

近代「人格」概念の原理的考察と『欲望論』

——「意識存在」から「エロス存在」の地平へ——

金 泰 明

目次

- 一 はじめに——「見る」世界から
認知症の母を思う
- 二 「意識存在」の世界として市民社会——「人格」中心の世界
近代哲学における「人格」の概念
 - ホッブズの人格の概念——市民社会の代理人・代表者としての「人格」
 - ロックの人格の概念——市民社会の法的主体としての人格
 - 意識の同一性としての「人格」
 - 賞罰の対象としての「人格」
 - カントの人格の概念——市民社会の道徳的主体としての人格
 - 「人間の尊厳」について
 - カントの「人格」の概念
 - 「人格」は最高善をめざすべし
 - ヘーゲルの人格の概念——市民社会の欲望主体としての人格

●ヘーゲルの「自己意識」——他者への欲望から相互承認へ

●ヘーゲルの「人格」の概念——具体的人格と所有権

三 「エロス存在」の世界としての生活世界——実存的人間の世界

竹田現象学Ⅱ「欲望論」の世界——エロス存在と「生の世界」

●「エロス存在」——欲望相関性としての世界

□意識存在からエロス存在への移行その①——欲望論は現象学を乗り越える

□意識存在からエロス存在への移行その②——市民社会から「生の世界」へ

四 おわりに——「感じる」世界へ

一 はじめに——「見る」世界から

《精神は、世界を見る、つまり認識し、理解する。だが、それ以上に人間のこころは、世界を聴く。聴くことは、欲望や情念の所在を『告げ知らされる』ことだ。だからわたしがいま見出したいと思っているのは、見ること（＝認識）のデイスクールではなく、むしろ聴くこと（感じること）のデイスクールなのである。》（竹田青嗣、

『陽水の快楽』より）

《われわれは世界を知覚し思考するためではなく、世界の中に生きるようになってきている。》（ミンコフスキー、
『精神分裂病』より）

竹田青嗣の渾身の魂を込めた哲学書『欲望論』⁽¹⁾が世に出てもう二年近くになる。発刊以来、毎朝の一時間を『欲望論』と向き合うことから、わたしの一日ははじまる。少しずつ丹念に用語の概念や文言の意味を確かめながら読み進み、レジュメにする。来る日も来る日も同じ作業のくり返しである。

わたしの座右の銘は、「一日一生」。《これだ》と自分で思ったことを繰り返してやっているといるのがいい：『一日一生』と考える。『一日』を中心によつていくと、今日一日全力を尽くして明日を迎えようと思える。一日一善、だつていい。⁽²⁾（天台宗大阿闍梨・酒井雄哉法師）

『欲望論』を読み続けるといふ日々の単調な営みのなかで、新しい発見に驚き感心したり、含蓄ある文言に逢着して深く得心したりする自分がある。ささやかな楽しいひと時である。が、時折、『欲望論』の〈ことば〉がわたしの心の壁に触れ辛い思い出が甦り後悔の念にかられ、ふと考え込んでしまうことがある。それは、亡くなったオモ二（母）に関するわたしの悔悟の思いである。

認知症の母を思う

最近、亡くなった母のことをよく思い出す。わたしの母は、五年前に九七歳で他界した。九〇歳を越してから認知症を患った母は、長年住み慣れた大阪生野区の実家を離れ、近くの介護老人福祉施設M苑で暮らすようになった。施設の母をよく訪ね世話をしたのは、わたしのすぐ上の兄（四番目の息子）夫婦とその三人の息子（孫）たちである。とくに義姉と孫の「しげ君」は毎週のようにM苑を訪ねて、母に寄り添うようにして話しかけていた。母の一番のお気に入り「しげ君」である。「しげ君」は幼いころからいつも自分を可愛がってくれて大切にしてくれたおばあちゃ

ん(母)のことが大好きで、仕事の合間を縫っては週に二二度、M苑を訪ねては母に付き添った。義姉がいうには、母はいつもかならず「ありがとう」の言葉を忘れず、やさしさと感謝の気持ちで施設の日々を過ごした。

母が元気な頃、東京暮らしのわたしは大阪への出張の折に、できるだけ母のいる実家で寝泊まりした。母の隣に布団を敷いて寝そべりながらもやま話をするのが好きだった。母も満更ではなく、ときおり、私の知らない亡くなった父の若い頃の様子や昔話をしてくれた。M苑に入所してからも、ときどき母を見舞った。はじめの頃、母はわたしのことを息子だと「認識」していて、「一緒に家に帰ろう」と無理を言ったり、遠い昔の悲しい出来事を思い出しては涙ながらに話したりするのであった。

年を追うごとに母の認知症は進行し、やがて意識が薄れて家族の記憶もおぼつかなくなり、しまいにはわたしのことも「息子」だとほとんど認識できなくなっていく。だんだんと母の体は縮こまって小さくなっていくように見えた。とくに下顎の歯がすっかり全部抜け落ちてからは、顔も萎んで皺だらけの梅干しのような妙な風貌になってしまった。何を語りかけてもさしたる反応はなく、いつも目を閉じたまま黙りこくっている。そんな母の姿を見て、あの優しく無条件にわたしを愛し気遣ってくれた「ほんとうの母」は消え去って、目の前にいる「認知症の母」はまったく別の人ではないかとさえ思うようになった。

転勤で大阪で暮らすようになってからもわたしの足は重たく、次第にM苑を訪れる回数もめっきり減った。やっとのことで「認知症の母」に会いにいかなくても気もそぞろで、まるで子供をあやすような口ぶりで「母」に接する、おざなりな自分がいたりするのである。

(ここにいるのは母とは異なる人格の女性である)

こうしてわたしは「認知症の母」を心の中で拒みその存在を打ち消すようにして、代わりに「ほんとうの母」の面

影だけを抱くようにしていたのである。

ある年の正月元旦の朝、久しぶりに家族たち（大勢の息子娘と孫たち）が施設の母を訪ね集まった。みなで母を囲んで新年のあいさつをしたときのことである。周りの家族たちの「お母さん、新年あけましておめでとう」という声を耳にした母は、やにわに両手を顔の前で合わせて祈るような仕草でなんども「ありがとう、ありがとう」といいながら涙するのである。そんな母の姿に心打たれたわたしは溢れる涙をこらえることができず、廊下の隅にしゃがみ込んで慟哭した。「オモニだ。オモニがいる」。懐かしく嬉しいはずなのに、それよりも自分が恥ずかしく愚かしい気持ちにかられた。

「認知症の母」も「ほんとうの母」も同じ人間、同じ人格の「母」であるはずなのに、なぜわたしは「ほんとうの母」の面影にすがりつき、「いま、ここ」で生きている「認知症の母」をきちんと受けとめることができずにいたのか。人生の終末を迎えた「認知症の母」はどのような気持ちで生き、いかにして人間でありつづけたのか。この問いは、わたしが日々の生活にかまけて深く考えず、ずっと放置していた問題である。

こんなわたしに、なげやりに行っていた問題に真正面から向き合い考えうる気持ちにさせてくれたのが、なによりも『欲望論』である。「後悔先に立たず」とはいえ、『欲望論』を手にして、そのなかで出会った数々の「ことば」や思想・原理を手掛かりに、あらためてわたしは自分のなかの悔恨の念と愚かさに向き合い、それを「いま、ここ」で解きほぐしたいと思う。

ここで試みるのは「認知症の母」の思いや心理を「認識」することではなく、認知症を生きた母を「感受」することである。なぜ「認知症の母」を異なる人格の女性のように思ってしまったのか。まず、市民社会における「人格」の概念を訪ねてその意味を確認し問題点を探りたい。近代市民社会では、社会のすべての成員が生まれながらに自由

で人格として平等な人権を享受する（普遍的人権）。では、そもそも何をもって「人格」というのか。「認知症の母」の「人格」はいかに、どのようにあるのか。こうした問題を、近代市民社会の哲学・原理を構想した哲学者たちの「人格」の概念の考察を通して見極めたい。あらかじめ要点を示すならば、近代哲学者の「人格」の概念は、人間を「意識存在」とみなす点から出発していることだ。そこで問われるのは「意識」や「意思／意志」（以降「意志」とする）をもつ存在としての人間である。

それ以上に知りたいのは、「認知症の母」の生きた世界のことである。車椅子がなければ自分で満足に動くこともできず、意識もおぼつかず他者とのコミュニケーションも心もとない「認知症の母」は、市民社会の〈内〉なる「壁の中」の世界（＝介護施設）でのみ「生かされる」存在となった。「認知症の母」は、他人の世話なしには一日として生きていけない存在であるが、それでも人間として生きつづけた。「認知症の母」が「生きた」世界とは、いったいいかなる世界であったのか。この問題を『欲望論』を手元において考えてみたい。それは、とりもなおさず竹田現象学の原理にもとづいて「認知症の母」の生きた世界の意味を了解することである。その大きな拠りどころとなるのが、「情動所与」の原理である。竹田現象学はフッサール現象学を土台にしつつそれを補正・刷新し、あらたに「欲望論」を築きあげた。「欲望論」を支える中心軸が、「情動所与」の原理である。竹田青嗣の提唱する「欲望論」は、人間を「意識存在」ではなく、「エロス存在」とする。ここで問われるのは、あらゆる世界確信の構成の絶対的な所与条件・根拠としての「現前意識」（＝触発、情動、エロスの力動が到来し生成する内的体験の現場）と、たえず世界確信の中に生きるという「生」＝「生活世界」である。

二 「意識存在」の世界として市民社会―「人格」中心の世界

近代哲学における「人格」の概念

近代市民社会は、歴史上はじめて普遍ルール社会として成立した。そこでは社会のすべての成員が、人間として生まれながらに自由で平等な権利を享受している（普遍的な権利）。現代人権論では、普遍的な権利は「生来の権利（固有性、inherent）」、「奪うことのできない権利（不可譲性、inalienable）」、「すべての人間に等しく与えられる権利（平等性、equal）」という特徴をもつとされている。「世界人権宣言」第一条は、つぎのように謳っている。

「すべての人間は、生まれながらに自由で、尊厳と権利について平等である。人間は、理性と良心を授けられており、同胞の精神を以て互いに行動しなくてはならない。」

ここで明記されている人権の主体は、「理性」と「人間の尊厳」をもつ存在、すなわち「人格」を有した存在である。市民社会ではすべての成員が「人格」をもつ存在として平等に取り扱われる。近代市民社会の哲学・原理を構想した哲学者―ホッブズ、ロック、カント、ヘーゲルらのいずれもが、市民社会を構成する主体概念としての「人格」を考察している。それぞれの哲学者が互いに批判し影響を与えあいながら、独自の「人格」の概念をくり広げる。ホッブズの「人格」の論理は、後世の代表民主主義制度に影響を及ぼす。ロックとカントの「人格」の概念が現代人権論に与えた影響ははかり知れない。ヘーゲルは、カントの理想的「人格」論を批判し、現実社会に生きる主体として

の「人格」の概念を提案する。これからの議論の見通しをよくするために、前もって彼ら近代哲学者たち各々の「人格」の概念のポイントを示しておきたい。

はじめに、ホッブズのいう「人格」は、本人のことばと行為を代表する「行為者（役者）」をさす。多数の人びと（本人）のことばと行為を代表する「行為者」がひとつになって主権者（コモンウェルス）を創設する。ホッブズ的人格の概念は、「主権者」創設のために独特の論理によって編み出された一種の道具概念であって、いうならば代理人の主体である。

つぎに、ロック。ロックこそが、「人格」を哲学的に論じた嚆矢の人である。ロックの主張する「人格」は、市民社会の法的主体である。自己意識を有した人物（人格人）が、自分の意識的行為の責任をとれる。その意味で各人は、法の下で自由かつ人格として平等である。

つづいて、カントの主張する「人格」は、道徳的主体である。「他者の人格を目的とせよ（定言命法）」。「汝の意志の自由は、最高善へと向かうべきである（道徳的自由論）。各人が「善い人間」になれば、みなが道徳法則（自由と義務）で結ばれた理想の社会が実現するはずだ（目的の国）。

そしてヘーゲルの慧眼は、「人格」とは欲望する主体であるという。市民社会は、自他の欲望が対立・衝突する「場」＝欲望の体系である。「人間的欲望は、他者への欲望である。」現実の市民社会では「欲望する主体」同士の対立・闘争をとおして、いかにして「個人が共同性を獲得する」かが主題となる。

□ ホッブズ的人格の概念―市民社会の代理人・代表者としての「人格」

* ホッブズは主著『リヴァイアサン』の第十六章「人格、本人、および人格化されたものについて」において「人格」の概念を論じている。

ホッブズの考える「人格」の語源はラテン語の「ペルソナ(Persona)」であり、由来はギリシヤの舞台役者の仮装と外観である。舞台から転じて法廷や日常生活でも、《ことばと行為を代表するすべてのもの》⁽¹⁾という意味に変化した。「行為者(役者)」とは、本人(Author)のことばや行為の代理人・代表者である。各人は本人自らの「ことばと行為」を代表する者(＝主権者)に權威を与えることができる。

《各人はかれらの共通の代表者に、個別的なかれ自身から權威を与えるのであり、かれらが制限なしにかれに權威を与えるばあいには、代表者がおこなうすべての行為を自己のものとしてひきうけるのである。》⁽²⁾

各人がたがいに契約を結ぶことによって、すべての人間が一個の同じ人格に結合される。《こうして一人格に統一された群衆はコモモンウエルス(＝主権者)と呼ばれる。》⁽³⁾

「主権者(コモモンウエルス)」はつぎのように定義される。

《それは、ひとつの人格であつて、かれの諸行為については、一大群衆がそのなかの各人の相互の信約によって、かれらの各人のすべてを、それらの行為の本人としたのであり、それは、この人格が、かれらの平和と共同防衛に好都合だからだと考えるところにしたがつて、かれらすべての強さと手段を利用しうるようになるためである。》⁽⁴⁾

各人の行為とことばは、信約をとおして「主権者」の行為とことばとなる。これによって「主権者(コモモンウエルス)」は人びとの「代理人としての人格」となる。各人は「主権者」の権限を変更したり剥奪したりできないし、異議を申し立てることもできない。「主権者」に背くことは、自分自身に反対するのと同じことなのだから。こうして創設された「主権者(コモモンウエルス)」ただひとりだけが、法を破る者に対してペナルティを科す力をもつ。ホッブズの

意図は、内乱と抗争に明け暮れる絶対王制の社会から一切の暴力を縮減・排除し平和な社会をつくり出すことにあった。そのためには万人の同意（＝ことごとく行為）にもとづいた絶対的な力を創り出すしかない。

*ホップズは、無生物も「人格」を有することができるという。《教会、慈善院（ホスピタル）、橋のような無生物は、教区長、院長、橋番によって、人格化（Personate）される。》今でいう「法人格」は、ホップズのアイデアにその起源をもつ

さらにホップズは、現在の「成年後見人制度^(二四)」の元になる考えを示している。《無生物と》同様に、子ども、愚人、狂人、すなわち理性を使用できないものは、後見人や管理人によって、人格化される。》^(二五)

無生物であれ「非理性的なもの」であれ、そうしたものが「人格化」されるのは、市民社会の状態になつてからのことであり、それ以前の社会ではなしえないことである。

□ ロックの人格の概念―市民社会の法的主体としての人格

*ロックは、『人間知性論』第二巻「観念について」の第二七節「同一性と差異性」において「人格」を詳細に検討した。^(二六)「人格（person）」とは、自己意識の同一性をもつ理性的存在である。ロックは、「人間の同一性」と「人格の同一性」を区別してとらえる。人間の同一性は「身体の同一性」にあるが、人格の同一性は「意識の同一性」にある。なによりも「意識」の有無が問われるのである。この意味ではロックの主張する「人格」は、「意識」に基づく概念である。これから「人格」についてのロックの考えの要点を辿っていこう。

●意識の同一性としての「人格」

*「同一性」は、時間と場所に関わる観念である。事物（もの）の諸観念が、過去の存在と現在の存在とがすこしも変動しないときに。同一性は存在する。ある事物が、異なる時間の場所にあるとき、それを同一の事物とみなすことができる。

はじめに物体の同一性を考えよう。《かりにも二つの物体が同時に同じ場所にあることができたとすれば、それら物質の二きは、大小にかかわらず、同じ一つでなければならぬ。》^{二七} つぎに植物の同一性。一本のオークの樹（草木）と物質のあるかたまりとの違いは、生命にある。草木は、樹皮や葉などを継続して形成する適当な体制＝生命をもつものである。動物もまた、体制をもつ生命体である。植物であれ動物であれそれらが同一性を保つとき、生命をもつ連続的体制に合一されて存在するのである。

同じく人間の同一性も生命ある連続的な身体的体制にある。《絶えず換わってゆく物質分子が同じ体制の身体へ継続して生命あるように合一し、これによつて同じ連続的生命を共にする、そうした点だけに存するのである。》^{二八} もし、人間の同一性を一つの適当な体制の身体に置かず、（転生を容認するピュタゴラス派の思想のように）靈魂の同一性だけが同じ人間をつくるというのは、信じるに足りないことだ。

*靈魂に関していうならば、靈魂（非物質的精神）のような心的実体は物的実体とともに、日々、経験される心の諸機能―思考する・理解する・意志する・知る・運動し始める力能―によつて得られる「観念」であつて、「実体」ではないと、ロックはいう。

《私たちのうちにち実地経験される私たち自身の心の諸作用からえてきた単純観念がある実体に共存するこ

とによって、私たちは非物質的精神「ないし霊」の複雑観念を形成できる。∴（略）∴私たちは非物質的精神「ないし霊」の観念をもつし、凝集した固性ある部分と動かされる力能という観念をいっしょに合わせて、同じように実定観念のない実体と結びつけることで、私たちは物質の観念をもつのである。^(一九)（略は筆者による）

心的実体であれ物的実体であれ、《実体観念は、私たちが偶有性と呼ぶ観念を支える、なにかわからずに想定されたものにすぎないのである。》^(二〇)このようにロックは、実体の実定観念を否定して、感覚や内省、知覚の観念といった「意識」の局面へと差し戻すのである。つぎに述べるように、人格もまた「意識」の作用である。

*ところで人格の同一性は、人間の同一性とは異なることに注意しなければならない。人格とは、理知と省察とをもち、自分自身を自分自身と考える、思考する能力のある人間のことだ。これはひとえに意識によつてなされる。たとえば、「知覚する」とは、「知覚する自分」を知覚することである。このように知ることはいつも、私たちの現在の感覚と知覚に関係している。つまり、意識は自分（自我）の意識なのである。《この意識にだけ人物同一性すなわち理知的な存有者の同じなことは存するのである。》^(二一)

《私》が《私》自身を同じ《私》だというのは、同じ意識にある。だから、人格同一性はこの同じ「意識」にだけもどづいて、意識が一つの身体に結びつけられていることだ。《ある人間をその人自身にとつてその人自身とさせるものは同じ意識だから、人物（人格）同一性はこの意識にだけもどづいて、意識が一つの個の実体にだけ結びつけられている。》^(二二)

意識が同じ人格を作るのである。つまり、意識の同一性に人格の同一性はある。《現在および過去の行動の意識をもつものはすべて同じ人物であり、過去と現在の行動はともにその人物に属するのである。》^(二三)

切り離された「小指」でさえ「人格」をもつ場合がある。自分（自我）とは、快苦を感じし意識し、幸不幸を感じ、

その意識が及ぶかぎり自分自身を気かけ意識し思考する存在である。たとえばもし小指に意識がとどまりながら、身体から切り離されたとしても。この場合、切り離された小指は「人格」をもつといえるのである。^(二四)

*以上見たように、〈私〉は、単なる生命ある身体の連続的体制（人間の同一性）をもつ存在にとどまらない。〈私〉は変化する時間と場所のなかで、過去の〈私〉と、今の〈私〉を、同じ〈私〉だと意識する存在、すなわち自我の意識をもつ存在である（人格の同一性）。「人格」の同一性をもつ理性的存在であることがなによりも重要である。この点にこそ、つぎに述べる市民社会の「法的主体」としての「人格」の意味があるからだ。

●賞罰の対象としての「人格」——法的主体としての「人格」

*先に確認したように、人格の同一性は、身体の同一性にあるのではなく、意識の同一性にある。ここでロックは、同じ一人の人間（ソクラテス）が異なる意識の状態——「目ざめているソクラテス」と「眠っているソクラテス」——にある例を示して、刑罰の対象としての「人格」を論じる。

《かりにもソクラテスとクイーンバラ現市長とが意識の同一性で一致すれば、二人は同じ人物なのである。（これに反して）目ざめているソクラテスと眠っているソクラテスという同じソクラテスが同じ意識にあずからないとすれば、目ざめているソクラテスと眠っているソクラテスとは同じ人物ではない。で、眠っているソクラテスが考えて、目ざめているソクラテスがけつして意識しなかったこと、そうしたことのゆえに、目ざめているソクラテスを罰することは、双生児の外貌がひじょうによく似ていて、二人を区別できないほどだからといって、その一人がなにも知らない兄弟のしたことのゆえに罰せられるのと同じように、正しくないだろう。》^(二五)

「目ざめているソクラテス」が全然知りもせず関与しない間に、同じ「眠っているソクラテス」が犯した行為に対して、「目ざめているソクラテス」を罰することは不当である。それはあたかもよく似てまったく見分けのつかない双生児の一方の兄が、他方の弟の犯したことで罰せられないのと同じである。これにつづいてロックは、正気の間と狂気の間とを異なる二つの人格とすると述べている。《人間の法は、正気の間と狂気の間とを罰せず、狂気の間とを罰することのゆえに正気の間を罰せず、これで正気の間と狂気の間を二人の人物（人格）とするのである。》⁽¹²⁶⁾

しかし「酔った男（酔漢）」が犯した「まったく意識しない」行為は別である。「目ざめているソクラテス」と「眠っているソクラテス」の例えを挙げた後、ロックは「酔漢」の話をする。《一人の酔ったり正気だったりする人間は同じ人物（人格人）ではないのか。：（略）：酔漢はおそらく自分のしたことを意識しないが、それにもかかわらず、人間の法廷が酔漢を罰するのは正しい。》⁽¹²⁷⁾（略は筆者による）酔っている自分も素面の自分も同じ人物（人格人）ではないか。酔漢が罰せられるのは、彼が眠っているうちに（夢遊病のように）歩きまわって行って行った悪事に責任があるのと同じである。したがって《酔ったり眠ったりしたとき知らないことは弁明と認められないのである。》⁽¹²⁸⁾このようにして、人格は意識と結びついており、罰は（同じ意識をもつ）人格に結びつけられるのである。

*ロックは、自己の行動と功罪に関する法廷専門語としての「人格人」に言及する。《人格は、ただ意識によってだけ現在の行動の場合とまさに同じ根拠で、同じ理由をもって、過去の行動を気にかけて、これに責任をもつようになり、これを自分のものとし、自分自身のせいにする。》⁽¹²⁹⁾

*石毛弓は、その論考「人格の同一性の規準を求める必要性について」⁽¹³⁰⁾において、ロックの「人格」論を「一人称の言説と三人称の言説」という観点から考察する。石毛の主張の要点はつぎのようだ。ロックの「人格」意識説は一人

称における知を基盤としているが、それだけでは人格のあり方を定義づけるのに充分とはいえない。なぜならロック自身が、ある行為にたいする認識が一人称の言説と三人称の言説とは一致しない場合があり、またその際に三人称の判断が優先されうることを認めているからだ。「酔漢」の例で示されたように、ロックは、客観的な正当性があれば、記憶にない行為のせいで当人に刑罰をあたえることは正しいと考える。その理由は人間の不完全性である。人間には、他者の一人称的言説が真実であるかどうかを誤りなく知ることはできない。そうだとすると、状況に応じた最善の判断を下すことしか、人間の法廷ではできないのである。

《ロックは人格の時間を通じた同一性が社会的に問題にされる場面を想定し、主体の意識が届かない範囲であっても法廷では三人称による判決が優先されると考える。：(略)：つまり人格とは、己のみなだけでなく社会的な文脈において同一であるかどうかが判定されるものなのである。わたしたちは自己の行為や意図などに社会的な責任を問われうるからこそ、人格の同一性の規準を定めることが必要なのである。》(略は筆者による)

*注意を要することだが、石毛は「一人称の言説」が不確かで信用できないものといっているわけではない。むしろ逆である。石毛は、ラッセルの感覚与件の「直知」(わたしたちの知覚にあたえられた情報によって、わたしたちはその知識を得る)の議論を参照して、つぎのように自身の経験を示しながら、「直知」の特徴について論じる。

《わたしは幼いころに自転車事故で骨折をしたと信じていたけれど、それはいくつかの記憶が混同した間違いで実際は階段から落ちたのが原因だったということはありえる。しかしこのたぐいの誤りは、その経験の主体がある情報(直知)を「こうである」と信じていることそのものを否定するものではない。》(傍点は筆者)

「直知」、すなわち自分自身の過去や心的状況など、その対象が主体に直接知られている場面では、第三者の意図を観察に基づいて判断する余地はない。このように自己知の特徴は誤謬が排除されている点にある。《ある行為について

感覚与件や記憶や内観による直知に基づいて「わたしがそれをした」とする場合、その主体の意識においてはたしかにそれは自己の行為として引き受けられているのである。^(三三)

* 石毛は自身の経験を感覚与件の「直知」に関連させて説明するが、シューメイカーは《内から憶えていること》（「remembering form the inside」）という概念で説明する。《私》が記憶にもとづいて自分自身の過去を知る方法は、他の第三者が《私》の過去を知る方法とは異なる。《私》が昨日これこれのことをしたと《私》が主張するとき、他人が《ほんとうにあなたがしたのか、それは他の人間ではなかったか》と疑問を呈することはできない。《過去の経験や行為については、《私》はそれを「内から憶えている」からである。「内から憶えている人間は、記憶されている経験を先にしたか、または記憶されている行為を先に行った人間と同一であるにちがいないのである。》^(三四)

* 「直知」であれ《内から憶えていること》であれ、わたしの考えをいうならば、これはフッサールの「内在」——「超越」^(三五)の概念によってよりいっそう事態を明快に把握しうる。《私》は「コカ・コーラ」を飲み干した後で、実は偽のコーラだったと知らされた（可疑性）。しかし、《私》のなかにはほんもののコーラの味わいはしっかりと残っているのである。《私》は「コーラを味わった」実感それ自体を疑えない（不可疑性）。これを現象学では「内在」という。《私》の意識がとらえるさまざまな対象存在はそれが本当に「ある」かどうか不可疑性が残る（超越）。が、しかし《私》の意識の感じや意味の充実感はずいぶん疑うことはできない（内在）。《私》が実感したこと（内在）は、《私》の「世界確信」の底板をなしている。

* 以上見たように、ロックは、法の下で賞罰を受けるのにふさわしいものとして「人物（人格人）を想定している。こうしたロックの「人格」の概念は、実際に近代市民社会における権利義務の主体——個人（自然人）や団体（法人）——に関わる概念として大きな影響を与え、刑法の「責任能力」や民法の「意思能力」等の実定法の原理として取り

いれられた。

まず刑法の第七章「犯罪の不成立及び刑の減免」である。その第三十九条「心神喪失及び心神耗弱」はつぎのように定める。《第三十九条「心神喪失及び心神耗弱」①心神喪失者の行為は、罰しない。②心神耗弱者の行為は、その刑を減免する。》すなわち、刑法上、自分の犯した行為に関して「責任能力」をもたないとみなされる人間は、その罪を不問もしくは減免されるのである。

また、新民法では、意思能力を有しない者の法律行為は、無効とする、としている。《第三条の二「法律行為の当事者が意思表示をした時に意思能力を有しなかったときは、その法律行為は、無効とする。》(第三条の二は新設)《すでに超高齢社会に突入したといわれる日本社会において、認知症の人たちが巻き込まれる「意思能力の有無が問題となる事案」はますます増加していくことが懸念される。

*先に挙げたホップズのいう「非理性的な者」、すなわち理性を使用できない者(＝子ども、精神障害者、認知症の人等)や「責任能力」や「意思能力」が欠如した人に関しては、その基本的人権(生命、自由、所有権、幸福追求権)は、たとえ本人の同意があろうとも奪うことはしてはならないし、もうそうするならば不法行為・犯罪となりうるとされる(普遍的人権の「不可譲性のルール」)。

*これに関して、森村進は、権利の意義に関する「利益説」と「選択説」の観点からの議論を紹介している^(註17)。利益説は、そもそも権利は権利者の利益を保護することにその存在理由がある。対して、選択説は、権利者が意思の選択や自律性を行、使、できるようにするために意義がある。利益説は、「個人の効用、快苦(pleasure/pain)、安楽といったものを重視し、権利の積極的な行使よりも消極的な享受の方に関心」をもち権利者を「受益者(beneficiary)」ととらえる。これに対して、選択説は、「個人の自由、活動、自発性(spontaneity)とつづいたものを重視」し、権利者を「行

為者 (agent) 」とみなす。

利益説の立場からすると、事実上あるいは法律上、自分では権利を行使できないこうした人たち（子ども、精神障害者等の人びと）は本人が選択できなくても代理人が権限を行使しうる。《選択能力のない本人が権利を持つのは、彼が利益をもつときすべてではなく、代理人が代理の権限を行使できるときだけである》^{三六}。

*再度、確認しておこう。すでに明らかにしたように、ロックの主張する「意識」中心の「人格」論は、「理性」を有する人が市民社会の法的主体である。自己意識を有した人物（人格人）が、「行為者」として自分の意識的行為の責任をとれる。行為の責任主体として各人は、法の下で自由かつ人格として平等である。反面、「非理性的な人」「責任能力」や「意思能力」を有しない人は、権利の「受益者」者として実定法（刑法・民法その他）上の権利の保護対象となり、その基本的人権は保障されるのである。

□ カント的人格の概念―市民社会の道徳的主体としての人格

*ロックの「人格」の概念が近代市民社会の実定法（刑法や民法）に大きく影響を与えたとすれば、カントの道徳的自由論は普遍的人権思想の成立に大きく寄与し、現代の人権論や人権活動を支える基本理念かつ実践原理として最大の影響を与えている。意志の自由・自律にもとづく「人間の尊厳」の観念と「目的としての人格」の定言命法（義務の法）は、普遍的な人権概念の中心のかつ基本思想となり、諸国の憲法や国際的人権文書にとり込まれ、現代人権論の常識となっている。

*カントもロックと同じく「自己意識」から始める。ロックの自己意識は、時間と場所を越えて変わらない自己を自覚する（私）である。ロック的「人格」は自己意識の同一性にある。それは感性や知性の働き＝経験的なもの由来

する。

一方、カントの自己意識は、「私は考える (Ich denke)」という意識である。カントはこれを「純粹統覚」あるいは「根源的統覚」と呼ぶ。感性は直観を働かせ、悟性は概念を用いる。私は「統覚 \parallel 私は考える」によって、私の表象さまざまな直観や表象、概念 \rightarrow を「 \langle 私 \rangle に帰するもの」として総合し統一する。注意すべきは、「統覚 \parallel 私は考える」という自己意識は、「ア・プリアオリ」、すなわち「経験に由来しない」ものである。この点が、ロックとカントの自己意識の捉え方の大きく異なる点である。《直観における多様なものの総合的統一(統覚)は、ア・プリアオリに与えられたものとして、私のあらゆる一定の思惟にア・プリアオリに先だつところの統覚の同一性そのものの根柢なのである。》^(三九)「統覚」は感覚や知覚と切り離された、したがって経験とは無縁の先験的 \parallel 「ア・プリアオリ」なものであるからこそ、普遍妥当性や必然性をもつとカントは考えるのである。

*カントは、「意志の自由(\parallel 自律)」をもつて「人格」とみなす。 \langle 私 \rangle が傾向性(感性や欲望)にとらわれず、つねに意志の自由にもとづいて理性的に判断し行動できるとき、 \langle 私 \rangle は「人格」 \parallel 「人間の尊厳」をもつ。「人格(\parallel 人間の尊厳)」とは、ア・プリアオリな純粹理性に従って行為することだ。 \langle 私 \rangle と \langle 他者 \rangle の「人格のなかにある人間性を目的として行為せよ」(実践的命法)。目指すのは、最高善という道徳的価値である。このとき、 \langle 私 \rangle は内なる義務命令(\parallel 価値意識)に従っている。カント的人格とは、 \langle 私 \rangle の意志と道徳的価値(\parallel 最高善)とが一致することである。つまり、人格とは、 \langle 私 \rangle が価値(\parallel 最高善)へと向かう「義務」の意識である。つねに最高善をめざして行為せよ。みな「善き人間」になれば、きつと「善い社会」が到来するだろう。カントは、みな「道徳法則(自由と義務)」で結ばれた理想社会(「目的の国」)をめざすのである。

とまれ、カントの考える「人間の尊厳」と「人格」の概念を確かめよう。

● 「人間の尊厳」について

*カントは、人間のもつ自由の能力を「人間の尊厳」という。自然界のなかで人間だけが、自分の行為の原因になれる。それをカントは自律ともいう。「人間の尊厳」とは、人間が自由で自律的な存在であることだ。

万物は因果関係の法則に支配され動物は本能にしばられて生きているが、人間だけは理性をもつ存在として《法則（道徳法則）の表象に従って、すなわち原理に従って行為する能力をもつ、いいかえれば意志をもつ》^(四〇)。意志は理性の力によって法則から行為を導き出す。《意志とは実践理性にほかならない》^(四二)。意志は、感性や傾向性に影響されず、独立した理性によって実践的に「善」のみを選ぶ能力なのである。こうした意志の能力を人は誰でも生まれながらに、ア・プリオリにもっている。意志（理性）が「最高の実践的原理となる」ことに「尊厳性」がある。

*人間は理性的存在者として（ア・プリオリ）に尊厳性をもつという、「人間の尊厳」に関するカントの説は、現代の人權思想や人權論に決定的な影響を及ぼした。^(四一)「人間の尊厳」は予め与えられたものとして人權の普遍性の根拠となり目標ともなつて、さまざまな人權文書や各国の憲法の文言にも取り入れられている。^(四三)

*そもそも歴史的にみれば、「人間の尊厳」の概念は多義的である。西野基継は五つの区分を挙げている。^(四四)①古代ローマでは公的生活での市民としての個人の功績と評価であった。②キリスト教思想では神の似姿である。③カントの哲学においては自由・自律と定義された。④一九世紀の社会主義思想では人間的生存のための社会的最低条件とされた。⑤現代では人權の根拠として人間の尊厳が謳^{うた}われる。

*そのなかでも、カントの「人間の尊厳」の観念は、右の②キリスト教思想における「神の似姿」の考えを踏襲したものだといえる。「人間の尊厳」の観念は、カトリック教義の根本概念であった。トマス・アクイナスは、人間が「神

の似姿」として造られたから「人間の尊厳」があるという。アキイナスは「人間の行為」と「人間的行為」とを区別する。「人間の行為」は、自然の法則に本能に従う「必然」であって、そこには自由はない。が、しかし「人間的行為」は人間である限りにおいて為す行為、すなわちその特徴は「自由」にある。人間は「神の似姿 (imago)」であり、「自らのはたらきの主 (dominus)」である。^(四五)

イタリヤ・ルネサンス期の思想家ピコ・デッラ・ミランドラは、『人間の尊厳について』において、人間の精神は神に由来するがゆえ、あらゆる自然的な束縛から自由であり無限の価値があると主張した。《おまえ (人間) は、いかなる束縛によっても制限されず、私 (神) がおまえをその、手中に委ねたおまえの自由意志に従っておまえの本性を決定すべきである》^(四六) (傍点はミランドラ)。神は人間を世界の中心に置いたが、人間は下位の獣へと退化することもできるし、上位の神的なものへと生まれ変わることもできる。それは「おまえ (人間)」自身の自由意志で決めよ。「人間の尊厳」は自由意志にあり、自由は限らない価値 (神) に向かうことができる。自由は無限の価値を求めるといふ思想の範型は、カントにも引き継がれている。

* 日本国憲法の起草委員の一人、宮沢俊義は、憲法の基本理念としての人権を基礎づけるものとして「人間の尊厳」を積極的に取り入れようとした。普遍的な人権思想の成立には、人間主義 (ヒューマニズム) が欠かせないからだ。個人主義に基づく近代社会では、個々の人間の政治的な価値 (＝人間主義) の実現は、人権の尊重と表裏一体である。人権の中心概念として、個人が自由な存在として取り扱われること＝「人間の尊厳」がおかれた。

さて、人間の尊厳は、つぎに述べるカントの「人格」と分かちがたく結びついている。

●カントの「人格」の概念

*カントは、意志の自由や自律を「人格」と呼ぶ。人間と動物を根本的に区別するのが、「人格」の概念である。「人格」も意志の自由や自律と同じように道徳法則に従う。《人間を、感性界に属する自己以上に高めるところのもの…(略)…それは人格性にほかならない、人格性は、自然的機制からの「人間の」自由と独立とを意味する。》(略は筆者による)カントは、「人格」と傾向性(感性や欲望)とを切り離すべしという。そもそも感性や欲望にしたがう経験は、《全く原理として用をなさぬばかりでなく、道徳の純粹性そのものにとつてきわめて有害である》^(四八)からだ。重要なのは、あくまで道徳法則に従う意志、理性なのである。《汝の行為の格率を汝の意志によつて普遍的自然法則とならしめようとするかのように行為せよ》^(四九)この定言命法は義務であり、理性の要請でもある。道徳の普遍性は「善なるもの」に向かう意志にある。

*理性の要請に従つて行為できる人(「理性的存在者」)を「人格」と呼ぶ。《汝の人格の中にも他のすべての人の人格の中にもある人間性を、汝がいつも同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ用いない、というふうに行為せよ(実践的命法)》^(五〇)。人格は目的そのものであつて、単に手段として用いることは許されないのである。行為がただ義務の念、すなわち道徳法則への尊敬の念にもとづくものであるとき、その行為は道徳的価値をもつのである。そこにはいささかも虚栄心や利己心にもとづく動機や傾向性が入り込んではいない。

*カントのいう道徳性Ⅱ「真の道徳的価値をもつ行為」は、あくまで個人の内的な義務・命令であつて、外的な強制法としての法(実定法)とは次元が異なる要請である。道徳的価値(最高善)をめざして行為し生きよ。(私)が「人格」者として生きるとき、ものごとの善悪は「人格」の尊重と道徳法則(普遍立法)にもとづいて判断し行為せよ。

他方、各人は現実の社会生活においては実定法に従わなければならない。

● 「人格」は最高善をめざすべし

*カントのいう自由、人間の尊厳、人格の概念に共通するのは、最高善という価値をめざすべしという点である。「価値」とは、〈私〉の行為と最高善とが一致することにある。価値、したがって権利や道徳・倫理の普遍性の根拠は、人間自身に内在する原理からもたらされるものであって、決して人間同士の関係や経験から生じるものではない。カントは「公民的組織」⁵¹ 市民社会を自由な人間同士の関係であるとみなが、それは《等しく強制法（ア・プリアリな純粹理性）の支配下にある関係である》⁵²。

*自分の意志と最高善の一致すること 〓 価値は法則だとカントは考える。《君の意志の格律が、いつでも同時に普遍立法の原理として妥当するように行為せよ。（純粹理性の根本法則）⁵³》だから、価値ある生き方をするには、自分自身を感性や欲望のような「法則」とは無縁のものからできるだけ遠ざけて、理性の力・自らの意志で善に向かうように努力しなければならない。価値ある人のことを、「人格」者という。最高善に向かうに値する人間になることが人間にとって最も重要である。

*みな「人格」者になれば、社会は善くなるはずだ。「人格」を目的とせよ。そうすれば「目的の国」に辿りつくことができる。「目的の国」は、人びとが最高善という道徳法則で結ばれた理想の国である。そこではすべての人間が、自分自身と他人を決して手段としてのみ扱わず、常に同時に目的それ自体として扱うべし、という法則にもかなっている。

* (うーむ、ちょっと堅苦しい。できそうにもない) こんな風に思うのは、ひとりわたしだけであろうか。日頃、欲望のまま生きている自分の感性や欲望を押し殺して「善い人」や「人格者」になれというのは、容易でもないしなかなか近づけそうにもない。わたしたちは、カントによつて人間は神から放たれて自律し自由な存在になり、近代的自由や普遍的な権の概念がもたらされたことをよく知っている。万人が自由であり、「人格」をもつ個人として平等であること。この点においてカントの功績を認めないものはいないだろう。しかし、カントの「人格」や「善い人」をめざせという定言命法は、どこか現実離れしている感じがする。

アレントは、カントが散歩道で出会った物貰い(乞食)にいつでも施しをする習慣を己の義務と課しながら、実際は破綻した逸話を紹介して、格率(個人の主観的な行為の規則)と定言命法(道徳法則)の一致はありえない話だと批判する。^(五三)

* こんな風に書くとカントは頭でつかちの頑なな、人づきあいの悪い堅物人間のように思えるが、実際のカントはとも人好きで話好きな人であつたらしい。苦勞を重ね、六〇歳を過ぎてからやつと大学の正教授に就職し自宅を持つたカントは、毎日のランチには自宅に必ず友人たちを数名招いておしゃべりをしながら食事を楽しんだといふ。^(五四)

* カントは、「目的の国」は「単なる理想である」といふ。その理想に向かうためには、感性や欲望を抑制すべしといふ。すると、カント的自由がめざす最高善(価値)は、「生きた世界」から遊離した「彼方の世界」の超越的価値になりかねない。またカントのいう「人格」者とは、自己完結的である。《自分の価値を一個の人間の価値として主張するところに成り立つ》^(五五)つまり、〈私〉は、価値観の異なる他者との対話を要請されないのである。ひたすら最高善に向かうカント的自由は、自らの内なる「道徳性」に閉じこもっている。いわば自閉した「人格」になりかねない。

* 先に述べたように、近代市民社会は「普遍ルール社会」として登場した。そこでは、各人は自由な存在である。自

由とは、〈私〉が〈私〉自身の人生の主人となることだ。〈私〉がどのように生きるか、何をめざすか、誰と共に生きるかを〈私〉自身が決めることができる（自己決定）。その意味で、普遍ルール社会で実現されるのは政治的解放である。

政治的解放と人間的解放とは異なることに注意しなければならない。政治的解放が実現された社会、すなわち普遍ルール社会とは、人間的解放——「完全に自由で平等」な社会——の実現に向けた政治的条件——理念・原理・手立としての人權概念——が一般的・普遍的に政治的に承認された社会をいうのである。

政治的解放の実現とは、「いま、ここ」の現実社会での出来事であって、カントのいうような理想としての「目的の国」ではない。「いま、ここ」で問われるのは、〈私〉と他者との人間同士の関係である。「関係」を通して〈私〉はいかにしてより善く生きるかが求められる。自他の「関係」を通じた自由や善を深く洞察した哲学者が、つぎに述べるヘーゲルである。

□ ヘーゲル的人格の概念——市民社会の欲望主体としての人格

*ヘーゲルもまたカントと同じく「人格」を自由な意志とみなしたが、少し趣が異なる。カントはつねに「他者的人格を目的とせよ」という。自由な意志（抽象的な人格）はつねに人間の尊厳（抽象的な価値）を目指すべし。それは、最高善からの義務・命令である。カント的人格は、価値（人間の尊厳、最高善）を目標とするのである。が、しかしヘーゲルはカントのように考えない。ヘーゲルの自由な意志（人格）が向かう先は価値（最高善）ではなく、生きた人間（欲望する存在）そのものである。

《自己意識は欲望というかたちをとる。…(略)…おのれを自覚しつつ、否定さるべきものという性格のものに対象をまると支配しようとする自己意識——欲望としての自己意識——は、そのことよって対象の自立性に直面することになる》。(略は筆者による)

「欲望としての自己意識」にとつてまず己自身が欲望の対象であるが、同時に欲望の主体としての〈私〉が向かう先は、もう一つの欲望の主体⇨他者である。《人間的欲望は、他者の欲望に向かわねばならない》。しかし、他者もまた自立し自由であろうとする欲望をもつ存在であるから、目の前の事物対象と違って、簡単に〈私〉の意のままにならない。こうして〈私〉の欲望と他者の欲望が衝突し対立をくり返す。欲求の体系としての現実の市民社会においては「欲望する主体」同士の対立・闘争をとおして、いかにして「個人が共同性を獲得する」かが主題となるのである。

●ヘーゲルの「自己意識」——他者への欲望から相互承認へ

*ヘーゲルもまたロックと同じく、「意識」の考察から踏み出す。ロックの「意識」は「自己意識の同一性」とどまっていたが、ヘーゲルの「自己意識」は他者との関係を通して変化・成長しやがて自立した自由な「大人」となっていく。自己意識の歩みは、『精神の現象学』で描かれる。動物的欲望にはじまり、相互承認を求める主奴の闘い、諸々の自由を求める意識形態→ストア主義、スケプシス主義、不幸な意識→が登場し、普遍的意志の形成から近代的理性へと、自己意識は歩み続け成長する。自己意識は他者との関係の中で、たえず流動し形成・発展していくのである。人間は自由に生まれたわけではないが、かぎりなく自由を求める本性をもつ。自己意識の目標は、「相互承認」をとおした自由である。

《自己意識はただ承認せられたものとしてのみ存在する》^(五八)。つまり自己意識が目標とするのは、自己と他者との、自己意識の〈相互承認〉である。ヘーゲルは、《他者のうちに自分自身を見もする》^(五九)ことが承認だという。自己意識は自分の自立性を他人の中に見出すというのは、ちょっと奇妙に聞こえる。その意味は、自己意識の自立性＝自由は、他人との共同性の中に存在することである。

他者の自由（自立性）を奪わずに、しかもなおかつ他者のなかに自分の自由（自立性）をも見出すこと。ヘーゲルのこの問題意識は、ルソーが格闘した『社会契約論』の根本問題とびつたりと重なり合う。《各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること》^(六〇)。ルソーもまた、各人が同じく自由でありながら、他者の自由を奪わないし奪われないような関係が保持される原理と方法を備えた社会を探求するのである。

とまれ、そうすることができるのはひとえに相手の承認あつてのことである。よって〈私〉が自由になるために、〈私〉と他者との互いの自由の相互承認が目標となる。

*ヘーゲルの〈相互承認〉の原理が照らし出すのは、自己中心的欲望をもつ〈私〉が、他者との「関係」をとおして共存する可能性とその条件である。〈相互承認〉の原理は、『精神の現象学』のなかで、「行動する良心」と「批評する良心」が対立し和解に至る道程として描かれる。〈自己意識〉の自由は、他者との関係において、他者からの承認を得ることによってはじめて可能になる。

人間は誰しも自己中心的な欲望をもつ存在である。よって、はじめのうちは自己中心性をもつ他者との対立や衝突を避けられない。が、しかし、人間は必ず他者と折り合いをつけ調停し和解する可能性を探し出そうとするものである。そのようにヘーゲルは考える。

*〈相互承認〉は自己中心性をもつ自他の「折り合い」、すなわち対立する利害や意見の調整や和解をはかるためだけのものではない。もつと重要なことがある。それは、互いの欲望の承認をめぐる対立・闘争をとおして、新たな「共に生きようとする意志」の關係が生まれる可能性をもつことだ。

《自分のために配慮をめぐらせればめぐらせるほど、他人に役立つ可能性が大きくなるだけでなく、そもそも、個人の現実とは、他人とともにあり、他人とともに生きることではかない。個人の満足は、本質的に、他人のために自分のものを犠牲にし、他人が満足するように手助けする、という意味をもつ》^(六二)

自分の欲望や経験を内省すればきつと「共に生きようとする欲望」に気づくはずだ。〈私〉の自由は自立を求めるが、けつして利己主義や独りよがりをよしとするわけではない。むしろ〈私〉は他者を支えて生かし、他者に支えられ生かされている。他者とともに生きる中で、〈私〉は喜怒哀楽する、すなわち「生きる」意味を見出す。こうした経験を誰もがつているはずだ。このように自らの経験や欲望を洞察することによって、自分自身のなかの「共に生きようとする意志」を深く自覚する。

*『法の哲学』においてヘーゲルは、「相互承認」を「契約」という概念に置きかえる。契約とは、各人が人格・所有者として相互に承認し合うことである。ここでいう所有とは、《ある物件と私の主体的意志とだけ》の間のことだけではなく、《ある他の意志を介しても、したがって一つの共通な意志において、もつ》^(六三)ことである。《契約は、契約に入る人どしがたがい人格および所有者として認め合うということを前提する》^(六四)（傍点はヘーゲル）

ヘーゲルの所有の概念は独特な発想である。人が何かのものを所有するとき、物件のなかに《自分の意志を置き入れること、このことよつてその物件は私のものである》^(六四)（傍点はヘーゲル）。この意志の主体は、人格である。人格は自由な意志であり、抽象的な意志のことである。抽象的な人格性そのものの中には意志の特殊性（欲望、欲求、

衝動、偶然的な好み）は含まれないのだ。ヘーゲルは、市民社会においてはなによりも「所有権」が重要だとみなす。所有権の担い手がつきに述べる「具体的（特殊的）人格」である。

●ヘーゲルの「人格」の概念―具体的人格と所有権

*ヘーゲルもまた「抽象的な人格」から出発する。

《この対目的な自由の意志の普遍性は、形式的な普遍性である。それは自己意識的でそのほかは無内容な、自分の個別性のなかでの自分への単純な関係である。―そのかぎりでは、主体は人格である。》^(六五)

*主体としての人格は、「形式的な普遍性」、つまりただ自分の意識に関するだけのもので、その中身はとりあえず「無内容」なものである。人格としての（私）はさしあたって抽象的な存在である。「抽象的な人格」は、「意志の特殊性（＝欲求・欲望、衝動、偶然的好みなど）」を捨て去って残る、いわば空っぽの容器なようなものである。

*とはいえ確かにヘーゲルもカントのように、人間が尊重されるのは人格（自由な意志）を有しているからであって、身分や出自、性別や財産を捨象して人格（自由な意志）において万人は平等であるという。《人格性は総じて権利能力をふくむ。そして人格性は、抽象的な、それゆえ形式的な権利ないし法の、概念およびそれみずから抽象的な基礎をなしている。それゆえ権利ないし法の命令はこうである――一個の人格であれ、そして他のひとびとをもちろめろの人格として尊敬せよ。》^(六六)ヘーゲルはカントと同じく他者を「人格」として尊敬すべしと主張する。

*しかしヘーゲルの関心は、形式的で無内容な「抽象的な人格」にとどまらない。むしろ「具体的な人格（特殊的人格）」こそ重要である。市民社会はたんなる「抽象的な人格」をもつ人間が織りなす社会ではなく、「具体的な人格」、

すなわちさまざまな欲望をもつ人間同士が「関係」しあう社会であるからだ。市民社会で〈私〉が人間として生きるには意志の特殊性（＝欲求・欲望、衝動、偶然的好みなど）が大切なのである。市民社会は、表向きには《人格的に自由な個人のなす社会》であるが、その内実は《個々人の特殊な目的がその基礎》をなすのである。

*このように、市民社会で重要なのはむしろ欲求・欲望、衝動、偶然的好み（＝意志の特殊性）である。これをヘーゲルは、「具体的人格（特殊的人格）」と呼ぶ。欲求・欲望をもつ〈私〉は、労働を通してさまざまなものを所有する。「具体的（特殊的）人格」とは「所有権」をもつ存在である。《人格として私は同時に、私の生命と肉体をも、他のものもろの物件をも、ただそうすることが私の意志であるかぎりにおいてのみ、もつのである》^(六七)。〈私〉は、他者との「契約」によって空っぽの容器（抽象的人格）のなかに具体的な所有物を投げ入れるのである。他者もまたそうする。ここでは、〈私〉の「具体的（特殊的）人格」は、日々、他者の「具体的（特殊的）人格」と関係している。ヘーゲルの市民社会は、欲望する主体としての〈私〉の「人格」と、欲望する主体としての〈他者〉の「人格」とが対立・衝突する欲求の体系なのである。

*ヘーゲルの構想する市民社会は、各人の欲望を相互に承認するという形式＝「所有権」に基づく社会である。それゆえヘーゲルは、なによりも私的所有を市民社会の基本原理とする。

ヘーゲルの洞察は、人びとが自由の相互承認によって互いの「共に生きようとする意志」を認め合うことによって、社会のルール関係がより善く合理的なものに編みあげられることを直観している。それは、カントのような「他者の人格を尊重すべし」という純粋道徳的なプロセスではない。ヘーゲルは、個人の欲望や利己的本性を切り捨てることによってではなく、むしろそれを展開する過程において個人と個人とが相互承認（＝契約）をとおして結びついでいく社会として市民社会を構想するのである。

三 「エロス存在」の世界としての生活世界——実存的人間の世界

*これまで「意識存在」から出発する近代哲学者たちの「人格」概念を考察した。代理人としての人格（ホップズ）、法的主体としての人格（ロック）、道徳主体としての人格（カント）、そして欲望する主体としての人格（ヘーゲル）の概念のいずれもが、「意識存在」を基底としている。市民社会ではつねに（私）の「意識」や「意志」が問われるのである。「自己意識」の同一性を有し、自己の「意志」による行為に責任を持てる人間が、社会の主体となって活動する。「意識」や「意志」の有無に応じて権利の「行為者」であったり権利の「受益者」となったりする。

*「認知症の母」についていえば権利の「受益者」として人格が認められ、認知症以前の母は権利の「行為者」としての人格を保持した。母は、日本国という市民社会のなかで「人格」を享受したといえる。晩年の数年間、母は介護施設のスタッフたちの手厚い介護を受け安全で安心できる環境のなかで暮らすことができた。とはいえ、人生の終末を家族とともに暮らしたいという母の願いはついぞ叶うことはなかった。家族想いの母はどのような気持ちで施設の世界を生きたのだろうか。意識もおぼつかない「認知症の母」はどのようにして人間であり続けたのであろうか。介護施設のなかでの「認知症の母」が「生きた世界」の意味を、『欲望論』で洞察され、つまびらかにされた数々の（こ）とば）や思想、原理を掘りどころに考えてみたい。それは、「認知症の母」の「生の世界」の意味を感受することである。

竹田現象学Ⅱ「欲望論」の世界——エロス存在と「生の世界」

*竹田青嗣著、『欲望論 第一巻「意味」の原理論』および『欲望論 第二巻「価値」の原理論』は、わたしの手近な本棚に陣取っている。いわばわたしの手元存在である。『欲望論』という名の分厚い二冊の哲学書は、古今東西の幾多の哲学・思想との格闘の足跡であり、哲学史上まったく新しい哲学のマニフェストである。

*本稿の「はじめに」において、『欲望論』のキーワードとして「情動所与」「エロス存在」「現前意識」「生活世界」などを挙げた。これらに関して『欲望論』での議論および竹田の主張の要点をわたしなりに整理しながら辿りたい。

*『欲望論』の冒頭の一文「哲学と普遍戦争」に、わたしは哲学者竹田青嗣の並々ならぬ「覚悟」を感じる。『欲望論』という哲学の使命に関わるものだ。わたしは、そう受けとめる。哲学の基本課題は「普遍暴力」の抑制にある。人間だけが同類同士の絶えざる戦争（普遍戦争）という宿命を背負うが、歴史上これに対抗するさまざまな工夫と試みが現れた。その一つが哲学である。哲学の中心的な課題は、「普遍暴力」の抑制と「普遍支配」から人間の解放にある。そもそも「言語ゲーム」としての哲学の根本的な意味は「暴力原理の縮減」にある、と竹田青嗣はいう。哲学の根本的かつ始元的な意味は暴力からの人間の解放にある、と言い切った哲学者がかつていたであろうか。

『欲望論』は「生きる」ための哲学であることを宣言する。

*翻つてみると、ギリシヤ以来の哲学の問いの中心は、「世界とは何であるか」、つまり世界を正しく認識する問いであったが、この問いの根底には「いかに人間が暴力の不安から逃れうるか」と「いかに善き生を生きうるか」という問いが横たわっているのに気づく。この課題解決のために「近代社会」の理念は哲学的「原理」として提示されたのである。

ところでしかし、現代哲学はこの課題に対抗して現実の「暴力原理」を克服する「原理」ではなく、一方で「理想」を対立させる言説となり、他方では一切の批判を事とする、批判のための批判の言語ゲームになってしまった。

*『欲望論』の基本課題は、「本体」論の解体である。世界には、何らかの「絶対的なもの」「語りえぬもの」＝「本体」があるはずだ（「本体」論）。ギリシャ哲学以来ヨーロッパ哲学は、世界の「本体」を探しとめ、果てしない論争をくり広げてきた。世界は、「いかに、どのように」存在するのか。世界の究極原因はなにか。哲学は、世界の「ある（存在）」を正しく認識しようとする。世界存在の認識可能性を巡り議論は百出し、懐疑主義や相対主義に陥った（存在をめぐる謎）。謎は、新たな謎を生む。〈謎〉を最後の難問として最初に示したのが、ギリシャの哲人ゴルギアスである。

*ゴルギアス・テーゼ^(六六)

- ① およそ何も存在しえない。あるいは存在は証明されない。（存在の謎）
- ② 万一存在があるとしても、決して認識されない。（認識の謎）
- ③ 万一存在が認識されたとしても、決して言語化されない。（言語の謎）

世界の認識が問題とされるかぎり、およそ何がしかの「本体」が存在するのであり、しかもこの「本体」には誰も辿り着くことはできない（存在の謎）。「存在の謎」は、「認識の謎」、「言語の謎」を生み出す。「存在の謎」「認識の謎」「言語の謎」の三つの謎は、ニーチェ哲学とフッサールの現象学が登場するまでの間、多くの哲学者を悩ませるのである。ヨーロッパ哲学の歴史は、キリスト教的な神（超越存在）から汎神論（スピノザ）、あるいはカントの「物自体」、ヘーゲルの「絶対的理念」という名のさまざまな「本体」を目指した歩みでもあった。

*「本体」の觀念の解体を試み大きな哲学的業績を積み上げたのが、ニーチェ哲学とフッサール現象学である。竹田

現象学は、ニーチェ哲学とフッサール現象学を受け継ぎ、それを深化発展させる。その結果が、『欲望論』である。

* 『欲望論』もまたこの課題を克服し、「生きること」、「善く生きること」の普遍的条件と可能性を探究する。『欲望論』は、生きるための哲学である。『欲望論』が解き明かすのは、人間存在と「生の世界」の意味を了解する哲学原理と方法である。そのために避けて通ることのできない最も重要な課題が、「本体」論解体である。『欲望論』は絶対の真理や「絶対的なもの」を求めない。それが探究するのは、「意味」と「価値」の世界である。われわれが生きる世界は、単なる事物的連関の世界ではなく、意味と価値が生成変化する世界、すなわち「生の世界」である。そこで生きる人間は単なる「意識存在」ではない。『欲望論』は人間を「エロス存在」ととらえることから出発する。

● 「エロス存在」——欲望相関性としての世界

□ 意識存在からエロス存在への移行その①——欲望論は現象学を乗り越える

* 岩内章太郎は『欲望論』のエッセンスと立ち位置を簡潔に取りまとめる。

《欲望論とは、人間を「意識存在」ではなく、「エロスの存在」(さまざまな情動や欲望をもった存在)とした上で、世界は「欲望 \parallel 身体」によって分節される(\parallel 欲望相関性)と考える立場である。》六九

* 岩内は、「意識存在」から「エロス存在」への視線の移動を、「認識論的ディスクール」から「エロス論的ディスクール」へと現象学の可能性を拡げる試みという。いいかえれば、『欲望論は現象学を乗り越える』試みなのである。

《欲望論は「知覚」と「意味」だけではなく、「情動」を対象構成の本質契機として組み込むことで、「エロス論的―身

体論的な現象学」を展開するものである。》^(七〇)

「エロス論的ディスクール」とは、他でもないフッサールの「純粹意識」における認識構造にあらたに「情動」を加えて読み直し組み替えることである。

*認識構造における「情動」の位置と役割について竹田はつぎのように素描する。ここはとても重要なところである。フッサールの「純粹意識」における対象の所与性の構造は、「コギト（意識）—コギタチオ（意識の作用）—コギタ—ツム（意識内容）」の構造である。まず「知覚直観（個的直観）」によって〈私〉に知覚像が所与され、そこから「本質直観」によって対象の意味が構成される。〈私〉の純粹意識にもたらされた「知覚像」の確信を基礎として、事物が実在するという確信（事物対象の確信）がもたらされるのである。

しかし《こうした現象学的洞察の原則を堅持しつつ、事物知覚に現われる情動の本質を洞察できるだろうか？》^(七一)（傍点は竹田）と竹田は自問する。竹田の主張では、フッサールの「純粹意識」における認識構造＝「知覚直観（個的直観）」＋「本質直観（意味直観）」とらんで、「情動」所与が同じような要素として認められるべきだという。《知覚体験においては「個的直観」および意味の直観とらんで、「情動」所与が同等の資格においてその本質契機をなすことを教える。》^(七二)

たとえば、〈私〉がりんごや桜の花を「見る」とき、〈私〉には《知覚像、対象意味、そしていわば情動所与が一瞥のうち、に所与されるといえる。》^(七三) 何かを見て「美しい」と感じたり、好きな音楽に聴き入ったりするとき、さらにまた匂いを嗅いだり食べ物を味わったりするときは、むしろ情動所与は中心的契機である。《あらゆる場面において「情動所与」は、人間の対象認識において不可欠な本質契機である。》^(七四)

音楽においてもそうである。〈私〉が「いま、ここで」聴いているバッハの無伴奏チェロ組曲が、昨日聴いたものと

「同じ曲」と感知するのは、《音や構造の同一性の認知ではなく、情感性の認知が、一瞥的に、同定をなすとげる》からである。ある人の「顔」を見て、以前どこかで見た「顔」だと思っるのは、《同じであるという情動性（感じ）である》^(七五)。

*このように欲望論的な現象学の観点に立つと、《一つの知覚体験に本質的に属するのは、フッサールのいう「個的直観と本質直観」(『イデー』)ではなく、「個的直観」(知覚像)、「本質直観」(対象意味)、そして「情動所与」の三つの契機である》^(七六)。

*ここまでみたように、岩内のいう《欲望論は現象学を乗り越える》とは、「意識存在」から「エロス存在」へ、意識相関性から欲望相関性へ、「認識論的デイスクール」から「エロス論的デイスクール」へ、《知覚と意味の分析から情動の分析へと現象学のデイスクールを進めることを意味する》^(七七)。

□ 意識存在からエロス存在への移行その②——市民社会から「生の世界」へ

*さて、わたしの考えでは、「意識存在」から「エロス存在」への視線の移動には、もう一つの意味がある。それは、人びとが生きる場として市民社会から「生の世界」へと眼差しを変更することだ。市民社会でつねに問われるは「意識存在」である。道徳・倫理の領野であれ、普遍的人權や実定法の領域であれ、意識をもつ「認識主体」としての個人が市民社会の人格的主人となって、考え判断し、行動し責任をもつ。

ここで忘れてはならないことは、フッサールも「人格」としての人間存在に言及していることだ。フッサールもまた市民社会の「人格」と同じく人間を「意識存在」ととらえるが、つぎに述べるように、そこに「動機づけの関係」

という新しい観点を持ちこむ。フッサールは前期の名著『イデーネン』第二巻の第三篇第一章で「自然主義的な見方と対立する人格主義的な見方」を論じる。

自然主義的な見方とは、人間存在を物理的な自然全体の基盤のうえで《心を与えられた身体、自然界の客体⁽¹⁾》としてみなすことだ。しかし人格主義的な見方は、自然主義的な見方とはまったく異なる。《人格として生活するということは、自分自身を人格として措定し、意識の面で自分自身が「環境世界」とさまざまに関わり合い、それらの相互関係に身を置くことである。》^(七九)（傍点は筆者）。ここでいう「環境世界」とは、単に自然環境を指すのではなく、人間のさまざまな関係の世界―家族、団体、自治体、国家などの共同体や市民社会―を意味する。

人格的な主観としての人間と環境世界との関係は、自然主義的な人間と対象との関係といかに異なるか。フッサールは、それを「刺激」と「動機づけの関係」との概念の違いとして描く。自然主義的な見方では、物理的な自然対象から受けた「刺激」が神経系の内部で伝達されて興奮として人間の心に反応を起こす。つまり、この見方によると人間の心の反応はあくまで物理的・生理的な反応（＝因果関係）なのである。

しかし人格主義的な見方では、《刺激という概念は根本的に新しい意味を獲得する。自然の諸実在としての諸事物と人々との間の因果関係に代わって、諸人格と諸事物の間の動機づけの関係が登場し、そしてそれらの事物は、自然界にそれ自体に存在する事物ではなく、∴（略）∴「人格的な意識の志向的な対象性」である。》^(八〇)（傍線はフッサール、傍点は筆者）

このようにフッサールは環境世界・市民社会に生きる「人格」としての人間を「意識存在」としつつ、「人格」と事物との関係を「動機づけの関係」、すなわち、事物を人格的意識の志向的な対象とみなす。フッサールは終始一貫して人間を「意識存在」とみなしている。

わたしの考えをいうならば、「動機づけの関係」という捉え方は「意識」「エロス」とした方がわかりやすい。「動機づけの関係」とは、「エロスの関係」にほかならない。しかしフツサルは「エロスの関係」とはいわないのである。フツサールの曖昧性を払拭し、人間存在の本質をより明確にするのが竹田の「エロス存在」という捉え方である。

さて、「生の世界」では「エロス存在」としての実存的人間（＝主権的身体）が、互いを感じ触れ合うことよって世界や生の意味を了解する。注目すべきは、竹田青嗣は「エロス存在」としての実存的人間は「主権的身体」をもつとすることだ。

*実存の主権性としての「身体」の本質として竹田はつぎの三つを挙げる。第一に、〈私〉にとつてのエロスの世界感受。第二に、エロスの力動によるたえざる新しい実存目標の創成＝「存在可能」（ありうる）の源泉。第三に、この存在可能へと企投する力能としての「能う」である。エロスの世界感受をもち、つねに「存在可能（ありうる）」をめがけて生きる実存的身体を、竹田は「主権的身体」と呼ぶ。

《欲望の実現可能性の「能う」として存在する実存的身体を、わたしは「生理的・物理的身体」と區別して「主権的身体」と呼ぼう。…（略）…われわれの「身体」のエロスの感受＝情動、衝迫の基礎形式は、そもそもその由来をわれわれに隠している。…（略）…感受と欲望の非知性こそが実存的＝主権的身体の本質をなす。》。（略は筆者）

*「主権的身体」、すなわち〈私〉が私の身体の主人であること。ルソーは、「自由とは、私が私の主人となることである」という。社会状態に入る以前の「野生の人」は、「自由な行為者という人間の性質」をもち、「自己を完成する能力」をもつと、ルソーは考える。^(ル)ここから見えるのは、「意識存在」としての人格的人間も、「エロス存在」としての実存的人間（＝主権的身体）も、自由な主人としての〈私〉であることだ。仮にたとえ市民社会で「人格喪失者」

とみなされたり権利の「受益者」となったりしても、「生の世界」においては実存的人間（＝主権的身体）として〈私〉は〈私〉自身の主人として自由な人間であるには変わりないのである。

*さて、「生の世界」は、フッサールの「生活世界」に由来する。後期の著作『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』においてつぎのように述べている。

《生活世界は、その世界に目ざめつつ生きているわれわれにとって、つねにそこにあり、あらかじめわれわれにとつて存在し、理論的であれ理論以外であれ、すべての実践の「地盤」なのである。世界は、…あらゆる現実のおよび可能実践の普遍野として、地平として、眼前に与えられている。生とは、たえず世界確信の中に生きることなのである。》^(八三)

「生活世界」とは、〈私〉がたえず世界確信の中に生きることである。ここから進んで、竹田は、「生の世界」は事物的連関の世界ではなく、意味と価値の生成変化の世界であるという。

*〈私〉が一切の世界があると確信するとき（世界確信）、その根柢は「現前意識（純粹意識）」である。「純粹意識」は、単に対象をめがける意識（志向的意識）にとどまらない。それは《そこで触発、情動、エロスの力動が到来し生成する内的体験の現場（＝現前意識）として受けとらねばならない。》^(八四)〈私〉自身の内側で体験している「現前意識」こそが、そのつど生成する「世界」そのものであり、《まさしくそれがゆえに「意識」（そこに到来する欲望、情動、衝迫、思考）は「その背後に」逆行できないものとなる。》^(八五)〈私〉は、「いまここに」実存する。この事実がたえず「私」はどこからきてどこへゆくのか」という問いを生み出さずにはいられない、と竹田はいう。

*〈私〉にとって世界が現実「ある」という意識をそのつどささえているのが、「現前意識」なのである。もし、〈私〉の五感のすべてが遮断され、どんな感覚もない一つの幽冥の世界に閉じ込められたとしよう。だがその場合でさ

え、《現前意識には〈私〉の自発的あるいは到来的な思考、思念、想像や想起、また諸情動―感情が生成してくるだろう。》^(八六)

*「エロス存在」から出発して世界の意味を考えよう。それは「本体」なしで「世界はいかにして存在するのか」に答えることである。世界は「本体」≡絶対的真理としてではなく、「欲望≡身体」の相関性としてのみ生成する。一つの「欲望」の到来によって世界は分節されるのである。欲望相関性としての世界は、価値と意味が生成し連関する世界である。

〈私〉が「何か」に触発されたり感知（感受）したりしたとき、〈私〉の情動が生起する。これを「エロスの力動」と呼ぶ。エロスの力動とは、平たくいえば「快・不快」の力動である。《エロスの力動は、一つの触発が生きものの身体に生み出す、対象との近接化と隔離化の力動である。求心性と遠心性の力動である。》^(八七)「触発」とは、〈私〉の身体が「何か」に接触したときそれを肯定・否定する情動が生成することである。〈私〉は触発によって世界を「感受」する。生き物はエロスの身体をもつ。《一切の生き物は、衝動、欲求によって世界を時間化し、また「身体」において世界を空間化しつつ生きる。》^(八八)

世界は、エロス存在としての〈私〉の「欲望相関性」としてのみ「在る」のである。《世界の根本連関は、存在とその認識ではなく、価値と意味の生成の連関であり、主観と対象（客観）との関係ではなく、欲望とエロスの連関である。》^(八九)〈私〉は、世界を「見る」のではなく、世界に「触れ」、「感じる」のである。

*生きる場として、市民社会から「生の世界」へと眼差しを変更すること。これをゴルギアス・テーゼになぞらえて、わたしなりに咀嚼しよう。

市民社会において、「意識存在」としての人間（存在の謎）が、「人格」として認められ（認識の謎）、その関係は

「相互承認」「契約」として言語化される（言語の謎）。片や『欲望論』の示す「生の世界」では、「エロス存在」としての人間が、「実存的人間（主権的身体）」として、互いを感じ触れ合うこと（「感受」と「接触」）によって生の意味を理解する。

（意識存在↓人格↓相互承認 契約）としての市民社会から、（エロス存在↓実存的人間↓感受 接触）としての「生の世界」への転回と切り開き。ここに「生きるための哲学」としての『欲望論』の核心的意図がある。

*わたしが長年とりくんできた基本的研究テーマは、人権概念と共生論である。いいかえれば普遍的な人権概念とマイノリティの権利との共存可能性、すなわち市民社会において普遍性（人権）と特殊性（マイノリティの権利）がいかにして共存しうるかがテーマである。そのとき、人びとの間のさまざまな価値観・価値意識の差異・相違に起因する「価値対立」の克服が課題となる。いうならば、市民社会における多文化共生社会の可能性と条件の探究である。

日本社会には、先住民族としてのアイヌ民族や在日コリアンをはじめとした従来のエスニック・マイノリティの存在に加え、少子高齢化に伴う労働人口の減少を補うために年々、日本で働く外国人労働者たちが増大している。さらに、部落出身者、女性、障害者、ハンセン病回復者などのさまざまなカテゴリーのマイノリティが存在する。こうしたマイノリティに加えて、昨今、高齢化に伴いますます増加する認知症の人々を家庭や地域、社会でどのように受け入れるかが大きな社会問題となっている。

マイノリティは一方で自己のアイデンティティや来歴、文化的価値観や宗教的信条の相違によっていわれない差別を受けたり、排除・抑圧されたりするなど不当な仕打ちを受けたり、社会的経済的な不利益を被ったりしている。マイノリティは、一方で己が慣れ親しんだ諸々の文化的価値観の承認を求め（価値観の承認）、他方では人間らしく生きることを求めている（存在の承認）。また、少子・高齢化に伴い、認知症の人びとをいかにして人間らしく受け入れ接

することができるが、これからのわたしたちに問われている。^(五〇)

わたしが思うには、『欲望論』は、共生論・共生社会論を新たに切り拓く。人間を「エロス存在」とし「生の世界」を生きる主権的身体をもった実存的人間とする観点に立脚する『欲望論』は、価値観の対立のみならず、認知症の人々やさまざまな障害者、ハンセン病者などの人々の「存在を承認」し、こうした人々を人間らしく受け入れ接することができるような環境・社会的条件を醸成し、互いを理解・了解しうるための原理と方法を切り拓く。『欲望論』が開拓するのは、「生の世界」で生きるさまざまな「エロス存在」としての人間同士が、互いの生の意味と価値を承認しあい、存在そのものを認め合うことのできる、いうならば生身の人間同士の普遍的共生論である。

四 おわりに——「感じる」世界へ

* 「認知症の母」は、晩節の数年を社会の果ての介護施設のなかの世界で「生きた」。母を毎週のように訪ねた義姉は、母にはいつもやさしさと感謝の気持ちを感じたという。母のお気に入り「しげ君」は、おばあちゃん(母)とは「魂の絆でつながっていた」という。

母はわたしたちにずっと変わらぬ愛を持ち続けた。「認知症の母」は、日々、M苑に訪ねてくる家族を待ちわび、訪れる家族の愛を全身で感じ、それに一所懸命に応えようとしていたに違いない。しかし我が心ここにあらず。なおざりなわたしが、やっと「認知症の母」に深い愛を「感じた」のは、あの正月の元旦に、感涙しながら両手を合わせて祈るような仕草で「ありがとう」の言葉を何度も口にする母の姿に「触れた」ときである。あのときの母の所作には、「感謝」のほかにもいろんな意味が込められていたのだ、と思う。

*子安美知子の一文、「みどりのパントマイム」^(九二)に登場するフミとスンヒルトは、ミュンヘンのシユタイナー学校の同級生の仲良しである。フミの目ざすのは音楽家、スンヒルトはパントマイムである。大雪の降ったある日、スンヒルトはフミの家に泊りがけの遊びに行く。そこでの二人のやり取りである。

——スンヒルトは、右手の指をパチパチさせ、さまざまなりズムでバリエーションを展開し、それに応じて、彼女の顔と左腕は、さまざまな表情、姿勢をいれかえていく。

「あのね、今その二本の指でパチパチやってたの、それ、どういう意味？」

「パントマイムを見せる人間は、そんなこと説明しないものよ。見る人にわからなければしかたがない。それは私の芸がまだ下手だからなんだわ」

一瞬、気まずい感じになった。フミはあわてる。

「いえ、そうじゃないのよ。私、こんなふうにも考えてもいいかしら。あなたのそのパチパチ、それは何か、幸福をもたらすものを表していると…」

スンヒルトの顔がパツとかがやく。フミはもう少しつづけていう。

「その、幸福、ってのは、満々と張りつめて真ん前にやってくることもある。うれしい…、幸福が逃げている。悲しい…また、やってきそうだ。時計を見て、じれったくなる…。幸福に慣れっこになってしまっただい、いくつする、眠ってしま…」

すると、スンヒルトはフミの手をつかんで、さげんだ。

「わかってくれて、ありがとう！」——

*スンヒルトとフミの二人の間には、パロール（発語）やエクリチュール（書かれたもの）とは異なる、パントマイム

ムという表現法による共通了解、深い納得が生じている。フミは、スンヒルトが表現するパントマイムを全身で「感じ」ようと必死になる。パントマイムもひとつの〈ことば〉であり、しかも多義的な〈ことば〉である。「幸福」ひとつにもさまざまな彩りの「幸福」がある。スンヒルトは青や赤は解決したが、《緑の色を、どうパントマイム化するか》がいちばんの問題という。それは、スンヒルトの内的体験の表出である。何かに「触発」され、「情動」が生じ、エロスの力動が到来すること、すなわち「内的体験」。

*「意識存在」中心の市民社会では、パロールやエクリチュールという「ことば」を発する人格人が力をもつ。「ことば」を發せず認識も叶わぬ人間は、やがて市民社会の隅っこで縮こまって他者の世話を受けながら生きていく。こうしたことは、少数の特殊な人間にだけ起こることではなく、老いを迎えた人間に普通に起こりうることである。誰か他人の問題ではなく、〈私〉にいつか必ず訪れる事態である。

しかし、忘れてはならない。老いさらばえた〈私〉であっても、エロス存在としての〈私〉は主権的身体であることとを。主権的身体＝実存的人間としての〈私〉は、触発し、情動し、エロスの力動をもつ「エロス存在」として〈私〉自身の主人である、すなわち自由な存在である。もし、老いた〈私〉の「意識」が薄らぎ、語ることも書くこともできなくとも、たとい、もし、五感のすべてが遮断され、どんな感覚もない一つの幽冥の世界に閉じ込められたとしても、〈私〉はこの世界を「感じ」て生きている。たとえ閉ざされた世界で〈私〉ひとりぼっちの孤独に陥ろうとも、〈私〉は感じ、考えることを止むことはない。アレントは《沈黙のうちでみずからとともにあるという存在のありかた》を《孤独》と呼び、《すべての思考のプロセスは、わたしが自分に起こるすべてのことについて、みずからとともに対話する営みなのです》^(九三)という。

*ルソーは、《人は初めから考えたのではなく、まず感じ、たのだ》という（傍点は筆者）。言語の起源は情念（精神的

な欲求)である。《飢えや渇きではなく、愛や憎しみが、憐れみや怒りが、人々に初めて声を出させたのである》^(九三)

*この〈私〉の《現前意識には〈私〉の自発的あるいは到来的な思考、思念、想像や想起、また諸情動—感情が生成してくる》ことを決して忘れてはならない。『欲望論』は、事物体験であれ、関係状況の認知であれ、一般的な美的体験であれ《あらゆる場面で「情動所与」は人間の対象認識において不可欠な本質契機である》^(九四)と教える。

*「認知症の母」が生きた介護施設もまた、ひとつの「生の世界」であった。そこはすべての人間が「エロス存在」として、「実存的人間」として、互いを感じ触れ合いながら生の意味を了解する「生の世界」である。「認知症の母」もまた、エロス存在として主権的身体をもつ自由な人間であった。

*ミンコフスキーは、「エロス存在」としての〈私〉の生を「現実との生ける接触 (contact vital avec la realite)」という概念で説明する。

《たとえは盲者、不具者が、身体の完全な人よりも、よりよく環境と接触を保って生きることとも可能である。∴現実との生ける接触は環境との関係における生きた人格の根底そのものと関連する。∴人格は人格的に反応する。筋肉の収縮などをもつて反応するのではなく、行為と感情をもつて、笑いと涙をもつて反応する。そしてこの行為や感情は生成する環境の流動に参加し、一滴の水のごとくその流動の中にみずからを失い、捉えることのできない無限の中に消えてゆく。このようにしてわれわれと現実との間に驚くべき調和が生まれる。これによってわれわれは自己自身の生という観念を失うことなしに、世界の歩みに参加することができる》^(九五)(傍点は筆者)

ミンコフスキーのいう「人格」は、「意識存在」としての人格とは異なる。《人格的に反応する》人格とは、「エロス存在」としての人格であり、主権的身体としての実存的人間を意味する。人格的に反応する〈私〉は、つねに《行為と感情をもつて、笑いと涙をもつて反応する》のである。

*さらにミンコフスキーはいう。《すべての感覚は知覚し、指示するためにのみあるのではなく、さらにその展開としてより深くへ浸入し、かくしてわれわれの存在のもっとも深い層に触れるためである。…(略)…われわれは世界を知覚し、思考するためではなく、世界の中に生きるようにできている。》(傍線はミンコフスキー、傍点は筆者)

*臼田輝(ひかる)君の話をしよう(『輝——いのちの言葉』^(九七)より)。一九九三年、東京都港区生まれ。一歳の誕生日を目前にしたある日、輝君は母の実家のマンションの五階から転落し一命を取り止めたが、頭部外傷による四肢体幹機能に重い障害を負った。体を動かすことも、話すことも、坐っていることすらできないわが子の姿を見て、母の臼田真佐子は《心も体も全てが毀れ、何の成長もないまま、これからの人生を過ごしていかなければならないのかと思つた時期もありました》^(九八)という。しかし、輝君は七歳のときに愛育学園小学部に入學。四年生のときに津守先生と一緒に絵本を読む時間が増える。五年生になつて旧約聖書を読み始める。十三歳になつて東京都立光明養護学校に進學。そこで出会つた柴田先生からパソコンの指導を受け、文章を書くことを覚える。柴田先生は、重度身体障害者用のソフトを改良し、輝君が文章を入力しやすいものにした。棒状の取っ手を前後に動かして、一文字一文字ずつゆつくりと入力して文章を完成させるものだ。「棒状の取っ手」が輝君と世界とを結ぶ絆であり、「現実との生ける接触」である。それは、たいそうな根気と長い時間がかかる作業である。こうして輝君は、柴田先生と往復書簡の交換をつづけた。二〇〇九年四月に同校高等部に進學した直後、輝君は自宅で天に召された。享年一六歳。輝君の死後三年が経つて、輝君の書簡が一冊の本となつた。書簡に認められた文章は全部「ひらがな」で書かれており、書簡というより「詩」である。

《へいわがくればいい》

うちゅうがえいえんにじかんのあるかぎり

いつのひか ちいさないのちがうまれて

そだっていくように

しあわせがいつばいに

ひります（なります／ひろがります？）ように

わすれないで えらいひとたち

二〇〇七年七月二四日^{（九五）}《》

《あめつちひろく、よきしらせがひろめられ

きりのないあらそいごと このよのなからきえるようにねがう。

かんどうとにんたいをもつて きたいしていれば

きつといつか きたいどうりになるとしんじて いきていこう。

よもすえというかんがえかたは まちがつていて

かのうせいにかけるべきです。

にんげんのことを あきらめてはいけないとおもいます。

よきひよきときに めぐりあうことを しんじよう。

二〇〇八年四月二日^{（一〇〇）}《》

柴田先生は、一六歳になった輝君と哲学的な対話をしたという。それがつぎの輝君の〈ことば〉だ。《しあわせのいみを きぼうのなかにさがすのではなく、ひとりひとりのいきかたのなかにみいだしていかなくてはならない》⁽¹⁰⁾。「棒状の取っ手」をとおして「現実との生ける接触」をつづけた輝君の数々の〈ことば〉Ⅱ内的体験の表出は、輝君がつねに世界の意味と価値を追い求めていたことがしじみと〈私〉に感じられ、魂が揺さぶられるほどの深い共感が沸き起るのである。

*認知症の母がみせたあの祈るような仕種には、どんな意味が込められているのだろうか。愛する人たちへの感謝と喜び、やっと巡り会えた安堵の気持ちとなつかしさ、滅多に顔をみせない息子を待ちわびる切なさや諦念、ひよっとしたら怒り、また新しい年を迎えた希望と不安、どんどん大きくなる孫たちへの心配と期待：ほんの少しの動きや表情にも、つくせぬ意味を見出すことができる。互いに「意味」を了解し深く納得しあえたとき、また生きていてよかったと思いつながら残りの人生を生きて行ける。そのように思い、感じるのである。

*十四歳のときに、単身で韓国済州道から大阪へ旅立った母は、異国日本で父と出会い結婚し、九人の子供を授かり大切にしっかりと丈夫に育て上げ、民族活動に奔走する父を支え、幾多の困難な生活を父とともに乗り越え、孫たちの世話をし、愛する家族たちに囲まれて、また遠くの世界に旅立った。

*アルフォンス・デーケン⁽¹¹⁾は、病气や認知症の患者にとって、死は四つの側面——①心理的な死、②社会的な死、③文化的な死、④肉体的な死——があるという（『死とう向き合うか』⁽¹²⁾より）。第一の心理的な死とは、患者が生きる意欲を喪失してしまうことだ。第二の社会的な死とは、家族たちが見舞いに来なくなり社会とのつながりが断たれてしまうことだ。第三の文化的な死とは、楽しみやエロスのない、つまり潤いのない生活のことだ。一般的に入院生活にありがちである。最後の肉体的な死は、文字通りの「死」である。

では「認知症の母」はどうだったか。介護施設のなかで「生きる」母は「エロス存在」として生きる意欲を持ち、毎週のように訪ね来る子供や孫たちに触れ、愛する家族たちとの生活を思い浮かべ、楽しく過ごしたのだ。母は、デーケンのいう心理的にも社会的にも、文化的にもけつして「死んだ存在」ではなかった。母は、いつもいかなる意味でも「生きて」いた。「認知症の母」もまた、介護施設という「生の世界」でエロス存在として主権的身体をもつ自由な人間であった。そうとも知らずわたしは「認知症の母」を勝手に生きる意欲やエロスを喪失した、孤独で不幸な存在だと思ひこみ、心の片隅で同情していたのだ。

*母は、子供たちには無条件の愛を注いだ。母は、いつどんなときでも家族のことを先にする人だった。そんな母の楽しみ、いうならば何にエロスを感じていたのだろうか。

母が常日頃からわたしたち娘息子に言い聞かせてきたのは、神仏に手を合わせ感謝すること、米粒ひとつ残らず食べること。この二つだけだった。わたしは神仏の存在を信じるものではない。が、しかし神仏を信じる母の信心は、これを信じる。神仏を信じることに。それをおして生の意味を了解すること。神仏への信心と家族を愛することは、母にとってひとつのものとして切り離すことのできない「絆」であった。その絆を大切に守って生きること、それはまちがいでなく母のエロスであり、母の実存の世界そのものであった、と思う。

*母が亡くなる二週間ほど前、わたしは母の入院先の病院の医師から連絡を受け、母の元に駆けつけた。医師のいうには、母はたいそう衰弱していてもう食べ物や水を嚙むことも飲み込むこともできない状態だった。医師は「どうしますか？」と聞く。「胃ろう」をするかどうかを決めてほしいというのである。胃ろうの効用や是非については多少なりとも知っていた。もはや食事が喉を通らない状態の母に、喉や胃に穴を開けてチューブを差し込んで栄養剤を注入してまで生きさせるべきか。差し込まれたチューブは認知症の患者を苦しめることも見聞きしていた。「ハリソン内科教科

書」は、『死を迎える人は、命を終えようとしているのだから食べないのだ。食べないから死ぬのではない』と教えている。わたしは兄弟たちと相談のうえ胃ろうはしないと決め、そのことを医師に伝えた。そうすることは、わたしたち残された家族からの母への最後の贈り物である。その二週間後、母は安らかに眠るようにあの世に旅立った。母の最期を看取ったのは義姉である。

* 思いつくせぬ母を想い、学生時代からわたしが愛してやまないメルセデスソーサの楽曲「Todo cambia (すべては変わる)」を天国にいる母に捧げながら、筆を擱きたい。

Todo cambia (すべては変わる)⁽¹⁰⁴⁾

Cambia lo superficial

cambia también lo profundo

cambia el modo de pensar

cambia todo en este mundo

眼に見えるものは変わる

眼に見えない深いものも変わる

考え方は変わる

この世界ではすべてが変わる

Cambia el clima con los años

cambia el pastor su rebaño

y así como todo cambia

que yo cambie no es extraño

気候は年とともに変わる

羊飼いは飼っている羊を変える

羊は食む草地を変える

こうしてすべては変わるのだから

わたしが変わっても不思議ではない

Cambia el mas fino brillante

de mano en mano su brillo

cambia el nido el pajarillo

cambia el sentir un amante

光り輝くダイヤモンドも

人の手から手へ渡るうちに変わる

小鳥は止まる樹を変える

恋人たちは気持ちを変える

Cambia el rumbo el caminante

aunque esto le cause daño

y así como todo cambia

que yo cambie no extraño

旅人は行く先を変える

たとえそれが悪い結果になろうとも

こうしてすべては変わるのだから

わたしが変わっても不思議ではない

Cambia el sol en su carrera

cuando la noche subsiste

cambia la planta y se viste

de verde en la primavera

太陽は季節を変える

植物は夜が支配するとき変わり

春には緑の衣を着て花になる

Cambia el pelaje la fiera

Cambia el cabello el anciano

y así como todo cambia

que yo cambie no es extraño

獣たちの毛は生え変わる

年老えば髪は白く変わる

こうしてすべては変わるのだから

わたしが変わっても不思議ではない

Pero no cambia mi amor

por mas lejos que me encuentre

ni el recuerdo ni el dolor

de mi pueblo y de mi gente

でも変わらないものもある

どんなに遠くにいようとも

わたしの故郷や私を囲む人々への

愛も想いも痛みも変わらない

Y lo que cambió ayer

tendrá que cambiar mañana

asi como cambio yo

en esta tierra lejana

そしてきのう変わったものは

明日また変わる運命にある

こうして遠く故郷離れた土地でわたしが変わってゆくように

Cambia todo cambia

変わる すべては変わる

- (一) 本稿は、Web 学術誌『本質学研究』第七号（至善館大学院大学竹田青嗣研究室主監、二〇一九年七月）に掲載された拙稿『欲望論』は世界を拓く（見る）世界から（感じる）世界へ」に若干の補筆・修正を加えたものである。ほぼ内容が重なるために、本稿を筆者の研究業績とすることを言明しておく。
- (二) 竹田青嗣、『欲望論 第一巻「意味」の原理論』、『欲望論 第二巻「価値」の原理論』、講談社、二〇一七年一〇月一六日。
- (三) 酒井雄哉、『一日一生』、朝日新書 138、二〇〇八年一〇月三〇日、三五頁—三六頁
- (四) 本文中の「傍線」および「傍点」は、特に断りのないかぎり、筆者によるものである。
- (五) 法学の領域では「意思」、哲学と心理学の領域では「意志」と表記するが一般的であるようだが、本稿では便宜上どちら

も同義のものとしてみなし、これ以降の表記を「意志」とする。

(六) 岩内章太郎は、竹田青嗣の「欲望論」の基本的立場をつぎのように的確にまとめる。「欲望論とは、人間を『意識存在』ではなく、『エロスの存在』(さまざまな情動や欲望をもった存在)とした上で、世界は『欲望―身体』によって分節される(『欲望相関性』と考える立場である)。(『現象学と欲望論』岩内章太郎、Web学術誌『本質学研究』第六号「早稲

田大学竹田青嗣研究室主監、二〇一八年二月)所収

(七) 竹田青嗣はつぎのようにいう。フツサールの「(純粹意識)」を、単なる対象についての志向的意識ということを超えて、そこで触発、情動、エロスの力動が到来し生成する内的体験の現場(『現前意識』として受けとらねばならない。内的体験の直接的地平としての「現前意識」こそは、そのつど生成する「意識生」の真の源泉、その世界性自体であつて、まさしくそれがゆえに「意識」(そこに到来する欲望、情動、衝迫、思考)は「その背後に」遡行できないものとなる。(竹田青嗣、『欲望論 第一巻「意味」の原理論』、講談社、二〇一七年、三〇六頁)

(八) 「普遍ルール社会」は竹田青嗣に由来する。竹田はつぎのように定義する。「近代社会」の根本構想を「純粹ルールゲーム」におく。近代社会の核心理念は社会から「暴力原理」を一掃除し純粹なルールゲームに変える試みだった。その条件はつぎの6つ。①フェアなルールゲームの第一の前提「暴力」の完全な排除。ゲームは暴力の排除が成立してこそはじめて可能となる。ルールゲームに暴力が入り込むやいなや、それはフェアなゲームではなくなり、普遍闘争状態となる。②はじめの合意は、ゲームそれ自体の「正当性」の根拠である。③人間の差異はすべて捨象され、互いにただ対等な権利をもったプレーヤーとして認めあう。④ルールの決定や変更の権限は、参加者全員が対等に持ち、そこにどんな特権も存在しない。⑤ルール違反者にはペナルティが科される。⑥ルールの適用の判断、ゲームの執行・運営のための第三者(審判者)がおかれる。竹田は、このような仕方で想定された近代社会の理念的「原理」を「普遍ルール社会」と呼ぶ。

(竹田青嗣著「人間の未来」ちくま書房、二〇〇九年、一三二頁―一三三頁)

(九) ホップズ、『リヴァイアサン(一)』、水田洋訳、岩波文庫、一九九二年(改訳発行)、二六一頁

説

論

- (一〇) ホップズ、同右書(一)、一九九二年、二六五頁
- (一一) ホップズ、同右書(二)、一九九二年、三三三頁
- (一二) ホップズ、同右書(三)、一九九二年、三四頁
- (一三) ホップズ、同右書(四)、一九九二年、二六二頁
- (一四) 日本における「成年後見人制度は、判断能力が低くなった高齢者らの意思を尊重しながら、その暮らしと財産を守るものだ。：貧困を支える生活保護と、判断能力の低下を支える成年後見。この二つはともに福祉の根幹である。」(「私の視点」
司法書士大野知行、二〇一九年五月二八日、朝日新聞)
- (一五) ホップズ、同右書(一)、一九九二年、二六二頁
- (一六) ジョン・ロック、『人間知性論(二)』、大槻春彦訳、岩波文庫、一九九七年
- (一七) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三〇二頁
- (一八) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三〇六頁
- (一九) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、二五九頁
- (二〇) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、二六〇頁
- (二一) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三二二頁
- (二二) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三三四頁
- (二三) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三三二頁
- (二四) 岩明均の漫画『寄生獣』には、宇宙からの未知の生物が、主人公の新一の「右手」に寄生してその独自の意志を持ち行動する様が描かれている(漫画『寄生獣』、岩明均、講談社、全八巻、一九九〇年)。
- (二五) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三三四頁
- (二六) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三三五頁

- (二七) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三二七頁—三二八頁
- (二八) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三二七頁
- (二九) ジョン・ロック、同右書、一九九七年、三三二頁
- (三〇) 石毛弓、「大手前大学論集」一四卷、二〇一四年三月三十一日、一頁—一六頁
- (三一) 石毛弓、同右論文、二〇一四年三月三十一日、一〇頁
- (三二) 石毛弓、同右論文、二〇一四年三月三十一日、七頁
- (三三) 石毛弓、同右論文、二〇一四年三月三十一日、七頁
- (三四) 『人格の同一性』、のシューメイカー、マズウィンバーン、寺中平治訳、産業図書、一九八六年、一一八頁—一二九頁
- (三五) 「意識」はさまざまな対象存在の妥当をつねに行うが、その妥当には必ず絶対的な確証を越えた可疑性が残る。こういつた対象存在の本質性格を「超越」という。これに対して、…たとえ飲んだものが本もののコーヒーでなかったとしても、この感覚はひとつの絶対的なものとして残るのである。対象が何であるかについての存在妥当ではなく、それにつきまとう「意識」の意味や感じの充たされた側の側面、これを「内在」と呼ぶ。『現象学入門』、竹田青嗣、NHKブックス576、一九八九年六月二〇日、二一六頁—二二七頁
- (三六) 「意思能力を有しない者の法律行為は、無効とする」ことに関して、二〇一七年（平成二九年）に改正公布される前の民法にはこの条文はなく、判例や通説によって認められてきた。
- (三七) 『権利と人格』、森村進、創文社、一九八九年六月三〇日、五三頁
- (三八) 森村進、同右書、一九八九年、五〇頁
- (三九) カント、『純粹理性批判（上）』、篠田英雄訳、岩波文庫、一九六一年、一七七頁
- (四〇) カント、「人倫の形而上学の基礎づけ」、野田又夫責任編集、『カント』（世界の名著三九）所収、中央公論社、一九七九年a、二五五頁

- (四一) カント、同右書、一九七九年a、二五五頁
- (四二) 普遍的人權の根拠としての「人間の尊厳」論に対するさまざまな批判的言説に関しては、拙著『マイノリティの権利と普遍的な人権概念の研究——多文化的市民権と在日コリアン』（トランスビュー刊、二〇〇四年二月、五二頁―五七頁）を参照のこと。
- (四三) 「人間の尊厳」は、世界人權宣言、国際連合憲章、国際人權規約（自由権規約、社会権規約）などの国際的人権文書の基本概念・価値として取り入れられている。ドイツ連邦共和国基本法（憲法）は、「第1条「人間の尊厳」①人間の尊厳は不可侵である。これを尊重し、かつ、保護することは、すべての国家権力の責務である。」と定めている。（『解説世界憲法集 第三版』樋口陽一・吉田善明編、三省堂、一九八八年九月二〇日、一八一頁）
- (四四) 西野基継、「人間の尊厳の多義性（一）——（四）」、愛知大学法学部法経論集一三二、一三三、一三四、一三五所収、一九九三年—一九九四年
- (四五) この点に関して、佐々木亘はつぎのように指摘している。トマス・アキナス『神学大全』第二部「理性的被造物の神への運動」において、人間を「神の似姿（imago）」とした後、人間は「自らの行動の根源である」Ⅱ「自らはたらきの主（dominus）」であるといかえる。「人間は、理性と意志によって自らはたらき」の“dominus”であり、その場合限り、人間の行為は人間に固有な「人間的行為」として捉えられる。（佐々木亘「“imago”と“dominus”——トマス・アキナスの人間論研究（Abstract要旨）」、京都大学、二〇〇三年三月二四日）
- (四六) ピコ・デッラ・ミランドラ『人間の尊厳について』、大出哲・阿部包・伊藤博明訳、国文社、一九八五年、一六頁
- (四七) カント、『道徳形而上学原論』、篠田英雄訳、岩波文庫、一九六〇、二四頁
- (四八) カント、前掲書、一九七九a、二七一頁
- (四九) カント、同右書、一九七九a、二六六頁
- (五〇) カント、同右書、一九七九a、二七四頁

- (五一) カント、「理論と実践」、『啓蒙とは何か』岩波文庫、一九九六、所収、一四一頁―一四二頁
- (五二) カント、『実践理性批判』、波多野精一他訳、岩波文庫、一九七九c、七二頁
- (五三) カントの施しについての逸話はつぎの通り。「カントは毎日まったく同じ時間にケーニヒスベルクの街路を散歩したのは有名ですが、散歩の途中に出会った乞食に施しをする習慣があったことはあまり知られていないでしょう。そのためにカントは、真新しい硬貨をいつも用意していました。使い古しのみすばらしい硬貨を与えたのでは、乞食を侮辱することになると考えたからです。そしてふつうの三倍の額の施しをするのがつねでした。もちろん乞食たちはカントに群がりました。ついにカントは散歩の時間を変えねばならなくなりました。でもその理由を告げるのを恥じて、ある肉屋の店員に乱暴されたからだという話をでっちあげました。でも散歩の時間を変えたほんとうの理由は、施しをするという習慣が、カントの道徳的な格律、すなわち定言命法にふさわしくなかったからです。「施しをねだる人には誰にでも与えよ」という格律から、可能なすべての世界と知的な生物に妥当する一般的な法を作り出すことなど、できないのです。」(ハナ・アレント、『責任と判断』、筑摩書房、二〇〇七年、九七頁―九八頁)
- (五四) カント、『歴史を動かした哲学者たち』、山下直久著、角川学芸出版、二〇一二年、一四〇頁―一四一頁
- (五五) カント、前掲書、一九七九b、三六二頁
- (五六) ヘーゲル、『精神現象学』、長谷川宏訳、作品社、一九九八年、一二三頁―一二三頁
- (五七) アレクサンデル・コジェーヴ、『ヘーゲル読解入門——〈精神現象学〉を読む』、上妻精・今野雅方訳、国文社、一九八七年、一四頁
- (五八) ヘーゲル、『精神の現象学』上巻、金子武蔵訳、岩波書店、一九七九年、一八三頁
- (五九) ヘーゲル、同右書、一九七九年、一八四頁
- (六〇) ルソー、『社会契約論』、桑原武夫・前川貞治郎訳、岩波文庫、一九五四年、二九頁
- (六一) ヘーゲル、『精神現象学』、長谷川宏訳、作品社、一九九八年、四三八頁

- (六二) ヘーゲル、『法の哲学』、岩崎武雄責任編集、『ヘーゲル』（世界の名著三五）所収、中央公論社、一九六七年、二七四頁
- (六三) ヘーゲル、同右書、一九六七年、二七四頁
- (六四) ヘーゲル、同右書、一九六七年、二三九頁
- (六五) ヘーゲル、同右書、一九六七年、二三〇頁
- (六六) ヘーゲル、同右書、一九六七年、二三二頁
- (六七) ヘーゲル、同右書、一九六七年、二四二頁
- (六八) ゴルギアス・テーゼに関する記述はつぎのとおり。「彼（ゴルギアス）は、『有らぬものに就いて』あるいは『自然に就いて』と題する著作において、三つの主要な点を、つぎつぎに確立しようとしているからである。その一つの最初のものは、何ものも有らぬということであり、第二は、たとい有るとしても、人間には把握されないということであり、第三は、たとい把握されたとしても、しかし隣人には決して伝えることも、理解させることも出来ないということである。」
- (『初期ギリシア哲学者断片集』、山本光雄訳編者、岩波書店、一九五八年、一〇一頁)
- (六九) 岩内章太郎、前掲論文、二〇一八年二月、五頁
- (七〇) 岩内章太郎、同右論文、二〇一八年二月、五頁
- (七一) 竹田青嗣、『欲望論 第一卷「意味」の原理論』、講談社、二〇一七年、三四二頁
- (七二) 竹田青嗣、同右書（第一卷）、二〇一七年、三四五頁
- (七三) 竹田青嗣、同右書（第一卷）、二〇一七年、三四四頁
- (七四) 竹田青嗣、同右書（第一卷）、二〇一七年、三四六頁
- (七五) 竹田青嗣、同右書（第一卷）、二〇一七年、四四三頁
- (七六) 竹田青嗣、同上書（第一卷）、二〇一七年、三四四頁
- (七七) 岩内章太郎、同上論文、二〇一八年二月、六頁

- (七八) フツサル、『イデーニⅡ・Ⅱ』、立松弘孝・榊原哲也共訳、みすず書房、二〇〇九年、一三三頁
- (七九) フツサル、同右書、二〇〇九年、一四頁
- (八〇) フツサル、同右書、二〇〇九年、二〇頁
- (八一) 竹田青嗣、同右書(第一卷)、二〇一七年、六九一頁
- (八二) ルソー、「人間不平等起源論」(『人間不平等起源論、言語起源論』原好男・竹内成明訳、白水社、一九八六年)所収、三六頁―三七頁
- (八三) フツサル、『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』(『世界の名著62 プレンターノ／フツサル』細谷恒夫訳、中央公論社、一九八〇年、五二二頁)
- (八四) 竹田青嗣、同右書(第一卷)、二〇一七年、三〇六頁
- (八五) 竹田青嗣、同右書(第一卷)、二〇一七年、三〇六頁
- (八六) 竹田青嗣、同右書(第一卷)、二〇一七年、五二九頁
- (八七) 竹田青嗣、同右書(第一卷)、二〇一七年、二九二頁
- (八八) 竹田青嗣、同右書(第一卷)、二〇一七年、二九五頁
- (八九) 竹田青嗣、同右書(第一卷)、二〇一七年、二八頁
- (九〇) 国連人口部が発表した推計によれば、二〇五七年に世界の人口は一〇〇億人に達する一方で、日本の人口は一億人を下回り、二一〇〇年には七五〇〇万人になる。二〇五〇年の世界人口九七億三五〇〇万人のうち六五歳以上が一五・九%を占める。とくに日本の高齢化は際立っており、六五歳以上一人あたりの二五歳―六四歳の「現役世代」は、現在一・八人で世界最低だが、五〇年後には一・一人に減るとしている(二一〇〇年日本七五〇〇万人時代)、朝日新聞、二〇一九年六月一八日)
- (九一) 子安美知子、「みどりのパントマイム」(『ミュンヘンの中学生』、朝日文庫、朝日新聞社、一九八四年所収)、一八〇頁―

(九二) アレント、「道徳哲学のいくつかの問題」、『責任と判断』（ジェローム・コーン編、中山元訳、筑摩書房、二〇〇七年）所収、一一八頁―一一九頁

(九三) ルソー、「言語起源論」、『人間不平等起源論／言語起源論』（原好男・竹内成明訳、白水社、一九八六年）所収、一四五頁

(九四) 竹田青嗣、同右書（第一巻）、二〇一七年、三四六頁

(九五) ミンコフスキー、『精神分裂病』村上仁訳、みすず書房、一九八八年、七三頁

(九六) ミンコフスキー、同右書、一九八八年、二五九頁

(九七) 白田輝、『輝——いのちの言葉』、学校法人・愛育養護学校（特別支援学校）企画・編集、二〇一二年

(九八) 白田輝、同右書、二〇一二年、三五頁

(九九) 白田輝、同右書、二〇一二年、六頁

(一〇〇) 白田輝、同右書、二〇一二年、九頁

(一〇一) 白田輝、同右書、二〇一二年、三三頁

(一〇二) アルフォンス・デーケン、『死とどう向き合うか』、NHK出版、一九九六年、一七三頁

(一〇三) 石飛幸三、『平穏』という選択』、幻冬舎ルネッサンス新書、二〇一二年、一八六頁

(一〇四) <http://aicita.blogspot.co./2009/12/todo-cambria.html?m=1>より