

現代人間学・人間存在論研究

第 1 期 第 4 号

特 集

存在の波止場

大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所

現代人間学・人間存在論研究部会

『現代人間学・人間存在論研究』発刊によせて（再録）

1

『現代人間学・人間存在論研究』第四号のための序

上柿崇英
増田敬祐

5

特集 存在の波止場

〈生活世界〉の構造転換と〈自己完結社会〉の未来

― 〈無限の生〉と〈有限の生〉をめぐる人間学的考察

上柿崇英

7

はじめに 1. 本論におけるこれまでの到達点 2. 〈生活世界〉の構造転換と

〈自己完結社会〉の成立 3. 人間の未来と〈有限の生〉 おわりに―筆を置

くにあたって 【補論】残された課題としての〈文化〉への問い

存在の耐えきれない重さ

増田敬祐

313

—環境における他律の危機について

- はじめに 1. 存在の耐えきれない重さ 2. 疎外と自律 3. 他律の危機
おわりに

波打ち際の大聖堂

吉田健彦

379

—計算に引き寄せられる世界のメディア論

- はじめに—存在することへの不安 1. メディア技術の環境化 2. テクノデ
モクラシー 3. 別様の在り方 おわりに—存在の波止場で

『現代人間学・人間存在論研究』第一期を終えるにあたって

上柿崇英

445

『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らずのものであつた。それにもかかわらず、なぜわれわれは現代という時代を指し示す言葉にこれほどまで窮せねばならず、危機の時代に人間を説明しようとして、なぜこれほどまでに拙い言葉しか持ち合わせていないのか。これらの事実が物語るのは、われわれがこれまで営んできた「人間の学」というものが、一度は時代に対して敗北し、その息を絶たれたということである。

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

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

平成二八年二月一七日

大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所

現代人間学・人間存在論研究部会

『現代人間学・人間存在論研究』第四号のための序

われわれはこれまで、それぞれの形で人間存在の本質について語り、われわれ人間存在がいかなる道程を歩みながらこの時代に到達したのかについて見てきた。

本号では、そうした人間存在を待ち受けている未来、その最果ての世界について見ていくことになる。モノにまみれ、電波に浮遊し、生きることにより自己完結するわれわれは、これから先よりいっそう「完璧な世界」をこの惑星に築いていくことだろう。その「ユートピア」においては、脳とAI、身体とデジタル機器、精神と薬物作用の区別はおそらく存在しない。そこでは意のままにならない肉体を捨てた「脳人間」たちが、そして意のままになるロボットしか愛せない自己完結人間たちが、「こそ真の人間である」と高々に宣言するだろう。自らを取り巻くあらゆるノイズを除去した人間は、こうしてついに完璧な「ニンゲン」となる。それは「アイデア」そのもの、あるいは世俗的な「神」そのものとなった人間である。

「現代人間学」は、ここでわれわれに問いかけるだろう。「言葉」はまだ、そこに残されているのかと——われわれを世界や他者と了解させてきた、あの胸を打つ多くの言葉たちは。「意味」はまだ、そこに残されているのかと——生きることの悲しみと残酷さを前に、自らを負って生を成し遂げてい

くことの意味は。「信頼」はまだ、そこに残されているのかと——人々が素朴な「悪」に立ち向かい、世代を越えて連なることよって築いてきた信頼は。「救い」はまだ、そこに残されているのかと——すべてが実現するかのようであり、決して意のままにならない世界に向き合うことの救いは。そして「美」はまだ、そこに残されているのかと——いかなる世にあっても、おのれの生き方は美しかったのかと問い続けてきた人々の祈りは。

われわれはいっつか、「目に見える」この世界だけが、そのまま世界のすべてであると思ひ込むようになったのではないか。だが、見よ。どんなに目を凝らし、賢しい物質で時空を埋め尽くそうとも「目に見える」ことどもの間の影あわいには、うねり、ぶつかり、とけあい、まどろみ、無数にうごめく「目に見えぬ」ことどもの海が厳然として、ある。われわれは寄せては返す波の前で今でも存在を揺らがせている。そうやってこの時代の波止場に佇みながら生きることを負っている。「存在の波止場」に立たされた人間は、これからも世界を、歴史を、そして人間が環境に存在することを、見つめ続けていくのだろうか。人間の瀬戸際に居合わせるとき、思想として語らなければならない人間の姿は、波打ち際で踏みとどまる「言葉」を探している。

われわれは本号において、この【第一期】の試みをそれぞれの形で総括する。そして次の課題へと向かっていくことになるだろう。

上柿崇英／増田敬祐

〈生活世界〉の構造転換と〈自己完結社会〉の未来

— 〈無限の生〉と〈有限の生〉をめぐる人間学的考察

上柿 崇英

はじめに

これまで本論では、「現代とはいかなる時代か」また「人間存在の本質とは何か」という根源的な問いからはじめ、新たな時代に相応しい「人間理解の枠組み」を求めて、実際に多くの基礎概念や理論的枠組みの整備を行ってきた。【本号】では、これまでの議論をすべて総括する形で、いよいよ本論の結論へと向かっていくことにしたい。

われわれは【第一節】「本論におけるこれまでの到達点」において、まず【第一号】から【第三号】までの議論の内容について振り返る。その際に最初に注目したいのが、哲学的、方法的、論としての「現代人間学」の諸特徴についてである。【第一号】の冒頭で提起した「現代人間学」の枠組みは、これまでの議論や実践を通じて、いまやひとつの「方法論」として提起できるまでになったと思われるからである。そのことを確認したうえで、ここでは本論の最初の問題意識にまでいったん立ち返り、これまで導入してきたアプローチ、および一連の分析を通じて、何が明らかになってきたのかということ

確認していくことにしたい。

続いて【第二節】「自己完結社会」の成立と〈生活世界〉の構造転換」では、これまであくまで抽象的な理論として描いてきた「自己完結社会」の成立過程を、「日本社会」というわれわれが生きる具体的な場に即しながら見ていきたい。つまり明治／大正期から、敗戦、高度経済成長期、高度消費社会や高度情報化社会の出現、そして今日に至るまで、この社会の一五〇年間を俯瞰しつつ、これまでに「第三の〈特異点〉」、あるいは「ユーザー」としての生」の成立といった形で描いてきたものを、〈生活世界〉の実態のなかから改めて見ていくことである。

そして【第三節】「人間の未来と〈有限の生〉」では、いよいよ本論の最終考察を行っていく。われわれはまず、〈自己完結社会〉の背後に横たわっているものが、「意のままになる生」こそを人間のあべき姿だと見なす〈無限の生〉の「世界観＝人間観」であることについて見ていこう。そしてその理想が究極の形で実現した人間の未来について考察しながら、われわれが挫折したのは、実はこの〈無限の生〉の理想に対してであるということについて確認したい。われわれに残された道があるのだとすれば、それは〈有限の生〉とともに生きるということ以外にありえない。その意味について明らかにすることが、本論に残された最後の課題となるだろう。

1. 本論におけるこれまでの到達点

(1) 哲学的方法論としての「現代人間学」

それでは、これまでの議論の到達点について見ていくことから始めよう。ここで最初に取りあげたいのは、前述のように哲学的方法論としての「現代人間学」についてである。われわれはすでに【第一号】において、「現代人間学」とは何か、その眼目はどこにあるのかについての素描を行ってきた。とはいえこれまでの試みを通じて明らかになったのは、「現代人間学」の潜在力が、何よりその方法論としての新しさにあるということであった。「現代人間学」の背景には、これまでの「人文科学⁽¹⁾」、とりわけ「哲学」のあり方に対する批判的な問題意識がある。われわれは「現代人間学」を、ここで哲学を新たな形で実践していく、ひとつの「方法論」として位置づけておきたいのである。

それでは、ここでの問題意識とは何だろうか。それは端的には、今日の人文科学的知がわれわれの直面している社会的、人間的現実に対して、有効な説明能力をほとんど失っているように見えることである。例えばわれわれは、いまこの瞬間にも、わずか一〇数年前の常識でさえ明日には通用しなくなるかのような、激しい変化と不透明性のなかを生きている⁽²⁾。そして実際われわれは、いままさにコスモポリタニズム（世界主義）、多文化共生、国際平和といった従来の理想が、現実には抗しきれずに瓦解していく様子を目の当たりにしているとも言えるだろう⁽³⁾。国内に目を向けてみれば、今度は心の病の日常化、高齢化する引きこもり、生涯未婚率の増大、孤独死の蔓延といった問題ばかりが目を見張る。こうした事態は、いずれも急激ではないが生活世界の着実な破綻を予感させるもので

あり、従来の人権擁護や富の再分配といった視点だけでは到底捉えきれないものを含んでいる。そうした数々の現実に対して、はたして今日の人文科学的知は、確かな応答ができているのだろうか。従来の人間的理想が無残に破壊されていく様を見て、むしろ困惑し、ただただ立ち尽くしているようにも見えるのである⁽⁴⁾。

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

では、哲学の実状はどうだったのだろうか。これまでわが国の哲学実践は、主として海外の諸言説を読解し、紹介し、模倣することによって遂行されてきたと言える。研究者の立場から言えば、権威ある哲学者のテキストを読解したり、海外の新たなトレンドをいち早く国内に導入したりすることが、まさしく正統な哲学的な方法論だと見なされてきた。そしてこうした方法論は、一面においては、

確かに大きな成果をもたらしてきたのである。例えばいま、われわれが母国語で大学の講義を受講し、文系的问题を母国語によって討論できるのも、また『ラーマーヤナ』から『ニコマコス倫理学』まで、古今東西のあらゆる古典を読み尽くすことができるのも、明治期から続くこの高度な「翻訳文化」の賜物だと言えるからに他ならない⁽⁵⁾。加えてその後継者たちが、日夜そうした努力を継続してくれているからこそ、われわれはいまこの瞬間においても、最新の外国語文献を母国語で読むことができているのである。

しかしそうした反面、わが国の哲学的実践はそうした方法論に傾斜していくあまり——【第二節】で見えていくように、それは戦後においていつそう顕著なものになっていくのだが⁽⁶⁾——西洋世界の知識文化を後追いすること以外の術を見いだせずにいるようにも思える。問題は、そうした後追いが、常々日本社会の置かれた固有の歴史的、文化的文脈を看過したまま、文字通りの模倣と追従に近い形で行われているように見えるということである。前述のように、社会的現実が示しているのは、その「プログラム」の輸入元となる西洋世界でさえ、その基盤は決して盤石なものではないということだろう。むしろ本論で見えていくように、西洋世界の知的伝統の深淵にこそ、今日の人間学的危機を紐解く手がかりが潜んでいる可能性さえある。要するに、従来のように読解や紹介や模倣を繰り返すだけでは、今日の人文科学が置かれた事態を乗り越えることはできないのではないか、われわれは一方で翻訳文化の優れた伝統を引き継ぎつつも、他方では、それとは異なる新たな哲学的実践を必要として

いるのではないか、ということである。そしてそれが西洋世界の後追いではないとするならば、目指されるべきは、あくまで現実世界との対峙を出発点とし、そこからさまざまな「知の実験」を自ら試みていくこと、そして自らが拠って立つべき新たな基礎概念、あるいは世界観や人間観そのものを創出していくこと、ということになるだろう。一言で述べれば、思想を研究対象として扱うだけではなく、思想それ自体を創造していくことが求められているのである。

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

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

ただしこの第一原則には、より深い含意が込められている。そしてそのことを理解するためには、われわれはいったん、そもそも「思想」とは何かという問題について考えてみる必要があるだろう⁽⁸⁾。

つまり、人間はなぜ思想を生み出すのか、なぜ人間の世界には思想というものが存在しなければならないのかという問題に他ならない。出発点となるのは、そもそも人間は、根源的に世界を了解し、他者を了解するための意味と言葉を必要としている、という存在論的な前提である。例えば人間存在にとって、世界は常に不可解なものであって、決して意のままになるということはない。そこでわれわれが出会う他者もまた、常に計り知れない存在、意のままにならない存在として現前する。それでも人間は、そうした世界において、そうした他者と生きることを宿命づけられているのである。つまり世界や他者との対峙を避けられない人間が、その与えられた宿命と向き合うこと、そうして紡ぎだされた意味や言葉こそが、思想の起源だと言えるのではないかということなのである⁹⁾。

そのように考えれば、思想の創造が求められる現代とは、人々が改めて世界や他者との了解を必要としている時代であるということの意味するだろう。思想の創造とは、直接的には、その新たな了解のための意味と言葉を実際に創出していくことを意味するのである。ただし、それだけではない。人間存在は遠い古の時代から、その時々々の要請にしたがって思想というものを紡いできた。いまのわれわれを取り巻いている無数の意味と言葉は、まさにそうした人々によって紡がれ、しかもそれが幾世代ものときを越えて受け継がれてきたものに他ならない。そのことを思えば、思想の創造が、単に文字通りに意味と言葉を紡ぐことのみを意味しないということが分かるだろう。それは例えば、古の時代において、それを必死に紡いできただろう無数の人々、あるいはわれわれが決して知りえぬ未来に

において、いつしかそれを紡いでいくことになるだろう無数の人々に思いを馳せること——本論ではそういう意識が依拠するものを〈存在の連なり〉と呼ぶことになる——そしてそこから、われわれ自身が自らの生きる時代の現実と対峙し、新たな意味と言葉をめぐる格闘していくということの意味しているからである⁽¹⁰⁾。こうして紡ぎだされるものを、本論では改めて〈思想〉と呼ぶ。「現代人間学」において「〈思想〉の創造」と言うとき、念頭に置かれているのはこうした含意なのである。次に第二の原則となる「絶対的、普遍主義の否定」であるが、それはこうした「〈思想〉の創造」を試みる際、「現代人間学」においては、それを決して唯一絶対的な意味での「普遍的な真理」として希求することはない、ということの意味している⁽¹¹⁾。

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

一部の人々は、「それでは意味がない」と言うかもしれない。なぜなら伝統的な西洋哲学においては、「普遍的な真理」を解明することこそが、その至上の目的であるとされてきた側面があるからである⁽¹²⁾。その背後にあるのは、この世界には唯一絶対的な真理、理念、価値、正義といったものが存在する——現時点の人類がその具体的な認識に到達しているかどうかは別として——という形而上学的な前提に他ならない⁽¹³⁾。しかし「現代人間学」は、そうした前提には依拠しない。むしろいかなる〈思想〉も“不完全”であるということに覚悟しつつ、それでも時代の求める“最良のもの”として、人々が〈思想〉を紡ぎ続けていくことを肯定するからである。無数の〈思想〉の試みが、誕生しては消えて行く。「現代人間学」は、そうした〈思想〉のあり方そのものを信頼しているからである⁽¹⁴⁾。それゆえ〈思想〉を創造するものに求められるのは、流行りの言説を習得することでもなければ、超越的な観点のもとで人々を見下ろすことでもない。「正しさ」をめぐって知的乱闘を繰り返すことでも、「完璧さ」を求めて理論武装に邁進することでもない。そうではなくて、まずは時代に規定されたおのれ自身を問題とすること、そして自らの確信を〈思想〉へと昇華させるべく、座してあらゆる苦しみに耐え抜いていくことであると主張する⁽¹⁵⁾——それを“決断主義”と呼ぶのであれば、〈思想〉の実践とは、まさしくそうした決断を要する実践であるとも言えるだろう⁽¹⁶⁾。そして世代を越えて互いに刺激を与え、知恵を出し合うことによって、総体的営為としての「〈思想〉の創造」を支えていくことであると主張するのである。

しかし「普遍的な真理」の探求を否定すると言うのであれば、「現代人間学」は、いったい何を目指すことになるのだろうか。例えば前述したように、その試みは確かにひとりひとり現実に、対峙を要請している。とはいえそれは、例えば「現場」へと直接足を運んだり、政策的次元において何か「役に立つもの」を提言したりするといったことではない。「現代人間学」が挑むべき舞台は、あくまで「思想」の次元にあるからである。そしてこのことに関わるのが、第三の原則である「世界観」、人間観の提示¹⁷⁾に他ならない。

われわれは先に、「思想」の起源には世界や他者への了解があると述べた。注目したいのは、このことが「哲学」にもたらす新たな意味づけについてである。というのも了解を希求する人間の原点に立ち返れば、そもそも哲学も宗教も、あるいは芸術さえも、いずれも何らかの「思想」を表現したものである、とは言えないだろうか。そして芸術が、必ずしも言語を用いない「思想」の表現であるとするなら、「哲学」とは、逆に徹底的に言語を駆使したもの、とりわけ言語的に構造化された理論を駆使して「思想」を表現したものであると言えるからである¹⁸⁾。

したがって「哲学」には、「普遍的な真理」の探究とは別のところで、やはり固有の役割があると言わなければならない。筆者は先に、哲学には事物の理解に先立つ基礎概念の整備という役割があると述べたが、より厳密に言えば、基礎概念が有効なものとなるためには、諸概念の背景において、豊かな世界観や人間観が広がっていなければならない¹⁹⁾。つまり「思想」の表現たる「哲学」に求めら

れる真の役割とは、基礎概念の整備を通じて、こうした「世界観」や「人間観」そのものを新たな形で提示していくことにあると言えるのである。実際われわれが経験している今日の知の動揺は、単なる基礎概念の問題にとどまらず、その背景にあるべき世界観や人間観そのものの限界の表れである可能性がある。そうした意味においても、われわれはいまこそ「哲学」を必要としていると言えるだろう。「現代人間学」が目指しているのは、そうした現実を受けての「哲学」の実践なのである。

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

まず、ここで「強度」と言うとき、そこには「思想」が持つ二種類の潜在力のこと念頭に置かれている。そのひとつは、時代の不確実性や不透明性を前にしても、なおその「思想」が耐えうる潜在力のことを指し、もうひとつは、その「思想」に備わっている人心を動かしかうるだけの言葉の潜在力のことを指している。つまり創造された「思想」であつても、それが時勢によって陳腐化することなく、ときを経てなお色褪せない何かを残しうるものなのか、そしてすべてが理解し難くとも、人々の内面に働きかけ、そこに確かな痕跡を残しうるものなのか、ということである。

われわれが「強度を備えた「思想」」に至るためには、まずはその「思想」が、どれだけ時代を超えた人間存在の本質を掌握しているのか、そしてその言葉が、どれだけ現代における「救い」、すな

わちわれわれの必要としている世界や他者に対する了解にまで到達しているのかが問われるだろう。さらに言えば、それをどれだけ「美意識」として表現することができているのか、このことも重要である。優れた〈思想〉には、優れた理論や表現だけでなく、例外なく優れた美意識が伴っている。われわれ人間には、自らの行いがはたして「美しい」ものだったのかと問い続ける力がある。「現代人間学」が目指しているのは、こうした人間存在の側面をも踏まえたうえでの、新たな〈思想〉の実践だと言えるのである⁽²⁰⁾。

(2)【第一号】の到達点

以上を通じて、われわれは本論が依拠する「現代人間学」の諸特徴について詳しく見てきた。ここからは本論のこれまでの到達点について、各号の内容に沿いながら確認していくことにしたい。

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うべき重大な事態に直面しているという認識であった——【本号】からは、それらを一括して〈自己完結社会〉の成立と呼ぶことにしよう——。まず現代社会においては、情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術を代表とする現代科学技術と、それらもたらすさまざまな人工物、そしてそこに「官僚機構」、「市場経済」、「情報世界」が複雑に融合する形で、社会を覆う巨大な「インフラ」のごときものが形作られている。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において、われわれの行為を次々に自己調整するような形で機能している。本論では、その巨大な「インフラ」のことを指して「**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**」となることによって、次第に生きることにも他者を必要としなくなっていく事態のことを指している。実際現代社会においては、われわれは「(社会的装置)」に「接続」するための貨幣さえ手に入れば、「(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」させることができる。各自は「(社会的装置)」を介して互いに結ばれ、それによっ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っていくからである。他方で「(生の脱身体化)」とは、現代科学技術による直接的、間接的な「人体改造」によって、われわれの生における身体の意味がますます失われていく事態のことを指している。実際、老いの「治療」とも言うべき若返りから、体細胞を用いた人工生殖、「相応しい医療」を提供してくれるソフトウェア、そして望み通りに振舞っ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AI」**、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。

【第一号】で見てきたのは、こうした「(生の自己完結化)」や「(生の脱身体化)」という事態が、「**関係性の病理**」や「**生の混乱**」といった矛盾となって、すでにわれわれの社会に表出しているというこ

とであった。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維持、構築していくことに、ますます特別な動機や必然性を感受す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、対人関係から離脱し、次第にリアルな関係性そのものを断念するようになっていく。また〈生の脱身体化〉が進行すると、若さと若い、男性と女性、子孫を生み育てるといった、かつて自明であったはずの生の前提が次々に意味を失っていく。そして人々は次第に、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していくようになる。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当惑し、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。

こうした問題を受けて、【第一号】では、これまでわれわれの社会が依拠してきた「人間の理想」に、いかなる問題点が含まれていたのかについても見てきた。ここで焦点となったのは〈自立した個人〉の思想、すなわち人間の本質を個人に見いだし、それぞれの個人が何ものにもとらわれることなく、十全な自己判断／自己決定を通じて意志の自律を達成していくことを理想とする、ひとつの人間学に他ならない。

この〈自立した個人〉の思想は、戦後の日本社会において、確かに強い影響力を保持し続けてきた。しかしその思想は、〈自己完結社会〉の成立という新たな事態を前にして、すでに有効な説明能力を

失ってしまったている。【第一号】ではこのことを見ていくために、大きく二つの点に着目してきたのであった。ひとつは、そこで想定されている「シナリオ」についての問題である。例えば〈自立した個人〉の思想においては、「自立」を阻むのはあくまで外的な抑圧や強制力であると考えられている。そのためそこでは、「解放」さえ実現すれば、人々は自ずと「自立」するということになる。しかし現実には「解放」が進展しても、人々は必ずしもそうした理想的人間類型にはならなかった。それでも〈自立した個人〉の思想は、そうした現状を、あくまで「解放」の不徹底という形でしか認識することができない。その結果として、際限のない「自由」と「平等」の拡大、絶え間のない「解放」を求める「無限の循環構造」に陥ってしまうのである。

ただし、より重要なのはもうひとつの点、すなわちこの「自立」のための「無限の循環構造」が、実際には〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉と表裏の関係にあるという問題に他ならない。このことを説明するために、われわれは〈ユ、ー、ザ、ー〉としての「自由」と「平等」という概念を導入してきた。それは、われわれの実現してきた「自由」と「平等」が、現実には〈社会的装置〉への依存によつてはじめて実現されるものであるということの意味している。つまり「自立」のための「解放」は、確かに「自由」と「平等」を拡大させると言えるものの、それは同時に〈社会的装置〉への依存を通じて、「他者」や「身体」そのものからの「解放」という問題と地続きの関係にあるのである。このことは、問題解決のための「解放」の拡大が、結果的にわれわれをより深刻な〈関係性の病

理」と（生の混乱）に直面させるといふ逆説を意味しているのである。

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そのものを構想し、人間存在が「生きる」ということの意味をいま一度問題としなければならない。以上が、われわれが【第一号】の議論から導出した結論であった。

（3）【第二号】の到達点

続いて【第二号】では、われわれはこうした問題意識を念頭に、実際に新たな理論的枠組みとなるものを構築しようと試みてきた。そしてそのために導入されたのが、人間存在の本質を、その存在の外部から、つまり存在を取り囲む〈環境〉との関係性から理解しようとする「環境哲学」、および人間存在の本質を、その存在がこの世界で実現する〈生〉、換言すると「生きる」という具体的な活動のなかから理解しようとする「生、の、分析」という二つのアプローチであった。

ここではまず、第一のアプローチである「環境哲学」から見えてきたものについて確認していこう。「環境哲学」において着目するのは、主体となる「生物存在」によつて規定され、その存在を成立させる基盤ともなるような「存在論的な〈環境〉」の概念についてである。そしてここから導出された、

人間存在にとつての固有の〈環境〉、すなわち「人間的〈環境〉」の構造とは概ね以下のようなものであった。

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。そしてここでの「人為的生態系」Ⅱ「社会」には、物質的基盤となる道具や耕地、建築物といった「社会的構造物」に加えて、非物質的基盤となる、人々を組織化する「社会的制度」、および価値や理念を含む「意味体系Ⅱ世界像」といった「三つの成分」が含まれているのであった。

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

【第二号】では、われわれはこうした「人間的〈環境〉」の概念を前提に、六〇〇万年の人類史を改めて振り返ることを試みてきた。そこで注目したのは、人類史に内在している**存在様式**の**質的転換**とも呼べるいくつかの「**特異点**」の存在と、それが人間存在に対していかなる意味をもたらしてきたのかということである。

まず、第一の「特異点」は約一万年前の「**農耕の成立**」であった。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。そしてこの「特異点」以降、人間によって「自然生態系」の表層に創出される「人為的生態系」は、「社会的構造物」という意味においても、「社会的制度」や「意味体系」世界像」という意味においても、爆発的に肥大化していくようになっていった。本論では、この「特異点」によって、人間と自然の直接的な関係性が縮小し、両者の間を常に「人為的生態系」＝〈社会〉が媒介するようになっていくということを指して、それを「**人間**」と「**自然の間接化**」と呼んできたのであった。

次に第二の「特異点」は、「**近代的社会様式の成立**」であった。それは直接的には数一〇〇〇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することを意味している。そしてこの「特異点」以降、「自然生態系」は科学技術を用いた予測とコントロール

ルの制御下に置かれるようになり、「人為的生態系」Ⅱ〈社会〉は、化石燃料を動力としつつ、それ以前の時代とは比較にならない規模において肥大化していくことになっていった。「人為的生態系」Ⅱ〈社会〉は、ここで「自然生態系」からの直接的な制限から外れ、また「自然生態系」との「整合性」を欠いたまま、まさに無限に膨張していくように見える。本論ではそのことから、この第二の「特異点」のことを「〈社会〉と、〈自然〉の切断」と呼んできたのであった。

問題となるのは、われわれが今日直面している〈自己完結社会〉の成立が、こうした人類史的射程において、いかなる位置を占めるのかということである。ここで本論が指摘したのは、〈自己完結社会〉が、ある部分においては明らかにこうした過去との「連続性」のうえにあるということであった。つまり〈自己完結社会〉は、われわれが先に見た生物存在としての人間の本性、つまり「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、それを絶え間なく次世代へと継承していくわれわれの本性に対して、無関係であるとは言えないということである。しかし〈自己完結社会〉の成立には、確かに過去との「非連続性」と呼べるものもまた存在するはずである。したがって本論では、それを第三の「特異点」、すなわち歯止めを失った「人為的生態系」Ⅱ〈社会〉が、今度は人間それ自体との「整合性」までをも失いつつある事態であると理解し、それを改めて「〈社会〉と、〈人間〉の切断」と呼んだのであった。

それでは、第二のアプローチである「〈生〉の分析」からは、何が見えてきたのだろうか。まず

「〈生〉の分析」とは、人間存在の本質を、われわれがこの世界で実現する〈生〉＝「生きる」という具体的な活動のなかから理解しようとするものであった。そこでわれわれは、「生活者」としての人間、そして生身の人間にとつての等身大の世界である〈生活世界〉に着目しつつ、そこで展開される「人間的〈生〉」の構造について原理的な説明を試みてきたのであった。

最初に取りあげたのは、人間存在には、時代や文化を問わず、人間である限り必ず実現しなければならぬ三つの事柄、「〈生〉の三契機」とも呼べるものが存在するということであった。それは第一に「〈生存〉の実現」、すなわち生命体として生きる人間が、必要物を確保し、そのための素材の加工や道具の製作、知識の集積などを行っていくこと、第二に「〈現実存在〉の実現」、すなわち他者とともに生きる人間が、集団の一員としての自己を形成すると同時に、構成員との間で情報を共有し、信頼を構築し、集団としての意思決定や役割分担を行っていくこと、そして第三に「〈継承〉の実現」、すなわち生命体として死を迎える人間が、前世代から受け継いだものを改良しつつ、再び次世代へと引き渡していくことに他ならない。

ここからわれわれは、現代社会における「〈生〉の不可視化」の問題についても詳しく見てきた。それは端的には、今日のわれわれが現実として〈生〉に肉薄しているにもかかわらず、なぜこれほど〈生〉＝「生きる」実感をえることが困難なのかという問題に他ならない。手がかりとなるのは、現代社会においては、「〈生〉の三契機」の実現が、主として「社会的装置」への「委託」という形で達

成され、人々にはそれらが矮小化された形でしか経験されていないということであった。われわれはここで、現代における「生存」の実現」は、直接的には「社会的装置」に接続するための「貨幣」を調達する「経済活動」を意味すること、「現実存在」の実現」は、「社会的装置」のもとで、自身が望んだ自己の形を具現化していく「自己実現」を意味すること、そして「継承」の実現」は、将来の「経済活動」や「自己実現」のために課せられる「学校教育」を意味することについて見てきた。そしてここでは、一連の事態を「生活世界」の「空洞化」と呼び、こうした現代的な「生」のあり方を指して「ヘューザー」としての「生」と呼んできたのであった。

【第二号】の後半では、われわれは以上の二つのアプローチから得られた知見を総合し、さらなる議論の深化を試みてきた。最初の論点となったのは、「生」の三契機」の起源について、とりわけそこに「三つの契機」がなければならぬのかという問題である。そして実はこのことが、第一のアプローチで見た「社会」の起源と深く関わる問題だったのであった。

われわれはここで、まず「生」の契機において最も根源的なのは「生存」の実現」であるということ、加えて人間存在にとつての「生存」とは、常に集団行動によって実現される「集団的「生存」」を意味するということについて確認してきた。そして本論が指摘したのは、人間の「集団性」が、量的にも質的にも異常なほどに突出したものでありながら、人間の遺伝的単位は個体であること、それゆえわれわれは「私」の「生存」と「皆」の「生存」をめぐる「根源的葛藤」を抱えることに

なったのではないかということである。つまり人間存在は、きわめて高度な「集団的〈生存〉」の能力を持ちながら、それゆえ自己と集団との間に、常にある種の緊張関係を伴うようになったということに他ならない。

ここで本論が着目したのは、われわれが第一のアプローチにおいて「人為的生態系」Ⅱ「社会」として見てきたものが、もともとはこの「根源的葛藤」を軽減させ、「集団的〈生存〉」を円滑に実現していくための仕組み、いわば「生」の「舞台装置」として發達してきたものではないかということである。つまり「環境哲学」における「人為的生態系」Ⅱ「社会」とは、「生」の分析における「生」の「舞台装置」Ⅱ「社会」を意味しており、ここからわれわれは「人間的〈生〉」の文脈のもと、「社会」の起源」というものを説明することができるのである。加えてこの「生」の「舞台装置」Ⅱ「社会」の概念によって、われわれは人間存在が、なぜ「〈生存〉の実現」のみならず「現実存在」の実現」や「継承」の実現」をも必要とする存在となったのか、という問題についても答えられるようになる。つまりわれわれは生物進化の過程において、すでに「生」の「舞台装置」Ⅱ「社会」がなければ「〈生存〉」を達成できない身体となっている。そしてだからこそ、われわれには「生」の「舞台装置」を皆で支えていくための「現実存在」の実現」が求められ、それを次世代に受け渡していくための「継承」の実現」が求められるということに他ならない。

次に第二の論点となったのは、先にわれわれが「社会」と「人間」の切斷」と呼んできた第三の

「特異点」の内実が、ここでいかなる形で再描写されるのかということであった。ここで本論が着目したのは、〈自己完結社会〉の成立において決定的な役割を果たしてきた〈社会的装置〉が、この人間存在にとつて根源的な「〈生〉の舞台装置」＝〈社会〉に対していかなる点で異なっているのかということである。例えば「〈生〉の舞台装置」が發揮する〈根源的葛藤〉の緩和機能と、〈社会的装置〉の發揮する人々の行為の調整機能との間には、明らかな連続性がある。しかし前者が「意味」によって支えられているのに対して、後者は根源的には「意味」を必要としていない。ここから本論では、〈社会的装置〉の本質とは、「〈生〉の舞台装置」＝〈社会〉を構成する「三つの成分」のうち、「意味体系＝世界像」のみが縮小し、「社会的構造物」と「社会的制度」のみが異常なまでに突出したものであるということについて見てきたのであった。

加えてわれわれは、このことを念頭に、第二の「特異点」から第三の「特異点」への移行の過程についても、詳しい考察を行ってきた。着目したのは、ここで〈生活世界〉の〈人間的基盤〉とも言うべき「地域社会」の解体こそが、この移行に決定的な意味を持ったということである。確かに〈社会的装置〉の主要部分は、第二の「特異点」である「近代的社会様式の成立」に伴って出現してきたということが出来る。しかし〈生活世界〉が強固な人間的基盤を有しているうちは、「意味体系＝世界像」は〈生活世界〉に担保されており、「社会的構造物」と「社会的制度」の複合体である〈社会的装置〉は、依然として「補助装置」という形で〈生活世界〉に埋め込まれていたと言えるからである。

つまり地域社会の消滅によって「社会的装置」が「生活世界」から自立化し、人々が「社会的装置」に全面的に依存する「ヘューザー」としての「生」が完成したとき、はじめてわれわれは第三の「特異点」に到達したと言えるのである。

【第二号】では最後に、以上の分析のもと、「関係性の病理」や「生の混乱」といった当初の問題についても新たな考察を加えてきた。まず「関係性の病理」に関することで言えば、今日のわれわれは「社会的装置」の文脈に立つ限り——とりわけ「経済活動の倫理」に見るように——財やサービスを媒介として、人格的要素をほとんど排除したまま、他者と容易に結合することができる。しかしそれとは対照的に、「社会的装置」の文脈を少しでも外れてしまうと、われわれは関係性を築いていくために、今度は「私」という人格的存在を「むきだし」にしなければならない。それはなぜなのだろうか。本論ではこうした歪で極端な関係性の背後に、「意味」を不要とする「社会的装置」へのわれわれの全面的な依存と、それによってわれわれが自らの内に潜む「根源的葛藤」を適切な形で緩和することができなくなっている事態が関わっているのではないかと指摘してきた。

また「生の混乱」に関することで言えば、われわれは「（生）の不可視化」や「（生活世界）の空洞化」といった概念を通じて、それが「ヘューザー」としての「生」というあり方そのものに含まれる問題である、ということを確認することができるようになる。本論ではここで、われわれが「自己完結社会」の成立にいたって、はじめて自らがこの世界で「生きる」ことの意味を、時空間的な「存在

の連なり」の文脈から理解することができなくなったことについて見てきた。そして〈存在の連なり〉のなかに自らを根づかせることができない人間は、どれだけ私的な願望としての「自己実現」を達成しようとも、他者と関わり、意のままにならない〈生〉の現実に対峙していけるだけの現実感覚を持ちえないこと、意のままにならない世界のなかで、おのれの存在に確信を持ち、それを肯定していけるだけの〈存在の強度〉を保持することはできないということについて見てきたのであった。

(4) 【第二号】の到達点

続いて【第三号】では、われわれは【第二号】の議論を継承する形で、理論的枠組みのさらなる深化を試みてきた。ここで新たに導入したのは、人間存在の本質を“自己”と“他者”が織りなす「〈関係性〉の構造」のなかから理解しようとする「〈関係性〉の分析」のアプローチである。そしてそこからわれわれは、〈関係性〉のなかでしか生きられない人間がいかにしてそこに生じる負担を乗り越え、ともに何かを実践していくことができるのか、すなわち“〈共同〉の成立条件”という問題について詳しく分析してきたのであった。

まずは、第三のアプローチである「〈関係性〉の分析」から見えてきたものについて確認していきましょう。そこで最初に着目したのは、人格的な人間が形作る「人間的〈関係性〉」についての詳しい構造であった。

出発点となるのは、そもそも「自己」とは何か、「他者」とは何かという問題である。われわれはここで、「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」であること、そしてそれゆえ自己との間に「意味のある関係性」が成立しうるすべてのものであるという形で定義してきた。そしてこのとき「自己存在」とは、決して「他者存在」から切り離されては存在することができず、常に特定の「他者存在」に対する「私」でしかないこと、われわれが「自己」だと認識しているのは、こうした無数の他者との「意味のある関係性」を通じて現れた無数の「私」の全体を、あくまで漠然と捉えたものであるということについて見てきた。本論では、こうした自己と他者が取り結ぶ「意味のある関係性」の基本単位のことを「我・汝の構造」と呼ぶ。そして「自己存在」の背後にあつて、相互に影響しあう無数の「我・汝の構造」のことを指して「関係性の場」と呼び、そこから立ち現れてくる「自己存在」のことを「この私」と表現してきたのであった。

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

互いにどれだけ表出できるのかを示す概念である。

本論が注目したのは、こうした「仕組み」が、いずれも〈関係性〉に伴う「負担」を緩和させ、〈関係性〉を円滑にしていくなか、働きを持つということであった。そもそも人間が「我・汝」の構造を通じて他者と向き合うということは、〈他者存在〉の本質が「意のままにならない存在」である以上、互いにとつて負担となる。しかしわれわれは、ここで相手と所与の〈間柄〉として向き合うことによつて、不用意に〈この私〉と〈この私〉が対峙することを回避することができるのである。ただし〈間柄〉として向き合うことは、ときに不本意な振る舞いを引き受けなければならないということをも意味している。また「意味のある関係性」が成立するためには、われわれは依然として、どこかで〈間柄〉に塗りつぶされないう〈関係性〉を必要としている。したがつてわれわれは「中核的他者」と〈関係性〉を結ぶ際、〈間柄〉を活用しつつも、相手との〈距離〉に、応じて、ときに敢えて〈間柄〉の仮面を外し、「我・汝」の構造を通じて〈この私〉と〈この私〉としても向き合おうとするのである。本論では、〈関係性〉において生じるこうした一連の負担のことを、三つの「**内的緊張**」——①互いに理解し、望んでいる「我・汝」の構造のずれがもたらすもの、②望まぬ〈間柄〉と不適切な〈間柄規定〉がもたらすもの、そして③互いに理解し、望んでいる「距離間」のずれがもたらすものがある——という形で整理してきた。そしてわれわれが円滑な〈関係性〉を築いていくためには、こうした〈間柄〉や〈距離〉の上手な活用が不可欠となるものの、それによつて〈関係性〉

から負担そのものを完全に取り除くことは決してできないということもまた強調してきたのであった。

【第三号】では、こうした「人間的〈関係性〉」をめぐる分析を通じて、「自己完結社会」における〈関係性〉の諸相について詳しい分析を試みてきた。例えば【第二号】で見てきたように、現代社会においては、〈関係性〉が〈社会的装置〉の文脈に基づくかどうかによって、その形態は著しく異なったものになる。このことを「〈関係性〉の分析」から捉えなおすと以下のようになるだろう。まず、経済活動やインターネットのように、〈社会的装置〉の文脈に根ざした〈関係性〉の場合、われわれは互いの人格的要素を消してしまえるほどの強力な〈間柄〉を仲立ちにするか、〈社会的装置〉が備える「配置の機能」に依拠することによって、比較的容易に〈関係性〉を成立させることができる。

しかし〈社会的装置〉の文脈から外れ、互いに〈ユーザー〉として対面しなければならない場合、ここでは〈間柄〉が欠落する、ないしはきわめて脆弱になることによって、われわれは互いに適度な〈距離〉を測ることができず、結果として〈関係性〉の成立が難しくなっているのである。本論では、この〈ユーザー〉間に現れる極端な〈関係性〉——そもそも〈関係性〉自体が成立しないか、成立してもきわめて希薄なものにとどまるか、あるいは〈間柄〉の仮面が脆弱であるがゆえに、肥大した自己意識であるところの「この私⁽²¹⁾」と「この私」が直接対峙しなければならない〈関係性〉となる——を指して「0か1かの〈関係性〉⁽²²⁾」と呼んできた。そしてそうした事態においては、人々は〈関係性〉をやり過ぎそうとして「底なしの配慮」に陥るか、「この私」同士による「存在を賭けた潰し合

い」に陥るために、互いにとって〈関係性〉自体が多大な負担となることについて見てきたのであった。

加えてわれわれは、ここで「0か1かの〈関係性〉」を促進している「ゼ、ロ、属、性、の、倫、理、」についても見てきた。「ゼロ属性の倫理」とは、あらゆる〈関係性〉に、社会的な立場や属性に関わる概念を持ち込むべきではないとする倫理のことを指している。この倫理の背景にあるのは、人間はあらゆる抑圧や権力関係から無制限に、「解放」されなければならないとする〈自立した個人〉の思想である。問題は、この倫理のもとでは、いかなる〈間柄〉も、不当な抑圧として理解されてしまうがゆえに、われわれが時代に合わなくなった〈間柄規定〉を改変していくというよりも、〈関係性〉に〈間柄〉を持ち込むこと自体を否定する道へと進んでしまうことにある。そのためその倫理は、人々から苦しみを取り除こうとして、かえって「0か1かの〈関係性〉」を促進してしまうことになるのである。

加えてこの「0か1かの〈関係性〉」が「存在を賭けた潰し合い」に陥る背景には、現代を生きるわれわれが、無意識のうちに「意のままになる他者」を求めていることも深く関わっている。〈自己完結社会〉を生きるわれわれは、しばしば自身の「ありのまま」を無条件に受け入れて欲しいと願いながら、負担となる他者の「ありのまま」については、それを拒絶できることが当然であると考えている。「〈ユーザー〉としての生」が行き着く「自己実現」は、こうして「意のままになる他者」を前提とした、どこまでも都合の良い〈関係性〉を求めるものとなっていく。そこでは〈関係性〉の網

の目のなかで成立したはずの〈この私〉は、いつしか〈関係性〉から切り離された自意識であるところの虚構の、「この私」へと変質していくのである。しかしどれほどわれわれが「意のままになる他者」を求めたところで、「意味のある関係性」は決して成立しない。そしてそれゆえ、そこには「意味のある私」もまた存在しえないのであった。

以上を踏まえて【第三号】では、ふたつ目の柱となる“〈共同〉の成立条件”についての議論を進めてきた。前述のように、本論における〈共同〉とは、〈関係性〉のなかで生きる人間が、そこに生じる負担を乗り越え、ともに何かを実践していくということを意味していた。これは従来の“共同性”や“共同体”の概念とは区別される、“共同行為”としての〈共同〉の概念に他ならない。

本論ではまず、こうした新たな〈共同〉概念を整備していくために、既存の共同理念を「牧歌主義的・弁証法的共同論」という形で整理し、そこに含まれている問題点について確認してきた。「牧歌主義的・弁証法的共同論」には大きく、「自然主義の共同論」、「共同体批判の共同論」、「自由連帯の共同論」という三つの論点が含まれるのだが、そこではしばしば理想化された前近代の農村が想起され——あたかも「社会的存在」としての本性が発露するかのよう——無条件に共同が成立していたと見なされたり、近代において獲得された“自由な個性”を擁護しようとして、自発性を契機とした“個と共同”の図式的な止揚が語られたりしてきたのであった。しかし本論では、人間存在の〈共同〉は決して無条件に成立するわけではないということ、また“自由選択”と“自発性”だけではい

かなる〈共同〉も成立しえないということを、「二〇〇人の村の比喩」や「掃除当番の比喩」といったモデルを用いて考察してきた。そしてそのうえで、これまでの共同論においては、理想化された共同体や弁証法的な図式に覆い隠され、〈共同〉の「負担」についての認識が決定的に不足してきたことについて指摘したのであった。

続いて本論では、元来〈共同〉が成立するためには、三つの条件——「〈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」——が不可欠であったこと、さらには円滑な〈共同〉を実現するための「仕組み」として、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理が存在してきたことについても見てきた。われわれはそこで、例えば〈共同〉に際して「〈間柄〉を引き受けるものとしての〈役割〉」の概念、「担い手としての生」を引き受ける「世間、世俗、時代を超えた〈役割〉」の概念、「非人格的な信頼」とは区別され、「情念」、「悪意」、「不誠実」といった人間存在が持つ「素朴な〈悪〉」と向き合うことによって形作られる「具体的な他者への〈信頼〉」や、「集団的に共有された」人間一般に対する〈信頼〉、人間の世界そのものに内在する意味の肯定によって生じる「人間という存在に対する〈信頼〉」、そして〈共同〉に参加するもの同士に求められる「〈距離〉の自在さに関わる〈許し〉」や、「〈共同行為〉の」失敗に対する〈許し〉」といったものについて詳しく見てきたのであった。人間が生きるためには、「意のままにならない他者」と対峙することが避けられない。こうした「〈共同〉のための作法や知恵」は、いずれも人間が、こうした逃れられ

ない〈共同〉と向き合い、その現実のなかで、より良く生きることを問うことによつて生みだされてきたものなのである。

続いて【第三号】では、以上の〈共同〉をめぐる議論を踏まえ、われわれは再び〈自己完結社会〉の諸相について目を向けてきた。ここで本論が注目したのは、現代社会においては、すでに〈共同〉のための三つの条件がいずれも破綻しているということ、そしてわれわれ現代人自身が、すでに〈共同〉を担えるだけの能力の大半を喪失しているという事実であった。それにもかかわらず、なぜ現代社会は社会集団としての統合を保持することができているのだろうか。それは〈ユーザー〉となったわれわれが、〈社会的装置〉の持つ強固な自己調整能力によつて、非人格的な形での連帯をすでに達成しているからに他ならない。ここにあるのは、いわば人格的な〈共同〉なき連帯の姿であるだろう。しかし見方を変えれば、このことは人間存在が太古より逃れたいと願ってきた〈共同〉の必然性から、われわれがはじめて「解放」されたということをも意味していたのである。

本論ではここで、現代人が行使している「不介入の倫理」の問題についても考察を行ってきた。「不介入の倫理」とは、互いに対する介入を拒む代わりに、自身の人生にかかる責任はすべて自らが負うべきだとする倫理のことを指している。本論では、「0か1かの〈関係性〉」がもたらす帰結として、とりわけ「底なしの配慮」と「存在を賭けた潰し合い」に疲弊しきった人々が、次第に他者との間に「意味のある関係性」を築いていくこと自体を断念していくこと、つまり〈社会的装置〉の文脈

に拠らない〈関係性〉そのものを放棄していく方向性へと向かっていることについて見てきた。実のところ「不介入の倫理」とは、こうした「0か1かの〈関係性〉」への挫折を反映する形で、人々が苦肉のうちに編みだしてきた「戦略」であるとも言えるのである。

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

そして以上の分析を経ることによって、われわれは〈関係性の病理〉や〈生の混乱〉を次のように捉えなおすことができるようになる。まず、われわれに〈関係性の病理〉として見えていたのは、〈共同〉のための人間的基盤が失われた状態での「0か1かの〈関係性〉」の蔓延と、その反作用としての「不介入の倫理」の全面化がもたらした帰結であるということである。そして〈生の混乱〉に関すること言えば、これまで〈存在の連なり〉と呼んできたものは、ここでは「〈関係性〉の場」としても読み替えることができるだろう。つまり〈存在の連なり〉に「根づく」ということは、時空

間的な広がりを持った〈他者存在〉のなかで、まさに「私」が「私」になるということの意味しているのである。逆に〈存在の連なり〉に根づくことのない、「根無し草」となった人々は、〈この私〉＝〈自己存在〉に連なるものを忘却し、内なる願望の実現をどこまでも貪る自意識の怪物となる。そうした存在は〈存在の強度〉を著しく欠き、「意のままにならない」生の現実に立ち向かう力を持ちえない。なぜなら「意のままになる他者」ばかりを夢見る人々は、他者との間に決して「意味のある関係性」を築くことはできないということ、そして前述したように、「意味のある関係性」がなければ、「意味のある私」もまた存在しえないと言えるからである。

(5) 諸概念の整理

われわれはここで、いったん以上の考察から明らかになったことを整理しておくことにしよう。われわれはこれまで〈自己完結社会〉の成立という事態をうけて、その根源的な意味を明らかにするために、「環境哲学」、「〈生〉の分析」、「〈関係性〉の分析」という三つのアプローチを導入してきた。まず「表1」は、〈自己完結社会〉の成立および〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が、それぞれのアプローチからいかなる形で説明されるのかについて整理したものである。(イ)〈自己完結社会〉の成立は、(A)生物存在としての人間の原理に基づく「環境哲学」の射程からは、(イA)「人間」と〈自然〉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

	(A).「環境哲学」 【第二号】で言及)	(B).「生の分析」 【第二号】で言及)	(C).「関係性の分析」 【第三号】で言及)
(イ).〈自己完結社会〉の 成立	人類史における第三の「特異点」 (〈社会〉と〈人間〉の 切断)	「〈生活世界〉の空洞化」と「〈生〉の不可視化」の進行、および〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化と「〈ユーザー〉としての生」の完成	〈共同〉のための人間的基盤の喪失、および〈他者存在〉から切断された虚構の「この私」の肥大化、全面化
(ロ).〈生の自己完結化〉 〈関係性の病理〉		意味体系が脆弱化した〈社会的装置〉の台頭に伴う、一般的対人関係における〈根源的葛藤〉の顕在化	「0か1かの〈関係性〉」がもたらす「底なしの配慮」と「存在を賭けた潰し合い」、「不介入の倫理」の全面化と、それに対する挫折
(ハ).〈生の脱身体化〉 〈生の混乱〉		〈社会的装置〉への“委託”に伴う、時間間的なく存在の連なりに根ざすことのない〈生〉の成立、加えてその帰結としての〈存在の強度〉の脆弱化	虚構の「この私」と「意のままになる他者」の希求に伴う、「意味のある関係性」と「意味のある私」の喪失

表1 三つのアプローチから見た、〈自己完結社会〉の成立、および
〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉の位置づけ

う人類史における第三の「特異点」として描くことができた。それが(B)等身大の〈生〉の原理に基づく「〈生〉の分析」からは、(イB)「〈生活世界〉の空洞化」と「〈生〉の不可視化」の進行、「〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化と「〈ユーザー〉としての生」の完成として描かれ、(C)「自己存在」と「他者存在」をめぐる「〈関係性〉の分析」からは、(イC)「〈共同〉のための人間的基盤の喪失、〈他者存在〉から切断された虚構の「この私」の肥大化／全面化として描かれるのであった。同様にして、(ロ)「〈生の自己完結化〉」がもたらす「〈関係性の病理〉」と、(ハ)「〈生の脱身体化〉」がもたらす「〈生の混乱〉」は、(A)

「環境哲学」においては、(ロA/ハA)「〈社会〉と〈人間〉の切断」としてのみ描かれたが、(B)「〈生〉の分析」においては、それぞれ(ロB)意味体系が脆弱化した〈社会的装置〉の台頭に伴う一般的対人関係における〈根源的葛藤〉の顕在化の帰結、(ハB)〈社会的装置〉への委託に伴う時空間的な〈存在の連なり〉に根ざすことのない〈生〉の成立と〈存在の強度〉の脆弱化の帰結として描かれ、さらに(C)「〈関係性〉の分析」においては、それぞれ(ロC)「0か1かの〈関係性〉」がもたらす「底なしの配慮」と「存在を賭けた潰し合い」、および「不介入の倫理」の全面化とそれに対する挫折の帰結、(ハC)「他者存在」から切断された虚構の「この私」と「意のままになる他者」の希求に伴う「意味のある関係性」、「意味のある私」の喪失の帰結として描かれるのであった。

次に「表2」は、三つのアプローチで用いた諸概念が相互にいかなる対応関係にあるのかについて整理したものである。例えば(A)「環境哲学」においては、(A①)他の生物存在とは異なる人間存在の特性として、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、それを次世代へと継承させていくことに焦点があてられたが、このことは(B)「〈生〉の分析」においては、(B①)〈根源的葛藤〉を緩和させ「集团的〈生存〉」を実現させる「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉の成立/継承として捉え直すことができる。同様にして、(A)「環境哲学」において、(A②)生物進化の帰結として説明された高度な集団性や社会性、(A③)〈環境〉の「二重性」という存在様式の成立、(A④)膨張を続ける「人為的生態系」の帰結としての〈社会的装置〉として描かれたものは、

	(A)「環境哲学」 〔【第二号】で言及〕	(B)「生の分析」 〔【第二号】で言及〕	(C)「関係性の分析」 〔【第三号】で言及〕
①	「人為的生態系」としての〈社会〉の成立と継承	「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉の成立と継承	
②	高度な集団性、社会性の進化	〈根源的葛藤〉を内包した形での「集団的〈生存〉」の発達	
③	〈環境〉の「二重性」という存在様式の成立	〈生存〉の実現に加え、〈現実存在〉の実現および〈継承〉の実現をも含んだ「〈生〉の三契機」の成立	
④	膨張する「人為的生態系」の現代的形態としての〈社会的装置〉	「〈生〉の舞台装置」から「意味体系＝世界像」のみが矮小化したものとしての〈社会的装置〉	
⑤	「人為的生態系」の一成分としての「意味体系＝世界像」	「〈生〉の舞台装置」の一成分としての「意味体系＝世界像」	〈間柄〉や〈間柄規定〉の体系 「〈共同〉のための意味」 「〈共同〉のための技能」 「〈共同〉のための知恵や作法」
⑥		〈根源的葛藤〉	「人間的〈関係性〉」に生じる三つの「内的緊張」
⑦		「経済活動」の倫理	〈社会的装置〉の文脈上での特定の〈間柄〉の全面化
⑧		〈ユーザー〉の倫理	「ゼロ属性の倫理」 「不介入の倫理」 「自己実現」の倫理
⑨		「むきだしの個人」	〈間柄〉が欠落した〈自己存在〉
⑩		「共同の動機」	「〈共同〉のための事実」 「〈共同〉のための意味」
⑪		〈存在の連なり〉	「〈関係性〉の場」
⑫		〈存在の強度〉	「自己への〈信頼〉」

表2 三つのアプローチにおける諸概念の対応関係

(B) 「生」の分析」においては、それぞれ (B②) 「根源的葛藤」を内包した形での「集团的〈生存〉」の發達、(B③) 「生」の三契機」の成立、(B④) 「生」の舞台装置」の成分のうち「意味体系」世界像」のみが矮小化したものとしての「社会的装置」、として捉え直すことができるだろう。

また (B) 「生」の分析」において、(B⑤) 「社会的装置」が顕在化する際、矮小化したとされる「意味体系」世界像」は——それは (A) 「環境哲学」においては (A⑤) 「社会的構造物」、 「社会的制度」と並ぶ「人為的生態系」の構成成分として位置づけられるものであった—— (C) 「関係性」の分析」においては、その内実を、(C⑤) 「間柄」や「間柄規定」の体系、「共同」のための意味、「共同」のための技能、「共同」のための知恵や作法」という形で詳細に分析してきたと言えるだろう。同様にして (B) 「生」の分析」において、(B⑥) 「根源的葛藤」、(B⑦) 「経済活動」の倫理、(B⑧) 「ユーザー」の倫理、(B⑨) 「むきだしの個人²³⁾」、(B⑩) 「共同の動機²⁴⁾」、(B⑪) 「存在の連なり」、(B⑫) 「存在の強度」として描かれたものは、(C) 「関係性」の分析」においては、それぞれ (C⑥) 「人間的〈関係性〉」に生じる三つの「内的緊張」、(C⑦) 「社会的装置」の文脈上での特定の「間柄」の全面化、(C⑧) 「ゼロ属性の倫理」や「不介入の倫理」、および「自己実現」の倫理、(C⑨) 「間柄」が欠落した「自己存在」、(C⑩) 「共同」のための事実」や「共同」のための意味」、(C⑪) 「関係性」の場」、(C⑫) 「自己への〈信頼〉」として、異なる角度から分析されてきたと言えるだろう。

(6)【本号】の目的と課題

さて、以上の議論を踏まえたくて、【本号】では大きく二つの課題に取り組んでいくことにしたい。最初の課題となるのは、これまで「三つのアプローチ」を通じて捉えてきた〈自己完結社会〉の成立過程を、今度は「日本社会」というわれわれが生きる具体的な場に即しながら論じていくことである。

前述したように、これまで本論では〈自己完結社会〉へと至る過去の道筋についてさまざまな形で分析を試みてきた。しかしそれらは、例えば「社会」と「人間」の切断「や」「ユーザー」としての「生」の成立といったように、いずれも抽象的な概念体系を用いて説明されるものであった。しかしわれわれの前に顕在化する〈自己完結社会〉は、あくまでわれわれに連なる人々が、この日本列島という同じ場を背に、それぞれの時代の要請と向き合い、「生」を実現させてきた帰結として出現したものに他ならない。われわれが自身の現実と対峙していくためには、われわれはこうした社会に宿る時代の履歴と、それぞれの時代に生きた人々の思いに触れ、それらを「意味のある過去」という形で自らに繋ぎとめていく必要があるだろう。そうしていれば「生きた地平」に立つことによってはじめて、われわれは真に現実と対峙していく力を得ることができると思われるからである。

こうした問題意識を受けて、本論では、日本社会が今日に至るまでの一五〇年あまりの期間を、

宜上「第一期」：「近代国家日本の成立から敗戦まで（一八六八年・一九四五年）」、「第二期」：「戦後復興から高度経済成長期まで（一九四五年・一九七〇年）」、「第三期」：「高度消費社会の隆盛からバブル崩壊まで（一九七〇年・一九九五年）」、「第四期」：「情報化とグローバル化の進展まで（一九九五年・二〇一〇年）」、「第五期」：「いまわれわれが立っている地点（二〇一〇年）」という形に区分し、それぞれの時代の特徴と、人々が直面していた時代の情景について見ていきたい。そしてそうした時代の変遷のなかで、「生活世界」の構造転換がいかなる形で進行したのかについて詳しく見ていくことにしよう。それは「社会的装置」が自立化し、人々がその「ユーザー」となっていくなかで、かつての重厚な「生活世界」と「共同」のための人間的基盤が空洞化していく具体的な過程のことに他ならない。

まず「第一期」の日本社会は、構造転換へと至るための土台が整えられた時代であった。というのもこの時代に、「官僚機構」や「市場経済」といった「社会的装置」の最初の構成要素が整備されたと言えるからである。とはいえ「生活世界」の実態から見れば、その影響はきわめて限定的なものに過ぎなかった。都市部で花開いた大衆社会や新しい生活様式とは裏腹に、圧倒的多数の人々の前には依然として古い時代から続く濃密な「生活世界」、そしてむせ返るような生々しい「共同」の現実が広がっていたからである。

続いてわれわれは、「第二期」が、「構造転換の“過渡期”に相当する時代であったことについて見

ていく。戦後の改革と復興の時代を経て、日本社会は高度成長の時代へと移りつつあった。多くの人々が大量して都市部へと移動し、社会全体に「豊かさ」が拡大しつつあった。そうしたなか、確かに「〈共同〉のための事実」——互いに〈共同〉することが不可欠であるという眼前の事実——は浸食され、農村部では生活組織の形骸化が進んでいただろう。それでも全社会的に見れば、〈共同〉のための人間的基盤は、未だ〈故郷〉の記憶を共有する人々の間で存続していたと言えるからである。本論ではこの過渡期に生きた人々のことを、象徴的に〈旅人〉と呼ぶことにしたい。それは〈故郷〉を離れて理想に邁進した人々が、あたかも「母港」を背に、大いなる「目的地」へと「航海」を続ける「旅人」のようであったからである。そしてわれわれは、彼らの理想主義が〈社会的装置〉と〈生活世界〉の二重性という、過渡期ゆえの特異な条件によって支えられたものだったということについても見ておきたい。

これに対して、本格的な構造転換が進んだのは「第三期」の時代であった。われわれはそこで、この時代に急速に拡大していった〈郊外〉という社会空間について着目しよう。というのもこの〈郊外〉こそ、隆盛していく〈社会的装置〉の「付属物」として形作られ、それゆえ〈存在の連なり〉から本質的に浮遊した社会空間であったこと、そしてそれが住民相互の〈共同〉をはじめから想定していない——つまり「〈共同〉のための事実」が成立しない——きわめて異質な地域社会として成立したものだと言えるからである。だが、古い時代を知る人々にとっては、そうした新たな〈生〉の

形こそ、便利で清潔、プライベートが確保されうる夢の舞台であった。こうしてかつての〈旅人〉たちが、今度は大挙して〈郊外〉に「定住」していく。そして〈社会的装置〉にぶら下がる〈ユーザー〉となっていくのである。ただしわれわれは、この時代の「〈ユーザー〉としての生」が、ある側面では不完全なものであったということも忘れてはならない。彼らは古びた隣人との〈共同〉からは解放されたが、その代わりに「カイシャ」や「カゾク」という新たな〈共同〉の必要に縛られていたとも言えるからである。

続く「第四期」は、構造転換が更なる段階へと進んだ時代であった。そこでは「情報世界」という新たな〈社会的装置〉の構成要素が成立するとともに、〈郊外〉特有の浮遊性が全社会的に拡大していった。そうしたなかで、およそ地域社会と呼べるものが実質的な意味を失っていったのもこの時代であっただろう。ここでわれわれは、〈郊外〉において生まれ育った新たな世代のことを〈漂流人〉と呼ぶことにしたい。それは彼らが〈旅人〉とは対照的に、あたかも帰るべき「母港」も、向かうべき「目的地」も、あるいは自身の立ち位置を知るための「羅針盤」さえも失った、漂泊船のごとき存在に見えるからである。〈存在の連なり〉から浮遊した〈ユーザー〉たちは、〈郊外〉を舞台に、「〈共同〉のための意味」も「〈共同〉のための技能」も受け継がれることなく、また〈役割〉も〈信頼〉も持たないままに成長する。そしてわれわれは、そうした人々が「かけがえのないこの私」という自己意識を抱え、自己存在への過剰な期待と、それとは裏腹の根源的な不信感とによって引き裂かれ、

「諦め」の感情を募らせていく様子について見ていこう。

続いてわれわれは、その先にあるものとして、今日のわれわれが生きる時代である「第五期」について改めて見ていく。それはまさに情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術の拡大によって、〈自己完結社会〉が台頭していく時代である。そこでは成長した〈漂流人〉が年を重ね、彼らによって生み育てられた、いわば〈漂流人〉の第二世代が成人を迎えることになる。われわれはそこで、「不介入の倫理」によって人間関係を乗り切ろうとして、すでにその試みに挫折しつつあるわれわれの姿について改めて見ていこう。使用可能な〈間柄〉に欠乏し、〈役割〉も〈信頼〉も、そして〈許し〉さえも失ったわれわれは、こうしてときおり迫り来る〈共同〉の必要に怯え、その重圧に苦しむことになる。「意のままになる他者」を希求し、「自分だけの世界」に自閉する人々は、こうして再び「意のままにならない現実」とのあいだで引き裂かれていくことになるのである。

はたしてわれわれは、この一五〇年におよぶ日本社会の構造転換から何を読み取ることができるのだろうか。本論ではそこで、時代に生まれ、時代に生き、そして時代に裏切られていく人間存在の残酷さ、そしてそうした残酷さを引き受けなければならないわれわれ自身の問題について考えていく。そしてそれぞれの時代に人々が抱いた理想と、「第四期」以降の「諦め」とをめぐる問題について触れた後、「戦後思想」そのものの問題点、とりわけ「第三期」以降の時代に、われわれが〈自立した個人〉に代わる人間の思想をついに構築できなかった問題についても考察したい。

続いて後半では、【本号】における第二の課題について取り組んでいこう。それはこれまで行ってきたすべての議論を踏まえたうえで、本論全体の結論となるものを示すことである⁽²⁵⁾。

最終考察へと向かうにあたって、最初に導入するのは——冒頭で見た「現代人間学」の第三原則にもあったように——「世界観Ⅱ人間観」という視点についてである。「世界観Ⅱ人間観」とは、われわれが世界や他者と対峙する際、あらかじめ獲得している根源的な理解の枠組みのことを指している。そしてその視点を導入する目的は、〈自己完結社会〉を背後で支え、それを促進しているひとつの「世界観Ⅱ人間観」に焦点をあてるためである。それは「意のままになる生」こそが人間のあるべき姿であると考え、また人間の使命とは、それを阻む「意のままにならない生」を克服していくことであると考える、〈無限の生〉の、「世界観Ⅱ人間観」に他ならない。

この視点を得ることによって、われわれは〈自己完結社会〉のひとつの本質、換言すれば〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉の根源的な接点について、改めて理解することができるようになるだろう。すなわち〈生の自己完結化〉が「意のままにならない他者」からの解放を意味し、〈生の脱身体化〉が「意のままにならない身体」からの解放を意味するように、それらは「他者」や「身体」といった、これまで人間が決して逃れることのできなかつた〈生〉の前提の解体を意味すること、しかしそれらは〈無限の生〉の理想から見れば、むしろ「意のままになる生」という、人間存在の「あるべき形」が着実に実現していく過程を意味するということに他ならない。われわれはこれまで、〈自

己完結社会がある面においては人間の本性や人類史の展開過程と連続していることについて見てきた。しかしそうした帰結を決定づけ、後戻りできないものにしていくものこそ、この〈無限の生〉の「世界観Ⅱ人間観」だと言えるのである。

ただしこうした〈無限の生〉の理想は、古い時代の人々にとっては決して一般的なものではなかった。われわれはそこで、その原型を生み出したものこそ「西洋近代哲学」に他ならないということについて確認しよう。注目したいのは、〈自立した個人〉の思想の原型となった「自由の人間学」、そしてそこに内在していた「時空間的自立性」と「約束された本来性」という特異な人間理解についてである。われわれはそこで、こうした人間理解が「政治的自由」の枠組みをこえて「存在論的自由」へと拡張されたとき、まさに〈無限の生〉へと続く扉が開かれたのだということについて見ていく。そしてその人間理解の起源には、ルネッサンス期以降のキリスト教的な「世界観Ⅱ人間観」が深く関わっていたことについても確認しておきたい。

続いてわれわれは、この〈無限の生〉の「世界観Ⅱ人間観」がなぜ人々に苦しみをもたらすのかについて考察を進めよう。手がかりとなるのは、それが「現実寄り添う理想」ではなく、本質的に「現実を否定する理想」であること、端的には、現実の外部に「価値理念」という形で「あるべき人間」を設定し、それによって絶えず生身の人間的現実を否定しなければならぬ構造を含んでいるということである。実は「自由」、「平等」、「自律」、「共生」といった近代的価値理念の多くには、

いずれもこうした構造が内在している。例えばひとつの「不自由」を取り除けば、われわれはその度に新しい「不自由」を「発見」する、といったようである。そしてその道のりは、決して終わることがない。それはこの理想の根底にあるものが、究極的には一切の「不自由」が存在しない「完全な人間」という物語であるからに他ならない。

加えてわれわれは、こうした「無間地獄」とも言える構造が、いまや現代的なわれわれの〈生〉の全域にまで拡大しつつあるということについても見ていこう。注目したいのは、〈自己完結社会〉の進展にしたがい、「意のままになる生」の理想が、人類の問題から個人の問題へと、また手の届かない彼岸の問題から、手が届きうる現実の問題へと変質していったということである。実際今日のわれわれは、「自由選択」や「自己決定」という形で、「意のままになる生」がますます拡大していく現実を目の当たりにしていると言えるだろう。象徴的な表現を用いれば、われわれはいつしか「意のままになる生」こそが、「正常」であり、「意のままにならない生」など、「非正常」であるかのような世界を生きつつあるのである。そしてそのことが、実はわれわれ自身を苦しめている。なぜなら、われわれが人間である限り、「意のままにならない生」の現実から逃れることなど不可能であること、それにもかかわらず、〈無限の生〉の理想は、そうした人間的現実を直視することを許さないからである。われわれはここで、〈自立した個人〉の挫折も、「自己実現」の挫折も、あるいは〈間柄〉なき〈関係性〉の挫折も、負担なき〈共同〉の挫折も、苦しみの構造は皆同じであるということについて

確認したい。そこにあるのは〈無限の生〉が要求する人間的理想と、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であり、両者の間でわれわれ自身が引き裂かれている姿なのである。だが、ここでわれわれは敢えてひとつの思考実験を試みたい。それはわれわれの苦しみの根源が、仮にこうした理想と現実の乖離にあるとするなら、進展し続ける科学技術によって「意のままにならない生」が完膚なきまでに解体されてしまったとき、そこで何が起きるのかという問題である。われわれはそこで、【第一号】で見た「人間の未来」に関するシナリオ、すなわち〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が極限的に進んだ世界について再考してみよう。例えばそれは、遺伝子操作が実現する究極的な平等社会、あるいは身体を完全に捨て去った「脳人間」の世界や、「自殺の権利」が制度化された社会といったものである。そしてそうした究極の「ユートピア」においては、完璧なる「意のままになる生」によって、確かに「意のままにならない生」は制圧され、われわれは苦しみから解放されうるということ、しかしそのためには、われわれ自身が人間であることを文字通り捨て去らなければならないということについて確認することにした。

こうしてわれわれは、いよいよ本論の結論へと向かっていく。それは一言で述べれば、〈無限の生〉とともに生きるということに他ならない。われわれ人間には、人間である限り決して逃れられない何かがある。ここではそれを〈有限の生〉の五つの原則——「生物存在の原則」、「生受の条件の原則」、「意のままにならない他者の原則」、「人間の〈悪〉とわざわいの原則」、「不確実な未来の原則」

——という形で整理しよう。〈有限の生〉を生きるためには、われわれは確かに、人間が生きることの苦しみや残酷さといったものがある面では受け入れなければならない。しかし人生に意味があるとすれば、それはこうした〈有限の生〉との対峙によってこそ導出されるものである。われわれが真に必要なとしているのは、こうした「意のままにならない生」を引き受けてもなお、より良き〈生〉を希求していくことの意味、そしてその道に至るための「術」だと言えるのである。

そして本論では最後に、この苦しみと残酷さに満ちた世界を生きることの救い、すなわち人間の〈救い〉というものについて、またより良き〈生〉を希求する人々にとっての「美しく生きたい」という願い、すなわち人間の〈美〉というものについて考察しよう。われわれはここで、人間存在が「意のままにならない世界」のもと、「意のままにならない他者」とともに生きることと了解していく、〈世界了解〉の概念を導入する。そしてこの〈世界了解〉というものが、人間存在の〈救い〉や〈美〉をめぐる問題に対していかなる意味を投げかけるのか、またわれわれは、いかにしてこの〈世界了解〉を成し遂げることができるのかということについて考えてみたい。

2. 〈生活世界〉の構造転換と〈自己完結社会〉の成立

(1) 「意味のある過去」と、「生きた地平」に立つことについて

さて、ここからわれわれは、これまで抽象的な形で説明してきた〈自己完結社会〉の成立過程につ

いて、日本社会というわれわれが生きる具体的な場に即しながら論じていくことにしよう。

前述のように、われわれが自らの現実と対峙していく潜在力を獲得するためには、われわれは概念的に掌握された事柄を「意味のある過去」として自らに繋ぎとめていくこと、そしてそこから「生きた地平」に立つということが求められるのであった。だが、そもそもここで言う「意味のある過去」、そして「生きた地平」とは何だろうか。本節では最初に、こうした問題意識を確認することから始めたい。

まず、われわれが直面している現実には、いずれも過去に生じた事実の連鎖によって成立したものである。そのため現実について理解するためには、われわれはその現実をもたらした過去について知る必要があるだろう。しかしそもそも「過去を理解する」とはいかなることなのだろうか。例えば今日のわれわれは、書物やインターネットを通じて過去に関する知識をいくらかでも得ることができる。しかし「あるとき、どこかの場所で、こういう出来事があった」という情報をどれほど積み重ねたところで、それは本当の意味において「過去を理解した」ことにはならないだろう。つまりそこに〈この私〉、すなわち〈自己存在〉と結びつく、「意味」や、「実感」が不在であるなら、それは想像された架空の歴史年代を記憶するのと大差はないということである。過去は、〈自己存在〉に対する明確な連続性のもとで掌握されることによって——すなわち〈存在の連なり〉の一部として位置づけられることによつて——はじめて事実の断片を超えた「意味のあるもの」となる。われわれが求める「意味の

ある過去」とは、いわばこうした形で掌握された過去のことには他ならないのである。

それでは、われわれは特定の過去と〈自己存在〉との結びつきを、いかにして理解することができるのだろうか。実は、そうした連続性を実感するための具体的な方法がある。例えば「時間の地図」という考え方もそのひとつである。一般的に「地図」とは、諸々の空間的な「地点」に関する情報を平面的に記載したものである。そしてわれわれは「地図」を用いることによって、例えば特定の「地点」と自身とを隔てる距離間や、その「地点」へと至るための具体的な道筋について理解することができるようになる。加えて「地図」を大きく広げてみれば、われわれは自身からの距離が離れるほどに、そこには不慣れな世界、異質な世界が広がっているということを実感することもできるだろう。これに対して「時間の地図」とは、われわれが諸々の「過去」に関する情報を〈自己存在〉との関係性に基づいて配置した、想像上の「地図」のことに他ならない。つまりわれわれが特定の過去と向き合う際、それを常にこうした「時間の地図」上の「地点」として感覚的に理解するよう努めるのである。そうすることで、われわれはその「過去」と自身とを隔てる時間的距離間や、その「過去」から自身へと続く時間的な道筋を、あたかも「地図」を眺めるかのように捉えることができる。加えてその「地図」を広く見渡すことができれば、われわれは自身からの時間的な距離が離れるほどに、そこには現在の常識がまったく通用しない、異質な世界が広がっていることもまた実感することができるのである。

他にも、ここでの時間的距離間をより具体的な形に置き換えた、「二、五歳、一、世代の例え」というものがある。想像してみたい。まず、読者の母親が読者を産んだのが二五歳のときであると仮定しよう。加えて読者の祖母が読者の母親を産んだのが同じく二五歳のときであると仮定する。そうすると、五〇年前とは、およそ読者の祖母が読者と同じ年齢だった頃に相当することになる。そしてこの仮定を繰り返していくと、一〇〇年前とは、およそ読者の祖母の祖母にあたる人物が、さらには五〇〇年前とは、およそ一連の行程を五回繰り返した先にいる読者の祖先が、それぞれ読者と同じ年齢だった頃に相当するということになるのである。もちろんここで二五年を一代と見なす想定は、人類学的には正確なものではない⁽²⁶⁾。しかしこの方法は、われわれが過去との時間的距離間を感覚的に掌握する方法としては、一定の有用性があると言えるだろう。

もっとも、われわれが特定の過去を「意味のある過去」として理解するためには、これだけでは不十分である。そこで注目したいのは、われわれが過去との連続性を理解しようとする際、そこには必ずある種の媒介物が必要とされるということである。そのひとつは、「自己存在」が立脚している何らかの「場」であり——それは土地でも、家でも、地域社会でも、国家でも、惑星でもかまわない——それが現在とは異なる「過去の場」として、確かにそこに存在していたという「場の連続性」である。そしてもうひとつは、そうした「過去の場」に縛られながらも、われわれと同じように何かを感じ、何かを思い、生き、そして死んでいった「過去の人間」が、確かにそこに存在したのだという人

間の「〈生〉の連続性」に他ならない。つまりわれわれが特定の過去を、「自己存在」をも内包した〈存在の連なり〉のなかに位置づけていくためには、時間的道筋や時間的距離間に対する想像力のみならず、かつてそこにあつたはずの「場」、そしてかつてそこにあつたはずの「人間の〈生〉」というものに対する想像力が不可欠となるのである。

以上のことを、具体的な例に即して整理してみよう。例えば一九三二年に生じた「五・一五事件」とは、青年将校によって犬養毅（当時首相）が暗殺された昭和初期のテロ事件のことである⁽²⁷⁾。そしてそれを単なる知識、単なる事実の断片としてのみ捉えるならば、確かにそこにはいかなる意味も実感も生じえない。しかし「時間の地図」という比喻を用いてみれば、われわれはそれが限りなく広がっていく時間的連続性のなかで、現在からその時間の分だけ遡った「地点」において生じた出来事であるということが分かる。そして仮に二〇二〇年を基準に、それを八八年前のことだとするなら、「二五歳Ⅱ一世代の例え」によって、その「地点」がおよそ、読者の曾祖父母が読者よりも一回りだけ若くして生きていた時代に相当するということも分かるだろう。さらに「場の連続性」に思いを馳せれば、それが現在とは異なる世界にありながらも、われわれが生きるこの同じ日本という国の東京という都市において生じた出来事であること、また「〈生〉の連続性」に思いを馳せれば、それが異質な時代の前提によって縛られながらも、われわれと同じように現実を生きた人々によって引き起こされた出来事であるということが改めて感じられる。そこにはかつて、われわれが目撃している同じ

場が、そしてわれわれと同じように明日を憂い、ささやかな喜樂のもとで笑い、涙する人々が確かに存在していた。そして移り変わる時代の狭間で、そうした人々のさまざまな理由、さまざまな人生の巡り合わせによって、確かにその出来事は生じたのである。

もちろん特定の過去が、歴史的事実として何をもたらしたのかについて知りたければ、われわれに求められるのは知識だろう。しかしそこにこうした〈連なり〉の感覚が加わることによって、はじめそれは「意味のある過去」となる。〈存在の連なり〉のもとで掌握された過去には、現実と対峙していくわれわれを励まし、勇気づける力があるだろう。そこにあるのは、われわれが立ち返ることができる「意味の源泉」としての潜在力である。つまりわれわれが現実と向き合う際、こうした無数の「意味のある過去」をそのための足場として定めること、それがここで言う「生きた地平」に立つということに他ならない。

なおこうした視点は、われわれに「歴史」とは何かという問いをも投げかけるだろう。一般的な辞書によれば、「歴史」とは「①人類社会の過去における変遷・興亡のありさま。また、その記録。②物事の現在に至る来歴」とされている⁽²⁸⁾。しかしこれまでの議論に即して言えば、この定義を文字通りに受け取る限り、歴史とは、いわば過去の「死んだ事実」の集積にすぎなくなる。ここには歴史に居合わせる〈この私〉という視点が欠落しており、したがって「意味のある過去」を形作っていくための起点が存在しないからである。かつてE・H・カー(E. H. Carr)は、客観的な事実を希求する

実証主義的な歴史学を批判し、事実を解釈する歴史家自身に目を向ける必要性を指摘した。「歴史とは、現在と過去との対話である」という有名な一節が物語っているのは、たとえいかなる歴史的事実であっても、それを眼差す歴史家の目線から切り離しては存在することができないということ、しかし事實は、歴史家によって特定の形に眼差されるからこそ、そこに意味というものを宿すことができるのだということに他ならない⁽²⁹⁾。歴史家ではないわれわれの立場からすれば、このことは次のように換言する方が適切だろう。すなわち「歴史」と言っても、そこには〈自己存在〉と切り離された一般的な歴史の概念とは別に、〈存在の連なり〉のもとで掌握された「意味のある歴史」、「生きた歴史」というものが想定できる、というようにである⁽³⁰⁾。

いずれにしても、改めて本節の目的を述べれば次のようになる。すなわちここで試みたいのは、これまで論じてきた〈自己完結社会〉の成立過程を、こうした意味の地平に引きもどし、「生きた地平」のもとで再び説明を試みていくことに他ならない。この場合、われわれを過去と結びつけるのは、何よりこの「列島」という「場の連続性」、そしてこの列島に生き、死でいったものたちの「〈生〉の連続性」となるだろう⁽³¹⁾。冒頭で示したように、本節が注目したいのは、われわれが生きるこの現代社会に対して直接的な意味を持つ一五〇年あまりの期間であり、とりわけそこで〈生活世界〉の構造転換がいかなる形で生じたのかということである。本節ではこの一五〇年あまりを、便宜的に「第一期」から「第五期」までに区分し（表3）、それぞれの時代の外観、思想的な文脈、そして〈生活

	期間の概要	およその期間	時代の象徴
第一期	近代国家日本の成立から敗戦まで	1868年～1945年	重厚な〈生活世界〉と〈社会的装置〉の萌芽
第二期	戦後復興から高度経済成長期まで	1945年～1970年	構造転換の過渡期と〈旅人〉の時代
第三期	高度消費社会の隆盛からバブル崩壊まで	1970年～1995年	〈郊外〉の成立と〈旅人〉の定住化
第四期	情報化とグローバル化の進展まで	1995年～2010年	「情報世界」の台頭と〈漂流人〉の出現
第五期	いまわれわれが立っている地点	2010～	〈自己完結社会〉の成立

表3 本節における「第一期」から「第五期」までの時代区分と
時代の特徴

世界〉の実態について順番に見ていくことにしよう。

もともとここでの時代の描写は、見るものによっては表面的、一面的なものとして映ることがあるかもしれない。歴史学や社会科学としてではなく、〈思想〉として、時代に向き合うことを試みる本論では、複雑な時代の全体像を描きだすということよりも、統一した観点のものと、徹底して時代のひとつの断面を描ききるということを重視している側面があるからである。また一九八〇年に生まれた筆者自身は、ここでの「第四期」の人間に相当する。それゆえ「第四期」以降の時代の描写は、筆者の主観的な経験が色濃く反映

されていると言えるだろう。このことは最初に断っておくことにしたい。

(2) 重厚な〈生活世界〉と〈社会的装置〉の萌芽

まず、われわれが最初に振り返ることになる「第一期」は、近代国家日本の成立から敗戦までの期間（一八六八年・一九四五年）である。それは先の「二五歳―一世代の例え」に即して言えば、二〇二〇年基準でおおよそ、読者の祖父、父母の両親から読者の祖父、父母の祖父、父母にあたる人々までが、読者と同じ年代だった頃の過去に相当する。

その時代の外観は、概ね次のようになるだろう。まず「第一期」は、明治新政府による「江戸」からの決別から始まった⁽³²⁾。「王政復古」の号令とともに政治的実権を掌握した新政府は、改めて「天皇制」を国体の中央に定め⁽³³⁾、また西洋諸国の諸制度を模倣する形で近代国家としての枠組みを一から整備していった⁽³⁴⁾。一連の試みは成功を収め、国内には近代的な都市や産業が次々に発達していくことになる。日清／日露の両戦争での勝利を契機として、日本は対外的には、名実ともに「列強」と呼ばれた一九世紀的な帝国主義国家の一員となった⁽³⁵⁾。そして第一次大戦によって西洋諸国の勢力が後退すると⁽³⁶⁾、その間隙を縫う形で大陸進出を進めていくことになる⁽³⁷⁾。しかし最終的には、敗戦を通じて一度すべてを失うことになるのである⁽³⁸⁾。

思想的な文脈から見れば、「第一期」を生きた人々の格闘の軌跡は、おおよそ「西洋との対峙」と

という言葉に集約することができらるだろう。まず、明六社を筆頭とする明治初期の知識人たちが心血を注いだのは、西洋諸国の諸制度のみならず、その背景となっている思想や世界観を理解することであった⁽³⁹⁾。不平等条約を締結せざるをえなかった過去を受け止め、この国を諸外国と対等に渡り合える国家にすること、それは改革を急いだ新政府の旗手たちも含め、当時の知識社会の一致した目標だったのである⁽⁴⁰⁾。

とはいえそれは、単なる西洋至上主義ではなかった。明治末期から大正期には、新たな形の文芸、学問が展開されていくことになるが、そこには西洋的技法を導入し、自らその実践者となった人々だけでなく、西洋に触れることでかえってこの列島で培われてきた精神や美意識を再発見する人々、そして両者を踏まえた独自の世界を希求する人々が存在していたからである⁽⁴¹⁾。彼らが直面していたのは、われわれの「生き方」や「あり方」に関わる根本的問題であって、ある面では不可避の西洋化を引き受けつつ、われわれ自身がそうした現実といかなる形で折り合いをつけていくのかという問題だったのである。

昭和初期になると、第一次大戦、ソ連の出現、世界恐慌などを受けて、西欧の没落がまことしやかに語られるようになる。そして経済的自由主義や議会制民主主義、個人主義といった理念は、もはや時代遅れの産物であるとの認識が世界的に拡大していった⁽⁴²⁾。そうした時代にこの国で語られた「近代の超克」や「世界史的役割」は、多くの矛盾を秘めていたとはいえ、一面においては日本社会が自

らの“生き方”や“あり方”として独自の道を模索し続けたひとつの結果でもあった⁽⁴³⁾。われわれは敗戦によって多くを失ったが、それは国家の挫折のみならず、一連の“西洋との対峙”の果てに直面した、「日本思想」の試みそのものの挫折でもあったのである⁽⁴⁴⁾。

さて、こうした時代を背景として、本節の主題となる〈生活世界〉の実態、すなわち〈生活者〉としての人々の眼前にあった等身大の世界とはいかなるものだったのだろうか。まず、最初に指摘しておかなければならないのは、「第一期」の日本が完全に二極化した社会であったということである。前述のように明治期の改革は大きな成功を収め、都市部においては急速に近代的な産業が発達した。とりわけ大正期／昭和初期においては、機械、造船、化学といった重工業が展開するとともに、三井、三菱、住友、安田といった財閥が台頭し、東京や大阪においては自動車、地下鉄、百貨店なども見ることができた⁽⁴⁵⁾。人々はそこで喫茶店や映画館に足を運び、新聞や雑誌を手に取り、そしてラジオやレコードから流れる音楽に耳を傾けた。サラリーマン家庭が住む一戸建には電気や水道が供給され、室内には冷蔵庫や洗濯機といった家電製品さえ見ることができた⁽⁴⁶⁾。文学者は都市特有の自由な空気を賞賛する傍ら、匿名の個人となって生きることの孤独や葛藤について作品を書いた⁽⁴⁷⁾。要するに、そこには現在のわれわれにも通じる生活様式、大衆的な都市社会の姿がすでに出現していたのである。しかしそれとは対照的に、圧倒的多数が生活する地方や農村においては、人々はむしろ江戸からの連続性をほとんど保って生きていた。確かに身分制度は廃止され、私有財産が導入され、移動の自由

も実現した。しかし〈生活世界〉の次元においては、われわれが【第二号】で「伝統的共同体」と呼んできたもの、「生」の三契機⁽⁴⁸⁾を実現しようとして生身の〈生〉と肉薄してきた人々の姿が、ここでは未だに続いていたのである⁽⁴⁸⁾。目を見張るのは、多くの欠食児童、不衛生、高い乳幼児の死亡率、子女の身売りなどが象徴する「貧困」の実態だろう。明治維新も帝国議会の設立も、一般庶民の生活にはほとんど影響を及ぼさなかった⁽⁴⁹⁾。むしろ土地の売買が可能になったことによって、大地主が生まれ、小作人に転落する人々が数多く出現していた⁽⁵⁰⁾。人々は改革の意味を理解できないまま、ただただ暮らしが楽になることを願い、そうして期待を裏切られる度に暴動を引き起こしたのであった⁽⁵¹⁾。別の言い方をすれば、そこにはわれわれが素朴に想起するような、絵に描いたような「資本主義社会」がそのまま出現していたとも言える。困窮していく農村や労働者の傍らで、地主や財閥といった富裕層だけが幅を利かせ、議会はあたかも、彼らが自身のパイの取り分を協議するための委員会であるかのように見えた。当時、労働運動や共産主義運動は弾圧の対象であったが、それでもそこに身を投じる人々が繰り返し出現した⁽⁵²⁾。世界恐慌後に政府の要人を狙ったテロやクーデター未遂事件が相次いだのも、背景にはこうした深刻な社会不安があったのである。

とはいえわれわれはそうした目線にばかり囚われてはならない。一部の都市生活者の豊かさは例外的な先取りであって、長い歴史の尺度から見れば、人間の生活というものは元来そうしたものだ⁽⁵⁴⁾からである。われわれはむしろ、人々が厳しい現実のなかでも精一杯〈生〉を実現させてきたとい

うこと、つらい肉体労働、働けども楽にならない暮らし、そのなかでも知恵をしぼり、ときにささやかな喜楽を分かち合いながら遅く生きてきた姿に着目する必要がある。確かに伝統的な“ムラ”は行政区分としての“村”に再編されたが、それは表層的な制度の問題に過ぎなかった。【第二号】で見えてきたように、人々は、いまなお先代より続く生活組織——例えば労働組織（ユイ、道普請など）、水利組織、祭祀組織、信仰組織（講）、消防／防犯組織といった——を軸に、自らの力によって〈生活世界〉を整備し、互いの協力によって「人間的〈生〉」を実現させていたからである⁽⁵⁵⁾。こうした〈共同〉に基づく相互扶助という側面から見れば、当時の都市に生きる一般庶民も同様であった。大都市には多くの新規住民が流入していたが、そこでも例えば町内会や自治会が、あるいは青年会や婦人会などが生活組織としての側面を持ち、人々は防犯、防火、美化清掃を含むさまざまな相互扶助を協力して実現させていた側面があったからである⁽⁵⁶⁾。

もちろんわれわれは、こうした相互扶助を過度に美化することを避けなければならない。【第三号】で見た、北原淳の言う「忍従や悲しみ」を想起するように⁽⁵⁷⁾、豊かな〈共同〉が存在するということは、それだけ〈共同〉の“負担”が大きいということでもある。事実そうした〈生活世界〉に生きる人々は、〈共同〉によって互いに支え合いつつも、同時にその〈共同〉の残酷さやしがらみのなかから常に逃れたいと願っていた。人々が何より忌み嫌い、同時に恐れていたのは、そうした隣人たちの視線がもたらす、あの“世間”と呼ばれる何ものかでもあったからである⁽⁵⁸⁾。

したがって「第一期」における〈生活世界〉の実態は、およそ次のようにまとめることができる。まず近代国家日本の成立は、確かに「環境哲学」の視座に立てば、国民国家、市場経済、化石燃料の導入、そして科学技術がもたらす大量の人工物による「人為的生態系」の肥大化として、つまり人類史における「第二の〈特異点〉」に相当すると言えるだろう。しかしそうした萌芽的な〈社会的装置〉は、このときにはまだ限定的な影響力しか持ちえなかった。大多数の人々の眼前に広がっていたのは、分厚い層をなして圧倒的に迫る〈生活世界〉の実体であって、「生の分析」から言えば、そこには毒々しいほどの実感を伴った〈生〉があり、「関係性の分析」から言えば、いほどの〈共同〉が埋め込まれていた。〈共同〉のための人間的基盤となったのは、諸々の制度や慣習、生活組織だけではない。そこには〈共同〉しなければ生きていけない歴然とした「事実」があり、人々は〈共同〉によって〈生〉を繋いでいくことの「意味」を良く理解していた。そして人々は〈共同〉のための「技能」を幼少の頃より鍛錬し、円滑な〈共同〉を実現するための諸々の作法もまた心得ていたと言えるだろう。だからこそ、たとえ「貧困」の渦中にあつたとしても、彼らの〈生活世界〉はその持続性を担保することができたと言えるのである。

(3) 構造転換の「過渡期」と〈旅人〉の時代

続いて見ていく「第二期」は、戦後復興から高度経済成長期までの期間（一九四五年・一九七〇

年)である。それは先の「二五歳—一世代の例え」に即して言えば、二〇二〇年基準でおよそ、読者の祖父母から曾祖父母らまでが読者の同年代として生きた時代に相当する。

その時代の外観は概ね次のようになるだろう。まず「第二期」は、戦争による破壊の後、GHQによる占領政策から開始された⁽⁵⁹⁾。そこではいわゆる五大改革が進められ⁽⁶⁰⁾、象徴天皇制⁽⁶¹⁾、国民主権⁽⁶²⁾、平和主義⁽⁶³⁾を基軸とした新たな憲法が發布された⁽⁶⁴⁾。しかし戦後復興の傍らで、世界はまもなく米ソ対立の時代に突入していく⁽⁶⁵⁾。ここで日本は大きな決断を迫られることになった。すなわち片面講和と安保条約(日米安全保障条約)の締結によって、西側陣営の一員という形で早期の主権回復を実現すること、そして米軍基地と引き替えに、平和憲法を維持したまま軍備を最小限にとどめ、その余力を経済成長に集中させていくという道の選択に他ならない⁽⁶⁶⁾。その後日本は、「もはや戦後ではない」という合言葉とともに高度経済成長の時代へと入っていく⁽⁶⁷⁾。目指されたのは、欧米並みの生活水準の向上、充実した社会保障、そして完全雇用の実現であった⁽⁶⁸⁾。焼け野原から出発した戦後日本は、こうして米国に次ぐ世界第二位の経済大国にまで登り詰めていくことになるのである。

思想的な文脈から見れば、「第二期」はまさしく「再建と理想の時代」であった⁽⁶⁹⁾。戦後の理想、それは端的には「悪しき戦前」と対置されるものとしての「平和主義⁽⁷⁰⁾」と「民主主義⁽⁷¹⁾」の実現、そして換言すれば、あの悲惨な戦争に対する悔恨が生んだ、平和国家日本という名の希望であった⁽⁷²⁾。この時代を生きた人々が格闘していたのは、こうした理想の実現と、それを阻む数多くの現実とを

ぐるものだったからである。

例えば戦後まもなく、一連の理想を政治理論という形で表現したのは丸山眞男であった。丸山によれば、先の戦争をもたらした根源的な背景には、「無責任の体系」と「抑圧の移譲」という、日本社会を深く蝕む前時代的な構造があった⁽⁷³⁾。それゆえ、この国が真に民主的な平和国家となるためには、まずもってこの前時代的構造が克服されなければならない。とりわけ「同族的紐帯」や「祭祀の共同」、そして「隣保共助の旧慣」などに典型的に見られる個人、の埋没、した精神文化、を克服すること、そして人々が真に個人としての主体性を身につけていくことこそが不可欠であると説いたのである⁽⁷⁴⁾。こうした「近代主義」と呼ばれた人々こそ、まさに戦後思想の方向性を大きく決定づけた人々であった⁽⁷⁵⁾。ここでは乗り越えるべき対象が、「悪しき戦前」から日本文化そのものにまで拡張され、その手段として徹底的な西洋化が肯定されている⁽⁷⁶⁾。そしてここでは、あの〈自立した個人〉の理念が、理想的な人間類型という形で本格的に導入されることになったからである⁽⁷⁷⁾。

とはいえ戦後の理想は、こうした精神文化の問題以前に、より直接的、現実的な側面において困難に直面していた。それは前述したように、そもそも戦後日本が片面講和、安保条約、米軍基地、自衛隊に象徴される、矛盾を孕んだものとして出発した側面があったからである。そしてこのことが、戦後日本の政治文化に対して多大な影響を及ぼすことになった。そこでは冷戦を背景とした経済理念の対立に加え⁽⁷⁸⁾、一方では安保体制の現実的な肯定と、それを前提とした経済的な繁栄を受け入れるの

か、他方ではそれを是とせず、あくまで「平和主義」と「民主主義」の理想を希求し続けるのかという、独特の対抗軸が形成されるようになったからである⁽⁷⁹⁾。

そうした対立がひとつの頂点に達したのは、おそらく「六〇年安保闘争」であっただろう⁽⁸⁰⁾。このとき国会の周囲を埋め尽くした人々の脳裏にあったのは、安保改正をめぐる現実的な国益の問題というよりも、戦後の理想に直接関わる理念的な問題であった⁽⁸¹⁾。もちろんそこには全学連をはじめとして、科学的、社会主義の立場から、日本政府を「資本」や「米帝」の走狗と見なした人々がいただろう⁽⁸²⁾。しかしそれよりも重要なことは、このとき強引に改正を進める岸内閣の姿が、人々には「悪しき戦前」への回帰を押し進め、「平和主義」と「民主主義」を蔑ろにし、再びこの国を戦禍に導くように見えていたことであつた⁽⁸³⁾。人々の目に映っていたのは、現実を盾に戦後の理想を「毀損」しようとする国家権力の横暴と、そうした権力に立ち向かい、立場を超えて自発的に連帯する「良心的な市民」の姿だったのである⁽⁸⁴⁾。

こうした「運動」が新たな局面を迎えたのは、戦後日本が矛盾を抱えたまま、ますます拡大する「豊かさ」に飲み込まれていく時代、そして直接的な戦争の記憶に乏しい世代——とりわけ戦後のベビーブームとともに生まれ、後に「団塊の世代」と呼ばれるようになる人々を含む——が現れるようになってからのことである。まず、学生たちが向かったのは「大学紛争」であつた⁽⁸⁵⁾。注目したいのは、ここでの批判の矛先が、国家や大学を含む、日本社会のあらゆる権威主義的な産物——それは当

然「悪しき戦前」を彷彿とさせる——に向けられていたこと、それどころか理想の徹底を成し遂げられなかった、戦後初期の年長世代に対しても向けられていたことである⁽⁸⁶⁾。それとは反対に、この時期になると、「戦前」に対する美化や憧憬のみならず、「文化」や「伝統」の意味を問うといった形で、悔恨にまみれた戦前理解の再定義を試みようとする人々が現れてくるようになる⁽⁸⁷⁾。こうした人々は、総じて戦後の理想に対する「推進者」と「反動者」という観点から、「左翼」や「右翼」として規定された。しかし戦後の理想を一度は真に受け、豊かさによって覆い隠されつつある戦後社会の欺瞞を暴き、その矛盾と正面对決を試みたという点においては、両者は驚くほど一致した側面を持つていたとも言えるだろう⁽⁸⁸⁾。とはいえ、こうした理想と現実をめぐる格闘はいつしか流行らなくなっていく。悠然と社会を包摂する豊かさと繁栄の前に、人々は各々の生活のなかに帰って行き、「浅間山荘事件⁽⁸⁹⁾」や「三島事件⁽⁹⁰⁾」といった極端な事件を最後として、運動の季節は終わりを告げることになるからである。

さて、こうした時代を背景として、「第二期」における〈生活世界〉の実態とはいかなるものであったのだろうか。まず、この時代のはじまりにおいて、日本列島は空襲によって都市という都市が破壊されていた。疎開から戻った人々が目にしたのは、瓦礫の山や闇市のほか、多くの寡婦や行く宛のない戦争孤児、そして負傷した帰還兵らの姿であった。戦禍がすべてを破壊しつくし、GHQによって華族、財閥、地主らが解体されたことから、「第一期」に見られた「二極化」した社会は、ここで

いったん消滅したとも言えるだろう。多くの人々は困窮してはいたが、皆が同じ戦禍の記憶を共有しており、また同じように貧しかった。そのため生き残った人々には特有の〈共同〉の基盤があった。そして彼らはこの苦労を次世代には決して背負わせまいとして、まさに懸命に働いたのであった。

〈生活世界〉に変化が訪れるのは、復興の時代が終わり、高度経済成長の時代に入ってからのことである。この時期になると、都市部では家電製品が普及し、沿岸部にはコンビニナートが並び、列島の中央には高速道路や新幹線が敷かれるようになる。こうした都市部の成長を支えていたのは、主として地方出身の労働者たちであった。なかでも中卒の若者たちは「金の卵」と呼ばれたが、当時はこうした人々が毎年数万人の規模において、卒業とともに専用列車に乗り込み、一斉に都市へと流入したのである。⁽⁹¹⁾ 庶民が憧れた「三種の神器」——白黒テレビ、電気洗濯機、電気冷蔵庫——は、やがて「3C」——カラーテレビ、自動車（カー）、クーラー——へと変わっていった。単身都会へと出てきた人間であっても、努力を重ねて懸命に働けば、誰もが「豊かな暮らし」に手が届くように思われた。そこにあつたのは、まさしくわれわれが古き良き時代として思い描く昭和日本の姿だっただろう。⁽⁹²⁾ とはいえ反面、都市と農村の間には再び格差が開きつつあつた。地方では、農業の機械化が進んだとはいえ、人口流出が極端に進み、「かあちゃん、じいちゃん、ばあちゃん」からなる「三ちゃん農業」という言葉が流行していた。いずれにせよ若者たちは、こうして豊かさに憧れ、都会に旅立ち、そして貧しさが残る故郷への思いを嘔みしめながら、毎日を懸命に働いたのである。⁽⁹³⁾

そうした意味においては、われわれが先に見た華々しい「運動」の世界は、限られた人々による、いわば「生活世界」の表層でしかなかっただろう。数多に繰り広げられた理念闘争を皮むけば、そこには依然として生々しい「生活」が横たわっていた。もちろん「豊かな暮らし」の拡大は、徐々にではあったが着実に「〈共同〉のための事実」を侵食していただろう。実際、伝統的な生活組織は、このときますます形骸化が進んでいた。しかし丸山が前時代的な精神文化の温床として捉えた、あの旧時代からの「〈共同〉」の基盤は、ここでも基本的には存続していた。そこには依然として、隣人との「〈共同〉」が不可欠であるという生活からの要請があったからである。こうした枠組みが全社会的な構造転換に至るためには、おそらく「第三期」を待たなければならない。「第二期」はそうした意味において、「過渡期」に相当したのである。

なお、「第二期」が「過渡期」だったことは、この時代を生きた人々に散見される「旅人」的、性格とも無関係ではないように思える。一般的に「旅人」とは、文字通り「旅路にある人、旅行をしている人」のことを指している⁹⁴。しかし「旅」が成立するためには、そこに「旅立つ場所」と「旅をする目的」がなければならぬ。つまり自身の存在の起点となる場所が最初にあり、そこから遠くに到達すべき何ものかを見通すことができるからこそ、人は旅に出ることが可能となる。航海に例えるのであれば、船は「母港」があるからこそ出港でき、「目的地」があるからこそ海原に繰り出す意味が芽生えるのである。

「第二期」を生きた人々には、おそらくこうした〈旅人〉としての条件がすべて備っていた。まず、彼らにとつての「母港」とは、多くの場合「故郷（ふるさと）」と呼ばれるものを指していた。出稼ぎ労働者たちにとつては、それは文字通り自らを育んだ故郷の大地を意味しただろう。だが、都会へ出た若者たちが涙とともに想起したのは、大地の記憶のみならず、そこでも過ごした人々との記憶であった。彼らにとつては、そうした記憶の総体こそが、いわば自己の原点となりうる〈故郷〉だったのである⁹⁵⁾。その意味では、〈故郷〉を携えていたのは出稼ぎ労働者たちだけではなかった。例えば貧しさに苦勞を重ねて死んでいった両親の記憶、それは残されたものにとつてある種の〈故郷〉になりえるものであった⁹⁶⁾。あるいは自身の門出に際して、多くの夢を託す形で送りだしてくれた人々——それは家業を継ぐために夢を諦めざるをえなかった友人たちだったかもしれないし、自身を幼少期から包んでくれた同じ村の人々だったかもしれない——がいたのであれば、そうした記憶もまたある種の〈故郷〉になりえただろう。より広い意味においては、敗戦直後の人々にとつては、戦争に対する悔恨そのものがある種の〈故郷〉であった。そして運動期の人々にとつては、戦後の理想にあらゆる希望を託した前世代の存在そのものが、ある面では〈故郷〉だったとも言えるのである。

他方で彼らは、同時にそうした〈故郷〉と離別し、航海に出ていく明確な「目的」があった。出稼ぎ労働者たちにとつては、それは都市部での「豊かな暮らし」を手に入れることであつただろう。同様にして、大切な人々との記憶を背負う人々にとつては、それは自らが立派に身を立て、彼らに恥じ

ない人間として成長することだったと言えるかもしれない。さらには戦後の理想の実現も、真の「近代化」という夢も、おのれの〈故郷〉と決別し、「航海」に出ていくに値するだけの十分に価値あるものだったのである。

だが別の観点から見れば、この時代が「過渡期」だったことそのものが、ある面では人々を〈旅人〉に変えた側面もあっただろう。「第二期」の日本社会においては、一方では重厚な〈生活世界〉が、そして他方では勃興しつつある〈社会的装置〉とが、ある種の二重構造をなしていた。〈旅人〉たちにとって、〈生活世界〉は自らを育んだ〈故郷〉でありながら、同時に変わりゆく時代のなかで、嫌悪し、敵対し、克服していくべき対象でもあったのである。そうした人々が、〈生活世界〉に根ざしたあの泥臭い〈共同〉を前時代的だと言って責め立てるとき、実は彼らはもう一方の足で、〈社会的装置〉がもたらす「新たな生活」という基盤のうえに立っていた。しかしひとたび〈ユ、ー、ザ、ー〉として生きることに挫折したあかつきには、いつでも彼らは〈生活世界〉に帰ってくることでできたのである。

その意味から言えば、「大学紛争」の時代、角棒とヘルメットで武装した学生たちは、どこまでも〈旅人〉的な存在であった。あの時代、機動隊に火炎ビンを投げつけ、バリケードによって占拠した構内を「解放区」と呼び、半ば本気で国家権力そのものからの解放を掲げた彼らの挙動は、いったい何を物語っていたのだろうか。⁹⁷⁾ この時代に J=P・サルトル (J=P. Sartre) が好んで読まれ、実存

主義が流行したことは、おそらくこの運動に隠されたもうひとつの主題を読み解く鍵であると思われる⁽⁹⁸⁾。〈自立した個人〉として生きる美德を聞かされながら育った彼らは、豊かさに邁進していく社会のなかで、実は〈生活世界〉のしがらみからはじめて自由になること、まさに自らの人生の主人公となりうる最初の人々でもあった。難解な哲学書や文学書を読みかじり、国家社会を熱っぽく論じ、そして自らを規定しようとする世間の壁に抗いながら、彼らは自立した「主体」として、ある種の「自己表現」さえ行っていた側面があったのである⁽⁹⁹⁾。しかし彼らがそうした実存の微睡みに酔いしれることができたのは、古い世代の人々がそれを許容しうるだけの社会の度量を守り続けてきたからでもあった。「解放区」を夢見た彼らは、旧時代の〈生活世界〉を否定し、返す刀で勃興しつつある〈社会的装置〉をも否定していた。しかしその実、その気にさえなれば、その両方ともに帰れる場所があることを知っていたのである。

(4) 〈郊外〉の成立と〈旅人〉の定住化

続いて見ていく「第三期」は、高度消費社会の隆盛からバブルの崩壊、日本経済の全盛期と凋落までの期間（一九七〇年・一九九五年）である。それは「二五歳Ⅱ世代の例え」に即して言えば、二〇二〇年基準でおおよそ、読者の両親から祖父母らが読者の同年代として生きた時代に相当する。

その時代の外観は概ね次のようになるだろう。まずそれは、「第二期」後半から進められてきた資

本制社会の「改良」が完成した時代であった。ゆきわたる豊かさ、充実していく社会保障のなかで、いつしか日本社会は「一億総中流」と呼ばれるようになっていた⁽¹⁰⁰⁾。日本経済は「ドルショック」⁽¹⁰¹⁾および「オイルショック」⁽¹⁰²⁾によって一次的な停滞をみたものの、その後は「ジャパン・アズ・ナンバーワン」とまで呼ばれた「経済大国」にまで登り詰めていくことになる⁽¹⁰³⁾。ひとつの転機となったのは、日米貿易摩擦⁽¹⁰⁴⁾が生んだ「プラザ合意」⁽¹⁰⁵⁾であるだろう。ここでの急激な円高と「カネ余り」によって、日本社会はますます狂騒的な消費社会へと変貌を遂げていくことになるからである⁽¹⁰⁶⁾。しかしソ連の解体と冷戦の終結という歴史的事件を経て⁽¹⁰⁷⁾、世界が未だにその余韻に浸るなか、膨張しきったバブルはあっけなく崩壊する⁽¹⁰⁸⁾。そして日本は、ここから「失われた二〇年」とも呼ばれる長期停滞の時代へと移行していくことになるのである。

思想的な文脈から見れば、「第三期」は「繁栄と動揺」の時代であった。戦後的理想をめぐる理念闘争は廃れ、人々の関心は「豊かな社会」を生きる自らの生活へと移っていった。しかし「豊かさ」の謳歌だけでなく、それがもたらす矛盾や代償、あるいは病理や危うさといったものが問われてくるのもこの時代だったからである。

例えば激しい産業化や都市化の洪水のなかで、何か人間としての重要なものが失われつつあるので、はないかという素朴な感覚は、早い段階から指摘されていたと言える。効率を求める過度な合理化や、それがもたらす人間的感性の衰え、関係性の希薄化など、一連の問題はしばしば大衆社会の病理⁽¹⁰⁹⁾、

あるいは総じて「人間疎外」⁽¹¹⁰⁾の問題と呼ばれていた。そしてそこに「疎外論」という理論的支柱を与えたのは、マルクス・レーニン主義と決別し、人間学としてマルクスを読み替えた「第二次マルクス主義」であつただろう⁽¹¹¹⁾。

この時代、「階級闘争」や「労働者の執権」といった論点に代わって、「かけがえのない個人」や「自由な個性」が強調されるようになっていた⁽¹¹²⁾。なかでも「管理社会」や「全体主義」は時代を問う論点として改めて主題化され、社会に潜む「権力」や「規律」がもたらす抑圧の問題が繰り返し論じられた⁽¹¹³⁾。ここで知識人らが訴えかけていたのは、人間的理想としての「自由な個性の全面的な展開」であり、そうした個人が互いの自由の尊重のもと、新たな形での連帯を築いていくこと——それをわれわれは【第三号】で「自由な個性と共同性の止揚」と表現してきた⁽¹¹⁴⁾——であつただろう。そしてこうした文脈のもと、不可視化された権力や規範、抑圧の構造を白日のもとに晒していくこと、さらには抑圧された人々を発見し、彼らの自由と権利を支援していくことこそが、人文科学の主要な実践となつていくのである⁽¹¹⁵⁾。

このことは、別の側面から言えば、「第二期」以来の〈自立した個人〉の理想が、ますますわれわれの人間理解に骨肉化されていくことを意味していた。個の埋没として規定された日本文化は、ここで改めて欧米の「個人主義」に対立する「集団主義」として、あるいは「自由な個性」を圧殺するあらゆる種の全体主義として位置づけられることになる。そして「集団主義」の克服のためには、やはり内

面的な成熟が不可欠であるとおなじみの批判が繰り返されることになるからである。⁽¹¹⁶⁾

「第三期」の後半になると、日本社会はモノにまみれた狂騒の時代へと突入していくことになる。そしてそこに現われたのは、「豊かな社会」に順応した新しい世代と、そうした世代に相応しい新しい思想であった。年長世代に「疎外状態」だと言われようとも、ただなんとなく、それを受け入れ、むしろ「ポップ」に、より「オシヤレ」に私生活を満喫していく若者たちのことを、世間は「シラケ世代」とも「新人類」とも呼んだ⁽¹¹⁷⁾。そしてこの時代を代表する思想が「ポストモダン論」である⁽¹¹⁸⁾。この時代、文化人類学や精神分析が脚光を浴び、記号論を用いた消費社会の「差異化」の問題が盛んに論じられた。と同時に、「大きな物語 (grand récit)」の終焉という標語のもと、理性や進歩、あるいはヒューマニズムさえも含む形で、従来の人間的理想の輝きが急速に失われていった。浅田彰は「シラケつつノリ、ノリつつシラケる⁽¹¹⁹⁾」と表現したが、それはまさしくこうした時代に相応しい、ひとつの知的態度であっただろう。人々を狂騒へと駆り立てていく巨大なシステムを前にして、もはや年長世代のように軽々しく革命などとは口にできない。一見退廃的で、嘲笑的であったとしても、自らはあの巨大な歯車から巧みに「逃走」しつつ、システムの周縁部分から群れなす人々に向かって繰り返し何かを訴えかけている。言ってみれば、それが新たな時代の「闘争」の形、「批判」の形だったのである⁽¹²⁰⁾。

もつとも、こうした狂騒にすべての若者たちが順応できたわけではなかった。享樂する世間の片隅

において、実際には少なくない人々がそこから脱落しつつあったからである。ちようどこの頃、学校ではいじめが注目され、家庭では家庭内暴力が騒がれるようになっていた⁽¹²¹⁾。オカルトが流行し、自己啓発セミナーや新興宗教が話題をさらうのもこの時代である⁽¹²²⁾。別の文脈から見れば、深刻化する環境問題が伝えられ、それが人々に世紀末的な不安を駆り立てていた⁽¹²³⁾。この繁栄をきわめた文明そのものが、いまや人類自身の手によってまさに崩壊しつつあるのではないか——人々はそのように恐れ、また来たるべき時代のことを「心の時代」とも「環境の時代」とも呼んだ。自己超越を目指すトランスパーソナル心理学も⁽¹²⁴⁾、人間中心主義の克服を目指すエコロジズムも⁽¹²⁵⁾、いわばこうした時代の申し子だったのである。

こうして「繁栄と動揺」の時代の末期にあつて、〈自立した個人〉の思想は大きく揺らいだ側面があつた。それは一連の時代の変遷によつて、その背後にあつた理性や進歩の物語——社会は人間的理想に近づいているし、われわれにはそれを実現できる力があるとする素朴な確信——が信憑性を失つていったからである。それでも総じて見てみれば、この時代の知的風土は、必ずしも〈自立した個人〉の思想と対立するものではなかつた。例えば「ポストモダン論」は、世の中が人々に要求するメジャーな存在、メジャーな生き方の枠組みを「脱構築」していったが、それは同時にこれまで抑圧されてきたマイナーな存在、マイナーな生き方を擁護するということを意味していた。先に触れた「心の問題」についても、その原因となるのは概して人間それ自身を拘束するさまざまな制度や規範であ

ると理解されていた⁽¹²⁶⁾。つまり「かけがえのない個人」や「自由な個性」という文脈、そしてこうした「存在論的抑圧⁽¹²⁷⁾」からの解放という文脈においては、「ポストモダン論」はむしろ〈自立した個人〉の思想に接近していく側面を持っていたのである。

さて、一連の時代を背景として、「第三期」における〈生活世界〉の実態とはいかなるものであったのだろうか。例えばこの時期になると、生活水準の向上によって、いまや多くの人々が百貨店、スキー場、そして海外旅行に大挙するまでになっていた⁽¹²⁸⁾。加えてそれは、おそらく日本史上、最も社会的な格差が縮小した特異な時代でもあっただろう。しかしここで重要なことは、この「第三期」こそ、〈生活世界〉の構造転換が最も著しく進化した時代であったということである。

そのことを象徴しているのは、この時代に急速に拡大した〈郊外〉という空間だろう。ここでの〈郊外〉とは、人口増加が進む都市近郊に開発され、ベッドタウン、団地、ニュータウンとも呼ばれた新興住宅地のことを指している⁽¹²⁹⁾。この時代、男性はサラリーマンとなつて企業に勤め、女性は専業主婦となつて家事全般——ここには当然育児も介護も含まれる——を取り仕切るといふ形が一般的化していく。そして〈郊外〉には、こうした新しい世代の夫婦たちが大挙して移り住むようになっていた。確かに現代のわれわれからすれば、そこでの性別役割分担はあまりに窮屈なものに見えるかもしれない。それでも当時の人々からすれば、そうした〈郊外〉の生活こそが、まさしく憧れの的であった。不便で汚く、融通の利かない隣人たちとの〈共同〉に縛られた「昔ながらの暮らし」を知る

人々にとつては、〈郊外〉での暮らしは、便利で清潔、さらには、プライベート、さえ確保されうる夢のような生活であった。それゆえ男性は学歴を積んで優良企業に勤めること、また女性はそうした優良企業に勤める男性と結婚すること、そして互いに恋愛結婚を経た後に、〈郊外〉でマイホームを獲得すること、それこそが人生の「黄金ルート」だと考えられていたのである⁽¹³⁰⁾。

とはいえこうした〈郊外〉は、ひとつの地域社会のように見えて、その実、伝統的な地域社会とはまったく異質な空間でもあった。例えば別の見方をしてみよう。そこに広がっていたのは群れをなす「企業戦士」たちのみならず、「経済大国」の主役となった「カイシャ、⁽¹³¹⁾」というシステムそのものを補完している「カゾク、⁽¹³²⁾」の姿である。「カゾク」は「カイシャ」を陰で支え、同時に「カイシャ」に全面的に依存してもいる。そして〈郊外〉とは、そうした無数の「カゾク」がその土地本来の文脈とは無関係に集住するという、まったく新しい社会的空間だったからである。伝統的な地域社会が絶えざる隣人同士の〈共同〉によって支えられてきたのに対して、〈郊外〉においては、前述のように隣人同士の〈共同〉がそもそも想定されていない。それぞれの「カゾク」はあくまでそれぞれの「カイシャ」に紐付けされているのであって、最低限の「交流」はあっても、そこには〈共同〉の必然性、「〈共同〉」のための事実⁽¹³³⁾がそもそも成立しないのである。さらに言えば、その空間は公団や自治体、開発者らによって都合良くパッケージ化された、それ自体がひとつの商品でもあった。トレンドイドラマを思わせる名称に、テーマパークのごとき整然さに包まれた造形、そこには〈生活者〉としての

人間が幾世代もの時間を経て、その土地で〈生〉を紡（こ）ぐとして重ねてきた諸々の格闘の記憶、そして〈共同〉の記憶というものが存在しない。それは言ってみれば、〈存在の連なり〉に決して根づくことのない、本質的に浮遊（うきうき）した空間だったのである⁽¹³³⁾。

だからだろうか。こうした「豊かで文化的な暮らし」が実現していく影の部分で、前述した人心の荒廃が確かに進んでいるようにも見えた。見田宗介や大澤真幸は「虚構（うそ）の時代」と表現したが、それは彼らが同時代に感じ取っていた漠然とした「嘘（うそ）くささ」のことを強調してのことだろう⁽¹³⁴⁾。すべてが満たされているように見えながら、生活それ自体のなかですべてが偽りに満ちたもののように思える感覚、あるいは華々しさの傍らで懺（げん）のごとく心に巣くっていく空虚な感情⁽¹³⁵⁾。そうしたものが確かに人心を蝕みつつあるように見えたのである。

確かに「第三期」の後半にもなると、社会の狂騒はますます先鋭化しつつあった。高騰するジャパン・マネーを背景として、企業はホテルやゴルフ場に殺到し、サイパンからニューヨークに至るまでの海外資産を買いあさった⁽¹³⁶⁾。都会では、高級ブランドに身を包んだ若者たちがディスコに集って踊り狂う⁽¹³⁷⁾。テレビでは連日政治家の汚職問題が放送され、繁華街には財テクで大金を掴んだ「バブル紳士」たちが高級車で乗りつけている⁽¹³⁸⁾。そのありさまは、まさしく「この世は金さ」を体現するものであっただろう⁽¹³⁹⁾。

そうしたなかで、人々は「一億総中流」の時代にはまだ保持されていた、世間の素朴な一体感やモ

ラルといったものが消失していくように感じていた。「豊かさ」が与えた自由の影で、人々はますます身勝手な「私人」になっていくように見えた。そこにあつたのはひとつの「幻滅」であり、このことは〈郊外〉での暮らしについても同様であつた。例えばあれほど憧れた生活のなかにも、人々は不倫や暴力、子どもの非行といった多くの苦い現実があるということを噛みしめていた⁽¹⁴⁰⁾。先人たちが身を削りながら達成したはずの繁栄という夢、そして〈郊外〉に築かれるはずだった愛に溢れた家庭という夢、ここで人々が打ちのめされていたのは、それらがあまりに偶像化されていたからであつたのである。

だが、それだけではなかつただろう。前述のように〈郊外〉に生きるということは、〈存在の連なり〉から浮遊した空間において、自らが必要とするあらゆる福祉を、隣人との〈共同〉によつてではなく、〈社会的装置〉が提供する「財」や「サービス」によつて実現していくことを意味していた。換言すれば、それはまさしく「〈ユーザー〉としての生」を生きるということを意味していたのである。【第二号】で詳しく見たように、「人間的〈生〉」の枠組みが「〈生活者〉としての生」から「〈ユーザー〉としての生」へと移行するとき、そこには「〈生〉の不可視化」や「〈生活世界〉の空洞化」が引き起こされる。そこでは根源的な〈生〉の実現様式が〈社会的装置〉への委託を媒介したものであり、〈生〉の現実には「経済活動」、「自己実現」、「学校教育」といった形で矮小化されていく。人間存在が「生きる」理由、それは原始より変わることなく「集団的〈生存〉」の実現——〈生存〉、〈現

実存在」、〈継承〉という三つの契機を伴った——であったことが、そこではわれわれに実感可能な意味という形では失われてしまう。この時代の「虚構」の感覚とは、おそらくこうした一連の要因が重なりあう形で人々に感受されたものだったのである。

ところで、こうした〈郊外〉に移り住んだのは、「第二期」で見てきたあの〈旅人〉たちであった。その文脈からすれば、「第三期」とは、前時代以来の〈旅人〉たちが「定住」していく時代であったとも言える。確かに彼らの多くもまた、存在の寄る辺となるべき〈故郷〉をその内面に携えていたのかもしれない。しかしそうした人々にとつて、「昔ながらの暮らし」ほど嫌悪すべきものはなく、かといって夢や理想があるのだとすれば、それらはすべて「私生活」のなかにこそあった。だからこそ彼らは〈社会的装置〉の〈ユーザー〉となつて、浮遊した〈郊外〉に「定住」していく。そしてある人々はレジャーと享樂に埋没していき、またある人々は世紀末の〈隠者〉となつた。世紀末の〈隠者〉たち——それは先に触れたように、騒然とした世相に「ノる」ことができず、享樂の波から脱落した人々のことを指している⁽¹⁴¹⁾。宮台真司が言うように、「終わりなき日常」と「さまよえる良心」こそが、こうした人々のひとつの心象風景だったのかもしれない⁽¹⁴²⁾。そして深まる疎外状態と人心の荒廃、迫り来る世紀末的不安、こうした矛盾がひとつの頂点をなしたのが、おそらく「地下鉄サリン事件」だったのだろう⁽¹⁴³⁾。

もつとも「第三期」に確立した「〈ユーザー〉としての生」は、ある部分においてはきわめて不完

全なものであった。というのも〈郊外〉の住人たちは、一方では確かに隣人たちとの〈共同〉から解放されてはいたものの、今度は「カイシャ」と「カゾク」という場が、「二四時間戦う」ことを余儀なくされる濃密な〈共同〉の場となっていたからである⁽¹⁴⁴⁾。前述のように、彼らは「〈ユーザー〉としての生」の“お気楽さ”を知ってしまった最初の世代の人々であった。それでも彼らが「カイシャ」や「カゾク」といった場で〈共同〉の負担に耐えることができたのはなぜだったのだろうか。おそらく「第三期」には、たとえすべてが「虚構」めいた出来レースのように思えたとしても、目の前の理不尽さに耐え、人並みに努力さえしていれば、いずれはすべてがなるようになるといった素朴な安心感が未だに残っていた⁽¹⁴⁵⁾。言い方を換えれば、揺らぎ始めてはいたが、人々は自身が所属する人間社会を未だに信頼していたのであり、そこで接する身近な人々に対しても素朴な信頼を保っていた。それは本論において、「集団的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」と呼んできたもの、長い年月をかけて人々が築き上げてきた、ひとつの消極的な〈信頼〉の形に他ならない⁽¹⁴⁶⁾。〈郊外〉に移り住んだ最初の世代の人々は、確かに「〈共同〉のための事実」を失っていた。それでも彼らは後の世代に比べれば、おそらくはるかに〈共同〉のための潜在力を保持していたと言えるだろう。とりわけ彼らが幼少期に〈生活世界〉での〈共同〉を経験し、そこで凶らずも「〈共同〉のための意味」や「〈共同〉のための技能」を培ってきたこと、それは彼らが成長して〈ユーザー〉となつてからも、〈共同〉を再開できる余地がはるかに大きいことを意味していたからである。

(5) 「情報世界」の台頭と〈漂流人〉の出現

続いて見ていく「第四期」は、日本経済が低迷していくなかで、世界的な情報化とグローバル化が進展した期間（一九九五年・二〇一〇年）である。そしてそれは二〇二〇年基準で言えば、若年世代にとつては両親の時代、そして多くの人々にとつては自らの「過去」として記憶している時代でもあるだろう。

その時代の外観は概ね次のようになる。まずそれは、日本社会がこれまでの社会モデルを立て直していくことから始まった⁽¹⁴⁷⁾。繁栄と成長の時代が終焉したことは誰の目にも明らかとなり、ポスト「五五年度体制」のための政治改革⁽¹⁴⁸⁾、そして「小さな政府」、「民間活力」、「規制緩和」などを謳った「構造改革」が進められていった⁽¹⁵¹⁾。急速に普及していく情報技術は、労働、流通、消費、産業、コミュニケーションなど、社会のあらゆる局面を激変させていくことになる。世界ではグローバル化によって、人、モノ、カネが海を越えて行き交うようになり⁽¹⁵⁰⁾、同時に無差別テロという新たな脅威が出現するようになっていた⁽¹⁵¹⁾。「リーマン・ショック」もまた、膨張するマネーが実体経済を破壊する脅威となることを印象づけた事件であった⁽¹⁵²⁾。そうしたなかで、日本社会は未だ暗雲に包まれていた。一定の経済的再建は図られたものの、産業は空洞化し、企業福祉の切り詰めや非正規雇用の拡大が再び社会に格差をもたらすようになっていた⁽¹⁵³⁾。少子高齢化の進行は社会保障費の増大に拍車をか

け⁽¹⁵⁴⁾、結局慢性的な財政赤字があてもなく積み重ねられていった⁽¹⁵⁵⁾。現在へとつながる不透明な時代は、このようにして始まったのである。

思想的な文脈から見れば、「第四期」は総じて「変化と不安の時代」であった。繁栄によって覆い隠されてきたさまざまな矛盾が噴出していくなかで、社会には変化が求められていた。暗い時代にもかかわらず、変化の機運は人々をどこか活気づけてもいただろう。しかし誰もが先を見通せないなかで、人々は底知れぬ不安をも抱えていたのである。

この時代の代表的な思想のひとつは新自由主義批判であった。市場の機能を重視し、国家の介入を最小限とすることを掲げる新自由主義は、このときすでに世界的な流行となっていた⁽¹⁵⁶⁾。国際社会においても、多国籍企業や投資ファンドが勃興していくなかで、市場原理があたかも「正義」や「倫理」のごとくにもてはやされていた⁽¹⁵⁷⁾。とはいえその試みが、結局は富裕層や大企業からなるグローバル資本にますます富を集中させること、そして人間社会をますます市場の付属物に成り下がらせることになると主張したのが、新自由主義批判である⁽¹⁵⁸⁾。彼らは世界的な自由貿易化を批判しつつ、それと同じ論理によって国内の「構造改革」にも批判の矛先を向けていた。彼らにとつて、国内で進められている行政サービスの縮小化や弱者の切り捨ては、世界を覆い尽くすあの新たな「帝国主義」⁽¹⁵⁹⁾と深く連動したものととして理解されていた。そこでは効率、成果、競争、自己責任が強調される傍らで、あらゆる人間社会の基礎構造が、資本の論理によって組み替えられていくとして批判されていたので

ある。⁽¹⁶⁰⁾

こうして「市場」への嫌悪が高まるなかで、人々が活路を見いだしたのは新たな連帯の可能性であった。この時代、国際的に活躍するNGOが脚光を浴び、国内ではボランティアやNPOの存在が目ざされていた。そして彼らがそこに見いだしたのは、情報技術を駆使して意識を共有した人々が、国家行政とも営利企業とも異なる形で自発的に問題解決に取り組んでいく姿であった。彼らはそうした、行政的世界からも、市場的世界からも独立したアソシエーション、ネットワークのことを、「公共性(圏)」とも、「新しい市民社会」とも呼んだ。そしてそこに新たなガバナンスの姿さえ期待したのである。⁽¹⁶¹⁾【第三号】でも触れたように、こうした「アソシエーション論」は、「ポストモダン論」に押されがちだった「第二次マルクス主義」を再び活気づけ、〈自立した個人〉の思想に新たな息吹を提示していた。このとき彼らの脳裏にあったのは、「第二期」に規定されたあの「連帯する市民」の再来であるとともに、「第三期」に「自由な個性と共同性の止揚」として語られた人間的理想が具現化していく姿でもあったのである。いずれにしても、こうした文脈をも背景として、このとき「緩やかなつながり」や「開かれたコミュニティ」などが盛んに語られることになった。⁽¹⁶²⁾それらは当時、人々に「もうひとつの社会」を連想させるだけの十分な力を持っていたのである。

そうしたなかで、「第四期」には「虚構の時代」に動揺する大人たちの姿を見て育った新しい世代が出現していた。彼らが年長世代から受け取ったのは、繁栄や享樂とは異なる新たな幸福の形を希求

せよ、というメッセージである。すぐに捨てられる新製品よりも、使い込むことができる素朴な道具の方が良い。効率化された人工的な生活よりも、自然のリズムに寄り添った生活の方が良い。何かを多く所有することよりも、心が豊かに満たされていることの方が良い。そして人生に真に価値あるものとは、平凡で、何気のない、日常のほんのひとときのなかにこそある。要するに、「自然への回帰⁽¹⁶³⁾」や「生活への回帰⁽¹⁶⁴⁾」、それこそがここでは時代の先端を行くひとつの思想となっていたのである。

そして新たな世代が受け継いだのは、何よりも「かけがえのない個人」と「自由な個性」をめぐる思想であった。「存在論的抑圧」からの解放、「自由な個性の全面的な展開」こそが人生の果実だと教えられてきた人々にとって⁽¹⁶⁵⁾、社会が定めた「レール」や「建て前」ほど馬鹿げたものではなく、組織の歯車となつて生きることほど空しく思えるものはなかった。人は誰しも平等に、また無条件に尊重されるべき存在であつて、自分だけの「夢」を見つけ、好みや才能を生かした天職に出会うこと、そしていかなるときも自分らしくいられること、それこそが何よりの理想だと考えられた。誰もが「世界に一つだけの花⁽¹⁶⁶⁾」であるところの「本当の自分」を求めた時代⁽¹⁶⁷⁾、それはまさしく「自己実現⁽¹⁶⁸⁾」という言葉が最も花開いた時代だったと言えるだろう。

ところがこうした社会にあつて、多くの人々が同時に底知れぬ不安にも苛まれていた。それは前述したように、変わりゆく時代が同時に不透明なものだったからでもあるだろう。縮小するセーフティ―ネットや拡大する格差のように、このとき確かに人々の抱える経済的リスクは増大していた。しか

しここでの「不安」がそれにとどまらなかつたのは、それが何よりも「存在不安」という形において語られてきた側面があったからである。とりわけ「第四期」の後半になると、少なくとも人々が自身の「居場所」をめぐる苦しみ、「承認不安」とも呼べる事態に直面するようになっていた⁽¹⁶⁹⁾。秋葉原で無差別殺傷事件を引き起こした犯人が、上辺ばかりがはびこる世界で、自身が誰からも見られていないことをその動機として語ったことは、人々に衝撃を与えただろう⁽¹⁷⁰⁾。新時代に語られた理想の多くは、このときすでに色褪せつつあった。そしてその跡地には、「諦め」という、広大で、不毛で、とりとめのない心の荒野だけが残されることになるのである。

さて、こうした時代を背景として、「第四期」における〈生活世界〉の実態とはいかなるものであったのだろうか。明確に言えることは、この時代に〈生活世界〉の構造転換が着実に進行していたということである。例えばこの時代、かつての〈郊外〉的な「カイシャ」と「カゾク」の枠組みは、すでに過去のものになりつつあった。企業福祉の縮小と雇用の流動化が進められていくなかで、「カイシャ」は〈共同〉の場というよりも、純粋な営利組織としての側面を先鋭化させていた。男性ひとりで家族全員を扶養することが困難となり、女性の社会進出が大幅に進んだ結果、従来の性別役割分担の合理性もまた急速に失われていった⁽¹⁷¹⁾。しかしそうしたことによって、男性も女性も等しく独立した〈ユーザー〉となって生きていく時代が、まさに幕を開けることになったのである⁽¹⁷²⁾。

そしてこの時代に「情報技術」が確立したことは、まさしく〈生活世界〉を激変させる契機となっ

た⁽¹⁷³⁾。その意味を理解するためには、例えばこの瞬間に、インターネット、ネットが消滅することを仮定してみれば良い。現代人にとって、それはおそらく蛇口から水が出ないことに匹敵する事態だろう。しかし「第四期」以前の時代においては、われわれは事実そうした世界を普通に生きていた。そしてそこに何の不都合もなかったのである。人々は当時、モノが欲しければ街へとくりだし、何かを調べたければ図書館や書店へと足を運んだ。そしてそこでは誰かと対面して会話をすることこそが、最も身近な娯楽であるとともに、最も手軽な情報収集の手段でもあったのである⁽¹⁷⁴⁾。インターネットが解体させたのは、まさしくそうした前提であった。そこでは「検索」という新たな行為が生まれ、空間を越えた「出会い」が半ば無限に可能となった。電話をかけることは特別なこととなり、ましてや直接誰かを訪ねるためには特別な理由が必要となった。それは「情報世界」という名の、〈社会的装置〉の第三の歯車が誕生した瞬間だったのである。

加えてこの時代、「第三期」の〈郊外〉的^なものが、宅地を越えて全社会的に拡大していった。その象徴となったのは、この時期全国に建設された巨大ショッピングモールだろう。昔ながらの商店街は、その巨大な人工物の塊——郊外の広大な敷地に突如として出現したそれは、あらゆる商品と娯楽施設とを搭載した城塞のごときものであった——によってますます衰退していった。しかしこうした土地から浮遊する人工世界が拡充すればするほどに、ひとりひとりの〈ユーザー〉にとってはますます「自由」が拡大するのである。そして人々には均等に機会が与えられ、抽象的な〈ユーザー〉とい

う形でますます「平等」が拡大していくことになる。いまや人々にとって「住む」とは、この網の目のように張り巡らされた人工世界のなかで、〈社会的装置〉にぶら下がる自身の身体をどこに配置するのかということではしかなかった。実際「情報世界」を通じて無限に「つながる」ことが可能な時代に、たまたま身体の配置が隣接したからといって、なぜその人と関わりを持たなければならないのか。ここには〈共同〉していく必然性以前に、そもそも関係性を築いていく必然性がない。ここにおいて「地域社会」という枠組みは、完全にその実質的な意味を失ったと言えるだろう⁽¹⁷⁵⁾。

ここで考えてみたいのは、こうした時代に少なくなっている人々が抱えていたあの「存在不安」とは何だったのかということについてである。最初の手がかりとなるのは、「第三期」の人々がそうであったように、「第四期」の人々もまた、理想と現実のなかで分裂していたということだろう。

例えば新世代の人々は「自然への回帰」や「生活への回帰」を求めていたが、その理想の先にあつたのは、「虚構」にまみれた「ユーザー」としての生」を批判し、〈社会的装置〉に極力依存しないような生き方でもあつた。彼らが「生きる実感」、「自給自足」、「人と人との絆」を口にするとき、そこで賛美されていたのは、皮肉にも「第三期」までの人々があれほど嫌悪した「昔ながらの暮らし」だったのである。しかしそれゆえそうした人々の多くは、一度は挫折を経なければならなかった⁽¹⁷⁶⁾。彼らは〈社会的装置〉から「降りる」ためにはよほどの意志がなければならないこと、そして一番手軽な方法は、健康で裕福な人間が、それを「サービス」として享受することであるという逆説を知つ

た。加えて何より、彼らは自由と自発性のもとで、〈生活世界〉を實現しようとして、現実を求められる〈共同〉の負担に愕然としたのである⁽¹⁷⁷⁾。

こうしたことは、同世代の人々が求めた「自己実現」についても同様であった。「本当の自分」、「純粋な自分」を求めた人々にとって、「かけがえのない個人」は、いまや「自己実現」して然るべき「かけがえのないこの私」となっていた。しかし彼らが現実を目撃したのは、「就職氷河期」の渦中にあつて自身を拒絶する社会の姿、そしてあれほど憧れたフリーな生き方が「ワーキングプア」へと転落し、夢追い人が「派遣切り」や「ブラック企業」などによって食い潰されていく姿でもあつたからである⁽¹⁷⁸⁾。だが、おそらく彼らはここで必ずしも「自己責任」ゆえに苦しんだのではなかつた。

そうではなく、〈自立した個人〉として生きようとして、「自己責任」のもとで成功するはずだつた。「自己実現」に失敗したからこそ、おそらく彼らは苦しんだのである⁽¹⁷⁹⁾。

とはいえ、この世代に生じた理想と現実の乖離は、実際にはより根源的な部分において生じたものではなかつたか。それはこうした人々が、一方では「かけがえのないこの私」をあれほど信奉しておきながら、他方では「自己実現」の舞台となるはずの人間社会を、それどころか「自己実現」の当事者たる自分自身でさえも、根本的には信頼していなかつたように見えるからである⁽¹⁸⁰⁾。言ってみれば彼らは、現実によって裏切られる以前に、心の奥底において、それが無残に打ち砕かれるだろうことをどこかはじめから予感していた。つまり理想が求める自己存在への過剰な期待と、それに対する根

源的な不信感、あるいは裏腹の自己肯定感の低さゆえの歪な「諦め」の感情によって、彼らは最初から引き裂かれていたのであり、そしてそれこそが、おそらくこの時代の「不安」の根底にあるものだったのである。⁽¹⁸¹⁾

ではなぜ「第四期」の人々は、こうした「諦め」の感情にこれほど囚われなければならなかったのだろうか。おそらくその手がかりは、彼らの多くが〈郊外〉に生まれ、〈郊外〉的なものに囲まれて育った人間であったということにある。彼らが生まれ育った世界の風景、それは前述のように〈存在の連なり〉から浮遊し、美しく無毒化され、コンセプト化され、パッケージ化された世界であった。⁽¹⁸²⁾そこには臭くて汚い生物存在としての生身の〈生〉も、「集団的〈生存〉」の実現をめぐる求められる毒々しい〈生〉の姿も存在しない。彼らにとつてリアルな世界とは、せいぜい人工世界に配置された自宅と職場（学校）、そして無数の商品とケータイ、PCの画面であつて、その外部にはどこまでも果てしない虚無が広がっている。彼らはかつて、宮台真司が「仲間以外は皆風景」や「島宇宙」と呼んだ人々が成長した姿でもあつた。⁽¹⁸³⁾そこでは人々を広く背後で結びつけてきた「世間」の力学も、そして多様な立場や距離間を制御してきた従来の〈間柄〉も、意味あるものとしては現前しない。⁽¹⁸⁴⁾言ってみれば無数に点在する仲間内だけが、そこでは意味のあるものとなるのである。

それゆえ彼らは、自身のいまある〈生〉の先に「意味のある過去」も「意味のある歴史」も見いだすことなく、また多くは〈共同〉を引き受ける大人たちの姿を目撃することもなく成長していく。そ

うした人々の内面に〈役割〉の概念が、あるいは「担い手としての生」を引き受けようとする動機が芽生えるはずもないだろう。決して「意味のあるもの」として現前することなく、「この私」を拒むかのような人間社会を、彼らが〈信頼〉できるはずもないもの⁽¹⁸⁵⁾。そして無数の信頼できないもの、「意味のないもの」に囲まれて、どうして「自己への〈信頼〉」を——すなわち「意のままにならない」世界のなかで、自身の〈生〉を誇りあるものとして肯定していくことが——実現できると言うのだろうか⁽¹⁸⁶⁾。

こうして「温室育ち」の〈ユーザー〉たちは、生きることの残酷さに直面してすぐに傷ついてしまう。自意識だけを肥大化させ、「この私」をめぐる浮遊した理想にばかり縋ってしま⁽¹⁸⁷⁾。しかし彼らは、同時にそれが張りぼてに過ぎないことを良く知っているので、自己存在に底知れぬ不安を抱えることになるのである⁽¹⁸⁸⁾。そしてその不安を解消しようとして、彼らは他者からの「承認」をひたすら求めてしまう。しかし彼らが渴望するのは「この私」の無条件の承認であるために、その試みは結局挫折を余儀なくされるだろう⁽¹⁸⁹⁾。そうして彼らは「誰も本当の自分を分かってくれない」といつて、虚無に似た「諦め」にどっぷりと浸りつつ、その感情を誰に向けるでもなく「情報世界」へと流出させていく。それでもその純潔な心は、いまでもここではないどこかを密かに夢見てもいるのである⁽¹⁹⁰⁾。さて、本論では、これまで見てきた〈郊外〉生まれの人々を指して「漂流人」と呼ぶことにしよう。かつての〈旅人〉たちが、〈故郷〉という名の「母港」を後に大いなる「目的地」へとこぎ出した船

だとするならば、〈漂流人〉は、はじめから帰るべき「母港」も、向かうべき「目的地」も、あるいは自身の立ち位置を確認するための「羅針盤」さえも失った漂泊船のようである⁽¹⁹¹⁾。想像してもらいたい。目の前には、どこまでも広がるどす黒い人工物の波と、彷徨い続ける自分自身の船だけがある。水面の奥底に何があるのかは分からない。この水平線の先に何があるのかも分からない。自身がなぜここにおいて、なぜ船がこうして浮かんでいられるのかさえも分からない。「どこに行っても良い」と言われても、行くべき場所がなければ、どこかに行くべき理由もない。そうした漂泊船が、いわば水面のあちらこちらに浮かんでいるのである。「かけがえのないこの私」など、虚無のなかに聳え立つ蜃気楼のようなのではないか。彼らが「無気力」、「無関心」、「卑下」、そして「諦め」という病に苛まれているとするなら、それは彼らが〈存在の連なり〉との接続を絶たれ、〈存在の強度〉を著しく欠いているからだと言えるのである。

思えばこうした人々は、最初から〈ユーザー〉となって生きることを宿命づけられた人々でもあった。そして彼らこそが、おそらく〈関係性の病理〉と〈生の混乱〉に直面した最初の世代の人々であったと言える。〈故郷〉を捨てて〈郊外〉に定住したかつての〈旅人〉たちは、結果として、〈存在の連なり〉のもとで人が生きることの意味、そして「〈共同〉のための意味」と「〈共同〉のための技能」を次世代に伝えることはなかった。それゆえ、彼らの子どもたちは期せずして〈漂流人〉となった。〈漂流人〉は、〈役割〉を知らないし、〈信頼〉を築くことができない。そしていざ「〈共同〉のため

の事実」が現前し、互いに互いを必要とする理由が芽生えたとしても、多くはその試みに失敗することになるのである。

(6) 〈自己完結社会〉の成立

最後に見ていく「第五期」は、「第四期」以降の期間(二〇一〇年-)、すなわち二〇二〇年基準で言えば、われわれが生きる「現在」である。ここで生じている数々の事態が何を意味するのか、また後にわれわれに何をもたらすことになるのか、誰にもまだ分からない。

例えば「第四期」に衰退した日本経済は、「第五期」に至って好転したと言えるのだろうか。統計資料をもとに「アベノミクス」の成果を主張するものもあれば、それが見せかけの砂上の楼閣に過ぎないというものもあるだろう⁽¹⁹²⁾。政権交代を遂げた民主党政権が三年あまりで瓦解して以来、野党の支持率は低迷し、自民党による一強体制はかえって盤石になったようにも見える⁽¹⁹³⁾。この一〇年、国際社会の枠組みもまた変容した。本論の執筆時点においても、「アラブの春」の帰結として出現したイスラム国(IS)⁽¹⁹⁴⁾、そのあおりを受けた移民問題⁽¹⁹⁵⁾、グローバル化に逆行する一国主義の台頭⁽¹⁹⁶⁾そして東アジアのパワーバランスと安全保障体制の揺らぎなど⁽¹⁹⁷⁾、「第四期」には考えられなかった事態が次々に浮上している。

加えて目を惹くのは、科学技術がもたらした新しい現実である。われわれは【第一号】において、

情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術が導く未来について、すでに十分見てきたはずである。⁽¹⁹⁸⁾ 例えばこの一〇年において、情報機器は驚くほど小型化し、AR、VR、IoTのほか、日々大量のビッグデータが蓄積、分析されるようになった。またディープ・ラーニングによって人工知能技術は新たな段階を迎え、自動運転から芸術、医療に至るまで幅広い応用が期待されている。そして生命操作技術で言えば、農業／畜産の枠を超えて、二〇一八年にはゲノム編集を施された最初の人類が誕生したと言われている。⁽¹⁹⁹⁾

他方で思想的な文脈から言えば、「第五期」を象徴するような新しい思想の形跡は、少なくとも筆者の実感では見あたらない。社会的現実がことごとく変質したにもかかわらず、そこには依然として現実と向き合うための意味や言葉が欠落しているように見えるのである。驚くべきことに、多文化共生や国際平和の理念が揺らぐなかで、一時は「第二期」の政治的対抗軸が復活した様相さえ垣間見ることができた。⁽²⁰⁰⁾ おそらく人文科学の主流は、いまなお「第三期」に形作られた、「存在論的抑圧」からの解放と「自由な個性の全面的な展開」とをめぐる論点に終始しており、イデオロギーや権力構造の可視化、あるいはマイノリティの権利擁護に注力している。「ポストモダン論」について言えば、サブカルチャーの分析として一世を風靡することはあったが⁽²⁰¹⁾、時代の分析に関して言えば、いまなお「大きな物語」の解体を前提とした「接続」や「切断」の問題を脱しきれずにいるだろう⁽²⁰²⁾。「第四期」に隆盛した「アソシエーション」や「コミュニティ」についても、一定の広がりを見せたもの

の、その後すでに頭打ちの段階を迎えているように思える⁽²⁰³⁾。要するにわれわれはいま、思想的な空白地帯にいたのである。

〈生活世界〉の実態についてはどうだろう。われわれはそこで、まさに〈自己完結社会〉が明確な形で台頭していく姿を目の当たりにしているとと言えるのかもしれない。実際、現代科学技術を背景として、〈社会的装置〉が提供してくれる財、サービス、情報の質はますます向上し、われわれの暮らしは絶え間なく高速で、便利で、快適なものへと移行し続けている。それはまさに「(ユーザー)としての生」の全面的な展開であり、〈社会的装置〉がもたらす「自由」と「平等」がかつてないほど拡大した社会の実現に他ならない。

しかしそうした時代に、心の病の日常化、高齢化する引きこもり、生涯未婚率の増大、孤独死の蔓延といった事態が語られるようになっていく⁽²⁰⁴⁾。そしていつしか人々は、そうした社会のことを「無縁社会」とも呼ぶだろう⁽²⁰⁵⁾。とはいえわれわれは、一連の事態を単なる「関係性の希薄化」以上のものとして理解しなければならぬ⁽²⁰⁶⁾。なぜならわれわれが生きているのは、すでに他者との間に〈関係性〉を構築すること自体が多大なリスクとして感受される時代であるからである。例えばなぜ、あれほど監視カメラを忌み嫌った人々が、いまではそれに囲まれた暮らしをむしろ望んでいるのだろうか。それはいまを生きる人々が、生活空間に侵入してくる〈社会的装置〉の影響よりも、他者との偶発的な接触がもたらす不測の事態をはるかに恐れているからに他ならない。いまやわれわれは、他者

とのつながりを求める感情よりも、それによって自身の私的な時間、私的な空間が脅かされることを方ははるかに気にして生きている。それはかつて亀山純生が「孤、人、主義⁽²⁰⁷⁾」と呼んだもの、あるいは広井良典が「自、分、自、身、に、引、き、こ、も、る、⁽²⁰⁸⁾」と表現しようとしたものが究極の形になったものだとと言えるだろう。

こうした事態を反映するものとして、われわれは【第三号】において「不、介、入、の、倫、理、⁽²⁰⁹⁾」という概念を導入してきた。それは【第一節】でも触れたように、人々が自身の〈生〉にかかる全責任を自ら負うことの代償として、互いの〈生〉に介入することを積極的に拒絶し、あう倫理のことを指している。人々はいまや、個人的な身勝手さからではなく、〈関係性〉がリスクや負担となることを熟知するがゆえに、つまり互いへの配慮という形で「不介入」を選択しているのである。すでに見たように〈自己完結社会〉においては、人々は〈社会的装置〉への接続を必要とするが、その通路さえ確保できれば、生身の〈関係性〉を本質的には必要としていない。そして「経済活動」や「情報世界」といった〈社会的装置〉の文脈上の〈関係性〉ならまだしも、一度そこから外れてしまうと、途端に〈間柄〉に窮してしまい、〈関係性〉の負担に耐えられなくなるのである。われわれはここで徹底した「不介入」の行使によって、言わば〈関係性〉そのものの成立を回避させているのであり、不用意に〈共同〉が出現することを抑制しようとしているのである。

こうした「不介入」という戦略は、例えば「第四期」の人々が、誰からも「見、ら、れ、て、い、な、い、⁽²¹⁰⁾」こと

を恐れ、執拗なまでに誰かと「つながる」ことを求めたことからすれば、いささか奇妙に見えるかもしれない。しかしここでは全社会的な関係性の希薄化とは裏腹に、人々自身の肌感覚としては、むしろ「つながる」こと、あるいは「つながってしまう」ことがもたらす抑圧こそが、「生きづらさ」として感受されるある種の逆転現象が生じているのである⁽²¹⁰⁾。

こうした事態を先取りしていたのは、おそらく「第四期」の末期において「承認不安」と関連づけられて論じられた学校現場の問題である。例えば土井隆義は、若者たちが互いに傷つき、傷つけることに全神経をとがらせる「優しい関係」に終始しており、彼らが携帯電話を手放せないのは、それが彼らにとって仲間内での自身の立ち位置を確認する「社会的GPS」としての機能を果たしているからだ⁽²¹¹⁾。また山竹伸二は、社会や家庭のなかで十全な承認を得られなくなった若者たちが、不安定な仲間内に過剰な承認を求め、その結果互いの顔色を絶えず窺う「空虚な承認ゲーム」に陥っていると述べた⁽²¹²⁾。これらが物語っているのは、新時代の「ヘューザー」たちにとって、数少ない「意味のあるもの」であったはずの「島宇宙」の内側でさえも、すでに心休まる空間ではなくなりつつあったということである。

だが問題の本質は、彼らを感じる抑圧の向こう側にあるだろう⁽²¹³⁾。というのも「ヘューザー」としての生」が全面化した世界においては、もはや「学校」とは、根源的な「生きる」理由から浮遊した人々が、寂しい人間だと思われることを恐れるばかりに、その場のぎの「共同」をひたすら強制さ

れる場所、あるいは〈共同〉に対する理解も作法も未熟な人々が——〈共同〉の技能を教え、諭し、失敗を克服していく機構を欠いた状態で——クラスメートという中身のない〈間柄〉のなかに闇雲に放り込まれる場所と化しているからである。そこでは当然、〈関係性〉や〈共同〉の負担が異常な形で突出する。そしてだからこそ、彼らは「スクールカースト」によって教室を序列化し、自ら生み出した「キヤラ」という名の即席の〈間柄〉に同化しようとする⁽²¹⁴⁾。それらは歪ではあるが強力な〈間柄規定〉を伴っており、そうすることで、彼らはいわば揺らいだ「島宇宙」を安定化させようと試みているのである⁽²¹⁵⁾。

こうした事態は、「情報世界」の内部においても見られる。かつて「第四期」の初頭、インターネットの黎明期においては、自室にいながら無数の情報にアクセスでき、誰もが情報の発信者となって遠くの人々と交流できることそのものが新しかった⁽²¹⁶⁾。しかし今日の「情報世界」は、かつてとは比較にならないほどに肥大化している。例えば今日のウェブページは、絶え間なく関連情報を吐き出し続け、われわれはすでに見たくも知りたくもない情報を低意識状態のまま摂取し続ける「中毒患者」のようであるだろう。とりわけ重要なのは、「Twitter」「Facebook」「Line」「Instagram」といった高度なSNSが登場し、それが人間関係を支える基幹的な「インフラ」となったことである⁽²¹⁷⁾。われわれはすでに「リアル世界」と「情報世界」の間で、「二重のアイデンティティ」を複雑に同期させ、いまや日常的に接する相手でさえ、SNS抜きで〈関係性〉を維持することができなくなり

つつある。「不介入」によって「リアル世界」が希薄化していく分、「情報世界」のなかでの「私」は、ますますその重みを増していくだろう。ところが「情報世界」が持つ特有の構造によって、ここでは「リアル世界」とはまったく逆に、人々はどこまでも感情的になり、どこまでも不用意に互いに介入しあうことになる⁽²¹⁸⁾。例えば「コメント」や「リプライ」を行う局面において、われわれは対面する人間には決して口にできないような嫌みや罵りや嘲りの言葉を、いとも簡単に吐き出してしまふ。さらには自らの思う「正義」に反する人々を探しだしては、徒党を組んで「抹殺」しようとしているだろう。その光景は、まさしく旧時代の人々が恐れていた「世間」の持つおぞましき側面そのものである。驚くべきことにわれわれは、「リアル世界」で失われたはずの「世間」を、今度はよりいっそう毒々しい形で、「情報世界」のなかに復活させているのである⁽²¹⁹⁾。

そうしたなかで、おそらくわれわれは「共同」のための知恵や作法」と言える最後のものを失った。それは〈許し〉の解体に他ならない。われわれはいまや、他人の失敗も、そして自身の失敗できえも受け入れることができなくなっている。ここでは誰もが他者から許されることを信じていないために、誰もが他者を許すことができない。そして誰もが他者を許さないために、誰もが他者から許されることを信じられずにいる。このことは「リアル世界」においても同じだろう。実際われわれは、「不介入の倫理」を徹底させようとするあまり、その違反者たちを発見しては責め立てている。そして自身もその規定に違反してはいないかと、日々異常なほどに気にかけてながら生きているのである⁽²²⁰⁾。

だからだろうか。人々はどこかで常に余裕がなく、皆がぎすぎすとした感情を抱えている。そして「二つの世界」のあちらこちらにおいて、人間存在そのものに対する底知れぬ不安、恐れ、憎しみばかりが無数に蓄積されているのである。

さて、一連の変化からわれわれは何を読み取ることができのだろうか。それは、われわれが「ユ―ザー」として自立しているからこそ、かえって「関係性」の負担が増大し、他者がいつそう抑圧的なものとして感受されるということ、さらにはその反作用として皆が「不介入」を行使するからこそ、よりいつそう「関係性」の負担が増大するという悪循環である。そして問題の本質は、抑圧の背後に隠された一連の「共同」の不可能性と、それでもなおわれわれは「共同」を完全に避けることができないという現実の矛盾にこそある。【第三号】では、この「不介入」という戦略自体が、いまや多くの綻びに直面していることについて見てきただろう⁽²²¹⁾。われわれは人間である限り、望まぬ「共同」や、望まぬ「間柄」を引き受けなければならないときもあれば、仮面を外して「我・汝」の構造」を通じて向き合わなければならないときもある⁽²²²⁾。その一切を回避しようとするからこそ、「不介入」はかえってわれわれに多大な苦しみをもたらさだろう。いずれにしてもわれわれは、こうして「不介入」に励みながら、その試みがいつ破綻しやしないかと日々怯えて暮らしているのである。

それでは「第四期」に見られた、あの「かけがえのないこの私」をめぐる葛藤、そして存在の浮遊性がもたらす、あの「諦め」の感情についてはどうなったのだろうか。まず後者について言えば、夢

や個性に邁進して挫折した年長世代をよく見て育った新しい世代は、確かに安易に希望を語ろうとはしないだろう。しかし彼らは、どこか年長世代よりも深い「諦め」によって、むしろ最初からすべてを「諦める」ことにしているだけに過ぎないように見える。例えば彼らが「価値観など皆それぞれ」と吐き捨てるとき、他者とは分かり合えない存在ではなく、すでに分かり合えるはずのない存在となつていよう。彼らが恐れるのは努力をしたからこそその失敗という結末、何かを信じたからこそ裏切りという結末であつて、だからこそ彼らは自己責任で対処できる範囲を精査し、そこそこ満足いく現状だけを必死に守ろうとしているように見えるのである⁽²²³⁾。

そしておそらく「第五期」の人々もまた、理想と現実との間で引き裂かれている。人々が信じてこつとができるのは、おそらく自分だけの時間と空間、言つてみれば肥大化した「自分だけの世界」だけである。そしてそれは、他者という脅威から逃れることのできる、「かけがえのないこの私」の聖域に他ならない。こうした人々にとつて人生とは、本質的に「この私」で始まり「この私」で終わるものである。他の誰のものでもない、「この私」だけのものであつて、それゆえ「この私」によつて「意のままになる」べきはずのものである⁽²²⁴⁾。これこそが人々にとつての「自己実現」の形であり、それは皮肉にも、自由選択と自己決定を至高とする〈自立した個人〉の究極の形でもあるだろう。

しかしどれだけ「自分だけの世界」が充実しようと、おそらく人々は、存在に揺らぐ自身の渇きが、「自分だけの世界」では決して満たされないとこのことを理解してもいる。それでも「この私」の王

国において、許容されうるのは「この私」にとつて都合の良いものだけである。「この私」の物語において存在して良い人物は、言ってみれば「意のままになる他者」だけなのである⁽²²⁵⁾。だからこそ、人々は深く葛藤する。人々は「不介入」の樂園に慣れ過ぎてしまったために、「自分だけの世界」を脅かすわずかな傷にも耐えられない⁽²²⁶⁾。そして一方では、「こうでなければならぬ私」の承認を相変わらず求め、他方では「意のままにならない他者」そのものも、また〈共同〉のための手間やリスクも負いたくないと考えている。そうして関わりたいときに関わってもらえず、関わりたくないときに関わりを強いられる、といって、「生きづらさ」に思い悩むのである。

先にわれわれは、生まれながらに〈ユーザー〉となった人々、それゆえ〈存在の連なり〉から切断された人々のことを〈漂流人〉と呼んできた。かつて〈郊外〉で育った〈旅人〉の子どもたちは、成長して〈漂流人〉となった。「第五期」とは、そうした〈漂流人〉たちが成熟して壮年期を迎えている時代、さらに言えば〈漂流人〉の第一世代によって産み育てられた、〈漂流人〉の第二世代が成長していく時代でもあると言える⁽²²⁷⁾。あの〈郊外〉の時代のはじまりから数十年の時を経て、われわれはそこに何を見いだすことになるのだろうか。例えばわれわれは、そこで〈社会的装置〉に付属する〈郊外〉であっても、年月とともに人間存在の〈生〉の履歴が、つまり〈生〉を紡ごうと人々が重ねてきた格闘の記憶、そして〈共同〉の記憶が芽生えていることを知るだろう⁽²²⁸⁾。だが、それはかりそめのものではないだろうか。われわれの目に映るのは、整然と並ぶその人工物の塊が、一斉に高齢化

し、一斉に老朽化していく姿である。その姿が物語るのは、「郊外」が結局一世代きりの使い捨てる街であったということの単純な事実である。したがってかつての「郊外」は、その記憶を継承することなくいずれは消滅する。そしておそらくその場所に、あるいはまたどこか別の場所に、記憶を持たない新たな「郊外」が再び誕生することだろう。こうして「漂流人」たちが再び生産されていくのである。

(7) 「時代」と人間の「生」

さて、われわれは以上を通じて一五〇年間の「生活世界」の構造転換について見てきたことになる。冒頭において述べたように、本節の目的は、「自己完結社会」の成立という事態を受けて、われわれがその意味を自身に連なるものとして理解すること、「死んだ事実」としてではなく、それを「場の連続性」と「生」の連続性」に基づく「意味のある過去」として掌握するということにあった。こうした地平から過去を見つめることによつて、われわれはそこから何を読み取ることができたのだろうか。

最初に指摘できることは、さまざまな人々の思いとは無関係に、われわれの社会は「自己完結社会」へと向かう「生活世界」の構造転換を着実に進めてきたという事実である。例えば「第一期」において、明治政府が「官僚機構」と「市場経済」を導入したとき、構造転換をもたらす最初の条件が

整えられた。そして「第二期」において、人々が財やサービズによって「豊かな暮らし」を実現しようとしたとき、少しずつだが構造転換の歯車が回り始めたのであった。「第三期」になると、われわれは〈郊外〉を舞台として、ついに「ユーザー」としての生²²⁹を実現する。しかしそれは同時に「〈共同〉のための事実」を失うことをも意味していた。さらに「第四期」になると、「情報世界」が台頭してくる一方で、〈存在の連なり〉から浮遊し、「〈共同〉のための意味」も「〈共同〉のための技能」も継承されず、また〈役割〉も〈信頼〉も失った新しい世代が〈郊外〉に出現してくることになる。そしてわれわれが目撃している現在、人々は〈社会的装置〉にぶら下がって「不介入」に明け暮れ、ついには〈許し〉さえも失うだろう。だが彼らこそ、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉、そして〈関係性の病理〉と〈生の混乱〉に直面しているわれわれ自身²²⁹の姿なのであった。

とはいえここには、われわれが読み取るべきより重要なことがある。それは第一に、「時代」というものがもたらす、人間の〈生〉の残酷さに他ならない。例えばわれわれはこの一五〇年を俯瞰していくなかで、それぞれの時代を懸命に生きた人々の姿²²⁹について見てきただろう。しかしその誰一人として、おそらく自らの時代の先に何が待ち受けているのかを正確に見通せたものなどいなかった。幕末の志士らが露国に勝利する帝国日本の姿を知らなかったように、大正知識人らは米軍基地によって安全を保障される戦後日本の姿を知らなかった。瓦礫のなかで生き延びた人々が、隆盛する「経済大国」の姿を知らなかったように、札幌にまみれたバブル紳士たちは、「失われた二〇年」

に苦しみ続けるこの国の惨状を知らなかった。同様にして、内地へ帰るといふ思いを胸に遠く戦地で息絶えた兵士、腹を空かせた家族のためにと煤だらけになって働いた炭坑夫、豊かで文化的な暮らしを求め「カイシャ」に全生活を注ぎ込んだ企業戦士、インターネットの可能性を信じてシステム開発に挑んだエンジニア、その誰一人として、自身の生きた〈生〉の先に、〈自己完結社会〉が聳えていることなど知るよしもなかったのである。だがここにこそ、人間が生きることのひとつの宿命がある。それはいかなる人間も、時代において生まれ、時代において生き、そして時代において死んでいくという、人間存在の根源的な定めに他ならない。時代において生まれるとは、自身の望みとは関係なく、人間はある時代に生まれてしまうということを意味する。また時代において生きるとは、生まれた時代に規定されながらも、人間は眼前の現実のなかで格闘し、より良く生きようとするということを意味する。そして時代において死ぬとは、命が尽きるそのときでさえ、人間は自らを規定する時代そのものから決して逃れられないということの意味しているのである。

このことは当然、現代を生きるわれわれ自身にもあてはまる。われわれもまた、この〈自己完結社会〉が台頭していく時代のもとで生まれ、この時代のもとで生き、そしてこの時代のもとで死んでいかなければならないからである。時代において死すべき人間は、いつの日か必ず時代そのものによって裏切られるときが来るだろう⁽²³⁰⁾。われわれもまた、移りゆく時代のなかで、やがて必ず取り残されるときが来る。しかしそのことを自覚してなお、人は生きなければならない。直面するひとつひとつ

の〈生〉の瞬間に、何かを選択し、何かを選択しない決断をしなければならぬ。だが、それこそが与えられた〈生〉を生き抜くということ、人間存在が「担い手としての生」を生きるということに他ならないのである。

そのように考えれば、われわれはどこか時代について安易に考え、善悪正誤を持ちだすことで、いとも容易く時代を裁断しようとしてきた側面はなかっただろうか。時代に生きる人間の残酷さを思えば、あの幾世代にもわたって続く〈生〉の連なりのなかで、たった一時代の価値基準がいかに儂いものであるのかが分かるだろう。人間は、必ず誤る存在である。何が正しい判断で、何が誤った判断だったのかということは、後の時代になってからしか分からない。しかも五〇年後にようやく正しかったと評価されたことが、一〇〇年後には再び誤りだったと否定されることさえ十分ありえるのである。それでもわれわれは、同時に過去を評価し、自らの生きる時代を定義してくことを避けられない。それは何かを決断していくためには、その前提として、何らかの評価や定義が必ず求められることになるからである。要するに問題は、時代を評価することそのものではなく、そこに絶対的な何ものかを持ちだし、揺るぎない評価が可能であると見なす態度の方なのである。われわれは、それぞれの時代に生き、そこで選択と決断を迫られた過去の人々に思いを馳せる必要がある。抗い切れない時代の流れのなかで、それでも良く生きようとして現実と格闘してきた多くの人々の生き方に触れる必要がある。そしてわれわれ自身もまた、必ず誤るといふことを覚悟しつつ、自らの背負った時代の現実に立

ち向かっていかなければならない。それが本節の冒頭で見た「生きた地平」に立つということ、そして時代に生きる人間の残酷さに対して、われわれが向き合っていくための作法であるとも言えるだろう。

続いてわれわれが読み取るべき第二のことは、一連の歴史過程のなかで繰り広げられてきた、理想と「諦め」とをめぐる問題である。われわれはこの一五〇年もの間、それぞれの時代にそれぞれの形で人々が思い描いた理想が存在したことについて見てきただろう。例えば「第一期」の理想が、西洋諸国と対等に渡りあえる近代国家としてこの国が成長していくことだったとするなら、「第二期」の理想は、「悪しき戦前」と対置されるものとしての「平和国家日本」の実現であった。そして「第三期」の理想が、経済的な繁栄と豊かで文化的な生活の実現だったとするなら、「第四期」以降の理想は、「自由な個性」に根ざした「自己実現」であったと言える。ここで改めて気づかされるのは、いつの時代も人々は理想を求めたが、その理想の性質について言えば、そこには著しい違いもまた存在してきたということである。例えば「第一期」の理想は、西洋列強の台頭という現実が要請したものであった。そこには多くの理想が含まれてはいたものの、その根底にあったのは、この国が独立国家としての主権を維持できるかどうかという切実な問題だったのである。それに対して「第二期」の理想は、現実よりはるかに理想が先行するものであった。そこでは現実の外部に「平和主義」や「民主主義」といった理念があらかじめ措定され、そこから理想とは異なる現実を否定し、その否定の力

学によって変革が希求されていたからである。「第三期」になると、理想は経済活動や私生活という形で再び現実に根ざしたものとなる。しかしそれが「第一期」と異なったのは、それが本質的には個人に属するものとなっていたからである。そして「第四期」以降になると、理想は「自己実現」に値する「かけがえのないこの私」や、他者の脅威から逃れられる「自分だけの世界」といった形で、再び現実から浮遊したものとなっていくのである。要するにわれわれの理想は、社会的なものから個人的なものへと、そして現実に寄り添うものから現実を否定するものへと移行してきた⁽²³²⁾。それはまさに〈存在の連なり〉に根ざすことのない、〈社会的装置〉にぶら下がって生きる〈ユーザー〉たちに相応しい理想の形だと言えるだろう。だが、まさにその最果てにおいて、あの広大な「諦め」が人心を支配していくことになったのである。

ここでわれわれが考えるべきことは、「第四期」以降の若者たちが抱えていた、この「諦め」の感情が投げかけていることの意味についてである。そしてその手がかりとなるのは、〈存在の連なり〉のなかで悠久の時代から交わされてきた、あの「青年たち」と「すでに青年を終わらせた者たち」との間の〈役割〉や〈信頼〉の形に他ならない。例えば歴史を紐解いてみれば、いつの時代も理想を掲げて極端に走るの「青年たち」の方であった。そして早まる「青年たち」を諫めつつ、現実と向き合うことの真意を諭そうとするのが、「すでに青年を終わらせた者たち」の役割であったと言える。岐路に立つ時代においては、前時代の人間よりも、その瞬間を生きる「青年たち」の方が、ときには

るかに来たるべき時代の本質を捉えていることがある。だからこそ「青年を終わらせた者たち」は、決して彼らを見捨てようとはしなかった。そしていかなる「青年たち」も、じきにその役割を終わらせるときを迎え、やがて新しい「青年たち」を受け入れる側に立つことになる。ここには、われわれが「人間存在」に對する「信賴」と呼んできたもののひとつの形があったのである。

しかしこうした〈信賴〉は、すでにわれわれの社会からは失われているように見える。というよりも、「第四期」以降の「諦め」が象徴するのは、この幾世代にもわたって繰り返されてきた〈信賴〉の形が破綻した姿だからである。確かにこの国の「青年たち」は、現実にも未来にも関心を持ってなくなり、「この私」と「自分だけの世界」にまします自閉しつつあるようにも見えるだろう。だがそれとは対照的に、「すでに青年を終わらせた者たち」であるはずの人々もまた、自らが率先して時代の開拓者たろうと躍起になり、意図せずして「青年たち」を見捨てる結果を招いているようにも見える⁽²³³⁾。確かに温室育ちの〈漂流人〉たちは、生きることの残酷さに直面して、あまりに容易く傷つき怯んでしまうだろう。彼らの自己存在はあまりに繊細であり、彼らの神経はそれを防衛しようとしてすでにすり切れてしまっている。しかしわれわれが見てきたように、その根底にあるのは、〈漂流人〉としての根源的な浮遊性、人間社会に對する極度の不信感、そして自己存在に對する著しい肯定感の低さであった。そしてこの社会には、そうした人々を見守り、諫め、諭し、支えていくものが確かに欠落しているのである。いまやかつての〈旅人〉たちは、旅の終わらせ方が分からなくなっており、

〈漂流人〉たちは、旅立つことの意味が分からなくなっている。しかし「ユーザー」としての生に慣れ切ってしまい、〈役割〉や〈信頼〉や〈許し〉、そしてそれに伴う〈共同〉の負担を忌避しているのは、〈旅人〉も〈漂流人〉も実は同じなのである。何か「病んでいる」のだとすれば、それは「成熟」や「若い」に対する意味を喪失したこの社会そのものではないだろうか。いずれにしても、この先〈漂流人〉たちが立ち上がることができなければ、われわれの社会は滅びるだろう。移りゆく時代に、また不透明性を増していくこの世界のなかで、現実にも未来にも心を閉ざした人々が、この社会を存続させるなどという重荷を背負えるはずもないからである。

最後に、われわれが読み取るべき第三のことは、「戦後思想」の問題、とりわけ「第二期」に形作られた〈自立した個人〉に代わる人間の思想を、われわれが今日に至るまでついに構築することができなかつたことである。これまで見てきたように、〈自立した個人〉の思想は、人々があらゆる拘束から解放されると同時に、責任ある主体として精神的に自立していくことを理想とする。そしてその直接的な背景にあったのは、「悪しき戦前」の克服と平和国家日本の建設という展望、そしてそこから根源的な問題として位置づけられた「個人の埋没」を、近代的人間類型の確立という「真の西洋化」によって乗り越えようと試みる「第二期」特有の時代認識であった。もちろんこうした人間理解は、半世紀あまりの時間をかけて徐々に変質を繰り返してきた側面がある。しかしわれわれが見てきたように、その思想を形作る着想そのものは、「(日本的) 集団主義」の克服、「存在論的抑圧」からの解

放、「自由な個性の全面的な展開」、「自由な個性と共同性の止揚」、「自己実現」、「かけがえのないこの私」といった形となつて、今日まで基本的には生き延びてきたと言えるのである。

だがこれまで見てきたように、〈自己完結社会〉の諸問題はこうした〈自立した個人〉の枠組みを延長するだけでは決して解くことはできない。例えば今日のわれわれが抱えている閉塞感や「生きづらさ」は、本当に「自由な個性」に対する抑圧のためなのだろうか。あるいはさらなる自由選択、さらなる自己決定さえ実現すれば、われわれは互いに手を取り連帯していくと言えるのだろうか。それどころか自己責任を受け入れ、迷惑をかけまいと必死に他者を気遣い、「自分だけの世界」を携えて、健気に孤独と奮闘し続ける現代人は、むしろ〈自立した個人〉そのものではないだろうか。われわれはすでに十分〈自立した個人〉として生きているのであって、むしろ〈ユ、ー、ザ、ー〉として、「自立」しているからこそ、かつてない「抑圧」に苦しめられている、と言えるのである。われわれが目撃しているのは、こうして多様な価値観の「共生」さえ実現した社会のなかで、誰もが人間存在に対して底知れぬ不安、恐れ、憎しみばかりを増幅させていく恐るべき世界に他ならない。

われわれに足りなかったものとは何だったのだろうか。その手がかりは、おそらく〈思想〉というものに対するわれわれの向き合い方にある。冒頭で見てきたように、〈思想〉の原点とは、意のままにならない世界、意のままにならない他者との対峙を余儀なくされる人間が、その宿命と向き合おうとして紡ぎだしていく意味や言葉にあった。だからこそ「強度のある〈思想〉」のなかには、人間存

在が現実との格闘のなかで見いだしてきた「生き方」や「あり方」の記憶が世代を越えて内在している。思えば「第一期」の時代、われわれがいち早く西洋思想を翻訳し、近代的な社会制度を整備することができたのは、おそらくそこに江戸期までの文化の堆積、この列島で人々が育んできた〈思想〉の潜在力があつたからである。そして同時代の人々が、そこで単なる西洋世界の模造品ではなく、われわれ自身の新たな「生き方」や「あり方」を真摯に模索していたとするなら、そこには確かに〈思想〉の創造という契機が含まれていたと言えるだろう。これに対して「第二期」の人々は、確かにこの列島に蓄積された格闘の記憶を「前時代的」と見なして否定し、それを西洋思想という借り物によって塗り潰そうとしてきた側面があつた。それは言ってみれば文化的な自己否定という禁じ手であったが、彼らがそれを用いた背景には、それでもなお希求すべき彼らなりの「生き方」や「あり方」に対する自負があつたからでもあつただろう。

しかし運動の時代が終わり、繁栄の時代が色濃くなるなかで、われわれはいつしか本当の意味での〈思想〉を希求し、それを創造していくことを止めてしまったように見える。そしていつしか西洋思想の流行り廃りに流されながら、それを適宜紹介しつつ、惰性のままに西洋世界の模造品を創出することだけに汲々としてきたのではなかったか。そうだとするなら、われわれはいま改めて、過去の時代に〈思想〉の創造を試みてきた人々の「生き方」や「あり方」について考えてみるべきだろう。われわれが必要としているのは、この「第五期」の時代に相応しい新たな〈思想〉を創造していくこと

である。そのためには、われわれは単なる批判を超えて、人間存在の根源的な「生き方」や「あり方」の問題と再び向き合わなければならない。そしてそれが単なる借り物という形ではなく、われわれ自身の現実との格闘によって掌握されるとき、はじめてそれは「強度のある〈思想〉」となるだろう。

われわれは先に、時代に生きる人間の〈生〉の残酷さについて見てきた。それはこの時代に生まれ、この時代に生き、この時代のもつて死んでいかなければならない人間存在の宿命である。そしてわれわれもまた、決してこの宿命から逃れることはできない。それでもなお、われわれはより良く生きようとして、何かを語り、何かをなそうとするだろう。そしてわれわれもまた、おそらく誤るのである。だが、もう一度思いだして欲しい。〈存在の連なり〉の遠い彼方には、同じ宿命に生きた、数々の人間存在の「生き方」や「あり方」があった。その無数の現実との格闘のなかに、人々が重ねてきた無数の理想や、挫折や、喜樂や、悲哀があった。われわれはそうした人々の〈生〉を、「意味のある過去」として「肯定」⁽²³⁴⁾することができずである。それと同じように、仮にわれわれが時代と真摯に向き合い「担い手としての生」を生き抜いたのならば、来たるべき人々もまた、いつの日にかわれわれを「肯定」してくれるだろう。そのことを信じることができるだろうか。そこにあるもうひとつの「人間という存在に対する〈信頼〉」。その息の根が絶えていないのであれば、われわれもまた精一杯生きるべきなのである。

3. 人間の未来と〈有限の生〉

(1) 〈無限の生〉と〈有限の生〉——「世界観Ⅱ人間観」という視座

ここからわれわれはいよいよ最終考察へと進んでいくことにしよう。ここから見ていきたいのは、一連の分析を経てわれわれがどこへ向かっていくのかということ、〃人間の未来〃というものを見据えた際、われわれはこの現実といかにして対峙していけば良いのかという問題である。

ここでわれわれは、もうひとつだけ新たな視点を導入することにした。それはわれわれが世界や他者と対峙する際、あらかじめ獲得している根源的な理解の枠組み、すなわち「世界観Ⅱ人間観」と呼べるものに他ならない⁽²³⁵⁾。【第二号】で見てきたように、人間存在にとつての〃世界〃とは、感覚

器官から得られた物理的情報を中枢神経が再構成したもの（〃自然的環世界〃）であると同時に、「社会的構造物」や「社会的制度」、「意味体系Ⅱ世界像」といった「社会的なもの」によって基礎づけられるもの（〃人為的環世界〃）でもあった⁽²³⁶⁾。このとき「世界観Ⅱ人間観」は、「意味体系Ⅱ世界像」

と最も深く結びつき、われわれが成長していくなかで内面化される、世界それ自体、そして人間それ自体に対する形而上学的／認識論的諸前提と言えるものでもあるだろう。「世界観Ⅱ人間観」は、われわれ自身が創りだしたものでありながら、同時にわれわれの認識や思考に先立つて存在している。それゆえわれわれが行う判断や行動は、知らず知らずのうちにそうした枠組みの影響を受けたものと

なるのである。

本論がここで改めて「世界観Ⅱ人間観」に着目するのは、この急速に進展していく〈生活世界〉の構造転換の背後にあつて、〈自己完結社会〉の成立を強力に推し進めてきた、ひとつの「世界観Ⅱ人間観」が存在するということを示すためである。それは〈無限の生〉、すなわち「意のままになる生」こそが人間のあるべき姿であると考え、人間の使命とは、それを阻む「意のままにならない生」の現実を改変し、克服していくことであると考えるひとつの「世界観Ⅱ人間観」に他ならない。

確かにこれまで本論では、〈無限の生〉を、主として〈生の脱身体化〉を説明するための概念として取り扱ってきた側面がある。例えば〈生の脱身体化〉が進行するとき、そこでは若さや若い、男性や女性、子孫を生み育てるといった、身体に由来する自明の前提が意味を失っていく。その結果われわれは、何もかもが実現されねばならないと錯覚し、決して「無限」ではない〈生〉の現実に直面して深い挫折に苛まれる、といったようにである。しかし「世界観Ⅱ人間観」の視点に立てば、この問題が〈生の脱身体化〉だけではなく、実際には〈生の自己完結化〉にも深く通底するものであるということが分かる。例えば〈生の脱身体化〉が人間存在の「意のままにならない身体」からの解放を意味するものだとすれば、〈生の自己完結化〉とは、人間存在の「意のままにならない他者」からの解放を意味するものだとと言えるからである。つまり両者は、いずれも「身体」や「他者」といった、これまで人間存在が決して逃れることのできなかつた〈生〉の諸前提から、われわれ自身が解放される

という点においては連続している。そして〈無限の生〉の理想からすれば、それらはいずれも「意のままになる生」という、人間の「あるべき形」が実現していくことを意味しているのである。われわれはこれから、この〈無限の生〉という「世界観Ⅱ人間観」の成立こそが、〈自己完結社会〉の成立にあたって、決定的な役割を果たしたことにについて見ていこう。そしてこの「世界観Ⅱ人間観」の理想が最も体现されたものこそ、実はあの〈自立した個人〉の思想であったこと、それどころかその基本的な着想は、突き詰めれば西洋近代哲学の伝統そのもののなかに深く根を下ろすものであったということについて見ていきたい。

加えてわれわれは、本節の後半で〈無限の生〉に対抗するものとしての〈有限の生〉の概念を新たに導入しよう。それは、人間の〈生〉には自らの意思によつて制御することができないもの、「逃れられない何ものか」が必ず存在するという前提に立ち、それを否定することなく、むしろ肯定することによつて、自ら限りある存在としてのより良き〈生〉を希求していくひとつの「世界観Ⅱ人間観」である。〈無限の生〉は、「現実を否定する理想」に根ざすがゆえに、理想とは異なる〈生〉の現実を絶えず否定し続けなければならない。そこにあるのは、理想が実現すればするほどに、かえつて現実にならぬ不条理を見いだしてしまう「無間地獄」であるだろう⁽²³⁸⁾。そこには、人間存在の〈救い〉など決してない。われわれが真に必要なのは、〈有限の生〉ととも生きるということ、「意のままにならない生」を引き受けてもなお、より良き〈生〉を希求していくことの意味、そしてその道に

至るための術だからである。⁽²³⁹⁾

(2) 〈無限の生〉と西洋近代哲学の深淵

ここからわれわれは、この〈無限の生〉という「世界観⇨人間観」の成立過程について見ていくことにしよう。その際注目したいのは、前述のように、この「世界観⇨人間観」が〈自立した個人〉の思想のみならず、われわれが長きにわたって模範としてきた西洋近代哲学の伝統そのものに根ざしている側面があるということである。

最初に見ていきたいのは、J・ロック (J. Locke) や J・J・ルソー (J. J. Rousseau) によって基礎づけられ、I・カント (I. Kant) においてひとつの完成を見た人間理解、〈自立した個人〉の思想の母体ともなった「自由の人間学」についてである。言うまでもなく、自由 (liberty, freedom) は、西洋近代哲学を貫く最も重要な中核概念のひとつであり、ここ二〇〇年あまりの西洋哲学の歴史は、この「自由の人間学」をめぐる継承と批判の物語であつたとも言えるだろう。⁽²⁴⁰⁾

ところがこの近代的自由の概念には、実はその始まりからしてすでに〈無限の生〉へと至る重要な着想が含まれていた。その第一は「時、空間的、自立性」、すなわちそこで想定されている「人間」が、自らを取り巻く他者存在や意味体系といったものに先立つ形で、ひとつの個の実体、主体として存在しようという想定である。こうした人間理解は、確かにこれまでも批判の対象となってきた。その代

表格とも言えるのは、「負荷なき自己 (unencumbered self)」を批判し、「位置ある自己 (situated self)」を主張してきたコミュニタリアニズムであるだろう⁽²⁴¹⁾。「自由の人間学」が語る人間は、確かにその存在の前提に他者や意味体系を必要とてはいない。と言うよりも、ここでの人間は、他の生物存在も、自然生態系も、厳密に言えば物質的な環境でさえも必要とていない。それどころか人間自身⁽²⁴²⁾が死ぬことも、誕生することも、世代交代をすることもないのである。ここで人間の実体をなしているのは、あらゆる〈存在の連なり〉から独立し、身体さえも喪失した「思念体」のごときものだからに他ならない。

そして第二は、「約束された本来性」、すなわちこの世界には未だ現実には現れていないものの、未来において実現することが約束された「本来の人間」なるものが存在するという想定である。それが見事に体现されているのは、「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」というルソーの言葉であるだろう⁽²⁴³⁾。われわれはここから第一に、現実の人間は「鉄鎖」に縛られているということ、しかし第二に、そうした現実とは異なり、人間には本来あるべき自由を実現した別の状態が存在しうること、そして第三に、それゆえ人間は自らを縛る「鉄鎖」から解放され、「本来の人間」を実現しなければならないという三段階の主張を読み取ることができる。「本来の人間」が未来において実現されるべきものであるとするなら、誰一人としてそれを目撃したことなどないはずである。それにもかかわらず、ここには「本来の人間」∥「あるべき人間」が存在

するといふ確信だけが先にあり、そこから照射して現実の方が克服されるべきものとして捉えられているのである。

もちろんわれわれは、ここでこうした自由な主体が、あくまで「政治的、自由」、すなわち専制政治を批判し、それとは異なる政体を論じるために構想されたものだったということを想起しておく必要がある。確かに「思念体」も、「本来の人間」も、もともとは権力の構造、権力の正当性を論じる固有の文脈のもとで導入されたものであった。問題は、こうした人間に対する規定が、やがて「政治的自由」の脈絡から外れ、次第に人間存在そのものへと一般化された「存在論的自由」を論じるものへと拡張されていったことである²⁴³。そしておそらくそのときにこそ、われわれは〈無限の生〉へと続く扉を開くことになったのである。

例えばカントの「意志の自律 (Autonomie)」は、その過渡期を象徴しているように思える。よく知られるように、カントは他者や権威といった外界の影響を受けた意志のあり方を「他律 (Heteronomie)」と呼び、理性と自身の格律とに基いた意志の「自律」こそが人間のあるべき姿であると²⁴⁵した。確かにわれわれは、ここで先の前提が、自由な意志という形のもと「存在論的自由」にまで拡張された姿を看取することができる。例えばここでは、理性を十全に行使するものこそが「本来の人間」である。そして環境や身体、他者や権威がもたらす影響など、理性を曇らすあらゆる要因は、ここではいずれも「本来の人間」を歪める「鉄鎖」となる。そして一切の外的影響を受けな

い意志など本当に可能なかという問いは不問のまま、ひたすら「鉄鎖」からの解放と「本来の人間」の実現が称揚されることになるのである。

カントが切り開いた「存在論的自由」は、その後G・W・F・ヘーゲル(G. W. F. Hegel)やK・マルクス(K. Marx)を経て、歴史哲学や社会理論へと展開されていった。例えばヘーゲルであれば言うだろう。人間の歴史とは、人間が野蛮状態を克服し、自由を実現していく発展進歩の過程に他ならないと⁽²⁴⁶⁾。そしてマルクスであれば言うだろう。人類の進歩は何よりも生産様式の転換において現れる。最後の革命が階級闘争に終止符を打つとき、「必然の国(Reich der Notwendigkeit)」という人類の「前史」もまた終焉する。そしてこのとき、ついに「自由の国(Reich der Freiheit)」という名の人間の真の歴史が始まるのだと⁽²⁴⁷⁾。こうした主張に込められていたのは、われわれが自らを縛る「鉄鎖」を脱ぎ捨てていき、いわば人類として「本来の人間」に到達するのだという広大な歴史認識に他ならない。

確かに二〇世紀末になると、「ポストモダン論」が主張するように、こうした「大きな物語」は勢いを喪失していった。とはいえそのことによって、〈無限の生〉の物語そのものが終焉したわけでは決してなかった。前述のように、〈無限の生〉の根底にあるのは「意のままになる生」である。それは人間存在が現実介入することによって、望まぬ何かを取り除き、思い描いた世界を創造できるとする確信に他ならない。「大きな物語」において強調されていたのは、「存在論的自由」を獲得してい

く主体としての「人類」であった。「意のままになる生」の物語は、ここで人類の物語としては廃れていったが、個人の物語としてはむしろ肥大化を続けることになるからである。

われわれはここから、個人の物語としての「存在論的自由」について目を向けてみよう。実際われわれは、これまで数々の「鉄鎖」から解放されてきたはずである。飢餓や貧困からの解放、古臭い伝統や慣習からの解放、そして地域の隣人たちからの解放といったように、われわれはこれまで着実に「意のままにならない生」の桎梏から解放され、「存在論的自由」を実現させてきたのである。また、繰り返し称揚されてきた、あの「自由な個性」や「かけがえのない個人」とは何だったのだろうか。

そこで問題とされていたのは、政治権力による思想統制や言論封殺といったものではなく、あくまで個としての人間存在を拘束する「鉄鎖」、人間を規定しようとする他者や世間がもたらす抑圧であった。われわれがそこで語っていたのは、諸個人があまりなく「存在論的抑圧」から解放され、あるべき「存在論的自由」を獲得していく物語、すなわちあの〈無限の生〉¹¹「意のままになる生」の物語だったのである。

そのように考えれば、ひたすら個人の埋没を批判してきた〈自立した個人〉の思想こそ、まさしくこの物語を正統に受け継ぐもののひとつであったことが分かるだろう。というよりも、これまで見てきた「ゼロ属性の倫理」——〈間柄〉なき〈関係性〉が可能であるとすると——も、「積極的自由」——負担なき〈共同〉が可能であるとする——も、「本当の私」——〈他者存在〉から独立した〈自己

存在」が可能であるとする——さえも、結局は同じ物語を共有していたと言えるのである。それらはいずれも「思念体」のごとき「本来の人間」から出発し、そこから「意のままになる生」を夢想する物語であった。そしてその物語が具現化したものこそ、まさしく「ユーザー」としての生」であり、その先にあるものこそが、〈自己完結社会〉に他ならなかったのである。

しかしわれわれは、ここでひとつの疑問に直面することになるかもしれない。例えば〈無限の生〉を「意のままになる生」としてのみ理解するとき、それははたして西洋近代哲学だけのものだったのかということである。仮に人間がその始まり以来、「意のままにならない生」の現実を克服し、「意のままになる生」を実現させようと奮闘してきたのだとするなら、むしろ〈無限の生〉こそが人間の本性であるということにはならないのだろうか。確かに人間存在は、原始以来、現実との格闘を繰り返してきた。人間的世界に内在する「社会的構造物」や「社会的制度」も、あるいは「意味体系」世界像」を形作る〈間柄〉の体系や「共同」のための知恵や作法」も、考えてみれば、確かにそうした絶え間ない「格闘」がもたらした産物であったと言える。しかし重要なことは、ここでの「現実との格闘」が、その内実として何を意味するのかということである。というのも人間の現実を引き受けてもなお、より良き〈生〉を見いだそうとして格闘することと、あるべき人間の姿から出発し、理想とかけ離れた現実を否定しようとする格闘することとは、人間学的な意味がまったく異なるからである。後に見るように、古代から受け継がれてきた多くの「世界観」人間観」は〈有限の生〉に根ざしたも

のであった。そこでの世界に対する根源的な態度とは「意のままにならない生」であって、後者のような「意のままになる生」を前提としたものでは決してなかったのである。

したがってわれわれが問うべきことは、むしろなぜ西洋近代哲学だけが、〈無限の生〉を突出させる帰結を招いたのかということだろう。例えば西洋哲学の起源のひとつは、ギリシャ哲学である。われわれは【第二号】において、西洋哲学にはアリストテレス以来、〈生存〉、軽視とも言える伝統があったことについて見てきた。それは衣食住と結合した「暮らしとしての生活」ではなく、衣食住から切り離されたところにある「精神としての生活」⁽²⁴⁸⁾こそが真の人間の生活であると考える伝統に他ならない。「人間的〈生〉」の本質から〈生存〉の契機を取り除くということは、言ってみれば「身体なき人間」を真の人間と見なすことに等しい。ここには一面において、確かに「時空間的自立性」に通じる部分があったと言えるだろう⁽²⁴⁹⁾。

しかし〈無限の生〉へと至る道程のなかで、より重要な役割を果たしたのは「キリスト教」ではなかったであろうか。もちろんキリスト教の「世界観Ⅱ人間観」そのものは、他の多くの世界宗教と同様に、決して〈無限の生〉を称揚するものではなかった⁽²⁵⁰⁾。注目したいのはルネッサンス期のキリスト教であり、そこで花開いた独特の「世界観Ⅱ人間観」である。例えばキリスト教では、この世界を唯一絶対的な存在としての神によつて創造されたものとして理解する。ルネッサンス期の人々にとつて、世界は万能の神が創造したものであるがゆえに、絶対的な摂理が内在しなければならぬものであつ

た。そして世界に神が定めた摂理が存在するというのであれば、そこには当然、神の計画した「人間摂理」というものもまた存在していなければならぬだろう。また、キリスト教では人間を他の動物と同じ被造物でありながら、同時に神の似姿を与えられた特別な存在として理解する。とりわけルネッサンス期においては、こうした神の似姿としての人間が高らかに称揚され、そして理性こそが、その神性を体現するものとされたのである⁽²⁵¹⁾。

われわれはここで思いだす必要がある。なぜ西洋近代哲学の創始者たちは、誰一人として目撃したことがないにもかかわらず、この世界には「本来の人間」が存在しうると確信できたのだろうか。

「本来の人間」とは、換言すれば「完成された人間」、あるいは「完全な人間」のことである。それを知るためには、われわれは本来「神の視点」に立たなければならぬ。この世界に内在する人間の摂理、それをわれわれが知るためには、環境や身体、他者によって規定された人間としてではなく、あるいは「存在の連なり」のなかで存在している（この私）としてでもなく、いわば神の位置からそれを見通すことが不可欠だからである。驚くべきことに、彼らはそれができると考えた。というよりも、それを知りうる能力こそ、神が与えた理性の力であると考えたのである。人間が特別な被造物であるとするなら、人間存在にはやはり特別な使命や目的がなければならぬ。ならば人間に与えられた偉大な使命とは、理性を用いてその「完全な人間」の秘密を掌握すること、そして神の計画に相応しい「本来の人間」をこの地上に具現化させていくことであるはずだ、といったようである。

要するに、「自由の人間学」に体现されていたのは、使命を帯びた被造物としての人間が、「本来の人間」＝「完全な人間」の探求のなかで、いわば「自由」という名の秘密を発見したという物語なのである。このことを踏まえれば、なぜ西洋哲学というものが、冒頭で触れたように、絶え間なく「絶対的普遍主義」へと邁進していくのかということが理解できる。その背後にあるのは、この世界に絶対的な真理が存在するということへの強力な確信、そして人間はそれを掌握できるということへの揺るがぬ信念に他ならない。そのように考えれば、いまなお西洋世界において散見される、絶対的な「正義」への確信や、そうした「正義」に基づく躊躇のない暴力の行使、あるいは「進歩」という概念などイデオロギーに過ぎない、「人間が存在することに特別な意味や目的などない」と聞いて、彼らが見せる意外なほどの動揺など、こうした事態がなぜ生じるのかが分かる。その背景には、おそらく「世界観＝人間観」の基底において、彼らがいまでも同じ物語を共有しているからなのである⁽²⁵²⁾。

いずれにせよ、ルネッサンス期のキリスト教がもたらした「伝統」は、われわれが想像する以上に西洋世界の「世界観＝人間観」に深く埋め込まれている。そしてそこには〈無限の生〉へと続いていく、いくつかの重要な着想が確かに含まれていたのである。しかしその「世界観＝人間観」が完成に至るためには、そこに新たな契機が必要であった。われわれが見てきたように、「完全な人間」の物語は、後にあらゆる「存在論的抑圧」から解放されていく個人の物語として再編されなければならぬ。そしてその潜在力が本当の意味において開花するためには、〈社会的装置〉に紐付けされた諸々

の科学技術によって、われわれの根源的な「意のままにならない生」の前提が、現実には崩されていく時代を待たなければならぬのである。

(3) 〈無限の生〉の「無間地獄」

われわれはこれまで、「意のままになる生」こそがあるべき人間の姿であると考え、〈無限の生〉の「世界観Ⅱ人間観」が、歴史的にいかなる形で展開してきたのかということについて見てきた。ここからは、そうした「世界観Ⅱ人間観」がなぜ悲劇的な帰結をもたらすのか、〈無限の生〉に内在している根源的な矛盾について見ていきたい。

前述したように、われわれは近代と呼ばれる時代を通じて、着実に「存在論的自由」を実現させてきたと言える。実際、自由、平等、自律、共生といった近代的な価値理念の数々は、いずれも「本来の人間」Ⅱ「完全な人間」の名のもとに「存在論的自由」の拡大を要請していくものであった。これらの価値理念が〈無限の生〉との間に深い連関性を備えていることは、それらが何より「現実」に寄り添う理想」としてではなく、「現実を否定する理想」として語られてきたことにも良く現れているだろう。「現実」に寄り添う理想」とは、自身を取り巻く現実から出発し、それを引き受けた先にある、より良き生き方のための理想である。これに対して「現実を否定する理想」とは、想像された理念から出発し、理念に相応しくない現実そのものを克服しようとする理想に他ならない。前者の理想が現

実との格闘、現実との折り合いのなかから導出されるものだとするれば、後者の理想は、現実から離れた「あるべき人間」という地点に立つて、本来無条件に与えられるべきものとして想起されるものだからである⁽²⁵³⁾。

確かに「現実を否定する理想」は、その準拠点が現実の外部に置かれることで、しばしば現実を改変する強力な潜在力を発揮してきた⁽²⁵⁴⁾。しかしまさにこうした性質ゆえに、その理想は深刻な矛盾にもまた直面してしまうのである。例えば「存在論的自由」の理念は、われわれに「存在論的抑圧」からの解放を要求するだろう。しかし自らを拘束する「鉄鎖」をひとつ取り除いていく度に、おそらくわれわれは自身を縛るさらなる「鉄鎖」に気がつくのである。そしてそこには終わりが無い。というのも「存在論的自由」の理念は、ここで一切の「鉄鎖」に縛られることのない人間など存在しないという人間的現実を決して受け入れることができないからである。自由も、平等も、自律も、共生も、それらが「現実を否定する理想」として語られている限り、そこには同じ矛盾が内在することになる。例えばわれわれが「不自由」をひとつ取り除けば、われわれはそこに新しい「不自由」を「発見」する。そして「不平等」をひとつ取り除けば、われわれはそこに新しい「不平等」を「発見」するだろう。そうした理想は、「意のままになる生」という決してたどり着くことのない「完全な人間」の物語に依拠している。そのため絶えず現実を否定し続けていなければならないからである。それは言うてみれば、〈無限の生〉がもたらす「無間地獄」に他ならない⁽²⁵⁵⁾。

「完全な人間」を追い求める人々は、したがって目の前の不自由、不平等、非自律、非共生にばかり目を奪われてしまう。しかし繰り返すように、われわれが注目すべきことは、こうした終わりなき循環構造の傍らで、われわれが望んだ「理想世界」もまた、着実に具現化されてきたということである。⁽²⁵⁶⁾ 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」の機会が与えられるという形となって実現されてきた。また「平等」は、原則的には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となって実現されてきた。「自律」は、生きることの自己完結を通じて、あらゆる対象を自ら考え、価値づけることができるという形となって実現されてきた。そして「共生」は、〈社会的装置〉を媒介としながら、互いへの「不介入」を徹底することによって差異を乗り越え、多様な価値観のもとで人々が緩やかに結合できるものとして実現されてきたのである。その実感が無いというのであれば、【第二節】で見てきたように、一〇〇年前の人々がかつていかなる世界のもとで生きていたのかを想起してみると良い。ここで目を向けるべきことは、その理想の実現の不徹底さや不完全性ではなく、⁽²⁵⁷⁾むしろその理想がいかにしてこの地上に具現化されてきたのかということの方である。すなわちそれらが「ユーザー」としての自由、「ユーザー」としての平等、「ユーザー」としての自律、「ユーザー」としての共生」といった形で、〈社会的装置〉の力を媒介として、はじめて実現されてきた事実⁽²⁵⁷⁾に他ならない。このことは、今日われわれが享受している「自由」も、「平等」も、「自律」も、「共生」も、われわれが〈自己完結社会〉に接近すること

によってこそ成し遂げられた側面があるということの意味している。そしてわれわれが「まだ足りない」といって、食欲に「意のままになる生」を追い求める度に、われわれは一步、また一步とさらなる「自己完結社会」に向かって前進していくということもまた意味しているのである。

しかし「無限の生」の「世界観Ⅱ人間観」がもたらす真の矛盾は、さらに次の地点にある。前述のように、それが顕在化を遂げるためには、「生の自己完結化」と「生の脱身体化」が本格的に進行する時代、爆発的な科学技術の展開に伴って、「意のままにならない生」の諸要素が文字通り取り除かれていく時代を待たなければならぬからである。それまで「無限の生」は、現実の分厚い壁に立ち阻まれ、その秘められた力を十全に發揮することができなかった。「現実を否定する理想」は、その理念が未だ現実味を欠いているうちは、人々に限られた影響しか及ぼさないからである。しかし、変容したのは現実の方であった。実際われわれは、歴史的にはさほど遠くない過去において、住むべき場所、携わるべき仕事、あるいは関わるべき他者から、結婚、出産、子育てに至るまで、個人的な「生」を形作るあらゆる事柄が「自発性」と「自由選択」に基づくものへと移行していく時代を経験してきた。そしてわれわれはそのままに、わが身に降りかかる「意のままにならない他者」や「意のままにならない身体」からの影響を、科学技術を通じてますます「意のままに」管理、コントロールできる時代へと移行しつつあるのである。「現実を否定する理想」は、それが着実に具現化し、現実がその理念に近づいていくほどに、人々に強力な作用を及ぼすようになるだろう。こうしてある種の

分水嶺を越えたとき、〈無限の生〉はついにその本領を発揮することになる。⁽²⁵⁸⁾ 端的に言おう。そこでは「意のままになる生」こそが、「正常」となり、「意のままにならない生」の現実は「非正常」として認識されるようになる。⁽²⁵⁹⁾ 自発性と自由選択が限りなく飽和していく世界のなかで、われわれを取り巻く「意のままにならないもの」たちは、やがてすべてが「不合理」で、「不当」で、「異常」なものとして認識されるようになるだろう。「かけがえのないこの私」は、こうして「こうでなければならぬ私」となるのである。

だがまさにこの地点において、〈無限の生〉の真の矛盾が露わとなる。なぜならわれわれが人間である限り、たとえどれほど「意のままにならない他者」や「意のままにならない身体」から解放されて見えたとしても、そこには必ず「意のままにならないもの」が残されているからである。ここでわれわれは、あの「不介入」の試みさえも、なぜ結局は挫折を余儀なくされたのかということを思いださなければならぬ。要するに、〈無限の生〉は必ず敗北するのである。ここにあるのは「意のままになる生」をどこまでも希求した末に訪れる、〈無限の生〉の、現実というものに対する敗北に他ならない。

この恐るべき事態は何を意味しているのだろうか。ここではそのことを、ふたつの「寓話」に託しながら見ていこう。

あるところに、殺生に心を痛めるひとりの若者が住んでいた。彼は人間を、他の命を傷つける悪しき存在であると考え、自身がその「悪」に気づいてしまった以上、「悪」に屈することはできな
いと考えた。若者が最初に行ったのは、動物たちの命を救うために、自ら一切の肉を食べないとい
うことであつた。しかし意地悪な人間が若者に向かって言う。「あなたは他の命を傷つけないと誇
らしげでいるが、あなたは植物を殺して食べているではないか」。そこで若者は、今度は自ら野菜
を食べることを禁じ、果実のみで生活することを決意した。なぜなら果実は「植物が動物に食べて
もらうために自らもたらした恵み」であると若者は考えたからである。ところが今度は、別の人間
が彼に向かって言う。「あなたが食べている果実は、本当に植物があなたに食べてもらうために実
らせたものなのか。果樹園などというものを造り、あなたは植物を自分自身に奉仕させている。そ
れは虐待とは言わないのか」。それを聞いた若者は言葉に詰まり、「他の命を傷つける」おのれの運
命を呪いつつ、ついに痩せ衰えて死んでしまった。

もうひとつは、ちょっとした「喜劇」の物語である。

先生「ここに熱した鉄の棒があります。あなたはこれを素手で持つことができますか。」
生徒「いいえ、持てません。そんなことをすれば大やけどをしてしまいます。」

先生「いや、人間は無限の可能性を持っているのです。今はとても実現しないと思えることでも、

理想を捨てずに諦めなければ、どのようなことであってもいつかは実現するのです！」

生徒「でも、やっぱり熱いです。私にはできそうにありません。」

先生「それでは、身近なところからやってみましょう。それで、少しずつ変えていけばいいのです。」

生徒「なるほど！ では、私もお風呂の温度を四二度に設定することから心がけます！」

このふたつの「寓話」には、いずれも〈無限の生〉の矛盾が表現されている。最初に注目したいのは、両者が紛れもなく「現実を否定する理想」の物語であるということである。例えば前者の「若者」は、他の命の犠牲を伴わない人間の生などありえないという現実を否定している。また後者の「先生」は、いかなる努力によつても人間の手は熱鉄を持つことなどできないという現実を否定していると言えるだろう。彼らはそうした現実を一切受け入れることができないために、絶えず現実を否定し続けなければならない。そしてついには、あるべき理想を実現できない自分自身を責めることになるのである。読者には、この「若者」や「先生」が滑稽に見えるだろうか。だが、これこそがわれわれ自身の姿なのである。思い返してみたい。われわれが「真の自由」、「真の平等」、「真の自律」、「真の共生」と口にするとき、その目線の先には何があったのだろうか。集団に埋没することのない〈自立

した個人」でも、「間柄」なき「関係性」でも、「負担なき（共同）」でもかまわない。われわれはそこで知らず知らずのうちに現実否定の理想を掲げ、あたかも先の「若者」や「先生」のごとく自ら「超人」になることを求めてきたのではなかっただろうか。

そしてこれらの「寓話」には、いずれも続きがあるのである。われわれ人間は、その驚くべき潜在力によって、「意のままにならない生」の現実を部分的には「意のままになる」ものへと改変することができずからに他ならない。例えば高度バイオ技術を駆使することによって、微生物から完全食品を生みだすことに成功すれば、確かに先の「若者」は、「植物を犠牲にする」という自らの苦悩から解放される。また先の「先生」であれば、自分の右腕を切り落として、代わりに機械の腕を繋げばどうだろう。なるほど確かに熱鉄を持つことができるではないか。要するに、現実の外部にあったはずの理念が、ある面では実現してしまうのである。しかしそのことによって、かえって彼らは苦しむことになる。夢が叶った「若者」は、今度は微生物を犠牲にすることに耐えられなくなる。機械の右腕を手に入れた「先生」は、今度は左腕が、あるいは脚が、熱鉄を受けつけないことに耐えられなくなるからである。

もう、これ以上繰り返す必要はあるまい。科学技術を搭載した〈社会的装置〉は、確かにわれわれを部分的には「意のままにならない生」から解放してくれる。しかし逃れられると信じ込み、逃れようと足掻くほどに、理想と現実との間の亀裂は致命的に開いていくだろう。そして「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、最後は容赦なくわれわれの前に君臨する(260)。要するに「自己完結社会」に生きるわれわれの苦しみ、その根底にあるのは「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あるのである。そして「無限の生」が敗北するとき、おそらくわれわれは、その迫り来る敗北感と自責の念とに耐えられない。「意のままになる生」こそが「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。

(4) 究極の「ユートピア」——「脳人間」と「自殺の権利」

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、つまり未だに残存する「意のままにならない生」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」の桎梏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違いないからである。

ただし、「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。例えばここで、究

極の平等⁶¹⁾が実現した社会について考えてみよう。まず、そこではすべての人間に遺伝子操作が加えられ、人々は身体的潜在能力の「総和」が等しくなるように生まれてくる。そして成人するまで、AIと高度な専門家からなる「家族」によって大事に保育され、等しく「個性を伸ばす教育」を施される。加えて「初期設定」として付与された潜在能力に不満を持つ人間が出てくることを考慮して、ここでは成人すると同時に、一度だけ遺伝子操作を含む主体的な人体改造の権限が与えられている。もちろんその社会には「不平等」の元凶となりうる相続などという概念は存在しない。「初期設定」として与えられる財は「社会的装置」によって厳密に管理されており、死亡した人間の所有物は、すべて一様に「社会的装置」へと還元されるようになっていくからである。こうして、この社会においては生まれに伴う「不平等」は撲滅される。人々は自身の能力を自己決定することができ、あとは等しく自己責任となる。なるほど、素晴らしく「平等」な社会ではないだろうか⁽²⁶¹⁾。

同じようにして、今度は究極の「自己完結社会」、すなわち〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が極限にまで進んだ社会についても考えてみよう。まず、きわめて高度な〈自己完結社会〉においては、人々は自室を出る必要性がますますなくなっていく。物質的世界をAIと機械によって制御し、社会生活を「情報世界」のバーチャル空間において行うようになれば、われわれは自室で一生を完結させることができるからである。すべての必要物はドローンで自宅に届けてもらい、人々は「情報世界」に構えられたバーチャルなオフィスにアバターとなって出勤する。人々の傍らでは、自分好

みのアンドロイドが、身の回りの世話だけではなく、「意のままになる他者」を都合良く演じてくれるだろう。だが、こうした「通販人間」も、おそらく途上の段階に過ぎないのである。すべての社会生活がアバターによって成立してしまうのであれば、年齢や性別といった身体に付随する属性は意味を持たなくなる。刺激や快楽を求めるのであれば、神経系がそれを直接感受できればよいのであって、それは肉体を持つということを必ずしも要請しないからである。そもそも考えてみれば、臭くて汚く、さまざまなメンテナンスを必要とする身体など邪魔なだけではないだろうか。身体を持つ必然性がないのであれば、人間はおそらくそれを捨て去るだろう。こうしてわれわれは、いわば「脳人間」となるのである⁽²⁶²⁾。

すばらしい「脳人間」の世界——それは究極の〈無限の生〉、「意のままになる生」が実現した世界である。身体を捨てて脳だけになった人間は、自律的に制御された〈社会的装置〉にチューブと電極を介して文字通りに接続される。そしてバーチャル空間のなかを完全にアバターとなつて生活する。

「情報世界」の内部においては、人間はまさに無限の可能性を開花することができるだろう。そこではいかなる人間になることも可能であり、ありとあらゆる刺激と快楽を謳歌することができるようになる。賢く設計された〈社会的装置〉は、人々が退屈しないように、適度なハードルさえ課してくれるかもしれない。われわれがそこで何に挑戦しようとも、すべては自己決定できるし、嫌になればいつそれを投げだしたつて構わない。寂しいと思うのであれば、「意のままになる他者」を演出してく

れるバーチャル人格がいくらでもいるだろう。彼／彼女らはあなたを賞賛し、肯定し、決して傷つけることはない。身勝手に振る舞うことはあっても、最後は決してあなたに逆らったり、裏切ったりすることはない。あなたを必要としており、あなたに十分な居場所を与えてくれるだろう。人間そのものが「情報」と化しているなかで、そこで出会う何ものかが本当に脳を持つているかどうかなど誰が気にすると言うのだろうか。こうして人々は、真の意味において「自由な個性の全面的な展開」に到達する。人生の目的は恒久的な「自己実現」となり、人々はついに悲願であった「こうでなければならぬ私」を手に入れるのである。

この「脳人間」の物語は、はたしてわれわれに何を訴えかけているのだろうか。それは究極の（自己完結社会）に至って、われわれは確かにあの理想と現実とをめぐる「無間地獄」の苦しみから解放されうるということである。だが「脳人間」の世界においても、まだ「意のままにならないもの」が残っている。それは「脳人間」の中枢たる「脳」それ自体に他ならない。もつとも「脳人間」世界の技術力からすれば、脳を機械に置き換えることなど造作もないことだろう。つまりわれわれは、ここに至って身体の残滓たる脳さえ捨てるのである。そしてこのときにこそ、人間は本当の意味において「自由」となる。分かるだろうか。一連の物語が示しているのは、われわれが〈無限の生〉の思い描く「完全な人間」を実現するとき、それは同時に、われわれが人間であることを捨てることを意味するということである。

「脳人間」は、自らが人間であることを喪失し、それによつてすべてを手に入れる。だが、われわれは考えてみるべきだろう。はたして「脳人間」は、そのような〈生〉に意味を見いだすことができるのだろうか。すべてが実現可能な世界のなかで、彼らは最初のうちこそ〈無限の生〉を貪り食うかもしれない。しかし彼らは、やがて襲い来る「退屈」の波におそらく耐えられなくなる。そして最後は、自ら「生命維持装置」の電源を切るのではないだろうか。

このあまりにあっけない「脳人間」の最期。とはいえここには、究極の〈自己完結社会〉が直面するだろう、もうひとつの重要な論点が示唆されている。それは〈自己完結社会〉が進行すればするほどに、人々は自らの〈生〉を終わらせる権利、すなわち自己決定の最終形態とも言える「自殺の権利」を求めようになるということである。

このことを考えるうえで手がかりとなるのは、「安楽死」をめぐる今日の現状である。例えばオランダなどの一部の国では、すでに医師が直接致死薬を投与する形での安楽死が法的に認められている⁽²⁶³⁾。もちろん厳密に言えば、そこで認められているのは「自殺の権利」ではない。あくまで一定の要件を満たした場合に、医師による生命終結や自殺の介助が免責されるというものである。とはいえば論が注目したのは、そうした制度の背後にあるもの、すなわち人間は自らの死を自己決定⁽²⁶⁴⁾できることが望ましいとする、「世界観Ⅱ人間観」に他ならない。

実際、そこで安楽死法の批判者たちが訴えているのは、死に対する自己決定そのものではなく、あ

くまでそれが誤用、悪用された結果、非、自、発、的、な、死、を、招、い、て、し、ま、う、と、い、う、危、険、性、で、あ、る、⁽²⁶⁵⁾。近年オランダでは、たとえ医学的な難病でなくとも、「生活の質 (quality of life)」が低下したと感じる高齢者らが、老いや生きる意味の喪失に伴う「永続的で耐えがたい苦痛」を理由に安楽死を求める声が上がっているという⁽²⁶⁶⁾。だが考えてみれば、それは当然の成り行きではなかっただろうか。実際、〈自己完結社会〉の〈ユーザー〉となり、「意のままになる生」こそが「正常」であると考える人々からすれば、自らの所有物たる自らの命を、自らの意思によってコントロールできないことの方が、きわめて理不尽なことではないだろうか。そもそも〈無限の生〉の住人たちにとって、この世界で唯一確かなものとは、永遠に「自己実現」をし続ける「かけがえのないこの私」だけである。そうした人々にとっては、快樂を貪る「この私」「こそが」「世界」そのものであつて、「この私」の外に、いかなる「世界」も存在しない。そのため「この私」が終結する「自らの死」は、言ってみれば「世界」の消滅に等しい出来事なのである。またそうした人々にとって、老いやその他の理由によって「意のままにならない生」が顕在化していくことは、〈生〉が「非正常」なものへと、「生きるに値しない」ものへと移行することを意味している。彼らが言う「生活の質」とは何だろうか。それは「意のままになる生」そのものことではないだろうか。「この私」が自らの〈生〉を「生きるに値しない」と直観するとき、彼らの「世界」はすでに崩壊しかけている。それでも彼らは「意のままにならない生」を受け入れることができないので、「世界」が「世界」としての原型をとどめているうちに、自らの手

によってそれを葬り去りたいと願う。実は彼らは、ここで自らの死をもつて、「意のままになる生」を完成させようとしているとも言えるのである⁽²⁶⁷⁾。

それではさらに進んで、「自殺の権利」が公認された社会があるとするなら、それはいかなるものになるのだろうか。例えば、そこでは自己決定こそが人生における至上の価値となる。そして自殺が究極の自己決定であるとするなら、その権利の保持者はもちろん高齢者だけではない。青年だろうと、健常者だろうと、その人が自らの〈生〉を「生きるに値しない」ものだと確信するのであれば、その行為はいかなる理由であつても尊いものとなるだろう。そしてそこに登場してくるのが、国や自治体が運営する自殺のための公的な施設である⁽²⁶⁸⁾。想像してみたい。自治会館や区役所の一角には、美しく花で飾られた厳かな佇まいのそれがある。あなたには申請を行つてから三〇日の猶予期間が与えられており、その期間を経てもなお意思が揺るがない場合には、それがあなたを暖かく迎え入れてくれる。もちろんその遂行にあつて一切の苦痛はない。穏やかな音楽と心地よい感触を味わいながら、そこであなたは安らかに死ぬことができる。死後のことをあれこれ気にする必要もない。あなたの所有物から遺体の処理、あるいは知人らへの連絡も含めて、諸々の雑事は〈社会的装置〉が完璧にこなしてくれるからである。若いも若きも、さまざま理由からそれへと足を運ぶ。知人に手を振りながら、笑顔のまま入っていく人もいる。そして誰ひとりとしてそこから再び出てくることはないのである。

さて、以上が〈自己完結社会〉のもたらす人間の未来、〈無限の生〉が実現する究極の、「ユートピア」に他ならない。読者はここで何を思うだろう。それを「グロテスク」だと思うだろうか。しかしそうした「ユートピア」を望んできたのは、ある面では他ならないわれわれ自身なのである。そして実際にわれわれは、こうした世界に着実に近づいていると言えるのである。われわれはそろそろ気がつかなければならない。ここで描いた「ユートピア」こそ、われわれが【第三号】で見えてきた、あの呪われた「一〇〇人の村」のなれの果てであり、(269)、「ユーザー」という形で実現した「自由」、「平等」、「自律」、「共生」のなれの果てであるということ。これまで見てきたように、〈無限の生〉は、われわれが脳まで捨て去って完全に機械となるのか、あるいは不完全な「この私」が絶命することによって「世界」を完結してしまわない限り、決して実現することはない。そしてそのいずれの場合においても、そこに人間はいなくなるのである。(270) われわれは改めて問うべきだろう。「退屈」の果てに馬鹿馬鹿しいほどあっけなく電源を切ったあの「脳人間」に、はたして人間の、そして生きることの〈救い〉はあったのだろうか。

われわれは認めなければならないだろう。一時代の人間の理想に魅せられたわれわれは、これまで「意のままにならない生」の諸前提をことごとく解体させてきた。そして「意のままになる生」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「ユーザー」としての生に挫折し、〈自立した個人〉の思想に挫折した。そしてこのことは、われわれが〈無限

の生」という「世界観＝人間観」に挫折したということの意味しているのである。

(5) 〈有限の生〉とともに生きる

それでは、われわれに残された道はどこにあるのだろうか。〈無限の生〉の導く未来が呪われた「ユートピア」でしかないのであれば、われわれは原点に立ち返るより他にはないだろう。そしてそれは、〈無限の生〉が否定し続けてきた「意のままにならない生」、すなわち人間存在の根源的な原理としての〈有限の生〉そのものに他ならない。

これまで繰り返し見てきたように、人間の〈生〉には、われわれが人間である限り、自らの意思によつて制御することができないもの、“逃れられない何ものか”が必ず存在している。ここではそれを、改めて〈有限の生〉の五つの原則——①「生物存在の原則」、②「生受の条件の原則」、③「意のままにならない他者の原則」、④「人間の〈悪〉とわざわいの原則」、⑤「不確実な未来の原則」——という形で見ていこう⁽²⁷¹⁾。驚くべきことに〈無限の生〉の「世界観＝人間観」は、これらすべての原則に挑戦し、そのあらゆる否定の先にこそ「本来の人間」＝「完全な人間」が現れると信じてきた⁽²⁷²⁾。しかしわれわれがそれとは別の道を行くというのであれば、そこで求められるものとは、むしろ「意のままにならない生」の肯定となるだろう。すなわち〈有限の生〉とともに生きるということ、そこにこそわれわれの新たな出発点があると考えるのである。かつて数多の人々が行ってきたのと同じよ

うに、はたしてわれわれは、そこに再び意味を見いだすことができるのだろうか。そしてわれわれがその道に至るための術とは、いかなるものになるのだろうか。本論ではここから、これらの問題について考えていきたい。

それでは〈無限の生〉の諸原則について、具体的にみていくことにしよう。まず、第一の原則は「生物存在の原則」である。それはわれわれが人間である限り、生存に関わるさまざまな要求、身体を持つことに伴うさまざまな制約から逃れられないということを指している。人は必ず生物存在の一員として生まれ、生物存在の一員として生き、そして生物存在の一員として死んでいく。そのためわれわれは、自らの命を繋ごうとして絶えず他の命を犠牲にしなければならず、前世代から次世代へと向かって絶えず命の車輪を回していかなければならないだろう。生物存在の基盤をなしているのは身体である。そのためわれわれの〈生〉には、臭い、汚い、きつい、痛いといった諸々の身体的なわずわいが生じてくる。そして怪我、病、障碍、老い、衰弱といった数多くの身体的な苦しみもまた出現してくるのである。

確かに〈無限の生〉の理想家たちは、こうした原則をも克服できると信じてきた。例えば彼らは人間を理解しようとして、人間と動物の違いにばかり注意を払ってきただろう。そこでは生物世界は常々「野蛮」として位置づけられ、理性を与えられた人間のみが、そうした「蛮性」を克服できると信じられた。本能によって規定された生物存在のなかで、唯一人間のみが本能から自由であると考

られた⁽²⁷³⁾。そしてあの「思念体」のごとき存在によって世界の秘密が解き明かされ、自然の制約が克服される⁽²⁷³⁾とき、ついに「精神としての生活」からなる地上の樂園が建設される。そう、信じられてきたのである。

しかし、われわれがどれほど人間を理念に還元しようとも、われわれは「ヒト」としての固有の本能を備えた生物存在の一員である。確かに科学技術は、それをわれわれの目から覆い隠し、表面的にはそれを緩和させることさえ可能だろう。だが、それによってわれわれの〈生〉から先のわざわいや苦しみそのものが消えることなど決してない。どれほど屠殺所を自動化し、どれほど部屋を無菌化し、どれほど美容に精を出したところで、われわれは生物存在としての残酷さそのものからは決して逃れることができないからである。したがって〈有限の生〉を肯定するということは、われわれが生物存在としての人間の宿命、そして身体を持つものとしての人間の宿命を受け入れていくということを意味している。「人間的〈生〉」の基底にあるものとしての〈生存〉の契機、そして人間存在の営為の原点にあるものとしての「集団的〈生存〉」、本論がそれらについて繰り返し言及してきたのは、まさにこの第一の原則と再びわれわれが向き合うためである。われわれは「意のままにならない身体」とともに生きていかなければならない。そして人間的世界の存続のためには、誰かが子孫を残していかなければならないだろう。問われているのは、われわれがそこに再び意味を見いだすことができるのかということなのである。

続いて第二の原則は、「生受の条件の原則」である。それはわれわれが人間である限り、自らの出生それ自体、そして生受に際して与えられた諸々の条件から逃れることができないということを指している。人は誰しも自ら望んで生まれてくるわけではない。生を受ける時代や場所、帰属する社会集団など、それらを選んで生まれてきたわけでもない。いかなる肉親のもと、いかなる境遇で、またいかなる性別、性格、才能、容姿を伴った身体のもとで生まれてくるのか、人間はそのすべてを選択することができない。それにもかかわらず、われわれはこの世に生を受けた限り、それらを生涯にわたって背負っていかねばならないのである。

〈無限の生〉の理想家たちは、こうした原則もまた克服できると信じてきた。例えば「本来の人間」「完全な人間」の物語においては、人は生まれながらにして平等であるために、事実として人間は平等な存在でなければならぬ。だからこそ、ここでは繰り返し「機会の平等」や「結果の平等」が論じられ、格差を是正するためのあらゆる施策が採用されてきた。社会の片隅で苦しむ人々を発掘し、その試みを広く行き渡らせるための努力が続けられてきた。そしてわれわれは、ある面においてはそのためこそ、〈社会的装置〉を発達させてきたとも言えるのである。

しかしどれだけ〈社会的装置〉を発達させたところで、われわれは「生受の条件」がもたらす根源的な「不平等」そのものを消し去ることはできない。人間的世界に「差異」というものが存在する以上、その道は「無間地獄」へと続いているからである。したがって〈有限の生〉を肯定するというこ

とは、差異が存在するものとしてのこの人間的世界を受け入れ、自身が与えられた「生受の条件」を受け入れていくということを意味している。「機会の平等」も、「結果の平等」も、それらを必要としている場所が確かに存在するだろう。本論は、それらが不要であると主張しているわけでは決してない。本論が述べているのは、それでも人間的世界においては、そうした試みでは決して埋めることのできないものがあるのだということである。そして自らの意思ではないにもかかわらず、同時に自らの存在の礎となるものに対して、われわれがいかにして寄り添い、そこからより良き〈生〉のための糸口を見いだすことができるのかということを問題にしているのである。

続いて第三の原則は、「意のままにならない他者、の原則」である。それはわれわれが人間である限り、「意のままにならない他者」と関わることが避けられず、そこに生じる負担もまた引き受けなければならぬということを示している。例えば人はその存在の始まりから「集団的〈生存〉」を行ってきた。それを表現していくためには、人は他者と向き合い、そこにかけがえのない絆を見いだすのみならず、嫌な人間、馬の合わない人間とも〈共同〉していかなければならなかった。〈他者存在〉とは、本質的に「意のままにならない」ものである。そのためそこにある〈関係性〉が、自身の望んだ形と一致することなどほとんどない。私の〈生〉は、しばしば意に反して介入されたり、意に反した介入を求められたりもするだろう。そしてときには、自身の生き方を曲げなければならぬときも、また敢えて望まぬ生き方を演出しなければならぬときもあるのである。

〈無限の生〉の理想家たちは、こうした原則もまた克服できると信じてきた。例えばそこでは人間の理想として、一貫して「抑圧からの解放」という主題が語られてきた。そして前述したように、それはとりわけ「存在論的自由」として、すなわち人間を規定しようとする他者や世間がもたらす「存在論的抑圧」からの解放として語られてきたと言つて良い。「かけがえのないこの私」を起点として、ひとりひとりが「自分の人生の主人公」となること、あるいは「自由な個性の全面展開」を成し遂げること、それこそが人類の夢だと考えられてきた。「個と共同性の止揚」、「積極的自由」、そして〈自立した個人〉でもいい。人々があらゆる抑圧の鉄鎖から解放される時、そこには必然的に自由な個人の連帯が生まれてくる。それによつて、あまねく共生社会が実現していくと信じられたのである。

しかし【第三号】でも見てきたように、〈関係性〉から「存在論的抑圧」を消すことなど不可能である。われわれが負担なき、〈関係性〉を望むのであれば、「意のままにならない他者」を「意のままになる他者」に置き換えてしまふか、そもそも〈関係性〉自体を構築しないよう努めるより他にないだろう。また、自由選択や自発性が〈共同〉を導くということもありえない。自由選択や自発性を尊重するのみでは、人々はそこで、負担を引き受けてまで〈共同〉を成し遂げていく必然性を見いだせないからである。したがって〈無限の生〉を肯定するということは、われわれが自ら〈関係性〉や〈共同〉を必要としている事実を受け入れ、そこで生じる抑圧のある面では受け入れていくということとを意味している。⁽²⁷⁴⁾ より良き〈生〉の実現のためには、たとえ望まぬ〈間柄〉であったとしても、

それを引き受けなければならぬときがあるだろう。われわれが特定の社会集団のなかで生きようとするのであれば、そこで共有された価値観や世界観もまた、ある面では引き受けなければならない。重要なことは、そうした負担を軽減させようとして、人間存在が何を育んできたのかということである。例えば〈間柄〉を使いこなした〈距離〉の自在さ——それは「不介入」による〈関係性〉の回避でも、〈間柄〉に塗りつぶされた〈関係性〉でもない——とは何だったのか。あるいは〈役割〉や〈信頼〉や〈許し〉といった、「〈共同〉のための作法や知恵」とは何であったのか。こうした問題にこそ、われわれは再び向き合うことが求められているのである。

続いて第四の原則は、「人間の〈悪〉とわがわがの原則」である。それはわれわれが人間である限り、人間的な〈悪〉がもたらすわがわがいに直面すること、そしてその問題に対処していくことが求められるということを指している。【第三号】でも見てきたように、人間的世界には、よこしまな「情念」、「悪意」、「不誠実」といった「素朴な〈悪〉」が存在している。こうした〈悪〉は、たとえ発端がつまらぬ諍いであったとしても、対処を怠れば、決断の混迷、事業の停滞、無益な破壊といったさまざまなわがわがいをもたらすことになるだろう。そのためわれわれは、こうした〈悪〉が集団に蔓延することがないよう常に気を配っていなければならない。互いに結束し、協力していくことが求められるのである。

〈無限の生〉の理想家たちは、こうした原則もまた克服できると信じてきた。例えばここでは、理

性の名のもとに〈悪〉そのものの撲滅こそが希求されてきたと言える。そこでは抑圧や不平等といった社会の歪みさえ取り除けば、〈悪〉をもたらす原因は、人々の無知や無理解や無教養だけに絞られると考えられた。それゆえ社会の改革と啓蒙に努め、権利意識や価値理念を正しく共有することさえできれば、われわれは〈悪〉そのものをこの地上から消すことができると思われた。われわれが「完全な人間」に到達したあかつきには、必要悪としての権力装置さえ不要になる。そう、考えられていたのである⁽²⁷⁶⁾。

しかし、人間の世界から「素朴な〈悪〉」が消えることなど決してない。こうした〈悪〉は、人間の無知や価値判断に由来するのではなく、誰もが持つ人間的感情の複雑な帰結として出現するものだからである。われわれは〈悪〉の蔓延を防ぐことはできても、それを滅ぼすことなど決してできない。したがって〈有限の生〉を肯定するということは、自身もまた〈悪〉の種を携えた存在であるとの自覚に立ち、いつの日か降りかかるだろうわざわいを覚悟していくことを意味している。

〈悪〉の拡大を防止し、一度生じてしまった〈悪〉の損害を最小限にとどめていくためには、われわれが集団として必要としているものがあるだろう。それを「権力」と呼ぶのであれば、権力そのものは悪でも、必要悪でもない。それは、われわれが〈悪〉と対峙していくために、むしろ不_断の努力によって創出し続けなければならないものだと言えるからである⁽²⁷⁷⁾。確かに権力は、しばしば〈悪〉によって腐敗してしまうことがある。それでも権力の存在が不可欠である以上、重要なことは、権力な

き偽りの世界を夢想することではなく、そうした〈悪〉の性質に対する十全な配慮とともに、より良き〈生〉のためにわれわれが創出すべき権力の形とは何かを問うことだと言えるのである。

最後に、第五の原則は「不確実な未来の原則」である。それはわれわれが人間である限り、完全に正確な未来を知ることができないということ、どれほど現実が不確かなものでも、われわれはその現実のなかで生きていかなければならないということを指している。時代が変われば人間もまた変わる。あれほど永遠だと思われたものでも、いつかは必ず終焉を迎えるときが来るだろう。永遠で絶対的なものが存在しない現実のなかで、それでもなおわれわれは、日々何かを捨て、何かを選択し、そして何かを決断していかなければならない。より良き〈生〉とは何かについて、絶えず模索していくことが求められるのである。

〈無限の生〉の理想家たちは、こうした原則もまた克服できると信じてきた。例えば冒頭でも触れた「絶対的普遍主義」は、そうした人々の願望がひとつの形となったものだと言えるだろう。そこでは、この世界に絶対的で、普遍的な何ものかが存在するということが、そしてわれわれが「神の視点」に立つことによつて、それを知ることができると考えられてきた。それが絶対的で普遍的なものだとするならば、その理念をこの地上に具現化できないはずはないだろう。そうしてわれわれが、いわば「神の代理」として、理念に基づく約束されたユートピアを建設できると信じられたのである。

しかし、われわれがどれほど普遍性を確信したところで、見いだされた理念が本当に絶対的なもの

であるという保障はどこにもない。人類の歩んできた道が、より良き未来に向かっているなどという保障もまったくない。したがって〈有限の生〉を肯定するということは、移りゆくこの世界の現実を受け入れ、人知の限界を覚悟していくということを意味している。われわれの行つた選択や判断が「正しかった」と言えるかどうかは、究極的には誰にも分からない。「正しい」と信じたはずの道が後に大きなわざわいとなることも、また「誤り」だと信じたはずの道が後に多くの人々を救うこともあるだろう⁽²⁷⁸⁾。ここで問われているのは、そうした不確かな世界において、与えられたおのれの〈生〉を全うしていくことの意味、そしてそこにあるはずの世代を超えた〈信頼〉のゆくえに、われわれがいかにして応答することができるのかということなのである。

以上を通じて、われわれは〈有限の生〉の諸原則について詳しく見てきた(表4)。とはいえ多くの人々にとつては、「意のままにならない生」と向き合うこと、そして〈有限の生〉とともに生きるという道の選択は決して容易なものではないはずである。おそらくわれわれは〈無限の生〉の「世界観Ⅱ人間観」のもと、あまりに長く生きすぎてしまった。〈社会的装置〉に包摂される、あの居心地の良さ。それを知ってしまったわれわれは、「不介入」に彩られた「自分だけの世界」が、たとえどれほど「諦め」と自己否定とにまみれていようと、そこから一歩踏みだすことを恐れてしまう。だが、ここでわれわれは思い返すべきだろう。人間存在の歴史をたどれば、原始以来われわれの「世界観Ⅱ人間観」は、常に〈有限の生〉に根ざすものであったということ、そしてその宿命を互いに背負って

		〈有限の生〉の所在	その肯定が直接的に意味すること
第一の原則	「生物存在の原則」	生存に関わるさまざまな要求、身体を持つことに伴うさまざまな制約から逃れられないということ	生物存在としての人間の宿命、身体を持つものとしての人間の宿命を受け入れるということ
第二の原則	「生受の条件の原則」	自らの出生それ自体、そして生受に際して与えられた多くの条件から逃れられないということ	差異が存在するものとしての人間的な世界を受け入れ、自身が与えられた「生受の条件」を受け入れるということ
第三の原則	「意のままにならない他者の原則」	「意のままにならない他者」と関わること避けられず、そこに生じる負担もまた引き受けなければならないということ	自身が〈関係性〉や〈共同〉を必要としている事実、またそこで生じる抑圧、ある面では受け入れるということ
第四の原則	「人間の〈悪〉とわざわいの原則」	人間的な〈悪〉がもたらすわざわいから逃れられないこと、またその問題に対処していくことが求められるということ	自身もまた〈悪〉の種を携えた存在であるとの自覚に立ち、降りかかるであろう〈悪〉のわざわいを覚悟するということ
第五の原則	「不確実な未来の原則」	正確な未来を知ることはできないこと、どれほど現実が不確かなものでも、そのなかで生きねばならないということ	移りゆく世界の現実を受け入れ、人知の限界を覚悟するということ

表4 〈有限の生〉をめぐる五つの原則

生きようとするからこそ、そこには「不介入」とは異なる人間の生き方、そして人間のあり方が確かに存在しえたということである。

事実、古代から受け継がれてきた多くの宗教は、〈有限の生〉の「世界観」人間観」に根ざすものであった。例えばこの世界を「無常」と捉えた仏教は、何より〈有限の生〉を見据えた宗教であったと言えるだろう⁽²⁷⁹⁾。一切のものが移ろいゆく世界のなかで、人は何かに執着するからこそ、いちいち心が掻き乱され、〈生〉は苦しみに満ちてしまう。そこで求められた、生きることの残酷さを前にして、肅然として自らの命

運を全うしていける境地とは、まさに「意のままにならない生」を生きることへのひとつの応答、⁽²⁸¹⁾ だつたと言えるだろう。その意味においては、〈無限の生〉への入口となったキリスト教でさえ、もともとは〈有限の生〉に根ざしたものであつた。例えば「汝の敵を愛せ」という教えが語られたとき、人々が見ていたのは、争い、血を流し、憎しみ合う目の前の人間的現実だつただろう。⁽²⁸⁰⁾ 自身が有限な存在であることを知っていたからこそ、彼らは言葉に何かを託そうとしてきた。そこにあつたのは、「本来の人間」や「完全な人間」を振りかざす理想などではなく、過酷な現実に寄り添い、生きることの苦しみや残酷さとともにある人間の理想である。それは言ってみれば、人々が現実との格闘、現実との折り合いのなかから導出してきた、より良き〈生〉のための知恵だつたのである。

思えばわれわれは、古の人々の宗教や信仰に対して、どこか大変な思い違いをしてきたのではなかつただろうか。⁽²⁸¹⁾ 例えば〈無限の生〉の住人たちは、先人たちが「浄土」や「天国」に思いを馳せたからといって、それらを単なる現実逃避と混同し、また彼らが根拠の曖昧な教義を尊ぶからといって、それを絶対的な何ものかに対する盲信だと決めつける。だが浄土も天国も、本来決して現実を蔑ろにするためのものではなかつただろう。そこにあつた知恵の真意とは、おそらく永遠の場所に何かを託しつつ、精一杯与えられた〈有限の生〉を生き抜くということではなかつただろうか。⁽²⁸²⁾ 人間存在には、ときに生きることを励ます言葉が必要である。それは現実逃避でもなければ、現実否定でもなく、避けがたい現実の肯定を促し、より良き〈生〉のための心の拠り所となるものに他ならない。同様に

して、たとえ権威のある言葉であったとしても、それを疑い、反発し、裏切ろうとするのが人間である。人が言葉を「信じる」のは、それが権威的であるからではなく、それが年月によって磨かれ、現実に立ち向かっていく意味を呼び覚ます強度を実際に備えているからに他ならない。例えば先の「汝の敵を愛せ」という言葉を聞いて、そんなことができるはずはないと嘲笑していた人間が、人生の苦境にあつて不意にその言葉を想起して、そこにおのれだけの人生に対する確信を見いだすことがある。こうした形の「信仰」⁽²⁸³⁾から読み取れるのは、絶対的な何ものかへの盲信などではなく、先人たちの知恵を借りつつも、「意のままにならない生」と向き合い、そこでより良く生きるための意味を紡ぐうとしてきた人々の姿に他ならない⁽²⁸⁴⁾。ある人々は、何かを信じるだけの宗教ではなく、合理性と批判的態度に基礎づけられた哲学こそが優れていると主張する⁽²⁸⁵⁾。そうした人々は、豊穡や安息への祈りを込めて神々を祀ってきた人々の⁽²⁸⁶⁾、あるいは海原の彼方の南方浄土へと向かつて、わずかな食料だけで出航していった僧侶たちの思いなど知るよしもないだろう⁽²⁸⁷⁾。それどころか彼らは、人間的現実と向き合うことを避け、絶対的な何ものかに縋ってきたのが、他ならない自分たちの側であつたといふことにも気がつかないのである⁽²⁸⁸⁾。いずれにしても、人間存在にとつて「普遍的」な「世界観」人間観」とは、常に「有限の生」であつた。したがつて「有限の生」とともに生きるということは、「無限の生」という「白昼夢」から醒めたわれわれが、われわれの時代に合致する新たな方法によつて、再びその道をやり直すことだと言ふこともできるだろう。

もつとも、〈有限の生〉を肯定することによって、人間は何かに挑戦する意欲を失い、人間社会からは創造性が失われると危惧する人々もいるかもしれない。そうした人々は、〈有限の生〉の肯定が、人々に現状維持を受け入れさせ、世の中の不正に対する告発や、権力のあり方を問いただす行為を減退させるのではないかと恐れている。確かに「現実に取り添う理想」は、「現実を否定する理想」が見せつけるほどの破壊的な力は備えていないだろう。しかし〈有限の生〉を知る人間は、人間存在の有限性のみならず、おそらくおのれの有限性もまた理解している。彼らは数多の状況と立場に置かれた人々のなかで、有限なものに縁取られたおのれ自身の力量をよく知っているだろう。それゆえ自身にしかできないことがあるとするなら、彼らは与えられた〈有限の生〉をより良く全うするためにこそ何ができるのかを考えるのである。同様にして〈有限の生〉を知る人間は、この世界に完璧で、永遠なものなどないということをよく知っている。それゆえそこには、移ろいやすい時勢がもてはやす物事に惑わされることなく、何かを生みだそうとする人間が必ず生まれ出てくる。そうした人々は、〈存在の連なり〉のなかで時代と格闘してきた多くの人々の生き方やあり方を思い、その魂の部分を受け継ぐからである。さらに言えば〈有限の生〉の肯定によって、社会批判のための火種が消えるということもおそらくない。〈有限の生〉を受け入れるということは、人間的現実から目を逸らすことではなく、むしろそうした現実を正視することを意味している。そこには理念が実現しないがゆえの批判はなくとも、現実に取り添い、〈有限の生〉をより良く生きようとするがゆえの、別の形の批判

が存在しているからである。

そのように考えれば、われわれは人々が、〈有限の生〉を生きようとした結果として、自由や、平等や、自律や、共生と似た何ものかに到達することがあるということにも気づかされよう⁽²⁸⁹⁾。より良き〈生〉を求めた結果、「民主的な政治機構」や「言論の自由」が見いだされることもあれば、より良き〈生〉を求めた結果、「機会の平等」や「結果の平等」が見いだされることもある。ただしそれらは結果としてはよく似ていても、それが導かれた精神のあり方においてはまったくの別物であると言える。普遍的な価値理念を自明視する人々は、社会的に実現された何ものかに対して、あるべきものがあるべき形に収まったと理解するのみで、それがどれほど多くの負担と忍耐とによって支えられたものなのかということを簡単に忘れてしまう。だが〈有限の生〉を知る人々は、いかに些細なものであるとしても、何かが形を維持するためには、人々による不断の努力が求められるということを知っている。人間が創りあげたこの世界において、自明視できるものなどひとつもないということを、彼らはよく知っているからである。

そしてわれわれには、もうひとつ忘れてはならないことがある。それは人間存在にとって「生きる意味」というものがあるとすれば、それは〈無限の生〉からではなく、〈有限の生〉からこそ発生しうるということである。繰り返すように、われわれの〈生〉には根源的に苦しみや残酷さがつきまとう。逆に言えば、苦しみや残酷さを伴わない〈生〉など、過ぎ去った時代のなかにも、この先の未来

のなかにも、永遠に見つけることなどできないだろう。しかしだからこそ、われわれは思い返すべきなのである。例えばわれわれが、おのれの命を繋ごうとして別の命を絶たなければならなかったからこそ、そこには命に対する畏敬と祈りが育まれてきたということ。また、この命が自らの意思ではなく一方的に与えられたものだったからこそ、「私」は世界に位置づけられ、「この私」というものでいられたということ。目の前の〈他者〉が負担を伴う「意のままにならない」存在だったからこそ、何かが分かち合われたその瞬間、そこに代えがたい喜びがあったということ。〈悪〉やわざわざに脅かされ、それを封じることが困難であったからこそ、そこには皆で結束し、協力していく意味が芽生えたということ。そしてわれわれは必ず死に至り、決して未来を知ることができない。しかしだからこそ、われわれは〈存在の連なり〉に思いを馳せ、未来に何かを託そうとしてきたのだということ。もしも人生が「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意味などない。あるいは面前にある〈関係性〉が、そして〈この私〉が、かけがえのないものになることもないだろう。無限の世界に、意味など存在しない。われわれが〈有限の生〉を生きるからこそ、人生には意味が生ずるのである。

(6) 〈世界了解〉①——人間の〈救い〉について

〈有限の生〉とともに生きるということ——それが、本論が長い考察の末に到達した結論であった。

とはいえわれわれの議論には、おそらくまだ不足しているものがある。それは〈有限の生〉とともに生きるための「術」にかかわるもの、われわれが〈有限の生〉を肯定していくための手がかりとなるものに他ならない。

ここでわれわれは、まず人間の〈救い〉というものについて考えてみよう。⁽²⁹⁰⁾ 一般的な辞書によれば、「救い」とは「すくわれること、たすけること」、「加勢、助勢」、「希望や明るさを感じさせて気持ちをほっとさせることがら」などであるとされている。⁽²⁹¹⁾ しかしここで問題にしているのは、あくまで人生における〈救い〉、すなわち人間が生きることの〈救い〉に他ならない。〈有限の生〉の内実を思えば、それが少なくとも「希望や明るさを感じさせて気持ちをほっとさせる」などと表現できるものではないということだけは分かるだろう。では、改めて人間の〈救い〉とは何だろうか。

このことを考えていくために、われわれはひとつの「寓話」から始めよう。

あるところに、一代で巨大な帝国を築いた皇帝がいた。皇帝は富や権力をほしきままにしていたが、ただひとつだけ手に入らないものがあつた。それは「永遠の命」である。年老いた皇帝は、滅びゆく自身の肉体を悲しみ、臣下に向かつて「不老不死の薬」を探し求めるように命じた。ところが臣下はいつになっても戻らない。焦った皇帝は、伝え聞いた噂から、異国の神を祀れとあれば豪華な神殿を建造し、乙女の生き血が効くとあれば国中から乙女を集めて首をはねた。そして毎日の

ように臣下の帰りはまだかと嘆き、暴れて回るために、周囲の人間たちからは「早く死んでくれたら」と影でささやかれながら、ついに息を引き取ったという。

われわれはこれまで繰り返し、与えられた自身の〈生〉を全うすることの意義について論じてきた。その意味においては、確かに「皇帝」は、波乱に満ちた自らの〈生〉を全うしたと言えるだろう。問題は、この「皇帝」の人生において、はたして人間の〈救い〉はあったのかということである。「皇帝」の事業は確かに偉大であった。それでも晩年において、彼の心は荒廃し、そこには一切の平穏がなかったと言える。「皇帝」は、死すべき自身の運命を憎み、そうした運命を与えた天を憎み、そして自らを忌み嫌う周囲の人々を憎みながら死んでいった。そこにはおそらく、人間の〈救い〉はなかったのである。だが、この「皇帝」の苦しみは、言ってみれば自縄自縛の苦しみではなかっただろうか。それは「意のままにならない生」の現実を否定し続けた、あの「皇帝」が自ら招いたものだったからである。

この「皇帝の寓話」は、なぜ〈無限の生〉というものが人間の〈救い〉とは対極にあるものなのかということをわれわれに教えてくれる。というのも〈無限の生〉に囚われた人々の苦しみは——価値理念が実現しないからといって現実を否定し続けたあの理想家たちの苦しみから、「脳人間」に到来した、あの「退屈」という名の恐るべき虚無に至るまで——この「皇帝」と同じく、自縄自縛の苦し

みだからに他ならない。とはいえ、ある人々は次のように言うかもしれない。もしも人間の〈生〉が、根源的な部分で苦しみや残酷さに満ちているのだとすれば、われわれがたとえ〈有限の生〉を生きたところで、結局救われることなどないだろう。人間の〈救い〉など結局どこにもないではないか、というようにである。確かにわれわれは、人間的な〈生〉の苦しみや残酷さからは決して逃れることができないと言える。しかし本論では、それでもなお次のように主張したい。人生の〈救い〉というものがあるとするなら、それは依然として苦しみや残酷さを含んだ〈有限の生〉を肯定することとそれ自体のなかにある、というようにである。

もつとも、このことを理解するためには、ここでの「肯定」が意味するものについて、われわれはより深く掘り下げていく必要があるだろう。最初の手がかりとなるのは、かつてE・キューブラー・ロス (E. Kübler-Ross) が述べた、終末期患者が自らの現実を受け入れるまでにたどるとされる、「否認 (denial)」、「怒り (anger)」、「取り引き (bargaining)」、「抑鬱 (depression)」、「受容 (acceptance)」という五つの段階である⁽²⁹²⁾。注目したいのは、このことが終末期患者に限らず、多かれ少なかれ、人々が「意のままにならない生」の現実と直面した際に示す一般的な反応であると言えることである。例えば不本意な〈生〉の現実と出会うとき、人々は最初、その現実がもたらした「裏切り」を受け入れることができない。しかしそれが間違いではないということが分かると、今度はそうした現実が自身に訪れたことに対して憤慨することになる。そして何かを代わりに差し出すこ

とでその現実を変更しようと試み、それがどうにもならないと悟って、ついに嘆きと悲しみに暮れるのである。このとき、その人の苦しみの度合いは、その現実がその人の存在にとつて重大な意味を持つものであるほど大きなものとなる。そして人々が、それを本来的に、「意のままになる」べきものと確信していたのだとするならば、その苦痛はよりいっそう大きなものとなるだろう。しかしこの段階を乗り越えようと、やがて怒りや抑鬱は背景へと退いていく。そして人々はあるがままの現実を、あるがままのものとして受け入れるようになるのである⁽²⁹³⁾。

こうしたある種の段階は、おそらく〈有限の生〉の「肯定」についても当てはまる部分があるだろう。しかし問題となるのは、この「あるがままのものとして受け入れる」ということに含まれている、より根源的な何かである。そしてその手がかりとなるのは、われわれが冒頭で述べた、人間的世界における〈思想〉の存在理由、すなわち人間存在は根源的に世界を了解し、他者を了解するための意味と言葉を必要としているということに他ならない。前述のように、人間はその存在の始原において、根源的に不可解で「意のままにならない」世界に投げだされ、同時にそこで、同じように不可解で「意のままにならない」他者とともに生きていくことを余儀なくされる。ここで人々が求めているのは、そうした自身を取り囲んでいる、「意のままにならない身体」をも含んだ物質的な世界への了解とともに、「意のままにならない他者」との〈関係性〉をも含んだ非物質的な世界への了解であると言えるだろう。本論では、それらを包含する形で〈世界了解〉と呼ぶことにしたい。すなわち〈世界

「了解」とは、他者を含んだ「意のままにならない」この世界そのものに対して、あるがままのものを、あるがままのものとして一度は受け入れるという意思のあり方に他ならない。つまり〈有限の生〉を「肯定」するということは、突き詰めて言うなら、ひとりの人間存在が、こうした根源的な人間の宿命を受け入れていくこと、この〈世界了解〉を成し遂げていくことを意味しているのである。

したがって、ここでわれわれに残された問いは次の二つとなるだろう。ひとつは、現代を生きるわれわれが、いかにしてこの根源的な〈世界了解〉を達成することができるのかということ、もうひとつは、この〈世界了解〉を実現することが、なぜ人間の〈救い〉と結びつくのかということである。

ここでわれわれは、例えば古に生きた人々が、なぜ何ものかを神と呼び、この世界に人智を超えたよ
ろずの物事を見いだしてきたのかということ⁽²⁹⁴⁾を思いだしてみる必要がある。それは彼らが、言わば
そうしたものを仲立ちとして、この〈世界了解〉を成し遂げようとしてきたからではなかっただろう
か。つまり人間存在が生みだしてきた多くの言葉、多くの意味は、より良き〈生〉を生きるための知
恵であると同時に、〈世界了解〉を達成していくための知恵でもあったのである。確かに現代を生き
るわれわれの目には、もう古の人々には見えていた、あの人智を超えたよろずの物事は映らないのか
もしれない。しかしわれわれにあっても、〈世界了解〉を促し、それを支えていく術は確かに残され
ているはずなのである。

おそらく〈世界了解〉の出発点となるのは、まずはその人自身がこの世界の現実に一歩踏み出して

いくことであるだろう⁽²⁹⁵⁾。〈世界了解〉は、たとえそれが不完全なものであっても、その人が現実と対峙しようとするならば、その格闘の事実によって支えられるからである。価値理念を盾に闇雲に現実に立ち向かうわけでもなく、また卑屈な「諦め」によって現実を蔑ろにするわけでもない⁽²⁹⁶⁾。何かに負い目や引け目を感じようとも、移りゆくこの世界の片隅で「意のままにならない生」を生き抜こうとする構え方、それ自体がその人を強くするからである⁽²⁹⁷⁾。われわれは先に、人生が有限であるからこそ、そこには生きる意味が生じてくるのだと述べた。そのことが示唆しているのは、真に人を動かす意味があるとするとするなら、それは何ものかによって与えられるものでも、論証によって説明されるものでもない、現実との格闘のなかで、本質的にのおれ自身が見いだすべきものであるということだろう。

次に〈世界了解〉を支える第二のもの、それはおそらく同じ世界と向き合う「他者」の存在である。もっともそれは、親密な何ものかによる「この私」への無条件の承認などといったものではないだろう⁽²⁹⁸⁾。現代人が逃げ込む「自分だけの世界」は、「かけがえのないこの私」の聖域であると同時に、自縄自縛の牢獄でもある。それを打ち破る力になるのは、「意のままになる他者」ではなく、あくまで「意のままにならない他者」の存在だからである。「不介入」に慣れてしまったわれわれの目には、そうした他者が、ときに「この私」を針で傷つけ、笑いながら足蹴にしてくる怪物のように映るかもしれない。それでもその人が、負担を伴う〈共同〉を引き受け、そのなかで〈役割〉や〈信頼〉や

〈許し〉の経験を積み重ねていくことができるのならば、その経験によって、おそらく人は強くなる。大事なことは、人が何かを背負おうとするからこそ、〈役割〉は意味を持つのだということ、〈間柄〉を引き受けつつも、人が「(我・汝)の関係性」として向き合おうとするからこそ、そこには〈信頼〉が育っていくのだということ、そして人が誰かを〈許そう〉とするからこそ、やがてはその人自身もまた〈許される〉のだということである。移りゆく世界のなかで、それらは確かに永続的なものではないのかもしれない。「素朴な〈悪〉」や人心の巡り合わせによって、そのすべてが成功するわけでもないだろう。しかしそうした変わりゆくものを見守っていく姿勢もまた、おそらく〈世界了解〉の一部なのである。そしてだからこそわれわれは思うべきだろう。たとえ何かが終わりを迎えようとも、たったひとときであれ、そこにかけがえのないものがあつたとするならば、それは偽りではなく、おのれだけのささやかな真実であると。

こうしてわれわれは、再び〈存在の連なり〉に思いを馳せることになるだろう。〈世界了解〉を支える第三のもの、それはこれまで生きて死んでいった無数の人々の〈生〉、そしてこれから生きることになるだろう無数の人々の〈生〉のなかに位置づく、〈自己存在〉というものへの深い理解だからである。このことを考える手がかりとなるのは、人間存在における「死」とは何かという問題である。例えば〈無限の生〉の住人たちは、いまでも快楽を貪り、偏狭な自己を実現していくことだけが生きる意味であると考えている。そうした人々にとって、苦しみに満ちた〈生〉などそもそも生きるに値

しないもの、そして「私の死」とは、「かけがえのないこの私」が終焉を迎えるという意味において、絶対的な不幸となるだろう。

だが、人間存在にとつての「死」とは、はじめからそのようなものとして理解されるものだったのだろうか。はたして本当に、誰もがあの「皇帝」のように、不死を願って生きてきたなどと言えるのだろうか⁽²⁹⁹⁾。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。そうした世界にあつて、人々が生きようとしたのは、損得勘定によって「苦しみよりも快樂が勝つた」からだつたのだろうか。あるいは彼らが心から「生きたい」と自己決定したからだつたのだろうか。そうではあるまい。人が生きたのは、むしろ「生きなければならなかつた」から、つまり自らの意思とは関係なく、「この世に生まれてしまつた」からではなかつただろうか。人は「生まれてしまつた」以上、そう簡単に死ぬことなどできなかった。例えば人間は、この世界に誕生したそのときから、有限な存在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〉を背負うことになる。そして否応なくあの〈存在の連なり〉のなかに位置づけられ、さまざまな縁のもと、自らが負うべきものたちと出会つてしまつたからに他ならない。だからこそ、おそらく人は死ぬことができなかつた。生きようとして、格闘しなければならなかつた。だがいずれは運命が、その人に有無を言わさず死を与える。それは、〈連な

り)のなかで生かされていく人間が、同時に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をも意味していたのである。

それゆえ、人間が生きることを「この私」が生きることだと履き違え、限りあるものを偽りの永遠によって糊塗しようとする人々には、繰り返し死者のための墓を造り、葬儀を営んできた人々の、そして行き倒れた見ず知らずの人間でさえ弔おうとしてきた人々の思いなど知るよしもないだろう⁽³⁰⁰⁾。

われわれはここで思いだすべきである。人間が「(生)の舞台装置」としての〈社会〉を生みだして以来、われわれの〈生〉は〈社会〉を介して途切れることなく続いていくものとなった。そのとき人間のな〈生〉は、「この私」という個体によって根源的に完結しないもの、〈存在の連なり〉の網の目のなかで立ち現れてくる〈この私〉として生きることを意味するようになったのである。だからこそ人間存在にとつての死は、一般的な生物存在とはまったく異質のものとなる。人間的世界においては、たとえ肉体が減じようと、たとえその人の記憶が忘れ去られようと、その人が生きて何かに働きかけた事実の痕跡、あるいはその人が創出した意味や言葉の痕跡は、〈連なり〉の片隅に確かに刻まれ、〈連なり〉のなかに永劫残されていくことになるからである⁽³⁰¹⁾。実際、われわれを取り囲んでいる「社会的なもの」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。だが、これは同時に恐ろしいことでもあるだろう。なぜなら〈存在の連なり〉を生きるということは、たとえわれわれがいかなる生き方を選択しようとも、その生きた痕跡が否応なく、世

界に刻まれてしまふということをも意味しているからである。

このことを思えば、自意識に彩られた「この私」や「自分だけの世界」というものが、いかに狭小なものであるのかが分かるだろう。はたしてわれわれは、その〈自己存在〉の始原にあつて、同時にその先へと続いていくもの、原始より途切れることなく続いてきたその果てしない営為を、〈信頼〉することができようか⁽³⁰²⁾。人が生きることの苦しみや残酷さを前にして、これまで生きて死んでいった無数の人々の〈生〉、そしてこの世界でこれから生きていくはずの無数の人々の〈生〉を〈信頼〉することができるだろうか。〈存在の連なり〉を生きる〈この私〉というものを覚悟するとき、はじめてわれわれは真に「担い手としての生」を生きられるようになるだろう。そこにある「人間という存在に対する〈信頼〉」、それが〈世界了解〉を成し遂げようとする人たちの心を勇気づけるからである。

そしてこのことは、人生の〈救い〉というものが、なぜ〈有限の生〉の肯定と〈世界了解〉のなかにこそあると言えるのかということをわれわれに教えてくれる。なぜならこの〈世界了解〉へと至る道の先にこそ、おそらく「自己への〈信頼〉」と呼べるものが存在するからである⁽³⁰³⁾。われわれが必要としているのは、「かけがえのないこの私」を肯定することでも、偏狭な自意識をありのままに受け止めるということでもない。求められているのは、人間が生きることの苦しみや残酷さを前に、なお現実と対峙していくことができる人間としての自信だからである。それは他者とともに〈生〉を

現していく主体としての自信、困難を前にして自分自身に大丈夫だと言つてあげられる心の強さだからである。それらを支えてくれるのは、この世界に一步踏みだしていく勇氣と、〈共同〉を通じて積み重ねられた〈役割〉や〈信頼〉や〈許し〉の経験、そして〈存在の連なり〉のなかで「担い手としての生」を生きる覚悟とによって形となつた、〈自己存在〉に対する自分自身の〈信頼〉に他ならない。それゆえ、本論では改めて主張しよう。この時代に生きる、人間存在の〈救い〉とは何だろうか。それは〈世界了解〉を達成しようとする格闘するなかで「自己への〈信頼〉」へと至ること、そしておのれに与えられた〈有限の生〉を引き受け、運命が解放するその日まで、それを全うしていくということに他ならないと。

(7) 〈世界了解〉②——人間の〈美〉について

最後にわれわれが見ていくのは、人間存在にとつての「美」の問題についてである³⁰⁴。長い議論の果てに、なぜわれわれは美について論じなければならないのだろうか。それは「美しく生きる」ということが、〈有限の生〉とともに生きる術、われわれがより良き〈生〉を模索していくための、ひとつの手がかりとなるからである。したがって、ここで考察したい〈美〉とは、例えばわれわれが何かの情景や芸術（作品）を捉えて「美しい」と感じるような、「鑑賞としての美」のことではない。ここでの〈美〉とは、もっぱら人間存在を対象とし、ある人々の〈生〉のあり方、あるいは自らの生き

方をもつて「美しさ」を論じる目なざしのことを指している。本論ではそのことを、「生き方としての美」と呼ぶことにしよう。

もつとも、こうした〈美〉の内実について踏み込んでいく前に、われわれは美というものをめぐる一般的な議論について確認しておく必要があるだろう。というのも、現代社会の美的状況においては、美とはもっぱら「鑑賞としての美」のことを指し、「生き方としての美」についてはおよそ美の問題とは見なされていないということ、他方で「現代アート」(contemporary art)の氾濫によって、これまで美を独占してきたはずの芸術領域においてさえ、「美そのもの」が解体され、われわれはある種の「美的アノミー」とも呼べる事態に陥っているようにも見えるからである。

実は歴史を遡れば、「生き方としての美」という概念は、近代以前の思想においては広く一般的に見られるものであった。それは伝統的に「美德」と呼ばれる範疇であり、儒教世界から古代ギリシャに至るまで、あらゆる文化圏において独自の形で成立してきたものだと言えるだろう⁽³⁰⁵⁾。大きな転機となったのは、一八世紀の西洋世界において、芸術≡美≡感性を三位一体とするような西洋美学(aesthetics)が成立し、同時に哲学思想上の枠組みのなかで、道徳(善)と美が区別されるようになったことである⁽³⁰⁶⁾。西洋美学においては、美は、優美や崇高といった「美的範疇」に属する普遍的価値であると見なされ、それを喚起させるものこそが芸術(作品)であると考えられた。またそうした美は、知性や論理ではなく感性によって理解されるとされ、ここから芸術(作品)を通じて普遍的

な美そのものを感性的に掌握していく「美的体験」という主題が形成されていく。他方で人間の生き方を論じることは、もっぱら倫理学や政治学の関心事項となり、次第に美との接点を失っていった。こうして美の舞台は、およそ芸術(作品)やそれに準ずるものへの鑑賞活動へと収斂していき、「鑑賞としての美」こそが美学の標準となっていくのである。

ただしこうした美学の枠組みは、二〇世紀においてさらに変容していくことになる。それはM・デュシャン(M. Duchamp)に始まる「現代アート」⁽³⁰⁷⁾の成立によって、芸術(作品)の役割が単純に美を表現するものではなくっていったからである⁽³⁰⁸⁾。例えば今日「アート」と言えば、既成概念を破壊すること、新たな感覚世界を提示すること、さまざまな連想を喚起させること、さらにはそれらを通じて、政治的テーマをも含む形でわれわれ自身を省みる仕掛けを提示することなど、そこでは実に多様な役割が想定されている⁽³⁰⁹⁾。また芸術(作品)の様式においても、観衆が身体を用いて干渉する、美術館を飛び出す、果ては料理を振る舞って一緒に食べるなどといったように、実に多様なものが存在すると言えるだろう⁽³¹⁰⁾。注意を必要とするのは、こうした潮流が、必ずしも「鑑賞としての美」の独占的地位そのものを破壊したわけではないということである。例えば「現代アート」は多様な解釈を受けつけるものの、作品を作品たらしめているのは、あくまで知的に理解されうる「コンセプト(美的概念)」の存在である。換言すると、ここでは作品自体が常に解説を通じて特定の意味の文脈に接続されていなければならない。このことは観衆の側から見れば、それがいかに奇抜な様式だろう

と、そこでの体験は依然として「コンセプト」に沿ったある種の「鑑賞」活動であるということになるからである。⁽³¹¹⁾ 「現代アート」が破壊したのは、むしろ美に、対する姿勢の方であった。そこでは既成概念の破壊がまさに「美そのもの」に対して向けられたために、結果として「コンセプト」や解釈さえ成立すれば、あらゆるものが潜在的な芸術（作品）になりうる事態となった。⁽³¹²⁾ それは言ってみれば、「美的なるもの」が醜悪なものや残忍なものさえ含んだ万物にまで無制限に拡張されていく事態、あるいは「美そのもの」が跡形もなく融解し、あたかも芸術（作品）が「美そのもの」から離脱したかのように見える事態だったのである。⁽³¹³⁾ 「現代アート」はこうした構造ゆえに、ますます「コンセプト」に依存し、インパクトばかりを追求するようになっていく。そしてその結果として、芸術（作品）はますます即物的で、観念的、そして直情的な趣向を帯びるようになっていくのである。⁽³¹⁴⁾

したがって今日のわれわれが、無数の「美的なるもの」に取り囲まれていながら、「美そのもの」においてはしばしば恐ろしく空虚に見えるとするなら、それはこうした「鑑賞としての美」の寡占状態と、「アート」の異常な氾濫によって、われわれがある種の「美的アノミー」へと陥っているからだとと言えるだろう。しかし美とは本来、人を動かす力を秘めたものであった。そしてそれは、人々が作品の奇抜さによって圧倒されるからでも、「コンセプト」の真新しさによって知的に興奮するからでもなかったはずである。われわれはここで原始以来、なぜ人間存在は芸術というものを創出してきたのか、そして美というものを通じて、人々が何を託そうとしてきたのかということについて考えて

みる必要がある。手がかりとなるのは、われわれが冒頭で触れたように、芸術活動に潜在している哲学や宗教との共通点である。そしてそれは、これらがいずれも何らかの〈思想〉を表現したものである、ということであった。つまり芸術もまた、その根源において「意のままにならない生」を生きる、人間存在の〈世界了解〉と結びついているのである。例えば誰ひとりとして理解者がいないままに、ひとつの造形をひたすら追い求めた彫刻家だろうと、たったひとつの瞬間を描くために、完璧な物語を創り上げていった小説家だろうと、おそらくそこには芸術家にしか成しえない現実との格闘があった。それは「意のままにならない生」を生きなればならないひとりの人間の、言ってみれば〈世界了解〉の表現なのである。

そもそも人はなぜ、芸術（作品）に触れて心が揺り動かされるのだろうか。それは芸術（作品）というものが、ひとりひとりの美意識に訴えかける何かを秘めているからである。では、「美意識」とは何だろうか⁽³¹⁵⁾。それは突き詰めて言えば、その人自身の生き方そのものであると言える。それは「意のままにならない他者」や「意のままにならない身体」、そしてこの「意のままにならない世界」において、より良き〈生〉を求めて生きようとするその人自身の構え方だからである。人が芸術（作品）に感動するのは、そこにそれぞれの時代、それぞれの境遇を生きたひとりの人間にとっての、〈世界了解〉を成し遂げていく人間的な強さ、〈世界了解〉を果たしえない人間的な苦しみ、あるいは「美しく生きたい」というその人自身の願いが表現されているからに他ならない。われわれが忘れ

ていたのは、「鑑賞としての美」の背後にあるべき美意識の問題であつて、それは何よりこうした「生き方としての美」を問題にするということの意味しているのである。

われわれはここで、ようやく当初の問題意識に立ち返ることができるだろう。それは〈有限の生〉を生きようとする人々にとつて、この「生き方としての美」に根ざした美意識こそが、より良き〈生〉を全うしていくひとつの指針となることである。例えば「生き方としての美」とは、言い換えれば「美しく生きる」ということでもあるだろう。われわれ人間には、自らの行いがはたして「美しい」ものだったのかと問い続ける力がある。その感情に訴えかけるものこそ、ここで人間の〈美〉と呼んでいるものの本質だからに他ならない。

「生き方としての美」を考えるうえで、最初の要件となるのは、それが普遍的な道徳原理から導かれるわけでも、社会的に合意された価値規範から導かれるわけでもないということである。万人にとつての普遍的な美など、おそらく〈無限の生〉の理想家たちの夢のなかだけの産物に過ぎない。また人間的な世界においては、「美しく生きよう」とするからこそ、社会的な価値規範から逸脱しなければならぬときがあるだろう⁽³¹⁶⁾。人間の「生き方」の美しさに、絶対的なものなど存在しない。それはあらゆる〈思想〉がそうであるように、〈世界了解〉に臨む人々が、本質的におのれの力で見いだしていくべきものだからである。あるいは無数の試みが誕生しては消えて行く人間存在の営みそのものを肯定し、また時代に生かされていく自らの不完全さを覚悟しながら、それでもおのれが信じた道

を行くべきものだからである。われわれが同じ世界の現実と対峙している以上、その人が見いだした〈美〉の理解者は必ずどこかに存在する。また、たとえ命あるうちにそうした人間と出会うことができなくとも、いつの日かその人と同じ感情を背負うだろう人間が必ずどこかに生まれてくる。それはちようど、その人が五〇〇年前の名もなき詩人の言葉にさえ美意識を揺り動かされてきたのと同じように。そのことを〈信頼〉しつつ、自らの思う「生き方としての美」を全うしようと格闘すること、ここにこそ、おそらく人が〈美〉を希求しながら生きるということの最も純粋な形があると言えるのである。

とはいえわれわれは、全員が「芸術家」であるわけではないだろう。また「生き方としての美」に投身していくことだけが、必ずしも「担い手としての生」を生きることにすべではない⁽³¹⁷⁾。それでも〈有限の生〉とともに生きる人々にとつて、人間の〈美〉は、確かにより良き〈生〉のための手がかりをわれわれに与えてくれるだろう。例えば「美しく生きる」ということは、「誇り、高く、生きる」ということでもある。「意のままにならない生」を生きたとき、人は誰しも逃れられない何かを背負い、ときに望まぬ何かを引き受けなければならない。そうした人生の宿命を前にするとき、無限の理想や価値理念など、まるで紙屑のように消し飛んでしまう。そうしたなかでも、はたして「誇り」を失わずに生きていけるのか。美意識が問われてくるのは、まさにそうした瞬間である。美意識を失った人間は、そこで卑屈になるより他にない。よこしまな情念を膨らませ、いやだいやだと誰かを憎ん

で生きるしかない。しかしいかなる状況においても、より良く生きるための手立ては必ずどこかに残されている。そこで人が現実との格闘を投げだすことなく踏みとどまっていられるとしたら、そうさせるのはその人自身の人生に対する「誇り」なのである。

また「美しく生きる」とは、「誠実に生きる」ということでもあるだろう。「誠実に生きる」とは、まずもって自らが与えられた「担い手としての生」を精一杯生き抜いていくことを意味している。だがそれは、口で言うほど容易なことではない。「意のままにならない生」の現実には、より良く生きようとする人々のささやかな祈り、ささやかな願いさえも簡単に突き崩してしまうからである。人生には、信じてきたもの、頼りにしてきたものが無残に崩れ落ちていく瞬間がある。あるいは時の奇妙な巡り合わせが、刹那にその人の感情や行動を狂わせ、すべてを台無しにしてしまうことさえあるだろう。そうしたとき、人は誇りを失ってしまう。自らの〈生〉が空虚なもの、無意味なもの、汚れたものだと感じてしまう。だが、そのように思う必要などない。われわれに〈連なる〉幾千億もの〈生〉のなかで、挫折を経験しない人間、何かを誤らない人間などひとりも存在してこなかったし、これからも存在することはないからである。その人のなかに美意識が残されているなら、その人は苦境においてもなお呼びかけられているはずである。「誠実に生きよ」と。挫折や誤りそのものよりも、そうした現実の先にどう生きるのかということこそが、その人自身の人生に対する「誠実さ」を決定する。人には誰しも縁によって出会い、「意味のある〈関係性〉」を築いてきた何ものが存在するだろう。

そしてその先には、自身に〈連なる〉過去に生きたであろう人々、そして未来に生きるであろう無数の人々がいる。「誠実に生きる」ということは、そうした人々のことを思い、彼らに恥じない生き方を、そして少しでも誇れる生き方を選択しようとする事なのである⁽³¹⁸⁾。

いずれにしても、われわれがより良き〈生〉を求めるならば、われわれ自身が「生き方としての美」に宿る美意識を鍛錬していく必要があるだろう。例えばわれわれは、あの〈存在の連なり〉そのものを「美しい」と思えるだろうか。そこには、人間存在が生きることの悲しみも、苦しみも、残酷さも、そのすべてがあると言えるだろう。しかしそこに「美しさ」があるとすれば、それはおそらく人間存在の「美しさ」、あるいは人生そのものの「美しさ」と同じものであるはずである。はたしてわれわれは、その「美しさ」を〈信頼〉できるだろうか。だがそうした問いのなかにこそ、より良き〈生〉を生きるための確かな手があるのである。

おわりに——筆を置くにあたって

さて、以上を通じてわれわれは予定していたすべての議論を終えることができた。もうここで、再びこれまでの議論を詳しく振り返るのはやめておこう。ここでは最後に、本論が到達した結論のいくつかについて触れ、そこから浮かびあがる今後の課題について言及しておきたい。

まず、われわれの議論の出発点は、〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉を含む〈自己完結社

会の成立について分析していくことにあった。吉田健彦は現代社会を「必然的異常社会」と呼んだが、このことはわれわれの議論においても示唆に富むものだとと言えるだろう⁽³¹⁹⁾。すなわち〈自己完結社会〉の成立は、一方ではわれわれの根源的な本性とも深く結びつくという意味において、確かにある種の「必然性」を伴っているということ、しかし他方で、それがかつてないほどの人間の存在様式の変容を伴うという意味においては、そこにはやはりある種の「異常」な事態が生じているとも言えるからである。

そして本論において〈関係性の病理〉や〈生の混乱〉と呼んできたものこそ、そうした「異常」がこの社会に具体的な形となって現れてきたものであった。実際今日のわれわれは、他者との関係性に多大な困難を抱え、自らが生きる意味をめぐって多大な戸惑いを抱えていると言えるだろう。だが、本論が繰り返し指摘してきたのは、それらの背景となっている〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉を望んでいるのもまた、他でもないわれわれ自身であるということであった。

ここで改めて考えてみて欲しい。はたしてわれわれは、本当に〈自己完結社会〉から抜けだしたいと思っているのだろうか。例えば〈自己完結社会〉から解放される最も確実な方法は、われわれがこの社会を覆う巨大な「インフラ」から「降りる」という選択をすることだろう。つまり〈社会的装置〉への依存を極力回避し、〈生〉を実現していくための諸契機を、主として直接的な人間関係の力によって実現するよう社会構造を組み替えていくことに他ならない。それは巨視的に見れば、一度は

自立化した〈社会的装置〉を解体させ、それを再び〈生活世界〉に埋めもどしていくことであるとも言えるだろう。だが、おそらくわれわれは、そうした道など本心ではまったく望んでいない。われわれはいまでも、〈社会的装置〉が与えてくれる〈ユーザー〉としての「自由」や「平等」を謳歌していたいし、そこにある「意のままになる生」や「自分だけの世界」を手放すぐらいなら、〈社会的装置〉から「降りる」ことも、それどころか自らの力によって「自治」を実現していくことさえも望んでいないのである⁽³²⁰⁾。

われわれの目の前にある〈自己完結社会〉は、例えば政治権力による独裁の骨肉化、管理社会の進展とはまったく異なる事態である⁽³²¹⁾。なぜなら〈社会的装置〉の発達そのものについて言えば、それはある面ではわれわれ自身が望んできた「存在論的自由」の実現、われわれが思う「本来の人間」＝「完全な人間」を実現させるためにこそ必要なものだったからである。おそらくわれわれは、この〈自己完結社会〉へと向かう時代の流れを止めることはできないだろう。われわれが「意のままになる他者」や「意のままになる身体」を求める限り、〈社会的装置〉はますます高度に発達し、〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉もまた、止めどなく進展していくことになるからである。

【第一号】で見てきたように、〈自己完結社会〉の未来については、大きく二つのシナリオが想定できる⁽³²²⁾。第一は、地球の有限性を含む様々な要因によって〈社会的装置〉そのものが崩壊し、われわれが否応なく〈ユーザー〉であることから「降り」ざるをえなくなるという未来である。そして第

二は、われわれが地球の有限性でさえも科学技術によって制圧してしまい、それによって究極の〈自己完結社会〉が実現してしまう未来に他ならない。本論で見てきたように、第一の未来に待っているのは、〈共同〉の能力を喪失したかつての〈ユーザー〉たちが、荒廃しきった惑星にただただ無造作に放りだされるといふ事態、そして第二の未来に待っているのは、人体改造がもたらす究極の「平等社会」、「意のままになる他者」を演じてくれるアンドロイド、果ては「脳人間」と「自殺の権利」であった。われわれははたしてどちらの未来へと向かっているだろうか。現時点で言えることは、われわれはこのいずれの未来に対しても、いまから備えをしておくべきだということ、そして少なくとも現時点のわれわれにはまだ、第三や第四の未来を追求できるだけの余地が残されているということだけである。

加えて本論が「人間とは何か」という根源的な問いと向き合いつつ、最後にたどり着いたのは「世界観Ⅱ人間観」という視座であった。それは先の「必然性」とは別の次元において、〈自己完結社会〉の到来を決定づけたものこそ、あの〈無限の生〉の「世界観Ⅱ人間観」だったと考えているからである⁽³²³⁾。そして現代を生きるわれわれの苦しみの根底にあるのもまた、そうした「世界観Ⅱ人間観」がもたらす現実否定の「無間地獄」、そうした理想と人間的現実との間に開いた途轍もない乖離なのであった。かつてA・ユージェーヴ(A. Kojève)は、近代的な人間の理想が滅び去るとき、歴史は終焉し、人間は再び動物になるのだと説明した⁽³²⁴⁾。だがその実態は、一時代の狂騒的な理想主義が現実

に対して敗北したというだけのことではしかない。われわれはそこで、「本来の人間」≡「完全な人間」という名の白昼夢からようやく目覚めたのであって、むしろこうして現実の人間存在へと戻ってきたのである。したがって「有限の生」とともに生きるということ——それが、われわれが長い考察のなかから導きだしたひとつの答えなのであった。

もちろん本論が〈生活世界〉の構造転換について繰り返し描き、強い表現で〈共同〉の人間の基盤の解体を論じたからといって、例えば過ぎ去った時代のなかにこそ「真の人間の生活があつた」などと主張したいわけではない⁽³²⁵⁾。また本論が〈世界了解〉を強調したからといって、現実との格闘は無意味であり、諦めて周囲のなすがままに生きよと主張したいわけでも、逆に「あなたが変われば世界も変わる」などと主張しているつもりもない⁽³²⁶⁾。加えて確かに、ここで述べてきたことが、直ちに〈関係性の病理〉や〈生の混乱〉、あるいは〈自己完結社会〉に伴う諸問題を解決するということにもならないだろう⁽³²⁷⁾。では、本論の意義とは結局どこにあつたと言えるのだろうか。このことを考えるために、われわれは再び本論の根底に流れるもうひとつの問題意識、すなわち人文科学的知のあり方、とりわけ「哲学」の果たすべき役割とは何か、という問題に立ち返ってみたい。

冒頭で触れたように、これまで「哲学」と呼ばれてきたものは、揺るぎない答えを絶えず求める「絶対的普遍主義」に依拠するものであつた。そしてその試みは確かに卓越したものではあつたが、文献学的な意味での精密さや体系性に注力するあまり、またいかなる批判をも反駁しうる鉄壁な論理

を構築しようとするあまり、筆者にはそれがどこか「哲学」の果たしうる重要な役割を素通りして、
るように思えてならなかった⁽³²⁸⁾。例えばここで、改めて問いかけてみたい。われわれが必要としている
のは、本当に揺るぎのない偉人の言葉や、一切の綻びがない完全無欠な論理といったものだったの
だろうか。そうではなくて、それは「意のままにならない生」の現実にあつて、われわれ自身が自ら
の挫折や苦しみと寄り添いながら、それでも目の前の〈生〉を肯定し、前を向いて生きていくための
術ではなかっただろうか。自身はどこに立っているのか、自身は何を持っているのか、そして自身の
足はどこを向いているのか。移りゆく世界のなかで、われわれはその大切な立ち位置を簡単に見失っ
てしまう。それを確認していく手がかりとなる意味や言葉こそ、われわれが本当に必要としているも
のではなかっただろうか、と。「絶対的普遍主義」を求めることは、どこかあの「皇帝」と似ている
ように筆者は思う。そこに苦しみがあるとすれば、それは「永遠の命」を得られないと自縛
自縛に苦しんでいた「皇帝」の苦しみと本質的に同じものだからである⁽³²⁹⁾。

われわれは冒頭で、たとえ「絶対的普遍主義」に依拠することがなくとも、「哲学」には特別な役
割があると述べた。それは、われわれが事物の認識や思考に先立って持っている基礎概念を分析し、
それを整備していくこと、それによって人文科学的な知そのものを下支えしていく役割に他ならない。
しかし、おそらくそれだけではないのである。哲学とはやはり、〈思想〉のひとつの表現なのであつ
て、必ずしも言語を用いない〈芸術〉とは異なり、それは徹底して言語を行使し、かつ構造化された

理論を通じて〈思想〉を表現していく営為なのである。そうした〈哲学〉にとつて重要なことは、「人間とは何か」という最も根源的な問いにまで遡り、この現実を生きる人間存在を新たな基礎概念を通じて説明していくこと、さらにはそれらをひとつの体系的な世界観、人間観にまで昇華させていくことであると言えるだろう。例えば本論では、理性、自由、平等、権利、連帯、正義、権力、抑圧、資本主義、全体主義といった従来の基礎概念を避け、敢えて代わりに〈環境〉、〈生〉、〈関係性〉、〈生存〉、〈継承〉、〈間柄〉、〈共同〉、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉、〈悪〉、〈救い〉、〈美〉といった、独自の基礎概念を整備するよう試みてきた。それは本論が、「自己完結社会」というまったく新しい人間的現実を掌握していくためであると同時に、「無限の生」の「世界観＝人間観」を相対化できるだけの新たな立ち位置を必要としているためでもあった。しかしそこで何より意識されていたのは、筆者自身がこの時代を生きるひとりの人間として、ひとつの〈思想〉の創造を实践すること、それをひとつの世界観、人間観という形で提示していくことだったのである。われわれは冒頭で、この試みを「現代人間学」と呼んだ。本論が目指してきたのは、自らがこの新たな哲学的的方法論の具体的な一実践例となることでもあったのである。

〈思想〉とは、世界や他者との対峙を避けられない人間が、自身の宿命と向き合おうとして紡ぎだしてきた意味や言葉を原点とするもの、そしてそれが世代を越えた目なごしのもとで体系化されたもののことを言う。本論の概念を用いて言うなら、それは「人間存在が、〈存在の連なり〉のもと、〈世

界了解」を成し遂げようと現実と格闘し、そのなかで生みだしてきた、世界や人間を説明するための体系化された意味や言葉」に他ならない。われわれは冒頭において、「思想」の実践が優れたものになるためには、それが「強度を備えた〈思想〉」とならなければならないこと、そのためには理論としての巧妙さ、論理的な説得力を追求するだけでは不十分であるということについて述べてきた。したがって本論の実践が成功したと言えるかどうかは、ひとえに本論の試みが「強度を備えた〈思想〉」に値する何ものかになりえたかどうかにあるだろう。はたして本論が、人間存在の本質を的確な形で掌握するものになっていったのか、そこから導出される意味や言葉が、現代を生きる人々にとつてのひとつの〈救い〉にまで触れえるものだったのか、そしてその言葉のなかに筆者自身の「美意識」が表現されていたのかどうかである。その判断は、後に続く人々に任せることにしたい。

【補論】——残された課題としての〈文化〉への問い

さて、ここからは以上の総括を踏まえつつ、本論に残された課題について言及しておくことにしよう。まず、本論が構築してきた理論的な枠組みについては、すでにいくつかの課題が明らかになっている。例えば【第二号】で見た、「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉の構成成分としての「社会的制度」と「意味体系／世界像」を隔てるものとは何か、また両者が本当に区別可能なものと言えるのか、あるいは【第三号】で見た〈間柄〉や「〈我・汝〉の関係性」の枠組みと、〈役割〉、〈信頼〉、

〈許し〉を結びつける諸概念の立体的構造とはいかなるものか、また「不介入の倫理」は、それ自体でひとつの〈間柄〉の形であるとは言えないのか、といった問題がそうである。加えて本論では、西洋近代哲学のなかに「〈生存〉軽視の伝統」や〈無限の生〉の「世界観Ⅱ人間観」を見いだしてきたわけだが、その文献学的な裏付けは必ずしも十分なものとは言えないだろう。

しかしこうした微細な課題、あるいは本論を補強するための課題についてはこれぐらいにしておこう。ここで触れておきたいのは、〈思想〉の実践というより大きな文脈において導出される課題であり、本論では十分に言及しきれなかった論点についてである。それは、端的に言えば〈文化〉の問題に他ならない。例えばわれわれは【第二節】において、日本社会がたどった一五〇年あまりを振り返りつつ、「第四期」以降の時代において、この社会に「諦め」に満ちた虚無の情念がますます拡大していったこと、また「戦後思想」の問題として、とりわけ〈自立した個人〉を頂点とする「第二期」以来の人間の思想に代わるものを、われわれが十分に構築できなかったことについて見てきただろう。筆者が危惧しているのは、こうした「諦め」の蔓延や人文科学の低迷を背景として、これまでわれわれが体験したことのない水準での「文化の衰退」と呼べるものが生じているのではないかということである。だがそれ以前に、そもそも「文化」とは何だろうか⁽³³⁰⁾。例えばわれわれは「文化」というものを、「欧米人は玄関で靴を脱がない」といった行動様式や、「わび・さび」といった伝統的⁽³³⁰⁾とされる観念、あるいは法隆寺や万葉集といった文化財、アニメからアイドルに至るまでの大衆消費財などと

同じものだと考えている。しかしこうした文化観は、文化をあたかも芸術（作品）のように固定化したものと見なす——「鑑賞としての美」ならぬ——「鑑賞としての文化」に過ぎないだろう。

本論がここで論じようとしている〈文化〉の概念とは、それとはまったく異なるものである。例えば〈美〉が人心に働きかけ、人々を動かす力を持つものだとするならば、ここでの〈文化〉とは、人間精神に働きかけ、人々の行動に意味を与える力を持つものだとと言える。なぜならここでの〈文化〉とは、人々が有限な存在として世界や他者に向き合ってきた記憶の地層であるとともに、そのなかで形作られてきた“知恵”や“感情”や“美意識”などが集積したもののことを指しているからである。

例えばここに一体の木像があるとしよう。ここでわれわれが、その木像の歴史的、造形的、審美的価値について専門知を披露したところで、はたしてここで言う〈文化〉を理解したことになるのだろうか。そうした態度は、むしろ最も表面的な次元での「鑑賞としての文化」だと言えるだろう。なぜならそうした態度を通じて、われわれが自身の生き方、あり方に対して新たな意味を獲得する余地などほとんどないからである。そうではなくて、例えばわれわれはその木像から、それを彫り上げたひとりの人間の姿を思うことができるだろう。それだけではない。それから数一〇〇年もの間、それを見つめ、それに何かの思いを託そうとしてきた人々の姿、あるいはそれを保存し、後世にまで残そうとしてきた人々の姿など、われわれは木像とともにあった無数の〈生〉のことを思うことができる。そしてそこから、それぞれの時代に、それぞれの人々が行ってきた現実との格闘の記憶、〈生〉の美

現と〈世界了解〉とをめぐって、そこにいかなる知恵や、感情や、美意識があったのかということ、思うことができるのである。すなわち、われわれが何ものかを通じて、〈連なり〉の先にある人間の生き方、あり方そのものと出会うということ、そしてそこからわれわれ自身の生き方、あり方を再び思うということ、その積み重ねこそが——われわれが【第二節】において「生きた地平に立つ」と呼んできたものと同じように——おそらく真の意味において〈文化〉を理解することに繋がるのではないか、ということなのである。

したがってもし、「強度のある、〈文化〉」や、「潜在力の高い、〈文化〉」といったものがあるとするなら、そこに求められる条件とは次の二つになるだろう。まずひとつ目は、そうした事物の背後にあって「目には見えないもの」に触れることができる想像力を、〈文化〉の担い手となる人々が、人間集団としてどれだけ保持しているのかということ、そしてもうひとつは、その人間集団が、そうした想像力を引きだすための記憶の地層をどれだけ引き継ぎ、保持しているのかということである。本論で先に「文化の衰退」と述べたのは、実はこうした「不可視の間（あわい）を見通す目」や「記憶の蓄積と継承」という〈文化〉を支える二つの基盤が、いずれもこの社会ではきわめて脆弱なものになっていると思われるからなのである。

例えば今日、われわれはどこか「目に見えるもの」だけが、そのまま世界そのものであるかのよう、に誤解してはいないだろうか。今日世間で流通しているさまざまな作品のなかでも、とりわけ目につ

くのは「直接的」な態度や表現である。⁽³³¹⁾ そしてその典型とも言えるものは、人が泣いていれば悲しんでいると考え、笑っていれば楽しんでいると見なすかような安易な目なさしだろう。考えてもみて欲しい。ここに「笑っている」人間がいるとして、その人は本当に「楽しい」から「笑っている」と言えるのだろうか。例えば人間には、ひとりが「悲しい」と口にしてしまえば、皆が立ち上がれなくなる時がある。そうしたとき、人は敢えて「笑おう」とするのである。それは嘘や欺瞞ではなく、「意のままにならない世界」を生きるための人間の知恵に他ならない⁽³³²⁾。しかしそこには、まったく別の種類の「悲しさ」があるのである。それは「悲しくても笑わなければならない」という、人間そのものの「悲しみ」に他ならない。だがそうした「悲しみ」のなかでも、人は「笑う」。為す術がないときには、ときにどうしようもなく「笑ってしまう」のが人間だからである。

またわれわれはどこかで、すべての存在に対して理由を求め、しかもそれらをいちいち言葉で説明できなければならないと考えてはいないだろうか⁽³³³⁾。メリット／デメリットの損得計算によって結論を急ぎ、「白か黒か」で語れないもの、理にかなう説明が困難なものにはそもそも存在する意味などないとさえ考えているのではないだろうか⁽³³⁴⁾。正解がないという状態に耐えられないし、世界の曖昧さに身を置くことにも耐えられない。そしてそれは図らずもわれわれが、「不可視の間」と向き合うことが困難となっている現実、「目に見えないもの」に働きかけ、自ら「目に見えない世界」を構築していく力を失いつつあることを物語っているようにも思えるのである⁽³³⁵⁾。

加えて今日、われわれは自身の存在に直結する古の人々の記憶をほとんど意識することなく過ごしている。その意味においては、われわれが「日本文化」と呼ぶものこそ、まさしく「鑑賞としての文化」の権化とでも言うべき代物ではないだろうか。例えばわれわれは、いまでも和歌や枯山水を引き合いに出して容易に日本の美意識を論じている。しかしその関心は、はたして知的な関心の向こう側に、古の人々が直面していたはずの現実や格闘の記憶にまで及んでいえるのだろうか。及んでいないとするならば、それは「現代アート」と同じく単なる鑑賞物であって、人間の生き方、あり方の問題とは切り離された「鑑賞としての文化」に過ぎないのである。

またそうした態度は、われわれの形骸化した「伝統」概念にも現れている。例えばある人々は、何ものが過去から長く続いているという事実だけをもって、その伝統は価値があると主張し、またある人々は、何ものが比較的近年に成立したという事実だけをもって、その伝統は偽物であると主張する。しかし先の「文化」概念からすれば、このいずれも見失っているものがある。それは、そこに何もものを継承すべき価値あるものだと考え、多くの労力を払ってまでそれを保存してきた人々がいるという事実そのものである。ここでわれわれが注視すべきことは、そこにいかなる人々の知恵があり、感情があり、美意識があったのかということの方だろう。ここから明らかとなるのは、たとえ一世代であろうとも、そこに何かを継承しようとする人々の意思があったとするなら、そこには「伝統」と呼ぶうる何かがあるということに他ならない。

この文脈において危惧されるのは、われわれがとりわけ「第二期」になって、「悪しき戦前」をめぐる否定的な感情から、過去の「記憶の地層」を意図的に断絶してきた側面がなかったのかということである。とりわけ現代人に直結するこの一五〇年の記憶、そこにあつたはずの人々の格闘の記憶や、知恵や感情や美意識の記憶をなかつたものとし、それを単なる鑑賞の慰みものとして扱ってきた側面は本当になかったのかということに他ならない⁽³⁷⁾。そうだとすれば、そこにあるのは単なる「文化」の抜け殻であつて、そこからはわれわれが自らの現実と格闘していくいかなる意味も想起されはしないだろう。過去の時代に思いを馳せるということは、過去に生じた何ものかを正当化するということではない。【第二節】でも見てきたように、歴史を「意味のある過去」として理解するためには、それを善悪正誤や現在の尺度によつて裁断することなく、あくまで事実を事実として直視していくことが求められるのである。もしもわれわれが、過去の記憶を意図的に隠蔽、断絶させようとするのであれば、それは言うてみれば「文化」的な「自死」に等しいだろう。

いずれにしても、われわれの社会が「目に見えるもの」だけを真実とし、「目には見えないもの」を見通す力を失うなら、そして過去の人々が蓄積してきた記憶を蔑ろにし、自らの生き方、あり方を照射していく足場を自ら閉ざすとするなら、われわれの未来は漆黒の暗闇でしかないだろう。われわれは人間集団として、「不可視の間を見通す目」を鍛錬し、「記憶の蓄積と継承」という問題に真剣に向き合っていく必要がある。そしてそこに「哲学」が貢献すべきものがあるとするなら、それは軽薄

な「鑑賞としての文化」を打ち破れるだけの、強度を備えた新しい「文化論」を構築していくことであると言えるのである。

【注】

(1) 一般的に「人文科学」という語は、自然科学や社会科学とは区別される、例えば哲学、文学、歴史学などの学問領域のことを指して用いられる場合が多い。ここではそれをより広く捉え、自然科学を除く、人間／社会を対象とするあらゆる知的営為を含むものとして考えている。

(2) この一文を執筆している二〇一八年時点で言えば、「アラブの春」の帰結としてのイスラム国の登場、日本人をも標的とするテロリズム、移民／難民問題がもたらした世界的混乱、自国第一主義の拡大、東アジアにおける国際秩序の動揺などが記憶に新しい。こうした事態を、一〇年前の人々はほとんど予見することができなかったはずである。

(3) ここで言う「コスモポリタニズム(世界主義)」とは、全世界の人々が特定の国家、宗教、人種、地域社会などの枠組みを超え、全人類的な意識へと統合されることを指している。同様に「多文化共生」とは、人々の世界的な統合を達成するにあたって、それを主として多様性を包摂した相互理解を通じて実現すること、「国際平和」とは、国際社会において生じた紛争を、武力や経済力を用いた威嚇ではなく、公正な対話によって解決していくことをそれぞれ指している。こうした理念は、世界史的には第一次大戦以来の普遍主義的な理想を背景とし、さらに言えば第二次大戦の勃発、冷戦の出現といった形で繰り返し挫折を余儀なくされてきたものでもあった。グローバル化の時代、人々は世界がついにそうした理想へと結束することを期待していたのだが、われわれが知るように、人類がそうした「偉大な普遍」に至ることなどついになかった。世紀を越えてわれわれが目撃したのは、むしろそうした「偉大な普遍」

こそが、ある種の「暴力性」を振りかざしていく皮肉な現実だったと言えるだろう。

(4) 例えば総合人間学会の第一三回研究大会において、「科学技術時代における総合知を考える——文系学問不要論に抗して」と題して実施されたシンポジウムの趣意書には、今日の「文系学問不要論」の原因が「文系分野の学問に対する誤解や文系学問研究者自身の説明不足」、そして何よりも「科学技術万能主義や金融資本主義の利益追求への傾斜」にあるとされている（総合人間学会 二〇一八・六頁）。筆者はこうした認識が人文科学の側にある限り、わが国の人文科学に未来はないだろうと考えている。そもそも人文科学は、人間が生存するための諸活動に直接参与するものではない。このことは、それが必要であるという社会の意思と支援がなければ、人文科学そのものが存続できないということを表している。そのため人文科学に従事する者は、人間社会の文化的／意味的基盤の醸成を担うものとしての自負を持ち、そうした社会からの敬意と要請に応えていくための努力を怠ってはならないだろう。「文系学問不要論」が出現してきた背景のなかには、「今日の人文科学は、それだけの支援、あるいは尊敬に値するものではない」という、社会の側からの厳しいメッセージが含まれているように思える。それにもかかわらず、少なくとも当事者たちは、その原因の一端が人文科学の側にもあるとは微塵も考えていないからである。

(5) 例えば今日われわれが用いている「自由」、「社会」、「個人」、「権利」といった「日本語」は、すべて明治期に造られたヨーロッパ言語の翻訳語である（柳父 一九八二）。こうした翻訳語の整備は、当時の人々の多大な努力によってなされたものであったが、それによってわが国の人文科学は、西洋世界の知識文化との互換性を保ちつつ、母国語で実践可能なものとなった。こうした事例は非西洋文化圏においては希有なことであり、われわれはその事実を決して忘れるべきではないだろう。

(6) 同じ翻訳文化といえども、戦後日本と明治／大正期の間には、深い断絶があるように思える。それは【第二節】でも見ていくように、前者が、戦前までの蓄積をすべて否定し、西洋世界への同一化をひたすら希求するものだったの

に対して、後者は、西洋世界を参照しつつも、それをこの列島で培われてきた蓄積と融合させ、それによって自らの拠って立つ新たな道を模索しようとしていた側面があったからである。

(7) もちろん「現代人間学」においても、既存の議論に対する位置づけを示すためには、一定の文献学的な注釈は必要となる。しかしこのことを強調したのは、われわれがこれまで文献学的な問題を優先するあまり、常々この「〈思想〉の創造」を蔑ろにしてきた過去があったからである。われわれが偉大だと見なす思想家の書物にあっても、そのすべてが文献学的な精密さや体系性を備えているとは限らない。文献学的な誤りを含んでいるもの、体系化されることなく筆が置かれているものも数多く存在する。それでもなお、それらが後世に残されてきたのは、そこに新たな世界観を切り開き、人々の内面に訴えかける〈思想〉としての潜在力があつたからではないか。「〈思想〉の創造」と文献学的な精巧さは、ときに両立できないこともある。その意味においては、「〈思想〉の創造」を実験的に行う人々と、そうした試みを整理し、既存の知的遺産のなかに繋ぎとめていく人々が相互に連携していく必要があるとも言えるだろう。しかしいずれにしても、わが国の知識社会において決定的に不足しているのは、やはり「〈思想〉の創造」を試みていく人々であると思われる。

(8) 一般的な辞書によれば、「思想」とは、第一に「考えられたこと。かんがえ」を指し、続いて哲学的な含意として「直観内容に論理的反省を加えてでき上がった思惟の結果。思考内容」、「社会・人生に対する全体的な思考の体系」、「哲学の成果を体系的にまとめた特定の世界観や見方」などがあるとされている『広辞苑』(二〇一八)。

(9) この、人間存在にとって不可欠な、世界に対する、そして他者に対する了解のことを、われわれは【第三節】において改めて「世界了解」と定義するだろう。本論で見ていくように、この「世界了解」こそが、おそらく〈思想〉の、〈学問〉の、〈宗教〉の、そして〈芸術〉の起源となるものであり、われわれが悠久の時間のなかで、繰り返し人生の〈救い〉として希求してきたものだと言えるのである。

(10) 増田敬祐は、こうした〈存在の連なり〉のもとで〈思想〉の実践を試みることを「名付けられたものを名付け返す」と表現した。この言葉は【本誌】収録の『現代人間学・人間存在論研究』発刊によせて」のなかにも収められている。その真意については、文芸誌『夜半』に掲載の朝市羽客（二〇一五）の論考も参照のこと。

(11) この第二原則については、ある種の矛盾を感じる人々もいるかもしれない。なぜなら「人間存在の本質」を問うということは、時代を超えた人間の特性を掌握するということを意味しており、それはある種の普遍性を問題としても言えるからである。とはいえそれが、唯一絶対的なものとして提起されないという点にこそ、ここでの規定の本質がある。〈思想〉を言語理論によつて表現するためには、ある種の「普遍化」は避けられない。第二原則が念頭に置いているのは、先の「絶対的普遍主義」と、こうした〈思想〉の形成に伴う「普遍化」とを厳密に区別することなのである。

(12) もちろん伝統的な哲学の議論においても、多元主義という形で真理の複数性を主張しているものがある。しかしそこで焦点となるのは、「例えば真理の一元論と多元論のうちどちらが真理であるのか」といった論争、あるいは方法論上の問題として真理の特定が困難であるために、やむを得ず多元主義を採用するといった性格のものである。これらの思考の根底には、依然として「絶対的普遍主義」が横たわっていると云えるのである。

(13) 【第三節】でも触れるように、西洋世界が依拠しているこの形而上学的前提は、われわれが想像する以上に根深い歴史的、文化的文脈を伴っている。それは遡れば、おそらく人間を称揚したルネッサンス期のキリスト教にまで行き着くだろう。

(14) 例えば相互に矛盾をはらんだ「言説イ」、「言説ロ」が存在するとき、「絶対的普遍主義」の立場から言えば、そのいずれかが間違っているか、あるいはその両方ともが間違っていて、未だ発見されていない「言説ハ」こそが「普遍的な真理」であるということになる。これに対して「現代人間学」においては、そもそも「普遍的な真理」としての

「言説ハ」の存在を認めない。その代わりに「言説イ」と「言説ロ」のいずれもが、人間存在の「ある種の本質」を捉えている可能性があるということを重ねる。つまりそこでは、矛盾する言説であっても緊張関係を保ちつつ共存できるのであり、これは「絶対的普遍主義」の立場からは決して導出されない帰結であるだろう。現時点でどれほど「正しい」とされている言説も、異なる時代においては「誤り」とされる可能性がある(当然、その逆もある)。またいかなる〈思想〉であつても、それが誕生したことには「理由」がある。特定の〈思想〉を「肯定する」ということは、それを「正しい」と見なすことではなく、そうした〈思想〉が存在する理由を理解するということである。本論で言う「強度を備えた〈思想〉」についても、それを測る絶対的な基準は存在しない。ある人々が「言説イ」を見て賞賛しても、別の人々はそれを批難することになるかもしれない。しかし、それでいいのである。来たるべき何ものかが、これからもより良き〈思想〉を紡ぎ上げ、変わりゆく時代の要請にきつと応えてくれるだろう。「現代人間学」は、そうした信頼に立脚しているからである。

(15)もちろんここでの主張は万人に対してのものではなく、あくまで「〈思想〉の創造」に従事すべき人々に対して向けられたものである。「〈思想〉の創造」は誰にでもできるものではない。しかしそうした能力がありながら手をこまねいている人々がいるのだとすれば、そうした人々にこそ、筆者はこの言葉を投げかけているのである。なお、こうした実践の側面のことを、筆者は吉田健彦の言葉を借りながら「とどまる思想」と呼んできた。この言葉は【本誌】収録の『『現代人間学・人間存在論研究』発刊によせて』のなかにも収められている。

(16)筆者がここで敢えてこのように表現したのは、國分功一郎(二〇一五)や千葉雅也(二〇一七)といった近年の識者が、決断主義をあまりに否定的なものとして位置づけているからである(決断主義を論じたものとして他にも宇野常寛(二〇一一)がいるが、宇野はその問題点を指摘しつつも、決断主義そのものを必ずしも否定しているわけではないと思われる)。両者にとって決断主義とは、自らを拠るべき確かな準拠点が不在であるとき、暫定的にせよ、決

断”によつて特定の命題や枠組みを自らの準拠点とすることを指している。そして両者は、そうした態度が何ものかに対する盲目的な絶対視であるがゆえに危険であると主張する。しかしそうした事態があるとすれば、それは決断主義が現実との格闘を拒絶し、現実否定の理想主義に没入したときであるだろう。むしろ何ものかに対する“決断”がなければ、〈思想〉を創造していくことなど不可能である。そもそも有限な存在としての人間は、いつの時代も何かを“決断”することに迫られてきた。さまざまな選択すべき局面において、真に絶対的なことなど人類は一度たりとも知りえたことはなかったからである。“決断”なしに人間が生きていることなどありえない。重要なことは“決断”そのものの善し悪しではなく、いかに“決断”するのかわりであることだろう。

(17) この「世界観Ⅱ人間観」の概念は、【第三節】において深く掘り下げる。

(18) 言語を駆使する〈思想〉の表現として、他にも“詩”や“文学”という表現方法がある。〈哲学〉が、言語の持つ理論や論理性の力を生かした表現方法であるとすれば、詩や文学は、言葉それ自体の、あるいは物語の持つ響きの潜在力を生かした表現方法であると言えるかもしれない。

(19) 実際、“理性”や“自由”を含む先の基礎概念がその有効性を保持することができたのは、その背後に西洋近代哲学という、強力な「世界観Ⅱ人間観」が担保されていたからである。

(20) この“救い”と“美”に関する問題については、【第三節】の最終考察において再び議論することになる。

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

(22) 【第三号】（上柿 二〇一八）の段階では、筆者はこの概念を〈距離〉が無限大か、あるいは限りなくゼロに近いという意味において「1、か、0、か、の〈関係性〉」と呼んできた。しかし【本号】からは〈関係性〉の密度に着目し、きわ

めて希薄な〈関係性〉か、あるいは互いを過度にさらけだすきわめて濃密な〈関係性〉のいずれかに極端に振れるという意味において、それを「0か1か」の〈関係性〉に変更することにした。なお〈関係性〉から〈距離〉が欠落するという意味においては、「経済活動」や学校現場における「キヤラ」といった、〈間柄〉によって塗りつぶされた〈関係性〉もまた、〈距離〉が無限大となった「0」の〈関係性〉の一種であると見なすこともできるだろう。

(23) 「むきだしの個人」の概念については、増田(二〇一六)を参照のこと。

(24) 「共同の動機」の概念については、増田(二〇一一、二〇一五)を参照のこと。

(25) われわれは【第三号】(上柿 二〇一八)の「総合的な考察」において、すでに〈無限の生〉や〈有限の生〉をめぐる問題について暫定的に取りあげていた。ここではそこでの議論を再構成しつつ、改めて最終考察を行っていくことになる。

(26) 一世代が相当する期間は、おそらく時代によっても異なり、民族集団によっても異なるはずである。この期間を正確に知るためには、それぞれの時代、それぞれの社会集団における出産年齢についての詳しい分析が必要となるだろう。

(27) 「五・一五事件」とは、政党政治の腐敗に憤り、天皇親政を求めた青年将校たちが、武装したまま首相官邸に乗り込み、当時内閣総理大臣であった犬養毅を殺害した事件のこと。「血盟団事件」から「二・二六事件」へと続く一連のテロ事件のひとつであり、これ以降内閣総理大臣は再び元老の奏薦するところとなり、政党政治が終焉する分水嶺になったと言われている。詳しくは【注五三】を参照。撃たれた犬養毅は、震える手でたばこに火をつけ、「今の若い者を呼んでこい、話して聞かせてやる」と言いながら意識を失ったとされる(北岡 一九九九、保阪 二〇〇九)。

(28) 『広辞苑』(二〇一八)項目「歴史」を参照。

(29) 「事実を持たぬ歴史家は根もありませんし、実も結びません。歴史家のいない事実は、生命もなく、意味もありません」

せん。……歴史とは歴史家と事実との間の相互作用の不断の過程であり、現在と過去との間の尽きることを知らぬ対話なのであります」(カー 一九六二・四〇頁)。もともとカーの指摘のなかには、われわれの議論に馴染まないものもある。例えばカーは一方では歴史を支配する究極目的——ユダヤキリスト教の伝統から、ヘーゲルやマルクスらに見られる歴史の発展法則、歴史の最終地点に関する議論まで——を退けつつも、歴史認識に関する「客観性」の進歩について熱心に語っている。「歴史とは過去の諸事件と次第に現れてくる未来の諸目的との間の対話と呼ぶべきであったかと思えます。過去に対する歴史家の解釈も、重要なもの、意味のあるものを選択も、新しいゴールが次第に現れるに伴って進化していきます」(カー 一九六二・二八四頁)。つまり時代の変化は常に歴史に新たな解釈をもたらすが、全体として見れば、人間の歴史に対する認識は、漸進的ではあっても着実に正し(客観的)なものに到達しているという理解である。この主張は、暗に人間存在が究極的な歴史認識に到達するという想定を含んでおり、そこに横たわるのは「無限の生」に基づく「絶対的普遍主義」であるとも言えるだろう。「有限の生」に立脚する本論においては、究極的な歴史認識の存在は想定されない。歴史認識は一〇〇年後だろうと、一〇〇〇年後だろうと根源的に変化しうるものであり、われわれが到達できるのは、自らを規定する時代のなかでの「より良き何か」ではないからである。

(30)この表現には、われわれが体験してきた伝統的な歴史教育に対する批判も込められている。わが国の歴史教育では、戦前の国家主義的歴史観への反省から、「政治」を極力回避し、歴史を過度に客観的事実に即して語るように努めてきた側面がある。そのため論争的で評価の定まらない近代史は、われわれの実生活に最も直接的な関わりを持つものであるにもかかわらず、教育現場においては敬遠されてきたと言えらるだろう。しかしここで述べているように、真に客観的な歴史認識など存在しないし、そうした知識の追求が「生きた地平」となることもない。われわれに不足しているのは、人間存在の有限性を基底に据えたいうでの「生きた歴史」のための教育だと言えらるだろう。

(31) もちろんここでの「場の連続性」には、前述した土地から惑星に至るまで、さまざまなものを想定することができ。しかし「根無し」となった現代人にとっては、〈社会的装置〉の基本的単位となる国家こそが、おそらくその最も有力な候補となるだろう。ただしここでは、古代史や現生日本人に繋がる複数の母集団なども考慮に入れ、それをあえて国家ではなく「列島」とした。

(32) これは多少誤解を招く表現かもしれない。江戸においては独自の形で経済が発達し、技術面においても、思想／文化面においても、非常に多くの蓄積が行われていた(田尻 二〇一一)。新政府による改革が成功したのは、おそらくこうした分厚い層をなす江戸期の蓄積があったからこそであったと言えるからである。

(33) 周知のように江戸期の日本は身分制社会であり、新しい国家秩序において人々を統合するための抛り所となったのは、古代から続く天皇制の伝統であった。実際、明治政府の出発点となる「王政復古の大号令」には、摂政、関白、將軍を廃し、政治の根本を「神武創業」に返すことが謳われており、「神武創業」とは、『日本書紀』において描かれた神武天皇——天照大神の子孫であるとともに初代天皇となったとされている——による建国の詔のことを指している。また、「広く会議を興し万機公論に決すべし」で知られる「五箇条の御誓文」は、明治天皇がその実現を天地神明に誓うという形式で発表されていた。以上の経緯については坂本(一九九八)を参照。もっとも、天皇制に基礎づけられた明治政府という枠組みそのものは、広い目で見れば、日本の「政治的伝統」に忠実に則ったものであったとも言える。なぜならこの国における政治権力は、平安期の藤原氏から鎌倉期以降の將軍家に至るまで、常にその正当性を天皇および天皇制によって基礎づけてきた伝統があるからである。過去にはしばしば天皇親政の時代も出現したが、それは全体としてみれば例外的なものである。むしろ天皇自身は直接政治に関与せず、祭祀を通じて国土と人民の平安を祈り、現実の政治は、天皇の権威のもとで然るべき者たちが取り仕切る。それがこの国の基本的な伝統であった。そうした骨肉化された伝統と、それを裏打ちするように、古代から一度も途切れることなく続いてきた天皇の存在、

これこそが「政体」とは区別される、日本独特の「国体」と呼ばれる概念である。こうした国体概念については、佐々木（二〇〇二）を参照のこと。

(34)この時期、例えば憲法、民法、軍制、学制などが、主として仏国、独国、米国などの制度をモデルとして整備された。なかでも明治憲法（大日本帝国憲法）の成立は重要である。そのモデルとなったのは、君主の権限が強く、君主が国民に与えるという形式で発表された独国のプロシア憲法（一八四八年制定）——こうした形式の憲法は欽定憲法と呼ばれる——であった。明治憲法は、文字通り読めば、主権者である天皇が統治権、立法権、統帥権のすべてを掌握した強大な専制君主であるかのようにも見える。しかし現実においては、天皇はよほどの事態でなければ政治権力を行使することはなく、そこにはきわめて多くの不文律や、建前と本音の乖離、条文と運用の乖離が存在したと言われている（佐々木 二〇〇二）。建前としては、すべての権力は天皇が「総攬」する。しかし現実の政治は「輔弼」という形のもと、事実上その臣下が行うことになっている。前注で見たように、明治憲法の不文律にはこの国の政治的伝統が体现されていたのである。

(35)日清戦争（一八九四年）は、明治政府が最初に行った本格的な戦争であった。清国との間には一八七一年に日清修好条規というほぼ対等の条約が結ばれていたのだが、台湾の帰属などの領土問題が存在しており——冊封体制によって基礎づけられていた東アジアには、もともと国境という概念がなく、西洋の国際法に準拠する形で、一から国境を確定していかなければならなかった——この戦争の結果、清国は朝鮮の独立を認め、台湾および遼東半島を日本に割譲することになった（ただし遼東半島については「三国干渉」を通じて清国に返還された）。露国との領土問題は江戸期にまで遡るが、日露和親条約（一八五五年）、樺太／千島交換条約（一八七五年）を通じて国境はほぼ確定していた。日露で争われたのは朝鮮半島や満州に対する互いの影響力であって、日本はそれに勝利したことによって、同地域における権益および、南樺太、遼東半島先端部——戦前は露国の租借地となっていた地域で、後に「関東州」と呼ばれ

るようになる——を獲得した。日露戦争による勝利の意味はきわめて大きく、政府が心血を注いでいた不平等条約の改正問題にも影響を与えたとされている。その後一九一四年に第一次大戦が勃発すると、日本は日英同盟——対露国を想定とした英国との同盟(一九〇二年に締結)——を根拠に参戦し、独国の租借地であった青島を占領した。そして最終的には戦勝国として国際連盟の常任理事国に就任する。それは戦前の日本人にとつて、名実ともに西洋列強と対等であることが承認されるという意味において、幕末以来の悲願が成就した瞬間でもあっただろう。以上の詳細については、佐々木(二〇〇二)、坂本(一九九八)、御厨(二〇〇二)などを参照。

(36) 前述(注三)したように、第一次大戦にはもうひとつの世界史的な意味があった。それは、この戦争によって大量破壊兵器が登場し、今後戦争が勃発すれば、人類は桁外れの破壊と殺戮に直面するということを人々が予感せざるをえなくなったこと、そこから「不戦条約」、「国際平和機構の設立」、「民族自決」といった理念を含んだ新たな時代のパラダイムが成立してきたからである。とはいえその新しい枠組みは、きわめて不完全なものであった。例えば不戦条約(一九二八年)によって自衛に基づかない戦争は禁止されたが、国際連盟は米国の不参加によって有名無実となり、紛争解決のための具体的な手段も欠いていた。また民族自決は旧奥国、旧土国領に限定的に適用され、植民地支配の大半は存続していたからである。詳しくは木村/柴/長沼(一九九七)を参照。

(37) 中国大陸では、日清戦争後に清国が弱体化し、西洋諸国による分割が進んでいた。清朝滅亡後には孫文が南京に中華民国を建国(一九一二年)するが、現実には各地に軍閥が割拠するきわめて不安定な体制であった。第一次大戦によって列強の影響力が衰えると、日本は国内問題の矛盾のはげ口として積極的に大陸進出を試みるようになる。例えば日本が悪名高い「二一か条要求」(一九一五年)を行ったのは、北方軍閥の袁世凱政府に対してであった。第一次大戦が終結すると、その戦後処理の過程で、九カ国条約(一九二二年)および不戦条約が結ばれ、權益拡大のための露骨な戦争は禁止されることになる。中国国内では蒋介石の北伐によってようやく統一がなされるが(一九二八年)、今度

は毛沢東率いる中国共産党（一九二一年に結党）との間で内戦が繰り返されることになった。そうした間も日本は繰り返し大陸への介入を行ったが——それは国際法上の戦争ではない「事件」や「事変」という形で処理された——世界恐慌によって国内経済の矛盾が極地に達すると、よりいっそう大陸進出へと傾斜していくことになる（世界恐慌の影響は凄まじく、物価は二年間で三割近く下落し、名目国民総生産は前年比で一〇%あまり縮小し、とりわけ農村部では自作農の半分以上、小作農の四分の三が赤字農家になったとされている）。とりわけ満州は、日露戦争での多くの犠牲を払って獲得した「日本の生命線」とも呼ばれ、その権益は新たな犠牲を払ってでも手放してはならないと考えられていた。満州国の成立（一九三二年）、およびそれを不承認とする国際連盟からの脱退（一九三三年）は、こうした事態の延長線上にあったのである。詳しくは有馬（一九九九）、北岡（一九九九）を参照。

(38) 一九三七年、日本は国民党と共産党の合作による中国との間で全面戦争となった。そしてその二年後の一九三九年には、欧州において第二次大戦が勃発することになる。この時点においては、先の「新世界秩序」の理念が戦後も生き延びるのか、それとも文字通り単なる理念として歴史の狭間に葬られてしまうのか、誰にも予測することはできなかっただろう。日米関係について言えば、日本が独国と同盟を締結したことがおそらく決定的な意味を持った。たとえ米国側が真珠湾攻撃自体を事前に把握していなかったとしても、「ハル・ノート」は事実上の最後通告を意味しており、日本との全面戦争は覚悟していたと考えるのが自然だろう。なお五百旗頭（二〇〇一）からは、日米開戦がさまざまな立場の人間による複合的な状況判断の積み重ねによって引き起こされたことが読み取れる。「バスに乗り遅れるな」とばかりに破竹の勢いの枢軸国と同盟を結んだこと以外にも、例えば「帝国国策遂行要領」に「十月上旬」という交渉期限を設けてしまったこと、九月六日の御前会議における昭和天皇からの批判を黙殺したこと、十一月一日の連絡会議を機に東郷茂徳が外相の辞任を思いとどまったことなどは、いずれも開戦に至る重要な契機となったとされている。とはいえそれを理解できるのは、われわれがあくまで一連の戦争の結末を知る人間だからに他ならない。

(39) 一八七三年(明治六年)に設立された明六社は、日本最初の学術団体とも呼ばれ、機関誌『明六雑誌』においては、福沢諭吉をはじめ、加藤弘之、西周、森有礼といった多種多様な知識人が集い、さまざまな論争を繰り広げた。他にも中江兆民や植木枝盛は、藩閥政治の時代に人権思想や議会政治、普通選挙の必要性を説き、後の政治改革に大きく寄与したことで知られている。この時代の知識人こそ、外国語文献の翻訳に心血を注ぎ——その過程で誕生したのが、

【注五】でも触れた数多くの翻訳語であった——現在へと続く翻訳文化の基盤を築きあげた人々であった。

(40) 例えば福沢諭吉は、「文明国」である西洋に対してわれわれアジアの国々は未だに「半文明国」であること(福沢／松沢 一九九五)、そして「一国独立」を達成し、諸外国と渡り合うためには、ひとりひとりの国民が他人に依りずがらぬ「一身独立」の気風を身につけなければならないことを説いた(福沢 一九四二)。こうした「文明国」としての日本の建設という問題意識は、おそらく伊藤博文や山県有朋といった政府筋の人々をも含めて広く共有されたものだっただろう。実際、幕末に結ばれた不平等条約の改正は明治日本の悲願であり、それが達成されるまでには忍耐強い交渉と日清／日露戦争での勝利、そして半世紀あまりの歳月が必要とされた。その詳しい過程については、坂本(一九九八)、御厨(二〇〇一)を参照。

(41) 例えば日本近代文学は、写実主義や自然主義、そしてその後の夏目漱石や森鴎外、永井荷風、志賀直哉、芥川龍之介らに至るまで、まさに西洋文学との対峙によって展開されてきた側面がある(鈴木 二〇一三)。絵画の分野においても、高橋由一や浅井忠、黒田清輝らによって洋画が展開されるなか、狩野芳崖や横山大観などが日本画を新たな形で再生させていった(辻 二〇〇三)。また哲学／思想の分野においては、ヘーゲルの絶対精神と禅仏教に関わる「純粹経験」の関係を論じた西田幾多郎(西田 一九七九)や、ハイデガーを意識しつつ人間存在の空間性や風土性について論じた和辻哲郎(和辻 一九七九)、西洋の民族学、神話学から日本民俗学の基盤を築いた柳田国男(柳田 一九七六)、文献学的手法を導入して『古事記』／『日本書紀』を研究した津田左右吉(津田 二〇一八)といった

人々がいた。日本の伝統的な美意識の再発見という文脈においては、岡倉天心の『茶の本』(The book of tea, 1906)——茶道を通じた日本の美意識を西洋人に紹介するために英文で書かれた——や九鬼周造の『「いき」の構造』(一九三〇年)などもあげることができるだろう(岡倉 二〇一二、九鬼 二〇〇九)。

(42) 未だ啓蒙と進歩が疑われなかった時代、最も文化的であることを自認していたはずの西洋諸国が自ら第一次大戦を招いてしまったことは、西洋世界自身に深刻な自信喪失をもたらした。そしてそこに世界恐慌(【注三七】)が加わると、少なくとも人々が一九世紀的な社会制度には未来はないと考えるようになっていった。それに代わって新時代の原理であると考えられたのが、個人を超えた価値や一党独裁、国有化や計画経済といった理念である。共産主義は、まさにこうした時代認識を体現したひとつの勢力であり、ソ連の出現はこうした認識を一般化することに大きく貢献した。実は独国のナチスや伊国のファシスト党も、こうした時代の転換を意識しつつ、共産主義とは異なる形で社会主義的改革を実現する勢力として誕生したものだ。当時の欧州には、今日から見てファシスト政権とも呼べる体制が、独伊以外にも幅広く出現していたのである。詳しくは木村／柴／長沼(一九九七)、油井／古田(一九九八)を参照。

(43) こうした議論の系譜は、例えば大川周明の『復興亜細亜の諸問題』(一九二二年)——第一次大戦後の世界を大航海時代以来続く西洋的な覇権の動揺と捉えたうえで、日本はアジアを束ね、欧州の革命勢力やイスラム諸国との連帯のもと、“白人支配”を終わらせる使命があると説いた(大川 二〇一六)——や石原莞爾の『最終戦争論』(一九四〇年)——兵器の発達と世界情勢の流れは、今後必然的に日本を盟主とした東亜連盟と、米國を盟主とした米州連盟との最終戦争へと至ること、また日本はその備えとして東亜連盟の結成と軍事力の拡大が急務であると説いた(石原 一九九三)——などに見ることができ。なお『世界史的立場』と『近代の超克』は、一九四二年という太平洋戦争の開戦まもなく行われた二つの座談会であったが——前者は西田幾多郎および田辺元に影響を受けた高坂正顕、高山

岩男、西谷啓治、鈴木成高ら京都帝国大学の教授陣が『中央公論』に発表したもの(高坂／西谷／高山／鈴木 一九四三)、後者は、文芸評論家の亀井勝一郎や小林秀雄らに加えて、前述の西谷と鈴木が参加する形で『文芸界』に掲載された(河上／竹内他 一九七九)——ここでも焦点となっていたのは、西洋が主導してきた近代の閉塞、およびそうした時代認識のもとでの日本の立ち位置をめぐる問題であった。

(44)林房雄の『大東亜戦争肯定論』(一九六四年)は、その書名からしばしば誤解を招くが、その真意とは、八月十五日の敗戦を、日本人が幕末に西洋の脅威に直面して以来、一〇〇年かけて西洋世界に挑み続けてきたひとつの長い戦争が、ついに集結した日として理解すべきであるというものである。ここでの「肯定」に込められているのは、その「一〇〇年戦争」がそもそも勝ち目のない戦いであったこと、しかしそれでも戦わなければならないものであったこと、そして日本は事実そこで戦い、敗れたのだということ、まずはわれわれ自身が正面から受け止める必要があるという主張だろう(林 二〇〇六)。筆者はこの時代、そうした「戦い」が「文化の次元」においても存在していたと考えている。それはわれわれに連なる人々が、まさにおのれの生き方、あり方をめぐる戦いとして西洋世界に対峙し、そして敗れたという事実には他ならない。

(45)後述するように、大正／昭和初期の日本においては、われわれが高度経済成長長期以降のものだと思いがちな現代都市の姿がすでに出現していた。地上の鉄道網はもとより、最初の地下鉄がすでに一九二七年に浅草―上野間で開通している。また一九三〇年代には白木屋、高島屋、三越などの代表的な百貨店が開業し、ここでは冷暖房、マネキン、エスカレーターさえ見ることができたと言われている。当時の人々の生活の様子については北岡(一九九九)および湯沢／中原／奥田／佐藤(二〇〇六)を参照。

(46)他にも当時の風俗として、一円で乗車できるように「円タク」と呼ばれたタクシー、洋服と断髪姿で颯爽と街を闊歩する「モガ(モダンガール)」などは有名だろう。北岡(一九九九)、湯沢／中原／奥田／佐藤(二〇〇六)を参照。

(47) 例えば、第一高等学校（旧制）の学生だった藤村操が「万有真相は唯だ一言にして悉す。曰く『不可解』。我この恨を懐いて煩悶終に死を決するに至る」（佐藤編 二〇〇五・二四一頁）との遺書を残して入水自殺を遂げたことは、当時の青年たちに少なからぬ影響を与えた（有馬 一九九九）。また文学作品においては、自己とは何か、他者との出会いとは何かといった主題を細やかに描いた倉田百三の『愛と認識の出發』（一九二一年）が、当時ベストセラーになっていた（倉田 二〇〇八）。

(48) 具体的には、【第二号】（上柿 二〇一七）における【第三節第四項】および【第四節第四項】を参照。

(49) 一八九〇年に最初の総選挙が行われた際、選挙権は「二五歳以上の男子でかつ一五円以上の納税者」に限られており、それは当時の全人口のうちわずか一％程度に過ぎなかった（坂本 一九九八）。その後、納税額にかかわらず男子全員に選挙権が与えられるのは一九二五年になってから、女性の選挙権に至っては戦後になってからである。

(50) 耕地を集積した大土地所有者たちの多くは、自らは農業に従事せず、土地を小農経営者に貸付けて生活する寄生地主と化していた（三和 二〇〇二）。こうした地主の存在は、財閥と並んで人々から多くの憎しみを買うことになった。

(51) 「第一期」の日本社会においては、生活にあえぐ人々が度々暴動を引き起こし、それが社会問題となっていた。代表的なものとしては、一八七六年の地租改正時の農民一揆や一九一八年の米騒動などがよく知られているが、後者においては、米価の高騰に困窮した人々が炭鉱労働者などをも巻き込んで全国規模の暴動となり、軍隊までが出勤する事態となったと言われている。詳しくは坂本（一九九八）、有馬（一九九九）を参照。

(52) 当時労働組合は非合法であり、社会主義を掲げる政治運動は弾圧の対象となった。なかでも天皇制を否定し、徹底的な体制変革を求める共産主義者は厳しく弾圧されていた。実際、幸徳秋水——彼はK・マルクスの『共産党宣言』

（*Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848）をいち早く翻訳したことでも知られる——を含む一二名が明治天皇の暗殺を企てたとして死刑に処せられた大逆事件（一九一〇年）は、真相としては不明な点も残されるが、過激化す

る社会運動が国体の中枢として位置づけられる天皇に対して危害を加える可能性があることを示していた(佐々木二〇〇二)。一九二八年には、戦前の「悪法」の代名詞とも言える治安維持法が成立することになるが、その眼目は「国体を変革し又は私有財産制度を否認することを目的」とした活動の取り締まりであるとされており(有馬一九九九)、主たる標的は共産主義運動であったことが理解できる。

(53) 世界恐慌後の一九三〇年代には、「三月事件」(一九三二年)、「二〇月事件」(一九三二年)、「血盟団事件」(一九三二年)、「五・一五事件」(一九三二年)、「二・二六事件」(一九三六年)など、財界や政府の要人を標的としたテロやクーデター未遂事件が相次いだ。その思想的なさきがけとしてよく知られているのは、北一輝の『日本改造法案大綱』(一九一九年)である。その内容は、天皇大権の発動により三年間憲法を停止し、その間に議會を解散、私有財産の制限や華族制度の廃止などを断行すべしとする驚くべきものであり、一面においては、天皇制のもとでの社会主義国家の樹立を謳ったものとしても読めるものであった(北二〇一四)。しかしそこから多くの若い軍人たちが読み取ったのは、天皇の意思を遮り、私腹を肥やす官吏や財閥こそが諸悪の元凶であること、そしてそうした「奸悪」を取り除き、天皇親政の道を開く「昭和維新」こそが急務であるとのメッセージであった。「二・二六事件」は、まさにそうした運動の頂点とも言えるものであり、ここでは大尉／少尉クラスの軍人たちが周到な準備のもと、総勢一四〇〇名余りの部隊を率いて首相官邸などを襲撃し、永田町一帯を占拠した。その間、斎藤実(内大臣)、高橋是清(大蔵大臣)、渡辺錠太郎(陸軍教育総監)らが殺害され、鈴木貫太郎(待従長)が重傷を負った他、多数の死傷者を出すことになった。天皇親政を夢見る青年将校らに対して、知らせを受けた昭和天皇は激昂し、皮肉にも自ら近衛師団を率いて「反乱軍」の鎮圧にあたりと述べたという。詳しくは北岡(一九九九)、および筒井(二〇〇六)も参照。

(54) 例えば江戸期においては、享保飢饉(一七三〇年代)、天明飢饉(一七八〇年代)、天保飢饉(一八三〇年代)とい

ったように繰り返し飢饉が訪れ、その度に農村部では地獄絵図が繰り広げられた。例えば天明朝、一七八三年の凶作においては、仙台藩や津軽藩に数十万の死者を出す大惨事となり、死者数があまりに多いために埋葬が間に合わず、そのうち人々は遺体を片づけることも止め、鳥獣に食われるがままになっていたと伝えられている（鬼頭 二〇〇二）。

(55) 【第二号】（上柿 二〇一七）、および鳥越（一九九三）などを参照。

(56) 戦時色が濃厚となった一九四〇年、政府は「部落会町内会整備要綱」をまとめ、都市部には町内会、農村部には部落会を組織するように通達した。その目的が「国民精神の総動員」にあつたこと、またそれらが事実大政翼賛会の下部組織として配給や訓練を中心的に担ったことから、しばしば町内会や部落会は、行政権力が国民を動員するための末端組織であつたとの認識が定着してきた。しかしそうした法令以前から、地域社会には常に人々が（共同）を行うための自治組織が存在してきた。またそうした自治組織が行政の末端に位置づけられたからといって、そこに住民側の主体性が一切なかったと考えるのは誤りであろう。江戸期においても、名主（庄屋）は領民と領主との間を取りもたなければならなかった。それと同じように、ここには依然として双方向の力が働いていたのである。なお倉沢進と秋元律郎（一九九〇）は、こうした実態に即した地域的な共同生活単位のことを「町内」、そこに貫かれている原理を「町内原理」と呼び、それらを法令的な意味での町内会とは区別しながら論じている。

(57) 【本号】においても再掲しておこう。「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」（北原 一九九

六・六・八頁、傍点は筆者による。

(58) 阿部謹也は、「世間」について、「個人個人を結ぶ関係の環であり、会則や定款はないが、個人個人を強固な絆で結びつけているもの」（阿部 一九九五・一六頁）と定義し、それが西洋的概念としての社会 (society) —— 独立した個人の集合体として想念される——とは対照的に、われわれ日本人の社会観としてきわめて一般的なものだとしている。実際われわれが「世間」を想起するとき、そこでは自身と自身を取り巻く人間関係の網の目が漠然と想起されている。したがってそれは、客観的実体として対象化されうる国家や社会とは違い、不定形で漠然とし、曖昧なものだと言えるだろう。しかしそこには理屈を越えたある種の強制力が働いており、人々は常にそうした世間の目を気にし、世間から排除されることを恐れて生きてきた側面があるのである。なおこうした「世間」の概念は、とりわけ〈自立した個人〉の思想からは、後述する「日本的集団主義」と同様、封建的な旧習、日本人の精神的未熟さの表れとして批判の対象となってきた。本論の立場からすれば、「世間」とは、〈共同〉の基盤がもたらす副作用や負担の形を別の側面から捉えたものであると言える。いつの時代も人々は世間を恐れ、同時にそれを忌み嫌ってきたが、その強制力は相互扶助を導くための種のある種の結束の表れでもあったのである。

(59) 無条件降伏を行った日本は、このとき外地と呼ばれたほぼすべての領土——具体的には、朝鮮半島、台湾、南樺太、千島列島（北方領土以北のカムチャツカ半島に面する占守島まで）、南洋諸島（現在のパラオやマーシャル諸島などを含む）、遼東半島先端部（関東州）——を失った。そして占領に伴って、ある意味では一度この地上から姿を消したのである。とはいえわれわれは、この降伏が少しでも遅ければ、日本国そのものが永久に消滅するというシナリオさえありえたことを知っておく必要があるだろう。例えばソ連は、北方領土どころか北海道の半分を要求していたことが知られており、米国側でも、武力制圧の後に米国による直接統治を敷くことや、コスト削減を目的としてソ英中をも加えた分割占領案などが計画されていたからである。詳しくは五百旗頭（二〇〇一）を参照。

(60) 五大改革として知られているのは、女性の参政権、労働改革（労働組合の合法化）、教育改革（教育の自由化、民主化）、特高警察の解体、経済機構の民主化（財閥解体）である。またこの時期、他にも華族制度や枢密院の解体、農地改革（地主制解体）、司法改革などが矢継ぎ早に断行された。詳しくは五百旗頭（二〇〇一）を参照。

(61) 天皇をあらゆる権力の総攬者として位置づける明治憲法下の天皇制に対して、象徴天皇制は、天皇を政治的実権の伴わない、もっぱら国家や国民統合の象徴として位置づけるものである。ただし【注三四】でも見たように、明治憲法下の天皇制においても、多くの建前や不文律によって、天皇の政治参加は限定的なものであった。人々にとって天皇は専制君主というよりも、すでに日本という国家、伝統、文化、歴史を体現する存在であると同時に、国土と人民の平安を祈る道義的存在としての側面を備えていた。実際、敗戦まもない世論調査において、天皇制廃止（共和制、大統領制への移行を含む）を求める声はわずか九％に過ぎず、実に九割の人々が天皇制の存続を望んでいたこと、しかもそのうちの半数以上が、天皇の位置づけをめぐって、「政治の圏外、民族の総家長、道義的中心」を望んでいたという興味深いデータがある。詳しくは五百旗頭（二〇〇一・二六七・二六八頁）を参照のこと。

(62) 前述のように、明治憲法では主権者は天皇とされていた。

(63) 憲法九条が規定する「平和主義」については、今日では自衛権（個別的）や自衛戦力の保持が許容されると考えるのが一般的である。しかし九条の成立過程や当時の国会答弁を詳しく見ていくと、もともとそれは自衛権や自衛戦力の保持さえ放棄する徹底的なものだったことが読み取れる。よく知られているのは、「マッカーサーノート」の段階にはあった「自国の安全保持の手段としての戦争」をも放棄するとの直接的な表現がGHQ草案の段階では削除されたこと、またその後の調整過程で、また、「前項の目的を達するため」という文言が追加されたことが、結果的に自衛権や自衛戦力の保持は容認されるという「憲法解釈」の余地をもたらしたとする興味深いエピソードである。自衛権の放棄は、国連を中心とした集団的安全保障が完全に機能することをお前提としたものであって、現代のわれわれに

はそれがいかに危いものであるのかが理解できる。しかし当時の世界は新たな世界秩序の構築段階に位置し、日本は先の見えない軍事占領下にあった。自衛権や自衛戦力の保持に対する当時の人々のある種の「無関心さ」は、もともと九条が、ある意味ではそうした現実の追認でしかなかったことにも由来するのかもしれない。以上の詳しい内容については、五百旗頭(二〇〇一)および古関(二〇〇九)を参照。

(64)日本国憲法がGHQによる英語の原案を母体としていることから、現憲法はしばしば「押しつけ憲法」との批判がある。確かにGHQ案を受け入れるかどうかをめぐる、GHQ側から放たれた「この案は天皇反対者から天皇のpersonを護る唯一の方法である」(小関 二〇〇九:一六一頁)との言葉は、脅迫にも近いものであっただろう。ただしGHQ側はこの時点で天皇制存続の意思を固めており、むしろ天皇制に不寛容な極東委員会が動きだす前に、いち早く十分な改正を実現しなければならないという事情があった。また「押しつけ憲法」論とは逆に、民間の憲法草案——例えば高野岩三郎、鈴木安蔵らが率いる憲法研究会のものを含む——がGHQに影響を与えたことを根拠として、日本国憲法の原型は日本側が作ったと断言するのも、やや公平性を欠く主張であるように思える。詳しい内容については五百旗頭(二〇〇一)および古関(二〇〇九)を参照。

(65)第二次大戦において枢軸国側が敗れたことで、第一次大戦後に構想された新たな世界秩序の枠組み——不戦条約、国際平和機構、民族自決を含んだ——は、より強力な形で復活することになった。国際連合には安全保障理事会と国連軍が整備され、民族自決の原則は植民地支配が続くアジア／アフリカにおいても適用された。とりわけ核兵器の登場は、第三次世界大戦の勃発がそのまま人類の破滅を意味することを世界に印象づけており、世界が目指したのは、徹底した国連中心主義によって、先の理想を今度こそ実現するということであった。ところが十分な復興もままならぬうちに、二大巨頭となった米ソの対立が表面化し、世界はまもなく米国を盟主とする経済的自由主義／議会制民主主義／北大西洋条約機構陣営(西側陣営)、およびソ連を盟主とする計画経済／一党独裁／ワルシャワ条約機構陣営

(東側陣営)との間で分裂することになる。すなわち冷戦の出現によって、人々の期待はまたもや裏切られることになったのである。

(66)米ソの対立は、国連中心主義を前提とする平和国家を目指した日本にとって深刻な事態をもたらした。決定打となったのは、朝鮮戦争を契機に米国の対日政策が反転し、日本が西側陣営の一翼を担うことを期待し、憲法において禁じたはずの早期の再武装さえ要求するに至ったことである。片面講和と日米安全保障条約は、このとき吉田茂(当時首相)が編みだした苦肉の「戦法」であった。それは事実上、米国が共産圏に対する世界戦略の拠点として日本の基地を自由に活用するということを意味しており、後に見るように、米国側には日本に対する防衛義務がないといった著しく不均衡な内容が含まれていた。ちなみにこうした要請のなかで誕生したのが、自衛隊の前身となる警察予備隊である。詳しくは河野(二〇〇二)、五百旗頭(二〇〇一)を参照。

(67)日本経済は、早くも一九五二年の段階で戦前の規模にまで回復していた。「もはや戦後ではない」という文言は、一九五六年に経済企画庁の『経済白書』で用いられたのが最初であるとされている。猪木(二〇〇〇)。

(68)かつて「生産の無政府状態(Anarchie der Produktion)」(エンゲルス 一九六六・九五頁)と呼ばれた資本制社会は、いまや政府の介入や計画の導入、行政サービスの充実化によって「改良」されつつあった。日本ではこの時期、国民健康保険法(一九五八年)や国民年金法(一九五九年)などが相次いで整備され、一九六一年には国民皆保険が実現したとされている。猪木(二〇〇〇)、河野(二〇〇二)を参照。

(69)後に言及する社会学者の見田宗介(一九九五)は、この「第二期」を「理想の時代」や「夢の時代」と呼んだが、それは同時代を生きた見田自身の実感を伴ったことだろう。ここで本論が言及する「理想」とは、人間社会は人々が望む最良の形へと変革することができるし、自分たちにはそれを実現できる能力が備わっているとするとする素朴な確信のことを指している。

(70) 平和主義や民主主義は、概念としてそれぞれに長い歴史を持っている。しかし戦後の理想のなかで語られたこれらの概念は、「戦前」を絶対悪として対置し、その文脈において著しく理想化された特殊な概念であったと言えるだろう。例えばここでの「平和主義」とは、戦争を国是として押し進めた「戦前」の絶対的な否定として、究極的には自衛をも含む一切の戦争行為を拒絶する絶対的平和主義のことを指している。そしてそうした「平和主義」が理想とするのは、国連を唯一の例外として、すべての国家が武装を解除した究極の国連中心主義に他ならない。前述した憲法九条は、世界がいつの日かそうした理想に到達することを信じ、まずはわれわれが自ら率先して武装解除を試みたものとして理解されてきた。「非武装中立論」を牽引してきた石橋政嗣は次のように述べている。「いちど核戦争が起きれば勝者も敗者もない現状においては、どうして侵略に対処するかというよりは、どうして戦争を防ぐかの方が格段に大切なことなのであります。……軍事力によらず、いかなる国とも軍事同盟を締結せず、あらゆる国々と友好的な関係を確立するなかで、攻めるとか攻められるとかいうような心配のない環境をつくり出し、国の安全を確保しようという憲法の考え方を実践することこそ、まさに時代の先端を行くものであります」（石橋 一九八〇…四〇頁）。例えばわれわれが同盟国への軍事協力や、他国の軍事的脅威に備えることに対してでさえ多くの葛藤を経験するのは、実はこうした理想がいまでもこの国に深く根づいていることを物語っているのである。

(71) 前注に引き続き、戦後の理想としての「民主主義」は、「戦前」の絶対的な否定に基づき——それは文脈に応じて反軍国主義、反權威主義、反全体主義などさまざまな形に変化するものであるが——究極的には国家権力そのものの否定にまで結びつく特殊な概念である。それを端的に示すのは「愛国心」に対する理解だろう。例えば一般的な共和主義においては、「愛国心」は民主主義が十全に機能するために不可欠なものとして理解される。しかし「民主主義」においては、きわめて素朴に軍備や国家を含む一切の権力装置が不在となるなかでの究極的な「市民の連帯」が想起されるのであって、そこでは「愛国心」は、世界益（人類益）から目を背け、国家権力に追従するものとして理解され

る。小熊英二(二〇〇二)は、「戦後民主主義」と一言で述べても、丸山眞男ら戦後初期の知識人と吉本隆明ら運動期の知識人との間では、その理解に大きな隔たりがあったことを指摘している。小熊によれば、前者の理解はより一般的な共和主義に近く、そこでは「民主」と「愛国」は必ずしも矛盾するものではなかった。したがって一連の「民主主義」の理解が完成したのは、まさに理想主義が頂点に達した運動期であったと言うべきだろう。

(72) 先の戦争は出征した兵士だけでなく、銃後の人々にとっても悲惨な体験であった。身近な人を亡くさなかった人間もいなければ、戦争の遂行に一切関わりがなかった人間もいなかった。生き残った人々は、皆それぞれの形で「あのとき」を背負って生きて行かねばならなかったのである。丸山眞男は敗戦後の知識人が共有していた感情を、「将来への希望のよるこびと過去への悔恨」の分ちがたい結合という意味において「悔恨共同体」と呼んだが(丸山 一九九六・二五四頁)、こうした心情は当時を生きた人々の多くに共通する心情であったと思われる。小熊(二〇〇二)も参照。

(73) この二つの概念は、丸山が戦後まもなく『超国家主義の論理と心理』(一九四六年)や『軍国支配者の精神形態』(一九四九年)などにおいて展開したものである。丸山によれば、戦前の日本は天皇制(国体)を背景として、国家そのものが道徳的権威と政治的権力を一元的に占有し、官吏や軍人を含めて、全国民が天皇を頂点とした権威／権力のヒエラルキーに配置されることになった(正確には、天皇本人もまた神代から続く万世一系の権威によって配置される)。そしてそこでは皆が自らの良心の如何においてではなく、与えられた権威とその位置づけに基づいて行動するため、誰もが自らの行為に責任を持つことがなく、至る所で独善と追従がはびこることになった、というのである。

「我が国の場合にはこれだけの大戦争を起こしながら、我こそ戦争を起こしたという意識がこれまでの所、どこにも見当たらないのである。何となく、何者かに押されつつ、ずるずると国を挙げて戦争の渦中に突入したというこの驚くべき事態は何を意味するか。……こうした自由なる主体的意識が存せず、各人が行動の制約を自らの良心のうちに持た

ずして、より上級の者(従つて究極的価値に近いもの)の存在によつて規定されていることからして、独裁観念にかわつて抑圧の移譲による精神的均衡の保持とでもいふべき現象が発生する」(丸山 一九六四・二四・二五頁、傍点マ)。

(74)「同族的紐帯」、「祭祀の共同」そして「隣保共助の旧慣」は、われわれの議論においては、いずれも(生活世界)において育まれた(共同)の枠組みとして位置づけられるものである。しかし丸山にとつて、それらは「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。丸山の理解では、天皇制(国体)とこの(共同)の枠組みとが、換言すれば「頂点と底辺の両極における「前近代性」の温存と利用」(丸山 一九六一・四五頁)こそが、乗り越えられるべき「戦前」を駆動させてきたものの正体に他ならなかつたからである。そのうえで丸山は次のように結論する。「雑居を雑種にまで高めるエネルギーは認識としても実践としてもやはり強靱な自己制御力を具した主体なしには生まれえない。その主体を私達がつまみだすことが、とりもなおさず私達の「革命」の課題である」(丸山 一九六一・六六頁、前半の傍点は筆者による)。

(75)丸山と同じく「近代主義」と呼ばれた人物に大塚久雄がいる。「近代的人間類型」の創出の成否如何が、少なくとも一つの不可欠な条件として、わが国の平和的再建の成否を、したがつ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ほかならない」(大塚 一九六九・二三頁、傍点は筆者による)。ここでの「近代的人間類型」が、丸山の言う良心と責任を備えた主体としての個人を、またここでの「魔術」が、丸山の言う天皇制(国体)と「隣保共助の旧慣」を母体とした「無責任の体系」に相当することは明らかであろう。彼らに共通していたのは、明治国家の改革が概して不徹底な近代化であり、西洋社会を範とした真の「近代化」こそが何よりも急務であるとの認識だったのである。

(76) こうした「第二期」の西洋化は、先に見た「第一期」のものとは根源的に性質の異なるものであった。「第一期」の西洋化が、あくまで「西洋との対峙」を試みるためのひとつの選択だったとするなら、「第二期」の西洋化は、日本文化を否定（克服）し、文字通り自らが「西洋になる」ことを希求するものだったからである。

(77) われわれはここで、再度（自立した個人）の定義について振り返っておくことにしよう。それはすなわち、「人間の本質を個人に見いだし、それぞれの個人が何ものにもとらわれることなく、十全な自己判断／自己決定を通じて、意志の自律を達成している状態」を理想とする人間学のことであった。

(78) ミソの対立は単なる覇権争いではなく、人間社会の理想をめぐるイデオロギー対立でもあった。東側陣営が依拠したマルクスレーニン主義は自らの体制を「科学的、社会主義 (Wissenschaftlicher Sozialismus)」と呼んだが、そこには自らの体制こそが「科学」——自然科学に限りなく近い意味での——に基づく、最も進歩的なものであるという自信が込められていた（エンゲルス 一九六六）。その理論によれば、資本制社会は「生産の無政府状態」を通じて必然的に貧富を拡大させ、繰り返し恐慌に伴う大量失業を発生させる。共産主義が私的所有や市場経済の廃止と、計画経済の必要性を説くのはこのためである。またエンゲルスによれば、国家の存在意義はまずもって階級を固定化することであり、革命によって階級そのものが消滅するなら、暴力装置としての国家もまた必然的に消滅する（エンゲルス 一九六六・一〇九頁）。そしてその「国家の死滅」に至る過渡的措置として現れるのが、労働者による一時的な独裁体制なのであった（マルクス／エンゲルス 一九七七・四〇頁）。共産主義が議会制民主主義の廃止と一党独裁の必要性を説くのはこのためである。一九五〇年代の段階においては、東西のイデオロギーのうちどちらがより優れた体制なのか、またどちらが最終的に勝利するのかといったことは誰にも分からなかった。かつての世界恐慌において、ソ連だけが計画経済を採用するがゆえにまったくの無傷であったことは、長年西側陣営のトラウマとなっていた。一九六〇年までに独立したアジア／アフリカ諸国のうち、少なくとも国家が社会主義を標榜したこともまた、おそらく

こうした時代背景と無関係ではない。とりわけ「一切の失業が存在しない社会」という看板は、未だ貧困にあえぐ多くの国々にとって魅力的な響きを持つものだったのである。

(79)この対立こそ、いわゆる「五五年体制」——自由民主党(自民党)を主とした、親米/安保保持/経済自由主義を掲げる保守勢力が政権与党を歴任し、社会党ら、反親米/反安保/反経済自由主義を掲げる革新勢力が野党となって繰り返し政権批判を行うという枠組み——と呼ばれる、九〇年代までの政治文化の基軸をなすものであった。このうち政権を担った自民党は、自由党——戦後まもなく安保体制を築いた吉田茂の伝統を引き継ぐ——が、改進黨など——安保体制を「真の独立」とはみなさず、憲法改正(自主憲法)と再軍備の必要性を訴えてきた反吉田勢力——と合流する形で成立した。これに対して野党の主軸となったのは、労働組合などを支持母体とし、「全面講和」、「中立堅持」、「軍事基地反対」、「再軍備反対」からなる「平和四原則」を掲げた社会党であった(ちなみに戦後合法化された共産党は、「獄中非転向」の伝説から一時人気を博したのだが、ソ連主導の共産主義組織(コミンフォルム)の日本支部のごとき側面があり、民族独立と暴力革命を目指して過激化した結果、このときすでに求心力を失っていた)。ただし社会党の内部には、議會制民主主義内での社会主義的改革(社会民主主義)を目指す右派から、将来的な一党独裁を目指す「永久政権論」を掲げる左派に至るまでかなりの思想的な振れ幅が存在しており、このことが繰り返し分裂の火種となっていた。社会党はいままでこそ社会民主党(社民党)として細々と存続しているが、当時は自民党に対抗する最大勢力として君臨していたこと、またこのとき党の実質的な主導権を握っていたのは、「永久政権論」を掲げた左派勢力の方だったということは記憶にとどめておいても良いだろう。詳しくは河野(二〇〇二)、原(二〇〇〇)を参照。

(80)「六〇年安保闘争」とは、岸信介(当時首相)による旧安保条約の改定阻止を目的とした全国規模の運動のことを指している。このとき運動には、社会党や共産党といった野党勢力の他にも、総評、中立労連、原水協、護憲連合、

青年学生共闘会議（全学連を含む）など多数の団体が参加していた。そして最盛期には数万人規模のデモ隊が国会前を埋め尽したほか、全国の商店が一斉に閉店ストを行ったことでも知られている。猪木（二〇〇〇）を参照。

(81) 【注六六】でも見たように、旧安保条約は米国側に日本の防衛義務がなく、内乱発生時には米軍が出動するといったきわめて不均衡な内容を含むものであった。このような不均衡が生じた背景には、平和憲法を盾に本格的な再軍備を拒絶した日本側が米軍を防衛する能力を持たない以上、日米に対等な同盟関係はありえないとする米国側の主張があった。岸が目指した条約改正の主眼はこうした不均衡の是正にあり、新条約には「内乱条項」の撤廃のほか、日本に対する米軍の防衛義務、米軍基地攻撃時への自衛隊の協力——在日米軍基地は日本領土でもあるので、これは集団的自衛権ではなく、個別的自衛権の範疇であると解釈された——核の持ち込みや作戦行動の事前協議などが盛り込まれていた。つまり国益や実益という観点から見れば、新条約は十分それに見合うものであったとも言えるのだが、運動側が見ていたのはそれとはまったく異なる「理念としての側面」だったのである。詳しくは、河野（二〇〇二）、猪木（二〇〇〇）を参照。

(82) 【注七八】でも見たように、「科学」を自称したマルクスレーニン主義は、この時点においてはまだ勢いを失っていないかった。V・レーニンによれば、成長した独占資本は国家権力と結託し、資本の矛盾を解決しようとして他国を侵略する。これが史的唯物論によつて定義される「帝国主義（imperialism）」の概念であった（レーニン 一九五六）。例えばこのとき、全学連（全日本学生自治会総連合）を主導していたブント（共産主義者同盟）——もともとは共産党の青年部に属していたが、「極左冒険主義」の放棄を機に党から離脱した学生中心のグループ——が批判していたのは、こうした観点から捉えた「帝国主義」の代表格としての米国と、そうした米国へとますます従属を深めるかのように見える日本政府の姿であった。またこの時代、米国は世界の侵略勢力でありソ連は世界の平和勢力であるとの言説がしばしば語られたが、その背景にあったのも、東側陣営は国際平和のためにやむなく対「帝国主義」戦争を

断行しているとの認識であった。猪木(二二〇〇)を参照。

(83)前掲の小熊(二二〇〇二)も指摘しているように、岸内閣の行動は、確かにさまざまな点で「悪しき戦前」への回帰を人々に連想させるところがあった。具体的には、岸が「憲法調査会」を設置したこと(岸はもともと「真の独立」や「自主憲法」を掲げた改進黨系の政治家であり、それが憲法改正を見据えたものであることは明らかであった)、「警職法」の改定に着手したこと(職務質問や身体検査を「犯罪を犯すと疑うに足る相当の理由のある者」に拡大するものであり、実際には旧安保の「内乱条項」の削除と引き替えに米国側から求められていた措置でもあったのだが、それが人々に治安維持法の復活を連想させた)、国会での採決時に「強行採決」を行ったこと(座り込む野党議員を警察官まで動員して排除したことは、強権的な軍部独裁を連想させた)、さらには岸自身がかつて商工大臣として総動員体制の確立に深く関与した人物であったことなどがそうである。詳しくは猪木(二二〇〇)を参照。

(84)六〇年代は、人々が「運動」に魅せられた時代であった。「六〇年安保闘争」が人々に印象づけたのは、労働者、学生、主婦などを含むさまざまな立場の人々が、「何か行動を起こさなければ」という良心にしたがい、立場をこえて連帯した姿であった。こうした人々は、後に反戦運動、反核運動、女性運動など多彩な運動の経験を経て、久野収(一九九六)や小田実(一九八六)らによって「市民」と呼ばれるようになる。これは「ブルジョアジー」とも「公民」とも異なる、今日われわれが「市民運動」や「市民団体」というところの特殊な意味での市民概念である。そしてこのとき見られた自発的な連帯の姿こそが、おそらく「第四期」になって、自由な個性と共同性が止揚された「アシエーション」として理想化されるものの原風景となるものである。

(85)「大学紛争」は、大学運営への反発に端を発した学生らによる一連の過激なデモのことを指している。なかでも一九六九年の東大紛争では、安田講堂を占拠した学生らに対して機動隊が出動する事態となった。こうした大学紛争のひとつの背景には、大学の急速な「大衆化」と、それに伴う教育/経営体制の質的な劣化があったと言われている。

実際政府は一九五七年に「理工系学生八〇〇〇人増募計画」を発表しており、五％程度に過ぎなかった大学／短大進学率は、一九六五年までに二五％あまりに急増していた（とはいえ彼らは、社会全体からすれば依然として「エリート」と言うべき存在だっただろう）。猪木（二〇〇〇）。

(86) 全共闘（全学共闘会議）を含め、そこで目指されていたのは、一切の権威も権力も存在しない究極の「民主主義」の実現であったと言える【注七一】を参照。彼らが見ていたのは教えられたはずの戦後の理想とはかけ離れた日本社会の現実であり、彼らにとっては年長世代の知識人もまた、そうした社会にあぐらをかくだけの存在に見えていたのだろう。全共闘の思想については、東大全共闘経済大学院闘争委員会（一九六九）を参照。なお前掲の小熊（二〇〇二）によれば、このとき彼らが年長者を責め立てる手段のひとつとなったのが、自らの「悔恨」ばかりに耽溺し、加害者責任を果たしていないという批判であったという。

(87) 新しい世代のなかには、絶対悪としての「戦前」や、その否定として形作られた戦後の理想の枠組みそのものを受け入れられない人々がいた。そこには例えば戦前社会を素朴なノスタルジーとして語る人々や、「昭和維新」や特攻隊に見られる愛国心や生き方を審美的に評価する人々、その他にも三島由紀夫（二〇〇六）のように、伝統や文化の意義を改めて問おうとした人々など、さまざまな立ち位置の人間が含まれていた。

(88) 三島由紀夫は東大全共闘との討論において「諸君もとにかく日本の権力構造、体制の目の中に不安を見たいに違いない。私も実は見たい。別の方向から見たい」（三島／東大全共闘 二〇〇〇…一〇頁、傍点は筆者）、「天皇を天皇と諸君が一言言ってくれば、私は喜んで諸君と手をつなぐのに、言ってくれないからいつまでたっても殺す殺すと言っているだけのこと」（三島／東大全共闘 二〇〇〇…一一頁）と述べている。ここからは「右翼」や「左翼」といった偏狭な枠組みを超えてる形で、戦後の理想が抱える欺瞞と向き合わざるをえなかった世代の人々、それでいてまったく異なる道へと進まざるをえなかった人々の面影を看取することができるだろう。

(89) 「浅間山荘事件」(一九七二年)は、学生運動の一派閥であった連合赤軍の青年たちが引き起こした立て籠もり事件であり、このとき内部のリンチによって一六人の仲間が殺害されていた事実は世間に衝撃を与えた。渡邊(二〇〇〇)を参照。

(90) 「三島事件」(一九七〇年)は、すでに作家として成功していた三島由紀夫が市ヶ谷駐屯地に乗り込み、憲法改正と自衛隊の決起を訴えた後、その場で「盾の会」の同志とともに割腹自殺を遂げた事件のこと。確かに三島の行動は極端に見えるものだったかもしれない。しかし『文化防衛論』(一九六八年)をはじめとする彼の著作からは、その行動の背景にあるものが、単なる戦前へのロマンティックな憧れに基づくものではなかったことが読み取れる。三島が事件の数ヶ月前に発表した事実上の「遺書」である『果たし得ていない約束——私のなかの二十五年』(一九七〇年)には、次のように書かれている。「私が憎んだもの……それは戦後民主主義とそこから生ずる偽善というおそろべきバチルスである。こんな偽善と詐術は、アメリカの占領と共に終わるだろう、と考えていた私はずいぶん甘かった。おどろくべきことには、日本人は自ら進んで、それを自分の体質とすることを選んだのである。政治も、経済も、社会も、文化ですら」(三島 二〇〇六：三六九頁)。

(91) こうした就業形態は集団就職と呼ばれ、卒業生たちは、しばしば職業安定所や学校が仲介する形で都市部の化学繊維や電気機器などの企業にまともって就職した。就職先と直接の面接もなく入職することもあったという。詳しくは猪木(二〇〇〇)、山口(二〇一六)を参照。

(92) 「三種の神器」、「3C」、「三ちゃん農業」を含め、ここで述べる高度経済成長期の日本の情景については、猪木(二〇〇〇)を参照。

(93) 当時の流行歌である『僕は泣いちゃった』(守屋浩歌、浜口庫之助作詞／作曲、一九五九年)、『ああ上野駅』(井沢八郎歌、関口義明作詞、荒井英一作曲、一九六四年)、『リンゴ花咲く故郷へ』(三橋美智也歌、矢野亮作詞、林伊佐緒作

曲、一九五七年）といった作品からは、こうした人々の心情を豊かに感じ取ることができらう。

(94) 『広辞苑』(二〇一八) 項目「旅人」を参照。

(95) こうした「故郷」の概念についても、前述した『リング花咲く故郷へ』のほか、『仲間たち』(舟木一夫歌、西沢爽作詞、遠藤実作曲、一九六三年)、『帰ろかな』(北島三郎歌、永六輔作詞、中村八大作曲、一九六五年)など、当時の流行歌が参考になるだろう。

(96) 美輪明宏が自作し歌った『ヨイトマケの唄』(一九六五年)は、いじめられていた少年が「土方で働く母の姿」を抛り所として成長していく姿を歌ったものである。「母ちゃん見てくれこの姿」という歌詞からは、ここで述べる存在の起点としての「故郷」に類似するものを感じることができらう。

(97) 繰り返すように国家権力そのもの否定という主題は、戦後の理想を形作る重要な要素のひとつであった。例えば吉本隆明は運動期の代表的な知識人であったが(谷川/吉本ほか 二〇一〇)、彼の『共同幻想論』(一九六八年)には「人間はしばしばじぶんの存在を圧殺するために、圧殺されることをしりながら、どうすることもできない必然にうながされてさまざまな負担をつくりだすことができる存在である」(吉本 一九八二・三七頁)と述べられ、「国家」とは、そうした人間が生み出した「共同幻想」に過ぎないとされている。そこで吉本は明言することを避けてはいるものの、おそらく少なくない人々が、ここで改めて幻想としての国家権力からの解放という課題を看取したのである。

(98) 「人間は自由の刑に処せられている」(サルトル 一九九六・五一頁)で有名なサルトルは、(生活世界)のしがらみから自由になりつつある新しい世代の抱えた問題を見事に表現した人物であった。サルトルによれば、人間は確かに自身を規定しようとする他者からの「まなざし」のなかで生きていく。しかし自身の生き方(実存)を決めるのは自分自身であり、可能性に自らを投じ、その責任を引き受けるところからその人が何ものであるのか(本質)が形作

られる。つまり与えられた自由を引き受け、その責任とともに自らの可能性に賭けるということ。「実存は本質に先立つ」(サルトル 一九九六…三九頁)という言葉から人々が受け取ったのは、おそらくこうしたメッセージだったのである。

(99) 例えば、一九六九年当時立命館大学の学生で、鉄道自殺によって亡くなった高野悦子の日記からは、失恋し、民青にも全共闘にも馴染めず焦りを募らせていく、いつの時代も変わらない一女学生の姿を見ることが出来る(高野 二〇〇三)。またこうした観点から、小熊英二の以下の指摘は多くの示唆を含んでいるだろう。「筆者は「あの時代」の叛乱を、一過性の風俗現象とはみなしていない。だが、一部の論者が主張するような「世界革命」だったともみなしていない。結論からいえば、高度成長を経て日本が進んで先進国化しつつあったとき、現在の若者の問題とされている不登校、自傷行為、摂食障害、空虚感、閉塞感といった「現代的」な「生きづらさ」のいわば端緒が出現し、若者たちがその匂いをかきとり反応した現象であったと考えている」(小熊 二〇〇九…一四頁)。

(100) 七〇年代になると、老人医療無償化や健康保険給付金、年金水準のさらなる向上などが図られるとともに、所得の平等化も進んでいった。その結果、国民の大半が揃って、「中程度の豊かさ」を実感する、「一億総中流」が実現された。このことは政治的にはきわめて重要な意味を持っていた。なぜなら「第一期」に見られた「絵に描いたような資本主義」はここに至って消滅し、革新勢力からすれば、自らの強みとされてきたはずの多くの政策が、資本制社会の枠内で、しかも保守勢力の手によって実現されてしまったことを意味していたからである。そして経済という一方の車輪を失った革新勢力は、ここからますます憲法問題や基地問題といった戦後の理想をめぐる「理念闘争」においてしか活路を見いだせなくなっていくのである。猪木(二〇〇〇)、河野(二〇〇二)を参照。

(101) 第二次大戦後に成立した「ブレトンウッズ体制」では、金と交換可能なドルを世界の基軸通貨とし、世界の通貨はドルとの固定レートによって交換されていた。これに対して一九七一年、ドルと金との交換を停止し、変動相場制へ

の移行を宣言したのが「ドルショック」である。このとき日本では、一ドル＝三六〇円の固定レートが崩れて急激な円高となり、経済は一時大きな打撃を受けることになった。猪木（二〇〇〇）。

(102) きっかけとなったのは第四次中東戦争（一九七三年）であり、このときアラブ諸国は親イスラエルの西側諸国に対して石油の輸出制限や値上げ措置などを行った。第一次エネルギーの多くを中東に依存してきた日本では、このとき急激なインフレ——「狂乱物価」と呼ばれた——と「物不足」によって、社会は一時騒然となった。猪木（二〇〇〇）。

(103) これは日本人が自称したのではなく、E・F・ヴォーゲルの著作『ジャパン・アズ・ナンバーワン——アメリカへの教訓』（*Japan as No.1*, 1979）に由来する。ここでは日本が「少ない資源にもかかわらず、世界のどの国よりも脱工業化社会の直面する基本的問題の多くを、最も巧みに処理してきた」（ヴォーゲル 一九七九・三頁）と評価され、経済のみならず、政治や福祉、教育、防犯をも含んだ包括的な観点からアメリカ社会が学ぶべき多くの点があることが論じられていた。また、P・ケネディの『大国の興亡』（*The Rise and Fall of the Great Powers*, 1987）——西暦五〇〇年から二〇〇〇年までの世界史を経済と軍事の側面から紐解こうと試みた——の表紙絵には、地球を模した舞台と、その上から一足先に退いていく「英国紳士」、今まさに降りようとしている「米国紳士」、そしてその後ろには、今まさに舞台に手をかけて登らんとしている日本人風の「サラリーマン」が描かれていた（ケネディ 一九八八）。今日のわれわれからすれば信じがたいことであるが、ある一時代において、諸外国がこぞつて日本社会の成功の秘密について関心を寄せるなどという事態が、ここでは本当に存在していたのである。

(104) かつて日本の製造業は米国をひとつの模範とし、米国に追いつくことをひとつの目標としていた。しかしこの時代、松下、ソニー、東芝、トヨタ、日産、ホンダなどがすでに世界的な企業となり、日本製品は性能面でも十分な競争力を備えるに至っていた。こうして米国側には大量の日本製品が流入して国内産業が打撃を受ける一方で、日本の消費者は敢えて米国製品を買うことがないために、米国側に一方的な貿易赤字が蓄積していく。これが「日米貿易摩擦」

の問題に他ならない。この時期、ソ連が弱体化したことも背景として、米国側には経済力を武器に「侵略」を進める日本こそが主敵であるとの認識が拡大していた。米国側は、米国製品の不振の原因が日本側の「非関税障壁」にあるとして批難し、日本側はそうした米国側の求めに応じる形で、繰り返し輸出規制や内需拡大、米国製品の輸入枠の拡大などの措置を講じてきた。米国側が言いだしにくいことを忖度して、自主的に輸出を制限したり、米国内への工場移転を実施したりすることさえあったと言われている。一九八五年の「ブラザ合意」はその延長にあり、一連の問題はその後日米構造協議、GATT、WTO、TPP、FTAという形で今日まで引き継がれている。詳しくは、渡邊(二〇〇〇)、下斗米／北岡(一九九九)を参照。

(105) 当時の世界経済は、米国、EU、そして日本による三つ巴の「経済戦争」のごとき様相を見せていた。一九八五年の「ブラザ合意」は、米国流に言えば、ドルの「不当評価」を改めることを目的として、各国が協調して円高誘導を図るとする国際合意であった。米国とEUにとっては、日本の輸出産業の攻勢を抑えるための措置であったが、このとき日本側は、国際協調の立場から自ら率先して為替に介入していった。ところがドル＝二〇〇円を妥当なラインと見なしていた日本側の期待は見事に裏切られる。一ドル＝二四二円だった為替は、二年後にはおよそ半分の一ドル＝一二二円を記録するまでに高騰していったからである。岡本(二〇一八)、渡邊(二〇〇〇)を参照。

(106) 前注に見るような円高攻勢にあっても、この時期の日本経済はほとんど打撃を受けていないように見えた。その背景にあったのは、公定歩合の段階的な引き下げに加えて、企業の海外移転が進行する前に生じた顕著な円高メリットだったと言われている(レートが半分になるということは、見方を変えれば、原材料を含む輸入品の購買力が二倍になるということを意味していた)。金利が引き下げられたことによって国内には大量の資金が回り、それが次々と土地や株に投資されていった。株価は一九八六年には一万三〇〇〇円台に過ぎなかったが、三年後の一九八九年一二月二九日には最高値三万八九一五円を記録する。地価についても、五年間で実に四倍にまで膨れあがった。いわゆるバ

ブル経済の始まりである。下斗米／北岡（一九九九）、渡邊（二〇〇〇）、岡本（二〇一八）。

(107) 西側諸国が「経済戦争」に突入していくなかで、東側諸国は一連の成長と繁栄からは取り残されていった。かつては科学大国と呼ばれたソ連もこの時期になると周辺国への影響力を失い、一九八九年には東西冷戦の象徴であったベルリンの壁が取り除かれた。ソ連自体も国内では言論の自由や市場経済の導入が進められていたが、一九九一年には結局崩壊することになる。下斗米／北岡（一九九九）。

(108) バブル経済の頂点は株価の最高値を記録した一九八九年であり、翌年には不動産の総量規制を契機として地価も下落していくことになる。しかしこの時点ではまだ多くの人々がバブルの崩壊をほとんど実感していなかったという（実際バブルの象徴ともなった「ジュリアナ東京」が開業したのは一九九一年になってからのことであった）。そしてそれはバブルがあまりに巨大だったことに加えて、証券会社や銀行が損失補填を繰り返したためでもあった。それでも一九九七年になると、不良債権を抱えた証券会社や銀行が相次いで破綻し始め、人々は否が応でもそれを実感することになる。詳しくは岡本（二〇一八）を参照。

(109) 「第二期」の後半から「第三期」にかけて、「大衆社会論」は時代を分析するためのひとつの重要な主題となっていた。大衆社会とは、産業社会に特徴的となるアトム化した個人の集合体としての社会のことを指し、例えばD・リースマン（一九六四）による「他人指向型（other-directed type）」の人間の主流化をめぐる問題——産業社会においては、人々が自らの行動を方向づける際、マスメディアを含む同時代の他者からの影響をきわめて強く受けるようになるとする——や、E・フロム（一九六五）による自由からの「逃走」をめぐる問題——伝統的な絆が失われた産業社会においては、人々は自由ゆえの孤独やわびしさから、他者や権威に寄りかかり、全体主義へと向かう危うさを伴うと指摘された——などがよく知られているだろう。

(110) 例えば清水正徳は言う。「急速に進む生活の公私両面にわたる機械化、技術的合理化。住居・衣・食の規格化・平

均化。テレビをはじめ情報化の手段の進歩による言語表現・行動形態の中性化・無性格化。特に大都会に住む人たちが、これらのダイナミックな変化の中にあつて一人ひとりの人間らしい感受も静思も表現も失われていくということ、一人ひとりの人間が相互に抱くはずの個別的な交流・信頼・愛憎といった有機的な関係が鈍化されマヒさせられていくこと（清水 一九七二…八頁）。ここからは、当時の人々が現実社会から何を体感し、「人間疎外」という言葉に何を託そうとしていたのかということが読み取れるだろう。

(111) 「第二期」の時点においても、「スターリン批判」（一九五六年）に始まり、「ハンガリー動乱」（一九五六年）や「チェコ事件」（一九六八年）といった出来事を通じて、ソ連の権威は揺らぎ始めていたが、それでもブントや全学連に見るように、その基盤となるマルクスレーニン主義そのものは盤石であつた（猪木／高橋 一九九九、猪木 二〇〇〇）。しかし「第三期」になると、階級理論や史的唯物論に基づくマルクスレーニン主義そのものが流行らなくなつていく。そうしたなかで、かつては「未熟なマルクス」と見なされてきた『経済学・哲学草稿』（*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre, 1844*）や『ドイツ・イデオロギー』（*Die deutsche Ideologie, 1845-1846*）などに注目し、こうした草稿や初期の著作のなかにこそマルクスの思想の潜在力が隠されていると考えたのが、本論における「第二次マルクス主義」である。そして「疎外論」は、こうした新たなマルクス主義の代表的な理論のひとつであつた。

(112) こうした問題意識の移行は、前注で見た「第二次マルクス主義」の成立とも深い関わりがある。マルクスレーニン主義においては、「個」に還元されない「社会」こそが重視され、東側世界の実態としても、しばしば「自由な個性」が軽視される側面があつた。「第二次マルクス主義」が批判していたのは、それが全体主義へと傾斜していく危険性でもあつたのである。

(113) 例えばG・オーウェル（一九七二）の『一九八四年』（*Nineteen Eighty-Four, 1949*）に描かれたディストピア―

—そこでは日常生活の隅々にまで「ビッグ・ブラザー」の監視が行き届き、思想や感情、そして言語さえ管理される——を想起するように、当時の人々は人知れず拡大していく国家権力による監視や管理を問題視していた。この時期にM・フーコーが注目されたのも、社会的な規範やイデオロギーを、不可視化されたある種の権力や抑圧装置として理解するという一連の文脈においてであっただろう（フーコー 一九七五、一九七七）。

(114) 上柿（二〇一八）における【第三節第二項】を参照。

(115) こうしたアプローチから派生するものとして、「権力論」、「ジェンダー論」、「ポストコロニアル論」などの諸言説が指摘できるが、これらは今日でも人文科学の主要な実践として位置づけられているものである。ただし本論では、一連の思想が果たした歴史的役割を肯定しつつも、そこで暗に前提されてきた権力や抑圧からの無制限の解放という枠組み自体を批判的に捉えている。というのもその枠組みこそが、ある面では【第三節】で述べる〈無限の生〉の「世界観＝人間観」を体現しているとも言えるからである。

(116) 日本社会の特殊性をめぐっては、中根千枝の『タテ社会の人間関係』（一九六七年）から土居健郎の『「甘え」の構造』（一九七一年）に至るまで多くの試みがなされたものの（中根 一九六七、土居 一九七一）、その大半は否定的な文脈を伴った日本的な「集団主義」——例えば間庭（一九九〇）は、そのひとつの到達点と言えるものである——の分析に費やされてきた。ただし「ジャパン・アズ・ナンバーワン」とも言われた一時代においては、こうした日本社会の特殊性が肯定的に分析されるケースも見ることができた。例えば【第三号】（上柿 二〇一八）でも言及した浜口恵俊は、日本人の人間観や存在様式を「個人主義」でもない、他者との関係性において自己を規定する「間人主義」であり、そこに独自の成熟の形があるとした（浜口 一九八二）。こうした「肯定的な日本人論」はバブル崩壊とともに忘れ去られたが、【第三号】でも見たように、「人間的〈関係性〉」の原理を読み解くうえで先駆的な要素を含むものであった。

(117) こうした新しい世代の感覚を表現したものととして、田中康夫の『なんとなく、クリスタル』(一九八一年)がある。そこでは都会の派手な若者の日常が描かれていたが、音楽やファッションなど当時の流行が脚注に事細かに解説され、大きな話題を呼んだ(田中 一九八五)。

(118) 本論が言う「ポストモダン論」は、一般的に「ポストモダン」、*「ポスト構造主義」*、*「ポストモダニズム」*といった形で言及されるものをやや大雑把に捉えたものであり、より実態に即した言い方をすれば、八〇年代以降に「現代思想」という呼称で親しまれてきた一連のフランス現代哲学、およびそこから多大な影響を受けながら展開されてきた言説群のことを指している。J・F・リオタール(一九八六)は、これまで西洋近代が依拠してきた理性に基づく啓蒙、普遍的な正義や価値に基づく進歩といった諸概念の体系を「大きな物語」と呼び、そうした「大きな物語」が不信の目にさらされる時代のことを「ポストモダン」と呼んだ。「第三期」の人々にとってそれは、暴走列車のように絶え間なく資本の論理に突き動かされていく社会と、そのなかでの人間理性や主体性に対する不信感であり、豊かさをもたらした私人化、および伝統的な社会の没落に伴う価値相対主義の進行、そして「第二期」に知的權威を独占していたマルクス主義(第二次を含む)の没落として経験されるものであった。J・ボードリヤール(一九七九)は、こうした時代の消費のあり方に着目し、われわれが他者との差異を表す記号の消費、絶え間ない差異化の狂騒に陥っていることを指摘したが、こうした文脈のもとで「消費社会論」が盛んに論じられたのもこの時代の特徴であった。

(119) 浅田(一九八二・六頁)。

(120) 浅田がドウルーズ／ガタリを通じて日本社会に見いだしたのは、生産と消費の網の目のなかで、絶えず「差異化」を強いられていく人々の姿と、蓄積された「過剰」を絶えず前進運動のなかに回収していく社会の姿、そして「パパ・ママ・ボク」のオディプスの欲望の断念を、追いつき追い越せという競争意識へと転化させられていく子どもたちの姿であった。革命の物語が幻想となつたいま、すべての人々を絡め取っていく巨大な社会を前にできること、それ

は浅田にとつては「常に外へ出続ける」(浅田 一九八二…二二七頁) ことであつたのだろう。浅田が「スキゾ・キツズ」や「ゲイ・ピール」を称揚するのは、そうした人々が聳え立つ社会の外部にあつて、「逃走を続けながら機敏に遊撃をくりかえす」(浅田 一九八六・一四・一五頁) ことができる存在だと見なされていたからに他ならない。

(121) この時期、学校でのいじめが原因と考えられる自殺が相次いだことから、いじめ問題が社会問題化した。また家庭内暴力、摂食障害、不登校など、青少年を取り巻く問題が数多く注目されるようになったのもこの時代である。森田(二〇一〇)、芹沢(一九八九)。

(122) 「第三期」の後半になると、北米の「ニューエイジ」文化に由来する、超能力、超常現象、異星人、偽史などを含んだ「オカルト」が流行した(海野 一九九八)。また、「自分磨き」を謳つたカルトまがいのセミナーや研修、オウム真理教を筆頭とした新興宗教が流行した。当時の新興宗教については島田監修(二〇一一)を、また当時の「洗脳」の実態については塩谷(一九九七)を参照。

(123) 環境問題は「第二期」には「公害」と呼ばれ、主として健康被害の問題と関連づけて理解されていた。しかし「第三期」になると、オゾン層の破壊や地球温暖化といった地球環境問題が知られるようになり、とりわけ一九九二年のリオデジャネイロサミットや一九九三年の環境省の設置、環境基本法の制定などを通じて、欧米の環境主義が流入するようになった。そして次第に環境問題は自然と人間の共生をめぐる問題として理解され、人類文明の行き詰まりを印象づけるさまざまなキャンペーンがメディアを賑わせることになった。「公害」から「環境」への変遷については阿部/淡路編(一九九九)を、環境と文明の問題については西川(二〇〇二)を参照。

(124) トランスパーソナル心理学は、前述した北米の「ニューエイジ」とも密接に関わりを持ち、意識の成長段階として個体的自我を超越し、自己を他者や共同体、人類、生態系、地球、宇宙といったより大きな全体性へと拡張、同一化させることを希求する。一九九〇年代にはわが国にも輸入され、「心の時代」を読み解くひとつの重要なアプローチと

して注目された。詳しくは岡野(一九九〇)や諸富(二〇〇九)、【注一六八】も参照のこと。

(125) エコロジズムとは、一九七〇年代の環境主義からさらに一步踏み込み、環境問題の根源を人間中心主義——自然や生命、生けとし生けるものを相互に切り離して理解し、またそれらを人間にとつての道具としてのみ理解しようとする世界観——にあると見なし、生態系を構成するあらゆる「いのち」のつながりを呼び覚ますことによつて、そうした全体の一部としての人間存在の然るべきあり方を希求する環境思想の一種である。その典型的なものは北米のデューブ・エコロジー運動であったが、一九九〇年代には環境問題への注目もあつて、そうした思想のイマジネーションがわが国にも盛んに流入した。ネス(一九九七)、加藤(一九九二)、森岡(一九九四)を参照。なお、エコロジズムは筆者の長年の研究対象のひとつでもあり、上柿/尾関編(二〇一五)も参照のこと。

(126) 例えば前述したいじめなどをめぐつても、その背景にあるのは過度な管理教育や詰め込み教育、受験戦争といった子どもたちを取りまくさまざまな「抑圧」であると考えられた。例えば後の「ゆとり教育」へとつながる中央教育審議会の答申によれば、関係性の希薄化や地域の教育力の低下に加えて、子どもたちの個性を圧殺する「同質にとらわれる社会」、こそが問題であるとされている(中央教育審議会 一九九六)。なお、この時期に子どもたちのストレスを「イノセンスの解体」というユニークな概念によつて説明したのが芹沢俊介(一九八九)である。芹沢の言う「イノセンス」とは、自身の親や身体、あるいは自身の誕生そのものといったように、自らの意思では根源的に選択することができないこと、したがつてその責任を自らに問うことができない物事を指す。芹沢によれば、子どもたちの問題行動の背景には、こうした「イノセンス」をめぐるねじれた感情——一方ではその選択できない何ものかを受け入れなければならないことを知りつつも、その根源的な受動性を受け入れることができずに苛立ちや怒りを抱える——があるという。そして子どもたちに必要なことは、その選択できない何ものかを肯定すること、言わば心情的な「選びなおし」によつて、「イノセンス」を自ら解体させることであり、大人たちに必要なことは、それを見守り支援するこ

とであるという。一連の議論は、「抑圧からの解放」というありふれた問題設定とは異なり、本論が結論部分で述べることになる〈有限の生〉の肯定という論点に対しても密接に関わるものであると言えるだろう。しかし芹沢の議論においては、この〈有限の生〉をめぐる問題が子どもに特有の問題として矮小化されてしまっている。実際芹沢は、子どもたちの振るう暴力が「イノセンスの表出」である以上、周囲の人間はそれを一切否定することなく受け入れなければならぬとする。しかしそれは逆説的に、大人たちが直面する〈有限の生〉の現実を、今度は「無限の忍耐」を要求することによって否定しているとも言える。〈世界了解〉をめぐる苦しみや葛藤は子どもたちだけの問題ではない。われわれに求められるのは、人間存在そのものの根源的な有限性を肯定しようとするとき、そこで何が必要になるのかというのである。

(127) 本論では、こうした個人の存在のあり方に関する抑圧のことを、独裁政治や政治的弾圧、言論統制といった「政治的抑圧」とは区別される形で「存在論的抑圧」と呼ぶことにしたい。なお、この概念は【第三節】で見ていく「政治的自由」と「存在論的自由」の概念に対応したものである。

(128) 渡邊 (二〇〇〇)、岡本 (二〇一八)。

(129) 都市の成長に伴う郊外の開発はすでに戦前から行われていたが、本論で言う〈郊外〉が発達してくるのは、少なくとも「第二期」の後半(一九六〇年代)になってからであるだろう。そして「第三期」は、まさにこうした〈郊外〉化の全盛期であったと言える。なお一般的に「ニュータウン」といえば、多摩ニュータウンや千里ニュータウンといったように、厳密には宅地のみならず商業施設や公共施設などをも備えた計画都市全体を指す場合が多い(この場合、計画都市のなかの宅地部分が「団地」となる)。ここではそうしたニュータウンも含めて、伝統的な地域社会と一線を画し、〈社会的装置〉へのぶら下がりを実質とする同時代の新興住宅地のことを広く〈郊外〉と呼ぶことにしたい。

〈郊外〉の社会史については、若林(二〇〇七)や金子(二〇一七)を参照。

(130) 〈郊外〉化が全盛をきわめた時代においては、人々はこうした「黄金ルート」の先に、快適で文化的な生活、加えて愛に溢れた安らぎや団らんといった、過度に理想化された〈郊外〉のイメージを持っていた。そしてこうした「マホーム神話」や「家族神話」が現実によって裏切られたことが、おそらく後に述べる「虚構」の感覚をもたらすひとつの要因となっていくのである。若林(二〇〇七)、山田(一九九四)を参照。

(131) ここでの「カイシャ」とは、かつて日本型経営とも呼ばれた終身雇用制、年功序列賃金、企業内組合を前提とした企業形態のことを指している。とりわけ終身雇用制は、一度雇用した労働者を原則として定年まで長期にわたって雇用するというものであり、これによって日本経済は失業問題を回避すると同時に、労働者の企業への忠誠度を高めて組織的な競争力を高めてきたとされている。ここでは多くの〈共同〉が求められたが、その分家族を扶養するための手厚い福祉が提供されてきたのである。吉田(一九九六)を参照。

(132) ここでの「カゾク」とは、〈郊外〉化とともに急速に拡大した、いわゆる夫婦と子どもを中核とした「近代家族(核家族)」のことを指している。重要なことは、ここでの家族が、その存在基盤を地域社会ではなく「カイシャ」に置くものであったこと、また「経済活動」を除く生活に伴うあらゆる雑務を全面的に負担すること——そこでは一般的な家事や介護、育児のみならず、感情的、情緒的な満足を提供することさえ求められた——によって、間接的に「カイシャ」そのものを支えてきた側面があったことである。木下監修／園井／浅利編(二〇一六)、山田(一九九四)を参照。

(133) こうした〈郊外〉の「浮遊性」は、これまでも数多くの人々によって論じられてきたと言えるだろう。例えば小田光雄は、伝統的な町や村が数百年にも及ぶ労働と生活の集積のうえに成立してきたのに対して、〈郊外〉とは、大量生産、大量消費に基づく資本の論理によって成立した商品としての場、言ってみれば「住むこと」の思想が最初から捨象された空間(小田 一九九七:二二九九頁)であったと述べている。また三浦展(二〇〇四)は、〈郊外〉的世界の一

律的な均整化から、それを、ファストフードを振って「ファスト風土化」と呼び、篠原雅武(二〇一五、二〇一六)は、「郊外」的世界の異様さとして、人間の気配と連動することのない「停止した完成品」のごとき性格、一切のノイズの存在を否定する形で繕われた虚構の完璧さなどについて取りあげている。

(134) 見田(一九九五)、大澤(二〇〇八、二〇〇九)を参照。例えば見田は、当時の映画、舞台、詩などに言及しつつ、それを「現実自体の非・現実性」、「不・自然性」、虚構性……最も基底の部分自体が、虚構として感覚される……リアルなもの、ナマなもの、「自然」なものの「脱臭」といった時代感覚として述べている(見田 一九九五…二八、二九、三二頁)。

(135) シンガーソングライター尾崎豊は、八〇年代の若者を中心に熱狂的に支持され、若くして急逝したが、彼が『LOVE WAY』(一九九〇年)や『誰かのクラクション』(一九八五年)といった楽曲を通じて表現しようとしていた愛や孤独や矛盾もまた、こうしたものであったと言えるのかもしれない。

(136) 詳しくは岡本(二〇一八)を参照。

(137) 当時の人々の「狂騒」を象徴するのは、前述した東京芝浦のディスコ「ジュリアナ東京」において、「ワンレン／ボディコン」の女性たちが「お立ち台」なる舞台に登り、羽根つき扇子を片手に踊り狂う様子であるだろう。他にも当時の「狂騒」を感じ取ることができる映画作品として、スキーブームの火付け役ともなった『私をスキーに連れてって』(馬場康夫監督、一九八七年)や、『レジャー化』した就職活動を描いた『就職戦線異状なし』(金子修介監督、一九九一年)などがある。

(138) 例えば一九八八年の「リクルート事件」は、「政治とカネ」をめぐる腐敗が自民党の深部にまで及んでいることを人々に印象づける戦後最大級の贈賄事件であった(小林 二〇一四)。またバブル期には地価や株価が上昇し続けたため、多くの人々が投資などの「財テク」に殺到した(岡本 二〇一八)。

(139) 『この世は金さ』(一九七二年)は忌野清志郎の楽曲であるが、「第三期」には尾崎豊の『ダンスホール』(一九八四年)やエレファントカシマシの『デーデ』(一九八八年)のように、「カネ」がすべてではないと確信しながらも、「カネ」がすべてとなっている現実もまた否定できないという複雑な心情が数多く歌われていた。

(140) このことは、【注一三〇】で見た「マイホーム神話」や「家族神話」が解体したことを意味していた。その象徴として、前述の見田(一九九五)や大澤(二〇〇九)が好んで取りあげるのが、『家族ゲーム』(森田芳光監督、一九八三年)という映画作品である。彼らはそこに、家族という最も「実体的」、「生活的」、「リアル」であるはずのものが虚構として感受されている現代社会の実像を感じ取ったが、それはかつての過度に偶像化された理想に対する反動でもあったのだろう。

(141) ここでの「世紀末の〈隠者〉」たちとは、いわゆる「オタク」——仲間内で相手を「御宅」と呼ぶところから、「特定の分野・物事には異常なほど熱中するが、他への関心が薄く世間との付き合いに疎い人。また広く、特定の趣味に過度にのめりこんでいる人」(『広辞苑』二〇一八)——と呼ばれた人々だけを指しているのではない。路地裏に身を寄せる非行少年であろうと、思想家や芸術家であろうと、さまざまな事情から狂騒に「ノル」ことができなかった人々はすべて、ここでの〈隠者〉としての素質を備えていたと言えるからである。

(142) 宮台真司は、自ら〈隠者〉としての感覚を次のように語っている。「確かに私たちは上の世代と比べられ、七〇年代前半には「シラケ世代」と呼ばれている。だが、むしろ「輝かしさ」を夢見た世代だったからこそ、革命幻想を生きた団塊の世代への羨望ゆえに、屈折したのである。……私たちの世代の一部が、八〇年代末から自己改造やヒーリングや新興宗教のなかに自己を閉ざさざるをえなかった理由は、もはや明らかである。「終わらない日常」に適応し損なった私たち世代は、もはやありえない輝かしさを、「自分のなかのまだ磨かれていないダイヤモンド」に、あるいは「必ずおとずれる未来の救済の日」に託さざるをえなかったということなのだ」(宮台 一九九八・一〇〇〇・一〇一

頁)。「私たちの時代には「良きことをしたい」という良心への志向が強ければ強いほど、「何が良いことなのか分からない」という不透明感が切迫し、透明な「真理」への希求が高まる。その結果、たとえば彼らが救済という「良きこと」に向けて強く動機づけられていなければならないほど、児童のようなフックに引つかかって世界観を受容する」(宮台一九九八・六二頁)。

(143) 「地下鉄サリン事件」は、一九九五年に新興宗教団体のオウム真理教が、「世界の救済」を理由に地下鉄に猛毒サリンを散布し、多くの死傷者を出した事件である。特に事件に使用された薬物が、有名大学出身のエリートたちの手によって製造されたことに当時の人々は衝撃を受けた。この事件については、大澤(二〇〇九)、宮台(一九九八)、森岡(一九九六)など、多くの人々がその時代的意味をめぐって分析を試みてきた。それらに共通しているのは、この事件が「異常者」による犯行というよりも、同時代を生きる人々が同じように直面していた「生きづらさ」を出発点としており、人生の巡り合わせによつては誰もがその当事者になりうるものであったという指摘である。オウム真理教の教団としての素顔については森(二〇〇二)も参照のこと。

(144) 「二四時間戦えますか」は、一九八八年にテレビCMとして放送された栄養ドリンク「リゲイン」のキャッチコピーである。今日の感覚では異常に思えるかもしれないが、当時の日本は活力に溢れ、猛烈社員として会社に身を投じていくことは決して不自然なものではなかった(岡本二〇一八)。そして女性たちにとつては、それが感情管理を要求される「カゾク」についても言えることであった。広井良典(二〇〇六)は、伝統的共同体というムラを捨てた人々が、今度は都会に「カイシヤ」と「核家族」という新しい「ムラ」を築いたと述べたが、それは福祉の実現という意味においても、また凝縮された(共同)の負担という意味においても納得できる指摘である。

(145) この時代、人々の福祉は潤沢な国家行政サービスと堅固な企業福祉によつて保障されていた。このとき国家や社会は、人々にとつて自身を抑圧する存在でありながら、同時に自身が寄りかかるとのことのできる頼もしい存在でもあった

のである。「第三期」の人々にはまだ、世間を嘲笑し、なし崩しに批判し、「逃走」を語っていられるだけの余裕があったとも言えるだろう。

(146) われわれは【第三号】(上柿 二〇一八)において、さまざまな〈信頼〉の形について見てきたが、ここでの「集团的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」とは、例えば身近に接する人々に対して「困ったときはお互い様」といった概念が通用すると思えるような素朴な信念のことを指している。こうした〈信頼〉が機能するためには、相互扶助を行うことが集団内での〈間柄規定〉として共有されることが条件となるだろう。そしてそれは明確な目的によつてその集団が文字通り結束している場合を除けば、長年の〈共同〉の積み重ねを通じてその集団内に徐々に形作られてきたものと言える。それを敢えて「消極的な〈信頼〉」と呼んだのは、見方を変えれば、それがそのままわれわれが「世間の目なざし」や「同調圧力」と呼んできたものに相当するとも言えるからである。しかし「集团的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」には、より積極的なものも含まれている。それは〈共同〉の経験から「具體的な他者に対する〈信頼〉」を積み重ねることによつて獲得された新たな〈信頼〉の形であり、それは人間の〈生〉の残酷さを踏まえたうえで、「人間という存在に対する〈信頼〉」へと向かっていく潜在力を持つものとも言えるからである。

(147) パブル崩壊後に残されたひとつの課題は、証券会社や銀行が抱えた多額の不良債権であった。その額は二〇〇二年三月には四三兆円にものぼったとされ、それが解決するには二〇〇三年以降の小泉政権を待たなければならなかった。詳しくは、小峰(二〇一九)を参照。

(148) 「第四期」末には、前述したリクルート事件のほか、東京佐川急便事件(一九九二年)など政治家の汚職事件が相次いでいた。そしてそこから、政界内では政治改革を求める動きが活発化していくことになる。このとき改革派は、政治腐敗の原因を与党の固定化や、省庁と結びついた族議員、派閥政治の存在であると考え、それを変えるものとして小選挙区制度の導入を積極的に主張した。小選挙区制はこれまでの中選挙区制とは異なり、選挙区から一名のみが

当選するため、死票は多いものの民意を集約して政権交代に結びつきやすいという特徴を持つ。つまり英国のように、二大勢力がマニフェストを掲げて競い合う政権選択選挙の体制を整えていくことこそが、一連の改革のひとつの到達点であった。そうした改革の機運のなかで、自民党は分裂し、その一部が日本社会党（かつての社会党左派）、民社党（かつての社会党右派）、公明党などと複雑に離合集散し、九〇年代初頭には小政党が乱立する事態となった。なかでも一九九三年には、自民党が日本新党、新生党、新党さきがけなどの新党群に敗退し、「第二期」以来の「五五年体制」が終焉する。また翌一九九四年には、自民党と日本社会党が新党さきがけとともに連立政権を組むという、きわめて異例な事態も出現することになった（このとき日本社会党は、長年掲げてきた自衛隊違憲論をはじめ取り下げた。なお、政治改革が目指していた政権選択選挙が実際に機能したと言えるのは、民主党（複数の新党が融合する形で一九九八年に発足）が自民党を破った二〇〇九年の選挙のときだろう。詳しくは清水（二〇一八）を参照。

(149) 「第三期」までのような経済成長が期待できないなかで、政治改革と同様に、経済システムにも大きな変革が求められるようになっていた。不良債権と財政赤字の問題が深刻化するなかで、その本格的な改革に取り組んだのが二〇〇三年に成立した小泉政権であった。例えば新しい経済システムにおいては、郵政事業の民営化や国立大学の法人化をはじめとして、まずは中央の行政サービスを見直し、財政の引き締めが求められる。そして非効率な分野においては民間企業の経営に学び、競争原理や成果主義を導入すること、加えて新事業を妨げる余計な慣行は聖域なく取り除いていかなければならない。こうした考えに基づく小泉改革は、市場経済に馴染まない「日本的な制度」を解体させ、より純粹に市場原理が機能するような制度改革を行ったという意味においては、まさしく新自由主義的であった。そして後述のように、この改革が格差社会の進展に一役買ったということもまた、おそらく事実であるだろう。しかし当時の世相を振り返ってみると、行政サービスは競争が不在であるがゆえに劣悪で非効率であるとの批判や、横並びを重視する日本的な慣行こそが有能な人材の意欲を妨げているとの批判が全社会的に共有されていた。つまり当時

は少なくない人々が、一連の改革を必要なものであると認識していたのである。なお、「第三期」以来の「ゆとり教育」が批判の対象になっていくのもこの時期からである。小泉改革については、小峰(二〇一九)、佐和(二〇〇三)を参照。

(150) 人々の関わりが全地球的なものへと拡大することそのものについては、大航海時代にまで遡ることができる。二〇世紀末のグローバルゼーションの新しさは、情報技術によって人間相互の時間的、空間的な距離間が桁違いに狭まり、加えて冷戦の終結により全世界が単一の市場経済に統合されたことにあつた。なおG・リッツアは、そうした動向に付随する形でアメリカ的な価値観や生活様式——とりわけファストフードに代表される極度の効率化、合理化——が全世界に拡大していくことを強調し、それを「マクドナルド化(McDonaldization)」と呼んだ(リッツア 一九九九)。

(151) これまで戦争とは、もっぱら国家と国家が行うものであつた。しかしこの時期、特定の国家に属さない国際テロ組織による自爆テロが相次ぎ、多くの犠牲者を出すようになっていた。「テロとの戦い」は、二〇〇一年の同時多発テロ以降に米国が打ちだしたものであつたが、同年のアフガニスタン戦争、二〇〇三年のイラク戦争など米国主導の戦争が繰り返されていくなかで——とりわけイラク戦争は国連安保理決議を経ずに遂行され、しかも攻撃の根拠となつた大量破壊兵器はついに見つからなかつたとされている——かえって米国のポスト冷戦下における「世界の警察」としての威信が揺らぎ、反米的な国際世論が助長された側面もあつた。同時期の国際テロ組織の多くがイスラム原理主義を掲げていたことから、ここでS・P・ハンチントンが予言した西欧文明とイスラム文明の対立を想起した人々もいただろう(ハンチントン 一九九八)。なお、こうした情勢のなかで日本は常に米国とともにあり、イラク戦争においては後方支援という形で派兵も行った。ちなみに専守防衛を謳う自衛隊は、八〇年代までは国外へ出ることはなかつたが、一九九一年の湾岸戦争時——イラクによるクウェート侵攻を阻止する目的で、国連安保理決議に基づき米国を

中心とする多国籍軍が組織された——に日本が経済的支援のみを行い、人的支援を行わなかったことで不評を買ったことから、海外派兵が本格的に論じられるようになった。国内では平和憲法を毀損しているとして大きな反発があったが、一九九二年のPKO法案の成立の背後には、そうした「国際協力」を求める国外からの圧力も存在したのである。ボニアス(二〇一九)、長谷川/金子編(二〇一九)も参照。

(152) サブプライム・ローンはもともと低所得者向けの住宅ローンに過ぎなかったが、このとき米国では、住宅価格が上昇し続けており、本来返済能力がない人々でさえも、購入した住宅を担保にローンを組めるという異常な事態が出現していた。しかしそれは、金融工学によって不良債権が巧みに切り刻まれ、投資家の目からリスクを隠蔽することによって成り立つ砂上の楼閣に過ぎなかった。住宅価格が下落を始めると、このシステムは瞬間に崩壊し、二〇〇八年には投資銀行リーマン・ブラザーズが破綻、米国の旺盛な消費によって牽引されていた世界経済もまた大打撃を受けることになった。この危機によって人々が思い知らされたのは、実体経済をはるかに上回る膨大な「マネー」の恐ろしさであると同時に、そうした巨大な「虚構」のうえに成立しているわれわれの実体経済の危うさであっただろう。詳しくは小峰(二〇一九)を参照。

(153) 前述のように、小泉改革は行政サービスを縮小させ、経済システムをより純粋な市場経済へと移行させる方向性を持っていた。それは必然的に国家と企業が担ってきたセーフティネットを縮小させる結果となり、「第四期」の後半には、「格差社会」や、働けども貧困から抜け出せない「ワーキングプア」といった言葉が盛んに語られるようになる。とりわけ「規制緩和」の一環として行われた派遣法の改正は、数多くの非正規雇用を生み出す結果となり、「リーマン・ショック」後には、「派遣切り」や「年越し派遣村」——「派遣切り」などで住居を失った人々のためにNPOが主体となって食事を提供した——が話題となった。こうした貧困の実態については、湯浅(二〇〇八)、NHKクロージング現代取材班編(二〇一〇)を参照。

- (154)厚生労働省(二〇一九)によれば、一九九〇年の段階で二二%程度に過ぎなかった六五歳以上の人口比率は、二〇一〇年の時点で二三%にまで上昇していた。これは六五歳以上を「高齢者」、一五歳から六四歳までを「現役世代」とすると、かつては「高齢者」一人を「現役世代」五・八人で支えていたものが、わずかに二〇年で二・八人で支えなければならなくなったことを意味していた(なお二〇一八年度現在、高齢化比率は二八%前後、二〇五〇年には三八%にまで上昇すると推計されており、これは「高齢者」一人をそれぞれ二・一人、一・四人の「現役世代」で支えなければならぬということを意味している)。
- (155)日本の国家財政はバブル期にいったん健全化へと向かったが、バブル崩壊以降は年々悪化をたどっている。小泉政権が取り組んだのもこの赤字財政の問題であったが、その試みは「リーマン・ショック」によって結局頓挫していた。財務省(二〇一九)の資料から一般会計の税収/歳出を見てみると、税収のピークであった一九九〇年度には六〇・一/六九・三(兆円)だったものが、二〇一〇年度の時点で四二・三/九五・三(兆円)となり、累積した公債もまた六三六兆円に達していた(なお二〇一八年度は六〇・四/九九・〇(兆円)と、税収は上昇しているものの、累積公債はすでに八七四兆円に達している)。
- (156)新自由主義政策は、八〇年代に米国のレーガン政権、英国のサッチャー政権が先駆けて行ったことでよく知られている。両国はいずれも深刻な財政赤字を抱えており、一連の政策は従来のケインズ主義に代わるものとして注目されていた。代表的な論者はM・フリードマンとされるが、その主張のなかには、規制緩和などによる市場原理の有効活用のほか、社会保障の削減や富裕層への減税が経済を刺激し、パイ全体が増大することで、結果的に全員が豊かになる、あるいは国家の介入は全体主義に通じており、国家の介入を最小限にすることこそが真に自由な社会を実現する、といった多様な観点が含まれていた。服部(二〇一三)、ハーヴェイ(二〇〇七)を参照。
- (157)この時代、米国を中心とした一部の国家の働きかけによって、WTOが強力に貿易自由化を推し進めたほか、世界

銀行やIMFなどが、財政問題を抱えた国々に対して新自由主義的な政策を次々に輸出していった。そこでは一連の政策こそが人々に自由と豊かさを与えるとされておられ、それに反対する人々は、あたかも既得権益を防衛する抵抗勢力であるかのように語られる側面さえあった。ハーヴェイ(二〇〇七)、北沢(二〇〇三)を参照。

(158) 例えば服部茂幸は、新自由主義政策の逆説を前掲のオーウェルの『一九八四年』に倣い、「成長とは九九%の国民の賃金・所得が停滞することである。パイの増加とは1%の富裕層にパイを集中させることである。供給サイドの改善とは、家計に返済できないカネを貸して、支出させることである」(服部 二〇一三・一六七頁)と述べている。またハーヴェイ(二〇〇七)は、国際的な市場の開放や新自由主義政策の採用がかえって他国に対する経済的な従属を深め、新たな利権構造を創出していることを指摘し、さらには新自由主義そのものが経済的エリートや社会上層部の権力回復のためのプログラムに過ぎないとさえ主張している。

(159) A・ネグリとM・ハート(二〇〇三)は、グローバル資本の体系を脱国家化したひとつの権力装置として捉え、それを〈帝国(empire)〉と呼んだ。そしてそれに抵抗する人々の世界的なネットワークのことをマルチチュード(multitude)と呼び、同時代をこの両者が形作る新たな階級闘争という形で論じた。実際「第四期」には、経済的グローバル化に対する世界的な反対運動が生じており、その様子はATTA編(二〇〇一)やフィッシャー／ポニア編(二〇〇三)のなかにも見ることができると述べている。

(160) この時代の新自由主義の批判者たちには、しばしば差別問題から教育改革に至るまで、あらゆる問題を新自由主義と関連付けて理解しようとする傾向があった。例えば斎藤(二〇〇四)を参照。

(161) 一連の議論は【第三号】(上柿 二〇一八)でも詳しく見たが、例えば「新しい市民社会」とは、ブルジョア社会としての市民社会とは一線を画す概念であり、言論空間としての「公共圏」を内包しつつ、権力を監視し、国家行政からも市場経済からも独立する形で社会的サービスの提供し、さらには「コミュニティ」を媒介していく潜在力をも

秘めた、アンソエーションネットワークとして想起されるものものを指している。詳しくは、山口(二〇〇四)、神野／澤井編(二〇〇四)を参照。

(162) 【第三号】(上柿 二〇一八)でも触れたように、この時代にローカルな人々の絆を回復させようとする試みが、「共同体」ではなく「コミュニティ」として語られたことは非常に示唆的である。両者は本来同じものを指していないが、「共同体」が長年「自由な個性」を抑圧するものとしての「むら」の象徴とされてきたために、ここでは別の呼び方が必要とされていたのである。ここには隠された思想的な含意があるのであり、例えばわれわれが「緩やかなつながり」や「開かれたコミュニティ」を語ろうとするとき——後者にいたっては、概念そのものが本質的な矛盾を抱えているのであるが——そこでは暗に「共同体」＝「むら」が否定され、自由な個人からなる自発的な連帯という「アンソエーション」のモデルが無意識のうちに導入されている側面があるのである。なお、そこに内在する「人間モデル」の矛盾を明確に指摘したのが増田(二〇一一)であった。

(163) 消費が象徴するものは、いまや自らの有能さや社会的地位ではなく、人間存在が持つ飽くなき虚飾や欲望といったものであった。こうした消費に対する罪悪感とも呼べる感情は、もしかすると筆者のように九〇年代に精神形成を行った人間特有のものかもしれない。とはいえ当時、あらゆるメディアが環境問題について語り、その原因として繰り返した人間のエゴを糾弾していた。そうしたなかで、地球に優しく人間にも優しいといったイメージを伴いながら、昔ながらの道具や技術、有機栽培、自給自足のライフスタイルなどが積極的な意味を持って語られていたのである。

(164) 辻信一は言う。「いつも私たちは急いでいる。いや、急いでいると、思い込んでいる。でも今、その思い込みを取り払ってみるとどうなるでしょう。……ゆっくりと歩く。すると道端の花の香りを嗅ぐことができる。生活のペースを落とす。すると、いままで忘れていた自分のからだをまた感じ始めるでしょう。……もし、私たちがこんなゆったりとした生き方をしていたのなら、「世界を危機から救え」と私たちが言う、その「危機」なんてそもそも起こらずに

すんでいたんじゃないかしら」(辻 二〇〇四：二〇・二二頁)。この時代、榎原敬之や Mr.Children をはじめとして、多くのシンガーソングライターが何気ない日常のなかにある大切なことを主題に作品を残していた。また映画作品で言えば、松本佳奈監督の『マザーウオーター』(二〇一〇年)や『東京オアシス』(二〇一一年)のなかにも、われわれはこうした感性の継承を感じ取ることができるだろう。

(165) こうした人々は、世間の一般常識よりも「自由な個性」を優先し、それゆえ昔ながらの礼儀作法や〈間柄規定〉よりも、〈関係性〉が常に「平等」であることを重視していた。「第三期」末の思想的風土を幼少期に内面化した人々にとつて、こうした感覚はきわめて自然で、なおかつ理にかなうものだったのである。それはわれわれが【第三号】(上 柿 二〇一八)において、「ゼロ、属性の倫理」と呼んできたものを体現しているとも言えるだろう。

(166) 二〇〇二年に発表された『世界に一つだけの花』は、榎原敬之が作詞作曲を行い、アイドルグループ SMAP が歌ったことから爆発的な人気を博していた。ナンバーワンになろうとしてがむしゃらに競争するのではなく、そもそもひとりひとりがかけがえのない「世界にひとつだけの花」であるとのメッセージは、「第四期」の感性を恐ろしいまでに象徴するものであったと言えるだろう。

(167) 「自分らしさ」を誰もが求めた時代、人々はそれを「や、り、た、い、こ、と」と呼び、それを見つけようとして、あるものは海外の一人旅に出かけ、またあるものは路上の芸術家となった。このとき書店では「本当の自分」に出会うための自己啓発本が溢れ、「自分探し」という言葉が流行していた(速水 二〇〇八)。例えば高橋歩の『毎日冒険』(一九九七年)——突然カウボーイになりたいと思ひ立ち、そのまま考えもなくアメリカへ渡航するところからはじまる——には、この時代の若者たちが持っていたひとつの感性の形が体現されていると言えるだろう(高橋 二〇〇二)。

(168) もっとも『自己実現』という言葉自体には、必ずしも単純な「自分探し」には還元できない響きも含まれていた。例えば A・マズロー(一九八七)は、衣食住や安全、社会的な居場所、人間的な尊厳が得られた後、人間に求められ

「最高次の欲求こそが「自己実現 (self-actualization) の欲求」であるとしたが、「自己実現」には、一人一人が自らに与えられた個性を損なうことなく、自らの人生を完成させていくという人間的理想が託されていた側面があった。また前述のトランスパーソナル心理学の立場から言えば【注一二四】、「自己実現」とは、原子論的で機械論的な世界観や個体的欲望、物質主義にまみれた社会のなかで、世界があらゆる存在の連鎖によって形作られていること、そしてわれわれ自身もまたそうした大いなる全体とも言うべき「宇宙」や「いのち」の一部分に過ぎないことへの気づきによって、人間存在が再び人生の意味を取りもどしていくという含みを持っていた（岡野 一九九〇、諸富 二〇〇九）。ここに見られる個体的自我を超越した意識感覚の問題については、確かに一面において、本論の〈自己存在〉や〈存在の連なり〉に通じる部分があるだろう。とはいえ一連の議論は、別の側面としては、人間存在における〈生存〉や〈悪〉の問題を軽視し、また高すぎる理想によって絶え間ない自己拡張を要請することで、かえって〈無限の生〉へと続く扉を開いてしまう可能性があったとも言える。本論が希求しているのは、あくまで〈有限の生〉から出発し、〈有限の生〉を肯定していく思想に他ならない。

(169) ここでの「承認不安」は、おそらく「自由な個性の全面的な展開」を人生の理想として素朴に信じた人々が、理想と現実の狭間で挫折していくことを通じて生まれてきたものである。これが「第四期」末の学校現場においては、子どもたちが仲間内での自己承認と同調圧力とのあいだで苦しむ新たな問題へと繋がっていくのである。「承認不安」全般については斎藤（二〇一三）を参照。

(170) 土井隆義（二〇〇八）は、一九六九年に亡くなった高野悦子と一九九九年に亡くなった南条あやという、ともに自死した女学生の日記——それらはいずれも高野（二〇〇三）、南条（二〇〇四）という形で出版されている——を比較しつつ、高野の苦しみが、世間や周囲に縛られて自身が自律した主体になりきれないことにあつたのに対して、三〇年後の南条の苦しみは、上辺ばかりの人間関係のなかで、自身が確固たる自己確証と他者からの承認が得られないこ

とにあったとしている。中島岳志(二〇一一)によれば、秋葉原事件を引き起こした青年もまた、「建前」が支配するリアル世界に確かなものを見いだせず、ネット掲示板だけが「本音で繋がることができる」数少ない居場所であったこと、そしてその居場所を何ものかによって破壊されたことこそが、一連の犯行の引き金になったと指摘している。

(171) 厚生労働省(二〇一八)によれば、「男性雇用者と無業者の妻からなる世帯」と「雇用者の共働き世帯」の数は一九九七年頃に逆転し、それからは「共働き世帯」こそが一般的なものとなっていった(なお同じ資料に基づく)、二〇一七年の時点で、前者が六一四万世帯に対して、後者が一一八八万世帯とすでに二倍近い開きとなっている。

(172) 前述のように、「第三期」に成立した「ユーザー」としての生は、「カゾク」における「共同」を前提とした不完全なものであった。当時の人々は、結婚しなければ「ユーザー」としての便益を十分に得ることができなかったのであり、その意味において、当時は「世帯」こそが「ユーザー」の単位であったとも言えるだろう。したがって今日、人々が伝統的な性別役割分担を「不合理」だと感じるようになったのは、「自己完結社会」が進展し、誰もが個人単位で「ユーザー」として自立できる条件が整ってきたからだとも言えるのである。

(173) 日本でインターネットが一般家庭に普及しはじめるのは、「Windows95」が開発され、「Yahoo! Japan」などの検索サイトが登場する九〇年代後半になってからである。その後「2ちゃんねる」(一九九九年)、「google」(二〇〇〇年に日本語でのサービス開始)、「wikipedia」(二〇〇一年)などが生まれ、二〇〇〇年代の「情報世界」は、テキストサイト、匿名掲示板、メールマガジン、ウェブログの黄金時代だったと言えるだろう。詳しくは、ばるぼら(二〇〇五)、ばるぼら/さやわか(二〇一七)を参照。

(174) しばしば語られる「会社の飲み会」などに見られる世代間ギャップには、こうした時代の名残が含まれているのかもしれない。「情報化」以前の世代にとって、それは仕事に不可欠な情報収集や人間関係の基盤づくりの場であるとともに、大切な娯楽のひとつでもあった。しかし新しい世代にとって、会社はすでに「経済活動」に伴う「間柄」によ

って純化されるべき場所となっており、「飲み会」は娯楽どころか、しばしば「自分だけの世界」を犠牲にしなければならぬ。「不合理」なものとして認識されている側面があるからである。

(175) ここでの「地域社会」の実質的な意味とは、地域という枠組みが、人間形成や〈共同〉のための人間的基盤としての側面を保持しているかどうかということを示している。例えばかつて「親は無くとも子は育つ」という言葉が成立したのとは、おそらくそこで「地域の人間」や「地域の大人」、「地域の子ども」といった〈間柄〉が共有され、そうした人間的基盤がセーフティネットとして機能していたからである。

(176) もちろんそうした挫折を乗り越え、「自分らしさ」の理想を成功させた人々も数多く存在した。例えばあるものは、後継者不足に悩む伝統産業に飛び込んで弟子入りし、またあるものは、海外で修行を積んで職人となって帰ってきた。陶芸家や鍛冶屋、有機野菜農家、自然酵母のパン工房など、今日われわれがその成果を享受できているのは、ある面においては彼らがその理想を貫き通してくれた結果でもあるのである。

(177) 【第三号第三節】（上柿 二〇一八）で述べたように、人間の〈共同〉は、自由選択と自発性のもとでは決して成立しえない。しかし当時の人々は「アソシエーション論」や「開かれたコミュニティ」などがもたらす誤ったイメージによって、あたかもそれが可能であると錯覚していたのである。

(178) 「第四期」の若者世代にとって、「フリー」でいることは、安易にルールに乗ることなく、自分の力で「自分らしく」生きていることの特徴であった。そのためフリーターや派遣労働が拡大した当初、確かに彼らはそれらをこうしたイメージの延長として捉えていた側面があったと言える。とはいえ企業の側もまた、手厚い保障を必要としない手軽な労働力を確保していく手段として、そうしたイメージを「活用」した側面があったのである。

(179) 「自己責任」を批判する人々は、しばしばそれがあたかも本人の意思とは無関係に植えつけられた不当なイデオロギーであると考えている。とりわけ新自由主義の批判者であれば、それはグローバル資本がもたらす搾取の構造を隠

蔽するためのイデオロギーであると言うだろう。しかしそうした理解は、例えば「年越し派遣村」において、自身の困窮は誰のせいでもなく自分の責任であるとして、頑なに支援を拒んだ青年の心情（NHKクローズアップ現代取材班編 二〇一〇）をどこまで汲み取れていると言えるのだろうか。「第四期」の前半、確かに人々は〈共同〉を色濃く残した「カイシャ」のスタイルよりも、個人単位の能力主義を歓迎していた側面があった。「ニューザー」としての生を自明視する人々にとつて、〈生〉が自身の選択によって実現されるべきものならば、その選択の帰結を他の誰でもない自分自身が負うべきだとする「自己責任」の論理は、実はきわめて自然なものなのである。さらに言えば、ひとりひとりが自立し、責任ある主体となることは、かつて人々があれほど口にしてきた〈自立した個人〉の体現そのものではなかっただろうか。ここで彼らは、まさに〈自立した個人〉を生きようとして、そして挫折したとも言えるのである。

(180) 前述した宮台真司は、「第三期」の終わりに一〇代の若者たちが「さまよえる良心」に苦悶することなく、まったくりげだるく「終わりのなき日常」に順応している姿を目撃して、その心の強靱さを「まったり革命」と呼んで賛美した。しかし彼は後に、そうした評価が誤りだったことを自ら率直に語っている。それは彼が主として参与観察してきた援助交際を行う少女たちが、後になって自傷行為に走るなど次々に心を病んでいったからである。詳しくは宮台（一九九八、二〇〇六）を参照。

(181) この「諦め」の感情は、後に述べる〈有限の生〉の肯定とはまったく異なるものである。例えば「肯定」とは、受け入れることであり、受け入れることは前に進むことを意味している。これに対して「諦め」とは、何をしても無意味であるという否定の感情にとどまり続けることを意味するからである。筆者がその感情を思うとき、想起するのは映画作品『ネバー・エンディング・ストーリー』（W・ペーターゼン監督、一九八四年）のなかで、悲しみに囚われて動けなくなり、無抵抗のまま沼に沈んでいったアトレイユの愛馬アルタクスの姿である。

(182) 森岡正博の『無痛文明論』(二〇〇三年)は、人間の本性と現代社会、そして人間の生き方の問題を包括的に論じたものであり、このアプローチを「文明的アプローチ」と呼ぶのであれば、本論もまたそれと近いアプローチを含んでいると言えるだろう(森岡 二〇〇三)。森岡によれば、人間存在は本性的に苦しみを低減させ、快適さを求める。そしてその欲望は、単なる痛みのみならず、臭い、汚い、醜いといったあらゆる不快を除去したいという願い、自身の環境を管理し、コントロールすることによって、安心、安定を拡大させたいという願いとなって展開していくことになる(森岡はそれを「身体の欲望」と呼ぶ)。森岡にとって「無痛文明」とは、そうした欲望が科学技術や社会制度によってこの社会に具現化したものであり、われわれの社会がますますそうした「無痛化」に向かって邁進していると分析する。そして「無痛文明」のなかで安住してしまわれれば、それによって人間が本性的に持っているもうひとつの欲望、つまり予期せぬ出来事に遭遇することによって新しい世界、そして自身も知りえなかった新しい自分を発見していくよろこび(森岡はこれを「生命の躍動」と呼ぶ)を、自ら破壊してしまっているとした。こうした森岡の分析は、本論の〈自己完結社会〉をめぐる分析とも深く関わるものであるだろう。もともと本論においては、現代人の苦しみの本質は別のところにあると理解される。本論の分析によれば、「無痛文明」が勝利するためには、後に見るように人間が人間であることを捨て去らなければならない。「無痛文明」がもたらす苦しみは、「生命の躍動」が剥奪されることに由来するのではなく、ここでは「身体の欲望」から派生した〈無限の生〉の理想、そこにある至んだ人間理解／自己理解／世界理解が、人間的現実との間に引き起こす乖離にこそあると考えられているからである。

(183) 宮台によれば、かつての日本社会には、親しい人も初対面の人も、立ち寄って会話が成立しえるような「縁的空間」が存在していた。そしてその背景にあつたのは、「世間のまなざし」であり、その前提となる「同じ世間を生きている」という感覚であったという。これに対して宮台が目撃した新しい世代の人々の間では、特定の「仲間」として認知された少人数を除いて、そうした共通感覚が成立していない。そうして無数の共役不可能な「仲間内」の別世界

が小島のように点在していると指摘した(宮台 二〇〇〇、二〇〇六)。「第四期」は、そうした世代の少年少女らが成人し、社会の中堅層となっていく時代であった。

(184)ここでは確かに、古い形の「世間」は解体したと言えるだろう。しかしだからといって人間社会から完全に世間そのものが失われたわけではなかった。後に見るように、今度は「仲間内」こそがある種の強大な世間として機能するようになり、人々はその目なごしに多大な「抑圧」を感じるようになるからである。

(185)「第三期」までの人々が共有していた、「目の前の理不尽さに耐え人並みに努力さえしていれば、いずれはすべてがなるようになる」といった素朴な安心感は、ここではすでに失われていた。そしてそれは根源的には、「世間のまなごし」と表裏の関係にある「消極的な〈信頼〉」、すなわち「集团的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」の喪失でもあったと言える【注一四六】も参照。

(186)小児科医の古荘純一(二〇〇九)は、専門外来において自尊感情が低く、とめどなく不安を抱える子どもたちが増えてきていることに警鐘を鳴らしていた。古荘によれば、自尊感情は思春期には低くなり、その後回復していくのが一般的であるにもかかわらず、日本社会においては、成人を迎える頃になっても自尊感情が低下したまま回復しない事例が散見されること、また自尊感情が低い子ども両親は、同じように自尊感情が低い傾向にあることを指摘している。こうした危機感については鹿児島医療・社会・倫理研究会／増田編(二〇一九)も参照のこと。

(187)「この私」の理想に縋る人々のうち、あるものは理想の「自己実現」を果たすことだけが生きる拠り所となつてがむしやりに動き回り、またあるものは「自己実現」すべき夢が自分にはないといって人生に絶望する。しかしそれは結局のところ、個人的な願望や執着と紙一重のものに過ぎないだろう。

(188)二〇〇二年に放送されたテレビドラマ『天体観測』(関西テレビ制作)は、理想と「諦め」との間で引き裂かれたこの時代の人々の心象風景をよく表しているように思える。若者たちは、一方では「かけがえのないこの私」の夢や

希望を信じたいと願いながら、それでもどこかでそれを心の底から「諦め」てもいる。彼らは世界や人生に対して常に傷ついているのであって、繰り返される否定的な演出の度に、見るものはあたかも自分で自分の傷をえぐるかのような心地がする。それを見て人々が「感動」する姿は、どこか自傷行為さえ連想させるだろう。【注一九〇】も参照。

(189) 彼らが求めた、建て前や上辺でない、対等で、本音や本心でぶつかりあえるコミュニケーションは、やはりひとつの幻想であった。筆者が【第三号】(上柿 二〇一八)において、「0、か1、かの〈関係性〉」と呼び、「存在を賭けた潰し合い」と呼んだのはこのことである。彼らは「ゼロ属性の倫理」を体現することによって〈間柄〉を忌避したが、かえって「底なしの配慮」のなかでコミュニケーションの虚構感に苦しんだ。しかし彼らに必要だったのは、おそらく〈間柄〉によって塗りつぶされた〈関係性〉でもなければ、文字通り本音や本心で衝突する〈間柄〉の欠落した〈関係性〉でもない、適切な〈距離〉を行使できる多彩な〈関係性〉の土壌であった。

(190) 実際、「第四期」のサブカルチャーには、そうした「この私」を希求しつつ、存在の揺らぎに苦しむ人々の心象を反映するかのような作品が溢れていたように思える。例えば一九九五年から放送されたテレビアニメ『新世紀エヴァンゲリオン』(庵野秀明監督)には、無意味化した世界と、孤立し、傷つくだけの自意識という、「第四期」に見られた時代の特徴が先取りされていただろう。ここでは周囲の誰一人、そして何ひとつとして「この私」に「意味」を開示しようとするものはない。がむしやらに動き続けるだけの不可解な世界のなかで、「この私」の自意識だけが唯一取り残されている。それでも世界は、ことあるごとに「この私」を振り回し、ことごとく「この私」を責め立て、否定する。「この私」は、ただありふれた日常を平穩に過ごしたいだけであるにもかかわらず。その姿は「第四期」の若者たちが感じ取っていた現実社会の姿そのものだったのではないだろうか。また、二〇一一年から放送されたテレビアニメ『魔法少女まどか☆マギカ』(新房昭之監督)には、この時代の自傷的側面が体現されていたようにも思える。ここでは一見暴力や残忍さからは無縁の舞台装置が敢えて設えられ、そのくせ実際にはいやらしいほど暴力的で残忍な

演出が繰り返される。それを見て人々が「感動」する姿は、前述した『天体観測』と同様に（注一八八）を参照、どこか傷ついている、「この私」を敢えて再び傷つけているようにも見えるだろう。さらに『巨神兵東京に現わる 劇場版』（樋口真嗣監督、二〇一二年）において演出された、痛みもなく壊れていくこの世界の描写は、あたかも「諦め」のなかで、自意識を防衛できる（こゝではない）、こゝかを密かに夢見る、同時代の人々の心象風景であるかのようである。

(191) こうした〈郊外〉の〈漂流人〉は、おそらく「第三期」においても一定程度誕生していただろう。その意味においては、先に見た世紀末の〈隠者〉たちは、もしかするとこうした〈漂流人〉の先駆けとなった人々だったと言えるのかもしれない。

(192) 「アベノミクス」は、もともと二〇一二年に成立した安倍政権が就任直後に打ち出した「大胆な金融政策」、「機動的な財政運営」、「民間投資を喚起する成長戦略」からなる政策課題（三本の矢）のことを指す用語であったが、今日では広義に安倍政権の政策全般を指すものとして用いられている。二〇一〇年代末の安倍政権の政策を俯瞰してみると、「希望出生率一・八」、「介護離職ゼロ」、「人づくり革命（教育無償化）」、「働き方改革」など、行政サービスの拡充を進めている側面があり、それは小泉政権時代の「小さな政府」路線とは明らかに様相が異なっている。また同じ文脈から、逆に小泉政権が取り組んだ財政再建からは大きく後退しているとも言えるだろう（二〇一九年には消費税が一〇％に引き上げられたが、それはもともと二〇一五年に行う予定のものであった）。さらに「マイナス金利」や「異次元の量的・質的緩和」といったように、経済政策が極端な金融政策に依拠したものであるとの批判があり、評価を行うには少なくとも後一〇年が必要だろうと思われる。詳しくは小峰（二〇一九）を参照。

(193) 民主党は二〇〇九年に政権交代を実現したが、まもなく政権運営に行き詰まり、三年で再び政権を自民党に明け渡すことになった。その後野党は民進党（二〇一六年結党）、希望の党（二〇一七年結党）といった形で繰り返しマニフェスト選挙を試みてきたが、結局一度も政権交代を実現することはできなかった。その背景には、統一野党が「反自

民」以上の政治的な対抗軸を打ちだせないということもあるだろう。実際、経済政策の面から言えば、安倍政権は小泉政権に比べると相対的にリベラル寄りであり、その分野党勢力にとつては経済理念に基づく対抗軸を示すことが難しくなっている(小泉政権時代とは異なり、両者の経済理念には本質的な違いがなくなりつつある)。立憲民主党(二〇一七年結党)が「集団的自衛権の容認反対」や「憲法改正反対」といった形で、執拗に経済以外の理念を持ちだすのも、筆者にはかつての社会党が、対抗軸を示そうとして「平和主義」を強調しなければならなかったことと重なって見える。もつとも世界情勢の変化によって、伝統的な「平和主義」を掲げることはますます困難となるだろう(しかも政治改革後の野党勢力は、旧民主党のように自民党造反者と旧野党の混成体であり、経済政策以外の理念を強調すればするほどに共闘が困難となる)。そうすると、野党勢力はますます不健全にスキャンダルに頼らざるをえなくなる。しかしスキャンダルだけでは政権担当能力を示すことにはならず、結局支持をえられることもないだろう。野党が健全さを喪失すれば、与党もまた健全さを失っていく。日本の政界はこうした悪循環に陥っているように思える。

(194)二〇一〇年末のチュニジアから始まったイスラム圏での民主化運動は、一部の国においては深刻な内戦をもたらした。とりわけシリアにおいては、周辺国や大国がそれぞれに政権側と反政府組織側を支援したことから泥沼の争いへと発展していった。隣国イラクにおいては、イラク戦争後の新政府に国土全域を統治できる十分な能力がなかった。そうしたなかでシリアとイラクにまたがる広範囲を制圧した「イスラム国」は、世界各地のイスラム原理組織と連携し、多くのテロ事件を発生させるようになっていた。詳しくは長谷川/金子編(二〇一九)、ボニファス(二〇一九)を参照。

(195)欧州における移民/難民問題は、かつては旧東側世界からの移民を指すものであったが、この時期には「アラブの春」やシリア内戦のあおりを受けて、イスラム世界からの移民/難民が急増していた。とりわけ二〇一五年には一〇〇万人近い難民が域外から欧州に押し寄せたとされている。欧州では当初、EUを中心に積極的な受入れがなされ

ていたものの、その後治安の悪化をはじめとしたさまざまな矛盾、限界が露呈するようになり、結果として各国には移民／難民の排斥を掲げた政治勢力が伸張することになった。長谷川／金子編（二〇一九）を参照。

(196) 「二国主義」という言葉からは、二〇一六年に生じた二つの事態が連想される。ひとつは米国で成立したトランプ政権であり、もうひとつは国民投票によって決定した英国によるEU離脱問題である。確かに当時、民主主義の守護者を自認してきたはずの知識層が、民主的な手続きによって成立した結果をこれほど攻撃するのは奇妙であったし、あれほどグローバルイズムを糾弾してきた新自由主義への批判者たちが、方向性としては「反グローバルイズム」とも言える二つの事態に落胆したのも奇妙なことであった。しかし両者には似た側面が他にもある。例えば両者が、移民／難民の流入に伴う社会的リスクに直面して、それを全地球的な課題として負担を分け合う「包摂」という道ではなく、壁や封鎖といった「排除」の道によって解決しようとしたこともそうであった。要するにエリートたちが落胆したのは、おそらく現実がもたらす要請や、人々の行った合法的な選択が、【注三】で述べたコスモポリタニズム（世界主義）や多文化共生といった長年の理想を瓦解させるものだったからなのである。

(197) ここで重要なのは、台頭する中国と、これまで一強の座にあった米国との対立である。中国は今世紀に入って爆発的な経済成長を遂げ、二〇一〇年代の後半には、自らが主導する国際秩序の建設を明確に打ちだすようになっていった。なかでも指導部が掲げる「中華民族の偉大なる復興」には、軍拡や海洋進出、領土拡張などの要素が含まれており、東シナ海には制海権を狙う（第二）列島線¹が、南シナ海には領有権を主張する「九段線」²がそれぞれ大きくせりだす形で敷かれ、日本を含む周辺国との間で緊張を高める結果となっている。ところがそうした状況下にもかかわらず、トランプ政権の同盟国への接し方は「世界の警察」というよりもビジネスパートナーに近く、利益に見合わなければ米軍の撤退をも辞さない構えを見せている。米軍基地は米国の世界戦略のためのものであり、日本はそれに巻き込まれている側に過ぎないとする「第二期」³以来の論理は、おそらくすでに通用しない。安全保障を全面的に米軍

に依存してきた日本社会は、まさに試練のときを迎えていると言えるだろう。長谷川／金子編(二〇一九)、ポニファス(二〇一九)も参照。

(198) 現代科学技術については、【第一号】(上柿 二〇一六)でも触れているので、ここでは詳しく言及しない。

(199) 二〇一八年一月、中国でゲノム編集を施した人間の乳児が誕生したことが話題となった。実験を指揮した教授はその後懲役三年の実刑判決を受けることになったが(『日本経済新聞』「ゲノム編集ベビー、誕生させた中国の研究者に懲役三年」、二〇一九年二月三〇日、<https://www.nikkei.com/article/DGXNZO53993990Q9A231C1000000/>)、注目すべきは、その研究の動機のひとつがエイズ患者であつても、自身の血を引く健康な子どもを持つことが、ためだとしていた点であるだろう。

(200) 例えば二〇一五年にいわゆる「安保法案」——正確には武力攻撃事態法や自衛隊法など関連一〇法の改正案を束ねた「平和安全法制整備法案」と、紛争下の他国軍への後方支援を恒常的に可能とする「国際平和支援法案」からなる——が制定された際、「集団的自衛権」の容認やその根拠となる「存立危機事態」などをめぐって多くの議論が喚起された。その法案の是非はともかくとして、ここで注目しておきたいのは、このときマスメディアを中心に繰り広げられた「フレーム」である。例えば同法が平和憲法を毀損し、日本が他国の戦争に巻き込まれるリスクを高めているとする批判の形、採決を「強行」する与党に対して身を挺してそれを阻止しようとする英雄的な野党像、音楽やデモ行進など非暴力的な手段を用いて反対を訴える若者たちの姿などは、「第二期」の「六〇年安保闘争」の構図と驚くほど一致しており、それはまさしく「現実を盾に戦後的理想を毀損しようとする国家権力の横暴と、そうした権力に立ち向かい、立場を超えて自発的に連帯する良心的な市民の姿」の再演とも言えるものであった。

(201) 例えば東浩紀は「第四期」の段階で、サブカルチャーの分析を通じて、そこに現れる新しいリアリティの特徴を「データベース消費」と呼び、そこからポストモダン状態における人間様式を「動物化」と表現してきた。「動物に

なる」とは、そのような間主体的な構造が消え、各人がそれぞれ欠乏——満足の回路を閉じてしまう状態の到来を意味する。……マニユアル化され、メディア化され、流通管理が行き届いた現在の消費社会においては、消費者のニーズは、できるだけ他者の介在なしに、瞬時に機械的に満たすように日々改良が積み重ねられている。……ポストモダンの人間は、「意味」への渴望を社交性を通じては満たすことができず、むしろ動物的な欲求に還元することで孤独に満たしている。そこではもはや、小さな物語と大きな非物語のあいだにいかなる繋がりもなく、世界全体はただ即物的に、だれの生にも意味を与えることなく漂っている」（東 二〇〇一・二二七、一四〇頁）。確かにこうした主張には、「自己完結社会」をめぐる本論の分析にも結びつく重要な視点が含まれていたと言えるだろう。とはいえその後継者たちは——例えば宇野常寛（二〇一一）のように、それをサブカルチャー分析という形で継承しつつ、時代分析に繋いだものも見られたが——多くの場合はサブカルチャーを分析すること自体に主眼が置かれ、時代分析を十分に展開させることはできなかったように思える。

(20) 「私たちは、偶然的な情報の有限化を、意志的な選択（硬直化）と管理社会の双方から私たちを逃走させてくれる原理として「善用」するしかない。モダンでハードな主体性からも、ポストモダンでソフトな管理からも逃れる中間地帯、いや、中間痴態を肯定するのである。……文化的な非意味的接続の希望から出発し、その非意味的切断も必要であると但し書きを付すのがポストモダン論であった。逆に、非意味的切断の不可避さから出発し、非意味的接続を部分的にしか可能ではないという前提のもとで試行錯誤することが、ポストモダン論の課題である」（千葉 二〇一三・三七・三八頁、傍点はママ）。もっとも本論の立場から言えば、われわれに必要なのはあくまで、「意味的な接続」であって、その基盤となるのは〈有限の生〉との対峙、とりわけ「絶対的普遍主義」とは異なる態度で構築される「人間的〈生〉」をめぐる知恵や作法といったことになるだろう。【注二一〇】も参照。

(203) NP Oやボランティアはすでに社会内部に深く浸透しており、生活支援や災害支援など、現代社会はすでにそうし

た組織の協力なしには成り立たなくなっている。しかしそれは「第四期」に語られた「新しい市民社会」の姿、アソシエーションネットワークや新しいガバナンスの台頭とは程遠いものであった。

(204) 厚生労働省(二〇一八)によれば、「気分(感情)障害(躁うつ病を含む)」に相当する外来の患者数は、二〇一七年の時点で一二四・六万人であり、二〇〇二年の六八・五万人から大幅に増加している。また高齢化する引きこもりについては、近年「八〇五〇問題」——子が五〇代、扶養していた両親が八〇代を迎え、経済的困窮や社会的孤立から親子共倒れの危険性がある——とも呼ばれている(川北 二〇一九)。厚生労働省(二〇一八)によれば、生涯未婚率(五〇歳時の未婚の割合)は、一九八五年の時点で男性三・九%、女性四・三%だったものが、その後は男性二五%前後、女性一五%前後にまで急増しており、次第に漸増に移行するものの、二〇四〇年には男性の約三割、女性の約二割にまで上昇することが推計されている(この問題については山田(二〇一四)も参照)。NHKの取材班は、誰にも知られることなく死亡した人々の実態を「行旅死亡人」——行政記録として残される住所氏名などが不詳で、遺体の引き取り手もない死亡人——を手がかりに、二〇一〇年の段階で全国三万二千人に達すると推計した(NHK「無縁社会プロジェクト」取材班編 二〇一〇)。

(205) 「無縁社会」という用語は、二〇一〇年にNHKで放送された『無縁社会——“無縁死”三万二千人の衝撃』を通じて定着したものだと思われるが、それはリアルな関係性が縮小していくなかで、誰もが孤独を抱えながら一人きりで死んでいく未来と隣り合わせに生きていることを的確に象徴する言葉であった。

(206) 二〇一六年、住人、同士の挨拶を禁止する¹⁾ことを決定した、マンション²⁾についての新聞投稿が話題を呼んだ(『神戸新聞』「理解に苦しんでいます」、二〇一六年一月四日夕刊、六頁)。それは小学生の子どもを持つ親からの提案で、子どもには知らない人間から声をかけられたら逃げるように教育している、誰が住人であるかを子どもは判別できないので挨拶自体を止めてもらいたいとのこと、年配の方も、以前から挨拶をしても返してもらえないことを不愉快に思

っていた、そうしましよと意見の一致を見たらしい。確かに人間にとつて、元来ほかの人間の存在こそが最も大きな脅威のひとつであった。しかし「集団的（生存）」を必要とする人間存在にとつては、他者はリスクを孕みつつも不可欠な存在であった。〈自己完結社会〉においては、言わばその前提が崩れ、他者がリスクそのものとして感受されることになるのである。

(207) 「だから、かつてのように単純なアトムの個人の批判の立場から、ただ「関係性」の必要を言うのは的外れである。……それは関係性の中の「孤人主義」であり、内面ではすでに引き籠もりである。だが、孤立の中では生きた「人間力」は育たず、社会が個々に求める「人間力」（自己性、身体力、他者関係性）は逆に抑圧となる。問題なのは、疎外回復の要をなす他者との関わりそれ自体の抑圧化である……深刻なのは、それなのに若者が生活に満足している点である。……満足の下では抑圧が現状転換のテコとはならず（「見えない抑圧」）、若者は「孤人主義」を自ら脱却しようとはしない。まさしく人間疎外の「窮極の完成」である」（亀山 二〇一一・二八三・二八四頁、傍点は筆者による）。

(208) 「いわば「ムラ社会」の「単位」が「農村↓カイシャ・核家族↓個人」という形でどんどん縮小し、あたかも個人、ひとりが閉じたムラ社会のようになり、新たな「つながりの原理」を見出せないでいる、というのが現在の日本社会ではないだろうか」（広井 二〇〇六・五頁、傍点はママ）。

(209) 詳しくは、【第三号第三節】（上柿 二〇一八）を参照。

(210) 例えば前掲の千葉雅也は言う。「もつと動けばもつと良くなると、ひとはしばしば思いがちである。ひとは動きすぎになり、多くのことに関係しすぎて身動きが取れなくなる。……動きすぎの手前に留まること。そのためには、自分が他者から部分的に切り離されてしまうに任せるのである。自分の有限性のゆえに、さまざまに偶々のタイミングで」（千葉 二〇一三・五二頁）。筆者はこれを、「接続」に期待する「第四期」の思想に対し、現実においては接続過

剰であるという「第五期」的な肌感覚から行われた批判であると理解した。なお、千葉はこの「過剰接続」を克服する鍵として「有限性」に着目しているが、それは「享乐的こだわり」に象徴される個人的な趣味趣向の偏りのことであつて(千葉 二〇一七)、本論で言う「有限の生」とはまったく異なるものだと言える。

(211) 土井 (二〇〇八)。

(212) 山竹 (二〇一一)。

(213) 筆者はこの問題を、「第三期」までの「抑圧からの解放」や「本当の私」をめぐるロジックを用いて捉えるべきではないと考えている。確かに人が他者からの期待や、他者から付与されるラベルに過剰に同化してしまうとき、それを一度相対化させ、「私の本心」がどこにあるのかを問いなおしていくことは、対症療法としては必要なことであるだろう。しかしここには、そうした対症療法以上のものは存在しないということもまた、忘れてはならないように思える。なぜなら人間的現実においては、抑圧の存在しない「関係性」も、他者から切り離された「本当の私」も存在しないこと、言い換えれば人間は負担を伴う「関係性」から決して逃れられず、その宿命のなかで折り合いをつけながら生きねばならないからである。繰り返すように、「間柄」の存在そのものが忌避すべきものであるわけでは決してない。「間柄」の媒介がなければ、人間はその「関係性」の重みに耐えられないからである。問題は、それが「間柄」の仮面を外す余地のない極端なものとなり、過剰適応の状態を誘発している現状である。それは「距離」の概念が存在しない「関係性」、本論が「0か1かの「関係性」と呼んだものに酷似していると言えるだろう。重要なことは、それを単なる「抑圧」と見なして排除しようとするのではなく、われわれが使用可能な多彩な「間柄」を共有し、「距離」を適切に測る技能を身につけていくことであるように思えるのである。

(214) 土井 (二〇〇九) や斎藤 (二〇一三) によれば、「キャラ」とは「いじられキャラ」、「おたくキャラ」、「天然キャラ」といった、特定のグループ内での役割のプロトタイプに相当するものとされている。「第四期」末の学校現

場においては、コミュニケーション能力の高低が非常に強力な意味を持ち、それによって複数のグループが編成されるほか——これが「スクールカースト」を形成する——さらにはそれぞれのグループのなかで「キャラ」の振り分けが半ば強制的に行われる。「大きな物語」の喪失と価値の多元化のなかで、アイデンティティという一貫性を維持することは困難であり、「キャラ」はそうした状況下において、「敢えて人格の多様面をそぎ落とし、限定的な最小限の要素で描きだされた人物像は、錯綜した不透明な人間関係を単純化し、透明化してくれる」(土井 二〇〇九・二五頁)わけである。こうして考えると、「キャラ」がある種の〈間柄〉であることは明らかである。ただしそれが年月をかけて培われてきた〈間柄〉と異なるのは、それが小グループというきわめて限定的な関係性のなかにおいてのみ成立するものであること、グループ内の力学によって流動化しうる、きわめて不安定なものであること——これらは山竹(二〇一一)が強調していた点でもある——さらに言えば、特定の「キャラ」に振り分けられると、その「キャラ」から逸脱することが一切許されなくなるという意味において、〈距離〉の概念が欠落した極端な〈間柄〉である、といったことがあげられるだろう。

(215) こうした経験を積み重ねたところで、人々に意味のある〈共同〉の技能や作法が涵養されることはおそらくないだろう。そこで磨かれるのはその場を優位に切り抜ける「コミュニケーション能力」ばかりであって、人々はいかにしてますます他者と関わっていくことへの猜疑心や挫折感ばかりを植えつけられる結果となるからである。ここから見えてくるのは、幼少期から経験されるこうした〈共同〉の不可能性こそ、他者を多大な抑圧として認識させ、人々をますます「不介入」へと向かわせるひとつの原動力となってきたということではないだろうか。

(216) かつての「情報世界」は、「リアル世界」のしがらみから解放される特別な空間としての意味があった。それはとりわけ「第三期」以降の〈隠者〉たちにとつての居場所であり、そこには「リアル世界」にはない独特の連帯感さえ存在していたと言えるだろう。しかし「情報世界」が肥大化し、「リアル世界」と地続きになつていくと、かつての自

由さも、連帯感も、そして〈隠者〉たちの居場所としての側面もまた失われていった。こうしたインターネットの古き良き時代については、ばるぼら(二〇〇五)、ばるぼら／さやわか(二〇一七)を参照。

(217) 今日の代表的なSNSである「Twitter」「Facebook」は二〇〇〇年代に、「Line」「Instagram」は二〇一〇年代になって普及した。かつて日本では「Mixi」という国産SNS(二〇〇四年にサービスを開始)が普及していたが、二〇一〇年代には利用者の低迷が続き、「Facebook」もまた比較的若い世代には普及しないといったように、その構図は日々変化していると言える。木村(二〇一二)によれば、早い段階で機能に即したSNSの使い分けが進んでおり、実名で交流を広げることを目的とする「Facebook」に対して、「Twitter」は実名／匿名を含めて、受け取り手に返答を強制することなく気軽に心情を表出できるという絶妙なニッチを占めていたという。加えて今日では、「Line」が返答を前提とした連絡用ツール——それはかつての電子メールの代替である——となり、「Instagram」が画像の投稿に特化したものとして機能していると言えるだろう。

(218) はたして人々は、ここでコメントやつぶやきを投稿した何ものかが、例えば学生であったり、会社員であったり、貧しかったり、裕福だったり、闘病者だったり、独居老人だったりといったように、特定の年代に生まれ、否応なく何らかの属性や立場を背負い、固有の歴史と多様な〈関係性〉のなかで生きる一人の人間であることを想像することはあるのだろうか。われわれはそこで無意識のうちに、「自分だけの世界」の延長線上で他者と関わろうとしているように見える。そこでは「自分以外は皆風景」なのであって、だからこそあれほどの不用意な介入ができるのではないだろうか。

(219) 確かに〈自立した個人〉の信奉者たちは、この「世間的なもの」こそが個人を埋没させる日本固有の悪しき機構であり、「世間からの解放」こそがわれわれの目指すべきものと主張してきた側面がある。しかし「リアル世界」でめでたく世間が弱体化したにもかかわらず、今度は「ネット世間」が誕生したのは、人々がどこかで再び「世間的な

もの」を求めていたからではなかっただろうか。というよりも、人間は自身の認識や思考を相対化するための「尺度」や「標準」を必要としており、その要求が現代社会においては「ネット世間」という形で具現化したのではないかということである。

(220) このことを増田敬祐は、「環境の出来事に関わることを負いきれなくなった人間」が、律しきれない自らを罰しようとする「自罰」と、律していないと判断された他者を罰しようとする「他罰」の関係において分析している。「問題は自罰に起因する人間の不満や不平の矛先が怒りとなって他罰に向かうときである。……自分を内面的に律することが人間の「本来」の理想の姿として称揚される一方で、現実の環境を生きる存在としては、その求められる理想の間像の前でそれを目指せば目指すほど自罰的にならざるを得ない自分を思い知らされる。自分が「本来」の「あるべき姿」に近づこうと苦勞し自罰的になっているときに、自分以外の人間が自分と同じように自らを律することにおいて自罰的であれば、その人間に対し憎悪の感情が芽生え、他罰的な怒りの矛を向けてしまう」（増田 二〇二〇…三二七・三二八頁）。

(221) 詳しくは、【第三号第三節】（上柿 二〇一八）を参照。

(222) 前述した「キヤラー」も、「ネット世間」も、それぞれに醜く歪んだものではありながら、この人間存在の原理を反映するものであるように思える。

(223) 「第四期」と「第五期」の狭間に古市憲寿（二〇一一）は、この国が財政赤字や少子高齢化などの深刻な問題を抱えた「絶望的な国」であるにもかかわらず、そのなかで生きる若者たちが幸福そうに見える背景について分析し、未来が絶望的であるほど現在を相対的に幸福だと感じる心理、未来に予想される困難の見えにくさ、現在の承認を満たしてくれるツールの多さなどをあげている。もちろん、いつの時代も積極的な人間は一定数存在しており、かつては海外の職人に弟子入りしたタイプの人間は、今日では起業を行い活躍していると言えるだろう。しかし全体として感

じることとは、彼らが「コスバ」を強く意識しながら失敗のない幸福を志向し、もともと「期待値」が低いがゆえに幸福感が高く見えるということである。

(224) 筆者はここで、否応なく吉田健彦の次の言葉を思いだす。「見ることと見られること、記憶されることと記憶することの間に横たわる断絶が消失したとき、我々はただこの私だけが浮かぶ孤絶した宇宙における神となる」(吉田 二〇一七・三八九頁)。「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・四〇三頁)。

(225) 「自分だけの世界」を生きる人々は、だからこそ恋愛も結婚もしなくなる。そしてそうした人々が、子育てを残すことに意味を見いだせなくなるのも当然の帰結ではないだろうか。というのも、それらはいずれも「自分だけの世界」のオプシヨンとして選択するにはあまりに負担が大きいためであること、「意のままにならない他者」と向き合うことが要請され、「自分だけの世界」を解体することによってはじめて可能となるものばかりだからである。

(226) その姿は、例えばあまりに清潔な環境で育った人間が、それゆえ病的な潔癖症となって、わずかな汚れにも反応して取り乱してしまう姿、そして汚れの落とし方が分からないためにその場しのぎの対応を行い、かえって自身を苦境に追い込んでいく姿に似ているだろう。

(227) 〈郊外〉で育った第一世代には、多くの場合「実家」というものが存在した。確かにその「実家」という〈故郷〉には、〈存在の連なり〉に裏打ちされた重厚さはなかったかもしれない。それでもそこには「家庭」という、最後に残された〈共同〉の世界が存在していたとも言えるだろう。その意味ではタワーマンシヨンの一室でさえ、ある人にとってはひとつの〈故郷〉となる。だがやがて人々が〈郊外〉に「定住」することもなくなり、寂寞と広がる「〈郊外〉的な空間」にただただ浮遊し続ける存在となったとき、〈故郷〉の形はどのようなものになるのだろうか。

(228) 例えば金子淳(二〇一七)は、ニュータウンであっても、開発以前の土地の歴史を掘り起こし、旧住民と新住民の記憶の交流を進めることによって、そして年月の経過とともに刻み込まれた記憶の痕跡に目を向けることによって、〈郊外〉的な浮遊性は脱構築することができると述べている。しかし人々は、それを本当に望んでいるのだろうか。〈ユーザー〉となった人々が望んでいるのは、結局コンセプト化されたハコモノの美しさではないかと筆者は思う。そうした美しさは、過去に生きた人々の〈生〉の痕跡や記憶などを含めて、そうした煩わしい〈存在の連なり〉から切り離されているからこそ可能となるものだからである。

(229) ここで述べる人間の「残酷さ」や「悲しみ」について、筆者に深い洞察をもたらすきっかけとなったのは増田敬祐との長年にわたる議論である。「残酷である、とは、当事者の心のどこかに自分は酷いことをしているという痛みの自覚が残る行為のことである。そうであるならば、残酷は、自分の居合わせる環境の選択が自分以外の何ものかに影響を及ぼす出来事であり、またその行為に対し、自分が当事者になる場合の恐れを意味する。残酷であることは、残酷に対する恐れを思い遣る同情心を伴う点で、残酷な行為とは区別される。偶さかの縁起に翻弄される人間は、その意味において誰でも残酷な出来事に居合わせる可能性がある。」(増田 二〇二〇：三二六頁)。

(230) おそらく増田敬祐であれば、それを「時代に捨てられていく」と表現するだろう。

(231) こうした種類の理想のことを、われわれは【第三節】において「現実を否定する理想」と呼ぶことになるだろう。

(232) もちろん、ここでの比較は十分なものとは言えないかもしれない。例えば「第一期」と「第二期」の理想は基本的にはエリート層を中心としたものであり、「第三期」以降の理想は基本的に一般庶民を中心としたものであるとも言えるからである。また、近代以前の社会的な人間構成はきわめて重層的かつ複雑であり、ここでは全社会的に共有される理想が存在する余地などなかったとも言えるからである。

(233) 端的に言えば、われわれの社会においては「青年のままの老人たちと、老人となった青年たち」とも言うべき、驚

くべき逆説が展開されているのである。

(234) この「肯定」の概念をめぐるのは、【第三節】の〈有限の生〉をめぐる分析において詳しく論じる。

(235) われわれは冒頭の分析において、哲学的な方法論としての「現代人間学」における第三原則として「世界観Ⅱ人間観の提示」をあげた。ここで述べた、新たな世界観、人間観、価値観そのものを構築していくことの意味は、本節での分析を通じて自ずと明らかになっていくだろう。

(236) 【第二号第二節】(上柿 二〇一七)を参照。

(237) われわれはこれまでの議論において、確かに〈社会的装置〉の台頭が「意味体系Ⅱ世界像」を矮小化すると論じてきた。しかしそれは、必ずしも「意味体系Ⅱ世界像」そのものが人間的な世界から消滅することを意味しない。一連の変化は、「(生)の分析」のもとでは「人間的(生)」を掌握するための意味の通路が縮小していく過程として理解されるが、「世界観Ⅱ人間観」のもとでは、「無限の生」の台頭に伴って、「意味体系Ⅱ世界像」が〈生〉の現実からますます乖離していく過程としても理解することができるのである。

(238) 無間地獄とは、もともと仏教でいう八熱地獄の八番目に相当し、激しい苦しみが絶え間なく、楽の間が生じることがないことから無間地獄と称される。本論では仏教的な意味合いではなく、まさしく絶え間ない永続的な苦しみの意味合いのもとでこの語を借用している。『広説佛教語大辞典』(二〇一〇)項目「無間地獄」を参照。

(239) ここでの「より良き(生)」という概念は、〈有限の生〉とともに生きることを提起する本論にとって重要なものである。ただし本論が明らかにしたいのは、「より良き(生)」が——あるいは後述する「美しく生きる」ということが——ギリシヤ哲学以来の「善き生」をめぐる議論のように、具体的に何を指しているのかということではない。

なぜなら「より良く生きる」ことも、「美しく生きる」ことも、異なる時代、異なる境遇に生きる人間存在にとっては違ったものになりうるからである。ここで明らかにしようとしているのは、そうしたものの「内容」ではなく、あ

くまで人間存在が自らの置かれた現実と格闘し、そのなかで、それぞれの形でそうしたものを見いだしていくことの意味”に他ならない。

(240) ここでの「自由の人間学」とは、今日自由主義(リベラリズム)と呼ばれている政治思想の土台となった人間理解のことを指している。J・ロック、J・J・ルソー、I・カントといった人々は、ここで近代的な自由の概念を軸に、まさしくひとつの「世界観Ⅱ人間観」を打ち立てたと言えるのであり、後のマルクス主義や「ポストモダン論」、あるいはコミュニタリアニズムに至るまで、共通するのは、いかにしてこの時代に確立した人間理解と向き合うのかという問題であった。

(241) 「負荷なき自我という觀念に反対することで、我々の自己同一性を形成させる共同体や伝統を反省することは不可能であるとか、それらが要求するものを拒否することは全く不可能であると、示唆しようとしているのではない。私の議論は、むしろ、我々が反省するとき、状況づけられた、負荷ある自我として反省するのであり、自らの意向や愛着に優先して定義される自我としてではないということであり、また、道徳的熟慮をこのように理解することは、正義に関する論争に影響を与えるということである」(サンデル 二〇〇九…iii頁)。

(242) 増田敬祐は、ここでの「時空間的自立性」に相当する人間学的な前提のことを、「環境からの自由」と「環境への自由」という概念を用いて説明しようとしている。「環境からの自由」とは、人間存在が自らを規定する時間や空間の制約から解放されることを指しており、「環境への自由」とは、自然環境と社会環境の双方を含む「環境からの自由」を起点に、人間存在が自らの外的な環境世界に対して意のままに干渉することができることを指している。増田(二〇一七…一九四、二二二頁)。

(243) ルソー(二〇〇五…二〇七頁)。

(244) 例えば「民主的な政治機構」や「言論の自由」に代表される「政治的自由」は、基本的には人為的な制度の問題で

ある。これに対して「存在論的自由」は、制度の次元を超えた存在そのもののあり方の問題であり、その意味において、両者は本来区別されるべきものである。確かに十全な「政治的自由」のためには、自由な意志の妨げとなりうるものは、なければ良い方が良いと思われるかもしれない。おそらくこの発想こそが、「政治的自由」が「存在論的自由」へと拡張されていく最初の接点である。とはいえ後に見るように、制度の問題としての「政治的自由」は、必ずしも「存在論的自由」をその要件としているわけではない。後に見るように、〈有限の生〉と向き合った結果として「民主的な政治機構」や「言論の自由」が導出されるということは十分にありえることだからである。

(245) カントの人間学的理想が体现されているのは、「君の行為の格律が君の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるかのように行為せよ」(カント 一九七六・八六頁) という有名な一文だろう。ここでの格律 (Maxime) とは、各々が自らに課している主観的な道徳原理のことを指しており、ここでの主張を要約すれば、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、それによってわれわれは究極的に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、ということになるだろう。したがってここでは、「意志の他律」は最も未熟な意志のあり方とされ、各自が「意志の自律」を達成していることがあらゆる人倫の出発点となるのである。

(246) 「精神は自由だ、という抽象的定義にしたがえば、世界の歴史とは、精神が本来の自己をしだいに正確に知っている過程を叙述するものだ、ということができ。……世界史とは自由の意識が前進していく過程であり、わたしたちはその過程の必然性を認識しなければなりません」(ヘーゲル 一九九四・三九、四一頁)。

(247) 「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、盲目的な力によって支配されるように自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を合目的に規制し自分たちの共同的規制のもとに置くというこ

と……この国のかなたで、自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国をその基礎として、その上へのみ花を開くことができるのである」(マルクス/エンゲルス 一九六七・一〇五一頁)。

(248) 本論ではこの概念を、これまで「生、き、方、と、し、て、の、生、活、」と表記してきた。しかし【本号】からは〈救い〉や〈美〉の概念を通じて人間の「生き方」の問題そのものを掘り下げていくことになるため、表記を改めることにした。

(249) 詳しくは【第二号】(上柿 二〇一七)を参照。

(250) キリスト教の教義の出発点は、唯一絶対的な神と、人々の罪を背負って死んだイエスをキリスト(メシア)と信じることにある。そこでは人間は失樂園の原罪を背負い、目先の欲望に囚われて罪を犯してしまう弱い存在として位置づけられている。神の愛はそうした人間ひとりひとりにあまねく及ぶのであり、罪を犯した人間は悔い改め、隣人愛とともに正しく生きることが求められる。そして世界は終末へと向かい、正しく生きた人々は、復活したイエスとともに神の国で生きられるとされている。後に触れるように、ここにあるのは〈無限の生〉ではなく、〈有限の生〉の「世界観Ⅱ人間観」だったと言えるだろう。日本聖書協会/共同訳聖書実行委員会(二〇〇六)、小田垣(一九九五)も参照。

(251) 小田垣雅也(一九九五)は、こうしたルネッサンス期に生じたキリスト教自体の変化を、人間の思考の方向性という意味において、「神からの発想」が「人間からの発想」へと逆転したと表現している。

(252) 本論では踏み込まないが、それにもかかわらず、この「世界観Ⅱ人間観」が最も成功した分野がある。それは「科学技術」の分野である。【第一号】で触れたように、「技術」と「科学技術」は必ずしも同じものではない。「技術」を持たない人間社会は存在しないが、「科学技術」を生み出したのは西洋近代文明だけである。「技術」が職人的勘に基づく製作活動であるとするなら、「科学技術」は世界に内在する普遍的な原理を抽出すること、そして抽出され

た原理を用いて自然を予測／コントロールしていく行為を指している。「科学技術」をもたらした精神は、世界に内在する摂理を正しく紐解いていくという宗教的情熱と深く結びついていたのである。両者の接点については、村上（一九八六）も参照。

(253) こうした整理に基づけば、【第二節】において見てきた「第二期」の戦後的理想、とりわけその中核をなしてきた「平和主義」と「民主主義」の理想が、いずれも「現実を否定する理想」としての側面を強く持っていたことが理解できるだろう。

(254) この論点をめぐっては、おそらく二つの留保が必要である。ひとつは、後の時代に理念がもたらした成功に見えるものであっても、実際には現実に基づく試行錯誤がもたらした成功に過ぎない場合があるということ、もうひとつは、理念の力が最も顕著に発揮された歴史的事例は、アメリカ独立戦争やフランス革命というよりむしろ、例えばカンボジアでポル・ポトが試みた実践がそうであるということである。ここでは都市を否定するところにある理想国家の建設のために、数一〇〇万人にもぼる人々が都市から農村へと強制的に移住させられた。驚くべきことに、その「社会実験」を通じて、最終的にカンボジアでは全国民の四分の一あまりが死亡したとされているのである。詳しくは山田（二〇〇四）。

(255) 以下は栗原敬遠が「郷土愛」という概念の無力さや虚構性について論じた一節である。「近代的自我の確立……それは同時に暗黒との戦いでもあった。選択行為が不可能な地点にあつては、私たちは何時までも自由を獲得できない……しかし、暗黒は消えなかつた。暗黒は光のあるところ、常に常に控えている。それはそもそも消えるの消えないのという次元で語る対象ではないのだ」（栗原 二〇一六：一〇六頁、傍点は筆者）。栗原が述べる「暗黒」とは、逃れられない人間の宿命、すなわち本論で〈有限の生〉と呼ぶものに相当する。またここでの「光」は、本論で言う無限の理想に相当する。この一文は、われわれが世界を〈無限の生〉の「世界観Ⅱ人間観」のもとで眺めるとき、「意のままに

ならない生」の現実が、あたかも影のようにどこまでも追いかけてくる様子を鋭く表現しているのである。また増田敬祐は、この「無間地獄」について〈万能の否定論〉という概念を用いて説明している。「私たちの生きる現代社会は「人類史の構想」という発展進歩史観によって、生活の現実が常に「本来」の「あるべき姿」を前に、それが「前近代」であろうが、「未完の近代」であろうが、否定される方式となっている、ということである。この〈万能の否定論〉では、終着駅にたどり着いた「本来」の「あるべき姿」に達したと認められない限り、現実の人間は何をしても「人類史の構想」を根拠に否定されてしまう」（増田 二〇二〇：三五二頁）。

(256) われわれはこれまで一連の理念の先に、すべての人々が満たされ、光輝くような、どこかバラ色の世界をただただ素朴に信じてきたのではなかっただろうか。それがあまりに偶像化されていたので、おそらくわれわれはこうした事実の側面をなかなか受け入れられずにいるのである。

(257) 自由も、平等も、自律も、共生も、もちろん社会的現実という次元においては、確かにそれらが必要としている人々が存在する。後に触れるように、本論はそれらが「不要である」と主張しているわけでは決してない。本論が問題にしているのは、あくまでそれらが「現実を否定する理想」として追求されることの危うさだからである。

(258) ここでの根源的な「世界観⇨人間観」の変容のことを、吉田健彦は「デジタル化」と表現してきた。吉田の言う「デジタル化」とは、直接的には思考とデータが等価のものとして人々に認識されることを指している。しかしそれは科学技術の進展に伴って、第一に、異質なものとして現前する他者や、そうした他者との対峙によって立ち現れる「私」という存在を、操作可能なデータとして一元的に理解、置換できるものと見なす「世界観⇨人間観」の成立として説明され（吉田 二〇一七）、第二に、「存在論的ノイズ」のなかにおいてしか存在できない人間に対して、特定の間像（人間類型）を「真の人間」と想定し、そこから外れるものをすべて「除去可能性ノイズ」という形で除去することが可能であり、また除去すべきだと見なす「世界観⇨人間観」の成立として説明されている（吉田 二〇

一八)。歴史や記憶を含む「全体性」を纏い、絶対的に固有な存在として私に迫りくる他者は、ここではノイズを除去され、自意識を持って余す自身の自己確証のためのリソースとしてのみ理解されるようになる。そうして「他者原理」を喪失した私は、すべてがコントロール可能であるとする偽りの無限と永遠のなかで、孤絶した透明な存在になると説明されるのである。

(259) 栗原敬遠の「暗黒地域論」は、「地域起こし」や「郷土愛」の名のもとに称揚される「地域」なるものを紐解き、その根底にある矛盾や虚構性について論じたものである(栗原 二〇一五)。栗原によれば、かつて「地域」を支えていたのは、「選択できない」ことを受け入れる世界観であり、そうした世界観を当事者となる人々が了解、共有していたことであつた。しかしそれは今日では逆に、「選択できる」ことを自明視するような世界観に置き換えられてしまっている。たとえ「選択できる」世界観のもとでどれだけ「地域」なるものを復元しようと試みても、人々はかえってその必然性に苦しむことになる。そして経済効果という理由を当てにした、まがい物ばかりを生産することにもなるだろう。結局そこには根源的な持続性が欠落しているのである。この指摘は、本論で見てきた「世界観Ⅱ人間観」の変容を別の角度から捉えたものだとと言えるだろう。【注二八四】も参照。

(260) 例えば現代人が直面している「老い」の問題は、その典型的なものだと言えるのではないだろうか。実際、「かけがえないこの私」を自明視してきた人々にとって、能力が衰え、外見が変わり、誰かの助けを必要とするようになる。「老い」は、まさしく許しがたい不条理であるだろう。しかしこれまで見てきたように、そうした考えに至るのは、われわれ自身が人生の目的を「自己実現」と見なし、無意識のうちに特定の身体的状態のみを「正常」だと認識しているからに他ならない【注二五八】における吉田の「存在論的ノイズ」をめぐる考察も参照のこと。われわれにあって、「老いる」ことはすでに身体の「非正常」であつて、それは言ってみれば医学的に克服されるべき「疾患」のひとつとなつている。だが、どれほど金銭や労力を費やしたところで、われわれが「老い」から逃れることなど不可

能であり、そこにあるのはまさしく先の「無間地獄」であるだろう。〈有限の生〉の「世界観Ⅱ人間観」が訴えているのは、ここでわれわれが本当に必要としているのは、若返りの薬でも鋼鉄の身体でもなく、生老病死の全体としての〈生〉を見つめ、そうした〈生〉を引き受けていく意味であり、その過酷な現実と力強く対峙していくための術であるということなのである。〈有限の生〉を生きたかつての人々にとって、おそらく「若い」とは抵抗すべきものでも、克服すべきものでもなかった。彼らはおそらく青年には青年の役割があり、老人には老人の役割があると考えていた。年齢を重ねていくということは、人が人生に連なるひとつの舞台に別れを告げ、その都度別の新しい舞台に「誕生」するということを意味していたのである。

(261) 近年注目されている「ベーシック・インカム」は、国家が国民に対して一定金額の生活保障を無条件に行うという究極の福祉政策である。多大な財源をいかに確保するのか、また人々の勤労意欲が減退する可能性や企業が賃金を引き下げる可能性などをどう考えるのか、問題点はさまざまに指摘されているものの、実現すれば事実上貧困は撲滅されると考えられている。詳しくは原田（二〇一五）を参照。ただし本論が注目したいのは、この政策の実現可能性というよりも、その背景にある「世界観Ⅱ人間観」、とりわけそれが面において〈自己完結社会〉と強い親和性を持っているという点である。例えば「ベーシック・インカム」の導入によって、労働することの意味は根源的に変容するだろう。それは〈生存〉のためではなく、言わば完全に「自己実現」のためのものとなる。それは政府という〈社会的装置〉によって、生活の必要という意味の文脈が不可視化される世界であって、言ってみれば「ユーザー」としての生」を完全なものとするための試みであるとも言えるからである。

(262) 増田敬祐は本論と同じ「脳人間」の「ユートピア」について、〈脳の外化〉という概念を用いて論じている（増田二〇二〇）。

(263) 松田（二〇一八）によると、医師が患者に直接致死薬を投与する形での安楽死を合法化した国として、オランダ、

ベルギー、ルクセンブルク、カナダ、オーストラリア（一部の州）があり、医師が患者に致死薬を処方し、患者が自らそれを服用するなどして自死する形の「医師介助自殺」のみが合法化されている国として、米国（一部の州）、スイスがある。なかでもスイスは外国人にも門戸を開いており、合法的な自殺を求めてスイスを訪問することは、しばしば「自殺ツーリズム」とも呼ばれているとされる。

(264) 二〇〇一年に世界で先駆けて安楽死を合法化したオランダでは、その要件として、患者の要請が自発的で熟慮されたものであること、医学的な疾患があり、それがもたらす苦痛が永続的で耐えがたいものであること、病状を解決するほかの方法がないこと、患者への病状及び予後についての情報提供がなされていること、独立したもうひとりの医師による見解が主治医と同じものであることなどが挙げられている。詳しくは松田（二〇一八）を参照。

(265) 「すべり坂」と呼ばれる一連の議論が問題にしているのは、家族や社会が抱えている負担や、苦しむ本人への配慮などを理由として、あくまで本人の意思とは別のところで安楽死が実施されしまうことである。こうした「自己決定」に関する過剰なまでの強調に対して、松田（二〇一八）は自発と非自発の区別の難しさ、自己決定の前提となる人間の「自律」の不完全性を指摘している。だが、その指摘はあくまで実践としての困難さであって、「人間は自らの命の終結をコントロールできることが望ましい」という「世界観⇨人間観」そのものについては、ここでも問題にはされていないように思える。

(266) 詳しくは松田（二〇一八）を参照。また、このことに関する報道として、「高齢者の自殺ほう助認める動き、医師らが反対表明 オランダ」（AFP通信、二〇一七年四月四日、<https://www.afpb.com/articles/-/3123884>）も参照のこと。

(267) わが国では医師が直接致死薬を投与したり、医師が処方した致死薬を患者が自ら服用する一般的な安楽死とは区別される形で、終末期患者への生命維持のための治療を中止したり、新たな治療を開始しなかったりするものが「尊厳

死」と呼ばれてきた（両者は「積極的安楽死」と「消極的安楽死」とも呼ばれる）。前者が自らの運命を文字通り自ら決定する選択であるのに対して、後者は自らの運命を自然に任せる選択であると考えれば、ここには本質的な差異があるということが分かるだろう。「自己決定が適切になされたか否か」という視点だけでは、こうした違いは見逃されてしまうのである。

(268) この「自殺のための公的な施設」をめぐる、筆者が最初にインスピレーションを得たのは木城ゆきとによる『銃夢』という漫画作品である（木城 一九九五）。

(269) 「一〇〇人の村の比喩」は、自由選択と自発性だけでは決して〈共同〉は成立しえないことを論じた思考実験のこと。【第三号第三節】（上柿 二〇一八）を参照。

(270) もちろんここで当事者となる未来世代がそれを聞き、これが「人間でなくなる」、「グロテスク」だというのは「身体」という原始的な器官に囚われた古い人間の発想に過ぎないと主張する可能性は十分にある。本論はそうした主張を否定しないし、だからといってここでの主張が一面的だとも考えない。〈思想〉とは、究極的には、時代に生かされる人間が、おのれに与えられた時代の風景から見えるものを描くことでしかない。それをどう受け取り、どう判断するのかということとは未来世代に任されている。それが〈思想〉をめぐる「託す」という行為の本質だからである。

(271) ここでの〈有限の生〉の原則は、筆者が思いつく限りのものである。したがって正確に述べるのであれば、それは、少なくとも五つ存在するのであって、五つだけとは限らないと言えるかもしれない。

(272) こうした主張をすると、〈無限の生〉の理想家たちは、奇妙なことに、自らは十分なほどに〈有限の生〉を、理解している、と口にする。〈有限の生〉は議論の自明の前提であって、だからこそわれわれはそれを克服した理想を語っているのだと主張する。しかしこれだけでは、〈有限の生〉を本質的な意味において少しも理解していることにはならない。例えば先の寓話における「殺生嫌いの若者」が、他の命の犠牲を伴う自らの有限性について、本質的な意味において

「理解」していたと言えるのだろうか。「若者」はあくまで〈有限の生〉を「否定」していたのであって、それだけでは〈有限の生〉を「理解」したことにはならないのである。

(273) こうした人間学的な前提は「ブランクスレート説——ブランクスレート (blank slate) とは『空白の石版』を意味する——とも呼ばれ、自然科学の分野では早い段階から問題提起が行われていた。代表的なのは社会生物学や進化心理学をめぐる論争であり、前者であれば人間の利他的行為が、後者であれば人間の認識や思考が、いずれも進化論的に獲得された生得的な基盤のもとで説明できるというのが自然科学側の主張であった。これに対して人文科学側は、それを頑なに認めようとはしてこなかった。その理由は、人間精神に関わる部分に生物学的な論理や生得的な差異などの存在を認めてしまうと、自由や平等、啓蒙や教育などをめぐる従来の枠組みが根底から揺らいでしまうと考えられたからである。例えばピンカー (二〇〇四) を参照。

(274) ここでの「第三の原則」をめぐる諸論点については、【第三号】(上柿 二〇一八)において詳しく論じた。抑圧が存在しない〈関係性〉など存在しないという命題は、ここでの考察から導きだされた重要な論点である。このことは同時に、一切の権力構造が存在しない〈関係性〉もまた存在しない、ということを意味するだろう。

(275) 本論における〈悪〉の概念については【第三号第三節】(上柿 二〇一八)を参照。ここで想定されているのは、例えば貪欲、執着、吝嗇、虚栄、嫉妬、傲慢、卑屈、邪見、悔恨、憎悪、焦燥、鬱憤、憤怒といったよこしまな「情念」であると同時に、他人を意図的に貶めたり、傷つけたりしようとする「悪意」であり、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「不誠実」といったものである。これらはいずれも『普遍的な正義』と対置されるようなものではなく、人間であれば誰しもがその『種』を内に秘めているような人間的な〈悪〉のことに他ならない。

(276) 階級闘争の最終段階において「国家は死滅する」と説いたのはエンゲルスであったが(エンゲルス 一九六六…一

○九頁)、【第二節】でも見てきたように、「第二期」の日本社会においては、国家権力の存在そのものが「悪」であり、連帯する「市民」たちの究極形態においては、あたかも暴力装置としての国家自体が不要であるかのような風潮さえ存在していたのである。

(277) 【第二節】で見た「第二期」以来、われわれの社会はどこか無意識のうちに、権力を監視し、権力を批判することだけが、われわれの責任の取り方であると誤解してきた側面があったように思える。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。したがって重要なことは、あくまでわれわれが自ら「権力を創出していく」当事者として何ができるのかということである。この原点を忘れたとき、権力はおそらく別の形で腐敗していくのである。

(278) そのためわれわれは、特定の、価値判断に由来する、「悪」を糾弾するときにこそ、最も慎重にならなければならない。人間がもたらすわざわい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での「善」や「正義」がもたらす悪だからである。

(279) 「無常」とは、「常ならざること、変化すること、生滅あること、特に人間など生ある者が必ず死滅すること、あるいは健康なものが病み、青年が老いるなど、変化してほしくないものが望ましくない方に変わることに対して言われる」(『仏教・インド思想辞典』二〇一三)。しかし人間は、何ものかが変わることなく永遠にそのままであることを願ってしまう。だからこそそこに、苦しみが生まれる。しかしその苦しみを生みだしているのは、何ものかの永遠を願う自分自身であって、この世の無常という真理を悟ることこそが苦しみから解放される唯一の道である。こうした世界観は仏教における中心的な教義のひとつであると同時に、この列島に住む人々の間に広く共有されてきたものであると言えるだろう。

(280) 「汝の敵を愛せ」は、『マタイ福音書』第五章および『ルカ福音書』第六章に見られる、イエスが山上から人々に

向けて語りかけた言葉のひとつである。「あなたがたも聞いておるとおり、「隣人を愛し、敵を憎め」と命じられている。しかし、わたしは言っておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。あなたがたの天の父の子となるためである。父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださるからである」。日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会（二〇〇六）。

(281) 広井良典（二〇〇一）は、戦後の日本社会が成長に邁進していくなかで、人々が「私の生そして死が、宇宙や生命全体の流れの中で、どのような位置にあり、どのような意味を持つているのか」という根源的な問いと向き合っていることをなぞりにしてきたと述べる。そしてわれわれが、いまや「死生観の空洞化」とも呼べる事態に直面していること、加えて長い年月をかけてこうした問いと向き合ってきた宗教を含め、再び社会として死生観の問題と向き合う時期にきていると指摘する。なお、広井が伝統的な宗教に共通する特質としてあげている、「永遠」の位置づけと「存在の負傷性」、および「永遠」に触れることを通じて再び自らが生きるこの世界に深い価値を見いだすという論点については、本論における〈有限の生〉や〈世界理解〉をめぐる考察とも多くの接点があると言えるだろう。

(282) 『浄土』とは、仏や菩薩などが住むとされる、煩惱の対象となるものが存在しない世界のことを指し（人間が現に生きる世界を『穢土』と呼ぶことに対応する）、とりわけ鎌倉時代の仏教である浄土宗や浄土真宗においては、阿弥陀仏に帰依し、死後浄土に往生することが理想とされた。キリスト教における『天国』とは、神や天使の住む天上の世界のことであり、同時にそれは、イエスの復活の後にキリスト者が永遠の祝福を受けるとされる神の国のことを指している（ただし諸説によれば、神の国は、神の支配が完成された地上の国として到来するとされる場合もある）。確かに浄土も天国も、人々が生きるいまここにある世界とは異なる別の世界のことかもしれない。しかしその地に至るためには、人々はあくまでこの世界でどう生きたのかということが問われる。この信仰の根底にあるものもまた、この世界でより良く生きるための『知恵』だと言えるだろう。『仏教・インド思想辞典』（二〇一三）、日本聖書協会／共同

訳聖書実行委員会（二〇〇六）を参照。

(283) ただし、人間存在の行為としての「信仰」のなかには、確かに一切の疑念を排除した形での絶対的な帰依という形も存在する。本論が示したかったのは、「信仰」という行為のなかには、こうした人間学的に多様で豊かな側面があるということである。

(284) 前述した栗原敬遠の「暗黒地域論」〔注二五九〕は、本論と多くの接点を持っているが、本論とは明確に異なる点のひとつある。それは栗原が、諸星大二郎の漫画作品『闇の客人』を解釈するにあたって、鬼踊りを舞う老人が「選択できない」世界観を生きていたがゆえに、何の苦悩も葛藤もなかったとしている点である。これは栗原が、リメイクされた新版において、老人が鬼踊りを舞うべきもつともな理由や設定が追加されたことを引き合いに、われわれが「選択できる」世界観へと移行したことを示唆している点からすれば、重要な論点であることが分かるだろう。だが筆者は〈有限の生〉を生きた人々において、苦悩や葛藤がなかったとは考えない。それは「意のままにならない生」とともに生きてきた時代の人々が、おそらく過酷な現実能耐えうる知恵と、現実と格闘していく術という面において現代人よりはるかに勝っていたがために、現代の部外者からはあたかもそのように見えるということではなかっただろうか。

(285) 「もしも、上記のような問題への出来あがった答えを、それが答えでありさえすれば何でもよい、という態度で求めるとしたら、その人は哲学よりもむしろ宗教にこれを求めた方がよい……だが、哲学はこのような、外から与えられる権威を認めない。外から与えられるあらゆる権威を否定し、しりぞけるところに、哲学的態度がはじめて生まれる。……人生の意義に関しても、自分自身の理性と経験によって受けいれることのできる答えだけを受けいれようとする。……これが、この問題にたいする唯一の哲学的態度である」（大井／寺沢 二〇一四：四四、四七頁）。冒頭で触れたように、仏教やキリスト教に限らず、歴史のなかで洗練されてきた多くの宗教は、〈世界了解〉を求める人間存

在の根源的な営為を出発点としているように思える。つまり了解のための言葉や意味が(思想)として体系化され、それが年月を経て(生活世界)に深く根づいたものこそが、われわれが宗教と呼んでいるものではないだろうか。この原点の部分に立ち返れば、宗教と哲学の間に根源的な差異などおそらく存在しないのである。

(286) 古来より人々は、祝詞を奏上して然るべき場所に神を迎え、供物や舞などを奉じて神に祈った。しかしどれほど神事を行っても、それによつて何かが保障されるわけではない。人々の問いかけや祈りが神に届いたのかどうか、届いたとして、はたして神がそれに答えてくれるのかどうか、人々にはまったく分からない。それでも人々は神を祀り、神に問いかけ、神に祈った。というよりも、祈らずにはいられなかった。想像してみたい。この「意のままにならない」世界のなかで、人々にできることなど限られているではないか。確実なものがないからといって、はたして人間は、そこで何もせず、いられるのだろうか。人々にとってはそれが、おそらくより良く生きるためにできる数少ないことのひとつだったのである。

(287) 補陀落渡海は、南方の海の彼方にあるとされる観音浄土を目指して死出の远航を行う宗教的な行の一種であり、一六世紀頃を中心に熊野那智のほか、日本各地にその記録が残っている。使用された屋形船には、葬儀に用いる「四門」に見立てた四基の鳥居が設けられ、さらに屋形の入口は釘で打たれ、船底には船が沈む仕掛けが施されていたとも伝えられる。常陸国に残された記録によれば、総勢二二名の出航となった事例もあると言われている。これは現代人の感覚からすれば、まさに恐るべき因習でしかないだろう。しかし、生きながらにして死出の远航を行った人々の感情とはどのようなものだったのだろうか。ある人々は、浄土への渡航を真に信じていたかもしれないし、またある人々は、苦しむ民衆たちの思いを背負い、修行者として最も厳しい行に挑む覚悟を携えていたのかもしれない。そしてある人々は、後戻りを許さない世間の目と、自身に降りかかる運命の恐ろしさに嘆き悲しんでいたのかもしれないし、またある人々は、そうした感情をすべて抱えながら海原へと旅立っていったのかも知れない。那智では嫌がる住職を

無理矢理入水させた事件が起こって以来、渡海は死後の水葬へと形を変え、人々は住職の霊が「ヨロリ」という魚となって周囲に棲息すると語り継いだと言われている。われわれは、そこにあった人々の畏怖や「負い目」を含めて、さまざまな人間的な感情について想像力を働かせる必要があるだろう。補陀落渡海については、根井(二〇〇八)を参照。

(288) 〈無限の生〉の住人たちは、絶対的な価値理念の存在を信じているからこそ人間理性に無条件の信頼を置く。そして彼らの信奉する「本来の人間」＝「完全な人間」なるものの物語は、見方によってはよほどに人間的現実を否定していると言えるのである。

(289) ここで敢えてこのように述べたのは、近代的な価値理念の数々を批判する本論が、例えば「言論の自由」や「機会の平等」といったものさえ受け入れないとの誤解を避けるためである。確かに本論は、あるべき理念から出発する「現実を否定する理想」を批判する。しかし〈有限の生〉から出発し、目の前の現実との格闘を繰り返した結果、人々がそれとよく似た形に到達するということは十分にありえることなのである。

(290) この人間の〈救い〉という主題は、これまで人文科学が十分に向き合っていない主題であるように思える。それはおそらくこの主題が、もっぱら宗教の課題として理解されてきたこと、あるいはこの主題に相当する問題が、「かけがえないこの私」や「自己実現」の問題として置き換えられて理解されてきた側面があったからである。しかし本論で見えていくように、〈救い〉を問題にすることは、〈思想〉の実践を行うにあたって本来避けて通ることができないものである。もともと〈思想〉の実践における〈救い〉の問題を、「こうすれば救われる」という具体的な内容を提示することだと誤解してはならない。その目的は、あくまで人間存在にとつての〈救い〉の意味、現代を生きる人々にとつての〈救い〉の意味を言葉によって紐解いていくことにあるからである。

(291) 『広辞苑』(二〇一八)には「①すくうこと。たすけること。救助。救済。②兵を出して救うこと。加勢。助勢。

- ③希望や明るさを感じさせて気持をほっとさせることから。④キリスト教で、イエス・キリストの救済。」とある。
- (292) キューブラー・ロスは、「受容」の段階について次のように述べている。「かれは自分の『運命』について抑鬱もなく怒りも覚えないある段階に達する。……かれは自分をとりまく多くの意味深い人々や場所などを、もうすぐすべて失わなければならないという、その嘆きも悲しみも仕終え、かれはいまある程度静かな期待をもって、近づく自分の終焉を見詰めることができる」(キューブラー・ロス 一九七一・一四六頁)。
- (293) この過程は、前述した芹沢(二九八九)が「イノセンスの解体」と呼んだものとも密接に関わるものだろう(注一二六)を参照)。芹沢はそれを子どもたちの文脈において論じたが、それを必要としているのは実際には子どもたちだけではない。人間存在が生きていることそのものが根源的に「イノセンスの解体」を必要としていると言えるのである。
- (294) 大野晋は古来より日本語で「神(カミ)」と呼ばれてきたものの特性を以下の六つにまとめている。①カミは唯一の存在ではなく、多数存在した。②カミは具体的な姿・形を持たない。③カミは漂動・彷徨し、時に来臨し、カミガカリする。④カミはそれぞれの場所や物・事柄を領有し支配する主体である。⑤カミは超人的な威力を持つ恐ろしい存在である。⑥カミは人格化してふるまう。例えば祖霊に繋がる氏神にはじまり、土地の神である産土神や、自然の力を体現した火の神、水の神、それどころか山の神、道の神、坂の神、屋敷の神に至るまで、この列島に生きた人々は、〈生活世界〉の実にあらゆるところに「神」の存在を見ていた。それは一神教における神(God)とはまったく異質の概念であって、ここでは得体の知れない魑魅魍魎を含めて、人知を超えた畏怖すべき存在はすべて「神」なのであった。確かに現代の世界観からすれば、こうした存在は古代の人々の想像物に過ぎないということになる。しかしそれだけでは、あまりに表面的な理解にとどまるだろう。ここで重要なことは、人々がそうした存在を仲立ちにして何を見ていたのか、何と向き合い、何を成そうとしていたのかということである。大野(二〇一三)、岡田編(二〇一〇)、小松編(二〇一一)。

(295) 増田敬祐は、人間存在が「自身の環境の外部に出る」ということの意味を、「環境」と「存在」と「倫理」の関係性を念頭に次のように述べている。「境界の発生は自分と自分以外の何ものかの〈間〉における触れ合い、関わり合うという空間に現われる出来事、の発現でもあった。従って環境の了解は同時に自分という存在の縁取りを承知すること、自分以外の人間存在を発見し、お互いが生存することを維持していくために行為する存在としての人間を了解する経験ともなる。……存在する「もの」どもは、生存のために環境世界に出る。そのとき行われる行為や活動は必ず自分以外の何ものか、他者との関わり合いを影のように連れ合っている。……本論は時代や環境を生き抜くために必要とされる倫理や作法の導出は、個人の人格を高めるという自己の内面性の陶冶に注目する仕方ではなく、存在する「こと」のために人間が自分の環境の外に出ていく渦中で取り結ばれる「人間どうしの間でかわされる結合的な行為」において体得されるものだと考える」（増田 二〇一七・二五七・二五八、二六八頁）。

(296) この二つの態度は、実は根底においては深く結びついている。本来「諦め」は、現実肯定と結びつく態度であると言えるのだが、少なくとも【第二節】で見てきた「第四期」以降に特有の「諦め」は、「意のままになる生」の歪んだ理想がもたらした挫折に起因するものであり、その意味において両者の出発点は同じものだからである。先のキューブラー・ロスの概念に引きつけて言えば、無限の理想を追い求める人々の態度は「怒り」や「取引」に近く、「諦め」に陥った人々の態度は「抑鬱」に近い。両者はいずれも「意のままにならない生」を結局は否定しているのであり、ここにあるのは、生身の〈生〉の現実を肯定できないことへの苦しみなのである。

(297) ここでの「構え方」という言葉は、バンド「北南」の楽曲『構え方』（『福がくる』収録、二〇〇九年）から触発されたものである。

(298) このことを強調するのは、前述した芹沢（一九八九）をはじめ、八〇年代以降の多くの論者たちが、われわれの苦しみの根源を「存在論的抑圧」にあると考え、たった一人でも「ありのままの私」を受け入れ、肯定してくれる人間

が必要であると主張してきた側面があるからである。しかし繰り返すように、一切の抑圧的、権力的な要素の介在しない〈関係性〉など存在しないし、〈関係性〉から切り離された「ありのままの私」など虚構の産物でしかない。無条件の承認を必要としているのは、あくまで幼児期の子どもたちであって、人々が本当に必要としているのは、おそらく「意のままにならない他者」と向き合い、互いに努力を重ねるなかで築き上げられていった〈信頼〉の経験なのである。

(299) 確かに歴史を紐解いていけば、「皇帝」のような人物はいつの時代も存在したと言えるだろう。例えばそれは、能力は高いものの、派手を好み、どこか独りよがりな一面をも兼ね備えた権力者だったかもしれない。そうした人々は生老病死を受け入れられず、「意のままになる生」の夢想に縋り、せめて自身の記憶が人々から失われないようにと、躍起になって「この私の生きた証」を残そうとする。しかしそれは、「意のままになる生」の夢想に浸れるだけの「余裕」のある人々の発想であって、一般庶民の感覚とはかけ離れたものだったのではないだろうか。

(300) 一般的に墓や葬儀は、死者のために存在するものだと思う。実際〈無限の生〉の住人たちにとつては、それらはあの「皇帝」と同じように、「この私が生きた証」を表現するものでしかないだろう。だが、はたしてそれだけのだろうか。例えば人が誰かを弔おうとするとき、そこにあるのは死者への同情だけではないだろう。この列島においては、古くから非業の死を遂げた人間の霊魂が、何らかの怨みや邪念を抱いて災難や祟りを引き起こすと信じられてきた。人々が死者を丁重に弔ったのは、一面においてはこうした「鎮魂」という意味合いも含まれていたのである。それだけではない。死霊を恐れる人々の心の中には、自らが生きることへのさまざま「負い目」もまた含まれていた。「人の死」と向き合うということは、故人と縁を結んだ人々が、それぞれの形で自身の「負い目」と向き合うこと、そして人々が故人と縁を持つ別の誰かと何かを分けあうことよって、同時におのれ自身の〈生〉と向き合うという側面があったのである。その意味においては、葬儀も、墓も、実は生者のためにこそ存在してきたとも言え

る。それらは（存在の連なり）のなかで生きなければならぬ人間が、自分自身を再確認するためのものでもあったのである。日本古来の弔いの思想については、川村（二〇一五）を参照。

(301) 例えば想像してみたい。あなたが友人に対して何の気なしに口にした言葉があったとして、その後友人とは疎遠になってしまったものの、後になってその人が人生の岐路に直面した際、不意にその言葉を思いだして、それをきっかけに危機を克服することができたとする。その人はすでにあなたのことは忘れてしまっていたが、言葉だけは生きていて、それはその人のなかで磨かれていき、いつしかその人自身の言葉になっているかもしれない。そして今度はその人が語りかけた言葉によって、また別の誰かが結果的に救われることになるかもしれない——人間の世界においては、こうしたことが実際に起こりえるのである。本論で述べる（存在の連なり）をめぐる感覚は、筆者だけのものではないだろう。例えば魚戸おさむ／北原雅紀（脚本）の漫画作品『玄米せんせいの弁当箱』には、次のような台詞が登場する。「三つ目の命は死なないんです。……一つ目の命は『人生』、二つ目の命が『思い出』、三つ目の命は——『魂』です」（魚戸／北原 二〇〇八：一三九頁）。

(302) このことと関連するものとして、吉田健彦は次のように述べている。「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」（吉田 二〇一八：二六四、二六五頁）。

(303) 筆者はそれを敢えて「自己肯定」と呼ぶことを避けた。というのも現代人が「自己肯定」と言ってしまうと、それ

は容易に「かけがえないこの私」の概念と接続され、世界も他者も欠落した、肥大化した自意識の肯定へと向かってしまうおそれがあるためである。先の「皇帝」だろうと、自殺した「脳人間」だろうと、自意識自体の肯定はできない。人間の〈生〉の残酷さを思うとき、「この私でよかった」、「生きていてよかった」、「生まれてきてよかった」といった言葉は、あまりに虚しく響くだろう。人間の〈救い〉となるものの契機は、あくまで〈世界了解〉にある。したがって「自己肯定」というものがあるのだとすれば、それは〈世界了解〉を土台とした「自己への〈信頼〉」がもたらす、あくまで副産物であると考えるべきだろう。

(304) 一般的な辞書によると、「美」とは第一に「うつくしいこと」、第二に「よいこと。りっぱなこと」、そして第三に、哲学的な用法として「知覚・感覚・情感を刺激して内的快感をひきおこすもの」でありながら、「生理的・個人的・偶然的・主観的」である。「快」とは対照的に、「個人的利害関心から一応解放され、より普遍的・必然的・客観的・社会的」なものであるとされている(『広辞苑』 二〇一八)。

(305) 例えば孔子の教えは、君主や父子、兄弟など、人間存在がさまざまな立場のなかで「良く生きる」ことを問題としていたし(金谷 一九九九)、古代ギリシャで言えば、アリストテレスが倫理学の主題とした「卓越性」(virtue)もまた、人間が「良く(善く)生きる」ことを問題とする概念であった(アリストテレス 一九七二)。重要なことは、これらが人間の具体的な「生き方、あり方」として論じられていたことであって、それは近代的世界像において見いだされる普遍的な道徳原理とは区別される。美的価値を内包するものであったということである。

(306) A・G・バウムガルテンは、主として詩に関する考察を通じて、感性によって認識される美と、美を表現したところの芸術という形で、「感性」、「美」、「芸術」が一体化した枠組みを提唱し、知性によって認識される論理学とは区別される形で、感性によって認識されるものの学、すなわち「感性の学」としての美学(aesthetics)を創始した(バウムガルテン 二〇一六)。また道徳(善)と美の区別を厳密に行ったのはI・カントである。彼は道徳(善)

を主として「実践理性 (Praktische Vernunft)」の問題、美を主として「判断力 (Urteilstkraft)」の問題としたうえで、美というものが生理的な意味での快適さとは異なり、個別的な利害関心をこえて、言わば美そのものとして快感を引き起こすものとした。それを踏まえれば、美は判断に先立って対象そのものに内在するのではなく、鑑賞者の美的判断に伴ってはじめて成立するものであるということになる(カント 一九七四)。西洋美学をめぐる思想史についてはペルトナー(二〇一七)、佐々木(二〇一九)を参照。

(307) 既製品の便器に署名をし、そのまま展示を試みたデュシヤンの『泉』(一九一七年)は、既存の芸術概念を破壊するだけの多大なインパクトを備えていた。それは西洋美学が想定してきた美的体験としては意味をなさず、知的な解釈を行うことによってはじめて作品として成立しえるものであった。「現代アート」とは、その意味において西洋美学の枠組みを解体したところに成立する芸術活動(作品)として定義することができる。なお、佐々木健一(二〇一九)によれば、「芸術」とはもともと「専門的な技術ぎりょうに関わる」ことを意味する「art」の翻訳語であり、このことから「芸術」と「アート」は本来同じものを指していることが分かるだろう。片仮名語の「アート」が成立したのは、こうした新しい芸術活動(作品)の形式を念頭に、それを古典的な芸術活動(作品)から区別する必要があるからなのである。

(308) 佐々木健一(二〇一九)は、ここでの美学における主題の転換を、バウムガルテン以来の芸術||美||感性を前提とした「美的体験」と「美的範疇」から、「解釈」と「美的概念」への移行として整理している。つまり芸術における本質的な問いが、芸術(作品)を鑑賞することで生じる体験のあり方とは何か、優美や崇高を含め美に類型できる範疇とは何かというものから、知的に概念を駆使することで、芸術(作品)にいかなる解釈が可能か、陰気だ、卑屈だといった、これまで「美しい」と見なされなかったあらゆる形容詞を含む形で「美」を拡張したうえで、そこにいかなる概念が成立しているのか、というものへと移行してきたということである。

(309) 小崎哲也(二〇一八)は、今日の「現代アート」を成立させるものとして、「インパクト」、「コンセプト」、「レイヤー」(鑑賞者が作品を理解、解釈し、そこから多彩な想像、連想を展開していくための補助線となるもの)という三大要素があると述べる。また「現代アート」を鑑賞していくための具体的視座として、「新しい視覚・感覚の追求」、「メディアウムと知覚の探求」、「制度への言及と異議」、「アクチュアリティと政治」、「思想・哲学・科学・世界認識」、「私と世界・記憶・歴史・共同体」、「エロス・タナトス・聖性」、「完成度と補助線」の八つをあげている。

(310) 詳しくは小崎(二〇一八)を参照。

(311) 例えば、芸術作品を街のいたるところに配置する試みは、従来の「美術館」という概念を解体させるという意味において、確かに「アート」的なものだと言える。しかしそれは、本来美術館にあるべきものが街角に配置されるという「コンセプト」を通じてはじめて「アート」になるものであって、そこにあるのは依然として「鑑賞」活動に他ならない。それは見方を変えれば、「美術館の解体」というよりも街や風景の美術館化であり、同時に〈生活世界〉から遊離した「コンセプト」なるものによる〈生活世界〉の侵食であるとも言える。ここに見られる種のグロテスクさは、「生き方としての美」の不在、あるいは「鑑賞としての美」による独善性や無神経さに起因するものだと言えるだろう。

(312) このことを考えるうえで重要なのは、「アートワールド (the artworld)」という概念である。「アートワールド」とは、アーティスト、キュレーター、コレクター、学者、評論家、ジャーナリズムなどからなるネットワークのことを指し、A・C・ダントーによれば、一九六〇年代には、何が「アート」で何が「アート」でないのかは、この「アートワールド」が決定するのだとする、「アート」の制度論が盛んに論じられたという。すべてのものが潜在的な「アート」となりうる以上、権威ある何ものかがその判断を観衆に示さなければならぬ。このことは、おそらくいまなお「現代アート」の実情であると言えるだろう。詳しくはダントー(二〇一八)を参照。

(313) したがってそこでは、死体を切り刻んでホルマリンに漬けようが、動物が飢死するまでを動画に収めようが、「コンセプト」さえ正しければ立派な「アート」となる。筆者が「美的アノミー」と呼んでいるのは、こうした「美意識なき美意識」とも呼べる芸術（作品）への態度に他ならない。後に見るように、もしそこに「生き方としての美」に関わる美意識があるのであれば、人はそうした行いが、あるいはそうした自身の生き方が、〈存在の連なり〉を前にして、はたして「美しい」ものだったのかと問うだろう。ただし逆説的な言い方ではあるが、もしもその人が〈存在の連なり〉に照らしてもなお、そうした芸術（作品）を誇ることができると真に確信するのであれば、その美意識は「本物」であるとも言えるだろう。

(314) もちろん「現代アート」の作品群には、優れたものも数多く存在している。ここで筆者が危惧しているのは、今日の野放図な「アート」のなかで、「生き方としての美」によって支えられた作品、人間存在を正面から見据えた「強度のある〈思想〉」を伴う作品がどれほど試みられているのかということである。われわれはどこか「価値観は人それぞれ」、「解釈は無限である」といった常套句を逃げ道にして、表現というものを自意識や自己愛の表出と混同してきた側面はなかっただろうか。そこでは技巧的な斬新さに注力するあまり、美意識自体を強度のあるものとして磨きあげていくことを、どこか蔑ろにしてきた側面があったように思えるのである。

(315) もちろん多くの現代の芸術家たちは、自分たちこそが誰よりも高い美意識を備えていると自負しているだろう。だが、美意識というものにも捉え方がある。例えばここでの美意識とは、「アート」になりうる「コンセプト」を構想していく力量でも、芸術（作品）から「コンセプト」を読み取り、「アートワールド」から言葉を用いつつ、新たな解釈を創出していく力量でもない。それらは「鑑賞としての美」という枠組みのなかだけの「狭義の美意識」であって、われわれが問題にしている美意識とは、そのさらに背景にある「生き方としての美」に関わるより根源的な美意識だからである。

(316) この点は、「美德」と「美意識」の違いとしても説明することができる。両者はともに「生き方としての美」に関わるものであるとはいえず、前者は、一般的に社会的な価値規範と深く結びつくところに意味があるのに対して、後者は逆に、必ずしも社会的な価値規範に囚われないところに意味があるとも言えるからである。

(317) 人間には、しばしば本人の意思ではどうにもならない、どうしようもなく、そうなってしまうというような「生き方」の姿がある。「担い手としての生」を生きるということは、そうしたどうしようもない自らの「生き方」を生き切っていく、ということでもあるだろう。「芸術家」には「芸術家」の生き方があり、別の人間には別の人間の生き方がある。そして〈存在の連なり〉を想起すれば明らかであるように、そこには本質的な優劣など存在しないのである。

【注三三三】も参照のこと。

(319) 吉田（二〇一六）。

(320) われわれは〈ユーザー〉として得られる便益を思えば、〈ユーザー〉として負うべき自己責任など難なく受けいれることができる。そして〈社会的装置〉が適切に機能し、「〈ユーザー〉としての生」が適切に運用されていると思える限り、〈社会的装置〉の存在自体を気にかけることもないだろう。われわれが求めているのは〈社会的装置〉の「良き運営者」——それが人間であろうと、ロボットであろうと関係なく——であって、それはわれわれ自身が「運営者」となることを必ずしも意味してはいないのである。おそらく多くの人々は、主体性を持って「運営」に関わるということが、〈ユーザー〉としての居心地の良さをかえって損なうことになると考えている。「自分だけの世界」こそを至上とする人々にとって、そこにあるのは無関心というよりも、「自治」を担うことへの意味の不在に他ならない。

(321) 例えば近年の情報技術は、あらゆる個人情報や行動記録をビッグデータとして蓄積し、それを政治権力が活用していく道を開いた側面がある。そこからわれわれは、一連の事態をつい「新しい管理社会」といったおなじみの枠組みのなかで捉えてしまうかもしれない。しかしそうした理解の枠組みからは、〈自己完結社会〉をめぐる重要な論点はい

ずれも埋没してしまうだろう。〈自己完結社会〉は、政治権力によって「利用」されることはありえても、問題にすべき本質は別のところにあるからである。

(322) 【第一号第三節】(上柿 二〇一六)を参照。

(323) 【第三節】で詳しく見てきたように、〈自己完結社会〉が人間の本性にその根を持つのは、あくまでわれわれが「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、それを次世代へと絶えず継承させていくという事実、そしてわれわれが現実との格闘に際して、絶えずより良き〈生〉を希求してきたという事実の部分に過ぎない。〈無限の生〉の「世界観」人間観」は、その繰り返される営みに新たな意味を付与することによって、多大な質的な変容をもたらしたのである。

(324) コジエーヴ(一九八七・二四四・二四七頁)。

(325) 人間は「人為的生態系」としての〈社会〉を生みだし、それを継承していく機構を備えて以来、その中心に〈有限の生〉の理を秘めつつも、常に変わりゆく存在となった。そしてその歴史は常に一方通行であって、われわれは未来に何かを託すことはできても、その逆に向かうことなど決してできないだろう。われわれが過去に目を向けるのは、特定の時代を称揚したり、そこにある種の理想を見いだしたりするためではない。それはあくまで、自らが生きる時代の本質を見つめ、未来に託すべき何ものかを考察するための参照点を得るためである。

(326) 〈世界了解〉は、〈有限の生〉「意のままにならない生」の現実を引き受け、自らの置かれた等身大の現実との格闘を通じて、より良き〈生〉を希求していく礎となるものである。したがってそれは、単なる「敗北主義」や「諦め主義」とはまったく別のものであると言える。とはいえ〈世界了解〉さえ達成できれば、それですべてが上手くいくと考えるのもまた誤りである。〈世界了解〉はあくまで土台に過ぎず、現実との格闘がなければ、われわれは結局何ひとつ変えることなどできないからである。もちろんそうした格闘の結果、本当により良き〈生〉が実現できるかど

うかなど誰にも分らない。それでもなお格闘すること。現実から離れた理念を持ちだすことなく、あくまで現実から出発し、そこからより良き(生)を希求し続けること。これこそが(有限の生)とともに生きるということの真意だろう。

(327) そもそもわれわれが口にして「問題解決」とは何だろうか。有限な存在として生きるわれわれの理からすれば、「解決」以前に何事かを「問題」として提起すること、加えてそれが何ゆえ「問題」だと言えるのかを説明すること自体に多大な困難を伴っている。そうした意味においては、本論の目的は、そもそも「問題解決」ではないとも言える。(哲学)が格闘すべき領域は、それとは別の所にあると考えているからである。

(328) 冒頭でも触れたように、筆者は明治期以来のわが国の「翻訳文化」や、従来の哲学が果たしてきた多大な貢献については十分に理解しているつもりである。本論ではそのことを踏まえてもなお、そこには欠けているものがあつたと主張したのである。

(329) 「大きな物語」は死んだ、と主張したのは「ポストモダン論」であつたが、その後継者たちが、はたして本当に「絶対的普遍主義」のドグマを克服したと言えるのかどうかは意見が分かれる部分だろう。例えばそこで、彼らが(思想)を論じることに意味がない、体系的な理論を構築することには意味がないと考えているのであれば、それはむしろ彼らが未だに「絶対的普遍主義」の呪縛から解放されていないということの証左であると言える。いかなる言説も信頼に値しないという過度な悲壯感は、実際には絶対的な何もものかの存在を信じたいという心の裏返しでもあるからである。

(330) 一般的な辞書によれば、「文化」とは、「①文徳で民を教化すること。②世の中が開けて生活が便利になること。

文明開化。③(culture)人間が自然に手を加えて形成してきた物心両面の成果。衣食住をはじめ科学・技術・学問・芸術・道徳・宗教・政治など生活形成の様式と内容とを含む。文明とほぼ同義に用いられることが多いが、西洋では

人間の精神的な生活に関わるものを文化と呼び、技術的發展のニュアンスが強い文明と区別する」とある（『広辞苑』二〇一八）。

(331) ここで筆者が「直接的な態度や表現」と述べたものにはさまざまな含みがある。本文でも言及しているように、例えば目に見えるものをそのままの形で受け取る、言葉を文字通りに受け取る、悲しいなら悲しみの感情をただただ流出させることがそのまま表現になることなど、これらに共通しているのは、いずれも人間の世界における目には見えない事物の間、ここで言う「不可視の間」が蔑ろにされていることである。「アーティスト」たちはそれを高度に婉曲的に表現することができるかもしれないが、そうした技巧的な問題と、「不可視の間」が捉えられているということとはまったく別の問題なのである。

(332) 「ホリスティック教育」を提唱する吉田敦彦（一九九九、二〇〇九）は、自身のメキシコでの教育経験も踏まえたうえで、メキシコの人々に見られる楽天的な明るさを、脳気な「漂白された明るさ」とは一線を画した、深い悲しみや陰影に裏打ちされた明るさ、「理性のコントロールで悪を制御できるとする理性主義的な楽観主義に深く絶望し悲観しているからこそその、選り取られた楽観主義」であると指摘している（吉田 一九九九：五一頁）。

(333) この形式的な意味での言葉への過剰な依存は、先の「目に見えるものをそのまま世界そのものであると見なす態度」を別の角度から捉えたものだとと言えるだろう。言葉とは本来、「目には見えないもの」を多大に背負って成立しえる。たとえ文法的に誤っていないように、言語としては聞き取れない呻きや囁きのようなものであったとしても、それらはときに言葉としての力や美しさを十分に備えうる（吉田 二〇一七）。逆に形式的な言葉への依存とは、そうした言葉の背景に目を向けることなく、すべてを言葉で説明できると考え、また説明すべきだと考え、そして実際に説明しようと試みる態度であると言えるだろう。われわれは今日、あまりに多くの物事を言葉のまま、文字通りに受け取ることには慣れすぎている。しかし言葉の力や美しさは、おそらくそうした態度からは生まれてくることはないのである。

(334) 例えば今日散見されるのは、何事かを指して「それがなくとも、デメリットはない」という表現である。われわれはここに、典型的な「不可視の間」に対する感受性の低さを感じ取ることができるだろう。それとは逆に本論が主張するのは、「存在するものには必ず意味がある。目の前に事実として存在するものは、たとえそれがいかなるものであつたとしても、かつては意味を持っていたか、あるいはわれわれが自覚していないだけでいまでも何らかの意味を備えている」という原則である。人間的世界の物事を「メリット/デメリット」で裁断しようとする態度は、それゆえ「不可視の間」と向き合う態度とは真逆のものだと言えるだろう。

(335) 吉田健彦は言う。「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つ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つていた芸術は、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」(吉田二〇一八・二二六頁)。「不可視の間を見通す目」とは、ここで吉田の言う「存在論的ノイズ」を感受し、理解していく力であるとも言えるだろう。われわれに欠けているのは、そうした「空白」のなかでも、自ら意味を見いだしていく力、そしてより良き(生)となりうるわれわれなりの「正解」を導いていくための力なのである。

(336) もちろん「伝統」を論じるうえで、継承された時間の長さは重要な要素のひとつではある。だがそれは、起源が古いことそのものよりも、対象がそれだけ多くの時代や担い手のなかを経てきたという事実の方にこそ、より大きな意味があると言えるだろう。

(337) かつて三島由紀夫は、『文化防衛論』(一九六八年)において次のように述べたことがある。「文化主義とは一言を以てこれを覆えば、文化をその血みどろの母胎の生命や生殖行為から切り離して、何か喜ばしい人文主義的成果によ

って判断しようとする一傾向である。そこでは、文化とは何か無害で美しい、人類の共通財産であり、プラザの噴水の如きものである。……われわれが「文化を守る」というときに想像するものは、博物館的な死んだ文化と、天下太平の死んだ生活との二つである。その二つは融合され、安全に化合している」（三島 二〇〇六：三四、三六頁）。本論は、三島の文化論に対してすべての点において共感するわけではないが、われわれの薄弱な「文化観」を思うとき、この言葉は半世紀を経てもなお色褪せないものがあるように思える。

【参考・引用文献】

- 朝市羽客（二〇一五）「夜半考―洪水の時代と屹立する歷程」『夜半』第一号、八三―八九頁
- 浅田彰（一九八二）『構造と力―記号論を超えて』勁草書房
- 浅田彰（一九八六）『逃走論―スキズ・キッズの冒険』ちくま文庫
- A T T A C 編（二〇〇二）『反グローバリゼーション民衆運動―アタックの挑戦』つげ書房新社
- 東浩紀（二〇〇二）『動物化するポストモダン―オタクから見た日本社会』講談社現代新書
- 阿部謹也（一九九五）『世間』とは何か』講談社現代新書
- 阿部康隆／淡路剛久編（一九九九）『環境法（第二版）』有斐閣
- 有馬学（一九九九）『国際化』の中の帝国日本（日本の近代四）』中央公論新社
- 石橋政嗣（一九八〇）『非武装中立論』社会新書
- 石原莞爾（一九九三）『最終戦争論・戦争史大観』中公文庫
- 五百旗頭真（二〇〇二）『戦争・占領・講和（日本の近代六）』中央公論新社

猪木武徳／高橋進（一九九九）『冷戦と経済繁栄（世界の歴史二九）』中央公論新社

猪木武徳（二〇〇〇）『経済成長の果実（日本の近代七）』中央公論新社

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

上柿崇英（二〇一八）「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」『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、七、二二六頁

上柿崇英／尾関周二編（二〇一五）『環境哲学と人間学の架橋』世織書房

魚戸おさむ／北原雅紀（脚本）（二〇〇八）『玄米せんせいの弁当箱（第二巻）』小学館

宇野常寛（二〇一一）『ゼロ年代の想像力』ハヤカワ文庫

海野弘（一九九八）『世紀末シンドローム―ニューエイジの光と闇』新曜社

NHKクロージアップ現代取材班編（二〇一〇）『助けてと言えない―いま30代に何が』文芸春秋

NHK「無縁社会プロジェクト」取材班編（二〇一〇）『無縁社会―「無縁死」三万二千人の衝撃』文芸春秋

大井正／寺沢恒信（二〇一四）『世界十五大哲学』PHP文庫

大川周明（二〇一六）『復興亜細亜の諸問題・新亜細亜小論』中公文庫

大澤真幸（二〇〇八）『不可能性の時代』岩波文庫

大澤真幸（二〇〇九）『増補』虚構の時代の果て』ちくま学芸文庫

大塚久雄（一九六九）『大塚久雄著作集（第八巻）』岩波書店

大野晋（二〇一三）『日本人の神』河出文庫

- 岡倉天心（二〇一二）『茶の本／日本の目覚め／東洋の思想』櫻庭信之／斎藤美洲／富原芳彰ほか訳、ちくま学芸文庫
- 岡田莊司編（二〇一〇）『日本神道史』吉川弘文館
- 岡野守也（一九九〇）『トランスパーソナル心理学』青土社
- 岡本勉（二〇一八）『1985年の無条件降伏―ブラザ合意とバブル』光文社新書
- 小熊英二（二〇〇二）『〈民主〉と〈愛国〉―戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社
- 小熊英二（二〇〇九）『1968―若者たちの叛乱とその背景（上）』新曜社
- 小崎哲也（二〇一八）『現代アートとは何か』河出書房新社
- 小田光雄（一九九七）『〈郊外〉の誕生と死』青弓社
- 小田実（一九八六）『われわれの哲学』岩波新書
- 小野垣雅也（一九九五）『キリスト教の歴史』講談社学術文庫
- 鹿兒島医療・社会・倫理研究会／増田彰則編（二〇一九）『危機にある子育て環境―子どもの睡眠と低年齢化するゲム・スマホ依存』南日本新聞社
- 加藤尚武（一九九二）『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー
- 金子淳（二〇一七）『ニュータウンの社会史』青弓社
- 金谷治訳注（一九九九）『論語』岩波文庫
- 亀山純生（二〇一一）『日本社会における〈農〉の復権の根本的意義と緊急性―現代の“人間の危機”克服と共同性回復の視点から』尾関周二／亀山純生／武田一博／穴見慎一編『〈農〉と共生の思想―〈農〉の復権の哲学的探求』、農林統計出版、二七五・二九八頁
- 河上徹太郎／竹内好 他（一九七九）『近代の超克』富山房百科文庫

- 川北稔(二〇一九)『8050問題の深層―「限界家族」をどう救うか』NHK出版新書
- 川村邦光(二〇一五)『吊いの文化史―日本人の鎮魂の形』中公新書
- 木城ゆきと(一九九五)『銃夢(第九卷)』集英社
- 北一輝(二〇一四)『日本改造法案大綱』中公文庫
- 北岡伸一(一九九九)『政党から軍部へ(日本の近代五)』中央公論新社
- 北沢洋子(二〇〇三)『利潤か人間か―グローバル化の実態と新しい社会運動』コモンズ
- 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
- 鬼頭宏(二〇〇二)『文明としての江戸システム(日本の歴史一九)』講談社
- 木下謙治監修／園井ゆり／浅利宙編(二〇一六)『家族社会学―基礎と応用(第三版)』九州大学出版
- 木村忠正(二〇一三)『デジタルネイティブの時代―なぜメールをせずに「つぶやく」のか』平凡社新書
- 木村靖二／柴宜弘／長沼秀世(一九九七)『世界大戦と現代文化の開幕(世界の歴史二六)』中央公論社
- 九鬼周造(二〇〇九)『いき』の構造(他二篇)』岩波文庫
- 久野収(一九九六)『市民主義の成立』春秋社
- 倉沢進／秋元律郎編(一九九〇)『町内会と地域集団』ミネルヴァ書房
- 倉田百三(二〇〇八)『愛と認識との出発』岩波文庫
- 栗原敬遠(二〇一五)『暗黒地域論序説―諸星大二郎『闇の客人』を読む(創刊号収録)』『夜半』第一号、一七―三一頁
- 栗原敬遠(二〇一六)『さらば愛しき大地―伊藤整『近代日本における「愛」の虚偽』を読む』『夜半』第二号、九一―一一頁

- 高坂正顕／西谷啓治／高山岩男／鈴木成高（一九四三）『世界史的立場と日本』中央公論社
厚生労働省（二〇一八）『厚生労働白書（平成30年版）』
厚生労働省（二〇一九）『高齢社会白書（令和元年版）』
河野康子（二〇〇二）『戦後と高度成長の終焉（日本の歴史二四）』講談社
國分功一郎（二〇一五）『暇と退屈の倫理学―増補新版』太田出版
古関彰一（二〇〇九）『日本国憲法の誕生』岩波書店
小林英夫（二〇一四）『自民党と戦後史』中経出版
小松和彦編（二〇一一）『妖怪学の基礎知識』角川選書
小峰隆夫（二〇一九）『平成の経済』日本経済新聞出版社
齋藤貴男（二〇〇四）『教育改革と新自由主義』寺子屋新書
齋藤環（二〇一三）『承認をめぐる病』日本評論社
財務省（二〇一九）『日本の財政関係資料（令和元年六月版）』
坂本多加雄（一九九八）『明治国家の建設（日本の近代二）』中央公論新社
佐々木健一（二〇一九）『美学への招待（増補版）』中公新書
佐々木隆（二〇〇二）『明治人の力量（日本の歴史二一）』講談社
佐藤弘夫編（二〇〇五）『概説 日本思想史』ミネルヴァ書房
佐和隆光（二〇〇三）『日本の「構造改革」―いま、どう変えるべきか』岩波新書
塩谷智美（一九九七）『マインド・レイプ―自己啓発セミナーの危険な素顔』三一書房
篠原雅武（二〇一五）『生きられたニュータウン―未来空間の哲学』青土社

- 篠原雅武（二〇一六）『複数性のエコロジー——人間ならざるものの環境哲学』以文社
 島田裕巳監修（二〇一一）『現代につぼみ新宗教百科』柏書房
 清水真人（二〇一八）『平成デモクラシー史』ちくま新書
 清水正徳（一九七二）『人間疎外論』紀伊國屋新書
 下斗米伸夫／北岡伸一（一九九九）『新世紀の世界と日本（世界の歴史三〇）』中央公論新社
 神野直彦／澤井安勇編（二〇〇四）『ソーシャル・ガバナンス——新しい分権・市民社会の構図』東洋経済新報社
 菅原教夫（一九九四）『現代アートとは何か』丸善ライブラリー
 鈴木貞美（二〇一三）『入門 日本近現代文芸史』平凡社新書
 芹沢俊介（一九八九）『現代〈子ども〉暴力論』大和書房
 総合人間学会（二〇一八）『総合人間学会 第一三回研究大会要旨集』
 高野悦子（二〇〇三）『二十歳の原点』新潮文庫
 高橋歩（二〇〇一）『新装版 毎日が冒険』サンクチュアリ出版
 田尻祐一郎（二〇一一）『江戸の思想史——人物・方法・連環』中央新書
 田中康夫（一九八五）『なんとなく、クリスタル』新潮文庫
 谷川雁／吉本隆明ほか（二〇一〇）『民主主義の神話——安保闘争の思想的総括』現代思潮新社
 千葉雅也（二〇一三）『動きすぎてはいけない——ジル・ドゥルーズと生成変化の哲学』河出書房新社
 千葉雅也（二〇一七）『勉強の哲学——来たるべきバカのために』文藝春秋
 中央教育審議会（一九九六）『21世紀を展望した我が国の教育の在り方について（第一次答申）』
 辻信一（二〇〇四）『スロー・イズ・ビューティフル——遅さとしての文化』平凡社

- 辻惟雄監修（二〇〇三）『日本美術史（増補新装）』美術出版社
- 津田左右吉（二〇一八）『古事記及び日本書紀の研究』毎日ワンドズ
- 筒井清忠（二〇〇六）『二・二六事件とその時代』ちくま学芸文庫
- 土井隆義（二〇〇八）『友だち地獄―「空気を読む」世代のサバイバル』ちくま新書
- 土井隆義（二〇〇九）『キャラ化する／される子どもたち―排除型社会における新たな人間像』岩波ブックレット
- 土居健郎（一九七二）『「甘え」の構造』弘文堂
- 東大全共闘経済大学院闘争委員会（一九六九）『炎で描く変革の論理―東大全共闘の心情と行動と』自由国民社
- 鳥越皓之（一九九三）『家と村の社会学（増補版）』世界思想社
- 中島岳志（二〇一一）『秋葉原事件―加藤智大の軌跡』朝日新聞出版
- 中根千枝（一九六七）『タテ社会の人間関係―単一社会の理論』講談社現代新書
- 南条あや（二〇〇四）『卒業式まで死にません―女子高生南条あやの日記』新潮文庫
- 西川富雄（二〇〇二）『環境哲学への招待―生きている自然を哲学する』こぶし書房
- 西田幾多郎（一九七九）『善の研究』岩波文庫
- 日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会（二〇〇六）『聖書（スタディ版）』日本聖書協会
- 根井浄（二〇〇八）『観音浄土に船出した人々―熊野と補陀落渡海』吉川弘文館
- 長谷川雄一／金子芳樹編（二〇一九）『現代の国際政治（第四版）―変容するグローバル化と新たなパワーの台頭』ミネルヴァ書房
- 服部茂幸（二〇一三）『新自由主義の帰結―なぜ世界経済は停滞するのか』岩波新書
- 浜口恵俊（一九八二）『間人主義の社会 日本』東洋経済新報社

林房雄(二〇〇六)『普及版』大東亜戦争肯定論』夏目書房

速水建朗(二〇〇八)『自分探しが止まらない』ソフトバンク新書

原田泰(二〇一五)『ベーシック・インカム―国家は貧困問題を解決できるか』中公新書

原彬久(二〇〇〇)『戦後史のなかの日本社会党―その理想主義とは何であったのか』中公新書

ばるばら(二〇〇五)『教科書には載らないニッポンのインターネットの歴史教科書』翔泳社

ばるばら/さやわか(二〇一七)『僕たちのインターネット史』亜紀書房

広井良典(二〇〇二)『死生観を問いなおす』ちくま新書

広井良典(二〇〇六)『持続可能な福祉社会―もうひとつの日本』の構想』ちくま新書

福沢諭吉(一九四二)『学問のすゝめ』岩波書店

福沢諭吉/松沢弘陽校注(一九九五)『文明論之概略』岩波書店

古市憲寿(二〇一七)『絶望の国の幸福な若者たち』講談社

古荘純一(二〇〇九)『日本の子ども自尊感情はなぜ低いのか―児童精神科医の現場報告』光文社新書

保阪正康(二〇〇九)『五・一五事件―楠孝三郎と愛郷塾の軌跡』中公文庫

前島賢(二〇一〇)『セカイ系とは何か―ポスト・エヴァのオタク史』ソフトバンク新書

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

増田敬祐（二〇二〇）「存在の耐えきれない重さ―環境における他律の危機について」『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、第四号、本誌収録

松田純（二〇一八）『安楽死・尊厳死の現在―最終段階の医療と自己決定』中公新書

間庭充幸（一九九〇）『日本の集団の社会学―包摂と排斥の構造』河出書房新社

丸山眞男（一九六二）『日本の思想』岩波新書

丸山眞男（一九六四）『現代政治の思想と行動（増補版）』未來社

丸山眞男（一九九六）『丸山眞男集（第一〇巻）』岩波書店

三浦展（二〇〇四）『ファスト風土化する日本―郊外化とその病理』洋泉社

御厨貴（二〇〇一）『明治国家の完成（日本の近代三）』中央公論新社

三島由紀夫（二〇〇六）『文化防衛論』ちくま文庫

三島由紀夫／東大全共闘（二〇〇〇）『美と共同体と東大闘争―【討論】三島由紀夫VS東大全共闘』角川文庫

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

宮台真司（一九九八）『終わりなき日常を生きろ―オウム完全克服マニュアル』ちくま文庫

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

宮台真司（二〇〇六）『制服少女たちの選択―After 10 years』朝日文庫

三和良一（二〇〇二）『概説日本経済史―近現代（第二版）』東京大学出版会

村上陽一郎（一九八六）『近代科学を超えて』講談社学術文庫

森岡正博（一九九四）『生命観を問いなおす—エコロジーから脳死まで』ちくま新書

森岡正博（一九九六）『宗教なき時代を生きるために』法藏館

森岡正博（二〇〇三）『無痛文明論』トランスビュー

森達也（二〇〇二）『A—マスコミが報道しなかったオウムの素顔』角川文庫

森田洋司（二〇一〇）『いじめとは何か—教室の問題、社会の問題』中公新書

諸富祥彦（二〇〇九）『自己成長の心理学—人間性／トランスパーソナル心理学入門』コスモス・ライブラリー

柳田国男（一九七六）『遠野物語・山の人生』岩波文庫

柳父章（一九八二）『翻訳語成立事情』岩波新書

山口寛（二〇一六）『集団就職とは何であったか—〈金の卵〉の時空間』ミネルヴァ書房

山口定（二〇〇四）『市民社会論—歴史的遺産と新展開』有斐閣

山田寛（二〇〇四）『ポル・ポト〈革命史〉—虐殺と破壊の四年間』講談社選書メチエ

山田昌弘（一九九四）『近代家族のゆくえ—家族と愛情のパラドクス』新曜社

山田昌弘（二〇一四）『「家族」難民—生涯未婚率25%社会の衝撃』朝日新聞出版

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

湯浅誠（二〇〇八）『反貧困—「すべり台社会」からの脱出』岩波新書

油井大三郎／古田元夫（一九九八）『第二次世界大戦から米ソ対立へ（世界の歴史二八）』中央公論新社

湯沢雍彦／奥田都子／中原順子／佐藤裕紀子（二〇〇六）『百年前の家庭生活』クレス出版

吉田敦彦（一九九九）『ホリスティック教育論—日本の動向と思想の地平』日本評論社

- 吉田敦彦（二〇〇九）『世界のホリスティック教育—もうひとつの持続可能な未来へ』日本評論社
- 吉田和男（一九九六）『解明…日本型経営システム』東洋経済新報社
- 吉田健彦（二〇一六）「すべてが技術化するこの世界で他者はおおそく恐怖され得るのか—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、三二五—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、二二七—三三三頁
- 吉本隆明（一九八二）『共同幻想論〔改訂新版〕』角川文庫
- 若林幹夫（二〇〇七）『郊外の社会学—現代を生きる形』ちくま新書
- 渡邊昭夫（二〇〇〇）『大国日本の揺らぎ（日本の近代人）』中央公論新社
- 和辻哲郎（一九七九）『風土—人間学的考察』岩波文庫
- アリストテレス（一九七二）『ニコマコス倫理学（上）』高田三郎訳、岩波文庫
- E・F・ヴォーゲル（一九七九）『ジャパン・アズ・ナンバーワン—アメリカへの教訓』広中和歌子／木本彰子訳、TBSブリタニカ
- F・エンゲルス（一九六六）『空想から科学へ』寺沢恒信訳、大月書店
- G・オーウェル（一九七二）『一九八四年』新庄哲夫訳、ハヤカワ文庫
- E・H・カー（一九六二）『歴史とは何か』清水幾多郎訳、岩波新書

I・カント(二九七四)『カント下(世界の大思想一六)』榎山欽四郎訳、河出書房新社

I・カント(二九七六)『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波文庫

E・キューブラー・ロス(一九七二)『死ぬ瞬間―死にゆく人々との対話』川口正吉訳、読売新聞社

P・ケネディ(一九八八)『大国の興亡―一五〇〇年から二〇〇〇年までの経済の変遷と軍事闘争(上)』鈴木主税訳、草思社

A・コジェーヴ(一九八七)『ヘーゲル読解入門―「精神現象学」を読む』上妻精/今野雅方訳、国文社

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

M・J・サンデル(二〇〇九)『リベラリズムと正義の限界』菊池理夫訳、勁草書房

A・C・ダントー(二〇一八)『アートとは何か―芸術の存在論と目的論』佐藤一進訳、人文書院

A・ネグリ/M・ハート(二〇〇三)『(帝国)―グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』水嶋一憲/酒井隆史/浜邦彦/吉田俊実訳、以文社

A・ネス(一九九七)『デイブ・エコロジーとは何か―エコロジー・共同体・ライフスタイル』斎藤直輔/開龍美訳、文化書房博文社

D・ハーヴェイ(二〇〇七)『新自由主義―その歴史的展開と現在』渡邊治監訳、森田成也/木下ちがや/大屋貞治/中村好孝訳、作品社

A・G・バウムガルテン(二〇一六)『美学』松尾大訳、講談社学術文庫

S・P・ハンチントン(一九九八)『文明の衝突』鈴木主税訳、集英社

S・ピンカー(二〇〇四)『人間の本性を考える―心は「空白の石板」か(上)』山下篤子訳、NHKブックス

W・F・フィッシャー/T・ポニア編(二〇〇三)『もうひとつの世界は可能だ―世界社会フォーラムとグローバル化

- への民衆のオルタナティブ』加藤哲郎監修、大屋定晴／山口響／白石聡／木下ちがや監訳、日本経済評論社
- M・フーコー（一九七五）『狂気の歴史―古典主義時代における』田村俣訳、新潮社
- M・フーコー（一九七七）『監獄の誕生―監視と処罰』田村俣訳、新潮社
- 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
- G・W・F・ヘーゲル（一九九四）『歴史哲学講義（上）』長谷川宏訳、岩波文庫
- G・ペルトナー（二〇一七）『哲学としての美学―〈美しい〉とはどういうことか』渋谷治美監訳、中野裕考／中村美智太郎／馬場智二／大森万智子共訳、晃洋書房
- J・ボードリヤール（一九七九）『消費社会の神話と構造』今村仁司／塚原史訳、紀伊国屋書店
- P・ボニファス（二〇一九）『現代地政学―国際関係地図』佐藤絵理訳、デイスカヴァー・トゥエンティワン
- A・マズロー（一九八七）『改訂新版』人間性の心理学』小口忠彦訳、産能大学出版
- 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（第二五巻b）』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（一九七七）『ゴータ綱領批判／エルンフト綱領批判』全集刊行委員会訳、大月書店
- JⅡF・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
- D・リースマン（一九六四）『孤独な群衆』加藤秀俊訳、みすず書房
- G・リッツァ（一九九九）『マクドナルド化する社会』正岡寛司訳、早稲田大学出版部
- 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―頁
- V・レーニン（一九五六）『帝国主義』宇高基輔訳、岩波文庫

- 『英語語源事典』 研究社、一九九九年
- 『広辞苑（第七版）』 岩波書店、二〇一八年
- 『広説佛教語大辞典』 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
- 『仏教・インド思想辞典（新装版）』 早島鏡正監修／高崎直道編集代表、春秋社、二〇一三年

存在の耐えきれない重さ

—環境における他律の危機について

増田 敬祐

はじめに

人間生活にとって良い環境の時代とはいつのことになるのだろうか。何を良いとするのかによって答えは変わってくるが、この問いは、環境と人間の関係を考えるうえで重要な論点を気づかせてくれる。それは人間にとって良い環境は、過去にあるのか、現在なのか、それとも未来に訪れるものなのか、多角的に検討する余地を与えてくれることである。なぜ、本論がこのような巻頭言からはじめるとかと言えば、近代社会では、過去よりも現在、現在よりも未来の方が人間にとって環境は良くなっているとする世界観、価値観を前提に社会システムを構築しているからである。

特に未来社会に向かって人間の環境は良くなっていくという言説は、発展進歩史観と言われる。本論では、人間を取り巻く環境が加速度的に情報とスピードを増大させている時代に、改めてこの発展進歩史観が環境と人間の関係にもたらす影響とは何であるのか、人間観の問題を中心に人間存在の次元から論究していく。ポイントは三つある。一つ目、近代社会は発展進歩史観を具現化していくため

の人間存在の在り方を自律思想によつて希求してきたが、それは今や人間が環境に存在することについて、「存在の耐えきれない重さ」となつて人間を追い詰める状況にあることを指摘する。

二つ目、未来社会にこそ人間存在の「本来」の「あるべき姿」があるという発展進歩史観は、現行のシステムを批判する疎外思想と関わっていることを提起する。これまで疎外思想は、近代社会を批判し、人間存在に「ヒューマニズム」を取り戻すための優れて重要な概念として捉えられてきた。しかし、本論では、疎外思想は本来性を自明として人間存在を論じる点で、自律思想と同様に自らが「本来」の「あるべき姿」という疎外態を作りだしており、それは疎外を克服するために疎外を生み出し続けるという矛盾の法則にはまり込んでいることを述べる。

三つ目、「本来」の「あるべき姿」を成就するには、疎外思想にしる、自律思想にしる、人間存在の発展・進歩を必要とする。その具現化には個〈人〉の精神の自律が求められるが、自律の人間観は「自立した個人」という理想によつて現実の環境に居合わせる人間を〈むき出しの個人〉に引き裂き、変えた。〈むき出しの個人〉は標榜される自律の眼前で自律することに挫折し、存在の寄る辺を揺らがせている。挫折した人間は、自律できない自分に対し自己嫌悪に陥っており、それが環境の出来事に関わることを難しくさせる。一つ目のポイントと連関するが、環境との関わりを負いきれない人間の増加は、これからの環境を担う次の世代を、現在世代は育てることが「出来て」いないことを意味する。本論がここにもみるのは、現代日本の環境の問題において深刻さを増しているのは、自律できな

い人間の問題ではなく、居合わせる環境で他律を背負うことができなくなっている人間の問題である。本論ではこのことを環境と人間の関係における他律の危機として論じる。

同時に、他律の危機は、科学技術の発展・進歩とも関わっていることを明らかにする。人間が目指す自律は、自律型人造物によって達成されつつある一方、自律型人造物にとって難題なのは、環境の動態に順応する人間の他律の振る舞いを開発することである。これは逆説的に人間の最も人間らしい自然さが他律にあることを教える。しかし、自律思想によって人間はこの他律を放棄し、自律のために自己の心身を改造することを願うに至る。なぜなら、環境の動態に反応し、情動に左右される意のままにならない生身の心身では、自律することが不可能だからである。近代社会が「あるべき姿」にたどり着くために論じてきた人間存在の議論は、環境に存する人間が自然のままに他律の人間である在り方を許さない人間観となっている。このような人間観を自明として展開される環境と人間の関係の議論の曖昧さを整理し、現代の環境の問題の論点がどこにあるのか、環境倫理学の視座から考究していく。

発展進歩史観の行き着く終着のユートピアにおいて、人間は〈環境からの自由〉を手にし、環境から切り離された個（人）は、それぞれが選好する個人単位の快のみの世界に没入していくことになるのだろうか。情報環境の開発において既にその萌芽は確認できる。科学技術の発展・進歩が加速し、環境と関係なく人造世界を構築することを望む時代に、改めて私たち人間が環境に存在するとはどう

いうことなのか、存在する責任が今後人間には残るのだろうか、これらの論点を提起することが本論の目的である。

1. 存在の耐えきれない重さ

(1) 残酷であること

宮本常一が、岡本太郎、深沢七郎との鼎談で述べる残酷についての議論は、人間が環境に存する限り居合わせる残酷さについて深い洞察を示す¹⁾。残酷である、とは、当事者の心のどこかに自分は酷いことをしているという痛みの自覚が残る行為のことである。そうであるならば、残酷は、自分の居合わせる環境の選択が自分以外の何ものかに影響を及ぼす出来事であり、またその行為に対し、自分が当事者になる場合の恐れを意味する。残酷であることは、残酷に対する恐れを思い遣る同情心を伴う点で、残酷な行為とは区別される。偶さかの縁起に翻弄される人間は、その意味において誰でも残酷な出来事に居合わせることがあるだろう。そこにお互い様であるという同情心が思い遣りの世話の感情を芽生えさせ、世間話にみる人間の切ない残酷さの物語を包み込むのである。だが、現代日本において残酷は、遠ざけられるべきものとなった。残酷な事柄が、身の回りにできるだけないよう、社会は目を配る。

残酷を忌避する発想は環境の近代化、人間が環境を管理し、選好できるようになる（環境からの自

由)によって具現化を目指している。近代社会は前代(近代以前の時代)に散見される人間の残酷な事柄をかけがえのない個(人)の尊厳を奪う悪しき行為と断罪し、残酷であることは「前近代」の所業であると価値づけてきた⁽²⁾。人間生活に存する残酷さは、近代社会の「あるべき姿」を整備していくことで克服しなければならぬと唱えられ、民主化や人権思想、個人の自由や平等の啓蒙は、これらを発展・進歩させるものとして称揚されている。また、科学技術の発展・進歩によって残酷な事柄は自分が直接、当事者にならなくてもよい仕組みを整えつつある。それが例え、現段階では自分の知らない世界の誰かに肩代わりしてもらおう物事であっても、その問題はいずれ、発展・進歩していく科学技術の普及によって解消できるようになるだろう。

(2) 陥落の構造

発展進歩史観の世界観、価値観は⁽³⁾、近代社会においてあらゆる人間の居合わせる環境の前提となっている⁽⁴⁾。本論では、人間が生存し、環境に存在するために負うべき物事から解放されること、そこには先に述べた残酷さという人間が環境に存する限り、逃れられなかった事柄も含まれるが、これら負の物事からの解放の手段を徹底しようとする人間の行く末がどこに向かっているのかを考究する。先取りして述べるならば、発展進歩史観による環境の観方が人間存在にもたらす世界観、価値観は、初めから決定されたひとつの世界への終着を目指す構造となっており、この終着に関する構造の問題

が、環境に存する人間の在り方を存在の次元で価値理念化させ、環境に居合わせる人間生活の現実を常に「未完」のものであるとして価値づけ、否定する仕組みになっていることを指摘する。

肝要なのは、環境と人間の関係の問題は現代社会に端緒があるのではなく、一五世紀以降の西洋世界の拡大に始まる近代社会の普遍化に起源をもっているということである⁽⁵⁾。私たちが居合わせる時代に現出している数々の自然環境、社会環境の問題は、終着を目指さなければならぬ発展段階の途中の出来事であり、終着までの途上で人間が追い求めるべき発展・進歩は、科学技術だけでなく、むしろ、科学技術を発展・進歩させるための個（人）の精神を啓蒙する。残酷さをなくす、という近代社会の「あるべき姿」に話を戻すならば、「自立した個人」に達すれば（人）は残酷なことなど行わずがない。ゆえに追い求めるべきは、手段でなく目的として、近代社会のシステムに正しく適合する人格を陶冶し、それをもって「あるべき姿」の世界の住人になる資格を得ることである。近代社会が終着の理想とする「あるべき姿」とは、「自立した個人」として環境に流されず、自らを律し、（内的自発性）の発現により能動的に行動できる（パーソンとしての人格）を指す。

しかし、このような近代社会の人間観は、現実の環境に生活する人間を人為的創造物である「自立した個人」という（存在の価値理念）で測り、その理想の前で人間存在を未だ達せられない「未完」の状態として否定するので、「自立した個人」にたどり着けない人間は、自分の存在を肯定できない事態に陥る。それは同時に（存在の価値理念）を背負いきれず、「自立した個人」を目指すことに苦

痛を感じてしまうことへの負い目ともなり、そんな不甲斐ない自己を嫌悪し、否定することで、自分の存在を免罪するという不安定な状態を生み出している。特に、先の大戦以後の日本で「自立した個人」という「あるべき姿」になるための自由をスクーリングによって啓蒙され、理想と現実の狭間で引き裂かれた人間の自己嫌悪は、今や「8050問題」として〈むき出しの個人〉の苦しみを帰結させ⁶⁾、また二〇一九年度版の『子供・若者白書』をみれば、若者たちにおいても自分という存在について弱気になっていることが確認される⁷⁾。

「あるべき姿」の前に敗北する人間存在の揺らぎは、自律の達成された理想の世界に応えようと忠実であろうとするほどに、生身の人間でいる自分を負いきれなくさせる。このように理想の「重さ」に耐えきれない人間存在を生み出す構造は、「本来」の「あるべき姿」に終着するまで人間を「未完成」の状態と価値づけるため、完璧になれない人間はいっしか自分が環境に存在すること自体を重荷と感ずるようになる。「存在の耐えきれない重さ」に心身ともに崩れていく人間に屈託なく自律を突きつける終着に関する構造、本論はこれを〈陥落の構造〉と呼ぶが、この〈陥落の構造〉の言説は、現代日本において市民社会を成熟させる理論的枠組みの根拠として称揚されている。そして〈陥落の構造〉に陥らないためにこそ、一層、自律を希求し、「自立した個人」にならなければならない、市民社会を成熟させなければならないと、自律できないでいる人間を更に啓蒙する仕組みとなっている。

人間存在の〈陥落の構造〉を反知性主義やポピュリズムの問題として片付けるべきではない。問題

は、近代の人間観が自明としてきた人間存在の把握の方法そのものにある。反知性主義やポピュリズムの言説は詰まるところ、理論的枠組みとしてその回避策を、個（人）の自律が具現化した市民社会の形態であるアソシエイティブ・デモクラシーに求める。なぜそれでは駄目なのか。アソシエイティブ・デモクラシーの言説は人間を（存在の価値理念）に創造し、現実の環境を生きる人間の議論ではなく、個（人）の理想態としての「あるべき姿」を前提にデモクラシーを語るからである。この理論的枠組みを前提とするとき、「あるべき姿」に至っていないと批判される人間はデモクラシーに参加するための自律を求められる⁸⁾。逆に言えば、自律から外れた人間の行為や活動は、デモクラシー以前の出来事でしかなく、それは啓蒙の学びを経していない「前近代的」な「因習」とみなされる。

繰り返すが、このような「存在の価値理念」である自律を論拠にするとき、現実を生きる人間は、常に理想の前で否定される方式に組み込まれてしまう。なぜなら、後述するように「あるべき姿」は、過去・現在ではなく、未来で具現化されると考えられているからである。政治は人間生活と切り離すことができないものであり、人間集団がどのような政治形態を営むのかを検討するうえで、デモクラシーの蓄積してきた政治の在り方を参照することは重要である。しかし、アソシエイティブ・デモクラシーの担い手として自明視される人間観は、自律を（万能）とすることで堂々巡りになっている。市民社会の成熟のためには個人の自律が必要であり、個人が自律するには市民社会を成熟させなければならぬ。この堂々巡りによって、人間存在の状況は、今や自分という存在を背負うことができない

い〈陥落の構造〉に陥っているのである。

現代社会の病み切った緊張の背景には、絶え間なく自律を啓蒙される社会環境の影響がある。〈陥落の構造〉に陥る不安を抱えながら、何とかして少しでも自律に近づけるよう努める。だが、理想の「あるべき姿」にいくら努力しても達することができないと燃え尽きた人間は、〈陥落の構造〉の渦中で心身を失調させ、これまで啓蒙されてきた〈存在の価値理念〉の称揚に、もはや、耐えきれない。〈存在の価値理念〉に傷つき、自己の存在に困憊した人間は、緊張のなかで自分が「自立した個人」になれないのは、自分の情動のせいであり、この情動を生み出す心身と、心身を生み出した環境と人間の関係、そして、心身を決定する遺伝因子という情報、これらの結果によって「あるべき姿」にたどり着くことができないと思いつめるところまで窮迫している⁹⁾。〈陥落の構造〉を問題とせず、未だ市民社会の終着を個（人）の自律した世界に求め、その世界において環境と人間の問題は解決されると信奉する議論は、病み切った緊張感のなかで「あるべき姿」を啓蒙され続ける現代社会の（人間存在の負いきれなさ）を見誤っている。それは自然環境だけでなく、社会環境の問題を担う余裕をも失っている人間の真相を見逃した議論である。現代における環境の問題とは、第一に人間が環境に存在することを負えなくなっているという意味で、自然環境の問題とは異なる人間存在の次元の問題となっているのである。

(3) 環境からの自由

自分で選好することができない自然である心身とどう折り合いをつけて人生を歩むかは、古今東西、人間の関心事であったが、近代社会はこの論点を決定論と自由意志の問題とすることで解決を図った⁽¹⁰⁾。環境に決定される人間の自由意志を十全に開花させていくには、人間をあらゆる環境から解放する必要がある。この場合の環境とは、自然環境の制約はもとより、個人の自由意志を束縛する人間と人間の関係 \parallel 社会環境からも自由になることを想定している。

近代社会は自然環境と社会環境の二つの環境から人間を個〈人〉として解放する〈環境からの自由〉を志向しているのである。環境から解放された個〈人〉は〈環境からの自由〉を全うするために「自立した個人」という〈存在の価値理念〉を自律して達成しなければならぬ。人間の自律は、個〈人〉の自由意志を引き出し、この意志は自然に埋もれていた人間に客体として環境を開発する自然科学の視点を与え、科学技術の発展・進歩を促すための精神を養うからである。この命題こそが、近代社会の人間観を形作る。

人間が環境に存在するとはどういうことか、という問いは環境と人間の関係を究明する環境倫理学の大事な領分であるが、環境の問題を検討するうえで近代社会の人間観は、人間を環境から切り離していく発展進歩史観を自明としており、そのことを問わない環境倫理学の行き先は、individualな個〈人〉に分割された〈人〉が〈環境からの自由〉を、なぜ達成できないのか、達成するにはどうすれ

ばいいのかについて、自律の観点から論じる方法をとることになる。言い換えれば、そこで提言すべき処方は近代社会の人間観によって予め決められている。それは以下のような言説の啓蒙である。人間は他律的に生きるのではなく、自律し、市民社会の「自立した個人」となることで他者と寛容の精神で連帯できるようになる。連帯は「自由な個人」の輪を広げることであり、「自由な個人」の輪が連なっていくことで環境に配慮した社会を築くことが可能となる。ゆえに、達成しなければならぬのは、近代社会に信託された個人の自由意志を活かし、「自立した個人」として成熟することである。

だが、本論がここまで論じてきたように「自立した個人」という〈存在の価値理念〉は、価値理念であるがゆえに現実の人間存在を理想と現実の間で引き裂いた。それだけでなく、理想の「あるべき姿」を根拠にして実際に営まれる人間生活を残酷な「前近代」の所業として断じ、否定した。近代社会は環境と人間の関係を変質させたが、「前近代」から解放された人間は〈環境からの自由〉を志向する過程で、個人としての自由を保障され、この自由を積極的に活かすことによって自己実現し、変質していく環境との関係にも耐え得ると言われてきた。しかし、結果的に現代社会に誕生したのは〈むき出しの個人〉として孤立無縁化していく人間の姿であった。

孤立無縁化していく個人は、「自立した個人」になれない自分を責め、〈存在の価値理念〉にかなう個〈人〉になるには、もはや、自然のままの生身の自分では無理だと悟り、科学技術に頼ることによって〈環境からの自由〉を十全に活用できる「あるべき姿」になろうと思に至る⁽¹⁾。その延長には、

心身を背負う自分という最後の自然との決別があるかもしれない⁽¹²⁾。自然を造り替えていかなければ、近代社会の「本来」の「あるべき姿」にたどり着けないからである。本号が題するように、私たちの居合わせる時代は発展・進歩と初めから決定されたひとつの世界への終着を、目指す構造の眼前で、人間が環境に存在することについて自然のままであることの瀬戸際に立たされている。居たたまれなくなった人間は環境ではなく、自分という存在を改造することで「あるべき姿」に近づこうとする。自然か、人造か、追い求めてきた終着のために揺れ動く存在の波止場に現代社会を生きる人間は居合わせているのである。

(4) システム観照

これまで人間が生存するために好むと好まざると影のように連れていた残酷さは、一見すると私たちの身の回りからは漸次、撲滅されていっているように感じられる。人間の手によって担われている残酷が、今では巨大なシステムに代替されるようになっていからである。おかげでシステムを享受できる人間たちは、以前は居合わせるしかなかった残酷さと縁遠い存在となれる。この時代、自分が残酷であることに恐怖する人間は、痛みを負わずに自分以外のものを傷つける手段を選択することが可能である。最も効率よく利益を得るには残酷さを当事者として背負うような感情があつては邪魔なのだ⁽¹³⁾。自然環境の破壊であれ、社会環境における誰かの人生を踏みにじるような権謀や欲得であ

れ、現代社会の財とサービスのシステムは痛みを負わずに功利を得る技術を高度に発達させている。

これから人間はシステムを受け入れ、登録することで、個人単位のこれ以上分割できない〈人〉¹⁴⁾ *individual* な個〈人〉として、残酷さと直接、関わらなくても生活が可能な世界を手に入れ、科学技術によっておよそ人間らしい感情を排した〈新しい観照〉を生きることになるのだろうか¹⁴⁾。システムが代行してくれる残酷さによって生じるしわ寄せの闇が別の場所で残酷な事件を生んだとしても、それは自分の毎日には関係のないことだ。私はシステムのサービスを受けるために近代法に則り義務を果たしている。誰にも迷惑をかけていない。そんな善良な市民があるとき残酷な場面に居合せたとする。残酷さの前で狼狽し、否、自分の隠しもつ残酷さを知ったあと、自分に対する自信を失った人間は何を信頼すればいいのか。

残酷さを排除した世界に育った人間はどこに向かうのだろうか¹⁵⁾。逃れられない環境の出来事を生きる人間存在の問いは依然として残る。環境を生きることとは、自分の居合わせる身の回りの出来事に応対することの連続であり、それは人間が自分の一存では完結できない事柄に向き合わなければならぬ存在であることを意味する。だが、現代日本を生きる人間の問題として社会に現れているのは、人間が自分のおかれた環境に上手く適応できず、また、そのことを背負えずに苦しんでいる事例の増加である¹⁶⁾。

(5) 自罰し他罰する時代

環境の出来事を負いきれなくなった人間は、そのような自分を「負け」た存在であると感じ、人生の在り方を自ら罰する⁽¹⁷⁾。だが、「負け」ているという感情は、いつしか自分だけに留まらず、他の存在にも容赦なくその矛を向け始める。自分を律しなければならぬという感情が大きければ大きいほど、自分以外にも律することを強要するようになり、自分が律していないと判断した人間には、容赦なく矛先を突きつけるという意味で、自罰し他罰する人間となっていく。ここで大切なのは、他罰の前には自罰があるということである。そのことを見過ごしてはならないだろう。

律するという行為は「本来」ならば自分を内面的に統一させ、感情的になることをコントロールすることのはずである。だが、自分を律する（律するとは、同時に律することができない自分を罰するという意味も含んでいる）はずの人間が、律しようとすればするほど自分以外の律していない人間に対し、鋭利な矛先を向ける。矛を向けられた人間は矛に負けないために身構え、盾をもたざるをえない。他罰的になるということは、律するという行為の「本来」的な意味からすれば矛盾している。ここに現代社会の言説である「自立した個人」の啓蒙にまつわる矛盾をみる。

一般に自分を律する感情が大きければそれは自罰的な傾向を示すと言われる。他罰、自罰という言葉は、ソウル・ローゼンツァイクがフラストレーションに対する反応を査定するために用いたアグレッションの型である⁽¹⁸⁾。ローゼンツァイクはフラストレーションに対する反応のタイプを他罰・自

罰・無罰の三つに分けた。他罰は、フラストレーションの原因を外部に求め、原因と考えられる他人や物に攻撃を加える他責のタイプ。自罰は、フラストレーションの原因を内部に求め、困るのは自分が悪いからであるとして自責の念にかられるタイプ。無罰は、原因は自分でも他人でもないとして寛容な態度をとる無責のタイプを指す⁽¹⁹⁾。

本論では、自罰と他罰を独立した別個のものとは捉えない。両者は連動した感情としても捉えられる。外部環境に対し自らを厳しく律するがゆえに自罰的になるということは、別の見方をすればそれだけ自分は外部環境に規定されているという意識が高いことになる。ゆえに外部環境に規定されることよって生じる苦しみを自分と同じようにもっていないとみなす他の存在に対し、他罰的な感情を抱く。自分の身の回りである外部環境に反応して生起する不満や不平の背景には、自罰と他罰のいずれにおいても自分の外にある環境への応答によって感情が動くことでは共通している。その意味で感情の矛先が自罰と他罰の双方向に向かうことは当然起こりうる。

問題は自罰に起因する人間の不満や不平の矛先が怒りとなって他罰に向かうときである。この怒りは自罰によって蓄積された不満や不平が歪んだ形で感情的に発露される状態と捉えることができる。自罰により歪んだ怒りが他罰として自分以外の誰かに矛を向けることに着目するならば、自分を内面的に律することが人間の「本来」の理想の姿として称揚される一方で、現実の環境を生きる存在としては、その求められる理想の人間像の前でそれを目指せば目指すほど自罰的にならざるを得ない自分

を思い知らされる。自分が「本来」の「あるべき姿」に近づこうと苦勞し自罰的になっているときに、自分以外の人間が自分と同じように自らを律することにおいて自罰的でなければ、その人間に対し憎悪の感情が芽生え、他罰的な怒りの矛を向けてしまう。現代社会で問題となっている情報環境の過剰な他罰性は、以上のような心理的背景から説明することが可能である⁽²⁰⁾。

これは未だ自律した人間に到達していないからこそ起こる問題であり、人間がリテラシーを高め、「自立した個人」になれば、自ずと解決できる問題なのか。それとも、そもそも人間には備わっていない自律の理想を現実の人間存在に当てはめようとすることで生じる悲劇なのか。人間存在をどう把握するのか、その方法によって解釈は変わってくるだろう。そしてこの人間存在の把握の方法、自己を問い直す重要性は、現代社会の抱える人間の諸問題を踏まえるとき、人間を理解するうえで看過することのできない最も根幹に位置づく論点になるはずである。日本におけるこれまでの人間存在論の多くが批判的な検討も含め、自律思想を自明として人間を論じてきたが、その言説は現実に生活する人間の性質をどのように捉えてきたのか。自罰し他罰する時代からみえてくるのは、自罰、他罰、いずれの罰にせよ、自分の存在を肯定することができない人間の起こす行為ということである。

「勝ち」か「負け」か、という二極に人間を振り分けようとする時代にあつて、理想の「あるべき姿」の前では現実の自分の姿 \parallel 生身の身体は理想に十分に応えることができない「負け」たものと判断される。それはある意味、至極当然のことで、「本来」の「あるべき姿」とは、常に現実の問題を克

服した未来にある理想態のことだからである。ゆえにいくら社会的な「勝ち」を得たとしても、眼前に理想の「あるべき姿」を掲げられると、人間はその理想に永遠にたどりつくことができない（陥落の構造）に陥り、理想に否定された自分の存在を肯定的に捉えることができなくなる。初めから到達できない理想態に苦しめられる現代の人間は、そのうち自分の存在を忌避する願望を強めていく。

本論は以上のような理想によって、現実の人間存在を追い込み、否定的に価値づける論拠の原型を「人類史の構想」の裡にみる。この「構想」を成就することによって、自律できない情動的な人間の問題をも解決しようとしているのである。

2. 疎外と自律

(1) 人類史の構想

現在、私たちが当たり前としている歴史とは、人間自身の手によって生み出されるものと解される。言い換えるならば、人間は環境を自分たちの欲するものために改変し、その改変する行為が当該の人間にとって良くも悪くも歴史となる。環境は、その環境下において優勢に立つ人間集団によって都合良く整備されていく。整備するという活動は、環境を人間の能力に基づいて開発するということがある。人間の歴史が「より良い」発展・進歩に向かうためには、環境をいかに自分たちの手で開発できるかが重要となる。

開発が上手くいくほどに人間は環境から自由になれる。目指すべきは、人間になるだけ負荷のかからない環境を作り出すことであり、それは〈環境からの自由〉を目指す人間の「あるべき姿」の基盤となる。以上のように考えるならば、歴史とは人間が環境を自分の意のままになるよう開発することを意味する。このことは自然環境のみならず、人間と人間の関係 \parallel 社会環境についても当てはまる。これが先に述べた〈環境からの自由〉である。人間が歴史を生み出すという価値観、世界観は近代社会に特有のものであり、それ以前にはなかったことである。カール・レーヴィットは、近代の歴史家は「われわれは一体どこへ行くのか」と尋ねることを当然とするが、古典的歴史家は「どうしてそうなったのか」を問題とした⁽²¹⁾という。

ここにみられる違いは、近代の歴史家は「哲学的世界史」において「われわれ」は近代の精神を成熟させることで「われわれ」の向かうべき方向を決めることができると考えていることである。「哲学的世界史」を構想していくには、人間に近代の精神をもつよう啓蒙するだけでなく、歴史はそもそも精神によつて作り出されていくものであり、ゆえに「歴史の意味」は、精神によつて決定されるということである。この歴史に意味を与えることができる精神は、「われわれは一体どこへ行くのか」を論点とする点において、未来を設計できる人間の能力を現わしてもいる。以上、近代社会が意味づける歴史とは、未来を構想できる個〈人〉の精神を至上とし、精神の成熟があつてこそ環境を改変していくための科学技術の発展・進歩は推進され得る⁽²²⁾。本論で言えば、「自立した個人」の自律した

精神が人間の未来を構想し、また構想を具現化していくための能動的主体となっていくのである。

個（人）の精神によって歴史を構想し、またそれを現実の環境に反映させていくための科学技術の発展・進歩を「人類史の構想」として提起したのはマルクスである⁽²³⁾。マルクスは「人類史の構想」によって近代社会が抱える政治・経済の問題解決を企図し、未来において人間は発展段階における終着として「自由な個人の連合体」に至り、そこにおいて近代社会のマイナス面は止揚されるとする。

「自由な個人の連合体」における人間は、歴史を構想できる「自立した個人」としてアソシエーションを内面的に自発する自律した精神の持ち主を想定している。よりマルクス主義的に述べれば、マルクスの「階級支配の永続性を打破する歴史観」にまで及ぶ社会構想のことである⁽²⁴⁾。

「構想」は「人類史の三段階」として示される。第一段階は、人格的依存関係。第二段階に、物象的依存関係のうえに築かれた人格的独立性。第三段階に、各個人の共同制的社会的生産性にもとづく自由な個性性⁽²⁵⁾。マルクスは近代社会の「生産諸力の発展」による「資本制的生産様式」を「人類」の終着駅とせず⁽²⁵⁾に一つの通過駅と捉え、終着駅として想定するのは「人類史の構想」の第三段階、「各個人の共同制的社会的生産性にもとづく自由な個性性」の発現した世界であるとする。この第三段階に「人類」が至ること、「生産手段の共同所有と個人的所有の結合」が果たされると「構想」されている⁽²⁶⁾。「人類史の構想」は個（人）の精神の自律を前提とする発展進歩史観のひとつと解すことができる。マルクスの未来に対する「構想」について批判的検討を行っているハンス・ヨナスはそ

れをユートピアの議論と捉える⁽²⁷⁾。

ブロッホの『希望の原理』に対し、ヨナスは『責任という原理』から環境と人間の関係について警鐘を鳴らしたが、マルクス主義ユートピアの問題について、例えば、ユートピアにおける自然が「人間化された自然」であることの問題を指摘する⁽²⁸⁾。なぜ自然がユートピアにおいて「人間化」される必要があるのか⁽²⁹⁾。それはユートピアという発展段階の終着駅において、人間の自由意志が環境に決定されたり、十全に発現できない状況に晒されたりすることを避けるためである。つまり、個人の自由意志が環境に決定されてしまわないよう保護するために、ユートピアでは自然を人間が完璧に解剖し、管理するための「人間化」が求められる。

「人間化された自然」は、科学技術の発展・進歩がなければ具現化できない。完璧でない科学技術は中途半端であるために、逆に人間を苦しめる。例えば、延命医療を例に考えるとき、死なない技術が開発されない限り、人間はいくら延命されても死から逃れることはできない。中途半端に延命されることは、死に向き合う時間が長くなる分だけ、「ぼつくり」いけないことで苦しみ、死から逃れたい願望を肥大化させることになる。従ってユートピアでは科学技術によって自然（＝死も含め）は完璧に「人間化」され、管理されていなければならない。死の例に顕著に表れるように、ユートピアにおける「人間化された自然」のなかには、人間に残された最後の自然である心身も入っているのである。

意のままにならない心身という自然もユートピアでは「人間化」される。環境と人間の関係の「あ
るべき姿」の終着には、科学技術の発展・進歩のおかげで人間の心身も含めたあらゆる自然が最適に
管理され、人間に負荷のかからない「人間化された自然」のサービスによって、人間は「自由な個人」
として創造的な時間を過ごすことができる。病気や老化、先天的な不自由や死という現段階では逃れ
られない自然も管理され、人間はサービスとしてそれを選択できるようになる。以上のようなユート
ピアの具現化は、後述する近代の「ヒューマニズム」の理想態とも関わっている。自然が「人間化」
され、完璧に管理される世界では、同じく人間の自然さも「人間化」され、管理される世界となる。
「人間化」を具現するには科学技術の力が必要であり、その意味で「ヒューマニズム」は近代社会の
科学技術の発展・進歩と連動しているのである。

ヨナスはこのようなユートピアに生きられる人間はホムンクルスだけだと述べ、完璧に自然が管理
されるユートピアを批判する⁽³⁰⁾。ヨナスからすれば環境に存在する人間の自然を「人間化された自然」
によって手放すユートピアは、本論が冒頭で述べた人間が環境に存在することで居合わせる残酷さを
排除する世界となる。残酷さを背負わなくてもよい世界では責任も発生しない。自然が「人間化」さ
れ、完璧に管理された世界では、残酷な出来事など起きるはずもなく、個（人）が自分以外の何も
かに応答しなければならぬような関係の出来事も生じないからである。ゆえにヨナスのいう「どん
な幸福も不幸を生み出す⁽³¹⁾」という人間の背負わざるをえない自然の事実に存する残酷や無常は、ユ

トピアでは経験されることのないものとなる。経験のない世界では、個〈人〉は自分の好みに合わせて最適化されたシステムの提供する世界に、それぞれが個別に接続されているので、自己ではない他の個〈人〉に対する同情心や世話の情動が醸成されることはなく、その意味で人間に対する共感がない。

何も負うことのない、誰も「負け」ることのないユートピアにおいて、人間が環境を生きるうえで鍛錬を重ねてきた責任という人間存在の倫理は無用の長物となる。「あるべき姿」に満たされた世界で誰が「人間化」されていない「旧慣」の代物である自然に責任をもつだろうか。〈環境からの自由〉ではなく、人間が環境に踏みとどまる責任について、人間存在論の次元からヨナスはマルクス主義ユートピアを批判しているのである。これは科学技術の発展・進歩によって自然を解剖し、管理しようとする現代社会の問題をも鋭く捉える原理的な問いである。なぜなら、発展進歩史観の価値観、世界観は、ユートピアという近代社会の終着駅が実現可能か、不可能か、を問題のメインとしているわけではないからである。発展進歩史観の真髄は、未来に向かって個〈人〉の精神は発展・進歩していかなくてはならないという個〈人〉の啓蒙をこそ信奉しているところにある。

これまで自律に対し、他律は、発展・進歩のなかで克己されなければならない「因習」とみなされてきた。だが、環境に存する人間の在り方を検討するうえで、他律には、関係のなかで自分の分限を学び、自分の役割を承知する、人間存在が環境に踏みとどまる責任を醸成するための倫理の定石があ

る。他律の危機は、責任を負わない個〈人〉をシステムによって代替していくことで、環境と切り離され、環境の経験をもたない〈人〉を生み出し続けることの問題でもある。先述したように経験のない個〈人〉を環境の担い手とすることは難しいが、次世代の環境の担い手をどう育てるのかにおいてユートピアではそもそもシステムのおかげで人間を育てる責任の議論自体が無用となるので、経験から醸成される責任の議論は論点とはならない。ヨナスが提起したように、近代の人間観において責任の議論は環境から切り離されたものであり、それは責任というよりも近代法に則った義務のことである。環境に応答する責任という「責任の原理」自体が、環境から自律した個〈人〉からすれば、環境に個人が流される他律の行為でしかない。ヨナスの責任の議論がパターナリズムとして批判される理由もここにある。自己の〈内面的自発性〉に従い行為する個〈人〉にとって重要なのは、〈経験的自発性〉から背負うことになる他律的な応答する責任ではなく、環境に関係なく自己の〈内面的自発性〉に則り、自律的に義務を果たすことである。責任が必要となるのは義務を完璧に果たせていないからである。義務を完遂するためにも個人は自律しなければならぬ。

次に確認したいのは、「人類史の構想」において科学技術の発展・進歩による理想の具現化だけでなく、それにも増して「構想」が重きを置いてきた、まだ到来していないユートピアを論拠とする近代社会への批判の仕方についてである。この近代批判の方法は、疎外の議論とも方式的に似るものがあることを指摘する。

(2) ユートピアのヒューマニズム

疎外についてフォイエルバッハは次のように考えている⁽³²⁾。人間は身体をもつゆえに死について恐怖し、また不死を憧憬する⁽³³⁾。この身体という自然の発露する感情の現れが、宗教の本質として疎外態を形作る。「本来」ならば人間の問題であるはずの死が、疎外態としてキリスト教の神を顕現させているというのである。このように論じられるとき、疎外を克服するには死の問題を宗教ではなく、人間の問題として受け止めることが人間の「本来」、「あるべき姿」となる⁽³⁴⁾。フォイエルバッハの疎外の議論からは「ヒューマニズム」、なかでも死／不死と向き合うための〈身体のヒューマニズム〉を見出すことができる。

死／不死の問題を宗教や神という疎外態によって解決しようとするのではなく、人間の問題Ⅱ「ヒューマニズム」の問題として受け止めることは、死／不死を神ではなく人間の自律によって乗り越えようとするに等しい。その究極は人間の力で死／不死を管理できるようになることである。そうすれば人間は疎外態それ自体を生み出さなくてもよくなる。従って、〈身体のヒューマニズム〉とは、単に理性に対する感性、精神に対する身体の再発見を現すのではなく、むしろ、疎外を克服する、すなわち死／不死を人間の力で管理するための科学技術の発展・進歩を基礎づける「ヒューマニズム」の議論となっていると言える。

人間が疎外されることのない「ヒューマニズム」、しかも死／不死を疎外態としないための〈身体

のヒューマニズム〉は、発展・進歩する自然科学の成果に依拠することで具現化可能性をもつことができる。言い換えれば、人間が疎外態から解放されるには、疎外されない〈身体のヒューマニズム〉をいかにして具現化していくのか、それは死なない身体、乃至、死を自由に選択できる身体の開発を意味する。疎外されない〈身体のヒューマニズム〉は現代社会においてトランスヒューマニズムの議論と接合できる⁽³⁵⁾。私たちはそこに疎外されない〈身体のヒューマニズム〉として改造された「あるべき姿」のリアリズムをみることができるといえる。疎外態を作らない「ヒューマニズム」は、結果的に人間の自然な情動をも疎外態として捉え、その自然の改造を疎外からの解放として価値づけることになるだろう。死／不死を管理できないことに対する不安や恐怖などの情動が疎外態の温床となっているからである。人間の自然を克服しなければ情動からは解放されない。今や未来に向かって発展・進歩していく科学技術だけが「ヒューマニズム」を支えるのである。

(3) 疎外と、加速して通過すること

「ヒューマニズム」に基づく疎外論は、近代社会における人間の在り方を批判的に検討する際にも応用された。近代社会の政治・経済システムは人間の「あるべき姿」を疎外しており、「本来」ならば、近代社会の科学技術の発展・進歩により、自由を手にすることが可能だった人間は、近代社会のシステムのせいで個人の自由意志を全面的に開花させることができない。近代社会の人間の自

由を保障されることによって自律する本来性をもつが、この自律がシステムによって疎外されているため、人間は「自立した個人」になれないというのである。自律を開花させるには、疎外態である近代社会のシステムを変革していくことが求められる。発展段階論においてそれは近代社会という「必要悪」の通過駅を通った後にたどりつく終着のユートピアによって達成されると考えられている。

終着のユートピアに到達するにはどうすればいいのか。興味深いのは、現段階で人間の疎外態となっている「必要悪」の近代社会を否定するのではなく、むしろ、近代社会の加速を徹底させ、その成果を具現化することで近代社会のシステム自体を超克しようとしていることである。本論が第一号の〈停車駅論争〉で指摘したように、終着のユートピアの前で現段階は通過駅でしかない。終着駅は未来にある。このユートピアまでの道のりにおいて、近代社会以外の路線や駅は想定されておらず、終着駅にたどり着くために敷かれたレールは唯の一つ、近代社会を通過することである。通過はただの通過ではなく、人間の「本来」の「あるべき姿」を疎外態から取り戻すための変革となる。そのために人間は「自立した個人」として自律し、連帯することを要求される⁽³⁶⁾。

以上の議論を「人類史の構想」としてみると疎外思想は、現段階において人間は未だ疎外されているが、発展・進歩した未来社会においてこの疎外は克服されているはずである、という発展進歩史観を前提に論じられていることが分かる。「本来」の人間の「あるべき姿」は現段階にはなく、近代社会を通過した後の終着のユートピアで達成されるとする、この理論的枠組みを使えば、近代社会のあ

らゆる出来事を「本来」の「あるべき姿」に達していない「未完」の段階として批判することが可能になる。ヨナスはこの「あるべき姿」から現在を「未完」の近代社会として価値づける発展段階のユートピア論について、ブロッホの「まだない存在の存在論」を引用しながら検討している³⁷⁾。

「まだない存在の存在論」からすれば、現在の出来事は「あるべき姿」に達していない途上の段階のことであり、その全てを「本来」の姿にたどり着くまでの「未完」の状態として価値づけることができる。「まだない存在」を論拠にするとき、現在を生きる人間は常に未来の「あるべき姿」という理想の前で未だ疎外された状態と捉えられ、自律するよう啓蒙される対象となる。本論はここに疎外思想と自律思想のつながりを看取する。疎外は近代社会を加速して発展・進歩させる自律によって近代社会それ自体を通過し、終着のユートピアに至る。ユートピアに到着しない人間は疎外されたままの状態にあるので、疎外態から解放されるには、自律することで、終着のユートピアにたどり着かなければならない。現代を通過し、未来に向かうには科学技術を開発する能力が必要であり、この能力は自律のなかにある。

疎外思想と自律思想は、同じ法則から現実生活する人間存在を否定的に扱う。両者共々、「本来」の「あるべき姿」という〈存在の価値理念〉を尺度にして現実の環境を生きる人間存在を「本来的でない」と批判しているのである。このことは本論が先に論じた、自罰し他罰する時代の人間の問題、すなわち自分の存在を肯定することができない人間存在を逆説的に生み出す理論的根拠となっている。

「本来」の「あるべき姿」を啓蒙すればするほど、現在の環境に居合わせる人間は、自分の存在を疎外思想から、自律思想から、否定される。

近代社会において自由を得た個人が成すべきことは、勝手に決められている。自由を得たものは自律しなければならぬ。自律できないのは疎外されていることに気づいていないからである。ゆえに疎外態を相対化し、疎外を克服しなければならず、克服することが疎外思想の人間観である自律を達成した個（人）ということになる。終着のユートピアに向かって疎外思想と自律思想は自由を名目に初めから個人にルールを敷いている。このルールの上で「自由にしていいよ」と啓蒙されてきた。それを言う当の本人もルールの上にある自由を人間の本源にある積極的自由と信じているから近代社会の啓蒙は混乱している。だが、このルールを外れる自由は個人に許されていない。近代社会において理想主義のルールを外れる行為は「自立した個人」になれない人間の所業でしかなく、道を外れることは「本来」の「あるべき姿」ではない。それは自律できていない人間の姿であり、自分が疎外されていることに気づけていない人間の仕業として劣ったものと価値づけられる。

近代社会の人間観である個人の「本来」、「あるべき姿」とは、未来に向かって発展・進歩する自律の精神への一極化であった。ブロッホの「まだない存在の存在論」で言えば、「まだない存在」にもかかわらず、既にどのような存在であるべきかは勝手に決められているのである。まだ一度たりとも到達したことのない終着のユートピアに至る道のりは、一見すると自由だが、その自由は初めから終

着の「あるべき姿」を決定された個人の自由でしかない。ところで、この自由は誰が判断し、決定しているのだろうか。

これから環境と人間の関係を究明する際には、終着のユートピアのルールに乗らない、別の軌道に営まれる人間生活の価値観、世界観を疎外思想や自律思想の枠組みを使わずに検討することが望まれる。新しい軌道から論究される環境に存する人間の在り方は、発展進歩史観の人間存在論とは異なる人間存在の把握の方法を示すだろう。

3. 他律の危機

(1) 自律型人造物の憧れるもの

人間にとっての最後の自然とは、自分自身である。この年月のなかで老いさらばえていく心身こそが、はかなくも、美しい、残酷な最後の自然として残される。科学技術の発展・進歩は、近代社会が終着として目指してきた個〈人〉の「あるべき姿」を自然ではなく、人造することで可能にしようとしている。存在の次元でいえば、「自立した個人」という〈存在の価値理念〉は人間存在ではなく、自律型人造物によって達成されるだろう。自律型人造物に「自立した個人」に求められる、環境の影響を受けず、感情に流されない能動的な判断や、行為の能力を組み込むことは容易い。

逆に、自律型人造物で難しいのは、居合わせる環境で時時刻々と変化する周囲の状況を読み取り、

関係のなかに自分を順応させていく能力をどう開発するかである。変化していく環境を読み取り、順応する能力、この能力は予測不可能な環境の動きを察知し、それを行為に反映できる情動をいかに人造物に習得させるかの問題となる。興味深いのは、環境において人間存在は、未だ情動に左右される他律の段階にあり、「自立した個人」として自律しなければならぬと啓蒙されているが、反対に人造物では、自律は人工的に造り出すことが可能であり、より難易度が高いのは、情動によって環境に左右されることができる他律の人造物を開発することである。

人間はこれまで近代の価値理念である自律を希求し、現実の人間をいかに「自立した個人」とさせるのかを議論してきた。言い換えれば、「自立した個人」になることができれば、人間社会にある残酷な問題は解決可能であると信じ、その啓蒙の批判的検討が今日の哲学・思想のテーマとなってきた。しかし、皮肉にも科学技術の発展・進歩によって、人間が未だ達成できていない自律はもはや問題ではなく、人間が克服を目指す他律の世界をこそ開発の課題とする。それは人間の情動であり、環境を生きるゆえに人間が背負わなければならない、誰かにとつての善であり、誰かにとつての悪となる活動の残酷さを理解する人造物の開発である。

環境の動態に存する人間は、自分の居合わせる出来事にどう応答しているのか、ここには環境に存する人間の在り方としての倫理が含まれるが、自律型人造物に他律の世界で繰り広げられるこのような応答の倫理をどう組み込み、それを居合わせる関係のなかでどう発現させていくかが開発の焦点と

なる。この問題を解決する科学技術が今後、現実のものとして開発され始めるとき、生物と機械の違いの根拠となつている、生物はオートポイエティック（自己・創出的）な存在で、機械は人間が設計するアロポイエティック（他者・創出的）な存在である、という言葉だけでは説明できない出来事が生じるかもしれない⁽³⁸⁾。もちろん、そのためには人間の他律性を自律型人造物に組み込む技術が実際に可能とならなければならない。

自律型人造物が人間からの情報入力に頼らなくても、単なる出力としてではなく、“自然”に深い学びとして情動を発達させ、この情動を起源とする集団を形成するような事態になれば、自律型人造物は自己・創出によって仲間という存在を作る自律体となつていくかもしれない。個体の単位で環境に応答する情動の経験を自律型人造物がそれぞれ繰り返し返すことで、蓄積され、共有されていく情報は、オートポイエティック（自己・創出的）な思考パターンを習得していくことが推測されるからである。その先、どのような世界が展開していくのかは、Science - Fiction 的世界に近づき、また Science - Non - Fiction 的世界の想像になる⁽³⁹⁾。

（2）人間であるための他律

人間の科学で人造物が人為的介入なしに創造物を自己・創出できる技術をもてるかどうかはみえない。现阶段で起きていることは、人間存在は未だ自律を啓蒙されている状態だが、他方で自律型人造

物の開発においては自律ではなく、他律できる自律型人造物の完成を課題とし、目指しているということである。本論は、自律型人造物の議論を通して、環境に存在する人間の最も人間らしい人間性は自律ではなく、これまで「自立した個人」になるために超克しなければならぬと否定的に捉えられてきた他律にあることを指摘したい。自律型人造物の開発において難しい課題である他律性を人間は既に身につけているということは、人間にとって他律こそが自律型人造物では簡単に再現できない人間の自然に備わる強みであると言える。

そのように人間存在を把握するとき、情動は人間の自然が培ってきた人間であるための基礎であり、この情動を負いながら人間はどのような倫理をそれぞれの居合わせる環境⁴⁰⁾自分身の回りである地域社会で醸成し、伝承してきたのか⁴⁰⁾。発展進歩史観は〈環境からの自由〉として環境と人間を切り離すことを近代社会の目指すべき価値観、世界観としている。それに対し、本論は環境と人間の関係が変質しつつあることを問題とし、環境に存する人間の在り方について、他律を基礎づける人間存在の把握の方法から倫理を究明することを、環境倫理学における存在論的環境の倫理学と呼びたい。

繰り返すが、人間が環境との関係のなかで涵養してきた他律は、近代社会の「あるべき姿」を目的とする価値観、世界観では位置づけられない。環境と人間の関係を究明する際、人間が存在の存続を守拙していくには、近代の人間観が至上命題としてきた自律ではなく、環境に存する人間の関わりのある在り方として、他律をどう捉えるかを検討する方法の究明こそが望まれる。他律は居合わせる環境に

おいて環（わ）の境（さかい）を縁取る関係から自分の存在を位置づける点で、環境に存する人間はどのようなに在るべきかを考究するための倫理的な論点となり得る。

ここまでの議論から本論が自律型人造物について問題としているのは、人間と科学技術の未来を対立させ、どちらが勝者となるかを予想することや、技術的特異点の実現可能性を論じることではない。本論が論じたいのは、人間の科学技術は近代社会が前提とする価値観、世界観のために、発展・進歩を止めることができなくなっていることの問題である。現段階では、人造物は人間が造り出した物でしかなく、その範疇内であればどんなに精巧な人造物であっても、それは人間の手によって生み出された機械でしかないとされる。ゆえに人造物は一般に自律型ではなく他律型であると捉えられている⁽⁴¹⁾。

しかし、本論は終着を目指さなければならない近代社会の孕む発展進歩史観の自明性それ自体を問題としている。この問題は科学技術だけでなく、より根本的な問題として、環境に存する人間の在り方をも改造していく仕組みにある。「あるべき姿」を具現化するために人間は発展・進歩を続け、今は不可能でも、いつかそれを可能にするための科学技術の開発を推進する。なぜなら、歴史の発展は、個（人）の精神の発展でもあり、「人類史の構想」が終着するまで「未完の近代」と断じられてしまいう法則を乗り越えるには、精神の自律体を可能にするため、科学技術を使って心身の機能を改造し、拡張していく発想が受容され、選択肢となってくるからである⁽⁴²⁾。

人間が自律するには、人間を情動させる環境から切り離すことが手っ取り早いという価値観、世界観は、今後、加速度的に人間を変革していく手段として切望されるだろう。人間は〈環境からの自由〉を完璧とし、その先にある〈環境への自由〉を個人単位で選好できる個〈人〉を、人造できるようにするのだろうか。おそらく、容易にそうはならないだろう。同時に、現代社会で懸念される、人間の未来は自律型人造物に取って代わられる、という事態もそう簡単には実現しない。では、何が問題なのか。本論の試みは、環境に存在する人間がいま、なぜ存在を揺らがせているのか、その問題の淵源に何があるのかを探求することであった⁽⁴³⁾。淵源からみえてきたのは、現実を生きる人間存在の自然を存在の次元でそのまま存在することを許さない終着に関する〈陥落の構造〉である。

技術的特異点が実現しようが、しまいが、現代社会を生きる人間存在は「あるべき姿」を追い求めないといけない〈陥落の構造〉を啓蒙される点で、その〈具現化不可能性〉のために存在を揺らがせ、環境に生きることが肯定できなくなっている。「あるべき姿」になり切れない人間を無限に啓蒙しようとする疎外思想と自律思想だが、この二つの近代思想によって現実に生活する人間存在を否定し、挫折させてきたことが近代社会の最大の問題である。現代に居合わせる人々の不安や怒りの情動の根底にあるのは、近代社会によって〈むき出しの個人〉となり、「人類史の構想」を具現化するために「あるべき姿」を目指し、努力してきた人間が、その果てに分断され、むき出しのまま傷ついている姿である。サブシステムというセーフティネットを自分の身の回りの環境から失った個人は、孤

立無縁化のなかで寄る辺なく、疲弊している⁽⁴⁴⁾。

(3) 終着のユートピア

今後、科学技術の発展・進歩によってベーシック・インカムなどのインフラ整備は進むかもしれないが、近代社会が自明の終着とする世界に人間が生き残るには、その代償として生命の情報を登録し、提供することになるだろう。以下で本論の予見する「あるべき姿」の世界を描いてみたい。近い将来、人間社会で最上の価値をもつのは貨幣ではなく、情報そのものになる⁽⁴⁵⁾。健康や卓越した能力の遺伝子情報など、生命の情報の内容で個〈人〉の生活は決定される。

近代国民国家や現行の経済システムを超えて、情報は加速度的に質と量を増大させていく。また、価値的にも加速する情報は、近代社会が前提としてきたシステムそのものからの制約や干渉を取り払い、自律した「あるべき姿」の世界に近づく。「自由な個人の連合」というユートピアは、人間の自然である心身や情動、生老病死から解放された〈人〉々の手によって管理されるものとなる。これはマルクス主義ユートピアが終着駅として望んできた世界と親和する。科学技術の発展・進歩が、これまでの近代批判とは全く別の仕方でもルクス主義ユートピアという消えかけの世界観に再び、現実味を与えている⁽⁴⁶⁾。

情報は受け渡すものと、それを受け取るものに分かれ、個〈人〉に分断された〈むき出しの個人〉

の多くは、自分の情報を受け渡す代わりにサービスを受けることができる。集められた生命の情報はシステムによって管理される。生命の次元で情報が管理されることには問題があるが、それぞれの生命の情報の内容は最適化される。情報技術の発達は、情報の真偽を判断することを難しくさせていくだろう。真贋の問題は歴史上、繰り返される本質的なものであるが、終着のユートピアにおいてそれは真贋の垣根を越え、情報に対する人間の在り方そのものを変質させる。

情報技術の発達は例え情報がフェイクであったとしても、その情報を選択する個〈人〉にとってそれが望んだものである限り、何ら支障にはならない。ユートピアの個〈人〉は、完璧に管理された人造世界で快を求め、それぞれが好みの情報に個人単位でアクセスするので、個〈人〉の好みにカスタマイズされた情報には虚偽も真実もない。現実世界の真実よりも私を満たしてくれる快の情報の方が、個〈人〉にとってはリアルであり、重要なのである。科学技術の発展・進歩は、リアルな快の情報を刺激として感覚に訴える。刺激こそがリアルさを求められ、正しく判断するための情報というこれまでのリテラシーの言説はユートピアにあつて、もはや、なくなっているだろう。

自律した個〈人〉として改造を施された〈人〉は、健康や福祉のサービスを享受できるため、かつて環境を生きていたときに感じていた緊張や不安に苛まれることはなくなる。否、環境に生活していたときの負荷がなくなるよう要望し、システムはそのような世界を人造して提供する⁽⁴⁷⁾。ゆえに個〈人〉はシステムに対し、改善を求めることはあつても、もはや、逃走したり、反対したりすること

はないだろう。負荷なき満足が世界を覆う⁽⁴⁸⁾。「人類史の構想」が夢見る終着駅において、世界は登録された生命の情報をもとに最適化されるので、極めて環境に優しい管理の世界を構築することができる⁽⁴⁹⁾。そのうちベーシック・インカムは環境から切り離された人造世界で運営されるものとなり、高度に発展・進歩した〈環境からの自由〉の世界では、自然 \parallel 心と身体は好まれなくなる⁽⁵⁰⁾。なぜなら自然であること、という環境に心身を背負う行為は身体の不如意のせいで意のままにならない出来事⁽⁵⁰⁾の連続を負うことになり、そのせいで自律を乱し、「あるべき姿」の維持を難しくさせるからである。なかでも、環境に存することで最も負荷となるのは、生老病死から逃れられないこと⁽⁵⁰⁾の感情だろう。

打開のために選ばれるのは、自分の自然 \parallel 心と身体を「人工物」へ改造してしまうことである。これが一番安全がりで安全なため、多くの人間にとって条件的に選ばれ易い。「人工物」への改造とは別に、限られた〈人〉たちは〈環境からの自由〉よりも更に高次なサービスである環境から解放されたいうで、再び、自然を自由に利用できる〈環境への自由〉という権利を享受する。これは有限な地球の資源を持続可能な開発として利用するための制限を意味し、環境にアクセスできる \parallel 〈環境への自由〉を許される〈人〉は選別される。持続可能な開発は何を持続させようとしているのか。持続可能な開発の含む本質的な問いがここにある。〈環境への自由〉を愛好し、最良の自然を選べるのはシステムの管理者であり、環境の超越者たちである。彼らは最上級の「天然物」、それが手に入らな

れば「養殖物」としての自然を利用し、生命を改造、人造することで自由に「あるべき姿」を手に入れる。

生命の部品の需要は老いることもなく、簡単に交換可能な「人工物」が大半を占めることになるだろう。近代社会が長い間、不安の種としていたマルサスの罫やコモングの悲劇もここに至り、人間の発展・進歩によって解決される⁽⁵¹⁾。細胞や組織の培養など、科学技術によって人工的に生み出される「養殖物」は、現代で考えられているほどシェアを上げられないかもしれない。「養殖物」は「天然物」に劣るにもかかわらず自然物であるため、自然に任せると老化や病症の面で耐久性に難があり、また自然物ゆえに拒絶反応や「人工物」に比べ交換の面倒臭さなど、不便が多いからである。

心身の改造は「あるべき姿」を実現するが、終着のユートピアの世界で〈環境からの自由〉を得た個〈人〉は環境から自由になったのになぜ身体を存続しなければならないのか、その存在意義が分からなくなる。環境から切り離されたのであれば、「人工物」、「養殖物」、「天然物」、いずれにしても身体をわざわざ維持する労力は無駄ではないか、身体のせいで自律が乱れ、情動に流されてしまう。「あるべき姿」の世界に身体はいらない。そうなれば身体を棄て去り、〈人〉の意識を司る脳だけあればよいという意見も出てくる⁽⁵²⁾。環境と脳の関係からすれば、脳だけになっても完璧な〈環境からの自由〉は得られない。環境から解放された脳、というのは人造世界で管理される人工の刺激や波動のみで成立する状態を整備しないといけないからである。

技術的に脳だけになるという〈脳の外化〉は未来予想においても程遠いものであるかもしれないが、自律した「あるべき姿」を具現化した先に、身体そのものを必要とせずに生命を保存する〈脳の外化〉の技術開発を希求する〈人〉の欲望が加速してもおかしくはない。ここから見出せるのは、発展進歩史観には人間の欲望を推し進める刺激について際限がないということである。「人類史の構想」における終着のユートピアは、環境から切り離されるだけに止まらず、遂には環境に身体をもたない〈脳の外化〉、これは脳の延長として技術を捉える「脳の外在化」とは異なり、〈人〉は物理的に脳それ自体でしかなく、むき出しの脳になる、という段階にまで達する。

終着のユートピアで〈脳の外化〉がもし、現実のものとなったとき、次に出てくるのは「なぜ、脳になってまで私は存在しなければならないのか」という疑問をもつ意識だろう。与えられる人工的な刺激や波動に反応して個〈人〉がそれぞれの世界を夢見る状態が緊張のないユートピアを生きるということであるならば、夢見るようにシステムの作動を止めても、脳だけになった個〈人〉はそのことに気づかずに永遠の夢見を続けることができる。〈脳の外化〉が可能となった後、環境に存在するのは〈環境への自由〉という限られたメンバーしか所有できない権利をもつ〈人〉々と、彼らをサポートする友好的な自律型人造物となる。ここに自然環境破壊の問題のみならず、西洋世界の環境倫理学がこだわりをみせる人口問題や資源の希少性など、あらゆる環境の問題を超越した自然と〈人〉の完璧で持続可能な「あるべき姿」がようやくやく安泰となる。

おわりに

(1) 万能の否定論について

現代人間学・人間存在論の論点として本論が述べるひとつの結論は、私たちの生きる現代社会は「人類史の構想」という発展進歩史観によつて、生活の現実が常に「本来」の「あるべき姿」を前に、それが「前近代」であろうが、「未完の近代」であろうが、否定される方式となつている、ということである。この〈万能の否定論〉では、終着駅にたどり着いたⅡ「本来」の「あるべき姿」に達したと認められない限り、現実の人間は何をしても「人類史の構想」を根拠に否定されてしまう。〈万能の否定論〉に依拠する論者は、常にまだ達成していない「あるべき姿」の理想から現実の環境に存する人間の行為や活動の在り方を眺め、批判すればいいのである。端からみれば恐ろしく自己完結した先延ばしの論法であるが、これまで〈万能の否定論〉は、ある種のビジネスモデルとなつて喧伝されてきた。〈万能の否定論〉を採用すれば、現在の環境にある問題は、未来の「あるべき姿」に達するまでの問題として持ち越すことができ、現実には終着のユートピアの名の下に現状を迫認し、本質的な変革をしなくて済むからである。

〈万能の否定論〉の方法では、現段階の社会はすべて「本来」の「あるべき姿」が疎外されている状況として捉えられる。当然であろう。また一度も現実となつたことのない「あるべき姿」を根拠に現実の人間や社会を「本来」の状態から疎外されていると批判するのだから。この方法を用いれば、

凡そ人間の自然さ⇨同情心や世話の情動などの他律的行為は、「人間化」されない限り、否定されてしまう。〈万能の否定論〉で認められる自然は、ヨナスが指摘したように「人間化された自然」でしかあり得ない。「人間化」していない人間の自然⇨他律的行為は近代社会の管理下になく、近代という通過駅を通過していない「前近代」の「因習」と価値づけられるからである。残酷であることの自然は〈停車駅論争〉からすれば、近代社会という駅すら通過していない段階の所業と断じられ、ゆえに忌避される。

しかし、〈万能の否定論〉は「人間化された自然」とそうでない自然の区別が不明瞭なまま環境と人間の関係を論じるという問題を内包している。「近代・前近代の二項対立構造」を前提とする議論にそれは特徴的に現れている。「あるべき姿」という本来性を根拠とする否定論において「あるべき姿」は未来にしかないにもかかわらず、自然（「人間化された自然」ではなく）と共に生きる人間生活をも屈託なく「本来」の姿の一部として取り込んだりする。近代社会の果てにある現代は、この〈万能の否定論〉の掲げる理想に付き合わされることに疲れ果てている。「本来」の「あるべき姿」という〈存在の価値理念〉を持ち出されれば、自分という生身の自然である現実の存在は、理想の自律に至らない存在として否定されるしかない。そうやって追い詰められた世界で、人間は自分という「存在の耐えきれない重さ」を自罰し他罰している。

挫折した人間を労わる仲間、もはや、個（人）の世界にはいない。〈環境からの自由〉を手にし

た人間は最小単位に分割された個の〈人〉としてシステムに個別に接続されている。〈万能の否定論〉の価値観、世界観において歴史とは、みてきたように一点化された未来にのみ発展・進歩する直線的なものであり、そのルールは、まだ到達したことのない理想態である終着のユートピアを前提とする発展段階論となっていた。そこでは人間生活に残る仲間たちの過去は「原始的共同体」の「因習」と切り捨てられ、発展・進歩していく未来の「あるべき姿」の前では一顧だにされない⁽⁵³⁾。レーヴィットが整理したように発展進歩史観の興味関心は「われわれは一体どこへ行くのか」を科学的に解明し、科学技術によってそれを具現化していくことにあった。否、科学技術の発展・進歩を基礎づける個〈人〉の精神の発展・進歩をこそ重視する。

終着のユートピアで最上とみなされるのは〈環境からの自由〉ではなく、〈環境への自由〉という自然を完璧に管理できる心身を越えた超人の世界となるだろう。「どうしてそうなったのか」という問いは、過去の出来事を振り返り、省みる思想であるが、「われわれは一体どこへ行くのか」という世界観、価値観に基づけば、過去の出来事を振り返る必要はない。なぜか。未来に向かって発展・進歩する歴史において過去・現在の問題は、まだ終着のユートピアに到達していないからこそ生じる問題であり、ユートピアに至り、個人が「あるべき姿」になりさえすれば、そこでは何も問題は起きないからである。肝心なのは「人類史の構想」に従って歴史を造っていく個〈人〉の精神である。〈万能の否定論〉は、過去を伝承しながら現在を未来に継承していく通時性の世界観に対し、「いま、こ

こ」を常にゼロベースで更新していく現時性の世界観を基礎とする。このゼロベースの世界観に耐え、担うことができるのは、環境に規定されることなく、自然を完璧に管理できるよう心身を改造したトランスヒューマニズムの超人ぐらしか見当たらない。常にゼロベースでしかあり得ない世界を生身の人間が担うことは、その不安定さと緊張のあまり、心身を失調してしまうからである。

これまで終着のユートピアは空想でしかなく、現実的でないとされてきたが、現代社会において科学技術を発展・進歩させるための自律した精神は、ユートピアの具現化を目指すことを飽くことなく探求している。それが自律思想の本源的なミッションだからである。情報環境の加速度的な発展や医学、生理学などの進歩は、個（人）の精神と人造物としてのホムンクルスを具現化することを漸次、可能にし始めている⁶⁴⁾。しかし、本論の目的は、科学技術の発展・進歩に対する警鐘を鳴らすことではなかった。もちろん、環境と人間の関係を究明するうえでそれは大切なことだが、本論で指摘しているのは、現行の人間存在の把握の方法がもつ自明性、つまり、人間存在論が自律思想に一極化していることの問題についてである。それは居合わせる現実の環境を生きていかなければならない人間存在に個人の解放と自由を付与すると同時に、「本来」の「あるべき姿」という決められた理想のルールを敷いた。この理想のルールを終わりなく追いつけなければならぬ人間の疲弊が、現代社会で自分の居合わせる環境に生存することを肯定できない、環境に存在することの「重さ」に耐えきれない個人を産み落としていく。

理想の「あるべき姿」を負いきれなくなった人間は、やがて、自罰し他罰する個人になる。そして「存在の価値理念」の前で他律を否定し、しかし、環境に他律的にしか存在できない自分の情動に耐えきれず、そんな自分の存在を嫌悪する。自分の存在を肯定できなくなった個人は、環境の渦中で自分以外の人間と関係をもつことが苦痛になる。現代の人間が居合わせる環境と人間の問題は、今や、自律か、他律か、にあるのではなく、他律に耐えきれず、環境の出来事と関わることを拒否する個人の深刻さにある。他律的行為は、人間存在にとって居合わせる環境を生活するためにそれぞれの風土で涵養される倫理であり、作法であった。近代社会が求めたのは、この他律の世界から個人を解放し、個人の能力を全面的に開花できるように個人の自由を保障することである。そのために他律を否定し、自律を称揚してきた。だが、ここに至り、明らかとなったのは、人間を自律させることの困難さよりも、居合わせる環境と折り合いをつけて生きること耐えきれず、環境との関係を拒む人間存在の他律の危機である。

〈むき出しの個人〉は「本来」の「あるべき姿」に届かない自己に挫折し、傷つき、一方で、そんなむきだしはの自己がこれ以上傷つかないよう、自己を守るために他律の世界を極力、避けようとする。できることと言えば科学技術の恩恵のなかで、自分の好む別の個〈人〉と情報としてつながることである。自分の居合わせる環境を担えない人間存在の発生を近代社会の啓蒙は予想していただろうか。これは未来の環境を担う人間を上手く育てることができていない現在世代の次の世代に対する責任の

問題でもある。〈万能の否定論〉は、この問題をどう受け止めるのだろうか。ひとつの方向性としてみえるのは、終着のユートピアにおいて、先述したように人間の最も人間らしい他律を自律型人造物に身につけさせることに成功し、自律型人造物が他律的になったとき、人間はそれとは逆に、背負えなくなった他律の世界をいよいよ放棄するだろう。そして、意のままにならない環境に感情的になって存在するよりも、個〈人〉の選好によってカスタマイズされた人造世界のなかで私的な刺激に没入することを選ぶようになる。人間のなかに責任の担い手がいなくなってもシステムは回るように作られているので支障はない。〈万能の否定論〉が想定する「本来」の「あるべき姿」は、科学技術の恩恵を受け、全てが代替可能な世界なのである。そのような世界において人間は環境に存在することの責任を負わなくてもよくなる。

〈環境からの自由〉は、自然環境問題を解決させ、システムの持続可能性を確保する技術革新を期待する。そのことによって一部の〈人〉々に再び、〈環境への自由〉という有限な資源へのアクセスを可能とさせるからである。環境から離れた個〈人〉は科学技術の高度化によって、人間が環境に存在することの理由や意義を見失い、やがて環境に存在しないことの自由Ⅱ〈環境にいない自由〉を願望するようになるかもしれない。自己という存在を完璧にするためには、意のままにならない身体に規定される自分という存在を環境に残さないことである。自律思想の極北は、畢竟、自分の存在を時空から消し去ることに行き着く。環境の問題が引き起こされるのは、環境に人間が存在するからであ

り、人間が環境からいなくなれば諸々の環境の問題を解決できる。そのためには環境に流されない自己の精神を保持しながら、環境に負荷をかけない個（人）の在り方を開発することが求められる。デカルト以来、論じられてきた肉体よりも精神、感性よりも理性の世界を志向してきた近代の人間観そのものが、〈環境からの自由〉〈環境への自由〉〈環境にいない自由〉という〈発展進歩史観における三つの自由〉によって具現化されることになる。

科学技術の発展・進歩と並走してきた西洋近代の人間観の極まりは、環境と人間の関係を突き詰めるとき、環境から切り離された人造世界をユートピアとし、このユートピアで「責任という原理」は除去され、人間の残酷さや不快な感情を完璧にゼロにする発展・進歩が「構想」される。環境の問題を解決するには、過去を振り返るより、問題そのものを環境から撲滅させる「人間化された自然」の開発の方が得策である。人間の生身の身体が宿す問題も人間の自然を「人間化」し、管理することで解決できる。そして、最も根源的な選択として、環境に存在したいかどうかについても終着のユートピアでは個人の嗜好に任されるようになる。〈万能の否定論〉が好むと好まざると根底におく、以上のような人造世界への人間の期待を私たちはどう理解すればいいのか。環境と人間の関係を人間存在の問題として研究する環境倫理学の今日的論点である。

(2) 存在の軽さと重さ

現代はこころの病の時代と言われるが、そこに居合わせる人間は病み切った緊張感のなかで自分の存在を否定し、同時に自分以外の存在に対しても怒りの矛を向ける神経症に陥っている。この事実を前にして、人間存在それ自体を探求する思想の本懐を自持するならば、〈万能の否定論〉を根拠に現実を生活する人間を批判し、〈存在の価値理念〉を啓蒙する仕方ではなく、それぞれが居合わせる環境のなかでささやかに醸成している人間存在の倫理に耳を澄まし、目を凝らし、そこに息づく心意を正面から受け止めるという⁽⁵⁵⁾、これまでとは異なる方法を用いた倫理学や人間学で現代社会の環境の問題に応じる必要がある⁽⁵⁶⁾。

本論は、現代において人間は自己嫌悪に陥っており、自分以外の環境との関わりを忌避する他律の危機にあると論じた。これまで近代批判の多くが問題としてきたのは、自律できないことによる近代社会の危機を主張することであった。近代批判では、自由を保障された個〈人〉と「本来」の「あるべき姿」をてらうことなく等置する。人間は本^々当^の自由を与えられさえすれば、疎外態から本来性を取り戻し、「あるべき姿」に至ると自明のごとく論じられてきた。ゆえに近代的自我の悩みは、他律が優勢する現実の環境で、いかにそこから自己を解放するのか、自律について悩んでいたのである。しかし、近代社会がシステムを完備していくなかで、自由を与えても人間は未だ自律できずにいることが今度は問題となった。近代批判の目論見とは異なり、自由な個人は「孤独な群集」として大衆化したからである⁽⁵⁷⁾。自由は利己的な個人の放恣として迷走を始める。けれどもこの軽佻浮薄な「存在

の耐えられない軽さ」こそが⁽⁵⁸⁾、近代社会の発展・進歩を消費し、推進する力となっていった。その様相は、曖昧な〈両面的乗り越え論〉の近代批判と違い、「人類史の構想」が当初から想定していた「必要悪」としての近代社会の姿を体現したものであると言える。自由になった個人の存在の「軽さ」は、近代社会を通過するためのひとつの方法なのである。ただし、「人類史の構想」では、人間は終着のユートピアにたどり着くために「本来」の「あるべき姿」に向かって発展・進歩しなければならぬ。それは「存在の耐えられない軽さ」を許す一方、近代社会を通過駅として指定し、始めから決定された終着駅までのレールの上を加速させられるものであった。

近代批判の言説は、根無し草になった〈むき出しの個人〉の大衆化を「自由な個人の連合」という草の根の連帯によって克服しようとした。自由を誤解し、本当の自由に気づけていない個人を自律させるためである。だが、近代批判の〈両面的乗り越え論〉の脈絡のなさは、環境から個人を解放するための自由を要求しながら、そのために根無し草となった個人に草の根をもつよう唱えている点で、〈環境からの自由〉を得ることを望む個〈人〉をひどく狼狽させる。個〈人〉に保障された自由は、個人のものではなく、「人類史の構想」を成就するための自由だったからである。予めレールは敷かれ、行き先は決定されている。敷かれたレール以外の道に行くことは認められない。自律思想の一種は「存在の耐えられない軽さ」を人間存在の次元で反転させた。近代社会が「人類史の構想」で企図している個人の自由の行き着く先を啓蒙の果てに見て取った近代社会の人間は、なぜ自分たちは合

意もなく、初めから決定された「本来」の「あるべき姿」になることを要求され、それを目指さなければ、劣った人間と価値づけられるのか。奪われた人間存在の自在さに気づき始めている。だが、同時に、近代社会によって理想と現実に引き裂かれた人間は、これからも環境に存在し続けることについて、心身ともにそれを背負うことを容易に受け付けられなくなっている。それは存在の「軽さ」と「重さ」、いずれにしろ環境に存する人間の歴史を解体し、新たに近代社会がゼロベースから啓蒙するイデオロギーに振り回された人間存在のひとつの帰結である。

「存在の耐えられない軽さ」から、一転して、「存在の耐えきれない重さ」を担わされていることを知った人間は、背負えなくなった自分の存在を科学技術の発展・進歩に依存し託すようになる。そして、環境から自分の存在がなくなることと厭わなくなっていく。環境に人間が存在することが今ある環境問題の元凶であるならば、終着のユートピアで個〈人〉は、身体を捨て去り、精神だけのものになってもよい。否、自然環境の問題や人口問題、資源の希少性のことを考えれば、「人類」は環境に生身で存在し過ぎていて、このように環境と人間の関係を論じる言説は、環境倫理学としても深刻な存在論的難問となる。終着のユートピアからすれば、発展進歩史観に基づく人間観の結論として環境に人間が存在すること自体が否定的に捉えられても、それはもはや、発展段階から導出されるひとつの有力な選択肢として矛盾しない。繰り返すが、「人類史の構想」では、終着のユートピアにおいて科学技術が自然を「人間化された自然」として改造できるようにすることを想定しており、この

「人間化された自然」のなかには人間自身の自然さも含まれているからである。科学技術の発展・進歩によって人間の自然さが完璧に管理できるようになるということは、環境に存在する人間を科学技術によって制御できるということでもある。持続可能な開発を進める際に「持続可能な開発目標」の構想のなかには人間自身の開発も含まれているだろう。

ここに至り、「存在の耐えられない軽さ」は別の意味をもち始める。自然が「人間化」され完璧に管理されるようになれば、自然としての生命は科学技術によって代替可能となり、取り替えの利く人間の生命は「存在の耐えられない軽さ」として扱われるようになる。科学技術の発展・進歩は生命の価値を大きく変質させるだろう。自然科学が明らかにする地球の歴史からも、人間は環境に負荷をかける人間中心主義の存在として、その存在を存在論的に批判され始めている。批判を乗り越えていくには、人間の自然を「人間化」し、環境に負荷をかけない身体として、精神として、改造を施すことが望まれる。自然の権利など人間が付与する権利を人間以外に拡大することは、自律思想の極北として人間存在を価値づける。人間中心主義を脱するには、人間が存在として自然を自律的に脱するのが得策ということである。脱するためには「自然の人間化」を推し進めなければならないが、それは人間の開発する科学技術の発展・進歩なくしては具現化できない。先述したが、ここに自律思想が発展・進歩と並走していることを確認する。自然の権利を認めるためにも近代社会は、科学技術の発展・進歩を目指す必要がある。「存在の耐えられない軽さ」にしる、「存在の耐えきれない重さ」にし

る、近代社会を生きる人間存在は、「人類史の構想」のレールの上を発展・進歩することを定められているのである。

科学技術によって「自然の人間化」が完璧に達成されたとき、人間は自然にも権利を認め、その邪魔をしない生き方を具現化できる。「存在の耐えきれない重さ」を手放し、ユートピアにおいていつでも生命を人造できるといふ意味で存在の「軽さ」を手にしたとき、個〈人〉は〈環境からの自由〉を享受し、環境に対し責任を負わなくて済むようになる。責任のない個〈人〉は、環境に私が存在を続けるべきかどうか、存在の次元での判断を個〈人〉の自由に任せられ、選好できるようになる。この終着は「人類史の構想」によって当初から計画されているものであり、終着のユートピアまでのレールを進むことは、人間存在が環境からフェイドアウトし、反面、精神の歴史を成就するための環境と人間の関係をたどる道程なのである。環境から身体をなくし、精神のみで環境を管理できるようになった世界で、近代社会の永劫回帰は「存在の耐えられない軽さ」からも、「存在の耐えきれない重さ」からも、解放され、本当に自由になれる。

以上、存在の「軽さ」と「重さ」についてまとめる。近代社会の「存在の耐えられない軽さ」における「軽さ」とは三つあった。一つに、個人の自由を保障された人間は軽佻浮薄な大衆化を迎えたこと。二つに、一つ目と連関するが、自由を付与された人間は「あるべき姿」としての自律を啓蒙されたが、このたどり着くことのできない〈存在の価値理念〉である自律に挫折した人間は、自分の存在

を肯定できずに軽視し、自棄する個人となった。三つに、発展進歩史観に基づく近代社会は終着のユートピアを志向し、ユートピアを具現化するために科学技術の発展・進歩を推進するが、その技術が完璧なものとなったとき、生命は科学の力で人造可能となり、生命がいくらかでも代替できるという意味で自然の生命は「存在の耐えられない軽さ」として扱われるようになる。これら三つの存在の「軽さ」は共通して発展進歩史観に基づく近代社会の自律思想に由来するものである。この自律思想が終着のユートピアに到達しない限りは、存在の耐えきれない「重さ」となって人間存在を追い詰める。私たちの居合わせる時代は、初めから決定された終着に向かって環境における他律の危機を迎えている。

そんな時代にあっても、否、そんな時代であるからこそ、人間は居合わせる環境をより良く生きるための情動を、文化や学問芸術に昇華する努力を惜しまない。時代を捉える次の世代の感性は、私たちの未来に本論とは別の地平をみているかもしれない。そんな未来世代に対し現在を生きる私たちの応答する責任は、近代社会が前提としている人間存在論、すなわち〈存在の価値理念〉の問題を踏まえ、これまでの人間存在の把握の方法とは別の仕方、人間が自分の居合わせる環境に存在することを肯定できる人間存在の捉え方を究明することが肝要となる。そのために現代人間学・人間存在論は、環境を生きる人間をいかに理解するのか、改めて環境に存する人間の在り方を究明していくことになる。

人間存在にとつての良い環境とは、「あるべき姿」の背中を追い続けた挙句、環境そのものからひとり離れていくことになるのではなく、また、残酷さを取り払った負荷なき満足の世界に分割されて拘泥することでもない。自分の居合わせる環境の出来事を自負し、出会う仲間と共に環境に踏みとどまることを応答し合うとき、人間は自分という残酷な存在の度し難さを同じ境遇にあるものたちと分かち、負っていくことができる。この負うことを許される環境こそが、人間存在の居合わせる環境として最も大切である。負うことを許される環境において、どの時代のどの場所でもどのような場面のような歴史の個人であるかは重要ではない。人間の歷程のうえでは、過去にも現在にも未来にも、自分の居合わせる環境を負うことを許し合う、お互い様の思い遣りの情動が、どこかで人間生活を励ましているはずだからである。人間が自分の居合わせる環境に存在することを肯定するための人間存在の把握の方法は、このような歷程に息づく人間の心意を探求することから始めることになるだろう。

【注】

(1) 例えば『日本残酷物語』のシリーズ（宮本／山本／揖西／山代監修 一九九五）に記される人間生活の在り方を、近代社会が前提とする「あるべき姿」から判断するとき、それは居合わせた環境を生きる人間の営みの記録としてではなく、残酷な境遇を生きざるをえない人間の悲惨な社会問題として価値づけられる。問題解決のためには残酷な事柄を撲滅していかなければならない。しかし、この価値づけの仕方はそのような境遇に生きる人間の生き様それ自体

に目を向けるものではなく、「あるべき姿」に当てはまらない人間の状況を価値づけて問題とする点で、「あるべき姿」とは異なる境遇の人間生活について、それがどのような歷程や背景を負って現れているのか、何よりその環境に居合わせる人間の心意にはどのような感情があるのかをほとんど考慮していない場合が多い。残酷な事柄は社会の「あるべき姿」からなくならなければならないという価値観によって、そこから外れる人間の形姿は「みじめで」「かわいそう」な姿と断じられ、そのような人間生活は近代社会の積極面を活用し、一刻も早く改新されなければならないとされる。現代社会において残酷は忌避され、減じていくべきものである。以上に関連する興味深い指摘を宮本常一は岡本太郎、深沢七郎との鼎談で下記のように行っている。「東北の方へまいりますと、人が死んだりなんかしなまじょう、その時のアイサツに、『残酷でございました』とか『残酷でございました』とかいうように、いい、つかっているんです。例えば、『おきのどくでございました』というようなのと同じような意味ですね。ですから、ちかごろはやりだしたことはなくて、アイサツのことばとしての『ほんとに残酷でございます』というような使い方があって、それがどういう意味で使われているかという点、自分の意思ではないのにそうなっているという点、自分自身で使っているんです。そしてわたしはそのことばには非常に愛着を持っているんです。ぼくなんか歩いてみると、みんなこの仕事を持って働いており、それぞれ精いっぱい生きています。それを見ているとその場ではちっとも残酷ではないです。ところがわたし一番——深沢さんと同じようなことを感じたのは過去かれこれ二十年ほどになります。各地を歩いて、そしてそこで本当に百姓の人たちの働いているいそいそしい姿というのに頭がさがっていった。ところが、その同じ世界を、経済学者たちが分析しますと、階級闘争とかいろいろの形でもとらえて、こういうふうに入衆というのはいたげられている、こういういい方をしているんですね。そのしいたげられている方の生活の中に入ってみると、そういう人たちは自分がしいたげられているとも何とも思っていないで、力いっぱい生きています。そしてその生活を軽蔑しているか、という点でもない——やっぱりあるほこりを持っている——その関係をもつ

とはつきり出されてもいいんじゃないかと思っておったんです」（川崎市岡本太郎美術館編 二〇一三、一一〇・一一一頁）。

(2) 石牟礼道子の見事な論考である「海はまだ光り」を参照のこと。「人類史の目盛りを一世紀ずつに区切るとするならば、ここらあたりはつねに、区切られることの不可能な、世紀と世紀との境目に当たるところかもしれないのである。なぜならば、自分を何のなにがしだと、名乗ることさえ羞じらい続けて来た、心情の風土であるからだ。たとえば近代と前近代とを、二つの価値に分ける考え方などがある。近代とは中央を意味してもいて、東京がその顔とされるが、こちらが進んでいるのだと、位階をつける無神経者がいるとする。そのようなとき、おおむねわが辺土は、下の位になって控えたい習性を持つ。このへり下り精神は卑屈さではなく、世界に対する思念の深さによっている。辺土に呪縛されねばならぬ身の上であろうとも、いやそれであればなおさらに、至高の世界への思念は純化されて、ゆけない都が美しくみえてくる。その都へ向かって出郷してゆく者が居れば、果たすことのできない自分の志をたくしてひそかに見送り、声なきはげましを惜しまない。出郷者たちが運よく出世でもすれば、わがことのほまれとするのだが、都会人となりおさせたものたちは、物陰から見送り続けた辺土の心を解さない。地縁血縁のわずらいと切って捨て、そこからの解放をえて、ほっとするのもわからない。田舎と都会の心のありようは、おおよそ百年くらい離間し、容易につながらぬ亀裂をつくったと云ってさしつかえなさそうである。この動向は、さきに村を出た知識人たちがヨーロッパに目を向け、高度成長期までに村々を出払った者たちが東京に目を向けて、Uターンしてくるまで、ひとつの流れをつくっていたと云ってもよい。知識人らが村の選良であったのに対し、おおよそ一世紀あとから村を出た者らは、庶民であったのにも意味がある。離間と亀裂を、知識人と庶民の間のこととしてとらえてもよいのであるまいか。双方の最後衛地、動かぬ海という原郷がわたしのテーマなのだ。たとえ致命的な毒を注入されたとしても、動くことのできない原郷とは、文明にとって何なのであろうか。草深い村々の、未明の睡蓮の葉に乗る、朝露の

ような真情に囲まれていながら、チツソ幹部たちは、ついに地域社会の真情に気づかなかった」(石牟礼 二〇〇六、五一四・五一五頁)。

(3) 市井(二九七二)、ロバートソン(二〇一九)、中村(二〇二〇)。
(4) レーヴィット(二〇〇六)。

(5) 内藤(二〇一八)、クラステフ(二〇一八)。

(6) 川北(二〇一九)、信田(二〇一九)、斎藤(二〇二〇b)。

(7) 内閣府、令和元年版『子供・若者白書(概要版)』を参照のこと。

(8) 例えば、平田清明はプラハの春を受けて「新しい市民社会論」を展開し、「自由な個人の連合」の必要性を提起したが(平田 一九六九)、そこにある啓蒙の理想主義は、現実にプラハの春の出来事に居合わせる人間生活の感情をみると、人間存在の「軽さ」と「重さ」において埋めがたい隔たりをもった人間観となっている。デモクラシーと近代社会を生きる人間の「憂鬱」について高山(二〇一一)の指摘は示唆に富む。

(9) キャリー(二〇一五)、Create Media編(二〇一七)、ナカザワ(二〇一八)。

(10) トラストイド(二〇二〇)。

(11) 青野(二〇一九)。

(12) 須田(二〇一八)。

(13) 一例として、残酷な行為が端的に人間の心身に及ぼす影響を現す戦争状態をみてみる。本論では近代国民国家の間で行われる総力戦について、それまでの争い沙汰としての戦争とは質、量的に根本的な相違があると捉える。近代国民国家が実行する戦争は残酷な作戦計画からいかに残酷さを希薄化するか、そのための技術の開発を進めてきた。なぜなら、戦争の残酷さは従軍した国民に身体的な傷病だけでなく、戦争神経症など、こころの病をも後遺症として発

症させるからである。戦争による経済活動で自国の損失を人的にも抑えるには、残虐な作戦計画の遂行を科学技術で代替すること（LAWSなど）（栗原 二〇一九）、乃至は、戦争における「人殺し」の心理学、戦争神経症の研究を進めることで、残虐な行為を遂行しても心身に悪影響が出ないよう人間を改造する技術や訓練法を開発することである（グロスマン 二〇〇四）。残虐な行為を行ってもそれを残酷に感じない人間を生み出すことができれば、どのような環境におかれても感情がそのことに影響を受けない人間を人造することが可能となる。逆に言えば、現状では人間は環境に心身ともに多大な影響を受けており、そのことが近代社会の成長を妨げている。ゆえに近代社会がこれからも持続可能な成長を続けていくには残酷さを環境から排除すること、尚且つ、環境の残酷さに乱されない個（人）の精神を科学技術の力で開発することが求められている。

(14) 道具の発展・進歩による情報環境の加速度的な変化は（むきだしの個人）がそれぞれの選好に合わせて情報にアクセスできる環境を具現化した点で人間の歴史上かつてないほど、人間をこれ以上分割できない individual な個（人）に変えた。この個（人）の生命を完璧に成し遂げられる世界を人造できるようになったとき、（人）は環境の「実践」から解放され、「観照」の世界を個々に生きることができるようになる。哲学・思想が希求してきた「観照」は科学技術の発展・進歩と併走することで、理念としてではなく具現化した（新しい観照）を入手するのである。（新しい観照）は人間を環境から切り離すことで達成されるものであり、ここに本論は「観照」の本質に環境と人間の関係を検討する際の根本的な論点があることを確認する。

(15) 例えば「生き死に」の問題について。死を遠ざける環境に生きる人間は自分以外の死と向き合う経験をたいして経ることなく自分の死と向き合わなければならない。家族の死さえも科学技術と医療の発展・進歩により遠ざかっていく。だが、同時に現代の医療技術のおかげで人間は、自分の死と向き合う時間が長くなっている。人間は個（人）として健康サービスを受けながら孤立無縁の残酷を過ぎさなければならぬ。日本における単身者世帯の問題は、ひと

つに生涯未婚の単身者の増加だが、それだけでなく、今後一層の社会問題となるのは配偶者と死別した高齢の単身者世帯の増加であろう。それは人間の居合わせる環境の変化の問題という点で環境倫理学の論点としても重要である。

- (16) 石田 (二〇一八)、斎藤 (二〇二〇a)。
- (17) NHKクローズアップ現代取材班 (二〇一〇)。
- (18) ローゼンツァイク二〇〇六、一一頁。
- (19) 「コトバンク」、「外罰的」(<https://kotobank.jp/word/外罰的-42829>) を参照の項。
- (20) 岩波 (二〇一五)。
- (21) レーヴィット一九八九、一五頁。
- (22) カント (一九七四)。
- (23) 「人類史の構想」については渡辺憲正 (渡辺／平子／後藤／蓑輪編 二〇一六) を、マルクスの進歩の議論については以下を参照のこと。グールド (一九八〇)、ホブズボーム (二〇〇六)。
- (24) 渡辺／平子／後藤／蓑輪編二〇一六、一七一頁。
- (25) 同上、一七三頁。
- (26) 同上、一七六・一七七頁。
- (27) ヨナスの『責任という原理』(二〇〇〇)、第6章「ユートピア批判と責任の倫理」を参照のこと。
- (28) 同上、三六三頁。
- (29) 人文地理学のヴァイダルド・ラブラーシュ (一九四〇) においても発展進歩史観に基づき自然の「人間化」が論じられており、近代社会の環境と人間の関係を検討するうえで参照できる。
- (30) ヨナス二〇〇〇、三七六頁。

- (31) 同上、三七六頁。
- (32) フォイエルバッハ（一九六五）。
- (33) 猪木（二〇一八）。
- (34) ブロナーの疎外と物象化の議論は参考になる（ブロナー 二〇一八、六三・八一頁）。また、本来性に関してはアドルノ（一九九二）、テイラー（二〇〇四）の議論を参照のこと。
- (35) オコネル（二〇一八）、リース（二〇一九）。
- (36) ホルクハイマー／アドルノ二〇〇七、八三・八九頁。
- (37) ヨナス二〇〇〇、三六八・三七二頁。
- (38) オートポイエティック、アロポイエティックについては西垣／河島（二〇一九、六四・六五頁）を参照のこと。
- (39) 星野／ホーガン（二〇〇二）。
- (40) 金井（二〇一三）、ヴァンデアーク（二〇一六）、ポージェス（二〇一八）、ヘンリック（二〇一九）。
- (41) 河島編（二〇一九）、西垣／河島（二〇一九）。
- (42) 谷川（二〇一四）、ヘロルド（二〇一七）。
- (43) 環境と人間の関係について、環境を改造するのではなく、人間を改造することで人間中心主義の超克を企図することが具現化を見せ始める時代に、改めて環境に人間が存在するとはどういうことか、現代人間学・人間存在論研究会は『現代人間学・人間存在論研究 第一期』としてここまで「われわれはいかなる時代を生きているのか」（二〇一六）、「人間をふらざることについて」（二〇一七）、「信頼のゆくえ」（二〇一八）、「存在の波止場」（二〇二〇）という特集の下に研究を重ねてきた。環境の問題は単に自然環境や社会環境の問題であるだけでなく、人間存在それ自体の問題として究明しなければならないことを、それぞれ近代の人間観が前提としてきた価値観、世界観の問い直しから

論じている。

- (44) 上柿の「ぶら下がり社会」の議論も参照のこと（上柿 二〇一六、三〇・三三頁）。
- (45) すでに現代でも情報は貨幣以上の価値を持ち始めている。例えば、インターネットで配信される政治や経済に関する情報はダイレクトに個人単位で視聴者に届くため（福田 二〇一八）、その影響はこれまでのメディアを媒介とした情報の伝播とは質の異なる多様な利用の価値をもち始めている（バートレット 二〇二〇）。現代社会のメディアの問題については（吉田 二〇一八）を参照のこと。
- (46) 終着のユートピアから振り返れば、これまでの近代批判の曖昧さが際立ってみえる。近代批判の前提となっている終着のユートピアに依拠しながら現代社会を批判するとき、批判の根拠となっているのは「本来」の「あるべき姿」に未だたどり着いていない通過駅ゆえの「未完」の問題にあったはずだが、それにもかかわらず、近代批判の言説は、特に自然環境破壊を問題とする議論やローカルな自然と人間の関係を評価する議論において、発展進歩史観を前提とした科学技術の発展・進歩を批判的に捉える。「人類史の構想」からすれば、発展進歩史観はユートピアを達成するための最も根底にある世界観、価値観であり、批判されるべきものではない。自然環境破壊の問題にしても科学技術の発展・進歩によって解決することが「未完の近代」を通過し、「あるべき姿」の具現化には不可欠のはずである。ところが、近代批判の議論は現行の政治・経済システムを批判する際には「本来」の「あるべき姿」を根拠としながら、現在を発展段階の途上であると批判し、しかし、その「あるべき姿」を具現化するための発展進歩史観を推進することには懐疑的である。近代批判の曖昧さは〈両面的乗り越え論〉などに顕著にみることができる（増田 二〇一五）。
- (47) 諸星（一九九一）。
- (48) コーエン（二〇一九）。
- (49) シュワブ（二〇一九）、シュワブ／マルレ（二〇二〇）。

- (50) 内閣府から発表されたムーンショット目標は興味深い (<https://www.8.cao.go.jp/cstp/moonshot/sub1.html>)。
- (51) アーノルド (一九九九)、モーランド (二〇一九)。
- (52) 未来の環境と脳の関係については上柿 (二〇二〇) の「脳人間」の議論も参照のこと。
- (53) 「近代・前近代という二項対立構造」を前提とする議論が採用する方法である。
- (54) 小林 (二〇一八)、山本 (二〇二〇)。
- (55) 例えば、子供の教育格差が親の社会的問題と関連しているという指摘をみると、システムのサービスを受けることに初めから無関心な親や、サービスを利用することを放棄している家族の増加が現代日本で深刻な問題となっていることが分かる (橋木 二〇二〇)。これは環境倫理学からすれば負の世代間連鎖として未来の環境を担う子どもたちに対する責任の議論となる。未来世代に対する責任は血縁関係だけで完結する問題ではなく、同時代を生きる社会全体で子どもを育てることの問題として共有される必要がある (鹿児島医療・社会・倫理研究会／増田編 二〇一九)。
- (56) 「倫理と倫理学は別物である」という言説に対し、少なくとも環境倫理学は環境と人間の関係の渦中で醸成される倫理を整理し、倫理学として理論化することで、環境に存する人間の在り方を広く共有できるよう言語化することをその役目として求められるだろう。その意味で環境に存在する人間にとって倫理と倫理学は切り離して論じられるものではない。
- (57) リースマン (二〇一三)。
- (58) クンデラ (一九九八)。

【参考文献】

- アーノルド・デイヴィッド（一九九九）『環境と人間の歴史』飯島昇蔵／川島耕司訳、新評論
- 青野由利（二〇一九）『ゲノム編集の光と闇』筑摩書房
- アドルノ・テオドル（一九九二）『本来性という隠語』笠原賢介訳、未来社
- 石田光規（二〇一八）『孤立不安社会』勁草書房
- 石牟礼道子（二〇〇六）『石牟礼道子全集 不知火 第十卷』藤原書店
- 市井三郎（一九七二）『歴史の進歩とはなにか』岩波書店
- 猪木正道（二〇一八）『新版 増補 共産主義の系譜』KADOKAWA
- 岩波明（二〇一五）『他人を非難してばかりいる人たち』幻冬舎
- ヴァン・デア・アーク・ベッセル（二〇一六）『身体はトラウマを記録する』柴田裕之訳、紀伊国屋書店
- ヴィダル・ド・ラブラーシュ・ポール（一九四〇）『人文地理学原理 上・下』飯塚浩二訳、岩波書店
- 上柿崇英（二〇一六）『現代人間学への社会的、時代的要請とその本質的課題』『現代人間学・人間存在論研究』第一期第一号、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
- 上柿崇英（二〇二〇）『〈生活世界〉の構造転換と〈自己完結社会〉の未来』『現代人間学・人間存在論研究』第一期第四号、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、本誌収録
- NHKクロージアアップ現代取材班（二〇一〇）『いま30代に何が 助けてと言えない』文藝春秋
- オコネル・マーク（二〇一八）『トランスヒューマニズム』松浦俊輔訳、作品社
- 鹿児島医療・社会・倫理研究会／増田彰則編（二〇一九）『危機にある子育て環境』南日本新聞開発センター

金井良太(二〇一三)『脳に刻まれたモラルの起源』岩波書店

川北稔(二〇一九)『8050問題の深層』NHK出版

川崎市岡本太郎美術館編(二〇二二)『記憶の島・岡本太郎と宮本常一が撮った日本』川崎市岡本太郎美術館

河島茂生編(二〇一九)『AI時代の「自律性」』勁草書房

カント・イマヌエル(一九七四)『啓蒙とは何か』篠田英雄訳、岩波書店

キヤリー・ネットサ(二〇一五)『エビジェネティクス革命』中山潤一訳、丸善出版

グールド・キャロル・C(一九八〇)『経済学批判要綱』における個人と共同体』平野英一／三階徹訳、合同出版

クラステフ・イワン(二〇一八)『アフター・ヨーロッパ』庄司克宏訳、岩波書店

Create Media編(二〇一七)『日本一醜い親への手紙』dZERO

栗原聡(二〇一九)『AI兵器と未来社会』朝日新聞出版

グロスマン・デーヴ(二〇〇四)『戦争における「人殺し」の心理学』安原和見訳、筑摩書房

クンデラ・ミラン(一九九八)『存在の耐えられない軽さ』千野栄一訳、集英社

コーエン・タイラー(二〇一九)『大分断』池村千秋訳、NTT出版

小林雅一(二〇一八)『ゲノム編集からはじまる新世界』朝日新聞出版

斎藤環(二〇二〇a)『中高年ひきこもり』幻冬舎

斎藤環(二〇二〇b)『改訂版 社会的ひきこもり』PHP研究所

シユワブ・クラウス(二〇一九)『第四次産業革命』を生き抜く』小川敏子訳、日本経済新聞出版社

シユワブ・クラウス／マルレ・ティエリ(二〇二〇)『ナショナルジオグラフィック編』グレート・リセット』藤田正

美／チャールズ清水／安納令奈訳、日経ナショナルジオグラフィック社

- 須田桃子 (二〇一八) 『合成生物学の衝撃』 文藝春秋
- 高山裕二 (二〇二一) 『トクヴィルの憂鬱』 白水社
- 橘木俊詔 (二〇二〇) 『教育格差の経済学』 NHK出版
- 谷川多佳子 (二〇一四) 『デカルト『方法序説』を読む』 岩波書店
- テイラー・チャールズ (二〇〇四) 『へほんもの』 という倫理』 田中智彦訳、産業図書
- トラスティド・ジェニファー (二〇二〇) 『自由意志と責任』 金井壽男訳、ナカニシヤ出版
- 内藤正典 (二〇一八) 『限界の現代史』 集英社
- ナカザワ・ジャクソン・D (二〇一八) 『小児期トラウマがもたらす病』 清水由貴子訳、パンローリング
- 中村隆之 (二〇二〇) 『野蚕の言説』 春陽堂
- 西垣通／河島茂生 (二〇一九) 『AI倫理』 中央公論新社
- 信田さよ子 (二〇一九) 『性』 なる家族』 春秋社
- バートレット・ジェイミー (二〇二〇) 『操られる民主主義』 秋山勝訳、草思社
- 平田清明 (一九六九) 『市民社会と社会主義』 岩波書店
- フオイエルバッハ・ルートヴィヒ (一九六五) 『キリスト教の本質 上・下』 船山信一訳、岩波書店
- 福田直子 (二〇一八) 『デジタル・ポピュリズム』 集英社
- ブローナー・エリック・S (二〇一八) 『フランクフルト学派と批判理論』 小田透訳、白水社
- ヘロルド・イブ (二〇一七) 『Beyond Human 超人類の時代へ』 佐藤やえ訳、ディスカヴァー・トゥエンティワン
- ヘンリック・ジョゼフ (二〇一九) 『文化がヒトを進化させた』 今西康子訳、白揚社
- ポージェス・ステファン・W (二〇一八) 『ポリヴェーガル理論入門』 花丘ちぐさ訳、春秋社

星野之宜著、ホーガン・ジェイムズ・P原著（二〇〇二）『未来の二つの顔』講談社

ホブズボーム・エリック（二〇〇六）『共同体の経済構造』市川泰治郎訳、未来社

ホルクハイマー・マックス／アドルノ・テオドール（二〇〇七）『啓蒙の弁証法』徳永恂訳、岩波書店

増田敬祐（二〇一五）『生命と倫理の基盤』『自然といのちの尊さについて考える』竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大

／関陽子／増田敬祐編、ノンブル社

宮本常一／山本周五郎／掛西高速／山代巴監修（一九九五）『日本残酷物語一・五』平凡社

モーランド・ポール（二〇一九）『人口で語る世界史』渡会圭子訳、文藝春秋

諸星大二郎（一九九二）『蒼い群れ』『ぼくとフリオと校庭で』双葉社

山本卓（二〇二〇）『ゲノム編集とはなにか』講談社

吉田健彦（二〇一八）『この私を繋ぎとめるものは誰か』『現代人間学・人間存在論研究』第一期第三号、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

ヨナス・ハンス（二〇〇〇）『責任という原理』加藤尚武監訳、東信堂

リース・バイロン（二〇一九）『人類の歴史とAIの未来』古谷美央訳、デイスカヴァー・トゥエンティワン

リースマン・デイヴィッド（二〇一三）『孤独な群衆 上・下』加藤秀俊訳、みすず書房

レーヴィット・カール（一九八九）『歴史の意味』佐藤明雄訳、未来社

レーヴィット・カール（二〇〇六）『世界と世界史』柴田治三郎訳、岩波書店

ローゼンツァイク・ソウル（二〇〇六）『攻撃行動とP・Fスタデイ』秦一士訳、北大路出版

ロバートソン・ジョン（二〇一九）『啓蒙とはなにか』野原慎司／林直樹訳、白水社

渡辺憲正／平子友長／後藤道夫／蓑輪明子編（二〇一六）『資本主義を超える マルクス理論入門』大月書店

【電子資料】

コトバンク <https://kotobank.jp/word/外罰的-42829>

内閣府 令和元年版 『子供・若者白書（概要版）』 [https://www8.cao.go.jp/youth/whitepaper/r01gaiyou/pdf_inde
xg.html](https://www8.cao.go.jp/youth/whitepaper/r01gaiyou/pdf_inde
xg.html)

内閣府 ムーンショット目標1 <https://www8.cao.go.jp/cstp/moonshot/sub1.html>

波打ち際の大聖堂
カテドラル

—計算に引き寄せられる世界のメディア論

吉田 健彦

はじめに—存在することへの不安

例えば何かを欲しいと思う。もしクレジット信 頼 / 信 用に残高があるのなら、きみは幾度かクリックを、あるいはタップをするだけで、その残高にに応じて願いをかなえることができる。何かを食べたいと思ったときも同様だ。スマートフォンを数タップしてしばらく待てば、扉の外にきみが注文した食料が配達されている。何がそれを届けたのかは、クレームを入れるとき以外には意識さえ向かない。ときには逆にきみ自身が何かを何かに配達し、クレジットを補充する。何かを何に、そんなことはどうでもよいし、やめたければやめてもよい。クレジットの許す範囲できみは自由だし、だいたい何でも手に入る。なるうと思えば—サービスとして提供されている範囲であれば—何にだってなれる。

そこに病理を見いだし、批判をするのは容易だ。他者との接続を恐怖し脆さを承知で自らの王国に引きこもることに、世俗的な神になることに疑問を持たず過剰適応し饗宴に耽ることに、救いは

ない。だが平等と相互理解とアソシエーションを掲げ理念の実現のために戦えという、正しいが故に強迫じみた命令に従うことが善であり責任であるとするのなら、それもまた、疑似的な神となり暴力と排除をもたらすか、脱落者として自らを責め歪んだ怒りで他者を責めることになるだろう。対極に見えるそれらのいずれも円環として繋がっており、異なる位置にある人びとを敵あるいは敗者として再生産することにより自らを強化する無間地獄だ。

本論がここまで議論してきた人間論の根本にあるのは、ごく単純に、人間は他者を恐れつつも他者を希求し、そしてその双方のために技術を進化させ続けてきた矛盾した存在だということである。技術に過剰適応し世俗的な神になることも、理念を正義の武器として掲げ神の代理人であるかのように裁き責めるのも、どちらも確かに人間の本然に根ざしている。しかしそれはただ一側面に過ぎず、歪なそれが人間の存在に重なることは永遠にないし、存在することへの不安が解消されることもない。重要なのはその双方を同時にそうであるものとした人間存在の原理を描き出すことだ。

だが、技術の進化にともない社会がグローバル化し、これまでにない多様な他者が顕在化してくるなかで、この矛盾を矛盾としたままに人間存在の原理に留まることはますます困難になってきている。さらにこのことは、思考をデータと等置するノイマン型コンピュータの登場によって象徴されるデジタル化という特異点により極限化する。技術が疑似的にはあれ自己を至上のものとして、他者を不要に、あるいはリソースにしていくデジタル化以降の時代において、この私の根源にコントロールも

予測も不可能な他者が在るということは認めがたい不具合でしかない。この世界観においては、コントロール不可能性など所詮は除去すべきノイズでしかない。

だがもし我々が存在の原理の破断に耐えようと思うのであれば、いかなるメディアを通して他者は避けがたく意のままにならずこの私の深奥に貫通するということが、そしてその貫通を抜き難くするには工学的に除去されるノイズとは別に存在論的ノイズという固有のノイズを、要するにたかだかの私の思考などをはるかに超えたリアリティをその他者に与えることが決定的に重要になってくる。本論は、この、互いに貫通し合い互いの存在を強固に繋ぎ合う構造を原初的共同性と呼ぶ。

第一期の総括となる本号では、ここまで構築してきた体系全体の名づけとして、原初的共同性からメディアームへと概念を展開する。そして、人間存在はこれからどのように変容していくのか、そこにおいて人間が在るということ、在るということの無限性と永遠性について、最終的にこの人間観が示していることをまとめよう。

以下、本号の構成を示す。第一節ではまず、メディア技術が小型化、低コスト化することによって生じるメディア技術の環境化について、若林（二〇一〇）や和田（二〇〇四）による優れた先行研究を踏まえつつ検討する。このことは、前号までに本論が論述してきたデジタル化が、人間存在だけではなく空間と時間にまで拡大し、変容させてきていることを示している。そして若林らの研究では、

メディア技術と環境とが根本的には分離可能であるという従来の世界観が維持されてしまっているために、現在我々が生きている時代を描くにはもう一步分析を進める必要があることも確認しよう。それは何よりもまず環境と分けられないものなのだ。だが他方で、落合（二〇一八）のように、メディア技術があたかも所与のものであるかのように捉えることにも問題がある。そのような自然観——落合によれば計数的自然——においては、我々人間存在そのものも、そして我々が生きるこの空間自体も、すべてはデジタル技術によつてシームレスにつながる。この私の目に映るすべてのパブリックなモノには個人的なタグがつけられ、パブリックとプライベートなどといった旧態依然の区分から意味は失われる。無論、我々はデジタル化以前から、環境に歴史を読み取り、あるいはこの私の固有史を付与することにより、環境をこの私自身の生きた現実へと変容させてきたのだし、それは生の基本的な様式でもあった。記憶や歴史、価値観などから完全に孤絶した環境がもしあるとしたら、その究極の客観的実在のなかで、人間は決して生きることなどできないだろう。だが、それはあくまで地図がこの私の生に取りこまれ、生きたものとなる過程であつて、存在自体が地図のなかに溶け込んでいくのではない。ここではデジタル化によつて生じるこの私と地図との境界線の消失を、存在の地図化と呼ぼう。落合の計数的自然は、結局のところあらゆるものがデジタル化されることに過剰適応し、自らを *google map* に打たれたピンだと思ひ込む、存在の地図化の肯定でしかない。そしてその幼稚な独我論を成立させているテクノロジーやデバイスが、徹底して固有な或る誰かの奴隷労働によつて成

立しているのだということを、バイルズ（二〇一七）は鋭く暴く。

けれどもここで、そのような不正義と不平等を正すために、要するに民主主義の実現のためにテクノロジーを用いるべきだという議論に、安易に進むべきでもない。本論は民主主義にテクノロジーを無批判的に接ぎ木するような立場をテクノデモクラシーと呼ぶが、第二節ではこのテクノデモクラシーが内包する根本的な問題を分析する。ポインントは二つある。第一に、ここにはテクノロジーが無謬であり平等を実現するものだという前提があるが、現実的にはシステムからバグを完全に取り除くことはできないし、何等かの恣意を排除することもできない。そして第二に、メディアテクノロジーが実現するとされる平等性と多様性は幻想ではない。テクノデモクラシーの典型的な論者であるキーン（二〇一三）やカンナ（二〇一七）らはテクノロジーがもたらす新たな民主主義を疑いもしないが、実のところそこでテクノロジーは、前号で触れたマノヴィッチが指摘しているようにむしろ一樣化する方向へ強烈に機能する。一人一票という民主主義の理念は、その「1」が徹底して交換不可能な「1」であるときのみ意味を持つのであって、選挙速報のデータとして扱われる「1」は、たとえ何らかの重みづけをされていたとしても、一切の歴史も思考もノイズとして除去されている。基本単位としての「1」に抽象化されたそれは高速かつ大量に処理し得るが、そこでは既に生々しく混沌とした民主主義も、絶対的固有性を帯びたこの私も濾過され純化されているだろう。だとすればそれは「0」ではない。つまりこれは、単に選挙システムやモニタリングシステムに関する議論なので

なく、人間存在の存立に関わるデジタル化の問題なのだ。

この、存在の地図化とテクノデモクラシーは、技術によって誰もが自由に自己を実現でき、誰もが誰もとつながり、平等でさえある世界を我々にもたらすように見える。しかし実際にはデジタル化により存在の基盤を喪失したままにテクノロジーの薄膜によって守られひたすら自我のみを肥大化させた「私」という怪物¹¹世俗的な神を生み出すに過ぎない。デジタル化とノイズ除去が避けがたい必然だとしても、存在の地図化は自らを世俗的造物主としての「1」に、テクノデモクラシーは自らを統計データとしての「0」にする、表裏一体の事象に過ぎない。そこにあるのは、全体ですらない一般的な地平上に点在する1と0のなだらかな盛り上がりで、それを切り開いたなかにあるのもまた1と0ではない。本論は存在のこのような様態をデジタルステイグマジーと呼ぶ。ここから、我々は人間存在が現在直面している様々な病理について説明することができるだろう。

第三節では、このデジタルステイグマジーに対し、ではいかにして人間存在の別様の行方を構想し得るのか——しかも技術の進化を必然とした上で——という問いへの応答を試みる。我々は前号で、本来的に絶対的な謎で在り続ける他者にさえ他者原理を適用すること、すなわち他者の他者原理¹²について分析し、その上で、互いにメディアとなつて他者に貫通し貫通されることよつて生みだされる時間的／空間的に巨大なメディア構造を原初的共同性と名づけた。メディアオームとはすなわち、原理としての原初的共同性の現実¹³の世界における実体であり、存在論的ノイズによつて絶対的な固有性

を帯びたひとつひとつの存在同士による、生々しく荒々しい相互貫通の動的な絡まり合いの全体である。それはただこの私のみから成る静的で脆い幻想世界でしかないデジタルステイグマジーとは真逆のものであり、計算に引き寄せられる世界における存在の別様の在り方を示している。

デジタルステイグマジーとは、ある面において自由や平等という近代的な理念が技術によってついに実現された姿だといえる。だが、原理的に他者の必然性が忘れられたその世界において、本来そうであるべきとされる人間像になど何の意味もない。そうであるにもかかわらずそのべきが倫理となることにより、我々は病理へと追い込まれていくことになる。そうではなく、メイデオームから、他者なしには存在し得ないという人間の原理そのものから直接生みだされるものが倫理なのだ。これを本論はそうで在ることの倫理と呼ぶ。

だが、このそうで在ることの倫理は、他者という恐怖を取り除くわけではないし、この私やがては老いて死ぬという残酷さを和らげてくれるわけでもない。それでもなお、我々はそこに、ほんとうの永遠とは何か、そして有限の存在であるこの私の救済があり得るのかという問いに対する、ひとつの終着点を見いだすことになるだろう。

1. メディア技術の環境化

環境化するメディア技術

我々は前号まで、人間存在のデジタル化について考察してきた。それは人間とテクノロジーが融合することで存在の形式が物理的に変わることだけではなく、より本質的には、我々自身の人間観の変容を通して存在の様式そのものが変わることでも意味していた。本節では、我々が存在する空間それ自体においてもこのデジタル化が進行し、テクノロジーが従来の世界⇨環境と融合して新たな世界⇨環境を生み出していることを確認しよう。ここではその融合がどのレベルで起きているのかということ、そして我々の世界⇨環境観がどのように変化しているのかが問われることになる。

例えば最初期のコンピュータであるENIACであれば、その大きさや消費電力、メンテナンスに必要な専門知識や維持コストなどのすべてが、我々の日常生活の尺度を超過するものであった。しかし、いま我々の大半が手にしている——まさに手のひらに収めることができるものとしての——スマートフォンは、ENIACをはるかに超える性能を持ち、汎用機械として通話やインターネットのみならず、GPSによる位置情報の取得や電子マネーによる決済、小型カメラによる撮影など、我々の日常のさまざまな場面において利用されている。また、RFID (Radio Frequency Identification)

は、数ミリメートル角で低コストであり、人間や動物を含めたあらゆる商品にとりつけることができる。RFIDを利用することで、効率的な物流管理が可能となる。IC乗車券もまた我々の行動経路を記録できるが、それは我々自身が労働力商品であることを示しているだけではなく、その移動経路の総体、すなわち我々の生活そのものがビッグデータとして商品価値を持つことも意味している。

街中に張り巡らされた無線LANのアクセスポイントや携帯電話の基地局は、どこにいようとも我々がインターネットへアクセスすることを可能にし、あるいはインターネットが我々にアクセスすることを可能にしている。高度約二万キロメートルに位置するGPS衛星の信号は我々を導くと同時に、国家や企業が我々の所在や移動を常に監視することを可能にしている。けれども、我々は普段、大気中を無数に飛び交うこれらの電波や静止軌道にある衛星のことなど、いつさい意識することはない。

ある日我々がどこか遠くへ行き電波の圏外に出ってしまったとき、あるいは何らかの障害によって電力の供給が途絶えたとき、漠然とした不安感とともにその欠如が我々の意識に上る。しかしその機会さえ日々減少していく。我々にとっての「遠くの場所」とは、すべてが高速化、無距離化していく現代においてもはや物理的な遠さではなく、電波の届かないところを意味し、かつその遠い場所は最終的に失われるだろう。

我々にとってのメディア技術の存在は、既に我々の意識下に追いやられ、いわば空気のようなもの

として、あつてあたりまえのものとなつてゐる。このようにメディア技術はユビキタス遍在化し⁽²⁾、不可視化し、環境化していく。

一昔前には、現実と電子的な仮想は明確な境界線によつて区別し得るものだと考えられていた。ファミコン（一九八〇年代）であれば、我々はコントローラという原始的なインターフェイスによつて、重く分厚い鉛ガラスによつて隔たれたテレビ画面上に描かれる世界のなかでキャラクターを動かし、遊んでいた。それはまさに、メディア技術に対するステレオタイプな理解を象徴する。しかし仮想性は人類が言語を手にしたときから存在していた。フリードバーグが的確に指摘しているように⁽³⁾、デジタル技術と仮想性の安易な同一視には注意しなければならない。

メディア技術の環境化が意味しているのは——たとえ虚構であつたとしても——かつて我々が引いていた現実と仮想の境界線が、もはや明確には示せなくなつてゐるということに他ならない。現実／仮想という単純な対立項を想定し得た牧歌的な時代は既に終わり、いま我々の目に映るのは、不可視化されたテクノロジーによつて作られた新しい現実のなかで生きざるを得ない我々自身の姿だ。それでもなお現実／仮想という二元構造に拘泥し続けるのであれば、我々はその行為自体が持つ仮想性のなかで、現実を見失ふことになるだろう。

美術家の大山は、都市における新たな芸術の形態としてのストリートアートに注目しつつ、次のように言う。

そこでストリート・アーティストたちは、一方で管理システムによって情報環境的に眼差され、自らの物理的情報（顔認証や位置情報）を採取されかねないという受動性に身を置きつつ、他方で、都市空間の物理的レイアウトを情報環境的に眼差そうという能動性を持つているのだと言える。そのように考えていくと、都市空間や情報空間、物理的実体、情報的実体などの区分けは実はそれほど明確ではなく、常に入り組んだ複雑さを呈していると考えるべきなのかもしれません。⁽⁴⁾

問わなければならないのは、彼の言う複雑さがどの程度のものなのかということだ。それが単に、現実と仮想が交わることなくモザイク状になったものでしかないのであれば、そこに新しい現実など描く必要はないだろう。しかしメディア技術の環境化とは、それらが極小化され不可視化され、同時にすべてがネットワーク化しすべてを包みこむまでになり、環境のなかに溶解し潜在化してしまった状態を指す。そうであるのなら、美術家である大山が直感的に把握している複雑さもまた、より根源的な次元における現実と仮想の融合なのではないだろうか。

いずれにせよ、人類史において仮想は不断に存在してきた。しかし若林⁽⁵⁾によれば、そこには常に〈遙かな根源〉としての過去と現在を結び、その場所に固有性を与える死者たち——要するに歴史や

文化、そして伝統と呼ばれるもの——が存在していた。けれども、いま我々が置かれている状況からは、この〈時と場〉が失われてしまっていると彼は言う。例えば我々が電車に乗るとき、それは「具体的な道を身体で歩むこと、その道筋を経験して、具体的な他の場所やそこにいる他の人と出会うこと」⁽⁶⁾ではなく、〈時と場〉を失い抽象化された、新宿駅や渋谷駅という標準化され固有性を持たない場所から場所への、チューブとしてモデル化される移動でしかない。我々はチューブのなかを移動しつつ、スマートフォン液晶画面という「窓」を通して、仮想空間を眺める。そしてその窓の向こうに見えるのは、新しい現実などではなく、これまでの現実に加されたせいぜい新たな一局面に過ぎない。

しかし彼の議論において前提とされる〈時と場〉には強い恣意性がある。彼が永続性の典型として挙げている宗教についても、その信仰の内容や礼拝形態は永続普遍などではなく、むしろ時代とともに流動的に変化し続けるものであり、だからこそそこにはその時代に即応した現実性が与えられる。また諸々の場に根づいた文化、伝統についても、その連続性は多くの場合虚構をとまなう⁽⁷⁾。

他方で、仮に〈遙かな根源〉を持たないとしても、それがその場の空虚さを決定づけるわけではない。現実には新宿駅や渋谷駅を利用している誰もが知っているように、そこには、たとえ目を瞑っていても容易にどこの駅なのかを判別することができるほどの生々しい固有のリアリティが渦巻いており、それを「大都会の駅の情景」⁽⁸⁾と一般化することはできない。電車でどこかへ行くとき、我々は導線

のなかを光速に近く流れていく電子になっているわけではない。隣に立つ誰かの熱量を、息遣いを感じ、無言のざわめきのなかに身を浸し、窓の外を過ぎていく家々の一つひとつに想いを寄せる。そして同時に、手にしたスマートフォンスマートフォンの小さな「窓」に映し出された遠い異国で苦しむ誰かの惨状に一瞬だけでも胸を痛め、ネットからダウンロードした音楽を聴き周囲の雑音を遮断しようとしつつ、次の駅で乗りこんでくる大量の乗客に押し揉まれ人間を憎悪する。その全体に、我々の日常のリアリティが現れている。

若林は「今日ときに「仮想」^{ヴァーチャル}という言葉で指示される情報環境やメディア環境も、物としては存在していないとしても、固有の社会的現実性をもって現実リアルに存在している」^⑨と言う。現代メディア社会が仮想性によって覆い尽くされているという安易な立場を否定し、そこに現れてくる新たな現実のかたちを慎重に探ろうとする若林の議論は重要である。にもかかわらず、現代社会においては仮想と現実がまだらになっており、そのなかで我々はどっちつかずのまま生きているのだという彼の主張は、根本的な次元において現実／仮想という二元構造を前提してしまっている点において従来の情報社会論の枠組みに留まったままでいるのではないか。先の引用に続け、若林は「物的な環境と情報的環境を分けることには意味があるとしても、それらが共に我々にとって実際の現実であるということ、そのような質的に異なる環境を共に現実として我々が生きているということもまた事実なのだ」と続けてしまう。本論の立場からすれば、ここに彼の議論における不徹底さが見てとれる。共に、という言

葉に無意識に前提されているのは、物的環境と情報環境が決して融合しないものだということだ（それゆえ、それらはせいぜいまだらになるしかない）。しかしそう考える限りにおいて、情報環境から切り離された物的環境のみをリアルだとする従来の二元的議論から本質的に離れられず、メディアが環境化したこの現実を表現することはできないだろう。

和田もまた、技術に対する肯定主義と否定主義という使い古された二分法を拒絶し、存在論の立場から情報メディアについて精緻に分析している⁽¹⁰⁾。

彼の議論において「原光景」として参照されるのは、仮想現実（VR：Virtual Reality）装置であるヘッドマウントディスプレイ（HDM：Head Mount Display）を装着した人間が持つ、ある種の滑稽さである。「VR端末を通じて生きられる体験は一步視点を引いてみれば滑稽になる。というのも、他人の眼から見れば、仮想現実にとっぷり浸かっているその端末着用者は何もないはずのところ、何かをつかむ仕事をし、何もないはずのところ、何かをよけるように恐る恐る歩こうとするからである。あるいは自分の前に壁があつてもそれにぶつかるまで分からないだろう」⁽¹¹⁾。

しかし彼の指摘する滑稽さは、表層的な議論をするのであれば、ウェアラブルな拡張現実（AR：Augmented Reality）技術によって、すなわちこの身体が存在する「ここ」を基盤としつつも周囲の環境に複数のレイヤーを重ねあわせ、さらにはそれをユーザー間で共有するような技術によって容易に回避されてしまう。若林の議論における「窓」と同様、その滑稽さはメディア技術のある発展段階

における一時的な限界を示しているに過ぎないのではないだろうか。

また、和田は、電話の向こうに居る相手に対して「お辞儀をしている、あるいは身振り手振りで話している」⁽¹²⁾ことの奇妙さについて語っている。無論、彼も指摘しているように、それを単に心理学的な反応として理解するべきではない。しかし一方で、ハイデガーを経由したヴィリリオの「後ずさり (recul)」を用いた彼の議論はあまりに技巧的である。もしお辞儀や身振り手振りが奇妙であるなら、古代、神殿において神像の前に礼拝していた人びとはなぜ奇妙ではないのか。和田はそこに現代情報メディアの特異性を見出すのだろうか、そうではなく、むしろそこには常に、メディアを通してその向こうにリアルな他者を見出し、それに対して自らの全体を以て応答しようとしている人間の姿があるのだ⁽¹³⁾。

和田もメディアの不可視化に気づいてはいるが、それは彼においてさして重要な論点ではない。ここにおいても和田が想定しているのは、コンタクトレンズなどの極小化したVR技術である。このとき「仮想現実にとっぷり没入」した使用者は、外見からはメディアデバイスを装着しているかどうか判別できないために「気が狂っている、錯乱している、白昼夢を見ている」⁽¹⁴⁾と判断される。しかし初めから環境没入型のメディア技術にしか関心がない和田の議論において、いま・ここから断絶した極限において使用者が狂人として現れてくるのは当然の帰結である。

最終的に和田は、技術には常に、完全には人間化しきれない「ポテンシャル」があり、メディアの

可能性を「ヒューマニズムのイデオロギー」⁽¹⁵⁾によって切り取るべきではないと言う。そのために我々は、技術を人間化するのをやめるだけではなく、さらに我々が「人間」であることに留まっていることをやめねばならない、「《人間》という概念が解体されねばならない」⁽¹⁶⁾とさえ言う。けれども、我々がまず問うべきなのは、ポテンシャルを拡張し続けていくメディア技術のなかで、なお消し去りがたく残り続けてきた存在論的な原理とは何かということではないのだろうか。

結局のところ、若林も和田も、現実と仮想という二項対立を前提とした旧来の情報社会論を乗り越えようとしつつ、その根源的なところでは同様の枠組みから抜け出せずにいるため、いま・ここにおける現実を描くという目的を貫徹することができないでいる。

では、現実と仮想の境界が消失した、メディア技術が環境化している現代社会とはいかなるものだろうか。それは、あらゆるものがシミュラクルとシミュレーションによって覆い尽くされていくボードリヤールのハイパー現実を意味するのではない。「いつでもすでに複製されてしまった」⁽¹⁷⁾現実というボードリヤールの言説は、必然的にある種のニヒリズムをともなつてはいるが、確かに現代社会を鋭く示している。けれども、ことの始まりにおいて情報化が持っていた——煌びやかで狂騒的で虚飾に彩られた——インパクトが過去のものとなったいま、我々に残されたのは、ただ凡庸な日常である。しかしそれは単に凡庸なのではない。この新たな日常とは、スマートフォン「窓」やSFに登場するガジェットのように仰々しいHDMに仮想を見出すまでもなく、不可視化したメディア技

術が現実と仮想の境界線を溶かしてしまった世界だ。それは、そのメディア技術を我々が認識できないだけに、相も変らぬ凡庸な日常であると同時に、本質的変容を遂げた日常でもある。

計数的な自然と存在の地図化

このような変容を引き起こす技術の一つにライフログがある。我々の人生は、一般的に膨大な情報によって満たされている。例えば、今朝起きてからいまこの文章を読むまでに目にしたものの、聴いたもの、触れたもののすべてを数え上げることを想像してみれば、それが不可能なまでの労力と時間を要することは明らかだろう。けれども、スマートフォンやRFID、都市のあらゆる場所に隠された監視カメラ網などのメディア技術によって、我々は自覚的あるいは無自覚的に、私が生み出すあらゆる情報——どこへ行ったのか、そこで何を食べたのか、何を見たのか、何を買ったのか、誰と話したのか、そして何を感じたのか——を記録することができるようになる。そのような記録を行う技術をライフログと呼ぶ。

近代化の過程において技術とともに個人主義が進んでいくなかで、一人ひとりの人生の差異に対する価値意識もまた増大してきた。誰もが同じ生活を送っているのであれば、私の生活の記録LifeLogに意味はない。けれども、私の人生が替えがたい固有性を持つのであれば、そこには記録をする価値がある。無論、どのような時代であれ、我々の人生にはそれぞれ代替不可能な固有性がある（ただし、それゆ

えそれが無条件に素晴らしいものであるとは限らない。ライフログの技術は、この、それぞれに固有の生活を記録するコストを大幅に低下させた⁽¹⁸⁾。

このライフログが、我々にとつて所与のものとなるとき、人間存在は大きな変化に曝されることになる。メディア技術の環境化により、我々はあらゆる日常生活の記録を取れることが当然であると思ひ、またそうであることを欲望する。しかし本当はそうではない。環境化するメディア技術は、使用者に対して限りなくその使用を意識させないようなインターフェイスを持つ。それは自由度を制限されたインターフェイスに対して人間をその自覚なしに嵌めこんでいく力を持っているということでもある。そのとき、Amazon のリコメンデッドシステムに代表されるように、これらのライフログが我々の生活を導く（しかし実際には限定する）ものとしてフィードバックされることにより、私の生の記録から、ライフログによって規定される私の生という逆転が生まれる。

メディア技術の環境化が意味しているのは、あくまでデジタルデータを記録するシステムの環境化であつて、デジタルデータの実世界化ではない。けれども、生体認証システムによって扉が自動的に開き、そこで機能している生体認証システムが意識されないままにこの私の固有性を保証するとき、生体認証システムが開くことを許した扉のみがこの私にとつてこの世界における現実の扉なのだといふことになる。それは最終的に、我々が訪れ得たであろうあらゆる場所、我々が経験し得たであろうあらゆるものと、我々が出会えたであろうあらゆる人びとの喪失をもたらさざらう。

これらのことは、コンピュータが決して無条件に我々に永遠と無限を与えてくれるわけではないという、ごく当然の事実を示している。確かに、コンピュータが超越的な力を持った何かであるかのような印象を、我々は持っている。我々がメディア技術について語るとき、我々はあたかもそれらが魔法のようにそこに現れ、何かを実現してくれるのだと感じてはいないだろうか。けれどもそれは幻想に過ぎない。メディア論研究者の落合は驚くほど無防備に技術を礼讃し、個人の固有性が技術によって完全に表現できるようになる時代について語る。

これまで我々は、人間を近代以降の「教育」によって直方体型に揃える発想で社会を作ってきた。しかし、コンピュータによって全体管理や個別最適が行えるシステムが現れたことで、個人を画一化しなくても、多様性が保てるようになりつつある。⁽¹⁹⁾

そしてそのような社会を可能にするのが、彼の言うところのデジタルネイチャーだ。

西洋近代の人間中心主義による「（人間）の超人化」と「人間のための環境（モノ）の進化」という発想に対して、「（人間）の脱構築」と「環境的知能の全体最適化」、つまり「（自然）としてのコ

ンピュータ」のエコシステムの構築を目指し、その超自然にそれぞれ不可分に内包されるのがデジタルネイチャーである。⁽²⁰⁾

ここには、環境の変容に対する認識より、むしろ人間を根本的なところでデジタルだと捉える視点が如実に現れている。「そもそも量子化という意味での〈デジタル〉は、生物に固有の情報演算形式であった。DNAやRNAの記録は4種類の塩基によって量子化され、コドンによってさらにコード化されている」⁽²¹⁾。「生物はこの地球上に現れた最初の情報処理を行う量子化機械である。神経系を用いた演算のために、ある解像度で標本化や量子化を行うセンサーを持ち、生物ニューラルネットワークによるプログラムを内蔵した機械だ。DNAはデジタルデータを用いて記録され、量子化されたデータと「誤り修正機能」によってエラーを減らして次世代に情報が伝達される」⁽²²⁾。そのように考える落合にとっては、だから「人間とコンピュータを思考体として考えれば、その差異は処理系の物理的な実装にしかなく、データの上では両者を区別できなくなる」⁽²³⁾のは当然なことだろう。

メディアアーティストでもある落合によるこのあまりに無頓着な発言はいったい何を示しているのだろうか。「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。[…]リ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」⁽²⁴⁾と言うマクルーハンの言葉が正しいのだとすれば、もはや我々の社会は、人間も、生命も、所詮はデジタルデータとしての「1」と何ら変わらないものとして見なすようになることを約束されているのかもしれない。

だが、そうではない。落合のデジタルネイチャーは、生命をデジタルなものとして捉えているのと同じくらい、それが魔法のように与えられるものだと考えている点で、現実を完全に誤った形で理解——あるいは理解を放棄——している。現代の魔法使いを名乗る彼には、しかし彼に魔法をもたらす様々な先端的デバイスが、多くの場合環境破壊と奴隷労働によってもたらされていることに対する認識が恐ろしいまでに欠落している。要するに彼にとって魔法とは、コントロール不可能な魔的な何かを意味しているのではなく、何もかもが自分の思う通りになるといふ小児的な誇大妄想を表しているに過ぎない。

それが欺瞞に過ぎないことを、ベイルズは鋭く描き出す。

現代の技術力は銅線の世界を何十億もの会話が宙を飛びかう世界へと変えた。この変化は素晴らしいが、経費もかかった。もとはシリコンバレーで生まれた着想だが、携帯を作るには、スズ石やコルタンのような鉱物を必要とした。シリコンが遍在しているのに対し、スズ石やコルタンの埋蔵は偏っていて、限られた地域でしか採掘できない。クリエイティブ・クラスの洗練された佇まいに

は日常生活や広告で毎日お目にかかるのに、広告に先導されて環境破壊と人間の奴隷化の手助けをさせられても、その現場を目撃することはない。我々は、賢い携帯が欲しいし、市場は携帯を作る資源を必要としている。こうした資源は紛争を生み、紛争を助長する。その結果、法律に効力がなく犯罪者がすべてを支配する地域では、独創的な新しい経済の基盤はちようどりカレのように、鉱物を収奪する行為に依拠することになる。⁽²⁵⁾

その上で、改めて落合の発言を見てみれば、その幼稚さと無自覚的な残酷さは明らかであろう。

霧に覆われた世界の中で考える。僕は今、感覚器の環境要因による機能不全を、電信系・外部記憶装置・モニターといったテクノロジーで補い、それを身体の一部のように感じながら進んでいる。その世界に手触りはなく、音と光の仮想的な情報から実在を感じ取っているに過ぎないが、カーナビに表示された電子の地図は、僕にとっての第二の山道であり、信じるにたる（計数的な自然）なのだ。その反面、本当の自然であるはずのフロントガラス越しの風景は、どこかリアリティに欠けている。⁽²⁶⁾

落合が自らの身体を、そしてそれを支える世界Ⅱ環境を捨てようと、我々の知ったことではない。

しかしだからといってそれは、彼の身勝手な妄想を支える諸デバイスがベイルズの指摘する奴隷労働によって生み出されたものであることへの責任を放棄する、いかなる理由にも結び付きはしない。

彼は計数的自然に対して、その「信頼は無意識的だが、深く、そして疑いようがない」⁽²⁷⁾と言う。だがそもそもそれは信頼できるようなシステムとはなり得ないし、彼の（本当の意味での）信頼がその向こうにある具体的、固有な身体に向けられることも決してない。

このような、すべてはデータであるという思想は、当然、我々の生きる環境そのものに対する理解にも及ぶ。RFIDやGPS、そしてライフログといったさまざまな技術が環境を膨大なデジタルデータの奔流に変化させることにより、その環境はデジタル化した人間存在とシームレスに接続されることになる。デジタル化したこの私は、デジタルデータを吐き出しながらデジタル化された環境を移動し続ける。その運動はさらなる大量のデジタルデータの出力を導き、ビットとして一様化したその光景のなかでは、もはや身体という境界線によってこの私を定義することはできなくなる。

無論、我々はデジタル化以前から環境にメッセージを読み取り、あるいはこの私の固有性を刻みこむことにより、環境をこの私自身の生きた現実へと変容させてきたのだし、そのようにしてこの私に固有の地図を作製することは生の基本的な様式でもあった。だが、それはあくまで地図をこの私の生に取りこみ、生きたものにする過程であって、存在自体が地図のなかに溶けこんでいくことではない。本論はこのような変容の在り方を存在の地図化と呼ぶ。このこと自体は避けがたい。けれども、そ

ここで我々が神のごとく振る舞おうとするのであれば、そのときこの私が存在する場はただ私のみが存在する場となる。それはこの世界のなかで私が孤独であるということではなく、この世界そのものが私になるという、孤絶への批判が原理的に不可能になるような人間観、世界観を意味している。だが、そこには大きな欺瞞がある。なぜなら、そこでは技術が無条件に与えられること、そして無謬に機能することが前提されているが、実際にはそれはまったくの虚偽に過ぎないためだ。

存在の地図化とは、人間存在のデジタル化と世界Ⅱ環境のデジタル化が統合されたものとして、あらゆるものがデジタル化された地図になることを意味している。本来地図は、文化的に共有されたこの世界における自分の位置を知るものとしてあった。そこには当然未知なる場所を示す空白があり、あるいはその空白を埋める魔物や怪物たちが描かれていた。だがやがて、地図はこの私を中心として——GPSはそれを可能にする典型的技術となる——この私にとって必要な情報、この私のログのみにより構成された極限的にプライベートなものとなる。それは固有性ではなく個人の嗜好の全面化でしかなく、しかもそれはトレンドにより規定された嗜好でしかない。プライベートとパブリック、空間と身体といったものが一体化した何かとなったこの私は、幻想としてその存在の地図の中心でありつつ、その存在の地図に情報を与え続けるエレメントの一つでしかない。

2. テクノデモクラシー

テクノロジー無謬説とテクノデモクラシー

けれども現実には、我々は恐怖も苦痛も技術への妄信によって取り除けると思っているし、そこにこそ民主主義があると信じてもいる。

また別の例から考えてみよう。ビッグデータを用いた選挙予測は既に日常的なものとなっている。一人一票の原則は民主主義の根幹を成す。そうであるなら、それぞれに徹底して固有の人びとの選択を完全に等しい「1」として扱うこれらのデータ処理においては、一票の重みが完全に等しく扱われた平等な世界が実現しているのだろうか。そうではない。一票の等しさが意味を持ち得るのは、その「1」を求めて不断に行われる、徹底して固有の身体をともなったある一人の人間の闘争を通してしかない。

我々がTVの前でぼんやり選挙速報を眺めているとき、そこでAIにより処理される統計データとしての「1」に置き換えられたその一票は、単に置き換え可能な「1」でしかない。その「1」によって偽装された等価性を通して、我々の自覚していない次元において民主主義は変性していく。

このデータとしての「1」化は、そのまま、我々の意志をアルゴリズムによって表象し分析することとの違和感の喪失につながる。だから、そこではAIによる政治的決定支援⁽²⁹⁾、あるいはより強く統治などということに対する議論も、決して絵空事ではなくなっていくだろう。「社会を構成する全員

が平等に監視の対象となるミラーハウス社会は、もちろん理想的なものとは言えないだろう。しかし「：」少なくともそれは偏らない取り扱いという一応の正義にかなったものである⁽³⁰⁾と言う大屋の指摘は、我々にとって民主主義とは何か、そこで固有であることの意味がどのように変容しているのかについて、鋭く予見している。

だが、我々がここでより根本的に問題とすべきなのは、「偏らない取り扱い」を実現するようなアーキテクチャやシステムが果たして本当に可能なのかということだ。端的に言えばそれは不可能なのだが、しかしそのような期待が社会にあるということ自体は現実的な力を持ち得るし、それは政治に対する我々の態度も変えていくだろう。このとき、我々がビッグデータやAIといった技術を通して抱く（怖れも含めた）未来像において、それらの技術も所詮は政治的、経済的、心理学的、あるいは工学的制約の下に作られたものに過ぎず、それゆえそれは期待されるような完璧な公平さ、無謬さは決して到達しないということは忘れられている。

第一に、それらはある種の恣意性から逃れることはできない。特にインターネットのような莫大なメンテナンスコストや法規制を必要とするインフラを考えれば、その運用は国家や企業の意図によって容易に左右される。二〇一二年十一月のシリア、また二〇一七年一月以降のカメルーンにおいて、国家によるネット遮断が行われたことはよく知られている。また、二〇一八年には Google が検索機能を備えた検索エンジンの中国への提供を計画していることが話題となった⁽³¹⁾。何を持って政治的公

正が実現されるのかという判断基準さえ確たるものはないなかで、我々はその判断を企業に任せざるを得ない⁽³²⁾。だからカステルによる「反グローバル化運動は、単にネットワークであるだけではない。それは、電子ネットワークであり、インターネットを基盤とした運動なのである。そして、インターネットが拠点であるため、その組織が破壊されたり、捕まえられたりすることはない。それはネットの中で、魚のように泳ぎ回るのである」⁽³³⁾という主張は、いまとなつてはあまりに楽天的だと言わざるを得ない。

第二に、システムは必ず不完全なものとなる。プログラム上の単純なバグだけではなく、現状ではソフトウェア⁽³⁴⁾、あるいはハードウェア⁽³⁵⁾のアーキテクチャ上避けられない誤謬も存在する。さらにはシステムが不完全であることを知つていてなお、我々はそれを権力のために運用することをいとわないときもある⁽³⁶⁾。

そして第三に、そもそも統計データとしての「1」の向こうに絶対的固有性を帯びた一個人が居るのかどうかは不明である。メディア操作がそれなりに洗練された現代社会において、ネットワーク上のある主張の総数、あるいはその主張につけられた「いいね！」の総数は、資本による、あるいは偶発性による動員によって容易に実態からかけ離れたものとなる。きみがきみの全人格を、あるいは生命を懸けてある発言をしたとき、その発言を数える「1」と、それを暴力的に押し潰すため数えられた「1」の集合は、本来、不等号でさえ結べないほど次元が異なる。国民識別番号やシステムによる

個人信用スコア⁽³⁷⁾が、「1」としてのきみの発言の固有性や迫真性を保証してくれるはずもない。にもかかわらず統計データとしての「1」はあまりにも自明で平等で簡便な個人という幻想を与えるため、我々は民主主義を単純な数の問題であるかのように思い始める。あるいはそこで少数派がカウントされるとしても、それはせいぜい「1」に対する重みづけの問題としてしか認識されない。

ポストトゥルースと呼ばれる時代を生きる我々は、けれどもそれ以前の世界が単純に事実を共有できていたわけではないことも知っている。それでも、技術が進む限り虚偽もまた限りなく増殖する。その無数の虚偽を相手に戦い続けることは、有限な人間には耐えられない。平等な「1」を与えてくれるテクノロジーの無謬性を前提とした上で新たな時代の民主主義を語ることは、その期待が大きければ大きいほど脆弱さを併せ持つ。その期待が裏切られたとき、それは避けがたく民主主義への失望とシニシズムを引き起こすだろう。

だから我々は、メディア技術の上により良い民主主義が築けるといって新たな民主主義^{テクノデモクラシー}への安易な希望を捨てなければならない。メディア技術はハーバースの言う開かれた議論空間も、ムフの言う闘技的闘争⁽³⁸⁾の場としてのアゴラも提供せず、無数の虚偽、捏造と憎悪の混沌を拡大する。

だがそれは民主主義そのものを諦めるということではないし、ましてや抑圧や不正や分断に対して諦念を抱くより他はないということでもない。そうではなく、そのような不正義を生み出す構造を超え、この私の価値判断さえも超え、本来の意味で「1」である徹底して異質な他者がこの私の眼前に

顕現する、その恐怖と苦痛ゆえに生まれる存在への確信こそが、メディアの時代における民主主義に強度を与えるのだ。もし民主主義において「1」というものがあるとすれば、それは数学的には破綻した、1+1という徹底して固有で交換不可能な一人ひとりの人間としての「1」としてしかあり得ない。そして、だとすれば我々は、既成のシステムにより動員された数の暴力としての合計値の向こうに、低コストで雇われた、あるいはルサンチマンに支配されたそれぞれの「1」を、絶対的な固有成性を帯びた一人ひとりの人間として見出すことさえできるだろう。

メディア技術によって民主主義が——諸々の留保がつくにしても——原則的には進んでいくと考えるテクノデモクラシーには、もう一つ決定的な問題がある。そこには、それらの技術を現実のものにするために抑圧と貧困と黙殺のなかで搾取されている無数の他者たちへの眼差しが欠如しているのだ。テクノデモクラシー論者の一人であるキーンは、メディア技術が発達した現代社会において、新たに現れてきた政治参加の形態をモニタリング・デモクラシーと呼ぶ。

モニタリング・デモクラシーは、デモクラシーの新しい歴史形態で、数多くの多種多様な議会外的な権力監視メカニズムの急速な発達によって定義づけられる、さまざまな「脱議会制」政治のことである。

(39)

ただし、それは議会制デモクラシーに対立するのではなく、むしろそれを様ざまなレベルで監視するものとして、相補的に機能する。モニター

あるものは何よりもまず、政府や市民社会諸団体への市民インプット（入力内容）のレベルで権力を監視する。別のモニター・メカニズムはもっぱら、政策スループット（処理内容）をモニターし、異議を申し立てる。さらに他のメカニズムが政府の、あるいは非政府の諸組織の政策アウトプット（出力内容）を集中的に監視する。「…」モニター・メカニズムの規模はさまざま、活動空間のスケールもさまざまで、きわめてローカルに活動する「身近な」団体から、大いなる距離にわたって権力を行使する連中を見張ることが目的の、グローバルなネットワークまである。⁽⁴⁰⁾

このようなデモクラシーの形態はメディア技術の発達なくしてあり得ない。歴史に前例のない、インターネットに代表されるこのメディアの「新銀河」は、「究極のグローバル・ネットワーク内での通信を可能にして、この地球に散在する何億もの人びとに購入可能、入手可能となった」⁽⁴¹⁾とキーンは主張する。そしてモニタリングは無数の「安価なコミュニケーション・ツール（多目的携帯電話、デジタル・カメラ、ビデオ・レコーダー、インターネットなど）の個人、集団、組織への普及によ

って強化される」⁽⁴²⁾。

テクノデモクラシー論に共通する問題が、キーンの議論にも見てとることができる。これらの民主的ネットワークを可能にするインフラやデバイス群は、現実的には極めて高価であり、またインフラが脆弱であればあるほど容易に国家の規制を受ける。ITUの二〇一八年の調査によれば、コンゴ民主共和国のモバイル端末契約率は百人当たり世界平均で一〇三・六パーセントなのに對し、四三・四パーセントに過ぎない。しかもモバイル端末価格は二〇一七年の同調査において世界平均の五倍を超えている⁽⁴³⁾。したがってそれらの地域でモバイル端末を持てるのは、そもそも経済的に恵まれている者に限られている可能性が高いし、接続状況や速度を考えれば条件はより悪くなる。

だから、デモクラシーが貧困と抑圧のなかにある人びとのためにこそあるべきだとするなら、モニタリング・デモクラシーが、グローバルで非倫理的な経済構造から生み出され、貧困と抑圧を強化するデバイスによって可能になるということ自体、大きな矛盾を抱えているのではないだろうか。キーンはテクノロジーがあたかも所与であるかのように考えており、それをどのように正しく使うのかにしか関心を持っていない。だから結局のところ、テクノデモクラシー論者にとってのメディアは、それ自体としては批判の対象になり得ない透明なままで在り続ける。

無論、だからといってキーンの主張するところが完全に誤っているということではない。そのようなモニタリングを通してこそコンゴの鉱山における悲惨な奴隷労働が暴かれ、正されるきっかけをも

たらずことも事実だろう⁽⁴⁴⁾。

ただ、少なくとも我々は、そのようなモニタリングのシステムそのものが何によって基礎づけられているのかについて、より注意深くあるべきだ。そうでなければ、「一人・一票・一人の代表者」という旧来のルールからモニタリング・デモクラシーの「一人・たくさんの利害関係・たくさんの意見・複数の投票・複数の代表者」という新しいルールへ⁽⁴⁵⁾という言葉は、いったい誰にとつてのルールなのかという点において、皮相的なものにならざるを得ないだろう。

格差によつてもたらされた、少なくとも現状それ以外の方法では実現できないアーキテクチャ内において格差を論ずることは、決して無意味ではない。しかしそれは、そのような議論を可能にしていく場それ自体に原理的に内在する問題を批判することとは、まったく次元を異にする。我々が手にしたメディア技術を、あくまで管理も予測も可能なものだと思うのであれば、そこにおいてやりとりされているのは、一連の統計データ群でしかない。要するに、そこに身体は存在しない。先に見た、人間を計算機に過ぎないと捉える落合の人間観にとつては、無論、ここには何の問題もない。だが、すべてが予測可能であること（完全に設計され監視された身体という幻想）と、すべてが仮想であること（議論するこの私の身体という基盤が喪失されること）は表裏一体である。メディアは私にとつて透明でコントロール可能であり、同時に、それは何らリアリティを持たない空疎なものとなる。というよりも、そのときリアリティは、もはやこの私のたかだか選択に矮小化される。

けれども、やはりそれだけではない。ここまで見てきたように、メディアはそのデバイスが作り出され我々の手に届けられるその全過程において、ある固有の誰かたちの身体と不可分である。そしてそのメディアを通して何かを伝える行為は、ある固有の誰かの身体が負うリスクなしには実現されない。そしてそこで伝えられる情報はただのCGや統計データなどではなく、ある固有の誰かの身体をともなつた具体的な歴史であり、苦闘であり、痛みであるはずだ。

ただし、身体的重要性を主張するのみで十分なわけではない。遺伝子改変に対するハーバースの懸念は⁽⁴⁶⁾、その懸念を抱き議論する人間そのものに対する改変であるからこそ、取り返しが見つからないというものであった。メディアもまたそうなのだ。それは他のあらゆる技術と異なり、我々がともに語る場そのものを創出する技術であるがゆえに、共同の原理に対して取り返しのつかない影響を及ぼす。

インターネットは純粋に道具的な役割を演じるのだろうか。それともサイバー・スペースでの社会的・政治的なゲームそれ自体——すなわち運動や政治的行為者の形態や目標——に影響を与えるような、ゲームのルールの変化はあるのだろうか。⁽⁴⁷⁾

おそらくいま我々が目に見ている変化は、単なるルールの変化などではなく、より深い次元におけ

る、いわばメディアの展開される場そのものの根本的な変化なのだ。だから、かつて労働運動が組織化されるため「舞台としての工場」や「パブ」が必要であった⁽⁴⁸⁾のと同じ意味において、現代では民主主義を議論するための「グローバルな電子的広場」^{アゴラ}⁽⁴⁹⁾が必要なのだという程度の認識では、もはや十分ではない。なぜなら、身体の重要性を訴える議論が可能となるのは、まさに身体と不可分のメディアがそれを可能にする場を生み出しているからだ。それゆえ、メディアと身体結びつきが変容するとき、その変容したメディアの場において為されるメディアと身体結びつきについてのいかなる議論も、もはやまったく準拠点も持たないものとなるだろう。

接続性はいまや、グローバル社会の土台となった。要するに個人は世界と、政治よりもむしろ市場やメディアを通じてつながっている。「…」低賃金で働くアジアの労働者は、世界中の顧客が携帯電話の購入に払う値段を引き下げ、「サプライチェーンは」コンゴの鉱山労働者を香港空港でのダイヤモンドをちりばめた「ヴァーチュ」の携帯電話の購入者に結びつける。「…」接続性は共感を生み、我々の倫理観を高める。⁽⁵⁰⁾

これもまた典型的テクノデモクラシー論者であるカンナは、しかしなぜ我々の倫理観が高まるのか説得的に論じることができないし、するつもりもない。彼にとって接続性は既に約束された輝かしい

未来であつて、それ以外のことは過渡期におけるさして関心の持てない状態に過ぎない。「病院も電力もないような、世界の特に辺鄙な場所でも、人々は太陽光発電や人力発電で充電した携帯電話を持っている。それほど遠くない将来、誰でも第四世代（やがては第五世代）のブロードバンド無線技術を備えたスマートフォンを持つ時代が来るだろう」⁽⁵¹⁾。だが、彼はいつたい、誰の労働によつてもたらされる、誰にとつての未来について語っているのだろうか。それらのデバイスに必要なスズを精製するため奴隷労働につかされた人びとは、単に過渡期における混乱の犠牲者に過ぎないのだろうか。固有の身体をともしなわれない接続性について語られる民主的世界の末路は、つまるところその程度のものでしかないだろう。

デジタルステイグマジー

確かにテクノデモクラシーには、一見、グローバルな規模での民主性が現れているように見えるかもしれない。しかしそれは、相互貫通も動的構造もないただ計算のみによつて満たされた平坦で静的な空間でしかない。

電卓を手に取り、幾桁かの数値を入力し乗算することを考えてみよう。もし我々に慣れというものがなければ、正確そのものの計算結果が即座に7セグの数字として表れることは、常に魔術にも似た驚異であり続けるだろう。けれども我々は無感動に計算をし、他方で、チェスや囲碁などのゲームで

人間がAIに負ければ、その原理さえ知らないままにシンギュラリティは近いなどと騒ぎ立てる。だが西垣が指摘しているように⁽⁵²⁾、いま現在我々が実現できているAIなどただの計算の塊に過ぎない（無論、だからといってその影響を西垣が軽視しているわけではないのだが）。だからそれが下らないということではなく、もしそこに驚異と脅威を見出すのであれば、なぜ我々は計算機にそれらを感じないのかを考えるべきなのだ。古い電卓であれば七桁同士の乗算はオーバーフローを引き起こすが、アプリとしての電卓であれば問題ない。しかし、それゆえ電卓をポストヒューマンと呼ぶ者はいないし、シンギュラリティを語る者もない⁽⁵³⁾。我々はそこにある全体をより真剣に見つめ直さなければならぬ。その計算機の原理を考案した誰か、その誰かの生きてきた徹底して固有の人生、いまきみが手にしている具体的なその計算機を作った工場で働くそれぞれ固有の誰かたち、その計算機の原料となる物質が地層のなかに眠っていた歴史、それを掘り出し精錬し加工し移送した無数の固有の誰かたち。いまきみが計算機を手に行っている部屋、その温度、窓の向こうの景色、そしてきみ自身の人生。いま・ここである計算をするということは、それに関わりそれを成立させているすべての事象のすべての歴史の交点としてのいま・ここから何も切り離すことができないという単純な事実のなかにきみが在るということに他ならない。

だから、もしいま我々が、この私の生きているこの世界を、そしてこの私を理解しようとするなら、その全体の構造と原理を理解することから始めなければならぬ。けれども我々は逆の道を突き進ん

でいる。そこにあるのは、無数の個からなる全体の焦点としての絶対的に固有ないま・ここではなく、計算という一次元から語られ完全に均質なものとなったすべてのいま・ここなのだ。

本論はここまで、人間存在がデジタル化という、ブライドルの言葉を借りれば「計算論的志向」⁽⁵⁴⁾によって、自らの在り方をあたかもデータの集合体として、透明に、永遠かつ無限の存在に——実際には、それは1||1という恒等式が持つ透明さ、無限性、永遠性と何の違もないのだが——なるうとしていく状況について見てきた。

存在の地図化は避けがたくこの私の世界||環境を変容させていく。存在の地図化により、この私は周囲からのいかなる制限も受けず、あらゆることを思うがまま為すことができる。それは完全な個の実現であり、自由の実現だ。同時にそこではすべての存在が平等でもあり、対等な関係で無限のコミュニケーションをはかることもできる。だが、それは危うい妄想に過ぎない。自らの欲望がシステムにより方向づけられたただの全体的な傾向と一致するとき、この私は為したいことを為せる神になっているのではなく、為せることのみを為したいことと思いいこんでいる矮小な方向指示器になっているに過ぎない。すべてが接続されているように見えるが、しかし実際には、全世界に向けて発せられたこの私の声は、すべてが一樣な世界||環境を満たすホワイトノイズの一分にしかならない。この世界||環境において、万能であることはすなわち虚無を意味しており、この私の存在はどこにも届くことはない。それでもそれは、自立と自由、そして開かれが完成された形ではある。本論はこれをデジ

タルステイグマジーと呼ぶ。

Grasse (一九五九) は、シロアリコロニーのメンバーが、巣づくり活動を行う際のメカニズムに関連して、ステイグマジーという用語を初めて用いた。「…」明らかに、これは洞察力のある重要な見解である。いかに個々の建設者が、直接的な相互関係あるいは洗練されたコミュニケーションがないにもかかわらず、互いに独立に構造をつくれるかが説明できるからである。「…」虫の個体どうしはステイグマジーを通して直接的に関係しているように見えるが、実際には、彼らは「作業チームを構成しない」と言う。なぜなら、各個体は完全に「仲間の行動に対して無関心である」からである。⁽⁵⁵⁾

デジタルステイグマジーによって作られたこの世界では、すべてのコミュニケーション・チャンネルが開かれすべてがつながっているように見えつつ、しかし実際には、もはや他の誰かとの間に共同性を構築することに耐えられない0と1に純化された孤絶した神たちが、0と1の海を漂流し続けているだけではない。0と1によって社会的に洗練され、sophisticated 機械的に高性能なこの私にとって、sophisticated 他者の生々しさは苦痛と恐怖をもたらす。そしてデジタルステイグマジーそれ自体が無謬ではない以上いつシステムクラッシュが発生するかは分からず、あるいはそれが完全に機能してさえその0と1の

一様な靄を貫通し他者が現前するかもしれない。その恐怖は、この私をいっそう孤絶した神へとひきこもらせていく。シームレスに接続された他者とのコミュニケーションなど、所詮語義矛盾以外の何者でもないだろう。

デジタルステイグマジーの根底には思考⇄計算というデジタル化がある。現代メディア技術に過剰適応した者は自ら望んで、あるいは適応不全を起こした者は逃避先として、結局のところデジタルステイグマジーのなかで神にでもなるより他はない。ここで自由で開かれたアソシエーションを救いとして提示したところで、それはデジタルステイグマジーの与えるコミュニケーション幻想を超えない限り、さらに人間を孤絶へと追いやることにしかつながらない⁽⁵⁶⁾。

改めて、本論第一号で検討した病理について振り返ってみよう。そこで我々は病理をふたつに分けて考えていた。第一の病理とは、ひきこもりやネット依存など、現代情報メディアによって引き起こされる適応不全のことを指している。しかしそれらの技術を適切な水準に抑制し、関係性がより健全であった時代なるものを捏造する立場はまったく現実的ではない。技術は、一時的、局所的には法などによって抑制することができるだろうが、本質的に極限まで伸展していくものである。だとすれば、それを引き戻す／留めるなどといったあり得ない想定により人間存在を語ることは無意義でしかない。そもそも、数々の原発事故を起こし、第六の絶滅期を迎え⁽⁵⁷⁾、気候変動も恐らく閾値を超えた⁽⁵⁸⁾現代

社会を生きる我々が、なお技術をコントロールするという虚妄にしがみつくのは、危険かつ無責任でしかないだろう。同時に、落合のように技術に対して過剰適応するということもまた、人間存在を歪にしていく。だとすれば、むしろ異常なまでに拡大浸透したこの技術的状况に適応できずにいるということは、むしろ正常なのではないかという問いが当然浮かんでくる。つまり、引きこもりやネット依存といった現象は、病理現象に見えるけれども、実際には正常な反応だということだ（ただし、正常であることと望ましいこととはまったく別の問題となる）。従って我々が真に問題とすべき病理は、思考＝計算という人間理解のもとに人間自身が自らの像をデジタル化していく現象の方でなければならぬ。アソシエートを至上命令とするテクノデモクラシー論者はそれを病理として糾弾しあるいは救済しようとするが、自らもデジタルステイグマジーの一翼を担っているということに対する認識が欠如しているがために、それはいつそう人間を世俗的造物主へと追いやることにしかつながらぬ。

だから、ここで求められているのは、もつと別様の在り方についての語り方なのだ。デジタル化が人間存在の必然であったとしても、そこから派生する存在の地図化とテクノデモクラシーがある程度の必然性を持っていたとしても、果たして本当に、我々はデジタルステイグマジーのなかで世俗的造物主になるしかないのだろうか。我々が他者原理という存在の根本から人間存在を描き直そうと試みてきたのは、別様の在り方を探求するために他ならない。

3. 別様の在り方

メデイオーム

避けがたく強力にすべてを覆いつくしていくデジタルステイグマジーに対して、けれども我々はすでに、それだけではないという可能性について見てきたのではないだろうか。改めてこれまでの議論を確認すれば、我々はその存在の始原から他者への欲望と技術への欲望という二つの欲望がそれぞれに持つ分裂の圧によって決定づけられてきた。その一方のみへの偏重、すなわち他者も技術もコントロール可能なリソースとしてしか理解しないような世界観への偏重の結果現れたのがデジタルステイグマジーである。だとすれば、我々はもう一つの方向を理想として求め、一步でもそこへ向かおうと努力すべきなのだろうか。そうではない。理念によって人間存在を撓めることもまた、人間存在を歪めることになる。それがなぜ理念と呼ばれるのかといえ、要するにそれが人間存在のリアリティをともなった原理に基づいていないからである。この私は他者原理によって自己よりも先に在る他者を希求せざるを得ないと同時に、不可侵であるべきこの私を脅かすものとしての他者を恐れ、管理しようとする。より他者を求めるために技術を用いることを願うと同時に、その管理を完全なものとするべく技術を利用しもある。その全体が人間なのだ。

だから我々は、人間の原理を単純に理想的な状態としてデジタルステイグマジーより優れたものと

して対置するべきではない。第一号で述べたように、メディア技術が拡大するのは存在の原理から導かれる必然であり、その先に生まれたものが我々の生きるこの現代社会であるのなら、要するにこれは必然的異常社会である。真の意味でそれに抵抗し得るのは、人間存在の原理に常に立ち戻り、常にリアリティを降り積もらせること以外にはない。それでもデジタルステイグマジーが拡大していくことは止められないだろうが、しかし、除去可能性ノイズは存在論的ノイズにとつて致命的でありつても排他的ではなかったように、デジタルステイグマジーもまた、人間存在の原理にとつて致命的でありつつ、それと併存し得る。単純な二元論的世界観は議論としては明快であったとしても、いずれにせよ複雑で錯綜したこの現実とは何の関係もない。

だが、デジタルステイグマジーに飲み込まれつつもなお人間存在としてとどまり続ける、その根源にある原理とは何か。本論はそれをメディアオーム (medione : mediatome) と呼ぶ。メディアオームとはその名の通り無数のメディアの集合、その全体を指す。それは、空間をも含んだ存在同士の相互貫通によつて構成されたメディア構造としての原初的共同性の、この現実世界における実体であり、生々しく、過去にさえも変化を及ぼす動的な関係性そのものである。

メディアオームの本質は、全体と畏怖、そしてそれによつて可能となる貫通にある。貫通とはある絶対的固有性を帯びたこの一点、すなわち、いま、ここに現前するきみ——人間、死者、動物、植物、自然現象、神、人工物、概念、記憶、記録、……——が、その背後に正規化されたものとしてではな

い歴史の全体を持つからこそ可能になる。この私の最深淵を貫通する他者は、それ故畏怖をこの私に引き起こし、その畏怖こそが唯一この私のものとして与えられた準拠点となる。人間存在の歴史——人類史であれ個人史であれ——は、この畏怖から逃れ難くも逃れようとし続ける果てのない足掻きの積み重ねであったといえるだろう。その果てにおいて人間存在が分裂しようとしている時代を我々は生きている。

分裂を受け入れるのであれば、我々はデジタルステイグマジーのなかで安穩と神としての生を送ることが出来るだろう。そして同時に、そう単純には分裂できないところにこそ、我々が直面している病理と苦悩の原因がある。

いま我々が直面しているこの状況は、人間存在の原理の延長線上に現れたものであるが故に、それを回避するため、あるいは乗り越えるために「何々のようであるべき」という議論は根本的に意味を持たない。我々が数式でも命題でもない以上、Aであり同時にBであるものに対してAのみであれというのとは端的に不可能だし（ただしそうあるうとしてもがくこと自体が無意味だということではない）、技術によってAを除去しBのみにするのであれば、それは存在に歪みを与えるだろう。そうではなく、我々は改めていま、人間存在の原理について、我々がそうであるところのその在り様そのものを受け止め、その矛盾のなかに留まり続ける覚悟を持つべきときに来ている。現代人間学の出発点には、我々の持つ人間観、人間モデルがもはや限界に達しているという問題意識があったことを思い

出そう。現実から乖離した理念を掲げ、そうであるべきとして人間を追い立てるとき、それは倫理ではなく脅迫としてしか機能しない。

言うまでもなく、その批判は倫理も理想も他者への責任も不要だなどということを主張するためのものではなかった。そうではなく、だからこそ我々はここまで、矛盾した二つの方向性によって常に引き裂かれようとしている人間像を、そしてその矛盾から離れないままにいかにして他者への責任、他者との共同性が可能なかを語れる言葉を、構築しようとしてきたのである。

メディアームとはまさに、分裂の圧に曝され続けている人間存在、他者によって縫い留められ、他者を縫い留めている人間存在そのものことであり、その総体としての時間∥空間の構造のことであり、それらについて分析するためのメディア論∥存在論の枠組みのことでもある。

だが、技術が無制限に拡大していくなかで、分裂の圧もまた果てしなく高まっていく。にもかかわらず縫い留められ縫い留めることに人間の本来性があるのだとすれば、我々は増大するその圧に耐え続けるといふ苦しみを受け入れなければならないのだろうか。虚構であっても目的地としてタグづけされた理念さえなく、ただ原理に留まり続けるより他は無いのであれば、その苦しみが永遠に続くことさえも受け入れなければならないのだろうか。

そうではない。第二号における永遠と無限についての考察を思い起こしてみよう。デジタルステイグマジーのなかで生きるこの私、世俗的造物主としてのこの私には、あたかも永遠と無限が与えられ

ているように思える。しかし現実にはその永遠と無限はみせかけに過ぎず、比喩的にいえば、それはいまきみが持っているUSBフラッシュドライブに残せる記録程度の工学的時間でしかない。だが、メディオームによる縫い留めの総体のなかでこの私を感じる破断の圧への（そして縫い留められているが故に破断できないことへの）苦しみが続くのは、所詮はただかこの私の人生の長さでしかないし、にもかかわらずその相互貫通は、この私が死んだ後のはるか未来において、あるとき不意に、見知らぬ誰かのもとにそれは、かつて、あった⁽⁵⁹⁾ものとしてのこの私を生々しく現前 \parallel 再生させるかもしれない。この私の手が届くのはただか有限の範囲に過ぎないかもしれないが、メディオームの無限の積み重なりを辿るとき、私の手が触れていた何かはこの私が一生目にすることのなかったはるか彼方の土地に住む誰かの手にさえ繋がっているかもしれない。

そこでは、永遠は永遠ではなく、刹那は刹那ではなく、無限は無限ではなく、有限は有限ではない。我々はその言葉の表面的な意味の向こうにあるものを見透かさなければならぬ。

そうであることの倫理

こうして、我々は最初の問いにようやく戻ってくる。高度な技術が社会に溢れ、なりたいたものになる機会が与えられ、誰とでも接続できるこの時代において、他者を恐怖し、社会から取り残されたように感じ、あるいはあまりの自由に眩暈を起し自らの内にこもるのはなぜか。あるいはそこに自覚

的な苦痛を覚えないまま、むしろ積極的に孤絶しデジタルステージマジのなかで世俗的な神となりつつ、なお果てしない飢餓から逃れられないのはなぜか。

そしてまた、明確な理念を提示する近代的人間モデルは、その理念に到達するためのさまざまな手段を、そしてそれを妨げているさまざまな障壁を容易に措置してしまう。それ故我々は、例えば自由や平等を獲得するための戦いをやがて必ず勝利で終わるダイナミックな運動として描くことができるし、それは可能であるとされる以上、人間が倫理的に為すべき義務となる。だがその理念は人間の現実から隔絶したどこかに浮かぶ永続不変のモノリスでしかなく、そこに到達しようとする人間の苦闘は最終的に無限の飢餓と絶望、あるいは強迫と排斥を生み出すだろうし、我々は既にその事実を十分見えてしまっている。端的にいえば、ここでは希望は語られるが希望はなく、救いは描かれるが救いは与えられない。

仏文学者の渡辺一夫は『寛容は自らを守るために不寛容に対して不寛容になるべきか』のなかで次のように書いている。

寛容と不寛容との問題は、理性とか知性とか人間性とかいうものを、お互いに想定できる人間同士の間のことであって、猛獣対人間の場合や、有毒菌対人間の場合や、天災対人間の場合は、論外とすべきであろう。人間のなかには、猛獣的な人間もいるし、有毒菌的天災的な人物もいるにしても、

普通人である限りにおいては、当然問題の範囲内にはいつてくる。
(60)

古き良き時代の人文学の典型として、不寛容に対して覚悟をもって寛容であれと語る渡辺の言葉は美しい。だがそうであつてさえ、その対象となるのはただか理性であり、知性でしかない。だがその理性や知性を、現実のこの社会において判断するのはいったい誰なのか。気候変動が我々の生存する場の条件を根本から変えるとき、そしてそれによつてかつて遭遇したこともない細菌やウイルスによるパンデミックが日常となつたとき、それらを最初から除外した世界のなかで語られる倫理や人間の生にいったいどのような意味があるのだろうか。極限までグローバル化し互いの価値観と信念の差異が殺し合いさえありきたりにしてしまう時代を、気候変動が閾値を超え予測不可能な環境のただなかで生きなければならぬ時代を迎えて**なお**、これまでの理念を掲げたままに**べき**としての倫理を語るのであれば、もはやそれは人文学的犯罪と呼ぶより他はない。

だからこそメディオームが重要となる。我々はそこで、この私の深奥に位置する予測もコントロールも不可能な他者——繰り返すがそこには自然も細菌も狂気も暴力も風も石もすべてが含まれる——に対する恐怖を、逃れようもない存在の原理として見いだすことになる。それは理念の強迫的強要に疲弊しきつた人びとにとつて、あるいはデジタルステイグマジーに疑問を持たず安穩とした生を過ご

す人びとにとって、恐怖や苦痛、煩わしさを突きつけるだけなのではないのか？ しかしそうではない。この私を起動する他者という存在の原理を認められないままにこの私の根本的な非在という不安に苛まれ続けるのか、デジタルステイグマジの白い壁に浮かび上がったいいねの数を麻酔にその不安を忘れようとするのか、そのどちらでもないかたちで、この私はむしろこの私が他者によってしか存在し得ないという恐怖ゆえにこそ、この私が確かに存在していたのだということを確認する。そこにこそ、存在するということへの究極的な救いがある。そしてはかなくも刹那に消えるこの私という存在が、それは〓かつて〓あつたという不壊なる永遠性を持つのは、ただ、その確信を通してのみである。

言うまでもなく、ここまで我々が新たな人間論を構築しようとしてきたのは、安易な救いや希望について語るためではない。存在への確信、それは〓かつて〓あつたは、もし我々がこの私という地平を超えた視点を持ってないのであれば、救い以前に何の意味も持たないだろう。無限が無限ではなかったように、あるいは有限が有限ではなかったように、この救いもまた我々の日常的な意味での救いはならない。けれども、所詮は3Dプリンタによるオブジェクト生成と同じレベルでの創造しかできない世俗的な神には不可能な意味で、無数の他者に貫通されたこの私とその他者たちによりそれは〓かつて〓あつたを与えられて得る存在への確信は、確かに存在論的次元における救いとなる。

それは現代社会に不適應を起こした人びとを直接的に救済はしないかもしれない。それでも、人間

がその存在の原理として他者に開かれて在るところから生じる恐怖について、少なくとも我々がそれの由来する根源を知っているのであれば、理念のもとで過剰接触と責任を求められることへの恐怖と絶望そのものが病理ではないということも理解できるだろうし、他者を恐れ、あるいは他者を拒否していることにも気づかないままにデジタルステイグマジーに閉塞する姿が正しいわけでないことも理解できるだろう。ベラスケス・マノフの言葉を借りれば、少なくとも我々は正しく恐れるとはどういうことなのかを知る機会を与えられる。我々はいま、そこから始める必要がある⁽⁶¹⁾。

我々はこの中で、我々の現実から隔絶したイデアの世界に浮かんだ人間モデルに向けて永遠に追い立て続ける強迫としての倫理、そのようでないものを排除し断絶を生み出すべきとしての倫理とは異なる倫理について考えることが可能になる。べきとしての倫理は、もしそれだけであるのなら、それに従えるものを加害者に、従えないものを被害者にする暴力へと容易に転じる危険性を持つ。だが、徹底して共有するもののない他者による縫い留めの総体を原理とするメディアオームにおいて、倫理は単純に、それ故強力に、そうであるという人間存在の原理から直接生みだされる他者への責任として、すなわちそうであることの倫理として現れる。迫害された者がその迫害故に迫害した者に対して責任を持つというレヴィナスの言葉は、このことを指している。

メディアオームは決して静的な構造ではない。べきが静止し固定された到達不可能な到達点を指すの

に對して、そうであるは常に變転していく存在の動態そのものを描き出す。そこには永續普遍のものなど何もなく、避けがたい真のリアルが我々に突きつけられる。そのとき、べきという仮想の到達点を許されない我々には、単純で直接的な救済を求めることさえできない。

だが、絶対的固有性を帯びたこの私というかけがえのない価値を持った存在は永遠であるべき、あるいは、人間はその完成のために死を受け入れるべき、という言葉による救済は、悟りを啓いた高德な者、あるいはSFの登場人物にしか許されないだろう。それは到達し得ない幻想であるが故に我々の心を支配し続けるし、だからこそそれは、永遠に救済の幻想であり、かつ苦しみと生からの逃避の原因であり続ける。

共同もまた同じだ。メディアの進化が我々の關係性を拡大深化させると同時に縮減分断すると言われ続けるなかで、共同を実現すべきという命令はもはや呪いとして我々を縛る。一切の因習や抑圧を排した共同など、つまるところ人格のアップロードによる不死と変わらない幻想でしかない。べきは我々を追い立て、追いやる。そして技術はそのどちらにも加速させる。

だから人間存在が決して満ちることのない自らの欲望と実現不可能な理念の狭間で弾け散る前に——恐らくそれはある意味において真の自由の実現ではあるのだろうが、少なくとも人間にとつての自由ではないだろう——人間とはそもそもどのようなものであるのか、その語り直しをしなければならぬ。

けれども、この私が他者なしには不可能な存在である、という事実、この私がやがて避けがたく死を迎える存在である、という事実は、この私という自己意識への妄執に取りつかれた我々に耐え難い苦しみを与える。だから、そうであることの倫理は、もし我々がそれを理解したからといって、表層的な意味でより良い社会を生み出すようなものではない。むしろそれはこの私に対して極めて厳しい事実を突きつけるものでしかない。だがいずれにせよ我々は、安直な解決を求めてここまで議論をしてきたのではないし、正しく恐れるのと同様、まずはここから始めるより他はない。

おわりに―存在の波止場で

Facebook の創設者であるマーク・ザッカーバーグを描いた二〇一〇年の映画「*The Social Network*」のラストシーンで、ザッカーバーグを演じるジェシー・アンダーバーグがかつての恋人からのリアクションを待ちつつ F5 キーを押し続けるシーンは印象的だ。それは感傷などではなく、G A F A のトップでさえ逃れられない存在の原理としての他者への希求を見事に映し出している。現代メディア技術を成立させている途轍もない総体が、F5 キーという一点に集中し、その指先のタッチが波のように繰り返されるたびに何か貫通する。その波はやがてどこかへ届くかもしれないし、けれどもそれは現生でのことではないかもしれない。

いま、人間はどこへ向かうかという岐路のただなかにある。それは選択可能な分岐ではないし、そもそも選ぶという主体的な行為自体の虚構性を本論は批判してきた。だがそれでも、我々は人間として、これまで数百年に渡り構築されてきた巨大な大聖堂カテドラルとしての人間モデルが崩れ去るときを見届けなければならぬ。その先にはいったい何が待ち受けているのだろうか。そこに在るのはいったいどのような存在なのだろうか？

デジタル化以前の世界に戻ることができない以上、デジタルスティグマジーの拡大を止めることはできない。同時に、自由や平等という諸理念を本論が批判してきたのは、それらの理念を、またその実現に向けた努力を、超越的な観点から冷笑するためではない。デジタル化による人間性の喪失は止まらないだろうし、歪んだ理念による病理も止めることはできない。それらを解決できる、回避できる、あるいはよりよくできると思うのであれば、結局のところそれはいままで我々が辿って来た道そのまま辿り直しているに過ぎない。それでも、我々にはまだ、それらが生まれてきた源流の、すなわち人間存在の原理の記憶と手触りが残されている。

米国のメディアアーティストであるイアン・チェン (Ian Cheng) の作品¹⁾ "Emissaries" は、自律進化し続けていく空間と、人間に似た何かを含んだ生命を観ることができると述べている。

チェンの世界には、デジタルスティグマジーのなかで永遠に飢え続ける疑似的な神となったこの私よりもはるかにリアルな生が感じ取れる。恐らくそれは、例え収斂としてであっても、つまり我々が



Ian Cheng. Emissary *Forks at Perfection*. 2015-16
<https://www.moma.org/calendar/exhibitions/3656>

生きているこの時間と見分けがつかないほどに近似しつつデジタル化によって変容した時間であったとしても、チェンの世界に時間が流れていることを我々が直観するからだ。要するに、ここには生と死、コントロール不可能性と畏怖が、この世界なりのかたちで描かれている。

チェンのキャラクターたちがこの世界の住人となるとき、それは人間の収斂としての何者なのか、あるいはノイズ除去を目指し続け、なお消しきれない存在論的ノイズによって奇妙にリアルな生を送ることになった人間なのか。

いずれにせよ大聖堂は崩壊する。それでもそこに砂は残る。それは押し寄せる波により再び山をつくるかもしれないし、波に浚われ外洋へと流れていくかもしれない。けれどもその大聖堂の傍らに立つきみは確かにその砂とつながっ

ているのだし、足もとで崩れる砂と共に海に引き寄せられる力を感じているのだし、それに海風はきみの髪をなびかせている。そこにはつねに全体が在り、きみは波打ち際ですべての世界とつながっている。水平線はまだ暗く、波止場の先に立つ誰かの影が臆気に見えるが、呼びかける声は波音に掻き消されて届かない。それでもきみは伸ばした指の先にその誰かの存在を感じ取る。その重みに、人間が人間で在ること、私がこの私で在ることの責任∥倫理と信頼、希望と救済が示されている。

【注】

(1)他者の他者原理について考えるとき、我々は大きな困難に直面する。我々は人間存在について語ってきたが、メディアの動的構造を為す相互貫通を人間の条件とするとき、それは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はないだろうか。なぜなら、それらの存在においては、少なくともその時点で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。

他者原理は本来この私にとつてどうであるかしか語らないことに厳密に限定されるべきものである。脳死者をどうこう判断するいかなる権利もこの私にはない。脳死者は避けがたくかつ無条件にこの私の眼前に現れるのであり、この私はただそれに対する応答を強要されることを通して空虚なる自己を認識し、同時にそれを通してのみ実となることができる。このとき、その脳死者が意識を持っているかどうかということは、その脳死者が絶対的かつ不可侵の固有性を帯びた他者であるという事実の前において何の意味もない。そこに侵しがたい尊厳があるということを徹底し

て保持する限りにおいて、その他者が木であれ岩であれ、脳死者であれ神であれ、差異はない。だが、脳死者が人間かどうかに対して、では、この人間観は何も答えることはできないのだろうか。そうではない。

第一に、それは可能性の問題として捉えることができる。仮にそれが脳死者であったとしても、かつてその人に意識があったとすれば、それは単に過去として消え去ってしまったのではなく、バルトが言うように「それは、あつた、あつた」という不壊なる事実としてそこに在り続ける。また、生まれたときから意識がなかったとしても、やがていつかその人が意識を持つことが決してないとは、我々の科学力では断言できるはずもない。その可能性もまた、単なる数値／確率で測れるものではなく、その人が未来に対して確かに持っている無数の束の一つとして確かにつながっている。

第二に、全体性の観点から答えることもできよう。もし生まれたときから意識がなく、そのまま亡くなった人がいたとしても、その人を生んだ誰か、家族の誰か、あるいはその他誰でもそこに関わっていた人たちの想いが、脳死者であるその人を焦点として刻まれ、この私はそれを幻想ではなく事実として観取する。ある脳死者が独りベッド上でチューブに繋がれているとして、あたかもその人体単独を切り出せるかのような議論はまったく無意味であり、現実を無視している。そこには家族、医師や看護師、技師、あるいはそこにあるさまざまな器具を作り出した人たち、その人たちの生活を支え囲む人びと……といった無限と言ってもよい連鎖がある。その関連性の濃度を問う旧態依然とした倫理はもう充分だろう。機能不全を起こした脳は、繰り返しすがすがしく存在するわけではない。だとすれば、その脳死者を一つの存在たらしめているその周囲にある／あつた／あるだろうすべてのものの焦点としてその脳死者を見ると、そこに在るのは、単純な自然科学的現象としての脳死を超えた、この私にとっての確かな他者としての脳死者となる。要するにこのことは、時間と空間の拡がりのなかで、その存在が意識を持つ可能性をかつていつか持っているのかどうかを問うている。

そして第三に、他者が意識を持つかどうか、より直接的には、その他者が仮に人間としての基準なるものがあつたとしてそれを満たしているかどうかをこの私が判断するということは、端的に言つて驕りでしかない。脳死者を前にしたとき、私がまったく無反応ではいられないとすれば、それはまさに、そこに問いかけが生まれていることを示している。意識を持たないように見える脳死者であってもこの私に問いかけてくるのであり、この私とその問いかけに応答する者としてしか存在を始めることができない以上、その脳死者もまた絶対的な他者である。存在論的にこの私より先にある他者についてこの私が判断できるはずもない。

以上の論点をまとめると以下になる。

1. ある脳死者がいつの時点かにおいて意識を持つ／持っていた／持つてであろうことは否定できないということ。
2. 仮に意識を持つことなく生まれて死んだ場合であっても、その生に関わつたすべての人びとから、少しでも意識を持ち応答することを願われたのであれば、それは切り取られた脳単独の機能性といった虚構を超え、その生の全体のかなで、意識というものに対する可能性を事実として持つていたということ。

3. そもそもこの私を私たらしめる他者に対して、常にその後にはか存在し得ないこの私とその他者をいかなる他者であるかを断じるのは、原理的に不可能であるということ。

だとすれば、人間の条件は、この(1)、(2)で十分だと言えよう。つまりその存在が可能性として他者原理を持ち得たかどうかということ、そしてその可能性は可能性として在つただけで既に事実と変わらないということ、その存在が人間であつたかどうかを決定する。「この私の存在することに対する苦しみや怖れとは何か」という徹底してこの私に限定された問いに対してのみ、我々はその根源を他者原理に求めることができる。他者原理における他者は、この私に空間的、時間的な全体性をともないつつ現前し貫通することのみが重要であり、意識の有無は問われない。

しかしこのままでは、他者原理は他者原理といいつつ、この世界⇨環境の現実的な在り方に拡がることができない。それは結局のところどこか唯我論めいたものに過ぎなくなり、この私が死ねばもはやその後の世界⇨環境について何も語れなくなってしまうだろう。そのために超個体についての、つまりこの私もまたひとつの他者であるという洞察を経て、他者の他者原理を認識することが重要になる。それにより、単に無数の他者により貫かれたこの私という構図を超えて、この私自身により貫かれる他者もまた在るということ、すなわち相互貫通という空間的、時間的に動的なネットワークが明らかになるだろう。

このように考えれば、脳死者が人間存在か否かについては、既に(1)、(2)において「人間である」と応答できるのであり、それ以降の議論はこの私の存在論的苦しみから原初的共同性へ至る論理的道筋について述べているものだとして切り分けることができる。

(2) 本来ユビキタスとは神の遍在を意味するが、この場合ユビキタスが表すのは一様で平坦なビット化された世界に過ぎず、そこにはいかなる畏怖もない。

(3) フリードバーグ二〇一二参照。

(4) 大山二〇一〇・九八頁。

(5) 若林二〇一〇参照。

(6) 同書・一八二頁。

(7) 文化や伝統の持つ虚構性については小坂井(二〇〇三)、ホブズボウム(二〇〇三)等を参照。

(8) 若林前掲書・七四頁。

(9) 同書・一八頁。

(10) 和田二〇〇四参照。

- (11) 同書…二二頁。
- (12) 同書…三五頁。
- (13) 和田はその議論の中心をヴィリリオの再解釈にあてているが、彼がいかに擁護しようとして、ヴィリリオが「隣人は、私のそばにいる人で、いっしょに都市を形成し都市の権利を守る人です。都市の外にいる人々は事実上、異邦人であり敵でした」（ヴィリリオ一九九八…四三頁）と主張し、インターネットによって実現された世界モデルを「メガ都市、それはバベルです…。そしてバベルとは、内戦なのです！」（同書…九一頁）とまで断言していることは否定しようがない。ヴィリリオには、グローバル化する現代社会において、遠くに居り、にもかかわらず私たちが豊かさを享受するための犠牲になっている誰か——それは私たちの生を支えているという意味において、隣人以上に隣人である——に対する倫理など到底問うべくもないだろうし、そうであるのなら、電子的メディアの是非自体、ヴィリリオにおいては初めから問いにならない。
- (14) 和田前掲書…三二四頁。
- (15) 同書…一三六頁。
- (16) 同書…二二二、二二三頁。
- (17) ボードリヤール二〇〇九…一七五頁。
- (18) けれどもこの言葉自体が既に矛盾している。問題となっているのは代替不可能な固有性であるにもかかわらず、その実現の際に問われるのは計算可能な、すなわち代替可能な金銭的価値である。結局のところそれは、私たちの固有性をロングテールとして位置づけ、コストの計算をしているに過ぎない。
- (19) 落合二〇一八…五四頁。
- (20) 同書…八七頁。

- (21) 同書：三六頁。
- (22) 同書：二七、二八頁。
- (23) 同書：三八頁。
- (24) マクルーハン一九九四：vi頁。
- (25) ベイルズ二〇一七：三〇、三二頁。
- (26) 落合前掲書：一二頁。
- (27) 同書：一二、一三頁。
- (28) 例えば二〇二二年の米大統領選におけるビッグデータを用いた選挙予測など。「数理モデル予測が全50州での中
—政治専門家はもはや不要?—」(<https://jp.techcrunch.com/2012/11/08/20121107/pundit-forecasts-all-wrong-silver-perfectly-right-is-punditry-dead/>) を参照。
- (29) "Artificial intelligence, immune to fear or favour, is helping to make China's foreign policy" (<https://www.scmp.com/news/china/society/article/2157223/artificial-intelligence-immune-fear-or-favour-helping-make-chinas>) などの例を参照。それらの技術によって支援あるいは決定される政策の正誤に対する批判はともかく、そのような政策決定の在り方自体に対する批判は、それらの技術の陳腐化によって早晩時代遅れのものとなるだろう。
- (30) 大屋二〇一四：二三三、二三四頁。
- (31) 「グーグル、ついに中国で検閲に応じる」 「巨大市場」の魅力に抗えないテック企業」(<https://wired.jp/2018/08/12/google-ready-to-play-by-chinas-censorship/>) を参照。
- (32) 「Twitter と Facebook は、もはや政治的な「中立」はあり得ない」(<https://wired.jp/2018/08/06/silicon-valley-must-stop-feigning-neutrality/>) を参照。

- (33) カステル二〇〇九・一六二頁。
- (34) 「大規模な調査がインターネットフィルタリングの無効性を実証、ポルノはフィルターで防げない」(<https://jp.techcrunch.com/2018/07/14/2018-07-13-researchers-find-that-filters-dont-prevent-porn/>) を参照。
- (35) 「スマホコンに発生する謎のエラー、その原因となる「宇宙線」との闘いが始まった」(<https://wired.jp/2018/07/05/cosmic-ray-crash-supercomputers/>) を参照。
- (36) "London's top cop isn't expecting facial recog tech to result in 'lots of arrests'" (https://www.theregister.co.uk/2018/07/04/met_police_commiss_in_not_expecting_facial_recognition_tech_to_result_in_lots_of_arrests/) を参照。
- (37) 個人信用スコアについては大屋 (二〇一九) を参照。
- (38) ムフ二〇〇八参照。
- (39) キーン二〇一三:二二六頁。
- (40) 同書:二二〇頁。
- (41) 同書:二七四頁。
- (42) 同書:二八〇頁。
- (43) "Measuring the Information Society Report". International Telecommunication Union. 2017. p.44. 以下を参照。
 "Measuring the Information Society Report Volume". International Telecommunication Union. 2018. p.41. を参照。
- (44) 例えば米国におけるドッド・フランク法の制定(二〇一〇年)など。同法一五〇二条"CONFLICT MINERALS"とは、タンタル、スズ、タンゲステンを使用する製造業者に対して、紛争鉱物の産地について調査／開示／報告する義務を定めている。これによってコンゴ民主共和国における違法な、あるいは非人道的な労働によって採掘された紛争

鉤物は市場から排除されることになった。

(45) キーン前掲書…二二九頁。

(46) ハーバーマス二〇一二…三〇頁。

(47) カステル前掲書…一五七頁。

(48) 同書…一五九頁。

(49) 同書…一五八頁。

(50) カンナ二〇一七…二一八、二一九頁。

(51) 同書…一四四頁。

(52) 西垣二〇一五参照。

(53) ただしそういった思想的立場がまったくなかったわけではない。ヒリス（二〇〇〇）は人間の思考を純粹にコンピュータリングと同等の計算の次元から理解し、その上でその計算の中に驚異を見出そうとしている点において、本論とは対極にありつつも学ぶべき点がある。また、久保（二〇一八）は人間の思考と機械の計算力を安易に並置することを批判しつつ、人間の側からそのような世界観に接近しているという事実も正しく認識した上で、機械もまた制御不能で畏怖すべき対象として、それを人間が食べることによって自らを変化させていくという、文化人類学の知見をベースにした独特の人間観を展開している。彼の主張によれば、機械を人間とは異なったものとして理解する限り、人間のうちに機械化できる部分も想定されており（例えば掃除をする、など）、それを機械化した剰余が機械と共有できない人間の本質だとされる。だが、そこにもまた機械化される部分は残り、それがまた機械され……、というように人間の機械化は進行し続ける。そして本来の人間部分は永遠に縮小し続ける。そうではなく、むしろ人間と機械とともにバグなども含んだ不完全なもの（生きている機械）として捉えることにより、機械カニバリズムによって人間

が機械を取り込み変容していく可能性に久保は注目している。

(54) ブライドル二〇一八参照。

(55) カマジン他二〇〇九・五八頁。

(56) 類似の概念としてフィルターバブル（パリサー二〇一六参照）があるが、フィルターバブルの場合はあくまで個人に最適化された情報検索という、比較的受動的、かつ（検索対象となる情報自体を能動的に改変することはないという意味で）静的である。デジタルステイグマジーは情報検索に限らないすべての活動に及び、またアソシエーション幻想により何らかの変化を外界に発生させるように見えるという点において動的である。ただし本文でも述べているように、それはあくまで疑似的な動性に過ぎず、その世界にはこの私しか存在しないため、実質的にはフィルターバブルよりもはるかに静的なものでしかない。

(57) 第六の絶滅期については Ceballosa et al. (2017) を参照。

(58) ストックホルム・レジリエンス・センター（Stockholm Resilience Centre : SRC）は、環境容量の臨界値として九個（小区分でみれば十一個）のパラメータ（planetary boundaries）を設定しているが、そのうちの気候変動、生物多様性の消失、窒素／リン循環、土地利用の四つで既に臨界値を超えていることを示している（Steffen 2015）。

(59) ベンヤミン二〇〇七・九四頁。

(60) 渡辺二〇一九・一一三頁。

(61) 吉田二〇一八・注一一三参照。

(62) <https://www.noma.org/calendar/exhibitions/3636> 参照。また、“Emissaries”については吉田（二〇一九）にて分析している。

【参考文献】

- 大屋雄裕『自由か、さもなくば幸福か？—二一世紀の（あり得べき社会）を問う』筑摩書房、二〇一四
- 大屋雄裕「個人信用スコアの社会的意義」『情報通信政策研究』第二巻第二号、総務省、二〇一九、I一五・二六頁
- 大山エンリコイサム「大山エンリコイサム×南後由和」『アーキテクチャとクラウド—情報による空間の変容—富井雄太郎編、millegraph、二〇一〇
- 落合陽一『デジタルネイチャー—生態系を為す汎神化した計算機による侘と寂』PLANNETS、二〇一八
- 久保明教『機械カニバリズム—人間なきあとの人類学へ』講談社選書メチエ、二〇一八
- 小坂井敏晶『民族という虚構』東京大学出版会、二〇〇三
- 西垣通「知をめぐる幼稚な妄想」『現代思想』vol.43-18、青土社、二〇一五、八二・八七頁
- 吉田健彦「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』第三号、大阪府立大学環境哲学・人間学研究所編、二〇一八
- 吉田健彦「無限遠におけるコントロール不可能性—ポストヒューマンアートにおける畏怖の現出についての試論（上）」『文芸夜半』文芸夜半編、二〇一九、五九・七二頁
- 若林幹夫『〈時と場〉の変容—「サイバー都市」は存在するか？』NTT出版、二〇一〇
- 和田伸一郎『存在論的メディア論—ハイデガーとヴィリリオ』新曜社、二〇〇四
- 渡辺一夫『寛容は自らを守るために不寛容に対して不寛容になるべきか 渡辺一夫随筆集』三田産業、二〇一九
- ヴィリリオ・P『電脳世界「明日への対話」—最悪のシナリオへの対応』本間邦雄訳、産業図書、一九九八
- カステル・M『インターネットの銀河系—ネット時代のビジネスと社会』矢澤修次郎、小山花子訳、東信堂、二〇〇

九

カマジン・S他『生物にとつて自己組織化とは何か―群れ形成のメカニズム』海遊舎、二〇〇九

カンナ・P『『接続性』の地政学―グローバルイズムの先にある世界(下)』尼丁千津子、木村高子訳、原書房、二〇一七

キーン・J『『デモクラシーの生と死(下)』森本醇訳、みすず書房、二〇一三

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、二〇一七

パリサー・E『フィルターバブル―インターネットが隠していること』井口耕二訳、早川書房、二〇一六

バルト・R『明るい部屋―写真についての覚書』花輪光訳、みすず書房、一九八五

ヒリス・D『思考する機械コンピュータ』倉骨彰訳、草思社、二〇〇〇

ブライドル・J『『ニュー・ダーク・エイジ』久保田晃弘監訳、栗原百代訳、NTT出版、二〇一八

フリードバーグ・A『ヴァーチャル・ウインドウ―アルベルティからマイクロソフトまで』井原慶一郎、宗洋訳、産

業図書、二〇一一

ベイルズ・K『環境破壊と現代奴隷制―血塗られた大地に隠された真実』大和田英子訳、凱風社、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

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『象徴交換と死』今村仁司、塚原史訳、ちくま学芸文庫、二〇〇九

ホブズボウム・E、レンジャー・T編『創られた伝統』前川啓治他訳、紀伊國屋書店、二〇〇三

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

ムフ・S『政治的なものについて―闘技的民主主義と多元主義的グローバル秩序の構築』酒井隆史監訳、篠原雅武訳、

明石書店、二〇〇八

- Ceballos, G., Ehrlich, P. R., Dirzob, R. (2017). "Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines". *PNAS*, vol.114 no.30. pp.6089-6096.
- Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., *et al.* (2015). "Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet". *Science*. vol 347. pp.737-746.

『現代人間学・人間存在論研究』第一期を終えるにあたって

遡れば、本誌の構想は二〇一〇年代初頭の頃からあった。当時筆者はある地方大学の任期付き講師であり、メンバーの増田敬祐はまだ大学院に在籍中であつた。二人はともに非文学部出身者として哲学／思想の業界に入ったものの、この国の人文科学に漂う閉塞感と無力さに憤り、時代や人間を捉える新しいアプローチを模索しようとしていた。私と増田は、このとき互いに新しい雑誌を創刊することを約束したのであり、それが形となつたのが本誌である（増田はその後、文芸誌『夜半』を創刊した）。

本誌の構想が具体化するのには、二〇一四年の暮れから二〇一五年の初頭にかけての頃であつた。このとき大阪府立大学内に「環境哲学・人間学研究所」の設置が決まり、また何よりもメンバーとして吉田健彦の参加が決まつたことが大きな意味を持つていた。何かを始めるためには拠点が必要であり、二人ではできないことであつても、三人いればできるといふことが無数にある。ここから三人は共同研究を開始し、そしてそれ以来多くの議論を重ねてきた。こうして、二〇一六年に『現代人間学・人間存在論研究』の第一号が刊行されたのである。

もつともこのとき三人の頭にあつたのは、さらに大きな構想であつた。それはメンバーが本誌を通

じてそれぞれに自らの〈思想〉を深化させ、四年間で第四号までを刊行した後、二〇二〇年を目処として、互いに成果を単著として出版すること、しかもそれを同じ出版社からシリーズ本として刊行するということであった。人文科学の界限では、権威に依存し、重箱の隅をつつくかのような「微細な研究」ばかりが溢れている。そのなかで徹底的にその人自身の〈思想〉を希求したものの、しかもそれが根底において問題意識を共有する「研究者集団」の成果という形で世に出されること。それが、このプロジェクトの真のゴールであった。

あれから五年、筆者らは何とかして第四号を刊行する地点にまで来た。この間、メンバーが身体を壊したり、さまざまな事情で執筆できない状況に置かれたりすることもあった。また出版に向けた準備を開始したものの、シリーズ本どころか、単著の刊行を引き受けてくれる出版社でさえなかなか見つからなかった。そして第四号自体も、完成までに二年がかかり、プロジェクトはさまざまな意味において綱渡りの状態にあったと言える。

しかしそうした困難にもかかわらず、この五年にわたる共同研究の成果は非常に実りの大きいものであった。おそらく第四号で書かれた内容は、筆者ら自身、第一号の執筆時点ではまるで想像していなかったものである。「現代人間学」に託してきたものの中身も明確になり、メンバーはそれぞれの形で既存の人間学的パラダイムを相対化する自身の立ち位置と、そこから見える新しい地平とを獲得することができたとと言える。それはこの五年間における最大の成果である。筆者はここで、互いの協

力によってこの地平にまで到達できたことを誇りに思うとともに、ともに歩んできた二人のメンバーに対して改めて感謝と敬意を表したい。この三人のうちたったひとりでも欠けていれば、われわれはおそらくいまでも五年前と同じ地点にいたことだろう。

本誌の「第一期」は、この第四号をもって終了となる。「第二期」では心を新たに、新メンバーを加えたり、これまで踏み込んでこなかった新しいテーマに取り組んだりもしていきたい。「現代人間学」を取り巻く諸問題について、初学者向けの入門書を刊行するという計画もある。またシリーズ本としての刊行は断念したが、これまでの成果をメンバー全員がそれぞれ単著として刊行するまでは、本当の意味において「第一期」が終了したことにはならないだろう。やるべきことは、まだまだ終わっていない。

編集代表 上柿崇英

『現代人間学・人間存在論研究』編集規程

(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者

(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執筆者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。

附則

本規程は平成三一年三月三〇日から施行する。

執筆者

上柿 崇英 (博士 (学術))

一九八〇年生まれ、大阪府立大学現代システム科学域准教授

専門：環境哲学、総合人間学

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

増田 敬祐 (博士 (農学))

一九八〇年生まれ、大阪府立大学環境哲学・人間学研究所客員研究員、東京農業大学嘱託助教、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：『風土的環境倫理と現代社会—（環境）を生きる人間存在の在り方を問う』亀山純生監修／増田敬祐編集、農林統計出版、二〇二〇年、『自然といのちの尊さについて考える—エコ・フィロソフィとサステナビリティ学の展開』竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編、ノンブル社、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、東京農工大学非常勤講師

専門：メディア論、環境哲学

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、「人新世をいかに語り得るのか—新たな地質年代におけるポスト人文学の可能性について」『環境思想・教育研究』第一二号、二〇一九年など。

『現代人間学・人間存在論研究』第一期 第四号

2020年11月30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