

## 実践哲学ノート ( 35 )

谷口 孝男

### Notizen über die praktische Philosophie ( 35 )

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 6】[ 孔子の人間らしさ考 ] [ ]

#### 第六章 歴史と伝統

伝統を重んじ、伝統の中に生きることが、孔子の生の営み方、であった。伝統は、慣習やその疎外形態である因習とは、異なるものである。たんなる慣習に従い行為するには、別段、慣習の意味付けを与える必要はないであろう。何を伝統と見做すかは、伝統を守ろうとする者自身が、自分で選択し、決める。孔子の選んだ伝統は、「幸福の条件」たる「道徳（人間らしさ）」の伝統であった。

( 262 )

「子曰わく、故きを温めて新しきを知る、以て師と為すべし（煮つめてとっておいたスープを、もう一度あたためて飲むように、過去の伝統を、もう一度考えなおして新しい意味を知る、そんなことができる人にしてはじめて他人の師となることができるのだ）」( - 11 )

(263)

「子曰わく、述べて作らず、信じて古を好む。竊かに我を老彭に比す(祖述するだけで創作しない、古代を信じ、かつ愛好する。そういう自分をそっと老彭になぞらえている)」( - 1 )

(264)

「子張、善人の道を問う。子曰わく、迹を践まず。亦室に入らざるなり(生まれつきの善人は、古人の歩んだ道の後を追って修業しなければならない。そうでないと堂にのぼるだけで、室にはいり、奥義に達することはできない)」( - 20 )

「古人の歩んだ道」、「過去の伝統」を、反省せずして、我々は、前に向かって、歩むことは、決してできないであろう。簡単な話、我々は、昔の文物を習得することなしに、一步も前には進めない。この習得の過程の中で、伝統は、新しい意味付けを得て、受け継がれてゆくのである。

『国語辞典』を見ると、「伝統」とは、「昔から伝えられてきた思想・風習・技術など、有形無形のしきたり」とあり、亦、「歴史」とは、「人類・民族など、過去の人間の生活に起こった事象の移り変わり。また、その記録。ある事物が経てきた道筋。由来。また、経歴。」とある。この説明では、「伝統」と「歴史」の接合点が、はっきりとしない。「伝統の変化」を「歴史」と呼ぶと、よいのではなからうか。

伝統と歴史の担い手は、「世代」であろう。例えば、マルクスは、「歴史とは個々の世代の継起にほかならず(Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzeln Generationen)、これら世代のいずれもがこれに先行するすべての世代からゆずられた材料、資本、生産力を利用する。」(『ドイツ・イデオロギー』[1846年]、岩波文庫、64頁; MEW, B.3, S.45.) 文中の「材料、資本、生産力」を、最広義の「文化(伝統)」、すなわち物質的富と精神的富の総体と読み込むことも、不可能ではなからう。見田宗介氏も、世代による歴史の産出を強調しておられる。「人間は歴史をつくり、そして歴史につくられる。この巨大なサイクルの中で要の位置を占めるのが<世代>である」(『現代日本の精神構造』、弘文堂、125頁、更に、141~142頁参照; 真木悠介氏『現代社会の存立構造』、筑摩書房、60~61頁をも参照)。こうして見ると、人類の歴史とは、世代交代の中で、文化の伝統を、変容しつつ継承してゆく営為である、と言えようか。猶、人類以外の動物は、「歴史」を持たない。

孔子の「古を信じる」態度も、「温故知新」の姿勢も、このような「世代交代の中で、文化の伝統を、変容しつつ継承してゆく」歴史的営みであった、と言える。文化の伝統を尊重し尊敬し敬愛し、それに畏敬の念を抱懐することは、残念ながら、稀なのである。我々は、このようにして通例、自らの生きる大事な足場を抛擲し、ふらふらと流離うばかりなのである。人間の生きる場(Element)は、「過去との対話」(E. H. カー『歴史とはなにか』、岩波新書)に於てのみ、形成されるのである。

## 第七章 教育

(265)

「子曰わく、これを愛し、能く勞すること勿からんや、忠ありて能く誨うること勿からんや(愛するからには、いたわらずにいられようか。まごころがあるからには、教えないでいられようか)」( - 8 )

\*孔子の「教える」は、仁を身に付けることを目的とし、且つ、仁の精神に基づく方法によって、実行された。

(266)

「子曰わく、教えありて類なし(人間は教育が問題で、[貴賤の]身分の違いは問題にならない)」( - 39)

\*孔子の「教え」は道徳的範疇、あるいは道徳用語である。人が道徳的であるかどうかにとって、「身分の違い(社会的役割の相違)」など、本質的な事柄ではあり得ない。どんなに貧乏でも、顔淵やソクラテスのように、「君子らしい人」になれる。

(267)

「子曰わく、性は相近し、習えば相遠ざかる(人間の生まれつきの素質はそんなに差があるものではない。生まれた後の習慣によってたがいに遠く離れるのである)」( - 2)

\*「習う(生まれた後の習慣)」とは、別言すれば、「躰」のことであろう。アリストテレスは、「教育」について、次のような考えを、持っていた。

「或る働きに快樂が感じられるか、それとも苦痛が感じられるかということは、その人間の「状態[ヘクシス]」のいかんについての表示たる意味を持っている。すなわち、肉体的な快樂を慎みながら、この慎むということそれ自身に悦びを感じるひとは節制的なひとであるが、これに反してこうしたことに不快を感じずるならばそれは放埒なひとであり、また、怖ろしき事柄に耐えながら、これに悦びを感じるひと、ないしは苦痛を感じないひとは勇敢なひとであるが、これに反してこうしたことに苦痛を感じずるならばそれは怯懦なひとである。まことに、倫理的な卓越性すなわち徳[アレテー]は、快樂と苦痛とにかかわるものにほかならない。事実、われわれは快樂のゆえに劣悪な行為をなしたり、苦痛のゆえにうるわしき行為を避けたりする。プラトンのいうように、まさに悦びを感じずべきことながらに悦びを感じ、まさに苦痛を感じずべきことながらに苦痛を感じるよう、つとに年少の頃から何らかの仕方で嚮導されてあることが必要である所以である。事実、これこそが真の教育というものである。」(『ニコマコス倫理学』、岩波文庫、「上」、61頁)

アリストテレスの考えでは、「人間の善さ」は、「知性的善さ」と「倫理的善さ」の、二種類の「善さ(徳)」から成る。どちらも、感覚の、ではなく、理性の産物である。彼は、知性的な方面での「善さ」は、「その発生をも成長をも大部分教示に負うものであり、まさしくこのゆえに経験と歳月とを要する」(同上、55頁)、と見る。私は、ギリシア語が全くできないので、細部に互る議論は不可能であるが、大雑把に捉えると、「知性的善さ」は「経験と歳月」によって、亦、「倫理的善さ」は「習慣づけ」(同上)によって、身に付く。そして、彼は、「習慣づけ」を「真の教育」と呼ぶ。つまり、「教育」とは、「倫理的徳(道徳)」に関わる営為、とすることになる。孔子の「教え」も、断言はできないが、少なくともその中心は、アリストテレスの「教育」と相覆するものなのではなかろうか。

アリストテレスが、プラトンを、引き合いに出しているので、参考迄に、プラトンの考えを、少し見ておこう。

「[アテナイからの客人]・・・わたしたちの言う正しい教育とは、そもそも何であるか、・・・わたしの意見は、つまりこうなのです。子供たちが幼年期にもつ最初の感覚は、快樂と苦痛ですが、徳と悪徳が初めて魂にそなわってくるのは、その快苦においてなのです。これに対し、叡知とか、しっかりした真実の思わくなどは、せめて老年においてなりとひとにそなわれれば、もって幸運とすべきものなのです。というのも、そこにふくまれている善きものすべてを身につけた人こそ、完全なる人なのでから。したがって、わたしの意見によれば、子供たちの身に最初に徳のそなわることが、教育なのです。つまり快樂と愛、苦痛と憎悪が、まだ理知による把握ができない者の魂に、正しい仕かたで植えつけられるならば、そしてまた、理知による把握ができるようになったとき、それら快苦愛憎が、適当な習慣のもとで立派にしつけられ、それによってその理知と協調するようになるならば、その両者の協調全体が、すなわち徳なのです。これに対し、その協調のうちでも、快樂と苦痛に関して正しくしつけられて、人生の初めから生涯の終りまで、憎むべきを憎み、好むべきを好むようになること、まさにそのことを、議論の便宜上、他から切り離して、それに教育の名をあなた[クレイニアス]があたえるなら、少なくともわたしの考えでは、そのあなたの名づけ方は正しいことになるでしょう。」(『法律』653A~C、岩波『プラトン全集』第13巻)

これだけを見ても、プラトンにおいて、「教育」が、「理知(知性的徳)」に関わるものではなく、「倫理的徳」に関わるもの、であったことが、窺い知れるであろう。孔子に於ても、「学ぶ」も「教える」も、第一義的には、「道徳」に関わる事象であった。我々は、このことを、人類の尊厳に誓って、銘記すべきなのではなからうか。(カント『純粹理性批判』B867以下、及び『論理学』[理想社『カント全集』第12巻375頁以下]、更に、宇都宮芳明氏『哲学の視座』[弘文堂]の、特に「 - 1 哲学とはなにか 哲学することと生きること 」参照。)

(268)

「子曰わく、唯上知と下愚とは移らず(ただ最上の知者と最下の愚物とは、習いによって変化しない)。( - 3)

(269)

「子游曰わく、子夏の門人小子、洒掃應對進退に当たりては則ち可なり。抑も未なり。本は則ちなし、これを如何。子夏これを聞きて曰わく、噫、言游過てり。君子の道、孰れを先ず伝え、孰れを後に倦えん。諸を草木の区して以て別あるに譬うべし。君子の道、焉んぞ\*うべけんや。始めあり卒わりある者は、それ唯聖人か(子游がいった。「子夏の門人の若者たちは、拭き掃除、客の應對、儀式の動作をやらせるとよくできる。しかし、これらは末梢的なことで、根本的なことにはまったくゼロだ。これはどんなものかな」子夏がこれを伝え聞いていった。「なんだ子游め、とんでもないまちがいだな。君子のなすべき道はなにを先に教え、なにを後に教えるか(を見わけることだ)。そのやり方は、たとえば草木の種類によって育て方がまちまちなようなものだ。君子の道もどうしてすべての人に同じ教え方をおしつけようか。はじめからおしまいまでまったく同じやり方ができるのは、君子ではだめで、まず聖人以外にはないのだ)。( - 12)

\*子夏の反論は、簡単に言えば、「仁の教え方」、即ち、「仁の身に付け方」を巡る。「君子」とは、「仁の身に付いた人」のことであろうが、此処に、「君子」の、謂わば上級概念として、「聖

人」なるものが出ていることに、注意しておきたい。

(270)

「子夏曰わく、大徳は閑を踰えず、小徳は出入するも可なり(大きな徳については、そのま  
かい規制を踏み越えてはいけませんが、小さな徳については、その範囲を少々越えてもかまわない)」  
( - 11)

\*同趣旨の発言は、特に「第一章 仁の現象論」に採録しておいた。これは、仁の教育に於ける  
思慮分別のなかで、最も重要である、と考えられる。「君子は貞にして諒ならず」( - 37).  
「小、忍ばざれば、則ち大謀を乱る」( - 27). 思慮とは、原理原則の実践への適用形態の的確  
な発見能力である、とも言えよう。

## 第八章 善と美

(271)

「子曰わく、人にして仁ならずんば、礼を如何せん。人にして仁ならずんば、楽を如何せん(人  
として人間らしさの欠けたものが、礼を習って何になるだろう。人としての人間らしさの欠けた  
ものが、楽を歌って何になるだろう)」( - 3)

\*道徳的意識と美的意識との間には、浅からぬ関連がある。これは、すぐ後で、示唆のみを与  
えておくことにするが、ギリシア哲学の、謂わば愛好した論題であった。ギリシア哲学に於ける、  
両者の連結如何に就いては、別稿を用意するが、孔子に於ても、このテーマは、重要なものであ  
った。確かに、このテーマを巡る、孔子の発言は、過少であるとさえ言えるが、そのような寡多  
の問題は、非本質的である。

此処に於ける、孔子の発言は、(1) 仁と楽の、本質的繋がり、(2) 楽の根本が仁であること、  
を明言している。即ち、孔子は、「善」こそが、「美」の条件である、と捉えるのである。私には、  
この考えないし感性(センス)は、真実であるように、思える。例解は省くが、「人間らしい善い  
人間」にして始めて、「美」を享受し、創作し得るのである。凡そ、「美」それ自体、道徳的範疇  
とさえ、言えるのである。道徳は、人間の生の原理(アルケー)なのであるが故に、このことは、  
当然と言えば当然なのである。

(272)

「子、韶を謂わく、美を尽くし、また善を尽くせりと。武を謂わく、美を尽くせるも未だ善を  
尽くさずと(先生が舜帝の作った楽曲韶を評していわれた。「美的に完全であるばかりでなく、道  
徳的にも完全である」また、周の武王の作った楽曲武を評していわれた。「美的に完全であるけれ  
ども、道徳的には完全とはいえない」)」( - 25)

\*貝塚氏の「解説」に見える、歴史的背景については、現在の私は、暗闇である。(1) 孔子は、  
「美」は「美」として、「善」とは独立に把握している、(2) しかしながら孔子は、「善」を、飽  
く迄、「美の条件」として把握する。それにしても、「善」は、何故に、「美の条件」となるのであ  
ろうか。孔子に於て、「善」とは、畢竟、人間愛もしくは尊厳愛のプシュケーのことである。それ

は、ソクラテスやアリストテレスの「善く生きること」を可能にする、「善いプシュケー」あるいは「善い意志」(カント)である、と見ることができよう。卑見では、「善」それ自体が、「美しい」のである。尊厳愛は、それだけとして、美しいものであるし、亦、尊厳愛に基礎づけられた感情愛も、美しい。このことの例証は、無限にある。これらのことは、我々には、《bekannt》であるのであるが、必ずしも《erkannt》ではない。唯、それだけのことなのである。

ところで、不仁の人、不道德な人、人でなし、人非人でも、「美」を見だし、感受し、享受し、創作する。一体、その種の「美」とは、如何なる「美」なのであろうか。それは、「善から分離された美」であり、「善と一体的な美」ではない。それでは、前者の「美」と、後者の「美」とでは、如何なる差異があるのであろうか。卑見を率直に披瀝するならば、両者の差異は事実として存在するが、その差異を規定し定義することはできない。不仁の「美」は、これを避けて通るのが、賢明なのであろう。フョイエルバッハは、次のように言う。

「しかし、ある存在がそのうちで満足を感じているものは、その対象的存在にほかならない。詩人に満足を感じる人は、かれ自身が詩人的な性質の人であり、哲学者に満足を感じる人は、かれ自身が哲学的な性質の人である。(Das aber, worin sich ein Wesen befriedigt, ist nichts Anderes als sein *gegenständliches* Wesen. Wer sich in einem Dichter befriedigt, ist selbst eine dichterische, wer in einem Philosophen, selbst eine philosophische Natur.)」(岩波文庫『将来の哲学の根本命題』, 11頁; Ludwig Feuerbach *Sämliche Werke*, hrsg. W. Bolin und F. Jodl, Frommann Verlag, B., ss. 247 - 248)

フョイエルバッハの、この論法に従えば、対象的な「美」に満足する人は、彼自身、主体的にも、「美的な性質の人」である、と言うことになる。このような論法は、同語反復とも、循環論法とも、言い得るのではなからうか。マルクスも、フョイエルバッハのこの論法を踏襲して、次のように言っている。

「人間的な目が粗野な非人間的な目とはちがうように感受[享受]し、人間的な耳が粗野な耳とはちがうように感受[享受]する等々は、自明のことである。(Es versteht sich, daß das *menschliche* Auge anders genießt als das rohe, unmenschliche Auge, das *menschliche Ohr* anders als das rohe Ohr etc.)」(岩波文庫『経済学・哲学草稿』, 138頁; MEW, *Ergänzungsband* .., Dietz Verlag, S.541.)

\*此処で、マルクスは、「人間的」と言うコトバと、「粗野=非人間的」と言うコトバとを、反対語として用いている。然し、マルクスの「人間的」、つまり「人間らしい」と言うコトバには、道德的含意はない、と思われる。「人間的」は、「文化的」と言うような意味のようである。「粗野=非人間的」は、従って、「非文化的」を意味するのであろう。「不仁の文化人」(文化の盗人)は、どこにでもいる。

「他方、主体的にとらえるならば、音楽がはじめて人間の音楽的感覚をよびおこすのと同様に、また非音楽的な耳にとってはどんなに美しい音楽もなんらの意味ももたず、<なんらの>対象でもない。(Andrerseits: Subjektiv gefaßt: Wie erst die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt, wie für das unmusikalische Ohr die schönste Musik *keinen* Sinn hat, [kein]

Gegenstand ist, )」(同上, 139頁; ibid.)

\*マルクスは、此处で遣われている「美」に就いて、特に何も語ってはいない。マルクスの主要作品を通覧してみても、マルクスには、道徳的関心は殆ど無かったように、受け取り得る。

「粗野な實際的な欲求にとらわれている感覚は、また偏狭な感覚しかもっていない。(Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene *Sinn* hat auch nur einen *bornierten Sinn*.)」(同上, 140頁; ibid. S.542.)

「心配の多い窮乏した人間は、どんなにすばらしい演劇にたいしてもまったく感受性をもたない。鉱物商人は鉱物の商業上の価値をみるだけで、鉱物の美しさや独特の性質をみない。彼はまったく鉱物学的感覚をもたないのである。(Der sorgenvolle, bedürftige Mensch hat keinen Sinn für das schönste Schauspiel; der Mineralienkrämer sieht nur den merkantischen Wert, aber nicht die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals; )」(同上; ibid.)

このように、マルクスが「美」を言うとき、彼は「善と一体化した美」ではなく、たんに「善とは無関係な美」を考えているだけなのである。ギリシア哲学に精通していたマルクスにしては、このことは奇異の念を懐かせる。

(273)

「子、齊に在まして韶を聞く。三月、肉の味を知らず。曰わく、図らざりき、楽を為すことの斯に至らんとは。(先生が齊の国にいらしたとき、韶の楽をきかれ、感動のあまり三カ月の間、肉を食べても味がわからなくなられた。そこでいわれた。「まったく予期しなかったね、音楽がここまでゆきつけるとは」と。)」( - 13)

コトバの上でのことであるが、我々は、「うつくしい」を「よい」と言うし、逆に、「よい」を「うつくしい」と言う。両者に繋がりがあことは、明瞭である。

(1) 孔子は、善を包摂的契機とする、善と美の統一性を捕捉していたことは、疑いない。人間の「まるごと生きること」を、「善く生きること」として考えた人であるが故に、である。そして、彼にとって、「善き生」の最も類縁性の高いものは、「美しき生」なのであった。

(2) 約束したプラトンについては、もう少し勉強してから、論じたいが、示唆だけでも、此处で与えておきたい。

「いろいろの正しい事柄や美しい事柄は、それらがそもそもいかなる点で善いものであるかが知られないでいるならば、それを知らない人を自分たちの守護者としてみても、あまり大した価値のある守護者をもつことにはならないだろう。その点を知らないうちは、何びともそれら正や美をじゅぶん知ることができないだろうと、ぼくは予測するのだ」(『国家』506A, 岩波『プラトン全集』第11巻)

「いままでのはまだ、学ばなければならない最大のものではないということですか？〈正義〉その他われわれが論じてきたものよりも、もっと重大なものが何かあるのでしょうか？」  
(同上504D)

「げんに君は、〈善〉の実相（イデア）こそは学ぶべき最大のものであるということは、何度も聞いているはずだからね この〈善〉の実相がつけ加わってはじめて、正しい事柄もその他の事柄も、有用・有益なものとなるのだ、と。」(同上505A)

\*猶、この については、中公『世界の名著・7・プラトン』の、田中美知太郎氏の解説「『国家』篇について」にお教えを受けた。

「そして、その最も光り輝くものというのは、われわれの主張では、〈善〉にほかならぬ。」  
(『国家』518D)

「ひとが哲学的な対話・問答によって、いかなる感覚にも頼ることなく、ただ言論（理）を用いて、まさにそれぞれであるところのものへと前進しようとして、最後にまさに〈善〉であるところのものそれ自体を、知性的思惟のはたらきだけによって直接把握するまで退転することがないならば、そのときひとは、思惟される世界（可知界）の究極に至ることになる。」(『国家』532A～B)

「その〈よく〉というのは、〈美しく〉とか、〈正しく〉とかいうのと、同じだ。」(『クリトン』48B, 岩波『プラトン全集』第1巻)

「してみると、今や善の機能は、われわれの場合、美の本性のなかへ逃げこんでしまったということになる。というのは、適度ということと尺度に合うということは、あらゆる場合において結局はきっと美となり、善（よさ）となるものだと思われるからだ。」(『ピレポス』64E, 岩波『プラトン全集』第4巻)

「よきものはまた美しくもある。」(『饗宴』201C, 岩波『プラトン全集』第5巻)

「美と善の同一。」(『アルキピアデス』116C, 岩波『プラトン全集』第6巻)

「私は〈善きもの〉が美しいものである、と言いたい。」(『リュシス』216D, 岩波『プラトン全集』第7巻)

「善いものはすべて美しく、美しいもので均齊（あるいは釣り合い）のとれていないようなものはありません。」(『ティマイオス』87C, 岩波『プラトン全集』第12巻)

「美・善いもの。」「善・存在するものの存続の原因。万物が自己の目標としてもっている元のもの、それによってなにを選択すべきかが決定される元のもの。」(『定義集』414E, 岩波『プラトン全集』第15巻)

この程度では、示唆にもならないが、プラトンも、「善」を、人間にとって、最大最高のものとしたのであり、そして、「善」は「美」である、としたようである。

(3) 孔子やプラトンの考えとはちょうど反対の思索を見せた、ルソーの考えを取り上げてみよう。ルソーも、「善美関係」を鋭敏に捉えるのであるが、彼は、「美」に基礎を置く「善美関係」を考えている。彼は、次のように書いている。

「わたしは常に善は、美の行為化に他ならず、一方は他方に緊密に繋がっており、両者がいずれも秩序整然たる自然の中に共通の源泉を有していると信じてまいりました。この思想から演繹されることは、審美眼は智慧の場合と同じ手段によって完成される、徳の魅力に強くうたれる魂はそれに比例してそれ以外の種類の美にも敏感である筈だということです。……審美眼は言わば判断力の顕微鏡です。審美眼こそ微細な物を判断力の視野に入れ、判断の働きが停止するところからその働きが始まるのです。ではこれ[審美眼]を陶冶するにはいかにするべきでしょう。見る訓練を感ずる訓練と同様にすること、善いものを感情によって判断するように美しいものを検査によって判断する訓練をすることです。」(岩波文庫『新エロイズ(一)』94~95頁;手許に原書が無いのが、残念)

簡単に整理すれば、ルソーは、(a)「善」を「美の行為化」とし、両者の緊密な聯繫を把持し、(b)「善(徳)」の他にも「美の種類」はある、(c)「善」も「美」も、「判断力の顕微鏡である審美眼」(高級な道徳的判断力や高級な美的判断力)によって感受される、等と考えるようである。

幸福が「道徳的幸福」として完成(entelecheia, energeia)されるように、美も「道徳的美」として完成(entelecheia, energeia)される。これが、孔子の考えである、とは言えないであろうか。猶、余計なことではあるが、energeia等については、アリストテレス『形而上学』とヘーゲル『哲学史』の「哲学史の序論」「A 哲学史の概念」を見られたい。

(続)

2003・4