

絶対所与性としての〈生〉

— ポスト・ヒューマン論からの問題提起 —

森 真 一

Life itself as the absolutely givenness
— Questions from Post-Human theory —

Shinichi MORI

要 約

ポスト・ヒューマン論を対象とする社会学が実在論的問いを認識論的問いと誤解してしまう理由について検討したうえで、本稿はポスト・ヒューマン論が提起する存在論的問いを、絶対所与性としての〈生〉をめぐる問いとして位置づける。そして、絶対所与性としての〈生〉とは、贈与者や受贈者、贈与物が一体となった根源的贈与であること、根源的贈与としての〈生〉は自然性としての自然あるいは働きとしての自然であることを論じる。

キーワード：ポスト・ヒューマン論、存在論、絶対所与性、生、根源的贈与、自然性、自覚

1. 問題の所在

ポスト・ヒューマン論はある問いを提起しており、それを受けとめる必要が社会学にはあるのではないか。ではポスト・ヒューマン論が提起する問いとは何か。その問いに対して社会学はどう答えていくのか。こういった問いを深めていくのが本稿の趣旨である。問いに対してどのような答えをだすかが考察の最終目標ではあるが、ひとまずは問いをできるだけ深めていきたい。

ポスト・ヒューマン論に関する社会学的考察の一例

社会学においていち早くポスト・ヒューマン論の重要性に目をつけた論考に、片桐雅隆

(2022)がある。片桐のこの著作（しばらく本書と記す）をたたき台にして、ポスト・ヒューマン論が提起する問いとは何かを考えてみる。

片桐はポスト・ヒューマン論を二つに分ける。一つは、西洋近代的な主体像を超えた人間を考察する議論で、「ポスト・ヒューマニズム」に当たる。もう一つは、動物・機械・テクノロジーと関連する人間を考察する議論で、「ポスト人類中心主義」と特徴づけられる。そう区別したうえで片桐は、ポスト・ヒューマニズムを前提にし、ポスト人類中心主義を土台として論を進めると述べる。

「本書で一貫した立場は、人々の解釈過程に注目すること」（片桐、2022: 15）というように、認知社会学の立場を採る片桐にとって、ポスト・ヒューマン論を論じる際にも関心の焦点は人びとの解釈（カテゴリー化）のあり方である。

社会生活を成立させるアクターとして AI や動物が浮上してきている。そのような状況で、人間と AI との境界、人間と動物との境界はどのように変化してきているのか。AI や動物は他者を理解したり他者と相互行為したりする能力を人間のようにもつのか。これらの問いに、人間による解釈（カテゴリー化）に着目することで片桐は答えようとする。

こうした議論の進行のなかで片桐は、ポスト・ヒューマン論とも関係が深い実在論（realism）をとりあげる。とくに思弁的実在論（正確には思弁的唯物論）を唱える Q. メイヤスーの相関主義批判を紹介している。

相関主義とは、主観との関係から分離された対象「それ自体」を把握することはできず、主観はつねにすでに対象との関係に置かれていると考える立場である。「主観性と客観性の領域をそれぞれ独立したものとして考える主張を無効にするもの」（Meillassoux, 2006: 19=2016: 16）。それが相関主義である。この相関主義をメイヤスーは批判する。

社会学が相関主義の典型であることは容易にわかるだろう。人間の主観は社会（＝対象）によってつねにすでに構築されており、同時に社会は主観によって構築されていると社会学では前提されている。主観性の領域と客観性の領域の両者がそれぞれ独立して存在するとは考えない。両者は互いに相手の条件であり結果でもあるような相互依存関係にあると考える。

それゆえ片桐でなくとも多くの社会学者はメイヤスーの相関主義批判が気になることだろう。片桐はメイヤスーの主張に対してつぎのように述べる。「どのようにして思弁的リアリズムは、思考や意識の壁を乗り越えて世界、あるいは〈もの〉自体を把握できるのだろうか。その検討自体は、本論の論旨とは関係しないのでこれ以上ふれないことにする。しかし、世界は、それに接する主体＝精神との関係を離れて、言い換えれば、解釈過程によってしか接近できないとする考えが自明とされる中で、解釈過程と独立して世界をとらえられるとするメイヤスーの考えは、それが成功しているかどうかはともかくとして、刺激的で魅惑的であることに変わりない」（片桐、2022: 138-139 傍点引用者）。

そう述べて片桐は、思弁的実在論から素朴実在論へ、さらにポピュラー・リアリズムへと考察

対象を移していく。「解釈過程から独立して〈もの〉があり、言語などの表象（Vorstellung = representation）がそれを鏡に映すように、リアルに＝ありのままにとらえることができるというリアリズムは、『素朴リアリズム』と呼ばれている。日常的世界に生きる人たちの間に広まっている素朴なリアリズムを、ここでは『ポピュラー・リアリズム』と呼ぼう」（片桐、同：144 傍点引用者）。そうして「ポピュラー・リアリズム」を人びとの解釈過程とみなし一つの社会現象と位置づけて、認知社会学的に説明する。

实在論は認識論であるという誤解

社会学としては以上のような取り組みは許されるだろう。实在論を人びとによる解釈（あるいは現象、知、言説、文化、幻想）の一類型として対象化し、それを社会的状況と関連させて分析・説明するのは、社会学として正当・正統な取り組みである。

けれども、实在論の問題提起を正面から受けとめていないのではないかという疑念が残る。むしろ实在論からの問いを正面から受けとめられない理由が社会学にあると考えたほうがよいかもしれない。その理由は、实在論は認識論であるという誤解にある。たとえば片桐は本書の最後をこう結ぶ。

思弁的リアリズムは、相関主義の見方を乗り越えて、つまり、人間中心的な見方を乗り越えて、〈もの〉自体をとらえる必要があると主張した。それは、同時に、言語や意識からの解放をも意味していた。その主張の根拠が妥当かどうかはともかく、相関主義を人間中心的な見方とし、その限界を乗り越えようとする姿勢そのものは意義深い。社会学（などの人文・社会科学）は原則、日常的世界に生きる人たちの解釈過程を解釈する「解釈の解釈」学であった。したがって、解釈的社会学などの視点からポストヒューマン現象を問うことは、人間中心の視点から、「ポストヒューマン（＝人間中心でない）現象」をとらえるというパラドクスを抱えていると言える。……このようなパラドクスが、もう一つのポスト人文学の提起する課題であり、今日の人文・社会科学の抱える課題、あるいは危機？である（片桐、同：168-169 傍点引用者）。

これまで紹介してきた引用文からわかるとおり、片桐はポスト・ヒューマン論を「ポストヒューマン現象」と位置づける。またポスト・ヒューマン論の「主張の根拠」の妥当性については検討しないという姿勢をとる。その姿勢は一貫しているけれども、もし实在論を支持する人が本書を読めば、肩透かしを食わされたように感じるのではないか。

もう一点注目したいのは、「見方」「とらえる」「視点」ということばが頻出していることである。これらのことばが頻出するのは「人々の解釈過程」に着目する認知社会学だから当然といえば当然である。一方で、解釈・認識・主観・意識にばかり社会学が関心を寄せることを示してい

ることもうかがえる。

たとえば最後の引用文中の傍点部「その主張の根拠が妥当かどうかはともかく」には、注が付けられている。その注で片桐は、丸山圭三郎の「こと分け・身分け」概念、解釈的社会学のパースペクティブ概念や類型概念などをもとに、人間は言語や意識の枠に閉じこめられているとしたうえで、「はたして、(実在論は：引用者注)このような枠を超えて〈もの〉をリアルにとらえることは可能だろうか」(片桐、2022: 170)と問う。

このように問いかけるのは、実在論は認識を問うていると考えているからであろう。思弁的リアリズムが「〈もの〉自体をとらえる必要があると主張した」と述べたり、「(言語や意識の)枠を超えて〈もの〉をリアルにとらえることは可能だろうか」と問うのは、思弁的リアリズムが認識を問うていると前提しているからである。

しかし実在論は認識論ではない。実在論は存在を問う学、存在論 (ontology) である (Searle, 1996 (1995) : 156)。「ある」とはどういうことを問うのが存在論である。だから、実在論は実在について「いかに思考するか」とは問うても、実在を「いかにとらえる (= 認識する) か」といった認識論的問いを立てない。ましてや、こうすれば〈もの〉自体を認識できるなどとも論じない。もし実在論が認識論であるなら、メイヤスーは自分の立場を「思弁的」とは自称しなかっただろう。

「実在論 (あるいは存在論) はいかにしてリアルに対象をとらえるのか」と実在論 (存在論) にむかって問いかけてしまうのは、「学とは認識論のことだ」という前提あるいは思いこみが社会学者にあるからではないか。その思いこみゆえに存在論の問いを理解しにくくなり、実在論に対しても認識に関する問いかけを社会学者はしてしまうのではないか。しかもそのことを自覚していないのではないか。自分が自明視していることがらを自覚するのは社会学者にとっても困難なのである。

社会学はカントの子

人は〈もの〉自体を認識できないと主張したのは、周知のとおり、I. カントである。カントの批判哲学は、認識とは主観が実在を映しとったもの (真理とは実在と一致する認識のこと) ではなく主観が構築したものだと考えた。「カントまでの哲学の主要な問題のひとつは実体を思考することであったのだが、カント以降はむしろ (主観と客観との：引用者注) 相関を考えることが問題となった」(Meillassoux, 2006: 19-20 = 2016: 17)。カント以降、認識論が哲学において考えるべきテーマとなった。このカントの認識論が社会学にかなり純粋に継承されてきているように思われる。

もちろんカントの批判哲学と社会学とは異なる。たとえばカントは認識を超越論的に考える。認識は主観に埋めこまれた先験的 (ア・プリオリ) な形式 (カテゴリー) によって構成されるとカントは考えた。たとえば人はあるものと A と別のものと B との因果関係を認識できる。

A と B とは目にみえるかもしれないが、因果関係自体は目にみえない。にもかかわらず因果関係が認識できる。なぜそのようなことが可能なのか。人間の主観には経験以前に認識の枠組み（この場合は因果関係というカテゴリー）がいわば埋めこまれているからだ。そうカントは考えた。

経験以前の（＝先験的）認識枠組み（＝悟性）を前提にする超越論的な議論を展開するカントに対して、社会学は経験主義の立場を採る。認識とは主観的枠組みによって構築されたものなのだが、その枠組みは先験的なものではなく後天的（ア・ポステリオリ）に獲得されたものだと言え社会学は考える。

社会学史は、後天的に獲得される認識枠組みのタイプの歴史としても語りうる。『ドイツ・イデオロギー』での K. マルクスの「意識は存在によって拘束される」という主張や、K. マンハイムの「存在被拘束性」概念、勃興する資本家たちとプロテスタンティズムとは「選択的親和性」の関係にあったという M. ヴェーバーの主張などは、階級・階層型（階級・階層が主観の認識枠組みを構築すると考えるタイプ）といえよう。

以下、同様に分類してみる。「分類やカテゴリーの起源は社会生活の形態にある」と捉える『分類の未開形態』の E. デュルケムの場合は社会生活形態型。D. ブーアスティンの「幻影（イメージ）の時代」などはメディア型。S. フロイトの精神分析は、抑圧された欲望や経験が主観的現実を規定すると考える無意識力動型。習得する言語の違いによって虹は7色だったり6色だったりするという「サピア＝ウォーフ仮説」や、「記号の恣意性」についての F. ソシュールの言語理論にもとづく理論は、言語・文化型。ちなみに現在の社会学理論はこの言語・文化型が大勢を占めている。

片桐によるポスト・ヒューマンの社会学は、AI や動物が社会生活を構成するアクターになってきたと考え、それが人間というカテゴリーに与える影響を考察している点で、社会生活形態型と言語・文化型に属するだろう。

実在論を密輸入している相関主義

実在論には相関主義を批判する理由がある。相関主義はいくつかのことがらについて無自覚だからである。

くり返しになるが、相関主義は実在を考慮に入れない。人は実在を認識できず、意識に現れる現象や表象しか知りえないのだから、実在を仮定しても仕方がない。実在だと思っているものも、じつは人びとが言語や文化を媒介にして構築した現象であり表象なのである。これが相関主義の主張である。

そのように主張する相関主義的議論は実在を前提している。構築以前の何かの実在を前提にしている。にもかかわらず前提していることに気づいていない。たとえば、「ロボット・動物・サイボーグは社会のメンバーか」という問いを片桐は立てる（片桐、2022: 77）。この問いに答え

るには、たとえば「ロボットとは何かという問題」(片桐、同:81)に答えなければならない。そこでロボットの属性をめぐるさまざまな論者の解釈を片桐は紹介し、片桐自身「ロボットとは〇〇である」と自らの解釈を提示しなければならない。このような議論や解釈が可能なのはロボットの実在を前提しているからである。「ロボットとは何か」に関する議論はロボットに関する解釈過程である。解釈過程が実践可能なのは解釈以前にロボットと呼ばれる存在者がすでに存在していると信じて疑わないからである。つまり、社会的に構築される以前に何かが実在するとみなしているのである(Searle, *ibid.*: 191)。にもかかわらず、そのことを自覚せず、言語や文化を媒介にして社会的構築がなされなければ何も実在しないかのように語る場合が社会学には多い。

もちろん、社会的世界における人びとの行為や相互行為を導くのは社会的に構築された意味や制度である。だから社会学的説明では社会的に構築されたものを重要視するのは正しい。ただし構築以前の実在を考慮に入れなくてもよいことにはならない。少なくとも社会学的議論において実在論が密輸入されていることは自覚すべきだろう。

くり返しになるが、実在論は存在論である。「ある」とはどういうことかを問い、考える。一方の認識論は「である」を問う。たとえば片桐のように「ロボットとは何であるか」などと問う。その問いに対して「ロボットとは〇〇である」と誰かが答える。しかし、その答えはロボットのある一面しか捉えていない。「〇〇」以外の側面がかならず指摘できるからだ。それでロボット自体は認識できないということになる。認識には限界があるわけだ。ただしロボット自体をまるごと認識できないとはいえ、その一面は認識できる。その一面が解釈である。その解釈が社会で受け入れられ、人びとの行為をある特定の方向に導く。そう仮定できるなら、解釈を対象に研究することには意義がある。ここに社会学は自己のアイデンティティの基盤をおいている。

けれども認識論は実在を前提にしている。「何かがある」ことを前提にして初めて「それは何であるか」を認識論的に問える。認識主体についても同様である。認識主体がまず「ある(=存在する)」から対象の認識について論じることができる。相関主義は主観性と客観性の実在をなによりもまず前提にせざるをえない。

こういったことを自覚したうえで認識論を展開するのは許される。たとえばカントは、物自体の認識はできないが物自体を考えることはできると一貫して主張していたようだ(牧野、2014: 62)。だがいつのまにかその自覚は薄れてしまい、実在はないことにしてしまった。にもかかわらず実在を無自覚に密輸入している。

人類が不在の時代をどう考えるか

ポスト・ヒューマン論が相関主義を批判する二つ目の論点は、過去に起きたこの地球上のできごとをどう捉えるかに関連する。

ポスト・ヒューマン論を展開する実在論者が使うことばに「人新世」がある。人類の影響が地球に地質学的痕跡を残すほどの規模に達していることを指している。これを語るときの視点は人

類の消滅後に置かれている。ポストヒューマニズムでもポスト人類中心主義でもなく、人類の不在を想定しそこから現在の世界や学問のあり方を考えようとするポスト・ヒューマン論である。これを第三のポスト・ヒューマン論と呼ぶことにする。ちなみに「祖先以前性」というメイヤスの概念は人類登場以前を指すが、やはり人類の不在を想定する第三のポスト・ヒューマン論に属する。

人類の不在を想定しそこから思考することは、人類という目撃者がいないできごとやことがらを思考することである。相関主義からすればまったく無意味なことだろう。片桐の引用文にあったように「世界は、それに接する主体＝精神との関係を離れて、言い換えれば、解釈過程によってしか接近できないとする考えが自明」だと相関主義は考えるのだから。

では、たとえば人類が誰も目撃していない（＝人類の意識の対象になったことがない）恐竜が過去に実在したことを相関主義は否定するのだろうか。恐竜の化石があちこちで発見され、石灰岩や石炭・石油は恐竜をはじめとする有機体がある条件のもとで微生物によって分解されなかったがゆえに生成された物質だと科学的に説明されているのに、それらが過去に生物としてこの世界で生きていたことを否定するのだろうか。もし人類の意識に現れたことがないという理由で否定するなら、相関主義とはまるで地球中心の天動説への先祖返りなのではないだろうか。

第三のポスト・ヒューマン論はこういった問いかけを相関主義に対しておこなっている。だが、この問いかけに対して相関主義が応答しようとしているようにはみえない。その点も實在論が相関主義を批判する理由なのである。

存在論的差異

實在論が相関主義を批判する理由の三つめは、相関主義が存在についてきちんと思考できていない点である。日常会話や社会学の文献において、存在するもの（＝存在者）と存在することとを区別せずに「存在」ということばが使われることが度々ある。「人間という存在は……」といった言明がその一例だ。「存在」ということばで「存在者」をも意味しようとするわけである。しかし両者は区別する必要がある。この区別については M. ハイデガーの「存在論的差異」の議論が有名だが、ここでは哲学者・田中美知太郎（2020（1985））の説明を紹介しておく。

「空虚というものは果たして存在しないかという、それは簡単にそうきめてしまうわけにはゆかない。実があつて虚がないという考え方は、存在概念を物体概念と同一視することであります。しかし、存在するということは物体としてあるということに限られるのではない。つまり、存在するということは、物であるということと、一つではない。物が何もないということもあります。このことをパラドクスの形で、デモクリトスやレウキッポスは、非有もしくは無も存在すると言ったのであります」（田中、2020（1985）：90）。

田中がいう「物体」は存在者を意味する。物体概念と存在概念を区別するとは、存在者概念と存在概念とは区別できるということである。しかし「あらゆる学は認識論である」と思いこんで

いる相関主義は、意識に現れた対象、主観が認識した存在者にしか思いがおよばなくなる。存在するとはどういうことかを考えなくなる。〈もの〉自体を最初から考慮に入れないのと同じく、存在自体も考えない。社会学の範疇を越えることがらとみなしてしまう（N. ルーマンやアクターネットワーク理論は例外かもしれない。ただしこの点に関する議論は紙幅の都合上割愛する）。

〈もの〉自体・〈存在〉自体・〈生〉自体

そろそろ本稿の問いを説明しなければならない（以下、〈もの〉自体という片桐の表記にならって、〈存在〉自体や〈生〉自体と表記する）。实在論をたんなる社会的現象とみなして済ませるのではなく、实在論の主張を正面から受けとめて社会学していくには、存在を考える必要がある。存在するとはどういうことかという問いに取り組む必要がある。

このとき、この問いに取り組む私自身がなによりもまず〈もの〉自体であることを自覚しなければならない。〈もの〉自体を論じるとき、つい自分の外部にある対象のことを考えがちだ。しかし、そう考える私自身は物体でもある。私は肉的存在者であるからだ（森、2022）。だから私自身が〈もの〉自体なのである。〈もの〉自体は認識できないと唱える相関主義の立場を採る人自身も、つねにすでに〈もの〉自体なのである。

〈もの〉自体としての私は、存在している。私は〈もの〉自体であると同時に〈存在〉自体でもある。

そして「私が存在する」とは「私が生きて、ある（＝存在する）」ことである。だから、私の〈存在〉自体とは私の〈生〉自体である。〈存在〉自体を考えることは、〈生〉自体を考えることなのである。

これまでも相関主義・社会学は〈生〉をとりあつかってきた。ただし、〈生〉を社会生活と同一視したり、〈生〉を社会制度との関連であつかってきた。

たとえば藤村正之はつぎのようにいう。「私は、人間の〈生〉が支えられ構成される要素であり、社会学がこれまで研究対象としてきたものを、〈生命〉〈生活〉〈生涯〉の3つとしてとらえてみてはどうかと考えている。〈生〉は直接的には〈死〉と対比される。その中で、ひとりひとりの個々人の生から死までの時間域が〈生涯〉であり、それを物理的に支えるのが〈生命〉としての身体である。〈死〉によって〈生命〉と〈生涯〉は終わりをつげる。そして、その区切られた時間域の中で、〈生命〉を通じて描かれる、瞬間・瞬間のスナップショットが〈生活〉であるといえるだろう。すなわち、〈生〉とは、身体の活動としての〈生命〉を媒介に、日々の活動経験（〈生活〉）と時間経験（〈生涯〉）を私たちが達成していく軌跡であると考えられる」（藤村編、2011: 1）。

ここでは、生命を身体と同一視したうえで、人が生命＝身体を媒介として特定時点での生活を経験し、その経験を死ぬまで積み重ねていくことが〈生〉だとされている。そのような前提のも

と、藤村編（2011）では各論として、生命については、身体に医療を施す場や制度の問題、出産や病いに関する人びとの見方の歴史的変化、葬送儀礼の変容、生涯については、家族写真を通じて人生を物語る行為、音楽と世代の関係性などが論じられる。

このように論じられてきた〈生〉とは対象化された生である。意味づけられた生といってもよい。生命＝身体という対象に働きかける医療活動や制度、生命＝身体を対象としてみる人びとの視線、生を対象として物語る人びとの営為などが各論のテーマであることから、「生の社会学」が人びとによって対象化され意味づけられた生をあつかっていることがわかる。そういうあつかい方自体は社会学という学問にとって正統・正当である。

けれども、〈もの〉自体を考えよという実在論の主張を正面から受けとめるなら、対象化以前の〈生〉、意味づけ以前の〈生〉を考える必要がある。認識者である社会学者自身がつねにすでに「生きて、ある」はずである。認識者も対象化や意味づけ以前の〈生〉を生きている。それを知らない認識者はいないだろう。対象化や意味づけ自体を可能にしているのは〈生〉自体の次元である。

以上の理由で本稿は、〈生〉自体を考えることがポスト・ヒューマン論からの問題提起であるとの立場を採る。そして〈生〉自体を考えるとはどういうことなのかについてさらに問うていく。

〈生〉自体を考えることは、意識の対象としての生ではなく、意識そのものとしての〈生〉を自覚するということである。「私が存在している」ことは、「私が生きて、ある」ということであり、「そのことを感じている私がいる」ということでもある。存在していることと生きていることは切り離せず、私は「私が生きて、ある」ことを直接感じとっている。この経験的事実は「自己感受」（森、2021）と呼ばれている。

だから自覚は自己認識や自己意識とは異なる。自己意識の場合、認識する私（いわゆる主我）と認識される私（いわゆる客我）に分けて、主我が客我を認識すると説明されるのだが、自覚はそういう知り方ではない。主観（意識）と対象（生）を分けて主観が対象を認識するという知り方ではない。分けるのは認識論であり相関主義である。認識は概念を媒介にして、カテゴリーに分けて知的に理解することである。

自覚は概念を媒介に知的に理解することというよりも、直接感じるとか直に知っているという経験的事実である。主我は認識された瞬間に客我と化し、永遠に無限後退する。だが、主我はそれ自身が存在することを感じている。

たとえば、禅をもとに社会学を再生しようとした青井和夫（1987）は、意識をどのようにつかむかについてつぎのように語る。

無意識の底深く分け入って意識化の矛先を進めれば進めるほど、ますます自意識過剰になるだけであって、G. H. ミード流にいえば、me 化されない I は永久に後退するだけである。

他者の「意識のメカニズム」は対象化しうるが、自己の「意識そのもの」を対象化することはできない。超意識そのものを意識でつかむことはできない。どうしてもつかみなければ、それになりきるより方法はない。禅の悟りは無意識の意識化ではなく、表層を突破（break through）することによって、より深い深層に降り立ち、より深い超意識になりきろうとする努力であった。そのときわれわれ自身は空となっているのだから、真理はわれわれの外から（つまり意識の外、外界、超越者・自然・無の底から）来る。……禅ではさらに深く個人の出生以前、いや父母（種）の出生以前にたちかえって、認識の根源にせまろうとしている。……知性と論理を突破し、無意識の根底に降り立って、そこから認識そのもののひらけてくる過程を体得しようとする（青井、1987: 323-324 傍点原著者）。

禅の悟りを得た人の経験を青井は語っている。私にそのような大それた経験があるわけではない。また自覚ということばを青井は使ってもいない。どちらかというと認識論的な語り口になっている。けれども、「なりきる」という「つかみ方」や「体得」という「つかみ方」は自覚を意味していると思われる。

たとえば、私が身体のどこかに痛みを感じるとき、私はその〈痛み〉自体を直接感じている。概念を媒介にして認識しないとその痛みのあることがわからないなどということはない。他者に教えられて初めてその痛みを知るなどということもない。私と痛みは切り離せず、私は痛みそのものである。痛みが痛み自身を自己感受している。

けれども、私は痛みを対象化し痛みをことばで表現しようとすることがある。私が私自身を〈もの〉自体として認識しようとするわけだ。

私はどこがどのように痛いのかについて、「キリで刺されているみたい」とか「ズキズキする」などと比喩やオノマトペを駆使して相手に伝えようとする。あるいは痛みの原因を突きとめようとする。似たような痛みを感じた経験を思いだし、それをもとに痛みの原因を推測し、前日に何をしたのかとか最近の食生活だとかをふり返ると思い当たるふしがあって、痛みの原因が認識できたように思うことがある。過去に起きたことや経験したことに関する記憶を媒介にしており、痛みについて自己認識しているといえよう。けれども、それは痛みの自覚とは異なる。

〈生〉自体や〈生〉の自覚をもとにした以下の議論も、痛みを対象化して自己表現したり自己認識したりするのと同じ活動である。〈生〉自体もその自覚もことばで語るのは難しい。〈生〉自体を対象化して他者が知的に理解できるように語るとは、〈生〉自体を殺すようなものである。だが死体からも〈生〉の痕跡は読みとれる。ただし、そのためには条件がある。読む側の自覚である。そこに本稿は賭けることになる。

ポスト・ヒューマン論をきっかけとする問題提起はまだつづく。〈存在〉自体を考えることは〈生〉自体を考えることではないかと述べた。〈生〉自体を考えることは贈与概念を問いなおすことにつながるのではないか。これが次節での問題提起である。

2. 絶対所与性と贈与

絶対所与性としての〈生〉自体

前出のメイヤスーはこんなことをいっている。『『存在の贈与』——すべてのポイントはここにある。存在はその贈与に先立っては存在していない。存在は贈与に先立つものとしてみずからを贈与する』(Meillassoux, 2006: 32=2016: 31 傍点原著者)。

「存在は贈与に先立つものとしてみずからを贈与する」。〈存在〉とはあらゆる贈与に先立ち、あらゆる贈与を可能にする贈与ということだ。〈存在〉自体は根源的贈与なのである。

前節で述べたように、〈存在〉自体とは〈生〉自体である。〈存在〉自体が根源的贈与であるとは、〈生〉自体が根源的贈与ということだ。絶対的に与えられているということである。

そして、絶対的な贈与としての根源的贈与は贈与概念を問いなおすことにつながるのではない。そう問うにあたり、社会学者・吉田民人(2013)の宗教に対する態度変容を紹介したい。

「私は典型的な宗教アレルギーだったんです」(吉田、2013: 47)と自認する吉田は「宗教アレルギー」に変化が起きつつあるという。きっかけは、末期がんの父親にがんの宣告をおこなう役割をひきうけたことだ。

「父は壮年期以後宗教の仕事をしていました」「一生宗教的な感性で生きてきた人間です」(吉田、同：48)とあるように、宗教に深く関与してきた吉田の父親は吉田にも宗教に関わってほしいと強く望んでいた。一方の吉田本人は「徹底した科学主義」を守ろうとする。そんな父子のあいだには対立・葛藤が続いていた。その父親に末期がんの宣告をする役割を吉田はひきうけた。

末期がんであることを伝え、いろんな話をしても父親は何の反応もしない。そこで吉田は「お父さんがいなくなったら本気になって宗教に取り組むよ」と軽い気持ちで伝える。すると今まで無反応だった父親が「もう何にも思い残すことはない」と答えた。このことばを聞いたとたん吉田は涙が止まらなくなる(吉田、同：54)。余命1か月とされていたのだが、宣告から一週間後父親は亡くなる。この一件以来、吉田は宗教(主として仏教)に関わるようになる。

吉田は宗教に対する態度のあり方は二つあるという。認識者の態度と、実存的な関心をむける人の態度、の二つである。吉田は両方の態度をもっていることを自覚する。「私にとって専門は社会学なんです。社会学は認識者としての仕事なんです。……私は社会学者としては、当然実存としてコミットしてるわけではなくて、まさに一人の認識者としてしかコミットしてないわけですけども、私にとっての宗教に対する関心は、ある意味でおやじとの出会いがあるために、ものすごく実存的にならざるを得ないわけですね」(吉田、同：59 傍点引用者)。

このような自覚をもとに吉田は、自分自身がそうであったような「宗教アレルギー」の人が多い理由について科学的に分析しはじめる。その際「人間は何らかの所与性の下で生きる」という前提を置き、所与性を「絶対所与性／相対所与性」に分ける。

絶対所与性とは人間が絶対に免れえない所与性を意味する。その一例が死である。そして、死

という絶対所与性をどのように受け入れるかという問題は科学では解決できないと語る。

人間の死は絶対所与性の最たるものだと思います。……私が一個の実存として受け入れることのできる宗教というのは、絶対的な所与性をいかにして脱却するかにかかっています。それに対して科学は、相対的な所与性を現実を変えることによって克服する。その典型が近代社会の成立であったわけです。……そういう意味では人間解放という生き方と、それから解脱という生き方とは、一方は相対所与性の克服という方向に傾斜し、もう一方は絶対的な所与性を受け入れるという方向に傾斜している。少なくとも私たちは、絶対所与と相対所与にかかわって生きている。特に相対所与に関しては、深く科学がコミットしてきました。しかし、必ず人間にとっては絶対所与性というのは残るわけであって、その意味では、人類が生存する限り、その絶対所与性をどのようにして受容するのかという根本的な問題は、おそらく科学によっては解決できない。その意味で宗教的な問題は永久に残ると思います（吉田、同：69 傍点引用者）。

相対所与性は科学によって現実を変えることで克服できる。それは「人間解放という生き方」に沿う方向性である。この方向性が近代社会を成立させた。一方の絶対所与性は克服不可能な所与性だ。「絶対所与性の最たるもの」である「人間の死」が科学によって克服されることはない。宗教をもとに受け入れるしかない。それは「解脱という生き方」を目指す方向性である。そう吉田は主張する。

父親の死をきっかけに吉田は、社会学をはじめとする科学には相対所与性の克服しかできないことを自覚した。絶対所与性が存在することと、それを人が受容するのに宗教が寄与してきたことに気づいた。

ただし〈生〉の方が死よりも絶対的である。自殺が示すように、死は自分の力で自分にもたすこともできるからである。たとえば後ほど触れる現象学者ジャン＝リュック・マリオンも「私は死に対して自己決定……が可能」（佐藤、2012: 109）と述べている。死には自己選択・自己決定可能な側面がある。一方の〈生〉は自己選択・自己決定が不可能である。自己選択・自己決定してこの世に生まれてきた存在者はない。「誕生は、起源から、そして永遠に私を逃れてしまう」（佐藤、同：109）とマリオンがいうのは、誕生あるいは〈生〉自体は私にはどうしようもない根源的な所与だという意味だと考えられる。それに〈生〉には死の可能性がつねにあるが、死には〈生〉の可能性はない。

「絶対所与性の最たるもの」それは〈生〉自体なのである。そして絶対所与性としての〈生〉自体とは根源的贈与なのである。

絶対所与性とは根源的贈与である

所与性とは与えられてあることを意味する。絶対所与性とは絶対的に与えられてあることである。それは絶対的な贈与と言い換えられるだろう。あらゆる贈与が可能となるには、〈生〉自体が根源的贈与として贈与されていなければならないはずだ。メイヤスーの命題をもじっていえば、〈生〉という根源的贈与はあらゆる贈与に先立ってみずからを贈与する。

現在、贈与に関する議論は、デリダの「贈与の不可能性」の議論（デリダ、1989）を前提になされている。あるものが自分に贈与されたと受け手（受贈者）が認識しただけでも、贈与は贈与から交換に墮するという議論が現在の贈与論の前提となっている。そこで交換に墮することのない贈与、純粋な贈与を救いだそうとする試みがいくつかなされてきている。矢野智司（2008）もデリダの議論を踏まえたうえで、純粋贈与の可能性を唱える。

私見では純粋贈与と根源的贈与とは別ものである。しかし混同されやすい。そこで純粋贈与に関する矢野の主張を紹介し、純粋贈与と比較したうえで根源的贈与の特徴を明らかにしたい。

教育人間学が専門の矢野は「一切の見返りを求めない『純粋贈与』という、一見すると教育とは無縁に見える出来事」が「教育の起源」ではないかと主張する。「この純粋贈与は、有用性に支配された社会の原理を乗り越えて、社会化や発達という理論枠では決して見ることのできない、死、供犠、歓待、エロティシズムなど、『外部』と『他者』と関わる人間の生成変容についての新たな地平を見いだすことを可能にしてくれる通路」であり、「私たちが自明のように受け入れている負い目に基づく道徳を超えた、生命の倫理を垣間見せてくれる」（矢野、2008：i～ii）という。

このような特徴をもつ純粋贈与の実像は文学において描かれていると矢野は考える。たとえば宮沢賢治の作品である。

（宮沢賢治の：引用者注）なめとこ山の熊は、一切の見返りを求めない純粋贈与者である。熊に限らずすべての生き物は、純粋贈与者である。……風も純粋贈与者である。風は賢治にエネルギーを贈与する。雲も水も岩も月も太陽も同様である。銀河系すべてが純粋贈与者である。……生命の贈与性に回路が開かれ、人は自ら贈与者として生きることができる。そのような深い体験の反復が確信となり、賢治は、最初に述べた他者の死や生物の犠牲への負い目に基づく、暗く重い負い目からの贈与者とは異なる、快活で新鮮な活力に溢れた純粋贈与者へと展開する。……生命における純粋な贈与のりレーを生きることを可能にする」（矢野、2008: 188 傍点引用者）。

この引用文が前提にしていることを二つ指摘しておきたい。第一に、矢野の純粋贈与に関する議論では、生命が与えられた存在者がすでに存在していることが前提になっている。純粋贈与が純粋な贈与である理由は、贈与者が「一切の見返りを求めない」からであって、見返りを求めな

い贈与者自体はすでに存在していることになっている。すでに〈生〉を与えられた贈与者自身の存在を前提しているわけである。

純粹贈与が可能であるには、純粹贈与以前に純粹贈与者という存在者の〈存在〉や〈生〉が贈与されていなければならない。そういう意味で〈存在〉や〈生〉の方がより根源的なのである。根源的贈与を想定しないと純粹贈与も成り立たない。

第二の前提は、矢野がいう純粹贈与では贈与者・受贈者・贈与物が分けられていることである。「すべての生き物」「風」「雲も水も岩も月も太陽も……銀河系すべて」が贈与者である。山川草木悉皆成仏の思想にも通じているようなこれら純粹贈与者たちは「生命における純粹な贈与のリレー」を形成している。ここには受贈者ということばは登場しないが、贈与者→受贈者=贈与者→受贈者=贈与者→……の「リレー」をなしていることがわかる。贈与物にあたるのは「エネルギー」や「活力」であろう。

矢野がいう純粹贈与は、贈与者が「一切の見返りを求めない」点と、受贈者は贈与者に転換し贈与者=受贈者と考えるところにある。純粹贈与に関して贈与者・受贈者・贈与物の三者は区別されると矢野が前提していることは確認できただろう。

贈与を還元する

しかし、〈生〉自体は根源的贈与であると考えた私は、矢野のいう純粹贈与と違って、〈生〉自体は贈与者と受贈者と贈与物は同一であり分けることはできないと考えている。

矢野の議論が間違っているといいたいわけではない。むしろ重要だと思う。ただ、吉田のいう「絶対所与性」や私がいう根源的贈与は、純粹贈与とは次元が異なり、純粹贈与を可能にする贈与なのである。しかも、根源的贈与としての〈生〉自体は、贈与者・受贈者・贈与物の区別ができない。

この点について、前出のデリダと贈与をめぐる論争したこともあるジャン＝リュック・マリオンによる贈与の現象学をもとに考えていきたい。

神学者であるマリオンは現象学を採用する哲学者でもある。彼は現象学の「還元」の方法を徹底させることによって贈与を考えていく。周知のように現象学的還元とは、自然的態度が自明視する意味づけや思いこみを極力そぎ落とす（判断停止する）ことで、現象の本質に迫ろうとする方法である。「贈与について僕らがふつうに考えていることをいったんカッコにくくって、もう一度贈与を捉え直してみるとどうでしょうか。これが現象学的に贈与を捉え直すということです」（岩野、2014: 33）。

贈与を還元すると、贈与者・受贈者・贈与物が明確に存在するとはいいにくいケースを考えることができる。

まず、贈与者の存在が明確でないケースがある。たとえば遺産という贈与は、贈与者が死亡すること（=贈与者の不在）が条件である。この条件が満たされてはじめて遺産の贈与が実現す

る。そのほか、「足長おじさん」のように贈与者が特定されない場合や、知らず知らずのうちに与えていたり与えたことを忘れていたりする場合などが事例として挙げられる。「贈与において、『与える人』はそれほど重要な役割を果たしていない」（岩野、同：38）と考えられるのである。

受贈者の存在が明確でないケースとしては、団体への寄付の場合がある。受贈者が具体的に誰なのか、贈与者には特定できないのである。また「敵に塩を送る」といった敵への贈与の場合、相手（＝敵）が贈与物を受けとるかどうかわからない。しかし贈与は生じている。とすれば「贈与とは、相手の同意なく生じるもの」（岩野、同：36）であり、受贈者の存在は贈与にとって二次的なこととなる。

贈与物の存在が明確でないケースもある。たとえば婚約指輪を贈る場合、指輪自体が大切なのではなく、指輪が象徴する愛情や契約といったみえないことがらの方が大切であろう。愛情や契約は対象化できない。同様のことは貢献や献身といった贈与行為についてもいえる（佐藤、2012: 95）。このように贈与物の存在はかならずしも明確でなく、贈与自体にとってやはり二次的と考えられる。

意識に現れる現象を根源的な贈与（「与え」 donation）と考えるマリオンの贈与論は相関主義的であり、〈生〉自体の絶対所与性を考える本稿と立場は異なる。けれどもマリオンによる還元はとても参考になる。還元をさらに徹底すれば、そもそも贈与者・受贈者・贈与物が区別されるという判断もカッコに入れることができるのではないか。三者が区別されない贈与も想定できるのではないか。根源的贈与としての〈生〉自体がまさにそういう贈与なのではないか。そう考えることを還元は可能にしてくれる。

たとえば「神（＝贈与者）が私（＝受贈者）にいのち（＝贈与物）を与えてくれた」というような表現が宗教ではよくなされる。「私にいのちを与えてくれた」という表現は、いのちが与えられる以前にすでに私が存在していることを想定している。存在するとは「生きて、ある」ことと考える本稿からすれば、それは受けいれられない考え方である。少なくとも私（＝受贈者）の存在といのち（＝贈与物）とは同一である。「私は生きて、ある」とは「私はいのちとしてある」ということでもある。

さらに、根源的贈与としての〈生〉自体の場合、贈与者も受贈者・贈与物と同一であると考えすることはできないだろうか。すでに紹介した「存在は贈与に先立つものとしてみずからを贈与する」というメイヤスの命題は、贈与者と受贈者と贈与物の同一性を指しているのではないか。

この問いは自然を考えなおすことへとつながっていく。それが次節のテーマとなる。

3. 〈生〉自体の自然性

名詞としての自然

自然を捉えなおすにあたり、自然ということばの使われ方を確認しておく。そのために、自然

をテーマにした文例を紹介する。

「私が吉野山の桜に興味をもったのは、歴史家的な関心からではなくて、通俗的なエコロジー論に違和感を覚えたからである。ここでいう『通俗的』という意味は、人間の手の入っていない自然ほど価値があるという考え方で、原生的自然に高い価値を認め、逆に人間の手の入った自然は値打ちの低いものとみなす考え方である。……この千年の間、吉野山は嵐山とならんで、都の人たちが『自然』として愛でた空間である。……本書では、この旗色の悪い『愛でられた自然』の復権をもくろんだところがある。幸い、最近では里山保全や棚田保全という運動や施策が始まっており、それは先のような通俗のエコロジー論とは異なるものであり、『自然』保護の範疇を広げたという意味では評価してよいと思う。だが……それは『使われた自然』である。つまり、これらの保全は、使われていた自然が使われなくなって景観が変わったので、元に戻したいという運動であり、施策である。……私は自然を『原生的自然』『使われた自然』『愛でられた自然』に三分類した。……政策的にみて大切なことは、自然はどのように三つに分類できるということの自覚である」(鳥越、2003: 176-177)。

環境社会学の一つの立場を説明する上の引用文において、「自然」ということばはすべて名詞として使われている。「環境」あるいは「自然環境」とも置き換え可能であろう。自然とは存在者だと想定した用法なのである。これは引用文の著者に限らず現代の多くの人になじみのある用法と考えられる。

形容詞・副詞・動詞としての自然

しかし自然ということばには形容詞・副詞・動詞的用法がある。しかもこれらの用法の方が日本語において原初的であるようだ。

いうまでもなく「自然」という文字は中国から日本に移入された。中国語において「自然」は本来形容詞・副詞的用法で使われていた。それは自然の「自然性」を意味していたという。「我々が『自然』という言葉を用いるとき、それが自然性の意味と自然物の意味の両義をもっていることを、はっきりとさせておく必要がある。中国語における『自然』は本来、このうちの自然性を言うのであって、自然物を意味するものではなかった」(伊東、1999: 62-63 傍点原著者)。

自然性とは『『おのずからなる状態』をさし、『他者の作為や力によるのではなく、それ自身のうちにある働きによって、そうなること』を原義としている」(伊東、同: 62)。これが形容詞・副詞的用法としての自然の意味である。それがいつのまにか名詞として使用されることがあたりまえとなった。以下、日本における「自然」の変遷の概要を示す(伊東、同: 73-115)

『常陸風土記』や『万葉集』では「自然」は「おのずから」と訓じられた。たとえば、「^{やまのべ}山^い辺^しの^み御^い井^いは、^{おのずから}自然^に成^しれる^は錦^{やま}を張^はれる山^{やま}かも」という歌が『万葉集』にある。奈良・平安時代、仏教が入ってくると、「自然」は「じねん」と呉音で発音されるようになる。たとえば空海

は「経に自然^{じねん}と云ふは、謂はく、一類の外道の計すらく……」と述べ、老荘思想などの「自然^{じねん}説」を批判している。仏教は縁起説（因果説）だから、無因説を思わせる「自然」概念を批判したわけである。平安時代は文学の領域でも、たとえば『源氏物語』『宇津保物語』において「自然^{じねん}」がしきりに使われるようになる。「これらの例において、すべて『自然^{じねん}』は、『おの^{おの}ずからなる状態』を示す形容詞または副詞として用いられている」（伊東、同：77）。

鎌倉時代には、鎌倉仏教の勃興とともに「自然」の動詞的用法が登場する。親鸞の「自然法爾^{じねんほうに}」概念がそれで、「おの^{おの}ずから然^{しか}らしむ」と動詞的に読んだ。弥陀の誓いを信じて「自ずから」に「然らしめて」いただく。「人為を捨てて一切を仏に任せる」（伊東、同：80）。それが「自然法爾」である。

江戸時代に儒教（朱子学）が日本に流入すると、「自然」は「しぜん」と漢音で読まれはじめる。朱子学の諸派のあいだには意見の対立はあったが、そこで使われる「自然」はいずれも「『おのずから』を指す形容詞的用法のものである」（伊東、同：84）。

それが、安藤昌益『自然真営道』において、「自然」が意味的には自然環境としての対象的世界を指すようになり、現在の用法に近くなる。名詞的用法も散見されるらしい。

名詞的用法が定着するのは、幕末にヨーロッパの「ナトゥール」「ネイチュア」という名詞の訳語として「自然」が当てられるようになってからだという。とはいえそれが定着するスピードはかなり緩やかだったようだ。「自然」は形容詞的・副詞的用法が一般的だったからである。たとえば寛政八（1796）年、稲村三伯によって日本最初の蘭日辞書『波留麻和解』が編まれた。この辞書でオランダ語の *natuur* の訳語に「神力にて造る」「造化神」「性質」「形状」などの訳語にならんで初めて「自然」の語が当てられた。しかし、堀達之助『英和对訳袖珍辞書』（1862）では、*nature* の訳語として「天地万物」「宇宙」「本体」「造物主」「性質」などが当てられるものの、「自然」は当てられていない。

自然性としての〈生〉自体

以上、伊東（1999）をもとに、「自然」は形容詞・副詞・動詞としての用法が原初的用法であったこと、原初的用法は自然性を表わしていたこと、自然性とは「おのずからある状態」「それ自身のうちにある働きによって、そうなること」を意味すること、これらを確認してきた。

現在でも「身体が自然に動いて……」などのように形容詞・副詞的用法は残っている。しかし圧倒的に名詞的用法の方が多いのではないか。「自然」と聞くと自然物を思い浮かべ自然性の方はあまり意識されないのではないか。

根源的贈与としての〈生〉自体とは自然性のことである。〈生〉自体は「おのずからある状態」であり、「それ自身のうちにある働きによって、そうなること」である。私が「生きて、ある」のは、「私自身のうちにある働きによって、そうなること」である。

このことを対象として認識しようとしたり、ことばで表現しようとするれば、〈もの〉自体を認

識しようとする場合同様、本来分けられないことを分けなければならない。たとえば「それ（あるいは私）自身のうちにある働きによって、そうなること」と書くと、「それ（あるいは私）自身」と「働き」とが別々に存在するかのように思われてしまい、「そうなる」前と後とが別々であるかのように思われてしまう。

「それ（あるいは私）自身」と「働き」とは切り離せない。「それ（あるいは私）自身」が「働き」自体なのである。「そうなる」前と「そうなる」後が分けられるわけでもない。「そうなる」働きが働きつづけているのである。

私が「生きて、ある」こととは〈生〉という働き自体であり、「おのずからある状態」である。〈生〉自体は贈与そのものである。〈生〉の贈与者であると同時に〈生〉の受贈者でもあり、しかも〈生〉という贈与物そのものでもあるような贈与である。それは他のすべての贈与を可能にする贈与である。だから根源的なのである。

ただ一面の他力

この根源的贈与としての〈生〉自体という働きを自覚し、〈生〉自体の自然性を周囲の人びとに伝えようとした人たちがいる。例としてここでは妙好人を挙げたい。

「妙好」とは白い蓮の花（白蓮華）の美しさを讃えることばであり、妙好人とは「白蓮華のように美しい信心を得た人」（楠・金光、1991: 8）を指すという。妙好人として知られる人たちに、讃岐の庄松、物種吉兵衛、因幡の源左、浅原才市、三戸独笑、榎本栄一らがいる。ここに名前をあげた人たちの生年は幕末から明治にかけての時期で、浄土真宗の信者である。ただし浄土真宗の信者ではないが妙好人と呼ばれた人もいたようである。信心をもつとはいえ、宗教家や宗教学者ではない。農家（喜兵衛・源左・独笑）や商売人（栄一）、職人（才市）を生業とし、学問から縁遠い人たちであったようだ。

たとえば浅原才市は学校に通った形跡がなく、ひらがながようやく書ける程度であった。それが、才市が決定的安心を得た64歳ころになって、「歌というか何というか、一種の信仰告白歌」（楠・金光、同：111）をメモしはじめ、それが20年間もつづいた。

「浄土宗信仰の中に育って無学無知とも見える人々の上に日本的霊性の閃き出るのを認める、——これほど愉快な事はない」と鈴木大拙はいう（鈴木、2003（1943）：v）。この発言からもわかるように、鈴木は宗教経験や霊性的自覚（本稿のいう〈生〉自体の自覚）を得るには学問はむしろ妨げになると考えていた。ちなみに鈴木はイエス・キリストも一人の妙好人とみる。「キリストは一般の妙好人よりは表現の方において優勢であり、また宣伝的精神及び殉教的気魄において尋常ならぬものがあつた。が、本質的には、彼もまた妙好人である」（鈴木、1976（1948）：23）。

脱線しそうな話をもとに戻すと、妙好人たちが話したことや書きとめたことには、〈生〉という働きを自覚することとの関連で、「自力／他力」や「機法一体」などの浄土真宗的テーマが登

場する。たとえば浅原才市はつぎのようなことばを残している（前述のように才市は字が書けなかったので、字を習いながら詩のようなものを覚書帳に残した。それゆえ誤字や当て字が多くなっている）。

ままにならぬ。
ままに正^{しよう}をてて、ままにはならぬ。
ままになるなら、月のまるさも、かけ^{欠け}はせぬ。
なむあみだぶの、ままにとられて。

この歌について鈴木はつぎのように解釈する。「ままにするのは自力である。ままにしようとするのは自力で成就しようというのである。ままは阿弥陀の方にあるので、こちらにはないのだ。それをそのままに受け入れれば、すべてが自然である」（鈴木、同：113 最後の傍点部以外傍点原著者）。この引用文において鈴木は「自然」を名詞としてではなく、「おのずからある状態」「それ自身のうちにある働きによって、そうなること」を意味する形容詞・副詞として用いている。

「ままにする」とは主体が自分の力（＝自力）で自分の思うままに対象を動かそうとすることである。だが、そんなことをしようとしても無駄である。「ままに」できるのは阿弥陀仏の働き（＝他力）だけだからである。

ただしこのように述べてしまうと自分と阿弥陀仏とを分けて考えることになる。才市はそれは違うという。自力（自分という働き）と他力（阿弥陀仏の働き）とは分けられない、と。それを歌ったのが「他力には 自力もなし 他力もなし ただ一面の他力なり 南無阿弥陀仏 南無阿弥陀仏」である。

鈴木はこの歌が気に入っているようで、いろんなところで引用する。たとえば「念仏の本義」と題する講演においてまず法蔵菩薩に触れ、「法蔵の法という字は用（はたらき）という字に解釈していいと思うですね。すべてははたらきであると。ものをしゃべるということも、文字を書くということも、論理的にものを考えるということも、これは皆はたらきである。このはたらきを法と云う」（鈴木、2017: 181）と話し、「法＝はたらき」だと説明する。そして、お気に入りの才市の上の歌を紹介し、才市が伝えようとしたことがらについて「はたらき」をキーワードにつぎのように解釈する。

念仏ということは、阿弥陀仏の名を称えるとか、阿弥陀仏を念ずるという意味じゃないんですね。念仏というのは、仏そのものになるということ、また南無阿弥陀仏そのものになるということですね。……南無は機なりとか、阿弥陀仏は法なり、機法一体だと、そういうようなことは学者達が説明するところであって、本当の我々の立場から云うと、機法一体になっ

ておる南無阿弥陀仏そのものになるんですね。……その中に機も法も含めておって、他力には自力もなし他力もなし、他力には自力もあり他力もあり……。この、南無阿弥陀仏ということは、仏を向こうに置いて、自分がこちらに居て、南無と阿弥陀に頼むというような意味じゃないんです。……法蔵菩薩の法蔵ということは、無限の可能性を持っておるんだが、その可能性というものを時間・空間の上に展開させて、活潑々地にはたらくものを阿弥陀如来と、こう云うのです。阿弥陀如来と南無阿弥陀仏、我々は言葉の上からそのように分けて申しますが、南無と如来とを一緒にした、それが実際のはたらきの上に出るんですね。……時間と空間との上にはたらく世界が、そこから展開して来るのです（鈴木、同：185-186 傍点引用者）。

他力というとき、自と他を分けて考えると、他から何らかの力や働きが自に働きかけてきて、それによって安心が得られたり、自分のなかで働いている働きが活発になる、ということになる。そう想定する人は他が自に働きかけてくれるように他に願う。「南無阿弥陀仏」と念仏を唱えるとは、そういう願いをもって他へ働きかけることだと考えるのが通常だろう。他である仏は何らの見返りなど一切求めないだろうから、一見したところでは矢野のいう純粹贈与に思えるかもしれない。

鈴木解釈では、才市はそういう通常の考えとは違うことを伝えようとしている。自力（自分という働き＝機）と他力（阿弥陀仏の働き＝法）とは分けられない。つねにすでに他力が自力において働いているのだから、自力は他力である。「ただ一面の他力なり」である。機は法であり、法は機なのである。念仏を唱えるとは、自分の外に存在するかのような阿弥陀仏がじつは自分自身でもあることの自覚なのである。この事態を鈴木は、「念仏というのは、仏そのものになるということ、また南無阿弥陀仏そのものになるということ」なのだと表現する。

働きはつねにすでに贈与されているわけである。贈与者（阿弥陀仏）と受贈者（才市）は分けられず、しかも両者とも贈与物である「はたらき」そのもの（機法一体）なのである。だからこの事態は純粹贈与ではなく根源的贈与であり、〈生〉自体を意味している。贈与そのものなのである。

働きが働いているのを知ること自体が働きである。それはすなわち自覚という働きである。それを鈴木は靈性的自覚と呼ぶ。「何といっても宗教の世界は他力の世界である。靈性的自覚とは、これを直覚することに外ならぬ」（鈴木、1976: 99）。自覚という働きも根源的贈与としての〈生〉自体の働きである。自力が生みだした働きではない。どこまでも「ただ一面の他力なり」なのである。

4. おわりに 一問いを深めるための思考実験

〈生〉自体の非意味

「おのずからある状態」「それ自身のうちにある働きによって、そうなること」としての自然性に意味はない。根源的贈与としての〈生〉自体には善も悪もない。善悪は人間が社会的世界を形成するときに生みだした人為的な道德的意味である。〈生〉自体は、仏教的には善悪無記というのだろう。勝手な造語が許されるなら、〈生〉自体は意味無意味無記である。根源的贈与としての〈生〉自体は意味があるとかないとか論じることができない。意味があるとかないとか論じることが可能にする条件だからである。だから〈生〉自体は非意味なのである。

ポスト・ヒューマンを語る人びと、とくに人類の消滅や不在を想定して思考する第三のポスト・ヒューマン論はしばしば、2011年3月11日に東北地方で起きた震災などのほか、気候変動や大規模な自然災害などに言及する（篠原、2020など）。

巨大な地震やとてつもない津波自体は「おのずからある状態」であり、「それ自身のうちにある働きによって、そうなること」である。地震や津波に何かこうしてやろうというような作為や意図はない。非意味である。

しかし、大地震を自然神のような超越的存在者とみなし、「自然が人間界に何らかの警告をしているのだ」などと語る人がある。人間にとって何か有意義な現象とみなしたいのであろう。ポスト・ヒューマンを論じるもののなかにも同じ動機をもつ人がいるかもしれない。

一方で、人間界あるいは社会的世界を超えた〈もの〉自体、あるいは本稿があつてきた〈生〉自体への気づきや畏れがポスト・ヒューマンを論じる動機になっている人もいることだろう。そういうポスト・ヒューマン論者たちは、非意味の存在者の存在や働きをどう考えるかという問題を相関主義に対して提起しているように、私は思う。

たとえば、ポスト・ヒューマン論のカテゴリーには入らないかもしれないが、仏教学が専門の末木文美士は「災害が打ち続き、文明そのものが危機に瀕した今日、私たちは単に表面だけを見てその場次第の判断をするのではなく、常に根源に遡り、総体的な世界観の中で、自然を考え、そして人間を考えていかなければならない」（末木、2017（2015）：199）と主張する。末木は「自然」を自然物としてあつかい、また人びとの自然観や世界観を問うことからわかるように相関主義的・認識論的議論を展開している。そういう点では本稿と立場を異にするが、大筋としては私も末木の問題意識に同意する。

ポスト・ヒューマン論や末木からのこういった問題提起に対して社会学はどうむきあうのか。しばらくはその問いをさらに深めていこうと思う。そのための思考実験として、つぎのような問いをたてたい。

死刑囚教誨師という仕事がある。教誨師とは、死刑判決が確定し拘置所の独房で刑の執行を待つ死刑囚と「唯一、自由に面会することを許された民間人だ。／間近に処刑される運命を背負っ

た死刑囚と対話を重ね、最後はその死刑執行の現場にも立ち会うという役回り。それも一銭の報酬も支払われないボランティアだという」(堀川、2018 (2014) : 12)。

教誨師を務めるのは宗教者である。本派浄土真宗本願寺派・浄土真宗大谷派、天台宗、カトリック、日本基督教団、曹洞宗、日本聖公会、日蓮宗がこの役回りをひきうけ、「新興宗教も、ある程度の組織が出来ると必ず教誨活動への参加を申し出る」(堀川、同：99)らしい。

死刑囚に教誨を受ける義務はない。教誨師と会って話したい者だけが教誨を受ける。宗派や教派も死刑囚本人が選べる。

さて、つぎの問いを思考実験してみたい。もし社会学者の教誨師が存在したとしたら、死刑囚たちはその教誨師と会って話したいと望むだろうか。そんな死刑囚はいったい何人いるだろうか。

社会学者は死刑囚を前にして、どんな話をするだろう。ラベリング論をもとに、「あなたの周囲にいた人びとによってあるラベルづけがあなたになされたために、不本意にもあなたは犯罪へと導かれたのだ。犯罪者は社会的に構築されるのだ」といった説明だろうか。そういった説明を死刑囚は聞きたいだろうか。もちろんなかにはそういう人もいだろう。しかし、一回で十分と思われるのではないだろうか。

堀川 (2018 (2014)) の解説を担当し、刑事政策や教誨を研究テーマとしている石塚伸一によると、石塚がつきあったある死刑確定者はこう話したという。

控訴をとりあげたときにですね。死ぬと決めたんですね。だから、ご飯なんかもできるだけ食べないようにするんですね。でも、身体はね、生きたいと、こう生きようとするんで、おなかが減って、ご飯を食べるんですね。もう、自分の中でわけがわからなくなって、頭が痛くて、ゲーってなるんです。そんなとき、いっそ死にたいと思って、死刑にしてくれて、大臣に手紙を書くっていったら、それはできないっていわれて…… (堀川、同：356 傍点引用者)。

「死のうという決意と生きようとする肉体が個人の中で葛藤して爆発しそうになる」。生と死の矛盾するベクトルを抱えて死刑囚は苦しむ。教誨すること自体も同じ矛盾を抱えている。教誨は受刑者が改善更生するのを支援する仕事である。それは相手が社会に復帰して生きていくことを前提とした仕事である。一方で教誨は、死刑囚が死んでいくことを手伝う仕事でもある。死刑囚は社会に復帰することなくかならず処刑される。

死刑の執行自体は人の手でおこなわれるのだから、相対所与性ではある。恩赦の可能性もある。脱獄もありえるかもしれない。だが、かぎりなく絶対所与性に近い。

一方、死刑囚の肉体が「生きようとする」とするのは絶対所与性である。〈生〉自体の働きであり自然性である。生きようとしておなかが減るのは「おのずからある状態」であり、「それ自

身のうちにある働きによって、そうなること」である。そのこと自体に善も悪も意味も無意味もない。

こういう状況におかれた死刑囚が社会学の話を聞きたくなるだろうか。この問いに対して「そんなことを考える必要はない」とか「吉田がいていたように、社会学のような科学が対処できるのは、克服可能な絶対所与性だけだ。そう割り切って社会学者は社会学すればいい。教誨師の仕事は社会学の仕事の範疇を越えているのだから、死刑囚に必要とされなくても当然であり、それで社会学の存在意義がなくなるわけではない」といった反論が返ってきそうだ。

この反論がいうとおりだとは思いますが、これは思考実験である。絶対所与性をも考慮に入れた社会学は可能だろうかを考える思考実験である。ポスト・ヒューマン論からの問題提起を正面から受けとめるには、このような思考実験も意味があると考えている。死刑囚が教誨を望む社会学があるとしたら、それはどのような社会学だろう。

生そのものに焦点を合わせた社会学

死刑囚に望まれ必要とされる社会学があるとすれば、どのような社会学か。この問いを深めるのを助けてくれそうなのが、キリスト教の聖書を独自に読む社会学者・高橋由典（2009、2020）の仕事である。

社会学者が聖書を読む場合、おそらく聖書の言説を社会的事実として設定するだろう。そしてこの言説を社会的状況と関連させて、当該言説が生まれてきた理由や当該言説が社会のなかでおよぼす効果を説明しようとするだろう。これを第一の態度とすると、第一の態度とは異なる第二の態度を高橋はとる。聖書を「力の源泉」「生きて働く力」として読むという態度である。第二の態度のポイントは「聖書のことは自分に宛てて書かれている」と考えて聖書を読むところにある。

聖書のテキストは自分が「見る」ものではなく、向こうからこちらに働きかけてくるものにほかなりません。第一の態度が聖書の磁力に引き寄せられないように距離をとる態度だとすれば、第二の態度は、自ら進んで磁力の作用に身をさらそうとする態度といえます。……この人にどのようなかたちで生きた力が作用しているのだろうか。このような問題意識に基づき、「生きて働く力」という観点から個々のテキストを読むこと、それが私がこの本で行っていることです。……あらゆる事象を社会的な事柄とみなし、その発生・進展を社会的条件によって説明する。これが社会学的説明の一つの特徴です。……他方、社会学は、社会についての認識と人間についての認識を車の両輪とする科学であるとしばしば言われます。人間についての認識を深化させることも社会学の重要な課題なのです。私はこの方向で、人間の生そのものに焦点を合わせた社会学を構想してきました。一般的な「社会学的説明」の図式からはみ出してしまいう人間をとらえようとする試みです。……聖書の言葉が、それを読

む人の中で生きて働いているか、死蔵されているかの差異に敏感であること。この差異への敏感さがなければ、そもそも「生きて働く力」が何なのか感得しようもありません。……聖書の話は、単なる認識の開陳ではありません。それは「生きて働く力」の現場報告なのでした。ならば、当事者でなくては正確なことが語りえない。私も一人の当事者として、できる限り正確な現場報告を試みてみたい（高橋、2009: 4-8 傍点引用者）。

ここで高橋は認識ということばを使い相関主義的な語り口になっているのだが、「生きて働く力」が働いていることを自ら経験し自覚すること、「感得」することを問題にしている。しかも「第二の態度は、学者の態度というよりは、ふつうの人の態度です」（高橋、同：5）ともいう。高橋の態度は、妙好人の経験を重要視する鈴木大拙の態度とも共通している。

では、「ふつうの人」ではなく社会学者であることにはどのような意味があるのか。「問いを立てる力」に社会学者であることの意味がある。そう高橋は述べる。

社会学者は小さな円の外で、社会や人間を研究するためにさまざまな対象を取り上げ、さまざまな問いを立てます。それが社会学者の仕事です。どのような問いを立てるかが決定的に重要で、よい問いを立てられなければ、有意味な認識には決してたどり着かない。……それゆえ社会学者として活動するということは、有意味な問いを立てるための徹底した訓練を受けることに等しい。……こうした問いの立て方は、小さな円の専門家すなわち牧師にはあまりなじみがない。世俗の学問に固有の手法だからです。なので、ときにそれは無作法なふるまいにさえ映ります。小さな円内部の約束ごとを無視するようにも見えるからです（高橋、2020: 9-10 傍点原著者）。

高橋がいうとおり、社会学には「小さな円の外」にでられる可能性がある。しかし社会学自体も「小さな円」である。社会学者は「小さな円の専門家」でもある。この「小さな円の外」にでようとせず、「小さな円」に閉じこもる社会学者もいる。そのことを社会学者はちゃんと自覚してきたのだろうか。ポスト・ヒューマン論の相関主義批判は、そういった問題も提起しているように私は受けとめている。それゆえ、本稿も社会学の専門家に対して「無作法なふるまい」をとってきたかもしれない。相関主義という「小さな円内部の約束ごとを無視するようにも見える」ことだろう。もしそうだとしたら、それは私なりにポスト・ヒューマン論の問題提起を受けとめ、提起された問題をさらに深めようとしたためであることを断っておきたい。

さて、思考実験の問いにまだ答えていない。もしも死刑囚に望まれ必要とされる社会学があるとすれば、それはどのような社会学か。それは「人間の生そのものに焦点を合わせた社会学を構想し」、「一般的な『社会学的説明』の図式からはみ出してしまう人間をとらえようとする試み」をおこなう社会学ではないか。

それは相関主義を乗り越えて、根源的贈与としての〈生〉自体や絶対所与性としての〈生・死〉を自覚したうえで理論構築を試みる社会学の構想ではないだろうか。

自覚するとはどういうことか

しかしまだ問いを深める必要があると私は思う。ひきつづき、存在するということや絶対所与性についての問いを深めることを今後も課題としていきたい。それには、吉田民人が試みたように、宗教をどう捉えなおすかという問いに取り組むのが役立ちそうだ。

ここでいう宗教とは宗教組織や宗教制度、宗教文化ではない。それらは社会的現象として捉えられ、社会学的に分析され説明されてきた。ただしその説明は相関主義的である。たとえば、神とは社会のことであるという命題がそうだ。宗教儀礼による集合的沸騰状態を経験した人間が、創発特性としての社会を超越的なものと考え人格化した存在者が神である、といった説明である。ほかには「聖なる天蓋」として世俗の秩序や意味を支える宗教の機能を指摘する議論や、「煽りの文化」であるキリスト教と「鎮めの文化」である仏教とを対比する議論などが知られている。これらの説明や議論が人間中心的で相関主義的であることはいうまでもない。

相関主義的説明が間違っているわけではない。だが相関主義の乗り越えを試みる社会学を目指すなら、絶対所与性としての〈生・死〉を自覚する妙好人のような人たちの宗教経験から学ぶことは多い。

さらに宗教には、ポスト・ヒューマン論登場以前の間人中心主義的な時代においても、継続的に人間中心主義を問うてきた経緯がある。

たとえば、キリスト教作家の遠藤周作は佐藤泰正との対談で、戦時中の1943～44年、学生寮にいた頃、舎監である吉満義彦から「中世以後、神を失って人間中心の世界に」なったことの問題、すなわち「近代における神を離れた人間の問題」を度々聞かされ、それに対する共感と反発が学生時代のテーマとなったこと（遠藤・佐藤、2006（1991）：92）、戦後1954年頃、同人雑誌「現代評論」の集まりで「社会的な革命、民主的な革命のほかに、人間の内部革命というものが合わされなくちゃならないというような話をしました。……人間の底には民主革命や社会革命では解決できない悪みたいなものがあって、それがそう簡単に片づくかということは、当然キリスト教信者ならおもいました」（同上：113-114）と語っている。

「民主革命や社会革命」で解決できる相対所与性の問題に対して、「民主革命や社会革命では解決できない悪」という絶対所与性をいかに自覚するのかを遠藤は問うていると解釈できるだろう。

認識ではなく自覚。自覚を中核に据えて問いを深める必要がありそうだ。たとえば妙好人たちや遠藤周作のような、宗教経験をもつ宗教者たちは、どのように〈生〉自体という絶対所与性を自覚してきたのか。相関主義的ではない社会学を、〈生〉自体の自覚をもとにしてどのように構想するか。本稿においてたびたび自覚ということばを使ってきたが、自覚が自覚できているのか

どうか自信はない。そもそも自覚するとはどういうことなのだろうか。パラドクスや無限後退に陥りそうなのだが、この方向で問いを深め、ひきつづきポスト・ヒューマンの社会学を考えていきたい。

参考・引用文献

- 青井和夫、1987『社会学原理』、サイエンス社
- デリダ、ジャック、高橋允昭編訳、1989『他者の言語 デリダの日本講演』、法政大学出版局
- 遠藤周作・佐藤泰正、2006（1991）『人生の同伴者』、講談社文芸文庫
- 藤村正之編、2011『いのちとライフコースの社会学』、弘文堂
- 堀川恵子、2018（2014）『教誨師』、講談社文庫
- 伊東俊太郎、1999『一語の辞典 自然』、三省堂
- 岩野卓司、2014『贈与の哲学 ジャン＝リュック・マリオンの思想』、明治大学出版会
- 片桐雅隆、2022『人間・AI・動物 ポストヒューマンの社会学』、丸善出版
- 楠恭・金光寿郎、1991『妙好人の世界』、法蔵館
- 牧野英二、2014（2003）『カントを読む ポストモダニズム以降の批判哲学』、岩波書店
- Meillassoux, Quentin, 2006, *Après la Finitude Essai sur la nécessité de la contingence*, 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）
- 森真一、2021「人は『鏡』がないと自分を感じられないのだろうか」、『追手門学院大学社会学部紀要第15号』、pp.91-116
- 、2022「非意味の可能性ー思考実験としてのポスト・ヒューマン」、『追手門学院大学社会学部紀要第16号』、pp.15-46
- 佐藤国郎、2012『ジャン＝リュック・マリオンを読む 私という不可解』、アルテ
- Searle, John R., 1996（1995）, *The Construction of Social Reality*, Penguin Books
- 篠原雅武、2020『「人間以後」の哲学 人新世を生きる』、講談社選書メチエ
- 末本文美人、2017（2015）『草木成仏の思想 安然と日本人の自然観』、サンガ文庫
- 鈴木大拙、2003（1943）『宗教経験の事実』、大東出版社
- 、1976（1948）『妙好人』、法蔵館
- 、2017（1964）「念仏の本義」、『語る大拙 鈴木大拙講演集1 禅者の他力論』所収、pp.180-187、書肆心水
- 高橋由典、2009『社会学者、聖書を読む』、教文館
- 、2020『続・社会学者、聖書を読む』、教文館
- 田中美知太郎、2020（1985）『古代哲学史』、講談社学術文庫
- 鳥越皓之、2003『花をたずねて吉野山ーその歴史とエコロジー』、集英社新書
- 矢野智司、2008『贈与と交換の教育学 漱石、賢治と純粹贈与のレッスン』、東京大学出版会
- 吉田民人、2013（2002）「父の死をめぐるー宗教アレルギーの自己消滅」、大村英昭・井上俊編、2013『別れの文化 生と死の宗教社会学』所収、pp.43-78、書肆クラルテ