

非意味の可能性

—思考実験としてのポスト・ヒューマン

森 真 一

The Possibility of Nonsense Post-Human as Thought-Experiment

Shinichi MORI

要 約

ポスト・ヒューマン論は、人類が消滅したあとにも実在する世界を想定して現在の世界を考えるといった新実在論に依拠する。新実在論は相関主義を批判し、超越的なものをも考慮に入れる。一方、相関主義の代表ともいえる社会学は、実在論との対比によって、世俗主義としての自らの立場を主張してきた。その社会学においては、社会学的実在論ともいえる社会学的ディアボリズムが登場してきている。ディアボリズムは超越的なものを環境と位置づけることで世俗主義を徹底しようとしている。それに比べると、従来の社会学は事実上、中途半端な世俗主義となっている。しかし、その中途半端さこそが社会学の長所である。また超越的なものを想定した思考実験をも社会学はおこなってきた。そう認識したうえで、本稿はポスト・ヒューマン論的思考実験を試みる。この思考実験から明らかになるのは、食物連鎖の環の一部としての人間、異種に食べられる肉的存在者としての人間であり、存在覚醒という自覚である。これらは社会的世界を成立させる条件への気づきであり、社会的世界の閉塞感の打破につながるのではないか。これが「意味／無意味」の二項対立を超える非意味¹の可能性である。

キーワード：非意味 ポスト・ヒューマン 新実在論 思考実験 肉的存在者 存在覚醒

1. 人類のいない世界

ポスト・ヒューマンの世界を描いたアニメーションがある。TED-Edのダン・クワートラーによる「人類が突如消えたら何が起きるか?」というタイトルのプレゼンテーションである(https://www.ted.com/talks/dan_kwartler_what_would_happen_if_every_human_suddenly_disappeared/transcript?language=ja)。

以下、このプレゼンの全文翻訳を紹介する（なお翻訳にはTranslated by Yasushi Aoki Reviewed by Tomoyuki Suzukiと併記されている。また翻訳原文には句読点がなかったので引用者が加筆し、傍点も引用者による）。

人類はあらゆる所にいます。すべての大陸に居住地があり、人類は地球上の最も辺鄙なジャングルや海原やツンドラにも見られます。人類の影響は非常に大きく、人類は地球の地質記録に恒久的な痕跡を残していると、科学者の多くは考えています。では、人類が地球上から突如消えたとしたら、何が起きるのでしょうか？

手入れする人が誰もいないため、ある種の人工物ではすぐにトラブルが生じるでしょう。人類が消えて数時間で、石油精製所で異常が発生し、インド西部やアメリカ南部、韓国のプラントで起きたような、何ヶ月も続く火災が発生するでしょう。ロンドンやモスクワやニューヨークにあるような地下鉄では、何百とある排水ポンプが放棄され、3日足らずでトンネルが水浸しになるでしょう。最初の週の終わりには、非常用発電機のほとんどが停止し、火災が収まったら、地球は数世紀ぶりの闇に包まれるでしょう。

最初の破滅的な月が過ぎると、変化はもっと緩やかなものになります。20年以内に、雑草や木の根のため、歩道はずたずたになります。同じ時期に、水で溢れたトンネルが道路を浸食し、川ができます。温帯地域では、四季の変化で、そのような水路が凍ったり解けたりを繰り返し、舗装やコンクリートの基礎をひび割れさせます。水漏れしたパイプがコンクリートの建物に同様の反応を引き起こし、冬を200回迎える前に、ほとんどの高層建築が崩れ落ちます。ヒューストンのように、河川の三角州に作られた都市では、建物がすっかり押し流されてしまい、崩れたコンクリートが支流を埋めます。

田舎や郊外では、崩壊がもっと緩やかで、概ね予想通りにことが進みます。水漏れやカビ、虫、ネズミといった、家を持つ人にお馴染みの敵が好き放題に暴れます。75年以内に、ほとんどの家屋の梁が腐り歪曲し、崩れた残骸は、その土地のネズミやトカゲの棲み家になります。

人類後の世界では「その土地の生き物」は、新たな意味合いを持ちます。都市には外から持ち込まれた植物がたくさんあり、それが植えられていた場所を越えて、繁茂していきます。ホテイアオイが上海の水路を覆って、厚い緑の絨毯を作り、ロンドンのテムズ河畔には、有

毒のジャイアント・ホグウィードがはびこり、ニューヨークの通りをニワウルシが埋めます。崩れた高層ビルが新たな林床にコンクリート片を加え、土壌の酸性度が上がって、新種の植物が現れるかもしれません。

人類後の生物多様性の広がりには、動物界にも及びます。在来種や外来種の植物の繁茂に動物が引かれ、新たな環境へと、橋の残骸を渡ってやってきます。人類の残したインフラは動物たちの助けにもなれば、災いにもなります。ゴキブリは熱帯の環境では引き続き栄えますが、人類の暖房なしでは、都市のゴキブリは2回の冬で死に絶えます。家畜化された動物の多くは、人間なしでは生きていけず、順応性のある豚や犬や野生化した猫が、一部生き残るだけです。逆に、光害がなくなること、毎年十億という鳥が救われます。点滅する電波塔の光や高压電線が、渡りの妨げになっているのです。蚊はゴムタイヤを温床に、際限なく増えます。ゴムタイヤは千年くらい残ります。

動物相と植物相が栄えることで、地球の気候は、人類が千年の間に及ぼした影響から徐々に回復します。3万5千年内に、植物による循環で、土壌から、産業革命が残した鉛の痕跡が除かれます。二酸化炭素が人類以前の水準に戻るには、6万5千年程度かかります。しかし数百万年経っても、人類の名残は見られます。硬い花崗岩に刻まれたラシュモア山の彫像は720万年残り、ブロンズ像は、その化学組成により、一千万年経っても形を留めています。地下深くに埋もれた、かつて氾濫原に築かれた都市の残骸は、技術の化石として、長く保存されます。

最終的にはそのような痕跡も、地表から消え失せます。人類はいつもいたわけではなく、いつまでもいるわけでもありません。しかし、人類のいない世界を探ることで、私達が今住んでいる世界をもっとよく理解できるでしょう。

そのように述べて、クワートラーはプレゼンを締めくくっている。

2. 自然的世界／社会的世界

以上、長々と引用したクワートラーのプレゼンの内容について、いくつかポイントを指摘しておく。

第一のポイントは、自然のままに放置しておいてもかんとんには分解されないものを大量に生産してきているのが、「私達が今住んでいる世界」だという点である。

2百年間立ちつづける高層建築物、千年間残るゴムタイヤ、3万5千年かかって土壌から除去される鉛、人類以前の水準に戻るのに6万5千年かかる二酸化炭素、720万年残る山の彫像、1千万年経過しても崩れないブロンズ像。

このプレゼンには登場しないが、プラスチック製品や放射能のことも考慮に入れると、人類

がどれほどの規模で、分解困難なものを生みだし、まき散らしてきたかがわかる。

第二のポイントは、「人類はいつもいたわけではなく、いつまでもいるわけではありません」というクワートラーのこゝばに関係する。つまり、人類がいなくても世界は存在し、その世界の側から思考する、という点である。

クワートラーのプレゼンには、何度か「人間後 (post-human)」ということばが登場する。このポスト・ヒューマンという視点、地球上における人類の消滅・不在を推測し考慮に入れながら現在を考える視点は、人類がいなくても存在する世界を立脚点とする。

人類がいなくても存在する世界を、自然的世界と呼ぶことにすると、自然的世界の实在をポスト・ヒューマン論は強調する。つまり、实在論の立場をポスト・ヒューマン論は採用している。

「实在論」とは「何かが人間の意識から独立に客観的に存在する」という主張である (永井、2011: 267)。新实在論も、もちろん人間の意識から独立して存在するものを前提する。従来の实在論と異なるのは、新实在論の問題意識が、地球環境問題や大規模な自然災害の発生などを起点としているところにある。そのキーワードが人新世である。

マルクス・ガブリエルの新实在論その他、ポスト・ヒューマン論を網羅的に紹介・検討する篠原 (2020) は、自著の課題の一つとして「人間から離れているが人間もまた住みつくところとしての世界をめぐる考察として現代の哲学・思想を読み解くこと。重要なのが、人新世の学説である」 (篠原、2020: 4) と述べる。そして、二酸化炭素排出、ダム建設、高速道路、埋め立てといった人間の活動が地球環境に与えた影響、地震や津波、巨大台風など「人間的尺度を超えた事態」 (同、27) を列挙して、「人間以後」に实在するだろう世界にたびたび言及する。クワートラーのプレゼンも、その一つであることはいうまでもない。

このような話を聞くと、かつてよく目にした「素朴实在論」ということばを思い起こす。

社会学には、素朴实在論をむこうにおいて、それとの差異や距離によって、自らの立場を説明してきた経緯がある。いわく「人びとは、男性・女性という性差が“もともとある”と素朴に思っているだろうが、じつは性差は“社会的に作りだされたもの”である」。「社会というものが“客観的に实在する”と思うかもしれないが、社会は人間によって“構築されたもの”である」。「われわれは、社会があるのは“あたりまえ”と考え、その实在を素朴に信じているかもしれないが、それは“常識”にすぎず、社会学はその常識を“疑う”学問である」。

このように、素朴实在論との対比によって社会学は自らの前提や立場を表明してきた。「素朴」ということばが示すように、そこには、あまりよく考えもしないで常識に囚われている考え方、といった蔑みの視線が込められているように思う。そのような社会学が考察対象とする世界とは、人間と人間とが作りだしている世界である。この世界を社会的世界と呼ぶことにする。

社会的世界は、人類が消えると同時に、消失する世界である。なぜなら、意味をもとにして成りたつ世界であるからだ、善悪や価値基準、序列、道徳や倫理、真偽や正誤、芸術や文化、ことばなど、すべては人類が存在して初めて成りたつことがらばかりである。

たとえば小説や芸術作品について、紙や印字されたインク、絵具、キャンバス、木製のフレームなどは、物質として、人類消滅後もしばらく残るだろう。しかし、人類が不在の自然的世界では、小説や芸術作品を「小説」や「芸術作品」とみなしたり、それらに感動する存在者はいない。ポスト・ヒューマンの世界に小説も芸術も存在しない。このような、人間中心的な位相にある社会的世界は、かつて幻想とか共同幻想、あるいはフィクションなどと表現されることもあった（たとえば、磯部・片桐編、1996など）。

なんらかの対象を、人間の主観や意識との関係によって考察する立場を、ポスト・ヒューマン論は「相関主義」と呼び、そこから距離をとろうとする。「世界そのもののようなものは存在せず、ただ私たち人間に対して現れてくるものでしかない」と考える相関主義の立場からの転換（篠原、2020：126）をポスト・ヒューマン論は目指すのである²。そこには、「〈物自体が認識されえないだけでなく思考もされえなくなった〉という事態」を「相関主義の病」（浅沼、2020：292）と捉える問題意識もある³。

社会的世界を対象とする社会学は、相関主義の立場をとる代表的学問といえよう。それは「世俗主義」という立場が象徴している。世俗主義とは、「社会学という学問の立場として、いかなる超越的な根拠や理由や意味の根源も想定しない、という方法論的制約を自らに課すこと」（盛山、2013：52）である⁴。社会的世界の外部に実在するなにかを想定したり引きあいにだすことを禁欲して、社会的世界内部の要因だけで完結する記述や説明をおこなう学問、それが社会学である。

3. 社会学的ディアボリズムという実在論

実在論との対比によって社会学は自己のアイデンティティや独自性を主張してきた。「実在論／社会学」という二項対立を社会学自身がたてることで、社会学は自己の立場を主張しようとしたわけである。

けれども、社会学的実在論あるいは実在論的社会学とでも呼びうる主張が登場している。社会学的ディアボリズムである。その主張の要点を、三上（2010、2013）をもとに、また私なりの補足をしながら、紹介していく。ちなみに、ポスト・ヒューマン論が、しばしば津波や巨大台風などと並んで原発事故を根拠に、実在論的・非相関主義的な主張を展開しているのと同じく、三上も、2011年3月11日の地震と原発事故に言及することで、たとえば「信頼の再帰的ディアボリズム」という概念の必要性、「信頼という概念の根本に立ち返り、信頼は信頼できない可能性とともにしかあり得ないことの再認識」の必要性を主張する（三上、2013：26）。

三上は、シンボリズムとの対比でディアボリズムを論じるのだが、基底にあるテーマは「個人／社会」の二項対立である。

「個人がいかにして他者とともに秩序ある社会を形成するにいたるのか？」という「ホブズ問題」が、パーソンズによって、社会学の解くべき問いに設定されて以来、「個人／社会」の二項

対立が自明視されてきている。個人と社会はいかにしてつながるのか、個人と個人はいかにして連帯するのか、という問いこそが、社会学の中心的問いを占めてきたわけである。この問いに取り組む人びとは、シンボルに着目して自らの解答を提出してきた。シンボルが結合と連帯を作り出すのだ、と。

「だが、そのプラスの意味で用いられるシンボルによる結合と連帯が、今やディアボリックなものの働きに道を譲らねばならぬ位相にあり、シンボリックなものの優越による社会構想は、制度疲労を起こしつつあるのではないか。……個人と社会を、独立した別種の存在として考え……、社会と『対峙』する個人という視点を強調したい」（三上、2013：2）と三上は主張する。

デュルケームも、「ものとしての社会的事実」の概念で、個人意識とは次元が異なる社会の次元を考え、後者の次元を社会学の考察対象として設定した。けれども、三上からすれば、その切り離し方は不十分に映る。「共有価値と、それを内面化した自律的個人」（同、112）をデュルケームは想定することで、ものとしての社会と個人意識とを結びつけようとしているからだ。個人意識と社会との分離が中途半端なのである。だから「デュルケームを現代に援用しようとするならば、彼は半分までは正しかったという判断を下さざるを得ない」（同、125）と三上は述べる。

社会学的ディアボリズムによれば、個人と社会はそれぞれ独立した存在者である。では、社会は、なにから構成されるのか。「外化されたコミュニケーションや行為の非任意性によって社会システムが成り立っている」（同、144）と説明される。

ポイントは「外化」にある。外から他者によって知覚・認知可能な次元が社会システムを構成しているのである。個人Aがこちらのうちでどのようなことを考え感じているかは、外部から正確に理解することは不可能である。けれども、個人Aの行為については外部から知覚・認知可能だ。そして、個人Bや個人Cは、個人Aの動機や感情を推測しつつ（もちろん、BやCによるこの推測がAのじっさいの動機や感情と合致しているかどうか判定できる存在者はいない）、個人Aがじっさいにおこなった行為に対処しようとする。Aの行為からなんらかの意味を読みとったBやCは、Aの行為に自分たちの行為を接続させる。A・B・Cのあいだの行為の接続の流れが社会システムを成り立たせることになる。行為の接続を可能にしているのが、貨幣や権力、真理、愛といったメディアで、これらのメディアが行為の意味（「真か偽か」や「愛されているか愛されていないか」など）を読みとる際のコードとなる。これらのコードが行為の選択を任意なものにしない（非任意性）ことで、特定の社会システムは成りたつ。つまり個人意識と分離された存在者として社会を措定することが可能となる。このように主張する社会学的ディアボリズムは、社会学的実在論もしくは実在論的社会学と考えられる。

ディアボリズムの主張には、一定のリアリティが感じられる。たとえば、社会学的考察が得意とする、予言の自己成就現象である。この現象の特徴の一つは、行為者の非意図性にある。銀行の取り付け騒ぎの場合、預金者には銀行を破綻させようとの意図はない。自分の預金を引き出すという個々人の行為が集積して、銀行破綻を招くのである。自分の預金を守りたいという動機は

預金引きだし行為の起因ではあるが、現象を現出させたのは行為の接続・集積である。その意味で、予言の自己成就現象と個人意識は切れているとみなすのが適切であろう。

さまざまな領域でのテクノロジーの導入も、ディアボリズムにリアリティを感じさせる一因になっている。自動車をはじめ、さまざまな工場での生産活動は、そのほとんどがロボットによって担われている。人間はゼロではないが、少人数で足りる。かつて工場での生産活動は、人びとの社会的連帯のあり方（環節的／有機的）を象徴するものであったが、それがロボットによって代替されつつある。また、株式の売買についても、AIを使って実施されていると聞く。株式市場は、「売る／売らない」「買う／買わない」といったコードをもとにした売買の行為を、すでに、人間ではなくAIが実行して成りたっているのである。

もちろん、ロボットやAIの行為は、人間が開発したアルゴリズムによって規定されているのだから、完全に個人意識と切り離されているとはいえない。けれども、いったんアルゴリズムが設定されれば、その都度のAIの行為は、開発者の個人意識とは無関係に決定される。アルゴリズムの開発者個人が株式市場のことなど完全に忘れていても、AIの行為によって株式市場は成立するだろう。

このように、社会システムが人間の主観性や意識ではなく行為によって成りたつのなら、行為できる存在者であればロボットであろうとAIであろうと、社会システムが成りたち、作動しつづけることになる。

そして、今後は、三上が指摘する監視システムだけでなく、さまざまな社会的領域でロボットとAIが導入されて、人間がおこなっていたことをロボットとAIが人間の代わりに担っていくとすれば、社会システムはますます個人意識から自律していく。つまり、社会システムは、ますます自然的世界に近づいていくことになるのである⁵。

以上のように考えると、实在論的・非相関主義的な立場を社会学的ディアボリズムは採用し、そうすることによって、社会システムに起きつつある現象が捕捉可能となっているように思われる。

4. 世俗主義と人間中心主義

では、社会学的ディアボリズムは、世俗主義に対して、どのような関係をもつだろうか。それを考えるにあたって、社会学と世俗主義との関係について、もうすこし論じておく。

前述のように、实在論との対比で社会学が自らのアイデンティティを形成してきたことを論じたい、世俗主義に言及した。くり返しになるが、世俗主義とは「社会学という学問の立場として、いかなる超越的な根拠や理由や意味の根源も想定しない、という方法論的制約を自らに課すこと」である。

そもそも、なぜ社会学は、世俗主義を採用するのだろうか。じつは、その理由は明確ではない。世

俗主義を採用したいから世俗主義を採用するのだ、といったトートロジーでしかないように思える。

たとえば、盛山（2013）は、世俗主義の立場にたつかどうかで、哲学と社会学を区別する。

この世俗主義は、社会学が哲学から分離して次第に経験主義的な側面を強めていくに従って、かなり早くから社会学の特性をなしてきたということができる。世俗主義は、とくに、ジンメル、ヴェーバー、デュルケムなどの社会学をよく特徴づけるものである。……ある意味で、哲学では世俗主義への徹底が不十分で、さまざまな形で超越的なものが意識的ないし無意識的に動員される傾向があるのに対して、社会学は明らかに超越的なものを前提とする~~ことにはっきりとした拒否感を抱いている~~。たとえば、広い意味での哲学では、「正義」や「善」を想定したり、その概念内容を探求したり、「人間存在」とか「生きること」の本質規定に知的な努力が傾けられることが少なくない。社会学は、基本的にはそうした課題は引き受けない（盛山、2013：52 - 53 傍点は引用者）。

世俗主義に対する社会学と哲学のスタンスの違いは以上のように説明されるが、では、なぜ社会学が世俗主義を採用するのか、なぜ社会学が世俗主義を徹底するのか、なぜ社会学は非世俗主義に対して拒否感を抱いているのか、などについては説明がなされない。社会学が「経験主義的な側面」を強めていくにつれて、超越的なものへの拒否感も強まってきた、との説明があるだけである。

そして、やはり実在論との対比がなされる。

倫理学説におけるいわゆる「道徳実在論」と呼ばれる理論的立場も、何らかの道徳的命題は人びとの主観からは独立に客観的な存立基盤を持っているはずだと考える点において、超越的なものを想定している。……つまり、あたかも自然的世界に対する自然科学的命題のように、道徳的な規範命題にも「真」か「偽」かの価値区分があり、道徳的命題が「真」であるのはまさにそれが「道徳的事実の世界」に正しく対応しているときだと考えるのである。

ここでは、「道徳的事実の世界」が、「自然的世界」と同じように、われわれのいかなる主観をも超えて外的に実在するものとして想定されている（同、53 - 54）。

そして「社会学は倫理学と違って、何らかの客観的に妥当する道徳的命題を導き出すことができるような理論の構築をめざしたり、そのための諸条件を探求することをめざしたりはしない」（同、55）というふうに、社会学のアイデンティティを明確化する。

けれどもやはり、社会学がなにを目指し、なにを目指さないのかは説明してあるが、それらを目指したり目指さなかったりする理由や根拠については、説明がない。ただ、哲学や道徳実在論

や倫理学とは異なる、というばかりなのである。それゆえ、こちらで、社会学が世俗主義を採用する理由を推測しなければならない。

人間中心主義を信奉するがゆえに、社会学は世俗主義を採用する。それが、私の仮説である。ひきつづき盛山（2013）をもとに、その仮説の根拠を説明しよう。

盛山は社会学という学問の特徴と存在意義について、つぎのような結論をだす。

社会学は社会の反省知である。社会とは共同性に志向した人びととその意味世界とに支えられた表象であるが、その志向を引き受けつつなおかつよりよい共同性のための知的探求に従事するのが社会学である。ここにおいて、社会学は社会と反照的reflexiveな関係を切り結ぶ。社会学的切断を通じて自明視されている意味世界を対象化し、そこに潜在している亀裂を発見し、その上で新たな共同性の修復を展望しようとするのである。

そこには、社会学と社会との対話、コミュニケーションがふんだんになければならない。実際、多くの社会学的営みが歴史的にも今日的にもさまざまなコミュニケーションを実践している。いわば、社会学は社会に寄り添い、その問題関心を共有しつつも、同時に社会にとっては一つの他者として対峙する。この社会との反照的な関係性こそが、社会学の立ち位置だといえる（盛山、2013：331）。

以上の引用を言い換えると、つぎのようになるだろう。

よりよい共同性を妨害するものがある。それは、たとえば、特定の超越的存在者（神など）の存在を信じる（＝自明視する）人びとの共同性である。その神の存在を自明視することによって、その神を信じる人同士で共同性を築くことはできるだろう。しかし、それを信じない人びとと共同性を築くのは、かえって困難となる。

それゆえ、よりよい共同性を実現するには、超越的なものの存在を否定しないまでも、いったんその存在を括弧に入れて、その超越的なものの存在を信じる人にも信じない人にも確認や合意ができるものをもとに、両者のあいだでのコミュニケーションが必要である。

人びとが自明性から完全に自由になることはありえない。それがよりよい共同性の実現を妨げることもある。それゆえ、たえず「自明視されている意味世界を対象化し、そこに潜在している亀裂を発見し、その上で新たな共同性の修復を展望しよう」としなければならない。そのファシリテーターが社会学である。盛山が主張する「社会学の立ち位置」を言い換えると、以上のようになる。

ここでは、人間が共同で作りだした意味世界、他者との共同性を不可欠とする社会的存在者である人間、ことばによるコミュニケーションの実践を通じた共同性の実現とそれに貢献する社会学、といったことがらが価値づけられている。これが人間中心主義であり、これを遵守する社会学が世俗主義を採用するのも理解できる。

人間は他者と共同して生きる社会的世界を作りだし、社会的世界こそが人間にとってもっとも重要な世界であり、人間に認識・理解できる知識や情報をことばでやりとりすることで社会的世界の問題を解決し、より豊かにしていこう、という人間讃歌とも考えられる。

5. 世俗主義に空いた穴

しかし、社会学はほんとうに世俗主義を徹底しているのだろうか。社会的世界における現象を記述・分析・説明するさい、超越的なものを徹底的に排除しているのだろうか。

たとえば、ディアボリズムからすれば、相互理解にもとづく人びとのあいだの共同性の存在を前提するのは、超越的なものの導入であると解釈するかもしれない。なぜなら前述の「外化」でみたように、ディアボリズムは、個人Aの意識は個人Bには不透明であり、行為の共同性は存在しても、意識や主観の共同性があるかどうかは判定できないとの立場にたつからである。相互主観性や相互行為といった概念を記述・分析・説明にもちだす社会学は、いくらでもある。これは、意識や主観の一致や共通性という、その事実を原理的に確かめようのない事態を基礎にした営みである。

超越的なものに関する社会学の不徹底について、美的経験を例にして考えてみる。ここでのポイントは、美を超越的なものとして排除すると同時に別の超越的なものを社会学が密輸入している可能性である。

たとえば、個人Aがある芸術作品Xを鑑賞して、その美しさに感動したと述べたとする。「Xは美しい」と感じる美的・感性的経験は、Aにとって疑いようのない経験である。だからといって、Xが客観的に美しいといえるのだろうか。

世俗主義の立場を採用する社会学は、Aの経験を疑うことのできる経験としてあつかう。美というものがこの世に客観的に存在するのかどうか、たしかめようがない。作品Xに美を感じない人もいる。それにもかかわらず美が客観的に存在すると考えるならば、その言説は超越的なものに関する素朴実在論に陥っている。加えて、Aが感動した事実は、外から他者によって確認できるものではない。AはXを美しいと感じていると思っているが、じっさいには、そう思っているだけ、あるいは思いたいだけなのかもしれない。妄想や幻想の可能性もあれば、Aがうそをついている可能性すらある。たとえば、「Xは美しい」ということで他者に認められようとする場合もある。こう考えると、確実にいえることは「Xを美しいと感じた」とAが報告した」という事実だけになる。

仮に、「Xを美しいと感じた」というAの経験がうそでないでしょう。だが、美という超越的なものの実在は疑わしいので、括弧に入れる。すると、「Xを美しい」と感じる人びとの経験はうそではないが、その人びとに「Xは美しい」と感じさせるように作用する要因が社会的世界に存在するのではないか、と問うことができる。

この問いに答えるために大規模な調査が実施され、「Xを美しいと感じる」と回答する人びとの特徴が分析された結果、これらの人びとがある階級に属することがわかった。

では、なぜある階級に属する人びとはXに美しさを感じるのか。この問いに答えるために、仮説が構成される。階級に特有の生活習慣が、その階級に属するAのような個人の内面に、特定の対象を美しいと感じさせる感性的能力を作りだすのだろう。階級に特有の生活習慣によって個人の内面に埋めこまれた感性的能力をハビトゥスと名づけよう。こうして、ハビトゥスによってAはXを美しいと感じたのであって、Xに美という本質があるわけではない、という説明がなされる。

個人の内面に刻みこまれているといわれるハビトゥスは、人間の主観から独立した、超越的なものである。神と同じく、その存在を人間の五感では確かめようがない。社会学者の共同体において、「ハビトゥスは仮説であって、超越的なものではない」とみなされているだけである。このように、意外と社会学は世俗主義を徹底していないのではないか、というのが私の仮説である。

一方、個人意識から切り離された社会システムを考察対象とする社会学的ディアボリズムは、世俗主義を徹底している。ディアボリズムからすれば、個人意識や自然的世界は、世俗を超えた超越的なものであり、あくまで社会システムに対する「環境」である。超越的なものを環境と位置づける世俗主義といえるだろう。

徹底的な世俗主義であるディアボリズムは、個人の意識や主観と無関係に社会システムが実在することを主張する。つまり、社会についての非相関主義的實在論であり、徹底的に世俗主義でもある。おもしろいことに、世俗主義であるディアボリズムは、世俗主義が自らと対極にあると位置づける、自然的世界に関する自然科学的説明のようでもあるのだ⁶。

それに対して、従来の社会学は、まるで他者の意識や動機が理解できるかのようにして、社会的世界を記述し分析し説明する。超越的なものを密輸入している。社会学の世俗主義は、不徹底なのである。逆説的だが、その不徹底さが社会学の長所でもある。

6. 超越的なもの、根源的なもの

世俗主義だといいいながらも超越的なものを完全には排除しない懐の深さが、好い加減さが、社会学の短所でもあり、長所でもある。事実、世俗主義から逸脱している事例は、少なくない。

前述のように、「社会学という学問の立場として、いかなる超越的な根拠や理由や意味の根源も想定しない、という方法論的制約を自らに課すこと」が、世俗主義であった。ところが、『社会学原理』（1987）の著者である青井和夫は「超越的な根拠や理由や意味の根源」を探求する。

青井は、日常生活世界こそ「社会的現実のあらゆる秘密が隠されている」のであり、「社会学は何よりもまずこの日常生活世界の分析から始めなければならない」（青井、1987：225）と考える。E.フッサールやA.シュッツの現象学の主張を認めつつも、「だが、現象学はまだ『有』を超えて

『無』へ突入することはしなかった」(同、226)と述べ、禪に依拠して「意味の深みへ」と、「空無」への突入を試みる。

青井は禪における「見性(悟り)」の経験について、たとえば「それは無からの世界(そして自己)の生成なるが故に、宇宙創生の瞬間であり、したがって『おお!』という驚き以外に表現することができない。上田閑照のいう、哲学の要素語たる根本語(Grundwort)よりはるか底の、ことばならざることばたる「根源語Urwort」、ないしは「根源事」あるいは「根源行動」でしか表現できないもの」(同、228)であり、「これを要するに、無から有が、空から世界が、無意味から意味が生成され、現成する瞬間に立ちあつて、それを見とどけることにほかならない」(同、229)と説明する。

また、戦後の社会学の中核を占めていた機能主義的社会学に代わって、精神分析や構造主義、現象学などが隆盛してきていることを紹介したうえで、「ところが、禪の立場はこれらすべての主張に対して、根本的な疑問を提出する。なぜかといえば、意識を意識そのものでとらえることはできず、有で有そのものを解明することはできないにもかかわらず、精神分析学も構造主義も、そして現象学も解釈学も、いや欧米の哲学や科学そのものが、『有と意識と意味』によって『有と意識と意味』の成立根拠と生成過程を明らかにしようとしているように思われるからである」(同、232-233 傍点は引用者)という。

そして「われわれも今までは、社会経済体制を変革しさえすれば、自ずから新しい人間類型が形成されると考えていたが、どうもそうではないようだ。われわれが『日常生活世界』の地平にとどまっているかぎり、社会制度の変革だけではより高次の人間をつくり出すことはできないであろう。／このような意味からいっても、社会学の中心的テーマである『個人と社会』の弁証法的な相互連関の中に、『非日常性』と『空無』の問題を取り込まねばならないように思う」(同、248-249 傍点は原著者)と主張し、「ここに、今まで相互に対立していた禪と社会学が手を結ばねばならぬ理由があると考える」(同、248)と、禪をもとにした社会学を提案する。

その具体的提案の一つが「円環思考」である。

円環になれば、初めもなければ終わりもない状態が出現し、すべてが絶対の自己目的であるとともに、すべてが他の手段となって価値を失い、「空無」化することも可能となる……。

シュッツの「多元的現実」の中のそれぞれの「限定された意味の領域 the finite province of meaning」の場合にも……日常生活世界が多元的現実の中の「至高の現実」ではなくて、日常生活世界-科学の世界-哲学の世界-芸術の世界-宗教の世界という系列の最初に、まったく意味をもたない「基礎的行為 basic action」(禪でいう一挙手一投足)を置き、最後に「絶対無」を補うことによって、全体が1つの円環に連結されなければならないのである。……

禪での回互的相入といわれるように、世界にあるすべてのものは、なんらかの仕方で互い

に結びついており、相互に限定しあっている。したがって、一切はそれ自身ではなくしてそれ自身であり、それ自身でありつつそれ自身ではない。というのも、個物は万物を反映しており、万物を集めていると同時に、逆に個物は万物のもとに集められているからである（同、326 - 327 最初の傍点は原著者、二つ目の傍点は引用者）。

有で有は説明できない。世俗のことだけで世俗のことは説明できない。世俗を超越したものを想定しないと世俗自体の存在すら説明できない。世俗を超越したものとは、自然的世界である。自然的世界が存在せずに、社会的世界はありえない。そのことは、ポスト・ヒューマンの世界を思考実験的に思い浮かべるだけで、容易に理解できる。人類が消滅したあと、社会的世界は消滅するが、自然的世界は残る。自然的世界は、社会的世界が存在するための、必要条件である。そんなあたりまえのことも、世俗主義にこだわると、考慮に入れられなくなる。

社会的世界だけが唯一の世界と考える人びとが、自然的世界を無視し、人類が自然的世界に与えてきた影響を無視し、その影響が自然的世界を変容させ、社会的世界の存在すら脅かしつつあることを無視するのではないか。その欠陥は「まったく意味をもたない」次元を考慮に入れ、円環思考をもとにすることで補えるのではないか。こういったことを、世俗主義を逸脱する青井の「社会学原理」は気づかせてくれるように思う。そして、「まったく意味をもたない」非意味の可能性を感じさせてもくれるのである。

7. 思考実験の意義

ところで、世俗主義を採用する社会学は、思考実験という方法をあまり用いない。思考実験には、超越的なものが入りこむ危険性があるからだろう。

前出の盛山（2013）には、つぎのような記述がある。

世俗主義ではない立場であれば、意味的事実を説明したり理解したりする際に、何らかの超越的な理由を持つてくることができる。近代思想の中でも、自然法的な「天賦人権論」のような考えは非世俗主義的だといえる。そこでは、「自然法」や「生まれながらに」というような超越的な根拠が動員されているのである。「歴史法則」や「国家理性」もそうした超越的な根拠として機能してきた（盛山、2013：52 - 53）。

「自然法」や「生まれながらに」与えられている権利といった考えは、政治哲学や社会哲学、倫理学等で思考実験がおこなわれるなかで想定された考えである。これらの分野では、一般的に、社会や統治機構が成立する以前の状態、すなわち「自然状態」を想定して思考実験をおこなってきた。その典型例が社会契約説であることはいうまでもない。

自然状態において人びとは個々バラバラに自分の欲求を満たそうとする、と仮定する。そのとき、欲求の対象が豊富にあればいいのだが、同じ人間であるから、同一の対象を欲求の対象とするであろう。すると、同一の対象を獲得しようとする競争や闘争が人びとのあいだに起きることになる。自然状態とは、万人による万人に対する闘争状態なのである。この状態が続けば、人びとは共倒れになる危険性がある。そこで、自分たちが「生まれながらに」もつ主権という権利を統治機構に委譲する契約を人びとは結ぶ。この契約を根拠にして、統治機構は正統・正当に人びとを統治し、闘争状態は停止され、秩序ある社会生活が実現する。

自然状態の想定は虚構である。事実としては、すでに存在する社会的世界に各人は生れ落ちるのであるから、自然状態の想定は完全なフィクションであり、荒唐無稽ともいえる。このような思考実験に対して社会学の側からはさまざまな批判が向けられた。

たとえば、クリーケン（1998）は、N.エリアスの問題意識をつぎのように紹介する。エリアスはパーソンズが秩序問題に取り組んだことを評価しつつも、前提が誤っていると考えていた。パーソンズの秩序問題が「ホッブズ問題」とも呼ばれるように、ホッブズの自然状態から出発するのだが、そこが問題だという。自然状態のアイデアには、社会の影響をまだ受けていない自由な個人が想定されている。しかし、そのような個人を想定することはできない。また、自然状態は無秩序の状態とも想定されているが、完全な無秩序というような状態も、ありえない。どんなに無秩序な状態であっても、そこにはかならず秩序があるからだ。解体のプロセスには、かならず統合のプロセスがともなう。それゆえ、「万人による万人に対する闘争状態」を前提にして「秩序はいかに形成されるか」を問うても仕方がない。むしろ、個々人の意図と、その意図にはなかった秩序（文化や制度、国家の成立など）とが、どのようなプロセスでつながっているのかを考えることこそが、真の「秩序問題」なのだ。エリアスはそのように「秩序問題」を読み替えたのだとクリーケンは紹介している（Krieken, 1998 : 50-53）。

「他の人々がこの世界に存在していなかった、あるいは存在していないかのように、完全に独力で存在している一個の人間を想像することはできない」（Elias, 1978（1970）：121 = 1994 : 143）。世俗主義を遵守しようとするエリアスの姿勢がよくうかがえる発言である。

けれども、あるべき社会を考えると、超越的なものを動員して思考実験することには意味があるのではないか。たとえば、現状が規範化することは珍しくない。その典型が物象化である。「現状はこうである」という認識が、いつのまにか「現状以外にはありえない」「現状は自然であり、現状のままであるべきだ」といった、変更不可能性の思いこみへと至る。だから、現状を変えるため、あるべき社会の規範や理念を考えると、現状認識だけでは不十分なのである。現状以外になにもないとき、いったい、なにをもとにして現状認識と現状を批判するのだろうか。

たとえば、性別役割分業が現状であるときに、性別役割分業が規範化し自明視されやすい。この現状を正当化する根拠として「生まれながらに」もつ生物学的性差がもちだされることもしばしばだ。これは超越的なものを根拠とする正当化である。一方、性別役割分業にともなう性別間

の不平等を解消し、その平等を実現することこそ、社会のあるべき状態だとする理念は、性別に関わらずすべての人間には平等に人権という権利が「生まれながらに」備わっている、という超越的なものが根拠となっている。

世俗主義の社会学からすれば、これは理念の対立、超越的なもの同士の対立であり、「神々の闘争」である。この闘争に勝利する以外にいつまでたっても解決できない問題、とみなされることになる。超越的なものや理念は対立ばかり生み、解決につながらない。そこで、超越的なものを持ちだすことなく、事実だけに基づく話しあいによって解決すべき、というわけである。

けれども、禅の「無」概念をもとに「有によって有は説明できない」と青井がいうのと同じく、現状認識だけでは現状を変える行為にはつながらない。超越的なものや理念が不可欠である。そもそも、超越的なものの想定なしで現状認識、とくに現状が抱える問題の認識が可能かどうかとも怪しいのではないか。

さらに、世俗主義自体が理念である。現状の共同性が「よりよい共同性」なのかどうかを判断する基準は、たとえば最大多数の、最大範囲の、最大秩序とでもいうような、功利主義的で超越的な理念である。世俗主義のはずが、そこにはいつのまにか理念が紛れこんでいる。

そして、「ホップズ問題」に取り組んだパーソンズの試みは、ホップズの思考実験を引き継いだ、社会学的思考実験だったとも考えられる。その思考実験の成果は、さまざまに批判され、その結果、さまざまな立場が登場した。パーソンズの思考実験は、結果として、社会学を豊富化した。彼の意図としては社会学の統合を目指していたのだろうが、結果としては無秩序ともいえるほど統合不可能な立場を生みだした。それを嘆く論者もいるだろう。けれども、私には社会学がより豊かになったようにもみえる。

もちろん、思考実験がいつも豊かさを生むとはかぎらない。だからといって、思考実験に可能性はないと決めつけるのも、思考のあり方を不自由にし、思考の幅を狭くして、窮屈になる。

ポスト・ヒューマンの世界を想定して現状を判断し、あるべき社会を構想するのは、一つの思考実験である。ポスト・ヒューマンの世界、人類が消滅した後の世界を考えても、その世界に人類はいないのだから、考えても仕方がない、ともいえよう。しかし、ポスト・ヒューマン論的思考実験は、世俗主義の短所を補って、社会学の豊かさへとつながる可能性を秘めている。

以下、地球上における人類の消滅・不在を想定・仮定したり、あるいは「この世界では人間であることの特権性はない」（矢野、2002：82-83）と認識したりしたうえで、世界や人間、社会を論じる営みを「ポスト・ヒューマン論」とあらためて定義し、ポスト・ヒューマン論的思考実験を試みる。

8. 現実に存在するポスト・ヒューマンの世界

ポスト・ヒューマン論は人類の不在を仮定して思考実験することが多いが、ポスト・ヒューマ

ンの世界は、非現実的な想定ではない。3.11後の福島県において、帰宅困難に指定された地域では、人間が突然消滅したポスト・ヒューマンの世界がじっさいに生じている。

この世界に突如出現したポスト・ヒューマンの世界を記録・放送していたのが、『被爆の森 2021 変わりゆく大地』（NHKスペシャル 2021年5月9日放送）である。

番組によると、2011年3月、東京電力福島第一原子力発電所は、世界最悪レベルの事故で大量の放射性物質を放出した。事故直後、人体へのリスクが高まるとされる年間の被ばく量、100ミリシーベルトを超えるエリアの住民が、最大で8万人、避難を余儀なくされた。

放射性物質の自然崩壊によって、およそ10年で空間線量は2割にまで減少。だが今なお線量の高いエリアが残る。帰還困難区域では、2万3千人がふるさとを追われたままである。原発事故から10年。放射能汚染によって、生態系が大きく様変わりした。人影が絶えた里山を飲み込み、野生動物と植物が繁栄している。その状況を番組は「被曝の森」と呼び、記録を続けてきている（以下、当該番組HPから引用。<https://www.nhk.jp/p/special/ts/2NY2QQLPM3/blog/bl/pneAjjR3gn/bp/paXlp0ynQP/>）。

本格的に撮影を始めたのは、2014年。目にしたのは、わがもの顔でかつ歩する動物たちだ。住民「我々にしてみれば信じらんないんだよね。日本にいる動物みんないるんじゃないかねえかって思うくらい」

中でも、イノシシの増殖はすさまじかった。人を恐れる気配はなく、町なかを歩き回る異常事態となっていた。

住民「全然イノシシ逃げない。主人がむこうで、こっちが客みたい」

里山が、自然に飲み込まれていく様子は、衛星データの分析からも浮かび上がる。原発事故の前、青で示された水田が平地全体に広がっていた。しかし、2015年には、そのほとんどが緑で示した草地に変化している。里山は雑草や低木に埋め尽くされていった。

いつかふるさとに帰る日を信じ、避難先から片付けに通っていた住民たち。動物たちの猛威を止めるすべはない。さらに、住民がこれまで目にすることがなかった動物まで現れた。アライグマだ。

もともとペットとして日本に入ってきた外来種。実はどう猛で、小動物も手当たり次第に食べる。無人の家をすみかとし、爆発的に繁殖していた。

住民「動物に乗っ取られた。世の中が。環境が」

その後、2015年頃から、無人の家の解体が進み、帰還をあきらめる人が増えていった。1万6千軒がさら地となり、すみかを追われても動物たちの繁栄は止まらなかった。

森に異変が起きていることをつかんだ東京農業大学の山崎晃司（やまざき・こうじ）教授。山崎教授「想像以上に山の中に、それも高標高地にアライグマの姿を映すことができるようになってきています」

森の奥深く、32か所に設置したセンサーカメラ。撮影されたのは、2018年は2か所だったが、その後5か所にまで増えた。外来種のアライグマは、日本固有の生態系を破壊する恐れがあるという。

山崎教授「アライグマは、在来タヌキとかアナグマに比べると、一回り二回り体が大きいんですよね、しかも、木にも器用に登れる。だから、何でも取って食べられるということで、生態系へのインパクトが大きく、アライグマがプレッシャーをかけてしまうという可能性もあります。人家周辺だけではなくて、山の中での外来種の管理をしないと、本来の生態系もうコントロールできなくなる可能性が出てきている」

被曝の森で起きている異変は、アライグマの拡散だけではなかった。

自らのにおいをこすりつけ、存在を主張するツキノワグマ。このエリアには、ほとんど生息していないと考えられてきた。32か所のセンサーカメラに映っていたのは、この3年で3回。まだ生息数は少ないとみられた。

ところが去年の7月。林道で住民が遭遇したのは、ツキノワグマの親子。このエリアでクマの子育てが映像で確認されたのは、これが初めてだ。

山崎教授「雌とかですね、あるいは、子どもの情報があるということは、繁殖の中心になる集団が阿武隈に定着しているということになります。この先クマが今の状況で減ることはないと思います。増えて分布域を広げるのは確実です」

山崎さんは、今、福島県とともにクマの調査を進め、対策や住民への情報提供に生かそうとしている。クマは10年で5倍に増える繁殖力をもつといわれる。将来、人里を脅かしかねない。

繁栄し続ける野生動物。かつて、人と自然が共存した場所は、その姿を大きく変えていた。

「被曝の森」は、クワートラーが描いたポスト・ヒューマンの世界がこの世に出現したかのような地域である。かつては人間が行き交っていた場所を、野生動物たちが占拠している。これらの野生動物たちは、食べるために人間を襲うことはない。けれども日本各地で、イノシシやクマに遭遇して襲われた人びとがいる。

野生動物たちとの遭遇は、人間やペットとの出会いとは異なり、別種の生物同士の遭遇である。それは自然的世界との出会いである。意味で作られた社会的世界の住人との出会いではない。そして、野生動物によって、いとも簡単に傷つけられ、壊され、殺されるのが人間である。

このとき、人間は自らが（身体的存在者というより）肉的存在者であることを自覚するのではないか。動物たちの鋭いキバやツメによって容易に食いちぎられ、引き裂かれる肉。自分たちが殺し、皮をはぎ、血や内臓を抜きとって、さまざまな部位に解体して手に入れる動物の肉となにも変わらない。それが自然的存在としての人間である。社会的存在者であることばかりに意識と関心が向けられていたために忘れられがちであるが、人間も野生動物同様、肉的存在者なのであ

る。

9. 食べる／食べられる

人類は食物連鎖の頂点にあるといわれる。人類は他の生物を食べることはあっても、他の生物によって食べられることはないポジションにある、ということである。

劇作家・演出家の太田省吾（1993）は、「めしを食いにいく」という表現が「食事をする」に取って代われつつあると認識し、その変化の意味について、こう述べる。

私たちの食べるという行為のイメージは、食＝胃という生命維持のためからはなれ、文化の面が強くなっているということだ。胃で食べずに、舌で食べ、目で食べ、情報で食べているようなところがある。

しかし、そんな〈食〉がそれほど深いものでないことは、空腹時の自分に尋ねてみるとすぐわかる。空腹時には、わたしたちは手のこんだ料理を思い浮かべたりしない。舌より胃のおいしさをもったものを思い浮かべるものだ。

わたしたちの〈食べる〉という行動を考えようとする、情報化される場所より、その衣を脱いだところを、つまりわたしたちの〈食〉の裸形を見してみる必要がある（太田、1993：86 - 87）。

そして、「〈食〉の裸形」あるいは「文化以前の食」を思いおこすため、太田は思考実験を試みる。人は一生のあいだに、どれぐらいの量のものを食べるのか、それを東京ドームのような一か所に集めたら、並べきれぬのだろうか。

80歳まで生きるとしたら、 $365日 \times 80年 = 29,000日$ 。一日3回食事をする、87,000回の食事を一生のあいだにおこなうことになる。「その総量を、栄養士たちのデータを使いながら計算して並べてみる。そんなイベントがあったらおもしろそうだななどと考えながら、はじめに浮かんだのは動物の姿だ。食べものの中でも、やはり動物と植物とでは思い浮かべるこちらの気持ちが違う。しかもそれだけ食べるのですと、生きた動物をつれてきて並べるとしたら、それはちょっと凄い光景になるだろう」（同、87 - 88）。

こうして太田はどれぐらいの動物を一生のあいだに殺して食べるのかを独自に計算する。計算式は省略するが、結論として、牛＝約25頭、豚＝約40頭、鶏＝約400羽、魚＝約2,500匹、卵＝約21,200個という数字がでる。

牛を25頭も食べている。それを知ったところでどうしようもない。牛を食べないことにしても、その分豚や鶏や魚を多くたべることになるだろうし。

それは、29000日という数字と同じこと、知ってもどうしようもないことかもしれない。だが、29000日という数字がわたしたち一人一人この宇宙に生をうけ、この数字の時間を生き、そして消えていく者だということをわからせてくれるとすると、牛25頭とか豚40頭という数字もなにかをわからせてくれるのかもしれない（同、88 - 89）。

たとえば、一人の人が一生のあいだに殺して食べる動物の数字は、なにをわからせてくれるだろうか。人によっては、この数字をみて、「もっと殺しているのかと思ったけど、意外と少ない」と感想を述べるかもしれない（じっさい、いろんな授業でこの数字を紹介すると、そのように答える学生は少なくない）。

私がわかったように感じたのは、つぎのことである。この数字が、予想より多いか少ないかはともかく、これだけの数の動物を殺して食べても、人間が他の動物に殺され食べられることはない。そのようなポジションを人間が占めている。その結果、人間は自分たちを社会的・文化的存在者としてしか自覚せず、殺して食べられる可能性をもつ自然的・肉的存在者としての側面を忘れて平気でいられること。

ほかにもある。一生を80年と想定し、一日3回の食事を想定することは、まったく合理的な推測であること。すなわち、家畜やペットなどを除く野生動物や、狩猟や漁労を営んでいる人びとには、食べものがある日とない日、食べることができる日とできない日とがあるのに、都市生活者には、毎日あたりまえのように3度の食事が可能となっていること。こういったことがらをわからせてくれる。

しかし、もし人類が食物連鎖の頂点から引きずり降ろされたら、どうだろう。もし人間も他の生物によって食べられる可能性がある存在者だとしたら、どうなるだろう。人間を食べる生物がいたとしたら、人間は自己をどのように捉えるだろう。

岩明均の『寄生獣』（1990～1995）は、そのような思考実験をおこなったマンガとして捉えることができる⁷。そもそも、思考実験はマンガの得意とするところだろう。荒唐無稽とも思える状況やキャラクターを設定したうえで、けれども、じっさいの自分の考え方や生き方、あるいは自分が生きる社会のあり方をふり返らせるマンガに数多く出会ってきたように思う。『寄生獣』の設定も、そんなマンガの一つである。その物語は、つぎのナレーションから始まる。

地球上の誰かが

ふと思った

『人間の数が半分になったら

いくつの森が焼かれずにすむだろうか……』

地球上の誰かが

ふと思った

『人間の数が100分の1になったら
たれ流される毒も100分の1になるだろうか……』
誰かが
ふと思った
『^{みんな}生物の未来を守らねば……』(『寄生獣』第1巻:4-5)

地球を傷つけ汚染する人間への、自然からの逆襲、を予感させるようなナレーションで『寄生獣』は始まる。このナレーションにつづいて、空から地表にイガグリののような物体が降ってくる。着地したイガグリ状のものは二つに割れ、なかから蛇のような生物がでてくる。この生物は民家に忍びこみ、なかにいる人間の耳や鼻から侵入して、人間の頭部を奪う(寄生生物は「食べる」「食う」という)。そして、人間の脳に代わって自らが脳として機能しはじめる、という設定だ。

寄生生物に乗とられた頭部は、自由自在に変形する。見かけは元の人間と変わらないままでもいられるし、別人の外観にもなれる。また、硬質化してギロチンの刃のようにもなれる。ただし、生命維持は、首から下の、元の人間部分の内臓や血液に依存している。食料は人間で、「この種(=人間)を食い殺せ」という本能に従って行動する。人間だけを捕食して生きていく寄生生物という設定なのである。

以上が寄生生物のプロトタイプである。それに対し、『寄生獣』の主人公泉新一は、頭部ではなく右手を寄生されてしまう。寄生生物からすれば、頭部を奪えなかったので、失敗したわけだ。その失敗によって脳が人間のままである新一は、プロトタイプ寄生生物たちにとっては脅威となる。寄生生物の存在を知っている異種の生物である新一は、寄生生物の生存を脅かす危険性をもつと判断されるからだ。だから、新一はたびたびプロトタイプ寄生生物から攻撃され、命を狙われる。新一の右手に寄生した寄生生物(「ミギー」)と新一とが協力しながら、他の寄生生物からの脅威をいかに切り抜けるかを軸にして、物語は展開する。

このような設定の『寄生獣』では、人間を「食う」「食べる」という表現が頻出する。たとえば、自分の右手が寄生されていることを知った新一が、寄生生物にむかって「おれの……右手は……?」と問うと、「く……食っちゃった……よ」と、のちにミギーと呼ばれることになる寄生生物が答えるシーン(『寄生獣』第1巻:40)。

人間が寄生生物によって殺されている現実を知る新一が、「おまえのこと世の中に発表して研究してもらえば……」とミギーにつぶやくと、「何を言ってる シンイチの理屈はよくわからん わたしの『仲間』たちは(人間を:引用者注)ただ食^くっ^てる^{だけ}だろう……生物なら当然の行為じゃないか」とミギーが反論するシーン(同、88 傍点は原著者)。

砂場に埋めた子ネコの顔に石を投げつけて遊んでいる男の子たちにむかって、新一が「食^くっ^てる^{だけ}だろうか……」とつぶやくシーン(同、114)。

新一が通う高校の教諭として赴任した寄生生物(田宮良子、のちに田村玲子)は、新一から、人

間を食べなくても、人間が食べている普通の食べものでも生きていけるのではないか、と問いかけられる。それに対して田宮良子は「可能性はある」と答え、つづけてこう述べる。「ハエは……教わりもしないのに飛び方を知っている　クモは教わりもしないのに巣のはり方を知っている……なぜだ？　わたしが思うに……ハエもクモもただ「命令」に従っているだけなのだ　地球上の生物はすべて何かしらの「命令」を受けているのだと思う……わたしが人間の脳を奪ったとき1つの「命令」がきたぞ……“この「種」を食い殺せ”だ！」（第2巻：18-20）。

田宮良子は『寄生獣』において重要なキャラクターで、こんなこともいう。「寄生生物も成長しているのよ　ただやみくもに人間を食い殺しつづけることが安全な道でないことにもう気づいているわ　これからはある意味で人間たちとの共存を考えなきゃならないところにきていると思うのよ　例えば人間と家畜は共存していると言えない？　もちろん対等ではないわ　^{わたしたち}ブタから見れば人間は一方的な人（ブタ）食いの化け物になるわけだしね」（第6巻：131　傍点は引用者）。

『寄生獣』という物語の主張の一つは、寄生生物は寄生獣かもしれないが、人類も寄生獣ではないのか、という問いかけにある。「ブタから見れば人間は一方的な人（ブタ）食いの化け物」という発言は、人間の肉を食う寄生生物を化け物と呼ぶ相手（人類）に、おまえたちも同じではないかと自覚を求める。人間は異種（ブタ）の肉を食う化け物であり、異種（寄生生物）に肉とみられ食われる肉的存在者であるとの自覚を、である。

泉新一もガールフレンドの村野里美に、こんなことをいうシーンがある。「人間をウシやブタや魚と同列に考えてみるんだって　……そうすると人間は殺された動物たちのバラバラ死体の破片を毎日食べているわけだから……いまさら怖いものなんてないはずだって……」（第5巻：40）。人間は肉＝動物のバラバラ死体を食べているのだから、人間が肉として食べられたり、バラバラ死体にされることを怖がることはない、という論理で新一は語るのである。

ほかにも、ある男が、若い女の子（寄生生物）とドライブしているシーンでは、「男の目的は女と性交することであつたが、女の目的は男を食料にすることだった」（第2巻：93）とナレーションがある箇所など、人間を食う、食べる、食料とする、といった表現が『寄生獣』では数多く使われる。

それゆえ、すでに何度も使用してきたのだが、寄生生物の食べものとして語られる人間は、たびたび肉として語られ、描かれる。たとえば、寄生生物は、頭部を口に変形させて人間を捕食する場合、まるでカマキリが捕まえたバッタにかぶりついて、むしゃむしゃ食べるかのように描かれる。あるいは、頭部を硬質化した刃に変形させ、その刃で人間を切り刻んでから食べる場合もある。切り刻まれた人間は、肉屋の陳列棚に並べられている牛や豚の肉と、異ならない。まさに、前出の、寄生生物と人間との関係を人間と家畜（ブタ）との関係になぞらえた田宮良子の発言のとおり描かれるのである。以下、人間＝肉と表現されるシーンをいくつか挙げる。

人間を捕食した寄生生物は、まるごと食べてしまうのではなく、いろんな動物がそうであるように、空腹が満たされれば、残りはそこに捨てておく。それが発見されて世間は大騒ぎとなる。そ

の事件を報じる新聞記事を読みながら、新一の父親が「またひき^{ミンチ}肉殺人!」「しかしなんでひき肉にする必要があるんだ……む! だ液を検出!? ひき肉にして食ってるわけか!?(『寄生獣』第1巻:63)と語るシーン。高校の校舎内で、新一を殺しにきた寄生生物と戦おうとするさい、ミギーが他の生徒集団を「肉の壁」と呼んで、「肉の壁」を盾に戦おうと計画するシーン(同、204)。

『寄生獣』ほど、人間が肉として切り刻まれ、異種によって肉としてみられ、肉として食べられるシーンを描くマンガはないように思う。この作品は、人間は人間が食べる牛肉・豚肉・鶏肉と同列になりうること、人間も牛も豚も肉的存在者である点で共通していること、に気づかせてくれる作品なのである⁸。

10. 死んで食べられ、腐敗し分解され、堆肥となる

前節では、『寄生獣』をたよりに、人類を生きたまま食べる生物がいることを想定することで、人類が肉的存在者であることが浮き彫りになった。

とはいえ、生きたまま人間を食べる生物がいるという想定に無理を感じるむきもあるかもしれない。では、死んだ人間が食べられるケースはどうだろうか。

かつて、『FOCUS』という雑誌の1981年12月4日号に、インド・ガンジス河畔で人間の死体を犬が食べている写真が掲載されたことがある。その写真には「ニンゲンは、犬に食われるほど自由だ」とのコピーがある。

撮影したのは藤原新也で、1973年、あるグラフ雑誌に「印度行脚」という連載をしたときに掲載不可となった写真が、1981年当時「東京漂流」という連載をしていた『FOCUS』で使われたとのことだ⁹。この写真が撮られたインドという国について、藤原は、こう語る。

御存知のようにインドは仏教の起こった国である。仏教とは単純に何かというと、「自然主義」ということだ。自然主義とは……万物自然の中にある道德律に順応した社会生活をするための方法である。……インドは自然力が強いから、まだこの方法が生きている。自然の道德律の中のひとつぶとして人間が、まだ人が生きているから、ニンゲンというものは犬とか虫ケラと同じように、別にとりたてて貴重なものではない。……ニンゲン、やっぱりただの生き物、にすぎないのであった。

だから、生きとし生けるものが墓を持たぬように、この地ではニンゲンも墓を持たない。死ねば焼いて灰を河や海に捨てたり、鳥に食わせたり、屍をまるごと河に捨てたりする。自然に返してやるのだ。

それをたとえ野犬の群れが食らったとしても、ごく自然なことなのである。

つまり、ヒトとは犬に食われるくらい自由な生き物なのである。

私はこれを、実に感動的なことだと思った。美しい光景だと思った。インドという国はや

はり凄い国だと思った。私は野に咲く花を撮るようなつもりで、それに向かってシャッターを押したのである。

私はその時、れっきとした一つの宗教現場を写真に撮ったのだ（藤原、1995（1983）：325 - 326 傍点は原著者）。

「犬、ヒト食らう」というタイトルが藤原によってつけられているこの写真は、無常観の伝統をもつ日本社会にも通ずるところがあると藤原は予想していた。しかし、すでに触れたように、当初掲載予定だったグラフ雑誌では掲載不可となった。

私にはこういう無常観を持った現実を日本人大衆に見せることが、日本人の持つ肌合いとか伝統に合わなかったとは思われない。日本の中世には、よく、犬がヒトを食べる絵が一つの自然風景として描かれているし、昔の坊さんは“白骨観”といって屍を何日も観想することによって悟りを得ようとしたこともある。今は、その白骨観をしようにも、日本にはどこにも正常な死というものが見えない仕組みになっているのである。

どうやらこの死という厳然たる事実も人間の生存から切り離された異物として、この社会は隠蔽し始めているように思える（同、327 傍点は原著者）。

藤原のいう「白骨観」とは、死体（肉）が腐敗していくプロセスを九つの相に分けて描写した九相図を指していると思われる。藤原辰史（2019）は、ある女性の九相図をもとに、九相図がエコロジカルな連鎖を表現していると解釈する。「白い着物をまとい、桜の散る野原に放置された女性の死体が、黒ずみ、膨れ、皮膚の裂け目から膿が流れ、髪が抜け、虫が湧く。瞰食相（第5の相：引用者注）では、犬や鳥などが死体の肉を食いちぎっている。その残滓はやがて白骨化する。どの九相図もおおよそこうしたプロセスをたどるが、ここに現れているのは、死の静けさというよりは、花、草、木、犬、鳥、蛆虫など、生物たちの自分勝手に賑やかなふるまいの連鎖である」（藤原、2019：44）。

人間は死ぬと、犬や鳥によって食べられる肉となる。そうして、食物連鎖の頂点が基底とつながって、エコロジカルな連鎖となる。この連鎖には、もう一種類、肉としての人を食べる重要な存在者が深く関わっている。バクテリアなどの微生物である。

食物連鎖の頂点にいる人類は、異種に食べられることなく、異種を食べるだけのポジションにいることは、すでに触れた。死んでも火葬され、骨壺に納められることで、直接的に土に触れたり、微生物に食べられたりすることもない。火葬されることで、異種によってぜったい食べられることがないポジションが維持される。

しかし、たとえば遺体を堆肥化するとしたら、なにが起きるだろう。死ぬと同時に微生物によって食べられ分解されるとしたら、どうなるだろう。人類も食べられる存在者となり、これで食

物連鎖は円環を形成する。豊かな土壌をつくることに貢献できる。自分たちが自然的世界の「ひとつぶ」であり、異種たちとの共存なしに生きられないことを自覚するかもしれない。

異種との共存を実行し、思考実験してみせるのが、奈良県宇陀市の里山で独自の農業を営む、東（2020）である。

東は、アメリカ・ワシントン州で遺体を堆肥にする法案が2019年5月に通過した事例などをあげながら、死んだ人間を堆肥にすることを計画し、自らも死んだら、微生物によって食べられ分解されて、堆肥になりたいという。

人間のことを「人・間」と表記する東は、人と人とのあいだで生きることより、ヒト以外の異種・他種との共存を目指す。その点では、人間（異種）との共存を夢見た『寄生獣』の寄生生物・田宮良子（田村玲子）と似ている。

「人間」という言葉は「人の間」と書くように、もともとはこの世や世間や俗世を意味し、のちに人そのものを指すようになったという。しかし、その原義からして異種との関係よりも人との関係を重視する感覚が窺えるし、ましてそれを人そのものと捉えることには、この言葉によって人間重視の感覚の散布と定着がなされたと見てもいいだろう。本書では、人間が人の間にいることや、人の間にいる人間というニュアンスをいうとき、「人・間」と表記する（東、2020：25）。

そして東は、次のような思考実験をする。

仮に今、わたしが社会から孤絶しているとしよう。友人も恋人も家族もなく、人里離れたところに逼塞していたとする。あるいはもっと簡単に、無人島にたった一人で流れ着いたと想像してみてもいい。そのような状況で生きようとしたとき、重要なのは、他の人間の存在などではなく、まずもって食糧となる異種たち、それらを育む十全な生態系である。堆肥化が活潑に為されている場があるかどうかである。結局のところ、社会的に孤立無援の状況下でも、異種たちと共にいさえすれば生きうるわけだ。反対に、異種たちの数の限られた無人島に人間が複数人で漂着したところで、生きられる見込みはない。

このような想像は無意味だろうか。しかし逆に、心の中で多種の犇めく無人島に流れ着くたび、わたしは人・間を無意味化して自由になることができる。そして同種である人よりも、異種であるクモやイモリやカラスノエンドウやミミズやウサギやキリギリスやセキレイたちをむしろ自分に近い者に感じる。我利我利に生きる生物たちが生みだす肥えた土壌だけが、わたしたちの生きうる場所なのだ。人・間など高が知れている（同、60 - 61 傍点は引用者）。

東のこのような思考実験もポスト・ヒューマン論的ではあるが、正確には、ポスト異種論を媒

介とするポスト・ヒューマン論である。肥えた土壌を生みだしてくれる異種たちが消滅したとしたら（＝ポスト異種の世界が到来したら）、人類になにが起きるか、を思考実験するからだ。ポスト異種は、結果としてポスト・ヒューマンの世界を到来させる。だから、東の思考実験は、ポスト異種論を仲介とするポスト・ヒューマン論なのである。

そして、堆肥化や肥えた土壌には、死体が必須である。死体が微生物によって分解されることが必要条件だからだ。殺すことは土壌を豊かにし、生を豊かにすることになる。

そんなふうに表現すると、まるで、ユダヤ人を全滅させることが、ドイツ社会を豊かにし、全世界を豊かにすると考える、ナチスの思想であるかのように受けとられるかもしれない。だが東の思想はナチス的ではない。特定のカテゴリーに分類される存在者を殺して、別のカテゴリーに分類される存在者の生を豊かにするという発想ではない。それは以下の発言からも理解できるだろう。

わたしの畠の堆肥の素となったのは、かつて栄花を謳歌した者かもしれないし、花も咲かすことなく刈り取られてしまった者かもしれない。なんにせよ、以前の生活の面影もないほどに分解されきり、次なる生命の素となる姿からは、この惑星上で連綿とつづいてきた循環過程における、清々しいまでの容赦のなさが窺える。ここに慈悲などというものはないほうがいいだろう（同、62 - 63）。

殺すことは悪いことである。けれども、ある生物を育むには、別の生物をエサとして殺さなければならぬ。育むことと殺すことは分離できない。それはどんな生物にも当てはまる。だから「すべて生物は、崇高無比にして不届き千万な存在なのだ」（同、86）。

しかし、すでに重罪者であるわたしたちに罪の自覚が十分あるとはいえない。いちいちの食事にあたって、目の前にある料理が少し前まで生きていた者たちだということに思いを馳せる人間は限られている。罪の意識を持っていたは愉しめない、と多くの人はいふかもしれない。だが、殺す罪悪感を糊塗するのは自他の生を軽んじることに他ならず、その意味ではかえって生の悦びを放棄していることになる（同、86 - 87）。

この発言には、既出の、「〈食〉の裸形」や「文化以前の食」を追求する太田省吾と同じ問題意識がうかがえる。

消費者たちに代わって、目につきにくいところで動物を殺し食肉に加工する仕事をおこなう人びとのおかげで、生物を殺しているとの自覚も罪悪感もなしに、味や見た目、値段、栄養価、カロリーにしか関心をむけない、文化としての食。

しかし、とりわけ生物の肉（＝死体）を食べるとき、社会的世界の住人であるわれわれは、文

化としての食に関わると同時に、自然的世界の存在者として、生物を殺すことを含めた、文化以前の食に関わっている。後者の実相をみようとしただけである。

それでは生の悦びを放棄することになってしまう、と東はいう。世俗主義の人びとは、自分たちが勝手に作りだした指標をもとに、高価で、写真映えがよく、多数者が「いいね」と憧れるものを食べて、喜んでいる。その喜びは、観念的な快である。「みんな、私のことをうらやましがるだろうな」などと観念的に想像することによって感じる快感である。それは、やせ細った悦びではないか。

自らも肉的存在者であること、肉を食べるだけでなく肉として食べられる可能性のある存在者であること、死ねば微生物によって分解される肉でしかなくなること、そういう自然的存在者であることの自覚は、認識の次元での真実に通じるだけでなく、肉的存在者としての存在論的次元での悦びにも通じるのだろう。ここに非意味の可能性の一つがある。

11. 存在覚醒の可能性

以上、クワートラーのプレゼンをはじめ、さまざまなポスト・ヒューマン論の思考実験を参考に、長々と議論してきた。しかし、非意味の可能性を自覚するには、もう1点指摘しておく必要がある。

既述のとおり、ポスト・ヒューマン論は、非相関主義的実在論の立場にある。だが、ポスト・ヒューマン論の、もう一つ重要な論点に触れなかった。それは、超越論的主観としての私という、非相関的存在者の存在である¹⁰。

社会的世界が人間の意識と相関的に存在することは、いうまでもない。人間が意識をもたない存在者であれば、他者の目に映る自分の姿を想像することを通して、自分の行為を調整するなどという議論は成り立たない。ポスト・ヒューマン論や新実在論が主題とする自然的世界であっても、その世界が実在するとみなす私の意識が前提とされている。つまり、私の意識の存在自体は相関的ではない。私の意識はそもそも相関を成立させる条件であり、それ自体は超越論的な存在者、あらゆる経験以前に最初から与えられた存在者、それなしではあらゆる相関が相関として成り立たなくなる存在者、である。

永井（2019）は、意識や志向性というこの存在者のあり方を独在性と名づけて、つぎのように論じる。

今、地球上に数十億人の人間がいますが、その中にはなぜか、この私であるという、ほかの人たちとは違うあり方をした人が含まれています。……自分という、他の人たちとはあり方が違うやつが一人だけいて、どれがそれであるかは、決して間違えることがありません。デカルトが言ったように、絶対確実に知ることができます。……他の人を自分だと取り違える

ということは決して起こりません。……自分が実は存在していないのに、間違っただけで存在すると思ってしまうこともできません。存在すると思えば、それだけでも存在してしまうからです。これがデカルトの「我思うゆえに我あり」の真の意味です。……何によって識別しているのか、といえば、ただそれだけが現に与えられてあるということ、それが現にある唯一のものだ、ということによってです。……現に何かが見えていれば、何がどんなふうに見えていようと、見ているのは必ず私ですし、何らかの感覚が感じられていれば、何の感覚がどんなふうに見えていようと、感じているのは私です。……そういう仕方では識別される私というものが、今は存在している、という点がポイントです。……というのは、こういう変なやつは、一〇〇年前は存在していなかったし、一〇〇年後も存在していないでしょうから、そういう独在的存在者が、数十年前から存在するようになっていて、だからこのところ、世界が現に開けているのです。……記憶内容こそが自己同一性（self-identity）を成立させる根幹ですから、端的に私であるという事実は自己同一性とは無関係に成立する、という驚くべき事実がここから帰結します。……これは超自然的事実です。なぜ超自然的かという、これは、その人の脳や神経がどうなっているかということから説明がつく問題ではないからです。……なんでそんなやつがいるのかは、どうやっても説明が付きません。しかし、そういう変てこなやつが存在するというのは、ある意味で極めて重大な事実で、なぜかといえば、もしそいつが存在しなければ何もないのと同じだからです。それが存在したから世界が初めて開けた。世界はそこから初めて開けたんですね。／そして、死とともに消滅します。その期間だけ、世界が現に存在しているのです。……その変てこなやつが存在したことが、世界に存在（existence）を与えたのです。……それほど強烈な意味を持ったものであるにもかかわらず、その存在には何の根拠もありません。……そういう独特のあり方が、すなわち独在性という問題です（藤田他、2019：252 - 257）。

その「変てこなやつ」を永井は〈私〉と表記する。それに対して、社会学などで論じられる（社会的）自己や自己アイデンティティの次元、つまり他者という「鏡」に映しだされているだろうと想像される、観念やイメージとしての私のことを「私」と表記する。

「私」は社会的世界の住人であり、社会的世界で自明視されている意味を追求することに夢中になる。他者に自慢できる対象（高級ブランドなど）や他者に承認されるための活動（スポーツの試合での勝利など）、他者という「鏡」に自己のよい姿を映せる経験（希少で高価な料理を食べる経験、など）を入手することに熱中する。それらが入手できれば意味があり、入手に役立たないものは無意味と感じる。世俗主義的な社会的世界は、「意味／無意味」の二項対立で構成されている。しかし、〈私〉は「意味／無意味」の次元には属さない。なぜなら、〈私〉はそもそもその次元を成立させる条件だからである。

「〈私〉は存在だけして、開けですから見る力のようなものはありますが、（倫理や善悪

の：引用者注）動機になるような意味づける力は何もないんですね。人生を意味づけてくれるようなものは、いかなる方向にもないですね。……動物たちにはそれぞれ本能があるけれど、人間はそれが壊乱しているので、人為的に「私」を作り出して何か意味付けを与えるんですね。それがだんだん大きくなると、生き甲斐とか言い出して、そういうことが主たる課題になってきますね。それは避けがたいことでしょう」（藤田他、2020：175 - 176 傍点は引用者）。

「意味／無意味」の次元に属さない〈私〉は「非意味」の次元に属する。非意味の次元とは、「意味／無意味」を超えた次元、「意味／無意味」を成立させる次元、ということである。この次元が存在しなければ、そもそも「意味／無意味」自体が成立しない。

しかし、社会的世界の住人である「私」は、うえで述べたように〈私〉の存在を忘れている。「普段われわれは、〈私〉という：引用者注）この独在的なあり方は前提にして、そのこと自体は決して自覚することなしに、そこから始まる……娑婆世間の論理のほうに丸のまま没入しています」（藤田他、2019：272）と永井は述べ、この事態をハイデガーにならって「存在忘却」と呼ぶ。

存在忘却は、娑婆世間（＝社会的世界）に没入して、〈私〉の存在を忘れていることをも忘れている状態である。逆にいえば、「存在忘却している」と気づいたときには、すでに存在忘却していないことになる。没入しないで没入の事実気づいていることになる。この気づきはどのようにしてもたらされるのだろうか。

その方法の一つとして、永井は現象学的還元に触れる。

没入しないで、その没入という事実そのものを見物する。これは哲学的な文脈に移すと、よく言われる「現象学的還元」という話と、かなりぴったり重なります。……普段いつもそういうふうにいる「自然な態度」をあえて対象化して、それがどういうふうによりだされているか、どうやってそれを作り出しているかを、もとに戻ってその形成の仕組みを外から観察してみる、ということです。……この還元のプロセスには……存在忘却の状態からの脱却という、より重大なプロセスが伴ってのもいるのです。だから、これは単なる表層的な心理的な変化ではなくて存在論的事実に目覚めるといふ変化ですから、大げさな言葉ですが、いわば覚醒を意味します。自分が存在しているということの意味そのもののとらえ方が変わるわけですから。／これは……超自然的存在に戻るということだとも言えます。……娑婆世間の仕組みの中で生きている特定の人物の内部で潜在的に働いていた独在性が、「なぜか現実存在している！」という存在覚醒となって、そこから自立するわけです。そして、これまでとは逆に、そちらの視点から特定の人物としてのこいつ（「私」のこと：引用者注）に生じている諸々の現象を眺めることができるようになります。……ここ（存在覚醒：引用者注）に戻ることに、何がすごいのかというと、いかなる比較も成り立たない、ということです。ただこれがあるだけ、これが始まりで、これで終わりです。……これは単純に本当のことなん

です。信仰でもなければ境地でもなくて、単なる事実です。普段は忘却されているその単なる事実、に、自覚的になることができるのです（藤田他、2019：273 - 279）。

ポスト・ヒューマン論的非相関主義的新實在論は、現象学を相関主義の代表のようにみなして批判の対象とする。しかし、本稿は、現象学は實在論に貢献するものと考え。両者はともに、非意味の次元を問うているからだ。

非意味の次元に属する自然的世界という超越論的存在者に関するポスト・ヒューマン論の思考実験は、非意味の次元に属する〈私〉という超越論的独在的存在者への自覚、すなわち存在覚醒へとつながる。それは、社会的世界だけを考える世俗主義では到達できない自覚である。世俗主義と相関主義を超えて、非意味の次元を問おうとする實在論と現象学だからこそ到達できる自覚なのである。

これらの自覚は、社会的世界をそもそも成立させる条件への気づきである。ゆえに、社会的世界だけが「世界」ではないことへの気づきでもある。この気づきは、現在の社会の閉塞感に穴を穿つことを可能にするのではないか。それが非意味の可能性であり、ひきつづき検討を重ねていくべき課題としたい。

注釈

- 1 高橋（1977）は、作曲家のJ.ケージがハワイ島・キラウエア火山の巨大な火口をみて「ノンセンス（nonsense）」といったことに関して、つぎのように解釈している。「ケージは壮大なクレーターをただそのもととして、つまり地表にぽかっとあいた一つの穴として、見つめ、そこにいかなる《意味sense》をも読みこむことを拒否しつつ、これを文字どおり《sense》を欠いた《nonsense》と呼んだのではないか……そこには、禅の名僧の一喝にも似た軽み、ほとんどのいたずらっぽさの響きがある……それは《五感》による《知覚》や身についた《勘》を否定し、《正気》と《分別》に異議を申し立て、知的《観念》や社会的《意味》をかき乱し、とりわけ言語の《意味》を脱臼させることによって、人間存在の《方向》感覚を狂わせるのである。《センス》とは秩序であり、秩序とは意味づけの体系であるとすれば、そのような体系を解体するのが《nonsense》だと言ってよい」（高橋、1977：14）。ここで高橋がいうnonsennseと本稿がいう「非意味」はほぼ同じ意味と考えている。
 - 2 新實在論のカテゴリーにしばしば含まれるメイヤサーは、ポスト・ヒューマンというよりも、プレ・ヒューマンともいうべき、人類登場以前（メイヤサーは「祖先以前の」と呼ぶ）の世界を引きあいになだして、相関主義を問う。「相関主義は祖先以前の言明にどのような解釈を与える可能性があるのか、と私たちは問うのである」（Meillassoux, 2006=2016：25）。
 - 3 言語行為論で知られるJ.R.サールなら、新實在論が想定する實在や自然的世界を「観察者から独立した（observer-independent）」事実（Searle, 2008：27）と呼ぶだろう。彼は、社会存在論（social ontology）を展開するにあたって、二種類の事実を区別する。その一つが、いま述べた、観察者から独立した事実（以下、観察者独立の事実とする）であり、もう一つは、観察者と相対する（observer-relative）事実あるいは観察者に依存する（observer-dependent）事実（以下、観察者依存の事実とする）である。社会が存在するのは事実である。ただし、人びとが社会の存在を信じているからである。その意味で、社会学が考察対象とする社会的世界が存在するという事実は、観察者依存の事実である。ちなみに観察者独立の事実を前提とするサールは、實在論者（realist）である（Searle, 1996(1995)の第7～9章を参照）。
- さらにサールは社会存在論を論じるにあたって、認識論の次元と存在論の次元についても、主観的なも

のと客観的なものを区別する。認識論的に客観的であるとは、観察者の態度とは関係なく真偽が決められる認識のことである。たとえば、レンブラントが1606年に生まれたという認識は、観察者がどのような価値観をもとうと、その真偽を決めることができる。一方、レンブラントはルーベンスをしのぐ画家であるという認識は、意見の問題であって、主観的認識である。存在論に関しては、たとえば山や細胞の存在のように、観察者の態度や感情に関わりなく存在する存在者は、存在論的に客観的と呼ばれる。他方、痛みや感情、思想などは、人間や動物などの主体に経験されるかぎりにおいて存在するという意味で、存在論的に主観的なのである (Searle, 2008 : 27 - 29)。

社会学は観察者依存的現実である社会的現実をあつかい、その内訳は、認識論的に客観的な認識と主観的な認識の両者と関係し、存在論的に主観的な現実を対象とする、と分類できる。それに対して、实在論は、観察者独立的な現実や、存在論的に客観的な存在者を前提にし、重視する立場ということになるだろう。

- 4 「超越的 (transcendent)」と「超越論的 (transcendental)」の違いについて、永井均の議論をもとに確認しておく。「超越的」とは、一般的には「この世を超越しているという意味で使うことが多い」(藤田他、2020 : 152)。たとえば「神さまや天国といった形而上的な話」がよく登場するのは、超越的哲学の特徴である。他方「超越論的」とは「トランセンデント (超越的：引用者注) のように本当に超越しているのではなくて、超越してはいるけれど、あの世のように本当にこの世を超越しているのではなくて、この世を、この現実世界を、それが初めて開くのだけれども、それ自体はその外にあってその内部にはない、という意味で超越しているにすぎないのです……そこから世界が始まる、という意味では超えているけれども、靈魂のように存在者としてこの世を超えて独立に存在できるわけではなくて、ある意味では超えているけれども、ある意味では密着しているわけです。そこから (世界を：引用者注) 開く、という形で必ず密着している、という仕方ではしか存在することができないのです。これが「超越論的」の特徴です」(藤田他、2020 : 153 - 154)。

いいかえると、経験がそもそも成立するには、その対象である世界や経験する〈私〉が経験以前に存在していると考えざるをえない。そのように想定する議論が超越論である。

- 5 社会システムが自然的世界に近づいていく傾向は、以前、マルクス主義の論者たちが主張していた「物象化」と、どのように異なるのだろうか。物象化が、じつはものではないものをものであるかのように捉えてしまう態度を意味するとすれば、ディアボリズムが唱える社会システムも、人間であれロボットであれAIであれ、なにか行為をする存在者の行為によって成り立っている以上、自然的世界とは成り立ちの根拠は異なる。けれども、それをあたかも変更の効かない自然であるかのように捉えるなら、物象化に陥っていると批判される可能性がある。

また、社会システムが自然的世界に近づく傾向は、かつてハーバーマスのいったような、システムによる生活世界の植民地化の様相を呈し、生活世界の縮小化へとつながるのだろうか。それとも、生活世界 (= 社会的世界) から社会システムが分離し、「社会システム／社会的世界／自然的世界」という三つの世界が併存することになるのだろうか。ディアボリックな現象は、進行中の現象であり、すぐに結論づけられないのだが、以上の論点以外の側面についても、今後も経過を見守るべき現象であるのだろう。

- 6 その意味で、ディアボリズムは、外在主義的世俗主義といえるかもしれない。实在論には内在主義と外在主義がある。内在主義とは、実在する超越的なものの認識がある行為へと人を動機づけると考える立場であり、外在主義は、そのような認識が人を動機づけるとはかぎらないと考える立場である。ディアボリズムは超越的なものをシステムにとつての環境として位置づけている点で、超越的なものの存在を無視しているわけではない。けれども、システムを作動させる要素とは考えない点で外在主義的なものである。实在論の内在主義／外在主義については、永井 (2011 : 267 - 270) を参照のこと。

- 7 『寄生獣』はメイヤスーが「科学外フィクション」と呼ぶものに相当するように思われる。メイヤスー (2007=2018) は、科学外フィクションとは「実験科学がその理論を展開したり、その対象を構成したりできないように構造化された……世界を思い浮かべるといふ、想像の世界の独自の体制を定義するもの」(Meillassoux, 2007=2018 : 101) だという。科学外フィクションと対比されるものが、一般にSFと呼ばれる作品である。SFはこれまでの実験科学によって実証されている反証可能な科学的知見をもとにし、しか

も、その反証可能な知見が（反証されることはあっても）今後も有効性をもつことを前提に創作された作品である。それに対して、メイヤスは「たとえこれまで自然法則が恒常的であり続けてきた……としても、経験……において、それがいつまでも同じであるとわれわれに保証できるものは何もありません」（同、105）との前提で、つまり、自然法則は不変であるとの保証はないという前提で、現在の自然科学においては実証されず、荒唐無稽とされるような現象を描くSF的な作品を、科学外フィクションと呼ぶ。それゆえ、『寄生獣』は科学外フィクションと分類できるだろう。

- 8 もう1点、もしも人間を食べる生物がいたとしたら、人間はその生物を絶滅させるだろうことにも気づかせてくれる。じっさい、『寄生獣』でも、寄生生物の特徴が科学者たちによって徹底的に研究され、どのように効果的に「駆除」するかが話しあわれる。そして、寄生生物が市の要職を占めているとされた東福山市の市庁舎を舞台に、寄生生物絶滅作戦が実施される場面が描かれる。

自分たちを食べる生物を絶滅・全滅させようとする動物は、人間以外には、存在しないのではないか。たとえば、シマウマは、自分たちを捕食するライオンなどの肉食獣を絶滅させようとし、肉食獣に襲われる可能性のある場所を離れるというわけでもない。

もちろん異論はあるだろう。たとえば、シマウマには肉食獣を絶滅させられるほどの武器（キバやツメ）もなければ、人類ほどの知性もないから、ライオンを絶滅させたくても絶滅できないのであって、ほんとうは（人類と同じように）捕食者を絶滅させたいのではないか、といった意見である。

けれども、シマウマは、本気になれば、自分たちを襲う肉食獣を絶滅できるのではないか。たとえば、数のおうえでは圧倒的にシマウマの群れの方が大きい。群れでいっせいにライオンに襲いかかれば、多少の被害はあっても、踏み殺すとか圧死させるとかして絶滅可能なのではないか。にもかかわらず、シマウマはあえて相手を絶滅させようとはしないのではないか。

もし人類がシマウマと同じ状況におかれれば、いつ自分が食べられるのかとビクビクしながら毎日を送ることだろう。この想像をもとに、だからシマウマもきっとビクビクしながら生きているのだろう、と想像する人がいる。しかし、その想像は妥当なのだろうか。

これまで、捕食されるいろんな動物の映像をみてきたが、捕食される動物がビクビクしながら生きているようには思えない。もちろん、人間の私に、被捕食者の動物たちの感情がわかるわけではない。映像をみていて、そう感じるだけのことである。捕食されないように細心の注意を払って警戒していることはわかる。群れには見張り役がかならずいる。だが、それは「今日死ぬか、明日は食われるか」と想像し、ビクビク怯えながら生きているのとは、まったく異なる。

- 9 掲載のさい、記事の内容が大幅に改ざんされたらしく、「東京漂流」はこの回で連載終了となったらしい。
10 サールなら「観察者依存的事実の存在を可能にしている意識や志向性 (intentionality) の存在は、観察者独立的な現象だ」(Searle, 2008: 27) と呼ぶであろう。

引用・参考文献

青井和夫、1987、『社会学原理』、サイエンス社

浅沼光樹、2020、「人間と実在 ポスト・ヒューマンへの東洋的な見方」(『現代思想 11月臨時増刊号』第48巻第15号、2020、所収、pp.290 - 299)

東千茅、2020、『人類堆肥化計画』、創元社

Elias, Norbert, 1978 (1970), *What is Sociology?*, Hutchinson (徳安彰訳、1994、『社会学とは何か 関係構造・ネットワーク形成・権力』、法政大学出版局)

藤田一照・山下良道・ネルケ無方・永井均、2019、『哲学する仏教 内山興正老師の思索をめぐって』、サンガ

藤田一照・永井均・山下良道、2020、『〈仏教3.0〉を哲学する バージョンⅡ』、春秋社

藤原新也、1995 (1983)、『東京漂流』、朝日文庫

藤原辰史、2019、『分解の哲学 腐敗と発酵をめぐる思考』、青土社

磯部卓三・片桐雅隆編、1996、『フィクションとしての社会 社会学の再構成』、世界思想社

岩明均、1990～1995、『寄生獣』全10巻、講談社

- Krieken, Robert van, 1998, *Norbert Elias*, Routledge
- Meillassoux, Quentin, 2006, *Après la finitude*, Éditions du Seuil (千葉雅也・大橋完太郎・星野太訳、2016、『有限性の後でー偶然性の必然性についての試論』、人文書院)
- , 2007, *Soustraction et contraction*, Minuit (岡嶋隆佑・熊谷謙介・黒木萬代・神保夏子訳、2018、『亡霊のジレンマー思弁的唯物論の展開』、青土社)
- 三上剛史、2010、『社会の思考ーリスクと監視と個人化ー』、学文社
- , 2013、『社会学的ディアボリズムーリスク社会の個人ー』、学文社
- 永井均、2011、『倫理とは何か』、ちくま学芸文庫
- 太田省吾、1993、『舞台の水』、五柳書院
- Searle, John R., 1996(1995), *The Construction of Social Reality*, Penguin Books
- , 2008, *Philosophy in a New Century*, Cambridge
- 盛山和夫、2013、『社会学的方法的立場ー客観性とはなにか』、東京大学出版会
- 篠原雅武、2020、『「人間以後」の哲学ー人新世を生きる』、講談社選書メチエ
- 高橋康也、1977、『ノンセンス大全』、晶文社
- 矢野智司、2002、『動物絵本をめぐる冒険ー動物ー人間学のレッスン』、勁草書房