

## 実践哲学ノート ( 32 )

谷口 孝男

### Notizen über die praktische Philosophie ( 32 )

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14 ][ パンセ ][ 1 ]

はじめに

残りの命数を気にせねばならぬ年になり，わたしの哲学のラフ・スケッチなりとも描いておきたく思い立ち，なんらの論証もないけれども，たんなる思いつきだけでも書き綴ろう，かと思う．「パンセ」は，わたしのメモを，そのままの順序で転写したものであるにすぎない．同じ内容が，くりかえし出てくることもあるかも知れない．また，主張に齟齬が生じることもあるかも知れない．そうではあるものの，この「パンセ」は，わたしの最後の書き物となるであろう．わたしは，自分の書き物に，「研究価値」など，これまで一度も求めたことはなかった．わたしは，この姿勢を，思考の最期まで，貫きたい，と思うのである．なお，番号はたんなる整理番号であるにすぎず，内容にはいっさい関係ない．どこから読まれても支障のない断片集である．

## ( 1 )

「健康な者には、医者是要らない。」病気の者には、医者が必要である。エピクロスの言うとおり、医者は、病気を癒すためにこそ、存在する。病気を患っている人は、軽症と重症とを問わず、少なくはない。孔子は、この病人を、「小人」とよぶわけである（わたしの孔子論も、終盤に差し掛かっているが、「実践哲学ノート（12）（18）（28）（29）」を、参考とされたい）。

## ( 2 )

言葉はより少なく、行動はより多く。言葉は、なくもがなの行動、と言えるのかも知れない。

## ( 3 )

「わたし自身」と「わたしの付属物」との切断。人は、「人と人との間」のなかで、人間になるのであるが、「間」を生きる「人」の各々は、「わたし自身〔自己自体〕」を、当然にも、もっている、としなければなるまい。（宇都宮芳明氏は、『人間の間と倫理』[80・10]に先立ち、『哲学の視座』[78・1]を公刊されたが、その第二章において、氏は「自己の問題」を論じておられる、という事実は尊いであろう。）と言うのも、「自己自体」とは、人間各自が生きている拠点・陣地なのであるからである。とは言え、この「自己自体」そのものは、「人と人との間」の内部においてしか、存立しえないのである。宇都宮氏の言い方によれば、「自己が自己であり、私が私であるのは、他者、つまり私でない汝との「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〔例えば、役割関係を考えられたい〕、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的に、等根源的に、存在するのである。」（『倫理学入門』、137～138頁）わたしは、この立場から、ソクラテスのプシュケーとデカルトのコギトを包み込むことができる、と考えている。

## ( 4 )

「わたしの付属物」と言っても、「わたしの隣人」とか「わたしの妻」「わたしの一人娘」といった人間は、けっして「付属物」ではない。奴隷をのぞけば、ただ「物件」のみが、「付属物」となることができる。このことは、少々思案すべき事柄であろう。

## ( 5 )

カントの言う「幸福にあたいする」（『純粋理性批判』『道徳形而上学の基礎づけ』）は、彼の実践哲学の「総体性概念」である、と考えられる。このコトバのなかには、「幸福」と「道徳」のカント的連関が、圧縮されて示されている。「あたいする」は、幸福の「資格あるいは条件」を備えていること、を意味する。つまり、「幸福」は、「道徳（人間らしさ）」によって、決定されるのである。「人間らしさ」とは、畢竟、人間愛または尊厳愛の実践のことである。「定言命法」の、特に「目的自体の方式」によって、カントは、この人間愛の実践を命じている。約めて言うと、幸福の条件は人間愛の実践なのである。したがって、人間愛の実践のないところには、本当のところ、幸福は宿りえないのである。

## ( 6 )

人間の根本構造は、「人と人との間」である。この「間」は、静的なもの、ではなく、動的なものの、である。「間」とは、「関係し合う行為」である。それゆえ、人間は、「他者と関係し合う行

為」のことにほかならない。宇都宮氏が、「行動全体からなる人間」(『倫理学入門』, 5頁)と言われるとき、当然にも、その「行動」は、お互いに他者と関係し合う行為を指す。このことをテオーレインしておくことは、プラクシス、すなわち実際に生きるために、クルーシャルなのである。ソクラテスの人生を導いた問いは、「人間はいかに生きるべきか」(『アポロギア』『クリトン』『ゴルギアス』『アルキビアデス1.』等)という「問い」であった。この「問い」は、「人間はいかに他者と関係行為すべきか」という「問い」に等しい、と言えるのではなからうか。そして、「幸福に値する」は、他者との関係行為の総体にほかならない人間の「生の原理」(『倫理学入門』, 5頁, 参考)ということになる(なお、「関係行為(Verhalten)」というコトバについては、ヘーゲルとマルクスを見られたい、たとえば、拙著『人間社会の哲学 フォイエルバッハとマルクス』[90・12, 批評社]および『人間の意味のフィロソフィア(序の三) 序説・ヘーゲルとマルクスの思考方法』[02・1, 北見工業大学哲学研究室]なども一瞥下されれば幸いである)。

## (7)

[a]「嘘をつかないことは、よい」,[b]「<嘘も方便>は、よい」。一見すると、矛盾している。しかし、本当は、矛盾していないのである。<嘘も方便>は、「嘘をつくのはわるい」という道徳的判断に、あくまでももとづいている。つまり、嘘をつくことはわるいではあるが、嘘をつくほうがよいばあいがある。そういう意味であろう。『国語辞典』によれば、<嘘も方便>とは、「人のためになることであれば、嘘をつくのも時には必要である」とある。道徳的善を、「人を大事にすること」、道徳的悪を、「人を傷つけること」(映画『プリティー・ウーマン』のヴィヴィアン<sup>・</sup>の台詞、You hurt me. は印象的)、と定義できるとすれば、[a]も[b]も、どちらも、「よい」と言えるのである。それではつぎに、大事にしたり、傷つけたりする「人」とは、なにのことなのであろうか。言うまでもなく、その「人」は、「付属物(物件)としての人」ではありえず、「自己自体としての人」である。大事にしたり、傷つけたりするのは、その人の「魂(心・気持ち)」にほかならない。それゆえ、「人の心を大事にすること」は道徳的によい、「人の心を傷つけること」は道徳的にわるい、と言うことができるであろう。道徳的価値判断の本当の規準は、じつは、ここにある。このように考えるのは、もちろん、わたし個人の主観的=主体的価値判断にすぎない。この規準のことを、端的に、「道徳(人間らしさ)」と言うのである。だから、[a]と[b]は、矛盾せず、両立するのである。なお、「付属物を傷つけること」も、もとより、道徳的にわるいことであるが、それは、「付属物」が、「人の心の付属物」であり、「付属物を傷つけること」は、つまりは「人の心を傷つけること」になるがゆえに、なのである。さらに第三に、この「人の心」を、カントは、「人間の尊厳(絶対的価値・目的自体・代置不可能性=かけがえのなさ)」とよぶ。「心」、「尊厳」は、「人間のいのち」(「いのち」=「いちばん大切なもの」と、『国語辞典』にある)なのである。「付属物」ももとより大切なものであろうが、一番大切なものは、「自己自体(ゼルブスト)」、「魂(プシュケー)」であって、つまりは、「尊厳(ヴェルデ)」なのである。最後に、以上はいわば「公式」にすぎない。しかし、この「公式」がなければ、無数の「応用問題」を解くことはできないであろう。「人間らしいよい行為」を導く「もろもろの公式」を、他人の意見をも参考にしながら、自分の頭で自律的=自立的に考え出して、それらを蓄積してゆくことが、人生の経験の根本形式になるであろう。そしてこれらの「公式」を駆使してさまざまな「応用問題を解くこと」を「思慮分別」(孔子やアリストテレス)とよぶのである。孔子は、潔癖な、融通のきかない、「コチコチの道徳主義」を、戒めている。思慮分別に富んだ人間通の彼は、「小さいことは、大目に見ておかないと、大きい計画に害がある」(『論語』, - 27),「君

子は真にして諒ならず」(同上, - 37), また大事と小事の区別の必要性, などについて弁論している。とは言え, われわれは, 道徳の原理原則(孔子であれば「仁」, カントであれば「定言命法」とよばれる「人間らしさ」)を曖昧にすることは, できないであろう。やはり, 「嘘はつくべきではない」のである。その証拠に, 「嘘を積極的につくべきである」と考える人は, おそらく, ほとんどいないのではないのではなからうか。カントは言っている。「私は, なるほど嘘をつくことを意欲できても, 嘘をつくべしという普遍的法則を意欲することは決してできない」(宇都宮芳明氏『訳注・カント『道徳形而上学の基礎づけ』[89・7, 以文社], 53頁)。これが, 「嘘をつく」ことに関する原理原則, すなわち「公式」であろう, と思われる。「公式(原理原則)」と, 「公式の導出方法」を理解するまえに, 「応用問題」を解くことは, けっしてできないのである。泳ぎ方を学ぶことなしに, 泳ぐことは不可能なのである。

「人間の尊厳」とは, ようするに, 一人一人の人間の懐く, かけがえのない独自固有の価値判断(価値観・理想像・見解・考え方)のことである, と言ってよからう。

#### (8)

「人と人との間」は, まず第一に, 「役割関係」として, 存在する。(階級関係としてあるのではない。)このことは, 「間」を「相互的行為」として捉えるとき, 甚だ重要な意味を有してくる。実践的に重要な問題は, 「役割関係」が, 自律的な「役割関係」であるのか, それとも, 他律的な「役割関係」であるのか, である。人間はだれでも, いわば「役割の束(a bundle of roles)」としての, ペルソナなのである。社会的人間とは, 階級的人間のことでなく, ペルソナのことである(岩波『廣松渉著作集第5巻』に収録された廣松氏の役割理論について, わたしはまだ綿密な検討を加えていないので, 後日とりあげたいと思う)。とは言え, 「人と人との間」は, 「役割関係」に尽きるものではない。また, それは, 「私と汝の関係」に尽きるものでもない。このような, 「間」の把握は, 平凡な実人生を送るためにすこぶる重要であることは, 言うまでもないことである。しかし, 「間」には, [1]「役割自己と役割他者」という位相, [2]「私と汝」という位相, この二つの位相のほか, もう一つの位相がある。わたしは, いまのところ, その位相を的確に名づけるコトバをもっていない。かりに, [3]「個性(自分らしさ)と個性(自分らしさ)」という位相, としておきたい。これについては, あとでまた, 論究するが, この第三の位相こそ, じつは, 「間」の基底をなすものなのである。この第三位相は, 「間」全体の豊饒な大地, とも言えるものなのである。たとえば, 「役割自己」は「自分らしい役割自己」なのであり, また, 「わたし」は「自分らしいわたし」なわけである。この第三位相は, たしかに, 倫理には直接の関係はないと言える。それは, 倫理学の関知せぬものなのであろうが, 「実践哲学」そのものの総体性概念は, カントの用語を借りれば, <幸福に値すること>であるが, には, 深い関わりがある。人間は, つきつめると, 二つの部分から, すなわち, 「道徳の部分」と「幸福の部分」からなる, と言える。だが, 「第一位相」と「第二位相」だけでは, 「道徳の部分」は捉ええても, 端的に言って, 「幸福の部分」が脱落しかねないおそれなしとしない。それゆえ, 倫理学が, 「第三位相(個性的な自分らしさ)」を忘失するならば, みずからの存立基盤を解体することになりかねない, と言えるのではなからうか。人間は, 一面では, やはりのこと, 自然存在者(Naturwesen)である。カントは, 自然存在者を「現象人(homo phaenomenon)」と捉え, 「[道徳にとって]意味のない存在」と考えたが, 意味の有無はどうであれ, 人間が自然存在者でもあることは, まちがいはない。フョイエルバッハは, 逆に, カントの「理性的存在者・英知人(homo noumenon)」を嘲笑したが(『唯心論と唯物論』), これは, おそらく, フョイエルバッハの誤解にもとづくだけのこ

と、と思われる。「幸福」と「道徳」を「幸福のための道徳」すなわち「道徳的幸福」、同じことであるが、「幸福に値すること」として統合できる人間の在り方は、「道徳的自然存在者(das moralische Naturwesen)」なのであろう、と考えられる。いずれにせよ、「間」の理論的認識は、「間」のなかで積極的に生きてゆこうとする実践的企図、すなわち、他人との肯定的関係のなかで生きてゆこうとする実践的企図の実現のために必要なのである。わたしには、いくぶん、孤客気味のところがあるものだから、「間」をめぐる、実践と理論の関係の問題は、それだけ切実なのである。

# (9)

事実判断のばあいであれ、また、価値判断のばあいであれ、およそ「判断すなわち思考」のさいに必要なのは、判断の対象の、差異・対立・矛盾する「二つの側面」を考慮することである。「善人」にも「悪いところ」があり、同様に、「悪人」にも「善いところ」があるものなのである。したがって、判断とは、「二つの側面」が、どのようなカタチで、同一の対象のなかにおいて、総合されているのかを明晰に捉えること、と言えるであろう。「反対物の一致」、「対立物の統一」、「同一性と非同一性の同一性」、すなわち「弁証法」の切実さが身にしみる。ヘーゲルは、弁証法を、「反対物への転化」と言うが、この見方は、プラトン対話篇のロジックと共通するものである。ソクラテスの对手は、ソクラテスの吟味を受けて、最初に懐いていた見解を、それとは反対の見解へ「転化」してしまうからである。あまりの喜びは、涙を結果する、ともヘーゲルは言っている。それはともあれ、なにかについて判断するさい、その「二つの側面」を、意識的に発見することが、大切なのである。このような判断は、みずからの行動において、「中庸」(孔子、アリストテレス、デカルト等)を保ち、過多と過少の両極端を避けて、人格の円満さ・温和さ・温雅さ・穏健さや品位・品格を培養するために、必要なものと言える。このような判断を、「思慮分別(フロネーシス)」と言う。「中庸」は、「正義」、「勇気」、「節制」、「知恵(思慮分別)」などの「倫理的徳(アレテー)」の根本精神である。「正義」も「勇気」も「節制」も「知恵(思慮分別)」も、すべて「中(to meson)」において成り立つものなのである。「中庸」は、「平凡」「並」「適度」「ほどほど」「まあまあ」であること、とも言える。「平凡」に生きてゆくことは、甚だ難しいものである。なぜなら、極端に走るのは感情によるのであるが、中庸はただ理性のみが能くしうるものだからである。小田実氏の「ただの人」や深沢七郎氏の「庶民」を、想い浮かべてみるのも、むだではあるまい。「平凡」にいたるには、非凡な努力が求められる、という逆説があるわけである。平凡な人生のなかにこそ、人間の「真相(本当の姿)」が宿る、と言ってよいのではなかろうか。ついでに中庸の最高形態と考えられる「尊厳愛」の尊厳について一言しておく。と、「神」とは、畢竟、「人間の尊厳」のことにほかならない。したがって、「神を愛する」とは「人間の尊厳を愛する」ことなのであろう。ここにおいて、「神を愛する」と「人間を愛する」とは、一体のものとなる。「カントは、「宗教」を、「われわれの義務を神の命令として認めること」と規定した。」(『倫理学入門』, 103頁; 宇都宮氏『訳注・カント『実践理性批判』』, 321頁; カント『道徳形而上学』[理想社版『カント全集』, 第11巻], 361頁)このようにして、道徳心と宗教心は一体のものとなり、人間の犯すことのできない「掟」が、人間の実践理性=理性信仰とそれによる神の神聖な權威によって打ち立てられる、ととることができるであろう。

# (10)

学問的に「哲学すること」には、(a)「さまざまな哲学者におけるもろもろの哲学の公式の導

出方法」を追思考すること、(b)「自分の氣に在る諸公式を選び、それらを使って無数の応用問題を自分で実際に解くこと」、この二つの側面がある。「自分の氣に在る公式」に出会うのが、難しくもあれば、スリリングで楽しい冒険でもある。

(11)

相手が用いるコトバの意味を、相手の文脈のなかにおいて、まず理解することがなければ、およそ相手を理解することは、できないことであろう。コトバをまだよく知らない幼児が、犬を指して、「ニャンコ」と言ったとしても、われわれは、幼児の指す犬を猫であるとは思わない。われわれは、幼児が「猫」というコトバによって、「犬」を指していることを、理解する。たとえばまた、女が、「あんたなんか、大嫌い。」と言うとき、「文脈（相手が本当に言いたいこと）」によって、少なくとも二つの意味がありえるであろう。一つは、文字通り、「大嫌い」であるという意味。二つは、反対に、「大好き」であるという意味。「キライキライも、好きのうち」と言われるように、である。この二つの意味が区別できない男は、おそらく、いないであろう。ようするに、相手の用いるコトバの意味を、自分の立場から理解するのではなく、あくまで相手の立場にたって理解することが、大切なのである。「相手の立場」とは、「相手の文脈」、すなわち、「相手が本当に言いたいこと」「相手の本当の気持ち」のことである。「人の話をよく聞け」と言われるが、その意味は、「俺が本当に言いたいこと」を理解してくれ、ということであろう。さらに、そのような態度で、相手のコトバ（話し言葉であれ、書き言葉であれ）に対応することは、一種の「礼儀（道徳）」でもある。なぜなら、そのような態度は、相手の尊厳を重んじる道徳心（人間らしさ）から生まれるからである。相手の人間の「自己自体・魂（ブシュケー）」の表出であるコトバのなかに、自分の姿しか見ていないのであるならば、彼はじつは、鏡に向って、「ニセのディアローク」をしているだけである、と言うべきである。それは実際には、たんなる「モノローク」にすぎないのではないのではなからうか。

(12)

「広い視野」と「深い思索」の関係。「視野の広い思索」は「深い思索」を可能にし、また、「深い思索」は「視野の広い思索」を求める、と言ってよいであろう。

(13)

ごくおおざっぱに、こう言えるのではなからうか。

東洋的思考様式は情理的直観、西洋的思考様式は理知的理屈である、と。「情理」とは「物事の筋道」一般のことなのであるが、とくに「人情と道理・人情あふれる筋道の立て方」を指す、と『国語辞典』にある。われわれがよく用いる「情理を尽くす」とは、「相手を思いやりながら、物事の筋道を立てること」である。「人情」とは、「人間に自然と備わっている心の動き。特に、思いやりの心や情け」と言われている。西洋的思考には、おおむね、この「人情」が希薄なのではなからうか。「情理」に対して、「理知」とは、「理性と知性・物事を論理的に思考し、判断する能力」である。「理屈」とは、「筋道の通った考え・論理」のことらしい。つまり、一方は「人情」に、他方は「論理」に、それぞれの際立った特徴があると言えよう。「人情の篤い人」と「理知に長けた人」との違い、とも言えるであろう。前者には実践の向上心が、後者には理論の向上心が、必要とされるのであろう。わたしは、どちらかと言えば、理知的であるよりも、より多く情理的でありたい、と願う。わたしは、ただおおざっぱな、それゆえ、厳密さに甚だ欠ける、印象のよ

うな弁論をしているにすぎない。そうではありながら、多くの人が、このことに言及しているし、なかでも漱石の言、「智に働けば角が立つ。情に棹させば流される。意地を通せば窮屈だ。とかくに人の世は住みにくい。」(『草枕』)は、有名である。「理知系統のコトバ」と「情理系統のコトバ」の遣い分けと適切な統合が、必要のように相察される。これは、明らかに、「思慮分別」に属す事柄である。情理を核とし、その核を理知が包み込む。そのようにすれば、理知は、情理によって、活かされることになるであろう。また、そのとき、情理は、理知によって、防御されることになるであろう。核に、情理(情)を据えるか、それとも理知(ロゴス)を置くか、によって、その人の性格は変容することであろう。いずれにせよ、私は、人間関係にとって、一番大事なのは、「心・気持ち・魂・プシュケー」であって、「ロゴス」ではない、と考える。すなわち、情理は人間の土台であり、理知はそのうえに立つ上部建築である。

(14)

イエスの根本精神は、「敵をも愛せよ」に尽きる、のではないかと思われる。このような愛は、愛の究極のカタチ、であろう。わたしには、とてものこと、実行できない愛ではあるが、しかし痛いほど分かる愛ではある。敵をも、悪人をも、愛する愛は、「尊厳愛」とよぶほかないであろう。この愛を、孔子は「仁」と、カントは「実践的愛」と、ベルクソンは「開いた愛」と、名づけている。尊厳愛は「聖者の愛」(宇都宮氏『倫理学入門』, 199頁)とよばれるのがふさわしい。普通の人間には、その完全実施は無理どころではないのであって、それを「不動の動者」と見立てて、これに接近しようとする「向上心(上達)」くらいはもつことができるのではないかと思う。それでも、人格の円満さや穏健さを犠牲にしてまで上達する必要はない、と言うのがわたしの中庸的な根本的考えである。なにかある統一的目标がだれもがめざすべきものでもあるかのよう提示されると、きまじめな人ほどその目標に近づく努力にこころうばれるものである。人間はひとりひとり「才能」がちがうのであるから、なにもむりをすることはない。いかなるばあいにも、自分に可能な中庸的態度を堅持すればよいのである。ところで、「尊厳愛」を困難にするのは、多くのばあい、「感情愛」や「閉じた愛」である。それは「好きな者を愛し、嫌いな者を憎む」、そのような感情に左右される愛、である。これ自体、べつに、わるいことであるとは、いちがいに言えない。しかし、この感情愛が、尊厳愛を毀損するとき、「人間らしいよい愛」とは言えなくなる、と思われる。感情愛は、尊厳愛という「道徳愛」に優先されなければならない。感情愛が、道徳愛に優位することになれば、どのみち、暴力と戦争は永遠になくならないであろう。感情愛は主観的価値判断に、道徳愛は「客観的価値判断」に、もとづいている、とされる。倫理あるいは倫理学は、総じて、「永遠平和」を希求するものである。と言うのも、人間間の小競り合い、民族間や国家間の戦争は、事実判断の誤認や客観的価値判断(つまり倫理的価値判断)が原因なのではなく、ひとえに主観的価値判断の相違や対立から生じるからである、とされる。価値判断は、そのほとんどすべてが主観的なものであるが、倫理的価値判断のみは客観的である、と言われる。万人が倫理的価値判断に依拠すれば、「永遠平和」は実現可能なのであろう、とされる。

しかし、倫理を「客観的価値判断」とみる考えには、疑問がある。効用的価値判断も美的価値判断も、そして倫理的価値判断も、価値判断はすべて「主観的=主体的」であるとわたしは思う。「中庸の徳」でさえも、人さまさまのうけとりかたがあるのである。これについては、これから、くりかえし論じたい。

## (15)

人間の「自己自体」とはなにか、について認識することは、「人間らしくよく生きる」ために、大切なことであろう、と思う。「自己〔A〕と他者〔B〕」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的に、等根源的に、存在するのである。(前掲『倫理学入門』, 138頁) そのとおりであろう。とは言え、フョイエルバッハも見抜いていたように、AがAでありえ、BがBでありえるのは、AとBとの「区別の実在性」にもとづく「間」によってなのであって、宇都宮氏が「同時的に、等根源的に」と言われるさい、べつに、 $A = B$ であると言われているのでないことは、自明である(氏の『哲学の視座』, 81頁以下参照)。AにもBにも、各自固有の自己や個性の在り方が、当然にも、備わっている。Aの「自己自体」とBの「自己自体」とは、異種異質なものである。わたしは、この個別的な「自己自体」を「個性(自分らしさ)」と名称したい、と考えている。そして、この「個性(自分らしさ)」が、「人間らしさ」を自分のものとするかどうかを、自由に、おのれの主体的責任において、価値判断的に、選択もしくは決断・決心するのである。

## (16)

「人間愛」「尊厳愛」「道徳愛」とは、とりまとめて言えば、「万人の尊厳〔個別的自己自体あるいは各個のかけがえのない<自分らしさ>、すなわち各自の価値判断・理想像・見解・考え方の総体の有する絶対的価値・目的自体性・代置不可能性=かけがえのなさ〕を尊重し尊敬し敬愛し、万人を分け隔てすることなく公平に等しく愛すべきである」と言うことにほかならないのである。カントは、この「道徳愛」を、「実践的愛」とよぶが、それは、自己の実践理性が自己の行為に命じる愛と考える。また、ベルクソンは、この「道徳愛」を、「開いた愛」と名称する。ベルクソンは、社会道徳とは異なった人類道徳が成立したのは、人々が「聖者」の示す人間愛の「魅力」に引かれ、それを模倣しようとしたからだと考えた。つまりベルクソンは、人間の知性よりも情緒の働きのうちに、人類道徳を促進する力を認めたのである。しかし人間の情緒というものは、きわめて不安定なものではなかろうか。人類道徳が情緒によってのみ支えられているとすれば、もしわれわれが「聖者」に魅力を感じなくなれば、それとともに人類道徳も崩壊することになる。(宇都宮氏『倫理学入門』, 204頁) 簡明直截に言えば、「道徳愛」の成立根拠を、カントは「理性」にみ、ベルクソンは「情緒」にみる、と言うことである。ベルクソンについては、今後、徹底した調査検討をしてみるつもりであるが、わたしは、「理性」と「情緒」は、あれかこれか、ではなく、どちらも大事なものである、と考えるものである。そして、道徳愛においては、理性よりも、むしろ、情緒のほうが、優先しているように、思えるのである。道徳において肝要なのは、あくまで、心であり気持ちであるからなのである。「道徳愛」は、「理性」によらなくとも、「情」によって、成立可能である、と考える。理性は、しよせん「心の働き一部」でしかない。「情緒」とは、簡単に言えば、「心の動き」を指す。およそ人間にとって、一番大事なのは、「理性」ではなく、「情緒」なのである。つまり、ロゴスの組み立てではなく、プシュケーの配慮である。「理性」は「情」に従属する。私は、かつて、ソーシャリズムという運動の在り方に触れて、つぎのように書いたことがある。「病人(現実)があり、その病気を治してあげたいという気持ち(思想)がうまれる。その病気の治療方法が理論である。(略) / 現実—思想—理論。治してあげたいという気持ちがないばあいには、病人は病人としては存在しないも同然であろうし、またさらに治療方法を求めるはずもない。病人を見て見ぬふりができないから、病氣と治療方法とが結びつくのである。思想—理論—現実。病気を治してあげたいという気持ちはたしかに切実に病人にむ



かうものの、そこに治療方法を欠くとき、その気持ちは宙ぶらりんになってしまう。思想は理論を欠くとき現実のものとはなりえない。理論－現実－思想。病人が存在しなければ、そもそも、治してあげたいという気持ちも、ましてや治療方法も存在しない。現実があるから、思想も理論もある。」(『コンテンポラリー・ソウシャリズムの可能性』、『人間の意味のフィロソフィア(序の三)－序説・ヘーゲルとマルクスの思考方法－』所収)「思想」とは「情」であり、「理論」とは「理性」である。エピクロスは言う。「人間のどんな悩みをも癒さないようなあの哲学者の言説はむなし、というのは、あたかも、医術が身体の病気を追い払わないならば、何の役にも立たないように、そのように哲学も、もし靈魂の悩みを追い払わないならば、何の役にも立たないからである。」(岩波文庫『エピクロス－教説と手紙』, 118頁)「心の悩みを癒す」とは「情」であり、「哲学」とは「理性」である。フォイエルバッハは言う。「かつてわたしには思考が人生の目的であった、しかしいまではわたしには人生が思考の目的である。」(Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae, in: Philosophische Kritiken und Grundsätze (1839～1846), hrsg. von Werner Schuffenhauer, S. 323.)「人生」とはなによりも「情」のことであり、「思考」とは「情」を補強する「理性」なのである。

(17)

「人と人との間」においてのみ、人間になり、人間として生きてゆけるわれわれは、自分のことを第一に考えるのがよいのか、それとも、他人のことを第一に考えるのがよいのか、という難問のまえに立たされる。このことにかんして、ルソーの、「自己」の捉え方には、甚だ興味深いものがある。わたしは、かつて、つぎのように書いたことがある。「ルソーのいうには「人間の第一の法は自己保存に留意することであり、その第一の配慮は自己についてなすべき配慮である」(『社会契約論』, 中公『世界の名著・36・ルソー』, 233頁)。私は愚かにもそして怯懦にもこう喝破することができなかったのです。そしてルソーによれば「自己」とはどのようなものなのか。「自尊心[利己心] amour-propreと自己愛amour de soi-mêmeとを混同してはならない。この二つの情念はその性質からいってもその効果からいっても非常にちがったものである。自己愛は一つの自然的な感情であって、これがすべての動物をその自己保存に注意させ、また、人間においては理性によって導かれ憐れみによって変容されて、人間愛と美德とを生み出すのである。自尊心は社会のなかで生れる相対的で、人為的な感情にすぎず、それは各個人に自己を他のだれよりも重んじるようにしむけ、人々に互に行なうあらゆる悪を思いつかせるとともに、名誉の真の源泉なのである」(『人間不平等起源論』, 岩波文庫, 181頁)。もうこれでわかってもらえることでしょう。私はamour-propreの自己[ニセの文明的自己]を拒否したいのあまり、amour de soi-mêmeの自己自身[本当の自然的自己]をも蔑ろにしていたといえるでしょう。しかしルソーによれば「人間愛と美德」はamour de soi-mêmeの「変容」なので、後者[自己愛]のないところに前者[人間愛と美德]はありうべくもないのです。私もまた悪しき[文明的な]社会状態の常識によってamour de soi-mêmeへの眼を覆われていたということです。私にとって自己がamour-propreの自己としてしか対私にないならば、私は<自己>を捨てて<他者>としての「労働者(階級)」にすぎりつくしかなかったのでしょう。自己を捨てた(つもりになっている)分だけけいに自己への執着が、といってもamour de soi-mêmeのそれではなく、捨てざることを強いられる当のamour-propreのそれへの執着があったことはほぼ確実です。だから私は無意識の被抑圧エネルギーの反抗をくりかえし受けてきたのだと思われます。この問題はまた論じます\*。ルソーのように自身にみちて言えるようになりたいものです。「わたしの立場というのは、諸君、なに

も知らないが、それでもみずから頼むところがある誠実な立場です」(『学問芸術論』, 岩波文庫, 11頁) \*\*と。そしてamour de soi - mêmeに立脚しての、他人の魂の治療に向かうマルクシズム・フィロソフィーはこう言い切ることでしょう。

「哲学は辺境の防人である。辺境とは虚無と人間との境である。防人はでっかいにぎりめしを腰にぶらさげ、太い棍棒をもってこの辺境に立たねばならない」(梅本克己氏『現代思想入門』, 三一書房, 23頁)。

\*まだよく分析できませんので、いつか改めて検討することにします。ようするにこういうことではないかと今のところ考えています。つまりそのものとしては現存しもしない「労働者(階級)」のためにうち出ていった<私自身>とは、ルソーのいう自己保存の原則に照らせば、目標としたものがかのドン・キホーテの風車の如き虚構であったのですから、その実amour - propreの自己の实在にすぎなかったのではあるまいかということなのです。フィクションが美しく描かれえたのはまさにフィクションなればこそそのことでしたでしょうし、美しいフィクションが支え・頼りとして必要であったのは实在の自己の抽象性、すなわちamour de soi - mêmeの欠損のためではなかったかと省察しえます。

\*\*ルソーは、「みずから頼むところがある誠実な立場」を、如何にして作り上げたのでしょうか。彼は、次のように、述べています。「わたしには能力が不足していた。たしかに勉強の能力がつねに不足していた。にもかかわらずわたしがわずかでも進歩しえたのは、この方法のおかげである。すなわち、一人の著者のものを読むときは、自分の思想やその他の著者の思想を持ち込んだり、論争したりしないで、その著者の思想の全部を採用し、それに従う、という法則をもうけたのである。わたしは自分にこういった。「初めは真偽は問題にせず、明確でさえあれば、その思想を自分のうちに蓄積することにしよう。そのうちに頭のほうも豊富になって、比較したり、選択したりできるようになるだろう」と。この方法にも欠点がなくはない。それはわかっている。だがこのおかげで、知識を得るという目的は達成された。数年の間、いわば無反省に、ほとんど理屈ぬきで、もっぱら他人の説を正確に理解すること[ N B ]にのみ従事した。そのあげく、わたしは、他人のたすけをかりずに自分だけで考えうる程度にまで知識がたまったことに気がついた。それから、旅行とか仕事で書物を参照することができないときでも、かつて読んだものを思い出して比較してみたり、一つ一つを理性のはかりにかけてみたり、ときには先人の説に批判をくわえたりして、楽しむことができた。判断力を働かせるのがおくれたからといって、その強さを失ったとは思わない。そして後にわたしが自説を公表したときも、盲従的な弟子だとか、in verba magistri (師匠の口まね)で断言するとかいって非難されたことはなかった」(岩波文庫『告白(上)』, 338~339頁)。

amour - propreの「自己」とは、利己主義、エゴイズム、独我論(唯我論・ソリプシズム)等の閉じた「自己」であり、ソクラテスをまねて言えば、「たんに生きているにすぎない自己」、カントを下敷きにして言えば、「自己幸福・自愛・自利を追求してやまない自己」と見て、よいのであろう。この自己は、おのれの存立場である「人と人との間」、すなわち、他人の尊厳を大切に扱うという人間愛、を忘れていたのである。この「自己」は、自他の否定的関係のなかにあり、他人を目的自体(絶対的価値)とは考えず、他人を自分の目的達成の手段・道具としてのみ利用して平然としている。このような「自己の在り方」は、おのれの存立基盤から乱離しているわけな

のであるから、当然にも、支離滅裂な様相を呈することになる。たとえば宇都宮氏は、つぎのように、指摘しておられる。「字義通りに理解すれば、独我論Solipsismusとはsolus ipseすなわち自己のみが存在するという主張である。したがってもしこのような意味での独我論を主張する者があるとしたら、それはそうした独我論を主張する自己のみが存在する、という主張になる。しかしこのような主張は、それが命題として有意味であるか否かという論議をまつまでもなく、その主張を受け取る他者をなんらかの形ですでに予想している限りにおいて、矛盾を含んだ主張であると言わなければならない。さらにこうした事情を看過するにしても、もし実際に自己のみが存在して一切他者が存在しないとするならば、もはや自己「のみ」ということを主張する必要はなくなり、したがって独我論の主張も不要となろう。いな、「不必要」と言うよりはむしろ「不可能」である。自己は他者が存在するからこそ「自己」であって、他者がいかなる意味でも存在しないならば、「自己」もまた存在せず、「自己のみ」ということもありえないからである。」(『人間の間と倫理』, 222頁) ソリプシズムの理論的含意は、ここに述べられているとおりであるが、ソリプシズムの実践的含意は、察せられるように、「自分中心」「自分勝手」という考え方にある。

amour de soi - mêmeの「自己」は、「人と人との間」、自他の肯定的関係のなかに生きている「自己」なのであろう。それゆえに、この自己は、「人間愛と美德」の源泉となりえるのである。ルソーの言う「自己保存」の「自己」とは、もう言うまでもなく、amour - propreの「自己」ではなく、amour de soi - mêmeの「自己」のことである。すなわち、「人と人との間」のなかを生きる「自己」のことなのである。これは、「人間らしくよく生きる自己」と、名づけてよいであろう。「人間らしくよく」の根幹は、自己の身を他者にたいして開いて、「人間愛と美德」に生きることにほかならないからである。この開かれた「自己」を保存せず、放棄するならば、「人と人との間」から立ち去り、エゴイズムに陥り、そして「人間愛と美德」を喪失する結果になるであろう。

(18)

## § 1 哲学と科学の同一面

哲学は、ギリシアの昔、それ以前の「神話」にとってかわって、生まれた。そのころ、哲学は「唯一の学問」で、のちになって、諸科学が、哲学から分化発展した。それゆえ、諸科学と哲学には「哲学の基本精神が、つまり知を愛し求める [フィロソフィア] という基本精神が、共通に認められる」わけである(宇都宮芳明氏『テキスト哲学』、丸善プラネット、1～2頁)。

## § 2 哲学と科学の相違面

科学・・・「事実の記述」・・・「知る (Wissen)」・・・客観的性格

哲学・・・「価値(よいもの・理想)の定立」・・・「信じる (Glauben)」・・・主観的性格

「デアル」は科学(事実判断)の表徴であり、「デアルベキ(価値観・理想像)」は哲学の標識である。われわれは「デアル」と語るとき「科学する」のであり、「デアルベキ」と語るとき「哲学する」のである。

### § 3 哲学の三つの分野（三分割）

- （１）自然はいかにあるべきか？という「自然にかんする見解・価値観・理想像」・・・「自然学」
- （２）人間はいかに生きるべきか？という「人間にかんする見解・価値観・理想像」・・・「倫理学」（社会や国家をも含む）
- （３）思考はいかにあるべきか？という「思考にかんする見解・価値観・理想像」・・・「論理学」（思考には感情的思考と理性的思考という両極がある）

### § 4 道徳とは「人間らしさ（人間性）」のことである

「人間らしさ」とは、すべての人間の「尊厳（絶対的価値・目的そのもの・代置不可能なかけがえのなさ）」を認め、すべての人間を愛する、ということである。ソクラテスの「心（プシュケー）」を、カントは「尊厳」として捉えなおした。しかしすでに、孔子は、「人間らしさ」を、「仁（忠と恕）」である、としている。「忠」は「尊厳」を、「恕」は「愛」を指す（『論語』）。このような「人間らしさ」観は、ひとつの可能な理想像と言うにすぎない。

### § 5 カントはイエスに深い影響を受けた

「自分を愛するように、他人を愛せよ」「敵すらも愛せよ」「父〔神〕は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださる」（以上すべて『新約聖書』）。このような「愛」を、カントは「実践的愛」とよび、自然の感情（好き嫌いの感情）にもとづく「男女の愛（エロス）」、「友情（フェリア）」、「親子の愛（ストルゲー）」などの「感受的愛」から区別する（イエスがすでに明確に区別しているが）。「感受的愛」そのものは、直接、道徳に関係のないものである。好きな人を愛したからと言って、だれも、それを「人間らしい」とか、「よい」とか、「わるい」とか、とは言わないであろう。「自分」と「他人」が、「味方」と「敵」が、「悪人」と「善人」が、「正しい者」と「正しくない者」が、等しく公平に愛されるばあいの「愛」を、「人間愛・尊厳愛」とよぼう、と思う。たしかに、イエスやカントやベルクソンのように、「感情愛」は道徳に直接の関係はないもの（これをストア派は「善悪無記（アディアフォラ）」とよんだ、人間のほとんどの行為はアディアフォラであって、その意味で、道徳が問題となる行為はわずかとされるのであるが、デューイのように、人間の行為はほとんどすべてが道徳的意味合いをもつ、という説もある）とするのが大勢を占めるが、しかし私の考えは、デューイに近く、「感情愛」といっても、「尊厳愛」にささえられていて、道徳的意味合いをもつ、とするものである。しかし、人類はいまだ、この二つの愛のカチを統一統合していない。それどころが、「尊厳愛」自体が、まだまだ、実行からほど遠い、と言わねばならない。だから、戦争をはじめとする暴力も、人類の誕生以来、依然としてはびこっているのである。戦争と暴力一般の根源は「感情愛」なのである。ベルクソンは、イエスに学び、「感情愛」を「閉じた愛」、「尊厳愛」を「開いた愛」としている。感情愛である家族愛や国家愛は、「閉じて」いて、人間の「選択と排除」をする本性をもっている。たしかに、「感情愛」は特定の人しか愛さないのにたいして、尊厳愛はすべての人を等

しく公平に分け隔てなく愛する、という違いはある。わたしは、それだからと言って、「感情愛」をなくすべきだ、と思うのではまったくない。そして、そんなことは、そもそも不可能であるし、また不必要でもある。「感情愛」を「尊厳愛」によって、いわば「包み込む」のが、わたし個人の理想の愛のカタチである。友情・恋愛・夫婦愛・親子愛などの「感情愛」は、大変美しいものだと思う。「尊厳愛」はもっとはるかに美しい、と思う。しかし一番美しいのは、「尊厳愛」に包み込まれた「感情愛」である、とわたしは思っている（たとえば、「父親らしい父親」から「人間らしい父親」へと、「母親らしい母親」から「人間らしい母親」へと、常識を変えてゆく；哲学の使命は「常識の変更」にある；常識は『国語辞典』のなかに整理されている；この常識の変更が「理想（デアルベキ）」とよばれるものなのである）。わたしのこの考えにもっとも近いのは、孔子一人だけである。

## § 6 尊厳と愛

二つの愛のカタチはどちらも「愛」であるから、違いと同時に、共通面もあるはずである。無償性と、自己目的性、の二つの性格が、共通面と考えらる。「無償性」とは、愛することの見返りをいっさいにひとつ求めないことで、「自分が愛したいから、勝手に愛するだけ」ということであり、「自己目的性」とは、「愛するという行為の目的は、ただ愛することそれ自体だけであって、なにかほかの目的があって、そのための手段として愛するのではない」と言うことである。「有償性」と「手段性」の「感情愛」もあるように思う人もいるかも知れないが（政略結婚や閨閥結婚やそれに類似のもの）、それを「愛」だと、普通（「健全な常識」）はけっして考えないと思われる。「感情愛」は「感情」にもとづき、「尊厳愛」は「理性」にもとづく。「感情」にもとづくから「よいとかわるいとか」、あるいは反対に、「理性」にもとづくから「よいとかわるいとか」、わたしは、いちがいにそうは言えないと思う。とくに西洋哲学の主流の考えは、「理性はよく」「感情はわるい」という発想が根強い。この考えは、アリストテレスの「人間は理性的動物である」という定義の影響なのでもあろう。しかし、理性と感情は、排斥し合うものではけっしてなく、むしろ補い合う関係にあるように思われる。理性も感情もどちらも大切なのである。つまり人間は、「理性的動物」でもあれば、また「感情的動物」でもある。この二つの対立する側面をしっかりと捉えて、その「中（中庸・適度・中位・ほどほど・まあまあ）」（孔子・アリストテレス・デカルト等）に進路をとればよい。自分で自分を追い込み苦しめるような「道徳的マゾヒズム」（フロイト）は避けるのが賢明であろうかと思う。「感情愛」と「尊厳愛」にかんする＜公式＞の、＜応用問題＞への適用の才能を、孔子とアリストテレスは「思慮分別（フロネーシス）」とよんでいる。フロネーシスは、「楽しくよく生きるための知恵」と考えてよいであろう。われわれの人生の決め手は、この「思慮分別」の有無・多寡・深浅であり、したがって、ようするに、「公式」なのである。泳ぎ方を知らない者が、泳ぐことはできない。「哲学すること」の最大の意義は、ここにある、と言えよう。哲学は「常識の公式」を、わずかづつ、そして徐々に、無理のかからないように、「哲学の公式」へと、変更してゆくのである。

## § 7 「動物の本能」と「人間の自由」

動物の本能にあたるものは、人間においては「自由」である。自由について考えない哲学者はいないとも言える。いろいろの説がある。わたし個人は、サルトルの自由観が好きである。サ

ルトルの「自由」は、「人間は自分で行為が選択できること」を指すが、大切なのは、自由にもとづいて選択した行為の結果にたいしてみずから「責任」をとる、というものである。つまり、「自由と責任」の一体性ということである。むしろ、「自由とは責任のこと」なのである。自由な選択ができるのはその結果に責任をとる覚悟があるからであり、また、責任が生じるのは自分自身が自由に選択したからである。いずれにせよ、自由は人間の「最高の宝物」なのであり、「愛」という行為も、もとより「自由」にもとづく。したがって、「自由と責任」にかんする公式は、「愛」にかんする公式よりも、より基礎的・基本的・根本的な公式なのである。だから、「愛」は、感情愛も尊厳愛も、「自由」なのである。人間は、自由であるから、価値と理想（哲学）の選択は人さまざまであり、ひとりひとりの「人生のカタチ」は人の数だけ無限にあることになる。わたしは、「人さまさま（十人十色）」なのが、一番よいことである、と心底思っている。人の価値観・理想像・生き方を、「よい」とか「わるい」とか言って、優劣を比較すること等、「人間の尊厳」に反する。そして、「尊厳」とは、じつは、「個人個人のかけがえのない価値観・理想像・見解」のことにほかならないのである。「神」とは、およそ、このような内実を有する「人間の尊厳」を指し示すものなのである。

## § 8 文化の三大価値

人間という生き物は、(1) 自然（ピュシス）のなかに、そして(2) 人為（ノモス）のなかに、生きる。人為を、(i) 文化、(ii) 文明、に分けてみる。そうすると、人間は、「自然」「文化」「文明」からなる＜生活世界（Lebenswelt）＞のなかに生きる生き物である、ということになる。ところで、マルクスの言葉遣いを借用して\*、「文明」は人間の「物質的生活」の営み方のこと、「文化」は人間の「精神的生活」の営み方のこと、と言っても、それほど大過はなкаろう。常識によれば、「文明」は「学問や教育が盛んで人知が開け、生活が豊かな状態。精神文化に対して科学・技術の発展などによって、物質的な面で生活が豊かで便利になること。」「文化」は「学問・技術・教育などの進歩や普及によって、社会が発展し、生活水準が向上している状態。

真理・理想を追究する学問・芸術・宗教など、人間の精神的諸活動によりつくられた価値のある成果。ある社会においてつくり出され、受け継がれてきた、固有の思考・行動・生活様式。」であるとされている（『集英社国語辞典』）。双方の は、同一内容であるが、「文明開化」「文化鍋」「文化住宅」などと言われたのであるから、当然と言えば当然であろう。大切な定義は、である。錯雑としてはいるが、やはり、「文明」は「物質的生活」にかかわり、「文化」は「精神的生活」にかかわる、とされている。「文明」も「文化」も、人間には大切なものである。双方の優劣は、もとより、ありえない。どちらも、ピュシスにたいして、ノモスである。ここでは、「自然」と「文明」はさしおき、「文化」についてだけ、一言述べておきたい。まず、人間の生きる世界の三つの領域（自然・文明・文化）の一つである「文化」を特権視する「文化主義」には、疑問を感じる。「文化主義」とは、ようするに、「精神主義」のことである。「道徳主義」は、この「精神主義」の一つの表われでしかない（「道徳」のことを言っているのではない）。文化は、自然と文明とのハルモニア全体においてつかまれるのが、適切であろう。さて、文化を捉えるとき、「三大価値」とよびならわされてきた、「真」、「善」、「美」を、基軸とするのが、妥当と言えるであろう。要点のみ、記しておきたい。(a)「真」には、大別して、「デアル真」すなわち「科学的真理」と「デアルベキ真」すなわち「哲学的真理」との、二種類の「真」がある。ヘーゲルは、前者を「Richtigkeit」、後者を「Wahrheit」とよぶ（詳しくは、拙著『意識の哲学』と『論争のデ

モクラット』を御覧下さい)。「デアル真理」は「事実判断」として、そして「デアルベキ真理」は「価値判断」として、表現される。それゆえ、「デアル真理」は客観的であり、「デアルベキ真理」は主観的である(道德的価値判断も、私は、主観的=主体的である、と考えている)と言える。客観性を重視する「科学主義または実証主義」という常識は、主観性=主体性を軽視するけれども、人はだれでも、自分固有の「主観性(主観的価値判断)」を頼りにして生きているのであるから、主観性を軽視することはできない、と思われる。「デアル真」は「文明」の基礎、「デアルベキ真」は「文化」の土台、とみなせよう。(b)「善」とは、「道德」のことである。人間の行為の原理の問題であるが、「道德」が価値判断であることは、言うまでもないこととは言え、それが客観的な価値判断であるのか、それとも主観的な価値判断であるのか、は少々難しい話柄と言える。わたしの考えでは、道德的価値判断も「主観的」であり、「客観的」ではありえない。「客観性」の正誤は、原理的に検証可能であるが、「主観性」の正誤(善悪・正不正)を決定する客観的規準は、原理的に存在しえないのである。価値判断のばあいには、すべて、自由な主観的判断であり、それだけ判断主体の責任は重くなる、とも言える。さらに、価値判断は主観的なものであるからこそ、個々人の神聖不可侵の尊厳性をなすもの、とも考えられるのである。「客観性」は「運命[自然]」に、「主観性」は「自由」に、また、「客観性」は「知ること(知識)」に、「主観性」は「信じること(信仰)」に、それぞれ照応している、と見てよいであろう。道德は、「知識(デアル真)」ではなく、「信仰(デアルベキ真)」なのである。(c)「美」とは、「美的価値判断」一般のことであるので、当然、主観的なものである。「美」と、「善」とには、深い繋がりがある、と思われる。「ギリシア語では、同一の語が美と善をふくんでいる。聖霊もしばしば、美しい人たちという意味で、善い人たちと呼んでいる。」とのことである(モンテーニュ『随想録(エッセー)』、河出『世界の大思想・5』、下巻、松浪信三郎氏訳、575頁)。「善」の理解の仕方によって、「美的感動」の質量は、決定され、逆に、後者によって、前者は決定されるのである。わたしの思うに、「美」も「善」も、畢竟、「魂」の管掌事であるからであろう。「魂」は、機械的に、あるいは機能的に、分割することはできず、それ自身が「まるごと全体」なわけであるから、そのなかで、「美」も「善」も、渾然一体となっているのであろう。

\*「類生活は、人間においても動物においても、物質的にはまずなにより、人間が(動物と同様に)非有機的自然によって生活するという内容をとする。そして人間が動物よりも普遍的であればあるほど、彼がそれによって生活する非有機的自然の範囲もまた、それだけいっそう普遍的である。植物、動物、岩石、空気、光などが、あるいは自然科学の諸対象として、あるいは芸術の諸対象として 人間が享受し消化するためには、まず第一に仕上げを加えなければならないところの、人間の精神的な非有機的自然、精神的な生活手段として 理論上において人間的意識の一部分を形成するように、それらは実践上においてもまた、人間的な生活や人間的活動の一部分を形成する。これらの自然生産物が、食料、燃料、衣服、住居などのいずれのかたちで現われるにせよ、とにかく人間は物質的にはこれらの自然生産物によってのみ生活する。(Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt. Wie Pflanzen, Tiere, Steine, Luft, Licht etc. theoretisch einen Teil des menschlichen Bewußtseins, teils als Gegenstände der Kunst bilden - seine geistige unorganische Natur, geistige Lebensmittel, die er erst zubereiten muß zum Genuß und zur Verdauung -, so bilden sie auch praktisch einen Teil des menschlichen

Lebens und der menschlichen Tätigkeit. Physisch lebt der Mensch nur von diesen Naturprodukten, mögen sie nun in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen. )](マルクス『経済学・哲学草稿』、岩波文庫、城塚登・田中吉六訳、94頁；Ökonomisch - Philosophische Manuskripte, Verlag Philipp Reclam jun. Leipzig, ss. 156 ~ 157)

まるで、宮澤賢治の世界のような気配が、感ぜられる。

(19)

個人主義と利己主義について。『国語辞典』によれば、

「個人主義」は「個人の意義・価値を強調し、個人の自由・独立を尊重する立場」

「利己主義」は「自分の利益や快楽だけを目的として行動するやり方。自分勝手。エゴイズム」

と説明されている。そして、「個人主義」の反意語は「全体（共同体）主義」であり、「利己主義」の反意語は「利他主義」とされる。カントとソクラテスの用語を遣えば、「個人主義」は「定言命法（道徳法則）」に導かれる、「幸福に値する」道徳的生き方、「よく生きる」生き方であり、それにたいして、「利己主義」は「仮言命法」に導かれる、自己幸福・自愛・自利、つまり私利私欲を追求する「幸福主義」の生き方、「たんに生きる」生き方である、と言えるであろう。さらに付加すれば、「個人主義（人格主義）」＝「定言命法」＝「よく生きる」は、ルソーのamour de soi-mêmeに立脚し、「利己主義」＝「幸福主義」＝「たんに生きる」は、ルソーのamour-propreにもとづく、と見ることができる。以上のたんなるメモは、今後、しかるべきかたちで、詳述されることになるであろう。なお、ルソーとカントの関係、ルソーとヘーゲルの関係には、わたしもたいへん興味がある。

(20)

ストア派の「自然」は、おそらく、「運命」のことを指すのであろう。「運命」とは、「自分の意志〔自由〕にかかわりなくやってくる巡り合わせ」である、と『国語辞典』にある。運命とは、「誰のせいでもないもの」のことを指すのであろう。キケロは、たとえば、「まして、賢者の精神は、思慮の深さを、人の世のならいに耐え抜く力を、運命をものの数ともしない高い気持を、一口で言えば、ありとあらゆる徳を、ちょうど町の城壁のようにして、わが身の囲いとしているというのに、外のものに打ち負かされたり、攻め落とされたりするような目に、遭うものであろうか？」（『ストア派のパラドックス』、中公『世界の名著・14・キケロ エピクテトス マルクス・アウレリウス』、102頁）賢者は、運命に負けない、と言うのであろう。マルクス・アウレリウスは、「すすんでわが身をすべて運命の女神に委ね、「御神の御胸に適うことをもって、わが運命の糸を紡がせたまえ」と心に念じよ。」（『自省録』、同上『世界の名著』、445頁）運命とは進んで和解除しよう、と言うのであろう。ストア派に強い影響を受けるデカルトは、「私の〔暫定的道徳の〕第三の格率は、つねに運命によりもむしろ自己にうちかつことにつとめ、世界の秩序よりはむしろ自分の欲望を変えようとつとめること、そして一般的にいて、われわれが完全に支配しうるものとしてはわれわれの思想しかなく、われわれの外なるものについては、最善の努力をつくしてなおしとげえぬ事からはすべて、われわれにとっては、絶対的に〔支配・意のままにすることは〕不可能である、と信ずる習慣をつけること、であった。」（『方法序説』、中公『世界の名著・22・デカルト』、183頁）と述懐する。「運命」と「自己」との和解は、自己に運命を合わせるか、



それとも、運命に自己を合わせるか、のどちらかであるが、その前提には、自己の「最善の努力」があることを、忘れるべきではない。それはともあれ、結論的には、ストア派の考えは、「運命[自然]に自己を合わせ、和解させること」と言うことであろう。運命の積極的承認は、一面ではたしかに、「諦念」であり、「諦観」である。『国語辞典』には、「諦念」は「道理をわきまえる心。悟りの境地。あきらめの心。」のこと、「諦観」は「本質を見極めること。悟り。あきらめること。」とある。しかし、運命の積極的承認は、他面で、人間の力でなしうること(人間の自由が効く範囲)人間が自分自身の力でなさねばならぬこと(責任に裏打ちされた自由)の極限的自覚なのである。おそらく、われわれは「運命[神・超越者]」の内部においてしか、自由・自律性を発揮できないように思われる。カントの言うように、われわれ人間は「有限で不完全」なのであるからである。「運命[自然]」は、個々人の、ではなく、人間・人類全体の力では、いかんともしがたいものなのである。人間の「自由」は、「運命[自然]」の内側にあるわけである。「運命」に抗うことは、不可能である。人間は「自由と運命」の共存のなかで生きるほかあるまい。「自由半分と運命半分」というような考え方で、ちょうどよいのではなからうか。ルソーの「自己保存」を頭におけば、自分をマゾヒズムに駆り立てて苦しむのは、最善の生き方とは言いがたく、孔子やアリストテレスの教えに学んで、いかなるばあいにも、弁証法、すなわち、「対立物の統一」または「反対物の一致」または「同一性と非同一性の同一性」または「反対物への転化」(クザヌスやヘーゲル)に、わが身を沿わすことが、重要なのではないかと考える。かつて、わたしは、ヘーゲルの弁証法を「調停と中道の論理」として「批判」していたが、現在はむしろ、調停・妥協・和解の「ヘーゲル弁証法」の真髄を再認識することの重要性を感じている。「子曰く、中庸の徳たる、それ至れるかな。」(『論語』、- 29)「子曰く、過ぎたるは猶及ばざるがごとし。」(同上、- 16) 平凡であるためには、非凡な努力が要る、ということなのであろう。平凡とは、「過ぎたる(過多)」と「及ばざる(過少)」の両極端を斥けて、「適度(to meson)」にふるまうこと、と考えてよいのであろう。一般に、両極端のいずれかに傾くのは、自然の感情によるもので、とても簡単なことなのである。それにたいして、中庸は理性による。このことは、「幸福主義」か「道徳主義」のばあい、「個人主義」か「利己主義」のばあい、「個人主義」か「共同体主義」のばあい、「善」か「悪」のばあい、「真」と「偽」のばあい、「美」と「醜」のばあい、「現実主義」と「理想主義」のばあい等にも、当て嵌まるであろう。平凡な人間は、「聖者」でも「聖人君子」でもないのであるから、およそ、「完全完璧」(『論語』、- 10、- 25)たりえないわけである。平凡な人間は、両極端のどちらかに身を寄せて無理などせずに、両極端の調和・均衡・バランス・平衡において、生きてゆくのが、一番「無難(とくによくないが、わるくもないこと; まずまずであること)」なのではなからうか。

弁証法について付言すると、われわれになじみのある「ことわざ」には、弁証法が生き生きと躍動している。たとえば、「酸いも甘いも知り抜く(世の中にはつらく嫌なことや甘く楽しいことがあるが、豊かな人生経験を積んで、世の中の裏表や細やかな人情をよく知っており、大変ものわかりがよいということ。<酸いも甘いも噛み分ける>ともいう)」や「清濁併せ呑む(清流も濁流も迎え入れる大海のように、善人も悪人も分け隔てることなく、広い心で受け入れる心の広いうす。「清濁」は、正と邪、善人と悪人のたとえ)」(宮腰賢氏編『現代に生きる故事ことわざ辞典』、旺文社)などには、「対立物の統一」の考えが一目瞭然にあるのである。

(21)

(i)「考える」というのは、モノロークのばあいであれ、ディアロークのばあいであれ、畢

竟、「自問自答」することである。「自問自答」のアキレス腱は、「自問」である。「問い」を立てることが、先決問題なのである。たとえば、カントの「思考」全体が、彼が自分に立てた、かの「四つの問い」によって導かれていたように、である。もし「問い」の立て方が不適切ならば、あまり意味のない「答え」しかえられないことであろう。われわれは「考える」とき、「疑問文」に包囲されるわけである。考えはじめた子供が、「疑問文」を連発するのも、こういう理由によるのであろう。

(ii)「考える」ために必要な手段・道具は、コトバである。コトバが豊かになればなるほどに、一般に、対象を捉える「網の目」が細くなるものである。いわば、メダカをもつかめるような「網の目」の細密さが求められるのである。「考える」とは、コトバとコトバを結びつけることである。普通、この「結びつける」働きを、「判断する」と言う。したがって、「考える」とは「判断する」と言うことなのである。

(iii)「考える」には、「事実判断」と「価値判断」の、二つのカタチがある。どちらの判断のばあいにも、デカルトの「思考の四つの規則」(明証性の規則・分析の規則・総合の規則・枚挙の規則)が重要な参考になるはずである(『方法序説』)。

(22)

一人で、空気を全部、吸うべからず。

(23)

強いものは、弱いものを、助けかばうのが、当たり前のことであろう。それが、本当の「公平さ」と言うものであろう。「そうじゃありませんか。」(中島みゆき)

(24)

「アテナイ人の伝えるところでは、遊女フリユネの弁護にあたった弁士ヒュペレイデスは、一言も言い立てることなく無罪をかちとった。そのやり方もまた一つの沈黙の雄弁であり、その効果はいつの時代においてもよく知られているのである。」(ルソー『言語起源論』、白水社『ルソー全集』第11巻、321～322頁、竹内成明氏訳)

\*「フリユネも、その衣服をひろげて、輝くばかりの美しさでその裁判人たちを墮落させなかったならば、どんなにすぐれた弁護士の手でささえられても、訴訟に負けたであろう。」(モンテーニュ『随想録』、前掲箇所)

(25)

ソクラテス点描。

「私自身」を、「私の付属物」から、切り離す。

「私自身の在り方」に注目する。

「私自身の在り方」とは、「私の道徳的在り方」を指す。

私の人生は、「私の道徳的在り方」いかんによって、決まる。

私は、ディアロークというかたちにおいて、人間愛を実施する。

\* 「44. 人間愛。人間を愛するように性格がよくしつけられている状態。人間に対する親切心。感謝の気持。受けた善行を忘れないこと。」(プラトン『定義集』、岩波『プラトン全集』第15巻、向坂寛氏訳、412E)

そのうえに立ち、真・善・美の全域を考究し、そして体現する。(予定の論考「エッセー」は、「プラトンを読む」というカタチで遂行されるであろう。)

(26)

私は、ごく若いときから、デカルトとルソーが、とくべつに好きであった。とくにルソーは、わたしの魂を、安らかに抱擁してくれたものであった。最近、とみに、わたしのルソー回帰の心持が強くなってきている。彼の含意における、「自然」と「文明(社会)」という目線は、現在のわたしの視線でもある。「ルソー：文明社会の虚偽と墮落とを批判し、「人間不平等起源論」において原始的自然状態をたたえて「自然に帰れ」と主張。」(酒井忠夫氏『簡約世界史』、文英堂、135頁)「自然に帰れ」は、わたしは、そのままに受け取るのが、多分よいのではないか、と思いはじめている。「文明」は、もうけっこう、もうたくさん、である、と言うのが、わたしの偽らざる実感である。文明は、人間の生きる意味をはなはだしくも自己疎外している。

(27)

生と死。

わたしは、死ぬまでは、とにかく、生きているはずである。私は、死ぬまで、現役でありたい。わたしが引退するときは、わたしが死ぬときである。わたしが死ぬときは、わたしが引退するときである。死を生が併呑するようなさまで、たとえ思考能力を失っても、たとえ視力をなくしても、たとえ全身ぼろぼろになっても、たとえ這ってもずっっても、たとえ家族に迷惑をどれほど及ぼそうとも、わたしは生きぬきたい。生が死を包摂するような生死のカタチが、望ましい。わたしは、そのような生を生き、そのような死を死ぬ。そのような生き方と死に方を実践してのちに、はじめて、わたしには、「彼方の世界」を望見する条件と資格が備わるのであろう。結局は、「生きるに値する生き方」、「死に値する死に方」が、大切なのであろう。そして、このような生き方と死に方を貫くことが、生み育ててくれた両親と年長者にたいする、ただひとつの「恩返し(報恩)」なのではないか、と信じる。孔子の「孝悌」の心を理解するためには、かくなる信念が根本信念となることが、必要なのであろう。「思考能力がなくなれば、生きている価値がない」と言う哲学者もおられるが、そしてそのように考えること(主観的価値判断)はあくまでも彼の自由に属すことであらうが、わたしには、このような言は、たんなる「インテリの洒落・悪い冗談」であるとしか、受け取ることはいできない。よしんば「思考能力」を喪失しても、人間は「尊厳ある人間」であることに、なにのかわりもないのである。「思考能力(理性)」ではなく、「尊厳」が、人間であることの究極の根拠であらう、と考えるからである(カントを継承する宇都宮氏)。

(28)

人間の一生は、「自由と責任」、「感情愛と尊厳愛」、「各自の分限(役所[その人に相応しい役割])」、「自分らしい個性」、この四つの自覚的遂行によってのみ、人間的充実(道徳的幸福)の実現をみることであろう、と思える。

(29)

自己の「孤独 (die Einsamkeit)」におそれおののくことなしに、「人と人との間 (das Zwischen)」の切実さ、すなわち「愛 (die Liebe)」は、感情愛というカタチであろうと、尊厳愛というカタチであろうと、求められないはずであろう。「人と人との間」においてのみ、「孤独」も、「愛」も、成立するのである。ついでに言うと、「人と人との間」とは、「世の中」のことにほかならないのである。

(30)

わたしは、かつて、人間を、「人間的自然存在者」もしくは「精神的自然存在者」、と考えていた（とくに、拙著『人間社会の哲学』において）。そのさい、「人間的」も「精神的」も、カントの用語では、「現象人 (homo phaenomenon)」の特徴を示していたにすぎず、「英知人 (homo noumenon)」または「理性的存在者 (das vernünftige Wesen)」のことは、予想だにされてはいなかった。人間は、理性的であるかぎりにおいてのことであるが、「道徳的自然存在者」=「幸福に値する自然存在者」である、と考えてよいのではなからうか。宇都宮芳明氏の理想的人間像は「人間らしい善い人間」であろうと思われるが、わたしは、わたしの懐く理想的人間像を、「幸福に値する自然存在者」として、暫定的とは言え、提示しておきたい、と考える。「自然存在者 (Naturwesen)」は、カントの「現象人」に相覆するが、「現象人」の肯定的側面を継承するコトバである。カントは、「道徳法則 (定言命法)」の確保を「英知人」に求めたために、「現象人」をどちらかと言えば貶下せざるをえなかった。わたしのカント読解は、まだ緒についたばかりであるわけで、今後、カント理解が変化することであろうが、多分、私の理想的人間像は変わることはないであろう。それは、わたしの人生の燈台である。

( 続 )

2003年9月

豊平河畔の寓居