

現代人間学への社会的、時代的要請とその本質的課題

— 「理念なき時代」における〈人間〉の再定義をめぐって

上柿 崇英

1. はじめに

本論の目的は、本誌が取り扱おうとしている「現代人間学」の諸課題とは何か、そして今日、それがいかなる社会的、時代的要請のもとで問題とされているのかについて、ひとつの立ち位置から明らかにすることである。

まず「現代人間学」とは、いかなる学問なのだろうか。それ以前に、そもそも「人間学」とは何だろうか。われわれが人間学という場合、一般的に想定されるのは「人間存在の本質とは何かを論じ、それを明らかにするための諸言説」というものである。しかしこれだけではあまりに漠としており、学問規定としては不十分である。実際これまで人間学を掲げた多くの試みのうち、大半は、人間の一般理論を志向しようとして漫然と人間の一般論に終始するか、既存の思想や言説に依拠するあまり人間に関する単なる洞察の寄せ集めにとどまってきた⁴⁾。そうした場合に忘れられていたのは、そもそも人間存在にとって、人間を問題とすることの意味がどこにあったのかということである。

例えば「人間とは何か」という問い自体は、およそ人間が人間としてこの世界に現れて以来、幾千もの世代をこえて繰り返し問われてきたものである。それはわれわれが、物的世界を基盤としながら、同時に「意味の世界」において生きる存在であることの宿命であると言っても良い。しかし人間への問いの背後には、常に「時代」への問いがあった。人間は、いかなる時代にあっても、時代がもたらす新たな社会的現実に対峙せねばならず、それゆえ人間が「生きる」ということの意味を問わねばならなかった。人間は物的世界に介入し、自らの存立条件をも変容させる生物である。そのため人間の未来は絶えず塗り替えられ、人々が望む回答は常時、その時代に規定された最善でしかありえない。それにもかかわらず、人間は「時代」を定義し「人間」を定義してきた。いや、それゆえに人間は繰り返し「時代」や「人間」を問題とし、それを〈思想〉という形で表現してきたと言えるのである。

したがってわれわれが人間学を試みる際、人間を漫然と扱うことも、それを単なる知識の集積として扱うことも避けなければならない。人間学に求められるのは、むしろ社会的、時代的要請のもとで理解された、人間自身を問題とすることへの明確な「動機」である。われわれが人間を問うとき、そこには必ず、それが要請される「必然性」がある。つまり「われわれはいかなる「時代」を生きているのか」という問いがあつてはじめて「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」が明らかとなるのである。そうした問いから出発し、体系化された〈思想〉へと向かう人間学、本論で「現代人間学」と呼ぶのはそうした試みである。

人間に関する一般理論を否定する「現代人間学」は、それゆえ人間に関するさまざまな〈思想〉の試みを肯定する。人間の本質をどこに見いだすのかは、自らが生きる時代をどのように理解し、またその〈思想〉において何を本質的に問題とするのかによって変わったものになるからである。しかしそこでは、人間を理解するための独自の概念や新たな理論的枠組みの提示が、積極的に試みられなければならぬ。他人の言説の単なる借用はもとより、問いと印象を記述するだけでは学問にはならない。〈哲学〉の役割が、世界に新たな「言葉」と「意味」を創造することにあるように、人間学は、移ろう世界のなかで、人間に対して新たな意味を与え、人間を「再定義」するものでなければならぬからである。

確かに時代の前提が変われば、そこで問われる人間の中身も変わるだろう。われわれがいくら思考をめぐらし、どれだけ言葉を紡いだところで、前述のように、それは時代に規定された最善でしかありえない。しかしそのことを覚悟したうえでなお、時代と人間を問題とし続けるとき、それは不透明な時代に耐えうる強靱な〈思想〉となる。「現代人間学」が志すのは、まさにこうした境地に他ならない。

本論で見ていくのは、そうした「現代人間学」を実践する、ひとつの試みである。したがって本論もまた、人間を問うことへの動機と必然性を明らかにすることから始めなければなるまい。結論から述べれば、本論では「現代という時代」を「理念なき時代」として理解する。そして「理念なき時代」

に生きる人間が、いまや全面的に〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉に向かっているということ、その意味が問われなければならないと考える。

まず本論で「理念なき時代」という場合、そこには三つの含意が想定されている。第一は、現代という時代が、人間社会の理想をめぐって明確な対抗軸を持つていた「二〇世紀」とは対照的に、あらゆる対抗軸が死滅しきつた、文字通り不透明な時代であるということである。第二は、そうしてすでに「二〇世紀」の前提が崩壊しているにもかかわらず、われわれは依然としてその前提に立脚した世界を生きているということである。例えば経済成長が継続する限り、人間の福祉は無制限に拡張されていき、目下の問題も自ずと解決していくということ、そして科学技術が進展する限り、人類の予測とコントロールの幅は拡張され、それによつて経済は着実に成長し続けること、それが「二〇世紀」の基本的前提であり、世界観であつた。われわれは一方ではそうした社会の持続不可能性を認識しながら、他方では今なおそれを「延長」することによつてしか未来を構想できずにいるのである。これに対してもっとも重要なのは第三の含意、すなわちわれわれが今日見失っているものが、いまや人間それ自身を理解し、説明するための枠組みにまで及んでいるということである。これまで時代が共有してきた人間に関する基本的前提、それはもはやわれわれが直面している諸々の社会的現実に対して説明能力を失っている。われわれが生きているのは、およそ社会に対しても、また人間に対しても、われわれが確かな意味と言葉を失った時代であるということである。

それでは現代において、人間が直面している事態とはいかなるもののだろうか。そのことを理解するためには、われわれはまず、「二〇世紀」の「亡霊」の傍らで、唯一科学技術だけが、着実に一定の方向へと人間社会を改変している事実に目を向けなければならぬ。とりわけ今日、情報技術、ロボット／人工知能技術、生命操作技術の三技術領域がもたらす変化は、人間の生活条件というよりも「存在のあり方」、すなわち人間の存在様式そのものの変容をもたらししている。われわれが着実に向っている方向性とは、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〉の建設であり、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。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、情報、機械、薬剤といったものを媒介して生活世界の隅々にまで浸透する。そこにあるのはわれわれの身体をも「接続」した巨大なインフラ群であり、それは経済成長が継続する限りにおいて、われわれの行為の帰結が「持続可能」となるよう水面下で自己調整を行いながら、人間存在をあらゆる拘束から「解放」していくのである。

ここには、現代社会が内包している重大な逆説が鮮明に現れている。まず〈社会的装置〉の存在によって、人間は一方で確実により多くの「自由」と「平等」を享受できるようになる。〈社会的装置〉への「接続」さえ確保できれば、人間には、そのシステムの「ユーザー」として、実際に自己実現を可能とするありとあらゆる選択肢が与えられる。そして人間を縛りつけていたかつての属性も

〈社会的装置〉の中和作用によって消滅し、ひとりひとは互いに「ユーザー」であるという一点を除いて完全に平坦な存在になっていくだろう。しかし人間存在の〈生〉の内実というものを向けるとき、われわれはそこに、生きることにまします他者が不要となり、有限な身体をまします切り捨てていく人間の姿を見いだすだろう。〈社会的装置〉に依存した人間同士は、もはや互いに関係性を取り結ぶことにも、関係性を維持することにも、何ら特別な意味を持たなくなる。身体が単なる桎梏となったとき、これまで人生において意味があると認識されてきた、男性と女性、若さと老い、子孫を生み育てるといった、生物学的な〈ヒト〉に由来する諸概念もまた、無意味なものとなるだろう。

〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が意味するものは、こうした事態に他ならない。われわれは実際にその兆候を、例えば現代人が抱えた対人関係をめぐるさまざまなトラブルのなかに、そして現代人が直面する人生への困惑や「生きる」ことそのものへの動揺のなかに見いだすことができる。いふなれば「関係性の病理」と「生の混乱」である。「理念なき時代」において揺らいでいるのは、まさに「人間が人間として存在する」ということの本質的な意味なのである。

とはいえこれまでわれわれの社会において自明視されてきた人間理解、すなわち「自立した個人」を理想とする人間像においては、こうした事態が問題になることそのものが、おそらく想定外のことであった。「自立した個人」とは、人間の本質を個人に見だし、それぞれの個人が何ものにもとらわれないことなく、十全な自己判断／自己決定を通じて、意志の自律を達成しているという、人間の状態

を指すものである。経済成長や科学技術に関する先の信念と同様、とりわけ戦後のわが国においては、この理想の人間像が圧倒的な意味を持ち、人間をめぐる基本的前提の多くが、実際にこの理想を頂点として体系化されていた。つまり同時代にとって「自立した個人」とは、そうした状態を人間の究極の理想と理解する、ひとつの人間学であり、イデオロギーだったのである。

しかし「自立した個人」の人間学には、われわれが直面している事態の内実を正確に掌握できる力はない。なぜならその人間学において、「自立」のための社会的条件として理解されていることは、実際には〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉といった事態に対して、いわば「コインの両面」の関係にあるからに他ならない。例えば人間が個人として自立するためには、人々が行う自己判断／自己決定が、諸々の社会的抑圧や生まれながらの諸条件によって、極力左右されることがあつてはならない。つまり「自立した個人」の条件とは、人間存在が「自由」で「平等」であるということになる。しかし人間関係が限りなく管理可能なものとなり、身体的、社会的条件が限りなく中和され、自己実現を可能とする余地もまた限りなく拡張されていくということは、見方を変えれば、生きることに対する他者が必要ではなくなり、人生において身体を含む固有の有限性が意味を持たなくなっていく事態と、まさに同一の現象であるということが分かるのである。

確かに「自立した個人」のイデオロギーにおいては、そのプロジェクトが完成に至る途上において、われわれがある種の逆説を克服せねばならないことが予言されていた。それは「自由」と「平等」が

拡大することが、一時的に人々を“利己主義”へと走らせるということであり、そこで繰り返し“利己主義”を克服した“意志の自律”への真の覚醒が謳われてきたのは、まさにそのためであった。

しかし本論で見ていく〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉は、“利己主義”の蔓延とはまったく異なる事態を示した人間学的概念である。ここで真に問題にすべきことは、自己完結した人間同士が、まさにある種の道徳的配慮さえ伴いながら、自由な意思と自己判断／自己決定に基づいて、こうした事態を促進させているという事実である。“利己主義”に見えていたのは一面にすぎず、現代社会には依然としてある種の“倫理”が機能している。それは言ってみれば、自己責任との引き換えに、互いが互いへの干渉を否定する、条件付きの“不介入の倫理”である。かつての人間学が想定した姿とは異なる形で、皮肉なことに、現代人はすでにある種の“意志の自律”を達成しているのである。

また本論の立場は、〈社会的装置〉からの“解放”があつてこそ、真に“自由”で“平等”な社会が訪れるとするような、いわゆる“疎外論”とはまったく異なるものである。こうした議論に抜け落ちているのは、現在われわれが享受している「自由」と「平等」が、まさに一連の〈社会的装置〉によつて整備されたものであること、そしてわれわれのように、かつて存在していた地域社会の人的基盤が消滅し、〈社会的装置〉が生活世界を隅々まで包摂した時代に生きる人間にとつて、もはや〈社会的装置〉は唯一の〈生〉の基盤であり、それを外部から相対化することなどそもそも不可能であるという認識である。

したがって本論においては、よりいっそうの「個人の自立」、あるいはよりいっそうの「自由」と「平等」を掲げた既存の戦略は、一度は人間学的に破綻したものととして理解される。われわれが問わなければならないのは、いったいどこに「自立した個人」のプロジェクトを妨げている障害があるのかということではなく、旧時代に一貫して共有されてきたその人間の理想、とりわけそこでの人間に関する諸前提のどこに、本質的な誤りがあったのかということである。「人間存在の本質とは何か」という人間学の原点たる問いは、ここで明確な時代性を帯びることになる。こうして新たな人間学は、時代への問いから始まり、人間存在論を経て、そして「人間」の「再定義」へと向かっていくのである。

さて、以上の問題意識を前提に、本論では以下のように議論を展開していくことにしたい。【第二節】で行うのは、前述の「理念なき時代」に関する論点の整理である。われわれはここで「経済成長」および「科学技術」という二つのキーワードを用いて、「二〇世紀」という時代の枠組みの本質がどこにあつたのか、そしてその枠組みの解体が現代社会においていかなる意味をもたらしたのかということについて再確認しよう。

【第三節】で見えていくのは、「理念なき時代」における人間存在の問題、先に「人間の存在様式の変容」という形で言及した〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉についての、より踏み込んだ内実である。ここでは、これらの事態に内在している矛盾の兆候としての「関係性の病理」と「生の混乱」

についても踏み込んでいく。そしてわれわれの“人間の未来”に用意された二つのシナリオについて検討し、とりわけ“火星への移住”が実現した場合、それが人間学的にいかなる意味をもたらすのかということについて明らかにしたい。

【第四節】では、「自立した個人」のイデオロギーをはじめとして、なぜ既存の人間学がこれらの問題に対して無力なのかについて、より詳しい検討を行っていく。そしてそのイデオロギーの前提となっている「自由の人間学」に触れながら、マルクス主義のリベンジとしての「新しい市民社会論」、消費社会の到来とともにわが国に流入した「ポストモダン論」、自由主義への新機軸として紹介された「コミュニティアリズム」といった既存の言説について取り上げ、本論の立ち位置を明確なものとした。

最後に【第五節】では、筆者が新たな人間学のために構想しているいくつかの諸概念について、その概要を素描しよう。ここで描かれる展望の中身は、本誌の後の号を通じて、徐々に明らかにされていくはずである。

2. 「理念なき時代」の『時代性』

(1) 「理念なき時代」の参照点としての「二〇世紀」

われわれは「理念なき時代」を生きている——本論の出発点となる、この時代認識について明らか

にすることが本節の目的である。議論を進めるうえで最初の手がかりとなるのは、現代の参照点となる「二〇世紀」という時代の概念である。もちろんそれは単なる一〇〇年の時代区分を指したものである。ここで問題にしているのは、特定の一時代を鳥瞰した際、そこに何らかの原理、あるいは特異な性格として浮かび上がってくる「時代性」についてである。実際「二〇世紀」は、きわめて明確な「時代性」をいくつも内在した時代であった^②。大規模破壊戦争が産んだ社会実験としての「国連」、古典的自由主義に正面から挑戦する「社会主義陣営」、そして人類の進歩を背負った「未曾有の経済成長」、それらはいずれも以前の時代とは一線を画しながら、同時に新たな時代を体感させるだけの明確な「理念」を含んでいたからである^③。われわれが現代の時代性を理解するためには、まずはこの「理念的な時代」であった「二〇世紀」の本質について理解し、その時代の枠組みの解体が、今日の世界にいかなる意味をもたらしたのかについて見極めていかなければならない。そしてその際着目したいのは、「経済成長」および「科学技術」という二つのキーワードである。なぜならこれらの概念は、いずれも「二〇世紀」においてきわめて重要な役割を演じ、「理念なき時代」に至ってもなお、依然としてその役割を期待され続けているという点で共通しているからである。

(2) 「二〇世紀」における「経済成長」の含意

まずは「経済成長」について考えてみよう。「経済成長 (economic growth)」とは、代表的な辞

書によれば「国民経済規模の拡大、経済量の長期的な増大」を指すとされ、具体的には「国内総生産（GDP: Gross Domestic Product）」という経済指標——一年間にその国で生産された貨幣に換算可能な財やサービスの総量——の増大として理解されている⁴⁾。経済成長が実現しているのか、またそれをいかにして達成するのかということは、今日においても国家運営の根幹に関わる課題、あるいはもともと人々の関心を集める社会情勢のひとつとなっている。重要なことは、経済成長は今日、単なる経済指標以上の意味を持っているということである。それはわれわれにとって、いわば「社会的／歴史的概念」として機能している。そして経済成長がそのような意味を持つようになったのが、まさに「二〇世紀」なのである。

経済成長の概念が今日の形へと展開していく背景には、この時代に経済成長が持っていた、少なくとも三つの重要な側面について理解する必要がある。第一は、人間が消費可能な物質の量と規模の拡大に関わる側面であり、端的にはこの時代の経済成長こそが、生活世界の枠組みを劇的に改良し、現代的ライフスタイルを社会的に確立させたという事実⁵⁾に他ならない。われわれはしばしば忘れていますが、今日自明の生活世界の様式は、主として二度の大戦後、世界規模で生じた未曾有の経済成長によってはじめて普及したものである⁶⁾。それ以前の時代において、圧倒的に多数の人々は、多くの欠食児童、不衛生、高い乳幼児の死亡率、子女の身売りなどが象徴する「貧困」と同居するなかで生きていた。このとき経済成長は、かつてはごく限られた人々のみが享受していた近代的医療や、冷蔵庫、

洗濯機、自動車といった消費財を普及させ、ますます多くの人々が「憧れの都市型ライフスタイル」へと移行することを可能にしたのである⁶⁾。

次に経済成長の第二の側面は、「東西冷戦」という当時の政治的文脈に関わっている。「自由主義陣営」にとって冷戦とは、より進歩した社会体制を自認する「社会主義陣営」からの挑戦を意味しており、それは同時に、体制変革と結びついた脅威を国内に抱え込むということを意味していた⁷⁾。ここで行われた国家主導による社会保障の充実化や経済への計画的要素の導入、労働者を保護する諸々の制度の確立といった「資本主義の改良」は、こうした政治的事情を背景に展開されてきたものである⁸⁾。このときから経済成長は、国家を通じて分配される富の底上げ、すなわちすべての人々に行き渡る福祉の向上を意味するようになった。つまりここでは経済成長こそが、失業や貧困を含む社会問題を着実に解決し、同時に既存の体制に対する正当性を保証する機能をも果たしていたのである。

こうして「二〇世紀」において経済成長は、国家社会のあらゆる問題を前進させるために必要な、いわば「妙薬」としての位置を占めるようになっていった。そしてここから経済成長の第三の側面、すなわち「進歩」のイデオロギーの継承という側面が見えてくる。「進歩 (progress)」とは、「人間の未来は紆余曲折を経つつも、最終的には必ず「より改善」された、「より発展した」形へと展開していく」という信念のことであり⁹⁾、われわれはその信念が世界像として全面展開したものを、しばしば「発展進歩史観」と呼ぶ¹⁰⁾。従来「進歩」の象徴を担ってきたのは、後述する「科学技術」で

あった。しかし核兵器へのトラウマや産業社会のもたらす公害が象徴するように、科学技術の両義性が認識されるようになったとき、「進歩」に新たな裏づけを保証したのがこの経済成長だったのである。「二〇世紀」においては、現代的ライフスタイルに伴って、伝統的価値規範の解体や大衆消費社会における疎外感といった新たな問題が他にも登場し始めていた。それでも着実に経済が成長し、その恩恵が社会へ行き渡っていくという実感が、発展進歩していく世界というものへの人々の信頼を支え続けていたのである。

こうして経済成長は社会的／歴史的概念となった。つまりこの、着実に経済成長が継続する限り、人間の福祉は着実に拡張されていき、目下の問題も自ずと解決していくという前提や世界観こそが、経済成長から見た「二〇世紀」の時代性だったのである⁽¹¹⁾。

(3) 「二〇世紀」における「科学技術」の含意

次は「科学技術」についてである。そのためにまず、われわれは「技術 (technic)」と「科学技術 (technology)」の違いについて確認することから始めたい。ここで区別される「技術」とは、それがもともと「てのわざ、すべ」を原義とするように、工芸などの職人的な手仕事の延長にある技術を指している⁽¹²⁾。この「技術」は、ホモ・サピエンスが成立する以前、およそわれわれの祖先が「道具」というものを使用し、それが社会的な意味を持ちながら伝承されはじめて以来存在してきた⁽¹³⁾。

したがって人類史を通底する「技術の蓄積」という過程は、人間が知識や構造物、文化や制度を次世代へと「継承」していく過程と同様、人間存在の生物学的な本性に基づくものであると考えて間違いない。

これに対して「科学技術」には、単なる「技術」には還元できない、特殊な方法と前提が含まれている。そもそもこの「科学 (science)」とは、一七世紀に成功したニュートン物理学をモデルとして誕生した、観察と実証に基づく普遍的な知識の体系としての科学である⁽¹⁴⁾。したがって「科学技術」の本質とは、「職人的な勘」に頼ることなく、客観的に定式化された「普遍的な原理」を起点とするところ、そしてそこから自然の予測とコントロールを志向していくところにある⁽¹⁵⁾。

先の「経済成長」と同じように、こうした科学技術もまた、「二〇世紀」の時代性を深く背負った概念であった。「二〇世紀」における科学技術の含意は、第一に、発展進歩史観に基づいた「予測／コントロールの万能主義」という形をとって現れる。前述したように、従来「進歩」のイデオロギーと深く結びついてきたのは科学技術であった。とりわけ化石燃料と結合した科学技術は、「非再生エネルギー」を無尽蔵に消費することによって、既存の自然環境にとらわれることなく、まったく新たな人工環境を純粹に創造することを可能にした⁽¹⁶⁾。つまりわれわれ人間は自然に對する予測とコントロールの幅をますます拡大させており、人間の福祉もまたそれに伴ってますます向上している——それが発展進歩史観と融合した科学技術がもたらす信念であった。そしてこうした志向性は、この時

代、さらに「人間」や「社会」へと拡張されるようになる。つまり個別のか集団のかを問わず、人間の行動を分析的に掌握すると同時に、社会そのものを意図した形に設計できるとする「社会工学」という形で展開していくのである⁽¹⁷⁾。

確かに前述のように、この志向性は科学技術のもたらす両義性によって、ある種の揺らぎを含むものとなっていた。しかし「二〇世紀」においては、科学技術の負の側面は常々利用や管理の手法の問題として理解され、それは総体としては依然として進歩を裏切らないと考えられた。とりわけそれを相殺したのは、この時代に科学技術が持っていたもうひとつの含意である。それはすなわち、経済成長の動力としての科学技術という側面に他ならない⁽¹⁸⁾。例えば科学技術は新たな産業を生み、それが経済を成長させる。経済成長は科学への新たな投資を導き、それが新たな原理の発見を経て、やがて新たな技術として結実する。つまり科学技術が進展する限り、人類の予測とコントロールの幅は拡張され、それに伴い経済が着実に成長し続ける——いわばこの「無限の拡大再生産」が成立しているように見えることが、科学技術から見た「二〇世紀」の時代性に他ならなかったのである。

(4) 「理念なき時代」の始まりと「二〇世紀」の「亡霊」

以上のように「二〇世紀」を見ていくと、われわれはかつての時代に内在していた、「経済成長」と「科学技術」に深く結びつく、明確な時代の前提というものに気づかされる。そして実際、そうし

た時代の渦中においては、それは非常に確固とした真実味を帯びたものとして見えていたのである。例えばこうした認識に立つとき、先の「東西冷戦」のイデオロギー対立の本質さえも、われわれには違ったものとして見えてくる。なぜなら両陣営は、躊躇なく経済成長と科学技術の極大化を志向するという点、すなわち「二〇世紀」的前提を無自覚に肯定していたという点においては見事に一致していたからであり、その意味において両者の争いとは、どちらの体制がより十全にそれらの極大化を達成できるのか——つまりそれを市場経済と国家の組み合わせによって実現するのか、国家のみで可能と考えるのか——をめぐるものであったとも言えるからである⁽¹⁹⁾。

確かに多くの人々は、今日こうした「二〇世紀」的な前提を素朴に受け入れることはできないだろう。それはわれわれが一面においては確実に、こうした時代の枠組みが解体した時代を生きているからに他ならない。かつてのような「発展進歩」を永続させることは不可能であるということ、それの人々が悟ったとき、理念としての「二〇世紀」は瓦解していった。とはいえわれわれには、そのことについて自信をもって語ることができない事情がある。それは「二〇世紀」が解体したにもかかわらず、依然としてそれに代わる新たな理念、あるいは目指されるべき新たな社会モデルというものをわれわれが実感できないためである。つまり「二〇世紀」の終焉が意味していたのは、あらゆる既存の対抗軸が死滅した不透明な時代、すなわち「理念なき時代」の始まりだったのである。

とはいえ「二〇世紀」の教訓を踏まえるならば、そこに時代を見通す対抗軸がまったくなかったわ

けではないことが分かる。例えば「二〇世紀」を解体に導いたのは、一方では無限の経済成長は不可能であるということ、他方では「完全な意味での」予測とコントロールは不可能であるということであった。このうち前者の問題については、遡れば一九七二年の『成長の限界 (Limits to Growth)』に行き着くことができよう⁽²⁰⁾。確かに今日から見れば、未来予測という点で、同書が依拠するデータやモデルには誤りが含まれていた。しかしわれわれが一〇〇年、一〇〇〇年、あるいはそれ以上という長期にわたって、この「地球生態系」の制限のもとで生きていくことを覚悟するのであれば、有限の世界において、何ものかが無限に成長することはありえない——という同書の核心部分は、依然として有効であると考えるべきである⁽²¹⁾。

『成長の限界』から続く問題提起は、今日では「定常状態 (steady-state)」という形で説明される場合が多い。つまり「人間の経済」は、たとえ金融やサービスを含む多岐に渡るものであっても、それは究極的には地球生態系のサブシステムであること、したがって「人間の経済」で行われる「消費」と「廃棄」は、それが「生態系の生産力」と「生態系の浄化能力」を超えない範囲で行われるとき、はじめて持続可能となるという考え方である⁽²²⁾。このことを踏まえると、「無限の経済成長」を前提とする「二〇世紀」の社会モデルは本質的に「持続不可能」なものであるということ、それどころか「自然のストック」である化石燃料を浪費する形で実現された「二〇世紀」の経済成長とは、実際には将来世代が得られたはずの「自然のフロー」を犠牲にすることで成り立つものであったという

ことが改めて理解できる。

これに対して後者の問題は、「二〇世紀」のさまざまな経験を経て、科学技術による予測とコントロールへの過度の信頼が、ときにいつそう危険な結果を招くという認識となって展開された。こうした議論はすでに八〇年代に環境問題への対応という文脈から「予防原則 (precautionary principle)」という形で存在していたが⁽²³⁾、とりわけ二〇〇〇年代に入ると、それは予測／コントロールの精度を極限まで高める戦略よりも、自然の予測不可能な振る舞いを前提とし、むしろリスクに対する社会システムの「適応力」をいかに高めるのかという議論として展開された⁽²⁴⁾。ここから読み取れるのは、世界を予測しコントロールするわれわれの能力自体は、ある面では今後も精巧になっていく余地があるものの、そもそも人類にとつて「完全な意味」での予測やコントロールは不可能であること、そのためいかに魅力的な手段であったとしても、それが将来の進歩を前提としなければならないものである場合、それを選択するのは避けるべきだということである。

したがって、新たな時代の対抗軸として現時点で指摘できることは、将来の技術的潜在力を前提して成果を先取りすることなく、またたとえ経済が成長しなくても、人間の福祉が着実に実現される社会——それをいかに実現するのかということになるだろう。もちろんこうした理念に基づく社会モデルを構想することは容易でない。実際、「理念なき時代」において現実的に議論となってきたのは、新たな社会モデルの構想ではなく、むしろすでに瓦解した「二〇世紀」をいかにして延長させるのか

というものであった。

例えばここ一〇年余り、未来の社会モデルとして語られてきたのは、一方では「高度福祉社会」であり、他方では「新自由主義」であった。この二つのモデルはある面においては対立していたが、ここで問題になっているのは、「より改良された資本主義（大きな政府）」か「古典的自由主義への新たな回帰（小さな政府）」かという違いであって、それは市場経済に対する国家の役割の増減という意味においては、本質的には「二〇世紀」において延々と繰り返されてきた問題の焼き直しでしかないことが分かる。それどころか、人間の福祉を實現しようとして、絶えず経済が成長し続けなければならぬという点においては、両者は依然として「二〇世紀」の前提を共有しているのである。

そもそも「二〇世紀」の「福祉」は、元来地域社会が備えていた福祉の機能を一旦解体させ、それを「市場」や「国家」が提供するより高水準のものへと組み替えることによって實現した。しかしながらそれは、市場や国家が国民の福祉を賄い続けられるだけの経済成長があつてはじめて約束されるものであつて、それは同時に経済成長が行き詰まると、福祉の仕組みそのものが破綻するというものでもあつた。ここから見えてくるのは、かつての共助の仕組みが欠落したまま、「自己責任」の名のもとに、市場や国家の限界を個人が直接背負わなければならなくなった現代人の姿であろう。

仮に「二一世紀」と呼べる社会の枠組みが存在するならば、それは「二〇世紀」とは根源的に異なる原理に基づくものとなるはずである。それは「二〇世紀」への挑戦でなければならず、決して「二

○世紀」の延長ではありえない。しかしそうした方向性への困難さが、われわれを「二〇世紀」の憧憬へと向かわせているのである。「二〇世紀」の「亡霊」が闊歩する時代、われわれはそうした意味でも「理念なき時代」を生きているのである⁽²⁵⁾。

3. 「理念なき時代」における「人間の未来」

(1) 「理念なき時代」における「科学技術」のもうひとつの含意

われわれはこれまで、「理念なき時代」の時代性というものについて見てきた。しかし本論の目的は、こうした議論の展開によって、未来のあるべき「社会モデル」を論じていくことではなかった。われわれがここで問題にしたいのは、そうした「理念なき時代」に生きる「人間」の問題、そして現代人が直面している深刻な社会的現実⁽²⁶⁾に他ならない。

前述のように、「理念なき時代」の混乱は社会モデルの次元をこえ、人間の在り方をめぐる次元にまで及んでいる。「二〇世紀」の動揺は、かつて盤石だった人間への理解、そして人間に関する理想をめぐる諸概念をも解体させたからである。そしてこのことを理解するためには、まず「理念なき時代」における、「科学技術」の持つもうひとつの含意を読み取らなくてはならない。端的にいえば、われわれが人間自身を見失う一方で、そこには唯一科学技術だけが、着実に「人間の条件」を改変させている事実がある。かつてH・ヨナス(H. Jonas)は、七〇年代初頭の段階で、現代科学技術に

よって、もはや人間行為の本質は変わってしまったと提起した⁽²⁶⁾。しかし今日われわれが体験しているのは、ヨナスの時代には想像することもできなかった、人間の存在様式の変容とも呼べる事態なのである。

現代社会が直面している「人間の変容」、そのことを理解するための手がかりとなるのは、近年の「情報技術」、「ロボット／人工知能技術」、「生命操作技術」という三つの技術領域において、実際に何が行われているのかということである⁽²⁷⁾。まず「情報技術」⁽²⁸⁾であるが、われわれはすでにパソコン、インターネット、スマートフォンなどが「社会的インフラ」と化した、文字通り「情報化（された）社会」を生きている。デジタル技術は現実世界をビットに置き換え、それを仮想世界に再現することを可能にした。インターネットはそうした情報の集積を通じて、まさしく「情報世界」という名の並行世界を創造したとも言えるだろう。今後情報世界においては、高性能な記憶装置によって、われわれのありとあらゆる情報がビッグデータとして記録され、それは半永久的に蓄積されていくことになる。われわれはすでに情報世界への接続を常態化しているが、今後機器や端末はますます「身体化」され、情報世界はわれわれの生活世界に対して違和感なく溶解していくことになるだろう。吉田健彦の言葉を借りれば、情報技術の「環境化」⁽²⁹⁾である。

次に「ロボット／人工知能技術」⁽³⁰⁾であるが、ロボットは今後組み立て工場においてではなく、とりわけ家事や介護やサービス業の現場、そして戦場において活路が見いだされる。高度な人工知能を

伴い、自ら考え行動するオートマトンは、人間の忌避する労働領域に続々と進出していくことになるだろう。当初は身体障害者のケアを目的に開発されたブレイン・マシンのインターフェイスも、いまや念じることで、脳から直接機械の腕を操作することができる。『人間の模倣』、すなわちアンドロイドに至っては、すでに「不気味の谷」を突破し、いまや感情を読み取り、コミュニケーションを学習し、現実の人間の記憶データを頼りに、人格の「復元」さえ可能であると言われている。

最後に、『生命操作技術』⁽³¹⁾であるが、かつて問題視された「人間自身が対象となる技術」は、すでに相当程度、われわれの日常世界に具現化されている。実際われわれは自らのゲノムを診断し、それを不妊治療にも活用する時代となった。生殖の管理と人工化は、これから先着実に進行する技術のひとつであろう。好み通りに遺伝子を改変したデザイナーズチルドレンやヒトクローンより前に、ともすれば同性婚カプセルによる人工的な出生が実現する可能性もある。また、すでにきわめて広範囲で活用されている『向精神薬』は、広義の意味では、ある種の『人体改造』と言えるかもしれない。そこには人間精神を蝕む原因の一端が社会にありながら、社会の側ではなく、人間の側を薬物によって適応させているわれわれの姿がある。近年特定された、愛情／信頼を喚起させる脳内物質であるオキシトシンも、やがては『治療薬』として流通することになるかもしれない。『古い』のメカニズムの解明は、単なる延命の次元をこえて、近い将来『若返り』を可能とするだろう。このときわれわれの社会には新しい『病』が誕生する。それはいまや治療の対象となった『病』としての『古い』である。

(2) 変容する人間の「存在様式」

以上の三つの技術領域であるが、われわれはここに、われわれが着実に向かっている社会の姿、そしてそこから立ち現れてくる新たな「人間の条件」の姿を確かに認めることができる。端的に述べれば、それは経済成長が継続する限りにおいて、個々の人間の行動が自ら「持続可能」であるように自己調整される高度な「社会的装置」の建設、そしてそれに伴って引き起こされる「生」の著しい「自己完結化」、および「生」をめぐる「脱身体化」という事態に他ならない⁽³²⁾。

まず、現代科学技術の成果は、情報、機械、薬物といったものを媒介して、われわれの生活世界の隅々にわたって潜伏／浸透していくことになるだろう。それらは集積され、市場経済や官僚機構といった社会制度と融合しながら、やがて巨大な「インフラ」となって生活世界を包摂していく。われわれはひとりひとり別々にこの高度な「社会的装置」に接続され、それがもたらすさまざまな財とサービスによって、人間生活は、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だろう。ここで敢えて「持続可能」と述べたのは、「社会的装置」が高度になるにしたいがい、個々の人間は、自らの行為の帰結を想像することさえ不要となっていく側面があるためである⁽³³⁾。ここでは、人間はいわば「社会的装置」の「ユーザ」なのであって、システムの提供する「機能」を自由に利用しさえすればそれでいい⁽³⁴⁾。あとはシステムの方が水面下でうまくやってくれ

る、というわけである。

このとき人間の〈生〉には、ますます多くの「自由」が実現されていくように見える。なぜなら〈社会的装置〉が高度になるにしたがって、われわれにはあらゆる選択肢が潤沢に提供されるようになり、同時にわれわれ自身が、〈生〉を拘束するあらゆる制約から「解放」されていくためである。〈社会的装置〉はまず、われわれを貧困や欠乏から「解放」する。そして障害や疾患を含む「身体的制約」からわれわれを「解放」し、さらには自由な意思を呪縛する「伝統」や「慣習」から、そして同調圧力となる地縁、血縁の「隣人たち」からわれわれを「解放」していく。その先にあるのは、同じ〈社会的装置〉に接続する「ユーザー」であるという一点のみを共通項とした、ある種の究極的な「平等」である。

しかしここでわれわれは、こうした一面の背後にある、より本質的な〈生〉の変質について目を向けなければならぬ。最初に言えることは、われわれが今日、〈生〉の基盤を全面的に〈社会的装置〉に委ねているという事実、そしてこの〈社会的装置〉への高度な依存は、われわれがもはや、それなしには〈生きる〉ことを成立させえないほどに深いものであるということである。財とサービスだけではない。われわれが享受している自由と平等は、あくまで〈社会的装置〉によって実現された、「ユーザー」としての、「自由」と、「平等」なのである。ここで人間の〈生〉の条件は、〈社会的装置〉への、いわば「接続」の問題として収斂される。大部分の「解放」を終えたわれわれにとって、

すでに〈生〉の基盤は〈社会的装置〉の外部には存在しない。例えていうなら、われわれはひとりひとりが別々に〈社会的装置〉に“ぶら下がって”いるのであって、そこでは個人と〈社会的装置〉とを結ぶ「接続」が、文字通り“生命線”となるからである⁽³⁵⁾。しかし「接続」さえ確保することができれば、われわれはここで、包容な〈社会的装置〉の受益者となることが約束されている。だからこそ現代人は、「接続」のために——つまり“貨幣”を得る手段というものに対して——脅迫的なまでに懸命となる。そして「接続」を果たした大部分の人間は、ここで「ユーザー」として与えられ、ますます拡大していく「自由」と「平等」を、むしろ喜びをもって受け入れるのである。

しかしわれわれが真に議論すべきことは、この先にある問題である。例えばこうした「ぶら下がり社会」においては、「接続」の問題さえ解決できれば、人間は事実上、他者との関係性を一切遮断してもなお、〈生〉の成立が可能となってしまう⁽³⁶⁾。それは言ってみれば、人間が自らの〈生〉を、〈社会的装置〉との間で“自己完結”できるということに他ならない。われわれはこの事実が持つ“存在論的局面”、そしてこうした社会的前提がもたらす“心理的な作用”に注視する必要がある。というのも〈生きる〉ことに「自己完結」した人間同士は、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、何ら特別な意味を見いだせなくなっていくからである。集団生活を基盤とし、互いの協力によって〈生〉を実現してきた人間は、ここに至ってはじめて、究極的には他者の存在が、不要となる世界を作り上げたのである。そこではたとえ、個々の人間が互いに信頼できる関係性を望

んでいても、互いが互いを必要としていない事実、また互いが互いである必要すらないという事実が、互いを構造的に引き離していく。かつて増田敬祐はこのことを「共同の動機の不在」と表現したが、われわれが生きているのは、こうした関係性を維持／構築していく動機も必然性も働かない社会、〈社会的装置〉への信頼とは裏腹に、互いの互いへの「不信」と「諦観」が蔓延する社会であるということである。

さらにわれわれが注意すべきことは、ここで一連の「解放」に伴い、人間の「身体」もまた、着実に意味を持たなくなっていくという事実である。絶え間ない人体改造と肥大化するインフラは、身体という「有限性」を〈生〉の前提からますます取り除き、その分われわれの「自由」と「平等」は着実に拡大する。しかしこのことが真に意味するのは、われわれが「有限な存在」であるからこそ成立していた、諸々の人間的な概念の崩壊である。例えば男性と女性、若さと老い、子孫を生み育てるなど、われわれにとって〈生きる〉ことの根幹を成してきた諸概念は、ここで意味を失っていくのである。こうして「他者とともに生きる」ことから「解放」されたわれわれは、いまや「身体」をも脱ぎ捨てて、無限の存在となるだろう。そして人間が無限の彼方へと解き放たれるとき、われわれは代わりに「人生の概念」というものを失うのである。

(3) 現代において見られる「矛盾」の兆候——「関係性の病理」と「生の混乱」

以上のように現代社会は、今なお着実にこうした〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉という方向へと向かって進んでいる。確かにこのことは万人に実感できるものではないかもしれない。しかし存在様式の急速な変容に伴って、人間の〈生〉にはさまざまな「矛盾」が現れ、実際そうした矛盾の兆候は、われわれが体験している日常世界のなかに、すでに相当程度見ることができるのである。

まず〈生の自己完結化〉がもたらす矛盾の兆候は、「関係性の病理」という形となって現れる。それを象徴するのは、今日われわれが、とりわけ対人関係やコミュニケーションにおいて抱えている多大な困難である。例えば公共空間においては、われわれは日々無数の他者と物理的に接触するにもかかわらず、そこではますます人格的な関係性は成立しなくなっていく。壁を隔てた隣人は、予測不能な存在となり、生活圏への潜在的な脅威としてのみ認識される。知人や友人といえども、人が集うためには「理由」が必要となり、リスクを伴う物理的な接触、内面を表出する交流は最小限にとどめられるようになる。たとえそれが家族であったとしても、そこでは負担を分け合う代わりに、「互いに迷惑をかけない」という選択がますます拡大していくことになるだろう⁽³⁸⁾。もつともこうした関係性の「拡散」への反動として「親密」となった特定の間柄においては、まったく逆に、しばしば極端な同一性が要求される。間柄への確信を持たない人々は、絆を絶えず確認し続けなければならず、その不安や恐れ⁽³⁹⁾の感情が、ここでは他者への束縛として表現されてしまうからである。

おそらく多くの人々は、こうした関係性を本心では決して望んではいない。人間はその本性として、「意味のある関係性」のなかで生きたいと願う存在だからである。関係性自体が成立していない間柄、自らの都合で相手を意のままに管理／コントロールできる間柄では「意味のある関係性」は成立しない。互いに「意のままにならない他者」として対峙しながらも、そこで信頼関係を構築しえたときのみ、人間は真に社会的に満たされることが可能となるのである⁽⁴⁰⁾。しかし〈生の自己完結化〉が進行し、社会から関係性の意味が失われ、われわれ自身も互いに取り換えのきく存在となるなかで、人間同士が向き合うための敷居は、かつてないほどに高いものとなっている。しかも互いに傷つけず、傷つかずの距離を取りながら、その場を乗り切る技法のみに頼ってきた現代人は、いざ本当の意味で誰かと向き合うことに迫られてはじめて、取り返しのつかない失敗を余儀なくされるのである⁽⁴¹⁾。

そしておそらく社会の「情報化」は、明らかにこうした事態を加速させる一因となった⁽⁴²⁾。例えば情報機器を通じた緩やかな結合の常態化は、生身の関係性にかえっていつそうの「理由」を要求する。情報化されたコミュニケーションは、えてして多くの誤解を生みだし、それが互いの不信感を生み出す温床となるだろう。こうしてコミュニケーションそのものが高リスク、高負担になるにしたがい、人間はますます他者と向き合っていく自信を喪失していくことになる。それに引き換え〈社会的装置〉は、自らの都合に合わせて関係性を管理／コントロール可能な、対人関係を模倣した「道具」を次々に提供してくれる。家族となるペット、精密にプログラムされた情報世界のバーチャル人格、そ

してここにまもなくアンドロイドが加わるだろう。関係性に疲弊した人々は、こうして他者と向き合うことを次第に諦めていく。そして「意のままになる」関係性に甘んじ、孤独に耐えることを自ら選択していくことになるのである。

次に〈生の脱身体化〉がもたらす矛盾の兆候は、「生、の混、乱、」という形となって現れる。それを象徴するのは、今日の歪んだ「自己実現」の概念とともに、〈生〉そのものへの向き合い方として、われわれがますます「意のままにならない生」を受け入れることが難しくなってきたという事実である。

まず「自己実現」とは、一般的に「自分のなかにひそむ可能性を自分で見つけ、十分に発揮していくこと」とされ、それは確かにわれわれの〈生〉において価値あるものとされている⁽⁴³⁾。しかしそれが歪んでいるのは、現代社会における「自己実現」が、あたかもその成否によって人生の価値それ自体が決定づけられるかのような異常な位置を占めているためである⁽⁴⁴⁾。「自己実現」を至上とする人生観においては、〈生〉において直面するあらゆる選択は、「自己実現」との整合性に基づいて判断されなければならない。何を選択し、また何を犠牲とするのか、誰と関係性を結び、また誰と疎遠になるのか——あるいは結婚や子孫を産み育てることさえも——そこでは「自己を実現する」という文脈のなかで理解されなければならないのである。

こうした〈生〉への理解は、〈社会的装置〉が生み出す「自由」や「平等」ときわめて高い親和性を持っている。〈社会的装置〉が人間にもたらす不断の「解放」は、「自己実現」に立ち塞がる障害物

を取り除き、その可能性をますます拡大させていくように見えるからである。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、人間は決して意のままにならない」「生の現実」に直面してむしろ混乱する。管理／コントロールできない他者、理想とは異なる自らの身体や社会的地位、そして自身がいつかは衰えて死ぬということ、それらは無限の可能性を持つと教えられてきた自己の偶像からすれば、あまりに理不尽なものでしかないからである。

確かに「生の脱身体化」は、われわれをますます「無限の生」へと解き放ち、こうした不整合は次第に解消されていくと言えるかもしれない。しかしあらゆることが「意のままになる」世界というものを、果たして人々は本当に望んでいるのだろうか。われわれが忘れているのは、「生」とは本来さまざまな「制約」のうえに成立するものであり、それゆえ人間は、より良き生き方を目指すということに「生きる」喜びと充実とを見いだしてきたという事実である。それは確かに「意のままにならない生」であるかもしれない。しかし互いの「生」が「有限」であるからこそ、人間の世界には「役割」というものが生まれる。そして他者とともに「生」を実現していく根拠もまた、ここから生まれてくるのである。

したがってここにある根源的な矛盾とは、そもそも「無限の生」においては、人間は真の意味での喜びも充実も見いだすことができないにもかかわらず、われわれがそれを、ある種脅迫的なまでに他者や社会から切り離された「純粹自己」のなかから導出できると信じているところにある。「生き

る)ことに混乱したわれわれは、究極の「平等」が実現した世界において、こうして絶えず「本当の自分」から、実現すべき「個性」を生産し続けなければならない。しかしわれわれが「自己実現」に邁進すればするほど、(生)はますます意味を失い、人生は色あせた苦痛に満ちたものになるのである。

(4) 「人間の未来」と二つのシナリオ——「火星への移住」が可能になるとき

さて、本節を終えるにあたって、ここで最後に考えてみたいのは、こうした(生の自己完結化)と(生の脱身体化)が進展する世界において、これからわれわれを待ち受けている「人間の未来」が、いかなるものになるのかということである。

まず「第一のシナリオ」として言えるのは、意外にもこうした人間社会の変容が頭打ちを迎え、いわば半強制的にその展開が終焉を迎えるというものである。ここにはそれなりの根拠があるだろう。なぜならこの先(社会的装置)が拡大していくためには、その条件として、未来永劫、「経済成長」が継続していることが必要となるためである。前述のように、われわれが「地球の有限性」という条件のもとにある限り、「無限の経済成長は不可能である」という原則は成立する。つまりわれわれがこの惑星のもとで生きていかなければならないこと、それが結果的に人間の変容に対する歯止めになる可能性があるということである。しかし事態はそれでは終わらない。この「半強制的な終焉」がい

なる形で開始されるのか、それは誰にも予想できない。それゆえ何らかの引き金によって〈社会的装置〉が唐突に破綻を迎えるとき、われわれは——場合によっては荒廃した惑星のなかで——今度は等身大の人間の力のみによって再び社会を建設しなくてはならなくなる。生まれながらにして〈社会的装置〉に「ぶら下がって」きた世代の人間が、そのときまでに本当にそうした能力を保持することができているのだろうか。ここから覗えるのは、未来世代が直面するであろう想像を絶する混乱である。

しかしわれわれには「第二のシナリオ」というものも存在する。例えば「火星」への移住が可能となるとき、つまり人間というものが——「他者」や「身体」に続くさらなる「解放」として——自らを育んだ「地球」という条件をも桎梏として取り除いてしまったとき、そこで何が起るのかということである——意外かもしれないが、ここ数年の間に火星への有人宇宙飛行や移住計画などがさまざまな場所で検討されており、こうした想定は決して非現実的なものではなくなりつつある⁽⁴⁵⁾。

その先の未来においては、人間は「持続可能」に設計された人工的なカプセルに居住するようになり、エネルギーを食い潰しながら、カプセル外で生じる環境問題から完全に隔離されるようになるかもしれない。自己完結した人間を大量に搭載した社会は、いまや自然世界からも完全に自己完結し、文字通り人工世界として純化されることになるだろう。そして極限にまで〈生の自己完結化〉と〈生の脱身体化〉が進んだ人間は、遺伝子を改変し、機械を埋め込み、薬物を摂取し、〈生きる〉ことは完全に趣味趣向の問題となっているかもしれない。「関係性の病理」や「生の混乱」といったかつての悩

みや葛藤も、そうした感情を克服するよう、人体改造すればそれでよい。そしてカプセルのなかで誰にも妨げられることなく、また誰を妨げるわけでもなく、ここで恒久的な「自己実現」に打ち込んでいくことだろう。

ここで人類は存続している——確かにそうである。しかしここで最終的に現れる何ものかは、現代に生きるわれわれにとって、果たして本当に「人間」と呼びうるもののだろうか。われわれが「人間の未来」として望むのは、おそらく、「第一のシナリオ」でも「第二のシナリオ」でもないはずである。今日われわれが人間を問題にするということは、まさにこうした「人間の現実」に対して、われわれが正面から対峙していくということに他ならないのである。

4. 人間学の「神話」と「自立した個人」のイデオロギー

(1) 「自立した個人」というイデオロギー

さて、以上の議論を通じて、われわれは自らが生きる「理念なき時代」と、そこで人間存在が直面している〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉という事態の内実について見てきた。ここから見ていきたいのは、「二〇世紀」の終焉とともに解体した人間の理想とはいかなるものだったのか、そしてその人間学ではなぜ、一連の事態を説明することが困難なのかということである。

われわれがここで問題にしようとしている人間の理想、それは端的には「自立した個人」という概

念によって集約することができる。本論において「自立した個人」とは、冒頭で示したように、「人間の本質を個人に見いだし、それぞれの個人が何ものにもとらわれることなく、十全な自己判断／自己決定を通じて意志の自律を達成しているという人間の状態、そしてそうした状態を人間の究極の理想と理解する、ひとつの人間学でありイデオロギー」であった。後述するように、この概念の根底には確かに西洋近代が創造した「自由の人間学」というものがある。しかしわれわれにとつて重要なことは、それがわが国固有の歴史的文脈のなかからいかにして語られ、とりわけ戦後のわが国において、それがなぜ、人間をめぐる基本的前提を体系化するほどの圧倒的な意味を持ったのかということである。われわれはまず、この点について確認する必要があるだろう。

わが国において「自立した個人」の最初の形態が現れるのは、明治期の知識人の言説においてである。例えば福沢諭吉の「一身独立して、一国独立する」という言葉のなかには、幕藩体制を解体し、近代国家を樹立した当時のわが国の社会状況が反映された、ある種の「自立した個人」の姿があるだろう。⁽⁴⁶⁾ここに込められていたのは、わが国が諸外国と対等に渡り合い、国民が国家を運営していくためには、ひとりひとりが身分の差なく「独立」の気概を持たねばならないという主張であった。

大正期末から昭和初期になると、共産主義を掲げたソ連の出現を契機として統制経済や国家社会主義が脚光を浴び、「個人」を掲げる主張はいったん衰退する⁽⁴⁷⁾。しかし「自立した個人」の概念は、戦後において決定的な意味を持って再生することになるのである。このときもつとも重要な提起を行

ったのは丸山眞男であろう。まず丸山は、自身の戦争体験にも基づきながら、日本社会のいったいどこに一連の悲劇をもたらした深淵があったのかを問題とした。丸山がそこに見いだしたのは、天皇を頂点とした「無責任の体系」、すなわち軍や官僚だけでなく、日本国全体を覆い尽くす形での、倫理的主体性が欠落したセクシヨナリズムと独善主義の蔓延であった⁽⁴⁸⁾。ここから丸山は、わが国が戦後再出発するにあたって、もつとも肝要なことは、まずもってわれわれが個人としての「主体性」を確立し、自由な認識主体としても、倫理的な責任主体としても、そして秩序形成の主体としても自立することであると主張するに至るのである⁽⁴⁹⁾。

戦後に再生された「自立した個人」の概念には、このように昭和初期の社会に対する激しい悔恨と自省、そしてまったく新しい世界秩序のなかで、いかにして国家を再建するのかという現実的な問題が結びついていった。そしてこのとき以来、わが国では「戦前」と「戦後」という対抗軸がそのまま「暗黒の過去」と「希望の未来」として一般化され、それがさらに「(克服すべき)前近代的人間世界」と「(達成されるべき)自立した個人による新しい人間世界」という二元論として拡張されていくのである。実際丸山は、「無責任の体系」の根底にあるものを、近代国家の建前の表層下に依然として充滿していた日本社会の「前近代性」として理解していた。すなわち「同族的紐帯と祭祀の共同、『隣保共助の旧慣』、内部で個人の析出を許さず、決断主体の明確化や利害の露わな対決を回避する情緒的直接的『結合態』⁽⁵⁰⁾」として見られる当時の人間世界は、ここでは「自立した個人」と対立し、

その試みによって克服されるべきものとして位置づけられていたのである⁽⁶¹⁾。

確かに六〇年代になると——例えば吉本隆明を象徴するように——丸山はエリート主義や権威主義を象徴するものとして批判される側となった⁽⁶²⁾。しかし丸山に見られた認識の枠組み、すなわちわれわれは、日本社会の「前近代性」を克服せねばならず、そのためにはまずもって人間が個人として自立しなければならぬという思想、そのものは、高度経済成長期を迎えた当時の社会において着実に浸透していったのである。ここで再び「二〇世紀」の高度経済成長が、人間の消費可能な物質の量と規模の著しい拡大、そして戦間期には限定的だった都市型ライフスタイルの大衆化として歴史的な意味を持つていたことを想起してほしい。注目すべきは、このとき時代がもたらした社会的現実と「自立した個人」のイデオロギーとの間にあった深い整合性である。例えば転換期の世代にとつて、日本社会は一方では故郷や両親に体现される「旧式」の生活世界と、他方で自由と若さと潜在力とに彩られた「新式」の生活世界として二重の様相を帯びていたはずである。このとき彼らが自らを、「旧世界」からはじめて解放され、「新世界」を切り開く命運を与えられた当事者であると自認するとき、人間の本质を個人に見いだし、その理想的なあり方を問題とする「自立した個人」のイデオロギーは、きわめて高い真実性を備えているように見えたと言えるのである。

それから半世紀、確かに日本社会はさまざまな変化に直面し、思想の流行においてもさまざまな変化がもたらされた。オイルショックからバブル崩壊を経た社会的動揺のなかで、例えば「二重世界」

は「旧世界」の消滅という形で解消されていき、人間自身も現代的ライフスタイルをもはや自明とする世代へと交代していった。同様に、かつては多くの戦後知識人が情熱を傾けたマルクスレーニン主義は衰退し、代わって後に触れる「新しい市民社会論」、「ポストモダン論」、「コミュニティアリズム」など、新たな流行が舶来してきたのである。しかし今日に至るまで、丸山世代が創造し、戦後社会が育て上げた「自立した個人」に代わる人間学は、本質的な意味では、ついにわが国では形成されなかった。そのイデオロギーは多くの困難に晒されながらも戦後社会の通奏低音として生き続け、そしていまや「理念なき時代」のもうひとつの「亡霊」となったのである。

(2) 「自立した個人」をめぐる根源的な矛盾 I——約束されたシナリオと「二〇世紀」

それではこの「自立した個人」というイデオロギーのどこに、問題があったのだろうか。最初に注目したいのは、そこには人間存在が「自立」するために必要な「三つの条件」、そしてそれが実現へと至るための「ひとつのシナリオ」が想定されていたということである。まず「三つの条件」とは、個人の「自立」のためには、①自己判断／自己決定の障害となる社会的制約および強制力は取り除かなければならないこと、②自己判断／自己決定を行う条件は平等に与えられなくてはならないこと、③自己判断／自己決定が他者や社会との調和を体現したものとなるよう個人は成熟しなければならぬ、ということであった。そして約束された「シナリオ」によれば、これらの条件のうち、最初の二

つさえ達成できれば、最後のものは鍛錬次第で自ずと達成されていく——ということになっていたのである。

こうしてみると、この半世紀の間、われわれはこうした条件の達成に向けて着実に努力を重ねてきたということが分かる。高度経済成長は「自立」のための経済的基盤を提供し、拡充される社会福祉はそうした基盤を万人に行き渡らせる役割を果たしてきた。そして「個人として自立せよ」というメッセージは全社会的に繰り返し発信され、いずれの世代もそうした価値の内面化を体験してきたようである⁽⁵³⁾。しかし問題は、このうち「第一条件」と「第二条件」が——主として市場経済と官僚機構の高度化によって——着実に達成されてきたにもかかわらず、「第三条件」のみが一向に実現しないということであった。つまりどれほど自己決定／自己判断の余地が拡大しても、そのことによつて人々が、自由な個人でありながら同時に公共的な道徳によつて結ばれているという人間類型——換言すれば「各人のため」であることと「万人のため」であることが一致して感受されているより高級な「自由」⁽⁵⁴⁾、あるいは真の意味での「意志の自律」の実現——へと向かっているようには見えなかったということである。

確かにこの問題そのものは、かなり早い段階から認識されてはいたはずである。例えば後に見るように「解放」によつて現れた個人が、実際にはことごとく利己的な「私人」へと転倒しているという認識は、件の「プロジェクト」を信じる者たちの間でも、有名な「逆説」となっていたからである。

しかしこの問題は「二〇世紀」において、往々にして「条件整備の不徹底」としてみなされ、結局はよりいっそうの「第一条件」と「第二条件」の精緻化という形で回収されてきたといつて良い。つまり個人が「自立」に至らない原因は——それが前提とする「シナリオ」に誤りがあるのではなく——例えば差別を生み出す強固な伝統や社会的制約、あるいは根深い「貧困」や「無知」といったように、主として「改革の不十分さ」に由来するのであって、必要なのは、あくまでよりいっそうの富の拡大と行政サービスの拡充、そして地道な啓蒙活動であるという具合である。

われわれは、こうした「楽観主義」がもたらされた背景に、「二〇世紀」という時代の根深さを感じ得なければならない。すなわち「自立した個人」の理想は、その実態がどれほど現実と乖離したものであるうとも、人々があの際限なく、「発展進歩」していく世界の前提に埋め込まれている限りにおいては、約束された未来の名のもとに、決して色褪せることはなかったからである。かつてE・フロム (E. Fromm) は、自由は孤独の苦しみを伴うが、われわれは決してその苦しみから憧憬の過去へと「逃走」してはならないと主張した⁽⁵⁵⁾。いわばそれと同じように、今まさにわれわれが「偉大なプロジェクト」の途上に立っていると確信するとき、不都合な現実、あくまで来るべき未来のための「通過点」であるとして矮小化されるのである⁽⁵⁶⁾。

しかしこのことは、「二〇世紀」の前提が崩れ去るとき、「自立した個人」の前提もまた破綻していくということを示唆していた。「自立」が達成されないことへの「問題の先送り」、すなわち「自立

した個人」をめぐる「条件の精緻化」をひたすら試み続ける「無限の循環構造」は、経済成長が停止し、行政サービスの拡充が不可能となるなかで、当然行き詰まることになるからである。

(3) 「自立した個人」をめぐる根源的な矛盾Ⅱ——〈生の自己完結化〉および〈生の脱身体化〉の「写像」としての個人の「自立」

しかし「自立した個人」のイデオロギーに含まれる真の問題は、さらに別のところにある。それは、この「自立」のための「条件の精緻化」と、先に見た〈生の自己完結化〉／〈生の脱身体化〉の過程が、実際には「コインの両面」のように、異なる方位から捉えた同一の現象であるということに他ならない。これまで見てきたように、「自立」の条件となる人間存在の「解放」とは、見方を変えれば、そのまま生きることと特定の他者の存在が不要となる〈生の自己完結化〉、そして〈生〉の前提から身体を含む「有限性」が欠落していく〈生の脱身体化〉を明白に意味していることである。つまりわれわれがその理想を追い求める限り、われわれの〈生〉は、あの「無限の循環構造」によって、むしろ際限のない「関係性の病理」と「生の混乱」とに没入していくことになるのである。

われわれは、このことこそが「自立した個人」のイデオロギーをめぐる「真の逆説」であるときみなさなければならぬ。「自立した個人」の人間学は、根源的には人間存在の「無限の解放」を肯定しているものであり、それゆえ、ここで生じている人間存在の変容について正確に捉えることができない。

そしてそれゆえに、なぜ、これほどまでに現代人が「関係性」に当惑し、〈生きる〉ことに動揺するのかということについても、その意味を取り違えて理解してしまうのである。

このことを象徴するのが、「自立した個人」の人間学を基盤に組み立てられた、先の「自由の逆説」を克服するための新たな論理である。それは端的には「第三条件」が達成されない原因を〈社会的装置〉に求めるという方法、すなわち「解放」によって現れた諸個人が、利己主義へと向かっていくのも、また存在論的に動揺するのも、〈社会的装置〉という新たな「桎梏」——とりわけ競争と市場原理によって人間を分断する「市場経済システム」——が出現したことによって、人々が真の自由へのあゆみを阻害されてしまったからだと理解する諸言説である。例えば「人間疎外」という概念にはじまり、これまで「疎外論」、「物象化論」と言われてきたものはその代表的なものであろう⁽⁵⁷⁾。そこでは「伝統的な制約」に続き、今度は新たな条件として、人間を歯車のように「疎外」している〈社会的装置〉からの「解放」が問題とされる。ここで真の「自立」は、この新たな「通過点」を経てはじめて実現されるものとなり、先の「シナリオ」もまた上書きされるのである。

仮にこの論理が正しいのであれば、先にわれわれが「関係性の病理」や「生の混乱」として描いてきた数々の「矛盾の兆候」もまた、現在の〈社会的装置〉のあり方に問題があるということになる。逆に言えば、ここでは原因となった〈社会的装置〉さえ取り除くことができれば、一連の問題は円満に解決し、首尾よく自由が実現するはずだということにもなるだろう。

しかし事態はそれほど単純ではない。例えばここでの新たな「解放」が「社会的装置」そのものからの「解放」だとするならば、そもそも「社会的装置」によって「解放」されたはずの人間が、今度は「社会的装置」自身からも「解放」されるという「二重の解放」となる。しかしこうした事態は、そもそも人間学的には想定されえないのである。なぜなら人間が労働から「解放」されるためには、それを代行する使用人やロボットが必要であり、人間が共助の雑務から「解放」されるためには国家行政サービスが必要だったように、「解放」のためには、常にそうした状態を作り出す「人工的な舞台装置」が必要となるからである。端的に言えば、「解放」と「社会的装置」への依存とは本質的に不可分の関係にあるということである⁽⁵⁸⁾。

もつともある一時代においては、あたかもこうした「二重の解放」が可能であるかのように人々を錯覚させる社会的土壌が存在していたのも事実である。それはわれわれが先に見た、あの「旧世界」と「新世界」の「二重世界」のことであり、ここでは「地域社会」が担ってきた役割が「国家」や「市場」へと組み替えられていく生活世界の構造転換の過渡期にあつて、人々は一方で地域社会の古くからの人間的基盤に寄りかかりつつ「社会的装置」を攻撃し、他方で「社会的装置」をあてにしながら人間的基盤の不自由を否定するという、本来矛盾する立場が成立しえたということである⁽⁵⁹⁾。しかし地域社会の人間的基盤が消滅し、「社会的装置」が巨大なインフラとなって生活世界をくまなく包摂した時代においては、生活世界は「社会的装置」に一元化され、人間はそれを相対化して理解すること

が不可能となる。このとき人々にとって〈社会的装置〉は、もはや生活世界に君臨して人々を制圧する新たな権力機構としてではなく、絶え間なく「成長」し、人々に「ユーザー」としての「自由」と「平等」を保障し続ける、むしろ〈生〉の実現において不可欠な、唯一の社会的基盤として想像されるからである。⁽⁶⁰⁾

われわれは、こうした議論の延長線上に、われわれの社会的現実を真に説明しうる思想は成立しないということを覚悟する必要がある。なぜなら前述のように、「自立した個人」の人間学においては、「解放」は無条件に善きものでなければならず、そのイデオロギー的前提によって、ここでは真の問題が〈社会的装置〉によって実現される、「解放」それ自身にあるのだということが看過されてしまうからである。そして実際われわれは、そのイデオロギーを救い出すとするとするあまり、長年にわたって多くの事態を誤認し、多くの問題を取り違えてきてしまったのである。⁽⁶¹⁾

実のところ、「自立した個人」のイデオロギーに含まれていた最大の誤認のひとつは、先の「自由の逆説」それ自体のなかにある。すなわち「解放」された個人は、もっぱら独善的な利己的、主体として転倒するというあの一連の理解である。確かに現代に生きる人々の大部分は〈社会的装置〉に「接続」するために「市場経済」への参入を必要としている。そして市場経済の直接的な主体は利益団体にあるため、経済活動は必然的にある種の利己性を帯びるだろう。しかし現代人は、一九世紀の労働者とは違い、必ずしも経済活動には還元されない「社会的生活」の次元においても生きている。⁽⁶²⁾ 仮

に現代人が利己的に見えるのだとすれば、それは「旧世界」と比較して、現代社会が多様な価値を許容する——むしろ何もかもを「価値観の違い」として肯定してしまえる——社会になったためである。つまり「解放」された個人は、そこで必ずしも利己的になったのではない。ここでわれわれが見いださなければならないのは、むしろある種の道徳的配慮さえ伴いながら、自由な意思と自己判断／自己決定に基づいて、自ら「自己完結」へと向かっていく人間たちの姿である。現代人は、いまや互いに「自己完結」した〈社会的装置〉の「ユーザー」であって、適宜社交と交流は行うものの、他者の〈生〉そのものには一切の介入を望まない。そこで機能しているのは、他者の〈生〉に介入しないと同時に、自らの〈生〉に他者が介入することをも許さない、そしてその代わりに、自らの〈生〉の帰結については各自が一切の責任を負うという暗黙の道徳的配慮——ただしすべての「ユーザー」が拠って立つ〈社会的装置〉を脅威に曝す場合を除いて——いわば条件付きの「不介入の倫理」というものに他ならない。

このことはいったい何を意味するのだろうか。つまりわれわれはもはや、偉大さへと向かう「シリオ」の「通過点」に立っているのではない。端的に言うなら、われわれが今日見ている人間こそ、「自立」のプロジェクトがもたらした「道徳的主体」の姿なのであり、われわれが見ているこの世界こそ、そのプロジェクトが実現した、理想の本当の姿であるということなのである。

(4) 新たな「人間学」の必要性

以上の議論を通じて、われわれは「自立した個人」というイデオロギーに含まれているさまざまな問題について見てきた。そこから見えてきたのは、「自立した個人」という人間の理想は、「二〇世紀」とともに解体し、それはもはやわれわれが生きる時代の指針にはなりえないということである。したがってわれわれが立ち向かうべき課題は、「自立」が実現しない、要因を新たに探し求めることではなく、むしろその人間学が前提としてきた「人間理解」のどこに、本質的な誤りがあったのかを明らかにすることである⁽⁶³⁾。そしてわれわれは、ここで「人間存在の本質とは何か」、「人間にとつての〈生〉の本質とは何か」というもつとも根源的な問いにまで遡り、そこから新たな時代に相応しい「〈人間〉の再定義」へと向かっていかなければならない。われわれに要求されているのは、いわば「神話」となった古い「人間学」に代わる、新たな「人間学」を構想することなのである。

もつともこうした議論に進む前に、ここでは本論の補足となるいくつかの重要な論点について、簡単に取り上げておきたい。第一は「自由の人間学」に関すること、つまり「自立した個人」の人間学を継承しないわれわれにとつて、その原型となった「自由の人間学」は、いかなる形で位置づけられるのかという問題である。第二は、この半世紀に流行した「新しい市民社会論」、「ポストモダン論」、「コミユニタリアリズム」といった比較的新しい諸言説に関することであり、端的には本論の目指す試みが、こうした言説とはいかなる点において異なるのかということである⁽⁶⁴⁾。

「自立した個人」の根底にある「自由の人間学」

まずここでの「自由の人間学」とは、一七世紀から一八世紀の西欧において、T・ホブズ（T. Hobbes）、J・ロック（J. Locke）、J・J・ルソー（J. J. Rousseau）らによって確立された「古典的自由主義（liberalism）」の人間理解のことを指している。そこで描かれているのは、「自立した個人」のイデオロギーが前提とする人間像——潜在的に道徳的主体として行為しようと想定された人間が最初に存在し、やがて「鉄鎖」となるものを次々と脱ぎ捨てていく——の原型とも言える、まさに時空間的に独立した個人が最初に存在し、社会とはそうした個人が行う相互作用の総体であるという観念に他ならない⁽⁶⁵⁾。

われわれにとって重要なことは、ここで前提されている人間観は、そもそも人類史的に見ても、きわめて特殊なものであるということである。人類は、ホモ・サピエンスが成立する以前から集団生活を基本としてきたのであり、その意味において時空間的に独立した個など、いついかなる時代においても存在したことはない。そして実際に、近代以前のいかなる文明圏においても、通例と言えるのは、個に先立って社会や集団があるという説明であって、決してその逆ではないのである。興味深いのは、共和主義のモデルとなった古代ギリシャでさえも、あくまでポリスがあつて人間があるという形で説明されている点であろう⁽⁶⁶⁾。そこでの自由（エレウテリア）とは、非奴隷身分としての「自由人」、

すなわち政治参加が認められた特定の身分を指すものであって、「解放」された状態とはまったく異質のものである。「自由」にはさまざまな義務と責任が伴い、例えば戦時には戦士として参戦することなどもそれに含まれる。その点からいえば、ここでの個と集団の営為そのものは、むしろ日本社会で長年行われてきた「寄合」や「結」と比べてみても、それほど本質的な違いはないのである⁶⁷⁾。

「自由の人間学」には、こうした意味で、当初よりある種の「虚構性」が含まれていたと言える――そもそもここでの人間は、飢えることも、死ぬことも、世代が交代することも想定されていない。それにもかかわらずなぜ、実際には存在したことすらない「時空間的に独立した個」という概念が、時代を経るにしたがって既成事実化していったのだろうか。そこには確かに、当時の人々の知識的限界やキリスト教的人間観など、さまざまな要因を想定できるだろう。しかし少なくとも、あの「発展進歩史観」を抜きにして、こうした事態は考えられまい。なぜならあの絶え間ない人類の進歩という想定に立てば、たとえ現実世界に存在しないものであっても、ある種独特の論理によって十分な説得力を持ちえるからである。つまり、生まれながらにして自由である個というものが、素晴らしい人間、叡智によって歴史的に「発見」された、という具合である。しかし新たな人間学においては、こうした歴史観も、諸々の虚構性とともに取り除かれなくてはならないだろう。

「第二世代マルクス主義」と「新しい市民社会論」

ここからはいくつかの比較的新しい諸言説に対して、本論の立場から若干の考察を加えていきたい。まず、ここでの「新しい市民社会論」とは、国家や市場の論理から相対的に自立した「市民社会」というものを想定し、そこでは自由な諸個人が、言論空間である公共圏などを通じて、国家を監視するとともに、国家や市場の「失敗」を補完する独自の役割を担うとする一連の議論である⁽⁶⁸⁾。「新しい市民社会論」は、とりわけ九〇年代後半から二〇〇〇年代にかけて、情報技術やNGO/NPOが着目されるなか、社会変革を主導する「アソシエーション革命」という文脈で話題を呼んだ⁽⁶⁹⁾。

この試みは、元をたどればソ連を含む東側世界への不信と階級闘争史観への限界から、マルクス＝レーニン主義を退けた「マルクス主義のリベンジ」としての側面があり、同時に理論的には「自立した個人」の批判的継承者でもあった。例えば従来のマルクス主義においては、「自立した個人」はまず、G・W・F・ヘーゲル(G. W. F. Hegel)が「欲望の体系」と述べたように、富と政治権力を独占するブルジョアジーのこととして想起される。そしてそれが「国家」によって止揚されるとしたヘーゲルに代わって、それが階級闘争を通じた「共産主義」によって止揚されると考えたのがマルクス主義である⁽⁷⁰⁾。しかし「第二世代マルクス主義」は、ここで階級闘争史観から離れ、むしろ「自立した個人」を、資本主義の解体ののちに訪れる「自由な個性の全面展開」の礎になるものとして、肯定的に捉えた。つまりわれわれが先に「疎外論」を通じて言及したように、ここでは「自立」そのものは善きものとされ、むしろそれを妨害している「資本主義」を脱したところにこそ、真の自由の実現

があると考えるのである。

また一連の議論には、例えば公共圏に加えて、ある種の「伝統的な共同体」を想起しながら、両者のいわば「両立」こそが漸進的に資本主義を変革するとの論調も見られる⁽⁷¹⁾。しかし「新しい市民社会論」においては、アソシエーションを形成する主体として、結局は「自立した個人」の人間像が全面的に継承されている。先に見たように、現代人は「自由」と「平等」が拡大するにしたがって、自らの依って立つ〈社会的装置〉の全面的な変革は望まなくなる。そして少なくとも数の人々が、むしろ自由な意思に基づいて、自ら〈社会的装置〉への依存を選択し、逆に負担となるアソシエーションへの参加を拒絶するのである⁽⁷²⁾。「新しい市民社会論」では、その基礎となる人間理解の次元において問題の取り違えを行っているために、こうした事態の内実を読み解くことができないのである。

消費社会と「ポストモダン論」

次に、ここでの「ポストモダン論」とは、普遍性を追求した近代的な諸理論を否定し、また単一の価値が崩壊した「ポストモダン状況」というものを想定することによって現代社会を読み解こうとする言説群のことであり、とりわけわが国においては、主にM・フーコー(M. Foucault)、J・デリダ(J. Derrida)、G・ドゥルーズ(G. Deleuze)などを含むフランス哲学の紹介として始まり、八〇年代に「現代思想」というジャンルとして流行したものを指している⁽⁷³⁾。

注目したいのは、わが国での「ポストモダン論」は、ある面では「自立した個人」のイデオロギーに対する全面的な批判として展開されていた側面があったということである。八〇年代は、高度経済成長と学生運動の高揚も収束し、全面的な大衆消費社会が到来した時代であった。そこでは永続的にも見える経済成長の傍ら、すでに地域社会から「解放」された人々は、自らのアイデンティティをめぐって消費に入れ込むようになっていた。人々はここで「主体性」や体制変革を声高に叫ぶことよりも、そうした「享楽」のなかで揺れ動いていく自らの姿を積極的に肯定できる理論を求めていたと言っても良いだろう。

もちろんこれらの思想を一概に語ることは本来難しい。ただし「ポストモダン論」には、議論の重心として、一方では人間がいかなる事態においても「規定された存在」であることを強調する方向性と、他方で人間をいかなる価値や概念からも中立させ、とりわけ現代においては人間がいかに「無規定的な存在」であるかを強調する方向性⁽⁷⁾とがあった。これらの問題設定は、部分的には本論の問題意識とも重なるものがあるだろう。例えば際限なく「成長」を続け、われわれの意識下で〈生〉の諸局面をますます代替していく〈社会的装置〉の存在は、前者の議論と重なり合う。そして現代人が〈社会的装置〉への依存によって社会的に「解放」され、過剰な価値中立的な事態に直面する様子は、むしろ後者の議論に接近するというようである。

しかし「ポストモダン論」は結局のところ、「ポストモダン状況」というものを肯定しており、

「ユーザー」として、「自己完結」していく人間の姿を批判的に捉えることができない。そもそもここで想定されている人間は、記号やシンボルといった「意味世界」のなかで浮遊することに「純化」された、いわば「脱身体化された人間」である。そこには人間が、生物として集団のなかに生まれ、老い、死んでいくという意味での「生身の（生）」が欠落している。そうした人間理解では、われわれが直面している「存在の揺らぎ」の本質を明らかにすることはできないのである。

「コミュニティアリズム」と「共通善」

最後に、ここでの「コミュニティアリズム」とは、市場原理主義や「利己的な自由」に対抗して共同体の価値としての「共通善」を掲げ、「古典的自由主義」の人間理解に代わって、共同体に基礎づけられた人間像を提起した言説群のことであり、とりわけわが国では、主に英米系の哲学界において行われた「リベラリズム対コミュニティアリズム論争」を通じて紹介されたものを指している⁽⁷⁵⁾。

「コミュニティアリズム」は、「自由の人間学」に想定される「時空間的に独立した個人」を否定し、人間とは本来、共同体を中心とした社会的文脈によって形成され、そこには共同体に共有された「善き生」というものがあることを強調する。つまり「負荷なき自己」ではなく「位置ある自己」を問題とする点において、ここには本論の問題意識と重なる部分があるだろう⁽⁷⁶⁾。しかしすでに「共同体」として想定されうる社会的枠組みがほとんど失われた時代においては、「位置ある自己」や「共

通善」を問題にするだけでは不十分である⁽⁷⁾。なぜならそこでの人間は、〈社会的装置〉への依存を除くあらゆる「負荷」から「解放」された「無限の存在」となっているのであり、流動的な人々が織りなすネットワークは、絶えず生成、消滅する、きわめて不安定なものとなるからである。そこでは人間は、自己存在の「位置」を見失った「根無し」となり、社会的に共有された「共通善」は、あらゆる価値が無条件に尊重される風潮のなかで幻影となっていくのである。

また「コミュニティアリズム」は、「自立した個人」のイデオロギーと同様に、現代社会における社会的分裂の原因を、無制限な「利己主義」として認識している側面がある。しかし前述したように、われわれが直面している社会的空洞化は「利己主義」によってもたらされたのではない。そこにあるのは「不介入の倫理」という独特の道徳的、原理であり、それは皮肉なことに、〈社会的装置〉に「接続」された「ユーザー」のみが共有できる、ある種の「共通善」ともいえるものなのである。

5. 現代人間学と「人間」の再定義のために

それでは最後に、以上の議論からわれわれが「人間」の再定義」を試みるにあたり、そこにいかなる課題があるのかについて、筆者の見通しを整理しておきたい。

〈人間〉と〈生〉——生命、環境、存在

まず新たな人間学のためには、〈人間〉それ自身の本質を理解するための「新たな枠組み」が必要となる。そしてそれは「自立した個人」のイデオロギーにも、「自由の人間学」にも還元されない、新たな人間像や人間理解を含むものでなければならぬだろう。

筆者の場合、ここで手がかりとするのは「環境哲学 (Environmental Philosophy)」⁽⁷⁸⁾ というものが持つ視座である。⁽⁷⁸⁾ 環境哲学においては、〈人間〉は広く人類史的射程から捉えられるとともに、その基本的な様式として「自然環境」の表層に人工生態系としての「社会環境」を創造し、そのなかで〈生〉を実現する生物、という形で捉えられる。ここでの「社会環境」には、人間の作り出す、道具／構造物、社会制度、シンボル／世界像といったあらゆる「社会的なもの」が含まれ、それは総体として、世代から世代へと継承、蓄積されていく。ここで〈人間〉は、自然淘汰の帰結としての身体（Ⅱ〈ヒト〉）を内に含みながら、前世代より受け継がれた「社会的なもの」によって微細に調整され、そこではじめて〈人間〉になるわけである。

しかし人間学の枠組みにおいて重要なことは、ここから人間存在の〈生〉の本質というものが、いかなる形で描き出せるのかということである。そこで筆者は、こうした巨視的な視点を前提としながら、今度は〈生活世界〉という微視的な視点に立ち、そこから浮かび上がる「〈生〉の構造」というものに着目したい。ここでの〈生活世界〉とは、自然生態系（自然環境）と人工生態系（社会環境）、

そして人間それ自身の接点にあつて、人間存在の〈生〉の基盤となる具体的空間のことである。ここで「〈生〉の構造」という表現を用いるのは、人間の〈生〉に関わる本質的な契機として、そこには少なくとも、①生物として生き延びるといふ〈生存〉の実現、②そうした〈生〉を他者とともに実現するという〈存在〉の実現、そして③前世代から受け継がれた「社会的なもの」を再び次世代へと受け渡していく〈継承〉の実現という、「三つの契機」が想定できるためである。

おそらくこの「三つの契機」は、いかなる時代の文化圏においても、およそ人間が人間である限り、〈生活世界〉のなかに存在してきたと言える。しかしこれらがいかなる形で「〈生〉の構造」を構成するのかについては、時代に応じてかなりの相違があつたと考えられる。とりわけ〈生活世界〉での具体的な行為の大部分が〈社会的装置〉によつて媒介されるようになった現代社会においては、人間の〈生〉は、歪んだ「自己実現」へと向かう「ユーザー」としての〈生〉となり、これらの契機はきわめて不鮮明なものとなるからである。

したがつて次に問われるのは、視点を再び人類史という巨視的な文脈に向けた際、一連の存在様式の変容がいかなる形で位置づけられるのかということになるだろう。例えば環境哲学の立場で言えば、人類史には過去に二回、自然生態系（自然環境）と人工生態系（社会環境）の関係性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。そのうち一つ目は「農耕の成立」であり、二つ目は「近代的社会様式の成立」である。今回の文脈で重要なのは後者の方であるが、ここでは「国民国

家”、”市場経済”、”化石燃料の使用”という現代社会へと繋がる三つの要素が登場したことにより、自然生態系（自然環境）は、予測／コントロールを志向する科学技術の対象物となり、人工生態系（社会環境）は、”自然”の制約を無視した肥大化を開始することになるのである⁽⁷⁹⁾。

確かに〈生の自己完結化〉や〈生の脱身体化〉は、人間それ自体が技術的対象物となり、〈生活世界〉が急速に人工化していく、現代科学技術の文脈において鮮明な形を取りはじめた——その意味では現代とは、”社会的なもの”と”（ヒト）”としての人間”が乖離していく、”第三の特異点”を迎えていると言えるかもしれない。とはいえこれまでの議論が示唆するように、存在様式の変容につながる人間存在の”解放”そのものは、少なくともこの”第二の特異点”から着実に進行してきたのである。とりわけわれわれが「二〇世紀」において”福祉”の機能を、地域社会から”国家”や”市場”へと全面的に組み替えたとき、われわれは同時に地域社会の”共助”から”解放”され、それがわれわれの〈生〉のあり方に絶大な意味を持つていたようにである。

しかしここで考えてみてほしい。人類史の射程から見れば、”技術”の使用やそれに伴う”社会的なもの”の蓄積そのものは、ホモ・サピエンスが成立する以前から開始されている。ここで仮に”住居”や”衣服”によって自然生態系（自然環境）を人工化（社会化）することも、ある種の〈社会的装置〉への依存や”解放”だとするならば、われわれが問題にしている存在様式の変容とは、われわれが想像している以上に根深いものであるということになるだろう。

つまりここから浮かび上がる次の課題とは、そもそもわれわれが〈社会的装置〉と呼んできたものの本質はどこにあるのか、そしてそれは人間の本性というものに対して、いかなる形で結びついていのかということになる。このことを明らかにしていくためには、われわれは、そもそも人間存在にとって「技術」とは何か、また「社会的なもの」と〈社会的装置〉の違いはどこにあるのか、そして変容するわれわれの存在様式と「解放」の意味は、それぞれの時代の「特異点」においていかなる質的な違いがあるのか、といった問いに答えていく必要があるだろう。おそらくわれわれの向かっている「人間の未来」は、自らが歩んできた道筋のどこかに「道を誤った地点」があるとと言えるほど単純なものではない。しかしかといって「人間の未来」をわれわれが関与不能な決定したものとして理解するのであれば、もはや人間学には意味がないだろう。われわれには、この人間の命運をめぐる「偶然」と「必然」の複雑な在り様を見極めていくことが求められている⁽⁸⁰⁾。そしてそのためには、われわれが決して人間本性を理想によって粉飾することなく、いかにしてそれを等身大のものとして掌握できるのかということにかかっているのである。

「人間存在」と〈他者〉、〈共同〉

さて、新たな人間学を構想するうえで次に大きな柱となる議論は、人間的な〈生〉のうち、とりわけ〈存在〉の局面、すなわちわれわれが自らを「社会的存在」として語ってきたことの内実をいかな

る形で理解するかということである。というのも、これまで「関係性の病理」や「生の混乱」という形で見てきたように、現代社会においては、とりわけ人間が〈他者〉とともに生きるということ、あるいは自ら、が、集団の一員として生きていくという局面において、著しい存在論的な混乱と動揺に直面しているためである。「理念なき時代」における人間学は、このことの意味を解明できるものでなければならぬ。そしてこのことは、現代人間学において、なぜ「人間存在論」が特別な重要性を帯びるのかということへのひとつの説明ともなるだろう。

筆者の場合、議論の最初の導き糸となるのは、〈共同〉の概念の再構成である。一般的に「共同」という場合、そこでは「伝統的な村落共同体」が牧歌的に連想され、あたかもそれが特定の規範や慣習、あるいは情緒的感情の共有によって、容易に成立していたかのように考えられている。しかしこうした理解は、わが国の戦後社会に特有の「旧世界」へのイデオロギー的トラウマと、幼少期に「旧世界」を体験し、その消滅を目の当たりにしてきた世代の個人的な憧憬に基づく「幻想」であろう。「〈共同〉の本来の意味は、「人間が何かを一緒にする」という「行為」に関わるものであり、そこで往々にして忘れられていたのは、〈共同〉とは人間にとつて本質的に「負担」を伴うものであるという事実である。つまり人間存在は、本質的に〈他者〉とともに〈生〉を、実現する〈共同〉的な生物でありながら、同時に「負担」を伴わない〈共同〉など存在しないわけである。この「矛盾」の起源は、おそらくわれわれが、遺伝学的には個体を単位としながらも、あくまで〈生〉は集団的に実現させる

という固有の生存様式を進化させてきたことに求められる。しかしそれゆえ人間は、およそ原始以来、そして未来永劫——おそらく人間である限り——この「私とあなた」、「私とわれわれ」という（他者）をめぐるジレンマを背負い続けることになるのである。

したがって「社会的存在」としての（人間）を理解するうえでもっとも重要なことは、例えば「個か全体か」、あるいは「個の自立か個の埋没か」といった偏狭な枠組みに陥ることなく、われわれの祖先が古の時代より、いかにして、〈共同〉を実現してきたのかということを明らかにすることに他ならない。とりわけ〈共同〉が必要であるという「事実」と「意味」、そして前述した「〈共同〉の動機」というものがいかにして共有されえたのかということ、それらが〈生活世界〉を舞台とした「〈生〉の構造」のなかで説明されなくてはならないだろう。そしてこうした枠組みを得ることではじめて、われわれは〈生活世界〉の構造転換という形で、われわれの社会からいかにしてこの〈共同〉の「事実」と「意味」が失われていったのかを描き出すことが可能となるのである。

さらに一連の議論を通じて、われわれは人間存在の「倫理」をめぐる問題にさえ向かっていくことになるだろう。われわれは先に、現代社会は必ずしも倫理が崩壊した利己的社会ではなく、そこには主要な倫理として「不介入の倫理」というものが機能していることを指摘してきた。しかし実際には、「不介入の倫理」の下層においては、本質的な次元において、やはり倫理の基盤は著しく脆弱になっているのである。筆者はそれを「素朴倫理」——反省された倫理の基底で働く、非言語的な倫理——

の解体という形で説明したい⁽⁶¹⁾。現代人が見失っている倫理は、論証可能な具体的な倫理の次元にあるのではない。ただしそれは、いわゆる伝統的な「慣習」に還元できる倫理でもない。それは人間が〈他者〉と接し、関係性を持つときに立ち現れていくる、いわば実感としての倫理であり、同時に「不介入の倫理」では到底解決しえない、人間が〈他者〉に向き合い、〈共同〉を成立させるために必要な「作法」として習得された倫理のことなのである。

現代人と「人間の未来」——その先にあるもの

さて、以上のような〈人間〉と〈生〉をめぐる理論的枠組み、そして〈他者〉と〈共同〉をめぐる「人間存在論」を踏まえることによつて、われわれは現代人が直面する〈生の自己完結化〉、〈生の脱身体化〉という問題に再び目を向けることになるだろう。一連の基礎概念によつて、われわれは「関係性の病理」、「生の混乱」という事態の意味についても、より踏み込んだ理解が得られるようになるはずである。

本論では先に、「人間の未来」として想定される二つのシナリオについて見てきた。そのひとつはわれわれが、この惑星の限界にまで「現代」を延長させ、やがて急激な破綻を迎える未来であり、もうひとつは「火星への移住」を契機とした究極の「解放」が実現する、悪夢に満ちたユートピア世界であった。現時点においては、この二つの未来のうち、そのいずれもが十分な現実性を帯びていると

筆者は考える。われわれが望んでいるのは、このいずれでもない「第三の未来」のほずである。確かに現代という時代が、われわれの過去数一〇〇年の歴史の重みをもつ以上、そうした未来を描くことは容易なことではないだろう。しかしわれわれは、このある一時代において、「人間」を再び根源にまでさかのぼり、それをひとつの〈思想〉という形で次世代に託すことはできる。現代人間学が引き受けるのは、まさにそうした役割に他ならない。

【注】

(1) 人間学に対して最初に定義を与えたのはI・カントであるとされている。カントは哲学の根本命題として三つの問い——私は何を知ることができるか／私は何をなすべきか／私は何を望んだらよいか——をあげ、それらが究極的には「人間とは何か」という問いに向かうとし、その解明の試みを指して人間学 (anthropologie) と呼んだ (カント 一九六六、三七六—三七七頁)。しかし人間学はその後、自然科学を基盤とした人類学 (anthropology)、社会科学を基盤とした文化人類学 (cultural anthropology) として定着し、一般的にはこの両者の方が知られている。二〇世紀初頭、M・シェーラーは人間の本質を問うものとして、哲学の立場から哲学的人間学 (philosophical anthropology) を提唱したが (シェーラー 二〇一二)、人間を問うのは哲学自身の本質的営為でもあったため、独立

した学問領域を形成するには至らなかった。近年では文理を再統合した総合人間学 (synthetic anthropology) といった新たな試みも見られるが (総合人間学会編 二〇〇七)、概して日本語で人間学という場合、それは既存の哲学、人類学、文化人類学には還元できないものとしての “人間” を主題化させたい場合に用いる、簡易な用語として機能してきたと言えるだろう。

(2) ここでは「二〇世紀」を、E・ホブズボームにならって一九一四年に始まる二度の大戦から一九九一年のソビエト連邦の崩壊に至るまでの一時代として捉えたい (ホブズボーム 一九九六)。ホブズボームは「二〇世紀」を「極端な時代 (the age of extremes)」と呼んだが、それはこの時代がそれ以前の時代に比して、“破壊” の規模においても、また “繁栄” の規模においても他に類を見ない、きわめて突出したものだからである。

(3) 「二〇世紀」に関する研究は前掲のホブズボーム (一九九六) 以外にも数多く存在する。例えば佐伯 (二〇一五) は「二〇世紀」の時代性を “ニヒリズム” に見い出したが、時代の本質をめぐっては、問題設定の仕方によって、さまざまな整理の可能性があるだろう。

(4) 『広辞苑 (一九九八)』。GDP 概念をめぐる詳しい経緯についてはコイル (二〇一五) を参照。

(5) それはわが国では、一九五五年前後から一九七〇年代前半までのいわゆる高度経済成長として知られるが、ある面では世界規模で起こったものだった (猪木 / 高橋 一九九九)。

(6) 例えば有馬 (一九九九) からは、戦間期のわが国において、都市と農村の間にはいかに大きな格

差があったのかということが読み取れる。このとき都市部ではすでに、産業社会と結びついた大衆社会や、大量生産、大量消費、大量廃棄に伴う消費社会の萌芽が見られた。戦間期にもっとも現代的ライフスタイルが普及していたのは米国である（木村／柴／長沼 一九九七）。

(7) このとき東側陣営が掲げたのはマルクスレーニン主義に基づく「科学的社会主義」であったが、われわれはここで、この「科学的」という言葉が同時代に持っていた独特の響きというものに注意する必要がある（エンゲルス 一九六六）。

(8) このとき西側陣営が行った「改良」をめぐることは、木村／柴／長沼（一九九七）を参照。

(9) 『広辞苑（一九九八）』によれば、進歩とは「物事が次第に発達すること。物事が次第に良い方、また望ましい方に進みゆくこと」とある。

(10) 例えば世界史を「自由」の実現過程と見るG・W・F・ヘーゲルや、人類史を階級闘争の歴史と見なすマルク主義はその代表的なものである。こうした世界観はとりわけ一八世紀から一九世紀の西洋世界においては広く共有されるものであった。注目したいのは、仏教、古代ギリシャ、初期キリスト教など、〈近代〉以前に普及していた多くの世界観は、未来を「終末」、すなわち「悪化」と見なし、〈近代〉の前提とは正反対だったということである。こうした「逆転」が生じた背景には、例えばルネッサンスの人間観、科学的方法の確立と進化論の登場、そしてとりわけ「自然に対する新たな原理の発見」が、実際に人間の自然に対する予測とコントロールの幅をますます拡大させていく

ように見えたことなどが複合的に関わっていると考えられる。

(11) こうした世界観は、とりわけわが国においては「神話」とも呼べる域にまで達していた。当時のわが国の体制については下村（二〇〇九）、猪木（二〇〇〇）を参照。

(12) 『日本語語源事典（二〇一二）』

(13) 最初の石器の製作者は、約二〇〇万年前のホモ・ハビルスとして知られている。その後ホモ・サピエンスが現れるまで、世界には二足歩行で道具を使用するさまざまなホミニドが存在し、絶滅したことが明らかとなっている（ボイド／シルク 二〇一二）。

(14) 科学的手法の成立をめぐることは、例えば村上（一九八六）を参照。「科学」を普遍的な知識の体系と見なせるかどうかについては、K・ポパーとT・クーンの対立に見るようにさまざまな議論があるものの、「科学技術」の次元においては、「科学」は概ねそうした前提のもとで理解されている。

(15) 科学技術の本質めぐっては、他にもハイデッガー（二〇一三）や村田（二〇〇九）などを参照。

(16) 化石燃料は、内燃機関といった動力、発電、そしてプラスチックを含む有機素材など、現代的な社会基盤のあらゆる局面を創造したのであり、それは現在もなお本質的には変わっていない。

(17) 「二〇世紀」の一時代においては、ペダルを押すネズミの研究から出発して人間の行動を望みどおりにコントロールできるとする行動主義心理学が流行した（梅本／大山 一九九四）。「社会工学（social engineering）」は、社会が予測とコントロールの対象になりうると考える点で、すでにあ

る種のイデオロギーを含んでいる。発展進歩史観と結びついた社会科学は多かれ少なかれこうした発想を含んでおり、国家社会主義や国家総動員体制はもとより、一定の手順に基づくことであらゆる国家は経済成長を実現できるとしたロストウ（一九六一）の経済成長発展段階説も、広い意味ではこうした志向性を共有していると言える。

(18) この視点を深める契機は Norgard (1994) から得られた。

(19) ソ連が科学的、社会主義を自認しながら大規模な環境破壊を引き起こしたように、「社会主義陣営」は、ある面では「自由主義陣営」以上に「二〇世紀」的前提を体现する存在であった。

(20) Meadows et al. (1972)。

(21) 『成長の限界』で提起されたこととして、大きく四つの点があげられる。第一に、人口と工業の幾何級数的成長こそが根本的な問題であること、第二に、科学技術は重要だが幾何級数的な成長の前では無力であること、第三に、汚染や人口の問題は固有の時間差（遅れ）を伴っており、万全の対策を施したとしても当分は問題が進行すること、そして第四に、無限の成長ではなく、「均衡状態 (equilibrium state) への移行の必要性である。

(22) この議論の代表的な論者は Daly and Farley (2004) であるが、他にも Wackernagel and Rees (1996) はそれを応用してエコロジカル・フットプリントの概念を提唱した。このことは逆に、われわれの社会のエネルギー的基盤が「非再生エネルギー」に依拠する限り、究極的には「生態系の生

産力」を超える「消費」がもたらす「資源枯渇」と「生態系の浄化能力」を超える「廃棄」がもたらす「環境汚染」が蓄積し、自然生態系の持つストックを減少させるということを示している。これらの議論に対する筆者の理解については、上柿（二〇一五〇）を参照。

(23) 予防原則とは、想定される被害があまりに甚大である場合、科学的な因果関係が証明されていないということが、その対策を遅らせる理由になってはならないというものであり、長年の議論の末、一九九二年のリオデジャネイロ宣言に盛り込まれることになった。この原則に基づく対応が結果として大きな成功をおさめたのは、オゾン層の保護を目的としたモントリオール議定書である。

(24) その代表は「レジリエンス論」であり（Marten 2001）、とりわけわが国では、未曾有の大災害となった「3・11」以降注目されるようになった（香坂 二〇一二）。一連の議論に対する筆者の理解については、上柿（二〇一五〇）を参照。

(25) 前述のように、経済成長や科学技術をめぐる「二〇世紀」的な前提が解体するにあたって、環境危機の存在は、きわめて重要な役割を果たしてきた。その意味では「環境」をめぐる議論は、「二一世紀」の枠組みを創造するうえでもっとも有利な立ち位置にあったと言えるだろう。しかし「成長の限界」から出発したはずの「サステイナビリティ」は、今日ほとんど「持続的な経済成長」の補完物となりかけている。「環境」の現場では、今日ますます科学技術と経済成長の相互作用が話題となるはずである。ここには「理念なき時代」という現代の「時代性」を象徴するものがあるだろう。詳しく

くは上柿（二〇一五〇）を参照。

(26) ヨナスの主張は、現代科学技術があまりに巨大な環境改変力を持つゆえに、人間行為がもたらす未来の帰結が予測不能なものとなったこと、そしてそうした事態は、近代倫理学の依拠する人間の想定を完全に超えてしまったというものであった（ヨナス二〇一〇）。なおヨナスはこの時点で、すでに遺伝子操作などに言及し、「人間の外界を対象とした技術」から「人間それ自身が対象となる技術」への変化について述べている。

(27) NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（二〇一五）では、以下の三技術領域において取り上げた最新技術が網羅的に紹介されており、その多くは驚くべきものである。

(28) 蓄積されるビッグデータの問題については、他にもマイヤー＝シヨーンベルガー／クキエ（二〇一二）を参照。

(29) 吉田（二〇一四）は、情報／メディアが生活世界に溶け込み、人間の〈生〉にとって自明の前提となることを「環境化」と表現した。

(30) 前掲のNHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（二〇一五）以外にも、ロボット技術に関しては日経産業新聞編（二〇一六）を、人工知能の問題については松尾豊（二〇一五）を参照。人格のアーカイブ化については、二〇一五年に米国のGoogle社がこのシステムの特許を取得し話題を呼んだ（「有名人や故人の人格をロボットにダウンロードする時代が来る。」 <http://www.itmedia.co.jp/n>

ews/articles/1504/02/news156.html)。

(31) 種々のゲノム診断はすでに驚くほど身近に実用化されている(「遺伝子検査で始めるこれからの健康管理」<http://medical.yahoo.co.jp/hdl/gene/>)。生殖医療一般の社会的影響については柘植(二〇一二)を参照。同性婚による人工出生の事例はまだないが、現代社会の延長線上には、「同性婚カップルが自らの遺伝子を残せないのは不平等である」という論理が成立する十分な素地がある。なお「人体改造」を用いて社会へ適応するという意味では、高齢出産に伴う不妊治療もきわめて近い側面を持っている。オキシトシンについては高橋(二〇一四)を参照。

(32) 〈社会的装置〉という概念については、かつてJ・ハーバーマス(Habermas 1981)が提起した、「生活世界」に対する「システム」の概念を想起するものがあるかもしれない。しかし本論は、コミュニケーションを媒介とする「生活世界」と、権力／貨幣を媒介とする「システム」という二元論を採用しているわけではない。例えばハーバーマスの展望によれば、「システム」は「生活世界」から自立した後、「生活世界」に担保されたコミュニケーションの理性の発露によって制御可能なものとなることが示唆されている。しかし本論の理解では、人間的基盤としての実体を備えた〈生活世界〉はすでに消滅しており、今日われわれが合理的なコミュニケーションを行使できるのだとすれば、それはむしろわれわれが〈社会的装置〉によって「自由」と「平等」を与えられているため、つまり等身大の〈生活世界〉から「解放」されたからこそ可能になったということになる。

- (33) ここには近年の「サステイナビリティ」をめぐる議論において、社会工学的な発想がますます優勢になることへの皮肉が込められている。そこで懸命に論じられているのは、人間が「要素」や「ユーザー」に還元された「持続可能な社会システム」であって、こうした発想のみによって築かれる社会は、本論で描かれるディストピアと何ら変わらないものとなるだろう（上柿二〇一五ロ）。
- (34) 〈社会的装置〉によって現代人に与えられる財とサービス、そして「自由」と「平等」は、例えばわれわれがインターネット上で特定の「システム」にログインし、「ユーザー」として与えられた権限を縦横に行使用する姿と酷似している。
- (35) 筆者はここから、現代社会を「ぶら下がり社会」という形でも表現してきた（上柿二〇一五ロ、二〇一五ハ）。
- (36) 実際、われわれは「貨幣」さえあれば、コンビニエンスストアですべての用を足し、インターネットの掲示板で交流しながら、誰とも人格的に関わらずに生きていける。
- (37) 増田（二〇一一、二〇一五）を参照。この増田による指摘は、〈生の自己完結〉をめぐる筆者の着想においても、常にひとつの原点となってきた。
- (38) 今日「迷惑をかけない」という倫理は、家族を含む親密な間柄においても無造作に拡大している。二〇一〇年には「無縁社会」がキーワードとなったが（NHK「無縁社会プロジェクト」編二〇一〇）、死に瀕してもなお「助けて」と声を上げることが拒絶する三十代（NHKクローズアップ現代

取材班編二〇一三）、俗に「終活」と呼ばれる終末期ビジネスに魅せられる高齢者（一条二〇一四）が口々にするのもこの倫理である。現代人は、誰にも迷惑をかけたくない代わりに、誰からの迷惑も受け入れたくない。これは後に見る「不介入の倫理」であるが、ここには別の側面として、「自立した個人」のイデオロギーに対する過剰適応、自立して生きていかなければならないという強迫観念もあるかもしれない。

(39) かつて宮台（二〇〇〇）は、この現代的コミュニケーションにみられる極端な「拡散」と「収縮」を「仲間以外はみな風景」や「島宇宙化」といった形で表現した。しかし当時若者だった世代はいまや社会を支える三〇代となり、さらに若い世代においては「島宇宙」さえ形成されず、あたかも個人個人が「島宇宙化」しつつあるかのようにも見える。

(40) この問題は人間存在論としてきわめて重要な主題となる。例えば増田（二〇一五）は、この「意のままにならない他者」といかに関わるのかということこそ「人間存在の倫理」の根幹にあったとし、また吉田（二〇一一、二〇一六）は、自己にとつて「異質な他者」とは本質的に「暴力的」でありながら、他方でそれなしには自己は成立しえないという意味で、同時に「救済」でもあるということ。「自己基底の他者原理」という形で整理している。

(41) 互いに「傷つけない、傷つかない」を徹底する関係性を、土井（二〇〇八）は皮肉を込めて「やさしい関係」と呼んだ。これに対して浅野（二〇一三）は、それを「状況志向」と呼び、そこでは

「多元化」した関係性をやりくりする高度な能力が発揮されているとして評価した。しかしそうした技法は所詮小手先であり、「意のままにならない他者」と真に向き合う際には何の役にも立たない。増田（二〇一五、二〇一六）の表現を借りれば、他者と向き合うために必要な「共同関係の理」を身につけずに成長した現代人は、常時「むきだしの個人」として他者と対峙せねばならず、それゆえきわめて大きな困難に直面するのである。

(42) ここには手軽に“つながり”を生み出せる装置の存在が、ますます対面的なコミュニケーションの敷居を高めていくという逆説がある。情報技術は、一方でわれわれに管理／コントロール可能な関係性を格段に拡大させたが（木村二〇一二）、他方ではリアルな人間関係が情報世界に複製されて二重化し、われわれは重苦しい人間関係を常時“携帯”しなければならなくなった（土井二〇〇八）。

これらの現象は異なるものに見えて、コミュニケーションの敷居を高めるという点では共通している。

(43) 『広辞苑（一九九八）』。

(44) “自己実現”は「自分探し」（速水二〇〇八）とも呼ばれ、八〇年代以降、とりわけ「個性化教育」が開始された九〇年代以降に（岩本二〇〇四）、ひとつの時代の流行となった。

(45) このさき世界的な研究機関は民間企業と連携し、テラフォーミング、すなわち惑星地球化計画に對してますます踏み込んだ研究を行っていくはずである。詳しくはNHKスペシャル「NEXT

WORLD」制作班（二〇一五）。

- (46) 福沢によれば、「独立」とは「自分にて自分の身を支配し、他に依りずがる心なきを言う」とある（福沢 一九七八、三三三頁）。
- (47) 一九二〇年代から三〇年代にかけて、経済の計画化や階級闘争の主体となる「大衆」の存在は、新しい時代の象徴となっていた（有馬 一九九九）。それから敗戦まで、わが国では「近代の超克」が象徴するように、自由主義や個人主義は、克服されるべき社会の「古い形態」を体現していると考えられていた（河上／竹内他 一九七九）。
- (48) 丸山（一九六一）。
- (49) 「雑居を雑種にまで高めるエネルギーは認識としても実践としてもやはり強靱な自己抑制力を具した主体なしには生まれない。その主体を私達、がうみだすことが、とりもおさず私達の『革命』の課題である」（丸山 一九六一、六三―六六頁）。
- (50) 丸山（一九六一、四六頁）。
- (51) この時期大塚久雄は、「近代的人間類型」という語を用いて、丸山ときわめて近い認識に至っていた。つまりキリスト教や革命の伝統がなかったわが国では、民主国家が成立する条件として、まずもって人間が、個人としての内面的価値を自覚するエートスを身に着けなければならないという指摘である（大塚 一九六九、一七五頁）。
- (52) 吉本（二〇〇一）。また丸山以降の戦後思想の変遷については小熊（二〇〇二）を参照。

- (53) 注38を見よ。
- (54) ルソー（一九五四）はそれを「個別意志」と「一般意思」の統合と呼び、その着想はI・カント、K・マルクスといった後の思想家に絶大な影響を与えた。バーリン風に言えば「〜への自由」であるが（バーリン二〇〇〇）、この着想は「自由の人間学」の核心のひとつとも言えるものである。
- (55) 『自由からの逃走』で問われていたのは、世界的にもっとも「自由」を得たはずの二〇世紀の人々が、なぜ自ら全体主義へと向かっていったのかという問題であった（フロム一九六五）。
- (56) 増田（二〇一六）は、後に見る「新しい市民社会論」をも射程に含め、こうした「自立した個人」のイデオロギーが、未来に実現する近代的理想を前提に、常に現実をその途上として理解してきたとして「停車、論争」と表現した。
- (57) 「疎外論」はマルクスの「疎外された労働」の概念（マルクス一九六四）を人間活動一般に拡張したもので、何らかの外的要因によって「本来の人間の姿」が歪められることを問題とし、とりわけ資本主義社会における人間の病理を説明する際に用いられてきた（富田一九八二）。「物象化論」は疎外論をさらに発展させ、資本主義社会における「人間と人間の関係」は、あたかも「物と物の関係」であるかのように現前するとし、ここから「利己主義」や「存在の揺らぎ」の根源的な原因もまた資本主義にあるという提起がなされてきた。本論の枠組みは、人間自身が産み出した「社会的装置」と、それによってもたらされる〈生〉の歪みを問題とする点で、一見「疎外論」と類似した構造

を持つように見えるが、実際には〈社会的装置〉のもたらす「解放」こそが問題の根源にあるとするように、前提となる人間理解や問題把握の次元においては相当の違いがある。事実ここでは〈社会的装置〉の改良や〈社会的装置〉からの「解放」によって「本来の人間の姿」が取り戻せるとする一連の展望は明確に否定される。一連の議論が想定する「本来の人間の姿」はしばしば度を越して理想化されており、かつては「思い通りにならない生」はみな「疎外」であるかのような論調さえも見受けられた（古在編 一九六九、一一頁）。

(58)あるいはもし、ここでの「解放」の意図するものが〈社会的装置〉そのものからの「解放」ではなく、例えば市場経済といった、特定の「装置の本身」の問題なのだと言うのなら、議論はむしろ簡単であろう。なぜなら前述のように、それはわれわれが「二〇世紀」を通じて継続的に取り組んできた試みそのものであり、今後も「二〇世紀」を延長させるということがそのまま時代の回答となるからである。

(59)この「生活世界の構造転換」という主題については、上柿（二〇一五八）を参照。

(60)確かにわが国ではこの一〇数年あまり、格差の拡大や新たな貧困が社会問題化している。しかし同時に忘れてはならないのは、長期的に見れば、われわれは依然として人類史上まれに見るほど高度な「自由」と「平等」が実現した社会に生きているということ、そして——われわれは無意識のうちに過去のもっとも充実していた時代を基準に思考してしまうのだが——その潤沢な福祉を成立させて

いたのは、まさにあの暴走的ともいえる経済成長と、それによって駆動された〈社会的装置〉の潜在力であったということである。一連の「経済的問題」は政策的次元においては間違いなく改善されるべきものではあるが、〈哲学〉や〈思想〉が目を向けるべき次元は、時代の表層下で展開されているより大きな局面でなければならぬだろう。

(61) 例えばわれわれが「福祉の拡充」と呼んできたものでも、〈社会的装置〉に「ぶら下がる」ことに疲弊し、そこから脱落しかけた人間にとつては、そうした善意は、ある意味では〈社会的装置〉への「再接続」の強制であり、「ぶら下がる」生き方の強要ともなりうる。

(62) 現代の労働の姿は、かつてマルクスが「疎外された労働」を提起した頃とは時代の前提が全く異なっている(マルクス一九六四)。一九世紀には「鉄鎖」以外の一切を持たないとされたかつての労働者は、今日経済力や労働環境による個人差はあれ、社交や交流を含む多岐に渡る活動を行っており——ソーシャルゲームに興じ、SNSに「つぶやき」を投稿することもある面では「社会的生活」の一部である——また経済活動の中においても一定の生きがいを見いだす余地が存在している。こうした事実を看過することはもはや理論的欺瞞であろう。注60も参照。

(63) 増田(二〇〇九)は「自立した個人」が想定する人間像を「ヘルソナ的人格モデル」と呼び、現代社会が抱える問題の根底には、こうした人間理解をめぐる問題があることを提起してきた。

(64) もちろんここで取り上げる論点はいずれも広範な内容を含むものであり、実際にはより綿密な整

- 理が必要である。ここでは紙面の都合上、議論は敢えて単純化されていることを了解いただきたい。
- (65) テイラー（二〇一一）は、それを近代的な社会的想像物（social imaginaries）と呼んでいる。
- (66) 例えばアリストテレスの『政治学』を参照（アリストテレス 一九六一）。
- (67) 日本社会の伝統的な制度については米山（一九六七）を参照。
- (68) ここで「新しい」というのは、かつては「ブルジョア社会」の別称として通用していた古い「市民社会」概念に代わって、ここではそれが社会変革を主導する積極的なものとして位置づけ直されていることに由来する（山口 二〇〇四）。
- (69) 「新しい市民社会」をボランタリーアソシエーションの体系として理解する代表的なものとして、例えば佐藤（二〇〇三）を参照。
- (70) マルクス／エンゲルス（一九五二）。
- (71) こうした試みを増田（二〇一一）は「両面的乗り越え論」と呼び、そこには本質的な矛盾が存在することを指摘している。本論の立場から言えば、こうした試みは〈社会的装置〉がもたらす「解放」を問題にすることなく、人々が〈社会的装置〉から「降りる」ための新たな人間的基盤を形成しうる点で、きわめて楽観的な想定に立っている。こうした「二面的世界」のモデルは、まさに「二〇世紀」に「過渡期」として存在した「二重世界」にあるのであって、われわれはここぞでなげ、それが「過渡期」という一時的なものではなかったのかということを考えなければならない。近年

再び「コミュニケーション」や「地域の絆」の復権を目指した運動が活発化しているが、こうした試みがなぜこれほど困難なのかを説明する手がかりもここにあるだろう。

(72) 確かに今後の政策や社会状況のあり方によつては、アソシエーションの拡大は十分にありえることである。しかし何かを契機として、例えば佐藤（二〇〇三）が想定するような、大部分の人々がアソシエーションに参加するというような状況は、おそらく現在の延長ではありえない。例えば経済活動の負担が減り「自由時間」が拡大したところで、「生」に「自己完結」した人々が向っていくのは「自己実現」のための諸々の消費活動でしかないだろう。

(73) こうした潮流は、わが国では浅田彰（一九八三）や中沢新一（一九八三）などにはじまり、当時はニューアカと呼ばれて注目を浴びた。その系譜は今日「表象文化論」という形で東浩己（二〇〇一）などに受け継がれている。日本思想史におけるポストモダンニズムの受容については仲正（二〇〇五）も参照。

(74) 前者の場合、フリーコー（一九七七）の「生の権力」のように、われわれの生を規定する多様な言語や制度が問題となり、後者の場合、リオータル（一九八六）のように、伝統的価値が解体した「ポストモダン状況」における人間の生が問題となる。

(75) この「論争」は、ロールズ（二〇一〇）の正義論や市場原理主義を掲げるリベタリアニズム（ノージック二〇〇〇）への批判を端緒に開始されたものとして知られている（ラッスマッセン編一九

九八)。

(76) マッキンタイア(一九九三)、サンデル(二〇〇九)を参照。

(77) 英米系の議論では、しばしば国家もまた「共同体 (community)」として理解されている。しかし「存在の根」として耐久性を備えた「位置ある自己」が形成されるためには抽象的な国家では不十分であり、具体的な生活と人間関係を含んだ「地域社会」でなければならぬはずである。

(78) 筆者の提起する「環境哲学」の枠組みについては、上柿(二〇一五イ)を参照。

(79) 「農耕の成立」は「社会的なもの」を飛躍的に増大させ、ここに直接的な「自然淘汰」に代わって、人工生態系を介した「自然」と「人間」の「間接化」が生じることになる。

(80) この問題を、吉田(二〇一六)は「差角」という概念を用いて表現している。つまり人間存在には「救済としての他者」と「暴力としての他者」、「他者からの超越的呼びかけ」と「他者の手段化」という、本質的に矛盾する性向が内在しており、その「差角」は人類史の過程で拡大していく。そしてその矛盾がもはや人間の〈生〉を破壊する程に顕在化したのが現代であり、その意味において現代社会とは「必然的異常社会」である、という提起である。

(81) 「素朴倫理」の概念について、より詳しい説明は上柿(二〇一五ハ)を参照。

【参考・引用文献】

- 浅田彰（一九八三）『構造と力——記号論を超えて』勁草書房
- 浅野智彦（二〇一三）『若者』とは誰か——アイデンティティの三〇年』河出ブックス
- 東浩紀（二〇〇一）『動物化するポストモダン』講談社現代新書
- 有馬学（一九九九）『「国際化」の中の帝国日本——1905～1924』『日本の近代』第4巻』中央公論新社
- 一条真也（二〇一四）『終活入門』実業之日本社
- 猪木武徳／高橋進（一九九九）『冷戦と経済繁栄（『世界の歴史』第二九巻）』中央公論社
- 猪木武徳（二〇〇〇）『経済成長の果実——1965～1972』『日本の近代』第七巻』中央公論新社
- 岩本秀夫（二〇〇四）『ゆとり教育から個性浪費社会へ』ちくま新書
- 上柿崇英（二〇一五イ）『環境哲学とは何か』上柿崇英／尾関周二編『環境哲学と人間学の架橋』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」』上柿崇英／尾関周二編『環境哲学と人間学の架橋』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』竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編『自然といのちの尊さについて考える』ノンブル社、九九—一五六頁
- 梅本堯夫／大山正編（一九九四）『心理学史への招待』サイエンス社

- NHKクローズアップ現代取材班編（二〇一三）『助けてと言えない——孤立する三十年代』文藝春秋
- NHKスペシャル「NEXT WORLD」制作班（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「無縁社会プロジェクト」編（二〇一〇）『無縁社会——“無縁死”三万二〇〇〇人の衝撃』文藝春秋
- 大塚久雄（一九六九）『近代化の人的基礎』『大塚久雄著作集（第八卷）』岩波書店、一六一—二六〇頁
- 小熊英二（二〇〇二）『〈民主〉と〈愛国〉』新曜社
- 河上徹太郎／竹内好／他（一九七九）『近代の超克』富山房
- 木村忠正（二〇一三）『デジタルネイティブの時代』平凡社
- 木村靖二／柴宣弘／長沼秀世（一九九七）『世界大戦と現代文化の開幕（『世界の歴史』第26巻）』中央公論社
- 香坂玲編（二〇一三）『地域のレジリアンス——大災害の記憶に学ぶ』清水弘文堂書房
- 古在由重編（一九六九）『講座マルクス主義哲学（第一巻）』青木書店
- 佐伯啓思（二〇一五）『20世紀とは何だったのか』PHP研究所
- 佐藤慶幸（二〇〇三）『公共性の構造転換とアソシエーション革命』『市民社会と批判的公共性』佐藤

慶幸／那須寿／大屋幸恵／菅原謙編、文眞堂

下村治（二〇〇九）『日本経済成長論』中公クラシックス

総合人間学会編（二〇〇七）『人間はどこに行くのか』学文社

高橋徳（二〇一四）『人は愛することで健康になれる——愛のホルモン・オキシトシン』市谷敏訳、知道出版

柘植あづみ（二〇一二）『生殖技術——不妊治療と再生医療は社会に何をもたらすか』みずす書房

土井隆義（二〇〇八）『友だち地獄』ちくま新書

富田嘉郎（一九八二）『人間疎外』ミネルヴァ書房

中沢新一（一九八三）『チベットのモーツァルト』せりか書房

仲正昌樹（二〇〇六）『ポストモダンとは何だったのか』NHKブックス

日経産業新聞編（二〇一六）『ロボティクス最前線』日本経済新聞出版社

速水健朗（二〇〇八）『自分探しが止まらない』ソフトバンク新書

福沢諭吉（一九七八）『学問のすゝめ』岩波文庫

増田敬祐（二〇〇九）『ヘルソナ的人格モデルにみる人間存在の在り方』『共生社会システム研究』第

三卷、第一号、一三二—一四九頁

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

年誌』唯物論研究協会、第一六号、三〇一—三二五頁

増田敬祐（二〇一五）「生命と倫理の基盤」竹村牧男／中川光弘監修、岩崎大／関陽子／増田敬祐編

『自然といのちの尊さについて考える』ノンブル社、一五七—二〇二頁

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

察」『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第一号（本誌）

松尾豊（二〇一五）『人工知能は人間を超えるか』角川E P U B選書

丸山眞男（一九六一）『日本の思想』岩波書店

宮台真司（二〇〇〇）『まぼろしの郊外——成熟社会を生きる若者たちの行方』朝日文庫

村上陽一郎（一九八六）『近代科学を超えて』講談社学術文庫

村田純一（二〇〇九）『技術の哲学』岩波書店

山口定（二〇〇四）『市民社会論』有斐閣

吉田健彦（二〇一二）「情報思想からみた地球環境問題への応答責任——コミュニケーション、苦痛、

そして他者性の視点から」尾関周二／武田一博編『環境哲学のラディカリズム』学文社、一八一—

二〇一頁

吉田健彦（二〇一四）「環境化する現代情報技術と現実の変容——現実／仮想の二元論的情報観を超

えて」『総合人間学（電子ジャーナル版）』第八号、一九七—二二一頁

吉田健彦（二〇一六）「すべてが技術化するこの世界で他者はおお畏怖され得るのか——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（本誌）

吉本隆明（二〇〇二）『柳田国男論・丸山真男論』筑摩書房

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

F・エンゲルス（一九六六）『空想から科学へ』寺沢恒信訳、大月書店

I・カント（一九六六）『批判期論集（全集12）』門脇卓爾訳、理想社

D・コイル（二〇一五）『GDP——小さくて大きな数字の歴史』高橋璃子訳、みすず書房

M・サンデル（二〇〇九）『リベラリズムと正義の限界』菊池理夫訳、勁草書房

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

C・テイラー（二〇一一）『近代——想像された社会の系譜』上野成利訳、岩波書店

R・ノージック（二〇〇〇）『アナキー・国家・ユートピア』嶋津格訳、水鐸社

M・ハイデッガー（二〇一三）『技術への問い』関口浩訳、平凡社

I・バーリン（二〇〇〇）『二つの自由概念』『自由論（新装版）』生松敬三訳、みすず書房、二九五

—三九〇頁

- M・フーコー（一九七七）『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社
- E・フロム（一九六五）『自由からの逃走（新装版）』日高六郎訳、東京創元社
- R・ポイド／J・B・シルク（二〇一〇）『ヒトはどのように進化してきたのか』松本晶子／小田亮
訳、ミネルヴァ書房
- E・ホブズボーム（一九九六）『20世紀の歴史——極端な時代（上・下）』河合秀和訳、三省堂
- V・マイヤー／シヨーンベルガー／K・クキエ（二〇一〇）『ビッグデータの正体』斎藤栄一郎訳、
講談社
- A・マツキンタイア（一九九三）『美徳なき時代』篠崎栄訳、みすず書房
- K・マルクス（一九六四）『経済学・哲学草稿』城塚登／田中吉六訳、岩波文庫
- K・マルクス／F・エンゲルス（一九五二）『共産党宣言』大内兵衛／向坂逸郎訳、岩波書店
- D・ラッスマッセン編（一九九八）『普遍主義対共同体主義』菊池理夫／山田晃／有賀誠訳、日本経
済評論社
- J・F・リオタール（一九八六）『ポストモダンの条件』小林康夫訳、水声社
- 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
- J・ロールズ（二〇一〇）『正義論（新装版）』川本隆史／福間聡／神島裕子訳、紀伊国屋書店
- W・W・ロストウ（一九六一）『経済成長の諸段階』木村健康／久保まち子／村上泰亮共訳、ダイヤ

モンド社

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

Daly, H. and Farley, J. (2004) *Ecological Economics*, Island Press (H・デイリー／J・ファーレイ『エコロジー経済学——原理と応用』佐藤正弘訳、NITI出版、二〇一四年)

Habermas, J. (1981) *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag (J・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論(上・中・下)』河上倫逸他訳、未来社、一九八七年)

Marten, G. G. (2001) *Human Ecology*, Earthscan Publication Ltd. (G・マーティン『ヒューマン・エコロジー入門』天野明弘監訳／関本秀一訳、有斐閣、二〇〇五年)

Meadows, D. H., Meadows, D. I., Randers, J. and Behrens III, W. (1972) *The Limits to Growth*, Signet (D・H・メドウズ他『成長の限界——ローマ・クラブ「人類の危機」レポート』大来佐武朗監訳、ダイヤモンド社、一九七二年)

Norgaard, R. B. (1994) *Development Betrayed*, New York: Routledge (R・B・ノーガード『裏切られた発展』竹内憲司訳、勁草書房、二〇〇三年)

Wackernagel, M. and Rees, W. (1996) *Our Ecological Footprint*, New Society Publishers (M・ワケナゲル／W・リース『エコロジカル・フットプリント』和田喜彦監訳／池田真理訳、合同出版、二〇〇三年)

〇〇四年)

『広辞苑（第五版）』岩波書店 一九九八年

『日本語源広辞典「増補版」』ミネルヴァ書店 二〇一二年