

〈自己完結社会〉の成立

環境哲学と現代人間学の
ための思想的試み 下巻

上柿 崇英 著

〈有限の生〉とともに生きるということ。

人は「意のままにならない生」の哀苦や残酷さを前に、
それでも〈世界了解〉を果たすべく格闘し続ける。
そこにある人間の〈美〉と〈救い〉の原理を探る。

〈自己完結社会〉 の成立

—環境哲学と現代人間学のための思想的試み—

下巻

上柿 崇英

農林統計出版

〈自己完結社会〉の成立
 —環境哲学と現代人間学のための思想的試み—
 下 卷

目 次

第五部 〈有限の生〉と〈無限の生〉

第五部のための序	3
第九章 〈自己完結社会〉の成立と〈生活世界〉の構造転換	11
(1) 「意味のある過去」と、「生きた地平」に立つことについて	11
(2) 重厚な〈生活世界〉と〈社会的装置〉の萌芽	16
(3) 構造転換の“過渡期”と〈旅人〉の時代	20
(4) 〈郊外〉の成立と〈旅人〉の定住化	26
(5) 「情報世界」の台頭と〈漂流人〉の出現	33
(6) 〈自己完結社会〉の成立	41
(7) “時代”と人間の〈生〉	48
第十章 最終考察—人間の未来と〈有限の生〉	109
(1) 〈無限の生〉と〈有限の生〉——「世界観=人間観」という視座	109
(2) 〈無限の生〉と西洋近代哲学の深淵	111
(3) 〈無限の生〉の「無間地獄」	117
(4) 究極の「ユートピア」——「脳人間」と「自殺の権利」	124
(5) 〈有限の生〉とともに生きる	129
(6) 〈世界了解〉①——人間の〈救い〉について	140
(7) 〈世界了解〉②——人間の〈美〉について	148
(8) 結論	154
補論一 残された課題としての〈文化〉への問い	181

補論二 学術的論点のための五つの考察	188
(1) 「自由」の問題について	188
(2) 「疎外論」の問題について	193
(3) 「個と全体」の問題について	197
(4) 「自己実現」の問題について	199
(5) 「ポストモダン論」について	203
おわりに	219
付録一 『現代人間学・人間存在論研究』発刊によせて	223
付録二 『現代人間学・人間存在論研究』第一号のための序	226
付録三 『現代人間学・人間存在論研究』第二号のための序	228
付録四 『現代人間学・人間存在論研究』第三号のための序	230
付録五 『現代人間学・人間存在論研究』第四号のための序	232
参考文献一覧	235

〈自己完結社会〉の成立
 －環境哲学と現代人間学のための思想的試み－
 【上巻】の目次

はじめに

序論——本書の構成と主要概念について

- (1) 不透明な時代における知への危機感
- (2) 「現代人間学」の方法論的特徴と〈思想〉の実践
- (3) 本書における三つのアプローチ
- (4) 本書の構成について
- (5) 本書の底本と表記（文体）について

第一部 時代と人間への問い——〈自己完結社会〉へのまなざし

第一章 「理念なき時代」における“時代性”

- (1) 「理念なき時代」の参照点としての「20世紀」
- (2) 「20世紀」における“経済成長”的含意
- (3) 「20世紀」における“科学技術”的含意
- (4) 「理念なき時代」の始まりと「20世紀」の“亡靈”
- (5) 「理念なき時代」における“科学技術”的もうひとつの含意
- (6) 変容する人間の存在様式
- (7) 現代において見られる矛盾の兆候——〈関係性の病理〉と〈生の混乱〉
- (8) “人間の未来”と二つのシナリオ——「火星への移住」が可能になるとき

第二章 人間学の“亡靈”と〈自立した個人〉のイデオロギー

- (1) 〈自立した個人〉というイデオロギー
- (2) 〈自立した個人〉をめぐる根源的な矛盾①——約束されたシナリオと「20世紀」
- (3) 〈自立した個人〉をめぐる根源的な矛盾②——〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉の“写像”としての個人の「自立」
- (4) 新たな“人間学”的必要性

第二部 「人間的〈環境〉」の分析と人類史における連続性／非連続性

第二部のための序

第三章 人間存在と〈環境〉

- (1) なぜ人間学において〈環境〉が問題となるのか
- (2) 主体によって定義され、存在を成立させる基盤となる〈環境〉の概念
- (3) 「人間的〈環境〉」における、〈環境〉の「二重構造」
- (4) 「人為的生態系」の“物質的側面”と“非物質的側面”
- (5) 「人間的〈環境〉」における、特異な構造としての〈社会〉

第四章 人類史的観点における「人間的〈環境〉」の構造転換

- (1) 人間の“質的変容”と人類史における特異点
- (2) 〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉の三項関係という枠組み
- (3) 第一の特異点——「農耕の成立」と「〈自然〉と〈人間〉の間接化」
- (4) 第二の特異点——「近代的社会様式の成立」と「〈社会〉と〈自然〉の切断」
- (5) 第一中間考察——第三の特異点としての〈自己完結社会〉

第三部 「人間的〈生〉」の分析と〈社会的装置〉

第三部のための序

第五章 「人間的〈生〉」の分析と「〈生〉の三契機」

- (1) 「人間的〈生〉」と〈生活世界〉
- (2) 「人間的〈生〉」における〈生存〉、〈現実存在〉、〈継承〉の諸契機
- (3) 「不可視」となった「人間的〈生〉」
- (4) 「〈ユーザー〉としての生」と〈生活世界〉の「空洞化」
- (5) 「集団的〈生存〉」と〈根源的葛藤〉、そして「〈生〉の舞台装置」としての〈社会〉の概念
- (6) 「〈生〉の三契機」の内的連関

第六章 〈生〉を変容させる〈社会的装置〉とは何か

- (1) 〈社会的装置〉という概念

- (2) 「〈生〉の舞台装置」と〈社会的装置〉の連続性／非連続性
- (3) 〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化
- (4) 第二中間考察——「〈社会〉と〈人間〉の切斷」の再考

第四部 「人間的〈関係性〉」の分析と〈共同〉の条件

第四部のための序

第七章 〈関係性〉の人間学

- (1) 「人間的〈関係性〉」という視点について
- (2) 「人間的〈関係性〉」の基本構造としての「〈我－汝〉の構造」
- (3) 「人間的〈関係性〉」における〈間柄〉の概念
- (4) 「人間的〈関係性〉」における〈距離〉の概念
- (5) 「ゼロ属性の倫理」と「意のままになる他者」

第八章 〈共同〉の条件とその人間学的基盤

- (1) 人間存在における〈共同〉の概念
- (2) 「牧歌主義的－弁証法的共同論」批判
- (3) 〈共同〉概念の再定義
- (4) 〈共同〉が成立するための諸条件
- (5) 「〈共同〉のための作法や知恵」としての〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉の原理
- (6) 〈共同〉破綻と「不介入の倫理」
- (7) 第三中間考察——諸概念の整理

第五部 〈有限の生〉と〈無限の生〉

第五部のための序

われわれはこれまで〈自己完結社会〉の成立という未だかつてない事態を受けて、その意味を「人間とは何か」という最も根源的な問いにまで遡りながら論じてきた。そして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と言える。【第五部】からは、これまでの議論をすべて総括する形で、いよいよ本書の結論へと向かっていくことにしたい。

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。確かにこれまで本書では、〈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かもしれない。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。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である。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」という形で自らにつなぎとめていく必要があるだろう。そうしていわば「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ようと思われる所以である。

【第九章】「〈自己完結社会〉の成立と〈生活世界〉の構造転換」では、こうした問題意識を受けて、日本社会が今日に至るまでの150年あまりの期間を、便宜上「第一期：近代国家日本の成立から敗戦まで（1868年－1945年）」、「第二期：戦後復興から高度経済成長期まで（1945年－1970年）」、「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）」、「第四期：情報化とグローバル化の進展まで（1995年－2010年）」、「第五期：いまわれわれが立っている地点（2010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く。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である。

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。とはいっても〈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。多くの人々が大挙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」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のである。われわれはこの過渡期に生きた人々のことを、象徴的に〈旅人〉と呼ぶことにしよう。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”的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った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。

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。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く。

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〉たちが年を重ね、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〈問柄〉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150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。われわれはそこから、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ぬ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つた問題についても考察したい。

続いて【第十章】「最終考察——人間の未来と〈有限の生〉」からは、われわれが〈自己完結社会〉の成立という時代の現実に対して、いかにして向き合っていくことができるのか、その手がかりとなるものについて考えていく。ここで最初に導入するのは——【序論】で見た「現代人間学」の第三原則にもあつたように——「世界観=人間観」という視点についてである。「世界観=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=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=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。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、それらはいずれも“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った〈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“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である。われわれは【第一中間考察】において、〈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るものこそ、この〈無限の生〉の「世界観＝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、その原型を生みだしたものこそ西洋近代哲学である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、まさしく〈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、ルネッサンス期のキリスト教的な「世界観＝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＝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「現実に寄り添う理想」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「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ない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「發

見」する、といったようにである。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」をめぐる物語であるからなのである。

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きたい。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。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 ideal 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、【第一章】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い。

こうしてわれわれは、いよいよ本書の結論へと向かっていく。それは一言で述べれば、〈有限の生〉とともに生きるということである。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〉を生きるためにには、われわれは確かに、ある面では人間が生きることの哀苦や残酷さといったものを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るなら、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。

そして本書では最後に、この哀苦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を了解していく、〈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。

第九章 〈自己完結社会〉の成立と〈生活世界〉の構造転換

（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」として自らにつなぎとめていくこと、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。この章では、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って——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なのである。

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、こ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」のことである。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。想像してみてほしい。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、50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、100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500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25年を一世代と見なす想定は、人類学的には正確なものではない⁽¹⁾。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」である。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に対する想像力のみならず、かつてそこにあったはずの“場”、そしてかつてそこにあったはずの“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1932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⁽²⁾。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」という比喩を用いてみれば、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2020年を基準に、それを88年前のことだとするなら、「二五歳=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、それが現在とは異質な世界にありながらも、われわれが生きるこの同

じ日本という國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〉の連續性」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、われわれが目撲している同じ場が、そしてわれわれと同じように明日を憂い、ささやかな喜楽のもとで笑い、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、はじめてそれは「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」に立つということなのである。

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⁽³⁾。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”的な集積に過ぎなくなる。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、しかし事実は、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

表6 本章における「第一期」から「第五期」までの時代区分と時代の特徴

	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點	2010年～	〈自己完結社会〉の成立

である⁽⁴⁾。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、というようである⁽⁵⁾。

いずれにしても、改めて本章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こうことである。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⁽⁶⁾。冒頭で示したように、本章が注目したいのは、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150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。本章ではこの150年あまりを、便宜的に「第一期」から「第五期」までに区分し（表6）、それぞれの時代の外観、思想史的な文脈、そして〈生活世界〉の実態について順番に見ていくことにしよう。

もっとも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書では、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1980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（1868年－1945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、2020年基準でおよそ、読者の祖父母の両親から読者の祖父母の祖父母の祖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⁽⁷⁾。「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⁽⁸⁾、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⁽⁹⁾。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19世紀的な帝国主義国家の一員となつた⁽¹⁰⁾。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⁽¹¹⁾、その間隙を縫う形で大陸進出を進めていくことになる⁽¹²⁾。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⁽¹³⁾。

思想史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、およそ「西洋との対峙」という言葉に集約することができるだろう。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⁽¹⁴⁾。不平等条約を締結せざるをえなかつた過去を受け止め、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⁽¹⁵⁾。

とはいっても、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つた人々だけでなく、西洋に触れることでかえつ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⁽¹⁶⁾。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つて、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⁽¹⁷⁾。こうした時代にこの国で語られた「世界史的立場」や「近代の超克」は、多くの矛盾を秘めていたとはいって、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⁽¹⁸⁾。われわれは敗戦によって多くを失つたが、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⁽¹⁹⁾。

さて、こうした時代を背景として、本章の主題となる〈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ぬのは、「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⁽²⁰⁾。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⁽²¹⁾。文学者は都市特有の自由な空気を称賛する傍ら、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⁽²²⁾。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續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、われわれがこれまで「伝統的共同体」と呼んできたもの、「〈生〉の三契機」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⁽²³⁾。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⁽²⁴⁾。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⁽²⁵⁾。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⁽²⁶⁾。

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⁽²⁷⁾。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⁽²⁸⁾、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ったからである⁽²⁹⁾。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、働くけども楽にならない暮らし、そのなかでも知恵をしぶり、ときにささやかな喜楽を分かち合いながら逞し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。【第五章】で見てきたように、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⁽³⁰⁾。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⁽³¹⁾。

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。【第八章】で見た、北原淳の言う「忍従や悲しみ」を想起するように⁽³²⁾、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目線がもたらす、あの“世間”と呼ばれる何ものかでもあったからである⁽³³⁾。

したがって「第一期」における〈生活世界〉の実態は、およそのようにまとめることができるだろう。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、そこには生々しいほどの〈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〉をつないでいくことの「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”の渦中にあったとしても、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（1945年－1970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、2020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。

その時代の外觀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⁽³⁴⁾。そこではいわゆる五大改革が進められ⁽³⁵⁾、象徴天皇制⁽³⁶⁾、国民主権⁽³⁷⁾、平和主義⁽³⁸⁾を基軸とした新たな憲法が発布された⁽³⁹⁾。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⁽⁴⁰⁾。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⁽⁴¹⁾。その後日本は、「もはや戦後ではない」という合い言葉とともに高度経済成長の時代へと入っていく⁽⁴²⁾。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⁽⁴³⁾。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。

思想史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⁽⁴⁴⁾。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⁽⁴⁵⁾」と「民主主義⁽⁴⁶⁾」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⁽⁴⁷⁾。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めぐるものだったからである。

例えは戦後まもなく、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⁽⁴⁸⁾。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⁽⁴⁹⁾。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⁽⁵⁰⁾。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⁽⁵¹⁾。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⁽⁵²⁾。

とはいえた戦後の理想は、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⁽⁵³⁾、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⁽⁵⁴⁾。

こ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⁽⁵⁵⁾。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⁽⁵⁶⁾。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⁽⁵⁷⁾。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」への回帰を推し進め、「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った⁽⁵⁸⁾。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、こ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⁽⁵⁹⁾。

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」であった⁽⁶⁰⁾。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つた、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⁽⁶¹⁾。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”的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⁽⁶²⁾。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、その矛盾と正面対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っていたとも言えるだろう⁽⁶³⁾。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を前に、人々は各自の生活のなかに帰って行き、「浅間山荘事件⁽⁶⁴⁾」や「三島事件⁽⁶⁵⁾」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、瓦礫の山や闇市のはか、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つ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⁽⁶⁶⁾。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”に手が届くようと思われた。そこにあったのは、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⁽⁶⁷⁾。とはいへ反面、都市と農村の間には、再び格差が開きつつあった。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。いざ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噛みしめながら、毎日を懸命に働いたのである⁽⁶⁸⁾。

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〉の表層でしかなかつただろう。数多に繰り広げられた理念闘争を一皮むけば、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」を侵食していたことだろう。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⁽⁶⁹⁾。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」がなければならない。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だ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、彼らにとっての「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っては、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、そこでともに過ごした人々との記憶であった。彼らにとっては、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⁽⁷⁰⁾。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。例えば貧しさに苦労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ってある種の〈故郷〉になりえるものであった⁽⁷¹⁾。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——がいるのであれば、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、敗戦まもなくの人々にとっては、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っては、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っては、それは都市部での“豊かな暮らし”を手に入れることであっただろう。同様にして、大切な人々との記憶を背負う人々にとっては、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〉に帰ってくることができたのである。

その意味からすれば、「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、機動隊に火炎瓶を投げつけ、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の解放を掲げた彼らの挙動は、いったい何を物語つて

いたのだろうか⁽⁷²⁾。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⁽⁷³⁾。〈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つたのである⁽⁷⁴⁾。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堅持し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（1970年－1995年）である。それは「二五歳＝一世代の例え」に即して言えば、2020年基準でおよそ、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。

その時代の外觀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⁽⁷⁵⁾。日本経済は「ドルショック⁽⁷⁶⁾」および「オイルショック⁽⁷⁷⁾」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⁽⁷⁸⁾。ひとつの転機となったのは、日米貿易摩擦⁽⁷⁹⁾が生んだ「プラザ合意⁽⁸⁰⁾」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⁽⁸¹⁾。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⁽⁸²⁾、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⁽⁸³⁾。そして日本は、ここから「失われた20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。

思想史的な文脈から見れば、「第三期」は「繁栄と動搖の時代」であった。戦後の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”的謳歌だけでなく、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。

例えは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⁽⁸⁴⁾、あるいは総じて「人間疎外⁽⁸⁵⁾」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、人間論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⁽⁸⁶⁾。

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⁽⁸⁷⁾。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⁽⁸⁸⁾。ここで知識人らが訴えていたのは、人間的理想的としての「自由な個性の全面的な展開」であり⁽⁸⁹⁾、そうした個人が互いの自由の尊重のもと、新たな形の連帯を築いていくこと——それをわれわれは【第八章】で「自由な個性」と共同性の主張と表現してきた——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こそが、人文科学の主要な実践となっていくのである⁽⁹⁰⁾。

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の、おなじみの批判が繰り返されることになるからである⁽⁹¹⁾。

「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“オシャレ”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⁽⁹²⁾。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⁽⁹³⁾。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、従来の人間的理想的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⁽⁹⁴⁾」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つただろう。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口にはできない。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⁽⁹⁵⁾。

もっとも、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。享楽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。ちょうどこの頃、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⁽⁹⁶⁾。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⁽⁹⁷⁾。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⁽⁹⁸⁾。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ペーソナル心理学も⁽⁹⁹⁾、人間中心主義の克服を目指すエコロジズムも⁽¹⁰⁰⁾、いわばこうした時代の申し子だったのである。

こうして「繁栄と動搖の時代」の末期にあって、〈自立した個人〉の思想は大きく揺らいだ側面があった。それは一連の時代の変遷によって、その背後にあつた理性や進歩の物語——社会は人間的理想的に近づいているし、われわれにはそれを実現できる力があるとする素朴な信念——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った。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」していくが、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⁽¹⁰¹⁾。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⁽¹⁰²⁾」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⁽¹⁰³⁾。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行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⁽¹⁰⁴⁾。

この時代、男性はサラリーマンとなって企業に勤め、女性は専業主婦となって家事全般——ここには当然育児も介護も含まれる——を取り仕切るという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、こうした〈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”を知る人々にとっては、〈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、また女性はこうした優良企業に勤める男性と出会うこと、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⁽¹⁰⁵⁾。

とはいってもこうした〈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⁽¹⁰⁶⁾」というシステムそのものを補完している「カゾク⁽¹⁰⁷⁾」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いる。そして〈郊外〉とは、こうした無数の「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」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〉を紡ごう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、本質的に浮遊した空間だったのである⁽¹⁰⁸⁾。

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“虚くささ”のことを強調したことだろう⁽¹⁰⁹⁾。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徽のごとく心に巣くっていく空虚な感情⁽¹¹⁰⁾。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⁽¹¹¹⁾。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⁽¹¹²⁾。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いている⁽¹¹³⁾。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⁽¹¹⁴⁾。

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。そこにあったのはひとつの“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った。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、子どもたちの非行といった多くの苦い現実があるということを嘆みしめていた⁽¹¹⁵⁾。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もあったのである。

だが、それだけではなかっただろう。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〉によってではなく、〈社会的装置〉が提供する財やサービスによっ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。

【第五章】で見てきたように、「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〉への委託を媒介としたものとなり、〈生〉の現実は「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って、“昔ながらの暮らし”ほど嫌悪すべきものはない、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”的なにこそあった。だからこそ彼らは〈社会的装置〉の〈ユーザー〉となって、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楽に埋没していき、またある人々は、世紀末の〈隠者〉となった。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、享楽の波から脱落した人々のことを指している⁽¹¹⁶⁾。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的心象風景だったのかもしれない⁽¹¹⁷⁾。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⁽¹¹⁸⁾。

もっとも「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⁽¹¹⁹⁾。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されていた⁽¹²⁰⁾。言い方を換えれば、搖らぎ始めてはいたが、人々は自分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【第八章】において、われわれが「集団的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」、加えて「共有された意味に対する信頼」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⁽¹²¹⁾。〈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、そこで図らずも「〈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〉となってからも、〈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

続いて見していく「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(1995年-2010年)である。そしてそれは2020年基準で言えば、若年世代にとっては両親の時代、そして多くの人々にとっては自らの“過去”として記憶している時代もあるだろう。

その時代の外觀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⁽¹²²⁾。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「五五年体制」のための政治改革⁽¹²³⁾、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⁽¹²⁴⁾。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⁽¹²⁵⁾、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⁽¹²⁶⁾。「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⁽¹²⁷⁾。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⁽¹²⁸⁾。少子高齢化の進行は社会保障費の増大に拍車をかけ⁽¹²⁹⁾、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⁽¹³⁰⁾。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。

思想史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⁽¹³¹⁾。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⁽¹³²⁾。とはいえた試みが、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さ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⁽¹³³⁾。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。彼らにとって、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⁽¹³⁴⁾」と深く連動したもの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⁽¹³⁵⁾。

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団体やNPOの存在が注目されていた。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。【第八章】でも見てきたように、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の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⁽¹³⁶⁾。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供することになった。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”的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的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⁽¹³⁷⁾。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」に動搖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、「繁栄や享楽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。要するにこうした「自然への回帰⁽¹³⁸⁾」、「生活への回帰⁽¹³⁹⁾」、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」と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⁽¹⁴⁰⁾、社会が定めた“レール”や“建前”ほど馬鹿げたものではなく、組織の歯車となっ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って、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⁽¹⁴¹⁾」であるところの「本当の自分」を求めた時代⁽¹⁴²⁾、それはまさしく「自己実現」という言葉が最も花開いた時代だったと言えるだろう⁽¹⁴³⁾。

ところがこうした社会にあって、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ー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。しかしこでの“不安”がそれにとどまらなかったのは、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、少なくない人々が自身の“居場所”をめぐって苦しみ、「承認不安」とも呼べる事態に直面するようになっていた⁽¹⁴⁴⁾。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⁽¹⁴⁵⁾。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っ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⁽¹⁴⁶⁾。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⁽¹⁴⁷⁾。

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⁽¹⁴⁸⁾。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⁽¹⁴⁹⁾。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⁽¹⁵⁰⁾。

ここで考えてみたいのは、こうした時代に少なくない人々が抱えていた、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、その理想の先にあったのは、「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った。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⁽¹⁵¹⁾。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”として購入することであるという逆説を知った。加えて何より、彼らは自由と自発性のもとで〈生活世界〉を実現しようと試みて、現実に求められる〈共同〉の負担に愕然としたのである⁽¹⁵²⁾。

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」、「純粹な自分」を求める人々にとって、「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。しかし彼らが現実に目撃したのは、「就職氷河期」の渦中にあっ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ったからである⁽¹⁵³⁾。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った。そうではなくて、〈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った「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⁽¹⁵⁴⁾。

とはいって、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ったか。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ったように見えるからである⁽¹⁵⁵⁾。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、それが無残に打ち碎かれるだろうことをどこかは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⁽¹⁵⁶⁾。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。

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⁽¹⁵⁷⁾。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〉」の実現をめぐって求められる毒々しい〈生〉の姿も存在しない。彼らにとっ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の画面であって、その外部にはどこまでも果てしの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」、「島宇宙」と呼んだ人々が成長した姿でもあった⁽¹⁵⁸⁾。そこでは人々を広く背後で結びつけてきた“世間”的力学も、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⁽¹⁵⁹⁾。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、自身のいまとある〈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撲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⁽¹⁶⁰⁾。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⁽¹⁶¹⁾。

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う⁽¹⁶²⁾。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⁽¹⁶³⁾。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⁽¹⁶⁴⁾。そして彼らは「誰も本当の自分を分かってくれない」といって、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⁽¹⁶⁵⁾。

さて、本書では、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、〈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⁽¹⁶⁶⁾。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ぬ。「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ものではないか。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。そしておそらく彼らこそが、〈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（2010年－）、すなわち
2020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、
そのことはまだ誰にも分からぬ。

例えは「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い
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いるだろう⁽¹⁶⁷⁾。
政権交代を遂げた民主党政権が3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見える⁽¹⁶⁸⁾。こ

の10年、国際社会の枠組みもまた変容した。この一文を執筆している2019年時点においても、「アラブの春」の帰結として出現したイスラム国（IS）⁽¹⁶⁹⁾、そのあおりを受けた移民問題⁽¹⁷⁰⁾、グローバル化に逆行する一国主義の台頭⁽¹⁷¹⁾、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⁽¹⁷²⁾、「第四期」には考えられなかっただ事態が次々に浮上している——そして読者が本書を手に取る頃には、ここで記した“現在”もまた、新たな想定外によって塗りつぶされることになるだろう——。

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【第一章】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⁽¹⁷³⁾。例えばこの10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、2018年にはゲノム編集を施された最初の人類が誕生したとも言われている⁽¹⁷⁴⁾。

他方で思想的な文脈から言えば、「第五期」を代表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未だ見あたらない。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思えるのである。驚くべきことに、多文化共生や国際平和の理念が揺らいでいくなかで、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⁽¹⁷⁵⁾。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⁽¹⁷⁶⁾、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⁽¹⁷⁷⁾。「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、一定の広がりは見せたものの、その後はすでに頭打ちの段階を迎えているように思える⁽¹⁷⁸⁾。要するにわ

れわれはいま、思想的な空白地帯にいるのである⁽¹⁷⁹⁾。

〈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」がかつてないほどに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あって、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る⁽¹⁸⁰⁾。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⁽¹⁸¹⁾。とはいえたれわれは、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ない。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⁽¹⁸²⁾。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である。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の方を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」と呼んだもの⁽¹⁸³⁾、あるいは廣井良典が「自分自身に引きこもる」と表現しようとしたものが⁽¹⁸⁴⁾、確かな現実になったものだと言えるだろう。

こうした事態を反映するものとして、われわれは【第八章】において「不介入の倫理」という概念を導入してきた。そしてそれは、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た。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、いわば〈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「見られない」ことを恐れ、執拗なまでに誰かと“つながる”ことを求めていたことからすれば、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」として感受されるという、ある種の逆転現象が生じているのである⁽¹⁸⁵⁾。

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と指摘した⁽¹⁸⁶⁾。また山竹伸二是、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⁽¹⁸⁷⁾。これらが物語っているのは、新時代の〈ユーザー〉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、彼らが感じる抑圧の向こう側にあるだろう⁽¹⁸⁸⁾。というのも「〈ユーザー〉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、劣位の人間だと思われる

ことを恐れるばかりに、その場しのぎの〈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、自ら生みだした「キャラ」という名の即席の〈間柄〉に同化しようとする⁽¹⁸⁹⁾。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⁽¹⁹⁰⁾。

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⁽¹⁹¹⁾。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だし続け、われわれはすでに、見たくも知りたくない情報を低意識状態のまま摄取し続ける「中毒患者」のようであさえあるだろう。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⁽¹⁹²⁾。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あえ、SNS抜きで〈関係性〉を維持することが難しくなっている。「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⁽¹⁹³⁾。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、いとも簡単に吐きだしてしまう。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”的

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⁽¹⁹⁴⁾。

そうしたなかで、おそらくわれわれは「〈共同〉のための作法や知恵」と言える最後のものを失った。それは、〈許し〉の解体である。われわれはいまや、他人の失敗も、そして自身の失敗でさ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ながら生きているのである⁽¹⁹⁵⁾。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生きている。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るのだろうか。それは、われわれが〈ユーザー〉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、他者がいっ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、よりいっそう〈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との矛盾にこそある。

【第八章】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。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。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すだろう。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

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も見える。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っているだろう。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その裏切りという結末であって、だからこそ彼らは、自己責任で対処できる範囲を精査し、そこそこ満足のいく現状だけを必死に守ろうとしているようにも見えるのである⁽¹⁹⁶⁾。

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。人々が信じることができるのは、おそらく自分だけの時間と空間、言っ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。こうした人々にとって、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」だけのものであって、それゆえ「この私」によって「意のままになる」べきはずのものである⁽¹⁹⁷⁾。これこそが人々にとっての「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渴きが、「自分だけの世界」では決して満たされないという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」にとって都合の良いものだけに限られる。「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⁽¹⁹⁸⁾。そしてだからこそ、人々は深く葛藤する。彼らはいまなお、誰かにしっかりと側にいてほしいと願ってしまうし、自分のことを、誰かに深く理解してほしい

と願ってしまう。それでも「不介入」の楽園に慣れ過ぎてしまった人々は、「自分だけの世界」を脅かすわずかな傷にも耐えられない⁽¹⁹⁹⁾。〈共同〉が求める負担など、いったい誰が背負えるなどと思えるのだろうか。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、〈関係性〉に意味を求めることが自体を、次第に「諦め」のようになるのである。

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、こうした〈漂流人〉たちが成熟して壮年期を迎えていく時代、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⁽²⁰⁰⁾。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。例えればわれわれは、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⁽²⁰¹⁾。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。その姿が物語っているのは、〈郊外〉が結局は一世代きりの使い捨ての街であったという単純な事実である。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になるだろう。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、およそ150年に及ぶ〈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、本章の目的は、〈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って、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、人々が財やサービスによって“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」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の姿なのであった。

とはいえるには、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⁽²⁰²⁾。例えばわれわれは、この150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つたのである。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つたように、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つた。瓦礫のなかで生き延びた人々が、隆盛する「経済大国」の姿を知らなかつたように、札束にまみれたバブル紳士たちは、「失われた20年」に苦しむこの国の惨状を知らなかつた。同様にして、内地へ帰るという思

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る、「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⁽²⁰³⁾。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は決して逃れられない、ということを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⁽²⁰⁴⁾。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ない。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偽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50年後によく正しかったと評価されたことが、100年後には再び誤りだったと否定されることさえ十分にありえるのである。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い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、搖るぎない評価が可能であると見なすわれわれの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、必ず誤るということを覚悟しつつ、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。それが本章の冒頭で見た、「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150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“近代国家日本”的建設だったとするなら、「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”的実現であった。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るが、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。そこには多くの理念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、現実よりもはるかに理念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⁽²⁰⁵⁾。「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った。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⁽²⁰⁶⁾。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であると言えるだろう。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〉の形である。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は「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る、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「人間存在に対する〈信頼〉」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〈信頼〉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〈信頼〉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てなくなり、「この私」と「自分だけの世界」にますます自閉しつつあるように見えるだろう。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見えるのである⁽²⁰⁷⁾。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纖細であり、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。しかしあ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、人間社会に対する極度の不信感、そして自己存在に対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しまっており、〈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。何かが「病んでいる」のだとすれば、それは“成熟”や“老い”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〉たちが立ちあ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「眞の西洋化」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、「(日本の)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」といった形となって、今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つ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。【序論】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”的記憶が、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〉の潜在力があったからである。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、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った。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、あり方に対する自負があったからもあるのである。

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、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、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、この時代のもとで死んでいかなければならぬ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ほしい。〈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、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、喜楽や、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⁽²⁰⁸⁾」することができるはずである。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。

【注】

- (1) 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。
- (2) 「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28】を参照。撃たれた犬養は、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 1999、保阪 2009）。
- (3) 『広辞苑』(2018)項目「歴史」を参照。
- (4) 「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。……歴史とは歴史家と事実との間の相互作用の不斷の過程であり、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 1962:40、Carr 1961:24)。もっとも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、G・W・F・ヘーゲル (G. W. F. Hegel) やK・マルクス (K. Marx) 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「客觀性」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います。過去に対する歴史家の解釈も、重要なものの、意味のあるものの選択も、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 1962:184、Carr 1961:118)。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より“正しい（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、【第十章】で見ていく〈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〉に立脚する本書においては、究極的な歴史認識の存在は想定されない。歴史認識は100年後だろうと、1000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”でしかないからである。

- (5) 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うえでの“生きた歴史”的な教育だと言えるだろう。
- (6) 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る。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つな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。
- (7) これは多少の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 2011)。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であったと言えるからである。
- (8) 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拠り所となったのは、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（1998）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。それがこの国のかつての伝統であった。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“國体”と呼ばれる概念である。こうした國体概念については、佐々木（2002）を参照のこと。

(9) 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（プロシア）の憲法（1848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 2002）。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かつての伝統が体現されていたのである。

(10) 日清戦争（1894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1871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「三国干涉」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（1855年）、権太／千島交換条約（1875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——日露戦争以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1914年に第一次大戦が勃発すると、日本は日英同盟——対露国を想定した英國との同盟（1902年に締結）——を根拠に参戦し、獨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。それは大正／昭和初期の日本人にとって、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（2002）、坂本（1998）、御厨（2001）を参照。

(11) 【序論：注3】でも触れたが、第一次大戦にはもうひとつの世界史的な意味があつた。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つたこと、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（1928年）によって自衛に基づかぬ、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。また民族自決は旧墺国、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（1997）を参照。

(12) 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（1912年）するが、現実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け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」（1915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、九ヵ国条約（1922年）および不戦条約が結ばれ、権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（1928年）、今度は毛沢東率いる中国共産党（1921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2年間で3割近く下落し、名目国民総生産は前年比で10%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3／4が赤字農家に陥ったとされている)。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(1932年)、およびそれを不承認とする国際連盟からの脱退(1933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(1999)、北岡(1999)を参照。

(13) 1937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2年後の1939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”的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(2001)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「10月上旬」という交渉期限を設けてしまったこと、9月6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、11月1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つたことなどは、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果を知る人間だからに他ならない。

(14) 1873年(明治6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、さまざまな論争が繰り広げられた。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、【序論:注5】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。

(15) 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1995)、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すがらぬ「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1942)。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（1998）、御厨（2001）を参照。

- (16) 例えば日本の近代文学は、写実主義や自然主義、そしてその後の夏目漱石や森鷗外、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つて展開されてきた側面がある（鈴木 2013）。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（辻監修 2003）。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 1979）や、M・ハイデガー（M. Heidegger）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 1979）、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 1976）、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 2018）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）——茶道を通じた日本的な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』（1930）などもあげることができるだろう（岡倉 2012、九鬼 2009）。
- (17) 未だ啓蒙と進歩が疑われなかつた時代、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つたことは、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12】も参照）が加わると、少なくない人々が19世紀的な社会制度には未来はないと考えるようになつていった。それに代わつ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现したひとつの大勢力であり、ソ連の建国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った。当時の欧洲には、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（1997）、油井／古田（1998）を参照。
- (18) こうした議論の系譜は、例えば大川周明の『復興亞細亞の諸問題』（1922）——第一次大戦後の世界を大航海時代以来続く西洋的な霸権の動搖と捉えたうえで、日本はアジアを束ね、欧洲の革命勢力やイスラム諸国との連帶のもと、“白人支配”を終わらせる使命があると説いた（大川 2016）——や石原莞爾の『最終戦争論』（1940）——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、米国を盟

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 1993）——などに見ることができる。なお『世界史的立場と日本』と『近代の超克』は、1942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をまとめたものであったが——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／高山ほか 1943）、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 1979）——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。

(19) 林房雄の『大東亜戦争肯定論』（1964）は、その書名からしばしば誤解を招くが、その真意とは、8月15日の敗戦を、日本人が幕末に西洋の脅威に直面して以来、100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「100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ぬものであったこと、そして日本は事実そこで戦い、敗れたのだということを、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 2006）。筆者はこの時代、こうした「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他ならない。

(20) 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1927年に浅草一上野間で開通している。また1930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、そこでは冷暖房、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（1999）および湯沢／中原／奥田ほか（2006）を参照。

(21) 他にも当時の風俗として、一円で乗車できるために「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（1999）、湯沢／中原／奥田ほか（2006）を参照。

(22) 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』。我この恨を懷いて煩悶終に死を決するに至る」（佐藤編 2005: 241）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 1999）。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』(1921)が、当時ベストセラーになっていた(倉田 2008)。

(23) 「伝統的共同体」については【第四章：第三節】を、「〈生〉の三契機」については【第五章：第二節】を参照。

(24) 1890年に最初の総選挙が行われた際、選挙権は「25歳以上の男子でかつ15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1%程度に過ぎなかつた(坂本 1998)。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1925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。

(25) 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 2002)。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。

(26) 「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、1876年の地租改正時の農民一揆や1918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、軍隊までが出動する事態となったと言われている。詳しくは坂本(1998)、有馬(1999)を参照。

(27) 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12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(1910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に位置づけられてい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 2002)。1928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 1999)、主たる標的は共産主義運動であったことが理解できる。

(28) 世界恐慌後の1930年代には、「三月事件」(1931年)、「十月事件」(1931年)、「血盟団事件」(1932年)、「五・一五事件」(1932年)、「二・二六事件」(1936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』(1919)である。その内容は、天皇大権の発動により3年間憲法を停止し、その間に議会を解散、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义国家の樹立を謳ったものとしても読めるものであつ

- た（北 2014）。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、そこでは大尉／少尉クラスの軍人たちが周到な準備のもと、総勢1400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（侍従長）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」の鎮圧にあたると述べたという。詳しくは北岡（1999）、および筒井（2006）も参照。
- (29) 例えば江戸期においては、享保飢饉（1730年代）、天明飢饉（1780年代）、天保飢饉（1830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。例えば天明期、1783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、鳥獸に食われるがままになっていたと伝えられている（鬼頭 2002）。
- (30) 【第五章：第四節】、【第四章：第四節】、鳥越（1993）を参照。
- (31) 戦時色が濃厚となった1940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」にあったこと、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っ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つた。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（倉沢／秋元編 1990）。
- (32) ここでも再掲しておこう。「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。それらは端的にいって大きなコスト、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、人の忍耐と悲しみの上に成り立ってきた面がある」（北原 1996：6-8、傍点は筆者による）。

- (33) 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 1995:16）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異なり、不定形で漠然とした、曖昧なものだと言えるだろう。しかしそこに理屈を越えたある種の強制力が働いているのは確かであって、人々は常にそうした世間の目を気にしながら、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「日本の集団主義」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。本書の立場からすれば、“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ある種の結束の表れでもあったのである。
- (34) 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（北方四島より北、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。詳しく述べは五百旗頭（2001）を参照。
- (35) 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（2001）を参照。

(36) 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9】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9%に過ぎず、実に9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、「政治の圈外、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（2001：267-268）を参照のこと。

(37) 前述のように、明治憲法では主権者は天皇とされていた。

(38) 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たまたま「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”的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大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（2001）および古閥（2009）を参照。

(39) 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って、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」（小閥 2009：161）との言葉は、脅迫にも近いものであつただろう。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（2001）および古閑（2009）を参照。

(40) 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。

(41) 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でき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など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（2002）、五百旗頭（2001）を参照。

(42) 日本経済は、早くも1952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、1956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（2000）。

(43) かつて「生産の無政府状態」(Anarchie der Produktion)（エンゲルス 1966: 95、Marx/Engels 1987: 215）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（1958年）や国民年金法（1959年）などが相次いで整備され、1961年には国民皆保険が実現したとされている。猪木（2000）、河野（2002）を参照。

- (44) 後に言及する社会学者の見田宗介（1995）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てのことだろう。ここで本書が言及する“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素朴な信念のことを指している。
- (45) 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。しかし戦後理想的な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思われる。例えばここでの「平和主義」とは、戦争を国是として推し進めた「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。そしてこうした「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である。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してきた。「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 1980：40）。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きえ多くの葛藤を伴うのは、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。
- (46) 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、反権威主義、反全体主義などさまざまな形に変化するのであるが——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（2002）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。

(47) 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、「将来への希望のよろこびと過去への悔恨」の分か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 1996:254）、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（2002）も参照。

(48) 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』（1946）や『軍国支配者の精神形態』（1949）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とを一元的に占有し、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た）。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配置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、ずるずると国を擧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）の存在によって規定されていることからして、独裁観念にかわって抑圧の移譲による精神的均衡の保持ともいうべき現象が発生する」（丸山 1964: 24-25、傍点ママ）。

(49) 「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。しかし丸山にとって、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 1961:46）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 1961:45）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ったからである。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靭な自己制御力を具した主体なしには生まれない。その主体を私達がうみだすことが、とりもなおさず私達の「革命」の課題である」（丸山 1961:66、前半の傍点は筆者による）。

(50) 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。大塚の言葉を再掲しておこう。「「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、したがってわが国が世界史上再び国際的な名譽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歩であり、その徹底化を意味するものにはかならない」（大塚 1969:235、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眞の「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。大塚の議論については【第八章：第二節】も参照のこと。

(51) 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。

(52) 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。

(53) 米ソの対立は単なる霸権争いではなく、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 1966）。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にあり、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 1966:109、Marx/Engels 1987:224）。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 1977:40、Marx/Engels 1987:28）。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。1950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。1960年までに独立したアジア/アフリカ諸国たち、少なくない国家が社会主義を標榜したことでも、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。

(54) 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、90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、改進党——安保体制を「眞の独立」とは見なさず、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——などと合流する形で成立了。これに対して野党の主軸となった社会党は、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」を掲げて与党に対抗した（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（コミニフォルム）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、議会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。今までこそ社会民主党（社民党）として細々と存続している社会党であるが、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（2002）、原

(2000) を参照。

(55) 「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。詳しくは猪木（2000）を参照。なお、当時の雰囲気を多面的に描いた映画作品として、大島渚監督の『日本の夜と霧』（1960）がある。

(56) 【注41】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、個別の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（2002）、猪木（2000）を参照。

(57) 【注53】でも見たように、「科学的社会主义」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かった。V・レーニン（V. Lenin）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」によって定義される「帝国主義」（Imperialismus）の概念であった（レーニン 1956）。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（2000）を参照。

(58) 前掲の小熊（2002）も指摘しているように、岸内閣の行動は、確かにさまざま

点において「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」を掲げた改進党系の政治家であり、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”的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（2000）を参照。

(59) 60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（1996）や小田実（1986）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「アソシエーション」として理想化されるものの原風景となったものなのである。

(60) 「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デモ活動のことを指している。なかでも1969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1957年に「理工系学生8000人増募計画」を発表しており、5%程度に過ぎなかった大学／短大進学率は、1965年までに25%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（2000）。

(61) 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46】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、おそらく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（1969）を参照。なお、前掲の小熊（2002）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。

(62) 新しい世代の中には、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、例えば戦前社会を朴素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（2006）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。

(63) 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 2000:10、傍点は筆者）、「天皇を天皇と諸君が一言言ってくれれば、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 2000:111）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。

(64) 「浅間山荘事件」（1972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16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（2000）を参照。

(65) 「三島事件」（1970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』（1968）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』（1970）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るべきバチ尔斯である。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 2006:369）。

(66) 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まって就職した。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（2000）、山口（2016）を参照。

- (67) 「三種の神器」、「3C」、「三ちゃん農業」を含め、ここで述べている高度経済成長期の日本の情景については、猪木（2000）を参照。
- (68) 当時の流行歌である『僕は泣いっちち』（守屋浩歌、浜口庫之助作詞／作曲、1959）、『ああ上野駅』（井沢八郎歌、関口義明作詞、荒井英一作曲、1964）、『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、1957）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るだろう。
- (69) 『広辞苑』（2018）項目「旅人」を参照。
- (70) こうした“故郷”的概念についても、前述した『リンゴ花咲く故郷へ』のほか、『仲間たち』（舟木一夫歌、西沢爽作詞、遠藤実作曲、1963）、『帰ろかな』（北島三郎歌、永六輔作詞、中村八大作曲、1965）など、当時の流行歌が参考になるだろう。
- (71) 美輪明宏が自作し歌った『ヨイトマケの唄』（1965）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受することができるだろう。
- (72) 繰り返すように、国家権力そのもの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 2010）、彼の『共同幻想論』（1968）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 1982:37）と述べられ、“国家”とは、そうした人たちが生みだした「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。
- (73) 「人間は自由の刑に処せられている」（サルトル 1996:51、Sartre 1996:39）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”的ななかで生きている。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 1996:39、Sartre 1996:26）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。

- (74) 例えば、1969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事ができる（高野 2003）。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ぎとり反応した現象であったと考えている」（小熊 2009a: 14）。
- (75) 70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（2000）、河野（2002）を参照。
- (76) 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1971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、1ドル=360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（2000）を参照。
- (77) きっかけとなったのは第四次中東戦争（1973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（2000）を参照。
- (78) これは日本人が自称したのではなく、E・F・ヴォーゲル（E. F. Vogel）の著作『ジャパン・アズ・ナンバーワン』（*Japan as Number One*, 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（ヴォーゲル 1979）。また、P・ケネディ（P. Kennedy）の『大国の興亡』（*The Rise and Fall of the Great Powers*, 1987）——西暦500年から2000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「英國紳士」、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 1988）。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、諸外国がござっ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。

(79) 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」の問題であった。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。1985年の「プラザ合意」はその延長線上にあり、一連の問題はその後も日米構造協議、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（2000）、下斗米／北岡（1999）を参照。

(80) 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”的な様相を見せていた。1985年の「プラザ合意」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、1ドル=200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。1ドル=242円だった為替は、2年後にはおよそ半分の1ドル=122円を記録するまでに高騰していったからである。岡本（2018）、渡邊（2000）を参照。

(81) 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2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出回り、それが次々と土地や株に投資されていった。株価は1986年には1万3000円台に過ぎなかつたが、3年後の1989年12月29日には最高値3万8915円を記録する。地価についても、5年間で実に4倍にまで膨れあがつた。いわゆるバブル経済の始まりである。下斗米／北岡（1999）、渡邊（2000）、岡本（2018）を参照。
- (82) 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、1989年には東西冷戦の象徴であったベルリンの壁がついに取り除かれた。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、1991年には結局崩壊することになる。詳しくは下斗米／北岡（1999）を参照のこと。
- (83) バブル経済の頂点は、株価の最高値を記録した1989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つたという（実際バブルの象徴ともなつた「ジュリアナ東京」が開業したのは1991年になつてからのことであつた）。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つた。それでも1997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（2018）を参照。
- (84) 「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つてゐた。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（D. Riesman）による「他人指向型」（other-directed type）の人間の主流化をめぐる問題（リースマン 1964）——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（E. Fromm）による自由からの「逃走」をめぐる問題（フロム 1965）——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。
- (85) 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的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っ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 1971: 8)。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。【補論二:注18】における古在由重の引用部分も参照のこと。

- (86) 「第二期」の時点においても、「スターリン批判」(1956年)に始まり、「ハンガリー動乱」(1956年)や「チェコ事件」(1968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、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った(猪木／高橋 1999、猪木 2000)。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っていく。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、本書における「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った。【第八章:注4】も参照のこと。
- (87) こうした問題意識の移行は、前注で触れた「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った。「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ったのである。【第八章:第二節】も参照のこと。
- (88) 例えばG・オーウエル(G. Orwell)の『1984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(オーウエル 1972)、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(M. Foucault)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 1975、1977)。なお、フーコーの権力論に対する本書の立場については【補論二:注66】も参照のこと。
- (89) 「自由な個性の全面的な展開」については【第八章:注30、注4】を参照。

- (90) 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。ただし本書では、一連の思想が果たしてき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は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【第十章】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。
- (91) 日本社会の特殊性をめぐっては、これまで中根千枝の『タテ社会の人間関係』(1967)から土居健郎の『「甘え」の構造』(1971)に至るまで、多くの試みがなされたものの(中根 1967、土居 1971)、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(1990)は、そのひとつの到達点と言えるものであろう——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【第七章:注12】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「集団主義」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 1982)。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、「人間的〈関係性〉」の原理を読み解くうえでは、ある面において先駆的な要素を含むものであった。
- (92) こうした新しい世代の感覚を表現したものとして、田中康夫の『なんとなく、クリスタル』(1981)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 1985)。
- (93) 本書が言う「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、80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してきた言説群のことを指している。J=F・リオタール(J.-F. Lyotard)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(リオタール 1986)。「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、豊かさがもたらした私人化、および伝統的な社会の解体に伴う価値相対主義の進行、そして「第二期」に知的の権威

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・ボーデリヤール（J. Baudrillard）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（ボーデリヤール 1979）、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。なお、「ポストモダン論」に対する本書の立場については、【補論二】を参照のこと。

(94) 浅田（1982：6）。

(95) 浅田がG・ドゥルーズ／F・ガタリ（G. Deleuze／F. Guattari）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中で、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「パパーママーボク」のオディイプス的欲望の断念を、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、それは浅田にとっては「常に外へ出続ける」（浅田 1982：227）ことであったのだろう。浅田が「スキゾ・キッズ」や「ゲイ・ピープル」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って、「逃走を続けながら機敏に遊撃をくりかえす」（浅田 1986：14-15）ことができる存在だと見なされていたからである。

(96) 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（2010）、芹沢（1989）。

(97) 「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 1998）。また、「自分磨き」を謳っ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（2011）を、また当時の“洗脳”的実態については塩谷（1997）を参照。

(98) 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1992年のリオデジャネイロサミットや1993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（1998）を、環境と文明の問題については西川（2002）を参照。

(99) トランスペーソナル心理学は、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。1990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（1990）や諸富（2009）、【注143】も参照のこと。

(100) エコロジズムとは、1970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っ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”的つながりを呼び覚ますことによって、そうした全体の一部分としての人間存在の然るべきあり方を希求しようとする環境思想の一種である。その典型的なものは、北米のディープ・エコロジー運動であったが、1990年代には環境問題への注目もあって、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（1997）、加藤（1991）、森岡（1994）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（2015）も参照のこと。

(101) 例えは前述したいじめなどをめぐっても、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。例えは後の「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 1996）。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（1989）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、したがってその責任を自らに問うことができない物事を指している。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——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、いわば心情的な「選びなおし」によって、「イノセンス」を自ら解体されることであり、大人たちに必要なことは、それを見守り支援していくことであるという。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、本書が【第十章】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ないとする。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ことである。

(102) 本書では、こうした個人の存在のあり方に関わる抑圧のことを、政治的弾圧や独裁政治、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【第十章】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もある。

(103) 渡邊（2000）、岡本（2018）。

(104) 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、本書で言う〈郊外〉が発達してくるのは、少なくとも「第二期」の後半（1960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〉へのぶら下がりを本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（2007）や金子（2017）を参照。

(105) 〈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“マイホーム神話”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（2007）、山田（1994）を参照。

(106) 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。そこでは多くの〈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（1996）を参照。

(107) 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育児、介護のみならず、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（2016）、山田（1994）を参照。

(108) こうした〈郊外〉の「浮遊性」は、これまでにも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100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 1997:239）であったと述べている。また三浦展（2004）は、〈郊外〉的世界の一律的均整化から、それを、ファストフードを捩って「ファスト風土化」と呼び、篠原雅武（2015、2016）は、〈郊外〉的世界の異様さとして、人間の気配と運動することのない「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指摘している。

(109) 見田（1995）、大澤（2008、2009）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「脱臭」」といった時代感覚として述べている（見田 1995: 28、29、32）。

(110) シンガーソングライターの尾崎豊は、80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』（1990）や『誰かのクラクション』（1985）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。

(111) 詳しくは岡本（2018）を参照。

(112) 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、1987）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、1991）などがある。

(113) 例えば1988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 2014）。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 2018）。

(114) 『この世は金さ』（1972）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』（1984）やエレファントカシマシの『デーデ』（1988）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。

(115) このことは、【注105】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（1995）や大澤（2009）が好んで取りあげるのが、『家族ゲーム』（森田芳光監督、1983）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読み取ったが、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。

(116) ここでの「世紀末の〈隠者〉」たちは、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』2018）——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”ことができなかつた人々はすべて、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。

(117) 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、70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、80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つた理由は、もはや明らかである。「終わらない日常」に適応し損なつた私たち世代は、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アモンド」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つたということなのだ」（宮台 1998:100-101）。「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ぬ」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ればいるほど、児戯のようなフックに引っかかって世界観を受容する」（宮台 1998: 62）。

- (118) 「地下鉄サリン事件」は、1995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（2009）、宮台（1998）、森岡（1996）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っ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。例えば森岡（1996）は、「生きる意味や目的」に悩み、世界や宇宙、自分といった“謎”的な答えを科学に期待したがゆえに挫折した自らの経験を引き合いに、それがなぜ理系学生であったのかということについて述べている。そして競争に駆り立てる当時の社会において、常々そうした切実な問いが「余計なこと」として切り捨てていくなか、そうした問題を追及する窓口となるものが「宗教」しか残されていなかったということについて指摘する。オウム真理教の教団としての素顔については、森（2002）も参照のこと。
- (119) 「二四時間戦えますか」は、1988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ことではなかった（岡本 2018）。そして女性たちにとっては、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（2006）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「カイシャ」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。
- (120) 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って保障されていた。このとき国家や社会は、人々にとっ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、なじ崩しに批判し、「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。
- (121) ここでの「消極的な〈信頼〉」の形をより直接的に表現するなら、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」、「それがものの道理というもの」、「それは人としてやってはいけない」といった言葉が通用すると思えるような素朴な信念と言っても良いだろう。われわれは【第八章】においてさまざまな〈信頼〉の形について見てきたが、それは「集団的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」を土台に、

「共有された意味に対する信頼」(あるいは隣人という形での「〈間柄〉に対する信頼」)が混ざり合ったものだと言えるかもしれない。それが成立するためには、少なくとも相互扶助を行うことが〈間柄規定〉として共有され、同時に〈共同〉を行う「意味」や「技能」が集団内で共有されていなければならないだろう。こうした〈信頼〉の形は、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である。なお、ここでそれを敢えて「消極的な〈信頼〉」と呼んだのは、見方をえらべば、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。しかし厳密に言えば、「集団的に共有された人間一般に対する〈信頼〉」のすべてが、ここで言う「消極的」なものとは限らない。例えばそのなかには、〈共同〉の経験から「具体的な他者に対する〈信頼〉」を積み重ねることによって獲得されていく、もうひとつの〈信頼〉の形がある。それは、「人間という存在に対する〈信頼〉」へと向かっていく、潜在力を秘めた〈信頼〉の形に他ならない。

(122) バ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2002年3月には43兆円にものぼったとされ、それが解決するには、2003年以降の小泉政権を待たなければならなかつた。詳しくは、小峰(2019)を参照。

(123) 「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(1992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1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。こ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、90年代初頭には小政党が乱立する事態となつた。なかでも1993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1994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て取り上げた)。なお、政治改革を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1998年に発足)が自民党を破った2009年の選挙のときだろう。

詳しくは清水（2018）を参照のこと。

(124) 「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2003年に成立した小泉政権である。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言える。その意味においては、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的である」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（2019）、佐和（2003）を参照のこと。

(125) 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で言えば、それは大航海時代にまで遡ることができる。20世紀末のグローバリ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って、全世界が単一の市場経済に統合されたことにあったと言える。なおG・リツツア（G. Ritzer）は、こ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て、それを「マクドナルド化」（McDonaldization）と呼んだ（リツツア 1999）。

(126) これまで戦争とは、もっぱら国家と国家が行うものであった。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、2001年の同時多発テロ以降に米国が打ちだしたものであったが、同年のアフガニスタン戦争、2003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った大量破壊兵器はついに見つからなかったとされている——かえってポスト冷戦下における米国の「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った。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（S. P. Huntington）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 1998）。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、80年代までは国外へ出ることはなかったが、1991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つ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、1992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。ボニファス（2019）、長谷川／金子編（2019）も参照。

(127) 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つたが、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つた。住宅価格が下落を始めると、このシステムは瞬く間に崩壊し、2008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つた。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”の恐ろしさであり、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つただろう。詳しくは小峰（2019）を参照。

(128) 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粹な市場経済へと移行させる方向性を持っていた（【注124】を参照）。それは必然的に国家と企業が担ってきたセーフティー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だす結果となり、「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——が話題となつた。こうした貧困の実態については、湯浅（2008）、NHKクローズアップ現代取材班編（2010）を参照。

(129) 厚生労働省（2019）によれば、1990年の段階で12%程度に過ぎなかつた65歳以上の人口比率は、2010年の時点まで23%にまで上昇していた。これは65歳以上を「高齢者」、

15歳から64歳までを「現役世代」とすると、かつては「高齢者」1人を「現役世代」58人で支えていたものが、わずか20年で28人で支えなければならなくなつたことを意味していた（なお2018年現在、高齢化比率は28%前後、2050年には38%にまで上昇すると推計されており、これは「高齢者」1人をそれぞれ2.1人、1.4人の「現役世代」で支えなければならないということを意味している）。

(130) 日本の国家財政はバブル期にい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（2019）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1990年度には60.1／69.3兆円だったものが、2010年度の時点で42.3／95.3兆円となり、累積した公債もまた636兆円に達していた（なお2018年度は60.4／99.0兆円と、税収は上昇しているものの、累積公債はすでに874兆円に達している）。

(131) 新自由主義政策は、80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（M. Friedman）とされるが、その主張のなかには、例えば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、それどころか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（2013）、ハーヴェイ（2007）を参照。

(132) 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り、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（2007）、北沢（2003）を参照。

(133) 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『1984年』に倣い、「成長とは99%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 2013：167）と述べている。またD・ハーヴェイ（D. Harvey）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と指摘し、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（ハーヴェイ 2007）。

(134) A・ネグリ（A. Negri）とM・ハート（M. Hardt）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（ネグリ／ハート 2003）。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ATTAC編（2001）やフィッシャー／ポニア編（2003）のなかにも見ることができる。

(135) 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づけて理解しようとする風潮があった。例えば斎藤（2004）を参照。

(136) 一連の議論は【第八章】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を提供し、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、アソシエーションネットワークとして想起されるものなどを指している。【第八章：注4、注24】も参照のこと。

(137) 【第八章：注26】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“community”的訳語でありながら、「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なったのである。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「アソシエーション」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敬祐（2011）であった。

(138) 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、人間存在が抱える飽くなき虚飾や欲望といったものに変わっていた。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90年代に精神形成を行った人間特有のものかもしれない。とはいえた時、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。

(139) 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」なんてそもそも起ららずにすんでいたんじゃないかしら」(辻 2004: 20-21)。この時代、槇原敬之や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『マザーウォーター』(2010) や『東京オアシス』(2011) 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。

(140) 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って、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【第七章】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。

(141) 2002年に発表された『世界に一つだけの花』は、槇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しゃにむ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。

(142) 「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 2008)。例えば高橋歩の『毎日が冒険』(1997)——突然カウボーイになりたいと思い立ち、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 2001)。

(143) 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(A. Maslow)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、人間に求められる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（マズロー 1987）、「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的が託されていた側面があった。また前述のトランスペラソナル心理学の立場から言えば（【注99】を参照）、「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 1990、諸富 2009）。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、本書の〈自己存在〉や〈存在の連なり〉に通じる部分があるだろう。とはいっても、この議論は、別の側面としては、人間存在における〈生存〉や〈死〉の問題を軽視し、また絶え間ない自己拡張を要請する高すぎる理想によって、かえって【第十章】で述べる〈無限の生〉へと向かってしまう可能性があったとも言える。一連の「自己実現」概念をめぐる本書の位置づけについては、【補論二】を参照のこと。

(144) 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じてきたものである。次節で述べるように、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をめぐって苦しむという新たな問題へつながっていくのである。「承認不安」全般については斎藤（2013）を参照。

(145) 土井隆義（2008）は、1969年に亡くなった高野悦子と、1999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（2003）、南条（2004）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ったのに対して、30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を得られないことにあったとしている。中島岳志（2011）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「本音でつながることができる」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。

(146) 厚生労働省（2018）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1997年頃に逆転し、それからは「共働き世帯」の方が一般的なものとなっていました（なお同じ資料に基づくと、2017年の時点では、前者が614万世

帯に対して、後者が1188万世帯とすでに2倍近い開きとなっている)。

(147) 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〉としての権益を十分に得ることができなかつたのであり、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。

(148) わが国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してくる90年代後半になってからである。その後「2ちゃんねる」(1999年)、「google」(2000年に日本語でのサービス開始)、「wikipedia」(2001年)などが生まれ、2000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、ウェブロゴの黄金時代だったと言えるだろう。詳しくは、ばるばら(2005)、ばるばら／さやわか(2017)を参照。

(149) しばしば語られる「会社の飲み会」などに見られる世代間のギャップには、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、それ自体が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ない「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。

(150) 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指している。例えばかりつて「親は無くとも子は育つ」という言葉が成立したのは、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ーネットとして機能していたからである。

(151) 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。

(152) 【第八章：第三節】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。

(153) 「第四期」の若者世代にとって、「フリー」でいることは、安易にレールに乗ることなく、自分の力で「自分らしく」生きていることの象徴であった。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。とはいえた企業の側もまた、おそらく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。

(154) 「自己責任」を批判する人々は、しばしばそれが、あたかも当人の意思とは無関係に、不当に植えつけられたイデオロギーであるかのように考えている。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 2010)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。「〈ユーザー〉としての生」を自明視する人々にとって、〈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、かつての人々があれほど口にてきた〈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。

(155) 前述した宮台真司は「第三期」の終わりに、10代の若者たちが「さまよえる良心」に苦悶することなく、まったくけだるく「終わりなき日常」に順応している姿を自撮して、その心の強靭さを「まったく革命」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(1998、2006)を参照。

(156) この「諦め」の感情は、【第十章】で述べる〈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本意とするからである。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

ターザン監督、1984) 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。

(157) 森岡正博の『無痛文明論』(2003) 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「文明論的アプローチ」と呼ぶのであれば、本書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 2003)。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うわれわれは、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喜び(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、本書の〈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。もっとも本書においては、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。本書の分析によれば、「無痛文明」が勝利するためには、【第十章】で見るよう、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、そこにある歪んだ人間理解／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。

(158) 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「縁側的空間」が存在していた。そしてその背景にあったのは、「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。そしてそうした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のであった(宮台 2000、2006)。「第四期」とは、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。

(159) ここでは確かに、古い形の世間は解体していたと言えるだろう。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決してなかった。後に

見るように、今度は「島宇宙」を形作る「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、人々はその目なざしに多大な「抑圧」を感じるようになるからである。

(160) 「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“世間のまなざし”と表裏の関係にある「消極的な〈信頼〉」、すなわち「集団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121】も参照）。

(161) 小児科医の古荘純一（2009）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んで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。また自尊感情が低い子どもの両親は、同じように自尊感情が低い傾向にあると指摘している。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（2019）も参照のこと。

(162) 「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って、がむしゃらに動き回り、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。しかしそうした「自己実現」は、結局のところ個人的な願望や執着などと紙一重のものに過ぎないだろう。

(163) 2002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現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165】も参照のこと。

(164) 彼らが求めた、建て前や上辺ではない、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【第八章】において、「0か1かの〈関係性〉」と呼び、「存在を賭けた漬し合い」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、世間の求める〈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〉の土壤であった。

(165) 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1995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質が先取りされただろう。そ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。がむしゃ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穏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ではなかっただろうか。また、2011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。そ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163】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、2012)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、「諦め」のなかで、自意識を防衛できるここではないどこかを密かに夢見る、同時代の人々の願望をそのまま体現しているかのようである。

(166) 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と思われる。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〉の先駆けとなつた人々だったと言えるのかもしれない。

(167) 「アベノミクス」は、もともと2012年に成立した安倍政権が就任直後に打ちだした、「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」)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。2010年代末の安倍政権の政策を俯瞰してみると、「希望出生率1.8」、「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(2019年には消費税が10%に引き上げられたが、それはもともと2015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10年が必要だろうと思われる。詳しくは小峰（2019）を参照。

(168) 民主党は2009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、わずか3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（2016年結党）、希望の党（2017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っては、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差異がなくなりつつある）。立憲民主党（2017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つたことと重なって見える。もっ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。しかしどうでもう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。

(169) 2010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府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。こうしたなかで、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（2019）、ボニファス（2019）を参照。

(170) 欧州における「移民／難民問題」といえば、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2015年には、100万人近い難民が域外から欧州に押し寄せたと言われている。欧州では当初、EUを中心に積極的な受け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（2019）を参照。

- (171) 「一国主義」という言葉からは、2016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、あれほどグローバリ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「反グローバリズム」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”的”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、【序論：注3】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。
- (172) 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、2010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「（第一）列島線」が、南シナ海には領有権を主張する「九段線」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」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（2019）、ボニファス（2019）も参照。
- (173) 現代科学技術の詳細については【第一章】で触れているので、ここでは改めて言及しない。
- (174) 詳しくは【第一章：注31】を参照のこと。
- (175) 例えば2015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10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」の再演とも言えるものであった。

(176) 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」と表現していた。「「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。……マニュアル化され、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 2001:127、140)。こうした主張には、〈自己完結社会〉をめぐる本書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。とはいって、その後継者たちは——例えば宇野常寛(2011a)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、時代分析につないだものも見られたが——多くの場合、サブカルチャーを分析すること自体に主眼が置かれ、時代分析という形では、十分な議論を展開することができなかったように思える。

(177) 「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、中間地帯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、ポストポストモダンの課題である」(千葉 2013: 37-38、傍点はママ)。もっとも本書の立場から言えば、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【第十章】で見ていく〈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うる「人間的〈生〉」をめぐる作法や知恵といったことになるだろう。【注185】も参照のこと。
- (178) NPOやボランティア活動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による新しいガバナンスの台頭とは程遠いものであった。
- (179) もちろんこのように主張することは、ある種の詰屈があると言えるかもしれない。例えば青土社が刊行している『現代思想』を紐解いてみても——とりわけ筆者が本書の底本原稿の執筆に注力していた2015年から2020年にかけて——「人新世」(anthropocene)、「加速主義」(accelerationism)、「新しい実在論」、「新しい唯物論」といった海外からの議論の紹介が、とめどなく続けられてきたからである。しかし“舶来品”として導入された一連の言説が、かつての「第二次マルクス主義」や「ポストモダン論」のように、時代を代表する思想的趨勢として確固たるものに残しうるのか、それとも単なる一次的な流行として終わってしまうのか、筆者は本書の出版時点においても、確信を持って答えることができずにいる。確かなことは、5年後には、また何者かが目新しい言説を海外から輸入することになり、10年後には、また10年後を反映した、目新しい舶来品が出回るだろうということだけである。とはいえ現時点において、先の諸言説が流行していることは事実であり、とりわけ「人新世」や「加速主義」といった主題は、確かに現代科学技術と人間存在の生き方、あり方を問題とした本書の内容とも深く関わる部分がある。そのため、こうした言説と本書の接点については、いざれは別の機会を設けて論じることにしたい。
- (180) 厚生労働省(2018)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、2017年の時点で124.6万人であり、2002年の68.5万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「8050問題」——子が50代、扶養していた両親が80代を迎える、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 2019)。再び厚生労働省(2018)によれば、生涯未婚率(50歳時の未婚の割合)は、1985年の時点で男性3.9%、女性4.3%だったものが、その後は男性25%前後、女性15%前後にまで急増しており、次第に漸増に移行するものの、2040年には男性の約3割、女性の約2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(2014)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、行政記録として残される「行旅死亡人」——住所氏名などが不詳で、遺体の引き取り手もない死亡人のこと——を手がかりに、2010年の段階で全国

3万2000人に達していると推計した（NHK「無縁社会プロジェクト」取材班編 2010）。

(181) 「無縁社会」という用語は、2010年にNHKで放送された『無縁社会——“無縁死”

3万2000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現実を的確に象徴しうる言葉であった。

(182) ここで再び【はじめに】の冒頭で取りあげた、住人同士の挨拶を禁止することを決定したマジションについての新聞投稿を想起してもらいたい。

(183) 「だから、かつてのようすに単純なアトム的個人の批判の立場から、ただ“関係性”的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“窮屈の完成”である」（亀山 2011：283-284、傍点は筆者による）。

(184) 「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、あたかも個人一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 2006：5、傍点はママ）。

(185) 例えは前掲の千葉雅也は言う。「もっと動けばもっと良くなると、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 2013:52）。筆者はこれを、「接続」に期待する「第四期」の思想に対して、われわれの現実においては、むしろ接続過剰の状態に置かれているという、「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「享楽的こだわり」に象徴される個人的な趣味趣向の偏りのことであって（千葉 2017）、本書が【第十章】で見ていくような〈有限の生〉とはまったく異なるものだと言える。

(186) 土井（2008）。

(187) 山竹（2011）。

(188) 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、それらを一度相対化させ、「私の本心」がどこにあるのかを問い合わせていくことは、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と思える。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ていか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があることである。それは〈距離〉の概念が存在しない〈関係性〉、本書が「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ことではなく、社会的な次元においては、古くなった〈間柄規定〉を修整していくこと、そして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、筆者には思えるのである。

(189) 土井(2009)や斎藤(2013)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”に相当するものであるとされている。「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ているとされる。「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」という形で、「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 2009:25)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だろう。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(2011)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〉であることなどである。

(190) 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られる「コミュニケーション能力」ばかりであって、人々はかえっ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。

(191) 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〉たちにとっての居場所であり、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」と地続きになっていくと、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、ばるばら（2005）、ばるばら／さやわか（2017）を参照。

(192) 今日の代表的なSNSである「Twitter」、「Facebook」は2000年代に、「Line」、「Instagram」は2010年代になって普及した。かつて日本では「Mixi」という国産SNS（2004年にサービスを開始）が普及していたが、2010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（2012）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。

(193) 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者かが、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ということを想像することははあるのだろうか。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「仲間以外は皆風景」（宮台 2000）ならぬ、「自分以外は皆風景」なのであって、だからこそあればどの不用意な介入ができるのではないだろうか。

- (194) 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だ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、いまや「ネット世間」なるものが誕生したのはなぜだったのだろうか。それは人々が、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、【第七章】で触れたように、人間は自身の認識や思考を相対化させるための“標準”や“尺度”というものを必要としており、その要求が、おそらく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ある。
- (195) 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「るべき姿」に近づこうと苦労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、その人間に對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 2020b: 327-328)。
- (196) 「第四期」と「第五期」の狭間に、古市憲寿(2011)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た。古市がここであげているのは、例えば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、といったことである。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、「第四期」には海外の職人に弟子入りしたタイプの人間は、今日では起業を行ったり、あるいは「YouTuber」になったりして活躍していると言えるだろう。しかし全体として感じ取れることは、新しい世代の人々が、“コスパ(タイバ)”を強く意識しながら、失敗のない幸福を志向し、そもそも“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。
- (197) 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 2017: 389)、「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 2017: 403)。

(198) 「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忌避するようになる。そしてそうした人々が、子孫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。というよりも、たとえそれを本心では望んでいる人間であっても、早々に現実に窮してそれを「諦め」ているのである。なぜなら、それらはいずれも、「自分だけの世界」のオプションとして選択するにはあまりに負担が大きいものであること、「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。

(199) その姿は、あたかも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ぬいために、その場しのぎの対応を行った結果、かえって自身を苦境に追い込んでいく姿であるかのようである。

(200) 〈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ョンの一室でさえ、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〉の形とはどのようなものになるのだろうか。

(201) 例えは金子淳(2017)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〉的な浮遊性を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。そしてそうした美しさは、過去に生きた人々の〈生〉の痕跡や記憶などを含めて、むしろ一連の煩わしい〈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ったのである。

(202) 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、残虐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」（増田 2020b : 316）。

(203) 文意はやや異なるものの、ここでは吉田健彦の次の言葉も想起したい。「我々はここで安易に（人文学的な意味での）共生という言葉を使うべきではない。……人間存在が超個体としてしかり得ないという事実は、だから我々は原理的に他者と共生すべき／できるのだという結論をもたらすのではない。だからそれはこの私が——この私であるにもかかわらず——常に後にしか存在しないのであり、それ故この私を——この私であるにもかかわらず——理解しきることさえできないのだという、存在の根源的恐怖と他者への恐怖を与えるのだ。それが、先に述べた「我々はノイズのなかで生まれ、ノイズの中で生き、ノイズの中で死ぬより他はない」ということが本質的に表していることである」（吉田 2018 : 251、「」内の傍点は筆者）。

(204) 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。

(205) こうした種類の理想のことを、われわれは【第十章】において、「現実に寄り添う理想」とは区別される形で、「現実を否定する理想」と呼ぶことになるだろう。

(206) 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、そこでは全社会的に共有されう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。

(207) 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。

(208) この「肯定」の概念をめぐっては、【第十章】の〈有限の生〉をめぐる分析において詳しく論じる。

第十章 最終考察——人間の未来と〈有限の生〉

(1) 〈無限の生〉と〈有限の生〉——「世界観=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い。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=人間観」と呼べるものである⁽¹⁾。【第三章】で見てきたように、人間存在にとっての“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=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。このとき「世界観=人間観」は、「意味体系=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もあるだろう。「世界観=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って存在している。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、こうした枠組みの影響を受けたものとなるのである。

本書がここで、改めて「世界観=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って、〈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=人間観」が存在するということを示すためである⁽²⁾。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=人間観」に他ならない。

確かにこれまで本書では、〈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⁽³⁾。例えば〈生の脱身体化〉が進行するとき、そこでは若さや老い、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、といったようである。しかし「世界観=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った〈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=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ついて見ていく。そしてこの「世界観=人間観」の理想が最も体現されたものこそ、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なかに深く根を下ろしたものであった、ということについて見ていく。

加えてわれわれは、本章の後半で、〈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って、
 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
 =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、かえって現実に新たな不条理を見いだ
 してしまう「無間地獄」であるだろう⁽⁴⁾。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としているのは、〈有限の生〉とともに生きる
 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⁽⁵⁾。

(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) ら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250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ったとも言えるだろう⁽⁶⁾。

ところがこの近代的な自由の概念には、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、ひとつの個的実体、主体として存在しうるという想定である。こうした人間理解は、確かにこれまで批判の対象となってきた

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⁽⁷⁾。「自由の人間学」が語る人間は、確かにその存在の前提に、他者や意味体系というものを必要とはしていない。と言うよりも、ここでの人間は——【第五章】でも触れたように——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していない。それどころか、人間それ自体が死ぬことも、誕生することも、世代交代をすることもないのである⁽⁸⁾。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。それが見事に体現されているのは、「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⁽⁹⁾。実際、われわれはこの一文のなかから、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」が存在するという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⁽¹⁰⁾。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。

例えはカントの「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した⁽¹¹⁾。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。例えはここでは、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、理性を疊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の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。例えは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であると⁽¹²⁾。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、「必然性の国」(Reich der Notwendigkeit)という人類の「前史」まもた終焉する。そしてこのとき、ついに「自由の国」(Reich der Freiheit)という名の真の人間の歴史が始まるのだと⁽¹³⁾。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である。

確かに20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。とはいへそのことによって、〈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

に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信念に他ならない。「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のである。

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、諸個人があまねく「存在論的抑圧」から解放され、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〉 = 「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理解できる。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——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⁽¹⁴⁾。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。

しかしそれわれわれは、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。例えは〈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〉のための作法や知恵」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、人間的現実を引き受けたまでもなお、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格闘することとでは、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【第五章】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」こそが、眞の人間の生活であると考える伝統である。「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”を眞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のである。

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”ではなかっただろうか。もちろんキリスト教の「世界観=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⁽¹⁵⁾。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＝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っ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って、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ないものであった。そして世界に神の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“人間の摂理”という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、人間を他の動植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も理解する。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⁽¹⁶⁾。

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、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、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——いわば神の立ち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ない。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ることであるはずだ、といったようにである。

要するに、「自由の人間学」に体現されていたのは、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、【序論】でも触れたように、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搖るがぬ信念なのである。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、こうした「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搖など、一連の事態がなぜ生じるのかということが分かる。それは、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⁽¹⁷⁾。

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」に深く根をおろしている。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ない。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〉に紐づ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、現実に掘り崩されていく時代を待たなければならないのである。

(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る〈無限の生〉の「世界観＝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、こうした「世界観＝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」 = 「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のことである。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のことをしている。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」という地点に立って、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⁽¹⁸⁾。

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によって、しばしば現実を改変する強力な潜在力を発揮してきた⁽¹⁹⁾。しかしまさしく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ない。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。こうした理想は、「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ぬのである。それは言ってみれば、〈無限の生〉がもたらす「無間地獄」に他ならない⁽²⁰⁾。

「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⁽²¹⁾。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してきた。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してきた。“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してきた。そして“共生”は、〈社会的装置〉を媒介としながら、また互いへの「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してきたのである。その実感がないというのであれば、【第九章】で見てきたように、100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⁽²²⁾、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、はじめて実現してきたという事実である。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を意味している。そしてわれわれが「まだ足りない」といって、貪欲に「意のままになる生」を追い求める度に、われわれは一歩、また一歩とさらなる〈自己完結社会〉に向かって前進していく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=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

待たなければならなかったからである。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つた。「現実を否定する理想」は、その理念が未だ現実味を欠いてゐるうちは、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つた。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。そしてわれわれはいままで、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發揮することになる⁽²³⁾。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⁽²⁴⁾。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この私」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ない。要するに、〈無限の生〉は必ず敗北する。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なのである。

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った。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⁽²⁵⁾。

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42℃に設定することから心がけます！」

まず、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、いかなる努力によっ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からである。いや、そうではないと思う読者もいるかもしれない。例えば先の「若者」は、他の命を犠牲にしなければならない人間の現実を知っていたからこそ、その現実を乗り越えようとして格闘したのであり、先の「先生」もまた、熱鉄を受けつけない人間の現実を知っていたからこそ、努力と英知によって、それを克服していく道を説こうとしていた。それは「意のままにならない生」の現実に対する“熟慮”であって、現実の否定とは異なるのではないか、というようにである。

だがまさに、その点が違うのである。彼らは、「意のままにならない生」の現実から出発し、それを引き受けようとしたのではなく、あくまで現実の外側にある“理念”から出発していた。「一切の犠牲を伴わない人間の生」や「一切の灼熱にも耐えうる人間の身体」などといった、現実からかけ離れた理想を起点として、そこから現実に立ち向かおうとしていたのである。彼らは自らの現実に寄り添おうとする気も、その現実に込められた意味を理解しようとする気もさらさらない。そしてだからこそ、彼らは絶えず現実を否定し続けなければならなくなる。「まだだめだ」、「まだ足りない」といって、いつまでも理想とは異なる現実を前に思い悩んでいなければならない。そしてついには、あるべき理想を実現できないからといって、自分自身を責めるようになるだろう。「犠牲を伴わない生」が実現しないのも、「熱鉄に耐えうる身体」が実現しないのも、要はわれわれ人間自身、あるいは「この私」自身に原因があるので——「この私」(人類)が未熟であるから、「この私」(人類)が怠惰であるから、「この私」(人類)が愚かであるから、そして「この私」(人類)が根本的な欠陥を持つ存在で

あるからだ——といったようにである。

はたして読者には、この「若者」や「先生」の姿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。思い返してみてほしい。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るからである。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つなげばどうだろう。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。こうして彼らは、いつの日か本当に、自らがその約束の地へとたどり着けるような気がしてくる。しかしそのことによって、かえって彼らは苦しめられるのである。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、逃れようと足搔くほどに、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」の現実は、闇夜の月のごとくわれわれの後について回り、最後は容赦なくわれわれの前に君臨する⁽²⁶⁾。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るべばよい。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。例えはここで、“究極の平等”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るからである。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、素晴らしい「平等」な社会ではないだろうか⁽²⁷⁾。

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⁽²⁸⁾。

すばらしき「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って生活する。「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って構わない。寂しいと思うのであれば、「意のままになる他者」を演じ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

なたを称賛し、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っ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、眞の意味において「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ない私」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”それ自体である。もっとも「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、人間は眞の意味において「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去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、それによっ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。とはいえるここには、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」を求める

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⁽²⁹⁾。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。あくまで医学的な難病に伴う苦痛が永続的で耐えがたいものであること、病状を解決する他の方法がないことなど、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⁽³⁰⁾。とはいっても本書が注目したいのは、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できることが望ましいとする「世界観＝人間観」の方である。

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⁽³¹⁾。注目すべきことに、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⁽³²⁾。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、難病患者に限らず、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自体が、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、快楽を貪る「この私」こそが「世界」そのものであって、「この私」の外部にいかなる「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。彼らが口にする「生活の質」とは何なのだろうか。それは「意のままになる生」そのもの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って「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⁽³³⁾。

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っ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⁽³⁴⁾。想像してみてほしい。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ってから30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たっ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。死後のことで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。老いも若きも、さまざまな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」である。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ぬ。ここで描いた「ユートピア」こそ、われわれが【第八

章】で見てきた、あの呪われた「100人の村」のなれの果てであり、〈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を。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⁽³⁵⁾。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と。

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を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、自らの意思によっ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⁽³⁶⁾。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⁽³⁷⁾。しかしあ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。本書ではここから、これらの問題について考えていきたい。

それでは〈有限の生〉の諸原則について、具体的に見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、自らの命をつな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く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ざわいが生じてくる。そして怪我、病、障礙、老い、衰弱といった数多くの身体的な苦しみもまた出現てくるのである。

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、こうした「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えられた⁽³⁸⁾。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とき、ついに「精神としての生活」からなる地上の楽園が建設される。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〉」、本書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く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ない。だからこそ、そこでは繰り返し「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にこそ、〈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。完全に同一の人間などひとりも存在しないということ、およそ人間的世界に“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。確かに「機会の平等」も、「結果の平等」も、とりわけ社会的、制度的次元においては、それらを必要としている人々が存在するだろう。本書は、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⁽³⁹⁾。本書が述べているのは、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ないということを指している。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。それを実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縛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〉していく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ないときも、また敢えて望まぬ生き方を演出しなければならないと

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って良い。「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「自由な個性の全面的な展開」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。「自由な個性と共同性の止揚」、「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き放たれるとき、そこには必然的に自由な個人の連帯が生まれてくる。それによって、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【第七章】で見てきたように、〈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」に置き換えてしまうか、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【第八章】で見てきたように、自発性や自由選択が〈共同〉を導くということもありえない。自発性や自由選択を尊重するのみでは、人々はそこで、負担を引き受けまで〈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〈有限の生〉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、そこで生じる抑圧を、ある面では受け入れていくということを意味している。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ないときがあるだろう。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ぬ。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〉とわざわいの原則」である。それはわれわれが人間である限り、人間的な〈悪〉がもたらすわざわいに直面すること、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。

【第八章】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⁽⁴⁰⁾。こうした〈悪〉は、たとえ発端がつまらぬ諂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ざわ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。例えはそこでは、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〉をもたらす原因是、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ができれば、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信じられた。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⁽⁴¹⁾。

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、誰もが持つ人間的な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という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、むしろ不斷の努力によって創出し続けなければならぬものだと言えるからである⁽⁴²⁾。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は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ぬ、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く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【序論】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、そしてわれわれが「神の視点」に立つことによって、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。われわれの行った選択や

表7 〈有限の生〉をめぐる五つの原則

		〈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世界を受け入れ、自分が与えられた「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」と関わることを避けられず、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	自分が〈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を、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

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⁽⁴³⁾。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7)。とはいえる多くの人々にとって、「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=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=人間観」は、常に〈有限の生〉に根ざした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たということをである。

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」に根ざしたものであった。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⁽⁴⁴⁾。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、いちいち心が搔き乱され、〈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を全うしていく境地とは、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だったと言えるだろう。その意味においては、〈無限の生〉への入口となつ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った。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っただろう⁽⁴⁵⁾。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。そこにあったのは、「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、生きることの哀苦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〉のための知恵だったのである。

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っただろうか⁽⁴⁶⁾。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っただろう。そこにあった知恵の真意とは、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っただろうか⁽⁴⁷⁾。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である。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である。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、人生の苦境にあって、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」⁽⁴⁸⁾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ごうとしてきた人々の姿である⁽⁴⁹⁾。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づきづけられた哲学こそが優れていると主張する⁽⁵⁰⁾。そうした人々は、豊穣や安息への祈りを込めて神々を祀ってきた人々の⁽⁵¹⁾、あるいは海原の彼方の南方浄土へと向かって、わずかな食料だけで出航していく僧侶たちの思いなど知るよしもないだろう⁽⁵²⁾。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ったということにも気がつかないのである⁽⁵³⁾。いずれにしても、人間存在にとって「普遍的」な「世界観=人間観」とは、常に〈有限の生〉であった。したがって〈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って、再びその道をやり直すことだと言うこともできるだろう。

もっとも、〈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「現実に寄り添う理想」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、現実に寄り添い、〈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のである。

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、ある種の“自由”、ある種の“平等”とも呼べる何ものかに到達することがありえるということにも気づかされよう⁽⁵⁴⁾。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なのである。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るべき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、人間が創りあげたこの世界において自明のものなどひとつもないこと、いかに些細なものであろうとも、何かの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。そこで見いだされた

何ものかが、ひとつの“決断”として選び採られたものである以上、人々にはその答えを選択した責任があるということを、彼らはよく知っているのである。

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”というものがあるのだとすれば、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、根源的に哀苦や残酷さがつきまとう。逆に言えば、哀苦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、おのれの命をつなごうとして別の命を絶たなければならなかつたからこそ、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を。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を。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を。〈悪〉やわざわいに脅かされ、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を。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を。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、人生には意味が芽生えてくるのである。

（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、本書が長い考察の末に到達した答えであった。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”に関わるもの、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ついてである。

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⁽⁵⁵⁾。一般的な辞書によれば、“救い”とは「すぐわれること、たすけること」、「加勢、助勢」、「希望や明るさを感じさせて気持をほっとさせることがら」などであるとされている⁽⁵⁶⁾。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〉についてである。〈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いままにしていたが、ただひとつだけ手に入らないものがあった。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、臣下に向かって“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んて戻らない。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、言ってみれば自縛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」に到來した、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、自縛自縛の苦しみだからである。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、根源的な部分で哀苦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である。確かにわれわれは、人間的な〈生〉の哀苦や、残酷さからは決して逃れることができないと言える。しかし本書では、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、それは依然として哀苦や残酷さを含んだ〈有限の生〉を肯定することそれ自体のなかにある、というようである。

もっとも、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さ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⁽⁵⁷⁾。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」の現実に直面した際に示す、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だすことで、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、ついには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っ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」べきものだと確信していたのだとするなら、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ると、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⁽⁵⁸⁾。

こうしたある種の段階は、おそらく〈有限の生〉の「肯定」についてもあ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【序論】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前提である。前述したように、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、こ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。本書では、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のことである。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〉を成し遂げていくという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〉を実現することができる、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を思いだしてみる必要がある⁽⁵⁹⁾。それは彼らが、いわばそうしたものを作り立てるとして、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。しかしそれわれにあっても、〈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步踏みだしていくことであるだろう⁽⁶⁰⁾。〈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試みるならば、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⁽⁶¹⁾。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⁽⁶²⁾。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、論証によって解明されるものでもない、現実との格闘のなかで、本質的におの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”的存在である。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⁽⁶³⁾。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、自縛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、おそらくその人は強くなる。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、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。〈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、いまでも快樂を貪り、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、人間存在にとっての“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⁽⁶⁴⁾。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。そうした世界にあって、人々が生きようとしたのは、損得勘定によって「苦しみよりも快楽が勝った」からだったのだろうか。あるいは彼らが心から「生きたい」と自己決定したからだったのだろうか。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った」からではなかつただろうか。人は「生まれてしまった」以上、そう簡単に死ぬことなどできなかつた。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うのである。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標を立て、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⁽⁶⁵⁾。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つた。そのとき人間的な〈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っての死は、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、たとえ肉体が滅びようと、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⁽⁶⁶⁾。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、その生きた痕跡が否応なく世界に刻まれてしまう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〉の始原にあって、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〉することができるだろうか⁽⁶⁷⁾。人が生きることの哀苦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〉」と呼べるもののが存在するからである⁽⁶⁸⁾。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、偏狭な自意識を誰かにありのまま受け止めもらうことでもない。求められているのは、人間が生きることの哀苦や残酷さを前に、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〉を実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っ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気と、〈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った、〈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、本書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、人間存在にとっての“美”的問題についてである⁽⁶⁹⁾。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ぬのだろうか。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って「美しさ」を論じる目なざしのことをしている。本書ではそのことを、「生き方としての美」と呼ぶことにしよう。

もっとも、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でさえ、「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⁽⁷⁰⁾。大きな転機となったのは、18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⁽⁷¹⁾。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く、「鑑賞としての美」こそが美学の標準となっていましたのである。

ただし、こうした美学の枠組みは、20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⁽⁷²⁾」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なっていったからである⁽⁷³⁾。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、政治的主題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⁽⁷⁴⁾。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、美術館を飛びだす、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、さまざまなものが存在すると言えるだろう⁽⁷⁵⁾。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、作品を作品ならしめているのは、あくまで知的に理解されうる「コシセプト(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⁽⁷⁶⁾。「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）となりうる事態となつた⁽⁷⁷⁾。それは言ってみれば、「美的なるもの」が醜悪なものや残酷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⁽⁷⁸⁾。「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⁽⁷⁹⁾。

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つたはずである。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【序論】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だけに、完璧な物語を創りあ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」を生きなけ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⁽⁸⁰⁾。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って、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を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って、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ということである。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合わせ続ける力がある。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なのである。

「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。万人にとっ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ないときがあるだろう⁽⁸¹⁾。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。それはちょうど、その人が500年前の名もなき詩人の言葉にさえ美意識を振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「扱い手としての生」を生きることのすべてではない⁽⁸²⁾。それでも〈有限の生〉とともに生きる人々にとって、人間の〈美〉は、確かに良き〈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」を生きるとき、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はない。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「扱い手としての生」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、挫折を経験しなかった人間、何かを誤らなかつた人間などひとりも存在してこなかつたし、これからも決して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、こ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かが存在するだろう。そしてその先には、自身に〈連なる〉過去に生きただろう人々、そして未来に生きるだらう無数の人々がいる。「誠実に生きる」ということは、こ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ことなのである⁽⁸³⁾。

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。例えればわれわれは、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、無力さも、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」があるとするなら、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、こ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触りがあるのである。

(8) 結論

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。ここでは最後に、本書が到達した結論に相当するいくつかの論点について整理しておくことにしたい。

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言えるだろう⁽⁸⁴⁾。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。

そして本書において、〈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、本書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ほしい。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である。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〉に埋め戻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」を謳歌してみたいし、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⁽⁸⁵⁾。

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、管理社会の進展といったものとはまったく異質な側面を持つ事態である⁽⁸⁶⁾。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。

【第一章】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。第一は、地球の有限性を含むさまざまな要因によって、〈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である。本書で見てきたように、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う事態、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

とだけである。

加えて本書が「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＝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＝人間観」だったと考えているからである⁽⁸⁷⁾。そして現代を生きるわれわれの苦しみの根底にあるものもまた、そうした「世界観＝人間観」がもたらす現実否定の「無間地獄」、こ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・コジェーヴ (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⁽⁸⁸⁾。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。

もちろん本書が〈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〉の人間的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った」などと主張したいわけではない⁽⁸⁹⁾。また本書が〈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毛頭ない⁽⁹⁰⁾。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⁽⁹¹⁾。では、本書の意義とは結局どこにあったと言えるのだろうか。このことを考えるために、われわれは再び本書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な知のあり方、とりわけ“哲学”的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。

【序論】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った。そしてそ

の試みは確かに卓越したものではあったが、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、どこか“哲学”の果たしうる重要な役割を素通りしているように見えるのであった⁽⁹²⁾。例えばここで、改めて問い合わせてみたい。われわれが必要としているのは、本当に搖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」の現実にあって、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るなら、それは「永遠の命」を得られないといって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⁽⁹³⁾。

われわれは【序論】において、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である。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って、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。こうした〈哲学〉にとって重要なことは、「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。例えば本書では、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〉、〈繼

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。それは本書が、〈自己完結社会〉というまったく新しい人間的現実と向き合う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〉の創造を実践すること、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【序論】で、この試みを「現代人間学」と呼んだ。本書が目指してきたのは、自らがこの新たな哲学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ざしのもとで体系化されたものとを言う。本書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【序論】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ぬこと、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。したがって本書の実践が成功したと言えるかどうかは、ひとえに本書の試みが「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。はたして本書が、人間存在の本質を的確な形で掌握するものになっていたのか、そこから導出される意味や言葉が、現代を生きることへのひとつの〈救い〉にまで触れるものだったのか、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。

【注】

(1) われわれは【序論】において、哲学的方法論としての「現代人間学」における第三

原則として「世界観＝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、本章での分析を通じて自ずと明らかになっていくだろう。

- (2) われわれはこれまでの議論において、確かに〈社会的装置〉の台頭によって「意味体系＝世界像」が矮小化されると論じてきた（【第二中間考察】を参照）。しかしそれは、必ずしも「意味体系＝世界像」そのものが人間的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＝人間観」のもとでは、それは〈無限の生〉の台頭に伴って、「意味体系＝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。
- (3) 【第二中間考察】および、【第三中間考察】を参照のこと。
- (4) “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続き、樂の間が生じることがないことから無間地獄と称される。本書では、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」という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』（2010）項目「無間地獄」を参照。
- (5) 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書にとって重要なものである。ただし本書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——ギリシャ哲学以来の「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”についてである。
- (6) 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。ロック、ルソー、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＝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。なお、「自由の人間学」に対する本書の位置づけについては、【補論二】において詳しく論じた。
- (7) 例えばM・J・サンデル（M. J. Sandel）は、『リベラリズムと正義の限界』（*Liberalism*

and the Limits of Justice, 2ed., 1998) の日本語版序文において次のように述べている。「負荷なき自我という観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 2009 : iii)。

- (8) 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 (2017:194, 213)。【第七章:注38】も参照のこと。
- (9) ルソー (2005b : 207)、Rousseau (1966 : 41)。
- (10) 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ならない方が良いと思われるかもしれない。しかし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起点となる。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。なぜなら〈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。【注54】も参照のこと。
- (11) カントの人間学的理想的が体現されている、以下の文を再掲しておこう。「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はれせよ」(カント 1976 : 86、Kant 2007 : 53)。ここで格律 (Maxime) とは、すでに述べたように、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、ここでは皆が主観的な道徳原理に従いながらも、常にその原理が普遍的に妥当なものになるよう努力することによって、われわれは人間集団全体として真に理性的で道徳的な世界に到達できる、ということが想定されている。したがって「意志の他律」は、ここでは最も未熟な意志のあり方となる。各自が「意志の自律」を達成していることこそが、あらゆ

る人倫の出発点となるのである。

- (12) 「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く過程を叙述するものだ、ということができる。……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 1994: 39-41、Hegel 1986: 31-32)。
- (13) 【第八章:注30】で言及した、『資本論』からの引用部分を再掲しておこう。「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ったときに、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、その上にのみ花を開くことができるのである。労働日の短縮こそは根本条件である」(マルクス／エンゲルス 1967: 1051、Marx／Engels 1964: 828)。
- (14) 「ゼロ属性の倫理」については【第七章:第五節】を、「積極的自由」については【第八章:第四節】を、〈他者存在〉から独立した〈自己存在〉が可能であるとする「本当の私」については【第七章:第五節】をそれぞれ参照のこと。
- (15) 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、人間は失楽園の原罪を背負い、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、再臨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、むしろ〈有限の生〉の「世界観=人間観」だったと言えるのである。日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会（2006）、小田垣（1995）も参照。
- (16) 小田垣雅也（1995）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」から「人間からの発想」への逆転現象と表現している。
- (17) 本書では踏み込まないが、それにもかかわらず、この「世界観=人間観」が最も成功した分野がある。それは“科学技術”的分野である。【第一章】で触れたように、“技術”と“科学技術”は必ずしも同じものとは言えない。“技術”を持たない人間社会は存在しないが、“科学技術”を生みだ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”をもたらした精神の背後には、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が深く関わっていたのである。両者の接点については、村上（1986）も参照。

- (18) こうした整理に基づけば、【第九章】において見てきた「第二期」の戦後の理想、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。
- (19) 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・ポトが試みた実践などがそうである、ということである。このときカンボジアでは、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100万人にもの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、最終的には全国民の1／4あまりが死亡したとされているのである。詳しくは山田（2004）。
- (20) 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っては、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に常に控えている。それはそもそも消える消えないのという次元で語る対象ではないのだ」（栗原 2016:106、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、すなわち本書で〈有限の生〉と呼ぶものに相当する。またここでの「光」は、本書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＝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「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「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 2020b: 352）。

- (21) 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つただろうか。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。
- (22) 確かに自由も、平等も、自律も、共生も、社会的現実という次元においては、それらを必要としている人々が存在するだろう。その意味において、われわれは一部の国や一部の地域、一部の属性を持つ人々の間で自明視されている権利であっても、その恩恵を受けられない数々の人々が存在することを忘れるべきではないと言える。しかし本書が問題にしているのは、そうした社会的な不均衡のことではない。「存在論的自由」によって基礎づけられた理念の根底には、「無間地獄」が横たわっているということ、それらが「現実を否定する理想」として追求され続けたとき、人間の未来には何が待ち受けているのかということこそ、本書が問題にしていることだからである。
- (23) 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つて、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、置換できるものだと見なす、「世界観＝人間観」の成立として説明され（吉田 2017）、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、特定の人間像（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 2018）。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。【第六章：注26】および【第八章：注64】も参照。
- (24) 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 2015）。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った。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、本書で見てきた「世界観＝人間観」の変容を別の角度から捉えたものだと言えるだろう。【注49】も参照。

(25) この「寓話」のなかの「殺生嫌いの若者」は、一見すると“ヴィーガン”と呼ばれる人々と重なる部分があるように思えるかもしれない。しかし本書がこの「寓話」を取りあげたのは、そうした人々の生き方を否定するためではまったくない。実際、第三者からヴィーガンとして認知される人々であっても、その信念の形はさまざまだろう。本書が批判しているのは、後に論じているように、あくまで自らの〈生〉の前提としてまぎれもなく殺生が君臨しているにもかかわらず、その現実を普遍的な「悪」(あるいは普遍的な「善」)として価値づけるような、「現実を否定する理想」に対してである。逆に言えば、たとえ「肉を食べない」という信念であっても、それが現実との格闘を通じて自身なりの“より良き〈生〉”として、すなわち「現実に寄り添う理想」として見いだされるということは十分にありえると言えるのである。

(26) 例えば現代人が直面している“老い”的問題は、その典型的なものだと言えるのではないだろうか。実際、「かけがえのないこの私」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ではないだろうか(【注23】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)。われわれにとって、“老いる”ことはすでに身体の「非正常」であって、それは言ってみれば医学的に克服されるべき「疾患」のひとつとなっている。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＝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“老い”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。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。

- (27) 近年注目されている「ベーシック・インカム」は、国家が全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（2015）を参照。ただし本書が注目したいのは、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=人間観」、とりわけそれが、ある面において〈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、いわば完全に「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のである。
- (28) 増田敬祐は、本書と同じ「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 2020b）。
- (29) 松田（2018）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。
- (30) 2001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、病状を解決する他の方法がないこと、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（2018）を参照。
- (31) 「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、苦しむ当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（2018）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”的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。

- (32) 詳しくは松田（2018）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』（2017年4月4日、<https://www.afpbb.com/articles/-/3123884>）も参照のこと。
- (33) 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」という形でも区別される）。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、こうした違いは見過ごされてしまうのである。
- (34) この「自殺のための公的な施設」をめぐって、筆者が最初にインスピレーションを得たのは、木城ゆきとの『銃夢』という漫画作品である（木城 1995）。
- (35) もちろん、当事者となる未来世代がこの主張を聞いて、「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。本書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。
- (36) 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。
- (37) 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〉を少しも本質的な意味において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。

- (38) こうした人間学的な前提は「プランクスレート説」——プランクスレート (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、いざ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つた。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搖らいでしまうと恐れたからである。例えばピンカー (2004) を参照。
- (39) 後述するように、われわれ自身が〈有限の生〉に基づく根源的な“差異”を持つ存在であることを肯定するからこそ、結果的に「機会の平等」や「結果の平等」が必要であるとの認識が導きだされる場合がある。もっともこうした“平等”は、あくまで社会的、制度的次元において人為的に創出される類のものであって、〈無限の生〉に基づく「存在論的平等」とはまったく異質のものである。【注54】も参照のこと。
- (40) 詳しくは【第八章第三節】を参照のこと。
- (41) 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F・エンゲルス (F. Engels) であったが (エンゲルス 1966: 109, Marx/Engels 1987: 224)、【第九章】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、連帶する“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。
- (42) 【第九章】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。しかし人間が「素朴な〈悪〉」を内に秘めている以上、われわれは権力というものを本質的に必要としている。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。
- (43) 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で最も恐ろしいのは、しばしば自身の無謬性を盲信したうえでの「善」や「正義」がもたらす悪だからである。
- (44) “無常”とは、「常ならざること、変化すること、生滅すること、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』2013)。それにもかかわらず人間は、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では広く共有されてきたものであると言えるだろう。

(45) 「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いるとおり、「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2006)。

(46) 広井良典(2001)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っているのか」という根源的な問いかけていくことをなおざ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かけてきた宗教を含め、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「存在の負価性」、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、本書における〈有限の生〉や〈世界了解〉をめぐる考察とも多くの接点があると言えるだろう。

(47) “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、イエスの再臨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』(2013)、日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会(2006)を参照。

(48) 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”という形もまた存在する。本書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。

(49) 前述した栗原敬遠の「暗黒地域論」(【注24】)は、本書と多くの接点を持っているが、本書とは明確に異なる点がひとつある。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っ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に耐えうる知恵と、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。

(50) 「もしも、上記のような問題への出来あがつた答えを、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、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。……人生の意義に関するも、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してすること、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 2014:44, 47)。【序論】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、われわれが伝統的に宗教と呼んできたものではなかっただろうか。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。

(51) 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、それによって何かが保障されるわけ

ではない。人々の問い合わせや祈りが、はたして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、神に問い合わせ、神に祈った。というよりも、問い合わせ、祈らずにはいられなかった。想像してみてほしい。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に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。

(52) 補陀落渡海は、南方の海の彼方にあるとされる、観音淨土を目指して死出の出航を行う宗教的な行の一種であり、16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、さらには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22名の出航となつ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出航を行つた人々の感情とは、どのようなものだったのだろうか。ある人々は、淨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つていったのかもしれない。那智では、嫌がる住職を無理矢理入水させた事件が起こつて以来、渡海は死後の水葬へと形を変え、人々は住職の靈が「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（2008）を参照。

(53) 〈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、見方によつてはよほどに人間的現実を否定し、それから目を逸らしていると言えるのである。

(54) 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書が、例えば「民主的な政治機構」や「言論の自由」、「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。ただし本文で指摘しているように、〈無限の生〉に立脚する近代的価値理念としての自由や平等と、〈有限の生〉に立脚する、選択（決断）された価値としての“自由”や“平等”は、見かけ上は似ていても、そ

の本質はまったく非なるものであると言える。〈有限の生〉から導かれるそれは、どこまでいっても人為的に創出されたある種の“自由”、ある種の“平等”でしかないからである。それでもそうした“自由”や“平等”は、普遍的な価値理念に由来するものとは異なる形の責任、選択（決断）された価値であることに由来する、固有の責任の形を伴うものになるはずである。

(55) 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こなかつた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、「かけがえのないこの私」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。しかし本書で見ていくように、〈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。もっとも、〈思想〉の実践における〈救い〉の問題を、「こうすれば救われる」という具体的な実践内容の提示を意味するもの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っての〈救い〉の意味、現代を生きる人々にとっての〈救い〉の意味それ自体を言葉によって紐解いていくことにあるからである。

(56) 『広辞苑』(2018)には「①すぐうこと。たすけること。救助。救済。②兵を出しで救うこと。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がら。④キリスト教で、イエス＝キリストの救済。」とある。

(57) 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ぬという、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 1971:146、Kübler-Ross 2014:109)。

(58) この過程は、【第九章:注101】で触れた芹沢(1989)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。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。

(59) 大野晋(2013)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、祖靈につな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、そ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。岡田編（2010）、小松編（2011）も参照のこと。

(60) 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”、“存在”、“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で自分以外の人間存在を発見し、お互いが生存することを維持していくために行はる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 2017：257-258、268）。

(61) 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、現実肯定とも結びつく態度であると言えるのだが、少なくとも【第九章】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。

(62) ここでの「構え方」という言葉は、バンド“北南”的樂曲『構え方』（『福がくる』収録、尻目庵、2009）から触発されたものである。

- (63) このことを強調するのは、前述した芹沢（1989）をはじめ、80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〉の経験だと言えるだろう。
- (64) 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。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のかもしれない。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なると、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。
- (65) 一般的に墓や葬儀は、死者のために存在するものだと思われている。実際〈無限の生〉の住人たちにとっては、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、はたしてそれだけなのだろうか。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靈魂が、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。そして死靈を恐れる人々の心のなかには、自らが生きることへのさまざまな「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によって、同時にのれ自身の〈生〉と向き合うという側面があつたのである。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ない人間が、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（2015）、相良（1990）を参照のこと。
- (66) 例えば想像してみてほしい。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はいたが、その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その人自身の言葉によって、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。本書で述べる〈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 2008：139）。

(67) 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き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 2018：264-265）。

(68) 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「かけがえのないこの私」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からである。先の「皇帝」だろうと、自死した「脳人間」だろうと、自意識自体の肯定はできる。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。

(69) 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』2018）。

- (70) 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 1999）、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（*arete*）」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 1971）。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異なり、美的価値を内包するものであったということである。
- (71) A・G・バウムガルテン（A. G. Baumgarten）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 2016）。また、道徳（善）と美の区別を厳密に行なったのは 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」（*Urteilskraft*）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、いわば美そのものとして快感情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ものではなく、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 1964）。西洋美学をめぐる思想史についてはベルトナー（2017）を参照のこと。
- (72) 既製品の便器に署名をし、そのまま展示を試みたデュシャンの『泉』（1917）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、バウムガルテン以来の伝統的な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（2019）によれば、“芸術”とはもともと「専門的な技術に関わる」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出てきたからなのである。
- (73) 佐々木健一（2019）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合わせが、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」と見なされなかつ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。

(74) 小崎哲也（2018）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。

(75) 詳しくは小崎（2018）を参照。

(76) 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」活動である。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。ここに見られるあ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。

(77) 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（A. C. Danto）によれば、1960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觀衆に示さなければならない。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（2018）を参照。

(78) 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、動物が餓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）への態度のことである。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だとすれば、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。

(79) 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はずである。筆者がここで危惧しているのは、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、単なる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。そこではどこか、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蔑ろにしてきた側面があったように思えるのである。

(80) 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」から言葉を借用しつつ、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の方だからである。

(81) 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だろう。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、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。

(82) 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、それぞれの「生き方」に本質的な優劣など存在しないのである。

(83) 【注78】も参照のこと。

(84) 吉田（2016）。

(85) 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入れることができる。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一一であって、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を考えている。「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なのである。

(86) 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」されることがあるかもしれない。とはいっても、問題にすべき本質は別のところにあるのである。

(87) これまでの議論で見てきたように、〈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きたという事実、あるいは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、そこに多大な質的変容をもたらしたのである。

(88) コジエーヴ (1987: 244-247)、Kojève (1968: 509-511)。

(89) 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、その中に〈有限の生〉の理を秘めつつも、常に変わりゆく存在となつた。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。

(90) 〈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。とはいっても〈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成し遂げ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、本当に良き〈生〉が実現できるかどうかなど誰にも分からぬ。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、そこから良き〈生〉を希求し続けること。これがこそが〈有限の生〉とともに生きるということの真意だろう。

(91) そもそも、われわれが口にしている「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が容易なことではない。そうした意味においては、本書の目的は、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。

(92) 【序論】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。本書では、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ったと主張したいのである。

(93) 「大きな物語」は死んだ、と主張したのは「ポストモダン論」であったが、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については意見が分かれる部分だろう。例えばそこで、彼らが〈思想〉を論じることには意味がない、体系的な理論を構築すること自体に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も言える。いかなる言説も信頼に値しないという過度な悲壮感は、実際には絶対的な何ものかの存在を信じたいという心の裏返しであるとも言えるからである。

【補論一】——残された課題としての〈文化〉への 問い合わせ

ここからは、本書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、本書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【第二部】および【第三部】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だと言えるのか、あるいは【第四部】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。加えて本書では、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=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「些細」な課題、あるいは本書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、本書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〉をめぐる問題についてである。例えばわれわれは【第九章】において、日本社会がたどった150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、われわれがついに構築できなかつ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」とも呼ぶべき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⁽¹⁾。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。

本書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、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探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、それを彫りあ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100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〉の実現と〈世界了解〉とをめぐって、そこにはいかなる知恵や、感情や、美意識があったのかということを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【第九章】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〉を理解することにつながるのではないか、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。本書で先に「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⁽²⁾。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のような安易な目なざしだろう。考えてもみてほしい。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、皆が立ちあがれなくなるときがある。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である⁽³⁾。しかしそこには、まったく別の種類の「哀しさ」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「哀しみ」に他ならない。だがそうした「哀しみ」のなかでも、人は「笑う」。為す術がないときには、ときにはどうしようもなく「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ぬと考えてはいないだろうか⁽⁴⁾。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⁽⁵⁾。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⁽⁶⁾。

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。例えはわれわれは、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といったものにまで及んでいると言えるのだろうか。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、やはり「鑑賞としての文化」に過ぎないのである。

またこうした態度は、われわれの形骸化した“伝統”概念にも現れている。例えはある人々は、何ものか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、何ものか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〉の概念からすれば、このいずれもが見失っているものがある。それは、そこに何ものか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」と呼びうる何かがあるということである⁽⁷⁾。

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150年の記憶、そこにあっ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ったものとし、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である⁽⁸⁾。そうだとすれば、そこにあるのは単なる〈文化〉の抜け殻であって、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。【第九章】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っ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、それは言ってみれば〈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生活に関わるものを文化と呼び、技術的発展のニュアンスが強い

文明と区別する」とある（『広辞苑』2018）。

(2) 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でき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、いずれも人間的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、こうした技巧的な問題と、「不可視の間」が捉えられているかどうかということは、本来まったく別の問題なのである。

(3) 「ホリスティック教育」を提唱する吉田敦彦（1999、2009）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、脳天気な「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、選び取られた楽観主義」であると指摘している（吉田 1999：51）。

(4) 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ものである。たとえ文法的に誤っていると、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つたとしても、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 2017）。逆に形式的な言葉への依存とは、こ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慣れすぎている。しかし言葉の持つ真の力や美しさは、おそらくこうした態度からは生まれてくることはないのである。

(5) 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、本書が主張するのは、「存在するものには必ず理由がある。目の前に事実として存在するものには、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。

- (6) 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った生において生じた空白をいかに埋めるか」という観点によって推し進められていく、そもそもが代替品の総体でしかないのかもしれない。我々はその代替品を、あたかも芸術、文化であるかのように思はれていく。静寂によつて裏づけられてきた自然への畏怖、祖先との語らい、そういうしたものにより確固とした足場を持っていた芸術は、それ自体もまったくその内実を変性させていくだろう。そして音楽は、無為な無音を埋めるためだけの単なる騒音となる」(吉田 2018:236)。「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「答え」を導いていくための力なのである。
- (7) 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を伴うからこそ、重要であると言えるのである。
- (8) かつて三島由紀夫は、『文化防衛論』(1968)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 2006:34、36)。本書は、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。

【補論二】——学術的論点のための五つの考察

ここではいくつかの学説的な論点に焦点を絞りながら、本書で十分に論じきれなかった内容について言及しておくことにしたい。具体的には、「自由」、「疎外論」、「個と全体」、「自己実現」、「ポストモダン論」という五つのテーマである。これらはいずれも学術的に重要なテーマであると同時に、本書の枠組みからは批判的に捉え直されているものである。ここでの説明は必ずしも本格的なものとは言えないが、学説的な論点に関心のある読者にとっては、本書の立ち位置を理解するための有用な手がかりとなるだろう。

(1) 「自由」の問題について

まず、“自由”の問題について見ていく。確かに本書では、現代において実現された自由について、それを敢えて〈ユーザー〉としての「自由」と呼ぶなど、否定的に捉えている側面がある。しかし本書は、例えば社会病理の根源をいわゆる「行き過ぎた自由」に求めているわけではないし⁽¹⁾、近代的的理念としての自由を批判するからといって、「民主的な政治機構」や「言論の自由」といったものを含む「政治的自由」までをも否定しているつもりもない。

そもそも自由 (liberty, freedom) の概念は、近代以降の西洋哲学においては、その根幹に位置づくほど重要な概念であったと言える。その起源は、古代ギリシャにおける“非奴隸状態”を意味するエレウテリア (eleutheria) にまで遡ることができるのだが⁽²⁾、近代になると、自由は何より専制政治を批判し、それとは異なる政治権力の形を構想する「政治的自由」という文脈において論じられるようになっていた。例えばJ・ロック (J. Locke) は、自由の本質を生命／財

産などに対する「所有権」(property)に見いだし、そうした自由を保障するための信託機関としての政府の役割を提唱した⁽³⁾。そしてJ・J・ルソー (J. J. Rousseau) は、自由の本質を意志の問題と関連づけ、ひとりひとりの「特殊意志」(volonté particulière) と皆の意志である「一般意志」(volonté générale) の調和をはかり、そうした意志に基づく法の支配を提唱したことによく知られているだろう⁽⁴⁾。

両者の主張に共通していたのは、「政治的自由」を実現するためには、人々は不当な権力や支配から解放されると同時に、そうした状態を維持するための然るべき何ものかを引き受けなければならない——責任ある主体として政府を樹立し、法を遵守するといった——という認識である⁽⁵⁾。そして世界史的には、ここから【第四章】で見た、国民主権、法的共同体、領域国家という特徴を備えた“国民国家”的理念が形作られていくのであった⁽⁶⁾。「民主的な政治機構」や「言論の自由」といった論点は、あくまでこうした「政治的自由」を社会的、制度的に確立していく問題であると言えるだろう。

しかし本書が問題にしているのは、こうした近代的な自由の概念がある特有の“人間観”を前提としており——そのため本書では、それを「自由の人間学」とも呼んできた——その人間観が、時代を追うごとに拡張されてきた経緯があるという点である。本書では【第十章】において、その人間観を支える二つの論点を次のように説明してきたはずである⁽⁷⁾。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に先立つ形で、ひとつの個的実体、主体として存在しうるという想定、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。こうした想定は、「政治的自由」を論じている限りにおいては、さほど大きな問題にはならなかった。しかしそれが「政治的自由」という文脈からは離れ、自らの存在を縛るものからの解放を求める「存在論的自由」へと拡張されたとき、深刻な矛盾が引き起こされることになったのである。

確かに、近代的な自由の概念をめぐっては、これまで多くの問題提起がなされてきた。例えばI・バーリン (I. Berlin) は、近代的自由の概念には根源的

に異なる二つの文脈が含まれており、その第一はロックから A・スミス (A. Smith)、J・S・ミル (J. S. Mill) などへと継承された、自由とは、守るべき何ものかが外力から干渉されないことであるとする、“解放”という意味での「消極的自由」(negative freedom) の文脈、第二はルソーから I・カント (I. Kant)、G・W・F・ヘーゲル (G. W. F. Hegel)、K・マルクス (K. Marx) などへと継承された、自由のためには、人々は然るべき何ものかにならねばならないとする、志向性を含んだ「積極的自由」(positive freedom) の文脈であると指摘した⁽⁸⁾。そして「積極的自由」が何ものかになることを強く志向するがゆえに、かえつて「消極的自由」を破壊し、全体主義へと行き着く危険性があること、それゆえわれわれは、あくまで“解放”を意味する「消極的自由」から出発しなくてはならないと結論したのであった。しかし、本書の立場はやや異なる。というのも前述のように、「消極的自由」であろうと「積極的自由」であろうと、それが「存在論的自由」として希求されるが否や、そこには深刻な矛盾が出現することになると理解しているからである。

まず「消極的自由」について考えてみよう。例えばそれが、警察力を行使した弾圧や政府機関による検閲といったように、直接的な暴力からの解放を論じているうちには、矛盾はさほど現れない⁽⁹⁾。問題は、それが自らの存在を縛るものからの解放、例えば他者や世間がもたらすさまざまな抑圧から「かけがえのない個人」を解放するといった、存在論的な次元にまで拡張されるときである。こうした意味での「消極的自由」は、必ず矛盾に直面する。なぜなら【第十章】において、〈有限の生〉の五つの原則という形で整理してきたように、われわれがどれだけ「存在論的自由」を求めたところで、人間存在が自らを規定する“逃れられないもの”から完全に解放されることなど不可能だからである——それを本当に実現したいというのであれば、われわれは脳さえ捨てて完全に機械に置き換えられなければならないだろう——⁽¹⁰⁾。

実際、われわれが歴史的に体験してきた自由の実現は、厳密に言えば、「存在論的な解放」とはやや事情が異なるものであった。例えばわれわれが地域の隣人たちとの相互扶助から解放されるためには、「市場経済」や「官僚機構」が必要であった。それと同じように、現実に獲得された「自由」の多くは、〈社会的

装置〉への依存を引き替えに得られたものだったからである。逆に言えば、われわれが目撃している「存在論的自由」は、科学技術や〈社会的装置〉によって人為的に創出／維持されているものに過ぎない。本書がそれを、〈ユーザー〉としての「自由」と呼ぶのはこのためである。それでも科学技術や〈社会的装置〉が、われわれの〈生〉にある種の“解放”をもたらしていることは事実であり、それがわれわれには、あたかも「本来の人間」が実現していくように、あるいは「意のままになる生」が可能であるかのように見えるのである。しかしどれほど〈ユーザー〉としての「自由」が実現しようとも、人間的現実は、結局〈有限の生〉＝「意のままにならない生」の諸原則によって支配されている。そのためわれわれは自らの思う「本来の人間」と、眼前の人間的現実との間で引き裂かれ、ついにはそれを実現できない自分自身を責めるという事態に陥るのであった。

では、何ものかになることを求める「積極的自由」の場合はどうだろう。「政治的自由」が求められた時代、「積極的自由」の内実は、人々が新たな形で政治権力を生みだし、それを適切に運営していく責任ある主体になる、ということを意味していた。しかし前述のバーリンが指摘したように、ルソーが示した“高級な意志”的あり方は、その後カントによって、他者や権威を含む外界の影響を受けない「意志の自律」(Autonomie)をめぐる問題となり⁽¹¹⁾、やがては【第八章】で見た「自由な個性と共同性の止揚」という問題へと展開していくことになる⁽¹²⁾。つまりまさしく「政治的自由」からは離れ、「存在論的自由」として拡張していくのである。

こうした意味での「積極的自由」に関する第一の問題は、それが歯止めを失った「本来の人間」を求めて、絶え間なく「現実を否定する理想」を生みだしてしまうことにある。例えば〈有限の生〉の原則に照らしてみれば、他者や権威を含む一切の外界の影響を受けない意志など存在しないということが分かるだろう。しかし「積極的自由」は、構想された理念を将来に実現されるべき「本来の人間」＝「るべき人間」と見なすために、その理念がいかに人間的現実と乖離していくかと、その理念の具現化を絶え間なく求めてしまうのである。とりわけ厄介なのは、【第八章】で詳しく見たように、自発性と自由選択のもと

での〈共同〉が可能であることを示そうとして、しばしば用いられてきた魔術的なレトリックの存在である⁽¹³⁾。その巧妙な言い回しによれば、人はいつの日か身勝手で利己的な個人としてではなく、近代が実現した自由な個性を捨てることなく、それでも互いに連帶している状態、あるいは皆のためであることが自身のためのものとしても感受できる状態、あたかも他者の喜びが自身の喜びとして、また他者の苦痛が自己の苦痛としても感受できる状態へと到達することができるはずであり、それによって「私の自由」と「皆の自由」がまさしく止揚されることになる。本書では、人間的な〈生〉において「作法や知恵」としての〈役割〉や〈信頼〉や〈許し〉が、ときにそうした境地と似た状態をもたらすことはあっても、それをすべての人々に、また當時求めるというのは、結局負担なき〈関係性〉や負担なき〈共同〉を求める同じこと、換言すれば「博愛主義」の強要でしかないと述べてきた。これは「現実を否定する理想」の一類型であって、それを「本来の人間」と見なす限り、われわれは人間的現実によって、絶えず裏切られることになるのである。

また「積極的自由」の第二の問題は、それが想定する理念を具現化させようとして、われわれがその前提となる「消極的自由」を絶えず求めてしまうことがある。例えはわれわれは、いまなお日本社会は「個の埋没」によって特徴づけられる、あるいは集団主義が根強いために、個人の解放と成熟が必要である、といった主張を耳にする。これは典型的な〈自立した個人〉の思想であるが、実はこうした主張そのものについては、まだ焼け野原の記憶が新しかった1950年代の頃とまったく変わっていないと言える。その理由は、【第二章】で見てきたように、〈自立した個人〉の求める人間的理想的が「消極的自由」の実現をその前提条件としており⁽¹⁴⁾、「存在論的自由」が常に不完全なものにとどまる以上、そのシナリオは現実否定の「無間地獄」に陥ることになるからである。科学技術や〈社会的装置〉を用いて、どれだけ人間存在を何ものから解放して見せたとしても、われわれは依然として自らを拘束している抑圧にばかり目を向けてしまう。しかし別の見方をするなら、われわれは〈社会的装置〉の〈ユーザー〉という形で、すでに相当程度の〈自立した個人〉を達成しているとも言えるのであって、むしろ〈ユーザー〉として自立しているからこそ、われわれ

は自らを取り巻く抑圧の残滓にかえって耐えられなくなっている側面があるのであった。

したがって、本書の立場をまとめると次のようになる。本書は「政治的自由」の制度的確立については全面的に支持するものの、それを存在論へと拡張した「存在論的自由」については、それが〈無限の生〉の「世界観=人間観」に根ざす限り、断固として反対する、というようである。「政治的自由」は、たとえその根底に「存在論的自由」という虚構の「本来の人間」を持ちださなくとも導きだすことは可能である。それは、現代世代が「集団的〈生存〉」を達成し、より良き〈生〉を実現するための方法論として理解されれば、むしろわれわれが〈有限の生〉とともに生きていくためのひとつの道として再定義されうるものだからである。

(2) 「疎外論」の問題について

次に取りあげたいのは、「疎外論」である。一般的に“疎外”(Entfremdung)とは、人間が生みだしたものでありながら、それが人間自身に対立したものとして現前することを指している⁽¹⁵⁾。学術的には、疎外を意識の運動として捉えたヘーゲルの疎外論、宗教の本質を人間の自己疎外と捉えたL・A・フォイエルバッハ (L. A. Feuerbach) の疎外論などがあるが、何より重要なのは、それらを労働の文脈において読み替えたマルクスによる、「疎外された労働」(Entfremdete Arbeit) をめぐる議論である⁽¹⁶⁾。本書が「疎外論」と言う場合、もっぱらこのマルクスの疎外論のことを指していると考えてもらいたい。【第九章】でも触れたように、「疎外論」は60年代から70年代を中心として、「人間疎外」という言葉とともに、近代社会の病理を論じるための枠組みという形で幅広く用いられてきた⁽¹⁷⁾。疎外概念には、何らかの外的な力によって人間本来のあり方が歪められるという含みがあり、それが産業化や大衆社会化の進んだ日本社会において、人間性やモラルの低下などをめぐる問題意識と結びつけて理解されてきたからである⁽¹⁸⁾。

また、関連するものとして「物象化 (Versachlichung) 論」があるが、これも

マルクスに由来する一種の「疎外論」である⁽¹⁹⁾。「物象化論」の特徴は、とりわけ“商品”というものの分析を通じて、資本制社会における「人間と人間の関係性」が、あたかも「モノとモノの関係性」であるかのように現前する、という点を強調することにある。ここから「物象化論」は、しばしば自由を獲得した近代社会の人々が、なぜ身勝手で利己的な個人として現前するのかを説明する、ひとつの論拠となってきた。そして【第二章】でも言及したように、ここで人々が真の自由の実現、ないしは共同性の回復を果たすためには、資本制社会のもたらす商品関係から人々が解放されなければならない、といった説明がなされてきたのであった⁽²⁰⁾。

ここで論じておきたいのは、本書の枠組みが、広い意味において、こうした「疎外論」の一類型であると言えるのかという問題である。確かに本書の議論には、いくつかの点で「疎外論」との理論的な類似点がある。例えば本書では、〈関係性の病理〉と〈生の混乱〉を現代社会における代表的な「病理」と捉え、その背景に、人間自身が産みだした〈社会的装置〉の存在があると論じてきた。また【第五章】で見てきた「〈生活世界〉の空洞化」や「〈生〉の不可視化」のように、本書では、かつては可視化されていた「〈生〉の三契機」が、まさしく〈社会的装置〉の影響によって矮小化、不可視化されてきた、ということを問題にしているからである⁽²¹⁾。このように「疎外論」の本質を、「何らかの外的な力によって人間本来のあり方が歪められる」という問題設定として理解するなら、本書の議論もまた、ある種の「疎外論」であるとは言えないのか、ということである。

しかし筆者は、本論があくまで「疎外論」とは一線を画すものであると考えている。というのも本書では、「疎外論」において前提される「あるべき人間」、すなわち前述の「約束された本来性」に由来する「本来の人間」という概念を受け入れないからである。例えば本書は【第二部】において、人間の本性に関する詳しい分析を行ってきたが、それはあるべき「本来の人間」を描きだすためではなく、まずは生物存在としての人間の特性に目を向けることによって、人間の存在論的基盤がいかなる条件や制約によって成立するものなのかを明らかにするためであった。われわれは【第四章】において、700万年の人類史を俯

瞰してきたが、そこでは自然生態系と「人為的生態系」をめぐる〈環境〉の「二重構造」自体は不变であるものの、いかにその存在様式が質的に変容してきたのかということについて見てきたはずである。本書で言う「病理」とは、その絶え間ない「人為的生態系」の膨張がもたらす現実が、ある面においてはわれわれの生物学的に想定された範疇をも突出しいく事態のことを指している。しかし人間存在は、そのはじまりから自らの存在様式を変容させてきたのであって、そのこと自体はきわめて人間的なことでもあるのであった。したがってそれは、現代世代が対処すべき問題ではあっても、そこに「本来の人間」などというものを想定することはできない。一連の事態を受けて、われわれが〈有限の生〉に基づづけられた社会を目指すことも、あるいはそれを人体改造によって克服していくことも、いずれもひとつの“答え”的出し方なのである。同様に、人間の歴史は常に一方通行であり、われわれは過去へと戻ることなど決してできない。われわれが過去を振り返るのは、特定の時代を称揚したり、そこに「真の人間の生活」なるものを見いだしたりするためではなく、あくまで過去に生きた人々の〈生〉に触れ、それによって自らの現実と向き合うこと、未来に託すべき何ものかを見つめるための参照点を得るためだったのである。

また「疎外論」は、あるべき「本来の人間」を実現しようとして、必然的に社会変革論へと行き着くことになるだろう。「何らかの外的な力によって人間本来のあり方が歪められている」という主張は、容易に反転して、その外力を取り除くことによって人間本来のあり方を取り戻さなければならないという主張となる。そしてそこから、「本来の人間」が実現する“社会モデル”的提示と、そうした社会へと至るための“変革の道筋”が要請されることになるからである。しかし本書は、基本的にはこうしたアプローチを採用しない。というのも、こうした社会変革論のアプローチこそ、往々にして【第十章】で論じてきた〈無限の生〉の「世界観＝人間観」と深く結びついてきた側面があるからである⁽²²⁾。例えば本書の結論は、一言で述べれば〈有限の生〉とともに生きるということであったが、本書はそれを敢えて「あるべき社会モデル」や「あるべき変革」という形のものでは論じていない。それはこうした問題設定をしてしまった途端に、本書もまた西洋近代哲学と同じ轍を踏むことになること、すなわち“理

念”から出発して現実をどこまでも否定していく、あの「無間地獄」に陥ると考えているからである。

ただしこのように述べてしまうと、あたかも本書が、これまで社会の変革を求めて奮闘してきた人々の努力や熱意までをも一様に否定しているように見えるかもしれない。しかし、事実はその逆なのである。【第十章】では、繰り返し「現実を否定する理想」と「現実に寄り添う理想」の違いついで述べてきたはずである⁽²³⁾。つまり、あるべき理念を掲げて世界を改変しようとする試みを批判したからといって、それは、より良き〈生〉のために目の前の現実と格闘することまでをも否定したことにはならないからである。人間存在が自らの生きる時代や現実と格闘するとき、人々が勇気づけられるのは、まさしく過去に生きた人々の生き方、あり方に触れるときである。本書はそれを否定しているのではなく、むしろそれを肯定すること、その魂の引き継ぎ方について論じているのである。また本書が「より良き〈生〉」というものについて何度も言及しながら、それが具体的に何を意味するのかについて述べてこなかったのも、基本的には同じ理由がある。〈有限の生〉を生きる人間存在にとって、直面する社会的現実は皆それぞれ違うだろう。そこで何を「より良き〈生〉」と見なすのか、あるいは何に対して「より良き〈生〉」を見いだすのか、それはひとりひとりの人間に本質的に託されている。本書が明らかにしたかったのは、何が「より良き〈生〉」なのかということではなく、人間存在が「意のままにならない生」の現実と格闘し、そこで「より良き〈生〉」を希求していくことの“意味”についてなのである。

なおこのテーマと関連して、本書では“資本主義”(capitalism)という概念を、実は意図的に用いないようにしてきた。それはこの資本主義という概念が、あまりに過去のイデオロギー的な手垢にまみれていることに起因する。われわれはしばしばあまりに漠然と、近代化された社会のことを資本主義と呼んでいるが、【第八章】において触れたように、それはもともとマルクスおよびF・エンゲルス(F. Engels)が提唱した「史的唯物論」(Historischer Materialismus)に基づき、人類史を生産様式の展開過程と捉えた際の、生産様式としての「資本制社会」、ないしは「資本主義的生産様式」のことを指す概念である⁽²⁴⁾。その

ため不用意に“資本主義”の概念を用いることは、われわれが人類史を「生産様式」や「階級闘争」、「所有形態」の文脈のなかで理解すること、また上部構造となる法や国家や社会的意識が、下部構造である経済的機構によって決定されるという想定、あるいは資本の自己増殖と生産の無政府状態こそが一連の社会的混乱の背景にはある、といった無数の前提を背負い込むことを意味している⁽²⁵⁾。本書では、近代的な経済様式を論じる際には、それを敢えて一貫して「市場経済」と呼び、市場原理に基づく調整機能を備えた経済システムという形で、その意味合いを限定するように努めてきた。ここには、そうした混乱を避けるという目的もあったのである⁽²⁶⁾。

(3) 「個と全体」の問題について

次に、「個と全体」の問題について考えていきたいが、ここでの問題の主眼とは、端的には〈自立した個人〉の思想をあらゆる角度から批判していく本書の立場が、はたして全体主義と言えるのかということである。例えば代表的な辞書を紐解いてみれば、“全体主義”とは「個人は全体（国家、民族、階級など）の構成部分として初めて存在意義があると考え、国家権力が個人の私生活にまで干渉したり統制を加えたりする体制、あるいはそれを是認する思想」のことを指すとされる⁽²⁷⁾。とはいえたる人文科学において、全体主義という言葉が持つ響きは、実際にはより広義かつ漠然としたものであるように思われる。すなわち、たとえいかなる理由であっても、個人を超える論理や価値を優先することは——それは究極的には個人の自発性や自由選択、自己決定を妨げるあらゆる外力に適用されることになるのであるが——個人が持つ生まれながらの権利や尊厳を毀損し、やがては20世紀のファシズムや独裁政治を再来させる危険性を孕む、といったイメージである。

その意味では、確かに本書は「個人を超える論理や価値」を多面的に論じてきた側面がある。例えば本書は【第四章】において、生物学的な「ヒト」として誕生したわれわれが、「人為的生態系」としての〈社会〉を媒介することではじめて「人間」になれるとして述べたてきたし⁽²⁸⁾、【第五章】において、「人間的

〈生〉」の根源的な目的は、太古の時代より「集団的〈生存〉」の実現であったと述べてきた⁽²⁹⁾。また【第七章】と【第八章】においては、円滑な〈関係性〉や〈共同〉を実現するためには、われわれはときに望まぬ〈間柄〉を引き受けなければならぬことや、ときに納得を欠いた状態でも何かを引き受けなければならぬことがあると述べてきた⁽³⁰⁾。さらに【第十章】においては、そうした一連の問題を〈有限の生〉をめぐる諸原則として整理したうえで、「存在論的な抑圧」からの解放を謳う〈無限の生〉の「世界観＝人間観」について、徹底的に批判してきたのであった⁽³¹⁾。つまりこうした本書の人間理解は、「個人を超える論理や価値」を肯定するという意味において、ある種の危険な全体主義とはいえないのか、ということである。

この問題を考えるにあたって、われわれが考えるべき第一のことは、「政治的な意味での全体主義」と、「個を超える何ものかを肯定すること」とを区別することだろう。例えば政府が、適材適所を理由に諸個人の存在価値を一方的に決定することは、「政治的な意味での全体主義」に関わる問題である。これに対して、われわれが他者や世間を通じて、望まない標準や〈間柄〉による抑圧を受けるという問題は、「個を超える何ものかの肯定」に関わる議論である。われわれは両者を、本来同じ次元で考えるべきではない。というのも、「個を超える何ものかを肯定すること」が例外なく全体主義だと言うのであれば、逆に全体主義ではない世界とはいかなるものになるのだろうか。それが真に実現するためには、本書で見てきた〈自己完結社会〉をまさしく完遂させる以外にはありえない、ということになるからである。前述した「政治的自由」と「存在論的自由」の区別と同様に、本書は前者については反対するが、後者については慎重な議論を行っているのである。

そのうえで、われわれが考えるべき第二のことは、「個を超える価値」の問題と、「個を超える原理」の問題とを区別しておくことだろう。例えば〈存在の連なり〉を想起し、自らの置かれた状況から「扱い手としての生」の意味を見いだすことは、「個を超える価値」に関わる問題である。これに対して、生物個体として生まれた「ヒト」が「人為的生態系」としての〈社会〉の媒介によって「人間」になるということは、「個を超える原理」に関わる問題であると言える。

ここで重要なことは、前者が人間存在によって見いだされた意味に関わる問題であるのに対して、後者は人間存在にもともと備わっている事実に関わる問題であるということである。例えば人間の存在様式の確立に際して、「集団的〈生存〉」の達成という目的がきわめて重要な役割を果たしてきたことは、おそらく事実である。そしてわれわれが生受に与えられた諸々の条件から逃れられないということ——筆者はそれを〈有限の生〉の第二原則として論じた——もまた、おそらく事実に関わる問題であると言える。したがって、こうした「個を超える原理」を全体主義だと規定することは、そのまま人間存在それ自体を否定することを意味するだろう。逆に「個を超える価値」の問題とは、こうした「個を超える原理」を踏まえたうえで、そこにいかなる意味を見いだすのかという次元の問題である。したがってこの場合、その解釈自体はそれぞれの当事者に託されていると言えるのである。

われわれがこうした混乱を避けるためには、そもそも「個か全体か」という二元論的な枠組みに乗らない人間理解の枠組みを構築していくことが求められる。そしてこのことは、本書において繰り返し述べてきたように、日本文化の特徴を「個の埋没」と規定し、〈自立した個人〉の人間的 ideal を希求してきたわが国の人文学科だからこそ、なおさら重要なことだと言えるだろう⁽³²⁾。個なき全体としての人間も、全体なき個としての人間も、いずれも人間存在を正しく理解したことにはならない。本書が希求してきたのは、まさしくこうした人間理解の枠組みだったのである。

(4) 「自己実現」の問題について

次に見していくのは「自己実現」の問題であるが、“自己実現”とは、一般的な辞書によれば「自分の中にひそむ可能性を自分で見つけ、十分に發揮していくこと。またそれへの欲求」であるとされている⁽³³⁾。

【第九章】で見てきたように、一定の豊かさを実現した「第三期」の日本社会においては、人々は豊かさを謳歌していくだけでなく、同時にモノや競争に溢れた生活に対する虚構感、あるいは世紀末的な不安といったものを抱えるよう

になっていた⁽³⁴⁾。また「革命」というかつての理想が色褪せた後、人々が代わりに見いだしたのは、「かけがえのない個人」を縛る「存在論的抑圧」からの解放や、「自由な個性の全面的な展開」、あるいはマイノリティの権利擁護といった問題であった。自己実現という言葉が語られはじめたのは、まさしくそうした時代だったのである。そして「第四期」においては、それが「自分探し」という形で人口に膾炙していった⁽³⁵⁾。人は誰でも「かけがえのない個人」として生まれるのであり、「自由な個性の全面的な展開」を実現することこそが人生の果実である。そう教えられてきた人々にとって、自己を実現していくことは、まさしく生きることの意味そのものとして理解された。「ありのままの自分」を見つめ、型にはまった生き方ではない、自分にしかできないことを発見すること、そして何より自分らしくいられること、それが何よりの理想とされた。本書が「自己実現」という場合、念頭に置いてきたのは、こうした「第四期」を中心に語られてきた人間的 ideal としての自己実現のことである。

そして本書では、こうした意味での「自己実現」をもっぱら否定的な文脈において論じてきた。というのも本書では、こうした「自己実現」こそが、人間的現実を否定し、自意識ばかりを膨張させることによって、かえって人々を理想と現実の狭間で引き裂いてきた側面があったと理解しているからである。例えばわれわれは【第五章】において、「自己実現」とは、「人間的〈生〉」を構成する〈現実存在〉の実現という契機——集団の一員としての自己を形成とともに、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——が、「〈生〉の不可視化」や「〈生活世界〉の空洞化」を通じて、「こうでなければならない私」の実現という形に変質したものであるということについて論じてきた⁽³⁶⁾。そして【第七章】においては、「自己実現」の前提となる〈自己存在〉とは、本来「意のままにならない他者」との「意味のある〈関係性〉」を介してはじめて成立するものであること、その意味においては、しばしば語られる「純粋な私」も「本当の私」も「ありのままの私」もすべて虚構に過ぎないこと、そして「自己実現」の理想は、自意識を具現化させようとして、結局「意のままになる他者」を希求してしまうがゆえに、「意味のある私」は存在することができず、そこには“救い”がないという

ことについて見てきたのであった⁽³⁷⁾。

とはいえてここで確認しておきたいのは、学術的に見た場合、自己実現概念には、先の「自分探し」や「ありのままの私」といった理解にはとどまらない、数多くの豊かな洞察が含まれていたということである。最初に見ておきたいのは、A・マズロー (A. Maslow) による欲求段階説についてである。マズローによれば、人間は普遍的欲求として「生理的欲求」(physiological needs)、「安全への欲求」(safety needs)、「所属と愛の欲求」(belongingness and love)、「承認の欲求」(esteem)、「自己実現の欲求」(self-actualization) を持ち、相対的により低次の欲求が満たされることによって、より高次の欲求に至るとされている⁽³⁸⁾。つまりここでは、自己実現は衣食住や社会的な居場所、人間的な尊厳が得られた後、人間が求める最高次の欲求として位置づけられている。注意が必要となるのは、ここでマズローが具体的な自己実現像として、例えば世俗的な関心に頼着せず、学問／芸術に没頭するような気質の人間を想定している側面があることである⁽³⁹⁾。そうだとすれば、「自分探し」や「ありのままの私」は、マズロー的な理解においては、自己実現の本分ではないということになるかもしれない⁽⁴⁰⁾。しかし前述のように、「自分探し」や「ありのままの私」が、カネやモノや競争にまみれた時代への反省という文脈のなかで語られていたことからすれば、マズロー的な自己実現像もまた、本書のいう「自己実現」と十分重っているとも言えるだろう。本書の立場からすれば、マズロー的な自己実現は、【第五章】で論じた「暮らしとしての生活」から離れた、「精神としての生活」をより純化させたものとして位置づけられる⁽⁴¹⁾。それどころか、それが依然として〈無限の生〉の理想と結びついていると言えるのは、マズローの理想とする学問／芸術への没頭が、すべての人間にとって最高次であるとは言えないこと、また誰かがそうした境地にいられるとすれば、その人を支え、代わりに「暮らしとしての生活」を担ってくれる別の何ものか——それが奴隸か、家族か、パトロンか、社会か、ロボットかは不明だが——が不可欠となる、ということだろう。

次に取り上げておきたいのは、マズローに加え、K・ウィルバー (K. Wilber) の影響を受けたトランスペーソナル心理学や、教育分野におけるホリスティック

クアアプローチなどに見られる、自己超越を主眼とした自己実現（self-realization）の概念である⁽⁴²⁾。かなり大雑把な説明となるが、ここでの要点は、まず心の病を含む現代社会のさまざまな問題の背後には、要素還元主義的で原子論的な世界観や、個体的自我を中心とした人間觀があること、そしてそうした問題を克服するためには、われわれは個体的自我の枠組みを脱皮し、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との結びつきや一体感を感じ覚的に身につける必要がある、と考えることである⁽⁴³⁾。つまり世界に対する向き合い方として、それを無意味でばらばらな“モノ”の寄せ集めとして理解するのではなく、あるいは人間に対する向き合い方として、それを本来的に身勝手で孤立した存在として理解するのでもない、世界があらゆる存在の連鎖によって形作られ、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」のごく一部分に過ぎないことに気づくこと、そしてそのすべてがひとつとなった全一性のなかから、再び「私」という自己存在の意味を受けとめていくことが重要であると考えるのである⁽⁴⁴⁾。

実はこうした自己超越のアプローチは、本書の問題意識とかなりの点で重なる部分がある。というのも本書では、「〈ユーザー〉としての生」をめぐる自明の「世界観＝人間観」を批判したうえで、〈存在の連なり〉や〈関係性〉の場」、「担い手としての生」といった概念に象徴されるように、個体的自我には還元できない、時空間的な広がりのなかで立ち現れてくる人間存在の姿を明らかにしようと努めてきた側面があるからである。

とはいえば本書の立場としては、こうしたアプローチに満足できない部分もある⁽⁴⁵⁾。第一に、そこではしばしば自己超越の水準をもとに何ものかが序列化され、そのうえであまりに精神世界やスピリチュアリティが重視されていく傾向がある。そのため本書が重視するような、例えば生物学的本性や人間の身体、〈生存〉の実現、「暮らしとしての生活」といったものが、相対的に低次元で非本質的なものとして位置づけられる傾向があるのである。また第二に、自己超越のアプローチは、大いなる存在の連鎖との全一性を重視するあまり、〈存在の連なり〉を生きることの“残酷さ”の部分については、往々にして無関心であることが多い。しかし〈存在の連なり〉を生きるということは、単純に素晴らしいことである。

しいことや、美しいことであるとは限らない。例えばそれは、【第九章】で見てきたように、時代によって生かされ、時代において死んでいく人間の宿命を受け入れるということでもある⁽⁴⁶⁾。そして【第十章】で見てきたように、〈有限の生〉の現実がもたらす数多くの抑圧や負担を引き受けつつ、自己の生きた痕跡が永劫その〈連なり〉のなかに刻まれてしまう残酷さをも背負わなければならぬということをも意味しているのである⁽⁴⁷⁾。さらに第三に、自己超越のアプローチは、機械論的、要素還元論的な世界観を批判するあまり、どこか自己超越の感覚さえ獲得されれば、人間社会のあらゆる害悪が克服できるかのような、ある種の予定調和——これは、前述した「積極的自由」や「自由な個性と共同性の止揚」といった論点にも通底するものである——が無意識に前提されているように見える。しかし【第八章】で見てきたように、人間存在には「情念」、「惡意」、「不誠実」といった避けられない〈惡〉の問題がつきまと⁽⁴⁸⁾う。そしてだからこそわれわれは、より良き〈生〉を生きようとして、それぞれの時代の現実と格闘しなければならず、また不斷の努力を通じて、より良き〈生〉のための社会的基盤を創出し、それを次世代へと継承していかなければならぬのである。

こうした整理を行うことによって、われわれは「自分探し」や「ありのままの私」をめぐる通俗的な「自己実現」だけでなく、マズロー的な自己実現も、あるいは自己超越としての自己実現も含めて、そこでは〈有限の生〉とともに生きることの意味についての洞察が不十分であったと総括することができるだろう⁽⁴⁹⁾。

(5) 「ポストモダン論」について

最後に、「ポストモダン論」について見ていこう。まず、ここで本書が「ポストモダン論」と呼んでいるものは、しばしばポストモダン（postmodern）、ポスト構造主義（poststructuralism）、ポストモダニズム（postmodernism）といった形で言及される思想群について、やや包括的に捉えたもののことをしていく⁽⁵⁰⁾。より実態に即した言い方をすれば、わが国では80年代以降を中心とし

て、「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⁽⁵¹⁾。

一連の言説群の複雑さを考慮すれば、ここでの整理はもちろん恣意的で不十分なものとなるだろう⁽⁵²⁾。ただし先の時代、マルクス主義や実存主義が衰退しはじめた言説空間にあって、そこに緩やかな形ではあるが共通する問題意識が存在したこと、また本書の関心から言えば、一連の思想群が〈自立した個人〉の思想を批判しつつ、そこで想定されてきた人間理解を改めようとしていた側面があったことは強調しておく必要がある。そのためここでは、本書の関心に沿う形で代表的な三つの論点を抽出し、それに対する本書の立ち位置について説明しておくことにしたい。

第一の論点となるのは、「ポストモダン論」が20世紀後半の時代状況を診断する際、しばしばそこに「大きな物語」の解体という主題を見いだしてきたことである。その代表は、まさしく西洋近代哲学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批判し、「ポストモダン」とは、こうした「大きな物語」(grand récit) が不信の目に曝される時代であると定義したJ=F・リオタール (J.F. Lyotard) であるだろう⁽⁵³⁾。この定義に即せば、「ポストモダン」とは、ある種の特性を備えた時代状況を指すことになる。そしてその始まりは、人間理性が不信に曝された第一次大戦期にまで遡り、その後第二次大戦や世界的な高度成長を経て、マルクス主義の失墜をもって、ついに完全な移行を果たしたと考えることができる⁽⁵⁴⁾。

次に第二の論点となるのは、こうした「大きな物語」への批判として、とりわけそこで前提されてきた人間的 ideal、あるいは人間理解の枠組みそのものの失効を訴えるというものである。その代表は、知や言説空間に内在する権力構造に着目し、とりわけ近代社会においては、われわれの生そのものが不可視化された権力構造——監視の監獄である「パノプティコン」(panoptique) に比喩される——によって、主体となるべく「規律 (discipline) 化」されていることを指摘したM・フーコー (M. Foucault) である⁽⁵⁵⁾。例えば人間性を礼賛するヒューマニズムであっても、そこには何ものかを“狂人”と規定し、排除して

いく権力構造が潜んでいる。いわばそれと同じように、われわれは近代社会の担い手として、「るべき人間（主体）」に進んでなるべく、工場、学校、病院といったあらゆる生の局面において「規律化」されている。ここから見えてくるのは、自由や人権といった装いの背後で、いわば巨大な「パノプティコン」として聳え立つ管理社会の姿であるだろう。

次に第三の論点となるのは、「大きな物語」が失効した「ポストモダン」状況においては、人々は価値相対主義のなかに投げだされるとともに、“資本の論理”に絡め取られ、存在としても不安定化するというものである。その代表的な言説のひとつは、現代的な消費の形がモノの持つ本来の使用価値ではなく、他者との差異を表す記号の消費に過ぎないと指摘し、われわれがそうした絶え間ない差異化の狂騒に陥っていると論じたJ・ボードリヤール（J. Baudrillard）のものだろう⁽⁵⁶⁾。実際、今日のような高度情報化社会においては、記号の戯れは電波を介してどこまでもわれわれを包囲している。そこではまさしくコピーとオリジナル、実物と虚構、物質と情報といった事物の境界がますます不明瞭となっていると言えるだろう⁽⁵⁷⁾。

ただし本書の関心においてより重要なのは、近代社会を「脱コード化」（décodage）された社会、すなわちあらゆる意味や価値を超越的に体系づける枠組みが欠落した社会と規定しつつ、そこでは「公理系」（axiomatique）と呼ばれるメカニズムによって、あらゆる欲望が調整され、一方向に向かって誘導されるとしたG・デュルーズ（G. Deleuze）／F・ガタリ（F. Guattari）の議論であるだろう⁽⁵⁸⁾。この視点を踏まえれば、「大きな物語」の解体は、西洋近代的な理想や体系のみならず、人々が歴史的に共有してきた価値や規範、いわゆる「伝統的な価値規範」の解体としても捉え直されることになる。すなわち「大きな物語」の解体＝「脱コード化」された社会＝価値相対主義の時代という理解が成立する。しかしそこでは「脱コード化」され、フラットな関係性が拡大するからこそ際立つ“緩やかなつながり”、すなわち「リゾーム」（rhizome）という形での抵抗や連帯の可能性にも光があたることになるだろう⁽⁵⁹⁾。

以上、三点に絞って見てきたが、ここから見えてくるのは、「ポストモダン論」と本書の間にあるさまざまな共通点である。まず前述のように、本書が批

判の対象としている〈自立した個人〉の思想は、まさしくリオタールが「大きな物語」と呼んできたものに相当する⁽⁶⁰⁾。つまり「ポストモダン論」は、本書と同様そうした人間的理想的の終焉を経て、人間社会をいかなる形で理解するのかということを問題にしてきた側面があるのである。それだけではない。例えばフーコーの捉えた「パノプティコン」は、本書で言う〈社会的装置〉によって実現される「〈ユーザー〉としての生」を問題にしているとも言えるし、「脱コード化」され、「リゾーム」状につながる人々の姿は、まさしく本書が〈ユーザー〉としての「自由」と「平等」を実現した人々として描いてきたものに重なる部分があるからである。

とはいっても本書の立場は、やはり「ポストモダン論」とは根源的な違いがあるように思える。第一に、本書は西洋近代的な「大きな物語」の終焉には同意するものの、「大きな物語」それ自体の意義については決して否定しているつもりはない。【序論】でも述べたように、人間存在には根源的に世界を了解し、他者を了解する意味と言葉が必要であり、〈思想〉や〈哲学〉の存在意義とは、そうした意味や言葉の創造にあるというのが本書の理解である⁽⁶¹⁾。つまり、終焉したのはあくまで特定の言説を唯一絶対的な、あるいは普遍的な真理と見なす「絶対的普遍主義」の方法論であって、不透明な時代を生きるわれわれには、依然としてある種の「大きな物語」が必要であると、本書は考えているからである。したがって本書の立場は、例えば独立した個がそれぞれの「小さな物語」を携えて生きていくというイメージとも異なっている。本書の言う「強度を備えた〈思想〉」とは、〈思想〉を紡ぐものたちが、自らに与えられたさまざまな〈有限の生〉の限界を引き受けつつも、人間存在の本質について肉薄し、それぞれの形でそれを言語化したることを指している。それは唯一絶対的なものとしては収斂しないが、同じ時代を共有する人々、あるいは後の時代に同じように現実と格闘する人々に対して、何らかの意味を喚起することができるだけの強度、その意味においての「普遍性」は備えている⁽⁶²⁾。それを「小さな物語」と呼ぶには弱すぎるし、誰もがそうした〈思想〉を生みだせるわけでもない。「ポストモダン論」は、これまで言説、規範、制度といったものの“解体”ばかりを志向してきたために、こうした“創造”という営為についての人間学的な洞

察が決定的に欠けてきたとも言えるだろう。われわれに必要なのは、リオタル的な意味とは異なる「大きな物語」への理解であり、〈思想〉を創造していくことそれ自体への根源的な意味なのである。

また第二点目として、確かに本書は〈自己完結社会〉における不可視化された権力構造の存在を認めている。だからといって、この問題をフーコー的な意味での「権力論」という形では決して捉えていない。少し具体的に述べてみよう。例えば確かにわれわれは、この「自由」な社会において、〈ユーザー〉として生きること、あるいは「不介入の倫理」を含むあらゆる「〈ユーザー〉の倫理」を「強制」されていると言えるかもしれない。そしてそれは、確かに〈社会的装置〉と〈ユーザー〉の間にある、あるいは〈ユーザー〉と〈ユーザー〉の間にある権力構造であるとも言えるだろう。しかし筆者は、こうした問題を「権力論」として論じることに根源的な限界を感じている。というのも「権力論」は、あらゆる抑圧をイデオロギーとして暴露していく帰結として、結局は際限のない権力からの解放、そして際限のない「存在論的自由」を希求してしまうことになるからである。おそらく「権力論」の枠組みだけでは、われわれは【第六章】で論じた、今日の〈社会的装置〉と「〈生〉の舞台装置」との間にある歴史的な連続性を位置づけることができない⁽⁶³⁾。あるいはわれわれが【第七章】や【第八章】において、一切の抑圧を伴わない〈関係性〉や〈共同〉など存在しないと述べてきたように、人間を「規律化」する権力の存在それ自体は、およそ人間が「人為的生態系」としての〈社会〉を創出して以来、一度として消えたことなどないという事実を位置づけることができないだろう⁽⁶⁴⁾。人間が「集団的〈生存〉」の実現を必要としている限り、われわれはある種の権力的なものを必要としている。例えば【第十章】でも触れたように、「政治的権力」は単なる抑圧の装置ではなく、われわれがより良き〈生〉を実現するために、むしろ不斷の努力によって維持形成しなければならないものでもあった⁽⁶⁵⁾。要するに「権力論」は、あらゆる「存在論的抑圧」からの解放を望むがゆえに、必然的に行き詰まるのである⁽⁶⁶⁾。そして興味深いことに、〈自立した個人〉の思想に対する批判から出発したはずの「ポストモダン論」は、「存在論的自由」を希求するがゆえに、こうして逆に〈自立した個人〉へと“先祖返り”

していくことになる。その目線の先にあるのは、結局一切の権力が不在の社会、一切の抑圧が存在しない〈関係性〉といった、恐るべき現実否定の「ユートピア」に他ならない。その限りにおいて「ポストモダン論」は、まさしく西洋近代哲学の正統な後継者でさえあったのである。

第三に、本書は「ポストモダン論」の現実分析についてはある程度同意するが、それでも〈ユーザー〉として生きる人々の存在論的な揺らぎの問題を、単に「接続」や「切断」の次元で論じていくことには限界を感じている。【第九章】で見てきたように、かつての「革命」が色褪せた時代に、「ポストモダン論」の影響を受けた知識人たちは、確かに「リゾーム」としての「接続」の可能性に活路を見いだしていた側面があった⁽⁶⁷⁾。「シラケつつノリ、ノリつつシラケる」という「逃走」の戦略をはじめ⁽⁶⁸⁾、このことは「第四期」に語られた「緩やかなつながり」や「開かれたコミュニティ」にも通底している部分があつたと思われる⁽⁶⁹⁾。また「第五期」になると、「接続」の希望は薄れ、むしろ「接続」への過剰を意識した適切な「切断」こそが重要であるとの主張も見られるようになるのであった⁽⁷⁰⁾。とはいっても「接続」だろうと「切断」だろうと、そうした議論だけでは、われわれの生き方、あり方の問題として、「価値相対主義のなかで〈関係性〉を器用にやりくりして生きていけ」という結論以上のものは見えてこない。そして誰もがそのような“器用さ”を備えた人間であるとするなら、そもそも人々が〈共同〉の破綻や存在の揺らぎに対してもいちいち苦しむということもないのである。

そもそも本書は「絶対的普遍主義」を退けるとはいって、価値相対主義——「脱コード化」された世界——を肯定しているわけではまったくない。例えば真に価値相対主義的な世界においては、人々は自らの生きる意味を“ゼロ”から創出できなければならない。〈関係性〉から切り離された「この私」を基点として、何かをゼロから選好し、自発性と自己決定に基づいて、自分自身を自ら定義していかなければならないだろう——実はこれこそが〈自立した個人〉の完成された形であるとも言えるのだが、こうした“強い主体”として生きられるのは、おそらく一握りの超人だけである——。しかし【第十章】で述べてきたように、〈自己存在〉も、生きる意味も、本来“虚無”的ななかから組み立てられ

ていくものではなかった⁽⁷¹⁾。人は誰しも、「意のままにならない生」の現実と格闘することによってはじめて、そこに意味を見いだすことができる。それは前世代から受け継がれた「意味体系=世界像」かもしれないし、生受において与えられた条件や、世間や他者から与えられる標準、〈間柄〉といったものかもしれない。そうしたものを背負いながら、「意味のある〈関係性〉」によって結ばれた何ものかとの〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉に支えられ、そしてときには〈存在の連なり〉の彼方にいた（いる）だろう何ものかの生き方、あり方に鼓舞されながら、それでも目の前に横たわる〈生〉の現実と向き合うことによって、意味というものを獲得していくのである。

西洋近代哲学を乗り越えようとした「ポストモダン論」が、一周回って「近代（モダン）」に帰着してしまうのは、確かに皮肉な事態だろう。しかしそれは、おそらく「ポストモダン論」が、眞の意味での近代批判になり損ねていたことの証左でもある。とりわけそこでは〈無限の生〉の問題に目を向け、「人間的〈生〉」を形作る“逃れられないもの”、すなわち〈有限の生〉を分析していく視点が欠けていた。ここでの人間は、結局のところ記号の世界に浮遊する“身体なき人間”でしかなく、老いることも、死ぬことも、世代が交代していくこともない。そしてだからこそ、その結論はやみくもに〈無限の生〉を周回し続けることになるのである。

【注】

- (1) 「行き過ぎた自由」——あるいは「行き過ぎた個人主義」とも言う——とは、「20世紀」的なイデオロギーで言う「保守」派にしばしば見られた言説で、典型的には、利己的な個人の拡大やモラルの低下を含む多くの社会病理が、西洋文化由来の価値理念である自由（個人主義）の過度な拡大によって引き起こされたものだと理解するもののことを指している。確かに本書は、自由概念の拡張について問題視している側面があるが、それはあくまで「政治的自由」から「存在論的自由」への次元への拡張の問題である。「行き過ぎた自由」を批判する人々は、旧時代の価値規範が解体し、社会統合が低下していく様子を単に憂いでいるだけであって、おそらく本書の主眼である「世界観=人間観」の問題にも、あるいは「〈ユーザー〉としての生」の実現によって、かえってわれわれが〈社会的装置〉を軸に高度に秩序立てられた社会へ移行していると

- いう逆説についても無頓着であるだろう。
- (2) 『哲学・思想辞典』(1998) 項目「自由」を参照。古代ギリシャは奴隸制を前提とした社会であり、人々は債務や捕虜になるなどして容易に奴隸身分に転落することがあった。ここでの自由とは奴隸身分ではない自由人、具体的には奴隸を含む財産を所有し、家長としてポリスの政治に参加する資格を有する人々ことを意味していた。これに対して近代的な自由の概念は、人間存在が本来的に有するものとしての自由であり、この点において両者は決定的に異なっていると言える。
- (3) ロック (1968) を参照。
- (4) ルソー (2005b) を参照。
- (5) 「人間が社会を取り結ぶ理由は、その所有の維持にある。また彼らが立法府を選任し、授権する目的は、こうして作られた法や規則が、社会のすべての成員の所有を保護し、垣根をし、その社会のどの一部、どの一員といえども、これを支配しようとすれば制約し、その権力に限界を置くということにある」(ロック 1968: 221、Locke 1988: 412)。「人間がこの状態において、自然から受けた多くの利益を失ったとしても、大きな利益を取りもどし、その能力は訓練されて発達し、その思想は広がりを加え、その感情は崇高になる。……人間が社会契約によって喪失するものは、その生來の自由と、彼の心を引き、手の届くものすべてに対する無制限の権利とである。これに対して人間の獲得するものは、社会的自由と、その占有する一切の所有権とである」(ルソー 2005b: 230、Rousseau 1966: 55)。
- (6) 【第四章：第四節】を参照のこと。
- (7) 【第十章：第二節】を参照のこと。
- (8) バーリン (2000)。両者はしばしば「～からの自由」(freedom from) と「～への自由」(freedom to) とも呼ばれる。なお、E・フロム (E. Fromm) もまた、バーリンとほぼ同じ二つの自由概念について言及しているが、彼の場合は、全体主義の原因を自由がもたらす負担からの「逃走」に求めており、ここでは、われわれは自由を守るためにこそ、むしろ「積極的自由」を追求しなければならないということになる (フロム 1965)。
- (9) 実際には、「政治的自由」であっても、それが「現実を否定する理想」として語られる場合には、やはりいざれは矛盾に直面すると言えるかもしれない。例えば真の「政治的自由」のためには、政府であっても警察であっても存在すべきでない、といった言説がそうである。
- (10) 〈有限の生〉をめぐる五つの原則については【第十章：第五節】を、身体を捨てた「ユートピア」の問題については【第十章：第四節】を参照のこと。

- (11) 再掲となるが、カントは、このルソーの着想を引き継ぎ、それを「君の行為の格律が君の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるかのように行はせよ」(カント 1976: 86, Kant 2007: 53) という一文に集約されるような道徳原理の次元にまで高めた。ここで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。
- (12) 【第八章: 第二節】を参照のこと。
- (13) 【第八章: 第四節】を参照のこと。
- (14) 【第二章: 第二節】を参照のこと。
- (15) 『哲学中辞典』(2016) 項目「疎外」を参照。
- (16) まずヘーゲル(1997)は、人間精神のあり方を、自己意識がその一部を外化させ、それを対象化することを通じて再び自己意識が成立していくという、ある種の“運動”として理解した。このとき自らの一部を自らに対して疎遠なものとして外化することが、ヘーゲルにおける疎外の概念である。これに対してフォイエルバッハ(1965)は、疎外の主体を“類”としての人間と理解し、とりわけ宗教の成立を自己疎外の一形態として理解した。つまりキリスト教における神は、人間自身に内在する普遍的な意識が外化されたものでありながら、あたかも実体を持つかのように人間自身を拘束するものであるということである。これに対してマルクスの場合は、疎外を労働という人間の具体的な活動の文脈で用いている。『経済学・哲学草稿』(Ökonomisch-philosophischen Manuskripte, 1844)によれば、「疎外された労働」とは、第一に、労働によって生みだしたものが自身を離れて他人のものとなること、第二に、労働そのものが自らの欲求を満たす自発的なものではなく、強制されたものとなること、第三に、労働が人類特有の活動としてではなく、単なる生存のための手段となること、第四に、疎外された労働を通じて、人間相互の関係性が競争的なもの、対立したものとして現れることを指している(マルクス 1964)。
- (17) 富田(1981)や清水(1971)などを参照。
- (18) 例えば清水正徳は、具体的な「人間疎外」として「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って一人ひとりの人間らしい感受も静思も表現も忘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性が鈍化され麻痺させていくこと」などについて

て言及し、「人間疎外論」の目的は、こうした現実のなかから「人間が目的ではなく手段とされていること」、「人間性・個性が失われていること」、「人間世界がどこにあるのかさっぱりわからないこと」を告発していくことにあるとしている（清水 1971：8-9）。なお、こうした「人間疎外」の概念があまりに拡張された結果、かつてはしばしば「意のままにならない生」はみな疎外であるかのような論調さえも見受けられた。例えば古在由重は、以下のように述べる。「最近、「疎外」という言葉がはやりましたけれども、その当時として自分自身もやはり、形は違っても、かえりみれば今日いわれる「疎外」という感じはすでにあった。要するに、自分の未来は、もうすでに他人によってきめられている。自分はこの軌道の上を一生涯走って行くようにつくりあげられている、と。やがて帝国大学の哲学科の先生にでもなって、型どおりの一生を終わってしまうように、すべては仕組まれているという感じでした。これにはとうてい我慢できなかった。もしそういうのを一種の疎外感といえるとしたら、やはりそういう自分の存在をも解放したいと思いました」（古在編 1969：11）。

- (19) 『哲学中辞典』（2016）項目「物象化」、および廣松（2001）を参照。
- (20) 【第二章：第三節】を参照のこと。
- (21) 「〈生活世界〉の空洞化」をめぐっては、【第五章：第四節、第六節】を参照のこと。
- (22) 【第十章：第一節】を参照のこと。
- (23) 【第十章：第三節】を参照のこと。
- (24) 詳しくは【第八章：第一節、第二節】、特に【第八章：注4、注8、注24】を参照のこと。したがって厳密に言えば、“資本主義”という呼称そのものが誤解を招く表現であるとも言える。なぜなら資本主義は、例えば社会主義や共産主義と対をなすような、特定の理想社会を想定したイデオロギーを指すのではなく、文中で述べたように、「史的唯物論」的に人類史を捉えた際に導出される、特定の「生産様式」を指す概念だからである。
- (25) マルクス（1956）、エンゲルス（1966）を参照。
- (26) もちろん、今日論じられる「資本主義」の概念からは、すでに「史的唯物論」に由来する残滓がほとんど取り除かれているように思えるかもしれない。しかしそうだとするなら、そのことこそが、逆に今日の「資本主義」概念を分かりにくくさせている最大の原因であるとも言える。仮に「史的唯物論」を継承しないというのであれば、われわれは「資本主義」に対する自らの批判が、少なくとも以下の三つの論点のうち、いずれに軸足を置いたものなのかということについて自覚的になるべきだろう。その第一のものは「権力論としての資本主義批判」であり、その代表的な主張は、グローバル企業や富裕層を含む特定の人々が、世界経済を支配、コントロールしているといっ

たものである。この場合、焦点となるのは社会的な事実性だろう。また、そこで想定される改革が既存の社会制度の枠内で実現可能なものであるなら、それはあくまで政治的／ジャーナリズム的次元における問題となる。またこの場合、制度の欠陥を指摘する以上に、民主的な選挙を通じて、なぜ一定数の人々がその改革を望んでいないのかということも重要である。次に、第二の論点となるのは「制度論としての資本主義批判」であり、その代表的な主張は、資本制社会のもとでは、とめどなく貧富の差が拡大し、社会の二極化が進行するといったものである。この場合、焦点となるのは制度論としての妥当性だろう。すなわち資本制社会の根本的な欠陥がどこにあるのかということのみならず、同時に、それに代わる新たな経済体制の具体的な枠組みが提示されなければならない。次に、第三の論点となるのは「存在論としての資本主義批判」であり、その代表的な主張は、資本制社会に生きる人々の関係性は、商品関係が投影されたものになる、といったものである。この場合、焦点となるのはその哲学／思想的な考察の妥当性ということになる。なお、本論が「疎外論」、「物象化論」と呼んできたものこそ、まさしくこの第三の論点に相当するものである。われわれがこうした議論を継承すると言うのであれば、われわれは、本文で指摘してきた「本来の人間」をめぐる問題を克服できなければならない。興味深いのは、かつての「史的唯物論」においては、この三つの論点が、ひとつの理論体系として見事なまでに統合されていたということである。そしてそれが一時代に多くの人々を動かす力を持ちえたのは、とりわけそこに、「生産の無政府状態」を克服するものとしての共産主義社会という、制度論としての明確なオルタナティブが提示されていたからではなかっただろうか。したがって「史的唯物論」に依拠することなく、それでも「資本主義」批判を展開するというのであれば、「史的唯物論」に代わって、この三つの論点を十全に結合させることができる論理が求められる。そして何より、その中核として、「資本主義」に代わる具体的な制度の枠組みとはいかなるものかが示されなくてはならないだろう。「資本主義」批判が根ざしているのは、本書が回避してきた社会変革論のアプローチである。したがってその主張は明確なオルタナティブがなければ完結しない。どれだけ既存の制度を批判しようとも、それに代わって人々が選択可能な方法が見いだせないというのであれば、議論は一歩も前に進むことはなく、いずれの批判もすべて空振りに終わることになるからである。

(27) 『日本国語大辞典』(2007) 項目「全体主義」。また『哲学・思想辞典』(1998)では、 “全体主義”について「20世紀に現れた社会の全領域を一元的に支配・統制しようとする集権的な政治体制・運動の特徴を表す概念……最も広い意味では、個人的・私的生活領域の自律性を廃棄し画一的な統合をはかるような管理社会の状況に対して用

- いられる」とある。思想史的な意味での全体主義一般に関する問題については、【第八章：第二節】および【第九章：第四節】、加えてアレント（1972a、1972b 1974）も参照のこと。
- (28) 【第四章：第二節】を参照のこと。
 - (29) 【第五章：第五節】を参照のこと。
 - (30) 【第七章：第五節】、【第八章：第三節】を参照のこと。
 - (31) 【第十章：第五節】を参照のこと。
 - (32) 【第二章：第一節】、【第八章：第二節】、【第九章：第三節】を参照。
 - (33) 『広辞苑』（2018）項目「自己実現」を参照。
 - (34) 【第九章：第四節】を参照のこと。
 - (35) 【第九章：第五節】を参照のこと。
 - (36) 【第五章：第三節、第四節】を参照のこと。
 - (37) 【第七章：第五節】を参照のこと。
 - (38) マズローは、自己実現を「人の自己充足への願望、すなわちその人が潜在的にもっているものを実現しようとする傾向……よりいっそう自分自身であろうとし、自分がなりうるべきすべてのものになろうとする願望」（マズロー 1987:72、Maslow 1970:46）と定義している。
 - (39) マズロー（1987:221-272）、Maslow（1970:149-180）を参照。
 - (40)とりわけ晩年のマズロー（1973）は、自己実現を達成した者の共通点として、仕事はあくまで手段に過ぎず、そこでは真、善、美、秩序、正義、完成といったものを含む、人間にとっての根源的な価値——「B価値」（B-values）と呼ばれる——の探求が中心的な目的となっていることを指摘している。
 - (41) 【第五章：第一節】を参照のこと。
 - (42) ここでの記述については、トランスペラーソナル心理学については、岡野（1990）、諸富（2009）、ウィルバー（1986）を、ホリスティック教育については、吉田（1999）、ミラー（1988）、日本ホリスティック教育協会／中川／金田（2003）を参考にした。また、同じく自己実現と訳されるものでも、厳密には“self-actualization”と“self-realization”の二語があることには注意してほしい。
 - (43) 岡野守也は、トランスペラーソナル心理学の定義として「近代的個人＝自我的正当な面（科学・理性・批判性）は十分に受け継ぎつつ、古代の英知（宗教・靈性）を再発見し、近代の個人主義が陥るエゴイズムとニヒリズムという限界を超える、個人主義に代わる人生観－世界観－ライフスタイルを提案するもの」（岡野 1990:17）としている。また J・P・ミラー（J. P. Miller）は、ホリスティック教育の定義として「（かか

わり〉に焦点を当てた教育である。すなわち、論理的思考と直観との〈かかわり〉、心と身体との〈かかわり〉、知のさまざまな分野の〈かかわり〉、個人とコミュニティとの〈かかわり〉、そして自我と〈自己〉との〈かかわり〉など。ホリスティック教育においては、学習者はこれらの〈かかわり〉を深く追求し、この〈かかわり〉に目覚めるとともに、その〈かかわり〉をより適切なものに変容していくために必要な力を得る」(ミラー 1988:8) としている。

- (44) そうした問題意識に付随して、ここでは理性や合理性、分析といったものに加えて、しばしば感性や感情、直観的なアプローチが重視され、宗教的、靈的な経験についても肯定的に捉えられる。とりわけ仏教における禪の思想は、より大きな全体性や個体的自我の超越という主題と親和性が高く、繰り返し言及されている。
- (45) 逆に一連の枠組みからすれば、本書の人間観は自己超越が不十分であり、本質に到達していないというようにも映るだろう。また、ここで本書が行っている指摘についても、そうした論点はすでに十分考慮したうえでの主張である、ということになるかもしれない。例えば諸富祥彦 (2009) は、こうした多くの矛盾に苦しみつつも、自らが一連の認識に到達した経緯について率直に述べている。また吉田敦彦 (1999) は、ホリスティック教育に寄せられる批判として、①全体主義に傾倒する危険性、②主觀主義・精神主義的傾向、③知性の軽視という問題傾向、④批判精神の弱さ、⑤新たな自然科学信仰、⑥「パラダイム転換」への安住、⑦進歩史観／予定調和説、⑧人間性のロマン主義的楽観観をあげ、そのひとつひとつに対して真摯に回答することを試みている。
- (46) 【第九章：第七節】を参照のこと。
- (47) 【第十章：第六節】を参照のこと。
- (48) 【第八章：第五節】を参照のこと。
- (49) とはいえる筆者は、「第三期」を中心とした世代が、なぜ「自己実現」に人間的な理想を見いだしたのか、あるいは彼らが「自己実現」という言葉に何を託したかったのかという点については、心情的に理解できる部分がある。筆者を含む「第四期」に人格形成を行った世代は、そうした理想を真に受けたがゆえに挫折を経験することになったが、それはかつて、「第二期」の人々が戦後の理想へと邁進して挫折していった過去、あるいは「革命」的理想的へと邁進して挫折していった過去と重なる部分がある。われわれはそれに続く世代として、まさしく「存在論的な抑圧」からの解放という理想に邁進し、そして挫折したのである。とはいえるこのサイクルは、われわれが〈無限の生〉の理想を追い求めている限り、これからも続くだろう。おそらく現代世代が若くして浴びせられている「現実を否定する理想」があるとするなら、10年後には、彼

- らもまたおそらく挫折を経験するからである。
- (50) こうした用語の混乱の背景には、それぞれの用語がもともと異なる文脈において形成されてきたという経緯がある。例えば「ポストモダン」は、後述するリオタールのように、思想／言説群というよりも特定の時代状況を指している側面があり、「ポスト構造主義」は、C・レヴィ=ストロース (C. Lévi-Strauss) をはじめとした構造主義を批判的に継承するという、フランス思想史上の文脈に即したものである。また「ポストモダニズム」には、「ポスト構造主義」とは別に、もともと建築や芸術分野において、従来の機能主義に対抗するものとしての意味合いが含まれていた。『哲学・思想辞典』(1998) 項目「ポストモダン」および「ポスト構造主義」を参照。
- (51) 【第九章】でも見てきたように、その先駆けとなったのは浅田彰 (1982) である。また浅田の問題意識やスタイルを引き継いだ人々として、東浩紀 (1998) や千葉雅弥 (2013) などがいる。
- (52) 実際、本書では取りあげていないが、「ポストモダン論」で重要視されている思想家として、他にも「脱構築」(déconstruction) 概念を提唱したJ・デリダ (J. Derrida) や、フロイトの精神分析を批判的に継承したJ・ラカン (J. Lacan) などがいる。
- (53) 「科学はみずからステータスを正当化する言説を必要とし、その言説は哲学という名で呼ばれてきた。このメタ言説がはっきりとした仕方でなんらかの大きな物語——〈精神〉の弁証法、意味の解釈学、理性の人間あるいは労働者としての主体の解放、富の発展——に依拠しているとすれば、みずからの正当化のためにそうした物語に準拠する科学を、われわれは〈モダン〉と呼ぶことにする。……〈ポスト・モダン〉とは、まずなによりも、こうしたメタ物語に対する不信感だと言えるだろう」(リオタール 1986:8-9、Lyotard 1979:7)。なお【第九章】で言及した「第二次マルクス主義」も含めて、戦後日本の人文科学には常に大きな存在としてマルクスがいた。その意味では「ポストモダン論」の諸々のアプローチは、マルクスとは一線を引きつつも、新たな形で社会批判を試みようとしていた側面があったと言える。したがって、ここで想定される「大きな物語」の代表例もまた、マルクス主義であったと言えるだろう。
- (54) こうした理解については、東浩紀 (2001) も参照のこと。
- (55) フーコー (1975、1977)。「パノプティコン」とは、中央の監視塔と、それを取り巻くように円形に独房を配置した監獄の一形態である。ここで囚人們は看守を見るることはできないが、常に看守に見られていることを意識する。そのため究極的には、看守自体がいなくても構わない。ここでフーコーは、直接身体に働きかけるかつての刑罰から、こうした一望監視の「パノプティコン」への移行を丹念に読み解くことによって、不可視化された近代の権力構造の特質を明らかにしようとしたと言えるだろ

う。【注66】も参照のこと。

- (56) 「幸福な時にも不幸な時にも人間が自分の像と向かい合う場所であった鏡は、現代的秩序から姿を消し、その代わりにショーウィンドウが出現した。そこでは……大量の記号化されたモノを見つめるだけであり、見つめることによって彼は社会的地位などを意味する記号の秩序のなかへ吸いこまれてしまう。……消費の主体は個人ではなくて、記号の秩序なのである」(ボードリヤール 1979:303-304、Baudrillard 1986:309-310、傍点はママ)。
- (57) こうした高度情報化社会の存在論については、吉田健彦(2017、2018、2020)を参照。また東浩紀(2001)は、今日のサブカルチャーを研究するなかで、今日的な消費を介して現れるリアリティの特徴を指して「データベース消費」と呼んだ。
- (58) ドゥルーズ／ガタリ(1986)。これに対してあらゆる意味や価値が超越的な地点から樹木のように体系づけられた状態を「超コード化」(surcodage)と呼ぶ。資本主義の成立は、「超コード化」された世界から「脱コード化」された世界への移行であり、そこでは近代的な主体が父、母、子という核家族の枠組みにおいて再生産される。
- (59) 「リゾーム」とは、植物の根茎をモデルとした“つながり”的なことを指しており、明確な秩序や中心を持たない多方向に広がる無数の線、あるいは任意の一点がいかなる一点とも、非意味的、非主体的に結合されうる多様体のことを指している(ドゥルーズ／ガタリ 1994)。
- (60) 〈自立した個人〉の思想の定義一般については、【第二章:第一節】を参照のこと。
- (61) 【序論:第二節】を参照のこと。
- (62) 本書は「絶対的普遍主義」を否定するものの、「強度を備えた〈思想〉」に至るための限定的な意味での「普遍性」は肯定する。それは【序章】で述べたような、〈思想〉を言語理論として表現する過程で用いられる「普遍化」であり、時代が要請する必然性が体現されるという意味での「普遍性」、そしてここで述べた言葉や言説の強度という意味での「普遍性」である。【序論:注10、注11、注13】を参照。
- (63) 【第六章:第二節】を参照のこと。
- (64) 【第七章:第五節】、【第八章:第六節】を参照のこと。
- (65) 【第十章:第五節】を参照のこと。
- (66) 前述した『トランスペラーソナル心理学』の著者である岡野守也は、自身がフーコーの来日に合わせて禅の老師との面会を設定した際のエピソードについて書いている。岡野によれば、フーコーの依頼は、西洋近代の人間概念の限界を克服する手がかりとしての禅ではなく、禅の師弟関係を通じて現れる「東洋的な支配の技術」であったことから、岡野はひどく狼狽したらしい。権力構造や抑圧性を際限なく暴こうとするフー

コーのアプローチは、「人間はどうあがいてみても、抑圧したりされたりする存在ではないか」というところに追い込まれる」(岡野 1990:246)。岡野はここで「これではこの人はつぶれる。このままいったら思想的にも行き詰まって、死ぬしかない」(岡野 1990:246-247)と直観したというが、筆者もこの点にはまったく同意する。

(67) 【第九章：第四節】を参照のこと。

(68) 「要は、自ら「濁れる世」の只中をうろつき、危険に身をさらしつつ、しかも、批判的な姿勢を崩さぬことである。対象と深くかかわり全面的に没入すると同時に、対象を容赦なく突き放し切って捨てる。……簡単に言ってしまえば、シラケつつノリ、ノリつつシラケること、これである」(浅田 1982:6)。「パラノ・カルチャーの崩壊の後には荒涼たる砂漠しか残らないとひとは言う。だけど、その砂漠こそスキゾ・キッズの絶好のプレイグラウンドなのだ。……眞のゲイ・ピープルを目指す諸君、今こそ新たなる逃走にむけて決起されんことを！」(浅田 1986:16、傍点はママ)。

(69) 【第九章】で述べたように、「第四期」になると、「接続」の可能性は「第二次マルクス主義」の後継者たちによっても語られるようになった。彼らにとって、それは「アソシエーションネットワーク」であり、「新しい市民社会」であったが、この点においては、「ポストモダン論」もマルクス主義も共通する地平を持っていたと言えるかもしれない。「緩やかなつながり」や「開かれたコミュニティ」については、【第九章：注137】を参照のこと。

(70) 千葉雅也の言葉を再掲しておこう。「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、その非意味的切斷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、非意味的切斷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、ポストポストモダンの課題である」(千葉 2013:37-38、傍点はママ)。【第九章：注177】も参照のこと。

(71) 【第十章：第五節、第六節、第七節】を参照のこと。

おわりに

振り返れば、本書がこうして完成を迎えるためには、5年の構想期間と、5年の執筆期間を必要とした。40代を迎えたこの身を思えば、それはちょうど筆者自身の30代の総決算であったとも言えるだろう。

この試みをやり遂げるにあたって、支えとなったのは、とりわけ志をともにする仲間たちの存在であった。本書で展開された着想の多くは、彼らとの膝を突き合わせた対話がもたらしたものであり、その意味において本書は、間違なく彼らとの共同研究の成果である。具体的には、増田敬祐氏と吉田健彦氏の存在がなければ、本書を完成させることは、まず不可能であったに違いない⁽¹⁾。

増田敬祐氏と出会ったのは、筆者がまだ院生時代の頃である。同氏とはときに衝突しつつも、互いを励ましあいながら、かれこれ15年あまりの付き合いとなる。社会や時代、人間や人生、芸術や美について、同氏を通じて気づかされたことは数知れない。本書で直接言及しきれなかったものを含め、本書には、同氏の一言が契機となって、筆者のなかで豊に育っていたものが散りばめられている。吉田健彦氏とは、同じゼミの出身者でありながら、本格的な交流が始まったのは大学院を卒業してからかもしれない。それでもひとつの問い合わせに一途に向き合い、自分自身の言葉で語り続ける同氏の姿勢は、筆者に忘れない刻印を残した。とりわけ〈関係性〉として人間存在を理解するという視点は同氏の影響が強く、例えば本書の【第七章】などは、同氏との対話がなければ書かれることはなかっただろう。

両氏に共通しているのは、単なる知識を越えたところにある“人間そのもの”を見つめ続けようとする姿勢である。本書の表現を用いれば、両氏には「目に見えないもの」を掌握しようとする、本当の意味での「知的誠実さ」があると言える。そのことに、筆者は日々勇気づけられ、支えられてきたのである。

この三人で、本格的な共同研究を開始したのは、2014年の暮れから2015年のはじめの頃であった。そのとき掲げた目標とは、①現代社会には、人間存在を捉える新たな〈思想〉が求められているとの共通認識を出発点とし、②三人が

中心となって、新たに学術雑誌を刊行すること、③雑誌の刊行を通じて、それぞれが自らの〈思想〉を完成させること、④「第四号」の発刊を目処に、それぞれの成果を単著にまとめ、⑥それらを“シリーズ本”として発表する、というものであった。あれから5年以上の歳月が流れ、⑥の“シリーズ本”という目標はついに叶わなかった。身体を壊して執筆に支障をきたしたり、出版を断られ続けて暗澹としたりすることもあった。しかし少なくとも、こうして筆者と吉田氏は、単著の刊行を実現することができそうである⁽²⁾。増田氏もまた、しかるべき機において成果の刊行を実現してくれるものと筆者は信じている。

本書が完成に至るまでには、本当に多くの方々にお世話になった。まず、東京農工大学時代の恩師である尾関周二先生には、筆者が「環境哲学」と出会い、この道に進む最初の一歩を支えてくださったことに、ここで改めて感謝を申し上げたい。加えて、信州大学時代に筆者を拾ってくださった中堀謙二先生、山本省先生、大学院時代にお世話になった朝岡幸彦先生、ポストドク時代にさまざまな面で親身に接してくださった中川光弘先生、三村信男先生、田村誠先生、そして現職に着任してからご指導をいただいた森岡正博先生にも、ここであわせて感謝を申し上げたい。加えて、本書の原稿に対して有意義な指摘をしてくださった、亀山純生先生、吉永明弘さま、穴見慎一さま、秋山知宏さま、中川優一さま、楊逸帆さまにも、ここで特別感謝を表したい。いただいた指摘をすべて反映させることはできなかったが、その言葉に応答しようとすることによって、本書は間違いなく良いものになったと思われる。

本書の中身に込めた思いについては、ここで改めて書き連ねることは止めておこう。筆者はそれを、十分すぎるほどに言葉として表現してきたし、それ以上の言葉をここで紡ぐのは困難である。私を産み育ててくれた両親、いつも側にいてくれた家族をはじめ、願わくは、この与えられた〈生〉のなかで、私が出会い、私に意味を与えてくれたすべての方々に、本書を捧げたい。

令和3年7月吉日 上柿崇英

【注】

- (1) 本書における増田敬祐への言及箇所は、【序論：注9、注20】、【第一章：上巻54頁、注36、注39、注40】、【第二章：注14】、【第三章：注3】、【第五章：注19】、【第六章：上巻184頁、注23】、【第七章：注8、注34、注38】、【第八章：上巻284頁、注32、注75、注77】、【第九章：注137、注195、注202、注204】、【第十章：注8、注20、注28、注60】、【おわりに】、【付録五】、吉田健彦への言及箇所は、【序論：注14、注20】、【第一章：上巻51頁、注29、注39】、【第六章：注7、注8、注26】、【第七章：上巻208頁、210頁、注7、注10、注13、注14、注51、注64】、【第九章：注197、注203】、【第十章：下巻154頁、注23、注26、注67、注84】、【補論一：注4、注6】、【補論二：注57】【おわりに】を参照のこと。
- (2) 吉田健彦 (2021) 『メディオーム——ポストヒューマンのメディア論』共和国

【付録一】——『現代人間学・人間存在論研究』 発刊によせて

21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、20世紀の“亡靈”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10数年に目撃してきた数多の社会的矛盾の背景には、この20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、「20世紀」を超克する新たな社会モデルというものが明白に要請されている。しかしわれわれにとって重大なことは、その事実によつて、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20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のか、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ない。本来“人間学”は「人間とは何か」という問い合わせを全面に引き受け、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って、100年先の人間の未来を見据えるための篝火となるはずのものであった。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示す言葉にこれほどまで窮屈せねばならず、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っていないのか。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、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って、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〈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」で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、その真摯な問い合わせ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”的立ち位置は、ここにあるといわねばならない。

平成28年2月17日

大阪府立大学 環境哲学・人間学研究所

【付録二】——『現代人間学・人間存在論研究』

第一号のための序

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

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

とはいっても“時代”を過度に意識することは、学問としての普遍性を損なう恐れがあるという見解もあるだろう。しかしそもそも現代人間学は、人間の“一般理論”というものを求めているわけではない。そこにあるのは、むしろ同時代への立ち位置を示すことによってこそ、〈哲学〉として人間を問い、人間にに関する〈思想〉を構想することが可能となるというわれわれの信念である。われわれは、“時代”に規定される人間が背負った宿命的な限界というものを覚悟している。そしてそれゆえ、ここでは真に時代や人間と対峙したものである限り、あらゆる〈思想〉の試みは肯定されることになるだろう。

「現代人間学・人間存在論研究部会」の構成員は、それぞれに人間学を希求し、共通の土台となる認識を確立すべく議論を重ねてきた。本誌では、まず四年をかけて“第一期”的研究成果を公表していく予定である。この第一期を通

じて、各執筆者はおのれの人の人間学的理論構想をいったん完結させることになっている。したがって本号は、第一期全体の“序”としての意味もあるだろう。しかしここで最初に示された問題提起は、この一連の試みの原点となり、やがて繰り返し立ち戻るべき初心としての役割をも果たしていくことになるだろう。

『現代人間学・人間存在論研究』第一号
編集代表 上柿崇英

【付録三】——『現代人間学・人間存在論研究』 第二号のための序

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

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

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

『現代人間学・人間存在論研究』第二号

編集代表 上柿崇英

【付録四】 ——『現代人間学・人間存在論研究』

第三号のための序

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

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

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

したがってそれぞれの執筆者には、〈他者〉とともにある人間の原理を読み解

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

『現代人間学・人間存在論研究』第三号

編集代表 上柿崇英

【付録五】——『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A I、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、「私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「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に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いて、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合わせてきた人々の祈りは。

われわれはいつしか、「目に見える」この世界だけが、そのまま世界のすべて

であると思い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

参考文献一覧

〈邦文献〉

あ

- 秋山知宏 (2015) 「「存在の大きいなる連鎖」のサステイナビリティ」『自然といのちの尊さについて考える』竹村牧男／中川光弘監修／岩崎大／関陽子／増田敬祐編著、ノンブル社、333-400頁
- 朝市羽客 (2015) 「夜半考——洪水の時代と屹立する歴程」『夜半』第1号、83-89頁
- 浅井美智子／柘植あづみ編 (1995) 『つくられる生殖神話——生殖技術・家族・生命』制作同人社／サイエンスハウス
- 朝岡幸彦編 (2005) 『新しい環境教育の実践』高文堂出版社
- 浅田彰 (1982) 『構造と力——記号論を超えて』勁草書房
- 浅田彰 (1986) [1984] 『逃走論——スキゾ・キッズの冒険』ちくま文庫
- 浅野智彦 (2013) 『「若者」とは誰か——アイデンティティの30年』河出ブックス
- 浅羽通明 (2006) 『右翼と左翼』幻冬舎新書
- 東浩紀 (1998) 『存在論的、郵便的——ジヤック・デリダについて』新潮社
- 東浩紀 (2001) 『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
- 東浩紀 (2007) 『ゲーム的リアリズムの誕生——動物化するポストモダン2』講談社現代新書
- 東浩紀 (2015) [2011] 『一般意志2.0——ルソー、フロイト、グーグル』講談社文庫
- 東浩紀 (2017) 『ゲンロン0——観光客の哲学』ゲンロン
- 新睦人／大村英昭／宝月誠／中野正大／中野秀一郎 (1979) 『社会学のあゆみ』有斐閣新書
- 新睦人／中野秀一郎 (1984) 『社会学のあゆみパート2——新しい社会学の展開』有斐閣新書
- 穴見慎一 (2018) 「〈制度の人間〉論——環境破壊に学ぶ人間像」『総合人間学研究』総合人間学会編、第12号、7-17頁
- 穴見慎一 (2019) 「〈制度の人間〉論II——責任の視座から人間を考える」『総合人間学研究』総合人間学会編、第13号、1-16頁
- 阿部潔 (1998) 『公共圏とコミュニケーション——批判的研究の新たな地平』ミネルヴァ書房
- 阿部謹也 (1995) 『「世間」とは何か』講談社現代新書
- 阿部謹也 (2001) 『学問と「世間」』岩波新書

- 阿部康隆／淡路剛久編（1998）[1995]『環境法（第2版）』有斐閣
- 網野善彦（1978）『無縁・公界・樂——日本中世の自由と平和』平凡社選書
- 網野善彦（1997）『日本社会の歴史（上）』岩波新書
- 網野善彦（2000）『「日本」とは何か（日本の歴史0）』講談社
- 網野善彦（2005）『日本の歴史をよみなおす（全）』岩波文庫
- 有賀誠／伊藤恭彦／松井暁編（2004）『現代規範理論入門——ポスト・リベラリズムの新展開』ナカニシヤ出版
- 有馬学（1999）『「国際化」の中の帝国日本（日本の近代4）』中央公論新社
- 五百旗頭真（2001）『戦争・占領・講和（日本の近代6）』中央公論新社
- 石黒浩（2015）『androイドは人間になれるか』文芸春秋
- 石坂昭雄／船山栄一／宮野啓二／諸田実（1985）[1976]『西洋経済史（新版）』有斐閣双書
- 石橋政嗣（1980）『非武装中立論』社会新書
- 石原莞爾（1993）『最終戦争論・戦争史大観』中公文庫
- 一条真也（2014）『終活入門』実業之日本社
- 伊藤俊太郎編（1996）『環境倫理と環境教育（文明と環境14）』朝倉書店
- 伊藤俊太郎（2007）[1978]『近代科学の源流』中公文庫
- 稻葉陽二（2007）『ソーシャル・キャピタル——「信頼の絆」で解く現代経済・社会の諸課題』生産性出版
- 井上真（2004）『コモンズの思想を求めて——カリマンタンの森で考える』岩波書店
- 井上真編（2008）『コモンズ論の挑戦——新たな資源管理を求めて』新曜社
- 井上真・宮内泰介編（2001）『コモンズの社会学——森・川・海の資源共同管理を考える』新曜社
- 井上靖（2000）[1995]『補陀落渡海記——井上靖短篇名作集』講談社学芸文庫
- 猪木武徳（2000）『経済成長の果実（日本の近代7）』中央公論新社
- 猪木武徳／高橋進（1999）『冷戦と経済繁栄（世界の歴史29）』中央公論新社
- 今西錦司（1972）[1941]『生物の世界』講談社文庫
- 今西錦司（1994）[1949]『生物社会の論理』平凡社
- 岩上真珠／鈴木岩弓／森謙二／渡辺秀樹（2010）『いま、この日本の家族——絆のゆくえ』弘文堂
- 岩木秀夫（2004）『ゆとり教育から個性浪費社会へ』ちくま新書
- 岩佐茂（1994）『環境の思想——エコロジーとマルクス主義の接点』創風社
- 岩佐茂／尾関周二／島崎隆／高田純／種村完司（1986）『哲学のリアリティ——カント・

ヘーゲル・マルクス』有斐閣

- 上柿崇英 (2014) 「「自己家畜化論」から「総合人間学的本性論・文明論」へ——小原秀雄「自己家畜化論」の再検討と総合人間学的理論構築のための一試論」「総合人間学(電子ジャーナル版)」、総合人間学会編、第8号、学文社、142-146頁
- 上柿崇英 (2015a) 「環境哲学とは何か」『環境哲学と人間学の架橋』上柿崇英／尾閥周二編、世織書房、40-72頁
- 上柿崇英 (2015b) 「環境哲学における「持続不可能性」の概念と「人間存在の持続不可能性」」『環境哲学と人間学の架橋』上柿崇英／尾閥周二編、世織書房、171-200頁
- 上柿崇英 (2015c) 「〈生活世界〉の構造転換」『自然といのちの尊さについて考える』竹村牧男／中川光弘監修／岩崎大／関陽子／増田敬祐編著、ノンブル社、99-156頁
- 上柿崇英 (2016) 「現代人間学への社会的・時代的要請とその本質的課題——「理念なき時代」における〈人間〉の再定義をめぐって」『現代人間学・人間存在論研究』、大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第1号、7-92頁
- 上柿崇英 (2017) 「“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2号、7-175頁
- 上柿崇英 (2018) 「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3号、7-216頁
- 上柿崇英 (2020) 「〈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」『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4号、9-311頁
- 上柿崇英／尾閥周二編 (2015) 『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 (2008) 『玄米せんせいの弁当箱(第2巻)』小学館
- 宇沢弘文 (2000) 『社会的共通資本』岩波新書
- 宇沢弘文／茂木愛一郎編 (1994) 『社会的共通資本——コモンズと都市』東京大学出版会
- 内山節 (2010) 『共同体の基礎理論——自然と人間の基層から』農文協
- 海上知明 (2005) 『環境思想——歴史と体系』NTT出版
- 宇野常寛 (2011a) [2008] 『ゼロ年代の想像力』ハヤカワ文庫
- 宇野常寛 (2011b) 『リトル・ピープルの時代』幻冬舎
- 宇野常寛 (2017) 『母性のディストピア』集英社
- 梅本堯夫／大山正編 (1994) 『心理学史への招待——現代心理学の背景』サイエンス社
- 海野弘 (1998) 『世纪末シンドローム——ニューエイジの光と闇』新曜社

- 江藤淳（1993）[1967]『成熟と喪失——“母”の崩壊』講談社文芸文庫
- NHKクローズアップ現代取材班編（2010）『助けてと言えない——いま30代に何が』文芸春秋
- NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（2015）『NEXT WORLD——未来を生きるためのハンドブック』NHK出版
- NHK「無縁社会プロジェクト」取材班編（2010）『無縁社会——“無縁死”3万2000人の衝撃』文芸春秋
- NHK「病の起源」取材班編（2009）『病の起源2——読字障害／糖尿病／アレルギー』日本放送出版協会
- 大井正／寺沢恒信（2014）[1962]『世界十五大哲学』PHP文庫
- 大川周明（2016）『復興亞細亞の諸問題・新亞細亞小論』中公文庫
- 大久保喬樹（2003）『日本文化論の系譜——『武士道』から『「甘え」の構造』まで』中公新書
- 大倉茂（2015）『機械論的世界観批判序説——内省的理性と公共的理性』学文社
- 大澤真幸（2008）『不可能性の時代』岩波新書
- 大澤真幸（2009）[1996]『増補 虚構の時代の果て』ちくま学芸文庫
- 大澤真幸（2018）[2015]『自由という牢獄——責任・公共性・資本主義』岩波現代文庫
- 大塚英志（2003）[1989]『定本 物語消費論』角川文庫
- 大塚久雄（1969）『大塚久雄著作集（第8巻）』岩波書店
- 大塚久雄（2000）[1955]『共同体の基礎理論』岩波現代文庫
- 大貫良夫／前川和也／渡辺和子／屋形禎亮（1998）『人類の起原と古代オリエント（世界の歴史1）』中央公論社
- 大野晋（2013）[1997]『日本人の神』河出文庫
- 大庭健（2008）『いま、働くということ』ちくま新書
- 岡倉天心（2012）『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（2010）『日本神道史』吉川弘文館
- 岡田尊司（2011）『愛着障害——子ども時代を引きずる人々』光文社新書
- 岡野守也（1990）『トランスペーソナル心理学』青土社
- 岡野守也（2010）『仏教とアドラー心理学——自我から覺りへ』校成出版社
- 岡村道雄（2000）『縄文の生活誌（日本の歴史1）』講談社
- 岡本勉（2018）『1985年の無条件降伏——プラザ合意とバブル』光文社新書
- 小熊英二（2002）『〈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 (2009a) 『1968——若者たちの叛乱とその背景 (上)』 新曜社
- 小熊英二 (2009b) 『1968——若者たちの叛乱とその背景 (下)』 新曜社
- 小崎哲也 (2018) 『現代アートとは何か』 河出書房新社
- 尾閥周二 (1983) 『言語と人間』 大月書店
- 尾閥周二 (1992) 『遊びと生活の哲学——人間の豊かさと自己確証のために』 大月書店
- 尾閥周二 (1995) 『現代コミュニケーションと共生・共同』 青木書店
- 尾閥周二 (1996) 『環境哲学の探求』 大月書店
- 尾閥周二 (2000) 『環境と情報の人間学——共生・共同の社会に向けて』 青木書店
- 尾閥周二編 (2001) 『エコフィロソフィーの現在——自然と人間の対立をこえて』 青木書店
- 尾閥周二 (2002) [1989] 『言語的コミュニケーションと労働の弁証法——現代社会と人間の理解のために (増補改訂版)』 大月書店
- 尾閥周二 (2007) 『環境思想と人間学の革新』 青木書店
- 尾閥周二 (2015) 『多元的共生社会が未来を開く』 農林統計出版
- 尾閥周二／亀山純生／武田一博／穴見慎一編 (2011) 『〈農〉と共生の思想——〈農〉の復権の哲学的探求』 農林統計出版
- 尾閥周二／武田一博編 (2012) 『環境哲学のラディカリズム——3・11をうけとめ脱近代へ向けて』 学文社
- 尾閥周二／矢口芳生監修／亀山純生／木村光伸編集 (2016) 『共生社会〈1〉——共生社会とは何か』 農林統計出版
- 尾閥周二／矢口芳生監修／古沢広祐／津谷好人／岡野一郎編集 (2016) 『共生社会〈2〉——共生社会をつくる』 農林統計出版
- 小田垣雅也 (1995) 『キリスト教の歴史』 講談社学術文庫
- 小田実 (1986) 『われ=われの哲学』 岩波新書
- 小田光雄 (1997) 『〈郊外〉の誕生と死』 青弓社
- 落合恵美子 (1989) 『近代家族とフェミニズム』 効草書房
- 落合陽一 (2018) 『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』 PLANETS
- 小原秀雄 (1963) 『21世紀の人類——人間〈ホモ・サピエンス〉はどこへ行く』 講談社
- 小原秀雄 (1974) [1970] 「人間とは何か——人間学の建設のために」 『人間の動物学』 季節社、243-272頁
- 小原秀雄 (1978) 『環境と人類』 共立出版
- 小原秀雄 (1981) 『街のホモ・サピエンス——動物学的人間論』 合同出版

- 小原秀雄（1985）『人〔ヒト〕に成る』大月書店
- 小原秀雄（2000）『現代ホモ・サピエンスの変貌』朝日選書
- 小原秀雄（2006）『哺乳類の世界（小原秀雄著作集2）』明石書店
- 小原秀雄監修／阿部治／R・エバノフ／鬼頭秀一解説（1995）『環境思想の出現（環境思想の系譜1）』東海大学出版会
- 小原秀雄／岩城正夫（1984）『自己家畜化論』群羊社
- 小原秀雄／羽仁進（1995）『ペット化する現代人』NHKブックス
- 小原秀雄監修／R・エバノフ／戸田清解説（1995）『環境思想と社会（環境思想の系譜2）』東海大学出版会

か

- 鹿児島医療・社会・倫理研究会／増田彰則編（2019）『危機にある子育て環境——子どもの睡眠と低年齢化するゲーム・スマホ依存』南日本新聞社
- 加地伸行（1990）『儒教とはなにか』中公新書
- 加藤尚武（1991）『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー
- 加藤尚武（2005）『新・環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー
- 金子淳（2017）『ニュータウンの社会史』青弓社
- 金子大栄校注（1981）[1931]『歎異抄』岩波文庫
- 金谷治訳注（1999）[1963]『論語』岩波文庫
- 亀山純生（1989）『人間と価値』青木教養選書
- 亀山純生（2005）『環境倫理と風土——日本の自然観の現代化の視座』大月書店
- 亀山純生（2011）「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」『〈農〉と共生の思想——〈農〉の復権の哲学的探求』尾関周二／亀山純生／武田一博／穴見慎一編、農林統計出版、275-298頁
- 亀山純生（2012）『〈災害社会〉・東国農民と親鸞淨土教——夢から解読する〈歴史に埋め込まれた親鸞〉と思想史の意義』農林統計出版
- 亀山純生監修／増田敬祐編集（2020）『風土的環境倫理と現代社会——〈環境〉を生きる人間存在のあり方を問う』農林統計出版
- 川上紳一（2000）『生命と地球の共進化』NHKブックス
- 河上徹太郎／竹内好 他（1979）『近代の超克』富山房百科文庫
- 川北稔（2019）『8050問題の深層——「限界家族」をどう救うか』NHK出版新書
- 河邑厚徳／グループ現代（2000）『エンデの遺言——根源からお金を問うこと』NHK出版

- 川村京子／漆田典子（1995）『人間の研究』岩波ブックサービスセンター
- 川村邦光（2015）『弔いの文化史——日本人の鎮魂の形』中公新書
- 菊池理夫（2004）『現代のコミュニタリアニズムと「第三の道」』風行社
- 岸雅彦（2015）『断片的なものの社会学』朝日出版社
- 木城ゆきと（1995）『銃夢（第9巻）』集英社
- 北一輝（2014）[1923]『日本改造法案大綱』中公文庫
- 北岡伸一（1999）『政党から軍部へ（日本の近代5）』中央公論新社
- 北沢洋子（2003）『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（1996）『共同体の思想——村落開発理論の比較社会学』世界思想社
- 鬼頭秀一（1996）『自然保護を問い合わせ——環境倫理とネットワーク』ちくま新書
- 鬼頭秀一／福永真弓編（2009）『環境倫理学』東京大学出版会
- 鬼頭宏（2002）『文明としての江戸システム（日本の歴史19）』講談社
- 木下謙治監修／園井ゆり／浅利宙編（2016）[2001]『家族社会学——基礎と応用（第3版）』九州大学出版
- 木下太志（2003）『狩猟採集民の人口』『人類史のなかの人口と家族』木下太志／浜野潔編、晃洋書房、1-22頁
- 木下太志／浜野潔編（2003）『人類史のなかの人口と家族』晃洋書房
- 木村靖二／柴宜弘／長沼秀世（1997）『世界大戦と現代文化の開幕（世界の歴史26）』中央公論社
- 木村忠正（2012）『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
- 木村敏（1972）『人と人の間——精神病理的日本論』弘文堂
- 木村礎（1983a）『村の語る日本の歴史8——古典・古代編』そしえて
- 木村礎（1983b）『村の語る日本の歴史9——近世編1』そしえて
- 木村礎（1983c）『村の語る日本の歴史10——近世編2』そしえて
- 九鬼周造（2009）[1979]『「いき」の構造（他二篇）』岩波文庫
- 久野収（1996）『市民主義の成立』春秋社
- 倉沢進／秋元律郎編（1990）『町内会と地域集団』ミネルヴァ書房
- 倉田一郎（1977）『農と民俗学（ほるぶ版）』岩崎美術社
- 倉田百三（2008）[1940]『愛と認識との出発』岩波文庫
- 栗岡幹英（1993）『役割行為の社会学』世界思想社
- 栗原敬遠（2015）「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1号、17-31頁

- 栗原敬遠（2016）「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2号、91-111頁
- 黒田恭史（2003）『豚のPちゃんと32人の小学生——命の授業900日』ミネルヴァ書房
- 桑子敏雄（1999）『環境の哲学』講談社学術文庫
- 桑子敏雄（2005）『風景のなかの環境哲学』東京大学出版会
- 玄田有史（2001）『仕事のなかの曖昧な不安——揺れる若年の現在』中央公論新社
- 玄田有史／曲沼美恵（2004）『ニート——フリーターでもなく失業者でもなく』幻冬舎
- 小泉格／安田喜憲編（1995）『地球と文明の周期（文明と環境1）』朝倉書店
- 高坂正顕／西谷啓治／高山岩男／鈴木成高（1943）『世界史的立場と日本』中央公論社
- 香坂玲編（2012）『地域のレジリアンス——大災害の記憶に学ぶ』清水弘文堂書房
- 厚生労働省（2018）『厚生労働白書（平成30年版）』
- 厚生労働省（2019）『高齢社会白書（令和元年版）』
- 河野勝彦（2000）『環境と生命の倫理』文理閣
- 河野康子（2002）『戦後と高度成長の終焉（日本の歴史24）』講談社
- 古賀正義／石川良子編（2018）『ひきこもりと家族の社会学』世界思想社
- 國分功一郎（2015）[2011]『暇と退屈の倫理学（増補新版）』太田出版
- 古在由重編（1969）『マルクス主義哲学（第1巻）』青木書店
- 古城泰（2003）「農耕の起源と人口」『人類史のなかの人口と家族』木下太志／浜野潔編、晃洋書房、23-41頁
- 古閥彰一（2009）[1989]『日本国憲法の誕生』岩波現代文庫
- 小谷汪之（1982）『共同体と近代』青木書店
- 小谷汪之（1991）『歴史と人間について——藤村と近代日本』東京大学出版会
- 小林英夫（2014）『自民党と戦後史』中経出版
- 小松和彦編（2011）『妖怪学の基礎知識』角川選書
- 小峰隆夫（2019）『平成の経済』日本経済新聞出版社
- 小宮山宏編（2007）『サステイナビリティ学への挑戦』岩波書店
- 子安宣邦（2010）[1998]『江戸思想史講義』岩波現代文庫

さ

- 斎藤純一（2000）『公共性』岩波書店
- 斎藤純一（2005）『自由』岩波書店
- 斎藤貴男（2004）『教育改革と新自由主義』寺子屋新書
- 斎藤環（2013）『承認をめぐる病』日本評論社

- 財務省（2019）『日本の財政関係資料（令和元年6月版）』
- 佐伯啓恩（2015）[2004]『20世紀とは何だったのか——西洋の没落とグローバリズム』PHP研究所
- 酒井隆史（2001）『自由論——現在性の系譜学』青土社
- 坂口安吾（2008）『堕落論・日本文化私観（他二十二篇）』岩波文庫。
- 坂本多加雄（1998）『明治国家の建設（日本の近代2）』中央公論新社
- 相良亭（1984）『日本人の心』東京大学出版会
- 相良亭（1989）『日本の思想——理・自然・道・天・心・伝統』ペリカン社
- 相良亭（1990）[1984]『日本人の死生觀（新装版）』ペリカン社
- 桜井智恵子／廣瀬義徳編（2013）『揺らぐ主体／問われる社会』インパクト出版社
- 佐々木健一（2019）[2004]『美学への招待（増補版）』中公新書
- 佐々木隆（2002）『明治人の力量（日本の歴史21）』講談社
- 佐々木毅／金泰昌編（2001）『公と私の思想史（公共哲学1）』東京大学出版会
- 佐藤彰一／池上俊一（1997）『西ヨーロッパ世界の形成（世界の歴史10）』中央公論社
- 佐藤弘夫編（2005）『概説 日本思想史』ミネルヴァ書房
- 佐藤慶幸（2003）「公共性の構造転換とアソシエーション革命」『市民社会と批判的公共性』佐藤慶幸／那須壽／大屋幸恵／菅原謙編、文眞堂、3-25頁
- 佐藤慶幸／那須壽／大屋幸恵／菅原謙編（2003）『市民社会と批判的公共性』文眞堂
- 佐和隆光（2003）『日本の「構造改革」——いま、どう変えるべきか』岩波新書
- 佐和隆光（2010）『グリーン産業革命——社会経済システムの改編と技術戦略』日経BP社
- 澤佳成（2010）『人間学・環境学からの解剖——人間はひとりで生きてゆけるのか』梓出版社
- 塩谷智美（1997）『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（2012）『全一生活論——転形期の公共空間』以文社
- 篠原雅武（2015）『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（2016）『複数性のエコロジー——人間ならざるもの環境哲学』以文社
- 島薗進／竹内整一編（2008）『死生学とは何か（死生学1）』東京大学出版会
- 島田裕巳監修（2011）『現代にっぽん新宗教百科』柏書房
- 清水哲郎／会田薰子編（2017）『医療・介護のための死生学入門』東京大学出版会
- 清水真人（2018）『平成デモクラシー史』ちくま新書
- 清水正徳（1971）『人間疎外論』紀伊國屋新書
- 下斗米伸夫／北岡伸一（1999）『新世紀の世界と日本（世界の歴史30）』中央公論新社

- 下村治（2009）[1962]『日本経済成長論』中公クラシックス
- 神野直彦／澤井安勇編（2004）『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
- 末木文美士（2010）[1992]『日本佛教史——思想史としてのアプローチ』新潮文庫
- 菅原潤（2018）『京都学派』講談社現代新書
- 菅原教夫（1994）『現代アートとは何か』丸善ライブラリー
- 杉田敦（1998）『権力の系譜学——フーコー以後の政治理論に向けて』岩波書店
- 杉原弘恭（1994）「日本のコモンズ『入会』」「社会的共通資本——コモンズと都市」宇沢弘文／茂木愛一郎編、東京大学出版会、101-126頁
- 鈴木貞美（2013）『入門 日本近現代文芸史』平凡社新書
- 鈴木龍也／富野暉一郎編（2006）『コモンズ論再考』晃洋書房
- 鈴木敏正（2000）『主体形成の教育学』御茶の水書房
- 芹沢俊介（1989）『現代〈子ども〉暴力論』大和書房
- 総合人間学会編（2007）『人間はどこに行くのか（総合人間学1）』学文社
- 総合人間学会編（2015）『〈居場所〉の喪失、これからの〈居場所〉——成長・競争社会とその先へ（総合人間学9）』学文社
- 総合人間学会（2018）『総合人間学会 第13回研究大会要旨集』

た

- 高野悦子（2003）[1971]『二十歳の原点』新潮文庫
- 高橋歩（2001）[1997]『毎日が冒険（新装版）』サンクチュアリ出版
- 高橋徳（2014）『人は愛することで健康になれる——愛のホルモン・オキシトシン』市谷敏訳、知道出版
- 竹井隆人（2005）『集合住宅デモクラシー——新たなコミュニティ・ガバナンスのかたち』世界思想社
- 竹井隆人（2007）『集合住宅と日本人——新たな「共同性」を求めて』平凡社
- 竹田青嗣（2009）『人間の未来——ヘーゲル哲学と現代資本主義』ちくま新書
- 竹村牧男（1992）『唯識の探究——『唯識三十頌』を読む』春秋社
- 竹村牧男（2009）『入門——哲学としての仏教』講談社現代新書
- 竹村牧男（2016）『ブッディスト・エコロジー——共生・環境・いのちの思想』ノンブル社
- 竹村牧男／中川光弘編（2010）『サステイナビリティとエコ・フィロソフィ——西洋と東洋の対話から』ノンブル社

- 竹村牧男／中川光弘監修／岩崎大／関陽子／増田敬祐編著 (2015) 『自然といのちの尊さについて考える』 ノンブル社
- 田尻祐一郎 (2011) 『江戸の思想史——人物・方法・連環』 中央新書
- 立川武蔵 (2003) 『空の思想史——原始仏教から日本近代へ』 講談社学術文庫
- 橋木俊詔 (2011) 『無縁社会の正体——地縁・血縁・社縁はいかに崩壊したか』 PHP研究所
- 立川昭二 (2018) [1998] 『日本人の死生観』 ちくま学芸文庫
- 田中角栄 (1972) 『日本列島改造論』 日刊工業新聞社
- 田中二郎編 (2001) 『カラハリ狩猟採集民——過去と現在』 京都大学学術出版会
- 田中康夫 (1985) [1981] 『なんとなく、クリスタル』 新潮文庫
- 谷川雁／吉本隆明ほか (2010) 『民主主義の神話——安保闘争の思想的総括』 現代思潮新社
- 谷川健一 (1999) 『日本の神々』 岩波新書
- 谷川稔／北原敦／鈴木健夫／村岡健次 (1999) 『近代ヨーロッパの情熱と苦悩 (世界の歴史22)』 中央公論社
- 谷直樹 (2005) 『町に住もう知恵——上方三都のライフスタイル』 平凡社
- 田畠稔 (1994) 『マルクスとアソシエーション——マルクス再読の試み』 新泉社
- 田畠稔／大藪龍介／白川真澄／松田博編 (2003) 『アソシエーション革命へ——理論・構想・実践』 社会評論社
- 多辺田政弘 (1990) 『コモンズの経済学』 学陽書房
- 玉野井芳郎 (1978) 『エコノミーとエコロジー——広義の経済学への道』 みすず書房
- 玉野井芳郎 (1982) 『生命系のエコノミー——経済学・物理学・哲学への問いかけ』 新評論
- 玉野井芳郎／坂本慶一／中村尚司編 (1984) 『いのちと“農”の論理——都市化と産業化を超えて』 学陽書房
- 玉野井芳郎／清成忠男／中村尚司編 (1978) 『地域主義——新しい思潮への理論と実践の試み』 学陽書房
- 田村栄太郎 (1994) 『江戸時代——町人の生活』 雄山閣出版
- 千葉雅也 (2013) 『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 (2017) 『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 (1996) 「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)」

- 柘植あづみ (2012) 『生殖技術——不妊治療と再生医療は社会に何をもたらすか』みすゞ書房
- 辻信一 (2004) [2001] 『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 (2003) [1991] 『日本美術史 (増補新装)』美術出版社
- 津田左右吉 (2018) 『古事記及び日本書紀の研究』毎日ワンズ
- 筒井清忠 (2006) [1996] 『二・二六事件とその時代——昭和期日本の構造』ちくま学芸文庫
- 筒井淳也 (2016) 『結婚と家族のこれから——共働き社会の限界』光文社新書
- 暉峻淑子 (1989) 『豊かさとは何か』岩波新書
- 土井隆義 (2004) 『「個性」を煽られる子どもたち——親密圏の変容を考える』岩波ブックレット
- 土井隆義 (2008) 『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 (2009) 『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 (1971) 『「甘え」の構造』弘文堂
- 土井淑平 (1997) 『都市論』三一書房
- 東京唯物論研究会編 (1986) 『戦後思想の再検討——人間と文化篇』白石書店
- 東大全共闘経済大学院闘争委員会 (1969) 『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
- 戸田清 (1994) 『環境的公正を求めて』新曜社
- 戸田清 (2003) 『環境学と平和学』新泉社
- 富田嘉郎 (1981) 『人間疎外』ミネルヴァ書房
- 鳥越皓之 (1993) [1985] 『家と村の社会学 (増補版)』世界思想社

な

- 内藤淳 (2007) 『自然主義の人権論——人間の本性に基づく規範』勁草書房
- 永井彰／日暮雅夫編 (2003) 『批判的社会理論の現在』晃洋書房
- 中沢新一 (1983) 『チベットのモーツアルト』せりか書房
- 中沢卓実／結城康博編 (2012) 『孤独死を防ぐ——支援の実際と政策の動向』ミネルヴァ書房
- 中島梓 (1995) [1991] 『コミュニケーション不全症候群』ちくま文庫
- 中島秀朗 (2018) 『ロボット——それは人類の敵か、味方か』ダイヤモンド社
- 中島岳志 (2011) 『秋葉原事件——加藤智大の軌跡』朝日新聞出版

- 中島義道（2015）[2002]『不幸論』PHP文庫
- 中根千枝（1967）『タテ社会の人間関係——単一社会の理論』講談社現代新書
- 永原慶二（1980）『日本経済史』岩波全書
- 仲正昌樹（2006）『日本の現代思想——ポストモダンとは何だったのか』NHKブックス
- 仲正昌樹（2017）[2002]『ポストモダンの左旋回（増補新版）』NHKブックス
- 中村元訳（1978）『ブッダの真理のことば 感興のことば』岩波文庫
- 中村元訳（1984）『ブッダのことば——スッタニパート』岩波文庫
- 中村元（1987）[1987]『原始仏典』ちくま学芸文庫
- 中村尚司（1998）[1993]『地域自立の経済学（第2版）』日本評論社
- 中村尚司（2002）[1975]『共同体の経済構造——労働の蓄積と交換（増補版）』新評論
- 中村尚司／鶴見良行編（1995）『コモンズの海——交流の道、共有の力』学陽書房
- 中山康雄（2004）『共同性の現代哲学——心から社会へ』勁草書房
- 夏目漱石（2014）『社会と自分——漱石自選講演集』ちくま学芸文庫
- 南条あや（2004）[2000]『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（2002）『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（1979）『善の研究』岩波文庫
- 西部邁（2013）[1999]『虚無の構造』中公文庫
- 西村豁通／中西洋／竹中恵美子編（1996）『個人と共同体の社会科学——近代における社会と人間』ミネルヴァ書房
- 似田貝香門（1984）『社会と疎外』世界書院
- 日刊工業新聞特別取材班編『樋口レポート——経済戦略会議報告』日刊工業新聞社
- 日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会（2006）『聖書（スタディ版）』日本聖書協会
- 日本村落史研究講座編集委員会（1990）『生活二——近世（日本村落史講座7）』雄山閣
- 日本ホリスティック教育協会／中川吉晴／金田卓也編（2003）『ホリスティック教育ガイドブック』せせらぎ出版
- にらさわあきこ（2016）『未婚当然時代——シングルたちの“絆”のゆくえ』ポプラ新書
- 根井淨（2008）『観音淨土に船出した人々——熊野と補陀落渡海』吉川弘文館
- 野家啓一（2005）[1996]『物語の哲学』岩波現代文庫
- 野田恵（2012）『自然体験論——農山村における自然学校の理論』みくに出版
- 信田さよ子（2008）『母が重くてたまらない——墓守娘の嘆き』春秋社

は

- 長谷川雄一／金子芳樹編 (2019) [1998] 『現代の国際政治 (第4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 (2013) 『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
- 花田達朗 (1996) 『公共圏という名の社会空間——公共圏、メディア、市民社会』 木鐸社
- 埴原和郎 (2000) 『人類の進化 試練と淘汰の道のり——未来へつなぐ500万年の歴史』 講談社
- 浜口恵俊 (1982) 『間人主義の社会 日本』 東洋経済新報社
- 濱口恵俊／公文俊平編 (1982) 『日本の集団主義——その真価を問う』 有斐閣選書
- 林房雄 (2006) [1964] 『大東亜戦争肯定論 (普及版)』 夏目書房
- 速水建朗 (2008) 『自分探しが止まらない』 ソフトバンク新書
- 原田泰 (2015) 『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 (2000) 『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 (2005) 『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 (2017) 『僕たちのインターネット史』 亜紀書房
- 日暮吉延 (2008) 『東京裁判』 講談社現代新書
- 平子友長 (1991) 『社会主義と現代世界』 青木書店
- 平田清明 (1969) 『市民社会と社会主義』 岩波書店
- 広井良典 (2001) 『死生観を問い合わせなおす』 ちくま新書
- 広井良典 (2006) 『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
- 広井良典 (2009) 『コミュニティを問い合わせなおす——つながり・都市・日本社会の未来』 ちくま新書
- 広井良典 (2013) 『人口減少社会という希望——コミュニティ経済の生成と地球倫理』 朝日新聞出版
- 廣松渉 (1989) [1980] 『〈近代の超克〉論——昭和思想史への一視覚』
- 廣松渉 (2001) [1993] 『物象化論の構図』、岩波書店
- 廣松渉 (2010) 『役割理論の再構築のために』 岩波書店
- 福沢諭吉 (1942) 『学問のすゝめ』 岩波文庫
- 福沢諭吉／松沢弘陽校注 (1995) 『文明論之概略』 岩波文庫
- 福永真弓 (2010) 『多声性の環境倫理——サケが生まれ帰る流域の正当性のゆくえ』 ハーベスト社
- 降旗信一／高橋正弘編著／阿部治／朝岡幸彦監修 (2009) 『現代環境教育入門 (持続可能

- な社会のための環境教育シリーズ 1)』筑波書房
- 古市憲寿 (2011) 『絶望の国の幸福な若者たち』講談社
- 古莊純一 (2007) 『不安に潰される子どもたち——何が追いつめるのか』光文社新書
- 古莊純一 (2009) 『日本の子どもの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
- ベンダサン・I／山本七平訳 (1975) [1972] 『日本教について』文春文庫
- 保阪正康 (2009) [1974] 『五・一五事件——橋孝三郎と愛郷塾の軌跡』中公文庫
- 星川淳 (2005) 『魂の民主主義——北米先住民・アメリカ建国・日本国憲法』築地書館
- 干川剛史 (2001) 『公共圏の社会学——デジタル・ネットワーキングによる公共圏構築に向けて』法律文化社
- 細谷雄一 (2012) 『国際秩序——18世紀ヨーロッパから21世紀アジアへ』中公新書
- 堀越久甫 (1979) 『村の中で村を考える』NHKブックス
- 堀越久甫 (1983) 『むらの役員心得帳——日本の和の論理の実際』農文協

ま

- 前島賢 (2010) 『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 (2009) 「ペルソナ的人格モデルにみる人間存在の在り方」『共生社会システム研究』第3巻、第1号、131-149頁
- 増田敬祐 (2011) 「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16号、301-325頁
- 増田敬祐 (2015) 「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／増田敬祐編著『自然といのちの尊さについて考える』ノンブル社、157-202頁
- 増田敬祐 (2016) 「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1号、93-157頁
- 増田敬祐 (2017) 「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2号、177-324頁
- 増田敬祐 (2020a) 「風土論の変遷と環境の時代——人間が存在することの環境倫理学的問いとは何か」『風土的環境倫理と現代社会——〈環境〉を生きる人間存在のあり方を問う』亀山純生監修／増田敬祐編集、農林統計出版、103-146頁
- 増田敬祐 (2020b) 「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4号、313-

378頁

松尾豊 (2015) 『人工知能は人間を超えるか——ディープラーニングの先にあるもの』 角川EPUB選書

松田純 (2018) 『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

松田雄馬 (2017) 『人工知能の哲学——生命から紐解く知能の謎』 東海大学出版部

松野弘 (2009) 『環境思想とは何か——環境主義からエコロジズムへ』 ちくま新書

松本健一 (1998) 『開国・維新 (日本の近代1)』 中央公論新社

松本三之介 (2012) [1981] 『明治精神の構造』 岩波現代文庫

間庭充幸 (1990) 『日本的集団の社会学——包摶と排斥の構造』 河出書房新社

丸山眞男 (1952) 『日本政治思想史研究』 東京大学出版会

丸山眞男 (1961) 『日本の思想』 岩波新書

丸山眞男 (1964) 『現代政治の思想と行動 [増補版]』 未来社

丸山眞男 (1996) 『丸山眞男集 (第10巻)』 岩波書店

丸山正次 (2006) 『環境政治理論——政治理論のパラダイム転換』 風行社

三浦展 (2004) 『ファスト風土化する日本——郊外化とその病理』 洋泉社

三浦展 (2005) 『下流社会——新たな階層集団の出現』 光文社新書

三浦永光 (2007) 『環境思想と社会——思想史的アプローチ』 御茶の水書房

御厨貴 (2001) 『明治国家の完成 (日本の近代3)』 中央公論新社

三島由紀夫 (2006) [1969] 『文化防衛論』 ちくま文庫

三島由紀夫／東大全共闘 (2000) [1969] 『美と共同体と東大闘争——【討論】三島由紀

夫V S 東大全共闘』 角川文庫

水野弘元 (2006) [1972] 『仏教用語の基礎知識 (新版)』 春秋社

見田宗介 (1995) 『現代日本の感覚と思想』 講談社学術文庫

見田宗介 (1996) 『現代社会の理論——情報化・消費化社会の現在と未来』 岩波新書

宮川公男／大守隆編 (2004) 『ソーシャル・キャピタル——現代経済社会のガバナンスの基礎』 東洋経済新報社

三宅陽一郎 (2016) 『人工知能のための哲学塾』 ピー・エヌ・エヌ新社

宮台真司 (1997) 『透明な存在の不透明な悪意』 春秋社

宮台真司 (1998) [1995] 『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 (2000) [1997] 『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 (2006) [1994] 『制服少女たちの選択——After 10 years』 朝日文庫

- 宮本常一 (1984) [1960] 『忘れられた日本人』 岩波文庫
- 三和良一 (2002) [1993] 『概説 日本経済史——近現代 (第2版)』 東京大学出版会
- 武藤盈／須藤功 (2003) 『写真で綴る昭和30年代農山村の暮らし——高度成長以前の日本
の原風景』 農文協
- 村上陽一郎 (1986) 『近代科学を超えて』 講談社学術文庫
- 村田浩一／成島悦雄／原久美子編 (2014) 『動物園学入門』 朝倉書店
- 村田純一 (2009) 『技術の哲学』 岩波書店
- 室田武 (2001) 『物質循環のエコロジー』 晃洋書房
- 室田武／多辺田政弘／梶田敦編 (1995) 『循環の経済学——持続可能な社会の条件』 学陽
書房
- 元田厚生 (2007) 『個人主義と共同体主義の両面的乗り越え——マルクス説の整序と補正
の試み』 梓出版社
- 森岡正博 (1988) 『生命学への招待——バイオエシックスを超えて』 効草書房
- 森岡正博 (1994) 『生命観を問い合わせなおす——エコロジーから脳死まで』 ちくま新書
- 森岡正博 (1996) 『宗教なき時代を生きるために』 法藏館
- 森岡正博 (2003) 『無痛文明論』 トランスビュー
- 森達也 (2002) 『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 (2010) 『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 (2009) 『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

や

- 矢島新子 (2017) 『ハイスペック女子の憂鬱』 洋泉社
- 安田喜憲 (1995) 『森と文明の物語——環境考古学は語る』 ちくま新書
- 安田喜憲／菅原聰編 (1996) 『森と文明 (文明と環境9)』 朝倉書店
- 柳田国男 (1976) 『遠野物語・山の人生』 岩波文庫
- 柳父章 (1982) 『翻訳語成立事情』 岩波新書
- 山岸俊男 (1998) 『信頼の構造——こころと社会の進化ゲーム』 東京大学出版会
- 山極寿一 (2007) 『暴力はどこからきたか——人間性の起源を探る』 NHKブックス
- 山口覚 (2016) 『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 (2004) 『市民社会論——歴史的遺産と新展開』 有斐閣
- 山口定／佐藤春吉／中島茂樹／小関素明編 (2003) 『新しい公共性——そのフロンティ
ア』 有斐閣

- 山竹伸二（2006）『「本当の自分」の現象学』NHKブックス
- 山竹伸二（2011）『「認められたい」の正体——承認不安の時代』講談社現代新書
- 山田寛（2004）『ポル・ポト〈革命史〉——虐殺と破壊の4年間』講談社選書メチエ
- 山田昌弘（1994）『近代家族のゆくえ——家族と愛情のパラドックス』新曜社
- 山田昌弘（2005）『迷走する家族——戦後家族モデルの形成と解体』有斐閣
- 山田昌弘（2014）『「家族」難民——生涯未婚率25%社会の衝撃』朝日新聞出版
- 山本七平（1983）[1977]『空気』の研究』文春文庫
- 山脇直司（2004）『公共哲学とは何か』ちくま新書
- 湯浅赳男（1993）『環境と文明——環境経済論への道』新評論
- 湯浅赳男（1999）『文明の人口史——人類と環境との衝突、一万年史』新評論
- 湯浅赳男（2000）『コミュニティと文明——自発性・共同知・共同性の統合の論理』新評論
- 湯浅誠（2008）『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（1998）『第二次世界大戦から米ソ対立へ（世界の歴史28）』中央公論新社
- 湯沢雍彦／奥田都子／中原順子／佐藤裕紀子（2006）『百年前の家庭生活』クレス出版
- 吉田敦彦（1999）『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（2007）『ブーバー対話論とホリスティック教育——他者・呼びかけ・応答』勁草書房
- 吉田敦彦（2009）『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（1996）『解明 日本型経営システム——日本経済を分析する新しい経済学への挑戦』東洋経済新報社
- 吉田健彦（2012）「情報思想からみた地球環境問題への応答責任——コミュニケーション、苦痛、そして他者性の視点から」『環境哲学のラディカリズム』尾関周二／武田一博編、学文社、181-201頁
- 吉田健彦（2014）「環境化する現代情報技術と現実の変容——現実／仮想の二元論的情報観を超えて」『総合人間学（電子ジャーナル版）』、第8号、197-211頁
- 吉田健彦（2016）「すべてが技術化するこの世界で他者はなお畏怖され得るのか——現代情報・技術社会の病理と救済について」『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第1号、159-204頁
- 吉田健彦（2017）「粘土板から石英ストレージへ——無限と永遠を問い合わせ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2号、325-423頁

吉田健彦 (2018) 「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3号、217-323頁

吉田健彦 (2020) 「波打ち際の大聖堂——計算に引き寄せられる世界のメディア論」『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4号、379-443頁

吉田健彦 (2021) 『メディオーム——ポストヒューマンのメディア論』共和国

吉永明弘 (2014) 『都市の環境倫理——持続可能性、都市における自然、アメニティ』勁草書房

吉永明弘／福永真弓編 (2018) 『未来の環境倫理学』勁草書房

吉本隆明 (1982) [1968] 『共同幻想論〔改訂新版〕』角川文庫

吉本隆明 (2001) 『柳田国男論・丸山真男論』筑摩書房

米地実 (1977) 『村落祭祀と国家統制』お茶の水書房

米山俊直 (1967) 『日本のむらの百年——その文化人類学的素描』NHKブックス

わ

若林幹夫 (2007) 『郊外の社会学——現代を生きる形』ちくま新書

渡邊昭夫 (2000) 『大国日本の揺らぎ（日本の近代8）』中央公論新社

渡辺正雄 (1987) 『科学者とキリスト教——ガリレイから現代まで』講談社ブルーバックス

和辻哲郎 (1979) [1935] 『風土——人間学的考察』岩波文庫

和辻哲郎 (2007) [1934] 『人間の学としての倫理学』岩波文庫

〈外国語文献（翻訳文献）〉

ATTAC編 (2001) 『反グローバリゼーション民衆運動——アタックの挑戦』杉村昌昭訳、つげ書房新社 (L'Association ATTAC, *Tout sur ATTAC*, Editions Mille et une nuits, 2001)

アリストテレス (1961) 『政治学』山本光雄訳、岩波文庫 (W. D. Ross, *Aristotelis: Politica*, Oxford University Press, 1957)

アリストテレス (1971) 『ニコマコス倫理学（上／下）』高田三郎訳、岩波文庫 (I. Bywater, *Aristotelis: Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, 1894)

アリストテレス (1974) 『靈魂論』『世界の大思想20』村治能就訳、河出書房新社 (W. D.

- Ross, Aristotelis: *De Anima*, Oxford University Press, 1956)
- H・アレント (1972a) 『全体主義の起原 (1) ——反ユダヤ主義』大久保和郎訳、みすず書房 (H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, 1966)
- H・アレント (1972b) 『全体主義の起原 (2) ——帝国主義』大島道義／大島かおり訳、みすず書房 (H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, 1966)
- H・アレント (1974) 『全体主義の起原 (3) ——全体主義』大島道義／大島かおり訳、みすず書房 (H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace & World, 1966)
- H・アレント (1994) 『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫 (H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958)
- B・アンダーソン (1987) 『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石隆／白石さや訳、リブロポート (B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1983)
- E・アンテス (2016) 『サイボーグ化する動物たち——ベットのクローンから昆虫のドローンまで』西田美緒子訳、白揚社 (E. Anthes, *Frankenstein's Cat: Cuddling up Biotech's Brave New Beasts*, Scientific American, 2013)
- I・イリイチ (1990) 『シャドウ・ワーク——生活のあり方を問う』玉野井芳郎／栗原彬訳、岩波書店 (I. Illich, *Shadow Work*, Marion Boyars, 1981)
- I・イリッチ (1977) 『脱学校の社会』東洋／小澤周三訳、東京創元社 (I. Illich, *The Deschooling Society*, Harper & Row, 1970)
- E・O・ウィルソン (1999) 『社会生物学 (合本版)』伊藤嘉昭／坂上昭一／粕谷英一ほか訳、新思索社 (E. O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, 1975)
- K・ウィルバー (1986) 『無境界——自己成長のセラピー論』吉福伸逸訳、平河出版社 (K. Wilber, *No Boundary: Eastern and Western Approaches to Personal Growth*, Shambhala, 1979)
- K・ウィルバー (2002) 『万物の理論——ビジネス・政治・科学からスピリチュアリティまで』岡野守也訳、トランスピュー (K. Wilber, *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science, and Spirituality*, Shambhala, 2000)
- M・ウェーバー (1960) 『支配の社会学 I』世良晃志郎訳、創文社 (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl., Mohr, 1972)
- M・ウェーバー (1964) 『都市の類型学』世良晃志郎訳、創文社 (M. Weber, *Wirtschaft*

- und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie. 5., rev. Aufl., Mohr, 1972)
- M・ウェーバー (1972) 『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波文庫 (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5., rev. Aufl., Mohr, 1972)
- M・ウェーバー (1980a) 『職業としての学問』尾高邦男訳、岩波文庫 (M. Weber, *Max Weber Gesamtausgabe*, Bd.17, Mohr, 1992)
- M・ウェーバー (1980b) 『職業としての政治』脇圭平訳、岩波文庫 (M. Weber, *Max Weber Gesamtausgabe*, Bd.17, Mohr, 1992)
- M・ウェーバー (1989) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫 (M. Weber, *Max Weber Gesamtausgabe*, Bd.18, Mohr, 2016)
- E・F・ヴォーゲル (1979) 『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 (E. F. Vogel, *Japan as Number One: Lessons for America*, Harvard University Press, 1979)
- I・ウォーラースtein (1981) 『近代世界システム——農業資本主義と「ヨーロッパ世界経済」の成立 (I／II)』川北稔訳、岩波現代選書 (I. Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, 1974)
- I・ウォーラースtein (1987a) 『資本主義世界経済 (I) ——中核と周辺の不平等』藤瀬浩司／麻沼賢彦／金井雄一訳、名古屋大学出版会 (I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, 1979)
- I・ウォーラースtein (1987b) 『資本主義世界経済 (II) ——階級・エスニシティの不平等、国際政治』日南田静眞訳、名古屋大学出版会 (I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, 1979)
- I・ウォーラースtein (1997) 『歴史的システムとしての資本主義 (新版)』川北稔訳、岩波書店 (I. Wallerstein, *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*, Verso, 1995)
- P・ウォレス (2018) 『インターネットの心理学』川浦康至／和田正人／堀正訳、NTT出版 (P. Wallace, *The Psychology of the Internet* (2ed.), Cambridge University Press, 2016)
- P・エキンズ編 (1987) 『生命系の経済学』石見尚／中村尚司／丸山茂樹／森田邦彦訳、お茶の水書房 (P. Ekins, *The Living Economy: By the Other Economic Summit*, Routledge, 1986)
- F・エンゲルス (1966) 『空想から科学へ』寺沢恒信訳、大月書店 (K. Marx/F. Engels,

- Marx-Engels Werke, Bd. 19, Dietz Verlag, 1987)
- G・オーウェル (1972) 『1984年』新庄哲夫訳、ハヤカワ文庫 (G. Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Secker & Warburg, 1949)
- D・オースター (1989) 『ネイチャーズ・エコノミー』中山茂／成定薰／吉田忠訳 リプロポート (D. Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge University Press, 1985)
- J・L・オースティン (1978) 『言語と行為』坂本百大訳、大修館書店 (J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, 1962)
- C・オニール (2018) 『あなたを支配し、社会を破壊する、AI・ビッグデータの罠』久保尚子訳、インターフェース (C. O'Neil, *Weapons of Math Destruction*, Crown Books, 2016)
- E・H・カー (1962) 『歴史とは何か』清水幾多郎訳、岩波新書 (E. H. Carr, *What is History? : The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge January-March 1961*, Macmillan, 1961)
- R・カーツワイル (2007) 『ポスト・ヒューマン誕生——コンピュータが人類の知性を超えるとき』井上健監訳／小野木明恵／野中香方子／福田実共訳、NHK出版 (R. Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking, 2005)
- 環境と開発に関する世界委員会 (1987) 『地球の未来を守るために』大来佐武郎監訳、福音書店 (The World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford University Press, 1987)
- I・カント (1964) 『判断力批判 (上・下)』篠田英雄訳、岩波書店 (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp, 1957)
- I・カント (1966) 「論理学」『批判期論集 (全集12)』門脇卓爾訳、理想社 (I. Kant, *Immanuel Kant Werke*, Bd.9, W. de Gruyter, 1968)
- I・カント (1976) 『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波文庫 (I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, 2007)
- J・ギース／F・ギース (2006) 『中世ヨーロッパの都市の生活』青島淑子訳、講談社学術文庫 (J. Gies／F. Gies, *Life in a Medieval City*, HarperCollins, 1982)
- J・ギース／F・ギース (2008) 『中世ヨーロッパの農村の生活』青島淑子訳、講談社学術文庫 (J. Gies／F. Gies, *Life in a Medieval Village*, HarperCollins, 1982)
- A・ギデンズ (1993) 『近代とはいかなる時代か?——モダニティの帰結』松尾精文／小幡正敏訳、而立書房 (A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1990)
- A・ギデンズ (1995) 『親密性の変容——近代社会におけるセクシュアリティ、愛情、エ

- ロティシズム』松尾精文／松川昭子訳、而立書房 (A. Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, 1992)
- A・ギデンズ (1998) 『社会学 (第3版)』松尾精文／藤井達也／叶堂隆三ほか訳、而立書房 (A. Giddens, *Sociology (4ed.)*, Polity Press, 2001)
- E・キューブラー＝ロス (1971) 『死ぬ瞬間——死にゆく人々との対話』川口正吉訳、読売新聞社 (E. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Scribner, 2014)
- R・G・クライン／B・エドガー (2004) 『5万年前に人類に何が起きたか?』鈴木淑美訳、新書館 (R. G. Klein/B. Edgar, *The Dawn of Human Culture*, John Wiley & Sons, 2002)
- N・クルデル／R・バーンスタイン／K・イングラム／K・M・ハート (2018) 『バイオビルダー——合成生物学をはじめよう』津田和俊監訳／片野晃輔／西原由実／濱田格雄訳、オライリー・ジャパン (N. Kuldell/R. Bernstein/K. Ingram/K. M. Hart, *BioBuilder: Synthetic Biology in the Lab*, O'Reilly Media, 2015)
- P・ケネディ (1988) 『大国の興亡——1500年から2000年までの経済の変遷と軍事闘争 (上／下)』鈴木主税訳、草思社 (P. Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, Random House, 1987)
- D・コイル (2015) 『GDP——小さくて大きな数字の歴史』高橋璃子訳、みすず書房 (D. Coyle, *GDP: A Brief but Affectionate History*, Princeton University Press, 2014)
- P・ゴーギヤン (1999) 『ノアノア』岩切正一郎訳、ちくま学芸文庫 (P. Gauguin, *Noa Noa*, Jean-Jacques Pauvert et compagnie, 1988)
- A・コジェーヴ (1987) 『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 (A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1968)
- E・ゴッフマン (1980) 『集まりの構造——新しい日常行動論を求めて』丸木恵祐／本名信行訳、誠信書房 (E. Goffman, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*, The Free Press, 1963)
- E・ゴッフマン (1985) 『出会い——相互行為の社会学』佐藤毅／折橋徹彦訳、誠信書房 (E. Goffman, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Bobbs-Merrill, 1961)
- J = P・サルトル (1974) 「存在と無 (抄)」『存在と無・唯物論と革命・方法の問題 (世界の大思想18)』松浪信三郎／矢内原伊作／多田道太郎／平井啓之訳、河出書房新社 (J.-P. Sartre, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943)
- J = P・サルトル (1996) 『実存主義とは何か (増補新装版)』伊吹武彦／海老坂武／石崎晴巳訳、人文書院 (J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Gallimard, 1996)

- M・J・サンデル (2009) 『リベラリズムと正義の限界』菊池理夫訳、勁草書房 (M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (2ed.), Cambridge University Press, 1998)
- M・シェーラー (2012) 『宇宙における人間の地位』亀井裕／山本達訳、白水社 (M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Hofenberg, 2016)
- A・シュツツ (1980) 『現象学的社会学』森川真規雄／浜日出夫訳、紀伊國屋書店 (A. Schütz, *On Phenomenology and Social Relations*, The University of Chicago Press, 1970)
- A・シュツツ (2006) 『社会的世界の意味構成——理解社会学入門（改訂版）』佐藤嘉一訳、木鐸社 (A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Springer, 1932)
- N・ジョージエスク＝レーゲン (1981) 『経済学の神話——エネルギー・資源・環境に関する真実』小出厚之助／室田武／鹿島信吾訳、東洋経済新報社
- P・ジンバルドー／N・D・クーロン (2017) 『男子劣化社会』高月園子訳、晶文社 (P. Zimbardo／N. D. Coulombe, *Man (Dis) connected: How Technology Has Sabotaged What it Means to be Male*, Rider, 2015)
- R・ストーム (1993) 『ニューエイジの歴史と現在——地上の楽園を求めて』高橋巖／小杉英了訳、角川選書 (R. Storm, *In Search of Heaven on Earth*, Bloomsbury, 1991)
- A・D・スミス (1998) 『ナショナリズムの生命力』高柳先男訳、晶文社 (A. D. Smith, *National Identity*, University of Nevada Press, 1991)
- A・スミス (2020) 『国富論（1／2／3）』大河内一男監訳、中公文庫 (A. Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, Oxford University Press, 1976)
- U・セーゲルストローレ (2005) 『社会生物学論争史——誰もが真理を擁護していた（1／2）』垂水雄二訳、みすず書房 (U. Segerstråle, *Defenders of the Truth: The battle for Science in the Sociobiology Debate and Beyond*, Oxford University Press, 2000)
- J・ダイアモンド (2000) 『銃・病原菌・鉄——1万3000年にわたる人類史の謎（上／下）』倉骨彰訳、草思社 (J. Diamond, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*, W. W. Norton & Company, 1997)
- J・ダイアモンド (2005) 『文明崩壊——滅亡と存続の運命を分けるもの（上／下）』榎井浩一訳、草思社 (J. Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, Viking, 2004)
- J・ダウドナ／S・スターンバーグ (2017) 『クリスピ——究極の遺伝子編集技術の発見』／櫻井祐子訳、文藝春秋 (A. Doudna／S. H. Sternberg, *A Crack in Creation: Gene*

- Editing and the Unthinkable Power to Control Evolution*, Houghton Mifflin Harcourt, 2017)
- P・ダスクプタ (2007) 『サステナビリティの経済学——人間の福祉と自然環境』植田和弘監訳、岩波書店 (P. Dasgupta, *Human Well-Being and the Natural Environment*, Oxford University Press, 2001)
- A・C・ダントー (2018) 『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. C. Danto, *What Art Is*, Yale University Press, 2013)
- R・ダンバー (1998) 『ことばの起源』松浦俊輔／服部清美訳、青土社 (R. Dunbar, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*, Faber & Faber, 1996)
- L・デイヴィッド (2016) 『マーズ——火星移住計画』日経ナショナルジオグラフィック社 (L. David, *Mars: Our Future on the Red Planet*, National Geographic, 2016)
- N・B・デイビス／J・R・クレブス／S・A・ウェスト (2015) 『行動生態学 (原著第4版)』野間口真太郎／山岸哲／巖佐庸訳、共立出版 (N. B. Davies / J. R. Krebs / S. A. West, *An Introduction to Behavioral Ecology* (4ed.), Wiley-Blackwell, 2012)
- C・テイラー (2011) 『近代——想像された社会の系譜』上野成利訳、岩波書店 (C. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2003)
- H・E・デイリー (2005) 『持続可能な発展の経済学』新田功／蔵木忍／大森正之共訳、みすず書房 (H. E. Daly, *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development*, Beacon Press, 1996)
- H・デイリー／J・ファーレイ (2014) 『エコロジー経済学——原理と応用』佐藤正弘訳、NTT出版 (H. Daly / J. Farley, *Ecological Economics: Principles and Applications* (2ed.), Island Press, 2011)
- R・デカルト (2006) 『省察』山田弘明訳、岩波文庫 (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Vrin, 1964)
- J・デ・ジャルダン (2005) 『環境倫理学——環境哲学入門』新田功／生方卓／蔵木忍／大森正之訳、人間の科学社 (J. Des Jardins, *An Introduction to Environmental Philosophy* (3ed.), Wadsworth, 2001)
- D・デフォー (2010) 『ロビンソン・クルーソー』増田義郎訳、中公文庫 (D. Defoe, *The Life and Most Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner*, Forgotten Books, 2012)
- E・デュルケム (1975) 『宗教生活の原初形態 (上／下)』古野清人訳、岩波文庫 (É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Presses universitaires de France, 1968)

- E・デュルケム (1985) 『自殺論』宮島喬訳、中央公論社 (É. Durkheim, *Le Suicide: étude de sociologie*, Presses universitaires de France, 1960)
- E・デュルケム (1989) 『社会分業論 (上／下)』井伊玄太郎訳、講談社学術文庫 (É. Durkheim, *De la division du travail social*, Presses universitaires de France, 1967)
- F・テンニエス (1957) 『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト——純粹社会学の基本概念 (上／下)』杉之原寿一訳、岩波文庫 (F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963)
- F・ドゥ＝ヴァール (2017) 『動物の賢さがわかるほど人間は賢いのか』松沢哲郎監訳／柴田裕之訳、紀伊國屋書店 (F. de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*, W. W. Norton & Company, 2016)
- G・ドゥルーズ／F・ガタリ (1986) 『アンチ・オイティップス——資本主義と分裂症』市倉宏祐訳、河出書房新社 (G. Deleuze／F. Guattari, *L'ANTI-OEdipe: Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1972)
- G・ドゥルーズ／F・ガタリ (1994) 『千のプラト——資本主義と分裂症』宇野邦一／小松秋広／田中敏彦ほか訳、河出書房新社 (G. Deleuze／F. Guattari, *Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1980)
- S・トゥルミン (2001) 『近代とは何か——その隠されたアジェンダ』藤村龍雄／新井浩子訳、法政大学出版 (S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, The Free Press, 1990)
- R・ドーキンス (1991) 『利己的な遺伝子——増補改題「生物＝生存機械論」』 (R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, 1976)
- E・Todd (1992) 『新ヨーロッパ大全 (I)』島崎晴己訳、藤原書店 (E. Todd, *L'Invention de l'Europe*, du Seuil, 1990)
- A・ドブソン (2001) 『緑の政治思想——エコロジズムと変革の理論』松野弘監訳／栗栖聰／池田寛二／丸山正次訳、ミネルヴァ書房 (A. Dobson, *Green Political Thought (2ed.)*, Routledge, 1995)
- R・ドロール／F・ワルテール (2006) 『環境の歴史——ヨーロッパ、原初から現代まで』桃木暁子／門脇仁訳、みすず書房 (R. Delort et F. Walter, *Histoire de l'environnement européen*, Presses Universitaires de France, 2001)
- A・ネグリ／M・ハート (2003) 『〈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 (M. Hardt／A. Negri, *Empire*, Harvard University Press, 2000)
- A・ネス (1997) 『ディープ・エコロジーとは何か——エコロジー・共同体・ライフスタイル』

- イル』斎藤直輔／開龍美訳、文化書房博文社 (A. Naess, *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline an Ecosophy*, translated and edited by D. Rothenberg, Cambridge University Press, 1989)
- R・B・ノーガード (2003) 『裏切られた発展——進歩の終わりと未来への共進化ビジョン』竹内憲司訳、勁草書房 (R. B. Norgaard, *Development Betrayed: The End of Progress and a Coevolutionary Revisioning of the Future*, Routledge, 1994)
- R・ノージック (2000) 『アナーキー・国家・ユートピア——国家の正当性とその限界』嶋津格訳、水鐸社 (R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, 1974)
- P・ノフラー (2017) 『デザイナー・ベビー——ゲノム編集によって迫られる選択』中山潤一訳、丸善出版 (P. Knoepfler, *GMO Sapiens: The Life-Changing Science of Designer Babies*, World Scientific, 2016)
- M・ハイデッガー (1994) 『存在と時間（上／下）』細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫 (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 2006)
- M・ハイデッガー (2013) 『技術への問い』関口浩訳、平凡社 (M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, 1954)。
- D・ハーヴェイ (2007) 『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 (D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press 2005)
- A・G・バウムガルテン (2016) 『美学』松尾大訳、講談社学術文庫 (A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, G. Olms, 1986)
- T・パーソンズ (1974) 『社会体系論（現代社会学大系14）』佐藤勉訳、青木書店 (T. Parsons, *The Social System*, The Free Press, 1951)
- R・D・パットナム (2001) 『哲学する民主主義——伝統と改革の市民的構造』河田潤一訳、NTT出版 (R. D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, 1993)
- J・ハーバーマス (1985) 『コミュニケーション的行為の理論（上）』河上倫逸／M・フーブリヒト／平井俊彦訳、未来社 (J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns (I)*, Suhrkamp, 1981)
- J・ハーバーマス (1986) 『コミュニケーション的行為の理論（中）』藤沢賢一郎／岩倉正博／徳永恂ほか訳、未来社 (J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns (1-2)*, Suhrkamp, 1981)
- J・ハーバーマス (1987) 『コミュニケーション的行為の理論（下）』丸山高司／丸山徳次／厚東洋輔ほか訳、未来社 (J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns (3)*, Suhrkamp, 1987)

- (2), Suhrkamp, 1981)
- J・ハーバーマス (1994) 『公共性の構造転換 (第2版)』細谷貞雄／山田正行訳、未来社 (J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, 1990)
- I・バーリン (2000) 「二つの自由概念」『自由論 (新装版)』生松敬三訳、みすず書房 (I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969)
- S・バロン＝コーエン (1997) 『自閉症とマインドブラインドネス』長野敬／長畠正道／今野義孝訳、青土社 (S. Baron-Cohen, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, The MIT Press, 1995)
- S・P・ハンティントン (1998) 『文明の衝突』鈴木主税訳、集英社 (S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1996)
- N・ハンフリー (1993) 『内なる目——意識の進化論』垂水雄二訳、紀伊國屋書店 (N. Humphrey, *The Inner Eye*, Faber & Faber, 1986)
- D・ヒューズ (2004) 『世界の環境の歴史』奥田暁子／あべのぞみ訳、明石書店 (D. Hughes, *An Environmental History of the World: Humankind's Changing Role in the Community of Life*, Routledge, 2001)
- S・ピンカー (2004) 『人間の本性を考える——心は「空白の石版」か (上／中／下)』山下篤子訳、NHKブックス (S. Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, Viking Penguin, 2002)
- W・F・フィッシャー／T・ポニア編 (2003) 『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／白石聰／木下ちがや監訳、日本経済評論社 (W. F. Fisher／T. Ponniah, *Another World is Possible: Popular Alternative to Globalization at the World Social Forum*, Zed Books, 2003)
- B・フェイガン (2005) 『古代文明と気候変動——人類の運命を変えた2万年史』東郷えりか訳、河出書房新社 (B. Fagan, *The Long Summer: How Climate Changed Civilization*, Basic Books, 2004)
- B・フェイガン (2016) 『人類と家畜の世界史』東郷えりか訳、河出書房新社 (B. Fagan, *The Intimate Bond*, Bloomsbury, 2015)
- L・A・フォイエルバッハ (1965) 『キリスト教の本質 (上／下)』船山信一訳、岩波文庫 (L. A. Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Bd.5, Akademie-Verlag, 1973)
- M・ブクチン (1996) 『エコロジーと社会』藤堂麻理子／戸田清／萩原なつ子訳、白水社 (M. Bookchin, *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, South End Press, 1996)

- 1990)
- M・フーコー (1975) 『狂気の歴史——古典主義時代における』 田村淑訳、新潮社 (M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972)
- M・フーコー (1977) 『監獄の誕生——監視と処罰』 田村淑訳、新潮社 (M. Foucault, *Surveiller et Punir: Naissance de la prison*, Gallimard, 1975)
- E・フッサール (1995) 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』 細谷恒夫／木田元訳、中公文庫 (E. Husserl, *Husserliana: gesammelte Werke*, Bd. 4, Martinus Nijhoff, 1954)
- E・フッサール (2001) 『デカルト的省察』 浜渦辰二訳、岩波文庫 (E. Husserl, *Husserliana: gesammelte Werke*, Bd. 1, Martinus Nijhoff, 1950)
- M・ブーバー (1979) 『我と汝・対話』 植田重雄訳、岩波文庫 (M. Buber, *Das dialogische Prinzip: Ich und Du, Zwiesprache, Die Frage an den Einzelnen, Elemente des Zwischenmenschlichen, Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, Schneider, 1984)
- M・ブライト (1986) 『動物たちの話し声』 熊田清子訳、どうぶつ社 (M. Bright, *Animal language*, Cornell University Press, 1984)
- H・ブルーマー (1991) 『シンボリック相互作用論——パースペクティヴと方法』 後藤将之訳、勁草書房 (H. Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Prentice-Hall, 1969)
- E・フロム (1955) 『人間における自由』 谷口隆之助／早坂泰次郎訳、東京創元新社 (E. Fromm, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*, Rinehart & Company, 1947)
- E・フロム (1965) 『自由からの逃走（新版）』 日高六郎訳、東京創元社 (E. Fromm, *Escape from Freedom*, Henry Holt, 1994)
- E・フロム (1977) 『生きるということ』 佐野哲郎訳、紀伊國屋書店 (E. Fromm, *To Have or to Be?*, Harper & Row, 1976)
- G・W・F・ヘーゲル (1994) 『歴史哲学講義（上／下）』 長谷川宏訳、岩波文庫 (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, 1986)
- G・W・F・ヘーゲル (1997) 『精神現象学（上）』 横山欽四郎訳、平凡社ライブラリー (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1970)
- W・ベック (1998) 『危険社会——新しい近代への道』 東廉／伊藤美登里訳、法政大学出版局 (W. Beck, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, 1986)
- W・ベック／A・ギデンズ／S・ラッシュ (1997) 『再帰的近代化——近現代における政

- 治、伝統、美的原理』松尾精文／小幡正敏／叶堂隆三訳、而立書房 (U. Beck／A. Giddens／S. Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, 1994)
- P・ベルウッド (2008) 『農耕起源の人類史』長田俊樹／佐藤洋一郎監訳、京都大学学術出版会 (P. Bellwood, *First Farmers: The Origins of Agricultural Societies*, Blackwell Publishing, 2005)
- G・ペルトナー (2017) 『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／馬場智一／大森万智子共訳、晃洋書房 (G. Poltner, *Philosophische Ästhetik*, W. Kohlhammer GmbH, 2008)
- E・ヘロルド (2017) 『超人類の時代へ——今、医療テクノロジーの最先端で』佐藤やえ訳、ディスカヴァー・トゥエンティワン (E. Herold, *Beyond Human: How Cutting-Edge Science is Extending Our Lives*, St. Martin's Press, 2016)
- R・ボイド／J・B・シルク (2011) 『ヒトはどのように進化してきたのか』松本晶子／小田亮訳、ミネルヴァ書房 (R. Boyd／J. B. Silk, *How Humans Evolved (9ed.)*, W. W. Norton & Company, 2021)
- T・ホッブズ (1954) 『リヴァイアサン (I)』永田洋訳、岩波文庫 (T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil*, Blackwell, 1960)
- J・ボードリヤール (1979) 『消費社会の神話と構造』今村仁司／塚原史訳、紀伊国屋書店 (J. Baudrillard, *La Société de consommation: ses mythes, ses structures*, Gallimard, 1986)
- P・ボニファス (2019) 『現代地政学——国際関係地図』佐藤絵理訳、ディスカヴァー・トゥエンティワン (P. Boniface, *Atlas des relations internationales: 100 cartes pour comprendre le monde de 1945 à nos jours*, Armand Colin, 2018)
- E・ホブズボーム (1996) 『20世紀の歴史——極端な時代 (上／下)』河合秀和訳、三省堂 (E. Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Penguin Group, 1994)
- K・ポラニー (1975) 『大転換』吉沢英成他訳、東洋経済新報社 (K. Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, 1957)
- K・ポランニー (1980a) 『人間の経済 (1) ——市場社会の虚構性』玉野井芳郎／栗源慎一郎訳、岩波現代選書 (K. Polanyi, *The Livelhood of Man*, edited by H. W. Pearson, Academic Press, 1977)

- K・ポランニー (1980b) 『人間の経済 (2) ——交易・貨幣および市場の出現』 玉野井芳郎／中野忠訳、岩波現代選書 (K. Polanyi, *The Livelhood of Man*, edited by H. W. Pearson, Academic Press, 1977)
- K・ポランニー (2003) 『経済の文明史』 玉野井芳郎／平野健一郎編訳／石井溥／木畠洋一／長尾史郎／吉沢英成訳、ちくま学芸文庫
- K・ポランニー (2004) 『経済と文明——ダホメの経済人類学的分析』 栗源慎一郎／端信行訳、ちくま学芸文庫 (K. Polanyi, *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of an Archaic Economy*, University of Washington Press, 1966)
- C・ポンティング (1994) 『緑の世界史 (上／下)』 石弘之／京都大学環境史研究会訳、朝日新聞社 (C. Ponting, *A Green History of the World*, Sinclair-Stevenson, 1991)
- V・マイヤー＝ショーンベルガー／K・クキエ (2013) 『ビッグデータの正体——情報の産業革命がすべてを変える』 斎藤栄一郎訳、講談社 (V. Mayer-Schönberger／K. Cukier, *Big Data: A Revolution That Will Transform How We Live, Work and Think*, John Murray, 2013)
- A・E・マクグラス (2002) 『キリスト教神学入門』 神代真砂実訳、教文館 (A. E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction (3ed.)*, Wiley-Blackwell, 2001)
- A・H・マズロー (1973) 『人間性の最高価値』 上田吉一訳、誠信書房 (A. H. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, Viking Press, 1971)
- A・H・マズロー (1987) 『人間性の心理学 (改訂新版)』 小口忠彦訳、産能大学出版 (A. H. Maslow, *Motivation and Personality (2ed.)*, Harper & Row, 1970)
- R・マッキーヴァー (1975) 『コミュニティ——社会学的研究 社会生活の性質と基本法則に関する一試論』 中久郎／松本通晴監訳、ミネルヴァ書房 (R. M. MacIver, *Community: a sociological study: being an attempt to set out the nature and fundamental laws of social life (4ed.)*, Cass, 1970)
- A・マッキンタイア (1993) 『美德なき時代』 篠崎栄訳、みすず書房 (A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory (2ed.)*, University of Notre Dame Press, 1984)
- C・マーチャント (1994) 『ラディカル・エコロジー』 川本隆史／須藤自由児／水谷広訳、産業図書 (C. Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World*, Routledge, 1992)
- G・G・マーティン (2005) 『ヒューマン・エコロジー入門——持続可能な発展へのニュー・パラダイム』 天野明弘監訳／関本秀一訳、有斐閣 (G. G. Marten, *Human Ecology: Basic Concepts for Sustainable Development*, Earthscan, 2001)
- K・マルクス (1956) 『経済学批判』 武田隆夫／遠藤湘吉／大内力／加藤俊彦訳、岩波文

- 庫 (K. Marx／F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Bd. 13, Dietz Verlag, 1961)
- K・マルクス (1958) 『経済学批判要綱 (第一分冊)』高木幸二郎訳、大月書店 (K. Marx / F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Bd.42, Dietz Verlag, 1983)
- K・マルクス (1959) 『資本制生産に先行する諸形態』岡崎次郎訳、青木書店 (K. Marx / F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Bd.42, Dietz Verlag, 1983)
- K・マルクス (1964) 『経済学・哲学草稿』城塚登／田中吉六訳、岩波文庫 (K. Marx / F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Bd. 40, Dietz Verlag, 1968)
- K・マルクス／F・エンゲルス (1960) 「共産党宣言」『マルクス＝エンゲルス全集 (第4卷)』大内兵衛／細川嘉六監訳、大月書店 (K. Marx / F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Bd. 4, Dietz Verlag, 1959)
- K・マルクス／F・エンゲルス (1967) 「資本論」『マルクス＝エンゲルス全集 (第25卷b)』大内兵衛／細川嘉六監訳、大月書店 (K. Marx / F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Bd. 25, Dietz Verlag, 1964)
- K・マルクス／F・エンゲルス (1977) 『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 (K. Marx / F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Bd. 19, Dietz Verlag, 1987)
- K・マルクス／F・エンゲルス (2002) 『ドイツ・イデオロギー (新編輯版)』廣松涉編訳／小林昌人補訳、岩波文庫 (K. Marx / F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Bd. 3, Dietz Verlag, 1958)
- T・R・マルサス (1973) 『人口論』永井義雄訳、岩波文庫 (T. R. Malthus, *An essay on the principle of population: or, A view of its past and present effects on human happiness*, Cambridge University Press, 1992)
- S・ミズン (1998) 『心の先史時代』松浦俊輔／牧野美佐緒訳、青土社 (S. Mithen, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*, Thames & Hudson, 1996)
- G・H・ミード (1973) 『精神・自我・社会』稻葉三千男／滝沢正樹／中野収訳、青木書店 (G. H. Mead, *Mind, Self, and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, 1934)
- J・P・ミラー (1988) 『ホリスティック教育——いのちのつながりを求めて』吉田敦彦／中川吉晴／手塚郁恵訳、春秋社 (J. P. Miller, *The Holistic Curriculum*, OISE Press, 1988)
- J・メイナード＝スミス (1985) 『進化とゲーム理論——闘争の論理』寺本英／梯正之訳、産業図書 (J. Maynard-Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge

- University Press, 1982)
- D・H・メドウズ／D・L・メドウズ、J・ラーンダズ／W・W・ペアランズ三世（1972）『成長の限界——ローマ・クラブ「人類の危機」レポート』大来佐武朗監訳、ダイヤモンド社 (D. H. Meadows／D. L. Meadows／J. Randers／W. W. Behrens III, *The Limits to Growth: A report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Potomac Associates, 1972)
- J・ユクスキュル／G・クリサート（2005）『生物から見た世界』日高敏隆／羽田節子訳、岩波文庫 (J. von Uexküll／G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Fischer, 1970)
- H・ヨナス（2010）『責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み』加藤尚武監訳、東信堂 (H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, 1979)
- G・ラジディンスキー（2000）『栽培植物の進化』藤巻宏訳、農文協 (G. Ladizinsky, *Plant Evolution under Domestication*, Springer, 1998)
- D・ラスマッセン編（1998）『普遍主義対共同体主義』菊池理夫／山田晃／有賀誠訳、日本経済評論社 (D. Rasmussen, *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*, MIT Press, 1990)
- J=F・リオタール（1986）『ポスト・モダンの条件——知・社会・言語ゲーム』小林康夫訳、水声社 (J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Les éditions de Minuit, 1979)
- D・リースマン（1964）『孤独な群衆』加藤秀俊訳、みすず書房 (D. Riesman, *The Lonely Crowd: A Study of the changing American Character*, Yale University Press, 1961)
- G・リッツア（1999）『マクドナルド化する社会』正岡寛司訳、早稲田大学出版部 (G. Ritzer, *McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Pine Forge Press, 1993)
- A・リンギス（2006）『信頼』岩本正恵訳、青土社 (A. Lingis, *Trust*, University of Minnesota Press, 2004)
- J・J・ルソー（2005a）「人間不平等起原論」『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 (J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Hatier, 1992)
- J・J・ルソー（2005b）「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 (J. J. Rousseau, *Du Contrat Social: Ou Principes Du Droit Politique*, Garnier Flammarion, 1966)
- N・ルーマン（1990）『信頼——社会的な複雑性の縮減メカニズム』大庭健／正村俊之

- 訳、勁草書房 (N. Luhmann, *Vertrauen: ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, F. Enke, 1968)
- N・ルーマン (1993) 『社会システム理論（上）』 佐藤勉訳、恒星社厚生閣 (N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, 1984)
- E・レヴィナス (1989) 『全体性と無限——外部性についての試論』 合田正人訳、国文社 (E. Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1961)
- E・レヴィナス (1999) 『存在の彼方へ』 合田正人訳、講談社学術文庫 (E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974)
- K・レーヴィット (2008) 『共同存在の現象学』 熊野純彦訳、岩波文庫 (K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen: Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Habil-Schr. 1928)
- V・レーニン (1956) 『帝国主義』 宇高基輔訳、岩波文庫 (W. I. Lenin, *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, Dietz, 1967)
- V・レーニン (1957) 『国家と革命』 宇高基輔訳、岩波文庫 (W. I. Lenin, *Staat und Revolution: die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution*, Dietz, 1951)
- W・W・ロストウ (1961) 『経済成長の諸段階』 木村健康／久保まち子／村上泰亮訳、ダイヤモンド社 (W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, 1960)
- J・ロック (1968) 『市民政府論』 鵜飼信成訳、岩波文庫 (J. Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, 1988)
- J・ロールズ (2010) 『正議論（改訂版）』 川本隆史／福間聰／神島裕子訳、紀伊国屋書店 (J. Rawls, *A Theory of Justice*, Revised edition, Harvard University Press, 1999)
- K・ローレンツ (1997a) 『動物行動学（上）』 丘直通／日高敏高訳、ちくま学芸文庫 (K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten: Aus dem Werdegang dern Verhaltenslehre*, Piper, 1965)
- K・ローレンツ (1997b) 『動物行動学（下）』 日高敏高／丘直通訳、ちくま学芸文庫 (K. Lorenz, *Über tierisches und menschliches Verhalten: Aus dem Werdegang dern Verhaltenslehre*, Piper, 1965)
- M・ワケナゲル／W・リース (2004) 『エコロジカル・フットプリント——地球環境持続のための実践プランニング・ツール』 和田喜彦監訳／池田真理訳、合同出版 (M. Wackernagel／W. Rees, *Our Ecological Footprint: Reducing Human Impact on the Earth*, New Society Publishers, 1996)

- 『英語語源事典』下宮忠雄／金子貞夫／家村睦夫編、大修館書店、1989年
- 『英語語源事典（縮刷版）』寺澤芳雄編集主幹、研究社、1997年
- 『環境事典』日本科学者会議編、旬報社、2008年
- 『キリスト教辞典』大貫隆／名取四郎／宮本久雄／百瀬文晃編、岩波書店、2002年
- 『広辞苑（第7版）』岩波書店、2018年
- 『広説佛教語大辞典』東京書籍、2010年
- 『哲学・思想辞典』岩波書店、1998年
- 『哲学中辞典』知泉書館、2016年
- 『日本国語大辞典（第2版、ジャパンナレッジ版）』小学館、2007年、
- 『日本語源広辞典（増補版）』増井金典、ミネルヴァ書店、2012年
- 『佛教・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、2013年

著者紹介

上柿 崇英（うえがき たかひで）

1980年生まれ。大阪府立大学准教授。環境哲学・人間学研究所所長。

専門は、環境哲学／現代人間学。

増田敬祐、吉田健彦とともに、『現代人間学・人間存在論研究』を刊行中。

表紙カバー画像©Museo Nacional del Prado

じ こ かんけつしゃかい せいりつ げ かん (自己完結社会) の成立 下巻 —環境哲学と現代人間学のための思想的試み—

2021年12月22日 印刷

2021年12月30日 発行 ©

定価は表紙カバーに表示しています。

著者 上柿 崇英

発行者 川辺 真一

発行 農林統計出版株式会社

〒101-0061 東京都千代田区神田三崎町3-3-3 木下ビル4階

電話 03-3511-0058

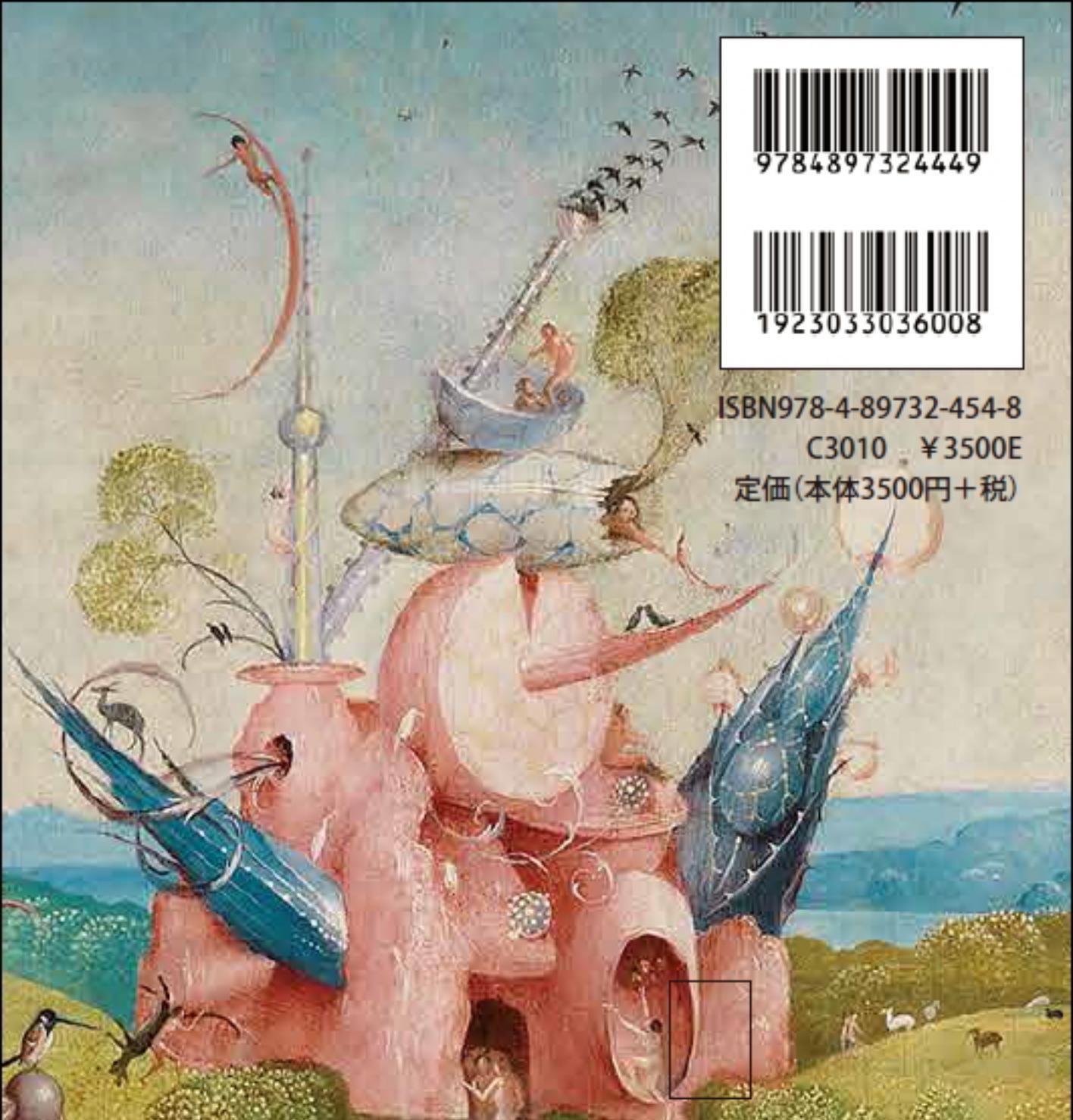
振替 00140-2-762747

PRINTED IN JAPAN 2021

落丁・乱丁本はお取り替えいたします。

印刷 株式会社カシヨ

ISBN978-4-89732-454-8 C3010



9784897324449

1923033036008

ISBN978-4-89732-454-8

C3010 ¥3500E

定価(本体3500円+税)

「求められているのは、人間が生きることの哀苦や残酷さを前に、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気と、〈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った、〈自己存在〉に対する自分自身の〈信頼〉に他ならない」一本書、第十章「最終考察」より



農林統計出版