

実践哲学ノートー『実践理性批判』[] - (27)

谷口 孝男

Notizen über die praktische Philosophie (27)

Takao TANIGUCHI*

Abstract

Die vorliegende Arbeit forscht nach dem Sinn des Menschen als menschliches Naturwesens. Der Kern des Sinnes des Menschen ist aber nichts anderes als Menschlichkeit (Humanität). Also behandle ich die praktische Philosophie überhaupt, namentlich die menschliche praktische Philosophie Yoshiaki Utsunomiyas. Dabei zugleich möchte ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise lernen.

Danach möchte ich den Sinn des menschlichen Naturwesens auf Grund der Menschlichkeit (Humanität) aufklären und ferner den Menschen an sich selbst als systematische Totalität der drei Lebenstätigkeiten, die aus Konsumieren, Produzieren und Verkehren bestehen, zeigen.

Der Sinn des Menschen enthält die Menschlichkeit (Humanität) als sein übergreifendes Moment in sich. Daher müßten wir vor allem die Menschlichkeit (Humanität) untersuchen.

【補論1】[カントの主要著作との対話]

()『実践理性批判 (Kritik der praktischen Vernunft)』[]

[第八節 定理 四 (§ 8 . Lehrsatz .)]

(46)

《カントの倫理学》[]

B. 『人間の間と倫理』 宇都宮氏に拠る「解釈」(続)

(j)

「[定言命法と人間の「間」との接点] われわれはここに、行為に関するカントの実践的思索が、人間と人間との「間」の問題と触れあう場所を、見出すであろう。行為は、それが自己の人

格のみならず、他者の人格をも目的それ自体として扱うときに、倫理的価値をもつ。定言命法によってなさるべきであるとされる行為は、そうした行為である。先に見たように、怜悯の命法に従う行為は、他者を自己幸福という目的のための手段として利用する行為であった。そこでは、他者は目的それ自体として扱われていない。かりに自己自身の人格を目的それ自体として扱うにしても、その行為が他者の人格をそのための手段としてのみ利用する行為であるとすれば、その行為は倫理的にわるい行為と判定される。しかし、後に見るように、カントの考えをおしすすめていけば、おそらくそうした行為は成立しないであろう。自己幸福の原理から他者を手段としてのみ扱う行為は、自己自身の人格をも真に目的それ自体として扱っているとは言えないからである。自己の人格を目的それ自体として扱うことと、他者の人格を目的それ自体として扱うことは、つねに相関的であり、いわば同一の行為である。この両者は、抽象的には区別されるかもしれない。しかしそうした区別とともに、混乱もまた生じるのである。だがそれはそれとして、人格が目的それ自体であるとは、どういうことであろうか。人格をどのように扱えば、目的それ自体として扱うことになるのであろうか。」(199頁)

[対話]

【1】倫理学、あるいは端的に、倫理的行為の成立する「場」は、人間と人間の「間」である、とするのが、宇都宮氏の実践哲学の根本的立場である。氏の考える倫理的行為とは、直截に言って、人間愛である。愛が、「人と人との間」に於てしか、成り立たないのは、自明であろう。宇都宮氏が、「間」を人間存在の根本構造とされるのも、畢竟、人間愛の実践的＝理論的存立場を確保するためである（「間」は「愛」だ）。此处で、氏の『倫理学入門』を、掻い摘んで、読んでおくことにしよう。

[i] 「「人間の本性」としての人間性と「人間らしさ」としての人間性」「人間らしさ」とは、人間が人間であるにふさわしいという後者の用法[「あるものがそのものにふさわしいということを示す場合」における「らしい」の用法]によるもので、それはさしあたって、人間らしい人間、人間であるにふさわしい人間に見いだされる特性を指す、と言ってよいであろう。したがって「人間らしさ」は、「人間の本性」からは区別されなければならない。「人間の本性」は、人間の誰もがそなえている人間共通の特性[そのもの特有の性質・特質]を意味していたが、「人間らしさ」は、そうした特性とは異なるからである。」(19頁)

[小対話]

(1) 「人間性」の二義

(a) 「人間の本性」

(b) 「人間らしさ」

「らしさ」の二用法

(a) 事柄を推量する用法

(b) あるものがそのものにふさわしいことを示す用法

(2) 宇都宮氏の実践哲学を理解する上で、以上の、何の変哲もない、二つの言葉、すなわち、「人間性」と「らしさ」について、各自が（もしその気があれば）熟考する必要がある、かと思われる。「人間らしさ」という言葉は、宇都宮氏の実践哲学の独自の標識である。

[①] 「人間らしさ」としての人間性がつきわめて重要な特徴は、人間がそれを喪失することもあるということである。人間は、「人間の本性」としての人間性を失うことはないが、「人間らしさ」としての人間性は失うことがあり[失うことができる、ではそれは何故にか]、それによって、非人間的となる。「人間らしさ」としての人間性は、[]それを欠いた「非人間性」に対立する概念であり、しかも[]「人間の本性」としての人間性とは異なって、そのうちにすでに人間についての一種の価値規定[善し悪し]を、すなわち倫理的な価値規定[善悪]を、含んでいる。人間らしい人間とは、倫理的に善いと評価される人間であり、人間らしさを欠いた非人間的な人間は、倫理的に悪と評価される。とすれば、倫理学が「人間とはなにか」と問うことで問い求めているものがなんであるかは、もはや明らかであろう。倫理学が問い求めているのは、実は[]この「人間らしさ」としての人間性であり、[]それが人間のどこに成り立つのか、ということなのである。」(19頁)

[小対話]

「人間らしさ」を巡り、二つの重要な論点、すなわち、 1 喪失の可能性の根拠、及び 2 存立場、について、更に追考してみよう。

1 喪失の可能性の根拠について

「人間らしさ」としての人間性は、「人間の本性」としての人間性的のように、人間の存在[デアル]についての規定ではなくて、人間の善さ[デアルベキ]にかかわる倫理的な価値規定である。それ[「人間らしさ」としての人間性]はわれわれが、人間の行為や性格について倫理的善悪の判定を下す際の基準を提供する。倫理学が求めているのは、こうした倫理的善悪判定の基準となる「人間らしさ」としての人間性なのである。」(131頁)

* 「人間らしさ」は、人間の「存在規定」ではなく、「価値規定」であるが故に、喪失可能である。いずれ、この論点について、詳述する機会があろう。「デアルベキ」なのは、そもそも、非人間的な、倫理的に悪い行為や性格や心の現存、すなわち「人間らしさの喪失」を前提にしている、とも言い得る。

2 存立場について

[②] 「人間はいつの時代にも他者とともに存在し、他者とのかわりのうちで生きている。人間はつねに人と人との間にある存在であり、その意味で、人「間」である。人間が人「間」であること、これが人間の基本的条件である。」(136頁)

[③ - 1] 「ところで、倫理の基準である人間性[人間らしさ]が、個人に内在する[人間の本性としての]人間性ではないとすれば、それはさらにどのように規定されるべきであろうか。私は第五章で、それ[人間らしさ]が個人のうちにではなく、個人と個人との、自己と他者との「間」の領域に位置することを示した。倫理の基準[人間らしさ]は、そうした意味で、個人を超えた存在であるが、しかしそれは人間をまったく超絶した存在ではなく、どこまでも人間と人間との「間」に、つまり人「間」に、内在する原理なのである。」(『人間の間と倫理』, 11~12頁)

〔⑤ - 2〕「これまでわれわれは、倫理的善悪の基準となる人間性〔人間らしさ〕について、それが人間存在のどのような位相において成立するのかを訊ねてきた。いまわれわれはここでの一応の結論として、次のように言うことができるであろう。倫理的判断の基準を与える人間性〔人間らしさ〕は、個々の人間が人間相互の関わりの中とは無関係に、すでにそれを個別的な自己の存在においてそなえている（もしくはそなえることが可能である）といった人間性〔人間の本性〕ではない。「人間の本性」としての人間性が、個々の人間におのずからにしてそなわる人間性として理解される限り、倫理的人間性（倫理の基準となる人間性をこのようによべば）〔人間らしさ〕はそうした人間性として捉えられることはできず、またそうした人間性から導出されることもできない。それは個別的な人間のうちにではなく、人間と人間との、個人と個人との、自己と他者との、「間」の領域に求められなければならないのである。

倫理的人間性〔人間らしさ〕は、そうした意味で、個人のうちに内在する人間性ではなくて、個人を超越する人間性である。個々の個人は、自他の関わりの中での、そうした人間性〔人間らしさ〕に適合した行為をなすことによって善となり、離反した行為をなすことによって悪となる。」（同上、86頁）

* 「人間らしさ」の成立は、自己と他者の「間」、自他の連繋のエレメントである。それは、人間それ自体の存立場・根本構造が、そもそも、「人と人との間」であるから、である。「人間らしさ」は、人間各自に「内在する本性（essentia）」ではなく、「人と人との間」に内在するのであるから、喪失は、むしろ当然なのである。「人間らしさ」は、いわばexistentiaであって、その都度その都度に於て、他者に対する関係態度（Verhalten）が善ければ、人間らしいと評価され、他者に対する関係態度が悪ければ、非人間的と評価されるのである。人間は、だいたい、多かれ少なかれ、善悪の両面を兼ね備えているのであるが、「内在」説ではこのことを論証的に説明できない。「関係」説にして始めて、このことを論証的に説明できる訳である。

或る見晴台、あるいは或る展望台

人間は「人と人との間」に生きる。「人」と「人間」とは、違う。

「人と人との間」というエレメントに於て、人間のすべての生活は営まれる。その営みの根本もしくは中心は、「道徳」であるべき（sein sollen）である。人間は、道徳的存在者であるべき（sein sollen）なのである。

「道徳」とは、人間の尊厳を尊敬し、すべての人間を等しく、理性的自律的に敬愛する人間愛、のことであるべき（sein sollen）である。

ところで、人間愛として捉えられた「道徳（人間らしさ）」が、「人と人との間」というエレメントに於てしか成立し得ないのは、理の当然である。

上に述べた点は、簡略とは言え、内容は重要である。少しばかり、補述しておきたい、と思う。問題の中心は、端的に言えば、「人間愛」と「人と人との間としての人間」との関連、約めて言えば、「愛」と「人間」の関係、である。宇都宮氏の実践哲学の全構想は、この「愛と

人間の関係」の独自の把握の上に、打ち立てられている。

尚、序でに言い添えておけば、『フィロソフィア』の作品構想は、甚だ複雑ではあるが、「第一巻」(02・3)と「第二巻」(02・11)によって、漸く、その方向性は、臆げながらもせよ、姿を現わした、と思われる。ところで、宇都宮氏の実践哲学の結論は、次の通りである。氏の全作品は、この結論の論証以外の何ものでもないのである。そして、私の『フィロソフィア』は、その核心に於て、この論証をわがものにしようとする、一つの企図なのである。

() ペルソナ愛と人間愛・尊厳と人間愛

「ベルクソンは、その生命主義の立場から、開いた魂へむかう「愛の飛躍」をも一つの生命現象として、すなわち彼の言う「生の飛躍(élan vital)」として説明するが、しかしそれはそれとして、ベルクソンによる二つの道德、二つの魂、二つの愛の区別は、きわめて示唆に富むものと言えるであろう。日常の役割関係の維持を目的とした日常倫理は、たしかにベルクソンの言う閉じた道德であって、そこでは愛は[役割関係のすべてが愛によって維持される訳では、もちろんない、役割期待と正負の制裁によって、である、ただ愛を広く捉えようとするとき、役割関係における愛も考慮する必要がある]、たとえば親としての愛であり、子としての愛であり、隣人としての愛であり、同国人としての愛である。これらの愛は、それとしては、それぞれの役割に即した愛[ペルソナとしての他者に対する愛]であって、人間としての他者に対する愛ではない。とは言え、われわれは日常この二つの愛をとくに区別して意識することはないであろう。親は自分の子に対する愛が、親子という自然の絆から生じ、その絆を維持していくための愛[ペルソナ愛]であるにもかかわらず、それを人間愛そのものの発露であると考え、人間に対する献身であると考えよう。しかし子供が成長して親子関係以外のさまざまな役割関係のうちに身を置き、そして後者の関係のうちに自分の生活の重心を委ねるようになると、親は往々にして自分の愛が裏切られたかのように意識する。このことは、親の愛が実は人間に対する開いた愛[人間愛]ではなくて、親子の絆を維持するための閉じた愛[ペルソナ愛]であったことを物語っているのである。

しかしそれにしても、すべての他者を等しく人間として愛するという場合の愛とは、どのような愛であろうか。それはわれわれが先に述べた愛、つまり[次々と、その都度その都度]出会いくる他者をいずれも代置不可能な「汝」として愛すること以外には、考えられない。それは排他的な家族愛や民族愛や国家愛とは違って、まさに人類愛である。人類愛とは、偏狭な人間(人類)中心主義のことではない。カントも語っていたように、自然の体系のうちに位置する人間(人類)は、他の動物と比較して、とくに高い価値を所有するわけではない。開いた愛としての人類愛は、存在者全体のなかで人間が卓越した地位を占めるという思想とは、元来無関係である。人類愛は人類全体を他のなににもまして愛することではなく、出会いくる他者をいずれも等しく代置不可能な「汝」として愛することである。そこではただ、人間が代置不可能な人「間」であるにふさわしい生き方だけが問題なのである。したがってまた、人類愛の[実践の]ためには、人間の類的特性についての知見や、それに基づいて組み立てられる人間像といったものを必要としない。いなそれどころか、人類愛のために人間像を持ち込むとすれば、かえって人類愛を阻害する結果を生むであろう。人間は思考能力をもつ限りにおいて人間であると考えたひとは、思考能力を喪失した植物人間を人間として愛することができるであろうか。人類愛において愛の対象となるのは人間の本性としての人間性ではなく、まさに人間であり、代置不可能な個としての他者、「汝」、

なのである。

人間がたとえどのような役割に位置し、どのような社会に属するとしても、他者を代置不可能な他者として愛し、個に対して個として応答〔対話〕するという姿勢を保ち、そうしたあり方〔生き方〕のなかに本来の自己〔自己自体、道德は、畢竟、この私自身の生き方に関わる事柄であって、道德を他人に押し付け強制することは不可能である、如何なる愛も無償である〕の所在〔在処・生きる場〕を求めつづけるならば、人間全体を包む「開いた社会」の実現もまた可能であろう〔なぜ「もまた」かと言えば、「開いた社会」(全人類の永遠平和は、この私のすべての個に対する等しい愛と応答の対話に依る以外の方法では、実現し得ない)が、実際問題として、実現するかどうかは極めて困難であることが容易に想定されるが、「人間としての他者に対する愛」より他の方法は、結論的に言って、無いのである、すなわちこれ以外の方途は、いずれも、人間愛、博愛主義、人道主義、平和主義、《人間の尊厳性》に違背するのである、人間社会の不正な諸矛盾がどれほど著しくとも、その解決の道は、人間愛しか無いのである、自分が人間らしく善く生きることが、人類社会が人間らしく善くなるための、人間に許された唯一の道なのである〕。これに反して、他者を代置不可能な個として認める姿勢のないところでは〔人間の尊厳性は代置不可能な個のうちにしか宿らない〕、たとえ人類愛〔人間尊重、ヒューマニズム〕を主張し、理想的な人類社会の構想〔コミュニズム〕を抱いてみても、それは自己欺瞞であるか、虚構の世界〔総じてマルクシズム、特にスターリニズム〕にすぎないであろう。個と人類とは、個と個の統一において人類が成り立つという点において、いわば直結している〔この弁証法的思考に留意されたい〕。われわれは個に対する〔私個人の〕愛を無視して〔私個人の〕人類愛〔全人類に開かれた愛〕を語ることはできず、人類愛を無視して個に対する愛を語ることもできない〔人間愛は一人の例外をも認めない、「選択と排除」を認めない「開いた愛」であるが故に〕。二人結合〔「私一汝」統一〕はそのまま全体結合〔全人類の統一〕につながっているのである。和辻氏は二人結合を社会の階層的組織の出発点として捉えたために、それ〔二人結合〕と人類世界とを断絶したものと考えざるをえなかった。しかし二人結合が閉じた愛に基づく結合ではなく、開いた愛に基づく結合であるならば、それはそのまま人類の結合につながるはずである。もしそのような人間の個と個の間が全体として確立されるならば、もはや事あらためて倫理を考える必要もなくなるであろう。しかしまた、そうした世界の実現を予測しないとすれば、いかなる倫理を構想しても無駄であろう。個人主義的倫理学は克服されなければならないとしても、代置不可能な個人の自立性が克服されるような倫理学はありえないからである。』（『人間の間と倫理』、220～222頁）

〔小対話〕

（１）愛には、二種類ある。「それぞれの役割に即した愛（ペルソナ愛）」と「人間としての他者に対する愛（人間愛）」である。前者は、「閉じた感情的愛」、後者は、「開いた理性的愛」、とも言えよう。

二種類の愛は、ともに「愛」であるが故に、共通する面もある。同一の個人が、私のペルソナ愛の対象ともなれば、また、私の人間愛の対象ともなる。どちらの愛に於ても、私は、私の全存在を賭けて、相手愛する。では、そもそも、「愛」とは何か。「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からである。』（『哲学の視座』、11頁）二種類の愛は、どちらも「愛」であるが故に、自己目的性と無償性を、特性とする。

イエスやカントやベルクソンらが、二種類の愛の「区別・断絶」を捉えたとは言え、それらの

同一性をも同時に捕捉しなければ、「愛」を二種類に区別することはできないのではなかろうか。とは言え、私は、愛について、対象化的に論じているのではない。倫理的行為＝人生の根本方針としての「愛」について、思案しているのである。

(2)「人類愛は人類全体を他のなに〔動物、植物、さらには全自然(フョエルバッハ、ベルクソン、ブーバーらを参照)にもまして愛することではなく、出会いくる他者をいずれも等しく代置不可能な「汝」として愛することである。そこ〔人類愛〕ではただ、人間が代置不可能な人「間」〔人と人との間〕であるにふさわしい生き方だけが問題なのである。」代置不可能性とは、絶対的価値・尊厳性・目的自体性のことである。ペルソナ愛とは異なり、人間愛は「汝」の絶対的価値・尊厳性・目的自体性の承認に基づく。

「すべての他者を等しく人間〔個と個の間〕として愛する」とは、「出会いくる他者をいずれも代置不可能な「汝」として愛すること」に他ならない。人間愛が誰に対しても等しいのは、万人の有する尊厳性には優劣が無く、等しいからである。

(3)「われわれは個に対する愛を無視して人類愛を語ることはできず、人類愛を無視して個に対する愛を語ることもできない。」「二人結合はそのまま全体結合につながっているのである。」人間の「永遠平和」に到る道筋が、まさに此处にある、のである。それは、端的に言えば、他者の尊厳の相互承認に基づく相互愛としての「二人結合」を基礎とする。

() 人間愛〔尊厳愛〕と社会的役割、もしくは重層的愛とその基層

「人間愛とは「この人」に対する愛〔尊厳愛〕であるが、ところでこのことは、「この人」の社会的役割〔die gesellschaftliche Rolle〕を一切無視してよいということではない。人間愛においては、「この人」の社会的役割〔die gesellschaftliche Rolle〕もまた、「この人」の個別性を担う一契機として、当然思慮されなければならない。しかし役割〔Rolle〕倫理では、出会ってくる他者は、まずもって役割〔Rolle〕他者としてのペルソナであり、次いでそのペルソナを担うものとして「この人」が考えられるが、人間愛〔尊厳愛Würdenliebe〕や人類倫理〔尊厳倫理Würdenethik〕にあっては、この順序が逆転する〔sich umkehren〕。出会ってくる他者はまずもって「この人」であり、次いで「この人」がどのような役割〔Rolle〕にあるかが、その個別性を担う一契機として思慮〔phronesis〕されるのである。この転換〔Umkehr〕は、一見些細なことに見えるかもしれないが、しかし役割倫理〔die funktionelle Ethik〕から人類倫理〔Würdenethik〕への移行〔Übergang〕にとって、これは決定的な事柄〔die entscheidende Sache〕である。この転換〔Umkehr〕によって、たとえば親は、自分の子をたんに「子」の一人としてではなく、「この人」として、しかも「子」でもある「この人」として、愛することになる。親はそのことによって、たんに「親らしい親」としてではなく、「人間らしい親」として子に接することになる。われわれがこれまで求めてきた「人間らしさ」としての人間性〔尊厳愛〕は、こうした人間の間〔尊厳あるペルソナと尊厳あるペルソナとの間〕において成立するのである。」(『倫理学入門』, 201頁)

[小対話]

(1) まず、以上の論述を、「大衆論」批判の脈絡に据える必要がある。宇都宮氏は、次のように書いておられる。

「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、日常的なもののうち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．

だがその場合に生じる哲学の危険は、[1] 観照的・理論的な生がそれだけとして切り離され、[2] しかもそれ [観照的・理論的な生] が日常の生と対置 [対立化] 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．」(『哲学の視座』, 29～30頁)

人間の生活とは、少なくともその日常性においては、無数とも言えるさまざまな役割の躍動的な交錯運動である、と言えよう．レーヴィットが、その『共なる人間の役割のなかの個人』に於て、課題としたのは、「われわれが日常の生活世界のなかで、互いにどのような相互関係を結びながら生きているのか」(『倫理学入門』, 161頁)を、解き明かすことであった．レーヴィットは、それを、《役割関係》として、捉えたのである(同上, 161～164頁)．もう一度言えば、日常生活とは役割関係に他ならない．

尊厳愛が「社会的役割」から分離されるならば、尊厳愛は、その相手である人間を失うことであろう．その場合、尊厳愛は、ただの虚構でしかなくなるであろう．つまり、尊厳愛などと美しいことを吹聴しても、それは全くの自己欺瞞でしかなかろう．

(2) 各人の尊厳は等しいが、その役割は等しくはない．厳密に見れば、役割のあり方は、たとえ同種の役割であろうとも、各人で相違する(教師にも、いろいろの教師がいるであろう)．

人は普通、人間を見て評価するとき、不等な役割を重視し、等しい尊厳性(等尊厳性)を著しく軽視するか、端的に無視するものである．しかし、私は、人間すべての等尊厳性の承認に、自分自身が「人間らしく善く生きること」のすべてが掛かっている、と考えている．私は、等尊厳性(価値)を前にすれば、役割(価格)の相違など、さほどの意味も有しないもの、と思っている．私は、役割関係からなる日常生活を、決して軽視しているのではない．しかし、肝心なのは、役割そのものではなく、役割を演じるペルソナである．つまり、人間である．それ故、私の意見は、役割を重視する見方は、結局は、「人間の差別」に到る、ということなのである．要するに、等尊厳性の絶対的優位の下でのペルソナを生きること　これ以外に、人間らしい善い生き方は、無いのである．

(3) 尊厳愛は「思慮」によって可能となる．

「このように倫理的徳は「中」において成立するが、この「中」を見いだすには、実践的な理性能力とも言える「思慮(phronesis)」によらなければならない．思慮は人間の善い生き方を求

め、「中」に当たる倫理的徳を見だし、それに的中するようにふるまいを規制するのであって、このような人間が「思慮ある人(phronimos)」とよばれる。」(『倫理学入門』, 38頁)

「思慮を働かせる能力は、昔から「理性」とよばれてきたものである。個別的な他者に対する人間愛[尊厳愛]は、したがって、理性的な愛である。」(同上, 200頁)

「人間愛[尊厳愛]に基づく行為に際しては、役割行動の場合よりもはるかに思慮深さが要求されるであろう。」(同上, 同頁)

(4) ペルソナ愛と尊厳愛

この二種類の愛は、カントに於ける「感情的愛」と「理性的愛」の区別(『道徳形而上学の基礎づけ』, §27), ベルクソンに於ける「閉じた愛」と「開いた愛」の区別(『道徳と宗教の二つの源泉』, 中央公論社『世界の名著53』, 248頁以下)の、レーヴィットの役割・ペルソナを介した、宇都宮氏独自の継承、と見られ得る。これについては、先に触れた。

() ペルソナ愛に優位する尊厳愛は人類の「永遠平和」を創出する唯一の道

「個と人類とは、個と個の統一において人類が成り立つという点で、いわば直結している。(略) 二人結合はそのまま全体結合につながっているのである。」(『人間の間と倫理』, 221頁)

() 尊厳愛と応答的対話

「「私-汝」関係に注目した人々は、汝に対する愛が、汝に対する応答であることを強調していた。愛はつねに応答すなわち責任を伴った愛である。したがってそこでは、自他の間の「対話」が重視される。人間愛に理性が必要とされるのは、この面からも言えるであろう。理性は対話する能力として、対話的理性である。しかし対話は、たんにコミュニケーションや討論のためにあるのではない。「汝」に対する応答としての対話は、自分の身を開いて他者の一回的な語りかけに耳を傾け、それに対して誠実に応答するといった対話である。応答としての対話は、その限りで誠実でなければならず、責任を伴っていなければならない。したがってこうした意味での対話は、言葉を必要としない場合もあろう。それはたとえ沈黙したままでも、「汝」に応じ答えるすべての行為において生じる出来事なのである。」(『倫理学入門』, 202頁)

「沈黙」という言葉の大変美しい用法、ではないか、と思われる。

宇都宮芳明氏の実践哲学の全体像図解(暫定的まとめ)

(A) 人間は「人と人との間」に生きる。エゴイズムでは生きられない。この点を鋭く見たのが、フォイエルバッハであり、彼はそれを「私と汝の統一」と表現した。「私」にしても、「汝」にしても、「この個別的な人」のことである。フォイエルバッハは、自己と他者、自分と他人の「間」のうちに、「人間」を捉えたのである。そして、彼は言った。「人間とともにある人間、私と

汝との統一は、神である」、すなわち「間」は「神」である、と（拙作『マルクス哲学論への前哨』『人間社会の哲学』、98頁）。さらに、和辻哲郎は、人間を、「人と人との間柄」である、とした。

<p>(B) 役割関係（機能的＝函数的）・ ・他律的＝非本来的 「ペルソナとベルソナの間」に成立する人間関係と自己のあり方は、非本来的＝他律的（pseudo）である。役割自己と役割他者は、「三人称の自己（es）と三人称の他者（es）として」関係する。 * 「三人称」とは、お互いが、お互いにとって、どうでもよい（無関与的、代置可能的）、というあり方。したがって、人間は、私にとって、「群衆（アグレガート）」の相に於て現れる。</p>	<p>(C) 「私 汝」関係（尊厳愛）・・・ 自律的＝本来的 「私－汝」関係に於て成立する自律的＝自立的＝本来的（original）な人間関係と自己のあり方。ほんとうの自己とほんとうの他者は、「一人称の自己（Ich）と二人称の他者（Du）として」関係する。 * 「ほんとうの」とは、お互いが、お互いにとって、切実であり、代置不可能なあり方。こうした自他の結合が、「尊厳愛」である。ここでは、人間は、私にとって、「個別的なこの人」「尊厳あるペルソナ」としての姿を現わす。</p>
---	---

(D) 人類愛と永遠平和

() 愛というもの

もう一度、確認すると、「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からである。」（『哲学の視座』、11頁）

およそ愛は、いかなる愛であれ、自己目的的で無償である。

() 万人の等尊厳性の承認（カント）

感情的愛と理性的愛

感情的愛は自然の感情であるから、好悪・好き嫌い・憎悪（選択と排除）を本質とする。これは、「争いを起こすもとになりかねない」（ベルクソン前掲『道徳と宗教の二つの源泉』、250頁）。『理性的愛（尊厳愛）』は、万人の等しい尊厳性（等尊厳性）を根拠とする故に、「開いた愛」であり「博愛」である。

() 閉じた愛と開いた愛（ベルクソン）

愛に於て、人間の「選択と排除」が、あるかどうか。「選択と排除」があれば、その愛は「人類

愛(尊厳愛)」とはなり得ない。すなわち、その場合、愛は、「出会いくる他者をいずれも等しく代置不可能な[尊厳を有する]「汝」として愛する」(『人間の間と倫理』, 221頁)「開いた愛」ではなく、「閉じた愛」である。

() ペルソナ愛

役割関係に於て見られる愛(ペルソナ愛)は、尊厳の承認を欠き、その上、閉じた愛である。つまり、「閉じた排他的な感情的愛」である。反対が、「開いた包容的な理性的博愛」。

() 愛の重層性の規制

では、人間らしく善く生きるために、どうすればよいのであろうか。象徴的に言えば、「父親らしい父親」として生きることから、「人間らしい父親」として生きることへの、転換。「人間らしい」とは、いかなる人間をも、例外なしに、等しく、「尊厳あるペルソナ」として敬愛し博愛することである。尊厳を承認すれば、一人一人の人間の「愛」は、「閉じた感情的愛」から「開かれた理性的愛」へと転換するであろう。人間らしい善い愛は、「感情的愛」を「理性的愛」のうちに包み込む愛であろう。

() 尊厳愛と人類

人類は、既存所与のものではなく、絶えず創出されるものとして、流動的過程的に、ある。人類が、人類として、成立するのは、尊厳愛を通して、のみである(博愛主義・人道主義・ヒューマニズム・平和主義・非暴力主義；拙作『マルクス哲学論への前哨』『論争のデモクラット』を見られたい)。

() この個別的な私と人類全体

人間らしい善い愛の形への質的転換によって、「自己(この私)」は、「人類」に繋がる。と言うよりも、そのことによって始めて、私は、人類の構成に参与できるのであり、人類の一員になれるのである。

「吾が道は一以てこれを貫く」「予一以てこれを貫く」(孔子)

「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。」(宇都宮芳明氏)

**宇都宮氏の如上の議論には、和辻哲郎氏の影響ばかりではなく、実存主義一般の、essentiaとexistentiaの関係把握(サルトルの「実存が本質に先立つ」とハイデガーの「本質は実存のうちにあり」に代表されるような)の深い肯定的影響もあるように、思う。「人間らしさ」の固定的形姿は存在しない。「人間らしさ」は、ありとあらゆる場面における、私の、他者に対する関係態度とともに、変態しながら存在する。「それ[人間らしさ]はすべての人間が相互の関わりの中で共通

にそれ[人間らしさ]に関与することができるという意味で、普遍的なのである。(同上)「すべての人間が相互の関わりの中でそれに関与できる」と言えるのであろうが、たとえ「私」が「人格」としての「汝」に接しようとも、「汝」は「物件ないし手段」としての「私」にしか関心を持たない、という、謂わば「片務的で偏頗な相互関係」が大いにあり得るであろう。なぜなら、「双務的相互関係」が成立するかどうかは、「もはや私の力を超えた事態」(『倫理学入門』, 199頁)であるから、である。しかし、道徳は、私の心(プシュケー)の問題が肝心であってみれば、「片務的」で十分であり、「双務的」であるに越したことはない、と心得ておけばよいのである。このあたりの問題を、もっと深めて理解することは、私の重要な宿題である。

【2】次は、自己の人格の尊重と他者の人格の尊重の相関性(相互関係性)、あるいは同一性について、である。カントは、「汝の人格および他のすべての人格」(h)と言っていた。他者を「手段」としてのみ扱う人は、自らも決して、目的としての人格であることができない。なぜなら、目的としての人格は、他者の人格を「つねに同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わない」(h)からである。逆に、他者の人格を尊重することができるのは、自己の人格を尊重すれば、こそである。この意味で、自他の人格の尊重と尊敬(敬愛)は、同時的な、同一の行為なのである。このことを失念すると、「混乱」が生じる。如何なる「混乱」なのであろうか。恐らく、こういうことであろう。人間の人格は、何処迄も「人と人との間」としての人間の人格である。「自己が自己であり、私が私であるのは、他者、つまり私ではない汝との「間」においてであり、自己の在り方もこの「間」によって規定されている、ということである。自己と他者は、その意味で、どちらかが先に存在するのではなく、「間」を挟んでいわば同時に、等根源的に、存在するのである。」(『倫理学入門』, 137~138頁)その故に、自他の人格を「抽象的に区別する」と、自己の人格と他者の人格とが、「間」を抜きにして、それぞれ独立に存在するかのような「幻想(誤解)」が生じ易い。自他の人格は、つねに双対的なのである。[後の(t)を見られたい。]なお、宇都宮氏の思考方法は、非同一性(区別)の同一性、対立物の統一=反対物の一致、対立物(反対物)への転化を捉える点で、甚だ弁証法的である、と言えよう。和辻氏との関係においても、またもっと根本的に、「間」の把握においても、弁証法的思考方法は、氏にとって、内的必然性であろう。*

*宇都宮芳明氏の思考方法の特質は、(1)視野の広い思考方法(ヤスパース)、(2)主体的実践的思考方法(カント、キルケゴール)、(3)理性的自立的自律的思考方法(カント)、(4)弁証法的思考方法(ヘーゲル)、(5)明晰な思考方法(デカルト)、(6)人間らしい対話的応答的敬愛的思考方法(フォイエルバッハ、ブーバー)、などに、見られるように、思われる。(拙作『序説・ヘーゲルとマルクスの思考方法』「はじめに」参照)

(k)

「[目的としての人格の第一の意味 諸目的(意図)の自律的設定の主体]カントによると、人格が目的それ自体であるとは、まず第一に、人格が「すべての可能な目的そのものの主体」であることを意味する。人格は、さまざまな目的を自らのために自ら[つまり自律的に]設定する主体として、目的それ自体である。[]物件は自らのために目的を設定することはできず、人格が設定する目的の手段として利用されるにすぎない。[]もっとも、人格もまた、他の人格によって、物件と同じように手段として扱われることもある。私は、私の労働を通じて、私の人格を

他人の目的のための手段として提供することがあるし、また逆の場合もある。しかし、人格が目的それ自体である以上、人格を物件とまったく同じようにたんに手段としてのみ取り扱うことは許されない。定言命法の第二定式〔目的自体の定式〕が告げるように、人格はたんに手段としてのみではなく、つねに同時に、目的として扱われなければならない。(同上、200頁)

〔対話〕

まず、「主体」という言葉に、留意すべき、であろう。人格が、目的設定の「主体」たり得るのは、目的設定の仕方が「自律的」であるが故に、である。目的設定は、意志規定であるが、この意志規定が「自律的」に為される場合は、意志は「主体的」「主体的責任の問われるもの」「主体性」であり、それに対して、「他律的」に為される場合は、意志は「没主体的」「主体的責任の不在」である。「目的としての人格」であり得るのは、厳密に言えば、他律的意志ではなく、自律的意志のみであろう。もう一度繰り返せば、カントの「人格」は、「英知人としての人間」を指すのであるから、当然にも「自律的」なのであって、「他律的な人格」というものは存在し得ない。「他律的人間」は「現象人」にすぎない。とすれば、「他律的人間」は、爾余の動物と変わるところはない、と言うことになる。彼もまた、目的を立てはする。しかし、その目的定立には、自律的主体性(責任を伴う)は無い。われわれは、ここで、たんなるテオリアとしての人格論を、話題としているのではない。眼目は、あくまで、道徳である。すなわち、我々はここで、この己れが人間らしく善く生きるために、いかに行為すべきか、いかに生きるべきか、すなわち諸目的の定立をどのように為すべきか、等についての、主体的実践的な思索、我が身を貫通する思索、行為する思索、を試みているのである。

敵すらも愛する根拠は神であり、そして神とは人間の尊厳を意味する。

(続)

2002・12