

## 実践哲学ノート (31)

谷口 孝男

### Notizen über die praktische Philosophie (31)

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13】[ 本質の終焉と存在の継続 ] [ 1 ]

##### § 1 . わたしはもう山には登らない

わたしは、自分の分限をわきまえているので、これまで登ってきた山をもうこれ以上高くには登る気はない。わたしは、わたしのなけなしの才能の、いわば垂直的向上(上達)に、見切りをつけたのである。あと十年、あと二十年、がむしゃらに努力してみても、現在の標高と、それほど大きな相違は生じないことと思う。

それでわたしは、今後は、いわば水平的向上(上達)に心がけたいと思う。すなわち、同一高度に立つ、横拡がりの視野なり視界なりに、気を配りたい。ここにおいて、わたしの「本質」は終焉した(fertig)のである。と言って、「本質の終焉」は、必ずしも、わたしの「存在の終熄」を、意味しはしない。「存在」は、続行される。言いかえれば、わたしは、こののち、わたしの哲学の実現形態ではなく、わたしの哲学の可能形態、すなわち「わたしの哲学の志」の記録に専念する。さるお方の言にしたがえば、神は、「内なる志」を理解して下さるであろう。神のこのよう

な仁愛と叡智を信じることなしに、少なくとも哲学はなす意味も可能性もありえないことである、と思われるのである。人間は、カントの「学問的な生きる知恵」がなくても、じゅうぶんに生きてゆけるのは、事実だからである。哲学という学問は、「適度の教養」を構成する一要素ではない。そのような視線を欠けば、哲学は「制度的学問（カントの言う〈学校概念としての哲学〉）」となり、人々の実生活とは無縁のもの、ただの「無用の長物」となる。たしかに、哲学は「無用の用」（荘子）であると見なすのが、適切であるのかも知れない。カントやヘーゲルを、いったい、だれが読むであろうか。だれも読まないのである。カントやヘーゲルを知らなくても、人々はじゅうぶんに生きてゆける。それゆえに、どこかが、おかしいのである。たとえば、孔子は「徳孤ならず、必ず隣あり」（『論語』、 - 25）と言い、カントは「人類というものは、残念ながら、立ち入って知ればしるほど、とくべつ愛に値するとは思われないということが、なさけないことだが、わかるにちがいない」（『道徳形而上学』、中公『世界の名著・32・カント』、556～557頁）と言う。これらの発言は、ある意味では、哲学の破産宣告ともうけとれる。哲学は理想を語る学問であるから、これらの発言は、現実（常識）による理想（哲学）の敗北・破綻を認めたもの、とも理解できる。では、なぜ、それにもかかわらず、哲学、なのか？この問いへの解答の糸口は、ソクラテスの「自己自体」とデカルトの「コギト」が握っている。「他人は他人、自分は自分」という「孤独」の意味を思い知ることが、人間存在全体を生きるさいの起始であり終末なのである。孔子にも、カントにも、「孤独」の熟慮が弱いように思う。孔子の愛も、カントの愛も、本当は、「孤独」の原因でもあれば、結果でもあると言える。愛ではなく、孤独が、先にある。「人と人との間」の外部に出てしまう「孤独」は、愛ではなく、「遁世（隠れて生きる）」になる。そういう生き方も、わるくはない。いな、曇惑的でさえある。

それは宿題として残すとして、このように、わたしは、二種類の死を区別する。「本質の死」と「存在の死」の、二性格の死である。死を、逆に言えば、生を、一重に考えるのが、普通なのであろうが、そのように考えて不都合を生じない（生き苦しくない）のであれば、それはそれでよい。しかし、生死を一重に捉えていては、動きが取れない（生き苦しい）場合、それらを二重につかむ方がよいのである。普通、「停年退職」が「本質の死」、「臨終」が「存在の死」、とされているのであろうか。しかし、「学者」にとっては、「停年」は、必ずしも、「本質の死」を意味しない。つまり、両者は一致しないのが、通例であろう。「学者」の場合、「本質の死」は、「停年」よりま先に訪れる。それゆえに、「停年」などは、彼には、あまり意味のない一種の「通過儀礼」にすぎないのである。「本質の死」を、「存在の生」が継受する。「存在の生」の寿命は、わたしの力を超えた運命である。しかし、「本質の死」は、わたしの自由意志による。(1)「人と人との間（孤独と愛）」、(2)「感情愛と理性愛と尊厳愛」（無償性と自己目的性）、(3)「人間らしさ＝仲よく生きること（ヒューマニズム）」、(4)「中庸と平凡（弁証法）と思慮分別＝実践的知恵（慮・フロネーシス）」、(5)「尊厳あるペルソナの社会的関係行為＝対話と自己表現と肯定的評価（基盤は家族を起始とするポジティブな人間関係）」、(6)「自然存在者と実践理性的存在者」、(7)「人間の意味（道徳と幸福の総体）あるいは道徳的幸福（幸福にあたいすること）」、(8)「自由＝責任と運命」、(9)「価値判断（信じる・信仰）と事実判断（知る・知識）」（主観的思考と客観的思考；合意と検証）、(10)「自然と文明（ルソー）」、(11)「本質の生死と存在の生死」（生死観）、(12)「超越者または神（天）の存在の承認（理性信仰）」、(13)「公式の導出と応用問題への適用（思慮分別）」（哲学の方法）、(14)「常識の変更と新しい常識の創造」（哲学の使命）等々が、わたしが攀じ登りながら到達した山の標高を刻印するコトバの群れである。わたしは、この高度にまで、恩師の宇都宮芳明先生によって導かれた。そしてわたしは、いまわたしが立っている山の高

さから眺望できる森の風景に、わたしの学問的人生としてはじゅうぶんすぎるほどに、満足している。

## § 2 . 存在の森を散策する

わたしがいま拾い集めたコトバの群がりには、「わたしの哲学 (Meine - Philosophie)」の性格特性を限界づけ、定義しているものである。ただし、その定義は、疎略であって、細密ではない。それは、デッサンであって、ミニアチュールではない。わたしは、これまで、「わたしの哲学のデッサン」の描写に、わたしの能力の範囲内において、それなりに力を傾けてきた、とは思っている。今後、「静的な本質」のエLEMENTにおいて、「動的な存在」が、適度に慌ただしく起居しつづけることであろう。存在が終熄するまでは、そのようでありつづけるであろう。「本質の死」と「存在の死」は、まったく異なった死であることに、じゅうぶん留意されたい。

山に登りながら、わたしは登攀すべき上方を仰ぎ見ていたのは当然のこととは言え、厳密に記述すれば、まだ登ってもいない「山の上方」は未知のものであり、わたしに見えていたのは、「山の下方」に拡がる景色の見え方の変容のみであった。山の麓に生い茂る森の容姿の変貌だけを、わたしは、登山の間、見つづけていたのである。いま、わたしは、山の上から眺望していた森の中に(つまり垂直的登攀から水平的散策に)居場所を移し、心安らかにそこに佇んでいる。「存在の終焉」が不意に訪れるまで、わたしは、この森の散策を続行することであろう。この水平的散策といえども、垂直的登攀に較べれば割合と気安いと言うだけのことであって、けっして気軽な仕事であるとは考えずらい。かつて、山の標高を篆刻していたコトバたちは、いまや、森の陣容を形作る木々となる。「木を見て森を見ない」愚を避けつつ、一本一本の木を、克明に観察して、嚮後の「存在の残務」と心得ている。「本質の死」から、このようにして、「存在の生」に委譲された業務の遂行は、すでにそのデッサンは描いてあるがゆえに、登攀と較べると随分と気楽であるのは、いま触れたとおり、たしかなことであろう。わたしは、これからのちにはじめて、「哲学すること」の本当の喜び(仕合わせ)を味わえるような気がする。また、そのような仕方「哲学すること」は、長い間、わたしの夢見てきたものなのでもあった。

## § 3 . 樹木(1) 「人と人との間」(孤独と愛)

「人と人との間」というのは、「自他の間」と言うことである。孤独も愛も、どちらも、この「間」の「内部」における事象・出来事である。孤独は「間の外部」、愛は「間の内部」と考えるのは、表面的である、と言えよう。わたしの考えでは、「孤独」におそれおののくことが、「間」という人間の基本的条件をつかむための絶対的体験である。そして人間はだれでも、じゅうぶん孤独なのである。「間」の認識は、けっして、理論的演繹の論理的帰結として成立するのではない。その認識は、よく生きるためという意志にもとづく実践的認識であり、さらに言えば、実存的認識であるほかない、と思われる。「人間らしくよく生きる」ためには、人はなによりもまず「孤独」の味覚を有している必要がある。

それはともあれ、人間は、孤独の絶対的冷ややかさのなかで、孤絶の絶対的絶望のなかで、孤立の絶対的屹立のなかで、おのれの無の深淵を覗き見る生き物である。孤独の人間を、「自己自己」「コギト」「単独者」「実存」「個人」等とよんでよい。わたしは、孤独の人間を、デカルトの用語を借用して、「コギト」と総称したい。宇都宮芳明氏はつぎのように述べておられる。「だが

西洋の哲学や倫理学は、近世のデカルトの「われ思うゆえにわれあり」にはじまって、人間をもっぱら自己もしくは「私」として捉えてきた。(略) こうした考えに対して、鋭い批判の目を向けたのが、19世紀ドイツの哲学者フォイエルバッハであった。フォイエルバッハは、それまでの近世的な哲学的思考が「自我」すなわち「私」を中心としていて、他者である「汝」の存在を重視していなかったことを批判し、人間を自己と他者、私と汝の統一として理解しようと試みるのである(『倫理学入門』, 138頁)しかし、宇都宮氏が『哲学の視座』以来強調されてきたように、フォイエルバッハが人間を「私と汝の統一」として捉えるとき、その統一は双方の「区別の実在性」にのみもついた統一である(同上, 139頁)。つまりフォイエルバッハはコギトを「私と汝の共同性」のなかに、けっして融解させてはいない。彼の『遺された箴言』には、たとえば「人間は或る眼のくらむような尖端におかれている。かれの下には測ることのできない深淵がある。人は自分の始まりを知らず終わりを知らない」とある。これはコギトの孤独そのものである。彼の「自他の統一」は、孤独と愛の弁証法的一致なのである。一般に、「人と人との間」を認識し、それを実践的にわが身にひきつけるのは、「孤独と愛の統一」である人間なのである。人間ひとりひとりが「この個別的な人」として生きてゆけるのは、彼が「コギト」であるからにほかならない。孤立無援のなかで、おのれをはかなみ、うちふるえる人は、少なくない。「コギト」は、デカルトの理論的思考(学問)と実践的思考(実生活)双方の、确实で明晰判明で自立的=自律的な根拠地である。すべてを虚偽として疑うとしても、疑う「自己自体(思考実体)」そのものの存在の確固不動さは、けっして疑いえない。デカルトは、懐疑主義に対抗して、确实このうえない「第一真理」を確保したのである。また、ソクラテスは、ほかのだれでもない「この自己自体がよく生きること」を、人間の一番の大事(貞)と考える。彼は「むしろ、他人を押しえつける[ソフィストの流儀での強弁によって?]よりも、自分自身をできるだけよい人になるようにするほうがはるかに立派で、ずっと容易なやり方なのです」(『アポロギア』39d)、と話す。彼は、「自己の附属物・附帯物」からの峻別・切断において、「自己自体」をとりだす。この場で詳論することは、あまり適切ではないので、ごく簡略に、デカルトの「コギト」とソクラテスの「自己自体」についてのみ見たが(これらを詳説した、わたしの「実践哲学ノート」の該当箇所を参照)、わたしは、さきに触れたとおり、人間の「孤独」を、「コギト」によって代表させる。

「孤独」はなにも、人間の否定態というわけではない。むしろ、人間の絶対的肯定態である。なぜなら、孤独の自己意識(コギト)のないところで、と言うことはつまり、人間が人間でないところで、と言うことと同じであるが、そういうところでは、人間は「たんに生きる」ことはできても、とうてい「よく生きること」はできない。生き方を反省するとき、なにかについて自己反省するとき、人間だれでも、孤独になる。そのようなとき、頼みは自分だけで、ほかの人はだれも援助できない。まさに、孤立無援である。ソクラテスの言うように、だがしかし、自分の生き方を吟味しないような生き方は、生きるにあたいしない生き方である。そうであるとすれば、孤独は、「人間らしいよい生き方」を営むためには、絶対必要なモメントである、と言えよう。孤独は、「人と人との間」の「内部」に属する「自分と自分との間」において成立する「自己意識」なのである(私の『人間の意味のフィロソフィア(序の二) マルクスに不在する哲学の根源的志向一』参照)。哲学の生誕の地は、「対象意識(科学)」ではなく、「自己意識」すなわち「孤独」である(ヘーゲル『精神現象学』)。

「孤独」の反対物は、「愛」である。「孤独」が反撥ならば、「愛」は牽引である(ヘーゲル『大論理学』「存在論」)。「孤独」が深ければ、それだけ「愛」も深くなる。「人と人との間」は「孤独と愛の一致」、すなわち、「反対物の一致(対立物の統一)」である。「人」は、孤独な自己意識の

人であるが、「孤独＝自己意識」は「間の内部」においてしか成り立たない。「孤独な自己意識の人」と「孤独な自己意識の人」とが、「愛」によって、「間」を作り出すのではありえない。「間」は、また、それを維持する努力がなくても、いな、たとえそれを破壊する力が及ぼされても、さらに、人が、たとえいかなる考え・思想を有していようと、なんぴとも、生まれたときから、すでにして、人はけっして、「間の外部」に立つことはできないのである。「憎しみ」や「怒り」とても、「間の内部」の出来事であるのは、自明である。人間にかかわる事象だけではない。自然もまた、純粹の自然の存在なぞ、たんなる幻想であって、いわゆる「自然界」といえども、じつは、「間の内部」に位置するのである。のちに触れるように、価値判断は事実判断を包摂する。つまり、事実判断はつねに価値判断によって着色され脚色されているのである。ところで、価値判断の存立場が、「間」であることは、あえて言うまでもない。なお、ここで用いている「愛」は、(1)人間に向けられた「愛」一般であること、(2)「愛」一般とは、どのようなカタチであれ、「人間を優しく大事にすること」、の意味である。人間はしょせん、「愛」なくして、「孤独」にはなれないのであるし、「孤独」であることなしに、「愛」を求めはしないのである。「人間嫌い(ミザントロップ)」を標榜するアルセストも、「愛(愛し愛されること)」に支えられていたことは、事実である。「孤独と愛」(ベルジャーエフ、中島みゆき「孤独の肖像」「あした天気になれ」、井上靖「獵銃」)。

それでは、「人と人との間」の「外部」は、空虚な不在なのであろうか。そうとも言えない。「外部」とは、端的に、「神(天)」のことである。人は、神を信じるとき、「間の内部」にあり、かつ同時に、「間の外部」にあるのである。イエスは、「律法の精神」を、(1)神を愛し、(2)人を愛する、の二点に総括している。イエスにしたがう者は、こうして、「外部」と「内部」の両方に、同時に生きるのである。しかしながら、神を、人間の「尊厳」と見れば、神さえも、「間の内部」に帰属させることも不可能ではないのである。そうであるとすと、人間的事象はことごとく、「間の内部」に生起するのである、と言うことになるだろう。

#### § 4. 樹木(2) 「感情愛・理性愛・尊厳愛」(無償性と自己目的性)

「人と人との間」をエレメントとする「愛(愛し愛される)」は、さきほど触れたように、「孤独」と双対的相関的函数的であった。これは、およそ、いかなる愛のカタチにも、妥当する性質であろう、と思われる。

そして、愛そのものには、少なくとも二つのカタチが、区別される。(1)感情愛、(2)理性愛、の二つのカタチの愛である。「感情愛」は、自然の感情にもとづく愛であり、「理性愛」は、理性にもとづく義務としての道徳愛(ヒューマニズム)である。「感情愛」は大変美しいものである。そのことはよく知られているが、「理性愛」はそれよりもはるかに美しい。しかし、一番美しいのは、「理性愛」にもとづく「感情愛」、あるいは、「感情愛」にもとづく「理性愛」、すなわち、「尊厳愛」であろう。

「感情愛」と「理性愛」の区分は、イエスとカントにもとづく。「理性愛」は道徳的な愛であるが、「感情愛」は道徳に直接関係のない善悪無記(アディアフォラ)の愛である。理性愛は、人間の尊厳を尊重し尊敬し、人類のすべての人を公平に等しく愛するが、感情愛は、特定の人しか愛さない。ベルクソンも、「開いた愛」と「閉じた愛」を、イエスに学んで、峻別する。「理性愛」は「開いた愛」に、「感情愛」は「閉じた愛」に、だいたい、照応するのであるが、ベルクソンは、「開いた愛」は「理性による愛」とは考えず、むしろ「聖者の模倣や情緒による愛」ととらえ

る。「閉じた愛」は「社会的本能による愛」と見る。カントとベルクソンとは、同じくイエスに学びながらも、このような違いがある。この相違の出処は、両者の議論の意図にある。ベルクソンの眼目は、「家族愛や国家愛」という「閉じた愛」は、人間の「選択と排除」のうえに成立するので、とくに国家間の紛争の火種となりかねない。それで、「閉じた愛」を、と言うことは、つまり「社会的本能（自分の属す社会を維持しようとする本能）」を、滅却は不可能ではあるが、できるかぎり、いわば無限小にし、「開いた愛」を無限大にしてゆく、と言うことである。きわめて積極的な提言である、と思う。カントは、万人に備わる尊厳（絶対的価値・代置不可能性・かけがえのなさ・目的それ自体）を理性的に承認し、それを尊重し尊敬し、その尊厳のゆえに、万人を等しく公平に分け隔てなく、愛する。卑見によれば、カントの理性愛によって、ベルクソンの問題とする「選択と排除」の除去は可能であるように、思われる。

ところで、イエス、カント、ベルクソンに共通しているのは、感情愛の貶下である。感情愛がアディアフォラゆえに、道徳に直接関係はない、といちおう言えよう。さらに、感情愛が道徳的愛（理性愛と開いた愛）の純粋な遂行を邪魔することもあることであろう。しかし、それだからと言って、感情愛と道徳愛を切断することは、じつは、人間の愛全体のハルモニアを乱離する結果になりはしないのではなからうか。わたしは、道徳愛（みんなで仲よく生きる）を重視する。それなくして、人間は「人間らしくよく生きる（仁）」ことはできないし、よく生きることができなければ、本当の幸福（道徳的幸福）を手にすることは不可能である。人間の生きる根本は「道徳（人間らしさ）」であり、その道徳の中心は「仲よく生きること」、すなわち「理性愛」である。これらのことは、まず、間違いのないところであろうと考える。それからのことであるが、「理性愛」に「感情愛」が「混入」してはまずい、という理由はない、と思う。「感情愛としての感情愛」は、たしかに脆く、「愛憎の泥沼」に陥りやすい。人生に彩りを添えもすれば、殺ぎもする「感情愛」は、たとえば、「父親としての父親の、子供に対する愛」である。父親がわが子愛するのは、美しい「感情愛」である。極端な例であろうが、もしその父親が「不正な手段によって得た地位・名誉・富」を以て、子供を愛育しているとしたら、この父親の「感情愛」はその美を剥奪され、道徳的にもわるいものになるであろう。この父親には、自分と子供、そしてその他の人々にたいする「理性愛」がなかったのである。また、家族成員間の感情愛は、理性愛の基礎のうえでのみ、確固なものになり、持続的なものになり、美しくよいものになるのである。したがって、じつは、一見アディアフォラに思える感情愛も、道徳的性格を有するのである。感情愛と理性愛は、抽象的に分析して考える必要はあるのであるが、両者は、具体的には、融合ないし総合・統合されて、「人間の愛（愛し愛される）」として存在する。私は、感情愛と理性愛の統合された具体的全体的な人間愛を、「尊厳愛」と呼びたい。「抽象的分析」を、「具体的在り方」と勘違いしてはならない。

感情愛も理性愛も、そして尊厳愛も、人間の愛である。同じ愛であるならば、その起源と機能に相違があろうとも、共通面があるのは、むしろ当然と言えるであろう。わたしの考えるに、共通面は二つ、(1)無償性、および(2)自己目的性、である。無償性とは、一切の見返りを求めないこと、自己目的性とは、なんらかの目的達成の手段としての愛ではなく、愛すること自身が目的そのものである愛、との謂いである。このように見ると、愛の特質である、無償性と自己目的性も、畢竟、相手の尊厳の承認に、ひいては、自己の尊厳の認証にもとづいていることが分かる。人間の愛情は、自他の尊厳の承認をその中心に据えた「情愛」、と言えるのではなからうか。

## §5. 樹木(3) 「人間らしさ=仲よく生きること」(ヒューマニズム)

「道徳的によいこと」を「人間らしさ」と呼べば、「人間らしさ」とは「道徳的なよさ」のことであろう。この場合の「らしい」は「ふさわしい」を意味する。そうすると、「人間らしさ」=「道徳的なよさ」は、「人間にふさわしいこと」の謂いである。では、「人間にふさわしい」とは、どのようなことなのであろうか。「人間にふさわしい」とか「人間にふさわしくない」という価値判断は、道徳的な種類のものであるから、このような価値判断は、厳密には、<道徳的価値判断>とよぶが、価値判断には、ほかにもたとえば、<美的価値判断>とか<効用的価値判断>とかがある。道徳的価値判断のきわだった特徴は、判断の対象が「人間」にかざられる、とすることである。他の価値判断は、人間についても、また、それ以外の自然や物件についても、なされる。それはともあれ、「人間らしさ」は、道徳的価値判断の規準・尺度である。人間らしさに適合するものは「道徳的によい」、人間らしさに反するものは「道徳的にわるい」、と判定される。これらのことは、一般常識であろう。

それでは、判断規準である「人間らしさ」とは、なんであろうか。それが問題である。まず注意すべきは、事実判断には「正誤の検証」が原理的には可能である、と考えてよいと思われるが、価値判断には総じて、「正誤の検証」と言うよりむしろ、「正誤」そのものがありえない、とすることである。価値判断の規準、つまり「よいわるいの規準」は、万人共通のものではなく、各個の人間自身のものである。美や効用の場合と異なり、道徳的価値判断の規準は、万人共通の客観性を持つとされるのが通例であるが、わたしは、道徳の場合も、規準は主観的[主体的]である、と考える。カントの客観的道徳法則(定言命法)は、「デアル」の自然法則に対して、「デアルベキ」の客観性・普遍性にもとづけられているのであるが、一人でも、「デアルベキ」と思わなければ、法則の資格を失うのである。また、ベンサムの「人間らしさ」は「功利性の原理(快樂を求め、苦痛を避ける)」であるが、たとえばこのわたしは「功利性の原理」を「人間らしさ」とは考えないので、功利主義の「人間らしさ」は、それだけで、客観的とは言えないのである。あるいはまた、ある人は、「人間らしさ」を、「生命の尊重」であるとする。そうであるとするれば、安楽死や尊厳死は、「人間らしさ」に反する不道徳な行状、とすることになる。この「人間らしさ」の理解も、客観的である、とはとうてい言えない。私が、道徳的価値判断の規準も、主観的[主体的]である、と云う所以である。兼好の言うには、「いかなるをか善といふ。」(『徒然草』第39段)とのことである。ここに「善」とは、「人間らしさ」を指す。

それゆえに、わたしは、わたし専用の「人間らしさ」の価値概念を用意する必要に迫られる。と言って、わたしには、そのようなものを「独創」する能力は、最初からない。また、わたしには、「独創」をよしとする考えも、とくはない。つまり、わたしは、「独創心」なるものを、無条件によいものとは思わない。わたしは、孔子の伝統論的「温故知新」の考えを好む。わたしは、カントや孔子たちの考えに、多くを学んだ。「人間らしさ」とは、「人類が仲よく暮らすこと」、つまり「あなたと私が仲よく親しくすること」に尽きる、そしてそのためには中庸と尊厳愛の徳が必要である、と云うのが、「人間らしさ」についての私の見解(主観的価値判断)である。「君子敬みて失なく、人と与わり恭しくして礼あらば、四海の内皆兄弟たらん」(『論語』、 - 5, 子夏)。「大学の道は、明德を明らかにするに在り、民を親しましむる[民衆が親しみ睦みあうようにすること]に在り、至善に止まるに在り。」(金谷治氏訳注『大学・中庸』、岩波文庫; 『大学』、以下金谷『大学』と記す、 - 1)わたし自身が「人間らしくよく生きる」ためには、この「人間らしさ」観で充分なのである。

「人間の基本的条件」は「人と人との間」である、と発言した。人「間」とは、「人と人との間」である。そうすると、人「間」らしさの在り処も、当然、「人と人との間」である、ということになる。「人間らしさ」は、常識に反して、各個の人間の行為や性格や心情として、各個の人間に「内在（有体化）」しているものではない。「間」は活動的な「関係行為」のことであるから、たとえばAさんが、Bさんに、中庸と尊厳愛にもとづく人類共存に適合する言動・言行をなすとき、Aさんは「人間らしい」が、AさんがBさんに、中庸と尊厳愛にもとづく人類共存に違背する言動・言行をなすとき、Aさんは「人間らしくない」、ということになる。人は人間らしいときもあれば、また、人間らしくないときもあり、逆に、人間らしくないときもあれば、また、人間らしいときもあることは、よく知られている。人間らしさが、個々人に内在する性格や性質であるように考えると、ときには人間らしいことをし、またときには人間らしくないことをすることを、説得性（自他の対話的合意性）を持って説明できないのである。宇都宮芳明氏は、『人間の間と倫理』において、以上のことを、「人間らしさ」は個人個人には超越的であるが、人「間」には内在的である、と喝破しておられる。人類共存・中庸・尊厳愛が「間」であり、「相互的關係行為」であることは、自明である。今後の宿題であるが、わたしは、「尊厳」自体も、各個の人間に内在するなにかあるものではなく、「間」に内在するもの（フォイエルバッハの神）、なのではないか、と考えている。内在説を採ると、結局は、「自然主義」になる。循環論にすぎないが、簡単に言えば、人から人間らしく扱われるとき、自他共に、尊厳が備わり、反対に、人から非人間的に扱われるとき、自他共に、尊厳を喪失する。尊厳愛が実施されているとき、自他は尊厳であるが、尊厳愛が実施されないとき、自他は尊厳ではない。これは、考えてみれば、理の当然で、非人間的に扱われる相手は、少なくともそのときには、自分の尊厳は承認されていないわけである。要するに、「人間らしさ」にせよ「尊厳」にせよ、相互主体性（相互人格性）、つまり相互的關係行為である「間」というエレメントに存在する、と考えられるのである。尊厳にふさわしく扱われるときにのみ、尊厳が承認され附与されるのである。「尊厳愛」というコトバは、このような「間的内包」を有するのである。では、尊厳とは、いったいなにか。それは、各個の人間の「代置不可能性・かけがえのなさ」のことである。人間は、ただ各個の人間であるということによって、人間らしく接遇され、そのときにかぎり、彼は尊厳なのである。尊厳が個人にまず存在するから、人間らしく応対されるのではない。人間らしく接遇されるので、そのときはじめて尊厳が生じる。「間」の「内部」において、Aさんも、Bさんも、どちらも、「かけがえのない人間」であることには、なんのの変わりもない。とは言え、この「代置不可能な人間」といっても、やはりのこと、他者によって、「代置不可能な人間」として扱われてはじめて、「かけがえのない人間」となるのである。「人間らしさ」も「尊厳」も「かけがえのなさ」も、すべて、「間」的概念なのである。このような把握の前提には、人間を行為するもの・行動するものと捉える実践的考え方が確固としてあるのである。ついでに言うと、「間」は人間の個人性と関係性という矛盾した二つの契機の統一である弁証法的構造をなしている。ところで、この世には、100パーセントの善人も、100パーセントの悪人も、存在しない。イエスは「だから、あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な（perfect）者となりなさい」（マタイ）と言うが、人間はそもそも、「有限で不完全」（カント『実践理性批判』）なのではないのか。孔子は、「一人の人間に完全無欠を求めるべきではない」旨（『論語』、 - 25, - 10）、発言している。不完全でありえることの可能性の根拠を明示する必要があるのである。宇都宮氏の考えは、「人間らしさ」を「人類共存」、そのための「中庸」、その中庸の根本形態・最高形態である「尊厳愛」、すなわち、尊厳愛は中庸に、中庸は人間らしさに、それぞれ従属するものとして捉えるわたしの生き方にも、その実践＝



理論的根拠を提供するであろう。

さて、「ヒューマニズム」とは、「人間尊重・人間解放を基調とする思想・態度・人道主義・人本主義」と、『国語辞典』にある。尊重し、解放するところの「人間」というコトバは、そもそも、なにを指すのであろうか。それが問題なのである。今、「人間尊重」にかざると、尊重される人間とは、どのような人間であるのか。これまで述べてきたように、卑見では、それは「尊厳ある人間」であり、したがって「人間尊重」とは「尊厳愛」のことである。尊厳愛のことを、「人類愛(人間愛)」ともよべるであろう。ヒューマニズムは、「人類愛(人間愛)」であるが、「人類全体」を一括して、一挙に愛するのではなく(そのような愛し方は不可能であろう)、わたしに会いに行く「人類のひとりひとり(自分の隣人)」をその都度その都度愛することなのである。すなわち、わたしが、わたしに会おう人と、親しく仲よく睦みくすること、である。それを、ヒューマニズムとよぶのである。

#### § 6 . 樹木(4) 「中庸と平凡(弁証法)と思慮分別(実践的知恵)」

『国語辞典』によると、「中庸」とは、「どちらにも偏らず、程よいこと・中正」のこと、また、「中正」とは「どちらにも偏らず、公平なこと・公正」のこと、さらに、「公平」とは「判断や対処の仕方が、どちらにも偏らず公正なこと」、「公正」とは「公平で正しいこと」、とある。また、「平凡」とは、「特に優れたところもなく、ありふれていること・並」、とある。少なくとも哲学者が、「中庸の徳」を人間らしいことと考えている。わたしはまず、この事実注目したい、と思う。

わたしは、まだ、儒教の言う「四書五経」を、それほど精密に読んではいない。いずれ熟読する必要に迫られるであろう。それゆえにここでは、「中庸」について最終的に考えることにはならないであろう。不備と言うほかない。それはそれとして、なぜ「中庸」が重要なのか。うえで少し触れておいたが、もう一度、整理しながら、わたしの考えの基本を述べておきたい。(1)ソクラテスの「たんに生きる」と「よく生きる」の峻別、および「わたし自身がよく生きる」と言う心構えは、わたしの生き方の出発点をなす。(2)わたしも、「よく生きる」ことを希望する。(3)人間は「人と人との間」に生きる。(4)「よく生きる」こと、すなわち、「人間らしさ」とは、「みんなと仲よく生きる」「わたしとあなたが親しく睦みく生きる」「喧嘩み合わず争わず平凡に暮らす」(金谷治氏訳注『大学・中庸』、岩波文庫、以下、金谷『中庸』と記す；『中庸』、 - 3参照)ことである。この「人類共存」には、「孤独と愛の弁証法」が作動している。(5)「みんなと仲よく生きる」ことが、なにゆえに「人間らしくよい」のか。これは、もう、説明できない。ただもう「そうであるとしか考えられない」(カント『道徳形而上学の基礎づけ』および宇都宮氏『人間の間と倫理』)のである。「みんなと仲よく生きることは、人間らしくよい」という判断は、原理的根源的価値判断(究極的理想)だからである。これも私自身の主観的=主体的価値判断にすぎない。「みんなと仲よく生きる」は、「間」という「概念(Begriff)」の「現実態(Wirklichkeit=Realität)」(ヘーゲルの用法を借用)なのである。平板に言えば、「間」とは、もともと、「みんなと仲よく生きること」を意味するのである。(6)「みんなと仲よく生きる」には、どのように言動すればよいのか。これが、なによりも大切なことである。それは、直載に言えば、中庸と平凡の立場を守ること、であろうと思う。詳説は、のちにするが、中庸と平凡の立場は、孔子とアリストテレスにはじまり、孟子、デカルトらを経て、ヘーゲルにおいて、一応の完成を見た、と言える。ヘーゲルの弁証法とは、中庸と平凡のことにほかならない。中庸と平凡とは、過多と過少の両極

端を排して、それらの「中」を発見し、その「中」にしたがって、言動すること、である（これを思慮分別と言う；孔子は「慮」と言い、アリストテレスは「フロネーシス」と言う）。過多と過少は、必ず、他者との軋轢や亀裂を生じさせる（人に迷惑をかける）し、自己には無理を生む、ひいてはその無理が「仲よく暮らす」を壊す。「中」と言っても、具体的生活には無限のヴァリエーションがあるのだし、けっして一色一様ではない。言動にさいして、ある行為または発言の「的」にかんする、過多過少の極端な言動をまず正確に状況認識し、そののちにそれらの両極端の「中」に「的中」する言動を適切に選択し、実地に移す。自他の「和合（仲よく、親しく、睦じくすること）」へのそうした配慮が相互的になされれば、「みんなと仲よく生きる」ことも、可能となるかも知れないが、わたしが大事だと思うのは、「相互的」にあまりこだわる必要はないのであって、自分自身が、人類の各個に対して一方的片務的にせよ、中庸的言動を貫けるかどうか、である。ソクラテスの「よく生きる」は、あくまでもこのわたし自身の生き方であり、他人の生き方ではないのである。わたしの生き方を他人の生き方にもすべきだと考えるとき、一種のヒロイズムが生じ、ブーバーの挫折につながるのである。（7）「みんなと仲よく生きる」の「仲よく」とは、畢竟、各自の尊厳である「主観的＝主体的価値判断」を尊重し尊敬する、とすることであろう。「仲よく」とは、つまり、「尊厳愛」のことである。尊厳愛そのものが、利己愛（自愛・人間嫌い）と利他愛（同情・お人好し）の両極端の「中」とも見なしうるのである。「自愛（Selbstliebe）」は自己の主観的価値判断を絶対化し、他者の尊厳を軽視する。「同情（Mitleid）」は他者の主観的価値判断を絶対化し、自己の尊厳を軽んじる。尊厳愛は、自己の主観的価値判断と他者の主観的価値判断を、両極端として見抜き、その「中」の相互主体的価値判断を発見し、それを以て、自己自体の固有の見解とするのである。自分の見解でもない見解を、自分の見解とするのであるから、わたしは、いわば「人間らしさに殉ずる」とも、言えなくはない。しかしそう見えるのは、ただ現象的であり、殉じうるわたしは、人間の本当の在り方を体現する。「節制（忍耐・我慢）の徳」「謙讓の徳」等が必要なのである。「世の中」に自分だけがたった一人で生きているのではないのである。「人間らしくよく生きる」とは、自己主張において逞しくあるのではなく、「人類が仲よく生きる」ことに節度ある貪欲さを備えていることだからである。このようなわけだから、わたしは、Aさんとの会話とBさんとの会話とでは、異なった内容の発言をすることもありえよう。曠世の才孔子の発言の多くは、そうであった。肝要なのは、「みんなが仲よく暮らす」ということであって、わたしの自己主張を他者にたいして言い張ることではない。人に迷惑をかけないで、譲り合う気持ちで、折れ合いながら、仲よく生きることが、人間らしさであることは、孔子の「己れの欲せざる所を人に施すこと勿かれ」（『論語』、 - 24）やイエスの「人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい」（ルカ、6）の言葉に、本質的・原理的に示されている、と言えよう。この二人のコトバは、二人に共通する人間らしさ・中庸・尊厳愛の結晶なのである。「みんなが仲よく暮らす」ためには、このコトバにしたがう言動をなせばよいのである。そのとき、人は「中庸の徳」一般ととくになかでも「尊厳愛の徳」に則っているのである。そのとき、人は「人間らしくよく生きる」を実践し、行じているのである。

はなはだ簡略ながら、「人間らしさ」と「中庸」「平凡」と「尊厳愛」の関係について、卑見を披瀝した。わたしが人間らしくよく生きるためには、すなわち、わたしがみんなと仲よく暮らすためには、中庸の立場全体と中庸全体の核心かつ源泉たる尊厳愛の立場（尊厳愛は「間」を基本的存在条件とする人間に最もふさわしいアレテーとして諸他の徳の淵源・成立根拠であることに留意されたい、もう少し押し進めて言えば、「人間らしさ」を端的に「中庸そのもの」と捉えてよいが、と言うのは、「中庸」全体の存立場は「間」だからである、しかしそうすると、それ自身が

「中庸の徳」のひとつでありつつ、同時に等根源的に「中庸の徳」全体の基盤または代表でもある「尊厳愛の徳(仁の徳)」の位置と意義が曖昧になるという虞が生じる、それは総理大臣も国民のひとりである、と言うのに似ている、ようするに尊厳愛は普遍的徳、諸他の徳は特殊的徳[普遍的な尊厳愛の徳の特殊化されたもろもろの徳]であり、普遍と特殊の総合は個別性[主体性]としての「中庸」=「徳」それ自体なのである)に確固として立つことが、なんとしても重要である、との主張であった。ついでに言い添えると、アリストテレスは如上の普遍的徳を「思慮(フロネーシス)」と見ている(たとえば『ニコマコス倫理学』1144b)。彼の知性主義あるいは理性主義の表われであろう。彼は普遍的徳を「親愛」には見ていない。ここで、主に孔子の発言とアリストテレスの論述を聞いてみよう。

#### (A) 孔子と中庸

(a)「子曰わく、中庸の徳たる、それ至れるかな。民鮮なきこと久し。」(『論語』、 - 29; 金谷『中庸』、 - 1参照)

\*「注」によると、「中は過不及がないこと、庸は平常という意味」とのこと。金谷治氏訳注『論語』(岩波文庫)には、「極端に走らぬほどよい中ほどを守ってゆく処世の徳」とある(以下、金谷『論語』と記す)。「平常」とは、「普段・日頃・平生・日常・ordinary」と、『国語辞典』にある。

(b)「子曰わく、過ぎたるは猶及ばざるがごとし。」(同上、 - 16)

\*「過ぎたる」は「過多」を、「及ばざる」は「過少」を指す。

(c)「子曰わく、中行を得てこれと与にせずんば、必ずや狂狷か。」(同上、 - 21)

\*「注」によると、「中行」とは、「中庸を得た人」とのこと。

(d)「充に其の中を執れ。」(同上、 - 1)

(e)「喜怒哀楽の未だ発せざる、これを中と謂う。発して皆な節に中る、これを和と謂う。中なる者は天下の大本なり。和なる者は天下の達道なり。中和を致して、天地位し、万物育す。」(金谷『中庸』、 - 2)

(f)「仲尼曰わく、「君子は中庸し、小人は中庸に反す。君子の中庸は、君子にして時に中すればなり。小人の中庸に反するは、小人にして忌憚するなければなり」と。(同上、 - 1)

(g)「子曰わく、「舜は其れ大知なるか。舜は問うことを好み、而して邇言を察すること[N B]を好み、悪を隠して善を揚げ、その両端を執りて、その中を民に用う。それ斯を以て舜と為すか」と。

「子曰わく、「人は皆な予は知ありと曰うも、駆りて諸れを罟獲陷阱の中に納れて、これ

を辟（避）くるを知る事莫きなり。人は皆な予は知ありと曰うも、中庸を択びて、期月も守ること能わざるなり」と。(同上、 - 2)

(h)「子曰わく、「回の人と為りや、中庸を択び、一善を得れば、則ち拳拳服膺して、これを失わず」と。

子曰わく、「天下国家も均しくすべきなり。爵禄も辞すべきなり。白刃も踏むべきなり。中庸は能くすべからざるなり」と。(同上、 - 3)

(i)「君子は中庸に依る。」(同上、 - 4)

金谷治氏の『孔子』（講談社学術文庫、90・8、以下、金谷『孔子』と記す）は、つぎのように述べておられる。「[(a)]は『中庸』にも出ている有名なことばである。中庸すなわち極端に走らない中ほどを守っていく処世上の徳を、「其れ至れるかな、いかにも最高だ」と言ってたたえた。ただ残念ながら、人民のあいだでほとんど見られなくなってからすでに久しい。孟子によると、「仲尼は己甚だしきを為さざる者」（離婁下篇、[小林勝人氏訳注『孟子（上下）』、岩波文庫、以下、小林『孟子』と記す、これは、 - 10]）で、孔子自身が中庸を得た人であったという。孔子の人格について「温にして厲し」といわれていたことが思い起こされる（述而37、178ページ参照）。ノ子路篇21には「中行を得てこれに与せずんば、必ずや狂狷か」ということばもある。中庸の人をみつけて交際することができないとすれば、せめて狂者が狷者だ、というのである。狂者は大志を抱く進取の人、狷者は節義を守って為さざる所ありで、どちらも偏りはあるがそのまっ直ぐなところがよい。優柔不断でうわべだけをとりつくろう八方美人、「郷愿」は、徳の賊である（陽貨13）。それこそ中庸に似て非なるものであった。孔子は「紫の朱を奪ふを悪む間色が正色を圧倒するのが憎い」（陽貨18）と言って、「似て非なるものを憎」んだのだと、孟子はいう（尽心下篇の万章問の章を参照）。中庸の実践がむづかしいのは、郷愿に墮落する危険がいつもあるからであろう。」(244～245頁)

## (B) アリストテレスと中庸

アリストテレスの中庸の考えについては、本来、『ニコマコス倫理学』や『エウデモス倫理学』の熟読を踏まえて、紹介すべきであるが、わたしはすでに、アリストテレスの倫理学全般についての精読を、『実践哲学ノート』においてはじめているので、ここでは、宇都宮芳明氏の説明（『倫理学入門』と『テキスト 哲学』）によりながら、その要点だけを示すにとどめたい、と思う。

(a)「アリストテレスは、理性をよく働かせることによって成り立つ人間の「徳 (aretē)」として、「知性的徳 (dianoētikē aretē)」と「倫理的徳 (ēthikē aretē)」とをあげる。(略) 倫理的徳は、知性的徳とは違って、情念や欲求によって動かされる「人間的な生活」に、つまり人間の実生活において成り立つ徳であるが、それは一言で言えば、過多と過少との「中 (to meson)」において成立する。」(『倫理学入門』36～37頁)

(b)では、倫理的徳には、具体的にどのようなものがあるのか。今度は、それをおおよそつかむために、アリストテレス自身の叙述によって見ておきたい。

「連続的で分割可能なものにはすべて、「超過」と「不足」と「中」とがあるということ、そしてそれらは、相互の関係においてそうであるか、われわれへの関係においてそうであるのかの、どちらかであるということである。(略)

ところで、あらゆる場合において、「われわれへの関係においての中」が最善のものである。というのはそれが、「知識や理(ロゴス)が命ずるとおりに」ということだからである。そしてそれはまた、いかなる場合にも、最善の状態をつくり出すものである。(略)

したがって、性格の徳(倫理的卓越性)は、なんらかの「中」(メソン)にかかわるものであり、それは一種の「中の状態」(中庸, メソテース)である、という結論に必然的になるわけである。だとすれば、どのような「中の状態」が徳であるか、またどのような「中」に徳はかかわるのか、という点が把握されねばならない。では、実例によって示すために、次の表のなかから一つ一つとり出して、調べてみることにしよう。

(一覧表)

(過多)	(過少)	(中)
(1) 怒りっぼさ	怒りを知らぬこと	穏和
(2) 無謀	臆病	勇気
(3) 恥知らず	内気	慎み
(4) 放埒	鈍感(無感覚)	節制
(5) 嫉妬	[名前なし](悪意)	義憤
(6) 利得	損失	正
(7) 放漫	けち	鷹揚
(8) 自慢	卑下	正直
(9) 追従	敵意	親愛
(10) 媚び	横柄	威厳
(11) 柔弱	頑強	忍耐
(12) 高慢	卑屈	高邁
(13) ぜいたく	みみっさ	豪勢
(14) 悪賢さ	愚直	思慮

これらの情念や、これらに類似の情念が、魂に生ずるのであるが、それらはすべて、あるもの(上段のもの)は超過することにより、あるもの(中段のもの)は不足することによって、その名前を得ているのである。すなわち、

(1)「怒りっぼい人」とは、怒ってしかるべき程度以上に、またより速やかに、そして怒ってしかるべき人たちよりも多くの人に対して、怒る人のことであるが、「怒ることを知らぬ人」とは、怒るべき相手、時、仕方、そのどの点においても、怒ることが不足している人のことである。

(2)また「無謀な人」とは、恐れなければならない事柄を恐れず、また恐れるべき時にも、恐れるべき仕方でも、恐れない人のことであるが、これに反して、「臆病な人」とは、恐れる必要のないことをも、恐れてはならない時にも、また恐れるべきでない仕方でも、恐れる人のことである。

(4)同様にまた、「放埒な人」とは、欲望の虜になって、可能なかぎりのあらゆる事柄でもって(欲望を充たそうとしながら)度を過ごす人のことであるが、「鈍感(無感覚)な人」とは、そ

の点で不足していて、自分にとってためになる程度にさへも、また自然本性にかなう仕方でも欲望をもつことはなく、まるで石のように無感動な人のことである。

(6)「欲深い人(利得をむさぼる人)」とは、あらゆるところから他人よりもよけいに取ろうとする人のことであるが、「損をする人」とは、どこからも利得を得ない人ではないにしても、ほんのわずかなところからしか利得を得ない人のことである。

(8)また「自慢する人」とは、実際よりも多くあるように見せかける人のことであるが、「卑下する人」とは、実際よりも少なくあるように見せかける人のことである。

(9)また「追従する人」とは、適当であるより以上に相手に同調してほめる人のことであるが、「敵意をもつ人」とは、それが適当であるより以下の人のことである。

(10)そして、過度に相手をよるこばせようとすることは、「媚び」であるが、そうすることが稀であるか、しづしづとである場合には、「横柄」である。

(11)さらに、どんな苦痛にも、たとえそれが本人のためになることであっても、耐えられない人は、「柔弱な人」であるが、これに反して、あらゆる苦痛に同じように耐える人には、ひととおりの言い方をしようとするれば、名前はないけれども、比喩的な言い方では、「頑強な人」とか、「がんばり屋」とか、「我慢づよい人」とかいう名前がつけられている。

(12)また「高慢な人」とは、自分自身をより大きなものに値すると考える人のことであるが、「卑屈な人」とは、より小さなものにしか値しないと考える人のことである。

(7)さらに、「放漫な人」とは、あらゆる支出に際して過度である人のことであるが、「けちな人」とは、その点で不足する者のことである。

(13)また「みみっちい人」も「派手(ぜいたく)な人」も同様である。すなわち、後者は適度を越えるが、前者は適度に足りないからである。

(14)また「悪賢い者」とは、あらゆる仕方であらゆるところから利得をむさぼる者のことであるが、「愚直な人」とは、取るべきところからさへも取らない人のことである。

(5)また、ひとが「嫉妬深い」と言われるのは、他人が仕合わせにしているのに対して、必要以上にしばしば苦痛を感じるからである。なぜなら、仕合わせであるに値する人たちがそうである場合にさへも、嫉妬深い人たちには苦痛に感ぜられるからである。これに対して、それと反対の者には、それほどはっきりした名前はついていないが、しかし仕合わせであるに値しない人たちがそうである場合にも、それが苦痛にならないという点で、度を越えている者である。いな、その人は、ちょうど大食漢が食べものに対して無頓着であるように、(他人の仕合わせに対しては)無頓着なのである。しかるに前者は、嫉妬のために口やかましい人である。(『エウデモス倫理学』、中公『世界の名著・8・アリストテレス』、541~544頁)

なお、いっそう詳しい説明は、『ニコマコス倫理学』において、与えられている。

### <親愛>について:

「また、人間の接触とか交際において、つまり、一緒に暮らし談論やものごとを共にするという生活面において、或るひとびとは機嫌とりであると考えられる。相手を悦ばせるために何ごとをもすべて賞賛して決して反対せず、その行きあういかなるひとにも苦痛を与えないことを心がけているひとびとがそれである。またこれとは逆に、何ごとにも反対する、そしてひとに苦痛を与えることを全然意に介しないごときひとびとは、不愉快な・うるさいひとびとと呼ばれる。こうした諸「状態」が非難さるべき「状態」であることはいうまでもないのであり、これに対する

「中」的な「状態 [ヘクシス]」すなわち、然るべきことがらを然るべき仕方を受けいれ、また同じような仕方でも難じもする、というふうな人間たらしめるごとき が賞賛されるべき「状態」であることも明らかである。この「中」的な「状態」には一定の名称は与えられていない。それは親愛（フィリア）に最もよく似てはいる [1108aでは、「中庸は親愛であり」、とある]。というのは、この「中」的な状態にあるひとは（もしそこに情愛ということが付加されるならば）、よき友（フィロス＝親愛的なひと）という言葉のもとにわれわれの理解するようなそういうひとにほかならないからである。だが、情念を含まず相手への情愛を含まないという点においてそれは親愛とは異なっている。（『ニコマコス倫理学』, 1126b）

(c)「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）

(d)「人間の生活」における「人間らしさ」は、「中」に成り立つ倫理的徳を身につけることにある。（略）人間の「人間らしさ」が「中」にあるという [アリストテレスの] 考え（略）。（同上, 40頁）

(e)「人間の善い生き方は、人間がポリスの人間として善く生きることにある。人間の「人間らしさ」を探究するアリストテレスの倫理学は、実は「ポリスの学」である「ポリティークー（politike, 「政治学」）」の一環をなすものとして構想されたのである。倫理的徳が「中」に成り立つとされたのも、「中」に従うことが、ポリスという共同体に生きる個人にとって最適であり、さらには自らが属するポリスの維持と繁栄にとっても最適であると考えられたからであろう。（同上, 41～42頁）

おおざっぱに言えば、アリストテレスの「ポリス」を、「人類共存」と読み替えることも、不可能ではなからう。ベルクソンの主張するとおり、自分の生きる究極的場を、家族や国家などの「社会」ではなく、「人類 [四海の内皆兄弟（『論語』 - 5, 子夏）]」におくことが、大切であろう。尊厳愛は、人類のひとりひとりを愛することであり、したがってまた当然社会構成員をも愛するのである。それゆえに、尊厳愛は、「人類主義（ヒューマニズム）」（宇都宮氏『テキスト 哲学』, 124頁）の根本原理である。

### (C) アリストテレスの中庸と思慮（フロネーシス）

(a)「中庸」を道徳的概念と捉える点で、孔子とアリストテレスは一致しているが、孔子の中庸が道徳に限られているのに対して、アリストテレスの中庸は道徳的概念であることを中核としながらも、それだけに限定されていず、人間のふるまい全体の行動原理として捉えられている、と考えられる。わたしはまだ確言できないが、アリストテレスの「倫理」とは「行為全般」を指すものであるように見える。つまり、アディアフォラをも含む行為全体が「倫理」と捉えられているように、思える。わたしの考えは、アリストテレスの考えに近い。道徳的行為は、人間の行為全体の、中核とは言え、その一部にすぎないのである。わたしは、道徳をも含めた人間の行為は、例外なしに、中庸であることが、望ましい、と思っている（言うまでもなく、過多・過少・

中の区別が意味をなすすべての行為にかんしてのかぎりは、ということ)。なにについても一番を目標とすることがよしとされる風潮が蔓延しているが、わたしはうんざりしている。毎日の新聞は、この一番にかんする報道だけである。これは、明らかに、過多であろう。それはともあれ、これまでの叙述においてもすでに、わたしのこのような中庸観が随所に表われ出ているはずである。過多過少の両極端は情念と感情の流れによるものであり、中庸は思慮（実践理性・知恵）の制御による。この点についてのアリストテレスの発言を見ることにしよう。それは、わたしの中庸観の伝統的根拠となるであろう。事実判断の根拠ではなく、価値判断の根拠は伝統のなかにある。対話における合意は、双方にとって真理である。伝統は、現在と過去の対話、たとえば現在のわたしと過去の孔子の対話というカタチにおいて成立している。

(b)「われわれは、しかし、単にこのように、徳[アレテー]とは「状態[ヘクシス]」である、というだけではなくして、それが、いかなる性質の「状態」であるかを述べることを要する。

すべて「アレテー」(徳ないしは卓越性)とは、それを有するところのものよき「状態」を完成し、そのものの機能をよく展開せしめるところのものである、といわなくてはならない。たとえば眼の「アレテー」とは眼ならびに眼の機能をしてよきものたらしめるといごとくに。というのは、われわれは眼の「アレテー」によってよくものを見ることができるのであるから。同じように、馬の「アレテー」は馬をしてよき馬たらしめ、すなわちよく走り、騎乗者をよく運載し、よく敵に対して踏みとどまらしめる。もし、それゆえ、あらゆるものについて同様のことがいえるとするならば、人間の「アレテー」[つまり、「人間らしさ」]とは、ひとをしてよき人間たらしめるような、すなわち、ひとをしてその独自の「機能」をよく展開せしめるであろうような、そうした「状態」でなくてはならない。これがいかにして可能となるであろうかということ、すでにわれわれの述べたところであるが[1104a11 - 27]、さらにそれは、こういった方面からも明らかにされうであろう。すなわち、徳[アルケー]というものの本性はいかなる性質のものかということ考究することによって

すべて連続的にして可分割的なものにおいては、われわれは「より多き」(プレイオン)をも、「より少なき」(エラットン)をも、「均しき」(イソン)をも取ることができる。そしてそれも、ことがらそれ自身に即してであることもできるし、またわれわれへの関係においてであることもできるのである。「均」とは、超過と不足との何らかの意味における「中[メソン]」にほかならない。いま、ことがら自身についての「中」とは、両極から均しきだけを離れているところのものの謂いであり、(この意味における「中」は万人にとって[客観的・事実に]同一である、)われわれへの関係における「中」とは、これに対して、多すぎず不足しないものの謂いである。これは一つでなく、万人にとって同じではない[主観的・価値的である]。たとえば、もし10では多いが2では少ないというとき、ことがらに即して「中」をとるならば6が「中」である。それは均しきだけを超過しました超過されているからであり、すなわち算術的比例における「中」項にあたる。だがわれわれへの関係における「中」はそんなふうにして決定されることができない。けれど、もしそうだとするならば、10ムナでは食べすぎであるが2ムナでは足りないという場合、体育指導者は6ムナの食物を命ずればよいことになるであろう。実際はしかし、6ムナでは、おもうに、それを取るべきひとによって或いは多く或いは少ない。たとえばミロンにとっては少なく、体育を始めたばかりのものにとっては多いといごとく。競走や角技の場合も同様である。かくして、すべて識者は超過と不足を避け、「中」を求めてそれを選ぶ。ただし、この場合における「中」とは、ことがらに即してのそれではなく、われわれへの関係におけるそれなのであ



る。

かくして、だから、もしすべての学術[エピステーメ]というものがその成果を立派に成就するのは、「中」から眼を放たず、これをもってその成果の鑑となすということによってであるとすれば、(事実、われわれが見事な作品に対して「そこには取り除くべき何ものもなく付加すべき何ものものない」という言葉を呈するのを常とするのもこのゆえであって、これは、超過や不足は「よさ」を喪失せしめるに反して「中」はそれを保全するものなることを含意している。よき技術者たちは、われわれにいわせれば、このものから眼を放たずに仕事をしているのである。)もし、しかるに、「アレテー」というものは 自然もそうであるが いかなる学問・技術よりもさらに精密な、さらにすぐれたものであるとするならば、それはやはり、「中」を目指すものたるのでなくてはならないであろう。(もちろん、「アレテー」とはここでは[「知性的徳」ではなく]「倫理的卓越性[アレテー]、すなわち倫理的な「徳」を意味している。)つまり、この種の「アレテー」は情念と行為とにかかわるものなのであるが、これらにおいては超過と不足と「中」とが存在する。たとえば、恐怖するとか、平然としているとか、欲望するとか、憤怒するとか、憐憫するとか、その他総じて快樂や苦痛を感ずるということは過多と過少とが存しており、これらはいずれもよろしくない。だが、これに反して、然るべきときに、然るべきことがらについて、然るべきひとに対して、然るべき目的のために、然るべき仕方においてそれを感じること、これは「中」的にして最善であり、まさしくこうしたことが徳には属しているのである。そして行為に関しても同じく超過と不足と「中」が存在している。徳は情念と行為にかかわるが、これらいずれにおいても、超過ならびに不足は過つに反して「中」は賞賛され、ただしきを失わないものなのである。こうしたことは、しかるに、いずれも徳の特色に属することがらなのである。徳とは、それゆえ、何らか中庸(メソテース)ともいうべきもの まさしく「中」(メソン)を目指すものとして にはかならない。

さらに、過つということはいろいろな仕方においてなされうが(事実、ピュタゴラス学徒がその表に示したごとく、悪は無限定的なものに、善は限定されたものに属する)、ただしきを失わないということは、しかし、ただ一つの仕方においてのみ可能である。そこに難易の差も生ずる所以である。目標を逸するのはやさしく、適中することはむずかしい。かくして、このゆえにもまた、悪には超過と不足とが属するに反して、徳には中庸のみが属するのである。

よきひとはひとつなれど

あしきひとはさまざま

かくして、徳とは「ことわりによって、また知慮あるひとが規矩とするであろうところによって決定されるごとき、われわれへの関係における中庸」において成立するところの、「われわれの選択の基礎をなす(魂の)状態」(プロアイレティケー・ヘクシス)にはかならない。

中庸(メソテース)とは、だが、二つの悪徳の、すなわち超過に基づくそれと不足に基づくそれとの間における中庸の謂いである。そしてさらにこのことは、「情念や行為において一つの悪徳は然るべき程度に比して不足し他の悪徳はそれを超過しているのに対して、徳は中を発見しそれを選ぶ」ものなることに基づいている。徳[アレテー]は、それゆえ、その実体に即していえば、またその本質をいい表す定義に即していえば「中庸」[メソテース]であるが、しかしその最善性とか「よさ」とかに即していうならば、それはかえって「頂極」(アクロテース)にはかならないのである[これは、孔子の「中庸の徳たる、それ至れる(完全無欠なもの)かな」と同趣意の考えであろう]。

ただし、あらゆる行為、あらゆる情念が中庸をゆるすわけではない。事実、それらの或るもの

は、ただちに劣悪性と結びついた名称を有している。たとえば悪意・破廉恥・嫉視、また行為でいえば、姦淫・窃盗・殺人など。すなわちすべてこれらやこれに類したことがらはそれ自身劣悪であるがゆえに非難されるのであって、その超過とか不足とかが非難されるのではない。かくてこれらに関してはいかなる場合においてもひとは過たないことはなく、常に過つ。これらのことがらに関しては、然るべき女を相手に、然るべき時に、然るべき仕方姦淫するかどうかということの上に姦淫のよいとかよくないとかがかかっているのではない。そして姦淫のみならず、すべてこれらの行為にあっては、それをなすことはいずれも無条件に過ちなのである。不正な行為や怯懦な行為や放埒な行為に関しても中庸と超過や不足が存在しなくてはならないと考えるのも、だから、やはりおかしい。というのは、そういう考えに従えば、超過や不足の中庸が存在し、超過や不足の超過と不足が存在することになるだろうからである。ちょうど「中」は或る意味において「頂極」であるということのゆえに節制や勇気の超過や不足は存在しないと同じく、上掲の行為には中庸もなければ超過や不足もないのであって、ひとはいかなる仕方でもそれを行って過っている。まことに、およそ超過や不足の中庸は存せず、超過や不足も存在しないのである。(『ニコマコス倫理学』1105a-1107a)

「ここでわれわれは、徳〔アレテー〕というものを、いまいちど考察にのぼさなくてはならぬ。というのは、ここでもやはり、知慮に対する怜愍というもの　両者は同一のものではなく類同的なものにすぎない　の関係に酷似したものが見出されるからであって、勝義の徳(アレテー・キュリア)に対する生来的な徳(アレテー・フシケー)の関係がすなわちそれである。けだし、いかなるひとにも「倫理的性状〔エートス〕」のそれぞれが何らかの仕方、生来、与えられていると考えられる。われわれは生まれながらにして、たとえば正しくあるとか節制的であるとか勇敢であるとか等々の資質を具えている。だがそれにもかかわらず、われわれはこれとは或る別な、勝義における「善」を求めているわけなのであって、もろもろのこうしたものが生来的というのとはちがった仕方われわれのものになることを求めている。けだし、もろもろの生来的な徳ならば、それは子供にも獣類にも見出されるのであるが、知性を欠いてはそれらはかえって明らかに有害であるように思われる。そこまではともかくとしても、少なくとも実際に見られるところとしていえることは、たとえば、視力を失った強壮な身体を持ちぬしが動きまわると、視力をもたないことのゆえに、その倒れかたも強いという結果になる、ちょうどそれと同様なことがいまの場合にもいえるようである。これが、しかし、知性(ヌース)というものを獲得するにいたれば、その行為するにおいても顕著な相違を示してくるのであるし、さきの状態〔ヘクシス〕も、以前はそれに似たものであったのが、ここにはじめて勝義における徳〔アレテー〕となるであろう。そういうわけで、ちょうど臆見〔ドクサ〕の面で「怜愍」ならびに「知慮」という二者が存在しているように、倫理的性状〔エートス〕の面でも、「生来的な徳」と「勝義の徳」という二者が存在しているのであって、このうち勝義の徳というものは、知慮の欠けているかぎり生れないものなのである。

一部のひとびとが「すべて徳とは知慮である」と主張するのも、まさしくこうしたところに基づくものなのであって、ソクラテスも、或る面ではその探求はただしく、また或る面では誤りをおかしている。すなわち、「すべて徳とは知慮である」〔プラトン『メノン』89Aに「徳は知である」とある、岩波版『プラトン全集』第9巻〕と考えるのは誤りであったし、それが「知慮なしには存在しない」〔プラトン『パイドン』69A-B〕といているのは至言である。その証拠に、いまでは、すべてのひとびとが、やはり、徳を定義するにあたって、それが「状態」であること、そしてその向けられている領域のいかに述べた上、「ただしきことわりに則つてのそれ」とい

うことを付け加えることを常に忘れない。「ただしき」とは、だが、「知慮に即した」の意である。すべてのひとびとが、だからして、このような「状態」、つまり知慮に即した「状態」こそが徳[アレテー]にほかならないことを、何かしてうまくいいあてているとよい。ただし、いささかあらためる必要はある。すなわち、徳は単にただしきことわりに則った(カタ)「状態」たるにとどまらず、ただしきことわりを具えた(メタ)「状態」なのである。かようなことがらについての「ただしきことわり」とは、しかるに、知慮にほかならない。それゆえ、ソクラテスがもろもろの徳はことわり[ロゴス]であるとなした(すべての徳は認識だというのであるから)のに対して、われわれはそれを、ことわり[ロゴス]を具えたものとなすのである。

かくして、以上述べたところからして、知慮(フロネーシス)なくしては勝義における善きひとであることはできないし、また、倫理的な卓越性ないしは徳(エーティケー・アレテー)なくしては知慮あるひとたることはできないものなることが明らかとなった。だが、それのみではない。われわれはまたこれによって、「もろもろの徳[アレテー]はそれぞれ別々に離れたものである」と弁証するであろうところのひとの論にも答えることができよう。いうところの論拠はこうである。「同一人があらゆる徳に対して卓越した資質を持っているわけではない。したがって、或る徳はすでに獲得していても、或る徳はいまだ獲得していない、という事態も存在するのである」と。事実、このようなことは、もろもろの生来的な徳におけるかぎり、むろんありうる。だが、ひとが無条件的な意味において善きひとであるといわれる所以のものであるごときもろもろの徳に関するかぎり、こうしたことはありえないのである。ここでは、すなわち、知慮一つの存在するところ、同時にまたすべての徳が存在するだろうからである。のみならず、かりにいま、知慮が実践的ならぬものだとしても、われわれはやはり、それが魂の一部分のアレテーであることのゆえにこれを必要とするだろうことは明らかであるが、実際は、しかし「選択[プロアイレシス]」ということは、知慮[フロネーシス]なくしても、徳[アレテー]なくしても、ただしい選択たりえないものなることが明らかである。後者は目的をただしく措定せしめ、前者は目的へのただしきもろもろのたてに到達せしめるのだからである。

だが、以上のような重要性にもかかわらず、知慮[フロネーシス・実践理性]が智慧[ソフィア・理論理性]に対して支配的な力を有しているなどというわけではなく、また、それが魂のより上位的な部分を支配しているなどというわけでもない。それはちょうど、「医学[理論]」の「健康[実践]」に対するごとくなのであって、すなわち、それを使役するのではなく、かえって、その生ずるように気をつけるのである。だからして、命令もそのためにするのであって、それに対してするのではない。

こうした考えは、ちょうど、政治が国[ポリス]における万般のことらに関して命令するというところから、「政治が神々を支配する」と考えるのにも似ている。(『ニコマコス倫理学』1144b - 1145a)

(D)「度を過ぎる(過度)」は「極端から極端に走る」

「度を過ぎる」とか「度を越す」と言えば、普通(少なくとも日本語では)、過多を指し、過少は意味しないものである。アリストテレスにおいては、過多も過少も、中庸から見れば、どちらも「極端」なのであり、それゆえに、どちらも「度を過ぎる」点では変わらない。アリストテレスは、「適度を越える」、「適度に足りない」、「度を越えている」(いずれも、『エウデモス倫理学』1221a~b)などという言い方をしている。なかなかおもしろい、と思う。(わたしの学問的生涯

における大失敗の一つは、ギリシア語の勉強を怠ったことである。プラトンとアリストテレスが原文で読めないことは、残念でならない。わたしの哲学の広さと深さを過少にしたことは疑いない。)中庸は「厳粛な綱渡り」である。中庸を「平凡」と理解することに反対する人もいるようであるが、それはただ「平凡」の無理解と「平凡な人生」には非凡な努力が必要であることについての無知によるだけのことなのである。たぶん、非実践的なひとなのであろう。朝から晩まで勉強ばかりするのは、それほど難しいことではない。世間で言う「仕事人間」の一種である。そのような生活はいずれにせよ、円満さと調和を欠いている。中庸とは平凡のことである。どのようにすれば平凡に暮らせるのか。中庸の思慮にもとづくしかあるまい。「人間らしくよく生きる」とは、そういうことであろう。ソクラテスの言うように、「人間らしくよく生きる」のは、「わたしの付属物」ではなく、「わたし自身」である。なぜなら、中庸を発見する思慮は、「わたし自身」の働きであって、「わたしの付属物」の働きではないからである。

#### (E) 中庸と弁証法

以上に一瞥した「中庸」は、ヘーゲルの弁証法において、一応の完成を見る。ヘーゲル弁証法は、アリストテレスの「思慮」の内容をなす、と考えられる。つまり、中庸を発見するとき、ヘーゲル弁証法にしたがえばよい、ということである。

彼の弁証法は単純なものではない。その『論理学』は、有論(存在論)、本質論、概念論の三部構成をなし、有論では「有一無一成」、本質論では「反省の論理(指定的反省・外的反省・規定的反省)」、概念論では「普遍—特殊—個別」などが、扱われている。これらはすべて、弁証法のさまざまなカタチである。これらの諸形態のすべてに共通しているのは、「反対物の一致」あるいは「対立物の統一」(これ自身は反省の論理である；(1)正-(2)反-(3)合、の「三つのもの」から成立する)という見方であろう。(ヘーゲル論理学を詳述する場ではないので、疎略は免れない。)反対物にしても対立物にしても、はじめに別々に存在していて、そのあとではじめて一致させられ、統一される、と言うのではない。一致と統一としてのモノ(3)が、まずある。簡単に言えば、モノがまずある。中庸の例をとれば、「勇気の徳」がまずある。ヘーゲルの弁証法は、「勇気の徳」は、二つの反対物、二つの対立物の一致あるいは統一としてあるはずだ、と考えるのである。そうすると、「勇気」(3)は、「臆病」(2)と「無謀」(1)という正反対のものを統一したものであることが分かる。勇気のある人でも、臆病な面も、また無謀な面も、あろう。勇気は、このように緊張した状態にある。モノはすべて、このような緊迫状態のなかにある。このような見方・考え方が、弁証法である。アリストテレスにそくして言えば、「中庸」は「過多」と「過少」の二つの「極端(反対物・対立物)」の一致・統一・合一なのである。「中庸」を「綱渡り」とした所以である。中庸は、過多の契機と過少の契機を内包しているのである。そのように捉えてはじめて、中庸の甚だしき困難さが、ということつまり「人間らしくよく生きること」の大変な難しさが、体得できるのである。

「仲よく生きる」とは弁証法、弁証法とは「対話すること」、そして「対話における合意」にしたがって、共なる生活(Mitleben・いっしょに暮らす)を営む。これが、人類の理想である「人間らしさ」である、と主張したい。

(続)

2003年9月1日  
藻岩山麓の寓居