

“人間”の存在論的基盤としての〈環境〉の構造と〈生〉の三契機

—環境哲学と〈生〉の分析からのアプローチ

上柿 崇英

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

(1) 【前号】において明らかにしたこと

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

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

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

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

しかし「自立した個人」の思想は、いまや人間学的な意味での「二〇世紀」の「亡霊」となった。

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

われわれが【前号】において確認したのは、こうした事態の内実に、われわれ人間の「存在」のあり方¹、すなわち「存在様式」の変容とも言える重大な逆説が含まれているということであった。例えば豊穡な「社会的装置」の恩恵によって、われわれの生活は、一方では着実に、より便利に、より快適に、より高速に、そしてより効率的に改変されていくように見える。また優秀な「社会的装置」の能力によって、われわれは自らの行為の帰結を意識することなく、ますます多くの労力を個人的な

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) 【本号】における目的と課題

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

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

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

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

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

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

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

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

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

契機を、再び人間学に埋め戻していくことが意図されているのである。

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

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

会」と「人間」の切断」という形で位置づけ、その意味について明らかにしよう。

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

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

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

2. 人間存在と〈環境〉

(1) なぜ人間学において〈環境〉が問題となるのか

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

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

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

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

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

での〈環境〉概念は、そうした認識とは相反する側面があるからである⁽⁵⁾。

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

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

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

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

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

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

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

ユクスキュルは、他にもさまざまな事例を用いてこのことを説明しようとする。例えば、頭上の明暗に反応して棘を動かすウニの世界、視覚以上に聴覚が発達した昆虫の世界、あるいはカタツムリにとつての瞬間、といったものである⁽⁹⁾。しかしここからわれわれが読み取れることはひとつである。

すなわち「素朴實在論的な環境概念」は、「生物」という「存在」にとつては必ずしも妥当しないということ、「生物存在」にとつての「環境」とは、あくまで「主体」の身体的／認知的能力によつて定義され、独自に「再構成」された「外界」であるからに他ならない。

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

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

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

(3) 「人間的〈環境〉」における、〈環境〉の「二重構造」

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

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

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

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

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

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

このことについて、先に言及した小原は興味深い指摘を行っている。

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

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

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

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

(4) 「人為的生態系」の「物質的局面」と「非物質的局面」

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

いうことに他ならない。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(5) 「人間的〈環境〉」における、特異な構造としての〈社会〉

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

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

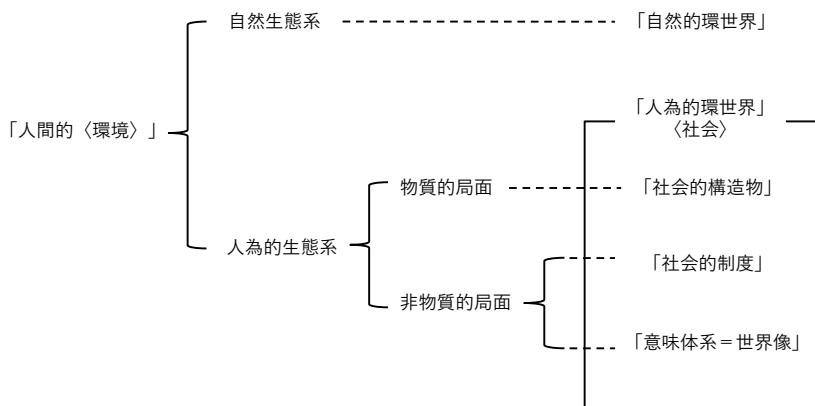


図1 「人間的〈環境〉」の構造

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

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

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

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

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

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

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

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

3. 人類史的観点における「人間的〈環境〉」の構造転換

(1) 人間の「質的変容」と人類史における「特異点」

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

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

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

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

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

（2）〈人間〉、〈社会〉、〈自然〉の「三項関係」という枠組み

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(3) 第一の「特異点」——「農耕の成立」と〈自然〉と〈人間〉の間接化

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ために——官僚機構は膨張していくことになるのである。

次の要素は“市場経済”であるが、それは本論では、市場原理に基づく調整機能を備えた経済システムとして定義される。市場原理が機能する経済的局面においては、価格の決定作用によって需要と供給の均衡が調整され、それによって財とサービスの分配や、産業構造の組織化、分業化が、経済全体を通じて最も効率的な形に向かって組織化される⁽⁸⁵⁾。市場経済の新しさは、こうした機能的な経済システムが、いわばかつてのあらゆる経済の次元に、一元的に拡張していくところにあったのである。前述のように、「伝統的共同体」の経済においては、生産から消費に至るまで、経済におけるかなりの局面が地域資源を基盤とした非貨幣的な経済によって支えられており、「都市共同体」においても、人々の福祉を支えていたのは依然として非貨幣的な相互扶助であった。“市場”や貨幣経済そのものは存在していたが——K・ポラニー (K. Polányi) の表現を借りれば——それは社会的な意味を伴った非貨幣的経済の分厚い層のなかに「埋め込まれていた (embedded)」のであって、“経済”の限られた目的、限られた局面を担うに過ぎなかったのである⁽⁸⁶⁾。これに対して全面的に展開した市場経済においては、市場原理が十全に機能するために、あらゆる“モノ”は所有権を伴った“財”として、またあらゆる“行為”は“サービス”として“商品化”されなくてはならない⁽⁸⁷⁾。つまりそこでは、あらゆる生産、あらゆる消費が、貨幣との交換を前提とするよう全面的に組み替えられる。そしてそれは、人々が社会的に形成していた非貨幣的な経済が、全面的に貨幣的な財とサービスの文脈

に置き換えられていくことを意味するのである。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

（5）第三の「特異点」——現代社会と「社会」と「人間」の切断——

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

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

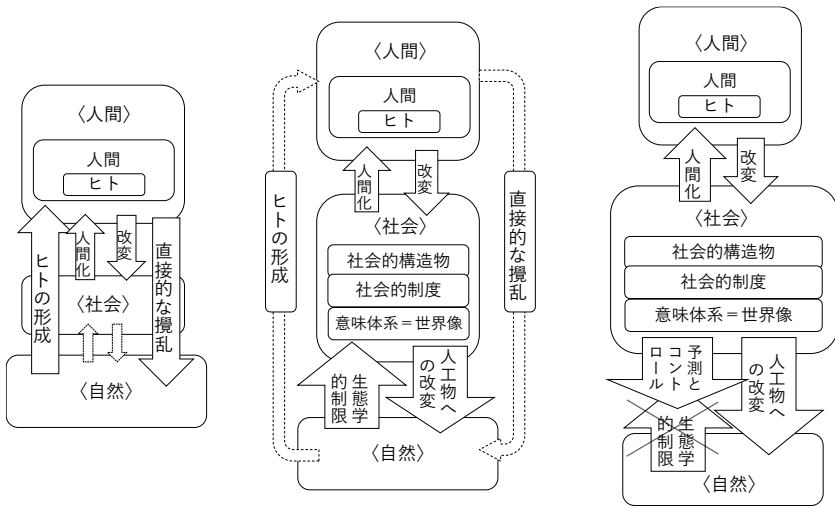


図2 人類史における、第一の「特異点」と第二の「特異点」

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

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

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

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

失うという事態に直面しているのである。

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

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

化」だったのではないかということなのである。

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

4. 「人間的〈生〉」と「生」の三契機

(1) 「人間的〈生〉」と〈生活世界〉

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

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

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

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

う「存在」を描きだすための、もうひとつの枠組みとなるのである。

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

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

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

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

（２）「人間的〈生〉」における〈生存〉、〈存在〉、〈継承〉の諸契機

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

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

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

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

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

注意が必要なのは、ここでの〈存在〉の概念が、これまで——例えば「生物存在」や「人間の存在」としての本質」といった形で——用いられてきた「存在」の概念とは、明確に区別されるということである。これまで述べてきた「存在」が、「あるもの」それ自身の本質を問題とする「広義の存在」ないしは「静的な存在」の概念であつたのに対して、⁽¹⁰⁷⁾ここでの〈存在〉とは、それぞれの人間が、〈生〉の当事者として「いかにあるのか」ということを問題とする「狭義の存在」ないしは「動的な存在」の概念であると言えるからである。⁽¹⁰⁸⁾

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

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

る。ただしここでの〈生〉には、「暮らしとしての生活」にも「生き方としての生活」にも還元できない「時間」の概念が含まれている⁽¹¹⁰⁾。そこには〈社会〉を通じて「人間」となった新たな世代が、「社会的なもの」を再び次世代へと託していくという、人間存在の根幹に関わる重要な局面が含まれているのである。その意味において〈継承〉は、やはり「人間的〈生〉」を構成する不可欠な契機と見なされなければならない。たとえ〈生存〉と〈存在〉を実現することができたとしても、〈継承〉が実現されなければ、〈生活世界〉は現世代とともに破綻し、次世代の人間は「人間的〈生〉」の実現に際して多大な困難を抱えることになるからである。

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

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

（３）「不可視」となった「人間的〈生〉」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(4) 「ユーザー」としての〈生〉と〈生活世界〉の「空洞化」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

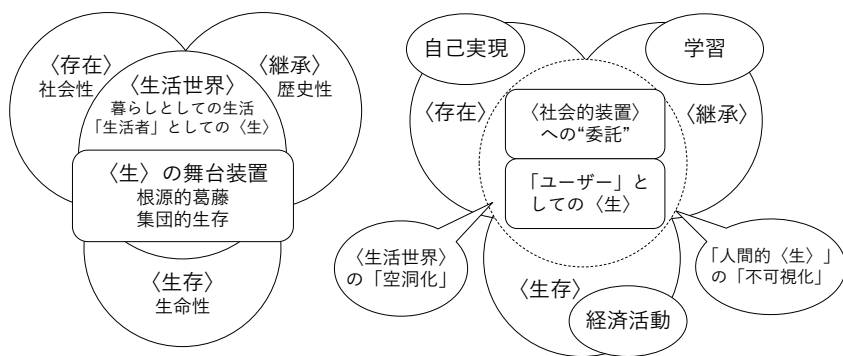


図3 「〈生〉の三契機」と、「空洞化」する〈生活世界〉

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

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

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

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

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

もちろん「集団的〈生存〉」が「生物存在」において発達したのは、それが進化生物学的な意味において有利な「戦略」だったからである。しかしそれを〈生〉の文脈から理解しようすると、われわれはそこに、ひとつの矛盾を見いだすことになるだろう。まず、高度な「集団的〈生存〉」は、「生」の当事者から見ると次のように記述することができる。つまり「いかに〈生存〉するのか」という問題が、ここでは「皆と一緒に、いかに〈生存〉するのか」という問題に置き代わることである。換言すれば、高度な「集団的〈生存〉」のもとにおいては、「私」の「〈生存〉」は、ある面では「皆」の「〈生存〉」を意味し、「皆」の「〈生存〉」は、ある面では「私」の「〈生存〉」を意味

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

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

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

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

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

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

(6)「〈生〉の三契機」の内的連関

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

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

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

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

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

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

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

〈生〉の本質から排除されていたのである。

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

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

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

5. 〈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

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

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

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

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

われわれはここから、この概念について、さらに踏み込んだ説明を試みていかなければならない。

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

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

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

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

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

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

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

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

(2) 「生」の舞台装置」と〈社会的装置〉の「連続性」、「非連続性」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「世界像」との間に不可分の関係があるということを示しているだろう。

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

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

(3) 〈社会的装置〉の〈生活世界〉からの自立化

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

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

が完成されなければならないのである。

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

づりとなる形で残されたのである⁽¹⁵⁷⁾。

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

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

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

それではこうした〈社会的装置〉の“自立化”が進行するなかで、われわれの「意味体系Ⅱ世界像」はいかなる帰結をたどったのだろうか。まず言えることは、〈社会的装置〉が肥大化する過程において、それは急速に“矮小化”していったということである。【第四節】において見てきたように、「〈ユーザー〉としての〈生〉」が前提となる社会においては、「人間的〈生〉」の契機は「不可視化」され、それぞれが「経済活動」、「自己実現」、「学習」という形に還元される。そこにあるのは、「学習」と「経済活動」を経て、独我的な「自己実現」へと至る世界、根源的な〈生〉の文脈が欠落しているがゆえに、あまりに脆弱で、表層的な「意味体系Ⅱ世界像」に他ならない⁽¹⁶⁰⁾。

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

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

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

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

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

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

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

(4) 第三の「特異点」——「社会」と「人間」の切断」の再考

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

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

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

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

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

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

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

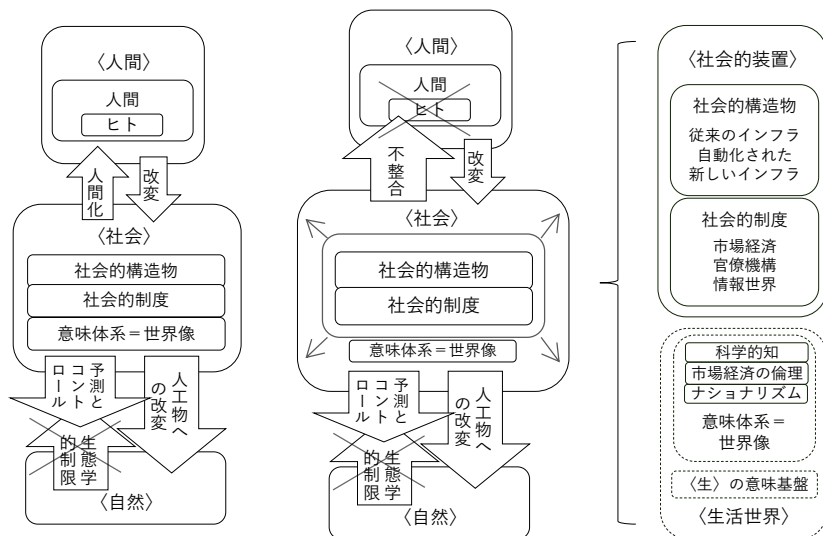


図4 第三の「特異点」と第二の「切断」

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

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

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

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

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

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

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

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

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

を肝に銘じる必要がある⁽¹⁷³⁾。

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

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

6. おわりに

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

(1) 「生存」軽視」の伝統と「純化される〈存在〉」

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

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

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

（2）〈他者〉と〈共同〉の人間学

しかし【次号】において中心的な課題となるのは、これまで断片的に見てきた〈他者〉をめぐる問題である。例えばわれわれは【本号】においても、これまで「集団的〈生存〉」や「根源的葛藤」といった概念を通じて、あるいは「人間的〈生〉」における〈存在〉の契機や、存在の「連なり」というものに言及することによって、人間が集団の一員として生きていくということの意味について考察してきたと言えるだろう。【次号】では一連の議論を、人間が〈他者〉とともにあるということ、すなわち「我」〔自己〕と「汝」〔他者〕という次元から、改めて再構成していくのである。

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

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

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

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

（3）〈共同〉の条件と、その人間学的基盤

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

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

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

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

然とした戒めや、拒絶さえ要求されるからである。

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

（４）「生活世界」の構造転換をめぐる具体的な歴史過程

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

ら徐々に失われていく過程を描いていくことでもあるだろう。

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

【注】

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

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

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

イ）も参照。

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

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

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

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

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

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

(8) ユクスキュル／クリサート (二〇〇五)。

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

(10) 小原 (二〇〇〇)。

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

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

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

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

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

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

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

(16) アリストテレス（一九七四）。

(17) アリストテレス（一九七一）。

(18) シェーラー（二〇一二・五〇頁）。傍点は筆者による。

(19) 例えばピンカー（二〇〇四）を参照。

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

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

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

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

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

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

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

(26) このことを逆から言えば、これまでの哲学や社会学は、人間存在を理解するにあたって、「人間的〈環境〉」における「非物質的局面」にばかり目を向けてきたとも言えるだろう。

(27) デュルケム（一九八九）の社会的分業に関する研究や、ウェーバー（一九六〇）の官僚機構に関する研究は、いずれも本論で言う「社会的制度」に関する古典的な研究である。

(28) ただしT・パソンズ（一九七四）やN・ルーマン（一九九三）による、「社会システム理論」はある面では本論における「社会的制度」と「意味体系Ⅱ世界像」の連関を問題にしうとしたものとして理解することも可能である。本論においては、「社会的制度」と「意味体系Ⅱ世界像」は、密接に関わるものでありながらも、概念としては敢えて区別されている。とりわけ「社会的制度」は、「意味」が縮減しても人々の行為を調整する機能を有するものとして定義される。こうした区別は後の第三の「特異点」を論じる際にきわめて重要な意味を持つことになるだろう。

(29) ハイデッガー（一九九四）、フッサール（一九九五）、シュッツ（二〇〇六）。こうした「意味体系Ⅱ世界像」の研究は、言語学、記号論などにおいても幅広く研究されてきたが、とりわけ「環世界」としてのそれについては、社会学者のG・H・ミード（一九七三）が「一般化された他者（generalized other）」の形成として理解したものも深く関わっている。

(30) かつてH・アーレント（一九九四）は、人間存在が創出する「非物質的なもの」に、耐久性のある物質的な形を与えることの意味を、「仕事（work）」がもたらす「世界性（worldiness）」と呼ん

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

(31) 「社会」の語源は、英語の *“society”* に中国古語の「社会（農耕地の神中心の会合）」をあてたものとされ（『日本語源広辞典』二〇一二）、本来の意味は、「仲間」の集合体（『英語語源事典』一九八九）である。

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

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

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

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

(35) ウイルソン（一九九九）、小原（二〇〇六）。

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

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

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

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

(40) ボイド／シルク（二〇一一）。この、二足歩行する霊長類の子孫はきわめて多様だったらしい。例えば、バラントロプス・エチオピクスのように、脳を縮小し「草食動物」として進化した人類が、二〇〇万年前には、われわれの祖先と共存していたという興味深い事実がある。

(41) ボイド／シルク（二〇一一）。ホモ・エレクトウスは、およそ一〇〇万年前に最初にアフリカを出た人類として知られている。当初はこのとき拡散した人類が、現生人類の直接的なルーツであると考えられたが、現在では、現生人類のルーツはこの時点ではまだアフリカにあり、ホモ・エレクトウスの子孫は、後に再びアフリカを出た現生人類に、すべて置き換えられたとして理解されている。

(42) ボイド／シルク（二〇一一）。

(43) ボイド／シルク（二〇一一）。ただしそれが偶然の産物であるとする説もある。

(44) ボイド／シルク（二〇一一）。言語の証拠としてしばしば用いられるのは、喉頭の降下や舌骨の有無である。例えばネアンデルタール人は喉頭が高く微細な発音ができないとされるが、舌骨が見られることから、ある種の言語を持ちえた主張する研究者もいる。

(45) ダンバー（一九九八）は、霊長類の行う「毛づくろい」の時間と集団の規模、大脳新皮質の容量をめぐる相関関係から、こうした「社会的知能」の高度化が脳の肥大化にきわめて重要な役割を果たしたとしている。

(46) 「赤子のロビンソン・クルーソー」の比喩は、小原（一九七四「一九七〇」…二六三頁）の以下の

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

(47) ボイド／シルク（二〇一一）を参照。

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

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

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

り、そうした集団においては、その規模はさらに大きくなったはずである。またこうした「バンド」は従来血縁者集団として固定されたものだと考えられてきたが、民族集団によつては「キャンプ」と呼ばれる一時的居住集団を中心として、構成員がしばしば流動する場合があることが指摘されている（田中 二〇〇一、木下 二〇〇三）。

(51) ポンティング（一九九四）は、代表的な狩猟採集民であるブッシュマンの食生活について、食用植物が四八種類、食用動物が五四種類あり、主食のモンゴンゴは同じ量の穀物に比してカロリーで五倍、タンパク質で十倍の栄養価があるとする。

(52) 木下（二〇〇三）によれば、狩猟採集民の一例としてクング・サン族の場合、一〇〇〇人の子どものうち二〇〇人は満一歳を迎える前に死亡し、一〇歳までにさらに二〇〇人が死亡する。そしてその後死亡率は下がって五八〇人程度が成人し、六〇歳で三〇〇人、八〇歳で四〇人を割る程度になるという。また死因については、感染症で八割が死亡するクン・サン族、半数以上が暴力で死亡するアチェ族といったように、民族集団ごとにかなりの差があるようである。

(53) 『広辞苑』（一九九八）。

(54) ラジディンスキー（二〇〇〇）、ベルウッド（二〇〇八）を参照。

(55) ここでの農耕起源に関する年代については、ベルウッド（二〇〇八）のものに統一した。

(56) 実際には、他にも、タロイモやバナナを含むニューギニア内陸（九〇〇〇年から六〇〇〇年前）、

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

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

(58) 岡村（二〇〇〇）を参照。

(59) この点についても、詳しくはベルウッド（二〇〇八）を参照。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

るだろう。

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

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

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

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

九九八)。「【注六五】も参照。

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

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

(78) アンダーソン(一九八七)、スミス(一九九八)を参照。

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

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

域は、第二次大戦後になつてはじめて国民国家となつた。

(81) “変形”の代表例は明治憲法下の日本であり、そこでは主権者が天皇とされている。このことから、明治国家を西欧絶対王政期の君主制と同一視する場合があるが、ここには幕藩体制から近代国家の樹立をめぐつて複雑な歴史的、文化的経緯があり、必ずしもそのような還元はできない（坂本一九九八）。

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

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

(84) 驚くべきことに、一八三〇年の仏国においても、国土の半分近くで、現代の仏語とは異なる言語体系を持つ言語が話されており、中央政府の法令や布告は、他の言語に翻訳されてようやく伝えられていた（谷川他一九九九：一三八、一四二頁）。こうした状況を変えたのは、小学校以外にも新聞などの“メディア”の普及、そして後述する“鉄道”の存在がある。

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

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

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

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

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

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

(89) ウェーバー（一九八九）を参照。

(90) ウォーラーステインの「世界システム論」では、資本主義と呼ばれる経済システムの本質を、世界規模での分業化として理解する（ウォーラーステイン 一九八二）。実際ヨーロッパでは一五世紀から一六世紀にかけて、東欧、西欧、新大陸を含む経済圏の内部に、経済的な不均衡を伴う分業構造が成立した。そしてこうした構造自体は、確かに今日のグローバル経済においても見ることができ。ただし本論においては、こうした対外交易に普遍的に見られた経済原理が、人間の経済全体に普遍的に浸透する事態こそ、世界史的な意味での「市場経済」の成立として理解している。

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

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

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

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

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

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

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

(101) 『日本語源広辞典』（二〇一二）。

(102) 『英語語源事典』（一九八九）。括弧内は筆者。

(103) 『広辞苑』（一九九八）。

(104) 『日本語源広辞典』（二〇一二）。

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

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

される『広辞苑』一九九八）。

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

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

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

し、「人間的〈生〉」の原理としての〈継承〉から区別する。

(110) 後に触れるように、この人間存在の根源としての「時間性」、「歴史性」の概念を西洋哲学において提起したのはハイデッガー（一九九四）である。

(111) われわれは〈生存〉に必要なもののうち、例えば食料品や衣服といったものについてはスーパーや量販店といった場所で満たしているかもしれない。しかし例えば治安維持や防火消防、清潔な環境の整備や廃棄物の収集、医療補助といった具合に、われわれは実際にはさまざまな点で国家行政サービス之恩恵によって生きている。

(112) もちろん本来の意味での「経済活動」は、自然物に働きかける労働、非貨幣的な相互扶助なども含んだきわめて広義の概念である。ここでの「経済活動」は、あくまで現代的〈生〉の特徴を説明するための限定的な概念として理解したい。

(113) 確かに家族やきわめて限定的な仲間内においては、今日でもなお「能動的社会化」は意味を持っていると言えるかもしれない。しかし〈生の自己完結化〉が進行するにしたがい、そうした行為の必要性は徐々に薄れていつているように思える。

(114) 本来民主化された社会にあつては、すべての国民が公共的な問題に対して責任を負わなければならない。しかし現実においては、〈社会的装置〉を介して細分化された分業体制によって、われわれはあらゆる問題解決を専門家へ委託することを常態化している。こうした状況下においては、人々に

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

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

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

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

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

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

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

(120) 詳しくは【前号】（上柿 二〇一六）を参照。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

て、おそらく根源的な意味での解決方法ではない。【注一七一】も参照。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

自動で生みだすことができるようになりつつある。

(144) 木村（二九三八）や米地（二九七七）からは、近世の「伝統的共同体」において、氏神、屋敷神、山の神、水神、明神、薬師、観音、熊野を含む多様な信仰、あるいはそうした信仰と結びついた多様な村落祭祀の仕組みがあること、またそれらが「慣習」や生活組織などを通じて、いかに〈生活世界〉の重要な部分を支えてきたのかということが理解できる。

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

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

(147) ハーバーマス（一九八七・三五八・三五九頁）。

(148) ハーバーマス（一九八七・一〇〇・一二五頁）。

(149) フッサール（一九九五）、シュッツ（二〇〇六）を参照。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

【注一二七】も参照。

(161) 【前号】(上柿 二〇一六)を参照。

(162) それは例えば「普遍主義」、「客観主義」、「科学的一元論」といったものである。すなわち、この世界には絶対普遍的「正しい解答」が存在し、われわれはその「解答」を客観的に認識でき、しかもそこで得られた「解答」は矛盾なくひとつの体系に収斂していくという信念に他ならない（ノーガード 二〇〇三）。そうした認識は、もともと「科学的手法」を適用できる限られた条件下においてはじめて成立するものであり、「価値」や「意味」が問題となる人間社会の現実には適用することは難しい。それにもかかわらず、われわれはしばしばそれがあらゆる事象に対して無条件に拡張できるという形で錯覚している。

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

るように思える。

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

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

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

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

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

(169) 増田（二〇一六）を参照。

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

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

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

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

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

【参考・引用文献】

網野善彦（一九七八）『無縁・公界・楽』平凡社選書

井上真（二〇〇四）『コモンズの思想を求めて』岩波書店

井上真編（二〇〇八）『コモンズ論の挑戦』新曜社

今西錦司（一九九四）『生物社会の論理』平凡社

上柿崇英（二〇一四）『自己家畜化論』から『総合人間学的本性論・文明論』へ—小原秀雄『自己家畜化論』の再検討と総合人間学的理論構築のための一試論』『総合人間学（電子ジャーナル版）』、第八号、総合人間学会編、学文社、一四二—一四六頁

上柿崇英（二〇一五イ）『環境哲学とは何か』『環境哲学と人間学の架橋』上柿崇英／尾関周二編、世織書房、四〇・七二頁

上柿崇英（二〇一五ロ）『環境哲学における「持続不可能性」の概念と「人間存在の持続不可能性」』『環境哲学と人間学の架橋』上柿崇英／尾関周二編、世織書房、一七一・二〇〇頁

上柿崇英（二〇一五ハ）『〈生活世界〉の構造転換』『自然といのちの尊さについて考える』竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編、ノンブル社、九九・一五六頁

上柿崇英（二〇一六）『現代人間学への社会的・時代的要請とその本質的課題——「理念なき時代」における〈人間〉の再定義をめぐる』『現代人間学・人間存在論研究』、第一号、大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、七・九二頁

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

NHKスペシャル『NEXT WORLD』制作班編（二〇一五）『NEXT WORLD——未来を生きるためのハンドブック』NHK出版

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

大塚久雄（二〇〇〇）『一九五五』『共同体の基礎理論』岩波書店

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

一）』中央公論社

岡村道雄（二〇〇〇）『縄文の生活誌（日本の歴史二）』講談社

小原秀雄（一九七四）『一九七〇』「人間とは何か——人間学の建設のために」『人間の動物学』季節社、二四三―二七二頁

小原秀雄（一九九五）『ペット化する現代人』NHKブックス

小原秀雄（二〇〇〇）『現代ホモ・サピエンスの変貌』朝日選書

小原秀雄（二〇〇六）『哺乳類の世界（小原秀雄著作集二）』明石書店

川上紳一（二〇〇〇）『生命と地球の共進化』NHKブックス

木下大志（二〇〇三）『狩猟採集民の人口』『人類史のなかの人口と家族』木下大志／浜野潔編、晃洋書房、一―一二頁

木村忠正（二〇一二）『デジタルネイティブの時代』平凡社

木村礎（一九八三）『村の語る日本の歴史——近世編①②』そしえて

倉沢進／秋元律郎（一九九〇）『町内会と地域集団』ミネルヴァ書房

倉田一郎（一九七七）『農と民俗学』ぼるぶ

古城泰（二〇〇三）「農耕の起源と人口」『人類史のなかの人口と家族』木下大志／浜野潔編、晃洋書房、二三・四一頁

坂本多加雄（一九九八）『明治国家の建設（日本の近代二）』中央公論社

杉原弘恭（一九九四）「日本のコモンズ『入会』」『社会的共通資本―コモンズと都市』宇沢弘文／茂

木愛一郎編、東京大学出版会

杉山幸丸（一九九五）「動物の道具使用と人類文化発生の条件」『霊長類研究』日本霊長類学会、一一

巻、三号、二一五・二二三頁

田中二郎編（二〇〇二）『カラハリ狩猟採集民』京都大学学術出版会

谷川稔／北原敦／鈴木健夫／村岡健次（一九九九）『近代ヨーロッパの情熱と苦悩（世界の歴史二二）』

中央公論社

多辺田政弘（一九九〇）『コモンズの経済学』学陽書房

玉野井芳郎（一九七八）『エコノミーとエコロジー―広義の経済学への道』みすず書房

土井隆義（二〇〇八）『友だち地獄』ちくま新書

土井淑平（一九九七）『都市論』三一書房

鳥越皓之（一九九三）『家と村の社会学（増補版）』世界思想社

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

古荘純一（二〇〇九）『日本の子どもの自尊感情はなぜ低いのか』光文社新書

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

『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第一号、九三―一五七頁

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

存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第二号（本誌）

松尾豊（二〇一五）『人工知能は人間を超えるか』角川EPUB選書

宮本常一（一九八四）『忘れられた日本人』岩波文庫

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

景』農文協

村田浩一／成島悦雄／原久美子編（二〇一四）『動物園学入門』朝倉書店

山竹伸二（二〇一一）『「認められたい」の正体―承認不安の時代』講談社現代新書

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

吉田健彦（二〇一六）「すべてが技術化するこの世界で他者はなお畏怖され得るのか―現代情報・技

術社会の病理と救済について」『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研

究所、第一号、一五九・二〇四頁

吉田健彦（二〇一七）「粘土板から石英ストレージへー無限と永遠を問い得る場についての存在論的

／メディア論的分析」『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究so、第

二号（本誌）

米地実（一九七七）『村落祭祀と国家統制』お茶の水書房

米山俊直（一九六七）『日本のむらの百年』NHKブックス

アリストテレス（一九六一）『政治学』山本光雄訳、岩波文庫

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

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

H・アーレント（一九九四）『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫

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

I・イリツチ（一九七七）『脱学校の社会』東洋／小澤周三訳、東京創元社

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

M・ウェーバー（一九六〇）『支配の社会学Ⅰ』世良晃志郎訳、創文社

M・ウェーバー（一九六四）『都市の類型学』世良晃志郎訳、創文社

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

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

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

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

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

書館

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

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

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

A・スミス（一九七八）『国富論（一・二・三）』大河内一男監訳、中公文庫

A・D・スミス（一九九八）『ナショナリズムの生命力』高柳先男訳、晶文社

J・ダイアモンド（二〇〇〇）『銃・病原菌・鉄（上・下）』倉骨彰訳、草思社

R・ダンバー（一九九八）『ことばの起源』松浦俊輔／服部清美訳、青土社

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

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

R・B・ノーガード（二〇〇三）『裏切られた発展』竹内憲司訳、勁草書房

M・ハイデッガー（一九九四）『存在と時間（上・下）』細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫

T・パースンズ（一九七四）『社会体系論（現代社会学大系 一四）』佐藤勉訳、青木書店

J・ハーバーマス（一九八七）『コミュニケーション的行為の理論（下）』丸山高司他訳、未来社

D・ヒューズ（二〇〇四）『世界の環境の歴史』奥田暁子／あべのぞみ訳、明石書店

S・ピンカー（二〇〇四）『人間の本性を考える（上・中・下）』山下篤子訳、NHK出版

B・フェイガン（二〇〇五）『古代文明と気候変動』東郷えりか訳、河出書房新社

B・フェイガン（二〇一六）『人類と家畜の世界史』東郷えりか訳、河出書房新社

E・フッサール（一九九五）『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫／木田元訳、中公

文庫

M・ブライト（一九八六）『動物たちの話し声』熊田清子訳、どうぶつ社

P・ベルウッド（二〇〇八）『農耕起源の人類史』長田俊樹／佐藤洋一郎監訳、京都大学学術出版会

R・ボイド／J・B・シルク（二〇一一）『ヒトはどのように進化してきたか』松本晶子／小田亮監

訳、ミネルヴァ書房

T・ホップズ（一九五四）『リヴァイアサン（I）』永田洋訳、岩波文庫

K・ボラニー（一九七五）『大転換』吉沢英成他訳、東洋経済新報社

C・ポンティング（一九九四）『緑の世界史（上・下）』石弘之／京都大学環境史研究会訳、朝日新聞社

K・マルクス（一九五六）『経済学批判』武田隆夫他訳、岩波文庫

T・R・マルサス（一九七三）『人口論』永井義雄訳、岩波文庫

S・ミズン（一九九八）『心の先史時代』松浦俊輔／牧野美佐緒訳、青土社

G・H・ミード（一九七三）『精神・自我・社会』稲葉三千男／滝沢正樹／中野収訳、青木書店

J・ユクスキュル／G・クリサート（二〇〇五）『生物から見た世界』日高敏隆／羽田節子訳、岩波文庫

G・ラジディンスキー（二〇〇〇）『栽培植物の進化』藤巻宏訳、農文協

J・J・ルソー（一九五四）『社会契約論』桑原武夫／前川貞次郎訳、岩波文庫

N・ルーマン（一九九三）『社会システム理論（上）』佐藤勉訳、恒星社厚生閣

J・ロック（一九六八）『市民政府論』鵜飼信成訳、岩波文庫

K・ローレンツ（一九九七）『動物行動学（上）』丘直通／日高敏高訳、ちくま学芸文庫

『英語語源事典』研究社、一九八九年

『環境事典』旬報社、二〇〇八年

『広辞苑（第五版）』岩波書店、一九九八年

『哲学・思想辞典』岩波書店、一九九八年

『哲学中辞典』知泉書館、二〇一六年

『日本語源広辞典「増補版」』ミネルヴァ書店、二〇一二年