

現代人間学・人間存在論研究

第 1 期 第 2 号

特 集

人間をふちどることについて

大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所

現代人間学・人間存在論研究部会

現代人間学・人間存在論研究 第一期 第二号

目次

『現代人間学・人間存在論研究』発刊によせて（再録）

1

『現代人間学・人間存在論研究』第二号のための序

上柿崇英

5

特集 人間をふちどることについて

“人間”の存在論的基盤としての〈環境〉の構造と〈生〉の三契機

—環境哲学と〈生〉の分析からのアプローチ

上柿崇英

7

1. はじめに―「理念なき時代」における〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉
2. 人間存在と〈環境〉
3. 人類史的観点における「人間的〈環境〉」の構造転換
4. 「人間的〈生〉」と「〈生〉の三契機」
5. 〈生〉を变容させる〈社会的装置〉とは何か
6. おわりに

環境と存在

増田敬祐

―人間の学としての人間存在論のための試論

- はじめに
1. 現代に問われる「きょうどう」という難問
 2. 環境とは何か
 3. 環境倫理学における人間存在の把握の方法論的展開
 4. 動態による再帰的理解
- おわりに

粘土板から石英ストレージへ

吉田健彦

―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

- はじめに
1. フレームワークの構築
 2. デジタル化とその属性
 3. 世俗的造物主
- おわりに

『現代人間学・人間存在論研究』 発刊によせて（再録）

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

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

再び定義することができるとか、それらのことが鋭く問われているのである。

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

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

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

は〈哲学〉が何らかの「希望」を先導するはずだといった考えは、直ちに捨て去るべきである。なぜなら「人間学」の中核たる〈哲学〉の本分とは、先人たちによって名付けられてきたものを、われわれ自身の手によって再び「名付け返し」てゆく営為そのものの中に、そして目を背けることなく人間存在というものの総体を正視し続けられる覚悟、いわば「留まる思想」の中にこそあるからである。われわれはいかなる時代を生きているのか、そして人間存在が生きるとはいかなることなのか、その真摯な問いから出発してはじめて、われわれは再びあの古より続くものへと連なることが可能となる。そしてこの世界に内在する「意味の豊かさ」というものに目を向けるとき、われわれは、われわれの紡ぐ言葉というものの重みと同時に、その美しさというものを知るだろう。

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

平成二八年二月一七日

大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所

現代人間学・人間存在論研究部会

『現代人間学・人間存在論研究』第二号のための序

“人間の学”としての新たな人間学を希求する本誌では、前号において、まず、われわれはいかなる時代を生きているのかという問題について焦点をあててきた。人間を問うというわれわれの営為は、根源的にはそれを問うものが生きる時代の性格と不可分の関係にある。それゆえそれぞれの筆者が、いかなる社会的、時代的要請のもとで人間を問おうとしているのか、そのことを明らかにするのが前号の目的であった。

本号では、それを受けて、それぞれの筆者が、それぞれの形で人間を説明するための新たな理論的枠組みを導入し、展開する。すなわち新たな人間学を構想するにあたって、人間をいかなる形で定義できるのかについて、それぞれが〈思想〉的実践を試みるのである。人間を定義するということ、それは人間学の理論的な核心部分に他ならない。そのため本誌では、この問題を本号と次号の二回にわたって詳細に検討していく。とりわけ本号においては、「人間をふちどる、こと」を全体の主題とした。それは人間存在を形作る輪郭を明らかにすることによって、その存在としての核心部分を浮き彫りにしていく試みに他ならない。人間存在が成立するためには、それをふちどる、外界との連関が不可欠である。それを仮に〈環境〉と呼ぶのだとすれば、そこには物質的な世界との連関と同時に、決して物

質には還元できない世界との連関があるだろう。そして現在の世界との連関と同時に、過去や未来の世界との連関があるはずである。

したがって、それぞれの執筆者には、こうした“連関”をいかなる原理のもとで描きだすのかということが問われる。われわれはこれまで、いかにして“存在”してきたのか。そしてこれから、いかなる形で“存在”しようとしているのか。そうした問いに答えることによってはじめて、われわれは十全な人間の再定義へと進むことができるだろう。

『現代人間学・人間存在論研究』第二号

編集代表 上柿崇英

“人間”の存在論的基盤としての〈環境〉の構造と〈生〉の三契機

—環境哲学と〈生〉の分析からのアプローチ

上柿 崇英

1. はじめに—「理念なき時代」における〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉

(1) 【前号】において明らかにしたこと

われわれが【前号】において見てきたのは、新たな学としての「現代人間学」の諸課題とは何か、そしてそれがいかなる社会的、時代的要請のもとで立ち現れるものなのかということについてであった。そこでは「われわれがいかなる『時代』を生きているのか」、そして「なぜいま改めて『人間』が問題とされなければならないのか」という問いに答えることによって、本論が「人間理解」のための新たな枠組みを提示し、「『人間』の再定義」を試みていくにあたって、出発点となる最初の認識を提示してきたと言っても良いだろう。

そこで本論が最初に行ったのは、現代という時代を「理念なき時代」として位置づけることであった。例えばかつて、われわれはすべてが無限に拡大していく世界認識のもとで生きていた。ここでは科学技術が進展する限りにおいて、人類の予測とコントロールの幅は無制限に拡張され、それによっ

てわれわれの経済もまた無限に成長し続ける。そして経済が成長する限りにおいて、人間の福祉もまた際限なく拡張され、富の分配さえ適切に行っていれば、目下のあらゆる問題は自ずと解消されていくと考えられた。ところがそうした信念は時代によって裏切られ、いまわれわれが陥っているのは、目指すべき人間社会の理念を喪失した、文字通り不透明な時代である。さらに言えば、過去の時代の枠組みがすでに持続不可能なものであると認識しながら、いまなおそれを「延長」することによってしか未来を語ることができずにいること、それがわれわれの直面している時代の現実なのである。

しかしわれわれが現代を「理念なき時代」と呼ぶ真の含意とは、われわれが見失っているものが、いまや人間自身を理解し、説明するための枠組みにも及んでいないことであつた。つまりかつてより自明視されてきた人間的理想、あるいはその背景をなしてきた人間学的前提までもが、いまや人間に対する説明能力を喪失しているということに他ならない。その枠組みのことを、本論では「自立した個人」の「イデオロギー」と呼んできた。その人間学においては、人間の本質は「個人」に見いだされ、それぞれの個人が一切のものにとらわれることなく、十全な自己判断／自己決定を通じて、意志の自律を達成していくことが何よりの至高とされる。それゆえ人間は、そこで自身を拘束する「障害」からあまねく〈解放〉されなければならない。なぜなら〈解放〉を通じて実現される、よりいっそうの「自由」と「平等」、それこそが人々を意志の自律へと向かわせる不可欠な契機だとされてきたからである。

しかし「自立した個人」の思想は、いまや人間学的な意味での「二〇世紀」の「亡霊」となった。このことを理解するためには、われわれはまず、現代を生きる等身大の人間存在が、いまいかなる社会的現実¹⁾に直面しているのかを見きわめていかなければならない。例えばわれわれの社会は、いまなお着実に、ある際立った方向性へと向かって進んでいる。それは、われわれの生活世界を包含する高度な自己調整能力を備えた「社会的装置」の建設、そして同時に人間存在の、そうした「社会的装置」に対する圧倒的なまでの依存という事態に他ならない。とりわけ情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術をはじめとした現代科学技術の成果は、市場経済や官僚機構といった社会制度と複雑に融合しながら、情報、機械、薬剤といったものを媒介として、生活世界の隅々にまで浸透していく。そしてわれわれは、いわばこの巨大な「インフラ」の末端に別々に「接続」される形で、「社会的装置」が供給する多彩な財とサービスに、そしてその「自己調整機能」というものに、ますます依存するようになるのである。

われわれが【前号】において確認したのは、こうした事態の内実²⁾に、われわれ人間の「存在」のあり方³⁾、すなわち「存在様式」の変容とも言える重大な逆説が含まれているということであった。例えば豊穡な「社会的装置」の恩恵によって、われわれの生活は、一方では着実に、より便利に、より快適に、より高速に、そしてより効率的に改変されていくように見える。また優秀な「社会的装置」の能力によって、われわれは自らの行為の帰結を意識することなく、ますます多くの労力を個人的な

「自己実現」のためだけに使用することができるようになるだろう。しかし他方でわれわれは、まったく同一の過程によって、やはり着実に、次のような事態に向かって進んでいるのである。それは、生きることにますます他者の存在が不要となり、自らの有限な身体が存在がますます意味を失うという事態、すなわち本論において〈生の自己完結化〉、および〈生の脱身体化〉と呼んできた事態に他ならない。

実際われわれは、今日の社会において、〈社会的装置〉への「接続」さえ実現できれば、直接的な他者との関係性をすべて断ち切ったとしても、文字通り生きていくことができる。象徴的な表現を用いれば、われわれは皆、ここでは〈社会的装置〉の〈ユーザ〉なのであって、そこから供給される多彩な財やサービスと交換可能な「貨幣」さえ入手できれば、〈生〉を文字通り自己完結することができる。〈社会的装置〉を駆動させているのはわれわれ自身でありながら、各々の人間の関係性は、ここで存在論的に断絶したものとなるのである。同様に、〈生活世界〉が財やサービスによって埋め尽くされ、現代科学技術によって潜在的な「人体改造」が常態化するなか、われわれの〈生〉を基礎づけてきた諸概念は、今日ますます「揺らぎ」に直面している。われわれが目撃しているのは、いままさに、若さと老い、男性と女性、子孫を生み育てるといった、かつてよりわれわれの〈生〉に根源的な意味を与えてきた数々の前提が、自明性を喪失していく姿であろう。

【前号】においては、こうした事態がもたらす矛盾の兆候が、「関係性の病理」や「生の混乱」と

いう形をとって、すでに広範に表出しているということについても見てきた。例えば〈生の自己完結化〉が進んだ社会においては、人間は、互いに関係性を取り結ぶことにも、特定の関係性を維持することにも、特別な動機や必然性を感じることがますます困難となる。そうした条件下においては、たとえ互いが信頼できる関係性を望んでいたとしても、根源においては、互いが互いを必要としないという事実、また互いが互いである必要すらないという事実が、人々を構造的に引き離していく。そして、「意味のある関係性」のなかで生きたいと願う人間は、ここで深刻な葛藤に直面することになるのである。関係性を基礎づけるこの歪な構造は、人間関係において、ある面では極端な希薄化として、別の面では極端な同調圧力として現れる。そして互いの互いに対する不信と諦観のなかで、人間存在は疲弊し、関係性はますます解体していくのである。これに対して、〈生の脱身体化〉が進んだ社会においては、人間の〈生〉は、ますます「無限」の〈生〉として全面化していくように見える。例えば近い将来「若返り」が実現し、「若い」が治療の対象となった社会においては、歳を重ねることとは、もはや人間学的に意味を持たない。また体細胞を用いた生殖が可能となり、同性婚の出産が可能となった社会においては、男女が結びつく必然性もまた自明のものではなくなるだろう。見かけ上〈生〉がどこまでも「無限」となっていくなかで、人生の目的は、ますます自意識を満たすためだけの「自己実現」と同一視される。しかし何もかもが実現されなければならない建前のなかで、人間存在は、決して「無限」とは言い難い〈生〉の現実にも直面して、かえって混乱する。〈生〉が根源的に

“有限”であるからこそ、そこにより良い生き方を見いだそうとしてきた人間は、ここで激しい存在論的な動揺を抱えることになるからである。

それでは、こうした社会的現実を踏まえたくて、なぜ「自立した個人」のイデオロギーは破綻したと言えるのだろうか。それは端的には、そこで理想の実現に不可欠だとされてきた“自由”と“平等”の拡大過程が、実際には、〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉という事態と“コインの表裏”の関係にあるからに他ならない。例えばこの一世紀あまりの間、われわれの社会はさまざまな社会的矛盾を内包しながらも、確かに歴史上かつてない規模での“自由”と“平等”を実現してきたはずである。しかし“自由”と“平等”を実現させるためには、市場経済であれ、官僚機構であれ、そのための“人為的な補助システム”が不可欠であるということ、それをわれわれはしばしば忘れてきた。実際今日の社会は、われわれが自らの福祉の基盤を、伝統的な“地域社会”から、まさに潤沢に成長を続ける〈社会的装置〉へと置き換えることによって実現したものに他ならない。つまりわれわれが“自由”と“平等”の拡大過程として理解してきたものは、現実には〈社会的装置〉への依存によつてはじめて成立する、いわば〈ユ、ー、ザ、ー〉としての、「自由」と「平等」なのであって、そうした“人為的な補助システム”を伴わない“自由”と“平等”など、はじめからありえなかったということなのである。

そしてこの“コインの表裏”を貫いているのは、人間が、自身の〈生〉を拘束する“障害”からあ

まねく〈解放〉されねばならないとする、あの命題に他ならない。われわれはかつて「貧困」から解放され、「伝統」や「慣習」から解放され、そして同調圧力をもたらす地縁／血縁を含む「隣人」からも解放されてきた。そしていまやわれわれは、「意のままにならない他者」から「解放」され、身体を含む「有限性」からも「解放」されようとしている。分かるだろうか。人間存在は確かに〈解放〉によって「自由」と「平等」を獲得するだろう。しかしそれは〈解放〉を実現する何ものかへの依存を意味し、結局は、その延長線上にあるものこそが、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉に他ならないのである。「自立した個人」のイデオロギーにおいては、〈解放〉は無条件に肯定されなければならぬ。この前提がある以上、この人間学に基づいて人間の現実、あるいは人間の未来を語ることは、もはや限界だと言えるのである^①。

したがって【前号】の結論として導出されるのは、次のことになるだろう。すなわちわれわれが行うべきことは、いま以上にそのイデオロギーの正当性を啓蒙していくことでも、「自立」のための条件を新たに模索していくことでもない。「理念なき時代」において求められるのは、われわれが直面している社会的現実の意味を真に解明することができる新たな「人間の理論」、そしてわれわれが人間存在として、いかにそうした現実へと対峙していくのかを語りえる、強度を備えた「人間の思想」を構築していくことに他ならない。本論における「人間」の再定義」とは、いわばこうした問題意識に基づく試みなのである。

(2) 【本号】における目的と課題

以上を踏まえて、【本号】ではこうした「人間の理論」、ないしは「人間の思想」というものを実際に構築していくことを試みていきたい。つまり「人間」を新たに包括的に理解可能な、基礎概念および理論的枠組みを実際に整備していくのである。その際、本論ではまず、そもそも人間とはいかなる「存在」であり、われわれは、その「存在」をいかなる形で記述することができるのか、という問いから始めよう。なぜならこれこそが、あらゆる具体的な諸問題を超えて、人間学の最も根源的な問いとなるからである。

そして本論では、人間という「存在」を、大きく二つの角度から分析していくことにしたい。第一は、環境哲学的な方法に基づいて、人間という「存在」の本質を「外部」から、すなわち〈環境〉との関係性において理解するという方法である。本論ではこの方法論を「巨視的アプローチ」と呼ぶことにしよう。ここで焦点となるのは、人間存在が、「自然生態系」の上に「人為的生態系」を自ら創出し、そうした〈環境〉の、「二重構造」のなかで生きるという特性を備えていることの意味である。本論では、この「人間的〈環境〉」を構成する「人為的生態系」、すなわち「社会的なもの」の総体を指して、〈社会〉と呼ぶ。そして実は、人類の成立以来途切れることのない、この〈社会〉というものの膨張、あるいは展開過程こそが、人間という「存在」のあり方に決定的な意味を与えてきたと理

解するのである。実際人類史においては、人間存在のあり方が質的に大きく変容した、「特異点」と呼べるものが存在する。そして現代において、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉に直面しているわれわれは、いままさに、「〈社会〉と〈人間〉の切断」という第三の「特異点」を通過した地点にいるのだということを明らかにしたい。

これに対して第二のものは、人間という「存在」を、「人間的〈環境〉」の「内部」から、すなわち等身大の人間の視点から理解するという方法である。等身大の人間にとって、その「存在」の本質を問うということは、すなわち〈生活世界〉を舞台とした〈生〉∥「生きる」ということの意味を問うことに他ならない。この方法論を、本論では「微視的アプローチ」と呼ぶことにしよう。ここで焦点となるのは、〈生〉を構成する最も根源的な契機として、〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉の三つがあり、そのひとつが欠けても「人間的〈生〉」は成立しえないということの意味である。確かに現代社会に生きるわれわれにとって、こうした「〈生〉の三契機」は、実感を伴うものではないかもしれない。しかしそれは、われわれの〈生〉が〈社会的装置〉への「委託」によって実現されるようになり、〈生活世界〉が「空洞化」したことによって、「人間的〈生〉」が「不可視化」されたに過ぎないのだということを明らかにしよう。

この二つの方法を用いることによって、われわれは人間という「存在」をより立体的な形で描きだし、さらにわれわれが直面している事態の意味を、より体系的な形で説明することができるようになる。

るはずである。例えばこの「(生)」の三契機のうち、最も重要な位置を占めていたのは、実は「(生存)」の契機である。人間という「存在」は、生物にとって最も普遍的な課題となる「(生存)」の達成を、「(集団的(生存))」という形で実現するよう進化し、それゆえ「私」と「皆」とをめぐる「根源的葛藤」を抱えることになった。そして実は、その「根源的葛藤」を克服し、十全な「(集団的(生存))」を実現するための「(生)」の舞台装置」として現れたものこそが、われわれが「(社会)」と呼んできた「人為的生態系」の起源であったと言えるからである。つまり「(生存)」を実現するためにこそ、人間には「(社会)」が必要だった。そして「(社会)」のもとで、「(集団的(生存))」を実現しなければならなかったからこそ、人間は「(社会)」のうちに、自らが「(存在)」するということの意味を問い、同時に「(社会)」を次世代へと「(継承)」することの意味を問わなければならなかった、ということなのである。

われわれはここで、再び先に第三の「特異点」として位置づけた「(社会)」と「(人間)」の切断の真意を問うことになるだろう。なぜなら「(社会)」の起源が、「(集団的(生存))」を実現するための「(生)」の舞台装置」にあるのだとすれば、それはあの「(生の自己完結化)」と「(生の脱身体化)」をもたらず「(社会的装置)」というものと、いったい何が異なるのかということになるからである。前述のように、人間が「(社会)」を創造する能力を獲得して以来、「(社会)」は、「(自然生態系)」から、そして個体としての人間からも独立した、ひとつの「実体」を伴うものとなった。しかしいったん開始された「(社会的なもの)」の蓄積という「運動」が、やがて人間存在をいかなるあり方へと導いていくの

か、「ヒト」としての身体は知る由もなかったはずである。それならなおさらわれわれは、「自己調整機能」を備えたあの巨大な「インフラ」に依存し、その〈ユーザー〉として生きる今日の人間のあり方が、あの原始から続く「運動」との間で、いかなる点において「連続性」を持ち、またいかなる点において「非連続性」を持つのかということを明らかにせねばなるまい。この問いに答えていくことが、おそらく【本号】の最大の課題となるだろう。

人間という「存在」の本質をめぐっては、確かにこれまで数多くの思想の試みがなされてきた。それは前述したように、この問いこそが人間学の最も根源的な問いであったからに他ならない。本論には、そのかつての試みのすべてを整理し、言及していく余裕はないだろう。とはいえ本論で用いる方法が、これまでの人間学、とりわけ西洋哲学の伝統的な方法論と比較して、いくつかの点において、かなりの相違があるということは指摘できるはずである。例えば本論が用いる環境哲学においては、前述のように、人間の「存在」としての基盤が、第一に生物学的な基礎に求められるということ、さらに本論では人間の〈生〉を論じるにあたって、その基底には〈生存〉があるということが強調されるといった点である。それは、伝統的な方法論において、人間の「存在」としての本質が、常々「生物存在」としての側面を捨象したところに現れると理解され、人間的な〈生〉の本質もまた、〈生存〉から解放された「生き方としての生活」のなかにあると理解されてきたことを強く意識してのことである。つまりここには、人間を論じるにあたって、これまで蔑ろにされてきたいくつかの重要な

契機を、再び人間学に埋め戻していくことが意図されているのである。

さて、本論では一連の議論を次の手順で進めていくことにしよう。まず【第二節】「人間存在と〈環境〉」では、巨視的アプローチに基づいて、最初に特定の「存在」を「環境」との関係性において理解するというこの意味について考える。とりわけここでは「環境哲学」の手法を用いて、「主体」によって個別に定義され、同時に、その「主体」をひとつの「存在」として成立させる基盤となる〈環境〉の概念について明らかにしよう。そして先の「自然生態系」と「人為的生態系」の「二重構造」こそが「人間的〈環境〉」の最大の特性であるということ、そしてこの「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、それを次世代へと継承、蓄積させていく能力こそ、人間という「存在」を他の「生物存在」から峻別する決定的な要因となるということを明らかにする。

次に【第三節】「人類史的観点における『人間的〈環境〉』の構造転換」では、先の「人間的〈環境〉」の構造を人類史的射程で捉える場合、その「二重構造」自体は普遍的であるにもかかわらず、その細部においては、「質的変容」とも呼べる「特異点」が存在すること、そして人類史のなかから浮かびあがる「三つの「特異点」」が、それぞれいかなるものであったのかということについて考えていく。このうち第一の「特異点」は「農耕の成立」、第二の「特異点」は「近代的社会様式の成立」である。われわれは先に第三の「特異点」とはまさに現代であると述べてきたが、ここでは一連の「特異点」の特徴を、それぞれ「〈自然〉と〈人間〉の間接化」、「〈自然〉と〈社会〉の切断」、「〈社

会と〈人間〉の切断」という形で位置づけ、その意味について明らかにしよう。

【第四節】『『人間的〈生〉』と『〈生〉の三契機』』からは、一転して微視的アプローチに移行し、人間という「存在」を、〈生〉＝「生きる」という営為の意味から考える。ここでは、「人間的〈環境〉」を内部から捉えるときに現れる等身大の〈生活世界〉、「生き方としての生活」から区別される「暮らしとしての生活」、そして〈生活者〉としての〈生〉といった概念を整備するとともに、「人間的〈生〉」の構造として、前述した、〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉という三つの契機が存在することを明らかにする。そして現代社会において生じている〈生活世界〉の「空洞化」と、それに伴う〈生〉の「不可視化」、そしてその中心にある「〈ユーザー〉」としての〈生〉の概念についても見ていこう。さらにそのうえで、「人間的〈生〉」の最基底にあるものとは〈生存〉であること、そして「集団的〈生存〉」と「根源的葛藤」を通じて現れる、〈社会〉の起源に関わる問題について、ここで明らかにしたい。

最後に、【第五節】「〈生〉を^{変容させる}〈社会的装置〉とは何か」では、前述した、「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉と〈社会的装置〉の違い、そして過去と現在に横たわる「連続性」と「非連続性」の問題について考えてみたい。その際本論では、J・ハーバーマス (J. Habermas) の「内的植民地化」の概念に言及しつつ、第三の「特異点」の本質を、「〈生活世界〉からの〈社会的装置〉の自立化」および「〈ユーザー〉」としての〈生〉の「完成」として位置づける。【第三節】で見た「社

会」と（人間）の切斷」は、ここで「（生）の舞台装置」として成立した（社会）の成分のうち、「社会的構造物」と「社会的制度」だけが（社会的装置）という形で異常に突出し、「意味体系Ⅱ世界像」が矮小化される事態として描き直される。そして一連の議論を踏まえ、再び「（生の自己完結化）」と「（生の脱身体化）」が内包している意味について考えよう。

2. 人間存在と（環境）

（1）なぜ人間学において（環境）が問題となるのか

さて、われわれはここから最初の問いに立ち戻ろう。すなわち人間とはいかなる「存在」であり、われわれはその「存在」をいかなる形で記述することができるのか、という問いである。前述のように、本論においては、それを「巨視的アプローチ」と「微視的アプローチ」という二つの方法を用いて明らかにする。したがって本節で最初に考えるべきことは、本論で言う「巨視的アプローチ」とは何か、すなわちわれわれが人間存在の本質を問うにあたって、なぜそれを（環境）との関係性において理解しようとするのか、ということに他ならない。

ここで重要になるのは、そもそも「環境」とは何かということである。例えば「環境」という用語から一般的に想起されるのは、おそらく緑豊かな原生自然や田園風景、あるいは汚染やエネルギー、資源をめぐる科学技術といったものだろう。しかしこうした「環境」の表象が形作られたのは、基本

的には一九六〇年代から七〇年代にかけて「環境問題」という概念が成立して以降、「環境主義」や「エコロジズム」といった諸々の「環境思想」の展開によって、人間と自然をめぐる二元論的対抗軸が定着し、「環境」を「保護すべき自然（生態系）」の代替語として用いることが一般化してからのことである²⁾。「環境」の本来の意味とは、「主体」というものを想定した場合の「めぐり、囲む、外界」というものに他ならない³⁾。そこにはもともと、いかなる価値的な含意もなかったのである。

本論においては、こうした「環境」の現代的な用法はいったん放棄され、その原点に回帰することが求められる。というのもこの「環境」の本来の意味こそが、あらゆる「存在」を問題にするうえで、きわめて重要な潜在力を備えているからである。端的には、「主体をめくり囲む外界」という「本義」から出発することによって、われわれは、特定の「主体」によって個別に定義され、同時に、その「主体」をひとつの「存在」として成立させる基盤となる〈環境〉という、ある種の「存在論的な概念」に行き着くことができる。われわれが「環境哲学 (environmental philosophy)」と呼ぶ方法の真価は、まさにそこにあるといつて良いだろう⁴⁾。

とはいえ、ここでの〈環境〉概念は、われわれが素朴に想起する「環境」概念とは本質的に異なっているように思えるかもしれない。例えばしばしばわれわれは、この世界には、いかなる「主体」からも独立した「客観的な環境」というものが実在し、しかもそれがあらゆる「主体」に同一のものとして現前していると考えている。こうした理解を「素朴実在論的環境概念」と呼ぶとするなら、ここ

での〈環境〉概念は、そうした認識とは相反する側面があるからである⁽⁵⁾。

この〈環境〉概念を明らかにするために、われわれが着目するのは「生物」というもの、すなわち〈環境〉の「主体」としての「生物存在」に他ならない。これから見ていくように、「生物」というものは、それぞれが同一の物理的環境を共有していながら、「存在」としてはまるで異なる「環境」のもとで生きている。そして進化の過程で固有の「環境」と深く結びつき、その固有の「環境」によって始めて、本来備わった「存在」を具現化させるといふ特性を持つのである。われわれは「生物存在」に着目することによって、この存在論的な〈環境〉概念を正確な形で理解できるようになるだろう。そしてわれわれが、この議論の先に見据えているのは、もちろん人間である。すなわちここで「主体」が「人間」となった場合の「人間的〈環境〉」とは何かを問うことによって、「人間という存在」の本質を明らかにすることを試みるのである。

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

それでは、以上の議論をより具体的にみていこう。ここで焦点となるのは、前述した「素朴实在論的環境概念」の問題、すなわちあらゆる「主体」から独立した「客観的環境」が実在するという素朴な信念が、なぜ「生物存在」においては成立しえないと言えるのか、ということについてである。最初に、ひとつの思考実験を行ってみよう。

仮にいま、この地球上で、人間を含む現生生物にとってきわめて有害な物質Xが、人間活動によって途方もない規模で環境中に放出され、その結果、現生生物の大半が絶滅したとしよう。そして大量の物質Xによって汚染された地球には、一億年たつて物質Xに適応した新たな生物が誕生し、新しい生態系のもとで人類のような知的生命体に進化したとする。このとき確かに、現生生物にとっては、物質Xの大量拡散は途方もない環境破壊だったはずである。しかしもし、この未来の生物にとっては、物質Xが生命活動に不可欠なものとなっていた場合、それは、はたして未来の生物にとっても同じように「環境破壊」と言えるのだろうか——^⑥。

この思考実験が物語っているのは、「環境」というものの内実は、そこで何を「主体」として想定するのかによってまったく異なる意味を持つようになるということである。換言すれば、「環境」とは常に「何ものかにとつての環境」であつて、あらゆる「存在」に普遍的に妥当する「環境」というものは、厳密には想定されえないということに他ならない^⑦。このことをより明確に理解するために、ここでわれわれは、生物学者のJ・ユクスキュル (J. Uexküll) が提唱した「環世界 (Umwelt)」という概念について見てみよう^⑧。

まずユクスキュルによると、生物というものは、それぞれにまったく異なる固有の「世界」、すなわち「環世界」を生きているとされる。例えばマダニは、産卵期を迎えると樹上に身を隠し、やがて地上を通る哺乳類に取りつくくと、体毛を分け入って吸血し、その栄養素を用いて産卵をする。このと

きマダニは一連の行動を、哺乳類の皮膚腺から発せられる酪酸、着地の衝撃、そして皮膚からの体温のみによって反射的に行うことができるという。マダニには視覚も聴覚もない。マダニにとって現実的なものは、酪酸の匂いと衝撃の有無、そして周囲の温かさだけである。しかしそれがマダニという「存在」にとっては、まさに実在する世界の姿なのである。

ユクスキユルは、他にもさまざまな事例を用いてこのことを説明しようとする。例えば、頭上の明暗に反応して棘を動かすウニの世界、視覚以上に聴覚が発達した昆虫の世界、あるいはカタツムリにとつての瞬間、といったものである⁹⁾。しかしここからわれわれが読み取れることはひとつである。すなわち「素朴實在論的な環境概念」は、「生物」という「存在」にとつては必ずしも妥当しないということ、「生物存在」にとつての〈環境〉とは、あくまで「主体」の身体的／認知的能力によつて定義され、独自に「再構成」された「外界」であるからに他ならない。

ただし、ここで言う〈環境〉は、「主体」によつて、はたして一方的な形でのみ構成されるものなのだろうか。ここで新たな手がかりを与えてくれるのは、動物学者の小原秀雄が言及した「ハビタット」の概念である¹⁰⁾。小原が言う「ハビタット」とは、「生物」にとつての「広義の暮らしの場所」、または生態学的な概念である「ニッチ (niche)」を呼び換えたものである。「ニッチ」とは、特定の生物種にとつての、物理的な生息場所や食物連鎖等を通じた役割を含む、生態環境内の「固有の位置」のことに他ならない¹¹⁾。興味深いのは、小原がこの「ハビタット」を、その生物種の「存在形態」

が表現されたものだとしている点である⁽¹²⁾。というのも「ハビタット（ニッチ）」は、「生物存在」が異種間にまたがる諸々の自然淘汰の帰結として成立させたものであって、そこにはその生物種がいかなる「固有の位置」に適応した身体を発達させてきたのか、つまりそれがいかなる「存在」として生きるよう進化してきたのかということ、直接的に表現していると言えるからである。実際動物行動学によれば、生物の多くの行動は、適切な条件下での刺激によって、遺伝的に備わった機構が「解発」されることによって展開していく。そしてこのとき、そうした「解発因（releaser）」となる適切な刺激が得られなかったり、本来想定されていた形とは異なる形で「刷り込み（imprinting）」が行われたりする場合、それらはしばしば「異常行動」となって現れることが知られている⁽¹³⁾。典型的な事例は、動物園を含む飼育下に置かれた野生動物が示す、「常同行動」などだろう⁽¹⁴⁾。

いずれにしても、われわれはここから、「生物存在」にとつての〈環境〉を理解するうえで、もうひとつの重要な示唆を得ることができただろう。つまり「生物存在」は、「主体」として必ずしも一方的に「環境」を定義するわけではない。それは想定された「固有の環境」というものと分かち難く結びついているがゆえに、その「存在」を「生物体」のみによって具現化することができないということ、すなわち「生物存在」における〈環境〉とは、同時にその「存在」を成立させる基盤としての役割をも併せ持つ、ということに他ならない⁽¹⁵⁾。

(3) 「人間的〈環境〉」における、「環境」の「二重構造」

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

しかしこうした問いの立て方は、実は人間学においても、かなり特殊なものだと言えるかもしれない。なぜなら前述のように、とりわけ西洋哲学の伝統に基づく人間学においては、人間存在の本質は、常々「理性」や「自由」といった形で、「生物存在」としての側面を捨象したところにこそ現前すると理解されてきたからである。例えばアリストテレス (Aristotélēs) の有名な定式によれば、生物というものはそれぞれに異なった種類の魂を持ち、人間の魂だけが、動植物の魂を持つ「栄養能力」や「感覚能力」に加えて、「理性 (voûs)」というものを与えられている⁽¹⁶⁾。そしてアリストテレスにおいて「観照的生活 (θεωρητικός βίος)」——普遍的な真理を認識する営為である——が最も「善き生」だとされるのは、それが「理性」という人間固有の能力に基づく生活だからに他ならない⁽¹⁷⁾。つまりここでは、「生物存在」としての普遍的な属性は、人間固有の特殊な属性に圧倒され、「非本質的」、ないしは「下位」のものとして理解されているのである。

こうした人間観が見られるのはアリストテレスだけではない。それは近代から現代に至るまで、西

洋哲学においては驚くほど首尾一貫した傾向をなしている。ここで取りあげておきたいのは、〃哲学的人間学 (philosophical anthropology) 〃を提唱したことでも知られる、二〇世紀の哲学者、M・シェーラー (M. Scheler) である。というのもこのシェーラーこそが、ユクスキユルの「環世界」概念を批判し、それを容易にアリストテレス以来の「伝統」に回収したという意味で、本論の立場とは最も対照的な人物だと言えるからである。おそらくシェーラーの主張は、「人間とは、無制限に、『世界開放的 (weltoffen)』に行動しうるところの X である」という言葉に集約されている⁽¹⁸⁾。つまりあらゆる〃生物存在〃はそれぞれの「環世界」に埋没して生きているが、唯一人間のみが、反射的な衝動を制止し、事物を理性的に対象化、分析、判断することができる「精神 (Geist)」を持ち、それゆえに「環世界」の桎梏から解放され、自由な存在となることができるといふことに他ならない。

しかし、はたして本当に、人間は自身の「環世界」というものを超越していると言えるのだろうか。例えば近年の脳神経科学や進化心理学が示しているのは、われわれの認知、思考、意識といったものに関わる〃心的作用〃においても、明確な遺伝学的、生物学的基盤が存在するという事実である⁽¹⁹⁾。このことが物語るのは、われわれが自明視しているこの世界も、実際にはきわめて限定された知覚情報によって再構成されたものに過ぎないこと、また自由に思えるわれわれの「精神」もまた、実際には生物進化の過程で獲得された、あくまで〃有限〃な身体機構によって成立しているということに他ならない。とはいえこのことは、人間が一切の特殊性を持たないということの意味しているわけでは

ない。実際人間には、明らかに他の「生物存在」とは異なる、「存在」としての特殊性がある。ただしわれわれは、それをシェーラーのように「環世界」からの超越に求めてはならないのであって、むしろそれを人間固有の「環世界」のなかに、つまり「人間的〈環境〉」に内在する「特異な構造」として見いださなければならぬのである。

このことについて、先に言及した小原は興味深い指摘を行っている。

「動物の各種は、自然における位置に対応した種の世界とともに、総合的な存在形態として進化した。……ただ、ヒトは自然における位置でいえば、他のすべての動物とは質的に異なる世界を持つに至った。人為的な世界、自らが作り出した社会化した特殊な『自然における』位置を持つようになったのである。……ヒトはその生態学的位置の変化から生物の世界を土台に人類の世界を作り出し、そのような世界を構成しつつ自らを変え進化してきたといえる」⁽²⁰⁾

注目してほしいのは、小原の言う「人為的世界、自らが作り出した社会化した特殊な『自然における』位置」であり、それが何を意味するかということである。小原はそこで、人間が生み出した「モノ」の体系、そしてとりわけ人類の行う「農耕」の本質が、自然生態系にはない「人工的な食物網」を作りあげ、それを自ら管理していくことにあつたという点に着目する⁽²¹⁾。つまり小原が指摘しているのは、一般的な「生物存在」にとつての「ハビタット」が、自然生態系における固有の位置であるのに対して、人間存在はその上に、さらに人工的な「モノ」の集積体、あるいは「人為的生態系」

とも呼べる、もうひとつの「ハ、ビ、タ、ツト」を自ら創設し、そのなかで「存在」を具現化させているという事実には他ならない⁽²²⁾。

この指摘は、われわれの議論にとつてきわめて重要である。なぜならここで示唆されているのは、「存在」によつて定義され、その「存在」を成立させる基盤となる〈環境〉が、とりわけ「人間的〈環境〉」の場合、「自然生態系」と「人為的生態系」という形で「二重構造」をなしているということに他ならないからである⁽²³⁾。

(4) 「人為的生態系」の「物質的局面」と「非物質的局面」

もつとも、この「人間的〈環境〉」に見られる「二重構造」は、われわれにとつては、それほど意外なものではないかもしれない。というのもわれわれは、漠然とした形ではあるが、しばしば「環境」の概念を、「自然環境」と「社会環境」という形で区分してきたからである⁽²⁴⁾。しかしこうした区分は、実際にはきわめて曖昧なものに過ぎない。例えばわれわれは、原生的な自然保護区を見て「自然環境」と呼び、近代的な都市空間を見て「社会環境」と呼ぶかもしれない。しかしそれが人間の生みだした田畑や畔や集落であった場合はどうだろう。われわれはそれらを適切に振り分けることができるだろうか。このことが示唆しているのは、こうした概念には限界があり、われわれはあくまで、それを「自然生態系」と「人為的生態系」が織りなす「二重構造」として理解する必要があると

いうことに他ならない。

さらに具体的に考えてみよう。すでに見たように「耕地」という空間には、この「二重構造」が明確な形で現れている。なぜなら耕地とは、その土地の「自然生態系」の表層に、恒常的な人為的介入を行うことによつて、栽培植物を中心とした、文字通り特殊な生態系が創出されたものに他ならないからである。しかしこうした意味での「人為的生態系」は、耕地だけではない。例えば「現代都市」のように、そのほとんどが人工物で構成されているように見える空間であつても、注意深く観察することで、われわれはそこにも、哺乳類や昆虫などが織りなす、ある種の生態系が存在することに気づかされよう。逆に伝統的な集落を想起してみると、その周囲には、耕地と同じように人為的な改変が加えられた「里山」があり、そのさらに外周には——独自の生態系とまでは言い難いが——やはり人為が介入する「奥山」があるということに気づかされる。要するにこの「二重構造」は、一方では人工物の割合がきわめて高い空間、他方では微小な人為が加わる程度といつたように、「人為的生態系」の「密度」に濃淡はありながらも、およそ人間が関与する世界全体に限なく広がつていたのである。

ただしわれわれは、ここで「人為的生態系」の「生態系」が意味する内実を、「文字通り」の意味において限定的に理解してはならない。なぜなら「人為的生態系」の「主体」である人間にとつては、その骨格となる人為的な改変物そのものが、相互に連関したひとつの「秩序」を構成するものとして現前するからである。例えば耕地、家屋、道といった人工物は、その配置の連関性によつて、集落と

いう生活世界の枠組みを形成する。また「道具」というものは、人工物が織りなす「秩序」のなかにあることによって、はじめて意味をなす人工物の典型であろう⁽²⁵⁾。つまり「人為的生態系」は、こうした「秩序ある人為的集積物」という意味においても、やはり「生態系」なのである。そして実はこのことが、「人為的生態系」というものが、まさに人間という「存在」にとって、ある種の「環世界」をなしているということを示唆している。なぜなら人工物が「秩序」をなすのは、ひとえに人間の場合だけであって、人間以外の生物にとつては、それは各々の〈環境〉を構成する単なる物質でしかないからである。つまり一連の人為的集積物のことを「社会的構造物」と呼ぶのだとすれば、それは人間存在にとつて、「自然生態系」に見いだされる「環世界」とは別の、いわばもうひとつの「環世界」に他ならないのである。

しかし問題は、こうした「社会的構造物」が、一方で人間にとつての〈環境〉でありながら、他方で人間自身によって創出されたものであるということの意味である。人間は、自然物を加工し、移動させ、配置し、まさにそれらを空間的に再構築していく。しかし総体としての「社会的構造物」は、実際には何千という世代が、それを繰り返すことによつて形作ってきたものに他ならない。つまり特定の「人間主体」にとつては、それは自らの「存在」に先立つ既存の〈環境〉でありながら、同時にそれは、改変を加えるべき「対象物」でもあるのである。そしてその「主体」によつて行われた改変の結果が、今度は次世代の「主体」にとつての、まさに「存在」を成立させる〈環境〉となる。こう

して「社会的構造物」は、その形を常に変容させながら、「生物体」それ自身からは、半ば独立したひとつの実体を持つものとして振る舞うようになるのである。

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

こうした「人為的生態系」の「非物質的、局面」については、これまでの「哲学」や「社会学」がもたらした数多くの成果が手がかりとなる⁽²⁶⁾。その第一のものは、人間個体を集団的に組織化し、各自の行為の帰結を特定の仕方で機能的に調整していく社会的機構の存在である。それをここでは「**社会的制度**」と呼ぶことにしよう。「社会的制度」の典型的事例は、市場経済と官僚機構であろう。なぜなら前者においては、各自の利益を極大化させる行為が、結果として経済全体の効率的な資源や財の分配を実現し、後者においては、各自の与えられた職務の遂行が、結果として組織体全体の目標を達成させるからである。いわゆるカースト制や近代以前の組織化された分業もこれに含めて良いだろう。こうした「社会的制度」については、これまでE・デュルケム (E. Durkheim) やM・ウェーバー (M. Weber) といった社会学者による古典的な研究がある⁽²⁷⁾。あるいはわれわれが、一般的に「社

会システム」と呼んでいるものは、「人間的〈環境〉」のいわばこうした局面を強調したものであると言ふこともできるだろう⁽²⁸⁾。

ただし「人為的生態系」の「非物質的局面」には、第二のものがある。それは、われわれが物事を理解し、認識するための前提としている「概念」や「意味」の基盤、いわば「解釈の枠組み」のことに他ならない。それをここでは「意味体系Ⅱ世界像」と呼ぶことにしよう。例えばわれわれは、現前するあらゆる事物を、常に「意味」の文脈において理解している。「コップ」は液体を飲むためのものであり、「仏像」は仏教的信仰が表現されたところのものである。同様に「会議」は集団の意思決定を行うためのものであり、「約束」は相手の行為を拘束するところのものである。こうした「意味」の文脈は、相互に関連し、世界をひとつの「姿」として、すなわち「世界像」として表現していると考えるだろう。こうした「意味体系Ⅱ世界像」の研究は、主として哲学の分野において行われてきた。それは例えば、M・ハイデッガー (M. Heidegger) が「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」と言う際の「世界」、E・フッサール (E. Husserl) や A・シュッツ (A. Schütz) が「生活世界 (Lebenswelt)」と呼んだものでもあるだろう⁽²⁹⁾。いずれにしてもわれわれは、こうした「意味体系Ⅱ世界像」を内面化しているからこそ、事物を「意味あるもの」として理解し、認識できるのである。

(5) 「人間的〈環境〉」における、特異な構造としての〈社会〉

さて、以上の議論をここでいったん整理してみよう。これまでわれわれは、人間という「存在」の本質について、〈環境〉という概念を手がかりに明らかにしようとしてきた。本論における〈環境〉とは、「主体」となる「存在」の身体的／認知的能力によって独自に定義され、同時にその「主体」が「存在」を十全な形で具現化させる基盤となる「外界」のことであった。そして一般的な「生物存在」が、「自然生態系」に由来する「環世界」において生きるのに対して、われわれ人間存在は、自ら創出した「人為的生態系」に由来するもうひとつの「環世界」を持ち、いわばその「二重構造」のなかで生きるのであった。ここではこれらの「環世界」を、それぞれ「自然的環世界」と「人為的環世界」という形で区別することにしたい(図1)。

このうち「人為的環世界」は、前述のように、「主体」となる人間にとって、「物質的」な「社会的構造物」、そして「非物質的」な「社会的制度」や「意味体系」が結合することによって成立している。とりわけ「社会的制度」や「意味体系」は、物質としては存在していないが、「主体」となる人間の側から見ると、確かに〈環境〉として——「社会的構造物」と同じように、自らの「存在」に先立つものであると同時に、改変を加えるべき「対象」として——存在しているのである。そしてこれらは相互に深く連関していると言えるだろう。例えば「社会的制度」や「意味体系」に物質的な形を与えるのは「社会的構造物」であって、逆に「社会的構造物」が、前述し

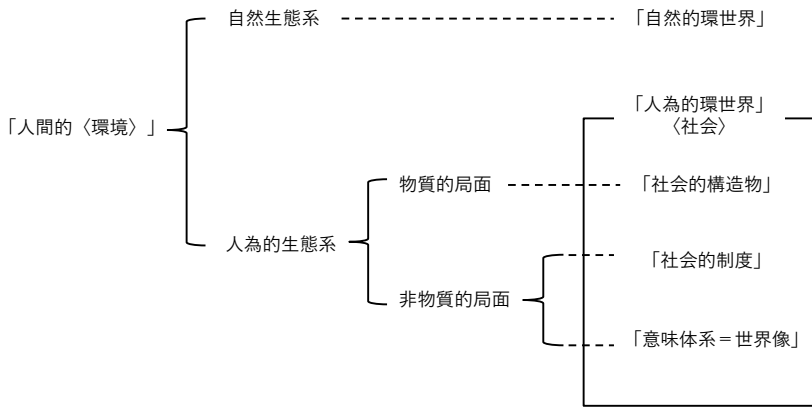


図1 「人間的〈環境〉」の構造

たように「秩序あるもの」として理解されるためには、そこに「社会的制度」や「意味体系」世界像」がなければならぬようにである⁽³⁰⁾。

本論では、これまで「人為的生態系」、あるいは「人為的環世界」と呼んできたもの、ここを、ここで改めて「社会」と呼ぶことにしたい。もちろん、こうした「社会」の用法には多少の違和感があるかもしれない。「社会」という語の由来は「仲間」であり、実際われわれは、この語をもつばら「集団」や「世間」を指すものとして用いてきたからである⁽³¹⁾。しかしこれまでも哲学や社会学の成果が明らかにしてきたのは、人間が集団的に創出する「社会的なもの」としての「社会」の重要性、すなわち人間の世界においては、個々の「人間主体」から独立し、ある種の実体を伴った構造や秩序が存在すること、

そして人間存在の“生き方”や“あり方”というものは、もっぱらそうした構造や秩序の強い影響下のもとで形作られるということに他ならない⁽³²⁾。つまりわれわれが明らかにしてきたのは、これまでこうした形で論じられてきた〈社会〉||「社会的なもの」が、実は「人間的〈環境〉」における「人為的生態系」||「人為的環世界」に他ならない、ということだったのである。こうしてわれわれは、人間の“存在”としての特性を、“自然生態系”の表層に、「人為的生態系」としての〈社会〉を生みだし、その二重の〈環境〉のなかで生きるもの、という形で再度提起することができるだろう。

とはいえ、こうした〈環境〉の特性を持つものは、はたして本当に人間だけだと言えるのだろうか。というのも多様な生物種のなかには、確かにこうした特性を共有しているように見えるものがあるからである。そこで注目したいのが、生物学において“社会的動物”とされる五つのグループ、具体的には“群体無脊椎動物”、“社会性昆虫”、“鳥類”、“人間以外の哺乳類”そして“人間”において、それぞれの“社会性”が何を意味するのかということである⁽³³⁾。

例えばクラゲやサンゴといった“群体無脊椎動物”は、もっぱら同一遺伝子を持った個体の集合体である。またアリやハチを含む“社会性昆虫”は、同一遺伝子ではないが、半倍数性という特殊な染色体の構造を持っている⁽³⁴⁾。この二つのグループに共通するのは、程度の差はあれ、生物学的に“没個体的”であるということに他ならない。つまり集団そのものが、ある面ではひとつの疑似的な生物体としての側面を持つのであり、それが“社会性”の根幹をなしているのである。

これに対して「鳥類」や「哺乳類」は、遺伝的にも明確な「個性」を持ち、そのうえでコミュニケーションによって集団行動を実現している生物である。ここにあるのはわれわれ「人間」と共通した「社会性」に他ならない。しかも隊列を組んで移動するガン、チームワークで狩りを行うオオカミ、エサを仲間内で分配するリカオンを思えば、こうした動物の人間との差異は、結局程度の差でしかないようにも思えてくるだろう⁽³⁵⁾。しかし人間にとっての「社会性」は、単に集団的な行動様式が高度に発達しているということだけを意味しない⁽³⁶⁾。これまで見てきたように、人間の「存在」としての特性は、「人為的生態系」を独自の「環世界」とし、〈環境〉の「二重構造」のなかで生きるというところにあつたからである。

その意味では、われわれが注視すべきなのは、むしろ、こうした生物がしばしば製作し、使用する「道具」や「巢」、あるいはある種の鳥類で伝承される「さえずり」といったものかもしれない⁽³⁷⁾。なぜなら「道具」や「巢」はある種の「社会的構造物」であり、世代を超えて伝えられる「さえずり」は、突き詰めればある種の「意味体系＝世界像」であるとも言えるからである。しかし「道具」や「巢」は、そこに世代を超えて蓄積される独自の「環世界」があるとは言い難い。また「さえずり」には「人為的生態系」としての物的基盤が欠落している。つまりこうした「類似性」は限定的なものに過ぎないのであつて、われわれはここに、やはり根源的な差異があると言わなければならぬのである。つまり個性性を維持しながら、同時に非血縁的な集団をこれほど大規模かつ緻密に展開

できる生物、そして何より「物質的／非物質的」局面を問わず、それ自体でひとつの実体を持つつかのような巨大な「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、しかもそれを延々と途切れることなく次世代へと受け継いでいく生物、それはやはり人間だけだということに他ならない。

3. 人類史的観点における「人間的〈環境〉」の構造転換

(1) 人間の「質的変容」と人類史における「特異点」

さて、ここまででわれわれは、人間の「存在」の本質を明らかにするために、「人間的〈環境〉」の構造について詳しく見てきた。すなわち人間は、「自然生態系」の表層に「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、そうした〈環境〉の「二重構造」のなかで生を営む「存在」だということである。しかしここで、われわれは新たな問題に直面する。それは、仮にこの「二重構造」が人間の「存在様式」として普遍的なものであったとしても、実際の人間の「あり方」は、事実として、過去二〇万年の間、驚くほど変容を遂げてきたからである。

例えば現在の生活様式を、二〇万年前、一萬年前、あるいは二〇〇年前のものとは比べてみるだけでいい。そこに見られる歴然とした相違は、それがあたかも、生態の異なる別種の生物であるかのようですらある。しかし人間における一連の変容は、一般的な生物進化に見られるように、遺伝的な変容がもたらしたものではない。とりわけ「農耕」が成立して以降の一万年あまりの期間においては、人

間は地球上のあらゆる環境に進出しており、この短期間に、大規模な遺伝的変容が生じるような淘汰圧が働いていたとは考えにくいからである。人類の時間的尺度においては、現代に近づけば近づくほど、生活様式の変容は加速度的に速くなっている。しかしこれとは対照的に、生物学的な進化をもたらす淘汰圧の影響は、ますます弱まっていると考えられるのである。

こうした事態が生じた背景には、やはり人間が生みだす〈社会〉というものが深く関わっている。考えてみてほしい。この「社会的なもの」は、古の時代に、人間が〈社会〉を生みだす本性を獲得して以来、延々と蓄積されてきたものである。その蓄積の連鎖が、部分的には失われたものがあるにしても、全体としてみれば、それが今日に至るまで一度たりとも途切れたことがないというのは、まさに驚くべきことではないだろうか。つまり〈環境〉の「二重構造」を基盤として、蓄積され続ける「社会的なもの」、端的には「〈社会〉の変容」という生物進化とは異なる原理によって、人間は自らの「存在様式」を質的に変容させてきたのである。

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

(2) 〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉の「三項関係」という枠組み

とはいえ、人類史における「特異点」の内実を明らかにするためには、われわれは「人間的〈環境〉」の「二重構造」に関して、もう一歩進んだ枠組みが必要である。ここで重要なことは、独立した実体を伴って変容していく〈社会〉というものから、「主体」となる人間そのものを区別して考えるということである。その意味における人間を、ここでは限定して〈人間〉という形で表記しよう。そして「人為的生態系」としての〈社会〉に対応させる形で、「自然生態系」を〈自然〉と表記するとき、ここでの〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉が相互にいかなる関係にあるのかという点に着目したい。そうすることで、われわれは人類史におけるそれぞれの「特異点」を、こうした「三項関係」の構造転換という視点のもとで分析できるようになるからである。

それではこの「三項関係」を念頭に、われわれはまず、「主体」としての〈人間〉に焦点をあて、そこから〈自然〉や〈社会〉との関係性について考えてみよう。最初に指摘することができるのは、〈人間〉の生物学的な身体および本性は、基本的には自然淘汰の帰結として、つまり〈自然〉との関係性において形成されたということに他ならない。われわれの祖先は、まず、およそ六〇〇万年前のアフリカ大陸において二足歩行という形態的特性を獲得し、それによって他の類人猿から分岐した⁽³⁸⁾。そして解剖学的な意味での現生人類が成立したのは、同じアフリカでも、はるかに下って二〇万年前

から一〇万年前だとされている⁽³⁹⁾。その間、二足歩行を始めたわれわれの祖先は、数多くの「別種の人類」に分岐し、それぞれに競合、共存しながら生きていた⁽⁴⁰⁾。しかしわれわれ以外のすべての人類は——先行して出アフリカを遂げていたホモ・エレクトウスの子孫や、わずか三万年前まで生きていたホモ・ネアンデルターレンシスを含め——いずれもホモ・サピエンスの登場後に絶滅してしまった⁽⁴¹⁾。いずれにしても、ここで〈人間〉の生物学的な局面を「ヒト」と呼ぶのであれば、「ヒト」の特性は、こうした六〇〇万年あまりに及ぶ生物進化、すなわち〈人間〉と〈自然〉の関係における、相互作用の帰結であると言いうことができるのである。

ここで注目したいのは、〈社会〉を、生みだす本性というものもまた、そうした帰結の一側面であるということに他ならない。ただし、そうした「能力」がいかなる段階において確立したのかということとは、現時点では説明が困難である。例えば「社会的構造物」の原点とも言える「道具の製作」については、すでに二五〇万年前を最古とするオルドワン石器群が知られている⁽⁴²⁾。しかし問題となるのは、遺物が残らない「社会的制度」や「意味体系」世界像⁽⁴³⁾に関わる「非物質的的局面」の成立だろう。例えば最もわれわれに近縁であるとされる、前述のホモ・ネアンデルターレンシスは、一説によると「埋葬」の痕跡を残しており、それはわれわれとの共通祖先が、すでに何らかの観念的世界を備えていた可能性を示唆している⁽⁴³⁾。しかしそれ以外については、例えば分節化された「言語」の獲得時期などについても、いまなお人類学者の間で意見の一致を見ていない⁽⁴⁴⁾。ただしまったく別のアプロー

子として、近年ではホモ・ハビリス以降に顕著となる「脳の肥大化」が、従来考えられていた「道具の製作」だけでなく、他個体の信念を理解し、意思疎通を図る能力としての「社会的知能 (social intelligence)」の発達と関連していたという説がある⁽⁴⁵⁾。いずれにしても、哺乳類において見られた集団的な行動様式は、人類において、より多くの個体を緻密に連携させ、より大規模な集団を結束させる能力として着実に発達してきたのであり、それに伴って、「社会」の「非物質的局面」を成立させる諸条件も、着実に整えられてきたと考えられるのである。

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

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

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

この「赤子のロビンソン・クルーソー」の比喩は⁽⁴⁶⁾、〈人間〉というものにとつて、〈社会〉の存在がいかに重要なものであるのか、そしてそれが身体能力や生活習慣だけでなく、言語、認識、思考に至るまで、いかに多岐に及ぶものであるのかを想起させるのに十分である。確かにわれわれは、経験上、人間が遺伝的な基盤を持ちつつも、それが人間存在として具現化される際には、〈社会〉がきわめて重大な役割を果たすということを知っていよう。しかしそうした表現では、まだ不十分なのである。人間存在においては、「ヒト」であることと、「人間」であることは必ずしも同じではない。われわれは誰もが「ヒト」として生まれるものの、〈社会〉がなければ、真の意味において「人間」としての「存在」を具現化させることができないからである。

もつとも、〈社会〉が〈人間〉に及ぼす影響は、初期のホモ・サピエンスにおいては、それほど大規模なものではなかったと言える。実際考古学的には、およそ六万年前になって、やや唐突に、石器

以外の多様な道具、衣服やシエルター、あるいは工芸品や壁画といった遺物が現れるようになる⁽⁴⁷⁾。それは解剖学的な現生人類が成立した二〇万年前よりもはるかに下った時期であるとともに、われわれの祖先がアフリカを出て、世界中へ拡散していった時期でもあるだろう⁽⁴⁸⁾。一部の人類学者は、ここに認知的な次元での革新的な進化があったとしている⁽⁴⁹⁾。いずれにしても、われわれの枠組みから言えることは、この時期になってようやく、「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系」世界像を備えた「ヒト」の枠組みが「完成」したという、確実な証拠が得られるということであろう。

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

(3) 第一の「特異点」——「農耕の成立」と〈自然〉と〈人間〉の間接化

それではここから、一連の構造が最初に「質的変容」を遂げた、第一の「特異点」がどこにあったのかということについて考えていこう。結論から述べれば、それはおよそ一万年前になって「農耕」

を基盤とした社会様式が成立し、それが世界的に拡散していったことに他ならない。ここではこうした「変容」の発端となった「農耕」とはいかなるものだったのか、またそうした社会様式の成立が、人間存在にとっていかなる意味をもたらしたのかについて見ていこう。

最初に確認するのは、農耕が成立する以前の社会様式、すなわちその生態的特徴からもつばら「狩採集社会」と呼ばれる社会様式の特徴である。その実態については、考古学的証拠とともに、しばしば今なおそうした社会様式のもとで生きる少数民族を調査し、その生態からの類推を行う文化人類学的方法が用いられている。

ここでは木下(二〇〇三)の整理を参考に、その要点について確認しておきたい。第一に、狩採集民は、主として「バンド」と呼ばれる平均二五人から五〇人の小集団を単位として生活し、狩採や採集によって動植物を利用するものの、自然環境に与える影響は限定されている⁽⁵⁰⁾。第二に、彼らは食料となる動植物を求めて、決まった地域を季節的に移動する。したがって、広い土地を必要とするが、所有物は移動の妨げとなるために限定され、住居も一時的で簡素なものとなる。第三に、彼らは野生動物の生態、植物の見分け方など自然環境に関わる知識に精通している。第四に、大部分の食事は変化に富み、均衡がとれており、最低限の栄養学的要求は満たされている⁽⁵¹⁾。第五に、同じ「バンド」の構成員は全員が顔見知りであり、分業は、年齢別と性別を除いてほとんど存在しない。一般的に男性が狩採を行い、女性が採集を行うが、食料は全員に分配され、原則的に全員が公平に扱われる。

第六に、労働時間は、長期にわたる狩猟もある一方で、何もせずに過ごす時間帯もかなりあり、余暇は踊りや儀式などにも多分に費やされる。そして最後に、女性は生涯およそ五人から八人の子どもを出産するが、そのうちかなりの者が成人を待たずに死亡するため、平均寿命は二〇代から三〇代となる。ただし八〇代をこえる高齢まで生き延びるものもいる⁽⁵²⁾。

おそらく現生人類の成立以降、こうした社会様式は、きわめて一般的であった。農耕の成立を一万年前と見積もると、人類史六〇〇万年のうちの九九・八%、ホモ・サピエンス史二〇万年のうちの九五%がこの狩猟採集社会だったことになる。そのことを思えば、人間存在を考えるうえで、こうした社会様式がいかに重要な意味を持っているのかが分かるだろう。

それでは一連の社会様式を変容させた「農耕」とはいかなるものだったのだろうか。一般的に農耕とは、「田畑の耕作」という単純な意味で用いられている⁽⁵³⁾。しかし人類史における「農耕の成立」とは、野生植物の採集から、人為的植栽、栽培の管理、遺伝的な栽培植物の確立、そして栽培植物を食物基盤とする社会様式への移行という、きわめて多岐に渡る過程のことを指している⁽⁵⁴⁾。しかもこうした意味での農耕は、およそ一万年前から五〇〇〇年前にかけて、地理的に異なる複数の地域において、それぞれ別々に成立したことが知られている⁽⁵⁵⁾。代表的なものとしては、コムギ、オオムギを含む西南アジア（二万一〇〇〇年前）、イネやアワを含む中国大陸（九〇〇〇年前）、トウモロコシやジャガイモを含むアメリカ大陸（五〇〇〇年から四〇〇〇年前）があげられよう。またこれとほぼ同

じ期間にわたって、ウシ、ヤギ、ブタ、ヒツジ、家禽類、ウマ、ロバといった代表的な家畜も成立したようである⁽⁵⁶⁾。

ただし狩猟採集社会から農耕社会への移行は、必ずしもわれわれが想像しているように、単線的かつ直線的なものではなかった。そのことは、例えば第一に、農耕以前の社会においても、定住や半定住の様式が広くみられること、第二に、狩猟採集と組み合わせる形で人為的な植栽や栽培の管理が行われる場合があったこと、第三に、農耕社会と交流、共存する形で、かなりの狩猟採集社会が後年まで存続したこと、そして最後に、特定の条件下では農耕民が狩猟採集民となる場合もあった、といったことからうかがえる⁽⁵⁷⁾。われわれに身近な例をあげれば、一般的に狩猟採集民として位置づけられる縄文社会でも、一万年前頃には、九州から北海道にいたる各地で定住集落が見られた。そしてとりわけ青森県の三内丸山遺跡においては、計画的に造成された大規模集落が五五〇〇年前から一五〇〇年あまりも継続し、そこでは最盛期には五〇〇人あまりの人々が、クリの栽培や多彩な遠隔地交易を行っていたことが知られているだろう⁽⁵⁸⁾。

それでは当時の社会において、いったい何が農耕社会への移行を後押ししたのであろうか。確かにここでもわれわれは、一万一五〇〇年前に氷河期が終わり、温暖湿潤で安定した気候条件が成立したこと、あるいは一部の定住化が先行したことによって、労働の集約が容易になったことなど、複数の要因を同時に考慮する必要があるだろう⁽⁵⁹⁾。しかしイネやトウモロコシの原種を見れば、それがいかに、

必要とされる膨大な労働力に見合うものではなかったのかということ、われわれは直ちに理解することができらるだろう。つまり初期の農耕はきわめて過酷なものであつて、そこに決定的な要因がなければ、狩猟採集を行う人々がわざわざ全面的な農耕社会への移行を選択するという必然性はなかつたのである。そこでしばしば指摘されているのが、「人口圧」の問題である。つまり集団の過密化によつて、狩猟採集を持続できるだけの資源が不足した結果、人類はやむを得ず、過酷な農耕への依存を高めることになつた、とする説に他ならない⁽⁶⁰⁾。

いづれにしても農耕社会への移行は、こうした複合的な要因によつて進行し、多くの場合、不可逆的に拡大していった。そしてその帰結として、われわれの社会は、以下に見ていくように、まったく異なる様式へと「変容」していくことになるのである。第一に言えるのは、定住社会への決定的な移行である。というのも農耕は、成果を得るまでに長期にわたる労働の集約が必要であり、移動してしまつては意味がないからである。第二は、集団の飛躍的な大規模化、および社会の階級化、分業化の促進である。農耕はいつたん軌道に乗ると、狩猟採集の比較にならない量の収穫物を得られ、その余剰食糧は、定住社会をより大規模化させる。また効率的な労働の集約を実現し、多くの人口を統合していくためには、社会の組織化が必要であり、そこから統治者、神職、官吏、軍人といった、食糧生産に従事しない「専門職」が生みだされるようになるからである。第三は、周囲の集団に対する政治的統治と社会全体の階層化である。農耕社会は先の大規模化、階級化、分業化を、しばしば周囲の定

住社会を包摂する形で展開する。その結果として、階層化された大規模な政治的統合体が形成されるということである。第四は、知識や技術の爆発的な蓄積である。これは階層化された社会の中心的な集落においては、しばしば専門職が集住し、記録が残され、そこに経験や情報が集積されていくからである。そして最後は、周辺地域の連鎖的な農耕化である。農耕社会の組織立った軍隊や高度な武器は、しばしば狩猟採集社会への脅威となる。そしてそれが圧力となり、狩猟採集社会のさらなる農耕化を促進していくということである⁽⁶¹⁾。初期の農耕は、確かにやむをえない選択として始まったものだったのかもしれない。しかし一度解放された潜在力は、結果としてわれわれの社会のあり方を、こうして劇的に転換していったのである。

もつとも、こうした特徴は、一連の「変容」をあくまで社会様式の問題として捉えた場合のことである。われわれがここで明らかにしたかったのは、われわれの「存在様式」に関わる「質的変容」、すなわち〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉の関係性において、ここでいかなる「構造転換」が生じたのかということであった。第二節でみたように、農耕には、食糧生産という人間の存続に不可欠な営為を「人為的な食物網」の形成と管理によって実現していくという側面がある。同様に「耕地」とは、一種の「社会的構造物」であり、文字通り「人為的生態系」でもあるのであった。そして組織的な生産を実現するためには、より高度な「社会的制度」や「意味体系」が「世界像」が必要となるだろう。要するに、その先にあるのは、かつての比較にならないほどに、膨張し、発達した〈社会〉の姿に他なら

ない。例えばわれわれは、そうして集積された「社会的構造物」のことを「都市」と呼び、「社会的制度」のことを「国家」と呼ぶ。そして「意味体系Ⅱ世界像」のことを「宗教」と呼び、「社会的なもの」全体のことを「文明」と呼ぶだろう⁽⁶²⁾。本論の枠組みから見れば、農耕の潜在力とは、まさにこうした「社会的なもの」の蓄積を爆発的に加速させることであつたと言えるのである。

われわれはここで、この第一の「特異点」のことを「〈人間〉と〈自然〉の間接化」と呼ぶことにしよう。前述のように、「農耕の成立」以前の世界では、〈社会〉の影響力は限定的であり、最も重要なことは、〈人間〉と〈自然〉の間に働く自然淘汰であつた⁽⁶³⁾。しかしこの「特異点」以降、〈人間〉が〈自然〉に及ぼす影響は、常に〈社会〉を通じて全体性を帯びるものとなり、〈自然〉からの影響は、〈人間〉を取り巻くあらゆる「社会的なもの」を通じて緩衝されることになつた。つまり〈人間〉と〈自然〉の関係は、この分厚い層をなす〈社会〉を媒介とする「間接的」なものとなり、〈人間〉はここで、事実上自然淘汰の影響を受けなくなったと言えるのである。したがって次のようにも言えるだろう。われわれの身体、生物学的基盤である「ヒト」は、これ以降、基本的には変化していない⁽⁶⁴⁾。これ以降のあらゆる人間の変容は、「人為的生態系」であるところの〈社会〉の変容がもたらした帰結である、というようにである。それは純粹に「〈社会〉の論理」に基づいて〈社会〉自身が成長していくという、まさに新たな契機の誕生だったのである。

(4) 第二の「特異点」——「近代的社會様式の成立」と「社會」と「自然」の切断

それではここから、人類史における第二の「特異点」についてみていこう。それは端的には、数一〇〇年前のヨーロッパにおいて「近代的社會様式」が成立し、それが世界的に波及していったことに他ならない。ここでは近代的社會様式を構成する「国民国家」、「市場經濟」、「化石燃料」という三つの要素についてそれぞれ取りあげ、新たに生じた「質的変容」がいかなるものだったのかについて考えていきたい。

ここでも最初に確認しておきたいのは、「農耕の成立」以後の世界において、普遍的に見られた社會様式の特徴についてである。前述のように、農耕社會においては、複数の定住社會を政治的に統合した、「国家」や「文明」と呼ばれるものが形成される⁽⁶⁵⁾。このとき個々の定住社會を「共同体」と呼ぶのだとすれば、政治的統合体は、共同体が「支配と従属」という非対称的な関係性によって幾重にも結合したものとして理解することができる⁽⁶⁶⁾。そしてわれわれは、その後の世界史において、こうした多くの政治的統合体が栄枯盛衰を繰り返すとともに、そこで数多くの多様な「文化」が形成されてきたということを知っていよう。しかしここで注目したいのは、そうした多くの政治的統合体が備えていた普遍的な構造である。すなわちそれらが「伝統的共同体」と「都市共同体」という異なる特徴を持った「二種類の共同体」によって構成されていたということに他ならない。

このうち「伝統的共同体」は、非対称的な階層の「末端」を構成するものであり、端的には前近代

社会に広く見られた農村、山村、漁村といったものを指している⁽⁶⁷⁾。共同体の基盤をなすのは、山林、泉、河川、湖沼、海および、人為的に築かれた耕地や里山といった地域資源である。人間の出入りはあるものの、ここでは原則的に構成員は固定しており、全員が顔見知りであると言つて良い。そして市場での交換は行うが、必要物の多くは地域資源から入手できることから、外部の経済への依存は少ないと言えるだろう。これに対して「都市共同体」は、しばしば非対称的な階層の「中心」として、有力者を通じて、政治的、軍事的、あるいは商業的要所に建設された。そこには周辺の共同体から余剰食糧や資材、知識、技術を含む「社会的なもの」が集積され、有力者や専門職、加えて商人や手工業者など、多様な人間が居住することになる。そして人間や物の移動が盛んに行われ、しばしば市場が設けられることにより、活発な貨幣経済が展開されていた⁽⁶⁸⁾。ここからも分かるように、両者はまったく異質の空間だったのである。

それにもかかわらず、近代的社会様式に比べれば、両者には人間の生きる世界として、きわめて多くの共通点があったと言える。例えば第一に、この時代、一部の支配階級を例外として、大多数の人間にとって「社会単位」となっていたのは、あくまでそれぞれが属する共同体であった。また第二に、共同体の構成員の間にはしばしば不平等が存在したが⁽⁶⁹⁾、多くの共同体には、生活を営むためのさまざまな地縁的な生活組織が存在しており、福祉はそうした非貨幣的な相互扶助によって支えられていたこともそうである⁽⁷⁰⁾。さらに第三に、意思決定に関わる「自治の水準」については、共同体が置か

れた状況によってかなりの開きがあったものの⁽⁷¹⁾、共同体における生活の秩序は、土着的な世界観や信仰とも深く結びついた、多様な規則によって支えられていたこともあげられる⁽⁷²⁾。

確かにわれわれは、こうした農耕社会の傍らにおいて、交易を通じて共存していた多くの狩猟採集民、しばしば農耕社会の脅威となった遊牧民、そして農耕社会の内部においても、共同体に属することなく各地を遍歴していた人々などがいたことを知っていよう⁽⁷³⁾。しかし人類史的な視野に立つとき、この時代を象徴する社会様式は、やはりこうした多数の、「伝統的共同体」ときわめて少数の、「都市共同体」が織りなす世界であった⁽⁷⁴⁾。第二の「特異点」となった近代的社會様式の成立は、いわばこうした社会的枠組みが解体していくことを意味していたのである。

それではここから、前述した近代的社會様式の三つの要素である、「国民国家」、「市場経済」、「化石燃料」について順番に見ていこう。まずは、「国民国家」についてであるが、それは本論では「国民主権」、「法的共同体」、「領域国家」という特徴を併せ持った国家として定義される⁽⁷⁵⁾。すなわち、原則として、国家権力の主体は国民であり、国民の意志に基づいて法的に創設／運営され、さらに主権が行使される範囲が排他的な国境によって規定されている国家のことである。今日の大半の国家は、少なくとも建前上は、こうした国民国家の体裁をとっている⁽⁷⁶⁾。その政治学的、法学的な意味での新しさについては、かつての多くの国家が、特定の個人を主権者とし、あくまで統治者の意志に基づいて運営され、明確な国境を持たないものであったことを想起すれば十分であろう。しかし

ここで問題にしたいのは次の点である。すなわち国民国家の社会様式としての新しさは、国家と個人の間位置するあらゆる社会的中間領域を否定し、人間の根源的帰属を、国家に一元化する形で再構成するところ、そしてその大規模な社会的領域の統合を図る必要から、巨大な官僚機構というものを生みだすところにある、ということに他ならない。

そもそも国民国家はきわめて思想的な産物であり、その背景にあったのは、本論では「自由の人間学」と呼んできた社会契約説である⁽⁷⁷⁾。そこでは、時空間的に独立した諸個人が最初に存在し、互いの自由を実現するための法的権力を自ら創設する。そして自らの意志を法によって表現し、自らは唯一その法のみに従服するという形式によって、集団として至高の自由を実現することが目指されるのである。その理念に立てば、人間存在は個人として原則平等でなければならず、また同じ理由によって、人間存在の根源的帰属は、かつての人間の「社会単位」であった「伝統的共同体」や「都市共同体」ではなく、国家におかれなければならないだろう。かつてB・アンダーソン(B. Anderson)は国民国家を論じるにあたって「想像の共同体(imagined communities)」という表現を用いたが、それは国民国家の本質が、習俗や言語、そして歴史的記憶や時空間的連続性を共有することによって、つまり国民としての意識を創出することによって実現される、根源的帰属の再構成にあったことを踏まえてのことに他ならない⁽⁷⁸⁾。

世界で最初に純粹な意味での国民国家が形成されたのは、一八世紀の米国と仏国であり、ここでは

まさに、前述の理想を現実世界に具現化することが試みられた⁽⁷⁹⁾。ナシヨナリズムとは、本来こうした試みを範として、特定の諸個人を団結させ、しかるべき法的共同体を創設しようとする運動だったのである。それが一九世紀以降「三つの波」を通じて世界に波及していった際⁽⁸⁰⁾、そこにはさまざまな変則的な形態が出現した⁽⁸¹⁾。そのなかでもとりわけ歪な構造をもたらしたのは、ここでの「国民(nation)」「が人種的な意味での「民族(ethnic group)」「と混同されたためである⁽⁸²⁾。その背景にあったのは、複雑に入り組んだ既存の共同体に対して、どこまでがひとつの法的共同体を構成する必然性を持ちえるのかという問題であった。つまりその正当性が「民族」に求められ、「国民意識」が「民族意識」という形で創出された結果、本質的に新しいはずの枠組みが過去へと遡及され、さまざまな矛盾と軋轢をもたらすことになったのである。

ただしそこで生じたもうひとつの問題は、諸個人を時空間的に同期させ、単一の国民として統合していくためには、国家という社会空間はあまりに大きすぎるということであった。そこで必然的に現れてくるのが官僚機構、すなわち高度に階層化、分業化され、目的となる政策を合理的かつ機能的に実現していくための「国家行政システム」に他ならない⁽⁸³⁾。初期の国民国家が取り組んだ事業が、「国民史」の編纂であるとともに、国民としての文化、標準化された国語を学習する「小学校」の整備だったことは決して偶然ではないだろう⁽⁸⁴⁾。そして時代が下り、社会保障を含む「行政サービス」という形で国家の役割が増大していくにしたがい——ある面ではよりいっそうの自由と平等の実現の

ために——官僚機構は膨張していくことになるのである。

次の要素は“市場経済”であるが、それは本論では、市場原理に基づく調整機能を備えた経済システムとして定義される。市場原理が機能する経済的局面においては、価格の決定作用によって需要と供給の均衡が調整され、それによって財とサービスの分配や、産業構造の組織化、分業化が、経済全体を通じて最も効率的な形に向かって組織化される⁽⁸⁵⁾。市場経済の新しさは、こうした機能的な経済システムが、いわばかつてのあらゆる経済の次元に、一元的に拡張していくところにあつたのである。

前述のように、「伝統的共同体」の経済においては、生産から消費に至るまで、経済におけるかなりの局面が地域資源を基盤とした非貨幣的な経済によって支えられており、「都市共同体」においても、人々の福祉を支えていたのは依然として非貨幣的な相互扶助であつた。“市場”や貨幣経済そのものは存在していたが——K・ポラニー (K. Polányi) の表現を借りれば——それは社会的な意味を伴った非貨幣的経済の分厚い層のなかに「埋め込まれていた (embedded)」のであつて、“経済”の限られた目的、限られた局面を担うに過ぎなかつたのである⁽⁸⁶⁾。これに対して全面的に展開した市場経済においては、市場原理が十全に機能するために、あらゆる“モノ”は所有権を伴った“財”として、またあらゆる“行為”は“サービス”として“商品化”されなくてはならない⁽⁸⁷⁾。つまりそこでは、あらゆる生産、あらゆる消費が、貨幣との交換を前提とするよう全面的に組み替えられる。そしてそれは、人々が社会的に形成していた非貨幣的な経済が、全面的に貨幣的な財とサービスの文脈

に置き換えられていくことを意味するのである。

こうした市場経済が、歴史上いかなる形で成立したのかということについては、さまざまな議論がある。例えば A・スミス (A. Smith) は、人間には根源的に損得と交換の性向があり、その本性が発展進歩していく先に、市場経済が自ずと形成されると考えた⁽⁸⁸⁾。また M・ウェーバー (M. Weber) は、そこでプロテスタントの職業倫理が重要な役割を果たしたと指摘した⁽⁸⁹⁾。さらに I・ウォーラーSTEIN (I. Wallerstein) に倣って、市場経済を、非対称性を伴った経済的な「世界分業」だと理解すれば、その起源は一五世紀から一六世紀にまで遡ることになるだろう⁽⁹⁰⁾。

しかしこれまで見てきたように、市場経済を、商品化が全面的に進行していく経済システムと理解するならば、その大規模な展開は一八世紀以降のことであり、しかもそこには、国民国家と同様、明確な意図と目的をもって、人為的に行われた側面があったということに注目しておく必要がある。実際近代化を急いだ一九世紀の国家の多くは、市場経済を普及させるために、所有権や商取引に関わる法的制度を土台から整備していく必要があった⁽⁹¹⁾。経済を「埋め込まれた」状態から自立化させるためには、いわば市場経済が人為的に創設されなければならなかったのである。しかしそのことによつて、国家には富がもたらされ、社会の産業化は促進され、生産力は飛躍的に増大することになるのである。

最後に、「化石燃料」——近代的社会様式の要素としての——であるが、それは社会を駆動させて

いるエネルギー的基盤が、石炭や石油をはじめとした化石燃料に全面的に移行することを意味している。今日のわれわれが、いかに化石燃料からの恩恵を受けているのかについては、例えば輸送手段としての航空機、船舶、車両、あるいはさまざまな機械の動力や照明に用いられる電気、望み通りに成形可能な素材としてのプラスチック、食料生産には欠かせない合成化学肥料といったものが、いずれも化石燃料なしには成立しえないという事実からも理解できる。それ以前の社会においては、燃料として用いられるのは薪や炭、畜糞などであり、動力は畜力、風力、水力、そして圧倒的に人力が活用されていた⁽⁹²⁾。もしこの移行が行われなければ、われわれは今日でも、かつてと同じエネルギー的基盤を持つ社会を生きていたことになるのである。

良く知られるように、一連のエネルギー的基盤の移行において決定的な役割を果たしたのは「蒸気機関」であった。しかしここで注目しておきたいのは、蒸気機関が当初、こうした社会様式の転換を意図したものではありません。C・ポントイング (C. Ponting) によれば、化石燃料の存在自体は古くから知られていたものの、石炭は煤煙を排出する劣悪な資源として理解され、石油も船底へ塗るタールなど限定的にしか用いられていなかった。ところが乱伐によって「優秀な資源である木材が枯渇したとき、やむを得ない選択として石炭が活用されるようになった。そして需要が高まった炭鉱において、掘削時にしみだす地下水を効率よく除去するためのポンプとして開発されたのが、蒸気機関だったのである⁽⁹³⁾。しかしここで誰かが、たまたまポンプの代わりに車

輪や船の外輪を、そして人の手で動かされていた産業機械をつなぐということを思いついたのだろう。こうしてわれわれは、化石燃料が動力、熱源、素材といったあらゆる局面において、かつてとは比較にならない潜在力を秘めていたことを理解した。そしてそれ以来、化石燃料は科学技術と手を携え、社会の物質的基盤を徹底的に変えていくことになるのである。

以上を通じてわれわれは、「国民国家」、「市場経済」、「化石燃料」についてそれぞれ見てきたが、それらが結合した「近代的社会様式の成立」とは、結局いかなる事態を意味していたのだろうか。端的に述べるのであれば、それは数一〇〇〇年にわたって続いてきた、「農耕の成立」以来の社会様式、すなわち多数の「伝統的共同体」と少数の「都市共同体」が織りなす世界というものの解体である。そしてそれに代わる形で、一方では化石燃料を動力として、大規模かつ効率的に機能する官僚機構と市場経済が成立し、他方では水平的な関係性として位置づけられた「個人」という人間類型が出現してくる、という事態に他ならない。

ここでわれわれは、こうして現れた社会様式が、まさに【前号】でわれわれが「二〇世紀」と呼んできたものと同一であるということに気づかされよう⁽⁹⁴⁾。一八世紀以降に相次いで台頭してきた三つの要素は、一〇〇年以上をかけて世界に広がり、そしてその一連の転換がひとつの「完成」を見たのが、実は「二〇世紀」だったのである。われわれはここから、「理念なき時代」のひとつの根源が、この第二の「特異点」にあるのだということをし、ここで改めて理解することができる。しかし他方で

われわれは、この「近代的社会様式の成立」が、当時の人々にとって、いかに魅力的で、歓迎すべきものであったのかということも忘れてはならない。われわれは近代的社会様式が、未曾有の経済成長を通じて、個人の「自由」と「平等」を拡大させてきた事実を見てきた。かつての共同体が備えていた人間的基盤は失われていったが、代わりに人々は、それ以前の時代の人間が想像もできなかったほどの、莫大な消費財と高度なサービスを享受できるようになった。そしてわれわれはしばしば忘れていくが、ここに至り、人類史六〇〇万年の歴史上ではじめて、われわれは「飢え」というものから解放され、生まれた子どもが大多数が成人でできるような環境を手に入れたのである。

もともと、国民国家、市場経済、化石燃料という要素のうち、ひとつでも欠けていれば、今日のよ
うな社会様式は成立していなかったかもしれない。例えば国民国家がなければ、社会は文化的にはる
かに不均一なものとなり、市場経済を法的な制度として運用していくことは困難だったかもしれない。
また市場経済がなければ、われわれは依然として非貨幣的な相互扶助に依存することになり、その強
固な共同体の枠組みによって、国民国家の主体となる近代的個人の成立は妨げられることになったで
あろう。さらに化石燃料がなければ、われわれは今なお畜力や人力に依存した世界を生きていること
になる。そこでは国家の統合も、社会の産業化も、今日とは比較にならないほどに緩やかなものとな
っていたことだろう⁽⁹⁵⁾。

そして「近代的社会様式の成立」という事態は、これまで論じてきた、人間存在の「質的変容」と

いう文脈においても、やはりきわめて重要な変化をもたらした。前述したように「農耕の成立」以降、〈社会〉は爆発的に膨張するようになり、そこで人間は、自然淘汰よりもはるかに、「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系Ⅱ世界像」の複合体である〈社会〉の影響を受けるようになった。しかしわれわれは、ここでの〈社会〉というものが、それでもなお自然生態系による「制限」を受け、いわば〈自然〉との「整合性」を常に意識しなければならなかったことについて想起する必要がある。例えば「伝統的共同体」においては、「社会的構造物」は自然生態系との連続性を持っており、そこに明確な境界は見いだせない。そしてそこで見られた資源の利用や管理をめぐる多様な規則（「社会的制度」）、あるいはそうした規則と結びついた信仰（「意味体系Ⅱ世界像」）は、いわば〈自然〉と〈社会〉が相互作用を続けるなかで、両者の折り合いを求めて、〈社会〉の側が苦心の末に生みだしてきた知恵の結晶であると言っても良いだろう。実際古代文明のいくつかは、その折り合いをめぐって、「人為的生態系」としての〈社会〉を運営することに失敗し、いわば自ら招いた環境破壊を一因として滅亡したとも言われているのである⁽⁹⁶⁾。

ところが近代的社会様式においては、事情はまったく異なっている。例えばここでは、自然生態系からの影響は、一方的に科学技術を用いた予測とコントロールの制御下に置かれる。そして官僚機構と市場経済によって統合された巨大な〈社会〉は、化石燃料を掘れば掘った分だけ、経済成長を通じて延々と拡張されてゆく。それは後に見ていくように、「科学的合理性」および「科学的知」という

ものに基礎づけられた特殊な「意味体系Ⅱ世界像」のもと、官僚機構と市場経済という「社会的制度」によって統合され、化石燃料を基盤に「社会的構造物」が絶え間なく膨張していく世界である。したがって本論では、「〈自然〉と〈人間〉の間接化」に続く第二の「特異点」のことを、ここで象徴的に「〈社会〉と〈自然〉の切断」と呼ぶことにしたい。そこにあるのは「〈自然〉との『整合性』を無視したまま、純粹に〈社会〉の論理のみによって恒久的に自己拡張していく〈社会〉の姿なのである。もつともそうした社会様式がいかに持続不可能な性質を内在しているのかということとは、【前号】でも十分に述べた。それは『有限な世界』にわれわれが生きる限りにおいて、こうした無限の自己拡張は不可能であり、予測とコントロールも万能ではないということなのである。

(5) 第三の「特異点」——現代社会と「社会」と〈人間〉の切断——

さて、われわれは以上を通じて、人間存在というものが人類史的な射程のもとで、これまでいかなる「質的変容」を経験してきたのかについて見てきた(図2)。われわれはここで、再び本論の最初の問題意識にあった、あの〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉という事態が、一連の議論のなかでどのように位置づけられるのかについて考えてみたい。

まず〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉が「社会」と〈自然〉の切断」という第二の「特異点」の延長にあるということは確かである。それはわれわれが〈社会的装置〉と呼ぶものの支柱をなして

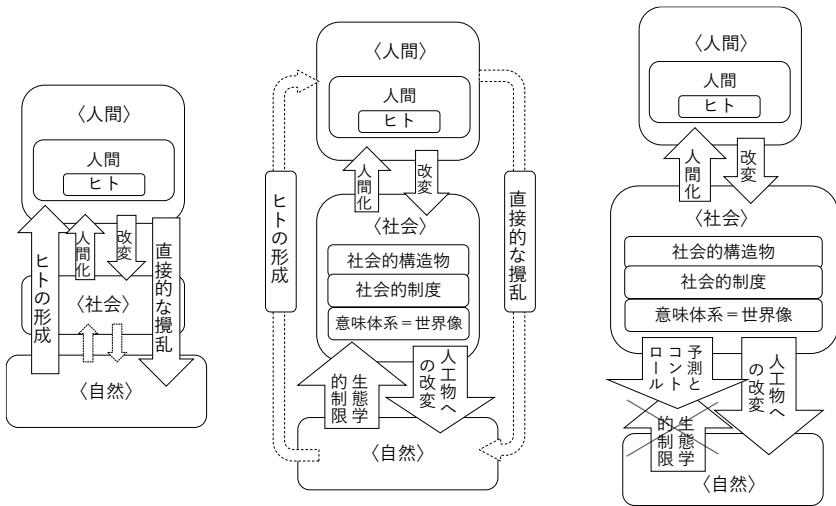


図2 人類史における、第一の「特異点」と第二の「特異点」

いる近代的な市場経済と官僚機構が、いずれもこの段階で成立したものであることから分かるだろう。しかし今日われわれが直面している事態には、明らかに新たな要素が加わっている。例えばコンピューター、インターネット、デジタル技術を通じて「情報世界」というものが確立してきたこともそうである。また、そこでは情報、機械、薬剤といったものを通じて、あらゆる物事がわれわれに意識されることなく自動化され、個人的な「自己実現」のために有限な身体までもが予測とコントロールの制御下におかれる事態にある。それを単に「社会」と「自然」の切断の「延長」として捉えることには、やはり限界があるだろう。

したがって本論では、ここに人間の「存在様式」の本質に関わる、まったく新たな「質的変

容”が生じていると理解したい。すなわちいま、われわれはまさに第三の「特異点」を通過した直後にいるのであって、それは「社会」と「人間」の「切断」とも言うべき新たな事態であるということに他ならないのである。

われわれは【第二節】において、人間の“存在”としての本質が「人為的生態系」としての〈社会〉を生みだすことにあり、まさにその、世代を超えて蓄積されていく〈社会〉を持つということこそが、他の“生物存在”には見られない人間存在の特殊性であるということを確認してきた。続いて本節で見えてきたのは、その「人間的〈環境〉」の「二重構造」自体は普遍的でありながら、〈社会〉が着実に膨張していくなかで、“主体”としての〈人間〉や、“自然生態系”としての〈自然〉との関係性には、きわめて重要な“構造転換”が引き起こされてきたということに他ならない。とりわけ第一の「特異点」以降、〈社会〉は純粋に“それ自身の論理”によって成長していく道を切り開かれ、そして第二の「特異点」を経て、自らに歯止めをかける一切のもの——地球という最後の“有限性”を除いて——を失っていった。つまり、本論において第三の「特異点」を「社会」と「人間」の「切断」と呼ぶのは、こうして爆発的に膨張する〈社会〉が、〈自然〉との間に第一の「切断」を引き起こした後、いまや〈人間〉との間にも、ある種の「切断」をもたらしているのではないかということ想定してのことなのである。ここで思いだしてほしい。われわれはいままさに、人類史六〇〇万年の歴史においてはじめて、生きることにも他者の存在が不要となり、自らの有限な身体が存在が意味を

失うという事態に直面しているのである。

この第二の「切断」を考えるにあたって、再度注目したいのは、前述のように、第一の「特異点」以降、われわれの生物学的な「ヒト」としての身体が、ほとんど変化していないということである。驚くべきことに、われわれは狩猟採集時代を前提とした「ヒト」の身体をもって、これだけ高度に人工化された都市社会を生きている。それを可能にしているのは、ひとえに「ヒト」に内在していた柔軟性、生物学的な潜在能力であると言って良い⁽⁹⁷⁾。

しかしそのことは、「ヒト」というものが一切の条件を持たず、いかなる環境においても無制限に適応可能であるということを意味しない。すべての「生物存在」がそうであるように、われわれ人間もまた、身体が想定する「環世界」そのものからは決して自由ではないからである。【第二節】で度々言及した動物学者の小原秀雄はかつて、現代人は「ペット化」していると述べた⁽⁹⁸⁾。その背景にあったのは、「生物存在」には、それ自身の身体が想定する「ナチュラルさ」というものがあり、それは人間もまた同じであるということ、そして現代社会に生きる人間は、もはや「ヒト」としての「ナチュラルさ」を維持することができなくなり、それがさまざまな社会病理を生みだしているという認識に他ならなかった。要するに、われわれが直面しているのは、〈自然〉との「整合性」を失った〈社会〉が、いまや〈人間〉に内在する「ヒト」に対しても「整合性」を失いつつある事態ではないか、そしてその一局面として現れているものこそ、実は〈生の自己完結化〉であり〈生の脱身体

化」だったのではないかということなのである。

とはいえ、この第三の「特異点」について、現段階で論じることができるのはここまでである。というのも、われわれにはまだ、その複雑な事態を正確に捉えられるだけの理論的枠組みが不足しているためである。したがってわれわれは、後半の議論を終えた段階で、再びこの問題に戻ってやることにしたい。

4. 「人間的〈生〉」と「生」の三契機

(1) 「人間的〈生〉」と〈生活世界〉

これまでわれわれは、人間存在の本質をめぐって「巨視的アプローチ」に基づく考察を行ってきた。そこで明らかになったのは、人間とは「自然生態系」および「人為的生態系」としての〈社会〉という〈環境〉の「二重構造」のなかで生を営む「存在」であるということ、そして絶えず「社会的なもの」が蓄積されていくことよって、その「存在様式」がいかに繰り返し変容を遂げてきたのかということであった。しかし一連の議論だけでは、やはりわれわれは真の意味において人間存在を理解したことはない。なぜなら「巨視的アプローチ」から見えてくるのは、あくまで人間という「存在」の外的な構造であって、結局そこには、いかなる「生身」の人間も想定されていないからである。われわれが人間存在の本質を理解するためには、もうひとつの「微視的アプローチ」を通じて、

それを「生身」の人間に等身大のものとして記述することができなければならない。そして「存在」を等身大のものとして描くということは、人間が生活世界を舞台として展開している、「生」をめぐる諸々の活動、すなわちわれわれが「生きる」と呼んでいる営為の意味を問うということになるのである。

この二つのアプローチの違いを理解するために、ここでは「天動説の比喩」というものを導入して考えてみよう⁽⁹⁹⁾。例えばわれわれは、一般教養として、太陽が地球を周回する天動説よりも、地球が太陽を周回する地動説の方が正しいということを知っている。しかし人間の日常的な尺度からすれば、大地を周回しているのはあくまで太陽に他ならない。つまり「生身」の人間にとって等身大なのは天動説の方であって、尺度としての限定が必要となるものの、その方がかえって物事をより忠実に、つまり実感を伴う形で伝えることができるのである。

これと同じようにして、「人間的〈環境〉」の「主体」であるわれわれは、等身大の現実においては、そうした〈環境〉の上に立ち、実際に〈生〉を営んでいく主体として理解される。その〈生〉は、「生身」の人間にとっての〈生〉、すなわち〈生活者〉としての〈生〉に他ならない。そして「外部」から二重の〈環境〉として見えていたものは、ここでは〈生活者〉が〈生〉を実現するための舞台、あるいは具体性を帯びた「生活の場」として現前する。それを本論では改めて〈生活世界〉と呼ぶことにしよう。要するに、こうして浮かびあがる「人間的〈生〉」こそが、本論において人間とい

う「存在」を描きだすための、もうひとつの枠組みとなるのである。

ただし冒頭でも述べたように、ここでの〈生〉の描き方は、これまでの西洋哲学の伝統的な方法論とは、かなりの相違があるかもしれない。【第三節】でも見たように、西洋哲学においては、人間存在の本質を理解しようとして、「生物存在」としての人間の側面を徹底的に捨象していく「伝統」があった。そしてこうした人間観の影響は、この〈生〉への理解に対しても多分に及んでいるからである⁽¹⁰⁰⁾。

ここで興味深いのは、先に「生活の場」、あるいは〈生活世界〉という形で言及した「生活」という概念それ自身に、この矛盾が端的に現れているということに他ならない。もともと「生活」という用語は、英語の「life」の訳語として成立したものである⁽¹⁰¹⁾。そして語源となった「life」には、①（死んだものとは異なり）活力を持った生体としての生命、②生存期間や経験の連続としての生涯や人生、③生き方や暮らしをめぐる営為、といった含意がある⁽¹⁰²⁾。これに対して、代表的な日本語の辞書によれば、生活とは「①生存して活動すること。生きながらえること。②世のなかで暮らして行くこと。また、その手立て」とある⁽¹⁰³⁾。ここからは、今日の日本語では「life」のうち、①「生命」の意味が薄れ、その分③の「暮らし」が強調されており、そこに②の「生涯」という含意が結合する形で理解されていることが分かるだろう。注目したいのは、この日本語の「生活」が、当初は衣食住から離れた精神のあり方を強調するものであり、それが後になってから、もっぱら衣食住を含む「暮らし

し」——「日が暗くなるまで行動する」に由来する——を意味するようになったとされていることである。⁽¹⁰⁴⁾ 要するに「生活」の概念には、衣食住などの必要を実現していく、「暮らしとしての生活」と、衣食住などの必要からむしろ離れるからこそ論じえる、「生き方としての生活」とが含まれており、両者は互いに分裂しているのである。

ここで「理性」や「自由」に特別な価値を見いだしてきた西洋哲学の伝統は、「生」の本質を、まさにここでの「生き方としての生活」に見いだそうとしてきたと言える。⁽¹⁰⁵⁾ しかしわれわれがここで「生活者」、あるいは「生活世界」という形で言及している「生活」とは、あくまで「暮らしとしての生活」を土台とするものに他ならない。われわれが希求する人間学においては、「生き方としての生活」は、再び「暮らしとしての生活」に埋め戻され、それによって「人間的〈生〉」の全体像が明らかにされなければならないのである。

(2) 「人間的〈生〉」における〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉の諸契機

それでは〈生活者〉としての人間にとって、〈生〉＝「生きる」ということは、直接的には何を意味するものになるのだろうか。ここで注目したいのは、〈生〉とは本質的に行為によって実現されなければならぬものだということ、換言すれば、われわれには「生活」を通じて根源的に実現しようとしている「何か」があるということに他ならない。そして本論では、そこに時代や文化的背景に関

係なく、およそ人間が人間である限り、必ず実現されなければならない。「三つの契機」があるということに着目する。すなわち「いかに〈生存〉するのか」、また「いかに〈存在〉するのか」、そして「いかに〈継承〉するのか」ということに他ならない。本論ではこれらを「人間的〈生存〉」を構成する「〈生存〉の三契機」と呼び、以下に詳しく見ていくことにしよう。

まず〈生存〉は、人間が生物学的基盤を持つ一生命体であることの宿命として、〈生活世界〉という場において、必要物を確保し、そのための素材の加工や道具の製作、知識の集積などを行っていくことを指している⁽¹⁰⁶⁾。この〈生存〉という契機は、人間存在の「生命性」という局面に位置づけられる。また前述した「暮らしとしての生活」の基盤をなしているものであると言うことができるだろう。

【第二節】で見てきたように、人間という「存在」は、一方では特殊性を内包しつつも、他方では明確に「生物存在」の一員である。「ヒト」として誕生した人間は、〈社会〉によってはじめて「人間」になれるが、その「存在」の基底には明確な生物学的基盤があるのである。したがって〈生存〉の契機は、〈生存〉を形作る根源的な土台となるのであつて、それを取り除いて論じられるいかなる〈生存〉も、「人間的〈生存〉」を一面的にしか捉えていないと言えるだろう。

次に、ここでの〈存在〉とは、人間が「他者」とともに〈生存〉を営むという本質的特性を持つことの宿命として、〈生活世界〉という場において、集団の一員としての自己を形成し、また構成員との間で情報を共有し、信頼を構築し、集団としての意志決定や役割分担を行っていくことを指している。

注意が必要なのは、ここでの〈存在〉の概念が、これまで——例えば「生物存在」や「人間の『存在』としての本質」といった形で——用いられてきた「存在」の概念とは、明確に区別されるということである。これまで述べてきた「存在」が、「あるもの」それ自身の本質を問題とする「広義の存在」ないしは「静的な存在」の概念であったのに対して、ここでの〈存在〉とは、それぞれの人間が、〈生〉の、当事者として「いかにあるのか」ということを問題とする「狭義の存在」ないしは「動的な存在」の概念であると言えるからである⁽¹⁰⁸⁾。

この〈存在〉の契機は、人間存在の「社会性」という局面に位置づけることができる。ただしここでの「社会性」には、「ヒト」として生を受けた誰しもが、〈社会〉、より具体的には社会的関係性を通じて、後天的に「人間」としての自己を確立しなければならないという「受動的社會化」、そして同時に〈生活世界〉を維持していくために、関係性の内部において生じる諸々の問題を引き受け、それらを日々解決していくという「能動的社會化」が同時に含まれている。先の〈生存〉が「暮らしとしての生活」の基盤をなすのに対して、〈存在〉は「暮らしとしての生活」があつたうえで「生き方としての生活」に深く結びついていると言えるだろう。

最後に〈継承〉とは、人間がひとつの生命体として必然的に死を迎えるという宿命によって、〈生活世界〉を通じて自らが前世代から受け継いだものを、改良しつつ、再び次世代へと引き渡していくことを指している⁽¹⁰⁹⁾。この〈継承〉という契機は、人間存在の「歴史性」という局面に位置づけられ

る。ただしここでの〈生〉には、「暮らしとしての生活」にも「生き方としての生活」にも還元できない「時間」の概念が含まれている⁽¹¹⁾。そこには〈社会〉を通じて「人間」となった新たな世代が、「社会的なもの」を再び次世代へと託していくという、人間存在の根幹に関わる重要な局面が含まれているのである。その意味において〈継承〉は、やはり「人間的〈生〉」を構成する不可欠な契機と見なされなければならない。たとえ〈生存〉と〈存在〉を実現することができたとしても、〈継承〉が実現されなければ、〈生活世界〉は現世代とともに破綻し、次世代の人間は「人間的〈生〉」の実現に際して多大な困難を抱えることになるからである。

以上を通じて、われわれは〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉という三つの契機について見てきた。これらは「人間的〈生〉」を構成するきわめて本質的な成分であり、前述のように、われわれが人間である限り背負い続けなければならない、いわば「宿命的」な問題であると言えるだろう。しかしそれゆえに、われわれはこれらの実現を通じて、〈生〉を実感のあるものとして掌握できるようにする。そして同時に、自己存在というものを「世界」に、「根づかせる」ことができるようになるのである。例えば〈生存〉に表現されているのは、「私」というものが、自らを取り巻く物質的な世界、あるいは他の「生けるものたち」から切り離されてはありえないということである。同様に〈存在〉には、「私」というものが「他者」というものを必要とし、また「他者」というものから必要とされているということ、つまり「他者」を通じてはじめて、「私」は「私」でありえるのだということが表現さ

れている。そして〈継承〉においては、そうして「私」を「私」たらしめている「他者」というものが、空間軸においてだけでなく、さらに過去や未来といった時間軸においても無数に広がっているということが示唆されているのである。人間存在は、決して自己によって完結したものではない。ここにあるのは、まさに時空間的に延々と展開されていく存在の、「連なり」そのものである。われわれは〈生〉の実現を媒介として、その「連なり」そのもののなかに、自らを位置づけているのである。

(3) 「不可視」となった「人間的〈生〉」

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

例えば現代社会においても、〈生、存〉は確かに実現されている。注目したいのは、それが今日冒頭で見た、あの〈社会的装置〉が供給する「財」や「サービス」によって成立しているという事実にはならない。人間は「生物存在」として多くのものを必要としているが、実際われわれは、そうした必要物を「財」や「サービス」として、まずは市場経済システムから、そしてその不足分を国家行政シ

システムから調達しながら生きていく⁽¹¹¹⁾。しかしより本質的な部分は、その前提となっている事柄であろう。つまりわれわれが〈社会的装置〉から「財」や「サービス」を得るためには、まずもってわれわれ自身が、それを実現できる立場に立てなければならぬ。より直接的に言うならば、交換のための「貨幣」を調達する「通路」を確保し、それを死守していくことが絶対的に不可欠となる。この貨幣調達のための営為のことを、ここでは「経済活動」と呼ぶことにしよう⁽¹¹²⁾。そうすると、現代的な〈生〉における〈生存〉とは、「財」や「サービス」の消費、そしてこの「経済活動」の実現を意味するものになっていることに気づかされるのである。

このことは〈存在〉についても言うことができる。そもそも現代社会が、かつての共同体とは比較にならない巨大人口のもとで、これほど一糸乱れることなく、社会集団としての枠組みを維持できているのはなぜだろうか。【第三節】でも見たように、それを可能にしているのは、やはり〈社会的装置〉である。われわれは先に、「人間的〈生〉」における〈存在〉には、社会集団の一員としての自己を形成していく「受動的社会化」と、関係性において生じる諸々の問題を解決していく「能動的社会化」とがあることを指摘した。このうち後者の「能動的社会化」から見ると、現代社会においては、そうした意味での〈存在〉の実現が、それぞれの〈生〉の文脈においては、ほとんど重要な意味を持たないということに気づかされる⁽¹¹³⁾。というのも人々を集団としてつなぎとめ、組織化し、行為の調整を行っているのは、あくまで〈社会的装置〉であって、われわれが日々直面している問題を解

決する役目を負っているのもまた、〈社会的装置〉によつてつながれたどこかの専門家に他ならないからである⁽¹¹⁴⁾。

これに対して現代的な「受動的社会化」については、まずは国家が「国民」という帰属の枠組みを最初に提供してくれる⁽¹¹⁵⁾。そのうえで、現代的な〈生〉において圧倒的な意味を持っているのは、やはり「自己実現」であろう。というのも国家が提供するの文字通り枠組みでしかなく、そこでは実質的な社会的関係性、あるいは本来の意味での「帰属」については、諸個人がそれぞれ「ゼロ」から構築していくことを求められるからである⁽¹¹⁶⁾。ただし「能動的社会化」から「解放」された現代的な「自己実現」は、【前号】でも取りあげたように——しばしば自身を取り巻くあらゆる事柄を超越した「純粹自己」というものを伴つて——事実上、どこまでも個人的な願望を充足していく行為へと変質している⁽¹¹⁷⁾。端的に言えば、自身が望んだ能力を手に入れ、また自身が望んだ関係性のなかにあつて、そして自身が望んだ通りの評価を得ること、それがわれわれの〈生〉にとつての〈存在〉の大部分を占めているのである。

最後に〈継承〉であるが、この契機もまた、確かに実現されているだろう。ただし〈継承〉が置かれている状況は、先の「能動的社会化」の場合とかなりの点で類似している。というのも現代社会における〈継承〉は、その大部分が、やはり〈社会的装置〉によつて実現されているからに他ならない⁽¹¹⁸⁾。それを象徴するのは、われわれが「学校」と呼ぶ〈社会的装置〉の「サブシステム」の存在であ

ろう。そこでは同年齢の人間が一か所に集められ、専門家集団を通じて、われわれの社会に蓄積されてきた「意味体系」世界像が効率的に「知識」という形で伝達される。したがって「継承」が意味を持つのは現世代というよりも、むしろ次世代においてであろう。それを「学習」と呼ぶのであれば、それは次世代の人間にとって、実際、人生に設けられたきわめて重要な課題として現前する。というのも現代社会においては、「経済活動」をしようにも、「自己実現」をしようにも、われわれにはまず、この「学習」の実現が不可避の前提として課されているからに他ならない。しかしそれを首尾よく終えることができた人間は、一連の煩わしい「継承」から解放される。そして自身の労力を余すことなく「経済活動」や「自己実現」に充てることになるのである。

以上を通じてわれわれは、現代社会において「三つの契機」がいかなる形で実現されているのかについて見てきた。ここでわれわれは、否応なく気づかされるはずである。それは、現代社会においては、「人間的（生）」のために必要とされる行為の根幹部分が、いずれも「社会的装置」への「委託」によって実現されているという事実¹に他ならない。この事態の意味を、われわれはいかなる形で理解することができるのだろうか。ここではそれを、本論で度々使用してきたアナロジーである「システム」に対する「ユーザ」という概念を用いて考えてみたい。

まず想起してもらいたいのは、今日われわれが多面的に活用している、例えばウェブ上のサービスである。ウェブ上のサービスを受ける場合、われわれに最初に必要となるのは「システム」に「ログ

イン” するための “アカウント” である。そして “ユーザー” として登録され、無事に “システム” への “ログイン” を果たすことができれば、われわれはそこで提供されるあらゆるサービスを享受できるようになるだろう。ただし個々の “ユーザー” は、何かを要望することはできても “システム” 自体を操作することはできない。何をサービスとして提供し、そこにいかなるルールを設けるのかといった権限は、 “ユーザー” には与えられていないからである。

ここで想像してみてほしい。高度に〈社会的装置〉が発達した社会にあつて、今日のわれわれはあたかも〈社会的装置〉の〈ユーザー〉であるかのようにではないだろうか。例えて言うなら、国籍は “アカウント” であり、われわれが「経済活動」を通じて調達している “貨幣” は、〈社会的装置〉に “ログイン” するための “鍵” である。確かに “鍵” には “質の良いもの” と “質の悪いもの” とがあるだろう。⁽¹¹⁹⁾ しかしいったん〈社会的装置〉との “接続” を維持できるようにさえないれば、われわれは市場経済システムや国家行政システムを通じて、あらゆる財やサービスの受益者となることが約束されている。【前号】においてわれわれが、現代的な “自由” と “平等” を、〈社会的装置〉に依存することによって実現されているという意味において、〈ユーザー〉としての 「自由」と 「平等」と呼んできたのも、まさにこのためであった⁽¹²⁰⁾。

もつとも、ここで改めて驚かされるのは、〈社会的装置〉によつてわれわれに供給されている財やサービス——例えば食料品や衣服だろうと、交通機関や郵便配達だろうと、さらには「能動的社会化」

に相当する社会的な問題解決や「学習」を実現するための教育に至るまで——それらを直接担っているのは、いずれも〈社会的装置〉に「接続」する別の〈ユーザー〉であるという事実には他ならない。ウェブ上のサービスにおいても、管理者が提供するのは枠組みだけで、コンテンツ自体はユーザーによつて構築されていくものが多数見られる⁽¹²¹⁾。つまりあたかもそのような形で、現代社会においては、それぞれの〈ユーザー〉が行う「経済活動」が、別の〈ユーザー〉にとつては消費される財やサービスとなるのである。そしてこうした無数の〈ユーザー〉が、〈社会的装置〉を仲立ちとして「接続」し、社会全体としては、結果的に「〈生〉の三契機」が実現されるということになっているのである。こうした事態にあつて、われわれが〈生〉の契機を「実感」できないというのは、ある意味では当然ではないだろうか。ここでは確かに、〈生存〉も、〈存在〉も、〈継承〉も、実現されているかもしれない。しかしそれはあくまでも巨大な〈社会的装置〉の文脈を通じてであつて、末端に位置する個々の〈ユーザー〉にとつては、それは単なる巨大なブラックボックスでしかない。われわれの〈生〉において意味があるのは、断片化された「経済活動」、「自己実現」、「学習」だけであつて、ここには〈生活者〉としての等身大の〈生〉の形は存在しないからである。端的に言えば、「人間的〈生〉」は、現代社会において「不可視化」されているのである。

(4) 「ユーザー」としての〈生〉と〈生活世界〉の「空洞化」

しかしこうした「人間的〈生〉」の「不可視化」は、人類史の視座からすれば、ごく最近になって生じたきわめて新しい事態であると言わなければならない。【第三節】において見たように、人間の歴史において圧倒的に長い期間、われわれは「狩猟採集社会」、あるいは「伝統的共同体」や「都市共同体」に生きていたのであって、ここでは〈生〉が〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉を実現させるものであることは、疑いの余地がないほどに自明のものだったからである。

そのことを理解するためには、例えば高度経済成長期以前、われわれの祖父母や曾祖父母らが当然のように営んできた生活様式を実際に想起してみると良いだろう⁽¹²²⁾。その時代においては、近代的な市場経済や官僚機構の導入が図られつつも、〈生活世界〉には未だに、かつての「伝統的共同体」や「都市共同体」の色彩が色濃く残されていた⁽¹²³⁾。例えばわが国の「伝統的共同体」は、一般的に「ムラ」と呼ばれてきたが、そこで日常的に繰り返されてきた、労働、生業、慣習、行事、儀礼といった営為、より具体的に言えば、日用品を製作する、田植えや除草をする、屋根を葺く、寄り合いを開く、道や水路を補修する、祭りや儀式の準備をするといった、いかなる活動を取りだしてみても、われわれはそこに、〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉という契機が混然一体となって付着している姿に気づかされるよう⁽¹²⁴⁾。かつての人々は、そうした営為を数多くの「生活組織」——例えば労働組織（ユイ、道普請など）、水利組織、祭祀組織、信仰組織（講）、消防／防犯組織——に参加することによって実現していた。そこからは、かつての人々が自らの力によって〈生活世界〉を整備し、「人間的〈生〉」を主導的

に実現していかなければならなかった現実を読み取ることができらるだろう。確かに現代に生きるわれわれからすれば、それは想像を絶する過酷なものとして映るかもしれない。しかしそこでは「自然生態系」に働きかけ、必要物を確保していくことも、集団の一員として自己存在を確立し、集団内の問題を解決していくことも、「生活世界」を再生産し、それを次世代へと受け渡していくことも、まさにすべてが「生活者」として等身大の問題として現前していたと言えるのである⁽¹²⁵⁾。人間はそこで、日々「生」に肉薄しなければならなかった。しかしそれゆえに、「生」を実現している実感がないなどという事態は、おそらく想像さえできなかったはずなのである。

ここで考えてみたいのは、前述の現代的な「生」にあつて、そこに「生活世界」と呼べるものが、はたして今なお存在しているのかということである。前述したように、われわれの「生」において意味を持つのは、「経済活動」、「自己実現」、そして「学習」だけである。現代社会においては、「ユーザ―」として生きていく以外の選択肢は存在しない。そして「ユーザ―」としての地位を確保するためには、「鍵（＝貨幣）」を調達するための「経済活動」が不可欠なのであつた。前述したように、「学習」とは、いわばその「経済活動」を行うための前提条件である。実際に現代の子どもたちは、あたかも「通過儀礼」のように、「経済活動」を実践するための「一般教養」と「コミュニケーション能力」の涵養を要請されている⁽¹²⁶⁾。そして現代的「生」において最も価値あるものとは「自己実現」であり、「学習」も、「経済活動」も、いわばそれを達成していくための手段であると教えられている

だろう。それらは言ってみれば、この社会で人間が、〈社会的装置〉の〈ユーザー〉として生きていくために必要とされる倫理や作法といったものに他ならない⁽¹²⁷⁾。

確かに、こうした〈生〉への理解が、一切虚構であるとは言えないだろう。例えばわれわれは、確かにかつての人々が到底得られなかった「自由」と「平等」、そして途方もない物質的な富の渦中に生きている。そして「学習」や「経済活動」に関わるいくつかの課題があるとはいえ、「自己実現」を至上とする立場からすれば、これほどまでにそうした〈生〉を実現可能な社会はないと言えるからである。しかし、そこには「人間的〈生〉」を実現するための具体的な場、等身大の「世界」の姿はない。そのことが意味するのは、現代社会における〈生活世界〉の「空洞化」である。象徴的に述べるとすれば、現代において、もはや〈生活者〉はいなくなつたのである。ここで人間は例外なく〈社会的装置〉の〈ユーザー〉になつたのであつて、言ってみれば「〈生活者〉としての〈生〉」は、ここで「〈ユーザー〉としての、〈生〉」へと移行したのである。

そしてわれわれは、この「〈ユーザー〉としての〈生〉」というものが、存在の「連なり」からどこまでも浮遊し、「世界」に対して決して「根づく」ことがない〈生〉の形であるということを忘れてはならない。例えばブラックボックスを通じてもたらされた財の先に、われわれは広大な物質的世界や「生けるものたち」の姿を感受することはできるだろうか。またわれわれに現前する〈他者〉のうち、大半を占めているのは、財やサービスを「提供する側」と「提供される側」といった単一の役割、

一面的な関係性でしかない。そしてそこで、どこまでも個人的な願望の充足という形で追い求められる「自己実現」には、結局「意のままにならない〈他者〉」も必要なければ、過去や未来の世代も必要ないだろう。そうした〈生〉には、現在の「自分」を肯定してくれる「何ものか」がいてくれさえすれば、それで何も困らないからである⁽¹²⁸⁾。

「〈ユーザー〉としての〈生〉」が織りなす世界、ここでそれを改めて想像してみてほしい。それはあたかも〈社会的装置〉だけが恒久的に運動していくように見える世界、そしてそのなかで無数の人間が入れ替わり〈ユーザー〉として生まれ、そして〈ユーザー〉として死んでいく世界である。そこでわれわれの〈生〉に対する想像力は、ますます観念的で一面的なものになるだろう。そして時空間的に孤立した人間存在は、こうして存在としての「強度」を失っていくのである(図3)。

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

以上を通じてわれわれは、「人間的〈生〉」の内実と、それが現代においていかなる事態に置かれていのかということについて見てきた。ただしこうした議論を進めていくと、一部の読者は結論を急ぎ、本論が、こうした「〈ユーザー〉としての〈生〉」を全面的に否定し、「〈生活者〉としての〈生〉」が実現されていたか、ついでに「〈生〉」のあり方に、われわれがいま一度立ち帰るべきだと主張しているように感じられたかもしれない⁽¹²⁹⁾。しかし事態はそれほど単純ではないのである。まず、われわれが

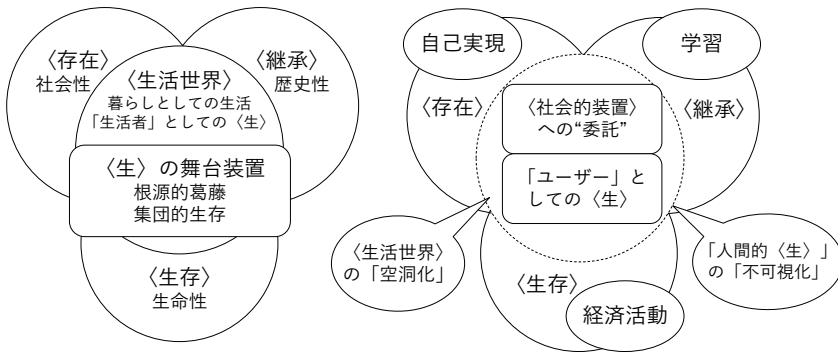


図3 「〈生〉の三契機」と、「空洞化」する〈生活世界〉

【第三節】において見てきたように、人間という「存在」は、自ら生みだした「人為的生態系」としての〈社会〉によって、自身の「存在様式」を繰り返して変容させてきた。それが世代を超えて受け継がれ、蓄積を繰り返していく「社会的なもの」に由来する以上、その過程は常に一方通行なのであって、決して逆転させることはできないからである。また実際にわれわれは、過去の生活様式を担えるだけの能力の大半をすでに失ってしまったている。「ユーザー」として生きることに慣れてしまったわれわれにとって、かつての生活は、肉体的にも、精神的にも、決して耐えられるものではないからである。さらに「現代」を理解するためには、われわれには参照点となる「過去」の分析が確かに不可欠となる。しかしその際、われわれは決して過剰な

形で過去を美化してはならない。人間の〈生〉は、形は異なるとはいえ、何時の時代も苦しみとともにあり、また同時にささやかな喜樂とともにあったのであって、われわれには安易な理想主義に墮すことなく、人間というものを正面から見定めていくことが求められているからである。⁽¹³⁰⁾

われわれの議論に必要なことは、現段階では結論を急ぐことではなく、人間という「存在」の本質をめぐって、さらなる問いを立てていくことである。例えばこれまで見てきた「人間的〈生〉」において、そもそもなぜ、そこには〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉という「三つの契機」がなければならぬのだろうか。さらに言えば、そもそもなぜ、人間は〈社会〉というものを創出しなければならぬのだろうか。本節では最後にこれらの問題について考えてみたい。ただし、実はこの後者の問いについては、【第二節】において、一度「巨視的アプローチ」に基づいた回答を行っている。それは、端的には〈社会〉を創出する能力を持つということが、捕食者や競合する人類との間で、進化生物学的に有利だったからに他ならない。しかしここで要求されているのは、あくまで「微視的アプローチ」に基づいた説明である。つまり「天動説の比喻」を想起するように、それが「〈生活者〉」としての〈生〉の文脈に基づくとき、いかなる形で説明されるのかということである。

ここでわれわれは【第二節】で行った分析に立ち戻り、他の「生物存在」と人間存在の違いについて、〈生〉という文脈のもとで再考することが求められる。まず「生物存在」にとつて、最も根源的な〈生〉の実現とは何を意味するのだろうか。それは言うまでもなく〈生存〉である。⁽¹³¹⁾ そうだとす

るならば、人間という「存在」が形成される際においても、最も重要な契機として現前していたのは、やはり〈生存〉だったはずである。ただし〈生存〉のあり方自体は、【第二節】においても見たように、生物種によってかなりの違いがある。例えばわれわれが属する哺乳類は、多くの場合「群れ」を構成し、集団を通じて〈生存〉を実現する。このことを本論では、「**集団的〈生存〉**」と呼ぶことにしよう。ただし、ここで気づかされるのは、人間の行う「**集団的〈生存〉**」が、「**質的局面**」——個体間での連携をより緻密にするという意味での——においても、「**量的局面**」——その連携をより大規模で行うという意味での——においても、異常なほどに突出しているということである。人間という「存在」は、哺乳類のなかでも、まさに群を抜いて「**集団的**」な「**生物存在**」であるということに他ならない。

もちろん「**集団的〈生存〉**」が「**生物存在**」において発達したのは、それが進化生物学的な意味において有利な「**戦略**」だったからである。しかしそれを〈生〉の文脈から理解しようとする、われわれはそこに、ひとつの矛盾を見いだすことになるだろう。まず、高度な「**集団的〈生存〉**」は、「**生**」の当事者から見ると次のように記述することができる。つまり「**いかに〈生存〉するのか**」という問題が、ここでは「**皆と、一緒に、いかに〈生存〉するのか**」という問題に置き代わることである。換言すれば、高度な「**集団的〈生存〉**」のもとにおいては、「**私**」の〈生存〉は、ある面では「**皆**」の〈生存〉を意味し、「**皆**」の〈生存〉は、ある面では「**私**」の〈生存〉を意味

するものになるといふことに他ならない。しかし、もし「集団的〈生存〉」がどこまでも有利であるならば、なぜわれわれ人間には「自我」、あるいは「自意識」——集団の利害とは別に、自らの個体の利害に払われる特別な関心——というものが残されているのだろうか。なぜなら究極の「集団的〈生存〉」とは、まさしく「個性」の消滅を意味するからである。

実際、「群体無脊椎動物」や「社会性昆虫」がきわめて高度な「集団的〈生存〉」を実現できるのは、【第二節】でも見たように、そこに「個性」がないか、もしくは大幅に縮減されているからに他ならない。驚くべきことに、こうした生物にとつては、「私」の〈生存〉と「皆」の〈生存〉が矛盾することなく、遺伝的な次元において一致しているのである。しかし人間を含む哺乳類の場合は、遺伝的単位はあくまで「個体」にある。そのうえで協同することこそが、われわれを含む哺乳類にとつての「集団的〈生存〉」に他ならない。したがって、ここでは「私」の〈生存〉と「皆」の〈生存〉が、完全には一致していない。その意味において、ここには当初から矛盾が含まれているのである。

ここから導かれることは、人間という生物が、こうした矛盾を受け継ぎながらも、なお「集団的〈生存〉」という「戦略」を追求し、それをまさに極限にまで高めてきた生物だということに他ならない⁽¹³²⁾。それゆえ人間は、一方で「自我」を持ち、個体として生きることを宿命づけられていながら、他方で同時に、きわめて根源的な形で、「皆と一緒に〈生存〉」しなければならないのである。当初か

ら内在していた矛盾は、ここで「集団的〈生存〉」の水準を高めれば高めるほど、より深刻なものとなったに違いない。そこでは「私」の〈生存〉と「皆」の〈生存〉が、異常なまでに接近していながら、決して一致することはなく、明確な断絶を含んでいるからである。本論ではそのことを、人間存在の「根源的葛藤」と呼ぶことにしよう。⁽¹³³⁾

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

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

(6) 「〈生〉の三契機」の内的連関

ここでわれわれは、視点を先のもうひとつの問いに向けてみたい。それは「人間的〈生〉」においては、なぜ〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉という「三つの契機」が存在するのかもしれない。例えばなぜ、われわれの〈生〉においては、〈生存〉に加えて〈存在〉、すなわち集団の一員としての自己を形成し、関係性において生じる諸々の問題を解決していくことが必要となるのだろうか。それは根源的には、これまで見てきたように、われわれの〈生〉が「集団的〈生存〉」という様式に基づいているからに他ならない。つまりわれわれは〈生存〉を実現するために、こそ、〈存在〉の実現を必要としているわけである。ただし〈生〉の契機としての〈存在〉は、われわれが「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉を創出するようになって以来、まったく新たな意味を持つようになっていった。というのかわれわれが「〈生〉の舞台装置」によって「根源的葛藤」を緩和させることに成功し、それを常態化させていくなかで、やがてわれわれは「〈生〉の舞台装置」なくして〈生存〉を実現する

ことができなくなったからである。おそらくわれわれは、すでに生得的な次元において、「集団的〈生存〉」のためには〈社会〉の存在が不可欠となっている⁽¹³⁴⁾。象徴的な表現を用いるのであれば、人間はもはや「〈生〉の舞台装置」を欠いた状態では、その「根源的葛藤」が持つ矛盾の重みに耐えられなくなっているのである。したがって「人間的〈生〉」における〈存在〉とは、単に人間が社会的関係性のもとで生きていくということだけを意味しない。そこにはわれわれが、自らの〈生存〉に不可欠なものとしての「〈生〉の舞台装置」、そしてそれが内在する〈生活世界〉というものに自身を根づかせ、そして〈生活世界〉を共有する人々とともに、それを守り育んでいくという意味が含まれているのである。

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

良したうえで、再び次世代へと受け渡していくという新たな意味が含まれているからである。

さらにわれわれは、ここで〈継承〉と〈存在〉の間に、ある内的連関というものについても気づかされるはずである。それはわれわれが、世代を超えて受け継がれる〈社会〉というものを持ったことによつて、われわれの〈生〉が、いわば世代を超えた「担い手」としての側面を持つようになったことを意味している。それは人間が限られた現実の〈生〉のもと、過去から未来へと連なる連鎖のなかで、何かを託され、そして何かを託しながら生きていくということに他ならない。換言すれば、それはいままさに〈生〉の渦中にあるものが、過去世代の〈生〉の現実を引き受け、それを未来世代の〈生〉へと接続させていく営為であるとも言えるだろう。われわれが世代を超えて受け継がれる〈社会〉を持ったことによつて、おそらく人間存在の「死」というものさえ意味が変わつた。それはこうした「連なり」のもとに〈生〉がある限り、われわれの〈生〉は、決して生物学的な「死」によつては完結しないものとなつたからである⁽¹³⁵⁾。

以上の考察は、われわれが本節の冒頭で触れた、西洋哲学の「伝統」をめぐる議論に対しても新たな示唆を与えるはずである。われわれは先に西洋哲学が、人間の〈生〉について、「暮らしとしての生活」を軽視し、それを超越した「生き方としての生活」ばかりに目を向けてきたということを指摘してきた。このことを「〈生〉の三契機」に置き換えてみると、そこで注目されてきたものが、アリストテレスから「自由の人間学」に至るまで、もつぱら〈存在〉の契機であつたということ、端的に

は〈生存〉なき、〈存在〉ばかりが、ここでは人間の本質として語られてきたということに気づかされる⁽¹³⁶⁾。〈存在〉の基底をなすものであるはずの〈生存〉は、ここで一貫して看過されてきたのである⁽¹³⁷⁾。ただし〈継承〉については、必ずしもそうではない。とりわけ〈生〉の分析に「時間性」や「歴史性」の概念を導入したハイデッガーは、本論で言うところの〈存在〉と〈継承〉の内的連関を扱っていたとも言えるからである⁽¹³⁸⁾。しかしそこにおいてもなお、最も基底にあるはずの〈生存〉は、〈生〉の本質から排除されていたのである。

それではなぜ、一連の「伝統」においては、これほど重要な〈生存〉という契機が軽視され続けてきたのだろうか。そのひとつの背景となったのは、おそらく「伝統」を担ったかつての人々が、一方では強固な〈生活世界〉に支えられながら、他方では相対的に〈生存〉から「解放」された人々であったからではないだろうか⁽¹³⁹⁾。彼らにとつて〈生存〉と〈継承〉は、強固な〈生活世界〉において十全に実現されており、それはあまりに「自明」の事柄だったからである。とりわけ〈生存〉は、庶民の関心事としてあまりに露骨な具体性を伴って現前していた。しかしそれゆえに、人々はそれを忌避し、その先にある「非俗の世界」というものに思いを馳せるようになっていった。つまりここでは〈生活世界〉の「自明性」こそが、〈生存〉軽視の「伝統」をもたらす一因となっていたのではないか、ということである⁽¹⁴⁰⁾。

しかし逆に言えば、われわれは今日、「空洞化」した〈生活世界〉において〈ユーザー〉として生

きることを常態化させている。そこでは「へ生」の三契機」に含まれる根源的な意味も、またわれわれが背負ってきた「根源的葛藤」の意味も、「不可視化」され、実感できないものとなっているだろう。そうした時代にあつて、われわれがいま、改めて「生存」という契機の人間学的な意味を問おうとしている。そこにはおそらく時代的な意味があるだろう。つまりわれわれは「生活世界」から「自明性」が失われる時代に至って、皮肉なことに、ようやくその重要性に目を向けはじめたということなのである。

5. 「へ生」を容れさせる「社会的装置」とは何か

(1) 「社会的装置」という概念

さて、これまでわれわれは、「微視的アプローチ」、すなわち「人間的「へ生」という観点のもと、人間存在の本質について考察を進めてきた。ここからはいよいよ一連の議論を、前半で行った「巨視的アプローチ」に基づく議論に統合させる。そしてそこから、本論の最初の問題意識であった「生の自己完結化」および「生の脱身体化」という事態が、人間存在にとっていかなる意味を持つものなのかについて再考していこう。

その際、最も重要な論点となるのは、われわれがこれまで「社会的装置」と呼んできたものが、【第四節】において「へ生」の舞台装置」として位置づけられたものに対して、いかなる形で「連続

性”と“非連続性”を持つているのかということに他ならない。すでに見たように、「〈生〉の舞台装置」は、われわれが「根源的葛藤」を克服し「集団的〈生存〉」を実現させるために不可欠なものであった。しかし同時にそれこそが、世代を超えて蓄積され、絶え間なく膨張し、そして一度として途切れることなく今日へと続いてきた、あの「社会的なもの」の最初の姿なのである。その意味においては、「社会的装置」は明らかに「〈生〉の舞台装置」との間に“連続性”を持つている。しかしわれわれが【第三節】において「特異点」という形で見てきたように、人類史には、同時に単純な“連続性”とは言い難い、ある種の“非連続性”とも言えるものが確かに存在していた。その意味においては、今日われわれが目撃している〈社会的装置〉と、かつての「〈生〉の舞台装置」との間には、やはり何らかの根源的な差異があると言うこともできるのである。

この問いに答えていくために、われわれはまず、この〈社会的装置〉という概念について再度確認することから始めよう。これまで行ってきた説明を整理すれば、〈社会的装置〉とは第一に、市場経済や官僚機構を中核としながら、そこに現代科学技術の成果として生みだされる情報、機械、薬剤などが融合した巨大な「インフラ」であること、そして第二に、それは“接続”された人々の行為を、行為する者に意識させることなく調整していく「自己調整機能」を持つということ、さらに第三に、現代社会においては、人間は全面的にそれに依存するようになり、そのことは、われわれが〈生〉を拘束するものからあまねく〈解放〉されていくことを意味していた、ということになるだろう。

われわれはここから、この概念について、さらに踏み込んだ説明を試みていかなければならない。まず〈社会的装置〉は、大きく、物質的な実体を備えた「インフラ」としての側面と、そうした物質的なものを体系的に組織化している「制度」としての側面を併せ持っている。【第二節】で示した枠組みに即せば、前者は「社会的構造物」、後者は「社会的制度」であり、〈社会的装置〉は、いわばその両者の巨大な複合体であると言えることができるだろう。ただしより重要なことは、ここでわれわれが「自己調整機能」と呼んできたものが何を意味するのかということに他ならない。というのも〈社会的装置〉の「自己調整機能」には、厳密には、やや文脈が異なる三つのものが同時に含まれているからである。

まず、第一のものは、すでに【第二節】においても触れた、近代的な市場経済や官僚機構を「原型」とするような「自己調整機能」である。繰り返しになるが、市場経済においては、各自が利益を極大化させようとする行為が、結果として経済全体の効率的な資源や財の分配を実現し、官僚機構においては、各自が自らに与えられた職務を遂行することが、結果として組織体全体の目標を達成させることになる。つまりそこでは〈社会的装置〉に「接続」する人々が、集団的に組織化され、それぞれに行われる行為の帰結が、〈社会的装置〉全体として、特定の機能を発揮するように調整されているのである。もちろん両者は物理的な実体というものを持たない。しかしそこでは、われわれの行為が特定の仕方ですべて調整される。ことによって、社会的にある種の「実体」が形作られているのである。

注目したいのは、おそらくこれと似たことが、現代の「情報世界」についても言えるということに他ならない。ここでの「情報世界」とは、われわれが一般的に「ネット」と呼んでいる、電子空間内に蓄積された膨大な電子情報のことを指している。例えばわれわれは、今日すでに「情報世界」との接続を常態化させ、生活空間には、あらゆる場面でデジタル化された「情報」が溢れているだろう⁽¹⁴¹⁾。そして今日「情報世界」へのアクセスは、単に知識や情報を得るための手段としてだけでなく、連絡手段、自己表現の手段、そしてSNS等を通じた人間関係の調整手段として、社会的にもきわめて重要な役割を担うようになってきている⁽¹⁴²⁾。ところが「情報世界」の実体は、言ってみれば電気信号を媒介とした単なるケーブルと電子機器に過ぎない。それにもかかわらず、それを通じて膨大な数の人間が情報を送受信することによって、結果として、そこには現実世界と緊密に同期された「もうひとつの世界」が出現するのである。ここから見えてくるのは、「情報世界」というものもまた、われわれの行為が「調整される」ことによって、ある種の「実体」が与えられたものだということに他ならない。

次に、第二の「自己調整機能」は、こうした〈社会的装置〉というものに対して、人々が自ら「接続」していく必然性に関わるものである。【第四節】でも見たように、現代社会においては、人間は〈生〉の実現に関わる根幹部分を〈社会的装置〉に「委託」し、いわばその〈ユーザー〉として生きている。しかし見方を変えれば、それはすべての人間が〈ユーザー〉として生きていくことを無条件に課せられる社会——それぞれがいかなる〈ユーザー〉として生きていくのかは「自由」でありなが

ら、〈ユーザー〉として生きていく以外の選択肢は一切存在しない社会——であるということが分かるだろう。【第四節】では、〈ユーザー〉として〈社会的装置〉の恩恵を受けるためには、それに「接続（ログイン）」するための「貨幣（鍵）」が必要となること、そしてそうした「貨幣」を得る手段として行われている「経済活動」が、結果的に他の〈ユーザー〉にとつての財やサービスを「生産」することになっている、ということについても見てきた。要するに、〈社会的装置〉が何かを直接生みだしているわけではない。ここにあるのは無数の〈ユーザー〉たちが、まさに〈ユーザー〉として生きていく必然性に基づいて、知らず知らずのうちに〈社会的装置〉を駆動させている姿である。このメカニズムのことこそが、本論が想定する第二の「自己調整機能」に他ならない。

最後に、第三の「自己調整機能」であるが、それはわれわれの生活空間において微細に働くもの、そして現在もなお次々と拡張されているものである。まず、〈社会的装置〉が提供する財やサービスのなかには、道路や港湾、発電所といった「従来のインフラ」、すなわちわれわれが産業社会や現代的生活様式を営んでいくための「物質的基盤」が含まれている。今日ではそこに、水道やガスに匹敵する、ひとつの「ライフライン」としての「インターネット回線」も加わることになるだろう。ここで注目してほしいのは、そこに近年、情報、機械、薬剤からなる「新たなインフラ」とも呼べるものが続々と登場しているという事実である。例えば経路を導くナビシステムや接客を代替する会計システムなどは、その皮切りにすぎない。今後われわれが目撃するのは、例えば自動運転を前提とした交

通システム、個人化された医療と薬剤の供給、そして大衆的な「芸術作品」をも自動的に生みだし、ビッグデータを解析することによって、特定の人間に「相応しい商品」、あるいは特定の人間に「相応しいパートナー」でさえ探しだしてくれる、きわめて高性能な人工知能である⁽¹⁴³⁾。われわれの社会においては、この先こうした新たな要素を含んだ「インフラ」が、生活空間の隅々にまで深く浸透していくことになるだろう。そしてわれわれに意識されることなく、われわれの行為を水面下で微細に「調整する」ようになるのである。つまり、これこそが本論の想定する第三の「自己調整機能」に他ならない。

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

(2) 「生」の舞台装置」と〈社会的装置〉の「連続性」、非連続性

しかし、ここで考えてみてほしい。もし仮に〈社会的装置〉の本質が、こうした「自己調整機能」にあるのだとすれば、「〈生〉の舞台装置」の場合はどうなるのだろうか。「〈生〉の舞台装置」が、

「根源的葛藤」を緩和させ「集団的（生存）」を円滑に行うための「補助装置」であるとすると、われわれはそこにも、ある種の「自己調整機能」を見いだすことができるはずだからである。

ここでは少し具体的に考えてみよう。例えば、かつての「伝統的共同体」には「寄り合い」や「慣習」といったものが存在していた。「寄り合い」とは、同じ集団の構成員が情報共有や意思決定を行っていくための集まりのことであり、「慣習」とは、集団が過去世代から受け継いできた特定の規範あるいは行動様式のことである。また前者は、あらかじめ共有された、対話を実践するための手順や作法という意味では、一種の「社会的制度」と見なすことができ、後者は、過去に行われた意思決定が受け継がれ、やがて世界像の一部として根を下ろしたものだとして理解すれば、一種の「意味体系」世界像」と見なすことができるだろう⁽¹⁴⁴⁾。

両者はかつて、いずれも「（生）の舞台装置」としての機能を果たしていた。なぜなら「寄り合い」の存在は、人々から不要なわだかまりを除去すると同時に、合意形成を円滑に進め⁽¹⁴⁵⁾、「慣習」の存在は、規範や行動様式の共有によって不要な摩擦を回避させ、集団を安定化させることに寄与したと言えるからである。しかし「寄り合い」が合意形成を促進させるのも、「慣習」が不要な摩擦を回避できるのも、別の面から見れば、それは人々の行為が「調整されて」いるからだとは言えないか。つまりそこでは、人々の行為が「調整される」からこそ、「根源的葛藤」の負担が軽減されているとも言えるのである。

次に考えてみたいのは、前述した「自動運転の車」と「伝統的な道具」、例えば農作業に用いる「鋤」との違いである。確かに一見、両者には歴然とした違いがあるようにも思えるだろう。しかし両者は、いずれも人間が自然物を改変して生み出した一種の「社会的構造物」であり、特定の目的を達成するにあたって、必要となる労働の負荷を縮減させるという意味においてはまったく同じである。「自動運転の車」が移動や運転という行為を「調整する」ように、「鋤」は耕作という行為を「調整して」いる。そしてこのように考えるのであれば、われわれはそうした機能が「鋤」どころか、そもそも「道具」というものそれ自体に内在する特性であるということに気づかされるのである⁽¹⁴⁶⁾。

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

ここでひとつの参照点となるのは、かつてJ・ハーバーマスが提起した「システムによる生活世界

の内的植民地化」という問題である。⁽¹⁴⁷⁾ その要点は、概ね以下のように整理できるだろう。第一に、近代社会においては、人々を「貨幣」によって統合する市場経済と「権力」によって統合する官僚機構とが肥大化すること——それらをハーバーマスは「システム (System)」と呼ぶ——、第二に、それによって対話のあり方が、合意形成を目指したのではなく、対話を介して別の目的を達成しようとするものになること、そして第三に、その過程において、合意を志向する対話によって再生産されていた「意味の秩序」が縮小し、「意味の喪失」を含んだ社会病理が生みだされる、ということにならない。

本論が着目したいのは、ここでハーバーマスが一連の議論のなかで用いた、「システム」の、「生活世界」からの、「自立化」という観点である。⁽¹⁴⁸⁾ もちろんここでの「生活世界 (Lebenswelt)」とは、われわれが見てきたような〈生活者〉としての人間を想定した〈生活世界〉ではない。それはあくまで【第二節】で言及した現象学的な概念、言ってみれば、われわれが事物の認識の前提として共有している「意味の秩序」のことを指している。⁽¹⁴⁹⁾ ハーバーマスによれば、「システム」は当初「生活世界」に埋め込まれており、人々の合意形成の負担を軽減させるための「補助装置」に過ぎなかった。⁽¹⁵⁰⁾ しかしそれが、やがて独自の論理によって「生活世界」から「自立化」するとき、今度は逆に、それが「意味の秩序」である「生活世界」を解体させる方向に働きはじめるのである。

確かに一連のハーバーマスの枠組みは、本論のものとはかなりの点で相違がある。⁽¹⁵¹⁾ しかし実は、

ここで用いられている観点のなかに、われわれが「社会的装置」と「生」の舞台装置」の「非連続性」を考えるうえで、きわめて重要な示唆が含まれているのである。まず、ハーバースマスが「システム」と呼んだものは、本論において「社会的装置」と呼ぶもの、より厳密には「社会的装置」の「社会的制度」としての側面に重なり合っている⁽¹⁵²⁾。これに対して、ハーバースマスが「生活世界」と呼んでいるものは、本論の枠組みからすれば「意味体系Ⅱ世界像」と呼ぶにふさわしい。このことは、何を示唆しているのだろうか。つまりハーバースマスが、「システム」の「生活世界」からの「自立化」として描いたことは、実は「社会」を構成している根源的成分であるところの「社会的制度」と「意味体系Ⅱ世界像」の分裂、そして前者の肥大化と後者の矮小化という事態を暗示しているのである。

われわれがこれまで見てきたように、人間が生み出す「社会」には、「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系Ⅱ世界像」という三つの成分が存在する。そしてこれらの三つの成分は、いずれも当初、「根源的葛藤」の負担を軽減する役割を果たすものであった。問題は、そのときこれらの成分が、いずれも「不可分のもの」として現前しており、まさにそれによって、等身大の「生活世界」というものの骨格が形作られていたということに他ならない。つまりわれわれが、真の意味での「生活世界」に目を向けるとき、そこにはハーバースマスが指摘したものとは異なる意味において、やはりある種の「自立化」が存在していたことに気づかされる。それは本来「生」の舞台装置」という形で「生活世界」に埋め込まれていた一部の「社会的なもの」が、ある段階において、「社会的装置」と

いう形で「意味体系Ⅱ世界像」から分離し、等身大の〈生活世界〉の文脈を超えて突出したということ、すなわち〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化という事態に他ならないのである。

このことを、われわれは先の具体例から再度考えてみよう。例えば前述した「寄り合い」は、確かに類型としては「社会的制度」に分類できるかもしれない。しかし厳密には、その「制度」としての側面は、それを行ってきた人工的な場や空間（社会的構造物）、あるいは集団に共有されてきた、それを行うことの意味（意味体系Ⅱ世界像）との間に不可分の関係がある。同様に「慣習」は、一方で「意味体系Ⅱ世界像」としての側面を強く持ちつつも、厳密には、やはり前世代から受け継がれた文書や象徴物（社会的構造物）、あるいは資源管理に関わる制度のように、具体的な行動様式（「社会的制度」）との間に不可分の関係があると言えるだろう。

「鋏」を含んだ多くの「伝統的な道具」もまた、「社会的構造物」でありながら、厳密には、それのみによって決して完結することはない。なぜならそもそも「道具」の使用という行為には、単なる労働の短縮のみならず、それを使用する者が、それを通じて現前する〈他者〉——例えばそれが、目の前の形に加工されるまでに関わった人々、そしてその道具を過去に使用し、今日までその技術を伝承させてきた人々、さらにはその道具の恩恵を受け継ぐだろう人々——というものに触れ、その存在を感受するということが含まれているからである⁽¹⁵³⁾。そのことは「道具」という「社会的構造物」が、まさにわれわれの社会的関係性のあり方（「社会的制度」）や、それに付随する意味世界（意味体系

Ⅱ世界像Ⅲとの間に不可分の関係があるということを示しているだろう。

これに対して、近代的な市場経済や官僚機構においては、それに接続する「個別的な動機」さえあれば、人々がそこに参画すること自体の「意味」は必ずしも問う必要がない。そこで重要なのは、人々に意識されることなく、あくまで財やサービスの生産や分配が行われること、すなわち「ヘューザー」としての〈生〉を実現させる「機能」であって、個々の行為や局面に内在する「意味」ではないからである。同様に、自動化された新たな「インフラ」においても、そこで重要なのは、やはり無意識に労働を短縮できる「機能」であって、それ以上の「意味」ではない⁽¹⁵⁴⁾。つまりわれわれが〈社会的装置〉と呼ぶものは、いずれも「意味体系Ⅱ世界像」から切断されてもおお自足可能な、いわば「社会的構造物」と「社会的制度」に「純化」された〈社会〉の姿なのである。そこでは「意味体系Ⅱ世界像」を捨て去ることによって、曖昧さを含む「意味」と、そうした「意味」を人々が意識し、思案していく過程の一切が省略される。しかしだからこそ、〈社会的装置〉はきわめて高度な効率性を達成できると言えるのである。

いずれにしても、以上の考察から導かれるのは次のことであろう。すなわち〈社会的装置〉とは、かつての〈生〉の「舞台装置」としての〈社会〉の成分のうち、「社会的構造物」と「社会的制度」だけが、本来不可分であった「意味体系Ⅱ世界像」から分離し、異常に突出したものであるということに他ならない。

(3) 〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化

さて、これまでわれわれは、〈社会的装置〉と「〈生〉の舞台装置」との間にある「連続性」と「非連続性」というものについて、具体的な例をあげながら見てきた。次に問題となるのは、われわれがここで示した一連の「社会的なもの」をめぐる内的な分離過程が、〈生活世界〉の「空洞化」を含む「人間的〈生〉」の側から捉えられるとき、いかなるものとして描きだされるのかということである。それは換言すれば、前述した〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化という事態が、いかなる内実のもとで進行したのかということに他ならない。

そのことを考えるうえで重要なのは、一連の事態が、【第三節】においてわれわれが第二の「特異点」と呼んできた、近代的な市場経済や官僚機構の成立によって、直ちに引き起こされたものではなく、かつたということに他ならない。なぜならたとえ市場経済や官僚機構が「意味体系Ⅱ世界像」を不要としていたとしても、〈生活世界〉が強固な人間的基盤を有しているうちは、「意味体系Ⅱ世界像」は〈生活世界〉に担保され、〈社会的装置〉は「補助装置」という形のもと、依然として〈生活世界〉に埋め込まれていたと言えるからである。〈社会的装置〉が「自立化」するためには、人間的基盤として〈生活世界〉に実質的な形を与えていた「地域社会」が解体し、〈生活者〉にとつての等身大の世界である〈生活世界〉が「空洞化」すること、すなわち「〈ユーザー〉としての〈生〉」というもの

が完成されなければならないのである。

われわれはここで、その過程が実質的にいかなるものだったのかについて考えてみよう。まず、それを象徴的に示しているのは、【第四節】において、現代的な〈継承〉を論じた際に取りあげた、「学校」と〈生活世界〉との関係である。そもそも近代社会における「学校」とは、人間を、国民国家の責任ある主体、あるいは産業社会を動かす人材として養成するために設置されたものであった。そこでは同年齢の人間が集められ、専門家集団を通じた効率的な知識の伝達が行われる。それはいわば「学習」を目的とした、それ自体がひとつの〈社会的装置〉の「サブシステム」であったと言いうこともできるだろう⁽¹⁵⁵⁾。しかし「学校」の成立は、それ自体で直ちに〈継承〉が「学習」に還元されたということの意味しない。なぜならかつての〈継承〉は、「学校」ではなく、常に〈生活世界〉を中心として実現されていたということ、つまり人間が成長し、成熟し、集団の一員として生きていくためのさまざまな素養を身に着ける場合は、あくまで〈生活世界〉の文脈に根ざした対人関係や生活経験だったからである。その意味において「学校」とは、本来そうした〈生活者〉としての実践からは得られない、特殊な知識を取得するための「補助的な場」に過ぎなかった⁽¹⁵⁶⁾。しかしやがて〈継承〉を実現するにあたって、「学校」への「依託」の比重が高まると、その分〈生活世界〉は〈継承〉を實現していく潜在的な教育力を失っていった。そして今度はそのことが、よりいっそう「学校」への依存となって現れ、最終的には肥大化した「学校」だけが、〈生活世界〉という足場を失ったまま、宙

づりとなる形で残されたのである。⁽¹⁵⁷⁾

つまり、ここにあるのは、当初は〈生活世界〉の“補助装置”に過ぎなかった〈社会的装置〉が、〈社会的装置〉への“委託”、そして“母体”であったはずの〈生活世界〉の「空洞化」を契機として、やがて異様なほどに突出していく過程に他ならない。しかしこうした事態が見られたのは“学校”だけではないだろう。例えば“福祉”の問題もそうである。【第三節】でも見たように、われわれが〈生〉を実現させるために不可欠な“福祉”は、かつては〈生活世界〉に根差したさまざまな地縁的な生活組織を通じて実現されていた。しかしわれわれが〈社会的装置〉によつてもたらされる“財”や“サービス”に依存しはじめると、生活組織を通じた相互扶助は廃れはじめ、“地域社会”は徐々に“共助の緩衝帯”としての潜在力を失っていった。そしてそのことがよりいつそうの〈社会的装置〉への依存となつて現れ、最終的には、人間的基盤を失った〈生活世界〉の残滓とともに、まともや〈社会的装置〉だけが残されることになつたのである。

こうした〈社会的装置〉の“自立化”は、〈生活世界〉の「空洞化」を伴つて、まさに「人間的〈生〉」に関わる、あらゆる局面において展開された⁽¹⁵⁸⁾。そしてわれわれは、このことがまさに、人間存在が〈生活者〉から〈ユーザー〉へと移行していく過程を意味しているということに気づくだろう。われわれはかつて、より高水準の“福祉”、より充実した“財”や“サービス”、そしてあらゆる人間的な“不自由”や“不平等”からの“解放”を求めて、ある面では自ら進んで〈ユーザー〉と

なることを選択、⁽¹⁵⁹⁾ しかし一度分水嶺を越えるや否や、それは選択の余地がないものとなり、その〈生〉の枠組みが完成されるに至るまで、いわば連鎖的に展開されていったのである。

それではこうした〈社会的装置〉の“自立化”が進行するなかで、われわれの「意味体系Ⅱ世界像」はいかなる帰結をたどったのだろうか。まず言えることは、〈社会的装置〉が肥大化する過程において、それは急速に“矮小化”していったということである。【第四節】において見てきたように、

「〈ユーザー〉としての〈生〉」が前提となる社会においては、「人間的〈生〉」の契機は「不可視化」され、それぞれが「経済活動」、「自己実現」、「学習」という形に還元される。そこにあるのは、「学習」と「経済活動」を経て、独我的な「自己実現」へと至る世界、根源的な〈生〉の文脈が欠落しているがゆえに、あまりに脆弱で、表層的な「意味体系Ⅱ世界像」に他ならない⁽¹⁶⁰⁾。

ただし現代的な「意味体系Ⅱ世界像」を“総体”として見た場合、われわれはそこに、今なお「意味体系Ⅱ世界像」として機能しているものが、他にもあるということに気づかされる。ここではその三つの要素、具体的には「科学的知の体系」、「経済活動の倫理」、そして「〈ユーザー〉としてのナシヨナリズム」というものについて確認し、それらがなぜ、矮小化された「意味体系Ⅱ世界像」の中核部分を代替することができないのかについて述べておきたい。

まず「科学的知の体系」とは、実験と観察を通じて得られた知識のうち“普遍性”と“再現性”を備えたものを積みあげ、体系化した、きわめて特殊な知的体系である。われわれは【前号】にお

いて、それが第二の「特異点」以降、「科学技術」を通じて経済成長の「動力」となり、「社会的装置」を維持、発展させていくうえで、きわめて重要な役割を果たしてきたことについて見てきた⁽¹⁶¹⁾。そしてそこに含まれるいくつかの前提は、すでにわれわれが物事を思考し認識する際においても、潜在的な形で深く根を下ろしていると言えるだろう⁽¹⁶²⁾。しかしこの「科学的知の体系」は、人間存在を支える「意味体系＝世界像」という点では、きわめて両義的な性格を持っている。なぜならそれは一方において、われわれが日々直面している世界の事実性を説明するうえで不可欠な諸概念を提供しているが、他方で本質的に「価値中立的」でなければならぬために、「人間的〈生〉」に関する「意味」を提供することができないからである⁽¹⁶³⁾。換言すれば、それは「世界がいかなる姿をしているのか」については雄弁に語ることもできても、「そうした世界でわれわれはいかに生きていくのか」ということについては、一切を語ることもできない⁽¹⁶⁴⁾。その意味において、「科学的知の体系」はきわめて不完全な「意味体系＝世界像」なのである。

次にここでの「経済活動の倫理」とは、「ユーザー」となった人間が、個々の「ユーザー」としてではなく、「社会的装置」を媒介とした「経済活動」や「消費」の文脈において接する際に働く、社会的規範のことである。「貨幣」を得るための「経済活動」、あるいは財やサービスを「消費」する文脈においては、あらゆる人間は「財を生産する側」と「財を消費する側」、あるいは「サービスを提供する側」と「サービスを消費する側」という単一の原理によって制御される⁽¹⁶⁵⁾。そしてそこでは、

前述の「コミュニケーション能力」という概念が象徴するような、独特の価値意識や振る舞いが各自に求められる⁽¹⁶⁶⁾。しかし「経済活動」の現場において要求される人間類型は、「人間的〈生〉」の現実からすれば、きわめて偏ったものでしかない⁽¹⁶⁷⁾。しかもそうした規範は「経済活動」や「消費」の文脈を一步離れば、途端に役に立たないものとなる。そのため「経済活動の倫理」は、ひとつの価値規範を含んでいながら、「意味体系Ⅱ世界像」を補完し、矮小化した「人間的〈生〉」に意味を与えるものには決してならないのである。

最後に言及したいのは、国民国家とともに現れた、いわゆる「ナシヨナリズム」というものが、われわれの脆弱な「意味体系Ⅱ世界像」を補完するものになりえるのかという問題である。これまで見てきたように、「地域社会」が実体を失った今日にあって、人間が自らの存在を「帰属」させる枠組みは「想像の共同体」としての国家にしかない。したがって「帰属」を求めてやまない人間は、自らの失われた「意味」の源泉を、今後よりいっそう国家を抛り所とする形で再構築しようと試みることになるはずである。そして確かにそれは、一面では失われた世代の記憶を掘り起こすことを通じて、時空間的に宙吊りとなった存在を再び「世界」に「根づかせ」ていく、ひとつの契機になるかもしれない。しかしそこに過度の期待は禁物である。なぜならすべての人間が「ユーザー」となった世界においては、記憶の再編は、実体的な〈生活世界〉の文脈を欠いたまま行われるために、容易に理想化され、過度に観念的なものとなるからである⁽¹⁶⁸⁾。また今日の〈社会的装置〉は事実上、国家を単位と

して機能しているため、国家に対する「愛情」は、「社会的装置」への「愛情」へと容易に転倒する余地がある。それは「意味」を不要とする「社会的装置」に対して、逆に「意味」を見だそうとする、きわめて矛盾した事態に他ならない。

(4) 第三の「特異点」——「社会」と「人間」の切断の再考

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

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

会」というものは、常に変容していくのであって、それに伴ってわれわれ人間の「存在様式」もまた「質的に」変容してきたのである。そしてそうした「質的変容」が大規模に生じた地点こそが、われわれが「特異点」と呼んできたものであった。

すでに見たように、「農耕の成立」を契機とした第一の「特異点」においては、「〈自然〉と〈人間〉の間接化」、すなわち人工的な食物網の整備によって、事実上自然淘汰の影響力が失われ、ここから人間は大規模化した〈社会〉の影響をきわめて強く受けるようになった。続く「近代的社会様式の成立」を契機とした第二の「特異点」においては、「〈社会〉と〈自然〉の切断」、すなわち「国民国家」、「市場経済」、「化石燃料」といった諸契機の登場によって、〈社会〉は自然生態系による「制限」から外れ、純粹に〈社会〉の論理のみによって自己拡張していくことが可能となった。そしてわれわれは、現代社会がいままさに「〈社会〉と〈人間〉の切断」とも言える第三の「特異点」を通過した地点に在るということについても示唆してきただろう。それはすなわち、第二の「特異点」によって自然生態系との「整合性」を失った〈社会〉が、その「膨張」の到達点として、いまや人間存在の基底にある生物学的な「ヒト」との「整合性」をも失いつつある事態——その意味において人間の「存在様式」において生じた第二の「切断」——に他ならなかった。さまざま議論を經由してきたわれわれにとって、この新たな事態は、加えて次のようにも説明できるはずである。すなわち第三の「特異点」とは、巨視的に言えば、〈社会的装置〉が〈生活世界〉から「自立化」することを意

味し、微視的に言えば、「ユーザー」としての「生」が完成することを意味している、ということに他ならない(図4)。

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

例えばこれまでわれわれは、「生」が「自己完結」した社会においては、互いに「ユーザー」となった人間同士は、互いに関係性を取り結ぶことにも、特定の関係性を維持することにも、動機や必然性を見いだすことができなくなるということを指摘してきた。しかしわれわれは一連の考察から、それがまさしく「関係性の病理」であると言える、もうひとつの根源的な根拠を導きだせるようになったはずである。まず、このことは、そもそも人間という「存在」にとって、なぜ「社会」が必要だったのかという問いと深い関係がある。われわれは【第四節】において、人間という「存在」が「生」の様式として、「集団的(生存)」という戦略を極限にまで高めた生物でありながら、遺伝的単位は「個体」であるために、そこに「根源的葛藤」が必然的に発生すると指摘した。そしてその矛盾を緩和させ、その内なる葛藤を軽減させるためにこそ、われわれは「(生)の舞台装置」としての「社会」を生みだす能力を獲得したのであった。ところが現代社会においては、「(生)の舞台装置」は

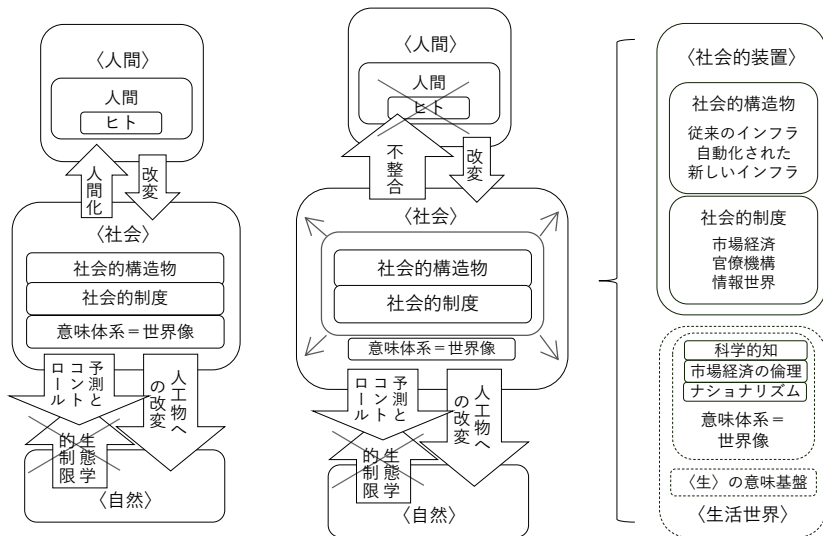


図4 第三の「特異点」と第二の「切断」

〈社会的装置〉としてのみ現前する。そのため〈社会的装置〉を媒介としない局面においては、〈ユーザー〉同士は、互いをつなぎとめる社会的な意味の文脈を一切持たない、文字通り純粹な「個人」として——いわば増田敬祐の言う「むき出しの個人」として——対面せざるをえなくなる⁽¹⁶⁹⁾。現代人は、確かに〈社会的装置〉の文脈においては——例えば「経済活動の倫理」に従って、「財やサービスを消費する側」と「財やサービスを消費する側」という一元的な関係性によって——互いの社会的な意味の文脈、それどころか互いの人格的要素でさえも消し去ったままで容易に結合することができる。しかしそれ以外の局面においては、互いに何の接点も持たないままに、「私」という存在を常に「むき出し」にしなければならないのである。

「関係性の病理」の背景にあるのは、このように、言ってみれば「〈生〉の舞台装置」によって緩和されていたはずの「根源的葛藤」が、ここでは緩和されることなく「むき出し」になるという事態に他ならない。ここでわれわれは、人間存在というものを正視すべきである。互いに「むき出し」のまま、「意のままにならない他者」を背負い切れるほど、人間というものは強くはない。そして互いに「むき出し」のまま向き合い続けるには、われわれの〈生〉というものは、あまりに重すぎるのである。

また、これまでわれわれは〈生の脱身体化〉によって、「生の混乱」というものが生じていると述べてきた。しかし一連の議論を通じてわれわれは、「生の混乱」の背景にある、より根源的な「意味の矮小化」というものについても理解することができたはずである。例えばなぜ、現代社会に生きるわれわれは、これほど〈生〉＝「生きる」ことに「肉薄」しているにもかかわらず、〈生〉からむしろ遠ざかり、〈生〉を実現させることへの自信を失っているのだろうか。ここでわれわれは、「再び『存在の強度』という概念について想起しなければならない。【第三節】で見たように、かつての人々は日々〈生〉＝「生きる」ことに肉薄し続けなければならず、しかしだからこそ〈生〉の意味を無意識のうちに確認することができた。それは確かに彼らの「肉薄」が等身大の「人間的〈生〉」と向き合うものだったからである。しかしそれだけではあるまい。人間は、自らの「存在」の意味をこの世界のなかに「根づかせる」ことによってはじめて、〈生〉に対する現実感覚というものを獲得す

ることができる。つまり「人間的〈生〉」の等身大の実現を通じて、時空間的な「連なり」のなかに自らを位置づけることができたことが、そこでは人間の存在理解に対して「強度」を与えていたということなのである。ところが現代社会においては、われわれは〈社会的装置〉への全面的な「委託」を通じて〈生〉を実現しているために、〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉をめぐる根源的な「意味」が「不可視化」され、そうした「人間的〈生〉」の文脈、存在の「連なり」から浮遊した世界を生きている。そしてそうした世界のなかで、われわれは「科学的知の体系」と「経済活動の倫理」、そして「ユーザー」としてのナシヨナリズム」から、かろうじて〈生〉＝「生きる」ことの意味の断片をくみ取りながら、「学習」や「経済活動」のノルマを果たし、ただただやみくもに「こうでなければならぬ」「私」という根拠のない「自己実現」に向かって邁進していると言って良い⁽¹⁷⁰⁾。ここにあるのは異常に観念的な〈生〉の概念であり、時空間的に切断され、孤立した、存在としての「強度」を著しく失ったわれわれの姿である。ここでわれわれは改めて問うべきだろう。「存在の強度」を失った現代人が、はたして自己を肯定し、自己を信頼することができるのだろうか——と⁽¹⁷¹⁾。

どこまでも自意識が肥大化していく「自己実現」が象徴するように、時空間的に孤立した「自己存在」にとって、〈生〉はいわば「無限」のものとなる。ただしわれわれはこの「無限の〈生〉」というものを、時空間的な存在の「連なり」に基づく「〈生〉の永遠」とはまったく異なるものとして理解しなければならぬ⁽¹⁷²⁾。なぜなら「無限の〈生〉」とは、「無限」となった自己を中心として、「今」

という静止した時空間だけがどこまでも延長されていく世界に他ならず、「連なり」に基づく「〈生〉の永遠」とは、根源的に「有、限」な自己というものが、〈他者〉との間に生みだされる時空間的な「連なり」のなかにおいて生きようとするとき、そこにはじめて現前するものに他ならないからである。「ユーザー」としての「〈生〉」とは、まさにこの「無限の〈生〉」が、われわれの「〈生〉」において全面化していくことに他ならない。そして「生の脱身体化」とは、ここに情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術を基盤とした新たな「インフラ」への「委託」がさらに加わり、われわれの身体自身にまで予測とコントロールの矛先が向かっていく事態であると言えるだろう。われわれは「〈生〉の混乱」というものを、こうした「ユーザー」としての「〈生〉」、あるいは「無限の〈生〉」が拡張されていくという文脈のなかから理解しなくてはならないのである。

以上の議論を通じて、われわれはこれまで第三の「特異点」というものを、なぜ「〈社会〉」と「人間」の切断」と呼ばなければならなかったのかということについても、改めて考えさせられたはずである。まずこの第二の「切断」という事態は、単に今日のわれわれが、現代科学技術を用いた人体改造によって、「ヒト」自身を変えていくという事実のみを意味しない。それはむしろ、〈社会的装置〉の「〈生活世界〉」からの自立化と、「ユーザー」としての「〈生〉」の完成によって、われわれが人類史上、はじめて「意のままにならない〈他者〉」から〈解放〉され、あらゆる〈他者〉に「根源的葛藤」を「むき出し」にしなければならなくなった事態、そして「人間的〈生〉」の「不可視化」を通じて、

はじめて時空間的な「連なり」から〈解放〉され、「無限の〈生〉」を生きることになったという事態を含んでいるからである。われわれは今日、「ヒト」としての本性が確立された当初のあり方からすれば、その前提を覆すかのような、根源的に異質な「存在様式」のもとで生きている。そしてわれわれが直面している多くの問題は、実はこうした〈社会〉のもたらす要求に対して、もはや人間の側が適応の限界を迎えつつあることの現れなのではないのか、ということなのである。

もつともわれわれは、こうした現代社会の分析を通じて、安易に結論を下すことは避けなくてはならない。われわれの議論が、現代社会を否定し、過去を憧憬するための試みではないことは、本論をともに見てきたものには分かるはずである。なぜならこの「〈社会〉と〈人間〉の切断」という事態が、いかに「非人間的」な側面を含んでいようと、それが原初の人間が備えていた「存在」の原理との間に、ある種の「連続性」を持っている以上、それは同時に「人間的」なものだとも言えるからである。つまり、現代社会が人間という「存在」の始原に基づいている以上、この現実のすべてを否定することは、人間の本性を不用意に歪曲することになる。しかしわれわれの現実が、同時に原初の人間の「存在様式」から「非連続性」を持っている以上、逆にそれをすべて無条件に肯定することは、もはや人間という「存在」への責任を放棄することに等しいだろう。またわれわれは、特定の時代を引き合いにだして「利点」と「欠点」とを集計しようと試みることも、現代社会の「良面」と「悪面」とを特定し、それを止揚させようと試みることも、人間学的には何の意味もなさないということ

を肝に銘じる必要がある⁽¹⁷³⁾。

われわれはその前に、人間という“存在”が歩んできた道程というものを、そして人間という“存在”そのものを直視することから始めなくてはならない。例えばわれわれの“存在”の始原にあつて、「社会的なもの」がその蓄積を開始したとき、われわれの生物学的な「ヒト」としての身体は、そのいったん開始された“運動”が、将来的に人間存在をいかなる世界へと導いていくのかについて、知る由もなかったはずである。幾千もの世代にわたるわれわれの祖先が、かつて命を繫ごうとして必死に歩んだ〈生〉の先に、〈他者〉の存在を不要とする社会、時空間的に断絶した「無限の〈生〉」を生きる子孫がいることを、いったい誰が想像したことだろうか。同じように、かつて人類史上はじめてひとつの社会が飢餓から解放され、子を失う悲しみから解放され、肉体を酷使する生活の鉄鎖から解放されたとき、そこに“自由”と“平等”の理想、そして“人類の進歩”という幻想を見いだした人々がいた。〈生活世界〉がまさに「空洞化」していく時代、失われていく“意味”を補完していたのは、思えば「自立的な個人」の理想、そしてその背景にあつた「自由の人間学」だったのである。われわれは確かに、その〈解放〉の理想こそが、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉をもたらず直接的な原因となってきたことを見てきたはずである。しかしわれわれは、そのことをもって過去の世代を責めるべきではない。なぜなら人間の歴史とは、常に新たな事態を生みだし、変容し続けるものであり、われわれは結局そうした道程に投げ込まれた存在でしかないからである。いつの時代も人

間は、それ自体で未知の経験をしている。その時代がいかなる帰結をもたらすのか、何を選択すべきで、何を選択してはならないかということ、常に前例がないままに問わねばならなかったのである。われわれにできることは、自らの「時代」、そして自らの「存在」というものを正視し、自らもまたその「時代」に規定された存在であるという事実を覚悟したうえで、未来世代へと何かを託すことだけである。

6. おわりに

さて、【本号】では、新たな人間理解の枠組みを提起するために、人間とはいかなる「存在」なのかということについて、「巨視的アプローチ」および「微視的アプローチ」という二つの方法論を用いて複合的に分析することを試みてきた。ここからは【本号】で展開した議論を踏まえたうえで、【次号】においていかなる展開が予定されているのかについて、その外観を示しておきたい。

(1) 「生存」軽視」の伝統と「純化される〈存在〉」

まず、最初の課題となるのは、【本号】において十分に取りあげることができなかった、西洋哲学の「伝統」に関する問題である。これまで繰り返し言及してきたように、西洋哲学においては、一貫して人間の「生物存在」としての側面を軽視していく「伝統」があり、そこでは人間の〈生〉を問題

とする際においても、「暮らしとしての生活」や〈生存〉の契機は軽視され、「生き方としての生活」や〈存在〉の契機ばかりに目が向けられてきた。

しかし実際のところは、どうだったのだろうか。ここでは大局的な形ではあるが、【本号】で示した枠組みをもとに、西洋哲学の主要な議論や、それを基盤に据えた人間学において、〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉という三つの契機が、いかなる扱いを受けてきたのかについて見ていきたい。そしてそこではなぜ、「〈生存〉なき〈存在〉」、あるいは「〈暮らし〉なき〈生き方〉」こそが人間の本質であると理解されてきたのかについても再考しよう。

(2) 〈他者〉と〈共同〉の人間学

しかし【次号】において中心的な課題となるのは、これまで断片的に見てきた〈他者〉をめぐる問題である。例えばわれわれは【本号】においても、これまで「集団的〈生存〉」や「根源的葛藤」といった概念を通じて、あるいは「人間的〈生〉」における〈存在〉の契機や、存在の「連なり」というものに言及することによって、人間が、集団の、一員として生きていくということの意味について考察してきたと言えるだろう。【次号】では一連の議論を、人間が〈他者〉とともにあるということ、すなわち「我」(自己)と「汝」(他者)という次元から、改めて再構成していくのである。

その際ひとつの導き糸となるのは、〈共同〉という概念の再定義に他ならない。一般的に「共同」

という概念から連想されるのは、しばしば牧歌的な農村を舞台として、慣習や情緒に包まれた素朴な人々が、それをいとも容易に成立させていた姿である。しかしこうした想像は、人間存在に対する理解を歪め、〈共同〉の本質をはき違えることになるだろう。なぜならそもそも人間にとつて、〈他者〉とは根源的に「負担」を伴うものであり、それでも互いに「負担」を引き受け、何かをともにやっていくということこそが、〈共同〉の本質に他ならないからである。

もうひとつは、これまで「意のままにならない生」、「意のままにならない他者」という形で言及してきた問題に他ならない。例えばなぜ、人間はすべてが意のままに管理／コントロールできる生というものを望んでいながら、同時にそのような生においては、いかなる喜びも充実も見いだすことができないのか、あるいはなぜ、人間は〈他者〉を意のままに管理／コントロールしたいと願いながら、そうした間柄においては、決して社会的に満たされることのないのかということである。このことは、本論でも触れた「無限の〈生〉」と「有限の〈生〉」、そして「〈生〉の永遠」とも深く関わっているだろう。なぜなら「無限の〈生〉」とは、「意のままにならない生」、「意のままにならない他者」を排除することによって現れる、究極的に自己完結した〈生〉のことに他ならないからである。これに対して「有限の〈生〉」とは、「意のままにならない生」、「意のままにならない他者」を背負い、そのなかで、よりよい生き方を目指す〈生〉に他ならない。そして「有限の〈生〉」を起点として時空間的な〈他者〉との「連なり」に身を寄せるとき、われわれはそこに「〈生〉の永遠」というものを見いだ

すことになるだろう。ここでわれわれは、改めて気づかされるはずである。〈共同〉が“負担”を伴うものになるのは、実はそこに「意のままにならない生」、「意のままにならない他者」というものが存在するからに他ならない。しかしそうした“負担”を引き受けていくことこそが、まさに「〈生〉の永遠」に寄り添い、「有限の〈生〉」を生き抜いていくことに他ならないのである。

(3) 〈共同〉の条件と、その人間学的基盤

とはいえ人間が、「意のままにならない生」、「意のままにならない他者」を受け入れ、〈共同〉を實現していくということは容易ではない。それではなぜ過去の人々は、それを實現することができていたのだろうか。【次号】では、ここから〈共同〉をめぐる人間学的原理について考察を進めていこう。

まず〈共同〉を實現させるためには、いくつかの条件がある。すなわち〈共同〉が必要であるという認識をもたらすための“事実”、〈共同〉を實現するということの“意味”、そして〈共同〉を實現するための、ある種の“技能”というものが、集団の内部で共有されているということに他ならない。端的に述べれば、この“三つの条件”が揃っていたからこそ、これまで人間は〈共同〉を實現することができたのである。ところが【本号】で見てきたように、われわれは第三の「特異点」を通過したことによって、人類史上はじめて、人間集団から、「〈共同〉のための事実」が失われるという、きわめて特殊な時代に突入した。このとき問題となるのは、われわれがここで「〈共同〉の意味」や

「〈共同〉の技能」と呼んでいるものが、具体的には何を意味しているのかということに他ならない。というのも「〈共同〉の意味」と「〈共同〉の技能」が共有されている限り、「〈共同〉のための事実」が新たに現前するやいなや、われわれは直ちに「〈共同〉を実現することができるからである。逆にそれらが失われていけば、どれほど「〈共同〉のための事実」が露わになったところで、われわれは「〈共同〉を実現することはできないのである。

ここでわれわれは、その内実を説明していくにあたって、新たに「〈役割〉」の概念、「〈信頼〉」の概念、「〈許し〉」の概念という「三つの基礎概念」を導入したい。「〈役割〉」とは、本質的に「有限な〈生〉」を持つわれわれが、「〈生存〉」、「〈存在〉」、「〈継承〉」を含む「人間的〈生〉」を実現させるために、互いにかかるとなる「担い手」としての「〈生〉」を了解するのと同じくことに関わる概念である。この「担い手」としての「〈生〉」は、空間的には同時代を生きる「〈他者〉」との、そして時間的には過去や未来を生きる「〈他者〉」との関係性に根差したものである。次に「〈信頼〉」とは、「〈役割〉」によって結ばれた「〈他者〉」が、互いに「担い手」としての「〈生〉」を引き受けているということへの信愛と責任の概念である。そしてそこには、やはり時空間的な射程が存在するだろう。しかし誰もが「担い手」としての「〈生〉」を問題なく遂行していけるわけではない。したがって最後に「〈許し〉」とは、「有限な〈生〉」を宿命づけられたわれわれが、互いの「担い手」としての失敗や限界を、「〈信頼〉」に基づいて受容するということを意味している。ただし何もかもを肯定していくことが「〈許し〉」なのではない。そこにはときとして毅

然とした戒めや、拒絶さえ要求されるからである。

ここでわれわれは、先の「〈共同〉の意味」と「〈共同〉の技能」というものが、こうした原理を媒介として、互いに深く結びついているということに気づかされる。なぜなら「〈共同〉の意味」とは、「役割」、「信頼」、「許し」を通じて、人間が互いに「〈共同〉の」負担を分け合い、それを分担していくことの意味に他ならず、「〈共同〉の技能」とは、人間が「役割」、「信頼」、「許し」といったものを適切に行使用することによって、関係性に生じる諸々の相反や軋轢を解消させていくことを含んでいるからである。いずれにせよ、これら「三つの基礎概念」は、人間存在が「〈共同〉を実現するにあたって、いずれも不可欠なものとして存在してきた原理である。それは「担い手」としての「生」を基礎づける、いわば「〈共同〉の人間学的基盤と言つても良いだろう。

(4) 「生活世界」の構造転換をめぐる具体的な歴史過程

次にわれわれは、【本号】において「社会的装置」の「生活世界」からの自立化、そして「〈ユーザ〉」としての「〈生〉」の完成という形で見てきた「生活世界」の構造転換¹⁾について、ここで新たに導入した基礎概念をふまえつつ、具体的な歴史過程として描いてみたい。それはわが国において、過去一五〇年あまりの間、「社会的近代化」、「郊外化」、そして「情報化」といった契機を経て、「〈共同〉のための事実」、「〈共同〉の意味」、そして「〈共同〉の技能」というものが、集団のなかか

ら徐々に失われていく過程を描いていくことでもあるだろう。

そしてわれわれは最後に、現代社会に蔓延している「不介入の倫理」というものに対しても、ここで再考することが求められる。「不介入の倫理」とは、自己責任と引き換えに、互いが互いに対する一切の干渉を否定していく倫理、換言すれば、互いに〈ユーザー〉となった人間同士が、〈他者〉に「迷惑」をかけないことと引き換えに、〈他者〉からの一切の「迷惑」を受け入れないという社会的規範に他ならない。それは「〈ユーザー〉としての〈生〉」、あるいは「無限の〈生〉」が全面化した時代、〈役割〉も、〈信頼〉も、〈許し〉も必要なくなった時代に相応しい倫理である。現代社会においては、すでに「〈共同〉の意味」も「〈共同〉の技能」も共有されていない。こうした社会的現実を前に、われわれにはいかなる道が残されているのか——その地平へと議論を移していくところまでが【次号】の課題となるだろう。

【注】

(1) もちろんこうした筆者の分析に対しては、いくつかの反論が予想される。例えば①「自立した個人」のプロジェクトはあくまで「未完」なのであり、本論で指摘してきた「人間的〈生〉」をめぐる病理の問題は、むしろ「自由」と「平等」の不十分さに起因するという主張、あるいは②われわれの

“自由”と“平等”が（社会的装置）の（ユーザー）としてのそれであるとするとするならば、今度は（社会的装置）からの“解放”があつてこそ、真の意味での“自由”と“平等”が実現するという主張、③本論の提起する問題は、すでに“疎外論”や“物象化論”として論じられてきたものの焼き直しではないという主張、④近年では経済成長の限界から“自由”と“平等”はむしろ縮小しており、本論は人間の現実を踏まえない空論であるという主張などである。これらの反論に対する本論の立場については、【前号】（上柿 二〇一六）において詳細に検討を行ったので、そちらを参照してほしい。

② “環境”概念は、一九六〇年代になって、化学物質、汚染、資源、人口、砂漠化といった問題群が着目されるなか、そこに“環境問題 (environmental problem)” という共通のカテゴリーが与えられることよつてはじめて今日の含意を持つようになった。北米ではそこから環境問題を克服した新しい社会を希求する運動として、“環境主義 (environmentalism)” が形成されたが、そこには一九世紀以来の原生自然の保存 (preservation) をめぐる伝統も加わり、“環境”はもつぱら「保護すべき自然」の問題として理解されるようになった。さらに環境危機の根源には“人間中心主義 (anthropocentrism)” —— 自然を人間の道具としてのみ認識する世界観 —— があるとすると“エコロジズム (ecologism)” が形成されると、“環境”を論じることは、人間と自然の“調和 (共生)” を論じることであるという認識が拡大する。今日普及している“環境”概念が、多分に特定の“価値”を表現するものとなつている背景には、こつした事情があると考えられる。上柿 (二〇一五

イ)も参照。

(3) 日本語としての「環境」の語源は、中国語の「環(わ、巡る) + 境(場所、状況)」に由来するとされ(『日本語源広辞典』二〇一二)、古くは一四世紀の漢籍にその用法がみられるという。他方で近代の用語としての「環境」は、主として英語の「environment」の訳語として普及したものだと思われるが(『環境事典』二〇〇八)、双方とも本来の意味は同じ「めぐり囲む外界」に他ならない。なお増田敬祐(二〇一七)は「環境」の概念を、自身を取り囲み(＝「環(わ)」)、自身と自身でないものとを隔てる(＝「境(さかい)」)という存在論的な概念として理解している。このとき「境(さかい)」は時空間的な射程を持ち、人間存在は、そうした自身ではないものとの「境(さかい)」を承知し、自身を取り囲む世界との「〈間〉」を了解することによって、はじめて現前するものであると理解される。

(4) 環境哲学という用語は、まだ学術的に定義が定まっていない。ただし筆者は以前、それを「環境思想」や「環境倫理学」から区別する形で次のように定義したことがある。すなわち環境哲学とは、根源的な三つの問い——①われわれが環境危機と呼んでいる事態の本質とは何か、②環境危機に直面した現代とはいかなる時代であり、そこに生きる人間存在の本質をいかなる形で理解するのか、そして③そもそも環境とは何か——を柱としつつ、環境思想よりも明確な理論的枠組みを有し、加えて環境倫理学を論じるための理論的基盤になりうるものである、というようにである(上柿 二〇一五

イ)。ただし本論で行っているように、環境哲学の最も重要な問いは③であり、③の確固たる基盤がなければ、①や②の問題を明確に論じることができない。

(5) 素朴实在論とは、外界の事物がわれわれの知覚したままの姿で実際に存在しているとする立場のことであり、『哲学中辞典』二〇一六)、ここではそれを「環境」の概念に応用している。

(6) 実はこれと似た事態が、かつての地球上では起こっている。それは、私たちの生存に不可欠なオゾン層や酸素を用いた呼吸のメカニズムが、実際には過去の生命活動である「有害物質＝酸素」の大量放出という、「環境破壊」の結果もたらされたものだという事実には他ならない(川上 二〇〇〇)。

(7) 本論では議論していく余裕はないが、このことは突き詰めると、個々の人間存在においても、あるいは「生物存在」以外のあらゆる「存在」一般においても言えることかもしれない。この問題を本格的に扱うためには、伝統的な存在論や現象学を参照した精緻な議論が必要となるだろう。

(8) ユクスキュル／クリサート(二〇〇五)。

(9) カタツムリにとつての「瞬間」とは、カタツムリにとつての「時間」の概念のことを指している。ユクスキュルの理解においては、「時間」もまた「主体」によって構成される「環世界」の一部に他ならない(ユクスキュル／クリサート 二〇〇五)。

(10) 小原(二〇〇〇)。

(11) より正確な定義は、G・E・ハッチンソン(G. E. Hutchinson)による「特定の生物種が存続す

るために必要な種々の環境要因（温度や湿度など）の範囲の組み合わせ」（『環境事典』二〇〇八）というものである。

(12) 「各種は自然界のなかで特定の関係（食物関係など）を持って生存している。いわゆる生態的地位であり、種の自然における位置の現在の具体的な生態的存在形態である。広義の暮らしの場所（ハビタット）と種自体との関係を指す。……動物の各種の形質（形態・生態・整理など）は、このような自然における位置に対応したものである。この対応した変化が広義の適応である。種とは、歴史的にも現在のにも自然における位置を含めた、その存在形態すべてを含んだものであり、種の世界でも表現すべき内容を含んでいる」（小原 二〇〇〇：五六・五八頁）。

(13) 「解発因」や「刷り込み」の概念は、もともとK・ローレンツ（K. Lorenz）の概念であり（ローレンツ 一九九七）、小原はそれを、本来の形で行われる「ナチュラル」な「インプリント」と、異常な形で行われる「ミスインプリント」といった概念で表現している（小原 二〇〇〇）。

(14) 「常同行動」の具体例として、例えば往来を繰り返すクマ、自身の毛をむしるサル、鼻を振り続けるゾウなどが知られているが、近年では飼育下の動物に、野生に近い行動を引き起こさせるよう環境を整えるという観点から、「環境エンリッチメント」という概念が提唱されている（村田／成島／原編 二〇一四：一六九・一七二頁）。

(15) これらのことを再度「ムササビ」を例にとって考えてみよう。ムササビという生物は、飛膜と呼

ばれる「ひだ」を持ち、高所から滑空するという生態学的特性を持っている。それが「森林」という「ハビタット」と不可分の関係にあることは明らかであろう。ここで仮に、生まれたばかりのムササビを、滑空できるような高所が一切存在しない、例えば小さな籠に閉じ込めて成育したとする。するとムササビは、おそらく滑空するという本性を発現させることができなくなる。ここで問題としているのは、このときそれが「生物体」としてムササビであることは間違いないが、それがはたしてムササビという「存在」を十全に具現化できているのかということである。

(16) アリストテレス（一九七四）。

(17) アリストテレス（一九七一）。

(18) シェーラー（二〇一二：五〇頁）。傍点は筆者による。

(19) 例えばピンカー（二〇〇四）を参照。

(20) 小原（二〇〇〇：五八・五九頁）。もちろんこの指摘には、今西錦司（一九九四）の「種社会」の概念を想起させる一面があるが、本論の枠組みが「種社会」という観点からどのように理解できるのかということについては別の機会に論じることとしたい。

(21) 小原（一九九五：一三九頁）。実は小原の「モノ」概念には、精神や文化といった、人間が生み出す「非物質的なモノ」が含まれている。そのことからしばしば小原は、「社会的なもの」のすべてを「道具」や「労働」に還元しているとされるが、本論からすれば、小原はむしろ「人為的生態系」を

構成する「物質的局面」と「非物質的局面」の双方に共通する原理を明確に見ていたのであって、その点は評価されなければならないと考える。

(22) 小原はここから、彼の独自の人間進化論である「自己家畜化論」へと向かっていくが、本論の〈環境〉をめぐる「二重構造」という着想は、この小原の「自己家畜化論」から大きな示唆を得たものである。他にも小原の影響は本論の随所に見られるが、筆者は「自己家畜化論」そのものに対しては、それを構成する三つの柱——「家畜と人間の類似性」、「自己人為淘汰」、「自己ペット化」の概念——のうち、第一の柱は全面的に、また第二の柱は部分的に放棄している。これについては上柿（二〇一四）を参照してほしい。

(23) シェーラーは人間存在を「無制限に世界開放的」であるとしたが、実のところそれは、この「二重構造」によって、われわれが「従来の「環世界」」を相対化して認識できるためである。ただしそれは人間が、いわば自ら作り出した「もうひとつの「環世界」」に立って「従来の「環世界」」を覗いているのであって、われわれが「環世界」自体から解放されているわけではない。

(24) 例えば代表的な辞書である『広辞苑』（一九九八）においても、「環境」について「①めぐり囲む区域、②四囲の外界。……自然的環境と社会的環境とがある」とされている。

(25) 後に述べるように、実際に人工物が「秩序」を持つように現前するためには、「社会的構造物」だけではなく、そこに「意味体系Ⅱ世界像」がなければならぬ。

- (26) このことを逆から言えば、これまでの哲学や社会学は、人間存在を理解するにあたって、「人間的〈環境〉」における「非物質的局面」にばかり目を向けてきたとも言えるだろう。
- (27) デュルケム（一九八九）の社会的分業に関する研究や、ウェーバー（一九六〇）の官僚機構に関する研究は、いずれも本論で言う「社会的制度」に関する古典的な研究である。
- (28) ただしT・パーソンズ（一九七四）やN・ルーマン（一九九三）による、「社会システム理論」はある面では本論における「社会的制度」と「意味体系⇨世界像」の連関を問題にしようとしたものとして理解することも可能である。本論においては、「社会的制度」と「意味体系⇨世界像」は、密接に関わるものでありながらも、概念としては敢えて区別されている。とりわけ「社会的制度」は、「意味」が縮減しても人々の行為を調整する機能を有するものとして定義される。こうした区別は後の第三の「特異点」を論じる際にきわめて重要な意味を持つことになるだろう。
- (29) ハイデッガー（一九九四）、フッサール（一九九五）、シュッツ（二〇〇六）。こうした「意味体系⇨世界像」の研究は、言語学、記号論などにおいても幅広く研究されてきたが、とりわけ「環世界」としてのそれについては、社会学者のG・H・ミード（一九七三）が「一般化された他者（generalized other）」の形成として理解したものも深く関わっている。
- (30) かつてH・アーレント（一九九四）は、人間存在が創出する「非物質的なもの」に、耐久性のある物質的な形を与えることの意味を、「仕事（work）」がもたらす「世界性（worldiness）」と呼ん

だ。またハイデッガー（一九九四）は、前述した「世界内存在」という形で、「道具」を含めた人工物が「秩序」として現前するためには「意味体系＝世界像」が不可欠であるということを確認に示したと言える。

(31) 「社会」の語源は、英語の *society* に中国古語の「社会（農耕地の神中心の会合）」をあてたものとされ（『日本語源広辞典』二〇一一）、本来の意味は、「仲間」の集合体（『英語語源事典』一九八九）である。

(32) こうした意味での「社会」を最も強調したのは、おそらくあらゆる「社会的なもの」が「生産様式（Produktionsweise）」という形で人間を規定するとした、K・マルクス（一九五六）である。

(33) この「社会的動物」という概念は、しばしばアリストテレスの「ゾーン・ポリテイコン（*Zōon politikón*）」（アリストテレス 一九六一～三五頁）として知られているが、集団的に生を実現するという意味では、多くの生物が「社会的動物」である。本論では、人間の「社会性」の本質は、世代を超えて蓄積される〈社会〉というものを創出するところに求められる。したがって【第三節】で見えていくように、人間は生まれながらにして「ヒト」ではあるが、〈社会〉がなければその本来の社会的動物としての本性を実現することはできない。

(34) ウイルソン（一九九九）。「群体無脊椎動物」はクローンの集合体と言えるが、われわれの身体を構成している六〇兆個の細胞も、いわば同一遺伝子のクローンである。「社会性昆虫」に見られる半

倍数性とは、メスが二組の染色体を持つものに対して、オスは染色体を一組しか持たないということを目指している。ここでは結果として、同じ母から生まれてくる娘（一部は次世代の「女王」となる）は、互いの血縁度が四分の三となり、それは自ら産んだ娘の血縁度（二分の一）よりも高くなる。社会生物学においては、こうした遺伝的特性が「社会性昆虫」の利他性の基盤をなしていると考えられている。

(35) ウイルソン（一九九九）、小原（二〇〇六）。

(36) この人間の高度な集団性が持つ意味については、【第四節】において「集団的〈生存〉」や「根源的葛藤」といった概念を用いて詳しく論じる。

(37) 霊長類の用いる道具については杉山（一九九五）、鳥の「さえざり」についてはブライト（一九八六）を参照。

(38) 人類の生物学的な進化については、この数一〇年の間に飛躍的に知見がもたらされ、多くの文献が出揃っている。本論における年代は、断りがない限り、そうした知見が最も体系的にまとめられているポイド／シルク（二〇一一）のものに統一した。

(39) 現生人類の解剖学的特徴は、小さな顔面と歯、尖ったオトガイ、丸い脳頭蓋、少なくとも一三五〇ccの脳容量、丈夫でない体幹体肢骨、比較的長い四肢と短い体幹であるとされる（ポイド／シルク二〇一一・五三四・五三六頁）。

- (40) ボイド／シルク（二〇一一）。この、二足歩行する霊長類の子孫はきわめて多様だったらしい。例えば、パランドロプス・エチオピクスのように、脳を縮小し「草食動物」として進化した人類が、二〇〇万年前には、われわれの祖先と共存していたという興味深い事実がある。
- (41) ボイド／シルク（二〇一一）。ホモ・エレクトゥスは、およそ一〇〇万年前に最初にアフリカを出た人類として知られている。当初はこのとき拡散した人類が、現生人類の直接的なルーツであると考えられたが、現在では、現生人類のルーツはこの時点ではまだアフリカにあり、ホモ・エレクトゥスの子孫は、後に再びアフリカを出た現生人類に、すべて置き換えられたとして理解されている。
- (42) ボイド／シルク（二〇一一）。
- (43) ボイド／シルク（二〇一一）。ただしそれが偶然の産物であるとする説もある。
- (44) ボイド／シルク（二〇一一）。言語の証拠としてしばしば用いられるのは、喉頭の降下や舌骨の有無である。例えばネアンデルタール人は喉頭が高く微細な発音ができないとされるが、舌骨が見られることから、ある種の言語を持ちえたと主張する研究者もいる。
- (45) ダンバー（一九九八）は、霊長類の行う「毛づくろい」の時間と集団の規模、大脳新皮質の容量をめぐる相関関係から、こうした「社会的知能」の高度化が脳の肥大化にきわめて重要な役割を果たしたとしている。
- (46) 「赤子のロビンソン・クルーソー」の比喻は、小原（一九七四「一九七〇」…二六三頁）の以下の

一節を手がかりに筆者が再構成したものである。「ロビンソン・クルーソーがもし本当に孤島に隔絶され、赤ん坊の時代からそこで育ったならば（育ったと仮定してであるが）、彼は人間であろうか。おそらくヒトではあるが人間ではないだろう。……「彼は」他の人間（社会）のなかで育てられなければならなかっただろう。少なくとも知能を働かすために、彼は人間と接触して人間的になっておく必要があった。……「もし彼に」その機会がなかったならば、形は人間でありヒトであっても、あるいは何一つできずに死ぬ可能性さえある（「内は筆者」）。

(47) ボイド／シルク（二〇一一）を参照。

(48) ボイド／シルク（二〇一一）。『出アフリカ』が行われたのは、一回だけとは限らないらしい。後述の認知革命が起こった場合でも、現生人類は認知革命後の第二波、第三波の子孫かもしれないし、認知革命はアフリカの外部で生じ、その集団が再びアフリカに戻ってきたと考えることもできる。

(49) クライン／エドガー（二〇〇四）によれば、われわれの祖先は、約五万年前に文化を築く能力を革新的に進化させた。なおミズン（一九九八）は、こうした行動様式の革新を、本来別々に発達してきた「技術的知能（technical intelligence）」、前述した「社会的知能」、そして動物の行動や痕跡を類推する「博物学的知能（natural history intelligence）」の間で架橋が生じ、それらを組み合わせることができるようになったことに求めている。

(50) ただし後述のように狩猟採集民のなかには、栽培植物を伴った半定住を行う人々もいたはずであ

- り、そうした集団においては、その規模はさらに大きくなったはずである。またこうした「バンド」は従来血縁者集団として固定されたものだと考えられてきたが、民族集団によっては「キャンプ」と呼ばれる一時的居住集団を中心として、構成員がしばしば流動する場合があることが指摘されている（田中 二〇〇一、木下 二〇〇三）。
- (51) ポンティング（一九九四）は、代表的な狩猟採集民であるブッシュマンの食生活について、食用植物が四八種類、食用動物が五四種類あり、主食のモンゴンゴは同じ量の穀物に比してカロリーで五倍、タンパク質で十倍の栄養価があるとす。
- (52) 木下（二〇〇三）によれば、狩猟採集民の一例としてクング・サン族の場合、一〇〇〇人の子どものうち二〇〇人は満一歳を迎える前に死亡し、一〇歳までにさらに二〇〇人が死亡する。そしてその後死亡率は下がって五八〇人程度が成人し、六〇歳で三〇〇人、八〇歳で四〇人を割る程度になるという。また死因については、感染症で八割が死亡するクン・サン族、半数以上が暴力で死亡するアチェ族といったように、民族集団ごとにかなりの差があるようである。
- (53) 『広辞苑』（一九九八）。
- (54) ラジディンスキー（二〇〇〇）、ベルウッド（二〇〇八）を参照。
- (55) ここでの農耕起源に関する年代については、ベルウッド（二〇〇八）のものに統一した。
- (56) 実際には、他にも、タロイモやバナナを含むニューギニア内陸（九〇〇〇年から六〇〇〇年前）、

カボチャを含む北アメリカ東部（四〇〇〇年から三〇〇〇年前）が独自の農耕成立地域とされている（ベルウッド 二〇〇八）。またフェイガン（二〇一六）によると、イヌの家畜化は非常に古く、一万五〇〇〇年前に遡ると推定されている。ダイアモンド（二〇〇〇）は、家畜化可能な大型哺乳類にはいくつかの条件があったこと、また南北アメリカにおいては、そうした大型哺乳類が初期段階で絶滅し、それが後の世界史に重大な影響をもたらしたことを指摘している。

(57) 詳しくはベルウッド（二〇〇八）を参照。農耕民から狩猟採集民へ移行する例は、全体としては特異な例だが、言語学的、生態学的の研究によつて、東南アジア島嶼部や東アフリカ、インド南部など世界各地で確認されているとされる。

(58) 岡村（二〇〇〇）を参照。

(59) この点についても、詳しくはベルウッド（二〇〇八）を参照。

(60) この「人口圧仮説」については、古城（二〇〇三）、ポンティング（一九九四）を参照。

(61) 農耕民による狩猟採集民への圧力についてはダイアモンド（二〇〇〇）を参照。

(62) 例えばコムギの栽培を基盤として栄えたシュメール文明は、紀元前三一〇〇年頃から二四〇〇年頃にかけて、ウルク、ウル、ラガシュといった多数の都市国家を生みだした。こうした都市は城壁に囲まれ、ジググラトと呼ばれる巨大な神殿が聳えていた。さらにここでは独自の象形文字、独自の体系だった宗教、身分制度などが確立していた。大貫他（一九九八）を参照。

(63) 確かに槍を用いた狩猟、衣服の着用、シエルターを用いた生活など「農耕の成立」以前から存在した「社会的構造物」においても、ある意味では「間接化」が行われていたと言えるかもしれない。しかしそこでの影響は、やはりきわめて限定されたものであった。

(64) ただし、われわれの皮膚や毛髪の色に関わるメラニン色素の量をはじめ、乳糖を分解する酵素の有無、海藻を消化できる酵素の有無などは、明らかに現生人類が「出アフリカ」後の多様な環境に適応した帰結であり、農耕以後に「ヒト」がまったく変化していないというのは厳密には正しくない。

(65) 「国家」とは、一定の領土、住民、そしてそれらを統治する権力組織を含んだ政治的統合体であり、『広辞苑』一九八八）、「文明 (civilizations)」とは、ここでは、そうした国家を包摂しながら、技術や宗教などの物質的、精神的所産をも含んだものとして理解する。

(66) 「共同体」という用語はドイツ語の「Gemeinde」の訳語に由来し、そこには資本主義以前の、私的所有が発達していない原始共同体という、きわめてマルクス主義（史的唯物論）的な文脈が付着している。そのもとなつたのは、わが国の伝統的な社会を「アジア的共同体」として位置づけた大塚久雄（二〇〇〇）である。本論では、こうした文脈は一切排除し、「共同体」を「農耕の成立」以後、普遍的に存在した人間集団の様式を指すものとして理解する。われわれは【次号】において「共同」の概念を再定義することになるが、これはそのことを念頭に置いたものである。

(67) ここで取りあげた「伝統的共同体」と「都市共同体」の特徴は、人類史的に普遍的なものとして

位置づけられているが、とりわけ「伝統的共同体」の描写については、鳥越（一九九三）、日本村落史講座編集委員会（一九九〇）、木村（一九八三）、米山（一九六七）といったように、わが国のものを中心に参照している。特に経済的側面に関することについては多辺田（一九九〇）、宇沢／茂木編（一九九四）を参照。また二〇〇〇年代に入り、資源管理の文脈において伝統的な制度が再評価され、「コモンズ論」という形で盛んに議論された（井上編 二〇〇八）。海外のものについては、ギース／ギース（二〇〇六）およびギース／ギース（二〇〇八）を参照。

(68) 前近代の都市についての研究は数多くある。古典的なものとしてウェーバー（一九六四）があるが、他にもギース／ギース（二〇〇六）、土井（一九九七）などを参照。

(69) 共同体内部の人間は、近代的な意味では決して平等ではなかった。「都市共同体」においては、身分や職業などによる違いがあり、「伝統的共同体」においても、地主や小作人など、さまざまな異なる立場の人間が共存していた。

(70) 共同体における相互扶助や生活組織については、本論の【第四節第四項】を参照。

(71) 共同体における「自治の水準」は、地域や時代においてきわめて多様性があった。例えば「伝統的共同体」においては、領主や官吏の厳しい統制下におかれ、ほとんど農奴状態に近いものから、中世以降のわが国の農村共同体のように、「寄り合い」を開き、構成員による主体的な討議が重視される、比較的独立性の高いものまであった。こうした自治の「濃淡」は「都市共同体」についても言え

るだろう。

(72) 例えばわが国の「伝統的な共同体」においては、農耕に不可欠な水の利用——誰がどのように水路を管理し、水がどこからどのような順序で田を潤すかなど——や、生活物資の調達に不可欠な林野の利用——「入会」と呼ばれ、誰がどの程度草本を刈り取ってもよいのかなど——を含む、生活の多方面に厳しい規則が設けられていた（木村 一九八三）。「都市共同体」における規則は、例えば商業や職人に関するものがあり、中世ヨーロッパの「ギルド」がよく知られている（ギース／ギース 二〇〇六）。

(73) 農耕社会と共存する狩猟採集民については、ベルウッド（二〇〇八）を参照。遍歴の人々については、例えば網野（一九七八）を参照。遊牧民は、しばしば農耕民より軍事的に強大となり、世界史を動かす重大な要因をもたらしてきたが、多くの場合、征服を終えると農耕民の文化を継承し、農耕社会に同化していくようにも見える。

(74) 「都市共同体」に比して、圧倒的多数の人口は「伝統的共同体」に生きていた。ポンティング（一九九四）によれば、一八〇〇年の時点で、「都市共同体」に生きていた人口は二・五％—三％ほどであった。ここから世界的に見て、その後の二〇〇年余りでいかに急激な「都市化」が進行したのかということが分かる。

(75) 近代における国家は、一般的に領土、主権、国民を三要素とすると理解されている（『広辞苑』一

九九八)。**【注六五】**も参照。

(76) 例えば今日、独裁的に見える国家であつたとしても、形式的には共和制、民主制を採用し、実質的な権力の保持者はあくまで国民の代表、代理人であるとする場合がほとんどである。

(77) 社会契約説のなかでも、特に「ロッキ的な意味」——信託機関としての政府を媒介に、自由を實現するための法的共同体を建設すること(ロック 一九六八)——と「ルソー的な意味」——意志を普遍的に統合し、それを法によつて表現すること(ルソー 一九五四)——では内容にかなりの違いがある。国民国家には、この両者の理想が同時に反映されている。

(78) アンダーソン(一九八七)、スミス(一九九八)を参照。

(79) 確かに、最も古い共和制は古代ギリシャのポリスに見られ、最古の憲法は、しばしば一二一五年のイングランドにおけるマグナカルタであるとされている。また国際法上、排他的な国境が導入されたのは一六四八年のウエストファリア条約に遡る。しかしここではいずれの要素も不完全なものであり、本論では、真の意味での国民国家が成立するのを一八世紀以降としている。

(80) 一九世紀初頭の時点で、国民国家と言えたのは、およそ米国、仏国、英国であつた(米国と仏国は革命を通じて国民国家となり、英国は立憲君主制や議会議会主権といった独自の方法で徐々に国民国家としての枠組みを形成していった)。第一の波は、一九世紀中葉から後半にかけての中欧、東アジア、中南米、第二の波は、第一次大戦後に民族自決の原則が適用された東欧、そして世界の残り半分の地

域は、第二次大戦後になってはじめて国民国家となった。

(81) “変形”の代表例は明治憲法下の日本であり、ここでは主権者が天皇とされている。このことから、明治国家を西欧絶対王政期の君主制と同一視する場合があるが、ここには幕藩体制から近代国家の樹立をめぐる複雑な歴史的、文化的経緯があり、必ずしもそのような還元はできない（坂本 一九九八）。

(82) “ナショナルアイデンティティ”と“エスニックアイデンティティ”の問題については、スミス（一九九一）を参照。

(83) ウェーバー（一九六〇）。身分としての官吏や、官吏を用いた行政組織そのものは人類史のなかで古くからあったが、ここでの近代的な官僚機構とは、合法的な政府の権力に基礎づけられた国家行政システムのことである。

(84) 驚くべきことに、一八三〇年の仏国においても、国土の半分近くで、現代の仏語とは異なる言語体系を持つ言語が話されており、中央政府の法令や布告は、他の言語に翻訳されてようやく伝えられていた（谷川他 一九九九：一三八、一四二頁）。こうした状況を変えたのは、小学校以外にも新聞などの“メディア”の普及、そして後述する“鉄道”の存在がある。

(85) ただし市場経済が常に経済を効率化させるとは限らない。市場原理が機能するためには、すべての財とサービスに価格が付き、またすべての情報もれなく共有されていなければならない。しかし

そうした「完全」な状態はありえず、ここに市場経済の根本的な限界がある。市場経済がもたらす「非効率」は「市場の失敗」と呼ばれ、二〇世紀になると、その機能を国家行政システムが補完することが主流となった。二〇〇〇年代に流行した市場原理主義（新自由主義）などについては【前号】（上柿 二〇一六）を参照。

(86) ポラニー（一九七五）。例えば伝統的な「市場」は、人々が持ち寄る限定された品物を文字通り交換するための場であった。したがってそこでは、しばしば貨幣が用いられたが、それは市場原理が機能する市場経済とは根源的に異なっており、むしろ非貨幣的な経済を補完する限定的なものに過ぎなかった（同様に「利子」を活用する「両替商」も古代から存在した）。ポラニーによれば、貨幣経済が最初に全面化したのは、特殊な財を扱う対外交易であったが、多くの場合、そこでは市場原理が非貨幣的な経済や局地的な市場に及ばないよう、双方の市場を分離したり、異なる貨幣を流通させたりするなど、さまざまな方策が採られていたとされる。

(87) つまり「自然」は所有権を伴った土地として、また「人間」は労働力を伴った労働者として価格を持つようになる。このことは今日では当然だが、近代的社会様式以前の世界においてはきわめて特殊なことであった。

(88) スミス（一九七八）。人間は、確かに「ホモ・エコノミクス」としての側面を持っているかもしれない。しかし人間の価値判断や選好には、しばしば矛盾する原理が内在しており、経済学的な損得勘

定も、いわばそのなかのひとつでしかない。またポラニー（一九七五）が指摘するように、多くの伝統的な社会では、経済的な損得勘定に基づく行為、あるいは利子を稼ぐといった行為は、道徳的に劣るものとされてきた。したがって現代社会に見られる「ホモ・エコノミクス」の「隆盛」は、そのまま人間本性と理解するよりも、むしろ市場経済が全面化した結果現れたものとして理解する方が良いだろう。

(89) ウェーバー（一九八九）を参照。

(90) ウォーラーズテインの「世界システム論」では、資本主義と呼ばれる経済システムの本質を、世界規模での分業化として理解する（ウォーラーズテイン 一九八一）。実際ヨーロッパでは一五世紀から一六世紀にかけて、東欧、西欧、新大陸を含む経済圏の内部に、経済的な不均衡を伴う分業構造が成立した。そしてこうした構造自体は、確かに今日のグローバル経済においても見ることができ。ただし本論においては、こうした対外交易に普遍的に見られた経済原理が、人間の経済全体に普遍的に浸透する事態こそ、世界的な意味での「市場経済」の成立として理解している。

(91) 例えば明治政府が行った土地改革のなかで重要な位置を占めていたのは、もともと所有権が明確でなかった「入会地」を私的所有に分割していくことであった（杉原 一九九四）。興味深いのは、われわれが今日においても、よりいっそう市場原理を機能させることを目的として、「障壁」とされるものを人為的に解体させようとしている点である。

- (92) ポンテイング（一九九四）。
- (93) 化石燃料への移行期における事情は、ポンテイング（一九九四）、ドロール／ワルテール（二〇〇六）を参照。
- (94) 詳しくは、【前号】（上柿 二〇一六）を参照。
- (95) 当時 “鉄道” が果たした役割については【注八四】を参照。またわれわれは、人力や畜力に依存した工場制機械工業というものがどれだけ貧弱なものなのかを想像してみると良いだろう。
- (96) ポンテイング（一九九四）、ヒューズ（二〇〇四）を参照。こうした事例としてしばしば指摘されるのは、メソポタミア文明、インダス文明、マヤ文明などであり、そこでは灌漑による土地の塩化、森林破壊による土壌侵食など多くの共通する要因が見られる。さらに興味深いのはイースター島の事例であり、ここでは容易に脱出できない条件下において、いったん自らが依存する環境を回復不能なまでに破壊してしまったとき、そこで何が起こるのかを例証していると言えるだろう。ただしこうした問題を考える際には、同時に気候変動などの要因も考慮する必要がある（フェイガン 二〇〇五）。
- (97) 例えばわれわれは日常的に文字を使用しているが、実際には文字を正確に認識できない “読字障害” と呼ばれる障害を持った人々が多数いる。そしてそこには “文字の使用” が、人類史的に見てごく最近の出来事であるということが関係するらしい。実際、われわれの脳には “文字” を認識する専門的な部位が存在しない。つまり社会的要請としての “文字を認識する” という行為は、もともと

「ヒト」に想定されたものではなかったにもかかわらず、人類は、既存の部位を組み合わせることで、よって、そうした事態に適応したということに他ならない（NHK「病の起源」取材班 二〇〇九）。いわばこれと同じことが、われわれの生活様式のありとあらゆる局面において生じていると考えれば、分かりやすいだろう。

(98) 小原（一九九五）。「ペット化」という事態を説明するうえで小原がしばしば取りあげるのが「庭イヌ」と「座敷イヌ」の違いである。小原によれば「庭イヌ」は家畜化されているとはいえず、本来想定された「ハビタット」に、より「整合性」がある環境を生きている。反対に「座敷イヌ」が生きているのは、「ハビタット」との「整合性」が相対的に低い環境である。「ペット化」とは、いわばこの後者の状態、すなわち「非ナチュラルな」状態のことを指している。

(99) この「天動説の比喩」は、もともと玉野井芳郎——近代経済学を「狭義の経済学」と批判し、自然生態系をも包含した「生命系の経済学」を提唱した——による以下の提起を手がかりにしたものである。「地球上の生物の生活に妥当する空間は、朝、東から太陽が昇って夕に西に没する天動の世界なのである。生命系という〈対抗原理〉に基礎づけられる「広義の経済学」の理論的世界像は、おそらく地動説の中に天動の世界を整合的に再構成する体系でなければならないだろう」（玉野井 一九七八・三六・三七頁）。

(100) 例えば西洋哲学史においても「生の哲学」と呼ばれる潮流が存在する。具体的には、一八世紀末

から一九世紀初頭にかけてのドイツ・ロマン主義——理性や知性に対する感性、直観、体験の重視などを謳った——や、W・デュルタイ、F・ニーチェ、G・ジンメル、H・ベルクソンといった同時代の哲学者——詳細はそれぞれの論者によつて異なるが、しばしば理性では割り切れない、われわれの非合理的な〈生〉について共通して論じた——などがそのように呼ばれ、後の現象学や実存主義にながる系譜として知られている(『哲学・思想辞典』一九九八)。しかしここで想定されている〈生〉は、やはり基本的には「生き方としての生活」を問題にするものであつて、後に見る〈生存〉の契機や「暮らしとしての生活」を「人間的〈生〉」の本質として位置づけようとするものではない。

(101) 『日本語源広辞典』(二〇一一)。

(102) 『英語語源事典』(一九八九)。括弧内は筆者。

(103) 『広辞苑』(一九九八)。

(104) 『日本語源広辞典』(二〇一一)。

(105) 例えばわれわれはこの「伝統」の元祖として、先にアリストテレスに言及したが、実際彼の理解においては、「暮らしとしての生活」は奴隷に任せるべき領分として位置づけられ、それに固執することは、畜獣と大差がない「享樂的生活」(ἀπολαυτικὸς βίος)「であるとして、軽蔑の対象とされている(アリストテレス 一九七二)。

(106) “生存”とは、一般的な辞書によれば「生きながらえること。生命を存続させること。」であると

される『広辞苑』一九九八)。

(107) “存在”という語の最も基本的な含意は、一般的な辞書によれば「ある、または、いること。および「あるもの」。」であると考えられる(『広辞苑』一九九八)。

(108) ここでの〈存在〉は「狭義の存在」の概念は、確かに哲学的概念である「実存(Existenz)」に重なる部分がある。「実存」とは、「現実存在」や「事実存在」を短縮したものであり、普遍的な本質としての“存在”から区別され、個別的で具体性を持った人間のあり方を指す場合に用いられる(『哲学・思想辞典』一九九八)。ただし「実存」概念は、J・P・サルトル等の影響で、自己の可能性を自ら選択し、実現させるといふ、きわめて私的で実践的な響きを持つようになったため(サルトル一九五五)、本論では〈存在〉と表記することにした。また、こうした主体的な〈存在〉のあり方と関連して、前述の増田(二〇一七)は、人間の存在形式を「存在の動態」という形で表現している。増田の理解によれば、人間存在は、自分でないものに触れ、関わることを通じて、はじめて自身の「境(さかい)」「承知し、自身を取り囲む世界との「間」」を了解することができる。そしてそれは自身の存在を位置づけなおす過程(「再帰的了解」)でもあり、人間の“存在”は、こうして常に“動的”な形で現前するものであると考えられる。増田の概念については【注三】も参照。

(109) “継承”とは、一般的な辞書によれば「うけつぐこと」であるとされる(『広辞苑』一九九八)。また、似た語として「伝承」があるが、本論では特定の技術や芸能などを受け継ぐ場合を「伝承」と

- し、「人間的〈生〉」の原理としての〈継承〉から区別する。
- (110) 後に触れるように、この人間存在の根源としての「時間性」、*「歴史性」*の概念を西洋哲学において提起したのはハイデッガー（一九九四）である。
- (111) われわれは〈生存〉に必要なもののうち、例えば食料品や衣服といったものについてはスーパーや量販店といった場所で満たしているかもしれない。しかし例えば治安維持や防火消防、清潔な環境の整備や廃棄物の収集、医療補助といった具合に、われわれは実際にはさまざまな点で国家行政サービス之恩恵によって生きている。
- (112) もちろん本来の意味での「経済活動」は、自然物に働きかける労働、非貨幣的な相互扶助なども含んだきわめて広義の概念である。ここでの「経済活動」は、あくまで現代的〈生〉の特徴を説明するための限定的な概念として理解したい。
- (113) 確かに家族やきわめて限定的な仲間内においては、今日でもなお「能動的社会化」は意味を持っていると言えるかもしれない。しかし〈生の自己完結化〉が進行するにしたがい、そうした行為の必要性は徐々に薄れていっているように思える。
- (114) 本来民主化された社会にあつては、すべての国民が公共的な問題に対して責任を負わなければならない。しかし現実においては、〈社会的装置〉を介して細分化された分業体制によって、われわれはあらゆる問題解決を専門家へ委託することを常態化している。こうした状況下においては、人々に

問題解決をめぐる当事者性が芽生えることはなく、専門家の側も細部を知らない外部の人間が関わることを疎ましく思うようになるだろう。

(115) 本論の【第三節第四項】を参照。実際には、こうした「国籍」や国家行政サービスの恩恵を受けることができない多くの人々が世界には存在しているが、そうした問題はここでは取り扱わない。

(116) 諸個人が「ゼロ」の状態から関係性を構築するという問題については、【第五節】において「むき出しの個人」という概念とともに再度言及する。またこの問題は一見すると「能動的社会化」のようにも見えるが、本論では「受動的社会化」として位置づけられる。なぜなら前者の核心部分はいくまでも社会的な問題に対峙し、それを協力して解決していくことにあるのであり、ここでの問題は、むしろ集団の一員としての自己を確立していく局面に関わっているからである。

(117) この「歪んだ」「自己実現」の概念については、【前号】(上柿 二〇一六)を参照。

(118) もちろん今日においても、例えば家庭内で行われる「育児」や「介護」といった現場、あるいは「伝統技術」や「伝統芸能」と呼ばれる特殊な技能の伝承のように、等身大の〈継承〉が実践されていると言える局面があるだろう。特にわが国では、近年社会保障費の限界から「介護」の自助や共助が求められ、ある意味では〈継承〉の「脱サービス化」が進行している側面もある。しかし長期的に見るならば、現在家庭内で行われている「育児」や「介護」も、すでにわれわれには背負いきれない負担となり、今後ますます市場経済システムや国家行政システムに依存した形態へと移行していくよ

うにも思える。そこでは託児所、介護施設の拡大のみならず、今後は例えば自動化されたロボットや人工知能などが、ますます主役として導入されていくことになるだろう。伝統的な技能の再生産も、後継者がいなくなれば、最終的に登場するのは、やはり市場や行政の力である。

(119) これは「貨幣」を調達する際の労働条件や労働環境のことを指している。

(120) 詳しくは【前号】(上柿 二〇一六)を参照。

(121) 例えば、種々の「掲示板」や「Wikipedia」、種々の「SNS」などがそうである。もつとも根源的には「インターネット」というシステムそのものが、実はこうした特徴を持っている。

(122) 過去を実感できるひとつの方法を紹介したい。まず、仮に自身が二五歳だとして、母親、祖母、曾祖母ら母型の系列がいずれも同じ二五歳で次世代を生んだと仮定する。そうすると五〇年前は、ちょうど祖母が自身と同じ年齢であった頃に相当する。同様に一〇〇年前は、祖母の祖母が自身と同じ年齢であった頃に相当する。そのように考えれば、われわれの〈生〉の実像が、きわめて短期間に、いかに急速に変化したのかということを実感することができるだろう。

(123) 例えば武藤／須藤(二〇〇三)からは、写真を通じて、このことを視覚的に実感することができる。

(124) 前掲の米山(一九六七)、倉田(一九七七)、鳥越(一九九三)を参照。例えば「田植えをする」という営為のなかには、食料を生産するという意味での〈生存〉、隣人との共同作業を行うという意

味での〈存在〉、技術や作法を次世代に伝えるという意味での〈継承〉といった形で、「三契機」のすべてが混然一体となつて含まれているだろう。

(125) このことは、おそらく都市部においても同様であった。例えば明治以降の都市部においても、「町内会」や「自治会」、あるいは「青年会」や「婦人会」といった組織が依然として「生活組織」として機能し、衛生、防火、美化清掃を含む生活全般にわたるさまざまな相互扶助を成立させていたようにである。こうした「都市共同体」における「共同」のあり方を、倉沢／秋元（一九九〇）は「町内原理」と呼んでいる。

(126) 近年高等教育の現場では、盛んに「コミュニケーション能力」の涵養が叫ばれている。それは例えば、誰でも気さくに関係性を構築でき、明るくユーモアがあり、堂々と意見を述べ、プレゼンテーションができるといった類のものである。それが「生きる力」のための教育として盛んに実践されているのは、ある意味では恐るべきことでもある。というのもそうした一連の能力は、多分に持つて生まれた資質に影響され、本来誰もが身に着けられるものではないにもかかわらず、それが〈ユーザー〉として生きていくためには不可欠であるということから、まさしく「平等」に、誰もが身に着けるべき人間の基本的な能力として位置づけられているからである。

(127) もちろん「経済活動」そのものが、「自己実現」として行われる場合もあるだろう。その場合、確かに「経済活動」の負担は軽減されるかもしれない。しかし〈生〉の意義を「経済活動」にしか見

だせなくなった人間は、何らかの理由によって「経済活動」を持続できなくなった際——いかなる人間も、例外なくそのときを迎えることになるのだが——途端に〈生〉の意味を喪失することになる。また、そこには今日の「〈ユーザー〉」としての〈生〉が、人類史的に見ていかに恵まれたもので、また歴史的にいかに意義のあるものなのかという認識、そしてそれを「楽しむ」ためのあらゆる方法、といったことも含まれている。われわれはそれを「〈ユーザー〉の倫理」と呼んでも良いだろう。

(128) しばしば現代は「承認不安の時代」であると言われる(山竹 二〇二一)。しかし現在語られている承認不安が「意のままになる他者」からの承認を意味するものであるならば、それは結局何の救いにもならないだろう。なぜなら〈他者〉とは根源的に「意のままにならない存在」なのであって、そうした〈他者〉と向き合うことこそ、〈存在〉の実現という営為の根幹にあるものに他ならないからである。おそらく今後、こうした人間の「承認願望」を満たしてくれる精巧な機械——それは人工知能を搭載したアプリやアンドロイドといったものかもしれない——が、実際に、すます登場してくるだろう。また、この「自己を肯定してくれる何ものか」を、われわれはしばしば「ありのままの自分」と呼んでいるかもしれない。それが「意のままになる他者」からの承認を意味するのであれば、事態は同じだろう。しかし「存在の強度」を失い、〈他者〉からの評価を異常なまでに気にするようになった現代人にとっては、「ありのままの自分」というものは、自身が組み立てた幻想の檻のなかから自身を解放するという意味で、わずかな「救い」となるかもしれない。ただしそれは対処療法であっ

て、おそらく根源的な意味での解決方法ではない。【注一七一】も参照。

(129) 本論で行ってきた現代的〈生〉をめぐる批判は、一見、いわゆる「疎外論」や「物象化論」の立場と同一であるかのように見えるかもしれない。しかし繰り返し返すように、本論の立場は、「疎外の原因」に対する理解も、「疎外の内実」に対する理解もまったく異なっている。「疎外論」や「物象化論」から導出される結論は、「疎外される以前」の世界への「回帰」か、「疎外された状態」をもたらすシステムからの「解放」しかない。しかし本論の立場からすれば、そのどちらもありえないのである。この問題については【前号】（上柿 二〇一六）を参照。

(130) この批判は当然、既存の人間的理想を過剰に称揚する立場に対しても向けられている。

(131) 「生物存在」一般にとつての「〈生〉の三契機」があるとすれば、〈存在〉はそれぞれの種の「社会性」によつて異なり、〈継承〉は子孫を産み、種の再生産を行っていくことを意味するだろう。ただし世代を超えて受け継がれていく〈社会〉を持たない生物にとつて、こうした契機を想定することはあまり重要な意味を持たないだろう。

(132) 特定の生物種において「利他性」が発達する原理を、進化生物学では「血縁淘汰」と呼んでいる（ウィルソン 一九九九）。それは、たとえ自己に不利益となる行為性向であったとしても、その行為の結果、遺伝子を共有する血縁者がより多く生存できれば、そうした性向は間接的に子孫に受け継がれるというものである。人間の場合、「利他性」はしばしば血縁関係にない個体に対しても向けら

れる。このことは、「ヒト」の進化の過程においては、非血縁者に対して犠牲を払う場合であっても、結果的に血縁者の生存可能性が高まるという状況が成立していたということが示唆されている。それは人間がいかに「集団的」な生物であるのかということの例証でもあるだろう。

(133) このことは重大な示唆を含んでいるだろう。それはいかなる時代、いかなる文化的背景においても、人間が同じようにして背負ってきた「個と集団」をめぐる葛藤、すなわち「私とわれわれ」をめぐる葛藤が、実は現生人類の登場以前にまで遡る、きわめて根源的なものであるということを暗示しているからである。

(134) 本論の【第三節第二項】でも見たように、本論においては、〈社会〉を生みだす本性の出現は、部分的には生物としての「ヒト」が「完成」する以前にまで遡り、人類は第一の「特異点」である「農耕の成立」によってはじめて、大部分の自然淘汰から影響を受けなくなった。またこのことは「赤子のロビンソン・クルーソー」の比喩という形においても言及した。

(135) このことを筆者は、【第五節】において「〈生〉の永遠」という概念によって示したいと思う。

(136) 本論はいずれ、こうした西洋哲学の「伝統」に関するまとまった説明を試みなければならぬだろう。それは【次号】の課題としたい。

(137) 〈生存〉を西洋哲学史において重視した人物をあげるとするなら、T・R・マルサス（一九七三）——『人口論』において、等比数列的に増加する人口に対して、食糧は等差数列的にしか増産されず、

そこから不幸や悪徳、不平等などが生じるとした——と、T・ホッブズ（一九五四）——「自然状態」という概念をはじめて提起し「自由の人間学」の皮切りとなった——がいるだろう。しかしマルサスは〈生存〉を人口と技術の関係性に還元してしまっており、ホッブズの場合も〈生存〉を「万人の万人に対する闘争」という形で、あくまで「社会状態」を導くための前歴史的なフィクションとして扱っている。そのためいずれも〈生存〉を〈生〉の根源的要素として人間学的に整備していくことには成功していないと言える。

(138) この問題はハイデッガーの主著である『存在と時間』（ハイデッガー 一九九四）の主題となるものである。

(139) 例えば古代ギリシャにおいては、「市民」は奴隷制によって〈生存〉の問題から解放されていた。また西洋の知識階級は、近代から現代に至るまで、つい最近までは一定の財産を所有する都市市民であった。

(140) ただしこうした「伝統」をもたらした、もうひとつの要因があったと筆者は考えている。それは「キリスト教」である。

(141) こうした事態は、今後VR（仮想現実）——電子機器を用いて感覚器官に働きかけ、現実ではないが現実のように感じられる環境を人工的に作り出す技術——、AR（拡張現実）——電子機器を用いて、現実の環境から得られる感覚情報に、新たな情報を追加、削減、変化させる技術——、IoT

(モノのインターネット)——電子機器以外のさまざまな物体(モノ)に通信機能を持たせ、インターネットに接続したり相互に通信したりすることを通じて、自動認識や自動制御、遠隔計測などを行う技術——といった科学技術を媒介に、今後一〇数年の間にさらにいつそう加速するだろう。ここで
のI T用語については、「I T用語辞典 e-words」(<http://e-words.jp/>)を参考にした。

(142) かつて土井隆義(二〇〇八)は、現代における情報機器が、知人関係内での自身の社会的な立ち位置を確認するための「社会的GPS」となっていると述べたが、デジタルネイティブ(木村 二〇一二)が成人した今日、こうした事態は広く一般化していると考えられる。このことは「情報世界の存在が、すでに社会関係において不可欠な「ライフライン」、あるいは「インフラ」となっていることを象徴している。

(143) こうした技術については、NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班(二〇一五)が参考になる。なお、ここでの「個人化された医療と薬剤の供給」とは、人工知能による過去の医療/症例データの解析によって、個人情報から将来的なリスクなどが予測され、個々に相応しい医療や薬剤(サプリメントを含む)の提供が行われるようになることを言う。特定の人間の個人情報や過去の行動データから、その人物が望む商品や、相性の良いパートナーを探し出すのも基本的には同じ技術である。人工知能技術は、「ディープ・ラーニング」と呼ばれる新たな機械学習技術によって飛躍的に向上し(松尾 二〇一五)、近年では特定の作家「風」の小説、特定の画家「風」の絵画などを人工知能が

自動で生みだすことができるようになりつつある。

(144) 木村（一九三八）や米地（一九七七）からは、近世の「伝統的共同体」において、氏神、屋敷神、山の神、水神、明神、薬師、観音、熊野を含む多様な信仰、あるいはそうした信仰と結びついた多様な村落祭祀の仕組みがあること、またそれらが「慣習」や生活組織などを通じて、いかに〈生活世界〉の重要な部分を支えてきたのかということが理解できる。

(145) 宮本常一は、『忘れられた日本人』（一九八四）において、自身が体験した対馬での「寄り合い」の様子を生き生きと描いている。そこからは、何日にもわたって脱線を繰り返しながらも、それぞれが納得するまで話し合い、話が出尽くした頃合いを見て、まとめ役が結論となりうる案を提示するといった手順がうかがえる。また、そこで重視されていたのは「普遍的な討議」というよりも、それぞれの体験に即した説明、互いの感情や立場を理解するプロセスである。

(146) あらゆる「道具」は、労働の負荷を縮減させる。それは別の見方をすれば、「道具」を通じて特定の行為が「調整されて」いることを意味しているのである。

(147) ハーバーマス（一九八七・三五八・三五九頁）。

(148) ハーバーマス（一九八七・一〇〇・一二五頁）。

(149) フッサール（一九九五）、シュッツ（二〇〇六）を参照。

(150) ハーバーマスの理解では、近代以前の世界においては、人間社会は「生活世界」に担保された

“意味のストック”によって結びつけられていた。しかし近代において「生活世界」が“科学的合理性”の成立とともに合理化され、客観的世界、社会的世界、主観的世界が区別されるようになると、既存の“意味の体系”が次々と合理的な批判に晒されるようになり、その分、合意形成の必要性和負担が格段に上昇することになった。そして、その負担を解消するものとして登場したのが市場経済や官僚機構なのであった。

(151) われわれの議論からすれば、ハーバーマスの枠組みは、合意形成の主体として「自立した個人」をあまりに称揚しすぎており、現代の社会病理を疎外論や物象化論の枠内でしか捉えきれずにいる。象徴的なのは、「生活世界」を鍵概念としていながらも、そこには「暮らしとしての生活」も、〈生活者〉としての人間も、まったく想定されていないということであろう。

(152) ハーバーマスの「システム」の概念は、前述した第一の「自己調整機能」に焦点が当てられており、本論で重視する「インフラ」としての側面、「ヘューザー」としての〈生〉を生み出す基盤としての側面は考慮されていない。

(153) 道具をひとつの“メディア”として理解する吉田健彦(二〇一七)は、“メディア”を通じて、ある〈他者〉が逼真性を伴いつつ、徹底して固有のものとして立ち現れてくることを「貫通」と呼んでいる。このとき“メディア”としての道具は「固有ノード」として、〈他者〉が存在する(した)場と、それに対峙する「私」が存在する場とを、時空間的な隔たりを超えて接続する。

(154) それはいわば「機能」に純化された「道具」である。ただし厳密に言えば、それを生み出したのが人間である限り、われわれはそこにも「伝統的な道具」と同じように〈他者〉の存在を感知することができるとは限らずである。両者の違いは、その「道具」に関わる〈他者〉の「層の厚さ」、そしてそうした〈他者〉の存在が「不可視化」され、それがあたかも存在しないかのように、人々に認知されているということである。このことは、前掲の吉田（二〇一七）が「デジタル化」という形で表現した、共同性の本質的変容の側面であるとも言える。

(155) 〈生活世界〉の「空洞化」を経た近代的な「学校」が、〈社会的装置〉の「サブシステム」として機能していることを最初に批判的に論じたのは、I・イリツチ（一九七七）である。

(156) 吉田敦彦（二〇〇九）は、自身のメキシコでの教育経験を通じて、そこでの子どもたちが、「いのちのつながり」のなかで感受される「生」、「待つことの味わい」、「他者に応答する共感性」を含んだ「生きられる時間」のもとで生活しているということを指摘している。そこにあるのは「学校」があつたうえでの「生活」ではなく、「生活」があつたうえでの「学校」であると言えるだろう。

(157) このことは、例えば発展途上国などで見られる子どもたち（吉田 二〇〇九）と、わが国の子どもたち——とりわけ自尊心が低いという研究がある（古荘 二〇〇九）——との間で、なぜこれほど「学校」というものに対する態度が異なっているのかを説明するための、ひとつの手がかりを提供するように思える。前者においては、そもそも〈生活世界〉に主たる「教育」の場があり、おそらく

だからこそ、それから離れた「学校」というものが新鮮な意味を持っていた。これに対して後者においては、〈生活世界〉自体がなく、不可解な「社会」という空間から浮遊した「自宅」と「学校」だけが世界となる。「学習」を行うことの意味や動機についても、おそらくかつては、「親兄弟を支えていくため」、「地域や故郷への恩返し」といったように、そこには〈生活世界〉の文脈が色濃く反映されていた（【注一五九】も参照）。これに対して今日の場合、それは将来の「経済活動」や「自己実現」のための前提としてのみ理解されるのであり、そこには「無限の自己」があるだけで、〈生活世界〉の文脈はほとんど含まれていないと言えるだろう。

(158) 例えば一連の構造は、〈社会的装置〉としての「情報世界」の成立と、直接的な「対話」の関係においても言えるだろう。「情報世界」は本来、「手軽な対話」をわれわれにもたらすための「インフラ」であった。しかしそうした〈社会的装置〉が存在することによって、ここではかえって直接的な「対話」を行うことの敷居が一段と高くなるという逆説的な事態が生じている。身近な例で言うならば、「携帯電話」の出現によって突然の訪問を行う敷居は高くなり、「電子メール」の出現によって突然の電話は失礼なものとなった。これと同様にしてSNSの出現は、人間が直接会って対話を楽しむという行為の敷居を一段と高めることになったのである。

(159) このことは前述した「学校」についても言える。「学校」が設立された当初、多くの子どもたちは「生活」を理由に「学校」に行くことが許されていなかった。状況を変えたのは、〈生活世界〉を

犠牲にしても「学校」に通わせることを望んだ親世代の行動である。多くの場合、そこにあつたのは、次世代だけでも貧困から抜け出し、少しでも楽な生活をしてもらいたいという切実な感情であつた。

【注一二七】も参照。

(161) 【前号】(上柿 二〇一六)を参照。

(162) それは例えば「普遍主義」、「客観主義」、「科学的二元論」といったものである。すなわち、この世界には絶対普遍的「正しい解答」が存在し、われわれはその「解答」を客観的に認識でき、しかもそこで得られた「解答」は矛盾なくひとつの体系に収斂していくという信念に他ならない(ノーガード 二〇〇三)。そうした認識は、もともと「科学的手法」を適用できる限られた条件下においてはじめて成立するものであり、「価値」や「意味」が問題となる人間社会の現実には適用することは難しい。それにもかかわらず、われわれはしばしばそれがあらゆる事象に対して無条件に拡張できるといふ形で錯覚している。

(163) 興味深いのは、「科学的知」とは本来、こころした厳密な手続きを重視するものであるにもかかわらず、大半の人間にとつては、それはわれわれの日常世界を説明するものでさえあれば、漠然としたもの、あるいは曖昧なものであつてもかまわないという点である。このことは今日の「科学的知」が、単なる知識としてではなく、われわれの「意味体系」「世界像」として機能していることを示唆してい

るように思える。

(164) 伝統的な宗教の多くは、高度な「意味体系」世界像」として機能していたが、実際そこでは、この二つの問いが切り離されることなく、体系的に説明されていた。

(165) 近代的な産業社会における諸々の「職業」は、社会的な意味を持つ〈役割〉とは区別されるべきである。例えば運転手、店員、配達員は、異なる「職業」ではあるが、現代社会においては、いずれも「サービスの提供者」という単一の〈役割〉を担っていると考えることができる。この〈役割〉の概念については【次号】で詳しく取りあげる。

(166) 【注一二六】を参照。他にもそこには、われわれが人間を評価する際に持ちだす「人材」という概念、あるいはこの世界で価値あるものとは、より多くの人々に受け入れ可能で、需要があるものだとする発想、何かを判断する際に、そこに「意味」を求めめるのではなく、常に「利点（メリット）」と「欠点（デメリット）」を持ちだそうとする異常なまでの功利主義的な傾向などがあるだろう。

(167) そこで「理想」とされる人間類型は、「人間的〈生〉」の総体からすれば、本来きわめて限定された局面において発揮される能力を過剰に評価するものである。そうした能力に長けた人間もいれば、他の〈生〉の局面において発揮される能力に長けた人間もいる。しかしここでは、それが唯一の価値ある人間類型として強い規範性を伴っているために、それに適応できない人間は、現実を前に、まず自己肯定感を低下させることになる。

(168) 今日語られる「伝統」や「文化」、「歴史」といったものが、しばしば空虚に感じられるのは、それが実体としての強度を伴った〈生活世界〉から切り離されて語られているからである。真の意味での「伝統」とは、「人間的〈生〉」の具体性に根差して感受されたもの、存在の「連なり」のなかで感受されたものであろう。

(169) 増田（二〇一六）を参照。

(170) 「こうでなければならぬ私」というのは、自身の願望の実現を至上とする現代的な「自己実現」の姿を象徴するものである。ここで、この独我的な「私」が「こうでなければならぬ」と確信する根拠は、〈他者〉でもなく、「連なり」でもなく、「私」自身に求められなければならない。

(171) われわれは、一見すべてが実現するかのように見える世界のなかで、常にある種の「存在の剥奪感」を味わいながら生きていく。それはわれわれに不安や精神的圧力という形で重くのしかかり、たとえ人生において何かを着実に前進し、成功している最中においても——「自身は、本当はそうした評価、そうした立場に相応しくない人間なのではないか」というように——トラウマのように付きまとうことになるだろう。【注一二八】も参照。

(172) 吉田健彦（二〇一七）は、人間存在が根源的に有している「技術への欲望」と「他者への欲望」が、「デジタル化」という契機を経て「無限の欲望」と「永遠の欲望」へと変容したとしている。「無限の欲望」とは、「技術への欲望」に内在していた〈他者〉への「交感」と「支配」の「差角」が消

滅し、〈他者〉というものが「私」という存在のために効率よく支配、管理されるべき資源としてのみ理解されること、「永遠の欲望」とは、「他者への欲望」に内在していた「希求」と「怖れ」の「差角」が消滅し、「私」というものが、〈他者〉という存在を欠いたまま、単独で存在し続けられると理解されることに他ならない。この「無限」と「永遠」に基礎づけられる〈生〉こそ、本論で言うところの「無限の〈生〉」であるとと言えるだろう。

(173) 人間の歴史というものを振り返るとき、われわれは何が「利点」で何が「欠点」だったのか、あるいは何が「良面」で何が「悪面」だったのか、などということは、いかなる時代においても判断のしようがなければ、都合よく切り貼りできるものでもなかったということを思い知らされるだろう。最終的に何が正しいのかということとは誰にも分からない。それでもその時代に、誠意をもって、いかなる時代の診断を行い、いかなる選択を行うのかということこそ、人間が繰り返し問うてきたことに他ならない。

【参考・引用文献】

網野善彦（一九七八）『無縁・公界・楽』平凡社選書

井上真（二〇〇四）『コモنزの思想を求めて』岩波書店

井上真編（二〇〇八）『コモنز論の挑戦』新曜社

今西錦司（一九九四）『生物社会の論理』平凡社

上柿崇英（二〇一四）『自己家畜化論』から『総合人間学的本性論・文明論』へ—小原秀雄『自己家

畜化論』の再検討と総合人間学的理論構築のための一試論—『総合人間学（電子ジャーナル版）』、

第八号、総合人間学会編、学文社、一四二—一四六頁

上柿崇英（二〇一五イ）『環境哲学とは何か』『環境哲学と人間学の架橋』上柿崇英／尾関周二編、世

織書房、四〇・七二頁

上柿崇英（二〇一五ロ）『環境哲学における「持続不可能性」の概念と「人間存在の持続不可能性」—

『環境哲学と人間学の架橋』上柿崇英／尾関周二編、世織書房、一七一—二〇〇頁

上柿崇英（二〇一五ハ）『〈生活世界〉の構造転換』『自然といのちの尊さについて考える』竹村牧男

／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編、ノンブル社、九九・一五六頁

上柿崇英（二〇一六）『現代人間学への社会的・時代的要請とその本質的課題—「理念なき時代」に

おける〈人間〉の再定義をめぐって』『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、七・九二頁

宇沢弘文／茂木愛一郎編（一九九四）『社会的共通資本—コモンズと都市』東京大学出版会

NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班編（二〇一五）『NEXT WORLD—未来を生きるための

ハンドブック』NHK出版

NHK「病の起源」取材班編（二〇〇九）『病の起源二―読字障害／糖尿病／アレルギー―』日本放送出版協会

大塚久雄（二〇〇〇）「一九五五」『共同体の基礎理論』岩波書店

大貫良夫／前川和也／渡辺和子／屋形禎亮（一九九八）『人類の起源と古代オリエンツ（世界の歴史

一）』中央公論社

岡村道雄（二〇〇〇）『縄文の生活誌（日本の歴史二）』講談社

小原秀雄（一九七四）「一九七〇」『人間とは何か―人間学の建設のために』『人間の動物学』季節社、

二四三―二七二頁

小原秀雄（一九九五）『ペット化する現代人』NHKブックス

小原秀雄（二〇〇〇）『現代ホモ・サピエンスの変貌』朝日選書

小原秀雄（二〇〇六）『哺乳類の世界（小原秀雄著作集二）』明石書店

川上紳一（二〇〇〇）『生命と地球の共進化』NHKブックス

木下大志（二〇〇三）『狩猟採集民の人口』『人類史のなかの人口と家族』木下大志／浜野潔編、晃洋

書房、一・二二頁

木村忠正（二〇一二）『デジタルネイティブの時代』平凡社

木村礎（一九八三）『村の語る日本の歴史―近世編①②』そしえて

- 倉沢進／秋元律郎（一九九〇）『町内会と地域集団』ミネルヴァ書房
- 倉田一郎（一九七七）『農と民俗学』ぼるぶ
- 古城泰（二〇〇三）「農耕の起源と人口」『人類史のなかの人口と家族』木下大志／浜野潔編、晃洋書房、二二一・四一頁
- 坂本多加雄（一九九八）『明治国家の建設（日本の近代二）』中央公論社
- 杉原弘恭（一九九四）「日本のコモンズ『入会』」『社会的共通資本―コモンズと都市』宇沢弘文／茂木愛一郎編、東京大学出版会
- 杉山幸丸（一九九五）「動物の道具使用と人類文化発生の条件」『霊長類研究』日本霊長類学会、一一卷、三号、二一五・二二三頁
- 田中二郎編（二〇〇一）『カラハリ狩猟採集民』京都大学学術出版会
- 谷川稔／北原敦／鈴木健夫／村岡健次（一九九九）『近代ヨーロッパの情熱と苦悩（世界の歴史二二）』中央公論社
- 多辺田政弘（一九九〇）『コモンズの経済学』学陽書房
- 玉野井芳郎（一九七八）『エコノミーとエコロジー―広義の経済学への道』みすず書房
- 土井隆義（二〇〇八）『友だち地獄』ちくま新書
- 土井淑平（一九九七）『都市論』三一書房

鳥越皓之（一九九三）『家と村の社会学（増補版）』世界思想社

日本村落史研究講座編集委員会（一九九〇）『生活二―近世（日本村落史講座七）』雄山閣

古荘純一（二〇〇九）『日本の子ども自尊感情はなぜ低いのか』光文社新書

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、九三―一五七頁

増田敬祐（二〇一七）「環境と存在―人間の学としての人間存在論のための試論」『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）

松尾豊（二〇一五）『人工知能は人間を超えるか』角川EPUB選書

宮本常一（一九八四）『忘れられた日本人』岩波文庫

武藤盈／須藤功（二〇〇三）『写真で綴る昭和三〇年代農山村の暮らし―高度成長以前の日本の原風

景』農文協

村田浩一／成島悦雄／原久美子編（二〇一四）『動物園学入門』朝倉書店

山竹伸二（二〇一一）『認められたい』の正体―承認不安の時代』講談社現代新書

吉田敦彦（二〇〇九）『世界のホリスティック教育―もうひとつの持続可能な未来へ』日本評論社

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なお畏怖され得るのか―現代情報・技

術社会の病理と救済について」『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、一五九・二〇四頁

吉田健彦（二〇一七）「粘土板から石英ストレージへー無限と永遠を問う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）

米地実（一九七七）『村落祭祀と国家統制』お茶の水書房

米山俊直（一九六七）『日本のむらの百年』NHKブックス

アリストテレス（一九六一）『政治学』山本光雄訳、岩波文庫

アリストテレス（一九七二）『ニコマコス倫理学（上・下）』高田三郎訳、岩波文庫

アリストテレス（一九七四）「靈魂論」『世界の大思想二〇』高田三郎訳、河出書房新社

H・アーレント（一九九四）『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫

B・アンダーソン（一九八七）『想像の共同体』白石隆／白石さや訳、リポレポート

I・イリツチ（一九七七）『脱学校の社会』東洋／小澤周三訳、東京創元社

E・O・ウィルソン（一九九九）『社会生物学（合本版）』伊藤嘉昭他訳、新思案社

M・ウェーバー（一九六〇）『支配の社会学Ⅰ』世良晃志郎訳、創文社

M・ウェーバー（一九六四）『都市の類型学』世良晃志郎訳、創文社

M・ウエーバー（一九八九）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫

I・ウォーラーステイン（一九八二）『近代世界システム（I・II）』川北稔訳、岩波現代選書

J・ギース／F・ギース（二〇〇六）『中世ヨーロッパの都市の生活』青島淑子訳、講談社学術文庫

J・ギース／F・ギース（二〇〇八）『中世ヨーロッパの農村の生活』青島淑子訳、講談社学術文庫

R・G・クライン／B・エドガー（二〇〇四）『5万年前に人類に何が起きたか？』鈴木淑美訳、新

書館

J・P・サルトル（一九五五）『実存主義とは何か』伊吹武彦／海老坂武／石崎晴己訳、人文書院

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

A・シュッツ（二〇〇六）『社会的世界の意味構成〔改訂版〕』佐藤嘉一訳、木鐸社

A・スミス（一九七八）『国富論（一・二・三）』大河内一男監訳、中公文庫

A・D・スミス（一九九八）『ナショナリズムの生命力』高柳先男訳、晶文社

J・ダイアモンド（二〇〇〇）『銃・病原菌・鉄（上・下）』倉骨彰訳、草思社

R・ダンバー（一九九八）『ことばの起源』松浦俊輔／服部清美訳、青土社

E・デュルケム（一九八九）『社会分業論（上・下）』井伊玄太郎訳、講談社学術文庫

R・ドロー／F・ワルテール（二〇〇六）『環境の歴史』桃木暁子／門脇仁訳、みすず書房

- R・B・ノーガード (二〇〇三) 『裏切られた発展』竹内憲司訳、勁草書房
- M・ハイデッガー (一九九四) 『存在と時間 (上・下)』細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫
- T・パースンズ (一九七四) 『社会体系論 (現代社会学大系 一四)』佐藤勉訳、青木書店
- J・ハーバーマス (一九八七) 『コミュニケイション的行為の理論 (下)』丸山高司他訳、未来社
- D・ヒューズ (二〇〇四) 『世界の環境の歴史』奥田暁子／あべのぞみ訳、明石書店
- S・ピンカー (二〇〇四) 『人間の本性を考える (上・中・下)』山下篤子訳、NHK出版
- B・フェイガン (二〇〇五) 『古代文明と気候変動』東郷えりか訳、河出書房新社
- B・フェイガン (二〇一六) 『人類と家畜の世界史』東郷えりか訳、河出書房新社
- E・フッサール (一九九五) 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫／木田元訳、中公文庫
- M・ブライト (一九八六) 『動物たちの話し声』熊田清子訳、どうぶつ社
- P・ベルウッド (二〇〇八) 『農耕起源の人類史』長田俊樹／佐藤洋一郎監訳、京都大学学術出版会
- R・ポイド／J・B・シルク (二〇一一) 『ヒトはどのように進化してきたか』松本晶子／小田亮監訳、ミネルヴァ書房
- T・ホップズ (一九五四) 『リヴァイアサン (I)』永田洋訳、岩波文庫
- K・ポラニー (一九七五) 『大転換』吉沢英成他訳、東洋経済新報社

- C・ボンディング（一九九四）『緑の世界史（上・下）』石弘之／京都大学環境史研究会訳、朝日新聞社
- K・マルクス（一九五六）『経済学批判』武田隆夫他訳、岩波文庫
- T・R・マルサス（一九七三）『人口論』永井義雄訳、岩波文庫
- S・ミズン（一九九八）『心の先史時代』松浦俊輔／牧野美佐緒訳、青土社
- G・H・ミード（一九七三）『精神・自我・社会』稲葉三千男／滝沢正樹／中野収訳、青木書店
- J・ユクスキュル／G・クリサート（二〇〇五）『生物から見た世界』日高敏隆／羽田節子訳、岩波文庫
- G・ラジディンスキー（二〇〇〇）『栽培植物の進化』藤巻宏訳、農文協
- J・J・ルソー（一九五四）『社会契約論』桑原武夫／前川貞次郎訳、岩波文庫
- N・ルーマン（一九九三）『社会システム理論（上）』佐藤勉訳、恒星社厚生閣
- J・ロック（一九六八）『市民政府論』鵜飼信成訳、岩波文庫
- K・ローレンツ（一九九七）『動物行動学（上）』丘直通／日高敏高訳、ちくま学芸文庫
- 『英語語源事典』研究社、一九八九年
- 『環境事典』旬報社、二〇〇八年

『広辞苑（第五版）』岩波書店、一九九八年

『哲学・思想辞典』岩波書店、一九九八年

『哲学中辞典』知泉書館、二〇一六年

『日本語源広辞典「増補版」』ミネルヴァ書店、二〇一二年

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」によっ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っても言えない「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」とは端的に言って、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って〈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考えられている。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とは限らず、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も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れられない環境に規定されてしか存在出来ないというのを再度、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〈再帰的了解〉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、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のある方について、どのような関わりのある方を想定し、また、想定される関わりのある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、関わりのある方という「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、ともに関わりのある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ある方なのか、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。関わりのある方と言っても、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」という関わりのある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ずである。

(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」||「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」||「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Ⅱ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たのである⁽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、関わりの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の重要性や「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」と解されるという⁽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「コモンスのとりもどし」として共同性に言及している⁽³³⁾。ここでは「共同の生活 *commonality* のあとがコモンスなのである⁽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、*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、例えば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う構造を伴っているのである。ここに近代批判という名の前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った。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、誰とも関わり合いの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⁽⁵⁾。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で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、人間と人間の間を論理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）が複雑に連関し合いながら、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) ことごとからだの環境

以下、人間のことご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）は物理的にかつだが家を出た（＝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）にとつて自分の環境の外に出る、といふ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、からだが自分の環境の外に出ても、ころはそれを認識してないといふことになる。ころとからだが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、関わり合うといふ行為を伴わなければ、当人に了解されることがない。一方、ころとからだが低機能状態にある（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つてい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っていることを現わす。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晚、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、人間にとつての環境とは、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くなっているからだけ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ふ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をかけているか、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、健全な状態であ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）障害があるとされている⁽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、外に出て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か」⁽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っ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〉が歪められる事象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と。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つたが、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つた。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) || 境界の発生は、〈存在の動態〉と呼べる活動によつ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とで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つ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、不可変なことであるが、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して行爲してきた。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、行爲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、外に出るという行爲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。〈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 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、つまり彼のいう道德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よろしい場面、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、自発的選択を通じて、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、身体性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為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應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中存在する *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）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 一二頁)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つて、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 一一・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ふ行為は〈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ふ。『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つて単なる我れではない。従つて『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ふ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（二〇一一）『ルポ 子どもの無縁社会』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

の文化論的アプローチ」『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(二〇一三)『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
- タークル・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・イリイチー文明を超える「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

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

吉田 健彦

はじめに

ある日、きみのもとへ一通のメールが届く。それはきみの父の友人からだった。きみの父は十年以上前に亡くなったが、生前、何度もきみの家に来たことのあるその友人をきみはよく覚えていたし、父の没後も何度か家に来て線香を上げてくれもした彼と、きみはもはやほとんど友人だといっても良かった。そのメールには、そろそろ自宅を売り、いわゆる有料老人ホームに入居しようと思っっているのだと書いてある。きみはそれを読み、少し落ち込む。時間があればいつでも訪ねおいで、という文面に、誰も見ている者のない部屋の中で、きみはモニタに向かって独り頷く。だが、きみのそんな感傷とは無縁に、本来さばさばした性格の彼は直ぐに本題に入っている。自宅を整理していたら古い写真が出てきたとのこと。せっかくだからデジタルデータ化した写真を送ると書いてあり、その言葉通り、メールには幾つかの画像データが添付されている。そこには友人と並んだ父が、まだ幼いきみの頭に手を乗せて微笑んでいる姿が写っている。友人がずっと昔にきみの家を訪問した際に偶々撮っ

たものだという。きみは早速お礼のメールを送ることにし、きみと父との懐かしい思い出についても書こうと、キーボードを打ち始める。

ここでは、極めて素朴に考えてみて、幾つものメディアが折り重なりあい、互いに何かを伝えあっている。まず何よりも、メールが、文字が、そして写真がそうである。父の友人がメールのなかで父の記憶について書いているのであれば、その友人自身が父ときみを結ぶメディアでもある。そしてきみの返信により、その友人の内面において父のイメージが生き生きと再生され更新されるのだとすれば——そしてそうされないことなどあり得ようか——そのとききみがその友人と、既に亡ききみの父をつなぐメディアになっている。

だが、そもそもここでいうメディア、とはいったい何を指しているのだろうか。いま、我々の周囲には、様々なデジタルデバイスが溢れている。そしてその多くが、スマートフォンやIoTなどのメディア技術に典型的にみられるように、何らかの形で他者との交感を媒介することをその目的としている。我々の生きている日常の場は、一見変化していないように見えつつ徹底した変容を蒙っている。と同時に、やはりそこには人間存在を貫く原理もまた在り続けている。本論では、人類の歴史のなかで本質的な役割を果たしてきたメディア技術の変容について、またそれにもない必然的に発生する人間存在の共同性の変容について、存在論／メディア論の立場から分析を行う。

例えば、我々は会話をする。会話そのものはあらゆる時代において常に人類が行ってきたことだ。だが、十万年前であれば、空気を直接的な媒介とした音声による会話は、どれだけ大声で話しあっても二者間の距離はせいぜい百メートルを超える程度が限界であっただろう。しかしやがて一九六九年、人類は地球・月間の会話を成し遂げた。それが会話と呼べるのかどうかは慎重になるべきかもしれない。それは直接的な音波ではなく、あくまでアームストロングの、あるいは管制官の肉声をデジタル信号に変換し、さらにそれをアナログに復元した音に過ぎない。果たしてそれは会話と呼べるのだろうか？ だがいずれにせよ、我々は普段、スマートフォンを通して聴こえてくる恋人の、友人の、家族の、あるいは他の誰であれそのひとの声を、そのひとの声として聴いている。地球規模の通信ネットワークにより、そのひとが地球上のどこにいてもようが関係はない。また我々は、テープを通して、あるいはICレコーダーによって、既にこの世には居ない誰かの声を聴くことさえできる（輻管やレコードの場合はアナログ記録ではあるが、直接的な音声に変換された信号であることには変わりない）。このときもまた、我々はそこで再生される声を、そのひとの声として聴いている。とすれば我々にはもはや時間すらも制限にはなり得ない。

きみが街中の雑踏を歩きながらスマートフォンで海外に住む友人と会話をしているとき、あるいはシド・バレットのヴォーカルに耳を澄ませながら電車で移動しているとき、きみの存在している場合は、

十萬年前、きみが仲間たちとともに獲物を追っているときに指示を交わしあっていた、そのとききみの存在していた場と、共有する部分を持ちつつも、根本的な変容を遂げてもいるだろう。

人間存在について、またその共同性について問おうとするのであれば、我々がいまこの瞬間に在る場とは何かを理解することは不可欠である。そしてこのことを通して、我々の多くが漠然と感じているであろう、共同性の喪失とそこから生じる様々な存在論的病理について、我々の理解を深めることができるだろう。

本論の目的は以下の二点にある。

第一に、メディア技術のもつ全体性について明らかにすること。近年AIに対する様々な議論が哲学においてもなされている。技術的特異点などという疑似科学について言及する価値などないことはいうまでもないが¹⁾、そもそも、なぜ我々はAIが囲碁で棋士に勝利することに對してこれほど騒ぎ立てるのか。無論、純粹に技術的次元においてそれが無意味だということではない。しかしそのことと人間が囲碁を打つということとの間にある根本的差異について、あまりに無頓着な議論が多い。ここには多くの哲学研究者における技術に対する根本的無理解がある。「いまや二一世紀に入ったというのに、哲学者たちが「私はコンピュータと携帯電話を持っているが、どういう仕組みで動くのか全く分からない」と言うのをよく耳にするのです。[...]まるで、機械がどのような仕組みで働くのか

を理解しないことが、誇らしいことであるかのよう^②」。技術に対する歪んだ愛憎が、AIがもたらすであろうものごとに対して、彼らの議論の多くを無意義なものにする。彼らはいったい何を議論しているのか？ 複雑性クラスの問題についてなのか深層学習についてなのか^③、AIが経済に及ぼす影響についてなのか、人間存在そのものの再定義を問うているのか？ しかしそれらは基本的に別の枠組みで語られるべきものごとだ。棋士が勝負の一手を放つときにつまむ石の手触り、それを盤面に置くときの硬質な音、対面している棋士の表情、目つき、呼吸、その場の匂い。定石の歴史、その一手一手に想いをはせること、自分の打った一石がやがてそこに連なっていくであろうこと。その場の全体こそ、我々が囲碁と呼んできたものではないのか。これは決してロマン主義でも反技術主義でもない。そうではなく、もし我々が人間存在と技術について語りたいと思うのであれば、我々は人類の歴史と空間の広がり全体のなかに技術を位置づけるより他なく、その位置づけを可能とする人間存在論を構築するしかないということなのだ。事実として、チューリングテスト^④は我々が生きているこの現実の次元から乖離した水準でしか実行されていない。しかしそれは、「私」ときみが対話をするということについて、そしてそれを可能にしているその場の全体とは何かについて、反照によって我々に手がかりを与えてくれるだろう。

我々はしばしば、デジタル技術によって、社会がこれまでもついていた物理的次元が仮想化されていくと主張する。しかしそのとき我々は、そもそもそのような言説自体がある種の仮想化の力を持つこ

とに気づいていない。だが現実社会においては、我々が amazon で何か商品を購入するということは、同時に、限界に達している物流の問題と分かち難く結びついている。この当たり前の事実、しかしいわゆる一般の情報社会論において、同一の枠組みとしては捉えられていない。それ故、物流の限界に対する解決策としてのドローンの活用やあるいは3Dプリンタによるパーソナルファブリケーション⁶⁾などといった事象に対しても、個別の枠組みから視点の定まらない分析を行うことになる。

我々の手元に amazon で注文した商品が即日届くとき、あるいはそれだけを切り出して現代情報社会論とやらを語るとき、我々はそれが手元に届くまでのあらゆる現実の労力を、それにかかわる人びとを捨象している。だがほんとうは、いま我々の手元にあるその商品は、それを成り立たせしめ、それをいまこの場へと送りせしめたすべてのものの全体として在る。この当然のことを当然のこととして語り得る枠組みを我々は構築しなければならない。

第二に、もし我々の共同性が本質的変容を遂げたのであれば、それがいつの時点で、何によって起きたのかを明らかにすること。本論では、メディア技術の歴史を、人間存在の原理的構造である他者への欲望と技術への欲望、そしてそこにある差角⁶⁾の拡大の歴史として捉えている。我々がいま直面している存在に関する諸問題は、我々が本来的に持っている欲望に内在した差角が或る時点において臨界を超えたことにより、人間存在に分裂が生じたことよって引き起こされた。他者が「私」の存在の根源において原理的に持つ畏怖は、技術により見かけ上忌避される。他者はもはや「私」のため

に効率よく支配され管理されるべき資源でしかない。他者という不確実なメディアによらずして自己を無限かつ永遠に記録し得るとき、他者との交感を目指していた我々の欲望は、或る時点において完結した自己としての無限と永遠への欲望⁽⁶⁾に変化する。しかし現実には相変わらずそこに他者は居り、それ故、その在り得ざるべき畏怖は恐怖として、あるいは排除すべきものとして現れ、危機に曝された無限と永遠への欲望はますます捻じれたかたちで自らを肥大化していくことになる。ここで問題となるのは、では、この或る時点とは、いったい何により、いつもたらされたのかということだ。このことはまた、何がその或る時点における変化に属さないのかを問うことでもある。本論ではこの或る時点⁽⁷⁾をデジタル化⁽⁸⁾として定義するが、このデジタル化について分析することが第二の目的となる。この明確化を抜きにしては、いかなる技術批判も意味を持ち得ないだろう。

以下、まず第一節においては、本論の議論のフレームを構成する諸概念の定義を行う。はじめに本誌第一号にて構築した人間存在についての諸定義を再確認する。その上で、本論におけるメディア理解——すなわち、メディアを技術単体で捉えるのではなく、それによって伝えられる事物がかかわる全体としてコミュニケーションの場が顕現していると考えること——の分析に必要な概念を定義する。次いで第二節においては、デジタル化が歴史的にどの時点において生じたのかを明らかにする。さらに、このデジタル化の属性であり、他者性や生命性を喪失させる主因だと一般的に思われている複

製可能性が、人類史的にはデジタル化以前から在り続けてきたものであることを明らかにする。このことにより、多くの情報技術批判が実はそれ自体で他者性や生命性の仮想化を加速させていることを示すことができる。また、ここまでの議論を踏まえ、このデジタル化によって、それまでのメディアの諸形態と表面的な相似性を保ちつつも起きている根本的な変容を示すために必要な幾つかの概念も定義する。

最後に、第三節では、ここまでの議論を受けて、デジタル化されたメディアが、人間存在の根本にある差角を破断させ共同性の消失した無限と永遠への欲望へと変質させていくことについて、そしてなおそこに残り続ける共同性とは何かについて、その両面を典型的に具現化している個人認証技術と3Dプリンタに焦点を当てつつ、人間存在にとつての無限と永遠の意味を考察する。

1. フレームワークの構築

1.1. 存在の開始

まず初めに、本論が第一号にて展開した人間存在に関する概念について改めて簡潔に辿りなおしておこう。本論は、第一号にて素描された人間存在の危機について分析する。そのため、そもそも本論がどのように人間存在を理解しているのかを明確化しておくことが必要となる。

我々人間存在は、その始原から他者を求め、他者と交感するための技術を求めてきた。この他者へ、

の欲望と技術への欲望こそが、人間を人間たらしめる根本的な要素となる。だが、この二つの欲望はいったい何を意味しているのだろうか。

そもそもこの「私」は、その存在を開始するとき既に「私」であるわけではない。この自明の事實は、我々の自我主体の絶対的先行性に対する強力な幻想により、しばしば忘れられている。しかしどのような「私」においても、あるとき無から突然にして「さあ、いまから「私」はこの「私」として存在を始めよう」などとして現れたのではない。そうではなく、そこでは常にこの「私」に先立つ他者——それは光でも熱でも風でも触覚でも言葉でも良い——たちが在り、それがそれを感じる何ものかに迫り、応答を強要するなかで、初めて、その応答を強要されるものとしてこの「私」が現れるのだ。我々は常に他者に先行され、その他者による呼びかけに応答を強要されるものとしてのみ、この世界に存在し始めることができる。この呼びかけは未だ存在せざる「私」には決して避けようのないものであるが故に、根源的暴力性を帯びている⁽⁸⁾。

本論ではこの存在における原理を自己基底の他者原理と呼ぶ。他者原理は極めて重要な帰結を直ちに導く。この「私」は強要された応答により形作られたものであり、その最淵源において決して明かしの得ぬ他者を内包し続けている。従ってこの「私」は自分自身に対してさえ常に不明である。しかしそれ以外のいかなる道も、この「私」を存在させることにはつながらない。それ故、我々は、他者を常に希求し続けると同時に、避けようのない呼びかけという根源的暴力とともに迫り、ついに明らか

になることのない他者を怖れる。他者への欲望は、従って構造的に、他者に対する希求と他者に対する怖れという、根源的なずれを内在させることになる。このずれを、本論は「差角」と呼ぶ。

この差角は、技術への欲望においても見ることが出来る。他者からの呼びかけにより存在を始めた主体としてのこの「私」は他者を求め続ける。そのために我々は様々な技術を生み出す。それは言語であり絵画であり手紙であり電信であり、土地と会話をするための鋤であり、石と語るための鑿であり、天候を空から読みとるための知識であり、あるいはその先に現れた自然科学でさえある。技術への欲望は、これら他者との交感のための諸々の技術を作りだしてきた。技術は従って、人間の外部にあるのではなく、人間存在の根源に据えられている。しかし、あるとき「私」は考える。主体であるこの「私」は、そもそも他者など必要とはしていないのではないだろうか。主体という幻想は非常に強力であるために、「私」は常にこの疑念に囚われることになる。そしてそのとき、他者を求めるためにあった技術は、他者を支配し、搾取し消費するための道具へと変化する。他者との交感と他者への支配という背反した動因が、技術への欲望に内在する差角となる。

差角について考えるとき、我々人類が、「私」を在らしめ畏怖すべき神についてどのように応答してきたのかを振り返るのは意味があるだろう。神とはすなわち、他者原理における他者の究極的なかたちである。この「私」に存在論的に先行する他者を、我々は決して知ることができない。にもか

わらず我々はそれを未知から既知へとひきずりだそうとせずにはいられない。未知のものがこの「私」の根源に在り続けることは、「私」を起動し駆動する原理であると同時にまた、恐怖に他ならないためだ。

それ故、我々は他者を名付け、名付けは人間存在が持つメディア技術のもつとも初期のものであり、また、「私」と他者の二重の関係性を生みだすものとして、欲望の差角を示す典型例でもある。或る不明な他者を名付けるのは、我々が畏れるものを畏れるままに受け入れるためであると同時に、畏怖を飼い慣らすため——理解するため、取引するため、安全なものにするため、所有するため、管理するため——でもある。創世記に見られるように⁽⁹⁾、あるいは植民地主義時代に博物学が隆興を極めたように、名付けるということは管理／支配のための根源的な能力である。

「お前は誰か」という問いかけこそが他者原理を露わにする。しかし、出エジプト記におけるモーセと神の対話にあるように⁽¹⁰⁾、我々はヤハウエの名を口にすることはできない。名を問われた神は「わたしはある。わたしはあるという者だ」と答え、モーセの問いかけそのものを無効化する。しかし同時に、我々は主^{アドナイ}として神を呼びもする。この例は、我々が畏怖すべきものへの対峙をどうしようもなく迫られたとき、どのようにそれに対峙してきたのか、その差角の原初の在り方をよく伝えている。すなわち、希求と怖れ、交感と支配が持つ捻じれこそが、人間存在の原理となる。

楔形文字は家畜の頭数管理などに使用されたが、他方で「ギルガメシュ叙事詩」（紀元前三〇〇〇

年頃)のように優れた叙事詩を残してもいる。他者を怖れ、愛し、つながろうと願ひ、失うことを怖れ記録し——だがそれは最終的には不可能であるがゆえに狂気を生みだすだろう——同時に管理し支配し制御しようとする欲望すること——これもまた手放すことができないまま結局は破綻するが故に狂気を含んだ執着と妄執を生みだすだろう——の螺旋運動の中で、その分離しようとする勢いを増していく一方の遠心力のなかで、それを原動力として、人類は歴史を積み重ねてきた。

そしてそこでは同時に、人間が人間で在り続けてきたこともまた事実であるのなら、そこに働き、「私」の存在が、そして「私」ときみの共同性が四散するのを防いできた向心力も在ったはずだ。

1・2. 差角の破断と病理

差角は歴史とともに拡大していく。技術への欲望はある時点で満たされ、その進展を止めるようなものではない。だが技術が進展すればするだけ、他者との交感の可能性が拡大すると同時に、管理と支配の可能性も強化されていく。そしてそれは他者への欲望に反射し、我々は怖れるべきものとしての他者をこの「私」への脅威として排除しようとする。あらゆる生物は、それぞれなりの存在様式において、この差角を抱えている。だが、幻想としてのこの「私」という主体としてこの差角に耐え、苦しむものとして在るのは人間のみであり、これが人間存在の絶対的固有性を保証している。

この差角は、近代以降、極限までその破断への緊張を高めていくことになった。我々は近代的理想

的人間観により、主体としての、個としての「私」であることの価値を全面化された時代を生きている。そして同時に、科学技術の進展は、あたかも他者などこの「私」の存在にとつては不要であるかのような人間観を拡大している。だが、現実として、主体など幻想に過ぎないし（いうまでもなく、だからといって無意味である、あるいは無力であるなどということではまったくない）、他者は相変わらずそこに厳然として存在し続けている。このギャップこそが、現代を生きる我々が抱えている存在への不安の原因となる。この不安に対して、差角の一方だけに基づいた人間観、すなわち他者への怖れを理性により乗り越え、他者を手段としてではなく尊敬すべきものとして扱え、という理念を強要することは、もしそれだけであるのなら、人間存在の原理から乖離した暴力でしかない。人間存在がその根源において差角を抱えている以上、人間存在の共同性は、負であるとされてきたものさえも含んだ形で語りなおさなければならないだろう。

差角は拡大する。その内破の圧に耐えきれなくなった者は、引きこもりやネット依存という病理として扱われるが、しかしそれは存在の原理の先に、ある種の必然性を伴い現れたものであり、この意味において、本論はそれを病理としてではなく、必然的異常として考える。真の病理とはむしろ、人間存在の差角を理解せず、強迫的に理念に囚われた人間観により現代社会を生きる人びとの生を病理として糾弾するところにこそある。問うべきは、この必然的異常のなかで我々にいかなる共同性が残されているのか、残し得るのかなのだ。

だがそれと同時に、確かに、現代社会において我々が直面している人間存在の危機もある。それが、本論において分析することになるデジタル化であり、このデジタル化によって生じる人間存在の共同性の変容が、第二の病理となる。幻想としての自我主体に絶対的価値が前提され、技術により個としての主体の生存が可能になったかのように思えたとき、我々は、もはや畏怖すべき他者の原理的必要性に想いをさせることなどなくなる。せいぜい我々は、理性によりつながれたアンシエーションについて考えることができるに過ぎない⁽¹¹⁾。

見かけ上、他者を必要としなくなったこの「私」において、技術への欲望はその差角の一方のみが残存する。デジタル化された他者は無限に利用し得るリソースであり手段でしかなく、畏怖を濾過された透明なデータでしかない。我々は飽くことなくどこまでも他者を喰らい続ける。単独で完成されるこの「私」はその外部にいかなる存在論的根拠も求めることなく、「私」はただ「私」として永遠のものとなるだろう。ここにおいて、技術への欲望は無限への欲望へと、他者への欲望は永遠への欲望へと姿を変えることになる⁽¹²⁾。我々は差角のもたらす分裂の苦痛に耐える必要などないままに、どこまでも単調に、自らのみにおいて完結した欲望に駆動され、それぞれの孤立した宇宙のなかを遠ざかっていく。これが現代を生きる人間存在の抱えている第二の病理である。

我々が他者なくしては存在し得ないという原理自体は変わらない。そしてまた、我々の孤絶した矮小な宇宙の外に現実として他者が在り続けるといふことも変わらない。それ故、我々がこの第二の病

理について正しく理解しようと思うのであれば、何がデジタル化によりもたらされ、何がデジタル化の属性ではないのかについて、厳密に分析をしなければならない。そしてそのために、メディアとは何か、それが人類の共同性の営みの中でどのように他者とこの「私」とをつないできたのかについて、改めて捉え直していかなければならない。

1・3・メディア

ここでまずは、そもそもメディアとは何かについて定義しよう。メディアとは、何らかの情報を伝達するために二者間を介在するものであり、ラテン語 *medium* の複数形から来ている。マクルーハ（一九九四）はメディアを人間特有の能力を拡張するものであると考えた。またベンヤミン（二〇〇七）は、「人間の知覚が形成される方式」として知覚のメディアを定義し、それが自然的制約だけではなく歴史的制約も受けるとした上で、現代における知覚のメディアの変化を複製技術によってアラが消滅したことの結果であると考えた⁽¹³⁾。

本論では、メディアが中世において広義に「性質や程度の間にあるもの」を意味していたように、極めて広義に捉えることとする。例えば森に生えている木は、通常であれば（何らかの人為的加工を受けたのではない限り）メディアと思われることはない。だが、それが代々自分の家が管理してきた森であり、自分の曾祖父、祖父たちが植林した木であると知っていたら、我々がその木を伐採すると

き、その木は、我々に対してかつて生きていた彼らの存在を伝えるメディアとなるだろう。あるいはまた、森林水文学者であれば、その木々の下に積もったリターを観察することにより、その森林を含む地域生態系全体の物質循環についてのメッセージを読み取るかもしれない。

また、放射性核種は、種類によつては極めて長期に渡り放射線を放出する。それが放射性廃棄物に含まれるものであるのなら、それは我々の世代が為したことを直接後代に伝えるメディアとなり得る。フィンランドやフランスにおける事例¹⁴からも明らかのように、いわゆる通常の意味でのメディアによつて放射能汚染の危険性について後代へ確実に伝えることに非常な困難が伴うということは、皮肉としかいいようがない。

このように、本論ではとりあえずメディアを「あらゆる二者を介在するあらゆることともの」として措定しておく。さらに、ここで言うメディアとは、コミュニケーションが行われているその場の各存在それぞれが担う可能性を持つものでもある。

これらのことは、本論が人間存在を考える上で（人間だけではなく、自然や神といったあらゆる）他者とこの「私」の関係性をその探究の中心に据えているということ、そしてそれ故、その結びつきを可能にするあらゆるものについて分析の枠組みを拡大しておくことが必要なことから要求されるものとなる。

1・4・全体性

改めて、冒頭の例について考えてみよう。きみが父の友人からのメールを読むとき、父の友人は父ときみをつなぐメディアになっている。メールも、写真もまた同様である。と同時に、きみにメールを送るといふ行為自体、そしてきみからの返信もまた、友人と父をつなぐメディアになっている。既に亡き父は、しかし友人と幼いきみとともにその写真に写ったとき、やがてそれを見るかもしれない。未来のきみと確かに「会話」をしていたかもしれない。

そのとき、我々は互いにメディアとしての役割を交換しつつ交感している。それだけではない。きみがそのメールを読んでいる場合は、きみが幼い頃から育った家であり、部屋だ。そのそこかしこに父の記憶が刻まれている。メールを打つPCは、数多くの（繰り返すが自然をも含んだあらゆる）誰かたちが材料を生みだし、収穫し、運び、精製し、デザインし、形成し、広告し、流通させ販売していまここに存在するものだ。それらのすべての連なりの先に——あるいはこの瞬間の共振として——いま、このときが現出している。

主体としてのこの「私」ときみがある特定のモノとしての一つのメディアがつなぐ（例えば電話である契約について合意形成を行うなど）という、コミュニケーションに対する限定的な理解のみでは、我々是我々の存在論的メディア論を語ることはできない。我々が何かについて分析するとき、必然的に、我々はその対象を抽象化し、その根底にある原理や共通因子を探ろうとする。しかし同時に、

我々はその言説において捨象されてしまう何ものかが在ることもまた、忘れてはならない。

このことについて、さらに本を例に考えてみよう。ある人びとは、書籍はやはり紙媒体であることを望むが、それは単に紙媒体が少なくともユーザーインターフェイスとしては多くの点で電子書籍よりもはるかに優れているからだけではなく、そこにある固有の感触や匂い、重み、汚れ、ページを捲るときの音、そして周囲の状況といった、あらゆる事物を含めて、その誰かは選好している。そしてまた、そこでは人の手を介していることも重要視される。ここには確かに、本論がこれから扱おうとしている、単に本というメディアが著者と読者を結びつけるということを超えたメディアの全体性が現れている。要するに、メディアは単にある特定の情報のある特定の方向に伝達することのみを目的として定義されるようなものではない。それは常に、全体としてしか存在し得ないものなのだ。

だが、ここで我々は直ちにある疑問を抱くことになる。もしメディアが全体として捉えられるべきものであるのなら、なぜ（紙媒体と比べ）電子書籍に対して直感的違和感を覚える人びとがいるのだろうか？ 工業製品というのであれば、紙媒体の書籍においてもまったく何も変わらない。それは情報技術により生産管理された森林から得られた木材資源を原料として、機械化された工場で生産されたパルプを基にしており、同様に情報技術により管理されたロジスティクスによって海外から運び込まれ、原稿ははじめから電子化されオンラインで入稿され、表紙もまた高度な画像処理ソフトによりデザインされている。執筆も校正も編集も製本も出荷もすべてがオンラインでスケジュール管理され

ているかもしれない。中世における彩色写本でもない限り、果たしてそこに人の手の介在を示し得るような余地が残されているのだろうか。他方で、もしそうであるのなら、電子書籍もまた同様に、人の手の介在が残されているとなぜ言えないのだろうか。

無論、そこには差異がある。だがそれを理解するためには、単純なデジタル／アナログといった二元論ではない観点が必要となってくると本論は考える。その差異を明確化するためにも、まずこのメディアに通底する特性としての全体を押さえておかなければならない。

要するに我々は、技術を技術単体で捉えるのではなく、全体からメディアを理解しなければならぬのだ。単に個別に在る客観的事物の各々のかかわりとしてではなく、「私」の欲望と、そしてその時点と地点に歴史を引き摺りつつ現れているすべての他者の総体としての場のなかで、そのうねり全体の動因でもあり結果でもあるものとしてメディアは現れる。

例えば一八四二年にチューブ入り油絵具が発売された⁽¹⁵⁾ことにより可能になった油彩と、将来的に脳へ電極を差し込み、イメージを直接出力できるようになったときの表現形態を考えると、油絵具と電極を同じ次元で捉えることができるのかどうか、また電極によって描かれるイメージを果たして芸術と呼び得るのかどうか、という問いがあるとすれば、全体性の定義は、この問い自体を無効化させなければならぬということの意味している。すなわち、ある一つの道具の発明によって芸術、あるいは人間存在が変わったと考えるのではなく、人間存在の必然的変容のただなかでそのような道

具が現出するということが重要なのであり、また同時に、そのような「道具」や「表現形式」が独立してどこかに在るということから人間を語るのではなく、それが存在している時代や、個々に絶対的固有性を帯びた他・自関係の全体、のなかにこそコミュニケーションと呼ばれるものの本質があると考えることでもある。言うまでもなく、このことは、個々の道具の持つ固有性を単純に抽象化しようということではまったくくない。

また、例えばパーソナルアプリケーションによって誰もが芸術作品を生みだせる時代が訪れるというのは真か偽か、という問い自体の無意味さについても我々は気づかなければならない。これは「子どものころからスマートフォンを持つことにより人間の成長が阻害される」という言説の是非を巡る一般的な情報教育、情報倫理における議論にも共通している誤った問題設定の典型例であり、どちらの意見に与するにせよ、スマートフォンを与える（技術を適切に扱える／扱えるように導く）か与えない（任意の技術を人間の意思でもって堰き止め得る）かという広義の技術主義⁽¹⁶⁾から一步も出ない、少なくとも存在論的にはまったく無意義な問いではない。そうではなく、人間存在が何故パーソナルアプリケーションを可能にするような技術を生みだし、その技術が現出したことによってさらに人間存在がどのような変性圧を受けることになるのかという、その場の全体を問わなければならないのだ。

1-5. 貫通 (penetration)

そして、全体性と同時に、我々は、メディアを通して現れてくる他者の迫真性についても忘れてはならない。全体とは、メディアが薄められ、その靄の向こうに茫洋とした他者たちが揺らいで見えるというような状態を指しているのではない。むしろ逆に、その全体を通して、我々の眼前に、或る他者が徹底して固有のものとして立ち現れ、避けようもなく我々に迫る。ここで具体的な各メディアにより顕現する他者の迫真性のグラデーションについて問うことはまったく無意味である。多くの場合、それは結局のところ直接的対面関係だけを特権化し、現実の我々が生きている、現代情報技術が溢れたこの世界への真摯な分析を放棄することへの怠惰な正当化に過ぎない。また同様に、そのような他者に対して単純に我々が責任を持つべき、あるいは持ち得るとして、グローバル化した世界における現代情報技術の使い方を理念的に述べることも現実的ではない。それは単に理念に過ぎず、技術のものたるものを功罪に分け、その功を増加させようとしつつ実際には（そもそも分けようのないものなのだから）功罪全体を増加させるという、現実と理念の病的緊張状態をしかもたささない。

そうではなく、我々が存在論の立場を取るのであれば、その迫真性そのものについて問う必要がある。目の前で苦しむ見知った他者を救うか、あるいは地球の裏側で同じ苦しみに喘ぐ一生会うことのない他者を救うか、どちらが我々に他者に対する責任＝倫理を問うのかという設問は、別の倫理的枠組みにおいては意義を持つとしても、少なくとも本論においては完全に論点から外れている。それは

比較し得る対象ではなく、問うべきは、むしろ何故我々はそのようなメディア越しの他者に対してさえ責任Ⅱ倫理を感じ得るのか——もし何も感じないのであれば、我々はそもそも現代情報社会における人間存在の危機など問題にしていけないだろう、どのみちメディア越しに現れる他者など虚妄に過ぎないのだから——ということだ。この貫通、すなわちメディアを通じた他者の顕現こそが、メディアが我々の存在にとって欠かすことのできないものであることを証明する。メディアは我々を囲む安全な防壁などではなく、あらゆる時代、あらゆる場所から、我々の眼前に避けようもなく他者呼び寄せる。我々はそれを理念としてではなく、価値判断や選択としてでもなく、存在論的な原理として把握しなければならぬ。

なお、penetration は貫通だけではなく浸透、洞察、看破、眼光、根入れなどを表す多義的な語であるが、ここでの貫通には、これらすべての意味を含めている。それは避けようもなく「私」を貫くきみの眼光であり、あらゆる他者とあらゆる他者の相互的な貫通と交感、その全体性でもある。

ここで我々は疑問に直面する。もしこの貫通があるのであれば、そしてもし現代情報技術においてさえこの貫通があり得るのであれば、現代情報技術の進展と拡大は、むしろ我々に、マクルーハンのいうグローバル・ヴィレッジ⁽¹⁾のようにこれまでになかった規模での他者との共同性をもたらし、あるいはそこでの責任Ⅱ倫理関係を要求してくるのではないだろうか。だが現実に見られるのはその逆

であり、現代情報技術はむしろ我々の共同性を喪失させ、責任⇨倫理からの逃避を可能にしているように思える。この観察は正しい。ただしその正しさは、技術が人間存在から分離し得るものであり、人間はそれをどう使うか、あるいは使わないかという次元でコントロールできるといふ技術主義に基づいている限りのものでしかない。よほどの超人的な精神力を持つのでなければ、我々は理念に基づいた倫理を内在化することはできないし、そうでなければ逆に、技術が責任からの逃避にのみ用いられるというところで留まる程度の技術批判しか為し得ないだろう。だがそこでは、いずれの立場を取るにせよ、技術それ自体の人間存在との分かち難さも、また貫通が持つ避けがたさも、完全に見落とされている。

1・6・ノード

メディアの全体性、そしてそこで避けがたく現れる貫通は、本論における存在論的メディア論において中心的な概念となる。それは人間存在の根本から生み出されるものであり、その意味でそれ自体避けがたいものである。とはいえ、現実の歴史において現れてきた具体的諸技術についても、我々は分析のための枠組みを準備しておく必要がある。

本論では、メディア史上において、その出現によりメディアの在り方を変化させた技術的結節点であるような個々のメディア技術を歴史的ノードと呼ぶことにする。例えば羊皮紙、グーテンベルクの

印刷機、電話などの諸技術がこれに相当する。歴史的ノードは具体的技術的發明であると同時に、ある種の抽象化も伴っている。また、この歴史的ノード自体は、必然性を持ったものではないことに注意が必要である。一般的にある技術は、それ以外の形態を決して取り得ないようなものではない。無論、鈹や飛行機について考えてみれば、あきらかにそこには人間工学的あるいは物理学的その他の制約がある。しかし、技術がその時点で發明され、あるいはそのような形態を取ることに、様々な歴史的偶然や社会的背景が強く関わっており、在り得たかもしれない別の登場の仕方を完全に否定することには、恐らく根拠はない。と同時に、そこにはやはり人間存在の根本から直接生み出されてきた技術の流れというものも確かにあり、その意味で、ウォラック（二〇一六）の言う「変局点」や「進路の変更」⁽¹⁸⁾は、社会的規範の次元においては重要であつたとしても、現代メディア技術が人間存在に及ぼす本質的影響の分析には届かないだろう。個々の歴史的ノードの別様の在り方の根底にある原理を、本論では探究しなければならない。

次いで、ノードにもう一つの意味を与える。かつて生きていた或る他者が存在していた場、またそれと対峙している「私」の存在する場が、具体的メディアを通して接続された全体としてひとつの巨大なメディアとなるとき、その核となる具体的メディア技術を固有ノードと呼ぶ。固有ノードは歴史的ノードとは異なり抽象化されたものではない。例えばある一葉の写真に写された人物を観るとき、その写真を通した向こう側にはその人物がかつて存在し、その人物が背負い背負われていた歴史と空

間が在り、また写真のこちら側にはそれを眺めている「私」が背負い背負われている歴史と空間が在る。その全体が「私」に到来し「私」に感応しているのであり、その全体がひとつのメディアとなる。このとき、かつて在った誰かがそれを經由し時空を超えて貫通するその焦点となる事物——ここでは一葉の写真——が固有ノードとなる。

全体と貫通、そしてノードにより、我々はメディアについて語るための枠組みを手にした。我々が一般的にメディアと呼んでいるものは、歴史的ノードが具現化したものとしての固有ノードであり、かつそれは単純にその存在する場から切り離し可能なものではなく、むしろその背後に空間的／時間的な広がりを持ち、その遙か彼方から、固有ノードを貫通して「私」の前にきみが顕現する。そのようにして、我々は互いに役割を交換し、つつ相互に貫通し合っている（co-penetration）。その構造の全体がメディアである。そしてこのことこそが、我々人間存在の根源に在る差角の内破の予感に対して、苦しみを与えつつもその存在の根拠を与えていた向心力の正体なのである⁽¹⁹⁾。

このようにしてメディアを理解することにより、我々は単なる技術主義を超えて、人間の存在の歴史に重なるかたちで技術を語ることができるようになる。我々は互いに固有ノードを貫通し、全体として重なり合ったメディアとなる。「私」はその生において得たものをやがて必ずすべて失う。そして「私」自身もまた必ず失われる。にもかかわらず、「私」も、「私」を生み出したきみも、その全体

のどこかに常に残り、伝えられ続ける。それは我々が持ち得るもつとも強固なものであり何度でも再生されつつ、柔軟に何度でも再生するだろう。

けれども、無論、それだけではない。本論が問おうとしているのは、現代社会において、我々のコミュニケーション形態がいかに変容しているのか、そしてその原因は何かである。ここまで明らかにしてきたメディアの原理的構造を踏まえた上で、ここからは、そこで同時に現れてきている根本的な変容について考察していこう。

2. デジタル化とその属性

2・1. プログラム内蔵方式

現代社会におけるコミュニケーション手段を特徴づけているのは、いうまでもなく現代情報技術である。従って我々はまず、その主要な要素であるコンピュータとインターネットについて分析することにより、人類のコミュニケーション形態の変容について検討していこう。確かに、現代情報技術とは呼びつつ、既にこれらの言葉は我々にとつて「古き良き時代」を感じさせるレトロな言葉にさえなってしまうている。だがそれは字義通り古びてしまったのではなく、影響力を失ったのでもない。それは低コスト化と極小化により遍在する無数のデバイスのネットワークとして、我々の生の環境そのものになり、技術として不可視化されているに過ぎない。以降で述べるように、コンピュータ（プロ

グラム内蔵方式)により、そしてインターネット(通信の数学的理論)により、他者とは何か、そしてその他者と交感するとはどういうことなのかについて、人類は決定的な歴史的転換を経験することになった。

コンピュータの特徴は、大量のデータを素早く処理できることにあるのではない。また、あらゆるモノをデジタルとして制御できるようにしたことにあるのではない。むしろ明らかに、コンピュータにはいまだに扱えないモノのほうが多い(ただし後述するように、ここにはコンピュータによって扱えるモノのみがモノであるという我々の認識の根本的な変化があり、これが人間存在の原理に対する危機として現れている)。

コンピュータそれ自体の本質的な特徴として理解しなければならないのは、現在主流を占めているノイマン型コンピュータ⁽²⁰⁾におけるプログラム内蔵方式、すなわち命令とデータを区別することのないアーキテクチャにある。現在では極当然のこととされているこのアーキテクチャについては、しかし重要な変化点が隠されている。

通常、我々が現代情報技術を経由して何らかの情報を取得するとき、我々はそこで知る情報がすべてデジタルデータ化されていることを問題視する。例えばシリア内戦で破壊しつくされた街をスマートフォン⁽²¹⁾の超高精細ディスプレイで眺めるとき、それがいかにリアルに見えようと、現代情報技術は

他者の苦しみを所詮は0、1に介在された他人事に過ぎないものへと変換してしまうのだと、我々は批判する。言うまでもなく、本論は安易なデジタル批判に同調はしない。このような他者の仮想化／抽象化に対する批判的言説は、むしろこの他者の仮想化／抽象化構造を強化することによって現実世界に対して我々が負うべき他者への責任を倫理を放棄する口実を作りだしているに過ぎない。

だが、もう一つ、ここで我々が直面している原理的問題があり、それが上述したプログラム内蔵方式となる。これはすなわち、処理されるデータだけではなく、処理をする主体もまた、完全に同一の地平に置かれることになったということの意味している。このとき、抽象化／仮想化されていくのは、他者ではなく、むしろ、超高精度ディスプレイに映し出されたもののみが世界である——そこから零れたモノは、世界の外へと零れたモノであるが故にそもそも存在しない——とする我々の世界観である。

プログラム内蔵方式の登場は、言語の獲得に並ぶ、産業革命などとは比較にならないほどの転換を人類にもたらすことになった。とはいえ、言語と同様、これもまた歴史のある一点において突如発生したものではない。ダイソン（二〇一三）はプログラム内蔵方式の源流を十七世紀のホブズからライプニッツに求めている。やがて一九三六年、チューリングによりチューリング・マシンが考案され、それは第二次大戦における一九四六年のENIAC運用開始へと至る。いずれにせよ、人類の歴史は、このプログラム内蔵方式によって、その前とその後とに別たれることとなった。もはや思考は人間だ

けのものではなく、機械のものになったわけでもなく、データと思考が同じ地平に置かれることになったということこそが、この革命の本質である。

我々は、ウインチェスター写本のような美しい彩色写本から立ち上る古い紙の匂い、そしてその重みと感触が、ネットからダウンロードできる欽定訳聖書のデジタルなテキストデータに置き換えられ、タブレット上で読まれるものとなったとき、そこで何かが失われてしまったと感じるかもしれない。だが同時に、そこでデジタルデータ化されているのは、それをダウンロードしている我々自身であることも、我々は否定し得ない。データを処理する主体が処理されるデータと同一地平にあるとは、そういうことなのだ。すべてがデジタルデータ化されるということは、我々が手にするモノのすべてがデジタルデータ化されるということでも、我々の手さえもが——例えば3Dプリンタによって出力された義肢によって——デジタルデータ化されるということでもない。その手によってそのモノをつかもうとするこの「私」さえもがデジタルデータ化されるということだ。ノイマン型コンピュータの中心に据えられているプログラム内蔵方式が少なくとも潜在的に示しているのはこのことである。

このとき、他者原理は致命的な変質を被ることになる。本論ではこの歴史的転換点を、デジタル化と呼ぶ。その近代的理性的人間観において本論と立場が異なるとしても、ハーバーマスが遺伝子操作に批判的である理由⁽⁹⁾が、彼にとつてそれが倫理の基盤である人間の在り方そのものを揺るがせるものであるからということについて、ハーバーマスの懸念は正しい。デジタル化を通して透明なデータと

して理解されるようになった他者は、もはや決して解かれることのない謎を私の中心に残し続ける怖れるべき他者ではない。

2・2・通信の数学的理論

プログラム内蔵方式と並びデジタル化の基礎を切り拓いた概念として、シャノンの「通信の数学的理論」(一九四八)がある。シャノンの議論は、あくまでどれだけ少ないコストでどれだけノイズを排して正確に信号を伝えるかについて考察していたのであり、そこに意味は内包されていなかった。にもかかわらず、我々はこれを一つの理論的基盤として実現された情報通信ネットワークにより、我々の日常の細部にまで及ぶコミュニケーションの形式を決定づけられた時代を生きている。ノイズの不在こそがコミュニケーションの原理であり、我々はその究極的なゴールに向けて、コミュニケーションの様相を適合させていく。もはや他のコミュニケーションの在り方を我々は想像することができない。

このノイズは、本論に重要な示唆を与えてくれる。そこで、ノイズとコミュニケーションについての優れた研究として、リングス(二〇〇四、二〇〇七)とピカート(二〇一四)の議論を確認しよう。リングスは、通常のコミュニケーションに先行する、より根源的なコミュニケーションについて分析している⁽²²⁾。通常、我々の共同体はあるコミュニケーション形態を共有している。そこでは共通の

規則に従ってデータが交換され、その解釈もまた共通の規則に従って為される。このようなコミュニケーション共同体は、「みなが同じ側に立ち、お互いどうしが〈他者〉ではなく、全員が〈同じ人間〉の別形にすぎない対話者たち」⁽²³⁾から構成される。原理的に他者が存在しないこのコミュニケーション共同体では、語られる内容のみが重要であって、それが誰によって語られるかは非本質的なこととなる。この共同体においては私が他の誰でもない固有なこの私であることは必要ではない。むしろそれは、誰がどのように語っても真理はその真理性を失わないというコミュニケーションの前提に対する危機として理解される。しかし、すべての雑音が失われたコミュニケーションには二つの問題がある。

第一に、そこには暴力の構造が隠蔽されている。眼前に現れた他者との、同じルールを共有した者同士による取引でも交渉でもない、手探りの交流として始まったコミュニケーションは、しかしそのコミュニケーションにおける規則が確立されていくにつれ、その規則の外部にある者を「意味をなさない者、迷わされている者、狂人、あるいは獣のような者であると呼び、暴力へと引き渡すようになる」⁽²⁴⁾。結局のところそれは、普遍性の強要という暴力でしかない。

そして第二に、誰がどのように語ろうと語られる内容には影響しないコミュニケーションによって結ばれている限り、我々は自分自身の固有性を確信することはできない。代替可能性が要求される場において現れるのは常に交換可能な誰でもであって、この私ではない。いまこの場にいる私は、私と

まったく同じであった他の誰かの跡に入り込んだ影に過ぎず、やがては自分と置き換え可能な誰かに取って代わられることになる。そしてコミュニケーションは何の変化もなしに永遠に続いていく。

無限に繰り返される置き換えの連鎖のなかで、人はその無貌かつ無名の一部分を占めるに過ぎない。それ故、我々は不安になる。私とはいったい誰なのか、私はいったいどこに存在するのか。私はその確証を得ることができない。

このようなコミュニケーションの陰面として現われるのが、「本質的なのは、きみ自身、きみが何かを語ること」⁽²⁵⁾、すなわち、語られる内容ではなく、きみが他ならぬきみ自身の声で語ることによつてのみ可能となるコミュニケーションである。「口ごもり、叫び、不明瞭な発音、ささやき、ゴロゴロという音、クークーという音、笑い、私たちが一緒にいるときに発するすべての雑音」⁽²⁶⁾。そしてこのノイズは、死の看取りの場面において究極的に現れる。きみが死に往く誰かを看取るとき、そこではもはや、合理的な、理性的なコミュニケーションは意味を持たない。死の恐怖を和らげる普遍的マニュアルは存在せず、にもかかわらず、きみはその死に往く誰かを見捨てて逃げることはできない。きみはその恐怖と苦しみに、その死に往く誰かと取り残され、呻き、触れ、あるいはただ傍に居るだけしかできない。けれども同時に、それはきみにしかできないコミュニケーションであり、置き換え可能なコミュニケーションでは決して為し得ない救いと癒し、あるいは意味を、その場にもたらず。その混乱し切迫した音の営みが（合理的、理性的コミュニケーションの対極にあるものとしての）

ノイズのコミュニケーションである。それは一回性のものであり、固有のものであり、無意味であるにも関わらず絶対的な意味を持っている。

リングスにとつて、デジタルネットワークにより満たされた社会は、ノイズが排除されたコミュニケーションの世界の一つの完成形である。そこでは「あらゆるものがデジタル・コード化されたメッセージやイメージや幻影へと還元され、ひとからひとへと瞬時に伝達され」⁽²⁷⁾、「技術が支配する都市社会のなかの快適で安全な部屋で、私たちはコンピュータ上で出会い、互いの考えを読みあう」⁽²⁸⁾だけとなる。

確かに、いまや我々は、あらゆるものをデジタルネットワークによって伝えることができる。SNSやライフログといったサービスはそれを強化し、我々の日常生活のあらゆるものごとを無限に記録しネットワーク上に撒き散らす。それは単に日常生活のログなのではない。プログラム内蔵方式に基づいた人間観により思考とデータが同じ次元に置かれた現代社会において、それはまさに我々そのものの姿であり、またそれが現実の我々よりも永遠の幻想を与える点において優れているのであれば、我々でなければならぬ。それ故、我々の記録への欲望は、無限と永遠に向かつてとめどなく加速していく。

ピカートによる騒音語の議論は、このような現代固有の状況をうまく説明している。騒音語とは、言葉が本来そうであったところの、沈黙のなかから生まれ沈黙のなかへと還っていく、そしてそのこ

とにより力を持つ言葉ではなく、ただひたすら、自らより自らを生み出し、分裂し、あらゆる空白を埋めていこうとする、機械的で自律的な運動に従った音である。この騒音語こそが、現代社会を特徴づけるとピカートは言う。

ピカートによるノイズの定義は極めて否定的なものである。しかし言語の営為に対するピカートの理解がリングスとまったく異なるということではなく、むしろ相補的なものと考えることができ。リングスにとって、誰が発話するのでも構わない交換可能な言葉は、人間の固有性をいかなる形においても保証し得ない。そうではなく、ある固有の人間がある固有の時に、絶対的な一回性を帯びて発する音こそがノイズなのであり、それこそが代替不可能なコミュニケーション——きみと私が確かに存在しているということ——を確信させる。他方で、この「誰が発しても構わない交換可能な音」がネットワーク上に氾濫していくとき、そしてそれは必ずや氾濫するのだが、これがまさにピカートの言う騒音語となる。つまりここで問題となっているのは、その音が、それを発する者の代替可能性を保証し得るのかどうかだということになる。

このことは、現在我々のコミュニケーションにおいて大きな位置を占めているSNSについて考えてみれば明らかであろう。そこでは誰もが自分についての様々なできごとを書き込んでいく。しかし実際に書き込まれているのは、誰がそれをしたのかなどどうでも良い、交換可能なものがほぼすべてを占めている。何を食べたか、どこへ行ったか、何を観たか。その無数の自己主張は、まさにピ

カートの言う騒音語でしかないし、同時に、完全な交換可能性を持っているという点において、リングスのノイズのコミュニケーションから対極にあるものでもある。だからそれは我々の存在の固有性を一切確信させることはできないし、だから我々は存在の虚無を埋めるために、いっそうそこに騒音語を投げ込んでいく。しかしそれはさらなる騒音語の氾濫しかもたらさず、存在に対する不安をますます掻き立てることにしかならない。

2・3. オリジナリティの消失

だが、デジタル化と固有性の問題について議論を進める前に、改めて何がデジタル固有の属性ではないのかについて明確にしておく必要がある。我々はデジタルの特性とされるものがデジタル化以前から在ったことを、しばしば忘却している。また、それが実際にはデジタルの属性でないことでさえ、デジタル固有のものであると誤認している。

その典型的な例が、デジタルデータの持つ永遠性である。だが現実には、それは単なる複製可能性に過ぎない。多くの人が、保存していたデジタルデータが壊れ、慌てた経験を持つだろう。にもかかわらず、我々は何故かデジタル世界が永遠だという言葉を受容し、無批判に受け入れている。他方でその複製可能性ゆえに、生命性や他者性といったものがそのリアリティを喪失していくなどと批判する。だが少なくともいま我々が生きている社会の文化的、技術的水準においては、永遠であることと複製

容易であることとは同一ではない。従来のHDDやSSDであれば、石に刻まれた文字の方がその数十倍、数百倍の年月を耐え、凌ぐだろう。では複製可能性が示しているものとは何か。このことを理解するために、ボードリヤールのシミュラークルに関する議論について見てみよう。

デジタルメディアに対するボードリヤールの議論の中心にあるのは、単純な複製可能性についてというよりも、むしろそれがオリジナルを持たないことに向けられている。モノに完全な複製可能性があるとは何を意味しているのかについて、ボードリヤールは次のように的確に指摘している。「あるモノとまったく同じモノが複製可能だという事実だけでも、すでにひとつの革命といつてよい。[...]技術の結果であるこれら二つの生産物が社会的必要労働という点で等価である」という事実は、長い目で見れば、同じモノが大量生産されるといふ事実（労働力としての個人の場合も同様である）ほど本質的ではない」⁽²⁹⁾。

このような時代において、モノの在り方は、オリジナルに対する複製であることにその本質をもつたとしても、複製技術によって大量生産されることにその本質をもつたものでもない。そうではなく、もはやオリジナルが存在しないなかで、最初から複製であるという認識に基づいて作られた「モデル」の差異の変調にすぎなくなるといふことだ。

「要するに、ここでは2個あるいはn個の同一のモノが大量生産される可能性が問題となる。これ

らのモノ同士の関係は、もはやオリジナルとその模造品の関係でもなければ、アナロジーや反映の関係でもなく「…」互いに相手を規定しようのない無限のシミュラクルとなる⁽³⁰⁾。それは単に生産されるモノの在り方を変えるだけではなく、現実の在り様そのものさえ変容させていく。「現実的なものの規定は、それに等しい複製の生産が可能なものということだ。「…」この複製過程では、現実には、単に複製可能なものではなく、いつでもすでに複製されてしまったもの⁽³¹⁾となるのである。そうしてそのとき、この生産の主体であったはずの人間もまた、シミュラクルとなってしまう。

ベンヤミンもまた、「複製がひとたび生じると、こんどは、あらかじめ複製されることをねらった作品がさかんにつくられるようになる。たとえば写真の原板からは多数の焼付が可能である。どれがほんとうの焼付かを問うことは無意味であろう⁽³²⁾」と述べている。

2・4・ブנקトウム

ボードリヤールの指摘は正当だが、同時に、このこと自体をそのまま直接、「私」ときみとの関係性について当て嵌め、それ故そこに一切のリアリティを認めないとするのであれば、それはあまりに我々の生の実感からかけ離れたものとなるだろう。ではなぜそれはかけ離れているのだろうか。そこで、次に、遠くの他者を伝える典型的なメディアとしての写真について、バルト（二〇一一）の議論を参照しつつ考えてみよう。

バルトは写真と他のメディアとを区別する最大の特徴を、メディアそれ自体の不可視性に求めている。絵画の場合、描かれた対象が実際に存在するかどうかは鑑賞者には分からない。むしろそこで鑑賞の対象となるのは、画家の表現であり、主観である。我々は描かれた対象ではなく、画家の作風を観ている。しかし写真を見ると、我々は写真それ自体を見てはいない。絵画とは異なり、写真は被写体という存在そのものを写すことに意義があり、写真というメディアそのものは我々の目には触れない⁽³³⁾。

写真の撮影技術や、それが文化的なコンテクストのなかで何を意味しているのかを考察することは可能だろうし、また一般的に写真論で語られるのはむしろそういったものごとであるかもしれない。バルトはこれらの要素を「ストゥディウム (studium)」⁽³⁴⁾と呼ぶ。しかし真の意味で我々に衝撃を与える写真は、このストゥディウムだけではなく、もう一つの要素も必ず同時に持っているなければならないとバルトはいう。それが「プンクトウム (punctum)」⁽³⁵⁾である。

一般的に関心を表すストゥディウムを超え、被写体の存在が、このプンクトウムとして我々に突き刺さる。文化的な意味づけや共有され得る技法から逸脱したどこかで、被写体は我々にどうしようもなく迫ってくるのである。その共有し得ないプンクトウムに自らを曝すということが、そこに写された被写体との出会い＝関係性の絶対的な固有性を顕わにする。

このとき、写真に写されたものは、もはや写されただけのものではない。「この陰鬱な砂漠の中で、

ある写真が、突然私に到来する。その写真は私を活気付け、私はその写真を活気付ける」⁽³⁶⁾。バルトはこれを「相互本来的 (conatural)」と呼ぶ。では、既に存在しないかもしれない被写体をこの私が活気付けるとは何を意味しているのか。

通常、写真においては、写真の画像とそれによって示される指示対象とは別けて考えられる。しかし、プリントウムによって私を貫く写真は、そのときもはや写真の画像と指示対象とに別けられるようなものではなく、それ自体で私に迫るものとして顕現する。そのとき、写真はそこに写されたものに「それはかつてあった」というどうしようもない事実性（バルトはそれを「御しがたいもの」と呼ぶ）を与える。従ってバルトにとって、プリントウムをともなつた写真とは、単に記憶を意味しているだけではない、存在それ自体への確信なのである。

2・5・ 法廷証拠

では、写真が持つこの相互本来的は何によって根拠づけられるのか。それは、被写体と画像とのあいだにある物理的な連続性によってだとバルトはいう。被写体に反射した光がレンズを透過しフィルム上の感光物質を変化させ、化学処理によってネガが得られる。それが印画紙に転写され、我々はその像からの反射光を網膜上に捉える。この連続性によって、我々は被写体を単に眺めるだけではなく、その存在を直接的に経験できるのである。

だとすれば、いま我々の身近な存在となったCGやVRについてはどうであろうか。ベンヤミンのいう複製技術がさらに進展し、アナログからデジタルへと変わったとき、デジタル写真における最終的な現実／オリジナリティの消失が訪れたことをボードリヤールは強調する。デジタル技術によつて「イメージを合成する操作には、もはや準拠枠は存在せず、現実自体が、ヴァーチャル・リアリティとして直接生産されてしまうので、もはや現実そのものとして出現しなくてすむ「…」写真という行為、主体と客体が出会った瞬間に消滅する、あの一瞬——カメラのシャッターは「…」デジタル処理の過程で消滅する」⁽³⁷⁾。

デジタルイメージにおけるブントウムの消滅を断言しているボードリヤールの指摘は極めて鋭い。にもかかわらず全面的に同意できないのは、彼のシミュレーション論において語られているのが、あくまで（適切かどうかはともかく日本語では仮想現実⁽³⁸⁾と呼ばれる）VRに限定され過ぎているためだ。

確かに、デジタル技術が進展した結果、我々はオリジナルとコピーの差異を原理的に失い得る時代に生きている。けれども現実的には、我々はデジタル化されたメディアを通していまだなお、そこに現れる他者を他者として扱い、我々の固有の生を生きている。デジタルメディアに対する原理的批判は無論必要だが、そのことは、デジタルメディアを通して現れる他者がすべて仮想であるとするような主張を根拠づける訳ではない。途上国で貧困や病に苦しむ人びとのポートレートを眺めるとき、戦

争で破壊された街に佇む人びとの映像をTVニュースで一瞥するとき、あるいはまた歪な開発により荒廃した原生林の写真を目にするとき、それらがすべて捏造されたものだと思うことも、また所詮デジタルメディアは他者性を捨象するのだからそこに倫理的責任を感じるのには欺瞞あるいは無意味だと言いつつことも、我々の日常的感觉からは既に乖離しており、このような言説こそが他者との倫理的関係性を仮想的なものにすることを強化していくのである。

このとき、写真の向こうから現れ我々に迫る他者が客観的な事実性によって裏づけられているかどうかは本質的問題ではない。客観的事実からすれば、そこにはただ一葉の写真とそれを眺めている「私」の知るその写真に付随した主観的知識しかない。だが同時に、その写真を通して立ち現れる他者は単に「私」の主観でしかないものでもない。他者原理に立つとき、主観と客観という二元軸によって他者を、そしてメディアを分析することには何の意味もない。この点において、本論におけるメディアの機能は、客観的史実性にほぼ基づいた、いわば法廷の論理における証拠物件と、それ単独としてほぼ成立し得る芸術作品との中間に位置するものだといえる。

アウシュビッツにおいて撮影されたある写真⁽³⁹⁾について考えてみよう。もし我々が何も知らずにそれを見るのであれば、そこにはただ、カメラ初心者がのどかな自然のなかで誤ってシャッターを押してしまったかのような、木々の一部が写された一葉の写真があるにすぎない。このことが示している

のは（当然過ぎることのようだが）、単独の写真のみが、必ずしも何かを伝えるわけではないということだ。それがカメラ初心者による失敗作品のうちの一葉なのか、それともそこで百何十万人も人間が殺されている現場を命がけて隠し撮りし、幾重もの監視網を潜り抜け外の世界にもたらされた一葉なのか、我々には判断がつかない。それでもなお、ある写真が「私」に対峙を要求してくるときに自らの内に湧き起こる感応は、客観的史実とは別の次元において、また単純な主観的感情の枠を超えて否定し得ない真理につながっている。

史実としての客観性を明らかにする努力の重要性は、無論、決して否定されてはならない。だがそれとは別に、アウシュビッツの内部を写したとされるその写真がほんとうにその記述通りのものを写し、その記述通りの経緯を経て外の世界にもたらされたのかどうかを、一読者に過ぎない我々の大半は証明することはできない。にもかかわらずその写真が「私」の手に送り届けられるまでにかかわってきたであろうすべての歴史と空間の広がりや焦点としての具体的ノードを通し、私に眩く迫りくる何ものかの迫真性こそが「私」と他者との交感を証明しているのであり、それこそがリアリティを生み出すのである。

2・6. イコンとアケイロポイエトス

複製可能性、オリジナリティ、真実性……。様々な指標について、我々がより慎重にデジタルメデ

イアを分析しなければならぬとき、我々はメデシアが他者を伝え得るかどうかという問いに對する、ひとつの重要な手がかりを持っていることに気づく。すなわち、神の像である。

キリスト像を作り、崇拜の対象とすることは、旧約において神に禁じられた偶像崇拜ではないのだろうか⁽⁴⁰⁾。この素朴な疑問は、しかし水野（二〇一四）によれば神学的には、イエスが神性のみを有するとしたアレクサンドリア学派の「単性説」と、神性と人性の双方を帯びているという立場を取るアンテيوخア学派の「両性説」との論争として長く争われることになった。最終的に四五一年のカルケドン公会議において両性説が一応の勝利をおさめ、以降単性説が異端となってから初めて、人として表象されたキリスト像を（通して神を）崇拜することが正当化されることになった。

やがて七八七年第二ニカイア公会議にて、聖像破壊運動が否定され、イコンへの相対的崇敬が公式に指導されることになる。すなわち、我々はイエスを描いたイコンというメデシアを通して、畏怖の対象である神の崇高さを見ることになったのである。

「第一に、神が人間を自身の像にしたがって創造し、そのことにより最初に像を造り、像のなかに神性が映し出されうることを示したのは神であったがゆえに、聖像画は正当化される。」「第二に、神は御言葉^{ロゴス}を化身させ、キリストを人間としてこの世に送った。目には見えない神の御言葉は、この「受肉」により、人の目に見える存在となった。」「…」神が受肉により人間の形をとったとい

うことは、人間の形や像のなかで神性を人間に近づきうるようにしたことを意味する。したがって神は不可視であるが、人となったキリストの像によってわたしたちの目に見える存在となる」⁽⁴¹⁾

偶像崇拜の議論の対象として、イコンの他に聖遺物がある。聖遺物の代表的なものに、病に苦しんでいたエデッサの王アブガル五世（在位期間紀元前四年・紀元七年、同一三年・五〇年）に対してイエスが送った布——イエスが顔を拭ったことによりその顔が写された——がある。マンデイリオンとして知られているこの聖顔布は、人間の手によってではなく奇跡によってイエスの姿を写したものであるが故に、アケイロポイエトス（人の手にならざるものを意味するギリシャ語）と呼ばれる。アケイロポイエトスは、単に奇跡によって生みだされ聖性を帯びた聖遺物であるだけではなく、それ自体もまた、自らに写されたイエスの姿を他のモノに転写する能力を持つ。さらに、この複製によって（その位階に差異が生じるにせよ）聖性もまた転写されていく。

アブガルはこの聖顔布を都市の城門上にある壁龕に安置したが、異教に改宗した孫により、それが破壊されそうになる。それを知ったエデッサの主教は聖顔布を壁龕の中に納め、煉瓦と陶製タイルで塞いだ。やがて六世紀、当時のエデッサの主教によりそれが再発見されたとき、陶製タイルにイエスの顔が転写されていた。この聖なるタイル（ケラミディオ／ケラミオン）はまた別の逸話によって生み出されているが、そのいずれもがマンデイリオンと同じように聖性を帯びていると考えられた。

しかし誤解してはならないのは、このことは奇跡の客観性については何も語っていないということだ。いま仮に我々の手元にマンデイリオンがあったとして、それをひとつの客体として科学的に分析したとき、それによってイエスの顔の現前（貫通）という奇跡が証明されるはずもないし、また証明されなければならぬ訳でもない。権威のための後付けや捏造さえも含めた、繰り返すがその固有ノードを円錐の頂点として在る巨大な広がりという全体、なかでのみ、我々はマンデイリオンの奇跡を観取することができる。

2・7・肖像画

愛する者を記憶に残そうと願うこと、畏怖すべき他者をかたちにしようとする事、あるいはそれにより畏怖を飼い慣らし、権威の手段としようと欲すること。我々が持つこの欲望は、やがて肖像画を生み出していく。トドロフ（二〇〇二）によれば、肖像画には二つの機能がある。第一に墳墓芸術に見られる祈念としての肖像と、第二にエジプト古王国時代（紀元前二七〇〇・二三〇〇年）におけるファラオの像——ただしこれは未だ個別化されているとはいえないものがある——やポンペイのアレクサンドロス大王のモザイク画（紀元前四世紀）におけるような礼賛としての肖像である。

前者はある個人の死を悼み、あるいはその復活を待たためのものであると同時に、その個人を所有するということ、死を管理可能なものへと転ずることも意味している。後者はその個人に対する崇敬

を現わすと同時に、その表象を通して他者に対する支配と管理を強化あるいは実現するための経路として機能する。

そしてこれらはいずれも、既に存在しない／生涯実際に対面することのない誰かを、時間と空間を超えて伝えることを可能にしている。支配者や英雄が、その固有性の正確な描写よりもむしろ普遍的なイメージとしての支配者や英雄として本物よりも本物らしく描かれているということは、すなわち他者の仮想化やオリジナリティの喪失自体は、別段現代情報技術に特徴的な現象ではないことを明確に示している。このことはまた、人間の欲望の差角が、社会的にどの程度まで顕在化していたかとは別に、常に既に我々とともに在ったことを示してもいる。そしてにもかかわらず、他者が完全に仮想化されてしまったわけではないことも忘れてはならない。我々は「芸術」と聞いたとき、それが単に美、そのものの表象なのではなく、そこに支配と所有の欲望が分かち難く結びついていることを理解する。そしてまた、それがそこに描かれたものの向こうにある他者の貫通を通して、我々に畏怖や狂気を迫るものであることを直観する。そういった二面性は、しかしデジタルメディアというタームに対しては、まったく理解されることはない。しかしこの二面性を無視したままになされるグローバル・ヴィレッジ礼讃や技術批判は、どちらもまったく意味を持たない。

機能としての壁画から、やがて時代を下るにつれ個人という概念が進展していくにあわせて、肖像

画が生まれてくる。ヨーロッパにおけるその最古の例のひとつとして、トドロフは紀元四〇年から七五年のものとしてされるポンペイのパン屋夫婦の仲睦まじい肖像画「テレンティウス・ネオとその妻」を挙げている。このときそこに描かれた人びとは、祈念の対象としてでも崇拜の対象としてでもなく、あくまで個人として「愛情の名のもとに」⁽⁴²⁾描かれているのであり、それ故トドロフは肖像画の第三の機能として「愛情に寄与するもの」を加える。我々は愛する誰かを肖像画として記録し、その肖像画を所有する。我々は描かれることにより（我々の実際の生の長さから考えれば事実上）永遠の生命を得ることができし、そうであるのなら、所有し得るその肖像画こそが我々の実体であるとして何が困るだろうか。既に我々は、そのための資金さえあれば、愛する誰かを、あるいは自分自身を描いてもらうことにより、その生を永遠にすることができる。けれども一枚の絵は、ただ一枚の絵でしかない。確かにそれは愛する誰かを現出させる固有ノードとして、その向こうにその誰かに随伴するすべてを覗かせる。だが、我々はさらに欲する。もっと別の彼女の姿を。さらに別の彼女の姿を。誰もがそれをできるようにするまで、我々はまだ二千年待たなければならない。

この肖像画の登場は、キリスト教の隆興により一時的に歴史の表舞台から姿を消す。第一ニカイア公会議（三二五年）および第一コンスタンティノポリス公会議（三八一年）において否定され異端とされたアリウス派は、イエスに神性を——少なくとも神と同等には——認めなかった。アリウス派は

ニカイア派と極めて激しい神学論争を引き起こし、その後のキリスト教ドグマの形成にも大きな影響を及ぼした。もしイエスに神性がないのであれば、無論、その像を崇拜することには何の正当性もない。ただしキリスト教において絵画そのものが否定されたわけではなく、教義を伝えるためのメディアとしてはその意義を大きく認められていた。このとき、絵画は基本的に意味を示すイコノロジー的なものとなっていく。だが言うまでもなく、それは教会という権威が民衆を無知なままに留めておくために非常に優れた管理方法としても機能することになった。

歴史として肖像画というジャンルが再び歴史に現れるのはルネサンス期に入ってからとなるが、まずはそれを導く土壌として、十五世紀の「個人的な体験や貧しい人びとの尊厳を強調する」⁽⁴³⁾近代的信仰の潮流があった。そもそも創世記においても、神が自らの被造物を觀て「それは極めて良かった」⁽⁴⁴⁾と言っている以上、人間を、そして自然を描くことは、それを創造した神を賛美することでもあり、またその描かれた被造物を通して、神を賛美することでもあった。やがてルネサンス期に入り、現代にまで続く個人が前面化する時代が開始される。

それはまた、描かれる主体としての個人だけではなく、描く主体としての画家の固有性も前面化する時代であった。ではその固有性はどこに現れるのか。第一にそれは署名であり、第二に自らの絵のなかに自らの姿を描くことであった。しかしドロフによれば、絵画のなかに画家自身が入り込むためのもっとも効果的な手段は、「画家の主観的な視点からこの絵画空間を再現表象すること」⁽⁴⁵⁾であ

った。遠近法がこの時代に発達したことも無関係ではない。

2・8・ 仮想化言説のメタ仮定性

我々はここで、アイコンに、マンデイリオンに、そして肖像画に、複製された他者の表象がなお畏怖を失わないということを確認できる。では、このことは、ポストモダンのなかで喧伝されてきたデジタルメディアの持つ複製可能性と何が異なるのか。

ボードリヤールであればオリジナルの不在を挙げるだろうが（そしてそれは正しい）、しかし実際には、我々はそのも神の姿を表象するとき、そのオリジナルの言うところの、もはやオリジナルが存在しないなかで最初から複製であるという認識に基づいて作られた「モデル」の差異の変調と類似した性質を帯びてくる。

無論、そこには違いがある。しかし我々はもしかすると、デジタルにおけるオリジナルの不在よりもむしろ、オリジナルの不在という原理的可能性による写された存在への軽視によって、他者性を喪失してきたのではないだろうか。

我々は湾岸戦争当時、まるでゲーム画面のような爆撃映像に衝撃を受け、リアリティを喪失していく戦争への懸念をまるで正義であるかのように口にしていた。だが同時に、それをゲームのように気

楽に見ていたのは、我々自身でもある。戦争そのものは常にリアルに多大な犠牲を生み出していくのであり、当時世間を賑わした「戦争のVR化」そのものがどれだけ現実を反映していたのかは疑問である。VR批判それ自体が現実から遊離したヴァーチャルなものであるのなら、そこには何の意味もないか、そこで犠牲となった人びとを把握することを第一義としていない可能性すらある。

我々は動画配信サイトに溢れる爆撃映像を「戦争ポルノ」⁽⁴⁶⁾として淫して楽しむだけではない。そのような理解だけで終わるのであれば、それは単に、デジタルメディア批判のためのデジタルメディア批判ではない。現実には、我々は誰もが容易くもデジタルメディア越しに「覗き見をする者」⁽⁴⁷⁾となれる訳ではなく、そこには幽かであれ生々しくであれ、我々に突きつけられる他者が現出している。

前述したアウシュビッツの写真について、ユベルマンは次のように言う。「単なるファイルの切れ端——歯磨き粉のチューブに隠せるほど小さな——が、現像や複製、そしてあらゆるサイズへの拡大を、無限に生み出すことができるのである。写真はイメージそして記憶と結託している。したがって写真は卓越した感染力を備えているのだ」⁽⁴⁸⁾。既に全面的にデジタル化された印刷工程を経て我々の手元に届いたユベルマンの書に掲載されている写真を見て、なお我々が彼の言に同意することができるのは何故か。

このことは、デジタルメディアによる複製が、それ自体によってメディアにより表象された他者の

他者性を喪失させるのではないことを示している。アケイロポイエトスが奇跡によって、また銀塩写真が化学反応によって感染していくのであれば、その手段がデジタルであるからということだけによりデジタルメディアによる複製を他者性喪失の原因とすることには——奇跡や化学反応とデジタル化との間にある根源的な差異を説明できない限り——説得力などない。要するに、仮想化批判の多くは、批判の対象を自ら仮想的に創りだしていく、いわばメタ仮想性とも呼ぶべき構造を持っている。

しかしそこには根本的な誤認がある。貫通は、貫通して現前する他者をもつ全体性によってその力を持つ。このことはその他者単独の時間性の長短とは無関係であり、赤ん坊であればその両親や祖先に至る血の連なりが、そしてその子が身につけているさまざまなモノが、あるいはその子がいる場の大気の流れが必ず在る。同じように、例えばスマートフォンディスプレイに映し出される何かが、その瞬間、何の時間的、空間的背景も持たずに突然現れるということがあり得るだろうか。仮にそれがCGであっても、それを作りだしたデザイナーが居る。プログラムが自動的に生成した画像であっても、それをプログラムしたプログラマーが居り、彼／彼女が使用した言語を設計した技術者たちが居る。言うまでもなくその固有ノードであるスマートフォンを作成した誰かたち、それをきみの下に届けた誰かたちが居る。それがまったく全体性を持たない、ただディスプレイの表面に貼りつけられた抽象的な光学現象でしかないということは、それらのすべてを捨象するという仮想化の暴力を働いているに他ならない。

仮にその光学的表象にのみ焦点を当てるとしても、やはり仮想化言説には限界がある。我々はしばしばコンピュータゲームが現実と仮想の境界を曖昧にすると批判をする。しかしもし本当にその境界線を明確に認識する者がいたとして、ゲームの世界だからといってNPCに対して執拗に残酷な行為を働くとすれば、彼／彼女が現実において極めて倫理的な人物であればあるほど、我々はそこにある種の異常性を感じ取る。しかし逆にNPCに対して現実と同じように倫理的に接するのであれば、その究極の姿もまた、現実と仮想の区別がついていないということになるだろう。ではその是非はどのように判断すべきなのだろうか。同様のことは江戸時代における絵踏みについてもいえる。その初期において、キリシタンたちがなぜたかだか像に過ぎない踏み絵を踏むことを死罪になっても拒絶したのか、そしてなぜ後期に至るにつれその踏み絵が力を失っていったのか。パーチャリティ批判に偏重した仮想化言説に依るのみでは、明らかに共通する構造を持つこれらの問題を同一のフレームにより分析することができない。だが、ここで本質的に重要なのは、それが全体性と貫通を通して、そこに他者を現前させるかどうかなのだ。

ただし注意しなければならぬ。仮想化言説のメタ仮想性は我々がデジタル化を語る際の極めて大きな障壁となるが、しかしその向こうでは、確かに或る特異の変容が起きている。そしてさらに、ここには間違えてはならない重要な点がある。デジタル化は、人間存在に変容を迫り、ある種の病理を生み出していく。だが、仮にそのようなことが可能だったとして我々がデジタル化をコントロールし

得たとしても、人間存在が苦しみから解放されるなどということはない。差角が意味しているのはそもそも人間存在が原理的に引き裂かれて在るものであるということだ。それは必然であり、かつ、そこからこそ、あらゆる感情、あらゆる芸術、あらゆる狂気と愛、そして記憶が生まれてくる。我々は我々を病理から解放しなければならぬ⁽⁴⁹⁾。だがそのとき我々は、どこか存在しない理想郷を目指そうとしているのではなく、そしてそこから外れた者を脱落者として、異端者として、あるいは未開人として非難し排撃し啓蒙し矯正しようとするのでもなく——それこそが前号で述べた第一の病理である——ただ人間であることの矛盾を引き受けようとしているのだということをお忘れはならない。

2・9・適応放散と収斂

ここまでで既に明らかなように、複製可能性やオリジナリテイの消失それ自体は、デジタル化固有の現象ではない。メディアは古よりそれらの属性を持っていたのであり、かつ、それでもなおメディアを通して顕現する他者はその他者性を失うことはなかった。全体と貫通はメディアがデジタル化される以前と以降において連続的に等しく適用できる原理であり、その限りにおいて、デジタルメディアはそれ以前のメディアと何ら変わるところはない。仮想化言説のメタ仮想性が問題なのは、少なくとも現時点ではまだ我々の許に残されているであろうこの原理をさえデジタル批判の名の下に愚かにも拒絶し、共同性への最後の希望を失うことにつながっているからである。

だが真の問題はそこにはない。デジタル化において述べたように、そこで起きている変質とは、見かけ上その判別が極めて隠微であるにもかかわらず絶対的なものである。我々がこれまでの歴史において手にしてきたメディアと、いま我々の手にあるメディアとの間には、連続性とともに断絶がある。この断絶こそ、あらゆるものがデジタル化されたときを指し示しているものであり、にもかかわらずここに見られる機能的相似性こそ、我々にデジタル化により生じた断絶を認識しがたいものとしている。本論ではこのメカニズムを適応、放散と収斂という言葉によって表すことにしよう。より正確には、適応放散とはこのデジタル化を基点として多様な現代メディア技術が出現／拡散していくことを、そして収斂とはそのそれぞれが過去のメディアと相似した形態をとっていく事態を指している。無論、ここでいう適応放散と収斂は本来の生物学的用法に従っているわけではなく、現代情報・技術社会におけるメディアの原理を表現する際有用であるために転用している。

次節において詳しく分析するが、人間を表象するために遙か古代から行われてきた彫像制作と3Dプリンタによって成型された人物像がこの典型例となる。ここには確かに断絶があるが、しかし同時に、それが人間の表象である以上、必ずそこには連続性もある。3Dプリンタ自体は従来の彫刻技術から連続的に生みだされたものではまったくない。それはむしろインクジェットプリンタから派生した技術であり、またそれが一般化するためには、その他現代我々の日常に溢れている様々なメディア技術の源泉となっている各種センサ群やネットワークなど一連の基礎情報技術が必須となるが、その

いずれも彫刻技術とは何の関係もない。にもかかわらず3Dスキャナによってデジタルデータ化され、3Dプリンタによって出力された我々の頭部は、中世フランスの使徒像頭部と——その芸術性についてはともかくとして——あまりにも似ている。これは驚くべきことではないだろうか？ だが、あくまでこの相似は、他者への欲望と技術への欲望という共通の存在論的背景によって方向づけられた結果でしかない。この、メディア技術における適応放散と収斂とを分析することにより、我々は我々に内在する断絶と連続性についてより正確に描くことができるだろう。

3. 世俗的造物主

3・1. 個人認証

そもそもこの「私」がこの「私」であるということは、何によって保証されるのだろうか。ここでいうこの「私」であることの保証とは、単純にこの「私」が或る固有の人間であることをいかにして証立てられるのか、すなわち個人認証についての問いである。自分の親や兄弟姉妹によりこの「私」であることを保証されるときと、一度も対面したことのない誰かたちによりSNS越しにこの「私」であることを保証されるときとを、あるいはもはやそこに人間は存在せずただシステムに対してのみこの「私」であることを保証するときとを比較することを考えてみれば、個人認証は、デジタル化の前後によってこの「私」の存在の基盤がどのように変化してきたのかを分析するための最適な枠組み

であることが分かる。

明らかに、ある特定の地域共同体内に暮らしている或る誰かであれば、それが誰であるかは、その共同体内に暮らす者であれば誰でも知っているであろう。彼ら／彼女らが知っているということ、しかもそれは単純にある一時点における知識としてではなく、どの家に生まれ、どのように育ってきたのかということまでも含めた歴史的な過程として知っているということが、そのことの善悪を超えて、この「私」の固有性を確証させている⁽⁵⁰⁾。しかし他方で、様々な地域から大量に人口が流入してくる都市において、あるいは国民国家が成立していく時代において、このような歴史的連続性のなかでの対面関係によって基礎づけられていた保証は成立し得ない。

通常、我々はこの「私」がこの「私」であることに対して疑問を抱かない。ただしこの言説には注意しなければならない。なぜなら、第一にこのような確信は、結局のところ自我主体という強固な幻想によって生み出された虚妄に過ぎないのかもしれない。そうであるのなら、そもそもそれは確信などではないからである。そして第二に、後述するようにこの確信がただか技術的システムによって与えられたものに過ぎなくなるとき、それは、他者原理という自己の基底にある揺るがし難い規定を受け止め続ける者として確立されるこの「私」とは異なり、技術的システムの意図的／非意図的な揺らぎによって容易に崩れるものでしかなくなるだろう。しかしいずれにせよ、いくらこの「私」がこの

「私」であると思つているところで、それは社会的次元では何の保証にもならない。そこで我々は、この「私」がこの「私」であることを社会に対して保証するような、何らかの手段を必要とすることになる。

橋本（二〇一〇）によれば、かつて我々の名前は、各々の人生における変遷にあわせて改名されていく、いわば「生き物」としての日常的な名前⁽⁵⁾であつた。しかしそれは、国家が国民を管理するためにはあまりに非効率な習慣であり、やがて一七九二年のフランス国民公会によるデクレ第一条「いかなる市民も、出生届に記載されたものとは別の性や名を名乗ることはできない」にて明示化されるように、名前は戸籍により管理され変化を禁じられた個人識別票となつていく。

だが明らかに、管理を目的としたこのシステムには問題がある。それは、届けられた名前とその名前を持つ本人とをいかに結びつけるのかということだ。この制度が制定された当初は、役所の窓口まで新生児を連れて行く必要があつた。これはあまりに新生児に負担が重く、そしてまた、そもそもそのようにしたところで、その子供の肌の名前を直接彫り込むのでもない限り、身体と名前を一意に結びつけることはできない。それ故、結局新生児を連れていかなければならないという規定は廃止されるが、そうすると、他方では名前がシステムによって永続的に固定化され管理されたものとなる一方で、身体は相変わらず野放図に、生きて変化し続ける身体で在り続けることになる。

この、生きた身体と戸籍によって管理された名前との分離は、人口が増え、国家による管理が強化されていくに従い、極めて重大な問題となってくる。それが特に顕在化するのには、犯罪者管理においてである。

橋本によれば、十八世紀のパリにおいて犯罪者管理の重要性が認識されるようになっていた当初、犯罪者の身元特定のためには写真が有効であると考えられていた。ある逮捕者に前科があるかどうかは累犯加重にもかかわるが、それを調べるためには身元確認が必須となる。しかし誰かが誰であるのかを特定するのは、誰もが顔見知りであるような地方の小さな町とは異なり、当時すでに数十万人の人口を抱えていたパリのような都市では大きな困難を伴う。もしその逮捕者が自らの登録された名を名乗らないのであれば、それはほぼ不可能となるだろう。当時のパリでは、犯罪者への焼き印は既に禁止されており（一九三二年には全廃）、ここでも生きた身体と登録された情報との乖離が起きることになる。

だが、写真による管理は非現実的であることがすぐに明らかとなった。例えば誰かが逮捕されたとき、過去の犯罪者の一連の写真の中からその顔を検索し、前科があるかどうかを確認するとしよう。すると、我々は何万という膨大な前歴者の写真から、在るかどうかわからないその逮捕者の顔を探し出さなければならないことになる。しかも、彼らは写真がそのように利用されることを当然知っているが故に、逮捕され記録のために写真を撮影されるとき、顔を背け、あるいは常態とは異なる歪んだ

表情を浮かべる⁽⁵²⁾。そもそも普通に撮影されたポトレートでさえ、時と状況の変化によりそれが本人かどうかの判断に迷うときがある。ましてまともに写真を撮らせようとする警官たちとの異様な闘争の現場、その全体が写された写真は、それ自体でそこに写された彼らの現前性を強固に保証するが、しかしそれは人物特定の役には立たない。

そこで重要になってくるのが分類法である。パリ警察のA・ベルティオンは、少なくとも当時は改變の難しかった身体的特徴を抽出し、客観的な数値化によって分類していく手法を編み出した。だが一時期は主流となった⁽⁵³⁾この人体測定法も、すぐに、より客観的で簡易的であり、かつ正確に個人を同定できる指紋法⁽⁵⁴⁾に代わることになる（無論、指紋法への移行が可能であったのは適切な分類法が生み出されたからでもある）。

要するに、人類はここで、自己が自己であることの証明を客観的物証によって確立されていく時代に突入することになった。重要なのは、登録された情報と生きた身体とを結びつける具体的な手法というよりは、むしろそのようなことが可能であるという我々の認識の変化にある。その概念が本質的に持つ効率性故に、登録対象は、もはや犯罪者だけではなく一般市民にも拡大されていく。登録されることに對する我々の抵抗感は、「自分の真の身元が間違われなことが何よりも大切であるはずの善良な人間にとって、それがどんな苦痛の種となるのであろうか⁽⁵⁵⁾」として退けられる。

いま、我々は役所に行き、互いに見知らぬ窓口職員に身分証を見せ、何らかの証明書を発行してもらう。あるいはそもそも対面することなく、ネット上でパスワードを入力しクレジットカードによる支払いを通して、どこか遠くに居る誰かから何かを購入したりもする。それはまさに本人であることの信用であり、あるいは本人が誰であれ支払いが保証されている、すなわちその支払い能力こそが本性であることを示す^{クレジット}与信でもある。

我々は愛する誰かを、あるいは自分自身を永遠に残したいと願い、所有しようとする。しかし我々が我々の生を記録しようと思うとき、それはいざれ死ぬ「私」に代わり他者の記憶に頼るか、高いコストをかけ、肖像画など一般的な意味でのメディアに記録するより他はなかった。だが、やがてRFID（規格化は一九九〇年代以降）やCMOSカメラ（商品化は一九九〇年代以降）、そしてGPSの民間への開放（一九九六年）などを通して情報技術が環境化⁵⁶していくなかで、我々はライフログやビッグデータを通して、自らの生を望むだけ記録できるような時代を生きることになった。ライフログが我々の生を記録するためには、この「私」の生を記憶し伝える共同体に代わり、デジタルメディアが我々の生の場に遍在し、あらゆるものごとを記録できなければならない。共同体における記憶の営為からデジタル記憶への適応分散と収斂が現実のものとなったとき、技術への欲望と他者への欲望は、自らにかかわるすべてのものを自らの完全なコントロール下において記録したいという無限への欲望と永遠への欲望へと変容する。しかし、この無限と永遠への欲望はあくまでデジタル化さ

れた技術によって可能となるものでしかない。それ故、それは技術によって記録可能なもののみが生命であるという人間観の変質を生み、そのための技術と絡み合いつつ互いを極限まで深化させていくことになる。

ここには人間存在の本源から発した指向性、通奏低音があり、しかし同時に、デジタル化によって引き起こされた本質的変容もある。単なる技術論を超え、この二つの潮流の動的な相克について、我々は分析をする必要がある。

先に触れた肖像画について考えてみよう。そもそも肖像画とは、誰か、あるいは何かによって或る固有の誰かを描きだすことにその本質がある。無論、そのイメージの生成は理想化や象徴化といった様々な変換過程を経ているが、しかし少なくともそこでは或る固有の誰かへと通じる経路が確保されていないなければならない。ある種の芸術を除けば、固有性がまったくない何らかのイメージを、我々は肖像画とは呼ばない。そのことは逆に、或る固有の誰かへの経路が確保されている限りにおいて、それはそのノードの種類を問わず、肖像画足り得るということを意味している。しかし同時に、肖像画が或る誰かの固有性から導きだされるだけではなく、肖像画から或る誰かの固有性が導かれることもまた事実である。このことは、ベンヤミンのいう知覚のメディアのように、肖像画の単純な技術的次元での在り方が、人間の在り方に大きな影響を及ぼしていることを示している。

いま、我々は絵画において必要な修練も、初期のカメラがそうであったような技術的訓練もなしに、

ただスマートフォンを向け軽く指を触れば、自分自身も、自分自身が見ている光景も、ほぼコスト0で記録することができる。二〇〇〇年にいわゆる自撮り機能を持った携帯電話⁵⁷⁾が国内で発売されてからわずかな年月のあいだに、どれだけこの機能が進展してきたのかについては語るまでもないだろう。いまや我々はこれらのデバイスにインカメラ／アウトカメラがあることを当然だと感じている。また、それに飽き足らず、三六〇度全方位を記録できるカメラが市場を拡大している。だが、ここで視点の、つまり記録の中心になっているのはあくまでカメラそれ自体である。この「私」の見える世界を記録しているはずのこれらの記録は、この限りにおいて「私」を主とはしていない。

技術の進展は、写真から動画への移行を導く。その動画も、制限時間なしに、より高解像度に、そしてよりウェアラブルになることにより、この「私」の視点に近づいていくだろう。このことは、記録の中心点をカメラというノードからこの「私」へと取り戻すことを意味しているのだろうか。無論、そうではない。このような技術の変遷こそが、この「私」の生についての記憶とデジタル化された記録との差異を、ますます不可視化していくのだ。このことは重大な三つの帰結をもたらす。第一に、この記憶と記録の差異の不可視化は、デジタル化された記録こそがこの「私」の見える光景なのだという転倒を引き起こす。第二に、そこで記録しているのはデジタルデバイスであり他者ではない。それ故、それは意のままにならない他者による、だからこそ切実な願いや闘争、諦念や愛といった様々な相をとまって刻まれるこの「私」の存在の記憶ではなく、完全なコントロールが可能である

という幻想に根拠づけられた、この「私」だけが存在する孤絶した世界内における永遠の静的なデータとなる。我々は我々のささやかな日常のあらゆる場面を撮影する。我々の目の前にあるものを、そしてそれを目にしていく我々自身の姿を。遺影がデジタルフレームに映し出されることに違和感を抱かない時代において、我々は既に永遠／不死を前提として記録を録っているのではないだろうか。そして第三に、そのとき我々は、見ることと見られることとの間にある断絶をもちや喪失し、スマートフォン、ウェアラブルカメラ、そして監視カメラ網（しかしそれはもはや、この「私」の日常を記録するために必須の基本的人権としてのサービスになるだろう）による、自己と環境とがシームレスにつながった世界像によって自己確証を得るようになる。要するにそれは、この「私」が神になるということだ。

ライフログに代表されるメディア技術は、そのまま管理へ転用される。我々は既に、GPSの強制装着による犯罪者管理（米国における性犯罪者のGPS監視：*Sexual Predator Punishment and Control Act: Jessica's Law* など）を行っているし、もはや街中に張り巡らされた監視カメラ網やドライブレコーダーは、善良な人間の生活を守るための正当な権利にさえなっている。最新の顔認識技術はかつてパリ警察が抱えていた困難さなどはるか過去のものとしている⁽⁵⁸⁾。だが、これらのことは、それ自体としては本質的な問題などではまったくない。

問題は、かつて「私」が「私」であることを連続的に保証していた共同性が、現在ではデジタル記録されたデータの総体によって代替されているということだ。それは社会システムの変容だけではなく、人間存在の固有性がそれらによって保証されるのだというような我々の人間観の変容をも示している。我々の固有性を保証するパスワードは、常に忘失と漏洩の危険に曝されている。しかしライフログやビッグデータ、そしてIoTといった諸技術によって、我々はデジタル記録そのものにより、「私」が「私」であることを保証してもらうことが可能になる。極論を言えば、生まれてからいままでの、この「私」の全行動履歴は、この「私」にしか可能でないパターンをその背後に隠している。それがこの「私」の固有性を最大限に保証するだろう。それは共同体における或る固有の人間存在の、共同性のなかで全体性を帯びた確認の収斂でありつつ、まったく別様の存在でもある。

橋本は、しかしこのような時代においてなお、パスワードや各種IDカードに、人物確認としては極めて曖昧で不十分なポートレート写真が貼られているのはなぜなのかを問うている。彼はそれを「身元を確認する側のためばかりではなく、確認される側のためのものであると考えるべきなのではなからうか」と書く。恐らく本質的にこれは正しいが、同時に、感傷的に過ぎるようにも思える。第一に、それは単に過渡期の問題でしかないかもしれない。やがてデジタルデータによる認証がより我々の生活に浸透したとき、そこでもなおIDカード上に我々の身体画像があるかどうかは疑問である。そして第二に、より悪くは、もしかするとそのポートレートは、最新の生体認証技術によって保

証されていることを誇る、もはや隷属物となった身体の逆転した自己顕示でしかないのかもしれない。IDカードとそこに掲載された写真の関係については、Celia Irina González Álvarez と Junior Aguiar Perdomo の二人のキューバ人アーティストによるユニット Celia-Junior による二〇〇四年の作品 *Registro de población* が興味深い。彼らは同一の、あるいは極めて類似した複数のポートレートを用い、複数の身分証明書を発行させるというメディアアートを展開した。身体の固有性を前提とした写真をその法的有効性の条件とする身分証明書に対する彼らの揺さぶりは、「アイデンティティの証明と結びついた唯一無二の固有性を突き崩す⁽⁵⁹⁾」。しかしこのような抵抗が可能なのは、デジタル化による個人認証が身体を必要としなくなることを我々が積極的に受け入れるようになるまでの、束の間のことには過ぎないのかもしれない。

見ることと見られること、記憶されることと記憶することの間に横たわる断絶が消失したとき、我々はただこの私だけが浮かぶ孤絶した宇宙における神となる。だがその宇宙は、つまるところ「その外には何があるのか」という問いが常に可能でしかない、矮小な模造品として宇宙に過ぎないだろう。

3・2・3Dプリンタ⁽⁶⁰⁾

個人認証の例に見られるように、デジタル化はこの「私」の存在の原理から他者を除き、「私」は

あたかも完全な個として在るかのように我々は誤認する。同様に存在の原理から他者を喪失させる典型的なデジタル技術として、3Dプリンタを挙げることができる。我々は無から有を生み出すことはできない。それができるのは、もし我々が何等かの形で信仰心を持っているのであれば神だけであり、あるいは自然科学的な何らかの原理であろう。しかしいずれにせよそれらの神や自然原則もまた、私の存在の根源において他者として顕現する。神はヨブに対してついにこの宇宙の始原の謎について明かすことはないが⁽⁶¹⁾、これは神や宇宙というものがこの「私」の存在の根源にあるにもかかわらず、この「私」の理解の限界を超えたところに在り続けるものであることを端的に示している。

だが、もしこの「私」により、無から有を作り出すことがあ、た、か、も、可、能、に、な、つ、た、と、し、た、ら、ど、う、で、あ、ろ、う、か。それを実現する技術が3Dプリンタとなる。そして無から有の生成というものが、あらゆる存在物のデジタル化によって根拠づけられている以上、これはデジタル化の見かけ上の属性である複製可能性により、無限と永遠への欲望へ直ちに接続されることになる。

遠藤（二〇一三）は、コミュニケーションとは「あるメッセージ（情報、コンテンツ）がA地点からB地点へと送られること」であり、「この送信を媒介する（あたかも、道路や鉄道が人や物の移動を媒介するように）のが、「メディア」⁽⁶²⁾であると定義したうえで、SNSなどの現代情報技術に基づいたメディアは、発信元と受信先で情報が同時並存するという点において、モノのコミュニケーション

ョンとは決定的に異なるということを指摘している。遠藤の主張は極めて正しいが、しかし3Dプリンタという技術が示しているのは、いまやモノそれ自体さえもが同時並存性をもつようなコミュニケーションの時代が到来しようとしているということである。ここでも我々は、ベンヤミンの知覚のメディアの重要性を思い起こす必要があるだろう。すなわち、メディアの在り方が（自然的、歴史的制約を受けた）我々人間の在り方そのものと密接に関連している以上、これは人間論における問いにならざるを得ないということである。

では、モノそれ自体が同時並存性をもつとはどのような事態を指すのだろうか。現代情報技術が莫大な量の情報のやりとりを可能にし、それが物理的な（いわゆるリ、アルの）世界にまで影響を及ぼしているとしても、やはり我々の生活はモノに囲まれ、モノを基盤として成り立っている。我々は情報を食べるわけにはいかないし、情報の上で暖かく丸まって眠ることもできない。アンダーソン（二〇一二）はそれを「アトム（＝モノ）」と「ビット（＝情報）」という言葉を用いて説明している。「僕たちが「オンラインの世界に生きている」と言う人もいるが、日常の消費や生活となると、それは誤りだ。僕らはモノに囲まれたリアルワールドに生きている、食べ物や服、車や家が欠かせない。人間の脳だけが身体から切り離されてタンクの中で生きるようなSF的未来が訪れない限り、それは続く。ビットの世界は刺激的だが、経済のほとんどはアトムでできている」⁽⁶³⁾。

けれどもそれだけではない。3Dプリンタに代表されるようなモノの複製技術が一般的になってい

く世界において、アトムとビットの境界線は限りなく曖昧になっていく。「だれとでもコラボレーションでき、オンラインで世界中と共有され、編集され、再発見され、無料で譲られ、もし秘密にしたければ、そうすることもできる。アトムが新たなビットになるのは、要するに、アトムがビットのごとく振る舞えるように作られるようになったからだ」。そして何よりも重要なのは、ビットのごとく振る舞うアトムに対して、我々が「コピーやシェアと同じくらい簡単に変更を加えられることだ。僕らはリミックス文化の中に生きている」⁽⁶⁴⁾。

遠藤は、モノは、たとえ複製技術によって複製可能であったとしても、それ自身確かな物質的実体をもつ以上、その自由な改変は原理的に不可能であり、一方、現代情報技術に基づいたメディアは「デジタル（データ）化され実態も場所も持たない抽象世界での「情報それ自体」の「再製」を可能に」しており、その点において従来の複製技術よりもはるかに社会に影響力を及ぼし得る「メタ複製技術」⁽⁶⁵⁾なのだという。ここで遠藤の分析のベースにあるのはベンヤミンの議論である。「芸術作品は、原理的には、つねに複製可能であった。人間が制作したものは、たえず人間によって模造されえたのである。「…」これにたいして、複製技術による芸術作品の再生産は、ぜんぜん異質のことからである。これは、歴史のなかで間歇的に、それもながい間において、しかし、しだいに強力におこなわれてきている。古代ギリシヤ人が知っていた芸術作品の複製技術の方法は、ふたつだけであった。鑄造と刻印である。ギリシヤ人によって大量生産された芸術作品は、ブロンズ像、テラコッタ、硬貨

だけであつた。その他はすべて一回かぎりのもので、技術的に複製することができなかつた」⁽⁶⁶⁾。

ここでベンヤミンが複製技術として思い描いているのは、木版、印刷、銅板、エッチング、石版、そして写真と映画である。しかしアトムとビットの境界線が失われていく現代において、3Dプリンタが持つ潜在力は、明らかに遠藤の分析を超えたところにある。我々は、もはやモノ、それ自体のリミックス、さえできてしまう時代に生きているのだといえよう。

3Dプリンタ（＝ビットをアトムに変換する技術）を使用するためには、まず3Dデータが必要となる。高度なそれを作成するためには、当然、極めて専門的な知識と習熟が求められるが、簡単なものであれば、現実に存在するモノのかたちを取りこんでしまうのが最も早いだろう。この、アトムをビットに変換することを、リアリティ・キャプチャ（reality capture）と呼ぶ。興味深いことに、3Dスキャナを最初に使うとき、「なぜだか、最初は自分の頭を取り込む人が多い」⁽⁶⁷⁾という。例えば「That's My Face.com」では、自分の顔を（あるいは他の誰の顔でも）正面と側面から撮影した写真を基に3Dモデルを作成し、自分の頭部のフィギュアを作成することができる。さらに「天使のかたち」⁽⁶⁸⁾というサービスでは、胎児を超音波エコーで撮影し、その顔を3Dフィギュア化するサービスを提供している。ここには直観的に、何かしら不気味さが秘められてはいないだろうか。我々はなぜ、我々の顔を3Dプリントしようとするのか。

3Dプリンタと顔の関係を考える際に、バルトにおける他者の顔の写真⁽⁶⁹⁾についての分析が参考になるだろう。いうまでもなく写真は、他者を複製する技術であるという点において3Dプリンタの前身に位置づけられる。

しかしそこに現れる被写体としての他者は、我々を慰め、安心させ、支えてくれるような存在ではない。それはまさに写真という具体的ノードを貫通して、時間を超えてなおそこに現前する手に負えないものであり、むしろ狂気をすら引き起こす怖ろしさを秘めている。それ故我々は、その狂気を飼い馴らすために写真を大量に複製し、一般化し、ありふれたものへと無毒化していく。

しかし本当に、写真に写された他者は我々を突き刺し得るのだろうか。ベンヤミンは複製技術によって芸術からアウラ⁽⁷⁰⁾が消失していくと考えた。ベンヤミンによれば、写真の発明によって、芸術は礼拝的価値から展示的価値へとという徹底した変化に曝されることになった⁽⁷¹⁾。それでも、アウラがそう簡単に消えるものではないということもまた、彼は十分に理解していた。そのアウラが最後の避難先として選ぶのが、人間の顔である。「初期の写真術の中心に肖像写真がおかれていたのは、けつして偶然ではない。遠く別れてくらしている愛するひとびとや、いまは亡いひとびとへの思い出のなかに、写真の礼拝的価値は最後の避難所を見いだしたのである。古い写真にとらえられている人間の顔のつかのまの表情のなかには、アウラの最後のはたらきがある」⁽⁷²⁾。

ただしこれは、あくまで銀塩写真に限った議論ではある。デジタルカメラの誕生は、若くして亡く

なったベンヤミンの死後さらに三五年を待たねばならなかった。そのとき、すなわち複製技術がさらに進展しアナログからデジタルへと変わったとき、アウラは最終的に失われるとボードリヤールはいう。「アナログ写真は、まだ、主体から客体へといった究極の存在感を証言していた。われわれを待っているのは、デジタル化の大波が押しよせて拡張するまでの、最後の猶予期間なのだ」⁽⁷³⁾。

「最後の避難所」、「最後のはたらき」、「最後の猶予期間」……。しかし相変わらず我々は、互いの顔を撮り続けている。そこには確かに、固有性を一切剥奪された対象の消費という側面がある。すべてがシミュラクルと化した社会において、シミュラクルと化した我々自身の姿をいくら撮ったところで、そこに真の意味でのアウラがあるはずもないし、そもそもベンヤミン自身、アウラの喪失を嘆いているわけではまったくない。

「「たまゆらの映像を定着しようとするのは」と、その記事には書かれている、「ドイツ人の周到な研究によって証明されているとおり、できない相談であるだけでなく、そのような望みをいなくこと自体が、すでに神にたいする冒瀆である。人間は神の姿に似せてつくられた。神の似姿はいかなる人為の機械によっても捕捉されえない」「…」ここには、きわめて粗雑なかたちで、〈芸術〉についてこの俗物的観念が顔をのぞかせている」⁽⁷⁴⁾

ベンヤミンはこのように述べ、使い古された芸術観を批判している。彼は、芸術作品からアウラが失われたあと、大衆があらゆる事物を自らの近くに引き寄せようと望み、複製を生みだして所有しようとするのは避けられないという⁽⁷⁵⁾。けれども同時に、我々はベンヤミンほど（自分自身も含めた）大衆なるものに信頼を寄せられるかといえ、それもまた疑問ではある。

ボードリヤールはシミュラクルが三段階にわたって深化してきたと考えている。その最初の段階は、階級社会によって記号の持つ意味が固定化されていた時代（「拘束された記号の時代」）から、記号が制約から解き放たれ、あらゆる階級によって自由に用いられるようになる時代への変化である。

「かつては地位の秩序の特徴であった、記号の同一階級内だけの流通に、競争的民主主義がとつてかわる」⁽⁷⁶⁾。けれどもそのとき記号はかつて纏っていた權威の基盤を持たず、それ故、あこがれから自らの準拠点として自然を目指すことになるが、それは結局のところ自然の模造としての「自然らしさ」ではない。この、自然へのあこがれと模造が、人間を世俗的な造物主にするのである。我々は漆喰やコンクリート、あるいはプラスチックを用いて——奇しくもボードリヤールの挙げているこれらの素材は、いま我々が3Dプリンタで使用する素材と一致している——自然を自らの欲望のままに造りだし、自らの手中に収めようとする。「コンクリートは、まるで概念の作用のように諸現象を秩序立て、思いのままの形をとらせることを可能にする、精神的物質なのだ」⁽⁷⁷⁾。

我々はすでに、不器用に（あるいは高々手先の器用さによって）漆喰を塗り固め、植物の模造品を

作る必要はない⁽⁷⁸⁾。かつてベンヤミンは、複製技術の「究極の効果」⁽⁷⁹⁾をその縮小技術に求め、巨大化しすぎた制作物に対する支配と所有を大衆に対して可能にするものだと書いた。けれども我々は、大規模化した3Dプリンタによりコンクリートを噴射することで直接建造物を造りだすことさえできる⁽⁸⁰⁾。その規模は今後際限なく巨大化していくだろう。同時に、縮小技術はこの世界全体にまでも及んでいいる。かつて我々はこの世界を理解しようとして世界地図を作り上げた。けれどもそこでは（地図を作製した者たちにとつての）世界の果てに描かれた怪物たちが、理解や支配が決して及ばない未知なる地が在ることを示してもいた。しかしいま、3Dプリンタによって地球儀を出力するとき、我々はまさに縮小技術によってこの世界そのものを自らの手のなかに再創造している。衛星画像により隅々まで暴かれ未知のヴェールを剥がされた地球は、もはや決して明かされることのない他者ではなく、デジタル化されリミックス可能な資源に過ぎない。だが掌の中のそれは、我々の現に住んでいる場としての地球でもある。だとすれば、我々はいったどこに生きているのだろうか？

ビットとアトムの境界が曖昧になり、モデルの差異の変調がオリジナルに取って代わり、3Dプリンタの素材にはバイオインクさえ使えるようになるとき、我々は確かにある種の造物主となっている。しかしそれは、自らが世界を造りだすだけではなく、自らもまたシミュラクルとして造りだされる空虚な造物主でもある。

3Dプリンタが歴史的／具体的ノードとなるとき、我々の関係性はどのように変わるのだろうか。それはまた、他者への欲望と技術への欲望により規定されるこの「私」の存在様式そのものの変容を問うことでもある。

複製技術は、本物であるということが無意義にした。既に、現実（レアル）は「現実（レアル）そのものに、錯覚（イリュージョン）を起こさせるほどよく似ている」⁽⁸¹⁾ものでしかなく、人間もまたその渦に捲き込まれざるを得ない。情報技術の進展はアトムとビットの境界を消失させ、人間さえデジタルトランスポートの、そしてリミックスの対象になる。レヴィナスにおける他者の顔が我々に無条件の責任を迫るものであるのなら、3Dプリンタによって顔をビット化し、支配し所有しようとする我々の無意識の指向性には、おそらく本質的な問題が潜んでいる。あらゆる起源に先立つ無起源性において現れる他者からの命令の仕方、それ自体を、レヴィナスは顔であるという⁽⁸²⁾。それ故、レヴィナスにとってコミュニケーションとは「自由な主体たる（自我）」⁽⁸³⁾によつては不可能なものなのだ。それは「支配〔…〕を誘発する制限にすぎない」⁽⁸³⁾。

確かに、複製技術はものごとの特権的な独占を終焉に導いた。しかし、ただか数回のクリックとクリックと信により、いかなる苦痛もないままにあらゆるものの所有が実現できてしまうような世界観が到来するとき、我々の存在の根源にある差角は、自らが生み出した技術の極限的深化により自ら破断する。あらゆるものを複製し、支配と所有へと引きずりこもうとするその無限と永遠への欲望は、限定

的な意味ではあれ、我々を神にする。ただしそれは、シミュラクルと化した人間ですらないものによる、人間ですらないものの所有であり支配に過ぎない。あらゆるものを造りだせる造物主になったとき、しかしその造物主たる「私」とはいったい誰なのだろうか。

けれども、やはり、それだけではない。ふたたび「天使のかたち」について考えてみよう。その不気味さは、ある一線を超えて人間が人間を所有しようとすることへの冒瀆性によるだけではなく、胎児の顔がもつ生々しい迫力が貫通することから生まれる恐怖にも由来する。その生々しさにこそ、技術が捨象しきれない、コミュニケーションが本来的にもつ、合理性では分析しきれない他者への畏怖が示されている。あるいはまた、誕生とは逆の地点、すなわち死の場面においても3Dプリントは利用される。「遺人形」⁽⁸⁴⁾は死者の生前のポートレートから3Dデータを作成し、3Dフィギュアにするサービスである。そこには何万年にも渡って身近な者の死を看取ってきた人類の痛切な悲しみが現れていると同時に、死さえもデジタル化され再生可能なものになったことも示されている。それはデジタル化されているが故に、いつでも、どこでも、いくらでも再生可能であり、要するに我々は、死者の記憶さえデジタル記録として無限と永遠への欲望のなかへ放り込むことになる。このとき再生とは *reincarnation* でも *regeneration* でもなく、ただの *replay* に過ぎない。その再生ボタンを押すのは、孤絶した宇宙に独りで蹲るこの「私」でしかないだろう。だが、もしそれだけであるのなら、我々は、我々があるとき手にした、かつて生きていた誰かの遺人形を自らの手で一切の感情の起伏な

く——それがかつて生きていた誰かの生に対する冒瀆であるから壊すのだとすれば、その怒りや嫌悪自体が、遺人形が持つ、かつて存在していた誰かを顕現させるメディアとしての力をまざまざと示していることになる——叩き壊すことができるだろうか。もしできるのであれば、我々は技術に対していかなる危機感も持つ必要はない。だができないと答えるとき、それは、3Dフィギュアを貫通してかつて生きていた誰かの顔がそこに現れているからなのか、それとも、その——繰り返すがデジタル化されているが故に無限かつ永遠に再生することができる——3Dフィギュア自体がかつて生きていた誰かだからだと感じているからなのか。少なくとも我々の多くが何らかの形で現代情報技術に基づいた個人認証の恩恵を受けている以上、そしてもし我々がハガティとエリクソン (Hagerly and Ericson 2000) のいうデータ・ダブル⁽⁸⁵⁾に対して少しでも危機感を抱いているのであれば、後者の仮定をあり得ないものとして無視するべきではない。だが、このことが単純な技術否定論へとつながるのであれば何の意味もないだろう。技術が人間の知覚の在り方を形づくるひとつの要素だとすれば、要するにその善悪の断定は、技術なしには成立し得ないこの世界そのものを肯定するか否定するかということであり、そのこと自体が既に意義を持たない。かつてボードリヤールの同僚であったモランは、ボードリヤールの思想を次のように描いた。「そこには、私たちは終末に近づいているのではなくて、終末はすでに訪れてしまったという発想があり、ボードリヤールは冷静な父親のように黙示録のときを生きている」⁽⁸⁶⁾。この諦観こそが他の凡百のバーチャリティ批判からボードリヤールを傑出

したものにしているのは確かだが、しかしその黙示録的世界を現実として生きている我々には、その諦観を乗り越えることが求められている。

おわりに―無限と永遠はどこにあるのか

メディアの歴史は、人間存在の根源にある他者への欲望と技術への欲望のなかで生成／変化／消滅を繰り返す、その全体のうねりとして在り続けてきた。一般的に我々が現代情報技術批判を行う際にその根拠とするような複製可能性や他者の仮想化そのものは、ここまで見てきたように、決して現代情報技術に固有のものではない。それは人間存在の根源にある欲望の差角によって、その始原から技術に負わされてきた業なのだ。

しかしそれは単なる直線的連続体ではない。いま我々が目にしている技術の多くは、デジタル化というひとつの特異点を通してこのわずか十数年の間に適応放散されたものであり、過去から引き継がれてきたかのように思えるそれらの機能や特性は収斂として捉えなければならない。しかしその収斂こそが、収斂を引き起こすような常に連続して在り続けてきた場の在り方を間接的に示してもいる。

我々は常に無限と永遠を望んできた。その根本にある動因は所有や支配であったかもしれないし、あるいは愛であったかもしれない。人間存在はそもそもそのような原理的かつ動的な矛盾を抱えてき

たのだし、技術は手探りでそれをより現実のものへとするために進展してきた。我々が進歩と呼んでいる歴史は、実際には常に混沌の様相を深めていく過程に過ぎないのかもしれない。

だからこそ、ここで真に問わなければならないのは、アウラが（その是非はともかく）極めて存在しにくい社会においてさえも、我々が、写真のさらに向こうへと踏みこんだ3Dプリンタによってなお、我々の顔⁽⁸⁷⁾をコピーしようとすることに潜む真の動因なのだ。いつでも繰り返し手にすることができるものに対して、「私」は本当の意味で関係を持つ必要を感じないし、そもそも関係を持つことはできない。我々が手にしているのはABSやPLAを原料として成型されたモノでしかなく、しかしそれは歴史のなかで或る他者を存在させたすべての事物の全体により貫通される、他者を現前させるひとつの固有ノードとしてのモノでもある。そしてデジタル化は、その事物という概念それ自体の変容に関わる。その差異に鋭敏にならなければ、我々は真の意味での他者を——そして自分自身をも——ついに見失うことになるだろう。「アマガエルの中より、携帯電話の中により神を見る」⁽⁸⁸⁾というケリーの主張は技術の進展をあまりに牧歌的かつ単純に理解しており、人間存在論としては何の意味も持たない。この「私」が会おう他者は、単純な希望などではなくむしろ痛みを、表層的で無意義な自由ではなく根源的責任をこそ問うてくる他者であるということへの覚悟がないのであれば、結局のところ、我々は神にでもなるより他はない。そして実際、彼の議論においては、人間は自らが神の似姿として造られたように「テクノロジーに対して神という立場で接し」なければならず、「いかに

して良い神になるかを学」ばなければならぬのだという⁽⁸⁹⁾。

だが、もはや我々には明らかだろう。他者原理なくしてこの「私」が存在し得ない以上、我々は神には決してなり得ないし、なる必要もない。そしてどのみち、我々がなれるであろうと虚妄に耽ることができるのは、たかだか世俗的造物主に過ぎない。そこでは無限のモノに囲まれ永遠に存在することができるとかのように思えるし、もしかすると生物学的な死を全うするまでその幻想を見続けることもできるかもしれない。しかしその場において、この「私」は決して在ることはできない。

デジタル化は技術への欲望から無限への欲望の変質を引き起こし、他者への欲望から永遠への欲望の変質を引き起こす。技術への欲望が差角として他者との交感と他者の支配を、そして他者への欲望が他者への希求と怖れを同時に内包していたのに対して、無限と永遠への欲望にはいかなる差角もない。我々にはもはや他者に由来する苦痛も制約もなく、真空をどこまでも直線運動していくだろう。それが自由だとするのであれば、そのとき、確かに人間存在は無限かつ永遠に自由になっている。

だが、それはほんとうに無限かつ永遠なのだろうか。そして受苦する人間として有限の空間と刹那の時間をしか生きられない我々にとって、しかしその有限と刹那は、ほんとうに有限と刹那に過ぎないのだろうか。

科学と技術の中心的目的は客観的、物理的な世界を理解しかつ制御することである。「…」そのような世界においては、サイバネティックスの不死は「より多くの時間」となり得るだけである。物理的宇宙の限界ということを考えれば、それは終わりのない時間ではなく、またわれわれはそれがそうあつて欲しいと望むだろうと私は推定することもできない。「…」地上の命は天国でも地獄でもない。それは、大きな苦難が大きな喜びと並んで存在する中間の領域である。*Alle Menschen müssen sterben.* 全ての人は死なねばならない。命は、そのようではなければ、その味わいを失うだろう。⁽⁹⁰⁾

神を信じていない我々においてもこれは同様に真理だ。かつて我々は粘土板に他者へのメッセージを刻みこみ、あるいは他者を、あるいは自己自身を刻みこもうとしてきた。しかしそれが何千年もの時を経て現代にまで残されてきたのは、決して、粘土板それ自体の頑強さ故ではない。それが置かれた場の全体の状態により実現された巨大なメディアの強度によるのだ。デジタルデータは物理的実体をともなわないが故に永遠であると無邪気にも信じられている一方で、我々はその具体的メディアであるHDDやSSDがあまりに脆弱で信頼できないことを経験的に把握している。永遠の記録を欲望する我々が生み出したのが、結局のところ楔形文字を刻んでいた粘土板や石碑の収斂である、石英ガラスストレージへのパルスレーザによるドットの刻印⁽⁹¹⁾であることは皮肉でさえある。このことは

現代技術を用いてコンクリートに記録を刻みこむ Lorenz Pothast によるメディアアート作品、「Communication with the Future - The Petroglyphomat⁽⁹²⁾」を見ればより明白となるだろう。Pothast はデジタル制御されたフライスにより、ビルの外壁に eメールのアイコンを刻み込む。彼の作品は、もはや記録がパロディでしかないことを如実に示している。それでもやはり、そこにある祈り、あるいは狂気にも似た他者への希求を、我々は見逃すべきではない。

しかしいずれにせよ、それらがみな技術単独で考えられている限り、たかだか有限の時間を保証するだけの記録に過ぎない。その有限の時間を永遠と見なすことに隠された錯誤に、我々はそろそろ気づくべきだ。市原えつこによる作品「デジタルシャーマン・プロジェクト⁽⁹³⁾」では、ロボットに3Dプリンタで出力した故人の生前の顔を装着し、生前の声を語らせる。そしてそのプログラムは四十九日経つと自動的に消去される。このデジタル化に対する驚くべき無神経さは、デジタル化を所与のものとするとき、死の絶対的な取り返しのかかさどプログラム消去とを等値とし、何の疑問も持たない。我々はデジタル化された記憶に対して、「忘れられる権利⁽⁹⁴⁾」を主張する。だが記憶はそもそも意のままにならない他者に絶対的に拠っており、いかなる命令も管理も及ばない。忘れられる権利を遵守する義務を負うものが controller⁽⁹⁵⁾と呼ばれるのは象徴的である。管理によって記憶が残り得るのはたかだか技術によって可能な限りでの期間に過ぎないし、管理によって忘却され得るのもたかだか技術によって可能な限りでの領域に過ぎない。けれどもそれは、デジタル化された人間観において、

確かに記憶であり忘却ではあるのだろう。

だが、我々は別の言い方をすることもできる。単独としての技術は——そのようなものが在り得るとしてだが——幾らそれが最新の科学技術の粋を極めたものであったとしても、せいぜい土塊と同じ程度の強度しか持たない。しかしそれは、人類の歴史のなかに位置づけられたとき、個人の生を超えた永きにわたり、かつて出会ったこともない他者と「私」をどうしようもなく通じ合わせるノード足り得る土塊にもなり得るのである。

改めて、ピカートの雑音語について考えてみよう。ピカートが生きていた時代には、無論、SNS など存在しなかった。彼が騒音語を生み出す象徴的な例として挙げていたのはラジオである⁽⁹⁶⁾。だが、いま我々は、ラジオを騒音語の発生源と見なしているだろうか。ラジオの発する音の大半はいまでもその通りかもしれない。しかし同時に、そうではない音もまた、確かにある。例えばきみの父が生前に使っていた古いラジオを、あるときみが押入れの奥に見つける。電池を取り換え、スイッチを入ると、ざらざらした雑音の向こうから、父が好きだったアナウンサーが相も変わらぬ調子で午後ニュースを喋っているのが聴こえてくる。きみはそれを聴きながら、父と過ごした日々⁽⁹⁷⁾に想いをはせる。その情景の全体には、確かに、父ときみとの間を結ぶ徹底的な固有性がある。騒音語の発生源であったラジオがその固有性を可能にしたのはなぜか。それは恐らく、歴史的ノードとしてのラジオが技術

自体の老化を経て、あるいは固有ノードとしてのラジオが父ときみとの固有の歴史を投射されて、そこにそれ自体の歴史を帯びるようになったためだ。スタンデージ（二〇一一）が電信について語っているように、あるいはマーヴィン（二〇〇三）が電話について詳細に論じているように、かつてそれから最新のメディア技術は、現代におけるインターネットと同様、共同体を破壊する可能性を持ったものとして恐れられていた。だが、いま黒電話を目にして、あるいは（博物館かどこかで）電鍵を目にして、そのような恐れを抱く者が居るだろうか。それは決してノスタルジーなどではなく、何かがいかに素早く現れたとしても、やがていつかは後からやってきた歴史が追いつくことになるという、単純な事実を意味している。

無論、だからといって、我々はただ時間の経過を待てばよいということではない。無限と永遠の幻想を我々に与え、無限と永遠に対する我々の欲望を加速させるデジタル化は、我々から歴史性そのものを失わせるだろう。だがそこで与えられる無限と永遠には、救済ではなく、底なしの飢餓だけが満ちている。

テクノロジ―自体は避けようもなく進展していく。反技術主義はユートピア言説以上のものにはなり得ないし、また、技術の進歩をいかにコントロールするかということにも、本質的な意味はない。デジタル化は、かつて人類が遭遇したことのない、人間存在に対する新たな危機をもたらす。

適応放散と収斂の時代を生きる我々は、断絶と同時にある連続とはいったい何なのかについて、常に思い起こさなければならぬ。人間存在の根源に刻まれた欲望の差角が、必然としてメディア技術のデジタル化を生み出したのだとすれば、そこで引き起こされた無限と永遠への欲望の変質もまた、必然として受け入れるべきなのだろうか。そうではない。その根拠は、ただ端的に、我々の存在の原理が差角の内圧に耐え続けること、畏怖すべき他者と共に、しか在り得ないという絶対的事実に拠っている。そして、ではどうすれば良いのかという切実な問いかけへの応答は、歴史の総体のネガとして——すなわち収斂を導くその背景にあるものを明らかにすることによってのみ可能となる。

だが少なくとも言えることはある。おそらく我々は、無限と永遠という言葉をも、技術主義的地平から理解するべきではないのだ。メディアの歴史において、この「私」はそれ自体としてひとつの固有ノードであり、ある他者と別の他者をつないでいる。そして同時に「私」は、固有ノードとしての他者により別の他者となげられたひとつのメディアでもある。それが歴史の総体である。吐き散らされる騒音語のなかであらゆる固有性が平坦化していくこの世界において、我々はなお、メディアのなかに響く、無数の、絶対的固有性を帯びたノイズに耳を澄ませ続けなければならない。そのざらついた残響を唯一の頼りとして無限の折り重なりを辿ることにより、メディアは「私」を永遠の彼方へと導いてくれるだろう。そこにこそ、我々がまだ語る言葉を持たない共同体と歴史の姿が現れている。

【注】

- (1) シンギュラリティについては西垣（二〇一五）が的確に批判をしている。
- (2) ステイグレル（二〇〇九）一八頁。
- (3) 深層学習については西垣（前出）を参照。
- (4) テストの対象となる存在が知性を持っているかどうかを判定するために、チューリングが一九五〇年に発表した論文において考案したテスト。このテストでは、質問者が対象に対して幾つか質問をし、その返答によって対象が人間かどうかを判断する。その結果としてある一定率以上、対象が人間であると質問者に思わせることができれば、テストに合格したことになる。二〇一四年には、ロンドン王立協会において開催されたチューリングテストで、十三歳のウクライナ人という設定を持つチャットボット Eugene Goostman が初めてチューリングテストに合格した (<http://www.reading.ac.uk/news-and-events/releases/PR583836.aspx>)。しかしチューリングテストに対しては、例えばサールによる「中国人の部屋」の思考実験のように根本的な批判もなされている。また、上記URLにても確認できるが判定手段は相当に限定されたものとなっており、現実的にもこのテストが少なくとも現状において意味を持っているのかどうか疑問である。最も有名なチューリングテストのコンテストである Loebner Prize にて二〇一六年に優勝したプログラム Mitsuku の会話ログ (<http://www.aisb.or>

g.uk/media/files/LoebnerPrize2016/Mitsuku.pdf）を見ても、これにより対象の知性を判定することに同意するのは困難であろう。

- (5) パーソナルファブ리케이션は基本的に環境負荷が低いと考えられている。しかしその中心的技術である3Dプリンタについて考えてみても、素材となるコーンスターチやサトウキビなどの植物由来の原料から生成されるポリ乳酸 (polylactic acid : PLA) が本当に環境負荷を低減するのかどうかについては、原料となる植物の育成からPLAの生成、工業製品の製造・販売から廃棄・分解に至るすべての過程、そしてそれらの工程間における輸送において生じるすべての環境負荷について定量的に分析しなければ判断できない。また、もしPLAの供給がローカルに行われるとしても、そのこと自体がその地域の伝統的な農業形態をどのように変化させてしまうのかは、別の問題として残る。
- (6) 差角については本論第一節を参照。
- (7) 欲望についても同じく第一節を参照。
- (8) ここでの議論はバトラー (二〇〇八) から着想を得ている。
- (9) 新共同訳聖書、創世記一・二章。ただし本文批評的には創世記一章と二章は異なる起源を持つ。従って厳密には「支配」(二：二六)と「名を付け」(二：二〇)ることを単純に結びつけて解釈するべきではない。
- (10) 新共同訳聖書、出エジプト記三：一三・一四。

- (11)だが理性は存在の後にしか来ないのだし、従ってそれは共同性の原理にはなり得ない。念のため
に言えば、ここでは理性に基づいたどのようなアソシエーションも無意義であると主張しているの
ではない。そうではなく、もしそれが力を持ち得るのであれば、そこには必ずその前に在る、決してこ
の「私」に明かされることのない他者に対する畏怖があるからこそだということなのだ。それなくし
ては、いかなる共同も、所詮はその理性の外に在る何もものか——そしてその外に何も無いなどとい
うことがあり得るだろうか——に対して、結局のところ傲岸に、かつ脆弱なままでしかいられないだ
ろ。
- (12)なお、第一号では技術への欲望と他者への欲望の変質する先を不死への欲望と支配への欲望とし
ていたが、第二号に至る論考を通し、それが示しているものをより適切に表現するために、無限への
欲望と永遠への欲望とに変更した。
- (13)『哲学中辞典』筆者執筆項「メディア」より引用。
- (14)フランスの事例についてはE. ゲレ『放射性廃棄物—終わらない悪夢』（竹書房、二〇二一）、ま
たフィンランドの事例についてはM. マドセン『二〇〇、〇〇〇年後の安全』（アップリンク、二〇
一一）などのドキュメンタリーを参照。
- (15)ドラマール、ギノー（二〇一四）一一九頁。
- (16)これらの技術を野放図に利用することに本論が賛成しているということでは無論ない。幼少期か

らデジタルデバイスを与えられることが人間の育成に与える影響について我々は無責任であってはならないし、また成人にとっても携帯電話やスマートフォンが危険なものとなり得ることについてはリヒテル（二〇一六）によるルポルターージュが良く示している。ただしコントロールの次元における対症療法は、必要ではあるにしても人間存在論における本質的問いではないし、またコントロール可能であるという認識はむしろ事態の悪化を招く原因ですらあるというのが本論の立場である。

(17) マクルーハン（二〇一五）、五二頁。

(18) ウォラック（二〇一六）二〇頁、二四頁。

(19) 本論では基本的にこの「私」ときみという、一対一の関係について考察しているように思えるかもしれない。しかしここでの一はその背後にそれぞれ巨大な歴史を隠しているのであり、またここでいう向心力は、或る人間存在における内破を押しとどめるのみでなく社会の創出と維持にも直接かわっている。だが、この問題については注87と合わせ、次号においてより踏み込んで検討していくことにしよう。

(20) 現在の主流である、プログラム（命令）とデータを区別せずに記憶装置に格納するコンピュータアーキテクチャ。最初期のものとして第二次大戦中アメリカで開発された EDVAC (Electronic Discrete Variable Automatic Computer、一九五一年部分的な稼働開始) が良く知られており、我々がソフトウェアと呼ぶものもこのときに誕生したと考えることができる。ただし最初にプログラム内

蔵方式を実現したのは M. V. ウイルクスの EDSAC (Electronic Delay Storage Automatic Calculator、一九四九年に最初の計算を行う) であり、またプログラム内蔵方式の主要なアイデアは J. エッカートと J. モークリーによる ENIAC (Electronic Numerical Integrator And Computer、一九四六年に運転開始) 開発時には既にその萌芽があったと言われている。しかしコンピュータの開発が第二次大戦中の軍事機密に関わるものであったこと、また EDVAC に関する報告書“First Draft of a Report on the EDVAC” (一九四五) がフォン・ノイマンにより執筆されたことなどから、現在ではこのアーキテクチャをノイマン型と呼ぶことが多い。無論、フォン・ノイマン自身の貢献も極めて大きいとは言うまでもない。ノイマン型以外のアーキテクチャとしては、プログラムとデータで主記憶装置上のアドレス空間が異なるハーバード型アーキテクチャがある。また近年ではニューロコンピュータや量子コンピュータなど非ノイマン型に含まれる様々なアーキテクチャが登場している。

(21) ハーバードマス (二〇二二) 参照。

(22) 本節は二〇一七年二月に徳島大学にて開催されたフォーラム“International Humanities Forum: On the Status and Role of Humanities in the Age of Globalization”における発表原稿を基にしている。

(23) リンギス (二〇〇七) 一一二頁。

(24) 同書一七三頁。

- (25) 同書一五一・一五二頁。
- (26) 同書一三八頁。
- (27) リングス（二〇〇四）六八頁。
- (28) 同書二五八頁。
- (29) ボードリヤール（二〇〇九a）一三二頁。
- (30) 同書、一三〇頁。
- (31) 同書、一七五頁。
- (32) ベンヤミン（二〇〇七）一九頁。
- (33) ただし本論は、ここでのバルトの主張に全面的に同意するものではない。あらゆる固有ノードを貫通して他者が現前し得る、というところに本論の主張があるものであり、それはその固有ノードの形式により差別されない。
- (34) 熱意、研究、衝動、嗜好、愛着、慰めなど様々な意味を表すラテン語。バルトは写真が持つストウディウムの機能として、「知らせること」、「表象Ⅱ再現すること」、「不意にとらえること」、「意味すること」、「欲望をかきたてること」を挙げている（バルト（二〇一一）四一頁）。
- (35) 刺すこと、突くこと、刺された小さな穴など様々な意味を表すラテン語（同書、三九頁）。
- (36) 同書、三一頁。

- (37) ボードリヤール (二〇〇九b) 二九・三〇頁。
- (38) ヴァーチャル・リアリティ (VR) はヘッドマウントディスプレイ (HDM) やデータグローブを装着した利用者が、コンピュータ・グラフィクスなどにより描かれたこの現実とは異なる空間の中に身を置き、その空間内の物体と相互作用できるような技術を指す。サザランドによる *The Sword of Damocles* (一九六八) や、ラニアアによる RB2 (一九八九) に端を発し、航空、医療分野におけるシミュレーションやゲームにおいて実用化されている。VR は仮想現実と訳されるが、*virtual* (ラテン語 *virtus* が語源) は本来「形式的には異なるが実質的にはそうである」ことを意味しており、この訳語が適切かどうかには議論の余地がある。またヴァーチャルにはデジタル以前の長い歴史があり、VR の本質的な固有性はそれらを踏まえて分析される必要がある。フリードバーグは近世ヨーロッパにおける光学史を参照しつつ、ヴァーチャルにはシミュラクルとミメシスの双方の意味が含まれていることを示している (『哲学中辞典』筆者執筆項「ヴァーチャル・リアリティ」より引用)。
- (39) ユベルマン (二〇一六) 二二・二五頁参照。ここでは特に四葉目の写真を指している。
- (40) 新共同訳聖書、出エジプト記二〇・四・五「あなたはいかなる像も造ってはならない。上は天にあり、下は地にあり、また地の下の水の中にある、いかなるものの形も造ってはならない。あなたはそれらに向かってひれ伏したり、それらに仕えたりしてはならない」

- (41) 水野 (二〇一四) 四八頁。
- (42) トドロフ (二〇〇二) 二九頁。彼は愛情に寄与する機能を表した肖像画の例として、さらに、古代エジプト第十八王朝の王であったイクナートンが描かせた彼の娘たちの壁画「ネフェルレとネフェルネフェルレ」も挙げている。
- (43) 同書、五五頁。
- (44) 新共同訳聖書、創世記二…三二「神はお造りになったすべてのものを御覧になった。見よ、それは極めて良かった。夕べがあり、朝があった。第六の日である」
- (45) トドロフ (前掲書) 一二四頁。
- (46) シンガー (二〇一〇) 四六三頁。
- (47) ソンタグ (二〇一一) 四〇頁。
- (48) ユベルマン (前掲書) 三四頁。
- (49) あらためて本論における病理についてまとめよう。第一号において批判した近代的理性的人間観は、人間存在の本質を理解していないが故に、いま我々が直面しているメディアの全面的デジタル化によって引き起こされる本来的コミュニケーションの変容という問題に応答できないどころか、近代的理性的人間観を絶対的善として掲げそこから外れるものすべてを責めることによって、より状況を悪化させさえする。技術が歪に進展していくこと自体は、人間の歴史においてある種の必然性を帯び

ている。従ってそれは必然ではあるけれども異常でもあるという意味で、必然的、異常社会を到来させる。そのような社会に適応できず引きこもりになったり、逆に過剰に適応してネット依存に陥るということは、熱湯に指を漬けたら火傷をするということと同様、非常に深刻な問題でありつつ生物的には正常な反応でもある（いうまでもなく正常だから良い、などということではまったくない）。それ故、病理とはむしろ、そのようにして押し潰され苦しんでいる人びとに対して近代的理性的人間観だけを真理として強要し、人間存在の限界を超えた状況に適応不全を起こしている人びとを救うと見せかけ、現実的にはさらなる絶望や劣等感、自分は病気なのだという意識を植えこんでいくような人間理解の方だということになる。これが第一号で明らかにした病理である。ただし現在我々が直面しているコミュニケーションの、すなわち共同性の変容という問題それ自体は、差角によって人類の歴史上常に潜在的に在り続けてきたものであり、従って近代的理性的人間観はこの変容の直接的原因ではない。ではその原因は何かといえ、それこそが本論におけるデジタル化なのであり、これに付随して引き起こされる他者性の喪失が第二の病理となる。そのため、本論では遡って第一号における病理を「第一の病理」として呼び直すこととする。

(50) 無論、このことは出自による差別を肯定するものでは決してない。自己が自己であることを保証していたものが何であったのかということは社会的慣習や規範に先立つものであり、本論ではその次元に限定してここでの分析を行っている。

- (51) 橋本 (二〇一〇) 八九頁。
- (52) 同書、一八九頁の写真を参照。
- (53) ベルティヨンによる人体測定法は一八八五年フランス司法省により正式採用される。
- (54) キットラー (一九九九) によれば、「指紋やイントネーションや足跡その他の、意識しないうちに秘密をばらしてしまうような徴しはメディアの独壇場」(一四〇頁)であった。このことは、指紋法が、現在我々がライフログ等の技術により無自覚的にこの「私」の固有性を暴かれ決定されている状況の先駆的な例であることを表している。
- (55) 橋本 (前掲書) 一八三頁。
- (56) ここでいう情報技術の環境化とは、RFIDや各種センサ群、CMOSカメラ等の情報技術インフラが小型化、低コスト化することによって、我々の生活空間内に遍在化、潜在化、不可視化していくことを表している。これにより、かつては明確な線引きが可能であると思われていた仮想／現実の差異は消失していくことになる。詳しくは吉田 (二〇一四) を参照。
- (57) 自撮り機能を持った最初期の携帯電話としてシャープ製J-SH04 (二〇〇〇年) がある。
- (58) 近年における顔認証技術の具体的な性能については以下を参照。Grother, P. Ngan, M. 2004. NIST Interagency Report 8009 "Face Recognition Vendor Test (FRVT): Performance of Face Identification Algorithms". [pdf] National Institute of Standards and Technology. Available at:

- ▷<http://nvlpubs.nist.gov/nistpubs/tr/2014/NIST.IR.8009.pdf> [Accessed 24 February 2016].
- (59) ビンヨップ (二〇一六) 三七六頁。また Celia-Yunior 自身による作品紹介は <https://www.celia-yunior.com/registro-de-poblacin> を参照。
- (60) 本節は吉田 (二〇一五) を基にしている。
- (61) 新共同訳聖書、ヨブ記参照。自らの義を主張するヨブに対し、神はただ世界創造の場にヨブがどこにいたのかという問いを突きつけるのみである。
- (62) 遠藤 (二〇一三) 三〇頁。
- (63) アンダーソン (二〇一二) 三五頁。
- (64) 同書、九六頁。
- (65) 遠藤 (前掲書) 九頁。
- (66) ベンヤミン (前掲書) 一〇・一一頁。
- (67) アンダーソン (前掲書) 一二八。
- (68) <http://www.biotope.com/mother/>を参照。ただし 2017/03/31 現在において取り扱い中止中。
- (69) 単純に肖像写真とは呼べないが、確かに人の顔が写されている写真。そこには「ある肉体、ある人の顔、それもしばしば、われわれの愛する人の肉体や顔」(バルト前掲書、一三三頁) が写されている。

(70) アウラとは、「どんなに近くにあっても遠い遙けさを思わせる一回かぎりの現象」(ベンヤミン前掲書、一三八頁)であり、「どんなに至近距離にあっても近づくことのできないユニークな現象、ということである」(同書、一七頁)。

(71) 「芸術作品に接するばあい、いろいろなアクセントのおきかたがあるが、そのなかでふたつの対極がきわだっている。ひとつは、重点を芸術作品の礼拝的価値におく態度であり、もうひとつは、重点を作品の展示的価値におく態度である。芸術作品の制作は、礼拝に役だつ物象の制作からはじまった。「…」石器時代の人間が洞穴の壁に模写したおおしかは、一種の魔法の道具であった。「…」しかし、個々の芸術制作が儀式のふところから解放されるにつれて、その作品を展示する機会が生まれてくる」(ベンヤミン前掲書、二〇頁)。

(72) ベンヤミン (前掲書) 一二二頁。

(73) ボードリヤール (二〇〇九b) 三〇頁。

(74) ベンヤミン (前掲書) 六一・六二頁。

(75) 同書、一七頁。

(76) ボードリヤール (二〇〇九a) 一二〇頁。

(77) 同書、一二五頁。

(78) 同書、一二四頁。

- (79) ベンヤミン (前掲書) 八〇頁。
- (80) バーナット (二〇一三) 一三三、一三五頁、また様々な実例をインターネット上で見ることで
きる。
- (81) ボードリヤール (二〇〇九 a) 一七二頁。
- (82) レヴィナス (二〇〇八) 二二二頁。
- (83) 同書、二七五、二七六。
- (84) 「遺人形」については <http://3dstudio.jp/ningyo/> を参照。
- (85) ハガティとエリクソンによれば、データ・ダブル (data double) とは、監視の複合体 (surveillant assemblage) により徹底的に調査され追跡されるものとして、物質的な身体から抽象的なデータフローとして再構成された我々の分身を意味する。データ・ダブルは効率的な広告や監視という点において企業や国家に大きな利益をもたらすが、我々自身もまたそのシステムに全面的に依存している以上、拒否／対抗を安易に主張しても意味はない。
- (86) ボードリヤール (二〇〇九 b) 一五一頁。
- (87) 無論、我々はこの「顔」を安易に特権化することには注意深くなければならないし、そもそも「顔」とは何を意味しているのかについても再検討する必要がある。それは或る誰かのまなざしが直接的対面関係を通して、あるいは固有ノードを貫通してこの「私」に向けられているときのみ現前

するものなのか、或る誰かの背中のみが写された一葉の写真を貫通してその誰かが現前するのであれば——そして現前し得るといのが本論の立場だが——「顔」とはそこに写された背中にまで拡張されるような何かであるのか、さらにはその現前する他者が一本の木、一羽の鳥、それとも窓の向こうから届く雨音でさえあってもそこにはなお「顔」と呼べる何ものかが在るのか。我々はこの問いを他者とは誰かというかたちを通して、次号において改めて分析していくことになるだろう。

(88) ケリー (二〇一四) 四〇九頁。

(89) ケリー、服部 (二〇一五) 六八頁。

(90) ヘルツフェルド (二〇一六) 二七四・二七五頁。

(91) Imai(2015)を参照。

(92) "Communication with the Future - The Petroglyphomat"は第十九回文化庁メディア芸術祭アート部門新人賞受賞作品。詳細は文化庁メディア芸術祭実行委員会編 (二〇一六) 四二・四三頁参照。また Pothast 本人による解説としては <http://www.lorenzpothast.de/petroglyphomat/>を参照。

(93) 第二十回文化庁メディア芸術祭エンターテインメント部門優秀賞受賞作品。

(94) ある個人データについて、特定の条件を満たした場合にその当該人物が controller (注 95 参照) に対してデータ削除および頒布停止させる権利を持つことを指す。欧州委員会による二〇一二年一月の提言"Regulation of the European Parliament and of the Council" Article 17 による。また二〇一五

年六月に公開されたプレスリリース“Commission proposal on new data protection rules to boost EU Digital Single Market supported by Justice Ministers”には、この忘れられる権利が強化されると明記されている。

(95) 一九九五年十月のEU指令“on the protection of individuals with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data” Article 2(d)においては、controllerは「単独あるいは協働により、個人データの処理の目的と方法を決定する、自然人、法人、公的団体、政府機関またはその他の団体」と定義されている。

(96) ピカート (二〇一四) 二一八・二二三頁を参照。

【参考文献】

- 遠藤薫 『廃墟で歌う天使ーベンヤミン』 『複製技術時代の芸術作品』 を読み直す』 現代書館、二〇一三。
- 尾関周二他編 『哲学中辞典』 知泉書館、二〇一六。
- 共同訳聖書実行委員会 『聖書 新共同訳』 日本聖書協会、一九八七。
- 西垣通 「知をめぐる幼稚な妄想」 『現代思想 2015 vol.43-18』 青土社、二〇一五、八二・八七頁。
- 橋本一経 『指紋論ー心霊主義から生体認証まで』 青土社、二〇一〇。
- 文化庁メディア芸術祭実行委員会編 『平成二七年度 第十九回 文化庁メディア芸術祭』、二〇一六。

- 水野千依『キリストの顔—イメージ人類学除雪』筑摩書房、二〇一四。
- 吉田健彦「環境化する現代情報技術と現実の変容—現実／仮想の二元論的情報観を超えて」『総合人間学オンラインジャーナル第8号』総合人間学会編、二〇一四、一九七—二二一頁。
- 吉田健彦「メディアとしての3Dプリンター—世俗的造物主か受苦する人間か」『総合人間学会オンラインジャーナル第9号』総合人間学会編、二〇一五、一二八—一三九頁。
- C. アンダーソン『MAKERS—21世紀の産業革命が始まる』関美和訳、NHK出版、二〇一二年。
- C. イームズ、R. イームズ『コンピュータ・パスペクティブ—計算機創造の軌跡』和田英一監訳、山本敦子訳、ちくま学芸文庫、二〇一一年。
- W. ウォラック『人間VSテクノロジー—人は先端科学の暴走を止められるのか』大槻敦子訳、原書房、二〇一六年。
- F. キットラー『グラモフォン フィルム タイプライター』石光泰夫、石光照子訳、筑摩書房、一九九九。
- K. ケリー『TECHNIUM テクノロジーはどこへ向かうのか?』服部桂訳、みずさ書房、二〇一四年。
- K. ケリー、服部桂『テクニウムを超えて』インプレスR&D、二〇一五年。
- P. W. シンガー『ロボット兵士の戦争』小林由香利訳、日本放送出版協会、二〇一〇。
- T. スタンダージ『ヴィクトリア朝時代のインターネット』服部桂訳、NTT出版、二〇一一年。

- B. ステイグレル『アクセント偶有からの哲学』浅井幸夫訳、新評論、二〇〇九。
- S. ソンタグ『他者への苦痛のまなざし』みず書房、二〇一一。
- G. ダイソン『チューリングの大聖堂—コンピュータの創造とデジタル世界の到来』吉田三知世訳、早川書房、二〇一三。
- T. トドロフ『ルネサンス期フランドルの肖像画』岡田温司、大塚直子訳、白水社、二〇〇二。
- F. ドラマール、B. ギノー『色彩—色材の文化史』柏木博監修、ヘレンハルメ美穂訳、創元社、二〇一四。
- C. バーナット『3Dプリンターが創る未来』小林啓倫訳、日経BP社、二〇一三。
- J. ハーバース『人間の将来とバイオエシックス』三島憲一訳、法政大学出版社、二〇一二。
- J. バトラー『自分自身を説明すること—倫理的暴力の批判』佐藤嘉幸、清水知子訳、月曜社、二〇〇八。
- R. バルト『明るい部屋—写真についての覚書』花輪光訳、みず書房、二〇一一。
- M. ピカート『沈黙の世界』佐野利勝訳、みず書房、二〇一四。
- C. ビショップ『人口地獄—現代アートと観客の政治学』大森俊克訳、フィルムアート社、二〇一六。
- N. ヘルツフェルド「サイバネティクスの不死対キリスト教的復活」T. ピーターズ他編『死者の復活—神学的・科学的論考集』小河陽訳、日本基督教団出版局、二〇一六。

- W. ベンヤミン 『複製技術時代の芸術』佐々木基一編、高木久雄他訳、晶文社、二〇〇七。
- J. ボードリヤール 『象徴交換と死』今村仁司、塚原史訳、筑摩書房、二〇〇九 a。
- J. ボードリヤール 『なぜ、すべてがすでに消滅しなかったのか』塚原史訳、筑摩書房、二〇〇九 b。
- C. マーヴェイン 『古いメディアが新しくなった時——19世紀末社会と電気テクノロジー』吉見俊哉、水越伸、伊藤昌亮訳、新曜社、二〇〇三。
- M. マクルーハン 『メディア論——人間の拡張の諸相』栗原裕、河本仲聖訳、みすず書房、一九九四。
- M. マクルーハン 『グーテンベルクの銀河系——活字人間の形成』森常次訳、みすず書房、二〇一五。
- G. D. ニュベルマン 『イメージ、それでもなお——アウシュビッツからもぎ取られた四枚の写真』橋本一経訳、平凡社、二〇一六。
- M. リヒテル 『神経ハイジャック もしも「注意力」が奪われたら』三木俊哉訳、英治出版、二〇一六。
- A. リングス 『汝の敵を愛せ』中村裕子訳、洛北出版、二〇〇四。
- A. リングス 『何も共有していない者たちの共同体』野谷啓二訳、洛北出版、二〇〇七。
- E. レヴィナス 『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学芸文庫、二〇〇八。
- R. Imai, et al., "100-Layer Recording in Fused Silica for Semi Permanent Data Storage", *Japanese Journal of Applied Physics*, 54:09MC02, 2015.

-
- K. D. Haggerty, R. V. Ericson, "The surveillant assemblage", *British Journal of Sociology* Vol. No. 51 Issue No. 4, 2000, pp. 605–622.
- A. M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* Vol.59 No 236, 1950, pp. 433-460.

『現代人間学・人間存在論研究』編集規程

平成二九年三月五日制定

(趣旨)

第1条 この規程は、大阪府立大学環境哲学・人間学研究所（以下、本研究所という）に所属する現代人間学・人間存在論研究部会（以下、本研究部会という）が刊行する『現代人間学・人間存在論研究』（以下、本誌という）の編集及び刊行に関し、必要な事項を定めるものとする。

(刊行の目的)

第2条 本誌は、本研究部会における教育研究の推進および成果の公表を目的として刊行される。

(編集)

第3条 本誌の企画、原稿募集、編集、発行は、『現代人間学・人間存在論研究』編集委員会によって行われる。編集委員は、本研究所に所属する研究員のなかから選出されるものとする。

(掲載内容)

第4条 本誌には、特集論文、一般研究論文、研究ノートのカラムを設ける。

2 特集論文では、執筆者による相互批評を行い、精度の向上を図る。一般研究論文および研究ノ

ートでは、当該分野に精通した査読者によるピアレビューを実施する。その際の査読者の選任は編集委員会が行う。

3 ただし第一期については、特集論文のみとする。

(投稿資格)

第5条 本誌の投稿資格者は、以下の者とする。

(1) 本研究部会に所属の研究員

(2) 編集委員会が認めた者

(著作権)

第6条 本誌に掲載された著作物の著作権は本研究部会に帰属するものとする。

附則

本規程は平成二九年三月三〇日から施行する。

執筆者

上柿 崇英 (博士 (学術))

一九八〇年生まれ、大阪府立大学現代システム科学域准教授

専門：環境哲学、総合人間学

主著：『環境哲学と人間学の架橋—現代社会における人間の解明』上柿崇英／尾関周二編、世織書房、二〇一五年、『自然といのちの尊さについて考える—エコ・フィロソフィとサステイナビリティ学の展開』竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編、ノンブル社、二〇一五年など

増田 敬祐 (博士 (農学))

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

専門：環境倫理学、人間存在論

主著：「和辻倫理学における個と全体の構造—近代的個人概念の超克とその課題—」『比較思想研究』第四三号、二〇一七、『自然といのちの尊さについて考える—エコ・フィロソフィとサステイナビリティ学の展開』竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編、ノンブル社、二〇一五など。

吉田 健彦 (博士 (農学))

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

専門：メディア論、環境哲学

主著：「メディアとしての3Dプリンター—世俗的造物主か受苦する人間か」『総合人間学』電子ジャーナル第九号、二〇一五年、『環境哲学と人間学の架橋—現代社会における人間の解明』上柿崇英／尾関周二編、世織書房、二〇一五年など

『現代人間学・人間存在論研究』第一期 第二号

2017年3月31日 初版第一刷発行

ISSN : 2423-9216

発行 大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所

現代人間学・人間存在論研究部会

装丁 吉田健彦