

現代人間学・人間存在論研究

第 1 期 第 1 号

特 集

われわれはいかなる時代を生きているのか

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



『現代人間学・人間存在論研究』 発刊によせて

1

『現代人間学・人間存在論研究』 第一号のための序

上柿崇英

5

特集 われわれはいかなる時代を生きているのか

現代人間学への社会的、時代的要請とその本質的課題

上柿崇英

7

— 「理念なき時代」における〈人間〉の再定義をめぐって

1. はじめに
2. 「理念なき時代」の「時代性」
3. 「理念なき時代」に

おける“人間の未来” 4. 人間学の“神話”と「自立した個人」のイデオ

ロギー 5. 現代人間学と「人間」の再定義」のために

## 時代に居合わせる人間と思想

増田敬祐

93

—〈存在の価値理念〉についての人間学的考察

はじめに 1. 〈むら社会的近代国民国家〉批判と〈存在の価値理念〉 2.

〈むき出しの個人〉の誕生 3. 人間が存在するとはどういうことか？

おわりに

## すべてが技術化するこの世界で他者はなお畏怖され得るのか

吉田健彦

159

—現代情報・技術社会の病理と救済について

1. とある一日の素描 2. 存在論 3. 自己基底における他者原理 4.

差角 5. 必然的異常社会 6. 組み合わせ主義を超えて 7. 終わりに—

—我々はいかなる時代を生きることになるのか

『現代人間学・人間存在論研究』 発刊によせて

二一世紀という新時代の初頭に人類社会が到達したのは、永続的な経済成長を前提とした社会モデルの破綻と、代替理念の欠如に伴う社会的混乱であった。これに対して時代を説明するわれわれの言葉はあまりに弱々しく、結果としてわれわれは、二〇世紀の「亡霊」を前に茫然自失となり、時代はますます閉塞の度を深めている。

確かにわれわれがここ一〇数年に目撃してきた数多の社会的矛盾の背景には、この二〇世紀型社会モデルというものの綻びがあり、その限界がある。その意味においてわれわれには、「二〇世紀」を超克する新たな社会モデルというものが明白に要請されている。しかしわれわれにとって重大なことは、その事実によって、いまやわれわれにかつてより素朴に前提することを許されてきた、あらゆる価値や世界観までもが根底的な再検討を避けられないということ、とりわけそれが、われわれの理解する「人間」というものの具体像にまで及んでいるということである。われわれは果たして人間存在の本質というものを本当の意味で掌握できていたのか、あるいはわれわれが二〇世紀型社会モデルを背景として、無自覚に投影してきた人間をめぐる理想や諸前提の中に、果たして「虚構」がなかったと本当に言えるのか、そしてわれわれが新たな地平のもとで、いかなる形で人間の条件というものを

再び定義することができるとか、それらのことが鋭く問われているのである。

ここでわれわれは、「人間学」という学問に再び新たな火種を灯さなければならぬ。本来「人間学」は「人間とは何か」という問いを全面に引き受け、われわれをその古より続く知的伝統へと連ねると同時に、先の閉塞と混迷の時代にあつて、一〇〇年先の人間の未来を見据えるための篝火となるはずのものであつた。それにもかかわらず、なぜわれわれは現代という時代を指し示す言葉にこれほどまで窮せねばならず、危機の時代に人間を説明しようとして、なぜこれほどまでに拙い言葉しか持ち合わせていないのか。これらの事実が物語るのは、われわれがこれまで営んできた「人間の学」というものが、一度は時代に対して敗北し、その息を絶たれたということである。

「人間学」の中核を担う学問は、やはり〈哲学〉でなければなるまい。しかしわれわれが先の痛烈な反省のもと「人間の学」を再び試みるのであれば、ここでの〈哲学〉もまた、従来と同じ方法論に甘んじるわけにはいかないだろう。例えば時代が要請する〈哲学〉においては、学説それ自体よりもはるかに、新たな概念や理論の創造こそが問題とされる。ここでは先人たちは体系として君臨するのではなく、時代というものに果敢に対峙した、文字通り「先人」として評価されるのである。真に問われているのは、各人がどこに立ち、何を見据えて言葉を紡ぐのかという、各々の立ち位置に他ならない。

閉塞と混迷の時代にあつて、世界のどこかに「正しい回答」が存在するはずだという期待、あるいは

は〈哲学〉が何らかの「希望」を先導するはずだといった考えは、直ちに捨て去るべきである。なぜなら「人間学」の中核たる〈哲学〉の本分とは、先人たちによって名付けられてきたものを、われわれ自身の手によって再び「名付け返し」てゆく営為そのものの中に、そして目を背けることなく人間存在というものの総体を正視し続けられる覚悟、いわば「留まる思想」の中にこそあるからである。

われわれはいかなる時代を生きているのか、そして人間存在が生きるとはいかなることなのか、その真摯な問いから出発してはじめて、われわれは再びあの古より続くものへと連なることが可能となる。そしてこの世界に内在する「意味の豊かさ」というものに目を向けるとき、われわれは、われわれの紡ぐ言葉というものの重みと同時に、その美しさというものを知るだろう。

われわれは、時代や人間を真に説明しようと抽出された言葉のみが、世界に再び意味を与え、新たな時代の篝火となることを信ずる。現代における「人間学」の立ち位置は、ここにあるといわねばならない。

平成二八年二月一七日

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





## 『現代人間学・人間存在論研究』第一号のための序

本誌では“人間の学”としての新たな人間学を希求する。初刊となる本号では、それぞれの執筆者がいかなる問題意識と立ち位置のもとで“現代人間学”を試み、また“人間存在”を問うのかについて、今後の展望を交えつつ明らかにしていきたい。

その際本号では、われわれはいかなる時代を生きているのかという問題を、各執筆者の共通課題として設定した。現代人間学を試みるにあたって、なぜ最初に“時代”を問題とする必要があるのか。それは人間を問うというわれわれの営為が、根源的にはそれを問うものが生きる“時代の性格”と不可分なものであること、そしてそれゆえ、ここでは筆者らが社会的、時代的要請のもとでそれぞれに理解している、人間自身を問題とすることへの動機と必然性とをあらかじめ鮮明にしておくためである。このことは従来の人間学的試みが、人間を“時代”と切り離して漫然と論じたために、しばしば知識の寄せ集めや半端な一般論に陥ってきたことへの反省も込められている。

とはいえ確かに“時代”を過度に意識することは、学問としての普遍性を損なう恐れがあるという見解もあるだろう。しかしそもそも現代人間学は、人間の“一般理論”というものを求めているわけではない。そこにあるのは、むしろ同時代への立ち位置を示すことによってこそ、〈哲学〉として人

間を問い、人間に関する〈思想〉を構想することが可能となるというわれわれの信念である。われわれは、〃時代〃に規定される人間が背負った宿命的な限界というものを覚悟している。そしてそれゆえ、ここでは真に時代や人間と対峙したものである限り、あらゆる〈思想〉の試みは肯定されることになるだろう。

「現代人間学・人間存在論研究部会」の構成員は、それぞれに人間学を希求し、共通の土台となる認識を確立すべく議論を重ねてきた。本誌では、まず四年をかけて〃第一期〃の研究成果を公表していく予定である。この第一期を通じて、各執筆者はおのの人間学的理論構想をいったん完結させることになっている。したがって本号は、第一期全体の〃序〃としての意味もあるだろう。しかしここで最初に示された問題提起は、この一連の試みの原点となり、やがて繰り返し立ち戻るべき初心としての役割をも果たしていくことになるだろう。

『現代人間学・人間存在論研究』第一号

編集代表 上柿崇英

## 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〉の再定義をめぐる

上柿 崇英

## 1. はじめに

本論の目的は、本誌が取り扱おうとしている「現代人間学」の諸課題とは何か、そして今日、それがいかなる社会的、時代的要請のもとで問題とされているのかについて、ひとつの立ち位置から明らかにすることである。

まず「現代人間学」とは、いかなる学問なのだろうか。それ以前に、そもそも「人間学」とは何だろうか。われわれが人間学という場合、一般的に想定されるのは「人間存在の本質とは何かを論じ、それを明らかにするための諸言説」というものである。しかしこれだけではあまりに漠としており、学問規定としては不十分である。実際これまで人間学を掲げた多くの試みのうち、大半は、人間の一般理論を志向しようとして漫然と人間の一般論に終始するか、既存の思想や言説に依拠するあまり人間に関する単なる洞察の寄せ集めにとどまってきた<sup>4)</sup>。そうした場合に忘れられていたのは、そもそも人間存在にとって、人間を問題とすることの意味がどこにあったのかということである。

例えば「人間とは何か」という問い自体は、およそ人間が人間としてこの世界に現れて以来、幾千もの世代をこえて繰り返し問われてきたものである。それはわれわれが、物的世界を基盤としながら、同時に「意味の世界」において生きる存在であることの宿命であると言っても良い。しかし人間への問いの背後には、常に「時代」への問いがあった。人間は、いかなる時代にあっても、時代がもたらす新たな社会的現実に対峙せねばならず、それゆえ人間が「生きる」ということの意味を問わねばならなかった。人間は物的世界に介入し、自らの存立条件をも変容させる生物である。そのため人間の未来は絶えず塗り替えられ、人々が望む回答は常時、その時代に規定された最善でしかありえない。それにもかかわらず、人間は「時代」を定義し「人間」を定義してきた。いや、それゆえに人間は繰り返し「時代」や「人間」を問題とし、それを〈思想〉という形で表現してきたと言えるのである。

したがってわれわれが人間学を試みる際、人間を漫然と扱うことも、それを単なる知識の集積として扱うことも避けなければならない。人間学に求められるのは、むしろ社会的、時代的要請のもとで理解された、人間自身を問題とすることへの明確な「動機」である。われわれが人間を問うとき、そこには必ず、それが要請される「必然性」がある。つまり「われわれはいかなる「時代」を生きているのか」という問いがあつてはじめて「なぜいま改めて「人間」が問題とされなければならないのか」が明らかとなるのである。そうした問いから出発し、体系化された〈思想〉へと向かう人間学、本論で「現代人間学」と呼ぶのはそうした試みである。

人間に関する一般理論を否定する「現代人間学」は、それゆえ人間に関するさまざまな〈思想〉の試みを肯定する。人間の本質をどこに見いだすのかは、自らが生きる時代をどのように理解し、またその〈思想〉において何を本質的に問題とするのかによって変わったものになるからである。しかしそこでは、人間を理解するための独自の概念や新たな理論的枠組みの提示が、積極的に試みられなければならぬ。他人の言説の単なる借用はもとより、問いと印象を記述するだけでは学問にはならない。〈哲学〉の役割が、世界に新たな「言葉」と「意味」を創造することにあるように、人間学は、移ろう世界のなかで、人間に対して新たな意味を与え、人間を「再定義」するものでなければならぬからである。

確かに時代の前提が変われば、そこで問われる人間の中身も変わるだろう。われわれがいくら思考をめぐらし、どれだけ言葉を紡いだところで、前述のように、それは時代に規定された最善でしかありえない。しかしそのことを覚悟したうえでなお、時代と人間を問題とし続けるとき、それは不透明な時代に耐えうる強靱な〈思想〉となる。「現代人間学」が志すのは、まさにこうした境地に他ならない。

本論で見ていくのは、そうした「現代人間学」を実践する、ひとつの試みである。したがって本論もまた、人間を問うことへの動機と必然性を明らかにすることから始めなければなるまい。結論から述べれば、本論では「現代という時代」を「理念なき時代」として理解する。そして「理念なき時代」

に生きる人間が、いまや全面的に〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉に向かっているということ、その意味が問われなければならないと考える。

まず本論で「理念なき時代」という場合、そこには三つの含意が想定されている。第一は、現代という時代が、人間社会の理想をめぐって明確な対抗軸を持つていた「二〇世紀」とは対照的に、あらゆる対抗軸が死滅しきつた、文字通り不透明な時代であるということである。第二は、そうしてすでに「二〇世紀」の前提が崩壊しているにもかかわらず、われわれは依然としてその前提に立脚した世界を生きているということである。例えば経済成長が継続する限り、人間の福祉は無制限に拡張されていき、目下の問題も自ずと解決していくということ、そして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、それによつて経済は着実に成長し続けること、それが「二〇世紀」の基本的前提であり、世界観であつた。われわれは一方ではそうした社会の持続不可能性を認識しながら、他方では今なおそれを「延長」することによつてしか未来を構想できずにいるのである。これに対してもっとも重要なのは第三の含意、すなわちわれわれが今日見失っているものが、いまや人間それ自身を理解し、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。これまで時代が共有してきた人間に関する基本的前提、それはもはやわれわれが直面している諸々の社会的現実に対して説明能力を失っている。われわれが生きているのは、およそ社会に対しても、また人間に対しても、われわれが確かな意味と言葉を失った時代であるということである。

それでは現代において、人間が直面している事態とはいかなるもののだろうか。そのことを理解するためには、われわれはまず、「二〇世紀」の「亡霊」の傍らで、唯一科学技術だけが、着実に一定の方向へと人間社会を改変している事実に目を向けなければならぬ。とりわけ今日、情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術の三技術領域がもたらす変化は、人間の生活条件というよりも「存在のあり方」、すなわち人間の存在様式そのものの変容をもたらししている。われわれが着実に向っている方向性とは、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〈社会的装置〉の建設であり、同時に人間存在の、そうした〈社会的装置〉に対する圧倒的なまでの依存という事態に他ならない。技術の成果は、市場経済や官僚機構といった社会制度と複雑に融合し、情報、機械、薬剤といったものを媒介して生活世界の隅々にまで浸透する。そこにあるのはわれわれの身体をも「接続」した巨大なインフラ群であり、それは経済成長が継続する限りにおいて、われわれの行為の帰結が「持続可能」となるよう水面下で自己調整を行いながら、人間存在をあらゆる拘束から「解放」していくのである。

ここには、現代社会が内包している重大な逆説が鮮明に現れている。まず〈社会的装置〉の存在によって、人間は一方で確実により多くの「自由」と「平等」を享受できるようになる。〈社会的装置〉への「接続」さえ確保できれば、人間には、そのシステムの「ユーザー」として、実際に自己実現を可能とするありとあらゆる選択肢が与えられる。そして人間を縛りつけていたかつての属性も

〈社会的装置〉の中和作用によって消滅し、ひとりひとは互いに「ユーザー」であるという一点を除いて完全に平坦な存在になっていくだろう。しかし人間存在の〈生〉の内実というものに目を向けるとき、われわれはそこに、生きることにまします他者が不要となり、有限な身体をまします切り捨てていく人間の姿を見いだすだろう。〈社会的装置〉に依存した人間同士は、もはや互いに関係性を取り結ぶことにも、関係性を維持することにも、何ら特別な意味を持たなくなる。身体が単なる桎梏となったとき、これまで人生において意味があると認識されてきた、男性と女性、若さと老い、子孫を生み育てるといった、生物学的な〈ヒト〉に由来する諸概念もまた、無意味なものとなるだろう。

〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が意味するものは、こうした事態に他ならない。われわれは実際にその兆候を、例えば現代人が抱えた対人関係をめぐるさまざまなトラブルのなかに、そして現代人が直面する人生への困惑や「生きる」ことそのものへの動揺のなかに見いだすことができる。いうなれば「関係性の病理」と「生の混乱」である。「理念なき時代」において揺らいでいるのは、まさに「人間が人間として存在する」ということの本質的な意味なのである。

とはいえこれまでわれわれの社会において自明視されてきた人間理解、すなわち「自立した個人」を理想とする人間像においては、こうした事態が問題になることそのものが、おそらく想定外のことであった。「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ないことなく、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



を指すものである。経済成長や科学技術に関する先の信念と同様、とりわけ戦後のわが国においては、この理想の人間像が圧倒的な意味を持ち、人間をめぐる基本的前提の多くが、実際にこの理想を頂点として体系化されていた。つまり同時代にとって「自立した個人」とは、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、イデオロギーだったのである。

しかし「自立した個人」の人間学には、われわれが直面している事態の内実を正確に掌握できる力はない。なぜならその人間学において、「自立」のための社会的条件として理解されていることは、実際には〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉といった事態に対して、いわば「コインの両面」の関係にあるからに他ならない。例えば人間が個人として自立するためには、人々が行う自己判断／自己決定が、諸々の社会的抑圧や生まれながらの諸条件によって、極力左右されることがあつてはならない。つまり「自立した個人」の条件とは、人間存在が「自由」で「平等」であるということになる。しかし人間関係が限りなく管理可能なものとなり、身体的、社会的条件が限りなく中和され、自己実現を可能とする余地もまた限りなく拡張されていくということは、見方を変えれば、生きること特定の他者が必要ではなくなり、人生において身体を含む固有の有限性が意味を持たなくなっていく事態と、まさに同一の現象であるということが分かるのである。

確かに「自立した個人」のイデオロギーにおいては、そのプロジェクトが完成に至る途上において、われわれがある種の逆説を克服せねばならないことが予言されていた。それは「自由」と「平等」が

拡大することが、一時的に人々を“利己主義”へと走らせるということであり、そこで繰り返し“利己主義”を克服した“意志の自律”への真の覚醒が謳われてきたのは、まさにそのためであった。

しかし本論で見ていく〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉は、“利己主義”の蔓延とはまったく異なる事態を示した人間学的概念である。ここで真に問題にすべきことは、自己完結した人間同士が、まさに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、こうした事態を促進させているという事実である。“利己主義”に見えていたのは一面にすぎず、現代社会には依然としてある種の“倫理”が機能している。それは言ってみれば、自己責任との引き換えに、互いが互いへの干渉を否定する、条件付きの“不介入の倫理”である。かつての人間学が想定した姿とは異なる形で、皮肉なことに、現代人はすでにある種の“意志の自律”を達成しているのである。

また本論の立場は、〈社会的装置〉からの“解放”があつてこそ、真に“自由”で“平等”な社会が訪れるとするような、いわゆる“疎外論”とはまったく異なるものである。こうした議論に抜け落ちているのは、現在われわれが享受している「自由」と「平等」が、まさに一連の〈社会的装置〉によつて整備されたものであること、そしてわれわれのように、かつて存在していた地域社会の人的基盤が消滅し、〈社会的装置〉が生活世界を隅々まで包摂した時代に生きる人間にとつて、もはや〈社会的装置〉は唯一の〈生〉の基盤であり、それを外部から相対化することなどそもそも不可能であるという認識である。

したがって本論においては、よりいっそうの「個人の自立」、あるいはよりいっそうの「自由」と「平等」を掲げた既存の戦略は、一度は人間学的に破綻したものととして理解される。われわれが問わなければならないのは、いったいどこに「自立した個人」のプロジェクトを妨げている障害があるのかということではなく、旧時代に一貫して共有されてきたその人間の理想、とりわけそこでの人間に関する諸前提のどこに、本質的な誤りがあったのかということである。「人間存在の本質とは何か」という人間学の原点たる問いは、ここで明確な時代性を帯びることになる。こうして新たな人間学は、時代への問いから始まり、人間存在論を経て、そして「人間」の「再定義」へと向かっていくのである。

さて、以上の問題意識を前提に、本論では以下のように議論を展開していくことにしたい。【第二節】で行うのは、前述の「理念なき時代」に関する論点の整理である。われわれはここで「経済成長」および「科学技術」という二つのキーワードを用いて、「二〇世紀」という時代の枠組みの本質がどこにあったのか、そしてその枠組みの解体が現代社会においていかなる意味をもたらしたのかということについて再確認しよう。

【第三節】で見えていくのは、「理念なき時代」における人間存在の問題、先に「人間の存在様式の変容」という形で言及した〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉についての、より踏み込んだ内実である。ここでは、これらの事態に内在している矛盾の兆候としての「関係性の病理」と「生の混乱」

についても踏み込んでいく。そしてわれわれの“人間の未来”に用意された二つのシナリオについて検討し、とりわけ“火星への移住”が実現した場合、それが人間学的にいかなる意味をもたらすのかということについて明らかにしたい。

【第四節】では、「自立した個人」のイデオロギーをはじめとして、なぜ既存の人間学がこれらの問題に対して無力なのかについて、より詳しい検討を行っていく。そしてそのイデオロギーの前提となっている「自由の人間学」に触れながら、マルクス主義のリベンジとしての「新しい市民社会論」、消費社会の到来とともにわが国に流入した「ポストモダン論」、自由主義への新機軸として紹介された「コミュニティアリズム」といった既存の言説について取り上げ、本論の立ち位置を明確なものとした。

最後に【第五節】では、筆者が新たな人間学のために構想しているいくつかの諸概念について、その概要を素描しよう。ここで描かれる展望の中身は、本誌の後の号を通じて、徐々に明らかにされていくはずである。

## 2. 「理念なき時代」の『時代性』

### (1) 「理念なき時代」の参照点としての「二〇世紀」

われわれは「理念なき時代」を生きている——本論の出発点となる、この時代認識について明らか

にすることが本節の目的である。議論を進めるうえで最初の手がかりとなるのは、現代の参照点となる「二〇世紀」という時代の概念である。もちろんそれは単なる一〇〇年の時代区分を指したものである。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上がってくる「時代性」についてである。実際「二〇世紀」は、きわめて明確な「時代性」をいくつも内在した時代であった<sup>②</sup>。大規模破壊戦争が産んだ社会実験としての「国連」、古典的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ながら、同時に新たな時代を体感させるだけの明確な「理念」を含んでいたからである<sup>③</sup>。われわれが現代の時代性を理解するためには、まずはこの「理念的な時代」であった「二〇世紀」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「二〇世紀」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で共通しているからである。

## (2) 「二〇世紀」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 (economic growth)」とは、代表的な辞

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: Gross Domestic Product）」という経済指標——一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>④</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、あるいはもともと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持っているということである。それはわれわれにとつて、いわば「社会的／歴史的概念」として機能している。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、まさに「二〇世紀」なのである。

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持っていた、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良し、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<sup>⑤</sup>に他ならない。われわれはしばしば忘れていますが、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つてはじめて普及したものである<sup>⑥</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>6)</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を意味していた<sup>7)</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>8)</sup>。このときから経済成長は、国家を通じて分配される富の底上げ、すなわち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「二〇世紀」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 (progress)」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>9)</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>10)</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。「二〇世紀」においては、現代的ライフスタイルに伴って、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「二〇世紀」の時代性だったのである<sup>(11)</sup>。

### (3) 「二〇世紀」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 (technic)」と「科学技術 (technology)」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を指している<sup>(12)</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持ちながら伝承されはじめて以来存在してきた<sup>(13)</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。そもそもこの「科学 (science)」とは、一七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である<sup>(14)</sup>。したがって「科学技術」の本質とは、「職人的な勘」に頼ることなく、客観的に定式化された「普遍的な原理」を起点とするところ、そしてそこから自然の予測とコントロールを志向していくところにある<sup>(15)</sup>。

先の「経済成長」と同じように、こうした科学技術もまた、「二〇世紀」の時代性を深く背負った概念であった。「二〇世紀」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われることなく、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>(16)</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る——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>(17)</sup>。

確かに前述のように、この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「二〇世紀」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。それはすなわち、経済成長の動力としての科学技術という側面に他ならない<sup>(18)</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「二〇世紀」の時代性に他ならなかったのである。

#### (4) 「理念なき時代」の始まりと「二〇世紀」の「亡霊」

以上のように「二〇世紀」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「二〇世紀」的前提を無自覚に肯定していた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>(19)</sup>。

確かに多くの人々は、今日こうした「二〇世紀」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に他ならない。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、それの人々が悟ったとき、理念としての「二〇世紀」は瓦解していった。とはいえわれわれには、そのことについて自信をもって語ることができない事情がある。それは「二〇世紀」が解体したにもかかわらず、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うものをわれわれが実感できないためである。つまり「二〇世紀」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。

とはいえ「二〇世紀」の教訓を踏まえるならば、そこに時代を見通す対抗軸がまったくなかったわ

けではないことが分かる。例えば「二〇世紀」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、遡れば一九七二年の『成長の限界 (Limits to Growth)』に行き着くことができよう<sup>(20)</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。しかしわれわれが一〇〇年、一〇〇〇年、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べきである<sup>(21)</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>(22)</sup>。このことを踏まえると、「無限の経済成長」を前提とする「二〇世紀」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「二〇世紀」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、「二〇世紀」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、ときにいつそう危険な結果を招くという認識となつて展開された。こうした議論はすでに八〇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>(23)</sup>、とりわけ二〇〇〇年代に入ると、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>(24)</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、そもそも人類にとつて「完全な意味」での予測やコントロールは不可能であること、そのため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ないものである場合、それを選択するのは避けるべきだということである。

したがって、新たな時代の対抗軸として現時点で指摘できることは、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——それをいかに実現するのかということになるだろう。もちろんこうした理念に基づく社会モデルを構想することは容易でない。実際、「理念なき時代」において現実的に議論となつてきたのは、新たな社会モデルの構想ではなく、むしろすでに瓦解した「二〇世紀」をいかにして延長させるのか

というものであった。

例えばここ一〇年余り、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、ここで問題になっているのは、「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「二〇世紀」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、人間の福祉を實現しようとして、絶えず経済が成長し続けなければならぬという点においては、両者は依然として「二〇世紀」の前提を共有しているのである。

そもそも「二〇世紀」の「福祉」は、元来地域社会が備えていた福祉の機能を一旦解体させ、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實現した。しかしながらそれは、市場や国家が国民の福祉を賄い続けられるだけの経済成長があつてはじめて約束されるものであつて、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つた。ここから見えてくるのは、かつての共助の仕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ろう。

仮に「二一世紀」と呼べる社会の枠組みが存在するならば、それは「二〇世紀」とは根源的に異なる原理に基づくものとなるはずである。それは「二〇世紀」への挑戦でなければならず、決して「二

○世紀」の延長ではありえない。しかしそうした方向性への困難さが、われわれを「二〇世紀」の憧憬へと向かわせているのである。「二〇世紀」の「亡霊」が闊歩する時代、われわれはそうした意味でも「理念なき時代」を生きているのである<sup>(25)</sup>。

### 3. 「理念なき時代」における「人間の未来」

#### (1) 「理念なき時代」における「科学技術」のもうひとつの含意

われわれはこれまで、「理念なき時代」の時代性というものについて見てきた。しかし本論の目的は、こうした議論の展開によって、未来のあるべき「社会モデル」を論じていくことではなかった。われわれがここで問題にしたいのは、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<sup>(26)</sup>に他ならない。

前述のように、「理念なき時代」の混乱は社会モデルの次元をこえ、人間の在り方をめぐる次元にまで及んでいる。「二〇世紀」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。そしてこのことを理解するためには、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。端的にいえば、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、七〇年代初頭の段階で、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、実際に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”<sup>(28)</sup>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。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」<sup>(29)</sup>である。

次に“ロボット／人工知能技術”<sup>(30)</sup>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。高度な人工知能を



伴い、自ら考え行動するオートマトンは、人間の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学習し、現実の人間の記憶データを頼りに、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<sup>(31)</sup>」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。実際われわれは自らのゲノムを診断し、それを不妊治療にも活用する時代となった。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ナーズドナルドレンやヒトクローンより前に、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可能性もある。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、広義の意味では、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。近年特定された、愛情／信頼を喚起させる脳内物質であるオキシトシンも、やがては「治療薬」として流通することになるかもしれない。「古い」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」を可能とするだろう。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「病としての古い」である。

## (2) 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おいて、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<sup>(32)</sup>。

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といった社会制度と融合しながら、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いがい、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>(33)</sup>。ここでは、人間はいわば「社会的装置」の「ユーザ」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>(34)</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〉ことを成立させえ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。例えていうなら、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<sup>(35)</sup>。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>(36)</sup>。それは言ってみれば、人間が自らの〈生〉を、〈社会的装置〉との間で「自己完結」できるということに他ならない。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、不要となる世界を作り上げたのである。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、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。

### (3) 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、今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生活のなかに、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>(38)</sup>。もつ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。間柄への確信を持たない人々は、絆を絶えず確認し続けなければならず、その不安や恐れ<sup>(39)</sup>の感情が、ここでは他者への束縛として表現されてしまうからである。

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はいない。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間柄、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間柄では「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>(40)</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>(41)</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>(42)</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っていつそうの「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、それが互いの不信任を生み出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

してここにまもなく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きたという事実である。

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>(43)</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>(44)</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〉が生み出す「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。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しかないからである。

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。しかしあらゆることが「意のままになる」世界というものを、果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」というものが生まれる。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「純粹自己」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。

#### (4) 「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、本節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

なる形で開始されるのか、それは誰にも予想できない。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」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「火星」への移住が可能となるとき、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」という条件をも桎梏として取り除いてしまったとき、そこで何が起るのかということである——意外かもしれないが、ここ数年の間に火星への有人宇宙飛行や移住計画などがさまざまな場所で検討されており、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<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するよう、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」に打ち込んでいくことだろう。

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かは、現代に生きるわれわれにとって、果たして本当に「人間」と呼びうるもののだろうか。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、まさにこうした「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。

#### 4. 人間学の「神話」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、以上の議論を通じて、われわれは自らが生きる「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。ここから見ていきたいのは、「二〇世紀」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。本論において「自立した個人」とは、冒頭で示したように、「人間の本質を個人に見いだし、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」であった。後述するように、この概念の根底には確かに西洋近代が創造した「自由の人間学」というものがある。しかしわれわれにとつて重要なことは、それがわが国固有の歴史的文脈のなかからいかにして語られ、とりわけ戦後のわが国において、それがなぜ、人間をめぐる基本的前提を体系化するほどの圧倒的な意味を持っ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>(46)</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する<sup>(47)</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。このときもつとも重要な提起を行

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ヨナリズムと独善主義の蔓延であった<sup>(48)</sup>。ここから丸山は、わが国が戦後再出発するにあたって、もつとも肝要なことは、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>(49)</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った。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)前近代的人間世界」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。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滿していた日本社会の「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>(50)</sup>」として見ら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>(61)</sup>。

確かに六〇年代になると——例えば吉本隆明を象徴するように——丸山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>(62)</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ぬという思想、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「二〇世紀」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つ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つて、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、他方で自由と若さと潜在力とに彩られた「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、人間の本质を個人に見いだし、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。

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もはや自明とする世代へと交代していった。同様に、かつては多くの戦後知識人が情熱を傾けたマルクスレーニン主義は衰退し、代わって後に触れる「新しい市民社会論」、「ポストモダン論」、「コミュニティアリズム」など、新たな流行が舶来してきたのである。しかし今日に至るまで、丸山世代が創造し、戦後社会が育て上げた「自立した個人」に代わる人間学は、本質的な意味では、ついにわが国では形成されなかった。そのイデオロギーは多くの困難に晒されながらも戦後社会の通奏低音として生き続け、そしていまや「理念なき時代」のもうひとつの「亡霊」となったのである。

## (2) 「自立した個人」をめぐる根源的な矛盾 I——約束されたシナリオと「二〇世紀」

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／自己決定が他者や社会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ぬ、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である<sup>(53)</sup>。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つ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」<sup>(54)</sup>、あるいは真の意味での「意志の自律」の実現——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。

しかしこの問題は「二〇世紀」において、往々にして「条件整備の不徹底」としてみなされ、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いつて良い。つまり個人が「自立」に至らない原因は——それが前提とする「シナリオ」に誤りがあるのではなく——例えば差別を生み出す強固な伝統や社会的制約、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と行政サービスの拡充、そして地道な啓蒙活動であるという具合である。

われわれは、こうした「楽観主義」がもたらされた背景に、「二〇世紀」という時代の根深さを感じ得なければならない。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るうとも、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から憧憬の過去へと「逃走」してはならないと主張した<sup>(55)</sup>。いわばそれと同じように、今まさにわれわれが「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>(56)</sup>。

しかしこのことは、「二〇世紀」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」をめぐる「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Ⅱ——〈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〉／〈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に他ならない。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と特定の他者の存在が不要となる〈生の自己完結化〉、そして〈生〉の前提から身体を含む「有限性」が欠落していく〈生の脱身体化〉を明白に意味していることである。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」であるときみなさなければならぬ。「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」を肯定しているものであり、それゆえ、ここで生じている人間存在の変容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」を克服するための新たな論理である。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〉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するのも、〈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する「市場経済システム」——が出現したことによって、人々が真の自由へのあゆみを阻害されてしまったからだと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ろう<sup>(57)</sup>。そこでは「伝統的な制約」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〉からの「解放」が問題とされる。ここで真の「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、現在の〈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、ここでは原因となった〈社会的装置〉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、首尾よく自由が実現するはずだ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」そのものからの「解放」だとするならば、そもそも「社会的装置」によって「解放」されたはずの人間が、今度は「社会的装置」自身からも「解放」されるという「二重の解放」となる。しかしこうした事態は、そもそも人間学的には想定されえないのである。なぜなら人間が労働から「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、「解放」のためには、常にそうした状態を作り出す「人工的な舞台装置」が必要となるからである。端的に言えば、「解放」と「社会的装置」への依存とは本質的に不可分の関係にあるということである<sup>(58)</sup>。

もつ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、ここでは「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、人々は一方で地域社会の古くからの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「社会的装置」をあてにしながら人間的基盤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<sup>(59)</sup>。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、絶え間なく「成長」し、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、唯一の社会的基盤として想像されるからである。<sup>(60)</sup>

われわれは、こうした議論の延長線上に、われわれの社会的現実を真に説明しうる思想は成立しないということを覚悟する必要がある。なぜなら前述のように、「自立した個人」の人間学においては、「解放」は無条件に善きものでなければならず、そのイデオロギー的前提によって、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しまうからである。そして実際われわれは、そのイデオロギーを救い出すとするとするあまり、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。<sup>(61)</sup>

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利益団体にあるため、経済活動は必然的にある種の利己性を帯びるだろう。しかし現代人は、一九世紀の労働者とは違い、必ずしも経済活動には還元されない「社会的生活」の次元においても生きている。<sup>(62)</sup> 仮

に現代人が利己的に見えるのだとすれば、それは「旧世界」と比較して、現代社会が多様な価値を許容する——むしろ何もかもを「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ある。つまり「解放」された個人は、そこで必ずしも利己的になったのではない。ここでわれわれが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——ただしすべての「ユーザー」が拠って立つ〈社会的装置〉を脅威に曝す場合を除いて——いわば条件付きの「不介入の倫理」というものに他ならない。

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」の姿なのであり、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について見てきた。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、「二〇世紀」とともに解体し、それは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<sup>(63)</sup>。そしてわれわれは、ここで「人間存在の本質とは何か」、「人間にとつての〈生〉の本質とは何か」というもつと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。われわれに要求されているのは、いわば「神話」となった古い「人間学」に代わる、新たな「人間学」を構想することなのである。

もつともこうした議論に進む前に、ここでは本論の補足となるいくつかの重要な論点について、簡単に取り上げておきたい。第一は「自由の人間学」に関すること、つまり「自立した個人」の人間学を継承しないわれわれにとつて、その原型となった「自由の人間学」は、いかなる形で位置づけられるのかという問題である。第二は、この半世紀に流行した「新しい市民社会論」、「ポストモダン論」、「コミユニタリアリズム」といった比較的新しい諸言説に関することであり、端的には本論の目指す試みが、こうした言説とはいかなる点において異なるのかということである<sup>(64)</sup>。



## 「自立した個人」の根底にある「自由の人間学」

まずここでの「自由の人間学」とは、一七世紀から一八世紀の西欧において、T・ホブズ（T. Hobbes）、J・ロック（J. Locke）、J・J・ルソー（J. J. Rousseau）らによって確立された「古典的自由主義（liberalism）」の人間理解のことを指している。そこで描かれているのは、「自立した個人」のイデオロギーが前提とする人間像——潜在的に道徳的主体として行為しようと想定された人間が最初に存在し、やがて「鉄鎖」となるものを次々と脱ぎ捨てていく——の原型とも言える、まさに時空間的に独立した個人が最初に存在し、社会とはそうした個人が行う相互作用の総体であるという観念に他ならない<sup>(65)</sup>。

われわれにとって重要なことは、ここで前提されている人間観は、そもそも人類史的に見ても、きわめて特殊なものであるということである。人類は、ホモ・サピエンスが成立する以前から集団生活を基本としてきたのであり、その意味において時空間的に独立した個など、いついかなる時代においても存在したことはない。そして実際に、近代以前のいかなる文明圏においても、通例と言えるのは、個に先立って社会や集団があるという説明であって、決してその逆ではないのである。興味深いのは、共和主義のモデルとなった古代ギリシャでさえも、あくまでポリスがあつて人間があるという形で説明されている点であろう<sup>(66)</sup>。そこでの自由（エレウテリア）とは、非奴隷身分としての「自由人」、

すなわち政治参加が認められた特定の身分を指すものであって、「解放」された状態とはまったく異質のものである。「自由」にはさまざまな義務と責任が伴い、例えば戦時には戦士として参戦することなどもそれに含まれる。その点からいえば、ここでの個と集団の営為そのものは、むしろ日本社会で長年行われてきた「寄合」や「結」と比べてみても、それほど本質的な違いはないのである<sup>(67)</sup>。

「自由の人間学」には、こうした意味で、当初よりある種の「虚構性」が含まれていたと言える――そもそもここでの人間は、飢えることも、死ぬことも、世代が交代することも想定されていない。それにもかかわらずなぜ、実際には存在したことすらない「時空間的に独立した個」という概念が、時代を経るにしたがって既成事実化していったのだろうか。そこには確かに、当時の人々の知識的限界やキリスト教的人間観など、さまざまな要因を想定できるだろう。しかし少なくとも、あの「発展進歩史観」を抜きにして、こうした事態は考えられまい。なぜならあの絶え間ない人類の進歩という想定に立てば、たとえ現実世界に存在しないものであっても、ある種独特の論理によって十分な説得力を持ちえるからである。つまり、生まれながらにして自由である個というものが、素晴らしい人間、叡智によつて歴史的に「発見」された、という具合である。しかし新たな人間学においては、こうした歴史観も、諸々の虚構性とともに取り除かれなくてはならないだろう。

## 「第二世代マルクス主義」と「新しい市民社会論」

ここからはいくつかの比較的新しい諸言説に対して、本論の立場から若干の考察を加えていきたい。まず、ここでの「新しい市民社会論」とは、国家や市場の論理から相対的に自立した「市民社会」というものを想定し、そこでは自由な諸個人が、言論空間である公共圏などを通じて、国家を監視するとともに、国家や市場の「失敗」を補完する独自の役割を担うとする一連の議論である<sup>(68)</sup>。「新しい市民社会論」は、とりわけ九〇年代後半から二〇〇〇年代にかけて、情報技術やNGO/NPOが着目されるなか、社会変革を主導する「アソシエーション革命」という文脈で話題を呼んだ<sup>(69)</sup>。

この試みは、元をたどればソ連を含む東側世界への不信と階級闘争史観への限界から、マルクス＝レーニン主義を退けた「マルクス主義のリベンジ」としての側面があり、同時に理論的には「自立した個人」の批判的継承者でもあった。例えば従来マルクス主義においては、「自立した個人」はまず、G・W・F・ヘーゲル(G. W. F. Hegel)が「欲望の体系」と述べたように、富と政治権力を独占するブルジョアジーのこととして想起される。そしてそれが「国家」によって止揚されるとしたヘーゲルに代わって、それが階級闘争を通じた「共産主義」によって止揚されると考えたのがマルクス主義である<sup>(70)</sup>。しかし「第二世代マルクス主義」は、ここで階級闘争史観から離れ、むしろ「自立した個人」を、資本主義の解体ののちに訪れる「自由な個性の全面展開」の礎になるものとして、肯定的に捉えた。つまりわれわれが先に「疎外論」を通じて言及したように、ここでは「自立」そのものは善きものとされ、むしろそれを妨害している「資本主義」を脱したところにこそ、真の自由の実現

があると考えるのである。

また一連の議論には、例えば公共圏に加えて、ある種の「伝統的な共同体」を想起しながら、両者のいわば「両立」こそが漸進的に資本主義を変革するとの論調も見られる<sup>(71)</sup>。しかし「新しい市民社会論」においては、アソシエーションを形成する主体として、結局は「自立した個人」の人間像が全面的に継承されている。先に見たように、現代人は「自由」と「平等」が拡大するにしたがって、自らの依って立つ〈社会的装置〉の全面的な変革は望まなくなる。そして少なくとも数の人々が、むしろ自由な意思に基づいて、自ら〈社会的装置〉への依存を選択し、逆に負担となるアソシエーションへの参加を拒絶するのである<sup>(72)</sup>。「新しい市民社会論」では、その基礎となる人間理解の次元において問題の取り違えを行っているために、こうした事態の内実を読み解くことができないのである。

### 消費社会と「ポストモダン論」

次に、ここでの「ポストモダン論」とは、普遍性を追求した近代的な諸理論を否定し、また単一の価値が崩壊した「ポストモダン状況」というものを想定することによって現代社会を読み解こうとする言説群のことであり、とりわけわが国においては、主にM・フーコー(M. Foucault)、J・デリダ(J. Derrida)、G・ドゥルーズ(G. Deleuze)などを含むフランス哲学の紹介として始まり、八〇年代に「現代思想」というジャンルとして流行したものを指している<sup>(73)</sup>。

注目したいのは、わが国での「ポストモダン論」は、ある面では「自立した個人」のイデオロギーに対する全面的な批判として展開されていた側面があったということである。八〇年代は、高度経済成長と学生運動の高揚も収束し、全面的な大衆消費社会が到来した時代であった。そこでは永続的にも見える経済成長の傍ら、すでに地域社会から「解放」された人々は、自らのアイデンティティをめぐって消費に入れ込むようになっていた。人々はここで「主体性」や体制変革を声高に叫ぶことよりも、そうした「享楽」のなかで揺れ動いていく自らの姿を積極的に肯定できる理論を求めていたと言っても良いだろう。

もちろんこれらの思想を一概に語ることは本来難しい。ただし「ポストモダン論」には、議論の重心として、一方では人間がいかなる事態においても「規定された存在」であることを強調する方向性と、他方で人間をいかなる価値や概念からも中立させ、とりわけ現代においては人間がいかに「無規定的な存在」であるかを強調する方向性<sup>(7)</sup>とがあった。これらの問題設定は、部分的には本論の問題意識とも重なるものがあるだろう。例えば際限なく「成長」を続け、われわれの意識下で〈生〉の諸局面をますます代替していく〈社会的装置〉の存在は、前者の議論と重なり合う。そして現代人が〈社会的装置〉への依存によって社会的に「解放」され、過剰な価値中立的な事態に直面する様子は、むしろ後者の議論に接近するといえるようである。

しかし「ポストモダン論」は結局のところ、「ポストモダン状況」というものを肯定しており、

「ユーザー」として、「自己完結」していく人間の姿を批判的に捉えることができない。そもそもここで想定されている人間は、記号やシンボルといった「意味世界」のなかで浮遊することに「純化」された、いわば「脱身体化された人間」である。そこには人間が、生物として集団のなかに生まれ、老い、死んでいくという意味での「生身の（生）」が欠落している。そうした人間理解では、われわれが直面している「存在の揺らぎ」の本質を明らかにすることはできないのである。

### 「コミュニティアリズム」と「共通善」

最後に、ここでの「コミュニティアリズム」とは、市場原理主義や「利己的な自由」に対抗して共同体の価値としての「共通善」を掲げ、「古典的自由主義」の人間理解に代わって、共同体に基礎づけられた人間像を提起した言説群のことであり、とりわけわが国では、主に英米系の哲学界において行われた「リベラリズム対コミュニティアリズム論争」を通じて紹介されたものを指している<sup>(75)</sup>。

「コミュニティアリズム」は、「自由の人間学」に想定される「時空間的に独立した個人」を否定し、人間とは本来、共同体を中心とした社会的文脈によって形成され、そこには共同体に共有された「善き生」というものがあることを強調する。つまり「負荷なき自己」ではなく「位置ある自己」を問題とする点において、ここには本論の問題意識と重なる部分があるだろう<sup>(76)</sup>。しかしすでに「共同体」として想定されうる社会的枠組みがほとんど失われた時代においては、「位置ある自己」や「共

通善」を問題にするだけでは不十分である<sup>(7)</sup>。なぜならそこでの人間は、〈社会的装置〉への依存を除くあらゆる「負荷」から「解放」された「無限の存在」となっているのであり、流動的な人々が織りなすネットワークは、絶えず生成、消滅する、きわめて不安定なものとなるからである。そこでは人間は、自己存在の「位置」を見失った「根無し」となり、社会的に共有された「共通善」は、あらゆる価値が無条件に尊重される風潮のなかで幻影となっていくのである。

また「コミュニティアリズム」は、「自立した個人」のイデオロギーと同様に、現代社会における社会的分裂の原因を、無制限な「利己主義」として認識している側面がある。しかし前述したように、われわれが直面している社会的空洞化は「利己主義」によってもたらされたのではない。そこにあるのは「不介入の倫理」という独特の道徳的、原理であり、それは皮肉なことに、〈社会的装置〉に「接続」された「ユーザー」のみが共有できる、ある種の「共通善」ともいえるものなのである。

##### 5. 現代人間学と「人間」の再定義のために

それでは最後に、以上の議論からわれわれが「人間」の再定義を試みるにあたり、そこにいかなる課題があるのかについて、筆者の見通しを整理しておきたい。

## 〈人間〉と〈生〉——生命、環境、存在

まず新たな人間学のためには、〈人間〉それ自身の本質を理解するための「新たな枠組み」が必要となる。そしてそれは「自立した個人」のイデオロギーにも、「自由の人間学」にも還元されない、新たな人間像や人間理解を含むものでなければならぬだろう。

筆者の場合、ここで手がかりとするのは「環境哲学 (Environmental Philosophy)」<sup>(78)</sup> というものが持つ視座である。<sup>(78)</sup> 環境哲学においては、〈人間〉は広く人類史的射程から捉えられるとともに、その基本的な様式として「自然環境」の表層に人工生態系としての「社会環境」を創造し、そのなかで〈生〉を実現する生物、という形で捉えられる。ここでの「社会環境」には、人間の作り出す、道具／構造物、社会制度、シンボル／世界像といったあらゆる「社会的なもの」が含まれ、それは総体として、世代から世代へと継承、蓄積されていく。ここで〈人間〉は、自然淘汰の帰結としての身体（＝ヒト）を内を含みながら、前世代より受け継がれた「社会的なもの」によって微細に調整され、そこではじめて〈人間〉になるわけである。

しかし人間学の枠組みにおいて重要なことは、ここから人間存在の〈生〉の本質というものが、いかなる形で描き出せるのかということである。そこで筆者は、こうした巨視的な視点を前提としながら、今度は〈生活世界〉という微視的な視点に立ち、そこから浮かび上がる「〈生〉の構造」というものに着目したい。ここでの〈生活世界〉とは、自然生態系（自然環境）と人工生態系（社会環境）、



そして人間それ自身の接点にあつて、人間存在の〈生〉の基盤となる具体的空間のことである。ここで「〈生〉の構造」という表現を用いるのは、人間の〈生〉に関わる本質的な契機として、そこには少なくとも、①生物として生き延びるといふ〈生存〉の実現、②そうした〈生〉を他者とともに実現するという〈存在〉の実現、そして③前世代から受け継がれた「社会的なもの」を再び次世代へと受け渡していく〈継承〉の実現という、「三つの契機」が想定できるためである。

おそらくこの「三つの契機」は、いかなる時代の文化圏においても、およそ人間が人間である限り、〈生活世界〉のなかに存在してきたと言える。しかしこれらがいかなる形で「〈生〉の構造」を構成するのかについては、時代に応じてかなりの相違があつたと考えられる。とりわけ〈生活世界〉での具体的な行為の大部分が〈社会的装置〉によつて媒介されるようになった現代社会においては、人間の〈生〉は、歪んだ「自己実現」へと向かう「ユーザー」としての〈生〉となり、これらの契機はきわめて不鮮明なものとなるからである。

したがつて次に問われるのは、視点を再び人類史という巨視的な文脈に向けた際、一連の存在様式の変容がいかなる形で位置づけられるのかということになるだろう。例えば環境哲学の立場で言えば、人類史には過去に二回、自然生態系（自然環境）と人工生態系（社会環境）の関係性が質的に大きく変容した「特異点」と呼べるものが存在する。そのうち一つ目は「農耕の成立」であり、二つ目は「近代的社会様式の成立」である。今回の文脈で重要なのは後者の方であるが、ここでは「国民国

家”、“市場経済”、“化石燃料の使用”という現代社会へと繋がる三つの要素が登場したことにより、自然生態系（自然環境）は、予測／コントロールを志向する科学技術の対象物となり、人工生態系（社会環境）は、“自然”の制約を無視した肥大化を開始することになるのである<sup>(79)</sup>。

確かに〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉は、人間それ自体が技術的対象物となり、〈生活世界〉が急速に人工化していく、現代科学技術の文脈において鮮明な形を取りはじめた——その意味では現代とは、“社会的なもの”と“（ヒト）”としての人間”が乖離していく、“第三の特異点”を迎えていると言えるかもしれない。とはいえこれまでの議論が示唆するように、存在様式の変容につながる人間存在の“解放”そのものは、少なくともこの“第二の特異点”から着実に進行してきたのである。とりわけわれわれが「二〇世紀」において“福祉”の機能を、地域社会から“国家”や“市場”へと全面的に組み替えたとき、われわれは同時に地域社会の“共助”から“解放”され、それがわれわれの〈生〉のあり方に絶大な意味を持つていたようにである。

しかしここで考えてみてほしい。人類史の射程から見れば、“技術”の使用やそれに伴う“社会的なもの”の蓄積そのものは、ホモ・サピエンスが成立する以前から開始されている。ここで仮に“住居”や“衣服”によって自然生態系（自然環境）を人工化（社会化）することも、ある種の〈社会的装置〉への依存や“解放”だとするならば、われわれが問題にしている存在様式の変容とは、われわれが想像している以上に根深いものであるということになるだろう。

つまりここから浮かび上がる次の課題とは、そもそもわれわれが〈社会的装置〉と呼んできたものの本質はどこにあるのか、そしてそれは人間の本性というものに対して、いかなる形で結びついていのかということになる。このことを明らかにしていくためには、われわれは、そもそも人間存在にとって「技術」とは何か、また「社会的なもの」と〈社会的装置〉の違いはどこにあるのか、そして変容するわれわれの存在様式と「解放」の意味は、それぞれの時代の「特異点」においていかなる質的な違いがあるのか、といった問いに答えていく必要があるだろう。おそらくわれわれの向かっている「人間の未来」は、自らが歩んできた道筋のどこかに「道を誤った地点」があるとと言えるほど単純なものではない。しかしかといって「人間の未来」をわれわれが関与不能な決定したものとして理解するのであれば、もはや人間学には意味がないだろう。われわれには、この人間の命運をめぐる「偶然」と「必然」の複雑な在り様を見極めていくことが求められている<sup>(80)</sup>。そしてそのためには、われわれが決して人間本性を理想によって粉飾することなく、いかにしてそれを等身大のものとして掌握できるのかということにかかっているのである。

### 「人間存在」と〈他者〉、〈共同〉

さて、新たな人間学を構想するうえで次に大きな柱となる議論は、人間的な〈生〉のうち、とりわけ〈存在〉の局面、すなわちわれわれが自らを「社会的存在」として語ってきたことの内実をいかな

る形で理解するのかもしれないことである。というのも、これまで「関係性の病理」や「生の混乱」という形で見てきたように、現代社会においては、とりわけ人間が〈他者〉とともに生きるということ、あるいは自ら、が、集団の一員として生きていくという局面において、著しい存在論的な混乱と動揺に直面しているためである。「理念なき時代」における人間学は、このことの意味を解明できるものでなければならぬ。そしてこのことは、現代人間学において、なぜ「人間存在論」が特別な重要性を帯びるのかということへのひとつの説明ともなるだろう。

筆者の場合、議論の最初の導き糸となるのは、〈共同〉の概念の再構成である。一般的に「共同」という場合、そこでは「伝統的な村落共同体」が牧歌的に連想され、あたかもそれが特定の規範や慣習、あるいは情緒的感情の共有によって、容易に成立していたかのように考えられている。しかしこうした理解は、わが国の戦後社会に特有の「旧世界」へのイデオロギー的トラウマと、幼少期に「旧世界」を体験し、その消滅を目の当たりにしてきた世代の個人的な憧憬に基づく「幻想」であろう。〈共同〉の本来の意味は、「人間が何かを一緒にする」という「行為」に関わるものであり、そこで往々にして忘れられていたのは、〈共同〉とは人間にとつて本質的に「負担」を伴うものであるという事実である。つまり人間存在は、本質的に〈他者〉とともに〈生〉を、実現する〈共同〉的な生物でありながら、同時に「負担」を伴わない〈共同〉など存在しないわけである。この「矛盾」の起源は、おそらくわれわれが、遺伝学的には個体を単位としながらも、あくまで〈生〉は集団的に実現させる

という固有の生存様式を進化させてきたことに求められる。しかしそれゆえ人間は、およそ原始以来、そして未来永劫——おそらく人間である限り——この「私とあなた」、「私とわれわれ」という〈他者〉をめぐるジレンマを背負い続けることになるのである。

したがって「社会的存在」としての〈人間〉を理解するうえでもっとも重要なことは、例えば「個か全体か」、あるいは「個の自立か個の埋没か」といった偏狭な枠組みに陥ることなく、われわれの祖先が古の時代より、いかにして、〈共同〉を実現してきたのかということを明らかにすることに他ならない。とりわけ〈共同〉が必要であるという「事実」と「意味」、そして前述した「〈共同〉の動機」というものがいかにして共有されえたのかということ、それらが〈生活世界〉を舞台とした「〈生〉の構造」のなかで説明されなくてはならないだろう。そしてこうした枠組みを得ることではじめて、われわれは〈生活世界〉の構造転換という形で、われわれの社会からいかにしてこの〈共同〉の「事実」と「意味」が失われていったのかを描き出すことが可能となるのである。

さらに一連の議論を通じて、われわれは人間存在の「倫理」をめぐる問題にさえ向かっていくことになるだろう。われわれは先に、現代社会は必ずしも倫理が崩壊した利己的社会ではなく、そこには主要な倫理として「不介入の倫理」というものが機能していることを指摘してきた。しかし実際には、「不介入の倫理」の下層においては、本質的な次元において、やはり倫理の基盤は著しく脆弱になっているのである。筆者はそれを「素朴倫理」——反省された倫理の基底で働く、非言語的な倫理——

の解体という形で説明したい<sup>(61)</sup>。現代人が見失っている倫理は、論証可能な具体的な倫理の次元にあるのではない。ただしそれは、いわゆる伝統的な「慣習」に還元できる倫理でもない。それは人間が〈他者〉と接し、関係性を持つときに立ち現れていくる、いわば実感としての倫理であり、同時に「不介入の倫理」では到底解決しえない、人間が〈他者〉に向き合い、〈共同〉を成立させるために必要な「作法」として習得された倫理のことなのである。

### 現代人と「人間の未来」——その先にあるもの

さて、以上のような〈人間〉と〈生〉をめぐる理論的枠組み、そして〈他者〉と〈共同〉をめぐる「人間存在論」を踏まえることによつて、われわれは現代人が直面する〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉という問題に再び目を向けることになるだろう。一連の基礎概念によつて、われわれは「関係性の病理」、「生の混乱」という事態の意味についても、より踏み込んだ理解が得られるようになるはずである。

本論では先に、「人間の未来」として想定される二つのシナリオについて見てきた。そのひとつはわれわれが、この惑星の限界にまで「現代」を延長させ、やがて急激な破綻を迎える未来であり、もうひとつは「火星への移住」を契機とした究極の「解放」が実現する、悪夢に満ちたユートピア世界であった。現時点においては、この二つの未来のうち、そのいずれもが十分な現実性を帯びていると

筆者は考える。われわれが望んでいるのは、このいずれでもない「第三の未来」のほずである。確かに現代という時代が、われわれの過去数一〇〇年の歴史の重みをもつ以上、そうした未来を描くことは容易なことではないだろう。しかしわれわれは、このある一時代において、「人間」を再び根源にまでさかのぼり、それをひとつの〈思想〉という形で次世代に託すことはできる。現代人間学が引き受けるのは、まさにそうした役割に他ならない。

### 【注】

(1) 人間学に対して最初に定義を与えたのはI・カントであるとされている。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 (カント 一九六六、三七六—三七七頁)。しかし人間学はその後、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、一般的にはこの両者の方が知られている。二〇世紀初頭、M・シェーラーは人間の本質を問うものとして、哲学の立場から哲学的人間学 (philosophical anthropology) を提唱したが (シェーラー 二〇一二)、人間を問うのは哲学自身の本質的営為でもあったため、独立

した学問領域を形成するには至らなかった。近年では文理を再統合した総合人間学 (synthetic anthropology) といった新たな試みも見られるが (総合人間学会編 二〇〇七)、概して日本語で人間学という場合、それは既存の哲学、人類学、文化人類学には還元できないものとしての “人間” を主題化させたい場合に用いる、簡易な用語として機能してきたと言えるだろう。

(2) ここでは「二〇世紀」を、E・ホブズボームにならつて一九一四年に始まる二度の大戦から一九九一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 一九九六)。ホブズボームは「二〇世紀」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。

(3) 「二〇世紀」に関する研究は前掲のホブズボーム (一九九六) 以外にも数多く存在する。例えば佐伯 (二〇一五) は「二〇世紀」の時代性を “ニヒリズム” に見い出したが、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。

(4) 『広辞苑 (一九九八)』。GDP 概念をめぐる詳しい経緯についてはコイル (二〇一五) を参照。

(5) それはわが国では、一九五五年前後から一九七〇年代前半までのいわゆる高度経済成長として知られるが、ある面では世界規模で起こったものだった (猪木 / 高橋 一九九九)。

(6) 例えば有馬 (一九九九) からは、戦間期のわが国において、都市と農村の間にはいかに大きな格



差があったのかということが読み取れる。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。戦間期にもっと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 一九九七）。

(7) 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 一九六六）。

(8) このとき西側陣営が行った「改良」をめぐることは、木村／柴／長沼（一九九七）を参照。

(9) 『広辞苑（一九九八）』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。

(10) 例えば世界史を「自由」の実現過程と見るG・W・F・ヘーゲルや、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一八世紀から一九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「悪化」と見なし、〈近代〉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の人間観、科学的方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。

(11) こうした世界観は、とりわけわが国においては「神話」とも呼べる域にまで達していた。当時のわが国の体制については下村（二〇〇九）、猪木（二〇〇〇）を参照。

(12) 『日本語語源事典（二〇一二）』

(13) 最初の石器の製作者は、約二〇〇万年前のホモ・ハビルスとして知られている。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（ボイド／シルク 二〇一二）。

(14) 科学的手法の成立をめぐることは、例えば村上（一九八六）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・ポパーとT・クーン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。

(15) 科学技術の本質めぐっては、他にもハイデッガー（二〇一三）や村田（二〇〇九）などを参照。

(16) 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。

(17) 「二〇世紀」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 一九九四）。「社会工学（social engineering）」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（一九六一）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ると言える。

(18) この視点を深める契機は Norgard (1994) から得られた。

(19) 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「二〇世紀」的前提を体现する存在であった。

(20) Meadows et al. (1972)。

(21) 『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。

(22) この議論の代表的な論者は Daly and Farley (2004) であるが、他にも Wackernagel and Rees (1996) はそれを応用してエコロジカル・フットプリントの概念を提唱した。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（二〇一五ロ）を参照。

(23) 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、一九九二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。

(24) その代表は「レジリエンス論」であり（Marten 2001）、とりわけわが国では、未曾有の大災害となった「3・11」以降注目されるようになった（香坂 二〇一二）。一連の議論に対する筆者の理解については、上柿（二〇一五ロ）を参照。

(25) 前述のように、経済成長や科学技術をめぐる「二〇世紀」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、「二一世紀」の枠組みを創造するうえでもっと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「サステイナビリティ」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、今日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。ここには「理念なき時代」という現代の「時代性」を象徴するものがあるだろう。詳しく

くは上柿（二〇一五〇）を参照。

(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（ヨナス二〇一〇）。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」への変化について述べている。

(27) NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（二〇一五）では、以下の三技術領域において取り上げた最新技術が網羅的に紹介されており、その多くは驚くべきものである。

(28) 蓄積されるビッグデータの問題については、他にもマイヤー＝シヨーンベルガー／クキエ（二〇一二）を参照。

(29) 吉田（二〇一四）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) 前掲のNHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（二〇一五）以外にも、ロボット技術に関しては日経産業新聞編（二〇一六）を、人工知能の問題については松尾豊（二〇一五）を参照。人格のアーカイブ化については、二〇一五年に米国の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。」 <http://www.itmedia.co.jp/n>

ews/articles/1504/02/news156.html)。

(31) 種々のゲノム診断はすでに驚くほど身近に実用化されている(「遺伝子検査で始めるこれからの健康管理」<http://medical.yahoo.co.jp/hdl/gene/>)。生殖医療一般の社会的影響については柘植(二〇一二)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。なお「人体改造」を用いて社会へ適応するという意味では、高齢出産に伴う不妊治療もきわめて近い側面を持っている。オキシトシンについては高橋(二〇一四)を参照。

(32) 〈社会的装置〉という概念については、かつてJ・ハーバーマス(Habermas 1981)が提起した、「生活世界」に対する「システム」の概念を想起するものがあるかもしれない。しかし本論は、コミュニケーションを媒介とする「生活世界」と、権力／貨幣を媒介とする「システム」という二元論を採用しているわけではない。例えばハーバーマスの展望によれば、「システム」は「生活世界」から自立した後、「生活世界」に担保されたコミュニケーションの理性の発露によって制御可能なものとなることが示唆されている。しかし本論の理解では、人間的基盤としての実体を備えた〈生活世界〉はすでに消滅しており、今日われわれが合理的なコミュニケーションを行使できるのだとすれば、それはむしろわれわれが〈社会的装置〉によって「自由」と「平等」を与えられているため、つまり等身大の〈生活世界〉から「解放」されたからこそ可能になったということになる。

- (33) ここには近年の“サステイナビリティ”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、本論で描かれるディストピアと何ら変わらないものとなるだろう（上柿二〇一五ロ）。
- (34) 〈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“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使用する姿と酷似している。
- (35) 筆者はここから、現代社会を「ぶら下がり社会」という形でも表現してきた（上柿二〇一五ロ、二〇一五ハ）。
- (36) 実際、われわれは“貨幣”さえあれば、コンビニエンスストアですべての用を足し、インターネットの掲示板で交流しながら、誰とも人格的に関わらずに生きていける。
- (37) 増田（二〇一一、二〇一五）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。
- (38) 今日「迷惑をかけない」という倫理は、家族を含む親密な間柄においても無造作に拡大している。二〇一〇年には「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」編二〇一〇）、死に瀕してもなお「助けて」と声を上げることが拒絶する三十代（NHKクローズアップ現代

取材班編二〇一三）、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（一条二〇一四）が口々にするのもこの倫理である。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。これは後に見る「不介入の倫理」であるが、ここには別の側面として、「自立した個人」のイデオロギーに対する過剰適応、自立して生きていかなければならないという強迫観念もあるかもしれない。

(39) かつて宮台（二〇〇〇）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「島宇宙化」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三〇代となり、さらに若い世代においては「島宇宙」さえ形成されず、あたかも個人個人が「島宇宙化」しつつあるかのようにも見える。

(40) 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（二〇一五）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（二〇一一、二〇一六）は、自己にとつて「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で、同時に「救済」でもあるということ。「自己基底の他者原理」という形で整理している。

(41) 互いに「傷つけない、傷つかない」を徹底する関係性を、土井（二〇〇八）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（二〇一三）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、「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。増田（二〇一五、二〇一六）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「むきだしの個人」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。

(42) ここには手軽に「つながり」を生み出せる装置の存在が、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。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（木村二〇一二）、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（土井二〇〇八）。

これらの現象は異なるものに見えて、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。

(43) 『広辞苑（一九九八）』。

(44) 「自己実現」は「自分探し」（速水二〇〇八）とも呼ばれ、八〇年代以降、とりわけ「個性化教育」が開始された九〇年代以降に（岩本二〇〇四）、ひとつの時代の流行となった。

(45) このさき世界的な研究機関は民間企業と連携し、テラフォーミング、すなわち惑星地球化計画に對してますます踏み込んだ研究を行っていくはずである。詳しくはNHKスペシャル「NEXT

WORLD」制作班（二〇一五）。

- (46) 福沢によれば、「独立」とは「自分にて自分の身を支配し、他に依りずがる心なきを言う」とある（福沢 一九七八、三三三頁）。
- (47) 一九二〇年代から三〇年代にかけて、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 一九九九）。それから敗戦まで、わが国では「近代の超克」が象徴するように、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 一九七九）。
- (48) 丸山（一九六一）。
- (49) 「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ない。その主体を私達、がうみだすことが、とりもおさず私達の『革命』の課題である」（丸山 一九六一、六三―六六頁）。
- (50) 丸山（一九六一、四六頁）。
- (51) この時期大塚久雄は、「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 一九六九、一七五頁）。
- (52) 吉本（二〇〇一）。また丸山以降の戦後思想の変遷については小熊（二〇〇二）を参照。

- (53) 注38を見よ。
- (54) ルソー（一九五四）はそれを「個別意志」と「一般意思」の統合と呼び、その着想はI・カント、K・マルクスといった後の思想家に絶大な影響を与えた。バーリン風に言えば「〜への自由」であるが（バーリン二〇〇〇）、この着想は「自由の人間学」の核心のひとつとも言えるものである。
- (55) 『自由からの逃走』で問われていたのは、世界的にもっとも「自由」を得たはずの二〇世紀の人々が、なぜ自ら全体主義へと向かっていったのかという問題であった（フロム一九六五）。
- (56) 増田（二〇一六）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、論争」と表現した。
- (57) 「疎外論」はマルクスの「疎外された労働」の概念（マルクス一九六四）を人間活動一般に拡張したもので、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（富田一九八一）。「物象化論」は疎外論をさらに発展させ、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。本論の枠組みは、人間自身が産み出した「社会的装置」と、それによってもたらされる〈生〉の歪みを問題とする点で、一見「疎外論」と類似した構造

を持つように見えるが、実際には〈社会的装置〉のもたらす「解放」こそが問題の根源にあるとするように、前提となる人間理解や問題把握の次元においては相当の違いがある。事実ここでは〈社会的装置〉の改良や〈社会的装置〉からの「解放」によって「本来の人間の姿」が取り戻せるとする一連の展望は明確に否定される。一連の議論が想定する「本来の人間の姿」はしばしば度を越して理想化されており、かつては「思い通りにならない生」はみな「疎外」であるかのような論調さえも見受けられた（古在編 一九六九、一一頁）。

(58)あるいはもし、ここでの「解放」の意図するものが〈社会的装置〉そのものからの「解放」ではなく、例えば市場経済といった、特定の「装置の本身」の問題なのだと言うのなら、議論はむしろ簡単であろう。なぜなら前述のように、それはわれわれが「二〇世紀」を通じて継続的に取り組んできた試みそのものであり、今後も「二〇世紀」を延長させるということがそのまま時代の回答となるからである。

(59)この「生活世界の構造転換」という主題については、上柿（二〇一五八）を参照。

(60)確かにわが国ではこの一〇数年あまり、格差の拡大や新たな貧困が社会問題化している。しかし同時に忘れてはならないのは、長期的に見れば、われわれは依然として人類史上まれに見るほど高度な「自由」と「平等」が実現した社会に生きているということ、そして——われわれは無意識のうちに過去のもっとも充実していた時代を基準に思考してしまうのだが——その潤沢な福祉を成立させて

いたのは、まさにあの暴走的ともいえる経済成長と、それによって駆動された〈社会的装置〉の潜在力であったということである。一連の「経済的問題」は政策的次元においては間違いなく改善されるべきものではあるが、〈哲学〉や〈思想〉が目を向けるべき次元は、時代の表層下で展開されているより大きな局面でなければならぬだろう。

(61) 例えばわれわれが「福祉の拡充」と呼んできたものでも、〈社会的装置〉に「ぶら下がる」ことに疲弊し、そこから脱落しかけた人間にとつては、そうした善意は、ある意味では〈社会的装置〉への「再接続」の強制であり、「ぶら下がる」生き方の強要ともなりうる。

(62) 現代の労働の姿は、かつてマルクスが「疎外された労働」を提起した頃とは時代の前提が全く異なっている(マルクス一九六四)。一九世紀には「鉄鎖」以外の一切を持たないとされたかつての労働者は、今日経済力や労働環境による個人差はあれ、社交や交流を含む多岐に渡る活動を行っており——ソーシャルゲームに興じ、SNSに「つぶやき」を投稿することもある面では「社会的生活」の一部である——また経済活動の中においても一定の生きがいを見いだす余地が存在している。こうした事実を看過することはもはや理論的欺瞞であろう。注60も参照。

(63) 増田(二〇〇九)は「自立した個人」が想定する人間像を「ヘルソナ的人格モデル」と呼び、現代社会が抱える問題の根底には、こうした人間理解をめぐる問題があることを提起してきた。

(64) もちろんここで取り上げる論点はいずれも広範な内容を含むものであり、実際にはより綿密な整

- 理が必要である。ここでは紙面の都合上、議論は敢えて単純化されていることを了解いただきたい。
- (65) テイラー（二〇一一）は、それを近代的な社会的想像物（social imaginaries）と呼んでいる。
- (66) 例えばアリストテレスの『政治学』を参照（アリストテレス 一九六一）。
- (67) 日本社会の伝統的な制度については米山（一九六七）を参照。
- (68) ここで「新しい」というのは、かつては「ブルジョア社会」の別称として通用していた古い「市民社会」概念に代わって、ここではそれが社会変革を主導する積極的なものとして位置づけ直されていることに由来する（山口 二〇〇四）。
- (69) 「新しい市民社会」をボランタリーアソシエーションの体系として理解する代表的なものとして、例えば佐藤（二〇〇三）を参照。
- (70) マルクス／エンゲルス（一九五二）。
- (71) こうした試みを増田（二〇一一）は「両面的乗り越え論」と呼び、そこには本質的な矛盾が存在することを指摘している。本論の立場から言えば、こうした試みは〈社会的装置〉がもたらす「解放」を問題にすることなく、人々が〈社会的装置〉から「降りる」ための新たな人間的基盤を形成しうるとする点で、きわめて楽観的な想定に立っている。こうした「二面的世界」のモデルは、まさに「二〇世紀」に「過渡期」として存在した「二重世界」にあるのであって、われわれはここぞでなげ、それが「過渡期」という一時的なものではなかったのかということを考えなければならない。近年

再び「コミュニケーション」や「地域の絆」の復権を目指した運動が活発化しているが、こうした試みがなぜこれほど困難なのかを説明する手がかりもここにあるだろう。

(72) 確かに今後の政策や社会状況のあり方によつては、アソシエーションの拡大は十分にありえることである。しかし何かを契機として、例えば佐藤（二〇〇三）が想定するような、大部分の人々がアソシエーションに参加するというような状況は、おそらく現在の延長ではありえない。例えば経済活動の負担が減り「自由時間」が拡大したところで、「生」に「自己完結」した人々が向っていくのは「自己実現」のための諸々の消費活動でしかないだろう。

(73) こうした潮流は、わが国では浅田彰（一九八三）や中沢新一（一九八三）などにはじまり、当時はニューアカと呼ばれて注目を浴びた。その系譜は今日「表象文化論」という形で東浩己（二〇〇一）などに受け継がれている。日本思想史におけるポストモダンリズムの受容については仲正（二〇〇五）も参照。

(74) 前者の場合、フーコー（一九七七）の「生の権力」のように、われわれの生を規定する多様な言語や制度が問題となり、後者の場合、リオタール（一九八六）のように、伝統的価値が解体した「ポストモダン状況」における人間の生が問題となる。

(75) この「論争」は、ロールズ（二〇一〇）の正義論や市場原理主義を掲げるリベタリアニズム（ノージック二〇〇〇）への批判を端緒に開始されたものとして知られている（ラッスマッセン編一九

九八)。

(76) マッキンタイア(一九九三)、サンデル(二〇〇九)を参照。

(77) 英米系の議論では、しばしば国家もまた「共同体 (community)」として理解されている。しかし「存在の根」として耐久性を備えた「位置ある自己」が形成されるためには抽象的な国家では不十分であり、具体的な生活と人間関係を含んだ「地域社会」でなければならぬはずである。

(78) 筆者の提起する「環境哲学」の枠組みについては、上柿(二〇一五イ)を参照。

(79) 「農耕の成立」は「社会的なもの」を飛躍的に増大させ、ここに直接的な「自然淘汰」に代わって、人工生態系を介した「自然」と「人間」の「間接化」が生じることになる。

(80) この問題を、吉田(二〇一六)は「差角」という概念を用いて表現している。つまり人間存在には「救済としての他者」と「暴力としての他者」、「他者からの超越的呼びかけ」と「他者の手段化」という、本質的に矛盾する性向が内在しており、その「差角」は人類史の過程で拡大していく。そしてその矛盾がもはや人間の〈生〉を破壊する程に顕在化したのが現代であり、その意味において現代社会とは「必然的異常社会」である、という提起である。

(81) 「素朴倫理」の概念について、より詳しい説明は上柿(二〇一五ハ)を参照。

### 【参考・引用文献】



- 浅田彰（一九八三）『構造と力——記号論を超えて』勁草書房
- 浅野智彦（二〇一三）『若者』とは誰か——アイデンティティの三〇年』河出ブックス
- 東浩紀（二〇〇一）『動物化するポストモダン』講談社現代新書
- 有馬学（一九九九）『「国際化」の中の帝国日本——1905～1924』『日本の近代』第4巻』中央公論新社
- 一条真也（二〇一四）『終活入門』実業之日本社
- 猪木武徳／高橋進（一九九九）『冷戦と経済繁栄（『世界の歴史』第二九巻）』中央公論社
- 猪木武徳（二〇〇〇）『経済成長の果実——1965～1972』『日本の近代』第七巻』中央公論新社
- 岩本秀夫（二〇〇四）『ゆとり教育から個性浪費社会へ』ちくま新書
- 上柿崇英（二〇一五イ）『環境哲学とは何か』上柿崇英／尾関周二編『環境哲学と人間学の架橋』世織書房、四〇—七二頁
- 上柿崇英（二〇一五ロ）『環境哲学における「持続不可能性」の概念と「人間存在の持続不可能性」』上柿崇英／尾関周二編『環境哲学と人間学の架橋』世織書房、一七一—二〇〇頁
- 上柿崇英（二〇一五ハ）『生活世界』の構造転換』竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編『自然といのちの尊さについて考える』ノンブル社、九九—一五六頁
- 梅本堯夫／大山正編（一九九四）『心理学史への招待』サイエンス社

- NHKクローズアップ現代取材班編（二〇一三）『助けてと言えない——孤立する三十年代』文藝春秋
- NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（二〇一五）『NEXT WORLD——未来を生きるためのハンドブック』NHK出版
- NHK「無縁社会プロジェクト」編（二〇一〇）『無縁社会——“無縁死”三万二〇〇〇人の衝撃』文藝春秋
- 大塚久雄（一九六九）「近代化の人的基礎」『大塚久雄著作集（第八卷）』岩波書店、一六一—二六〇頁
- 小熊英二（二〇〇二）『民主』と『愛国』新曜社
- 河上徹太郎／竹内好／他（一九七九）『近代の超克』富山房
- 木村忠正（二〇一三）『デジタルネイティブの時代』平凡社
- 木村靖二／柴宣弘／長沼秀世（一九九七）『世界大戦と現代文化の開幕（『世界の歴史』第26巻）』中央公論社
- 香坂玲編（二〇一三）『地域のレジリアンス——大災害の記憶に学ぶ』清水弘文堂書房
- 古在由重編（一九六九）『講座マルクス主義哲学（第一巻）』青木書店
- 佐伯啓思（二〇一五）『20世紀とは何だったのか』PHP研究所
- 佐藤慶幸（二〇〇三）「公共性の構造転換とアソシエーション革命」『市民社会と批判的公共性』佐藤

慶幸／那須寿／大屋幸恵／菅原謙編、文眞堂

下村治（二〇〇九）『日本経済成長論』中公クラシックス

総合人間学会編（二〇〇七）『人間はどこに行くのか』学文社

高橋徳（二〇一四）『人は愛することで健康になれる——愛のホルモン・オキシトシン』市谷敏訳、知道出版

柘植あづみ（二〇一三）『生殖技術——不妊治療と再生医療は社会に何をもたらすか』みすず書房

土井隆義（二〇〇八）『友だち地獄』ちくま新書

富田嘉郎（一九八二）『人間疎外』ミネルヴァ書房

中沢新一（一九八三）『チベットのモーツァルト』せりか書房

仲正昌樹（二〇〇六）『ポストモダンとは何だったのか』NHKブックス

日経産業新聞編（二〇一六）『ロボティクス最前線』日本経済新聞出版社

速水健朗（二〇〇八）『自分探しが止まらない』ソフトバンク新書

福沢諭吉（一九七八）『学問のすゝめ』岩波文庫

増田敬祐（二〇〇九）『ペルソナ的人格モデルにみる人間存在の在り方』『共生社会システム研究』第

三卷、第一号、一三二—一四九頁

増田敬祐（二〇一一）『地域と市民社会——「市民」は地域再生の担い手たりうるか？』『唯物論研究

年誌』唯物論研究協会、第一六号、三〇一—三二五頁

増田敬祐（二〇一五）「生命と倫理の基盤」竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編

『自然といのちの尊さについて考える』ノンブル社、一五七—二〇二頁

増田敬祐（二〇一六）「時代に居合わせる人間と思想——〈存在の価値理念〉についての人間学的考

察」『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第一号（本誌）

松尾豊（二〇一五）『人工知能は人間を超えるか』角川E P U B選書

丸山眞男（一九六一）『日本の思想』岩波書店

宮台真司（二〇〇〇）『まぼろしの郊外——成熟社会を生きる若者たちの行方』朝日文庫

村上陽一郎（一九八六）『近代科学を超えて』講談社学術文庫

村田純一（二〇〇九）『技術の哲学』岩波書店

山口定（二〇〇四）『市民社会論』有斐閣

吉田健彦（二〇一二）「情報思想からみた地球環境問題への応答責任——コミュニケーション、苦痛、

そして他者性の視点から」尾関周二／武田一博編『環境哲学のラディカリズム』学文社、一八一—

二〇一頁

吉田健彦（二〇一四）「環境化する現代情報技術と現実の変容——現実／仮想の二元論的情報観を超

えて」『総合人間学（電子ジャーナル版）』第八号、一九七—二二一頁

吉田健彦（二〇一六）「すべてが技術化するこの世界で他者はおお畏怖され得るのか——現代情報・技術社会の病理と救済について」『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第一号（本誌）

吉本隆明（二〇〇二）『柳田国男論・丸山真男論』筑摩書房

米山俊直（一九六七）『日本のむらの百年』NHKブックス

アリストテレス（一九六一）『政治学』山本光雄訳、岩波文庫

F・エンゲルス（一九六六）『空想から科学へ』寺沢恒信訳、大月書店

I・カント（一九六六）『批判期論集（全集12）』門脇卓爾訳、理想社

D・コイル（二〇一五）『GDP——小さくて大きな数字の歴史』高橋璃子訳、みすず書房

M・サンデル（二〇〇九）『リベラリズムと正義の限界』菊池理夫訳、勁草書房

M・シェーラー（二〇一二）『宇宙における人間の地位』亀井裕／山本達訳、白水社

C・テイラー（二〇一一）『近代——想像された社会の系譜』上野成利訳、岩波書店

R・ノージック（二〇〇〇）『アナキー・国家・ユートピア』嶋津格訳、水鐸社

M・ハイデッガー（二〇一三）『技術への問い』関口浩訳、平凡社

I・バーリン（二〇〇〇）『二つの自由概念』『自由論（新装版）』生松敬三訳、みすず書房、二九五

—三九〇頁

- M・フーコー（一九七七）『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社
- E・フロム（一九六五）『自由からの逃走（新装版）』日高六郎訳、東京創元社
- R・ポイド／J・B・シルク（二〇一〇）『ヒトはどのように進化してきたのか』松本晶子／小田亮  
訳、ミネルヴァ書房
- E・ホブズボーム（一九九六）『20世紀の歴史——極端な時代（上・下）』河合秀和訳、三省堂
- V・マイヤー／ショーンベルガー／K・クキエ（二〇一〇）『ビッグデータの正体』斎藤栄一郎訳、  
講談社
- A・マツキンタイア（一九九三）『美徳なき時代』篠崎栄訳、みすず書房
- K・マルクス（一九六四）『経済学・哲学草稿』城塚登／田中吉六訳、岩波文庫
- K・マルクス／F・エンゲルス（一九五二）『共産党宣言』大内兵衛／向坂逸郎訳、岩波書店
- D・ラッスマツセン編（一九九八）『普遍主義対共同体主義』菊池理夫／山田晃／有賀誠訳、日本経  
済評論社
- J・F・リオタール（一九八六）『ポストモダンの条件』小林康夫訳、水声社
- J・J・ルソー（一九五四）『社会契約論』桑原武夫／前川貞次郎訳、岩波文庫
- J・ロールズ（二〇一〇）『正義論（新装版）』川本隆史／福間聡／神島裕子訳、紀伊国屋書店
- W・W・ロストウ（一九六一）『経済成長の諸段階』木村健康／久保まち子／村上泰亮共訳、ダイヤ

モンド社

H・ヨナス(二〇一〇)『責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み』加藤尚武訳、東信堂

Daly, H. and Farley, J. (2004) *Ecological Economics*, Island Press (H・デイリー／J・ファーレイ『エコロジー経済学——原理と応用』佐藤正弘訳、NITI出版、二〇一四年)

Habermas, J. (1981) *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag (J・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論(上・中・下)』河上倫逸他訳、未来社、一九八七年)

Marten, G. G. (2001) *Human Ecology*, Earthscan Publication Ltd. (G・マーティン『ヒューマン・エコロジー入門』天野明弘監訳／関本秀一訳、有斐閣、二〇〇五年)

Meadows, D. H., Meadows, D. I., Randers, J. and Behrens III, W. (1972) *The Limits to Growth*, Signet (D・H・メドウズ他『成長の限界——ローマ・クラブ「人類の危機」レポート』大来佐武朗監訳、ダイヤモンド社、一九七二年)

Norgaard, R. B. (1994) *Development Betrayed*, New York: Routledge (R・B・ノーガード『裏切られた発展』竹内憲司訳、勁草書房、二〇〇三年)

Wackernagel, M. and Rees, W. (1996) *Our Ecological Footprint*, New Society Publishers (M・ワケナゲル／W・リース『エコロジカル・フットプリント』和田喜彦監訳／池田真理訳、合同出版、二

〇〇四年)

『広辞苑（第五版）』岩波書店 一九九八年

『日本語源広辞典「増補版」』ミネルヴァ書店 二〇一二年



## 時代に居合わせる人間と思想

## — 〈存在の価値理念〉 についての人間学的考察

増田 敬祐

はじめに

## (1) 時代に居合わせるということ

「人間は歴史に選ばれ、歴史に捨てられていくのだ」という警句がわれわれに教えるのは時間（歴史）とその現われである空間（時間）を生きる人間の残酷さについてである<sup>1)</sup>。いつの時代であろうと、人間は自分の生きる「時代環境」と対峙し、その渦中で「もの」を考えてきた。たとえそれが〈悪に居合わせた時代〉であったとしても、現実から目を背けることなく、自分が居合わせた時代を宿縁と定め、暗い問題の中で「よりよく生きるとは何か」を鍛錬することをあきらめなかった。

本論では〈居合わせた時代〉を生きてきた人間の道程（歷程）を第一に歴史と捉える。ゆえに人間存在の考察において、事実が先か、意識が先か、乃至、意識が存在を規定するのか、それとも社会的、経済的な存在が生産活動を通して意識を規定するのか、というような歴史哲学の問いのいずれとも違う立場をとる。それよりもまず本論の視座として問題となるのは、歴史の担い手として前提とされる

人間存在がどのように価値づけられ、把握されているのかである。本論は一般的な歴史認識とは異なり、市井の人びとが生きていく足跡に見出される人間存在のあり方から歴史をみる。言い換えれば、近代の「精神」という理念に基づいて構成された「世界史の哲学」ではなく、そこにおいて捨象されてきた在所を生きる人びとの〈営為の伝承〉を歴史的に価値づける<sup>②</sup>。よって時間と空間に規定された存在がいかにして「時代環境」と折り合いをつけて生きたのが重要な分析視角となる。その意味で本論は人間存在を語る方法に着目するという点において人間学的考察となる。

時代という「ときの流れ」に居合わせることに選択の余地はない。世界観や価値観は変転するものであり、自分の生きる「時代環境」に拘束される<sup>③</sup>。現代日本の混迷をみると、われわれは今、どのような時代に居合わせているのかを改めて学ぶ必要がある。それは糊塗された「美德の時代」を揚々として理想に掲げ、その到達を目指し現代を相対化するだけでは到底、乗り越えることができない、より人間生活の淵源を問わなければならない酷烈な試練である。

## (2) 思想の本懐

人間存在の歴史は時代時代に居合わせたものたちの葛藤の連続であった。その歷程をわれわれが学ぶとき、時間（歴史）と空間（場所）に拘束された人間の限界を看取することになる。例えば、近代の科学技術と総力戦の関わりを想起するとき、良かれと考えて試みたあるひとりの探求者の成果がそ

の人の生きる時代のなかで全く思いも寄らない結果を生み出してしまうことがある。このことは人間の人生というものは決して時空から逃れることができないものであり、本人の意志を問わず、歴史の渦に飲み込まれてしまうということが往々にしてあることを示す。つまり、時代に選ばれ、時代に捨てられていく存在であるわれわれは、その居合わせた「時代環境」の中の個別・特殊でしかあり得ない。であるならば、真率に「もの」を考えている思想とは、時代時代に居合わせた者たちがその都度に紡ぎ出していかなければならない艱難辛苦のものである。艱難であるからこそ、古今東西、数多の先人が残した哲学・思想は今を生きるわれわれの道標となる。言葉が時代を超えて響き、届くことの凄みはそこにある。

哲学・思想の本懐は、魂に至るものでなければならない。畢竟、人間存在の歷程は個別・特殊の錯綜体であり、そこに生きる人びとの生み出した言葉には歴史という背景がある。普遍的な「もの」の考え方など実在せず、やはり人間存在は時空と自分を取り囲む「環境」に規定される<sup>4)</sup>。時代を超えて人間を鼓舞する思想とは、自分の居合わせた時代から忌避せず、そこに踏みとどまり、自分の言葉で思想を紡いだ者たちの生き様のことである。それは普遍的な哲学・思想が存在することを意味しない。どれだけ「時代環境」が変遷しようとも感情を万感にたずさえた人間の人生は変わらさず宿業を負っている。人間存在が背負った懊悩の果てに生まれ出る言葉にわれわれはただ打たれる。ゆえに時代を超えて伝承される哲学・思想は普遍的なものではなく、時代に対し互殺の和でもって組んだ者た

ちの記録であり、その表現と態度のことである。それが個別・特殊なものであればあるほど、人間である限り同様の心持ち、すなわち、もののあわれという無常と同情心の発露によつて壁に突き当たっている後世の人びとを勇気づける。

例えば、ある時代状況の中で孤高を貫いた思想家を思い出してみるといい。その人物が歴史の中で偶然と必然を背負つて生活する生き様にわれわれは遇縁存在としての哀しみを共鳴させる<sup>6)</sup>。そこで発せられる言葉は思想が今を生きるわれわれに響き、届くのである。「論理的」「精緻な理論」であるかどうかはその次の話であつて、まず人間存在を語らしめるのは、居合わせた時代に屹立する姿であり、自分の生きる時代に対する己の思想の立ち位置を表明する気概と革新である。「人間の学」として人間学が探求するべきは、時々刻々と変化する人間の「環境」とその歴史的文化的刻印を自負した者が紡ぐ言葉でなければならない。

### (3) 「環境世界」を生きる人間存在

現代日本は先の大戦が犯した過ちに対する反省から、歴史を学び、二度と凄惨な事態を繰り返さぬよう平和の理念を掲げてきた。だが、感情の産物という意味で自然的存在である人間がこれから悪の時代に居合わせないという保証はどこにもない。否、現代日本が悪の時代でないなどと誰が判断できるか。冒頭の警句が伝えるように人間は「絶対に正しい普遍的価値」を持つことはできない<sup>6)</sup>。こ

のことは何か理想の社会像を価値理念として唱和するだけでは足りないことを現わす（これは責任の議論と関わるだろう）。否、現代日本における哲学・思想の役割は、価値理念で塗り固められた理想郷を語って溜飲を下げるのではなく<sup>7)</sup>、むしろ悪の時代に自分が居合わせたとき、個別・特殊な「時代環境」の中で人間はいかにして「より良く生きる」という良心を放棄することなく生きることができなのか、その寄る辺となる思想を鍛錬することである。

人間は理想主義が目標とする悪を排除した存在などではない。清濁併せ呑まなければならないことが人生にはあり、居合わせた「環境」によっては幸か不幸か悪を行使してしまうこともある存在である。その歴史的事実を理想の価値理念から断罪するだけでは人間存在を把握することにはならないだろう。肝要なのは悪を内包した人間が居合わせた時代の中で、他者とどのようにして円満・円滑に関わり、道を踏み外さないように互いに生活を営んできたのかをみることである。そこには善か、悪かという二元論的な捉え方とは違う方法で人間の営為を分析することが求められる。言い換えれば、善悪の間で葛藤する人間存在が悪の行為を踏み止まるとしたら、その理由は何か、そこにある原理を探求することである。本論はこの原理こそが（人間存在の倫理）、人間が存在するとはどういうことかにとつて大きな分析の視座になると考える。以上のように考えるならば、人間学として倫理が問われるとき、倫理は単に「個人」が人間の「本質」として先天的、「自然発生的<sup>8)</sup>」にもつ善悪の嗜好ではなく、人間存在として他者と関わる中で醸成される後天的、「作為」的なものである。ゆえに個別・

特殊を免れ得ず、倫理的な価値というものも各々の時代で変転していく。そのため普遍的な倫理は成り立ち得ない。各々が居合わせた場所で「作為」的にその都度、醸成し、革新していくのが本論における〈人間存在の倫理〉である。

移ろい行く歴史において自分の居合わせた時代がいかなる時代であるのか、その立ち位置を表明せず、実相を「普遍の価値」から裁断することに対しては慎重であらねばならない。われわれの生きる時代はもはや自分が選好する「美德の時代」と現在を見較べ、「徳」の充実を提唱する結論を加えるだけでは解決できない数多くの難題を抱えている。後述するように根無し草となり軽佻した人間存在が、この〈洪水の時代<sup>9)</sup>〉に何を指針として生きればいいのか分からなくなり存在を揺らがせている。それでも生きていかなければならない人間存在は問う。では、この時代を生き抜くための思想とは何であるのかと。そのとき哲学・思想が試されるのは、自分の居合わせる時代に真率に向き合っているかどうかという態度であり、それは好き勝手に先人の残した言葉を継ぎ接ぎすれば事足りるものではない。これからの哲学・思想は、復古主義としてかつての人びとの営為を礼賛するのではなく、また復古主義に陥ることもない、自分の生きる個別・特殊な時代の「環境世界」から紡ぎ出される思想を鍛錬しているかどうか、そのことが試練を受ける。なぜなら、先人の残した叡智や生活上の知恵だけで今という時代を生き抜くことはできず、時代時代の「環境世界」に応答するものでなければならぬからである。

われわれはわれわれの生きる時間（歴史）と空間（場所）に規定される。まずそのことを肝に銘じることが必要である。逃れることが許されない現実の世界に居合わせているわれわれは自分のおかれた「環境世界」といかにして折り合いをつけながら生きるのか。本論が自分の居合わせる時代とはどのような時代なのかを問うことから始める由縁である。人間として生きることの不如意は果てしない。しかし、その個別・特殊な生き様を背負ってしか思想は生まれ得ないこともまた真である。つまり、思想はその時々において躍動するものであり、単なる普遍の理想や価値理念ではないのである。現代日本の閉塞状況は人間が存在するということが〈存在の価値理念〉として現実から理想へと引き裂かれたことから生じたと考えられる。それはこの身体でもって生きなければならぬ人間存在に大きな「ずれ」と「歪み」をもたらした。本論では「われわれはいかなる時代を生きているのか」について現実と理想が転倒したまま人間存在が論じられていることの陥穽を指摘し、そのうえで改めて人間が存在するとはどういうことを検討する必要があることを述べる。われわれが先人たちの哲学・思想を時間と空間に規定されたものとしてみるように、同様の眼差しは後世の人間たちから現代を生きるわれわれにも向けられているはずである。

#### （4）本論の展開

まず第一節では、〈自立した個人〉という〈存在の価値理念〉が生み出された背景について述べる。

そしてこの〈自立した個人〉を担い手として目指される「個人と社会」が現代日本にまで続く、新しい社会的結合のあり方であったことを指摘する。次に〈自立した個人〉の社会的結合の原理について検討し、その後で〈自立した個人〉と倫理の関係を整理する。第二節では、近代の公私二元論によって生の現場であった「共」の世界が衰退し、人間存在は寄る辺を失くし、揺らいでいる状態にあることを論じる。その影響は〈むき出しの個人〉を誕生させ、このことは〈ゼロベース世代〉の登場と相まって財とサービスに依存する人間生活をもたらしたことを確認する。次に「個人」を単位とする「社会」の問題について言及し、〈自立した個人〉という理想の人間モデルは現代日本の現実には合わなくなっていること、その「ずれ」について言及する。

第三節では、〈居合わせる時代の実相〉について概観したうえで、今という時代に人間存在を把握するためには「人間が生存するとはどういうことか」という視座が必須であることを提起する。このことは生存と存在が密接に関連していることを意味するが、同時に、なぜこれまでの人間存在論は生存を存在と同じ比重で取り上げてこなかったのかという論点を生む。本論の命題のひとつとなる論点であるが、ここで端的に述べるならば、財とサービスが人間生活に浸潤し、〈自治的共同〉を必要としなくなった近代的個人は官僚制社会システムに依存しながら「個人」を単位として生きていくことを可能とした。ゆえに生存という先人が最も現実的な叡智を必要とした分野を省いても存在論を展開できるようになった。そこでは人間存在論と呼びながら、内実においてはかけがえのない「私」がい



かにして他者と相互寛容なコミュニケーションを取り結べるのか、「個人」の成熟の仕方という観点から（自立した個人）概念を検討することに重きがおかれている。人間が存在するうえで（生命的基盤）となる「環境世界」、自然と人間、人間と人間の個別・特殊な関わりの方々は議論の主題となっていない<sup>(10)</sup>。そこで本論では自然と人間の関わりを基礎づける人間と人間の関わりの方を検討する必要性があることを提起する。

このことは「そもそも倫理とは何か」という問いにつながる。近代の倫理学が提唱する人間存在論と異なり、「人間が生存するとはどういうことか」という問いを含む存在論は、存在のためには生、存、することが求められるということに着目している点で、理想ではなく生の現実から立ち上がってくるものであり、人間存在を「人間の学」としての人間学から把握しようとする際に示唆を与えるだろう。また「環境」の問題が深刻化している現代日本において生、存を問い直すことは（生命的基盤）を省察することにもなる。それは自然と人間の関わり（自然環境）だけでなく、人間と人間の関わり（社会環境）をも含め、人間の生きる「環境」の再検討につながる。近代明治以降、公害事件を歴史的事実として経験し、今では未曾有の少子高齢社会というこれまで当然とされてきた存在の前提∥生命の循環が変質しようとしているこの時代に生、存と存在を相補的に論じることが環境倫理学の取り組むべき役割であるともいえる。

## 1 〈むら社会的近代国民国家〉批判と〈存在の価値理念〉

### (1) 「伝統的共同体」イデオロギーと近代的個人の希求

本節では、近代社会特有の価値理念である近代的個人<sup>11</sup>近代的人間モデルという存在把握の仕方が現実を生きる人びとの世界観、人間観にどのような影響を与えてきたかをみる。近代的個人は現今の日本社会においても様々な問題解決の手段、例えば、民主化を成熟させていくための担い手として称揚される。このような近代的個人の希求の背景には人間生活のあり方を発展段階的に進歩史観に則って捉えようとする特徴がある。日本においては「伝統的共同体」として価値づけられた「むら」の人間生活に対する言説を想起すれば分かりやすい<sup>12</sup>。「むら」は、因習で運営される空間であり、「個人」の自由を束縛し、三軒両隣の相互監視により成り立っている。ゆえに思うところがあっても自分の意見を口にすることができない、乃至、初めから自分で考えることを放棄した事大主義がはびこる場所として批判的に捉えられた。特にアジア・太平洋戦争後（以下、戦後）の日本において「むら」は戦争協力の末端となった悪しき温床であり、慣習を温存した「前近代」の遺物であるとして厳しい目を向けられた。

### (2) 〈停車駅論争〉と〈前近代・近代という二項対立構造〉に乗らない方法

「むら」がこれほどまでに否定された理論的背景には本論が〈停車駅論争〉と呼ぶ世界観、乃至、

思想がある<sup>(12)</sup>。そこではまず近代社会が前提とする発展段階論として「前近代↓近代↓(超近代、脱近代)」という枠組みを自明とする。但し、終着駅をどこに設定するのかわでは、例えば、近代の代表的な思想である近代主義とマルクス主義では違いがある。しかし、両者共に近代という駅舎を「通過駅」としなければならぬとしていることでは共通している<sup>(13)</sup>。このような世界観が「むら」を論じる際にも根強い影響力をもった。それは目指すべき民主化された「社会」について近代という「通過駅」を経っていないものは、「非近代」というレッテルを張られ、省みられることがないか、もしくは「停滞」しているものとして評価されてしまうことである。この構図に当てはめられたことで「むら」は、「封建的土地所有関係の一掃、資本主義的生産様式的确立、市民的自由権の保証」に向けて近代化が早急に成されなければならない場所とされた。換言すれば、「むら」は近代社会が想定する三つの指標が満たされていない場所＝「非近代」的な空間として「前近代」と価値づけられたのである。

現代日本において「環境」の問題を解決するために地域再生が注目されている。ここでは地域社会というローカルな場所から自然と人間の共生 (kyosei) を考えることが提起される<sup>(14)</sup>。このことは「環境」の問題を解決するための具体的な場所として「むら」という空間が改めて見直されようとしていることを現わす。しかし、「むら」を再評価する言説には様々なものがあり、その中で本論は「むら」を〈停車駅論争〉としてどのように価値づけているのが重要な視座になると考える。ゆえに「むら」に着目する哲学・思想において探求されるべきは、近代という駅舎を当然、通過するべき

ものであると安直するような〈前近代・近代という二項対立構造〉に乗るものであつてはならない。今一度、「むら」を現場から哲学・思想として検討する視座と方法が求められる。なぜなら、二項対立構造にあつては近代そのものを経ていない「むら」は、「非近代」的なものとして捉えられ、具体的な「むら」の実態分析は考慮されず、実在する現場をみることなく、価値理念的な立場から否定されるべきものと評価されてしまうからである。共生 (kyosei) の具体的な場所であるローカルな地域社会に着目し、自然と人間の営みと関わりの歴史を活かしていくには、近代化そのものがこの列島の人間生活に与えた影響について、各々の地方(じかた)の歴史の変遷をつぶさに検討することから始めなければならないだろう。

### (3) 〈存在の価値理念〉が受容された時代

〈停車駅論争〉のような言説を後景として戦後の日本は「むら」を民主化により解体し、「伝統的共同体」に埋没した「個人」を解放することに最上の価値をおいた。その担い手として奨励されたのが近代的個人という新たに人為的に造られた価値理念であり、理想の人間モデルだったのである。近代的個人Ⅱ〈存在の価値理念〉とは何かの検討については本節第四項で述べることとして、ここでは〈存在の価値理念〉が、戦後の日本にあつて前述したように人間存在の把握の仕方に大きな質的变化を与えたことを指摘したい。換言すれば、〈人間が存在するとはどういうことか〉について、現実に

実在し、生活する人びとの存在と理想的な価値理念として人造された新しい人間モデル<sup>14)</sup>近代の個人との間に人間観として大きな「ずれ」が生じるようになったのである。このことは人間存在論のあり方そのものにも多大な影響を及ぼすこととなった。

人間生活は実際の生の状況に規定されるのみで「ものの見方」、すなわち思想が人間と生活を変えることはないという意見もある。だが、戦後すぐの日本では人間存在の把握の仕方において現実の世界を生きる人間よりも「存在の価値理念」<sup>15)</sup>近代の個人という人間モデルの方が先行し、優先されるという事態が起こった。それは凄惨な総力戦がもたらした自失状態から一刻も早く脱却するために自分たちが犯した過去の「罪」を贖罪するため導き出された帰結であった。即ち、「精神的紐帯」としての「伝統的共同体」が及ぼす「無責任の体系」という構造への痛烈な批判である<sup>(15)</sup>。そこでは日本社会の「中空構造」<sup>(16)</sup>に対し、誰も責任の「主体」とならない歴史的文化的土壌<sup>17)</sup>「むら社会」が問題視され、先の大戦のような大過が起きたのも近代社会を担う近代的個人が日本では未成熟なことが原因だとされた。その内実は「個人」の埋没した「近代国民国家」という大きな「むら社会」<sup>18)</sup>「公」の下に臣民が集い、挙国一致の総力戦によって西欧列強の植民地帝国主義から日本を守るという思想である。この思想の下では「個人」<sup>19)</sup>「私」の生命は軽視され、「全体」である「公」に挺身することが求められた。このような「個人」よりも「全体」が尊ばれるという構造の元凶は「むら社会」にあり、その「むら社会」を構成する人間存在のあり方に近代社会の歪み、即ち、未だ「近代的思惟」

が確立されていない「近代国民国家」、日本があると言われた。

戦後になってアジア・太平洋戦争の実情が次々と明らかになっていく中で、加害・被害のいずれにおいても多大な犠牲者を出した事実と、ではなぜあの戦争を止められなかったのかという悔恨が重なり、〈むら社会的近代国民国家〉という日本独自の構造それ自体に問題があるという言説が生まれた。それは「むら社会」を温存しながら「近代国民国家」として全体主義、集団主義の形態をとっていると指摘されるものであった。日本社会をこのような〈むら社会的近代国民国家〉として断罪する言説こそが、過酷な戦争体験が冷めやらぬ同時代人に少なからぬ説得力をもって受け入れられた。確かに近代明治以降、総力戦を続けてきた国民国家日本には、戦後の焦土と化した列島を目の当たりにし、また戦争中の他国での所業や国を挙げての熱狂的な振る舞いに対する慚愧の念から理想主義に転向する当然の理由があった。しかし、ここには時代に居合わせた多様な人びとの人生とそこに存在する人間存在の意味や抵抗よりも、自分たちが犯した過去の歴史を超克するための〈存在の価値理念〉を優先し、それを受容するという、現実と理想の転倒が起きたとも言えるのである。

#### (4) 人為的創造物としての〈自立した個人〉という人間モデル

近代的個人という「伝統的共同体」の解体から生まれた新しい人間モデルは、それまで綿々と営まれてきた列島の大半である「むら」を生きる人びとを反映したものではなかった。それは戦争体験に

対する反省から人為的な創造物として造られた理想の「人」であり、本論ではこれを〈存在の価値理念〉と呼ぶ。〈存在の価値理念〉としての「人」は、現実の時空に実在する人間から導出された人間存在ではなく、近代社会の諸問題を超越するための担い手として新たに人造された価値理念としての存在である。その意味で現存する人間生活とは無関係に論じることが可能な人間モデルであった。このことは「むら」を否定的に捉えることにも理論的な「正当性」を与えた。「むら」という個別・特殊な時間（歴史）と空間（場所）に規定される関係のあり方は「個人」を束縛、埋没させる「伝統的共同体」であり、戦後に希求された民主化運動の中で封建遺制として処理されていくこととなった。

また連動して発展段階論と進歩史観が「むら」を「停滞」した「アジア的」なものと価値づけた。これらの影響によって「都市と農村」は分断され、都市⇄民主化の拠点、農村⇄封建遺制の場所とみなされたのである<sup>(17)</sup>。

ここには戦後の日本の大きな矛盾があった<sup>(18)</sup>。ほとんどの人びとが「むら」から都市に移動した事実があるにも関わらず、都市と農村は価値的に切り離され、「むら」から出てきた当の本人たちさえ自分たちの育った場所に対し、「前近代」的であるという価値判断を下す場合もあった<sup>(19)</sup>。これには経済的な要因、産業の変化など多岐にわたる角度からの分析が必要であるが、前出の〈むら社会的近代国民国家〉批判が与えた影響も大きかった。なぜなら戦後民主主義の理念において「むら」的なものは「前近代」的遺制として極力省かれ、それに変わって近代的個人による新たな社会的結合が推進

されたからである。

この新たな社会的結合は「個人と社会」によって成り立つと論じられた。ここでの「個人」は前出の近代的個人のことを想定し、「個人」の要件として、一つに、経済活動の自由の保障、二つに、〈内面的自発性〉という周囲に流されない、自分で判断し行動できる「人」であるための「近代的思惟」が求められた。なぜなら「伝統的共同体」から解き放たれ、「個人」の自由が認められるようになった一方で、自由な「社会」がもたらすアノミー状態を回避するために、ばらばらの点となった「個人」をどうやって再び取り結ぶのかという「伝統的共同体」解体後の社会的結合が問題となったからである。<sup>(20)</sup> 問題解決のために近代社会が発明したのは、点と点を線で結ぶ「社会契約」によって「個人—国家」を人工的に結合させることであった。そのためには契約した「国家」が健全に機能しているかどうかを監視できる「市民」の育成が求められる。この「社会契約」の担い手である「市民」こそが、近代的個人という新しく人造された理想の人間モデルであり、より具体的には〈自立した個人〉と呼ばれる〈存在の価値理念〉であった。

#### (5) 〈自立した個人〉による社会的結合の原理

〈自立した個人〉による社会的結合の原理は、「社会」の担い手である「個人」が成熟し、〈自立した個人〉になりさえすれば、自ずと「社会」参加する＝社会的に結合するという素朴なイデオロギー



に基づくものであった<sup>(21)</sup>。ゆえに、どうすれば「個人」は〈自立した個人〉になれるのかが社会的結合の問題の核心とされた。だが、ここには結合の担い手を〈自立した個人〉としたことによる根本的な陥穽があった。それは結合原理の機能不全について打開する方法が堂々巡りを続けていくしかないという人間存在の関わりのある方において致命的なものである。特にその傾向が顕著なのは「市民社会」論である。

「市民社会」における堂々巡りの問題

1.

〈自立した個人〉になるためには？↓「市民」の成熟が求められる

「市民」が成熟するためには？↓〈自立した個人〉になることが必要―初めに戻る

2.

「市民」が未成熟なのは？↓〈自立した個人〉になり切れていないから

〈自立した個人〉になるためには？↓「市民」が成熟しなければならない―初めに戻る

〈自立した個人〉になること⇕「社会」参加する「個人」というイデオロギーを自明として論じる

「市民社会」論の難点は、なぜ〈自立した個人〉は自ずと「社会」参加するようになるのか、その動機の説明がないことである。根拠とされるのは〈自立した個人〉の要件の一つ、〈内面的自発性〉である。それは周囲に流されることなく自ら進んで行爲できる自発性のことだが、この〈内面的自発性〉の発現がどうして自ら進んで「社会」参加することにつながるのかは多くの議論において不明である。

もし、〈自立した個人〉が〈内面的自発性〉の発現から「社会」参加に対して「参加しない」ことを自発的に自由選択したらどうなるのか。これまでは参加しないことを選択すること自体が〈自立した個人〉ではあり得ないことであり、〈内面的自発性〉を身につけていない「個人」の未成熟な選択でしかないと論じられてきた。ここには生身の人間の行爲がどのような形で選択され、発現してくるのかを検討するのではなく、〈自立した個人〉という近代社会に創造された人間モデルから現実の人間存在を評価しているという構図がみて取れる。このことから〈自立した個人〉における自発性とは〈存在の価値理念〉という理想の形態に依拠していることが分かる。

これはあまりにも理想主義的な人間の研究Ⅱ「人間学」に過ぎる。なぜ近代社会において「個人」の自由や平等が曲がりなりにも整備、保障されてきたにも関わらず、〈自立した個人〉による「市民社会」が日本に根づいていないのか。それを未だ日本では「市民社会」が正常に機能したことがないからだと分析することは、この時代に人間存在をどう把握するのかにおいて「ずれ」を生じさせる。

〈自立した個人〉の行為が全て「善」を選択するという根拠はどこにあるのか。無常である時間と空間に居合わせた人間存在にとつて最も重要なこれらの問いに「市民社会」論の社会的結合の原理は応えていない。

### (6) 〈自立した個人〉の倫理

「市民社会」論が依拠する社会的結合の原理は曖昧なものであり、〈自立した個人〉の成熟を待望することは、理想と現実の間にある「ずれ」を一層根深いものにしてしまう。現代日本で深刻なのは、この「ずれ」が同時代を生きるわれわれの人間観、世界観に及ぼす影響である。現実を生きる「自分」という存在が理想の「人間モデル」と常に見較べられる環境において、その当事者たちはスクーリングの過程で自分自身のことを〈自立した個人〉に到達できない駄目な人間であると認識し、頑張れない自分の存在それ自体を否定してしまう傾向に陥りやすい。二〇一四年に内閣府が行った調査によると若者の自己肯定感について日本は七カ国中、最下位であり、自分自身に満足している割合が他国と比べ極端に低い。一位のアメリカ八六%、六位の韓国でも七一・五%あるのにも関わらず、七位の日本は四五・八%である。『白書』によると特に一〇代後半から二〇代前半にかけて諸外国との差が大きくなっていると報告されている<sup>(2)</sup>。この結果だけで日本の現状を総括することはできないが、少なくともこの『白書』からは現代日本を生きる若者たち、それは今後の日本を担っていく者たちでも

あるが、彼等は自分の存在を肯定的に捉えてはいない。戦後の日本で目指されてきた〈自立した個人〉という〈存在の価値理念〉は、ここに至って理想の存在をあまりにも推進しすぎてきたために、現実に実在する生の存在を否定的に扱おうという人間存在を生み出してしまったのである。結果や成果を直ぐに可視化して強要される業績主義の時代、そこに居合わせた人間は自己実現と自己責任の間で引き裂かれ、それでも自己保存のために財とサービスの貫徹を目指す「環境世界」を生きなければならぬ。同時代を生きる人間の実相がここにある。

このことは人間存在をどう把握するのかという点において〈自立した個人〉の倫理の問題と関わる。点と点になった「個人」を結ぶための「社会」において近代法という「個人」を秩序立てる具体的な方策は「個人と社会」、特に「国家」と契約する「個人」にとつて必要不可欠なものとなっている。だが、それは同時に倫理という人間と人間の関わりの方を衰退させていくものでもあった。もしくは倫理そのものが近代社会においては変質し、倫理を基盤とした関わりのある方⇨互助機能を低下させたとも考えられる。現代日本において倫理規範は情緒的には有効かもしれないが、人間生活においてどれほど尊重されているのかは容易に述べることができない。ばらばらの点となった「個人」の間で倫理という慣れ親しんだ場所におけるナカマウチの規範を共有することが困難な時代だからである。

近代社会は「国家」の用意する近代法を含む官僚制社会システムによって「伝統的共同体」を解体

し、生命維持活動、互助機能等の「伝統的共同体」が担っていた役割を代替・補完し、維持している。だが、これらの代替・補完によって人間と人間の間にある倫理規範を了解・共有する土壌（＝慣れ親しんだ場所におけるナカマウチの関わり）を喪失したことは、倫理そのものが人間存在にとって効用をもたない「社会」となっているということを現わす。このことをどう評価するのか。「個人と社会」の観点からすれば、これは「伝統的共同体」を解体し、「個人」による「社会」を目指してきた当然の帰結となる。ゆえに近代以前にあった倫理規範が衰退することは問題とはならないはずである。それよりも新しく人為的に創造された〈自立した個人〉によって改めて倫理を創っていくことの方が重要な論点とされるだろう。

「個人と社会」を前提とする現代の「社会」構造をこのように捉えるとき、倫理学は人間と人間の関わりのある方を多様な個別・特殊の状況から検討する学問ではなく、「個人」がどのようにして「社会」と関わるのか、言い換えれば、点である「個人」を単位とした「社会」でいかにして倫理を作り上げていくのかを論じるものとなった。その究極が〈自立した個人〉という時空に捉われない普遍的な人造の人間モデルを作り上げていくことである。その原点には例えばカントの倫理学がある。人間の自由を人間の意志の自律にみたカントにおいて人間存在は理性的存在者として捉えられ、この理性的存在者は道徳法則に従う「反省的な存在者」である。自律には普遍的な道徳法則や人間の義務、人間の理想に自己の行為を合致させなくてはならないという点で「他律的な努力」が求められる。し

かし、ここでの「他律的な努力」とは自律した一人称の「個人」を前提とする「自律的な行為」によって外部に適応しようとするものであり、その際には「個人」の内面的な意志Ⅱ「近代的思惟」が重要視される。このことから「反省的な存在者」における反省とは一人称を基軸とした「道徳的アイデンティティ」に根ざす義務の理解のことであると云える<sup>(23)</sup>。以上を踏まえれば、近代の倫理学が人間存在を論じるその根底に〈自立した個人〉による倫理のあり方を想定していることが分かる。

近代以降の倫理学が前提とした「人間存在がより良く生きるとはどういうことか」という問いに対し、現代の倫理学は、近代社会システムⅡ官僚制社会システムの中で「個人」の「健康で文化的な最低限度の生活」の権利を守るための社会保障や社会福祉のシステムが十全に機能しているかどうかをひとつの価値基準とする。この「社会」の担い手と目されるのが「市民社会」における「市民」によるガバナンスである。そして、倫理の当事者ともなるこの「市民」を基礎づける理論的背景には人間モデルとして〈自立した個人〉の概念がおかれている。〈自立した個人〉は上述したように近代の倫理学の伝統である自律の概念と連関し、そこで求められるのは〈存在の価値理念〉を自明とする普遍的な「人」による「市民社会」の構築であった。

これらから近代の倫理学では〈自立した個人〉の確立に生命線があるとして、現実には実在する人間と人間の間の関わりの中で倫理規範がどのように醸成されていくのかということよりも、ひとりひとりの「個人」がいかにして倫理的人間になるのか、つまり、〈自立した個人〉になるためには何が

求められるのかの検討に主眼が向けられた。近代を批判しながら活かそうとするコミュニケーション論などの議論においてもこの方法は同様である<sup>(2)</sup>。ここではコミュニケーションという人間と人間の関係に注目してはいるが、内実は時間と空間に規定される現実の人間存在がいかに自分の居合わせた「環境世界」と折り合いをつけて生きているのか、そこにおける関わりの実態から倫理的なものを析出するわけではない。コミュニケーション論において前提となっているのは、対等な議論を通じた合意を目指す了解志向的な行為<sup>||</sup>コミュニケーション的行為であり、この相互了解に基づく合意形成の担い手は本論でいうところの「自立した個人」を想定している。逆に言えば、「自立した個人」だからこそ、コミュニケーション的行為が理論的には担保され得るのである。ゆえにコミュニケーション論は価値理念である「自立した個人」という前提をもって「社会」を民主化することを望んでいる。そこからこぼれ落ちる子供や老人、「弱者」に対しては「社会」システムによるケアの充実、「社会」の担い手となるべき該当者には「自立した個人」になるための教育の拡充が唱えられる。このように「自立した個人」でありながら、関係性をも包含するコミュニケーション論はアソシエーティブ・デモクラシーなどにも理論的な影響を与えている。

以上、整理すると現代の倫理学は日々の営みの中で変遷していく個別・特殊な人間の関わりの方から「人間存在の倫理」を探究するのではなく、時空から解放され自由を保障された普遍の人間モデルである「自立した個人」による倫理を考えようとしている。但し、このことは直ちに自己完結化

した「個人」を肯定的に捉えることを意味しない。むしろ、いかにして〈自立した個人〉の諸問題を超克しながら「他者と共に生きるのか」が論じられている<sup>(25)</sup>。けれども、近代を「通過駅」として自明なものと捉え、「未完の近代」を完成させるための「個人」のあり方を議論するとき、そこには近代ではない「非近代」の人間存在のあり方についてひとつの価値基準が忍んでいる。それは進歩史観と相まって「個人と社会」という世界観、人間観以外の人間と人間の関わりのあるあり方を捨象する現象を生んだ。問題は、「他者と共に生きる」ことだけにあるのではない。他者と生きなければならない人間がそれでも生存していくとはどういうことかを存在の次元から問うこと、つまり、人間が規定される「環境世界」との関わり<sup>(26)</sup>の歴史（歷程）とその現実を検討することが倫理学には求められる。なぜなら「他者と共に生きる」ことは「個人」を単位としても可能だからである。そこでは〈自立した個人〉の超克は〈自立した個人〉によつて成すという純粹理念が繰り返されている。だが、この「個人」を単位として開始される人間存在論は突き詰めていけば、近代社会を生きる〈自立した個人〉の倫理に突き当たる。畢竟、〈自立した個人〉は人造された〈存在の価値理念〉であり、現実を生きる人間から導出されたものではない。ここに現実と理想の転倒が倫理学においても人間存在の次元で起きていることを看取できる。

## 2 〈むき出しの個人〉の誕生



## (1) 現代日本における社会的存在という幻影

社会的結合の原理を〈自立した個人〉になることとしたために、人間存在の関わりのある方は人間と人間が関わり合うとはどういうことかを探求するのではなく、「自立」できる「個人」になるためにはどうすればいいのかという問いに力点がおかれることとなった。これは先に指摘した現実を生きる人間存在よりも〈存在の価値理念〉が先行したことで重なる。どの時代であっても「人」は人間として他者との関わりの中で生きることから逃れることができない。それは厳然たる事実であるが、理論上で展開される人間モデルの次元では、〈自立した個人〉という実在しない理想の近代的個人によって「社会」を構成していくことを前提とし、そのような価値理念を現実の人間存在に当てはめようとすることが試みられてきた。

近代的個人を「社会的存在」であると捉え、〈自立した個人〉の社会的結合の問題を乗り越えたとする議論もあるが、それらの議論を吟味すれば根底にある思想は〈自立した個人〉による「個人と社会」の枠組みである。また「社会的存在」という用語にしても「類的存在」とほとんど同じ意味で使用されており、「社会」的に人間と人間がどう関わればいいのかについては、従来の〈自立した個人〉による社会的結合の議論と何ら変わるところがない<sup>(26)</sup>。〈自立した個人〉を根拠とする「個人と社会」において「個人」は、「社会契約」によって成立する「国家」を媒介とした関係の中で結合する。このこと自体が近代社会になって初めて生まれたものであった。それまで人間生活は自分たちの

暮らす場にある「むら」の互助機能を発達させることにより成り立っており、社会的結合の規模はロ―カルなものを基盤とした。だが、近代化によってその役割は「国家」が代替・補完するものへと変化していったのである。このことについて「公」―「共」―「私」という枠組みから考察すると分かりやすい。

## (2) 公私二元論的世界観と忘れられた共の世界

近代社会は「公」―「共」―「私」という枠組みからすると、「公」＝「国家」（「社会」と「私」）＝「個人」による公私二元論的世界から構成される。中間にある「共」の世界は、本論が論じてきたように近代的個人を阻害するものとして否定されてきた。「共」という中間集団、「むら」のような等身大の生活世界、生命的基盤における人間集団は、「個人と社会」に転換していくうえで必要のないものと価値づけられたのである。だが、それまで人間生活における生の現場であった「共」の世界が衰退していくことよって思わぬ問題が生じた。それは人間存在の揺らぎである。自分たちの生活を成り立たせてきた生の現場＝「共」の世界が解体されていく中で、第一に、互助機能を喪失し、第二に、他の人間との関わりの希薄化によって「個人」は漸次、孤立していった。

しかし、以上のような問題は〈自立した個人〉による「社会」が根づいていけば新たな関係性を構築することで回避できると考えられてきた。けれども、実際の人間生活においてばらばらの点となっ

た「個人」は、理想化された「社会」とは異なる現実を生きることとなる。本来、理想とされた「社会」では、その担い手として啓蒙される人間モデルは自分を取り巻く「環境」に惑わされず、「自立した個人」を根拠に最適な選択をし、その理念を全うする人生を指さなければならぬ。それは時間（歴史）、空間（場所）に囚われることのない「いま、ここ」のみが常に更新を続けていくことを自明とする（〈現時性の世界観〉）に生きる（〈存在の価値理念〉）であり、その意味で、いつ、どこであっても、ゼロベースから始めることができる世界観である。ゼロベースとは、時空（歴史や場所）に囚われず、他者との関係にも束縛されない、文字通りゼロの状態に人間をおくことに価値を見出すことである。ゼロの状態であるからこそ誰にも何にも惑わされず、自分が最良だと判断するものを自由に選択し、行なうことができると考えられている。ゼロベースに基づく〈現時性の世界観〉に対応するのは過去―現在―未来という時間の流れのなかに世界観を構築する〈通時性の世界観〉である<sup>27)</sup>。

現行の社会システムは〈現時性の世界観〉に基づき「いま、ここ」に一番の価値をおき、通時性に煩わされることなく何でもゼロベースから「個人」の自由な活動を行えることを良しとしてきた。その際に強調されたのは「本来の自由」を獲得するために求められる人間の自律・自立の希求であった。だが、その帰結として出現したのは、先に述べたようにゼロベースであることが自分の存在を根無しにし、「どのように生きればいいのか分からない」という点で生きる指針の混乱と全てが自由選択に任されるがゆえの懊悩を背負った〈ゼロベース世代〉である。

### (3) 〈ゼロベース世代〉と〈むき出しの個人〉の誕生

〈ゼロベース世代〉は大衆化した「社会」の上に成り立っている。アメリカの社会学者、D・リースマンが『孤独な群集』（一九五〇）で分析したように、「伝統的共同体」の解体から「社会」への変遷は、一、伝統志向型、二、内部志向型、三、他人志向型という過程を経るといふ。そしてリースマンは第二次世界大戦後のアメリカについて他人志向型が優勢になった時代であると結論づける。これは「伝統的共同体」という中間集団を欠いた「個人と社会」による機構の行き着く先が、新しく理想とされた〈自立した個人〉を生み出したのではなく、周囲に流され、「個人」として「もの」を考え、ことを放擲した他人志向型の大衆社会を生み出したことを意味する。

マス・メディアや情報社会の加速は一層の「社会」の大衆化を促進し、他人志向型の「個人」は無しの存在として浮遊するようになった。これは根が無いことの当然の結末である。根を張っていないということは、一つに、根を張る土壌がなくなっていること（Ⅱ生の現場である「共」の世界の脆弱化）、二つに、近代科学技術時代の情報の〈洪水〉に「個人」がさらされていることを現わす<sup>(28)</sup>。

「個人と社会」という機構はこれを自由と呼んできた。土地からの自由、そこに生きる人々の営為の歴史的文化的刻印からの自由、慣習に基づく人間と人間の関わりからの自由。だが、大衆化社会の時代において変質した人間と人間の関わりのある方は、人間を存在の次元で孤立無縁化させた。

「共」の世界にあった互助機能を持たなくなった「個人」は「国家」と現行の経済システムなくしては生存すら危ぶまれる事態に陥っている<sup>(29)</sup>。このことは単純に「個人」と「社会」で修正可能な問題に収まらず、人間が存在し、生存するという「いのち」の根幹の部分で最も激しい変化をもたらした<sup>(30)</sup>。例えば、近代家族イデオロギーにおいて互助機能の役割を担うとされてきた家族は現代ではその機能を担うことが当たり前ではなくなっている。特に貧困状態に陥った家族では子どもが劣悪な環境で働かされているとしても親として子どもを助けることができないう場面が増えている。このような互助機能のない家族の増加は家族であっても「個人」化せざるを得ず、生活の保障は「国家」に依存することではか叶わない。家族を基盤としても「いのち」を守ることができない財とサービスの格差の時代は、一つに、家族内でも「個人」化が進行していること、二つに、家族の生活する地域社会にも相互扶助の関わりがないこと、三つに、「個人」化した人間存在は「国家」のサービスに「個人」という単位で依存せざるを得ないこと、これらの点で人間と人間の関わりが希薄化した時代を現わす。次に公私二元論的世界観に基づく「個人と社会」がもたらした人間存在への影響についてみていく。現代日本のようにゼロベースを生きる時代は、「個人」に時間と空間に縛られない（ゼロベースの自由）を付与したが、何でもゼロベースという土台のないところから始めなければならぬ事態は、当然の本人たちにとって自由であることの苦しみの方が勝るといふ状態をもたらしている。これは「個人」の自由の反面、自分で「意識」的に積極性を持った行動をしなければ、存在を「社会」の中に位置づ

けることができないという自由と自己責任が表裏一体の時代に特有の反応である。「個人」が「主体的」「能動的」でなければ自分の存在を位置づけることが困難な「社会」では常に「存在不安」がつきまとうために自由と責任を全うするよりもそのいづれからも逃走するという現象が生まれる。また、生存のための互助機能を持たない人間存在が現行システムからこぼれ落ちること、言い換えれば、公私二元論的世界観を前提とする「社会」において〈自立した個人〉になることに失敗した「個人」は、互助機能がないためにむき出しのまま、「社会」に放り出されることになる。むき出しのままの人間が助けを呼ぼうと意を決しても〈現時性の世界観〉によって構築された「社会」では、常にゼロベースから他者との関わりを構築しなければならず、一度システムからはみ出た人間は新たに他者と社会的に結合することが非常に難しい。その意味においても存在は互助機能のない根無しの状態に陥ってしまう。現代日本の特徴はこのような事態を招く原因について、自由の持つ潜在性を活かしきれない「個人」が自分自身に責めがあるとして自己責任を忍従するところにある。

自分の存在の寄る辺もないままに自己責任論を許容する時代は〈自立した個人〉の啓蒙の果てに不安定化する人間存在を生み出した。このことを本論は〈むき出しの個人〉の誕生と呼ぶ。と同時に「共」の世界の衰退は、関わりを場の喪失を意味し、自然と人間、人間と人間の直接的な関わりを希薄化を招いたことにより、他者と関係を結ぶ際に活かされてきた生の現場における〈人間存在の倫理〉や作法の醸成を途絶えさせた。それゆえにむき出しとなった「個人」は倫理や作法を会得するこ

となく、目指されるべき己の〈内面的自発性〉に依拠するのみで他の〈むき出しの個人〉と関わりなければならぬ。それは人間存在にとってむき出しのままであるがゆえに傷つけ合い、共有するものを持たないなかで手探りの関係を築いていかなければならないことを意味する。

われわれは先人が近代社会の入り口で自覚した覚悟を意識することなく、現時的な「社会」に「個人」として立たされている。明治の文豪、夏目漱石は来るべき日本の「社会」を生きる心構えを作品『こころ』の中で以下のように述べている。「私は未来の侮辱を受けないために、今の尊敬を斥けたいと思ふのです。私は今より一層淋しい未来の私を我慢する代りに、淋しい今の私を我慢したいのです。自由と独立と己れとに充ちた現代に生まれた我々は、其犠牲としてみんな此淋しみを味はわなくてはならないでせう<sup>(31)</sup>」。漱石の予見した「淋しさ」とは単純に空間的な孤独を現わしているだけではなかった。西洋から輸入されてきた近代の世界観、人間観は短期的には「個人」を煩わしいしがらみから解き放ち、自由で平等な「社会」へと導くかも知れない。それはある種の尊敬を持って受け入れられるだろう。だが、長期的な視野でこのような近代社会をみたとき、未来世代は「個人と社会」を生きることに對して、なぜ私たちの生活はこんなにも淋しい生き様になってしまったのか、その原因をたどり、過去世代を非難する恐れがある。それは良かれと思つて近代化・民主化を進めてきた先人からすれば侮辱されたと感じる瞬間になりかねない。漱石のこの予見は現代日本においてどのように解釈されるだろうか。近代の「個人と社会」という機構を生きること、それ自体が人間を「淋しく」

させていくことを漱石は文学者として上記のように表現した。家族がいても孤立死や無縁死を迎える時代。これから孤立無援を生きなければならぬ「個人」の「淋しさ」は生まれ老い死ぬ存在である人間の事実を静かに年月の中で教える。しかし、この「淋しさ」が人生の後先にどういう意味を持つのか、考える余裕も与えられず、ただむき出しであることがあたかもこの時代の「権利」であるかのごとく喧伝されてきた。その顛末は今や〈むき出しの個人〉であることの隔絶した「存在不安」が生命そのものの循環をも脆弱なものにし、「家族難民」が流出する「社会」という形で皮肉にも結実している<sup>(32)</sup>。

「個人」の自由は〈ゼロベースの自由〉を保障したが、ゼロベースという恒常的な更新性は人生の経験を蓄積することを難しくし、流動性を高めた。「個人」は根無しになっただけでなく、流動性の速い時代を生き延びるために科学技術や情報技術に最適な適応を求められる。特に情報機器の発達は「個人」をこれまで以上に単独化させる。家族であっても立ち入れぬ「個人」と情報網の関係はこれまでの人間存在論では汲み取れない「新たな存在」を生み出している。それは仮想現実がもはや仮想ではなく身体化した現実となっている「社会」を生きる「存在」<sup>(33)</sup>のことである。そこにおいて倫理学はどのような存在論を展開すればいいのだろうか。本論ではハンス・ヨナスが提起したように責任という原理が肝要となると考えるが、存在と責任の関係を問うことは「個人」の自由や責任の担い手とは誰なのかという問題と関わり、〈人間存在の倫理〉における近代の陥穽を論じることにつながる



る。これは次号以降の論点である。

毎回ゼロベースから始まる関わりは自由ではあるが、ゼロから関わりを築き上げていかなければならない点で〈むき出しの個人〉を疲弊させ、他者と関わることを忌避する人間存在を多数生み出すに至っている。また他者との関係に傷ついた「個人」は、新たな拠り所として「国家」の用意するセーフティネットとその「物語」に全面的に依存するしかなくなっている。「個人と社会」を生きる中で寄る辺を失くした人間存在は、自分の生の現場ではなく、「想像の共同体」としての「国家」によって自分の存在意義を確認し、熱狂する。戦後の日本は国の家Ⅱ「国家」Ⅱ「公」という〈むら社会的近代国民国家〉を批判的に乗り越えるべく、「共」の世界を解体し、「個人と社会」の近代化・民主化を希求してきた。だが、皮肉なことに、その結果現れたのは存在が寄る辺を持たずに揺らぎ、他人志向型となり、再び「国家」に回帰することで寄る辺を得ようとする「孤独な『個人』の群れ」であった。見逃せないのは、われわれの居合わせる時代においてその潮流が再燃していることである。

ナチ党を支持したのが無党派層であったように現代日本でも〈ゼロベース世代〉は根無しであるがゆえに帰属するものを求め、システムからこぼれ落ちる不安を「国家」のセーフティネットで解消しようとしている。そこでは「排除」と「分断」の価値意識が醸し出されつつある。〈むき出しの個人〉を生み出した戦後の日本で「個人」が「国家」に依存するのは当然の帰結であるが、一方で「国家」に帰属することの問題性を鑑みれば人間存在の寄る辺について今一度、検討することを喫緊の課

題としなければならない。本論はそれを「公」―「共」―「私」の枠組みから考察し、その中でも「共」の世界を再検討し、「共」に位置づく〈人間存在の倫理〉が大切であることを提起する。

#### (4) 時代から「ずれ」てしまった人間モデル

「孤独な『個人』の群れ」が存在の揺らぎの渦中に生きるとき、公私二元論的世界では究極的にみて「国家」の他に自分の存在を生存と直結させるものがない。自分たちの生の現実には「国家」が用意する財とサービスに全面的に依存しており、他者と関わる動機は選好型、趣味型に任せられている<sup>(34)</sup>。そこでは「個人」の自由選択が許される一方、人間と人間の関わりを生み出す「顔のみえる関わり」の場は「むら」の人間生活が躍動していた時代に比べ弱体化している。ゆえに〈むき出しの個人〉はヨコのつながりをゼロベースから醸成していくよりも、「国家」というタテのシステムに「個人」でつながる方を安楽なものとして選択している。以上のような時代潮流について、「市民社会」の未成熟や〈自立した個人〉になり切れていないことを問題とするだけでは、この時代を生きる人間存在の感情を捉えることはできない。

「共」の世界という等身大の生活世界を解体し、「個人」により営まれる「社会」を進歩的で発展段階論的に正しいと価値つけてきた思想は、人間存在が寄る辺を失い、根無し草となって浮遊している現実の問題に対し、〈自立した個人〉という理想の人間モデルを奨励することしか手立てがないよ

うにみえる。なぜなら、発展段階論的に人間存在を把握する限り、人間のあり方について、人間の生活の過去を振り返ることは、「前近代」を憧憬する後退であり、退歩だと価値づけられてしまうからである。ゆえに近代以前の「むら」に暮らす人間存在のあり方がどのような成り立ちをもって営まれていたのかなどは検討の対象にすらなっていない。不幸にも発展段階論を自明とする哲学・思想は人間存在を検討する際に前へ、前へという進歩史観に依拠しているために、自らが批判の対象としている近代社会のあり方を「存在」の次元で否定できない。そのために近代というルールを降りることができないままにいる。つまり、「自立した個人」による「社会」の構築という理想主義に端を発した大衆化社会の問題は前述したように発展段階論において「自立した個人」で解決するべきであるという堂々巡りの陥穽に陥ってしまったのである。

今や「自立した個人」という「存在の価値理念」は時代から「ずれ」ってしまった人間モデルであると捉えた方が現代日本の混迷を考えるうえで妥当かもしれない。言い換えれば、戦後の日本で不可侵とされてきた「自立した個人」という理想だけでは人間存在を把握することはできていない。この列島に着土し、営まれてきた人間生活の歴史（「共」の世界）から人間存在論として人間と人間の関わりのある方を今一度、検討することが時代に要請されている。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。このことを踏まえれば、〈存在の価値理念〉に固執しない人間存在論とは「個人」を単位とする関係性の議論だけではなく、人間と人間の間にある臨機応変な関わりのある方のメカニズムを探究するものとなるだろう。人間存在論として「共」の世界に着目する理由はそこにある。

リースマンが分析したように大衆化社会到来の時点で近代的個人Ⅱ（自立した個人）を担い手とする「市民社会」はその根幹で限界を示していた。未だこの人為的に創造された〈自立した個人〉で現代の人間存在が抱える諸問題に対処しようとしている矛盾と錯誤を考えると、われわれは自分が居合わせている時代とは何かについてより真率な検討が必要であることを思い知らされる。〈むき出しの個人〉でありながら他者と関われる強さを求めるというやり方は一層の「国家」へ依存する「個人」を生み出すだけだろう。

#### (5) 財とサービスとコミュニケーションと

二一世紀に入り、「共」の世界は瀕死の危機に立たされている。公私二元論的世界が明らかにしたのは、「個人と社会」が取り結ぶ「社会契約」は農村と都市を「分断」しただけでなく、〈自治的共同体〉を根幹とする農村を都市よりも更に深刻な形で「国家」の用意する行政サービスに依存する場所

へと変質させてしまったことである。この変質によって「生存する」ということ自体の意味が変わったことは人間存在にとって看過できない重大事であったと言える。現代日本は農村という都市よりも生存の基盤が整っていると考えられてきた場所を著しく衰退させた。これまで都市に食料、資源、人材、文化の源泉などを供給してきた農村が存続の危機に瀕しているということは、生きる根幹である生命的基盤が自力では維持できなくなっていることを示す。だが、このような現実があるにも関わらず、今という時代は科学技術や世界経済システムの一端となることで都市は無論のこと、農村も生存を続けることが可能である。ここに生存のあり方が変質した事実がある。財とサービス、それを利潤と競争の原理によって最大化するシステムによって「共」の世界が担ってきた役割は代替・補完できる時代なのである。生存の場であった農村が都市化し、財とサービスの拡充によって生存のための機能を持たなくてもよくなった時代は、福祉、医療、地域社会の運営（＝〈自治的共同〉）という生の根源に関わる領域までも財とサービスの対象としている。

現代日本は人間生活を財とサービスによるシステムに代替させ、それは人間存在それ自体の生存がシステムに依存していることを現わす。このようなシステムへの依存は「個人」に恒常的な経済的緊張感と不安を与える。サービスを受けるためには財が必要だからである。日々の生活と人生は財を得るために費やされ、「個人」は人間生活の場において他者と関わる余裕がない。システムに「個人」単位でつながる人間生活にあっては、ヨコのつながりをもつ機会が少なく、現今ではタテ（「国家」）

からも自己負担、自己責任を強要される。特に農村でも都市でもない郊外という新たな空間においてはそのことがより顕著となる。

例えば、サービス業とコミュニケーションの関係から人間と人間の関わりのある方の質的变化をみてみる。農林漁業から工業、サービス業に至ってコミュニケーション自体が財とサービスを成り立たす要件となった。「社会」はサービスとしてのコミュニケーションを強制し、生活のための財を得るためにわれわれはサービス業化したコミュニケーションに一生懸命にならざるを得ない。一九九〇年代以降、コミュニケーションの重要性がイデオロギー的に喧伝されるようになったが、その内実はシステムに依存した関係性の議論ではない。これは「個人と社会」における「コミュニケーション」とそうでない「人間と人間の関わりの方」の相違として説明できる。

コミュニケーションはそれがどのようなものであろうとその根幹で「個人」を単位としている。互助機能を生の現場に持たない「個人」は己の能力と保障された経済活動の自由を行使し、自己責任で生活のためにサービス化したコミュニケーション能力を磨かなければならない。そこではより良いサービスを提供できる人材として更に「コミュニケーション的行為」が求められるために「自立した個人」になることを要求される。以上より明らかにするのは、現代日本においてコミュニケーションの背後には常にサービスがあり、「自立した個人」のコミュニケーションとは、「生存する」ことが財とサービスのシステムによって代替・補完される中で新たに要請されたものだということである。そ

それは同時に利潤と競争の原理に基づくシステムを生き抜くために求められる力能のことでもあった。皮肉にも現行のシステムに対抗するために提唱された「コミュニケーション的行為」は、生存の基盤 Ⅱ 生命的基盤を財とサービスに全面的に依存した「社会」で生きていく（「生存する」）ために誰もが身につけなければならないスキルとなっており、その実践が最も必要とされているのはサービス化したコミュニケーションの場面である。コミュニケーション論によって批判的に検討されてきた現行のシステムの現実、つまり、財とサービスに人間生活が全面的に依存している時代を生きていくためには、生活する手段としてこそ「コミュニケーション的行為」は欠かすことができなくなっている。

ここまでの議論を整理すると互いを尊重しながら、自由に対話し、合意形成を形作っていくことを理想とする「コミュニケーション的行為」は、現実の人間生活において財とサービスに依存する「社会」を生きる「個人」が身につけなければならないコミュニケーション能力へと変質している。なぜなら「コミュニケーション的行為」の前提とする「社会」は財とサービスの提供を受けることで成り立っており、その「社会」を生きる「個人」はサービス業化したコミュニケーションとして「コミュニケーション的行為」を要求されるからである。換言すれば、現行の経済システム下における「個人」の「コミュニケーション的行為」の現実は「コミュニケーション的行為」という理想を実現するためにサービス業化したコミュニケーションを受容する「社会」なのである。問題は、この理想の「コミュニケーション的行為」という純粹形態を現実の生活において実現できる余裕がどれくらいかの「個人」

にあるかということである。

人間生活の基盤が自給自足的な生活から財とサービスにより代替・補完されて営まれる時代では、同時に都市化がサービス業化と連動して起こる<sup>(35)</sup>。都市化はサービス業の需要を増大させ、コミュニケーションというサービスをより身近なものにした。その一方で、人間と人間の関わりは「個人」の選好に任され、自由選択となったのである。このことは〈むき出しの個人〉に他者と関わり合うことは疲弊の対象だと認識させる。なぜなら、財とサービスによつて代替・補完される生活にあつて、趣味や興味以外で誰かと関わり合う必然性もはや生じないからである。だが、上述したようにそれとは別に都市化した「社会」では財とサービスを得るため、生活の糧のためにコミュニケーションしていかなければならない現実がある。サービス業と化したコミュニケーションという仕事を終え、自分の生活の場に帰宅した「個人」はサービスとして他者とコミュニケーションすることに疲労困憊しており、生の現場における人間と人間の関わり合いを億劫なものと思え、疎ましい場合は関わろうとしないだろう。もしくは仕事上のコミュニケーションが多忙すぎて自分の生活上にある関わり合いには手が回らないのが実状である。

だが、幸か不幸か、今という時代は生の現場の関わりが希薄化しても生活には支障が出ない。なぜなら、繰り返しになるが民間であれ、行政であれ、財とサービスによつてわれわれの生活は代替・補完されているからである。そのために人間と人間の関わりのある方を生の現場で顔の見えるナカマウ



子と醸成していく「共」の世界のような関わりはもはや必要としない。「共」の世界におけるナカマウチの関わりはコミュニケーションとは異なり、「個人」を単位とせず、構造的には世間という面的なつながりの中にナカマウチの担い手として存在する<sup>(36)</sup>。ゆえに当の本人が望む、望まないに関わらず、その時間と空間を共有している限りに関して、「個人」の自由選択に任せられるだけではない領域を担わなければならない。これは「伝統的共同体」が批判され、近代的個人Ⅱ〈自立した個人〉を誕生させた背景であり、近代社会によって完膚なきまでに否定された「むら」における社会的結合の原理である。

われわれは〈自立した個人〉という人造の「人」をこしらえ、この〈自立した個人〉を担い手とした健全な「個人と社会（国家）」を築き上げること、前代とは異なるひとりひとりの自由と平等を「社会」において保障し、自己実現のための機能を全面開化させることを目指してきた。コミュニケーションは「個人」がいかに他者と相互寛容にコミュニケーションできるのかを論点とし、〈むき出しの個人〉の寄る辺のなさや「個人と社会（国家）」の関係を良い方向に向けることで解決できると考えられた。しかし、現実に誕生したのは大衆化社会の中で浮遊する「孤独な『個人』の群れ」であり、自分の存在が「国家」にむき出しのまま直結する〈むき出しの個人〉であった。人間存在の揺らぎはここに来てことの深刻さを可視的に増大させているが、寄る辺を失くした〈むき出しの個人〉は「国家」の準備するシステムに依存することで様々な格差に対処しようとしている。この状況を鑑みると、

現在の生活様式は官僚制社会システムが人間生活の末端まで行き届くまでの最終段階に入ったと言える。これは現代日本において「個人と社会（国家）」という機構を目指してきた逆説的な成果の現れといえよう。

### 3 人間が存在するとはどういうことか？

#### (1) 居合わせる時代の実相

改めて人間が時間と空間に存在するとはどういうことかを問う必要がある。〈自立した個人〉という理想の人間モデルは、現実の「社会」において存在の寄る辺の無さから揺らぐ根無し草となった。また、生の現場における関わりをもたない「個人」は「共」の世界が担っていた互助機能を喪失し、むき出しのまま「国家」に直結する〈むき出しの個人〉となった。そして中間集団を生るの基盤として必要としない「個人と社会（国家）」≡公私二元論的世界は生存のあり方を変質させたのである。今や財とサービスの拡充は「いのち」にまで及んでいる。

われわれの居合わせている時代の実相は、孤立無縁の「社会」を「個人」として生きていかなければならないところにある。戦争体験の反省から〈むら社会的近代国民国家〉を批判し、その末端組織と価値判断された「むら」を民主化によって解体することが目指されてきた。「むら」から解放された「個人」が点となつてばらばらになるのを防ぐために再度、点と点を線で結ぶ「社会契約」が発明

され、「個人と社会」は「国家」を媒介として社会的に結合することとなった。その担い手として人造されたのが新しい人間モデルとしての〈自立した個人〉であった。この人間モデルは近代社会の諸問題を克服するために存在を人間生活の現実からではなく、近代的個人という理想からモデル化したものであり、その意味で〈存在の価値理念〉と呼べるものだった。このことについて先の大戦の記憶と反省が日本人に現実よりも理想を先行させ、受容させたと指摘した。つまり、人間存在を論じるうえで現実と理想が転倒したのである。

〈自立した個人〉は「個人」を単位としている点で「むら」を生きる人間とは人間存在論的に異なっている。〈自立した個人〉は「社会」の中で「コミュニケーション的行為」という関係性によって社会的に結合することを促されたが、現実の「社会」において現れたのは大衆化社会という根無し草の浮遊する「孤独な『個人』の群れ」であった。マス・メディアや増大する情報に他人志向型として応答する「個人」は自分の存在の寄る辺を失い、その存在を揺らがせている。それは具体的な人間生活の面でも同様であった。利潤と競争の原理が貫徹される現行の経済システムの渦中で「個人」は自己実現と自己責任の間を渡り歩かなければならない。現行の経済システムの成長の終焉が現実的に存在の帰属先を流動化させ、現代日本を生きることは精神的にも肉体的にもいつ自分が孤立化するのかわからないという不安の時代となっている。

親子という近代家族モデルの互助機能もライフコースという長期的視野からみれば期待された役割

を担えているかは議論の余地がある。孤独死や孤立死、そして無縁死の現状をみると家族の間でさえ「個人」という単位が浸透し、家族の倫理規範よりも「個人」の自由が優先される雰囲気がある。インターネットや携帯電話、スマートフォンの普及など「個人」を後押しする科学技術や情報機器の「環境」が家族のあり方の根底に深く食い込んでいく。その一方でニグレクトや幼児虐待、DVなど、「個人」が尊重されない痛ましい事件も増加している。一見すると、「個人」が（自立した個人）として未成熟であることが虐待などの問題を引き起こす要因とされがちであるが、原因はそれだけではないだろう。本論のこれまでの検討からすれば、逆に「個人と社会」という機構を推進したために「共」の世界が破壊され、互助機能が低下し、母子のおかれた「育児環境」は孤立の度合いを高め、昨今の幼児虐待の一因となつていとも解釈することができる<sup>(37)</sup>。

ここまでみたようにわれわれの居合わせている時代は人間生活が財とサービスというシステムによって代替・補完され、「個人」を単位として近代法に抵触しない限り、自由な行為を保障されるようになった時代である。しかし、同時に人間存在がこの時代を「生存する」とは、現行のシステムのかでどう生きていくのかであり、そのためにはこの官僚制社会システムが健全に機能しているかどうかを判断できる（自立した個人）にならなければならない義務（規範）が生じる。しかし、ここには生存の次元からすれば規範として飛躍がある。「共」の世界と比べると分かりやすい。生存を確保するための生命的基盤をいかにして維持管理・運営するのか、そのための人間と人間の生活上の関わり

りを円満・円滑にしようとするのが「共」の世界における倫理規範である。それに対し、「個人と社会」では生命的基盤における関係性は既に「国家」や民間の財とサービスを委託されており、「自立した個人」に求められるのは「判断主体」としてそれら各種の機構の健全さを評価することである。ゆえに「共」の世界のように他者と共に関わり合いの渦中で倫理規範を醸成する必然性はない。「社会」の規範は「国家」が決定、立法する近代法であり、「個人」はその範囲内で生存に関する自由な活動を許されている。このように捉えれば、現在、生存と生活に関わる規範は人間と人間が関わり合う渦中から醸成される倫理規範とは直接には関係がなく、「国家」による普遍的な法をもって規範としており、倫理は生活から離れてしまった。人間存在が生存するために必要となる倫理規範が近代法に取って変わられたことで〈人間存在の倫理〉は生存と存在を分離させ、倫理は生存を財とサービ스에委託したままで〈存在の価値理念〉を論じるようになったのである。

## (2) 生存と存在の関わり

生存に関わらないところで生まれる「倫理」はいわゆるエートスから発する倫理ではない。エートスは慣れ親しんだ場所から慣習として醸成されるものだからである。このことは現代日本において倫理が慣れ親しんだ場所という時間と空間に着土する土台をもっていない時代であるということを示す。近代の倫理学は時間と空間を離れても展開することが可能であり、それが普遍法則として価値づけら

れた。けれどもみてきたようにそれは人間存在の個別・特殊な生の現場にあった関わりのあるあり方を変質させ、財とサービスに依存した「社会」をもたらした。自分たちの生命的基盤ではなく、「個人」が「個人」として「社会」に接続されるむき出しの構造である。

以上のことは存在の揺らぎと倫理の崩壊として捉えることができる。現代の人間存在論の多くは土台をもたない理想の存在論Ⅱ〈存在の価値理念〉であり、土台のない理想主義の時代を映し出すが、価値理念としての存在論だけで現代日本に山積する問題は解決できない。寄る辺を持たず、立つ瀬がない時代を生きる人間存在の問題は「いのち」が存続していくという存在の自明性をも不確かなものにしていく。例えば、今後の日本社会を左右する少子高齢社会の現実は無踏のものとなる。これまでの人間存在論が当然の理としてきた生命の再循環が当たり前のことではなくなっているからである。哲学・思想が疑うことのなかった生命が続いていくという自明性が揺らいでいる時代にわれわれは居合わせている。生存の根底が不確かになっている時代に〈存在の価値理念〉を礼賛するだけでは足りない。この時代に存在を改めて検討するには生存という視座が肝心となるだろう。

人間が存在するということは、生存していくということである。このことは一つに、過去ー現在ー未来という〈通時性の世界観〉を検討することにつながる。換言すれば、生存していくということⅡ存在に持続可能性が担保されていることを意味し、人間存在が続いていくためには人間と人間の関わりのあるあり方、そのメカニズムが問われる。親子、親族、ナカマウチなどとの関わり合いの中で存在は確

認められるからである。つまり、存在は「個人」として在るのではなく、他者との〈間柄的相互存在〉として把握できる。二つに、一つ目と関連して未来世代に対する伝承と責任を促す。生存を続けることと自体が次の世代のことを想定しているからである。三つに、生存は自然と人間の関わりのある方を射程に入れる。自然環境⇨生命的基盤の確保は生きるために欠くことができない。四つに、生存する存在は時間と空間を巻き込む。ゆえに生存を視座に入れた人間存在論は個別・特殊なものとなる。以上、四つを挙げた。これらは人間存在論に生存という視点を組み込むことよって得た生存と存在の関わりから立ち上がってくる論点である。本論の人間存在論の骨格となる視座をここに提起した。

### おわりに

これまでの人間存在論は価値理念として存在を語ってきた。その方法は生存する存在である人間を論じるのではなく、理想の「個人」を論じてきたと言えるだろう。人間が存在するということが、その土台には生命的基盤がなければならぬ。それはつまり生存するとはどういうことかにつながる問いである。生存あつての存在であることを考えれば、人間存在論として生存について検討することは今後、重要な論点となるだろう。

現代日本は財とサービスにより人間生活を成り立たせている。これらを駆動させているのは官僚制社会システムである。恐らくわれわれは、この官僚制社会システムが完成する最終形態の時代に居合

わせている。近代明治以降、この国が目指してきた「個人と社会」がいよいよ存在の次元にまで浸透し、人間存在の人生はシステムを切り離せなくなるだろう<sup>(38)</sup>。少子高齢社会を生き抜くためにはそれしか道は残されていないと考える意見も多い。近代科学技術の不可逆的な進歩により、「いのち」そのものもシステムに管理されていくことが予想される。

システムに依存しながら、システムとの関係を良好に保つにはどうすればいいのかを倫理的問いとして探求していくのか。但し、その答えはとどの詰まり「自立した個人」の飽くなき希求となるだろう。それとも「個人と社会」という機構自体が現実にもたらした寄る辺のない人間存在の揺らぎを近代社会が内包する陥穽として捉え、これとは別の人間と人間の関わりのあるあり方を模索するのか。人間学が人間存在をどのように把握するかで応答の方向は変わってくる。ただ明らかなのは現実と理想の間に大きな「ずれ」と「歪み」が生じている時代にわれわれは居合わせているということである。

### 今後の本論の展開

#### (1) 「存在と環境」

存在することを検討する際には対象となる存在が位置づいている「環境」に着目する必要がある。そのために本稿は「存在と環境」を関わり合うものとして捉え、論じていく。まず「人間存在について」、人間存在をどう把握するのかにおいて、大きな変化の時代となったのは近代明治以降のことで



ある。富国強兵、殖産興業という近代化を進め、近代科学技術の中央集権化、大規模化が起きた。それらと同時に人間存在に対する価値観や世界観も変化した。それは具体的には「むら」という場所を舞台に起こった。日本の近代化において「近代国民国家」は「国家」と「個人」の間にある「むら」を利用したが、内実では「むら」は中央-地方関係によって〈自治的共同〉を脆弱化させ、「国家」の末端組織に組み込まれていった。その過程は〈人間存在の倫理〉の変質にも関連するものである。

次に、《公私二元論的世界観と倫理》について述べる。人間の生存のための《環境》は近代社会に入って変質した。ここで定義される《環境》とは、自然環境（公害、自然環境破壊、越境汚染）と社会環境（人間と人間の関わりのある方、中間集団の崩壊）という二つを意味する。社会環境の変質とは具体的には「家」と「むら」にあった倫理規範の喪失を指す。以上について世間の視座からも考察を加える。変わって生み出されたのが「個人と社会（国家）」という機構であった。そのことを現わすのが「公」-「共」-「私」という枠組みにおける「共」の世界の衰退である。代替として「公」-「私」の間に「市民社会」を接ぎ木するが、それは生存の基盤とはなっておらず、同様に「個人と社会」は質的に「共」の世界がもつ互助機能の代替とはなっていないことを指摘する。社会環境が公私二元論的世界観により変質したことでそれまでの倫理規範の醸成は困難となったことも述べる。次に、戦後の「むら」に対する批判は地域社会の〈自治的共同〉が外形だけを残して変質したことに起因していることを明らかにする。それは戦後の「家」、「むら」に対する歪んだ価値づけに新たな視座を提

供することになるだろう。最後に、「存在と環境の離反」として、近代科学技術が人間生活をシステム化し、それは財とサービスへの依存の増大を意味していることを述べる。このことによって人間は「環境」から分離されたが、結果的にそのことが人間存在それ自体の問題を招いたことの理由についても言及する。

## (2) 「現時性と通時性、それぞれの問い」

「環境」の変化は近代明治以降の世界観、価値観の変遷と関わる。ここでは現時性と通時性という二つの見方から近代化によってこの列島の環境がいかに変わっていったかを論じる。そして現時性という近代に入って生まれた世界観、価値観の問題とその打開について、今一度通時性という視座が有効であることを提起し、現代日本の諸問題を捉え直す手掛かりを探る。そのためにまず「伝承の否定」について検討する。戦後の日本は「むら」の慣習を否定し、過去の過ちを繰り返さぬよう民主化した「社会」を目指した。その世界観、価値観とはゼロベースから何にも囚われずに自分で判断できる人間モデルを創造することであった。その理念的根拠となるのは「近代的思惟」や「自律」概念であり、かけがえのない私から始まる〈自立した個人〉が想定されていることを確認する。

次に「引き裂かれる人間存在」として、〈存在の価値理念〉の帰結が〈むき出しの個人〉を誕生させたこと、しかし、〈近代的個人という不可侵〉によって人間存在は理想と現実の狭間を生きなければ

ばならない構図になっていることを論じる。そのうえで理想主義の形づくる人間モデルに合わせた「社会」構築が限界の時代であることを主張する。最後に、「存在と生存」について、現代日本では両者が近代化によって同時に二つの乖離を起こしていることを述べる。一つは、人間存在の捉え方、もう一つは、科学技術の発達による生存と存在の乖離、これは現行のシステムを生きる人間がなぜ自己完結した存在であっても生活に支障がないのか、システムに依存して生きることの問題を指摘する。四つ目に、「現時性から通時性へ」として、存在と生存を基礎づけるのはこれまでの〈現時性の世界観〉ではないことを提起する。生の現場であるローカルな場所において過去―現在―未来という時間の流れの中に存在が位置づくことの重要性について言及する。それはつまり〈通時性の世界観〉と倫理を検討することである。

### (3) 『存在の寄る辺』

人間が自分の存在を再び位置づけることが現代日本では喫緊の課題として求められる。そのためにまず『生命的基盤の回復のための人間存在の倫理』について述べる。中でも両面的乗り越え論の陥穽について論証することで、生命的基盤を維持管理・運営していく際に求められる倫理規範とは何かを明らかにする。次に、『存在と生存のための自発性』を内面的自発性と経験的自発性という二つの自発性から検討する。最後に、『共同の動機と真剣に向き合う』として、人間が共同性を担うための動

機とは何であるかを論じる。その際に再度、存在と生存の関わりから人間が〈間柄的相互存在〉として他者と関わることの有効性を示す。

人間の「学」を冠しながら人間生活という時間と空間に息づく営為を踏まえずに、あたかもどこかに普遍で理想の「社会」があり、それを目指すことを啓蒙するのが命題であると考えられてきた時代がある。だが、不如意な遇縁を生きる存在であるこの個別・特殊な人間の感情と想いを知らない「人間学」は人間生活には根づかない。人間の「学」でありながら日々の生活を営む人間に届かない「学」は浮遊した根のない言葉の「学」となる。それは思想の本懐からして「淋しい」ものだ。現代日本が抱える諸問題に対し、本論全体を通して、存在の次元から生存を問うこと、そして人間がより良く生きるための「環境世界」とは何かを検討し、「環境」を生きる人間がまさに人間でなければならぬ理由、人間存在が価値理念ではなく現実を生きる存在であることの度し難い哀しみ、これらを背負ってそれぞれの時代を生き抜くための支えとなる倫理とは何であるのかを本論は引き続き探求する。

### 【注】

(1) 「歴史」について西洋の哲学者デイルタイの論究は興味深い。デイルタイは晩年の論考で「歴史的理性」に対する批判を通して「歴史的意識」というものが、宗教であれ、理想であれ、哲学大系で

あれ、「あらゆる歴史的現象の有限的であること、従って事物の連関についてのあらゆる種類の人間の把握が相対的であること、これが万物は流転の過程にあり一として止るものはない」という「歴史的世観」を現わすと述べる（『デイルタイ 一九三五 八七頁』）。

(2) 農政学者であり、後に日本の民俗学の礎を築いた柳田國男は、論考「民間伝承論」（一九三四）において「平素の常民大衆」の生活が記録する価値のないものとして学問上扱われてきたことを問題とし以下のように述べる。「自分等には官史の選択しただけの範囲の歴史では満足できない。今日の歴史の閑却している部分に、我々の知りたい歴史、すなわち自分のいう史外史が存するのである。（中略）民間伝承の学問は、この歴史の欠陥を補うべく起こった学問ともいえるのである」（柳田 一九九〇 三〇四―三〇五頁）。官史としての歴史の外にある「史外史」に注目し、そこで「伝承」されてきた民間の生活の歴史を改めて検討することによって近代社会によって生まれた生活の困難、生活苦とは何であるのかを浮かび上がらせようとする柳田の近代批判のひとつの方法を本論はここに看取する。つまり民俗学における「伝承」概念は何か固定された「伝統」を礼賛したり、復古的に称揚することではなく、「民間伝承」が近代社会の中で、「いつまでも不変で永続するもの」と価値づけられ、悪しき「伝統主義」として安易に疎もうとする時代の雰囲気を批判しているのである（加藤 二〇一六）。

しかし、人間生活の歴史は不変の固定的なものではなく、常に変転するものであり、その変化する生活をいかにして記述するのか、またそこに生きる人びとの叡智の背景に何があるのか、自然と人

間の関わりを基礎づける人間と人間の関わりのある方を検討する際に柳田の学問としての「民間伝承論」は現代的意義をもつ。

(3) デイルタイは「比較的歴史的観察」によって「歴史的なるもの」の「変化、発展、交錯」を「世界観」の形成の視点から検討している。変遷する歴史に対する捉え方が本論に関わるのでここに端的に論じておきたい。デイルタイのように「生」を基底においた「生活経験」の多様性に注目するとき、歴史に制約された「世界観」の諸々の個別・特殊な「形態」から類型化を図るのは「構成的方法」として誤謬であり、それはあくまでも補助手段に止まる(デイルタイ一九三五―二六頁)。このことはデイルタイが『世界観の研究』で一貫して言及する「普遍妥当性」に対する懐疑と関連する。訳者の山本英一の解説「世界観の研究について」によれば、人間の豊かな「生連関」が「形而上学」の概念連関「形而上学的体系」の背後には流れており、「世界観」は「生」そのものの深底より産出されたもの、即ち「生の外化」であるという。このことによって人間存在は「体系の立場」から「歴史的立場」に移り、「あらゆる歴史的事象の有限性を認める歴史的意识によって普遍妥当性に対する信頼を打毀された形而上学的体系が、同じ歴史意識によって、生の諸々の外化の普遍的連関の内に意義を認められ、新たな生命を興へられるのである。しかも諸哲学大系は、生の外化として生の包蔵するところの可能性を表現するのみでなく、文学や宗教と共に生及び世界の謎を解決しようと努め、かかる解決によって生そのものの内的連関を開示しようとする」(デイルタイ一九三五―九一頁)。ここに生を基

礎においたデイルタイの哲学の役割、歴史、「世界観」に対する立ち位置をみることができる。「哲学は形而上学的体系により世界を本質的に把握し得ないし、またこの認識を普遍妥当的に論証し得ない」（デイルタイ一九三五 九二頁）が、文学や宗教が生の全体的把握に寄与するのと同じく哲学も文学や宗教との内的連関の中で「各個人の生活経験をもととして生及び世界の謎の解決」に迫るといふ。ゆえにこれら三者の「生及び世界に対する態度の様々な色合いが、諸々の世界観形成の基礎」となる。とデイルタイは述べる（デイルタイ一九三五 九二頁）。

(4)ここでの「環境」とは自然環境のことだけではない。人間と人間の関わり合いの現実である社会環境をも含んでいる。この「環境」の渦中で「いのち」を全うすることがわれわれにとって第一の希望となる。しかし、現代日本では「いのち」の基盤である生命（生存）、生活（自然環境と社会環境）、人生（存在）が個々に分断されているという意味での「環境問題」が深刻化している。特に日本においては公害事件という未だ解決されない「環境破壊」の歴史的事実と向き合っている。

(5)レーヴィットはいう、歴史は「思惟を寄せつけぬ偶然」によって支配されており、例えばナチ党政権の時代に居合わせることも偶然であり、われわれはそれを「運命」や「宿命」と呼んでいる（レーヴィット一九八九 六〇頁）。「偶然なるものに関しては哲学はなりたらず報告と記述があるのみ」で、その場合、「転変止まることのない歴史の運命」を感得するということは、歴史家の知恵として「常にあらゆる人事の頼りなさ、果敢なさの認識」（レーヴィット一九八九 六一頁）に達する

ということであると述べる。ナチ党政権下にレーヴィットは恐らく人間の「頼りなさ」「果敢なさ」を多数目撃したのであろう。それゆえに「歴史の運命」に対し、それが偶然という残酷さを持つことを示すことができた。このような歴史認識はレーヴィットが居合わせた「乏しき時代」の中で生み出されたものであり、その時代背景を考えると近代化という自然から人間が分裂していく時代において人間存在がその存在を円満・円滑に存立させるためにはどのような哲学・思想が求められるのか、その根本の部分が改めて問われていることを示す。それは理想主義的世界観の唱和のみではなく、変転し移ろってゆく歴史とそこに居合わせる人間存在の人生の感情と生活の次元から（人間存在の倫理）を今一度検討する必要性をこの時代に提起している。

(6)レーヴィットは論考「歴史の意味について」「歴史と歴史意識」でヘーゲルやフンボルトの議論から「哲学的世界史」を批判的に検討する。本論と関わるのは「世界史」という括りが誤謬であること、つまり、「われわれの歴史的な人間世界はかりそめのものに過ぎない」（レーヴィット 一九八九 二〇頁）にもかかわらず、「歴史の中に自己の意味を見出そうとする近代のキリスト教以後の人間」（レーヴィット 一九八九 二二頁）は自然と人間を分離させた。つまり、人間を産み出す自然と人間が自己の働きで「歴史」を生み出すことを区別したのである。レーヴィットは「自然と歴史のこの分裂の最後にくるのがヘーゲル門下のマルクスによる『歴史は人間の真なる自然史である』という命題」（レーヴィット 一九八九 二二頁）であるという。「人間にとり本来的な世界は自然の世界ではなく、



歴史の世界である」という世界観の下で人間は自然を離れ、自ら歴史的世界を作り出していけると考えられた。その根拠となるのが近代の理念としての「精神」であり「意識」である。そしてこの「時代の精神」を形作るのが進歩史観であり、ディルタイでいうところの「普遍妥当性」である。「世界史」という言葉は同時にそれが「絶対に正しい普遍的価値」による世界の画一化を招く。このことは現代では批判の対象とされるが発展段階論的な進歩史観に基づく世界観や価値観は今でも根強く残っており、人間存在をどのように把握するのかを検討する際にもその影響は看取できる。例えば本文中後述する〈停車駅論争〉の世界観は「近代」という時代を「通過駅」とすることは自明であるがこのこと自体がひとつの世界の画一化であり、レーヴィットの「世界史」に対する論究と親和する。

(7) 藤本隆志は近代の理想郷＝ユートピアについて「自由」「平等」「博愛」「正義」の観点から検討し、「近代的な理想希求型の当為には、論理的な自己矛盾に近いパラドクスの萌芽（たとえば、いわゆる『民主主義のパラドクス』が含まれているばかりでなく、その実践的な帰結はむしろ当の理想を裏切るものであった場合が多いのである」（藤本 一九八五 四八頁）と述べる。この指摘は本論が論じる理想と現実の転倒について倫理学がひとつの根拠とする「理想希求型の当為」にそもそも論理的な矛盾があることを問題としている点で示唆に富む。藤本は「自由・平等・博愛といった理念はいまや一種の幻想であり、かかる幻想の下に現実の意思決定や行為を評価しようとしてきた歴史的事実こそ批判的に再考さるべきではないのか。現実を理念（イデア）よりも低次の存在形態とするのはプラト

ン以来の伝統ではあるが、いまこそわれわれの理想を現実によって再評価すべきときではないのか」（藤本一九八五 四九頁）という。本論が論じてきた歴史をどう捉えるのか、そこに生きる人間存在の営為という現実から歴史をみなければならぬという方法と親和する。

(8) 「自然発生的」という言葉の使い方には慎重でなければならない。「自然と作為」という見方があるが、これは発展段階論的に世界を捉え、近代以前の人間集団を「自然発生的」なものと思わず。けれども、果して〈人間の共同〉を考える際に他者との関係が「自然発生的」もしくは「自生的」であることが現実に実在するのか。いつどの時代であっても〈人間の共同〉は作為的でなければ維持管理・運営することが難しいだろう。であるならば「自然発生的」な人間集団というイデオロギーは少なくとも人間存在論的には用いることが適当ではない。同様の指摘は山崎正和の『社交する人間』、「信用と相互認知のつくる集団」「ゲマインシャフト論の幻想」においても言及されているので参照のこと（山崎二〇〇六 七一―八〇頁）。

(9) 情報が現実を浸食する時代、例えば「子育て環境」において一番深刻なのは「個人」を単位とする「社会」において親の与り知らぬところで子どもが情報にさらされていることである。家族の外部にある情報に子どもが触れるということはいつの時代にもあるが、現代社会の「子育て環境」ではまるでそれが洪水のような規模とスピード、情報量と財とサービスの更新性（情報環境、情報機器等）によって押し寄せ、親という防波堤の間隙を超えて子どもに直結してしまう時代である。

- (10) レーヴィットの「自然と人間の分裂」という指摘は思想的問いとして歴史、世界観それ自体の再検討を促す（レーヴィット一九八九）。
- (11) （鳥越編二〇〇七）を参照のこと。
- (12) 本論で論じる〈停車駅論争〉は歴史の捉え方、進歩史観と密接に関わる。このことについてレーヴィットはヘーゲルの「世界史の哲学」の検討から「世界史の進行」は「自由の意識における理性的進歩」のことであり、その鍵となっているのは「理性の目」であるという。「それによって世界史の一切の悪、民族や個人の幸福を犠牲に供する『屠殺台』ともいべき世界史の悪」（強調点は筆者）を和解できるとヘーゲルは考えたとレーヴィットは整理する（レーヴィット一九八九一一頁）。このような「自由の意識における理性的進歩」の見方は「歴史の推移を最初から、未来とか未来へ向けられた進歩」として捉えるがゆえに「これまでに生じたことはまだその目標に到達していない前史という準備段階にすぎない」（レーヴィット一九八九一五頁）ということになる。レーヴィットの歴史に対するこのような捉え方は本論が〈停車駅論争〉と呼ぶ世界観に符合する。
- (13) （吉田二〇〇五）を参照のこと。
- (14) 亀山純生は『環境倫理と風土』において共生概念を理論的に検討し、生物学的共生（symbiosis）とは区別される理念としての共生（kyosei）概念を提起している（亀山二〇〇五）。
- (15) （丸山一九六一）を参照のこと。

- (16) (河合 一九九九) を参照のこと。
- (17) (柳田 一九九八) を参照のこと。
- (18) この矛盾は今後、生まれ老い死ぬ人間存在の〈生命的基盤〉が崩壊し、寄る辺を失った人間存在の増加という点において、孤立無縁という社会問題を更に深刻化させるだろう。
- (19) (高木・竹村 二〇一五) を参照のこと。
- (20) 田中浩の「近代国家論の生誕」を参照のこと(田中 二〇一六)。
- (21) アンシエーションによる社会的結合の原理を検討した「現代日本におけるアンシエーション論の本質とその問題点」を参照のこと(増田 二〇一三)。
- (22) 内閣府調査『平成二六年版 子ども・若者白書(全体版)』「特集 今を生きる若者の意識において」の一、自己認識・(一)、自己肯定感を参照のこと。
- (23) (都築 二〇〇七) 六四頁。
- (24) (ハーバーマス 一九九四) を参照のこと。
- (25) 例えば大小田重夫の論考「物語的自己同一性」の中でリクールの議論が紹介されているが、リクールの試みは「認識する我」ではなく、「物語られる生のなかでさまざまな他者と関わる自己」からの存在論的考察である(大小田 二〇〇七 一三四頁)。
- (26) 例えば(平田 一九六九) を参照のこと。

- (27) (増田二〇一五) を参照のこと。
- (28) 科学技術と情報技術の時代を生きる人間存在について吉田健彦の論考は安易な反科学技術論、反情報技術論とは異なり、現代を「必然的異常社会」と捉えている点で近代科学技術が「累積」していくだけの時代に新しい視座を提起している(吉田二〇一六)。
- (29) 財政の視点から現代日本を「個人」が分断された時代であると分析する井出英策・古市将人・宮崎雅人は「必要原理」という概念の提起によって人間と人間の関わりの方、ひいては人間の存在と生存について論究している(井出・古市・宮崎二〇一六)。
- (30) 石田光規は少子高齢社会と格差、社会的排除について論じており、参考になる(石田二〇一一)。
- (31) 『現代日本文学大系 十八 夏目漱石集』(二) 二七二頁。
- (32) (山田二〇一四) を参照のこと。
- (33) 特に子どもが無制限に情報機器に触れることの危険性について『メディア漬け』で壊れる子どもたち』で内海裕美は医学の臨床の現場から警鐘を鳴らしている(清川・内海二〇〇九)。
- (34) システムによる「社会」の完成については上柿崇英の指摘が参考になる。システムが貫徹された「社会」では「老いる」ことですら、もはや病理となると上柿は述べる。ここにはシステムと科学技術が補完的に連関する中で人間存在と生の意味そのものが変質してしまう時代の訪れを予見している点で極めて倫理的な問いかけを行っていると言えるだろう(上柿二〇一六)。

- (35) (井出・古市・宮崎二〇一六) 一三三頁。
- (36) 世間については(浜口一九八八)、(井上二〇〇七)を参照のこと。
- (37) 共同通信「虐待」取材班(二〇一四)『ルポ 虐待の連鎖は止められるか』を参照のこと。
- (38) 上柿の時代に対する以下の言及は示唆的である。「あらゆる人々が何も意識することなく、すべての物事が彼らの背後で自動的に完結していく、完璧な世界」とは、果して何なのだろうか。そこにあるのはまさに「完璧な社会システム」の姿であり、ある面ではこれこそが人間を置き去りにしながら膨張してきた、現代社会の姿そのものではないだろうか。それを今以上に拡張し、その果ての先へ到達したとき、そこで果して人間は、本当に人間としていられるのだろうか——？」(上柿二〇一五口二八九頁)。

### 【参考文献】

- 石田光規(二〇一一)『孤立の社会学』勁草書房
- 井出英策・古市将人・宮崎雅人(二〇一六)『分断社会を終わらせる』筑摩書房
- 井上忠司(二〇〇七)『世間体の構造(文庫版)』講談社
- 上柿崇英(二〇一五イ)「生活世界」の構造転換『自然といのちの尊さについて考える』竹村牧男・中川光弘監修、岩崎大・関陽子・増田敬祐編著 ノンブル社

- 上柿崇英 (二〇一五〇) 「あとがき」『環境哲学と人間学の架橋』上柿崇英・尾関周二編 世織書房
- 上柿崇英 (二〇一六) 「現代人間学への社会的、時代的要請とその本質的課題」『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第一号(本誌)
- 大小田重夫 (二〇〇七) 「第四章 ニヒリズムとテクノロジーの時代の倫理、第二項 物語的自己同一性」『現代倫理学』坂井昭宏・柏葉武秀編 ナカニシヤ出版
- 加藤秀雄 (二〇一六) 「自治空間としての生活世界と伝承」現代人類学研究会 2016.2.27 アンジェム
- 亀山純生 (二〇〇五) 『環境倫理と風土』大月書店
- 河合隼雄 (一九九九) 『中空構造日本の深層(文庫版)』中央公論社
- 共同通信 「虐待」取材班 (二〇一四) 『ルポ 虐待の連鎖は止められるか』岩波書店
- 清川輝基・内海裕美 (二〇〇九) 『メディア漬け』で壊れる子どもたち』少年写真新聞社
- ディルタイ・W (一九三五) 『世界観の研究』山本英一訳 岩波書店
- 田中浩 (二〇一六) 『ホップズ』岩波書店
- 都築貴博 (二〇〇七) 「いかに生きるべきか」『現代倫理学』坂井昭宏・柏葉武秀編 ナカニシヤ出版
- 夏目漱石 (一九七〇) 『現代日本文学大系 十八 夏目漱石集 (二)』筑摩書房
- 日本心理学会監修、高木修・竹村和久編 (二〇一五) 『無縁社会のゆくえ』誠信書房
- 日本村落研究学会編、鳥越皓之責任編 (二〇〇七) 『むらの社会を研究する』農山漁村文化協会

- ハーバーマス・J (一九九四) 『公共性の構造転換 第二版』細谷貞雄・山田正行訳 未来社
- 浜口恵俊 (一九八八) 『「日本らしさ」の再発見 (文庫版)』講談社
- 平田清明 (一九六九) 『市民社会と社会主義』岩波書店
- 藤本隆志 (一九八五) 「他律・自律・愛」『倫理 愛の構造』井上忠・藤本隆志・山本巍・宮本久雄 東京大学出版会
- 柳田國男 (一九九〇) 「民間伝承論」『柳田國男全集 (文庫版)』(二八) 筑摩書房
- 柳田國男 (一九九八) 「都市と農村」『柳田國男全集』(四) 筑摩書房
- 山崎正和 (二〇〇六) 『社交する人間 (文庫版)』中央公論新社
- 増田敬祐 (二〇一三) 「現代日本におけるアソシエーション論の本質とその問題点」『共生社会システム研究』vol.7 農林統計協会
- 増田敬祐 (二〇一五) 「生命と倫理の基盤」『自然といのちの尊さについて考える』竹村牧男・中川光弘監修、岩崎大・関陽子・増田敬祐編著 ノンブル社
- 丸山真男 (一九六一) 『日本の思想』岩波書店
- 山田昌弘 (二〇一四) 『家族難民』朝日新聞出版
- 吉田健彦 (二〇一六) 「人間存在論・技術論への時代的要請と歴史的必然性」『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第一号 (本誌)



吉田傑俊（二〇〇五）『市民社会論』大月書店

ヨナス・H（二〇〇〇）『責任と言う原理』加藤尚武監訳 東信堂

リースマン・D（二〇一三）『孤独な群集（上・下）』加藤秀俊訳 みすず書房

レーヴィット・K（一九八九）『歴史の意味』佐藤明雄訳 未来社

#### 電子資料

内閣府調査『平成二十六年版 子ども・若者白書（全体版）』「特集 今を生きる若者の意識において

一、自己認識・（一）「自己肯定感」内閣府 [http://www8.cao.go.jp/youth/whitepaper/h26honpen/okushu\\_02.html](http://www8.cao.go.jp/youth/whitepaper/h26honpen/okushu_02.html)



すべてが技術化するこの世界で他者はなお畏怖され得るのか

— 現代情報・技術社会の病理と救済について

吉田 健彦

### 1. とある一日の素描

きみは目が覚める。それが朝である必要はない。きみはすぐにスマートフォンに手を伸ばすと、きみには決して関係のない世界中のニュースを眺めつつ他人の苦しみで精神的飢餓を満たし、歩いて三十秒の位置にあるコンビニで買ってきたパンと清涼飲料水で肉体的空腹を満たす。コンビニで足りないものはネットで注文する。預金残高が底をつきかければしばらくアルバイトに精を出す、人との交わりを怖れるきみにとってそれは肉体の一時的悪夢だ。時間だけは幾らでもあるきみは、気分が乗ればRMT<sup>①</sup>で小銭を稼いだりもする。眠くなれば眠る。それが夜である必要はない。きみは夢を見るが、それはただの暗闇でしかない……。

我々は情報・技術社会に生きている。無論、この言説は曖昧なものだ。事実として、人類は常に情報、そして技術とともに生きてきた。だがそもそも情報、そして技術とは何を意味しているのだろうか

か。とりあえずここでは、「情報・技術社会」とはインターネット等の現代メディア技術によって情報がグローバルに、かつほぼ即時的に共有される社会のことを意味し、「我々」とはそのような情報・技術社会が実現されている現代日本あるいはそれに等しい程度の先進国に生きている人びとを意味するとしよう。ただし本論の目的が後述する通り人間存在そのものを問うことにある以上、言うまでもなくこの定義は現時点における仮の、表層的なものとなる。

情報・技術社会はそこで生きる人間にかつてない自由度と利便性を与えた。だが同時に高度に発達した情報・技術は、アルゴリズムとデータをその原理としており、人と人とのコミュニケーションから生命性を捨象し、抽象化された他者観は我々から倫理を根本的に喪失させることになる。情報・技術はまた物流にも革命的な変化をもたらし、それはいつそう他者との関係性を不要なものとしていく。他者との関係性は本来いかなるものであれ必ず倫理関係を含む。それは我々に煩わしく重苦しい責任を負わせるものであるが故に、我々はそれを忌避しようとする。情報・技術社会は表面上それを可能にするものであり、そのなかで生まれたきみは、従って、現代固有の現象であり、人間としての責任から逃避した弱く、誤った、救われるべき存在なのだ。むしろ我々は、いまこそ、このグローバル化した世界において、情報・技術を正しく利用して人びとと連帯し、自由で開かれた民主主義社会を実現しなければならない。仮想であるネットから抜け出し、他者とりアルで豊かなコミュニケーションを築いていかなければならない。

我々はこのようにして、きみの生活を現代社会における典型的病、理、現、象の一つだと言う。だが果たしてそれは事実なのだろうか。ここにはフランス革命以降の近代的理性的人間観<sup>②</sup>という、あるいは自然的本性的人間観という、我々を強力に縛る呪縛から生まれる根本的な誤認があると本論は考える。これらの人間観の根底には、人間と技術が可分なものであるという認識があり、理性によるコントロールから感情的嫌悪による反技術主義に至るまで、いずれの立場にしてもその要点は技術を適切な範囲で——その水準は様々であろうが——使用することを責務とするか、あるいは可能だとするところにある。だがそれもまた結局のところは表層的な技術主義でしかなく、人間存在それ自体を描きだすためのフレームワークにはなり得ない。しかしいま我々が苦しみ、傷ついているのは、断じて技術の扱い方に悩んでいるからなどではない。そうであるのなら人間の苦悩はマニュアルの未読、あるいはせいぜい読み違いによるものでしかなく、しかし現に多くの「哲学」はこのマニュアルでしかない。そもそも哲学が技術の問題を正当に扱ってきたかどうかに対しては疑問があり<sup>③</sup>、これらの議論に留まる限り我々の直面している人間存在の危機への真の応答は望めず、むしろそのフレームワークに適合しないことを我々は責められることになる。

本論では、そもそも技術は人間存在から分かち得ないものであると考え、それ故、極度に情報・技術の発達した現代社会における人間存在の揺らぎを、存在論の立場から分析する。そのために必要となる概念定義とフレームワークの構築を、以下で行う。

## 2. 存在論

ここで言う存在論とは、人間の本性足り得るものどもが、それらの存する原初の点において持つ差角を、史的にではなく歴史的<sup>(4)</sup>に解き明かす立場を意味する。人間の本性足り得るものどもとは何か。本論は、他者への欲望と技術への欲望の二つがそれだと考える。

本論では、欲望と欲求は原理的に異なるものだとする。欲求はあくまで人間の生物学上の必要性を指す。他方、欲望は言語によって基礎づけられた、従って人間固有の心的状態であり、その最も重要な特性は無際限性にある。そして欲望が言語固有の機能であるのなら——ただしその機能自体には如何なる価値づけも善悪も正誤もないことには注意しなければならぬ——この無際限性は決して現代消費社会において突如産みだされたものではなく、常にあったものが顕われたのだと考えなければならぬ。もうひとつ重要な点として、本論でいう「技術」もまた、その原初においては言語がそうであるものとして、すなわち人間存在の外的な挿入物などではなく人間存在そのものの根源に据えられたものとして理解している。ハイデガーの存在論の根底に技術論があるように、本論における存在論もまた、技術を問うことと人間を問うことのあいだに差を設けない。

これらを踏まえたとき、直ちに次のような疑問が生じるだろう。人間は言語・技術によって決定された存在であると同時に、生物学的なヒト、ホモ・サピエンス・サピエンスでもあるのではないか？

確かにそうである。そしてそれが純然たる生物学的規定である以上、我々は人間存在を問うとき、これまでの少くない存在論がそうであったようにその枠組みを無視することはできないし、またそのような言説は意味を持たない（あるいは持たないと言わざるを得ないような時代状況を——このモノに溢れた現代社会において逆説的に——我々は迎えている）。ただし同時に、生物学的なヒトを問うだけでもまた意味はない。そうであるのなら我々が為すべきは生物学であり動物生態学であり、人間存在論ではないことになる。存在を問うことが生物学的な生命性、あるいは直接的に生存から遊離したものだと思うのであれば、それはこれまでの哲学の営為の——あるいは先人たちがそこに何を見出し、対峙してきたのかに対する我々の理解の——弱さであり、存在を問うことそのものの弱さではない。困難ではあれ試みなければならぬのは、ヒトが持つ生態系のなかでの連続的な位置づけと、そこから完全に逸脱し断絶したものであるとしての人間存在とを、二元論としてではなくその総体として語ることであり、その意味において、存在は生存と不可分なものとなる。人間はいかに生物学的に充足していても自死し得る。それは端的に、人間においては存在と生存が分かち難いものであることを示している。

さらに次のような疑問も浮かぶであろう。人間存在の原初にある言語・技術と、現代科学によって可能となった先端的情報メディア技術とは、そもそも同じ「技術」という言葉によって語れないのではないのか？ これもまたその通りである。明らかに、いま、我々の周囲に溢れている様々な情報メ

ディア技術は、我々がかつて獲物を倒すために振るっていた棍棒とは、どこかで徹底的に異なる次元にあると我々は直感する。道具から科学技術への離散的跳躍こそが、現代社会の特異性を産みだし、露わにする。だがここでも同時に、我々はその特異的な現代科学技術が持つ棍棒との連続性を見逃してはならない。その連続性を忘れるということは、結局のところ技術が人間存在において後付け／外付けされた一要素に過ぎず、その問題を解決するためにはそれを取り除くか、コントロールするか、あるいは別の後付け／外付け要素を加えるかということになる。我々はハイデガーのあとでさえなおそのような議論を無駄に積み重ねてきたし、いまでもそうしている。だがそうではない。必要なのはこの断絶と連続性のどちらかを選択することでも、断絶を発展のための前提としたりえで止揚することでもなく、それを人間存在そのものとして把持し、その総体性と同時に在る破裂せんとするばかりの圧に感応することなのだ。人間はこの内破への予感に苦しみつつ、在る限りにおいてそれに耐え続ける者でもある。

ここから、先に我々が仮に定義した情報・技術社会とは、より根源的に、先進的情報技術に触れる機会のない社会に暮らす人びとにおいても無関係ではいられない、存在の条件についての問いを含んでいることが分かる（そもそも経済がグローバル化し、仮想的な金融が実体化し人びとの生活を直接的に脅かす現代において、高度情報・技術が一部の社会層にのみ関わる現象だとすることは、ある種の無責任性を帯びかねない）。ただしそれは抽象的な普遍的原理としてではなく、あくまで我々の生



活のリアリティから乖離することなく語られるものでなければならぬ。

### 3. 自己基底における他者原理

では、なぜ我々人間存在には他者への欲望と技術への欲望が刻印されているのだろうか。そのことを理解するためには、存在の始原そのものにまでさかのぼる必要がある。

我々はその存在の始原の点において、まだ「私」ではない。「私」を「私」足らしめるのは、他ならぬ「きみ」からの呼びかけによる。それは言葉通り親からの呼びかけであるかもしれないし、空腹という生物学的欲求かもしれないし、温度やまぶしさといった環境要因からの刺激かもしれない。いずれにせよその呼びかけに応答を強要されるものとして、「私」は「私」として存在することを要求される。それは対等な関係性においてなされる交渉や誘いかけではない。そもそも拒否する主体たる「私」が未だ存在せざる時点における、すなわち前存在論的な場における呼びかけであるが故に、原理的に暴力<sup>6)</sup>である。原理的に暴力とは、その結果産みだされるもの、あるいは産みだされるということそれ自体の善悪にかかわらないということを意味している。そしてまた、ここでいう始原の点とは、我々が生物学的に誕生するそのときのみを意味しているのではない。それは我々が成長し、社会的基盤や社会的規範のなかで生きるようになった後においてさえも、常に既に前として有り続ける。存在し、その前存在論的領域を認識——理解ではなく——し得るといふ点こそが、人間を他の存在物

から峻別する倫理的存在にする。ただし倫理的存在であることは、決して正義でも善でもない。むしろ倫理は、場合によっては悪とも（あるいは悪とこそより強固に）結びつくことさえあり得るだろう。要するに、倫理は人間存在から直接、生じるものであり、そこに価値づけはない。

しかしこの徹底した受動性から起動される「私」に対して、近代的理性的人間観という強固な観念に縛られた我々は、反射的に否定的な感覚を抱くかもしれない。我々は自立した主体ではないのか？ また確かに存在の根源に受動性があるにしても、その上で我々は自由で自立した対等な主体同士として理性によって対話をすることができるのであり、それが社会的規範を構築するのではないのか？ どちらもある次元においては正しい。それらは我々が社会生活を営む上で必要な前提でもあり、さらには苦闘の連続の果てに獲得されてきた、それぞれの時代におけるそれぞれの切実な要請を背景として作られてきた歴史的概念でもある。にもかかわらずなお本論が近代的理性的人間観に対して批判的立場を取るのには、本論が現代社会をそのような人間観が既に説得力を持ち得ない時代であると捉えているからであり、またその人間観が説得力を失った根源的な原因である人間存在へのそもそもの誤認がどこにあったのかということに対する問い直しをしなければならぬと考えるためである。それが現代人間学に求められている最大の課題である。

確かに、徹底した受動性というものは受け入れがたく思える。「迫害の受動性を全面的受動性あるいは絶対的受動性と形容しうるのは、迫害される者が迫害者に対して責任を負いうる場合を措いてほ

かにない」<sup>⑥</sup>とレヴィナスは言う。すなわち、迫害された者がその迫害ゆえに迫害した者に対して責任を負うのである。この主張が一見不可解に思えるのは、神や自然を含む他者といった、かつて人間存在が生において受け入れていた畏怖すべきものたちを、我々が既に失ってきていることによる。レヴィナスによれば他者からの迫害は自我の形成に先立ち、自我の形成の前提となっている。この主体の前史（レヴィナスはそれを「存在することの外」<sup>⑦</sup>と呼ぶ）は、生み出される主体によって選択されたものではないゆえに迫害的であり、同時に、存在論的である主体はこの前存在論的な原光景を説明することはできない。私のいかなる行為にも、いかなる意志にも関わりなく、他者は私の眼前に現れ、私に応答を要求する。私の身に起きたことを「あたかも世界の創造に立ち会ったかのように、あたかも自分の自由専横から帰結した世界のみを担っているかのように」<sup>⑧</sup>「私」の為したことの故として、説明することを、彼は否定する。それは思い上がりでしかない。我々は、自ら選択した行為の結果として責任が生じると考える。しかしレヴィナスは責任と自由とを結びつけるこのような見方を否定する。レヴィナスにとつての自我とは、存在の始原においていまだ主体ならざる「私」の感受性が他者へ応答することによってのみ、すなわち、「一切の受動性の手前に存する受動性」<sup>⑨</sup>によって確立された他者への責任によってのみ可能となるのである。

レヴィナスの議論は彼の強烈なユダヤ教的世界観に裏づけられており、その点において我々がそのすべてを共有することは困難かもしれない。しかしやはりそれだけではない。彼が問うているのがま

さに受動性以前の受動性である以上、それは常にどの「私」自身の問いでもあるのだ。ただしそれは超歴史的な抽象的普遍性によって仮定された「私」を意味しているのではなく、ある徹底して固有の「私」と他者の関係性を、その固有性を手放さないままに問い続けることに他ならない。我々はしばしば「一神教的世界観」といった表現を用いるが、しかしそれが具体的に何を指しているのか——ユダヤ教なのかキリスト教なのかイスラム教なのか。キリスト教であってもアナバプテスの流れを汲むのかギリシア正教なのかコプト正教会なのかローマ・カトリックなのかあるいは名もなき単立教会なのか。そもそも旧約聖書（あるいはタナハ Tanakh）には多神教的世界の痕跡が消し去りがたく残されているがそれをどう理解するのか——には注意深くあらねばならない<sup>(10)</sup>。それらの違いを無視したままこれまでの西洋哲学の営為を引き継ぐことも批判することも不可能である。このことは翻って言えば、本論もまた、自覚的・無自覚的を問わずいかなる歴史的背景のなかで人間存在を語るのかという問いを躲すことはできないということを示している。

本論の目的は、人間存在を問うことを通して——結局は同じことを表しているのだが——我々がいかなる共同体を生きているのか、生きることになるのか、生きる可能性を持ち得るのかを描きだすところにある。そのとき、受動性以前の受動性はいったいどのような意味を持つのだろうか。

ナンシーは人間存在の共同性について、「存在は「…」同時に単数かつ複数である」<sup>(11)</sup>と定義する。ナンシーはそれを「共・存在 (être-avec)」という言葉によって示すが、それは必然的にハイデガー

の *Mitsein* を想起させる。しかしハイデガーの場合、その「共」はあくまで「*Dasein* の根源性を確立した後でしか導入しない」<sup>(12)</sup>。しかし共・存在とは、独立した諸主体が同時に現出するような事態を指しているのではない。それは「何も、誰も、到来する他者たちへと、他者たちと共に生まれるのでなければ生まれえない「…」絶対的に根源的な構造」<sup>(13)</sup>を意味している。すなわち、ナンシーにとって人間とはそもそも個として出発するようなものではなく、共で在りつつ同時に個であるものとしてしか存在し始めようのないものとして理解されている。

ナンシーの議論は、特にその技術論においてはハイデガーを批判的に受け継いでいるのは言うまでもないが、人間存在の始原における他・自関係の原理性を明らかにしている点においてはむしろレヴィナスの正統な系譜に連なっているとさえ言えよう。本論の議論においても彼の共・存在という観点は極めて重要な示唆を与えてくれる。ただしナンシーにおける共同体は、彼自身が留保条件をつつつもコミュニケーションの問題として捉えていることから明らかなように<sup>(14)</sup>、基本的には人間と人間の関係として捉えている。他方、本論における共同体とは、最終的には人間だけではなく、今後考察していくように草木や大地、大気も含んでおり、また何よりもまずこの情報・技術社会を生きる我々にとって来るべき共同体を問うものである以上、技術それ自体を含んだものでなければならぬ。無論、それはデータそれ自体を他者として扱うようなものではなく<sup>(15)</sup>、受動性以前の受動性という人間存在にとつてのみ可能な存在の様式として現れるものである。要するに、我々人間存在は徹底して他によ

って起動される存在でありそれ以外に起動される方法はなく、かつその他には人間以外のあらゆる存在物が含まれる。これを本論では人間存在における自己基底の他者原理と呼ぼう。他者原理は、本論における責任Ⅱ倫理が、あらゆる他者と「私」のあいだの徹底的に一方的な関係として「私」の最奥に絶対的に位置づけられているその在り方から直接導かれるものであること、またそこから、現代メディアⅡ技術の向こうになお現れ続ける誰かに対してさえ「私」の起源が開かれていると本論が考えていることから、決定的に重要となる。本論における責任Ⅱ倫理とは、従って、自立的あるいは理性的な個の関係性として存在した後に、取り結ばれる契約ではなく、存在の原理として理解される。

従って本論における責任Ⅱ倫理には、いわゆるケアの倫理における共感も、理性に基づいた公共圏的共同性も一切含まれてはいない。他者に対する畏怖は、あくまで徹底した異質性と制御不可能性、そしてにもかかわらずその他者なくしては「私」が在り得ないという根源的暴力に根ざした不条理性から生まれる。そこに共感も理性も介在する余地はない。共感も理性も、共同性を語るための共同性の指定というトートロジーに陥るのであればいかなる力も持ちはしない。しかしこれは共感も理性も無意義であるということではなく、常にその前にある絶対的畏怖に対する感応を開き続ける覚悟こそが問われなければならないということの意味している。

「現代情報メディアを利用した自由で開かれたグローバルな共同体」などといった言説がほとんどの場合まったくの虚言に留まるのは、他者への開かれという言葉が本来意味すべき圧倒的な怖れへの

認識が欠如しているためである。逆に、もしそこにそのような認識があるのなら、共感や理性は、単なる近代的概念を超えた、「私」の死さえも内包した凄味を持ち得る。しかしこの理解をともしなわな場合、「自由で開かれたグローバルな共同体」は、一部の強靱な精神を持った人びとにとっては永遠に到達しないユートピアであり続け、そうでない人びとにとっては自分以外のすべてを——あるいは自分自身をこそ——排除するための境界線となるだろう。しかしこれらの二者は実は同一の在り方の異なる側面に過ぎず、いずれにせよそれは「私」と他者との断絶を拡大させ続ける。

#### 4. 差角

ここまでの議論を踏まえた上で、改めて本論における存在論の定義を考えてみよう。

第一に、我々人間は他者を欲望する存在である。我々はあらゆるものからの呼びかけに囲まれ生きている。それは見知らぬ、見知った「きみ」かもしれないし、我々の生を可能にする食物であるかもしれない。周囲の木々や天候、使い慣れた、使い慣れない道具かもしれない。天空の星々でさえあるかもしれない<sup>(16)</sup>。しかしその呼びかけが呼びかけ足り得るのは、先に書いたように、それがこの「私」の前存在論的領域におけるもの、「私」には制御も予想も取引もできない避けがたいものとして現れるときのみである。それ故、「私」は他者を決して完全には知り得ない。では、そのようにして存在へと駆動されたこの「私」は、少なくとも自分自身を知ることではできのだろうか。それもまた不可

能である。なぜなら、他者からの呼びかけによって存在を始めた「私」は、その根源に、「私」には決して明かし得ない原初点からの起動という謎を持ち続けるからである。「私」は「私」であるにもかかわらず、自分自身の設計図を描き起こし、それに基づき自らの手で自らを組み上げたわけではない。要するに、「私」が「私」として出会うことになる最初の他者は、他ならぬこの「私」なのだ<sup>(17)</sup>。取引や合理的な合意形成などはまったく異なる遙かな超越からの呼びかけに応答を求められる「私」は、あらゆる既定のルーチン、「私」が安逸にも「私」である基盤として既知のかたちをかなぐり捨てそれに対峙することを強要される。しかしその暴力なくして「私」は「私」として存在し得ない以上、「私」はその存在のもつとも根源（受動性以前の受動性）において、他者を請い求め続ける。他者は暴力であり、完全に同時に、救済なのだ。この、存在論的に完全に同一であるにもかかわらず分離への指向性を内包しているという矛盾それ自体を本論では差角と定義し、この他者への恐怖と希求を第一の差角と呼ぶ。

第二に、我々は技術を欲望する存在である。他者への欲望のために、我々は技術を必要とする。技術を伴わない他者への欲望は、欲望が言語によって規定される以上あり得ない（それは生物学的な欲求となるだろう）。そしてその技術が他者への指向性を持つものであるのなら、すなわちそれはメディア技術を意味することになる。その典型が言語である。言語は人間存在、技術、メディアのすべての結節点であるということから本論の立場を特徴的に示している<sup>(18)</sup>。無論、メディアはそれだけでは



ない。狭義のメディアであれば、現代においては新聞などのマスメディアや、あるいはHDDやSSDなどの電子的な記録媒体のことを指すであろうし、あるいはより広義に考えれば、ある誰かの一瞬の眼差し、誰かが歩いた後に残された足跡、鳥の鳴き声や機械の発するモーター音（それは聴く者によつては機械の状態を示すメッセージとなるだろう）、大地を耕す鋤、火打石、あるいは強大な獲物と対峙したときに振るう棍棒など、あらゆる他者と私をつなぐあらゆるものがメディアとなる。だがここでは、とりあえず「私」が存在するのに必要な「きみ」と「私」のコミュニケーションを可能にするために作られたメディア技術に焦点を絞ろう。このとき、メディアもまた相反する要素を内包することになる。それは「きみ」から「私」への呼びかけを可能にし、それが「私」の存在を起動することになる。すなわちこのときメディアは無前提の——「前提」する「私」が存在しないのだから——原理として機能している。だが、それと同時に、「私」は欲望し始める。「私」は「私」としてのみでも存在可能なのではないか、そもそもそうあるべきではないのか？ 実際、「私」は「私」として存在する限りにおいて、先に述べた前存在論的領域のことを知る必要はない。そうであれば、呼びかけは単に暴力でしかない。だから、「私」はメディアを反転し、「私」の存在を他者に強制的に刻み込むための道具として利用し始める。ここでも言語が典型的技術であることが示されている。言語はコミュニケーションの手段であると同時に、自己を他者から切り離して描く（要するに自己意識を作り出す）道具でもあり、また他者に命じ、支配する道具でもある。

この時点で他者は、畏怖すべきものではなくただの手段となる。しかしなお他者は他者として存在しており（「私」が他者をどう認識しようとか他者は存在し続ける）、畏怖の転じたその有り得ざるべき恐怖を、「私」は「私」の存在を守るためにコントロールしなければならぬ。そのため、私は他者の情報を篡奪し、理解できるものに変換する。すなわち情報は他者を支配する権力となる。だが、このメディアの反転は、価値や善悪とは一切無関係に、「私」がメディアを原理として在る以上必然として導かれるのであって、これを否定し、反倫理的と断じることには何の意味もないか、あるいは人間存在の在り方から目を逸らしているという点において悪でさえある。この、技術による他者からの超越的呼びかけと他者の手段化とが、第二の差角となる。

本論における存在論の定義にある差角とは、端的にいえば、他者の暴力と救済、他者からの超越的呼びかけと他者の手段化とのそれぞれが持つずれのことである。そして他者原理において述べたように、このずれはすべて存在の領域で常に起き続けている。

それ故、第三に、我々が存在を問うときに必要となるのは、史学的、つまり客観的な時間軸の経過に沿って現象を分析することではなく、人間存在の運命として、すべての一瞬一瞬に對峙することである。差角が存在論的な場における空間性を問うものだとすれば、このすべての一瞬一瞬の連なりとしての人間存在の運命とは、すなわち存在論的な場における時間を問うものである。それは人間が辿

ってきた歴史だけではなく、人間が辿ることになる歴史までも含む。子の在り方は必ず親の予測と期待を超えたところへと向かうということが真実だとしても——そして変化が加速している現代情報・技術社会に生きる我々は、それが極度に露わになった時代を生きているのだが——そこには断絶だけではなく、親と子という連続性もまた確かに現れている。歴史を引き受けるということは、単に過去を引き受けることだけを意味するのではない。生物学的な関係性にもみ留まるのではない我々の子がそうであるようになるものへの無条件の責任もまた引き受ける覚悟を持つということだ。それ故我々は、その断絶と連続を形作る記憶についても探究する必要がある。

## 5. 必然的異常社会

人間存在の原初に位置するこの差角と歴史について理解すれば、今日語られているような（技術に対する肯定否定を問わず）情報社会論の多くが根本的にその前提を見誤っていることが明白になる。我々は人間を語る際に、しばしば、その存在論的原初点を「以前はそうであった人間の在り方」であると単純に誤解をする。しかしそうではない。それはあくまで、常に既に前である領域なのだ。差角は、その原初の点においては潜在的なものであって、表面的にそれは未現出のままである。だが、そこには既に隠しようもなくやがて来るべき決定的分離が刻まれている。史学的分析は確かに必要だが、しかしその際、そのずれがある一定範囲に収まっていた客観的時間の長さは本質的な問題ではないこ

とに注意しなければならぬ。すなわち、その時間が長かったが故に、その時代が人間存在にとって正当化されることにはならない。無論、これは人類史において大部を占めてきた狩猟採集時代や農耕時代を矮小化することを意図しているのではない。むしろこれは「農耕時代」という言葉でひとくくりにすることによって失われてしまう、そのなかで実際に生きてきた各々の人間存在のリアリティを徹底して受け取るために必須の条件である。時代に対する認識は人間存在論において欠かせないが、それは後代から史学的に定められたものであると同時に、その瞬間瞬間における各々の人間存在が持つ空間的／歴史的連続性の全体によって描かれる固有の図像でもある。この意味においてのみ、本論は客観的時間の長短を重視しない。

では、はたして現代とはいかなる時代なのだろうか。メディア技術は自律的<sup>(19)</sup>に拡大を続け、それに伴いコミュニケーションの範囲は拡がるように見えるが、その実他者からは畏怖が失われ、篡奪される情報の苗床となる。この避けがたい帰結として私自身もまた存在論的根拠を失い、結局のところ最後には空疎で平坦で無限の情報のみが渦を巻く無人のメディア世界が残される。多かれ少なかれ、我々は現代社会に対して、このような姿を直感している。我々が生きているこの時代の持つ病理の多くが、これを根本原因として生じていることは確かであろう。

だが、繰り返すが、これは人間存在の原初点に刻まれた差角の必然として現れたのであり、いずれかの時点で選択を変えていれば避け得たものなどでは決してない。従って本論では病理現象に溢れた

現代社会を歴史的必然として捉え、必然的異常社会と呼ぶ。ただしここでいう異常とは、自然もしくは正常に対比されるものではない。何故なら、そもそも人間が人間であることを始めた時点において既に、我々は——ある決定的な側面において——自然から乖離した存在となったからである。先に述べたように、我々はヒトであると同時に人間存在でもある。この同時という言葉こそが極めて重要であり、繰り返すが、これを「ふたつの別個のものを合わせて」という水準で理解する限りにおいて我々は人間を、そして現代社会を正確に捉えることはできない。我々はその存在の原初点において既に異常の刻印を押されている。それ故それは必然的異常なのであり、その異常性がついに誰の眼にも避けがたく映り始めた時代が、すなわち我々の生きる現代社会なのだ。

いうまでもなく、それが必然性を帯びたものだからといって、その全てを放置し、容認し、そこで苦悩し絶望する人びとを諦観することが本論の目的ではない。そうではなく、この存在論的差角から生まれる必然的異常を正確に描写することによって、初めて、現代社会が抱えている真の病理を析出することが可能になるのだし、その先に、本来の意味で我々が我々自身の姿を直視し、異常のただなかに在りなお美しく、苦しみを伴ってなお存在するに値する人間のかたちを知る可能性が現れるのだと本論は考える。

では、我々はその必然的異常に対して、いかに探究を進めるべきなのであろうか。

第一に、技術的にこれらの問題を解決できるという技術的改良論は、個々の具体的技術が引き起こ

す諸問題に対しては、対症療法的な有効性を持ち得るし、またその限りにおいて必要でもあろう。技術は技術によって解決すべきであるとするハイデガーは正しい<sup>(20)</sup>。だが彼も続けていうように、そこには技術の本質、それ自体に対する理解なしに拡大し続ける技術が持つ不気味さが潜んでいる。また、本論では技術主義に法的規制も含んでいるが、これも同様に、諸技術が引き起こす問題をどのような手段によって解決するかという具体的諸技術の地平から解決することを前提としているため、人間存在の持つ差角がもたらす原理的問題に対しては結局のところ応答できない。この根底にある失敗は、人間は技術をコントロールできるといふ誤認識にある。そうではなく、技術は人間存在の根本要素のひとつなのであり、人間存在の運命的必然を生み出す原理的な動因なのだ。従って、一見真逆の立場のように思える反技術主義もまた、本来の（自然な）人間性を擁護しているようでありつつ、技術を虚構としての人間本性に後付け／外付けされたものとして取り外し可能であるかのように語る点において、まったく意味を持たない。

第二に、（自然をも含めたあらゆる）他者を仮想化するような情報技術の極度の深化に対置して、近代的理性的人間観を措定し、かつそれが実現可能であるかのようにして、その虚構の地点から現代社会の問題点を批判する立場も、その人間観に人間存在の持つ差角が含まれていないが故に無効である。近代的理性的人間観が、理性的な市民のアソシエーションによって自由かつ平等な社会を築いていく、かつ築けるといふところにあつたとすれば、それは人間存在の差角が表面的にはまだかろうじ

てその幻想によって覆い隠すことができた時代にしか通用しない。差角が極大化していく現代においてはもはやいかなる有効性も持ちえないだけでなく、害悪でさえある。なぜならその虚構としての近代的理性的人間観は、そこから外れた人びとに対する脅迫として、病理であるという断言として、排除（さらには強制的教化）として機能することになるからだ。

ニートや引きこもり、ネット廃人は惨めな敗残者の姿であり、病理として救われなければならない。救われたその姿とは、日差しの下に歩み出でて社会に貢献し、人と交わり、豊かな人間性を築くようなものである。そのような理想が語られる一方で、しかし治癒され教化された彼らが出ていくその社会とは数々の失敗と病理に塗れた社会でもあり、それ故我々は、理性によってその問題を解決していかねばならない。明らかにこれは驚くほど現実から乖離した近代的理性的人間観への妄執ではない。病理に塗れた社会に病理に塗れた人間は救えないし、その逆も同様なのだ。全体が落下しつつある大地に住む人間がその大地を引きとどめることは、ミュンヒハウゼン公でもない限りできはしない。ここに在るのは強迫観念としての理念でしかなく、それ故、我々にはどこにも救いはないし、逃げ道もない。

しかしそうではないのだ。技術によって毒されていない自然本性に根差した人間存在も、理性によって技術の暴走をコントロールできるような人間存在もどこにも在りはしない。我々は、もはや近代的理性的人間観に頼っているままでは済まされない局面を迎え、そのただなかに突入している。

この点において、媒介項としての技術という観点から近代倫理学を批判しているフェルベークの議論<sup>(21)</sup>は興味深い。彼は技術が社会のあらゆる側面に浸透している現代社会において、近代的自律的主体を基盤とする倫理学が限界に達していることを鋭く指摘している。技術を「人間の条件の一つ」としてこれまでの倫理学における議論を「外在主義的」アプローチに支配されている<sup>(22)</sup>というフェルベークの主張は、その点においては本論と近い。しかしにもかかわらずフェルベークの議論は、技術と人間の関係を相互作用やハイブリッドとして表現している点において、最終的に彼の批判する外在主義に接近してしまっている。実際、設計における道徳で語られる倫理は、本論でいう技術主義とほとんど差異を持たないものでしかない。その当然の帰結として、彼にとつての倫理は、「人間と技術の相互関係を、なるべくいい形に形成すること」であり、「技術と倫理を同行させ」「善い生について実り多い議論をするための公共空間や対話の場所を作ること」<sup>(23)</sup>の重要性を訴えるという、つまるところ近代的理性的人間観からさして離れることのない、極めて常識的で、いかに彼がその困難性を指摘しているようにも楽天的な議論を脱することができない。

だが、いまのところ我々は、これらの立場によつてしか現代社会を捉えることができないし、人間存在を語る術を持っていない。だからきみが過ごすであろうとある一日は病理としてしか語りようがない。しかしもし我々が技術を正しく用い、自由で開かれたグローバルな共同体を作ろうと本気で信じているのであれば、それは前者が少なくとも必然性を帯びた病理であるのに対して、現実へ



の理解を拒み不可能な地点を目指し続けるという意味で、より深刻な病理でしかない。その時我々は、そうでない他者に対してそうであるよう暴力を以て強要し、また自らに対してもその暴力を振るうことになる。それは悪である。あるいはまた、全面的にこの現代情報・技術社会に適応しているかのよ  
うに、何の違和感もなく生きる者が居るのなら、それもまた深刻な病理である。デジタルネイティブ  
という異様なまでに浅薄で技術主義的な言葉が示しているのは、この社会の在り方を原理的に批判す  
る契機を、もはや人間は持ち得ない時代になるであろうということだ<sup>(24)</sup>。

いずれにせよ本論がこの社会を「必然的病理社会」ではなく「必然的異常社会」と呼ぶのは、現代  
社会における人間存在の病理といつたときに一般的に喚起されるイメージが、本論冒頭で描いたとき、  
の生の在り方になってしまったためだ。正常な反応<sup>(25)</sup>が病理として断罪され、現代社会に対する批判と  
してであれ適応としてであれその（実は真の意味において）病理的な人間観が人間の生の抛り所とな  
っていること、そのような社会全体の持つ病理を、本論は問題にしている。

## 6. 組み合わせ主義を超えて

恐らくここまでで我々の議論の最大の論敵となるのは、純粋な技術主義者であり、近代的理性的人間  
観を掲げた理想家であろう。この二者が極大化した差角の両翼を担うことになる。

純粋な技術主義者は、個々の技術が引き起こす問題を個々の技術によって解決していくことに何の

問題があるのかを決して理解し得ないが故に強力である。我々はあらゆる苦痛を我々の周囲から放逐することができるであろうし、資源が有限であるというのなら宇宙にまで進出すれば良い。そして実際、人間存在の重く煩わしい桎梏を離れ、もはやそれ自体として自律的に拡大していく技術への欲望は——後述するようにこのとき技術への欲望は不死への欲望へと変容しているのだが——我々の見晴らし得る世界に限界を設けることはない。やがていつか、我々は《完璧なシステム》によって、各人が完全に自立した個人として生きられる時代を迎えるかもしれない。それは近代的理性的人間観を現実のものにしようという不可能な営為に比べ、技術の自律性を直接的な基盤としている分実現の可能性を持つているだろう。この状況は現在すでにインターネットとコンビニエンスストアによって象徴的にはある程度実現されているが、ただしそれに依存した生はあくまで病理として認識されている。病理としての認識は人間を責める論理として働くが、しかし少なくとも責められる限りそこに違和が生じるという意味において、まだ最後の希望は残されている。しかし《完璧なシステム》が現れるとき、すなわちそれは病理が貫徹されるときだが、そのときもはやそれは病理ではなくなる。我々は惑星探査機の成功を無垢にも喜ぶが、しかしその先にあるものが、外在化した技術に人間存在が完全に埋没した社会、すなわちいま我々が病理として非難しているものと根本的には同一の構造をもったものへ続いていることに、我々は気づいていない。そしてこの点において、純粹な技術主義者と近代的理性的人間観を掲げた理想家は矛盾なく通じている。技術主義者は技術によって（原則的には）人間

の生をより善いものに導けると信じており、理想家は、（原則的には）人間は理性によってその技術の志向性を善なるものへ向くよう制御し得ると信じている。そこに共通するのは、歴史が常により善いものへ前進していくという世界観であり、技術は外在的なものであり制御・管理し得るという認識である。言うまでもなく本論は反技術主義にも安易な近代批判にも組みするものではないし、そもそもそこに関心はない。しかし近代批判に対する反批判としてしばしば主張される「近代の善き遺産、それ自体は引き継がなければならぬ」という言説には何の意味もないことは指摘しなければならない。そこで前提とされているのは、我々の社会がそれぞれの時点で持っていたある特性を切り離し可能な部品として捉えるという、いわば組み合わせ主義とでもいうべき思考なのだ。しかし明らかに社会はそのような部品の組み合わせによって構成されているのではない。それは歴史が持つ時間的・空間的連続性を無視した空論であるという以上に、広義の技術主義に過ぎない。

確かに近代は、長い苦闘の歴史を通して獲得された自由や平等という概念により、あるいは科学技術の発展により、数多の貧苦や病、差別や格差を解消してきた。しかし同時に、それらが幾多もの新たな問題を生み出してきたこともまた事実である。その上でなお、獲得された善き遺産をさらに育てることで悪しき遺産の解決をはかることは、組み合わせ主義の地平から脱していない以上無意味であるだけではなく、より悪くは、その狭隘な地平内において人間存在の持つ差角を理解しないままにその差角を撓め解消しようとすることによって、差角がもたらす内破の圧力を社会全体として病的に高め

ることになる。それに耐えきれず破壊されたとき、みは近代の産みだした病理だとされるが、そうではない。繰り返すが病理そのものは近代的理性的人間観に固執した社会にあるのであって、耐えきれなかったとき、みの在り方はその病理に対する正常な反応でしかない。そしてこれも繰り返さなければならぬが、ここでいう正常とは、あくまでナイフで刺されれば血が流れるというのが正常である、ということと同じ意味であって、人間存在にとって望ましい姿を意味しているわけではまったくない。極大化した差角のそれを弁証法的に止揚すること、あるいはポストモダンのにそのずれをずれのまま積極的に肯定することのいずれも、もはや現代を生きる人間存在を描写する枠組みにはなり得ない。

ただし強調しておかなければならないのは、近代的理性的人間観の持つ虚構を暴くことは、民主主義を巡る人類の歴史の積み重ねを否定するものではまったくないということだ。むしろ我々は、近代的理性的人間観を超え、在りもしないユートピアを他者に強要するという驕慢故に民主主義に到達し得ないことから生まれる失望ではなく、絶対的に制御し得ない他者との共同の在り方を問い続けるがために完成しようのないものであることへの覚悟こそを問われている。絶え間ない局地戦を日常として生きる人びとの世界と直接地続きである世界に暮らす我々——そして彼らの苦しみに対して、娯楽と支払いを通して、加担している我々——が、もしそれでもなお恥もせず民主主義を語るのであれば、その言葉から欺瞞と偽善を除くものは理性でも共感でもなく、そこで苦しむ他者が他ならぬこの「私」の存在の根源に位置し続けるという絶対的受動性から生まれる畏怖、その眩暈にも似た確信より他に

ない。<sup>(26)</sup>

だが近代的理性的人間観に基づかない民主主義とはいったいどのようなものなのだろうか。誤解を恐れずに言うのであれば、それは理性や自由によって恐怖や排除を乗り越える思想ではなく、恐怖と苦痛と制約のただなかに留まり続け、その場においてこそ自由と愛を語る思想である。そのとき、人間存在の根源に刻まれたものとしての差角、自然から分離された人間存在の異常さは、人間存在における自然として位置づけ直される。

我々は、いま改めて人間を語る言葉を作りださなければならぬ。それこそがまさに、現代人間学に要求されている試みなのである。その上で初めて我々は、この必然的異常社会において危機に曝されている人間存在に対して、その存在の意味を、人間らしく生きるとはいかなることなのかを問うことができるようになるだろう。

### 7. 終わりに——我々はいかなる時代を生きることになるのか

人間存在はその根源に他者への欲望と技術への欲望を持ち、そこに内在する差角の拡大した先に現代情報・技術社会が誕生した。この社会が抱える異常性の必然を分析することにより、欲望の変質した現代社会の真の意味での病理を析出することが可能になる。では我々の希望はどこにあるのか。それは差角の原点として常に我々とともにある自己基底の他者原理によって、情報・技術が極限まで進

化するただなかにおいてなお、他者に対する畏怖が残存し続けるその微かな可能性にこそある。これが本論で構築してきた人間存在論の基本的な枠組みである。

最後に、ここまで分析してきた人間存在の在り方を踏まえたくうえで、今後我々が取り組むべき幾つかの論点について素描しておこう。

### 技術への欲望から不死への欲望へ―環境化するメディアとメディア化する人間

まず初めに、我々はメディア史を辿りなおす必要がある。本論では技術（メディア）への欲望を人間存在の根源的要素として位置づけている。従ってメディア史を問うということは、人類史を問うということでもある。人間が持つ欲望の差角という観点から歴史を再構成することにより、情報・技術社会という特異的な時代が到来したその必然性を明らかにすることができるだろう。

この情報・技術社会の最大の特徴は、高度に発達し極小化、低コスト化、ネットワーク化した技術が我々の周囲に溶解していくことにより、従来の環境と一体化し新たな環境を生み出すというところにある。認識されるかたちをもはや持たないメディアによって、コミュニケーションも根本的な変化を遂げる。そのことはまた他者の在り方を、そして他者を存在の根源に持つ私の在り方を変容させることになる。

この、情報・技術社会における我々人間存在の根本的な変容の在り方は、*lifelog*等の現代情報・技

術を象徴するメディアにおいて如実に観察することができる。Lifelogにせよ、そこから永遠かつ無限に生成されるビッグデータにせよ、それはあくまでビットに過ぎない。この当然のことは、しかし情報・技術が環境化するにつれ、そもそも意識されることさえなくなっていく。そのとき我々はビットと生命を同一視することになる。

我々は現在、デジタルデータを永続的なものと思いがちであるが、しかしそれは単に複製容易性を誤認したものに過ぎない。従ってそこで記録されるデジタルデータとしての私は、ポストモダン的な多面的／分裂的自我として現れてくる。この点においてポストモダン派の言説<sup>(28)</sup>はまさに当時の時代を表すものとして正当であった。しかしいづれにせよ人間はそこに永遠を見出し、自らの〈生〉の記録 (Lifelog) を刻みたいという衝動から逃れられない。

本来、我々は我々が在った、たという、こを、他者をメディアとしてその記憶に頼り遺すことしかできなかった。それが我々の共同性の根源的動因のひとつであり、また歴史の連続性<sup>(28)</sup>を保証していたものであったことは確かであろう。そこでは従って、繰り返される死と生が、逆説的に不死を与えていた。しかしもはや我々は他者などという不確かなメディアに頼る必要はない。あらゆる環境に溶け込んだメディアが我々のすべてを記録し、事実上の永遠性を付与してくれる。技術への欲望はその差角に耐える必要を我々が失ったとき、不死への欲望として形を変える。必然性と予測不可能性の双方を同時に帯びるものの極北に在った死が管理可能な技術へと転じることにより、他者からの超越的呼び

かけは不要となり、ただ閉じて決定論的なモノログだけが残される。このことは所詮劣化する過渡的なデジタルメディアが、やがて永続的に記録を保持できるメディアへと置き換わっていくときに貫徹されるだろう<sup>(29)</sup>。そのとき人間存在は、狂騒的な、ある種牧歌的でさえあったポストモダン的人間観をはるかに超え、たゞどこまでも静止し透明な〈個〉として、氷中の小さな気泡のように永続するものとなるだろう。

### 他者への欲望から支配への欲望へ——畏怖の喪失と人間存在の消失

技術への欲望の変質を問うのに次いで、我々は他者への欲望もまた現代・情報社会においてどのように変質していくのかについても分析する必要がある。

近代において「自立した個人」という概念が生まれたとき、我々は暴力と救済としての他者が必要としなくなった。それは近代的システムの中で生存を問う必要が（あくまで見かけ上に過ぎないが）なくなった現代においてほぼ貫徹されたといえよう。その結果として畏怖を失った他者は、「私」の存在の永続性のためにのみ消費される手段へと墮すことになる。我々は、それが存在することそのものに内在する必然であったとしても、差角の持つ内破の圧力に耐えることを苦痛に感じる。だが虚構だとしてもその必要がないのだと我々を誘うシステムがあるとしたらどうであろうか。そのとき、他者からの超越的な呼びかけによって在らしめられていた私は逆転し、〈個〉として完結した世界のな



かで、すべては私に支配されるものとなる。私は神として——実のところそれは世俗的な神<sup>(30)</sup>に過ぎないのだが、しかし世俗しかない世界においてであれば要するにそれは神そのものだ——あらゆる他者を創造し、支配することができる。初期の写真術においては、まだ我々は、そこに写された人間に畏怖を感じることができた。バルトならそれをプリントウム——支配できないもの、我々に狂気を迫るもの——と呼ぶだろう<sup>(31)</sup>。だが3Dプリンタで臓器をすら好みに応じて自由に複製できる時代が来るとき、他者への欲望は支配への欲望に転じる。

存在の根源に刻まれた欲望の差角に耐えることのないままに生存が可能となるとき、我々は永遠と無限を与えられたかのように錯誤し、我々の欲望は不死への欲望と支配への欲望に形を変える。そのとき世界には、それぞれが完全に〈個〉として隔絶された疑似的な神々のみが残されることになる。それは決して絵空事ではなく、我々はすでにその世界に一歩足を踏み入れているし、来年にはそれが二歩に、再来年には四歩になっているだろう。

しかし「自立した個人」など、いついかなる時代、いついかなる場所においても、結局のところ幻想でしかない。現代社会が我々に与えるのは、本質的な意味ではなくあくまで利根的な範囲での物理的生存でしかなく、畏怖すべき他者から切り離されたこの私は、存在論的基盤をどこにも持たない。人間存在の共同性はビッグデータが情報空間のなかでうねる、その全体の様相のなかに消失していく。そのとき人間存在が自らの存立基盤を持たないことへの存在論的不安を感得し得るのかどうかについて

て本論は悲観的ではあるが、少なくともいまこの時点において我々はまだそれを漠然とではあれ感じている。しかし同時に、技術への欲望が不死への欲望に変性しているまさにその瞬間である現代社会を生きている我々は、その欲望に逃れ難く惹かれてもおり、それ故、我々の抱く他者への畏怖は、デ、 タ、への畏怖へと歪に変貌する。他者も神も自然も消失した世界において、いまや我々の神殿に位置するのは巨大なスーパーコンピュータだ<sup>(32)</sup>。ハイデガーの「集立 (Gestell)」<sup>(33)</sup> からナンシーの「集積 (struction)」<sup>(34)</sup> に至る存在論＝技術論は現代における人間像を見事に示しているが、そのもつとも優れている点は、現代科学技術の先に人間の消失があることを鋭く描きだしたところにある。

不死への欲望と支配への欲望。しかしその実、不死なのは欲望であり、支配するのも欲望でしかない。だが気をつけなければならないのは、この転換した欲望それ自体は、人間存在の本質にある差角ではないということだ。人間たらんと願うのであれば、我々は偽神への感溺を捨て、再び苦しみ怖れる人間へと降りていかなければならない。けれども同時に、それは人間存在としての至高へと続く道でもある。

### 記憶と記録——ポストヒューマンではなく新たな場の理論へ

サイボーグ化技術や遺伝子操作などが現実のものとなり、我々はいま、人間という言葉が指示しているものとは何かを問わなければならない時代を生きている。しかしでは、そのように問う「私」と

はいったい誰なのか？ その問いを無視したポストヒューマン<sup>(35)</sup>論は、人間を掲げていながらも人間の理解に達することは決してない。しかし人間存在の歴史を記憶の拡張として捉え、サイボーグ化をその歴史のなかに位置づけるクラークの議論<sup>(36)</sup>はその一点において重要な問いかけをなしている。本論の立場から言えばそれは、我々人間存在の基盤にあるのが記憶であり、その記憶の形態は技術への欲望の差角によって変容していくことである。

もはや明らかのように、技術による記憶の拡張の是非のみを問題にすることにも、自然本性に根差した、あるいは理性的アンシエーション内における記憶の伝承に理想を見出すことにも意味はない。技術への欲望の差角は、*Itellog* やビッグデータ、そしてIoTといった諸技術の極限を目指し続ける。それは我々が生きる環境を根底から変化させ、我々が記憶と呼んでいるものの定義を変えることになるだろう。それが人間存在を変容させていくことは、従って避けようのない歴史的必然となる。しかし技術をコントロールできる、あるいはすべきであるとされた近代的理性的人間観の下で人類の行方を考えることは、その前提とされる人間観が既に人間存在を把握し損ねているため、倫理的限界を内包する。前述のフェルバークが、そしてハーバースマス<sup>(37)</sup>がサイボーグ技術や遺伝子操作に対して批判的であるのは故なきことではない。なぜならそれらの技術は彼らの倫理の基盤にある近代的理性的人間観を根底から揺るがすものだからである。無論、本論もサイボーグ技術の軍事利用やデザイナー・ベイビーといった諸技術に対して同意する訳ではまったくない。だが同時に、倫理的に望ましくない

ものと技術的に可能なものの対立といった旧来の枠組みを脱しない限り、倫理が現実的な——プラグマティックなということではない——有効性をどこまで持ち得るかは疑問である。言うまでもなくこれは、彼らの議論が無駄であるということではなく、有用でありかつ必要であったとしても、早晚原理的な限界に直面するだろうということを意味している。

いまや我々は遺伝子そのものに記録を残すことも<sup>(38)</sup>、チップに他者の記憶を焼きこみ自分の脳に移植することも<sup>(39)</sup>SFとしてではなく語れる時代に生きている。検索結果から望ましくない情報を削除することを「忘れられる権利 (Right to be forgotten)」と呼ぶ<sup>(40)</sup>。環境化する情報技術は、我々の全行動履歴を環境に刻まれた永続的記録へとシームレスに接続する。やがてそれが記憶と同一視されるようになったとき、人間存在とは如何なるものになっているのだろうか。それは決して完璧な楽園などではなく、存在の差角がうちに内破し、歴史が喪失された社会でしかない。そのような時代においてさえなお、我々は記憶をこの手に残すことが可能なのだろうか。

だが、それは確かに可能なのだ。我々は、人間存在の始原に立ち戻りつつ、我々自身の姿を透徹した眼差しで描き出さなければならぬ。ステイグレルは人類の起源には記憶技術 (hypnmesis) があるという<sup>(41)</sup>。だが、言語や壁画と、石英ディスクや Hifelog とのあいだにある差異とは——もしあるとするのなら——いったい何なのだろうか。

少なくとも言えるのは、我々人間存在にとつての技術がそうであるように、記憶もまた我々には操

作不可能なものだということだ。我々には忘れられる権利などないし、覚え続けていてもらえない確証もない。それが共同体の歴史のなかで（死までをも含んで）生きるということである。しかしそれは、「私」が自らの生に責任を負わないで良いということではない。共同体の歴史と存在の根拠を安易に接続することは、全体主義につながるから問題なのではなく、そもそもそれが不可能であるからこそ否定されなければならない。同様に、もし不死への欲望と支配への欲望に突き動かされるままに技術による記憶を全面化していくのであれば、我々は政治性を完全に濾過した新たな全体主義のなかで生きることになる。しかしそれもまた、我々に不死と支配の幻想を与えるに過ぎない。

むしろ逆なのだ。我々は他者原理によって誰もが自らの基底に他者という不透明性を抱えており、また誰もが誰かにとつての他者としてその誰かの生を逃れようもなく担っている。その全体、時間と空間のなかで同時に湧き上がるきみと「私」の関係の耐え難さのなかにこそ、存在への呼びかけが残されている。

### 終わりに

我々人間存在は、ポストヒューマンなどという技術主義的タームを超えて、何を失い、何を引き継いでいけるのだろうか。いかなる共同体がこの先に現れるのだろうか。すべてが現代メディア技術によって媒介されていくとき、そもそも我々は人間で在り、続けることができるのだろうか。これらの根

源的な問いへの応答の第一歩として、本論ではまず人間存在の再定義を行った。その試みは端緒に終わったばかりだが、それでも、これらの問いが問いとして発せられる限りにおいて、我々はまだ人間存在として、我々で在り続けている。残された時間がどれだけあるのかは分からないが、だからこそ、人間存在の歴史のなかでいま改めて人間学が希求されているその必然性が、幽かだが確かに鋭い光となつて我々を導いてくれるだろう。

### 【注】

- (1)リアルマネートレーディング (Real Money Trading) とは、オンラインゲームの世界内で獲得したアイテムなどを、現実世界の貨幣によって売買する行為を指す。
- (2)本論において近代的理性的人間観を批判するのは、それが現代を生きる我々の在り方を表すにはもはやあまりに不適切であるが故であり、そこに至るまでの、あるいはそこから生まれてきたそれぞれの時代におけるそれぞれの真摯な哲学の営為を否定することが目的ではない。ただしこの人間観には根本的な欠落がある（欠落が露わになつてきた時代を我々は生きている）というのが本論の立場であり、それが根本的であるからこそ、人間存在の始原に立ち戻り、我々自身の姿を語りなおさなければならぬのである。

- (3) ステイグレルール・B 『偶有からの哲学』 浅井幸夫訳、新評論、二〇〇九、一七・二二頁。
- (4) 本論では、「史学的」とは客観的な時間における、事実として共有し得る個々の事象の集合を意味する。一方、「歴史的」とは、それぞれの存在者が互いにかかわりつつ生きるなかで一瞬一瞬かたちづくられ続ける、常に共同性の投影された総体的・連続的な出来事の連なりを意味している。
- (5) ここでいう暴力は、先に述べた誤った人間理解に基づく他者規定としての暴力とはどのような異なるのだろうか。呼びかけが持つ暴力性とは、前存在論的な場において未だ「私」ならざる「私」に対して避けようもなく為される存在論的原理であり、ただ、常に後になって現れるこの「私」のみが、それが為されたことを常に既に後になってから知ることができる（少なくともその可能性を持つ）。他方、後者の暴力は、主体間で為し為され、かつそれをその時点において双方が知ることのできる、相互的・現時的な次元の行為である。
- (6) レヴィナス・E 『存在の彼方へ』 合田正人訳、講談社学術文庫、二〇〇八、二五八頁。
- (7) 同書、二八六頁。
- (8) 同書、二八二頁。
- (9) 同書、二三七頁。
- (10) この問題に関する議論としてはアサド・T 『自爆テロ』 荻田真司訳、青土社、二〇〇八が詳しい。
- (11) ナンシー・J・L 『複数にして単数の存在』 加藤恵介訳、松籟社、二〇〇五、七三頁。英訳版で

は "Being is singularly plural and plurally singular" (Nancy, J-L., *Being Singular Plural*. California, Stanford University Press, 2000, p.28.)。

(12) 同書、七八頁。

(13) 同書、一二八頁。

(14) ナンシーは、最終的にコミュニケーションという語は支持できない(ナンシー・J・L『無為の共同体―哲学を問い直す分有の思考』西谷修、安原伸一郎訳、以文社、二〇〇七、四七頁)としつつも「私がおそれを放棄せずにいるのは、この語が「共同体」という語と響き合っている」(同書、三七頁)からだと言う。

(15) データを倫理的対象として扱い得るかどうかについては、情報圏のなかでバクテリアやソフトウェアさえ含んだあらゆる存在物が情報エンティティとして平等に——とはいえそこには階層があるのだが——扱われるという情報倫理(IF)についてのフロリディの議論(フロリディ・L『情報倫理の本質と範囲』西垣通訳／西垣通、竹之内禎編『情報倫理の思想』NTT出版、二〇〇七、四七―九八頁)がある。

(16) 人間だけに限らない他者たちとの倫理に関する研究としては、エドゥアルド(エドゥアルド・K『森は考える―人間的なるものを越えた人類学』奥野克巳、近藤宏監訳、近藤祉秋、二文字屋脩訳、亜紀書房、二〇一六)、あるいは保莉(保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー―オーストラリ



『先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房、二〇〇五）などがある。本論は現代情報・社会における人間存在や共同性の分析を目的としているが、それを支配している世界観は、技術の道徳化を分析する後述のフェルベークよりもエドゥアルドや保莉に近い。ただしエドゥアルドと保莉がともに倫理が直接的に立ち現れる場、それ自体を語っているのと同様に、本論もまた生態系中心主義に立つものではない。むしろ自己基底の他者原理によって、他者からの超越的呼びかけを通して起動され、避けがたく「私」になつて、いたことを認識し得るのは自我主体としてのこの「私」でしかないという点において、それは例えば石が風や水によって風化作用を受け変化生成していくこととは根本的に異なるのは明らかであり、その根源的暴力への避けがたい受苦の在り方は唯「私」によってのみ可能な行為である。では、これは極端な人間中心主義なのだろうか。そうではない。強固に思える自我の最深奥において、我々は「私」が「私」であるために他者が——しかもあらゆる存在物を含むような他者が——在ることを見出すことになる。それが他者原理であり、それ故本論は、人間中心主義と非人間中心主義との対立という環境倫理学において繰り返されてきた議論は、倫理において本質的問題ではまったくくないと考える。

(17) 例えばバディウによる次のような主張を参照。「無限の他性とは、端的には、ある、い、と、い、う、こ、と、*quelqu'un*なのだ。いかなる経験であれ、無限の差異の無限に配備されている。私自身についての反省であるかに見える経験でさえ、ある統一の許でなされる直観といったものではなく、さまざまな差異

化の迷宮であり、それゆえ「私はひとつの他者である」と宣言するランボーは間違っていないのだ。例えば、中国人の農夫とノルウェイ人の若い将校とのあいだには、私自身および私自身を含めた誰でもよい誰かとのあいだにあるのと同じだけの差異があるのだ。同じだけの、だがしたがってまた、それ以上でも以下でもない、差異が」（バディウ・A 『倫理―（悪）の意識についての試論』長原豊、松本潤一郎訳、河出書房新社、二〇〇四、四八頁）。

(18)ただし言語はあくまで人間存在にとつて典型的な技術であつて、不可欠な技術ではない。言うまでもないが、不可欠であるというのは、言語をある恣意的な水準以上で用いることができなければ人間ではないという暴論でしかない。注16でも述べているように、他者原理が示しているのは、言葉を持つとうが持つまいが、それがこの「私」にとつて固有の他者であるということだ。そしてまた、その他者が人間かどうかをこの「私」が——その他者に先行して——判断できる権利を持つことも決してない。徹底して固有であるこの「私」が徹底して固有である他者を常に後になつて感得するという、そのことのみ他者原理の本質がある。

(19)無論、ここでいう「自律的」にはレトリカルな側面がある。現代においてはまだ技術そのものに、少なくとも人間がそうであるところの自律性はない。だがここで言っているのはより本質的に、（そのようなものがあるとして）独立した技術の自律性ではなく、人間の欲望の表れとしての技術が持つ自律性である。

- (20) Heidegger, M., "Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger", *Gesamtausgabe Abt. 1 Veröffentlichte Schriften Bd. 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910 - 1976*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 2000, p.669. (邦訳：ハイデガー・M『形而上学入門 付・シュピーゲル対談』川原栄峰訳、平凡社ライブラリー、一九九六、三八六頁)
- (21) フェルベーク・P II P 『技術の道德化―事物の道德性を理解し設計する』鈴木俊洋訳、法政大学出版社、二〇一五を参照。
- (22) 同書、二六五頁。
- (23) 同書、二六六・二七一頁。フェルベークは単純に公共圏的枠組みを肯定しているのではなく、アリストテレスにおける徳倫理のフォーコー的読解を参照しつつ、自らの倫理的立場を「非近代主義的」(同書、二六六頁)なものだと声明している。にもかかわらず「善い生についての実り多い議論をするための公共空間」(二七一頁)に期待をかけるフェルベークの人間観は、この点において決定的に近代的理性的人間観を脱していない。
- (24) 例えば落合陽一は気鋭のメディアアーティストであり研究者でもあるが、そうであってさえ彼の議論(『魔法の世紀』PLANETS' 二〇一五)は、技術に対する鋭く適切な観察に溢れているにもかかわらず、技術への(技術主義の地平を超えた)批判的視点が驚くほど根本的に欠落している。従って彼の議論における「魔法」や「デジタルネイチャー」といった言葉は基本的に肯定的な意味を与え

られている。言うまでもなくこれは彼の能力の限界なのではなく、むしろ逆に、現代における優れた才能の在り方のひとつの先駆的な例なのであり、だからこそ本論はそれを懸念する。本論ではむしろ、もし技術が社会に再び「魔法」をもたらすのであれば、それはその向こうに在る他者に対する徹底した畏怖を通してこそ現れるものだと考える。

(25) 無論、正常な反応とは望ましい反応を意味していないし、まして倫理的な正しさを意味しているでもない。それはあくまで、熱いものに触れたときの反射運動と同じ次元で正常だということではない。しかし現に避けようもなく熱いものに触れてしまっているときに「熱いものに触れるべきではない」と責めること、あるいは熱いものに触れても何の反応も示さないことに比べれば、遥かに正常だと言えるだろう。

(26) しかし我々は果たして、遠くに在る他者をこの「私」の他者とし得るのだろうか。この問いはすなわち、現代情報メディアは他者の持つ生々しいリアリティを伝え得るのかという、極めて重要な問いに他ならない。この問題については改めて考察する必要があるが、少なくともここで指摘しておくなければならないのは、現代情報メディアによって個に分断されてしまった人間存在などといった、しばしばみられる表層的な現代批判（典型的なものとして例えばヴィリリオ・P 『電脳世界「明日への対話」―最悪のシナリオへの対応』本間邦雄訳、産業図書、一九九八など）は、一見、人間性や共同性の復権を唱えているように見え、その実、我々が現実につながっている他者を倫理的に排除しよ

う、という悪に過ぎないことだ。むしろ我々は、これらの現代情報メディアを通してなお現れる他者とは何か、そこで我々に突きつけられている根源的な共同性とは何かを真剣に考えなければならぬ。無人爆撃機の操縦士は、遠く離れた安全な地に居ながら、モニタ越しに決して対面することも名を知ることもない誰かたちを殺害し、定時には基地を出て子どもたちを迎えに行く。我々もまた [ronestagram](http://ronestagram) (<http://instagram.com/dronestagram>) などのメディアアートによって、無人爆撃機による爆撃の痕跡を遠く離れた安全な部屋から眺めて一時憤慨してみせる。しかしそこには空虚さしかないわけでは決してない。シンガー（シンガー・P・W. 『ロボット兵士の戦争』日本放送出版協会、二〇一〇）は、現代情報メディアによってリスクから解放された（と思われる）戦争が、市民から戦争への関心を失わせ、開戦への敷居を低くさせることを指摘している。メディアによって記録された爆撃の映像は動画配信サイトに溢れ、それは「戦争ポルノ」と呼ばれる。そのときまさに我々はソングタグのいう「覗き見をする者」（ソングタグ・S 『他者への苦痛のまなざし』みすず書房、二〇〇一、四四頁）になっている。しかし同時にシンガーも書いているように、「目の前でアメリカ兵が殺されたあとで、PTAの会合に行き、「敵の戦闘員の殺害を指揮したあとで、車を運転してわが家に帰り、二十分もしないうちに夕食をとりながら、子どもと宿題の話をしている」（シンガー前掲書、五〇二頁）操縦士たちは、メディア越しであつてさえ戦場での殺戮と日常生活とのバランスを取ることができず、PTSDに苦しむ。dronestagram を眺めていた我々もまた、別のもっと娯楽

性に満ちたサイトへ移動し一瞬前に感じていた憤りをすっかり忘れてしまったように見えつつ、どこかで奇妙にまわり続ける居心地の悪さに悩まされる。そのどちらにも、現代情報メディアを貫通して「私」の眼前に現前する他者の迫真性が現れている。情報・技術社会において人間存在の共同性——他者に対する責任——を問うということは、空疎なバーチャル批判によって他者を切り捨てることに、あるいは無責任に共感や理性を掲げてメディア越しのグローバル共同体を謳うことにあるのではなく、メディアの向こうに在る他者が、なお畏怖を通して「私」とつながり得る、その原理を探ることに他ならない。

(27)ここでは特にボードリヤールを意識している(ボードリヤール・J『象徴交換と死』今村仁司、塚原史訳、ちくま学芸文庫』、二〇〇九 a / 『なぜ、すべてがすでに消滅しなかったのか』塚原史訳、筑摩書房、二〇〇九 b / 『シミュラクルとシミュレーション』竹原あき子訳、法政大学出版局、二〇一三)。

(28)ただしここでいう歴史の連続性とは、あらゆる他者に対峙したそれぞれの「私」の受苦のの、たうちまわり、によってのみ常に産みだされ続けるものであり、虚構としての超歴史な実体をともなった「民族」や「国家」などによって保証されるようなものではまったくない。

(29)日立と京都大学は、フェムト秒パルスレーザーにより石英ガラスの内部にドット情報を刻印し、大容量の記録を三億年保存できる技術を開発している (Imai, R. et al., "100-Layer Recording in

Fused Silica for Semi Permanent Data Storage", *Japanese Journal of Applied Physics*, 54:09M02, 2015.)

- (30) ボードリヤール、二〇〇九 a、一二二頁。
- (31) バルト・R 『明るい部屋—写真についての覚書』花輪光訳、みず書房、二〇一一。
- (32) カタルーニヤ工科大学内にあるかつての教会 Torre Girona には、MareNostrum と呼ばれるスーパーコンピュータが設置されている。歴史と荘厳さを——要するにアウラを——持つ建築物の中に据えられた情報・技術の粹であるソリッドなそれは、観る者に対して、現代における神がデータであることを圧倒的な説得力（とともにある種のパロディの感覚）を以て示している。
- (33) ハイデガー・M 『技術への問い』関口浩訳、平凡社、二〇一三。
- (34) ナンシー・J・L 『フクシマの後で—破局・技術・民主主義』渡名喜康哲訳、以文社、二〇一二。
- (35) ただし本論は近年しばしば耳にするシンギュラリティ——二〇四五年にAIが人間の知能を超える——という俗説——に同調するものではない。西垣通（「知をめぐる幼稚な妄想」『現代思想 2015 vol.43-18』青土社、二〇一五、八二・八七頁）が的確に批判しているように、シンギュラリティ自体は科学的根拠のない妄言に過ぎない。ただし他方で、科学的・工学的にAIが人間の知能を——しかし我々は「人間」も「知能」も厳密には定義できていないのだが——超えることはないとしても、それは人間自身が技術へ偏重していくことの妨げにはならない。シンギュラリティが人びとの関心を

強くひきつけているその背後には、空想上のAI的なるものへの恐怖ではなくむしろ歪んだ憧れがあることに注意しなければならない。

- (36) クラーク・A 『生まれながらのサイボーグ心・テクノロジー・知能の未来』呉羽真、久木田水生、西尾香苗訳、春秋社、二〇一五。
- (37) ハーバーマス・J 『人間の将来とバイオエシックス』三島憲一訳、法政大学出版社、二〇〇四。
- (38) Goldman, N., et al., "Towards Practical, High-capacity, Low-maintenance Information Storage in Synthesized DNA", *Nature*, 494(2013), pp.77-80.
- (39) Berger, T.W., "Brain-Implantable Biomimetic Electronics as a Neural Prosthesis for Hippocampal Memory Function", *Toward Replacement Parts for the Brain: Implantable Biomimetic Electronics as Neural Prostheses*, Cambridge, The MIT Press, 2005.
- (40) 欧州委員会による二〇一二年の提言「Regulation of the European Parliament and of the Council」Article 17による。ただし二〇一四年の修正では「消去権 (Right to erasure)」と表現されるようになった。 ("Factsheet on the "Right to be Forgotten" ruling (C-131/12)"参照)。
- (41) ステイグレル、前掲書、三九頁。



## 執筆者

### 上柿 崇英 (博士 (学術))

一九八〇年生まれ、大阪府立大学現代システム科学域准教授

専門：環境哲学、総合人間学

主著：『環境哲学と人間学の架橋—現代社会における人間の解明』上柿崇英／尾関周二編、世織書房、2015年、『自然といのちの尊さについて考える—エコ・フィロソフィとサステナビリティ学の展開』竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編、ノンブル社、2015年など

### 増田 敬祐 (博士 (農学))

一九八〇年生まれ、大阪府立大学環境哲学・人間学研究所客員研究員、茨城大学研究員、東京農工大学非常勤講師

専門：環境倫理学、人間存在論

主著：『自然といのちの尊さについて考える—エコ・フィロソフィとサステナビリティ学の展開』竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編、ノンブル社、2015年、「和辻倫理学『間柄』とハンス・ヨナス『乳飲み子』の倫理の検討—環境倫理学における『世代間倫理』の可能性として」『比較思想研究』第41号、2015年など

### 吉田 健彦 (博士 (農学))

一九七三年生まれ、大阪府立大学環境哲学・人間学研究所客員研究員、東京家政大学非常勤講師、東京農工大学非常勤講師

専門：メディア論、環境哲学

主著：「メディアとしての3Dプリンター—世俗的造物主か受苦する人間か」『総合人間学』電子ジャーナル第9号、2015年、『環境哲学と人間学の架橋—現代社会における人間の解明』上柿崇英／尾関周二編、世織書房、2015年など

『現代人間学・人間存在論研究』第一期 第一号

---

2016年3月31日 初版第一刷発行

ISSN : 2423-9216

発行 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

装丁 吉田健彦