものとして位置づけたが、「掃除」は本来、人間存在が自らの〈生〉を実践していくための、喜ばしく、また価値ある労働である。そしてその行為の意味や真価は、おそらくわれわれがそれを「やりたい／やりたくない」という次元で捉えている限り理解することはできないものである。
- (34) わが国の小学校には「掃除当番」という制度が存在するが、実のところ、そこには〈共同〉実践の本質が凝縮されているようにも思える。しかし「自由連帯の共同論」の論理に則れば、こうした制度は、本来児童に対する「強制労働」として位置づけられてもおかしくはない。実際、ここで「掃除当番」に自発性や自由選択——「自発性の強要」ではなく本当の意味での——を求めるのであれば、この制度は「村」同様に破綻するだろう。
- (35) 「自由な個性」と共同性を止揚できると考える人々のなかには、おそらく人間が理性を行使し、普遍的な討議を行えば、自ずと「正義」が導かれるということ、またその結論が普遍的な「正義」である以上、全員が納得して然るべきだとの暗黙の前提があるように思える。そこでは納得に至らない構成員は、原理上は存在しないことになっている。そうした人間は、理性の行使が不十分な者として直ちに啓蒙の対象となるだ



ろう。ここには文中で述べたような、〈共同〉に伴う影の部分が捨象されているのである。【注31】も参照のこと。

- (36) もしかすると、われわれは無意識のうちに、たとえ潜在的に「利益」があったとしても、その事実を取って表に出さないことこそが、互いに気持ちよく〈共同〉を実践していく秘訣であると考えているのかもしれない。このことは、おそらく後に述べる〈信頼〉の原理と深く関わっている。つまり、不用意に「利益」を強調することによって、われわれはそこに「人格的な〈信頼〉がない」という誤ったメッセージが伝わることを恐れているのではないか、ということである。
- (37) 「牧歌主義的-弁証法的共同論」は、同じ理由で近代経済学と相性が悪いと言える。それは近代経済学のもとでは、どれほど利他的に見える行為であっても、そこにはそれに見合う何らかの「効用」——例えば気分が満たされるといった——が得られているはずだとの一貫した認識があるからである。こうした人間観が、〈共同〉をめぐる多様な側面を捨象しているとの主張には同意できるが、同じことは「自然主義的共同論」においても言えるのである。
- (38) 「博愛主義」は、通常人間に実践できるものではない。しかしだからこそ、そうした行為は宗教的価値を持ち、あるいはそうした行為の実践者が偉人として敬愛されてきたのである。
- (39) 「自発的な活動は、人間が自我の統一を犠牲にすることなしに、孤独の恐怖を克服する一つの道である。というのは、ひとは自我の自発的な実現において、かれ自身を新しく外界に——人間、自然、自分自身に——結びつけるから。……自由は内在する根本的な分裂——個性の誕生と孤独の苦しみ——は、人間の自発的な行為によって、より高い次元で解決される」(フロム 1965 : 287-288, Fromm 1994 : 259, 傍点は筆者による)。われわれはここにも、あの魔術的なレトリックの痕跡を見いだすことができるだろう。
- (40) 「～への自由」や「積極的自由」と呼ばれてきた概念は、「自由連帯の共同論」の支柱となる「自由な個性」と共同性が止揚された状態を説明するための、ひとつの有力なモデルとしても理解することができる。その原型は、すでに J・J・ルソー (J. J. Rousseau) の『社会契約論』(*Du Contrat Social: ou Principes du droit politique*, 1762) において見ることができるだろう。ルソーはそこで、ひとりひとりの人間の個別な意志である「特殊意志」(*volonté particulière*) が、全人民の意志であるところの「一般意志」(*volonté générale*) との調和に至るとき、それは身勝手に振る舞える「生来の(自然的)自由」(*liberté naturelle*) を部分的に失う反面、より高級な「社会的(公民的)自由」(*liberté civile*) と「精神的(道徳的)自由」(*liberté morale*) を獲得できる

とし、これこそが理想的な共和国の礎になると論じた。「人間がこの状態において、自然から受けた多くの利益を失ったとしても、大きな利益を取りもどし、その能力は訓練されて発達し、その思想は広がりを加え、その感情は崇高になる。……人間が社会契約によって喪失するものは、その生来の自由と、彼の心を引き、手の届くものすべてに対する無制限の権利とである。これに対して人間の獲得するものは、社会的自由と、その占有する一切の所有権とである」(ルソー 2005b:230, Rousseau 1966:55)。そしてカントは、このルソーの着想を引き継ぎ、それを「君の行為の格律が君の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるかのように行為せよ」(カント 1976:86, Kant 2007:53)という一文に集約されるような道德原理の次元にまで高めた。ここで格律(Maxime)とは、各々が自らに課している主観的な道德原理——われわれに馴染み深い表現を用いれば“モットー”とも言える——を指しており、この主張に込められているのは、いわば皆が主観的な道德原理に従いながらも、全員が常にその原理を普遍的に妥当なものになるよう努力することによって、究極的には、われわれは人間集団全体としても真に理性的で道德的な世界に到達できるということである。われわれはこうした議論のなかに、「～への自由」や「積極的自由」の概念へと向かう西洋近代哲学の伝統を看取することができるだろう。なお、“自由”概念に対する本書の立場については、【補論二】において詳しく論じている。

- (41) ここでの表現は、小熊英二による以下の一文から示唆を得ている。「自己の喜びが他者の喜びでもあり、他者の苦痛が自己の苦痛であり、自己と他者を区分する既存の境界が意味を失うような現象は、二人という単位で発生すれば「恋愛」という名称が付される。しかし、それが集団的に発生した場合の名称は定まっていない」(小熊 2002:828)。小熊はそれを“自由”とは呼んでいないが、この表現は囚らずも、西洋近代哲学が追い求めてきた「～への自由」や「積極的自由」の境地を巧みに表現しているのではないだろうか。
- (42) こうした人間学的な状態があるとするなら、それは「自由な個性」の弁証法としてではなく、むしろ後述する〈役割〉や〈信頼〉や〈許し〉が生みだすものだろう。しかし〈役割〉も〈信頼〉も〈許し〉も、決して万能なものではない。われわれはこうした特殊な状態を、そもそも普遍化すべきではないのである。
- (43) 例えば“家を建てる”といった持ち回りで行われる互惠的行為は、長期的な「共同行為」を通じてはじめて相互の「利益」が保障される。また多くの行事や儀礼は、ひとりひとりの参加者にとっては負担であるが、しばしば集団全体の維持にとって「利益」となり、結果的には個々の参加者の「利益」と結びつくことになる。こうした背景をくみ取り、価値づけるものこそが、「〈共同〉のための意味」だと言えるだろう。

- (44) こうした「〈共同〉のための意味」は、〈生活世界〉のなかで、しばしば言語化困難な「利益」を表現しつつ、さまざまな形態を取りながら担保されてきた。例えば「情けは人のためならず」という格言は、「利他的行為」を定着させるための、広い意味では「〈共同〉のための意味」であったと言えるかもしれない。古来より人間が説話に託してきたものの中には、こうした〈共同〉に関わる意味も含まれていたと考えることができる。
- (45) ここでの「発話の技能」は、例えば今日のわれわれが想起する「コミュニケーション能力」よりも、いっそう多元的で具体的なものとして捉えられなければならない。ここには、自身の意思を伝えるための“物言い”のみならず、相手の真意を引き出す、説得する、共感する、仲裁する、根回しをするといった技能、さらには相手の“物言い”に対して、適切に怒り、適切に受け流すといった技能なども含まれるだろう。
- (46) 特定の間柄への過剰な負担も、フリーライダーの出現も、長期的には〈共同〉の持続性を損なうことになる。ここでの「工夫の技能」には、例えば対立する構成員やグループが存在する場合に、双方の“顔”が立つような「説明」を考案するといった技能も含まれるだろう。
- (47) 『広辞苑』(2018)項目「役割」を参照。
- (48) 社会学以外の知見として、例えばK・レーヴィット (K. Löwith) の役割概念は、人間とは「〈きみ〉にとっての〈私〉」であり、「共に在ること」(Miteinandersein) に由来する一定の「役割」(Rolle) をおびて現存する、といったように、本書と通じる部分があるかもしれない(レーヴィット 2008)。また廣松渉 (2010) は、役割の成立にある種の「物象化」として論じたことでも知られている。
- (49) とはいえ、このことは〈間柄〉によって〈共同〉が直ちに成立するということを意味しない。本書においては、〈共同〉の成立条件は、あくまで先の「事実」と「意味」と「技能」の共有に帰せられる。
- (50) このことを先の「掃除当番の比喩」から説明すれば、ある世代によって作られた「掃除」を分担する規則が、世代交代を経た後も依然として拘束力を保持しているとき、そこには〈間柄〉による負担の分配の「形式化」が生じていると考えられる。以下、具体的に考えてみよう。例えば「村」では試行錯誤の末、「村人である以上、週一回は必ず掃除に参加する」という規則が制定され、その後数世代が過ぎたと仮定する。この規則は受け継がれ、後に生まれた人間にとっては、「村人」である以上当然期待される行為として自明視されよう。これはいわば「村人」という〈間柄〉に含まれる〈間柄規定〉に相当する。逆に〈間柄〉が介在しない〈共同〉の場合、「共同行為」の度に負担の分配方法を模索しなければならなくなると考えればよい。

- (51) しばしば〈共同〉には“楽しみ”が必要であると言われるが、厳密に言えば、このとき〈共同〉は“楽しみ”によって成立しているわけではない。〈共同〉が忍耐を要するものだからこそ、その負担を和らげるための“知恵”として、人はそこに“楽しみ”を見いだすのである。
- (52) このことは、もしかすると前述した「積極的自由」と似た境地在、〈役割〉の実践のなかで出現していると解釈できるかもしれない。
- (53) 『広辞苑』(2018) 項目「信頼」を参照。
- (54) ルーマン (1990)。ルーマンはここから、「慣れ親しみ (Vertrautheit) による信頼」、「人格的信頼」(Persönliches Vertrauen)、「システム信頼」(Systemvertrauen) という区分を設けて議論を展開している。「慣れ親しみによる信頼」とは、対象に経験的に慣れ親しむことで自明性を獲得していく「信頼」の形であるが、他方でそれは、潜在している複雑性が意識化されていないに過ぎないという側面がある。次に「人格的信頼」は、特定の人格的な人間を信頼することを通じて、不確定要素としての他者の行為を予測可能な状態にし、それによって複雑性を縮減させる「信頼」の形である。最後に「システム信頼」は、特定の人格ではなく、貨幣、真理、権力といった「コミュニケーション・メディア」(Medien der Kommunikation) を媒介とした「信頼」の形であり、そこでは他者もまた「メディア」の機能性を信頼するはずだという信念の共有によって、複雑性が縮減されている。なおルーマンの理解では、比較的単純な社会においては、「慣れ親しみによる信頼」と「人格的信頼」のみで社会は十分成立しえたが、近代社会のように「社会システム」が複雑になると、「信頼」の形は、次第に非人格的な「システム信頼」の比重を高めていくことになる。
- (55) ルーマンの「信頼」概念は、独自の「社会システム理論」の枠組みを前提としているために、本書ではそのまま利用することはできない。ただしそこには、「人格的信頼」と「システム信頼」の区別のように、本書の枠組みと重なり合う部分もある。また本書では踏み込まないが、A・リングス (A. Lingis) は、ジャングルで出会った現地の青年に全財産を任せられる瞬間といった、「我-汝」の構造を通じて出現する、ある種の究極的な信頼の形について論じている (リングス 2006)。さらに山岸俊男 (1998: 37-40) は、「安心」概念を、社会的不確実性そのものが存在しない状況、「信頼」概念を、社会的不確実性が存在する前提のなかでの相手の人格や、相手が自分に対して持つ感情についての評価と定義し、両者の違いを論じている。とはいえ、この説明はやや分かりにくい。山岸の言う「安心」と「信頼」の違いは、むしろ本論で言うところの「非人格的な信頼」と「人格的な信頼」の違いに相当すると言えるだろう。なお山岸は、日米を比較したうえで、日本社会は「安心」を志向し、米国社会は「信

頼」を志向するとう興味深い論点を提示しているのだが、この点についてはこれ以上踏み込まない。

- (56) ここでの〈悪〉は、われわれが一般的に想起するような、特定の価値判断に基づく“悪”とはまったく異質の概念である。それは人間社会に多大なわざわいをもたらすものでありながら、同時に人間の本性に深く内在するもの、そしてそれゆえ決してその根を絶つことができないもののことを指している。
- (57) こうした〈信頼〉の形と関連して、〈間柄〉がもたらす〈信頼〉というものは想定することができるだろうか。この場合は、後述するように、「人間に対する〈信頼〉」というよりも、むしろ「非人格的な信頼」、前述した「共有された意味に対する信頼」の一種であると考えた方が良いかもしれない。
- (58) リングス（2006）も参照。
- (59) J・メイナード＝スミス（J. Maynard-Smith）は、こうした事態と類似する問題を、ゲーム理論を用いて分析している（メイナード＝スミス 1985）。例えば「タカ・ハトゲーム」では、資源を独り占めにしようとする“タカ”と、資源を公平に分け合おうとする“ハト”のみが存在する世界を仮定し、この二つの行動類型が世代交代を繰り返すうちにどのような変遷をたどるのかについて分析される。メイナード＝スミスによれば、結果は前提となる条件によって大きく変わってくる。まずタカはハトと出会えば必ず資源を奪うことができるが、タカが増えてくると、今度はタカ同士が衝突する機会が増すことになる。このときタカ同士が衝突した場合の損失が低い場合、ハトは絶滅してタカのみが存在する世界となる。しかしその損失が高い場合、タカとハトが一定の割合で共存する世界が誕生するのである。
- (60) この規定は一見あまりに自明のものであるようにも見えるが、人間的現実においてはしばしば軽視され、蔑ろにされている。もしもわれわれが「不誠実」の増長しない社会を望むのであれば、例えば「誠実」に振る舞う人間に対して、それを“弱さ”と解釈したり、そうした行為を当然のものとして驕ったりすることなく、そうした人間が自ずと皆からの感謝と尊敬を集め、大切に扱われるような環境を整備していく必要がある。逆に「不誠実」な人間に対しては、皆からの信用が失われるなど、やはりある種のペナルティが求められる。ただし後に見るように、人間の世界には、同時に〈許し〉がなければならない。
- (61) こうした事例の代表的なものは、スケープゴートに対する暴力や迫害である。
- (62) 『日本語源広辞典』（2012）。『広辞苑』（2018）には、“許す”という語に含まれる意味として、①引き締めた力をゆるめる、②気持ちの張りをゆるめる、③差し支えないと認める、④ある物事を備するものと認める、⑤願いを聞き入れ承諾する、⑥罪や

咎を免じる、⑦負担や義務を免除する、⑧捕らえたものをのがす、⑨ある物事が可能な状態にある、があげられている。

- (63) キリスト教における「赦し」は、イエス・キリストが誕生し、十字架のもとで死に、そして復活したことを受けて、原罪を背負った人類に対する神の「赦し」を基本としながら、ともに生きる人間同士が互いに「赦し」あって生きることを理想とする。日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会（2006）、小田垣（1995）、【第十章：注15】も参照のこと。
- (64) 吉田健彦は、現代社会で生じた世界観の変容を「デジタル化」と表現しつつ、次のように述べる。「デジタル化された他者は無限に利用し得るリソースであり手段でしかなく、畏怖を濾過された透明なデータでしかない。我々は飽くことなくどこまでも他者を喰らい続ける」（吉田 2017：338）。われわれはしばしば「その人のためだ」と言っておきながら、実際には他者を、自身の「自己実現」にとって都合の良い〈関係性〉に押し込めているに過ぎない場合がある。この場合も、潜在的に他者を“リソース”と見なしていることになるだろう。なお、吉田の「デジタル化」概念については、【第六章：注26】および【第十章：注23】も参照のこと。
- (65) われわれはすでに、ある意味では潜在的に〈関係性〉の「選択主義」を肯定していると言えるのかもしれない。それは自らが望む〈関係性〉や〈共同〉のみを選別可能で、望まない〈関係性〉や〈共同〉は排除可能であるとする世界観のことを指している。しかし「選択主義」のもとでは、〈共同〉は必ず破綻する。例えばここにイ、ロ、ハ、ニという四人からなる集団がいたとする。このとき四人全員が、会合を開くことに有益性を感じているものの、「特定の間人となら会合を開いても良いが、特定の間人と会うことになるなら参加したくない」と考えているとしよう。このときイは、ロとハには会っても良いが、ニには会いたくないとする。ロはハとニには会っても良いが、イには会いたくないとする。同様にして、ハは、ニとイには会っても良いが、ロには会いたくない、そしてニは、イとロにはあっても良いが、ハには会いたくないとしよう。この場合、会合が成立することは決してない。そして全員が会合を開く有益性を失うことになる。逆に会合を開くためには、全員がそれぞれ「会いたくない人間と会うこと」を受け入れる必要があることが分かるだろう。
- (66) 「ゼロ属性の倫理」、あるいはその背景にある〈自立した個人〉のイデオロギーにとって、「意のままにならないもの」を受け入れることは、人間学的な“敗北”を意味する。そこで理想とされるのは、一切の抑圧が存在しない社会であるため、究極的にはいかなる権威も、またいかなる権力関係も存在してはならないことになる。したがって、「〈間柄〉を引き受けるものとしての〈役割〉」は、ここでは「不正義」を正当化する

る試みとしてのみ理解される。しかし繰り返すように、抑圧の存在しない社会など、人間学的には想定できないのである。

- (67) 例えばわれわれは、コンビニエンスストアのパンが製造される過程にも人間が介在していること、あるいは定刻通りに停車する電車を運転しているのも結局は人間であることを改めて想起して、しばしばかえって困惑する。このことは、われわれが日々無意識のうちに、「人格的な信頼」よりもはるかに「非人格的な信頼」に依拠して過ごしていることを暗示しているのである。
- (68) 例えば現代人は、口を開けば「この私を規定しようとする抑圧に押しつぶされる」と主張するが、同じ口で、日常的に「価値観は人それぞれ自由なのだから、迷惑をかけていない以上、互いの価値観を押しつけないのが当然である」と主張する。しかしこうした主張が成り立つこと自体が、実はわれわれが〈共同〉から解放された〈ユーザー〉として生きていることのひとつの証左なのである。
- (69) 仮に「不介入の倫理」をひとつの〈間柄〉として捉えるのであれば、われわれが目撃していることは、〈社会的装置〉の文脈に拠らないすべての〈間柄〉が、「不介入」という〈間柄規定〉によって成立するひとつの〈間柄〉へと収斂していく事態である、ということになる。〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進めば進むほど、われわれは〈社会的装置〉に依存する〈ユーザー〉という意味しか持ちえない、極度に抽象化された存在へと還元されていく。もしかすると、こうした〈ユーザー〉同士の〈関係性〉を規定する究極的な〈間柄〉こそ、この「不介入」という〈間柄〉なのだとと言えるかもしれない。
- (70) ゴッフマンによれば、「市民的無関心」とは、都市部の市民層に見られる「同じ場所にいる人をただ居合わせた人ととらえ、他の社会的特徴を全く無視する対人法」（ゴッフマン 1980:96、Goffman 1963:86）のことを指し、そこでは特定の社会的接点を持たない人間同士が、互いに敢えて無関心を装うことによって、居合わせた人間を疑ったり、恐れたり、敵意を持ったり、避けてはいないことをほのめかすとされている。この用語はこうした文脈から、しばしば「儀礼的無関心」とも訳されてきた。
- (71) ここでの“リスク”には、危害をもたらす「悪意」を持った人間と出会うというリスクだけでなく、不用意に誰かを傷つけたり、誰かに傷つけられたりするかもしれないという、“心理的なリスク”も含まれている。
- (72) こうした事例は無数にあるが、例えば“介護”や“育児”は、その典型であると言えるかもしれない。現実問題として、それらはそもそも「自己責任」のもと、独りで背負いきれるものではないだろう。しかしここでも現代人は、誰かに“助け”を求めることを自制し、むしろ「不介入の倫理」を貫くことを選択してしまうのである。

- (73) 「迷惑」をかけることは、人間が「集団的〈生存〉」を通じて生きる存在である以上、本来避けられないものであるはずである。したがって、それはもともと互いに許容し合うもの、感謝と責任を伴った〈信頼〉の次元において了解される事柄であった。しかし現代人は他者を信頼することができないし、互いに許し、許されるということの意味も知らない。しかも「自立せよ」と教えられているので、なおさら「迷惑」をかけることを恐れるのである。
- (74) 例えばそれが、特定の組織において行われた場合、歪な負担の構造が可視化されることなく事態が継続してしまう。ここで負担を負っていた人間が破綻すると、組織全体が混乱し、結局は全員が多大な損失を被ることになるのである。
- (75) この議論の背景にある増田敬祐の「むき出しの個人」の概念については、増田(2016)を参照のこと。
- (76) 〈間柄規定〉を含む〈間柄〉は、もしかすると“意味”を基盤とする「意味体系＝世界像」と、“機能”を基盤とする「社会的制度」の両側面を持っているのかもしれない。
- (77) 「共同の動機」の概念については、増田(2012、2015)を参照のこと。
- (78) ここでの整理については、【第七章：注45】も参照のこと。





## 著者紹介

上柿 崇英（うえがき たかひで）

1980年生まれ。大阪府立大学准教授。環境哲学・人間学研究所所長。

専門は、環境哲学／現代人間学。

増田敬祐、吉田健彦とともに、『現代人間学・人間存在論研究』を刊行中。

表紙カバー画像©Museo Nacional del Prado

じ こ かんけつしゃかい      せいりつ      じょうかん  
〈自己完結社会〉の成立 上巻  
—環境哲学と現代人間学のための思想的試み—

---

2021年12月22日 印刷

2021年12月30日 発行 ©

定価は表紙カバーに表示しています。

著者 うえがき たかひで  
上柿 崇英

発行者 川辺 眞一

発行 農林統計出版株式会社

〒101-0061 東京都千代田区神田三崎町3-3-3 木下ビル 4階

電話 03-3511-0058

振替 00140-2-762747

PRINTED IN JAPAN 2021

落丁・乱丁本はお取り替えいたします。

印刷 株式会社カシヨ

ISBN978-4-89732-453-1 C3010



9784897324449



1923033036008

ISBN978-4-89732-453-1

C3010 ¥3500E

定価(本体3500円+税)

「われわれが必要としているのは、人間が生きることの悲哀や苦悩を無邪気な理想によって塗りつぶしていくことではない。かといって、人間が生きることの無力さと残酷さから、自己憐憫に沈んでいくことでもない。求められているのは、そうした哀苦や残酷さを一度は肯定し、なおわれわれが前を向いておのれの現実と対峙していくことができる人間の〈思想〉である。」—本書「はじめに」より