

生きること自体が「誤り」である生命について

古賀, 徹
九州大学大学院芸術工学研究院 : 教授

<https://doi.org/10.15017/4843151>

出版情報 : 哲学論文集. 58, pp.81-106, 2022-09-22. The Kyushu-daigaku Tetsugakukai
バージョン :
権利関係 :

生きること自体が「誤り」である生命について

古賀 徹

二〇一一年、函館市内の産科クリニックにおいて、医師が出生前診断の結果を母親に誤って伝達し、母親がダウン症の子を出産するという出来事があった。その子は出生直後からダウン症に伴うさまざまな合併症に苦しめられて約三ヵ月半後に亡くなった。二〇一三年五月十三日、その子の両親は、「出産するか人工妊娠中絶をするかを自己決定する機会を奪われた」¹として、産科クリニックと医師を相手取って賠償を求め、函館地方裁判所に提訴した。両親はその損害のうち、両親自身が被った損害に加えて、生まれた子自身の損害、すなわち誕生から死に至るまでに子ども自身が味わった苦痛を含めていた。医師が正しく診断結果を母親に伝達していればその子は中絶され、したがって苦痛を感じずに済んだのに、医師のミスによってその子は苦痛を余儀なくされた。その苦痛は医師の錯誤を原因としており、したがって医師はその苦痛の賠償をすべき、というのが原告らの訴えである。だがこの訴えの内実を吟味してみれば、苦痛の土台となるその子の生命それ自体が、本来であれば発生すべきでなかったにもかかわらず、医師の錯誤によって欺かれて発生にもたらされたのであり、その意味でその出生と生命自体が誤りである、という主張がなされていることがわかる。

自己の出生や生存が誤りであり、したがってその損害を賠償せよと、その本人自身が主張する形をとって提起される訴訟

を「誤りに満ちた生命 wrongful life」訴訟と呼ぶ。函館の訴訟については当の子ども自身がすでに死亡しており、したがってその子自身が原告となっていないわけではない。しかしながらその両親が、子どもが中絶されていれば回避できたはずの子ども自身の損害を訴えの内実を含めていることから、この訴訟はロングフル・ライフ訴訟の論理を内包していると言われる。本論文は、(一) この訴訟における原告の主張の論理を確認し、(二) この問題に関する主要な先行研究と生命の価値条件に関するいくつかの見解を批判する。そのうえで、(三) 西田幾多郎の無の思想が生命の価値条件というこの困難をいかに乗り越えうるかを検討する。また同時に、(四) そうした無の思想をめぐるある変質がこの訴訟の原因となったことを示し、(五) この訴訟の判決文と原告の言説を分析することを通じて、(六) 謝罪と責任に関する近代的概念の批判をこの事例に即して示すことにしたい。

一、誤りに満ちた生命

剥がれた皮膚はどれほど痛いだろうか。光には腹の上でステーキを焼いているような痛みのように思えた。大人でも涙を流す骨髓穿刺を何度もされてどれほど苦しいだろう。息をすることさえ困難で、排便も一度もできずに、どんなにっらいだろうか。包帯でぐるぐる巻かれて動かないようにされた手をどれほど自由に動かしたいだろうか。それなのに、苦しい処置をされても泣くことさえもできない……。(河合、四四頁)

ノンフィクション作家の河合香織はその著書において、ダウン症に伴う合併症のゆえに腹水がたまり、お腹が膨れ上がって腹の皮が脱皮するように剥げてしまった生まれつきの天聖(実名)と、その子を眼前にした母親の光(仮名)の気持ちをおののように記述している。

二〇一一年九月一日にこの世に生を受けた天聖は、一過性骨髄異常増殖症を患っていたが、同年一二月になると血液の凝固機能が低下する播種性血管内凝固症候群を併発し、輸血が繰り返される事態となった。「痰を取るだけで出血し、口中が鮮やかな赤色に覆い尽くされる。尿道からも出血し、尿も真っ赤になった。体のあちらこちらから内出血して、体全体が紫色に変わっていた」（河合、四六頁）。徐々に肝機能が悪化して肝繊維症を発症し次第に肝不全に陥る。肝繊維症に由来する門脈圧亢進により脾臓腫大および腹水貯留が進行し、腹水が肺を圧迫したことにより呼吸が困難となり、人工呼吸器を装着するに至った。さらにはダウン症に由来する胸腺形成不全、肺化膿症、瀰漫性肺胞障害の症状が出現し、無気肺の状態となり敗血症を併発、肝不全を直接の原因として一六日の午前零時八分に天聖は死亡した。³⁾

短い生涯で風呂に入ることが一度もなかった我が子。病院で沐浴をさせてもらった。血やテープの跡がたくさんついて傷だらけになった体を、光と晃は「天ちゃん、お風呂はあったかくて気持ちいいね」と声をかけながら丁寧に洗ってあげた。水が溜まった頭は大きく腫れあがり、腹の皮膚はめくれ落ちている。それでも、もう、痛くはないんだと思うと、光は悲しかった。（河合、四九頁、傍点古賀）

その後、光は病理解剖に同意する。光は函館五稜郭病院から天聖を自宅に連れ帰り、天聖のために買った大きなクリスマスツリーの前で、居間で、家の中のあちらこちらで一緒に写真を撮った。「ここが家族みんなで過ごしたり遊んだりする居間だよ。ここがお兄ちゃん、お姉ちゃんと一緒に寝る寝室だよ。ここは水遊びができるお風呂だよ」（河合、五四頁）そのように光は天聖に話しかけ、絵本を読み聞かせ、子守唄を繰り返して歌い続けた。そのようにして「三人のきょうだいたちと天聖はみんなで布団を並べ、初めてであり最後でもある夜を過ごした」（河合、五五頁）

光と晃が函館地方裁判所に訴えを提起したのは、二〇一三年五月一三日のことであった。両親は、医師の過誤により中絶

の機会を奪われたことなどによる慰謝料として各五〇〇万円、つまり両親に対する損害として総額一〇〇〇万円を請求した。そしてそれに加えて両親は、天聖自身に、関する損害慰謝料一六五万四五〇〇円および死亡慰謝料二〇〇〇万円も請求した。ここで前者の請求は、検査機関からの通知書の内容を一部見落として検査結果を医師が両親に伝達したことに起因して両親自身が被った損害・苦痛への賠償である。両親は正しい検査結果を知る権利があったのだから、医師の錯誤に起因する苦痛や機会損失、損害を医師が賠償することはそれほど不可思議なことではない。

これに対して後者の請求は、医師の錯誤により中絶する機会が失われたことによって天聖自身が被った苦痛に対応するものであり、その損害の相続者としての両親が代理で請求するものである。この請求について天聖を主語として論理的に敷衍すれば次のような形をとる。自分は本来中絶されるべきであった、にもかかわらず医師の錯誤によって自分は生まれてしまひ病氣と死の苦痛を受けたのだから、その損害相当額を相続する両親が自分の代理者として医師に請求する。

このように、自己の生命そのものの不当性をその本人が主張して医師を訴える訴訟を「誤りに満ちた生命」訴訟と呼ぶ。函館のこの訴訟は、本人の代理訴訟の側面を持つ以上、誤りに満ちた生命訴訟の要素をその内部に包含するのである。

二、それを「誤り」とするもの

加藤秀一はこの訴訟が提起されるはるか以前に、存在しなかったと仮定される自己を想定する形で現在の自己の生存を否定するような思考類型を批判していた。加藤は、「私がない世界を私とその世界の内側から眺めることは不可能」だと論じ、「私がある中に存在しない可能世界の中にいる私」についての発話はそもそも不合理だといふ⁴。不在の自己を本人やその近親者、第三者が代理するときには、当の代理の対象となる項目が無である以上、その代理を制約する条件は存在せず、したがってそこにはどんなものも代人可能である。その代理主張はしたがって、真理についての判断を主張する資格をそもそ

もはじめから持たず、たんなる修辭的・政治的な効果を發揮するのみであると加藤は主張する。「存在しない者はいかなる意味でも語ることができないのだから、そのように非在者（死者や中絶された胎児等々）の名を主語として一人称でなされる発話はすべて、ある生者が自分の主張に特別な重みをもたせる効果を狙った（騙り）なのである」（同、三〇九頁）。この批判に従えば、天聖の両親の訴えは生者である自らの利害関心を、すでに死者である子ども自身に、つまりはその子自体が非存在であった可能性の空白の領域に投影し、そこに書き込むことによって、自らの主張を子ども自身のもので書き換えるものであり、そうすることで当事者効果を狙う「騙り」以外の何物でもないことになる。

この批判が精確に射抜いているのは、存在しないはずのものに実質的な内容を外挿する虚偽である。たとえばデイヴィッド・ベネターは、苦痛に満ちた生を生きざるを得ない主体とそうした苦痛から免れている非存在の主体とを比較することで、後者の比較優位を論じる。そもそも存在しなければ苦痛もないはずなのにわざわざ子どもを作ることは、あたかも他者加害原則に反するかのごとくにその子にあえて苦痛を与えることを意味し、したがって「害悪」と規定される⁵⁾。

ここで問題なのは、子どもの非存在においては子どもという主体自体が丸ごと存在しないはずなのに、この比較においてはその主体が苦痛ゼロを持つ主体 x としてすでに立てられているということである。実際に苦痛を持つ実在主体の X （存在論的条件）と非苦痛を持つ可能主体 x （構想された存在者）とを等位に比較するから、後者、つまり苦痛を持たない主体 x の方が比較してよいと言えるわけである。これは、論理的なフィールドそれ自体を成立させる主体 X という存在論的条件と、その論理フィールドの内部で構想された可能的存在者 x とを混同する存在論的誤謬であろう。経験による実証を超えた可能的存在者 x は、存在論的条件 X の内部で任意に構想可能であるから、 X は x を通じていかなる主張も無制約になすことができる。

たとえば両親は、論理的には、生まれなかつた事例に比較して、苦しみ抜いて死んでいったであろう天聖の生涯を肯定する評価もなしえたはずである。主体 x は、現世に生まれ出ることがなかつた場合には、さらに激しい苦痛の業火に可能世界

Xにおいて無限に焼かれ続けていたかもしれない。しかし医師の過誤ゆえに生まれ出て、この世で一定の修業を積んだがゆえに別の可能世界Yにおいていまや安らかに過ごしているという物語も構成可能なのである。これらの主張は、子どもの生命を否定するにせよ肯定するにせよ、いずれも経験による判断が及ばない不在のxに存在者の特定の価値観・世界観を投影し外挿するものである。この点でこうした形而上学的主張は、カントが『純粹理性批判』で言う意味で「越権」、すなわち「超越的」であるが、そうではないかのように装っているがゆえに超越論的誤謬であるといえる。

だが、こうした存在論的誤謬を指摘し、加藤のようにその発話を批判的に指摘するだけの立場は、他の生命の内側に入り込んでそれと共に生きるということと不可能にする。ひとは他者とよく生きようとすれば、必然的にかの超越論的越権の間際において、自分の経験や認識が及ばない他者の領域に何かを見て生き続けなければならない。カントが『実践理性批判』で言うように、実践的に要請される「客観的實在性 objective Reality」の次元にひとは行き当たるのである。

加藤は、非存在に依拠して発話者を特権化する「騙り」として、「戦争被害者の『無念』を掲げて次なる戦争への待望を正当化する人々」や、「胎児の『悲しみ』を掲げて中絶医の爆殺を仕組む人々」の例を挙げている⁶⁾。しかしながらこれが「騙り」であるとすれば、同一の認識論的批判に基づいて、〈戦争被害者の『無念』を掲げて次なる戦争の回避を正当化する人々〉も、〈生まれて来たかったよね、と中絶された胎児の『哀しみ』を掲げて、優性思想の次なる台頭を阻止しようとする強制墮胎政策の被害者〉の主張も「騙り」として同様に指弾しなくてはならなくなる。結局のところたんなる認識批判の立場は、死者や他者の苦痛を想像し、それに共感し、その人々とともにあるべき未来を模索する、代理者・継承者としての思考一般をも否定することにつながっていく。それはまさしく、不在者のことには言及すべきでないという、生まれ出なかつた、もしくは失われてしまった生命に対する共苦を一切否定した、他者の生から外在的であることをもって自己正当化をなす語り口を強化するであろう。かの存在論的誤謬は単純に回避すべきものではなく、誤謬に陥ることなく生きるべきものである。問題はそれをいかに生きるかである。

ある生命 x を「誤り wrongful」というためには、それとは別のところで立てられた判断基準に即してそう言われているか、その生命自身のうちに矛盾を含む場合かのどちらかであるように思われる。前者の価値判断は、たとえば家の繁栄のためには男子が生まれてきたのに女子が生まれた（またはその逆）など端的に外在的であり、したがってその価値評価は条件の次第によっていくらかでも変動するので、生命それ自体に対する価値判断の基準としては恣意的であると思われる。

これに対して、生命に内在的な矛盾を指摘する後者の場合、ある生命の形態が誤りとされるのは、生命それ自体のうちに特定の価値概念が本質主義的にすでに作り込まれている場合に限られる。というのも、生命の価値基準が生命自身にとってたんに付加的なものであったとしたら、その付加的条件を取り除くか、もしくはそれを取り除こうとする努力によって、当の生命はその矛盾を克服しその価値を実現しうるからである。そこからその属性を取り去ればもはやそのものが生命価値として存続しえないという、そうした本質論的条件を承認してはじめて、当の生命が、そうした価値基準を達成することが不可能であるにもかかわらず出生にもたらされた場合、その誕生それ自体を生命の本質に即して「誤り」といえる、のであるから。

たとえばアリストテレスによれば、生命を含むすべての個体にはある特定の形相が可能性として潜在しており、それを発現させ現実化していくことがその生命の本質の意味であり、自然全体の価値である。この価値基準は、古代的で有機論的、もしくは生氣論的である必要はなく、コナトウスの拡張や快楽の最大化といった近代的で機械論的なものであってもよい。このように考えてくれば、生命に何らかの価値や目的を本質主義的に見出そうとする実定的な倫理規範それ自体が、天聖の短い一生をそれ自体として「誤り」と認定する条件を形成しうることがわかる。

とはいええそうした実定的な価値基準を排除し、生命の尊厳、生命それ自身の存在価値を訴える立場もある。生命・環境倫理学の分野では、たとえばトム・レーガンのいう「内属的価値 inherent value」論がそれである。生命に価値があるのは別の何かの役に立つからではなく、それ自身が価値を持つからであり、それゆえにすべての生命は敬意をもって取り扱われる権

利を持つとレーガンは主張する。だがその内属的価値は、レーガンにおいては、生命の主体であるという条件をもち、生命の持つ一連の能力へと還元される。「権利論が提示する基準とは、生命の主体 subject of a life であるということ、すなわち、一連の心理学上の様々な能力（たとえば、欲求、記憶、意図的な行為、情動の感受）を全体としてその価値にふさわしいものとして指定する基準を意味する。少なくとも（哺乳類や鳥類）のような人間以外のある種の動物たちは間違いなくこれらの能力を保持している。それゆえ、これらの動物たちは生命の主体であり、権利論の観点からは目的それ自体として取り扱われるべきなのである」⁹⁾。

またポール・W・テイラーは「生命中心主義的倫理 life-centered ethics」を提唱する。この倫理は、人間の生命が複雑な生態系のバランスのなかにおいてはじめて成り立つことを自覚すれば、他の生物個体に対する人間の優位という発想は出てこないという考え方に立脚している。テイラーは「それ自身の善 a good of their own を有する存在者にのみ付属しうる」価値を「内属的価値 inherent worth」と呼ぶ¹⁰⁾。生物個体はそれ以外の物体と異なり、「合目的な活動の中心 teleological-centers of life」であり、それゆえにそれ自身の「幸福 well-being」¹¹⁾を持ち、内属的価値はそれを促進するものと定義される。だがこゝでも、尊敬の対象となる生命の条件として「合目的活動の中心」であるとか、その価値に「それ自身の善」を促進するという実定的条件が付いている。

レーガンやテイラーが一切の手段性や条件付けから免れた生命それ自体の価値について説くにしても、これらの概念はいわばそれ自身矛盾している。というのも、生命にはそれ自身の価値があると言った途端にその価値とはどのようなものが直ちに問題化し、それに実質的に答えようとするとその当の内属性の概念を棄損し、生きるに値する条件なるものをその内側から分泌してしまうからである。生命中心主義の建前からすれば天聖の人生はそれ自体として価値を持ち、敬意と権利を付せられて然るべきであるのに、かれらが露呈させたそれらの条件を容易に充足するとは思えない。生命それ自体の積極的価値を訴える主張ですらこうしたアポリアに陥るとするならば、それらと根底的に対決しうる思想を検討する必要がある。

三、眞の無としての場所

西田幾多郎は、一九二六年に書かれた「場所」という草稿的論文において、「有るものは何かに於てなければならぬ、然らざれば有るといふことと無いといふこととの區別ができないのである」¹³と述べて、一切の有の根底にその「於いてある」場所としての無を置く。西田は「關係の項」は「關係自身」に「於いてある」という。だとすれば、対象との關係としての個々の意識それ自体もまた、それらの關係をさらに深い次元で統一し、それらの關係を映し出す場所に「於いてある」ことになる。こうした西田の論述に従えば、意識対象として有るノエマから見ればそれを構成する意識作用ノエシスは無であり、しかし有としてのノエシスから見ればその統一的な場である超越論的自我は無であるということになる。そしてその統一者としての自我、もしくはコギトもまた、それ自身一つの有としてどこかに位置づくべきとすれば、その場所は「無」となる。生命の本質論的価値基準という本論の問題関心にこの記述を適用してみよう。生命の価値を経験的で内容的な条件、たとえば何かに役に立ちうる特定の機能・能力に定めることに対して、西田の場所論はそれらの属性が位置づく「場所」としての生命それ自体に焦点を合わせるものと解釈できる。生命それ自体の場所とは、あらゆる内容的な条件付けから免れており、それゆえ一切の実定的な規定性を持たない「無」である。それゆえにその無において生命はいわば無条件に、それ自体として輝くはずであり、それは生命中心主義のいう、生命に内属的とされる価値なるものにさしあたり合致しうるはずである。とはいえ、生命中心主義においてその内属性の基準がただちに問題化し、その内属性自身が破壊されたことを鑑みれば、ここでいう「無」もまた、実体的な規定性としての「有」へと容易に反転する危険を内包していると予想できる。

生命はそれが展開する「場所」、すなわち無、という条件において価値をもつという命題は、生命がたんに存在すること自体に価値があるという命題と倫理的に等価である。ところがそのとき、たんに有ること自体が価値をもつのはなぜかという弁

証法が必然的に生起し、根底であつたはずの無(条件)は、たとえば生命活動の主体性という実定的条件に置き換わるのである。こうした事態が生じるのは、実定的内容をもつた有を、(それではないもの)というかたちで形式的に否定し、その結果生じた無を尊嚴の根拠として機能させようとしているからであると思われる。その結果、無であるはずの場所こそが有とはいかなることか、つまり存在の意味、その形而上学的条件を実定的に供給する有効化の働きをなしてしまふ。だとすれば、その有効化する「無」の奥に、それを支えるさらなる無の「場所」が、より絶対的な尊嚴の場所としてふたたび要請されることになる。

このことに西田もまた気づいていた。有ではないという否定的形態によつて表現される無は、依然として有によつて規定されており、有にその根拠を持つがゆえに、その無は「對立的有」であり、「眞の無」ではないと西田はいうのである。「併し有るといふものに對して認められた無いといふものは、尙對立的有である」¹⁵⁾。有が無に移行しその無が有に移行する、このような繼起的变化を西田は「働き」と呼ぶ。働きの場所は「或内容を有つた場所、或は限定せられた場所」¹⁶⁾であり、西田によればそれは眞の無ではない。したがつて眞の無はそうした背進や働きとは無縁な「場所」でなければならぬ。

それでは眞の無はいかにして記述されるというのか。西田は次のように言う。「眞の場所は單に變化の場所ではなくして生滅の場所である」¹⁷⁾。変化とは有の外部に無の場所が設定されることにより生じるものである。これに對して生滅とは、有と無とがともにそこに位置づく包括的な「場所」を意味する。西田は次のように言う。「眞の無はかゝる有と無とを包むものでなければならぬ、かゝる有無の成立する場所でなければならぬ。有を否定し有に對立する無が眞の無ではなく、眞の無は有の背景を成すものでなければならぬ」¹⁸⁾。

振り返つてみれば西田はその初期の著作である『善の研究』において、一切を「純粹經驗」へと還元し、いうなれば世界総体がそこに位置づく場所としての意識、それ自体はもはや經驗による一切の対象化から免れているという意味での「純粹」な生の次元を説いていた。眞の無の場所とはさしあたりこの純粹經驗の次元を意味すると解釈できる。そこにおいては、

有無が転換する基礎づけの運動、つまり「働き」それ自体が無効化され、有と無との生滅、つまりその明暗をたんに「見ること」へと移行する。「類概念をも越えて生滅の場所に入る時、もはや働くといふことの意味もなくなる、唯見るといふの外はない」⁽¹⁹⁾。

本論の文脈においてこれは次のように解釈できる。生命を支える価値根拠を様々に仮構してもよい。しかしながらそれらはみな自らの生がいずれ消滅するという条件の下での仮構である。だとすれば、全世界がその場所で展開する生の基盤、その条件はすべて無の中に「於いてある」ということではない。というよりもむしろ無の場所は、いずれのときの自己消滅という未来のことだけではなく、また誕生以前の過去のことだけでもなく、いまこの生のただなかのうちに、そこに生起するすべてのものの根拠が究極的には失われているという仕方でも出ていると考えるべきであろう。そこで生きる者ができることといえば、自己に対する根拠づけの「働き」から離脱して、ただその生滅のうちにあつて生きながらにしてそれを「見る」ことだけである。ここでいう「見る」とは、自分の外部に何かを対象化しそれを知覚することではない。対象化不能な純粹経験の内部にあつて、その生滅と一体化し、それを自ずから意識すること、すなわち西田が言うところの「自覚」なのである。

西田のいう「眞の無」を論理的に展開すれば、まずは各個の生命が相互に完全に孤立していることになる。私がなした行為の意味は、のちの私によって振り返られ、その持続のうちでそのつど総括される。しかし私が死ぬということが私を戦慄させるのは、私が生きた生を確証し、それに意味を与えうる視点を私が完全に失ってしまうからである。たしかに近親者や、場合によっては読者が、私が生きたということを確証し、それに意味を与え続けるのかもしれない。だがそうした死後の他者といえども、私が死んでしまえば私に現れることは金輪際あり得ない。この目もくらむばかりの生の孤立、すなわち私がこの世界に確かに存在していたことを確認する土台が欠けていることを自覚して⁽²⁰⁾、人はその無を存在化しようとして物語を紡ぐ。それは宗教的なものかもしれないし、生命保険かもしれないし、家族の絆、家の存続なのかもしれない。だがそれは、

自らの生滅をたんに生きることを超えて、その奥に、それを支える場所として、類を立てることである。そのときわれわれは、「無」の場所に有を立て、自己の生を超越する歴史の物語、すなわち連続的な有のうちに安住しようとしているのである。

だとすれば生命の孤立は個体としての生命の孤立にとどまらない。ある対象はそれに対応する意識に現象する。言い換えれば、意識はつねに何ものかについての意識である。これはフッサール現象学における志向性の定義である。ある持続における意識作用の存在を確証し、それに意味を与えるのは、その持続とは別の後続する意識である。先行する意識は、自らの持続が切断されるとき、その存在を確証してくれる土台が不在であることに気づく。この無の穴を埋めるために後続する意識は、先行する意識を対象化し、その存在を支える。ここでは、前者が予感した無は後者によって存在化され、前者と後者は同一の主体における同一の存在の連続性の中にある、と思いなされる。

だが西田は、存在の根底に無が自覚され、その無が存在化され、両者が類同化するこの機序そのもの、そうした存在化する場の運動そのものを「働き」、つまり意識の作用と規定し、その類同化する意識もまた、それ自体孤立した一回限りの生にすぎないと考えるのである。彼のいう場所とは、そうした類同化する「働き」の内部で諸要素を包括するものとして構成される等質で空虚な空間ではなく、そうした空間意識自身もまたそうである生起と消滅、すなわち「生滅」そのものである。したがって生と滅とは、とある空間の内部に包摂されるのではなく、いかなる共通のものからも離れて、それ自体孤立し、したがって撞着矛盾しており、相いれない。と同時に、生そのものが絶対的に孤立していてその持続と存在性格が極限まで削られているという意味で生は滅であり、また生はそうした滅以外の形では生起しえないという意味で滅は生なのである。意識はその明暗を均すのではなく、それと一体化し、それをそれとして「自覚」するほかない。西田のいう真の無としての場所は、個体としての生命と生命とをつなぐ橋を破壊すると同時に、個体内部での意識と意識をつなぐ紐帯をも切断する。生は滅であり滅は生である。両者を架橋する橋はすべて、真の無を忘却することによって、無いところに有を仮構する「働

き」、すなわち意識の作用が拵えたものにすぎないのである。

このように考えてくれば、いわゆる生命の本質論的価値基準というものが、生命と生命、意識と意識とを類同化し、そこに一般者としての橋をかける「働き」によって構築されることがわかる。この橋をすべて切断するときそこに残されるのは、瞬間瞬間、相互に独立した刹那の意識であり、前者のそれを後者が支えることのない非連続の連続という意識のありようである。その非連続性において、その意識経験はフッサール現象学が言う志向性や「意識の流れ」、超越論的主観性といったものから決定的に区別される。

このような生滅の次元に立つときにはじめて、越権と無関心を同時に排除しつつ、なお天聖の生に完全なかたちで内在化することが可能となる。光は、自らの経験の領域の中に天聖の外面的ありようを見る。そこに映る天聖の姿は、一切の事後の評価をゆるさず、ただそこにあり、たんに生滅、明暗として展開する。光はそれと一体化し、それを対象化することなくその強度を生きるのみである。それを「悲惨」だと規定してしまえば天聖の生命は隠されてしまう。というのもそのとき、その生命は「悲惨」という意味で塗り潰されてしまい、その明暗は「悲惨」という類同性のなかに回収され、その生から外在化されてしまうからである。もがく天聖の姿は、その喜びも苦しみも様々な意味作用を光のうちに振りまいていく。世界内部の存在者とその意味を整合的に位置づける視界と視点そのものが、生まれて、死んで、変移して、破壊される。光がその主体性の核心をかくのごとくかき乱されてゆくのも、天聖が生きているからである。だからこそ、天聖が死亡して、もはや揺るがしてくる何ものもなくなったとき、「それでも、もう痛くはないんだと思うと光は悲しかった」のである。

天聖の生命にとって外在的であるか内在的であるかという二項対立以前の、まさに自他を貫くひとつの意識、その意識への内在は、加藤が主張するように存在しないものについての語りをはじめから禁止することはない。というのも、端的に「見ること」は、見られている者との自他未分化の状況にあるわけだから、その他者の主語を篡奪してそれを私の主語に挿げ替えることではないからである。むしろ「見ること」は、見ているというそのことを権限として、その視点の失調や混乱のさ

なにかにかえつて豊饒な語りパロールを生産する。それは、語りを統制する主体が成立する以前の段階において継起する目的なき発話であり、意思伝達的手段ではなく、いわば目的それ自体としての語りともいえるものである。その語りは失われた不在者である天聖を主語とするものでもありうる。加藤の批判する「騙り」からそれが区別されるのは、騙りが特定の意思実現の手段としてのみ存在し、その政治目的の達成によってようやく自らを充実化しうるものであり、そのかぎりですれ自体としては虚ろなままであるのに対し、語りの方はといえば、その目的を何ものにも明け渡すことなき充実それ自体として、自他の境界において突発しゆくものだからである。

また第二に、その語りはカントのいう実践的に要請される客観的実在性とも無縁である。カントによれば最高善を志向する実践がなされるとき、それが理論理性による越権、すなわち認識不能な物自体の領域に実定的な存在者を超越的に定立することであるとしても、例えば魂の不死（天国における天聖の幸福）のように、理性はその承認を回避不能な形で迫られるとされる。これに対して天聖が生きるありのままの姿を直視するときには、光は苦痛に貫かれても、かく天聖の感覚や意思をそこに感受する。それは想像や感情移入といった二次的な作用ではなく、まさしく自他の分化とその媒介以前のありありとした直観として第一次的に知覚されるものである。それゆえそこで想起され、かつ語り出される命題は実践的な客観性を備えるわけではない。というのも、そうした客観性が存立するのは、主客の分化を前提としてなお天聖の生がある理念へと目的論的に包摂されるときだからである。これに対して天聖を「見る」ということにおいては、理論的にも実践的にも目的論化する「働き」は停止され、合目的性の存立以前に知覚と言語がただ洪水のようにあふれ出てくるのみである。

四、無の維持しがたさ

「場所」論文において記述された「真の無」をそれ以降どこまで西田が維持しえたかという問題は西田研究の課題の一つで

あろう。西田は、有としてのコギトとその「於いてある場所」としての無という二項対立図式を超えて、「有無對立の立場から眞の無の立場に移る時、その回轉の點に於て、カントの所謂意識一般の立場が成り立つ」と述べる。いふなれば、カントのいう「意識一般」においては、有としての意識のうちに無としてのその場所が染み出している。カントにとっては「眞實在は認識對象界の後に形を潛めて、不可知なる物自體となる」。ここで西田はカントに対抗して、その「不可知なる」「眞實在」としての叡智界をあえて「無」と名指して、有と無とが入り乱れる「意識一般」を「眞の無の門口」と呼ぶ。

このような記述を読めば、西田が「純粹経験」の概念をここで「眞の無」としての「場所」へと引き継いでいることがわかる。純粹経験はたんに意識の作用、実体としての精神ではなく、否定的原理としての「眞の無」によって至る所を貫かれないわば多孔体のようなものである。それゆえにその「眞の無」を、有と入り乱れている意識一般から切り離してそれ単独で規定することはできない。意識はつねに「門口」に位置するのであって、そこを超えて向こう側の「眞の無」のただなかへと歩み入ることはできないのである。それゆえにその門口こそが意識の限界でありかつその唯一の境位となる。カントのいう「叡智的實在」は、意識の生によつて、その生にあつてのみ感受しうる自己否定的原理であるのにほかならない。ありとあらゆるところを、いわば浸透膜として、もしくは多孔体として無に貫かれていくがゆえにすでに意識は理論的意味で自己認識の根柢を喪失しており、それゆえにただ存在しているだけで実践的であらざるを得ず、それだけですでに「當爲」であり、「意志」ということになる。西田は言う、「無より有を生ずる、無にして有を含むといふことが、意識の本質である」。

プラトン以来の西洋哲学の伝統に従つて、カントが認識対象となる個別の概念から区別し、その概念をそれたらしめていく認識不能の何か、だが個別の概念において同時に意識される何かを叡智的實在、すなわち「眞實在」と名指したのに対抗して、西田はそれを「眞の無」と規定している。これはたんに呼び方の違いであつて、同一の事態に異なる無内容な名辞を當てているに過ぎないと思われるであらう。だがこの帰結はトリビアルではない。というのも、不可知な何か「有」と規

定される限り、それは現状の意識が消え去ったとしても存在するはずであり、意識はたとえ自らの生存を規制もしくは否定してでもなおそこに接近すべきより高次なエロスの目標となる。だがこれに対して「眞の無」の場合は、意識が己れを抹消してあえてそこに向かおうとしてもそれは「無」なのだからそもそもそこに向かいようがない。意識はいまの現状を超えるより高次な次元をすべからず断念して、ただひたすらに己の意識に内在し、それをあるがままに引き受け、そのありようを「自覚」し、それを「見る」ほかないのである。

だが西田は、このような意識への純粹内在、もしくは一切の根底的原理を拒絶した「眞の無」の立場を厳密に維持しえたとは思えない。というのも、昭和三年十月に書かれた論文「叡智的世界」においては、「一般者に三種の段階を區別する」と言われているからである。論文「場所」においては、眞の無が位置づく場所は超越論的意識一般と呼ばれていた。しかしながら数年後に書かれた「叡智的世界」においてその場所は一般者と呼ばれている。この微小な呼称の違いは実は決定的である。超越論的意識一般といわれるときには、その内部にさまざまな無が侵入しているありさまが端的に記述されているにすぎない。だがこれを一般者と呼ぶときには、そのうちを貫いていたはずの「絶対無」の次元が、「者」という有の次元のうちに包括されて存在化されているのである。ここにおいて「絶対」であったはずの無は、様々な要素間の架橋を破壊する根源的な否定力をすでに喪失しており、いまや個としての意識を普遍に媒介する何か、個別を孤立から救出しそれら相互を媒介する契機と化している。絶対無とは弁証法の破壊である。だが、一般者のうちに位置づく無は、弁証法を駆動する肯定的否定、歴史がそこで織りなされる媒質展開の動力となる。

この一般者の観点から見れば、天聖を見る意識は、より肯定的な何かがそこから生起するべき基底的な次元となる。にもかかわらず、そこからなんらの肯定的なものが生起せず、それが端的に死滅するとき、その生は普遍化から見捨てられたもの、無意味なものとなるだろう。河合によれば、両親が訴訟に踏み切る主な要因は、誤報告をなした医師の態度の豹変であったという。地域で信望が厚かったという医師は、天聖が生まれた直後には、「私はピュアに謝罪したい」、「お子さんを一緒に

育てていきたい」（河合、六〇頁）と力強く語っており、両親が訴訟を提起するための訴訟費用まで負担する意向を示し、天聖と両親に深く寄り添う姿勢を見せていた。しかし天聖の葬儀の後、供花とともに弔問に訪れた医師は「ずつと下を向いたまままで天聖を見ることもなく、天聖に何の言葉もかけられることもなかった」という。光夫婦に対する慰謝料として二〇〇万円、天聖に対する慰謝料は全く認めない旨の通知が医師の弁護士から提示され、「手のひらを返したかのように冷たくなった」（河合、六一頁）。医療者、とりわけ医師は、治療の可能性が失われた患者をその関心の対象外に置く傾向がある。生命における欠損としての病気や障害、そういう意味での無の契機が、生命を回復させる潜在的な性質を失い、生命体の死においてただの無となる時、その契機は人々の関心を引かなくなる。

こうした医師の態度に対して、光は「めまいがするほどの嫌悪感」を持ったという。光が感じたこの気持ち、のちに訴訟の基本的動機を形成することになる。「検査結果を誤って伝えられたからこそ天聖はこの世に生まれてきた。それで天聖が大きな苦痛を味わったことはまぎれもない事実なのに……」（河合、六二頁）。天聖に対して「本当は申し訳ないと思っております」と言って謝ってくれたら……」（河合、五七頁）にもかかわらず、医師は死後の天聖に対する声かけを拒絶する。光はもう一度医師本人に直接会って、今でも天聖と自分たちに寄り添ってくれる気があるのかを聞きたいと思う。手紙を出してもメールを出しても返事がなく、直接電話をしても会うことも、話をすることも拒絶される。医師に対する信頼が深かっただけに、そうした態度に光は大きな衝撃を覚え、訴訟への意思を固めていく。

五、相当因果関係をめぐる敗北

二〇一四年六月五日、函館地方裁判所にて判決が下された²⁸。裁判所は両親らが被った損害をまずは全面的に認定する。「被告らが、羊水検査の結果を正確に告知していれば、原告らは、中絶を選択するか、又は中絶しないことを選択した場合には、

先天性異常を有する子どもの出生に対する心の準備やその養育環境の準備などできなかったはずである」とし、医師の過誤による両親の選択機会の喪失を判決は認定する。そのうえで、「原告らは、被告αの診断により一度は胎児に先天性異常がないものと信じていたところ、δ「天聖」の出生直後に初めてδがダウン症児であることを知ったばかりか、重篤な症状に苦しむ短期間のうちに死亡する姿を目の当たりにしたのであり、原告らが受けた精神的衝撃は非常に大きなものであったと考えられる」とし、誤報告に起因する両親の苦痛の増大を認定し、両親に対してそれぞれ五〇〇万円、つまり請求額満額となる一千万円の賠償を医師側に命じる。

つぎに裁判所は天聖、本人が被った損害についてはこれを全面的に棄却する。裁判所が着目したのは以下の二つの因果関係である。一つは、医師による羊水検査結果の誤報告と天聖の出生との間の「相当因果関係」、二つ目は、先の誤報告とダウン症に起因した疾患による死亡との間の相当因果関係である。この二つの因果関係が社会的な通念から見ても十分な妥当性がある、すなわち「相当」であると認められれば、医師による誤報告と天聖の生涯全体との間に因果関係が成立し、出生から死亡に至るまでに天聖が被った「損害」のすべてが賠償の対象となる。

裁判所は、医師が誤認したから天聖は出生してしまったという前者の因果関係については、出生前診断により「少なくとも人工妊娠中絶が行われている社会的な実態があるとしても、このことから当然に、羊水検査の誤報告とδの出生との間の相当因果関係の存在を肯定することはできない」とする。そのうえで、「原告らは、本人尋問時には、それぞれ羊水検査の結果に異常があった場合には妊娠継続をあきらめようと考えていた旨供述している」が、「原告らにおいても羊水検査の結果に異常があった場合に直ちに人工妊娠中絶を選択するとまでは考えていなかったと理解される」と判断して、「法的判断としては、被告らの注意義務違反行為がなければ原告らが人工妊娠中絶を選択しδが出生しなかったと評価することはできない」と相当因果関係を否定した。

医師が誤認したから天聖は死亡したという後者の因果関係に関しても、「ダウン症及びその合併症の発症原因そのものは、

被告αの羊水検査結果の誤報告によりもたらされたわけではない」とし、そのうえで「ダウン症を有する者のうちTAM「一過性骨髄異常増殖症」を発症するのは、全体の約一〇パーセントであり、また、早期に死亡するのはそのうちの約二〇ないし三〇パーセント」であり、「ダウン症を有する者の平均寿命は五〇歳を超える」ものであるから、「被告らの注意義務違反行為との死亡との間に相当因果関係を認めることはできない」と判断した。

この一連の判断のうち、注目すべきは原告らの「極めて高度に個人的な事情や価値観を踏まえた決断」にかかわる最初の出生との因果関係の部分である。先天性異常が解れば胎児を中絶していたのに医師の誤認によってその機会が失われ、天聖は出生して生死の苦痛を味わったというのが原告の論理の骨子である。にもかかわらず、その明示的主張をあえて否定して、原告らは「直ちに人工妊娠中絶を選択するまでは考えていなかった」と裁判所が判断したのはなぜであろうか。これについては、「原告らは、羊水検査は人工妊娠中絶のためだけに行われるものではなく、両親がその結果を知った上で最も良いと思われる選択をするための検査であると捉えていること、そして、原告らは、羊水検査を受ける前、胎児に染色体異常があった場合を想定し、育てていけるのかどうかについて経済面を含めた家庭事情を考慮して話し合ったが、簡単に結論には至らなかったこと」を判決は理由としている。

だが、こうした判断がなされた背景には、ひとたびすでに裁判所に提出されてしまった訴状が、原告、とりわけ母親である光の強い希望によって、のちに変更されたことがある。驚くべきことに光は、ダウン症だと分かれば「中絶していた」という主張部分を「中絶していた蓋然性が高い」（河合、七六頁）と書き直したのである。光はなぜ、自ら提起した訴訟の骨格を揺るがせ、自らを不利に追い込む変更をわざわざ行ったのであろうか。これについて河合は「光は生まれて、死んでいった我が子を、『中絶していた』と言い切ることがどうしてもできなかった」（河合、七六一七七頁）とその著書に記している。それならばなぜ、医師の過誤によって中絶の機会が失われたと主張する訴訟自体を光は取り下げなかったのか。

訴訟にあたって報道関係者に配布した文書で光は、「出生前診断の確定診断において、ここでミスをするということは、命

や人生を左右する重大責任があるのではないかと世に問いたい。私はこれからの妊婦さんや子どもたちを守りたい、「技術だけが暴走し倫理的なことが置き去りになっていくのを何とかしたい思います。出生前診断が子どもや家族を苦しめるものであってはならないと思うのです」（河合、七七頁）と述べている。この文章を読む限り、光は出生前診断がミスなく行われることを主張している。しかしミスを完全に排除することが「倫理的なこと」であり、ミスを排除さえすれば出生前診断に関する胎児や家族の苦しみが消滅するというのだろうか。「技術の暴走」とは、医療者のミスによって診断から中絶措置に至る執行精度が狂うことを意味するのだろうか。それならばなぜ、光はみずからの訴訟論理の骨子を揺るがせる訴状変更を行ったのだろうか。

六、謝罪と責任

原告らの主張や行動に含まれる幾重もの矛盾を理解するために、もういちど、訴訟に至る経過を詳細に記述した河合の報告に立ち戻りたい。訴訟の遠因となったのは、死んだ天聖に謝って欲しいという医師への思いであった。「天聖が亡くなって自宅に帰ってきた時に、医師が『苦しい思いをさせて本当にごめん』と天聖に謝ってくれたら……こんな訴訟にならなかつた」（河合、一七六頁）と光は述べている。

だがそうした謝罪要求は医師側の態度を硬化させていったのである。というのも両親の訴えが、天聖自身に対する謝罪と慰謝料を要求するという代理的損害賠償の構図となって次第に具体化してきたからである。天聖本人が生存していれば、産婦人科医として天聖の人生に対して最大限の努力を惜しまない。だが本人が死亡してしまった以上、本人に謝罪しその慰謝料を両親に支払うことは、先に述べたように、天聖自身の生命の価値判断の権利を両親に対して容認し、天聖の人生を「生まれるべきでなかつた生」と認めることになる。医師側がそう考えた証拠に、医師側の弁護士は次のような書状を両親に送っ

ているのである。「この慰謝料の根拠として『幼児が死亡した際の本人の慰謝料』と言うのが、(失礼ながら)意味不明です。死亡したことについては医師に責任がないことは明白です。とするなら、医師の「天聖」本人に対する責任とは何でしょう。このことについて、これ以上議論するのは死者に対する冒瀆(生命への尊厳を損なうこと)になりかねません」(河合、六九―七〇頁)。たしかに、両親の言う通り天聖に医師が謝罪するとして、何を謝罪するというのだろうか。私が出生前診断の結果を正しく両親に伝えていればあなたは無事に中絶されていたのに申し訳ありませんとも天聖に謝るというのである。それは、あなたの生はなかつた方がよかつたという天聖の存在を全否定すること、すなわち「死者に対する冒瀆」になる。だからこそ医師側は天聖本人への謝罪を頑強に拒んだと考えられる。

だとすれば、両親と医師側とのすれ違いは、天聖本人に関わり続けて欲しいと願う両親の思いと、天聖に対する謝罪と慰謝料を裁判で要求することの齟齬から生じていると考えるほかない。判決後、河合の取材に対して光は、「中絶していた」という訴状を変更したことについて次のように述べている。

それでも……中絶していた、生まれてくるべきじゃないと言わなくてよかつた。命の選別や命の否定、ロングフルライフやロングフルバース、とかそんなことではないのです。単純に医師が間違つたことをしたから謝つて欲しかつた。生まれたから損害なのではなくて、現実子どもが苦しんだことに対して謝つてほしい、それだけなんです。そのことがあの子自身を否定していることになるなんて……(河合、一七六頁)

この光の言葉を整合的に理解するためには、光の言う「謝る」ということや「医師としての責任」という言葉と、近代的法体系における、もしくは近代思想における謝罪や責任とはその意味内実が異なっていると考えざるをえない。

近代における謝罪や責任は、誰が(応答の主体)、誰に対して(応答の宛先)、何について(応答の内容)という三つの様

相のすべてが満たされなければそもそもその正当性すら論じることができない構文を形成している。この近代的責任構文は、生の根底に実定的な価値基準を設定している。たとえば「ひととは人としての潜在的な能力を発展させるべきである」という価値規範を前提するがゆえに、それを欠く状態にした原因が責任主体としてある特定の人間のうちに設定され、その人間が客体としての別の人間に対して損害（法律用語では「債務不履行」状態）を与えたことになり、それを埋め合わせるために責任の内容（民事賠償額）が算定されるのである。ここで生命に対する一切の実定的倫理規範を排除してしまえば、この責任構文を構成することは不可能になる。

このとき責任は、何かを欠いた原因（主体）でもなく、何かを欠いてしまった対象（客体）でもなく、欠けたものの内実（内容）でもなく、ある生のありようそのものに同期すること、それをたんに「見ること」、それを感覚し知覚することになる。そうした責任のありようを光は次のように述べている。

だって会ってしまったんだから。だって我が子の顔を見て、そのあたたかさに触れたんだから。この子は産まなかつた、いらなかつたと言ったら、生まれてきて苦しんでそれでも生きようがなばつて死んでいった、この子はどうすればいいのですか？（河合、一七六頁）

西田幾多郎が言う、生の「於いてある場所」が無であるというのは、生の根底にそれを支えるいかなる実定的な基準をも設定しえないことを意味している。天聖が生きようともがき苦しんでいるとしたら、それは、それを「苦しみ」として見ているのは自分自身であること、しかも同時に、そのように天聖を見ている自分以外の自分へと抜け出ることとはできない、ということなのである。その「場所」は回避不能・相対化不能な絶対であり、そうした「絶対無」を天聖と光は同時に生きて入るのであり、したがってそのかぎり天聖が苦しんでいないことはありえないのである。そのような必然的場所のうちに入

り、自他の分離以前の状態でともに振動すること、これが責任、もしくは謝罪の内実となる。

医師に対する光の信頼はとても厚かったという。そして医師は天聖というプロジェクトにおける共犯者であった。医師はそうした自己を自覚し、天聖の生を営んでいくこのプロジェクトに対し、両親たちとともに参加することを当初は望み、かつそう宣言した。だが天聖が死亡して、自らの責任が近代的枠組みのうちで表現されるようになるにつれて、医師はその態度を固くしていく。

光たちは、自分たちと同じように天聖を「見て」くれるように必死に医師に訴え続けた。「先生、あなたしかいない、あなたに謝って欲しい、あなたに……。あの時が一番重要でした」（河合、一七六頁）。まずは天聖の生存に深いかかわりのある存在として天聖や光たちと同じ「場所」に立って欲しい。その意味で天聖をとみに見る、私たちのものに帰ってきて欲しい、と光は願った。ここで「謝る」とは、苦しみに満ちたその生を見るのであれば、その苦しみをいま刻々と現成させている自らの経験のただなかで苦しむ、そうした自他未分化の状態を無の場所のただなかで自覚する、すなわち天聖と、両親と、共苦することを意味する。にもかかわらず医師は、天聖を見よう、としない。それゆえに両親は、その硬い自我の表皮を打ち砕くために訴訟への道を固めていったのである。

だが訴訟によって謝罪を求めることは、生を価値づける実定的基準を設定し、共苦という本来ならば繊細な絶対無の場所を、べったりとした存在の色で塗りつぶすことを意味する。天聖の一回限りの、いかなる意味でも相対化したり、評価したりすることのできない人生を、中絶によって回避できた「損害」として、あつてはならなかったものとして表現することを意味する。そしてその表現は、「死者に対する冒瀆」として医師側に立ち現れ、光たちと医師たちとは断絶することになる。根源的な責任と近代的な責任、無としての責任と存在としての責任、その両者の裂開が訴訟全体を通じて光を内部から灼き尽くしていた。だからこそ光は、いったん提出した訴状を訂正し、正しく告知されていれば中絶していたという訴訟の骨を自ら折り、結果として敗訴を招く一連の状況を自らの意思で作り出してしまったのである。「誤りに満ちた生命訴訟」におけ

る「誤りに満ちた」は生命を修飾しているのではない。ロングフルなのは生命ではなく訴訟の方だったのである。

註

- (1) 河合香織「選べなかつた命 出生前診断の誤診で生まれた子」(文芸春秋、二〇一八)、一〇頁。以下、本書からの引用ページ数は本文中に括弧書きで示す。引用文中の医師の実名は省略している。なお本論が参照する事実経過はこの河合の著作に多くを負っている。本論文が議論の対象としているのは現実に生じた事態というよりは河合の著作において記述された事態であり、したがってその言説の次元に留まる。そのかぎり本論文は河合の著作に対する長い批評である。
- (2) 丸山英二編『出生前診断の法律問題』(尚学社、二〇〇八)、四三頁以下。
- (3) 函館地方裁判所、平成二五(ワ)九三損害賠償請求事件判決文、裁判所ウェブページ (<https://www.courts.go.jp>) より入手。
- (4) 加藤秀一、「『生まれないほうがよかった』という思想をめぐって」、社会学評論、五五号(3)、三〇四頁、二〇〇四年。
- (5) デイヴィッド・ベネター、「生まれてこないほうが良かった 存在してしまうことの害悪」(小島和男・田村宜義訳、すずさわ書店、二〇一七年)、とりわけ第二章以下を参照。
- (6) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, S. B 352.
- (7) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Gesammelte Schriften, Band V, 1913, Georg Reimer, S.135.
- (8) 加藤、三〇九-三二〇頁。
- (9) Tom Regan, *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, 2001, p. 17.
- (10) Paul W. Taylor, *Respect for Nature - A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986, p. 75.
- (11) Taylor, p. 119, p. 123.
- (12) テイラーはみずからの「内属的価値」の概念をリーガンの「内属的価値」と「本質的に同じ essentially identical」だと述べている。Taylor, p. 75.

- (13) 「働くものから見るものへ」、西田幾多郎全集第四卷、岩波書店、一九六五年、二〇八頁。
- (14) 同、二〇八頁。
- (15) 同、二一八頁。
- (16) 同、二一九頁。
- (17) 同。
- (18) 同、二一八頁。
- (19) 同、二一九頁。
- (20) 有の背景として無を自覚することは、有を包括する空間として無を予感したり、また同様にそうした形で無を対象として把握したりすることではない。把握し認識することは無を一つの類概念として立てることを意味する。これに対して、無は生そのもののただなかにおいてその論理的裏面として同時に意識すなわち自覚されるにすぎない。
- (21) 同、二三三頁。
- (22) 同、二三四頁。
- (23) 「意識一般の立場はすべての有を包む無の立場なるが故に、何處までも意識の立場たることを失はない。併しそれは實在としての意識ではない、働く意識ではない、意識作用といふものも意識一般の立場に於て見られたる認識対象に過ぎない」。(同、二三三頁)
- (24) 同、二三六頁。
- (25) 同、二三七頁。
- (26) 『「一般者の自覺的體系」、西田幾多郎全集第五卷、岩波書店、一九六五年、一二三頁。
- (27) まずは自然的対象が限定され表象される場所としての「判断的一般者」、すなわち経験的知覚を行う主観的判断、もしくはその判断対象に相当する。第二に、その「判断的一般者を包む一般者、即ち判断的一般者の述語面の底に超越するものを包む一般者(即ち自覺的一般者)」がある。これは内在的超越としてのノエマを内包する超越論的主観性としての一般者に相当する。これに加えて、「更にかゝる一般者を包む一般者、即ち我々の意識的自己の底に超越するものを包む一般者」すなわち、「眞の無」に貫徹さ

れた先の超越論的意識一般に相当するものを西田は挙げています。そしてその最後の一般者において、「限定せられるものが叡智的世界と考へられる」(同、一二三三頁)という。

(28) 以下、判決文引用部分は、函館地方裁判所、平成二五(ワ)九三損害賠償請求事件判決文より。

(九州大学芸術工学研究院・教授)