

# 生命の社会学のためのノート

—— 〈人々の形而上学〉の観点から（1）——

加藤 秀一

## 序

本稿から始まる一連の作業におけるわれわれの最終的な目標は、「生命」「命」「いのち」といった日本語で表される概念のふるまいを解明することであり、かつ、それをある固有の意味における社会学として遂行することである。

一見するとそれは、巷間に溢れる、日本人のいわゆる「生命観」を論じる歴史学、思想史、文学史など<sup>(1)</sup>から大きく隔たった作業ではないように見えるかもしれない。確かに、分析対象として選ばれる素材には大きな重なりがありうる。たとえば、鈴木貞美の『日本人の生命観——神、恋、倫理』（鈴木2008）は、小著ながら古代の諸神話から説き起こし現代の生命倫理関連文書に至る広範な文献を渉猟した労作であり、われわれの観点からも興味深い素材の数々を紹介している。いずれわれわれもまたそれらのうちの一部について論じることになるだろう。だがわれわれの狙いは鈴木のものとはやや異なっており、おそらくそれゆえに、われわれにとって「生命」概念を論じる上で決定的に重要と思われる種類の素材の多くはそこには登場しない。それでは、鈴木の仕事のような思想的「生命観」研究とわれわれの企ては、どのような点で異なっているのか。本論に入る前に、まずはこの点についていくらかのことを述べておこう。

前掲書における鈴木 of 狙いはその「まえがき」に明瞭に記されている。それは「これまで、日本で、いのちがどのように考えられてきたのか、そのおよそのところを、それぞれの時代相とともに」示すことである。だが、この一瞥したところの明瞭さは、すぐ次の行を読むやいなや揺らいでしまう。なぜならそこに繋がられているのは、「今日の読者ひとりひとりの生命観や生命感が、どのようにしてつくられてきたのか」という文言だからだ（鈴木 2008: i - ii）。ここでは無造作に「いのち」が「生命」に置き換えられているが、なぜそのようなことができるのか。両者は同義だとみなされているのかもしれないが、それは決して自明ではなく、説明を要する事柄である。森岡正博（Morioka 2012）が論じているように、あるいは『日本語大辞典』の「いのち」と「せいめい」の項を一瞥するだけでも、いやそれ以前にネイティブの日本語話者であればたいていは直観的に把握しようと思われるのだが、「いのち」と「生命」とは微妙ながら確実にその語感や使用される状況を異にするし（ごく大まかに言えば、森岡も指摘しているように、前者の方がより日常的であり、後者は「生命科学」「生命倫理」など学術用語に現れることが多い）、より繊細に凝視するなら、「いのち」という平仮名表記と「命」という漢字表記とでもニュアンスは違う。そもそも鈴木が「命」と書かず「いのち」と表記したのもそれゆえではないのか。このことに関連して言えば、古代の文献に限っても、「いのち」と音読される表記には「伊能知」（『古事記』）、「伊乃知」（『万葉集』）、「生涯」（『常陸国風土記』）など複数あるのだが、それらを全く互換的に扱ってよいのかも検討を要する事柄ではないだろうか。

上記の問題点は、「いのち」や「生命」が同一の対象を指示しているとあらかじめ仮定すれば、少なくとも理念レベルでは解決されるかもしれない。記号は違っても、誰もが知っているアレのことだ、というわけだ。だがそれもこの文脈では成り立ちそうにはない。なぜなら、鈴木は先の引用箇所よりも前に、そもそも「いのちとは何なのか」という「答えの出ない、あるいは、いかよう

にも答えの出せるような問いではなく」という注意書きを記しているからである。これは、「いのち」という語のむこうがわに誰もが認めうる、何か超越的な対象を措定しないことの宣言であろう。そうだとすれば、唯一の客観的な対象である「いのち」という記号が「生命」や「生涯」と同じ意味であるか否かは、慎重に探究されるべき問題でなければならない。

ここで、次のような疑念が生じるかもしれない。組上に乗せた箇所は一書の中の短い「まえがき」にすぎないのだから、そのような厳密さを要求することは不当なのではないか、という疑念である。だが残念ながら、本論を読み進んでも、著者は「いのち」と「生命」をなぜ互換的に語れるのか、という疑問への答えは見つからない。そして、そうである以上、いったい著者はそこで何を明らかにしたことになるのかもまた、曖昧なままなのである。

あるいはこれは意図的な曖昧さなのだろうか。「日本で、いのちがどのように考えられてきたのか」という問いの意味がはっきりしなくとも——なぜならそこに現れる「いのち」が語なのか、指示対象なのか、後者だとしたらどのような指示対象なのかすら不明なのだから——「いのち」という語が担う観念に何かしら関係のありそうな言表や事象をできるだけ集めてみるということが、さしあたり著者がやろうとしたことなのかもしれない。そしてそうした資料の総体から立ちのぼるイメージのようなものを「生命観」ないし「生命感」（この両者の違いもよくわからないが）と呼んでいるのかもしれない。

仮にそうであるならば、われわれはそうした作業の価値を否定するつもりはなく、むしろその成果から考察の豊かな手がかりを得たいと願っている。そして、「生命観」という概念により明瞭な位置と輪郭を与え、その内実を明らかにする作業をさらに発展させたいと思う。そして、あらかじめ予告しておけば、われわれにとってその作業は〈人々の形而上学〉を解明するという意義をもち、かつ、目論見通りに遂行されるならば、紛れもなく社会学（の少なくとも一つの行き方）に属する仕事になるはずである。

\*

それでは、本稿がその探究のターゲットを「生命観」というお馴染みの言葉で表すことをあえて避け、生命という概念をめぐる〈人々の形而上学〉というやや異様な表現をとる理由は何か。それを説明するために、まずはわれわれがどのような素材に直面することからこの語を召喚しようとしているのかについて述べておきたい。

日本では、毎年9月20日から26日が「動物の愛護及び管理に関する法律」によって動物愛護週間と定められており、それに伴ってさまざまな企画が行われている。平成22年度には、週間に先立つ9月12日から18日にかけて「動物愛護ふれあいフェスティバル」が行われ、シンポジウムや各種イベントが催された。

チラシによれば、この年度のテーマは「ふやさないのも愛」というものだった。このテーマの下に基調講演が行われ、シンポジウムがもたれたようである。残念ながらその内容を知ることはできないが、チラシのメインタイトルの横には「繁殖制限を考える」という文字が見られ、また本文中に「ペットの繁殖制限」という文言も出てくるので、大まかな内容を推察することはできる。

さて、この催しにおいて、動物のいのちなり生命なりに関わる事柄がテーマとされていることは明らかであり、それゆえ「生命観」という研究関心の格好の素材になりそうだ。動物の命がどのように価値づけられているのか。ペットと家畜の扱われ方の違い。不妊手術をすることの意味。——さまざまな論点が直ちに思い浮かぶ。

だがわれわれが何よりも注目したいのは、「ふやさないのも愛」というスローガンそのものである。この文字列は何を意味しているのか。いや、そもそもそれは理解可能な意味を宿しているのだろうか。「愛」とは通常、誰かに対する愛であろう。その「誰か」に代入される存在者は、むろん人間でなくともかまわない。この場合は動物である。だが、いずれにせよ、「愛」の対象は存在し

ていなくてはならないだろう。念のために言っておけば、この場合、存在者の範囲は広くとってかまわない。たとえば、死者を愛するという概念はわれわれにとってごく自然に了解しうるものであるし、虚構的存在者（シャーロック・ホームズや初音ミクといった）を愛するということさえありうるだろう。だが死者やフィクションの登場人物は、思い出やイメージとしてであれ、ともかくも何らかの意味で存在している。かれらも広い意味での「誰か」なのである。

それでは、「ふやさないのも愛」というスローガンにおいて、「愛」は誰に向けられているのだろうか。不妊手術を施されるペット動物だろうか。それもああるかもしれない。その子孫が無残に殺されるに決まっているような生殖活動を自分のペットにさせたくない、といった配慮を飼い主がすることは可能である。だがおそらく、主たる意味はそういうことではないだろう。このスローガンが言いたいのは次のようなことであるはずだ。不妊手術を施されないペットが生んだ仔たちは、しばしば親の飼い主に捨てられ、野良猫・野良犬となって過酷な生を送ることを強いられたり、保健所で殺処分されるという末路をたどったりするだろう。そのような不幸な目に遭うことを運命づけられた動物の出生を阻止すべきである。それがペットを飼う者の務めでなければならない。——すなわち、ここでの「愛」の対象は、生まれてこない動物たちなのである。

だがこれは奇妙なことではないだろうか。生まれてこない動物たちとは、過去にも現在にも存在せず、かつ未来永劫いちどたりとも・どこにも存在することのない動物たちのことである。すなわちそれはいかなる意味でも存在者ではない。注意すべきは、それらは虚構的存在者でさえないということだ。小説やアニメの登場人物と違って、それらには名前さえ与えられていない。名前を与えようとしても、その対象になる個体を特定指示することさえできないからだ。

奇妙な点はそれだけではない。ここでは、「ふやさない」という行為が「愛」と等置されている。「ふやさない」こと、すなわち存在させないことが、その結果として存在し得ない対象に対する「愛」として称揚されているのである。

何かを愛するのではなく、その何かを存在させないことが、その何かに対する愛だというのだ。このことをいかに理解すればよいかは、少なくとも自明ではない。

このように分析しうるならば、「ふやさないのも愛」というスローガンは矛盾を含み、およそ意味をなさない言葉の羅列であるようにも思われる。けれども、おそらく多くの人があるようには考えなかった。それは何よりこの表現が日本政府によって定められた動物愛護週間関連の企画のタイトルに掲げられているという事実そのものによって例証されている。この企画に関わり、イベントに参加した人々のおそらくほとんどは、それを理解可能な日本語として受け取ったはずである。そうだとすれば、二つの可能性がある。われわれのここまでの分析が的を外しているか、それとも、多くの人々はあのスローガンをわれわれとは全く異なる仕方で理解したかである。

後者の可能性は十分に考えられる。そもそも「愛」という概念がきわめて多義的である以上、規範的な日本語の枠内でも、ありとあらゆるものがその対象となることに不思議はないかもしれないからである。たとえば、「ふやさない」ことを通じて「愛」される対象とは、ペット動物全般なのかもしれない。それは単に、動物を苦しめることはやめましょうという呼びかけの言い換えに過ぎないのかもしれない。「愛」という語はそのような用法を許容するのかもしれない。そのように解釈すれば、謎はひとまず回避されるように見える。日常言語の曖昧さこそが諸悪の根源であり、それを過度に厳密に分析しても仕方がない、というわけだ。

だが、本当にそうだろうか。そのように片付けて、問題そのものをなかつたことにすることは妥当だろうか。そうは思われない。もしそのように処理したいなら、なぜここで「動物を苦しめてはいけない」といった意味明瞭な表現ではなく「ふやさないのも愛」のような捻りの効いたレトリックが採用されたのかを説明すべきである。あるいは「ペットの繁殖制限（不妊手術）をしましよ

う」と端的に訴えてもよかったはずだ。だがそれでは訴求力が弱いと（このスローガンを作った人々は）考えたのかもしれない。そのような表現では、生まれてまもなく殺処分されることを運命づけられているような動物をこの世界に生み出すことは悪しきことであり、そうした動物がそもそも生まれないようにすることこそが、当の動物たち自身のためにもなるのだ、という意味内容を伝えきれないと考えたのかもしれない。そして「ふやさないのも愛」というキャッチコピーはそれを短く的確に伝えるものであると。しかし、すでに明らかなように、そうだとすれば「ふやさないのも愛」は少しも曖昧などではなく、むしろそれによってしか伝えられない意味を封じ込めた正確無比の表現だということになる。かくしてわれわれは、すでに指摘した通り、そこに含まれた矛盾に帰還せざるを得ないのである。すなわち、何者かを存在させないことが、その存在しない何者かに対する愛である、という矛盾に。

また重要なことは、「ふやさないのも愛」という表現は一つのイベントにたまたま登場しただけという性格のものではなく、同タイプの言い回しを至る所に見出すことができるという事実である。特に2012年から2013年にかけては、それが目立った時期であった。その背景は、簡便かつ安全な血液検査によって胎児のダウン症罹患の有無をきわめて高い精度で判定する新型の出生前診断技術がアメリカの企業によって商品化され、日本でも臨床試験が開始されたことである。事態の急速な展開の中で、ダウン症のような先天的疾病や傷害をもつことがあらかじめ判っている子どもを生むことの是非が多くの人々によって議論された。識者やマスメディアの論調は、この技術がダウン症児に対する選択的中絶を促進し、障害者差別を助長することに警鐘を鳴らすものが主流のようだったが、インターネット上のソーシャルメディアではダウン症児は生むべきではないとする主張を見かけることも珍しくなかった。

注目すべきはその理由づけである。そこでは、「本人が苦勞するから」「生まれられない方が本人のためだから」といった、まさしく「ふやさないのも愛」と論

理的に同型のレトリックがしばしば語られたのである。むしろ、日本における優生思想の歴史を繙いてみればすぐわかるように、こうしたレトリックは決して新しいものではない。それはむしろ、日本語における一種の定型的表現として共有され、定着したもののなのである（本稿の後半〈続編〉ではさらに多くの素材を例示することになるだろう）。そうだとすれば、性急な言い換えによって問題を回避することなく、まずはそのような表現そのものに即した分析を行うことが課題とされるべきではないか。そうした分析によってこそ、ここでの「愛」の対象たる存在者の性格を明らかにすることができるはずである。

こうした探究の最も基礎的な部分をわれわれは〈人々の形而上学〉と呼ぶことにしたい。存在そのものをめぐる思索すなわち存在論こそは、伝統的な意味での形而上学の主要テーマである。そして、「ふやさないのも愛」タイプの表現において問題となっている謎は、人々が、まだ生まれていない者たち、これからも生まれてこない者たちの（非）存在をどのように理解しているのかということなのだから、この呼び名にもそれなりの理があるだろう。

さらに補足として、この表現に込めたわれわれの展望を先回りして簡単に述べておきたい。そのためには形而上学という概念の本質に立ち還る必要がある。アリストテレスに遡源するこの名の下に、あるいはそれをめぐって行われてきた知的営みの歴史は膨大かつ屈曲に満ちており、その経緯をふまえた定義を行うことは至難の業だが、少なくともそれは何らかの意味で私たちの経験を越えたもの、あるいは「経験不可能なものについての学問」でなければならないはずである（谷徹 2002: 294）。それでは「経験不可能なもの」とは何か。もしもここで「不可能」という概念を「無関係」と解釈すれば、経験とまったく関係を持たない何かについてなおも語ろうとするということになり、われわれは神秘主義あるいは神学的思考へと進むことにならざるを得ないだろう。だがそれは唯一の解釈ではない。「経験不可能なもの」を次のように解することもできる。すなわちそれは、われわれが経験しうる対象ではなく、むしろわれわれの

経験そのものを枠づけるもの、言い換えれば、経験の可能性を制約するもの  
謂いなのである。本稿では、このような理解に基づき、〈人々の形而上学〉と  
いう言葉によって、人々のあらゆる経験あるいは実践、たとえば思考すること  
や行為することの可能性の領域を制約するような諸概念とその相互連関を指す  
ことにしたい。そして、そのような水準を指し示すのに、「形而上学」よりも  
適切な用語はさしあたり見つからない<sup>(2)</sup>。

なお付け加えるなら、「経験不可能なもの」について人々が抱く、あるいは  
人々の行為連関の中に読み取られる諸概念自体は経験可能なものであり、した  
がって〈人々の形而上学〉についての研究自体は形而上学ではなく、経験科学  
としての社会学でなければならない。この点については、後にピーター・ウイ  
ンチの所説を参照しながら、改めて論じることにはしたい。

\*

およそ以上のような展望の下に、以下ではまず〈人々の形而上学〉とはいか  
なるものか、それを解明することが何ゆえに社会学たりうるのかという問題に  
対し、一定の見通しを与えることを目標とする。その上でさらに、われわれの  
企てが従来の思想史あるいは観念史的な「生命観」研究とどのように異なるの  
か、「生命」概念の探求がいかなる意味で「形而上学」の解明であるのかを探  
求する。

## 1 〈人々の形而上学〉にいかに接近すればよいか

### (1) 人々の存在論は自然言語に示されるか

学問的形而上学が言語分析を主要な方法とするように、〈人々の形而上学〉  
の解明も、何より人々が用いる言語についての分析を主眼とする。大まかに言っ  
て、言語は世界の分節化に関わっており、それゆえ言語の分析は人々の世界了

解そのものの分析に通じるはずだからである<sup>(3)</sup>。

飯田隆は、こうした発想について肯定的に語っているように思われる。『言語哲学大全3 意味と様相(下)』の第6章「可能世界意味論の応用と哲学的基礎」で飯田は、言語分析の画期的なツールとしての可能世界意味論における可能世界というものの存在論的身分をめぐる諸議論をひとつずつ検討しているのだが、その最終段階においてロバート・スタルネイカーの立場——「可能世界=世界のそうありえた仕方」を理論的原始概念とみなし、それ以上の還元的分析を不要と考える——を表す一節を引用する。その趣旨はおよそ以下の通りである。可能世界を理論的原始概念と考えるのは、この概念なしでは雑多としかみえないさまざまな活動のあいだの共通性を明らかにできるという理論的有用性のためにすぎない。この立場においては、可能世界という概念に存在論的身分を与える必要はなく、形式的もしくは機能的概念としておけばよい。言い換えるなら、可能世界意味論の枠組みは、その異なる応用の文脈ごとにどのような対象が可能世界とみなされるかについて何事かを言う必要があるが、全ての文脈を通じて同一の対象を可能世界として設定しなくてもかまわない。要するに、可能世界とは何かという問いに答える必要はないということである(飯田 1995: 209-210)。

スタルネイカーのこのような議論をめぐって飯田は、その有用性を認めながら、しかし次のように留保をつけている。ここはきわめて重要な箇所なので、やや長くなるがそのまま引用したい。

だが、可能世界の概念が常に文脈依存적であると考えることは無理だと思われる。文脈依存的な可能世界の概念ではなく、ある意味で「絶対的」可能世界の概念が必要となる場面は、われわれが日常用いる様相的語法をその一部として含む自然言語の意味論を与える場面である。自然言語の全体ではないとしても、ある程度包括的なその部分に対して意味論を与える

ことは、その言語の話し手がどのような存在者が存在するとみなしているかを明らかにすることでもある。可能世界意味論の枠組みによって様相的語法の意味が与えられるとするならば、ひとは様相的語法を用いることによって可能世界の存在にコミットしていることになる。この場合の可能世界の概念は、スタルネイカーからの左記の引用中の言葉を用いれば、「形而上学的」なものとならざるを得ない。そして、この形而上学的な意味での可能世界が何であるかという問いには、答えが与えられるべきではないだろうか（飯田 1995: pp.210-211）。

ここで全体的な主題となっているのは可能世界の存在論であるが、目下のわれわれにとって直接に示唆的なのは、その論拠の一部として述べられている傍点部である。人々が日常的に用いる自然言語にある程度の包括性をもった意味論を与えることが、「その言語の話し手がどのような存在者が存在するとみなしているかを明らかにすること」であるならば、それによって、まさしく本稿の序でとりあげた「ふやさないのも愛」タイプの話法において想定されている「愛」の対象はいかなる存在者なのかを知ることができるかもしれない。しかもそのような作業は「形而上学的」なものに関わると言われるのである。

だが残念ながら、飯田がわれわれに教えてくれることはここまでである。上記の箇所には注釈が付され、そこには次のように書かれているのである。

ただし、自然言語の意味論を与えることが、その言語の話し手の存在論を取り出すことになるという主張は、きわめて大きな主張であって、さまざまな異論が提出されることは目に見えている。ここでそれを議論することはできない（ibid.: 249）。

このような言語哲学上の「主張」そのものの妥当性を問うことはわれわれの

能力を遥かに超えている。だが仮に妥当なものであるとするならば、それはわれわれの立場にとって強力な支持を与えてくれるはずである。だが同時に、それはわれわれにとってなおも過酷な試練となりうる主張でもある。なぜなら、「話し手の存在論」を取り出すために必要とされる「自然言語にある程度の包括性をもった意味論を与えること」は明らかに高度に哲学的な課題であって、それもまたわれわれの手に余るからである。

それでも、次のような疑問にも一定の意義があるのではないか。それは、自然言語に包括的な意味論を与えることが「話し手の存在論」——それは〈人々の形而上学〉の主要な部分にほかならない——を明らかにすることの十分条件であるとしても、必ずしも必要条件ではないのではないか、という疑問である。自然言語に関する包括的な意味論の供給という過酷な課題を一挙に果たせなくとも、〈人々の形而上学〉の少なくとも一部を明るみに出すような別のアプローチ、もしかするとさまざまなアプローチがありうるのではないか。より具体的に言えば、われわれが本稿の「序」でごく簡単に試みたように、人々が実際に用いる言葉のサンプルをひとつひとつ丹念に分析し、それらがどのような概念を含んでおり、どのような文脈の中でどのような効力を発揮しているのかを明らかにする、そうした作業を積み上げることを通じて、自然言語における最も前提的な諸概念間の連関をボトムアップ的に少しずつ理解していく、そうした作業が可能であるように思われる。少なくともそれを試みてみる価値はあるのではないか。

もうひとつ、飯田が提示する言語哲学上の課題とわれわれの課題との間の重要な相違点について述べておかねばならない。それは、〈人々の形而上学〉は、必ずしも言語そのものだけから取り出されるわけではない、ということである。すなわち、われわれが社会学を標榜するのは、人々の行為いわば「何をやっているのか」に分析の照準を合わせるからである。もちろん行為とは単なる身体の物理的運動ではなく、それに何らかの意味を与える「記述の下での行為」(ア

ンスコム)である以上、それは何らかの仕方で言語に関わっている、ということと言える。けれども、言表そのものだけを分析対象とするか、それとも、たとえば「天を仰ぐ」と記述されるような無言の行為をも言語と同等の資格で分析対象とするかという違いは、調査・考察作業の進め方全体に大きな違いをもたらすかもしれない。

およそ以上のような展望を携えつつ、次に、われわれの企てと似ているように思われるピーター・ストローソンの「記述的形而上学」について検討していくことにしたい。

## (2) 記述的形而上学は〈人々の形而上学〉を記述するか

ストローソンの著書『個体と主語』(*Individuals*)によれば、形而上学は「世界にかんするわれわれの思惟の現実の構造を記述する」記述的 (descriptive) 形而上学と「よりよき構造をつくり出す」改作的 (revisionary) 形而上学に分けられる。われわれの観点から注目すべきはむしろ前者、記述的形而上学である。それはまた、「われわれの概念構造のもっとも一般的な特色を明らかにすることをめざす」ものであるとも特徴づけられている (Strawson 1959=1978: 9-11)。

われわれの企てと対比したとき、ストローソンの立場の特徴は二点挙げられる。第一にストローソンは、「比較的限定された、部分的な概念的探究」においては効力を発揮する「現実のことばの用法の綿密な吟味に頼る」という方法によって「なしうる区別と確定しうる関連づけ」では、「理解への形而上学的要求を十分満たすには一般性も言及範囲も足りない」として、これを棄却する。「なぜなら、われわれがあれこれの表現の用法を尋ねるとき、その答えはあるレベルでいかほど事態を明らかにするものであっても、形而上学者が明らかにしようとする構造の一般的な諸要素を、ともすれば明らかにすることなくして仮定しがちだからである」(Strawson 1959=1978: 10)。

だがわれわれにとっては、まさにそのときに「仮定」されてしまう「構造の一般的な諸要素」こそが〈人々の形而上学〉であり、それを明るみに出すところこそが関心事である<sup>(4)</sup>。そのためには、何よりも人々による「現実のことばの用法」を綿密に吟味することが必須の作業であるべきだろう。「現実のことば」は人々における概念の分節化の仕方を直接に具現化しているからである<sup>(5)</sup>。ただし、すでに簡単に触れたとおり、文字通りの「ことば」だけが分析対象のすべてではないということには注意しておく必要がある。ストローソンの言う「思惟の構造」「概念構造」を〈人々の形而上学〉に置き換えることが許されるとすれば、それは哲学者の営みとしての形而上学とは異なり、ただ文字通りの「ことば」の中にだけ示されるのではないからである。たとえば人は、ただ跪くことによって、超越的なものへの畏敬を表現することがある。たとえそれが全く無言の行為であったとしても、他の行為や言葉との連関から、われわれはそこにその人の世界把握を枠づける諸概念機構——彼岸と此岸、死者と生者、魂と肉体といった——を読み取ることができる。強調のため、あえて同義反復的な表現を用いてまとめれば、意味を伴った（相互）行為が観察されさえすれば、たとえ狭義の「ことば」がなくとも、〈人々の形而上学〉を読み解く材料（データ）になりうるのである。

ストローソンがいう記述的形而上学の第二の特徴は、「歴史を持たない——ないし思惟の歴史に記録が残っていない——人間的思惟のどっしりした核心」または「その最も基本的性格の全然変らないカテゴリー」に照準を合わせているということである。そのような観点から彼が実際に扱うのは、「物体」と「人物」が特殊者一般のなかで占める中心的な位置という問題である。彼は一書の結語においてはそれを「われわれの本能的に信ずるもの」とさえ言い換えている（Strawson 1959=1978: 298）。このことの含意を正確に把握するには、ストローソンのカント理解にも踏み込んだ検討が必要だが、その作業は後に譲り、ここでは『個体と主語』における叙述の範囲で目にとまる若干の問題に触れる

にとどめたい。

概念を変化させることを使命とするかの如き改訂的形而上学の傾向に対して、記述的形而上学は変化しないものを分析する。そしてそれは「明らかに」——とストローソンは言う——専門的な哲学の領域ではなく、「より素朴な段階の思惟の常識」であるとする (Strawson 1959=1978: 11)。このような「明らかに」の背後には、正しくそれ自体が形而上学に属する暗黙の前提が置かれているように思われる。すなわち、「歴史を持たない」、おそらく「本能的」なカテゴリーないし概念機構を人間は持っているということである。では、それをどのようにして証明すればよいのだろうか。ある形而上学者や論理学者（たとえばピーター・ストローソンという名の人物）が、概念分析や思考実験を通じて、およそあらゆる思惟の土台をなすような概念機構を見出すことはありうるかもしれない。けれども、そのような概念機構が超歴史的（すなわち、あらゆる時代の思惟に当てはまる）であるか、また本能的（すなわち、あらゆる地域・時代のホモ・サピエンスの精神に当てはまる）であるかといったことは、全く別種の問題である。それは明らかに経験的な主張であり、経験科学者としての歴史学者や生物学者がとり組むべき問題だからである。

仮に、ある思惟主体にとって、あらゆる思惟の最深層をなす、普遍的としか思えない形而上学が発見されたとしても、それがあある特定の概念機構の全体に相対的であるとしたらどうなるだろうか。言い換えれば、それがあある特定の社会に相対的であるとしたらどうなるだろうか。そうしたことは実際にはないかもしれない。だが繰り返すならば、それは本質的に経験的な探究の果てに見出されるべき結論であって、アプリアリに前提しうることではない。要するに、記述的形而上学が対象とするような「素朴な……常識」自体も、もしかしたらいわゆる未開社会に生活する人々と近代社会に住むわれわれ自身とでは——どちらも紛れもなく「人間」でありながら——何らかの水準で異なっているかもしれないし、また、おそらく職業的哲学者たちによる形而上学上の変化の激し

い論争とは全く異質なゆったりとした速度においてもかもしれないとしても、歴史的に変化するかもしれないのである。

後にわれわれは、このような観点を、ピーター・ウィンチによる行為の記述の社会性をめぐる議論 (Winch 1972=1987) や、ミシェル・フーコーの発想を継承・展開させたイアン・ハッキングによる「歴史的存在論」の提唱 (Hacking 2002=2012) を参照しつつ、さらに敷衍するつもりである。だがそこに進む前に、ストローソンの議論から、上に挙げたような彼自身の目標からみれば綻びかもしれないが、もしかするとわれわれの方法にとっては援軍となるかもしれない点に触れておこう。

ストローソンは自らの仕事が「部分的に、かつささやかな仕方」で行われたものであると言う。その理由は、そこで取り上げられた「論理的、言語論的分類のあるものは、比較的局限された意味、一時的な意味」をもつに過ぎないかもしれないからであり、また、テーマの一般性に対して議論の観点は限定的であり、包括的ではないから、というものである (ibid.: 11-12)。

こうした留保のとりわけ前者については、それを字義通りに受け取れば、人間的思惟の不動の基盤を扱うという目的に照らして、由々しき弱点になりかねないようにも思われるが、いまはそれについては判断しない。注目すべきはそれに続く注記である。これも少し長くなるが、非常に興味深い箇所なので引用しよう。

あるかなり限定された概念の分析的扱いにおいては、その概念を理解する望みは、その適用の必要十分条件を述べるただ一つの厳密な言明を求めるよりも、その適用をつぎのように見ることによって達せられるようである。すなわち、その成員が——おそらく——ある中心的な範例のまわりにむらがり、さまざまな直接・間接的な論理的結合と類比の紐帯によってこの範例と結びつけられるような、ある族 family をつくる——ヴィトゲンシュ

タインの直喩——ものとして見る、ということがこれである。理解におけるこの寛容の原理は、たとえば知覚の哲学や精神の哲学において試みられる、限定された諸概念の分析の場合と同様、一般的な論理的、文法的構造を理解する企てにおいても有効に援用することができると思う (Strawson 1959=1978: 12)。

むろんここでストローソンが言う「一般的な論理的、文法的構造を理解する企て」が、先に見た飯田の言う「自然言語に一定の包括性をもった意味論を与えること」と直ちに同じだとは言えそうにないけれども（少なくとも統語論と意味論を区別する限りにおいては）、いずれにせよ、〈人々の形而上学〉に対応する水準の「概念の理解」に接近するためにどのような作業を積み重ねていくべきかについて、具体的な示唆を与えてくれる提案であると言えるだろう。たとえば、「ふやさないのも愛」という断片から抽出される存在者の概念を仮設的に一つの範例とし、そこに「さまざまな直接・間接的な論理的結合と類比の紐帯」によって結びつけられるような諸概念を他のさまざまな素材から読み取ることができるなら、それをもってわれわれは〈人々の形而上学〉に関するある程度の解明をなし得たと主張しうるかもしれない。だがそのような作業が実際にどのようなものになるのかは、経験的対象を扱う分析そのものの結果として示すほかはないだろう。

(以下次号)

注

- (1) スミス『生命観の歴史』(Smith 1976=1981), 鈴木貞美『生命観の探求』(鈴木 2007), 同『日本人の生命観』(鈴木 2008), 山口裕之『ひとは生命をどのように理解してきたか』, (山口 2011) など。
- (2) ただし, 〈人々の形而上学〉は狭義の「学問」ではないから, 先ほどの「経験不可能なものについての学問」という定義には当てはまらない。ここでは「学問」を, 人々

の知識ないし世界了解の仕方一般という意味に拡大して用いている。そのような用法が学問論的に望ましくないという非難があれば甘んじて受けるほかないけれども、学問的知識と日常的知識との差異は相対的なものだ（差異がないということではない）という観点からは、必ずしも異様な用法ではないと思われる。

- (3) ここでは、サピア=ウォーフの仮説や「概念枠」のような強い主張をしているわけではない。
- (4) ストローソンとわれわれでは「形而上学」という用語で指している水準が異なることに注意を促しておきたい。ストローソンの用語法では、「世界に関するわれわれの思惟の現実の構造を記述する」ことが形而上学と呼ばれる。これに対してわれわれの用語法では、そのような「構造」に反映視された思惟を〈人々の形而上学〉と呼び、それを記述する作業は社会学と呼ばれる。すぐ後に論じるように、われわれの見通しでは、経験不可能なものすなわち経験を枠づける諸概念自体は経験的な対象であり、したがってそれを分析することは経験的な学としての社会学に属するのである。
- (5) 議論のこの段階では、このような認識が仮設的に導入されていることを認めておかねばならない。ただしそれはあくまでも概念についての話であって、たとえば色の認知なども含めた世界認識全般に関するサピア=ウォーフのような立場をとっているわけではないことは明記しておく。

## 文献

- Hacking, Ian (2002) *Historical Ontology*, Harvard U. P. = (2012) 出口康夫・大西琢朗・渡辺一弘訳『知の歴史学』岩波書店
- 飯田隆 (1995) 『言語哲学大全 Ⅲ 意味と様相 (下)』勁草書房
- 真木悠介 (1971) 『人間解放の理論のために』筑摩書房
- Morioka, Masahiro (2000) "The Concept of Life in Contemporary Japan," *The Review of Life Studies* Vol.2 (April 2012) :23-62
- Smith, C. U. M. (1976) *The Problem of Life*, Macmillan = 八杉龍一訳『生命観の歴史 (上・下)』岩波書店
- Strawson, Peter F. (1959) *Individuals*, Methuen = (1978) 中村秀吉訳『個体と主語』みすず書房
- 鈴木貞美 (2007) 『生命観の探究——重層する危機のなかで』作品社
- (2008) 『日本人の生命観——神、恋、倫理』筑摩書房
- 谷徹 (2002) 「形而上学」, 永井均ほか編『事典 哲学の木』講談社
- Winch, Peter (1972) *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul = (1987) 奥雅博・松本

生命の社会学のためのノート

洋之訳『倫理と行為』勁草書房

山口裕之（2011）『ひとは生命をどのように理解してきたか』講談社