

環境と存在

—人間の学としての人間存在論のための試論

増田 敬祐

はじめに

(1) 存在を縁取る環境

人間が存在することは存在を縁取る環境に規定されるということである。この世に生を受けたそのときから人間は網の目のように織り込まれた遇縁の渦中をつつがなく全うするために信を求め、経験を尊重し、知恵を絞り、活動に結んだ。だが、そのようなささやかな願いも居合わせる時代の中で無常にさらわれていく。厄災は忌避することの出来ない人間のかなしみとなって止めどなく生活を流れ、人知れず試みた努力は報われることなく世間の塵芥に消え入る。どれも人間が自分の出会う環境との〈間〉で繰り返してきた出来事である。

環境に出会うとはどういうことか。それは自分の環境の外に出るといふ行為によって承知される世界であり、そこで偶さか巡り会う出来事の連続である。人間は環境に出会うとき自分の居合わせる世界を生きることが体得し、この世界とどう折り合いをつけていくのかを得心しなければならぬ。そ

れはときに矛盾と愛惜を甘んじて受けることを意味する。甘受する覚悟を決めた人間はその感情を言葉に託し、誰かに伝えようと欲するだろう。言葉は時間と空間を含み、自分でない何ものかと関わり合うために力を發揮する。言葉は常に自分を取り囲む身近な環境と環境に存在する自分以外の何ものかを想定して響いているのである。

人間は健全である限り、自分の居る環境が今、どのような状況にあるのかを知ることを欲する。そしてその中で最善とは何かを思考する。けれども、現代のように環境がスピード化し、極限の情報量の只中で各人が情報の有用性について判断を迫られるとき、人間は「自由」の名の下に存在を斫断されている。本論が前号で述べた寄る辺を失い存在を揺らがせる（むき出しの個人）の実相のことである。孤立無縁化が進行するこの国で論じられなければならない人間存在論とは何か。生まれ、老い、死の境へと向かうこの身を人生において肯定する存在論とはどのようなものなのか。現代を生きる人間存在を把握するための人間学が希求されている。

前号で論究した疲弊する現代社会に「自立した個人」という〈存在の価値理念〉を称揚することの問題は、最早、方法を間違えれば、人間存在を追い詰める危うさすら孕んでいることであつた。「自立した個人」を保障する市民社会の正しい運営には「自立した個人」という〈存在の価値理念〉の達成が義務となる。だが、「自立した個人」という理想を唱える堂々巡りから導かれる義務は、現代日本に生活する人間の実相からは「ずれ」ており^①、この「ずれ」に無自覚なまま義務の履行を論じる

ことは、形而上学としての哲学・思想であつても人間存在をどのように把握しているのかの次元で理想と現実の斫断を認めることになる。例えば、義務の不履行の理由について「未だ日本という国が市民社会として未成熟だからである」などと断罪する言説は、「自立した個人」を自明とする余り、現実生活する人間存在をどのように理解しているのが逆に問われる。このことは同時に「自立した個人」という〈存在の価値理念〉が現代日本においてそもそも実現可能な人間モデルであるのかどうかの検討をも迫るものである。

(2) 環境と存在の離反

環境を問題とするとき、観念の問題として「自立した個人」は日本語で言うところの「環境に流されない存在」であることを求められる。自分を取り囲む環境によって判断が鈍ったり、意見を変えることは「周囲に流されている」人間の行為と捉えられ、それは自律していない人間存在のあり方として価値付けられるからである。このことを本論で現代人間学の論点として展開するならば、環境に流されずに自律することを求める哲学・思想は環境から人間存在を切り離して論じるものとして解せられる。本論は後に環境を二つに大別するが、「環境に流されない存在」を希求する言説、別言すれば、環境と存在の離反を前提とする哲学・思想では、一つに、自然環境に左右されない科学技術の「発展・進歩」を根柢から促すことになる。もう一つ本論にとって重要な視座となるのは「環境に流され

ない存在」は、社会環境という人間と人間が織りなす間柄からの脱却を必要とすることである。なぜなら、間柄における人間は周囲の状況に環境に応じた振る舞いが時と場合によって求められ、そのような他律的な規範においては個よりも全体が優先されるために個人の析出を許さないと価値付けられているからである²⁾。また、かつての日本文化論に特徴的にみられるように他律的な人間の活動は未だ日本人が世間を生きているからだときれ³⁾、「自立した個人」によつて社会を構築していくことを前提とする言説からすれば周りに合わせることで環境に順応するような人間の活動は、市民社会の未成熟、「近代的思惟」の欠如として、市民社会を確立していくうえで克服されなければならないものと捉えられる。つまり、個人を規制する規範は〈人〉を抑圧する日本に特徴的な「旧慣」であり、ここでは個人が集団の中で言いたいことがあつても言えない「空気」があり、個人は「自由」であることを阻害された状態にあるので、そのような環境から〈人〉は解放されなければならないと提唱される。

以上のような価値観、世界観から論じられる人間存在の「あるべき姿」とは端的に言つて、間柄という社会環境にある他律的な規範を排すことで〈人〉は自律した「判断主体」として自分の意見を表明できるようになることである。また、間柄からの「自由」を保障されることによつて〈人〉は自発的に選択して「自由」な個人の連合体に参加し、関わり合うようになると思えられている。それは社会環境だけでなく自然環境との関わり方についても応用される。「伝統的共同体」と価値付けられた

集団における自然環境との関わり合いは個人が抑圧される構造にあるので、個人の「自由」意志は集団の論理に強制され、自分の考えに基づき自然環境と関わる事が出来ない。ゆえに抑圧や強制なしに自然環境と個人が関われるようになるには自然環境との関わり方の仕方に個人の「自由」を保障しなければならぬ。そうすることで担い手たちは抑圧されずに自分の「自由」意志に基づき自発的に自然環境と関われるからである。自律した「判断主体」になることを求める人間学が最初に論じたのは、社会環境における「自立した個人」の確立と農村に営まれるような「旧慣」とは異なる仕方では自然環境と関わっていくための方法である。そこで前提となっているのは「自立した個人」になること、であった。

(3) 存在の価値理念と存在の回復運動

なぜ改めて本論が「自立した個人」という〈存在の価値理念〉を検討する必要があるのかを考えるとき、世界で今、何が起きているのか、その潮目に変化のあることが〈存在の価値理念〉を考究する理由を切迫させる。日本をはじめ多くの国々の価値観、世界観に影響を与えている西洋世界において人間存在に対する理想と現実の分裂が社会に矛盾を生み出し、これまで共有されてきた近代社会の価値観、世界観を受け付けられない人々の潮流を大きくさせている。この潮流に対する早計な価値判断は慎むべきだが、少なくとも言えるのは、近代社会の問題を修正しながら近代を塗り替えていく二一世紀

型の社会の枠組みが綻び始めているということである⁽⁴⁾。人間存在の次元からこの綻びをみるとき、これまで社会環境に抑圧されている〈人〉が居た場合、そのような環境から解放されればその〈人〉は自律的に自分の意見を再び述べることが出来るようになると考えられてきた。ゆえに社会環境にある抑圧は全て取り除いていかなければならないと言われてきた。具体的には「旧慣」やそこにおける人間と人間の関係から個人が「自由」になることを民主化のスローガンの下に目指してきた。現実近代社会は経済性の意味においても人間を〈個人単位〉で捉えるやり方で社会を構築し、個人の「自由」を保障することを整備してきた。

しかし、ここにきてこれまで抑圧の温床と価値付けられてきた集団性や全体性は、むしろ、人間存在の生活の次元で自分たちを守る「紐帯」としての回復運動の流れをみせている。自分たちの生活の見通しが不安を煽られる状況の中で、その根本である〈いのち〉の互助機能すらもてずにいる大多数の〈むき出しの個人〉は、「自由」の名のもとに、「自立した個人」として単体で扱われることに違和感や矛盾を抱き始めている。社会不安は単体化した個人を再び集団性や全体性の準備する生命の確保に向かわせる。現実を生きる自分たちの人生を投げ打ってまでも理想の市民社会を選ぶという選択がもはや限界となってきたのである。

(4) 現代という時代に居合わせた人間の学としての人間存在論

現行の時代潮流は単なる大衆社会の熱狂や陶醉ではない。その淵源にあるのは近代社会が求めてきた〈存在の価値理念〉、引いては人間存在を論じる方法それ自体が現実⁵⁾に生活する人間を理想によって価値付ける理不尽な作業でしかないことへの抵抗である。本論は現代人間学の問題提起としてこれまでの人間学は人間を捉え損なっていたのではないか、という問いを発し、現代という時代に居合わせた人間の学としての人間存在論の構築を試論する。特に本論では他律的な行為を批判して「自立した個人」の確立を目指してきた言説に対し、人間は他律性を排する自律的な「判断主体」とならなければ自分の環境を生きることが出来ないのだろうか、という疑義を呈する。自分の身の回りの環境に囲まれて自分という存在が在るとき、自分は常に自分の意見というものをもっていなければならないのだろうか。言いたいことが言えない社会環境が日本社会には根強く残っているという言説は、上記のような問いを同時に生み出している。なぜなら、環境から「自由」になった個人が自分の意見をもっていなかった場合、それは「自立した個人」になり切れていない他律的な人間と断罪されてしまう構造を内包しているからである。図らずもこのような構造は自己責任論のような「強い個人」の論調に呑込まれる。集団における個人の「自由」を問題とする議論では個人全員が「判断主体」として意見をもっていることを前提として議論を組み立てているから。正義とケアの議論ではこの自明とされる「自立した個人」自体を問題として指摘している⁶⁾。ここで本論が述べたいのは、集団の中⁷⁾にいる人間は個人の「自由」を保障されなければその集団の中で抑圧された存在としてしか価値付けられない

いのだろ、か、ということである。もしそうであるならば後述するように人間と人間の関係をみる際に、個人の「自由」がそこにあるかどうか、という観点からしか人間存在を検討することが出来ず、それは人間存在の把握の方法において狭量に過ぎる。

(5) 個人単位の自由と社会システムの相即

例えば自然と人間の関わり合いを生業とする農村において人間存在のあり方は必ずしも〈個人単位〉の「自由」を保障する仕方だけでは限らず、別の方法をも組み込む形態で互助機能を持続的に維持管理・運営している⁶⁾。農村の社会環境を美化し、現実の人間と人間の関係に生じる暗い問題を見過ごすわけではないが、抑圧か、「自由」か、という価値基準とは別の仕方で人間生活を得心していき、た農村における人間と人間の関係をみると、人間存在と「きょうどう」の問題をどう展開していくのかは再考が求められる。これまで抑圧と価値付けられてきた人間と人間の関係は実際の生活において単なる抑圧としてそこに生きる人々に受け止められるだけなのか。

〈個人単位〉の「自由」を価値基準とするあまりに生存することにまつわる人間と人間の関係、そこに生じる間柄の機能を否定的に扱うことは、人間生活に不可欠な〈自治的共同〉の否定につながる。しかし、この否定的見解は互助機能を失えばばらに分断された個人がどのようにして生活するのかを帰結的に〈個人単位〉の問題とする構造にある。矛盾するのは〈自治的共同〉を否定する言説は

〈個人単位〉で社会を構想しているにも関わらず、その一方で個人の連帯の重要性を説き、「自由」な個人の連合によって互いをケアしていくことを提唱することである。けれども、「自由」な個人の実状は少子高齢社会の中で個人を単位として履行される国家との社会契約に基づき、各人ばらばらに行政が用意する社会システムに接続される。個々人は単体で国家の準備する財とサービスの提供を受けることになる。〈自治的共同〉を個人の抑圧だと価値付ける仕方は互助機能を財とサービスに求める動きと連動している。つまり、〈自治的共同〉を失った人々は現代日本で「自由」な個人の連合を形成するのではなく、国家や民間の提供する財とサービスを受けることを選択し、社会システムへの依存度を高めている。ケアは「自由」な個人の連合によって成される以上に福祉サービスとしてサービス業化した形で〈自治的共同〉にあつた互助機能を代替する。超高齢社会を迎えた現代日本の現実には近代明治以降、この国が押し進めてきた社会システムの完成の最終段階にある。人々は国家（社会）と個人で成り立つシステムを享受し、もはや国家のサービスなくしては人生を見通すことが難しくなっている。

（6）逃れられない環境を生き抜くための人間存在論の必要性

社会システムの問題と「自立した個人」の称揚は相即するものである。現代、欧米を中心とする既存の枠組みに対する抵抗の運動は、近代社会の中で自明とされてきた言説、それを根拠として提唱さ

れてきた人間存在の「あるべき姿」という理想と、実際に生活する人間存在の現実とが乖離していることに起因した現象であると本論は理解する。現代的課題は、個人の「自由」が保障されていない抑圧であると直ぐに価値付けるのではなく、人間と人間の関係が逃られない環境に規定されてしか存在出来ないということを再度、人間存在論として捉え直すことである。関係に規定された存在が自分の「自由」を制限されてもそのことを了解する構造が特に自然を媒介とした人間と人間の関係において確認出来る。ゆえに本論は言いたいことが言えず、自分の意思に基づいた行為が阻害されるのは集団によって個人の「自由」が抑圧されているからだ、というような価値付けを行わない。このような人間存在の把握の方法は関わりのある方において常に抑圧、乃至、強制という価値基準から人間と人間の関係を検討することになるからである。現実の人間生活の真相は「自由」か、抑圧か、という価値判断では捉えきれない。人間は自分に負うものをそのままに例え不本意であっても居合わせた時代や環境に存在することを甘んじて受けなければならぬときがある。その覚悟をもちながら誰もが日々の暮らしを続けており、「自由」か、さもなければ抑圧か、というものの考え方は、日常に生きる姿を看過することになりかねない。

(7) 生存することに基礎付けられた存在

二〇世紀の哲学・思想は近代批判を旨としている。しかし、近代を批判的に検討する哲学・思想の

問題は近代的個人の抱える課題を人間学・人間存在論として展開する側面をもちながら、自分を取り囲む環境そのものを究明するまなざしが希薄であったことである⁷⁾。言い換えれば、人間学や人間存在論の中に環境を生きる人間存在という視点が位置付けてこなかった。ここで本論が想定している環境とは第一義に人間が生活する自然環境を〈生命的生存基盤〉とし、この〈基盤〉を維持管理・運営していくための社会環境Ⅱ人間と人間の関係のことである。環境をこれら自然環境と社会環境に大別して捉えるとき、中でも自分の身体を取り囲む身近な自然環境と社会環境、別言すればローカルな場所における環境が人間存在の〈生命的生存基盤〉となる。つまり、環境の根柢を成すのは自分を取り囲むローカルな場所であり、それは人間が生きていくための〈生命的生存基盤〉である。

人間が存在するには生存することが求められる。人間存在は生存することに基礎付けられなければならない。人間が存在することが出来ない。環境の内に生存する人間は自分一人でこの時空に自己完結する存在ではなく、第一に、自然環境、第二に、社会環境の中で自分以外の何ものかと関わり合うことによって生きられるものである。このことは例えば今西錦司が『生物の世界』で「生命の持続」について「とにかくこの世界における生物は生きるということによってこの世界の生物たりうる」⁸⁾であり、「外界からあるいはその環境から生物はまず食物を取りいれねばならない、またその中に生物はその配偶者を見いださねばならない」と論じていることと重なる⁹⁾。今西は存在についても本論に示唆を与える定義をしている。「生物は環境をはなれて存在しえない、その意味で生物とはそれ自身で存在しうる、

あるいはそれ自身で完結された独立体系ではなくて、環境をも包括したところの一つの体系を考えることによって、はじめてそこに生物というものの具体的な存在のあり方が理解されるような存在である^⑧」。

ここに本論がこれから展開していく環境と存在についての論点を看取出来る。人間存在を考究するうえでその根幹に位置付くのは、存在することは生存しなければならないことであり、生存を続けるには環境と存在の関わり合いが持続的に営まれている必要があることである。環境問題が人間の生存を脅かし、倫理学からも環境を問題とする環境倫理学が登場した。環境倫理学の中に人間存在論を展開するとき環境と存在の関係が明らかにされなければならない。その場合、人間という存在は生存することに基礎付けられていることを存在論としてどう扱うのか、が主要な論点として浮上する。近代批判の哲学・思想において存在については論じられても、人間が存在すること、これは生存することを土台とするが、これらについては存在論の主要な論点とはなってこなかった。ゆえに人間が生活する環境と存在の連関については関連付けて論じられることがあまりない。以上を踏まえ、本論は環境問題の時代に人間存在と環境の関わり合いについて存在の次元から検討していく。

(8) 存在と共同

近代批判の立場から時間性や空間性に注目した人間存在論として代表的なものに和辻哲郎の『風土』

がある。和辻は人間学的考察として時間性だけでなく空間性にも注目した人間存在の構造を論じている⁽¹⁰⁾。しかし、本論の環境の議論からすれば和辻の人間学的考察は人間が生存することそれ自体を人間学として検討しているわけではない。風土という概念から人間存在の把握を試みているにも関わらず、和辻の議論には自然と人間の関係、人間と人間の関係の主舞台となるローカルな場所を究明する視点がない。和辻の風土論においてローカルな場所は国家に至る途中段階の「共同体」として価値付けられているからである。近代的個人の批判的検討から時間性、空間性に注目した人間存在論を展開し、人間存在を共同性の議論として位置付けた点に和辻の風土論の現代的意義がある。本論では和辻倫理学で展開された議論を踏まえながら、ローカルな場所における自然と人間の関係、人間と人間の関係に着目する。それは人間存在を論じることに自分を取り囲む身近な環境の視点を導入することを意味する。言うなれば、人間存在と環境の関係を論究することが本論を特徴付ける。

本論の論じる環境は時間性、空間性だけでなく、そこに人間存在が生存することをおく。生存することが存在することを基礎付けるとき、〈人間の共同〉が論点として上がってくる。言い換えれば、環境と存在の関係は〈人間の共同〉の問題である。近代社会が推進してきた環境の開発は自然環境破壊をもたらすと同時に社会環境をも破壊してきた。ゆえに環境問題は自然環境だけがその対象となるのではなく、むしろ、社会環境という人間と人間の関係が引き起こす問題を主題としなければ根本的解決には至らないだろう。その場合、社会環境は単に人間と人間の関係の重要性を唱えるだけのもの

ではなく、人間と人間の関わり合いの成り立ちについて具体的に論究されなければならない。

例えば共同と協同を比べたとき社会環境の中身は異なってくるはずだからである。環境問題について論じるとき、自然環境だけでなく、社会環境の重要性について論じることが最近では共通理解となってきたが、では社会環境における人間と人間の関係Ⅱ「きょうどう」とはどのようなものなのか、についてはほとんど論点となっていない。なぜこのような事態が起きているのかについて本論は今号と次号で究明していくが、今号ではまず環境とは何か、を論考する中で「きょうどう」が鍵とすることを明らかにする。また環境だけでなく、人間存在について検討するときにも同じく「きょうどう」が自分の存在を承知するための契機となることを述べる。そして両者に共通するのは、外に出る、という行為であることを論じる。

環境問題を人間存在論として展開するとき、人間存在をどのように把握するのか、その方法論が改めて問われる。存在の次元に着目することで環境は身近な身の回りのことを指し示し、生存することを重要な視点としてもち出す。現代人間学として人間存在論を展開する眼目はここにある。

本論のあらまし

これまで環境の議論は社会の構造に目を向けながらも主には自然環境の問題を扱ってきた。現代でもその重要性は変わらないが、自然環境と同時に社会環境という人間と人間の関係についても環境の

議論として扱う必要がある。なぜなら、現代日本における環境の問題は自然環境だけでなく、むしろ、社会環境の方が深刻な問題を表出させているからである。そして社会環境への着目は単なる人間同士の「つながり」や「きずな」の好事例を紹介するだけでは足りない。人間と人間の関係がどのように取り結ばれるのか、人間存在の結合原理の究明が人間存在論には求められる。人間と人間の結合原理の契機となるものは何か、という視座から社会環境を検討する議論は未だ少ないのが現状である。本論は社会環境の変化について人間存在論の立場から究明することの時代的要請について述べる。それは環境と存在について人間存在論から検討することを意味する。

まず第一節で、社会環境の問題として環境からの「自由」と環境への「自由」という二つの価値観、世界観が自然と人間、人間と人間の関係を変質させたことを指摘する。次に自然と人間の関係を健全に保つていくための人間と人間の関係について議論がほとんど深化していないことを問題とし、それは「きょうどう」という言葉の混乱として看取することが出来ることを明らかにする。

次に第二節では、環境とは何かについて論究する。自分の環境の外に出るといふ表現を本論では用いるが、環境は自分ではない何かのかと出会い、触れ合い、関わり合うことによつて当人に承知されるものである。自分の身近にある環境を承知するということは自分という存在を縁取るものを知るといふことでもある。人間存在にとつてこの縁取りを承知することが環境との関わりにおいて欠かすことが出来ない重要な行為となり、この行為によつて人間存在は環境に生きることを了解する。

第三節では、現代日本の環境問題として自然環境破壊ではなく、環境そのものに適応出来ない人間存在が表われていることを問題として論じる。これは昨今の環境倫理学で取り上げられるようになった、社会環境の問題群とも異なる。本論が主張するのは人間が存在することそれ自体の次元でこれまでとは異なる人間の問題が生じていることである。冒頭に述べたようにこれまで環境問題は自然環境問題を主題とし、社会環境の議論においては社会構造の次元において人間と人間の関係を問題としてきたが、本論はそれら以前に存在の次元で自分の居合わせる環境に上手く適応することが出来ない人間存在が登場していることの問題を指摘する。自然と人間の関係が健全であるよう啓蒙しても、それを受け止める人間がそもそも環境の担い手となることの出来ない状態であれば環境倫理の実践は乏しい。本論は、環境と存在の問題を相互に関連するものとして捉える。そしてこの連関において論点となるべきは、人間が生存することを改めて人間存在論に位置付け直すことであることを提起する。

人間が存在することについても、縁取り、という観点から論究するとき、それは環境を当人が自分の環境の外に出ることによって承知することと同じ理論構造にあることを明らかにする。存在の場合、自分と自分以外の〈間〉に生み出される境界が、自分の存在を縁取ることになる。このように自分の環境の外に出るといふ行為を本論は〈存在の動態〉と呼び、この動態によって生起するのが縁起であるとした。〈縁起的行為〉は先に述べた共同と関わるものである。

第四節では、人間存在の縁取りは〈存在の動態〉と環境に対する〈再帰的理解〉によって当人に体

得されていくことを述べる。環境や存在を縁取することは自分でない何かかとの出会いや触れ合いによって形作られるという意味で常に自分を取り囲む自分以外の何かの規定されている。このことを本論では、『もの』から『こと』への動態の現れとしての出来事』として整理する。まとめとして、自分以外の何かの規定されることで自分の環境や存在が承知され、また、了解されるということは、環境も存在も同じく共同を契機とするものであることを確認する。

1 現代に問われる「きょうどう」という難問

(1) 環境からの自由、環境への自由

環境という言葉を哲学や倫理学の中に位置づける試みは最近では上柿崇英などによって改めて論点が整理されている⁽¹¹⁾。これらの研究を踏まえつつも本論ではそれとは別の方法によって環境について検討していきたい。環境と、人間が存在することの関係についてである。一般に環境とは、生物学者ユクスキユルの「環世界」の議論などを参照に特定の「主体」を「めぐり囲むもの」とされる⁽¹²⁾。ゆえに環境は「常に『何ものか』にとっての環境」⁽¹³⁾でしか有り得ない。本論はこの定義を受け、人間にとつての環境とはそもそもどう理解されるべきものなのかをみる。中でも人間が生存するために欠かせない環境、言い換えれば、人間が存在することの土台において求められる環境について人間存在論の視座から検討したい。なぜなら、人間が存在することにおいて環境は可分出来ないもののはずだ

からである。このことは人間存在が自分を取り囲む世界から逃れることが出来ないことを示し、ゆえに人間存在は時間と空間という環境世界に規定された存在であることを現わす。であるならば、人間存在論として環境を位置付けることは「人間とは何か」を考究するうえでその根幹を成すものとならなければならない⁽¹⁴⁾。

人間の問題は環境世界と無関係に生じるものではない。これまで近代の倫理的な考察はより良い人間になるための行為を時間や空間に規定されるものとは捉えてこなかった⁽¹⁵⁾。つまり、環境から人間存在を切り離しても人間を論じることは可能であるとされてきたのである。むしろ、時間や空間に規定されることを「囚われ」であるとし、そこから解放されることが人間の「自由」であり、「発展・進歩」であると考えられてきた。その結果、自然と人間の関係はいかにして自然環境の「制約」を脱するか、どれだけ効率よく「資源」を集約し、「生産」に転じるかなど、人間による自然の征服の思想、乃至、世界観として現れた。しかし、環境問題が人間の生命を危うくする事態が地球規模に拡大したとき、環境と人間の関係の問い直しが始まった。いわゆる近代批判の哲学・思想である。応用倫理学の系譜から現われた環境倫理学もそこに位置付けられる。この近代批判の哲学・思想が提唱する環境と人間の議論、中でも自然環境と人間の関係、社会環境と人間の関係の重要性を唱える議論は、環境問題の時代に地球の有限性や持続可能性、自然資源の配分の問題、環境正義、世代間の公正、公平、衡平、未来世代への責任などこれまでにない哲学・思想の論点を提示した点で意義がある。だ

が、環境問題の解決策として提示された自然と人間、人間と人間の関わりについて、どのような関わりの方を想定し、また、想定される関わりの方方は現実の自然と人間の関係、人間と人間の関係に如何にして寄与するものであるか、まだほとんど議論は深化していない。端的に言えば、関わりの方という「きょうどう」がどのようなものであるのかについて環境倫理的な枠組みは究明されていない。

例えば、自然と人間、人間と人間、ともに関わりの方の方が重要であると提唱されるとき、その関わりは農村にみられるような自然と人間の関わりなのか⁽¹⁰⁾、それとも民主化を前提とする市民社会におけるアソシエーションという関わりの方なのか、若しくは農村、市民社会のいずれも大事であり、その「融合」を目指すのか。関わりの方と言っても、その中身は想定するものが違えば全く異なった関わり方の原理となるはずである。しかし、論じられる環境倫理において「きょうどう」の理論的検討を行っているものは少ない。より踏み込んで言えば、「きょうどう」という関わりの方においてその担い手として想定される人間モデルはどのようなものなのか、これは自然と人間、人間と人間の関わり合いを考究する環境倫理学として論じられなければならない非常に重要な論点のほうである。

(2) 「曖昧な「きょうどう」たち

そのことが最も顕著に現われるのは、先ほどから平仮名で述べてきた「きょうどう」の議論においてである。「きょうどう」には協同、協働、共働、共同など、呼び名は同じ「きょうどう」でも「きょうどう」を構成する中身が異なるものがいくつもある。関わりの重要性を実証的であれ、観念的であれ主張する議論は大抵の場合、背景に抽象的な概念として「きょうどう」の重要性を同じく唱えているが、そこで提唱される関わりの議論は上記のうちの「きょうどう」を想定しているのか、はっきり区別されずに漫然と用いられている場合が多い。多少、意識的に「きょうどう」を用いているものでは共同とそれ以外の「きょうどう」の間に区別が付けられる使用法となっている。けれどもそのような議論も細かくみていけば、「共同体(態)」という言葉が協同や協働の議論に当てはめられていたりするなど混乱している。このような「共同体(態)」の使用法の混乱は¹⁷⁾、次号で詳しく検討する予定であるが、日本における「共同体(態)」という言葉の醸し出すイメージの問題でもある。別言すれば、「共同体(態)」という言葉のもつイデオロギー性が日本では人間と人間の関係を考究していくうえで見逃すことのできない影響をもっている。

このイデオロギーは現代日本においても「農業共同体」¹⁸⁾「前近代」の「伝統的共同体」というイメージを供給し続けている。後の〈近代批判という名の前代批判〉のところで詳述するが、「農業共同体」¹⁹⁾「前近代」の「伝統的共同体」というイデオロギーを現実の農村に当てはめる仕方は、自然

と人間の実践的関係の理想態として農村を評価しながらも、その一方で農村の日々の営みについては個人の「自由」が集団からの強制によって抑圧される場所と価値付けられており、「農業共同体」に対する価値判断が肯定と否定、入り交じったものとなっている。例えば、環境と人間の問題を解決するためにローカルな場所に注目する議論では、地域社会 (local community) の再生や農の復権を提唱しているが、その際に強調されるのは地域社会 (local community) や農を現代に活かすことが「伝統的共同体」への「先祖返り」であってはならないということである。

このような言説の多くは論究することなく自明のこととして地域社会 (local community) や農の舞台は「伝統的共同体」の残滓が析出される場所と見做している。本論はローカルな場所Ⅱ「先祖返り」の危険を伴う場所、というイメージの出自として丸山真男の『日本の思想』をあげる。丸山の言説の中で現代日本にまで強い影響を及ぼしているのは日本の農村に対する価値付けの仕方であろう。地域社会 (local community) の再生や農の復権というローカルな場所に注目した議論においてそのことは一層、露わになる。つまり、自然を媒介とした人間と人間の関係Ⅱ農業、農村の現場を「精神的紐帯」の場所と捉え、それは「農業共同体」Ⅱ「前近代」の「伝統的共同体」として価値付けられる。丸山に端を発するこのようなイデオロギーは現在でも有効性を失っていない。ゆえに地域社会 (local community) や農の営みを再評価するときは「先祖返り」と判断されないように断りのための「但し書き」を添えなければならない。

ローカルな場所への着目が「先祖返り」と価値付けされることの自明性について考えるとき、なぜ農村における人間生活を評価することが「先祖返り」という回帰や復古を礼賛するイメージを生むのか。この問いに応じることは環境と人間の関係を論じるうえでその根幹を成すものである。しかし、これまでの日本の環境倫理学においてこのようなイメージが日本社会で根強いイデオロギーとして価値基準となってきたことの背景や理由を究明したものは少ない⁽¹⁸⁾。「近代か、前近代か」という二項対立の枠組みにおいて「前近代」を再評価することはあっても、それは「前近代」という価値付けであることに変わりはなく、「近代か、前近代か」という理論的枠組みの自明性それ自体の妥当性について論究されていない。

「先祖返り」における「返る」という価値観、世界観は元の場所に戻るということを現わす。そのため日本では「農業共同体」＝農村を再評価することは、未来に向かって「歴史的発展の過程⁽¹⁹⁾」にある社会を後戻りさせる思想として価値判断される。この価値判断は同時に対になるものとして「返る」⇔「向かう」を想定しており、これは次号で考究するマルクスの「人類史の構想」下にある「段階的発展⁽²⁰⁾」の理論的枠組みに関連してくる。「先祖返り」というものの考え方は日本においてローカルな場所に営まれる人間生活に対する独自の価値判断の基準を形成している。次号にみるように「農業共同体」は「人類史」において「過渡的段階」のものに過ぎない。ゆえに「農業共同体」を評価することは前に向かって発展する社会を停滞させ、後退させる価値観、世界観を形作るものとし

て把握される。

(3) 近代社会と農業、農村の分かれ道

またこのことと関わるのは農業と農村の違いについてである。「段階的発展」から人間生活をみたとき、農村は「原始」的形態の色濃い場所であり、「歴史的発展の過程」では「過渡的段階」の人間社会のあり方として価値付けられる。ゆえに農村は「歴史的発展」の中で漸次、別の社会の形態に変わっていかなければその社会は「発展」していないことになる。その価値基準は近代化の過程を経ていくかどうかと同義であり、農村の形態を残していることは近代化が進んでいない「前近代」の状態として捉えられた。それに対し、農業は近代化によって「発展」させることが可能であり、ここに農村と農業の分かれ道がある。近代化によって農村は衰退を余儀なくされるが、農業はむしろ近代化によって「発展」出来るとされてきたからである⁽²¹⁾。因みに日本では「農村共同体」と「農業共同体」のいずれもが農村を表わす際に用いられるが、現代日本で明らかになりつつあるのは農村の解体は今に至って農業の解体にもつながっていることである。つまり、近代化の過程で「農村共同体」が衰退し、その後を追うように「農業共同体」自体も衰亡の危機にある⁽²²⁾。このことは「農村共同体」、「農業共同体」の土台としての役割を農村は担っていたことを意味する。農業の衰退はそこに生きる人間生活の存続に直結する食料の問題を顕現させる。自然と人間の関係を論じる際に以上のことを踏まえ

れば、これまで「歴史的発展の過程」という価値観、世界観によって把握されてきた「前近代」の農村という価値付けに対し、人間存在が生存することの土台としての農村、別言すれば「生命的生存基盤」としての農村、そしてこの土台、乃至、「基盤」を維持管理、運営してきた自然と人間、人間と人間の関わりのある方を改めて検討することが求められる。

前記したように本論は現代人間学として、生存することが存在することを基礎付けるといふ人間存在の原点に立つ人間存在論から環境と人間の関係を究明する。環境倫理においても存在することは生存することを担保した環境である必要がある、そのような環境における人間存在の倫理とはどのようなものであるのかが論究されなければならない。

(4) 共同ではなく協同であること

「きょうどう」について検討するとき共同性という言葉についても曖昧さが指摘されている。例えば『哲学中辞典』をみると、共同性は「広い意味での『人間的つながり』として漠然とイメージ」されるものと述べられている。その一方で、英語では *cooperation* と訳され、共同性の内実は共同の説明ではなく、協同組合の例などにみられるように協同の議論が紹介されている⁽²³⁾。本論の視座からすれば「協同における共同性」という言説には共同と協同という二つの異なる「きょうどう」が並存して用いられており、両者の関係や意味するところは同じものなのか、説明が必要である。更に「共同

体」という言葉についても自明のように人間と人間の関わりのある方を論じる際に用いられているが、本来ならばその意味するところを明確に示して使用しなければならぬはずである。なぜなら、ここまで論じてきたように、日本での「共同体」という言葉に対する曖昧で不明瞭な使用法は人間と人間の関係を考究するうえで、特に農村のように自然と関わり合いながら営まれてきた人間生活の共同の歴史を検討するとき、「伝統的共同体」として否定的に価値付けられてきたからである。

その反動として近代の思想として農村を礼賛する言説も生まれたがその多くは農村否定の言説と表裏一体の関係にあり、「共同体」が実証的にも観念的にもそもそものようなものであるのか、また共同を構成する中身、乃至、共同の担い手＝人間存在という原理的な次元の検討については議論の深まりがみられない⁽²⁴⁾。「共同体」という言葉の使用法について混乱があることは民俗学者の福田アジオの指摘が正鵠を得ている。福田は「むら」とは何か、を検討する中で村落に関する用語が混乱していることを指摘し、「ムラとは何か、部落とは何か、村落とは何か、共同体とは何かという用語の規定の問題から出発せねばならない」と述べ、「これらの用語は原則として、実態を表現する語と一定の抽象化がされた術語の二つに大きく分けることができ」、「共同体」などは「いずれも一定の現象を基礎にして抽象化されて成立した学術用語」であるが、「その点の認識が不十分」であるという⁽²⁵⁾。福田のこの指摘は実証とは逆に観念の側から受け止めても大切なことを述べている。哲学・思想における「共同体」の使用法は日本で営まれてきた農村の人間生活を看過し、初めから西洋由来の人間存

在や「共同体」のあり方を自明としている。「共同体」という観念を概念化し、日本の現実に当てはめること、その方法的意味に対し実証の側だけでなく、観念の側から論究する場合においても現状の「共同体」という言葉の使用法は「認識が不十分」だと言える。

このように「共同体」とは何かが曖昧なまま「共同体」を停滞した否定すべきものとして価値付けてきたことの問題は、人間存在の次元においてより深刻である。農村の営為の否定は人間存在を把握する方法を「共同体」から解放された個人として位置付ける仕方となって現れ、個人は共同の対になるものとして肯定的に捉えられた。爾来、「共同体」に束縛されなくなった個人はいかにして自由選択に基づきながら社会参加していくのかを重要な課題とし、その解決策として発明されたのが「自立した個人」の〈内面的自発性〉の発現であった。「自立した個人」は「自由」と「平等」を保障されることを第一の条件とし、それらが保障されることよって〈内面的自発性〉の発現は可能となる。また〈内面的自発性〉を発現させることは市民として成熟することと同義であり、この成熟を果した市民の集合体、そこにおける協同組合やアソシエーションという連帯が市民社会を形作っていくと想定されている。ゆえに共同性の議論は共同に関するものではなく、協同組合やアソシエーションに代表される協同の議論を主題とし、協同は共同に囚われることのない自由な個人が社会参加するための〈内面的自発性〉をいかに発現させるのか、その実践を論点としているのである⁽²⁶⁾。人間と人間が存在の次元でどのように関わり合うのかについての哲学・思想の考究は共同性の議論において共同では

なく、協同を論じるものとなっており、このことは人間と人間の関係の回復が求められている現代日本において改めて確認されるべき重大な事柄である。

またもう一つ、人間と人間の関わり合いを全て「共同体(態)」の議論として一括りにする言説では、関わり的重要性は強調されるが、関わり自体を成り立たせる「きょうどう」の結合原理が何であるのかについては説明がない。つまり、「きょうどう」の議論において、「きょうどう」の担い手となる人間存在を理論的に整理するとき、その存在はどのような人間として把握されているのか、言い換えれば、「きょうどう」の担い手としてどのような人間モデルを想定しているのか、について明確な検討がないまま関わり的重要性や「共同体(態)」という言葉が使用されている。だが、ここまで論じてきたように、例えば、協同と共同を比べたとき「きょうどう」を構成する中身は同様ではない。ゆえに取り結ばれる人間と人間の関係の原理Ⅱ「きょうどう」の結合原理も同じものとはなっていないはずである。

(5) 二つの「きょうどう」の結合形態と結合原理の違いに着目する方法

協同と共同を比較するうえで本論はこれら二つの「きょうどう」の結合形態と結合原理の違いに着目する方法をとる。ここでは端的に述べるが、一般に協同の担い手とされるのはアシエーションという形態に基づく連帯の担い手を指し、この担い手は「自由」、「平等」を保障された「自立した個人」

という人間モデルを基礎とする。協同の結合原理については「自立した個人」が〈内面的自発性〉を
 発現させることによって連帯することを想定している⁽²⁷⁾。それに対し、共同の担い手とされるのは、
 自分たちの生活空間＝ヴァナキュラー (vernacular) な領域における人間存在である。ヴァナキュ
 ラーとはイヴァン・イリイチによると根付いていることを意味する⁽²⁸⁾。イリイチの議論を本論に関連
 付けて整理すると、根付いているということは、ある特定の範域に着土した人間生活を前提としてい
 ることを表わす。ゆえにヴァナキュラーな領域は人間が生存していくための自然と人間の関わり合い
 の場となる。自然と人間の関係は空間的な広がりをもつために個人では完結しない領域を形成する。
 このことはヴァナキュラーな領域が自然を媒介とした人間と人間の「きょうどう」によって成り立っ
 ていることを教える。本論は協同に対する共同について第一にこのヴァナキュラーな領域を基盤とし
 て捉える。ヴァナキュラーな領域における人間と人間の関係はコンヴィヴィアリティ (conviviality)
 という概念と関連付けて説明することが出来る⁽²⁹⁾。次に共同に理論的な枠組みを与えるこのコンヴィ
 ヴィアリティについて検討する。

本論ではコンヴィヴィアリティという概念をヴァナキュラーな領域における人間と人間の関係を基
 礎付ける共同の形態として解釈する。前出のイリイチは、コンヴィヴィアリティの本来の意味に「宴
 を共にすること」があり、conviveだと「共に飲む仲間」と解されるとい⁽³⁰⁾。con-とは、「共に」の
 意味であり、vivalとは「生き活きとしている」⁽³¹⁾。イリイチは、コンヴィヴィアリティ

の意味が今では宴会気分としてしか扱われなくなってしまったが、この言葉がもつ世界観には宴会というよりは、むしろ、現代スペイン語の「節制ある楽しみ」(eutrapelia)という方が自分の意図するものに近いと述べる⁽³²⁾。イリイチのこの発言を本論で整理するならば、コンヴィヴィアリティとは単なる宴会における人間と人間の関係を表わしているのではなく、人間が集い合い、場を共有するために分をわきまえなければならぬ作法や倫理の重要性を提起する言葉だと解することが出来る。つまり、ヴァナキュラーな場を作っていくためには各人に共に生き活きと過ごすための振る舞いや作法が求められ、それらを体得することによって場を楽しむことが可能になる。そのために欠かせないのが人間存在の倫理を醸成するためのコンヴィヴィアリティという概念である。コンヴィヴィアリティがヴァナキュラーな領域によって共有、了解されるとき、「節制ある楽しみ」は常人たちの〈間〉に根付くものとなる。コンヴィヴィアリティという概念に基づき、互いが「節制」し合う仕方によって節度を守り、生き活きとした「楽しみ」を作り上げていくのである。

以上より、本論は共同の形態をコンヴィヴィアリティとする。換言すると、共同とは、ヴァナキュラーな領域という人間生活に着土する領域における人間と人間の関係と定義することが出来、そこでは生存するための活動と共同が密接に関連している。本論では生存に関わるこの共同を人間存在の〈生命的生存基盤〉を維持管理・運営していくための〈人間の共同〉として位置付ける。つまり、先述のように多様な「きょうどう」がある中で人間存在が生存することの根幹におかなければならない

のが共同ということになる。本論ではこれを〈人間の共同〉と名付ける。では共同の形態としてのコンヴィヴィアリティの結合原理はどう説明出来るのだろうか。引き続き、イリイチの議論を参照し検討していきたい。イリイチは『生きる思想』において「コモンズのとりもどし」として共同性に言及している⁽³³⁾。そこでは「共同の生活 *commonality* のあとがコモンズなのである⁽³⁴⁾」として「共有のもの（コモン）」が慣習によって守られていること、その慣習はまさに「共同の生活 *commonality*」という共同性のなかで醸成されることを指摘している。

ここで注目されるのはイリイチが共同性を一般に用いられる *communality* とはせずに、*commonality* としていることである。*commonality* には「属性の共有」や「共通の属性」という意味が含まれており⁽³⁵⁾、それは属性を同じくしているという意味で、一般に考えられている協同や協働などのように個別目的毎に個人が「自由」選択から参加する集団性ではなく、その集団が何か共通のものを共有しているという点で「帰属性」が強調される共同と解釈出来る。ここにイリイチの想定する「共同の生活 *commonality*」の重要な視座が看取できる。「共同の生活 *commonality*」が営まれていくためには、ただ単に「きょうどう」の集団性が担保されていればいいわけではなく、その集団において担い手同士が共通認識の共有を醸成していくために何かしらの「帰属性」が肝要となると考えられているからである。イリイチのコンヴィヴィアリティ概念は、その性質上、担い手を「自己を制限する共同体のうちに生活⁽³⁶⁾」させることになる。ここにイリイチのコンヴィヴィアリティと共同の

関係が端的に示されている。

イリイチの議論を参照し本論における共同の担い手の結合原理について述べる。共同は「共同の生活 *commonality*」の中で醸成されてくる慣習を「共有のもの（コモン）」として担い手たちの〈間〉に分かち合うことで根付いていく。その意味で先にみたヴァナキュラーな領域に営まれる人間生活とコンヴィヴィアリティはイリイチの議論の中でも連関し合っていることが確認出来る。「共同の生活 *commonality*」という「帰属性」を組み込んだ共同では、協同が想定していたような「自立した個人」の〈内面的自発性〉を結合原理とするのではない。「自己を制限する共同体のうちに生活」すること、すなわち「共同の生活 *commonality*」の渦中に存在する担い手同士の関わり合いによって醸成される慣習、これは後述するエートスの議論と関わるが、この慣習を当人たちが経験的に会得していくことで発現する自発性が共同における結合原理となる。この結合原理を本論は〈経験的自発性〉と名付ける。自発性の検討は次号で詳しく論じることになるが、〈経験的自発性〉は〈内面的自発性〉と異なり、共同作業や共同行事などの関わり合いの渦中から生まれるところに特徴がある。再度まとめると、協同はアソシエーションという結合形態をとり、その結合原理は個人の〈内面的自発性〉であった。一方、共同はコンヴィヴィアリティという結合形態をとり、ヴァナキュラーな領域における「共同の生活 *commonality*」において醸成される〈経験的自発性〉を結合原理とする。

(6) 前近代・近代の二項対立図式というイデオロギーと人間存在の倫理

以上、協同と共同の結合形態と結合原理の違いについて本論の定義を述べたが、これらの整理から両者には「きょうどう」を担ううえで原理的な相違があることが明らかとなった。これまで哲学・思想、及び、倫理学では、人間がより良く生きるとはどういうことかを論究してきたが、その中で人間存在をどのような存在として捉えるのかを改めて「きょうどう」の視座から究明しようとすれば、人間モデルの次元において人間存在のあり方に未だ検討の余地がある。これは人間学として人間を論じる際にも、人間存在の把握の方法における問題として同様の課題を投げかけている。前述してきたような「きょうどう」の問題がある中で、近代批判の哲学・思想、乃至、倫理学（特に環境倫理学）では、人間と人間の関わり合いが大事であることを提唱するに止まるか、もしくは関わり合いの上手くいっている事例を紹介することで環境問題の解決に寄与する仕方を紹介する役目に終わっている⁽³⁷⁾。これらの研究が環境問題の解決に寄与し、環境の議論の幅を広げる一翼を担っていることは疑いがない。同じ問題意識を共有しながらも本論が試みていこうとする環境倫理の方法は、環境と人間の関係を究明することを（人間の共同）の視座から考究し、人間存在の倫理とは何かを論述することである。そのためには人間存在が生存していくための環境と、環境を生きるために醸成される（人間の共同）を人間存在の次元から論究することが重要となる。これまでの近代批判は特に環境問題を論じる際に「共同体」、乃至、コミュニティを限定的、理念的にはあるが肯定的に再評価してきた。しか

し、ここには〈前近代・近代の二項対立図式〉というイデオロギーがあり、近代批判と「共同体」の評価が相補的な形で状況によって都合良く使い分けられている⁽³⁸⁾。自然と人間の関係、人間と人間の関係を考えるうえでこのことが「きょうどう」の問題を複雑にしているが、詳しくは次節で論じる。ここでは〈前近代・近代の二項対立図式〉の何が問題となるのかについて述べておきたい。それは「前近代か、近代か」、「近代か、前近代か」という二項対立図式からは〈人間の共同〉そのものを究明する視点が芽生えてこないことにある。〈前近代・近代の二項対立図式〉では近代はもとより、「前近代」の人間と人間の関係も観念的に価値付けられ、実際の関係がどのように営まれているのか、検討の主題とはなつてこなかった。従つて、現実の生活に生きる人間と人間の関係がどのように成り立っているのか、より根源的には人間と人間が関わり合う際の〈共同の動機〉それ自体の解明は論点となつていない⁽³⁹⁾。本論が問題とするのはこのような〈前近代・近代の二項対立図式〉を前提とする「共同体」、コミュニティの再評価では、人間と人間の関係、中でも自然を媒介とする〈人間の共同〉が「前近代」か、近代かという価値付けによつて判断されることで〈前近代・近代の二項対立図式〉では把握出来ない人間と人間の関係が看過されてしまうことである。

先にみた「共同の生活 commonality」を営む中で醸成される慣習Ⅱエートスなどは、〈前近代・近代の二項対立図式〉からみれば、個人の「自由」が慣習によつて抑圧される「伝統的共同体」の残滓とも解されることになるだろう。ゆえに現代のコミュニティ論では個人の「自由」の尊重を掲げ、個

人の「自由」がコミュニティに帰属することで抑圧されることは「前近代」の悪いところであり、正していかなければならないとする。本論の整理した「きょうどう」の整理で言えば、コミュニティ論における「きょうどう」は協同であり、その結合形態はアソシエーションを想定している。だが、本論が考究しようとしているのは、人間存在が生存することを維持していくために担保しなければならぬ「きょうどう」は、協同だけでなく、その土台としての共同だということである。そしてこの共同について論じるには〈前近代・近代の二項対立図式〉に乗らない「きょうどう」の理論的枠組みが必要であり、そのためには人間と人間の関係を人間存在の次元から改めて検討しなければならない。言い換えれば、〈前近代・近代の二項対立図式〉とは異なる人間モデルから「きょうどう」を究明するということである。二項対立図式において人間モデルは近代的個人を自明としており、近代批判も「共同体」の再評価も共通してその担い手は「自立した個人」を前提としている。本論は〈前近代・近代の二項対立図式〉に乗らないために「きょうどう」の検討についても「自立した個人」としてではない人間存在の把握の方法を探求する。このことは現代人間学という理論的枠組みの提起において、人間学的考察として新しい人間存在の把握の方法論を明らかにするとともにそれを基盤とした〈人間の共同〉を論究することを意味する。尚、〈人間の共同〉は第三号において「共同体」という言葉の検討を含め展開されることになる。

(7) 環境からの解放と個人の自由

近代批判の哲学・思想は一見すれば、人間による自然の征服の思想、環境と人間存在の分断を批判し、自然と人間の関係の重要性を唱えてはいる。だが、その内実をたどれば自らが批判している理論や概念と同根である場合が看取される。その根とは、人間はどのような人間の存在に基づいているのか、という人間存在の把握の方法についてである。この把握の方法についてみると、先に述べた環境に対する「囚われ」は自然環境だけでなく、自然と関わり合う人間と人間の関係⇨社会環境にも適用される⁽⁴⁰⁾。例えば、人間学を扱う哲学・思想において自然との関わり合いが親密な距離にある農村に生活する人間の環境をどのように論じているかをみると、農村というローカルな場所は環境問題の時代に自然との関わり合いを学ぶうえで参考になるが、農村をそのまま環境問題を解決する舞台とはしていない。なぜなら、農村は個人よりも集団が優先される傾向が強く、個人の意見や意思が農村の慣習や特定の個人の影響力によって阻害されてしまうという点で「平等」でない場所、ゆえに個人の「自由」が発揮されにくく、集団からの抑圧と強制によって個人は農村に束縛された生活をしなければならぬ、そのような場所が農村であるとみなされているからである。これは本論が先に述べた日本における「共同体」⇨「農村共同体」という図式と同じ価値付けの仕方である。現実の農村を把握した結果である。この結果は「農村共同体」ではない別の「きょうどう」のあり方が前提にあることを意味し、現実に営まれている農村の社会環境よりも理想の人間と人間の関係から本来、「あるべき姿」

の人間の「きょうどう」について価値判断する方法論が採られている。

環境と人間の関係に注目する近代批判の哲学・思想では自然との関わりは重要だが、それは「農村共同体」という「共同体」に依拠する方法であつてはならないために、新たにコミュニティという言葉でローカルな場所を論じるやり方を選択している⁽⁴⁾。この選択は地域社会を論じるうえでの日本の特質として解釈することが出来る。またコミュニティという言葉の新しい使用法は先述した農業と農村の分離に対する指摘と関連する。「共同体」と区別されて用いられるコミュニティによつてローカルな場所が論じられるとき、必ずしも農村を意味する必要はない。農村における人間と人間の関係は社会環境は個人の「自由」を阻害する「農村共同体」として否定されているからである。コミュニティは農村の人間生活にある「旧慣」的な問題を踏まえて、時間（歴史）や空間（場所）に抑圧されることのない新たにゼロベースで構築される社会環境を理念的に目指している。近代社会の問題を克服するための「きょうどう」の議論として日本のコミュニティ論をみると、マルクスが「人類史の構想」において未来社会をアソシエーションⅡ「自由」な個人の連合による自然と人間の関係、人間と人間の関係として想定していたことと、コミュニティで「自由」を担保された個人が「平等」に集い合い、自然も含む環境との関係を回復させていくことでは類似性がある。その共通項として本論が着目するのは農村についてである。

農村における人間と人間の関係は個人の「自由」を抑圧、束縛するという意味で「囚われ」として

価値判断され、前代では人間の生存を成すために必要だと了解されてきた共同作業や共同慣習は個人の「自由」を縛る強制と価値付けられた⁽⁴²⁾。よって「隣保共助の旧慣」から解放されることは個人を「伝統的共同体」の共同関係から「自由」にするだけでなく、獲得した「自由」によって近代を批判的に超克し、再び「旧慣」とは異なる形で自然環境と関わっていくためにも有効であると唱われる。本論の視座から言えば〈環境からの自由〉が〈環境への自由〉を用意するということである。そこで前提とされる人間は自然環境だけでなく、人間と人間の関係Ⅱ社会環境に在る時間（歴史性）や空間（場所性）からも解放された個人である。なぜなら人間と人間の関係が環境（歴史性、場所性）に規定されるとき個人は共同関係に埋没すると価値付けられ、個人の「自由」が抑圧、束縛されてしまうと捉えられているからである。ゆえに二つの環境（自然、社会）から解放されることで初めて個人は「自由」に自然環境と関わる、ことが出来る、という言説が近代批判の哲学・思想の根本におかれることになった。

（8）近代批判という名の前代批判

もちろん、近代批判の哲学・思想は一般的にみれば自然環境破壊を批判的に検討しており、単純な自然環境からの離脱を志向してはいない。自然と人間の関係は見直されなければならず、現代の重要な論点であると主張している。だが、そこで言及される自然と人間の関係は前代の自然を共同利用し

てきた人間と人間の関係、所謂「伝統的共同体」と名付けられたものの延長にあるのではなく、民主化された、市民社会を前提とする関係でなければならない。そこで強調されるのは「前近代」に再び舞い戻るような自然と人間の関係は危険である、という〈前近代・近代の二項対立図式〉に基づく価値意識である。このような近代批判の言説は、「資本主義」批判や近代社会の構造に対する批判から、自然環境と人間の関係を再評価するが、同時に前代の自然と関わり合ってきた人間の営みについて、その最も根本となる人間存在のあり方の次元で否定的な立場を取っているのが特徴である。

このことを掘り下げていくと、近代批判の言説上には人間存在の次元で初めから理想となる人間モデルが想定されていることが分かる。この人間モデルについて前号では「自立した個人」という〈存在の価値理念〉の称揚であることを指摘した⁽⁴³⁾。「自立した個人」は、近代のもたらす問題を克服するために人造された新しい人間モデルとして戦後日本の一世を風靡したが⁽⁴⁴⁾、このモデルは日本においてそもそも近代批判とその超克から導き出されてきた〈存在の価値理念〉という理想でしかなく、場所性や歴史性、現実の人間生活とは一切関係がない。つまり、「自立した個人」を前提とする社会を考えることが意味するものは自分たちを取り囲む環境、特に自然と関わり合ってきた人間の営みの歴史に対し、特別関心を払ってこなかったことを示している。むしろ、自然と共に生きてきた人間の営みの歴史は〈存在の価値理念〉である「自立した個人」が阻害される要因として否定的に価値付けられ、扱われてきた。

ここで明らかとなるのは、かつて歴史上どこにも存在したことのない「自立した個人」という理想の人間モデルを現実生存する人間や人間生活に当てはめようとしていることである。またこのモデルによって自然環境と人間の関係を構築することが目指されている。本論が着目するのは「自立した個人」による自然環境との関わり合いで想定されるのは農村で営まれてきた〈生命的生存基盤〉とは全く異質のものであるということである。新しく唱えられる自然環境と人間の関係は理論的枠組みとして農村の原理とは異なるコミュニティを前提としており、そこでは自然、人間との関係はいずれも個人の「自由」や「平等」を保障する市民社会を自明としており、市民社会的でない関係は「前近代」の残滓が人間存在のあるべき姿Ⅱ「自立した個人」を阻害していると価値付けされる。そのような関係は各々の地域社会に固有の慣習や文化から伝承されてきたものであっても理論的には否定されるべきものとして捉えられることになる。

ゆえに「自立した個人」の析出を許さない前代の自然と人間の関わり合う営みは、例えそれが自然と人間の関係、人間と人間の関係に持続可能性を担保する環境と人間の共生の歴史であっても、それを担い、成り立たせてきた人間存在のあり方について哲学・思想として検討することはほとんど試みられてこなかった⁽⁴⁵⁾。以上のように整理すると、本論の立ち位置がかつての人間生活の営為に価値をおき、それを復元することを提起しようとしている議論である、という印象をもつかもしれない。けれども当時の環境を復元することは、当然、土台の部分で時代環境が異なっているために、土台無理

な話である。また「発展進歩史観」の反動として昔は良かった式の言説を展開することは（前近代・近代の二項対立図式）の範疇にある議論でしかない⁽⁴⁶⁾。本論が現代人間学・人間存在論として希求するのは「人間とは何か」を考究するうえで、人間存在をどのように把握するのか、その方法論を探索することである。特に環境と人間の関係を検討するには近代的世界観に基づく人間存在論には限界がある。

近代批判という名の前代批判が繰り返されてきた。この発想自体は西洋世界の哲学・思想に端を発したものであるが、今では西洋世界ではなく、日本の哲学・思想においてこそよく当てはまるものとなつてはいないだろうか。存在が寄る辺を失くして揺らいでいる（むき出しの個人）の国では、それにも関わらず着土する人間存在の哲学・思想は偏重した主義主張と価値判断され、存在の問題は「前近代」はもちろん「近代」の悪い部分をも超克する「自立した個人」という人間モデルにおいて解決できると唱われている。孤立無縁化が人間存在の土台を突き崩し、生命の再循環もままならない現代日本において「自立した個人」という人間モデルになることは一体何を意味するのか。人間モデルが「自立した個人」の不可侵から一元化してしまっている今、人間存在のあり方を検討する方法は（存在の価値理念）以外のあり方を問う道筋を失っている。このまま頑迷に根無しの隘路を進むのか、それとも別の方法、仕方を模索するのか。模索を選ぶのであれば、「自立した個人」という（存在の価値理念）とは異なる人間存在の把握の方法が拓かれなければならない。その人間モデルは（前近代・

近代の二項対立図式〕に乗らない自然と人間の関係、人間と人間の関係から導き出されるものとなるだろう。

(9) 停車駅論争

近代批判の哲学・思想の根本にある価値意識は〈存在の価値理念〉の不可侵による現実と理想の分裂である。人間存在のあり方の究明が近代を批判的に検討する中で、人間存在と時間、人間存在と空間の関係を再発見し、現実に営まれてきた人間生活の歴史や風土への関心にたどり着いたとき、それは近代批判の哲学・思想としては理解されなかった。「先祖返り」した「伝統主義」や「国粹主義」に陥った反近代の哲学・思想として名付けられた。例えば近代を批判することが農村に生きる人々の生活の再評価へとつながるとき、近代批判の哲学・思想は農村を再評価することには批判的な態度を示す。このことは近代を巡る批判が二重構造にあることを教える。近代を批判することを目的とした哲学・思想の内容が前代の営為のあり方に親和性を示すとき、この親和性は近代批判の哲学・思想からは否定的に捉えられる。近代に対する批判から導出された前代への親和が同じ近代批判の哲学・思想によって拒否されるといふ構造を伴っているのである。ここに近代批判という名の近代批判が看取される。近代に特有の〈存在の価値理念〉に価値をおく近代批判の哲学・思想は近代を批判的に捉え、前代を親和的に扱う議論を否定することで近代批判ではなく、前代批判を行っており、図らずも自分

たちの議論が近代的価値観、近代的世界観に根をもつことを表明している。

前号で本論が述べた〈停車駅論争⁴⁷⁾〉からこのことについて再度検討する。本論は近代批判の哲学・思想が農村についてなぜ否定的な価値付けを行うのか、その理論的背景には本論が〈停車駅論争〉と呼ぶ世界観、乃至、思想があると考える。そこではまず近代社会が前提とする発展段階説として「前近代↓近代↓(超近代、脱近代)」という通過しなければならない駅が自明視されている。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」としななければならないとしていることでは共通している。このような世界観が農村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農村は、「封建的土地所有関係の一掃、資本主義的生産様式の確立、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、農村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⁴⁸⁾「非近代」的な空間として「前近代」と価値付けられたのである。

近代批判の哲学・思想は近代を批判的に論証することには意識的だが、「前近代」批判については〈前近代・近代の二項対立図式〉に基づく価値意識を自明としているため、これまで論じられてきた

「前近代」とはそもそも何であるかを検討することがない。言い換えれば、「前近代」と名付けられた場所に生きる人間存在について、時代に居合わせた人々に何があったのか、そこに生きる庶民の心意とは何であったのか⁽⁴⁸⁾、ほとんど論証されるに至っていない。先述したように〈存在の価値理念〉から人間存在を記述することの限界は、「自立した個人」という価値理念が時代の実相の中で現実には〈むき出しの個人〉として現われたことによる⁽⁴⁹⁾。この〈むき出しの個人〉は、現代日本の孤立無縁社会を生き抜くために、むき出しのまま国家との〈間〉にひとりひとり暮らしている。先にも述べたが、今や生きていくための互助機能は都市化が進行した大部分の場所ではほとんど担保されておらず、個人個人が各自、自らの判断で国家や民間に申請したり、委託したりして財やサービスを得る仕組みとなっている。財とサービスによって代替される暮らしは、〈人間の共同〉を構造的に必要としないので各々個人は自身の嗜好を尊重することが出来、しがらみ、妬みや軋轢、自分の意見が言えないなどの顔の見える関係にまつわる「厄介事」は担わなくても代替してもらえる。その代わり個人でばらばらに単独化した個人は社会や国家との契約関係を〈個人単位〉で生きることになり、その帰結として生み出されたのが〈むき出しの個人〉であった。前号では〈むき出しの個人〉の出自と、価値付けられた「前近代」の関係について指摘したが、それはこの列島に暮らしてきた庶民の心意を看過するものであった⁽⁵⁰⁾。近代批判の哲学・思想における「前近代」批判が現場で営まれてきた庶民生活、郷土生活を批判する準拠点ともなっていることの意味をこれから環境と人間の関係を論じるにあ

たつて改めて考え直す必要がある。

「自立した個人」を目指すことでは、人間存在を把握することが出来ないのはなぜか。今一度議論をまとめると、その理由は人間存在の〈生命的生存基盤〉である空間（場所）の看過にある。人間存在を検討する対象に〈生命的生存基盤〉が含まれていないのである。近代批判の哲学・思想における自然と人間の関係について本論が問題とするのは、そこで展開される言説において自然と人間の関係は具体的にはどのようなものを想定しているのか、ということである。自然と人間の関係が濃密であった時代を「前近代」の「伝統的共同体」と価値付ける近代批判では、実際に営まれていた自然と人間の関係は個人の「自由」を許さないものとして否定的にしか捉えることができない⁽⁵¹⁾。そのために「前近代」とは異なる新たな自然と人間関係を想定する必要がある。それは既に前述したように端的に言つて個人が「自由」に選択し、関わる事が出来る自然環境のことであつた。つまり、環境問題を扱う現代日本の哲学・思想は近代批判という名の前代批判を前提とし、「環境からの自由」が「環境への自由」を生み出すと考えているのである。だが、果して「環境からの自由」は「環境への自由」につながっているのだろうか。

2 環境とは何か

(1) 環境から人間存在を論じる由縁

ここまでみてきたように、環境の重要性を視野に入れた近代批判の哲学・思想の議論、特に二つの環境（自然、社会）、これらは「伝統的共同体」が「生命的生存基盤」として依拠してきた環境のことであるが、そこから解放されることで初めて個人は「自由」に自然環境と関わる事が出来る、とする言説には、次の点で環境と人間存在の関係を検討する際に「ねじれ」を伴う。一つは、二つの環境からの解放は自然環境だけでなく、社会環境という人間と人間の関係からの解放でもある点。環境から解放された個人が再び自然環境と関わる時、その関わりの内実＝人間と人間の関係は個人の「自由」選択を価値評価の根柢におくことになる。ということとは、歴史的事実として営まれてきた人間生活の歷程は参考程度にすることはあっても主題となることはない。なぜなら、自然と人間の関係は歴史上、「自由」な個人の集団としては営まれてこなかったために、そこから個人の「自由」を析出することが出来ないからである。つまり、長い間、自然と関わってきた人間の歴史、またそこに現われる社会環境に規定された空間（場所）は、個人の「自由」が析出されないという理由から新しく自然と人間の間を構築していく議論では参照出来ないことになる。このような状況を近代初期の時点で問題視したのは柳田国男である。

柳田は学問として人間や自然が論じられるとき、実際の人間生活と離れたところで議論が展開されることに疑義を唱え、自身は農政学を離れ、「民間伝承論」や「郷土生活の研究」などで「人間生活とは何か」、「人間とは何か」を探求する方法を切り拓いていった⁽⁵²⁾。本論ではこれ以上、柳田の思想

に触れない。しかし、柳田を引き合いに出すことによって、この列島の自然環境の大部分を生活のために維持管理・運営してきた人間集団、具体的には農村における人間と人間の関係、その殆どが看過されるままに自然と人間の関係が論じられることの問題を指摘しておきたい。また、人間存在を把握するうえで農村の営為を看過することの問題は柳田によって既に指摘されていたことも確認したい。⁽⁵³⁾現代の実相にあつて近代を批判的に究明する際、柳田の拓いた庶民の生活から思想を紡ぐ方法は現代人間学・人間存在論の手掛かりを多分に含んでおり、今後の研究の道標になるものを有している。

近代批判の哲学・思想は自然環境と人間の関係を重視しながら、それを最も現場で実践してきた人間生活の世界を理論的に検討対象と出来ない構造にある。同時にここには環境を論じながら自然環境を維持管理・運営してきた人間生活における〈人間の共同〉を論じることができない。〃ねじれ〃がある。環境とは何かを問うとき、現実の環境世界の過去を省みることなく、ゼロベースから自然環境との関わりを構築していこうとすることにそもそも問題はないのか⁽⁵⁴⁾。本論が今一度、環境から人間存在を論じる由縁である。ここで改めて断っておきたいのは、本論が「先祖返り」を称揚しているのではないか、という批判についてである。先述した通り、環境から解放されるということの第一義は、理論的にみれば時間と空間に在る環境を「自由」に選択できることであり、ここに本論とは方法的に明確な違いがある。本論は環境に規定される中で人間がいかにして環境と関係を結んできたのか、そこにおける人間と人間の関係を問う。ゆえに柳田が着目したように近代化の波を受けて絶えず変動

を余儀なくされつつも、自然と人間の関係を色濃く残そうとしてきた農村における人間存在のあり方を応用しながら、環境と人間存在の関係を現代人間学や倫理学として検討する。但し、農村を例としながら人間存在のあり方を検討するのは今号ではなく第三号となる。そこで生存の仕方とともに論究することになるだろう。今号ではなぜ本論が環境について人間存在論から考究するのかその理由を示すために農村に代表される自然環境と人間の関係を例として用いた。

もう一つ、近代批判の哲学・思想の「ねじれ」がある。二つの環境から解放された個人は「自由」に環境と接することが出来るとされるとき、その環境との関係は他の人間との関わり合いを、環境を成り立たせるための契機とはしていない。つまり、「自由」な個人が新たに環境と関わる際には個人で完結出来る、誰とも関わり合いない環境を選択することも可能である。例えば雄大な自然環境に個人で触れるなどの行為は自然と人間の関係を個人の領域で担保している。しかし、上述した人間生活の基盤となる農村の自然と人間の関係を鑑みれば、そこにおける関係は個人で完結する領域のものではなく、〈人間の共同〉を契機とするものである⁵⁵⁾。近代批判の哲学・思想の「ねじれ」は、環境を問題としながらも、環境の内実はほとんどの場合、自然環境を中心とし、社会環境に対する視点は自然と人間との関わりの事例から自然保護や景観の再生などについて言及するものがほとんどである。ゆえにそもそも制度や組織において人間と人間の関係はどのような形態をとり、結合原理はどのようなものとなっているのか、また、担い手たちが「きょうどう」作業や「きょうどう」行事になぜ参加

してくるのか、これらの「きょうどう」について踏み込んで検討したものは少ない。つまり、環境保護や景観の再生において「きょうどう」の検討は主題となっていないのである。

本論が先に整理した「きょうどう」の理論的枠組みと同じである必要は当然ないが、少なくとも制度や組織を環境と人間の関係として環境倫理学の文脈上で論じる際には協同、協働、共働、共同など数ある「きょうどう」のうち、どの「きょうどう」が自然保護や景観の再生にとって有効性をもつか、言葉の使用法とともに検討する必要がある。その探求は「きょうどう」の結合形態と結合原理を論究することで明らかにすることが出来るだろう。環境問題の議論において人間存在の次元で人間と人間が関わり合う「きょうどう」の検討が肝要となるのは、「きょうどう」の持続可能性が重要だからである。「自由」選択を〈動機〉とする個人が自然環境と関わる場合、そこには自然環境との関わりに持続性が担保されているわけではない。当人が自発的に参加する限り、自然環境との関わりは持続する。しかし、個人の「自由」選択参加に基づく「きょうどう」では何かの理由を機にいつでも関わりを止めることが出来、その意味で「きょうどう」は脆弱性を内包したものとなる。制度や組織には一定の継続性が求められるゆえに、この脆弱性にどう対応するのかは「きょうどう」の議論の主要な課題となる。「きょうどう」の原理にまで踏み込んでそれを検討するとき一層、問題となる。

協同と共同の違いを検討した際にローカルな場所で自然と関わり合う「きょうどう」はコンヴィヴィアリティという形態をとる共同であった。共同はヴァナキュラーな領域という土地に根付く中で培

われる「共同の生活 commonality」と関連しており、この「共同の生活 commonality」によって自分たちの関わる自然環境に対するエートス、規範を醸成することが確認出来た。近代批判の哲学・思想の「ねじれ」は環境と人間の関係について「きょうどう」を主題としていないために「自由」な個人がいかにして「きょうどう」に参加するのかという〈「きょうどう」の動機〉が各人の〈内面的自発性〉に託されている。〈内面的自発性〉に基づく参加は上述のように個人の「自由」選択によって「きょうどう」する動機が内面化されており、外部から「きょうどう」に参加することを促すことは出来ない。もし、参加を促したり、求める行為が促される側に抑圧や強制だと認識されれば、そのような集団は個人の「自由」を尊重しない団体として価値付けられてしまう。このことは、共同のようにコンヴィヴィアリティという形態をとる「きょうどう」、ここでは「共同の生活 commonality」という「帰属性」が条件となるために個人の「自由」選択が必ずしも無限定に認められるわけではない。従って、個人の「自由」を前提とする「きょうどう」の議論では共同は却下されてしまうだろう。「きょうどう」の原理として個人の〈内面的自発性〉に基づく「自由」選択を想定するとき、そこには同時に「きょうどう」の持続について脆弱性が内蔵されることになるのである。

ローカルな場所における自然と人間の関係はヴァナキュラーな領域であるがゆえに個人の「自由」選択参加だけではない領域がある。環境問題の解決を論じる近代批判の哲学・思想は、共同ではなく、各人が「自立した個人」となって〈内面的自発性〉の発現により、「きょうどう」に参加することを

環境の問題解決の担い手として想定している。だから、環境との関わりは根本的に〈個人単位〉での自然環境との関わりにしか活かすことが出来ない。ここに「ねじれ」がある。環境保護や景観の再生は個人で完結する領域のものではないためにある種の「きょうどう」を不可欠とするが、〈個人単位〉の担い手に依拠する「きょうどう」は〈きょうどう〉の持続可能性〉の面で脆弱さを抱える。この問題を打開するには、本論が何度も言及してきたように自然と人間の関係を持続可能な形で維持管理・運営していくための人間と人間の関係の問い直しが求められる。

自然と人間の関係に注目する議論の大半は〈きょうどう〉の動機〉について自然環境と関わる中で自ずと人間と人間の関係は結ばれていく、という「きょうどう」の予定調和性を自明としている⁽⁵⁶⁾。だが、これでは以下の三点において本論が述べてきた〈人間の共同〉の現れである社会環境が理論的には究明されない。一つに、「自由」を保障された個人がなぜ「きょうどう」の作業や行事に参加するのか、「自由」選択に任されるゆえの〈きょうどう〉の動機〉の脆弱性について。二つに、自然環境との関わりは「きょうどう」を形作っていくことになるのか、「きょうどう」を醸成する構造の脆弱性について。本論が問題とするように近代批判の哲学・思想は〈個人単位〉での自然との関係を第一義に考えており、「きょうどう」するかしんないかは個人の「自由」意志に任されている。この点からすれば、必ずしも自然環境との関わりが「きょうどう」を形成するとは限らない。三つに、「きょうどう」への参加が個人の「自由」選択に依るとき、この「きょうどう」は常に〈きょうどう〉の持

「持続可能性」に脆弱性を孕んでいることについて。これら三つの脆弱性が環境と存在の「ねじれ」によって問題となる。本論はこの三つを解決するには、人間を社会環境から切断された「個人単位」の存在として検討するのではなく、「人間の共同」の渦中に存在すること、そこで求められる人間と人間の関わりのある方、つまり、人間存在の倫理とは何かを検討する必要があると考える。それは「自由」な個人の連合という「自立した個人」で成り立つ社会環境ではなく、相互に共同を担い合うものたちの中で了解される出来事の現れとしての社会環境の検討の必要性である。以上より、社会環境の議論において「きょうどう」を論点とするとき、どのような「きょうどう」を想定するのかで社会環境の意味するところは変わってくる⁵⁷⁾と言える。

(2) 環境と人間の共同

一口に環境と言っても、生活環境、家庭環境、生育環境、職場環境、情報環境、福祉環境、食環境、住環境など、多種多様な環境があり、これらは個々がばらばらに単独で存立しているのではない。人間が生存していくための環境という共通項をもっているからである。この共通項を本論は生命を成り立たせる基盤としての環境と捉え、「生命的生存基盤」と呼んできた。「生命的生存基盤」が破壊されれば人間は本来、存在することが出来ない。日本の環境倫理学が環境問題の深刻な事例として検討してきた公害事件はまさに「生命的生存基盤」としての環境が破壊されたことによる甚大な被害であっ

た⁽⁵⁸⁾。

公害事件を歴史的事実として経験した日本において生命が健全に営まれるための環境とは何かを問うことは、自然と人間の関係、人間と人間の関係を再検討することにつながる。これは環境倫理学で論じられてきた環境論の発展的展開となる。先述したように、環境には自然環境だけでなく、社会環境もある。社会環境を環境問題に位置付けるとき、環境倫理学として問題としなければならないのは人間と人間の関係Ⅱ〈人間の共同〉についてである。特に人間を取り囲む環境の基盤が〈生命的生存基盤〉にあるとすると、この基盤を成り立たせるには〈人間の共同〉が不可欠である。先に指摘した通り、これまでの環境倫理学は自然と人間の関係、人間と人間の関係、両者が必要であることは明確にはなくとも言及してきたが、関係そのものが何であるのか、については主題としてあまり論じられていない。

しかし、時代に要請されているのは環境問題の解決策として環境と関わり合う人間と人間の関係の中身を問うことであり、より具体的には社会環境の担い手となる人間存在のあり方を探求することである。自然と人間の関係、人間と人間の関係を論じるとき、そこで想定される〈人間の共同〉、とくに生存することの土台となる〈生命的生存基盤〉における〈人間の共同〉がどのようなものを明らかにしなければ、環境における人間と人間の関係の議論は現実と乖離した理想を唱えているに過ぎなくなる。また、水俣病事件にみられるように公害事件という未曾有の〈いのち〉の蹂躪が起きた現場

を生きる人々の生活について、自然環境との関係、人間と人間の関係を人間存在論的に検討すれば何がみえてくるのか、〈前近代・近代の二項対立図式〉では解き明かせない人間存在のあり方がそこにはある。水俣病事件を人間存在の次元から考えるとき、環境問題には人間の暗い問題も、明るい話題も含め、それでも生きていかざるを得ない人間生活の「残酷さ」⁽⁵⁹⁾が横たわっており、そのことを捉えることが出来なければ環境を生き抜いてきた〈人間の共同〉を論究することは難しいだろう。⁽⁶⁰⁾

日本の環境倫理学やそれに関わる環境研究は世界に先駆けて社会問題化した公害事件から、「責任」の議論⁽⁶¹⁾や差別や格差など「社会的弱者」の問題⁽⁶²⁾、またローカルを重視するローカル・コミュニケーションの議論⁽⁶³⁾、自然と人間の共生⁽⁶⁴⁾など様々な論点を提示してきた。本論はこれらを継承しながら、環境と〈人間の共同〉の関係について検討していくことが時代に求められていることを提起したい。

(3) 環境とは何か

環境の文字を分解すると環（わ）と境（さかい）になる。環（わ）には輪郭があり、この輪郭はウチとソトを分ける境（さかい）となる。環境とは、差し当たって環（わ）の形成により生じる境（さかい）と言うことができる。先に述べたように本論において環（わ）を生じさせるのは人間である。人間が自分を取り囲む環（わ）を知るといことは、自分という存在を取り囲む環（わ）の境（さかい）を承知することである。そのとき初めて環（わ）は当人に了解される。と同時に、境（さかい）

はウチとソトを隔てるための〈間〉を間断なく変化させていく。環境は無数の境（さかい）が複雑に関連し合いながら、網の目のような時間と空間を人間にもたらし続ける。では人間存在は環（わ）をいかに了解するのか。どうやって自分を取り囲む環（わ）の縁取りとして境（さかい）を承知するのか。境（さかい）を承知するとは、自分でないものと触れ合う、関わり合うという行為によって体得されていくものである。それは存在する人間が生存のために境（さかい）を承知し、自分を取り囲む世界と自分との〈間〉を了解することである。そのとき人間存在は〈間〉という環境に存在することになる。

存在が現われるということは、同時に環境が現われるということである。であるならば、存在の現れが人間に了解されないときは、環境も当人には了解されることがない。本論でこのことに関わるのはユクスキュルとクリサートの以下の発言である。「主体とその環境の客体とのあいだの関係がどのようなものであるとも、その関係はつねに主体の外に生じるので、われわれはまさにそこで知覚標識を探さねばならない⁽⁶⁵⁾」。人間は〈間〉という環境に現れ出る存在であることから、現われとなる行為は常に自分の外に出るといふ動態によって営まざるを得ない。ユクスキュルたちの議論は環境と人間存在の〈間〉においてそれがどのような関係であれ、関係は「外に生じる」ものであるとしている点で本論の環境の議論と親和する。

人間存在は *ex-sistere* が示すように⁽⁶⁶⁾、外に出て、自分でない何ものかと触れ合い、関わり合うこ

とによって了解されるものである。ゆえに外に出るといふ行為がなければ自分と自分以外のものとの〈間〉の区別がつかず、当人は際限なく自分という自己を肥大化させていく。人間存在とは、自分の存在が他の存在と出会うときに自己を縁取ることが可能になるのである。別の表現を用いれば、人間存在は外に出ることと自分と自分以外の境（さかい）について分際を知ることが出来る。「分」という漢字が意味するように「分つ」ことは「分かる」ことにつながっている⁽⁶⁷⁾。つまり、自分と自分以外の環（わ）の境（さかい）を「分つ」とき自分という存在の輪郭は縁取られるのである。この縁取られることについて、本論は人間存在を〈人〉と人間の相違として捉える⁽⁶⁸⁾。

観念的（文化環境）にも物理的（現実の自分以外のものとの身体的な交流環境）にも、自分と異なるものとの出会いが生起してこない存在のあり方では自己を了解することが出来ない。人間と人間の関係について言えば、自分の環境の外に出ることと意のままにならない他者と出会うとき、〈人〉は別の〈人〉の存在を承知し、その経験を通して自分という存在に再び帰る。つまり、再帰的に自分の存在を了解する。これは後述するが本論が〈再帰的的了解〉と呼ぶものである。〈人〉が別の〈人〉の存在を承知し、再帰的に自分の存在を了解するときこの〈人〉は〈人〉の〈間〉に存在する人間となる。存在を承知することは同時に自分という存在を取り巻く環境についても承知することになる。なぜなら、人間存在が生存していくには自分を取り巻く環境を察知し、適応していくための生存能力が必要だからである。ゆえに存在を了解することは自分が今おかれている環境のことを承知し、存在す

ることに有利な環境を探し求めていくことである。だが、生存能力が未発達であったり、こころやか
らだの調子を崩した場合、現行の社会システムを生きる人間存在は互助機能をほとんどもたないため
〈むき出し〉の状態で晒され、生存するという生きることの根幹で土台を失いかねない。この国は存
在の揺らぎが生存の問題に直結しているのである。

(4) 環境を了解できる人間存在の構造の検討

「こころの病」の時代と言われる日本社会において今やこの土台喪失の危機感が醸し出す緊張は
〈人〉を否応なく孤立無縁の状況に追い込んでいる⁽⁶⁹⁾。このような人間存在の生存環境の変質を環境
の問題として取り上げる議論はまだ少ない。本論は環境倫理学の中に環境と存在の議論として環境を
承知、了解できる人間存在の構造を検討していく、ねらいをもつが、ここにその一端がある。

例えば、自分の環境の外に出るといふことを会得せず、経験が希薄な〈人〉は人間を了解すること
なく〈人〉として環境や他者と接することになる。その場合、〈人〉は自分を取り巻く環境と他者の
存在について観念的にも物理的にも相手を承知し、了解することがどういふことなのか分からないだ
ろう。「分」のところ述べたように自分と自分を分つ行為の経験を会得しないまま育つた
〈人〉は自分の輪郭を体得する仕方が分からず、自分の輪郭を了解することが困難となる。自分の存
在の縁取りを承知出来ない〈人〉は再帰的な了解が行われていない状態にある。つまり、人間存在は

自分の環境の外に出るといふ経験を経る中で環（わ）の境（さかい）となる縁取りを承知し、自分の存在を了解する。この行為が自分の環境を承知するうえで重要となるが、問題は自分の環境の外に出るといふ行為がそれ自体を上手く行えない（人）が現代日本で増えていることにある。当然、他者との出会いがないことは物理的にも空間的にも自分以外の（人）と出会わないことを意味する。出会いがないとこの世界で自分以外の（人）と触れ合い、関わり合うことの作法を体験する機会に恵まれない。そのような環境下に在っては自分以外の何ものかと触れ合ったり、関わり合う意欲は湧かず、自分の環境の外に出ることも億劫となり、いわゆる自分の部屋から一步もでない「引きこもり」の状態に陥る危険がある。そのような状態になったとき、（人）は自分の存在とは何かを思考する発想すらなくなってしまうかもしれない。

自分という存在を了解することがない（人）は、同様に環境を了解する機能も低下している。従って、環境中に存在する自分以外の他者に対し、思いやりや優しさを示す能力が乏しくなる。人間と人間の関係の重要性が言われるようになって久しいが、上述のような環境と人間存在の関係を踏まえると、人間と人間が関わり合うことの土台には、自分の外にある環境（自然・社会）を察知し適応することが第一に必要である。このことは人間存在が環境を生きるうえで他者や自然環境とどう関わり合うのかという倫理規範の醸成を含んでいる。環境を承知できない（人）は自分の存在を環境に位置づけることが出来ず、「自己」を際限なく肥大化させてしまう。そのような（人）はもはや「適応障害」

にあるかもしれない、環境の大切さを教えても届かないのは当然の道理となる。

本論は環境倫理の中に環境（自然・社会）を担い得る人間存在をいかに育んでいくのか、という問いを立てる現代的意義があることを提起する。また、この問いは環境倫理に人間存在の倫理の視点を持ち込むことにもなるだろう。なぜなら環境に適応出来る人間を育むことは、改めて環境と人間存在の関係、更には人間が存在することとはどういうことか、を検討することにつながるからである。自分という存在を環境に位置付けるとき、自然環境や社会環境と関わり合うための振る舞いや作法を身に付けることが求められる。環境に適応出来る人間を育てなければそもそも環境問題を解決する担い手を確保することが出来ない。ゆえに環境倫理の議論の中にいかにして環境の担い手を育てるのか、という視点が必要となる。つまり、現代日本における環境倫理学において課題となるのは、環境（自然・社会）の問題を解決するために担い手が会得していかなければならない人間存在の倫理の究明である。

(5) 自分の環境の外に出るということ

先に例にあげた自分の環境の外に出るということを会得せず、その経験が希薄な〈人〉と環境の関係はどのようなものとなるのか、再度、検討していく。〈人〉は存在するものとして事実だが、その〈人〉自身は誰とも触れ合わない、関わり合わなければ自分が存在することを知らることが出来ない。

このことは環境の検討についても当てはまる。環境とは第一義に自分を取り囲む環（わ）の境（さかい）を承知するとき、その縁取りが本人に了解されるものであると述べた。もし、自分を取り囲む環境から外に出なければ、存在と同様に境（さかい）を知ることが出来ず、環（わ）の縁取りを了解することも無い。自分を取り囲む環境は確かに多種多様に有るが、それらは環境の外に出なければ気付くことができないものなのである。従って環境は、関わり合いを持たなければいくら自分の周囲を形成してもみえて来ないものだと言うことが出来る。自分の環境の外に出る、という物言いは一見すると矛盾しているかのように感じられるが、環境が厳然とそこに在っても、その環境を承知しなければ、実際には環境を了解したことにほならず、意味も生まれない。環（わ）の縁取りを承知するという契機によって環境は本人に了解されるのである。この一連の行為を本論は、自分の環境の外に出る、と表現する。繰り返すが、自分を取り囲む環境を了解することは、同時に自分の存在を了解することである。前言に翻れば、存在が現われるということは同様に環境が現われるということに他ならない。つまり、自分の環境の外に出る、という行為が動機付けされなければ環境や別の存在が眼前に在ったとしても、それを承知し、また了解することが出来ないのである。

（6）こころとからだの環境

以下、人間のこころとからだの例のうちに本論の論及する環境と存在の現代的問題について述べた

い。自分の環境の外に出るといふ行為の経験が希薄な（人）は環境への適応や自分以外の人間に対する感情についてころもからだも極めて低機能状態にあるとき、その（人）は物理的にからだの家を出た（＝自分の環境の外に出た）としても、ころはその事実を認識する状態にない。ゆえに、低機能状態の（人）にとって自分の環境の外に出る、という行為は実際に外に出たとしても、本人の中では出たことが認識される状態にない。この場合、からだは自分の環境の外に出ても、ころはそれを認識していないということになる。ころとからだは密接な連関の全体をもつて人体を形成しているが、ころの次いで環境を認識しないとからだの機能も環境適応能力を鈍らせていくことが報告されている⁽⁷⁰⁾。人間のころとからだは潜在的に自分のおかれた環境に適応するための能力を備えているが、この能力は環境（自然・社会）と触れ合うことで発達する。逆に環境（自然・社会）と触れ合うことをしなければ、環境（自然・社会）に適応できる能力をあらかじめ備えていてもそれは発達せず、環境の変化に対応出来ない人間に育ってしまう。

本論が示したように自分の環境の外に出るといふ行為と今、述べた環境に適応することは理論的にみれば関連性がある。環境は自分を取り囲むものとして厳然と自分の周囲に在る。しかし、この環境は外に出る、触れ合う、関わり合うという行為を伴わなければ、当人に了解されることがない。一方、ころとからだは低機能状態にある（人）は環境の変化に応答する能力が落ちているために環境と触れ合ってもそれを認識することが困難となる。先に述べたようにこのことは物理的、空間的に自

分の環境の外に出たとしても、そのことを本人が認識出来ない状態にあることを現わす。言い換えれば、からだは環境の外に出ても、ところがそれを認識しなければ環境の外に出たことにはならないのである。自分の環境の外に出る、という行為と今、述べた環境に適応することの関連性は、人間存在にとつて環境は触れ合うこと、関わり合うことを契機としていることにある。より根源的には単に関わり合えばいいのではなく、関わり合うことの中身が問題となる。例えば良い環境と悪い環境があるとき、人間のこころとからだの発達は良い環境において環境に適応出来る能力を高めていくことが出来るが、悪い環境下におかれた人間は漸次、こころの機能が低下し、こころが緊張状態から脱せられない場合、その影響はからだの不調となって現われる。悪い環境におかれた人間存在は強いストレスなどから自分の存在を肯定的に捉えることが出来なくなり、環境に対しても無気力になるという⁽⁷⁾。環境と人間は相互に影響し合っており、自分の環境を承知し、了解することと自分を取り囲む環境に適応することは連関している。

本論は現代日本の環境問題の最も根幹に位置付く問題性として、そもそも環境の裡に生存する存在であるはずの人間が環境（自然・社会）に対して「適応障害」を起こしていることを指摘したい。その割合が増えていることは第一義に、〈人〉が人間を担うことが出来ない事態に陥つて、それを現わす。つまり、他者と関わり合う環境に適応出来ない〈人〉が増えていること、それは〈人間の共同〉を担うべき存在が育っていないことを意味する。このことは環境倫理としてみても問題を孕んで

いる。なぜなら環境問題を解決するための担い手が想定出来なければ、いくら環境問題の解決策を論じてもその策を担う人材が不在のために根本的には環境破壊に歯止めをかけられないからである。否、むしろ孤立無縁化が進行する現代日本の環境問題では環境を問題とする前に人間存在が環境に適応出来なくなっていることが問題である。別言すれば環境と存在の連関が崩れ、環境と関わること自体を疎む〈人〉が増えている問題に対し早急な対応が求められる。そこで肝要となるのは〈人〉が自分の環境の外に出るという行為を経験することである。この行為において環（わ）の境（さかい）は承知され、自分の環境と存在の縁取りを再帰的に了解する。それは同時に自分の環境を他者の環境との〈間〉に位置付けることになる。つまり、他の〈人〉と境（さかい）に発生する境目という場において関わり合うことであり、この関わり合いは〈人〉ではなく人間としての振る舞いを体得することが求められる。それは人間存在の作法や倫理としてお互いに共有されていくものである。

（7）外に出る行為の構造

自分の環境の外に出る、という行為を改めて究明するとき、それは単に物理的、空間的に外に出ることだけでは解き明かせないことが分かった。環境を了解し、承知するには外に出る行為の構造が明らかにならなければならない。こころとからだの発達の議論から行為の構造には人間のこころが連関していることが確認された。こころの機能が健全でなければ、いくら自分の環境の外に出ても、その

行為自体が当人の認識に及ばないからである。環境倫理学の方法論的展開として、自然環境だけでなく社会環境における人間と人間の関係の問題を存在の次元から論究することが求められると先に述べた。ゆえに環境と人間の関係を論じる際に人間のところが果たす役割についても検討される必要がある。言い換えれば、環境とは物理的、空間的なものだけでなく、精神的なものにも作用を与えていること、これは至極当然のことである。だが、環境倫理学が論じる「環境を守るとはどういうことか」という投げかけは、自然環境を守るための社会環境の議論＝環境保護の制度や組織における人間と人間の関係にのみ論点を収斂している。今後、環境倫理では環境保護の制度や組織論に留まらず、「人間とは何か」、人間が存在するとはどういうことか、という人間存在の構造にまで検討の視座を広げる必要があるだろう。

現代人間学・人間存在論研究という人間の学において希求されているのはそのことに他ならない⁽⁷²⁾。従って人間のところが安心や安定、調和できる環境、引いては人間の〈いのち〉を守るための環境とは何か、を射程に入れた議論が要請される⁽⁷³⁾。その根幹に位置づく環境について、本論は自分の環境の外に出る、ということを契機とした環境の議論の展開を試みているのである。

(8) 科学技術と人間のアウフヘーベン

今後の科学技術や脳科学の発展は人間生活の環境を一層変化させていくことが予想されるが、中で

も情報環境の変化が与える人間存在の生存環境の変質については人間が存在することの根柢を覆していく時代の到来を告げている。私たちは人間が生存し、存在することをどのように解せばいいのか、改めて問い直さなければならぬ時代に居合わせている。ゆえに、これまでの人間存在論と異なり、存在、ではなく、存在することの次元で人間存在を基礎づける環境の検討、つまり、人間が存在するための土台である生存のための環境とは何かを「発展・進歩」に価値付けられた時代の中で再度考えることが要請される。歴史を「発展・進歩」の「人類史」として定義付けることで近代社会は駆動してきた。生まれ、老い、死ぬ、という人間存在の宿命は「ポスト・ヒューマン」や「トランス・ヒューマン」などのように、これまでの人間存在の縁取りに留まらない科学技術と人間の「アウフヘーベン」によってこれからも生命の延長を目指していく。「人類史」はこの変移を段階的な歴史の変遷として、若しくは、環境への人間存在の「発展・進歩」的適応として価値付け、受容していくのだろうか。人間がスペースとしての宇宙に存在しなければならない理由について、存在が延長し環境に一元化されていく中で問われることになったとき、これまでとは別の次元で生存や存在についてのもの考え方を留意しなければ、生きる意味を得心出来なくなるかもしれない。私たち日本人は世界に偏重する社会システムの恩恵を享受する立場に居ることを踏まえ、人間が開発することによって変容し続ける環境とそれに適応しようとする人間のこころとからだについて早晩、どのような価値観、世界観をもつべきなのか、現代人間学としてどのように応じるのか、その態度が求められる。

(9) 現代人間学における環境の問題とは何か

差し当たって、本論は引き続きこころとからだに着目しながら、環境と存在の連関が崩れてきていることについて論じる。環境の変化を存在の次元から検討するとき、現代日本ではこころとからだの不調により環境に適応出来ない人間存在が増えているからである⁽⁷⁴⁾。こころとからだの機能が環境に適応出来ない状態に陥る原因は多くの場合、乳幼児期の子育て環境にあるという⁽⁷⁵⁾。愛着（アタッチメント）の形成が上手くできなかった子どもは愛着（アタッチメント）障害によってこころとからだの不安定な状態を生涯に渡って負うと言われる。それは成長の過程で環境（自然・社会）への「適応障害」となっても現われてくる。

こころとからだの発達には自分以外の何ものかとの身体的触れ合い、精神的触れ合いが不可欠である。このことは人間の人体は発達のために環境（自然、社会）との関わり合いを必要としており、関わるのが円滑、円満であるためには自分を取り囲む環境を承知し、またその環境の中に存在することを了解出来る人間に育つことが同時に求められることを意味する。環境に柔軟に対応出来る人間になることが社会に出て生活していくためには重要となる。しかし、本論が前号から述べてきたように、現代日本の環境の問題の根本には自然環境、社会環境の問題だけでなく、その担い手となる人間存在それ自体が環境との関係において問題を生じさせている。特に乳幼児期の子どもの環境の問題は当事

者のその後の人生にここらからの両面から影響を及ぼすことになる。「子どもの貧困」が社会問題となっている現在、子どもの育つ環境は悪化しており、児童虐待やネグレクトなどがもたらす問題は一世代だけのものではなく、次の世代にまで「負の連鎖」を及ぼすことが教育、医療現場から報告されている⁽⁷⁶⁾。

3 環境倫理学における人間存在の把握の方法論的展開

(1) 現代日本における環境倫理の論点は何か

今一度の確認となるが、ここらが健全、健康でなければ、環境を認識すること自体が困難であるとするとき、人間にとっての環境とは、第一に、自分を取り囲む環境をその外に出る行為によって、環境(わ)の境(さかい)として了解することである。外に出る行為によって初めて環境は当事者に現われてくる。外に出なければ環境はいつまでも当事者を生起させることがない。ゆえに環境はただそこに在るだけでは意味がない。周囲を取り囲むものとして何ものかと常に境界を接している環境に向け、何ものかが当事者となって行為することで初めて環境に意味が生じ、意味の展開が環境に対する価値を生成していくのである。そのためには外に出ること、分けても関わり合い、より動的には関わり合うことが重要となる。環境(自然・社会)と関わり合うことは、そこに関わり合いを円滑、円満に営むための人間の作法や振る舞いが求められる。自然環境であれば、自然資源を利用する利用者間の

規範のことであり、社会環境においては他者との〈間〉で共有される倫理のことである。これらがなければ環境を維持していくことは当事者同士では困難となる⁽⁷⁷⁾。

第二に、規範や倫理が環境に関わる当事者に必要とされるときでも、先に例としたところからだの機能が低下した状態の〈人〉ではそもそも環境を認識すること自体が難しい。自分を取り囲む環境の境界を承知し、自分の存在を了解出来ない〈人〉では他の〈人〉と関わり合うことの意味を会得していないために〈人間の共同〉を営むことに困難さが付きまとうだろう。それは規範や倫理の醸成が円滑にいかないことを意味し、ゆえに環境を維持管理・運営していくことについて人間存在の次元で既に問題解決のための環境倫理を持ち合わせていないことになる。自分を取り囲む環境を認識出来ないからだでは自分の環境の外に出ても、その行為をところが認識しない場合、物理的、空間的に外に出るという行為と精神的な外に出る行為はつながっておらず、むしろ、分裂した状態にあるからである。

(2) 環境と存在の関係はここらからだの問題に深く連関している

自然と人間の関係の希薄化は人間と人間の関係の希薄化と密接に関わる。だが、現代日本においてそのことは単に関わり合いを取り戻せば解決する問題の段階にはない。環境（自然・社会）との関わり合いが遠ざかっているだけならば、再び自然に接する機会を増やせば解決の目処も立つかもしれない

いが、時代の実相において深刻なのは関わり合いが重要だと分かっているにもかかわらず、関わり合うことが出来ない人間が増えていることである⁽⁷⁸⁾。本論が幾度か述べてきたように、ここからだが分裂した状態で環境に生きる人間存在は、例えば自分を取り囲む環境の外に出たとしても、そのことに応答する感性が機能低下しているために環境を認識することが出来ない⁽⁷⁹⁾。環境問題は環境の問題ではなく人間の問題である” という言説があるが、現代日本で受けとめなければならないのは、人間の問題と呼ぶときの問題の本身がもはや変質してしまっていることである。かつて環境問題の多くが自然環境問題を指していたとき、そこで想定されていた人間の問題とは、自然環境と関わり合う人間側の振る舞いが自然環境にいかに関わり合っているか、その人間中心主義的な関わり方の問題を意味した。しかし、今、環境問題における人間の問題で深刻なのは人間存在それ自体が環境（自然・社会）に対し適応する能力を減退させていることである。環境はここからだが環境を認識できる健康、健全な状態ではなければ例え自分の環境の外に出たとしても、その行為自体を承知し、了解することが出来ず、環境を認識することは困難である。

こころの不調はからだの不調と関連しており、これらの機能低下によって環境に触れ合うこと自体が難しくなっていくと社会に出ることが困難となり、当人は社会から孤立していくなどの悪循環に陥ってしまう⁽⁸⁰⁾。現代日本では「大人のひきこもり」と呼ばれるように「適応障害」によって家を出られなくなった人々をどうするのか社会問題となっている⁽⁸¹⁾。その問題は現時的なものではなく、通

時的なものである。「孤独死大国⁽⁸²⁾」という強い響きの言葉が社会に出回るようになったように家を
出られなくなった人々がこの先、高齢化したときその世話を担うのは誰なのか、単身者世帯の増加は
高齢社会の中で孤独死の増加と連動している。「大人のひきこもり」の問題は一つに、孤独死、無縁
死などの社会環境の問題として深刻化する恐れがあり、二つに、社会環境、自然環境を維持管理・運
営していく担い手の問題としても環境と人間存在の関わり合いが希薄化している時代に更に負の連鎖
として機能する可能性がある。

(3) 環境倫理学における人間存在の把握の方法論的展開

以上、まとめると環境と人間の関わり合いは人間の心身の問題と深く連関していることが分かる。
自然環境、社会環境いずれにおいても問題解決の手掛かりとして関わり合いの重要性は唱えられてい
る。しかし、現代日本の人間存在が直面している状況を鑑みれば、環境との関わり合いには、第一義
に人間存在のこころとからだだが環境に適応できるように健康、健全な状態にあることが担保されてい
なければならぬ。こころとからだだが不調であるとき環境と関わり合うこと、それ自体に余裕をもつこ
とが出来ないからである。環境を論じる際に人間の問題、特に「こころの病」の問題が現代的課題と
して環境問題を一層複雑にしている。このことは環境問題として、こころの問題を扱う必要があること
を意味し、こころの問題は環境に存する人間存在の根幹に関わる哲学・思想の問題、乃至、現代人間

学の向き合うべき課題である。環境倫理は言うまでもなく倫理学の系譜に位置付く。倫理学は人間存在がより良く生きるとはどういうことかを鍛錬し、探求してきた。そこにあるのは自分の居合わせる時代とその環境において人間存在をどのように把握するのかがあった。つまり、人間存在論は自分の居合わせる環境から切り離して人間を論じることが出来ないはずである。このことを踏まえ、現代日本の環境倫理学は環境の担い手のこころとからだの問題を人間存在論として展開することも肝要である。また現代のように情報環境が急速に変化している時代にあつて、環境と存在の関係はこころとからだの関係に深く連関しており、環境倫理学はこのことを踏まえた人間存在の把握の方法論的展開を求められる。

環境倫理の方法論的展開についてここでは先ほどと同様に子どもの環境、特に子どもを取り囲む情報環境からみておきたい。子どもの環境を考えることは未来の環境とその環境の担い手について検討することにつながり、また環境倫理における未来世代に対する責任の議論とも関わるからである。子どもを取り囲む情報環境の変化が心身に与える影響について教育、医療現場から多数の警鐘が鳴らされている⁽⁸³⁾。情報機器の発達によつて子どもの生育環境は近年、急激な変化をみせており、無防備に大量の情報に〈個人単位〉でさらされる子どもたちが心身の発達段階で不調を訴えていることが報告されている⁽⁸⁴⁾。

現代日本の情報環境の変化が子どもたちにもたらす影響について、こころとからだの不調が一番に

あげられる。その背景の一つには先述した愛着（アタッチメント）障害があると言われている⁽⁸⁵⁾。例えば進学や就職など人生の節目における環境の変化に適応できない子どもはこころの土台が脆弱であるために「踏ん張る力」を発揮出来ず、大事な場面で失敗してしまうという。このような失敗が繰り返されると社会生活を営むことが難しくなり、当事者の人生のあり方にまで支障が及ぶようになる。子どもの愛着（アタッチメント）障害は特に乳幼児期の親と子の応答関係が上手く機能しなかったときに起こるとされる⁽⁸⁶⁾。本論の議論に親と子の応答関係の問題から生じる愛着（アタッチメント）障害を取り上げることがどう関わっているのかと問われれば、情報技術の発達による環境の変化が存在することの根本的な動機である「生きる力」を減退させているところにある。「スマホ・ネグレクト」という言葉で問題視されるように乳幼児期の親と子の応答関係が健全でない場合、子どもの「生きる力」が育たず、そのことが将来にまで渡る影響を及ぼす。ここには人間が存在していくことの土台となる愛着（アタッチメント）の形成が情報環境の変化によって破壊されている、という意味において存在の次元にも環境の問題があることを現わす。環境と人間の関係において土台となるのは人間存在が環境と関わり合うことである。この関わり合いが自然環境だけでなく、社会環境においても存在することの次元で変質してきている。自然環境の問題は社会環境という人間と人間の関係の問題であることまでは論じられるようになってきた。だが、現代日本では社会環境を取り結ぶ担い手である人間存在それ自体と環境（自然・社会）の関係をも環境の問題として論じなければこの時代の環境問題の

根本がみえてこない。別言すれば、環境の問題が人間存在の問題として顕現しているのである。このような時代に応じた倫理学とは何かを問うことが環境倫理学としても求められる。

この人間の問題について、先に述べたように人間存在それ自体が環境（自然・社会）に対し適応する能力を減退させていることが現代の環境問題の根幹にあると本論は提起した。こころからだの不調がもたらす環境と人間の関係への影響は長期的視座からすれば環境を持続可能な形で維持管理・運営していく担い手が確保できなくなることを意味する。それは自分の環境の外に出るといふ行為を行わなくても生存できるという時代に現代人が居合わせていることの裏返しでもある。繰り返すが、現代日本で深刻なのは自分の環境の外に出ても環（わ）の境（さかい）を承知し、自分が存在することを了解することが難しくなっている人間存在が増えていることである。人間の問題はここに極まった。もはや環境問題における環境は当事者を取り囲む環境のことだけではなく、その環境を縁取る真ん中の人間存在それ自身の問題である。今後、環境倫理学はそのことを抜きにしては環境問題を論じることが難しくなるだろう。

（4）存在を取り囲む環境の変化と人間存在の変質

今、論点とされるべきは関わり合うこと、その行為自体を担うことが緊張する出来事となっている人間存在はいかにして環境と折り合いをつけていけばいいのかである。環境倫理学において関わり合

いの重要性は指摘される。しかし、関わり合いという理念をどうやって現実に根付かせていくのかとなれば、関わり合うこと、その行為の中身が説明されなければならない。関わり合うことを人間と人間が了解、共有していくにはどうすればいいのか、その議論には未だ展開がない。環境倫理学の中に人間存在論を位置づけることが喫緊の課題となっている由縁はここにある。さらに言えば、人間存在が他者と関わり合い、様々な「きょうどう」を生活のなかで実践していくとき、これらの「きょうどう」を担い合える人間は理論的にみてどのような人間モデルなのかを整理する必要がある。繰り返しになるが、人間の学として現代人間学が究明すべき論点は人間存在そのものを生存することにおいてその土台となる〈生命的生存基盤〉に今一度、位置付け直すことである。それは「自立した個人」を前提とする自然と人間の関係、人間と人間の関係が人間生活における〈生命的生存基盤〉を担うことの出来る関係だったのか、人間存在のあり方の根本を問い直す作業となる。下記は人間と人間の関係の変化の一例であるが、いかに人間存在を取り囲む環境が情報機器の発展によって変わったかがよく分かる⁽⁸⁷⁾。

臨床心理学者のシェリー・タークルは科学技術社会の変遷を研究する中で情報環境と世代の関係について以下のようにその変化を整理している。一九八〇年代から一九九〇年代にかけては、例えば「メールがおしゃべりの代わりになるような気配はなかった」が、「それからほんの数年たつと、子供の世代が携帯電話やソーシャルメディア、(中略)、とともに育つようになる。今、そういう子供た

ちがもう子供ではなくなって、教師や会社員や医師に、そして親になった⁽⁸⁸⁾。さらに通時性の観点からその次の世代までをみていけば現代の情報環境が人間存在の生活環境そのものをこれまでとは異なる次元で変質させていることが分かる。「私たちは、誰しも愛や仕事に苦勞するものだが、たいいていのことは会話に助けてもらえる。会話がなければ共感に乏しく、つながりが少なく、創造性や達成感に欠けるようになることは、さまざまな研究によって示されている。私たちはだんだん、"引きこもり"になろうとしているのだ。スマートフォンでメールやメッセージをやりとりして育った世代には、そういう研究が取り沙汰している失われたものに、覚えがないのだろう。フェイス・トゥ・フェイスでおしゃべりもせず⁽⁸⁹⁾に育ったのだから」（強調点は筆者）。

(5) 存在の環境化

このような情報環境の変化がもたらす人間への影響は環境と人間の変質させている。第一に、からだ＝身体そのものが自分を取り囲む環境の外に出て触れ合い、関わり合う機会をもちにくくなること、また、自分が意識的に望んで自分の環境の外に出なければ環境それ自体を体得する機会がないこともあげられる。つまり、自分の周囲には厳然として環境は在るが、それは自分の環境の外に出るという行為によって当人に承知されなければ、環（わ）の境（さかい）を了解することが出来ないということである。ゆえに自分を囲む環境がどのようなものであるのかは、自分の環境の外に出る行為

に出なければ気付くことが出来ない。第二に、第一と矛盾するようだが、物理的な身体を通じて環境の外に出る以外にも「外に出る」ことは有り得るということである。第二の方については少し補足しておきたい。物理的な身体を通さずとも環境の外に出る、と言った場合、本論が念頭におくのは科学技術による拡張現実の発展についてである。

今後、拡張現実を押し進める科学技術が更なる発展を遂げ、身の周りの道具に反映されていくとき、これまで自明とされてきた人間存在の概念は大きく変化するだろう。否、現代社会では特に情報環境において拡張現実が自分の身体を取り囲む環境を物理的にも精神的にも変えてきており、この変化が環境世界そのものに対する人間のものの考え方を既に変質させ始めている⁽⁹⁰⁾。環境世界の変質について存在の次元からみてみると、存在と環境の境界が近代科学技術の発達や脳科学の進歩によって変化してきていることがあげられる。今日の科学技術によって自分の存在が身体を超えて延長可能となってきた。これは別言すると存在が環境化していると言える。つまり、自分の存在の縁取り＝環境(わ)の境(さかい)が曖昧となり、存在と環境が同一化していく現象が生み出されつつあるということである。このことはこれまで近代批判の哲学・思想が〈個と全体の構造〉の議論において全体性を批判してきたこととは別の次元で情報環境の発達による全体性の時代の到来を告げている。SFの世界の話だと思われることが次第に現実化しているのが現代社会であり、環境の変化、これは新しい環境問題の発現とも捉えることが出来るが、それはもはや荒唐無稽ではなくなってきた。こ

ここには現代人間学として、環境と存在の現代的課題として取り上げなければならない新しい環境問題がある。

情報集積の科学技術が開発されることで「最大多数の最大幸福」という功利主義的な価値付けについて今とは別次元の現実化が予測される。それは万物の情報を集積し、最適に数値化された電脳の世界において達成されるだろう。そのとき人間存在論は存在の前提を大きく変えざるを得ない。個と全体の議論において〈個人単位〉の社会の構築がこれまで近代社会の理念であり、目標であったが、情報環境の変質は個人が自発的に進んで情報を電波上に提供し、「自由」の名の下に究極の全体性を完成させていく。このような一元化は自分の環境の外に出るといふ行為が無意味化していく可能性をも秘めている。電脳が社会化していけば人間存在の個々人は環境を認識する必要がなくなり、環境世界は全体性に基づく一つの集合体として環境と存在の境界を打ち消していくことが予測される。

今日の科学技術は情報とスピードの増大を旨とし、人間存在を取り巻く環境は加速的な変化を自明としている。そのような時代に居合わせる中で本論は、改めて環境と存在の視座から身体を通さない環境の生成、つまり、環境と身体が分離した状態において環境を承知し、また自分の存在を了解すること、その意味を今一度、人間存在の次元から考究する必要があると考える。

(6) 身体の外出、精神の外出

自分の環境の外に出るといふ行為と経験は単に情報によってもたらされる因果関係だけではなく、環境に縁取りを与える触れ合いや関わり合いによって体得されていくものである。物理的な身体を通じて環境の外に出る以外の仕方でも「外に出る」だけではこの体得は難しいだろう。例えば、情報環境、文化環境などは直接身体が周囲の環境と触れ合わなくても環境と関わることを可能にする。この場合を〈身体の外出〉に対して、〈精神の外出〉と名付けるとき、〈人〉は噂や便り、メディアから入ってくる情報⁽⁹¹⁾、また文字、絵画、音楽などの文化を通じて精神的に自分を取り巻く環境の外を知ることが出来る。情報や文化を通して身体を伴わずに環境の外に出るといふのはこのことである。これらによって自分のおかれた環境を意味付けようとするのであるが、〈精神の外出〉だけで環境の了解は済むのだろうか。本論は否と応えたい。直接の身体的な触れ合いがないままに環境が理解されるとき、身体Ⅱからだと精神Ⅱこころは引き裂かれた状態にある。この引き裂かれた状態が一つの例として幼少期から続いたとすれば、その人間存在は自分の環境の外に出るといふ行為を会得せず、その経験が希薄なまま年齢を重ねていくことになる。

自分を取り囲む環境を把握するために外に出ると、そのことに慣れない身体Ⅱからだは外界という環境の動態に耐えきれず、どこかで精神Ⅱこころに変調を来すことになるだろう。それは次第にからだをも蝕み、最終的にはこころとからだの両方を害する⁽⁹²⁾。このことから環境との関わり合いは、身体Ⅱからだを通して直接的に触れ合うこと、関わり合うことを第一義とすることが求められる。外界

との接触が〈人〉の心身の安定、健康には欠かせないからである。以上より明らかとなるのは、人間が存在を了解するとは、自分でない何ものかと触れ合い、関わり合うことであつたように、環境についても自分を取り囲む環境から直接的、身体的に外に出るといふ〈身体の外出〉によつて自分の存在している環境を了解することが肝要だということである。つまり、環境と存在はいずれも外に出るといふ行為を伴い、この行為は〈身体の外出〉という身体的、直接的な関わり合いによつて生起し、了解されていくものとなつてゐる。

環境と存在の共通性について更に〈生命的生存基盤〉の視点から整理すると以下のようにまとめることが出来る。前出の〈存在が現われるということ〉は、同時に環境が現われるということ〉が意味するのは、今述べたように環境と存在のいずれにあつても関わり、合う、ことが契機となつてゐた。しかも、この関わり合いは身体を通した直接的な関わりを根柢におくものでなければならぬ。なぜなら、環境と人間の関係にとつて最も重要なのは人間が生存するための環境Ⅱ〈生命的生存基盤〉であり、〈生命的生存基盤〉は身体を使った行為によつて生成されていくものだからである。また、この〈生命的生存基盤〉は一定の範域をもつた空間であるために利用形態は個人で完結する領域にはない。〈生命的生存基盤〉は一つに、〈人間の共同〉を不可欠とし、二つに、身体を通して関わり合うこと、しかも個人を単位とした環境との関係ではなく、集団を単位とした関係である必要がある。三つに、身体を使った直接的な行為は〈人間の共同〉を媒介とするとき、活動として集団性を帯びる。つまり、

行為は個人の「もの」であるが、生存する「こと」に求められる〈生命的生存基盤〉の維持管理・運営の次元ではそれぞれの行為が集団性を帯びた活動となる。活動する「こと」は集団内における作法や倫理に規範付けられている点で違いがある。〈生命的生存基盤〉を維持管理・運営していくためには〈人間の共同〉を円滑、円満にしていくための共同の装置として倫理規範が重要となってくる。第三号ではこれらのことについてより詳しく論じることになるだろう。自分を取り囲む環境の外に出ることで自分の存在やおかれている環境を了解する、ということを経験問題の議論に応用すると、外に出ることで触れ合いや関わり合いをもたなければ環境問題はみえて来ない、また、自分の存在が環境といかに関わって営まれるものなのかも分からない。環境と存在を論じるには自分の環境の外に出るといふ行為が肝要となる。次にこの行為について〈存在の動態〉という言葉から検討していこう。

4 動態による再帰的了解

(1) 外に出ること、縁取られること、生存すること

人間存在にとって「外に出る」とはどういうことか。根源に在るのは生存であり、生存すること、である。同様の見地は「あいだ」から人間存在を論じる木村敏によっても言及されている。木村は『からだ・こころ・生命』の中で「生きものの存在の意味は、生き続けること、生命を保つこと以外にはありえません」⁽⁹³⁾と述べる（強調点は木村）。そして、『生きる』ということは、生きものがそ

れ自身と環境世界との境界であることを意味⁽⁹⁴⁾」していることを指摘し、境界という言葉を使っている。このことは注目出来る。環境とは何かについて本論は、自分の環境の外に出ることによってその環境が了解されること、その出るといふ行為から立ち現われてくるのが、環（わ）の境（さかい）としての縁取りであると述べてきた。縁取りとは読んで字のごとく、当人の輪郭||縁（ふち）を「なぞること」、または「かたどること」によって顕現するものである。環（わ）の境（さかい）||縁取りは固定化したり、絶対化するものではない。なぜなら、環（わ）の境（さかい）は関わり合うものによつて縁取り、つまり環境を変化させるからである。それは人間が行為する中で常に移ろい、変わっていく無常の「もの」であることを示す。

（2）境界が生み出す間

境（さかい）という境界は、網の目のような自分と自分以外のものとの関係を臨機応変にこなしていくための言わば関係の結節点である。境界とは、何かと何かの狭間、つまり、〈間〉のことである。〈間〉の視点から環境をみてもここまで論じてきたことと同様に、環境は自分の環境の外に出ることによつて当人に了解され、それは同時に他の何ものかとの〈間〉||〈ま〉を承知することにもなる。〈ま〉を承知するとは、「間をよむ」、「間合いをとる」、「間が悪い」などに表されるように自分と自分以外の何ものかとの関係を円滑、円満にするための方途であり、先ほど、環（わ）の境（さかい）

は関わり合うものによって縁取りを変化させると述べたが、この変化がまさに〈ま〉を意識すること
 で現われる〈間の距離間〉であり、〈間の距離間〉は関わり合う対象によって距離を変えていく。〈間
 の距離間〉の違いが自分という存在の縁取りの固定化や絶対化を許さず、環（わ）の境（さかい）と
 いう境界に在って〈存在の動態〉を〈間〉に要請する。同じく人間存在が自分の存在を了解するには、
 自分でないものと出会うことが契機となっていた。これらの行為に通底するのは「境界の発生⁽⁹⁵⁾」に
 依っているということである。言い換えるならば、境界の発生が環境と存在を承知するうえで最も根
 幹に位置付く。環境と人間存在の関係を考えるとき、境界とは何だろうか。

（3）境界と縁起

改めて環（わ）と境（さかい）について検討を加えながら境界の発生についてみていく。環（わ）
 とは円の輪郭、円形であり、境（さかい）とは対象（円）を縁取る境界のことである。ここまで繰り
 返し述べてきた環境と存在の関係について境界の発生から説明することが出来る。環（わ）の境（さ
 かい）は他の環（わ）との出会いによってその〈間〉に生じるものであった。ゆえに本論では環境に
 ついて他の環（わ）と関わり合うことで生起する境（さかい）を環境とし、この境（さかい）を生成
 する人間存在の行為（＝自分の環境の外に出る）が境界の発生であると論じてきた。境界の発生は自
 分と自分以外の何ものかの〈間〉における触れ合い、関わり合うという空間に現われる出来事、発現

でもあった⁽⁹⁶⁾。

従って環境の了解は同時に自分という存在の縁取りを承知することで自分以外の人間存在を発見し、お互いが生存することを維持していくために行為する存在としての人間を了解する経験ともなる。換言すれば、自分の環境は自分のみで自己完結するものではなく、他の存在にはその当人にとつての環境世界があり、環境と存在はいずれも自己完結した〈人〉では担い合うことが出来ない。確認のため再度言及するならば、各々が生存することを確保するために自分の環境の外に出て来るとき、出会いの場となるのは環（わ）の境（さかい）としての境界であった。境界はそれぞれに縁取られた環境が集い合う集合態の場となり、境界で起こる人間の〈存在の動態〉がその環境における自分と自分以外の〈間〉での存在の相互了解の場を作る⁽⁹⁷⁾。相互了解の場では円滑、円満に「こと」を進めるための人間存在の作法や倫理をいかに醸成していくのが重要となる。そこで前出の〈間の距離間〉という「間をよむ」、「間合いをとる」ことが環境と存在の両方において求められる。境界の発生とは自分が自分の環境の外に出ることによって自分でないものと出会い、関わり合うことで生起する。環境と存在の関係はこの境界の発生により縁起することの現れとして説明出来る。

（4）縁起する環（わ）の集まり

境界の発生による環境の了解は環境が閉じたものではなく、〈間〉における集合態の関わり合いの

渦中に自分の存在を位置付ける人間の行為として理解することが出来る。そのため自分の存在を縁取る環（わ）は自分と他者を分ける境（さかい）となることと並行して社会という環（わ）の集まりの中に自分の存在を位置付けることにもなる。このことは本論が論じてきた社会環境という人間と人間の関係の成り立ちと関わる。環境と存在について考究するとき、〈間〉における集合態の基盤をモデル的にみれば以上のように言うことが出来る。自然環境については、自分という存在が生存していくために自分の環境の外に出て行くとき、自然と人間は関わり合うことになる。生存には大気、水、土など生命を育む環境が必須である。本論はこれを〈生命的生存基盤〉と呼んできた。環境問題の端緒には〈生命的生存基盤〉の破壊があつたことは間違いないが、本論で論述してきたように環境と人間存在の関係を検討する際に〈生命的生存基盤〉は必ずしも重視されてきたわけではない。〈生命的生存基盤〉の歴史は「伝統的共同体」という価値付けとともにあるからである。

環境を網の目のような環（わ）の集合による境（さかい）の生起と捉えるとき、それは「縁」よりにて（起）おこる」という縁起論と関連する⁽⁹⁸⁾。環境は、大別すると、自然との触れ合いⅡ自然環境、人間との触れ合いⅡ社会環境という二つの環境の生起の渦中に在る。これら二つの環境に在る人間は、その存在の根柢を環境に現われる縁起によって規定された存在である。環境、及び、存在は境界の発生によって当人に了解されるものであった。境界はウチとソトの〈間〉で自然と人間、人間と人間の関係を結節する。この結節の場としての境界は各人が自分の環境の外に出て来ることで出くわす出会

いこの場である。この場において〈人〉は互いの存在を承知し、集団としての行為的連関によって人間にとつてより良い環境を開発していく⁽⁹⁹⁾。異なる環(わ)が集まり出て集団の行為的連関を醸成するとき、各々の縁取りは相互に交錯したり、重なり合ったりする。つまり、自分の環(わ)の縁(ふち)が他の環(わ)と触れ合う。本論はこのことを「縁」より「起」おこる」という行為的連関の現れとして捉える。境界の発生とは、縁起が生じて来る場の生成を意味し、これは環(わ)と環(わ)の交わる行為的連関の場となる。「(縁)より「起」おこる」という縁起的行為は本人たちに自分の存在を了解させ、環境における自分の役割を承知させる。環境と縁起について本論が提起するのは〈縁起的行為〉についてである。〈縁起的行為〉は常に「(縁)より「起」おこる」という行為的連関によって〈人間の共同〉を伴う。ゆえに環境は、〈人間の共同〉が、〈縁起的行為〉により、行為的連関として現われる関わり合いの具体的な場ということが出来る。

(5) ものからことへ

存在する「こと」は、存在する「もの」があつて初めて成り立つ。しかし、「もの」は「もの」のみとしては環境を生きることが出来ない。例えば、存在する「もの」として〈人〉は生まれながらにして〈人〉という「もの」としての〈唯一性〉を保持しているが、そのことは直ちに環境を生き人間存在となることを許さない。前述したように自分の環境の外に出る〈人〉は環(わ)の境(さかい)

を承知し、自分の存在を境界の縁取りから了解するとき〈人〉ではなく、人間として環境世界に立つことになるからである。それは存在する「もの」が生存のための行為から存在する「こと」を身に付けていく活動へとつながっている。境界での出会いは出来事を生じさせる⁽¹⁰⁰⁾。出来事は存在する「もの」が存在する「こと」を環境世界の活動として成り立たせるための動態の現れである。ゆえに出来事が生じるということは「出で来る」何かによって「こと」が生じる時間と空間の現象と解することが可能だろう。何かが「出で来る」とは環境世界において自分でない何ものかと出会うということである。何ものかと出会う人間存在はその過程で「もの」という〈唯一性〉から「こと」が生じる関わり合いを出来事として体験する。それは自分とは異なる他の「もの」との関わり合いによって出来事が生じ、その渦中で「もの」同士が触れ合い、お互いの距離を図るために作法や倫理を醸成し、体得していく活動となる。そのとき〈人〉から人間へ、「もの」から「こと」へ、行為から活動へ、〈人間の共同〉につながる動態的変化が起こる。

関わり合いから醸成される作法や倫理は環境世界に在って人間存在と出会い、関わり合うための自由の仕方を教える。次に本論における自由とは何かについて述べる。本論では人間存在における自由について自分でない何ものかに自分という存在を上手く伝えるための能力だと捉える。何か嬉しい出来事があったてそれを他者に伝達したいとき、伝える作法や倫理が会得されていなければ自分の気持ち相手に伝達することが出来ない。そのとき不自由さやもどかしさを感じるだろう。環境世界を生き

るとき、このような不自由さは様々な日常の出来事の場面で当事者にみられる感情である。人間存在が自由を感じるのは、他者と関わり合う過程で人間存在の作法や倫理を体得した後、その能力を活かし自分の気持ちを相手に上手く伝えることが出来たときである。それは良い出来事として当事者に満足感や自分が存在することの有意義さを与えるに違いない。〈人〉が自分以外の〈人〉と関わり合う環境世界において求められる自由とは、人間存在の作法や倫理を身に付けることで得る〈自在さ〉のことだと言える。

(6) 人間存在における唯一性と独立性

存在するものとして〈人〉は生まれながらにして〈唯一性〉を担保された〈人〉である。だが、この〈人〉が生命を維持していくには自分の〈唯一性〉を強調しても仕様がなない。その〈人〉が自分の生きる環境世界で代替不可能な唯一の本人であることは疑いようのない事実だからである。問題は、環境世界に唯一無二である〈人〉がいかにして生存を確保していくのかということである。第一義に〈人〉が生存していくための衣食住を得る生命維持活動が生きる根柢で求められる。生命維持活動は存在する「もの」としての〈人〉を自分以外の「もの」との関わり合いに連れ出す。なぜなら、生命維持活動は本来、〈人〉という個人では担うことが出来ない領域だからである。〈生命的生存基盤〉は〈人〉という単独の個人では完結出来ず、他の〈人〉との行為的連関の中で、〈人間の共同〉として

営まれるものである。このことから、「もの」は縁起的行為のなかで自分以外の「もの」と関わり合う「こと」、そこで生じる出来事によって、〈人間の共同〉を醸成する。「もの」は〈人間の共同〉を媒介として「こと」となる。本論で繰り返し確認しているように、〈人〉は生きるために自分の環境の外に出るといふ〈縁起的行為〉を行う。その渦中で自分の存在を承知し、また自分のおかれている環境を了解する。環境と存在は境界の発生と連動することは先に述べた。

発生した境界は何かと何かの〈間〉である。人間存在は心身ともに生存のために〈間〉を縁取る環境に存在することを免れ得ない。その意味で環境に規定された存在である。境界を背負う人間存在は〈間〉という「あわい⁽¹⁰⁾」を円滑、円満に生きるために知恵を出し合いながらやってきた。ここに〈人〉が〈間〉を生きる存在、人間として在らざるを得ない理由がある。本論は人間存在論として〈人〉の「もの」としての〈唯一性〉を他の〈人〉との〈間〉でいかに認め合っていくのかを論じてきた。それぞれの〈人〉が〈唯一性〉をばらばらに主張し合っているのは他の〈人〉と関わり合うことはその根本で難しくなる。例えば皆でやらなければならない共同の行事があったとき、その行事への参加が初めから決定事項になっており、個人の選択を許さないとしたら、ある〈人〉はそれを自分で選択する権利が行使出来ない状態であり、そのことによって自分の〈唯一性〉が歪められる事柄として受け止めるかもしれない。行事に参加する担い手が皆、このように自分の〈唯一性〉（＝個人の「自由」）と共同行事への参加（共同の優先）の狭間で自分の〈唯一性〉を選んだら、たちまち行事

は中止に追い込まれるだろう。しかし、現実¹⁰²⁾に営まれる共同の行事の事例をみるとそうなっていないのは、行事への参加が、特に自然環境を媒介としたときに顕著にみられるが、行事の担い手である〈人〉は自分の〈唯一性〉の承認を求める方法から自分の存在を主張するのではない。共同性の中で自分の〈独立性〉を他の〈人〉との〈間〉に承知し合いながら生存することを共に了解、共有する方法をとっている。それは〈人〉ではなく、〈人間の共同〉を経た存在である人間としての関係を醸成していくものとなる。この関係を本論では〈縁起的行為〉による行為的連関が環境に現われることとして整理したい。人間が存在する、「こと」とは、自分ではない「もの」と出会い、触れ合い、関わり合う「こと」で、〈人〉から人間として自分のおかれた環境における役割を担い合うことを了解することに他ならない。存在する「もの」と存在する「こと」の〈間〉には隔たりがある。存在するのは〈人〉という〈唯一性〉に在り、存在することには人間として〈人〉の〈間〉に存在するための〈縁起的行為〉が連動する。人間存在が外に出る行為の構造とは何であるのかを解明することが求められると先に述べたが、上記の〈縁起的行為〉による行為的連関がこの行為の構造に当たる。外に出る行為の構造は常に網の目のような縁起の世界で「もの」から「こと」、〈人〉から人間、行為から活動への動態の最中にある。この〈存在の動態〉について次に検討する。

(7) 存在の動態

「(縁) よりて (起) おこる」という縁起の行為は存在する「もの」が存在する「こと」として〈人〉から人間にその存在を承知し、了解していくことであったが、それは自分と自分でないものが出会うとき、自分の縁(ふち)が了解されるということに他ならなかった。繰り返しになるが、縁起からみても自分というものが縁取られるとき、自分の存在は承知されるということが出来る。「(縁) よりて (起) おこる」ためには、自分でないもの、人間と人間の関係であれば他者と関わり合うことが必要となる。このことは〈人〉が存在するためには自己完結した個人では生存することが出来ないことを意味した。人間存在は環境に現われるとき個人では完結出来ない領域性をもつ。ここに本論が環境と存在を論じるうえで〈人間の共同〉を問題としてきた由縁があるが、自分と自分でないものを分かつ縁(ふち) Ⅱ境界の発生は、〈存在の動態〉と呼べる活動によって顕現してくるものである。

〈存在の動態〉について、まず環境を理解することからみると、これまで述べてきた通り、自分の身の回りである環境はその環境の外に出ることです。了解されることになるわけだが、外に出た本人は外に出ることによって自分を囲む環境を相対的に把握すると同時にその環境に帰還する。つまり、自分の足下にある環境、自分が今現在おかれている環境を自分の環境の外からみると同時に自分はその環境に存在することを了解するのである。⁽¹⁰³⁾このように一度自分の環境の外に出るといふ行為から、環境を了解し、環境の中に再び自分の存在を位置づけ直す活動を、本論は〈存在の動態〉と名付ける。先述したように外に出る行為は環境を理解することで他のものと出会い、集団性を帯びて自分の環境

に戻っていく。ゆえに〈存在の動態〉は行為から集団性を伴う活動へ様式を変化させることをその動態の裡に内包している。〈存在の動態〉は、境界において承知されるものであり、境界という境（さかい）で出会い、触れ合い、関わり合うという活動を現わす。存在の現れは環境の現れと同様に動態の構造を持ち、これらの動態を基礎付けるのは〈再帰的了解〉⁽¹⁰⁴⁾という活動である。また〈再帰的了解〉が生起するのは境界という〈間〉においてである。

(8) ものからことへの動態の現れとしての出来事

「もの」という言葉は古くから使用されている言葉であり、『古典基礎語辞典』によると、基本的な意味として、変えることが出来ない、不可変のことを指すという。例としてあげられるのは、運命、世間の慣習などがある⁽¹⁰⁵⁾。また「もの」は「ものけ」の言葉に表わされるように⁽¹⁰⁶⁾、怨霊や祟りなど、目にみえない何ものかの気配であり、正体は分からないが災いの兆候を捉える言葉として用いられてきた。病いや死というものはその代表例として解されるだろう。次に「こと」であるが、「事」、「言」などで表わされる「こと」には、「人間どうしの間でかわされる結合的な行為」の意味がある⁽¹⁰⁷⁾。「事」に関しては、出来事、事件、義務的な仕事、任務、行事、儀式などがあげられる。「言」に関しては、約束、命令、報告、便り、あいさつがあり、またその現れとして言語、伝承、詩歌、うわさ、取り沙汰があげられている。「こと」は「もの」の意味した不可変のこと、とは異なり、時間的

に変更可能なことを意味する。つまり、「こと」には動態がある。

これらの言葉のもつ意味や世界観を踏まえ本論は環境と存在について以下のように整理する。「もの」は、目にみえず、不可変なものであるが、これを人間存在に当てはめるとき、人間にとって変わらないものとは自分自身が存在すること、である。ということは、人間存在はこの環境世界に唯一なるものとして存すると言うことができる。この唯一なるものを本論は〈人〉として定義付けてきたが、〈人〉は唯一なるものでありながら、時空に存する限り、今のところ、生まれ落ち、老いさらばえ、死の境へと向かう過程に移ろいゆく、無常の存在である。無常の極意は存在が死を迎えるということである。ものの唯一性は死という無常なる「もの」に規定されている。死という「もの」の本質はこれまで人間には変えることが出来なものであった。それぞれ〈人〉は唯一なるものとして不変であるが、この唯一性は病いや死によつて移ろうことを宿している。移ろうということは、この先がどうなるのか分からないということである。〈人〉はこの世界に在ることが分からないからものを考え、存在することを保持しようと行為してきた。自分はこの世界に無常の存在であることを承知したとき、この存在は常、無しであるがゆえに生きること、行為することを余儀なくされる。存在する「もの」が生きていくためには、存在する「こと」が生る基盤となる。存在する「こと」を可能にするためには、本論で述べてきた、自分の環境の外に出ることが求められる。このことを別言すれば、外に出るという行為を存在することの基盤とする人間は、自分ではない何かと出会い、触れ合い、関わり

合うことから逃れられないということである。

存在する「もの」どもは、生存のために環境世界に出る。そのとき行われる行為や活動は必ず自分以外の何ものか、他者との関わり合いを影のように連れ合っている。人間存在が世界を承知するということは、自分のおかれた環境を生き抜かなければならないということである⁽¹⁰⁸⁾。自分の居合わせる時代と環境は自分自身の「自由」選択で選ぶことも、忌避することも出来ない。本論は時代や環境を生き抜くために必要とされる倫理や作法の導出は、個人の人格を高めるという自己の内面性の陶冶に注目する仕方ではなく、存在する「こと」のために人間が自分の環境の外に出ていく渦中で取り結ばれる「人間どうしの間でかわされる結合的な行為」において体得されるものだと考える。ゆえに本論は倫理や作法の醸成の方法について、環境の外に出るといふ〈存在の動態〉が肝要となることを述べる。

「もの」が「こと」を生起させるには「ことをつくる」ということが求められる。言い換えれば、生存するためには「もの」は「こと」に転化していく過程をもたなければならない。このことは〈存在の動態〉の中身を現わす。「ことをつくる」とは、一つに、顔のみえる直接的、身体的な関わり合いの出会いを「つくる」ことになる。関わり合うためには、二つに、関わり合いの場を「つくる」ことが不可欠である。これら二つによって存在するために生存することを宿した唯一なる「もの」は「ことをつくる」という行為を行う。「もの」は生存のために自分の環境の外に出ざるを得ない。外

に出ることを余儀なくされることによって唯一なる「もの」としての〈人〉は自分ではない何「もの」かに出、会、い、出、会、い、の連続が人間の行為の集合する場を「つくる」のである。このときに「もの」は「こと」を生起させると言うことが出来る。

「こと」とは何か。それはこの世界に不可変で唯一なる「もの」として存する「もの」||〈人〉が、しかし、同時に時空に規定されるがゆえに無常の存在であることをも負いながら、生存するために環境を改変していく「こと」である。環境と存在の関係をここから説明することが可能である。存在は生存することに基礎付けられるために、唯一なる「もの」は存在、ではなく、存在する「こと」が人生において逃れられない命題となる。存在することは生存しなければ成り立たないために、「もの」は自分の環境の外に出るといふ行為を担わざるを得ない。つまり、「もの」||〈人〉||存在「は」、生存する「こと」のために「こと」||人間||存在すること」といふ動態として移ろいゆく無常の〈いのち〉の渦中にあるのである。そして「もの」が「こと」を生起させるための「ことをつくる」といふ行為、乃至、活動は環境を生存のため、自分たちの生活のために変えていくことでもある。「こと」が「時間的に変更可能」という意味をもつのはこのことに関連している。本論が人間存在論として環境を位置付ける眼目はここにある。存在することの究明にとって、別言すれば、外に出るといふ行為を検討するとき、生存するための環境と切り離して人間存在の行為は説明することが出来ず、存在は自分の環境の外に出るといふ行為から環境を了解することとともに在る。前述してきたように環境は環(わ)

の境（さかい）を承知すること、即ち、自分と自分以外の「もの」との〈間〉に発生する境界を「つくる」。境界は出で来る「もの」たちの出会いの場なのである。境界で交わされる触れ合いや関わり合いによって「もの」||〈人〉は環境や他者と巡り会い、存在する「こと」||人間存在の倫理や作法を会得していく。

自分の環境の外に出で来る「もの」たちが境界で出会うとき、出来事が生じる。それはある事柄となり、間柄での行為の集合体を形作ったりもする。出来事という境界に生起する「こと」の動態は、自分を取り囲む環境のウチとソトを縁取る境界の動態でもある。境界はそれを縁取る自然と人間の関係、人間と人間の関係の中身によって常に変動を続け、固定化されることなく、移ろいゆく。「こと」の現われである出来事には二つの動態がある。一つは、「いでくる」という自分がウチからソトに出て行く場合の行為である。もう一つは、「でてくる」という自分はソトに居て誰かがウチからソトに出てくるのを迎える場合の行為である。両者に共通するのは、外に出るという行為の先に出会いが在るといふこと、即ち、自分以外の「もの」たちと出会う場が自分の環境のソトに在ることが基礎となつていふことである。これは境界の出会いが共同の場を形作る出来事となつていふことを意味する。出来事として生じる関わり合いにおいて重要なのは、外に出る行為がウチか、ソトかの二元論では把握出来ないことである。外に出るといふ行為は実際にはウチとソトの〈間〉||境界において生じる⁽¹⁰⁹⁾。環（わ）の境（さかい）において自分のウチ以外は全てソトではなく、ソトにおいて生

存することのために関わり合いが発生する場所は単なるソトとして捉えることでの出来ない、それが自分の環境から「いどくる」ことで出会い、活動する境界なのである。ゆえに境界は〈人間の共同〉が発生する場所として定義出来る。

人間と人間が出会い、触れ合い、関わり合うとき「こと」は出来事の「こと」だけでなく、「言」も生み出す。なぜなら、「事」が担い手の〈間〉で共有されるには「事」を伝え合わなければならず、それは「言」という言葉によつて成されるからである。「事」は〈人間の共同〉の場を「つくる」が、場を円滑、円満に躍動させていくには、伝達や伝承が必要であり、「こと」の動態を駆動させるための役割を担うのが「言」である。「言」について和辻は「人々の間に分かち合われるというところに『言』の特性が認められねばならぬ¹⁰⁾」と述べている。つまり、〈人間の共同〉にとつて「言」は担い手間の倫理や作法を分かち合うために必要な〈共同の装置〉なのである。

生存することは、移ろうこの身を不如意なものとして引き受け、その中で互いに「いどくる」ものたちが触れ合い、関わり合うことで自分と自分以外のものとの〈間〉で自分の縁取りを了解し、分をわきまえることである。存在を了解することは、自分を取り囲む環（わ）の境（さかい）を了解することでもある。環境の境界を承知することは環境世界に生活する人間存在がどうなるか分からない、「もの」の世界を「こと」の世界に節度ある改変を試みながら、生存のあり方に活かしていくことである。しかし、現代日本で人間と人間の関係に問題があることが取り沙汰されるとき、前号で述べた

〈むき出しの個人〉のむき出し同士の関わりゆえに生じる問題があると思われる。その根柢にあるのはここまで述べてきた「もの」と「こと」における「もの」―唯一性を前提とした人間存在論の、存在すること、ではなく、存在のみを人間として把握することの陥穽である。唯一性から人間存在の尊重を唱える言説は「もの」としてのみ人間存在を捉えることになり、「こと」から「もの」への変移は必ずしも想定されていない。ゆえに「もの」と「もの」同士が関わり合うことをいかにして実践していくかが争点とされ、「こと」という〈人間の共同〉に関わる議論は主題とはなつてこなかった。

出来事の中で形作られる存在の縁取りは「もの」―私の唯一性の尊重を唱える議論においては個人の「自由」が阻害される状態ではない。ゆえに一層の唯一性の称揚が成されてきた。しかし、その結果、現実の人間と人間の関係に現われたのは、互いを「もの」としてみるがゆえの自己完結した個人の自分以外の「もの」や環境に対する共感のなさである。ここまでの本論の議論からすれば環境への共感のなさは他の存在に対する共感を生むこともないことを意味する。つまり、「もの」から「こと」への変移のない人間存在論では「もの」であること、唯一性の保持にばかり論点が集中し、人間が自分の環境の外に出て自分でない何ものかとの出会い、触れ合い、関わり合うことは初めから想定されていない。関わり合いは「自立した個人」同士で行われることが理想であり、「こと」の動態にみられるような間柄の出来事から生起してくる人間存在の把握の方法は理論的に導かれない。だが、「もの」の唯一性を突き詰めれば物件化した「モノ」として自分以外のものを価値付けることとも地

続きであり、現に関わり合いが希薄化したと言われる現代日本において「もの」は「こと」に変移することを自覚するのではなく、「モノ」化することで互いの存在を扱っている。

(9) 間合主義的關係性における人間存在

先述したように〈間〉に在る境(さかい)は縁(ふち)であり、縁(ふち)とは自分と自分でないものを分つ縁取り、間合いのことを指す。〈間〉という場の重要性は、人間存在を「因果関係」とは異なる関係におくことにある。それは個々の関わりが網の目のような縁(えん)によって変化していく関係の場としての〈間〉「あいだ」であり「ま」、「あわい」である。「因果関係」は普遍的なものであり、人間存在の次元においては〈普遍主義的關係性〉として想定されることになる。例えば先述したように「自立した個人」になれば自ずと連帯や社会参加が果され、市民社会の成熟は達成されると考えられることである。ここでは因Ⅱ「自立した個人」、果Ⅱ市民社会の達成という風に結果を出すには因子が重要視され、それが「自立した個人」という普遍的な人間モデルを生んだ。それに対し、〈間〉は個別、特殊なものであり、本論はこれを〈普遍主義的關係性〉とは異なる〈間合主義的關係性〉と名付けたい。〈間〉の「ま」や「あわい」とは、個別、特殊でそれぞれ異なるものたちがどうやって円滑、円満に関わり合っていくのかを問題とするときに役立つものの考え方である。「あわい」は個別毎の〈間〉を了解、承知する中で作られていく。そこには普遍的なものがないので、対象によ

って自分という存在の役割や位置付けを変えていかなければならない。

〈間合主義的關係性〉とは、対象によって互いの距離間が異なるとき、それぞれの關係性を円滑、円満にするために間合いを読みながら関わり合うことである。〈普遍主義的關係性〉からすれば、〈間合主義的關係性〉は事大主義、周りに流されて自分の意思がない人間と言われるかもしれない。しかし、網の目のように自分の周りを囲んでいる環境世界において関わり合うことに絶対の正しい答えはない。人間存在が生まれ、老い、死ぬ存在である限り、無常の変化の中に生きている。「因果關係」を根本とする〈普遍主義的關係性〉は環境や存在が移ろい、変わっていくことを考慮していない。つまり、老いていく心身を想定していない。また人間存在の感情は季節や天候の中でさえも感受する仕方は変わり続けるが、〈普遍主義的關係性〉においては変わり続けることは環境に左右される他律的人間として信頼されない存在と価値付けされてしまう。このように整理するとき、「因果關係」から導き出される〈普遍主義的關係性〉は人間存在を靜的なものとして捉えている。〈存在の動態〉に対し、〈存在の靜態〉である。環境に規定されて存在する人間を改めて人間存在論から考えるとき、人間存在は〈存在の動態〉を否応なく求められる。ゆえに〈人〉は〈唯一性〉ではなく、動態の中で自分の〈独立性〉をいかに獲得していくのかを論点としなければならない。よって個人の行為は〈独立性〉を獲得するために他者と関わり合う行為の集まりとして集団の活動を形成していく。それを本論は人間の〈緣起的行為〉による行為的連関と呼んだ。〈緣起的行為〉は活動として〈人間の共同〉を

不可欠とする。次に〈人間の共同〉について〈間〉によって醸成される倫理からみてみる。

(10) (縁) よりて (起) おこる人間存在の倫理

〈人間の共同〉は人間と人間の〈間〉における関係として間柄という人間の関わりのある方をとる。〈人〉は〈人〉と〈人〉との関係をその〈間〉において成り立たせる。環境と存在の議論において「自分・他者」の関係は、互いに自己完結した個人同士の関係ではなく、自分と他者の〈間〉における関わり合いのことである。和辻が人間存在を間柄に在る存在として把握したように間柄において人間存在の倫理は醸成される⁽¹¹⁾。本論における倫理とは何か。倫理とは、社会の中の規律や規範である。ethics の語源は古代ギリシア語 *ethos* にあり、それは「慣れ親しんでいる場所」(*ethos* ≡ すみか) を意味した⁽¹²⁾。「慣れ親しんでいる (etho)」という事柄の成り立っている場は自分を取り囲む身の回りの環境である。つまり、慣れ親しみの場 (エートス) と、その場において仲間同士が慣れ親しむために身に付けないといけない規範が倫理である。人間生活の営みにあつて、自分を取り囲む身の周りの環境で培われてきた決まり事 ≡ 慣習、習慣が倫理の根柢にある。現代日本における倫理の問題は、この身の周りの環境が喪失していることにある。本論の視座からこの問題を整理すれば、孤立無縁化が進行する現代日本の社会は縁 (よ) るべきものが無い社会という意味において縁起することがない縁のない社会である。それは今の時代に自然と人間、人間と人間の関わり合いが失われつつあることを

意味する。現代の実相は寄る辺のない時代、縁（よ）りかかる縁（ふち）であり、縁（えん）のない時代なのである。「縁」よりて（起）おこる」こと、つまり〈人間の共同〉が希薄化している社会の問題を環境と人間存在から検討した。

おわりに

人間という生命体は本来、生存していくために環境世界に出ることを余儀なくされた。現代社会でこの生存が曖昧化しているのは、生存が財とサービスに基づく科学技術によつて代替されているからである。代替が精緻化されて人間生活の細部まで補完するようになれば、自分を取り囲む環境の外に出なくても生存が確保できる環境になる。もしくは出るといふ行為が各人の価値観に任せられるようになる。同じく人間存在についても生存することが財とサービスで賄われるのであれば、〈人〉は自分の存在の外に出る必要が本人の「自由」意志以外では必然性を失うかもしれない。これらがもたらす問題については本号ではなく第三号で詳述する。

人間存在が生存するための行為は環境を了解するとき活動として自分以外のものと触れ合うことであつた。活動は他の人間存在との共同関係を形成する。特に自然環境を媒介とした生存のための活動は個人の行為ではなく、自然環境の利用を規範づける集団の活動となるものであつた。そのとき人間存在は自分を取り囲む環境の外に出ることで社会環境に参加し、自分の役割を了解する。この人間と

人間の関係である社会環境において自然環境を利用するための倫理規範が担い手たちに了解、共有され、〈人間の共同〉を基礎付けてきた。つまり、〈人間の共同〉とは、生存に関わる行為が環境に触れ合うとき、その触れ合いの仕方について他の人間存在と倫理規範を醸成し、共有し合いながら活動を行っていく関わりのある方なのである。

人間存在の把握の方法において、どのような環境に人間が在るのか、ということが主要な論点とならなくなったことの結果、一つに、現実を生きる人間が生存するために必要な環境とは何か、二つに、環境を生きるために人間存在に求められる倫理や規範は何か、これらの関係を問うこと自体が離反してしまっている。第三号において環境と存在の離反が一つの大きな論点となる予定であるが、この離反の問題を指摘することによって、環境に規定される人間存在が〈存在の価値理念〉だけでは生存を維持出来ないことを論証する。生存することが問われるとき、自然環境だけでなく生活環境、子育て環境、老後の環境など、改めて人間の生死を通時性の中に位置付けなければならず、生まれ、老い、死んでいく存在である人間の環境について論じることになる。

現代の環境と存在の問題を検討するとき、それは現在という時間だけに起因する問題ではなく、歴史の中で選択されてきた行為と活動の結果である。その行為と活動を既成事実として省察せず、現代の問題を過去から切り離して捉えること、言い換えれば、「時代は変わっていくものである」、「おかれている時代環境が違う」、「もはやかつての生活は残っていないから、先祖返りすることは出来ない」

などという風に論述する方法は、今という時代に居合わせる人間存在がなぜ、孤立無縁化するような事態に陥ることになったのか、人間生活の実相、環境の変化を十分に汲み取れているだろうか。歷程に在る人間のまなざしからみたとき人間生活の歴史をどう捉えるのか、今一度確認する必要がある。以上について第三号では生存することの議論の中で述べる。なぜなら現在と過去の切り離しは〈現時性の世界観〉に基づき人間存在を捉える仕方であり、その方法自体が環境と存在の離反を招いているからである。現代日本では未来に対する思いやりや労りは科学技術による「因果関係」の証明がない限り、芽生えて来ない。いま、ここに在る存在が全てである。環境問題が〈現時性の世界観〉で覆われていることの問題性についても次号で指摘する。

過去・現在・未来という通時性の中で縁起が生じ、その居合わせる環境に適応しなければ存在することができないのが人間存在であるならば、環境に合わせて変化してきた人間の存在と開発される環境にはどのような関係があったのか。開発における環境の変化をみると、それは決して天然自然のものではなく、必ず誰か人間の思惑や背景をもって行われてきたのであり、その検討なくして現代の環境や存在の問題は論じることが出来ないはずである。このことは環境と存在の問題を考究するには〈通時性の世界観〉が有用であることを示す。と同時に存在することは行為的連関の活動であり、この活動には理由があり、その理由は時代時代の環境に居合わせるなかで偶さかに生じる縁起と関わる。網の目のように広がっていく縁起は、しかし、現時性の時代に無縁化しつつある。縁起のない無縁の

存在は行為的連関を生起させることが出来ない。(縁起的行為)が営まれないということは環境を承知し、自分の存在を了解することが出来ないということになる。今という時代はこのように環境と存在を会得する機会や場所をもたずに(個人単位)となった(人)たちが浮遊する時代である。環境と存在について根無しであることは人生の終焉において最もその問題性を露わにするだろう。つまり、死と看取りについてである。

通時性の中で重要となる人間存在の死と環境の関係について最後に述べるならば、現代日本では死は人間存在の縁起として過去から切り離されている。環境と存在が離反したものと捉えられている限り、つまり、人間存在論として環境と存在を切り離しても論じることが可能であるとされるとき、死は自己完結した個人とその関係者のものである。だが、死それ自体の普遍とは別に、死についてどこどのようなにみまかり、誰がどのようにして看取るのか、これらは(人間の共同)に関わる議論である。また遺骸をどう送別するのか、葬送儀礼は人々の(間)でなぜにして続けられてきたのか、これらは居合わせたものたちの歴史に関わるものである。人間と人間が関わり合う背景に何がある(あった)のかを含め通時性の世界観から死をみるならば、その死は環境に規定され、その存在は自己完結したものではなく、自己完結した死でもなくなるだろう。つまり、死という人間存在の重要な出来事を環境と存在の関係からみると、その存在の死は環境に規定された死なのである。

環境問題を論じながら、時代環境の実相を把握することなく環境や存在が論じられることの問題性

を踏まえないければならない。人間存在は環境に規定される存在であり、存在は縁起の生じる環境に影響され、またその居合わせる時代に呼应しながら行為や活動を選んだ。その渦中で試行錯誤を繰り返して、より良く生きるための知恵を次の世代に伝承しようと様々な文化の創造を試みてきたのである。このような人間の営為について環境と存在の連関から通時性に基づき把握し、行為の連続性からともに活動することの意味を検討しなければならない。第三号ではこの行為の連続性について行為の現われる環境は〈通時性の世界観〉からの把握が求められていることを論じる。そして人間存在の行為は生存することの視座から環境と存在を検討した先に立ち現れてくる人間存在のあり方であることを展望する。

【注】

- (1) 本誌、前号の「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」を参照のこと（増田 二〇一六）。
- (2) 丸山真男の「個人析出の様々なパターン」を参照のこと（丸山 一九九六）。
- (3) 山本七平（一九八三）、安倍謹也（一九九五）を参照のこと。
- (4) ここでは『グローバリズム以後』におけるエマニュエル・トッド（二〇一六）の世界の見方を参

照のこと。

(5) ケアと正義の議論についてはキャロル・ギリガン（一九八六）を参照のこと。但し、ケアの議論で想定される人間モデルが正義の議論を批判的に乗り越えているかと言えば、両者の議論は人間存在論の次元で共通性をもっている。人間存在をどう把握するのかの点で本論はケアの議論について検討することが課題である。

(6) 農村をどうみるかについて問題提起を行っている守田志郎（二〇〇三）を参照のこと。

(7) 例えば二元論的自然観とそこから生じる物心二元論を放棄して新しい自然観と心の概念を構築することを主張する河野哲也を参照のこと。河野は存在論において「物心二元論を乗り越えるためには、心についての考え方を変えると同時に、自然を含めた存在に関する根本的な理論を変更し、新しい存在論を構築する必要がある」（河野 二〇一一 十四頁）と述べている。人間存在を把握する方法論に「環境と心の問題」という視点を導入し「新しい存在論」を提起していることは本論にも示唆を与える。

(8) (今西 二〇〇二 五八・五九頁)。

(9) (今西 二〇〇二 六〇頁)。

(10) 『風土』（和辻 一九七九）。

(11) 上柿崇英（二〇一六）を参照のこと。また環境について共生という視点から多様な分野の論者

が検討を加えている『共生社会Ⅰ』（二〇一六）も参考になる。環境については特に亀山純生（二〇一六）、木村光伸（二〇一六）、武田庄平（二〇一六）の論文を参照のこと。

(12) (ユクスキュル、クリサート 二〇〇五 二七・二九頁)、(上柿 二〇〇六 八・九頁)。武田庄平は〈共生社会〉理念についての考究において、ユクスキュルとクリサートの議論から「環世界 (Umwelt)」と「環境 (Umgebung)」の違いに注目している。「それぞれの主体はいわゆる環境の中の諸物に意味を与えることによりそれぞれの環世界を構築する」のであり、「ある主体にとっての環世界は、その主体が知覚できない外界を含めたいわゆる環境の部分にすぎない」と整理する(武田二〇一六 二〇三頁)。このことから武田は「環境共生」について、「主体としての人間がつくり出す環境 (環世界) と共生するというのではなく、私たち人間を含めたそれぞれの主体がつくり出す環境 (環世界) があることを認識し互いの主体を尊重し合う関係性」であると述べている(武田 二〇一六 二〇五頁)。武田の提起を本論で解釈すると「主体としての人間」が環境を認識することは同時に自分の「環世界」が他の「環世界」との関わり合いの中に存するということを意味する。つまり「環世界」の〈間〉に在る関わり合いの検討が環境、乃至、共生の議論において重要となること、またこの「環世界」は環境の一部分であるために人間存在が自分の「環世界」について承知、了解するには環境との関係を外しては考えることができないということである。ここには本論が人間存在を検討する際に鍵とする環境と人間存在の関係の核になる部分が関連しているが、本論では「環世界」と

「環境」の相違については特に論じない。むしろ環境と人間の関係を論究するには「環世界」ではなく、「環世界」を縁取る人間の存在それ自体を問うという観点に着目することで、人間存在論の中に環境との関係を位置づけ、現代の環境問題への視座を究明することを試みる。

(13) (上柿 二〇一六〇 八頁)。

(14) 本論とは別のアプローチで「人間」の存在論的基盤としての〈環境〉の構造を論じているのは上柿である。上柿は「人類史」的観点による「人間的〈環境〉」の構造についてその歴史の変遷をたどりながら、〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉の「三項関係」という枠組みを整理している(上柿 二〇一七)。

(15) 環境と人間の関係を存在論から論じる研究は多くはないが、その中で「環境のオントロジー」として人間存在論的に環境を論究しているのは竹原弘である。竹原は環境論の存在論的基礎付けの試みをハイデガーなどの現象学の議論を参照しながら「意味・内・存在」として検討している。また「環境倫理の存在論的基礎付け」で竹原はこれまでの近代の倫理学の問題についてカントの時間論を取り上げ、以下のように述べる。「カントは人間の倫理的行為を、感性的世界を支配する因果律から自立した行為であると考えており、それが真の自由であると主張する。つまりそれは言いかえれば自然界の時間性、カントが考える認識主観が自らの主観的領域において、認識主観に備わっている認識のための装置によって構成される自然界に特徴的な時間性からの倫理的行為が主体の独立を意味している」(竹原 二〇〇二 二七五頁)。ここから本論が看取するのは人間が環境に存在することに関してカ

ントの議論では、人間存在は環境から離反しても成り立つ存在として捉えられていることである。このことについて竹原はカントの時間論の「反復的性質」から考察している。「対象を認識することは対象を、認識主観に内在的な認識機構によって対象を構成することであり、そのことは感性による直感によって与えられた物を悟性が包摂して、それを普遍的なもの、抽象的な物へと仕上げる事を意味」（竹原 二〇〇二 二七〇頁）し、「カント哲学における時間性の特徴は、時間は認識主観に内在的な物であるということと、そのように認識主観としての自我に内在的な時間は、自我が世界を構成する際に世界を、あるいは自然を法則として自我の内に構成するのである」（竹原 二〇〇二 二七〇頁）。カント哲学における人間存在の重要性は竹原によれば「認識主観に内在的な認識機構」による時間性Ⅱ自然の法則の反復を認識することにあるという。時間及び自然の反復を構成出来る認識が「自然を貫く反復する時間は、自然に無限回に渡って同じ事を繰り返させることによって、（中略）、自然の変化を無限に先送りする」という意味で自然は変化しない「永遠に反復する自然観に基づく倫理学」を形作る（竹原 二〇〇二 二七三・二七四頁）。このことについて竹原はカントの倫理学の特徴として次のように捉える。カントは『純粹理性批判』において「人間が認識出来る領域は人間の感性が及ぶ範囲に限られるとした」が、『実践理性批判』では、「倫理学の領域を超感性的世界に限定する。何故ならば、カントは真の倫理的行為は感性を超えた所で為される、つまり倫理的行為とは倫理的主体としての人間が感性から自立することによって為す行為である」からである（竹原 二〇〇

二二七四・二七五頁)。カントが何故「永遠に反復する自然観に基づく倫理学」を希求したのかについて竹原は「古来から倫理的な法則は千差万別しており、時代によって善悪の内容は全く異なる。そうした倫理学の動向を見て、カントは自らの倫理学に、自然界の法則のような普遍性、無変化性を与えようとした」と解する(竹原 二〇〇二 二七五頁)。すなわち「感性的世界としての自然界からの倫理的行為の独立の主張」こそがカントにおける「真の自由」の主張であり、「感性的世界である自然界の時間性からの行為の自立、独立」の主張であると竹原は述べている(竹原 二〇〇二 二七五頁)。しかし、以上のような近代哲学のおかげで環境倫理学が成立することが遅延されていると竹原は指摘する。「環境倫理が成立し得る根拠、あるいは人間存在が環境というものを哲学視野の中に入れる事は、自然の時間性が変化すること」によってであり、「フランシスコ・ベーコンやカント、その他の近代の哲学者達は自然は不変なもの、人間存在がその存在運動によって自然へと働き掛けても自然の中を貫いている法則は不変であるという自然観に基づいて自然を見ていたのであり、そこには環境倫理の存在する余地はまだ無かった」という(竹原 二〇〇二 二八〇頁)。その問題について竹原は「近代の自然科学的な時間性を倫理学の中に、つまり人間の行為の法則の中に導入することによって、そうした人間存在の存在運動が世界の中に生み出す差異化作用が隠蔽されてしまう」こと、「カントの倫理学が反復する時間性、つまり自然科学的な時間性を導入することによって、倫理的法則、つまり彼のいう道徳律を自然科学的法則の如き普遍性にしようとすることによって、彼は人間存

在の存在運動に固有な時間性を隠蔽した」（竹原 二〇〇二 二七七頁）と論じる。人間存在について環境という視座から検討するとき、身体をもって行為せざるを得ない人間はその点で環境に規定されており、それは同時に時間性の中に存在することを現わす。すなわち行為する当人は生まれ老い死する存在としてこの環境世界に在る。であるならば竹原が「存在運動」と呼ぶように人間存在が時間と空間に規定される中で、もつと言えば自分が居合わせる時代、居合わせる環境の中で行為し、活動することを抜きにした人間存在の把握は環境倫理として問題があるということになる。本論が希求する人間学においては近代の哲学、倫理学の想定する人間存在の把握の仕方とは異なる方法論から人間存在を究明する。それは環境と人間存在の関係を論究することから人間の学を試みるものである。

(16) 農村という言葉についても生業との関連で検討が必要である。農業、林業、漁業など、自然の中でも関わり合う対象の違いで人間生活のあり方は変わってくるからである。つまり、村という概念は一様ではなく、農林漁業でそれぞれ異なる営みの形態をもっていることは踏まえられなければならない。

(17) 『哲学中辞典』（二〇一六）、「共同体」も参照のこと。

(18) この問いに対して石牟礼道子の批評は、近代社会を地方（じかた）で生きる人間が近代的価値観、世界観から価値付けられることによって葛藤する様を論じており一つの応答を成している。「近代か、前近代か」という理論的枠組みとは異なる形で日本の環境と人間の間関係を論じている点で石牟礼の議

論は単純な公害問題を告発する議論ではなく、より根本的な環境と人間の問題を探っており、その観点から日本における環境倫理の系譜に位置付ける必要がある。例えば石牟礼の「海はまだ光り」を参照のこと（石牟礼 二〇〇六 五二・五二七頁）。

(19) (大塚 二〇〇〇 二九頁)。

(20) (大塚 二〇〇〇 二九頁)。

(21) このことを早い段階で問題として指摘したのは柳田である（柳田 一九九八イ、ロ）。

(22) 暉峻衆三編（二〇〇三）を参照のこと。

(23) 『哲学中辞典』（二〇一六）、「共同性」を参照のこと。

(24) 特に「共同体」という言葉が一般化するに至って農村が「共同体」とほとんど同義に価値付けられていくことに対し、そのことを問題とする議論は少なかった。むしろ、「農村共同体」という言葉に含まれる「前近代」という価値付けを自己で内面化し、農村の「前近代」性を近代のアンチテーゼとして再評価することが反近代の思想として受入れられた。このような潮流は「共同体」というイデオロギーが日本において現実の人間存在を規定し、農村と農村に生きる人間存在は「共同体」の人間であるという価値付けを日本社会に広める役割を担うという逆説を生んだと言える。以上のような問題を踏まえ、本論は農村というローカルな場所で営まれてきた人間生活を「共同体」論ではなく、人間存在論の次元で検討する必要があることを主張する。「共同体」論の整理については日本村落研究

学会編『むらの社会を研究する』(二〇〇七)が参照できる。入門編としながらも「共同体」論については多角的な視点から論じられているからである。その中で「共同体」の使用法が混乱していることについても指摘されている(日本村落研究学会編 二〇〇七 一四〇-一四二頁、一七三頁)。

(25) (福田 一九八三 三三三頁)。

(26) (増田 二〇一三)。

(27) (増田 二〇一三)。

(28) ヴアナキュラーという言葉に着目し、「この語の古い息づかいをいくぶん復活させたい」として新たに定義し直したのはイヴァン・イリイチである。イリイチはヴァナキュラーという言葉で「根づいていること」と「居住」を意味するインド・ゲルマン系のことばに由来していると整理する(イリイチ 二〇〇六 一二七頁)。「ラテン語としての *vernaculum* は、家で育て、家で紡いだ、自家産、自家製のもののすべてに関して使用されたのであり、交換形式によって入手したものと対立する」ものであり、「生活のあらゆる局面に埋め込まれている互酬性の型に由来する人間の暮らし」のことである(イリイチ 二〇〇六 一二七-一二九頁)。

(29) イリイチのコンヴィヴィアリティという用語の使用変遷について『政治的転換』の訳者ノートで滝本往人が詳しく検討しており参考になる。但し本論と滝本のコンヴィヴィアリティの解釈には相違がある。滝本は「コンヴィヴィアリティは、国家にたいする距離が不明瞭であり、どこか西洋的な個

人主義的な主体の理念と重なる部分があるが、バナキュラーなジェンダーとは、むしろそれを相対化させるもののように思われる」（イリイチ 一九八九〇 一七七頁）と述べ、「バナキュラーなジェンダーとコンヴィヴィアリティの両者は、決定的に異なる位相にあるもの」（イリイチ 一九八九〇 一七七・一七八頁）として捉えている。これらの引用文以外にも滝本はバナキュラージェンダーとコンヴィヴィアリティの違いを指摘している。滝本の整理は本論にとって今後改めてイリイチのコンヴィヴィアリティ概念についての検討の必要性を促すものであるが、今号で本論は滝本とは逆にコンヴィヴィアリティには「西洋的な個人主義的な主体の理念」を乗り越える思想を看取出来、またコンヴィヴィアリティはヴァナキュラーな領域と関連していると解する。

- (30) 桜井直文の「監訳者解説」を参照のこと（イリイチ 一九九一 三四六頁）。
- (31) （山本 二〇〇九 二〇三頁）。
- (32) （イリイチ 一九八九イ *xi*頁）。
- (33) （イリイチ 一九八九イ 九〇・九二頁）。
- (34) （イリイチ 一九八九イ 二七頁）。
- (35) 『新英和大辞典 第六版』（二〇〇二）。
- (36) （イリイチ 一九九一 九〇頁）。
- (37) 『むらの社会を研究する』所収の「アジア共同体論の課題」において北原淳は日本の共同体論に

ついて整理しており示唆に富む（北原 二〇〇七 一五二―一七二頁）。北原の「共同体」研究の課題で本論と関わるのは以下である。「共同体の過去の先行研究では近代対共同体という二項対立の基軸の転換、つまり、共同体の否定から肯定への価値の逆転があった、などと単純に整理して、過去の共同体の実体や議論にふれずに、現代の特定事例の共同体やコミュニティだけに対象をしぼり、それを肯定的に観察する、といった研究態度だけではすまないことを意味する」（北原 二〇〇七 一五九頁）。北原の問題提起は日本の環境倫理学におけるローカルな場所を事例とする研究の方法について、引いては自然と人間の関係、人間と人間の関係を論じる際に近代化によって変化を余儀なくされてきた農村の人間生活の歴史的変遷をどのように理解し、現代のコミュニティにおいて唱えられる「きょうどう」と整合させるのかを問うている。

(38) 日本の共同体論における〈前近代・近代の二項対立図式〉については小谷汪之（一九八二）や北原淳（一九九六、二〇〇七）による議論を参照のこと。

(39) 日本の共同体論の変遷を整理する北原はその課題について実証研究だけでなく、理論研究においても「共同体」が規範的理念となっていることを指摘し、「運動論、政策論を思考する共同体論、コミュニティ論がふえた現代では、とくに理念と言説の自己反省的で客観的な分析」が必要であるという（北原 二〇〇七 一六二頁）。ここには日本の共同体論の変遷の中で「共同体」という概念が価値理念としての度合いを深めていることを現わしている。つまり、現実の人間生活における関わり合

いを理論的に整理するのではなく、予め、ある理想や規範的理念を現実の人間生活に当てはめようとする構造が日本の共同体論の変遷にはあるということである。このことについて詳しくは次号で検討する。

(40) この注では近代哲学を批判的に検討しているという立場を表明する近代批判の哲学・思想の問題性がどこにあるのか本論としての立ち位置を詳述する。日本における近代批判は明治時代以降、様々な形で成されてきた。その中で日本の近代の問題は夏目漱石の「私の個人主義」(夏目 二〇〇一)に現わされるように早い段階から人間存在をどう捉えるのか、より具体的には明治時代から構築されていった近代中央集権国家と近代官僚制における社会(国家)と個人の関係、そこに生きる人間とは何か、を主要な論点の一つとしてきた。なぜなら日本における人間存在は近代明治に入るまで、理論的には社会ではなく世間という関わり合いの形態に生存する存在として生活を営んできた歴史的背景があり、社会(国家)と個人という世間とは異なる形態を生きるにはどうすればいいのか、社会環境の変化とそこへの適応が模索されたからである。またその構築物としての社会(国家)と個人の契約関係を生きるという社会モデルに対し、ばらばらに解体された個人が社会でどのように生きていけばいいのか、その指針が見当たらなかったことも「近代的自我」に悩む人間存在を生み出す温床となっていた。近代社会のもたらしたイデオロギーを肯定するにせよ、否定するにせよ、石川啄木が明治四三年(一九一〇年)、二四歳で「時代閉塞の状況」を執筆し、不安な時代の先端を切り取ったよう

に、近代明治以降のこの国の「時代閉塞」は否応なく人間存在の問題を国家に直結した（むき出しの個人）の問題として深刻化させていった。現代日本の社会に積み上げられた問題群は啄木が時代を「閉塞」と捉えた当時から何ら変わっておらず、むしろ、不確かな時代に複雑化する「閉塞状況」として一層の「闇」を抱え込む時代実相にあると言える。本論が前号で指摘したように日本社会は生きる指針をもちや見失っている状況にあり、個人として社会を生きるとはどういうことが共有されることなく経済性と情報の洪水の渦中で存在を揺らがせている。その影響は社会主義やアナーキズムの思想潮流のみならず、時代に居合わせた人々に「閉塞」した社会病理として（人間存在の寄る辺のなさ）を突きつけ、自己実現しなければならぬ自分とそれが上手く出来ない自分、理想と現実引き裂かれた人間存在を生み出した。つまり、社会を生きる個人は環境の変化に翻弄されながらも生活していかなければならない現実下の自分の不安定さとともに（個人単位）となった存在として自律した人間になることを引き受ける。そのとき、唯一なるものである私の内面（このころの面においても揺らぎを感じながらそれでも生きていくことを求められている。現代日本が「このころの病」の時代と言われる一因にはこのような社会環境の変質による人間存在の揺らぎに起因するところが大きいだろう（近代社会を生きる人間存在の揺らぎに関してはエミール・デュルケム（一九八五）やデイヴィッド・リースマン（二〇一三）の研究がある。彼らは国は違えど近代社会と個人の問題について早い段階で予見的な分析を行っており参考になる）。この揺らぎは社会（国家）と個人という西洋由来の社

会システムを導入した近代明治以降の日本がたどる宿命とも言える。日本の哲学・思想に求められるのは西洋社会の哲学・思想をこの国に接ぎ木しようとするとき、その木の根が根付く土壌とはどのような土の種類なのか、この列島の人間存在の営為が歩んできた歷程を哲学・思想の理論的枠組みの中でいかに血肉化するかである。その点で日本の近代を人間存在の環境の変化から検討したとも解釈出来る橋川文三（二〇一一）の超国家主義の分析は本論からすれば（人間存在の寄る辺のなさ）の二因を分析する論考となっていると言える。橋川は丸山真男の日本を天皇制と全体主義から分析する議論と異なり、日本社会の構造を人間存在の次元から究明している。その方法はこれまでの「個と全体の構造」の議論に一石を投じるものであったといえよう。また西洋由来の「近代的個人」についての検討は、例えば、大正時代の南原繁の「個人主義」、「全体主義」の議論にみられるような「個と全体の構造」を問題とするものがある（下畠 二〇一三）。それに対し、アジア・太平洋戦争以後の日本の近代批判の哲学・思想は「前近代」に特徴的なものとされる「囚われ」を克服した自由や平等を前提とする民主化や市民社会の実践に理論的枠組みを与える近代批判を展開することを目指した（小熊英二（二〇〇二）の『民主と愛国』を参照のこと）。ゆえに「個と全体の構造」についての議論は個に重点をおくものとなり、この個は一九七〇年代に入ると新たに価値付けし直された（存在の価値理念）新しい市民社会の担い手としての市民の成熟を提唱するものであった。市民の成熟の達成度は「自立した個人」による能動的な振る舞いが出来ているかどうかを大きな判断の基準としており、近

代批判の哲学・思想の実践においてもこの判断基準に叶う人間モデルを帰結とする概念や理論を論じることが社会と哲学の接点として目指されてきた。近代批判の哲学・思想において「自立した個人」になることと近代社会に批判的に対峙出来る人間であることは同義とされる。つまり、近代批判の哲学・思想では近代社会の問題の現れの中で人間そのものがどういう存在であるかを問い直すのではなく、初めから人間とは市民でなければならず、その意味で理論的な結論は「自立した個人」ありきの議論の構造になっていると言える。人間は「囚われ」のない自由な環境に生きることが出来れば誰しも等しく個人の能力を発揮出来る、否、発揮しなければならず、そのためには近代の長所として獲得してきた個人の自由や平等を守るために権利概念を行使出来る市民とならなければならない。その権利を行使出来ない個人に対しては市民社会全体で「ケア」していくことが必要である。これは正しく社会（国家）と個人の契約関係の履行が上手くいっている場合、個人は自分の能力に応じて個人の自由選択で人生設計を組み立てることが出来ることを前提とした議論である。それは市民（個人）の集合体である社会契約の産物である市民社会についても同様である。市民社会の変革は市民という「自立した個人」が集い合うアソシエーションにおいて実現可能になると考えられており、市民の能動性を根拠にすることで社会変革の実現は想定されている。つまり、「自立した個人」＝市民になることと市民社会の成熟による社会変革は近代的個人の自律を根本で理想としていることにおいて同じ構造にある。このことは例えば、西洋哲学における正義論をプラトンからロールズまで整理するデイヴィ

ッド・ジョンストンの議論と関連する。ジョンストンは「近代において、そしておそらくは正義の思想史の全体を通じて、もっとも重要かつ革新的な出来事は、社会正義という思想の発展であった」という（ジョンストン 二〇一五 二四三頁）。社会正義の思想は古代アテネで生まれたものが一八世紀に入ってからようやく受容され発展するに至ったものであるが、ジョンストンによると、その特徴は「人間が作った構図に従って社会の内部構造を作りかえることができるという考え方」であり、「あらゆる人間が価値において等しいという仮説に立脚する」とされる（ジョンストン 二〇一五 二四三頁）。ジョンストン自身は社会正義の思想だけではなく、「個人の関係における相互性への関心が、将来の説得的な正義理論の中心的な特徴になるだろう」と述べている（ジョンストン 二〇一五 二四六・二四七頁）。近代社会がもたらす問題群に対し検討される帰結は常にどのような場面、場合においても、いかにして市民が成熟するのかという〈存在の価値理念〉の称揚であり、現実を生きる人間存在に対する理想の啓蒙であった。現代日本で哲学・思想が再び人間の学として向き合わなければならないのは〈存在の価値理念〉という啓蒙が人間存在を追い込んでいくという現実である。近代社会の問題を克服するために市民としての能動性を求められることが現実の近代社会の問題の渦中を生きる人間にとっては重荷となっている。社会（国家）と個人の契約関係によって成立する現行社会の実相は、近代家族モデルでさえも解体しつつあり、孤立無縁化する中で〈むき出しの個人〉が寄る辺を失い揺らいでいる状態に在る（菅野 二〇一七）。環境と存在の議論において環境に存在すること、

生存することが困難となる環境（自然・社会）問題をどのように解するのか、哲学・思想の根幹が居合わせている時代から問われている。以上みてきた新しい市民社会で想定される人間モデルについて本論と関わるのは古賀徹の「理性と暴力」の二項対立図式におけるカテゴリーと対応するものとされる「能動性と受動性」についての言及である。近代哲学の唱える「能動的理性」と「受動的暴力」という二元論が自明とされる社会を人間が生きることについて古賀は「能動的であろうとすればそれだけ受苦を強いられる鉄のような必然性は、近代が前提とした能動と受動の二元論を腐蝕させる」（古賀 二〇一四 二九頁）と捉えている。これは市民的公共性と全体主義の二項対立図式の孕む問題とも連関して論じられている。古賀はこの二項対立図式について「西洋倫理思想を成り立たせる根柢とさえいえよう」としながら、「問題は、暴力と実践理性とのこうした単純な対立が、現代においては見通しが利かなくなり、まさに全体主義と公共性の両義的關係、共犯的關係が問題化しているところにある」（古賀 二〇一四 一四〇頁）という。このことについて古賀はフーコーのパノプティコンの議論などから必ずしも「能動的理性」は市民的公共性の「〔正常で理性的〕」な選択をするとは限らず、「普遍性の実質を全体主義の示唆のうちに見ることで、各主体が自律的に、自発的选择を通じて、全体主義的動員に身を任すことも十分にありえる」（古賀 二〇一四 一四四・一四五頁）ことを指摘する。つまり、「能動的理性」と「受動的暴力」という二元論を前提とし、尚かつ、人間存在に「能動的理性」を求めることで近代社会に批判的に対峙出来る人間モデルを想定することの問

題性を明らかにしているのである。これは本論が第一号で整理した近代の問題を解決するために人造された〈存在の価値理念〉である。「自立した個人」というどこにも存在しない人間モデルから近代批判を行うことの妥当性を問う議論と親和する。「能動的理性」は〈正常で理性的〉な判断や行為を行うという〈存在の価値理念〉の自明性にひそむ歪み、この歪みこそが現代日本の人間存在を苦境に追いやる側面をもつことを受け止める必要がある。そして哲学・思想が究明する人間存在論は〈存在の価値理念〉のみをもって人間存在を把握する方法では足りないことを理解しなければならない時期にきている。なぜなら、「能動的理性」からだけでは今日の人間存在を把握することが出来ていないからである。人間存在が自分の居合わせる環境を生きるとはどういうことか、を今一度この時代に在って考究していく際に古賀の以下の提起は参考になる。『何かがおかしい』という違和感は、論理的推論の無理としても、また感性的身体性の苦しみとしても感受される。推論の無理に情動の表現を与え、身体の苦しみにそれを解釈する言葉を与える。理性と情動がそれ自身のうちにある異なる萌芽に敏感になること、その情動の萌芽に理性が、理性の萌芽に情動がそれぞれ手を伸ばそうとすること」（古賀 二〇一四 一四七頁）、つまりは、「何かがおかしい」と感じたところをからだやことばによってそこに共に居合わせる他の人間に伝え合い、分かち合うことである。そのような行為が出来るようになるためには〈意のままにならない〉他者との関わり合いを臨機応変に振る舞える〈自在さ〉を体得することが必要となってくる。〈自在〉に多様な〈意のままにならない〉他者と関わり合うことが出

来る能力を会得することが本論における自由の定義となる。この自由は単なる個人の自由ではなく、間柄の中で自分の感じたことを相手に伝えるための作法や倫理を体得することで可能となっていく自由である。言い換えれば、自由は個人で完結するものではなく、自分の感じることや行爲したいと思うところを誰かと共有することで共に環境を節度ある仕方に変えていくものである。そのためには〈人間の共同〉の問題が重要な論点となるがここではそれについては述べない。「個と全体の構造」において個を重視し、個Ⅱ市民として捉え、その能動性の獲得を目指す一方、受動性を否定的に価値付ける議論の問題を踏まえ、新たな視点を加えようとしているのは國分功一郎の中動態の議論である。中動態と本論との関係はここでは論じないが、本論に関して國分の議論を解釈すると古賀同様にこれまでの近代批判の哲学・思想における能動性の獲得を称揚する議論のみでは人間存在、人間と人間の関係を捉えることが出来ないことが述べられ、そのために新たな方法（國分だと「思考様式」（國分二〇一七 二九四頁）の模索が行われている。例えば自由について「われわれは自分をもって生まれたもののゆえに、あるいは生きてきた時間の重みゆえに、あるいは他の人々とつくり上げる関係のゆえに、自由でいられない。行為を強制される」（國分 二〇一七 二九一頁）。この強制をどう捉えるべきなのか。國分は人間と人間の関係について「強制はないが自発的でもなく、自発的ではないが同意している（中略）、それが見えなくなっているのは、強制か自発かという対立で、すなわち、能動か受動かという対立で物事を眺めているからである」（強調点は國分）（國分 二〇一七 一五八頁）

として中動態の議論を提起する。強制と自発については本論の第三号で扱う予定であるが、端的に述べれば人間存在論として強制と自発の関係をみるとき、これまでの自発性が〈内面的自発性〉を自明としてきたことの問題、ここでの言に従えば能動性を人間存在の自律、自立の絶対条件とする存在論に対し、自分の居合わせた環境に適応することで醸成される自発性、これを本論は〈経験的自発性〉と名付けるが、この〈経験的自発性〉の視点が人間存在の把握の方法として肝要となるだろう。その契機となるのは〈インボランタリー性〉と本論が呼ぶものである。〈インボランタリー性〉は強制か自発かという二元論に対し関わり合いの中から経験的に醸成される自発性にきっかけを与えるものと考え方である（増田 二〇一五）。〈経験的自発性〉に基づく人間モデルの検討から環境と人間存在について次号は論じることになる。

(41)（北原 二〇〇七 一五二―一七二頁）。

(42) 例えば丸山真男、『日本の思想』における「隣保共助の旧慣」への価値付けを参照のこと（丸山 一九六一 四六頁）。しかし、このような言説に対し農村社会学の視点から福田恵は丸山が批判するような日本の農山村の「村落像なり共同体」の画一的イメージについて以下のように述べており、本論との関連からも示唆的な提言を行っている。福田は今、農村研究において求められるのは、これまで「農山村の人間関係は地縁と血縁をベースに考えられ、時代的には前近代の形態とみられてきた。つまり、異なる者同士の関係よりも、同質的な価値規範をもった者同士の関係こそが、村落や共同体

の実質的な関係と了解されてきた」が、「当面の鍵となるのは、農山村集落の前提とみなされる同質的な共同性という画一的なイメージをいかに解きほぐすかという点」にあると述べる（福田 二〇一六 二〇二頁）。

(43) 前号、(増田 二〇一六)を参照のこと。

(44) (小熊 二〇〇二)。

(45) そのような状況の中で内山節 (二〇一〇) の共同体論は自然と関わり合ってきた人間の営みの歴史に着目した議論を行っている。しかし、内山の議論は哲学・思想の領域に自然と人間の共同体を位置づけた点では先駆的だったが、自然を媒介とした人間と人間の関係の検討について詳しく説明されているわけではない。

(46) (増田 二〇一五)。

(47) (増田 二〇一六 一〇二・一〇四頁)。

(48) 金子祥之が中心となって行われた調査と研究（金子他 二〇一七）は心意という概念に着目して人間生活を検討している点で本論の問題意識を深める際に参考になる。それはある環境下における人間生活の記述を柳田国男の心意論に依拠する方法で継承・発展させようとするものであり、環境破壊や公害によってそれまで生きてきた土地を奪われた人々の心持ちを記述する方法として有効性を示す。例えばこの調査と研究では原発災害がもたらした公害による食の安全や安心について、単に科学的な

数値のみを扱うだけでは問題は解決しないことを自然環境と人間の関係から実証的に論じている。具体的には市場に流通している食品の安全、安心を検討するだけではみえてこない食の問題が地域社会にあることを明らかにした。例えば自分の暮らす地域社会の自然環境との関わり合いから得る食材Ⅱ「ヤマの恵み」について、地のものである山菜やきのこ、川魚、野生鳥獣の肉などが原発のもたらした公害によって汚染され、採取したとしても昔のように気楽に食べることが出来なくなっている場合、そこに住む人々の生活にどのような影響を及ぼしているかを検討している。心意に基づく自然環境と人間の関わり合いを研究する方法によって、季節毎に山や川から恩恵として食べ物を受け取ることが土地の人々にとってはただ単に食料の確保のための作業となっていないのではなく、「ヤマの恵み」を得ようとする活動そのものが人生の楽しみとなっていたこと。つまり、「ヤマの恵み」は流通する食材のように食べられるかどうかという意味での安全、安心だけではなく、自然環境と関わり合う人々の精神的、より広義には文化的な部分にも影響を及ぼしていることが分かった。このことから金子等は単純に食について安全かそうでないか、という二項対立では捉えられない問題が本来の人間生活における食環境にはあること、特に自分の生きる地域社会の自然環境と人間の関係Ⅱ「ヤマの恵み」についてはその傾向が顕著であることを指摘する。それと同時に公害の現場は自然環境との関わりが濃密であればあるほど公害の影響を受けてしまうという水俣病事件と同じ構造が確認された。食環境の破壊は先述の通り、食べられるか食べられないかという二項対立的問題のみならず、自然環境破壊、

そしてより深刻なのは食環境における「ヤマの恵み」との関わり合いを破壊されたことで、そこに生きる人々の社会環境も変化を余儀なくされたことである。水俣病公式確認から六〇年を経過した今日、再び人間の生存の根幹に位置付く食の問題から自然環境と人間の関係が究明されたこと、中でも可視化されにくい「ヤマの恵み」という地のものとの関わり合いは食を通して自然環境と人間、人間と人間の関係を豊かなものにする役割を担っていた歴史であることを実証した点で金子等の調査と研究には現代的意義がある。心意から人間や生活を記述する方法は「能動的理性」とは異なる仕方では人間存在を把握する。今後、哲学・思想においても人間存在とは何かを考究するうえで心意論は重要な手掛かりとなるだろう。

(49) 本誌前号で〈存在の価値理念〉と〈むき出しの個人〉という言葉から時代の実相を整理した(増田 二〇一六)。

(50) (増田 二〇一六 一〇二-一〇六頁)。

(51) (増田 二〇一六 一〇二-一〇四頁)。

(52) 柳田国男(一九九八口、ハ)。

(53) 例えば「都市と農村」を参照のこと(柳田 一九九八イ)。

(54) (増田 二〇一五)。

(55) (宇沢 二〇〇〇)。

- (56) 例えば内山（二〇一〇）の日本の共同体論を参照のこと。
- (57) 〈持続可能な共同性〉については（増田 二〇一五）で論じている。
- (58) 宇井純（二〇一四）、原田正純（二九八五）、石牟礼道子（二〇〇四イ、二〇〇四ロ）。
- (59) （宮本、岡本、深沢 二〇一一）。
- (60) 谷川健一（二〇一〇）の評論「近代の暗黒」を参照のこと。
- (61) 丸山徳次（二〇〇四、二〇〇五）を参照のこと。
- (62) （宮本 二〇一六）。
- (63) （鬼頭 一九九六）。
- (64) （亀山 二〇〇五）。
- (65) （ユクスキュル、クリサート 二〇〇五 二八頁）。
- (66) 亀山は和辻の風土論の整理から人間存在について以下のように述べる。「和辻は、ハイデッガーを援用して人間が現実存在する *existieren* ことは空間的に外に出る *ex-sistere* ことであると強調し、人間の空間的あり方として『風土は人間の肉体である』と言う」（亀山 二〇〇五 一三〇頁）。和辻の「外に出ている」（*ex-sistere*）への言及は『風土』を参照のこと（和辻 一九七九 一一一―一三、一二二頁）。
- (67) 白川静によると、刀でものを二つに分けることを分といい、「わかる、わかつ、わかる、はなれ

る」の意味になるという。また「わかつ」は「別つなり」であり、別は骨節の部分を刀で切り離すの意味でもあり、これらを合わせて分別という。このことから分は国語では「わかる」とよみ、道理の分かる人のように、判る（理解できる）の意味でも用いる（白川 二〇〇三 五六四頁）。

(68) 〈人〉と人間を異なるものとして論じたのは和辻である。和辻は『風土』、『人間の学としての倫理学』の中で「人間とは『世の中』自身であるとともにまた世の中における『人』である。従って『人間』は単なる人でもなければまた単なる社会でもない。『人間』においてはこの両者は弁証法的に統一せられている。かかる『人間』の概念を我々は明白に *anthrōpos, homo, Mensch* などから区別して用いるのである」（和辻 二〇〇七 二八頁）と述べる。和辻によると人間は二重の性格をもつという。人間は「人」であると同時に「人々の結合あるいは共同態としての社会」でもあり、「この二重性格が人間の根本的性格である」とする（和辻 一九七九 一八頁）。ゆえに「*Mensch* と *Gemeinschaft* とを何らか別個のものとして考えるということは、我々の『人間』の概念においては許されない。だから我々の『人間』の学は決して *Anthropologie* ではない。アントロポロジーは厳密に『人』の学である」（和辻 二〇〇七 二八頁）。和辻の定義を解釈すれば、人間学的考察における人間存在の把握の方法は「人」としてではなく、人間として把握することにある。「従ってその一面である『人』のみを取り扱うアントロポロジー、またその他面たる『社会』をのみ取り扱う社会学は、ともに人間の本質を捕えることができない」（和辻 一九七九 一八頁）。和辻は人間学において「人

は世間において人であり、世間の全体性を人において現わすがゆえに、また人間と呼ばれるのである」(和辻 二〇〇七 二七頁)とし、「人間存在哲学的アントロポロジーといえども、『人間』の一つの契機たる『人』を抽象して取り扱うという点において変わりはない。それはまさに『哲学的人類学』と呼ばれるべきものであつて、人間学ではないのである」(和辻 二〇〇七 一八―一九頁)。ここに本論で言うところの〈人〉と人間の違いがある。

(69)若年層の貧困をみると、自分を取り囲む環境の悪化が〈むき出しの個人〉たちを孤立無縁に追い込んでいる。具体的な事例については例えば『助けてと言えない』(NHKクローズアップ現代取材班 二〇一〇)を参照のこと。

(70)(清川 二〇〇三 一七―二二頁)。環境が人間のここからからだの発達に影響を及ぼしていることを子どものここからからだの発達の問題から整理する清川輝基は以下のようにいう。「人間のさまざまな能力や機能の発達には重要な時期があり、それを『臨界期』と呼んでいる。その臨界期にどんな条件・環境に置かれたかで発達のレベルはほぼ決まり、生涯にわたって影響を及ぼし続ける」(清川 二〇〇三 二〇頁)。本論の直接の主題とはならないが、清川の議論は環境と人間の発達の関係において環境を理解する能力を育む生育環境に育たなければ、人間は環境に適応出来る能力を潜在的に有していても、それを發揮することができないと指摘している。また、同じく「臨界期」を逃した人間は環境や他者との触れ合いに適応できず、対世界に対し人間の作法や振る舞いを身に付けること

が難しいことも紹介されている。これらの議論と本論の内容が重なるところは環境を了解できる人間を育てること、自分の存在を承知する人間を育成すること、いずれにおいても環境や自分以外の他者と関わることが必須であるということである。

(71) 斎藤環の人間が無気力になる背景の考察は参考になる。斎藤は「無気力のメカニズム」について「学習された無気力」を紹介している。本論からみれば自分を取り囲む環境が悪い場合に人間は生物学的にも無気力状態になるということである（斎藤 一九九八 九三・九四）。

(72) 本誌第一号、序文を参照のこと（現代人間学・人間存在論研究部会 二〇一六）。

(73) 中川光弘は〈いのち〉に着目する視座からホリスティックに人間存在を捉えることの重要性を指摘している（中川 二〇一五）。ホリスティックな生命観と関連する実践の場として中川は農業・農村をあげる。「農業は、人間活動の中で、最も深い生命的自然との身体的交流である。生命的自然は常に全一的に機能しているので、これと深く交流することは、分断化されたわれわれの全一的機能を回復させ、人間が本来持っている自然治癒力や成長力を活性化させる」（中川 二〇一六 二二六九頁）。それと同時に中川は農業には生産、加工、流通、消費を通して人間の共同性や社会性の回復の契機となるものが含まれていることを述べる。人間は自然との関わり合いを媒介することで、生命的自然と身体的に触れ合い、またこの触れ合いは個人で自己完結するものではないために他の人間との直接的な関わり合いをも生み出す。このような生命の根源的な部分と全一的な部分が統合されるホリスティ

ツクな活動の場として農業・農村に新たな可能性を見出す中川の議論は自然環境、社会環境の両方において関わり合いの肝要さを提起している点で示唆に富む。

- (74) 環境の悪化、と言ったとき、本論が述べるように現代日本で大きな問題となっているのは人間のこころとからだの疲弊である。ストレスやうつ病で健康を害する人間存在が増加していることが報告されるが、情報技術の発展によって「脳疲労」という現象がこころとからだを蝕む症例として問題となっている。『「脳疲労」社会』で警鐘を鳴らす徳永雄一郎（二〇一六）は現代日本の職場環境の悪化が人間のこころとからだに悪い影響を与えているという。環境の変化として認識しておきたいのは、現代は第三次産業が社会構造における主要な職業となっている時代であり、サービス業化した社会において情報機器と長時間向き合う作業は「肉体」でなく「脳」を疲労させるが、「脳疲労」は「肉体」に比べ可視化されにくいいため「脳疲労」は周囲だけでなく、本人にも自覚されなのまま心身の健康を悪化させていくという。ストレスやうつ病になると人間は環境への適応力が落ち、職場や家族関係にも支障が出るようになると言われる（徳永 二〇一六 三七・四二頁）。
- (75) 児童虐待、ネグレクト、「子どもの貧困」など子どもの育つ環境が悪化していることについては峯本耕治（二〇一〇）、石川結貴（二〇一一）、共同通信「虐待」取材班（二〇一四）を参照のこと。
- (76) 峯本（二〇一〇）、石川（二〇一一）、共同通信「虐待」取材班（二〇一四）を参照のこと。
- (77) 現代はその代替を行政や民間の財とサービスで行っており、〈生命的生存基盤〉のような濃密に

関わり合うことが求められる関係は忌避される傾向にある。このことは先述した近代批判の哲学・思想が内実で「前近代」批判も同時に行っていることと関わる。

(78) (諸富 二〇一六)。

(79) 例えば「引きこもり」の問題を考えると、引きこもっている本人はその状態が長く続いていることに対し、自分でもどうにかしなければならぬ、変わらなければならないと思っているが、いざ現実に誰かと関わり合おうとすると体が拒否反応を示したり、体に不調が現われるという症状が出るという(斎藤 一九九八、池上 二〇一四)。また「引きこもり」という例を出さなくとも科学技術の発達によって人間と人間の関係は直接関わり合うことなく関係を結べる環境を整備してきた。特に情報環境の変化は劇的な質的变化をみせており、その影響は子どもの情報環境において顕著に現われている。(清川、内海 二〇〇九)を参照のこと。

(80) (斎藤 一九九八)。

(81) (池上 二〇一四)。

(82) (菅野 二〇一七)。

(83) (清川、内海 二〇〇九)。

(84) 一例として子どもの睡眠障害については三池輝久を参照のこと(三池 二〇一四)。直接子どもの情報環境を論じているわけではないが、より根源的に存在論として情報と人間の関係の変化を論じて

いるのは吉田健彦である（吉田 二〇一七）。吉田の議論を本論に関わらせて述べれば、人間存在を取り囲む環境についてメディア論の立場からアプローチしていると捉えることが出来る。メディアの開発は環境の開発でもあり、人間生活とこの開発は切っても切り離せないものである。しかし、現代社会においてメディアの開発がもたらしたものは何であったのか、その根源を存在論として論究している吉田の議論は示唆に富む。メディアという言葉自体については『哲学中辞典』を参考のこと。

(85) (諸富 二〇一六)。

(86) スマホ依存の親が子育てをすることによって生じる子どもの生育の問題を「スマホ・ネグレクト」という視点から論じる諸富の議論によると、スマホにかかりっきりの親は子どもが親に対して投げかける様々な訴えを無視していることになり、特に乳幼児期に「スマホ・ネグレクト」が深刻な場合、子どもは愛着（アタッチメント）形成の環境を持つことが出来ずに育つことになり、そのような子どもは自分の感情をコントロールできない、他者にこころを開かない、精神的に不安定な状態が続くなど「こころの病」を患う人間となる恐れがあるという（諸富 二〇一六）。またアメリカの臨床心理学者で科学技術社会論を研究するシェリー・タークル（二〇一七）によってもスマホが人間にもたらす問題が指摘され、タークルは「フェイス・トゥ・フェイス」の会話の重要性を改めて提起している。

(87) 日本における情報環境の変化は橋元良明『メディアと日本人』（二〇一一）、木村忠正『デジタルネイティブの時代』（二〇一二）を参照のこと。

(88) (タークル 二〇一七 一二三頁)。

(89) タークルは会話離れの問題に留まらず、スマートフォン の出現による生活環境、家族や社会の変化について、「私たちに続く世代に対する、責任を忘れているのではなからうか。私たちが扱い方を知っている、このうえなく貴重なことを伝えていくのが、私たちの責任というものだ。私たちの経験を、歴史を、次の世代に語り継いで、していいと思うこと、よくないと思うことを教えていくのが」(タークル 二〇一七 一二三頁)と述べ、まず大人からスマートフォンに対する関わり方を変えていくことを責任の観点から提起している(タークル 二〇一七 一二三頁)。タークルはアメリカにおいても身体を通した生身の関わりを現時性ではなく通時性の視点から論じている点で興味深い。このことは逆に情報環境の変化がもたらす問題がいかん人間存在に影響を与えているかの証左であり、本論の環境と存在の視座からみれば人間存在には世代間同士で身体を通じた伝承が必要であること、この伝承は通時性の世界観に照らし合わせながら当事者の経験を次世代に教えること、これらの土台には倫理的な価値判断が求められる。自分たちの生活の中で何が良いもので、何が悪いのかを判断する能力を涵養し、関わり合いのある人々の〈間〉でその価値を共有、了解するには、環境(自然、社会)との関わり合い、つまり、自然を媒介とした人間と人間の関係を生み出していく具体的な場が肝要である。情報環境によって際限のない拡張現実が浸透していく中で今一度、自分の身体を動かすことで環境を承知し、他の人間との関わり合いの中に存在することを了解することを改めて真摯に考える必

要がある。それはまず大人が環境と存在について自分たちの生活を問い直すことから始めなければならないだろう。

(90) 本論では情報環境については論じないがキャス・サンスティーン『選択しないという選択』(二〇一七)を参照のこと。

(91) メディアの歴史については本誌、(吉田 二〇一六)を参照のこと。

(92) 例えば家に閉じこもってゲームに夢中になっている子どもが心身に変調を来している症例が医療現場から多数報告されている(清川、山田、古野 二〇一四)。

(93) (木村 二〇一六 六八頁)。

(94) (木村 二〇一六 六九頁)。

(95) 境界の発生という言葉は赤坂憲雄の本のタイトルから来ている(赤坂 二〇〇二)。

(96) 何か「こと」が起きるのは境界という〈間〉においてである。つまり、出来事の生起は何かと何かが「いでくる」、「でてくる」その境(さかい)に生じる動態的变化と言える。本論はこれを境界の発生と名付けたが、境界の発生は空間はもちろんのこと、時間をも包含している。出来事は刻一刻と変化していくからである。ゆえに環境という環(わ)の境(さかい)は「いでくる」ものどもの出会いの場であり、出会いより生じて来る出来事によって常に動態の渦中にある。何かが出来る、出来上がって来るということは、何かと何かが環境において関わり合っているということである。これは逆

說的に関わり合いがなければ環境は生起してこないことを意味する。このことから境界は単なる境（さかい）のではなく、人間存在が環境を円滑、円満に生きていくための環境倫理が醸成される場所であり、無常に生きる存在の動態によつて倫理が揺籃される場として把握することが出来る。

(97)境界への注目から人間生活の検討について新しい視点を導入しようとしたのは歴史学の網野善彦である。中でも本論と関わるのは網野が「人の集団と人の集団との間の境界と同時に、境界領域の問題を全面的に考えるためには、現代の言葉でいえば、いわば自然と人間との境ともいべき空間、場の問題をあわせ考える必要がある」（網野 二〇〇六 一九―二〇頁）と提起していることである。

関わり合うという空間的な出来事は場を伴う。この場を伴うという行為は個人のみで完結出来ず、自然環境を含む自分以外の何ものかとの交流活動を生起させる。その活動の時間的な積み重なりを人間生活の歴史であると捉えるならば、場と場に集う人間の集合を成り立たせるために共有されていた価値観や世界観とは何であったのかの究明が求められる。つまり、人間と人間の関係、自然と人間の関係が醸成される場Ⅱ境界という視座から自然に対する価値観や自然観を検討することが肝要となる。

それが本論における人間存在と環境との関係を問う眼目ともなっているからである。網野の議論において「中世から古代、さらに原始社会」に翻ると自然は『無所有』の自然」としての意味をもっており、それは「聖なる世界と俗界との境界領域」を作り出していたという。この境界領域の背景には『無所有』の自然の力」や「神仏の力」が及んでいたと網野は述べる（網野 二〇〇六 二〇―二

- 一頁)。ここに日本の自然観の一端を見出すことが出来るだろう。本論の観点からすれば日本の自然観を自然と人間の境界に着目して論じる際には、場と場に集う人間の集合を同時に論じる必要があるということになる。その場合、具体的な意味をもって現われる場は、海については浜、浦、崎、川については、河原や中州、山では、山の根、坂、峠(網野 二〇〇六 一一頁)などの環境がある。
- (98) 縁起論を環境と人間の関係に応用する議論は少ない。その中で亀山(二〇〇一、二〇〇五)、鍋島直樹(二〇〇七)、竹村牧男(二〇〇九、二〇一六)の議論は参考になる。
- (99) 開発とは、環境に潜在する能力を引き出し、育てることである(田中 二〇〇九)。
- (100) こと、ものからの出来事の考察は和辻において成されている(和辻 一九六二)。
- (101) 「あわい」については坂部恵の議論が参考になる。坂部は人間存在論として「あわい」に着目し、独自の「間」の議論を展開している(坂部 二〇〇七)。
- (102) (増田 二〇一一)。
- (103) 和辻は外に出るといふ行為について『風土』において言及している。「我々自身は外に出ているものとしておのれ自身に対して」(強調点は和辻) (和辻 一九七九 一二頁)。本論は自分の環境の外に出ることを人間が自分という存在を承知するための行為であるとした。和辻においても寒さの例から「最も根源的に『外に在る』ものは、寒気という(こと)『もの』『対象』ではなくして、我々自身である。『外に出る』のは我々自身の構造の根本的規定であって、志向性もまたこれにもとづい

たものにはかならない。(中略)我々は、すでに外に、(中略)、出ている、己れを見るのである」(強調点は和辻)(和辻 一九七九 一二・一三頁)。本論から解釈すればこの和辻の議論は自分を取り巻く環境は自分の外に出る(存在の動態)によって把握されるものであり、「我々自身の構造の根本的規定」となる。また環境と存在の議論において外に出るという行為は(人間の共同)を同時に体得する活動でもあったが和辻においても外に出ることは「間柄」の議論に関わるという。『外に出る』ことを根本規定としているのはかかる我々であって単なる我れではない。従って『外に出る』という構造も、寒気というごとき『もの』の中に出るよりも先に、すでに他の我れの中に出るということにおいて存している。これは志向的關係ではなくして『間柄』である。だから寒さにおいて己れを見いだすのは、根源的には間柄としての我々なのである」(和辻 一九七九 一三頁)。

(104) 本論における再帰性についてはカール・レーヴィットの人間存在論を参照している(レーヴィット 一九六七、二〇〇八)。また和辻において反省として *Reflektieren* への言及がある(和辻 一九七九 一二頁)。

(105) 『古典基礎語辞典』(二〇一一)。

(106) 『古典基礎語辞典』(二〇一一)。

(107) 『古典基礎語辞典』(二〇一一)。

(108) 例えば倫理学における責任の議論を提起したハンス・ヨナス(二〇〇〇)においても政治という

視座から公共性をもった担い手を育てることの重要性が論じられている。その議論の背景には本論でいうところの自分の居合わせた時代や環境がどんなに自分の意に沿わないものであってもそこから忌避するのではなく、自分の居る環境の中でいかにして存在することを続ける選択を出来るか、その選択を出来る担い手を育てる責任が現在世代にあることが「乳飲み子」の倫理として述べられている。また、今西錦司の『生物の世界』（二〇〇二）における社会の議論も外に出たものたちが出会う議論として参照のこと。

(109) ウチとソトとその〈間〉については世間の構造の議論と関わる。

(110) (和辻 一九六二 五三五頁)。

(111) (和辻 二〇〇七)。

(112) (藤本 一九八五)。

【参考文献】

赤坂憲雄 (二〇〇二) 『境界の発生』 講談社

阿部謹也 (一九九五) 『世間とは何か』 講談社

網野善彦 (二〇〇六) 『日本中世に何が起きたか』 洋泉社

池上正樹 (二〇一四) 『大人のひきこもり』 講談社

石川啄木（一九七八〔一九一〇〕）「時代閉塞の状況」『時代閉塞の現状 食うべき詩 他十篇』岩波書店

石川結貴（二〇一）『ルポ 子どもが無縁社会』中央公論新社

石牟礼道子（二〇〇四イ）『石牟礼道子全集 二卷』藤原書店

石牟礼道子（二〇〇四ロ）『石牟礼道子全集 三卷』藤原書店

石牟礼道子（二〇〇六）「海はまだ光り」『石牟礼道子全集 十卷』藤原書店

今西錦司（二〇〇二〔一九四一〕）『生物の世界』中央公論新社

イリイチ・I（一九八九イ）渡辺京二、渡辺梨佐訳『コンヴィヴィアリティのための道具』日本エディタースクール出版部

イタースクール出版部

イリイチ・I（一九八九ロ）滝本往人訳『政治的転換』日本エディタースクール出版部

イリイチ・I（二〇〇六〔一九八一〕）玉野井芳郎、栗原彬訳『シャドウ・ワーク』岩波書店

イリイチ・I（一九九二）桜井直文訳『生きる思想』藤原書店

宇井純（二〇一四）藤林泰、宮内泰介、友澤悠季編『原点としての水俣病（宇井純セレクション）』

〔I〕 新泉社

上柿崇英（二〇一六イ）「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」『現代人間学・人間存在論研究』第一号、大阪府立大学環

境哲学・人間学研究所

上柿崇英（二〇一六〇）『「環境」とは何か』尾関周二、環境思想・教育研究会編『「環境を守る」とはどういうことか』岩波書店

上柿崇英（二〇一七）「“人間”の存在論的基盤としての〈環境〉の構造と〈生〉の三契機」『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、第二号（本誌）

宇沢弘文（二〇〇〇）『社会的共通資本』岩波書店

内山節（二〇一〇）『共同体の基礎理論』農林漁村文化研究会

NHKクロージアップ現代取材班（二〇一〇）『助けてと言えない』文藝春秋

遠藤利彦（二〇〇五）「アタッチメント理論の基本的枠組」数井みゆき、遠藤利彦編著『アタッチメント』ミネルヴァ書房

大塚久雄（二〇〇〇）（一九五五）『共同体の基礎理論』岩波書店

小熊英二（二〇〇二）『民主と愛国』新曜社

金子祥之、野田岳仁、加藤秀雄、増田敬祐（二〇一七）「低放射線被ばく下における「食の不安」への文化的アプローチ」『生協総研賞・第十三回助成事業研究論文集』公益財団法人生協総合研究所

亀山純生（二〇〇一）「東洋思想からの人間・自然関係理解への寄与の可能性」尾関周二編『エコフ

イロソフイーの現在』大月書店

亀山純生(二〇〇五)『環境倫理と風土』大月書店

亀山純生(二〇一六)「人間と自然の共生」理念の現代的意義と自然観の転換・共生社会の倫理」尾

関周二、矢口芳生監修、亀山純生、木村光伸編『共生社会Ⅰ』農林統計出版

菅野久美子(二〇一七)『孤独死大国』双葉社

北原淳(一九九六)『共同体の思想』世界思想社

北原淳(二〇〇七)「アジア共同体論の課題」『むらの社会を研究する』農山漁村文化協会

鬼頭秀一(一九九六)『自然保護を問いなおす』筑摩書房

木村忠正(二〇一二)『デジタルネイティブの時代』平凡社

木村敏(二〇一五)『からだ・こころ・生命』講談社

木村光伸(二〇一六)「共生社会理念の自然科学的枠組み」尾関周二、矢口芳生監修、亀山純生、木

村光伸編『共生社会Ⅰ』農林統計出版

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(二〇〇三)『人間になれない子どもたち』榎出版社

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

清川輝基、山田眞理子、古野陽一(二〇一四)『ネットに奪われる子どもたち』少年写真新聞社

- ギリガン・C (一九八六・一九八二) 『岩男寿美子訳『もうひとつの声』』川島書店
- 現代人間学・人間存在論研究会 (二〇一六) 『現代人間学・人間存在論研究』発刊によせて』『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
- 河野哲也 (二〇一一) 『意識は実在しない』講談社
- 古賀徹 (二〇一四) 『理性の暴力』青灯社
- 國分巧一郎 (二〇一七) 『中動態の世界』医学書院
- 小谷汪之 (一九八二) 『共同体と近代』青木書店
- 斎藤環 (一九九八) 『社会的ひきこもり』PHP研究所
- 坂部恵 (二〇〇七) 『坂部恵集』(三) 共存・あわいのポエジー』岩波書店
- サンスティーン・C (二〇一七) 伊達尚美訳『選択しないという選択』勁草書房
- 下畠知志 (二〇一三) 『南原繁の共同体論』論創社
- ジョンストン・D (二〇一五) 押村高、谷澤正嗣、近藤和貴、宮崎文典訳『正義はどう論じられてきたか』みず書房
- 白川静 (二〇〇三) 『常用字解』平凡社
- タートル・S (二〇一七) 『日暮雅通訳』一緒にいてもスマホ』青土社
- 武田庄平 (二〇一六) 『共生関係の認知と知性・共感・こころの理論』尾関周二、矢口芳生監修、亀

- 山純生、木村光伸編『共生社会Ⅰ』農林統計出版
- 竹原弘（二〇〇二）『環境のオントロジー』ミネルヴァ書房
- 竹村牧男（二〇〇九）『入門 哲学としての仏教』講談社
- 竹村牧男（二〇一六）『ブツディスト・エコロジー』ノンブル社
- 田中優子（二〇〇九）『未来のための江戸学』小学館
- 谷川健一（二〇一〇）『近代の暗黒』『谷川健一全集 第二二卷（評論一）』富山房インターナショナル
- デュルケーム・E（一九八五（二八九七））宮島喬訳『自殺論』中央公論新社
- 暉峻衆三編（二〇〇三）『日本の農業一五〇年』有斐閣
- 徳永雄一郎（二〇一六）『脳疲労』社会』講談社
- トッド・E（二〇一六）朝日新聞聞き手『グローバリズム以後』朝日新聞出版
- 中川光弘（二〇一五）『二つの世界観の適用誤謬について』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
- 中川光弘（二〇一六）『共生社会の創造と〈農〉の意義』尾関周二、矢口芳生監修、亀山純生、木村光伸編『共生社会Ⅰ』農林統計出版
- 夏目漱石（二〇〇一（一九一四））『私の個人主義』『私の個人主義ほか』中央公論新社

鍋島直樹（二〇〇七）『親鸞の生命観―縁起の生命倫理学』法蔵館

日本村落研究学会編（二〇〇七）『むらの社会を研究する』農山漁村文化協会

橋川文三（二〇一）〔二九六四〕「昭和超国家主義の諸相」中島岳志編『橋川文三セレクション』岩波書店

橋元良明（二〇一）『メディアと日本人』岩波書店

原田正純（一九八五）『水俣は終わっていない』岩波書店

福田アジオ（一九八三）『日本村落の民俗的構造』弘文堂

福田恵（二〇一六）「集落社会における共生の問題系―自然資源と人的移動をめぐる一試論」尾関周二、矢口芳生監修、古沢広祐、津谷好人、岡野一郎編『共生社会Ⅱ』農林統計出版

藤本隆志（一九八五）「他律・自律・愛」井上忠、藤本隆志、山本巍、宮本久雄著『倫理 愛の構造』東京大学出版会

増田敬祐（二〇一一）「地域と市民社会」唯物論研究協会編『唯物論研究年誌 第十六号 市場原理の呪縛を解く』大月書店

増田敬祐（二〇一三）「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」『共生社会システム研究 Vol.7, No.1』農林統計出版

増田敬祐（二〇一五）「生命と倫理の基盤―自然といのちを涵養する環境の倫理」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

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

丸山徳次（二〇〇四）越智貢、金井淑子、川本隆史、高橋久一郎、中岡成文、丸山徳次、水谷雅彦編

「講義の七日間 水俣病の哲学に向けて」『岩波 応用倫理学講義 一 環境』岩波書店

丸山徳次（二〇〇五）「人間中心主義と人間非中心主義との不毛な対立」、「文明と人間の現存在の意

味への問い」加藤尚武編『環境と倫理（新版）』有斐閣

丸山真男（一九六一）『日本の思想』岩波書店

丸山真男（一九九六〔一九六八〕）「個人析出の様々なパターン」松沢弘陽、植手通有編『丸山真男集

第九卷』岩波書店

三池輝久（二〇一四）『子どもの夜ふかし 脳への脅威』集英社

峯本耕治（二〇一〇）「学校教育から見る子ども虐待と貧困」松本伊智朗編著『子ども虐待と貧困』

明石書店

宮本憲一（二〇一六）「維持可能な社会（Sustainable Society）は可能か」総合人間学会編『総合人

間学十 コミュニティと共生』学文社

宮本常一、岡本太郎、深沢七郎（二〇一一）「残酷ということ」『日本残酷物語』を中心に『現代思

想二〇一一年十一月臨時増刊号 総特集Ⅱ宮本常一 生活へのまなざし』青土社

守田志郎（二〇〇三（一九七八））『日本の村』農村漁村文化協会

諸富祥彦（二〇一六）『スマホ依存の親が子どもを壊す』宝島社

柳田国男（一九九八イ（一九二九））『都市と農村』『柳田国男全集（四）』筑摩書房

柳田国男（一九九八ロ（一九三二））『郷土生活の研究法』『柳田国男全集（八）』筑摩書房

柳田国男（一九九八ハ（一九三四））『民間伝承論』『柳田国男全集（八）』筑摩書房

山本七平（一九八三）『空気の研究』文藝春秋

山本哲士（二〇〇九）『イバン・イリイチ―文明を超える「希望」の思想』文化科学高等研究院出版

局

ユクスキュル・J・V、クリサート・G（二〇〇五（一九三四））日高敏隆、羽田節子訳『生物から

見た世界』岩波書店

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

吉田健彦（二〇一七）『粘土板から石英ストレージへ―無限と永遠を問い得る場について

の存在論的／メディア論的分析』『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、第二号（本誌）

ヨナス・H（二〇〇〇）（一九七九） 加藤尚武監訳『責任という原理』東信堂

リースマン・D（二〇一三）（一九五〇） 加藤秀俊訳『孤独な群衆 上・下』みすず書房

レーヴィット・K（一九六七、二〇〇八）（一九二八） 佐々木一義訳『人間存在の倫理』理想社、熊

野純彦訳『共同存在の現象学』岩波書店

和辻哲郎（一九六二）「続日本精神史研究」『和辻哲郎全集 第四卷』岩波書店

和辻哲郎（一九七九）（一九三五）『風土』岩波書店

和辻哲郎（二〇〇七）（一九三四）『人間の学としての倫理学』岩波書店

『古典基礎語辞典』角川学芸出版、二〇一一

『新英和大辞典 第六版』研究社、二〇〇二

『哲学中辞典』知泉書館、二〇一六