

# 実践哲学ノート (1)

谷口 孝男

## Notizen über die praktische Philosophie (1)

Takao TANIGUCHI\*

### Abstract

Diese Arbeit behandelt die praktische Philosophie Yoshiaki Utsunomiyas. Seine praktische Philosophie kann die von der Menschlichkeit (Humanität) heissen. Dabei zugleich will ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise lernen.

### はじめに

人間が生きてあることの意味を明らかにするためには、なによりもまず実践哲学に注目する必要がある。なぜなら私は、道徳的に善く生きること、人間らしく生きることが、すなわち人間存在の意味である、と確信するからである。ここに人間であることの意味とは、人間の尊厳性・尊さ・誇りの基盤をなすものことにはかならない。

ここで私は、宇都宮芳明氏の実践哲学をとりあげ、それを研究してみたいと思う。そのさい、とくにカント哲学に配慮するであろう。

まず、宇都宮芳明氏の紹介をかねて、氏のこれまでの作品全体を一覧表にまとめておきたい。

1. 『ピンスヴァンガー「人間現存在の根本形式と認識」』  
（『哲学雑誌』第734・5合併号，有斐閣，1957年5月）
2. 『ヤスパース』  
（原佑編『講座・現代の哲学Ⅰ』，有斐閣，1958年2月）
3. 『ハイデッガーの「歴史」観——いわゆる「存在史的思惟」について——』  
（『哲学雑誌』73巻738号，有斐閣，1958年6月）
4. 『他者の存在（その一）』  
（『東京大学教養学部人文科学科紀要』第20輯，哲学Ⅶ，1959年2月）
5. 『他者の存在（その二）』  
（『東京大学教養学部人文科学科紀要』第22輯，哲学Ⅷ，1960年3月）
6. 『自由の諸義と根源』

- (『哲学雑誌』744号, 有斐閣, 1960年6月)
7. 『自己認識と汝』  
(『理想』338号, 理想社, 1961年7月)
  8. 『ソクラテスと自己知の課題』  
(『理想』361号, 理想社, 1963年6月)
  9. 『役割と自己』  
(『哲学雑誌』78巻750号, 有斐閣, 1963年10月)
  10. 『共同存在と対他存在の問題』  
(『北海道大学文学部紀要』12, 1964年3月)
  11. 『生の哲学』  
(岩崎武雄編『哲学』, 有信堂, 1965年12月)
  12. 『都市と思想』  
(『朝日新聞 北海道版』, 1966年5月17日朝刊)
  13. 『「哲学者」と「知恵」——カントの「知恵の愛」について——』  
(『哲学雑誌』81巻753号, 有斐閣, 1966年10月)
  14. 『役割と義務』  
(北海道大学哲学会編『哲学』3号, 1967年3月)
  15. 『道徳的判断』  
(小松攝郎編『倫理学』, 福村出版, 1967年5月)
  16. 『こぶしの花』  
(札幌郵政研修所同窓会編『北の友』44号, 1968年1月)
  17. 『ヤスパースの宗教論』  
(『理想』425号, 理想社, 1968年10月)
  18. 『ヤスパース』  
(清水書院, 1969年6月)
  19. 『哲学の繁栄と衰退』  
(『北海道新聞』, 1970年4月8日夕刊)
  20. 『人間の「間」と倫理』  
(佐藤俊夫編『倫理学のすすめ』, 筑摩書房, 1970年6月)
  21. 『生の哲学』  
(藤田・茅野・柏原編『現代の哲学』, 学文社, 1970年10月)
  22. 『フォイエルバッハと人間の問題——「私」と「汝」の問題をめぐって——』  
(『北海道大学文学部紀要』19の2, 1971年2月)
  23. 『近代から現代へ 1. 考察の視点, 2. 20世紀初頭のドイツ哲学, 3. 実存哲学の成立』  
(茅野・柏原編『哲学の歴史』, 学文社, 1971年10月)
  24. 『ジャポニカ大日本百科事典(全28巻)』, [執筆項目] キルケゴール, 現存在, 権力への意志, シェストフ, 時代精神, 実践哲学, 実存主義, 主意主義, 主知主義, シュテイルナー, 善悪の彼岸, 他我, 他者, 知識, 知性, 超越, ニヒリズム, ハイデッガー, ヒルティ, 不可知論, ミード, 理想, リップス, レーヴィット  
(小学館, 1972年5月)
  25. 『限界状況と日常性』

- (飯島・吉沢編『実存主義講座・Ⅲ・自由』, 理想社, 1972年6月)
26. 『道徳と人間性』  
(『北海道大学文学部紀要』20の2, 1972年7月)
  27. 『倫理と真理』  
(『哲学雑誌』87巻759号, 有斐閣, 1972年10月)
  28. 『「よい」と「善い」』  
(『わが北海道』1973年2月号, 東京文化センター北海道PRセンター)
  29. 『哲学することと生きること』  
(『講座哲学・第一巻・哲学の基本概念』, 東京大学出版会, 1973年2月)
  30. 『時間と人間——カントの時間論を中心に——』  
(『講座哲学・第二巻・世界と知識』, 東京大学出版会, 1973年3月)
  31. 『万有百科大辞典・第11巻・政治 社会』, [執筆項目] ニヒリズム  
(小学館, 1973年12月)
  32. [翻訳] カント『宗教論』  
(理想社版『カント全集第9巻』, 飯島宗亨氏との共訳, 1974年2月)
  33. 『『カント全集第9巻宗教論』解説』  
(理想社, 1974年2月)
  34. 『個の「間」と愛の問題』  
(『現代のエスプリ』82号, 至文堂, 1974年5月)
  35. 『万有百科大辞典・第4巻・哲学 宗教』, [執筆項目] 意図, 嘘, 価値, 感情, 規範, 義務, 教育, キルケゴール, 現存在, 権利, 行為, 個人主義, 個体, フォイエルバッハ, 不可知論, フッサール, フリース, ブント, ヘルバルト, マイノング, モレスコット, ラスク, 理想, 我と汝, 自愛, 思考, 時代精神, 実践, 実存哲学, 主意主義, 自由, 自由意志, 主知主義, 消極, 人格, 責任, 他我, 知識, 知性, 超越, ハイデッガー, 平等, 伝統, 理想型  
(小学館, 1974年12月)
  36. 『フォイエルバッハにおける「私」と「汝」』  
(徳永恂編著『社会の哲学』, 学文社, 1975年9月)
  37. 『人格・役割・人称』  
(『エピステーメー』1975年11月号, 朝日出版社)
  38. 『ネクロローク——ハイデッガーを悼む——』  
(『理想』517号, 理想社, 1976年6月)
  39. 『坂部恵『理性の不安』』  
(『日本読書新聞』1976年8月2日号)
  40. 『絶対的価値と相対的価値——カントの倫理的価値の位置づけについて——』  
(『哲学雑誌』91巻763号, 有斐閣, 1976年10月)
  41. 『実存哲学は終焉したか』(加賀乙彦氏との対談)  
(『理想』524号, 理想社, 1977年1月)
  42. 『哲学の古さと新しさ』  
(『理想』524号, 理想社, 1977年1月)
  43. 『ハイデッガーと人間の問題』  
(日本哲学会編『哲学』27号, 法政大学出版局, 1977年5月)

44. 生松・木田・伊東・岩田編『西洋哲学史の基礎知識』, [執筆項目] ヤスパース, ヤスパース『哲学』  
(有斐閣, 1977年6月)
45. 『哲学の視座』  
(弘文堂, 1978年1月)
46. 『生の哲学』  
(岩崎・山本編著『哲学』, 北樹出版, 1978年4月)
47. 『相互主体性とその世界』  
(『講座現代の哲学2・人称的世界』, 弘文堂, 1978年4月)
48. 『一冊の本——会津八一『自註 鹿鳴集』』  
(『理想』540号, 理想社, 1978年5月)
49. 『ハイデッガーと価値の問題』  
(『理想』542号, 理想社, 1978年7月)
50. 『人間』  
(井上忠編『哲学』, 弘文堂, 1979年2月)
51. 『実存と倫理』  
(宇都宮芳明編『西洋倫理思想』, 弘文堂, 1980年3月)
52. 『ヤスパースと「哲学」』  
(『世界の名著・75・ヤスパース マルセル』付録, 中央公論社, 1980年6月)
53. 『人間の間と倫理』  
(以文社, 1980年10月)
54. 『安楽死の問題を中心にして』  
(『楡の風』, No.8/9, 北海道大学工学部同窓会, 1980年12月)
55. 『岩崎武雄著作集・第6巻・「倫理学研究」の解説』  
(新地書房, 1982年3月)
56. 『規範の根拠づけ』  
(北海道大学哲学会編『哲学』18号, 1982年7月)
57. 『人間存在の可能性』  
(『昭和57年度北海道大学公開講座「人間の可能性」テキスト』, 北海道大学, 1982年8月)
58. 『フォイエエルバッハ』  
(清水書院, 1983年1月)
59. 『倫理的善悪をめぐって——坂本百大氏との討論』  
(『理想』597号, 理想社, 1983年2月)
60. [翻訳]『ハイデッガー選集 33 ログス・モイラ・アレーティア』  
(理想社, 1983年9月)
61. [『ハイデッガー選集 33 ログス・モイラ・アレーティア』の解説]  
(理想社, 1983年9月)
62. 『カントの教育論』  
(『理想』611号, 理想社, 1984年4月)
63. 『破壊作業の一貫性』  
(『人類の知的遺産 第75巻 ハイデッガー』「月報」, 講談社, 1984年10月)



64. 『日本大百科全書 (全25巻)』, [執筆項目]価値, 幸福, 個人主義, 自愛, 思考, 時代精神, 実践哲学, 実存哲学, 主意主義, 自由, 自由意志, 主知主義, 責任, 知識, 知性, 超越, 超越論的, 超越論哲学, 動機, 道徳, 不可知論, 理想, 倫理学, 我と汝, 行為, キルケゴール, ハイデッガー, ビンスバンガー, フリース, マイノング, モレスコット, ヤスパース, リップス, レーヴィット, 「あれかこれか」, 「現代の精神的状況」, 「死にいたる病」, 「存在と時間」  
(小学館, 1984年11月~1989年3月)
65. [翻訳]『カント『永遠平和のために』』  
(岩波書店, 文庫, 1985年1月)
66. 『カント『永遠平和のために』の解説』  
(岩波書店, 文庫, 1985年1月)
67. 『自我と他我』  
(『新岩波講座哲学10・行為 他我 自由』, 岩波書店, 1985年9月)
68. 『「世界市民の立場」からの平和論』  
(『第11回日本カント協会学会: シンポジウム提題要旨』, 1986年3月)
69. 『カントの平和の哲学』  
(『北海道大学文学部紀要』36の1, 1988年1月)
70. [翻訳]『訳注・カント『道徳形而上学の基礎づけ』』  
(以文社, 1989年7月)
71. 『ハイデッガーの学と技術への問い』  
(辻村公一編『ハイデッガーと現代』, 創文社, 1989年12月)
72. 『和辻倫理学における「人格」』  
(『第3次和辻哲郎全集 第10巻 「倫理学(上)」』「月報」, 岩波書店, 1990年2月)
73. 『岩田靖夫『神の痕跡』(岩波書店)』  
(『週間読書人』, 1990年3月19日)
74. [翻訳]『訳注・カント『実践理性批判』』  
(以文社, 1990年10月)
75. 『松尾さんと原先生』  
(松尾啓吉『変と願の形而上学』, 中央公論事業出版, 1991年4月)
76. 『永遠平和は夢か』  
(『世界思想』19号, 世界思想社, 1992年4月)
77. 『飯島さんのこと』  
(鈴木・元浜・吉沢編『飯島宗亨を偲んで』, 以文社, 1992年11月)
78. 『カントにおける「知る」と「信じる」(その一)——『純粹理性批判』方法論第2章「純粹理性の基準」の検討』  
(『科学研究報告: 代表者加藤精司: 認識主体における「こころ」「信念体系」「行為」の相互  
連関に関する総合的研究』, 1993年3月)
79. 『桑木務編著『哲学するところみ』(学文社)』  
(『文化会議』292号, 日本文化会議, 1993年10月)
80. 『宗教論の方法について』  
(『第18回日本カント協会学会: シンポジウム提題要旨』, 1993年10月)
81. 『カントと理性信仰』

- 〔北海道大学文学部紀要〕42の3, 1994年3月)
82. [翻訳]『訳注・カント『判断力批判』(上巻)』  
(以文社, 1994年4月)
83. [翻訳]『訳注・カント『判断力批判』(下巻)』  
(以文社, 1994年4月)
84. 『倫理学の課題』  
(宇都宮・熊野編『倫理学を学ぶ人のために』, 世界思想社, 1994年9月)
85. 『カントの宗教論』  
(『北海道大学文学部紀要』43の3, 1995年3月)
86. 『カントの人と思想』  
(『科学研究報告: 代表者宇都宮芳明: カント哲学のコンテクストに関する総合的研究』, 1995年3月)
87. 『道徳的意志決定を支えるもの』  
(『科学研究報告: 代表者田中享英: 行為における意志の位置についての総合的研究』, 1995年3月)
88. 『哲学と宗教——カントの理性信仰をめぐって——』  
(日本哲学会編『哲学』第45号, 1995年4月)
89. 『金子晴勇編『人間学』(創文社)』  
(『創文』370号, 1995年10月)
90. 『フランスとカントの「永遠平和のために」』  
(『札幌日仏協会会報』21号, 1995年12月)
91. 『カントの人と思想』  
(宇都宮・熊野・新田編『カント哲学のコンテクスト』, 北海道大学図書刊行会, 1997年2月)
92. 『倫理学入門』  
(放送大学教育振興会, 1997年3月)
93. 『カント事典』, [執筆項目] 意志の自律, 宗教, 理性信仰, 格率, 実践哲学, 「人倫の形而上学の基礎づけ」, 「単なる理性の限界内の宗教」  
(弘文堂, 1997年12月)
94. 『岩波 哲学・思想事典』, [執筆項目] 義務, 最高善, 善意志, 理性信仰, 倫理学  
(岩波書店, 1997年12月)
95. 『カントと神』  
(岩波書店, 1998年10月)
96. 『啓蒙と文明』  
(『日本カント協会第24回学会, シンポジウム「カントと現代文明」提題要旨』, 1999年11月)
97. 『宗教理性批判』  
(岩波版『カント全集10』「月報3」, 2000年2月)
98. 『啓蒙と文明』  
(日本カント協会編『日本カント研究1 カントと現代文明』, 理想社, 2000年6月)

以上の宇都宮氏の作品一覧は、2000年9月1日までという限定を付しておかなければならない。

本「実践哲学ノート」の主要課題は、(1)『哲学の視座』, (2)『人間の間と倫理』, 補論『倫理学入門』, (3)『カントと神』の三冊の読解である。そして、(4) 総論となろう。

## 第一部『哲学の視座』

### 第一章 目次

『哲学の視座』の「目次」はつぎのとおりである。

- I 哲学と哲学者
  - 1 哲学とはなにか——哲学することと生きること——
  - 2 哲学者と知恵——カントのフィロソフィアについて——
- II 自己の問題
  - 1 「汝自らを知れ」をめぐる
  - 2 役割と自己
- III 自由・状況・倫理
  - 1 自由の根源
  - 2 限界状況と日常性
  - 3 倫理と真理
- IV 人間・時間・価値
  - 1 時間と人間
  - 2 絶対的価値と相対的価値
- V 存在・歴史・信仰
  - 1 存在と人間——ハイデガー哲学の意義——
  - 2 存在と歴史——ハイデガー後期の思索——
  - 3 哲学的信仰と啓示信仰——ヤスパースの宗教論——

### 第二章 「I-1 哲学とはなにか——哲学することと生きること——」

#### 第一節 「一 哲学の諸義と哲学への問い」

(1)

「哲学」という日本語が近代ヨーロッパ語のphilosophy[英]・Philosophie [独]・philosophie [仏]からの翻訳語であり、造語であること、これらの近代ヨーロッパ語はいずれもラテン語のphilosophiaに由来し、それはさらに同型のギリシア語のフィロソフィアとはコトバの意味からして「知」を「愛する」こと、すなわち「愛知」にはかならないこと——こういった事柄は、いまここで改めて述べるまでもなく、すでに一般化している常識と言ってよいであろう。一方、明治の初めに造られたとされている「哲学」という造語も、それからほぼ百年を経た今日、日本語の体系のうちにほとんど異和感もなく定着した。江戸時代に支配的であった儒学をも学んできた明治初期の哲学者の一人は、「哲学」を「西洋の儒学なり」と定義したが、今日では逆に「儒学」は中国・日本を含めた「東洋の哲学」として扱われているのである。」

## [読解]

「哲学」というコトバの語源的説明、ならびに日本における「哲学」の造語化と定着については、周知のところであろう。

この一見なんの変哲もない説明のなかに、しかしすでに歴然と論文の主題が提示されているのである。その主題は、たんにこの論文の主題であるばかりではなく、宇都宮氏の作品全体を貫流している主題である、と見てよい。宇都宮氏の哲学的思索は、この主題をめぐる展開されてきたのである。この主題とは、「ギリシア語のフィロソフィアとはコトバの意味からして「知」を「愛する」こと、すなわち「愛知」にほかならないこと」である。

「愛知」の「知」とはなにか、「愛知」の「愛」とはどのようなことなのか。哲学は「愛知」からそれたり、それから離れたりするとはできない。「愛知」は哲学の、いわば原姿なのである。

## (2)

「だがそれと同時に、哲学は、ギリシアに源流する西洋の哲学のみならず、インドや中国の思想や宗教をも含むいわゆる哲学思想一般を扱う学の名称として用いられるようになった。本家の西洋の哲学はあらためて「西洋哲学」という名称でよばれ、「中国哲学」や「インド哲学」から区別される。もっともこれは、日本においてだけでなく、西洋においてもそうであって、たとえばラッセルの『西洋哲学史』(A History of Western Philosophy)や、ポヘンスキーの『現代ヨーロッパ哲学』(Europäische Philosophie der Gegenwart)といった書物の標題は、そのことを物語っている。つまり「哲学」は狭義においては西洋哲学であり、広義においては広く世界の諸思想を含む哲学思想一般(の学)である。そしてこの広狭二義の間に、哲学の分化発展の問題と絡んで、またさまざまな「哲学」の限定された用法が見られるのである。」

## [読解]

古代ギリシアに淵源するフィロソフィアとしての哲学は、西洋の言語から世界の共通語になった。その結果、もともと哲学は西洋の哲学であるのに、西洋の哲学はみずからをわざわざ「西洋哲学」と限定せざるをえなくなった。

哲学の広狭二義の成立、「哲学の分化発展」は、哲学の原義の曖昧化をもたらしかねない危険を孕んでいるのである。哲学の外延が広くなればなるほど、哲学の内包はそれだけ空疎になるわけである。哲学の概念を、「愛知」として再確認する作業が、こうして求められることになるのである。

## (3)

「一つの例をあげると、私が勤めている北海道大学では、文学部のうちに「哲学」の講座はなく、「西洋哲学」の講座が第一から第三まであり、それに「倫理学」と「宗教学」の講座が加わって、大学院の「哲学」専攻課程を構成する。他方、「中国哲学」と「インド哲学」の講座は、大学院で「東洋哲学」の課程を構成する。また、「哲学Ⅰ」のグループを形成するこれらの諸講座に、「哲学Ⅱ」のグループに属する「実験心理学」と「社会学」の講座が加わって、文学科・史学科から区別される最広義での「哲学」科を形成するのである。つまりここでは、「哲学」はすくなくとも広狭四通りの意味で用いられていると言えよう。」

## [読解]

同じく「哲学」と言っても、いろいろの用い方(諸義)が見られる。私たちはふつう、そのようなことをことさら反省する必要を感じない。

「哲学」の用法は、四通りある。(a)「西洋哲学」の講座、(b)大学院の「哲学」専攻課程、(c)「東洋哲学」の課程、(d)「哲学」科、である。

ここにおいて、哲学は、もはやなら規定された明確な概念ではなくなっている。哲学を哲学たらしめる原理への視線すら、またそうした視線の必要の意識すら、そこにはない。不健全な常識の通俗性というほかない。哲学は、その原理的精神を奪われて、ただの「雑炊」として、通俗性の餌食とされるのである。

## (4)

「もっともこれは、学科構成のための便宜的な呼称にすぎないとも言えるが、しかし文学部を哲・史・文の三学科に分ける伝統的な区分方式は、いまなお多くの大学にみられるところであろう(1)。こうした最広義での「哲学」は、いわゆる「人文科学」のうちに位置して思想一般を扱う学であるが、しかしそれは同じく人文科学に属する歴史学や文学とは区別される限りにおいての思想一般の学である。さきに最広義での「哲学」が哲学思想一般に関わるとしたのは、循環を含んだ言い方であるが、それは今述べた事情によるのである。

(1) もっとも、ごく最近になって「哲学Ⅱ」のグループは「行動科学科」として独立し、文学部は四学科編成になったが、これとてもまた便宜的な分類にすぎないと言えよう。」

## [読解]

いわゆる「人文科学」は、哲学、史学、文学の三部門からなる、とされる。哲学にかんして言えば、この脈絡において把握された「哲学」が、「最広義での「哲学」」と言うことになるのであろう。

ところで、最広義での「哲学」は、「思想一般を扱う学」であるが、しかしそれは「同じく人文学科に属する歴史学や文学とは区別される限りにおいての思想一般の学」である。もしそうであるとすれば、最広義での「哲学」は、「哲学思想一般に関わる」学とでも定義するほかないであろう。この定義は「循環」を含んでいるが、通俗的「哲学」理解にそくするかぎり、この「循環」は避けられない。

## (5)

「ところで、いまここで問題にしようとしている「哲学」とは、あのギリシアに端を発したフィロソフィアのことであって、哲・史・文の区分に従う広義での哲学のことはない。もちろん中国哲学やインド哲学をも含めた広義での哲学思想について、それらがひとしく哲学思想とされる所以を解明することも、「人文科学」にとっては必要な仕事であろう。それは総じて思想というものをその成立や内的構造に関して客体的に取扱う人文科学に課せられた重要な課題の一つと言える。だがここで問われている「哲学とは何か」という問いは、それとは違って、狭義での西洋哲学を学びつつ、そのなかでまた自己の思索を培おうと志している人間に対して、その人間が日々試みている哲学的思索がその人間自身にとって一体何であるのかを自省させる問いである。一体われわれは何のために哲学しているのであろうか。」

## 〔読解〕

定義上「循環」を含まざるをえなかった「広義での哲学思想」について、それがなにゆえに「哲学思想」であるのかの所以の解明は、「思想というものをその成立や内的構造に関して客体的に取扱う人文科学」の一つの重要な課題であろう。

それはそれとして、われわれが問題とするのは、狭義の西洋哲学の脈絡において、「一体われわれは何のために哲学しているのであろうか」という点である。この問いにおける「哲学」とは、「あのギリシアに端を発したフィロソフィア」のことである。その問い方は、客体化的・対象化的ではありません、主体的・実践的である。

哲学していると、いったい「何のために」哲学しているのか分からなくなることがある。哲学には、そういう「危険」が、たしかにある。観念が空転してしまうのである。

## (6)

「だが「何のために」哲学するのかという反省は、すでに過った反省の仕方かもしれない。哲学とは何かを反省する場合には、反省の出発点をどこにおき、それをどのような方向において深めていくべきかがまず問題なのである。私はここで、反省の出発点を、副題に示したように、「哲学すること」と「生きること」との関連をどのように考えたらよいかということにおいてみた。しかしそれにしても、そこで手掛りとなるのは、やはり西洋において哲学がどのような形で成立し、また西洋の代表的な哲学者が哲学をどのように観じ、自ら哲学をどのように行じていたか、ということである。伝統を離れていきなり哲学とは何かと問うことはできないであろう。」

## 〔読解〕

本論文の標題は「哲学とはなにか」である。それゆえ、主題は、「哲学とはなにか」についての「反省」である。宇都宮氏は、「だが「何のために」哲学するのかという反省は、すでに過った反省の仕方かもしれない」と言われるが、私はそうは思わない。「哲学とはなにか」についての反省は、「何のために」哲学するのかという反省」に基づいている、と考えるからである。

ただ宇都宮氏が「過った反省の仕方」であるかもしれないと言われる訳は、「何のために」という反省から出てくる答えは、「生きるため」「善く生きるため」でしかない、と容易に想定できるからである。その場合には、哲学の実質・内的構成が脱落してしまう可能性がある。哲学の実践的な目的と「効用」だけでなく、哲学という学問の理論的内実をも同時に解明しないかぎり、「哲学とはなにか」という問いに答えたことにはならないであろう。その点で、「西洋の代表的な哲学者が哲学をどのように観じ（理論し）、自ら哲学をどのように行じて（実践して）いたか」が、手掛りとされるであろう。

## (7)

「もちろんそこで手掛りとされるのは、そうした哲学者たちの個々の学説内容ではなくて、そこに一貫して認められる哲学への根本志向とでも言うべきものである。すでにわれわれに与えられているさまざまな哲学体系から帰納的に哲学を定義することは、まず不可能であろう。また仮にそうした方途によって哲学の定義が可能になったとしても、その定義は哲学の根本志向には触れずに終わるであろう。しかし哲学とは何かという問いにおいて本来問われているのは、哲学の根本志向であって、出来上ったその外形ではないはずである。出来上った外形に注目して、そこから哲学をさまざまな類型に分類し、整理することも、ここでの課題ではない。あえて言えば、

それもまた実は科学——「人文科学」の仕事であって、哲学に課せられた仕事ではないであろう。だがすべての哲学に共通な哲学の「根本志向」といったものが、はたして存在するであろうか。「哲学」というコトバにいま一度立ち戻って、再出発することにしたい。」

### [読解]

「哲学とはなにか」を問うことは、「哲学の根本志向（哲学が根本的にめざしているもの）」を問うこと、である。「哲学すること」と「生きること」との連関をどのように考えているか、それが「哲学の根本志向」の眼目である。

「だがすべての哲学に共通な哲学の「根本志向」といったものが、はたして存在するであろうか。」答えは、存在しない、である。したがって、正確に言えば、宇都宮氏は、「哲学とはなにか」という事実についてではなく、「哲学とはなにであるべきか」という理念について考察するのである。これは正当である。人文科学は「事実としての哲学」を客体的・対象的に考察するが、哲学は「理念としての哲学」を主体的・実践的・当事者的に考察するからである。「哲学すること」と「生きること」は理念的に結合する。この理念的結合こそ、「哲学の根本志向」にほかならない。

## 第二節 「二 知識と知恵と哲学」

(8)

「哲学」とは、その語源から言って、「知」を「愛する」ことであつた。とすれば、哲学の根本志向もまた「知を愛する」ことにある、とひとまず考えてよいであろう。それでは、「知を愛する」とはそもそもどういうことであろうか。その場合の「知」とはいかなる知であろうか。哲学が愛し求める知がいかなる知であるかが明らかになれば、そこから「知を愛する」哲学というものも根本志向もまたおのずから明らかにならう。」

### [読解]

宇都宮氏は、べつに、哲学の語源的解釈そのものに興味があるわけではない。哲学の語源を、いわば援用しているだけである。

「哲学の根本志向」は「知を愛する（フィロソフィア）」ことにある。その場合「知」とはいかなる「知」なのであろうか。さらに「愛する」とはいかなる事態を指示するのであろうか。この二つのことが解明されれば、「哲学の根本志向」もまた明らかになるであろう。「哲学の根本志向」をどこに置くかという問題は、哲学するものの「生きること」の内容と方向を決定する問題である。そして、「生きること」は哲学の内容と方向を決定するのである。

(9)

「ところで、「知」と言えば、まず「知識」と「知恵」の区別が考えられる。これらのコトバのもとの意味は別として、今日この二つのコトバの違いは、一般にどのように考えられているのであろうか。まず「知識」について言えば、われわれはさまざまな事柄（対象と言っても客体と言ってもよい）についてさまざまなことを知り、それを知識として所有する。そうした知識のうちには、実生活（日常生活）を営んでいく上に直接必要な（常識を含む）各種の知識もあれば、実生活に直接必要ではない趣味的な知識や、いわゆる「教養」的な知識もある。また科学の特殊

分野における高度に専門的な学識も知識の一種であって、知恵ではないであろう。われわれは科学的知識とか専門的知識というコトバは用いるが、科学的知恵とか専門的知恵とは言わないからである。」

[読解]

「知」は、「知識」か「知恵」のどちらかを指すのが、ふつうである。ところで、日常的用法において、「知識」と「知恵」はどのように区別されているのであろうか。この区別を明らかにすることは、はっきり言って、大変難しい。

「知識」は、「さまざまな事柄（対象と言っても客体と言ってもよい）についてさまざまなことを知」っていること、とひとまずしておこう。事柄（対象・客体）の数だけ、各種の「知識」がある。「～についての知識」「～にかんする知識」という具合に。「知識」には「実生活（日常生活）を営んでいく上に直接必要な（常識を含む）各種の知識」、「実生活に直接必要ではない趣味的な知識や、いわゆる「教養」的な知識、「科学の特殊分野における高度に専門的な学識」などがある。

拙速にすぎる結論は避けるのが賢明であろうが、宇都宮氏の思考にそくせば、「知識」はさまざまな事柄・対象・客体についての対象化的・客体化的知なのであろう。つまり、知識の主体と客体は相互に分離しているのである。常識という知識を考えても、常識は、主体にとっての客体である。常識は、主体の外部にある知識であって、主体はみずからをその对象的常識に合わせて日常生活を営むのである。

(10)

「こうした諸知識を豊富に所有する人は多識な人であり、博識な人である。それらのひとびとは総じて識者と呼ばれるが、それだからと言ってただちに知者（知恵のある人）であるのではない。いわゆる「知識人」とはどのような人を指すのか曖昧であるが、しかし普通一般のひとびとよりもある種の専門的知識に富んでおり、そうした知識をひとびとの教化のために用いる——ギリシアで言えばソフィストのような役割を果たす——人のことなのであろう。しかしそれでは、これらの知識と区別される「知恵」とは何であろうか。」

[読解]

さまざまな知識を豊富に持っている人は、多識、博識、該博な人とよばれる。しかし、ただそれだけでは、かれらはかならずしも「知識人」とはよばれない。「知識人」とは「ある種の専門的知識」に長けている人のことであろう。

諸知識を豊富に持っている人は「総じて識者と呼ばれるが、それだからと言ってただちに知者（知恵のある人）であるのではない」。知識人はたしかに識者であるが、それだからと言って「知者（知恵のある人）」であるのかどうかは分からないのである。

知識と区別されるべき「知恵」とは何であろうか。さきほど試みた「知識」の暫定的特徴づけとの対比に基づけば、「知恵」がそれについての知恵であるところの事柄は、対象化的、客体的なものではなくて、実践的・主体的・当事者的なものであろう。そして、「知識」と「知恵」の区別は、最終的には、「生きること」の内実、すなわち「生き方（いかに生きるべきか）」の了解に基づくであろう。



(11)

「知識というものがつねになんらかの対象についての限定された知であるとするならば、知恵とは特定の対象に限定されていない、なにか包括的な知ということになろう。それではそれは、知識と違って、普通のひとびとがもつことができないような、たとえば「出世間」的な聖者とか賢者のみがかもちうるような、世界や人生の全般についての奥深い英知なのであろうか。たしかに、知恵というコトバには、そのように理解されるニュアンスが含まれている。たとえば「西洋の知識」に対して「東洋の知恵」ということが言われるのは、その故であろう。」

[読解]

「知識」が「なんらかの対象についての限定された知」であるのにたいして、「知恵」は「なにか包括的な知」である、と見ることができるであろう。「なにか包括的な知」である「知恵」は、「世界や人生の全般についての奥深い英知」といったものなのであろうか。たしかに、「知恵」というコトバには、そのように理解されるニュアンスが含まれている。

「知恵」は、なんらかの特定の対象に限定されない、包括的な知である。「知恵」が「包括的」と言われる場合、その意味は、特定の対象に限定された「知識」の全体集合または寄せ集めのことではないであろう。「包括的」とは、「原理的」という意味であろう。したがって、「世界や人生の全般について奥深い英知」と言っても、それはなにも、世界と人生の事象のことごとくに通じているということではなく、世界の原理、人生の原理——原理とは、そもそものなに、のことであるが——に対する深い省察のことであろう。

(12)

「しかし他方、知恵とは、辞書などによると、物事をうまく処理していく能力をも意味している。「生活の知恵」などというのは、この種の能力であろう。実生活のうちで出会う事柄をその都度巧みにこなしていく能力を身につけている人は、この意味で知恵のある人であり、「知恵者」である。多識な学者であっても、こうした知恵に乏しい人はいくらもいよう。つまりわれわれの日常の用法では、「知恵」とはこのように二義的であって、それは一方では実生活のレベルを超えた人生の奥深い英知を意味し、他方では実生活そのものを有効に導く知的能力を意味しているのである。」

[読解]

「知恵」という言葉のもう一つの意味は、よりなじみのあるものであろう。「生活の知恵」などと日常よく用いられるが、そのさいの「知恵」とは「物事をうまく処理していく能力」「実生活のうちで出会う事柄をその都度巧みにこなしていく能力」「実生活そのものを有効に導く知的能力」のことを意味している。

「知恵」の意味は、このようにして、二つあるけれども、どちらも「知恵」とよばれるかぎり、両者には、なんらかの共通性がある。と考えられるであろう。「知識」が「生きること」にかかわることは言うまでもないことであるが、「知恵」は、おそらく、ふつうの語義における「生き方（いかに生きるべきか）」にかかわるのではなからうか。

(13)

「それでは、哲学が愛し求める「知」は知識であろうか、それとも知恵であろうか、これもまた世間の通念に従えば、知識を探究するのはもろもろの科学であり、それに対して哲学は知恵を求め学である。だが知恵の二義性に依じて、ひとびとが知恵の学である哲学に寄せる期待も二通りある。哲学は世界や人生について、実生活に必要な知識のレベルを超えた玄妙な英知を授けてくれると期待する人もいれば、もっと実際的な、実生活に有効な知恵（「経営の哲学」や「金もうけの哲学」とまでは考えないにしても）を与えてくれると期待する人もいる。両極端であるにもかかわらず、これらのひとびとはいずれも哲学を、知恵の学と理解しているのである。しかし哲学者は、実際にはこのいずれの期待にも応えることはないであろう。もしひとびとが哲学者にそうした期待をもち続けているとすれば、そこで展開される哲学に幻滅を感じるだけであろう。」

[読解]

哲学が「愛し求める知」は、知識ではなく、知恵である。科学は「知識の学」であり、それに対して哲学は「知恵の学」である。科学も哲学も、もとより、人間の重要な知的営為である。

ところで、知恵の二義性のゆえに、ふつう、「世界や人生について、実生活に必要な知識のレベルを超えた玄妙な英知」と「もっと実際的な、実生活に有効な知恵」という両極端の期待が、哲学には寄せられる。哲学に求めるものは両極端であるにもかかわらず、「哲学を、知恵の学と理解している」点では一致している。いずれにせよ、ひとびとは、哲学なるものに、「いかに生きるべきか、という生き方」を求めている、と言えるのではなかろうか。

(14)

「とは言え、他方、ひとびとが「哲学」なるものにそうした期待を寄せるようになったその理由もまた、哲学そのもののうちにあったと考えなければならない。俗な諺をもってすれば、火のないところに煙は立たないからである。あえて言えば、哲学は自らの本領を逸脱することによって、つねにそうした誤解をうけ、また変形を受ける運命にさらされている。そこで問題は、もし哲学が依然として「知恵の学」であるとするならば、そこで哲学が愛し求めている知恵とは本来いかなるものであるか、ということであろう。だがコトバの日常的な使用法における「知識」と「知恵」の区別には、まだ曖昧なところが多い。そこで躁急な判断は控えて、一旦ギリシアに戻り、ギリシアのフィロソフィアの端緒において、「知を愛する」ということが本来どのようなことを意味していたのかを考えてみる必要がある。」

[読解]

翻って反省すれば、「哲学」に二義的な「知恵」が要求されるのは、哲学自身の責任に帰されるべきであろう。一言で言えば、「哲学は自らの本領を逸脱する」からなのである。

「哲学の本領」とは何であろうか。哲学が「知恵の学」であるのならば、探求されるべきは、「哲学が愛し求めている知恵とは本来いかなるものであるか」「知を愛する」ということが本来どのようなことを意味していたのか」であろう。

フィロソフィア、すなわち「愛知」のなかに、「哲学の本領」（辞書によれば、本領とは、本来の力、もともとの特色という意味であるから、「哲学の本領」とは「哲学の本来の姿」というような意味であると思われる）を求めることは、宇都宮氏（氏だけの、ということではないが）の

哲学観をすでに窺わせるであろう。解明されるべき問題は、本来の哲学のありかた、本来の愛知のありかた、である。これは、哲学の根本的根源的問題であろう。

### 第三節 「三 「観照」による知の追求」

(15)

「知を愛する」(philosophēin) というギリシア語の最古の用法の一つは、ヘロドトスの『歴史』のうちに見出される。それは小アジアのリュディアの王クロイソスが、ギリシアの七賢人の一人に数えられているアテナイのソロンを迎えて語る言葉のうちにあつて、それによるとソロンは「知を愛して」広く各地を見物するために旅を重ねているのである (2)。ところで、この場合の「知を愛する」というのは、前後の脈絡からして、玄妙な英知を求めることでも生活の知恵を求めることでもなく、いまだ自分の知らないさまざまな知を広く愛し求めることを意味していると言えよう。そしてそこで愛し求められている知は、実生活に直接必要な知ではなくて、むしろ実生活とは無縁な、たとえば「見物」(theōria) などによって得られる「観照」(theōria) を事とした知である。

(2) Herodotos, I. 30.]

[読解]

「知を愛する」の意味の一つは、「玄妙な英知を求めることでも生活の知恵を求めることでもなく、いまだ自分の知らないさまざまな知を広く愛し求めること」である。愛し求められる「知」は「観照」を事とした知である。「観照」を「観察」と言い換えてもよいであろう。ここでの「知」は、観照知、観察知なのである。観照とは、辞書によれば、「主観を入れず、落ち着いて物事の本質を思索、認識すること」とされる。

観照知だけで「知を愛する」ことを満足させることはおそらくできないであろうが、「観照知を愛する」ことはじゅうぶん理解されうることであろう。「観照知を愛する」ことは、たのしいことであらう。広い知見をもつこと、知見を広げることは、一般的に言って、大切なことであらう。

(16)

「つまりここでのソロンは、実生活の必要に直ちに応える実用的・技術的な知ではなく、見物・観照によって得られる教養的ではあるが非実用的な知を求めているのであって、これは「芸術のための芸術」という言い方を模倣して言えば、「知のための知」を求めていることにならう。そしておそらく知を「愛する」というのは、実生活における実用的な目的のために知を求めるのではなくて、知を知そのものために求めるといった態度を意味するのであろう。われわれが真にあるものを愛すると言えるのは、なにか他のもののためや他の目的のためにはなく、まさにそのものためにそのものを愛する場合に限られるからである。」

[読解]

ソロンは、いわば「知のための知」を愛し求めているのである。それは、知的好奇心の満足のための、あくなき知の探求とも言えるであろう。

ソロンの場合のphilosophieinの「愛する」は、「知を知そのもののために求めるといった態度」と見ることができよう。ソロンのphilosophieinは、「知それ自体を純粹に愛する」（知に魅せられる）という意味なのである。もしそうであるとすれば、それはそれで、じゅうぶん理解できる知的姿勢であるし、またじゅうぶん価値のある知的態度であろう。ふつうひとびとが思い描いている「学問」一般は、このような意味におけるphilosophieinであろうし、今日の科学、なかでも自然科学はとくに、このようなphilosophieinに支えられているのである。

純粹な「愛」は自己目的である。「われわれが真にあるものを愛すると言えるのは、なにか他のもののためや他の目的のためではなく、まさにそのもののためにそのものを愛する場合に限られる」のである。ソロンをとおして、われわれは、「知を愛する」の「愛する」ということの意味を捉えることができたのである。

## (17)

「伝統的な理解に従えば、ギリシアの哲学は「賢人」ソロンからではなくて「自然哲学者」タレスにはじまるとされるが、タレスに続く自然哲学者たちの基本的姿勢もまた、実生活での直接的な効用性を度外視して、知のために知を求めることにあった、と言える。もっとも、知のために知を求めるといった態度に関して言えば、それは特に今日「哲学」とよばれる学のみ固有な態度であったのではなく、およそ「観照」を通じて知を求める「理論」的な（改めて断るまでもないが、「理論」というコトバは「観照」に由来する）「学」一般の態度でもあった、と言わなければならない。」

## [読解]

ふつう、ギリシアの哲学は、「自然哲学者」タレスにはじまる、とされる。ところで、タレス、およびかれに続く自然哲学者たちの基本姿勢もまた、「知のために知を求める」ところにあった。

「知のために知を求める」態度は、「今日「哲学」とよばれる学」および「理論」的な「学」一般の双方に共通する態度であった。後者は「科学」と名づけてよいであろう。「哲学」と「科学」は根本的に異なった知的営為であるが、ギリシアのタレスたち自然哲学者にあっては、双方は「知のために知を求める」という同一性が自明なのであった。

## (18)

「今日一般に「科学」と総称される理論的な諸学の源流がギリシアに求められるのは、そうした意味においてである。ギリシアの端緒において、哲学的な知の追求と学（科学）的な知の追求とは、知のために知を求めるという態度において、いわば同根であった。よく科学は哲学から生じたということが言われるが、この言い方は人間がサルから生じたという言い方と同じように不正確であり、誤解を生みやすいであろう。哲学と科学とは、ともに知のために知を求めるにしても、そしてその限りでフィロソフィアと総称されるにしても、幹を異にして今日に至っているのである。だがそうだとすれば、今日われわれが特に「哲学」と名づける愛知の試みと、今日一般に「科学」と呼ばれる諸学の営みとの最初の分化は、どのような形で生じたのであろうか。それはたとえば、「天文学者」（もちろんこの場合の天文学は今日のそれとはちがって、むしろ星学とよばれるべきであろうが）としてのタレスが求めた知と、「哲学者」としてのタレスが求めた知との違いのうちに、象徴的に示されていると言えるであろう。」

## [読解]

ギリシアの端緒において、「哲学的な知の追求」と「科学的な知の追求」とは、どちらもフィロソフィア（知のために知を求めるといふ姿勢）として、「同根」であった。このように、哲学と科学は同「根」のものではあったが、双方は「幹」を異にしていた。だから、「科学は哲学から生じた」と言うのは、不正確なのである。

では、「哲学」と「科学」との「最初の分化」は、どのようにして生じたのであろうか。われわれはそれを、「天文学者」タレスが求めた知と「哲学者」タレスが求めた知との区別のうちに探ってみることにしよう。

われわれの解明すべき課題は、「哲学とはなにか」である。その課題の解決に向けた考察は、かなり引き絞られてきた、と言えるであろう。私の「読解」は、宇都宮氏の志向にあくまでそくするものである。だから、原則として、余計なことは書かない方針である。しかし、例外的に、ここで一言、本筋に直接関係のない話を挿しておきたい。

「文は人なり」と言う。文体は「生き方（いかに生きるべきか）」の表出である。「独善的な倫理に陥らないためには、常にこうした対話が必要であるし、対話を通じて双方の反省も深められる。だが、重ねて言えば、こうした対話にあっても、双方が互いに他を愛し尊敬するといった態度が要求されるであろう。」（作品84、『倫理学の課題』、27頁）「他を愛し尊敬する」とは、他に責任ある「応答（受け答え）」をする、ということである。文を書いた人を「愛し尊敬する」基本姿勢はきわめて大切な倫理であろう。

## (19)

「哲学者」としてのタレスが「知のための知」として求めた知は、異国の風土人情についての知でもなければ、日蝕や冬至・夏至についての知でもなく、自然（存在全体）の「元」(archē)は何かといった、自然の「原理」(archē)についての知であった。それは自然の中に位置するあれやこれといった個別的（ないしは領域的な）対象についての部分的・断片的な知識ではなく、そもそもそれらの諸対象が全体としてひとしく自然の諸物であるとされる究極の統一的根拠は何か、ということである。そしてタレスはそれを「水」であると声明したのであった。」

## [読解]

「哲学者」としてのタレスが、「知のための知」として求めた「知」は、自然のアルケーそのものにかんする知であった。アルケーにかんする知とは、「自然（存在全体）の「元」は何かといった、自然の「原理」についての知」のことである。

アルケーの知は、自然のうちの個別的もしくは領域的な対象についての「部分的・断片的な知識」（これは科学の対象であろう）ではなく、「それらの諸対象が全体としてひとしく自然の諸物であるとされる究極の統一的根拠は何か」についての知である。以上の、アルケーの知が、哲学的な「知のための知」なのであった。

## (20)

「だがこうした知は、諸国見物によって得られる知と同様に、われわれの実生活には直接必要のない知であろう。自然の究極的原理が何であるかを問わなくても、われわれは日常出会う個々の対象についての（たとえ断片的ではあっても）知識をもとにして、毎日の生活を十分営んでいくことができる。これは生活様式が単純素朴であった当時のギリシア人においても、また生活の

上で多くの科学的（とは言えこれまた断片的な）知識を常識として必要としている現代人においても、同様であろう。自然もしくは存在の全体の原理についての知といったものはいつの時代であれ、実生活には不必要な知である。だがしかし、われわれが実生活に必要とする断片的な諸知識をいくら集積しても、そこからこうした原理についての知を引き出すことはできないであろう。全体としての自然の統一的原理を知るためには、すでにわれわれに与えられてある自然の諸対象についての断片的な諸知識を一旦遮断し、それを超え出て、あらためて自然とは何かというふうには、自然を一なる全体として問うことが必要である。そこで求められている知は、その意味において「超自然的」(meta-physical)な、したがって「形而上学的」(metaphysical)な知と言ってよいであろう。」

### [読解]

「哲学者」としてのタレスが探求した、自然のアルケーにかんする知は、「われわれの実生活には直接必要のない知」であろう。「自然もしくは存在の全体の原理についての知といったものはいつの時代であれ、実生活には不必要な知である。」そういう自然の原理的知をもたなくても、「毎日の生活を十分営んでいくことができる」。

それでは、宇都宮氏は、自然のアルケーにかんする知は、いつの時代であれ、端的に不必要なものである、と主張しているのでしょうか。そうではないであろう。宇都宮氏の思考の眼目は、実生活（毎日の日常生活）にとって必要か不必要か、という点にある。自然のアルケーについての知は「いつの時代であれ、実生活には〔直接〕不必要な知」であることは、だれもが承認するであろう。

しかし、自然のアルケーについての知は、人間の文化にとって必要なものであり、それゆえたえず探求されなければならない（たとえば物理学）。自然のアルケーについての知は、「超自然的」な、したがって「形而上学的」な知であろう。なぜかと言えば、こうである。自然の諸物についての「断片的な諸知識」をどれほど多く集めてみても、そのような断片的諸知識の集積から、自然の原理についての全体知は、ストレートには出てこない。前者から後者にいたるには、知的飛躍が必要なのである。前者と後者とでは、知の働くレベルが違うのである。「全体としての自然の統一的原理を知るためには、すでにわれわれに与えられてある自然の諸対象についての断片的な諸知識を一旦遮断し、それを超え出て、あらためて自然とは何かというふうには、自然を一なる全体として問うことが必要である。」このような知的飛躍がなければ、およそ学問一般は成立しえないのである。

### (21)

「もっともタレスは、そうした自然全体の統一的原理をふたたび「水」という一自然物の名によって示し、ひとびとが日常経験を通じて知る「水」の諸知識に訴えて、「水」が万物の原理であることを説明した。だが繰り返すと、このことは、一自然物である「水」についての経験的・断片的な諸知識のたんなる集積から自然の原理の知が得られたのだということを意味はしないであろう。万物の原理が「水」であるという知は、万物を一旦超え出て、それを全体として一つの統一的な視点からいわば俯瞰することによって、はじめて得られた知と言わなければならない。タレスが「水」を「神的なもの」と同一視していたかどうかは別問題としても、それはやはり上述の意味で自然を超えた形而上学的な知であった。したがってもし「知識」というコトバを個々の対象に関わる知に限定するならば、それはそうした個別的・对象的とは異なったレベルにおい

て成り立つ知として、知識とはまた別の名称で呼ばれてもよいであろう。それが実生活に直接効用をもたらす知識のレベルを超えた英知であるという側面に注目すれば、それを「知恵」と名づけても差支えないはずである。ともあれ、「哲学者」タレスが「観照」によって求めた知は、そうした意味での「知恵」であった。」

#### [読解]

タレスは、アルケーすなわち「自然全体の統一的原理」を「水」という「一自然物の名」によって示した。しかし、日常の経験（生活）をとおして知られる「水」にかんする経験的・断片的な諸知識と自然全体の原理とされる「水」にかんする知のあいだには、知の質的飛躍が存する。アルケーとしての「水」の知は、「万物を一旦超え出て、それを全体として一つの統一的な視点からいわば俯瞰することによって、はじめて得られた知」として、「自然を超えた形而上学的な知」であった。

アルケーの知は、「知識」を「個々の対象に関わる知」とするとすれば、「知識」とするとは言えない。アルケーの知は、「個別的・対象的とは異なったレベルにおいて成り立つ知」である。それは形而上学的知である。アルケーの知が「実生活に直接効用をもたらす[経験的・断片的な]知識のレベルを超えた英知であるという側面に注目すれば」、それは、「知識」ではなく、「知恵」とよばれるのがふさわしいであろう。「ともあれ、「哲学者」タレスが「観照」によって求めた知は、そうした意味での「知恵」であった。」「そうした意味」とは、形而上学的な意味、英知的な意味のことである。

#### (22)

「タレスについては、彼が観照に耽って溝に落ちたとか、さらには溝に落ちて死んだとかいった話が伝えられているが、これは世間の人々が彼の「哲学」を実生活とは遊離した「変人」の営みとみたことによるのであろう。それは上に述べたように、理由のないことではない。もともと、アリストテレスの『政治学』が伝える話によると(3)、タレスが貧乏で、その「哲学」が実生活に無用であるとひとびとが難じたとき、タレスは天文学の知識を活用して翌年のオリーブの豊作を知り、压榨器の使用権利を掌中にして多大の金を手に入れた。タレスはそのことによって、哲学者は欲しささえすれば富者になるのは容易であるが、しかしそれは哲学者の思い煩うところではないことを示したのである。

(3) Aristoteles, *Politica*, 1259a. ]

#### [読解]

「だがそうだとすれば、今日われわれが特に「哲学」と名づける愛知の試みと、今日一般に「科学」と呼ばれる諸学の営みとの最初の分化は、どのような形で生じたのであろうか。それはたとえば、「天文学者」としてのタレスが求めた知と、「哲学者」としてタレスが求めた知との違いのうちに、象徴的に示されていると言えるであろう。」(18)

「哲学者」としてタレスが求めた知は、実生活には直接役立たない超自然的・形而上学的な、自然のアルケーについての知恵であった。ひとびとは、「哲学」は「実生活に無用」と判定するのである。そこで、「天文学者」タレスは、「天文学の知識」を使って金儲けをする。天文学という「科学的知識」を、実生活に直接役立たせたわけである。



こうして、哲学も科学も、同じく「知のための知」ではあるが、哲学の知恵は実生活に直接役立たないが、科学の知識は実生活に直接役立つ。哲学と科学は同根ではあるが、幹が違うのである。このことをタレスは、象徴的に示しているわけである。

(23)

「アリストテレスはこの逸話を「<sup>クレーマティステイケー</sup>取財術」に関して語っているのであるが、しかしこの逸話はまた別の角度からみても興味深い。と言うのは、実生活に効用をもたらしたのは、実は「哲学」によって得られた自然の原理についての知ではなく、今日ではむしろ科学に属する「天文学」の知であったからである。つまりこの逸話は、同じく「観照」を旨としながらも、「哲学」は別として、その他の理論的な「科学」は、たとえ知のために知を求めることをその基本的精神としているにしても、そこで得られた知は実生活に応用でき、実生活に多くの効用をもたらしうる、ということを示唆しているのである。」

[読解]

本段落の「読解」は、すでになされた。

それにしても、「実生活」とは、いったい何であろうか。「実生活に応用でき、実生活に多くの効用をもたらしうる」といわれる場合の「実生活」とは、いったい何であるのか。辞書によれば、「実生活」とは「実際に人が営む生活」のこととされているが、これだけでははなはだ曖昧模糊としているであろう。

「実生活」ということでまず考えられるのは、(α)衣食住情報の営み(消費と生産)、(β)役割行動(交通)、であろうか。さらには、「権力、富、名誉、健康、幸福」などであろうか(作品70, カント『道徳形而上学の基礎づけ』, 27頁)。衣食住情報と役割行動は「権力、富、名誉、健康、幸福」などによって規定されるであろう。「実生活」は衣食住情報と役割行動を中核とした日常の、日々の生活というふうに考えておいてよいのではなかろうか。

(24)

「これは科学が極度に分化発展し、それと平行してそれを実生活に適用する技術が高度に伸長した現代の状況を考えあわせてみれば、一層明らかであろう。そしてこのことは、諸科学が追求する知識が、もともと哲学が求める超越的な知とは異なって、実生活に必要な諸知識と連続し、それを理論的に一層精密化する方向において成り立つ知識にはかならないからだ、と考えられる。その限りでは「科学」は依然として「知識の学」であろう。ともあれ、科学はなおそうした面で実生活と結びついているが、しかし理論「哲学」はその効用面においても実生活と離れている。アリストテレスにおいて実生活と対比させられた「観照的生活」が特に重視されるのは、この傾向の延長であろう。だが知恵を愛し求める「哲学」のこの「理論」的志向に注目するだけでは、まだ十分ではない。「哲学」にはなお他の諸科学がもつとは異なった意味での「実践」的志向が存在する。では、その場合に「愛知」と「実践」とはどのようにに関連しているのであろうか。この問題を考えるために、次にソクラテスの「愛知」に注目してみる必要がある。」

[読解]

まず、これまでの考察が示すように、観照による知には、哲学が求める「超越的な知」と諸科学が追求する「知識」の二つの形態がある。諸科学は「実生活に必要な諸知識と連続し、それを



理論的〔観照的〕に一層精密化する方向において成り立つ知識」として、「実生活と結びついている」。それに対して、「理論〔観照〕「哲学」はその効用面においても実生活と離れている。」

だが、知恵を愛し求める「哲学」の、この「理論〔観照〕」的志向に注目するだけでは、「哲学」を捉えそこねる。「哲学」にはなお他の諸科学がもつとは異なった意味での「実践」的志向が存在する。」では、そこにおいては、「愛知」と「実践」とはいかなる連関をもつのであろうか。この問題を、ソクラテスの「愛知」をとりあげて、考察することにしよう。

辞書によれば「実践」とは「理論・主張などを、実際に行うこと」とある。ギリシア語辞典によれば「プラクシス」とは「(何かを) 行うこと、行為、行動、活動、働き、行い」とある。同じく、ギリシア語辞典によれば、「テオリアー」は「見ること、見物、視察；考察、観照、探求、(実用に対する) 理論」と出ている。諸科学も哲学も、「見ること」としての「観照・理論」である。諸科学は、「理論を実際に行うこと、理論を実地に移すこと、理論を働かせること」である。ところで、「プラクシス」には「行為、行動、行い」という意味がある。宇都宮氏が、「哲学」には諸科学の「実践」とは異なった意味での「実践」がある、と言われたのは、「行為、行動、行い」のことであろう。この意味での「プラクシス」を、端的に、「生きること」と言い換えることもゆるされよう。では、ソクラテスにおいて、「哲学すること」と「生きること」はいかなる内的連関を有していたのであろうか。

#### 第四節 「四 「実践」に関わる知の追求」

(25)

「ソクラテスもまた知を愛し求めたが、しかし彼が求めた知は自然や存在全体の原理の知ではなく、自己自体についての知であり、自己を自己たらしめる究極の根拠は何か、ということについての知であった。原理というコトバを使うとすれば、それは自己の原理についての知と言えよう。しかもその原理は、観照(理論)の主体であるよりもむしろ行為の主体である自己の原理として、自己がいかに行為し、いかに生きるべきであるかについての指針を与えてくれるものでなければならない。たとえそうした原理がまず「観照」によって得られるとしても、しかしそれは観照を事とする観照的生活を導く原理であればよいと言うのではなく、生活をその全般にわたって導く原理である必要がある。その意味でそれはもはや「理論」的な原理ではなく、生きることの全体に関わり、それに統一性と一貫性とを与える「実践」的な原理であろう。そしてそうした原理についての知は、「知識」と呼ぶよりも「知恵」と呼ぶほうが一層適切であろう。」

〔読解〕

ギリシア語辞典によれば、「アルケー」とは「始め、最初、発端、源、起源；原因、根拠；原理；元素」のことを意味する。タレスが自然のアルケーを探求したとすれば、ソクラテスは人間のアルケーを探索する。人間のアルケーとは、「自己自体」「自己を自己たらしめる究極の根拠」「自己の原理」、ようするに「自己とはそもそも何であるかの何」のことである。人間のアルケーは「観照(理論)の主体であるよりもむしろ行為の主体である自己の原理として、自己がいかに行為し、いかに生きるべきであるかについての指針を与えてくれるものでなければならない。」人間のアルケーは「いかに生きるべきか」の原理なのである。

しかし肝心なことは、「いかに生きるべきか」の「自己の原理」そのものは観照(理論)によるほかには得られないけれども、だからといって、その原理は「観照を事とする観照的生活〔ア

「リストテレス」を導く原理」であるのではなく、あくまでも「生活〔生きること〕をその全般にわたって導く原理」なのである。したがって、「自己の原理」は、たんなる「理論」的な原理ではなく、「生きることの全体に関わり、それに統一性と一貫性とを与える「実践」的な原理」である。こうした原理についての知は、「知識」ではなく、「知恵」であろう。なお、生きることの全体の統一性と一貫性という視座に注目しておこう、と思う。

## (26)

「ソクラテスが求めていたのはこのような実践的原理についての知恵であり、それは文字通り「自己を知る」ことによって、すなわち「自覚」を通じて獲得されるべき知恵であった。ソクラテスのこの愛知の姿勢は、デルフォイのアポロンの神殿に刻まれてあった「汝自らを知れ」の箴言に応ずるものと言える。だがソクラテスは、それまでの理解に従って、この箴言を「節度を保て」とか「極端を慎め」といったたぐいのたんなる処世訓と理解したり、あるいは人間の果敢なさを知らせて敬神をすすめる句と理解したりはしなかった。ソクラテスは文字通り自己を自己たらしめる「自己自体」とは何かを問い、そこに断片的な処世の術をではなく、生活の中にあって自己が一貫してつねにそれに則るべき行為の普遍的・統一的原理を求めたのである(4)。

(4)「汝自らを知れ」とソクラテスの関係については、本書Ⅱの1『「汝自らを知れ」をめぐる』を参照されたい。」

## [読解]

ソクラテスが求めた「実践的原理についての知恵」は、万物のアルケーの知や自然にかんする諸科学の知とは次元を異にする。人間のアルケーの知は、「自己を知る」ことによって、すなわち「自覚〔自省〕」を通じて獲得されるべき知恵である。ここでの知の「客体(対象)」は、その知の「主体」でもある「自己」なのである。自己知なのである。自分で自分のことを認識するのである。

ソクラテスの愛知の姿勢は、「汝自らを知れ」の箴言に由来するものであろう。そのさい、ソクラテスは、この箴言の通俗的理解、すなわち処世訓的解釈や敬神をすすめる宗教的解釈を斥けた。

ソクラテスは、「汝自身」、すなわち「自己を自己たらしめる「自己自体」」を、自己反省・自己省察という認識方法を自覚的に採用することによって、「そこに断片的な〔偶然的な〕処世の術をではなく、生活のなかにあって〔人生において〕自己が一貫してつねにそれに則るべき行為の普遍的・統一的原理を求めたのである。」

「行為の普遍的・統一的原理」という語句に注意を払っておきたい。人間の生活を「行為(プラクシス)」を中心にして把握するのは、宇都宮氏の一貫した立場である。たとえば、「行動全体からなる人間」(作品92、『倫理学入門』、5頁)という表現が見られる。ずっと後に、われわれは、この問題を主題化するであろう。

クセノフォンは『メモラビリア』の中で、「汝自らを知れ」の箴言をめぐるソクラテスとエウテュデモスの対話の思い出をしるしている。「己れを知ることは多大の益を生じ、己れを知らざることとは多大の害を生む」(クセノフォン『ソクラテスの思い出』、岩波文庫、188頁以下)というふうに、クセノフォンの思い出は、すくなくともこの点では、処世訓的と言ってよいであろう。

(27)

「では、端的に言って、「自己自体」とは何か。ソクラテスの理解によれば、それは身体から区別された魂であった。自己の身体はなるほど自己の身体であるが、しかしそれはどこまでも「自己のもの」であり、「自己に属するもの」であって、「自己自体」すなわち「自己そのもの」ではない。究極において自己を自己たらしめるもの、自己に付属する身体をも自己の身体たらしめている自己そのものは、魂である。「汝自らを知れ」というのは、「魂を知れ」ということにはほかならない (5)。したがって、身体をはじめとして自己に付属するだけのもろもろの事柄についていかに豊富な知識をもつとしても、それは自己自体を知ることにはならない。だがひとびとはそうした知識をもつことによって、自己自体である魂も知っていると思い違えている。ソクラテスの言う「無知」とは実はこのような思い違いであり、「無知の知」とはこの思い違いを思い違いとして知り、自己自体を自己に付属するだけのものから、つまり魂を身体その他のものから区別して知ることであった。

(5) Platon, Alkibiades I, 130E.]

[読解]

ソクラテスによれば、「自己自体」とは、「身体から区別された魂」のことであった。「自己自体」と「自己に付属するだけのもの」との截然とした区別が重要である。だから、「自己に付属するだけのもの」についての知識がどれほど豊富であろうとも、ただそれだけでは「自己自体である魂」について知っている保証とはならないのである。ひとびとは、「自己に付属するだけのもの」の知によって、「自己自体である魂」の知をも手にしている、と思い違いしている。「無知」とは、この思い違いのことであり、「無知の知」とは、この思い違いを思い違いとして知ることなのである。すなわち、「無知の知」とは、「自己自体である魂」を、「自己に付属するだけのもの」から区別して知ることである。

(28)

「だがそれにしても、自己自体である魂を知るといのはどのような知であり、またその知は他の諸知識とくらべてどのような特質をもつのであろうか。プラトンの『カルミデス』篇でのソクラテスは、「思慮深さ」<sup>ソーフロシユネー</sup>についてまずカルミデスと問答し、次いで「思慮深さとは自己自体を知ることである」とするクリティアスを相手に「自己の知」とは何かを吟味する (6)。ソクラテスによると、「知識」<sup>エピステーメー</sup>とは一般に「何かある知識」であり、「何かについての知識」であって、しかもそれはつねになんらかの「成果」をもたらすものである。たとえば医学は健康についての知識であり、それはひとびとに健康という成果をもたらす。だが自己の知は知と言いながらもこうした知識ではない。それは何かについての知識でもなければ、直接になんらかの成果を生み出す知識でもない。こうしたソクラテスの反駁に対して、クリティアスは、自己の知とは元来そのような「何かについての知識」ではなく、「知識の知識」であり、さらにはまた「善悪に関わる知識」である、と反論する。だがソクラテスは、この規定を暗々裡に認めながらも、なおそうした規定にいたる論理上の欠陥をつき、他のソクラテス対話篇と同様に具体的な結論にいたらぬまま、この『カルミデス』篇はおわるのである。

(6) Platon, Charmides, 164D. 以下参照.]

## 〔読解〕

本段落は、これに続く三つの段落における叙述のイントロダクションである、と言える。

宇都宮氏の問題意識は、「自己自体としての魂」とはどういう内容のものであるか、という問いのまえに、それに先立って、「自己自体としての魂」を知るの知るとはいかなる特質を備えた知であるのかという問いを立て、それを解明することにある。すなわち、「自己の知」の特質を問うのである。「自己自体としての魂」は「いかなる知にとって」存在するのであろうか、いな存在できるのであろうか。

『カルミデス』篇で示唆されているところでは、つぎの三点が「自己の知」にかんする解明ポイントであろう。

(a) 「知識」とは一般に「何かある知識」であり、「何かについての知識」であって、しかもそれはつねになんらかの「成果」をもたらすものである。たとえば医学は健康についての知識であり、それはひとつひとつに健康という成果をもたらす。だが自己の知は知と言いながらもこうした知識ではない。それは何かについての知識でもなければ、直接なんらかの成果を生み出す知識でもない。」(b) 自己の知とは「何かについての知識」ではなく、「知識の知識」である。(c) 自己の知とは、「善悪に関わる知識」である。

## (29)

「こうして一見何の結論もえられずじまいに見えるが、にもかかわらず、われわれはこの対話篇から、ソクラテスが「自己の知」をどのような方向において考えようとしているかについて、重要ないくつかのことを知る事ができよう。まず第一に、自己の知は何かについての対象的知識ではなく、そこからある成果をもたらす効用的・技術的知識ではない。対象的・技術的知識（これは今日われわれが「科学」的知識と呼ぶ知識と考えてよいであろう）は、いずれも自己自体に関わる知ではなく、たとえば医学が身体に関わるように、自己に関わるとしても自己に付属する事柄に関わる知識である。自己の知はまずもってこうした直接的効用を示す技術的知識から区別されねばならない。」

## 〔読解〕

ソクラテスは、「自己の知」をどのような方向において考えようとしている」のであろうか。

第一に、自己の知は、「自己に付属するもの」についての、直接的効用をもたらす対象的・技術的知識（科学的知識）ではない。「自己としての魂」は対象化的・客体的には知られえないなにかあるものなのである。

## (30)

「ところで第二に、自己の知はそのものとしては技術的知識ではないが、しかしなおなんらかの意味でそうした諸知識の基となるべき知である。このことは、自己に付属する事柄がやはり自己自体を基としているという事情から類比的に知られよう。その意味で自己の知は「知識の知識」であると言ってもよい。とは言え、それはもちろん、今日われわれが知識論とか科学論とか名づけているような、知識についての知識、知識を対象とする知識、ではない。ソクラテスの考えでは、自己自体を知らなければ自己に付属する事柄についての技術的知識も決して十全なものとはならない、ということであって、自己の知が知識の知識であり、諸知識の基となる知識であるというの、そうした意味においてなのである。」

## 〔読解〕

第二に、自己に付属しているものは、あくまで自己に付属しているのであるがゆえに、自己自体を基礎としているであろう。であるとすれば、自己自体についての知は、自己に付属しているものどもの対象的・技術的諸知識の基礎となる知であろう。自己の知が「知識の知識」といわれるのは、自己の知は、自己に付属するものの知識を総括統合している知識である、という意味であろう。自己の知は、自己に付属しているものの諸知識の、いわば原理なのである。

## (31)

「そして第三に、自己の知はそのものとして「善悪に関わる知識」であり、実践的・道徳的な知である。この場合、善悪の知識とは、善とは何か悪とは何かといった、善悪についての対象的・理論的知識ではなく、実際に自らの行為を支配して善を選び悪を斥けさせる実践的原理にまでなった知である。だがそのときには、それはもはや理論的な「知識」であると言うよりは、生活のうちに根付いてそれを全面的に支配している実践的な「知恵」と言うべきであろう。」

## 〔読解〕

第三に、自己自体としての魂の知とは、「善悪に関わる、実践的・道徳的知恵」のことである。ソクラテスにおいて、善悪の知識は対象化的・客体的・理論(観照)的な知識ではなく、いかに生きるべきかという行為を導く主体的・当事者的・実践的な知識であった。そして、いかに生きるべきかという行為に直結している知識は、「知恵」と呼ばれるのがふさわしいであろう。

自己自体としての魂の知としての「善悪に関わる、実践的・道徳的知恵」は、自らの生活と行為を「全面的に支配」し、統一的に統括する。「善悪に関わる実践的・道徳的知恵」こそは、いわば「人間のアルケー」にほかならないのである。このアルケーを基礎にしてはじめて、個々の人間は統一的全体として生きることができるのである。この人間のアルケーを欠けば、人間は、部分的・断片的・偶然的・恣意的に生きてゆくほかないであろう。

## (32)

「ソクラテスが求めた自己の知が生活を全般にわたって支配する実践的な知恵であったということは、彼がしばしば「自己自体を知る」と言うかわりに「自己自体を気づかう」と言い、「魂を知る」のかわりに「魂を気づかう」という表現を用いていることから明らかであろう。自己自体を知るとは、自己を自己たらしめる魂が善き有徳な魂になるように、つまり自己が有徳な善き自己になるようにと気づかい、配慮することである。自己自身を気づかうことは、当然のことながら、自己に付属するものについての気づかいから区別されなければならない。『弁明』でのソクラテスはこう語っている。

「……つまり私が歩きまわって行なっていることはと言えば、ただ次のことだけなのです。諸君のうちの若い人にも、年寄りの人にも、誰にでも魂ができるだけすぐれたものになるように、ずいぶん気をつかわねばならないのであって、それよりも先、もしくは同程度にでも、身体や金銭のことを気にしてはならないと説くわけなのです。そしてそれは、金銭をいくらつんでもそこからすぐれた魂が生まれてくるわけではなく、金銭その他のものが人間のために善いものとなるのは、公私いずれにおいても、すべては魂のすぐれていることによるのだからと言うわけなのです。」(7)

「……つまりあなた方の一人一人をつかまえて、自己自らができるだけすぐれた者と

なり、思慮ある者となるように気をつけて、自己にとって付属物となるだけのものを、決してそれに優先して気づかうようなことをしてはならないし、また国家社会のことも、それに付属するだけのものをそのもの自体よりも先にすることなく、その他のこともこれと同じ仕方でも気づかうようにと、説明することを試みていたのです。」(8) 魂に先立って財産とか権勢とか名誉とか容姿とかに気をつけて生きていく人は、自己に付属するものの気づかいによって自己自体の気づかいを忘れ、その日その日を断片的に過ごしていくことになる。自己の生き方の原理を自己自体にとって偶然的・付帯的なものに仰ぐとすれば、その生き方もまた偶然的・断片的なものとならざるをえないからである。

(7) Platon, *Apologia*, 30A—B. 以下『弁明』の訳は田中美知太郎訳による。

(8) *ibid.*, 36C.]

### 〔読解〕

「自己自体を知る」「魂を知る」とは、「善悪に関わる、実践的・道徳的知恵」を所有することであった。そして、自己自体としての魂は、自己に付属しているものどもの統一的基礎なのであった。

「善悪に関わる、実践的・道徳的知識」は、たんなる客体的・对象的・理論（観照）的・傍観者的な知識であってはならない。その知識は、「身について」、おのれの「生活〔人生〕を全般にわたって支配する実践的〔・道徳的〕な知恵」とならなければならない。この知恵は、人間の生きてあることの基礎であるから、人間を統一的全体として構成するのである。親が子供のことを気づかうとき、親は子供に一体化する。ソクラテスが、「自己自体を知る」を「自己自体を気づかう」と、また「魂を知る」を「魂を気づかう」と表現するのも、自己と自己自体（善悪に関わる、実践的・道徳的知恵）との、分離を認めない一体化への意志のゆえであろう。「自己自体を知る」とは、自己を自己たらしめる魂が善き有徳な魂になるように、つまり自己が有徳な善き自己になるようにと、気づかい、配慮することである。」

上述したところから明らかなように、自己自身としての魂にたいする気づかいは、自己に付属もしくは付帯するものどもにたいする気づかいから、はっきりと区別されなければならないであろう。ソクラテスは、「自己に付属もしくは付帯するものどもにたいする気づかい」そのものを否定するのではない。注意すべきは、二点ある。一つは、ソクラテスが断然認めないのは、「自己に付属もしくは付帯するものどもにたいする気づかい」を、「自己自身としての魂にたいする気づかい」よりも「先に、もしくは同程度に」行うことである。二つは、「自己に付属もしくは付帯するものども」が「人間のために善いもの」になるのは、「自己自身としての魂のすぐれていること」による。ソクラテスは、「自己に付属もしくは付帯するものども」を、端的に否定したのではない。

ソクラテスの主題は、道徳的な「原理（アルケー）」にしたがって、確固とした、一貫した人生を歩むことである。そこにかれば、人間らしさ、すなわち人間であることの尊厳性・尊さ・誇りを見たのであろう。「自己の生き方の原理を自己自体にとって偶然的・付帯的なものに仰ぐとすれば、その生き方もまた偶然的・断片的なものとならざるをえない」。それにしても、なぜ偶然的・断片的な生き方は「克服」される必要があるのであろうか。それは、一言で言えば、人間の尊厳性の確立のためである。ソクラテスの場合には、人間の尊厳性は、かの「人間のアルケー」のことにほかならない。

カントは、ソクラテスについて、つぎのように述べている。「ギリシア哲学のもっとも重要な時期が、ついにソクラテスによって始まる、というのは、哲学的精神にたいして、またすべての思弁的な頭脳にたいしてまったく新しい実践的な方向 (eine ganz neue praktische Richtung) を与えたのは彼であったからである。また彼は、ほとんどすべての人間のなかで、その行動が賢者の理念にもっとも近い唯一の人 (dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt) でもある。」(カント『論理学・緒論』, 理想社版『カント全集』第12巻383頁)

(33)

「なおつけ加えると、「徳は知である」というクセノフォンの証言がソクラテス倫理の根本命題としてしばしば引用されるが、しかしこれは個々の徳を実現するにはあらかじめそれらの徳についての知識が必要であるといった、主知主義的な徳論の主張ではなかったであろう。ソクラテスによると諸々の徳は帰するところ一つの徳であって、このことは諸々の知が自己自体の知を基にするという先の観方に対応している。つまり自己において諸々の徳を全面的に実現させるためには、自己自体を知ってそれを配慮しなければならず、逆に自己自体が善くあるように配慮しさえすれば、諸々の徳はおのずからにして自己において実現されることになる。」

[読解]

「徳は知である」という言葉はあまりにも有名である。「これは個々の徳を実現するにはあらかじめそれらの徳についての知識が必要であるといった、主知主義的な徳論の主張ではなかった」と言われる。徳とは、知恵、勇気、節制、正義などのことである。ソクラテスによれば、もろもろの徳は「帰するところ一つの徳」である。「徳は知である」という命題がソクラテスのものであったと仮定しても、その「知」は「個々の徳についての知」のことではなく、「自己自体の知」を指したものであったろう。個々の徳は、「善悪に関わる、実践的・道徳的知恵」という「人間のアルケー」によって統一的全体にもたらされるのである。だから、まとめてこう言えよう。「つまり自己において諸々の徳を全面的に実現させるためには、自己自体を知ってそれを配慮しなければならず、逆に自己自体が善くあるように配慮しさえすれば、諸々の徳はおのずからにして自己において実現されることになる。」

なお、クセノフォンの証言とは、つぎのことを指すのであろう。「彼 [ソクラテス] は正義をはじめその他のすべての徳も智であると言った。なんとすれば、正しい行ないやその他すべての徳性によって行なわれる行為は、みな美にして善であるからであった。そして美にして善なるものを知る人々は、それを措いてほかのものをえらぶことは決してしないであろうし、またそれを知らぬ人々はそれを行なうことはできず、たとえ行なおうとしても失敗するのである。こうして、智者は美にして善なることを行なうが、智者ならざる者は行ない得ず、行なおうとしても失敗するのである。されば、正義およびその他一切の美にして善なることは徳によって行なわれるのであるから正義およびその他一切の徳が智であることは明らかだというのであった。」(クセノフォン前掲『ソクラテスの思い出』, 152頁)

(34)

「徳は知である」とは、このように自己自体の配慮と諸々の徳の配慮とが一にして同一の事柄であったという事態から理解されなければならないであろう。こうして、ソクラテスの愛知としての哲学は、決して完結したのではなく、自己における徳 [道徳] の全面的実現を目指す実践



的な思索もしくは活動の途上にあった。「私はまだデルフォイの言葉に従って私自体を知ることができていないのだ」という『パイドロス』篇でのソクラテスの言明(9)は、たんなるイロニー以上のものを含んでいると考えられるのである。

(9) Platon, Phaidros, 229E.]

[読解]

ソクラテスは「実践的な思索」「行為のなかの思索」の哲学者である。「私自体」としての「自己自体」の知を「愛し求めながら」生きてゆく「途上」の哲学者である。コノ自分が「道徳的により善く生きる」ために、思索と実践の試行錯誤をくりかえす。

#### 第五節 「五 哲学における理論的志向と実践的志向」

(35)

「私は三で科学から区別されたいわば狭義での哲学が、タレスにおいてまず「観照」による自然の原理の探求という形で出立したことを述べ、また四でソクラテスの愛知すなわち哲学が、もっぱら自己を本来の自己たらしめる実践的〔道徳的〕な原理の追求に向けられていたことについて述べた。今日われわれが「哲学」とよぶ学問が、ギリシアの端緒においてどのようにして形成されたかについて、ギリシア哲学史に忠実であろうとすれば、なお注意を払わなければならない事柄もあろうが、しかし私が次に問題としたいのは、その後の西洋の哲学の歴史において、この二人が示した(もっともそれは伝承によるのであるが)哲学の二つのあり方——理論的な自然の原理の探究と実践的な行為の原理の追求——が、はたして一つの哲学として(もしくは一つの「哲学すること」として)統一されて今日に至っているであろうか、ということである。この点に関して言えば、事情はむしろ逆であると言わざるをえないであろう。」

[読解]

哲学は、タレスにおいては「〔観照(理論)〕による自然の原理の探究」、ソクラテスにおいては「自己を本来の自己たらしめる実践的〔道徳的〕な原理の追求」という形をとった。次の論題は、この「哲学の二つのあり方——理論的な自然の原理の探究と実践的な行為の原理の追求——」が、「その後の西洋の哲学の歴史」において「一つの哲学」として「統一」されたかどうか、である。「事情はむしろ逆である」。

(36)

「つまりこの二つのあり方は、「理論」哲学と「実践」哲学、あるいは自然(哲)学と倫理学というふうには、それぞれ独立した哲学の二部門として区別され、固定化されることになる。歴史について見れば、こうした傾向は「理論学」と「実践学」とを区別したアリストテレスにすでにはじまると言えるであろう。続いてヘレニズム期のストアやエピクロスになると、「自然学」に「倫理学」が対置されることになる。そしてこの哲学二部門分離の傾向は、中世を経て近世になると一層明確なものとなり、そのまま今日に至っているのである。もっとも今日では、理論哲学と言え、自然哲学や存在論だけではなく、認識論や知識論、言語哲学、さらには科学基礎論をも含めて、広くいわゆる「理論的」な諸対象を取扱う哲学を指しているが、しかしそれらがまさ



に「理論的」な対象とか問題とかよばれることから明らかなように、それら [の] 諸対象を扱う哲学の基本的な姿勢が依然として「観照」としての「理論」にあることに変わりはない。「理論」哲学が自然の原理にかかわって知識の原理を求めるにしても、そこで得られた知はわれわれの行為を規定すべき実践的な原理の知ではなく、「観照的」な知にとどまっているのである。」

[読解]

哲学の「この二つのあり方」は、その後、理論哲学（自然学）と実践哲学（倫理学）として、「それぞれ独立した哲学の二部門」へと区別され、固定化されることになった。

今日、理論哲学とは「自然哲学や存在論だけではなく、認識論や知識論、言語哲学、さらには科学基礎論をも含めて、広くいわゆる「理論的」な諸対象を取扱う哲学」のことを指す。しかし、理論哲学は、「哲学の基本姿勢が依然として「観照」としての「理論」にある」以上、それは「われわれの行為を規定すべき実践的な原理の知」を提供することはできないのである。

(37)

「しかしそれでは、こうした理論哲学と実践哲学の分化対立は、哲学そのものの内的運命によるのであろうか。言いかえれば、すでにギリシアの端緒において示されていた哲学の理論的志向と実践的志向とは、もともと融合しがたい異質的なものとどまり、そこから哲学は必然的に二つの分離した途をたどるように運命づけられているのであろうか。だがそれにしても、理論哲学と実践哲学とが同じ一つの「哲学」の二部門として考えられるということは、そこに両部門にまたがる「哲学」についての一つの理念が前提されていると言わなければならない。理論哲学が理論科学ではなくて理論「哲学」である限り、また実践哲学が心や行動に関する科学ではなくて実践「哲学」である限り、両者はともに「哲学」として、同じ一つの根に根づく人間精神の営みと考えられなければならないであろう。事実、またそうした視点から、理論哲学と実践哲学とを総合し、それによって「全哲学の基礎」を明らかにしようと試みた体系的哲学者も多くいたのであって、ここではその一つの例として、フィヒテに触れておこう。」

[読解]

「哲学の理論的志向と実践的志向とは、もともと融合しがたい異質的なもの」のゆえに、「理論哲学と実践哲学の分化対立」は、哲学そのものの「内的運命」なのであろうか。

しかし、理論哲学と実践哲学が、「同じ一つの「哲学」の二部門」とされている以上、そこには「「哲学」についての一つの理念」があり、両哲学は「同じ一つの根に根づく人間精神の営み」であると想定されよう。

事実、このような視点から、「全哲学の基礎」が追求されてもきた。その一例として、フィヒテの考えをかんとんに見ておこう。

(38)

「フィヒテは彼の先行者であるカントの哲学を批判し、カントはその『純粹理性批判』と『実践理性批判』とでそれぞれ理論哲学と実践哲学とを扱ったが、この両者は結局総合されずにとどまったと述べ、そこから両者の総合を求めて『知識学』とよぶ自らの哲学を展開する。フィヒテの考えをごく簡単に要約すれば、理論哲学にむかう自我は「自己自身を非我によって制限されたとして定立する」「理論的自我」であり、実践哲学の基底にある自我は「非我を自我によって制

限されたとして定立する」「実践的自我」である。しかし理論的自我も実践的自我もまさに同一の自我であり、同一の自我が自我と非我との関わりをどのような形で定立するかの違いによる差異であるから、この両者が同一の自我において相互にどのような関係にあるかが明らかにされさえすれば、理論哲学と実践哲学の関係も明らかになり、その両者に共通の地盤も解明されたことになる。」

[読解]

フィヒテは、カントは理論哲学と実践哲学の総合に失敗したとみなし、自ら両者の総合を企図した。

フィヒテの企てた総合の基礎は「自我」である。理論哲学を成立させる自我（知性）は「自己自身（主観）を非我（客観）によって制限されたとして定立する」「理論的自我（主観）」であり、それにたいして、実践哲学を成立させる自我（意志）は「非我（客体）を自我（主体）によって制限されたとして定立する」「実践的自我（主体）」である。

理論的自我（知性）も実践的自我（意志）も、「同一の自我」であり、この「同一の自我が自我と非我との関わりをどのような形で定立するかの違いによる差異」であるにすぎない。したがって、理論的自我（知性）と実践的自我（意志）が、「同一の自我において相互にどのような関係にあるか」がはっきりすれば、理論哲学と実践哲学との関係も明確になり、「両者に共通の地盤」も解明され、そうして両者の「総合」も可能になるであろう。

(39)

「そこでフィヒテが与えた解決は、自我〔主観〕を非我〔客観〕によって制限されたとして定立する受動的な理論的自我〔主観〕が発動しうするためには、すでにそれに先立って非我〔客体〕を自我〔主体〕によって制限する能動的な自我〔主体〕の働きが前提されなければならない、そうした意味で理論的自我〔主観〕は実践的自我〔主体〕に従属し、総じて「理論の実践への従属」が認められる、ということであった。つまりフィヒテは、全哲学の基礎に「自我」を置き、そこから理論哲学と実践哲学、哲学における理論的志向と実践的志向の対立を理論的自我〔知性〕と実践的自我〔意志〕の対立という問題に還元し、前者の後者への従属という形で両者の総合を企てたのである。」

[読解]

理論哲学と実践哲学との総合にかんする、フィヒテの解決は、(a) 非我を自我によって制限する「能動的な自我」は、自我を非我によって制限する「受動的な自我」の前提をなす、(b) それゆえ、理論的自我〔知性〕は実践的自我〔意志〕に従属する、(c) こうして、総じて「理論の実践への従属」が認められる、というものであった。フィヒテは「理論哲学と実践哲学、哲学における理論的志向と実践的志向の対立を理論的自我と実践的自我の対立という問題に還元」したのである。

フィヒテの「能動的な自我」とは「意志」、 「受動的な自我」とは「知性」のことであろう。ヘーゲルは、フィヒテにたいしてかどうかは分からないが、意志を「能動的」とし、それにたいして、知性を「受動的」とすることに反対して、意志も知性も、どちらも「能動的」である、と言っている（『精神哲学（下）』、岩波文庫、76頁以下参照）。能動、受動のことは別として、理論的知性を、実践的意志に「従属」させるフィヒテの基本姿勢には、共感させるものがある。しかし、

肝心の問題は、その「基本姿勢」の内実であろう。

なお、補足として、フィヒテの『全知識学の基礎』(1794年)などから、以上の論述の傍証を挙げておこう、と思う。

①「私の体系の魂は、自我は絶対的に自己自身を定立するという命題である。」(ラインホルト宛の手紙、1795年7月2日付、大峯顕『フィヒテ研究』創文社、1976年1月、34頁)「『基礎』は人間の意識の第一の最高の根拠(Grund)を知識学の第一根本命題(erster Grundsatz)のうちに表現した。それは自我の絶対的な自己定立の活動であって、フィヒテはこの活動を事行(Tathandlung)という彼の造語で規定している。」(前掲『フィヒテ研究』35頁、『全知識学の基礎(上)』、岩波文庫、101頁他参照)「そうしてこの自我の内においてはじめて自我——いうまでもなく相対的自我——と非我とが分たれるのである。」(これはフィヒテ自身の言葉であるが、出所不明、前掲『フィヒテ研究』113頁)

②「全知識学の三つの根本命題の結果であった、自我と非我とは相互に限定し合う、と云う命題の内には次の二つの命題が横たわっていた。第一には、自我は自己を非我に依って限定されたとして定立する、と云う命題で吾々はこれを究明し而して如何なる事実が吾々の精神に於てこれに対応しなければならないかを示した。第二には次の命題である、自我は非我を限定するとして自己を定立する。(In dem Satze, welcher das Resultat der drei Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre war:das Ich, und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig, lagen folgende zwei:zuförderst der:das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, den wir erörtert und gezeigt haben,welches Faktum in unserm Geiste demselben entsprechen müsse:und dann folgender:das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich.)」(『全知識学の基礎(下)』、岩波文庫、341頁)ここに見られるように、「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する(Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn.)」(前掲『全知識学の基礎(上)』114頁)のである。

③「自我、あるいは主観(das Ich, oder das Subjekt)」(前掲『全知識学の基礎(下)』337頁)、「定立された非我あるいは客観(ein gesetztes Nicht-Ich, oder ein Objekt)」(同上275頁)

④「実践的なものに対する理論の従属(die Subordination der Theorie unter das Praktische)」(同上410頁)、「自我の内には実践的能力がなければ、知性は不可能である。(Ist kein praktisches Vermögen im Ich, so ist keine Intelligenz möglich;）」(同上386頁)

(40)

「だがこうしたフィヒテの解法には、いくつかの問題点が見出されるであろう。フィヒテが実践哲学の基礎に据えた「実践的自我」なるものは、はたして行為の実践的な原理を追求し、それによって自らの行為を律しようとする文字通りの「実践的」自我であろうか。フィヒテの「実践的自我」は、受動的な理論的自我の根底にあり、そうした理論的自我の発動をも可能にする能動的な自我として「実践的」とよばれるにすぎないのではないであろうか。そうだとすれば、受動的な理論的自我と能動的な実践的自我との関係が解明されたとしても、それによって真に理論哲学と実践哲学の総合が可能になったと言うことはできないであろう。」

## [読解]

フィヒテの企図した総合の解決には「いくつかの問題点が見出される」のであるが、それらの問題点の根本は、「フィヒテが実践哲学の基礎に据えた「実践的自我」なるものは、はたして行為の実践的な原理を追求し、それによって自らの行為を律しようとする文字通りの「実践的」自我であろうか」という疑問である。つまり、フィヒテには、「人間のアルケー」すなわちソクラテスの志向が考慮されていないのではないか、という疑念である。くりかえすまでもなく、ソクラテスが探究した「自己自体としての魂の知とは、善悪に関わる実践的・道徳的知恵」のことであった。フィヒテの「実践的」は、それ自体「理論的・観照的」性格のものであり、「生活的・行為的」を意味していない、と思われる。「実践」の内容が真に実践（プラクシス）の名にあたいしないものであるとすれば、理論的自我と実践的自我との、それ自体理論的・観照的関係が明らかにされたとしても、それによってただちに「真に理論哲学と実践哲学の総合が可能になった」とは言いがたいのである。フィヒテは、『全知識学の基礎』において、「知恵（Weisheit）」という言葉を一度も用いてはいない。

## (41)

「その上、フィヒテのこうした解法は、結果として実践哲学の優位を主張することになるにしても、解法自体はきわめて「理論的」な色彩の濃いものと言わなければならない。『知識学』というフィヒテが自らの哲学に与えた名称も、すでにそのことを暗示しているとも考えられるのである。しかしそれでは、フィヒテが批判の対象としたカントの哲学においては事情はどうであろうか。はたしてカントは、フィヒテが言うように、理論哲学と実践哲学とを相互に分離したままに放置したのであろうか。」

## [読解]

われわれが問題にしてきたのは、「一体われわれは何のために哲学するのであろうか」という点にはかならなかった。この問題へのアプローチは、客体的・対象的・理論（観照）的・傍観者的ではなく、主体的・実践的・当事者的でなければならなかった。ところで、フィヒテはたしかに、結論的には「実践哲学の優位」を主張しはするものの、それを導出する議論そのものは「きわめて「理論的」[「観照的」]な色彩の濃いもの」であると言えよう。もう一度言えば、その議論には「ソクラテスの原理」「人間のアルケー」がないのである。それでは、カントは、「理論哲学と実践哲学とを相互に分離したまま放置した」のかどうか、それについて最後に検討してみることしよう。

なお、カントは、フィヒテの『知識学』についての印象を、つぎのように語っている。「フィヒテ氏の『一般知識学』をどうお考えでしょうか。本書はずっと以前に同氏が私に贈って来たのですが、龐大であり、また私の仕事が非常に妨げられると思いましたので、その通読を差し控えていたのですが、今度『一般学術新聞』紙上の批評ではじめてその本について知ったような次第です。今のところこの本を手取る暇はありませんが、しかしフィヒテ氏に対するその批評は（この批評家は多分に最良目をもって書いています）私には一種の妖怪か何かのように見えます。つまり人がこれを捉えたと思っても実は何の対象もなく、結局自分自身を、しかも捉えようとする自分自身の手だけを見るようなものです。——たんなる自己意識、しかも素材をもたない思考形式だけの自己意識、したがってまたこれを反省してみても反省が向けられるようなものが実際

に存在せず、その反省は論理学をも超えるというような自己意識は、読者に奇異な印象を与えます。すでに表題(知識学 Wissenschaftslehre)からして——体系的に導き出されたどんな学説(Lehre)でもすなわち学(Wissenschaft)ですから——収穫への期待をほとんど惹き起こしません。なぜならそれは言わば一つの学問の学問(Wissenschaftswissenschaft)であり、かくして無限に進むことを暗示するであろうからです。」(ティーフトルンク宛の手紙, 1798年4月5日付, 理想社版『カント全集』第18巻)

(42)

「カントは、「哲学」の分類に際して、まず、「経験的哲学」と「純粋哲学」とを区別し、後者すなわち純粋理性の原理に基づく純粋哲学の体系を、さらに純粋理性の思弁[理論]的使用に関わる「自然の形而上学」と、その実践的使用に関わる「道徳の形而上学」とに区分した。この二つの形而上学の区分は、実際にはそれぞれの形而上学が取扱う対象の区分に相応しているのであって、前者は「自然の法則」とその法則に従って「存在する」諸対象を扱い、後者は「自由(道徳)の法則」とその法則に従って「存在すべき」諸対象を考察する。つまりこの区別は、伝統的な理論(思弁)哲学と実践哲学との区別であって、カントはこの二つの体系に「予備学」としての「批判」を先行させるが、それは具体的にはそれぞれ『純粋理性批判』と『実践理性批判』という形で結実したのであった。」

[読解]

カントの哲学は、つぎのような体裁をとっている。

哲学	{ 経験的哲学 純粋哲学                 }	{ 自然の形而上学(理論哲学) —— 『純粋理性批判』
		{ 道徳の形而上学(実践哲学) —— 『実践理性批判』

「自然の形而上学」と「道徳の形而上学」の区別は、「伝統的な理論(思弁)哲学と実践哲学との区別」にほかならない。

(43)

「そしてその限りにおいては、フィヒテのカント批判もあながち不当とは言えないであろう。カントは一専門学としての「哲学」——カントの言う「学校概念」としての「哲学」——を、「哲学的認識もしくは概念からの理性認識の体系」と規定し、さらに詳しくは「学としてのみ求められ、この[哲学的]知識の体系的統一、したがってまた認識の論理的[理論的]完全性以上の何ものをも目的としない認識体系」と規定したが、その体系は右の分類方式にみられるように、自然の形而上学と道徳の形而上学、言いかえれば理論哲学と実践哲学という二つの独立した「特殊体系」の並列にとどまり、この両部門を総合した「唯一の哲学体系」については、カントはそれを予示しながらも展開するには至らなかったのである(10)。

(10) カントによる「哲学」の分類については、Kritik der reinen Vernunft, B. 868ff. 及び Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, B. 4, S. 388. 参照.]

## 〔読解〕

もともとカントには、二種類の哲学がある。それらは「学校概念としての哲学」と「世界概念としての哲学」とよばれる。

いま話題にされているのは、「学校概念としての哲学」である。それは、「学としてののみ求められ」る哲学である。学問的哲学である。この学問的哲学が、理論哲学としての「自然の形而上学」と、実践哲学としての「道徳の形而上学」という「二つの独立した「特殊体系」の並列」とどまったかぎりにおいて、「フィヒテのカント批判もあながち不当とは言えないであろう」。

## (44)

「だがそれはそれとして、カントがそもそも「哲学」の根本志向——と言うよりはむしろ「哲学すること」そのことを——どのように考え、事実またそれに沿って自らの哲学的思索をどのように遂行しているかを知るためには、カントが「学校概念」としての「哲学」とは別に、人間すべてが必然的に関心を寄せるところの「哲学」——すなわち「世界概念」としての「哲学」——について語っている事柄に注目してみる必要がある（11）。カントによると、「哲学」は右の意味での「世界概念」としては、「人間理性の究極諸目的の学」であり、「一切の認識と理性使用とを人間理性の最終目的にかかわらせる関係の学」である。哲学がもしその他の諸学と較べて、ある内的な絶対的価値をもつとすれば、それは学校概念としての哲学についてではなく、この世界概念としての哲学についてはじめて言えるのである。

（11）カントについての以下の論述の詳細に関しては、本書Ⅰの2『哲学者と知恵』を参照されたい。」

## 〔読解〕

カントが哲学の根本志向について、あるいは哲学することそのものについてどのように考えて、自身の哲学的思索をしていたのか、を知るためには、「世界概念としての哲学」の内容を吟味する必要がある。

カントによると、「世界概念としての哲学」は、「人間すべてが必然的に関心を寄せるところの「哲学」として、それは「人間理性の究極諸目的の学」、「一切の認識と理性使用とを人間理性の最終目的にかかわらせる関係の学」である。

「哲学がもしその他の諸〔科〕学と較べて、ある内的な絶対的価値をもつとすれば、それは学校概念としての哲学についてではなく、この世界概念としての哲学についてはじめて言えるのである。」

## (45)

「ではこのような意味での哲学が問題としなければならない「人間理性の最終目的」とは何であろうか。カントはそれを「人間の全規定」とよび、また「完全な知恵」と考える。「哲学は完全な知恵の理念であって、このものがわれわれに人間理性の究極諸目的を示す」のである。これはこう考えてよいであろう。人間がいかに生きたらよいかについての知恵、それこそが人間理性が求める究極の目的であり、そうした観点からの「人間の全規定」と、人間理性が営むそれ以外の一切の理性使用をこの究極目的の下に手段として従属させること、これが世界概念としての哲学に課せられている課題である、と。このように哲学が根本において生の知恵を志向する「知恵

の学」である限り、それはただちに「実践哲学」であり、「道徳」である、と言ってよいであろう。事実カントが語っているところによると、「人間の全規定」に関わる哲学は「道徳」と言いかえてもよいのであって、「道徳哲学が他のすべての理性活動に対してもつこうした優位のために、ひとはまた古人にあっても、哲学者という名で、つねに同時に、しかもとりわけて、道徳家を理解した」のである。

#### 〔読解〕

カントは世界概念としての哲学がめざす「人間理性の最終目的」は、「人間の全規定」「完全な知恵」である、と考える。カントによれば、「哲学は完全な知恵の理念であって、このものがわれわれに人間理性の究極諸目的を示す」。

「人間理性が求める究極の目的」は「人間がいかに生きたらよいかについての知恵」である。このような立場に立って、「人間理性が営むそれ以外の一切の理性使用」を、「人間がいかに生きたらよいかについての知恵」に服属させることが、世界概念としての哲学の目標である。

「このように哲学が根本において生の知恵を志向する「知恵の学」である限り、それはただちに「実践哲学」であり、「道徳」である」と言えよう。カントによれば、「道徳哲学」は他のすべての理性活動に対して「優位」を有しているのである。

ここで、「学校概念としての哲学」と「世界概念としての哲学」についての、カントの見解を見ておくことにしよう。

「しかし、そのときまでは哲学という概念は、一つの学校概念 (Schulbegriff) にすぎない、すなわち学 (Wissenschaft) としてのみ求められるが、こうした知識の体系的統一 (die systematische Einheit dieses Wissens) 以上の何ものかを、したがって認識の論理的完全性以上の何ものかを目的 (Zweck) としてもつことのない認識の体系 (System der Erkenntnis) という概念である。しかし、さらに世界概念 (Weltbegriff) というものがあるのであって、この世界概念は哲学という名称の根底にいつでも置かれていたし、とりわけ、この概念がいわば人格化されて、哲学者という理想において一つの原型として表象されるときには、そうである。この点に関しては哲学は、すべての認識と人間の理性の本質的な諸目的との連関についての学 (die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft) であり、また哲学者は、理性技術者 (Vernunftkünstler) ではなく、人間の理性の立法者 (der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft) [道徳法則を立てる者] である。そうした意味においては、おのれ自身を哲学者と名づけ、理念のうちにしかひそんでいない原型と同等であると僭称することは、きわめて思いあがったことであると言わなければならない。

数学者も、自然科学者も、論理学者も、前二者が総じて理性認識において、後者がとくに哲学的認識において、どれほどすばらしい進歩をとげたにせよ、それでも理性技術者でしかない。さらに理想における教師というものがあるのであって、この教師は、これらの理性認識すべてを査定し、それらを道具として利用し、かくして人間の理性の本質的な諸目的 (die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft) を促進する。こうした教師だけを私たちは哲学者と名づけなければならないであろう。しかし、そうした哲学者自身はどこにも見いだされないが、そうした哲学者の立法の理念はいたるところであらゆる人間理性において見いだされるから、私たちはもっぱらこの後者に固執して、何を哲学が、このような世界概念\*にしたがって、体系的統一にたいして諸目的という観点 (Standpunkt der Zwecke) から指定するかを、いっそう詳しく規定してみようと思う。



\*ここで世界概念というのは、あらゆる人々が必然的に関心をいだくものにかかわるような概念にはかならない。したがって私は、或る学が或る種の任意の諸目的にたいする練達性についての学としてしかみなされないときには、その学の意図を学校概念にしたがって規定する。

このゆえに、本質的な諸目的はまだ最高諸目的 (die höchsten Zwecke) ではないのであって、最高諸目的 (理性の完全な体系的統一のさいの) はただ一つしかありえないのである。だから本質的な諸目的は、究極目的 (der Endzweck) であるか、あるいは従属的な諸目的であるかのいずれかであって、これらの従属的な諸目的は究極目的に手段 (Mittel) として必然的に属する。この究極目的は人間の全規定 [使命] 以外のいかなるものでもなく、この人間の全規定 [使命] に関する哲学は道徳と呼ばれる (Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heisst Moral.)。道徳哲学があらゆる他の理性活動に対してもっているこうした卓越性 (Vorzug) のために、古人にあっても哲学者という名称で意味されたのは、いつでも同時に、またすぐれて道徳家 (モラリスト) であった」のである。(『純粹理性批判』B867以下、理想社版『カント全集』第6巻126~128項)

だから、モンテーニュも『エッセー』で、「哲学は徳を目的としている」と言うのであろう(『世界の名著24』, 中央公論社, 137頁)。

「それゆえ哲学は、哲学的認識の体系もしくは概念からの理性的認識の体系である。これがこの学問の学校概念なのである。世界概念の上からいえば、哲学は人間理性の究極諸目的についての学問 (die Wissenschaft von den letzten Zwecke) である。このような高尚な概念は、哲学にたいして威厳つまり絶対的価値 (Würde, d. i. einen absoluten Werth) を与える。そして実際にもまた哲学は内的価値をもつ唯一のものであって、そして他のすべての認識にはじめて価値を与えるものなのである。

しかし結局われわれがいつでも問題とするのは、哲学することおよびその究極目的 (Endzweck) は何のために役立つのか、つまり学校概念の上から学問として見られた哲学そのものは何のために役立つのか? ということである。

言葉のこのようなスコラ的な意味においては、哲学はただ熟練 (Geschicklichkeit) だけに関係し、世界概念に関しては、これに反して有用性 (Nützlichkeit) に関係する。それゆえ哲学は前者の見地においては熟練の理論 (eine Lehre der Geschicklichkeit) であり、後者の見地においては知恵の理論 (eine Lehre der Weisheit) つまり理性の立法者である。そしてその限りでは哲学者は、理性の技術者ではなく立法者なのである。

理性の技術者もしくはソクラテスのいわゆる臆見を愛する人 (フィロドクス) は、知識がどれだけ人間理性の究極目的に貢献するかということに注意を払うことなく、ただ思弁的知識だけを求める。彼はあらゆる任意の目的のために理性の使用にたいする規則を与えるのである。実践的哲学者 (der praktische Philosoph), つまり理論と実例とによる知恵の教師が、本来の哲学者である。というのは哲学とは、われわれに人間理性の究極目的を示す完全な知恵の理念 (die Idee einer vollkommenen Weisheit) であるからである。」(カント『論理学・緒論』, 理想社版『カント全集』第12巻375頁以下)

「学校概念としての哲学」と「世界概念としての哲学」との以上のような区別を、認識という視点から捉えることもできるであろう。枝葉をとりはらえば、「学校概念としての哲学」は「知



識 (Wissen)」をめざし、それにたいして「世界概念としての哲学」は「知恵 (Weisheit)」をめざす、と言えないであろうか。カントは、「知識」を得るための認識を「理論的認識」、また「知恵」を得るための認識を「実践的認識」と呼んだように思われる。

①「ここでは、理論的認識を、私がそれによって現にあるところのもの (was da ist) を認識するそのような認識であると、これにたいして実践的認識を、私がそれによって現にあるべきところのもの (was dasein soll) を表象するそのような認識であると説明することで、私にとっては十分である。」(『純粋理性批判』, 理想社版『カント全集』第5巻346頁)

②「というのは理論的認識とは、何であるべきか (was sein soll) というのではなく、何であるか (was ist) ということを表明するものであり、したがって行為 (Handeln) ではなくて、存在 (Sein) をその客体とするものだからである。」(『論理学・緒論』, 理想社版『カント全集』第12巻465頁)

③「自然の哲学は、現に存在しているすべてのもの (alles, was da ist) にかかわり、道徳の哲学は、現に存在すべきもの (das, was da sein soll) にのみかかわる。」(『純粋理性批判』, 理想社版『カント全集』第6巻128頁)

④「だからこの理性が、命法のかたちをとる、言いかえれば、自由の客観的法則である諸法則をも与えるのであって、これらの諸法則は、たとえそれがおそらくけっして生起しないとしても、何が生起すべきであるのか (was geschehen soll) を命じ、この点において、何が生起するのか (was geschieht) しか取り扱わない諸自然法則から区別されるのであるが、このゆえにこれらの諸法則はまた実践的法則とも名づけられるのである。」(同上, 95頁)

⑤「もっとも、その際、前者 [自然哲学] の諸法則は、すべてがそれらに従って生起する諸法則 (Gesetze, nach denen alles geschieht) として定められるが、後者 [道徳哲学] の諸法則は、すべてがそれらに従って生起すべきであるが、しかし生起すべきことがしばしば生起しない諸条件をも考慮にいれた諸法則 (solche, nach denen alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht) として、定められるのである。」(作品70, 『道徳形而上学の基礎づけ』, 10頁)

⑥「実践哲学においてわれわれにとって肝要なのは、生起すること (was geschieht) の根拠を想定することではなく、たとえ決して生起しないとしても生起すべきこと (was geschehen soll) の法則を、すなわち客観的=実践的法則を想定することである。」(同上, 122頁)

⑦「すなわちその信念とは、このような純粋な源泉から生じた行為がこれまで決して存在しなかったとしても、ここではあれこれのことが生ずるかどう (ob dies oder jenes geschehe) はまったく問題ではなく、理性がそれだけで、一切の現象にはかかわりなく、生ずべきこと (was geschehen soll) を命ずるのであって、」(同上, 65~66頁)

⑧「前者 [格率] は、理性が主観の諸条件に従って (しばしば主観の無知とか主観の傾向性に従

って) 規定する実践的規則を含み、それゆえ主観がそれに従って行為する (handelt) 原則である。だが法則は客観的原理であって、すべての理性的存在者に妥当し、理性的存在者がそれに従って行為すべき (handeln soll) 原則、すなわち命法である。」(同上, 103頁, 原注)

⑨「人間はすべて自らが意志にかんして自由であると考えている。行為そのものについて、それが生起しなかった (nicht geschehen sind) にもかかわらず生起すべきであった (hätten geschehen sollen) とするすべての判断は、このことに由来する。」(同上, 200頁)

⑩「目的論は自然を[諸]目的の国として考え、道徳は可能な[諸]目的の国を自然の国として考える。目的論では、[諸]目的の国は、現に存在するもの (was da ist) を解明するための理論的理念である。道徳では、[諸]目的の国は実践的理念であって、それは現に存在してはいない (was nicht da ist) が、われわれの行動によって現実になることができるものを、まさにこの理念に適合して実現させるためのものである。」(同上, 197頁, 原注)

⑪「もし私が英知界の成員でしかないとすると、私のすべての行為は意志の自律につねに適合しているであろう (sein würden) が、しかし私は私を同時に感性界の成員と見るから、[私の行為は意志の自律につねに] 適合すべき (sein sollen) なのである。」(同上, 197頁)

⑫「しかしまた、同様に本質的な制限が同じ理性にそなわるのであって、その制限とは、現存するもの (was da ist) であれ、生起するもの (was geschieht) であれ、あるいはさらに生起すべきもの (was geschehen soll) であれ、……」(同上, 221頁)

(46)

「カントの全哲学の背後には、こうした意味での実践的志向が存在する。つまりこの実践的志向は、たんに体系の一部門として位置づけられた実践哲学を導く志向であるにとどまらず、いま一つの部門である理論哲学の領野での理論的諸考察をも支配している根本志向なのである。『純粹理性批判』におけるカントは、哲学の「理論的」な諸問題を扱い、人間理性がそうした理論的分野において、何を知らることができ、また何を知らることができないかを吟味した。理性批判とは知恵に至る途を拓くための理性の自己吟味の作業である。理論理性にとって「知りうる」ことと「知りえない」こととを分別する作業は、たんに理性の理論的な関心によるのではなく、実はそれ自体すでに理性の実践的な関心によるのであり、カントの「哲学すること」の根本にある実践的志向に基づいているのである。「信仰に場所を与えるために知識を取り除かなければならなかった」(12) という『純粹理性批判』の序文でのカントの有名な言葉も、こうした観点から理解されなければならないであろう。人生の知恵に関わる事柄で、理論理性の働きだけでは本来解決できない事柄を解決できたと考えることは、かえって知恵に至る途を鎖す結果になるのである。

(12) Kritik der reinen Vernunft, B. XXX.]

[読解]

カントの「全哲学」とは、「学校概念としての哲学」と「世界概念としての哲学」の全体を指すのであろう。カントの全哲学の根底には、実践的道徳的な根本志向が存在する。「すべては結

局実践的なものに帰着する。そしてすべての理論的なものおよびその使用に関してのすべての思弁もっているこうした傾向の中に、われわれの認識の実践的な価値が成立する。しかしこの価値は、認識の実践的使用がそれに向けられている目的が無条件的な目的である場合にのみ、無条件的な価値なのである。われわれの認識のすべての実践的な使用が結局は関係しなければならぬ唯一の無条件的なそして究極的な目的（究極目的）は道徳性（Sittlichkeit）であり、われわれはそのために道徳性を端的に実践的なもの、もしくは絶対的に実践的なものと名づけるのである。（略）道徳性をその対象としている哲学の部門は、実践哲学中の実践哲学とよばなければならぬであろう。」（『理論学・緒論』、理想社版『カント全集』第12巻465頁）この実践的道徳的な根本志向は、「たんに体系の一部門として位置づけられた実践哲学を導く志向であるにとどまらず、いま一つの部門である理論哲学の領野での理論的諸考察をも支配している根本志向なのである。」カントは、『純粋理性批判』において、人間理性が「何を知ることができ、また何を知ることができないか」についての理性批判を行ったが、それは「知恵に至る途を拓く」ために、であった。その意味で、「理論理性にとって「知りうる」ことと「知りえない」ことを分別する作業は、たんに理性の理論的な関心によるのではなく、実はそれ自体すでに理性の実践的 [道徳的] な関心によるのであり、カントの「哲学すること」の根本にある実践的 [道徳的] 志向に基づいているのである。」「信仰に場所を与えるために知識を取り除かなければならなかった」というカントの有名な言葉も、こうした実践的道徳的な根本志向から理解される必要がある。「人生の知恵に関わる事柄で、理論理性の働き [知識] だけでは本来解決できない事柄を解決できたと考えることは、かえって知恵に至る途を鎖す結果になるのである。」なお、この問題は、ずっと後に追跡する『カントと神』の主題となる。

(47)

「こうしてカントは、理論哲学に関してもそれが生の知恵を問う実践的 [道徳的] 志向によって導かれていなければならないことを主張する。もし理論哲学の背後にそうした実践的 [道徳的] 志向が存在しないとすれば、その理論哲学は空虚な思弁 [理論] の塊りにすぎないことになろう。カントによると、実践的 [道徳的] 志向を持たない哲学者は、たんなる「理性技術者」にすぎない。「理性技術者は……たんに思弁的 [理論的] 知識を追究し、その際、知識が人間理性の究極目的[人間がいかに生きたらよいかについての知恵] にどれほど寄与するかを問題としない。」実践的 [道徳的] 志向に支えられていない理論哲学は、いわば哲学の逸脱形態であって、たとえそれがいかに理路整然とした体系であるにしても、知恵を愛し求めていないという点で、まったく無価値なものと言わなければならない。理性技術者にすぎない哲学者は、その限りではもはや知恵を愛する「哲学者」ではなく、かえって「臆見を愛する者」すなわち「フィロドクス」にすぎないのである。」

[読解]

このようにして、カントは、理論哲学の場合にも、「それが生の知恵を問う実践的 [道徳的] 志向によって導かれていなければならない」と考える。理論哲学が、実践的道徳的志向を欠けば、それは「空虚な思弁 [理論] の塊り」に化すであろう。カントによれば、実践的道徳的志向に導かれない「哲学者」は、たんなる「理性技術者」なのである。「理性技術者は……たんに思弁的 [理論的] 知識を追究し、その際、知識が人間理性の究極目的 [人間がいかに生きたらよいかについての知恵] にどれほど寄与するかを問題としない。」たんなる「理性技術」として

の理論哲学は、いわば「哲学の逸脱形態」とも言うべきものであって、たとえそれがどれほど「理路整然とした体系」をなしていたとしても、「知恵を愛し求めている」がゆえに、端的に「無価値なもの」たらざるをえないのである。

理性技術者にすぎない哲学者は、いかに生きるべきかという知恵を愛し求める「哲学者」ではありえず、かれは「臆見を愛するもの」すなわち「フィロドクス」にすぎないのである。

(48)

「しかし他方また、カントは哲学が生の知恵を求める際に、理論的な「学」の途をたどらなければならないことをも強調する。哲学者は知恵を求めることのない「フィロドクス」であってはならないが、学をきらう「ミソローク」であってもならない。知恵は本来、「学を欠いた知恵」であってはならない。言いかえれば、「哲学」は「学的な生の知恵」でなければならないのである。カントのこうした考えは、多少視点を変えて、次のように言いかえることもできるであろう。すなわち実践哲学は、かりにそれが理論哲学に対立する哲学の一部門として考えられる場合においても、自らの理論性を放棄してはならない、ということである。もし狭義での実践哲学が学であることをやめ、その理論性を失うならば、それは理性的な批判に耐えないひとりよがりの道徳を上から述べ伝える神託じみたものとなるか、あるいは断片的な日常生活に即応するこれまた無原則で断片的な処世の教えにすぎないものとなるであろう。生の知恵は、学としての哲学を通じて理論的に吟味され、統一性を獲得することによって、理性的な人間でありさえすれば誰もが一貫してそれに従うことができるような行為の原則を保証するのである。」

[読解]

哲学者は、生の知恵を愛し求める実践的道徳的志向に背をむけた「フィロドクス」であっても、また理論的な「学」の道をとることを嫌う「ミソローク」であってもならないであろう。

知恵は、そもそも、「学を欠いた知恵」であることはできない。「哲学」は「学的な生の知恵」として、はじめて「生の知恵」たる資格を得るのである。「哲学はすべてのものを知恵に連関づけるが、しかしそれは、学の道 (Weg der Wissenschaft) によってである。」(『純粹理性批判』、理想社版『カント全集』第6巻136頁)「それゆえ、知恵ですら……やはり学を必要とする」(作品70、カント『道徳形而上学の基礎づけ』、58頁)。ここには、理論的な「学」がなにゆえに人間の生にとって不可欠であるのかが、いわば兆候的に示されている。

実践哲学は、自らの「理論性(学性)」を、あくまで放棄してはならない。実践哲学がその「理論性(学性)」を投げ捨てるならば、それは、たんに「神託じみたもの」か「処世の教え」みtainなものになるであろう。

「生の知恵は、学としての哲学を通じて理論的に吟味され、統一性を獲得することによって、理性的な人間でありさえすれば誰もが一貫してそれに従うことができるような行為の原則を保証するのである。」

なお、「学的な生の知恵」という言葉は、カントのものである。「哲学という名称は、それが学的な生の知恵 (eine wissenschaftliche Lebensweisheit) であるというその最初の意味を放棄してしまった後では(略)」(『哲学における最近の尊大な語調』、理想社版『カント全集』第12巻193頁)、とある。ついでながら、この論文にも、「理性技術者 (Vernunftkünstler)」(同上、199頁)という言葉が見える。『純粹理性批判』(同全集、第6巻139頁)にも、「理性技術者 (Vernunftkünstler)」が用いられていることを付言しておく。

(49)

「このようにみえてくると、カントの哲学はその全体において、つねに実践的志向と理論的志向の双方によって支えられていた、と考えることができるであろう。それはなるほど体系としては理論哲学と実践哲学とに分かたれる。しかしいわゆる「理論的」な諸対象を考察する際にも、そこには依然として実践的志向が存在し、他方実践哲学の諸問題に関わる際にも、そこにはなお理論的な志向が共存しているのである。カントはおそらく、哲学のもつこの両志向が決定的に分裂し、その一志向のみが哲学を導くようになれば、そこに哲学の墮落が生じる、と考えていたと思われる。悟性と感性とが協調しなければ真の認識が成立しないのと同様に、哲学にあってもその理論的志向と実践的志向とが協調することがなければ真の哲学は成立しない。哲学するということは、そうした意味で、つねにどちらか一方の志向へと傾斜し墮落する可能性を孕んだ危険な小径を行くことを意味しているのである。」

[読解]

カントの哲学は、「学的な、生の知恵」の探究そのものであった。したがって、カントの哲学は、「実践的志向と理論的志向の双方」をうちに含んでいた、と見ることができよう。

すなわち、理論的な諸対象の考察には実践的志向が、また実践的な諸対象の考察には理論的志向が、「共存」している。

「カントはおそらく、哲学のもつこの両志向が決定的に分裂し、その一志向のみが哲学を導くようになれば、そこに哲学の墮落が生じる、と考えていたと思われる。」哲学の「墮落」とは、実践的志向を欠いたフィロドクスあるいはたんなる「理性技術者」、もしくは理論的志向を嫌うミソロークのいずれかになる、ということである。理論的志向と実践的志向との協調のうえにはじめて、「真の哲学」は成り立つのである。

これまでの叙述と一部重複するが、カントはフィロドクスという用語を、『論理学・緒論』（理想社版『カント全集』第12巻375頁、377頁）で用いている。さらに、『純粹理性批判』においては、「哲学 (Philosophie)」と「臆見的哲学 (Philodoxie)」を、対立させて用いている（理想社版『カント全集』第4巻55頁）。プラトン『国家』480aでは、「愛知者 (フィロソフォス)」と「愛臆見者 (フィロドクス)」との区別について、触られている。他方、カントは、同じく『論理学・緒論』において、「ミソローク」について、こう述べている。「学問を憎むけれども、それだけ一層知恵を愛するような人を、われわれは学問嫌い (ミソローク) とよぶ。学問嫌悪 (ミソロジー) は、普通学問的知識の空虚さと、それと結びついたある種の思い上がりから生ずるものである。しかし時には、最初は非常な熱心と悦びをもって学問に従事したが、結局彼らの知識のすべてにおいて何の満足も見いださなかつたような人びとも、学問嫌悪 (ミソロジー) という誤りに陥ることがある。」(379頁) カントは、『道徳形而上学の基礎づけ』においても、「理性嫌い (ミソロジー)」(作品70、31頁) という用語を使っている。『純粹理性批判』においても、「理論嫌い (ミソロジー)」という用語を使用している（理想社版『カント全集』第6巻139頁）。プラトン『パイドン』の第39章において、「人間嫌い (ミサントローボス)」との比較において、「言論嫌い (ミソロゴス)」が議論されている。「言論を憎むようになるというのは、およそひとがおちいる、心の情態のうちで最悪のもの」と言われている（岩波版『プラトン全集』第1巻）。さらに、プラトン『国家』411d—eには、「こうして、思うにそのような人は、言論嫌いの人間になり、ムウサの学芸に縁なき無教養の人間となる。そして、もはや言論による説得はいっさい用いない

で、獣のように暴力と粗暴さをもってすべての目的を達成するようになり、無知と暗愚のうちに、よきリズムと品位を欠いた生活を送ることになるのだ」とある（岩波版『プラトン全集』第11巻）。さらにこれらと関連して、プラトン『ラケス』第14章には、「話[を聞くこと]の好きな人（フィロロゴス）」と「話[を聞くこと]の嫌いな人（ミソロゴス）」の対比がなされ、「リュラなどの遊び道具ではなく、じつに、自分で自分自身の生活を、言葉（話）と行動（行為）とが協和音をなすように、最も美しい音階に調律しているのです。」（岩波版『プラトン全集』第7巻）とされている。「言葉」は理論的志向のことであり、「行動」は実践的志向のことであろう。

くりかえせば、「哲学すること」は、「つねにどちらか一方の志向へと傾斜し墮落する可能性を孕んだ危険な小径に行く」ことなのである。

(50)

「私は、「哲学」のあり方というものを、カントと同じように——もっともそこには私の読み込みも入っているかもしれないが——考える。結論的に言って、哲学することと生きることとの関わりは、きわめて微妙である。もしわれわれが日常的な断片的な生活とそれを導く断片的な諸知識に満足し、そうした形での実生活に埋没して生きていくなれば、そこから哲学が生じ来ることはないであろう。断片的で確固とした拠り所のない生き方に不満を懐くときに、一貫した生の原理を求めようとする哲学の実践的志向が生まれてくる。だがそうした実践的志向を生かすためには、ひとまず日常的な生の場を離れ、日常的なものの中には見出されない原理を探索する観照的・理論的立場へと自己を置き移さなければならない。それは日常生活を括弧に入れることであるとも言える。」

[読解]

宇都宮氏は、「哲学」のあり方を、カントと同じように考える。

宇都宮氏によれば、「哲学すること」と「生きること」との連関は、「きわめて微妙」である。私の理解するところ、「哲学すること」と「生きること」とのあいだには、なんらの必然的・普遍的・客観的連関も存在しない。人間は誰でも生きているが、誰もが哲学するわけではない。「もしわれわれが日常的な断片的な諸知識に満足し、そうした形での実生活に埋没して生きていくなれば、そこから哲学が生じ来ることはないであろう。」まったく、そのとおりなのである。

では、「哲学すること」は、いったいどのようにして、「生きること」のなかへと入ってくるのであろうか。(a)「断片的で確固とした拠り所のない生き方に不満を懐くときに、一貫した生の原理を求めようとする哲学の実践的志向が生まれてくる。」実践的志向の優位。事実もしくは経験としての日常生活（いかに生きているか）のなかで、価値もしくは当為としての日常生活（いかに生きるべきか、善く生きたらとどういうことであるか）を問う。「事実もしくは経験」から「価値もしくは当為」への、視点の転換が生じないかぎり、哲学は出発できない。(b)「だがそうした実践的志向を生かすためには、ひとまず日常的な生の場を離れ、日常的なものの中には見出されない[生の]原理を探索する観照的・理論的立場へと自己を置き移さなければならない。」理論的志向。哲学の伝統にわが身を置くしかないであろう。(c)「それは日常生活を括弧に入れることでもあるとも言える。」「生きること」とは、すぐれた意味において、「日常生活を営むこと」にほかならない。ところが、「哲学すること」は総じて、「日常生活を括弧に入れること」なしに、すなわち「生きること」を端的に「括弧に入れること」なしに、実現しえないのである。「真の哲学」は、「生きること」との統一のなかにある。ところが、「真の哲学」は、「生きること」



との分離のなかにある。この事態は、「哲学すること」と「生きること」との矛盾、宿命的な矛盾であるように見える。この矛盾の事態は、哲学にとっても、また生にとっても、「危険」である。宇都宮氏が「結論的に言って、哲学することと生きることとの関わりは、きわめて微妙である」と言われるのは、こうした「矛盾の事態」を指してのことではないか、と思われる。

私にいま言えるのは、「哲学すること」は、「人間が生きてあること」の意味・尊厳性に直接かわる行為として、「内的な絶対的価値」を有するという、その点で「哲学すること」は、他の諸科学の営為との相対化を不可能とするということ、である。哲学する必要を感じない者、哲学したくない者は、べつにわざわざ哲学することもしないのではなからうか。

(51)

「だがその場合に生じる哲学の危険は、観照的・理論的な生がそれだけとして切り離され、しかもそれが日常の生と対置されることにある。観照する人間にとっては、そうした観照的生活のみが最大の関心事となり、それ以外の生活は——いわば俗事として——まったく無意味なもの、あるいはすくなくとも哲学することにとって無関係な生と見做されがちである。しかしもし哲学の実践的志向がその際なお彼のうちに息づいているとすれば、彼はこのように二極に分裂した生に満足することはできないであろう。なぜなら、実践的志向は、もともと生きることの全体にわたっての一貫した原理を求めているからである。生きることのある部分においては妥当するが、他の部分においては妥当しない生の原理というものは——すくなくともそれが原理である限りは——ありえない。とすれば、観照的な生をそれだけとして重視することは——たとえそれが神にも似た生として讃えられるにしても——実は哲学的な生き方そのものに矛盾しているとも言えるのである。哲学者は理論によって得た統一的な生の原理をたずさえて、ふたたび実生活の場——一括弧をはずして——立ち戻らなければならない。そこは自らが獲得した原理が真に原理の名に値するかどうかを検証される場であって、こうした検証を無視して立てられた原理は、実ははじめから無内容のものであったと言うべきであろう。哲学が——科学と違って——つねにその哲学を生み出した哲学者の名とともに語られるということは、哲学の本質を示すきわめて意義深いことなのである。」

[読解]

前段落において直面した「矛盾の事態」の解決方向の提示をもって、論文の締め括りが行われる。

(a) 哲学することの危険は、「観照的・理論的な生」が「日常の生」から切り離され、さらには「対置される」点にある。「観照的生活」にのみ生の関心がむけられ、「日常生活」は哲学には「無関係な生」と見なされるようになる。

(b) しかし、このように「二極に分裂した生」が、そもそも「哲学の実践的志向（道徳的に善く生きようとする）」、すなわち「生きることの全体にわたっての一貫した原理」の追求、に相反するものであるという反省がまだなしえる者は、自己の生活全体を「観照的生活」に収斂（疎外・外在化）させることが、「哲学的な生き方そのものに矛盾している」と自覚することであろう。

(c) 哲学によって得られた「統一的な生の原理」は、実生活・日常生活・日々の生活・普段の生活のなかに送り返して、その原理にしたがう日常生活を送りながら、その原理がほんとうに原理となりうるかどうかを、誠実に「自己検証」する必要があるのではなからうか。宇都宮氏に



とっての「生きること」とは、「日常生活を送ること」「日々の生活を営むこと」以外の意味ではありえないのである。「哲学的な生き方」とは、「統一的な生の原理」にしたがって生きることであろうが、その「生き方」「生きる」は「普段の生活を暮すこと」として存在するのである。「哲学的な生き方」とは、道徳的に善く生きることが、「哲学すること（観照・理論）」の究極目的であることをよく自覚している「生きること（プラクシス）」なのである。

(d) 「哲学すること」と「生きること」との結び目は、端的に言って、「学的な、生の知恵」にほかならない。

(e) 最後に、哲学がそれを生み出した哲学者の名とともに語られるのは、「哲学の本質を示すきわめて意義深いこと」である、とはどういうことなのであろうか、という点について触れておこう。かんたんに言えば、おそらく、「哲学」は「生きること」との統一のうちにしか存在しえないからなのであろう。「生きること」は個性的事態である。生きる人は、代置不可能な、かけがえのない人生を送る。「統一的な生の原理」は、このような人生を生きる哲学者の生み出すものであり、さらにまた、この原理は哲学者のこのような人生のなかで検証される。このような仕方では「哲学すること」と「生きること」が緊密に統一されていること、それが「哲学の本質」でなければならない、と言えるであろう。