

「自然といのちの尊さについて考える」

〈生活世界〉の構造転換

——“生”の三契機としての〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉の概念とその現代的位相をめぐる人間学的一試論——

上柿崇英 (大阪府立大学)

1 はじめに

「人間とは何か？」という問いが、これまでとはまったく異なる形で、またこれまでとはまったく異なる意味において、重大な問題をわれわれに突きつけている。われわれが生きる現代という時代は、〈生活世界〉の自明性が失われるという意味で、かつてわれわれが一度も経験することのなかった新たな時代の一局面である。〈生活世界〉が実体を失った世界においては、人々は“生”のリアリティを確立することができない。そうした世界で生まれ落ちた世代には、もはや“生命”も“他者”も、“社会”も“歴史”も、意味を持つたものとして現前することはない。ここでは“人間”という概念自体が、一切の輪郭を喪失するのである。

果たしてわれわれはこうした時代の到来を予見していたのだろうか。確かに一部の人は、かつてより人間疎外、物象化、アノミーといった表現を用いてある種の“人間の危機”について語ろうとしてきた。しかし彼らを含めて圧倒的に多数の人々は、それが人間にもたらす事態の意味をあまりに軽く見積もり過ぎていた。現代人にとっては驚くべきことであるが、これまで語られてきた多くの人間学においては、無条件に健全な〈生活世界〉が前提され、〈生活世界〉それ自体が実体を喪失するという事態はそもそも想定されていない。これまでわれわれが掲げてきた人間に関する理想、人間の未来に関する諸々の約束は、いまや根本的に再検討が迫られている。それが果たして本当に人間というものを掌握できていたのか、そこに人間学的虚構性がなかったと本当に言えるのかという問いが、時代のもたらす現実によつて要請されているのである。

例えばわれわれはこの半世紀あまり、「個人の自立」という人間の未来を語る、いわば“合い言葉”を持っていた。それは端的には、真に自由で平等な個人の実現こそが人間のあるべき姿であり、諸々の社会的矛盾を克服する契機もまた、根底的にはそれに帰せられるというものである。この理想は、もともと〈近代〉というものがわれわれに約束していた未来であった。専制政治を打ち倒し、政治的、社会的抑圧からの“解放”を謳った最初の物語、そして何ものにも依存することなく“意志の自律”をもって社会と自己との調和を企図した第二の物語、それらはわが国の戦後社会において、戦前に代わる新たな社会の道標として受け継がれ、やがて「個人の自立」という物語となった。彼らは瓦解しつつも残存する“故郷”の「伝統的共同体」を、「個人が埋没した全体主義」や「克服すべき戦前」と重ね合わせた。そして権力の監視と「共同体」からの個人の“解放”こそが、すなわち「自立した個人」の確立こそが、時代の要請する最も重要な課題であると認識したのである。

確かに「個人の自立」という理想は、一度は時代によつて裏切られたことがある。それ

は現実的に「伝統的共同体」が解体していつてもなお、想定された「自立した個人」が現われなかったからである。彼らが目撃したのは、むしろ瓦解する社会的紐帯であり、拡大するエゴイズムであり、精神的に揺らいだ人々であった。しかしこの時点で「個人の自立」という理想が現実屈するということはなかった。それは新たな形で再生し、戦後社会を依然として牽引していくからである。

例えば社会変革を志向する人々の間では、G・W・F・ヘーゲルからK・マルクスに至る「止揚」の物語を引き合いに、「自立」の理想を阻んでいるのはいまや資本主義的経済システム——国家行政システムと並んで当初は人々に自由と平等を保障するための装置のひとつに過ぎなかった——であると言われ、変革を導く主体として「自立」に対するいっそうの啓蒙が要求された。他にもポストモダンを受け入れた人々の間では、一度は「近代」の終焉が宣言されたものの、相対主義を生き抜いていくための方法として、結局は「強靱な個」が要請されていく。両者はともに「近代」の超克を目指していながら、「個人の自立」という理想的人間像としての「近代」については、決して手放そうとはしなかった。

しかし今日われわれが時代の証人として目撃しているのは、ここで見出された新たな構想がまたもや砂塵に帰したということである。かつて「人間の危機」と呼ばれたものは、高度情報化を経てさらに新たな段階へと至り、われわれが先に見たような恐るべき事態として現前した。われわれの見通しによれば、「生活世界」の自明性を素朴に前提とした人間学は、それがいかなるものであってもこれからの時代を説明するものにはなり得ない。例えば「個人の自立」というものをめぐって、いったい何が人々の「自立」を阻んでいるのかという問いは、もはや失効している。われわれが問わねばならないのは、「個人の自立」が前提していた人間学のどこに誤りがあったのかということ、そしてより根底的には、「近代」そのものが内包していた人間学的な虚構性とは何かということである。

このことはわれわれに新たな人間学を必然的に要請する。われわれが現代という時代の位相を位置づけ、そこに見られる人間的現実を掌握していくためには、従来の人間理解にとらわれない、新たな時代に相応しい人間それ自体を理解する概念、そして理論的枠組みが必要である。なぜ、われわれは今日自信を持って「生」というものを語る事ができないのか。そして現代人はなぜ、これほどまでに動揺と不安に苛まれ、過剰なまでに人間を恐れ、信頼することができないのか。それらが新たな人間像のもとで説明されなくてはならない。

本論で試みたいのは、こうした新たな人間学の構想を念頭に、そこで不可欠となる基礎概念のいくつかを整備していくことである。そしてここでは、それを用いて現代社会を読み解く端緒となるいくつかの論点について考察したい。

最初の焦点となるのは、人間存在に与る「生」の本質とは何かである。筆者はそこで「生活」としての「生」の概念に着目し、それを記述するための基礎概念として、「生存」、「存在」、「継承」という三つの「契機」について取り上げる。興味深いのは、この「生の三契機」が何時いかなる文化においても、「生活」を構成するうえで不可欠な契機となってきたということである。このうちひとつでも欠けてしまうと、人間存在の「生」は成立しない。そして人間存在に与る基本的な「生活」は、この「生の三契機」が「自然生態系」と人間が造り出す人工生態系としての「社会」、そして「人間」それ自身の交わる接

合点において具体的な形を取って展開されてきた。この「生の三契機」が展開される「場」、それこそが人間存在にとつての等身大の、すなわち実体を備えた「生活世界」である。

ここでの問題意識は、本書の主題である「自然」と「いのち」の問題についても深く結びついていよう。なぜなら「生存」や「継承」から切り離された「存在」の問題ばかりに目を向けてきた伝統的な人間学と違い、「自然」への眼差しは、われわれが生物学的基盤を持つ「ヒト」であるがゆえに、「生存」から切断された「生」はいかなるものであるがゆえに、構であることを、また「いのち」への眼差しは、われわれが死すべき存在であるがゆえに、「継承」から切断された「生」もまた、いかなるものであっても虚構であるということ想起させるに十分だからである。

次の焦点となるのは、「生活世界」から自明性という前提が崩れていく「構造転換」の過程と、それが現代社会にもたらした人間学的な意味とは何かについてである。「生活世界」の構造転換は、本来十全な形で結びついていた「三つの契機」が互いに分断され、矮小化され、やがて「生活世界」そのものが実体を失っていく過程として描かれる。ここで用いる「ぶら下がり社会」という現代社会の比喻は、人々が高度に発達した市場経済システム、行政システム、情報システムといった「機能的な社会的装置」に依存し、物理的には互いに接触可能な位置にしながら、精神的、存在論的には切り離されてしまっているという事態を指している。

その際に重要となる論点は、「ぶら下がり社会」においてはなぜ、人々が互いに関係性を構築し、相互扶助や問題解決のための協力関係を生み出すことが著しく困難になっているのかということである¹⁾。ここでわれわれは人間存在における「共同」の本質について改めて問う必要がある。「共同」を成立させるのは単なる同一性でも情緒的結合でもなく、それが必要であるという「事実」と「意味」の共有である。そしてわれわれが生きているのは「共同」の動機²⁾が失われた社会であるということ、このことが問われなければならない。

そして本論では最後に、この一連の議論から発展的に導出される、新たな論点についていくつか取り上げよう。すなわち「継承」と「学校」の問題、コミュニケーションと情報システムの問題、そしておそらく最も重要であろう「倫理」の中抜け現象³⁾の問題についてである。

われわれはこうした分析を通じてはじめて、現代人が置かれている真の困難とは何かについて理解できるようになるだろう。われわれが注視すべき「構造転換」は、「公共圏」においてではなく「生活世界」そのものにおいて引き起こされた²⁾。そして「構造転換」が意味するものは、相互主観性に基づく観念的空間の単なる合理化ではなく、「生の三契機」を実現していく場としての「生活世界」がたどった自明性の喪失過程なのである。

2 「生」の三契機としての「生存」、「存在」、「継承」について

(1) 人間存在における「生活」の概念と、その伝統的な理解

人間存在における「生」の本質、すなわち「生きる」ということの意味をいかなる形で定義するのか。これは人間学の最も根幹に位置すべき問いのひとつであろう。本論で最初

に試みるのは、この「生」の本質を（生活）という概念を通じて理解することである。

まず「生活」とは、『広辞苑（1998）』によれば「①生存して活動すること。生きながらえること。②世の中で暮らして行くこと。また、その手立て。」であるとされる。ここから一般的に「生活」の語には、生命的存在として「生」を営む（生存）の契機と、社会的存在として人間集団の中で「生」を営んでいく（存在）の契機が両方含まれていることが理解できる。これに対して増井（2012）は、「生活」の語が「ライフ（life）」の訳語として明治期に造られ、当初は人生や内面など衣食住から離れた精神性が強調されたものの、戦後になってから衣食住を含めた「暮らし」——「目が暗くなるまで行動する」に由来する——と同義になったことを指摘している。ただし「ライフ」に目を向けると、そこでも①（死んだものとは異なり）活力を持った生体としての「生命」、②生存期間や経験の連続としての「生涯」や「人生」、③生き方や暮らしとしての「生活」といったように、やはり（生存）と（存在）の両契機を見ることができるのである³。

（生活）として「生」を捉えることによって、われわれは（生存）と（存在）の連関性について予感することができる。ここで歴史的存在として異なる世代の「生」を繋ぐ、（継承）の契機をどう考えるのかという点については後に論じよう。ここで先に確認しておきたいのは、それにもかかわらず実際にはこの（生存）と（存在）が長きにわたって同等に扱われてこなかったということ、つまりこれまでの人間学的な知的伝統においては、「生活（life）」が問題とされていながら、概して（存在）が上位に置かれ、（生存）は下位、あるいは従属的地位に置かれてきたということである。

まず、この「伝統」をはっきりとした形で先導したのはアリストテレスであった。古代ギリシャにおいて「ライフ」に相当するのは「ビオス（Bios）」であり、例えばアリストテレスが基本的生活を「享乐的」なもの、「政治的」なもの、「観照的」なものに類型したことは有名である（アリストテレス 1971）。周知のようにアリストテレスは、このうち理性（voûs）を用いて普遍的な真理を認識する「観照的生活（θεωρητικὸς βίος）」を最も上位に置いた。確かにここでの類型は人間にとっての「善き生」とは何かをめぐって行われたものであったが、ここでは「生活」において、そもそも（生存）の契機が問題にもされていないという点に注目したい。

アリストテレスの想定する「生活」に（生存）の文脈が欠落した背景には、おそらく大きく二つの論点がある。第一に、人間にとつての「善きこと」とは、当然人間のみに与えられた固有の能力が活用されることであるという信念、そして第二に、古代のポリスは奴隷を用いる社会であり、そこでは人間は（生存）の問題から解放されてこそ「市民」としての能力を発揮できると考えられていたことである。アリストテレスによれば、生命体にはそれぞれ異なった形の魂が与えられている。植物の魂には「栄養能力」があり、動物の魂には加えて「感覚能力」がある。そして人間の魂のみに限ってさらに思惟能力としての「理性（voûs）」が与えられている（アリストテレス 1974）。つまり「観照的生活」が最も上位に位置するのは、他ならないその「生活」が最も人間に固有のものだとされるからなのである。それに比べれば、名誉に即した社会的実践である「政治的生活（πολιτικὸς βίος）」はまだしも、快楽に耽る「享樂的生活（ἀπολαυτικὸς βίος）」となると、今度は畜獸と大差のないもの、だという理由で蔑視の対象となる。つまりここでは、（生存）は「観照的生活」

や「政治的生活」を存分に営むための前提条件なのであって、究極的には「なければならないに越したことはない」ものとして扱われているのである。

こうした人間理解の「伝統」は、きわめて根深く引き継がれてきた。例えば「生」の本質を人間固有の属性に見出す試みは、二〇世紀に「哲学的人間学 (philosophical anthropology)」を提唱したことで知られるM・シェーラーにおいてもはっきりと見出せる。シェーラーは『宇宙における人間の地位 (1926)』において、アリストテレスと同様に植物、動物、人間の区別から議論を進め、最終的には人間のみが「世界開放的」であること、つまり「精神」によって衝動や環境世界に縛られることなく、それらを対象化できるという点を強調した(シェーラー 2012)。ここでは生命的な「生」はあくまで桎梏、抑圧、依存として捉えられ、やはりそこから「解放」された地点にこそ、人間存在における最も本質的な「生」が始まることになるのである。

こうした〈生存〉軽視の「伝統」の中で、〈存在〉の地位をよりいっそう高める役割を果たしたのは、おそらく近代的な「自由」の概念である。後に「個人の自立」という理想を生み出すことになるこの自由の概念は、J・ロック以来、J・J・ルソーを経てI・カントに至るまで、一貫して自由な個人が社会や国家といった人間集団をいかにして形成し、その中でいかに生きるべきかを問題としてきた。注目したいのは、「社会契約」の物語においては、個体が死ぬことも世代が交代することもないということである。この「自由の人間学」は確かに「生」における〈存在〉の地位を著しく高めたが、ここでは〈生存〉も〈継承〉も必要とはされていない。強いて言うなら、それらは「生まれながらにして自由」である人間が縛られている、いわば「鉄鎖」のひとつとして位置づくのである。

こうした強固な「伝統」の中で、〈生存〉を「生活」の文脈の中で再び問題にしようとしたのは、H・アーレントである。アーレントは「観照的生活」の下位に置かれてきた「政治的生活 (vita activa)」に再び光を当て、そこに「労働 (labor)」、「仕事 (work)」、「活動 (action)」と「行動」の営為を区別しながら導入した(Arendt 1958)。注目したいのは、ここでの「労働」が人間の生命性に由来する循環的かつ必然的な領域であるとされ、まさに〈生存〉を実現するための活動力として位置づけられていたことである。しかしここで〈生存〉の地位が復権したわけではない。実際にはその逆で、アーレントは近代以降「労働」の領域が社会的に際立った重要性をもつに至り、その分「活動」、すなわち多数性(plurality)を持つ人間が共通世界において自己存在を露わにする領域が縮小したことを、むしろ憂いでいるのである。つまりアーレントの問題意識は、あくまで上位にあるべき〈存在〉と下位にあるべき〈生存〉の位置関係が逆転しているということであって、両契機を同等に扱おうということでは決してなかった。

また確かにアーレントが言うように、「労働」の重要性を本質的に高めたのはK・マルクスであろう。しかしそのことはマルクスが〈生存〉を重視したということ必ずしも意味しない。なぜなら『資本論』における「自由の国」の描写から浮上するのは、マルクスにとっての理想の「労働」もまた、必要に伴う労働時間を極力縮小させ、むしろそれを〈生存〉から解放することによって、自己表現や自己実現として展開させていこうとするものだったからである(マルクス 1963)⁴。

(2) “生”の三契機の定義とその“内的連関”

以上、簡単な整理ではあったが、これだけでもわれわれは、「伝統」における〈生存〉の不当な扱いについて感じる事ができただろう。重要な点は、われわれが求める新たな人間学においては、〈生活〉として理解される“生”の本質はあくまで、〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉という文脈を異にする三つの契機によって成立すること、そしてそのいずれかを上位と見なしたり、そのいずれかのみを切り出して本質的だと見なしたりすることはできないということである。ここで一端、これらの基礎概念に対して明確な定義を与えておこう。

最初に〈生存〉とは、人間が生物学的基盤を持つ一生命体であることの宿命として、必要物を確保し、そのための素材の加工や道具の製作、知識の集積などを行っていくことを指している。⁵⁾ 〈生存〉は人間の生命性に由来する。そして人間が一生物種としての〈ヒト〉である以上、〈生存〉を実現させることは、〈生活〉としての“生”を構成する根源的な契機のひとつとしてあり続ける。したがって、この契機を取り除いて論じられるいかなる人間学も、人間の“生”を一面的にししか捉えていない。

次に〈存在〉とは、人間(ヒト)が他者(他個体)とともに集団を構成し、その中で生を営むという本質的特性を持つこと、そしてその宿命として、集団の一員として自己存在を形成し、構成員との間で情報を共有し、信頼を構築し、集団としての意志決定や役割分担などを行っていくことを指している。⁶⁾ “社会的存在”としての人間、より正確には、個性性を保持しながら、同時にきわめて深い集団的性格を併せ持つことは、〈ヒト〉という生物種の存在形態である。⁷⁾ したがって〈存在〉を実現させるということは、人間が〈ヒト〉としての生得的な基盤をもとに、社会的生活を通じて後天的に人間存在としての自己を確立していくこと、そして同時にそうした社会的生活を維持するために、個と集団との間に生じる諸々の問題を引き受け、日々解決していくという、二重の意味での“社会性”の具現化を意味する。これらは〈生存〉とは本質的に異なる“生”の局面でありながら、やはり人間存在の〈生活〉において不可欠な契機である。

最後に〈継承〉とは、人間(ヒト)が一生命体として必然的に“死”を迎えるという宿命によって、自らが前世代から受け継いだものを改良しながら次世代へと引き渡していくことを指している。⁸⁾ この〈継承〉という契機は一般的な〈生活〉概念のなかでも、前述のように独立した一側面として取り上げられることはほとんどなかった。しかし〈存在〉の文脈における〈生活〉が個体として完結していないように、〈生活〉は、時間軸の射程のもとでも個体として完結することはない。つまり“生”に内在する本質的な“歴史性”を位置づけるためには、〈生存〉や〈存在〉のいずれにも還元できないものとして、〈継承〉という契機がどうしても必要になるのである。

以上、〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉それぞれに対して一定の定義を与えてきた。次に重要になるのは、これらの契機の“内的連関”である。これらの契機は本質的に区別されるものの、〈生活〉の根源的な脈絡においては密接に結びついているからである。

まず〈生存〉と〈存在〉に見られる内的連関とは、第一に人間(ヒト)の〈存在〉に見られる社会的性格が、明らかに〈生存〉を実現するために獲得されたものであるということ、そして第二に、それゆえ人間存在にとつての〈生存〉とは、常に〈存在〉の文脈を通じて社会的に実現されるということにある。まず〈ヒト〉の社会性の基盤は、ホモ・サピ

エンスが成立するはるか以前から、自然淘汰を受けて徐々に形成されてきたものである。象徴的に表現するなら、自然生態系の中で人間（ヒト）が〈生存〉を実現していくためには「集団の力」が必要だったということ、この事実こそが〈存在〉の根底にはあるということである。そして人間（ヒト）が根源的にこのような社会的な動物として進化したために、人間にとっての〈生存〉は、「ロビンソン・クルーソー的生存闘争」のように個体で完結することは決してなく、常に社会的な葛藤を伴うものとなったのである。

次に考えたいのは〈生存〉や〈存在〉が、〈継承〉との間に持つている内的連関である。それは端的には〈ヒト〉の存在形態が、自然生態系の表層に〈社会〉という人工生態系を造り出し、その「人工環境」において「生」を営むこと、そしてその「人工環境」を次世代へと引き継いでいくものであるということに基点がある。このような形で〈継承〉される〈社会〉に相当するものとして、われわれは物質的な「社会的構造物」だけでなく、非物質的な「社会的制度」、「シンボル／世界像」といったものをあげることが出来る。ここにあるのは、単なる「個体集団」には還元できない人間固有の〈社会〉というものの実体である¹⁰。ここで再び象徴的に述べるならば、〈社会〉とは、人間存在が〈生存〉と〈存在〉を実現するために自ら造り出した「舞台装置」であるということ、そしてこの「舞台装置」としての〈社会〉は、幾世代にもわたる努力の集積によってはじめて精巧なものとなること、したがって〈継承〉がなければその実体は容易に失われ、それは次世代への多大な損失となること、これらの事実こそが〈継承〉の根底にはあるということである。

人間存在は、前世代から受け継いだ〈社会〉が、〈生存〉や〈存在〉を実現するにあたっていかに重要なものであるかを理解していたからこそ、その次世代への〈継承〉を責務として繰り返して担ってきた。したがって〈継承〉に見られる「歴史性」を、例えば単に「消えゆく存在として世界に何かを形として残したい」といった願望に還元するのは誤りである。そうではなく、人間は本質的に死すべきものであるがゆえに、過去から未来へと連なる連鎖の中で、常に「担い手」としての役割を引き受け、再び次世代にそれを託そうとする。そのときそこから立ち現れる「生命」、あるいは「意志」の連鎖そのものの中にあるひとつの「生」の実体、これこそが人間存在の「歴史性」の本質なのである¹¹。

(3) 「生」の三契機と〈生活世界〉の概念

以上を通じてわれわれは、「生」の本質を〈生活〉として理解し、そこに含まれる三つの契機と、その内的連関について見てきた。こうした「生」や〈生活〉の本質論は、確かに現代社会に生きるわれわれにとっては十分な実感を伴わないものかもしれない。しかしそれは前述のように、われわれがすでに〈生活世界〉の自明性が失われた世界に生きているからである。

例えばわれわれから見れば数世代前の人々が当たり前のように営んでいた、農村における伝統的な生活様式を想起してみたい。彼らは自然生態系と人工生態系としての〈社会〉、そして人間それ自身の交わる地点において、明確な〈生活〉の枠組みを持って生きていた。そこには日課のリズム、年中行事のリズム、通過儀礼（人生）のリズム、そして新たに直面する物事によってその〈生活〉の枠組み自体が徐々に再構成されていく第四のリズムとがあり、そこで展開されるあらゆる活動、例えば日用品を製作する、田植えをする、道を

補修する、寄合いを開く、行事を準備するといったように、いかなる労働、生業、慣習、儀礼を取り上げてみても、そこには何らかの形で必ず「生存」、「存在」、「継承」の文脈を見出すことができるだろう¹²。

このように三つの契機が、「自然」と「社会」と「人間」の交わる地点において具体的な形を取って展開されていく「場」のことを、ここで改めて「生活世界」と定義しよう。つまり人間にとって「生きる」とは、圧倒的に長きにわたって「生活世界」を舞台として、「生存」、「存在」、「継承」を十全に実現していくことに他ならず、それは歴史的な射程からすればつい最近まであまりに自明であり、疑問の余地がないほどにリアリティのあるものだったということである。こうした「生活世界」の自明性は前述の村落組織としての「ムラ」だけに当てはまるものではない。後述のように都市においても、「生活世界」はおおよそ「地域社会」というものの紐帯が消滅するまで、おそらく一定の形で存続していた。なぜなら「生活世界」は、そこに生きる人々が三つの契機を協力して実現させなければならぬという「事実」と、そこに内在する「意味」を互いに共有し続けられる限り、何らかの形で実体を持ち得るからである。

そして実はこの「生活世界」の自明性こそが、われわれがこれまで後回しにしてきたいくつかの問題を明らかにするための大きな手がかりとなるのである。例えばなぜ人間学の「伝統」においては、「生存」が一貫して「冷遇」されてきたのか。このことを理解するためには、「生活」をめぐる一般概念において、なぜ「継承」の契機が当初から欠落していたのかという問題を先に考えてみるのが良いだろう。端的に述べれば、それは「継承」が「生活世界」においてあまりに整然と埋め込まれていたこと、つまり多くの人々が特別に意識せずとも自ずと実現されていたために、それが概念として対象化されてこなかったからではないかということである。

そしてこれと同じことが、おそらく「生存」においても言えるのである。例えば古代から近代に至るまで、「伝統」を担った人々の多くは相対的に「生存」の問題から「解放」された人々であった。ここで、特定の文脈から「解放」されている状態と、それに対するリアリティが失われている状態とを混同してはならない。彼らにとって「生存」は、むしろ庶民の関心事としてあまりに露骨なリアリティを持っていた。しかしだからこそ彼らの関心は「非俗の世界」に向けられたということ、強固な「生活世界」が屹立していたからこそ、彼らはそれを超えた「生」について問題にし得たということなのである。

人間存在において最も根源的な「生」の契機は、やはり「生存」、「存在」、「継承」でなければならぬ。確かに「観照的生活」も「自由の人間学」も、「生」においては依然として価値あるものである。しかしここで重要なことは、これらが本来「生存」、「存在」、「継承」といった基本的な「生」の実現があつてはじめて浮かび上がる「二次的な問題」であったということ、そして現代のように無条件に健全な「生活世界」を前提できなくなり、三つの契機それ自身が問題となるような時代の到来については、これまでの人間学ではそもそも想定されていなかったということなのである。

3. 「生活世界」の構造転換

〈生活世界〉が自明性を喪失したことによって、人間学は根本的な再考が迫られている。ここからはこれまで見てきた「生の三契機」が、実際に現代社会においてどのような形態へと変質し、その帰結として人間存在がいかなる事態に直面しているのかということについて見ていこう。

(1) 「生の三契機」の現代的位相

まずわれわれは現代における〈社会〉の基本的性格、あるいはそこに見られる特徴的な構造について確認しておく必要がある。それはすなわち、科学技術と化石燃料に支えられた市場経済システム、行政システム、情報システムの複合体の異常なまでの高度な発達であり、そこでの人間は、もはやそれなしには生きられないほどに深くそれらに埋め込まれ、依存するものである。ここではその「システム複合体」のことを、便宜的に「機能的な社会的装置（以降「社会的装置」とのみ記す）」と呼ぶことにしたい¹³。こうした〈社会〉の様式は、前述の伝統的な社会様式とは著しく異なるものであるが、そこで〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉は今日、いかなる形態として具現しているのかということである。

例えば今日のわれわれにとって〈生存〉の実現とは、労働力を「市場」に売り、必要なあらゆる物質を「市場」から調達すること、そしてその「不足分」を「行政サービス」によって埋め合わせることを意味している。その文脈は市場経済のネットワークによって複雑に細分化され、巨大なブラックボックスとして現前している。われわれにとって自明なものは、労働の対価として支払われる「貨幣」と、財としてパッケージされた「製品」ではない。それはかつての〈生存〉が、部分的には市場の助けを借りつつも、物質的生活の全体性に自ら主導的に関与していくものであったのとは対照的であろう。

同じように、現代における〈存在〉の実現もまた、一方では抽象的な国家に基礎づけられたアイデンティティ、他方では個人的な願望の充足としての「自己実現」という形で奇妙な空中分解を引き起こしている。ここでは社会的な問題の解決は遠く離れた専門家集団への依託となり、社会的な生活は単なる趣味趣向の次元に還元される。それはかつての〈存在〉の実現が、〈生活世界〉を共有する人々の一員として承認され、その集団の一員として健全な関係性を確立していくこと、そしてそこで生じる多様な問題を協力して解決していく役割分担と自治の実現であったこととはやはり対照的である。

最後に〈継承〉の実現であるが、それは今日「学校」——特殊な形に整備された環境と専門家集団のもとで効率的な「継承」を目的とした、それ自体がひとつの「社会的装置」である——への全面的な「依託」という形で特徴づけられる。ここでも対照性は明らかである。なぜならかつての〈継承〉の中心には常に〈生活世界〉が定位し、人間形成や社会的な「意味の再生産」そのものは、あくまで〈生活世界〉の文脈に根ざした対人関係と生活経験を通じて成されていたからである。「学校」の役割とは本来、そうした生活経験の中から得られない特殊な「知識」の再生産を行う、いわば〈生活世界〉の「補助機関」に過ぎなかったのである。

このように見ていくと、現代社会においては〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉が確かに実現されているにも関わらず、それらはもはや相互の連関性を失い、それ自身においても著しく

矮小化してしまっていることに気づかされる。ここには「経済活動」、「自己実現」、「学習」といった「社会的装置」に依存した個別的な活動はあっても、それらを〈生活〉という形でつなぎ止めていた本来の文脈は破綻してしまっている。いうなれば、ここで〈生活世界〉は、実体を失っているのである。そこでは「生」が粉砕され、あらゆるところで自己完結しているというものを覚えておいてほしい。われわれが直面しているのは、こうして〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉のいずれにおいても本来のリアリティを喪失するという事態なのである。

(2) 〈生活世界〉の構造転換

ここからは〈生活世界〉が実体を失っていく過程、すなわち「構造転換」の歴史的展開過程というものについて、少し具体的に見てみよう。その最初の契機になったのは、社会的近代化の帰結としての急激な都市化と、人々の流動性が加速したことに伴う「中間組織」の衰退である。これはもっぱら「伝統的共同体」の解体として語られてきた過程であるが、元来〈生活世界〉は人々の「共同」によって支えられ、そこでは共同を円滑にする互恵的な中間組織が重要な役割を果たしてきた。例えば前述の農村社会においては、水利組織、労働組織（道ぶしん）、祭祀組織、信仰組織（講）、消防・防犯組織といった数多くの中間組織が〈生活〉を組織化し、共同を下支えしていたことで知られている¹⁴。またこのことは都市部であっても同じであり、江戸期には「町内」や「町組」、明治以降は「町内会」や「自治会」、「部落会」が中心となり、そこに「青年会」や「婦人会」といった性別年齢階層的な組織が加わることで、衛生、防火、美化清掃を含む生活全般にわたるさまざまな相互扶助が組織化されてきた¹⁵。

ここで確かに明治の改革は、人々の流動性を高め、こうした中間組織を成り立たせている互恵の枠組みを突き崩す要因にもなったはずである。しかし先んじて流動性が高まっていた東京でさえ、多くの町内会が大正から昭和初期にかけて相次いで結成されたこと、それどころか戦時中、町内会は戦時体制を陰で支えたとしてGHQによって廃止させられてもなお、講和条約後に禁が解かれると、それが相次いで自発的に「復活」していったことを考えれば、ここには依然として人々を共同へと向かわせる別の力学が働いていたと考える必要がある¹⁶。そしてそれはきわめてシンプルな生活上の問題、すなわち物が不足していた時代に、地縁的な生活者同士の共同が必要であるという明白な「事実」と、それが繰り返し担われてきたことの「意味」が互いに共有されていたからに他ならない。

ここで重要なことは、人間存在における〈共同〉の本質とは何かということである。〈共同〉の本来の意味は、「人間が何かを一緒にする」ということである¹⁷。しかしここには人間が他者と関係を取り結ぶこと、そして「ともに力を合わせて何かを実現していく」という「協同」の契機が自ずと含まれている。われわれはしばしば、ともすればかつての〈共同〉が、何の「事実」も「意味」も担保しないまま、あたかも特定の価値規範や情緒的感情の共有によって容易く成立していたかのような幻想を持っている。しかしそれは人間存在における〈共同〉の一面的な理解ではない。

この点に着目することで、われわれは「構造転換」を大きく押し進めたのが、なぜ明治の改革以上に、高度経済成長であったのかを理解できる。中間組織の衰退と形骸化を招いたのは、人々の流動化だけではない。むしろ人々が物質的に豊かになり、地縁的な生活組織

の存在意義が相対的に低下していったこと、つまり〈共同〉が必要であるという「事実」の共有がここで大きく揺らいだためである。しかしわれわれが目に向けている必要があるのは、この時点ではまだ地縁的な人々の間に人間的な信頼関係が維持され、そうした人間的基盤を通じて〈生活世界〉は依然としてリアリティを保持し得たのではないかということである。こうした人々の「信頼」に基づく地縁的関係性のことを、ここでは〈地域社会〉と呼ぶことにしよう。それは必ずしも厳しい規則や綿密な〈共同〉がなくとも、いざ必要な際には互いに協力関係が築けるという人々の潜在的な自信であり、同時に人間そのものに対するある種の素朴な信頼であった。

しかしここでもかろうじて残存していた〈地域社会〉もまた、その後急速に衰えていくことになる。注目したいのは、このとき大規模に形成されたニュータウンやベッドタウンに象徴される「郊外」と、そこに移り住んだ当時の若者世代が共有していた特有の精神性である。彼らは「市場経済」の恩恵や「行政サービス」の充実によって、すでに自分たちには十分な「自立」の契機が与えられていると感じていた。彼らはもはや負担を伴う地縁的な〈共同〉には十分な意味を見出せなくなっていた。彼らが見出したのは、むしろ「擬似的な共同体」に見立てた「カイシャ」と、その補完物として、居住という純粋に機能的な目的によって形成された「核家族」である¹⁾。つまりこの時代に現れた「郊外」とは、当初から〈地域社会〉の紐帯が存在せず、それが想定されてもいないという点で、これまでとはまったく異なる新しい都市の枠組みだったのである。

そして「構造転換」の最終段階は、こうした「郊外」があらゆる地域に浸透し、そこで育った「子どもたち」が、世代交代によって社会の主流を占めるようになるときに訪れる。まず「カイシャ」は、バブル経済という異常な高揚の終焉を経て、営利団体としての本来の形へと純化されていった。新しい世代はこうして、孤島と化した「核家族」を離れるなり、むき出しのまま市場経済システムの熾烈な競争に巻き込まれていくことになる。

ただしここで重要な点は別にある。それは最初の「郊外化」を担った世代と、その「郊外」に育った世代とは、その人格形成の舞台となった社会環境において決定的な違いがあったということである。後者が育った「郊外」は、高度にかつ緻密に機能する「社会的装置」の傍らで、〈地域社会〉の人間的基盤さえ存在しない、社会的な紐帯が著しく薄弱化した世界であった¹⁾。しかし前者が育った〈地域社会〉においては、未だに人間的基盤が健在であり、彼らはそうした〈地域社会〉に守られながら、むしろ自らの意志によってそこから「自由」になることを選択した世代だったからである。彼らがこの時点で自ら巻き込まれている「構造転換」の行き着く先について予見できていたとは到底思えない。「個人の自立」こそが人間の理想だと信じた世代にとっては、この過程はおそらく本来に「自由の実現」に向かっているように見えていたはずである。しかし〈地域社会〉が解体したことで、いまや〈生活世界〉もまた完全に失われることになったのである。

ここにおいてついに「構造転換」は完成された。〈生活世界〉が実体を失った世界、それは人間にとって「生の空間」そのものが、何ひとつ人間的な意味を持たない世界となることを意味している。それは「伝統的価値規範の解体」といった生易しいものではない。ここには「経済活動」、「自己実現」、「学習」はあっても、生命的存在としての「生」、社会的存在としての「生」、そして歴史的存在としての「生」を繋いでいた意味の文脈はもは

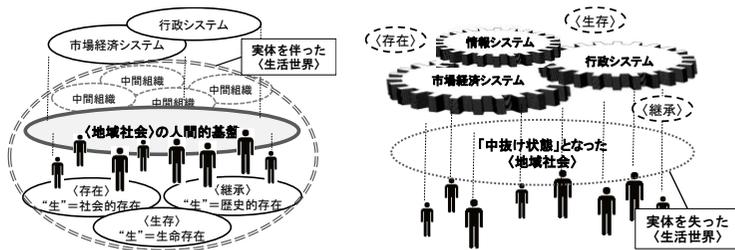


図1：実体を保持している〈生活世界〉（左）および、〈生活世界〉が実体を失った「ぶら下がり社会」(右)のイメージ。

や存在していない。そこでは「生命」も「他者」も、「社会」も「歴史」も、新しい世代にとつては不可解なものとしてしか映らないのである。おそらく「地域社会」に残されていた人々の漠然とした信頼関係は、「共同」の「意味」を担保できる最後の「足場」であった。つまり新しい世代には、この「意味」が受け継がれていない。こうして「生の三契機」の相互断絶と矮小化、そして「生活世界」の空洞化によって、われわれは「生」のリアリティを失うだけでなく、人間存在が他者との関係を取り結び、ともに何かを負担すること何かを実現していくという、「共同」の意味とリアリティまでも失ったのである。

(3) 現代社会の比喩としての「ぶら下がり社会」

さて、われわれはこうして現れた現代社会を、ここで比喩的に「ぶら下がり社会」と呼ぶことにしたい。それは現代に生きる人間が、前述の「社会的装置」にきわめて深く依存することによって、互いが物理的に接触する位置にいながら、互いに精神的、存在論的には切り離されるといって、非常に特徴的な関係性を構成しているためである(図1)。

確かに「構造転換」の背景には、より高度な市場経済システムや行政システムの出現が関わっている。しかしこれまで見てきたように、「社会的装置」そのものの存在が単純に「ぶら下がり」を引き起こすわけではない。「ぶら下がり社会」は、人々と「社会的装置」とを媒介していた「生活世界」、あるいは「地域社会」がもたらす「共助の緩衝帯」が風化し、個々の人々が別々にかつ「直接的」に「社会的装置」へと結合されることによってはじめて成立するからである。それらを解体させたのは、皮肉なことになれわれ自身でもあった。かつて「共同」が必要であるという「事実」が揺らいだとき、「共同」の負担に意味を見出せず、「社会的装置」へと「ぶら下がる」ことを選択したのは、他ならないわれわれだったからである。

われわれは、もはやあらゆる「共同」の残渣が塗りつぶされた時代、今度は「家族」でさえも意味を失いつつある時代に生きている。ただしこのように「社会的装置」に極度に依存した社会は、その「歯車」がいったん機能不全を引き起こすやいなや、たちどころに社会全体が崩壊するきわめて危うい社会でもある。こうした危機感が認識されていることは、確かに近年「コミュニティの再興」といった形で地縁的な「共同」の再評価が行われている面からも読み取れる。しかしきわめて高い流動性の中で、いったん極限にまで「社会的装置」に依存するようになった人々が、再び「共同」の「意味」を取り戻すことは、おそらく並大抵のことではない。

このことは現代に生きるわれわれが「他者」や「隣人」との間に関係性を構築し、それを維持していることに対して、すでに著しい困難に直面しているということにもよく現れている。ここで目を向けな

ければならないのは、一方で巨大な「社会的装置」が屹立し、他方で「共同」の意味が失われた世界においては、特定の人間同士の関係性に、一切の必然性が生じないということ、つまり「共同」の動機の不在」という事態によって、人々がいかなる心理的葛藤に直面しているのかということである²²。

そもそも現代社会において「ぶら下がり」が可能なのは、「社会的装置」への「接続」さえ維持できれば、直接的な他者との関係性を一切遮断しても、「生存」を中心とした最低限の「生活」が一見成り立ってしまう側面があるからである。ここには二つの重大な事実が内包されている。第一に、ここでは人間存在の「生活」は、「社会的装置」の文脈において「自己完結」していくため、個々の人間の属性は「ぶら下がる」という一点を除いて存在論的に均一化され、関係性に特別な意味を及ぼさなくなっていくということ、そして第二に、こうした存在論的に均一で、自己完結した人間同士が生み出す関係性は、構造的に「いつ解消されてもおかしくない」というリスクに常時曝されているということである。つまり「ぶら下がり社会」においては、あなたと関係を結ぶ必然性もなければ、そのためにこの関係性を継続する必然性もないのである。

ここでわれわれは「共同」とはそもそも「負担」を伴うものであり、「負担」を伴わない「共同」など存在しないという、最も基本的な人間学的事実を想起する必要がある。「共同の動機」が不鮮明な社会においては、われわれは誰かを目前にして、その人に本当にその「負担」を引き受ける意志があるのかどうかについて、絶えず脅迫的な不安を抱えることになる。端的には、私が誰かを思いやったとしても、その誰かが私を思いやってくれる保証はない、自身が相手を信頼していると思っただけでも、相手が自身を信頼してくれていると思える手ばかりが、どこにも見出せないのである²³。

「共同」の動機の不在」はこうして不信感や誤解を生み出す土壌となり、人々のコミュニケーションに対する敷居を高め、一貫して関係性を解体させる方向にわれわれを導いていく²⁴。ただでさえ人間の関係性には直接的なリスク——特定の人間と関係を持つてしまったがために本来不要であった代償を支払う羽目になるといった——もあるだろう。こうした状況下において、にわかに「共同」が必要であるという「事実」が顕在化したとしても、多くの人々がコミュニケーションに希望を見出せず、リスクを恐れるあまりコミュニケーション自体を放棄し、「ぶら下がる」苦痛にただただ堪え忍ぶことを選択したとしても、それは決して驚くに値しない。人々が「社会的装置」への依存へと向かえば向かうほど、人々からは「共同」の動機」が失われて行く。そして「共同」の動機の不在」は強力な「遠心力」となり、再び人々を「社会的装置」への依存へと駆り立てよう。これが、われわれの生きる現代社会というものの現実なのである。

4. 新たな人間学の地平のために——「倫理」の中抜け現象」から考える

以上を通じてわれわれは、現代社会における人間存在の実像について、「生の三契機」の矮小化と「生活世界」の空洞化、そして「生活世界」の構造転換における最終局面としての「ぶら下がり社会」といった論点を手がかりにしながら見てきた。ここでは最後に、十分な議論を展開する余裕はないものの、以上の議論を踏まえたうえで現代における人間の

解明を試みる際、今後重要になると思われるいくつかの論点について概観したい。

(1)「構造転換」に見られる「中抜け現象」——特に〈継承〉と「学校」、コミュニケーションと「情報システム」の視座から

最初に取り上げておきたい論点は、以上に見てきた「構造転換」の中に、人間存在と「社会的装置」をめぐる、ひとつの貫いた過程を見出すことができないかということである。それは「社会的装置」が本来、健全な〈生活世界〉の「補完物」に過ぎなかったということ、そしてそれは「母体」であつたはずの〈生活世界〉の瓦解によって異常に突出するようになり、最終的には人間自身がその肥大化した「社会的装置」に「適応不全」を引き起こしていくというものである。

つまり〈生活世界〉の解体によって「ぶら下がり社会」が出現したのと似た構造が、実際には「構造転換」のさまざまな局面において見出せるのである。例えば先に見た〈継承〉の文脈の変化である。前述のように「学校」という「社会的装置」は当初、〈生活世界〉における単なる「補助機関」に過ぎなかった。つまり人間が成長し、社会化される舞台はあくまで〈生活世界〉における人間的基盤、すなわち〈地域社会〉であつて、そうした生活実践からは得られない特殊な知識を取得できる場が「学校」だったわけである。しかし〈生活世界〉Ⅱ〈地域社会〉が空洞化し、人々の〈生活〉が互いに接点を失っていくことで、結果として、孤島と化した「核家族」と、「学校」という「社会的装置」だけがその場に残されたのである。ここには「社会的装置」への依存と〈生活世界〉Ⅱ〈地域社会〉の空洞化という二つの事態が、まさに同時に進行していく過程として読み取れよう。

そしてこれと同じことが、おそらくコミュニケーションと「情報システム」の関係においても言うことができるのである。インターネットの出現以来、急速な社会の情報化によって、いまや情報ネットワークは、市場経済システムや行政システムに匹敵する、ひとつの巨大な「社会的装置」となった。われわれが各々の関心に従って端末から情報を出力／入力しているだけであるにも関わらず、結果としてそこにひとつの巨大な「情報世界」が形成されている様子は、われわれが労働者として企業や行政に参加し、その組織の論理や役割に従って行動しているだけであるにも関わらず、結果として社会全体に物質やサービスが行き渡るようになっていく様子と酷似している。したがって「情報システム」への「ぶら下がり」とは、われわれが情報交換や関係性を再生産するにあたって、「情報世界」への接続がその不可欠な条件となっていくことを意味している。

記憶に新しいように、インターネットもSNSも当初は情報を介して人々を結びつける、リアルなコミュニケーションの補助装置に過ぎなかった。そしてそれは実際にコミュニケーションの時間的、空間的制限を超越し、確かに「手軽なコミュニケーション」をわれわれにもたらした。しかしそれがもたらしたもうひとつの現実とは、コミュニケーションを行ふ「社会的装置」が存在することによって、リアルな関係性の敷居がさらに一段と高くなる、という逆説的な事態である。ネット上のコミュニケーションはその性質上きわめて不完全なものであり、やはり新たな誤解や不信感を生み出す土壌となる²⁵。それは決してリアルなコミュニケーションを代替することはできない。それにもかかわらず、手軽な手段としてそれが存在しているという事実が、リアルなコミュニケーションを行う動機を破壊

する²⁶。それは「共同の動機の不在」ときわめて良く似た、関係性の「遠心力」として機能するのである。

(2) 〈倫理〉の三層構造と〈倫理〉の「中抜け現象」

最後に見ていくのは〈倫理〉の「中抜け現象」というものである。ここでは人間存在の〈倫理〉を構成する最も中核的な部分が、「構造転換」の過程で空洞化し、〈倫理〉全体の構造を歪なものに変質させる。この議論には人間存在にとつての〈倫理〉の本質とは何かという、きわめて重要な人間学的な問題が内包されているが、ここではその要点となる部分に絞って取り上げてみたい。

まず〈倫理〉といっても、日本語の「倫理」は、「倫」（人のみち）＋「理」（すじみち）と書いて「人のふみ行うべき道」に由来し、英語の「エシック (ethic)」は、「住み慣れた地、慣習、人柄」を意味する「エートス (ἦθος, ἠθος)」に由来している²⁷。今日では両者ともに「人間の行動に作用する何らかの道徳的原理（あるいはその体系）」として差し支えないだろう。しかしわれわれがそれを学術用語として用いる場合、そこにはやや次元の異なる二つのものが同時に含まれている。すなわち「特定の集団の間で素朴に共有されている社会的規範」と、「意識的な反省を通じて導出された普遍的な倫理原則」の二つである。このうちI・カント以降の近代倫理学が対象としてきたのは主に後者であって、前者についてはもっぱら「慣習」という形で、後者を導く際の所与の前提として扱われてきた側面がある²⁸。

ここで筆者が試みたいのは、いったん先の「慣習—普遍倫理」という倫理の二、元構造を解体し、倫理の枠組み自体を〈生物倫理〉—〈素朴倫理〉—〈反省倫理〉という三層構造に再編できないかということである。まず〈生物倫理〉とは、倫理そのものを認知するための生得的基盤であり、倫理の遺伝的、身体的基盤と言っても良い。具体的には他者の信念を推測、想像する能力や、反射的な情動、共感の能力といったものが該当するが、これらについては一定の生物学的基盤が存在することがすでに知られている²⁹。その意味で〈生物倫理〉はあらゆる倫理の基盤をなし、その欠如は先天的なある種の疾患（例えばサイコパス）という形で位置づけられる。

これに対して〈素朴倫理〉は、〈生物倫理〉を現実の社会生活の中で実際に活用していくための「枠組み」に相当する。ここでは特定の場面や状況、文脈に応じて発達したさまざまな行動規範がひとつの体系をなしており、広い意味ではわれわれが事物に対して持っている「意味の体系」、すなわち「世界像」——自然観、社会観、人間観を含む世界観——の一部を構成しているということもできる。したがって「世界像」と同じように、それは〈生活世界〉における具体的な生活経験やコミュニケーションを通じて形成、共有される³⁰。要するに、人間は誰しも〈生物倫理〉を持って生まれるが、然るべき社会関係があつてはじめて特定の〈素朴倫理〉を形成することが可能となるのである。

〈素朴倫理〉は「志向している対象」から見るととき、大きく①「自然に関わるもの」と②「人間に関わるもの」、③「自然と人間の両者にまたがるもの」という形で存在し得る。例えば伝統的な農村社会においては、①としては暦に応じた慣習的行動や狩猟、農耕の作業に関わる慣習などを、②としては年齢や性別に応じて期待される慣習的な行動や役割、

生活の中で他者と接する際のマナーなどを、そして③としては神事や年中行事に関わるものなどをあげることもできるだろう。〈素朴倫理〉の存在理由は、第一に、人間集団の〈生存〉の基盤となるのが、その集団の立脚する地域生態系であるということ、第二に前述のように、人間存在は遺伝的には個体を単位としながら、同時に〈生存〉を集団の力を用いて実現させるという存在様式を備えているという点に帰せられる。したがってそれぞれの個体を集団として社会的に統合し、かつ持続的な形で〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉を集団として実現させるためには、いわばこうした「自然に対する〈作法〉」と「人間に対する〈作法〉」の両方が不可欠だったのである。

最後に、こうした〈素朴倫理〉の上に、特定の状況下において現われるのが〈反省倫理〉である。〈反省倫理〉の特徴は、何らかの基準に基づく合理的な根拠や判断を伴う規範的な命題として意識的に記述できるという点にある。これは〈素朴倫理〉が多くの場合、〈生活世界〉の文脈に深く埋め込まれることによって、その命題の根拠や判断理由が意識されないのとは対照的である。

以上のように理解すると、確かに〈素朴倫理〉と〈反省倫理〉がそのまま従来の「慣習―普遍倫理」に当てはまるようにも思えるかもしれない。しかし近代倫理学における「普遍倫理」はここでいう〈反省倫理〉よりも実際にはさらに狭い概念であって、ここでは「普遍倫理」以外の「倫理」の要素がすべて「慣習」という概念に無造作に押し込まれているのである。まず「慣習―普遍倫理」には、生得的である〈生物倫理〉と後天的である〈素朴倫理〉の区別がなく、いつてみれば前者の〈倫理〉の次元を想定していない。しかしより重要な点は、「慣習」として位置づけられてきたものの中には本来〈反省倫理〉と呼ぶべきものまで含まれており、実際には〈素朴倫理〉と〈反省倫理〉の境界もまた、必ずしも明確ではないという点である。

そもそも〈素朴倫理〉は単純に所与の前提として扱うべきではない。〈素朴倫理〉が内面化されていく過程には、主観的な倫理と社会的規範との矛盾や葛藤が克服されなければならず、前述のように、それが受容されるにはさまざまな人間関係や社会経験が必要となる。そしてそれは、おそらく人間の成長過程とも密接に結びついている。これに対して〈反省倫理〉が現われるのは全く別の局面、端的には異なる〈素朴倫理〉同士が矛盾や対立をきたした場合などである。このとき〈素朴倫理〉は意識的に反省の対象となり、両者を架橋する新たな原則が必要となる。〈反省倫理〉に判断の根拠や合理性が要求されるのはそのためである³¹。ただし〈反省倫理〉の合理性は、特定の前提条件を含んでいるという意味で、厳密には「普遍的」ではない。それにもかかわらず〈反省倫理〉の存在意義は、あくまでその特定の状況を克服することにあるため、このことは少しも問題にはならないのである。しかも当初は〈反省倫理〉として自覚された規範原理であっても、時間や世代の経過を経ることで〈素朴倫理〉の一部になることがあり得るだろう。

さて、やや前置きが長くなったが、本論でこうした〈生物倫理〉―〈素朴倫理〉―〈反省倫理〉という新たな〈倫理〉の枠組みを提起したのは、人間存在の〈倫理〉において中心をなすものが、このうち〈素朴倫理〉であることをはっきりと示すためである。前述のように近代倫理学における「普遍倫理」は、本論で言う〈反省倫理〉の中でも、無条件に普遍的であることを極限にまで追求したという意味で、きわめて特殊な倫理の領域である

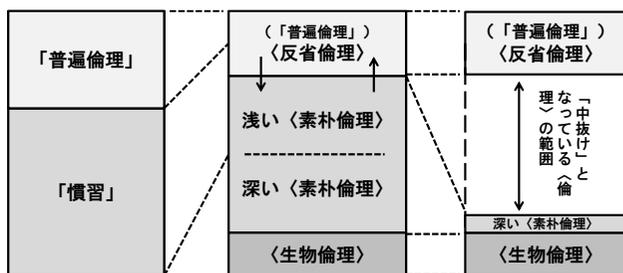


図2：従来考えられていた〈倫理〉の構造（左）、本論で提起する新しい〈倫理〉の構造（中央）、「中抜け」となった〈倫理〉（右）。

と理解せねばならない³²。したがって「〈倫理〉の中抜け現象」という場合、それは「構造転換」によって〈生活世界〉が空洞化することを通じて、人間存在の〈倫理〉の根幹となる〈素朴倫理〉の再生産が社会的に困難となり、結果として〈反省倫理〉が、本来根ざすはずの〈素朴倫理〉を欠いたまま宙吊りの状態となる事態を指している（図2）。前述のように〈素朴倫理〉の形成には〈生活世界〉の具体的な文脈を伴った生活経験やコミュニケーションが不可欠であるが、「ぶら下がり社会」においてはそうした個々の経験自体が非常に矮小化したものになるためである³³。

ただし注意が必要なのは、〈素朴倫理〉の中には、漠然と行っているが容易に変更可能な「浅い〈素朴倫理〉」と、より深い部分に根ざし、直接的な感情にまで作用する「深い〈素朴倫理〉」とがあるということである。例えば年中行事として定着していた特定の慣習が、廃れることと、「人を殺してはいけない」という感覚が失われる事態とでは、その人間学的な意味がまったく異なっているだろう。「〈倫理〉の中抜け現象」においては、〈倫理〉の空洞化がこうした「深い〈素朴倫理〉」にまで到達する。すなわち「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いであっても、「そのように感じてはいるが理由や根拠を説明するのは難しい」といった形ではなく、こうした漠然とした確信、それ自体を経由することなく、「文字通りなぜだか分からない」という形できわめて深刻に受け止められるのである。

注目してほしいのは、先に「人間に対する〈作法〉」として言及したものの中には、他者との関わり方、突き詰めれば〈共同〉のために必要な最も基本的な〈作法〉が含まれているということである。例えばいかにして人は関係を構築し、信頼を確認し、対立を仲裁するのか。またいかなる場面で人は感情を抑制し、それを表出すべきなのか。そしていかにして人は関係性を破綻させることなく妥協し、時には制裁や報復を行うべきなのか。これらは人間が集団として生を営むにあたって最も基本となる技法と呼べるものばかりである。重要なことは、これらが〈素朴倫理〉による基礎づけを失ったとき、果たして「技能」としての意味を保持し続けられるのかという点である³⁴。

したがってわれわれが目を向けるべきなのは、今日「ぶら下がり社会」の中では、こうした「人間に対する〈作法〉」ですら、再生産が難しくなりつつあるのではないかということである。確かに現在においてもなお、〈素朴倫理〉が完全に失われたわけではないかもしれない。例えば公共機関で行う整列乗車や、すれ違いざまに道を譲ったり、譲られた際に挨拶をしたりするといった行為は、確かにわれわれがまだ一定の〈素朴倫理〉を共有していることの例証であるともいえる。しかし「深い〈素朴倫理〉」にまで達する「〈倫理〉の中抜け現象」は明らかに進行中であり、この先いくつもの世代交代を経て、われわ

れが現在と同じように振る舞えているとは限らない。こうして「ぶら下がり社会」では、相当に薄くなった〈素朴倫理〉の上に、足場をなくした〈反省倫理〉だけが不可解に聳え立つことになる。現代人が直面している深刻なニヒリズムを理解するためには、この「倫理」の中抜け現象」という視点がきわめて重要になるのである。

(3) 結びにかえて

さて、われわれは「生の三契機」にはじまり「倫理」の中抜け現象」に至るまで、さまざまな基礎概念の導入を試みてきた。その中にはさまざまな論点が含まれていたが、本論の主題とは次のようなものであった。すなわちわれわれは〈生活世界〉の自明性がすでに失われた時代を生きているということ、そして〈生活世界〉を自明視してきたいかなる人間学も、もはや現代における人間の解明においては無力であるということ、したがってわれわれはこうした時代に相応する新たな人間学を構想しなければならないということである。確かにこの新たな人間学のためには更なる議論の展開が不可欠だろう。しかし本論でできることは、その出発点を切り開くということまでである。ここで再びわれわれは、冒頭で取り上げた「自立した個人」という戦後社会の理想的理想というものに立ち返える。多くの議論を経てきたわれわれにとつて、「自立した個人」の理想が失敗した原因を説明することはそれほど難しくはないだろう。

例えば社会変革を目指したプロジェクトが誤っていたのは、諸個人が経済的、社会的桎梏から解放されさえすれば、人々は容易に自発的な意志によつて連帯するとしたことである。彼らのはかつての〈共同〉を否定したが、他方でそれが「自立した個人」の生み出すアソシエーションによつて、十分置き換え可能なものであると信じていた。しかしそこには〈共同〉というものに対するある種の幻想がある。繰り返して見えてきたように、〈共同〉の根底には「生の三契機」が深く結びついていること、そして〈共同〉が成立するためには、それが必要であるという「事実」と「意味」が互いに共有されていなければならないということである。〈共同〉の「事実」も「意味」も失われ、「生」が高度に自己完結した「ぶら下がり社会」においては、人々の間に「〈共同〉の動機」がそもそも働かない。したがってそこでは一部の特殊な人々を除いて、人々はまさに自発的な意志によつてアソシエーションへの参加を選択しないのである。むしろ現代人はその絶え間ない「遠心力」に曝されながら、「ぶら下がり」に耐える道を自ら選択する。そしていまや「深い〈素朴倫理〉」、「人間に對する〈作法〉」もままならないまま、身近な対人関係にさえ多くの支障をきたしながら生きている³⁵⁾。こうした事態に目を向けないまま連帯が掲げられても、その言葉は人々の心に届きようがないのである。

これに対してポストモダンに基づく試みが誤っていたのは、「構造転換」を単なる「伝統的価値の解体」や「価値の多様化」といった次元でしか捉えられず、それが人間存在に對してもたらず意味をあまりに軽く考えていたことである。「伝統的価値の解体」で想定されていたのはせいぜい「浅い〈素朴倫理〉」であつて、そこでは「深い〈素朴倫理〉」が揺らぐという事態の重みが常々過小評価されてきた。現代人が直面しているのは、「生の三契機」の矮小化にはじまり、子どもであるということ、青年であるということ、異性と関わるということ、子孫を産み育てるということ、看取るということ、老いるということ、およそ

「人間あるいは人生の概念」そのものが瓦解していく世界であり、それでもそこで人間として生きて行かざるを得ないということである。(素朴倫理)が失われていく過程と「生」がどこまでも自己完結していく過程とは、いわばコインの両面である。こうした極限的なニヒリズムの中に放置された人々にとって、「価値の多様性」を語ることなど絶望の上塗りではない。

確かに「個人の自立」が本当に「来たるべき未来」にあるのだとすれば、それを今なお放棄すべきでないという主張も成り立つだろう。しかしわれわれが認めなければならぬのは、実際には「個人の自立」は「未来」の姿などではなく、現代こそが「自立した個人」の「ディストピア」であるということである。確かに現代社会にはある種の経済的な不平等やそれに伴う閉塞感などが存在する。しかし他方でわれわれがすでに、歴史上かつてないほどに「自由」と「平等」が実現した時代に生きているということもまた、明白な事実なのである。皮肉にも「自由な個性の全面展開」を可能にする唯一の社会様式は、「ぶら下がり社会」である³⁶。つまりあたかもW・W・ジェイコブスの『猿の手』のように、願いたいものは望んだ通りに叶えられるとは限らず、帰結の重みはそれが実現してみても、極めてわれわれに思い知らされるということなのである³⁷。

それならばなぜ、一時代の人々は「個人の自立」という理想に意味を持ち得たのだろうか。その答えは簡単である。つまり戦後という時代が、(生活世界)が実体を失っていくまさに過渡期に相当していたからである。彼らは社会の変容を目の当たりにしつつも、少なくとも幼少の人格形成期においては(地域社会)の人間の紐帯の中で守られて育った。それゆえ彼らは(近代)から抽出された「個人の自立」を過剰に理念化、理想化し、結局は「構造転換」が意味する内実に基づけなかつたのである。

すでに「構造転換」が完成された世界に生きるわれわれにとって、「未来」を語るための展望というものは果たして見出し得るのだろうか。残念ながら、そこに明確な道筋はない。というよりも、事の重大さを勘案するとき、筆者は現段階で近視眼的な解決を安易に問題にすべきではないとさえ考える³⁸。ここでわれわれに言えることは、こうした事態が人間存在にとつて「持続不可能」であるということ³⁹、そしてわれわれが忘れていたのは、人間とは生物学的に条件づけられた(ヒト)というものを根幹に持つ存在であつて、人間はいかなる環境にあつても決して無条件に人間として在り得るわけではないということである。それを人間の(自然さ)と呼ぶのであれば、われわれが生きる現代とは(社会)、(人間)から突出した時代、すなわち(社会)がいつしか(人間(ヒト))というものに本来想定されてきた(自然さ)との間で、「整合性」を保てなくなつた時代としても理解することができる。このことをさらに突き詰めるためには、われわれに人類史的な視点でさえ要求される。というのもわれわれが目撃している現代とは、人類が自然生態系の表層に人工生態系としての(社会)を造り上げて以来、「農耕の成立」や(近代)の成立」といった重大な質的変容を経て、最終的に到達した「第三の重大局面」としても理解することが可能だからである⁴⁰。

確かに筆者が(共同)という概念を持ち出したり、いわゆる「伝統社会」の描写を引き合いに出したりしたことで、本論の背後に、ある種の過去への憧憬、主義を予感したという読者もいるかもしれない。しかしそれが全くの誤りであるということが、ここから理解で

きるだろうか。なぜなら人間の〈自然さ〉を問題とし、現代において〈社会〉と〈人間（ヒト）〉との分離が相当程度にまで進行していると考える者にとって、両者の「整合性」がころじて維持されていた時代の形式を参照することは、過去への回帰を促すためではなく、むしろ新たな「未来」のために不可欠なことだからである。「生」から実体が失われた時代においては、それはわれわれが、必ず通過しなければならない、「人間学的参照点」として、必然的に言及されるのである。

同じように人間の〈自然さ〉という概念を用いると、その本質、主観的な響きによって、一部の読者からはやはり反発が予想される。彼らは〈自然さ〉を肯定することで、一義的な人間観が権威を持ち、それによって人間の自由や可能性の幅が否定されるのではないかと恐れる人々である。しかしわれわれがよくよく考えてみるべきことは、こうした社会をつくり出したのがまさに、人間の条件というものの一切を直視することなく、無邪気に進歩を追従し、理想化された未来だけを無条件に肯定してきた結果ではなかったかということである。われわれはすでに「人間／人生の概念」が破壊された時代に生きている。この期に及んでわれわれは、人間の〈自然さ〉を論じることにはまだ躊躇すべきなのだろうか。筆者が敢えて「整合性」という概念を用いるのは、人間の〈自然さ〉が一方で決してひとつの在り方に固定したものではないこと、ただし他方でそこには必ず適応限界が存在するということを示すためである。新たな人間学は、「生」の本質とは何か、〈共同〉の本質とは何かという、人間学の原点に立ち返らなければならない。そしてそこから「現代」という時代を再び照射し、人間というものの在るべき姿を問題とするのである。

さて、本論で見てきた〈生活世界〉の自明性が失われるという事態は、人類史的に見れば、ごく最近の出来事である。この事実はわれわれにとって両義的な意味を持つだろう。われわれにとって幸いなのは、それがわれわれに「現代とは異なる「新たな社会」は十分に構構可能である」と物語るからである。「ぶら下がり社会」の果ての先に、〈社会〉を再び、〈人間（ヒト）〉に埋め戻すことができるかどうか、そうした社会を構構できるかどうか、がここで問われている。他方でわれわれにとつて不幸なことは、それが「構造転換」にはまだ続きがあるかもしれない」ということを同時に物語るからである。前述のように〈素朴倫理〉はまだ完全には失われていないかもしれない。しかし例えば二〇年後を想像してみてもほしい。それは「人間／人生の概念」を生まれながらに喪失した世代が子育てを終え、そうした世代に育てられた子どもたちが今度は社会の主流になる時代である。そのとき実体を伴った〈生活世界〉Ⅱ（〈地域社会〉）の記憶を保持した最後の世代が引退する。そして生まれながらにして「情報世界」に接続され、スマートフォンとSNSが生み出す現実と「情報世界」の二重性を自明として人間形成を行ってきた世代が成人を迎えるだろう。そのときわれわれは果たして人間というものについて何を語り得るのか、それが新たな人間学には問われているのである。

【引用・参考文献】

浅野智彦 (2013) 『「若者」とは誰か——アイデンティティの三〇年』河出ブックス。

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』弘文堂

上柿崇英 (2010) 「三つの『持続不可能性』——「サステイナビリティ学」の検討と「持続可能性」概念を掘り下げるための不可欠な契機について」『サステイナビリティとエコ・フィロンフィー——西洋と東洋の対話から』竹村牧男／中川光弘編、ノンブル社、pp.127-169。

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』総合人間学会、第8号、pp.142-146。

上柿崇英／尾関周二編 (2015) 『環境哲学と人間学の架橋——現代社会における人間の解明』世織書房。

NHKクローズアップ現代取材班編 (2013) 『助けてと言えない——孤立する三十年代』文藝春秋。

NHK「無縁社会プロジェクト」編 (2010) 『無縁社会——「無縁死」三万二〇〇〇人の衝撃』文藝春秋。

木村忠正 (2012) 『デジタルネイティブの時代』平凡社

倉沢進／秋元律郎 (1990) 『町内会と地域集団』ミネルヴァ書房。

小原秀雄 (2000) 『現代ホモ・サピエンスの変貌』朝日新聞社。

土井隆義 (2008) 『友だち地獄』ちくま新書。

鳥越皓之 (1993) 『家と村の社会学 (増補版)』世界思想社。

広井良典 (2009) 『ロミュニティを問いなおす』ちくま新書

米山俊直 (1967) 『日本のむらの百年』NHKブックス。

古荘純一 (2009) 『日本の子どもの自尊感情はなぜ低いのか』光文社新書。

増井金典 (2012) 『日本語源広辞典「増補版」』ミネルヴァ書店

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 (16)』唯物論研究協会、pp.301-325。

宮台真司 (2000) 『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) 『制服少女たちの選択——After 10 Years』講談社。

山崎亮 (2011) 『ロミュニティデザイン』学芸出版社

山田昌弘 (2005) 『迷走する家族』有斐閣

山田昌弘 (2014) 『「家族」難民』朝日新聞出版

山竹伸二 (2011) 『「認められたい」の正体』講談社現代新書。

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

アリストテレス (1974) 『靈魂論』『世界の大思想20』高田三郎訳、河出書房新社

I・カント (1960) 『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波書店

L・コールバーグ (1987) 『道徳性の発達と道徳教育』岩佐信道訳、広池学園出版部

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・ハイデッガー (1994) 『存在と時間 (上・下)』岩波文庫

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／長畑正道／

今野義孝訳、青土社

J・L・マッキー (1990) 『倫理学——道徳を創造する』加藤尚武監訳、哲書房。

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・マルクス (1968) 『資本論 (3巻2)』大月書店
G・H・シード (1973) 『精神・自我・社会』稲葉三千男／滝沢正樹／中野収訳、青木書店。

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. The University of Chicago Press. (トロント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学術文庫 1994年)

Habermas, J. (1981). *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag. (ハーバース『バーマス』コミュニケイション的行為の理論 (上・中・下)』未来社、1987年)

Habermas, J. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Suhrkamp. (ハーバース『公共性の構造転換』細谷貞雄／山田正行訳、未来社 1992年)

『英語類義語情報辞典』大修館書店 1993年

『英語語源辞典』研究社 1997年

『広辞苑 (第五版)』岩波書店 1998年

『哲学・思想辞典』岩波書店 1998年

【注】

¹ 筆者はこの問題を以前から「環境の持続不可能性」及び「社会システムの持続不可能性」に並ぶ「人間存在の持続不可能性」と位置づけ、「持続可能な社会」を実現するにあたって資源・エネルギー、レジリエンスといった問題とは異なる次元において、やはり避けて通れない重要な問題であると提起してきた (上柿 2011、上柿／尾関 2015)。

² ここでの指摘には、かつてJ・ハーバースが「公共圏の構造転換」について論じたこと (Habermas 1990) また「システム(System)」に對置される形で「生活世界(Lbenswelt)」の概念を導入し、「生活世界」の「合理化」と「内的植民地化」について論じたことが背景にある (Habermas 1981)。「生活世界」はもともとE・フッサール、A・シュッツらの現象学的社会学に由来する概念であり、その主眼はあくまで日常生活における「意味」の再生産を問題にすることであった。「生活 (Leben)」という語を使用しながら、その人間学においては根源的な意味での「生活」の文脈が顧みられることはない。これは本論の問題意識に関連して興味深い点である。

³ 『英語語源辞典 (1997)』、『英語類義語情報辞典 (1993)』などを参照。

⁴ ただし『経済学・哲学草稿』における「疎外された労働」をめぐる論述のように、ある面ではマルクスは「生存」と「存在」の連関性を論じていたともいえる (マルクス 1964)。

⁵ 「生存」とは『広辞苑 (1998)』によれば、「生きながらえること。生命を存続させること。」とある。

⁶ 「存在」という語の最も基本的な含意は、「ある、または、いること。および「あるもの」。」であるとされる (『広辞苑 (1998)』)。哲学的概念としての「存在」もまた、「ある」とは何かといった文脈で論じられるが、ここでの「存在」とは、あくまで人間にとつての存在論的な問題を指している。それは端的には人間集団としての社会と自己とをめぐる問題である。

⁷ 「社会性」を持つ生物はきわめて多様に存在するが、とりわけ①アリやハチに代表される昆虫の社会性と、②哺乳類全般に見られる社会性、③「ヒト」固有の社会性の次元は、それぞれ区別して考える必要がある。①は遺伝学的に個体性が失われた社会性であり、③のみが後に言及する「社会」を本格的に生み出すことができる。

⁸ 「継承」とは『広辞苑 (1998)』によれば、「うけつぐこと」であるとされる。似た語として「伝承」があるが、本論では特定の技術や芸能などを受け継ぐ場合を「伝承」とし、「継承」を、世代を媒介するより普遍的な人間学的原理として区別する。

⁹ 本論では「人間（ヒト）」、「人工生態系としての社会」といった形で、随所に動物学者の小原秀雄から受けた影響が反映されている。小原はかつて、人間（ヒト）の社会性に関して、「もしロビンソン・クルーソーが赤ん坊の頃から無人島で育ったと仮定した場合、それは〈ヒト〉ではあったとしても、果たして人間と呼べるものになるのだろうか」という印象深い問いを提起したが、これは人間学的にきわめて重要な問いである。小原の議論に関する筆者の理解については、上柿（2014）を参照。

¹⁰ こうした概念の詳細については、上柿／尾関（2015）を参照。またここでの〈社会〉は、「文化（culture）」とわれわれが呼んできたものの構造でもある。注の7も参照。

¹¹ この問題と類似した哲学的命題を提起したのはM. ハイデッガーであったと言える（ハイデッガー1994）。しかしここで見たように、人間存在の「歴史性」は〈生存〉の契機とも本質的に結びついているのである。

¹² こうした伝統的な生活様式は、地域においては二〇世紀末まで残っていた。具体的なものとして、農村社会学や文化人類学からの多くの研究がある（鳥越1993、米山1967）。¹³ これらはいずれも、実体としてはひとりひとりの人間の行動が作り出す仮象でありながら、われわれの個人的な意志とは別のところで、つまりそれ自体の論理によって機能的に人々の行動を調整する「社会的な装置」である。この概念についてのより詳しい説明は上柿／尾関（2015）を参照。

¹⁴ 前掲の鳥越（1993）、米山（1967）など。

¹⁵ 江戸期の組織は明治政府によって廃止されたが、そこで培われた「町内原理」そのものは生き続け、後の「町内会」などに引き継がれていた（倉沢／秋元1990）。

¹⁶ 戦前の「町内会」は行政の末端組織としても位置づけられ、一面においては確かに戦時イデオロギーを支える役割を果たした。しかし両者の関係は決して一方的な行政支配ではなく、地域社会の側にも一定の「主体性」があったと考えるべきである。戦時中は町内会組織が最も活発化した時期のひとつとされるが、それは同時に人々が「貧しさ」から実際に相互扶助を必要としていたからである。倉沢／秋元（1990）。

¹⁷ 「共同」および「協同」の由来については増井（2011）を参照。

¹⁸ この世代が一方では地縁的な〈共同〉を忌避しながら、他方でなぜ純粋な営利法人でしかない「カイシャ」を擬似的な「共同体」に見立てたのかということは興味深い問題である。

¹⁹ この「郊外化」とそこで育つ若者たちのメンタリティの関係を九〇年代の早い段階で社会学的に論じたものとして、例えば宮台（2006）がある。一九八〇年に生まれた「筆者自身」も含めて、ここで描かれた若者たちこそ、現代における子育て世代である。なお近年指摘されている、子どもの「自尊心の低さ」の問題（古荘2009）と「構造転換」に伴う社会環境の変化との関連は、考えるに値する問題設定だと思われる。

²⁰ 例えば岩上／鈴木／森／渡辺（2010）、山田（2005）、NHK「無縁社会プロジェクト」（2010）など。

²¹ 例えば広井（2009）、山崎（2011）など。こうした試みは現代においていっそう評価されるべきであるが、他方で本論の指摘する人間学的な問題もまた、同時に目を向けていく必要があるだろう。

²² 「共同の動機」の概念は増田（2011）の議論から大きな示唆を得た。

²³ 例えば山竹（2011）のように、現代人の抱える精神的な「揺らぎ」を「承認不安」として理解する方法もある。しかしそこで注意が必要なのは、「承認論」ではしばしば〈存在〉の実現が単なる自己存在の「承認」と同一視され、それが実際にはいかに根源的に〈生存〉や〈継承〉と結びつくものなのかという視点が抜け落ちてしまうことである。われわれが目向けるべきキーワードがあるとすれば、それは「承認」ではなく、むしろ「信頼」であろう。

²⁴ わが国ではすでに相当の「未婚化」が進んでおり、将来的に生涯未婚率は男性が三割に、女性は二割になると言われている（山田2014）。このことが価値の多様化や経済的問

題のみによって説明できるとは筆者には思えない。

²⁵ リアルな世界と「情報世界」の二重性をもたらす相互不信の拡大は、多くの論者によって指摘されている。例えば土井 (2008) など。

²⁶ 「情報システム」が発達すればするほど、リアルなコミュニケーションは「負担」となり、人々は微細な表現や発言のタイミングに神経過敏になっていく。木村 (2012) によれば今日われわれは、場面に応じてさまざまな「情報ツール」をきめ細かく使い分けており、例えば「ツイッター (Twitter)」の本質は「テンションを共有したいという欲望」と「異なるテンションの共有を強いられたときの困惑」というジレンマを巧妙に解決する手段として機能しているとする。

²⁷ 増井 (2012)、『英語語源辞典 (1997)』など。

²⁸ カント (1960)、『マッキー (1990)』などを参照。「慣習」を主題的に扱ってきたのは、むしろ文化人類学や社会学の方であったと言って良い。

²⁹ 代表的なものとして、「心の理論」の研究などがあげられる(バロン＝コーエン 1997)。

³⁰ それは社会学において「社会化」の過程、あるいは特に行動規範の局面においては、自身の中に「一般的な他者」を形成していく過程として理解されてきたものである (ミード 1973)。

³¹ 〈反省倫理〉が出現する典型的なものは、異なる集団同士で結ばれる約束事である。ただし集団の内部においても、新たな事態などを受けて〈素朴倫理〉に変更が迫られる場合に、それが〈反省倫理〉として再度自覚されることもある。

³² その意味ではまづ、たく何者にも依拠しない、「意志の自律」というものも、現実には想定しがたいきわめて特殊な状態であるといえる。

³³ 近代倫理学において〈素朴倫理〉が何の疑いもなく所与の前提とされてきたことは、現代人にとってはまさに驚くべきことである。われわれはここで、かつての「知的伝統」が〈存在〉の問題を語る際に〈生活世界〉を自明の前提としてきたことを想起せずにはいられない。

³⁴ こうした対人関係の「技法」と〈素朴倫理〉の関係、あるいはそれらが習得される過程を、例えばコールバーグ (1987) に見るような「発達」の問題と関連づけて論じていくことは、今後研究されるに値する主題であると思われる。

³⁵ ここで筆者が指摘しているほどに現代コミュニケーションは薄弱化しておらず、むしろ「若者」世代を見るにつけ、現代人は高いコミュニケーションスキルを有し、さまざまなツールを用いて積極的に社会参加を行っているという反論があるかもしれない。実際、浅野 (2013) が指摘するように、現代的コミュニケーションの特徴は「状況志向」であり、そこでは関係性が「多元化」しただけで「希薄化」したわけではないという側面も確かにある。しかしここで単なる趣味・嗜好の次元で展開されるコミュニケーションと、自身や家族の人格に直接結びつくような、あるいは実利や生活を直接左右するような「身の現実」に関わる次元でのコミュニケーションとを混同すべきではない。(共同)の能力が試されるのはむしろ後者であって、前者ではないからである。「ぶら下がり社会」では多くの個人が「多元化する自己」に基づく「島宇宙」(宮台 2006) を形成する。それは宮台が「仲間以外はみな風景」(宮台 2000) と揶揄したような、互いに連絡不能な無数の小集団のことである。そこで見られる「傷つかない、傷つけない」を徹底した「優しい関係」(土井 2008) の「作法」は所詮小手先に過ぎず、とても本当の意味での「むき出し」に耐え得るものではない。また「ぶら下がり社会」では「ぶら下がる」ことへの反動から、ときに特定の関係性に過剰な期待や執着のしわ寄せが来る。こうした状況に現代人はまったく慣れていない。何かのきっかけで関係性に対する諦観と期待の均衡が崩れるとき、「多元化する自己」という「戦略」はあっけなく破綻し、そこに多くの悲劇が生まれるだろう。

³⁶ 「一〇〇人の村」があり、ここでは「自由」と「平等」が保証され、個人は「自立している」としよう。そして「自由な個性」を求めた結果、全員が「俳優」になることを望んだと仮定する。そのとき「村」が早晩に破綻するのは明らかである。そこには人間が人間として在るためには個人を超えた重要な物事があるということ、そしてそれを実現する

ためには、ときに自由な意志とは別のところで互いに何かを負担し合わなければならぬという了解が、欠落しているためである。それを唯一可能にするのは「ぶら下がり社会」だけである。そこでは高度に発達した「社会的装置」によって「生活」は完全に自己完結しているため、諸個人はシステムが動き続ける限り、誰とも関わりあうことなく好きだけ「自己実現」に勤しむことができる。しかしそのような世界で「俳優」になったところで、そこに「生」の実感や、充実があるとは誰も思わないだろう。

³⁷ただ「誰にも迷惑をかけたくない」という理由で、他者から一切の支援を拒絶する高齢者（岩上／鈴木／森／渡辺 2010）、そして死に瀕してもなお「助けて」と声を上げることを拒絶する三十代（NHKクローズアップ現代取材班編 2013）、こうした人々の孤独死を目撃するとき、われわれは「個人の自立」という理想がいかに現代人の脳裏に深く内面化されているのかを思い知らされる。「個人の自立」³⁸「他人に迷惑をかけてはいけない」という規範によって、現代人には相互扶助への否定的感情が深く刷り込まれている。「生の三契機」で見たように、それがいかに社会的存在としての人間本性を不自然に否定するものであるのかをわれわれは直視すべきである。

³⁸例えばわれわれは「生」を自己完結化させようとする構造的な「遠心力」に抗いながら、他者とともに「生」を紡ぐ（共同）本来の「意味」を再び共有し、（共同）を実現するための（作法）の「知恵」を再び紡ぎだすことが本当に可能なのだろうか。現代に生きるわれわれにとって、その道筋を描くことは決して容易ではないからである。

³⁹注の1を参照。

⁴⁰筆者は環境哲学の枠組みとして、人類史を（自然（生態系）、（社会（構造）、（人間（ヒト））の三項関係の変遷過程として理解するモデルをこれまで用いてきた（上柿／尾関 2015）。「農耕の成立」は第一の重大局面であり、ここでは（自然）の表層を覆う薄皮のようだった（社会）がひとつの実体を持つようになり、（人間）と（自然）の「直接的」な相互作用を「間接的」なものに変容させる。第二の重大局面は「近代」の成立」であり、ここでは近代的世界像と科学技術、化石燃料によって基礎づけられた（社会）が、「（自然）から「切断」」され、予測とコントロールによって、生態学的な制限を無視する形で膨張しはじめる。そして第三局面となる現代においては、膨張した（社会）が、今度は「（人間）からも「切断」」されることになるのである。