

人間存在における「私」の限界を探る

——ディオゲネスの行為を例として——

Exploring the Limit of the “Private” in Human Existence:
Taking Cynical Diogenēs’ Acts as an Example

林 美 茂

LIN Meimao

中国人民大学哲学院

School of Philosophy, Renmin University of China

E-mail: mimolin1230@yahoo.co.jp

Abstract

The key concepts of “public” and “private” are frequently involved during the explorations of public philosophy. However, these concepts are generally used without the boundary of “public” and “private” being defined or demonstrated. Although the relative features between “public” and “private” are sometimes touched, and there is almost no barrier for readers to understand “Public” as the enlargement of “private”, the minimum unit of “private” which is called “meta-private” might be seldom discussed philosophically. This article reveals the self-contained essential of the minimum unit of “meta-private”, which is illustrated as the refusal of the state of absolutely “for itself” of those “in-itself” and the transcendence of the state of “in and for itself”. This article also elucidates the philosophical issue of the establishment and movement of the possibilities and impossibilities of human beings’ existence as a “meta-private” through the analysis of contradiction and the way of being reconciled of cynical Diogenēs’ acts of “preaching on the square” and “masturbation on the square”.

Keywords: public; private; meta-private; Diogenēs’ acts; relativity

初めに

1990年代、日中の学界において「公共哲学」の研究がひとつの最前線となり、研究成

果が少しずつ現れるようになった。2006年には東京大学出版会より『公共哲学』シリーズ20巻が出版され、世界の関心を集めた。中国においても、その年、シリーズの10巻（第1-10巻）の翻訳が始まり、2009年に人民出版社から出版され国内に大きな反響を引き起こした。「公共哲学」の研究は、この20数年来、日中の学界においてアカデミックフロンティアの一つの領域となり、幾多の重要な成果をあげており、人文社会科学研究に従事する多くの学者が、意識するしないに関わらず、「公共哲学」に関する研究に言及しているといえよう。これらの研究は、その多くが「公」「私」「公共」「公共性」「公共領域」「公共関係」といった問題を論じることに集中しているが、その中でも最も基本的なものは「公」「私」の問題の探究であり、人々は伝統的な学術領域において斬新な研究方法と哲学問題を探そうとしている。

しかし、私達は中国の学界における「公」「私」の概念、もしくは観念に関する起源及び内包の分別・整理、発展史の検証にも、日本の学界における公私問題の東西の思考の歴史・現状・変遷過程の考察にも、共通した一つの傾向があることに気づく。それらの研究は、「公」と「私」の現象、問題を思考、討論することに留まっていることである。つまり「それはどのようなものであるか」を述べることまでであり、更に進んで「それは何であるか」という哲学的探究には至っていないのである。現象から探究していく中で、多くの思想、観点、そして異なる時代における認識傾向が現れる。ただし、「公」と「私」が哲学的意義においてどのようなようにはっきりと区別されるのか、「公」と「私」の境界線はどこにあるのか、人間のどのような実存状態が真の意味で「私」の状態にあるのか、結局「私」とは何か？「公」とはどのように区別をつけるのか？ そういった問題は未だ哲学的探究がなされるに至っていない。もし「公共哲学」を全く新しい哲学として探究、構築すると（例えば日本学界）、「公」と「私」の問題は単に現象形態からや、いろいろな表現形式、観念の特徴から探究するだけではおさまらず、「公」と「私」それぞれの独自存在としての自己限定に関して、特に「私」の自己限定における最小の形態、範疇はどのようにあるのか、その本質は「何か」といった問題の探究がさらに不可欠なのである。

一、相対存在としての「公」と「私」

「公」と「私」を如何に分けるかが何故問題になるのかというと、我々が一般的に「公」と「私」と言っているのは、ただ単に相対的思考に基づいているだけであって、絶対的客観的な意味において理解しているわけではないからである。

「公」と「私」の関係に関して、一般的には古代中国の所謂「私に背く公と為る」という考えがあげられる。「私を背く公と為る」という言い方は『韓非子・五蠹』の考えに由来しており、五蠹は「古者蒼頡の書を作るや、自ら環する者之を私と謂ひ、私に背く之を

公と謂ふ。公私の相背くや、乃ち蒼頡固より以て（已）に之を知れり¹⁾。」と言う。これは字形から意義を解釈し、「公」「私」の意味や関係を区別したものである。甲骨文や金文では「公」の字を、𠄎、𠄏、𠄐；𠄑、𠄒、𠄓等に分ける。許慎『説文解字・八部』によると「公、平分なり、八に従ひ、厶に従ふ。八猶背くなり。」²⁾となっている。許慎はここで『韓非子』の考えの一部を踏襲していると同時に、「公」を「平分」で理解するという自分の見解も加えている。『説文解字・八部』に「八、別也³⁾とあるが、確かに「八」の字は、一般には「分ける」という意味で理解されている。例えば「分」の字そのものも「八」が「刀」で半分に分けられ、「平分」の意が示される。また「厶」は昔の「私」の字であり、溝口雄三の考証によると、「私を専私的な囲い込み、公を公平・均分の義としているが、この説明は要するに韓非子（?-前二三三）の時代以来の公・私概念を伝えたというにすぎず、殷・周時代はもちろん、戦国の前期にも、こういった内容では背反的に対立しあう一対の公・私概念、といったものをみいだすことはできない……金文においては、公の字は単に尊称としての用例だけで私の字の例はなく⁴⁾という。「○」や「口」は自身を取り囲んでいる象形なので、韓非子は「自ら環する者之を私と謂ひ」、これから自分中心ということや、全てが自分のために考えるという意味が派生し、「公」とは相離れることになる。ここでの「公」「私」の違いはただ単に字形から字義の違いと関係を釈義しただけであり、「公」「私」それぞれに関する具体的な内容はなく、また所謂「自環」（自ら環する）、「背私」（私に背く）、「平分」（均分する）についても、「自環」の「自」における「私」が何を含んでいるのかは全く明確になっておらず、ここでの「私」は何も具体的な内容がなく、「公」との比較や区別があつて初めて「私」としての意味を持つのである。一方、「平分」は「公」の内包として複合的な存在であり、「多」の世界のある種の原則であり、「公平」、「公正」、「公共」等の含意が派生する。

しかしながら、日本の著名な漢文学者である白川静の『字統』における「公」の甲骨文字、金文の解釈は韓非子や許慎とは異なっている。白川静は甲骨文字、金文において「公」の字は、「卜文・金文の字形はハの形に従わず、長方形の空圏の上に二直線を左右にする。長方形の空圏は宮室の象。その庭前に、左右に屏障を設けて儀礼を行なう。その式場の平面形が公で、公の初義は公宮。……殷の神都天邑商に公宮がある。そのような宮廟に祭られる人を公といたのであろう。……公とは族長領主をいう。公宮はその氏族の宮廟であり、その祭祀権をもつ公が、またそこに祭られるべき人であった。氏族は共同体的性格をもつものであるから、そこから公共の意となり、官府の意となり、公私は官民という

1) 小野澤精一注『韓非子・下』、東京：集英社、1978年、第820頁。

2) 許慎《説文解字》、北京：中華書局、1988年、第28頁。

3) 同上。

4) 溝口雄三、田原嗣郎『中国の公と私』、東京：研文出版、1995年、第42-43頁。

関係となる。氏族共同体のなかでの用語が、政治的行政的關係にそのまま移行したのである。」⁵⁾と考えている。溝口雄三の研究によると、『書経』には「公」の字が71回出現し、そのほとんどが統治者の意味であり、「私」の用例としては「私家」の一箇所のみであった。これらの考察に基づき、彼の結論は、多分「公」字は「私」字より先に作られ、従って、「公」を「私」に背く意味から辞源とすることを疑わしいことである⁶⁾。

以上の状況から判断すると、中国古代において「公」「私」の概念は明確ではなかった。たとえ「公」を「背私」として理解したり、「公宮」すなわち「宮廟」から派生した「族長領主」と理解したとしても、我々はそれが「私」とは異なり、「私」と相反・対立する内包を備えていることが分かっただけである。これに対して、「私」は中国早期の文字の中には見当たらず、現在のところ学界が確認できるのは、篆書の「禾に従い、厶に従う」という会意文字にのみ見られるだけである。これには「耕作」に関連する意味があり、「公田」と区別される「私有地」と関係し、そこから「私有」の意が派生した。韓非子の「自ら環する者之を私と謂ひ」の「自環」をどのように理解するかについてはまだ議論の余地がある。日本において『韓非子・五蠹』「自ら営む者之を私と謂ひ」の異なるバージョンの内容が出てきたが、溝口雄三は「自営とは、一定範囲を区画して自分の私有物とする。この状態の私と称する其の‘私’は、簡単に言えば利己の意味である。この私に背く公は、利己を排除して‘平分’或は公平対処の意味だ⁷⁾と指摘している。このように、古代中国においては「公」であっても「私」であっても、それぞれは相対的概念であって、「宮廟」、「領主」としての「公」も、ある集団や共同体の「大私」であり、反対に「私」を家庭の私有領域まで縮小したとしても、やはり「小公」の意味は備えている。その存在は相対している「他者」がどれほどの規模であるかによっているだけなのである。

明らかに、我々が普段考えている「公」と「私」の存在は、実は両者がお互いを包含しており、「私」がいくら縮小しても、その中に「公」があり、「公」もまたどんなに拡大しても、なかに「私」の要素が含まれる。目下最大の「公」は「グローバル化」に他ならない。全地球を一つの「公」とするとき、ひとつひとつの国家は「私」となり、「公」を拡大して太陽系、銀河系、さらには全宇宙としたとき、地球もただの有機物と無機物の「村落」（太陽系、銀河系、乃至宇宙の中の「私」の存在）となってしまう。一方、もし「私」が一人の人間の個体存在とするならば、生命としては、この一つの個体は「公」の要素（家庭の中でのいろいろな役割から社会や所属集団における身分）をも持つことになる。

5) 白川静『字統』、東京：平凡社、1990年、第285-286頁。

6) 溝口雄三著、鄭静译、孫歌校《中国的公与私・公私》、北京：生活・读书・新知三联书店、2011年、第237-238頁。

7) 溝口雄三著、鄭静译、孫歌校《中国的公与私・公私》、北京：生活・读书・新知三联书店、2011年、第230-231頁。

これはアリストテレスの「実体論」の構成要素である「形相」と「質料」の関係に似ている。つまり、どんな「形相」もそれより低い存在である「質料」の「形相」であるだけであり、この「形相」よりも更に高い「形相」から見れば、それもただの「質料」である。ということは、「質料」にせよ「形相」にせよ、いずれも他方を含んで「実体」（質料＋形相）を構成しており、「質料」も「形相」も、異なった階層の「実体」存在なのだ。まさにこのため、アリストテレスは最終的に「純粹形相」と「第一質料」の存在は何かという問題を探究せざるを得なかったのである。同じように、我々が考えている「公共性」の構成要素である「公」と「私」も、動態的且つ相対的な存在である。現実ですべての「私」には「公」に発展する存在が含まれ、「公」の存在にもまた「私」の要素が含まれる。こうした「公」「私」そのものに存在する相対性の問題は、「公共哲学」において不可避な哲学的課題である。つまり、一般的には公共哲学は公共性とは一体何であるかを考える学問であり、「公共性」の問題を構成する最も基本的な概念である「公」「私」、その最大の「公」と最小の「私」とは何か、どのように存在しているかということは、公共哲学を探究するのに際して、最初に明らかにしなければならない問題であろう。

「公」と「私」の関係はただ相対的というだけで、公共哲学の研究の中で既にそこに注目している学者もいる。例えば、台湾の黄俊傑は論文の中でこうした相対的存在について明らかにしている。彼は中国の「公」「私」の領域は高度な相対性を持ち、不断に展開する同心円であると考えている。家庭における個人を「私」とした場合、個人に相対する家庭は「公」であり、各家庭を「私」としたならば、社会や国家は「公」となる。個人はこうした多層的に展開する同心円の中にいるため、常にいろいろな身分の重なりや責任の相互矛盾のような問題に直面する。しかし、東アジアの儒学者はまた「公」領域と「私」領域の徳行は、必ず「公」領域の中であってこそ実現すると考え、超越性を持つ「天理」或いは「普遍性」を持つ「天下」が、「公」領域と「私」領域の衝突を解く概念であるとしている⁸⁾。黄俊傑の考えによると、古代中国で「公」領域と「私」領域を通じさせるのは超越性をもつ「天理」であり、従って、「天理之公」は最も大きい「公」である。日本の学界でも同じような指摘がある。渡辺浩は『「おほやけ」「わたくし」の語義：「公」「私」、*“public”*と*“private”*との比較において』一文において、江戸時代の「公」「私」の構造の関係に対して相対的意義をもつ論述をしている。彼は、大きな「おほやけ」（公）の中に複数の「わたくし」（私）が存在し、この「わたくし」も、その中の更に小さな「わたくし」に対しては「おほやけ」となり、相対的な「おほやけ」と「わたくし」の連鎖をなして、最も小さい「わたくし」まで続くと考えている。（ただし、彼は最小の「わたくし」

8) 黄俊杰《东亚近世儒者对“公”“私”领域分际：从孟子与桃应的对话出发》（参照：黄俊杰、江宜桦编《公私领域新探：东亚与西方观点之比较》，上海：华东师范大学出版社，2008年，第97-98頁）

が何であるかは明らかにしていない) よって日本では「下」が「上」の為に何かすることを「奉公」といい、主人を持つ武士を「奉公人」という。当時の日本語において「おほやけ」とその漢字である「公」の主な意味の中に人民はなく、中国の王朝と異なり、「おほやけ」としての存在が「民」の為の存在であると標榜することはなかった。「奉公」は常に上に向けてであり、「民」は「おほやけ」のために存在していると言ってもよい。このようにして、江戸時代の公私の関係が基本的に、「私」が「公」の為に存在しているという構造的特徴が明らかになっていた⁹⁾。以上が中日の学界における諸見解である。「公」「私」の相対的特徴に注目しているとはいっても、そこに更に踏み込んだ深い哲学的探究はいまだ行っていないのだ。

黄俊傑に関しては、彼は「公」と「私」の相対性に着目しているが、その相対性が示されているのは、ただ単に超越的な「天地之公」の「天理」が何のために生み出されたかという問題を指摘するためだけであった。一方、渡辺浩は「公」と「私」が相互に包含していることにまで着目し、両者の関係を明らかにしたのである。しかし、彼は「公」と「私」の転換が持つ哲学的意味を探究し示すことはなく、ただ問題を確認して、江戸時代に存在した「私」が「公」に属するところから存在している、即ち「私は公のためという目的で存在する」という構造的特徴を示しただけであった。そうだとっても、二人の学者の共通点をも見逃しててならない。というのは、両者とも「公」と「私」を外向きの問題としてだけ理解し、それが対応している外在の基準をもとに、「公」として、もしくは「私」としての問題を見ていることがわかるのである。しかしながら、ただこのように「公」と「私」がどのような存在に属しているかを認識するだけでは、明らかに不足している。これも両者が「公」「私」の現象の分析と理解に留まっているだけで、「公」「私」の本質の原因がどこにあるかを深く探究することがまったくないのだ。

二、ディオゲネスの広場での自慰

「公」であるか「私」であるかを確認するとき、まず探究すべきもっと大切な要素がある。それは「公」や「私」がどのような即自的存在であるかということである。世界のすべての「公」は、「私」の拡大・発展した存在を基本として成り立っているため、「私」の複数性、社会性、世界性の存在がなければ、所謂「公」は現れない。このため、「私」の最小存在としての、または最初としての絶対自我の状態（以下、本文はこれを「元私」と命名し、論述する）がつかるところのような存在なのか、これはまず最初にはっきり

9) 渡辺浩『「おほやけ」「わたくし」の語義：「公」「私」、「public」「private」との比較において』（参照：佐々木毅、金泰昌編『公と私の思想史』、東京：東京大学出版会、2001年、第150-153頁）

と定めておかなければならない哲学的課題である。一方、「公」は全て「私」の展開によって構成されているから、その存在限界についての確認は不要である。よって「元私」がいったいどのような存在であるかを探究すればよいのだ。

普通我々は「個人」を「私」の最小単位とし、現在に至るまで「公共哲学」の全ての研究は、基本的にこうした認識を基にして展開している。しかし、個体としての人間はまだ最小の「私」ではない。というのも、一人の人間の身には、まず父母、兄弟姉妹がいる、また人種、民族、職業、所属する社会団体、政治団体、宗教団体、最も小さいものではどの家庭に所属するのか等といったものが付帯するからである。これらは個体としての社会的「我」の存在の中に含まれるが、それは人間がこうした関係を離れて生存することは不可能だからである。しかし、ある一つの状態が「私」の最小の範疇に属するとみなすことができる。それは個人が即自的存在にあり、自己の心の世界に向かい、社会性や世界性を拒否して存在しているときであり、この時に最小単位の「私」がやっと現れるのである。この問題に関して、中国明代の李贄は「夫れ私とは人の心なり。人必ず私ありして後其の心を乃ち見、若し私無くんば則ち心無きなり」と鋭く指摘している¹⁰⁾。つまり、「私」は「心」に向かったときに初めて現れ、「心」は「私」があつて初めて存在する。ただ、李贄は人間の現実行動がまず「公」との関連の「私」の基礎の上に立つものであることを説明しており、それは「孔子の聖が有ると雖も、苟も司寇の任、相事の撰無くんば、必ず一日其の身を魯に安ずる能わず」ということである¹¹⁾。明らかに、李贄は人間の社会性と世界性の進歩向上の為にこのような「私」の問題を提起したが、実はこうした「私」はまだ「公」に兼ねられている。人間は「心」の状態に留まってこそ、本当の意味での最小の「私」を獲得できるのである。ここで、ある極端な事例を用いることで、どのような状態が「元私」、すなわち「私」の最小範疇であるのか、を説明することができる。その事例とは、犬儒「ディオゲネスのアテナイ広場での自慰行為」である。

歴史の伝説によると、スィノプのディオゲネス（Diogenes、紀元前404-323）には奇癖があり、彼はよくアテナイ広場で周りに誰もいないかのように自慰をするのである¹²⁾。（以下これを簡単に「広場での自慰」と呼ぶ）このため、アテナイ市民たちの反感と批判が巻き起こった。彼はこれに反駁し、自分はただお腹を摩っているだけで、空腹時に腹を満たすように性欲を満たしているだけであり、何も大げさに驚く必要はないのだと宣言する¹³⁾。この問題に関して、それを結局どのように取り扱うかということは当然後世の討議

10) 张建业编《李贄文集》第2卷，北京：社会科学文献出版社，2000年，第626頁。

11) 同上。

12) ディオゲネス・ラエルティオス著、加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝』（中）、東京：岩波書店、1989年、第127-178頁。

13) 同上、第147-148頁、第167頁。

する話題となった。これが史実かどうかに関わらず、これが本稿にとってさほど重要ではないため、我々はただ何故このことが哲学者であるディオゲネスの身の上に起こったのか、或いは何故歴史が犬儒派哲学者にこのような話を関連付たのかを考えるだけである。しかしもっと大切なのは、この伝説の記載を用いて「公」「私」の問題が持つ哲学的意味を探究することに有効である。

よく知られているように、犬儒学派の主張は善と禁欲の追求であり、彼らはソクラテスが追求した善を節制と禁欲の生活であると理解した。この学派の創始者アンティステネス（前445-360）の弟子として、及び犬儒派の代表人物として、ディオゲネスを取り巻く伝説は多い。最も有名なものは、彼に対するアレキサンダー大王の助けを断ったことであろう。それは、大王が破れた衣服を身に着けて木桶の中に住んでいるディオゲネスを見て、何か助けは必要ないかと尋ねたとき、彼の答えは「どうか、私を日陰におかないでいただきたい」であった¹⁴⁾。ディオゲネスは、人間が自然の本性に適合する生活を選択し、全ての物質的名利的欲望を捨てるべきであると考えており、これが彼の禁欲と節制ということになるのである。よって彼は高貴な出自や盛んな名声等をあざけ笑い、自身がヘラクレスと同じく、全ての世俗的なものに勝る自由を愛してやまないのであると宣言した。当然のことながら、ここには疑問が出てくる。禁欲を唱うなら、何故彼は自慰をするのかと。実は彼の言う禁欲とは、物質や名利的欲望を禁じるのであって、性欲はお腹が空いたらご飯を食べるのと同じで、自然に必要なものであり、彼の禁欲主義の原則には背かないのである。まさにこのため、彼のアテナイ広場の中央での自慰という伝説が生まれたのであり、それが事実なのかどうかは結局は知りうるところではない。

たとえこの伝説が史実だとしても、犬儒主義者の代表として彼がとった行動も完全に非難するにはあたらない。それは、犬儒派哲学者についていうと、自分の存在は既に社会的な習慣、風俗、評価及び様々な政治形態を超越しているからである。彼らからすれば、人間がある社会原理や政治原理に基づいてそれに適した行動をとらなければならないということはなく、自分が何某かの都市国家の市民に属するとは全く考えていない。正にディオゲネスが「世界市民」を以て自己を措定したように¹⁵⁾、いずれの政治形態や社会形態も彼らに対しては無効なのである。彼らはただ自分の生きる世界だけを認め、現実の政治活動や社会的生存は全て拒絶しており、世俗世界の羞恥心はディオゲネスには存在しなかった。よって、彼はアレキサンダー大王の同情を拒絶することができ、それは彼からすれば、政治世界の中の王者は存在せず、彼の存在がどんな政治制度の形態にも属さなかったからであり、また同様に、周りに誰もいないかのように広場の公衆の面前で自慰をしたの

14) 同上、第141頁。

15) 同上、第162頁。

も、社会的習慣や価値判断と彼が無関係であったからである。彼はただ一人の人間として考えることのできた動物であり、動物と同じように自然に従って自由な生活を求めた。一匹の犬が町中で尿をしたり交配したりしても誰も責め立てないように、犬儒とおなじ生活を求めるディオゲネスの「広場での自慰」は、社会風習や礼儀規範を以て評価できないのである。よって、レイモンド・ゴイスの分析による「ディオゲネスの広場での自慰」が「儀礼的無関心 (civil inattention)」や「関心を逸らせる可能性 (disattendability)」という社会学原理で分析するが¹⁶⁾、これらは社会学者や倫理学者の読み方であって、ディオゲネスの行動の判断原則には符合しない。ディオゲネスにしてみれば、アテナイ広場のような「公共空間」と自分の生活の場である「私的領域」の区別は存在しない。アテナイの街道、体育場、広場、自由市場などは全て彼の私的領域であり、もともと「公」と「私」を分けていないのだ。ここにおいて、「ディオゲネスの広場での自慰」という行為があつてこそ、我々は絶対的で純粋な「私」、即ち「元私」の世界をみることができる。ディオゲネスの「広場での自慰」は明らかに人間としての一切の社会的属性を捨て去っており、それはただ即自的な存在であり、ヘーゲルの『精神現象学』の言葉を借りて表すならば、これは俗世間と無交渉な状態となる。

しかし、ここは一つの問題が生じてくる。というのは、ディオゲネスのこのような行為は、ある意味人間の「動物的」行為に過ぎないのである。言い換えれば、ここでは人間としての特徴は表れていない。動物は自慰をせず、人間であつてこそその行為ではあるが、このような行為だけを「元私」の本質として、人間の「私」の全ての内包を示しているとは考えられない。ここでは人間の人間としての存在の自覚はほぼ全て捨て去られ、ただ動物の持つ自然の生存状態となってしまう。この意味では、前述した李贄が「人間の心」を「私」の顕現であると理解したことは、「元私」の本質的特徴であろう。というのも、「心」は個体に属しているため、家庭を「私」の存在としたときと比べると、より本質的な「私性」を持っており、すなわち、ここで「私」の存在を人間存在の最小範疇に引き戻しているからである。

それでは、何故ディオゲネスのこのような行為が、既に「私」の絶対的意味を備え、原初的な「元私」の本質を呈しているのであろうか？

三、原初的「元私」の本質

所謂原初的な「元私」とは、最小の「私」を指し、表現の必要性から筆者がそれを「元私」と名付けた。「元私」の本質は全ての社会的、世界的な出身、身分、職業、所属する

16) レイモンド・ゴイス著、山岡龍一訳『公と私の系譜学』、東京：岩波書店、2004年、第11-30頁。

家庭、社会関係、政治組織、宗教信仰などを捨て去った、ただの動物的生命の存在である。しかしまた、動物の絶対的動物性とは違い、人間の感情、知覚、行為、思想、理性を擁した存在でもある。ただ、この感情や思想等は、外界の如何なる社会的世界的な制限も受けず、ただ自己の内心の感情と知覚の動きの中に留まる。例えば、一人の人間が世界を見る時、見える世界と見る世界は異なる。「見える世界」とは、人間の周りの外在する全ての事物を指し、その存在からすれば、全ての人が見えるはずで、ここでの全ての人には（盲人は除いて）区別がない。一方、「見る世界」とは、一人ひとりの内在する感情、知覚、更には審美等が無意識的に働いており、個人の無意識の中にその人が選び「見た」ものが現れる。ここに現れたこうした個体の差異は、一種の「元私」として認識されうる。もしも「元私」が確立されうるのであれば、少なくとも2つの条件が必要であろう。第一に、対自性を拒否して絶対的な即自状態。第二に、即自かつ対自性を超越した自足状態である。こうした纏めは、当然ヘーゲルの人間意識発展の弁証法論理における3つの契機の区分から借用している。それは人間存在における「即自」、「対自」、「即自かつ対自」の3つの区別、即ち所謂正反合であり、否定の否定という肯定的自我を定立する意識発展の過程なのだ¹⁷⁾。

第一に、対自性を拒否して絶対的な即自状態とは、どのような状態であろうか？ 例えば一人の人間の存在は、一般的にその社会関係、身分、職業、信仰などからの規定を必要とする。自分の性別、種族、家庭、政治、信仰などによって「私は誰」であるかという自我が確立される。しかしながら、こうした外部条件に制約された「我」というのは、基本的に「対自」という存在の前提のもとで自己を確立した存在である。こうした個体存在の「私」は既に媒介存在としての外部世界の内容を含んでおり、この「私」は既に「公」を含んでいるため、純粋で原初的な「元私」の性質が失っていた。一人の人間が全ての外在的制約を止揚し、完全に自分の生命の自然状態に基づいて自己存在を確立した時、やっと原初的な「元私」が現れる。「ディオゲネスの広場での自慰」において示された「私」は、こうした性質をはっきりと備えている。彼の行動の中では、誰の息子であるとか、誰の知り合い・友人か、どの都市の市民か、何の宗教の信者か、といった自己の社会的属性を止揚している。こうした社会属性、さらには倫理属性、精神属性も存在せず、ただ個人として他の動物と区別された一個の生命体で、自然状態で自然なままの欲求を満たしているだけなのである。外部からの対自性に含まれる全ての条件、身分、行動を参照することなどここでは全く消失してしまっており、ただ純粋で絶対的な即自性が存在するだけで、アテナイまたはクリントスといった古代ギリシャ都市の広場、市場、競技場等の公共空間において、自分を「犬」(Kyon)と呼ぶような自足性の生活を過ごした。

ディオゲネスの「広場での自慰」によって示された「私」の原初性から、アリストテレ

17) ヘーゲル著、金子武蔵訳『精神現象学』(上巻)、東京：岩波書店、第396-424頁。

ス「実体論」における「第一質料」(prote hyle)の存在が想起される。「第一質料」が「第一質料」たる所以は、この「質料」(hyle)が如何なる「形相」(eidos)も目的として運動を生じず、始終「可能態」(dynamis)に留まるからである。よって、その存在は「現実態」(energeia、「実現態」とも訳される)或いは「完成態」(entelecheia、「現実態」とも訳す)を持たない。ディオゲネスの「広場での自慰」によって示された純粋な「元私」の生存形態は、「可能態」としての「第一質料」と同じように、社会性への発展、すなわち「現実態」を持ちえない存在である。つまり、この「元私」は「社会性」を持たないため、所謂「世界性」の外延もなく、「即自的」な、そして社会的実体のない「潜能」のような存在状態にある。それはどんな社会的、世界的なものを目的とした運動もなく、即自かつ絶対自足の自由状態におかれているのだ。

ただし、前に述べたように、ディオゲネスの「広場での自慰」は強い動物的特徴をもっているが、これだけを「元私」の全ての本質であるとするのは、人間が人間として存在している全ての意義を備えているとは言えない。従ってここでは、「広場での自慰」は人間存在の完全なる「即自性」の内包を表わしているため、「元私」の「表現性」の一つの事例とした。それはつまり、人間としての個体存在が、如何なる外的「対自」要求の制約も受けず、一切の家庭、社会、政治、宗教等の制約をも捨て去って、ただ個人の価値観、世界観によって独りで生きるというところにある存在意義である。当然、彼の「広場での自慰」だけを「元私」の全ての本質とするのは間違いで、彼の人間として備えるべき自覚の覚醒も必要である。そうなるこそ、「元私」の全ての内包を呈することになるのである。よって、ディオゲネスのもう一つの行動事例を取り上げる必要があり、それが人間としての自覚の内容を示す行為で、人間の「元私」の本質を補完している。

伝説では、ディオゲネスが広場においてアテナイ市民に向かって「人間が如何に生きるべきか」を演説しようとした(以下、簡単に「広場での演説」と呼ぶ)時、人々はそれを無視し立ち去ろうとした。彼が口笛を吹くと、人々は戻ってきて周りを取り囲んだ。彼はそれに対し、人間は意味のある音には無関心であるくせに、全く無意味な音には注意を払う、と非難した¹⁸⁾。明らかに彼は人間として存在し、生きる意義に対する探究は真面目であり、ただ単に動物と同じような存在、即ち外界に対して本能的に反応するだけの存在ではなかったのだ。彼は、人として「如何に生きるべきか」を真剣に考えているのである。これはつまり、人間としての「元私」的存在状態は、「対自性を拒否する絶対的即自性の状態」を離れなければならない、外界との交流を通して、人間としての生存意義を明確にし

18) デイオゲネス・ラエルティオス著、加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝』(中)、東京：岩波書店、1989年、第132-133頁。また、山本光雄著『ギリシア哲学者列伝』、東京：清和書店、昭和十一年、第141-142頁を参照する。

なければならない。ということは、原初性の「元私」にはもう一つの要素が必要となるのだ。それは「即自かつ対自を超越した自足的状態」、つまり自己の社会性、世界性の獲得によって自身が人間存在として存在していることを示すことである。

第二に、所謂「即自かつ対自を超越した自足的状態」とは、即自性から出て、対自性の確認を経た後、再び「即自かつ対自」の存在へと戻り、さらにこうした他者意識を持つことを超えて、自己存在の差異性を求める自足的状態を指す。例えば、ディオゲネスはアテナイ広場で周りに人がいないかのように自慰をすることで、一切の社会性や倫理性の束縛を捨て去ると同時に、全く恥じることもなく、堂々として人々に対し、「人間が如何に生きるべきか」を演説しようとする事ができた。彼のこのような行動そのものは、一般社会の風習や規範からいうと、全く成立するものではない。人間は、全ての外的束縛を否定し、自分の価値観、世界観に従って生きたとき、誰も自分を批判し制限する存在とはなれない。若しくは、自分が他者に対して謙遜な姿勢で生を営み、取り組んでいることを前提に、他人を教育する資格を得、他人に向かって、如何に生きればという教えは初めて説得力を持つのである。つまり、このような人こそが人間がどのように生きるべきかを伝授する道理を身に付けるようになる。人間とはそのどちらかであろう。しかしながら、ディオゲネスに関しては、この両方が矛盾なく統一されているのである。彼は人間としての羞恥心を超えることができ、同時に他人に対してさっぱりと率直に人間の生としての共通性、即ち如何に生きるべきかという大原則を語る事ができたのである。まさにアリストテレスの「純粹形相」のように、如何なる「形相」も目的とせず、自己を觀照しながら存在し、また全ての「質料」の「形相」として、全ての「質料」がそれを目的として運動するのである。このような運動は「質料が形相を目的として」運動を生じるという相互関係を超越し、それ自身が全ての存在の目的であり、またそれは潜在化する可能性を持たず、永遠の現実態であり、「不動の動者」となるのである。

上述のように、ディオゲネスは「自慰」と「演説」を身ひとつに合わせて矛盾のない存在であり、それはアリストテレスの「純粹形相」の存在に似ている。このため、ディオゲネスの「広場での演説」は、「広場での自慰」で示された「私」の性質とは違う原初性の「元私」のもう一つの性質の典型事例である。これは、「即自かつ対自を超越した自足的状態」の内包を含んでいる。というのも、即自かつ対自の自足的状態は既に完成した自他意識を包含しており、「広場での演説」は単なる自己の思い込みの行為であって、自他意識の確立を超えているからである。

具体的には、「純粹形相」がその下位「質料」としての「形相」を基にしており、自身はそれ以上如何なる「形相」も目的として運動するものではないように、ディオゲネスが「広場での自慰」と「広場での講演」を矛盾なく自身に統一していることも全く同じである。その行為として、一方では自分の「広場での自慰」で自己満足しており、こうした行

為は社会性や世界性を持たないため、一方は永遠の「可能態」であるが、自身に対しては永遠の現実態ともなる。他方で、彼の「広場での演説」は自分の人生を手本として人々に「人間がどう生きるべきか」を語り、こうしてその行為が他人の生き方の目標とされ、(形相と質料の関係のように)他人を自分より下位の存在とし、自身は自分だけを観照して運動するのである。これは「倒錯した純粹形相」の構造である。つまり、ここでディオゲネス自身についていうと、その「元私」の存在は「可能態」の「広場での自慰」が「現実態」として存在し、「現実態」の「広場での講演」が実現できていないために「可能態」となって存在している。しかし、両者の結びつきは、「即自かつ対自」の存在が対象存在との相互関係を基本としているため、「即自かつ対自」の特徴を既にはっきりと超越している。「倒錯した純粹形相」構造は、こうした互いの対象性を超越しているので、「即自かつ対自を超越した自足的状態」である。ここで「広場での演説」は原初性の「元私」としての更に高い存在形態となり、その行為の「元私」は、「元私」の全ての本質を完全に表わしているのである。

四、「公」「私」と克服できない相対性

何故ディオゲネスに「広場での自慰」以外にも「広場での演説」という行為ができたのか。つまり、原初性としての「元私」が何故この両面の表現を必要としたのかである。これは前に述べた如く、「広場での自慰」の行為は動物と同じであり、他の動物はたとえ性欲があったにせよ自分から自慰をしたりはしないが、人間の自慰はたとえ意識的であっても、私的領域でない場所、公共空間で周りに人がいないかのように実践するのであれば、その行為はやはり普通の動物の行為と異ならない。「広場での自慰」は人間の行為の普遍的意義をもたないのである。しかしながら、ディオゲネスは人間であり、人間の自覚もある。だからこそ「人間は如何に生きるべきか」ということを考えが必要である。よって、「広場での自慰」と同時に「広場での演説」があつて初めて、人間としての属性を備えることができ、一人の人間が備える理性を表し得たのであつた。こうした原初性の「私」があつてこそ、人間の「元私」の本質が備わるのだ。

ハンナ・アレントはその代表作『人間の条件』の中で、「他者性と差異性は、人間においては、唯一性となる」と指摘している。人間が人間たる所以は、人間が自分の「他者性」を認識できると同時に、自分の「差異性」をも意識することができるからであり、それは他の有機生命体にはできないことである¹⁹⁾。ディオゲネスの「広場での自慰」は人間の「差異性」を否定し、また人間の「他者性」も否定する。つまり、人間の差異性は必ず

19) ハンナ・アレント著、志水速雄訳『人間の条件』、東京：筑摩書房、1994年、第287頁。

自分を動物と違う人間であると意識することであり、動物と同じように羞恥心もなく自然な状態に従って行動することはできない。更に、彼の「広場での自慰」行為においては一切の他者も存在しないのである。友人や知人がいるかいないか、或いは知らない他人が広場を通り過ぎ、彼の行為を見て不快に思ったり反感や嫌悪感を抱いたりしないか、自分の行為が社会の基本的行動規範を壊していないか、全ての公共空間を私有化したり等といったことは、他者の存在があり、更に人間の「他者性」を承認したという前提のもとに初めて確立される自我意識なのである。だが、ディオゲネスの行為は既にこうした社会性と世界性の規約を超えている。たとえ彼が自分を正当化する理由を見つけたとしても、社会一般における高貴や名誉という価値判断を蔑視し、社会と倫理を無視しているのだ。こうして自分の社会的身分、倫理的身分、政治的身分等を捨て去り、自由と善の生き方を獲得すると思われるのだ。しかし、彼が自分でこうした人生が人間として最も追求する価値があると考え或いは認識した時、人間の自覚的表現として、人間としての職責を果たさなければならず、彼は全く羞恥心もなく自覚的に「人間は如何に生きるべきか」を語りたいと思い、自分の「私」の身分がここで「動物性」を超越することになる。だが、彼の「広場での自慰」が解消されない限り、彼の「広場での演説」は人間存在の「他者性」や「差異性」の自覚を完全に獲得することはできない。「演説」は広場の市民と自分が同じく人間であることに基づいており、人間の存在という面からすれば自分との違いはなく、「人間が如何に生きるべきか」を誰とも認識しなければならないから、彼は演説をしようとしたのだ。ここに人間と動物との違いという意識は存在するが、人間同士の違いという内包はない。彼が「広場での自慰」をしているとき、他者はいまだ存在しておらず、彼の個人的行為に干渉することはできない。他者の存在を認めるならば、他者の不快や反感を受けなければならないが、彼は全く受けることなく、むしろ他人に反駁した。

しかしながら、注意すべきは、ディオゲネスの「広場での自慰」と「広場での演説」は同時に行われたものではなく、実践においては乖離していた。つまりディオゲネスが「広場での演説」をしようとしたとき、「広場での自慰」はすでに解消されていた。これは一方が彼の動物的時間で、他方は人間としての時間であり、2つの時間は入れ代わることができ、一人の人間の行為においては自分で論理付けることができ、こうしてディオゲネスの2つの行為は原初性の「元私」の本質を備える。ただ問題は、一旦「広場での演説」を単独行為として行くと、ディオゲネスの原初性の「元私」はすぐにその絶対的即自存在を失い、相対性へ向けた転換の運動に入ってしまうのである。

具体的にいうと、ハンナ・アレントの人間存在に関する定義は、ディオゲネスの2つの行為が同時に起こった時については無効となる。それは「他者性」と「差異性」を備えた自覚が人間存在のしるしだからである。ハンナ・アレントのこうした認識は、人間の社会性と世界性の追求を前提としている。よって、ディオゲネスの2つの行為に表れた「私」

の絶対性は、既に人間の「唯一性」を失ってしまっている。しかし、ハンナ・アレントはまた人間存在は「共通領域」が必要だと考えている。彼女は言う、「世界の中に共に生きるというのは、本質的には、ちょうどテーブルがその周りに坐っている人びとの真中に位置しているように、事物の世界がそれを共有している人びとの真中にあるということの意味する」²⁰⁾と。これによって、人間の絶対的原初性の「元私」の存在は、「公」を目的とし、「公」の参照系の中に入り、こうした「元私」こそが人間の真の「私」の意義を持つのである。というのも、人間は「相対的」存在でしかないからである。絶対性は理念でしかなく、その基準は人間が持つものではない。絶対性は実践領域において具体的な一個人の「元私」が持てる行為ではないのだ。正にこのため、ディオゲネスの「広場での自慰」の行為と「広場での演説」の言論の間に衝突が生じた。彼は人々に「人間は如何に生きるべきか」を伝えようとしたが、人々は当然耳を傾けずにその場を立ち去った。「広場での演説」を行おうとするの時に、「広場での自慰」が完全に無くなっていて単一の過去の行為であったにも関わらずだ。問題は、一旦ディオゲネスの行為が言論空間に入ると、彼の「広場での演説」は社会性と世界性の意義をもち、ここで彼は「他者性」と「差異性」を得たと同時に、即刻相対性としての存在に陥ったのである。「公」の世界がすぐに目の前に現れ、自分の絶対的な原初性の「元私」は瞬間に消えてしまった。

以上の分析から、人間の世界においては、絶対としての「元私」と純粋な「公」はともに存在しないことは明らかである。「公」が相対的なものであることは疑う余地がなく、全ての「公」は「私」の性質を含んでおり、ただ規模の異なる「公」と「私」が転換しているだけであり、運動、発展するものなのである。「私」も同様で、ディオゲネスの行為のように絶対的な「元私」状態があるように見えても、つまり「広場での自慰」と「広場での演説」という2つの行為を一人の人間の中で折り合いをつけることができるとしても、彼は人間であって、人間として備えている社会性や世界性から離れることはできない。たとえ彼が動物と同じような生き方を選んだとしても、飲食・服装は必要であり、いくら粗末な食事や破れた衣服であっても、それ自体は社会性や世界性を持っている。況や彼は言葉を通して他人と交流しなければならない（「演説」のように）のである。その「元私」の絶対性は人間としての存在の中で自然に崩壊し、必ず「公」に向かって発展する。この意味では、人間は「心」にかえて、外的条件や要素等の束縛を受けない、人間としての「初心」に留まってこそ、真の「元私」に遇うことができるのかもしれない。

附記

本稿は中国人民大学科学研究基金重点項目（プログラム番号：20XNL020）における一成果である。

20) ハンナ・アレント著、志水速雄訳『人間の条件』、東京：筑摩書房、1994年、第78-79頁。