

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

増田 敬祐

はじめに

(1) 時代に居合わせるということ

「人間は歴史に選ばれ、歴史に捨てられていくのだ」という警句がわれわれに教えるのは時間（歴史）とその現われである空間（時間）を生きる人間の残酷さについてである¹⁾。いつの時代であろうと、人間は自分の生きる「時代環境」と対峙し、その渦中で「もの」を考えてきた。たとえそれが〈悪に居合わせた時代〉であったとしても、現実から目を背けることなく、自分が居合わせた時代を宿縁と定め、暗い問題の中で「よりよく生きるとは何か」を鍛錬することをあきらめなかった。

本論では〈居合わせた時代〉を生きてきた人間の道程（歷程）を第一に歴史と捉える。ゆえに人間存在の考察において、事実が先か、意識が先か、乃至、意識が存在を規定するのか、それとも社会的、経済的な存在が生産活動を通して意識を規定するのか、というような歴史哲学の問いのいずれとも違う立場をとる。それよりもまず本論の視座として問題となるのは、歴史の担い手として前提とされる

人間存在がどのように価値づけられ、把握されているのかである。本論は一般的な歴史認識とは異なり、市井の人びとが生きていく足跡に見出される人間存在のあり方から歴史をみる。言い換えれば、近代の「精神」という理念に基づいて構成された「世界史の哲学」ではなく、そこにおいて捨象されてきた在所を生きる人びとの〈営為の伝承〉を歴史的に価値づける^②。よって時間と空間に規定された存在がいかにして「時代環境」と折り合いをつけて生きたのが重要な分析視角となる。その意味で本論は人間存在を語る方法に着目するという点において人間学的考察となる。

時代という「ときの流れ」に居合わせることに選択の余地はない。世界観や価値観は変転するものであり、自分の生きる「時代環境」に拘束される^③。現代日本の混迷をみると、われわれは今、どのような時代に居合わせているのかを改めて学ぶ必要がある。それは糊塗された「美德の時代」を揚々として理想に掲げ、その到達を目指し現代を相対化するだけでは到底、乗り越えることができない、より人間生活の淵源を問わなければならない酷烈な試練である。

(2) 思想の本懐

人間存在の歴史は時代時代に居合わせたものたちの葛藤の連続であった。その歷程をわれわれが学ぶとき、時間（歴史）と空間（場所）に拘束された人間の限界を看取することになる。例えば、近代の科学技術と総力戦の関わりを想起するとき、良かれと考えて試みたあるひとりの探求者の成果がそ

の人の生きる時代のなかで全く思いも寄らない結果を生み出してしまうことがある。このことは人間の人生というものは決して時空から逃れることができないものであり、本人の意志を問わず、歴史の渦に飲み込まれてしまうということが往々にしてあることを示す。つまり、時代に選ばれ、時代に捨てられていく存在であるわれわれは、その居合わせた「時代環境」の中の個別・特殊でしかあり得ない。であるならば、真率に「もの」を考えている思想とは、時代時代に居合わせた者たちがその都度に紡ぎ出していかなければならない艱難辛苦のものである。艱難であるからこそ、古今東西、数多の先人が残した哲学・思想は今を生きるわれわれの道標となる。言葉が時代を超えて響き、届くことの凄みはそこにある。

哲学・思想の本懐は、魂に至るものでなければならない。畢竟、人間存在の歷程は個別・特殊の錯綜体であり、そこに生きる人びとの生み出した言葉には歴史という背景がある。普遍的な「もの」の考え方など実在せず、やはり人間存在は時空と自分を取り囲む「環境」に規定される⁴⁾。時代を超えて人間を鼓舞する思想とは、自分の居合わせた時代から忌避せず、そこに踏みとどまり、自分の言葉で思想を紡いだ者たちの生き様のことである。それは普遍的な哲学・思想が存在することを意味しない。どれだけ「時代環境」が変遷しようとも感情を万感にたずさえた人間の人生は変わらさず宿業を負っている。人間存在が背負った懊悩の果てに生まれ出る言葉にわれわれはただ打たれる。ゆえに時代を超えて伝承される哲学・思想は普遍的なものではなく、時代に対し互殺の和でもって組んだ者た

ちの記録であり、その表現と態度のことである。それが個別・特殊なものであればあるほど、人間である限り同様の心持ち、すなわち、もののあわれという無常と同情心の発露によつて壁に突き当たっている後世の人びとを勇気づける。

例えば、ある時代状況の中で孤高を貫いた思想家を思い出してみるといい。その人物が歴史の中で偶然と必然を背負つて生活する生き様にわれわれは遇縁存在としての哀しみを共鳴させる⁶⁾。そこで発せられる言葉は思想が今を生きるわれわれに響き、届くのである。「論理的」「精緻な理論」であるかどうかはその次の話であつて、まず人間存在を語らしめるのは、居合わせた時代に屹立する姿であり、自分の生きる時代に対する己の思想の立ち位置を表明する気概と革新である。「人間の学」として人間学が探求するべきは、時々刻々と変化する人間の「環境」とその歴史的文化的刻印を自負した者が紡ぐ言葉でなければならない。

(3) 『環境世界』を生きる人間存在

現代日本は先の大戦が犯した過ちに対する反省から、歴史を学び、二度と凄惨な事態を繰り返さぬよう平和の理念を掲げてきた。だが、感情の産物という意味で自然的存在である人間がこれから悪の時代に居合わせないという保証はどこにもない。否、現代日本が悪の時代でないなどと誰が判断できようか。冒頭の警句が伝えるように人間は「絶対に正しい普遍的価値」を持つことはできない⁶⁾。こ

のことは何か理想の社会像を価値理念として唱和するだけでは足りないことを現わす（これは責任の議論と関わるだろう）。否、現代日本における哲学・思想の役割は、価値理念で塗り固められた理想郷を語って溜飲を下げるのではなく⁷⁾、むしろ悪の時代に自分が居合わせたとき、個別・特殊な「時代環境」の中で人間はいかにして「より良く生きる」という良心を放棄することなく生きることができなのか、その寄る辺となる思想を鍛錬することである。

人間は理想主義が目標とする悪を排除した存在などではない。清濁併せ呑まなければならないことが人生にはあり、居合わせた「環境」によっては幸か不幸か悪を行使してしまうこともある存在である。その歴史的事実を理想の価値理念から断罪するだけでは人間存在を把握することにはならないだろう。肝要なのは悪を内包した人間が居合わせた時代の中で、他者とどのようにして円満・円滑に関わり、道を踏み外さないように互いに生活を営んできたのかをみることである。そこには善か、悪かという二元論的な捉え方とは違う方法で人間の営為を分析することが求められる。言い換えれば、善悪の間で葛藤する人間存在が悪の行為を踏み止まるとしたら、その理由は何か、そこにある原理を探求することである。本論はこの原理こそが（人間存在の倫理）、人間が存在するとはどういうことかにとつて大きな分析の視座になると考える。以上のように考えるならば、人間学として倫理が問われるとき、倫理は単に「個人」が人間の「本質」として先天的、「自然発生的⁸⁾」にもつ善悪の嗜好ではなく、人間存在として他者と関わる中で醸成される後天的、「作為」的なものである。ゆえに個別・

特殊を免れ得ず、倫理的な価値というものも各々の時代で変転していく。そのため普遍的な倫理は成り立ち得ない。各々が居合わせた場所で「作為」的にその都度、醸成し、革新していくのが本論における〈人間存在の倫理〉である。

移ろい行く歴史において自分の居合わせた時代がいかなる時代であるのか、その立ち位置を表明せず、実相を「普遍の価値」から裁断することに対しては慎重であらねばならない。われわれの生きる時代はもはや自分が選好する「美德の時代」と現在を見較べ、「徳」の充実を提唱する結論を加えるだけでは解決できない数多くの難題を抱えている。後述するように根無し草となり軽佻した人間存在が、この〈洪水の時代⁹⁾〉に何を指針として生きればいいのか分からなくなり存在を揺らがせている。それでも生きていかなければならない人間存在は問う。では、この時代を生き抜くための思想とは何であるのかと。そのとき哲学・思想が試されるのは、自分の居合わせる時代に真率に向き合っているかどうかという態度であり、それは好き勝手に先人の残した言葉を継ぎ接ぎすれば事足りるものではない。これからの哲学・思想は、復古主義としてかつての人びとの営為を礼賛するのではなく、また復古主義に陥ることもない、自分の生きる個別・特殊な時代の「環境世界」から紡ぎ出される思想を鍛錬しているかどうか、そのことが試練を受ける。なぜなら、先人の残した叡智や生活上の知恵だけで今という時代を生き抜くことはできず、時代時代の「環境世界」に応答するものでなければならぬからである。

われわれはわれわれの生きる時間（歴史）と空間（場所）に規定される。まずそのことを肝に銘じることが必要である。逃れることが許されない現実の世界に居合わせているわれわれは自分のおかれた「環境世界」といかにして折り合いをつけながら生きるのか。本論が自分の居合わせる時代とはどのような時代なのかを問うことから始める由縁である。人間として生きることの不如意は果てしない。しかし、その個別・特殊な生き様を背負ってしか思想は生まれ得ないこともまた真である。つまり、思想はその時々において躍動するものであり、単なる普遍の理想や価値理念ではないのである。現代日本の閉塞状況は人間が存在するということが〈存在の価値理念〉として現実から理想へと引き裂かれたことから生じたと考えられる。それはこの身体でもって生きなければならぬ人間存在に大きな「ずれ」と「歪み」をもたらした。本論では「われわれはいかなる時代を生きているのか」について現実と理想が転倒したまま人間存在が論じられていることの陥穽を指摘し、そのうえで改めて人間が存在するとはどういうことを検討する必要があることを述べる。われわれが先人たちの哲学・思想を時間と空間に規定されたものとしてみるように、同様の眼差しは後世の人間たちから現代を生きるわれわれにも向けられているはずである。

（4）本論の展開

まず第一節では、〈自立した個人〉という〈存在の価値理念〉が生み出された背景について述べる。

そしてこの「自立した個人」を担い手として目指される「個人と社会」が現代日本にまで続く、新しい社会的結合のあり方であったことを指摘する。次に「自立した個人」の社会的結合の原理について検討し、その後で「自立した個人」と倫理の関係を整理する。第二節では、近代の公私二元論によって生の現場であった「共」の世界が衰退し、人間存在は寄る辺を失くし、揺らいでいる状態にあることを論じる。その影響は「むき出しの個人」を誕生させ、このことは「ゼロベース世代」の登場と相まって財とサービスに依存する人間生活をもたらしたことを確認する。次に「個人」を単位とする「社会」の問題について言及し、「自立した個人」という理想の人間モデルは現代日本の現実には合わなくなっていること、その「ずれ」について言及する。

第三節では、「居合わせる時代の実相」について概観したうえで、今という時代に人間存在を把握するためには「人間が生存するとはどういうことか」という視座が必須であることを提起する。このことは生存と存在が密接に関連していることを意味するが、同時に、なぜこれまでの人間存在論は生存を存在と同じ比重で取り上げてこなかったのかという論点を生む。本論の命題のひとつとなる論点であるが、ここで端的に述べるならば、財とサービスが人間生活に浸潤し、「自治的共同」を必要としなくなった近代的個人は官僚制社会システムに依存しながら「個人」を単位として生きていくことを可能とした。ゆえに生存という先人が最も現実的な叡智を必要とした分野を省いても存在論を展開できるようになった。そこでは人間存在論と呼びながら、内実においてはかけがえのない「私」がい

かにして他者と相互寛容なコミュニケーションを取り結べるのか、「個人」の成熟の仕方という観点から（自立した個人）概念を検討することに重きがおかれている。人間が存在するうえで（生命的基盤）となる「環境世界」、自然と人間、人間と人間の個別・特殊な関わりの方々は議論の主題となっていない⁽¹⁰⁾。そこで本論では自然と人間の関わりを基礎づける人間と人間の関わりの方を検討する必要性があることを提起する。

このことは「そもそも倫理とは何か」という問いにつながる。近代の倫理学が提唱する人間存在論と異なり、「人間が生存するとはどういうことか」という問いを含む存在論は、存在のためには生、存、することが求められるということに着目している点で、理想ではなく生の現実から立ち上がってくるものであり、人間存在を「人間の学」としての人間学から把握しようとする際に示唆を与えるだろう。また「環境」の問題が深刻化している現代日本において生、存を問い直すことは（生命的基盤）を省察することにもなる。それは自然と人間の関わり（自然環境）だけでなく、人間と人間の関わり（社会環境）をも含め、人間の生きる「環境」の再検討につながる。近代明治以降、公害事件を歴史的事実として経験し、今では未曾有の少子高齢社会というこれまで当然とされてきた存在の前提∥生命の循環が変質しようとしているこの時代に生、存と存在を相補的に論じることが環境倫理学の取り組むべき役割であるともいえる。

1 〈むら社会的近代国民国家〉批判と〈存在の価値理念〉

(1) 「伝統的共同体」イデオロギーと近代的個人の希求

本節では、近代社会特有の価値理念である近代的個人¹¹近代的人間モデルという存在把握の仕方が現実を生きる人びとの世界観、人間観にどのような影響を与えてきたかをみる。近代的個人は現今の日本社会においても様々な問題解決の手段、例えば、民主化を成熟させていくための担い手として称揚される。このような近代的個人の希求の背景には人間生活のあり方を発展段階的に進歩史観に則って捉えようとする特徴がある。日本においては「伝統的共同体」として価値づけられた「むら」の人間生活に対する言説を想起すれば分かりやすい¹²。「むら」は、因習で運営される空間であり、「個人」の自由を束縛し、三軒両隣の相互監視により成り立っている。ゆえに思うところがあっても自分の意見を口にすることができない、乃至、初めから自分で考えることを放棄した事大主義がはびこる場所として批判的に捉えられた。特にアジア・太平洋戦争後（以下、戦後）の日本において「むら」は戦争協力の末端となった悪しき温床であり、慣習を温存した「前近代」の遺物であるとして厳しい目を向けられた。

(2) 〈停車駅論争〉と〈前近代・近代という二項対立構造〉に乗らない方法

「むら」がこれほどまでに否定された理論的背景には本論が〈停車駅論争〉と呼ぶ世界観、乃至、

思想がある⁽¹²⁾。そこではまず近代社会が前提とする発展段階論として「前近代↓近代↓(超近代、脱近代)」という枠組みを自明とする。但し、終着駅をどこに設定するのかわでは、例えば、近代の代表的な思想である近代主義とマルクス主義では違いがある。しかし、両者共に近代という駅舎を「通過駅」としなければならぬとしていることでは共通している⁽¹³⁾。このような世界観が「むら」を論じる際にも根強い影響力をもった。それは目指すべき民主化された「社会」について近代という「通過駅」を経っていないものは、「非近代」というレッテルを張られ、省みられることがないか、もしくは「停滞」しているものとして評価されてしまうことである。この構図に当てはめられたことで「むら」は、「封建的土地所有関係の一掃、資本主義的生産様式的确立、市民的自由権の保証」に向けて近代化が早急に成されなければならない場所とされた。換言すれば、「むら」は近代社会が想定する三つの指標が満たされていない場所＝「非近代」的な空間として「前近代」と価値づけられたのである。

現代日本において「環境」の問題を解決するために地域再生が注目されている。ここでは地域社会というローカルな場所から自然と人間の共生 (kyosei) を考えることが提起される⁽¹⁴⁾。このことは「環境」の問題を解決するための具体的な場所として「むら」という空間が改めて見直されようとしていることを現わす。しかし、「むら」を再評価する言説には様々なものがあり、その中で本論は「むら」を〈停車駅論争〉としてどのように価値づけているのが重要な視座になると考える。ゆえに「むら」に着目する哲学・思想において探求されるべきは、近代という駅舎を当然、通過するべき

ものであると安直するような〈前近代・近代という二項対立構造〉に乗るものであつてはならない。今一度、「むら」を現場から哲学・思想として検討する視座と方法が求められる。なぜなら、二項対立構造にあつては近代そのものを経ていない「むら」は、「非近代」的なものとして捉えられ、具体的な「むら」の実態分析は考慮されず、実在する現場をみることなく、価値理念的な立場から否定されるべきものと評価されてしまうからである。共生 (kyosei) の具体的な場所であるローカルな地域社会に着目し、自然と人間の営みと関わりの歴史を活かしていくには、近代化そのものがこの列島の人間生活に与えた影響について、各々の地方 (じかた) の歴史の変遷をつぶさに検討することから始めなければならないだろう。

(3) 〈存在の価値理念〉が受容された時代

〈停車駅論争〉のような言説を後景として戦後の日本は「むら」を民主化により解体し、「伝統的共同体」に埋没した「個人」を解放することに最上の価値をおいた。その担い手として奨励されたのが近代的個人という新たに人為的に造られた価値理念であり、理想の人間モデルだったのである。近代的個人Ⅱ〈存在の価値理念〉とは何かの検討については本節第四項で述べることとして、ここでは〈存在の価値理念〉が、戦後の日本にあつて前述したように人間存在の把握の仕方に大きな質的变化を与えたことを指摘したい。換言すれば、〈人間が存在するとはどういうことか〉について、現実に

実在し、生活する人びとの存在と理想的な価値理念として人造された新しい人間モデル¹⁴⁾近代の個人との間に人間観として大きな「ずれ」が生じるようになったのである。このことは人間存在論のあり方そのものにも多大な影響を及ぼすこととなった。

人間生活は実際の生の状況に規定されるのみで「ものの見方」、すなわち思想が人間と生活を変えることはないという意見もある。だが、戦後すぐの日本では人間存在の把握の仕方において現実の世界を生きる人間よりも「存在の価値理念」¹⁵⁾近代の個人という人間モデルの方が先行し、優先されるという事態が起こった。それは凄惨な総力戦がもたらした自失状態から一刻も早く脱却するために自分たちが犯した過去の「罪」を贖罪するため導き出された帰結であった。即ち、「精神的紐帯」としての「伝統的共同体」が及ぼす「無責任の体系」という構造への痛烈な批判である¹⁶⁾。そこでは日本社会の「中空構造」¹⁷⁾に対し、誰も責任の「主体」とならない歴史的文化的土壌¹⁸⁾「むら社会」が問題視され、先の大戦のような大過が起きたのも近代社会を担う近代的個人が日本では未成熟なことが原因だとされた。その内実は「個人」の埋没した「近代国民国家」という大きな「むら社会」¹⁹⁾「公」の下に臣民が集い、挙国一致の総力戦によって西欧列強の植民地帝国主義から日本を守るという思想である。この思想の下では「個人」²⁰⁾「私」の生命は軽視され、「全体」である「公」に挺身することが求められた。このような「個人」よりも「全体」が尊ばれるという構造の元凶は「むら社会」にあり、その「むら社会」を構成する人間存在のあり方に近代社会の歪み、即ち、未だ「近代的思惟」

が確立されていない「近代国民国家」、日本があると言われた。

戦後になってアジア・太平洋戦争の実情が次々と明らかになっていく中で、加害・被害のいずれにおいても多大な犠牲者を出した事実と、ではなぜあの戦争を止められなかったのかという悔恨が重なり、〈むら社会的近代国民国家〉という日本独自の構造それ自体に問題があるという言説が生まれた。それは「むら社会」を温存しながら「近代国民国家」として全体主義、集団主義の形態をとっていると指摘されるものであった。日本社会をこのような〈むら社会的近代国民国家〉として断罪する言説こそが、過酷な戦争体験が冷めやらぬ同時代人に少なからぬ説得力をもって受け入れられた。確かに近代明治以降、総力戦を続けてきた国民国家日本には、戦後の焦土と化した列島を目の当たりにし、また戦争中の他国での所業や国を挙げての熱狂的な振る舞いに対する慚愧の念から理想主義に転向する当然の理由があった。しかし、ここには時代に居合わせた多様な人びとの人生とそこに存在する人間存在の意味や抵抗よりも、自分たちが犯した過去の歴史を超克するための〈存在の価値理念〉を優先し、それを受容するという、現実と理想の転倒が起きたとも言えるのである。

(4) 人為的創造物としての〈自立した個人〉という人間モデル

近代的個人という「伝統的共同体」の解体から生まれた新しい人間モデルは、それまで綿々と営まれてきた列島の大半である「むら」を生きる人びとを反映したものではなかった。それは戦争体験に

対する反省から人為的な創造物として造られた理想の「人」であり、本論ではこれを〈存在の価値理念〉と呼ぶ。〈存在の価値理念〉としての「人」は、現実の時空に実在する人間から導出された人間存在ではなく、近代社会の諸問題を克服するための担い手として新たに人造された価値理念としての存在である。その意味で現存する人間生活とは無関係に論じることが可能な人間モデルであった。このことは「むら」を否定的に捉えることにも理論的な「正当性」を与えた。「むら」という個別・特殊な時間（歴史）と空間（場所）に規定される関係のあり方は「個人」を束縛、埋没させる「伝統的共同体」であり、戦後に希求された民主化運動の中で封建遺制として処理されていくこととなった。

また連動して発展段階論と進歩史観が「むら」を「停滞」した「アジア的」なものと価値づけた。これらの影響によって「都市と農村」は分断され、都市∥民主化の拠点、農村∥封建遺制の場所とみなされたのである⁽¹⁷⁾。

ここには戦後の日本の大きな矛盾があった⁽¹⁸⁾。ほとんどの人びとが「むら」から都市に移動した事実があるにも関わらず、都市と農村は価値的に切り離され、「むら」から出てきた当の本人たちさえ自分たちの育った場所に対し、「前近代」的であるという価値判断を下す場合もあった⁽¹⁹⁾。これには経済的な要因、産業の変化など多岐にわたる角度からの分析が必要であるが、前出の〈むら社会的近代国民国家〉批判が与えた影響も大きかった。なぜなら戦後民主主義の理念において「むら」的なものは「前近代」的遺制として極力省かれ、それに変わって近代的個人による新たな社会的結合が推進

されたからである。

この新たな社会的結合は「個人と社会」によって成り立つと論じられた。ここでの「個人」は前出の近代的個人のことを想定し、「個人」の要件として、一つに、経済活動の自由の保障、二つに、〈内面的自発性〉という周囲に流されない、自分で判断し行動できる「人」であるための「近代的思惟」が求められた。なぜなら「伝統的共同体」から解き放たれ、「個人」の自由が認められるようになった一方で、自由な「社会」がもたらすアノミー状態を回避するために、ばらばらの点となった「個人」をどうやって再び取り結ぶのかという「伝統的共同体」解体後の社会的結合が問題となったからである。⁽²⁰⁾ 問題解決のために近代社会が発明したのは、点と点を線で結ぶ「社会契約」によって「個人—国家」を人工的に結合させることであった。そのためには契約した「国家」が健全に機能しているかどうかを監視できる「市民」の育成が求められる。この「社会契約」の担い手である「市民」こそが、近代的個人という新しく人造された理想の人間モデルであり、より具体的には〈自立した個人〉と呼ばれる〈存在の価値理念〉であった。

(5) 〈自立した個人〉による社会的結合の原理

〈自立した個人〉による社会的結合の原理は、「社会」の担い手である「個人」が成熟し、〈自立した個人〉になりさえすれば、自ずと「社会」参加する＝社会的に結合するという素朴なイデオロギー

に基づくものであった⁽²¹⁾。ゆえに、どうすれば「個人」は〈自立した個人〉になれるのかが社会的結合の問題の核心とされた。だが、ここには結合の担い手を〈自立した個人〉としたことによる根本的な陥穽があった。それは結合原理の機能不全について打開する方法が堂々巡りを続けていくしかないという人間存在の関わりのある方において致命的なものである。特にその傾向が顕著なのは「市民社会」論である。

「市民社会」における堂々巡りの問題

1.

〈自立した個人〉になるためには？↓「市民」の成熟が求められる

「市民」が成熟するためには？↓〈自立した個人〉になることが必要―初めに戻る

2.

「市民」が未成熟なのは？↓〈自立した個人〉になり切れていないから

〈自立した個人〉になるためには？↓「市民」が成熟しなければならない―初めに戻る

〈自立した個人〉になること⇕「社会」参加する「個人」というイデオロギーを自明として論じる

「市民社会」論の難点は、なぜ〈自立した個人〉は自ずと「社会」参加するようになるのか、その動機の説明がないことである。根拠とされるのは〈自立した個人〉の要件の一つ、〈内面的自発性〉である。それは周囲に流されることなく自ら進んで行なうことができる自発性のことだが、この〈内面的自発性〉の発現がどうして自ら進んで「社会」参加することにつながるのかは多くの議論において不明である。

もし、〈自立した個人〉が〈内面的自発性〉の発現から「社会」参加に対して「参加しない」ことを自発的に自由選択したらどうなるのか。これまでは参加しないことを選択すること自体が〈自立した個人〉ではあり得ないことであり、〈内面的自発性〉を身につけていない「個人」の未成熟な選択でしかないと論じられてきた。ここには生身の人間の行なうべきどのような形で選択され、発現してくるのかを検討するのではなく、〈自立した個人〉という近代社会に創造された人間モデルから現実の人間存在を評価しているという構図がみて取れる。このことから〈自立した個人〉における自発性とは〈存在の価値理念〉という理想の形態に依拠していることが分かる。

これはあまりにも理想主義的な人間の研究Ⅱ「人間学」に過ぎる。なぜ近代社会において「個人」の自由や平等が曲がりなりにも整備、保障されてきたにも関わらず、〈自立した個人〉による「市民社会」が日本に根づいていないのか。それを未だ日本では「市民社会」が正常に機能したことがないからだと分析することは、この時代に人間存在をどう把握するのかにおいて「ずれ」を生じさせる。

〈自立した個人〉の行為が全て「善」を選択するという根拠はどこにあるのか。無常である時間と空間に居合わせた人間存在にとつて最も重要なこれらの問いに「市民社会」論の社会的結合の原理は応えていない。

(6) 〈自立した個人〉の倫理

「市民社会」論が依拠する社会的結合の原理は曖昧なものであり、〈自立した個人〉の成熟を待望することは、理想と現実の間にある「ずれ」を一層根深いものにしてしまう。現代日本で深刻なのは、この「ずれ」が同時代を生きるわれわれの人間観、世界観に及ぼす影響である。現実を生きる「自分」という存在が理想の「人間モデル」と常に見較べられる環境において、その当事者たちはスクーリングの過程で自分自身のことを〈自立した個人〉に到達できない駄目な人間であると認識し、頑張れない自分の存在それ自体を否定してしまう傾向に陥りやすい。二〇一四年に内閣府が行った調査によると若者の自己肯定感について日本は七カ国中、最下位であり、自分自身に満足している割合が他国と比べ極端に低い。一位のアメリカ八六%、六位の韓国でも七一・五%あるのにも関わらず、七位の日本は四五・八%である。『白書』によると特に一〇代後半から二〇代前半にかけて諸外国との差が大きくなっていると報告されている⁽²⁾。この結果だけで日本の現状を総括することはできないが、少なくともこの『白書』からは現代日本を生きる若者たち、それは今後の日本を担っていく者たちでも

あるが、彼等は自分の存在を肯定的に捉えてはいない。戦後の日本で目指されてきた〈自立した個人〉という〈存在の価値理念〉は、ここに至って理想の存在をあまりにも推進しすぎてきたために、現実に実在する生の存在を否定的に扱おうという人間存在を生み出してしまったのである。結果や成果を直ぐに可視化して強要される業績主義の時代、そこに居合わせた人間は自己実現と自己責任の間で引き裂かれ、それでも自己保存のために財とサービスの貫徹を目指す「環境世界」を生きなければならぬ。同時代を生きる人間の実相がここにある。

このことは人間存在をどう把握するののかという点において〈自立した個人〉の倫理の問題と関わる。点と点になった「個人」を結ぶための「社会」において近代法という「個人」を秩序立てる具体的な方策は「個人と社会」、特に「国家」と契約する「個人」にとつて必要不可欠なものとなっている。だが、それは同時に倫理という人間と人間の関わりの方を衰退させていくものでもあった。もしくは倫理そのものが近代社会においては変質し、倫理を基盤とした関わりのある方⇨互助機能を低下させたとも考えられる。現代日本において倫理規範は情緒的には有効かもしれないが、人間生活においてどれほど尊重されているのかは容易に述べることができない。ばらばらの点となった「個人」の間で倫理という慣れ親しんだ場所におけるナカマウチの規範を共有することが困難な時代だからである。

近代社会は「国家」の用意する近代法を含む官僚制社会システムによって「伝統的共同体」を解体

し、生命維持活動、互助機能等の「伝統的共同体」が担っていた役割を代替・補完し、維持している。だが、これらの代替・補完によって人間と人間の間にある倫理規範を了解・共有する土壌（＝慣れ親しんだ場所におけるナカマウチの関わり）を喪失したことは、倫理そのものが人間存在にとって効用をもたない「社会」となっているということを現わす。このことをどう評価するのか。「個人と社会」の観点からすれば、これは「伝統的共同体」を解体し、「個人」による「社会」を目指してきた当然の帰結となる。ゆえに近代以前にあった倫理規範が衰退することは問題とはならないはずである。それよりも新しく人為的に創造された〈自立した個人〉によって改めて倫理を創っていくことの方が重要な論点とされるだろう。

「個人と社会」を前提とする現代の「社会」構造をこのように捉えるとき、倫理学は人間と人間の関わりのある方を多様な個別・特殊の状況から検討する学問ではなく、「個人」がどのようにして「社会」と関わるのか、言い換えれば、点である「個人」を単位とした「社会」でいかにして倫理を作り上げていくのかを論じるものとなった。その究極が〈自立した個人〉という時空に捉われない普遍的な人造の人間モデルを作り上げていくことである。その原点には例えばカントの倫理学がある。人間の自由を人間の意志の自律にみたカントにおいて人間存在は理性的存在者として捉えられ、この理性的存在者は道徳法則に従う「反省的な存在者」である。自律には普遍的な道徳法則や人間の義務、人間の理想に自己の行為を合致させなくてはならないという点で「他律的な努力」が求められる。し

かし、ここでの「他律的な努力」とは自律した一人称の「個人」を前提とする「自律的な行為」によって外部に適応しようとするものであり、その際には「個人」の内面的な意志Ⅱ「近代的思惟」が重要視される。このことから「反省的な存在者」における反省とは一人称を基軸とした「道徳的アイデンティティ」に根ざす義務の理解のことであると云える⁽²³⁾。以上を踏まえれば、近代の倫理学が人間存在を論じるその根底に〈自立した個人〉による倫理のあり方を想定していることが分かる。

近代以降の倫理学が前提とした「人間存在がより良く生きるとはどういうことか」という問いに対し、現代の倫理学は、近代社会システムⅡ官僚制社会システムの中で「個人」の「健康で文化的な最低限度の生活」の権利を守るための社会保障や社会福祉のシステムが十全に機能しているかどうかをひとつの価値基準とする。この「社会」の担い手と目されるのが「市民社会」における「市民」によるガバナンスである。そして、倫理の当事者ともなるこの「市民」を基礎づける理論的背景には人間モデルとして〈自立した個人〉の概念がおかれている。〈自立した個人〉は上述したように近代の倫理学の伝統である自律の概念と連関し、そこで求められるのは〈存在の価値理念〉を自明とする普遍的な「人」による「市民社会」の構築であった。

これらから近代の倫理学では〈自立した個人〉の確立に生命線があるとして、現実に実在する人間と人間の間の関わりの中で倫理規範がどのように醸成されていくのかということよりも、ひとりひとりの「個人」がいかにして倫理的人間になるのか、つまり、〈自立した個人〉になるためには何が

求められるのかの検討に主眼が向けられた。近代を批判しながら活かそうとするコミュニケーション論などの議論においてもこの方法は同様である⁽²⁾。ここではコミュニケーションという人間と人間の関係に注目してはいるが、内実は時間と空間に規定される現実の人間存在がいかに自分の居合わせた「環境世界」と折り合いをつけて生きているのか、そこにおける関わりの実態から倫理的なものを析出するわけではない。コミュニケーション論において前提となっているのは、対等な議論を通じた合意を目指す了解志向的な行為^{||}コミュニケーション的行為であり、この相互了解に基づく合意形成の担い手は本論でいうところの「自立した個人」を想定している。逆に言えば、「自立した個人」だからこそ、コミュニケーション的行為が理論的には担保され得るのである。ゆえにコミュニケーション論は価値理念である「自立した個人」という前提をもって「社会」を民主化することを望んでいる。そこからこぼれ落ちる子供や老人、「弱者」に対しては「社会」システムによるケアの充実、「社会」の担い手となるべき該当者には「自立した個人」になるための教育の拡充が唱えられる。このように「自立した個人」でありながら、関係性をも包含するコミュニケーション論はアソシエーティブ・デモクラシーなどにも理論的な影響を与えている。

以上、整理すると現代の倫理学は日々の営みの中で変遷していく個別・特殊な人間の関わりの方から「人間存在の倫理」を探究するのではなく、時空から解放され自由を保障された普遍の人間モデルである「自立した個人」による倫理を考えようとしている。但し、このことは直ちに自己完結化

した「個人」を肯定的に捉えることを意味しない。むしろ、いかにして〈自立した個人〉の諸問題を超克しながら「他者と共に生きるのか」が論じられている⁽²⁵⁾。けれども、近代を「通過駅」として自明なものと捉え、「未完の近代」を完成させるための「個人」のあり方を議論するとき、そこには近代ではない「非近代」の人間存在のあり方についてひとつの価値基準が忍んでいる。それは進歩史観と相まって「個人と社会」という世界観、人間観以外の人間と人間の関わりのあるあり方を捨象する現象を生んだ。問題は、「他者と共に生きる」ことだけにあるのではない。他者と生きなければならぬ人間がそれでも生存していくとはどういうことかを存在の次元から問うこと、つまり、人間が規定される「環境世界」との関わり（歴史（歷程））とその現実を検討することが倫理学には求められる。なぜなら「他者と共に生きる」ことは「個人」を単位としても可能だからである。そこでは〈自立した個人〉の超克は〈自立した個人〉によつて成すという純粹理念が繰り返されている。だが、この「個人」を単位として開始される人間存在論は突き詰めていけば、近代社会を生きる〈自立した個人〉の倫理に突き当たる。畢竟、〈自立した個人〉は人造された〈存在の価値理念〉であり、現実を生きる人間から導出されたものではない。ここに現実と理想の転倒が倫理学においても人間存在の次元で起きていることを看取できる。

2 〈むき出しの個人〉の誕生

(1) 現代日本における社会的存在という幻影

社会的結合の原理を〈自立した個人〉になることとしたために、人間存在の関わりのある方は人間と人間が関わり合うとはどういうことかを探求するのではなく、「自立」できる「個人」になるためにはどうすればいいのかという問いに力点がおかれることとなった。これは先に指摘した現実を生きる人間存在よりも〈存在の価値理念〉が先行したことで重なる。どの時代であっても「人」は人間として他者との関わりの中で生きることから逃れることができない。それは厳然たる事実であるが、理論上で展開される人間モデルの次元では、〈自立した個人〉という実在しない理想の近代的個人によって「社会」を構成していくことを前提とし、そのような価値理念を現実の人間存在に当てはめようとすることが試みられてきた。

近代的個人を「社会的存在」であると捉え、〈自立した個人〉の社会的結合の問題を乗り越えたとする議論もあるが、それらの議論を吟味すれば根底にある思想は〈自立した個人〉による「個人と社会」の枠組みである。また「社会的存在」という用語にしても「類的存在」とほとんど同じ意味で使用されており、「社会」的に人間と人間がどう関わればいいのかについては、従来の〈自立した個人〉による社会的結合の議論と何ら変わるところがない⁽²⁶⁾。〈自立した個人〉を根拠とする「個人と社会」において「個人」は、「社会契約」によって成立する「国家」を媒介とした関係の中で結合する。このこと自体が近代社会になって初めて生まれたものであった。それまで人間生活は自分たちの

暮らす場にある「むら」の互助機能を発達させることにより成り立っており、社会的結合の規模はロ―カルなものを基盤とした。だが、近代化によってその役割は「国家」が代替・補完するものへと変化していったのである。このことについて「公」―「共」―「私」という枠組みから考察すると分かりやすい。

(2) 公私二元論的世界観と忘れられた共の世界

近代社会は「公」―「共」―「私」という枠組みからすると、「公」＝「国家」（「社会」と「私」）＝「個人」による公私二元論的世界から構成される。中間にある「共」の世界は、本論が論じてきたように近代的個人を阻害するものとして否定されてきた。「共」という中間集団、「むら」のような等身大の生活世界、生命的基盤における人間集団は、「個人と社会」に転換していくうえで必要のないものと価値づけられたのである。だが、それまで人間生活における生の現場であった「共」の世界が衰退していくことよって思わぬ問題が生じた。それは人間存在の揺らぎである。自分たちの生活を成り立たせてきた生の現場＝「共」の世界が解体されていく中で、第一に、互助機能を喪失し、第二に、他の人間との関わりの希薄化によって「個人」は漸次、孤立していった。

しかし、以上のような問題は〈自立した個人〉による「社会」が根づいていけば新たな関係性を構築することで回避できると考えられてきた。けれども、実際の人間生活においてばらばらの点となっ

た「個人」は、理想化された「社会」とは異なる現実を生きることとなる。本来、理想とされた「社会」では、その担い手として啓蒙される人間モデルは自分を取り巻く「環境」に惑わされず、「自立した個人」を根拠に最適な選択をし、その理念を全うする人生を指さなければならぬ。それは時間（歴史）、空間（場所）に囚われることのない「いま、ここ」のみが常に更新を続けていくことを自明とする（〈現時性の世界観〉）に生きる（〈存在の価値理念〉）であり、その意味で、いつ、どこであっても、ゼロベースから始めることができる世界観である。ゼロベースとは、時空（歴史や場所）に囚われず、他者との関係にも束縛されない、文字通りゼロの状態に人間をおくことに価値を見出すことである。ゼロの状態であるからこそ誰にも何にも惑わされず、自分が最良だと判断するものを自由に選択し、行為することができると考えられている。ゼロベースに基づく〈現時性の世界観〉に対応するのは過去―現在―未来という時間の流れのなかに世界観を構築する〈通時性の世界観〉である²⁷⁾。

現行の社会システムは〈現時性の世界観〉に基づき「いま、ここ」に一番の価値をおき、通時性に煩わされることなく何でもゼロベースから「個人」の自由な活動を行えることを良しとしてきた。その際に強調されたのは「本来の自由」を獲得するために求められる人間の自律・自立の希求であった。だが、その帰結として出現したのは、先に述べたようにゼロベースであることが自分の存在を根無しにし、「どのように生きればいいのか分からない」という点で生きる指針の混乱と全てが自由選択に任されるがゆえの懊悩を背負った〈ゼロベース世代〉である。

(3) 〈ゼロベース世代〉と〈むき出しの個人〉の誕生

〈ゼロベース世代〉は大衆化した「社会」の上に成り立っている。アメリカの社会学者、D・リースマンが『孤独な群集』（一九五〇）で分析したように、「伝統的共同体」の解体から「社会」への変遷は、一、伝統志向型、二、内部志向型、三、他人志向型という過程を経るといふ。そしてリースマンは第二次世界大戦後のアメリカについて他人志向型が優勢になった時代であると結論づける。これは「伝統的共同体」という中間集団を欠いた「個人と社会」による機構の行き着く先が、新しく理想とされた〈自立した個人〉を生み出したのではなく、周囲に流され、「個人」として「もの」を考え、ことを放擲した他人志向型の大衆化社会を生み出したことを意味する。

マス・メディアや情報社会の加速は一層の「社会」の大衆化を促進し、他人志向型の「個人」は根無しの存在として浮遊するようになった。これは根が無いことの当然の結末である。根を張っていないということは、一つに、根を張る土壌がなくなっていること（Ⅱ生の現場である「共」の世界の脆弱化）、二つに、近代科学技術時代の情報の〈洪水〉に「個人」がさらされていることを現わす⁽²⁸⁾。

「個人と社会」という機構はこれを自由と呼んできた。土地からの自由、そこに生きる人々の営為の歴史的文化的刻印からの自由、慣習に基づく人間と人間の関わりからの自由。だが、大衆化社会の時代において変質した人間と人間の関わりのある方は、人間を存在の次元で孤立無縁化させた。

「共」の世界にあった互助機能を持たなくなった「個人」は「国家」と現行の経済システムなくしては生存すら危ぶまれる事態に陥っている⁽²⁹⁾。このことは単純に「個人」と「社会」で修正可能な問題に収まらず、人間が存在し、生存するという「いのち」の根幹の部分で最も激しい変化をもたらした⁽³⁰⁾。例えば、近代家族イデオロギーにおいて互助機能の役割を担うとされてきた家族は現代ではその機能を担うことが当たり前ではなくなっている。特に貧困状態に陥った家族では子どもが劣悪な環境で働かされているとしても親として子どもを助けることができないう場面が増えている。このような互助機能のない家族の増加は家族であっても「個人」化せざるを得ず、生活の保障は「国家」に依存することではかたわらない。家族を基盤としても「いのち」を守ることができない財とサービスの格差の時代は、一つに、家族内でも「個人」化が進行していること、二つに、家族の生活する地域社会にも相互扶助の関わりがないこと、三つに、「個人」化した人間存在は「国家」のサービスに「個人」という単位で依存せざるを得ないこと、これらの点で人間と人間の関わりが希薄化した時代を現わす。次に公私二元論的世界観に基づく「個人と社会」がもたらした人間存在への影響についてみていく。現代日本のようにゼロベースを生きる時代は、「個人」に時間と空間に縛られない（ゼロベースの自由）を付与したが、何でもゼロベースという土台のないところから始めなければならぬ事態は、当然の本人たちにとって自由であることの苦しみの方が勝るといふ状態をもたらしている。これは「個人」の自由の反面、自分で「意識」的に積極性を持った行動をしなければ、存在を「社会」の中に位置づ

けることができないという自由と自己責任が表裏一体の時代に特有の反応である。「個人」が「主体的」「能動的」でなければ自分の存在を位置づけることが困難な「社会」では常に「存在不安」がつきまとうために自由と責任を全うするよりもそのいづれからも逃走するという現象が生まれる。また、生存のための互助機能を持たない人間存在が現行システムからこぼれ落ちること、言い換えれば、公私二元論的世界観を前提とする「社会」において〈自立した個人〉になることに失敗した「個人」は、互助機能がないためにむき出しのまま、「社会」に放り出されることになる。むき出しのままの人間が助けを呼ぼうと意を決しても〈現時性の世界観〉によって構築された「社会」では、常にゼロベースから他者との関わりを構築しなければならず、一度システムからはみ出た人間は新たに他者と社会的に結合することが非常に難しい。その意味においても存在は互助機能のない根無しの状態に陥ってしまう。現代日本の特徴はこのような事態を招く原因について、自由の持つ潜在性を活かさきれない「個人」が自分自身に責めがあるとして自己責任を忍従するところにある。

自分の存在の寄る辺もないままに自己責任論を許容する時代は〈自立した個人〉の啓蒙の果てに不安定化する人間存在を生み出した。このことを本論は〈むき出しの個人〉の誕生と呼ぶ。と同時に「共」の世界の衰退は、関わりを場の喪失を意味し、自然と人間、人間と人間の直接的な関わりを希薄化を招いたことにより、他者と関係を結ぶ際に活かされてきた生の現場における〈人間存在の倫理〉や作法の醸成を途絶えさせた。それゆえにむき出しとなった「個人」は倫理や作法を会得するこ

となく、目指されるべき己の〈内面的自発性〉に依拠するのみで他の〈むき出しの個人〉と関わりなければならぬ。それは人間存在にとってむき出しのままであるがゆえに傷つけ合い、共有するものを持たないなかで手探りの関係を築いていかなければならないことを意味する。

われわれは先人が近代社会の入り口で自覚した覚悟を意識することなく、現時的な「社会」に「個人」として立たされている。明治の文豪、夏目漱石は来るべき日本の「社会」を生きる心構えを作品『こころ』の中で以下のように述べている。「私は未来の侮辱を受けないために、今の尊敬を斥けたいと思ふのです。私は今より一層淋しい未来の私を我慢する代りに、淋しい今の私を我慢したいです。自由と独立と己れとに充ちた現代に生まれた我々は、其犠牲としてみんな此淋しみを味はわなくてはならないでせう⁽³¹⁾」。漱石の予見した「淋しさ」とは単純に空間的な孤独を現わしているだけではなかった。西洋から輸入されてきた近代の世界観、人間観は短期的には「個人」を煩わしいしがらみから解き放ち、自由で平等な「社会」へと導くかも知れない。それはある種の尊敬を持って受け入れられるだろう。だが、長期的な視野でこのような近代社会をみたとき、未来世代は「個人と社会」を生きることに對して、なぜ私たちの生活はこんなにも淋しい生き様になってしまったのか、その原因をたどり、過去世代を非難する恐れがある。それは良かれと思つて近代化・民主化を進めてきた先人からすれば侮辱されたと感じる瞬間になりかねない。漱石のこの予見は現代日本においてどのように解釈されるだろうか。近代の「個人と社会」という機構を生きることに、それ自身が人間を「淋しく」

させていくことを漱石は文学者として上記のように表現した。家族がいても孤立死や無縁死を迎える時代。これから孤立無援を生きなければならぬ「個人」の「淋しさ」は生まれ老い死ぬ存在である人間の事実を静かに年月の中で教える。しかし、この「淋しさ」が人生の後先にどういう意味を持つのか、考える余裕も与えられず、ただむき出しであることがあたかもこの時代の「権利」であるかのごとく喧伝されてきた。その顛末は今や〈むき出しの個人〉であることの隔絶した「存在不安」が生命そのものの循環をも脆弱なものにし、「家族難民」が流出する「社会」という形で皮肉にも結実している⁽³²⁾。

「個人」の自由は〈ゼロベースの自由〉を保障したが、ゼロベースという恒常的な更新性は人生の経験を蓄積することを難しくし、流動性を高めた。「個人」は根無しになっただけでなく、流動性の速い時代を生き延びるために科学技術や情報技術に最適な適応を求められる。特に情報機器の発達は「個人」をこれまで以上に単独化させる。家族であっても立ち入れぬ「個人」と情報網の関係はこれまでの人間存在論では汲み取れない「新たな存在」を生み出している。それは仮想現実がもはや仮想ではなく身体化した現実となっている「社会」を生きる「存在」⁽³³⁾のことである。そこにおいて倫理学はどのような存在論を展開すればいいのだろうか。本論ではハンス・ヨナスが提起したように責任という原理が肝要となると考えるが、存在と責任の関係を問うことは「個人」の自由や責任の担い手とは誰なのかという問題と関わり、〈人間存在の倫理〉における近代の陥穽を論じることにつながる

る。これは次号以降の論点である。

毎回ゼロベースから始まる関わりは自由ではあるが、ゼロから関わりを築き上げていかなければならない点で〈むき出しの個人〉を疲弊させ、他者と関わることを忌避する人間存在を多数生み出すに至っている。また他者との関係に傷ついた「個人」は、新たな拠り所として「国家」の用意するセーフティネットとその「物語」に全面的に依存するしかなくなっている。「個人と社会」を生きる中で寄る辺を失くした人間存在は、自分の生の現場ではなく、「想像の共同体」としての「国家」によって自分の存在意義を確認し、熱狂する。戦後の日本は国の家Ⅱ「国家」Ⅱ「公」という〈むら社会的近代国民国家〉を批判的に乗り越えるべく、「共」の世界を解体し、「個人と社会」の近代化・民主化を希求してきた。だが、皮肉なことに、その結果現れたのは存在が寄る辺を持たずに揺らぎ、他人志向型となり、再び「国家」に回帰することで寄る辺を得ようとする「孤独な『個人』の群れ」であった。見逃せないのは、われわれの居合わせる時代においてその潮流が再燃していることである。

ナチ党を支持したのが無党派層であったように現代日本でも〈ゼロベース世代〉は根無しであるがゆえに帰属するものを求め、システムからこぼれ落ちる不安を「国家」のセーフティネットで解消しようとしている。そこでは「排除」と「分断」の価値意識が醸し出されつつある。〈むき出しの個人〉を生み出した戦後の日本で「個人」が「国家」に依存するのは当然の帰結であるが、一方で「国家」に帰属することの問題性を鑑みれば人間存在の寄る辺について今一度、検討することを喫緊の課

題としなければならない。本論はそれを「公」―「共」―「私」の枠組みから考察し、その中でも「共」の世界を再検討し、「共」に位置づく〈人間存在の倫理〉が大切であることを提起する。

(4) 時代から「ずれ」てしまった人間モデル

「孤独な『個人』の群れ」が存在の揺らぎの渦中に生きるとき、公私二元論的世界では究極的にみて「国家」の他に自分の存在を生存と直結させるものがない。自分たちの生の現実には「国家」が用意する財とサービスに全面的に依存しており、他者と関わる動機は選好型、趣味型に任せられている⁽³⁴⁾。そこでは「個人」の自由選択が許される一方、人間と人間の関わりを生み出す「顔のみえる関わり」の場は「むら」の人間生活が躍動していた時代に比べ弱体化している。ゆえに〈むき出しの個人〉はヨコのつながりをゼロベースから醸成していくよりも、「国家」というタテのシステムに「個人」でつながる方を安楽なものとして選択している。以上のような時代潮流について、「市民社会」の未成熟や〈自立した個人〉になり切れていないことを問題とするだけでは、この時代を生きる人間存在の感情を捉えることはできない。

「共」の世界という等身大の生活世界を解体し、「個人」により営まれる「社会」を進歩的で発展段階論的に正しいと価値づけてきた思想は、人間存在が寄る辺を失い、根無し草となって浮遊している現実の問題に対し、〈自立した個人〉という理想の人間モデルを奨励することしか手立てがないよ

うにみえる。なぜなら、発展段階論的に人間存在を把握する限り、人間のあり方について、人間の生活の過去を振り返ることは、「前近代」を憧憬する後退であり、退歩だと価値づけられてしまうからである。ゆえに近代以前の「むら」に暮らす人間存在のあり方がどのような成り立ちをもって営まれていたのかなどは検討の対象にすらなっていない。不幸にも発展段階論を自明とする哲学・思想は人間存在を検討する際に前へ、前へという進歩史観に依拠しているために、自らが批判の対象としている近代社会のあり方を「存在」の次元で否定できない。そのために近代というルールを降りることができないままにいる。つまり、「自立した個人」による「社会」の構築という理想主義に端を発した大衆化社会の問題は前述したように発展段階論において「自立した個人」で解決するべきであるという堂々巡りの陥穽に陥ってしまったのである。

今や「自立した個人」という「存在の価値理念」は時代から「ずれ」ってしまった人間モデルであると捉えた方が現代日本の混迷を考えるうえで妥当かもしれない。言い換えれば、戦後の日本で不可侵とされてきた「自立した個人」という理想だけでは人間存在を把握することはできていない。この列島に着土し、営まれてきた人間生活の歴史（「共」の世界）から人間存在論として人間と人間の関わりのある方を今一度、検討することが時代に要請されている。なぜなら、人間は時間と空間に規定された存在であるがゆえに、その規定される渦中で他者との関わりを円満・円滑に営むために「人間存在の倫理」を試行錯誤し、研鑽してきた歴史があるからである。その営為の歷程は「共」の世界と

いう自分たちの生の現場にあり、そこで生を全うするということは意のままにならない他者と時間と空間を供にし、同時代を生きるということである。このことを踏まえれば、〈存在の価値理念〉に固執しない人間存在論とは「個人」を単位とする関係性の議論だけではなく、人間と人間の間にある臨機応変な関わりのある方のメカニズムを探求するものとなるだろう。人間存在論として「共」の世界に着目する理由はそこにある。

リースマンが分析したように大衆化社会到来の時点で近代的個人Ⅱ（自立した個人）を担い手とする「市民社会」はその根幹で限界を示していた。未だこの人為的に創造された〈自立した個人〉で現代の人間存在が抱える諸問題に対処しようとしている矛盾と錯誤を考えると、われわれは自分が居合わせている時代とは何かについてより真率な検討が必要であることを思い知らされる。〈むき出しの個人〉でありながら他者と関われる強さを求めるというやり方は一層の「国家」へ依存する「個人」を生み出すだけだろう。

(5) 財とサービスとコミュニケーションと

二一世紀に入り、「共」の世界は瀕死の危機に立たされている。公私二元論的世界が明らかにしたのは、「個人と社会」が取り結ぶ「社会契約」は農村と都市を「分断」しただけでなく、〈自治的共同体〉を根幹とする農村を都市よりも更に深刻な形で「国家」の用意する行政サービスに依存する場所

へと変質させてしまったことである。この変質によって「生存する」ということ自体の意味が変わったことは人間存在にとって看過できない重大事であったと言える。現代日本は農村という都市よりも生存の基盤が整っていると考えられてきた場所を著しく衰退させた。これまで都市に食料、資源、人材、文化の源泉などを供給してきた農村が存続の危機に瀕しているということは、生きる根幹である生命的基盤が自力では維持できなくなっていることを示す。だが、このような現実があるにも関わらず、今という時代は科学技術や世界経済システムの一端となることで都市は無論のこと、農村も生存を続けることが可能である。ここに生存のあり方が変質した事実がある。財とサービス、それを利潤と競争の原理によって最大化するシステムによって「共」の世界が担ってきた役割は代替・補完できる時代なのである。生存の場であった農村が都市化し、財とサービスの拡充によって生存のための機能を持たなくてもよくなった時代は、福祉、医療、地域社会の運営（Ⅱ〈自治的共同〉）という生の根源に関わる領域までも財とサービスの対象としている。

現代日本は人間生活を財とサービスによるシステムに代替させ、それは人間存在それ自体の生存がシステムに依存していることを現わす。このようなシステムへの依存は「個人」に恒常的な経済的緊張感と不安を与える。サービスを受けるためには財が必要だからである。日々の生活と人生は財を得るために費やされ、「個人」は人間生活の場において他者と関わる余裕がない。システムに「個人」単位でつながる人間生活にあっては、ヨコのつながりをもつ機会が少なく、現今ではタテ（「国家」）

からも自己負担、自己責任を強要される。特に農村でも都市でもない郊外という新たな空間においてはそのことがより顕著となる。

例えば、サービス業とコミュニケーションの関係から人間と人間の関わりのある方の質的变化をみてみる。農林漁業から工業、サービス業に至ってコミュニケーション自体が財とサービスを成り立たす要件となった。「社会」はサービスとしてのコミュニケーションを強制し、生活のための財を得るためにわれわれはサービス業化したコミュニケーションに一生懸命にならざるを得ない。一九九〇年代以降、コミュニケーションの重要性がイデオロギー的に喧伝されるようになったが、その内実はシステムに依存した関係性の議論ではない。これは「個人と社会」における「コミュニケーション」とそうでない「人間と人間の関わりの方」の相違として説明できる。

コミュニケーションはそれがどのようなものであろうとその根幹で「個人」を単位としている。互助機能を生の現場に持たない「個人」は己の能力と保障された経済活動の自由を行使し、自己責任で生活のためにサービス化したコミュニケーション能力を磨かなければならない。そこではより良いサービスを提供できる人材として更に「コミュニケーション的行為」が求められるために「自立した個人」になることを要求される。以上より明らかにするのは、現代日本においてコミュニケーションの背後には常にサービスがあり、「自立した個人」のコミュニケーションとは、「生存する」ことが財とサービスのシステムによって代替・補完される中で新たに要請されたものだということである。そ

それは同時に利潤と競争の原理に基づくシステムを生き抜くために求められる力能のことでもあった。皮肉にも現行のシステムに対抗するために提唱された「コミュニケーション的行為」は、生存の基盤 Ⅱ 生命的基盤を財とサービスに全面的に依存した「社会」で生きていく（「生存する」）ために誰もが身につけなければならないスキルとなっており、その実践が最も必要とされているのはサービス化したコミュニケーションの場面である。コミュニケーション論によって批判的に検討されてきた現行のシステムの現実、つまり、財とサービスに人間生活が全面的に依存している時代を生きていくためには、生活する手段としてこそ「コミュニケーション的行為」は欠かすことができなくなっている。

ここまでの議論を整理すると互いを尊重しながら、自由に対話し、合意形成を形作っていくことを理想とする「コミュニケーション的行為」は、現実の人間生活において財とサービスに依存する「社会」を生きる「個人」が身につけなければならないコミュニケーション能力へと変質している。なぜなら「コミュニケーション的行為」の前提とする「社会」は財とサービスの提供を受けることで成り立っており、その「社会」を生きる「個人」はサービス業化したコミュニケーションとして「コミュニケーション的行為」を要求されるからである。換言すれば、現行の経済システム下における「個人」の「コミュニケーション的行為」の現実は「コミュニケーション的行為」という理想を実現するためにサービス業化したコミュニケーションを受容する「社会」なのである。問題は、この理想の「コミュニケーション的行為」という純粹形態を現実の生活において実現できる余裕がどれくらいかの「個人」

にあるかということである。

人間生活の基盤が自給自足的生活から財とサービスにより代替・補完されて営まれる時代では、同時に都市化がサービス業化と連動して起こる⁽³⁵⁾。都市化はサービス業の需要を増大させ、コミュニケーションというサービスをより身近なものにした。その一方で、人間と人間の関わりは「個人」の選好に任され、自由選択となったのである。このことは〈むき出しの個人〉に他者と関わり合うことは疲弊の対象だと認識させる。なぜなら、財とサービスによって代替・補完される生活にあって、趣味や興味以外で誰かと関わり合う必然性もはや生じないからである。だが、上述したようにそれとは別に都市化した「社会」では財とサービスを得るため、生活の糧のためにコミュニケーションしていかなければならない現実がある。サービス業と化したコミュニケーションという仕事を終え、自分の生活の場に帰宅した「個人」はサービスとして他者とコミュニケーションすることに疲労困憊しており、生の現場における人間と人間の関わり合いを億劫なものと思え、疎ましい場合は関わろうとしないだろう。もしくは仕事上のコミュニケーションが多忙すぎて自分の生活上にある関わり合いには手が回らないのが実状である。

だが、幸か不幸か、今という時代は生の現場の関わりが希薄化しても生活には支障が出ない。なぜなら、繰り返しになるが民間であれ、行政であれ、財とサービスによってわれわれの生活は代替・補完されているからである。そのために人間と人間の関わりのある方を生の現場で顔の見えるナカマウ

子と醸成していく「共」の世界のような関わりはもはや必要としない。「共」の世界におけるナカマウチの関わりはコミュニケーションとは異なり、「個人」を単位とせず、構造的には世間という面的なつながりの中にナカマウチの担い手として存在する⁽³⁶⁾。ゆえに当の本人が望む、望まないに関わらず、その時間と空間を共有している限りに関して、「個人」の自由選択に任せられるだけではない領域を担わなければならない。これは「伝統的共同体」が批判され、近代的個人Ⅱ〈自立した個人〉を誕生させた背景であり、近代社会によって完膚なきまでに否定された「むら」における社会的結合の原理である。

われわれは〈自立した個人〉という人造の「人」をこしらえ、この〈自立した個人〉を担い手とした健全な「個人と社会（国家）」を築き上げること、前代とは異なるひとりひとりの自由と平等を「社会」において保障し、自己実現のための機能を全面開化させることを目指してきた。コミュニケーションは「個人」がいかに他者と相互寛容にコミュニケーションできるのかを論点とし、〈むき出しの個人〉の寄る辺のなさや「個人と社会（国家）」の関係を良い方向に向けることで解決できると考えられた。しかし、現実に誕生したのは大衆化社会の中で浮遊する「孤独な『個人』の群れ」であり、自分の存在が「国家」にむき出しのまま直結する〈むき出しの個人〉であった。人間存在の揺らぎはここに来てことの深刻さを可視的に増大させているが、寄る辺を失くした〈むき出しの個人〉は「国家」の準備するシステムに依存することで様々な格差に対処しようとしている。この状況を鑑みると、

現在の生活様式は官僚制社会システムが人間生活の末端まで行き届くまでの最終段階に入ったと言える。これは現代日本において「個人と社会（国家）」という機構を目指してきた逆説的な成果の現れといえよう。

3 人間が存在するとはどういうことか？

(1) 居合わせる時代の実相

改めて人間が時間と空間に存在するとはどういうことかを問う必要がある。〈自立した個人〉という理想の人間モデルは、現実の「社会」において存在の寄る辺の無さから揺らぐ根無し草となった。また、生の現場における関わりをもたない「個人」は「共」の世界が担っていた互助機能を喪失し、むき出しのまま「国家」に直結する〈むき出しの個人〉となった。そして中間集団を生るの基盤として必要としない「個人と社会（国家）」≡公私二元論的世界は生存のあり方を変質させたのである。今や財とサービスの拡充は「いのち」にまで及んでいる。

われわれの居合わせている時代の実相は、孤立無縁の「社会」を「個人」として生きていかなければならないところにある。戦争体験の反省から〈むら社会的近代国民国家〉を批判し、その末端組織と価値判断された「むら」を民主化によって解体することが目指されてきた。「むら」から解放された「個人」が点となってばらばらになるのを防ぐために再度、点と点を線で結ぶ「社会契約」が発明

され、「個人と社会」は「国家」を媒介として社会的に結合することとなった。その担い手として人造されたのが新しい人間モデルとしての〈自立した個人〉であった。この人間モデルは近代社会の諸問題を克服するために存在を人間生活の現実からではなく、近代的個人という理想からモデル化したものであり、その意味で〈存在の価値理念〉と呼べるものだった。このことについて先の大戦の記憶と反省が日本人に現実よりも理想を先行させ、受容させたと指摘した。つまり、人間存在を論じるうえで現実と理想が転倒したのである。

〈自立した個人〉は「個人」を単位としている点で「むら」を生きる人間とは人間存在論的に異なっている。〈自立した個人〉は「社会」の中で「コミュニケーション的行為」という関係性によって社会的に結合することを促されたが、現実の「社会」において現れたのは大衆化社会という根無し草の浮遊する「孤独な『個人』の群れ」であった。マス・メディアや増大する情報に他人志向型として応答する「個人」は自分の存在の寄る辺を失い、その存在を揺らがせている。それは具体的な人間生活の面でも同様であった。利潤と競争の原理が貫徹される現行の経済システムの渦中で「個人」は自己実現と自己責任の間を渡り歩かなければならない。現行の経済システムの成長の終焉が現実的に存在の帰属先を流動化させ、現代日本を生きることは精神的にも肉体的にもいつ自分が孤立化するのかわからないという不安の時代となっている。

親子という近代家族モデルの互助機能もライフコースという長期的視野からみれば期待された役割

を担えているかは議論の余地がある。孤独死や孤立死、そして無縁死の現状をみると家族の間でさえ「個人」という単位が浸透し、家族の倫理規範よりも「個人」の自由が優先される雰囲気がある。インターネットや携帯電話、スマートフォンの普及など「個人」を後押しする科学技術や情報機器の「環境」が家族のあり方の根底に深く食い込んでいく。その一方でニグレクトや幼児虐待、DVなど、「個人」が尊重されない痛ましい事件も増加している。一見すると、「個人」が（自立した個人）として未成熟であることが虐待などの問題を引き起こす要因とされがちであるが、原因はそれだけではないだろう。本論のこれまでの検討からすれば、逆に「個人と社会」という機構を推進したために「共」の世界が破壊され、互助機能が低下し、母子のおかれた「育児環境」は孤立の度合いを高め、昨今の幼児虐待の一因となっているとも解釈することができる⁽³⁷⁾。

ここまでみたようにわれわれの居合わせている時代は人間生活が財とサービスというシステムによって代替・補完され、「個人」を単位として近代法に抵触しない限り、自由な行為を保障されるようになった時代である。しかし、同時に人間存在がこの時代を「生存する」とは、現行のシステムのかでどう生きていくのかであり、そのためにはこの官僚制社会システムが健全に機能しているかどうかを判断できる（自立した個人）にならなければならない義務（＝規範）が生じる。しかし、ここには生存の次元からすれば規範として飛躍がある。「共」の世界と比べると分かりやすい。生存を確保するための生命的基盤をいかにして維持管理・運営するのか、そのための人間と人間の生活上の関わり

りを円満・円滑にしようとするのが「共」の世界における倫理規範である。それに対し、「個人と社会」では生命的基盤における関係性は既に「国家」や民間の財とサービスを委託されており、「自立した個人」に求められるのは「判断主体」としてそれら各種の機構の健全さを評価することである。ゆえに「共」の世界のように他者と共に関わり合いの渦中で倫理規範を醸成する必然性はない。「社会」の規範は「国家」が決定、立法する近代法であり、「個人」はその範囲内で生存に関する自由な活動を許されている。このように捉えれば、現在、生存と生活に関わる規範は人間と人間が関わり合う渦中から醸成される倫理規範とは直接には関係がなく、「国家」による普遍的な法をもって規範としており、倫理は生活から離れてしまった。人間存在が生存するために必要となる倫理規範が近代法に取って変わられたことで〈人間存在の倫理〉は生存と存在を分離させ、倫理は生存を財とサービ스에委託したままで〈存在の価値理念〉を論じるようになったのである。

(2) 生存と存在の関わり

生存に関わらないところで生まれる「倫理」はいわゆるエートスから発する倫理ではない。エートスは慣れ親しんだ場所から慣習として醸成されるものだからである。このことは現代日本において倫理が慣れ親しんだ場所という時間と空間に着土する土台をもっていない時代であるということを示す。近代の倫理学は時間と空間を離れても展開することが可能であり、それが普遍法則として価値づけら

れた。けれどもみてきたようにそれは人間存在の個別・特殊な生の現場にあった関わりのあるあり方を変質させ、財とサービスに依存した「社会」をもたらした。自分たちの生命的基盤ではなく、「個人」が「個人」として「社会」に接続されるむき出しの構造である。

以上のことは存在の揺らぎと倫理の崩壊として捉えることができる。現代の人間存在論の多くは土台をもたない理想の存在論Ⅱ〈存在の価値理念〉であり、土台のない理想主義の時代を映し出すが、価値理念としての存在論だけで現代日本に山積する問題は解決できない。寄る辺を持たず、立つ瀬がない時代を生きる人間存在の問題は、「いのち」が存続していくという存在の自明性をも不確かなものにしていく。例えば、今後の日本社会を左右する少子高齢社会の現実は無踏のものとなる。これまでの人間存在論が当然の理としてきた生命の再循環が当たり前のことではなくなっているからである。哲学・思想が疑うことのなかった生命が続いていくという自明性が揺らいでいる時代にわれわれは居合わせている。生存の根底が不確かになっている時代に〈存在の価値理念〉を礼賛するだけでは足りない。この時代に存在を改めて検討するには生存という視座が肝心となるだろう。

人間が存在するということは、生存していくことである。このことは一つに、過去ー現在ー未来という〈通時性の世界観〉を検討することにつながる。換言すれば、生存していくということⅡ存在に持続可能性が担保されていることを意味し、人間存在が続いていくためには人間と人間の関わりのあるあり方、そのメカニズムが問われる。親子、親族、ナカマウチなどとの関わり合いの中で存在は確

認められるからである。つまり、存在は「個人」として在るのではなく、他者との〈間柄的相互存在〉として把握できる。二つに、一つ目と関連して未来世代に対する伝承と責任を促す。生存を続けることと自体が次の世代のことを想定しているからである。三つに、生存は自然と人間の関わりのある方を射程に入れる。自然環境⇨生命的基盤の確保は生きるために欠くことができない。四つに、生存する存在は時間と空間を巻き込む。ゆえに生存を視座に入れた人間存在論は個別・特殊なものとなる。以上、四つを挙げた。これらは人間存在論に生存という視点を組み込むことよって得た生存と存在の関わりから立ち上がってくる論点である。本論の人間存在論の骨格となる視座をここに提起した。

おわりに

これまでの人間存在論は価値理念として存在を語ってきた。その方法は生存する存在である人間を論じるのではなく、理想の「個人」を論じてきたと言えるだろう。人間が存在するということが、その土台には生命的基盤がなければならぬ。それはつまり生存するとはどういうことかにつながる問いである。生存あつての存在であることを考えれば、人間存在論として生存について検討することは今後、重要な論点となるだろう。

現代日本は財とサービスにより人間生活を成り立たせている。これらを駆動させているのは官僚制社会システムである。恐らくわれわれは、この官僚制社会システムが完成する最終形態の時代に居合

わせている。近代明治以降、この国が目指してきた「個人と社会」がいよいよ存在の次元にまで浸透し、人間存在の人生はシステムを切り離せなくなるだろう⁽³⁸⁾。少子高齢社会を生き抜くためにはそれしか道は残されていないと考える意見も多い。近代科学技術の不可逆的な進歩により、「いのち」そのものもシステムに管理されていくことが予想される。

システムに依存しながら、システムとの関係を良好に保つにはどうすればいいのかを倫理的問いとして探求していくのか。但し、その答えはとどの詰まり「自立した個人」の飽くなき希求となるだろう。それとも「個人と社会」という機構自体が現実にもたらした寄る辺のない人間存在の揺らぎを近代社会が内包する陥穽として捉え、これとは別の人間と人間の関わりのあるあり方を模索するのか。人間学が人間存在をどのように把握するかで応答の方向は変わってくる。ただ明らかなのは現実と理想の間に大きな「ずれ」と「歪み」が生じている時代にわれわれは居合わせているということである。

今後の本論の展開

(1) 「存在と環境」

存在することを検討する際には対象となる存在が位置づいている「環境」に着目する必要がある。そのために本稿は「存在と環境」を関わり合うものとして捉え、論じていく。まず「人間存在について」、人間存在をどう把握するのかにおいて、大きな変化の時代となったのは近代明治以降のことで

ある。富国強兵、殖産興業という近代化を進め、近代科学技術の中央集権化、大規模化が起きた。それらと同時に人間存在に対する価値観や世界観も変化した。それは具体的には「むら」という場所を舞台に起こった。日本の近代化において「近代国民国家」は「国家」と「個人」の間にある「むら」を利用したが、内実では「むら」は中央-地方関係によって〈自治的共同〉を脆弱化させ、「国家」の末端組織に組み込まれていった。その過程は〈人間存在の倫理〉の変質にも関連するものである。

次に、《公私二元論的世界観と倫理》について述べる。人間の生存のための《環境》は近代社会に入って変質した。ここで定義される《環境》とは、自然環境（公害、自然環境破壊、越境汚染）と社会環境（人間と人間の関わりのある方、中間集団の崩壊）という二つを意味する。社会環境の変質とは具体的には「家」と「むら」にあった倫理規範の喪失を指す。以上について世間の視座からも考察を加える。変わって生み出されたのが「個人と社会（国家）」という機構であった。そのことを現わすのが「公」-「共」-「私」という枠組みにおける「共」の世界の衰退である。代替として「公」-「私」の間に「市民社会」を接ぎ木するが、それは生存の基盤とはなっておらず、同様に「個人と社会」は質的に「共」の世界がもつ互助機能の代替とはなっていないことを指摘する。社会環境が公私二元論的世界観により変質したことでそれまでの倫理規範の醸成は困難となったことも述べる。次に、戦後の「むら」に対する批判は地域社会の〈自治的共同〉が外形だけを残して変質したことに起因していることを明らかにする。それは戦後の「家」、「むら」に対する歪んだ価値づけに新たな視座を提

供することになるだろう。最後に、「存在と環境の離反」として、近代科学技術が人間生活をシステム化し、それは財とサービスへの依存の増大を意味していることを述べる。このことによって人間は「環境」から分離されたが、結果的にそのことが人間存在それ自体の問題を招いたことの理由についても言及する。

(2) 「現時性と通時性、それぞれの問い」

「環境」の変化は近代明治以降の世界観、価値観の変遷と関わる。ここでは現時性と通時性という二つの見方から近代化によってこの列島の環境がいかに変わっていったかを論じる。そして現時性という近代に入って生まれた世界観、価値観の問題とその打開について、今一度通時性という視座が有効であることを提起し、現代日本の諸問題を捉え直す手掛かりを探る。そのためにまず「伝承の否定」について検討する。戦後の日本は「むら」の慣習を否定し、過去の過ちを繰り返さぬよう民主化した「社会」を目指した。その世界観、価値観とはゼロベースから何にも囚われずに自分で判断できる人間モデルを創造することであった。その理念的根拠となるのは「近代的思惟」や「自律」概念であり、かけがえのない私から始まる〈自立した個人〉が想定されていることを確認する。

次に「引き裂かれる人間存在」として、〈存在の価値理念〉の帰結が〈むき出しの個人〉を誕生させたこと、しかし、〈近代的個人という不可侵〉によって人間存在は理想と現実の狭間を生きなければ

ばならない構図になっていることを論じる。そのうえで理想主義の形づくる人間モデルに合わせた「社会」構築が限界の時代であることを主張する。最後に、「存在と生存」について、現代日本では両者が近代化によって同時に二つの乖離を起こしていることを述べる。一つは、人間存在の捉え方、もう一つは、科学技術の発達による生存と存在の乖離、これは現行のシステムを生きる人間がなぜ自己完結した存在であっても生活に支障がないのか、システムに依存して生きることの問題を指摘する。四つ目に、「現時性から通時性へ」として、存在と生存を基礎づけるのはこれまでの〈現時性の世界観〉ではないことを提起する。生の現場であるローカルな場所において過去―現在―未来という時間の流れの中に存在が位置づくことの重要性について言及する。それはつまり〈通時性の世界観〉と倫理を検討することである。

(3) 『存在の寄る辺』

人間が自分の存在を再び位置づけることが現代日本では喫緊の課題として求められる。そのためにまず『生命的基盤の回復のための人間存在の倫理』について述べる。中でも両面的乗り越え論の陥穽について論証することで、生命的基盤を維持管理・運営していく際に求められる倫理規範とは何かを明らかにする。次に、『存在と生存のための自発性』を内面的自発性と経験的自発性という二つの自発性から検討する。最後に、『共同の動機と真剣に向き合う』として、人間が共同性を担うための動

機とは何であるかを論じる。その際に再度、存在と生存の関わりから人間が〈間柄的相互存在〉として他者と関わることの有効性を示す。

人間の「学」を冠しながら人間生活という時間と空間に息づく営為を踏まえずに、あたかもどこかに普遍で理想の「社会」があり、それを目指すことを啓蒙するのが命題であると考えられてきた時代がある。だが、不如意な遇縁を生きる存在であるこの個別・特殊な人間の感情と想いを知らない「人間学」は人間生活には根づかない。人間の「学」でありながら日々の生活を営む人間に届かない「学」は浮遊した根のない言葉の「学」となる。それは思想の本懐からして「淋しい」ものだ。現代日本が抱える諸問題に対し、本論全体を通して、存在の次元から生存を問うこと、そして人間がより良く生きるための「環境世界」とは何かを検討し、「環境」を生きる人間がまさに人間でなければならぬ理由、人間存在が価値理念ではなく現実を生きる存在であることの度し難い哀しみ、これらを背負ってそれぞれの時代を生き抜くための支えとなる倫理とは何であるのかを本論は引き続き探求する。

【注】

(1) 「歴史」について西洋の哲学者デイルタイの論究は興味深い。デイルタイは晩年の論考で「歴史的理性」に対する批判を通して「歴史的意識」というものが、宗教であれ、理想であれ、哲学大系で

あれ、「あらゆる歴史的現象の有限的であること、従って事物の連関についてのあらゆる種類の人間の把握が相対的であること、これが万物は流転の過程にあり一として止るものはない」という「歴史的 세계観」を現わすと述べる（『デイルタイ 一九三五 八七頁』）。

(2) 農政学者であり、後に日本の民俗学の礎を築いた柳田國男は、論考「民間伝承論」（一九三四）において「平素の常民大衆」の生活が記録する価値のないものとして学問上扱われてきたことを問題とし以下のように述べる。「自分等には官史の選択しただけの範囲の歴史では満足できない。今日の歴史の閑却している部分に、我々の知りたい歴史、すなわち自分のいう史外史が存するのである。（中略）民間伝承の学問は、この歴史の欠陥を補うべく起こった学問ともいえるのである」（柳田 一九九〇 三〇四―三〇五頁）。官史としての歴史の外にある「史外史」に注目し、そこで「伝承」されてきた民間の生活の歴史を改めて検討することによって近代社会によって生まれた生活の困難、生活苦とは何であるのかを浮かび上がらせようとする柳田の近代批判のひとつの方法を本論はここに看取する。つまり民俗学における「伝承」概念は何か固定された「伝統」を礼賛したり、復古的に称揚することではなく、「民間伝承」が近代社会の中で、「いつまでも不変で永続するもの」と価値づけられ、悪しき「伝統主義」として安易に疎もうとする時代の雰囲気を批判しているのである（加藤 二〇一六）。

しかし、人間生活の歴史は不変の固定的なものではなく、常に変転するものであり、その変化する生活をいかにして記述するのか、またそこに生きる人びとの叡智の背景に何があるのか、自然と人

間の関わりを基礎づける人間と人間の関わりのある方を検討する際に柳田の学問としての「民間伝承論」は現代的意義をもつ。

(3) デイルタイは「比較的歴史的観察」によって「歴史的なるもの」の「変化、発展、交錯」を「世界観」の形成の視点から検討している。変遷する歴史に対する捉え方が本論に関わるのでここに端的に論じておきたい。デイルタイのように「生」を基底においた「生活経験」の多様性に注目するとき、歴史に制約された「世界観」の諸々の個別・特殊な「形態」から類型化を図るのは「構成的方法」として誤謬であり、それはあくまでも補助手段に止まる(デイルタイ一九三五―二六頁)。このことはデイルタイが『世界観の研究』で一貫して言及する「普遍妥当性」に対する懐疑と関連する。訳者の山本英一の解説「世界観の研究について」によれば、人間の豊かな「生連関」が「形而上学」の概念連関「形而上学的体系」の背後には流れており、「世界観」は「生」そのものの深底より産出されたもの、即ち「生の外化」であるという。このことによって人間存在は「体系の立場」から「歴史的立場」に移り、「あらゆる歴史的事象の有限性を認める歴史的意识によって普遍妥当性に対する信頼を打毀された形而上学的体系が、同じ歴史意識によって、生の諸々の外化の普遍的連関の内に意義を認められ、新たな生命を興へられるのである。しかも諸哲学大系は、生の外化として生の包蔵するところの可能性を表現するのみでなく、文学や宗教と共に生及び世界の謎を解決しようと努め、かかる解決によって生そのものの内的連関を開示しようとする」(デイルタイ一九三五―九一頁)。ここに生を基

礎においたデイルタイの哲学の役割、歴史、「世界観」に対する立ち位置をみることができる。「哲学は形而上学的体系により世界を本質的に把握し得ないし、またこの認識を普遍妥当的に論証し得ない」（デイルタイ一九三五 九二頁）が、文学や宗教が生の全体的把握に寄与するのと同じく哲学も文学や宗教との内的連関の中で「各個人の生活経験をもととして生及び世界の謎の解決」に迫るという。ゆえにこれら三者の「生及び世界に対する態度の様々な色合いが、諸々の世界観形成の基礎」となる。とデイルタイは述べる（デイルタイ一九三五 九二頁）。

(4)ここでの「環境」とは自然環境のことだけではない。人間と人間の関わり合いの現実である社会環境をも含んでいる。この「環境」の渦中で「いのち」を全うすることがわれわれにとって第一の希望となる。しかし、現代日本では「いのち」の基盤である生命（生存）、生活（自然環境と社会環境）、人生（存在）が個々に分断されているという意味での「環境問題」が深刻化している。特に日本においては公害事件という未だ解決されない「環境破壊」の歴史的事実と向き合っている。

(5)レーヴィットはいう、歴史は「思惟を寄せつけぬ偶然」によって支配されており、例えばナチ党政権の時代に居合わせることも偶然であり、われわれはそれを「運命」や「宿命」と呼んでいる（レーヴィット一九八九 六〇頁）。「偶然なるものに関しては哲学はなりたらず報告と記述があるのみ」で、その場合、「転変止まることところのない歴史の運命」を感得するということは、歴史家の知恵として「常にあらゆる人事の頼りなさ、果敢なさの認識」（レーヴィット一九八九 六一頁）に達する

ということであると述べる。ナチ党政権下にレーヴィットは恐らく人間の「頼りなさ」「果敢なさ」を多数目撃したのであろう。それゆえに「歴史の運命」に対し、それが偶然という残酷さを持つことを示すことができた。このような歴史認識はレーヴィットが居合わせた「乏しき時代」の中で生み出されたものであり、その時代背景を考えると近代化という自然から人間が分裂していく時代において人間存在がその存在を円満・円滑に存立させるためにはどのような哲学・思想が求められるのか、その根本の部分が改めて問われていることを示す。それは理想主義的世界観の唱和のみではなく、変転し移ろってゆく歴史とそこに居合わせる人間存在の人生の感情と生活の次元から（人間存在の倫理）を今一度検討する必要性をこの時代に提起している。

(6)レーヴィットは論考「歴史の意味について」「歴史と歴史意識」でヘーゲルやフンボルトの議論から「哲学的世界史」を批判的に検討する。本論と関わるのは「世界史」という括りが誤謬であること、つまり、「われわれの歴史的な人間世界はかりそめのものに過ぎない」（レーヴィット 一九八九 二〇頁）にもかかわらず、「歴史の中に自己の意味を見出そうとする近代のキリスト教以後の人間」（レーヴィット 一九八九 二二頁）は自然と人間を分離させた。つまり、人間を産み出す自然と人間が自己の働きで「歴史」を生み出すことを区別したのである。レーヴィットは「自然と歴史のこの分裂の最後にくるのがヘーゲル門下のマルクスによる『歴史は人間の真なる自然史である』という命題」（レーヴィット 一九八九 二二頁）であるという。「人間にとり本来的な世界は自然の世界ではなく、

歴史の世界である」という世界観の下で人間は自然を離れ、自ら歴史的世界を作り出していけると考えられた。その根拠となるのが近代の理念としての「精神」であり「意識」である。そしてこの「時代の精神」を形作るのが進歩史観であり、ディルタイでいうところの「普遍妥当性」である。「世界史」という言葉は同時にそれが「絶対に正しい普遍的価値」による世界の画一化を招く。このことは現代では批判の対象とされるが発展段階論的な進歩史観に基づく世界観や価値観は今でも根強く残っており、人間存在をどのように把握するのかを検討する際にもその影響は看取できる。例えば本文中後述する〈停車駅論争〉の世界観は「近代」という時代を「通過駅」とすることは自明であるがこのこと自体がひとつの世界の画一化であり、レーヴィットの「世界史」に対する論究と親和する。

(7) 藤本隆志は近代の理想郷＝ユートピアについて「自由」「平等」「博愛」「正義」の観点から検討し、「近代的な理想希求型の当為には、論理的な自己矛盾に近いパラドクスの萌芽（たとえば、いわゆる『民主主義のパラドクス』）が含まれているばかりでなく、その実践的な帰結はむしろ当の理想を裏切るものであった場合が多いのである」（藤本 一九八五 四八頁）と述べる。この指摘は本論が論じる理想と現実の転倒について倫理学がひとつの根拠とする「理想希求型の当為」にそもそも論理的な矛盾があることを問題としている点で示唆に富む。藤本は「自由・平等・博愛といった理念はいまや一種の幻想であり、かかる幻想の下に現実の意思決定や行為を評価しようとしてきた歴史的事実こそ批判的に再考さるべきではないのか。現実を理念（イデア）よりも低次の存在形態とするのはプラト

ン以来の伝統ではあるが、いまこそわれわれの理想を現実によって再評価すべきときではないのか」（藤本一九八五 四九頁）という。本論が論じてきた歴史をどう捉えるのか、そこに生きる人間存在の営為という現実から歴史をみなければならぬという方法と親和する。

(8) 「自然発生的」という言葉の使い方には慎重でなければならない。「自然と作為」という見方があるが、これは発展段階論的に世界を捉え、近代以前の人間集団を「自然発生的」なものと思なす。けれども、果して〈人間の共同〉を考える際に他者との関係が「自然発生的」もしくは「自生的」であることが現実に実在するのか。いつどの時代であっても〈人間の共同〉は作為的でなければ維持管理・運営することが難しいだろう。であるならば「自然発生的」な人間集団というイデオロギーは少なくとも人間存在論的には用いることが適当ではない。同様の指摘は山崎正和の『社交する人間』、「信用と相互認知のつくる集団」「ゲマインシャフト論の幻想」においても言及されているので参照のこと（山崎二〇〇六 七一―八〇頁）。

(9) 情報が現実を浸食する時代、例えば「子育て環境」において一番深刻なのは「個人」を単位とする「社会」において親の与り知らぬところで子どもが情報にさらされていることである。家族の外部にある情報に子どもが触れるということはいつの時代にもあるが、現代社会の「子育て環境」ではまるでそれが洪水のような規模とスピード、情報量と財とサービスの更新性（情報環境、情報機器等）によって押し寄せ、親という防波堤の間隙を超えて子どもに直結してしまう時代である。

- (10) レーヴィットの「自然と人間の分裂」という指摘は思想的問いとして歴史、世界観それ自体の再検討を促す（レーヴィット一九八九）。
- (11) （鳥越編二〇〇七）を参照のこと。
- (12) 本論で論じる〈停車駅論争〉は歴史の捉え方、進歩史観と密接に関わる。このことについてレーヴィットはヘーゲルの「世界史の哲学」の検討から「世界史の進行」は「自由の意識における理性的進歩」のことであり、その鍵となっているのは「理性の目」であるという。「それによって世界史の一切の悪、民族や個人の幸福を犠牲に供する『屠殺台』ともいべき世界史の悪」（強調点は筆者）を和解できるとヘーゲルは考えたとレーヴィットは整理する（レーヴィット一九八九一一頁）。このような「自由の意識における理性的進歩」の見方は「歴史の推移を最初から、未来とか未来へ向けられた進歩」として捉えるがゆえに「これまでに生じたことはまだその目標に到達していない前史という準備段階にすぎない」（レーヴィット一九八九一五頁）ということになる。レーヴィットの歴史に対するこのような捉え方は本論が〈停車駅論争〉と呼ぶ世界観に符合する。
- (13) （吉田二〇〇五）を参照のこと。
- (14) 亀山純生は『環境倫理と風土』において共生概念を理論的に検討し、生物学的共生（symbiosis）とは区別される理念としての共生（kyosei）概念を提起している（亀山二〇〇五）。
- (15) （丸山一九六一）を参照のこと。

- (16) (河合 一九九九) を参照のこと。
- (17) (柳田 一九九八) を参照のこと。
- (18) この矛盾は今後、生まれ老い死ぬ人間存在の〈生命的基盤〉が崩壊し、寄る辺を失った人間存在の増加という点において、孤立無縁という社会問題を更に深刻化させるだろう。
- (19) (高木・竹村 二〇一五) を参照のこと。
- (20) 田中浩の「近代国家論の生誕」を参照のこと(田中 二〇一六)。
- (21) アンシエーションによる社会的結合の原理を検討した「現代日本におけるアンシエーション論の本質とその問題点」を参照のこと(増田 二〇一三)。
- (22) 内閣府調査『平成二六年版 子ども・若者白書(全体版)』「特集 今を生きる若者の意識において」の一、自己認識・(一)、自己肯定感を参照のこと。
- (23) (都築 二〇〇七) 六四頁。
- (24) (ハーバーマス 一九九四) を参照のこと。
- (25) 例えば大小田重夫の論考「物語的自己同一性」の中でリクールの議論が紹介されているが、リクールの試みは「認識する我」ではなく、「物語られる生のなかでさまざまな他者と関わる自己」からの存在論的考察である(大小田 二〇〇七 一三四頁)。
- (26) 例えば(平田 一九六九) を参照のこと。

- (27) (増田二〇一五) を参照のこと。
- (28) 科学技術と情報技術の時代を生きる人間存在について吉田健彦の論考は安易な反科学技術論、反情報技術論とは異なり、現代を「必然的異常社会」と捉えている点で近代科学技術が「累積」していくだけの時代に新しい視座を提起している(吉田二〇一六)。
- (29) 財政の視点から現代日本を「個人」が分断された時代であると分析する井出英策・古市将人・宮崎雅人は「必要原理」という概念の提起によって人間と人間の関わりの方、ひいては人間の存在と生存について論究している(井出・古市・宮崎二〇一六)。
- (30) 石田光規は少子高齢社会と格差、社会的排除について論じており、参考になる(石田二〇一一)。
- (31) 『現代日本文学大系 十八 夏目漱石集』(二) 二七二頁。
- (32) (山田二〇一四) を参照のこと。
- (33) 特に子どもが無制限に情報機器に触れることの危険性について『メディア漬け』で壊れる子どもたち』で内海裕美は医学の臨床の現場から警鐘を鳴らしている(清川・内海二〇〇九)。
- (34) システムによる「社会」の完成については上柿崇英の指摘が参考になる。システムが貫徹された「社会」では「老いる」ことですら、もはや病理となると上柿は述べる。ここにはシステムと科学技術が補完的に連関する中で人間存在と生の意味そのものが変質してしまう時代の訪れを予見している点で極めて倫理的な問いかけを行っていると言えるだろう(上柿二〇一六)。

- (35) (井出・古市・宮崎二〇一六) 一三三頁。
- (36) 世間については(浜口一九八八)、(井上二〇〇七)を参照のこと。
- (37) 共同通信「虐待」取材班(二〇一四)『ルポ 虐待の連鎖は止められるか』を参照のこと。
- (38) 上柿の時代に対する以下の言及は示唆的である。「あらゆる人々が何も意識することなく、すべての物事が彼らの背後で自動的に完結していく、完璧な世界」とは、果して何なのだろうか。そこにあるのはまさに「完璧な社会システム」の姿であり、ある面ではこれこそが人間を置き去りにしながら膨張してきた、現代社会の姿そのものではないだろうか。それを今以上に拡張し、その果ての先へ到達したとき、そこで果して人間は、本当に人間としていられるのだろうか——？」(上柿二〇一五口二八九頁)。

【参考文献】

- 石田光規(二〇一一)『孤立の社会学』勁草書房
- 井出英策・古市将人・宮崎雅人(二〇一六)『分断社会を終わらせる』筑摩書房
- 井上忠司(二〇〇七)『世間体の構造(文庫版)』講談社
- 上柿崇英(二〇一五イ)「生活世界」の構造転換『自然といのちの尊さについて考える』竹村牧男・中川光弘監修、岩崎大・関陽子・増田敬祐編著 ノンブル社

- 上柿崇英 (二〇一五〇) 「あとがき」『環境哲学と人間学の架橋』上柿崇英・尾関周二編 世織書房
- 上柿崇英 (二〇一六) 「現代人間学への社会的、時代的要請とその本質的課題」『現代人間学・人間存在論研究』大阪府立大学環境哲学・人間学研究所、第一号(本誌)
- 大小田重夫 (二〇〇七) 「第四章 ニヒリズムとテクノロジーの時代の倫理、第二項 物語的自己同一性」『現代倫理学』坂井昭宏・柏葉武秀編 ナカニシヤ出版
- 加藤秀雄 (二〇一六) 「自治空間としての生活世界と伝承」現代人類学研究会 2016.2.27 アンジェム
- 亀山純生 (二〇〇五) 『環境倫理と風土』大月書店
- 河合隼雄 (一九九九) 『中空構造日本の深層(文庫版)』中央公論社
- 共同通信 「虐待」取材班 (二〇一四) 『ルポ 虐待の連鎖は止められるか』岩波書店
- 清川輝基・内海裕美 (二〇〇九) 『メディア漬け』で壊れる子どもたち』少年写真新聞社
- ディルタイ・W (一九三五) 『世界観の研究』山本英一訳 岩波書店
- 田中浩 (二〇一六) 『ホップズ』岩波書店
- 都築貴博 (二〇〇七) 「いかに生きるべきか」『現代倫理学』坂井昭宏・柏葉武秀編 ナカニシヤ出版
- 夏目漱石 (一九七〇) 『現代日本文学大系 十八 夏目漱石集 (二)』筑摩書房
- 日本心理学会監修、高木修・竹村和久編 (二〇一五) 『無縁社会のゆくえ』誠信書房
- 日本村落研究学会編、鳥越皓之責任編 (二〇〇七) 『むらの社会を研究する』農山漁村文化協会

- ハーバーマス・J (一九九四) 『公共性の構造転換 第二版』 細谷貞雄・山田正行訳 未来社
- 浜口恵俊 (一九八八) 『「日本らしさ」の再発見 (文庫版)』 講談社
- 平田清明 (一九六九) 『市民社会と社会主義』 岩波書店
- 藤本隆志 (一九八五) 「他律・自律・愛」 『倫理 愛の構造』 井上忠・藤本隆志・山本巍・宮本久雄 東京大学出版会
- 柳田國男 (一九九〇) 「民間伝承論」 『柳田國男全集 (文庫版)』 (二八) 筑摩書房
- 柳田國男 (一九九八) 「都市と農村」 『柳田國男全集』 (四) 筑摩書房
- 山崎正和 (二〇〇六) 『社交する人間 (文庫版)』 中央公論新社
- 増田敬祐 (二〇一三) 「現代日本におけるアソシエーション論の本質とその問題点」 『共生社会システム研究』 vol.7 農林統計協会
- 増田敬祐 (二〇一五) 「生命と倫理の基盤」 『自然といのちの尊さについて考える』 竹村牧男・中川光弘監修、岩崎大・関陽子・増田敬祐編著 ノンブル社
- 丸山真男 (一九六一) 『日本の思想』 岩波書店
- 山田昌弘 (二〇一四) 『家族難民』 朝日新聞出版
- 吉田健彦 (二〇一六) 「人間存在論・技術論への時代的要請と歴史的必然性」 『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)

吉田傑俊（二〇〇五）『市民社会論』大月書店

ヨナス・H（二〇〇〇）『責任と言う原理』加藤尚武監訳 東信堂

リースマン・D（二〇一三）『孤独な群集（上・下）』加藤秀俊訳 みすず書房

レーヴィット・K（一九八九）『歴史の意味』佐藤明雄訳 未来社

電子資料

内閣府調査『平成二十六年版 子ども・若者白書（全体版）』「特集 今を生きる若者の意識において

一、自己認識・（一）「自己肯定感」内閣府 http://www8.cao.go.jp/youth/whitepaper/h26honpen/okushu_02.html