

承)、〈間柄〉、〈共同〉、〈役割〉、〈信頼〉、〈許し〉、〈悪〉、〈救い〉、〈美〉といった、独自の基礎概念を整備するよう試みてきた。それは本書が、〈自己完結社会〉というまったく新しい人間的現実と向き合うためであると同時に、〈無限の生〉の「世界観＝人間観」を相対化できるだけの新たな立ち位置を必要としているためでもあった。しかしそこで何より意識されていたのは、筆者自身がこの時代を生きるひとりの人間として、ひとつの〈思想〉の創造を实践すること、それをひとつの世界観、人間観という形で提示していくことだったのである。われわれは【序論】で、この試みを「現代人間学」と呼んだ。本書が目指してきたのは、自らがこの新たな哲学的方法論の具体的な一実践例となることでもあったのである。

〈思想〉とは、世界や他者との対峙を避けられない人間が、自身の宿命と向き合おうとして紡ぎだしてきた意味や言葉を原点とするもの、そしてそれが世代を越えた目なごしのもとで体系化されたもののことを言う。本書の概念を用いて言うなら、それは「人間存在が〈存在の連なり〉のもと、〈世界了解〉を成し遂げようと現実と格闘し、そのなかで生みだしてきた、世界や人間を説明するための体系化された意味や言葉」に他ならない。われわれは【序論】において、〈思想〉の實踐が優れたものになるためには、それが「強度を備えた〈思想〉」とならなければならないこと、そのためには理論としての巧妙さ、論理的な説得力を追求するだけでは不十分であるということについて述べてきた。したがって本書の實踐が成功したと言えるかどうかは、ひとえに本書の試みが「強度を備えた〈思想〉」に値する何ものかになりえたかどうかにあるだろう。はたして本書が、人間存在の本質を的確な形で掌握するものになっていたのか、そこから導出される意味や言葉が、現代を生きることへのひとつの〈救い〉にまで触れえるものだったのか、そしてその言葉のなかに筆者自身の“美意識”が表現されていたのかどうかである。その判断は、後に続く人々に任せることにしたい。

【注】

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

原則として「世界観＝人間観の提示」をあげた。ここで述べた、新たな世界観、人間観、価値観そのものを構築していくことの意味は、本章での分析を通じて自ずと明らかになっていくだろう。

- (2) われわれはこれまでの議論において、確かに〈社会的装置〉の台頭によって「意味体系＝世界像」が矮小化されると論じてきた（【第二中間考察】を参照）。しかしそれは、必ずしも「意味体系＝世界像」そのものが人間的世界から消滅することを意味しない。一連の変化は、「〈生〉の分析」のもとでは「人間的〈生〉」を掌握するための意味の通路が縮小していく過程として理解されるが、「世界観＝人間観」のもとでは、それは〈無限の生〉の台頭に伴って、「意味体系＝世界像」が〈生〉の現実からますます乖離していく過程としても理解することができるのである。
- (3) 【第二中間考察】および、【第三中間考察】を参照のこと。
- (4) “無間地獄”とは、もともと仏教でいう八熱地獄の八番目に相当し、激しい苦しみが絶え間なく続き、楽の間が生じることがないことから無間地獄と称される。本書では、仏教的な意味合いではなく、まさしく「絶え間ない永続的な痛み」という意味合いのものでこの語を借用している。『広説佛教語大辞典』（2010）項目「無間地獄」を参照。
- (5) ここでの「より良き〈生〉」という概念は、〈有限の生〉とともに生きることを提起する本書にとって重要なものである。ただし本書が明らかにしたいのは、「より良き〈生〉」が——あるいは後述する「美しく生きる」ということが——ギリシャ哲学以来の「善き生」をめぐる議論のように、具体的に何を指しているのかということではない。なぜなら「より良く生きる」ことも、「美しく生きる」ことも、異なる時代、異なる境遇に生きる人間存在にとっては、違ったものになりうるからである。ここで明らかにしようとしているのは、そうしたものの“内容”ではなく、あくまで人間存在が自らの置かれた現実と格闘し、そのなかで、それぞれの形でそうしたものを見いだしていくことの“意味”についてである。
- (6) ここでの「自由の人間学」とは、今日“自由主義（リベラリズム）”と呼ばれている政治思想の土台となった人間理解のことを指している。ロック、ルソー、カントといった人々は、ここで近代的な自由の概念を軸に、まさしくひとつの「世界観＝人間観」を打ち立てたと言えるのであり、後のマルクス主義や「ポストモダン論」、あるいはコミュニタリアニズムに至るまで、共通するのは、いかにしてこの時代に確立した人間理解と向き合うのかという問題であった。なお、「自由の人間学」に対する本書の位置づけについては、【補論二】において詳しく論じた。
- (7) 例えばM・J・サンデル（M. J. Sandel）は、『リベラリズムと正義の限界』（*Liberalism*

and the Limits of Justice, 2ed., 1998) の日本語版序文において次のように述べている。「負荷なき自我という観念に反対することで、我々の自己同一性を形成させる共同体や伝統を反省することは不可能であるとか、それらが要求するものを拒否することは全く不可能であると、示唆しようとしているのではない。私の議論は、むしろ、我々が反省するとき、状況づけられた、負荷ある自我として反省するのであり、自らの意向や愛着に優先して定義される自我としてではないということであり、また、道徳的熟慮をこのように理解することは、正義に関する論争に影響を与えるということである」(サンデル 2009 : iii)。

- (8) 増田敬祐は、ここでの「時空間的自立性」に相当する人間学的な前提のことを、「環境からの自由」と「環境への自由」という概念を用いて説明しようとしている。「環境からの自由」とは、人間存在が自らを規定する時間や空間の制約から解放されることを指しており、「環境への自由」とは、自然環境と社会環境の双方を含む「環境からの自由」を起点に、人間存在が自らの外的な環境世界に対して意のままに干渉することができることを指している。増田 (2017:194, 213)。【第七章:注38】も参照のこと。
- (9) ルソー (2005b : 207)、Rousseau (1966 : 41)。
- (10) 例えば、「民主的な政治機構」や「言論の自由」に代表される「政治的自由」は、基本的には人為的な制度の問題である。これに対して「存在論的自由」は、制度の次元を超えた存在そのもののあり方の問題であり、その意味において両者は本来区別されるべきものである。確かに十全な「政治的自由」のためには、自由な意志の妨げとなりうるものはなければならない方が良いと思われるかもしれない。しかしおそらくこの発想こそが、「政治的自由」が「存在論的自由」へと拡張されていく最初の起点となる。後に見るように、制度の問題としての「政治的自由」は、必ずしも「存在論的自由」をその要件としているわけではない。なぜなら〈有限の生〉と向き合った結果として、「民主的な政治機構」や「言論の自由」が導出されるということは十分にありえることだからである。【注54】も参照のこと。
- (11) カントの人間学的理想が体现されている、以下の文を再掲しておこう。「君の行為の格律が君の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるかのように行為せよ」(カント 1976 : 86, Kant 2007 : 53)。ここでの格律 (Maxime) とは、すでに述べたように、各々が自らに課している主観的な道徳原理のことを指しており、ここでは皆が主観的な道徳原理に従いながらも、常にその原理が普遍的に妥当なものになるよう努力することによって、われわれは人間集団全体として真に理性的で道徳的な世界に到達できる、ということが想定されている。したがって「意志の他律」は、ここでは最も未熟な意志のあり方となる。各自が「意志の自律」を達成していることこそが、あらゆる

る人倫の出発点となるのである。

- (12) 「精神は自由だ、という抽象的定義にしたがえば、世界の歴史とは、精神が本来の自己を自由に正確に知っていく過程を叙述するものだ、ということができる。……世界史とは自由の意識が前進していく過程であり、わたしたちはその過程の必然性を認識しなければなりません」(ヘーゲル 1994 : 39-41, Hegel 1986 : 31-32)。
- (13) 【第八章：注30】で言及した、『資本論』からの引用部分を再掲しておこう。「自由の国は、窮乏や外的な合目的性に迫られて労働するということがなくなったときに、はじめて始まるのである。……社会化された人間、結合した生産者たちが、盲目的な力によって支配されるように自分たちと自然との物質代謝によって支配されることをやめて、この物質代謝を合目的に規制し自分たちの共同的規制のもとに置くということ……この国のかなたで、自己目的として認められる人間の力の発展が、真の自由の国が始まるのであるが、しかし、それはただかの必然性の国をその基礎として、その上にもみ花を開くことができるのである。労働日の短縮こそは根本条件である」(マルクス／エンゲルス 1967 : 1051, Marx／Engels 1964 : 828)。
- (14) 「ゼロ属性の倫理」については【第七章：第五節】を、「積極的自由」については【第八章：第四節】を、〈他者存在〉から独立した〈自己存在〉が可能であるとする「本当の私」については【第七章：第五節】をそれぞれ参照のこと。
- (15) キリスト教の教義の出発点は、唯一絶対的な神と、人々の罪を背負って死んだイエスをキリスト(メシア)と信じることにある。そこでは、人間は失樂園の原罪を背負い、目先の欲望に囚われて罪を犯してしまう弱い存在として位置づけられている。神の愛はそうした人間ひとりひとりにあまねく及ぶのであり、罪を犯した人間は悔い改め、隣人愛とともに正しく生きることが求められる。そして世界は終末へと向かい、正しく生きた人々は、再臨したイエスとともに神の国で生きられるとされている。後に触れるように、ここにあるのは〈無限の生〉ではなく、むしろ〈有限の生〉の「世界観＝人間観」だったと言えるのである。日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会(2006)、小田垣(1995)も参照。
- (16) 小田垣雅也(1995)は、こうしたルネッサンス期に生じたキリスト教自体の変化を、人間の思考の方向性という意味において、「神からの発想」から「人間からの発想」への逆転現象と表現している。
- (17) 本書では踏み込まないが、それにもかかわらず、この「世界観＝人間観」が最も成功した分野がある。それは“科学技術”の分野である。【第一章】で触れたように、“技術”と“科学技術”は必ずしも同じものとは言えない。“技術”を持たない人間社会は存在しないが、“科学技術”を生み出したのは西洋近代文明だけである。“技術”

が職人的勘に基づく製作活動であるとするなら、“科学技術”は世界に内在する普遍的な原理を抽出すること、そして抽出された原理を用いて自然を予測／コントロールしていく行為を指している。“科学技術”をもたらした精神の背後には、世界に内在する摂理を正しく紐解いていくという宗教的情熱が深く関わっていたのである。両者の接点については、村上（1986）も参照。

- (18) こうした整理に基づけば、【第九章】において見てきた「第二期」の戦後の理想、とりわけその中核をなしてきた「平和主義」と「民主主義」の理想が、いずれも「現実を否定する理想」としての側面を強く持っていたことが理解できるだろう。
- (19) この論点をめぐっては、おそらく二つの留保が必要である。ひとつは、後の時代に理念がもたらした成功に見えるものであっても、実際には現実に基づく試行錯誤がもたらした成功に過ぎない場合があるということ、もうひとつは、理念の力が最も顕著に発揮された歴史的事例は、アメリカ独立戦争やフランス革命というよりむしろ、例えばカンボジアでポル・ポトが試みた実践などがそうである、ということである。このときカンボジアでは、都市を否定するところにある理想国家の建設のために、数100万人にもものぼる人々が都市から農村へと強制的に移住させられた。驚くべきことに、その「社会実験」を通じて、最終的には全国民の1／4あまりが死亡したとされているのである。詳しくは山田（2004）。
- (20) 以下は、栗原敬遠が「郷土愛」という概念の無力さや虚構性について論じた一節である。「近代的自我の確立……それは同時に暗黒との戦いでもあった。選択行為が不可能な地点にあっては、私たちは何時までも自由を獲得できない。……しかし暗黒は消えなかった。暗黒は光のあるところに常に控えている。それはそもそも消えるの消えないのという次元で語る対象ではないのだ」（栗原 2016:106、傍点は筆者）。栗原が述べる「暗黒」とは、逃れられない人間の宿命、すなわち本書で〈有限の生〉と呼ぶものに相当する。またここでの「光」は、本書で言う無限の理想に相当する。この一文は、われわれが世界を〈無限の生〉の「世界観＝人間観」のもとで眺めるとき、「意のままにならない生」の現実が、あたかも影のようにどこまでも追いかけてくる様子を鋭く表現しているのである。また増田敬祐は、この「無間地獄」について〈万能の否定論〉という概念を用いて説明している。「私たちの生きる現代社会は「人類史の構想」という発展進歩史観によって、生活の現実が常に「本来」の「あるべき姿」を前に、それが「前近代」であろうが、「未完の近代」であろうが、否定される方式となっている、ということである。この〈万能の否定論〉では、終着駅にたどり着いた＝「本来」の「あるべき姿」に達したと認められない限り、現実の人間は何をしても「人類史の構想」を根拠に否定されてしまう」（増田 2020b:352）。

- (21) われわれはこれまで一連の理念の先に、すべての人々が満たされ、光輝くような、どこかバラ色の世界をただただ素朴に信じてきたのではなかっただろうか。それがあまりに偶像化されていたので、おそらくわれわれは、こうした事実の側面をなかなか受け入れられずにいるのである。
- (22) 確かに自由も、平等も、自律も、共生も、社会的現実という次元においては、それらを必要としている人々が存在するだろう。その意味において、われわれは一部の国や一部の地域、一部の属性を持つ人々の間で自明視されている権利であっても、その恩恵を受けられない数々の人々が存在することを忘れるべきではないと言える。しかし本書が問題にしているのは、そうした社会的な不均衡のことではない。「存在論的自由」によって基礎づけられた理念の根底には、「無間地獄」が横たわっているということ、それらが「現実を否定する理想」として追求され続けたとき、人間の未来には何が待ち受けているのかということこそ、本書が問題にしていることだからである。
- (23) ここでの根源的な「世界観＝人間観」の変容のことを、吉田健彦は「デジタル化」と表現してきた。吉田の言う「デジタル化」とは、直接的には思考とデータが等価のものとして人々に認識されることを指している。しかしそれは科学技術の進展に伴って、第一に、異質なものとして現前する他者や、そうした他者との対峙によって立ち現れる「私」という存在を、操作可能なデータとして一元的に理解、置換できるものだと見なす、「世界観＝人間観」の成立として説明され（吉田 2017）、第二に、「存在論的ノイズ」のなかにおいてしか存在できない人間に対して、特定の間像（人間類型）を「真の人間」と想定し、そこから外れるものをすべて「除去可能性ノイズ」という形で除去することが可能であり、また除去すべきだと見なす「世界観＝人間観」の成立として説明されている（吉田 2018）。歴史や記憶を含む「全体性」を纏い、絶対的に固有な存在として私に迫りくる他者は、ここではノイズを除去され、自意識を持って余す自身の自己確認のためのリソースとしてのみ理解されるようになる。そうして「他者原理」を喪失した「私」は、すべてがコントロール可能であるとする偽りの無限と永遠のなかで、孤絶した透明な存在になると説明されるのである。【第六章：注26】および【第八章：注64】も参照。
- (24) 栗原敬遠の「暗黒地域論」は、「地域起こし」や「郷土愛」の名のもとに称揚される「地域」なるものを紐解き、その根底にある矛盾や虚構性について論じたものである（栗原 2015）。栗原によれば、かつて「地域」を支えていたのは、「選択できない」ことを受け入れる世界観であり、そうした世界観を、当事者となる人々が了解、共有していたことであった。しかしそれは、今日では逆に「選択できる」ことを自明視するような世界観に置き換えられてしまっている。たとえ「選択できる」世界観のもと

でどれだけ「地域」なるものを復元しようと試みても、人々はかえってその必然性に苦しむことになる。そして経済効果という理由を当てにした、まがい物ばかりを生産することにもなるだろう。結局そこには、根源的な持続性が欠落しているのである。この指摘は、本書で見てきた「世界観＝人間観」の変容を別の角度から捉えたものと言えるだろう。【注49】も参照。

- (25) この「寓話」のなかの「殺生嫌いの若者」は、一見すると“ヴィーガン”と呼ばれる人々と重なる部分があるように思えるかもしれない。しかし本書がこの「寓話」を取りあげたのは、そうした人々の生き方を否定するためではまったくない。実際、第三者からヴィーガンとして認知される人々であっても、その信念の形はさまざまだろう。本書が批判しているのは、後に論じているように、あくまで自らの〈生〉の前提としてまぎれもなく殺生が君臨しているにもかかわらず、その現実を普遍的な「悪」（あるいは普遍的な「善」）として価値づけるような、「現実を否定する理想」に対してである。逆に言えば、たとえ「肉を食べない」という信念であっても、それが現実との格闘を通じて自身なりの“より良き〈生〉”として、すなわち「現実寄り添う理想」として見いだされるということは十分にありえると言えるのである。
- (26) 例えば現代人が直面している“老い”の問題は、その典型的なものと言えないのではないだろうか。実際、「かけがえのないこの私」を自明視してきた人々にとって、能力が衰え、外見が変わり、誰かの助けを必要とするようになる“老い”は、まさしく許しがたい不条理であるだろう。しかしこれまで見てきたように、そうした考えに至るのは、われわれ自身が人生の目的を「自己実現」と見なし、無意識のうちに特定の身体的状態のみを「正常」だと認識しているからではないだろうか（【注23】における吉田の「存在論的ノイズ」をめぐる考察も参照のこと）。われわれにとって、“老いる”ことはすでに身体の「非正常」であって、それは言ってみれば医学的に克服されるべき「疾患」のひとつとなっている。だが、どれほど金銭や労力を費やしたところで、われわれが“老い”から逃れることなど不可能であり、そこにあるのはまさしく先の「無間地獄」であるだろう。〈有限の生〉の「世界観＝人間観」が訴えているのは、ここでわれわれが本当に必要としているのは、若返りの薬でも鋼鉄の身体でもなく、生老病死の全体としての〈生〉を見つめ、そうした〈生〉を引き受けていく意味であり、その過酷な現実と力強く対峙していくための術であるということなのである。〈有限の生〉を生きたかつての人々にとって、おそらく“老い”とは抵抗すべきものでも、克服すべきものでもなかった。彼らは、おそらく青年には青年の役割があり、老人には老人の役割があると考えていた。齢を重ねていくということは、人が人生に連なるひとつの舞台に別れを告げ、その都度別の新しい舞台に「誕生」ということ

を意味していたのである。

- (27) 近年注目されている「ベーシック・インカム」は、国家が全国民に対して一定金額の生活保障を無条件に行うという究極の福祉政策である。多大な財源をいかに確保するのか、また人々の勤労意欲が減退する可能性や、企業が賃金を引き下げる可能性などをどう考えるのか、問題点はさまざまに指摘されているものの、実現すれば事実上貧困は撲滅されると考えられている。詳しくは原田（2015）を参照。ただし本書が注目したいのは、この政策の実現可能性というよりも、その背景にある「世界観＝人間観」、とりわけそれが、ある面において〈自己完結社会〉と強い親和性を持っているという点である。例えば「ベーシック・インカム」の導入によって、労働することの意味は根源的に変容するだろう。それは〈生存〉のためではなく、いわば完全に「自己実現」のためのものとなる。それは政府という〈社会的装置〉によって、生活の必要という意味の文脈が不可視化される世界であって、言ってみれば「〈ユーザー〉としての生」を完全なものとするための試みであるとも言えるのである。
- (28) 増田敬祐は、本書と同じ「脳人間」の「ユートピア」について、〈脳の外化〉という概念を用いて論じている（増田 2020b）。
- (29) 松田（2018）によると、医師が患者に直接致死薬を投与する形での安楽死を合法化した国として、オランダ、ベルギー、ルクセンブルク、カナダ、オーストラリア（一部の州）があり、医師が患者に致死薬を処方し、患者が自らそれを服用するなどして自死する形の「医師介助自殺」のみが合法化されている国として、米国（一部の州）、スイスがある。なかでもスイスは外国人にも門戸を開いており、合法的な自殺を求めてスイスを訪問することは、しばしば「自殺ツーリズム」とも呼ばれているとされる。
- (30) 2001年に世界で先駆けて安楽死を合法化したオランダでは、その要件として、患者の要請が自発的で熟慮されたものであること、医学的な疾患があり、それがもたらす苦痛が永続的で耐えがたいものであること、病状を解決する他の方法がないこと、患者への病状及び予後についての情報提供がなされていること、独立したもうひとりの医師による見解が主治医と同じものであることなどが挙げられている。詳しくは松田（2018）を参照。
- (31) 「すべり坂」と呼ばれる一連の議論が問題にしているのは、家族や社会が抱えている負担や、苦しむ本人への配慮などを理由として、あくまで本人の意思とは別のところで安楽死が実施されしまうことである。こうした“自己決定”に関する過剰なまでの強調に対して、松田（2018）は、自発と非自発の区別の難しさ、自己決定の前提となる人間の“自律”の不完全性を指摘している。だが、その指摘はあくまで実践としての困難さであって、「人間は自らの命の終結をコントロールできることが望ましい」

という「世界観＝人間観」そのものについては、ここでも問題にはされていないように思える。

- (32) 詳しくは松田(2018)を参照。また、このことに関する報道として、「高齢者の自殺ほう助認める動き、医師らが反対表明 オランダ」『AFP通信』(2017年4月4日、<https://www.afpbb.com/articles/-/3123884>)も参照のこと。
- (33) わが国では、医師が直接致死薬を投与したり、医師が処方した致死薬を患者が自ら服用する一般的な安楽死とは区別される形で、終末期患者への生命維持のための治療を中止したり、新たな治療を開始しなかったりするものが「尊厳死」と呼ばれてきた(両者は「積極的安楽死」と「消極的安楽死」という形でも区別される)。前者が自らの運命を文字通り自ら決定する選択であるのに対して、後者は自らの運命を自然に任せる選択であると考えれば、ここには本質的な差異があるということが分かるだろう。「自己決定が適切になされたか否か」という視点だけでは、こうした違いは見過ごされてしまうのである。
- (34) この「自殺のための公的な施設」をめぐる、筆者が最初にインスピレーションを得たのは、木城ゆきとの『銃夢』という漫画作品である(木城1995)。
- (35) もちろん、当事者となる未来世代がこの主張を聞いて、「人間でなくなる」、「グロテスク」だというのは、“身体”という原始的な器官に囚われた古い人間の発想に過ぎないと主張する可能性は十分にある。本書はそうした主張を否定しないし、だからといってここでの主張が一面的だとも考えない。〈思想〉とは、究極的には、時代に生かされる人間が、おのれに与えられた時代の風景から見えるものを描くことでしかない。それをどう受け取り、どう判断するのかということは未来世代に任されている。それが〈思想〉をめぐる“託す”という行為の本質だからである。
- (36) ここでの〈有限の生〉の原則は、筆者が思いつく限りのものである。したがって正確に述べるのであれば、それは少なくとも五つ存在するのであって、五つだけとは限らないと言えるかもしれない。
- (37) こうした主張をすると、〈無限の生〉の理想家たちは、奇妙なことに、自らは十分なほどに〈有限の生〉を理解していると口にする。〈有限の生〉は議論の自明の前提であって、だからこそわれわれはそれを克服した理想を語っているのだと主張する。しかしこれだけでは、〈有限の生〉を少しも本質的な意味において理解していることにはならない。例えば先の「寓話」における「殺生嫌いの若者」が、他の命の犠牲を伴う自らの有限性について、本質的な意味において「理解」していたと言えるのだろうか。「若者」はあくまで〈有限の生〉を「否定」していたのであって、それだけでは〈有限の生〉を「理解」したことにはならないのである。

- (38) こうした人間学的な前提は「ブランクスレート説」——ブランクスレート (blank slate) とは“空白の石版”を意味する——とも呼ばれ、自然科学の分野では早い段階から問題提起が行われていた。代表的なのは、社会生物学や進化心理学をめぐる論争であり、前者であれば人間の利他的行為が、後者であれば人間の認識や思考が、いずれも進化論的に獲得された生得的な基盤のもとで説明できる、というのが自然科学側の主張であった。これに対して人文科学側は、それを頑なに認めようとはしてこなかった。その理由は、人間精神に関わる部分に生物学的な論理や生得的な差異などの存在を認めてしまうと、自由や平等、啓蒙や教育などをめぐる従来の枠組みが根底から揺らいでしまうと恐れたからである。例えばピンカー (2004) を参照。
- (39) 後述するように、われわれ自身が〈有限の生〉に基づく根源的な“差異”を持つ存在であることを肯定するからこそ、結果的に「機会の平等」や「結果の平等」が必要であるとの認識が導きだされる場合がある。もっともこうした“平等”は、あくまで社会的、制度的次元において人為的に創出される類のものであって、〈無限の生〉に基づく「存在論的平等」とはまったく異質のものである。【注54】も参照のこと。
- (40) 詳しくは【第八章第三節】を参照のこと。
- (41) 階級闘争の最終段階において、「国家は死滅する」と説いたのはF・エンゲルス (F. Engels) であったが (エンゲルス 1966 : 109, Marx/Engels 1987 : 224)、【第九章】でも見てきたように、「第二期」の日本社会においては、国家権力の存在そのものが「悪」であり、連帯する“市民”たちの究極形態においては、あたかも暴力装置としての国家自体が不要であるかのような風潮さえ存在していたのである。
- (42) 【第九章】で見た「第二期」以来、われわれの社会はどこか無意識のうちに、権力を監視し、権力を批判することだけが、われわれの責任の取り方であると誤解してきた側面があったように思える。しかし人間が「素朴な〈悪〉」を内に秘めている以上、われわれは権力というものを本質的に必要としている。したがって重要なことは、あくまでわれわれが自ら「権力を創出していく」当事者として何ができるのかということである。この原点を忘れたとき、権力はおそらく別の形で腐敗していくのである。
- (43) そのためわれわれは、特定の価値判断に由来する“悪”を糾弾するときにこそ、最も慎重にならなければならない。人間がもたらすわざわいのうちで最も恐ろしいのは、しばしば自身の無謬性を盲信したうえでの「善」や「正義」がもたらす悪だからである。
- (44) “無常”とは、「常ならざること、変化すること、生滅あること、特に人間など生ある者が必ず死滅すること、あるいは健康なものが病み、青年が老いるなど、変化してほしくないものが望ましくない方に変わることに對して言われる」(『仏教・インド

思想辞典』2013)。それにもかかわらず人間は、何ものかが変わることなく永遠にそのままであることを願ってしまう。だからこそ、そこに苦しみが生まれる。しかしその苦しみを生みだしているのは、何ものかの永遠を願う自分自身であって、この世の無常という真理を悟ることこそが苦しみから解放される唯一の道である。こうした世界観は、仏教における中心的な教義のひとつであると同時に、この列島に住む人々の間では広く共有されてきたものであると言えるだろう。

(45) 「汝の敵を愛せ」は、『マタイ福音書』第五章および『ルカ福音書』第六章に見られる、イエスが山上から人々に向けて語りかけた言葉のひとつである。「あなたがたも聞いているとおり、「隣人を愛し、敵を憎め」と命じられている。しかし、わたしは言うておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。あなたがたの天の父の子となるためである。父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださるからである」(日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会2006)。

(46) 広井良典(2001)は、戦後の日本社会が成長に邁進していくなかで、人々が「私の生そして死が、宇宙や生命全体の流れの中で、どのような位置にあり、どのような意味を持っているのか」という根源的な問いと向き合っていくことをなござりにしてきたと述べる。そしてわれわれが、いまや「死生観の空洞化」とも呼べる事態に直面していること、加えて長い年月をかけてこうした問いと向き合ってきた宗教を含め、再び社会として死生観の問題と向き合う時期にきていると指摘する。なお、広井が伝統的な宗教に共通する特質としてあげている、「永遠」の位置づけと「存在の負働性」、および「永遠」に触れることを通じて再び自らが生きるこの世界に深い価値を見いだすという論点については、本書における〈有限の生〉や〈世界了解〉をめぐる考察とも多くの接点があると言えるだろう。

(47) “浄土”とは、仏や菩薩などが住むとされる、煩惱の対象となるものが存在しない世界のことを指し(人間が現に生きる世界を“穢土”と呼ぶことに対応する)、とりわけ鎌倉時代の仏教である浄土宗や浄土真宗においては、阿弥陀仏に帰依し、死後浄土に往生することが理想とされた。キリスト教における“天国”とは、神や天使の住む天上の世界のことであり、同時にそれは、イエスの再臨の後にキリスト者が永遠の祝福を受けるとされる神の国のことを指している(ただし諸説によれば、神の国は、神の支配が完成された地上の国として到来するとされる場合もある)。確かに浄土も天国も、人々が生きる“いまここ”にある世界とは異なる別の世界のことかもしれない。しかしその地に至るためには、人々はあくまでこの世界でどう生きたのかということが問われる。この信仰の根底にあるものもまた、この世界でより良く生きるための“知

恵”だと言えるだろう。『仏教・インド思想辞典』(2013)、日本聖書協会／共同訳聖書実行委員会(2006)を参照。

- (48) ただし、人間存在の行為としての“信仰”のなかには、確かに一切の疑念を排除した形での“絶対的な帰依”という形もまた存在する。本書が示したかったのは、“信仰”という行為のなかには、こうした人間学的に多様で豊かな側面があるということである。
- (49) 前述した栗原敬遠の「暗黒地域論」(【注24】)は、本書と多くの接点を持っているが、本書とは明確に異なる点がひとつある。それは栗原が、諸星大二郎の漫画作品『闇の客人』を解釈するにあたって、鬼踊りを舞う老人が「選択できない」世界観を生きていたがゆえに、何の苦悩も葛藤もなかったとしている点である。これは栗原が、リメイクされた新版において、老人が鬼踊りを舞うべきもっともな理由や設定が追加されたことを引き合いに、われわれが「選択できる」世界観へと移行したことを示唆している点からすれば、重要な論点であることが分かるだろう。だが筆者は、〈有限の生〉を生きた人々において、苦悩や葛藤がなかったとは考えない。それは「意のままにならない生」とともに生きてきた時代の人々が、おそらく過酷な現実に対処する知恵と、現実と格闘していく術という面において現代人よりはるかに勝っていたがために、現代の部外者からはあたかもそのように見える、ということではなかっただろうか。
- (50) 「もしも、上記のような問題への出来あがった答えを、それが答えでありさえすれば何でもよい、という態度で求めるとしたら、その人は哲学よりもむしろ宗教にこれを求めた方がよい……だが、哲学はこのような、外から与えられる権威を認めない。外から与えられるあらゆる権威を否定し、しりぞけるところに、哲学的態度がはじめて生まれる。……人生の意義に関しても、自分自身の理性と経験によって受け入れることのできる答えだけを受け入れようとする、これが、この問題にたいする唯一の哲学的態度である」(大井／寺沢 2014:44, 47)。【序論】で触れたように、仏教やキリスト教に限らず、歴史のなかで洗練されてきた多くの宗教は、〈世界了解〉を求める人間存在の根源的な営為を出発点としているように思える。つまり了解のための言葉や意味が〈思想〉として体系化され、それが年月を経て〈生活世界〉に深く根づいたものこそが、われわれが伝統的に宗教と呼んできたものではなかっただろうか。この原点の部分に立ち返れば、宗教と哲学の間に根源的な差異などおそらく存在しないのである。
- (51) 古来より人々は、祝詞を奏上して然るべき場所に神を迎え、供物や舞などを奉じて神に祈った。しかしどれほど神事を行っても、それによって何かが保障されるわけ

ではない。人々の問いかけや祈りが、はたして神に届いたのかどうか、届いたとして、はたして神がそれに答えてくれるのかどうか、人々にはまったく分からない。それでも人々は神を祀り、神に問いかけ、神に祈った。というよりも、問いかけ、祈らずにはいられなかった。想像してみてほしい。この「意のままにならない」世界のなかで、人々にできることなど限られているではないか。確かなものがないからといって、はたして人間はそこで何もせずにいられるのだろうか。人々にとってはそれが、おそらくより良く生きるためにできる数少ないことのひとつだったのである。

- (52) 補陀落渡海は、南方の海の彼方にあるとされる、観音浄土を目指して死出の出航を行う宗教的な行の一種であり、16世紀頃を中心に、熊野那智のほか、日本各地にその記録が残っている。使用された屋形船には、葬儀に用いる「四門」に見立てた四基の鳥居が設けられ、さらには屋形の入口は釘で打たれ、船底には船が沈む仕掛けが施されていたとも伝えられる。常陸国に残された記録によれば、総勢22名の出航となった事例もあると言われている。これは現代人の感覚からすれば、まさに恐るべき因習でしかないだろう。しかし、生きながらにして死出の出航を行った人々の感情とは、どのようなものだったのだろうか。ある人々は、浄土への渡航を真に信じていたかもしれないし、またある人々は、苦しむ民衆たちの思いを背負い、修行者として最も厳しい行に挑む覚悟を携えていたのかもしれない。そしてある人々は、後戻りを許さない世間の目と、自身に降りかかる運命の恐ろしさに嘆き悲しんでいたのかもしれないし、またある人々は、そうした感情をすべて抱えながら海原へと旅立っていったのかもしれない。那智では、嫌がる住職を無理矢理入水させた事件が起こって以来、渡海は死後の水葬へと形を変え、人々は住職の霊が「ヨロリ」という魚となって周囲に棲息すると語り継いだと言われている。われわれは、そこにあった人々の畏怖や「負い目」を含めて、さまざまな人間的な感情について想像力を働かせる必要があるだろう。補陀落渡海については、根井（2008）を参照。

- (53) 〈無限の生〉の住人たちは、絶対的な価値理念の存在を信じているからこそ、人間理性に無条件の信頼を置く。そして彼らの信奉する「本来の人間」＝「完全な人間」なるものの物語は、見方によってはよほどに人間的現実を否定し、それから目を逸らしていると言えるのである。

- (54) ここで、敢えてこのように述べたのは、近代的な価値理念の数々を批判する本書が、例えば「民主的な政治機構」や「言論の自由」、「機会の平等」といったものさえ受け入れない、との誤解を避けるためである。ただし本文で指摘しているように、〈無限の生〉に立脚する近代的価値理念としての自由や平等と、〈有限の生〉に立脚する、選択（決断）された価値としての“自由”や“平等”は、見かけ上は似ていても、そ

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

- (55) この人間の〈救い〉という主題は、これまで人文科学が十分に向き合ってきた主題であるように思える。それはおそらくこの主題が、もっぱら宗教の課題として理解されてきたこと、あるいはこの主題に相当する問題が、「かけがえのないこの私」や「自己実現」の問題として置き換えられて理解されてきた側面があったからである。しかし本書で見ていくように、〈救い〉を問題にすることは、〈思想〉の実践を行うにあたって本来避けて通ることができないものである。もっとも、〈思想〉の実践における〈救い〉の問題を、「こうすれば救われる」という具体的な実践内容の提示を意味するものだと誤解してはならない。その目的は、あくまで人間存在にとつての〈救い〉の意味、現代を生きる人々にとつての〈救い〉の意味それ自体を言葉によって紐解いていくことにあるからである。
- (56) 『広辞苑』（2018）には「①すくうこと。たすけること。救助。救済。②兵を出して救うこと。加勢。助勢。③希望や明るさを感じさせて気持をほっとさせることがら。④キリスト教で、イエス＝キリストの救済。」とある。
- (57) キューブラー＝ロスは、「受容」の段階について次のように述べている。「かれは自分の“運命”について抑鬱もなく怒りも覚えないある段階に達する。……かれは自分をとりまく多くの意味深い人々や場所などを、もうすぐすべて失わなければならないという、その嘆きも悲しみも仕終え、かれはいまある程度静かな期待をもって、近づく自分の終焉を見詰めることができる」（キューブラー＝ロス 1971：146、Kübler-Ross 2014：109）。
- (58) この過程は、【第九章：注101】で触れた芹沢（1989）が、「イノセンスの解体」と呼んだものとも密接に関わるものだろう。芹沢はそれを子どもたちの文脈において論じたが、それを必要としているのは、実際には子どもたちだけではない。人間存在が生きることそのものが、根源的に「イノセンスの解体」を必要としていると言えるのである。
- (59) 大野晋（2013）は、古来より日本語で「神（カミ）」と呼ばれてきたものの特性を、以下の六つにまとめている。①カミは唯一の存在ではなく、多数存在した。②カミは具体的な姿・形を持たない。③カミは漂動・彷徨し、時に来臨し、カミガカリする。④カミはそれぞれの場所や物・事柄を領有し支配する主体である。⑤カミは超人

的な威力を持つ恐ろしい存在である。⑥カミは人格化してふるまう。例えば、祖霊につながる氏神にはじまり、土地の神である産土神や、自然の力を体現した火の神、水の神、それどころか山の神、道の神、坂の神、屋敷の神に至るまで、この列島に生きた人々は、〈生活世界〉の実にあらゆるところに「神」の存在を見ていた。それは一神教における神（God）とはまったく異質の概念であって、そこでは得体の知れない魍魎魍魎を含めて、人知を超えた畏怖すべき存在はすべて「神」なのであった。確かに現代の世界観からすれば、こうした存在は古代の人々の想像物に過ぎないということになる。しかしそれだけでは、あまりに表面的な理解にとどまるだろう。ここで重要なことは、人々がそうした存在を仲立ちにして、何を見ていたのか、何と向き合い、何を成そうとしていたのかということである。岡田編（2010）、小松編（2011）も参照のこと。

(60) 増田敬祐は、人間存在が「自身`の`環境`の`外部`に出る」ということの意味を、“環境”、“存在”、“倫理”の関係性を念頭に次のように述べている。「境界の発生は自分と自分以外の何ものかの〈間〉における触れ合い、関わり合うという空間に現われる出来事`の`発現`でも`あった。従って環境の了解は同時に自分という存在の縁取りを承知することで自分以外の人間存在を発見し、お互いが生存することを維持していくために行為する存在としての人間を了解する経験ともなる。……存在する「もの」どもは、生存のために環境世界に出る。そのとき行われる行為や活動は必ず自分以外の何ものか、他者との関わり合いを影のように連れ合っている。……本論は時代や環境を生き抜くために必要とされる倫理や作法の導出は、個人の人格を高めるという自己の内面性の陶冶に注目する仕方ではなく、存在する「こと」のために人間が自分の環境の外に出ていく渦中で取り結ばれる「人間どうしの間でかわされる結合的な行為」において体得されるものだと考える」（増田 2017：257-258、268）。

(61) この二つの態度は、実は根底においては深く結びついている。本来“諦め”は、現実肯定とも結びつく態度であると言えるのだが、少なくとも【第九章】で見えてきた「第四期」以降に特有の「諦め」は、「意のままになる生」の歪んだ理想がもたらした挫折に起因するものであり、その意味において両者の出発点は同じものだからである。先のキューブラー＝ロスの概念に引きつけて言えば、無限の理想を追い求める人々の態度は、「怒り」や「取引」に近く、「諦め」に陥った人々の態度は、「抑鬱」に近い。両者はいずれも「意のままにならない生」を結局は否定しているのであり、ここにあるのは、生身の〈生〉の現実を肯定できないことへの苦しみなのである。

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

- (63) このことを強調するのは、前述した芹沢（1989）をはじめ、80年代以降の多くの論者たちが、われわれの苦しみの根源を「存在論的抑圧」にあると考え、たった一人でも「ありのままの私」を受け入れ、肯定してくれる人間が必要であると主張してきた側面があるからである。しかし繰り返すように、一切の抑圧的、権力的な要素の介在しない〈関係性〉など存在しないし、〈関係性〉から切り離された「ありのままの私」など虚構の産物でしかない。無条件の承認を必要としているのは、あくまで幼児期の子どもたちであって、人々が本当に必要としているのは、おそらく「意のままにならない他者」と向き合い、互いに努力を重ねるなかで築き上げられていった〈信頼〉の経験だと言えらるだろう。
- (64) 確かに歴史を紐解いていけば、「皇帝」のような人物はいつの時代も存在したと言える。例えばそれは、能力は高いものの、派手を好み、どこか独りよがりな一面をも兼ね備えた権力者だったのかもしれない。そうした人々は、生老病死を受け入れられず、「意のままになる生」の夢に縋り、せめて自身の記憶が人々から失われないようにと、躍起になって「この私の生きた証」を残そうとする。しかしそれは、「意のままになる生」の夢に浸れるだけの“余裕”のある人々の発想であって、一般庶民の感覚とはかけ離れたものだったのではないだろうか。
- (65) 一般的に墓や葬儀は、死者のために存在するものだと思われる。実際〈無限の生〉の住人たちにとっては、それらはあの「皇帝」と同じように、「この私が生きた証」を表現するものでしかないだろう。だが、はたしてそれだけなのだろうか。例えば人が誰かを弔おうとするとき、そこにあるのは、死者への同情だけではないだろう。この列島においては、古くから非業の死を遂げた人間の靈魂が、何らかの怨みや邪念を抱いて災難や祟りを引き起こすと信じられてきた。人々が死者を丁重に弔ったのは、一面においてはこうした「鎮魂」という意味合いも含まれていたのである。そして死霊を恐れる人々の心のなかには、自らが生きることへのさまざまな「負い目」もまた含まれていた。「人の死」と向き合うということは、故人と縁を結んだ人々が、それぞれの形で自身の「負い目」と向き合うこと、そして人々が故人と縁を持つ別の誰かと何かを分けあうことによって、同時におのれ自身の〈生〉と向き合うという側面があったのである。その意味においては、葬儀も、墓も、実は生者のためにこそ存在してきたとも言える。それらは〈存在の連なり〉のなかで生きなければならない人間が、自分自身を再確認するためのものでもあったのである。日本古来の弔いの思想については、川村（2015）、相良（1990）を参照のこと。
- (66) 例えば想像してみてほしい。あなたが友人に対して何の気なしに口にした言葉があったとして、その後友人とは疎遠になってしまったものの、後になって、その人が

人生の岐路に直面した際、不意にその言葉を思いだして、それをきっかけに危機を克服することができたとする。その人はすでに、あなたのことは忘れてしまっていたが、その言葉だけは生きていて、それはその人のなかで磨かれていき、いつしかその人自身の言葉になっているかもしれない。そして今度は、その人が語りかけたその人自身の言葉によって、また別の誰かが結果的に救われることになるかもしれない——人間の世界においては、こうしたことが実際に起こりえるのである。本書で述べる〈存在の連なり〉をめぐる感覚は、筆者だけのものではないだろう。例えば魚戸おさむ／北原雅紀（脚本）の漫画作品『玄米せんせいの弁当箱』には、次のような台詞が登場する。「三つ目の命は死なないんです。……一つ目の命は“人生”、二つ目の命が“思い出”、三つ目の命は——“魂”です」（魚戸／北原 2008：139）。

(67) このことと関連するものとして、吉田健彦は次のように述べている。「我々が共同について語れるのだとすれば、それは他者の他者原理という語義上の不可能性を超えた信頼によるより他はない。そしてそうであるのなら、このとき信頼は、普遍的な善性や共感への安直な妄信を意味しているのではなく、むしろ、互いが互いにとって恐怖と苦痛でしかなく、にもかかわらず、あるいはその恐怖と苦痛故にこそ、無数の貫通がこの私を私たちへとつなぎとめることへの確信を意味している。言い換えれば、それはこの私の他者原理において貫通が顕現する際の確かな手触り、つまり存在論的ノイズという否定しがたく生々しい摩擦への観取の実感であり、その摩擦こそが跳躍への踏み切りをもたらすのだ」（吉田 2018：264-265）。

(68) 筆者は、それを取えて「自己肯定」と呼ぶことを避けた。というのも、現代人が「自己肯定」と言ってしまうと、それは容易に「かけがえのないこの私」の概念と接続され、世界も他者も欠落した、肥大化した自意識の肯定へと向かってしまうおそれがあるからである。先の「皇帝」だろうと、自死した「脳人間」だろうと、自意識自体の肯定はできる。人間の〈生〉の残酷さを思うとき、「この私でよかった」、「生きてよかった」、「生まれてきてよかった」といった言葉は、あまりに虚しく響くだろう。人間の〈救い〉となるものの契機は、あくまで〈世界了解〉にある。したがって「自己肯定」というものがあるのだとすれば、それは〈世界了解〉を土台とした「自己への〈信頼〉」がもたらす、あくまで副産物であると考えべきだろう。

(69) 一般的な辞書によると、「美」とは、第一に「うつくしいこと」、第二に「よいこと。りっぱなこと」、そして第三に、哲学的な用法として「知覚・感覚・情感を刺激して内的快感をひきおこすもの」でありながら、「生理的・個人的・偶然的・主観的」である「快」とは対照的に、「個人的利害関心から一応解放され、より普遍的・必然的・客観的・社会的」なものであるとされている（『広辞苑』2018）。

- (70) 例えば孔子の教えは、君主や父子、兄弟など、人間存在がさまざまな立場のなかで「良く生きる」ことを問題としていたし（金谷 1999）、古代ギリシャで言えば、アリストテレスが倫理学の主題とした「卓越性（*arete*）」もまた、人間が「良く（善く）生きる」ことを問題とする概念であった（アリストテレス 1971）。重要なことは、これらが人間の具体的な「生き方、あり方」として論じられていたことであって、それは近代的世界像において見いだされる普遍的な道德原理とは異なり、美的価値を内包するものであったということである。
- (71) A・G・バウムガルテン（A. G. Baumgarten）は、主として詩に関する考察を通じて、感性によって認識される美と、美を表現したところの芸術という形で、“感性”、“美”、“芸術”が一体化した枠組みを提唱し、知性によって認識される論理学とは区別される形で、感性によって認識されるものの学、すなわち「感性の学」としての美学（*aesthetics*）を創始した（バウムガルテン 2016）。また、道德（善）と美の区別を厳密に行ったのは I・カントである。彼は道德（善）を主として「実践理性」（*Praktische Vernunft*）の問題、美を主として「判断力」（*Urteilkraft*）の問題としたうえで、美というものが生理的な意味での快適さとは異なり、個別的な利害関心をこえて、いわば美そのものとして快感情を引き起こすものとした。それを踏まえれば、美は判断に先立って対象そのものに内在するものではなく、鑑賞者の美的判断に伴ってはじめて成立するものであるということになる（カント 1964）。西洋美学をめぐる思想史についてはベルトナー（2017）を参照のこと。
- (72) 既製品の便器に署名をし、そのまま展示を試みたデュシャンの『泉』（1917）は、既存の芸術概念を破壊するだけの多大なインパクトを備えていた。それは西洋美学が想定してきた美的体験としては意味をなさず、知的な解釈を行うことによって初めて作品として成立しえるものであった。「現代アート」とは、その意味において、バウムガルテン以来の伝統的な西洋美学の枠組みを解体したところに成立する芸術活動（作品）、として定義することができる。なお、佐々木健一（2019）によれば、“芸術”とはもともと「専門的な^{専門的}技備テクニックに関わる」ことを意味する“*art*”の翻訳語であり、このことから“芸術”と「アート」は本来同じものを指していることが分かるだろう。片仮名語の「アート」が成立したのは、こうした新しい芸術活動（作品）の形式を念頭に、それを古典的な芸術活動（作品）から区別する必要が出てきたからなのである。
- (73) 佐々木健一（2019）は、ここでの美学における主題の転換を、バウムガルテン以来の芸術＝美＝感性を前提とした「美的体験」と「美的範疇」から、「解釈」と「美的概念」への移行として整理している。つまり芸術における本質的な問いが、芸術（作品）を鑑賞することで生じる体験のあり方とは何か、優美や崇高を含め美に類型でき

る範疇とは何かというものから、知的に概念を駆使することで、芸術（作品）にいかなる解釈が可能か、陰気だ、卑屈だといった、これまで「美しい」と見なされなかったあらゆる形容詞を含む形で「美」を拡張したうえで、そこにいかなる概念が成立しているのか、というものへと移行してきたということである。

(74) 小崎哲也 (2018) は、今日の「現代アート」を成立させるものとして、「インパクト」、「コンセプト」、「レイヤー（鑑賞者が作品を理解、解釈し、そこから多彩な想像、連想を展開していくための補助線となるもの）」という三大要素があると述べる。また「現代アート」を鑑賞していくための具体的視座として、「新しい視覚・感覚の追求」、「メディアムと知覚の探求」、「制度への言及と異議」、「アクチュアリティと政治」、「思想・哲学・科学・世界認識」、「私と世界・記憶・歴史・共同体」、「エロス・タナトス・聖性」、「完成度と補助線」の八つをあげている。

(75) 詳しくは小崎 (2018) を参照。

(76) 例えば、芸術作品を街のいたるところに配置する試みは、従来の「美術館」という概念を解体させるという意味において、確かに「アート」的なものと言える。しかしそれは、「本来美術館にあるべきものが街角に配置される」という「コンセプト」を通じてはじめて「アート」になるものであって、そこにあるのは依然として「鑑賞」活動である。それは見方を変えれば、「美術館の解体」というよりも「街や風景の美術館化」であり、同時に〈生活世界〉から遊離した「コンセプト」なるものによる、〈生活世界〉の侵食であるとも言える。ここに見られるある種のグロテスクさは、「生き方としての美」の不在、あるいは「鑑賞としての美」による独善性や無神経さに起因するものとも言えるだろう。

(77) このことを考えるうえで重要なのは、「アートワールド」(the artworld) という概念である。「アートワールド」とは、アーティスト、キュレーター、コレクター、学者、評論家、ジャーナリズムなどからなるネットワークのことを指し、A・C・ダントー (A. C. Danto) によれば、1960年代には、何が「アート」で何が「アート」でないのかは、この「アートワールド」が決定するのだとする、「アート」の制度論が盛んに論じられたという。すべてのものが潜在的な「アート」となりうる以上、権威ある何ものかがその判断を観衆に示さなければならない。このことは、おそらくいまなお「現代アート」の実情であると言えるだろう。詳しくはダントー (2018) を参照。

(78) したがってそこでは、死体を切り刻んでホルマリンに漬けようが、動物が飢死するまでを動画に収めようが、「コンセプト」さえ正しければ立派な「アート」となる。筆者が「美的アノミー」と呼んでいるのは、こうした「美意識なき美意識」とも呼べる芸術（作品）への態度のことである。後に見るように、もしそこに「生き方として

の美」に関わる美意識があるのだとすれば、人はそうした行いが、あるいはそうした自身の生き方が、〈存在の連なり〉を前にして、はたして「美しい」ものだったのかと問うだろう。ただし逆説的な言い方ではあるが、もしもその人が〈存在の連なり〉に照らしてもなお、そうした芸術（作品）を誇ることができるかと真に確信するのであれば、その美意識は「本物」であるとも言えるだろう。

- (79) もちろん「現代アート」の作品群には、優れたものも数多く存在しているはずである。筆者がここで危惧しているのは、今日の野放図な「アート」のなかで、「生き方としての美」によって支えられた作品、人間存在を正面から見据えた「強度のある〈思想〉」を伴う作品がどれほど試みられているのかということである。われわれはどこか、「価値観は人それぞれ」、「解釈は無限である」といった常套句を逃げ道にして、表現というものを、単なる自意識や自己愛の表出と混同してきた側面はなかつただろうか。そこではどこか、技巧的な斬新さに注力するあまり、美意識自体を強度のあるものとして磨きあげていくことを蔑ろにしてきた側面があったように思えるのである。
- (80) もちろん多くの現代の芸術家たちは、自分たちこそが誰よりも高い美意識を備えていると自負しているだろう。だが、美意識というものにも捉え方がある。例えばここでの美意識とは、「アート」になりうる「コンセプト」を構想して力量でも、芸術（作品）から「コンセプト」を読み取り、「アートワールド」から言葉を借用しつつ、新たな解釈を創出していく力量でもない。それらは「鑑賞としての美」という枠組みのなかだけの「狭義の美意識」であって、われわれが問題にしている美意識とは、そのさらに背景にある、「生き方としての美」に関わるより根源的な美意識の方だからである。
- (81) この点は、“美德”と“美意識”の違いとしても説明することができるだろう。両者はともに、「生き方としての美」に関わるものであるとはいえ、前者は、一般的に社会的な価値規範と深く結びつくところに意味があるのに対して、後者は逆に、必ずしも社会的な価値規範に囚われないところに意味があるとも言えるからである。
- (82) 人間には、しばしば本人の意思ではどうにもならない、どうしようもなくそうなってしまうというような「生き方」の姿がある。「担い手としての生」を生きるということは、そうしたどうしようもない自らの「生き方」を生き切っていくということでもあるだろう。「芸術家」には「芸術家」の生き方があり、別の人間には別の人間の生き方がある。そして〈存在の連なり〉を想起すれば明らかであるように、それぞれの「生き方」に本質的な優劣など存在しないのである。
- (83) 【注78】も参照のこと。
- (84) 吉田（2016）。

- (85) われわれは、〈ユーザー〉として得られる便益を思えば、〈ユーザー〉として負うべき自己責任など難なく受け入れることができる。そして〈社会的装置〉が適切に機能し、「〈ユーザー〉としての生」が適切に運用されていると思える限り、〈社会的装置〉の存在自体を気にかけることもないだろう。われわれが求めているのは、〈社会的装置〉の「良き運営者」——それが人間であろうと、ロボットであろうと関係なく——であって、それはわれわれ自身が「運営者」となることを必ずしも意味していないのである。おそらく多くの人々は、主体性を持って「運営」に関わるということが、〈ユーザー〉としての居心地の良さをかえて損なうことになると考えている。「自分だけの世界」こそを至上とする人々にとって、そこにあるのは無関心というよりも、“自治”を担うことへの意味の不在なのである。
- (86) 例えば近年の情報技術は、あらゆる個人情報や行動記録をビッグデータとして蓄積し、それを政治権力が活用していく道を開いた側面がある。そこからわれわれは、一連の事態をつい「新しい管理社会」といったおなじみの枠組みのなかで捉えてしまうかもしれない。しかしそうした理解の枠組みからは、〈自己完結社会〉をめぐる重要な論点はいずれも埋没してしまうだろう。〈自己完結社会〉は、政治権力によって「利用」されることがあるかもしれない。とはいえ、問題にすべき本質は別のところにあるのである。
- (87) これまでの議論で見てきたように、〈自己完結社会〉が人間の本性にその根を持つのは、あくまでわれわれが「人為的生態系」としての〈社会〉を創出し、それを次世代へと絶えず継承させてきたという事実、あるいはわれわれが現実との格闘に際して、絶えずより良き〈生〉を希求してきたという事実の部分に過ぎない。〈無限の生〉の「世界観＝人間観」は、その繰り返される営みに新たな意味を付与することによって、そこに多大な質的変容をもたらしたのである。
- (88) コジェーヴ (1987: 244-247)、Kojève (1968: 509-511)。
- (89) 人間は「人為的生態系」としての〈社会〉を生みだし、それを継承していく機構を備えて以来、その中心に〈有限の生〉の理を秘めつつも、常に変わりゆく存在となった。そしてその歴史は常に一方通行であって、われわれは未来に何かを託すことはできても、その逆に向かうことなど決してできないだろう。われわれが過去に目を向けるのは、特定の時代を称揚したり、そこにある種の理想を見いだしたりするためではない。それはあくまで、自らが生きる時代の本質を見つめ、未来に託すべき何ものかを考察するための参照点を得るためである。
- (90) 〈世界了解〉は、〈有限の生〉＝「意のままにならない生」の現実を引き受け、自らの置かれた等身大の現実との格闘を通じて、より良き〈生〉を希求していく礎とな

るものである。したがってそれは、単なる「敗北主義」や「諦め主義」とはまったく別のものであると言える。とはいえ〈世界了解〉さえ達成できれば、それですべてが上手くいくと考えるのもまた誤りである。〈世界了解〉はあくまで土台に過ぎず、現実との格闘がなければ、われわれは結局何ひとつ成し遂げることなどできないからである。もちろんそうした格闘の結果、本当により良き〈生〉が実現できるかどうかなど誰にも分からない。それでもなお格闘すること。現実から離れた理念を持ちだすことなく、あくまで現実から出発し、そこからより良き〈生〉を希求し続けること。これこそが〈有限の生〉とともに生きるということの真意だろう。

- (91) そもそも、われわれが口にして「問題解決」とは何だろうか。有限な存在として生きるわれわれの理からすれば、「解決」以前に何事かを「問題」として提起すること、加えてそれが何ゆえ「問題」だと言えるのかを説明すること自体が容易なことではない。そうした意味においては、本書の目的は、そもそも「問題解決」ではないとも言える。〈哲学〉が格闘すべき領域は、それとは別の所にあると考えているからである。
- (92) 【序論】でも触れたように、筆者は明治期以来のわが国の「翻訳文化」や、従来の哲学が果たしてきた多大な貢献については十分に理解しているつもりである。本書では、そのことを踏まえてもなお、そこには欠けているものがあつたと主張したいのである。
- (93) 「大きな物語」は死んだ、と主張したのは「ポストモダン論」であつたが、その後継者たちが、はたして本当に「絶対的普遍主義」のドグマを克服したと言えるのかどうかについては意見が分かれる部分だろう。例えばそこで、彼らが〈思想〉を論じることには意味がない、体系的な理論を構築すること自体に意味がないと考えているのであれば、それはむしろ、彼らが未だに「絶対的普遍主義」の呪縛から解放されていないということの証左であるとも言える。いかなる言説も信頼に値しないという過度な悲壯感は、実際には絶対的な何ものかの存在を信じたいという心の裏返しであるとも言えるからである。