

実践哲学ノート (34)

谷口 孝男

Notizen über die praktische Philosophie (34)

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】【3】

(64)

わたしが生まれたのは、山のなかである。幼いころの遊び場は、山と川であった。小学校3年のときに、引っ越した。幼年期の体験は、なんらかの意味で、わたしの人生に痕跡をのこしているのであろう。いまでもわたしは、とくに川が好きである。ヘラクレイトスの「同じ河に二度と入ることはできない」というコトバや、長明の「ゆく河の流れは絶えずして、しかも、もとの水にあらず」というコトバを聞くとき、「万物流転」や「諸行無常」といった考えとはなんらの関係もなく、夏に泳いだり、足を浸したりした川の恵みをしみじみと思う。わたしは人間を「道徳的自然存在者」であるとか「幸福にあたいする自然存在者」とよぶが、そのわけは、道徳だけが問題であるならば住処はどこにあってもよいのであるが、自然存在者としては住処の所在地は重大な関心事であり、しかもそれがひいては精神や道徳にも無視できない影響をおよぼす面もあるのではと思われるからなのである。人間はそもそも、神のような高級な存在者ではない。フォイエールバッハは神が人間をつくった(『旧約』『創世記』)のではなく、人間が神をつくったのである、

と言ったが、ではなぜ、人間は神をつくりつづけるのであろうか。これは宿題としておくが、ようは神の要請は人間の力の限界設定を示すためのものなのではなかろうか。人間は全知全能無限完全ではない。人間は運命に翻弄される。人間はおのれを超越した神との比較において、おのれの無知無能有限不完全をわきまえるものなのであろう。この点では、「神」と「道德法則」の存在性格は類同的である。中庸が人間らしい（神ではない人間にふさわしい）とされるのも、おそらくここに根拠があるのであろう。パスカルの考えを借りて言えば、人間は天使と獣の「中」であるから、その「中」をわきまえるのが「人間らしい」のであろう。それはともあれ、人間が自然存在者でもあるという面は、正当に把握され評価されてしかるべきであろうと思う。春先、爽やかな風が頬をなでる心地よさは格別である。自然性は人間の土台（Basis）、道德性を核心部とする精神性は人間の上部建築（Überbau）である、とでもしておこうか。言うまでもなく、上部建築は土台のうえに聳えたつのである。カントをさして言うのではないが、わたしは自然を欠く精神主義や幸福を忘れる道德主義は一種の極論（Extrem）であるとみなす。それらは「道德的自然存在者」の異形にほかならないのである。なにごとにつけ、円満に、適度に、穩健に生きるのが、もっともよいのである。がんばることによって、そのために人に迷惑をかけるようであれば、そのがんばりには、ほとんどなんの意味もなかろう。道德（人間らしさ）の標識は「中庸」である。そして中庸の典型・代表は「尊嚴愛」である。

(65)

道德についての知性の役割について、われわれが人間らしくあるためには、どうしても知性が不可欠であるようである。知性のないものは、人間らしくなれないようである。知性とは理性（ものを考える力・思考力）のことである。思慮は理性のことにほかならない。中庸からはずれた二つの極端な考えとふるまいは「感情」によるものであり、それにたいして中庸は「理性」によって導かれるものである。思考力が適度に発達した「思慮深い」人でなければ、どうして中庸を発見し、それをおのれの行為の準則となしえようか。あるいはまた、中庸の「最高形態」と言える尊嚴愛のばあいにも、思慮深さはどうしても必要である。愚者は不道德であるのが、通例であろう。「子曰わく、唯上知と下愚とは移らず」（『論語』、XVII-3）。下愚は「仮言命法」にしかしたがわず、そのゆえに彼の行為は不道德である。彼には「定言命法」などは、まったく無縁である。つまり尊嚴愛は縁なきものである。「子曰わく、唯女子と小人とは養い難しと為すなり。これを近づくれば則ち不遜、これを遠ざくれば則ち怨む」（同上、XVII-25）。考えてみると、人間の大群は、孔子の「小人」からなっていて、アリストテレスの「フロニモス」は稀なひとであらう。この事実をめぐり、多くの考察の課題が生じるが、いまは、醜い事実の指摘にとどめておこう。

*『国語辞典』によれば、「知性」とは「物事を認識し、判断する能力。抽象化・概念化などの知的能力。感情・意志に対していう。」とある。

(66)

ルソーは『言語起源論』において、「沈黙の雄弁」と言っている（白水社『ルソー全集』第11巻、322頁）。これは、ようするに、「行為の雄弁」と言うことであらう。人間における行為と言葉のかかわりあい、ほんとうに難しい実践問題である。そして、実践問題を解くためには、それなりの理論的能力が必要である。では適度の理論的能力に恵まれていない人のばあい、このような実践問題が解けないのであろうか。そうではない。彼には、そのような実践問題がそもそも自

分にとって生じないだけである。知性は道德をつかむ網である。しかし、道德が知性をわがものにするのではけっしてないのである。「小人」をかばいだてする心情は、むしろ悪徳と言うべきであろう。わたしのこれまでの『論語』の読みかたは、まちがっていたのかも知れない。「小人」をかばうわたしの体質は、「労働者」をかばった往時の体質のなごりなのであるのかも知れない。

(67)

哲学の研究は自分の行為を人間らしくよく導くためのものであり、人に「説教する」ためのものでは、けっしてありえない。人には、自分がどのように生きているのかを話せばよいのであり、人間の生き方一般を、あたかもおのれの価値判断が客観的でもあるかのように錯覚して、「説教する」のは根本的にまちがっている。「学生にたいする講義」のアリカタも、このような視角から、自己反省すべきであろう。「講義」は文化の継承のひとつの重要なカタチとして尊重すべきものであろう、と思う。宇都宮芳明氏によれば、「カントが要求しているのは、自分の行為についての道徳的反省であって、他人の行為の道徳的評価ではない。」(『倫理学入門』, 93頁) とのことである。孔子の弟子である曾子も言う。「吾、日に三たび吾が身を省みる。人の為に謀りて忠ならざるか、朋友と交わりて信ならざるか、習わざるを伝えしか。」(『論語』, I-4) また孔子は「賢を見ては斉しからんことを思い、不賢を見ては内に自ら省みよ。」とも言っている。哲学の「講義」は、おそらくほかの学問のばあいとちがって、「自分の行為についての道徳的反省」というカタチをとる内的必然性があるのであろう。もしそうでなければ、「講義」のコトバはにせものであろう。「講義」を「本」としても、まったくおなじであろう。

(68)

人間らしさ(人「間」性)とは中庸のことである。したがって、人間らしくない(非人「間」性)とは中庸に反する過多と過少の両極端のことである。中庸は徳(よい)、両極端は悪徳(わるい)である。それゆえ、道徳的価値判断の規準は中庸である。中庸は弁証法的なものである。中庸をえることは「森厳な綱渡り」と言える。これはくりかえし述べたことである。いちおうの標識だけ立てておいて、これからの実践のなかで、ゆっくりと考えてゆくつもりである。中庸とは過多と過少の極端に走らないことである。あらゆる場面において、極端にすぎる行為(言動・言行)を避けることに「おのれの魂の配慮」をする必要があるのであろう。適度を越した過度のフルマイ(過多であれ過少であれ)をつねにどのようなばあいであっても選択しないように努める。中庸を決定するのは、それゆえ過度を規定するのは、尊厳愛しか思いつかない。尊厳愛そのものが、中庸のひとつのカタチであるが、それはいわば普遍的中庸であり、そのたの特殊的中庸をおのれの特殊化としてしたがえている。尊厳愛をヒューマンイズムとよぶと、中庸とはヒューマンイズムのことなのである。なお、肝心の尊厳愛が、なにとなにの中庸であるのか、わたしの立場はゆれている。(1)ひとつは、お人好しと人間嫌いの中庸、あるいは(2)ふたつは、感情愛と理性愛の中庸、わたしはまだ結論をえていないが、こんごこのふたつがいにもほかの選択肢がでてくるかも知れない。このように理論が未成熟であるとは言え、中庸の行為に留意し、人間の尊厳を尊重する気持ちがあれば、それほどインヒューマンな行為には走らないであろうと思う。理論主義と実践主義、フィロドクシーとミソロジーの中庸がフィロソフィアであり、それゆえフィロソフスは「無知の知」にもとづいて実践しつつ理論し、かつまた理論しつつ実践するのが特徴であると言えるのである。このような実践と理論の相互媒介のアリカタがフィロソフィアに本来的である。そして「本来的」と言うのは、「弁証法(対話)的」や「中庸的」と言うのに等しいの

である。「本来的」も「弁証法（対話）的」も「中庸的」もすべて、人間の基本的条件である「人と人との間」（宇都宮芳明氏『倫理学入門』、たとえば136頁）に淵源するのである。この点を見失えば、なにもかもだいなしになるにちがいないと考える。

(69)

弟子の子貢に「君子とはどんな人ですか」とたずねられた孔子は「先ずその言を行なう、而して後これに従う（まず主張したいことを実行し、それからその主張する人のことだ）」（『論語』、II-13）と答えた。われわれは、ふつう、まず主張し、それから実行しようとする。しかもたいていのばあい、主張どおりに実行できない、もっとわるくすれば主張に反した実行となる。そしてまわりのひとの信（信用・信頼・信義）を失う。約束違反だからである。この約束違反、約束不履行、嘘つきほどひとからきらわれるものはない。それゆえ、なにも言わないで行動するのが、つまり《不言実行》ほどよいことではないということになる。「君子は言に訥にして、行ないに敏ならんことを欲す」（同上、IV-24）とか「君子はその言の、その行に過ぐるを恥ず」（同上、XIV-29）と孔子は言う。孔子は「巧言」をきらい、「木訥」をこのむひとである。このような孔子の一群のコトバは至宝とよぶにあたいする。「剛毅木訥は仁に近し」（XIII-27）と孔子は言うのである。発言にはほんとうに気遣うべきである。「古の者の言を出ださざるは、躬の速ばざらんことを恥ずればなり」（IV-22）と孔子はしごくまっとうなことを語るのである。孔子は「コトバのむだづかい」をしてはならないとも説いている。ようはコトバづかいにはくれぐれも注意しなさいとの教えなのである。「黙して語らず」がベスト・ポリシーということであろうか。それは人間にとってコトバは本当のいのち（いちばん大切なもの・たましい）だからである。（詳しくは拙論「実践哲学ノート『孔子』[IV] — (29)」などを参照。）孔子の思想は、軽率な言動は利害得失にかかわるという利己主義の主張ではなく、「みんなが仲よく生きる」という「仁（ヒューマニズム）」にかかわる教説と考えるべきであろう。このように捉えてはじめて、言行をめぐる孔子の詩歌は人間の価値論の真相をあきらかにしたものと、われわれの胸をうつのである。カントのコトバを借りれば、孔子の言動論または行為論は、「仮言命法（自己幸福のための行為）」にかんするものではなく、「定言命法（ヒューマニズムのための行為）」にかんするものなのである。だれでも「仲よく生きる」ことを願望するが、その実現はたいへん難しいことも知っている。その結果、ひとはうわべの、表面的で形式的な、こころのひからびた「仲よし」のための技術を身につけるしかない。ことわざはたいていがこのような技術の伝授とも言える。わたしはこの技術の底にヒューマニズムのあることをみとめる。しかし同時に、技術的ヒューマニズムの利己主義（たんなる世渡りのための処世技術）への決定的変質を見逃すことはできない。自己自身をなによりも大切に自己主義（コギト）と自分の利益や幸福をなによりも大事にする利己主義（主我主義・エゴイズム）とはまったく異種である。自己主義は道徳性（Moralität）を求めるが、利己主義は適法性（Legalität）だけをとりつくろうにすぎない。人間の行動原理はしよせん適法の利己主義にすぎないのだと「達観」するまえに、道徳的自己主義（コギト）をつらぬくどろまみれの気持ちというか信念をもつのもわるくはないように思う。それもまた人間に可能なひとつの生き方である。「ひとがそうしているから、自分もそうする」と言うのでは、あまりにもなさけないのではないか。それは、自分のかけがえのない尊厳なり自律性なり主体性なり自由の放棄である。自分の主体的価値判断のエポケーにほかならない。それはようするに、自分らしさや個性の抛擲を意味するであろう。これは人間として致命的と言うべきである。

(70)

「人間は構造に規定されればなしでも、構造を規定しっぱなしでもないが、人間の活動と構造のどちらを主とし、どちらを従とするかというぎりぎり最後の場面で（もちろん自分はどう行動するかという問いであることも自覚しつつ）決断をくだすとき、私は人間の活動を主とするといった。どんな構造の下にであろうとも、人間は生活活動を営むのだ。ファシズム下であろうがスターリニズム下であろうがボル・ポト下であろうが、人間はただひたすら生きる。これは絶対の事実である。私の理論的かつ実践的信念である。」（拙作『人間社会の哲学—フォイエルバッハとマルクス—』、126頁）この作品は、わたしが41才のときのものである。スターリニズム批判のなかで、これからの「生の原理」をそれなりに模索していたころの作品のひとつである。「問いであることも自覚しつつ」の「も」に、そのころのうおうさおうぶりが見てとれる。いまなら、「も」は「を」になるであろう。たしかにそういう未熟さはいなめないとは言え、ここに書いたわたしの「信念」はいまでも、そしておそらくこれからもかわることはないであろう。人間は、政治がどうであれ、経済がどうであれ、観念形態がどうであれ、戦争と平和がどうであれ、生きつづける。この「生きる」に着目することが、ほかならぬ哲学の仕事なのであろう。そのとき哲学は人間の「生きること」の永遠性や不変性を話題にするのである。この永遠性・不変性へのまなざしの哲学は、およそ哲学の名にあたいしない。哲学者はだれでも、おのれの信じる人間の永遠不変の「生の実相」を見たいと切望するものである。厳密に言うと、この永遠不変性などどこにもないのだという見解を懐疑主義あるいは相対主義と言うのである。「人間はただひたすら生きる」という「絶対の事実」はそれはそうであるとして、問題はこの事実の価値論的根拠なのである。かんたんに言えば、道徳が肝要なのである。マルクスにも、マルクスの弟子である中野徹三氏にも、この事実の価値論的根拠の核心である道徳が、すなわち哲学の根源的志向が不在なのである（拙作『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—』およびとくに拙論「実践哲学ノート—『哲学の視座』[1]—（1）」を参照されたい）。これはなにも他人事ではなく、わたし自身の生き方の問題である。わたしはこの自己反省のゆえに、わたしの人生でおそらく最大の危機＝解放のなかで、この10年ほど、宇都宮芳明氏の哲学と倫理学の研究に没頭してきた。そのなかで、とくにカント、ソクラテス、アリストテレス、孔子、イエス、釈尊、実存主義全体などの勉強に導かれた。孔子『論語』とイエス『新約聖書（福音書）』はいまでも一年生の講義の教科書としている。わたしはもともとヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクス、レーニンらを基礎とする「人間社会の哲学」から研究生活をはじめたので、じつは宇都宮氏の思想圏にはまったく不案内であった。強引に氏の思想圏に突入した様相であった。この突入はいちかばちかの賭けであったが、結果的にはたいへんよかったと思う。いまわたしが「たんに生きる」だけでなく、なんとかかんとか「よく生きる」という目標をもちながら生命を維持してられるのも、端的に言って、宇都宮先生（先生はわたしの大学院時代の恩師である）のおかげである。いまだから言えるのではあるが、レーニン風の言い方をすれば、わたしはすでに開いている扉を開けようとしていたようにも思える。

(71)

宇都宮氏はつぎのように述べておられる。

「親は自分の子に対する愛が、親子という自然の絆から生じ、その絆を維持していくための愛であるにもかかわらず、それを人間愛そのものの発露であると考え、人間に対する献身であると

考えるであろう。しかし子供が成長して親子関係以外のさまざまな役割関係のうちに身を置き、そして後者の関係のうちに自分の生活の重心を委ねるようになると、親は往々にして自分の愛が裏切られたかのように意識する。このことは、親の愛が実は人間に対する開いた愛ではなくて、親子の絆を維持するための閉じた愛であったことを物語っているのである。（『人間の間と倫理』、220頁；『倫理学入門』、192～193頁参照）

親子の情愛をめぐる「閉じた愛（感情愛）」と「開いた愛（理性愛）」の関係が議論の主題であるから、このような考えもなりたつのかも知れない。また著者の個人的体験もとうぜん投影されていることであろう。わたしの理解がたりないと言われれば、そのとおりであるかも知れないが、わたしには、子供が成長すると「親は往々にして自分の愛が裏切られたかのように意識する」とは、それほどあっさりとは言えないような気がするのである。もともと親子の関係はたいへん複雑である。親子の情愛は、純粹の「感情愛」でも、また純粹の「理性愛」でもない。宇都宮氏も「とは言え、われわれは日常この二つの愛をとくに区別して意識することはないであろう」（同上箇所）と指摘されている。親子の情愛は「感情愛」と「理性愛」の複合、融合、混在にほかならない。親はふつう、子供が「親子関係以外のさまざまな役割関係のうちに身を置き、そして後者の関係のうちに自分の生活の重心を委ねるようになる」ことを、すなわち子供の自立を喜ぶものであろう。親は、子供の自立に一抹の寂しさを感じるのもたしかであろうが、主要には、子供を育て終わったという安堵と解放の喜びを感じるものであろう。子供に「裏切られた」と思う親はまれなのではなかろうか。親は自分のいわば勝手に子供を生んだのであるから、子供を一人前にする責任がある。「親離れ」させる責任がある。教育を終わらせ、結婚させて、はじめて親はみずから「自由」に生んだ子供に「責任」をとる。子供の「親離れ」とは、親の「責任完遂」とうらおもての関係にあると言えるのである。「親離れ」するまでを「子育て」と言うのであるが、「子育て」は通例「神経質な重労働」ともよばれうる。それから解き放たれるのであるから、親は解放感にひたるのもとうぜんなのである。「親離れ」ののち、親も子供も、だからと言って、「感情愛」を失うとはきまっていない。ふつうは、「理性愛」の比率が「親離れ」まえよりも高まるではあろうか（むしろそうならないと「親離れ」していないことになる）、「感情愛」と「理性愛」の二つの愛のカタチは、テオリアではけっして処理できない仕方では、絶妙で精妙な弁証法的な一致をなすと言えよう。これとても、おのおのの家族関係や構成員によって、もちろんのこと偏差をみせるものであろう。テオリアの「意義と限界」を指摘する孔子やアリストテレスは「経験」を重視したひとである。テオリアの領域を扱う学問では「演繹」が重要であるが、プラクシスの分野を扱う学問では「帰納」を重視すべきであろう。それゆえ、倫理学の学問的方法は経験と帰納を第一としなければならない。「理想主義」はまちがいのなのである。

なお、子供の自立と親離れにかかわる話題に、ペルソナの代置可能性の問題がある。宇都宮氏は「役割自己は、それが非自立的・他律的であり、平均化の可能性を含むという点において、原理的に他者と代置可能な存在である」（『人間の間と倫理』、137頁；この主張は『倫理学入門』において変化しているように見受けられるので、綿密な比較検討が必要であると思われる）と書いておられる。しかしこれもテオリアどおりにはゆかないのであって、たしかに「原理的」にはそう言えるであろうということにすぎない。非自立的で他律的で平均的だから、ペルソナとしてのXさんも、ペルソナとしてのYさんも、ペルソナとしてのZさんも、ほぼおなじ「ひと」になってしまい、相互に互換可能になるという弁論は無根拠ではない。しかしもしそのような状態であっても、三人三様の「個性（自分らしさ）」は、厳密に言えば三人にとつての対私的な（für

mich)「個性(自分らしさ)」は、消されえないのである。それゆえ、非本来的役割人間は「代置可能」である、とは断定できない。「人間らしさ」だけが重要だと見なすとき、ペルソナの「原理的代置可能性」が視界に浮上するのであるが、「人間らしさ」と「自分らしさ」との総合という視野に立てば、ペルソナとしての人間にも「自分らしさ」を認めることができるであろう。親や伴侶や子供やが、原理的に「代置可能」であることには同意するが、かれらペルソナは「ペルソナ以上の或るもの」である。「理性愛(開いた愛)」にいたらない「感情愛(閉じた愛)」においてさえ、そのように言えるのである。それは、ペルソナにも「個性(コギト)」はあるからである。「感情愛」の貶下にはこのような認識錯誤と行為逸脱が結果する。「親と教師は選べない」と言われるし、「どんな親でも親は親」とも言われるが、ペルソナはそれほど容易には代置可能ではないのである。であればこそ、人間の「日常生活」＝人生は苦楽にみちているのである(生みの親より育ての親、と言われるが、子供は生みの親をおもいつづけるものである、なおヘーゲル『精神現象学』におけるアンティゴネとオイディプスにかんする叙述をみられたい)。付言すると、「日常」のほかに人間の生きるエレメントがあるのであろうかとい疑問がある。宇都宮氏が「原理的」と言われる所以である。哲学もまた「公式の導出」を眼目としており、「公式の応用問題への適用」は実際の思慮分別に委ねられるほかないのである(カントの『人間学』や『自然地理学』などを想起されたい；わかいころ学んだプラグマティズムの重要性をさいきん再認識している、いずれとりあげるつもりである)。

愛は、「感情愛」を基礎としながらも、「理性愛」にさらに進化させることが望ましい。われわれは「感情愛」の経験なり体験なりにもとづいてのみ、「理性愛」を理解し実行するはずである。たとえば「親らしい親」から「人間らしい親」になることは「自分らしさと人間らしさの統合」と言えるであろう。感情愛にしても理性愛にしても、どちらも愛であるからとうぜん共通面を含むであろう。宇都宮氏はつぎのように書いておられる。

「われわれが真にあるものを愛すると言えるのは、なにか他のもののためや他の目的のためではなく、まさにそのものためにそのものを愛する場合に限られるからである。」(『哲学の視座』, 11頁)

二つのカタチの愛に共通しているのは、(1) 無償性、(2) 自己目的性、のふたつである。わたしは、「感情愛(閉じた愛)」と「理性愛(開いた愛)」にかんするイエス、カント、ペルクソン、宇都宮氏の見解に基本的に賛成していることを、誤解されぬように、付言しておく。

(72)

年というものは容赦ないもののようで、あれもしたいこれもしたいと思っても、とうていすべてをできるはずもない。『実践哲学ノート』は宇都宮芳明氏の哲学・倫理学の研究を企図したものであり、おおくの「補論」をはさみながらも、その目的はつらぬいてきたつもりである。当初の計画は、「第一部『哲学の視座』」、「第二部『人間の間と倫理』」、そして「第三部『カントと神』」の三部構成であった。第一部の完遂さえあやしくなってきた。第二部と第三部は、「補論」のかたちでとりあげてゆくしかないと思う。人間はしょせん自分の才能にみあう生き方しかできない。これは、わたしの達観である。「なにをしたか」の実現形態がではなく、「なにがしたかったのか」の可能形態(こころざし)が、各自の人生の要所であろう。それはともあれ、三部構成の解体は、理論的体系性という点で難点があるのはたしかであるが、実践的体系性という点ではそれほど問

題はないものと思われる。われわれは神ではなく人間なのであるから。しかしわれわれは獣ではなく人間なのであるから。約束違反はいやなので、ひとこと約束履行の方法の変更についての弁解をさせていただいた。

(73)

さいきんはこれといった仕事もしていないのに、なぜかつかれる。わたしの「本質の終焉」を宣言したからなのかも知れない。これから5年分の『研究報告』投稿論文は仕上がっている。この5年でそのさき5年分の論文を書けば定年になる。わたしは（１）宇都宮芳明氏を別格として、どうしても（２）カント倫理学、（３）アリストテレス倫理学、（４）孔子道徳論だけは、実現形態にもたらしたいと望んでいる。そのほかにやりたいことも多くあるが、おそらくできないであろうと思う。それはそれで運命なのであるから、しかたのないことであろう。わたしは生きている呼吸のリズムにあわせて、哲学がしてみたい。ちかぢか、「論理篇（実現形態）」の第四作『哲学する姿勢への問い』をだすであろう。わたしの哲学は「マルクシズム」から「ヒューマニズム」へと形態変更したが、「哲学する姿勢」はおおよそ一貫していたように考えている。かつてわたしは「哲学（思想）にとって肝心要のことは、どのような哲学をもつか、ではなくて、哲学をどのようなもつか、つまり哲学のもちかたである」と記したことがある（『意識の哲学—ヘーゲルとマルクス—』[批評社]、15頁）。「哲学のもちかた」は「哲学する姿勢」とふかいつながりがあるであろう。

(74)

「論理篇」の第一作は『人間の尊厳と人間愛のメタフシカ』、その第二作は『尊厳愛と道徳的幸福のメタフシカ（第一篇）』、その第三作は『マルクスの人間的自然存在論』であり、それらに第四作『哲学する姿勢への問い』がつづく予定である。「歴史篇」にはそれとしての意義があり、「論理篇」にもそれとしての存在理由がある。わたしとしてもむだなものにちからをさく余裕はないのであるから、そのようなことは自明である。嚮後、「論理篇」として、（５）宇都宮芳明氏のカント論、（６）カント倫理学、（７）論語論、（８）アリストテレス倫理学、（９）パンセが実現すれば、想像いじょうに喜ばしい。ヘーゲルもやりなおしたいが、もはやそのような贅沢はしてられない。わたしは「中庸の哲学」にたどりついたのであるが、もはやそれにふかくかわることがらの探究に研究をしぼらざるをえないのである。わたしの考えている「中庸の哲学」はヒューマニズムの哲学的基礎である。「過度の哲学」はマルクシズムの哲学的基礎である。カント哲学がもういっぽうの「過度の哲学」である。ヒューマニズムはカントとマルクスの両極端の弁証法的統合（理性的存在者と自然的存在者の一致）として展望されてよいであろう。ヒューマニズムとは中庸と弁証法の本質にもとづく行動原理である。いうまでもなく、孔子はヒューマニストであったのである。

（続）

2003年9月

常呂河畔の仮寓