

実践哲学ノート (33)

谷口 孝男

Notizen über die praktische Philosophie (33)

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] [2]

(31)

これから始める三つの新しい「補論」の連載について一言述べておきたい。『パンセ』は「幸福に値する自然存在者」, 「道徳的自然存在者」を探究し, 『メディタション』は「故事ことわざ」を研究し, そして『エッセー』は, 「真・善・美の三大価値」を考察する予定である。『エッセー』は, ソクラテスとプラトンとアリストテレスを俎上に載せるはずである。まえにも述べたように, わたしの思考の残り時間から推して, 整備された著作を物することが, とうていできそうにもないので, このような書き方を選んだ。そもそも, 『実践哲学ノート』そのものが, このような企図にもとづくものである。完結と未完とを問わず, 私の哲学の《志》を記録しておくことだけが, 今後のわたしが「書くこと」の全意図にほかならない。いまからふりかえり見れば, 青年期の力みや気負いは, 懐かしい, と言うよりもむしろ, ただ疎ましいだけである。思い出すのも, 嫌である。わたしは, 現在, 55才である。なにをどのように書きたいのか, と言えば, これからは, 肩肘はらずに, 平凡に, 淡々と, 人生の《意味》とはなにであるかを, 味わうように書くつもりで

いる。「人と人との間、ペルソナ、尊厳、愛、幸福、人間らしさ、自分らしさ（個性）、中庸の思慮分別（弁証法的実践知）」等が、わたしの今後の人生を導く、つまりわたしの人生をまっとうするであろう主要なコトバである。最初から断っておくと、わたしの思索は進行形のカタチで続行されるはずなので、主張の内容はすくなくならず変化することであろう。わたしの企図は、（１）宇都宮芳明氏の「哲学（とくに倫理学）」の正確な理解、および（２）そこから見晴らせる哲学的風景の主要な標識の克明な描写、この二点である。『実践哲学ノート』は、わたしの最後の作品である。その主題が、この二点である。それはともあれ、わたしは、「わたし自身が人間であることの意味」が、切実に恋しい。もう少し、齢を重ねなければ、人生の意味は、分からないものかも知れない。今後の「書き方」は、根本的にはそういう事情に規定されて、生きる呼吸と同一の呼吸で書く、という方法になるであろう。およそ「書き物」が体系的かいなかを問うのであれば、「生きること」と一体化した「書き物」ほど、体系的な「書き物」はありえないのではなからうか。ただし、このばあいの「体系的」は、理論的含意におけるそれではなく、実践的含意におけるそれ、ではあるが。「理論」は、わたし自身が納得する「よい実践」に必要な程度の質量を備えていれば、それでじゅうぶんである、とするのが、私の根本的考えである。孔子は「君子は食飽かんことを求むるなく、居安からんことを求むるなく、事に敏にして言に慎み、有道に就きて正す、学を好むと謂うべきなり」（『論語』、 - 14；同じ趣意の発言を、孔子は、「 - 6」他でもしているし、また、弟子の同意趣の発言もある）、と考えていた人である。したがって、理論の質量は、「人さまざま（十人十色）」であり、個性的なのである。それは、けっして、万人に共通の一律で画一的なものではない。この当然のことを、本当に理解しないとき、（１）理論は実践から遊離し、また（２）価値判断の絶対的主観性を否定することになる。（すべての価値判断の主観性〔主体性・主体的自由・主体的責任〕の主張はべつに相対主義ではなく、むしろかえって絶対主義なのである、このことを正確に把握するには、相対性と絶対性の弁証法の考え方が必要である）「実践のための理論」という立場に立てば、当然、「実践の主体」が照明を浴びることになる。「実践の主体」とは、人類のひとりひとりのことにほかならない。われわれは、無数の点で互いに区別されるが、相互の決定的種差は、なんと言っても、価値判断（価値観・理想像・人生観）にある、と思われる。価値判断は、例外なく、主観的であり、そして、この「主観性（主体性）」にこそ、人間の自律的な「自由と責任」はもとづいている。さらにまた、この「主観性」にこそ、人間の「孤独と愛」（ベルジャーエフと中島みゆき〔「愛が好きです／愛が好きです／あした孤独になれ」、と彼女は歌う〕）の真の源泉がある。「自分は自分でしかありえない」ということの確認は、決して尊敬、愛、友情、憐れみ、共感などにもとづく他人との結びつきを断ちきるものではなく、かえって他人との結びつきを強めることにもなる」（試験レポート、女子；中村雄二郎氏？）。事実判断の「検証」と価値判断の「合意」は、照応的位置にあると言える。道徳的価値判断の「合意」が、その「客観性」（その理屈づけはどうであれ）と誤認されることがあるが、人間各自の「尊厳」を承認するがぎり、道徳的価値判断の「客観性」を認めることはできない（このような実践的認識自体、私の主観的価値判断にすぎないのであるが）。事実判断は万人に共通の事実を語り、価値判断は自分に固有の夢を語るのである。敷衍すれば、こうである。科学者は自分ひとりのために研究をするのではなく、万人の生活に役立つような、客観的事実判断を目指しますが、哲学者は、科学者とは正反対に違って、自分ひとりのためにこそ研究し、自分固有の生活（人生）に役立つような、主観的価値判断を生み出そうと欲する。孔子は、「古の学者は己れの為にし、今の学者は人の為にす」（『論語』、 - 25）、と発言している。事実判断には「正誤」があり、その「正誤」は原理的に「検証可能」である。価値判断には「正誤」はなく、「賛否」、すなわち「賛

成と反対」しかない。ついでにくりかえせば、事実判断は万人共通のものなので、それからわたし個人の単独的な価値判断(自分らしい生き方)が導き出せるわけは、原理的にありえない。二つとないわたし独自の価値判断(自分らしさの根本をなす各人各様の主義主張)が、万人共通の事実判断を包み込み、包摂し、「支配」しているのである。事実判断を包括する価値判断のこのような立体的全体が、「考える葦」の仕組み、なのである。このように解された価値判断は、「わたしの附属物」から竣絶された「わたし自身[自己自体・魂そのもの]」にほかならない、と言えるであろう。哲学は、その根本において、わたし自身が、わたし自身のために、わたし自身を、わたし自身に向かって、明晰判明ならしめる知的営為として、「人間的生の女王」たるの役割を担うのである。哲学のカタチは、哲学する人の数だけある。私のこの考えは、処女作『意識の哲学』(87・11, 批評社)以来、変わっていない。(3)しかし、本当の困難は、いまいし先取りしたが、事実判断と価値判断の関係をどのように捉えるか、にこそある。私は、この問題を、『論争のデモクラット』(93・8, 批評社)で、追究した。結論のみ記せば、「価値判断は事実判断を包摂する」、と言うものである。事実はあくまでも事実なのであるが、それは、わたしの価値判断によって、いわば脚色され翻案されるという在り方でのみ、すなわち、『わたしにとって』対私的に存在する在り方でのみ、存在するほかないのである。「ここに一本の木がある」という事実判断は、抽象的に裸のままにではなく、わたしによって着色されて具体的に事実存在する。カントは、事実判断を「知る(理論的認識)」とよび、価値判断を「信じる(実践的認識)」とよんだ(宇都宮芳明氏『カントと神』, 岩波書店)。カントの用語を借りれば、「信じるは知るを包括する」とも表現できる。ようするに、人間の意識において、価値判断は、事実判断に、優先し優位しているのである。人間がその中で生きている世界(これを人間的世界[自然・文明・文化]とよぶ)において、事実判断できるものは、それほど多くあるわけではなく、その大部分は、価値判断の対象なのである。実証主義または科学主義、ようするに科学万能主義は、この重要な「事実」を理論認識していない、と言わざるをえない。以上の、事実判断と価値判断にかんする論題には、今後も、しばしば、立ち戻るはずである。なぜなら、そこに、「人間の意味(人間らしさと仕合わせ)」を把握する実践的認識(信仰)の秘密が横たわっていることは、ほぼたしかなこと、と相察されるからである。

停年までのあと10年、毎回講義の終わりに学生に書いてもらう「感想文」や「試験レポート」との「対話」を、記録してみたい、と思う。「既成の常識を変更し、新しい常識を創造すること」に、「哲学の本当の使命」を見出しているわたしには、このようなカタチでの思索は、ねがったりかなかったり、と言うところなのである。これまでに書いた部分も、じつは、そのような種類の思索なのであった。今後は、学生の肉声をも、記録してゆこう、との方針である。以上が、本作品を『パンセ』と銘打った次第なのである。

(32)

(1)「哲学において個人を尊重することは大切なことなのだろう」(男子)。

(2)「カントのいうとおり、一人一人が人類の一員として、等しく絶対的価値(尊厳)を備えているという考えを分かっているならば、人種差別や戦争は起こらないと思います」(男子)。

(3)「カントの人類主義(ヒューマニズム)の考え方で一人一人が人類の一員として等しく絶対的価値を備えていることを重視するというのに同感である。差別はなくすべきだと思う」(男子)。

(4)「ヒューマニスト、人間の尊厳を認める。なんかいいなと思いました」(女子)。

(5)「本当に自由と自立って同じだと思います」(女子)。

(6)「カントは、定言命法というものをとくに行ったということがわかった。人間は、一人一人等しく尊重されるべきであるから、差別などは、絶対にあってはならないと思った」(男子)。

(7)「カントの、人間の一人一人が人類の一員であり、平等に扱い、尊重すべきという考えに共感した」(女子)。

(8)「カントの「人間の一人一人が人類の一員として……」とあるが、よく人類皆兄弟という言葉もあるように、人と人が一員であると言えるのは、ステキな言葉である。と思う」(女子)。

(講義テキスト：宇都宮芳明氏『テキスト哲学』、丸善プラネット)

わたしは、いずれの発言も、カントのヒューマニズムの本質をよく捉え、人間の等しい尊厳の承認は、「差別」と両立しえないことを確信している点で、優れている、と思う。ここで学生の言う「差別」とは、もちろん、「尊厳の差別」のことであり、「社会的役割の相違」(宇都宮芳明氏『倫理学入門』、201頁参照)のことではなかろう、と思う。また、「尊厳」と「戦争」を対立的に捉えた学生は、倫理学が、実は、政治学でもあることを、直観している、と言えるかも知れない。モラリストであるカントが『永遠平和のために』を書いたことを、忘れてはならないであろう。兼好は、エラスムス『痴愚神礼賛』『平和の訴え』における戦争批判を先取りして、つぎのように書き残している。「生けらむほどは、武に誇るべからず。人倫に遠く禽獣に近きふるまひ、その家にあらずは、好みて益なきことなり。」(『徒然草』、第80段)

(33)

(1)「幸福とはベンサムが言うように一人だけになるものではないと思う。確かに人間は自分が幸福になるために生きようとする。しかし、周りの[が?]幸福だと自分もうれしくなり、自分が幸福だと周りも祝福して喜んでくれる。だから、より多くの人が幸福になってくれればよいと思う」(男子)。

(2)「幸福への哲学」(女子)

(講義テキスト：前掲『テキスト哲学』)

(1)カントの、他人の幸福の促進は道徳的義務である、という考え(『道徳形而上学』)、フォイエルバッハの、私と汝の共なる幸福(『唯心論と唯物論』)という考え等を、思い起こさせる発言のように、受け取ることができる。

(2)また、「幸福への哲学」というコトバは、大変爽やかである。「哲学」を、カントのデンケンに添わせて、端的に「モラル」と読めば、「幸福へのモラル」となり、それは、わたしの考えている「人間の意味のフィロソフィア」に重なってくる。

(34)

(1)「自分の個性を見つけて輝かせたいと思った」(女子)。

(2)「私」が現に人間としてなんであり、どのような人間であるかということは、「私」が実在[実存?]するその実在[実存?]の仕方のうちに見出される。「私」がどう生きてきたかによ

り本質、個性は違ってくる。その個性は尊重すべきものだと思う」(女子)。

(3)「ハイデッガーの自分の個性を大切にするという言葉に心をうたれたような気がしました」(男子)。

(4)「個性を大切にするあまり、人間になれなくなってしまわないのか、よくわからなくなってしまった」(男子)。

(5)「哲学を学ぶことによって、自分の個性に気づくと思う。自分の個性をうまく哲学にしていけたらいいと思った」(女子)。

(6)「個人個人の人生を生きる補助的な役割が哲学にあると思いました。そしてそれは先に人生を生きた人達の助言だと思いました」(男子)。

(7)「哲学は人を幸せにする力があると思う。たとえ貧しくても、心が豊かであれば実り多き人生だと言えるだろう」(男子)。

(8)「自分の持つ哲学がしっかり確立していれば満足する人生を歩んでいけると思います」(男子)。

(9)「サルトルが個人の意志の自由について語っていたけど、そうするとソクラテスやアリストテレスだけでなく、私たちにも私たちがの生きるべき方向が決めることができるのだと思った」(女子)。

(10)「哲学という科目を大学に入って初めて勉強してみて、思った以上に奥深い学問だと感じました。そして答えがない学問なので考えすぎると頭がいたいけど何通りもの答えがあって楽しいと思いました」(女子)。

(11)「私達は人それぞれいろいろな哲学を持ち、それがその人の人生を決めていく人間感[人間観?]なんだと思った」(男子)。

(12)「みんなの中にそれぞれの哲学があるのだと感じてきました[感じるようになってきた、の意]」(男子)。

(講義テキスト：前掲『テキスト哲学』)

講義では、テキストのわずかな部分しか、扱うことができなかった。学生には、自分の気に入る哲学者がひとりでも、または哲学者の考えがひとつでも、見つけられたら、仕合わせなことである、とくりかえし注意を促した。

このような「学生との対話」は、はじめての試みなので、不行き届きが多々あるが、御勘弁願いたい。さて、ここにおいて、彼らはいずれも、自分がこれまで頼みとしてきた所与既成の常識にとっかわる、新しいこれからの常識を、いみじくも、「哲学」と名指ししている。「常識」とは、「健全な社会人が共通してもっている、また、もつべきごく普通の知識・分別・コモンセンス」と『国語辞典』にはある。彼らの発言は、総じて直観的で、けっして論証的ではないけれども、そしてその点で、「学問的」とは言えませんが、そんなことはぜんぜんかまわない、とわたしには思える。論証的で学問的に(それにしてもなんといやなコトバであろう、と言っても、わたしはべつにミソロークであることをねがっているわけではないが)いくら哲学してみても、その哲学が、哲学する人自身を「よき人生」へと導かないのであれば、たとえ直観によってであれ、「よき人生」を实践するひとのほうが、はるかに「学者(フィロソフス)」「孔子」とよばれるのがふさわしいのではなからうか。

かいつまんで対話を試みれば、以下の諸点が、話題となるであろう。(1)万人に共通する本質

(人間をおよそ人間たらしめるもの)ではなく、かけがえのないこのわたし自身に固有の本質(自分をほかならぬ自分たらしめるもの)と言うべきもの、それが、二つとない「個性(この自分らしさ)」をなす。そのばあい、「本質」とは、正当にも、「自分の魂(いのち)」,すなわち「自分の一番大切なもの」,を指している。(2)「人間の本質」と「自己の本質」,あるいは、「人間らしさ」と「自分らしさ」,両者の架橋の必要性を、すでに予感する学生もいる(これが、後期の講義のテーマになる)。(3)「自分の個性」と「哲学すること」の繋がりを模索している。(4)「哲学」を、人生の「補助」と「助言」を授けてくれるものとして、優れて実践的に理解している。(5)顔淵やソクラテスを俦させる道徳的人生観も、見られる。(6)哲学(道徳)と幸福との関係という、人生の根本問題、すなわち「人間の意味論」への接近が準備されている。(7)人間の尊厳を傷つけないかぎり(このことを「道徳的」と言う)、自分の納得する哲学を、正々堂々ともてばよいのである。(8)「学問の楽しさ」は「生きる楽しさ」に直通し、また逆に、「生きる楽しさ」は「学問の楽しさ」に直結している。(9)「哲学」は、自然学・倫理学・論理学の三分野を、「人生観」として約するものである。(10)学生は総じて、アリストテレス、カント、実存主義に、とくに共感を示している、との印象を受けた(ただし、わたしは、ヘーゲルやマルクスの、いわゆる歴史主義は講義しなかった)。

(35)

孔子は、「君子は上達し、小人は下達す」と言う(『論語』, -24)。「上達」は「次第に高級なことが分かるようになること」を、「下達」は「次第に低級なことが分かるようになること」を意味する、とのことである。「向上心」がなければ「下達」し、「向上心」があれば「上達」する、と言うのであろう。もとより、向上心があろうとなかろうと、上達しようと下達しようと、人それぞれの勝手なのであるが、もし向上心のある人がいたとして、彼には、あまりにも旺盛な、むりやりな、マゾヒスティックな、がむしゃらな向上心は避けるのが賢明、とだけ余計な忠告をしておきたい。向上心も、「中庸」「中位」「適度」「平凡」でよい、と思う。人間万事、人格の円満なハルモニアが大切で、何かが突出すれば、何かが蹴寄せを蒙るものである。人生の要諦は、均衡のとれた「平凡さ」「凡庸さ」を目指すことであろう、と思う。「向上心」を、平凡な人生の凡庸な営みに、注ぎ向けることこそが、肝要なのである。

(36)

事実判断であれ、価値判断であれ、思考とは、コトバをどのように用いるか、と言うことに、尽きるのではないか、と思う。思考の向かうすべての対象・事象のなかに、(1)まず、差異・相違・対立・矛盾する二つの要素・側面・契機を発見し、(2)つぎに、その二側面の分離と結合の仕方(立体的有機的在り方)を捉えること、これが思考の中心課題、すなわち、「よく生きる」ための根本条件としての弁証法的思考である、と言ってよい、かと思う。

(37)

「朴念仁」とは、「(1)無口で愛想のない者。(2)人情のわからない者。わからずや」と『国語辞典』にある。同じく、「愛想」とは、「(2)人に対する親しみの気持ち」、「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」とある。ついでに、「義理」とは、「人の守るべき道」とある。これらの語義こそが、常識にほかならない。すでに述べたかと思うが、わたしの考える哲学の使命は、「常識の変更、すなわち、新しい常識の創造」にある。人

間の活殺を制すものは、なんと言っても、コトバであるが、そしてそのわけは、人間的世界がコトバによって織り合わされているからなのであるが、コトバの常識的定義を変更する必要があるばあい、そのコトバを定義し改めれば、それゆえ、(a) 自分自身、(b) 自分がそのなかに生きている人間的世界、(c) 両者の双対的相關的相即的関連、この三者が、地殻変動することになる。

(38)

人間は、未完成のままに終焉するのが、通例である。そのばあい、しかし、「未完成」と言われるものは、いったい、なににかんしてなのであろうか。もしそれが、完成すべき目的自体、すなわち結果を指すのであれば、その言は、まさにそのとおりであろう。しかし、もしそれが、ある目的を完成しようとする「志」自体、すなわち心の姿勢とか結果に到るプロセスを指すのであれば、わたしは、途上の死を、けっして、「未完成」とは、思わない。「志半ばにして斃れる」とのコトバは、前者の結果説にもとづくもので、後者の動機説にもとづくものではない。人間が、その思考と肉体を失うのは、天命によるのであるから、このばあい、結果説を採ることは、あまり適切であるとは思えない。動機説の立場から見るのが、より妥当であろう、と思われる。生きる目的とそれを実現しようとする「志」さえ明確であるならば、いつ死のうとも、「志を遂げて斃れる」、と言ってもよいのではなからうか。わたしは、人間の生死についてのこのような考え方を、ルソー『エミール』から、学んだ。わたしは、いま生きているわたしが、今際のわたしに向かって、「わたしは生涯なにをしたのか」ではなく、「わたしは生涯なにをしようとしていたのか」と問うことのできるような在り方のわたしになりたいものである、とねがっている。

(39)

わたしの力を超えた物事について、あれこれと心配したり悩んだりすることは、そうしたからとて、どうしようもないがゆえに、「無駄」というか「心配御無用」というか、ようするに「体に毒」なのではなからうか、きっと。

(40)

道德のあとに、幸福は到来する。道德の圏内に、幸福は宿る。このことを、一語で、「道德的幸福」とよぶことにする。ただ、ここで言う「道德」とは、端的に、「尊厳愛（各個の人間を、その尊厳性のゆえに、等しく公平に愛すること）」のことであって、功利主義的な道德ではありえないのである。

(41)

人間社会の編成原理として、全体が個人か、そのいずれを優先させるのが、よいのか。全体と個人は、そもそも矛盾するものである。両者は相対立する。しかし同時に、相互に相互を、おのれの存立条件とし合っている。前者の面は双方の非同一性（区別）を、後者の面は双方の同一性を、直示している。双方が同時に存立するためには、同一性と非同一性との同一性（統一・一致・合致・合一・統合・総合）が、表象的に捉えれば、全体と個人との「調停・妥協」が、どうしても必要になる。そのとき、全体は「個人的全体」という在り方で、また、個人は「全体的個人」という在り方で、存在するようになる。この「調停・妥協・ハルモニア」が、民主主義にほかならない。その意味で、デモクラシーは、「厳粛な綱渡り」である、と言えるであろう。ただ、以上

は、現象論の域を出ていない。つまり、こう言うことである。人間存在の基本的条件は、「人と人との間」である（宇都宮芳明氏『倫理学入門』）。全体とは、「間」が、「人と人」から離れて、自立的主体化したもの、そして個人とは、「間」から離れた「人と人」、と見ることができる。こう見れば、人間は、「人（個人）」と「間（全体）」との「調停・妥協・ハルモニア」である、と言える。このとき、デモクラシーは、その本質を顕すのである。デモクラシーは、こうして、その本質において、「尊厳あるペルソナの相互的關係行為」＝「対話という対人行為」として、生き生きと躍動的に把握され、実践されることができよう。

(42)

人間の尊厳とは、彼の主観的価値判断のことにほかならない、と言った。人間愛とは、この尊厳を、したがって各個の主観的価値判断を、尊重し尊敬し敬愛することである。ところで、このような含意での「人間愛」は、「人間嫌い」と「お人好し」の「中 (to meson)」, すなわち、「中庸」である、と考えられるように思う（なお、アリストテレスは、「親愛」を、「追従」と「敵意」の中庸と捉える）。「私は」過多過少ともに自分勝手（自己中心）と考えた。誰しも自己中心であることには変わりはないけれど、過多過少によって自分自身の満足は得られても、自分を取り巻く他の人への気持ちが成り立たなくなってしまう。しかし、何事にも柔軟な姿勢で「中」を求めることによって、自分や周囲の人々との共存が得られると感じました。よって人間は本当の徳というものを手に入れられるものと考えました。また自分の中で過多過少というものを考えた時も、よい生き方が出来るとは思えない。このソクラテス〔アリストテレス？〕や孔子の考えは、国境を越えて人間としての生き方が同じであることを考えさせられました（試験レポート、男子）。過多過少の極端に「偏っている人間として未完成なのかもしれません」（試験レポート、女子）。たしかに、孔子は、「中庸の徳たる、それ至れる〔完全無欠なもの〕かな」（『論語』、- 29）、と述べている。また既述のとおり、ヘーゲルは、孔子、アリストテレス、孟子、デカルト等の「中庸」の思想の流れに、身を置いている。彼の「弁証法」とは、「中庸」「中道」「調和」「親和」「妥協」「均衡」等を意味している。彼の弁証法は、つまり、過不及・過不足のないことはよいことである、と主張しているわけである（実践的領域においては）。このことは、わたしには、たいへん新鮮な発見であった。（私はかつて、マルクシズムの「革命の弁証法」の立場から、ヘーゲル弁証法を「中道の弁証法」として「批判」していた〔『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〕）。

(43)

わたしが「よくうつしく生きる」ことができるためには、わたしは、わたし自身のこととわたしの身の回りのことに、できるかぎりの配慮（気遣い・心遣い）を払うことが、なによりも大切であろう、と思う。自分自身の足許をかためもせず、他人に気配りすることは、傲慢とも恥知らずとも偽善とも言えるであろう。

(44)

人から愛されるのは、もちろん、嬉しく仕合わせなことであろうが、わたしの思うに、愛せる人がいることのほうが、その何倍も嬉しく仕合わせなことなのではないか。愛せる人のいないひとは、まったくの孤独であろう。ここに、愛の無償性と自己目的性のありがたさが存立している、と言える。

(45)

「どうせ永遠に住みつづけることのできない世の中である。老醜をさらして何になるう。命長ければ恥多し、という言葉もある。長くとも四十に足りないくらいで死ぬのがちょうどいいのではないか。それを過ぎると、容貌の衰えを恥じる心もなく、やたらに人中に出しゃばる。もう自分は夕日の傾きかけたような年齢なのに、子孫をかわいがり、彼らが将来立身出世するまで命が欲しいと思い、ひたすら執着の念ばかり強くなる。人生への諦念、節度を失ってしまうのは、なんとまあさましいものだ。(すみはてぬ世に、みにくきすがたを待ちえて何かはせむ。命長ければ恥多し。長くとも、四十に足らぬ程にて死なむこそめやすかるべけれ。その程過ぎぬれば、かたちをはづる心もなく、人に出でまじらはむことを思ひ、夕の陽に子孫を愛してさかゆく末を見むまでの命をあらまし、ひたすら世をむさぼる心のみ深く、もののあはれもしらずなりゆくなむあさましき。)(『徒然草』第7段; 集英社『永井路子の方丈記/徒然草』; 角川ソフィア文庫『改訂 徒然草』) 兼好が、実際には、たとえ60過ぎまで生きたにせよ、そのようなことは、まったくどうでもよいことである。兼好の寿命についての考え方が、興味深いのである。私なりに解釈すれば、こうである。以下はあくまで兼好の現代風の一解釈であって、わたし自身の考えではないことに留意されたい。寿命を考えると、二つの要因を考慮する必要があるように、思われる。どちらの場合も、「自他の人間の尊厳」の敬愛のカたちとして、見定めることが、枢要なところであろう。(1) 人類の歴史とは、畢竟、「世代交代の歴史」である。これは、マルクスや見田宗介氏の主張である(拙著『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—)。もうひとつは、(2) 当人自身の本質の完成の問題である。前者から見れば、寿命の問題は「世代の問題」に結局する。ようは、世代交代の円滑さを保証する寿命、と言うことになるのであろう。親は、子供が必要と思う年令まで生き、子供が親の存在を不必要で厄介物と思うとき、辞世するのが望ましいのではなからうか。いまなら、60前後が適切な寿命なのでもあろうか。なお、わたしは、わたしの寿命を、55才、と想定している。とは言え、それは「本質の寿命」であって、「存在の寿命」ではない。ただ、果たすべき浮き世の義理も残っているわけで、後もう少し長く生きるつもりでいる。人間はだれでも、いつかは死ねる。それはともあれ、今日の「高齢化社会」とは、世代交代の円滑さを欠いた世の中、であるとも考えられよう。後者は前者に連結したものであるが、人間の本質が一応完結する年令(自己自身の人生の志を遂げて斃れる年令)は、55才程度ではないか、と思う。本質の年令は、山登りの年令、と言えるように思う。頂上まで登れる人は、だれもいないわけで、自己に固有の才能と運命の然らしめる高さ(これが「本質」である)以上には、だれひとり登れない。この高さを見極め、自己の本質の限界(分限・分際)を悟り、潔く敢えてその上を目指さず、後は次世代に委ねる、という「世代交代」の態度・考え方が、重要である、と私は考えている。わたしの山登りは、今年で終わりにする。爾後しばらくは、辿り着いて座っている場所から見晴らせる景色を、克明に細密に描く「存在の人生」が、残っているだけである。わたしが嚮後、何十年存在しようとも、そのような「存在の延長」は、私の「本質の終焉」には、なんのかわりもない。老兵は自発的に去る。そこに、人生最後の「死の美学(尊厳死)」があるような気がするのである。「命(物件)」が尊いのは、命を「附属物・附帯物」とする、「自己自体(人格)」の尊厳による。兼好の生死観は、今日風に解釈すれば、おおそのところ、このようなものであろう。ただし、わたしの生死観は、兼好のそれと、相覆する点や面が、少なからずあるが、重要な相違点は、(1) 私は「本質の死」と「存在の死」を分けて、「死」を二重に考えること、もう一つは、(2) 「存在の死」は、人の迷惑であらうが、醜悪であらうが、それが到来するまでは、恥(老醜)をさらそうとも、生き抜くこと、この二点である。

(46)

馬力と品格について、「子曰わく、驥はその力を称せず、その徳を称するなり。」(『論語』、- 35) 驥が名馬と称されるのは、「その力」のゆえにではなく、「その徳」のゆえにである。そういう意味であろう。たとえば自己の職業にありつたけの「力」を注ぐ仕事人間の生き方もある。こういう生き方も羨ましいとも思うが、「心の適度の余裕」を失いがちである。わたしは、年齢のせいであろうが、「馬力」を主眼とする生き方よりも、「品格」を尊ぶ生き方を、今後模索する心算である。「品格」の正体は、今のところ、不明であるが、いずれにせよ、それは、「心の適度の余裕」がなければ、生じえないものであろう。そういう点で、品格と中庸とは、分かち難く聯繫しているものと考えられる。ついでに言うと、馬力はべつに尊敬の対象にはならないが、品格と中庸は人々に尊敬される。「馬力」とは「仕事人間」「仕事馬鹿」を、そして「品格」とは「高潔な人格」を指し示すからではなかろうか。

(47)

「他人は他人、自分は自分」という行動原則は、他人のことで気をもむことを回避させてくれる。「人と人との間」は「わたし」の存在根拠であるが、「わたし」は「人と人との間」の認識根拠である。「他人は他人」として、自分から他人を切り捨ててすることは、認識根拠にかかわる出来事であろう。他人のことは、自分の力を超えたものであるから、私には、そもそもどうすることもできないのである。気かけながらも、切断するほかない、と言うべきである。

(48)

「学者らしい人間」か、それとも「人間らしい学者」か。「学者らしい人間」は「たんなるペルソナ」であり、「人間らしい学者」は「尊厳あるペルソナ」である。前者は「たんに生きる学者(フィロドクス)」であり、後者は「よく生きる学者(フィロソフォス)」である。むかしから、フィロドクスは叢生してとどまることがないが、フィロソフォスは稀有である。それはおそらく、フィロドクスが役割倫理(職業倫理も含まれる)にもとづく「器」(『論語』 - 12)であり、それに対して、フィロソフォスは人間倫理(または人類倫理)にもとづく「オネットム」(モンテーニュ『エッセー』、とくにパスカル『パンセ』)であるからなのであろう。フィロソフォスに到る道は峻嶒であるが、フィロドクスに通じる道は平坦である。それゆえ、だれでも「学者らしい人間」にはなれるが、「人間らしい学者」になるものはごく稀なのである、と考えられる。

(49)

処世技術のひとつに、「敢えてみずから敵をつくらず、むしろひとに恩義をうる」というのがあ。これは「情けは人の為ならず」と同意趣のものなのであろう。ここに見られる、対人関係の技術は、自己幸福・自愛・自利に、簡単に言えば、利己主義(エゴイズム)に立脚するものである。処世技術は、それが魂のないただの技術であるかぎり、そのような性格をもっている。カントは処世技術を、「仮言命法(熟練と怜悧)」(『道徳形而上学の基礎づけ』)とよんだ。「敵をつくらず」は、「尊厳愛」の俗流化にほかならない。

(50)

「一流の仕事のできるひと」と「二流の仕事のできるひと」と「三流以下の仕事のできるひと」の区別は、たしかにある。これは、人間の道徳的価値の区別(たとえば、君子と小人といった)

ではなく、あくまでも仕事の出来不出来にかかわる区別にすぎない。わたしには、これまでの生涯を省みて、一流になるだけの才能と努力に欠けていた。二流と三流以下のちがいは、一流が理解できるかどうかによる。わたしは、一流が理解できる二流になることを、努力目標としたい。このような目線からまわりを見渡せば、一流はまず見当たらず、視界に入るのは、たいいてい、二流、三流、それ以下である。一流(天才)以外は、結局は、「団栗の背比べ」みたいなものであって、団栗はあまり気張る必要はない、という実践的結論になるうか。「一寸の虫にも五分の魂」と考えて、おのれの才能を酷使するひともいるであろうが、それは、そのひとの御自由であろう。しかし、仕事の仕方にも「中庸の徳」を貫くのがよろしい、というのがわたしの考えである。仕事だけが生活全体の瘤のように突起するさまは、たいへん目障りで見苦しい。このような人は、おまけに、はた迷惑なのである。つまり、このような人の行為は、人間らしくない。

(51)

「文は人なり」と言われる。『故事ことわざ辞典』(学習研究社)によれば、それは「文章には、筆者の人柄が表われる」という意味らしい。なお、これは、フランス語のLe style est l'homme même.の翻訳らしく、英語でも同じく、The style is the man.と言われる、とのことである。ところで、「文章」には、なぜ、「筆者の人柄」が表われるのであろうか。それは、おそらく、「人は文なり」だからである。人間は、コトバの網の目からなる生き物である。網の材質の良否や網の目の精疎によって、その人の「周囲世界」や「生活世界」は、そこから見れば、ほかの人と変わらないのであるが、さまざまに変貌する。「世界は、私には、私に見えたようにしか、見えない。」このことを、わたしは、ヘーゲル『精神現象学』の考え方に触発されて、「世界の対私在」あるいは「人間の意識論的構え」とよんできた。「世界は、私の意識に対して存在するがままに、存在する。」(拙作『人間の意味のフィロソフィア(序の一)―人間であることの意味への問い―』)ようするに、世界は、「意味の世界(事実の意味論的解釈)」としてしか、存在しようがないのである(拙作『人間の意味のフィロソフィア(序の一)』と『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―』を参照)。

(52)

パーフェクトな人間というものは、ただの幻想でしかない。極端な話をすれば、たとえ99パーセントわるい人でも、1パーセントくらいはよい人であろう。反対に、たとえ99パーセントよい人でも、1パーセントくらいはわるい人であろう。この1パーセントくらいのよさ・わるさを見逃すことなく犀利に発見できるかどうか、評価を下す当の人間の全器量・全人品が映し出されるのではなからうか。このような評価は、なによりも自分が「人間らしくよく生きる」ためのものであるから、評価の対象はまずもって自分自身であり、つぎに余力があれば、他人である。

(53)

哲学の使命である「常識の変更」についての再論。常識の変更にしても、新しい常識の創造にしても、それはAをBに変えることを、単純に意味しない。常識の整理筆筭とも言ふべき『国語辞典』(それぞれの国の)は、哲学のアルファにしてオメガである。『国語辞典』に載っていないようなコトバを多用・濫用する哲学は、それだけで、哲学の使命からはずれているのである。常識の変更というのは、ヘーゲルの口吻をまねると、「表象の概念への加工」のことであって、ようするに、コトバの曖昧な理解を、明晰な理解にとりかえることである。ただ、それだけのことであ

るなら、『国語辞典』で、一応は間に合うであろう。わたしの言う「常識の変更」は、しかし、そういうことではない。一口で言えば、それは、「思考のカタチの変更」である。常識的思考の特徴は、表面的で外形的である。なぜそうなるかと思うに、常識は総じて、物事の成立条件や存立根拠を問わないからである。結果をただ受け取るだけで、結果にいたるプロセスを考えない。つまり、端的に言えば、常識はおのれの成立根拠を問わないが、哲学は常識の成立根拠をこそ問うのである。それは、「常識にしたがってたんに生きること」を「哲学にしたがってよく生きること」に転換するために、である。常識は、哲学の「産婆術」(プラトン『テアイテトス』)の介添えによって、おのれを真理として生み出すのである。常識の真理とは、根拠にもとづいた常識の再措定(措き直し)、それによる常識の「明るめ」(理想社版『ハイデッガー選集33[ロゴス・モイラ・アレータイア]』、宇都宮芳明氏訳)、すなわち「本来の姿」「本当の在り方」への再定立(定立し改め)を指す。常識は、ほぼこのようにして、おのれを哲学に変更する。

(54)

だれでも、「仕事」と「家庭」の両立に悩むものであろう。わたしは、「家庭のための仕事」という仕事観・家庭観をもっている。このような考え方は、むかし、「マイ・ホーム主義」とよばれ、よくないものとされていた。このような主張をしたものは、家庭というものをどのように考えていたのであろうか。私の思うに、家庭もまた、尊厳愛の息衝く場であり、さらにまた、それ以上のものである。つまり、人生の目的(テロス)である幸福は、なによりもまず、家庭に宿る。家庭が不幸であれば、個々人の幸福はありえない。家庭の在り方は、幸福だけでなく、さまざまな面において、個々人に甚だしい影響を与える。この単純な事実が無視されてよいわけがない。仕事は、マルクス主義的偏見(労働は人間の本質と考えるのであるが、こういう考えにはカントがすでに適切な異論を唱えていた[『道徳形而上学』])から自由になれば、しよせん家庭の経済的基礎づくりのためのものでしかない。仕事の本質は、金を稼ぐこと(稼業)である。「職業に貴賤なし」とは、そういう意味である。どんな仕事(質)も、金を稼ぐ(量)点では、同じである、ということであらう。しかし、人間は、仕事のために生きるにあらず、家庭の幸福のために生きるのである。仕事から家庭を見るのではなく、家庭から仕事を見る。これを逆に捉えると、家庭は危機に瀕するであらう。それは、本末転倒だからである。給料の分だけ働けばよいのである。つまり、給料の分だけは働かなければならないのである(職業倫理すなわち役割倫理[宇都宮芳明氏『倫理学入門』171頁])。ただそれだけのことである。どれほど「家庭人間」「家庭馬鹿」になろうともかまわないが、「仕事人間」「仕事馬鹿」にだけはなるべきでない。貧乏で道徳堅固であったソクラテスや顔淵のような生き方は凡人にはとうてい無理であるが、彼らのそうした生き方から教えられるものは少なくはなからう(プラトン『アポロギア』と『論語』)。「仕事」と「家庭」の両立問題は、「人間らしくよく生きる」という「人間の意味論」、すなわち「幸福に値する生き方論」のひとつの大きな実践＝理論的課題なのである。思慮分別を大いに働かせる必要がある。

(55)

道徳的価値判断の主観性および客観性をめぐり、わたしの立場に、いささかの不安定が見られるように思われるかも知れないので、ここで整理しておきたい。(1)私の根本的立場は、価値判断一般にいかなる客観性も絶対性も法則性も認めず、すべての価値判断は主観的で相対的である、とするものである。(2)したがって、道徳的価値判断も、ということはその判断規準も、主観的

で相対的である、と見なすということである。(3) このような考え(それ自身が主観的価値判断にほかならないが)それ自体は、客観的で絶対的で法則的で永遠である。道徳的価値判断のいわば相対主義の承認自体は、絶対的なのである。ひとはそれぞれに、おのれの道徳的価値判断規準をもつのである。むりに「道徳法則」をうち立てる必要はないように思う。たとえばカントの「定言命法」は、たんに「カントにとって (für Kant)」のものにすぎないのである。(4) とも言え、美的価値判断や効用的価値判断とちがって、道徳的価値判断は普遍的であるかのように思われるのは、たしかである。しかし、その判断規準はひとによってまちまちなのである。そのこと自体が、その判断規準の主観性や相対性を実証している、と言える。判断規準は、「デアル事実」ではなく「デアルベキ理想」である。「理想」は、人さまざまである。「理想」は主体的選択によるものである。このこと自体は、客観的で絶対的である。(5) 道徳的価値判断規準の擬似客観性または擬似普遍性がどこから生じるのかと言えば、第一に、人間が「人と人との間」であるということ、第二に、それゆえに、「判断の相互主体的合意」が比較的にしやすいこと、の二点によるのであろう。(6) 以上の点さえ踏まえれば、人は、おのれの判断規準(理想)の普遍性や絶対性を「信じる」のはまったく自由なのである。ただ、他人にそれを押しつけることはできないだけである。理想を信じるのは、神を信じるのと、同型である。(7) 言い直せば、人それぞれに相対的判断規準がある。その相対的規準を絶対的なものと見なすのは、その人の主体的自由である。われわれは、そうした「その人にとっての絶対的規準」を相対的なものとして受け取り、自分が依拠できそうな道徳観を選択したり、修正したり、自分で作り出したりすればよいのである。そのさい、「中庸の徳」の立場がもっとも大切であるように、わたしは考えている。いかなる道徳的判断規準を採用したり作成したりするにせよ、その規準が中庸をえていないならば、「人と人との間」である人間にはふさわしいものであることはできないであろうと思われる。(8) この中庸の原理原則さえしっかりと把捉しておけば、大きく「人道」を踏みはずすことはないであろう。(9) 事実判断とちがって、価値判断の場合には、それほど厳密な「学問性」は必要がないように思う。「論証的学問」というよりも、「思慮分別」が大切であろう。アリストテレスも、そのように考えている。

(56)

「中庸の徳」の徳目(徳を分類して付けた名称)について、儒教とアリストテレスとを比較対照してみよう。

仁	親愛	この表は、まったくおおざっぱな対照を示すにすぎ
義	正	ない。徳を細かく考えはじめる糸口にはなるであろ
礼	高邁	う。アリストテレスは、「孝」すなわち「親孝行」
智	思慮	について、どのように考えていたのか、これから注
信	正直	意して見てゆきたい。なお、双方ともに、「智」ま
忠	慎み	たは「思慮」を、「倫理的徳」のひとつに数え入れ
孝	(不詳)	ているのは、さすがと言うべきであろう。「智」や
悌	威厳	「思慮」のないところに、「徳」は宿りえない。

(57)

なにごとに付け、人のせいにするのは、自分の非力の証明であり、自己の道徳的敗北を認めることである。他人のことはどうであれ、自分はこの愚かさを避けるべきであろう。

(58)

学問の生涯にも、しかるべき区切りはある。「学者馬鹿」と「家庭における夫や父の役割」は両立が甚だ難しい。気づくのが遅すぎたとは言え、学問は人生の一部にすぎない。人生のすべてを学問に吸い取られるのは、けっして立派なこととは言いがたい。フョイエルバッハの記すように、人生の目的は哲学ではなく、哲学の目的が人生なのである。人生の目的は、ただ「人間らしくよく生きること」「幸福に値するように生きること」にあるのである。家庭のなかに息衝く哲学を、わたしは嚮後、実践する心算である。家庭の平安と矛盾するような学問は、わたしとしては、もうこれ以上、やりたくない。爾後のわたしにとって、家庭は「隠れて生きる」隠遁の庵ともなるであらう。

(59)

「家庭と調和する仕事」を第一義とすることが、わたしの今後の理想である。およそ理想というものは、半分ほど実現できれば、よしとしてよかろう。理想主義は、極端な考えであらう。反対に、現実主義も、極端な考えであらう。理想半分、現実半分というのが、中庸をえた生き方なのであらう。なんども言うように、中庸は「森厳な綱渡り」である。私の論考「孔子の人間らしさ考」は、孔子の「中庸」の考えを捉え損なった。恥ずかしいことである。「補章」で取り扱うつもりである。ところで、宇都宮芳明氏は、『倫理学入門』(97・3)以降、アリストテレスの「中庸」と「思慮」の重要性を再認識されたように見受けられる(もちろん『人間の間と倫理』[80・10]でも、「中庸」に触れておられるが、「事項索引」には、「中庸」も「思慮」もない)。『倫理学入門』の「事項索引」には、「中(中庸)」も「思慮」もどちらも載せられている。アリストテレスの自然主義倫理の理解との綻びが生じるとは言え、彼は「人間の「人間らしさ」が「中」にある」(40頁)と考え、「思慮を「よく」働かせたかどうか、それがこの「中」に的中するかどうかによって決まる」(同上)と考える、と宇都宮氏は解される。同書「第15章 社会倫理と人類倫理」において、「思慮」の語が多用される。そのさいも、「思慮」は「中庸の立場にたって実践理性的に考えること」を意味するのであらう。ところで、「家庭と調和する仕事」という行動方針は、「中庸の思慮」の一実例なのである。

(60)

デカルトは『方法序説』において、彼が住んだオランダの町について、「最も人口の多い町で得られる生活の便宜を何一つ欠くことなく、しかも最も遠い荒野にいと様な、孤独な隠れた生活を送ることができた」旨、満足の気持ちを表わしている(中公『世界の名著・デカルト』、野田又夫氏訳、「第三部」、187頁)。わたしにとって、札幌は、ちょうどこのような町である。カントにとってのケーニヒスベルクのように、人がどこに住むかは、どうでもよい問題ではない。人間は自然存在者でもあるから、「土地」に結びついて、それと一体となって生きている面もある。土地との相性がわるければ、精神の働きも十全に発揮されにくいのではなからうか。わたしの家のすぐ側には、藻岩山の姿が一望され、またその麓には豊平川が流れている。南の方角には、連山が幾重にも走っている。それでいて、町の中心部には、10分くらいで行けて、たいへん便利である。町には、なによりも、書籍と音楽と絵画がある。雪国の大都会・札幌には、自然と文化と文明の適度の調和がみられる。わたしは、まるで「孤独な隠遁生活」を楽しんでいるようなものである。わたしの労働は辺土の北見の大学で哲学を教えることである。すでに、20年経った。あと10年で、退職である。札幌と北見は、バスで5～6時間の距離である。かなり遠い。北見は労働

の場、札幌は生活と仕事の場、と考えており、年間をとおして、札幌半年、北見半年の割で暮らしている。不幸なことに、わたしは北見の町に、特別な感慨を懐いたことは、一度もない。北見には、「出稼ぎ」と割り切って通っている。北見は、わたしには、「住めば都」にならなかった。わたしの生まれは、京都であるが、わたしのふるさととは、札幌である。わたしのばあいも、デカルトのフランスとオランダの関係に似て、生まれとふるさととはちがうように思われる。

(61)

楽しく学問することが、向後の目標である。自虐的学問は、もう止めにしたい。それはつまり、逆算方式による論文製造は、もうしないということである。ただ、わたしの哲学的志だけは、記録しておくつもりである。嚮後の書き物は、ほとんどすべて、あるいは主として、この「志の記録」を目指したものになるであろう。わたしはマルクス主義者のときに、中野徹三先生から深い影響を受けた。先生からの影響なしに、わたしは、「マルクスの思想圏」を脱することはできなかったであろう。脱出できたのは、「意識論的構え」と「人間の意味」という二つのコトバによってであった。その後の長い過渡期において、宇都宮芳明先生、カント、孔子、ソクラテス、イエスを主に学び、それぞれから生涯消すことのできない影響を受け、今日に到っている。彼らから学んだことは、「私自身が人間らしくよく生きること」としての「ヒューマニズム」である。わたしは、おおざっぱに言えば、「コミュニズム」から「ヒューマニズム」に思想を転換したのである。このような思想転換は、べつに目新しいものではなからうが、ヒューマニズムの根本をなす「人間らしさ(人間性)」の把握において、さまざまな理解がありえ、それに応じて、ヒューマニズムのいろいろなカタチがあることであろう。要諦は、「人間性(人間らしさ)」の理解にある。一言で言えば、「人間性」とは「尊厳愛」のことである(詳しくは、拙作『人間の尊厳と人間愛のメタフシカ』と『尊厳愛と道徳的幸福のメタフシカ(第一篇)』参照)。尊厳愛も一個の理想(デアルベキ)であるから、その完全な実現(デアル)は無理なことであろう。だがしかし、理想を追求することは、決して不可能ではない。「コミュニズム」につきまとっていた「暴力(ゲヴァルト)」に、はたして、尊厳愛の思想があったのであろうか。暴力と尊厳愛は、峻嶮に対立する。いかなる暴力といえども、それを容認する者は、尊厳愛の思想(ヒューマニズム)とは完全に無縁である。尊厳愛の思想からは、いささかの暴力も生じえない。尊厳愛も非暴力=永遠平和も、理想にすぎない。理想に近づこうとすることを「信じる(信仰)」ほかあるまい(カント『道徳形而上学の基礎づけ』における「友情における誠実」、さらに「信じる(信仰)」については宇都宮芳明氏『カントと神』[岩波書店]を参照)。この消息を、「私自身が人間らしくよく生きる」「他人は他人」という生き方が伝えているのである。ところで重要なことであるが、わたしは、尊厳愛を他人に強制することはできない。わたしが強制できるのは、わたし自身にたいしてのみである。永遠平和への道程は、気の遠くなるほど、長い。というよりも、永遠平和の実現は、無限の彼方にある。しかし、そうではあるにしても、それは、尊厳愛以外の方法によっては、非暴力主義的仕方において近づくことはできないであろう。ノンヴァイオレンスとヒューマニズムの理想は、あくまで尊い。これらの理想は、人類の歴史の不動の燈台でありつづけることであろう(拙作『論争のデモクラット』または『マルクス哲学論への前哨』; アリストパネス『女の平和』、兼好『徒然草』、エラスムス『平和の訴え』と『痴愚神礼讃』、カント『永遠平和のために』ほか参照)。

(62)

理想は価値理念である。価値とは「よいもの」の謂いであるから、価値は「よいものであるから存在すべきもの」、すなわち「理想」の意味に等しい。一般に、「ベキモノ」は現実存在しないが、そうであればこそ「現実存在すべきもの」と「希望」され、「信じ（信仰）」られるものにほかならないのである。「現実存在するもの」は「事実」とよばれる。われわれは「事実」を「知る」という。われわれの「考える働き（思考力）」は、「事実判断（事実について考える）」と「価値判断（価値について考える）」という2種類の「判断（思考をその成り立ちから捉えた名称）」からなっている。「事実判断」はよいとして、「価値判断」は複雑な構造をしている。これについては、これまでなんども話した。ここでは、前章で参照をお願いしたカントの「友情における誠実」を引用して、「価値判断」についてのカントの考えを直接に学びたいと思う。

「そしてここにおいて、われわれの義務の諸理念の完全な崩落を防ぎ、義務の法則に対する正当な尊敬を心のうちに保つことができるのは、次のような明確な信念以外にはない。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[デアル事実]かどうかはまったく問題ではなく、理性がそれだけで、一切の現象[デアル事実]にはかかわりなく、生ずべきこと[デアルベキ・価値理想]を命ずるのであって、したがってこの世がおそらくこれまでいかなる事例[デアル事実]も与えたことがなく、すべてを経験[デアル事実]に基づけるひとびとがその実行可能性[デアル事実]すらもおおいに疑うような行為が、それでもなお理性によって容赦なく命ぜられている、という信念[信じる]であり、そこでたとえば、友人関係における純粋な誠実さは、これまで誠実な友人というものがまったく存在しなかったとしても[デアル事実]、依然としてすべての人間に要求されることができる[デアルベキ価値理想]なのであって、それと言うのも、この義務[デアルベキ価値理想]はおおよそ義務として、一切の経験[デアル存在]に先立ち、アプリアリな諸根拠によって意志を規定する理性の理念[デアルベキ価値理想]のうちに存するからである、という信念[信じる]なのである」(宇都宮芳明氏『訳注・カント『道徳形而上学の基礎づけ』[以文社]、65～66頁)。

説明は不要であろう。前章におけるわたしの論述は、この引用文にみられるカントの考えにおおむねしたがっている。事実と価値理想はまったく相異なる存在性格をしている。カントのように、両者をまずもって一刀両断すべきなのである。そのあとで、人間は価値理念を事実にもたらしべく努めることを認めればよい。しかしその際にも、価値理念と事実とのあいだには、容易に架橋できない深淵が横たわっていることが忘れられてはならないであろう。「理想主義」と「現実主義（この現実とは事実のことである）」の両極端の考え方＝生き方を避けて、それらの中庸と目されるべき「わたしに可能なプラクシス（わたしはできるだけ人間らしくよく生きるつもりである）」、すなわち「理想的かつ現実的に生きること」につねに心がけることが大切である、と思うからである。理想と現実のあいだの深淵が、理想主義と現実主義の両極端を斥け、中庸的プラクシスを要請するのである。プラクシスがなされる生活世界は、価値理念と事実とが混在または融合し、両者が立体的複合的重層的に錯綜錯雑とした世界である。それが「現実」というものである（事実と現実の概念的区別について、詳しくは、拙著『意識の哲学』と『論争のデモクラット』参照）。誤解をおそれずに表式化すれば、「現実＝事実＋価値理想」である。ようするに、現実とは総体性として、事実的契機と価値理想的契機の二つの契機から成り立っている、換言すれば、現

実はおのれの対立する二契機を内包している．これが現実的世界の弁証法的な根源的在り方である．そして現実的世界の具体的有り様は、自然と文明と文化の混合である．そしてそのなかの文化は真・善・美の混在である．だいたいこのように押さえておけば、われわれの生きている現実的世界の構成は見晴らしがよくなるであろう．すなわち自分の行為のひとつひとつの資格証明を明瞭にすることができるであろう．いわば行為の断層面がつかみやすくなるわけである．テオリアは、人間らしくよく生きるプラクシスのためのものであるから、この目的からはずれるとき、それは無意味な「頭脳労働」でしかない．哲学の名前で通念されているこのような愚は、峻拒すべきである．哲学〔フィロソフィア・愛知；宇都宮芳明氏『テキスト哲学』（丸善プラネット）参照〕は、対象がどのようにあるかの理論的認識（知識）ではなく、自分はいかにふるまうべきかの実践的認識（思慮・知恵）を、究極的に求める学問であって、それゆえ哲学においては、理論的認識は実践的認識に従属し、認識一般は行為に服属する．しかもそのさい、人間の行為は道德的行為として根本的に把握されるべきであろう．人間は道德においてみんな平等である．しかし人間は各自の社会的役割において不平等である．人間は、このように、同一と区別の統一なのである．このような人間理解も中庸の思慮にもとづくものである．およそ思想というものは、思想のための思想では意味がなく、あくまで行為のための思想と考えるのが、常識であろう．とは言え、行為（言動・言行）はいろいろな意味で危ういものであるから、極端な行為は避け、中庸をえた穏健な行為を選択するのが賢明であると言うべきであろう（行為を言動・言行とする考えについては、拙論「実践哲学ノートー『孔子』」〔 〕 - (29)〕参照）．

(63)

新連載『パンセ (Pensées)』の第2回目は、これまでとする．「つれづれなるままに」「心につりゆくよしなしごとを」「そこはかとなく」書きつけただけのものにすぎない．不意におそわれるであろう「存在の死」にいたるまで、わたしのあたみに浮かぶことがらを記録しつつけるであろう．ひょっとして途中で考えがかわることもあるかも知れない．そのような変化は、いいもわるいもなく、わたしがわたしの実存をかけてなすのであるから、わたしにはいずれにせよ喜ばしいことなのである．わたしは、ただ「わたしの存在の意味」を恋しく思うばかりである．

(続)

2003年9月
豊平河畔の寓居