

現代人間学・人間存在論研究

第 1 期 第 3 号

特 集

信頼のゆくえ

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 第三号

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』第三号のための序

上柿崇英

5

特集 信頼のゆくえ

人間的〈関係性〉の構造と〈共同〉の成立条件

— 「ゼロ属性の倫理」と「不介入の倫理」をめぐって

上柿崇英

7

1. はじめに―これまでの議論の到達点と本号の課題
2. 〈関係性〉の人間学
3. 人間存在における〈共同〉とその条件
4. “手がかり”のための総合的な考察
5. おわりに―「有限の〈生〉」を生きるということ

この私を繋ぎとめるものは誰か

吉田健彦

217

―存在論的ノイズによる原初的共同性の基礎づけ

はじめに―現代人間学の構築 1. 除去可能性ノイズと存在論的ノイズ 2.

他者原理の基礎づけ 3. デジタル化される生命観 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当の意味で掌握できていたのか、あるいはわれわれが二〇世紀型社会モデルを背景として、無自覚に投影してきた人間をめぐる理想や諸前提の中に、果たして“虚構”がなかったと本当に言えるのか、そしてわれわれが新たな地平のもとで、いかなる形で人間の条件というものを

再び定義することができるとか、それらのことが鋭く問われているのである。

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

「人間学」の中核を担う学問は、やはり〈哲学〉でなければなるまい。しかしわれわれが先の痛烈な反省のもと「人間の学」を再び試みるのであれば、ここでの〈哲学〉もまた、従来と同じ方法論に甘んじるわけにはいかないだろう。例えば時代が要請する〈哲学〉においては、学説それ自体よりもはるかに、新たな概念や理論の創造こそが問題とされる。ここでは先人たちは体系として君臨するのではなく、時代というものの、人間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、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』第三号のための序

本誌では、これまで“人間学”としての新たな人間学を希求するために、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、展開することを試みてきた。これは新たに人間を定義していくための〈思想〉的実践であるとともに、まさに人間学という営為における核心部分に他ならない。そのため本誌では、この課題を前号に引き続き本号でも検討していくことにしよう。

本号で主題となるのは、「信頼のゆくえ」というものである。人間が生きるということは、意のままにならぬ〈他者〉とともに生きていくということに他ならない。意のままにならぬ〈他者〉と生きるということ、それはすべてが移ろい、定まらぬなかでも、ともにあることを意味する。堅固だと信じた絆はやがて消え去り、淡い期待は裏切られるかもしれない。それでも人間は、そこで〈他者〉というものを“信頼”してきた。“信頼”は、無限でも永遠でもない。それにもかかわらず、なぜそれは可能だったのか。そしてこのことは、人間存在の本質にとっていかなる意味を持っているのか。これらのことが明らかにされねばならない。

〈他者〉とともに生きるということ——確かにわれわれは、それを指してこれまで「共同」と呼ん

できたかもしれない。だが「共同」が語られるとき、われわれは心のどこかで牧歌的な理想郷を思い描き、人間を歪める何ものかが取り除かれさえすれば、いかなる「負担」も「抑圧」もない、誰もが満ち足り、あまねく連帯した世界が訪れるなどと夢想してはこなかったか。おそらくわれわれが人間である限り、そのような未来などありえまい。人間が〈他者〉とともにあるとき、そこには必ず「負担」や「抑圧」が伴う。そこには人間が人間であるがゆえの、避けられない苦しみと、宿命というものがあるからである。

したがってそれぞれの執筆者には、〈他者〉とともにある人間の原理を読み解いていく際、理想に耽溺することのない、ある種の冷徹さというものが求められる。「信頼のゆくえ」を問うということ、この現代社会において、われわれ自身の「信頼」の未来を問うということでもあるはずである。「自由か抑圧か」、「自発か強制か」、「自律か他律か」、「個か全体か」——われわれはこうした古びた二元論から、そしてそれを克服したとする偽りの弁証法から決別し、真に人間を説明しうる原理へと到達しなければならぬ。そうすることではじめて、われわれは自らが直面する社会的現実の意味を真に掌握し、前に進むことができるようになるだろう。

『現代人間学・人間存在論研究』第三号

編集代表 上柿崇英

人間的〈関係性〉の構造と〈共同〉の成立条件

—「ゼロ属性の倫理」と「不介入の倫理」をめぐる

上柿 崇英

1. はじめに—これまでの議論の到達点と本号の課題

われわれはこれまで、【第一号】および【第二号】を通じて、「現代とはいかなる時代か」について根源的に問い、新たな時代に相応しい「人間理解の枠組み」を求めて考察を進めてきた。本論の理解によれば、現代とは、かつての人間的理想が破綻した「理念なき時代」に他ならず、われわれに求められているのは、真に人間を説明しうる新たな人間学、ないしは「強度」を備えた「人間の思想」である。【第二号】では、〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉という【第一号】の問題意識を受け、実際に「環境哲学」や「〈生〉の分析」という二つのアプローチを導入しながら、さまざまな論点について検討を加えてきた。本稿では最初に、本論の出発点となった問題意識と【第二号】までの議論の到達点を振り返り、【本号】での課題と目標を明確にすることから始めたい。

(1) 〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉という問題意識

まず、本論の出発点となったのは、今日のわれわれが〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉という、人間の存在様式そのものの変容とも言える重大な局面を迎えているという認識であった。現代社会においては、科学技術がもたらすさまざまな人工物と、〝官僚機構〟、〝市場経済〟、〝情報世界〟が複雑に融合し、それはあたかも社会を覆う巨大な「インフラ」であるかのようである。そして今日、それは情報、機械、薬剤といったものを介して生活世界の隅々にまで浸透し、われわれの意識とは別の次元で、人々の行為を次々と自己調整していく。われわれはそれを、〈社会的装置〉と呼んできた。このとき〈生の自己完結化〉とは、人間がこうした〈社会的装置〉に深く依存した（ユーザ、ユーザー）となることによつて、生きることに、実質的に〝他者〟という存在を必要としなくなっていく事態に他ならない。実際現代社会においては、われわれは〈社会的装置〉に「接続」するための〝貨幣〟という〝鍵〟さえあれば、〈社会的装置〉から財やサービス、情報を調達し、生きることを文字通り〝自己完結〟することができる。各自は〈社会的装置〉を介して互いに〝連帯〟しており、それによつて生が実現してしまうために、〈社会的装置〉を介さない生身の関係性はますます不要になるのである。他方で〈生の脱身体化〉とは、現代科学技術がもたらす直接的、間接的な〝人体改造〟によつて、われわれの生において、有限な身体が存在がますます意味を失っていく事態に他ならない。実際、デザインドチルドレンやヒトクローンより先に、老いの〝治療〟とも言うべき〝若返り〟や、

“体細胞”を用いた人工生殖などが近い将来可能となるかもしれない。“相応しい商品”や“相応しい医療”、あるいは“相応しいパートナー”でさえ探しだしてくれるソフトウエアから、望み通りの振る舞いを演出してくれるアンドロイドに至るまで、今後われわれが迎えることになるのは、“肉体と機械”、“脳と人工知能”、そして“言葉と情報”の境界がますます不鮮明なものとなっていく時代である。

注目したいのは、こうした〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉という事態が、すでに「関係性の病理」や「生の混乱」といった矛盾となって、われわれの社会に表出していることである。例えば〈生の自己完結化〉が進行すると、人間は、他者との関係性を新たに構築したり、既存の関係性を維持したりすることに、ますます特別な動機や必然性を感じることができなくなる。そのため人々は、一方では“意味のある関係性”のなかで生きたいと願いながらも、関係性がもたらす負担に耐えられず、次第に対人関係そのものから離脱するようになっていく。また〈生の脱身体化〉が進行すると、若さと老い、男性と女性、子孫を生み育てるといった、自明であったはずの数々の生の前提が意味を失い、人は次第に、何もかもが実現可能で、何もかもが実現されなければならないと錯覚するようになる。しかし人生が“無限”であることなど決してありえず、人々はそうした生の現実に直面し、“生きる”ことに大きな挫折と混乱を抱えるようになるのである。

【第一号】では、こうした人間的現実を前に、われわれの社会が掲げてきた“人間的理想”、ある

いはそうした理想を支えてきた「人間学」が、すでに説明能力を失っているということを指摘してきた。その理想とは、人間の本質を個人に見いだし、それぞれの個人が何ものにもとらわれることなく、十全な自己判断／自己決定を通じて、意志の自律を達成すべきだとする、「自立した個人」の理想に他ならない。確かにわれわれは、この理想がゆえに、人間をあまねくものから〈解放〉し、それによって絶え間なく「自由」と「平等」を拡張しなければならぬと考えてきた。そして実際われわれは、〈社会的装置〉の〈ユーザー〉という形ではあるものの、かつての時代には想像もできなかった水準での「自由」と「平等」を現実のものとしてきたのであった。ところが、この絶え間ない「自由」と「平等」の拡大過程の延長線上にこそ、まさにわれわれが問題とすべき〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉という事態が位置づいているのである。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ず地縁／血縁を含む「隣人」からも解放されてきた。それと同じようにして、われわれはいままさに「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。そしてそれゆえに、「関係性の病理」と「生の混乱」に直面していると言えるからである。われわれは、「自立した個人」の人間学に依拠する限り、〈解放〉されることを無条件に肯定し続けなければならない。そして人生のあるべき形として「無限の生」を称揚し続けなければならない。それは凶らずしも、われわれが終わりなき〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉へと没入していくことを意味しているのである。

確かにこうした「自由」と「平等」をめぐる逆説自体は、これまでも繰り返し語られてきた「疎外」や「物象化」、あるいは「私人化」や「アノミー」といった問題と重なりあう部分がある。しかし【第一号】では、こうした既存の説明だけでは、一連の事態を十分に解明することはできないということを確認してきた。例えば「疎外」や「物象化」を問題とする人々の多くは、問題を克服するために、人間が「自由」と「平等」を担保したまま、今度は〈社会的装置〉からも〈解放〉されなければならぬと言う。だがそこには、われわれが享受している〈ユーザ〉としての「自由」と「平等」が、そもそも〈社会的装置〉への依存によって実現されたものであるという前提が抜け落ちている。またそうした人々は、啓蒙活動によって、人間が「自由」と「平等」を担保したまま、今度は「アシエーション」という形で連帯できるはずだと言う。だがそこでは今日のわれわれが、負担を伴う対人関係を忌避するために、むしろ自発的に〈社会的装置〉への依存と、それを介した「非人格的な連帯」を選択している事実が看過されている。同様にして、そこにあるのは際限のないエゴイズムとしての「私人化」でも、あらゆる倫理規範が機能不全となるという意味での「アノミー」でもない^④。なぜなら、われわれに「私人化」として見えているのは、人々が互いに「不介入の倫理」——自らの人生の責任はすべて自身が負う代わりに、他者に対する不用意な介入は行わないし、受け入れもしないという倫理——を行使する姿であって、そこではむしろ、互いが互いを気遣い、倫理的に配慮した結果として「自己完結状態」が成立している側面があるからである。

またある人々は、こうした現実^ににわれわれが苦しんでいるのは、今日の社会が、あくまで理想^を、実現^{して}いく途上^{にある}からであつて、真の「自由」と「平等」が実現した世界においては、そうした苦しみもまた克服されるだろうと言う。だが、それなら極限にまで〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進んだ世界とは、いかなるものになるのだろうか。そこでは、人間は「持続可能」に設計された巨大なカプセルのなかに居住し、遺伝子を改変し、機械を埋め込み、薬物を摂取することによつて、「生きる」ことは完全に趣味趣向の問題となつているかもしれない。「関係性の病理」や「生の混乱」といったかつての悩みや葛藤も、そうした感情を克服するよう人体改造すればそれでよい。そうしてカプセルのなかで、誰にも妨げられることなく、また誰を妨げるわけでもなく、われわれはそこで恒久的な「自己実現」に打ち込んでいるかもしれない。だが、はたしてそれは「人間」と呼ぶるものなのだろうか。そしてそれは、われわれが生まれ来る人々に託すべき世界だと、本当に言えるのだろうか。

いずれにしても、一連の問題を読み解くためには、われわれはいま一度、人間存在の本質とは何かという最も根源的な問いにまで遡らなければならぬ。そして既存の言説に依存することなく、人間存在を新たな形で説明可能な理論的枠組みを構想し、人間が「生きる」ことの意味というものを、いま一度問題としなければならないのである。

(2) 『環境哲学』と『(生)の分析』から見た『人間』の存在論的基盤

こうした問題意識を念頭に、われわれは【第二号】において、人間存在の本質を説明するための「二つのアプローチ」を実際に導入し、それによってさまざまな論点について検討を加えてきた。

このうち第一のアプローチとして導入したのは、人間存在の本質を、その存在の「外部」から、すなわち存在を取り囲む〈環境〉との関係性において説明する『環境哲学』のアプローチである（巨視的アプローチ）。そこで浮かびあがる人間の本質とは、概ね次のようになるだろう。

まず人間存在が一般的な「生物存在」と異なるのは、「自然生態系」の表層に「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、その「二重」の〈環境〉のなかで生を営むという、根源的な「存在様式」においてである。ここで「人為的生態系」と言う場合、そこには「物質的基盤」と「非物質的基盤」の両方が含まれている。つまり「人為的生態系」としての〈社会〉には、道具や耕地、建築物を含む「社会的構造物」のみならず、人々を組織化する「社会的制度」や、価値や理念を含む「意味体系」世界像」という「三つの成分」が内包されていると考える。このとき「人為的生態系」は、第一に、人間によって創出されると同時に、人間自身を成立させ、人間を規定するものとなる。つまり生物学的に「ヒト」として生まれたわれわれは、こうした「人為的生態系」の影響を受けることによつてはじめて「人間」となり、またわれわれがいかなる人間として成長するのは、影響を受ける「人為的生態系」のあり方によつて異なるものとなるのである。そして第二に、この「人為的生態系」

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

この「人間的〈環境〉」をめぐる分析を通じて、われわれはひとつの「問い」に直面することになるだろう。つまり、もし人間の歴史の本質が、この絶え間ない「人為的生態系」Ⅱ〈社会〉の膨張過程にあるのだとすれば、〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉の根源には——「自立した個人」のイデオロギー以前の次元において——こうした人間の「本性」が関与しているとは言えないのか、あるいは一連の事態といえども、悠久の時代から人類が繰り返して行ってきた行為の延長線にあるとは言えないのか、ということである。換言すれば、それは六〇〇万年あまりの人類史、二〇万年あまりのホモ・サピエンス史の文脈において、われわれが生きる現代という時代が、いかなる点において過去から「連続して」おり、また「連続していない」のかという問題に他ならない。

この問題を考えるにあたって注目したいのは、六〇〇万年の人類史において、人間の根源的な存在様式となる〈環境〉の「二重構造」は変わらないものの、そこには存在様式の「質的転換」とも言える、いくつかの「特異点」が存在するということである。

まず、第一の「特異点」は、約一万年前の「農耕の成立」であると言える。人間は自らの生存のた

めに食料を必要としているが、「農耕の成立」とは、そのための社会的基盤が、「人為的な食物網」を自ら創出／管理していく形式へと移行することを意味している。実際人間の社会様式は、それを通じて「不可逆的な定住社会化」、*「社会集団の大規模化／階級化／分業化」*、*「階層化された政治的統合体の出現」*、*「知識や技術の爆発的な蓄積」*といった、きわめて重大な変化を引き起こすことになった。そして本論では、この「特異点」がもたらした存在様式の変容を指して、「〈人間〉と〈自然〉の間接化」と呼んできたのであった。それはこの「特異点」以降、人間によって〈自然〉^②「自然生態系」の表層に創出される〈社会〉^②「人為的生態系」が、「社会的構造物」という意味でも、「社会的制度」や「意味体系^②世界像」という意味でも、爆発的に肥大化するようになり、その結果、〈人間〉^②が〈自然〉に及ぼす影響は、常に〈社会〉を媒介とした全体的なものとなり、逆に〈自然〉が〈人間〉に及ぼす影響は、常に〈社会〉を介して緩衝されるようになったと言えるからである。およそ六〇〇万年もの間、〈人間〉は〈自然〉との「直接的」な相互作用に基づいて、生物学的な基盤としての「ヒト」の枠組み——そこには〈社会〉を創出するという能力も含まれる——を形作ってきた。しかしこの「特異点」以降、〈人間〉は事実上、はじめて「自然淘汰」の影響を受けなくなり、自らの存在を確立するにあたって、その分はるかに「社会的なもの」の影響を受けるようになったと考えられるのである。

次に、第二の「特異点」となったのは、「近代的社会様式の成立」である。それは端的には、数一

〇〇年前の西欧において、「国民国家」、「市場経済」、「化石燃料」を基調とした新しい社会様式が出現し、それが世界的に波及していったことを意味している。例えば、この「特異点」以前の時代、人間の基本的な社会単位は「地域共同体」にあり、人類社会全体は、網の目のように展開した、そうした多数の「伝統的共同体」と少数の「都市共同体」、そしてその表層部分を覆い尽くす、幾重もの政治的統治機構によって成立していた。これに対して「近代的社会様式」においては、「地域共同体」の外部に、人間を個人単位で包摂するような巨大な「官僚機構」が成立し、同時に、市場原理によって統制された、財とサービスの巨大なネットワークである「市場経済」が形成される。そして社会のエネルギーの基盤が「化石燃料」となることによって、それ以前の時代とは比較にならない爆発的な生産活動が可能となる。本論では、この「特異点」がもたらした存在様式の変容を指して、「社会」と「自然」の「切断」と呼んできた。それは、この「特異点」以降、「社会」が「自然」|| 「自然生態系」からの直接的な「制限」から外れ、科学技術を用いて「自然」を一方的な予測とコントロールの制御下に置こうとするようになること、そして官僚機構と市場経済によって統合された巨大な「社会」は、化石燃料を掘った分だけ、経済成長を通じて延々と拡張されてゆくようになるからである。そこにあるのは、「自然」との「整合性」を無視したまま、地球という最後の「制限」を除いて、自らに歯止めをかける一切のものを失い、恒久的に自己拡張していく「社会」の姿である。

このように見えてくると、われわれは「生の自己完結化」や「生の脱身体化」という事態といえども、

それが人間の持つ根源的な「本性」——〈社会〉——「人為的生態系」というものを創出し、それを次世代へと継承し、自らの存在様式でさえも質的に変容させていく——と無関係であるとは言えないということが理解できる。さらに、われわれが目撃している〈社会的装置〉の中核には、依然として官僚機構と市場経済があり、生活世界に浸透する「インフラ」群が科学技術に由来することから考えれば、現代という時代が、第二の「特異点」以降の時代と「連続」していることは明らかであろう。問題は、そこにあるのが「連続性」だけなのかということである。例えば、われわれが直面している事態は、歯止めを失い膨張し続ける〈社会〉が、今度は〈人間〉との「整合性」までをも失いつつある事態であるとは言えないのだろうか。そこで本論では、現代を、「〈社会〉と〈人間〉の切断」という「第三の「特異点」」を迎えた時代として位置づけ、そこにある種の「非連続性」を仮定する。とはいえ、その人間的現実を明らかにするためには、われわれはいったん、本論の第二のアプローチに基づく分析を経なければならぬのであった。

【第二号】で導入した第二のアプローチは、人間存在の本質を、〈環境〉という「外側の視点」からではなく、等身大の人間という「内側の視点」から理解する「〈生〉の分析」のアプローチである（微視的アプローチ）。われわれはここで、人間を生身の〈生活者〉として捉え、人間存在の本質を、人間が「生きる」ということの意味を問うことによって、つまり〈生活世界〉を舞台として展開される〈生〉の原理を問うことによって描きだそうと試みてきた。

まず人間存在には、時代や文化を問わず、人間である限り、必ず実現しなければならない三つの事柄がある。それを本論では、それぞれ〈生存〉の、実現——生命体として生きる人間が、必要物を確保し、そのための素材の加工や道具の製作、知識の集積などを行っていくこと——、〈現実存在〉の、実現⁽³⁾——“他者”とともに生きる人間が、集団の一員としての自己を形成すると同時に（受動的社會化）、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（能動的社會化）——、そして〈継承〉の、実現——生命体として死を迎える人間が、前世代から受け継いだものを、改良しつつ、再び次世代へと引き渡していくこと——と呼んできた。ここにはそれぞれ“生命性”、“社會性”、“歴史性”といった、いずれも人間の〈生〉において根源的と言える諸局面が対応している。ここからわれわれは、これら三つの契機によって成立している、「人間的〈生〉」というものの全体像を理解することができるようになるだろう。

〈生活者〉としての人間にとつて、この「〈生〉」の「三契機」はきわめて本質的なものである。そのことを理解するためには、例えばつい半世紀前にわれわれが営んでいた、高度経済成長期以前の生活様式を想起してみればよい。実際、そこで繰り返されてきた、労働、生業、慣習、行事、儀礼のいずれに着目してみても、われわれはそこに、三つの契機が混然一体となつて付着していた姿を見いだすことができるだろう。問題となるのは、なぜわれわれが生きる現代においては、誰もが現実として〈生〉に肉薄しているにもかかわらず、そこで自らが三つの契機を実現しているという実感をえるこ

とができないのか、ということである。

本論ではその原因を、現代特有の「〈生〉の三契機」の実現形態に求めてきた。つまり、現代社会においては、それらが主として「社会的装置」への「委託」という形で、間接的に実現されているからに他ならない。実際、われわれの社会においては、「生きる」ために必要となる財やサービスや情報（生産、社会的な問題の解決と合意形成、そして世代交代のための諸々の事柄は、すべて〈社会的装置〉を媒介とした巨大なブラックボックスを通じて実現されている。このとき等身大の人間の〈生〉において現実味を持ちえるものは、第一に、すべてを統合し、調整し、提供してくれる〈社会的装置〉に自らが「接続」すること、より具体的には、財やサービスや情報を取得するために必要となる「貨幣」を安定的に調達する「経済活動」、第二に、〈社会的装置〉に接続することによって与えられる「自由」と「平等」を謳歌し、おのれが望んだ〈生〉の形を現実世界に具現化していく「自己実現」、そして第三に、将来的に十全な「経済活動」や「自己実現」を達成する条件として、幼少期から課せられる「学習」、といったものに収斂される。換言すれば、ここでは〈生存〉の実現は「経済活動」、〈現実存在〉の実現は「自己実現」、そして〈継承〉の実現は「学習」といった形で矮小化されて経験されるのであって、ここでは「〈生〉の三契機」に備わっていた根源的な文脈が「不可視化」されてしまっているのである（〈生〉の「不可視化」）。さらにそこでは、「人間的〈生〉」の全体性を担保していた〈生活世界〉というものが実体を失い、言わば「空洞化」している（〈生活世界〉

の「空洞化」)。だからこそ現代人は、〈生〉の実感を持つことができなくなっていると考えられるのである。

本論ではこうした「人間的〈生〉」の形を指して、「〈ユーザー〉としての生」と呼んできた。それは、〈社会的装置〉と人間の関係性が、何らかのサービスを提供する「システム」と、そのサービスを享受する「ユーザー」の関係に酷似しているというところに由来している。ただし〈ユーザー〉の視点に立つならば、この社会は同時に、〈社会的装置〉が実現できる範囲において、人間はできうる限りの「抑圧」から〈解放〉され、「おのれの人生の主人公」となる道が開かれているとも言える。それはある面から見れば、われわれが「人間的理想」として希求してきた社会そのものである。つまりわれわれが、〈社会的装置〉を用いて間接的に「人間的〈生〉」を実現させることに成功したとき、われわれは〈生〉の全体性を喪失するという代償を払うことによつて、まさに「自由」で「平等」な「〈ユーザー〉」としての生」というものを手に入れてきた、ということなのである。

もつとも、われわれが議論を再び「第三の「特異点」」に接続させるためには、以上のことを踏まえ、さらに二つの「問い」について答えていかなければならない。それは、現代社会において「不可視化」されている、〈生〉の三契機「をめぐる根源的な文脈とは何を意味するのか」ということ、そしてわれわれが依存する〈社会的装置〉とはそもそも何か、それは人間の存在様式において根源的な構造を成してきた「人為的生態系」Ⅱ〈社会〉とは何が異なるのか、ということに他ならない。

まず「第一の問い」に答えるためには、われわれは人類の起源にまで遡り、そもそもなぜ、「人間的〈生〉」には「三つの契機」が存在するのかということを考えてみる必要がある。出発点となるのは、人間が生物進化の帰結として現れた存在である以上、「〈生〉の三契機」において最も根源的なものは「〈生存〉の実現」である、という認識である。さらに言えば、人間の「〈生存〉」とは常に、多くの哺乳動物がそうであるように、集団行動によって実現される「集団的〈生存〉」を意味してきたこと、しかも人間の集団性は、量的局面（集団の規模）においても、また質的局面（連携の密度）においても、異常なほどに突出したものであったという事実である。ここで注目すべきなのは、「集団的〈生存〉」という戦略においては、独立した利害関心を持ちうる遺伝的単位としての個体と、「〈生存〉」を実現する基盤となる集団全体の利害関心とが、必ずしも一致しないということである。換言すれば、そこでは「私」の「〈生存〉」と「皆」の「〈生存〉」が強く相関していながら、それが完全に一致することはないのである。ここに生じる内在的な矛盾のことを、本論では「根源的葛藤」と呼んできた。つまりわれわれの祖先は、より高度な「集団的〈生存〉」を実現することによって生き延びてきたものの、それは同時に、より深刻な「根源的葛藤」をもたらすことを意味していた。そしてわれわれはその矛盾を克服する何らかの方法を必要としていたのである。

そこで本論が提起したのは、これまで「人為的生態系」として捉えてきた〈社会〉が、もともとは、この「根源的葛藤」を軽減させ、「集団的〈生存〉」を円滑に実現していくための、いわば「〈生〉の

舞、台、装、置、」として発達したものだものではなにかということに他ならない。「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉は、人間にとって、「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系」世界像」が相互に深く結びつく、秩序ある人為的空間として現前する。ひとりひとりの人間は、そうした「〈生〉の舞台装置」のなかに生まれ、そのなかにおいて他者と結ばれ、そしてそれによって、まさに「〈生〉を実現することができたと言えるのである。したがってわれわれが、他者との間で〈現実存在〉を実現しなければならぬのも、また次世代に向けた〈継承〉を実現しなければならぬのも、根源的にはわれわれ自身が、「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉を媒介として「集団的〈生存〉」を実現するよう進化してきたからに他ならない。ここで示唆されているのは、「〈現実存在〉の実現」と「〈継承〉の実現」という二つの契機が、いずれもより根源的な「〈生存〉の実現」という目的から派生してきたものだ、ということなのである。

以上の議論を踏まえることによって、われわれは「第二の問い」、すなわちこれまでわれわれが〈社会的装置〉と呼んできたものとは何かについて、改めて理解を深めることができるようになる。まず、今日われわれが目撃している〈社会的装置〉は、「〈生〉の舞台装置」として出発した〈社会〉との間に、明らかな「連続性」があると言える。このことは、〈社会的装置〉がもたらす「自己調整能力」、すなわち人々を繋ぎ、人々の行為を調整する機能というものが、突き詰めれば「〈生〉の舞台装置」に備わっていた、「根源的葛藤」を緩和する機能にまで遡ることができるからである。ただ

し両者には、同時にある種の「非連続性」もまた想定できる。それは端的には、「意味」によって支えられている「〈生〉の舞台装置」とは異なり、「社会的装置」は、根源においては「意味」を必要としていないからに他ならない。

例えば「〈生〉の舞台装置」においては、「社会的構造物」、「社会的制度」、「意味体系」世界像」という三つの成分がいずれも不可分に結びつき、それによってはじめて「生活世界」の骨格が形作られる。「生活世界」には、「意味」がなければならぬ。というのも、「〈生〉の舞台装置」が存続するためは、ともに「〈生〉」を実現していく人々の意識的な協力と、それを守り伝えていく不断の意志がなければならぬからである。これに対して「社会的装置」が目指しているのは、われわれが意識することなく、あらゆる物事が水面下で自己調整されていく世界である。換言すれば、「意味」などという不確かで曖昧なものに依存しない、そうした意味での「持続可能な世界」に他ならない。そこで問われているのは、人々が個々に思い描く「ヘューザー」としての「生」を実現させることができる「機能」であって、われわれが「人間的〈生〉」を背負った存在として生きていくことの「意味」ではない。そのように考えれば、われわれは「社会的装置」のことを、「〈生〉の舞台装置」から「意味体系」世界像」の成分のみが欠落したものとして理解することも可能である。換言すれば、「意味体系」世界像」から「自立」する形で、異常なまでに突出した「社会的構造物」と「社会的制度」の複合体こそ、われわれが「社会的装置」と呼んできたものなのである。

さて、以上の問いに答えることによって、われわれは【第二号】までの議論の到達点について、次のように整理することができよう。まず、人間という存在は、〈社会〉を生み出す「本性」を獲得して以来、〈環境〉の「二重構造」のもと、自らの存在様式を質的に変容させながら生きてきた。しかし人間の本性が規定しているのは、世代を介して「社会的なもの」が蓄積、膨張していく「人間的〈環境〉」の原理であつて、そこには、その原理が幾万年もの後、われわれに何をもたらすのかといったことは一切考慮されていない。その意味では、われわれが今日体験している〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉でさえも、そうした人類史のひとつの到達点であると言ふことができる。つまり、こうした原理のひとつの帰結として、われわれは人類史上、はじめて「隣人」や「他者」という存在から〈解放〉された世界、「無限の生」を前提に、生物学的基盤としての「ヒト」の枠組みですら書き換え可能な世界を創造するに至つたのである。

われわれはこれまで一連の事態を、敢えて「第二の「特異点」」とは区別された、「第三の「特異点」」として位置づけてきた。それは一連の事態が、「近代的社会様式の成立」に特徴的な、官僚機構や市場経済、科学技術や化石燃料といった契機のみによって成立したわけではないからである。実際、〈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〉に十全に担保されていた。このとき〈社会的装置〉は、未だ「補助装置」という形で〈生活世界〉に埋め込まれていたと言えるからである。われわれが第三の「特異点」に向かうためには、まずは〈生活世

界〉の人間的基盤となってきた「地域社会」が解体されなければならなかった。そして〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの完全な「自立化」が達成され、それと並んで、人々が〈社会的装置〉に全面的に依存する「〈ユーザー〉としての生」が完成される必要があったのである。

こうしてわれわれは、〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉によって特徴づけられる、第三の「特異点」という新たな時代の局面を迎えることになった。それは一面においては、「〈ユーザー〉としての「自由」と「平等」を体现した、「自己実現」を至上とする「ユートピア」の実現に他ならない。しかしそれは同時に、「関係性の病理」や「生の混乱」といった、人間存在の根源に関わるさまざまな矛盾が内包された世界でもあった。われわれはいまや、この二つの問題についても、新たな説明を加えることができるはずである。

例えば「関係性の病理」には、今日のわれわれが、〈社会的装置〉の文脈に立っている限り、財やサービスを媒介とした特異な関係性を通じて、互いの人格的要素さえも消し去ったまま容易に結合することができるもの（「経済活動の倫理」）、その文脈を少しでも外れてしまうと、途端に「むきだしの個人⁴⁾」として対面しなければならないということが深く関わっている。そこで人々は、互いに何の接点も持たないまま、そして「私」という存在を「むきだし」にしたまま、関係性を築いていくことが要求される。そして突き詰めれば、このことは、悠久の時代から〈生〉の舞台装置」によって緩和されてきた「根源的葛藤」が、ここでは緩和されずに「むきだし」になるということを意味し

ているのである。同じように「生の混乱」には、〈生〉の「不可視化」と〈生活世界〉の「空洞化」によって、われわれがはじめて、この世界で自らが「生きる」ことの意味を、時間間的な「存在の「連なり」」「の文脈から理解することができなくなった、ということが深く関わっている。「存在の「連なり」」「のなかに自らを「根づかせる」ことができない人々は、「他者」と関わり、意のままにならない〈生〉の現実に対峙していけるだけの「現実感覚」を持ちえない。そうした人々は、どれほど「無限の生」を信奉し、どれほど私的な願望としての「自己実現」を達成しようとも、おのれの存在に確信を持ち、それを肯定していけるだけの「存在の「強度」」を保持することはできないだろう。われわれは先に、〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉といえども、それらは人間的原理によって導かれた人類史のひとつの到達点であると述べてきた。しかしこれまでそれを「〈社会〉と〈人間〉の切斷」と呼んできたように、今日のわれわれは、「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異質な事態に直面している。そして「関係性の病理」や「生の混乱」といった現実には、われわれがもはや、そうした〈社会〉がもたらす要求に対して、ある種の適応限界を迎えていることを示唆していると言えるだろう。確かにわれわれは、この現実がある面では受け入れなければならない。しかしわれわれには、同時に、未来世代へと何かを託していく、人間存在としての責任がある。ここで問われているのは、われわれ自身が、いかにしてこの時代を引き受けながら生きてゆけるのか、そして何を未来世代に託することができるのかについて語りえる「人

間の思想”、そしてそれを導くための”手がかり”となるものなのである。

(3) 【本号】における目的と課題

以上が、われわれが【第二号】において到達できた地点であった。【本号】では、以上の到達点を踏まえたうえで、議論をさらに次の段階へと進めていくことにしたい。【本号】で達成すべき課題は、大きく三つある。第一は、人間存在の本質を説明するための第三のアプローチとして”〈関係性〉の分析”というものを導入し、われわれの理論的枠組みに新たな軸を加えること、第二に、人間存在における〈共同〉の本質とは何かを問い、その成立条件というものを明らかにすることによって、第三のアプローチとともに、われわれが置かれた社会的現実をよりいっそう深く掘り下げていくこと、そして第三に、一連の新たな分析をもとに、新たな”人間の思想”に至るための”手がかり”となるものを明らかにすることである。

まず、【本号】で導入される”〈関係性〉の分析”とは、人間存在の本質を、”自己”と”他者”が織りなす「〈関係性〉の構造」から読み解いていくための方法論である。第二のアプローチである”〈生〉の分析”が、〈生活者〉としての人間、すなわち〈生活世界〉を舞台に、集団の一員として〈生〉を実現していく人間に焦点をあてたものだとするなら、”〈関係性〉の分析”は、より存在論的な人間、すなわち無数の〈関係性〉によって結ばれ、その「我・汝」の構造」によって「この私」

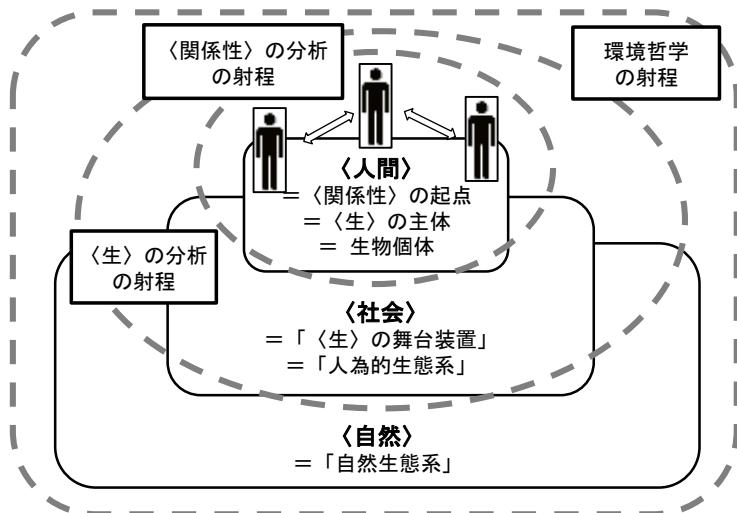


図1 三つのアプローチにおけるそれぞれの射程

として成立している人間に焦点をあてたものだとと言えるだろう（図1）。

このアプローチを通じてわれわれは、「他者」とは、根源的に「意のままにならない存在」であるということ、そして「人間的（〈関係性〉の本質とは、そうした「意のままにならない他者」と向き合い、対峙していくことにある、ということ）を明らかにしていきたい。例えばわれわれは、自らの意志によって「他者」を制御することができない。われわれは「他者」の行為や心情を制御することができないし、自身が望んでいる関係性を、相手もまた望むように仕向けることもできないだろう。しかし「他者」が「意のままにならない存在」であるからこそ、そこには「意味のある関係性」というものが成立する。例えば相手が「意のままにならない他

者」であるからこそ、われわれはそこで、相手のことを知り、相手の立場に立ち、ときに自身の考えや行動を省みることに「意味」を感じる。また何かかと向き合い、そこで何かが分かち合われたとき、われわれが「喜び」を見いだすのは、まさに相手がそうした存在だからに他ならない。

われわれはここで、人間がこうした「他者」と向き合う際、〈間柄〉と〈距離〉という二つの「仕組み」を用いて対峙しているということについても見ていこう。〈間柄〉とは、例えば「サービスの提供者と消費者」、「師弟関係」、「同僚関係」など、社会的に共有されている特定の「関係性の型」のことを指しており、特定の〈間柄〉には、それに相応しい「振る舞いの型」となる〈間柄規定〉というものが対応している。これに対して〈距離〉とは、「関係性の型」となる〈間柄〉を互いに解除してもかまわない度合い、つまり特定の〈関係性〉において、〈間柄〉に収まらない「この私」の表出を、互いにどれだけ許容できるのかを示す概念である。これらの「仕組み」は、いずれも〈関係性〉に伴う「負担」を軽減し、円滑な〈関係性〉を成立させるために不可欠なものである。例えば「この私」と「この私」が向き合うことは、「他者」が「意のままにならない存在」である以上、互いにとって負担をもたらす。このときわれわれは、〈関係性〉に〈間柄〉を持ち込むことによって、不用意に「この私」と「この私」が対峙することを回避することができるだろう。しかし「意味のある関係性」を成立させるためには、われわれはやはり、どこかで〈間柄〉に塗りつぶされない〈関係性〉というものを必要としている。したがってわれわれは、相手との〈距離〉に応じて、ときに敢え

て〈間柄〉の仮面を外し、「我・汝」の構造」を通じた「この私」と「この私」として向き合おうとするのである。

こうしてわれわれ人間は、二つの意味において、生きるためには「他者」との〈関係性〉を必要としていると言えるだろう。それはひとつに、「意味のある関係性」がなければ、そこに「意味のある私」も存在しないからである。だがそれ以前に、われわれが集団的に〈生〉を実現する存在である以上、自身がどれほど望まぬとも、われわれには必ず、「他者」との間に持続的な〈関係性〉を築かなければならないときがくる。ここから浮かびあがるのは、古の時代から「意のままにならない他者」と向き合おうとして奮闘し続けてきた人間存在の姿である。それは、「意のままにならない他者」がもたらす「負担」をある面では引き受けつつ、時と場合と居合わせた人々によって、適宜に〈間柄〉を選択し、行使し、それでもときには、互いの背後に潜む「私」の「顔」を表出させ、かけがえない絆を育んできたわれわれの姿に他ならない。

以上の議論を前提としつつ、【本号】では続いて、人間存在の〈共同〉の本質とは何か、そして〈共同〉を成立させる条件とは何かという問題について掘り下げていきたい。まず〈共同〉とは、直接的には「複数の人間が何かを一緒に行うこと」を指している。より具体的には、同じ社会的現実を共有する複数の人間が、互いに持続的な協力関係を築き、ともに何かを実現していくことが〈共同〉であると言えるだろう。集団的に〈生〉を実現していくわれわれにとって、こうした〈共同〉が成立

するか否かということは、きわめて重大な問題である。ただし、この問題の深層を理解するためには、われわれは〈共同〉の根底に、これまで見てきた〈関係性〉の問題があるということを確認しなければならぬ。というのも、〈関係性〉が必然的に「負担」を伴うものであるならば、同様に、〈共同〉もまた必然的に「負担」を伴うことになるからである。したがって人間存在の〈共同〉は、単に人々が協力できれば済む問題ではない。持続的な〈共同〉が成立するためには、人々はあくまで「意のままにならない他者」とともに、〈共同〉がもたらす「負担」を引き受け、そのうえで何かを実現させることができなければならないからである。

もちろん〈共同〉に対する以上の説明は、これまで語られてきた「共同」概念の理解とは、かなりの点で相違があるかもしれない。実際、われわれが「共同」について語る時、そこではしばしば漠然と「相互扶助的で共感的な人々のあり方」が想起されたり、かつての農村などを舞台として、慣習や情緒に包まれた素朴な人々が、いとも容易くそれを実現していた姿が想起されたりしてきたからである。しかし本論の枠組みに即せば、一連の「共同」理解には、それが根源的に「負担」を伴うものだという認識が欠落している。したがってわれわれは、例えば〈共同〉が社会的存在としての人間の本性に由来し、それゆえそれが無条件に成立しようと見なす言説に対しても、また真に「自由」で「平等」な社会においては、「自由選択」と「自発性」によって新たな〈共同〉が成立しようと見なす言説に対しても、この「負担」の問題を看過しているという点において、いずれも「虚構」である

ことを示さなければならぬだろう。

そして本論では、〈共同〉が成立するためには、少なくとも以下の三つの条件が整う必要があるということを示そうと思う。それは第一に、その〈共同〉が互いにとって必要であるという「事実」の認識が共有できるということ（「〈共同〉のための事実の共有」、第二に、その〈共同〉が「負担」に見合う「価値あるもの」であるという理解が共有できるということ（「〈共同〉のための意味の共有」、そして第三に、その〈共同〉を実践するために、そこで生じる「負担」を然るべき形で分配していく「技能」が集団として発揮できるということ（「〈共同〉のための技能の共有」）に他ならない。

加えてわれわれは、そこに〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉といった、円滑な〈共同〉を実現するための諸原理、「〈共同〉のための作法や知恵」とも呼べるものが存在してきたことについても言及したい。先に触れたように、人間は「意のままにならない他者」から逃れることができない。しかしだからこそ、〈関係性〉には〈間柄〉や〈距離〉といった「仕組み」が生みだされてきたのであった。これと同じように、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理は、いずれも人間が逃れられない〈共同〉と向き合い、その現実のなかで、人が生きることの「最善」を問うことによって生みだされてきたものに他ならない。古の時代から、われわれ人間が生きるためには「他者」との〈共同〉が不可欠であった。それゆえ、いつの時代も人間には、たとえそれが自らの意に沿うものではなかったとしても、またそれがすべてにおいて納得できるものではなかったとしても、参加しなければならない何か、引き受けなければ

ばならない何かというものがあつたのである。このことを理解することができてはじめて、われわれは「虚構」のなかから〈共同〉の「真意」を救いだすことができるようになるだろう。

以上の議論を経ることによって、われわれは、これまで「関係性の病理」や「生の混乱」として理解してきた社会的現実についても、さらに踏み込んで理解することができるようになるはずである。

例えば前述したように、なぜわれわれは、〈社会的装置〉の文脈においては容易に結合することができるにもかかわらず、〈社会的装置〉の文脈から外れて〈ユーザー〉同士で対面する場合、途端に大きな負担を感じるようになるのだろうか。このうち前者においては、実のところわれわれは、互いの人格的要素を消してしまえるほどの強力な〈間柄〉を仲立ちにするか、〈社会的装置〉が備える「配置の機能」に依拠することによって〈関係性〉を成立させているのである。しかし後者においては、逆にあらゆる局面において〈間柄〉を行使することが難しくなるために、〈関係性〉自体が成立しないか、「この私」と「この私」の直接対峙によって、一から〈関係性〉を成立させていかなければならない。そこでは〈間柄〉が欠落しているがゆえに、人々は互いに適度な〈距離〉を測ることができず、それが大きな負担となっているのである。本論では、そのことを「1」か「0」かの〈関係性〉と呼ぶことしよう。

われわれはここで、〈ユーザー〉となった現代人が行使している「ゼロ属性の倫理」というものについても触れることになるだろう。「ゼロ属性の倫理」とは、特定の〈関係性〉において、社会的な

“立場”や“役割”、“老若男女”など、“属性”に関わる一切の概念を持ち込んではいならないとする倫理のことに他ならない。この倫理に従えば、いかなる〈間柄〉も不当な“抑圧”として解釈され、〈関係性〉に〈間柄〉を持ち込むことは、その一切が否定されなければならない。われわれは、この倫理の背後に、“抑圧”からの無条件の〈解放〉を是とする「自立した個人」のイデオロギーを看取することになるだろう。ここから見えてくるのは、「ゼロ属性の倫理」を行使することによって、ある面ではわれわれ自身が、この“1”か“0”かの〈関係性〉を促進している現実には他ならない。

またわれわれは、これまで見てきた「〈ユーザー〉としての生」の理想、すなわち“無限の生”を前提とした「自己実現」が、なぜ人々に苦しみをもたらすのかについても改めて論じることになる。例えばなぜ現代人は、しばしば「ありのままの自分」を無条件に受け入れてほしいと願いながら、同時に自身の意にそぐわない「ありのままの他者」を受け入れることは理不尽だと感じてしまうのだろうか。われわれはそこに、無意識のうちに「意のままになる他者」を求めるわれわれの姿を確認することになるだろう。「自己実現」が行き着くのは、結局「意のままになる他者」を前提とした、どこまでも肥大化した“虚構”の「この私」でしかない。しかし「意のままになる他者」からは、“意味のある関係性”も、したがって“意味のある「私」”も生じてこないのである。

そしてわれわれは、この現代社会において、先に見た“〈共同〉の条件”が、いずれもすべて破綻

してしまっている現実、そしてすでに現代人が、〈共同〉を担えるだけの能力を喪失してしまっている現実についても見ていかなければならない。〃〈共同〉の条件〃が破綻しているにもかかわらず、なぜわれわれの社会はこうして成立することができるのだろうか。それは、これまで〈社会的装置〉への〃依託〃という形で見てきたように、〈社会的装置〉の持つきわめて強力な〃自己調整能力〃によって、全社会的には、〈ユーザー〉同士の〃非人格的〃な形での〃連帯〃が実現されているからに他ならない。だが、このことは逆から見れば、〈社会的装置〉への依存が〈ユーザー〉としての「自由」と「平等」を実現することもあったように、われわれがために、原始以来逃れられなかった〈共同〉の桎梏から〈解放〉された、ということをも意味しているのである。

本論ではここで、改めてわれわれが行使している「不介入の倫理」についても踏み込んで考察していくことになる。「不介入の倫理」とは、互いに他者に対する介入を拒む代わりに、自身の人生にかかる責任はすべて自らが負うべきだとする倫理に他ならない。それは〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉が進行することによって、人々が〈ユーザー〉として「自立」し、一連の煩わしい〈共同〉の〃負担〃をも互いに回避することが可能となった、現代社会に相応しい倫理であると言えるだろう。そうした社会には、〈役割〉も、〈信頼〉も、〈許し〉もない。人々は、ここで何かに〈役割〉を見いだすことはないだろうし、誰ひとりとして〈信頼〉することができなければ、誰ひとりとして〈許す〉気にはなれないだろう。だがそれは、ある面では当然のことではないだろうか。というのも人々

が〈共同〉を回避し、「不介入」によって生きてゆけるのだとすれば、そもそも〈共同〉のための作法や知恵」など不要なはずだからである。

そしていよいよ終盤において、われわれは一連の考察をすべて踏まえたうえで、【本号】の第三の課題となる、新たな「人間の思想」に至るための「手がかり」となるものについて考察しよう。そこでわれわれは、現代人がすでに、「ゼロ属性の倫理」にも、「1」か「0」かの〈関係性〉にも、そして「不介入の倫理」にも挫折しつつある現実について見ていくことになる。そしてこのことが、突き詰めればわれわれの「ヘューザー」としての「生」に対する挫折であるとともに、「無限の〈生〉」というものへの挫折である、ということを明らかにしよう。われわれはこの時代の到達点に至って、なぜ現実に対して「敗北」せねばならなかったのだろうか。この問いに答えることこそが、われわれを最終的に、この過酷な現実と向き合い、人間の未来を語るための手がかりへと導くことになるだろう。

さて、ここから【本号】では、以下のように議論を進めていくことにしよう。

まず【第二節】「〈関係性〉の人間学」では、われわれは「自己」とは何か、「他者」とは何かという根源的な問いから始め、第三のアプローチである「〈関係性〉の分析」の基本構造となる「〈我・汝〉の構造」について明らかにしよう。そして人間が〈関係性〉を成立させる際に活用する「仕組み」である〈間柄〉と〈距離〉の概念を考察することを通じて、〈関係性〉に伴う「負担」を三つの

「内的緊張」という形で整理してみたい。そして「ゼロ属性の倫理」について批判的に考察しつつ、「意のままになる他者」の問題について考察しよう。

次に【第三節】「人間存在における〈共同〉とその条件」では、われわれはまず、既存の「共同」をめぐる言説を「牧歌主義的・弁証法的共同論」として整理したうえで、この言説のどこに誤りがあったのかということについて詳しく検討する。そしてなぜ、「自由選択」と「自発性」のみによって〈共同〉が成立することはありえないと言えるのかについて、「一〇〇人の村の比喩」や「掃除当番の比喩」を用いて説明しよう。続いて後半では、〈共同〉が成立するための三つの条件である「〈共同〉のための事実の共有」、「〈共同〉のための意味の共有」、「〈共同〉のための技能の共有」について、そして「〈共同〉のための作法や知恵」の原理である〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉について、それぞれ詳しく見ていこう。そしてそのうえで、現代社会が〈共同〉の基盤を喪失した社会であることを再確認し、われわれが「不介入の倫理」を用いることの意味と、その限界について確認しよう。

そして【第四節】「〃手がかり〃のための総合的な考察」では、【第一号】、【第二号】の到達点と【本号】で明らかになった論点を総合し、〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉を迎えるわれわれの社会的現実について再考する。そしてそのなかで、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉の双方を根底で繋いでいる論点が、われわれの「人間観」としての、「無限の〈生〉」の全面化とともに、「有限の〈生〉」の忘却である、ということについて明らかにしよう。そして最後に、「無限の〈生〉」

Ⅱ「意のままになる生」への挫折を経たわれわれが、再び「有限の（生）」Ⅱ「意のままにならない生」を引き受けて生きていくことの意味について、【次号】の準備も兼ねた考察を行いたい。

2. 〈関係性〉の人間学

(1) 「人間的〈関係性〉」という視点について

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

まず「〈関係性〉」とは、「〈関係〉」の「性質」、言わば「〈関係〉」の「あり方」のことを指している。「〈関係〉」とは、もともと「(何か)」を結び付けている繋がりや関わり」のことであり、人間と人間の関係のみならず、「あるものが他のものに影響を及ぼす」という意味をも含んだ概念である⁵⁾。したがって存在論的な意味での「〈関係性〉」とは、何らかの「存在」が、別の「存在」と結びつくときの「あり方」のことであり、同時に「存在」と「存在」の結びつきにおいて現れてくる、何らかの影響や作用の「あり方」のことだということになるだろう。とりわけ本論では、人間という存在にとつての「〈関係性〉」、すなわち「人間的〈関係性〉」を問題としている。そのためわれわれの関心となるの

は、人間存在が「何ものか」との間に特定の「関係性」を取り結ぶとき、そこにはいかなる意味が生じ、いかなる原理が出現するのか、ということになるだろう。

人間存在が形作る多彩な「関係性」をめぐっては、これまで社会学や哲学において多彩な研究が行われてきた。例えば社会学では、伝統的に人間の「行為」——とりわけ社会的な「意味」を内在した「社会的行為」——に着目し、そこに含まれる根源的な原理を読み解いていくとともに、そうした行為者の集合体として、いかにして「社会」という複合体が成立しているのかということに関心が払われてきた⁶⁾。実際、T・P・パーソンズ (T. Parsons) からN・ルーマン (N. Luhmann) に至る「社会システム理論」、G・H・ミード (G. H. Mead) からH・G・ブルーマー (H. G. Blumer) に至る「シンボリック相互作用論」、A・シュッツ (A. Schütz) の「現象学的社会学」など、多くの理論に共通するのは、「価値規範」や「社会的役割」を含んだ意味の世界を背景に、「個人と個人」の相互作用、そして「個人と集団」の相互作用というものが、統一した原理のもと、いかなる形で説明することができるとかという問題意識であったと言えるだろう⁷⁾。

これに対して哲学の場合は、「関係性」をめぐって、より存在論的な問題について関心が払われてきた。とりわけ重要なのは、「自己」と「他者」をめぐる根源的な原理に関わる「他者論」であろう。もちろん現象学的な意味での最初の「他者論」は、E・フッサール (E. Husserl) の「間主観性 (Intersubjektivität)」概念が示すように、もともとデカルト的な「自我」から出発しても、「他

者”という存在の根拠を基礎づけられないという問題を克服することにあつた⁸⁾。しかしそこでは、例えば J・P・サルトル (J.-P. Sartre) の「相剋 (conflict)」概念や、E・レヴィナス (E. Lévinas) の「応答責任 (responsabilité)」の概念が示すように、われわれが自明視している「自己」という存在が、「他者」という存在なしには成立しえないという重要な指摘がなされてきた⁹⁾。また、より実践的な問題意識としては、例えば H・アレント (H. Arendt) の「現れの空間 (space of appearance)」が、自己の「唯一性 (uniqueness)」と人間の「複数性 (plurality)」を強調したものであつたように、そこではいかにして全体主義へ陥ることなく、人間が「他者」の「差異性」や「異質性」を前提とした多元的な共生を実現できるのか、という議論の方向性も含まれていたと言える¹⁰⁾。

本論が明らかにすべき「人間的〈関係性〉」が存在論を基盤に置く以上、われわれもまた、「他者論」から出発しなければならぬ。ただしここでの議論が「個性か／全体性か」、「差異性か／同一性か」といった枠組みを強調するだけで終わるのであれば、われわれは結局、あの「かけがえない私」を称揚する「自立した個人」の思想から抜け出すことはできないだろう。また、ここで展開される理論的枠組みは、これまで行ってきた「環境哲学」や「〈生〉の分析」のアプローチと連結できるものにならなくてはならない。したがって本論では、社会学の成果も借りながら、本論なりの「他者論」を展開しつつ、「人間的〈関係性〉」を読み解く理論的枠組みを独自の形で再構築していくことにした

い。

(2) 「人間的〈関係性〉」の基本構造としての「我・汝」の構造」

理論的枠組みを構想していくにあたり、最初に問わなければならないのは、まず「自己」とは何か、「他者」とは何かという問題である。その最も端的な説明は、「自己」とは「私」といふ存在のことを指しており、「他者」とは「私」ではない(他の)存在のことを指しているというものだろう⁽¹¹⁾。つまりわれわれは、「私」という形で特定可能な何ものかのことを「自己」と呼び、そうした「自己」とは「区別」される何ものかのことを「他者」と呼んでいるのである。

一般的に「他者」と言う場合、われわれは友人や同僚など、日々接触する「現存する顔見知りの人間」のことを連想するかもしれない。実際こうした「他者」は、日常的な生活実践においてきわめて重要な位置を占めている——本論ではそれを「中核的、他者」と呼び、あらかじめ区別しておくことにしよう——。だが先の定義によるならば、人間存在にとつての「他者」とは、それ以外のものをも含んでいる。例えば自身は認知しているが、実際には接触することが難しい「現存すると仮定できる人間」、曾祖父父母から二〇〇年前の名もなき兵士に至るまでの「過去に生きた人間」、それとは反対に、数世紀先の世代をも含んだ「未来に生きるだろう人間」、それどころか物語の主人公といった「空想上の人物」、古来より信仰の対象となってきた「神」、生活をともにしてきた「人間以外の生物」、そ

して浜辺で拾った小石のような「無生物」でさえ、ときに「他者」として現前しうるからである。

特定の存在が「他者」として現前するのは、それが「自己」に対して「意味を持つて、」区別されたときである。そして「意味がある」ということは、そこに何らかの「関係性」が成立しているということに他ならない。つまり「現存する顔見知りの人間」にはじまり、浜辺の小石のような「無生物」に至るまで、あらゆる存在は、「自己」に対して「意味のある関係性」を成立させ、それによって「他者」となるのである。ただし、そこで関係性を持つ「意味」の内実は、決して「自己」によって一方的に見いだされるものではない。例えば「他者」は、「自己」とは区切られる存在であるがゆえに、「自己」に対して「差異性」や「異質性」を必ず含んでいる。そして見方を変えれば、「他者」は「自己」に対して「差異性」や「異質性」を持つて「語りかけてくる」のであり、「自己」が見いだす「意味」とは、そうした「他者」に対する「応答」であるとも言えるからである⁽¹²⁾。例えば「私」という存在にとつて、亡き「祖父」は「意味のある関係性」によつて結ばれた他者だと言えるかもしれない。このとき「意味」を見いだしているのは確かに「私」であるが、それは同時に祖父という存在が、私に対して否応なく、投げかけてくる何かを持っているからでもあるはずである。後に言及する吉田の言葉を借りれば、「我々の眼前に、或る他者が徹底して固有のものとして立ち現れ、避けようもなく我々に迫る」、その「迫真性」に対する応答こそが、関係性の「意味」をわれわれに呼び覚ましているのである⁽¹³⁾。

したがってわれわれが、関係性の「意味」を問題とするとき、そこではあくまで「自己」と「他者」との相互作用が前提とされなければならない。さらにこのとき、「他者」が「他者」である根拠となる「他者性」の表現として、単に「差異性」や「異質性」を指摘するだけでは不十分だと言えるだろう。例えば「他者」という存在が、ときとしてわれわれに「怖れ」を伴った感情を呼び起こすのはなぜなのだろうか。それは、そこに単に「差異」が存在するからではない。それは「他者」が「差異」を伴うがゆえに、決してそのすべてを計り、知ることができないものとして、つまり「意のままにならない存在」として対峙してくるからに他ならない¹⁴⁾。先の例に即して言えば、まず「祖父」は「私」にとつて「意味のある関係性」によって結ばれた他者であった。それゆえ「私」は、「祖父」の人生と対峙することによって、自身の人生をも顧みることができる。だが他方で、「祖父」は決して「意のままになる存在」ではない。「祖父」の人生のなかには、「私」が望まない過去があるかもしれないし、「私」にはその不本意な事実を消すことなどできない。しかしそうした側面をも含む形で、いやむしろそうした側面が含まれているからこそ、「私」と「祖父」の関係性には、重厚な「意味」が形作られるとも言えるのである。

本論では、一連の「自己」と「他者」との相互作用のことを、「我・汝」の構造」と呼ぶことにしたい¹⁵⁾。この「我・汝」の構造」は、「自己」||「我」と「他者」||「汝」が織りなす「意味のある関係性」を表し、これからわれわれが「人間的〈関係性〉」を考察していく際の出発点となるだろう。

う。そしてわれわれは、ここで本論における「他者」の概念を、以下のように再定義することにした。すなわち「他者存在」とは、「自己」にとつて本質的に「意のままにならない存在」であるとともに、「意味のある関係性」を通じて「（我・汝）の構造」が成立しうるすべてのものである、というようにである。

それでは「他者存在」に対する「自己」、すなわち「自己存在」とは改めて何を指すものなのだろうか。われわれは先に、「自己」を「私」という存在であると仮定したが、それでは「私」とはそもそも何を指しているのだろうか。例えば「自己」(self)と「自我」(ego)とは、同じものだと言えるのだろうか。ここでは「自我」を、ひとまず「私」によって意識されている「私」のことであるとしておこう。しかし「自己」には「無意識」、つまり意識されていない「私」の存在が含まれている⁽¹⁶⁾。また「自我」である「私」の意識は、「身体」という物理的な基盤によって形作られているが、自律神経や衝動、生理的な反射のように、「自己」であるはずの「身体」もまた、ときに「意のままにならない存在」となるだろう⁽¹⁷⁾。このことは、われわれが通常「自己」として認識しているものなかに、ある種の「他者性」が存在しうることを示唆している。

また人間存在は、「自我」が形成される以前から、ある種「強制的」にこの世界に産み落とされ、特定の「時間」と「場所」において配置されることによって「私」となっている。人間は、ここで性別、性格、才能、容姿——あるいは特定の「遺伝的疾患」さえも——を含む自らの「身体」を選択す

ることができなければ、肉親や隣人たち、あるいは将来的に意味を持つだろう国籍、母国語、文化的伝統といったものを選択することもできない。このことは「私」という存在が、「私」としてあることと先行して「意のままにならない」ものたちと出会い、まさにそうした〈他者存在〉の直中において、「この私」となっていくことを示しているだろう⁽¹⁸⁾。

さらに言えば、ある〈他者存在〉と対峙している「私」と、別の〈他者存在〉と対峙している「私」が、はたしてまったく同一の「私」であると言えるのだろうか。われわれはしばしば、いかなる〈他者存在〉との関係性からも独立した、不変で一貫性のある「純粋な私」というものが存在すると考えている⁽¹⁹⁾。しかし「人間的〈関係性〉」の最小単位が「〈我・汝〉の構造」にあるのだとすれば、〈汝〉が異なれば、そこに現れる〈我〉もまた異なるものになりうるはずである。実際われわれは、ある人物の前では決して見せない「私」の「顔」があり、別の人物と出会って、これまで自身も知りえなかった新しい「私」の「顔」を知ることがあるだろう。このことは、いわば「〈我・汝〉の構造」というものが存在するだけ、「私」というものもまた存在しうるということを示唆しているのである⁽²⁰⁾。

したがって以上を踏まえるならば、われわれが「私」だと認識しているものは次のように規定することができよう。すなわち〈自己存在〉とは、生物個体としての境界によって「身体」という〈他者存在〉を内に含みつつも、生受において避けがたく数多の〈他者存在〉と結ばれることによつ

て形作られてきた何ものか、そして無数の〈他者存在〉との間に、「〈我・汝〉の構造」を通じて「無数の「私」」として現れたものの総体、それをあくまで漠然と捉えたものである、というようにである。

さらに〈自己存在〉が、無数の「〈我・汝〉の構造」を通じて「この私」としてあるとき、それぞれの「〈我・汝〉の構造」は互いに影響し合い、「この私」に連なる「世界」を形作っているとも言える。例えば「メディア論」の立場から独自の他者論を展開する吉田健彦は、「メディア」を「あらゆる二者を介在するあらゆることともの」として捉え、次のように述べている⁽²¹⁾。

「きみが父の友人からのメールを読むとき、父の友人は父ときみをつなぐメディアになっている。メールも、写真もまた同様である。と同時に、きみにメールを送るという行為自体、そしてきみからの返信もまた、友人と父をつなぐメディアになっている。……そのとき、我々は互いにメディアとしての役割を交換しつつ交感している。それだけではない。きみがメールを読んでいる場合は、きみが幼い頃から育った家であり、部屋だ。そのそこかしこに父の記憶が刻まれている。メールを打つPCは、数多くの（繰り返すが自然をも含んだあらゆる）誰かたちが材料を産みだし、収穫し、運び、精製し、デザインし、形成し、広告し、流通させ販売していまここにあるものだ。それらのすべての連なりの先に——あるいはこの瞬間の共振として——いま、このときが出現している⁽²²⁾。

つまり〈自己存在〉は、いまこの瞬間においても、この〈関係性〉の網の目を通じて「私」となっ

ている。⁽²³⁾そしてそれゆえ、瞬間的に出現するそれぞれの「私」は、確かに「私」ではあっても、一度として同じものではないとも言えるのである。本論では、この〈自己存在〉の背後にあって「共振」する無数の「〈我・汝〉の構造」を指して「〈関係性〉の場」と呼ぶことにしよう。

(3) 「人間的〈関係性〉」における〈間柄〉の概念

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

試しにここで、ある人間存在が別の人間存在と接触し、そこで“ゼロ”から新たな〈関係性〉を形成していく場合を想定してみよう⁽²⁴⁾。ここでの〈関係性〉は、まず互いが互いの存在について何も知らない状態から始まる。そのため両者が〈関係性〉を成立させるためには、互いに試行錯誤を繰り返すことによって、相手を知り、時間をかけて〈関係性〉の“意味”を構築していかなければならないだろう。ここには、「中核的他者」との〈関係性〉の複雑さが良く表れている。なぜならここで「相手を知る」ことが求められるのは、相手もまた「〈関係性〉の場」を背負い、〈他者存在〉に対して

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

そしてこのことは、「中核的他者」との〈関係性〉が内包した、独特の「不安定さ」を説明するたぬの手がかりにもなる。というのも、「中核的他者」との〈関係性〉においては、この両者が持つ「我・汝」の構造」が、常に一致しているとは限らないからである。もちろん「私」は「私」なりに「相手」を理解しており、そのうえで〈関係性〉を構築している。しかし「相手」がいかなる形で「私」との〈関係性〉を理解しているのかについて、「私」がそのすべてを正確に知ることなど不可能だろう。つまり「私」が理解し、望んでいる〈関係性〉を「実像の〈関係性〉」と呼び、「相手」が理解し、望んでいる〈関係性〉を「写像の〈関係性〉」と呼ぶのであれば、両者の間には、常に「緊張関係」が内在しているのである⁽²⁵⁾。

本論では、このことを「実像・写像」の「内的緊張」と呼ぶことにしよう。この「内的緊張」は、「他者性」の本質が「意のままにならない存在」であることに由来し、それゆえ決して避けることができないものであると言える⁽²⁶⁾。それゆえに、われわれが健全な〈関係性〉を維持していくためには、双方が「相手」の「写像の〈関係性〉」に気を配り、「私」を変容させることによって、不断に「実像の〈関係性〉」を「調節」していかなければならない。そしてそこでは、ときに文字通りに「応答」

するだけでは不十分であるということもあるだろう。なぜなら「内的緊張」を解消するためには、しばしば互いが「相手」に「介入」することによって、「相手」の真意を引き出したり、「私」の真意を伝えたりすることが求められるからである⁽²⁷⁾。

とはいえ、現実的な生活実践に目を向けるならば、そこにはさらに考慮すべき問題がある。というのも「中核的他者」との相互作用は、通常、複数の人間が同時に関わり、しかもその場で居合わせる構成員が刻々と変化するといった、きわめて複雑な形式で展開されることになるからである。ここで〈自己存在〉は、ひとりひとりの〈他者存在〉に対して別々の「我・汝」の構造を持ち、「私」の「顔」もそれぞれに異なるものとなる。しかし多数の人間が同時に介入するようになると、それぞれの「〈我・汝〉の構造」が同時進行で他の「〈我・汝〉の構造」に影響を与えることになり、〈自己存在〉は個々の発言や振る舞いにおいて、配慮すべき事柄、あるいは不確かな事柄が爆発的に増えることになるのである⁽²⁸⁾。そこから予想できるのは、きわめて「不安定」となった〈関係性〉と、ますます増大する「内的緊張」の負担に、われわれ自身が耐えられなくなるという事態であろう。

しかし「人間的〈関係性〉」においては、実はそうした事態が生じたための「仕組み」がはじめから備わっている。われわれはここで、この「仕組み」について長年研究を重ねてきた「社会学」の見地を取り入れてみたい。まず注目したいのは、E・デュルケム (E. Durkheim) が「集合意識 (representation collective)」と呼んだもの⁽²⁹⁾、あるいはより一般的に社会学において「価値

(value) や「規範 (norm)」と呼ばれるものの働きである⁽³⁰⁾。すなわち人間集団においては、一定の状況下において何をなすことを期待され、何をなすことを禁じられるのか、といったことに関する何らかの認識や基準の枠組みが集団的に共有されており、それによって前述した〈関係性〉の「混乱」が回避されるということに他ならない。

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

ここで参考にしたのは、前述のブルーマーらが「シンボリック相互作用論」と呼んだ社会学理論の出発点として位置づけられる、ミードの「一般化された他者 (generalized other)」をめぐる議論である。ミードによれば、人間は幼少期から他者との相互作用によって自我を形成していくが、その際、相互作用を通じて他者の「態度 (attitude)」や「役割 (role)」を取得し、それを自己のうちに「一般化された他者」として統合させる⁽³¹⁾。例えば幼児が行う「ごっこ遊び」では、何らかの「役割」が模倣されるが、それが成立するためには、幼児は他者が「役割」に伴って採用するだろう「態度」を

内面化していなければならない。これに対して成長した子どもが行う「ゲーム (game)」、例えば「野球」が成立するためには、子どもが特定の「役割」や「態度」を取得するだけでは不十分である。そこでは参加者のひとりひとりが、まさにさまざまな位置についているすべての参加者の「役割」や「態度」、そして行為によって予測される反応というものを理解していなければならない。つまりこれと同じようにして、人間は成長の過程で、自らが属する社会集団において、さまざまな状況下において生じる「役割」や、他者が取りうるだろう「態度」の様式を「一般化された他者」という形で自己のうちに組織化する。「一般化された他者」とは、そうした意味において「自己」でありながら、同時に「他者」の目線から「行為する私」を捉えた、いわば「もうひとりの私」であるとも言えるだろう⁽³²⁾。そして人々がそうした「参照点」となる「もうひとりの私」を共有しているからこそ、現実社会では円滑な相互作用が実現できるというわけである。

確かにこのミードの説明は、社会学的な意味での「価値」や「規範」というものが、実際に人間の〈関係性〉の次元において、いかなる形で働くのかを理解するための有益なモデルとなるだろう。とはいえここで強調されるのは、あくまで「行為する私」が、「他者」の目線からなる「もうひとりの私」を伴って〈他者存在〉と対面するという〈関係性〉の側面であり、この説明ではかえって、その背後に潜む「実像・写像」の「内的緊張」が見えにくくなるだろう。われわれの枠組みにおいては、「自己存在」とは、あくまで無数の「我・汝」の構造」が織りなす「〈関係性〉の場」において漠然

と規定されるものであり、そこでは〈他者存在〉に依じて無数の異なる「私」がありえるのであった。したがってここで問題となるのは、ミードらによって「一般化された他者」という形で論じられてきたものが、〈関係性〉を制御する「仕組み」として、われわれの枠組みにおいていかなる形で説明し直されるのかということである。

ここで本論が導入したいのが、〈間柄〉という概念である。一般的に「間柄」と言う場合、それは「叔父／甥の間柄」といった「血族／親類の続きあい（続柄）」や、「師弟の間柄」といった特定の「人と人との関係」のことを指すものとして用いられている⁽³³⁾。本論では、ここにやや特殊な意味を与えよう。すなわち〈間柄〉とは、特定の〈関係性〉を抽象化した概念であり、そこには特定の〈間柄〉に相応しい「振る舞いの型」であるところの〈間柄規定〉というものが内包される、といったようにである⁽³⁴⁾。例えばわれわれは、前述したものの以外にも、親子、家族、友人、親友、夫婦、恋人、同志、同僚、上司と部下、教師と生徒、クラスメート、地域の住人など、〈間柄〉を示す語を多様に用いている。これらはいずれも特定の〈関係性〉を示す「型」であって、そこにはそれぞれの〈関係性〉に相応しい、あるいは相応しくない「振る舞い」というものが同時に理解されているのである。その意味では、例えば「私」（あるいは「相手」）が「子ども」なのか「老人」なのか、「同性」なのか「異性」なのかといった身体に関わる「属性」もまた、互いの振る舞いを一定の形で方向づけるといふ点から、やはりある種の〈間柄〉として機能していると考えることができるだろう⁽³⁵⁾。

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

つたとしても、われわれは簡単に〈関係性〉を成立させ、円滑な相互作用を実現することができるのである。

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

(4) 「人間的〈関係性〉」における〈距離〉の概念

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

このことを再び「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」という〈関係性〉から考えてみよう。前述したように、この〈間柄〉においては、そのきわめて強力な「形式化」によって、われわれは互いの人格的要素を無視したままでも容易に〈関係性〉を構築できる。しかしもしここで、われわれにとつてすべて、〈関係性〉が、こうした〈間柄〉のみによつて、完結するものだったとしたらどうだろう。われわれの〈関係性〉は、おそらく苦しみ満ちたものになるはずである。強力な「形式化」が働くということは、逆から見れば、互いの背景にある「〈関係性〉の場」も、互いの「〈我・汝〉の構造」も、ここでは一切が考慮されないということの意味する。われわれは先に〈自己存在〉は、〈他者存在〉との「〈我・汝〉の構造」——語りかけてくる〈他者存在〉に対する「応答”——を通じて、はじめて「私」になれると述べてきた。こうした状況下においては、〈関係性〉の「意味”は著しく矮小なものとなり、〈自己存在〉はきわめて浅薄なものにならざるをえないからである。

この〈間柄〉がもたらす新たな「苦しみ”は、多くの場合、〈間柄〉が「外的”なもの、すなわち自らが関与しえない、生受の条件や、周囲の状況によって付与されるものであることにも一因がある。

そこではひとりひとりの人間の意志、あるいは「〈関係性〉の場」や「〈我・汝〉の構造」は素通りされ、画一的な形で〈関係性〉の「意味」が規定されてしまうからである。実際われわれは、「偏見」、「レッテル」、「ラベル」といった言葉が示すように、しばしば特定の「ステレオタイプ」からの類推によって、他人の振る舞いを解釈したり、判断したりすることを批判的に考える。そのときわれわれが批判しているのは、実は〈間柄〉が持つこうした側面なのである。

しかしそれでは〈間柄〉は、なければならぬほど良いのだろうか。そうはなるまい。これまで見てきたように、〈間柄〉がなければ、われわれは複雑な〈関係性〉の網の目のなかを生きていくことなどできない。〈間柄〉なき世界においては、われわれは、その余りに膨大な配慮すべき事柄、そして不確かな事柄に押しつぶされ、やがては〈関係性〉を構築すること自体の負担に耐えられなくなるだろう⁽³⁶⁾。他方で〈間柄〉は、決して「不変」のものではない。例えば前述のブルーマーは、社会的な意味（有意味なシンボル）「が持つ流動性について指摘している。すなわち人間は、相互作用によって常に新たな「意味」を構築していく存在であり、そうした人間自身の主体的な相互作用が生み出す「過程」そのものがわれわれにとつての「社会」である、というようにである⁽³⁷⁾。このことが示唆しているのは、〈間柄〉は修正可能なものであるということに他ならない。実際われわれは〈関係性〉の営為の中で、常に新たな〈間柄〉の枠組みを生みだしながら、そして常に具体的な〈間柄規定〉の内容を再構築しながら〈生〉を実現している。ただし、集団的に共有された〈間柄〉が更新さ

れていくには、それ相応の時間を要することも確かである。むやみに変質してしまう〈間柄規定〉であるならば、それはそもそも〈間柄〉としては機能しえないはずだからである。

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

だが、注目したいのは次の点である。すなわち過去から現在に至るまで、実際には、「人間的〈関係性〉」のすべてが、〈間柄〉によって塗り潰されたものだったわけでは決してないということである⁽³⁸⁾。常々人間は、〈間柄〉のなかにあっても、ときに〈間柄〉の構えを解き、そこに再び「我・汝」の構造」を呼び覚ますことによって、〈関係性〉に深い色彩を与えながら生きてきた。その側面を理解することによってはじめて、われわれは「人間的〈関係性〉」の全体像を掌握することができるようになるからである。

そこで本論では、ここで新たに〈関係性〉の〈距離〉という概念を導入してみることにしたい。ま

ず一般的な辞書によれば、「距離」とは、「隔たり」や「間」のことを指すとある⁽³⁹⁾。「隔たり」も「間」も、二つ以上の何ものかの関係性を問題としており、われわれはそれを空間的な隔たりという意味だけでなく——特定の〈関係性〉を指して「距離が近い／遠い」と言うように——実際、人との間にある心理的な隔たり、という意味でも用いている⁽⁴⁰⁾。確かに、われわれがこれまで用いてきた〈間柄〉の概念もまた、「人と人との間」を表すものであった。しかし〈間柄〉の概念は、特定の〈関係性〉を抽象化したものに過ぎず、そこには「人と人との間」に本来存在するはずの「尺度としての距離」という側面が十分に汲み取られていない。ここで整備したいのは、〈関係性〉を制御する〈間柄〉とは別の「仕組み」としての〈距離〉の概念なのである。

もともと〈関係性〉の原理としての「距離」の概念は、他の概念と比較して、これまで十分な研究がなされてきたとはいえない。例えば社会学には、「役割距離 (role distance)」という概念が存在する。これは E・ゴッフマン (E. Goffman) が提唱したものであり、例えば反抗的な若者が行う「非行」、医者が手術中に発する「冗談」のように、特定の社会的状況下において、期待される「振る舞い」とは異なる行為を敢えて行うといった、一種の逸脱のことを指している⁽⁴¹⁾。しかしゴッフマンが問題にしている「距離」とは、あくまで「求められる振る舞い」と「実際に行われた振る舞い」の隔たりであって、われわれが問題にしている「人と人との間」にある「隔たり」のことではない。その意味においてわれわれが参考にすべきなのは、むしろ独自の環境倫理学を展開している増田敬祐

による「間合主義的關係性」の概念であろう。

「〈間〉に在る境（さかい）は縁（ふち）であり、縁（ふち）とは自分と自分でないものを別つ縁取り、間合のことを指す。〈間〉という場の重要性は、人間存在を「因果関係」とは異なる関係におくことにある。それは個々の関わりが網の目のような縁（えん）によつて変化していく場としての〈間〉「あいだ」であり「ま」、「あわい」である。……「間合主義的關係性」とは、対象によつ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を読みながらかわり合うことである」⁽⁴²⁾。

ここで注目したいのは、増田が〈關係性〉を円滑、円満に構築していくために不可欠なものとして人間が互いの「距離間」を察知し、「間合を読む」ことの重要性を指摘している点である。われわれは先に、人間は〈間柄〉のなかにあつても、ときに敢えて〈間柄〉の「構えを解く」と述べたが、それは前述の「役割距離」を問題にしているのではない。例えばあるプロジェクトに参加する人間が、訳あつて關係機関と交渉する場面を想像してみてほしい。ここで両者の〈間柄〉は、まずは「互いの組織の代表者」という形で規定される。しかしこうしたとき、われわれが敢えて会食の場を設けたり、プロジェクトとは無關係な個人的な話題を交わしたりするのはなぜなのだろうか。それはわれわれが、互いに〈間柄〉としてではなく、まさに「相手を知る」ことを通じて、しばしばより意義のある交渉結果を導くことができることを知っているからに他ならない。人間の〈關係性〉には、ときに互いが

背負う「〈関係性〉の場」に触れ、「我・汝」として向き合うこと、換言すれば「〈間柄〉の背後にある「私」の顔を互いに表出することによって、はじめて掴み取れる「真意」というものがあるからである⁽⁴³⁾。

本論ではこうした行為のことを、「〈間柄〉」による「形式化」に対応させる形で、「〈関係性〉」の「脱形式化」と呼ぶことにしたい。人間は「〈間柄〉」を必要とするが、同時に「〈間柄〉」の「構えを解く」ことを通じて、より円滑な「〈関係性〉」を構築することができるのである。もともと「構えを解く」ことは、「〈間柄〉」が「無効」になるということを決して意味しない。たとえいかなる「相手」であったとしても、われわれは依然として何らかの「〈間柄〉」に服していなければ「〈関係性〉」を維持することはできない⁽⁴⁴⁾。つまり「〈関係性〉」において「脱形式化」が意義あるものとなるためには、その前提として、あくまで「〈間柄〉」による「形式化」が不可欠なのである。

要するに、ここで導入したい「〈距離〉」の概念とは、この「脱形式化」を行う「度合い」を表す概念に他ならない。例えばわれわれが「距離が近い、〈関係性〉」と言う場合、それは両者が単に「〈間柄〉」で完結した仲ではなく、より多くの局面において「〈我・汝〉」の構造」を介して向き合っていることを意味する。逆に「距離が遠い、〈関係性〉」と言う場合、それは両者がより多くの局面において、「〈我・汝〉」の構造」を介さず、「〈間柄〉」に従って向き合っている、ということを意味するのである。そしてこの「脱形式化」によって、われわれは「〈間柄〉」がもたらす第二の「内的緊張」を緩和させることができ

るようになるだろう。例えばわれわれは、〈間柄〉の背後に隠れていた「私」を「表出」させること
 によって、望まぬ〈間柄〉や不適切な〈間柄規定〉との隔たりを示すことができる。それは互いが
 〈間柄〉の形をより良い形に修正していく契機にもなるだろう。

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

(5) 「ゼロ属性の倫理」と「意のままになる他者」

さて、われわれは以上を通じて、「人間的〈関係性〉」の構造についての一通りの説明を行ってきた
 ことになる(図2)。以上の議論から見えてくるのは、次のことであろう。すなわち人間は、生を与
 えられたそのとき以来、「意のままにならない他者」に囲まれ、そうした〈他者存在〉との〈関係
 性〉によって「私」となってきた。そして「意のままにならない他者」との〈関係性〉が「内的緊張」
 を伴うものだからこそ、われわれは〈間柄〉や〈距離〉といった「仕組み」をさまざまな形で活用し、

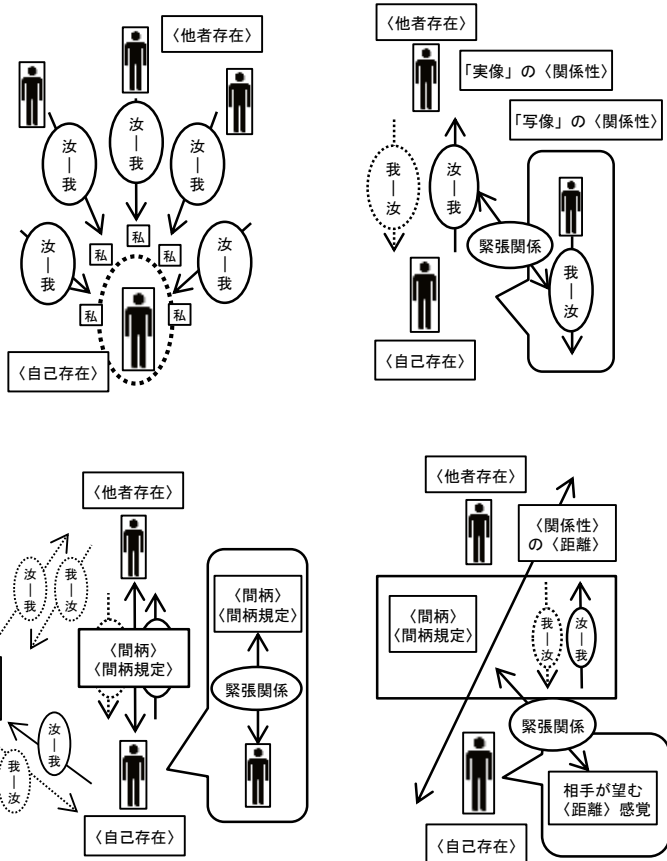


図2 「人間的〈関係性〉」の諸構造

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

「中核的他者」との間に円滑な〈関係性〉を実現させようと奮闘してきたということに他ならない。

もつともここからは、われわれが「内的緊張」を緩和させることはできても、決してそれ自体を消すことはできないということもまた読み取れよう。換言すれば、われわれは〈関係性〉の「負担」を軽減させることはできても、「負担」を伴わない〈関係性〉というものははじめから存在しないということである⁽⁴⁵⁾。われわれは、「他者存在」とともに〈生〉を実現していく限り、円滑な〈関係性〉

というものを必要としている。それゆえ人間は、時と場合と居合わせた人々によって、経験的に身に着けてきた〈間柄〉のなかから、いかなるものを採用すべきか適宜判断しつつ、複雑な〈関係性〉を自ら制御していかなければならない。そして〈間柄〉を行使しつつ、ときには互いの「距離間」に応じて背後に潜む「私」の「顔」を表出させ、それによって「我・汝」の構造」を媒介とした、かけがえのない絆を育んできたのであった。要するに、それが人間なのである。したがってこうした〈間柄〉の「自在さ」、〈距離〉の「自在さ」こそ、われわれが原始以来求めてきたもの、真に人間の〈生〉を豊かにするものだと言えるのである⁽⁴⁶⁾。

ここからわれわれは、いま一度冒頭に立ち返り、以上の「人間的〈関係性〉」をめぐる枠組みを用いて、われわれの抱えた社会的現実について再び考察してみよう。前述のように、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進行する現代社会においては、われわれは皆、〈社会的装置〉の〈ユーザ〉となる形で〈生〉を実現している。出発点となるのは、そうしたなかでわれわれはなぜ、〈社会

的装置」の文脈においてはきわめて容易に「関係性」を構築することができるにもかかわらず、「社会的装置」の文脈から外れた局面においては、円滑な「関係性」を構築することに著しい困難を抱えるのかという問題である。

まず、今日のわれわれが「社会的装置」の文脈において、労せずして「関係性」を構築することができるのは、端的に言えば、そこに「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」という強力な「間柄」が機能するか⁽⁴⁷⁾、とりわけ「情報世界」のように、「インフラ」自体が「関係性」の土台を用意してくれているからである⁽⁴⁸⁾。こうした「関係性」に共通するのは、たとえ「我・汝」の構造」を無視しようとも、たとえ「相手を知る」ことを怠ろうとも、繋がらうこと自体には問題が生じないということに他ならない。ここでは与えられた「間柄」に耐え、互いにその「間柄規定」さえ厳守していれば、「余計なこと」で誰かが傷つくこともなければ、誰かに傷つけられることもない。あるいはクリックひとつで誰かと出会い、好きなように想像し、好きなように発言し、そして嫌にならばいつでも撤回することができるのである。

それでは逆に、「社会的装置」の文脈から外れてしまうと、われわれはなぜ「関係性」を構築することが難しくなるのだろうか。これまで見てきたように、その根底には「生の自己完結化」によって、「ユーザー」同士に「関係性」を取り結ぶ「必然性」が生じないということがある。とはいえここでは、そこで大きく二つの形で現れる「関係性」のあり方に注目してみたい。ひとつは、そこではそも

そも〈関係性〉自体が成立していない——ないしは“意味”のある〈関係性〉とは呼びがたい、きわめて薄弱な〈関係性〉にとどまる——というものである。実際、われわれは日々数一〇人から数一〇人という人間と物理空間上は接触していながら、その大半は、あたかも互いに“並行世界の住人”——あるいはPCのデスクトップ画面上に重なる形で表示されていながら、内実は異なるタスクによって完全に分断された個々の「ウインドウ」⁽⁴⁹⁾——であるかのようにさえ見える。端的に言えば、ここには〈間柄〉もなければ、「我・汝」の構造⁽⁴⁹⁾もないのである。そしてもうひとつは、ここから人々が“意味”のある〈関係性〉を構築しようと思えば、今度は〈間柄〉を介在させることがないまま、互いの「我・汝」の構造⁽⁴⁹⁾のみによつて、〈関係性〉を成立させなければならないというものに他ならない。実際、われわれがこうした“並行世界の住人”という立場から誰かと親しくなろうと試みても、そこには共有できる〈間柄〉、すなわち互いに安心して行使できる“振る舞いの型”というものが見あたらぬ。そのためひたすら「私」の“顔”をさらけだし、さらけだされる「相手」の“顔”を受け止めることによつて、文字通り一から〈関係性〉の“意味”を構築していかねければならなくなる。そして複雑な〈関係性〉の網の目のなかで、その不確かで不安定な〈関係性〉に亀裂が入らないよう、互いに絶えず気を配っていなければならないだろう。これはきわめて“負担”の大きい〈関係性〉のあり方であると言える⁽⁵⁰⁾。

注目したいのは、この二つの〈関係性〉のあり方には、正反対に見えて重大な共通点があるという

〈関係性〉の形式		〈関係性〉の特徴	
人間に普遍的な〈関係性〉の形式		〈距離〉に応じて、〈間柄〉と「我・汝」の構造」の双方を活用することによって〈関係性〉が成立	
現代的な 〈関係性〉 の形式	〈社会的装置〉の文脈における〈関係性〉の形式	主として「経済活動」の文脈における〈関係性〉	〈関係性〉は強力な〈間柄〉によって成立するが、〈関係性〉の意味は〈間柄〉によって一元的に決定され、互いの「〈関係性〉の場」や「我・汝」の構造」はほとんど考慮されない
		主として「情報世界」における〈関係性〉	「インフラ」(情報機器)を媒介に、電子空間上に“配置”されることによって〈関係性〉自体は成立するが、依然として〈間柄〉も〈距離〉もない〈関係性〉が展開される
	〈ユーザー〉同士の〈関係性〉の形式(「1」か「0」かの〈関係性〉)	〈距離〉が「無限大」の〈関係性〉	〈関係性〉自体が成立しないか、意味のある〈関係性〉とは呼び難い、きわめて薄弱な〈関係性〉にとどまる
		〈距離〉が「ゼロ」の〈関係性〉	行使可能なく〈間柄〉が共有されていないか、きわめて脆弱であるために、〈関係性〉の意味は「我・汝」の構造」のみによって一から構築していかなければならない。そのため一方では底なしの配慮が、他方では「この私」同士の衝突が発生する。

表1 「人間的〈関係性〉」の諸形式

ことである。それは双方とも〈間柄〉が欠落する——ないしは、きわめて脆弱になる——ことによって、〈関係性〉から〈距離〉の尺度が失われる、ということに他ならない。正確に言えば、ここでの〈距離〉は、一方では〈関係性〉自体が成立しないという意味において「無限大」に近似し、他方では〈関係性〉が全面的に「我・汝」の構造」に凝縮されるといふ意味において「ゼロ」に近似している。ここでは互いを距てる「距離間」が、いわば「1」か「0」か」という極端な形をとり、いずれにしても互いに適度な「距離間」を取ることができなくなるのである。こうした〈関係性〉のことを、本論では「1」か「0」かの〈関係

性」⁽⁶¹⁾と呼ぶことにしよう(表1)。

それではなぜ現代社会においては、〈ユーザー〉同士の〈関係性〉には〈間柄〉が働かないのだろうか。かつて「ポストモダン (postmoderne)」という標語が流行した際、現代人が〈関係性〉を構築する困難さの背景として、しばしば指摘されたのは価値、規範、解体という論点であった。つまり「伝統的な価値規範」をも含む形で、社会全体に共有されうる価値的、規範的意識が消滅したことによって、人々は〈関係性〉を構築していく際の拠り所を失ってしまったという説明に他ならない⁽⁶¹⁾。しかしここでは、今日のわれわれが「不介入の倫理」と並んで無意識に行使している、まったく別の「価値規範」、ある種の「倫理」というものについて考えてみたい。それはあらゆる〈関係性〉に対して、社会的な「立場」や「役割」、老若男女を含む身体的な「属性」に関わる一切の概念を持ち込んではならないとする、「ゼロ属性の倫理」に他ならない。

前述のように人間は、生受のとき以来、多様な〈他者存在〉に囲まれて成長し、そのなかでさまざまな〈間柄〉の枠組みを経験的に身に着けていく。しかしこの倫理のもとでは、諸個人の内面にある「純粋な私」を「保護」するために、そうした〈間柄〉の枠組みを〈関係性〉に持ちだしてはならないと考えるのである。実際、われわれはしばしば次のように言うではないか。人は「肩書」や「外見」を持ちだして他人と関わってはならず、その人の内に潜む「本当の私」を見ようとしなければならぬ。そしてわれわれは「ありのままの私」をさらけだし、互いにそれを認め合なければならぬ。

真に理性的な〈関係性〉においては、それができるはずであると――。

こうした「ゼロ属性の倫理」は、あの「自立した個人」の人間学と深い関わりがある⁽⁵²⁾。すでに見てきたように、この人間学においては、「自由」と「平等」の実現という理想のために、「抑圧」からの〈解放〉は、無条件に肯定されなければならない。「ゼロ属性の倫理」は、言うなればこの人間学の延長線にあるのであり、それゆえ〈間柄〉は、ここでは人間の「唯一性」を集団主義的な「同一性」によって塗り潰すものとしてのみ理解される。すなわちここでは、〈間柄〉は「かけがえのない私」を「抑圧」し、〈間柄規定〉を「強制」する、悪しき「全体主義」という形で価値づけられてしまうのである。ここから見えてくるのは、今日の「1」か「0」かの〈関係性〉を産みだしたものが、ある面においては「自由」と「平等」を求めてきた、他ならない「われわれ自身」でもあったということに他ならない。

確かに、〈社会的装置〉の文脈において現れる、あの「我・汝」の構造」が欠落した極端な〈間柄〉は、人間的に異常なものだと言えるだろう。実際われわれは、その極度に「形式化」された〈関係性〉に対して、ある種の閉塞感を抱いているかもしれない。しかしそれ以上にわれわれは、「ゼロ属性の倫理」が目指している、この〈間柄〉から〈解放〉された〈関係性〉というものが、どれほど異常なものなのかについて目を向けていかなければならない。例えば「ゼロ属性の倫理」は、「本当の私」や「ありのままの私」を互いにさらけだし、それを互いに認め合える〈関係性〉を理想とする。

しかし、いかなる人間に対しても、「ありのまま」でいなければならず、さらけだされるすべての人間の「ありのまま」を受け入れなければならないことが、はたして、「正常」な人間の〈関係性〉だと言えるのだろうか。人間の出会いとは、本来最初に〈間柄〉として出会い、そして〈距離〉を測りながら、やがて〈我・汝〉として再び出会うものであったはずである⁽⁵³⁾。いかに親しい〈関係性〉であったとしても、そこには依然として〈距離〉がなければならぬ。繰り返しになるが、〈間柄〉が欠落した〈関係性〉、あるいはすべてを「〈我・汝〉の構造」に委ねなければならぬ〈関係性〉など、そもそも人間が耐えられるものではないのである。

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

め、拒否することが当然であるとさえ考えているだろう⁽⁵⁴⁾。

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

われわれが「ありのままの私」を受け入れてほしいと言うとき、実はわれわれは潜在的に「意のままになる他者」を求めている。もちろん人間は、他人の心、行動、評価などを「意のままにしたい」と願う原初的な欲望を内に秘めていると言えるかもしれない。しかし改めて想像してみてもいい。人間が〈関係性〉のなかで「充実」し、「喜び」を感じるのは、はたして本当に他人が「意のままにな

る」ときなのだろうか⁽⁵⁵⁾。むしろわれわれは、「相手」が「意のままにならない他者」だからこそ、感情や立場、主張や経験など、何かを共有し、分かち合えたときに「喜び」を感じるのではなかったか。あるいは決して消えることのない「内的緊張」のなかで、「距離」を測り、「間柄」を行使し、「実像・写像」に向き合った結果、「関係性」が「修正」され、瞬間的にその「内的緊張」に伴う「ずれ」が解消されるときがある。そうしたときにこそ、人間は〈関係性〉に「喜び」を見いだすのではなかったか。もし目の前にいる何者かが「意のままになる」のであれば、もはやそれは〈他者存在〉ではない。その瞬間に「意味」のある〈関係性〉は消滅し、そこには空虚に肥大した自意識だけが、不気味な色彩を纏って残されることになるだろう⁽⁵⁶⁾。

したがって以上の考察から見えてくるのは次のことである。それは現代人が〈関係性〉を構築する困難さの背景として、社会共通の価値規範が失われたと指摘するだけでは、事態を一面的にしか捉えることができないということ、そして真の問題の所在は、「自立した個人」の理想、「ゼロ属性の倫理」に体现されてきた、われわれ自身の誤った人間理解にあるということに他ならない。すなわち正確には、〈関係性〉に適度な〈距離〉をもたらし、〈関係性〉の成立を媒介してくれる〈間柄〉というものを、われわれが社会的現実においてますます行使できなくなっていくこと、そして根源的にはわれわれ自身が、あの「〈間柄〉なき世界」という名の歪んだ理想を、実現可能であると信じてしまったこと、それこそが一連の事態の背景にはあったのである。

われわれが忘れていたのは、われわれが〈他者存在〉との間にある「負担」そのものを消すことができないのと同様に、「抑圧」が存在しない〈関係性〉など、そもそも存在しないという事実である⁽⁵⁶⁾。われわれは人間である限り、「意のままにならない他者」を受け入れ、「内的緊張」と向き合わなければならぬ。そして円滑な〈関係性〉を実現するためには、〈間柄〉や〈距離〉といった「仕組み」が不可欠であり、そのことは、われわれがある種の「抑圧」を引き受けなければならないことを意味しているのである。確かに人間の社会は、さまざまな差異を含んだ人間によつて構成される。それゆえ「標準化」された〈間柄規定〉から外れた人間は、その都度、外的に付与される〈間柄〉に対して多大な「抑圧」を感じるはずである。しかし「標準」から外れた人間が現れることは、〈間柄〉というものが持つ宿命である。そしてよほどの特殊な人間でない限り、ある基準において「標準」であった人間も、別の基準においては「外れた側」の人間となりえるのである。したがって「ゼロ属性の倫理」に内在するもうひとつの誤った想定は、その理想が、時代に合わなくなつた〈間柄規定〉を批判しようとして、〈間柄〉そのものの存在を否定したことにあるのである⁽⁵⁸⁾。確かに、歴史的に形成された〈間柄〉や〈間柄規定〉の中身を変えていくには、それ相応の時間を要する。しかしわれわれは、いつの時代もそうした問題に直面してきたのであり、人間存在はその都度、辛抱強くこの問題と向き合ってきたのである。

そして筆者はこうも思う。われわれの苦しみの根源は、はたして本当に、周囲から押しつけられる

何事かにあるのだろうか、と。そうではなくて、「それを手に入れられるはずの『私』」、「そのように思ってもらえるはずの『私』」、「その人の期待に応えられるはずの『私』」——要するに、「こうでなければならぬ、『私』」という、おのれ自身が生みだしてしまった、自己に対する誇大な理想こそ、われわれを苦しめているのではないだろうか、と。

現代に生きるわれわれは、しばしば「価値観の違い」や「性格の不一致」と言って、〈関係性〉をすぐに投げだしてしまう。その背景にあるのは、「意のままになる他者」を求めて彷徨う、肥大化した「虚構」の「この私」ではないのだろうか。われわれはいま一度、人間を見つめてみる必要がある。冷静に考えてみれば、われわれは「価値観」や「性格」が完全に一致する人間など、この世界に存在するはずがないということに気づくだろう。あるいは「情報世界」で展開されるコミュニケーションの現実を見てほしい。そこには、身近な人間関係を強制的に携帯させられる疲労感、誰に向けるでもない「この私」の間わず語り、そして反射的に繰り返り出される感情の応酬というもので満ち満ちている。われわれはここで、互いに繋がれるように「インフラ」によって配置されるが、そこでは依然として

〈間柄〉も〈距離〉も働かない、異様な〈関係性〉が繰り返り広げられているのである⁽⁵⁹⁾。

いずれにしても「1」か「0」かの〈関係性〉では、われわれは健全な形で〈関係性〉を構築することはできない。そうした〈関係性〉に残されているのは、「底なしの配慮」に骨の髄まですり切れていくのか、「意のままになる他者」をどこかで求める「この私」同士が、おのれの存在を賭け

て潰し合っていくことでしかないだろう。〃〈間柄〉なき世界”など、虚構なのである。われわれがその歪んだ理想を信じる限り、われわれは〈間柄〉を必要としている目の前の現実、そして消えることのない〃抑圧”というものにかえって苦しみ続ける。そしてだからこそ、多くの人々は、やがて苦しみを帯びた〈関係性〉、それ自体を諦めるようになっていく。最終的に人々が選択するのは、〈社会的装置〉へのよりいっそうの依存であり、「不介入の倫理」を行使することによる〈関係性〉自体の放棄なのである。

3. 人間存在における〈共同〉とその条件

(1) 人間存在における〈共同〉の概念

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

前節で見たように、「我・汝」の構造」や「〈関係性〉の場」というものを背負う人間は、「中核的他者」との〈関係性〉において、「相手」が「意のままにならない他者」であるがゆえに、たとえい

かなる場合においても、その「内的緊張」に由来する「負担」からは逃れることができない。(「間柄」や「距離」の「仕組み」は、「負担」を軽減することはできるが、「負担」自体を消すことはできないからである。しかし【第二号】において見てきたように、人間が「生きる」ということ、すなわち「(生存)の実現」、「(現実存在)の実現」、「(継承)の実現」を含んだ「人間的(生)」を実現していくためには、人間は「ヒト」の誕生以来、常に集団として、「(生)」を実現しなければならなかった。このことを〈関係性〉の次元から捉えるならば、そこで人間は、互いに協力関係を結ぶために、〈関係性〉の「負担」を乗り越える契機がなければならなかった、とすることができ。それはいかにして可能となるのか、またいかにして可能だったのか、本論が〈共同〉という概念を通じて読み解きたいのはこうした問題に他ならない。

とはいえわれわれは、最初に、この〈共同〉という概念を整理するところから始めなければならぬ。というのも、われわれが用いる「共同」概念は、過去のイデオロギー的な手垢にまみれ、すでに多くの歪みと混乱とを内包したものになっているからである。まず一般的な辞書によれば、「共同」とは「二人以上の者が力を合わせること」、ないしは「二人以上の者が同一の資格で関わること」を指し、しばしば「協同」と同義で用いられるとされている⁽⁶⁰⁾。「共同」と「協同」は、まったく同じ概念なのだろうか⁽⁶¹⁾。増井によると、「共同」の語源は「共(ともにする) + 同(一緒にする)」に由来するのに対して、「協同」の語源は「協(力をあわせる) + 同(一緒にする)」に由来するとき

れている⁽⁶²⁾。このことを踏まえれば、「共同」の本来の意味は「複数の人間が何かを一緒に行うこと」であること、そしてそれを実現するためには「力を合わせる」「協同」が必要になることから、両者が混同されるようになったと考えることができる⁽⁶³⁾。注目したいのは、「共同」をめぐる前述の「二つの含意」のうち、「前者」は何かを「一緒に実現する」ための能動的な「行為」——われわれはそれを「共同行為」と呼んでも良いだろう——に重点が置かれるのに対して、「後者」は何かが「共同（とも）に同（おな）じ」である、つまり「同一性」や「同質性」といった「状態」に重点が置かれ、両者は含意としての性質がまったく異なっているということである。しかし語源から考えれば、「共同」本来の意味は「前者」であり、「後者」は後に派生したものであるということが推察できるのである。

それでは「状態」を意味する「共同」の含意は、どこから来たのだろうか。ここで仮説的に考えてみたいのは、それがこれまで広く用いられてきた「共同性」概念、さらにはそうした概念によって規定されてきた「共同体」という概念に由来するのではないかということである。もともと、このことを理解するためには、われわれは一連の概念の背後にある、ひとつの「思想」について理解を深めておく必要がある。それは、これまで繰り返し言及してきた「自立した個人」の人間学とも深く関わった「共同論」、すなわち本論において「牧歌主義的・弁証法的共同論」と呼ぶものに他ならない。

この「牧歌主義的・弁証法的共同論」は、さまざまな人々によって多様に論じられてきたものの、

その理論的な核心部分は、おおよそ以下の三つの論点によって集約することができる。第一に「自然主義の共同論」、すなわち「共同」概念を「人間的つながり」や「社会性」に等しいほどに拡張したうえで、「共同性」概念を「成員の相互扶助的で共感的なあり方」といった形で理念化し、それらを「社会的存在」としての人間の本性に由来するものであると考えること⁽⁶⁴⁾、第二に「共同体批判の共同論」、すなわちそうした「共同性」が、一方では前近代的な社会様式である「共同体」において担保されていたとしながらも、他方でそこでの「共同性」を「人格的依存関係」、ないしは「同一性」や「同質性」による「自由な個性」の「埋没」という点からは批判的に捉えること⁽⁶⁵⁾、そして第三に「自由連帯の共同論」、すなわち「近代的な交換／契約関係」の成立によって、確かに古い「共同性」は解体したが、われわれはそこで獲得された「人格的独立性」、すなわち「自由な個性」を損なうことなく「共同性」を新たな形で再興しなければならないと考えること、に他ならない⁽⁶⁶⁾。

語源に即して考えれば、「共同性」とは、一見「共同行為」——「複数の人間が何かを一緒に行うこと」——を成立させている何らかの「性質」を指すということになりそうである。しかしここでは「共同性」は、あくまで「相互扶助的で共感的なあり方」という「状態」として理解され、しかもそれは人間の本性でありながら、同時に実現されるべき理想とされている⁽⁶⁷⁾。また、ここでの「共同体」とは、ひとまずわれわれが【第二号】で述べてきた、「近代的な社会様式」が成立する以前の「農山漁村」を抽象化した「伝統的共同体」と同じものであると考えるのも良いだろう⁽⁶⁸⁾。ただしここでは、

そうした社会様式に——それが「人格的依存関係」、ないしは「同一性」や「同質性」を起点としたものであったとしても——普遍的な人間の、「共同性」を見いだしているのである。要するに、「共同」概念が「同一の資格で関わる」「状態」を意味するようになったのは、一連の理解を前提に、かつての「共同体」を成立させていた「共同性」の具体的なイメージが、「共同」概念に直接投影された結果なのではないかということである⁽⁶⁹⁾。そして後に見るように、その意味では、われわれが前近代的社会様式を「共同体」と呼ぶこと自体に、すでにこうした「イデオロギー性」が内在しているとも言えるのである。

実際「共同」と聞いて、われわれはしばしばかつての農村を想起し、慣習や情緒に包まれた素朴な人々が——あたかも「社会的存在」としての本性が発露するかのように——容易くそれを実現させていた姿を連想するかもしれない。こうしたある種の「牧歌主義」もまた、おそらく同じ問題に起因している。とはいえ前述のように、ここで求められるべき「共同性」は、あくまで「自由な個性」を契機とした「新たな形」でなければならなかった。多くの人々はそれを「アソシエーション」と呼ぶだろう。つまり古い「共同性」の単なる「復興」ではなく、かといって「近代的な交換／契約関係」における単なる「自由な個性」でもない。われわれに求められるのは、「共同性」と「自由な個性」の「止揚」——G・W・F・ヘーゲル(G. W. F. Hegel)の「弁証法」に由来し、一方が他方の「否定」として現れ、相互に矛盾するものでありながら、より高い次元においては両者が発展的に統一さ

れること——によつて、自由で自立した諸個人による自発的な連帯とも言うべき「アソシエーション (Association)」に到達することなのである⁽⁷⁰⁾。本論において、一連の「思想」を「牧歌主義的・弁証法的共同論」と呼ぶのはこのためである。

これから見ていくように、「牧歌主義的・弁証法的共同論」の背景には大きく二つの源流がある。ひとつは、かつては「史的唯物論」という形で広く知られたK・マルクス (K. Marx) の発展進歩を前提とした歴史観であり、同時に「スターリン批判」後に読み替えられたマルクスの「人間論」である⁽⁷¹⁾。そしてもうひとつは、「全体主義への警鐘」という戦後社会を貫くテーゼであり、それはとりわけ九〇年代から二〇〇〇年代には、「アソシエーション論」や「公共性 (圏) 論」という形となつて人口に膾炙した。前述のように、われわれはこれから「人間的〈関係性〉」の理解に基づいて、人間存在にとつての「〈共同〉の条件」を明らかにしていく必要がある。そのためには、一連の枠組みを人間学的に再考したうえで、それとは異なる道へと向かわなければならぬのである。

(2) 「牧歌主義的・弁証法的共同論」批判

それでは、ここからは「牧歌主義的・弁証法的共同論」についてさらに踏み込み、人間の〈共同〉を考へるにあたって、何が問題となるのかについて具体的に見ていくことにしよう。

まずは「自然主義的共同論」であるが、それは前述のように、「成員の相互扶助的で共感的なあり

方」という「共同性」概念を念頭に、人間を「社会的存在」や「共同的存在」として位置づけ、「共同」自体を人間の「本性」として理解するという立場であった。ここで最初に確認したのは、一方では「本性」とされているものが、なぜここでは同時に、人為的に実現されるべき「理想」としても扱われるのかということである。この一見矛盾した立場を紐解く手がかりは、この主張があくまで「近代的な交換／契約関係」を批判する文脈に基づいて提起されているという点にある⁽⁷²⁾。つまりわれわれにとつて、現前する社会的現実が、たとえ諸個人の「アトム化」や「孤立化」として見えていたとしても、それはあくまで「近代的な交換／契約関係」が支配的となったことによつて人間本性が「歪め」られた結果に過ぎないこと、そして人間は根源的には「相互扶助的で共感的なあり方」を志向する存在であり、われわれは社会変革を通じてそうした「歪み」を取り除き、人間本来の「共同性」を取り戻さなければならない、とここでは考えられているからである⁽⁷³⁾。

われわれが【第二号】で詳しく見てきたように、確かに人間存在は、生物学的な「ヒト」が成立する以前から「集团的（生存）」を行うように進化してきたし、「集团的（生存）」を実現するためには、確かに「共同行為」が不可欠である。そうした意味においては、「共同」や「共同性」は、確かに人間の「本性」だと言えるかもしれない。しかし一連の理解の問題点は、人間が生まれながらにして「共同的存在」であることから、その本性を歪める「障害」さえ取り除くことができれば、人間は「無条件」に、「共同」や「共同性」を実現できるかのように見えてしまうところにある。われわれ

はこれまで、「根源的葛藤」を克服していくためには「〈生〉の舞台装置」としての「社会」が不可欠であったこと、また「人間的〈関係性〉」を円滑にいくためには、「間柄」や「距離」といった「仕組み」が不可欠となるということについて見てきた。それと同様に、たとえ「相互扶助的で共感的なあり方」といった場合であっても、それらが「無条件」に成立するとはとても言いがたいのである⁽⁷⁴⁾。

次に「共同体批判の共同論」であるが、それは一方では、前近代的な社会様式である「共同体」に理念的な「共同性」を見いだしながら、他方では「自由な個性」が「埋没」しているとして、そこで「共同性」を批判的に捉える立場であった。ここで最初に確認する必要があるのは、前近代的な社会様式を「近代社会」と対置させ、とりわけ前者を「共同性」と結びつけて考える立場そのものについては、マルクスに限らず、一九世紀から二〇世紀にかけての社会思想においては広く共有されたものだったということである。例えば先に取り上げたデュルケムが、前近代社会の特徴を「機械的連帯 (solidarité mécanique)」、近代社会の特徴を「有機的連帯 (solidarité organique)」と規定したのも、またF・テンニエス (F. Tönnies) が人々を結びつける意志の形式として、前近代社会 (IIゲマインシャフト) を「本質意志 (Wesenswille)」、近代社会 (IIゲゼルシャフト) を「選択意志 (Kürwille)」と規定したのも、基本的には同じ枠組みが背後にあると考えて良いだろう⁽⁷⁵⁾。

とはいえ日本語の「共同体」という用語については、やはりマルクスの歴史観との繋がりを無視す

ることはできない。例えば北原淳は、わが国の農村社会学において、大塚久雄の『共同体の基礎理論 (1955)』——マルクスが「資本主義的生産に先行する諸形態」として位置づけた諸々の「共同体」の類型を、一貫した「経済理論」によって分析した——が与えた影響がいかに大きなものだったのかについて述べている⁽⁷⁶⁾。つまりわが国においては、大塚を通じて史的唯物論的に解釈された「共同体 (Gemeinde)」⁽⁷⁷⁾ の概念が、「前近代性」の象徴とされてきた現実の、「むら」に対してそのまま投影されたということに他ならない。そしてそれによって「むら」＝「共同体」は、村落社会の実態からは離れ、一方では歴史法則のもとで解体して然るべき前時代の産物として位置づけられると同時に、他方では「交換／契約関係」に基づく近代的社會様式を批判するための対極的な足場として、今度は逆に過剰に理想化されるという側面があったのである⁽⁷⁸⁾。

したがって、「共同体」＝「むら」の「共同性」が「同一性」や「同質性」に根差しており、そこでは「自由な個性」が「埋没」しているという理解は、こうした思想的背景のもとで形作られてきたと言ふことができる⁽⁷⁹⁾。ただしここにはもうひとつの文脈として、「乗り越えらるべき」「戦前」といふ、戦後日本の時代精神もまた抜きにはできない。かつて丸山眞男が、戦前の日本社会の基底にあるものを「無責任の体系」と呼んだように⁽⁸⁰⁾、同時代を生きた大塚もまた、あの悲惨な敗戦が、究極的にはわれわれが産業的、技術的近代化のみに注力し、「近代的人間類型」を支える精神文化の改革を怠ってきた結果に他ならないと考えていた⁽⁸¹⁾。つまり「共同体」＝「むら」は、ここで単に「前時代

的“なものとしてのみならず、「自立した個人」へと至る、より成熟した精神文化の育成を阻む桎梏として、そして一連の悲劇を二度と起こさないためにも打ち破るべきものとして位置づけられていたのである。

こうした文脈は、後に“全体主義への警鐘”という形で引き継がれていくことになった。その問題意識を象徴するのは、わが国においても広く読まれたE・フロム(E. Fromm)の『自由からの逃走(Escape from Freedom, 1941)』である。フロムによれば、近代社会の成立は、確かに人々に“自由”をもたらしたが、その代償として、伝統的な社会が与えてくれていた情緒的な人間的結びつきや安心感——それをフロムは「第一次的な絆(primary bond)」と呼ぶ——を人々から剥奪する結果になった。自ら物事を判断し、決定し、行動していく自由は、単に与えられるままの状態であれば、同時に辛くて重たいものとなる。そこで「第一次的絆」を喪失した人々は、この“自由の重圧”に耐えられず、安心できる“新たな束縛”を求め、やがて外的な権威や権力への依存を自ら選択するようになるだろう。そしてこうした“逃避のメカニズム”こそが、二〇世紀の前葉に世界を席卷した“全体主義”の根底にあったとしたのである。ここでフロムは繰り返し警告している。つまり“自由”は一方で、確かに人々に孤独と不安を課すことになるかもしれない。しかしわれわれはそこで逃避することなく、むしろ強固な意志によってその“重圧”を引き受け、孤独と恐怖を克服していかねばならない、というようにである⁽⁸²⁾。

われわれはこうしたフロム的な人間理解から、「悪しき全体主義」と「防衛すべき自由」という対抗軸を通じて、先の「共同体」||「むら」に対する二面的な理解がいつそう強化されるといふこと、そしてそうした二面的理解から、直接的な形で「第三の論点」となる「自由な個性」と「共同性」の止揚という論点が浮上してくる様子を感じることができらるだろう。「共同体」||「むら」は確かに人々に安らぎを与えたかもしれないが、われわれが「全体主義」の「誘惑」に打ち勝つためには、「自由な個性」を捨てることなく、同時に新たな「共同性」を構築できる道を目指さなければならぬ、ということになるからである。

「共同体」||「むら」へ評価は、九〇年代以降になると、今度は「アソシエーション論」や「公共性(圏)論」の文脈を通じて新たな転機を迎えることになった。その契機となったのは、情報技術——当時はまだ真新しいものであった——を駆使して組織化を図り、国家行政や市場経済からも独立した形で幅広く活動を展開していくボランティア団体、NGO、NPOといったものが登場したことであった。端的に言えば、多くの人々にとって、それは「自由連帯の共同論」の核心部分、すなわち「自由な個性」と「共同性」がまさに「止揚」された姿として映ったのである⁽⁸³⁾。このとき人々は、「アソシエーション」ないしは「公共性(圏)」の「新規性」、「優位性」を説明しようとして、それを執拗なまでに「共同体」||「むら」の理念型と対比させた。つまり前者は「開放性」、「多様性(複数性)」、「自発性」、「自由な個人による連帯」によって基礎づけられるが、後者は「閉鎖性」、

「同一性（画一性）」、「強制」、「個人の抑圧（全体主義）」によって基礎づけられる、といった具合にである。⁽⁸⁴⁾ 言うなれば「共同体」＝「むら」は、ここで完全にそうした二元論のなかに固定されることになったのである。例えば同時代に、地域社会が再評価された際、なぜわれわれはそれを「共同体」とは呼ばずに、敢えてカタカナ語の「コミュニティ」と呼ばなければならなかったのだろうか。⁽⁸⁵⁾ ここには、一連の経緯が如実に現れていると言えるだろう。

さて、一連の議論から見えてくる「第二の論点」の問題点はどこにあるのだろうか。それはまさに、われわれが想起する「共同体」概念のイデオロギー性に他ならない。例えば前述した北原は、次のように述べている。

「共同体の代表とされる村落社会には、東西の都市知識人が夢想してきたように、ただ美しい自然と調和的な人間関係だけが残されているのではない。それらは端的にいつて大きなコスト、犠牲のもとに成り立ってきた。……このしがらみと無償のコストにささえられて、「むら」の一見すると美しい自然と人間関係は保たれてきた。入会山の美しい自然も、共同労働の無償の人手が加わった結果だった。……ましてや素朴な人間関係の維持については、なおさらである。はた目には美しく映る人間関係の維持は、自然環境の維持以上に、「家」の維持を骨格にした膨大な社会的コストを要し、人の忍従と悲しみの上に成り立ってきた面がある」⁽⁸⁶⁾。

確かにわれわれは、しばしば「むら」＝「共同体」を、あまりに「牧歌主義的」に捉えてきた側面

がある。しかしそうしたイメージは、前述したように、近代的な産業社会を批判するための文脈において——幾分かノスタルジーをも含みつつ——過剰に理想化されたものに過ぎない。そこでは散々「悪」の側に仕立てられてきた「むら」⁸⁷ || 「共同体」が、別の何かを「悪」として責め立てるために、今度は無理矢理「善」の側に仕立てられたというだけのことなのである。したがってわれわれは、「個の「埋没」⁸⁸」という理解や、「同一性」や「同質性」によって成立する「共同性」という理解についても、意識的に再考してみる必要がある。例えば前者の場合、確かにそこでは個々人の行動に対して、「集団的（生存）」を実現させるためのさまざまな制約が存在していたはずである。その意味では、当時の人々に放縦に振る舞える「自由」はなかっただろう。しかしそこには「利害関心」を備えた「個体としての人間」は、確かに存在していたはずである⁸⁹。後者についても、はたして何らかの共有された「価値」や「規範」さえあれば、集団の「同一性」や「同質性」が保証され——あたかも人々が「魔術」にでもかかったかのように——そこでは難なく「共同」が成立するなどと言えるのだろうか。たとえ外部の人間には「個の「埋没」⁹⁰」に見えたとしても、そこには「意志」を持ち、「痛み」を感じる人間が確かに存在した。そして「同一性」や「同質性」に見えるものであっても、それを維持していくためには、「悲しみ」を負った人々による不断の「忍耐」、不断の努力が不可欠だったということのをわれわれは忘れてはならない。そしてここから理解できることは、「共同行為」のみならず、「共同体」という社会の枠組みそれ自体も、決して「無条件」に成立するわけではないという

ことに他ならない。

それでは最後に「自由連帯の共同論」について考えてみよう。それはわれわれが目指すべき未来について、近代において獲得された「自由な個性」を損なうことなく、「共同性」を新たな形で再興すること、つまり両者の「止揚」こそが重要であると考える立場のことであった。われわれは先に、この立場が「アソシエーション論」や「公共性（圏）論」を通じて、ひとつの到達点を迎えたことについて確認してきた。ここではボランティア団体、NGO、NPOを筆頭とする「連帯する市民」が目され、それがまさに「自由な個性」と「共同性」を止揚した「アソシエーション」を体現している⁽⁸⁸⁾と見なされたからである。

いまから思えば、二〇〇〇年代初頭はこうした「アソシエーション」への期待がきわめて高く、いずれはあまねく人々が「アソシエーション」に参加するようになり、それを通じてあらゆる社会的な問題が解決されていくかのような、ある種の「楽観主義」さえ見受けられたように思える。しかしあれから一〇余年が経過して見えてきたのは、こうしたボランティア団体、NGO、NPO等が一定程度社会的に定着する一方で⁽⁸⁸⁾、そうした活動に参加するのはごく限られた有志や専門家に過ぎず、大半の人々は、「自由時間」の有無とは無関係に、そうした活動に積極的に参加することはないという現実であった。ここで問題にしたいのは、そうした「市民団体」が抱えている現状と課題についてではない。むしろ一連の議論において、それを安易に「自由な個性」と「共同性」の止揚として認識し

てきた、あの「弁証法的」な人間理解についてである。「弁証法的枠組み」によれば、一見相互に矛盾していたはずのもので、互いに優れた側面を出し合うことよって相互補完し、より高い次元においては統合されることになる。確かにそれは、図式としては巧みで美しいかもしれない。しかしここでは、そもそも矛盾し合うもの同士がなぜ今度は統合可能となるのかについて、おそらく誰ひとりとして十分な説明を行ってこなかった。実際「アソシエーション」をめぐる一連の議論においては、予定調和的な賛美がなされるばかりで、そもそもいかにして「アソシエーション」自体が成立しえるのか、そこではなぜ「共同行為」が可能となるのかについての説明はほとんどなされていない。例えばわれわれは、「アソシエーション」が「自由」と「自発性」に基づく連帯だと言う。しかしそこで「共同行為」を成立させるにあたって、そこに一切の「抑圧」や「強制」の契機がないなどと本当に言えるのだろうか⁽⁸⁹⁾。またこれまでわれわれは、「地道な啓蒙」さえ続けていけば、あるいはより多くの「政府の支援」と人々の「自由時間」さえあれば、そうした活動が全面的に展開する「アソシエーション社会」が実現するだろうと述べてきた。しかし「自由」と「自発性」を強調するのであれば、そもそも「関心」が合致しない人間による、「不参加」の意志、「連帯」自体を拒絶するという「自由」の行使は、いかなる形で理解すれば良いのだろうか⁽⁹⁰⁾。仮にそうした人々の意志を尊重しないと云うのであれば、それは彼らが根絶しようとしてきた「抑圧」や「強制」と、いったい何が異なるのだろうか。要するに、われわれの社会的現実においては、「自由な個性」と「共同性」の止揚という

理念的想定も、「アソシエーション社会」という展望も、実は根底において、すでに破綻してしまっているのである⁽⁹¹⁾。

(3) 〈共同〉概念の再定義

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

われわれが【第二節】において見てきたように、「(他者存在)」とは根源的に「意のままにならない存在」であるために、「〈関係性〉には必然的に「負担」が伴う。しかしそのことは、人間を無条件に「共同的存在」と規定する「牧歌主義」、あるいは「弁証法」という巧妙な図式によって隠蔽され、われわれの「共同」理解に対して多大な歪みをもたらしてきたと言えるのである。したがって「負担」なき「共同」とは虚構であるということ、これこそがわれわれの人間理解において最も根底に据えられなければならない命題となるだろう。ここからは、これまで原理的な次元において最も捉えてこなかった〈関係性〉の「負担」という問題を、改めて「共同」の文脈において捉え直してみたい。そしていくつかの「思考実験」を織り交ぜることによって、この命題がなぜ「共同」を考えるうえで

不可欠となるのかということについて明らかにしてみよう。

さて最初に、あるところに「一〇〇人」のみによって構成された「村」があることを想像してみたい。そしてそこではすべての「村人」が、一切の「抑圧」や「強制」がない状態で、無制限に「自己実現」を目指すことが約束されているとしよう。つまりここでは無条件に、音楽家になりたい人間は音楽家になり、陶芸家になりたい人間は陶芸家になることができる。「牧歌主義的・弁証法的共同論」からすれば、これは「理想的な村」となるはずである。なぜならここでは、人々はかつてのように、生まれや育ち、「イエ」や慣習、身体的差異や経済力といったものに縛られることがなく、あらゆる局面において個人の「自発性」と「自由選択」が尊重され、その結果「開放的」で「多数学」に富んだ「村」になることが保障されているからである。象徴的な言い方をすれば、そこでは人々は「おのれの人生の主人公」となること、「自由な個性の全面的展開」が約束されているのである。⁽⁹²⁾

しかしこうした「一〇〇人の村」は、おそらく早晩に破綻するだろう。そしてその理由は、さほど難解なものではない。というのも人間存在には、「生」を実現してくために不可欠となる事柄があり、しかもそれは、しばしば「誰もが恩恵を受ける可能性」があることだが、誰もが自発的にしたいと思わないことであること、そしてこの「村」では、自らの意志に反して何かを行うことは、直ちに悪しき「抑圧」や「強制」として理解されるため、誰一人としてそれを引き受けるものがいなくなるか

らに他ならない⁽⁹³⁾。もちろんこうした危機を察知して、その「負担」を担おうとする「有志」が現れることもあるかもしれない。しかしそうした「有志」も、やがてはいなくなる。なぜならこの「村」においては、「有志」の取った行動は単なる「自発的」な行動としてしか見なされなかったために、それに敢えて続こうとするものが出てこなくなるからである。

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

この「一〇〇人の村の比喻」は何を物語っているのだろうか。それは、すべてが「自発性」と「自由選択」にのみ任される世界においては、人々の間で「共同行為」のための「負担」を引き受ける

“必然性”は感受されず、その集団は持続的にはなりえないということに他ならない⁽⁹⁴⁾。ただし、それが唯一可能な世界がある。それは何らかの〈社会的装置〉——それはここでは“奴隸”⁽⁹⁴⁾かもしれない、“ロボット”かもしれない——に、その「誰もが恩恵を受ける可能性があることだが、誰もが自発的にしたいとは思わないこと」をすべて肩代わりしてもらえる世界、皮肉にもわれわれが（生の自己完結化）や（生の脱身体化）と呼んできたものが極限まで進んだ世界に他ならない。そこでは誰もが、他者からの“介入”を受けることなく、永遠の「自己実現」を続けることができる。当然、五〇人が音楽家になることも、九九人が陶芸家になることも可能であろう⁽⁹⁵⁾——そのような世界で、人々が“音楽家”や“陶芸家”になることに“意味”を見いだすことができるのかは定かではないが――。

次に、一連の思考実験に対していくつかの“ひねり”を加えてみることにしよう。まず「村人」はこの「村」を出ていくことができないものと仮定する。次に、「誰もが恩恵を受ける可能性があることだが、誰もが自発的にしたいとは思わないこと」の例として、ここでは「共有地の掃除」というものを導入する⁽⁹⁶⁾。さらにここでは、「村人」全員が“極度な掃除嫌い”であること、また「掃除」をしなければ、不衛生から全員が病気になる⁽⁹⁶⁾と仮定しよう。そうすると、「村人」が生き残っていくためには、誰かが必ず“意に反して”まで、「掃除」を引き受けなければならぬことになる⁽⁹⁷⁾。「村人」はどうするのだろうか。

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

だが、いずれにしても、この「村」にはかつての面影はないだろう。なぜなら「村」は、すでに一切の「抑圧」や「強制」が存在しない「村」ではなくなっているからである。例えば「掃除」を蔑ろにする人間がいれば、当然他の「村人」からは嫌われることになり、それを怠ったものがいれば、当然集団的な制裁が課されることになるだろう。また「負担」を分配する際、誰が何をどれだけ「負担」すべきかということに対して、唯一の正しい「正解」はない。それゆえ「村人」たちは、辛抱強く互いの「立場」、「利害」、「感情」に対する理解を深め、「負担」のあり方をめぐって、できうる限り多くの人間が納得できる形を導きだすことが求められる。しかも多くの場合、われわれは限ら

れた時間のなかで何かを「決断」しなくてはならない。したがってそれが、常にすべての構成員の「納得」によって導けるとは限らないのである。

この「掃除、当番の比喩」は、われわれに何を物語っているのだろうか。それは、「共同行為」を成立たせるためには、人間は、ときに自らの「意志」に反して何かをしなければいけないことがあるということ、そしてときに「納得」を欠いた状態であっても、何かに参加しなければいけないことがあるということに他ならない。逆に言えば、「牧歌主義的・弁証法的共同論」には、こうした事態が一切想定されてこなかったと言えるのである。

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

つまり〈共同〉概念の本質を理解する鍵は、この「負担」というものをわれわれがいかなる形で理解するのかということにあるのである。例えばその「負担」のなかには、前述の「掃除」のように、行わなければならない具体的な作業や行為の内容が含まれているだろう。そしてそれが「負担」となるのは、しばしばそれが「意に反して」行われるものとなるからに他ならない。だが〈共同〉において最も重要となる「負担」は、むしろ別の所にある。すなわちそれが、必然的に〈他者存在〉との対峙を要請すること、つまり「意のままにならない他者」と向き合わなければならない「負担」、さらに言えば、そうした〈他者存在〉と「負担」を分け合っていく方法を模索していく過程自体がもたらす「負担」こそ、〈共同〉の「負担」の核心部分に位置すると言えるのである⁽⁹⁸⁾。

（４）〈共同〉が成立するための諸条件

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

ない。ここでは、そのことについて見ていくことにしよう。

まず、〈共同〉の「第一の条件」となる「〈共同〉のための事実の共有」であるが、それは構成員の間で、その「共同行為」が互いの〈生〉にとつて重要であるという「事実認識」が共有されているということの意味している。例えば先に「掃除当番の比喻」について見た際、われわれは、敢えてそこで「村人」は「村」を出ていくことができないものとして仮定した。実はこのことが、この「第一の条件」と密接に関わっている。というのもこの前提があることによつて、「村人」たちは、その「共同行為」が互いの生にとつて不可欠であるという「事実」を等しく共有できるようになるからである。またこのことは、われわれが「人間的〈生〉」を分析した際、なぜ繰り返し、最も根源的な契機は「〈生、存〉の実現」であると強調してきたのかということとも深く関わっている。というのも「人間的〈生〉」においては、原始以来〈共同〉の成否が「〈生、存〉の実現」に直結してきたということ、そしてまさにその「事実」こそが、〈共同〉の「負担」を打ち消す「求心力」となってきたからに他ならない。とはいえ「求心力」となる「事実」の内実は、例えば「飢餓の危険性」や「命を脅かす共通の敵の存在」といった極端な事態にのみ限定されるものではない。この条件は、実際には「会合」を開く、どこかに連れ立って外出するといった日常的な活動をも含む、あらゆる「共同行為」について「一般的に」言えることだからである。重要なことは、あくまで「共同行為」の当事者たちにとつて、そこに〈共同〉を行うことで得られる明白な「利益」の存在が、認識として共有されているということ

となのである。

ただし、このように〈共同〉に明確な「利益」を求めることは、一見われわれにとって「不純」なものとして感じられるかもしれない⁽⁹⁹⁾。とりわけ前述の「自然主義の共同論」からすれば、「利益」を強調することは、われわれが人間に根源的であるはずの「利他性」を否定し、あらゆる人間行為を「利己性」に還元しているようにも映るだろう⁽¹⁰⁰⁾。しかし先に見てきたように、無条件に〈共同〉が成立することなどありえない。どれほど崇高な理念によって始動された〈共同〉であっても、それが「利益」を無視したものであるならば、それはときとともに形骸化していき、やがては誰も参加しなくなる。ここで注意すべきなのは、われわれがしばしば単発的に行使される「利他的行為」と、「継続性」や「持続性」が問われる〈共同〉とを混同することがあるということである。確かに人間は、ときとしてさまざまな文脈のもと、自己への直接的な「利益」を度外視した形での「利他的行為」を行うことがある。しかしそれを継続的、持続的に行うのであれば、われわれはそれを〈共同〉ではなく、むしろ「博愛主義」と呼ぶべきであろう。そしてすべての人々にそうした「博愛主義」を要請することは、明らかにわれわれの人間的現実に反している⁽¹⁰¹⁾。その意味では、人間の〈共同〉を問題にするうえで、そもそも「利己的／利他的」という二元的な対抗軸を設定すること自体が間違っているとも言えるのである。

もつとも、前述のフロムであれば次のように言うかもしれない。特定の「共同行為」を人々が「意

に、反する」と捉えている限り、そこには確かに「利益」が必要である。しかし人間は自我を成長させることによって、物事の捉え方を変えることができる。つまり真の「個性」が確立されたあかつきには、皆の利益となる「共同行為」は自らの意志の延長として、まさに「自発的な行為」として昇華されうるといふようにである。⁽¹⁰²⁾ この着想は、しばしば「積極的自由 (positive liberty)」や「へへの自由 (liberty to)」とも呼ばれ、その背景には J・J・ルソー (J. J. Rousseau) から I・カント (I. Kant) に至る、きわめて長い西洋思想の「伝統」がある。⁽¹⁰³⁾ それをここで端的に表現するならば、「真の自由」とは、孤立した自我に従って放縦に振る舞うことでなく、「皆のため」であることが、「自身のため」としても感受される境地であり、換言すれば、あたかも他者の喜びが自身の喜びとして、また他者の苦痛が自己の苦痛として感受されるような、「自己の自由」と「他者の自由」の調和に基づき、より「高級な」意志のあり方に他ならない、となるだろう。⁽¹⁰⁴⁾

もちろんわれわれは、人間の〈人生〉において、ときにこうした「高級な意志」が出現するということを知っている。⁽¹⁰⁵⁾ しかし人間的現実を冷静に見つめるのであれば、われわれは両者が常に調和していることなどありえないということ、そしてそうした境地を誰もが実践できるわけではないということが分かるだろう。内に秘めた「根源的葛藤」と多様な〈関係性〉の狭間において、意志の「一致」と「不一致」の間を交互に揺れ動きつつ、そのなかで何とか均衡を保ちながら生きていくのが人間だからである。「高級な意志」を全面化しようと思えば、われわれはやはり、すべての人間に「博愛主

義」を要請する以外に他はないだろう。

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

だが「事実」の共有だけでは、おそらく〈共同〉は成立しない。そこで次に言及したいのが「〈共同〉のための意味の共有」、すなわち構成員の間で、その「共同行為」が互いの〈生〉にとって重要である、ということの「意味」が共有されているという「第二の条件」である。前述の「掃除当番の比喩」で言うならば、「掃除」を行わなければ全員が病気になるという認識こそが、ここでは共有されるべき「意味」となるだろう。もともと、とりわけ「意味」の共有が求められるのは、〈共同〉がもたらす「利益」が直接的でなかったり、可視化されていなかったりする場合である。人間の世界においては、しばしばまったく「利益」になると思われぬ「共同行為」が、めぐりめぐって最終的には自身や身内の「利益」として還元されたり、集団全体の維持にとって重大な役割を果たしていたりすることがある⁽¹⁰⁶⁾。こうした場合、その場の瞬間的な「利益」だけを気にかけている〈共同〉は成り

立たない。持続的な〈共同〉のためには、その〈共同〉がなぜ必要とされるのか、そしてそれがなぜ「負担」に見合うだけの価値あるものだと言えるのかについて、人々がさまざまな観点から「意味」を見いだし、その「意味」を共有していく必要があるのである⁽¹⁰⁷⁾。

とはいえ、〈共同〉が成立する条件としては、まだ不十分である。そこで最後に言及したいのは、「〈共同〉のための技能の共有」、すなわち構成員の間で、「共同行為」を実現させるためのある種の「技能」が共有されているという、「第三の条件」である。この「〈共同〉のための技能」を考える場合、最も広い文脈において重要となるのは、「負担」の分配にかかわる諸々の「技能」である。前述のように、継続的、持続的な〈共同〉を実現するには、参加者は「意のままにならない他者」と向き合い、より多くの人間が「納得」できる分配の形を導かなければならない。そしてその過程には、多くの「作法」や「知恵」を含んだ「技能」が必要とされる。例えば人々が互いに意思の疎通を行い、「立場」や「利害」、「感情」への理解を深めるためには、さまざまな「発話の技能」が求められる⁽¹⁰⁸⁾。加えて特定の人間に過剰な「負担」が生じることなく、また特定の人間だけが「負担」を被らない「フリーライダー」となることもなく、なおかつ個別的な事情に配慮した形で「分担の構図」を描いていくためには、さらに多くの「工夫の技能」が求められるはずである⁽¹⁰⁹⁾。そしてそうした「技能」は、特定の個人に限定されることなく、集団全体として担保されることが理想的であると言えるだろう。

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

以上を通じてわれわれは、〈共同〉が成立するための「三つの条件」について見てきた。ただし、われわれが人間の〈共同〉をめぐる多彩な次元を理解するためには、加えてさらに論じなければならぬことがある。古の時代より、人間にとって〈共同〉とは「逃れられないもの」であった。それゆえ人間は、その逃れられない〈共同〉を円滑に実現していくための、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉といった原理を生みだしてきたのであり、現実の〈共同〉実践は、まさにそうした「〈共同〉のための作法や知恵」に支えられることよって可能となってきた側面があるからである。ここではこの〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理について取り上げ、やや踏み込んで考察してみよう。

まず、〈役割〉の原理であるが、一般的に「役割」と言う場合、それは「役(しごと) + 割(割り当て)」と書き、「役目をそれぞれに割り当てること、また割り当てられた役目」のことを指している⁽¹¹⁰⁾。また学術用語としての「役割」概念は、すでに前節においてミードやブルーマー、ゴッフマンらの議論を通じて見てきたように、特定の社会的関係性において期待される「行為の類型」を指すものであった。つまり「役割」は、多様な「価値」や「規範」によって構成された「社会的世界」のなかで外的に付与される規定であるとともに、相互作用を通じて取得されたり、新たに構築されたりするものであると言えるだろう⁽¹¹¹⁾。これまでわれわれは、この社会学的な「役割」概念に相当するものを、

敢えて「間柄」という概念を用いて説明してきた。それは本論が、この「役割」概念に対して、ここで単なる「間柄」には収まらない特殊な含意を付与したからである。それはすなわち、「共同」に際して「間柄」を「担う」、あるいは「間柄」を「引き受ける」ものとしての「役割」の概念に他ならない。

そもそも「共同」の実現において、「間柄」はきわめて重要な役割を果たしている⁽¹¹²⁾。別の言い方をすれば、「共同行為」が特定の「間柄」と結びつく形で制度化されている場合、「共同」はより円滑に進行すると言えるだろう。なぜなら、「人間的「関係性」」において「間柄」が「我・汝」の構造」を「形式化」するように、「共同」の局面においては、「間柄」が「負担」の分配を「形式化」すること、つまり「間柄」が「負担」の分配のあり方をあらかじめ提示することによって、その分、われわれは合意形成の手間を省くことができるようになるからである⁽¹¹³⁾。それによって参加者は、「この私」と士の直接的な対峙を「共同」に持ち込むことなく、あくまで「共同行為」を達成することに意識を集中させることができるのである。

ただし「間柄」によって「形式化」された「共同行為」は、反面で、意に反して「割り当て」られた「負担」ともなり、その結果さまざまな不満や不合理の温床ともなる。そのため円滑な「共同」を実現していくためには、上手に「間柄」を活用していかなければならない。つまり「関係性」において「距離」を活用したのと同様に、現実の「共同行為」においては、しばしば適宜に「間柄規定」か

ら離れ、「負担」の形にさまざまな配慮や微調整を加えていく必要が出てくるのである。

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

人が〈共同〉のなかに「割り当てられた役目」としての「意味」を見いだすとき、その「意味」の形は、それを見いだすものによって変わるだろう。ある人間にとっては、それは〈間柄〉を引き受けつつも、それを少しでも自らが望む形へと接近させていくことかもしれないし、別の人間にとっては、それは受け持つ作業のなかに、ささやかな「楽しみ」を見いだしていく過程であるかもしれない。⁽¹¹⁴⁾

だがいずれにしても、〈間柄〉が〈役割〉へと転移するとき、その「共同行為」は、〈役割〉を「引き受けた」ものたちにとって独自の、そして唯一のものへと変容するのである⁽¹¹⁵⁾。

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

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

ただし〈役割〉の原理には、もうひとつ「世間や世俗、時代を超えた〈役割〉」というものが存在する。例えばある種の人間は、「世間」や「世俗」を超えた何ものか、「時代」を超えた何ものかに対して積極的な「意味」を見いだすことがある。それをわれわれは「思想」や「美意識」と呼ぶかもしれない。〈間柄〉を引き受ける先の〈役割〉とは異なり、こうした〈役割〉は、しばしば社会的に

付与された〈間柄〉とは対立する。実際そうした人間は、周囲の期待や常識とは相容れない言動をするため、しばしば「奇人」と呼ばれて疎まれよう。だがそうした人々が、この世界で与えられたおのれだけが信ずるものを背負い、そこに「割り当てられた役目」を見いだしながら生きているのであれば、その人は依然としてある種の「担い手」としての〈生〉¹¹⁶を生きていると言うことができる。多くの「奇人」は不遇に遭うかもしれない。だが、われわれがよく知るように、閉塞した時代にあつて人々の「救い」となるもの、そして現実社会を変革する火種となるものは、概してそうした人々の残した「言葉」や「生き方」であるだろう。その意味ではそうした人々は、時代と場所を超えた形によつてある種の〈共同〉を实践しているとも言えるのである。

次に、〈信頼〉の原理について見ていこう。一般的に「信頼」と言う場合、それは「信（信じる）＋頼（頼りにする）」と書き、文字通り「何ものかのことを）信じて頼りにすること」を指している¹¹⁷。ただし学術的に最も有名なのは、「信頼」とは、多数の潜在的な可能性を内包した事態に対して「複雑性 (Komplexität)」を縮減させる機能を持つものである、というルーマン——われわれは先に「社会システム理論」の提唱者として言及した——の定義だろう¹¹⁸。ルーマンによれば、この世界はあまりに複雑で無数の可能性に満ちたているため、そのままの状態では、われわれはいかなる判断も、またいかなる行動も取ることはできない。そこでわれわれは、敢えて何かを「信頼」することによつて、可能性の幅を一定程度縮小させる。つまり一方では裏切られるという不確実なリスクを負い

つつも、他方では何らかの「確かさ」に準拠することによって、面前の状況を判断し、行動することができるようになるのである。

この社会的な「信頼」の概念から読み取れるのは、われわれの現実的な生が、いかに多くの多元的な「信頼」によって成立しているのかということである。われわれは、ここでルーマンの規定からは離れ、この多元的な「信頼」について本論なりの形で言及しておきたい⁽¹¹⁸⁾。まず、われわれの生は、例えば明日も太陽は東から昇る、昼の後には夜が来るといった生活空間の規則性に対する素朴な「信頼」を前提している（「素朴世界に対する信頼」）。また、私が侮辱的だと理解している特定の言葉を相手もまた同様に感じる、あるいは私が信号機の赤を「止まれ」と理解するように他人もまた同様に理解するだろうといった信念、これらもある種の「信頼」の形である（「共有された意味に対する信頼」）。さらに、設定した目覚まし時計のアラームが翌朝鳴る、鋏を使えば目の前の紙を切ることができるといった、人間が造りだした道具や機械が想定された機能を発揮することへの「信頼」もあげられる（「機能に対する信頼」）。これらの三つの「信頼」には、重要な共通点があるだろう。それはいずれの「信頼」も、経験的な慣れや日々の習慣を通じて獲得されてきたものであり、いずれの「信頼」も、具体的な「人格」を想定しない「非人格的な信頼」であるということである⁽¹¹⁹⁾。

これに対して「〈共同〉」のための作法や知恵」としての「信頼」は、こうした「信頼」とはまったく異なる要素を含んでいる。なぜならここで問われているのは「人間に対する〈信頼〉」であって、

そこではあくまで「人格的」な要素が問題となるからである。この「人間に対する〈信頼〉」を考える際、まず前提となるのは、人間に内在する「素朴な「悪」」というものについての理解である。すなわち人は誰しも、貪欲、執着、吝嗇、怠惰、虚栄、嫉妬、傲慢、卑屈、悔恨、邪見、焦燥、憎悪、憤怒といった「情念」の「種」を持って生まれてくるということ、そしてそうした「種」はさまざまな条件下において、常に「悪意」——他人を意図的に貶めたり、傷つけたりしようとする——や「不誠実」——卑怯な手段で相手を出し抜いたり、約束を反故にしたり、責任を放棄する——となって芽吹きうる、ということに他ならない。

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

このことを踏まえつつ、われわれは「人間に対する〈信頼〉」のうち、最も基本的な形態となる「具体的な他者に対する信頼」から考えてみよう。まず、前述した「〈共同〉」のための事実の共有「や〈共同〉」のための意味の共有」がなされている場合、一般的に、「共同行為」の参加者たちは、他の参加者をより「信頼」できるようにする。というのも、そこでは参加者同士が、互いに「共同行為」

を達成する「理由」を確認することができるからである。しかし円滑な〈共同〉のために求められるのは、より積極的な「信頼」である。例えばわれわれは前節において、「交渉」に挑んだ二人の代表者が、敢えて〈間柄〉の背後にある「私」の「顔」を互いにさらけ出す姿について言及した。それは互いが「相手を知る」こと、つまり互いの背負った「〈関係性〉の場」に触れ、「我・汝」の構造」を介して向き合うことによって、実は人格的な〈信頼〉を構築しようとしていたのだと言えるのである。確かにおのれをさらけだし、「腹を割る」ことは、一面では〈間柄〉に新たな「負担」を持ち込むと同時に、相手に弱点を悟られたり、交渉が決裂したりするリスクをも孕んでいる。しかしそこで「〈関係性の意味〉を育むことに成功すれば、そこには代えがたい〈信頼〉が残るのである。人間は、相手から〈信頼〉されていると感ずるとき、おのれもまた相手を〈信頼〉しようとする。それは〈信頼〉が、相互に「責任」を伴うものであるからに他ならない。そして互いの〈信頼〉⁽¹²⁰⁾によって何かを克服しえたとき、そこにはよりいっそうの〈信頼〉と同時に、それに見合うだけの「責任」が生ずる。要するに、これこそが〈信頼〉の「連鎖」であり、同時に〈信頼〉の持つ「絆」の力に他ならない。

したがってわれわれは〈共同〉に際して、まずは「素朴な「悪」」を考慮し、相手が〈信頼〉に足るべき人物かどうかを見極めなくてはならない。しかし無限で永遠の「信頼」がありえない以上、われわれはどこかで相手が「裏切り」や「不正」を働クリスクを負いながら、それでも相手を〈信頼〉

しなければならぬ。つまり〈共同〉を実現させるためには、移ろいゆく「信頼」自体の不完全性を知りながら、それでも〈信頼〉の「連鎖」と〈信頼〉の持つ「絆」の力を信じ、誰かが誰かを最初に〈信頼〉しなければならぬのである。そしてここにこそ、逃れられない〈共同〉を生き抜くための、「作法」や「知恵」としての〈信頼〉の原点があると言えるだろう。

ただし、こうした個人による〈信頼〉の努力には限界がある。そこで必要とされるのが「集団的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」、すなわち「世間」や「同時代」をともに生きている、人格を持った人間そのものに対する、一般的な信頼である。こうした〈信頼〉の代表的な例は、「結束に基づく〈信頼〉」であろう。ここで再び、あの人間が持つ「素朴な「悪」」のことを想起してもらいたい。

まず、多くの人間が「誠実」に振る舞う社会においては、「裏切り」や「不正」といった「不誠実」は、しばしばそれを行ったものの「利益」となる。そのため「不誠実」が容認される社会においては、「誠実」なものほど損をするようになり、結果としてますます「不誠実」が増長することになるだろう⁽¹²¹⁾。そのような社会において、円滑な〈共同〉は実現できない。したがってこうした事態を回避するためには、参加者全員が「結束」するを通じて、「勤勉」で「誠実」なものほど「得」をし、逆に「悪意」を持ち、「不誠実」に振る舞うものほど「損」をするような環境を自ら造りだしていく必要がある⁽¹²²⁾。もちろん人間の世界において、「情念」や「悪」というものが消えることはないだろう。それでもそうした環境を造り出す「意志」を共有し、継続していくことこそが、人格を持った人

間それ自体への「信頼」を高める。そして結果的には、「共同」の持続性をも高めることになるのである。

とはいえ「結束」もやはり万能ではない。というのも人間は、集団内の「信頼」を高めようとして、しばしば何ものかを不用意に貶めたり、攻撃したりすることがあるからである。とりわけそこに人間の「悪意」が流入するとき、「結束」はきわめて不合理な結果をもたらすことになるだろう⁽¹²³⁾。したがって「結束」による「信頼」もまた、「共同」のための作法や知恵」でありながら、われわれはそれを上手に活用していかなければならないのである。

加えて「人間に対する〈信頼〉」には、もうひとつ「人間という存在に対する〈信頼〉」というものがある。まず、「存在に対する信頼」とは、何かが存在することの「意味」と、それ自体の「美しさ」を「信頼」することを意味する。例えば前述した「素朴世界への信頼」が、世界の規則性に対する「信頼」であるとすれば、「世界存在に対する信頼」とは、この世界を形作るものたちと、形作られた世界そのものが持つ「意味」と「美しさ」への「信頼」であると言える。同様に、「人間一般に対する〈信頼〉」が身の回りの人々に対する「信頼」であるとするれば、「人間という存在に対する〈信頼〉」とは、「世間」を超えて、この世界を生きてきた人間そのものが持つ「意味」と「美しさ」への「信頼」であると言えるだろう。それは、過去から未来へと続く「存在の「連なり」」のなかで、さまざまな「悪」や「不合理」に直面しつつも懸命に生きようとしてきた人々、そしてそうした人間

が創り上げてきた「人間的な世界」というものに対する「信頼」に他ならない。⁽¹²⁴⁾

われわれは先に、ある種の人々が何かに〈役割〉を見いだし、「時代と場所を超えた〈共同〉」を實踐していく姿について言及した。そうした人々は、特別な〈信頼〉を形作るだろう。そのひとつは、何かを背負うもの同士が持つ特別な「絆」である。目指す地点は違えども、同じように何かを背負って生きている人間がいるということ、それ自体が彼らを励まし勇気づけるからである。だがそもそもなぜ、彼らは不遇に遭いながらも、おのれだけが信ずるものを持ち続けることができたのだろうか。あるいはなぜ、いつの時代も少数ながら、そうした「奇人」を見捨てぬ人間がどこからともなく現れてきたのだろうか。端的に言えば、そこに「人間という存在に対する〈信頼〉」があつたからである。例えば人間存在を〈信頼〉することができなければ、「世俗」を超えて〈役割〉を見いだす意味などない。そして人間が創り上げた世界を〈信頼〉することができなければ、誰かが誰かの背負った命の灯火を見て、そこに何かを賭けようとする意味などないだろう。ここにあるのは、いわば「時代と場所を超えた〈共同〉」のための「作法」や「知恵」なのである。

さて、ここで最後に取り上げたいのが〈許し〉という原理である。まず、「許し」という語は元々「緩うすす」に由来し、「堅く締めたものを緩くする」というところから、一般的には「警戒心を解く」、「何かを許可する」、「罪や責務を免じる」といった含意で用いられている。⁽¹²⁵⁾ この概念は、「キ

リスト教」の文脈を除けば、学術的にもそれほど重視されてこなかったと言えるだろう。⁽¹²⁶⁾ しかし

「共同」のための作法や知恵」という文脈においては、〈許し〉はきわめて重要な意味を持っている。まず、円滑な〈共同〉の前提となる円滑な〈関係性〉には、〈許し〉がなければならぬ。前節で見てきたように、人間は〈距離〉を測ることによって、〈間柄〉を活用しつつも、ある側面においては〈間柄〉には還元できない〈我・汝〉として〈他者存在〉と対峙する。ここで相手との適切な〈距離〉を保つためには、一方で、闇雲に相手の内側に侵入しようとしてはならないし、すべてをさらけださないといつて相手を責め立ててはならない。しかし他方で、互いが〈間柄〉を超える一切の「介入」を許さないというのであれば、そこに〈信頼〉が芽生える余地などないだろう。したがって円滑な〈関係性〉を築いていくためには、そもそも人間には「隠しておくべき事柄」があるということ、そして何かを「隠しておく」ためには、〈間柄〉という「建前」が必要になるということを互いに理解しておくなければならない。そして相手の「生き方」を承認し、「引き際」をわかまえたうえで、互いに〈間柄〉の背後にある「私」の「顔」を見せる用意があることが求められる。そこには「気を許した」相手だからこそその「知恵」や「作法」というものがあるのであり、これこそが、〈距離〉の「自在さ」に関わるものとしての〈許し〉に他ならない。

とはいえ〈共同〉において〈許し〉が最も問われるのは、「共同行為」の参加者が、何かを「失敗」したときである。円滑な〈共同〉を実現するためには、人間は「失敗」した相手を「許す」ことができないなければならない。むしろそうしたときにこそ、相手に手を差し伸べる度量があることが、個

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

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

(6) 〈共同〉破綻と「不介入の倫理」

以上を通じてわれわれは、「牧歌主義的・弁証法的共同論」の批判から始め、〈共同〉を成立させる諸条件に至るまでの詳しい考察を行ってきた。確かにわれわれは、つい最近まで「牧歌主義的・弁証法的共同論」が思い描く、「自由な個性」と「共同性」が止揚された「アソシエーション社会」という理想を追い求めてきたと言えるかもしれない。しかし本論では、その理想が、一方では〈共同〉を人間本性であると見なして過剰に理想化し、他方ではそれを弁証法的に巧みに図式化することによって、〈共同〉には必然的に、「負担」が伴うという事実を軽視してきたことについて述べてきた。「一〇〇人の村の比喩」でも見てきたように、人間存在を「自由か／抑圧か」、「自発か／強制か」、「個人の自立か／個の埋没か」といった枠組みで捉えている限り、われわれは〈共同〉の本質を掌握することも、そのための「作法」や「知恵」に託されてきた真意を理解することもできないだろう。なぜなら繰り返すように、〈共同〉の原点にあったのは、人間が生きるためには、ときに自らの意に反し、また完全な納得がえられない状態であつても引き受けなければならぬ何かがあるということ、そしてそのための「作法」や「知恵」とは、元来そうした「逃れられない何か」に人間が向き合い、人が生きることの「最善」とは何かを問うことによつて導きだされてきたものだったからである（表2）。

われわれは一連の考察を踏まえたうえで、再びわれわれが生きる現代社会に視線を戻してみるこ

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

表2 「〈共同〉のための作法や知恵」の諸原理と、その転倒した形態

にしよう。そしてそこから見えてくるのは、この社会においては「〈共同〉のための諸条件」がいずれも破壊されており、そのための「作法」や「知恵」に関する記憶もまた、人々から忘れられつつあるという現実である。

例えばわれわれの社会に、「〈共同〉のための事実」は共有されているのだろうか。これまで見てきたように、〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉が進行した社会においては、人間は〈ユーザー〉として、つまり〈生〉の実現の大部分を〈社会的装置〉に依存する形で生きている。そうした〈生〉において、実質的な意味を持つのは〈社会的装置〉を媒介として結ばれた人々——それは「経済活動」文脈で関わる人々かもしれないし、情報機器を通じて「配置」される人々かもしれない——に限定され、〈社会的装置〉を媒介としないう無数の他者たちとの間には、そもそも〈関係性〉自

体が成立しなくなる。それどころか、究極的には「貨幣」さえあれば、「財」や「サービス」、「情報」によって「生」を「自己完結」させられるという真逆の「事実」によって、われわれには、諸々の「負担」やリスクを受け入れてまで他者と「共同」していく「理由」が見あたらないのである。

また、「ユーザー」となった人々にとって、「生」の目的は、「本当の私」を前提とした「自己実現」に収斂される。そうした社会において、「他者存在」とは、究極的には自身が「自己実現」を達成していくための「リソース」か⁽¹²⁷⁾、「ありのままの私」を「抑圧」してくる「障害物」でしかないだろう。人は確かに「他者」を求めるが、そこで望まれているのは、あくまで自身にとつての「都合の良い」関わりであつて、本論で見えてきたような「意のままにならない他者」の存在ではない⁽¹²⁸⁾。例えば自身が望むときには即座に応答してくれ、批判することなく「ありのままの私」をすべて受け入れてくれる、それでいて相手の都合で不用意に介入してくることもなければ、何かを押しつけようとしてくることもない——そのような「意のままになる他者」を誰もが夢想する社会にあつて、多くの人々は、「意のままにならない他者」と対峙してまで、「共同」に「意味」を見いだすことはできないのである。

さらに、「ユーザー」としての「生」を前提とした社会に育ったわれわれは、そもそも「意のままにならない他者」との間で、「負担」を分け合うことと自体に慣れていない。したがつて、互いの「立場」や「利害」、「感情」への理解を深めることにも、また多くの人々が納得しうる形とは何かを模

索していくことにも慣れていない。実際われわれは、さまざまな人間関係の現場において、しばしば「負担」を分け合うための「負担」にさえ耐えきれず、また人間の「素朴な「悪」」に直面して、何もできないまま心を病んでしまう。こうした事態の背景には、われわれが集団として保持してきたはずの「〈共同〉のための技能」が未熟であることもまた、深く関わっていると云えるのである。

続いて、「〈共同〉のための作法や知恵」についても考えてみよう。まずは〈役割〉の原理についてである。前節においてわれわれは、現代人が行使している「ゼロ属性の倫理」——〈関係性〉にあらゆる社会的な「属性」を持ち込むことを否定する倫理——というものについて見てきた。前述のように、この「倫理」に従えば、いかなる〈間柄〉であっても、それは悪しき「抑圧」にすぎないということになる。ここでは生受の条件を含む「意のままにならない存在」は、自身が向き合い、自身の生き方の基点として「意味」を見いださるものではなく、どこまでも不当で、したがってどこまでも克服しなければならぬものとなる。そうした社会においては、〈役割〉も、そして「担い手」としての〈生〉も成立しようがない。「逃れられない何ものか」に積極的な「意味」を見いだそうとしてきた人々の思いは、ここでは「解放」を謳った「正義」の論理によってすり替えられ、外的権威への単なる隷属化としてしか、あるいは既存の「権力関係」を正当化する行為としてしか認識されなくなるからである⁽¹²⁹⁾。

次に、〈信頼〉の原理についてはどうだろう。われわれは先に「信頼」というものに含まれる多元

的な内実について見てきたが、現代社会の「信頼」の基盤となっているのは、その意味からすれば、きわめて強力な「非人格的な信頼」である。このことを確認するためには、例えばわれわれがコンビニエンスストアでパンを購入するとき、定刻通りに出発する電車に乗り込むとき、あるいは路上でタクシーを停めるとき、われわれがいったい何を「信頼」しているのかについて考えてみれば良いだろう⁽¹³⁰⁾。そこにあるのは人格的要素を含んだ「人間に対する〈信頼〉」ではなく、究極的には、「財」や「サービス」、「情報」を適切に供給してくれる〈社会的装置〉の「機能」に対する「信頼」であると同時に、それを補完している「財やサービスの提供者」／「財やサービスの消費者」という、人格的要素を極力排除した特殊な〈間柄〉に対する「信頼」だと言えるからである。「非人格的な信頼」によって高度な秩序が敷かれた世界においては、人格的要素を含んだ「人間」は、相対的に不安定で予測しがたいもの、その意味においては、むしろ「信頼」できないものとなる。そうした社会においては、人は敢えて「意のままにならない他者」を〈信頼〉しようとは思えない。そこでは〈社会的装置〉を改良し、より洗練された「非人格的な信頼」を求める方が、はるかに合理的に見えるからである。

最後に、〈許し〉の原理はどうだろうか。われわれは前節において、「ゼロ属性の倫理」がもたらすのは、結局〈距離〉の尺度が存在しない「1」か「0」かの〈関係性〉であるということについて見てきた。〈間柄〉なき〈関係性〉、あるいはむきだしの「私」を追い求める〈関係性〉においては、

人を隔てる「建前」も、またそれによって「隠しておくべきこと」も、「本当の私」を偽る、「不純なもの」としてしか感受されない。それゆえ人々は「引き際」を知らず、「〈関係性〉を築こうとして、いつでも「虚構」の「この私」同士の存在を賭けた争いを繰り返してしまふ。そのうえ現代人は、何かに「失敗」した相手のことを「許す」ことができない。たとえそれが意図せぬ事故であったとしても、現代人は、自身に危害や損失を加えた相手のことを「許す」ことができない。「自己完結」した〈ユーザー〉にとつて、〈関係性〉は常に一時的なもの、継続する必然性を欠いたものとして感受される。そうした状況下においては、人は相手を「許す」ということと、自身が「許される」ということの結びつきを直接的には感じられないからである。

以上の分析を通じて、われわれは改めて、この社会においては、人々が〈共同〉していくための「人間的基盤」が——人々が置かれた「環境」という意味においても、人々が保持している「能力」という意味においても——失われていることに気づかされるだろう。われわれが生きているのは、その意味において、未だかつてないほどに〈共同〉することが困難となった時代に他ならないのである。だが、ここで注意してほしい。このことは見方を変えれば、われわれが未だかつてないほどに〈共同〉から「解放」された時代を生きているとも言えるからである。実際、「〈ユーザー〉としての生」が確立したことによって、われわれの社会的現実においては、〈共同〉しなければならない局面というものが劇的に縮小した。「人間的基盤」は失われたが、それは確かに古の時代から人々が切望して

きた、あの「忍、従、と、悲、し、み」からの〈解放〉という「夢」が、現実世界に具現化していくことでもあったのである。換言すれば、われわれは〈社会的装置〉を創造することによって、あの「一〇〇人の村の比喩」において不可能とされてきた「ユートピア」でさえ、ある面では確かに実現してきたと言えるのである。

しかしそれならば、〈共同〉から〈解放〉された社会において、われわれが抱えるこの奇妙な「生きづらさ」とは何なのだろうか。実際われわれは、塗りつぶされた〈間柄〉を堅持していくことにも〈距離〉を測れないまま他人と対面していくことにも疲弊しきっているように見える。そして皮肉なことに、〈共同〉の機会が激減したことによって、かえってわれわれは、時折降りかかってくる「逃れられない」「〈共同〉を思い、そこに並々ならぬ心理的負担を抱いて生きているのである。

もつともこのことを考える前に、われわれはいったん、「ゼロ属性の倫理」と並び、われわれが日々行っている「不介入の倫理」というものについて考えてみたい。「不介入の倫理」とは、端的には、互いに他者に対する介入を拒む代わりに、自身の人生にかかる責任はすべて自らが負うべきだとする倫理に他ならない。われわれにより馴染みのある表現を用いれば、「私は誰にも迷惑をかけていないのだから、あなたも私に一切の迷惑をかけるべきではない」、あるいは「誰からも私は迷惑をかけられていないのだから、私もあなたに一切の迷惑をかけるわけにはいかない」とする倫理であると言えるだろう。

「不介入の倫理」は、一般的に〈社会的装置〉の文脈を欠いた局面、とりわけ〈ユーザー〉となった人間同士が直接接触する場面において行使される。ただし〈社会的装置〉の文脈においても、例えば「経済活動」に伴う〈間柄〉を徹底し、そこに人格的な「我・汝」の構造」を極力介入させまいとする姿勢があるとすれば、それもある種の「不介入の倫理」であると考えることができる。また、この「不介入の倫理」自体が、実は一種の〈間柄〉であるという考え方も成り立つかもしれない。だがそうすると、それは本来〈関係性〉のあり方を規定し、〈関係性〉の構築を仲立ちしてくれるはずの〈間柄〉でありながら、〈関係性〉自体を極力成立させまいと機能する、きわめて異質な〈間柄〉であるということになる⁽¹³¹⁾。かつて前述のゴッフマンは、都市社会で一期一会に遭遇する人々が示す「よそよそしい態度」を指して、それを「市民的（儀礼的）無関心（civil inattention）」と呼んだ⁽¹³²⁾。しかしここでは、主観的に「迷惑だ」と感じられる行為、他者の〈生〉に「介入」すると思われる行為が徹底して拒絶されると同時に、すべての行為の帰結が「自己責任」という形で厳しく追求されている。しかもそれが、互いに重苦しい〈共同〉の機会がもたらされぬよう、相手を「気遣い」、配慮した結果として出現しているのである。したがって、われわれが目撃しているのは、ゴッフマンが想定する「無関心」をもはるかに超えた事態であると言えるだろう。

「不介入の倫理」は、「ユーザー」としての生」が確立し、人々が〈共同〉の「負担」を互いに回避することが可能となった、まさに現代という時代に相応しい倫理であると言える。すでにわれわれ

は、こうした「倫理」が出現してくる背景について一定の形で言及を行ってきた。まず、強力な「非人格的な信頼」が機能する社会においては、前述のように、「人間」は相対的に「信頼できない」ものとなる。そのため人々は、「リスク」を恐れるあまり⁽¹³³⁾、新たな「関係性」を構築することにも、また「関係性」のなかで「我・汝」の構造」を通じて向き合うことにも、ますます消極的になっていくだろう。そしてそうした事態に、あの「1」か「0」かの「関係性」が拍車をかけている。とりわけ「底なしの配慮」と、「この私」と「この私」の衝突に疲弊しきつた人々は、次第に「意味」のある「関係性」を築いていくこと自体を断念するようになり、ついには「社会的装置」の文脈を持たない一切の「関係性」を放棄して生きるようになるだろう。もちろんそれは、人々が自ら望んだ「生」の形ではないかもしれない。だが、病み疲れた人々にとつては、「他者存在」という名の「恐るべき怪物」から距離を取り、自らの「安全」と「安心」を確保するという意味においては、それは必ずしも非合理的な選択とは言えないのである⁽¹³⁴⁾。こうしてわれわれは、「共同」の「負担」のみならず、「不介入」を通じて、ついには「関係性」の「負担」からも「解放」される。すなわち、真に「自由」になるのである。

もちろん現代人のなかには、こうした「不介入」を通じて、十分われわれは「(ユーザー)としての生」を謳歌できていると考える人間もいるだろう。だが、はたして本当にそうだと考えるのだろうか。本論が指摘したいのは、われわれは「不介入の倫理」によつて生きていくことにさえも、すでに

限界を迎えているのではないかということである。例えばこの社会においては、自身が「ユーザー」としての「生」に適応できていると考える人間ほど、しばしば露骨に、そうした「生」に適応できない人間を軽蔑する。こうした人々は、「自己責任」を引き合いに、そうした人間をしばしば躊躇なく見捨てても構わないと言うだろう⁽¹³⁵⁾。そして自身が「迷惑だ」と見なした「不介入」の「違反者」たちに対して、憎悪にも似た冷淡さを示すだろう⁽¹³⁶⁾。だが、そうした人々さえも、結局は満たされることはない。そうした人々は、この先何かに躓き、自身がいつ「見捨てられる側」の人間に転落しないかと、いつも怯えて生きていかなければならないから、そして焦燥に駆られたまま、無理にでも「生」を謳歌している自分を演じ続けていかなければならないからである。

しかし、真の問題は別のところにある。というのも根源的には、「不介入」という「戦略」自体が破綻しているからである。われわれはここで、思いださなければならぬ。たとえどれほど「共同」から、そして「意のままにならない他者」から「解放」されているように見えたとしても、われわれの「生」から、そうした契機そのものが消滅することはないのである。つまり「解放」は依然として「不完全」なものに過ぎず、われわれには、いつかは必ず「共同」や「関係性」の「負担」を引き受けなければならぬときがくるのである。現代社会は、そうした意味において、すでに「不介入」がもたらすほころびで満ち溢れている。例えば先にわれわれは、「負担」を分け合うための「負担」にさえ耐えきれない、現代人の姿について言及してきた。実際現代人は、しばしば自身の手に負

えない事態に直面したとき、その「負担」を他人と分担することができず、すべてを独りで背負おうとして、結局は破綻してしまう⁽¹³⁷⁾。それはなぜなのだろうか。現代人は、「他者」という存在を「信頼」することができない。他人の「介入」を「許さない」社会で生きてきた人々は思うだろう。なぜ自身が窮地だからといって、誰かが自身からの「介入」を「許す」のだろうか、と⁽¹³⁸⁾。そうした人々にとっては、しばしば独りですべてを背負う苦しみよりも、「負担」を分け合うための〈共同〉の苦しみの方が遙かに勝っていると感じられてしまうのである。たとえ何かを独りで背負ったところで、それは結局誰のためにもなりはしない。場合によっては、そのことによつて関係者全員が「不幸」になることさえありえるだろう⁽¹³⁹⁾。そのことが分かっているながら、われわれはなおも、「不介入」をやるることができないのである。

こうしてわれわれは、「ゼロ属性の倫理」がもたらす「1」か「0」かの〈関係性〉に挫折し、「不介入の倫理」によつて逃げ切ろうとしながら、結局は「不介入の倫理」においても挫折することになる。分かるだろうか。要するにこれが、〈役割〉も、〈信頼〉も、そして〈許し〉も存在しない社会の末路というものに他ならない。そしてここにあるのは、〈共同〉から〈解放〉された時代を生きるがゆえに、かえって迫り来る〈共同〉の重圧に耐えられない、そうした皮肉に満ちたわれわれの姿でもあるだろう。

人間存在の原理である〈間柄〉、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉は、いずれも確かに——鋭利な刃物と同

様に——「使い方」を誤れば深刻な不合理が導かれる。実際われわれは、〈間柄〉が、ときに〈関係性〉をあまりに画一化させること、〈役割〉が、ときに不合理な〈間柄〉を蔓延させること、〈信頼〉が、ときに暴力的な「結束」を生みだすこと、そして〈許し〉が、ときに「媚び」となり、ときに過剰な制裁をもたらすことについて見てきたはずである。とりわけそれが、人間の「悪」と結びつくとき、歴史上、数多くの破壊や殺戮が繰り返されてきた。それは、事実である。だが、それらを一面的に否定してきたわれわれの社会においては、盲目的な「啓蒙」や非現実的な「博愛主義」、あまりに高尚な「自発性」ばかりが言説に踊り、その響きは人心を掠めてどこまでも虚しく宙を舞う。それはわれわれが、人間に内在する「素朴な「悪」」というもの、あるいは〈生〉自体の残酷さ、そして諸々の「逃れられないもの」の存在を顧みず、それと対峙していく術を見失っているからに他ならない。

われわれは、この〈社会的装置〉が織りなす秩序のもと、これからも〈間柄〉や〈役割〉、〈信頼〉や〈許し〉がない世界を生きていくのだろうか。そしてこの、一見すべてが実現できるかのような虚飾に満ちた世界のなかで、なおも「意のままになる他者」に思いを馳せながら、そこにささやかな慰みを見いだして生きるのだろうか。われわれは、ここで改めて問うべきだろう。そこにはたして、人間存在の「救い」というものはあるのだろうか、と。

4. “手がかり”のための総合的な考察

(1) 〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉の再考

さて、以上を通じてわれわれは、冒頭で提示した第一、および第二の課題について、一通りの議論をしてきたことになる。その課題とは、人間存在の本質を捉えるための新たなアプローチとして“〈関係性〉の分析”というものを導入し、われわれの理論的枠組みに新たな軸を加えること、そして人間存在の〈共同〉の本質を問い、その成立条件を明らかにすることによって、われわれが置かれた社会的現実に対する新たな分析を試みることであった。

しかし【本号】にはまだ、最後の課題が残されていたはずである。それはすなわち、一連の分析をもとに、新たな“人間の思想”に至るための“手がかり”となるものを明らかにするということであった。したがって本節では、まずは改めて【本号】での分析が、〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉をめぐるこれまでの分析に対して、いかなる点で新たな知見をもたらしたのかについて確認する。そしてそのうえで、われわれの議論が向かうべき地平とはどこにあるのか、われわれが見いだすべき“手がかり”とは何であるのかについて考察しよう。

冒頭で見てきたように、〈生の自己完結化〉とは、人間が〈社会的装置〉に深く依存した〈ユーザ〉となることによって、生きることに、実質的に“他者”という存在を必要としなくなっていく事態のことを指し、〈生の脱身体化〉とは、現代科学技術がもたらす直接的、間接的な“人体改造”に

よって、人間的な生の文脈において、有限な身体が存在が意味を失っていく事態のことを指す概念であった。そして本論では、こうした事態がもたらす矛盾が、すでにわれわれの社会的現実において「関係性の病理」——人間が他者との間に新たな関係性を構築したり、既存の関係性を維持したりすることに對して著しい困難を抱える——や「生の混乱」——若さと老い、男性と女性、子孫を生み育てるといった、これまで人間の生を形作っていた諸前提が意味を失い、あらゆることが実現可能であると人々が錯覚する——といった形で表出していると考えてきたのであった。

加えてわれわれは【第二号】までの議論において、「環境哲学」および「〈生〉の分析」という二つのアプローチを用いて、一連の事態を次のように位置づけてきた。すなわち〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉は、人類史の射程においては、「〈自然〉と〈人間〉の間接化」、「〈社会〉と〈自然〉の切断」に続く、「〈社会〉と〈人間〉の切断」という第三の「特異点」を意味するということ、そして「人間的〈生〉」の射程においては、それらが、「〈生〉の舞台装置」から「社会的構造物」と「社会的制度」のみが突出する「〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの「自立化」」、および人々が〈社会的装置〉への依存を全面化する「〈ユーザー〉としての生」の完成」を経ることによって出現してきた、というようにである。

われわれはここに、「〈関係性〉の分析」という第三のアプローチを加えることによって、一連の事態を新たな角度から説明することができるようになったはずである。まずは、〈生の自己完結化〉

と「関係性の病理」に関することについて見てみよう。

最初に着目したいのは、われわれがこれまで「根源的葛藤」と呼んできたもの、そしてそれが「むきだし」になるということの意味についてである。冒頭で確認してきたように、人間には、生物学的な次元において、遺伝的単位としての個体の利害関心と、〈生存〉を実現する基盤となる集団全体の利害関心とが必ずしも一致しないことに由来する、「根源的葛藤」というものが存在する。そしてこの「根源的葛藤」を緩和し、より高度な「集団的〈生存〉」を実現するためにこそ、われわれの祖先は、世代を越えて受け継がれていく「〈生〉の舞台装置」||「〈社会〉」というものを創造してきたのであった。ところが第三の「特異点」において〈社会的装置〉が「自立化」すると、「〈生〉の舞台装置」の成分であった「意味体系||世界像」が矮小化し、とりわけ〈社会的装置〉を媒介としない〈ユーザ||〉同士の関係性においては、「根源的葛藤」が緩和されずに「むきだし」となる。したがって現代社会においては、人々が「むきだしの個人」として対面せざるをえないということ、われわれはそれが「関係性の病理」の背景にはあると考えてきたのであった。

ここで指摘したいのは、われわれがこれまで「人間的〈関係性〉」の文脈において「内的緊張」と呼んできたものが、実はこの「根源的葛藤」というものを〈関係性〉の次元において捉え直したものだということである。生物個体として存在する以上、人間には必ず「個体的な利害関心」が存在する。しかし〈関係性〉を通じて「私」となる〈自己存在〉にとって、現実の「利害関心」は、常に諸々の

〈関係性〉の刻印を帯びる形で出現してくる。そしてこうした「利害関心」が複雑に作用するからこそ、「我・汝」の構造」には「内的緊張」が形作られるのである。先に見てきたように、持続的な〈関係性〉を構築していくためには、こうした「内的緊張」の「負担」を緩和させていくための〈間柄〉や〈距離〉の「仕組み」がなければならぬ。ところが現代社会においては、逆に「ゼロ属性の倫理」によって〈間柄〉なき〈関係性〉が理想とされ、〈関係性〉はますます、測るべき〈距離〉が欠落した「1」か「0」かの〈関係性〉として出現するようになる。このように考えれば、「むきだし」の個人」とは、「内的緊張」を緩和させる〈間柄〉が欠落した人間、まさに〈間柄〉なき〈自己存在〉のことだということが分かるだろう。

また、ここからわれわれは〈間柄〉という「仕組み」そのものが、「(生)の舞台装置」を構成する「意味体系Ⅱ世界像」と密接に関わるものであるということが理解できる。われわれが使用している無数の〈間柄〉と〈間柄規定〉の大系は、幾世代もの人々の経験を経て歴史的に受け継がれてきたものであり、それはある面では、「意味体系Ⅱ世界像」を〈関係性〉の次元において捉え直したものであるとも言えるだろう¹⁴⁰。われわれはこれまで繰り返し、「機能」に特化した〈社会的装置〉の頭頭が、「意味体系Ⅱ世界像」の「矮小化」をもたらしたと述べてきた。実際現代社会においては、「財やサービスの提供者」／「財やサービスの消費者」を筆頭とした一部の強力な〈間柄〉を除けば——「ゼロ属性の倫理」とも相まって——多くの〈間柄〉の枠組みは弱体化しているとと言えるだろう。そ

れは失われたわけでは決していないが、われわれが多様な〈間柄〉を自在に使い分けていけるだけの「重厚さ」という意味においては、確かに脆弱化していると言えるのである。

さらに着目しておきたいのは、われわれがこれまで「共同の動機」と呼んできたものについてである⁽¹⁴⁾。冒頭で確認してきたように、〈生の自己完結化〉が進行した社会においては、人間は「〈生〉の三契機」の実現を〈社会的装置〉に「依託」して生きるようになる。そのため人々は、他者との間に関係性を築いていく特別な「動機」や「必然性」を感受することができず、そのことが関係性に「心理的な圧力」となって現れるのであった。〈共同〉の本質、〈共同〉の条件について詳しく分析してきたわれわれは、その内実を次のように換言することができるだろう。つまり〈共同〉は、根源的に「負担」を伴うものであるために、決して無条件に成立することはない。したがって「共同の動機」というものがあるのだとすれば、それは「〈共同〉のための事実の共有」、「〈共同〉のための意味の共有」、そして「〈共同〉のための技能の共有」という「条件」が満たされることによってはじめて出現してくることになるはずである。逆に、現代社会に「共同の動機」が働かないのだとすれば、それは〈生の自己完結化〉によって、いずれの「条件」も破綻し、加えてそれを円滑に実現していくための〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉を含む「作法」や「知恵」もまた失われたからだと言えるのである。

いまやわれわれは「関係性の病理」について、次のように説明することができるだろう。すなわちそれは、直接的には〈共同〉のための「人間的基盤」が失われた状態での、「1」か「0」かの〈関

「係性」の蔓延と、その反作用としての「不介入の倫理」の全面化がもたらした帰結に他ならない、というようにである。もちろん、ここにはいくつかの補足が必要である。例えば多くの人々は、この社会的現実を前にして、一方では関係性の「希薄化」を感じつつも、他方では依然としてある種の「同調圧力」を強く感じて生きているからである⁽¹⁴²⁾。仮にここでの「同調圧力」が、特定の組織や社会集団の安定した〈間柄〉に由来するものであり、同時にそこでの〈関係性〉に、重層的な〈間柄〉が入り込む余地があり、さらに〈距離〉の自在さによって、互いに「我・汝」の構造を介して関わる余地もあると言うのであれば、そこでの〈関係性〉はむしろ「健全」であると言えるかもしれない。われわれが警戒すべき「同調圧力」があるとするれば、それは①「経済活動の倫理」を筆頭とした、画一的で「我・汝」の構造を介する余地が一切ない「塗りつぶされた〈間柄〉」がもたらすもの、②共有できる安定した〈間柄〉が欠如しているために、目の前の他人に対して行われる「底なしの配慮」がもたらすもの、③電子空間上に情報機器を介して「配置」されることによって、〈関係性〉に感情的な歯止めが利かなくなる事態がもたらすもの、あるいは④「不介入の倫理」に基づいて、「迷惑」をかける「違反者」がいないかを互いに監視し続ける「冷徹な視線」がもたらすもの、のなかのいずれかであるだろう。

また確かに、現代に比べれば、かつての日本社会には多様な人間を包み込む寛容さが存在していたという意見もあるだろう。しかしそれは、決して遠くない過去の時代に、われわれが未だ「人間（一

般) に対する信頼」を共有する余地があったということ、そして相互扶助を自明とした「地域社会」や「隣人」としての〈間柄〉が、そこでは逆に行使されていたからでもある。本論で見てきたように、「同調圧力」が存在しない〈関係性〉などありえない。もしもわれわれが無意識のうちに、一切の「抑圧」が存在しないことが「正常」であると考え、それゆえに何かを不当な「同調圧力」だと見なしているのだとすれば、われわれはむしろ、それこそが最も重大な「病理」であると見なさなければならぬだろう。

それでは、〈生の脱身体化〉や「生の混乱」に関することについてはどうだろう。ここで着目したのは、これまでわれわれが存在の「連なり」、あるいは存在の「強度」という形で指摘してきた問題についてである。冒頭で見てきたように、「ユーザー」としての生」においては、「人間的〈生〉」の根源にある「〈生〉の三契機」が「不可視化」され、「自己実現」こそが〈生〉の本質だと認識される。そうした〈生〉においては、世代を超えて受け継がれる〈社会〉を仲立ちとして、過去から未来へと続いていく「人間的〈生〉」の「連なり」も、そうした〈社会〉の「担い手」として同時代を生きる人々が織りなす〈生〉の「連なり」も、何ひとつとして本質的な意味を持つことはない。そしてわれわれは、そのことこそが、現代人の〈生〉に対する「現実感覚」を失わせ、「存在の「強度」——自身の存在に確信を持ち、それを肯定できる潜在力としての——を脆弱なものにしてきたのではないかと考えたのであった。

「自己」とは何か、「他者」とは何か、という問いを掘り下げてきたわれわれは、このことを次のように捉え直すことができるだろう。まず、「自己存在」というものが、いま「この私」として存在できるのは、そこに無数の〈他者存在〉との「意味のある関係性」が成立しているからに他ならない。そしてわれわれは、それを無数の「我・汝」の構造」が織りなす「〈関係性〉の場」と呼んできたのであった。実はこの「〈関係性〉の場」という概念こそ、先の時間間的な「存在の「連なり」」のこ

とを、〈関係性〉の次元において読み替えたものだと言えるだろう。つまり、われわれの〈生〉が「連なり」のなかに「根づく」ということは、あの時間間的な広がりを持った〈他者存在〉のなかで、まさに「私」が「私」になるということを意味しているのである。

このことはわれわれに、なぜ「連なり」から切り離された〈生〉が、「存在の「強度」」を著しく脆弱なものにするのかを教えてくれる。それは先に見たように、「意味のある関係性」がなければ、「意味」のある「私」も存在しないからであり、「意味のある関係性」を築くためには、「意のままにならない存在」との対峙が不可欠となるからである。繰り返すように、「ユーザー」となった人々が求めているのは「意のままになる他者」であり、彼らが信奉するのは、そうした他者を前提とした「虚構」の「この私」に過ぎない。「私」に連なるものを忘却した人々は、やがては〈他者存在〉の本質が、「意のままにならない存在」であったことさえ忘れるだろう。そこに残されるのは、内なる「願望」の実現をどこまでも貪り続ける肥大化した自意識の怪物である。そしてそれは、誰よりも誇

り高い鎧を纏いながらも、「意のままにならない現実」の前にはあつけなく崩れ落ち、立ち直ることさえままならないような、あまりに繊細で傷つきやすい怪物に他ならない。

そのような〈生〉が「正常」となる世界において、われわれが「信頼」しなくなったのは、単にひとりひとりの人格的な人間だけではないだろう。われわれはすでに、「人間」という存在、それ自体のことを「信頼」していない。われわれは、原始以来、〈関係性〉や〈共同〉に伴う「負担」を引き受け、さまざまな「悪」や「不合理」と対峙しつつも懸命に生きようとしてきた人々を「信頼」していない。そしてそうした人間が創り上げてきた、「人間的世界」それ自体の「意味」も「美しさ」も「信頼」していないのである。われわれは先に、人間存在の〈信頼〉の原理について詳しく見てきた。それはあらゆる存在の不完全性、そして〈信頼〉自身の不完全性を知りながら、そこに内在する可能性を肯定することによって、おのれ自身が何かを引き受けていく態度に他ならなかった。ならばなおさら、われわれは問うべきだろう。不完全なこの「世界」を〈信頼〉できない人間が、なぜ不完全な「おのれ」という存在を〈信頼〉できるのだろうか、と。

一連の考察からも理解できるように、われわれは「生の混乱」の核心部分を、科学技術を用いた直接的、間接的な「人体改造」の拡大という社会的現実それ自体に求めてはならない。その根底にあるのは、そうした社会的現実によって引き起こされるわれわれ自身の「人間理解」、あるいは「人間観」の変容にこそあるからである。われわれはこれまで、それを「無限の〈生〉」と呼んできた。す

なわちわれわれの〈生〉においては、潜在的に何もかもが実現されるはずだし、何もかもが実現されなければならぬ、それゆえそれを阻むいかなるものであつても取り除かなければならぬとする、あの「人間観」に他ならない。そしてわれわれが繰り返し見てきたように、それは「人間的〈生〉」の現実において必ず「敗北」する。そのときにこそ、まさに「生の混乱」がもたらす「病理」が頂点にまで達するのである。

(2) 「有限の〈生〉」と「無限の〈生〉」について

ここからわれわれは、いよいよわれわれが「終着点」として見据えるべき議論の地平へと向かつていくことにしよう。新たな「人間の思想」のための「手がかり」は、われわれがこれまで行ってきた数々の考察のなかにすでに含まれている。

ここで最初に確認したいのは、〈生の自己完結化〉＝「関係性の病理」、および〈生の脱身体化〉＝「生の混乱」に含まれている「共通点」とは何だったのかということである。前述のように、両者はいずれも「〈社会的装置〉の「自立化」と「〈ユーザー〉としての生」の完成」を契機として出現してきた。そして情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術といった現代科学技術の進展に伴って、いまなお急速に拡大を続けている。ここで思いだしてほしい。われわれはなぜ、それを過去の時代とは一線を画したものだと言わなければならなかったのだろうか。あるいはなぜ、それを

「〈社会〉と〈人間〉の切断」と呼ばなければならなかったのだろうか。それは一連の事態が、人間の「存在のあり方」に直接関わる何ものかの「解体」を意味していたからに他ならない。いまやわれわれは、その内実について次のように説明することができるだろう。すなわち二つの事態が「解体」してきたものとは、いずれも人間的〈生〉の根幹をなす「意のままにならない生」という前提であった、というようにである。

もちろん人類史を振り返れば、人間の歴史は、ある意味では「意のままにならない生」が解体していく歴史であったとも言える。実際、人間は絶え間なく「人為的生態系」Ⅱ〈社会〉を膨張させ、それによって数多くのものを「意のままになる」ように改変してきた。とりわけ第二の「特異点」となる「近代的社会様式の成立」以後は、自然的世界に対する「予測とコントロール」を志向する科学技術が全面化し、われわれの〈生活世界〉は、まさに劇的な形で一新されたと言えるだろう。だが、われわれがいまこの瞬間にも直面している事態は、それとはまったく次元を異にしている。というのもここで「解体」が進む「意のままにならない生」とは、一方では「意のままにならない他者」とともに生きなければならないという前提であり、他方では「意のままにならない身体」とともに生きなければならないという前提であるからに他ならない。ここでは「ヒト」が誕生して以来「逃れられないもの」であり続けたはずのもの、それゆえ人間存在を形作る根源的な諸要素となってきたはずのものが、まさに「逃れられるもの」へと変質し始めているのである。⁽¹⁴³⁾

〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進む時代、われわれは自らの人間的現実として、実際に「意のままにならない生」の諸要素がひとつひとつ取り除かれていく様子を目撃することになるだろう。そうした時代を生きる人々にとって、人間の〈生〉とはどのように映るのだろうか。端的に言う。そこでは「意のままになる生」こそが、「正常」となり、逆に、「意のままにならない生」は、「非正常」となる。そうして「他者」や「身体」のみならず、やがては「意のままにならないもの」は、すべてが「不合理」で、「不当」で、「異常」なものとなるだろう。「意のままにならない生」の「克服」、そしてそうした〈生〉からの〈解放〉こそが、疑いえない「正義」となる。こうして、あの「無限の〈生〉」という「人間観」が、克明に姿を現してくるのである。

しかしこれまで見てきたように、「無限の〈生〉」は、必ず現実に対して「敗北」する。われわれはここで、あの「不介入の倫理」の試みでさえも、結局は「挫折」を余儀なくされたのはなぜだったのかを思いださなければならぬ。それはわれわれの〈生〉が、たとえどれほど〈解放〉されて見えようとも、そこには依然として「意のままにならないもの」が残されているということ、われわれが人間である限り、人間が「意のままにならない生」から「完全」に逃れることなど決してできないからに他ならない。確かに〈社会的装置〉や科学技術は、「意のままにならない生」からの〈解放〉を「部分的」には実現してくれる。だがそのことがかえって、われわれの「挫折」を深刻なものにさせているのである。「逃れられる」と信じ、逃れようと足掻くほどに、また「実現する」と確信し、克

服することへ執着するほどに、「意のままにならない生」の現実、影のようにわれわれの後をついて回り、最後には容赦なくわれわれの前に君臨するだろう⁽¹⁴⁴⁾。「無限の〈生〉」を信奉してきた人々は、ここでそうした〈生〉の現実には耐えられない。「意のままになる生」こそ「正常」であると信じてきた人々は、そこで「意のままにならない生」とともに生きるということの意味、そしてそのための術というものを、何ひとつ獲得せずに生きてきたからである。

われわれはここで、この「意のままにならない生」のことを、「意のままになる生」である「無限の〈生〉」に対置させる形で、「有限の〈生〉」と呼ぶことにしよう。人間の〈生〉には、自らの意志によって制御することができないもの、「逃れられない何か」というものが必ず存在する。「有限の〈生〉」とは、そのことを前提としたひとつの「人間観」でもあるだろう。われわれが見てきたように、「有限の〈生〉」には、少なくとも以下の五つの要素が含まれている。第一に、われわれは「生物学的な原理」、すなわち生存に不可欠な生理的欲求、あるいは身体的老い、病、そして生物学的な死といったものから逃れることができないということ、第二に、われわれは「生受の条件」、すなわち生を受ける時代、場所、与えられる身体、親族、帰属する社会集団などを選択することができないということ、第三に、われわれは「意のままにならない他者」と生きる以上、「関係性」がもたらす「内的緊張」や〈共同〉において生じる「負担」に必ず直面し、それは自身が望んでいるかどうか、納得しているかどうかとは基本的には無関係であるということ、第四に、人間存在に「素朴な

〈悪〉が内在する以上、われわれは必ず「情念」や「悪意」、「不誠実」がもたらす禍に直面し、それに対処することが求められるということ、そして最後に「不確実な未来」、すなわち「永遠」で「絶対的」なものが存在しない現実のなかで、われわれは常に自らの〈生〉の「最善」について模索し、行動しなければならぬ、ということがあげられよう。

「意のままになる生」を掲げた「無限の〈生〉」は、驚くべきことに、このすべてを全力で否定しようとしてきた⁽¹⁴⁵⁾。だが、それが「有限の〈生〉」を前に「敗北」すると言うのであれば、われわれが向かうべき地平は、「有限の〈生〉」と向き合い、それを一度は「肯定」することから出発する以外にないだろう。つまり「有限の〈生〉」が「解体」していく時代を生きるからこそ、なおさらわれわれは、「有限の〈生〉」とともに生きる道とは何かということを探索することから始めなければならぬのである。

(3) 望みはすべて実現した——「亡霊」となった「人間的理想」

以上の考察を通じて、われわれは「有限の〈生〉」という、新たな「人間の思想」のための「手がかり」を見いだすことができた。とはいえここで議論を終える前に、われわれには、もうひとつだけ触れておかなければならないことがある。それはわれわれが繰り返し批判してきたかつての「人間的理想」、これまで「自立した個人」のイデオロギ―と呼んできたものについてである。

冒頭で見てきたように、「自立した個人」のイデオロギーとは、人間の本質を個人に見いだし、それぞれの個人が何ものにもとらわれることなく、十全な自己判断／自己決定を通じて意志の自律を達成することを理想とする、ひとつの「人間学」であった。われわれはいまや、その枠組みの根底に、ひとつの「人間観」を見いだすことができるだろう。それは「人間は生まれながらにして自由であるが、しかしいたるところで鉄鎖につながれている」という先人の言葉を想起するように、この世界のどこかに「鉄鎖」に縛られることのない、「本来の人間」⁽¹⁴⁶⁾なるものが存在することを確信し、それをどこまでも追い求めようとする「人間観」に他ならない⁽¹⁴⁷⁾。だからこそ、この「人間の思想」は、人間をあまねくものから〈解放〉しようとする。そして絶え間なく「自由」と「平等」を拡張しようとするのである。「存在の「連なり」」から突出した「本当の私」も、〈間柄〉なき「ゼロ属性の倫理」も、「自己実現」の理想も、「負担」なき〈共同〉も、そして「自由な個性」と「共同性」の弁証法さえも、その根底にはこの「人間観」が横たわっている。一連の考察を進めてきたわれわれには、本論がなぜ、この「人間的理想」を繰り返し批判しなければならなかったのかということが分かるだろう。この「思想」にとって、「意のままにならない生」は可能な限り克服されるべきものとなる。ここにあるのは、まさに「無限の〈生〉」を肯定する、いやむしろそれを積極的に志向していく人間観だからに他ならない。

もちろん「自由の思想」の出発点は、専制的な統治を批判し、それとは異なる統治機構の樹立、あ

るいは政治権力の形を模索することにあつた⁽¹⁴⁸⁾。しかし先人たちがその根拠を「人間学」に求めたために、その思想はやがて政治的文脈から離れ、「人間存在論」へと拡張されていった。そしてついに「自立した個人」の名のもとに、「無限の〈生〉」へと続く扉を開いたのである。確かにわれわれは、この二〇〇年あまりの間、この「自由の思想」があらゆる角度から批判に曝され、数多くの新たな学説が生みだされてきたことを知っている。すでに言及してきた「ポストモダン」の思想も、「コミュニティリアニズム」も、広い意味ではそうした批判を通じて形作られてきた言説としての側面があると言えるだろう⁽¹⁴⁹⁾。しかし、その基底に据えられてきた「人間観」そのものは、おそらく一度たりとも滅んだことはない。例えばわれわれが、「有限の〈生〉」の現実に直面しつつも、繰り返し「真の自由」や「真の平等」、「真の自律」、「真の共生」を口にしてきたのはなぜだったのだろうか。それはわれわれが——かつてのマルクスが、あるいはフロムが、そしてサルトルが弁証法を駆使してやって見せたように——結局、その先にある悲願としての「無限の〈生〉」を追い求めていたからではなかつただろうか⁽¹⁵⁰⁾。要するにわれわれは、かつてと同じように、いまもなお「自立した個人」のイデオロギーが象徴する「無限の〈生〉」を夢見ている。そしてその理想は「亡霊」のように、われわれの人間理解を拘束し続けているのである⁽¹⁵¹⁾。

多くの人々が気づいていないのは、この半世紀あまりの間で、一連の理想がもたらす意味が根源的に変化したということである。例えば〈社会的装置〉と科学技術が今日ほどの影響力を未だ持ちえな

かった時代、つまり人々が未だ「有限な〈生〉」の露骨な現実のなかでしか生きられなかった時代、その理想は文字通り「見果てぬ夢」であっただろう。しかしいまになって思えば、それが絶対に届きえない彼岸の地平にあるからこそ、それは人心を揺さぶる理想となりえたのではなかったか。われわれの社会が第三の「特異点」を通過したとき、つまり「有限の〈生〉」を実際に〈社会〉が「解体」し始めたとき、その「人間観」が放つ意味は根本的に変容した。つまり「意のままになる生」こそが「正常」となる時代が訪れたとき、「自由」も、「平等」も、「自律」も、「共生」も、遠い「未来」の出来事ではなくなった。それは、「現実」となったからである。

おそらく一部の人は、未だに現代社会のあらゆる害悪が、その理想の「不徹底」に起因すると考え、その理想さえ実現すれば、そこには「本来の人間」が解放されるはずだと漠然と信じている。あるいは屹立する現実を見つめるなかで、その理想が容易に実現する代物ではないと感じながら、だからこそ理想を捨ててはならないと考えている。だが、事実はその逆なのである。実のところわれわれは、すでに一連の理想が相当程度に実現した世界を生きているからに他ならない。例えば「自由」は、「自己責任」を伴うものの、〈生〉にあらゆる「自己実現」の機会が提供されるという形で実現し（「ユーザー」としての自由）、「平等」は、原則的にすべての人間が、同一条件のもとで〈社会的装置〉に「接続」できるという形で実現し（「ユーザー」としての平等）、「自律」は、生きることの「自己完結」を通じて、自ら考え、自ら価値づけ、自ら判断する余地が飛躍的に増大するという形

で実現し（「ユーザー」としての自律）、そして「共生」は、〈社会的装置〉を媒介としながら、互いへの「介入」を最小限とすることによって、「差異」を乗り越え、人々が緩やかに「連帯」できるものとして実現している（「ユーザー」としての共生）のである。つまり〈社会的装置〉や科学技術の力を借りるといふ形ではありながら、われわれが望んできたものは、すべて本質的には実現しているのである。

もちろん、こうした主張は多くの反発を招くだろう。例えばある人々は、ここで具体的な「不由」の事例をあげるかもしれないし、別の人々は、経済格差を引き合いに現代の「不平等」を指摘するかもしれない。だが、それらは結局社会制度の不備を含んだ「程度の問題」であって、ここで論じようとしている「本質」ではない。実際、われわれが個別的な問題をどれほど解消しようとも、「未解決」な事例が消えることなどないだろう。むしろわれわれが何かを「解決」すればするほどに、われわれはそこに新たな「不自由」、新たな「不平等」、新たな「非自律」、そして新たな「非共生」を「発見」する。本論が指摘しようとしているのは、まさにそうした「本来の人間」へと無制限に猛進していく態度こそが、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉を加速させ、「無限の〈生〉」へとわれわれ自身を駆り立ててきたのだということである。われわれの思い描く理想の世界は、年月の重みによって、あまりに偶像化され、神秘化され過ぎていた。そのためわれわれは、その「望み」が現実となった姿を見ても、その事実を受け止めきれずにいるのである。

われわれは気づくべきだろう。現代人の「苦しみ」の源は、「有限の〈生〉」にあるのでも、また「無限の〈生〉」の「不徹底」にあるのでもない。それは「無限の〈生〉」が提示してきた「人間的理想」と、われわれが直面する人間的現実との間に生じたとてつもない乖離、両者の間でわれわれが引き裂かれていることにこそある。理想を信じた世代の人々は言うかもしれない。現代人はあまりに簡単にすべてを「諦めて」しまう。その意味において冷徹な現実主義者であると。しかしある面では、現代人ほどその理想を真に受けた世代はいないとも言えるのである。この世界に実現できぬものなどないはずだ——その言葉が耳元で悪魔のように囁くからこそ、現代人は「意のままにならない生」の現実にいちいち傷つき、「自己実現」できない自身を責める。これほど「自由選択」と「自発性」が許容された世界にありながら、なぜ自分は思い描いた人生の「主人公」になりきれないのか、そしてなぜ自分はおのれの生きる積極的な「意味」をその手で掌握することができないのか⁽¹⁵²⁾——「意のままになる生」こそが「正常」となる世界を生きているからこそ、現代人は「意のままにならない生」がもたらす諸々の感情を、自分自身を責める形によってしか表現することができない。そしてだからこそ、そこではある面においては、誰しもが「無気力」となり、誰しもが「無関心」となる。そして誰しもが自身を肯定することができず、根拠もなくおのれを「卑下」するだろう。彼らは、最後に残された微かな自尊心を守ろうとするからこそ、「諦める」のである。

われわれはそろそろ受け入れなければならない。われわれは、「有限の〈生〉」の前提が「解体」さ

れた後、「無限の〈生〉」が現実となっていく世界を実際に生きて、そうして最後は「挫折」したのである。われわれは「ヘューザー」としての生に挫折し、「自立した個人」の理想に挫折した。そしてそれは、われわれが「無限の〈生〉」という「人間観」に挫折したということの意味しているのである。

だが、次のように考えてみてはどうだろうか。もしもわれわれの「苦しみ」が「無限の〈生〉」の「敗北」、つまり未だ残存する「有限の〈生〉」との軋轢にあるのだとすれば、〈社会的装置〉と科学技術によって、「有限の〈生〉」を「完全」に制圧してしまえばよいではないか。実際、現代科学技術はいまもなお〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉を加速させている。それをよりいっそう徹底し、ある種の「臨界点」を超えればよい。そうすれば理想と現実の乖離は目視できないほどに縮小し、われわれは「苦しみ」から解放されるに相違ないからである。

だが、「有限の〈生〉」を制圧した未来とは、いかなるものになるのだろうか。例えば想像してほしい。未来の世紀には、「火星への移住」を含む宇宙への進出によって際限のない資源とエネルギーの利用が可能になっているかもしれない。そこでは人工知能を搭載したロボットに囲まれ、育児や介護どころか、〈共同〉の必要性は完全に消滅している。人間は自室を一步も出ることなく、必要なものはすべて自室に届けられる。他人との社会関係は、すべてモニター越しに再現された理想的な都市のなかで、それぞれが理想的なアバターとなって行われる。自室では、アンドロイドが理想的なパート

ナーを演じてくれる。「心が病む」と言うのなら、そのように感じないよう心を改造すればよい。遺伝的な差異が「差別」だと言うのなら、すべての人間の出生を人工知能によって管理させ、遺伝子操作によって「平等」になるように生まれてくるようにすればよい。この先に待ち受けているのは、「自室」も「身体」も完全に捨て去って、「脳」だけになった人間の姿であろう。「脳」だけになった人間は、接続された完璧な〈社会的装置〉によって、完全な「自己実現」を永遠に続けることを保証される。もうここで、われわれはそれを「人間」と呼べるかどうかは問わないことにしよう。われわれに言えるのは次のことだけである。すなわち「脳人間」は、最初のうちこそ「無限の〈生〉」を貪り食うかもしれないが、そのうち徐々に「退屈」していき、最後は自ら電源を切るだろうということである。

分かるだろうか。これは、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が究極的に進んだ未来世界の姿、あの呪われた「一〇〇人の村」のなれの果てである。そして同時に、それは〈ユーザー〉という形で実現した「自由」、「平等」、「自律」、「共生」のディストピア、「無限の〈生〉」を夢見たからこそ現代の理想にはなりえない、「自立した個人」のなれの果てもあるのである。

5. おわりに——「有限の〈生〉」を生きるということ

われわれは、「理念なき時代」を生きていると本論では述べてきた。そしてわれわれは、そこに

「二〇世紀」というかつての時代の「亡霊」がいまなお息づいているとも述べてきた。終わりのない経済成長も、科学技術万能主義も、いまから思えば「無限の〈生〉」のひとつの表現であったと言えるかもしれない。その意味において「二〇世紀」とは、「無限の〈生〉」を誰もが夢見た時代であった。だが、すでに多くの人々は、少なくとも自然世界に対するわれわれの「予測とコントロール」がまったくの無謬であるとは思えない。われわれの能力が「有限」であること、そしてその「不完全性」を肯定することの重要性を、われわれはこれまでの苦渋の経験に照らして知ったからである。こうして自然世界に関する限り、われわれは「無限の〈生〉」という微睡みから、少しずつではあるが醒めつつある。しかし「人間世界」に目を向けてみれば、未だに少なくない人々が、すでに「亡霊」となっただかつての理想を希求し続けている。これはある面においては、とても奇妙なことではないだろうか。われわれは、「有限の〈生〉」を肯定し、「有限の〈生〉」とともに生きる道を模索しなければならぬ。それが少なくとも【本号】においてわれわれが到達した結論であった。もちろんそこには数多くの反論が予想される。とりわけかつての理想を掲げてきた人々にとっては、それは「人類の敗北」としてさえ映るかもしれない。彼らにとって、先人たちが「本来の人間」を発見したことは、人類の叡智の勝利であった。現実という暗闇を理性の光によって照らし、社会変革によってそれを完成させていくこと、それはまさしく人類の「大いなる夢」だったからである。そのため、ある者は言うかもしれない。「有限の〈生〉」を認めることは、われわれが「鉄鎖」に繋がれたままの存在であるというこ

とを肯定する。それならば、われわれは目前の「不正」や「不合理」、あるいは「悪」の存在でさえも、仕方がないと言って耐えなければならぬのだろうか。それでは人間はどこまでも無責任となり、人々は「権力」に媚びへつらうだけの存在となるだろう、と。だが、はたして本当にそうなのだろうか。

例えば「有限の〈生〉」を肯定することは、〈間柄〉の存在もまた、肯定することを意味する。そして〈間柄〉が「抑圧」をもたらす限り、それは確かにある種の「抑圧」を受け入れるということの意味するだろう。しかし〈間柄〉を「肯定」することは、必ずしも〈間柄〉に「屈服」するということの意味しない。先に見てきたように、人間は、〈間柄〉が「抑圧」を生むと知るからこそ、その「仮面」を外すための知恵を育て、互いの「信頼」をも築いてきた。そして〈間柄〉が時代に相応しいものとなるように、時間をかけて〈間柄規定〉の中身をも変えてきたのである。「有限の〈生〉」とともに生きるということ、それは現実の「否定」からではなく、あくまで現実の「肯定」から出発する。そして「普遍的な正しさ」ではなく、あくまで「最善」をもって、動かしがたい現実と「対峙」していくことを目指すのである。

このことは「権力」の問題についても言えるだろう。「有限の〈生〉」が否定するのは、あくまで人間存在論としての「無限の〈生〉」に他ならない。したがって「有限の〈生〉」を肯定するからと言って、例えばそこで、古典的な自由主義が掲げてきた政治的理念——例えば「民主的な政治制度」や

「言論の自由」といった——が直ちに否定されるわけでは決してない。それらを、避けることのできない「集団的〈生存〉」をより良い形で実現していくための方法論であると理解すれば、そうした理念は、むしろ「有限の〈生〉」とともに生きるひとつの道であるとさえ言えるからである。「有限の〈生〉」を生きる人間は、自身の〈生〉が有限であるからこそ、限られた〈生〉に対して誠実に向き合っていく責任がある。そして自身を生かしてくれた郷土や国家を愛するからこそ、「権力」と闘わなければならないということもあるのである。

われわれは、しばしば無意識のうちに、「権力」を批判することと「権力」自体を否定することを混同し、後者を行うことだけが〈生〉に対する「責任の取り方」であると誤解しているのではないだろうか。しかし人間が「素朴な「悪」」を内に秘めている以上、われわれは「権力」というものを必要としている。その意味において、「権力」は本来「悪」でもなければ「必要悪」でさえもない。それはわれわれが有限な存在である限り、不断の努力をもって「創出」していく責任を有するものなのである。したがって「権力」への批判といえども、そこには「当事者」としての覚悟、人間としての誠実さが求められる。そしてその「真意」は、まさにわれわれが「有限の〈生〉」を肯定するからこそ導かれると言えるのである。

加えて指摘しなければならないのは、われわれがしばしば驚くべき安易さをもって、何かを「不正」だと、「不合理」だと、あるいは「悪」であると断定してはいないか、ということである。有限な存

在である人間は、自らが生きる「時代」というものから決して逃れることはできない。「時代」の前提は絶えず変容し、誰ひとりとして正確な未来を予見することなど不可能である。「正しい」と信じただ道が後に大きな禍となることも、逆に「誤り」だと信じた道が後に多くの人々を救うこともある。だからこそ、われわれは常に戒めておかなければならない。人間は、必ず「誤る」のだということを、そして人間のあらゆる「悪」のうち、最も恐ろしいのは、しばしば自身の無謬性を盲信したうえでの「善」や「正義」がもたらす「悪」であるということである。

われわれは先に、「有限の〈生〉」がひとつの「人間観」であると述べてきた。それを肯定することは、人間の「生」だけでなく、人間の「死」というものに対しても特別な意味を与えることになるだろう。例えば「無限の〈生〉」の信奉者にとって、「死」とは無意味であり、無価値なものでしかない。そうした人々にとって「私」の「死」は、これ以上のいかなる「快樂」をも、またいかなる自己の可能性をも閉ざされる事態であり、究極的には「世界の消滅」さえ意味することになるだろう。だが「有限の〈生〉」は、それとは異なる意味を「死」に与える。ここでわれわれは問うべきだろう。原始以来、なぜ人間にとって「死」とは「救い」を意味してきたのかということである。

例えば近代的な医療が普及する以前の時代、栄養失調や伝染病、事故や天災などによって人間は簡単に「死」に至った。十分な健康と安全が得られないなかで、悲惨な光景が至る所に見受けられた。そのような世界にあって、人が生きるのは「生きたい」からだったのだろうか。それとも「楽しい」

から、あるいは「苦しみよりも快樂が勝る」からだったのだろうか。そうではなく、人が生きるのは「生きなければならぬ」から、つまり自らの意志とは関係なく、「この世に生まれてしまった」からではなかったか。先人が「四苦八苦⁽¹⁵³⁾」という形で表現したように、人生はむしろ苦しみに満ちている。その意味では、「生」は無条件に素晴らしいものであるとする先の「人間観」こそが、実はきわめて特殊で新しいものだと言えるのである。

原始以来、人間にとって「生」とは苦しみであった。それならば、苦しみに満ちた「生」から解き放たれるからこそ「死」は「救い」だったのだろうか。確かにそうした側面もあっただろう。だが、それだけでは決してない。人間は「生まれてしまった」以上、そう簡単に「死ぬ」ことはできないからである。人間は、この世界に「誕生」したそのときから、「有限の〈生〉」としての何ものかを背負うことになる。「意のままにならない身体」を背負い、同時に「意のままにならない他者」との〈関係性〉を背負う。そして否応なく過去から未来へと続く「存在の「連なり」」のなかに位置づけられ、さまざまな縁を仲立ちとして、自らが負うべきものたちと出会うからに他ならない。だからこそ、人間は「死ぬ」ことができない。だが、いずれは否が応でも「死」が訪れる。それは「連なり」のなかで生かされていく人間が、有限な存在としての負うべきものを全うし、その責務からついに解放されるということの意味していた。だからこそ、「死」は「救い」だったのである。

そうした意味において、人間の「死」は、一般的な生物存在の「死」とはまったく違う。人間が、

太古の時代に世代を超えて受け継がれる〈社会〉というものを創造したとき、「死」の持つ意味は根源的に変容したからである。例えば人間は、生物的存在として、いずれは必ず肉体が減ぶときを迎える。これは「第一の死」である。そして、その人に関する記憶が残されたものたちの間で失われるとき、その人には「第二の死」が訪れる。だが、その人が生きて何かに働きかけた事実の痕跡、あるいはその人が語った言葉や創出した意味の痕跡は、〈社会〉の片隅に刻まれ、永劫「連なり」のなかに残されていく。思えば、われわれを取り囲んでいる〈社会〉とは、まさにそうした幾百億もの過去の人々が、「生」と「死」を介して刻んできた痕跡そのものではないか。それは本人が望むと望まざるとに関わらず、人間存在の理として必然的に起こる。そしてそれは人の世が続く限り、これからも延々と繰り返されていくものなのである。

したがって人間が何かを背負うということは、そうした「(生)の永續性⁽¹⁵⁴⁾」の渦中であって、何かを負うということの意味している。そして背負うものがあるからこそ、人間は自らに与えられた「有限の(生)」というものを、誠実に生き抜いていこうとするだろう。「誠実に生きる」とは、存在の「連なり」のなかで、過去に生きただろう人々、そして未来に生きるだろう人々を思い、彼らに恥じない行いを、そして誇れる生き方を選択するということに他ならない。

先に見たように、もし「快樂」を食うことだけが「生」の意味だと言うのであれば、苦しみに満ちた人生には生きる意味などないだろう。だからこそ、「無限の(生)」の住人たちは、永遠の「自己実

現」が叶う「生」だけを肯定し、それが欠けた人生を「絶望」と呼んで否定する。そしてあたかも自ら電源を切る「脳人間」と同じように、「生活の質」が自身の望む水準に達しないといって、自らの命を絶つ権利さえ主張するのである。だが、もし人生が「無限」であるならば、いまこのときを待たずして、誰かが何かをやり遂げる必然性はあるのだろうか。あるいは目前にある〈関係性〉が、かけがえのないものになりえることはあるのだろうか。もし「生」が「無限」であるならば、われわれは来たるべき人々に何かを託す必要さえない。分かるだろうか。われわれが「有限の〈生〉」を生きるからこそ、「〈生〉の永続性」は「信頼」に値するものとなり、人生には「より良く生きる」ということの意味が生ずるのである。

そうした「人間存在」に対する〈信頼〉を基盤として、人はともに同じ「世界」、ともに同じ「時代」を生きる人々との間に、再び「信頼」を築いていく。そしておのれの力で人間の〈信頼〉を獲得することができたとき、はじめて人は、この「不条理」と「不確かさ」に溢れる世界と対峙していただけるだけの「人間としての自信」、「自己に対する〈信頼〉」というものを手に入れることができるろう。

われわれは本論での議論を通じて、何度となく、過去に生きた人々が「逃れられない何ものか」と向き合い、「意のままにならない生」を生き抜こうとしてきた姿について言及してきた。そこで見た〈間柄〉や〈距離〉、そして〈役割〉や〈信頼〉や〈許し〉といった原理は、いずれもそうした人々

が生みだしてきた「知恵」の結晶であった。繰り返すように本論は、人間存在の〈共同〉が未だ成立しえた過去の時代を憧憬するつもりも、それを再生させよと主張するつもりもさらさらない。人間の歴史は、常に一方通行である。この世の理において、過去へ戻ることも絶対にできない。そもそも過去に戻ったところで、現代人にはすでにそうした世界を生き抜いていく力はないだろう。そしておそらくわれわれには、この世界に君臨する〈社会的装置〉を破壊することは不可能である。このことは、われわれに残された道が、ある種の〈社会的装置〉との〈共生〉を模索する以外にないということを示唆している。だが、われわれが「有限の〈生〉」とともに生きていくためには、現代に相応しい「〈共同〉の知恵」というものが確かに求められている。それはいかなるものになるのだろうか。もしかすると、そうして見いだされることになる道は、あの呪われた「一〇〇人の村」とは異なるもうひとつの未来、すなわち「第四の〈特異点〉」＝「〈社会〉の〈人間〉への再結合」へと続く道となるかもしれない。繰り返すように、われわれにできることは、過去を参照点としてこの「現代」を精一杯生き、そして何かを未来に託すことだけなのである。

こうしてわれわれは、本論全体の「結論」に近いところまで考察を進めることができた。われわれは【次号】において、再度これまで取り上げてきた諸概念を振り返ったうえで、われわれが生きるこの「日本社会」というものに焦点をあて、われわれ自身の〈生活世界〉の変遷について確認する。そしてそのうえで「現代性」の起源について確認し、ここで断片的に考察してきた「無限の〈生〉」と

「有限の〈生〉」の概念について再び整備しよう。そして「有限の〈生〉」とともに生きる道について本論なりの決着をつけ、本論全体を通じて想定される多くの批判について、あらかじめ答えておくことにしよう。

【注】

(1) 社会学的概念としての「アノミー (anomie)」「概念を普及させたのはE・デュルケム(一九八五)であるが、デュルケムが「アノミー的自殺 (suicide anomique)」と言う場合、そこには伝統的規範が解体し、欲望に歯止めがかからなくなった結果、肥大化した欲求が実現しないことに苦悩するがゆえに自殺に至るというニュアンスが含まれている。デュルケムの議論に〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉という問題意識は含まれていないが、この傍点部分については、本論の主題である「無限の〈生〉」による「挫折」という問題と重なる部分があると言える。

(2) 本論では、「人間的〈環境〉」の構造を分析する文脈において、〈社会〉や〈自然〉と対置されるものとしての「人間」を論じる場合、それを〈人間〉と表記してきた。

(3) これまで本論では、「〈生〉の三契機」としての「〈現実存在〉の実現」を、「〈存在〉の実現」とのみ表記してきた。しかし「存在」という用語は、本論においてきわめて多義的に用いられるため、混乱を避けることを目的として、本号からは表記を改めることにした。なお、それを敢えて「〈実

存」〃と表記しないのは、「実存 (existence)」概念が、主にJ||P・サルトル (一九九六) の影響によって、自己の可能性を自ら選択し実現させるという、きわめて私的で実践的な響きを持つようになったためである。

(4) 本論ではこうした人々のことを、これまで増田敬祐に倣って「むき出しの個人」と呼んできた。

「……それゆえにむき出しとなった「個人」は倫理や作法を会得することなく、目指されるべき己の〈内面的自発性〉に依拠するのみで他の〈むき出しの個人〉と関わらなければならない。それは人間存在にとってむき出しのままであるがゆえに傷つけ合い、共有するものを持たないなかで手探りの関係を築いていかなければならないことを意味する」(増田 二〇一六：一二二―一二三頁)。

(5) 『日本語源広辞典』(二〇一二)、『広辞苑』(一九九八)。

(6) M・ウェーバー (一九七二、一九八九) は、人間の行う「行為 (Handeln)」というものを、主観的な意味と関連づけられた「社会的行為」として分析するとともに、行為者が行為の前提として社会的に共有している「精神 (Ethos)」のあり方について問題とした。E・デュルケム (一九八九) は、後述するように「集合意識」という概念を提起し、集団によって共有された価値規範がその集団に属する個人の行為や思考、感情に拘束力を与えることを問題とした。

(7) 例えば「社会システム理論」では、社会全体を人々の諸行為が織りなす「システム」として理解する。とりわけパーソンズ (一九七四) の場合は、その全社会的なシステムの構造を維持するように

働く要素と、それに反する要素を分析する「構造・機能分析 (structural-functional analysis)」に焦点があてられ、ルーマン (一九九三) の場合は、システムを人々の行為の前提となる意味的秩序として捉えたうえで、無数の可能性を内在した世界から、複雑性を縮減することによってシステムが成立するところに焦点があてられる。「シンボリック相互作用論」は、ミード (一九七三) の相互作用に関する分析を引き継いだブルーマー (一九九一) によって提唱され、人々が有意義なシンボルを用いて主観的に行う相互作用に着目し、社会をそうした相互作用の動的な「過程」として理解する。

「現象学的社会学」は、フッサールの現象学を引き継いだシュッツ (二〇〇六) により提唱され、ここでは社会を間主観的に共有されている意味的世界としての「生活世界 (Lebenswelt)」という観点から捉えたうえで、多様な相互作用についての分析が試みられる。

(8) R・デカルト (二〇〇六) は、方法的懐疑を用いて普遍的に正しいと言えるものを証明しようと試みたが、この思考を徹底していくと、われわれが自明視している「他者」もまた、同じような主体性を持つ人間であるという根拠は導けない。現象学の創始者であるフッサール (二〇〇一) の「間主観性」概念は、もともとこの問題を解決するために導入されたものであった。つまり現象学においては、世界は主観的に構成された「現象」として捉えられるが、現出する「他者」の場合、自己の身体との類似性を契機として、他者もまた主体性を持つ人間であることが確認され、そこから他者と共有された間主観的世界の存在が認知されることになる。「間主観性」の概念は、社会的に共有された意

味的世界としての「生活世界」概念とも関連づけられ（フッサール 一九九五）、その後はシュッツ（二〇〇六）の「現象学的社会学」にも受け継がれていった。

(9) サルトル（二九七四、一九九六）は、人間という存在が、自身を規定しようとする他者からの「まなざし」と、他者を規定しようとする自身の「みかえし」との間の「相剋 (conflit)」の状態にあると理解し、真の自由（主体性）のためには、他者から規定された自己（「即自存在 (être-en-soi)」に甘んずることなく、未来の可能性への投企によって、自ら意味づけた自己（「対自存在 (être-pour-soi)」を引き受けなければならないと述べた。またレヴィナス（一九八九、一九九九）は、人間存在の主体性が、異質な他者と出会い、そうした他者に対する「応答 (réponse)」の渦中においてこそ成立するとした。人間存在を「〈我・汝〉の構造」によって成立すると考える本論には、当然、両者の「他者論」と多くの共通点があると言える。ただし本論の立場——とりわけ最終部において展開する、「人間観」としての「無限の〈生〉」に対する批判的立ち位置——からすれば、サルトルもレヴィナスも「意のままにならない他者」の存在に気づいていながら、結局は「有限の〈生〉」を引き受けて生きていく道ではなく、新たな「無限の〈生〉」＝「意のままになる生」の境地を探索する道へと向かったと考えることができる。なぜなら「有限の〈生〉」を引き受けるためには、われわれはある面では「即自存在」として生きることを肯定しなければならぬし、われわれはいかなる他者に対しても、「私」として受け入れ、「応答」できるわけではない——だからこそ人間には〈間

柄〉が不可欠なのである——からである。

(10) アレント（一九九四）は、人間の実践のうち、生命維持に結びつく循環的な「労働 (labor)」や、人工物を世界に創出する「仕事 (work)」よりも、公共世界（共通世界）において自らが「唯一性」を帯びた存在として「他者」の前に現れる「活動 (action)」こそが、人間存在のリアリティにおいて最も重要であると述べた。この主張の背景には、全体主義がもたらす「画一性」から、人間の「唯一性」や「多数性」を防衛しなければならないとする強い警鐘が込められている。こうした全体主義批判の文脈は、前述のレヴィナス（一九八九）にも共通しており、彼の場合は、同一性の拡大としての「全体」に対して、「全体（同化）」に回収されないものとしての異質な他者——ここでは各々異なる「唯一性」の象徴としての「顔 (visage)」が強調される——の「無限 (Infini)」が対置されることになる。

(11) 「他者」に相当する外国語は、英語、仏語、独語を問わず、それぞれ「self」に対する「other」、*sois* に対する *autres*、*Selbsts* に対する *Andere* となる。

(12) ここでの「応答」については、レヴィナス（一九八九）も参照のこと。

(13) 吉田（二〇一七：三四五頁）。

(14) 「他者性」の本質を「意のままにならない存在」として理解する方法は、増田の倫理思想に触発されたものでもある（増田 二〇一五：一六五、一六六、一七七頁）。ただし増田の真意がより正確

に述べられているのは次の一文である。「なぜなら、人間は時間と空間に規定された存在であるがゆえに、その規定される渦中で他者との関わりを円満・円滑に営むために〈人間存在の倫理〉を試行錯誤し、研鑽してきた歴史があるからである。その営為の歷程は「共」の世界という自分たちの生の現場にあり、そこで生を全うするということは意のままにならない他者と時間と空間を供にし、同時代を生きるということである」(増田 二〇一六・一二七・一二八頁、傍点は筆者による)。

(15) かつてM・ブーバー(一九七九)は、人間の根源的な関係性を「我(Ich)・汝(Du)」と呼び、それを、世界を操作可能な対象と見なす「我(Ich)・それ(Es)」の関係性と区別した。本論に即して言うなら、「我・それ」は〈他者存在〉を「意のままになる存在」と仮定する特殊な関係性であり、換言すれば、肥大化した「虚構」の「この私」の延長として〈他者存在〉を取り込んでいくような関係性であるとも言える。「〈我・汝〉の構造」における〈我〉とは、あくまで「意のままにならない存在」との関係性における「私」に他ならない。

(16) この「無意識」という観点は、〈自己存在〉を理解するための重要な論点になりえるものであるが、本論ではこれ以上立ち入らない。

(17) 「他者論」において、「身体」の問題を取り上げたのはM・メルローポンティ(二〇一五)である。

(18) 吉田はこのことを、J・バトラー(二〇〇八)の議論を手がかりに、「自己基底の他者原理」と呼

ぶ。「われわれは常に他者に先行され、その他者による呼びかけに応答を強要されるものとしてのみ、この世界に存在し始めることができる。この呼びかけは未だ存在せざる「私」には決して避けようのないものであるが故に、根源的暴力性を帯びている」（吉田 二〇一七：三三三頁）。

(19) こうした「自己」の概念を、本論では「本当の私」、「ありのままの私」、「純粋な私」、「かけがえない私」といった多様な表現で形容する。こうした「私」に共通しているのは、「他者存在」によって影響されない、あるいは影響されてはならないような「真の「自己」」が存在するという信念である。「自立した個人」の理想は、ある面ではこうした「自己」の確立を目指してきたと言えるが、本論に即せば、そのような「私」はいずれも「虚構」の「この私」ではない。

(20) ここでわれわれが提示した人間観は、浜口恵俊が「間人主義」と述べたものと通じる部分がある。「実在するのは、そうした唯我的な主体性の保持者ではなく、既知の人との有機的な連関を常に保とうとする関与的主体性の持ち主、すなわち「間人（かんじん）」であろう。それは、人間関係の中で初めて自分というものを意識し、間柄を自己の一部と考えるような存在である」（浜口 一九八二：五・六頁）。なお、この「間人主義」の概念は、実際には欧米人と日本人の比較という文脈のなかで提起されたものである。つまり浜口によれば、両者は関係性の様式自体が根源的に異なっており、「間人主義」はきわめて日本的なものであるとされている。この視点は興味深いものだが、本論では踏み込んでいる余裕はない。浜口とよく似た指摘は、木村敏（一九七二）にも見られる。

(21) 吉田 (二〇一七：三四〇頁)。

(22) 吉田 (二〇一七：三四一頁)。したがって〈他者存在〉が現す「迫真性」とは、こうした〈関係性〉の網の目からなる「全体性」を通過して「私」に到来するからこそ、力あるものとなる。なお吉田は、この「他者」の到来を「貫通」とも表現している。「むしろその背後に空間的／時間的な広がりを持ち、その遙か彼方から、固有ノードを貫通して「私」の前にきみが顕現する。そのようにして、我々は互いに役割を交換し、つつ相互に貫通し合っている (co-penetration)。その構造の全体がメデアである」(吉田 二〇一七：三四九頁)。

(23) われわれはこのことを、すでに別の形でも表現してきただろう。それは「存在の「強度」」に深く関わる、「存在の「連なり」」という概念である。

(24) 後に言及するように、「中核的他者」との〈関係性〉は、通常最初に〈間柄〉がある状態から開始され、〈距離〉が縮まるにつれ、徐々に〈間柄〉を解除した領域が拡大していくという形を取る。したがって厳密には、「ゼロ」から〈関係性〉が生じるとするここでの想定は正しいものではない。一般的に人間が「未知の人間」と接する場合、そこで生じる「戸惑い」の原因は、〈間柄〉なき〈関係性〉に由来するのではなく、われわれがそこでいかなる〈間柄〉を選択すべきか混乱することによって由来する。「未知の人間」と接触する頻度が高い社会においては、「未知の人間」「同士の〈関係性〉を規定する、独自の〈間柄〉」が形成されることになるだろう。もし仮に、真の意味で〈間柄〉なき〈関係

性〉が存在するならば、それは現代特有の「病理」であり、〈関係性〉の異常な状態に他ならない。

(25) われわれはこの「実像・写像」の「内的緊張」のことを、しばしば論じられるように「相手が理解し望む私」と「私自身」の、あるいは「私が理解し望む相手」と「相手自身」の間にある葛藤として理解してはならない。「存在」の起点を〈関係性〉として捉えるならば、厳密には「私自身」や「相手自身」というものは想定されず、葛藤の中心軸は、あくまで文中のように「私が理解し、望んでいる〈関係性〉」と「相手が理解し、望んでいる〈関係性〉」の間に置かれるか、もしくは「私が理解し、望んでいる『この人』との〈関係性〉」と「私が理解し、望んでいる『別の誰か』との〈関係性〉」といった、異なる「我・汝」構造」の間に置かれなければならないからである。なおこの「実像・写像」の「内的緊張」は、一面では確かに、【注九】において言及したサルトル（一九七四）の「相剋」の状態と重なる部分があるかもしれない。ただしここでの「緊張」の真意は、われわれがそこで、常に互いの背景にある「〈関係性〉の場」を気遣い、自身が理解している「我・汝」の構造」を調整していかなければならないということにあるのであって、「相手」を意味づける主導権争いや、ましてや「相手」の「まなざし」を超克し、「対自存在」としての自己を全面化させていく過程にあるのではまったくない。

(26) このことが、「中核的他者」以外の〈他者存在〉についてもあてはまるかどうかについては慎重な議論を要する。定義上、〈自己存在〉にとって「意のままにならない存在」はすべて〈他者存在〉と

なりうるが、ここで「実像・写像」の「内的緊張」が成立するためには、「相手」もまた「私」に対して「我・汝」の構造」を成立させられる存在でなければならぬ。例えば近年「家族」の一員として理解されている「ペット」の場合、「私」の方から「写像の〈関係性〉」を理解し、自らの「実像の〈関係性〉」を修正することはできるが、一般的に逆は成り立たないだろう。ただし仮に〈関係性〉の修正を主体的に行える高い知能を備えた「ペット」がいるのであれば、そこには一面において、「実像・写像」の「内的緊張」が成立しうると言えるかもしれない。とはいえ「ペット」の場合、それ以前に、それがはたして「意のままにならない他者」だと言えるのかということの方が重要である。「ペット」は、究極的には「意のままになる他者」であることに意味があるように思える。その意味では、もともとそこには不完全な「我・汝」の構造」しか成り立たないと考えることもできるだろう。

(27) もちろんここでの指摘は、後に行うことになる「不介入の倫理」を意識してのことである。つまり、なぜ「不介入の倫理」を行使するだけでは、「我・汝」の構造」を介した深い絆を育むことができないのかということ他ならない。

(28) 例えば「イ」、「ロ」、「ハ」という三人が居合わせるとき、「イ」は「ロ」と「ハ」に対してそれぞれ「我・汝」の構造」を持つている。このとき「イ」は、「ロ」と「ハ」がそれぞれに持っている「写像の〈関係性〉」に配慮するだけでなく、「ロ」と「ハ」が互いに持っている「我・汝」の構造」

を——しばしばそこに含まれる「内的緊張」をも含んだ形で——配慮しなければならぬ。ここに四人目の「ニ」が加わる場合、「イ」が配慮すべき事柄は幾何級数的に増大することになるだろう。

(29) デュルケム（一九七五）は、個人に対して外在的であるような行為、思考および感情の様式でありながら、同時に拘束力をもつて個人を強制するものを「集合表象」と呼んだ。

(30) 「価値」と「規範」は厳密にはまったく異なる概念であるが、社会学においては、集団に及ぼす「機能」という側面からは、しばしば類似した働きを持つものとして考えられてきた（パーソンズ一九七四）。

(31) ミード（一九七三：一六六頁）。

(32) ミード（一九七三：一八六・一九一頁）は、この「私」と「もうひとりの私」の違いを、「I」と「me」の違いとして区別している。「me」とは、他者から取得された「態度」が組織化されたものであり、「I」とは、そうした「me」の目線によって対象化され、はじめて自覚されるような「私」である。したがってミードにとって、自我とは、「I」と「me」の絶え間ない相互作用によってはじめて成立するものとして理解される。

(33) 『広辞苑』（一九九八）。また和辻哲郎は、人間を単に「人の間」であるのみならず、「自、他、世人であるところの人の間」（二〇〇七：二二頁）であると捉え、「間柄」という概念について以下のよ

うに述べる。「世が時の意と並んで社会を意味するように、間、中もまた空間の意と並んで人間関係

を意味する。男女の間、夫婦のなか、間を距てる、仲違いをする、等の用例が示すごとく、それは交わり、交通というごとき人と人の行為的連関である。人は行為をすることなしには何らの「間」「仲」を作り得ぬ。が、また何らかの間・仲においてでなければ人は行為することができない。だから間柄と行為的連関とは同義なのである。このような間・仲は、机の間、水の中というごとき静的な空間ではなくして、生ける動的な間であり、従って自由な創造を意味する」（二〇〇七・三五頁）。本論の枠組みに従えば、人間存在の「間柄」とは、「関係性」の型としての「間柄」と「我・汝」の構造」という二つの次元によって構成されていると言えるだろう。

(34) このように限定された「間柄」の概念は、社会学においてはむしろ「役割」という概念によって論じられてきた側面がある。しかし本論では、後に人間存在の「共同」について論じるなかで、「役割」という概念に特別な意味を付与したい。したがって本論では、こうした社会学的な意味での「役割」についても、一貫して「間柄」という語を用いて論じられる。

(35) 例えばわれわれが、横断歩道を渡る見ず知らずの老人を手助けしようとするのも、あるいは公共の場で騒々しく駆け回る見ず知らずの子どもの挙動を黙認するのも、そこで「身体的属性」に由来する「間柄」が機能するためである。

(36) 例えば、目の前の妊婦や老人に席を譲ろうとした若者に対して、その行為が偏見やレッテルだと言うのであれば、そうした配慮を進んで行う人間は誰もいなくなるだろう。同様に、授業中に騒いだ

生徒を注意した教師の振る舞いを、「なぜ私の子どもが、あなたが単に先生であるというだけで非難されなければならないのか」と言うのであれば、学校教育の現場は破綻するだろう。だが、ある者は次のように言うかもしれない。つまり〈間柄〉には、偏見、ラベル、レッテルというべき「悪しき〈間柄〉」と、理性、あるいは合理性に根差した「善き〈間柄〉」があり、ここでの事例は後者にあたるといふようにである。しかし、そもそも個々の〈間柄〉を取り出して、それらを厳密に「善悪」に区別していくことなど不可能である。いかなる〈間柄〉であっても、何らかの「合理性」があるからこそ成立したのであり、逆に「不合理」を一切含まない〈間柄〉など存在しない。あるのは時代状況の変化によって、〈間柄規定〉が現実と符合しなくなることであり、その場合に求められるのは、あくまで〈間柄規定〉の「修正」である。

(37)ブルーマー（一九九一）のこうした「社会観」は、ひとつに「構造・機能分析」を中心としたパーソンズらの社会学への批判が込められている。【注七】でも取り上げたように、ここでは「社会」が所与の規則的な秩序として理解され、あらゆる社会的な要素がその秩序に貢献するか否かという視点から解釈される。そうすると、価値、規範、役割等は、もっぱら個人を秩序に従わせる「機能」を持つものとして位置づけられることになるだろう。しかし実際には、人間はその秩序の影響を受けつつも能動的にそれに参加し、解釈の主体となることによって、価値、規範、役割等の中身を自ら変容させていく側面があるのである。

(38) われわれはしばしば、前近代的な社会を“個の埋没”、換言すれば〈間柄〉によって塗りつぶされた“全体主義”として規定する。しかしそれは次節で詳しく見るように、「牧歌主義的・弁証法的共同論」がもたらした、きわめてイデオロギー的な解釈に過ぎない。人間存在は、常に「我・汝」の構造」とともに〈間柄〉と〈距離〉を活用しながら生きてきたのであつて、その原理そのものは、“前近代”も“近代”も変わらないからである。

(39) 『広辞苑』（一九九八）。

(40) 【注三三】の和辻による説明を参照。

(41) ゴッフマン（一九八五）。われわれの枠組みで言えば、こうした行為は、〈間柄〉がもたらす第二の「内的緊張」に対して、主体の側が、その“緊張”を緩和させようとして行ったものであると解釈することができるだろう。

(42) 増田（二〇一七：二七三・二七四頁）。もちろんここで増田の主眼にあつたのは、“唯一”で“不変”な自己を前提とし、そうした人間があたかも「因果関係」をなすかのように普遍的な様式によつて他者と関わっていくことを想定する、〈普遍主義的關係性〉を批判することであつた。増田によれば、人間は元来“唯一”の「もの」として生まれるが、人間存在の基点は、あくまで移ろいゆく関係性、移ろいゆくおのれ自身、「環境」の縁において生起する「こと」の文脈に置かれなければならない。

(43) こうした〈関係性〉の側面については、後に〈信頼〉という概念を用いて論じることになるだろう。

(44) 「親しきなかにも礼儀あり」という格言が示すように、いかに親しい人間であつても、互いに守らなければならない「作法」がある。これは、いかに〈距離〉が近い人間同士であつたとしても、そこには依然として〈距離〉が存在すること、したがつて〈間柄〉もまた存在するということを意味している。

(45) 後に見るように、このことは、われわれがこれまで「根源的葛藤」と呼んできたものをより具体的な形で教えてくれるだろう。「根源的葛藤」は生物学的な起源をもつが、〈関係性〉の次元においては、それはあくまで一連の「内的緊張」という形で出現するのである。

(46) もし「真の〈自由〉」なるものがあるのだとすれば、それはこうした「自在さ」のことであろう。前述の増田は、西洋近代的な「自由」の概念が「環境からの自由」——人間が自らを時空間的に縁取る「環境」から解放されるという意味での——と、「環境への自由」——自然環境、歴史性、場所性から中立となった人間が、再び「環境」に対して主体的に関わるといふ意味での——を志向してきたとして、次のように述べる。「へ人」が自分以外の「へ人」と関わり合う環境世界において求められる自由とは、人間存在の作法や倫理を身に付けることで得る〈自在さ〉のことだと言える」（増田 二〇一七…二六二頁、傍点は筆者による）。

(47) 本論では、多くの人々が経験する、例えば「会社、人間関係」といったものもまた、「経済活動」という〈社会的装置〉の文脈に基づく〈関係性〉であると理解する。ここでは「財やサービスの提供者」と「財やサービスの消費者」に見られるほど強力な「形式化」は働かないが、「経済活動」という明確な目的に基づく〈間柄〉が依然として機能している。「形式化」の強さは、おそらく個々の組織のあり方によってかなりの相違があるはずである。とはいえ、「家族ぐるみの付き合い」が当然視されていた時代とは異なり、近年ではますます〈間柄〉の比重が高まっているようにも思える。

(48) 「情報世界」、すなわちインターネット上の電子空間では、われわれは「検索サイト」や「SNS」、「ブログ」、「コメント欄」といった「インフラ」によって「配置」され、それによってバーチャルな〈関係性〉を容易に構築することができる。本論ではこうした〈関係性〉もまた、〈社会的装置〉の文脈に基づく〈関係性〉として理解する。

(49) このことを本論では、「ウインドウズの比喻」と呼ぶことにしよう。

(50) もちろん後述するように、現実には、われわれは必ずしも〈社会的装置〉の文脈に基づかない〈関係性〉においても、依然として多くの〈間柄〉を活用していると言えるかもしれない。例えば、学校にはクラスメートや「教師と生徒」の〈間柄〉が依然として存在し、「ママ友の会」には、やはり「ママ友」の〈間柄〉があると言えるだろう。だが社会全体から見れば、われわれはすでに、初対面の人間と共有できると思える〈間柄〉をほとんど持ちえないし、伝統的な〈間柄〉の大半は、すで

に安心して〈関係性〉を構築できるだけの強度を失っている。堅固で重層的な〈間柄〉が機能しない状況下においては、〈関係性〉を構築するために「一足飛びに〈我・汝〉の構造」へと向かわなくてはならないし、皆が自身の振る舞いに対して自信を持ってなくなることから、小集団内では瞬間的に発生するルールやその場の「空気」がきわめて支配的な影響力を持つようになる（土井 二〇〇八、山竹 二〇一二）。後に見るように、そうした「負担」に耐えられなくなる結果として、われわれは〈関係性〉自体を構築させまいという規範、すなわち「不介入の倫理」へと向かっていくことになるのである。

(51) J・F・リオタール（一九八六）は、啓蒙、主体性、自由と解放、真理といった「大きな物語（grands récits）」が瓦解していく時代状況を指して「ポストモダン」と呼んだ。それは人々が漠然と共有可能だった共通の価値や規範が意味を失いなくなり、価値規範の「個体化」、価値相対主義が急速に進行する時代の到来として理解することができるだろう。わが国の場合、「大きな物語」の解体は、しばしば見田宗介（一九九五）や大澤真幸（二〇〇九）が、「現実」に対する向き合い方として「理想の時代」から「虚構の時代」への移行と呼んだ、一九七〇年代を境として徐々に進行していった時代状況として言及される。それはこの頃から、高度経済成長期以前の「伝統的な社会」の枠組みのみならず、「理想の時代」に共有されていた価値理念、とりわけ社会進歩や社会変革への強力な信頼が急速に揺らいでいったからであり、見田の表現を借りれば、「現実自体の非・現実性」、「不・自

然性」、虚構性」(見田 一九九五・二八)、あるいは「最も基底の部分自体が、虚構として感覺される」(見田 一九九五・二九) 事態が拡大していったと考えられているからである。ただし本論の立場では、伝統的な価値規範が失われていく一方で、社会共通の価値規範自体は必ずしも失われていないと考える。失われたのは〈関係性〉を築いていくための共有可能な〈間柄〉であって、現代社会には、代わりに「ユーザー」としての生」を前提とした「自己実現」を至上とする価値意識、あるいは「ゼロ属性の倫理」や「不介入の倫理」といった新たな規範が形成されているからである。

(52) とはいえ確かに、厳密には両者が同じものではないという主張も成り立つかもしれない。それは「自立した個人」に想定されている「市民的徳」というものが、ある種の〈間柄〉としても理解することができるからである。だが、この「市民的な〈間柄〉」は、経済的に余裕のある人々だけに許される単なる社交辞令という範疇を超えて、後述するように、「ありのままの私」を互いにさらけだしても、それを互いに認め合うことが可能であるという想定、あるいは「啓蒙された「博愛主義」」とも言うべき「積極的自由」が全面的に可能であるという想定を否定なく含んでいる。それらの想定は、われわれの人間的現実に対してあまりにかけ離れており、それゆえ社会的に共有された〈間柄〉、現実的に行使可能な〈間柄〉にはなりえないのである。

(53) 例えば人間は、人を「見た目」で判断する。というのもわれわれは、まず〈間柄〉を通じて他人と出会うからである。初対面の相手と接する際、われわれは相手の容姿、服装、身振り、言い振りと

いった情報を用いて、実は最初に採用すべき〈間柄〉を模索している。したがって人を「見た目」で判断すべきでないという言明は、本来、ここで〈間柄〉に頼りすぎると判断を誤ることもあるのだということを戒めるためのものである。だがもしわれわれが、それを文字通りに受け取るのであれば、われわれは〈間柄〉を活用すること自体を断念せねばならないし、そこでは〈関係性〉を構築すること自体が困難となるだろう。

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

(55) 例えばそこに、あなたの言うことにすべて従い、決して異議を挟まず、思い通りに振る舞ってくれる人間がいるとしよう。人間というものは、そのような相手に決して敬意を払わないし、そのような相手を決して大切に扱おうとは思わない。おそらく近い将来、アンドロイドがそうした「意のままになる他者」を演じてくれる時代がくるだろう——そして巧みなアンドロイドは、主人に飽きがこないように、一見「意のままにならない」振り、さえするかもしれない——。対人関係に疲れた現代人にとって、その「意のままになる」人形は、最初のうちこそ慰みになるかもしれない。しかし人間は、

やがてそうした人形に苛立つようになり、最後は自らの手によって、それを破壊するのではないだろうか。「意のままになる他者」は、その人にとって決して「意味」のある〈関係性〉をもたらさないからである。

(56) こうした「意のままになる他者」を求めて肥大した自意識の姿について、前述の吉田は次のように描いている。「この「私」が出会う他者は、単純な希望などではなくてむしろ痛みを、表層的で無意義な自由ではなく根源的責任をこそ問うてくる他者であるということへの覚悟がないのであれば、結局のところ、我々は神にでもなるより他はない。……技術への欲望が差角として他者との交感と他者の支配を、そして他者への欲望が他者への希求と怖れを同時に内包していたのに対して、無限と永遠への欲望にはいかなる差角もない。我々にはもはや、他者に由来する苦痛も、制約もなく、真空をどこまでも直線運動していくだろう。」(吉田 二〇一七：四〇二-四〇三頁、傍点は筆者による)。

(57) ひとつの思考実験を試みよう。まずここに、三人の人間がいるとする。もちろん三人には、共通点もあれば、相違点もある。もしここで、三人のうちの二人の共通点が焦点化されれば、残された一人は「抑圧」を感じるだろう。ならば一切の「抑圧」が存在しない世界のためには、三人全員に共通するもの以外、一切のものを話題にしてはならないという規則を設ければよい。この規則を人類全体にあてはめてみるとどうなるのだろうか。実はこれこそが、「ゼロ属性の倫理」が目指していることに他ならない。

(58) 「ゼロ属性の倫理」からすれば、人間が人に応じて異なる「距離間」を取ろうとすることさえ、ある面では「差別」となるだろう。だが人間は、すべての人間に対して同じ「距離間」で接することなどできない。これは〈関係性〉のあり方が、〈他者存在〉に応じてそれぞれ異なる以上、また人間がそれぞれに〈距離〉を測りながら生きる存在である以上、人間の「正常」な姿であると言える。そこで「差異」が生じる理由はさまざまであり、そこに「立場」や「属性」が関わることもあるだろう。それを「差別」と呼ぶのであれば、われわれは〈距離〉を測ること自体を断念せねばならなくなる。

【注五三】も参照。

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

「ノイズ」の問題については吉田（二〇一八）の論考も参照のこと。

(60) 『広辞苑』（一九九八）。

(61) さらに関連する語としては、「協働」——「協（力をあわせて）働（はたらく）」——がある。

(62) 『日本語源広辞典』（二〇一三）。

(63) 「共同」に対応する外国語については、前述の増井（『日本語源広辞典』二〇一三）によれば、「co-operation」、「association」、「union」、「public」などといった、関連する複数の語が充てられるとされ、厳密な対応語があるわけではない。

(64) 例えば『哲学中辞典』（二〇一六）の項目「共同性」には次のように書かれている。「社会的存在である人間の相互関係に特徴的なあり方として、多くの社会理論で異なる仕方で説明されるが、しばしば近代の支配的な社会関係と見なされる交換・契約関係と対比的に類型化される。共同の観念は、事実上、社会性一般と等値されるほど広い意味での「人間的つながり」として漠然とイメージされており、その社会関係としての特性に関する理解は論者によって異なる。……共同性が社会成員の相互扶助的で共感的なあり方を指して用いられる場合、共同性観念は理念的に望ましいものと想定され位置づけられている。……この場合、社会がその実現を目指すべき人間的な関係の性格を示すのが共同性というあり方とされる」（傍点は筆者による）。この後半部分の記述は、第二、第三の論点とも深く関わるものだろう。

(65) 『哲学・思想辞典』(一九九八)の項目「共同体／共同性」には次のようにある。「物質的富や精神的価値を共有すること、あるいはそれらを共有する集団を指す。……近代にこの概念は社会学的なものとなるが、同時に社会概念に対比して歴史化され、共同体／共同性は近代社会の成立によって解体される集団のあり方と規定されるようになる。つまり共同体は、自由な個人の集合体とみなされた近代社会のうちに「失われたもの」として構想される。そのため近代批判の言説はたいいていの場合、何らかのかたちで共同的価値の回復を訴えることになる」(傍点は筆者による)。「共同体」における「共同性」を批判する立場として、例えば元田厚生は「近代的な「個」・個人は共同体から自立し、他者の人格的依存から解放されたようにみえるが、同時に他者との間の共同性を喪失し、閉鎖性のうちに存在するようになる。つまり、近代的個人の「光」・ポジは「個別性の獲得」であるが、その「影」・ネガは「共同性の喪失」である」(元田 二〇〇七:三二六頁、傍点は筆者による)と述べる。ただしマルクスの歴史観に立脚する元田は、「共同体」における「共同性」を「人格的依存関係」と捉えつつも、その本質をどちらかといえば「生産」や「所有」の文脈で捉え、必ずしも「同一性」や「同質性」による「個の埋没」とは捉えない。こうした後者の立場が顕著になるのは、丸山(一九六九)や大塚(一九六九)などを筆頭とする戦後日本における「近代主義」と、後述する「アソシエーション論」や「公共性(圏)論」においてである。

(66) 例えば前注の元田は、続けて次のように述べている。「一方では「共同性の喪失」という側面を否

定し「共同性の回復」を志向するといえ、他方では「個別性の獲得」という側面を否定することなく、それを「共同性」との連一関係において、より高い次元において保存すること、これが近代のアフヘーベン（呑み込み高めること）の意味である……いま、個人主義と共同体主義をそれぞれ個別的に取り出していえば、現状は、一方では「さらなる個人主義」、他方では「真の共同体主義」がそれぞれ必要な状況にある。しかし、両者は二律背反的な関係にあるから、両者を包摂できる概念装置が必要である。それがアソシエーションであり、「連一関係である」（元田 二〇〇七…三二六―三二七頁、傍点は筆者による）。

(67) 【注六四】の『哲学中辞典』（二〇一六）の項目「共同性」に関する記述を参照。

(68) 【注六五】の『哲学・思想辞典』（一九九八）の項目「共同体／共同性」に関する記述を参照。

(69) 実際、『哲学中辞典』（二〇一六）の項目「共同体／共同社会」には、「人間相互の関係における、共同性を基礎とした団体あるいは社会を指す概念」とある。

(70) 【注六六】の元田（二〇〇七）の引用個所を参照。また、例えば佐藤慶幸は「アソシエーション」について次のように述べる。「アソシエーションとは「人々が自由・対等な資格で、かつ自由意思にとづいてボランティア（自発的）に、ある共通目的のために結び合う非営利・非政府の民主的な協同のネットワーク型組織である」……「ボランティア」ということの意味は、定義からも分かるように、国家と企業の論理から自由であるということである」（佐藤 二〇〇三…二三頁、傍点は筆者に

よる)。

(71) 「史的唯物論」とは、マルクスおよびエンゲルスによって提唱された思想的枠組みであり、そこでは「生産様式」、「階級闘争」、「所有形態」といった局面から、人間の歴史を貫く原理が説明され、レーニン以降のソ連を中心とした共産主義思想の支柱をなしてきた。二〇世紀後半に入り、「スターリン批判」を皮切りとしてソ連の実態が明らかになってくると、史的唯物論の権威は下落し、マルクスの思想的な潜在力は、むしろ『経済学・哲学草稿 (*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, 1844)』(マルクス 一九六四)や『ドイツ・イデオロギー (*Die deutsche Ideologie*, 1845-1846)』(マルクス/エンゲルス 二〇〇二)といった数々の草稿や初期の著作において展開されている「人間論」にこそあると考えられるようになった。「牧歌主義的・弁証法的共同論」の根底において、例えばマルクスが『経済学批判要綱 (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857-1858)』において描いた以下の歴史観が流れていることは明白だろう。「人格的依存関係(最初はまったく自然生的)は最初の社会形態であり、そこでは人間の生産性はごく小範囲でまた孤立した地点でだけ発展する、物的依存関係のうえにきずかれた人格的独立性は第二の大きな形態であり、そこで一般的な社会的物質代謝、普遍的な対外諸関係、全面的な欲望、そして普遍的な力能といった体制がはじめて形成される。諸個人の普遍的な発展のうえに、また諸個人の社会的力能としての彼らの共有的・社会的な生産性を従属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三

段階の諸条件をつくりだす」（マルクス 一九五八・七九頁）。なお、理想として描かれる「アソシエーション」概念についても、その原型は『共産党宣言（*Manifest der Kommunistischen Partei, 1848*）』に描かれた次の言葉、「階級と階級対立のうえに立つ旧ブルジョア社会に代わって、各々の自由な発展が、万人の自由な発展の条件であるような一つの結合社会（eine Assoziation）があらわれる」（マルクス／エンゲルス 一九六〇・四九六頁、傍点は筆者）に由来することは明白だろう。ただし、そうした「アソシエーション」を「国家社会主義」とは異なる方向性へと読み解いていくところに、前述の元田（二〇〇七）も含め、マルクスに「人間論」を見いだした人々の共通する問題意識があったと言える。例えば田畑稔は『ドイツ・イデオロギー』を紐解きながら次のように述べる。

「諸個人の連合化」としての未来社会は、一方では、諸個人から自立化した社会的諸力（資本や公権力）を諸個人自身のコントロールのもとに服従させる社会形態として構想されているが、同時に他方では、そのもとで人類史上初めて、諸個人の「個人性」が本格展開する社会形態としても構想されている。未来社会は「アソシエーション」として、つまり「個人性」の本格展開にもとづく、「共同性」の自覚的形成として、構想されるべきであって、たんに「共同体」「共同社会」「共同性」の回復というように無限定なものと了解されてはならない」（田畑 一九九四・七頁、傍点は筆者による）。

(72) 【注六四】の『哲学中辞典』（二〇一六）の項目「共同性」に関する記述を参照。

(73) こうした論理の背景にあるのは、マルクスの「人間論」と深く関わる「疎外論」や「物象化論」

である。「疎外論」はマルクスの「疎外された労働」の概念（マルクス 一九六四）を人間活動一般に拡張したもので、何らかの外的要因によって「人間本来の姿」が歪められることを問題とし、とりわけ資本主義社会における人間の病理を説明する際に用いられてきた（富田 一九八一）。「物象化論」は疎外論をさらに発展させ、資本主義社会における「人間と人間の関係」は、あたかも「物と物の関係」であるかのように現前するとし、ここから「利己主義」や「存在の揺らぎ」の根源的な原因もまた資本主義にあるという提起がなされてきた。一連の議論が想定する「人間本来の姿」はしばしば過度に理想化されており、かつては「意のままにならない生」はみな「疎外」であるかのような論調さえも見受けられた（古在編 一九六九、一一頁）。

(74) 例えば現代社会においては、「交換／契約関係」とは異なる関係、例えば同じ集合住宅の住人同士の間であったとしても、「共同行為」は容易に成立しない。現代社会において「アトム化」、*「孤立化」*が生じているのだとすれば、その主因は「交換／契約関係」が支配的になったことによって人間本性が「歪曲」されたことにあるのではなく、*「社会的装置」*への依存によって人間の*「生」*が「自己完結」可能となったことにあるというのが本論の立場であった。同様に本論では、われわれの社会で「エゴイズム」や「利己主義」の蔓延として見えているものは、実際には人々の自発的かつ倫理的な行為であるところの「不介入の倫理」がもたらした結果であると理解される。【第一号】（上柿 二〇一六）における「疎外論」、*「物象化論」*に対する批判も参照。

(75) デュルケム (一九八九) は、前近代的社会では、没個性的で同質な人々が「集合意識」によって結合する(機械的連帯)のに対して、近代的社会では、個性的で差異性を含む人々が分業によって結合する(有機的連帯)とした。テンニエス(一九五七)は、前近代的社会では、地縁、血縁、友情等が連帯の契機となり(本質意志)、近代社会では契約のように、観念的、人為的な物事が連帯の契機となる(選択意志)とした。

(76) 北原(一九九六:四七・五〇頁)。なお、大塚がここで目指したのは、マルクスが『経済学批判要綱』において言及した「アジア的形態」、「古典古代的形態」、「ゲルマン的形態」といった「資本制生産に先行する諸形態」(マルクス 一九五九)について分析を加え、そこでは共同体の発展段階に応じて、「私的な土地所有」と「私的な活動」の余地が展開していくということを明らかにすることであった(大塚 二〇〇〇)。

(77) 日本語ではしばしば区別されていないが、厳密には「共同体」と訳されてきた語が他にもある。例えば大塚(二〇〇〇)は、「Gemeinde」を「共、同、体」——「原始共同態」から始まり、前資本主義的な生産様式によって成立しているものを指す理念として——、「Gemeinschaft」を「共、同、態」——自然発生的な人々の結合形態を総称するものとして——、「Gemeinwesen」を「共、同、組、織」——共同を行っている現実の組織体として——という形でおおよそ訳し分けているように思える。

(78) 北原は次のように述べている。「一般に、西洋近代になって生まれた共同体論は、利己主義的・競

争社会的・功利主義的な近代社会を批判するため、近代社会が失った連帯や共同の契機を過去の村落社会に求め、「共同体」として理想化し、美化した。ところが、戦後日本の共同体論は、むしろ共同体が日本の後進性、前近代性の基礎にあると断じ、そういう共同体を否定して初めて近代社会が実現されるのだと説いた。……（しかし）大学の「近代主義」教育は一九七〇年を境に衰退した。……共同体の評価もまた、このころから変化しはじめた。……つまり、日本の共同体論もまた、到達した近代の工業化・都市化社会の対極に、現実の村落社会を抽象化して「共同体」として理想化し、その対極にある現実の近代社会を批判する、という基本的構造を具えるにいたったからである」（北原 一九九六・六・一一頁）。

(79) 本論では踏み込まなかったが、「同一性」や「同質性」を強調する場合、実際には「共同体 (Gemeinde)」に相当する英語である「コミュニティ (community)」の影響も無視はできない。というのも「community」の語源は「共通の」を意味するラテン語「communis」——英語の「common」に相当する——であり（『英語語源事典』一九九九）、何らかの「共通のもの」を持つことによって結ばれた人間集団というニュアンスを持つからである。そのためここでは、地縁、血縁によって発生した「村落組織」を含みつつも、より広く「地域社会」や「宗教団体」、「国民国家」を含む多様な集団類型が想定されている。したがって、例えば北米では、かつて「リベラリズム・コミュニティアニズム論争」というものが行われたが、そこで語られる「community」もまた、「共

「同体」 〓 「むら」 よりもはるかに広義の概念であつたと見る必要がある（ラッセンマン編 一九九八、菊池 二〇〇四）。

(80) 丸山にとつても「むら」 〓 「共同体」 は、「無責任の体系」へと連なる、「内部で個人の析出を許さず、決断主体の明確化や利害の露わな対決を回避する情緒的直接的 〓 結合態」（丸山 一九六一、四六頁）でしかなかった。

(81) 「近代的人間類型」の創出の成否如何が、少なくとも一つの不可欠な条件として、わが国の平和の再建の成否を、したがってわが国が世界史上再び国際的な名誉を回復しうるか否かを、まさしく、左右することになるだろう。……「近代的人間類型の創造」は、裏から見れば、あの「魔術からの解放」という世界史過程の最後の一步であり、その徹底化を意味するものに他ならない」（大塚 一九六九・二三五頁）。戦後日本のあるべき形をめぐって、こうした丸山や大塚に共通する問題意識は、これまで「近代主義」と呼ばれてきた。

(82) 「われわれの分析の結論は、自由は不可避免的に循環して、必ずや新しい依存に導くということになるのだろうか。すべて第一次的な絆から自由であることは、個人を非常に孤独な孤立したものとす

るから、彼は不可避免的に新しい束縛に逃避しなければならなくなるものだろうか。独立と自由は孤独と恐怖と同じことだろうか。……われわれは……人間は自由でありながら孤独ではなく、批判的でありながら懐疑にみだされず、独立していながら人類の全体を構成する部分として存在できることを信

じている。このような自由は、自我を実現し、自分自身であることによつて獲得できる」(フロム 一九六五…二八三、二八四頁)。

(83) こうした新たな現実に対して、ある人々はそれを「アソシエーション革命」(佐藤 二〇〇三)と呼び、またある人々は、それを「公共性(圏)」という名の「新しい市民社会」の出現として理解した。「公共性(圏)論」とは、とりわけJ・ハーバーマスの社会理論(ハーバーマス 一九九四)を下敷きとして、伝統的な「公(おおやけ)」とも、国家行政とも異なる、自由で自発的な諸個人がうみだす「言論空間」としての「公共性(圏)」に着目する議論である(山口/中島/佐藤/小関編 二〇〇三、佐藤/大屋/那須/菅原編 二〇〇三)。ここで「アソシエーションネットワーク」という活動主体に着目すれば、それは「ブルジョア社会」とは区別されるという意味での「新しい市民社会」としても理解されよう(山口 二〇〇四)。他にも「滅私奉公」とは異なる「活私開公」という形で新たな公共性を模索する公共哲学の試み(佐々木/金編 二〇〇一)も、きわめて同時代的なものと理解できる。

(84) 例えば齋藤純一は次のように述べる。「公共性は、同化/排除の機制を不可欠とする共同体ではない。それは、価値の複数性を条件とし、共通の世界にそれぞれの仕方に関心をいだく人びとの間に生成する言説の空間である」(齋藤 二〇〇〇…六頁、傍点は筆者による)。

(85) 「共同体」に相当する英語は他ならない、「community」であり、本来であれば両者を区別する必

然性などないはずである。【注七九】も参照。

(86) 北原（二九九六・六・八頁、傍点は筆者による）。なお北原は、続いて次のようにも述べている。

「共同体を復活させようとする人は、こういう「家」や「むら」の人間の犠牲やコストを伴わないような共同体をぜひとも構想してほしい」（北原 一九九六・八頁）。つまり北原自身も、ある面では「自由連帯の共同論」を夢見たと言えるのである。したがってここでの「忍従」や「悲しみ」は、なぜ多くの人々がこうした理想に夢を託そうとしたのかを理解する手がかりともなるだろう。

(87) 確かにそこには、時空間的に独立した存在としての「私」、**「他者」**に先行して存在する「私」という意味での**「近代的自我」**はなかっただろう。しかしそれは、一個体としての人間の意志や感情、またそうした意味での**「自意識」**や**「自我」**が存在しなかったということを意味しない。

(88) 今日こうした社会集団は、社会保障や生活支援政策の重要なパートナーとして認識されている。例えば中沢／結城（二〇一二）、崎浜（二〇一七）などを参照。

(89) 「アソシエーション」は、建前としては**「自由」**と**「自発性」**を尊重すると言うかもしれない。しかしその実態は、むしろわれわれが**「共同」**や**「共同行為」**と呼ぶものと少しも変わらないだろう。そこには後述する**「三つの条件」**があり、**「しがらみ」**があり、**「忍耐」**がある。そしてそれが個人的な**「利害」**と結びつかないものであれば、そこにはなおさら**「負担」**を乗り越えるだけの強力な**「意志」**が不可欠となり、それは誰にでも実行できるものではない。

(90) 実際、「アソシエーション」の展開はすでに「頭打ち」の状態にあるようにも思える。そうした活動に参加する志向性を持った人間の大半は、すでに参加している状態にあることである。また、NGO、NPOのための法制度が整ったのは九〇年代以降であると言えるが、おそらくリーダー格になれる人間であれば、いつの時代も制度的環境とは関係なく、まさに「自発的」に活動を行ってきた側面があっただろう。

(91) 本論では詳しく踏み込まなかったが、一連の「アソシエーション論」のなかには、他にもさまざまなバリエーションがある。例えば神野直彦と澤井安勇(二〇〇四)が「ソーシャル・ガバナンス」と呼ぶ社会モデルにおいて、「アソシエーション」が「政府」、「市場」、「コミュニティ」の三極の橋渡しをするという形で位置づけられていることは注目に値しよう。この時期、「国家行政」とも「市場経済」とも異なる「新しい市民社会」を構想するにあたり、「自由」と「自発性」に基づく「アソシエーション」とは区別される形で、地域社会における相互扶助や連帯が注目された。その背景には、現実的な社会的要請以外にも、理念面においては、例えば社会的共通資本 (social capital) 概念の流行 (宮川／大守編 二〇〇四)、米国を中心としたコミュニティリアニズム (communitarianism) の紹介 (ラッセンマン編 一九九八、菊池 二〇〇四)、あるいは資源管理におけるコモンズの重要性に対する注目 (鈴木／富野編 二〇〇六) といった多様な文脈があった。前述のように、こうして新たに注目された「地域社会」のことを、人々は敢えて「共同体」ではなく

“コミュニティ”と呼んだわけである。加えてここでは、広井良典（二〇〇九）のように、“アソシエーション”／「開放性」／「多様性」と“コミュニティ”／「閉鎖性」／「画一性」の相互補完性という論点も見ることができた。

(92) マルクスの『資本論 (*Das Kapital*, 1867-1883)』には次のような有名な一節がある。「自由の国は、窮乏や外的な合目的性に迫られて労働するということがなくなつたときに、はじめて始まるのである。……社会化された人間、結合した生産者たちが、盲目的な力によつて支配されるように自分たちと自然との物質代謝によつて支配されることをやめて、この物質代謝を合目的に規制し自分たちの共同的規制のもとに置くということ……この国のかなたで、自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国をその基礎として、その上でのみ花を開くことができるのである。労働日の短縮こそは根本条件である」（マルクス／エンゲルス 一九六七・一〇五一頁）。ここで「必然性の国」から「自由の国」への移行とは何を意味するのだろうか。それは一方では、資本制社会のもたらす必然的な生産諸関係から解放されるということの意味を持っているのかもしれない。しかし“人間論”として読み替えられたマルクスからは、そこに「窮乏」や「自分たちと自然との物質代謝によつて支配されること」、つまり生命活動の維持のために繰り返される循環的な労働——アレント（一九九四）的な意味での「労働」——から解放され、労働をおのれ自身の「自己実現」として行えるようになることを指しているとも解釈できる。そうすると、「労

働日の短縮」とは、そうした「必要労働」が最小限となり、人々がより多くの時間を「自己実現」のために使えることを意味するようになる。それは人間自身が、おのれの人生の主人公になるということ、そして「自由な個性」が全面的に展開される社会というものを意味するのである。

(93) 後に見ていくように、フロム（一九六五）を含む「積極的自由」の推進者にとつては、深く反省された「高級な意志」のもとでは、当初は「意に反する」行為であっても、やがてそれは「自発性」として、つまり自らの意志の延長線において昇華されうるということになる。

(94) この問題こそ、もともと増田（二〇一一、二〇一五）が「共同の動機」という概念を用いて説明しようとしてきたことに他ならない。

(95) 「牧歌主義・弁証法的共同論」を掲げる人たちのなかでは、たとえ〈社会的装置〉が存在しなくとも、「自由選択」と「自発性」に任せれば、こうした「偏り」が生じることはなく、多様性を反映した十全な調和が実現されるということになっている。それは裏を返せば、「誰もが恩恵を受けることだが、誰もががしたいとは思わないこと」であっても、それを「自発的」にやりたいと思う人間が必ず出現するため、それはそうした人間がやるべきことだということになる。こうした主張が「悪」に転じるときこそ、おそらく本当の「抑圧」が始まるのである。つまり偽りの調和を守ろうとして、「あなたはそれをやりたいはずだ」と何者かに「自発性」を強要していくことが起こるのである。

(96) ここでは思考実験のために「掃除」をネガティブなものとして位置づけたが、「掃除」は本来、

人間存在が自らの〈生〉を実践する、喜ばしく価値ある労働である。その行為の「価値」や「意味」は、おそらくそれを「やりたい／やりたくない」という次元で見ている限り理解することはできないものである。

(97) わが国の小学校には「掃除当番」という制度が存在するが、実のところ、そこには〈共同〉実践の本質が凝縮されている。しかし「自由連帯の共同論」の立場からすれば、こうした制度は、児童に対する「強制労働」として位置づけられてもおかしくはない。実際、ここで「掃除当番」に——「自発性」の強要ではなく本当の意味での——「自由選択」や「自発性」を求めるのであれば、この制度は「村」同様に破綻するだろう。

(98) こうした〈共同〉をめぐる「負担」をも包含する形で、われわれは後に「意のままにならない生」という概念を導入することになるだろう。

(99) もしかするとわれわれは、無意識のうちに、たとえ潜在的に「利益」があつたとしても、その事実を敢えて表に出さないことこそが、互いに気持ちよく〈共同〉を實踐していく秘訣であると考えているのかもしれない。このことは、おそらく後に述べる〈信頼〉の原理と深く関わっている。つまり、不用意に「利益」を強調することによって、われわれはそこに、「人格的な〈信頼〉がない」という誤ったメッセージが伝わるのを恐れているのではないか、ということである。

(100) 例えば近代経済学においては、どれほど「利他的」に見える行為であっても、そこにはそれに見

合う何らかの「効用」——例えば気分が満たされるといった——が得られているはずだと考える。そうした人間観は、しばしば文中の理由に基づいて批判されてきた。

(101) 「博愛主義」は、通常の人間に実践できるものではない。しかしだからこそ、そうした行為は宗教的価値を持ち、そうした行為の実践者は「偉人」として敬愛されてきたのである。

(102) 「自発的な活動」は、人間が自我の統一を犠牲にすることなしに、孤独の恐怖を克服する一つの道である。というのは、ひとは自我の自発的な表現において、かれ自身を新しく外界に——人間、自然、自分自身に——結びつけるから。……自由に内在する根本的な分裂——個性の誕生と孤独の苦しみ——は、人間の自発的な行為によって、より、高い次元で解決される」（フロム 一九六五・二八七・二八八頁、傍点は筆者による）。われわれはここにも、あの「弁証法」の痕跡を見いだすことができるだろう。

(103) 自由という概念に二つの側面があることは、バーリン（二〇〇〇）によっても指摘されており、これまで本論では、そのことを「ロッキの意味」と「ルソーの意味」という形で言及してきた（上柿二〇一七）。「〜への自由」や「積極的自由」は、このうち後者に相当する。例えばルソーは『社会契約論（*Du Contrat Social ou Principes du droit politique*, 1762）』において、ひとりひとりの人間の個別的な意志である「特殊意志（*volonté particulière*）」が、全人民の意志であるところの「一般意志（*volonté générale*）」との調和に至るとき、それは身勝手に振る舞える「生来の（自然的）自由

(liberté naturelle)」を部分的に失う反面、より高級な「社会的(公民的)自由(liberté civile)」と「精神的(道徳的)自由(liberté morale)」を獲得できると述べ、これこそが理想的な共和国の礎になると論じた。「人間がこの状態において、自然から受けた多くの利益を失ったとしても、大きな利益を取りもどし、その能力は訓練されて発達し、その思想は広がりを加え、その感情は崇高になる……人間が社会契約によって喪失するものは、その生来の自由と、彼の心を引き、手の届くものすべてに対する無制限の権利とである。これに対して人間の獲得するものは、社会的自由と、その占有する一切の所有権とである」(ルソー 二〇〇五：二三〇頁)。そしてカントは、このルソーの着想を引き継ぎ、それを「君の行為の格律が君の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるかのように行なわれよ」(カント 一九七六：八六頁)という一文に集約されるような道徳原理の次元にまで高めた。ここで格律(maxime)とは、各々が自らに課している主観的な道徳原理——われわれに馴染み深い表現を用いれば「モットー」とも言える——を指しており、この主張に込められているのは、いわば皆が主観的な道徳原理に従いながらも、全員が常にその原理を普遍的に妥当なものになるよう努力することによって、究極的には、われわれは人間集団全体としても真に、理性的で、道徳的な世界に到達できるということに他ならない。ここには「積極的自由」の基本的な着想がすでに現れていると言えるだろう。なお、前述のバーリン(二〇〇〇)は、先の二つの自由概念のうち、この「積極的自由」への自由)「こそが、まさに全体主義を導いたとして、われわれはあくまで「消極的自由」からの

自由」から出発しなければならぬとする。だが本論の立場からすれば、「自由」の概念——実際には「平等」の概念も含む——は、たとえ「消極的自由（くからの自由）」であろうとも、専制政治からの解放や身分制度の解消という当初の「政治的理念」から離れ、「人間存在論」として徹底される限り、依然として人間理解への深刻な歪みをもたらすことになる。後に見るように、それは「無限の〈生〉」の人間観へと向かうからである。

(104) ここでの表現は小熊英二による以下の一文から示唆をえている。「自己の喜びが他者の喜びでもあり、他者の苦痛が自己の苦痛であり、自己と他者を区分する既存の境界が意味を失うような現象は、二人という単位で発生すれば「恋愛」という名称が付される。しかし、それが集团的に発生した場合の名称は定まっていない」（小熊 二〇〇二：八二―八頁）。小熊はそれを「自由」とは呼んでいないが、この表現は図らずしも、西洋思想において「積極的自由」として語られてきた境地を説明しているように思える。

(105) この人間学的な状態を、本論ではむしろ〈役割〉という概念を通じて説明したい。

(106) 例えば「家を建てる」といった持ち回りで行われる互恵的行為は、長期的な「共同行為」を通じてはじめて相互の「利益」が保障されることになる。また多くの行事や儀礼は、ひとりひとりの参加者にとっては「負担」であるが、しばしば集団全体の維持にとって「利益」となり、結果的には個々の参加者の「利益」と結びつくことになる。こうした背景をくみ取り、価値づけるものこそが、「共

- 同)のための意味」だと言えるだろう。
- (107) こうした「共同」のための意味」は、〈生活世界〉のなかで、しばしば言語化困難な「利益」を表現しつつ、さまざまな形態を取りながら担保されてきた。例えば「情けは人のためならず」という格言は、「利他的行為」を定着させるための、広い意味では「共同」のための意味」であったと言えるかもしれない。古来より人間が「神話」や「民話」に託してきたもののなかには、こうした〈共同〉に関わる「意味」も含まれていただろう。
- (108) ここでの「発話の技能」は、今日われわれが想起する「コミュニケーション能力」よりも、いっそう多元的で具体的なものとして捉えられなければならない。ここには例えば、自身の意志を伝えるための「物言い」のみならず、相手の真意を引き出す、説得する、共感する、仲裁する、根回しをするといった「技能」、さらには相手の「物言い」に対して、適切に「怒り」、適切に「受け流す」といった「技能」なども含まれるだろう。
- (109) 特定の人間への過剰な「負担」も、「フリーライダー」の出現も、長期的には〈共同〉の持続性を損なうことになる。ここでの「工夫の技能」には、例えば対立する構成員やグループが存在する場合に、双方の「顔」が立つような「説明」を考案するといった「技能」も含まれるだろう。
- (110) 『日本語源広辞典』(二〇一三)、『広辞苑』(一九九八)。
- (111) 社会学以外の知見として、例えば「人間存在は」共に在る世界に由来する一定の「役割」をおび

て現実存在している」とする、K・レーヴィット（二〇〇八…一六頁）の役割概念がある。なお、本論では踏み込まなかったが、レーヴィットの間観は、人間は「〈きみ〉にとつての〈私〉」（レーヴィット 二〇〇八…一六頁）として存在すると規定されるように、本論と通じる部分がある。また廣松渉（二〇一〇）は、役割の成立をある種の「物象化」として論じたことでも知られている。

(112) 確かに〈間柄〉は〈共同〉に多大な貢献を行うが、それは〈間柄〉によって〈共同〉が直ちに成立するということを意味しない。〈共同〉の条件は、あくまで「事実」と「意味」と「技能」の共有に帰せられる。

(113) このことを先の「掃除当番の比喻」から説明すれば、ある世代によって作られた「掃除」を分担する規則が、世代交代を経た後も依然として拘束力を保持しているとき、そこには〈間柄〉による「負担」の分配の「形式化」が生じていると考えられる。以下、具体的に考えてみよう。例えば「村」では試行錯誤の末、「村人である以上、週一回は必ず掃除に参加する」という規則が制定され、その後数世代が過ぎたと仮定する。この規則は受け継がれ、後に生まれた人間にとっては、「村人」である以上当然期待される行為として自明視される。これはいわば「村人」という〈間柄〉に含まれる〈間柄規定〉に相当する。逆に〈間柄〉が介在しない〈共同〉の場合、「共同行為」の度に「負担」の分配方法を模索しなければならなくなると考えればよい。

(114) しばしば〈共同〉には「楽しみ」が必要であると言われるが、厳密には「楽しみ」によって〈共

同)が成立しているわけではない。(共同)が忍耐を要するものだからこそ、その「負担」を和らげるための「知恵」として、人はそこに「楽しみ」を見いだすのである。

(115)フロム(一九六五)らが述べていた「積極的自由」の境地は【注一〇二】を参照)、本論においては、こうして〈役割〉の実践として位置づけられる。

(116)『日本語源広辞典』(二〇一二)、『広辞苑』(一九九八)。

(117)ルーマン(一九九〇)。ルーマンは「慣れ親しみ(Vertrautheit)による信頼」、「人格的信頼(Personliches Vertrauen)」、「システム信頼(Systemvertrauen)」という区分を設けて議論を展開している。「慣れ親しみによる信頼」とは、対象に経験的に慣れ親しむことで自明性を獲得していく「信頼」の形であるが、他方でそれは、潜在している複雑性が意識化されていないに過ぎないという側面がある。次に「人格的信頼」は、特定の人格的な人間を信頼することを通じて、不確定要素としての「他者」の行為を予測可能な状態にし、それによって複雑性を縮減させる「信頼」の形である。最後に「システム信頼」は、特定の「人格」ではなく、「貨幣」、「真理」、「権力」といった「コミュニケーション・メディア(Media der Kommunikation)」を媒介とした「信頼」の形であり、そこでは他者もまた「メディア」の機能性を信頼するはずだという信念を共有するによって、複雑性が縮減されている。なおルーマンの理解では、比較的単純な社会においては、「慣れ親しみによる信頼」と「人格的信頼」のみで社会は十分成立しえたが、近代社会のように「社会システム」が複雑になる

と、「信頼」の形は、次第に非人格的な「システム信頼」の比重を高めていくことになる。

(118) ルーマンの「信頼」概念は、独自の「社会システム理論」の枠組みを前提としているために、本論ではそのまま利用することはできない。ただしそこには、「人格的信頼」と「システム信頼」の区別のように、本論の枠組みと重なり合う部分もある。また本論では踏み込まないが、A・リングス(二〇〇六)は、ジャングルで出会った現地の青年に全財産を任せられる瞬間といった、〈我・汝〉を通じて出現する、究極的な「信頼」について論じている。さらに山岸俊男(一九九八)は、「安心」概念と対置させられる意味での「信頼」概念について論じている。

(119) こうした「非人格的」な「信頼」が、現代社会において持つ意味については、次項において改めて論ずる。

(120) リンギス(二〇〇六)も参照。

(121) J・メイナード・スミス(一九八五)は、こうした事態と類似する問題を、ゲーム理論を用いて分析している。例えば「タカ・ハトゲーム」では、資源を独り占めにしようとする「タカ」と、資源を公平に分け合おうとする「ハト」のみが存在する世界を仮定し、この二つの行動類型が世代交代を繰り返すうちにどのような変遷をたどるのかについて分析される。メイナード・スミスによれば、結果は前提となる条件によって大きく変わってくる。まず「タカ」は「ハト」と出会えば必ず資源を奪うことができるが、「タカ」が増えてくると、今度は「タカ」同士が衝突する機会が増すことになる。

このとき「タカ」同士が衝突した場合の「損失」が低い場合、「ハト」は絶滅して「タカ」のみが存在する世界となる。しかしその「損失」が高い場合、「タカ」と「ハト」が一定の割合で共存する世界が誕生するのである。

(122) 「不誠実」が増長しない社会を望むのであれば、われわれは「誠実」に振る舞う人間に対して、それを「弱さ」と解釈したり、そうした行為を「当然視」したりすることなく、そうした人間が自然と皆からの「感謝」と「尊敬」を集め、「大切に扱われる」ような環境を整備していく必要がある。逆に「不誠実」な人間に対しては、皆からの信用が失われるなど、やはりある種の「ペナルティ」が求められる。ただし後に見るように、人間の世界には、同時に〈許し〉がなければならぬ。

(123) こうした事例の代表的なものは、スケープゴートに対する暴力や迫害である。例えば現代の「はじめ」の多くは、「素朴な「悪」」を封じるための積極的な「結束」ではなく、信頼関係が形成されにくい環境のもとでの、不安や恐れ、不満のはけ口といった「情念」がもたらす消極的な「結束」の産物だと考えることもできる。

(124) この「人間という存在に対する〈信頼〉」は、「存在の「連なり」」のもとで生きる人間存在にとつてきわめて重要である。後に見るように、それはわれわれが「人間的〈生〉」の分析において見えた、「存在の「強度」」に力を与え、〈生〉のリアリティを形作る源となるだろう。

(125) 『日本語源広辞典』(二〇一一)、『広辞苑』(一九九八)には、「許す」という語に含まれる意味

として、①引き締めた力をゆるめる、②気持ちの張りをゆるめる、③差し支えないと認める、④ある物事を価値するものと認める、⑤願いを聞き入れ承諾する、⑥罪や咎を免じる、⑦負担や義務を免除する、⑧捕らえたものをのがす、⑨ある物事が可能な状態にある、があげられている。

(126) キリスト教における「赦し」は、イエス・キリストが誕生し、十字架のもとで死に、そして復活したことを受けて、原罪を背負った人類に対する神の「赦し」を基本としながら、ともに生きる人間同士が互いに「赦し」あつて生きることを理想とする。ただし一連の概念はきわめて複雑であり、さまざまな神学的解釈が存在する（マクグラス 二〇〇二）。

(127) この「リソース」という表現は吉田から示唆を得た。「デジタル化された他者は無限に利用し得るリソースであり手段でしかなく、畏怖を濾過された透明なデータでしかない。我々は飽くことなくどこまでも他者を喰らい続ける」（吉田 二〇一七：三三八）。例えば「その人のためだ」と言いながらも、実際には、他者を自身の「自己実現」にとつて都合の良い〈関係性〉に押し込めているのであれば、それも潜在的に他者を「リソース」と見なしていることになる。

(128) われわれはすでに、ある意味では潜在的に〈関係性〉の「選択主義」を肯定している。それは、自らが望む〈関係性〉や〈共同〉のみを選別でき、望まない〈関係性〉や〈共同〉は排除可能であるという信念に他ならない。しかし「選択主義」においては、必ず〈共同〉は破綻する。例えばここにイ、ロ、ハ、ニという四人からなる集団がいたとする。このとき四人全員が、会合を開くことに有益

性を感じているものの、特定の人間となら会合を開いても良いが、特定の人間と会うことになるなら参加したくないと考えているでしょう。このときイは、ロとハには会っても良いが、二には会いたくないとする。ロはハと二には会っても良いが、イには会いたくないとする。同様にして、ハは、二とイには会っても良いが、ロには会いたくない、そして最後に、二は、イとロにはあっても良いが、ハには会いたくないでしょう。この場合、会合が成立することは決してなく、全員が会合を開く有益性を失うことになる。逆に会合を開くためには、全員がそれぞれ会いたくない人間と会うことを受け入れる必要があることが分かるだろう。

(129) 「ゼロ属性の倫理」、あるいはその背景にある「自立した個人」のイデオロギーにとって、「意のままにならないもの」を受け入れることは、人間学的な「敗北」を意味する。そこで理想とされるのは、一切の「抑圧」が存在しない社会であるため、究極的にはいかなる「権威」も、またいかなる「権力関係」も存在してはならないことになる。したがって、「(間柄)を引き受けるものとしての〈役割〉」は、「ここ」では「不正義」を正当化する試みとしてのみ理解される。しかし繰り返すように、「抑圧」が存在しない社会など人間学的にはありえないのである。

(130) 例えばわれわれは、コンビニエンスストアのパンが製造される過程にも人間が介在していること、あるいは定刻通りに停車する電車を運転しているのも結局は人間であることを想像して、かえって困惑するだろう。このことは、われわれが日々無意識のうちに、「人格的な信頼」よりもはるかに「非

人格的な信頼」に依拠して過ごしていることを暗示している。

(131) 仮に「不介入の倫理」をひとつの〈間柄〉として捉えるのであれば、われわれが目撃していることは、〈社会的装置〉の文脈に拠らないすべての〈間柄〉が、「不介入」という〈間柄規定〉によって成立するひとつの〈間柄〉へと収斂していく事態であるということになる。〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進めば進むほど、われわれは〈社会的装置〉に依存する〈ユーザー〉という「意味”しか持たない、極度に抽象化された存在へと還元されていく。もしかすると、こうした〈ユーザー〉同士の〈関係性〉を規定する究極的な〈間柄〉こそ、この「不介入」という〈間柄〉なのかもしれない。

(132) ゴッフマンによれば、「市民的無関心」とは、都市部の市民層に見られる「同じ場所にいる人をただ居合わせた人ととらえ、他の社会的特徴を全く無視する対人法」(ゴッフマン 一九八〇…九六頁)のことを指し、そこでは特定の社会的接点を持たない人間同士が、互いに敢えて無関心を装うことによって、居合わせた人間を疑ったり、恐れったり、敵意を持ったり、避けてはいないことをほのめかす行為であるとされている。こうした文脈から、それはしばしば「儀礼的無関心」とも訳されてきた。

(133) ここでの「リスク」には、危害をもたらす「悪意」を持った人間と出会うというリスクだけでなく、不用意に誰かを傷つけ、誰かに傷つけられるかもしれないという「心理的なリスク」も含まれている。

(134) 「不介入の倫理」は、その意味では、こうした人々がより「安全」で、より「安心」できる、そしてより「楽」だと思える「消極的な選択」を積み重ねていった結果として出現していると考えられるともできるだろう。

(135) この感情は、これまで単なる「エゴイズム」として理解されてきたものかもしれない。しかし本論では、その背景にはあくまで「不介入」を前提とした「自己責任」の論理があると考ええる。

(136) 例えば込み入った電車の中、泣き叫ぶ子どもに手を焼いている母親を見て、あるいは臨月が近づいた妊婦がよろめく姿を見て、「冷淡な態度」を取る人々が現れるのはなぜだろうか。このことを「不介入の倫理」から考えてみよう。まず「自己完結」が「正常」となった現代人にとって、妊娠や出産は「自由選択」として理解される。そうすると、一連の事態はいずれも他人の「身勝手」な「自由選択」がもたらした帰結として理解されるだろう。つまりそこで、自身の貴重な時間が台無しにされたり、余計な配慮を期待されたりすると感じれば、それは「自己責任」の範疇を超えた、他人の〈生〉への不当な「介入」であると認識されてしまうのである。またしばしば現代人は、他人に自身の行動を注意されたからといって、それをしばしば暴行事件にまで発展させてしまう。そこでは、注意された内容が、たとえ常識的に正常なものであったとしても、注意された側には、それがしばしば「侮辱」として受け取られてしまう。ここには大抵主観的なルールの適用範囲の齟齬があり、注意された側にとっては、「悪気がない」にもかかわらず、自身に不当な「介入」が行われたという認識が

生じてしまうのである。

(137) こうした事例は無数にあるが、例えば「育児」や「介護」は、その典型であると言えるだろう。現実問題として、それらはそもそも「自己責任」のもと、独りで背負いきれるものではない。しかしここでも現代人は、誰かに「助け」を求め、自分を自制し、むしろ「不介入の倫理」を貫く道を選択してしまっているのである。

(138) 「迷惑」をかけることは、人間が「集団的〈生存〉」を通じて生きる存在である以上、本来避けられないものであるはずである。したがって、それはもともと互いに許容し合うもの、感謝と責任を伴った〈信頼〉の次元において了解される事柄であった。しかし現代人は他者を「信頼」することができないし、互いに許し、許されることの「意味」も知らない。しかも「自立せよ」と教えられているので、なおさら「迷惑」をかけることを恐れるのである。

(139) 例えばそれが特定の組織において行われた場合、歪な「負担」の構造が可視化されなまま、事態が継続されることになってしまう。ここで「負担」を負っていた人間が破綻すると、結局組織全体が混乱し、全員が多大な損失を被ることになるのである。

(140) 〈間柄規定〉を含む〈間柄〉は、もしかすると「意味」を基盤とする「意味体系Ⅱ世界像」と、「機能」を基盤とする「社会的制度」の両側面を持っているのかもしれない。だが、この点についての分析は今後の課題としたい。

(141) この概念については、【第一号】(上柿 二〇一六) および【第二号】(上柿 二〇一七)、【注九四】を参照。

(142) われわれはこうした議論の文脈において、日本社会を欧米社会との比較に基づいて批判することに慣れすぎている。当然、欧米社会と日本社会には違いはある。しかし、欧米社会であっても決して一様ではなく、またその社会の一面だけを見て、安易な模倣を志向するのはきわめて危険である。わが国には、わが国固有の文化的、歴史的経緯があり、また固有の国民性がある。われわれが目指すべきことは、海外に模倣すべき先例を見いだすことではなく、われわれ自身でわれわれ自身のあるべき形を創り上げていくことに他ならない。

(143) かつてH・ヨナス(二〇一〇)は、すでに七〇年代の時点で、遺伝子操作などに言及し、「人間の外界を対象とした技術」から「人間それ自身が対象となる技術」への変化について警告していた。そしてこの半世紀余りの間、それは間違いなく現実となってきた。だが、われわれが直面しているのは、人間自身が技術の対象になるという次元を超えて、身体に内在する「有限性」が「非正常」だと見なされる時代、究極的には身体が不要だと認識される時代に他ならない。

(144) それゆえ「純粋な私」も「自己実現」も、かえってわれわれ自身を苦しめるのである。そこにあるのは、「無限の〈生〉」という世界観に根ざすがゆえに、われわれ自身が生みだしてしまう、等身大の自己からも、自らの生の現実からもかけ離れた自分自身に対する理想、すなわち前述した「こうで

なければならぬ、「私」という名の怪物に他ならない。

(145) 例えばそこでは、「生物学的な原理」は望んだ形に操作することができるし、「生受の条件」であつても、社会制度や科学技術を駆使することによって変えることができると思えられる。またそこでは、一切の「抑圧」も「強制」もない、すべてが「自発性」や「自己実現」によって昇華されうる人間の姿があるはずだし、「素朴な〈悪〉」は、「理性」や「愛」によって滅ぼすことができると思えられる。そして「未来は不確定」かもしれないが、われわれは着実に社会を変革することができ、その先には思い描いた理想社会が、いつかは実現するはずだと考えられる。

(146) ルソー（二〇〇五・二〇七）。後に触れるように、この一文が書かれた『社会契約論』の目的は、あくまで専制的統治とは異なる政治的権力の形を構想することであり、それは必ずしも「本来の人間」を希求する人間存在論の文脈として語られたものではなかった。

(147) 「本来の人間」は、未来に実現されるべきものであるため、その姿を正確に知るものは誰もいない。それが存在するという根拠も、またそれが〈解放〉によって実現するという根拠も、そして実現されたものが、完璧で、至高の姿をしているという根拠もない。しかしここでは、そうした前提がまったくの無条件に想定されることになる。

(148) 本論が想定している最初の「自由の思想」は、ロック（二〇一〇）、ルソー（二〇〇五）を含む、主として古典的な自由主義のことを指している。

(149) ポストモダンについては【注五一】、コミュニティリアニズムについては【注九一】も参照。これらの思想に対する本論の立場については【第一号】(上柿 二〇一六)において詳しく取り上げた。

(150) マルクスは【注九二】を、フロムは【注一〇二】を、サルトルは【注九】を参照。本論ではこれ以上踏み込まなかったが、「無限の〈生〉」を希求する「人間観」は、もしかすると西洋哲学それ自体をきわめて深く規定するものであったと言えるかもしれない。例えば分析哲学では、今日でも盛んに功利主義が取り上げられるが、「快樂より苦痛が少ない」ものが「正しく」、その反対は「間違っている」という命題は、こうした「人間観」と高い親和性があるだろう。逆に「有限の〈生〉」を前提とする「人間観」からすれば、人生における「苦痛」とは何かということそのものが重大な問題となる。「苦痛」でない〈生〉など存在しないし、「苦痛」と向き合わずに〈生〉の「意味」を見いすことなどできないと考えるからである。

(151) 例えばわれわれが、そこに何らかの「抑圧」や「権力関係」があると指摘するとき、あるいは何かを批判しようとして、そこに根強い「集団主義」があると指摘するとき、その言葉の節々には、依然として、あの「鉄鎖」の存在しない「本来の人間」の姿が見え隠れしているように思えてならない。

(152) すべての「意味」を自ら付与することが許容される社会にあって、多くの人々が自ら「意味」を創出することに挫折している。このことを本論では「実存主義の敗北」と呼ぶことにしたい。【注九】も参照。

(153) 釈迦の教えとされる仏教用語で、人生の苦悩の根本原因である「四苦」——生まれること、老いゆくこと、病にかかること、死ぬことへの苦しみ——に、愛するものと別れる苦しみ（愛別離苦）、怨み憎むものとも会わなければならない苦しみ（怨憎会苦）、欲して求めても物事をえることのできない苦しみ（求不得苦）、心身を形成する五つの要素から生ずる苦しみが盛んに起こること（五蘊盛苦）を加えて「八苦」と言う（『広説佛教用語辞典』 二〇一〇）。

(154) これは、【第二号】（上柿 二〇一七）では「〈生〉の永遠」と表記したものである。

【参考・引用文献】

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』、大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第一号、七・九二頁

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——環境哲学と〈生〉の分析からのアプローチ」『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、七・一七五頁

大澤真幸（二〇〇五）『虚構の時代の果て（増補版）』ちくま学芸文庫

大塚久雄（一九六九）「近代化の人間的基礎」『大塚久雄著作集（第八巻）』岩波書店、一六三・二二六

○頁

- 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
- 菊池理夫（二〇〇四）『現代のコミュニティニズムと「第三の道」』風行社
- 北原淳（一九九六）『共同体の思想―村落開発理論の比較社会学』世界思想社
- 木村敏（一九七二）『人と人の間―精神病理的日本論』弘文堂
- 古在由重編（一九六九）『講座マルクス主義哲学（第一巻）』青木書店
- 齋藤純一（二〇〇〇）『公共性』岩波書店
- 崎浜公之（二〇一七）『被災者と災害ボランティアの共生をめざして―熊本地震の現場から被災者の
ニーズを問い直す』インプレスR&D
- 佐々木毅／金泰昌編（二〇〇二）『公と私の思想史（公共哲学一）』東京大学出版会
- 佐藤慶幸（二〇〇三）『公共性の構造転換とアソシエーション革命』『市民社会と批判的公共性』佐藤
慶幸／那須寿／大屋幸恵／菅原謙編、文眞堂、三、二二五頁
- 佐藤慶幸／那須寿／大屋幸恵／菅原謙編（二〇〇三）『市民社会と批判的公共性』文眞堂
- 神野直彦／澤井安勇編（二〇〇四）『ソーシヤル・ガバナンス―新しい分権・市民社会の構図』東洋
経済新報社

鈴木龍也／富野暉一郎編（二〇〇六）『コモンズ論再考』晃洋書房

田畑稔（一九九四）『マルクスとアソシエーション―マルクス再読の試み』新泉社

土井隆義（二〇〇八）『友だち地獄』ちくま新書

富田嘉郎（一九八二）『人間疎外』ミネルヴァ書房

中沢卓実／結城康博（二〇一三）『孤独死を防ぐ―支援の実際と政策の動向』ミネルヴァ書房

浜口恵俊（一九八二）『間人主義の社会日本』東洋経済新報社

広井良典（二〇〇九）『コミュニティを問いなおす―つながり・都市・日本社会の未来』ちくま新書

廣松渉（二〇一〇）『役割理論の再構築のために』岩波書店

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

誌』唯物論研究協会、第一六号、三〇一―三二五頁

増田敬祐（二〇一五）『生命と倫理の基盤―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、一五七

―二〇二頁

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

『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第一号、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、一七七―三二四頁

丸山眞男（一九六一）『日本の思想』岩波新書

見田宗介（一九九五）『現代日本の感覚と思想』講談社学術文庫

宮川公男／大守隆編（二〇〇四）『ソーシャル・キャピタル―現代経済社会のガバナンスの基礎』東洋経済新報社

元田厚生（二〇〇七）『個人主義と共同体主義の両面的乗り超え―マルクス説の整序と補正の試み』梓出版社

山岸俊男（一九九八）『信頼の構造―こころと社会の進化ゲーム』東京大学出版会

山口定（二〇〇四）『市民社会論―歴史的遺産と新展開』有斐閣

山口定／佐藤春吉／中島茂樹／小関素明編（二〇〇三）『新しい公共性―そのフロンティア』有斐閣
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―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、三三五・四二三頁

吉田健彦（二〇一八）「この私を繋ぎとめるものは誰か―存在論的ノイズによる原初的共同性の基礎

づけ」『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、第三号（本誌）

和辻哲郎（二〇〇七）『人間の学としての倫理学』岩波文庫

H・アレント（二九九四）『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫

M・ウェーバー（一九七二）『社会学の根本概念』清水幾多郎訳、岩波文庫

M・ウェーバー（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・カント（一九七六）『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波文庫

E・ゴッフマン（一九八〇）『集まりの構造―新しい日常行動論を求めて』丸木恵祐／本名信行訳、誠信書房

E・ゴッフマン（一九八五）『出会い―相互行為の社会学』佐藤毅／折橋徹彦訳、誠信書房

JⅡP・サルトル（一九九六）『実存主義とは何か（増補新装版）』伊吹武彦／海老坂武／石崎晴己訳、人文書院

JⅡP・サルトル（一九七四）『存在と無・唯物論と革命・方法の問題（世界の大思想一八）』松浪信

三郎／矢内原伊作／多田道太郎／平井啓之訳、河出書房新社

A・シュツツ（二〇〇六）『社会的世界の意味構成―理解社会学入門〔改訂版〕』佐藤嘉一訳、木鐸社

R・デカルト（二〇〇六）『省察』山田弘明訳、岩波文庫

E・デュルケム（一九七五）『宗教生活の原初形態（上）』古野清人訳、岩波文庫

E・デュルケム（一九八五）『自殺論』宮島喬訳、中央公論社

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

F・テンニエス（一九五七）『グマインシャフトとゲゼルシャフト（上・下）』杉之原寿一訳、岩波文庫

庫

J・バトラー（二〇〇八）『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

T・パーソンズ（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（一九九四）『公共性の構造転換（第二版）』細谷貞雄／山田正行訳、未来社

I・バーリン（二〇〇〇）『二つの自由概念』『自由論（新装版）』小川晃一／小池銈／福田歓一／生

松敬三訳、みすず書房、二九五・三九〇頁

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

- E・フツサール（二〇〇一）『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫
- M・ブーバー（一九七九）『我と汝・対話』植田重雄訳、岩波文庫
- H・ブルーマー（一九九二）『シンボリック相互作用論―パースペクティヴと方法』後藤将之訳、勁草書房
- E・フロム（一九六五）『自由からの逃走（新版）』日高六郎訳、東京創元社
- A・E・マクグラス（二〇〇二）『キリスト教神学入門』神代真砂実訳、教文館
- K・マルクス（一九五八）『経済学批判要綱（第一分冊）』高木幸二郎訳、大月書店
- K・マルクス（一九五九）『資本制生産に先行する諸形態』岡崎次郎訳、青木書店
- K・マルクス（一九六四）『経済学・哲学草稿』城塚登／田中吉六訳、岩波文庫
- K・マルクス／F・エンゲルス（二〇〇二）『ドイツ・イデオロギー（新編輯版）』廣松渉／小林昌人訳、岩波文庫
- K・マルクス／F・エンゲルス（一九六〇）『マルクスⅡエンゲルス全集（第四卷）』大内兵衛／細川嘉六監訳、大月書店
- K・マルクス／F・エンゲルス（一九六七）『マルクスⅡエンゲルス全集（第二五卷b）』大内兵衛／細川嘉六監訳、大月書店
- G・H・ミード（一九七三）『精神・自我・社会（現代社会学大系一〇）』稲葉三千男／滝沢正樹／中

野収訳、青木書店

J・メイナードスミス（一九八五）『進化とゲーム理論―闘争の論理』寺本英／梯正之訳、産業図書

M・メルロロポンティ（二〇一五）『知覚の現象学（改装版）』中島盛夫訳、法政大学出版社

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

監訳、東信堂

D・ラッセンマン編（一九九八）『普遍主義対共同体主義』菊池理夫／山口晃／有賀誠訳、日本経済

評論社

J∥F・リオタール（一九八六）『ポスト・モダンの条件』小林康夫訳、水声社

A・リンギス（二〇〇六）『信頼』岩本正恵訳、青土社

J・J・ルソー（二〇〇五）『社会契約論』『人間不平等起原論／社会契約論』小林善彦／井上幸治訳、中公クラシックス、一九九・四二二頁

N・ルーマン（一九九〇）『信頼―社会的な複雑性の縮減メカニズム』大庭健／正村俊之訳、勁草書房

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

E・レヴィナス（一九八九）『全体性と無限―外部性についての試論』合田正人訳、国文社

- E・レヴィナス（一九九九）『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫
- K・レーヴィット（二〇〇八）『共同存在の現象学』熊野純彦訳、岩波文庫
- J・ロック（二〇一〇）『完訳 統治二論』加藤節訳、岩波文庫
- 『英語語源事典』研究社、一九九九年
- 『広辞苑（第五版）』岩波書店、一九九八年
- 『広説佛敎用語大辞典（縮刷版）』中村元、東京書籍、二〇一〇年
- 『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」』増井金典、ミネルヴァ書店、二〇一二年

この私を繋ぎとめるものは誰か

—存在論的ノイズによる原初的共同性の基礎づけ

吉田 健彦

はじめに―現代人間学の構築

現代社会を生きる我々が直面している人間学的病理の根本的な原因はどこにあるのか。本論における中心的課題はここにある。だがこの問いかけは、直ちにさらなる幾つかの疑問を導くことになる。現代とはいつ、何によつて開始されたとするべきなのか。人間学的病理とは何か。そもそも人間とは、いったい何なのか。これらの問題にひとつずつ答えていくために、本論では、まず人間学の再構築を始める必要があると考える。そしてその人間学とは現代人間学でなければならぬまい。何故なら、人間を問うとき、そこには必ず二つの次元が含まれなければならないからである。第一に、我々は人間が歴史的連続性のなかで在り続けてきたという事実¹に留意しなければならない。このことの軽視は、すなわち、我々の直面している病理が、近現代において突発的に、ある意味において偶然に、または選択の誤りにより発生したものだ²と理解することである。その結果導かれるのは、ある時点まで戻り（それは物理的にでも概念的にでも構わないが）より賢い選択をし直すべき、あるいは現代社会から

正しくない部分を取り除きより善い部分を組み直すべきだという思考だ。だが人間の歴史は、そして生活は、明らかに分割可能なパーツを任意に組み上げることにより作り上げられるようなものではない。その部分とされるものには全体におけるそれなりの必然性が与えられている。従って、過去のあの時点と現代とを単純に比較することにも意味はない。比較に意味があるのは、人間存在が歴史を駆動していくその原理を明らかにするために有意である場合に限られる。そして第二に、それ故、本論は現時点における必然的帰結として現代を捉えるが、同時にそこでは、現代社会を単なる過去の延長線上にあるものとして理解するのではなく、その固有な状況をこそ分析しなければならない。我々が歴史的連続性のなかでの必然としていま生きているのだとしても、生きているのはまさに絶対的固有性を帯びたこの私なのであり、この私が直面している具体的状況として、どのような時代を生きているにせよ、この私はすべからずそれぞれの現代という制約のなかで格闘せざるを得ないし、またその現代との固有の格闘の形を通してこそ、人間存在の原理を明らかにすることができる。

我々はさらに、現代というものが、ある点において徹底した変容を蒙った、極めて特異な歴史的転換点であるとも考える。必然的に起きたものが不可逆性を帯び、かつその前後においてまったくその相貌を変えることは珍しい現象ではない。しかしそこで変容するのが人間存在それ自体だとすれば、その変容を客観的に分析することができると最後のわずか数十年を我々は生きている。現代人間学がまさにいま喫緊の問題として希求されている理由はここにある。

まとめよう。現代社会を生きている我々は、何らかの形で人間存在を脅かす病理に直面していると直感している。この直観を明確な構造として描きだすために、我々は現代人間学を構築しなければならぬ。この人間学においては、第一に、歴史に通底する人間存在の原理がまず問われることになる。第二に、しかしその原理はどこか超越的な立場から分析されるのではなく、それぞれ固有の時代を生きてきたそれぞれ固有の人間による固有の思想的格闘を経てこそ得られるものでなければならぬ。そして第三に、同時に我々は、各々の固有の時代という次元を超えた変容がいままさに起きているということもまた、明らかにしなければならない。

本論では、人間と技術とを存在論的な次元で不可分のものとして捉える。人間が人間である以上、技術をいかなる意味においても切り離して考えることはできないという絶対的規定を出発点として、ここから本論における現代人間学の枠組みを作り上げていく。従ってここでは以下の諸点が議論されることになる。1…なぜ人間存在の基底に技術が在るのか。2…そもそもここでいう技術とは何か。3…なぜ技術は歴史と共に拡大深化していくのか。4…その拡大深化の帰結としての現代諸技術の特性はどこにあるのか。5…なぜその特性が現代的病理を生み出すことになるのか。6…これら現代における特異的状况において、では我々の生は如何にしてなお可能であるのか。

本論は様々な観点からこれらの問題に繰り返し立ち戻り議論の精緻化をはかりつつ、現代社会における人間存在の総体を記述し得る体系の構築を目指す。

以下の節では、本論が『現代人間学・人間存在論研究』におけるここまでの号を通して明らかにしてきたことについて簡単にまとめる。各号で定義してきた概念／用語については「□」で示している。その後、本号における議論に進むことにしよう。

第1号で明らかにしたこと

情報技術（情報メディア）の急激な進展が人間の関係性を破壊し、人間存在に病理を引き起こすという指摘自体は、既にインターネットが登場した直後から指摘され続けてきた⁶⁾。それは形を変えはしつつも、結局のところいつまでも情報メディア批判を繰り返しているだけで、何も生み出すことはない。一般的にこれらの技術批判においては「まだ技術によって汚染されていなかった時代」が妄想され、そこに戻らなければならないということが陰に陽に主張される。だが、明らかにこれは妄言に過ぎない。そもそも、人間社会のある側面を取り出し、それ単体に対して善悪の属性を与えるということ、あるいはそれを価値中立的なパーツとしていかにして我々がそれを扱うのかという問題に帰することは、結局のところ彼らが批判している技術主義と、その根本において変わるところはない。人間社会をそのようなパーツの組み合わせによって捉え、悪い部分を取り外して良い部分を嵌め込めば良いと考えることは、それ自体で本論が「広義の技術主義」と呼ぶものに過ぎない。そうではなく、技術を人間存在の根幹から既に在るものとして把握しなければならぬのだ。しかし、それは単に技

術に対する指向性として直線の傾きのように固定化されたものではないし、機械に与えられた機能のように、人間存在の命運に対して無条件に作動するものでもない（そうだとすれば、そもそも我々は悩みなどしないだろう）。そもそもそれは、我々人間存在がこの私に絶対的に先行するものとしての他者——この語が指し示すものについては後に分析が深められていくだろう——なくしては存在し得ないが故に他者を求めるという原理「自己基底における他者原理」に基づいている。技術は、この、他者を求める根本的動因から生じる「他者への欲望と技術への欲望」。しかし同時に、我々の自己意識に対する錯誤と執着は強力であり、あたかもそれが単独で自律的なものであるかのように思い込んでいる。ここから、存在の基底に刻み込まれた我々の欲望は、既にして分裂の未来を刻印されていることになる。「差角」。だが我々はこのような人間の在り方を認めてこなかった。人間は理性によってより善き選択を為し得るのだし、そうあるべきである「近代的理性的人間観に基づく人間モデル」。そしてより善き選択とは、個人が個人として自由で、為し得ることを為せるような社会を目指す、そういう個人によって為される選択のことである。そのような個人は、ではいかにして育てていくことができるのかといえば、そのような社会においてであることは明白であり、従ってこれは無限後退を引き起こすだけの空論でしかない。しかしこの近代的理性的人間観は虚構としてであっても強力な影響力を持ち、我々に対してそのようなあるべき、あらねばならないという強迫的人間モデルとして機能する。この人間モデルにおいて我々は、人間にとって望ましくない技術に対する欲望は抑えるこ

とができ／できるべきであり、また望ましい技術を選択しそれを活用することができ／できるべきである。だが、その根本的な構造において、これは結局のところ理念に基づいた人間モデルで、さへなく、単にマニュアル読解のスキルの問題に過ぎない。つまり、ここでも再び広義の技術主義が人間観を侵食している。にもかかわらず、これが我々自身に対する倫理的判断の準拠点として用いられ続けることにより、技術に対して適応力の限界を超えた人びとはすべて病理現象「第一の病理」として扱われることになる。さらにまずいことに、この人間モデルは、上述した差角のある一方、すなわち「他者を希求せよ」、「他者と交わるための技術を求めよ」という方向のみを善とする偏重した人間観によって人間存在を歪めていく。ここに救いがないことはいまでもない。それ故、我々は改めて、その基底に他者と技術を据え、既に分裂の圧を孕んだものとして人間存在を捉え、その歴史の必然的帰結として現代を描きださなければならぬ。それによって初めて我々は、差角が極大化した先に現れたものとしての必然的異常として、すなわち「必然的異常社会」としての現代社会を描きだすことができるだろう。それなくして、我々は決して、現代我々が直面していると直感している人間存在の危機の本質を認識することはできない。ここまでが第1号における議論となる。

第2号で明らかにしたこと

第1号では単純な人間モデル、また技術観によって現代における人間存在の危機を分析するという

立場は、そもそも人間存在についても技術についても誤認しているが故に失敗する（どこるかそれ自体が病理Ⅱ第一の病理を生み出す）ということを示した。しかし他方で、確かに現代における諸技術——本論で技術とは本質的にメディア技術であると考え——がこれらの危機に大きく関わっていることは確かだろう。そこで改めて検討しなければならないのは、メディアというものが他者を伝えるのか否かということである。何故なら、これまで為されてきた技術批判の大半は、結局のところ技術が伝える他者というものの迫真性の衰弱を嘆くものでしかなかったためだ。本論ではメディアを単なる技術的媒介物として捉えるのではなく、あらゆる存在物が互いにメディアとしての役割を交換しつつネットワークを構築しており、そしてそれぞれの背後に、歴史や記憶といった「全体／全体性」を伴っているのだと考える。この全体は過去から未来へとという時間性を帯びており、それ故現在（いま・ここ）へと、つまりこの私へと向かう運動量を持っている。この全体が生み出す動態によって他者が迫真性——リアリティや強度といっても良い——を伴いこの私の眼前へと現れるのである（本論はこれを「貫通」と呼ぶ）。すなわち、本論においてメディアとは、時間と空間のなかでそれにかかわるすべてのものごととして把握されている。それに対して、分析上、通常の意味でのメディア、例えば或る一台のカメラを「固有ノード」と呼び、また概念としてのカメラを「歴史的ノード」と呼ぶことにする。

この全体による貫通はあらゆるメディアに対して備わっている基本構造となるが、しかし、技術が

ある歴史的特異点「デジタル化」を超えたとき、この全体と貫通は決定的な変容を遂げる。何故なら、思考とデータが等置されることにおいて特異的な性質を持つデジタル化によって複製可能となったモノは、もはや原理的にかなる意味においても歴史を内包しないことを可能にするためである。しかし我々はこのことに（意図的な無自覚的態度も含め）気づくことはない。第1号で述べた近代的理性的人間観が人間存在の持つ差角の片側にだけ偏重していたのと同様、デジタル化という事態もまた逆の側のみへの偏重をもたらし、それは自己というものが肥大化し他者をリソースとしてしか理解しない人間に対して極めて親和的に働くことにより、いつそうデジタル化を進めていくことになる。それは人間の欲望に従って加速されるものであり、そのため技術は、このデジタル化を歴史的特異点としつつ、これまでの技術に相似した形を取るようになる「適応放散と収斂」。このことは、現代社会において起きていることを我々に見えにくくする原因となる（単純にいえば、SNSであつてもコミュニケーションには違いないだろう、といった言説がこれに当たる）。

ここで起きていることを仮想化などの表層的用語によってくり、全体と貫通を無視したままに、相変わらず技術を人間存在から取り外し可能な、あるいは制御可能な要素のひとつとして扱うことには何の意味もない。このような立場は、むしろそれ自体が仮想的な言説として現実から乖離した空言に過ぎない「仮想化言説のメタ仮定性」。我々はデジタル化を、歴史的必然的帰結として捉えると同時に、それが歴史的特異点として根本的な変容を、メディアに、そして他者原理に拠る以上人間存在

に与えるものとして理解する必要がある。

だが、ここで我々は、デジタル化によって畏怖を奪われた（ように見える）他者をリソースとすることで世俗的造物主となったこの私が手にすると思われる永遠と無限「すなわち他者への欲望と技術への欲望が変質したものとしての、永遠への欲望と無限への欲望」が、果たして本当の意味で永遠と無限なのかどうかを再検討する必要があることに気づく。恐らく真の意味での永遠とは、その背後に歴史を帯びた全体を伴いつつ互いにメディアとしての役割を交換し続ける、その巨大な動的構造のなかにこそある。デジタル化はこの構造を破壊するが、同時に、そのデジタル化にさえ歴史は降り積もっていくということもまた、確かに起こり得る。この相克の形態について、我々はさらなる分析をしていく必要があるだろう。ここまですが第2号における議論となる。

本号における議論の概要

第3号となる本号では、ここまでの議論において中核を成している他者原理とデジタル化、そして全体と貫通について、その原理のさらなる探究と精緻化をはかる。ここでは幾つかの概念が定義されるが、第1号、第2号とは異なり、それらの概念は議論空間の構築のためではなく、深化のために用いられることになる。これにより、本論の展開してきた人間学のフレームワークは一応の完成を見ることになるだろう。

本号では第一に、デジタル化が何故人間存在に根本的な変容を迫ることになるのかを、第2号で扱ったノイズの概念を再定義することを通して明らかにする。ノイズは人間が存在するために不可欠な要素だが、これが通信の数学的理論以降明確化されていく伝送路上のノイズ除去という指向性と同一視されることにより、我々の生そのものが純化されていく——より正確には純化されるべきという人間観が強化されていく——ことになる。

第二に、このノイズの枠組みを適用することで、他者原理と全体性という、本論における人間学の中核となる概念を、統合された構造へ拡張する。このことにより、我々人間存在には何故共同が可能なのかについて、説得的な体系を構築することが可能になる。

第三に、ノイズの除去という指向性がいかなる生の変容を生み出すのかについて、特にノイズを生み出すものとしての歴史／時間に焦点を当て分析する。我々はここで、このノイズ除去という思想が、既に深刻な次元にまで我々の生への理解を侵食していることを、バイオアートの諸作品を追いつつ確認することになるだろう。

最後に、このノイズ除去による存在の純化という極めて強力な欲動に対して、我々はどうのように応答することができるのかを考察しよう。

1. 除去可能性ノイズと存在論的ノイズ

デジタル化が人間存在にもたらす最大の問題は、思考をデータと同一の次元に再配置する構造にあったことを思い出そう。繰り返して注意すべきだが、我々はいまだに知能とは何か、生命とは何かについて誰もが同意できる普遍的定義を持つてはいない。にもかかわらず人工知能があたかも人間を超越するかのような言説がこれだけ関心と呼ぶのは、人間存在への理解そのものがデジタル化へと偏倚し始めているからに他ならない。人間存在への理解の偏倚は、それを理解する人間存在そのものの偏倚であるが故に、我々に単なる解釈を超えた根本的変容をもたらす。

ここで改めてデジタル化の利点を考えれば、その大きなものの一つはノイズ除去の容易さにある。ノイズ除去は、シャノンの「通信の数学的理論」(Shannon 1948) からも明らかのように、デジタル化におけるドグマとなる。このことが人間存在への理解の変容に結びつくとき、我々は我々自身からのノイズ除去を指向するようになる。

ここで働いている思想は、どこかに理想的な本質が想定され、それを取りまく夾雑物(それは社会構造や個々人の感情、そして身体的特徴など様々な形態を取る)を排除することによりその本質に近づくことができる、というものであり、この形式自体は、啓蒙と基本的になるところはない。人間存在がプログラムのなものであり、そこに生ずる病理や不幸がバグ的なものであるという表現はあまりに極論に過ぎ、多くの真摯で良心的な人びとには同意しにくいだろう。しかし同時に、人間存在の理想的理念的モデルが在り、もし現時点で我々がそこへ辿り着けていないのであればその到達を妨げ

る障壁を取り除かなければならないのだという理解は、果たして人間存在をプログラムのなものと捉える立場とどれだけの差異があるというのだろうか。

無論、差異はある。だが、第一に、人間存在の本質をその理想的理念的モデルに置くことと、そのようなものを志向し続ける動態にこそ人間存在の本質を見いだすこととはまったく異なる。そして第二に、これが本論における人間存在理解となるが、そもそも我々はノイズのなかで生まれ、ノイズの中で生き、ノイズの中で死ぬより他はない。だとすれば我々は何よりも、そのノイズを排除した向こうに見えるであろうものを妄念する前に、そもそもそのノイズとは何かについて思考する必要がある。

これが意味するところについて、ノイズに満ちたコミュニケーションについてのリングスの論考を振り返って考えてみよう。この私が死にゆくきみを看取るとき、そこでほんとうに求められているのは、論理的な、合理的な、あるいは解決を志向したコミュニケーションではない。また、必要ではあれ、社会的不正義や貧困、病への正義に基づいた善なる闘争でもない。死にゆくきみの目に浮かぶ透徹した苦しみと恐怖、悲しみの前に、それらのものは完全に無意味でしかない。そうではなく、その無意味さそのものの只中に踏みこむこと、踏み込まざるを得ないこと、何もできず、ただ呻き、何の効力もないままに手を差し伸べようとして躊躇い、それでもなお触れること、そのことが求められている。それはその場で看取るこの私にしかできない、徹底して取り返しのつかない一瞬において絶対的固有性をもってこの私ときみとの間に現れる、ノイズのコミュニケーションである⁽²⁾。

シャノンにおけるノイズとリングスにおけるノイズとの間には、いかなる相違があるのだろうか。この、ノイズに対する検討を通して、我々はデジタル化が人間存在に及ぼす危険性についてより深く理解することができるだろう。

1.1. 除去可能性ノイズ

本節ではまず、ノイズの定義として「除去可能性ノイズ」と「存在論的ノイズ」の二つの概念を導入する。ただし後に触れるが、これらは基本的に異なる次元の属性であり、対立するものではない。つまり、除去可能性ノイズでありながら存在論的ノイズであることもあり得る。

除去可能性ノイズとは、その典型的な例としては、前述の通信の数学的理論において通信路容量を低下させる要因となるものである。我々が通常ノイズときいて思い浮かべるものがこれである。除去可能性ノイズは多くの場合多少なりともコントロール可能であるとされる。そして意図的に導入されたノイズでない限りノイズは望ましくないため、除去が目指される。しかし、あらゆるノイズが確実かつ完全に除去できるわけではない。例えばトランジスタの小型化について考えてみれば、その最大の障壁となる量子力学的問題としてのリーク電流は正しい信号伝達という目的に対するノイズだが、その除去は極めて難しい。要するにこの可能性が意味しているのは、結局のところ我々はノイズを完全に除去することはできないという端的な事実だ。通信の数学的理論の直系の子孫であるともいえる

インターネットにおいてさえ、IBN (Internet Background Noise) が増大し、スパムメールによって帯域が圧迫される。無論、技術はそれに対抗し新たな技術を生み出すだろう。問題はその無限の連鎖そのものにあるのではなく——どのみちそれは避けがたいのだから——除去可能性ノイズという世界観が人間存在への理解にまで浸食してくること、いやむしろ、我々人間が望んで除去可能性ノイズにより規定される存在へと近づいていくことにある。

除去可能性ノイズにおいては、(1) 少なくとも除去の可能性が与えられており、(2) 同時にその向こうに何か本質的なものが措置され、(3) そしてその本質をクリアに現わすために除去が指向されていること、の三つが重要となる。この三つの特性から改めて除去可能性ノイズを見てみると、これは工学的次元にとどまるものではなく、現代社会を生きる我々人間存在そのものへの理解の隅々まで支配している、ある思想に行きつくことが分かる。そこでは究極的に、我々の身体までもが論理性や工学的機能性に基つき再設計されることになる。化学的に高純度に生成された薬やサプリメントによつて必要物質が効率よく供給され、猥雑で多様で制御不可能な腸内細菌などは排除される。このようなポストヒューマン的な思想が可能になるのは、純化された真の人間存在なるものが無条件に想定され、それ以外のものは除去されるべきノイズだという人間観が前提されているからである。そのノイズを除去してこそ初めて我々は、一切のわずらわしい生物学的な軛から解放された真の人間に、永遠で無限の存在に成ることができるだろう。ここでは特にこのような人間理解が如実に現れている例

として、人間の老いや病いと関連について検討しよう。

第一に除去可能性ノイズは自然な老化への否定として現れる。或るひとりの人間がそれまで生きてきた歴史が刻まれたものとしての皺は、単に醜いもの、その本質ではない表層的な夾雑物として取り除かれることを望まれる。その向こうに現れるものは、そのひとが本来そうであったところの顔であるとされるが、その実、それは単に若かりし頃のそのひとのイミテーションに過ぎないだろうし、そもそもその時の顔がそのひとの本質であったということの根拠はどこにもない。アンドロイド研究者の石黒浩が自らを模したアンドロイドに自らを模し、美容整形さえしている事例^⑧は象徴的である。無論、歴史的な文学作品に見られるように、不老や若返りへの願望は人類が古来より抱いてきた普遍的なものでもある。だがそこで語られているのは、老いないことそのものではなく、老いないことにより起きる、あるいは老いないことへの執着により起きる様々な悲喜劇である。そして現代の諸技術は、老いないことそのものを（表層的にかもしれないが）我々人間存在に提供し得るところにきている。

第二にそれは遺伝子改変技術において現れる。我々は通常、病気でない状態を自分本来の姿であると思っている。風邪を引けば安静にしてそれを治し、治れば元に戻ったと感じる。このこと自体は極めて自然だが、しかしこれが遺伝子操作にまで及ぶとどうであろうか。CRISPR-Cas9 に見られるような遺伝子編集技術は、ある特定の遺伝子により発症する病気について革命的な治療方法を提

供する可能性を持つ^④。確かにある遺伝病の要因が明確であるとき、その編集によってその病が引き起こすであろう様々な病苦から解放される（あるいはそもそもそれが起きない）のであれば、それを避ける理由はないかもしれない。しかし CRISPR-Cas9 の開発者であるダウドナ（二〇一七）自身が述べているように、これは複数の遺伝的要因および環境因子からなる病気までをも治療し得る万能の技術ではないし、まして生殖細胞に対する遺伝子変変が数世紀後、数十世紀後にどのような影響を及ぼすのかはまったく定かではない。ここで問題となるのは世代間倫理ではなく（無論それも重要な論点ではあるが）、我々の在り方が遺伝子情報というデジタル表現可能なものによって規定されているという想定であり、それを人間は技術的に改善できるという思想であり、そしてその向こうに完全な人間なるものが在るはずだという幻想なのだ。しかし彼女自身が否定しているリベラル優生学に対して、治療に限りこれらの技術を認めるという立場にはそれほど確固たる根拠はない。そもそもダウドナの議論において治療は大義名分として掲げられ、そこではある固有の人間の苦しみがその根拠として描かれる。だが他方で、遺伝子治療がもたらす多少のリスクは許容されるべきであると彼女が主張するとき、そのリスクに含まれることになるであろう徹底して固有の誰かの苦しみについての視点はまったく欠如している。無論、本論は治療を目指すということが悪である、避けるべきである、などという暴論を主張しているのではない。そうではなく、そこにある論理的な不整合、人間存在に対する曖昧な理解がもたらす危険性に対する批判が必要なのだ。だからこそ、我々は、ではどのような人

間モデルがそこに据えられるべきなのかを探究しなければならない。

後に見るように、ハーバーマス（二〇一二）によるリベラル優生学への批判は正当である。またダウドナが許容される遺伝子改変について基本的には肯定的であることも現実的である。だがそのどちらも、人間は技術のある任意の水準に押しとどめることができる、あるいはその技術により望ましい結果を得ることができる、という考えを導くのであれば、それはまったくのナンセンスでしかない。技術は止めようがないし、それが生み出すものを完全にコントロールすることもできない。遺伝子改変技術は極一部の成果を除き新たな混乱を生み出すであろうし、その一部の成果もまた、新たな倫理的選択と困惑を我々に突きつけることになる⁶⁾。そして我々はそれに対抗するために、次なる技術を生み出していく。ノイズを取り除いた向こうに見える世界は、これまで隠されていた純粹で本質的な人間存在の在り方などではなく、さらなるノイズが無限に湧き出してくる世界である。本来あるべき人間の姿、という虚妄を目指す限りにおいて、遺伝子治療は厳密にはリベラル優生学と変わるところはないし、その技術に歯止めをかけようとする倫理的立場も真の意味で有効性を持つことはない。それは本当に除去可能性ノイズなのか。我々はノイズの霧が晴れた向こうに何を見いだせると思っているのか。もしかすると、除去できないノイズとともに在るということにこそ、人間存在の基盤があるのではないか。恐らく我々はそこから問い直すべきなのだ。

1・2. 存在論的ノイズ

この、人間存在の基盤にあるものこそが、存在論的ノイズである。本論ではこれを、リンギスの議論を参照しつつ、さらに「合理的機能的有効性とは異なる次元において、それが在るところのものとして在るために不可欠なもの」と定義しよう。従ってこれは、単純にアナログ／デジタルという二元論的対比として理解するべきものではない。アナログ／デジタルの境界は、人間の生物学的識別能力によって実際上は曖昧なものとなる。例えば Apple 社が二〇一〇年に iPhone に搭載した Retina Display は、もはや画素を人間の網膜 (retina) では識別できないことを謳っているが、これはこのことの典型的な例となる。確かにデジタル化はノイマン型コンピュータの実現によって物理的にこの世界にもたらされたが、その問題の本質は、思考はデータと等価のものであるという認識、人間存在をデータという一元的地平で理解し得るといふ認識にこそある。

存在論的ノイズについてももう少し具体的に考えてみよう。例えば、風が吹き木の葉が互いに擦れ立てる音は、それ自体としては木の機能として何か役に立つ訳ではない。しかしそれは木が木として在るためには不可欠なものである。ただしそれはそれを観察しているこの私の主観に拠るものではなく、ましてや感傷的な擬人化などに帰することのできる問題でもない。それはその木が属する種が歴史のなかで生物学的進化を重ね、その祖先のすべてが各々存在した周辺環境も含めた全体の、現在という

先端において現出する客観的事実として、その木がその木として在る、ということの意味している。木そのものを無風な環境下に置くこと、あるいは木の葉が風で揺らがないように針金などで固定すること。いずれにしてもそれは、その木が本来そうであるところのものから木を引き剥がす。無論、厳密に言えば、そのような引き剥がしを誰かが行うとして、その誰かをも含めた全体により生み出される存在の必然性もあるだろう。その木を切るのがその土地、文化圏に根ざした或る一人の樵である場合、切り倒された一本の木には、それなりの存在における強度が残されるかもしれない。これは比較的安直な例ではあるが、しかし全体性に歴史／時間が関係していることは強調しておくべきである。

かつてきみが或る森のなかに居たときのことを考えてみよう。その場において、きみは聴こえない音にさえ耳を澄ませていただろう。そうでなければきみは（しばしば外れるにせよ）天候変化を予想することもできないし、獲物を追うこともできない。あるいは自らが獲物として突然襲われるのを防ぐことも難しい。そのとき、きみはその場に在るあらゆる存在物の放射するノイズに耳を澄ませるだけではなく、祖先の、語ることにない死者たちの語る声にさえ耳を傾けている。それは言うまでもなく幻聴などではなく、歴史の総体としての確固たる実体を持ってきみに到来する呼びかけなのだ。だから、ノイズは、すなわちこれが存在論的ノイズの一つの表れだが、静寂や沈黙さえも含みつつ、その向こうに在る様々な存在へとつながるリアルな経路そのものでもあった。

だが、技術が進展し人間がシステムによって守られるようになったとき、もはやそのようなノイズに耳を澄ませる必要はない。避けるべき天候変化も恐るべき捕食者も予期する必要がないのであれば、それらのノイズは単に煩わしいものでしかなく、除去可能性ノイズとして排除の対象となる。かつて密やかなざわめきに満ちていた静寂は完全に転倒し、我々にはもはやそこから何を読み取る必要も感じない。退屈した我々は、だから、ひたすらその無音を埋めるべく、ピカート（二〇一四）のいう雑音語で身の回りを埋めていくことになる。我々はヘッドフォンで当世風の音楽でも聴きながら舗装された道路を歩く。そのとき外界に満ちた様々な音は、ノイズキャンセラーによって無音へとキャンセルされる。

現代科学文明とは、ある面において、「ノイズを追い払うことにより安全で無前提となった生において生じた空白をいかに埋めるか」という観点によって推し進められていく、そもそもが代替品の総体でしかないのかもしれない。我々はその代替品を、あたかも芸術、文化であるかのように思わされていく。静寂によって裏づけられてきた自然への畏怖、祖先との語らい、そういったものにより確固とした足場を持っていた芸術は、それ自体もまったくその内実を変性させていくだろう。そして音楽は、無為な無音を埋めるための単なる騒音となる。

だがそれは幻想に過ぎない。現実として他者が在る以上、存在論的ノイズは消しようがない。聴きたくなくとも、聴く能力がなくとも、祖先は語り続け、獣は闇に潜み続け、嵐は木々の向こうから唸

り声を響かせている。だから我々は、その魔としてのノイズを憎み怖れ、自由に管理できる除去可能性ノイズとしてさらに排除しようとする。ここには現代文明が本質的に内包している矛盾した指向性が現れている。けれども、我々が認識できるのは、せいぜい周囲の音が聴こえないせいで交通事故に遭うリスクが増大するなどといった表層的な問題だけで、だから、それは技術を用いて解決しようという応答しか産みだすことはない。

無論、そもそもシャノンの情報理論においてノイズが（無音を含む）音に限定されたものではないように、存在論的ノイズもまた、音に限られたものではない。そこには様々なパターンがあり、また除去可能性ノイズと重なり合う部分もある。しかしこのことは定義上の曖昧さとしてではなく、人間存在の変容を分析するために必要な動的枠組みとして理解しなければならない。例えば老人の皺は、老化が悪として捉えられる世界観においては何ら正の価値を持たないものとして、除去可能性ノイズの対象となる。だが他方で、我々が老人の顔に刻まれた皺から彼／彼女の送ってきた人生を読み取ることができるのであれば、そこには確かに文化的、社会的機能があるといえる。また、その皺の絶対的固有性とともなう浮かぶ表情を通して彼／彼女の孫たちと交流するとき、その皺が文化的シグナルや工学的機能性を超えた次元において彼／彼女の存在にリアリティを与えるのであれば、それは存在論的ノイズである。

また別の例として、超個体であるヒトにおけるヘリコバクター・ピロリについて考えてみよう。かつてそれは胃癌や潰瘍の原因だと考えられてきたが、しかし近年では、むしろその存在によってヒトがその他の様々な疾患から守られている可能性が指摘されるようになってきている⁶⁾。このことは、科学技術の進歩により、ある時代においては除去可能性ノイズだと考えられていたものが、実はそのシステムにおいて必須の機能的役割を担っていたことが判明するという例になる。その逆の例もあるだろうし、あるいは最終的には、ある一定程度は必要な機能を持ちつつ、ある一定程度は人体に害悪をもたらす、ということに落ち着くかもしれない。しかしいずれにせよ、ここには機能的に不要なものであればそれを除去し、それによってより完全なヒトへと近づいていこうという指向性がある。超個体というものをある種の論理性、工学的機能性から説明可能な生態系として理解する限り、この指向性は変わらない。腸内細菌叢 (microbiota) もまた、そこでの複雑な生化学的応答を通してヒトという生命体の生存に欠かせない。しかし抗生物質等の投与によりこれらの生態系は直ちに破壊され、それはMRSAやXDR・TBなどの多剤耐性菌を生み出すなど、予想困難な形で人間存在に危機をもたらす。だが、腸内細菌叢の必要性が語られるとき、それは単なる生物学的共生の議論や、あるいは人文学的色彩を施された理想的共生のことだけで終わるものではない。完全に除菌されたヒトは、完全に無菌化された環境下でなら生きていけるかもしれない。このことは、彼／彼女が人間であるこ

とをいかなる意味においても否定するものではない。しかし同時に、人間が細菌叢なしでは外環境で生きることはできず、それを可能にするためには世界そのものを無菌化しなければならぬのだとすれば、それは既に機能的次元を超えた存在それ自体の問題となる。コントロールされ人工化された環境下で生きる無菌の人間は、確かに人間ではあるだろうが、しかしそれは既に存在論的な変容を蒙った人間でもある。これは単なる思考実験ではなく、帝王切開において母親から細菌群を受け継がないままに生まれる子どもたちのことを考えれば、明らかに現実の問題であることが分かる。ガーゼで母体を拭い、そのガーゼで生まれた子どもを再び拭うことにより細菌群を移植するということは、機能的観点からすればある程度の代替案になるかもしれない。出産が高いリスクを伴う地域において帝王切開が倫理的な意義を持つ場合もあり得るだろうし、逆にそれによって想定不可能な事態が生じることもあるだろう（アレルギーの発症リスクの増加など）。そのような技術的無限ループの善悪とは別に、確かにここでは、生々しく危険な出産というノイズが排除されたことによる——どのみち子どもが得られるという結果は変わらないのだ——根本的な変化が起きている。繰り返しになるが、これは帝王切開により得られる出産リスクの低減というメリットを否定しようとしているのではない。そもそも本論は技術に対して善悪の判断をすることが目的ではないし、技術の進展を人間の倫理観によって止められるという立場もとらない。しかしそれらによる人間存在の変容は無視するべきではない。

人間の誕生については、既に我々は出生前診断を行っているし、極近い将来には遺伝子改変技術に

よる選択さえ現実のものとなるだろう。前述のダウドナは遺伝子改変技術を擁護するなかで、それらは自然のなかでも行われてきたものであり、そもそも自然そのものからして粗雑な改変者なのではないか、という⁶⁾。だが、その論理を用いるのであれば、自然はこれまで幾度も大規模噴火や気候変動を通して絶滅期を引き起こしてきたのだから、第六の絶滅期⁶⁾である現代もそれと何ら変わらない、という主張も正当化されてしまう。そしてここでは、子供の障害を無くすという考え方自体に、すでに人間の在り方を除去可能性ノイズにより理解しているという重要な変化が示されている。だがそれは事実に基づいているのだろうか。ダウドナの議論において、セックスはもはや遺伝子の単なる交配作業でしかない。だが、本来セックスは全体性においてしか考えることはできない。どのように育った二人がどのように出会い、どのような機会と場所、どれだけの時間を経た後にそうなるのか、それに関わってきた歴史的総体の頂点同士の交わりとしてそれはそこに生じる。だが遺伝的に望ましい、優れた属性を持った、あるいは少なくとも可能な限り病因を持たない子供を作る、という文脈において、これらのすべては何ら機能的意味を持たないか、あるいは機能的意味からしか価値判断されない除去可能性ノイズに過ぎない。ソフトウェア上で自分の欲しい遺伝子の組み合わせを選択するためにクリックを繰り返しているとき¹⁰⁾、いったい誰が愛の言葉などを気にするだろうか。ただしいうまでもなく、これは単純に感傷的あるいは抒情的なものを主張しているのではないし、そもそもセックスにはしばしば暴力的なものさえ含まれている。本論がここで主張しているのは価値の問題ではなく、

本論の人間存在理解の体系における事実としてそうである、ということに限定されなければならない。要するに、ある物事が在るとき、それは除去可能性ノイズとして理解することもできるし、同時に存在論的ノイズとして捉えることもできる。しかし自らの選好に従った設計により子どもをデザインするという選択肢が我々に与えられたとき、存在論的ノイズは等閑視され、あらゆるものが除去可能性ノイズとされるような人間観が侵食していくことになる。だが、鎌状赤血球貧血症がマラリア耐性を持つように、ある遺伝子改変が別の問題を引き起こし、その対策のためにさらなる技術が投入され……、という無限連鎖は常に発生し得る。結局のところ技術が人間の根源に位置づけられるものである以上、それは避けがたい。

だから我々は、存在論的ノイズが除去可能性ノイズへとシフトしていく、我々の人間理解の変化がもたらす危険性について分析するべきであろう。存在論的ノイズの（見かけ上の）衰頹は、除去可能性ノイズの向こうにある本来の人間という虚像を到達点とした、論理性や工学的機能性の観点到偏重した人間存在の再構築という事態に至る。論理性や工学的機能性は、例えば数学の定理が典型的にそうであるように、超歴史的な存在であるという、つまりいかなる時代、いかなる文化においても普遍的に成立する真理であるという幻想を強力に持つが故に、そこでは全体性も貫通も一切失われることになる。

1・3・メタプログラムの世界観

ここで本論が技術と呼んでいるものが、基本的にメディア技術であることを思い出そう。従ってメディアはその全体として、歴史と生活のなかでまとってきた存在論的ノイズの除去可能性ノイズへの転倒を通して純化され、我々の生の感覚から超越したものとなっていく。そして人間がメディアによって規定される存在である以上、メディアの変容は人間存在そのものの変容に直結したものとなる。このように整理してみたとき、我々がハーバーマスを想起することは十分な必然性を持っている。実際、遺伝子改変技術に対する彼の議論は、単なる技術批判を超えて人間存在の条件にまで到達している点で、本論にとっても示唆を与えてくれると同時に、彼の議論の問題点を明らかにする過程で本論自身の立場をより明確化することにも役立つだろう。

我々は技術によって、既に我々の生物学的な在り方を——完全ではないにしても——決定づける遺伝子さえ、我々の意志に基づいた操作によって改変できる時代を生きている。あるいは、より正確に言えば、人間の生物学的規定を自由意思により改変できるという幻想を共有した時代を生きている。しかし本来、我々は持つて生まれたこの身体に対して、あらかじめ我々の意志によっていかなる決定も選択も行うことはできなかった。この「思い通りにならない」(Unverfügbarkeit)^③という誰にも共通する性質こそが、我々の人格の平等性を保証していたのだとハーバーマスは考える。ハーバー

マスの指摘は正しいように思える。もし我々が、この私以外の誰かの決定や選択によってあらかじめこの私の基体たる身体を既に決定されていたのだとしたら、そのとき、そこには一方的な支配／被支配関係が生じるだろうし、その他のいかなる支配とも異なり、それは抵抗を行う可能性を持つものとしてこの私の在り方そのものに対する根源的な刻印となるが故に、抵抗の可能性さえ奪う。

だが、本当にそうだろうか。我々自身の遺伝子さえ自由に改変できる時代が来るとしたら——そして我々は既にその始まりを生きているのだが——それは開かれた遺伝子相互改変という、生物学的な軀から完全に解放された自由な人間像を生み出すかもしれない。仮に受精した時点における遺伝情報を完全に保存することができたとしよう。そしてさらに、親や何らかのシステムによって遺伝子改変を受けたとしても、成人したときに本来の遺伝情報に自分をリカバリーすることさえできるようになったとしよう。だとすると、このとき人類はより多くの、自由意思に基づいた選択肢を得たことになるのではないだろうか。そしてそうであればそれは、不本意に与えられた身体に耐える者同士であるという前時代的な制約を超え、人格の平等性を担保してくれるのではないだろうか⁽¹²⁾。

だが、このような技術主義に対しては、さらに反論することができる。フェルベーク（二〇一五）が指摘するように、そもそもこのような選択（改変された遺伝子のままで生きるか、本来の遺伝子に戻すか）を与えられた時点で、我々は強制的に新たな倫理的次元を生きることを余儀なくされている

(13)。これは、その選択を行う本人の存在様式を直接改変する技術に対する選択であるという点において、単にこれまでの倫理的選択の延長線上にあるものではない。そしてもし自律した意志によりその選択に主体的に向き合うことが倫理における理想とされるのだとしたら、本来そうであつた遺伝子へのリロードを仮に選択したとしても、それは準拠点を失つた意思に基づいたものでしかない、つまり単なる選好に過ぎないのであり、もはや、遺伝子改変によつて自らの在り方を選択することそのものへの批判的視点は失われている。

言い換えれば、ここで我々は、絶対的な偶然性というものに対する態度を問われているのだ。先に見たように、ハーバーマスの場合は、この偶然性があるからこそ人格の平等性が保証される。だからこそ、誰かによつて選択され、避けがたく与えられたものとしての遺伝子改変に対して、我々には「運命論とルサンチマンのあいだのどちらかの道しか残されていない」⁽¹⁴⁾ということになる。だが、そうではない。偶然性、すなわち意のままへのならなさは絶対的なものであり、その上に直ちに自由で開かれたコミュニケーション空間を築けるようなものではない。

ハーバーマスは既に生まれてしまった技術に対して、それをあたかも避けがたいものであるかのよ
うに扱う現実肯定主義を批判しているが、人間存在の根源に技術への希求が刻み込まれているのであ
れば、現代社会に氾濫しているこれらの技術の、そしてさらに極限まで伸展していくであろう技術の
現実性を認めないことこそ、現実に対する本質的な次元での批判を不可能にする。この点において、

本論はハーバーマスによる技術論の多くを評価しつつ原理的に同意しない。自由で開かれたコミュニケーションに固執する彼の議論は、サイドがあるところ⁽¹⁵⁾で指摘しているように、ヨーロッパの市民社会以外に適用することが困難な空虚さを持つ。既に二〇一五年、中国ではヒト胚へのDNA改変が行われ⁽¹⁶⁾、さらに二〇一八年には霊長類のクローン誕生が発表されている現実⁽¹⁷⁾を踏まえたとき、哲学としてこの現状がどのような人間存在の原理から生まれたのかを問うことは、ハーバーマスが批判する現実肯定主義と同じものではない。むしろ我々は人間存在が内包している技術への本質的欲望を冷静に見据え、このような現実を生み出すに至った原理を明らかにしなければならぬ。無論それは、技術のある次元において必然性を持ったものとして捉える点において「反近代主義的な抵抗」とは異なるし、そして逆に、技術の進化をコントロール不可能な人間存在の原理として捉えている点において「自己言及的な道徳行為としての政治的行動」⁽¹⁸⁾に安易に同調するものでもない。

自由で開かれたコミュニケーションを至上命令とすることから離れてみると、ハーバーマスが遺伝子改変されたことにより人間の内面に運命論やルサンチマンが生じるとした懸念は、そもそものを射ていないように思える。つまり、我々が遺伝子を改変されて誕生したとき、そこに生まれるのは、技術がもたらす自由への興奮と勝利感なのではないか、ということだ⁽¹⁹⁾。親によって遺伝子改変をされたということが気に入らないのであれば、我々は自由意思によってさらに自らの遺伝子を思うままに

改変すれば良い。自由で開かれたコミュニケーションの障害となるものを、それらの技術と選択はより効率よく排除することができるかもしれない。そこにあるのは徹底して切り離された個としての自由であつて、ハーバースの間の間人格的關係性における自由ではない。だがにもかかわらず、我々はそのような状況においてもなお、自由と平等について語ることはできる⁽²⁰⁾。自分自身の遺伝子を自由に改変できるようになったとき、我々はよりシンプルに、そして強力に、「自分たちを自己の人生の著者（＝起動者）であり、道徳的共同体の中の同じ権利を持ったメンバーである」⁽²¹⁾と考えるようになるのではないだろうか。

「自然発現的なものと製作されたものというカテゴリー上の区別が、これまでわれわれの思いどおりにいじることができなかった分野において揺さぶられていることを示している」⁽²²⁾ という彼の危惧そのものは正しい。にもかかわらずあくまで公共圏と市民社会という理念から離れられないがため、ハーバースの議論は技術に対して常にコントロール可能なものでなければならぬという条件を捨てることができなしいし、コントロールする人間にはそれに相応した理性が求められることになる。ここでは理論上ノイズが存在する必要はないし、従つて彼が批判するシステムの世界観に対しても、根本的などころでは親和性さえ持つ面がある。もしこの私の親がプログラマーとしてこの私をプログラミングしたのであれば、同じようにしてこの私もこの私自身を、そしてこの私の子どもたちをプログラムできるし、そのプログラミングは、既にプログラムされた者としてのこの私によつて為されるだ

ろう。それ自身がプログラムされた／されることを織り込みつつさらなるプログラムを重ねていくという意味において、それはメタプログラムの意図を解釈することはできるが、修正したり、そういうことがなかった側は、プログラムした側の意図を解釈することはできない⁽²³⁾というハーバーマスの指摘には何の意味もないだろう。そして、誰もが自分自身をも含めた誰をもプログラミングできるのだとすれば、それこそがついにもたらされた完全に自由で平等な世界であると、なぜ言えないのだろうか。

だが、無論、そのようなことは言えるはずがない。だからこそ、絶対的な畏怖と不透明さこそを、我々は問題にするべきなのだ。自由を希求する姿も、運命の前に打ちひしがれる姿も、ルサンチマンに鬱々とする姿も、すべては人間の在り方として等距離だ。どこから等距離なのか。それは他者というこの私の根源に位置する原理からに他ならない。その他者原理を破壊するものがデジタル化であり、存在論的ノイズから除去可能性ノイズへの転倒である。ハーバーマスが「正当に規則化された相互承認関係のネットワークの中でのみ、人間は人格的アイデンティティを發展させ、それを——同時にその全一性とともに——維持することが可能なのである」⁽²⁴⁾というとき、そこで対象となっているのは、結局のところ「周囲の社会的環境からの助け、暖かい援助」のある公共の世界のなかで「自分に話しかけ、自分と話すことができる人々からなる世界に入っていく」⁽²⁵⁾ことができる者のみであり、そう

であるのなら、そこにはいかなる苦痛も暴力も恐怖も狂気も存在する余地はない。だから、結局のところハーバースのいう生活世界はその内実としてリアリティを持ったものになるのか疑問だし、そこで語られる「代替不可能な個人存在」⁽²⁶⁾が具体的に何を指しているのかも彼の議論の枠組みから具体的に描かれることはない。だが本当は逆なのだ。

彼の理念は美しいし、また自由で開かれたコミュニケーション空間のために現実に戦ってきた彼の議論を安易に批判することに意味はない。しかし、それでも繰り返し指摘しなければならないのは、自由で開かれたコミュニケーション空間や市民的な平等性を至高の目的に置く限り、畏怖や苦痛、意のままへのならなさといったものはすべて排除されるべきノイズになるしかなく、その点において彼の議論は彼が批判するシステムが持つ指向性と親和性を持つということだ。我々は、恐怖と苦痛のなかで生を語るこの意味をこそ、問わなければならない。

2. 他者原理の基礎づけ

ここで、我々は自己基底の他者原理について再考する必要があることに気づく。何故なら、他者原理の対極にあるものが近代的理性的人間観であり、そこでは自己の内部にいかなるノイズも存在しないこと、すべてが明白であり自己にとって理解可能であることが本質的にはとされているためである。啓蒙とはまさに暗闇を合理によって切り拓くものであり、我々は近代的理性的存在である自己と

いう虚構の到達点を強要され、自己の裡に不明な何ものかが残るのを認めることはできない。もし残るとすればそれは克服されるべき恐怖であり病理でしかない。だが、現実問題として他者が在り続ける以上、その克服は不可能であるが故に、さらなる恐怖と病理しか産みださないだろう。この構造は、まさに除去可能性ノイズと同一であることが分かる。

そうではないことを他者原理は主張する。この私の根源に在り続ける分析不可能な何か、自我主体にとって何ら合理性も機能性も持たないその何かが、この私の存在を支えている。

2・1. 生物学的生存の次元におけるコミュニケーション

第1号でも触れたナンシー（二〇〇五）は、存在について、「単数的に複数でありかつ複数的に単数である」⁽²⁷⁾と定義する。すべての個は共としてしか存在し得ないという彼の議論は極めて先鋭的である。「何も、誰も、到来する他者たちへと、他者たちと共に生まれるのでなければ生まれえない」⁽²⁸⁾「…」絶対的に根源的な構造」⁽²⁸⁾を意味している共存在としての私というナンシーの理解は、後述する信頼についての本論の議論にも近い。けれども、我々が囚われているこの私という視点は、本来、意識の次元のみで完結し得るものではない。ヒトという生物の「身体を構成する細胞の七〇から九〇パーセントは、ヒト以外の細胞」であり、「身体内外に存在する遺伝子の九九パーセントが細菌由来」であるという事実⁽²⁹⁾は、そもそもこの私という自己意識が特権化されることへ疑義を抱くことの十分

な根拠となるだろう。それらマイクロバイオーム (microbiome) の活動は普段この私の意識に上ることはないし、この私の意図に従って活動している訳でもない。しかし、だからといってそれらがまったく協調することなしに生きているのかといえば無論そうではなく、そこにある種の同期や同調があるからこそ、超個体としての緩やかな統合が果たされている。そしてそれは、皮膚によって外界との間に明確な境界線を引き得るようなものではなく、皮膚の常在菌が一時的にせよ肉体的接触を経由して交換されることがあるように、緩やかにではあれ開かれたシステムでもある。この緩やかな統合と開かれに同期と同調を生み出し生命を持続させる動きを、ここでは仮に生物学的生存の次元におけるコミュニケーションと呼ぼう。生物学的生存の次元におけるコミュニケーションは、事実として自我主体の常に在り続ける。この私という意識の生物学的な基盤でありつつ、この私の意識では決して把握しきることのできない謎として在り続けるマイクロバイオームは、他者原理における生物学的／原初的な基底となる。

だが、このことを単に生物学的次元における機能として捉えるだけであれば、それは他の生物にもほぼ当てはまる事実に過ぎない。個体を超え出でる、という点において、これは他者原理に一步近づいているが、しかし人間存在の独自性は、そのことを耐え難いまでの畏怖として認識できることにあ

る。

他者原理が成立する条件は、第一に、この私という、単独で完成したものであるものとしての主体という幻想

を抱き得る存在だということであり、第二に、その上でそれが幻想であることを認識し得る存在だということである。ここに、人間存在の独自性がある。この私はこの私ではないという恐怖と苦痛に満ちた——それほどまでにこの私という幻想は我々を強烈に縛りつけている——逆説的な認識を通して、さらに逆説的に、人間存在としてのこの私は存在し始める。この二つの段階は人間存在において常に同時に存在する原理であって、発達心理学的に理解するべきではない。人間は成長し、自らの内にある他者の存在を認めるべき、というのは、単純に教条主義に過ぎない。

我々はここで安易に（人文学的な意味での）共生という言葉を使うべきではない。本論では共生をあくまで価値中立的に、互いが互いの、個あるいは種のレベルでの生存のために関係性を持つという生物学的な意味において用いる。人間存在が超個体としてしかあり得ないという事実は、だから我々は原理的に他者と共生すべき／できるのだという結論をもたらすのではない。だからそれはこの私が——この私であるにもかかわらず——常に後にしか存在しないのであり、それ故この私を——この私であるにもかかわらず——理解しきることさえできないのだという、存在の根源的恐怖と他者への畏怖を与えるのだ。それが、先に述べた「我々はノイズのなかで生まれ、ノイズの中で生き、ノイズの中で死ぬより他はない」ということが本質的に表していることである。

その恐怖と畏怖をこの私が否定することは容易だ。何故なら、意識されるこの私とは、まさに意識という一見明白な言語的機能を通して現れるのであり、その直線的な論理構造にノイズが入り込む余

地はないためである。このとき、マイクロバイオームは、単に論理的に機能を分析することが可能なものになる。もしそれが人間の生にとって不都合なものとなるのなら、それは同等もしくはより優れた機能を持つ等価物に置き換えるか、あるいは薬物等によりコントロールしてしまえば良い。要するにここでこれらの生物学的基幹構造が除去可能性ノイズになるのである（そして繰り返すが、除去可能性ノイズの除去の試みは新たなノイズを生み出すことになるだろう）。

人文学的共生が、結局のところ理念Ⅱ暴力でしかないのは、そこでは人文学的共生が普遍的なものであるということが無条件に前提されているためである。つまり、ここではいかに他者への尊敬が謳われていようと、根源的な次元では絶対的な異質性が認められることはない。透明な他者たちからなる共同体において、その透明性の妨げとなるもの——文化、因習、伝統など——はすべてノイズとなり、共生が普遍であり本質である以上、それはその本質の後に、付着した除去可能性ノイズでしかない。だがその普遍はひとつの普遍に過ぎず、それ故、内山（二〇一六）が指摘するように、現代社会は「普遍主義同士の対立を生み出」⁽³⁰⁾すことしかできない。このような主張は恐らく大きな反発を受けるだろう。だが、本論はすべての文化や因習、伝統を尊重せよなどという、単にベクトルを逆転させただけで何の力も持たない理念を主張しているのではまったくくないし、そもそも我々が安易に口にする伝統の多くは、近代的文化的闘争のなかで創出された、普遍主義のネガとしてのものでしかない

(31)。そのような幾度となく繰り返されてきた二元論的議論を超えて、もし人文学的共生などというものが意味を持ち得るのだとすれば、それは究極的には自己というものが決して明かされることのない他者により脅かされ続けるものとしてしか存立し得ないという存在論的原理のなかに留まり続けること、そのことによつてしかあり得ないだろう。その意味において、他者原理は個を優先させる議論とはそもそも軌を一にしない。他者原理に力を与えているのは、あくまで自己が自己を中心として閉じた完全系ではないことを認識し、その中心にある他者の謎に対する恐怖と畏怖に耐え続けることによつてのみ実となる、本来的に虚な人間像なのだ。

だが、ここで我々はさらに注意しなければならない。もしこの他者原理を人間存在の定義とするのであれば、それは、例えば脳死状態にある人びとやまだ明確な意識を持たないと思われる胎児、未来世代の人びと、そして脳に大きな障害を負った人びとを「人間ではないもの」とする暴力になりかねないのでないだろうか。何故なら、それらの存在においては、少なくともその時点において自己の根源に内在する他者への自覚的感応はないと思われるためである。

しかしそうではない。それは第一に、他者原理というものは（第1号でも述べているように）あくまで避けようもなく迫るものとしての他者によつてのみ唯一可能となるこの私ということだけを厳密に意味しているのであって、その他者がどうであるのかを判断し分類し定義するのは、自我主体を普

遍化する傲慢さに過ぎないからである。

だとすれば、他者原理において、或る一本の木と脳死状態にある或る一人の人間は、少なくともその存在論的な重みにおいて等値なものだとされるのだろうか。そこで第二に、これもまたそうではない。或る一本の木は、その背後に横たわる全体性において、そこに与えられたすべての可能性において、他者原理を内在させた存在ではない。言うまでもないが、他者原理が内在するかどうかは、その他者が畏怖すべき存在かどうかとは一切関係がない——端的に嵐のことを考えてみれば分かるだろう——し、さらにこのことは、植物が外界を認知する能力を持たないということを主張しているのではない⁽³²⁾。しかし他方で、脳死状態にある人びとも、そして胎児も、その全体のどこかにおいて、いつか、あるいはどこかの時点で他者原理を内在し得た（し得る）可能性を持つ。固定化された歴史としてではない全体のなかにあるその可能性こそが、或る一本の木、あるいは石、風といったものと人間存在とを厳然と分け隔てる。

とはいえ、ここで我々はさらに注意しなければならない。これは一匹のカエルより人間存在を優れたものとして定義するものではまったくない。そうではなく、これは唯一人間存在だけが持つ、しかしその属性の一つに過ぎないのだ。そしてそれにより我々は、ただ他者に貫通されたものとしての自己という矛盾した存在形式に苦しむだけでしかない。その苦しみこそが人間を人間足らしめる。それは英雄的でも何でもなく、存在論的次元における単なる事実⁽³³⁾に過ぎない。しかしこの事実によってこ

そ、我々は人間を特別で優れたものとするようなドグマからも、逆に人間存在の独自性の探求を放棄せざるを得ないような相対主義的議論からも自由になることができるだろう。

2・2・全体性の拡張

この全体性は人間の歴史にのみ限定されるものではないし、その歷程全体を伝えていくことを可能にするのが言語のみというわけでもない。むしろそれは全体のなかのせいぜい極一部を占めるに過ぎない。ここでは、全体や技術、そして死を巡り独自の思想を巡らせているステイグレル（二〇〇九）の議論を参照しつつ、本論における全体との差異を明確にしてみよう。

ステイグレルは、エピメテウスの神話を引きつつ、人間の特質を「根源的欠陥」にあるとする。人間はそれを埋めるために様々な（実体を伴わないものを含み）技術を生み出していくのであり、従って技術は、無条件に、自由意思に基づいて取り外し可能であるというような意味で外在化された何かではなく、人間存在の本質的な条件となる。ステイグレルはこれを補綴性（prothetische）と呼ぶ。

「補綴的にしか特質を持たない「死すべきものたち」は逆に、絶えず自らの特質を、すなわち自らの運命を、自らの時間を探し求め続けるよう定められた動物です。この時間性は、「死すべきもの

たち」の起源には起源の欠如〔根源的欠陥〕しかない、その意味では「死すべきものたち」は起源を持たないという事実の上に成り立ちます。「…」人間は自らの存在を自身の内に見出さず、自分で発明し作り上げた補綴物の只中に見出すという意味において、人間は企みに満ち技術的です」⁽³³⁾

このように考えるステイグレルにとって、「たとえ生きられた記憶、血の通った記憶を問題にする場合であっても」⁽³⁴⁾、記憶というものは常に人工的な、技術によって補綴された記憶を意味している。無論、生物としての人間には、人工的、技術的でない記憶の層もある。その第一が種の記憶で、DNAによって世代を渡り伝えられていくものである。第二が個体の記憶であり、多くの動物が持つそれぞれの個体のライフサイクルのなかで獲得された経験の記憶である。だが、人間には第三の記憶もある。これが後世的系統発生の性質を持つ（*ephylogénétique*）記憶であり、人類固有のものとなる。ステイグレルがそれを後世的系統発生と呼ぶのは、それが「知の集積の系統発生的 *ephylogénétique* な支持体、つまり世代をまたぐ文化のまさしく門〔分類学的な意味での〕を構成する支持体であるという意味において」⁽³⁵⁾である。それ故、「この知の集積を持つのは、もはや単に種としてのヒトとは呼べない、人類と呼ぶ他ない存在」⁽³⁶⁾となる。この技術の典型としては文字が挙げられるが、しかしフリント製の打製石器も含まれる。この点についてステイグレルは次のようにいう。

「技術全体は人間にとって、エピフィロジュネーズの記憶が生じる場なのですが、だからといって、あらゆる技術が記憶を保持するためのものだというわけではありません。フリント製の打製石器は記憶を保持するためのものではありません。[...]その一方で石器は、使用者の意図とは無縁に、記憶の媒介にもなりません」⁽³⁷⁾

「フリント製の打製石器とは、材料に、すなわち、無機的で組織化されていないけれども、削るという行為によって組織化される材料に与えられた形態です。技術的な動作が刻み込む組織化は無機物を通じて転写され、「[...]各個体が獲得した知を生物学的ではない手段によって伝達する可能性が開かれます」⁽³⁸⁾

この石器の例⁽³⁹⁾は、本論におけるメディアの特徴をよく表している。記憶技術に注目するステイグレルは、その点でメディアを人間の身体的機能の拡張として捉えるマクルーハンに近いといえるが、本論ではむしろ、全体性を帯びた他者が避けがたく一方的にこの私に迫る経路自体としてメディアを捉えている。打製石器に残された削り痕は、それに対面するこの私に、その切削の痕跡を頂点としてその背景に巨大な全体——それを削った誰か、その誰かが暮らしていたであろう集落や当時の気候、

削るために用いられた石、それを握る手、石器が数万年、数十万年眠り続けてきた地層——を浮かび上がらせる。それ故、本論ではステイグレルとは異なり、文字とフリント製打製石器との間に本質的な差異を見いださない。ただし、ステイグレルもこの全体性自体は強く意識している。少し長くなるが、重要なポイントなので引用してみよう。

「今私が意識の「自らの過去」と呼んだものは、この意識によって生きられた過去にとどまりません。私ベルナル・ステイグレルは単に、五一年前にこの世に生まれて以来の経験の集積ではありません。私はある意味で、この対談『『偶有からの哲学』のこと』の始めからお話してきた「人類の」全過去でもあるのです。「…」この対談の始めからプラトンやエジプト人、メソポタミア、ネアンデルタール人、アウストラロピテクスについてお話していますが、何らかの意味で、私はそれらのすべてである。私がそれらの遺産を私を受け継いでおり、その結果それらの遺産が私を根本から構成しているという、少なくともその意味では、私はそれらのすべてです。私は、文化と呼ばれるもの（これが、もちろん一定の役割を持つ生物学的遺伝と結びついて）の形で私を受け継いだ痕跡の集積を通して、この全過去を再活性化させたわけです」⁽⁴⁰⁾

だが、我々はここで、ステイグレルが全体を語るからこそ、彼のいう第三の記憶が「人類と呼ぶ

他ない存在」を現出させるのかどうかについて、簡単には同意できないことに気づく。いやむしろ、この点においてこそ決定的な人間観の違いが表れているといえるだろう。ステイグレルはオルトティック (orthotique) な記憶技術について述べている。過去を正確に措置できる記憶技術を意味するオルトティックは、記憶技術の蓄積性を高めることができる。アルファベットに代表されるこのオルトティックな記憶技術がステイグレルの技術論において重要な位置を占めることから明らかのように、彼にとつてはいわゆる文化や人間の知といったもの、そしてその伝達が無条件に価値づけられている。無論、本論もそれらの重要性を否定するわけではないが、しかし本論がここまで主張してきたことは、むしろフロントに遺された痕跡をはるかに超え、客観的、合理的、あるいは科学的な次元では誰にも届かなかった声、誰にも気づかれることのないままに消えた生、道具の表面の単なる汚れとしてしか痕の遺されていない過去の使用者の生、さらにはあるとき森の落ち葉の下に潜んでいた一匹のカエルの息づかい、そういった、いまこの私が生きている大気と大地に満ち満ちた密やかなノイズにこそ、全体と貫通が見いだされるのだということだ。

それはこの私が勝手に想像、あるいは妄想しているものに過ぎないのではないのか？ それは人間のエゴイスティックな感傷を他者に押しつけている、閉じた自己意識を隠蔽する無根拠な称揚に過ぎないのではないのか？ あるいはせいぜい、ただの神秘主義に過ぎないのではないのか？ そうではない。むしろ誰にも聴かれることのなかったある木の葉の風に擦れる音を否定する態度こそが容易に、

徹の生えた人間中心主義や、あるいは相互理解を至高とするドグマを導きだすことになるだろう。

ここで我々が、単純に自然科学的事実として、例えば騒音計により計測し数値化できる音について述べているのではないことは明らかだが、しかし自然科学的事実とは別の次元において語る真理も存在し得るし、また、真理が語られる構造について語ることもできる。それは構造によって真理が影響を受けるということを意味するのではなく、そもそも真理を語ることができるような構造を問題にする、ということである。このことについて、保荊（二〇〇五）によるアボリジニのオーラルヒストリーに関する歴史学の立場からの極めて優れた洞察をみてみよう。

「史実性から解放された歴史学を主張したからといって、そのことと「なんでもあり」とは、まったく別の話です。そうした理解は、アボリジニの人々が行っている歴史実践についての完全な誤解です。確信をもって主張しますが、僕がつきあったアボリジニの歴史家たちは、「好き勝手に自分の都合のよい歴史を捏造」したりなんて、決してしていませんでした。グリーンジ・カントリーにおいて、歴史は語り継がれ、共有されているのです。ある人物が、突然歴史物語を捏造したって、そんなでつちあげを誰もまじめに相手になんかしません。誰一人として、「さーて今日はどんな歴史があったことにしようかなー」なんて考えて、新しい歴史物語ナラティブを話し始めたりなんかしないのです」⁽⁴⁾

その上で保莉は、彼らの語りを記憶として、あるいは神話として、すなわちその共同体において共有される信念として無毒化した上で尊重するという、表層的な開かれによって強圧的なイデオロギーを隠蔽するその在り方を批判しなければならないのだという。西洋近代を絶対化、普遍化し、それ以外の歴史実践を「普遍化されない「危険な歴史」として排除／包摂するのは、歴史の持つ「根源的多元性」⁽⁴²⁾に対する植民地主義的暴力に他ならない。では我々ほどのようにそれら多様な——何しろそこでは「動物は話しかけてくるは、植物は話しかけてくるは、場合によっては、石だって歴史を語りだす」⁽⁴³⁾のだ——歴史実践と向きあえばよいのだろうか。

保莉はそれに対して、「経験的な歴史への真摯さ (experiential historical truthfulness)」⁽⁴⁴⁾によって応えようとする。保莉の温和で開かれた思想に学ぶべき点は数多にあるが、しかし本論における他者原理からすると、この私には向きあうことに対する選択の余地はない。それは避けがたいものなのだ。そしてその避けがたさ、すなわち迫真性にリアリティを与えるものこそが存在論的ノイズである。存在論的ノイズを事実の次元で保証するものが存在論的ノイズであるということはトートロジーを意味しない。単にそれは、この私のいかなる承認も承諾も必要としないものとしての、存在の強度を表している。それ故そこには、想像力や共感などという、多くの場合正の価値づけをすることに抵抗感を持たれないような感情が入り込む余地はない。それは意のままにならず、避けがたく、恐怖と苦痛

を伴いこの私の中心に常に先に顕現し続ける。要するに、それが他者なのだ。

2・3. 信頼

このようにして、我々は改めて他者原理を基礎づけることができる。だが、そうだとすれば、我々はこの私であることと共同性とのあいだをいかに架橋できるのだろうか。確かにこの私は全体のなかに在るものとしてしかあり得ない。しかしそこにあるのは一方的な受苦のみであり、安易にこれを共同性への議論に接続しようとするとき、我々はここでの議論が全体主義や個を抑圧する反動的共同体主義と安易に同一視される危険を冒すことになるだろう。

ステイグレルは文化や人間の知といったものに対する信念を表明することによりそのような反動主義と明確に一線を画す（そもそも彼の技術に対する深い理解は反動的なあらゆる立場からは程遠いのだが）。そして同時に、だからこそステイグレルの思想は、近代思想の枠組みを超えることはない。だが、メディアは、オルトテイクな記憶技術によって規定されるものではない。この私に巨大な全体を伴いつつ迫り貫通する他者というとき、そこにはこの私という自律した自我主体など存在せず、しかし貫通されることによってしか存在し得ないこの私という根源的な矛盾に苦しむこの私は確かに存在する。それは民族や伝統を単なる理念に引き落としうえて掲げ直し個の没入を要求するような全体主義とは完全に相容れない。だが同時に、そのときこの私は、個として文化や人間の知の

伝達を第一義に考えているわけではまったくない。そもそもそこではこの私はいかなる意味においても主体ではないのだ。では、他者原理において継承はまったく語られることはないのだろうか。これもまたそうではない。

先に我々は、他者原理が語ることのできるのは、あくまで、常に不明な他者を自らの根源に据え続けなければならない空白の恐怖に耐えるものとしてのみ主体であるこの私についてでしかないことを見てきた。他者がどうであるのかを我々は語ることはできない。にもかかわらず、私は何かを語り、何かを遺そうとする。もし、完全な意味で他者原理が、すなわち歴史を帯びたものとしてこの私を貫通するその運動が、ただこの私にしか働かないのであれば、私は決して何かを語り、何かを遺そうとする動因を持たないだろう。あたかも「だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい」⁽⁴⁵⁾とあるように、他者原理は一方的な受苦をこの私に求める。第一に、それは真実である。だがそれだけではない。第二に、日々の何気ない生活を通して、この私は、他のあらゆる存在物もまた貫通されることを観取するだろう。この私がある道具に、ある大地に、ある木に、ある岩に触れるとき、私はこの私とその道具に、岩に確かに触れたのだと感じとる。そのとき、この私は、この私を焦点として背後に拡がる全歴史をいまここという一点に収斂させ、その岩を貫通している。そして第三に、その貫通が巡り巡って、やがてあるとき、いまはまだいない誰かを貫通することをさえ、この私は信ず

る。そこには、他者原理を他者へ適用することの絶対的な不可能性を超え、他者を貫通し得るものとしてのこの私という、他者、他者原理への信頼があるのだ。

この第一から第三に至るどれが優れているということではないし、またあたかも進歩史観のようにこの段階を上ることが人間存在としての完成に至る道だというわけでもない。我々はそのような発展史観に囚われてはならない。それらは螺旋のように連なり、この私の存在にリアリティを与える。

これらの原理と原理のあいだの跳躍は、我々の何気ない日常において意識されずとも常にその背後に流れ、我々の現実を吹き込み続けている。そしてまた、この不可能性への跳躍を、単なる超越への体験と同一視すべきではないことにも我々は注意しなければならない。神を信じるということ、信じるという主体であるこの私を超えることであるのなら、信仰はそもそも合理的次元において可能なものではない。しかしその不可能性にこそ信仰の秘儀が示されている。と同時に信仰は、日々の生活の何気なきの不断の連続のなかに息づかない限り、生きた信仰とはなり得ない。この同時性に信仰のダイナミズムがある⁽⁴⁶⁾。

同様に、我々が共同について語れるのだとすれば、それは他者の他者原理という語義上の不可能性を超えた信頼によるより他はない。そしてそうであるのなら、このとき信頼は、普遍的な善性や共感への安直な妄信を意味しているのではなく、むしろ、互いが互いにとって恐怖と苦痛でしかなく、にもかかわらず、あるいはその恐怖と苦痛故にこそ、無数の貫通がこの私を私たちへとつなぎとめるこ

とへの確信を意味している。言い換えれば、それはこの私の他者原理において貫通が顕現する際の確かな手触り、つまり存在論的ノイズという否定しがたく生々しい摩擦への観取の実感であり、その摩擦こそが跳躍への踏み切りをもたらすのだ。

それは普遍的な価値理念に基づいた共同ではないし、まして平等や共感、友愛などといったものを含んでいるはずもない。他者原理によって明らかないように、それはむしろ、この私を殺すために迫ってくる何ものかに対する恐怖と苦痛によって与えられる絶対的な現実感覚である。だが、そのような恐怖と苦痛を、普段の日常において、社会的生を送る我々は本当に感じているのだろうか？ 無論、そうではない。人間はそのような不断の緊張状態に耐え得るようなものではないし、だからこそ、そうではないといえるように、我々は長い年月をかけ様々な文化や規範を生み出してきたのだ。

だが、社会的次元において安定したその共同性のなかで、信頼の背景にある原理が失われることはないし、その安定の時間の長さ按比例して原理が衰頹するわけでもない。何故なら、他者に対する畏怖というのは、社会的次元においては全く個においてこそ現れるのであり、ひとりの人間の生を考えたとき、彼／彼女があるとき星空を見上げ眩暈に襲われる、森の中でふと静寂に囲まれていることに気づく、道端に倒れた見ず知らずの人間に出くわす、そういったありふれた、そして否定しようのない経験のなかで、常に繰り返し返し立ち現れ続けるものだからだ。それは個の記憶の問題であり、決して社会的次元に吸収されることはない。

ステイグレルは現代においてオルトテイックな記憶技術が変性し、「あらゆる形における記憶「…」の産業化、すなわち商品化のプロセスとしてのこの新時代は、精神の歴史上の一大危機、ひよつとすると壊滅的な危機の舞台である」⁽⁴⁷⁾という。この危機は、記憶技術が産業化されることにより、記憶の解釈において可能であったディアクロニック性が、大量消費のためのマーケティングとして市民を消費者に変えることによりシンクロニゼーションへと変性していくことよって引き起こされる。極めて優れた技術論／人間論を展開しているステイグレルにおいてさえも、最終的にその結論が市民社会を守るための闘争へと落とし込まれていくことには、確かにそれが重要な意義を持つことを認めつつも、限界を感じざるを得ない。従ってステイグレルは、オルトテイックな記憶技術としての文字コードにおいては保証されていた「読み手と書き手の立場の交換可能性」⁽⁴⁸⁾により成立していた共同体が、産業化されたオルトテイックな記憶技術（例えばアナログ式の蓄音機など）により生産者・消費者という不平等な構造へ変化していくことを批判するだけにとどまってしまう。

だが、そもそも人間の関係性は対等なものなどではないのだ。もし対等であると前提するのであれば、我々はもはや本質的な意味において自由や平等について語る必要はない。なぜならそれはすでに在るのだから、あとはその発現を阻害する不純物（ノイズ）を除去するだけでよい。端的にそれは恒等式でしかない。だが、それが幻想でしかなく、永劫に続くその除去への圧力が人間存在に病理を生

み出すことを、我々は既に十分過ぎるほど実感している。他者は徹底して一方的にこの私を貫通するのだし、だからこそその絶対的一方方向性を跳躍するものとしての信頼が力を持ち得るのだ。

無論、我々はここで、民主的な社会を目指すこれまで人類が積み重ねてきた営為が完全に無為で、錯誤と欺瞞でしかなかったと主張しているのではない。そうではなく、そのような闘争そのものが持つ狂気に満ちた妄執それ自体は極めて人間的なものであり、だからこそ、それを理念として称揚しそれから外れるものを病理として無知として野蛮として断罪するのではなく、むしろそれ自身の狂的な執着の力がどこから来るものなのかこそを明らかにしなければならない。「自由を希求する姿も、運命の前に打ちひしがれる姿も、ルサンチマンに鬱々とする姿も、すべては人間の在り方として等距離だ」という言葉が意味しているのはこのことである。理念は決して人間存在の原理となることはない。しかしそれは人間存在の原理から生み出されるものだ。恐怖と苦痛こそがその理念の背景にあることを理解して初めて、我々は理念を正しく位置づけることができるだろう。

単純な二元的構造によつて我々の生を描き切ることにはできないし、する必要もない。しかし少なくとも、いかなるかたちにおいても何らかの普遍性や理念を措定した人間論は、必ずそこに理論上の破綻と他者に対する暴力性を持つことに、我々は気づかなければならない。信頼は、そしてその可能性を確信させる存在論的ノイズは、恐怖と苦痛をこの私に与え続ける他者原理を、他者の他者原理へと

跳躍させることにより、この私を、共同の原理へと結びつける。それは我々が実際に生を送る共同体ではないが、それでも同時に、その共同体に生き生きとした実感を与え、その共同体を駆動する、密やかだが深い力を持っている。

とはいえ、それは結局のところ密やかなものでしかない。いま現実に我々が目にしているのは、むしろその密やかな律動を不要なノイズとして徹底的に除去していこうとする我々自身の欲望なのだ。

ビットコインは、歴史的ノードとしての貨幣が真の意味で初めてデジタル化したものとして考えることができる。そのビットコインにかかわる幾つかの製品を提供する **Blockstream** 社の CEO であるモウは、ビットコインの基盤技術であるブロックチェーンについて、信頼の概念を変えるものだという⁽⁴⁹⁾。「Don't trust. Verify」という恐ろしいまでに率直なスローガンは、彼の主張を象徴的に示している。ブロックチェーンを利用することにより、「信頼」はより透明化されていく。無論、彼の議論は金融インフラを対象としたものではあるが、しかし我々が第2号にて「与信」について見てきたように⁽⁵⁰⁾、これはやがて「信頼」にかかわるあらゆるものごとに対する我々の理解そのものを転倒させていく可能性を持つ。だが、verifyに必要なのは、痛みでも覚悟でも跳躍でもなく、単なるマシンパワーでしかない。そしてその一点を除けば verify の動作主体は完全に置き換え可能である。にもかかわらず、我々はその透明な信頼を、果たしてほんとうに信頼と呼ぶことができるのだろうか。

2・4・原初的共同性

そう、恐らく我々はそれを、新たな信頼と呼ぶことになるだろう。けれども、それは1||1という恒等式に対する信頼、アイデアの世界における完璧な円に対する信頼と、何ほどの違いもない。そこには他者もこの私も必要ではないし、すべてがこの私に理解可能で制御可能である、すなわちすべてがこの私であるというとき、この私は存在し得ない。それが他者原理であり、にもかかわらず自我主体という妄執に駆られたこの私は、その消失点に、火に飛び込む蛾のように魅かれ続ける。だが否定しようなない圧倒的な事実として他者は在る。そして、透明で理解可能で制御できるものの対極に位置する他者が、何故他者として在るのかを、自我に眼の眩んだこの私がなお直観する可能性を持ち続けるのは、偏に、その他者が纏う存在論的ノイズの絶対的な不透明性、理解不可能性、そしてその意のままにならない有様による。存在論的ノイズがこれらの特性を持つのは——あるいはこれらの特性そのものに対する名づけとして存在論的ノイズがあるのは——それが誰にも変えることのできない、それ固有の時間軸を辿ってきたものとして、その旅程においてその身に降り積もらせてきたものだからだ。我々は全知でない以上そのすべてを知ることとは決してできないし、全能でない以上そのすべての意のままに制御することも決してできない。しかし逆説的に、存在論的ノイズにより観取されるその意のままへのならなさこそが、この私が在ることを確信させる。けれども、それはこの私においても

同じなのだ。生物学的生存の次元においてこの私自身が、自らを損なうもの、既に失われてしまったものさえも含めた無数の生命と物質循環、すなわち無数の他者の同期と同調によりいまこのときに顕在しているということは、自らもまた自らの理解を遙かに超えた全体性をその背後に繋ぎ、この場に在ることを示している。そこからこの私という本質を瀟過し抽出することはできない。つまりこの私もまたこの私にとっての他者なのだ。

この、生物学的生存の次元におけるコミュニケーションにより明らかになる、他者がこの私自身にも在ることを通して、すなわち、私自身の他者原理が実際には他者の他者原理であるという端的な事実により、私は他者の他者原理という不可能性を信賴することができる。共同が始まるのは、この地点からである。

もしそこに存在論的ノイズがなければ——ただし他者は厳然として存在する以上、存在論的ノイズを除去可能性ノイズと見なすようになる我々の人間観こそが変化しているのだが——この私は存在しないし、共同もあり得ない。何故なら、除去可能性ノイズが除去された幻想としての他者にはいかなる凹凸もなく透明で、それはこの私を縫い留めるためのいかなる力も持たないからである。そして除去可能性ノイズとしての他者はノイズを除去されているが故に一切が明らかで分析可能であり、仮に貫通により私の根源に達したとしても、いや根源に達するからこそ、それは他者原理を根底から破壊する。私のなかには、もはやいかなる影も謎も存在する余地はない。そもそも自己の内に一切の謎を

持たない私は、要するにこの私のみで完結した存在であるため、共同を必要とすることもない。

だがそもそも、私は他者から本当にノイズを除去することなどできはしない。除去可能性はあくまで可能性に留まり、常に残される単に不快で私を脅かすノイズを許容するいかなる理由もこの私にはない。だから我々は、憎悪と恐怖をもって、共同を破壊していく。

そしてもちろん、逆の可能性もある。老人の顔に刻まれた皺のように他者に刻まれた存在論的ノイズこそ、その豊かな凹凸の摩擦により、この私を共同へと縫い留めることを、我々は理解し得る。生物学的生存の次元におけるコミュニケーションに基礎づけられた他者原理と、存在論的ノイズにより裏打ちされた全体と貫通により、差角を内在させた人間存在はその破断への圧に耐えることができる。

互いに貫通された者同士として、我々は存在論的に縫い留められるし、また例え相手が単なるモノであったとしても、それは他者として私を貫通し得る。この縫い留められた存在の集合を、本論は原初的（51）共同性と呼ぶ。原初的共同性の強度は貫通の深度により決定される。貫通の深度はその他者が背後に持つ全体により決定され、その抜き難さはその他者が持つ存在論的ノイズの深みによって決定される。そして信頼が、この共同性の原理的な構造を生み出している。

前号（52）におけるメディアの定義を思い出してみよう。例えばこの私が、窓の外に木々の見える部屋で椅子に座り、かつて生きていた祖父が写っている古い写真を眺めているとする。そのとき、固有ノードとしてのその一葉の写真は、単純にそれが存在するその場から切り離し可能なものではないし、

その画像情報をビットデータ化したものとは何の関係もない。それはその背後に決して別つことのできない長大で広大な時間的／空間的広がりを持つのであり、その遙か彼方から、そこに写されていた祖父が顕現しこの私を貫通する。そしてそれは写真だけではない。そのとき私が着ている服、私が座っている椅子、私が眺めている風景、そこに生えている一本一本の木々、私自身の身体、それらあらゆるものがその背後に固有の時間的／空間的広がりを持ち、私を貫通している。同時に、この私もまたそれらを通して、やがていつか誰かを貫通するだろう。ここに現れている、動的に互いを貫通し合う構造の全体こそがメディアであり、原初的共同性である。要するにメディア＝原初的共同性とは、この私を在らしめる時空を超えた無数の他者たちにより生成される固有の場を意味している。この私が存在することへの確証、そしてこの私と他者たちとの共同は、メディア＝原初的共同性の豊かさによって保証される。いうまでもなくここでいう豊かさとは、人間にとっての皮相的な心地良さ、あるいは善や正義といった価値づけを伴うものではなく、存在論的ノイズの多寡に対する相対的尺度としての豊かさである。

この、メディア＝原初的共同性こそが本論における人間観であり、より広義にはその人間を人間として在らしめる場についての概念となる。

3. デジタル化される生命観

存在論的ノイズは存在に唯一無二で解析不可能な凹凸を与え、その微細な文様はこの私から他者への跳躍に力を与える摩擦を生み出し、この跳躍がメディアⅡ原初的共同性を生み出す。だが、そもそも我々は、もはや他者など無用なものだといえる時代を生きているのではなかったのか。だとすれば我々は、ただこの私にとどまっていれば良いのだからもはや跳躍を必要としないし、分析不可能で不透明な存在論的ノイズもまた、単に不気味で不快なものではない。それ故、我々はそのノイズを除去可能性ノイズとして除去することに対して躊躇ういかなる理由も持たないだろう。ノイズ除去され分析可能な他者は、この私によって安全に利用可能なリソースでしかないし、この私自身からもノイズを除去することにより、この私は完全にコントロール可能となり、透明なまま永遠に生きることができるようになるだろう。

除去可能性ノイズによりノイズ除去された（あるいははされ得ると思われる）データとしてのこの私は、デジタル化が持つ特性としての永遠と無限に対して強い親和性を持つ。そのため、我々自身の欲望を原動力に、存在論的ノイズから除去可能性ノイズへの転倒はあらゆる場面において強力かつ全面的に推し進められていくことになる。

3・1. 時間

このノイズ概念の一元化により、存在にとって本来欠くことのできない存在論的ノイズは絶えざる

除去の圧力にさらされ、衰退していくことになる。そして同時に、結局のところ存在論的ノイズを完全に除去することなど——少なくともいまの人類には——できないということが、ノイズ除去に対する一層の妄執と執着、そして終わりのないテクノロジー幻想を生み出す動因となる。このことの背後にある論理は単純明快で、1、という情報を残すこともつとも効率的で容易であるのなら、この私（I）を1にすれば良い、というものでしかない。

だからこそ、ポストヒューマン思想は力を持つ。遺伝子改変や薬物利用、あるいはサイボーグ技術やAIなど、その多くが少なくとも現時点においては妄想に過ぎないとしても、人間存在をポストヒューマンへと近づけようとする欲望だけは現実のものである。だから一部の優れたSF作品を除き、ポストヒューマン思想を掲げる技術主義者たちの抱く人間像は、つまるところ存在することの重荷から逃避するための、除去可能性ノイズへの妄信でしかない。

日本を代表するメディアアーティストの一人である久保田（二〇一七）の主張には、このような思想的背景が露骨に現れている。彼の議論においては技術の在り方に対して人間が適合していくことこそが自由であるとされる。これは制約のなかで生まれる自在さや、意のままにならない他者に対峙するが故にこの私が負うことになる責任といったものとは対極にある。技術に対して自らを適合させることができるなどという言説は、詰まるところこの私が安全な位置にいるという幻想を持つ者の放言に過ぎない。「携帯電話の文字入力に関するスキルの獲得は、人間が持っている驚くほどの柔軟性と、

想像を超えた可能性を、図らずも私たちに再確認させてくれた」⁽⁵³⁾。久保田はこのことを、一見では扱えない楽器を奏でられるようになるための日々の練習、と同時にそれを扱えるようになりたいという欲望のふたつと同等のものとして提示する。だがこれはまったくのナンセンスでしかない。彼の主張に従うのであれば、そこではベルトコンベアによる流れ作業で延々不良品チェックを行うことができることさえ、人間の感嘆すべき能力であるということになる。その速度はコンピュータにより計算された経済的な最適解となるだろうが、「コンピュータを人に近づける必要はありません。コンピュータによって、人間が変化することのほうが重要です」⁽⁵⁴⁾と断言し、それを「人間に対する驚きと信頼に根ざしている」⁽⁵⁵⁾と言い捨てる久保田にとつては、このことはいかなる問題にもならないのだろう。

久保田は自らの立場を脱人間中心主義と呼ぶが、そこにあるのは自己に対して強烈に慢心した凄まじいまでの人間中心主義でしかなく、「西洋哲学を醜くしているのが、この「神」の存在である」⁽⁵⁶⁾と言いつつとき、彼は、自らが関わるメディアアートに人間が合わせよという彼自身こそがアートを醜くしている神になっていることにまったく気づこうとしない。無論、最終的には作品を宇宙にまで送り出そうとするエゴの永続性に対する我執は、基本的にまったく省みられることはない。

このような人間観が蔓延していくなかで、我々は存在論的ノイズによって全体と貫通について再定義する必要がある。全体とは何かについて、第2号ではとりあえず歴史性と結びつけて考えてきた。

より正確にいえば、全体が持つリアリティは、他者が持つ存在論的ノイズの複雑さによって我々に観取される。他者には——モノ、生物、人間を問わず——その背後に持つ歴史に応じて存在論的ノイズが降り積もっていく。

ハーバーマスによる「基本的な区別の解消、*(Entdifferenzierung)*」⁽⁵⁷⁾に関する議論は、存在論的ノイズが存在に降り積もるために必要な時間について重要な示唆を与えてくれる。

「家畜を飼い畑を耕す農民、病気を治すために診断する医者、ある動物群の遺伝しうる特性を自分の目的で選んで改良する飼育官、「…」こうした古典的な耕作、治療、品種改良のさまざまな仕方に共通しているのは、自己制御的な自然の独自のダイナミズムを尊重している点である」⁽⁵⁸⁾

我々は自然によって——この自然という用語には注意すべきではあるが——与えられた時間のなかで生きているのであって、そこに現れる時間とは、客観的／科学的に計測可能な時間とは異なる、意のままにならないものである。だから、「江戸時代、突然変異や人為的交配によって生まれた珍しい花を栽培し鑑賞する、変化朝顔が流行した。江戸時代には、まだ遺伝のメンデルの法則もDNAの存在も知られてはいなかったが「…」遺伝子のある種のプログラム、花がそこから生まれる表現だとすれば、当時はそれと認識されていなかったが、上述の視点からみればまさにアルゴリズムック・デザ

インそのものである」⁽⁵⁹⁾といった久保田の主張は、あまりにも時間に対し無感覚であるし、この無感覚さは容易に、生命に対するコントロール可能性という驕慢を生み出すことになる。

無論、我々は、例えばセシウム原子時計やその他の光格子時計によって計測される1秒を自由に變更できるわけではない。だが、厳密な時間計測は、その透明性故にあらゆる存在物に対するコントロール可能性という幻想を我々に強烈に与える⁽⁶⁰⁾。より本質的な意味で意のままにならない時間とは、不透明な他者の絶えざる、かつ避けがたい現前の連続により生まれるのだ。

CRISPR-Cas9の技術を生み出したダウドナ（前掲書）は、その技術による遺伝子改変は、「生まれてから死ぬまで体内で猛威を振るい続ける遺伝の嵐に比べれば、ささいなものに過ぎない」⁽⁶¹⁾、

「今この瞬間まで綿々と続いてきた進化のプロセスを振り返れば、進化の原動力である突然変異のカオスに苦しめられた生物の例が山ほどあることに気づく。実際のところ、自然はエンジニアというよりは職人に近く、それもかなりずさんな職人である」⁽⁶²⁾と、あたかも人間による遺伝子改変の方が、自然によるそれよりも影響が少ないかのように主張している。だが、これは明らかに欺瞞である。突然変異は、自然のメカニズムとして、ダウドナ自身が無意識に認めているように連続と続いてきたはるかな時間において捉えるべき事象であり、CRISPR-Cas9はたかだか人間の意図の長さの時間しかもたない、コントロール可能性——ダウドナの主張においてカオスはまるで悪であるかのようだ——という虚構を纏ったものでしかない。「技術それ自体に善し悪しはない」⁽⁶³⁾と断言するダウドナにと

って、コントロール可能性とは、技術によって生命をコントロールすることを指し示していると同時に、その技術をコントロールすることも意味している。技術は純粹に価値中立であり、だからこそそれをどう扱うかについては理性的な人間同士による誠実な話し合いが求められる。ダウドナの人間観は、驚くべきことに、つまるところこれしかない。最も先進的な遺伝子改変技術を生み出した彼女においてこうであるということ、我々はおっと怖れるべきなのかもしれない。いずれにせよ、技術は透明なものではなく、分かち難く人間の善も悪もそのすべてを巻き込みながら加速していくのだし、そうとしてしかあり得ないのだ。

遺伝子操作と時間、そして全体性についてさらに考えてみよう。CRISPR-Cas9 が可能にするかもしれない技術的展望のひとつに絶滅種の復活がある。全体性の見地からすれば絶滅種の復活は不可能であるし、何の意味もない。それはその種が生きていたときの環境のなかで、それに関わるすべてがそれぞれに歴史を積み重ねてきた結果の交点であるそのとき、その場に存在していたからこそ、ある固有の生命足り得たのだ。だが同時に全体性は、バルト（二〇一一）が銀塩写真において実世界と写真との間にある種の連続性を見いだしたように、どれだけ幽かであったとしても連続性を残し続けるだろう。仮想化言説のメタ仮想性を思い起こすまでもなく、絶滅種の復活はデジタル化された奇跡としてある日突然（例えば）マンモスを研究室内に出現させるようなものではない。そこには幾人もの研究者の想いや、それを可能にした技術が生み出されてきた歴史的過程、マンモスの体毛がツン

ドラの下で凍り続けてきたあいだ巡り巡った季節、まさにその全てなのであり、確かにそれは現にマシモスが生きていたときに帯びていた全体と比べれば微々たるものであったとしても、否定することはできない⁽⁶⁴⁾。問題はだから、絶滅種の復活がたかだかDNAの編集技術から可能だとするその思考の在り方そのものであり、それはまさに本論がデジタル化と呼ぶものの本質である。「それは、かつて、あった」⁽⁶⁵⁾ しかしいまはもうないという絶対的事実は、過去未来を問わずあらゆる存在物に与えられた原理だ。いつでも再び甦らせられるものであるのなら、我々がそれと本当の意味で対面することは決してないだろう⁽⁶⁶⁾。そうである限りにおいて、保存されたDNAからどれだけ何かが復活するのだとしても、つまるところそれは、小奇麗なリストから人間の選好によって選ばれ、ガラスケースに配置され時の停止した標本に過ぎない。

3・2・身体の喪失と残忍さ

だが、迫真性を伴い眼前に迫る他者について語るのであれば、我々は結局のところ、対面的な関係の特権化し技術を批判する、ありきたりの人間論に陥るのではないだろうか。この点について、改めて確認しておこう。

本論でも幾度か参照してきたバトラーは、基本的には身体性を極めて重視した独自の政治哲学／倫理学を展開している。だが同時に、そこではグローバルな空間においてメディア——ここでは一般的

な意味でのメディアを指している——の果たす機能が単純に否定されているわけではない⁽⁶⁷⁾。バトラーは街頭に人びとが参集しデモを行う状況を分析するなかで、そこで起きていることを伝える「コミュニケーションの諸装置とテクノロジー」がいかに身体と分離できないものであるのかについて語っている。「カメラあるいはインターネット能力を持った人々が投獄され、拷問され、あるいは国外追放されるという条件下では、テクノロジーの使用は事実上、身体を関与させることになる。誰かの手による入力と送信が必要だけでなく、その入力と送信の痕跡がたどられるとすれば、誰かの身体が賭けられていることになる」⁽⁶⁸⁾。無論、バトラーはメディアが検閲する側に容易に転ずる可能性を理解しているし、またその多くが企業に所有されたものであることも承知している。従ってここでは樂天的にメディアのもつ力が称揚されているのではないし、メディアが客観的かつ公正にすべてを伝え得るなどと想定されているでもない。そしてもう一つ、そこには必ず、メディアが伝えきれない「ローカルな何か」、すなわち身体が残る。

「もし私たちが、ある人々が危険に曝されており、その危険がまさしく、これら諸身体が街頭にいくることによつてもたらされている、と理解しないとすれば、その光景は光景ではありえないだろう。 […] 重要なのは、それら諸身体が携帯電話を持ち、メッセージや映像をリレーすることであり、彼らが攻撃されるとき、それはよりしばしば、カメラあるいはビデオ・レコーダーとの関係にお

いて起こる。「……身体の行動はテクノロジーから分離可能だろうか」

(69)

安全なところから世界各地で起きているさまざまなデモや暴動、内乱や戦争を眺めているにもかかわらず、その映像の仮想性を批判して正しい言説を為したかのように誇る、そのような浅薄な立場から遠く距離を置くバトラーの指摘は、身体に徹底して軸を置きつつメディアへの目配りを忘れない点において、仮想化言説に対する本論の批判を乗り越えている。だが、それを受け取る側にとってのメディアとは、何を意味しているのだろうか。恐らくそこでは、我々の政治的／倫理的な立場を問う以上の分析は出てこないだろう。本論は人間存在の在り方を問うためには、メディアそのものの意味を捉え直すことが重要となってくることを、ここまで繰り返し主張してきた。バトラーのメディア観は、放送する側の身体性を重視する。グローバルに拡大するメディアに確かな現実性を与えるのは、放送側の始点に位置するその身体である。だがそれだけではないのだ。時間的にも空間的にもより遠くのものがこの私に迫ってくるのであり、その全体の構造にこそメディアが表れている。表現上の差異は微妙だが、しかしそれが指し示すところの違いは重大である。メディアの向こうに現れる他者に迫真性を与えるものがその身体であるということ自体はまったく正しい。しかしその迫真性により貫通されるこの私をこそ問うことなしに、我々はほんとうの意味でデジタルメディアを分析することはできない。

そしてそこでは同時に、この私というものが、単なる抽象的思念的な構築物ではないことにも注意しなければならない。ポストヒューマン思想では、しばしば我々の精神のデジタル空間へのアップロードが語られる。そしてそれは(1) オリジナルの精神とコピーされた精神が同時存在する場合、(2) 何らかの理由によりオリジナルの完全消去が前提となる場合、のふたつに分けられる。だが明らかに、同時存在するふたつの精神は単に別個の精神に過ぎないし、オリジナルの完全消去が前提とされるとき、それはやはりオリジナルの死でしかない⁽⁷⁰⁾と我々は直感する。だがそうであるのなら、例えば脳の一部の機能を少しずつソフトウェア／ハードウェアに移植していくとしたらどうだろうか。仮に五十年かけてそのような移行をした結果、脳の機能の90%をソフトウェア／ハードウェアに移行できたとして、我々はそれでも直感的に精神の死を感じるだろうか。

「マサチューセッツ工科大学教授ダニエル・クレヴィエはその著書において」機械的体の中の不死は体の復活についてのユダヤ教的またキリスト教的伝統に完全に合致していると主張している。彼は、「脳細胞が徐々にそして最終的に、同一の入出力機能を備えた電子回路によって取って代わられること」は、「心を一つの支柱から別の支柱に移す」ための一つの方法を提示することなのだ⁽⁷¹⁾と示唆している。そのような移動はクレヴィエがキリスト教信仰と合致するとみている魂の物質的超

越を可能にするのである。(71)

このようにクレヴィエを引用するカソリック神学者のヘルツフェルドは、無論、その主張を批判する。結局のところ人間の技術によって神の永遠に到達しようとするクレヴィエの立場がキリスト教信仰と一致する余地など、もとよりありはしない。とはいえ、もしこれが義肢や義眼、あるいは人工内臓であったとしたらどうだろう。我々がそれらの装置を身につけた人を見て、あなたは人間ではない、と切り捨てることはあり得ない。それが——記憶力や感情のコントロールなど——脳の機能の一部を代替するものであっても同様かもしれない。確かに、それらの機械は人間の認知を変化させるであろうし、それ故、人間存在それ自体も変化していくだろう。だがその変化自体は、多かれ少なかれ人類のこれまでの生の営みにおいても常に共に在り続けてきたものだ。だから、問うべきなのはやはり、思考するということをデジタル化可能であると、そしてそれが反射することにより人間存在そのものがデジタル化可能であるとするような人間観の変容それ自体にある。

ここで我々は再び時間の問題に戻る。クレヴィエの議論は「徐々に」を支点として歴史性を纏い、その正当性を偽装しようとする。しかしクレヴィエの中においてその人間観の変容は既に結論されており、単にそれを未来に投影しているに過ぎないのであれば、そこに歴史は存在しない。

歴史が非在の、永遠に静止し、無限に透明な世界には、もはやいま、ここも、そしてその焦点とな

る身体もない。だとすれば我々に残されるのは、生命さえもデータとして一様化したその世界で、ビット化したアトムを組み替えて創造のイミテーションとしての幼稚な遊戯に耽る、残忍な暇つぶしより他にないだろう。

3・3. バイオアート、木、そして全体性

ではその残忍さとは、具体的にどのようにして我々の生を蝕んでいくのだろうか。既に違和感を覚えることさえ困難となりつつあるこの状況を顕在化させようとするのであれば、アートに注目するのは極めて有効である。なぜなら、それが唯一の目的ではないとしても、現実に対する批評は芸術が持つ重要な働きのひとつだからである。さらにそれは、これから先社会がどう変化していくのかへの予兆を示す「早期警報装置」でもある⁽⁷²⁾。中でも、近年のバイオテクノロジーの発達により急速にその表現の可能性を拡げているバイオアートに、我々は注目する。何故ならバイオアートは、生命をデジタル化された素材として捉えるという思想がもつとも端的に現れ得る場だからである。

マーシャル(二〇一六)は、生命と非生命との間にいかなる境界線を設けるのかについて考察するなかで次のようにいう。

「バイオテクノロジーによって誘発される疑問の中でも最も興味深いのは、存在論的なもの(生命

とは何か?)ではなく、倫理的な問いだ。つまり、私たちはモノ(生物も非生物も含めて)に対してどんな責任を負っているか、という問題である。たとえば、ロボットを「殺す」ことは可能だろうか。あるいはロボットは破壊したりスイッチを切ったりすることしかできないのだろうか。「…」新しい科学技術と、それによって可能になる(あるいはそれによって必要となる)美術は、私たちに、生物と道具の間、人間と人間でないものの中に明確に引かれていた境界線の見直しを要求するのみならず、もし生物が道具として利用できるものならば、逆に道具にも一種の生命が宿っているであろうと認めることを私たちに迫っている」

(73)

これは興味深い指摘だが、しかしマーシャルが指摘しているのとは逆に、いま我々がアートに見いだしているのは、むしろ生物を道具と見なすことに偏重した、歪なDIY創世記なのではないだろうか。

「今日のバイオアートの大きな流れを生み出しているのは「コンピュータを生物らしくすることよりもむしろ「生物をコンピュータのように」扱おうとしていることだ。ATGCの4つの塩基で記述された、デジタルコードとしての遺伝情報を含む細胞や生命は、プログラムすることが可能な計算機である。だとすればそのプログラムを書いたり(書き直したり)、あるいは細胞という計算

機を1から設計製作しようというのは、人類のコンピュータ開発の歴史をみれば、至極当然のことだといえる」⁽⁷⁴⁾

先に登場した久保田は、ここでも相変わらず、生命のデジタル化を「至極当然」のこととして、アートの方向性を傲岸にも断定する。久保田はまた別のところで、彼の人間観を「細胞芸術宣言」なるもので次のように高らかに謳う。「細胞を構成する要素は、水分や蛋白質などの、さまざまな物質だけでなく、その核の中にあるDNAは、ATGCの四つの塩基からなる、デジタル情報メディアである「強調点は引用者による」」⁽⁷⁵⁾。

さらに、バイオハッカー・デザイナーを標榜する英国のラファエル・キムは、「私の典型的な作業場は、簡単な実験室とデザイン・スタジオの中間のようなものです。ちよつと例を挙げれば、シャーレや試薬ビンやピペットが、ハンダ付けステーションやスプレーペンキの容器や3Dプリントしたパーツなどと、スペースを共有していることが日常茶飯事なのです」⁽⁷⁶⁾と語る。先に我々が見てきたCRISPR-Cas9 もそうであったように、ここでは生命というものの持つコントロール不可能性は本質的な意味ではまったく考慮されることはないし、自らが生命の創造者となることへの畏れなど一片もありません。それ故、これも先に触れた石黒浩らによる「ロボットの持つ「生命らしさ」を外見だけでなく、運動の複雑さで実装した」作品「Alter」⁽⁷⁷⁾に対する評価として、美術家を名乗る中ザワ

ヒデキによって次のような暴言がまったく無批判的に為されることになる。

「人形も彫刻もロボットも、人が人を創ろうとする同じ欲求の顕われだ。それを創造と呼ぶのであり、そのための技術が芸術の原義だ。神は自らに似せて人を創ったとする宗教の存在も、人工知能や人工生命を科学として追求する態度も、等しくこの欲求に根ざしている」⁽⁷⁸⁾

明らかに、ここには創造者であることと被造物であることのあいだに横たわる絶望的な断絶についての畏怖も内省も、欠片さえありはしない。ここにはもはや世俗的な神さえ存在せず、ただ、自らをデジタルデータと見なすことに過剰適応した者たちによる空虚な饗宴があるに過ぎない。だが、「コンピュータで生物を模倣（シミュレーション）しようとしていたことが、逆に生物がコンピュータを模倣しようとすることに、いつのまにか「反転」してしまった」⁽⁷⁹⁾と思っているのは彼ら自身であるに過ぎない。そもそもそこでは「シミュレートされたものとシミュレーションの相違は根本的なもの」⁽⁸⁰⁾だということへの繊細な眼差しなど期待すべくもないし、「模擬実験が究極の現実である時、そもそも宇宙は何ゆえに存在の重荷を担うのだろうか？」⁽⁸¹⁾という問いに対する応答など望むべくもない。

米国のアーティストであるエドワード・カッツ（Eduardo Kac）の作品「Genesis」（一九九九）では、大腸菌のDNAを改変し、モールス信号化した旧約聖書創世記1章28節「海の魚、空の鳥、

地の上を這う生き物をすべて支配せよ」を書き込んだ。さらに、この大腸菌に対して観客がUVライトを照射することによって突然変異を起こす。この作品に対しては多義的な解釈が可能だが、明示的に聖書を対象としている以上、生命のデジタル化に対して肯定的であるにせよそうでないにせよ、少なくとも久保田や中ザワよりも批評への余地を残しているとは言えるだろう。だがいずれにしても、我々が生命さえ直接操作できる——という幻想を共有した——時代を生きているのだということへの批評は失われている。コントロールすることへの批評的態度と、コントロール可能かどうかへの批評的態度とは、まったく次元を異にした問題である。我々は既に遠く一線を越えてしまったのだろうか。

このような無批判的態度は、さらに東信による作品「式1」（二〇一一）において露骨に現れてくる。これはステンレスフレームの立方体のなかに柏檜をワイヤーで吊るしたインスタレーションである。この作品に対してマイヤーズは次のように分析する。「植物を土から引き上げると、その根系（地中における根の分布状態）が露出し、視覚的なノイズが全くない植物本来の姿が明らかにになる。ギャラリーの中でのその松の姿は、博物館における古代の遺物や宗教的なトーテムと似ている。つまり、背景や文脈から完全に分離した、オブジェクトそのものだ〔強調点は引用者による〕⁽⁸²⁾。いうまでもなくここではベンヤミン（二〇〇七）のアウラの議論が意識されている。その全体性から無理矢理引きはがされた木は、もはや木であることを止めている。それを木足らしめていた存在論的ノイ

ズは単純な「ノイズ」として、つまり除去可能性ノイズとして排除され、あたかも、まるで「木」という純粹な存在形式があったかのように扱われる。だがそのようなことが果たして可能なのだろうか？ 「水と盆栽」（二〇一三）では、作品そのものが「すべてが含まれた1つの生態系」として設計され、「盆栽は水の中で発育し、浮遊性の海藻のように生育する。展示の際には、エンジニアリングと進化論を組み合わせた精巧な装置が現前する」⁽⁸³⁾。これと類似した作品に対して東は次のように語る。「……私たちは、自らの力で移動することのできない植物を、気候や環境、国や地方を問わず、鑑賞することができる」⁽⁸⁴⁾。またマイヤーズも次のようにいう。「つまり、植物を保護するための“家”を造るのだ。これは、我々人間が厳しい環境下でも快適に生き抜くために、いかに自分たちに合った特殊な場所を構築していくか、というテーマを投影している」⁽⁸⁵⁾。だが、第一に、一方的に本来の環境から切り離され鑑賞されるモノと、自ら環境を破壊した挙句になお快適さを求め自己のみで安全に完全に閉じた世界を構築しようとする人間とが同じ次元にあるはずがない。この傲慢さは、すべてをコントロール可能性の地平からしか判断していないことから発している。そして第二に、進化的時間とエンジニアリングの時間はそもそもまったく異なっている。要するにこれは、存在論的ノイズがその存在に降り積もるのに必要な時間と、除去可能性ノイズを工学的に除去するのに必要な時間の差である。

同じく木を素材にしたバイオアートとして、福原志保と Georg Tremmel による、木のDNAに死

者のDNAを埋め込むという作品 *Biopresence* がある。けれども、そもそも死者を悼み想い起すことに何故このような表現をしなければならなかったのかについて、福原は「ギャラリーに閉じ込められたアートではなく、都心の広場にドーンとこの木が植えられればいいのにな、と願っています。問いに対する答えは一個ではありませんから、このプロジェクトをきっかけに、とにかく皆さんが議論してもらえればうれしいです。DNAを埋め込んだ木をつくるのがゴールではなく、そこから皆さんに話し合ってもらえるプラットフォームでありたい」⁽⁸⁶⁾と述べるに過ぎない。この無責任な放言に対して、芸術が何らかの解答を提示する必要があるわけではないと擁護することは完全に正しい。福原自身、*Biopresence* についての記事⁽⁸⁷⁾のなかで「デザインというものが問題解決ではなく、問題提起するものだということを示唆している」と主張している。だが問題は、この作品から窺えるのがその技術をコントロールできることを疑うことのない人間からの視点のみで、そのDNAを埋め込まれる木に対する畏敬の念がどこにあるのかはまったく不明だということだ。そうである以上、果たしてこれが真の意味でプラットフォーム足り得るのか、本質的な意味で問題提起にさえなっていないのではないかという疑問を、我々は持たざるを得ない。だから例によって福原の技術観は、「遺伝子は人そのものではないことや、遺伝子組み換えの技術自体が悪いわけではないこと、ポエティックな活用のあることを示したかった」「強調点は引用者による」⁽⁸⁸⁾という、これまで繰り返されてきた技術の価値中立説から一歩もでることはない。つまるところこれらが意味しているのは、この「作品」

がアートの域に達していないということだ。いや、もしかすると、既に芸術は「早期警報装置」であることを止めてしまったのだろうか。「芸術は、世界に関する、病状が悪化した幻想であり、双曲線状に歪んだ鏡であって、無関心状態を運命づけられた世界では、芸術はこの状態に芸術自体をつけ加えることしかできない」⁽⁸⁹⁾。ボードリヤールは既に二十数年も前に芸術の置かれた状況を喝破していた。

しかし、まったく異なる観点に立つ作品もある。アメリカのアーティストであるマーク・ディオン (Mark Dion) による作品 *Neukom Vivarium* (二〇〇七) を見てみよう。これはシアトル郊外で枯れかけていたアメリカツガを同じくシアトルにあるオリンピック彫刻公園に移植し、その木の延命を図るといふものだ。本来それが生えていた場所の生態系を展示場所に可能な限り複製することにより木の生命を永らえさせようとするこのプロジェクトは、けれども同時に、失敗することを決定づけられたものでもある。ディオンは自らの作品について次のように語る。

「この作品では、1つ常に大切にしていることがありました。自然の生態系システムの再生不可能性を強調することです。「…」それが奇妙に聞こえることは自覚しています。この作品全体が、あの木の周囲の生態系をそっくりそのまま正確に複製して朽ち木を再生させようというプロジェクト

だったのですからね。そこに、失敗という要素が入ってくるのです。あの土地の生態系には膨大な量の変数があります。昆虫の量、湿度、温度、植物や菌類の種類……それらを再現するために僕たちは最善を尽くしましたが、その複雑さには遠く及ばないのです」⁽⁹⁰⁾

彼の作品は、明らかに本論でいうところの全体性の問題と密接にリンクしている。ベンヤミンの不出来な模造品に過ぎない東の作品と対極にある *Neukom Vivarium* は、我々が或る存在の存在することを技術によりコントロールしようとするところにおける究極的な不可能性を表現し得ている。「我々は失敗を築いている」⁽⁹¹⁾というデイオンにとつて、この木は *memento mori*⁽⁹²⁾ の象徴でもある。だが同時に、ここでアメリカツガは新たな全体性と貫通を獲得するだろう。第一にそれは、このプロジェクトのなかに位置づけられることにより、そしてこのプロジェクト自体が社会のなかで位置づけられることにより新たに与えられる全体性であり貫通だ。そして何よりも第二に、厳密に管理されたそれには、にもかかわらずなお昔が生し、様々な昆虫や微生物の住処となることを通して、ゆっくりと存在論的ノイズをその身に降り積もらせていくだろう。

第2号で触れたピカートによるラジオの例を思い出してみよう。それが示しているのは、結局のところデジタル技術にさえも、存在論的ノイズは降り積もる可能性を持っているという事実だ。問題は個々の技術（固有ノード）にあるのではなく、除去可能性ノイズによってしか存在することに耐える

ことができない我々自身の人間観の変容だ。にもかかわらず、それでもなお、我々の人間観、世界観の外で、存在論的ノイズは降り積もり続ける。それは救いでも希望でもなく、そのような変容を既に受けた者としての我々にとつてはただの悪であり、ただの恐怖であり、ただの病理でしかないのかもしれない。それでもなお、存在論的ノイズは幽かな音を立てながら、いまま降り積もり続けている。全体から引きはがされ移植されたアメリカツガは人工的な環境の中で死を迎える。だがやがてそこには新たな昆虫、新たな菌類が現れ、独自の生と死のサイクルを生み出していくだろう。そしてそれはいつか、単純なサイクルではなく、死を踏み台とし続けながらどこかへと伸びて行く、歴史の総体としての螺旋を描き始めるだろう。

けれども、人間には果たしてそれがまだ可能なのだろうか。

3 - 4. *memento mori*

ロビンス(二〇〇三)による仮想現実についての論考は、既に二十年以上前のものであるにもかかわらず、いまだに古びていない。映像の持つ力を「合理性以前の力」⁽⁹³⁾と関連させつつ分析する彼の議論は、本論と近い位置にある。人間の自律性を目標とし続ける近代のプロジェクトは、技術と極めて親近性を持ったものであり、その本質が「「恐ろしい世界」や「身体内に潜む恐怖」から私たちを守ってくれる」⁽⁹⁴⁾とどこにあるかという彼の指摘は、それだけであれば目新しいものではない。しかし

その恐怖と技術への欲望が「さらに深いところでは、人間の実存条件そのもの（自然や人間の性格）に対する憤慨や憎悪の表現」⁽⁹⁵⁾であるというとき、彼の主張は事実上近代的人間モデルの再構築を指したものになっているといえるだろう。

ロビンスの議論は映像に焦点を当てたものであり、またそれ故——時代的な限界もあるが——仮想現実に対する批判に重きを置きすぎている。この点において、仮想化言説のメタ仮想性で批判したように、本論の立場からすると、あまりに一面的であり、現実的ではない側面もある。しかし「近代の計画家や建築家たちは「接触の都市」とでも呼べるものを消去し、その代わりに「ガラスの都市」、見えない建物と開かれた社会を作り上げた。その根本的な目的は透明性であり、都市を「超越的空間」にすることである」⁽⁹⁶⁾という彼の指摘は、近代社会の持つ合理性と技術への指向性を端的に抉り出す。透明性が希求されるのは、我々がそれぞれに独立し自律した主体として在ることを保証するためには、理解できないものを（身体の外にも内にも）認めることはできないためである。我々は、それがいかに存在論的に不可欠のものであったとしても、除去可能性ノイズとして消し去ろうとすることを止めることができない。その先にあるのは、超越的空間に暮らす超越的なこの私、つまり世俗的な神である⁽⁹⁷⁾。

「問題は、変化する映像文化への理解が、過度に合理的で、想像を閉ざしているものであるので、それに抵抗しなくてはならない、ということだ。映像を意味づけ、映像を利用する、別の意味ある文

脈を見つけだす必要がある。「……」目指しているのは、合理性に還元されない意味と行動とを世界に再び取り戻すことである⁽⁹⁸⁾。そのために彼の議論において決定的な意義を持つのが、死である。

「合理的な（自然や人間性に対する）管理と支配を通じて、合理主義と実証主義、「その究極の産物」は、死の恐怖の源泉を取り除こうとしてきた。デジタルテクノロジーや言説は、この合理的な征服というプロジェクトと一体のものと考えることができよう⁽⁹⁹⁾」。彼の指摘するように、デジタル化された映像はその永続性において容易に死を凍結することができるし、デジタル映像、さらにライブログなどの彼が執筆していた当時には存在しなかった技術は、まさに死者を甦らせることさえできる⁽¹⁰⁰⁾。ポストモダンにおいてもそれは変わらず、ここでは感情や恐怖、そして死といったものは映像から浄化される。存在論的ノイズから除去可能性ノイズへの転倒は、近代というプロジェクトの集大成であるかのように完遂されていくだろう。

無論、ロビンスは決して単純な反技術主義者ではない。しかし彼の議論においてリングスやヴィリリオが参照されていることから明白なように、ロビンスの思想の根底には（身体を通した）経験と経験の共有が重んじられており、そのために「人間の実存のカタストロフ的あるいはカオス的な基礎を受け入れる能力」⁽¹⁰¹⁾が必要とされる。そうである以上、ここにはある種の理念的人間観が想定されており、その理念に近づくための「道具的合理性を超えた「理性」」⁽¹⁰²⁾が要求されることになる。ここにロビンスの限界がある。

未だに根強い支持を集める言説として、グローバルなインターネット空間が新たな——そしてここには大抵自由な、とか平等な、といった属性が無条件に付与されるのだが——共同性やコミュニティを生み出す、というものがある。失われた「社会的共通性ソーシャル・コモンズの感覚が電腦空間で回復する」⁽¹⁰³⁾というラインゴールドのコミュニティ観が所詮は「透明な社会」というルソーの夢想の電子版にすぎない」⁽¹⁰⁴⁾というロビンスの指摘は、既にインターネットが登場した当初から為されてきた批判の一バージョンでしかないのかもしれない。それでも、このようなユートピア的熱狂に対して「それが現在の人間にとって何を意味し、将来何を期待できるのかに関係する他の問題群を隠蔽」していることを指摘し、「民族紛争、蘇るナショナリズム、都市の断片化フラグメンテーションといった、同時代の社会的政治的紛争と仮想空間とは無関係のように、別世界であるかのように語られる。「…」新世界の混乱や混沌といった文脈の中で、電腦空間の姿を構想してもらいたい」⁽¹⁰⁵⁾というロビンスの主張は、結局のところ技術が与えてくれるかのように見えるこの新たな空間も苦しみや恐怖といったものにおいて連続しているのだということを指摘している点において正当である。

だが、仮想空間が個人を社会（共同体）へと単純に接続することができないという彼の主張が正しいのと同様に、恐怖——それは彼の議論において、何よりもまず徹底して個の実存にかかわるはずのものだ——をその源泉に据えながら、例え合理的理性とは別であるとしても普遍化可能な理性によつ

て社会や共同体の次元を語りだす点において、ロビンスはラインゴールドと同じ轍を踏んでいる。

「ヴァーチャル技術」とこの「コミュニティ的精神」との間に類似性があることまで見ることができよう。「…」コミュニティの理想化は、主体間の差異（あるいは基礎的な非調和）の否認へとつながる」⁽¹⁰⁶⁾と正しくも指摘している彼の議論の本質的な問題は、恐怖によって決定づけられた人間観を貫徹できないままに社会的次元への接続を試みようとしている点にあり、それが恐らく無自覚なものであるところに、ロビンスもまた近代的人間モデルの枠組にとどまっているということが露わになっている。だから彼は「物質的な利害の一致」や、コンセンサスや、満場一致など、幻想に過ぎない」と言いながらも、ムフを参照しつつ「社会生活において対立がもっている役割を認め、「政治的立場のぶつかり合いや、利害のオープンな対立こそが、健全な民主的プロセスの一環である」と認識すべきなのだ。ムツフェ「ムフのこと」が「競技的多元主義」と呼ぶ事柄を維持するために、差異や対立を調整できるような政治的枠組みが重要なのである」⁽¹⁰⁷⁾と、ある意味上品でまっとうな意見に収斂してしまう。

無論、現実世界においてそれが実現できていない——そしてその見込みのなさはますます避けがたい事実となっている——からといって、これらの主張が単純に否定されるべきではない。本論がここまで重ねて、他者が恐怖と苦痛をもたらすものであり、にもかかわらずそれがこの私の存在にとつて欠かせないものだと言張してきたのは、自由や相互理解、そして平和を望み、積み重ねられてきた無

数の努力を否定し侮蔑し嘲笑するためでは決してない。そうではなく、その果てしない闘争自体がもつ動因、そこで掲げられた理念からほど遠いものとしての狂気にも似た執着、それを可能にしている人間の存在原理を、まず我々は明らかにしなければならぬ、そう考えるためである。そうでなければ我々の、いかなる意味、いかなる次元における共同の問いも、本当の意味で力を持つことは決してないだろう。そしてそうであるのなら、我々はその最後まで、我々の根源に刻み込まれた恐怖と苦痛、そして死に対する眼差しを失ってはならない。

おわりに

メディアアートについての古典であるモノヴィッチの『ニューメディアの言語』(二〇一三)は、時代的な限界や彼自身の経歴もあり、あまりに仮想現実に重きを置きすぎているため、本論の立場からすると同意できない点も多々ある。ただ、仮想空間に関する彼の指摘には興味深いものがある。モノヴィッチによれば、仮想空間内ではそこに存在するものがオブジェクトとして互いに独立し、またそれが位置する仮想空間からも独立している。それらはただそこに集積しているだけであり、「ナラティブは項目リストに置き換えられ、首尾一貫した3Dシーンはばらばらなオブジェクト群のリストになる」⁽¹⁰⁸⁾。だが同時にそれらは「一元論的な存在論と本来的に関わり合って」もいる。何故なら仮想空間においては、空間それ自体も含め「あらゆるものもまた、同じ素材——表面のレベルではピク

セル、3D表象のレベルではポリゴンやボクセル——から作られている」⁽¹⁰⁹⁾からである。これはいまとなつてはある意味ありきたりの主張のようにも思えるが、しかし仮想空間内では全体性が生じにくいこと、そして同時に均質性によってある種の普遍化が実現していることを分かりやすく描いている⁽¹¹⁰⁾。それをいま我々がまさに生きようとしている、IoTやARといった技術によりあらゆる存在物がネットワークで一元的に結ばれた空間に適用するようになるだろうか。無論、それはまだ稚拙な段階にある技術に過ぎない。それでも、我々がこの現実そのものの変容を体験している最初の世代であることは確かだろう。しかしすべてがネットワークにより接続されているとしても、それがデジタル化されたものでしかないのであれば、それらはみな全体性を持たない点に過ぎず、従ってそれぞれが空間内で孤立し無関係に浮遊しているに過ぎない。そしてにもかかわらずそれらがすべてデジタル化により一元化されていることにより、この世界は一樣かつ孤立しているという、極めて異様な様相を帯びていくことになる。無論、ここまで繰り返し批判してきたように、これは単に仮想化言説のメタ仮定性を示しているに過ぎない。だが、自らをデジタル化された生命観によって変容させつつある人間存在がこのような空間を生きたとき、その世界観の変容は決して仮想ではない。そしてそれはかつて仮想空間がモニタの向こうに限定されていたときとは異なり、この世界にまで拡大浸食しているが故に、その影響もより徹底したものとなる。要するに、情報技術が環境化した⁽¹¹¹⁾この世界を生きる我々は、デジタル化によって生命観だけではなく我々が生きるこの世界そのものも根本から変化させ

ることになるだろう。

デジタル化は人間存在に対して大きな——そして避けられない——危険をもたらす。何故なら、我々自身がデジタル化を通して、存在することにとって不可欠な他者の存在論的ノイズを、除去可能性ノイズへと変性させていくからである。このとき我々は、もはやこの私の始原に在る不明な他者を認めない。それは透明で完全な自己という本質を巡り囲むノイズに過ぎないし、たかだか除去し得るものでしかない。しかし他者は相変わらず現実に在り続け、それ故、除去可能性は常に可能性でしかなく、にもかかわらずそこに想定されている本来の自己なるものへ向かって、我々は脅迫的な盲進を強制され続けることになる。

それが病理に向かう隘路でしかないのなら、我々は別の原理に基づいた人間像を描くよう試みなければならぬ。この新たな人間像の中心にあるものが他者原理であり、それは、生物学的生存の次元にまで根ざした基盤でありつつ、そのことを認識し得る人間にのみ負わされた特有の存在様式でもある。私は原理的に空虚であり、その意味において、むしろこの私こそが、自己の深奥に謎として在り続けるものとしての他者を取りまくひとつのノイズなのかもしれない。それを除去可能性ノイズだと思うのであれば、自己意識をデジタルデータに変換し永遠に残そうとする我々の欲望も、それが新たなノイズを生み出すことを含める限りにおいて決して実現不可能なものではないだろう。

確かにデジタル技術にも存在論的ノイズは降り積もる。古いテクノロジーを眺めるとき、我々はそ

れを実感する。だがそれ以上の速度で、デジタル化はあらゆるノイズを除去可能性ノイズにしていく。存在論的ノイズが物理単位としての秒に比例して増加していくのであれば、そこに救いはない。そしてもしこの世界に論理的かつ機能的に分析可能なものしか存在しないのであれば、そこでは永遠の時間も一秒と同じに過ぎないだろう。しかしそうではない。我々は一次周波数標準機により計測される一秒の間を、伸縮する固有の主観的時間とともに生きてもいる。

改めて、技術は人間存在の根源に結びつけられ不可分なものであるという、本論における人間存在理解の根幹に立ち戻らなければならない。技術を止めることはできないし、デジタル化もまた同様だ。除去可能性ノイズはコントロールが可能であるかのような幻想を人間に与えるが、しかしその本質が人間存在の根源にある欲望の差角の延長線上にある以上、その幻想に魅かれることは人間存在の歴史における必然となる。だが、除去可能性ノイズは、決して存在論的ノイズと排他的なものではない。除去可能性ノイズの典型的テクノロジーであったラジオが、しかし固有ノードとしてのそのラジオに、固有の歴史や記憶を降り積もらせることができたように⁽¹¹²⁾。

だから、我々はメディア原初的共同性に、すなわち人間存在に、この世界に、この場、そのものに、客観的な計測尺度としての時間を超えて存在論的ノイズを降り積もらせるしかないのだ⁽¹¹³⁾。そしてつまるところそれは、全体性を帯びてこの私を貫通するあらゆる他者の持つ迫真性を、それがいかに幽

かであろうと否定せず、耳を澄ませ続けることよってのみ始めることができるだろう。

この私ときみとの間に立ち現れる場の密度を高めること。人間には、メディアには、それができる。そして我々が人間で在り続けたいと願うのであれば、我々はメディアを生き残らせる必要がある。だからこそ我々は、死を忘れない (*memento mori*) ままに、いままじこの論考を進めることにしよう。

【注】

(1) 例えばガンパート（一九九〇）等。

(2) ただし身体的な接触を重んずるリングスはインターネット的なコミュニケーションに対して批判的である。リングスにとって、ネットワーク化された社会は透明なコミュニケーション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幻影へと還元され、ひとからひとへと瞬時に伝達される」（リングス二〇〇七：六八頁）。そして我々は自らを危険にさらして他者へと歩むことなど夢にも思わず、「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」（同書：二五八頁）のである。本論はデジタルネットワークそのものが人間の関係性を毀損するとは考えないため、この点においてはリングスに同意しない。

- (3) 「石黒浩氏に聞く―自分のアンドロイドと共生したとき、人間は自分を客観視し始める#01」
<http://ja.catalyst.red/articles/faidan-ishiguro1/> 参照。また石黒は以下に引用するように、人間が生きるということとはある恣意的な一瞬——若く美しいとき——に固定化されることであり、そこにこそその人間の本質があるということ、そしてアンドロイドによってその固定化が可能であると主張する。「社会のなかで特に記憶されている人というのは、アイデンティティに明らかであれば、あります。[‥] アイデンティティにはピークがあり、それが生きているということであれば、アンドロイドじゃないと生き続けられない、ということにもなるわけです。[‥] わたしが自分のアンドロイドで講演をしたりする行為は、ある意味、死を克服しているとも言えると思います」(Wired Vol.14 二〇一五・五七頁)。
- (4) この革新的な技術がどこまで現実的な影響力を持つていくのかについては、まだ慎重に考えるべきだろう。Schaefer, *et al.* 2017, Charlesworth, *et al.* 2018, Hapaniemi, *et al.* 2018 等を参照。
- (5) 技術の道徳化に関するフェルベーク (二〇一五) の議論を参照。
- (6) ピロリ菌とヒトの関係についてはブレイザー (二〇一五) 第九章から第十一章において客観的な分析が為されている。
- (7) 同書第八章および二二二―二二三頁。
- (8) 注 62 を参照。

- (9) Ceballos, Ehrlich, and Dirzo 2017 参照。
- (10) 米国のバイオテクノロジーベンチャーである 23andMe の特許出願資料参照（ノフラー二〇一七：一五六・一五八頁）。
- (11) ハーバーマス二〇一二：二八頁。
- (12) 念のためにいえば、ここで本論は体細胞への遺伝子改変と生殖細胞への遺伝子改変を同一視している。生殖細胞の改変が後代の人類に対して永久的な（そして予測不可能な）変容を与えるということは、確かに世代間倫理、環境倫理的には大きな問題となるが、ここではそもそも人間の生物学的身体を技術的にコントロール可能なものと捉える点において、これらの技術に本質的差異はない。問題とすべきは、あくまでこの人間存在をコントロール可能な技術的対象物であると理解するような人間観の変性なのだ。
- (13) 着床前診断について「子供は欲しいが、もしも胚が健康に関する特定の基準を満たしていない場合は、着床を放棄するとする両親の考慮との葛藤「…」に両親は予期せず、突如として巻き込まれるわけではない」（ハーバーマス前掲書：五四頁）というハーバーマスの主張は、旧態依然の市民社会論的市民像から離れることができない故に、我々の想像を超えて我々の生に浸透している現代科学技術によって倫理が変性してきていることへの認識が、フェルベークよりも甘いものとなっている。
- (14) ハーバーマス前掲書：三〇頁。

- (15) 浅田一九九九：九七・九八頁。
- (16) Liang, *et al.* 2015 を参照。また 2017 年には米国を中心とした国際研究チームによっても人胚への遺伝子改変が成功したことが発表された。Ma, *et al.* 2017 を参照。
- (17) Liu, *et al.* 2018 を参照。
- (18) ハーバーマス前掲書：四七頁。
- (19) 例えば次のような例を参照。“The Rise of Citizen Bioscience: Is self-experimentation with gene editing techniques something we should herald as a new form of “permissionless” innovation?” (<https://blogs.scientificamerican.com/observations/the-rise-of-citizen-bioscience/>)”。
- (20) ただし完全な自由がやがて人間を極限まで疲弊させ、逆説的に運命論とルサンチマンをもたらす可能性はあるかもしれない。むしろこの方があり得るシナリオだろう。
- (21) ヘルツフェルド前掲書：七二・七三頁。
- (22) 同書：七二頁。
- (23) 同書：一〇八頁。
- (24) 同書：六〇頁。
- (25) ハーバーマス前掲書：六〇・六一頁。
- (26) 同書：六一頁。

- (27) ナンシー二〇〇五：七三頁。
- (28) 同書：一二八頁。
- (29) ブレイザー前掲書：二八および三九頁。
- (30) 内山二〇一六：一二一頁。
- (31) 伝統が持つ虚構性については小坂井(二〇〇三)に詳しい。
- (32) 樹木間のコミュニケーションについてはHaskell 2017参照。また、一部の真正細菌が、自らの生息密度により特定の物質の生産量を調整するクオラムセンシング (quorum sensing) も、生物学的次元におけるコミュニケーションと呼べるだろう。
- (33) ステイグレル二〇〇九：五六・五九頁。
- (34) 同書：五〇頁。
- (35) 同書：六五・六六頁。
- (36) 同書：六六頁。
- (37) 同書：七九頁。
- (38) 同書：六四頁。
- (39) ここでいう石器とはフリント製の打製石器に限定されるものではない(ステイグレルの議論においてもそれは同様である)。さらにそれは、ヒト属によって作られたものでさえなくても構わない。

異論はあるとしても、ケニアのロメクウィ3で発見された石器 (Harmand, et al. 2015 参照) はヒト亜科により三三〇万年に作られたとされているが、その石器のデジタル化された画像データをモニタ越しに眺めているだけでさえも、我々にはそのヒト亜科の誰かがその石を打った瞬間を、妄想でも仮想でも共感でもなく観取することができる。それはなぜかというところに本論の論点がある。その誰かが実際にその石を打ったとき、考古学者たちが三三〇年後にその石をその目で見いだし手に取ったとき、そして我々が博物館で（もし展示されることがあれば）その石に直面するときと、いまモニタ上に映しだされたピクセルデータを眺めるときとは、その迫真性に差異があることは確かかもしれない。だが、そのような差異についての表層的な議論を延々繰り返すことに果たしてどれだけ意味があったのか、そしてそれが、情報技術が新たな生態系となった現代社会を生きる人間存在の病理にどれだけ応えることができたのかを考えてみなければならぬ。だからこそ我々は、そのような差異を超えて、そこに現れる迫真性について直接問うことができるようなメディア論の体系を構築しなければならぬのである。

(40) ステイグレル前掲書…九〇頁。

(42) 同書…二一〇頁。

(43) 同書…一八頁。

(44) 同書…二二〇頁。

(45) 新共同訳聖書マタイによる福音書五章二九節。

(46) この点において、信仰は確かにメディアと相似した構造を持つ。しかもそれは単に表層的なものではなく、絶対的な畏怖を通してつながった根本的な相似である。ヘーリツシュ(二〇一七)も同様に、宗教(ここではキリスト教を指す)とメディアについて次のように語る。「メディア技術と神学が遠く、限りなく遠くにあるものを近づけると同じ事業に専心しているということからだけでも、宗教はメディアの他者ではない。だが、「テレ」という接頭辞を冠するのも当然のメディア技術が大量に使用されるようになって以来「…」遠く、限りなく遠くにあるものが私たちに近づけられているならば、神を完全なる他者として、理解するというより理解できない者として表現しようとするような神学の立場は厳しい」(同書…三四二頁)。ただしここではその違いのみが意識されているのではない。「原初についての天文物理学の説明モデルと宗教的な説明モデルは、途轍もないノイズから始めるか、明瞭な言葉から始めるかという点で差異を示すのみならず、そこで生起したことを聴覚的出来事と結びつけるという共通点ももつ。メディア史とメディア理論はここに始まる「強調点は引用者による」(同書…二〇頁)。ここにはヘーリツシュが指摘しているように「純粋な精神となるために汚れた物質から離れた」というグノーシスの根本衝動」(同書…三四三頁)が確かにあり、また、キリスト教自体もその拡大深化の過程でいわゆる通常の意味でのメディア技術を積極的に利用してきたこ

とも事実であろう。いずれにせよヘーリツシュはキリスト教神学について語っているのであり——彼のメディア論で重要な位置を占めるものがホスチア（聖餐式で用いられる円形の種なしパン）であることから明白である——この点において本論の立ち位置とは異なる。ビッグバン時における象徴的な表現としてのノイズ、途轍もない轟音は、しかし天文学的な観点からすれば分析対象である時点で除去可能性ノイズとなるだろうし、また創世記第一章第二節における混沌は、神のロゴスに対してむしろ存在論的ノイズとして対置される点もあるかもしれない。さらには荘子における混沌は本論のメディア論からどのように理解することができるのか。これらは今後考察すべきテーマとなる。いずれにせよ、真の意味で他者について考えようとするのであれば、メディアに関する分析が信仰の問題へと通じることを、我々は怖れるべきではないだろう。

(47) スティグレル前掲書：一〇九頁。

(48) 同書：一一八頁。

(49) 「『信頼せず検証する』ブロックチェーン技術で金融インフラを見直そう」Blockchain of Samson Mow 氏」(<https://jp.techcrunch.com/2017/12/12/tctokyo2017-blockstream/>) 参照。また、Teck Crunch Tokyo 2017 (2017/11/16) における彼の講演にも拠っている。

(50) 吉田二〇一七：三八四頁。

(51) 念のためにいえば、後述するようにこれはいわゆるマルクス主義的な原始共産制とは異なり、平

等や富の共有などはまったく関連しないし、むしろその真逆の状態をさえ含み得る存在論的原理の次元における状態をさす。

(52) 吉田前掲書…一六頁。

(53) 久保田二〇一七…一二八頁。

(54) 同書…一七一頁。

(55) 同書…二三一頁。

(56) 同書…四〇五頁。

(57) ハーバーマス前掲書…七八頁。

(58) 同書…七六頁。

(59) 久保田前掲書…三六四頁。

(60) 中世西ヨーロッパにおける数量化という世界観の転換について描いたクロスビー(二〇一二)の優れた研究では、次のように当時の時間観念の変化が述べられている。「従来のように時間の内容がその長さを規定するのではなく、時間がその内容を計量するようになったのだ」(同書…二〇二頁)。つまり、時間そのものもまた計量可能となったのであり、このことはさらに次のような思想も生み出すことになる。「…」価格がつけられることがわかってくると、時間は神の独占的な財産であるがゆえに、こうした事態は人々の精神と道徳観に緊張をもたらした。時間に価格がつけられる

なら「…」熱や速度や愛情といった分割できない諸々の不可量物も、数字で評価できるのだろうか？」
(同書…九八頁)。

(61) ダウドナ二〇一七…二八〇頁。

(62) 同書…二八五頁。

(63) 同書…二九八頁。

(64) 絶滅危惧種をクローニング等の技術によって救おうとする研究者たちの姿はアンテス(二〇一六)に描かれている。

(65) バルト二〇一一…九四頁。ただしバルトは絵画や言説に対する写真の特異的な本性としてこれを語っているが、この点について本論は異なる立場をとる。

(66) たとえそこに研究者や環境保護運動家たちの真摯で切迫した思いがあつたとしても、バトラー(二〇一八)が内戦地域において命がけで復興のために働いているNGOの活動が皮肉にも逆にさらなる内戦を導くことにつながる危険性を指摘しているように、絶滅種の遺伝情報をライブラリ化できるのだという意識は、却って環境保全への動機づけを弱体化させてしまうかもしれない。

(67) 「Twitter やその他のヴァーチャル・テクノロジーが公的領域の脱具象化へと導いたため、諸権利の行使は現在、街頭における諸身体を大きく犠牲にして起こっている、と主張する人もいるが、私はその意見には一部不賛成である」(バトラー前掲書…一二四頁)。

- (68) 同書…一二四頁。
- (69) 同書…一二二、一二三頁。
- (70) オーストラリアの作家グレッグ・イーガンによる幾つかの小説は、これら様々の精神のアップロードやクローンについての見事な描写がある。
- (71) ヘルツフェルド前掲書…二六四頁。
- (72) 「二世代あるいはそれ以上も早く、未来の社会的および技術的發展を予測する力が芸術にあることは、昔から認められていた。[∴]レーダーとしての芸術はいわば「早期警報装置」であり、そのおかげで余裕をもって社会的および心理的ターゲットを発見し、それに対処する準備ができるのである」(マクルーハン一九九四：4)。
- (73) マーシャル二〇一六…一三五、一三六頁。
- (74) 久保田二〇一六…一二頁。
- (75) 同書…三五四頁。
- (76) マイヤーズ二〇一六…三六五頁。
- (77) 文化庁メディア芸術祭実行委員会編二〇一七…二八頁。
- (78) マイヤーズ前掲書…三一頁。
- (79) 久保田二〇一七…四〇六頁。

- (80) ヘーリッシュ前掲書：四二五頁。
- (81) エヴァース二〇一六：三三三頁。
- (82) マイヤーズ前掲書：五八頁。
- (83) 同書：六二頁。
- (84) 同書：六二頁。
- (85) 同書：六二頁。
- (86) 「バイオ」と「アート」をガッチャンと合体させる。だけではダメ」 (https://wired.jp/waia/2017/05_shiho-fukuhara/) 参照。
- (87) Wired 前掲書：五五頁。
- (88) 「賛否両論？ 遺伝子を扱うアート集団 BCL が初音シクの細胞を展示」 (<https://www.cinra.net/interview/201510-bcl/>) 参照。
- (89) ボードリヤール二〇一：一〇八頁。
- (90) マイヤーズ前掲書：一八五頁。
- (91) "Neukom Vivarium" (<https://art21.org/read/mark-dion-neukom-vivarium/>) 参照。
- (92) 引用同上。
- (93) ロビンス二〇〇三：一一頁。

- (94) 同書…一七頁。
- (95) 同書…二二三頁。
- (96) 同書…二八頁。
- (97) ガラスで作られた都市に触れるのであれば、シェーアバルトの『ガラス建築』（一九九四）についても言及しておくべきであろう。シェーアバルトは十九世紀末から二十世紀初頭を生きたある種の芸術家であり、『ガラス建築』を通してブルーノ・タウトに影響を与えたことで知られている。彼にとつてのガラス建築はまさに近代を象徴するものであるとともに、新しい文化をもたらすための具体的手段であった。木材という容易に腐食する儂い素材に対して、ガラスは永遠である。無論鉄筋コンクリートも「堅牢かつ風化しにくい建材である」が、「惜しむらくはしかしこれが透明ではないことだ。透明なのはガラスだけである」（以下全て同書…一七〇頁）。従って透明性こそが重要なのだ。思想的にだけではなく、害虫の放逐が繰り返し言及されていることから分かるように、現実の次元においても透明な生が希求される。ガラス建築で満たされた地上はパラダイスとなり、我々は「もはや天上にパラダイスを仰ぎ見る必要はなくなる」（一七二頁）。そこで暮らす人びとは「不埒な手を持つことなどあり得ない」（二一六頁）し、そこでは自然さえも「まったく異なる光の下に立ち現れてくるだろう」（二〇三頁）。そのとき、我々は地球を「金星とも火星とも見違えて目を丸くするだろう」（二二三頁）。すべてが透明で永遠な世界に生き、自らを倫理的に正しい（と疑わない）人間とは、すな

わち世俗的な神以外の何者でもない。それは決して一幻視家の夢などではない。ガラスを合理性やフロントロール可能な技術という言葉に置き換えてみれば、結局のところ、我々は未だにどこかで彼のビジョンを共有したままに近代という幻想を生きていることは明白であろう。

だが同時に、彼は存在論的ノイズについても直観している。「金属は冷たいといわれる。木材は暖かいという。これはしかし習慣の表象である。タイル製暖炉がまだなかった時代には、ピカピカに磨き上げた壁タイルでさえも冷たいと感じられていたのである。タイル製暖炉の登場を俟ってはじめて陶器が暖かく感じられるようになったのである。金属もたぶん同じことなるう」(一八一頁)。確かにそうかもしれない。だが素材としての鉄を超え、デジタル化によって思考そのものにさえ透明性が侵襲してくるとき、我々は単に安穩と時の経過を待つわけにはいかない。

(98) ロビンス前掲書：二〇九頁。

(99) 同書：二〇六頁。

(100) 例えば一九九四年に事故死したF1ドライバー、アイルトン・セナが一九八九年鈴鹿で記録した走行データから彼の走りを再生するプロジェクト、"Sound of Honda Ayrton Senna 1989" (<https://www.youtube.com/watch?v=7pCOYSdnss4>) を参照。ここではセナの遺した(人間の生全体からすれば)極めてシンプルな走行データにより再現されたエンジン音、そして速度を表現するためのライトの動きが、現在の観客の眼前に当時のセナの走りをまざまざと蘇らせる様子が示されている。

それはデータの量や正確さに——少なくともそれのみに——拠るものではないし、観客の想像力に拠るものでもない。かつてその場を走ったセナが、いま、我々を貫通しているのである。

- (101) ロビンス前掲書…三五頁。
- (102) 同書…二五頁。
- (103) 同書…一二八頁。
- (104) 同書…一二九頁。
- (105) 同書…一三三頁。
- (106) 同書…一三一頁。
- (107) 同書…一三四頁。
- (108) マノヴィツチ二〇一三…三五九頁。
- (109) 同書…三六九頁。
- (110) 従ってここでは、単純化された意味において、情報圏においてすべてが情報エンティティとして現れてくるというフロリデイ（二〇〇七）の情報倫理（IE）と容易に接続できる。
- (111) 情報技術の環境化については吉田（二〇一四）を参照。
- (112) ラジオとノイズの関係についてのスターン（二〇一五）の分析は、本論とは立場が異なる面が多いとはいえ、興味深い。彼の「忠実性」と「アコースマティック」（音とその発生源とを存在論的に

分割する考え方)を巡る議論は、本論を批判的に検討していく上で有効だろう。これについては次号で改めて触れる。

(113)ただしそれがどのようなノイズであるのかは重要である。腸内細菌叢についてのベラスケスⅡマノフの指摘を見てみよう。「娘が必死になってしゃぶっている玩具にしろ果物にしろ、肘掛けにしろ毛布やその他諸々のものにして、それほど遠くない過去の時代には特有のバイオフィルム——大勢の家族や、飼っている家畜や、戸外の泥など由来の——で覆われていたはずである。現在にしても、身近にあるものはみんな微生物だらけには違いないが「…」その数もバラエティも昔とは桁違いに少ないだろうし、しかも不適切なタイプの微生物ばかりだろう。我が娘の腸内細菌叢は周囲のこういった微生物から作られるようなものだが、それは進化の規格からは確実にほど遠いものだろう。だから、肘掛をなめたり本にしゃぶりついたりしている娘を見て私が心配しているのは、この部屋がどれほど不潔なのかということではない。この部屋が清潔すぎるのでは、という心配でもない。私が心配しているのは、この部屋が正しい微生物で汚れているかどうか、である」(ベラスケスⅡマノフ二〇一四・二七六・二七七頁)。このことは存在論的ノイズと除去可能性ノイズについても転用することができる。つまり、我々は我々の生からノイズを完全に除去することはできないし、しようとするべきでもないのだが、だからといってそれは単に乱雑であれば良い、といことを意味するのではない。乱雑さは透明性を遠ざけるように思えるかもしれないが、疑似乱数が決定論的であるように、その複雑

さは見かけ上のものにすぎないかもしれない。だとすれば、やはり我々はその不潔さ／乱雑さ／不透明さに、どれだけの時間が含まれているのかを問う必要があるだろう。

【参考文献】

- 浅田彰『「歴史の終わり」を超えて』中公文庫、一九九九
- 内山節「転機に立つ人類社会―グローバル化のなかのコミュニティを問う」総合人間学会編『総合人間学10 コミュニティと共生―もうひとつのグローバル化を拓く』学文社、二〇一六、一一〇、一二三頁
- 共同訳聖書実行委員会編『聖書 新共同訳』日本聖書協会、一九八八
- 久保田晃弘「反転の美学―ポストゲノム時代のバイオアート」マイヤーズ・W『バイオアート―バイオテクノロジーは未来を救うのか。』岩井木綿子、上原昌子訳、ビー・エヌ・エヌ新社、二〇一六、一〇、一九頁
- 久保田晃弘『遙かなる他者のためのデザイン―久保田晃弘の思索と実装』BNN、二〇一七
- 小坂井敏晶『民族という虚構』東京大学出版会、二〇〇三
- 文化庁メディア芸術祭実行委員会編『平成29年度「第20回」文化庁メディア芸術祭授賞作品集』二〇一七

保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房、二〇〇五

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」総合人間学会編『総合人間学オンラインジャーナル第8号』二〇一四、一九七―二二一頁

吉田健彦「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」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編『現代人間学・人間存在論研究 第2号』二〇一七、三二五―四二七頁

『Wired』Vol.14『コンプレクスト・ジャパン』、二〇一五

アンテス・A『サイボーグ化する動物たち——ペットのクローンから昆虫のドローンまで』西田美緒子訳、白揚社、二〇一六

エヴァアース・D『時間の流れの中の記憶と復活の概念』T・ピーターズ、R・J・ラッセル、M・ヴェルカー編『死者の復活——神学的・科学的論考集』小河陽訳、日本キリスト教団出版局、二〇一六、三二二―三四二頁

ガンパート・G『メディアの時代』石丸正訳、新潮選書、一九九〇

クロスビー・A・W『数量化革命——ヨーロッパ覇権をもたらした世界観の誕生』小沢千重子訳、紀伊国屋書店、二〇一三

シェーアバルト・P 『永久機関 附・ガラス建築』種村季弘訳、作品社、一九九四

スターン・J 『聞こえくる過去―音響再生産の文化的起源』中川克志、金子智太郎、谷口文和訳、イ

ンスクリプト、二〇一五

ステイグレルール・B 『偶有アウフザントからの哲学―技術と記憶と意識の話』浅井幸夫訳、新評論、二〇〇九

ダウドナ・J、スターンバーク・S 『CRISPR―究極の遺伝子編集技術の発見』櫻井裕子訳、文芸春

秋二〇一七

デサール・R、パーキンズ・S・L 『マイクロバイオームの世界』斉藤隆央訳、紀伊国屋書店、二〇

一六

ナンシー・J・L 『複数にして単数の存在』加藤恵介訳、松籟社、二〇〇五

ノフラー・P 『デザイナー・ベビー―ゲノム編集によって迫られる選択』中山潤一訳、丸善出版、二

〇一七

ハーバーマス・J 『人間の将来とバイオエシックス』三島憲一訳、法政大学出版社、二〇一二

バトラー・J 『アセンブリ―行為遂行性・複数性・政治』佐藤嘉幸、清水知子訳、青土社、二〇一八

バルト・R 『明るい部屋―写真についての覚書』花輪光訳、みず書房、二〇一一

ピカート・M 『沈黙の世界』佐野利勝訳、みず書房、二〇一四

フェルベーク・P II P 『技術の道德化―事物の道德性を理解し設計する』鈴木俊洋訳、法政大学出版社

局、二〇一五

ブレイザー・M・J 『失われてゆく、我々の内なる細菌』山本太郎訳、みすず書房、二〇一五

フロリディ・L 「情報倫理の本質と範囲」西垣通、竹之内禎編『情報倫理の思想』西垣通訳、N T T 出版、二〇〇七・四七・九八頁

ヘーリツシュ・J 『メディアの歴史―ビッグバンからインターネットまで』川島健太郎、津崎正行、

林志津恵訳、法政大学出版社、二〇一七

ベラスケスⅡマノフ・M 『寄生虫なき病』赤根洋子訳、文芸春秋、二〇一四

ヘルツフェルド・N 「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、R・J・ラ

ッセル、M・ヴェルカー編『死者の復活―神学的・科学的論考集』小河陽訳、日本キリスト教団出

版局、二〇一六、二六二・二七五頁

ベンヤミン・W 『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

ボードリヤール・J 『芸術の陰謀―消費社会と現代アート』塚原史訳、N T T 出版、二〇一一

マーシャル・W 「バイオテクノロジーは、生命とはいかなるものであるべきかという概念を変える」

マイヤーズ・W 『バイオアート―バイオテクノロジーは未来を救うのか。』岩井木綿子、上原昌子

訳、ビー・エヌ・エヌ新社、二〇一六、一三四・一三九頁

マイヤーズ・W 『バイオアート―バイオテクノロジーは未来を救うのか。』岩井木綿子、上原昌子訳、

- ビー・エヌ・エヌ新社、二〇一六
- マクルーハン・M 『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
- マノヴィッチ・L 『ニューメディアの言語—デジタル時代のアート、デザイン、映画』 掘潤之訳、みすず書房、二〇一三
- リンギス・A 『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
- ロビンス・K 『サイバー・メディア・スタディーズ—映像社会の〈事件〉を読む』 田畑暁生訳、フィルムアート社、二〇〇三
- Ceballos, G., Ehrlich, P. R., Dirzo, R. (2017). "Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 114(30), E6089–E6096.
- Charlesworth, C. T., et al. "Identification of Pre-Existing Adaptive Immunity to Cas9 Proteins in Humans". bioRxiv preprint first posted online.
- Haapaniemi, E., et al. (2018). "CRISPR–Cas9 genome editing induces a p53-mediated DNA damage response". *Nature Medicine*. Volume 24. pp.927–930.
- Harmand, S., et al. (2015). "3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya". *Nature*. Volume 521 (7552). pp.310–315.

- Haskell, D. G. (2017). *"The Songs of Trees: Stories from Nature's Great Connectors"*. Penguin Books. New York.
- Liang, P., *et al.* (2015). "CRISPR/Cas9-mediated gene editing in human tripronuclear zygotes". *Protein & Cell*. Volume 6(5). pp.363–372.
- Liu, Z., *et al.* (2018). "Cloning of Macaque Monkeys by Somatic Cell Nuclear Transfer". *Cell*. Volume 172(4). pp.881–887.
- Ma, H., *et al.* (2017). "Correction of a pathogenic gene mutation in human embryos". *Nature*. Volume 548(7668). pp.413–419.
- Schaefer, K. A., *et al.* (2017). "Unexpected mutations after CRISPR–Cas9 editing *in vivo*". *Nature Methods*. Volume 14. pp.547–548.
- Shannon, C. E. (1948). "A Mathematical Theory of Communication". *The Bell System Technical Journal*. Vol. 27. pp.379–423.

『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、研究ノートの欄を設ける。

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。

現代人間学・人間存在論研究部会 メンバー

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

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

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。

『現代人間学・人間存在論研究』第一期 第三号

2018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