

哲学とは何か

大 滝 朝 春*

What is Philosophy?

Tomoharu OHTAKI*

序文

哲学とは何かという問いによって、哲学の定義が求められるべきではない。定義によってとらえるには、哲学はあまりにも多様である。あえて定義を試みたとしても、それはあまりにも漠然としていて、定義としての用に耐えないであろう。したがってこの論文において、何箇所かで哲学は云々であるという延べ方がなされるが、それは哲学を定義しているのではない。あくまで哲学について重要なところを指摘しているのである。「定義」(*ὀρισμός*, definitio)は「堺を定める」(*ὀρίξειν*, definire)に由来する。それぞれの分野にはそれぞれにふさわしい仕方による考察があり、そしてそれぞれにふさわしい仕方による意味規定があるとすれば、哲学の意味は哲学にふさわしい仕方によって、その枠が定められねばならないであろう。

哲学の多様性に対して、人は怪訝な思いにとらわれることが多いようである。時には不審の念すらうかがわれるほどである。言わく、哲学は学を標榜しているにもかかわらず、そこにはいかなるまとまりも統一もない。哲学はその性格、内容、方法の点で実に様々な異説が乱立している。哲学は二千数百年の長きにわたる活動にもかかわらず、一定の理説に向かう気配を見せていない。それどころかますます諸説が分裂する傾向を示している。哲学のすべてに通じるのは、ただ哲学という名前だけにすぎないのではないのか。哲学は歴史的にその研究課題を次々と科学によってうばわれていったが、このことは、哲学というもののそもそもの曖昧さを意味するのではないのか。またいずれは哲学は、しっかりとした専門諸学にとって代られて不必要となるのではないのか等々。哲学に対するこういった見解の多くは、別に間違っていない。カント以後に限定しても、おびただしい数の哲学が登場している。批判哲学、自我哲学、同一哲学、積極哲学、弁証法哲学、実証主義哲学、生の哲学、マルクス主義、実存哲学、プラグマティズム、現象学、構造主義、分析哲学、科学哲学、論理実証主義等々。このような多様な哲学を前にして、人々があのような不審の念にかられるのは確かに当然かもしれない。

しかし、哲学に対するあのような見解は、哲学の言わば外見上の一般的な印象を語っているに

*人文教室(Department of Liberal Arts and Sciences)

すぎない。哲学とは何であるのかを正しく理解するためには、そのような印象を超えて、哲学を哲学の現実[・]に即してとらえなければならない。そのためには、哲学をする人間というものを、彼が存在する世界に位置づけて、その現実の姿においてとらえなければならない。そして人間というものが、なぜ昔から、そして今なお哲学をするのかを、人間の生活に即して理解しなければならない。このように哲学のその現実[・]を深く掘り下げることによって、先の諸見解が指摘している一見して否定的な事実[・]が、決して通常の意味での否定的なものではなく、むしろ哲学の固有な在り方に即した様々な姿であることが見えてくるであろう。哲学を理解するためには、我々はこれらの否定的な姿をそのままとらえるのではなく、哲学の固有性に位置づけて受けとめねばならないのである。このようにして哲学の現実[・]を掘り下げることによって、哲学の意味、その枠がおのずと定められるはずである。

I. 哲学への問いの試み

哲学とは、哲学的運動の総称である。勿論、この語り方は循環している。しかしそれでいてこれは、哲学についての一つのふさわしい語り方である。それは単に、哲学はとらえにくいからという理由にのみよるものではない。むしろこの語り方の全体によって、哲学の真相がその具体的な在り方において表現されているからである。

哲学とは何かを知るためには、人はこの循環の輪の中に入らなければならない。ところで或る意味では、人間は常にすでにこの輪の中に入っているのである。なぜなら、人間はその存在において哲学的であり、従ってすべての人間は可能態としての哲学者なのであり、可能態としての哲学を生きているのだからである。しかし或る意味では、多くの人間はこの輪の中に入っていない。なぜなら彼らはまだ諸々の哲学を学んでいないのであり、現実態において哲学を遂行していないのであり、まだ現実態としての哲学者ではないのだからである。それゆえ人間は、哲学とは何であるのかを、或る意味では知っているのだが、或る意味では知らないのである。そして後者の意味で知るためには、形式的な定義によるのでは全く不十分なのであって、そうではなく、循環を前提としてその輪の中に実際に飛び込まねばならないのである。そのためには、たとえば、諸々の哲学書を読まねばならないのである。

哲学は多様な姿で現われる。しかし哲学[・]というものがあって、それが多様な姿をとって現われるのではない。哲学的運動において哲学は存在しないのである。この哲学的運動は、何らかの理念的領域における出来事ではない。それはこの現実の歴史的世界における出来事である。この現実の世界において、《哲学》という言葉は、指導理念という意味での典型的な概念として、典型的な機能を果たしている。しかしこの典型的な概念は、理念的世界における理念ではない。この概念自身も、現実の歴史的世界における哲学的運動においては、存在しないのである。このような事態により、哲学は何がその課題となるのか予測がつけがたい。ましてや、哲学の課題を何らかの理念から導出することはできない。哲学は時代とともに開拓されるのである。哲学の課題が超歴

史的に存在していて、哲学者がそのつどその中から自分の好みの課題を選び取るわけではないのである。またさらに、このような事態により、哲学的運動には何らかの目的論が存在する。それは言わば哲学の運命である。哲学の歴史に名を残す偉大な哲学者達は、この運命を他に抜き出して主体的に引き受け、そして独創的に完成することによって、逆にこの運命をも創出した人々である。

哲学的運動において哲学はありえないがゆえに、哲学とは何であるかを理解するためには、かつてどのようなものが哲学と呼ばれ、今日どのようなものが哲学と呼ばれているかを学ばなくてはならない。そこに見出されるのは哲学の多様性である。しかしそれはとりとめのない単なる多様性ではない。それはヴィットゲンシュタインが《家族的類似性》と呼ぶところの、独特のあり方でひとまとまりをなしている多様性である。それは、哲学的運動において、運命とその創造的実現との弁証法によって形成され、また形成されつつある多様性である。

哲学が自覚された姿で登場したのは、古代ギリシアにおいてであった。当時は学問がすべて哲学と呼ばれていた。「哲学」(φιλοσοφία)とはもともとは一般に「智の愛求」を意味した。その「智」(σοφία)とは、元来は技術的・実用的な意味のものであった。それが次第に実用的意味から解放され、深い智恵や学問的な知識へと洗練されていった。δόξαを克服してἐπιστήμηを追求するのが学問であり、それがσοφίαを愛する哲学だったのである。こうしてφιλοσοφίαという言葉が洗練されることにより、かつて実用性から離れて知を求めていた人々も、φιλοσοφίαの広い意味での先駆者とみなされることになる。アリストテレスは、「神話の愛好者」(φιλόμυθος)も或る意味では「智の愛求者・哲学者」(φιλόσοφος)であると言っている。¹⁾中世のキリスト教文化においては、哲学は哲学と神学に分かれる。すなわち、自然理性の光のもとに知られるものを対象とするのが哲学であり、啓示の光のもとに知られるものを対象とするのが「聖なる教え」としての神学である。また中世では広く世俗の学問が哲学と呼ばれていたようである。ただし、今日の我々は「中世哲学史」の中に、神学も含めて中世における思想全般を見出すのである。そして近代においては、さらにこの哲学が哲学と科学に分かれる。世俗の学問の中から、その実証的な研究分野が専門化し、個別的な科学として独立していくのである。またそのことによって、哲学はますます哲学として洗練されていくことになる。ただし、今日の我々は「近世哲学史」の中に、ガリレイやニュートン、ダーウィンといった科学者が紹介されているのを見出すのである。

このように《哲学》という概念は、古代ギリシアにおける出来事に由来するものであり、哲学はその語においても伝統的な発想においても、ヨーロッパ的である。しかし今日の我々は「中国哲学」、「インド哲学」、「イスラム哲学」といった表現も用いている。これらは、それぞれの文化圏における思想や学問、さらにはそれらを支えている強固な文化を広く総称する概念として用いられているようである。さらには日常生活においても、個々人の人生観や世界観、深い智恵、強い信念、また政治的に固い確信に支えられた一貫した姿勢などを表現する際に、しばしば哲学という言葉が用いられている。

このように、哲学は多様な姿で現われる。《哲学》という言葉は実に多様に語られている。それ

では、この多様性を貫く哲学の特徴をあげることはできないのだろうか。しかしすべての用例を一貫する特徴をさしても、それはあまりにも形式的な特徴であり、そのようなものを挙げて意味をなさないであろう。むしろ、すべてにあてはまらなくとも、哲学の特徴としてとりわけ重要と思われるものをいくつか記述する作業を試みる方が大切である。

まず、プラトンとアリストテレスは「驚異」(*θαυμάζειν*)が「智の愛求・哲学」の始まりである述べている。「なぜなら、まさにこの驚くことこそ智を愛求する者のころなのだから。つまり哲学の始まりはこれ以外の何ものでもないのだ。」²⁾「驚異することによって人間は、今日も、あの最初の場合も、智恵を愛求することを始めたのである。」³⁾人間の生活は、言ってみれば技術的である。それは合目的なシステムにおいて営まれる行為から成り立っている。何事につけても、何をどのように行なうかは周知のこととして人々の身についている。またそうでなければ、人々の生活も世の中も成り立ちえない。人間の生活は技術的な営みに内在的である。しかし時として、このような目的適合的な営みの調和的な遂行は、《驚き》によって中断される。その時、それまで自明であったことが自明でなくなる。問うに値しなかったことが、問わずには済まない問題として迫ってくる。《驚き》こそが哲学の始まりである。

またアリストテレスは、人が哲学をするのは何らかの有用性のためではないと述べている。「したがって彼らは無知から抜け出さんがために智を愛求したのであるから、明らかに彼らは、知らんがためにこうした認識を追求したのであって、なんらの効用のためにでもなかった。」⁴⁾ギリシア語で「智」の「愛求」を意味する哲学は、知を何かのために追求するのではなく、ただひたすら知らんがために愛求するのである。哲学は、この点で技術とは異なる。《驚き》によって合目的な有用性に内在的な生活が中断されることによって、哲学は始まるのだからである。実用性は、人間がこの宇宙の中で生きていく上で必要不可欠な条件である。哲学はこの実用性の制約からの解放なのである。

次に、西田幾多郎は哲学を、「哲學はあらゆる知識の最高統一であり、諸學の學である。」⁵⁾と定義している。そしてこの定義の意味をさらに次のように説明している。「それは、哲學はあらゆる知識の根柢を明らかにすることによつてそれを統一するものであるといふことである。」⁶⁾西田は当然ながら、特殊科学と哲学を区別している。しかし学問がすべて哲学であった時代においても、全体としての学問の知識を体系的に整理し、それを根底から統一しようとする情熱はあったのである。プラトンはイデアの追求をもって哲学の課題とし、しかも善のイデアをイデアのイデアと呼んでいた。アリストテレスは何度か学問分類を行なっており、そして「第一哲学」を提唱していた。また西田によると、先の定義には、理論的および認識論的規定だけでなく、実践的規定も含まれている。この点については、かつての多くの哲学者が一致している。デカルトの「哲学の樹」などがその顕著な例である。デカルトによると、諸学問の完全な認識を前提として、最高かつ完全な道徳が完成するのである。

西田はさらに、哲学が知識の最高統一を求める根柢を次のように説明している。「では何故我々の心はそのやうな最高統一を求めるのかと云へば、それは我々の心の根本的要求だからである。

我々の心は生きたものであり、自分自身で分化発展し、どこまでも統一を求めるものである。かかるものが心である。⁷⁾しかし「心の根本的要求」をもって根拠とするだけでは不十分である。哲学的考察においては、自我を含めて世界全体が問題となる。この点は、哲学と科学が分離した時代においても同様である。専門諸科学にとっては、もっぱらそれぞれの専門分野が問題となる。しかし哲学においては、《自我—世界》の全体が哲学的に問題となるのである。確かに哲学においても様々な特殊な課題が問われるが、しかしその背後には常に《自我—世界》の全体が地平としてひかえているものである。またそのことを自覚していない哲学者は、あるいはその特殊な課題を世界全体がおのずとかかわらざるをえないほどのきびしさまで問うことのできない哲学者は、あまり出来のよい哲学者とは言えないのである。このように哲学的考察においては、《自我—世界》の全体がかかわってくるがゆえに、その知識は、根底からの統一を求めるのである。事象の必然性としてそのように強いられるのである。また我々の心が根本的要求としてこの統一を求めるのも、人間の心というものが、《自我—世界》の全体にかかわるがゆえなのである。ただし伝統的には、哲学の名のもとに、思弁的な原理を根拠として知識の体系的合理化をいかめしくこじつける不毛な時代があったのも事実である。しかし哲学は、事象を記述することによって、おのずとそこに事柄の根本から人々を納得させる力のある統一が見出されるものでなければならない。そしてそれこそが学問なのである。

さらに哲学は、その人の人格に関わる、あるいはその人格に根ざしている。哲学的体験は全人格的体験である。そしてひたすら哲学のこの側面を重要視する哲学者が現われることもある。ストア主義やエピクロス主義は、理論知よりももっぱら実践を重んじて、徳や平静な心境の実践をもって真の哲学としている。しかし、確かに時にはこのような哲学者も現われるが、哲学は必ず実践でなければならないというものではない。そのような主張は、実践というものをあまりにも狭隘に、しかも外見にとらわれてとらえている。また哲学はその人の人格に関わるが、しかし人は哲学をすることによって人格者になるとは限らない。中には、哲学を研究することによってますます愚かになる人間もいるのである。プラトンは、哲学者は恒常不変のあり方を保つ存在と共に生きるので、人間に可能なかぎり神的で秩序ある人となると述べているが、⁸⁾残念ながらイデアは存在しないのでそれは不可能である。さらには、哲学によって人間は真に幸福に生きるといった主張もしばしば見られるが、人格の問題と同様、そう単純ではないであろう。

哲学とは基本的にこのような特徴がみられる学である。以上をもって、哲学とはどのような学であるのかが示唆されたものとしよう。ところでこの予備的な考察において、哲学のある意味での必然性が予示されてはいないであろうか。すなわち、哲学的運動において哲学はありえないのであるが、しかしそれは人類の歴史上の偶然の出来事ではないのである。ただしこの必然性を、何らかの原理から導出することはできない。この必然性を事柄に即してとらえるためには、まず人間というものをその存在の固有性において理解する必要がある。その成果に基づいて、学問としての哲学の意味をいっそう際立たせることができるであろう。そしてさらに、哲学を人間存在に本質的に根ざした出来事としてとらえ、人間を哲学的存在として解明することができるであろう。

II 人間存在の固有性

a) 不自然な存在としての人間

人間は世界の中に棲む動物である。人間は神や天使とは異なり、自然の中で生きねばならない。人間は自然の一部である。しかし人間は、もはや自然な在り方で生きることのできない動物である。人間において、本能と習性はほとんど壊れてしまっている。人間は他の動物とは異なり、不自然な存在である。このように、人間は自然の一部でありながらも、しかも不自然な存在である。人間は全く固有の存在なのである。

人間の本質は労働である。自然の一部である人間は、神や天使とは異なり、労働しなければ存在することが出来ない。しかし人間は不自然な存在である。その労働は、他の動物の営みとは異なり、不自然な営みである。他の動物達は労働しているわけではない。彼らはそれぞれの種に固有の本能と習性に従って、巢を作ったりエサを集めたりしているだけである。その営みは自然への適応である。その意味で動物は、自然界と融合したあり方で生きている。ところが不自然な存在である人間は、自然の一部でありつつも、自然から遊離したあり方で生きている抽象的な存在である。従って、ある意味では人間も自然に適応して生きているのであるが、その内実は動物のそれとは根本的に異なっている。人間は世界全体を対象化することができる。そして労働とは、人間が、本能に従ってではなく知性によって、自分達の立てた計画に沿って、環境を自分達に都合のよいように作り変える営みである。それゆえ労働は、文化現象である。同様に、衣・食・住・性も自然な営みではなく、不自然な文化現象である。学問や芸術のような言わゆる《精神》に関わる事象は、他の動物には見られない人間に独特のものであるがゆえに文化現象であり、それに対して《肉体》に関わる事からは、動物的な次元のものであるがゆえに自然な現象であるとみなすならば、それは誤った人間観に基づく錯誤である。人間においては、もはや純粹に自然な現象などありえない。また、これらはその根本においては自然な現象なのであるが、人間的意味が加わって文化現象となっている、というのではない。これらを自然な現象と見る人々は、文化現象から抽象的に諸契機を取り出して、自然な現象として組み立てているだけなのである。

また自然の一部として自然の中で生きねばならない人間は、欲望をもっているが、この欲望も不自然な欲望としての文化現象である。他の動物においては、欲望は自然からはみ出ることがない。その対象の種類と量は、それぞれの種において自然本性的に定まっている。しかし人間は、本能がほとんど壊れてしまっているため、この枠を失ってしまっている。したがって人間は、何を、どれだけ欲しがるか、不定である。つまり人間の欲望は無限である。人間は、現実問題としてかなうべくもないことどもについては淡泊であっても、ひとたびその可能性が開けてくると、欲望の奴隷と化すものである。また文明社会は、様々な新たな種類の欲望の対象を生み出す社会である。歴史的にも、文明の発端は農耕に遡るが、人間の欲望が露骨な姿をとるようになったのは、人々が狩猟生活から農耕生活に移って財産ができるようになってからであろう。ただし人間

は単にこのような不自然な欲望にかられたあり方にとどまるものではない。人間は自己自身をも対象化する。人間にはこのような自己をもってそのままよしとすることのできないところがある。すなわち人間には、《聖》と《けがれ》の意識がある。また人間は時にはその不自然さへの嫌悪のあまり、「自然に帰れ！」などと叫んだりもするものである。これも、他の動物には見られない、人間に固有の不自然な文化現象である。

しばしば人間の欲望のあらわな行為や残酷な行為に対して、「獣のように」とか「狼のように」といった表現がなされるが、これは実は不適切な表現である。なぜなら、人間のこうした行為は知性によって媒介された人間のみにも特有のものであって、これらと類似しているとみなされる動物の行為はこれらとは本質的に異なるからである。人間は社会の中で、欲望や感情をコントロールしながら社会秩序にかなった生活を維持しているが、何かの事情で良識を無視する行動に出る時、その行為が欲望や感情にストレートに従う動物の行為とオーバーラップして見えるのであろう。しかしたとえば人間が残酷な行為に走るのは、多くの場合、何らかの理念にかられているものである。つまり、ある理念のもとでは、ある人間達が許せないもおとして見えてくるために、彼らに対して、信じられないような残酷なことをなすのである。また雄が雌に襲いかかるのは人間だけである。狼やライオンの雄が雌に襲いかかって強姦するということがありえない。なぜなら、それは自然からはみ出た行為だからである。

人間の本質が労働であることと等根源的に、人間はその存在において社会的である。労働は、その根源において社会的協業だからである。等根源的に、不自然な営みとしての労働が始まったのであり、人間社会が成立したのであり、人間は人間に成ったのである。その営みがますます労働となるのと等根源的に、その社会はますます人間の社会となったのであり、人間はますます人間となったのである。したがって人間の社会は、蟻や蜂の社会とは異なり、不自然な社会である。

人間が社会的存在であるとは、単に人間が社会の中で生活し、諸々の活動を営んでいるということの意味しているのではない。この存在規定におい問題となっているのはむしろ、そのような存在的事実のその存在論的根拠である。人間はその存在において社会的なのである。ボーヴォワールは言う、女は女に生まれるのではない、女は女に作られるのである、と。すなわち、幼い頃から家庭や社会によってしつけられることによって、女は女にさせられるというわけである。しかし、男も同様であろう。男は男に生まれるのではない、男は男に作られるのである。しかしこれでもまだ不十分である。さらに言わねばならない。人間は人間に生まれるのではない、人間は人間に作られるのである。というのも、人間は本能によっておのずから人間へと成長することのできない欠陥動物だからである。狼の子は、放っておいても一人前の狼になる。カラスの子はカラスに、ゴキブリの子はゴキブリになる。しかし不自然な動物である人間は、人間社会という不自然な社会の中で育てられ、しつけられなければ、人間という不自然な存在となることができない。それはたとえば、インドで発見された狼に育てられた少女の例からもわかるであろう。彼女は確かに生物学上は人間であるが、その心は獣の心であり、その欲望は獣の欲望であり、その感情は獣の感情である。人間社会で育てられなかったがためである。人間は、人間社会において、

人間としてしつけられ、教育され、言わば人間としての訓練を受けなければ、人間にはなれない。親が、世の人々が、有無を言わずに寄ってたかって、子供を人間へとたたきあげるのである。またそうしなければ、子供は人間になれないのである。以上のような意味において、人間は社会的な存在なのである。したがって、まず人間が存在していて、彼らが集まって契約等々によって社会を形成しているわけではない。人間の存在には、社会的であるということが、その存在契機として含まれているのである。

丸山圭三郎氏は、不自然な存在としての人間を、言葉の側面からとらえている。丸山氏は西欧思想に見い出される人間観を、3種類に分ける。⁹⁾一つは人間至上主義であり、人間を神の似姿としてとらえるキリスト教や、進化の頂点としてとらえるダーウィニズムの人間観がそれである。一つは、これとは逆の否定的人間観であり、人間が専門的器官をもたない欠陥動物であることを指摘するカントやヘルダー、腐敗墮落した動物と考えるルソーなどの人間観がそれである。そしてもう一つは、ヒトと動物の共通性、連続性を安易に強調する人間至上主義打破の人間観である。そして人間至上主義に見られるのは「ヒト＝動物＋ α 」という図式で表わされる人間文化礼讃論であり、否定的人間観に見られるのは「ヒト＝動物－ α 」とみなす人間文化否定論である。¹⁰⁾これらに対して丸山氏は、「ヒト＝動物＋(－ α)」という図式を提唱する。¹¹⁾(+)で表わされているのは「過剰としての文化」、すなわち文化という不自然なものの登場であり、(－)で表わされているのは、その結果としての人間世界に見られる否定的現象である。そして丸山氏によると、この過剰としての文化の発端は言葉の所有にある。「〈言分け構造〉は〈身分け構造〉が破綻したために創り出されたのではなく、非自然的〈言分け構造〉が出現したために、自然の本能の歯車が狂い出し、徐々に〈身分け構造〉の破綻をきたしめたのである。¹²⁾」〈言分け構造〉とは、言葉による世界分節であり、〈身分け構造〉とは、動物における身体による世界分節である。つまり人間は、身体によって世界を分節化し、構造化する能力を失ったので、それを補うために言葉によって構造化するようになったのではなく、言葉という不自然なものを手にしたために本能が破綻し、身体によって世界を分節化することができなくなったのである。そして言葉を所有することによって自然からはみ出した人間世界は、様々な不自然な現象に満ちた文化の世界である。丸山氏は、人間の不自然な欲望^{デジール}を、動物の自然に即した欲求^{ゾフン}から区別している。「ヒトはランゲージュをもつために時間・空間において身体の生物学的限界をはみ出す思考が可能になり、記憶による過去をもち、予見・計画に基づいて未来の行動をイメージすることが可能となって欲望^{デジール}が生れた。如何なる欲望か。それは自然のプログラムを超える欲望である。」¹³⁾

先にあげた3種類の人間観を念頭におきつつ、全体を整理すると次のようになる。人間はランゲージュを所有するホモ・ロクエンスである。その世界は言分け構造の世界である。そしてこのことによって人間は、自然からはみ出た文化を形成するホモ・サピエンス、ホモ・ファベルとなった。またそれと同時に、人間は本能と身分け構造の破綻した欠陥動物となり、文化としての不自然な人間社会は、様々な病的な現象が見られる世界となった。¹⁴⁾このような事態の全体を理解することなく、人間至上主義者は、ホモ・サピエンス、ホモ・ファベルとしての人間にのみ注目し

て、それを一方的に賛美しているにすぎない。これに対して否定的人間観は、人間が欠陥動物であることや、人間社会に見られる病的な姿にのみ注目して嘆いているにすぎない。ヒトと動物の連続性を主張する第3の立場が、人間についての全くの無理解に基づいていることは、この事態全体から明らかであろう。

人間も他の動物と同様に自然の中で生きねばならない以上、その様々な制約からぬけ出ることができない。その限りでは確かに、人間と動物の間に連続性は認められる。しかしその故をもって人間は動物を同じであると主張するのは誤りである。なぜなら人間は、その営み文化現象であるがゆえに、動物との非連続性において、その連続性を引き受けているのだからである。従ってさらに、人間も確かに自然に適応して生きているのだが、その内実は動物とは根本的に異なるのである。従ってまた、人間と動物の違いの問題、人間の種差の問題も、これまでの考察に沿って検討されねばならない。この問題をめぐって、火、道具、言葉等々をとりあげてそのいずれであるかを論争しても無意味である。またこれらのいずれについてもそれに該当するものが動物にも観察されるという事実をあげて反論するのも、同様に無意味なのである。

b) 人間社会と人間

人間の社会には社会一般なるものは存在しない。存在するのは常にあれこれの特徴をもった特定の社会である。つまりそれは、それぞれの伝統、習慣、習俗、宗教、学問、芸術、諸規範、政治体制、社会制度や組織等々から成る特定の社会である。そして人間は人間社会の中で育てられて人間に成るということは、このような特定の社会の中で育てられて人間に成るということである。つまり幼児は、その社会の習慣や常識などをたたき込まれることによって、言わばその社会の集約として、初めて人間に成りうるのである。そして人間にとって、これとは別の仕方人間に成るということは、アприオリに不可能なのである。マルクスは人間を、このような意味において、社会の「総体性」(Totalität)¹⁵⁾としてとらえている。そして「人間性」(das menschliche Wesen)というものを、社会的諸関係の「総体」(ensemble)¹⁶⁾と呼んでいる。

このように人間は、本能を失った不自然な動物であり、その社会は、文化現象としての不自然な社会である。それぞれの社会には、生活様式や行動様式を含めた様々な習慣が見られる。習慣は動物の習性とは本質的に異なる。動物の習性は、それぞれの種において自然本性的に一定であるのに対して、人間の習慣は、それぞれの文化圏と時代において多様である。習慣は歴史的社会的な産物として受け継がれ、そして新たに形成されていくものである。習慣は、その社会の一種の常識である。そして習慣は、それぞれの姿においては確かに多様であり、しかしかたでなければならぬ必然性はなく、その意味で偶然である。しかし人間および人間社会にとって習慣の存在は、単なる付け足しの出来事ではない。習慣は人間および人間社会にとってアприオリである。したがって幼児が一人前の人間に成長することによって、その社会の習慣を身につけることそのことは、本質的なのである。

また人間の社会においては、宗教上の定め、道徳、法律、規則、掟といった様々な規範が働いている。規範もまた、動物の社会の自然本性的な本能による定めとは異なり、不自然な文化形成体である。子供は様々な規範をしつけられることによって、まともな人間になるのである。ところでしかし、規範が自然本性的な定めでないのであれば、その根拠はどうなるのであろうか。それぞれの時代に、それぞれの社会に、人々が守らなければならないそれぞれの規範が存在している。それらの規範は、究極的には何をもって理由づけられ、根拠づけられ、正当化され、あるいは否定されるのであろうか。しかしまずもって確認しなければならないのは、規範に絶対的根拠があるのか否かという問題とは無関係に、人間社会において規範はアプリアリであるということである。なぜなら人間は社会的存在であり、そして不自然な人間社会は規範なしには存在しえないからである。アリストテレスも主張するように、人間は法をもって完成されることにより最も高貴な動物であり、法なしには最も粗野な動物である。¹⁷⁾これは人間不信でもペシズムでもない。人間はそれほど出来の良い動物ではないという現実をしっかりと見ているのである。

恐らく、規範の絶対的根拠は存在しないであろう。規範を「自然法」(lex naturalis)などによって根拠づけることはできないであろう。しかし規範の成立や改訂等を説明するためには、さしあたってはプラグマティックな根拠をあげることができる。その場合、規範は、人々のできるだけ多くの要求、欲望、社会全体の便宜、実用性と有用性等を満ちし、人々の安定した生活と社会の秩序を維持するのに役立つ手段として、意味があることになる。これは確かに規範の重要な働きである。しかし規範がこのような機能に尽きるほど、問題は単純でない。規範には、その手段としての価値に尽きない、その独自の価値があるからである。それは、人間としての尊厳、人間社会としての尊厳にかかわる価値である。犬や猫とは異なり、人間には《恥じ》や《誇り》というものがあるからである。しかしいずれにせよ、規範をただ一つの、あるいはわずかの原理によって完全に根拠づけようとするところに、問題がある。それはしばしば強引な合理化でしかない。規範は、人々による単なる恣意の産物でもなければ、絶対的合理的根拠の産物でもないはずである。

同様に、人間社会の国家形態、政治体制、様々な制度や組織も、蟻や蜂の社会とは異なり、歴史的な文化形成体である。人々は歴史的、伝統的産物としてそれらを受け継ぎ、必要に応じて作り変え、時には革命などによって新たに建設したりしているのである。ところで、人類の歴史は政治体制や国家形態などが様々に移り変わりながら現在にいたっているわけであるが、そこには一定の流れが認められる。そこには或る目的論が見られる。王制から貴族制、そして民主制へのこの移り変わりは、恐らく偶然ではなく、人類の歴史における何らかの意味での必然の展開であろう。しかしこの展開をもって、本当の人間社会が徐々に実現されつつある、人類はそこに向かって一步一步と近づいていると考えるならば、それは間違いである。なぜなら、本当の人間社会はありえないからである。蟻には蟻の社会が、蜂には蜂の社会が、自然本性的に定まっている。しかし自然本性的に定まっている人間社会というものはいないからである。従って、未開民族の野蛮な社会形態よりも近代西欧民主主義の社会の方が、本当の人間社会によりいっそう近づい

ているということにはならない。文明人にとっては、様々な理由から、民主主義社会の方が好ましいということなのである。

自由、平等、人道、人権等々は、その根本においては、決して人間が生まれつきもっている観念でも権利でもない。これらは、人類の歴史上のある時代において、人々によって主張されたのであり、確立されたのである。それゆえ、人間は、生まれつき自由にして平等であらねばならないのであり、人権は守られねばならないのである。これらの観念の登場は、歴史的な出来事なのである。しかも恐らくそれは偶然ではなく、様々な理由から、人類にとっての或る意味での必然的な出来事なのである。これに対してたとえば、人間はすべて同じ人間であるが故に平等である、という主張がなされるとするならば、それは稚拙な詭弁である。すべての人間が人間という同じ種に属しているという前提からは、平等であるという結論は出てこないからである。さらに付け加えるならば、人権、平等、自由等々と言っても、それらだけでは単なるスローガンにすぎないということを忘れてはならない。何を以て人権と呼び、何を以て平等、自由等々と呼ぶのか、その真の内実が超歴史的に定まっているわけではない。人権等のアイデアは存在しないのである。またデカルトはその『方法序説』を、「良識(bon sens)はこの世のものでもっとも公平に配分されているものである」と書き出している。「良識」が人間社会における生活と教育の産物であることに気がついていないのである。

さらに、人間が自然の一部でありながら不自然な存在であるがゆえに、人間にとって教育はア・プリオリである。人間は本能と習性を失った不自然な動物であるがゆえに、人間社会において育てられ、教育されなければ人間にはなれない。人間は社会の礼儀や作法や常識、良識をしつけられ、様々な知識を与えられて、まともな人間となるのである。ところで教育内容や教育方針は、国や文化圏や時代によって異なるが、それらが相対立する場合がしばしばある。また人間を人間として育てるにはどのような教育が教育としてふさわしいか、といった問題が議論されたりもする。かたよった教育や間違った教育が批判されたりもする。人間社会においては、このような論争は絶えることはないであろう。しかしいずれにせよ、生まれた子供は社会の中で育てられて人間となるということ、しかも社会とは常に特定の社会であるということ、このことは人間にとってのア・プリオリな原則である。生まれた赤子は、自分を育ててくれる社会や教育内容を選択することはできないのである。

ところで、人間は特定の人間社会において育てられ、教育され、その社会の習慣や規範をたたき込まれて人間となり、その社会の中で生きていくということは、それは人間の自由を否定する決定論を意味するのではないだろうか。この疑問は構造主義に対して出される問題でもある。しかし人間は、社会に内在的であるだけでなく、超越的でもある。つまり人間は、自分が生まれ育った社会に対して批判的となりうる存在である。また人間の社会は、歴史的に移り変わる社会であることも忘れてはならない。これに対してしかし、どこかの閉ざされた未開の地の原住民として異文化と接触することなく一生を送る人間や、長い独裁政治のもとで徹底した情報管理の中で一生を送る人間は、その社会を客観的に検討することすらできないではないか、という反論が

出されるかもしれない。そのような場合は、確かにほとんど決定論的である。しかしそれは、事実上そうであるということなのである。人間および人間社会は、多くの場合、事実上は決定論的であるが、しかし原理的には非決定論的である。人間の社会は、蟻や蜂の社会とは根本的に異なるものだからである。

また人間とは、人間の意識をもった人間である。人間の意識は、幼児が人間社会の中で育てられ、何らかの言葉を習得することによって成立する。言葉とは、人間の言葉、すなわち分節言語である。人間の意識とは、分節言語を習得した意識である。それは概念や観念をもって思考する意識である。それは普遍的思考や抽象的思考の可能な、世界および自己自身を対象化する意識である。その世界は、言葉をもって分節化された世界である。それゆえそれは不自然な世界である。他の動物の世界は、自然本性的にその種に固有の世界である。ゴキブリにはゴキブリの世界が、自然本性的な仕方でも分節化された世界として定まっている。しかし不自然な動物である人間は、種に固有な自然本性的な世界という枠を失ってしまっている。その世界は、分節言語によって分節化された世界であり、その意味で不自然な世界である。そして人間には、その種に固有な世界という枠がないために、科学が可能なのである。人間の世界が、ゴキブリの世界のように自然本性的に定まっているならば、科学が登場する余地はないことになる。科学は、種に固有な世界分節を失っている人間が、その制約から解放された立場で自然界を分節化しようとする、不自然な営みなのである。

さらには、言わゆる《理性》についても、人間のこのような固有性に遡ってとらえる必要がある。《理性》という概念は、最近ではあまり用をなさなくなっている。人間の非理性的な側面が強調されるためでもあろう。またこの概念自身が曖昧になっているためでもあろう。しかし人間を理性的な動物としてとらえる伝統的な人間観は誤ってはいない。ただし、《理性》と呼ばれているもののその可能性の根拠を問わなければ、哲学的には全く不十分である。言わゆる《理性》は、人間の社会生活の成果である。生まれた子供は決して《理性》をたずさえてはいない。それは理性的人間の可能態にすぎない。人間は、人間社会において人々と生活をともにすることによって、人間として形成されるとともに、《理性》が形成されるのである。ただし、生まれた子供に自然本性的に、すなわち生物学的に、理性の可能性に相当するものが存在しているのか否かは、問題となるべきところである。

以上が、自然の一部でありながら不自然な存在である人間、その社会、その世界の固有性と諸特性である。¹⁸⁾他の動物がもつばらその種に固有の本性に内在的であるのに対して、人間は、それぞれの社会、習慣や伝統に内在的にして超越的である。個々人と逆説的な相互依存関係にあるのが人間社会である。個人は社会の中で育てられて人間となり、社会生活を営むものであり、また社会は、それらの個人から成り立っている社会である。しかし蟻や蜂の社会とは異なり、人間社会においては、個は全体の単なる部分ではない。個人は、自然本性的に定まっている役割を、全体の中で果たしているわけではない。時として個人は、社会にはむかうのである。人間は、既存の社会、その習慣や教育や考え方等々に依拠しつつも、それを超えるものである。個人と社会

が調和を保ちつつも、矛盾と不調和の緊張関係においてあるのが、人間社会である。そして社会もまた既存の枠を超えていくものである。ただし、人間は時として、普遍的な人間性を追求したりもする。人間らしきとは何かを考察したりもする。それもまた歴史的な出来事である。しかしこのように述べることによって、人間の尊厳や価値が否定されることになるのだろうか。そうではあるまい。

人間および人間社会は内在的にして超越的であるがゆえに、その存在において歴史的である。ただし世の中は、時とともにデタラメに移り変わるものではない。そこには、様々な要因が働きあってできあがっている大まかな流れがある。それは、それぞれの社会の、国家の、そして人類の運命である。社会が全く移り変わらなければ、それは歴史的ではない。また全く盲目的恣意的に変化しても、歴史的ではない。また生物界を支配する法則に従って変化したとしても、歴史的ではない。そして、人間および人間社会について述べられてきたこれら様々な固有性は、どこかの天体に住んでいる異星人にもあてはまるはずである。なぜなら、彼らもわれわれ人類と同様に、自然の一部でありながら不自然な存在なのだからである。彼らが人類よりも知能が高く、科学が発達しているとしても、そのことによって、不自然な仕方でのこの宇宙のなかで生きていかなばならないという制約が克服されることはないからである。付け加えるなら、彼らも恐らく、歌を歌ったり、踊ったり、幸福を願ったりしていることであろう。その社会には病的な諸現象が見られることであろう。

c) 人間と出会い

人間は超越的である。人間は自己自身を、また環境や世界を客観化する。人間は自己を超えて、どこまでも自己に成るところのものである。しかし自己が自己を超えるには、自己に自己が与えられていなければならない。すなわちまず自己が存在していなければならない。人間は人間社会において育てられて、人間となる。人間にとって自己が存在するとはこのことを言うのである。しかし、この説明は、自己が存在することを前提として、そのなりゆきを語っているにすぎない。人間にとって自己が存在するという事実は、それ自身が自己にとっての前提である。なぜなら、まず自己が存在していて、その自己が或る人間社会において育てられたのではないからである。そこで、自己自身が問題となる人間にとって、自己の存在は全く特有の事実としてかかわってくることになる。

人間は、気がついたら、この世界の中で、しかじかの人間として生きていたのである。すなわちあの時代ではなくこの時代に、あの国ではなくこの国で、これこれの両親の子として、男としてあるいは女として、しかじかの境遇のもとで、しかじかの性格と能力の人間等々としてである。なぜ私は、縄文時代ではなく20世紀に生まれたのか、なぜロシア人ではなく日本人に生まれたのか、なぜこの人が私の父親でなければならなかったのか、なぜもっと裕福な家庭に生まれなかったのか、あるいはさらに言えば、なぜ私はゴキブリではなく人間に生まれたのか等々といったこ

とは、何としても説明することはできない。私がこのような人間であるという事実は、それを前提として様々な可能性が想定されるところの、原-事実なのである。私がかじかかの人間であらねばならない必然性がない限りにおいては、この事実は確かに偶然である。しかしこの事実に基づいて様々な偶然を想定することができ、様々な偶然が生じているのであるから、この事実は単なる偶然としてとられるのに先立って、まずもって原-事実である。したがって、まず様々な可能性が私に用意されていて、幸か不幸か、その中の一つを実現する人間として私は生まれた、といったとらえ方は成り立たない。なぜなら、この私がまずどこかに存在していて、それがたまたましかじかかの人間としてこの世界に登場したわけではないからである。

人間は、気がついたら、この世界の中で、しかじかかの人間として生きていたのである。それは本人のなせる業^{わざ}ではない。また他の誰のなせるわざでもない。確かに両親がその人間を生んだわけではあるが、その両親の子として、他の子ではなくまさにその子をあてがったのは、その両親ではないからである。したがって、私が存在するというこの原-事実は、何かに還元することも、何かによって根拠づけることもできない。それはそれとして受け取るしかない事実である。それをそれとして受け取るしかなく、いかようにしてもそれをそれ以外の何かに還元することのできない現象を《出会い》と呼ぶとするなら、私の存在は《出会い》である。私は私に《出会う》のである。しかし、何かに還元することのできない事実は、この原-事実に限らない。人生における様々な《出会い》を、その周囲の環境と事情によって説明しようとしても、そこには限界がある。なぜなら、究極的には、《出会い》は《出会う》ことによってしか、《出会い》たりえないからである。

一冊の書物との出会い、深い思想との出会い、並々ならぬ人物との出会い、当人にとって重要な意味をもつ出来事との出会い、大切な仕事との出会い等々、人は人生において様々な出会いを体験する。出会いの最大の特徴は、予め計ることができないところにある。なぜなら、その人や人々のあらゆる予測や想定を出しぬいて、突如として体験されるのが出会いだからである。出会いは炸裂する(durchbrechen)。それは突然である。しかし突然はなぜ突然なのだろうか。何かが一瞬に起こったり出現したりしても、それだけでは突然たりえない。家のかげから犬がとび出しても、その時点にとび出すことが予めわかっていたら、それは突然ではない。予期と可能性の網に入っていなかったことが一気に生じる場合に、それは突然なのである。出会いは、可能性の予期を出しぬいて、予想外のものが登場するがゆえに出会いなのであり、したがってそれは突然なのである。

事物や人物がある人と空間的に接近しても、そこに出会いが生じるとは限らない。¹⁹⁾むしろほとんどの場合は、彼はそれらとすれちがっているにすぎない。書店に入ってある本のそばを通りすぎても、その本が目にとまるとは限らない。目にとまったとしても、その本を手にとるとは限らない。手にとったとしても、開いて読むとは限らない。開いて読んだとしても、深い感銘を受けるとは限らない。ある人にある事物が空間的に接近しても、その事物が彼にとって並々ならぬ深い意味をもたない限りは、出会いは生じないのである。では、この両要因が満たされるように

誰かが計算して出会いの場を設定するならば、出会いを人為的に創出することができるであろうか。ある程度はできるであろう。しかしある程度にすぎない。大きな出会いには、そのような人為的な設定において前提されている予期を出しぬいているところがあるはずだからである。出会いはそのつど一回限りの出来事であり、究極的には、出会うことによってしか出会いたりえないのである。したがって、出会いを心理学のような学問が科学的に解明し尽くすことはできない。ある程度の説明はできるが、それは諸々の法則をもって、起こってしまった出会いを事後に説明するか、起こるであろうと予想される出会いの可能性を示唆しうるかにすぎない。また出会いは、必ずしも空間的接近において起こるとは限らない。人はしばしば、何かと、誰かと離れることによって、その自分にとっての重要性に気がつく。人はしばしば、別れることによって出会うものである。

出会いは、さらにその具体的な姿でとらえるならば、多様な層の構造をなして生起している。ある本の傍を通り過ぎるのも、その本を手取るのも、或る意味では、出会いである。ただ、その本から感銘を受けるという出会いが生じていないだけなのである。出会いは、低次の層から高次の層にいたる複雑な層をなして、全体として、そのつど常に沈黙のうちに実現されつつある。ただ出会いが出会いとして、顕在的な姿で登場するのがまれなのである。我々が出会いと呼んでいるのは、顕在的に体験される高次の出会いである。そして、最も低次の出会いは、私が私としてこの世界に存在していることである。私は主体としての私であり、それゆえ私が存在する限り、私は《自我—世界》の全体と関わっているのであり、すなわちこれが最も低次の出会いである。またこの全体としての出会いは、その内部で複雑に関係しあっている。つまり、最も低次のものを含めて、様々な低次段階の沈黙の出会いの積み重ねにおいて、より高次の出会いのための、したがってさらには顕在的な出会いのための、下地が準備される。また逆に、この顕在的な出会いの体験は、当然のことながら低次の諸段階の出会いに作用し、したがって最も低次の出会いもその影響を受け、私が私に関わる係わり方、私が世界に関わる係わり方は変化をこうむることになる。

出会いをこのようにその総体の姿で理解し、人間というものを世界に位置づけてとらえるならば、具体的に何らかの事物や人物と遭遇したわけではないにもかかわらず、突然にして心境の変化が起こるとか、世界が全く別様に見えてくるとか、一種の回心や悟りの境地に立たされるといった出来事も、さほど不可解なものではないことがわかるであろう。これらは確かに神秘的な印象を与える体験ではあるが、しかし現実から浮き上がった全くの盲目的な出来事ではない。このような体験も出会いである。それは総体としての《自我—世界》との深い出会いである。人間が現実の世界において生活し、様々な活動を営む過程で体験される特異な出会いである。

出会いについてのこれまでの考察において、原-事実としての出会いを含めて、様々な潜在的、顕在的な出会いの内実が明らかとなった。そこで次に、出会いをさらにその総体としての具体的・現実的な姿でとらえるために、出会いについての次のような5つのテーゼを挙げることにしよう。

- I 私が存在するとは、私が私に出会うことである。
- II 私が存在するとは、私が世界に出会うことである。
- III 私が私に出会うことと、私が世界に出会うこととは、等根源的である。
- IV 私は、私に、したがってまた世界に出会うことによって、私に成る。
- V 私は、私と、したがってまた世界と深く出会う時、驚く。

最初のテーゼによって、まず、私の存在の原-事実が述べられている。それは、それからすべてが始まる事実である。したがって、《私》がまず存在していて、その《私》が《私》と出会うのではない。この原-事実としての出会い体験については、体験の主体としての私を、それが関わる私に先立って立てることができない。またこの出会い体験については、その時間的位置を定めることができない。ただしそれは単に、それがいつのことであったのかを想い出すのが困難である、といった問題なのではない。この体験は、そのような試み自身が無意味な体験なのである。次に、このテーゼによってさらに、私の人生全体が述べられている。なぜなら、自我とは、自我自身に関わる存在であり、その意味で、私が存在する限り、私は私と出会っているのだからである。私が自己自身を対象化して、自分自身について深く考えるとといった体験は、自我との自覚的な関わり方における、自覚的・主題的な出会いの出来事である。そしてあの原-事実も、人生体験のある時点において、自覚的・主題的に確認される他のない事実なのである。

第2のテーゼによって、まず、私がしかしかの世界に存在しているという、原-事実が述べられている。したがって、《私》がまず存在していて、その《私》が世界と出会うのではない。この原-事実としての出会い体験においては、体験の主体としての《私》を、世界との出会いに先立って立てることができない。また先ほどと同様に、この出会い体験については、その時間的位置を定めることができない。次に、このテーゼによってさらに、私の人生全体が述べられている。なぜなら、私の人生とは、原-事実を基盤として開かれている私の人生の可能性なのであり、その意味で、私が存在する限り、私は出会っているのだからである。私がおかしく、あるいは誰かと出会うという体験は、何かと、あるいは誰かととの顕在的な関わり方による顕在的・自覚的な出会いの出来事である。そしてこのような出来事としての出会いの可能性は、原-事実とそれに基づく諸々の潜在のおよび顕在的な出会いの積み重ねによって、用意されているのである。

第3のテーゼによって、まず、原-事実における私の存在とその世界の存在との等根源性が述べられている。なぜなら、私とは、ある世界における私なのだからである。したがって、私が私に出会うということが、すなわち私が世界に出会うということなのであり、この総体が原-事実なのである。そしてこのテーゼによってさらに、私の人生全体が述べられている。すなわち、私は人生において何かと、あるいは誰かと出会うことによって、私は、私自身と深く関わるのであり、私が生きている世界と深く関わるのである。つまり私は私と深く出会うのであり、世界と深く出会うのである。私が世界と深く出会う時、私はその出会っている私であり、私が私と深く出会う

時、世界はその出会っている私の世界である。

第4のテーゼによって、私は単にあるものではなく、出会いによって成るものであることが述べられている。より正確に言えば、私があるということは、私が等根源的に私と世界とに出会っているということであり、その出会いによってますます私に成っているということである。私は出会いによって、私を超えるものである。私が存在するとはこのような事態であるがゆえに、時としていみじき出会いを体験することによって、私は新たに形成された私を経験するのであり、それと等根源的に、新たな姿で現われる世界を経験するのである。

第5のテーゼによって、深い出会いによってもたらされる《驚き》の体験が述べられている。人間の日々の生活は、慣れ親しんだ世界において順調に経過していく生活である。勿論、個々の問題は生じるが、それは個々の問題にとどまるものでしかない。出会いは、様々な程度において、この日常性に非日常性をもたらす。連続性に非連続性をもたらす。その時、人は、自分が見ていた世界では納得できなくなる。自明の世界が自明でなくなる。それでよかった世界が、それで済まなくなる。その時、人は驚く。驚く時、人は立ち止まる。《驚き》は、自己自身および世界との新たな出会いの体験である。《驚き》によって人は、自己自身および世界と、新たに深く関わるのである。

III 学問としての哲学

a) 驚きと問い

人間は世界の中に棲む動物である。人間は自然の一部である。それでいてしかし、人間は不自然な動物である。人間は人間社会の総体としてのみ、人間である。そして人間は、自己自身および世界と関わる存在である。人間は、自然な仕方自然の中で生きる動物とは異なり、自己自身および世界が対象となる存在である。人間は、世界の中に棲みつつ、世界において、自己自身を含めて世界を対象化する動物である。その世界とは、社会によって与えられている世界である。人間は、この社会に対して、したがってまた社会によって与えられている世界に対して、内在的にして超越的である。この内在性が超えられるのは、出会いと驚きにおいてである。

人は世界と深く出会う時、己れ自身と深く出会う、己れ自身と深く出会う時、世界と深く出会う。その時、人は驚く。そしてその時、人は問う。Was? Warum? この驚きと問いの原初形態が神話であり、原始宗教である。この形態においては、我々の世界において自明となっているジャンルは意味をなさない。そこでは、宗教、芸術、哲学、科学といった分類は生じていない。そこではこれらは未分化のままであり、総合的という表現すら不適切なほどである。それゆえ、そこにたとえば今日の科学に該当する箇所を見出して、それを幼稚な段階の科学としてとらえるべきではない。彼らの新鮮な驚きは、もはや我々の経験できないものである。したがって、我々のジャンルをあてはめて彼らを評価するのではなく、むしろ我々がそこから何かを学ぶべきなのであ

る。

次に、驚きと問いが高次の段階で洗練された姿をとったものが、宗教、芸術、学問である。芸術は、宗教から独自の営みとして独立し、さらに芸術として洗練され、また様々な分野が専門化して今日に至っている。芸術は驚きと問いの最も直接的な表現である。しかも創造がすなわち問いの追求であるというところに、その最大の特徴がある。芸術家にとっては、芸術作品を創造し、芸術の世界を創造するというのが、彼が存在しているこの世界をとらえることなのである。

宗教の生命は求道心であろう。またこの点で、洗練された宗教は原始宗教から分區別されるであろう。西田幾多郎によると、人間が我と世界をそのまま肯定することもできず、さりとてそのまま否定することもできないところに、宗教心が生まれる。我と世界とは根本的な矛盾があるにもかかわらず、どこまでも自己の生命を発展させて生きんとする意志の根本的要求が、宗教心である。「世界は個人の爲に造られたる者ではなく、又個人的欲求が人生最大の欲求でもない。個人的生命は必ず世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らねばならぬ。」²⁰⁾「それでは宗教心とは何であるか。宗教心とは我々の生命の矛盾衝突より起る。低い部分的生命と高い全體的生命との矛盾衝突より起る。我々の心の奥底に理想に向つて發展する努力があり、これより我々の生命に矛盾が起る。この矛盾に打勝つて大なる生命に進まんとするのが宗教的衝動である。我々が世の中をすてて世界を否定してしまつたら宗教はない。又世界を肯定したら宗教はない。宗教は二つの要素の相働くところに現はれる。即ち我々の内面的努力に抵抗するものがあつて、之に打ち勝つて進むのが宗教生活である。」²¹⁾

宗教は、宗教体験を生命とする点で直接的ではあるが、芸術ほど直接的ではない。宗教の力は、その体験を生きつつも、どこまでも概念的に媒介された追求を試みるところにある。またそのような努力がなければ、体験も生きてはこない。悟り、回心、新生にとどまる宗教は、宗教として脆弱である。

なお西田によると、宗教的価値は「無価値の価値²²⁾」である。世俗の価値をすべて無に帰せしめるところに、宗教的価値が輝き出るといことであろう。このとらえ方はこれで正しいのであるが、しかしものわかっていない人間が安易にこの考えを受け入れると、社会的に非常に危険な事態が生じる可能性がある。道徳や法は世俗の規範であるので、宗教の立場においてはこれらはすべて無視することを許される、とみなされかねないからである。

そして驚きと問いが学問という形態をとったものが、神学、哲学、科学である。世界はそのつど常にすでに把握され、意味づけられ、関連づけられている世界である。それは人々に前もって与えられている自明の世界であり、多様な意味と価値と知識をもつてとらえられている安定した世界である。この自明の世界の中で、人はある時、驚きに襲われる。その時、世界はもはや自明の世界ではない。彼が住んでいるのは謎にみちた世界である。彼は世界と深く出会つたのである。その時、学問研究が始まる。

三木清は、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』において科学について論じている説を、次のように概括している。ただし、三木清はそこで「科学」という言葉を用いているが、広く、「学

問]のことでありと解してよいであろう。第1に、ドクサは探究(ζητησις)でない。「ドクサは尋ね究めるのではなく、「既に」ήδη與へられてゐる。この「既に」といふことがその特殊な存在の仕方を性格付ける。科學とドクサの相違は、知識の内容自體の相違にあるといふよりも、探求をそのうちに含むか否かといふ存在の仕方の相違にあるのである。それ自體としては科學的内容の知識も、研究を通じてでなく既にそこに興へられてゐるものとして單純に受取る場合には、もはや科學としてでなく、むしろドクサ的に存在すると見られねばならぬ。科學は、科學である限り、始から終まで研究によって生かされてゐるのでなければならぬ。これに對しドクサは、我々が探求の道を通じてそれに到達するのでなく、我々にとて既にあるもの、既に社會的に與へられてゐるものである。我々はいはばドクサの中へ産れ落ちる、社會の中へ産れ落ちるとき人間は同時に種々のドクサの中へ産れ落ちるのである。²³⁾ 子供は、両親が、学校の先生が、世間の人々が教えることを、まず受け入れなければならぬ。疑いはその後が生じるのである。

第2に、ドクサは或る「斷言」(φάσις)である。「このとき斷言といふのは、否定に對立する肯定でなく、ただ單なる肯定を意味する。斷言といつても、我々はそれを主張として自己の責任において言ふのでなく、むしろ言はれてゐることの中において我々も一緒に言ふのである。リッセルトがいつたやうに、判斷といふものの性質はこれを問に對する答と考へるとよく分る。判斷はかやうなものとして、アリストテレスのいふκαταφάσις(肯定)もしくはἀπόφασις(否定)である。しかるにドクサは單なるφάσιςである。²⁴⁾」學問の命題は、判斷として、肯定または否定である。しかしドクサは、この分化對立を含まない、單純な、直接的な斷言である。ドクサにおいて人は、人々といっしょにドクサを述べているにすぎないのであつて、實質的には本人が判斷を下しているわけではない。

第3に、本来の肯定や否定ではないドクサは、真または偽という論理的性格をそなえていない。「單なる肯定或ひは斷言であるドクサはもと眞ἀληθήςといふよりもむしろ眞との區別において正ὀρθότηςといはるべきものである。もちろん正しいドクサは實質的價値において眞と異ることなく、或る意味では眞であるけれども、しかしドクサと科學とは知識としてどこまでも存在の仕方を異にするのである。²⁵⁾」正しいドクサであれば、それは確かに眞であると言ひながら、しかし当人が判斷を下しているわけではない限りは、その正しさは、真なる判斷の眞とは區別しなければならぬのである。

第4に、ドクサは或る「信」(πίστις)と結びついている。「科學的知識は理由または根據を伴ふ、従つてそれはひとを説得する。信といふのはかやうな説得とは反對のものである。ドクサは理由をもつて説得するのではなく、むしろ單純に受取られ、そのまま信ぜられる。そしてそれ自體としては科學的内容の知識も、理由或ひは根據の意識に伴はれることなしに單にそのものとして信ぜられる限り、もはや科學としてではなく、むしろドクサ的に存在すると見られねばならぬ。²⁶⁾」確かに、我々の知識の多くは、根拠をもつて説得されたものではない。

世界はそのつど、しかじかのような世界として了解されている。その了解には、多種多様な知識が関わっている。その或るものはドクサ的な知識であり、或るものは科學的あるいは學問的な

知識であり、或るものはこれらを両極端として中間の諸段階に位置する知識である。ただしドクサのほとんどは、人々によってドクサとして所有されているわけではない。三木清が整理したように、ドクサは「既に」与えられているものであり、それは直接的な「断言」であり、本来の意味での真偽の価値を具えていないものであり、理由をもって説得する以前にそのまま信じられているものである。したがって人々は、多くの場合、これこれドクサであると自覚しながら、ドクサの知識をもって生活を営んでいるわけではない。むしろ、人々にとって世界が自明のものであるということは、彼らがドクサに対して無自覚であるということなのである。それは言うてみれば、独断的な態度における生活である。そして独断的な態度においては、当の人々は、自分が独断的であるとは自覚していないものである。またそうであるからこそ、人々は安定した日々の生活を送ることができるのである。そして、人間の生活がこのような世界における生活であるということは、決して歴史的条件に基づく歴史的事実ではない。したがって、科学が発達することによって、また情報機関が発達し、情報網が整備されることによって、克服されるわけではない。さらには、人類がもっと高等な生物に進化することによって消滅するような問題なのではない。この現実、知的生物のアプリオリなのである。

そして、様々な段階のドクサ的知識と、様々な段階の学問的知識が複雑に連関し合っているこの世界について、納得できない問題が生じる時、学問研究が始まる。それは世界を前にしての驚きであり、疑いである。その時、人は独断的な在り方から身を退くのである。学問は、独断に対する知性の勝利である。芸術が芸術作品の創造をもって世界を追求し、宗教が求道心をもって世界を追求するのに対して、学問は、その学問研究をもって世界を追求する。そしてある意味では、これらはいずれもドクサに対する戦いである。

b) 経験と哲学

学問は、神学、哲学、科学に分けられた。それでは哲学とはいかなる学問であろうか。かつては古代ギリシアでは、学問がすべて哲学と呼ばれた。中世のキリスト教文化においては、この学問としての哲学は、哲学と神学に分かれた。そして近代においては、この哲学がさらに哲学と科学に分かれた。世俗の学問である哲学の中から、その実証的な研究分野が専門化して、諸科学として独立したのである。このように見ると、学問としての哲学は、時代と共に次第にその研究領域を失っていったように思える。しかしこの一連の流れの中で、哲学は次第に哲学として洗練されていったのであり、それと共に新たな課題が主題的に登場してくることになるのである。

今日われわれが哲学と呼んでいる学問を明確にとらえるためには、まずそれを科学と対比して、その違いを際立たせなければならない。近代諸科学が独立していくことによって、哲学のその独自性が洗練されてきたのだからである。まず科学とは、言いかえれば実証科学である。つまり、実験や観察と言った実証的研究によって得られたデータに基づいて、世界の諸領域や諸契機を説明するのが、科学である。従って科学は、実証的学問であり、事実として世界がどうなっている

かを説明する事実学である。これに対して、哲学は、とりあえず本質学と呼ぶことができる。ただしこの場合の本質には、絶対に他ではありえないという意味での、アприオリとしての本質のみではなく、もう少し広い意味でのものも含まれるようである。そこで、実証諸学としての科学との対比において、哲学の重要な特徴が明らかになる。哲学は自分の立っている地面を掘りおこすのである。哲学は科学と異なり、何かを調べに歩いて行く必要がないのである。哲学のこのような特徴は、哲学の諸課題のそれぞれにおいて明らかである。すなわち、形而上学、存在論、認識論、意味論、価値論、倫理学、科学論、美学、人間と人間社会の歴史性について問う歴史哲学、規範の根拠、人間および人間社会と法の問題について問う法哲学、宗教の本質を問う宗教哲学、教えるとはいかなることか、学ぶとはいかなることか、人間および人間社会における教育の意味について問う教育哲学、言葉と人間、言葉と意識、言葉と意味、言葉と世界について問う言語哲学等々。言い添えるなら、これらの諸課題は、自然の一部でありながら不自然な存在である人間存在の固有性に、深く根差すものである。

哲学は想起に似ている。人は哲学的な問いを立てる時、何となくわかるのだがはっきりせず、途方に暮れているのである。というのも、人は世界に参加し、世界の中で生活していることによって、世界の諸々の本質的な事態を或る意味で常にすでに学んでしまっているのだが、言わばそれを身につけているという仕方で学んでいるだけなのだからである。人は、日々の生活において、哲学とその答を生きているのだが、まだ哲学をしているわけではないし、その答を獲得しているわけではないのである。以上から、哲学について次のような独特の内実が明らかになる。哲学をする以前に、哲学の答はあらかじめすでに知られている。なぜなら彼はそこに立っているのだから。しかも哲学の答はまだ知られていない。なぜなら彼はそこに立っているだけなのだから。さらには、この内実は、哲学とは何かという問い自身にもあてはまるものである。本質学としての哲学の、このような特徴は、幾人かの哲学者によって指摘されている。

われわれにとってまず明白であり明確であるのは、むしろ混然としたものである。そしてその後、この混然としたものから、それが分析されることによって、その構成要素や原理が可知的なものとなるのである。²⁷⁾

一般に熟知されていることは、それが熟知されているからといって認識されているわけではない。²⁸⁾

哲学は、その最後の成果において再びその端初に到達し、自己へと環帰する。このようにして、哲学は自己へ環帰する円(Kreis)であり、それは他の諸科学の意味における端初を持たない。²⁹⁾

哲学の仕事は、思惟にかんして昔から人々に認められていたことを、はっきり意識にもたらすことにあるにすぎない。したがって哲学は、何ら新しいことを打ち立てはしない。われわれがここでなされたような反省によって紹介したことは、すでにあらゆる人が直接に前もって判定していることである。³⁰⁾

しかし解釈は、そのつとすでに、了解されたもののなかで動き、そしてこのものから自分をはぐくまなければならないとすれば、いったいどうやって解釈は、循環のなかで運動することなしに、学問的な成果をもたらすことができるというのだろうか。³¹⁾

これらの問題が解決されるのは、新たな経験をもち出すことによってではなく、とうに周知のことを整頓することによってである。³²⁾

哲学はまさに何であれ述べるだけであって、何事も説明せず、何事も推論しない。—あらゆるものが公然とそこにあるのだから、説明すべきことはない。なぜなら、隠れているようなものに、われわれは興味をもたないからである。

ひとはまた、いかなる新発見や新発明にも先立って可能であるものを、《哲学》と呼ぶことができよう。³³⁾

哲学者の仕事は、一定の目的にむかって諸々の記憶を寄せ集めることである。³⁴⁾

ひとが哲学においてテーゼを立てようとしても、決してそれをめぐって議論が行なわれるようなことはないだろう。なぜなら、だれもがそれを了承しているであろうから。³⁵⁾

われわれにとって事物の最も重要なすがた(Aspekte)は、その単純さと平凡さによって隠されている。(ひとはこのことに気がつかない、—それがいつも眼前にあるからである。)³⁶⁾

われわれが提供しているのは、そもそもが人間の自然史に対する諸考察である。しかしそれは珍奇な寄与なのではない。それは誰も疑うことのなかったことの確認なのであり、常にわれわれの眼前にあるがゆえに、注意されることからひたすらまぬがれていることの確認なのである。³⁷⁾

(アウグスティヌス曰く。それらは最も明白かつ普通のことなのだが、その同じものが他方ではあまりにも匿されていて、その発見は新鮮なことになるのである。)³⁸⁾

しかしそれでは、哲学者の述べることがすでに知られていることであるのならば、なぜ様々な

哲学があるのだろうか。アリストテレスやヘーゲル、ヴィットゲンシュタイン等々が述べていることは、まるで違っているではないか。この問題については、まず次のことを確認しなければならぬ。すなわち、哲学は《記述学》であり、そのための方法において《解釈学》である。科学はその実証的研究において、問題となる事物を対象化し、仮説や推理によって理論を立てる。これに対して哲学は、確かに主題的考察において問題を対象化するが、しかし了解すなわち予め何となくわかっていることを解釈にもたらしという仕方に対象化するのであり、そして解釈によって概念的に把握されたことを記述するのである。要するに哲学は考えるのである。では考えるとどうなるのか。何かが見えてくるのである。何となくわかっていたことがはっきりしてくるのである。そしてその際に重要な働きを荷なっているのが、経験である。経験は了解を解釈にもたらし動機であり、それによって何かが見えてくるその照明である。³⁹⁾ところで、経験一般とか普遍的経験とかはありえない。経験は常にあれこれの経験である。ただし、ここで問題となっている経験とは、まずもっては、その具体的な総体における経験である。すなわちそれは、その才能や好み、気質、育ち等々における特定の人間の、あれこれの環境における、そしてつきつめるならば世界における、あれこれの様々な事物についての、様々な経験のその総体である。そしてさらには、この総体としての経験に基づいて、何らかの特異な経験が、時として重要な意味をもつことになるのである。哲学は、哲学者のそれぞれのこのような総体としての経験に、また時にはさらに何らかの特異な経験に基づいている。したがって、確かに哲学はあらかじめ何となくわかっていることを記述するのであるが、哲学者はそのすでにしられていることをそれぞれの経験に基づいて受け取っている。したがって哲学者は、経験に基づいて考えるのであり、世界はその経験において見えてくるのである。フィヒテが、人がいかなる哲学を選ぶかは、彼がいかなる人間であるかによる、と述べることも、以上のような意味においてのみ妥当するのである。またここでさらに付け加えておかねばならない。哲学者はあらかじめ何となくわかっていることを、必ずしも適切に解釈し、適切に記述するとは限らないのである。さらには、哲学者にとって、あるいは遑って一般の人々にとって、何かあらかじめ不適切にわかっているということも大いにあることである。哲学はこのようなドクサとの戦いであり、それも単に日常性との戦いであるのみならず、自己自身との戦いでもある。

このような考察に対して人は、それでは哲学はすべて世界観になるではないか、と反論するかもしれない。しかし、様々な哲学が存在し、それらがそれぞれの哲学者の経験に基づいているということは、すべての人の考えを同等視すべきであるということの意味してはいない。ましてや、少しばかり気のきいた思いつきや私見をいくつか並べても、彼は哲学者とは呼ばれないのである。問題は、当人がその経験に基づいて世界をとらえようとする際の基本姿勢なのであり、そして彼にとって、何が、どのように見えていたかということなのである。ソフィストは遂に哲学者と呼ばれることはないであろう。彼らのほとんどは、倫理等の問題を真摯に受けとめてそれを哲学的に掘り下げることなく、ただわかりやすいだけの短絡的な結論を掲げ、ひたすら議論に勝つことを目的として論争し、人々に処世術と、立身出世のための知的技術を説いたにすぎないからである。

ところで、それぞれの経験に基づいて世界がしかじかの姿で見えてくるということは、様々な程度の違いがあるにせよ、そこにおいて、世界がしかじかの姿へと単純化されるということである。そして世界をとらえるとは、本質的にこのような事態を言うのである。ただしこの単純化がすなわち、短絡的な貧相化を意味するわけではない。短絡化や貧弱化は、この単純化の否定的な欠如の様相にすぎないのである。すぐれた哲学においては、世界は独創的な視点のもとに、人並みすぐれた仕方でも単純化されるのである。ただし、哲学が世界を理論をもって体系的・整合的にとらえようとする使命感にとられる時、その哲学にはあちらこちらに無理が見られるのは当然である。しかし彼らは、自分の思想をもって世界のすべてとするのは乱暴すぎるということに、うすうす気がついているものである。さらに彼らは、事象にうながされて、自分が到達した境地のその先をみざんとする衝動にかられていることが多い。これに対して凡庸な思想家は、世界を文字通り単純化してとらえているにすぎない。彼らは世界を、その安易な図式をもって用意に説明できることで満足しているにすぎない。しかも彼らは、そのような短絡的な試みに無理のあることについて、ほとんど無自覚なのである。

また時には、世界がある要因へと単純化することによって、それまで見えなかった姿がはっきりと見えてくる場合がある。たとえばエンゲルスは、『フォイエルバッハ論』において、彼の時代に至って、それまで複雑だった歴史の連関が、階級闘争の連関へと「単純化」したために、階級闘争が歴史の推進力であることが解明されたことを指摘している。⁴⁰⁾人間関係が階級闘争の関係に尽きるほど単純であるはずがないのであるが、時代がその方向に単純化することによって、このいささか乱暴ではあるがしかし重要な発見が可能になったのである。

ある経験のもとに世界が見えてくるということは、言いかえれば、その人間がある特定の視点のもとに立つということである。この特定の視点が、しばしば世界観と呼ばれる。またそれは時には、先入見とも呼ばれる。しかしそれぞれの哲学において、どのような重要な成果が展開されているかを主体的に受けとめ、自ら追求することなしに、すべての視点をひとまとめに先入見と呼ぶのは、許されることではない。われわれが先入見と呼んでいるのは、視点の否定的欠如の様相の場合なのである。また世界観の類型を整理して、諸々の哲学をその中のいずれかに割り振りする人は、それぞれの哲学者が新しい時代を切り開いたその独創性に対して、盲目なのである。人々が哲学を世界観哲学と呼ぶとき、彼らが言いたいのは、その哲学者が決して無前提ではなく特定の視点に立っているということ、そして出来あがった哲学がある類型の一事例にすぎないということである。ところが哲学者は、その特定の視点から、他の誰にも見わたしえなかった新たな地平を切り開くのであり、したがってその哲学は、何らかの型の世界観の単なる一事例ではありえないのである。

それでは、哲学者が完全に無前提になるならば、一切の偏りから解放された完璧な哲学を実現することができるのだろうか。そうではない。それは、カントがあげている鳩の考えと類似した、誤った発想である。「軽快な鳩は、空中を自由に飛びながら空気の抵抗を感じるにつけて、真空中ではなおはるかによく飛行しうるのであらうにと思ふかもしれない。⁴¹⁾」経験や視点は常に特定の

ものであり、これらを捨てることによって、一切の偏見や先入見を克服した眼で世界を見ることができると考える人は、この愚かな鳩と同じ誤りに陥っている。また、特定の時代の特定の文化という制約がなければ、さらには特定の言語という制約がなければ、哲学者はその才能を存分に発揮してのびのびと哲学をすることができるであろうに、と考える人も同様である。

世界を「永遠の相」のもとに見るとは、要するに何も見えないということなのである。「無前提」とは何を意味するのかは実はかなり曖昧なのであるが、仮に哲学者がこの立場に少しづつ近づくとすると、推測しうるのは、彼の哲学は恐らく、次第にあたりさわりのない取るに足りないものになっていくであろう、ということである。偉大な思想家というものは、それぞれが異なる立場から述べていることは対立していても、その到達した境地には、どこか似たところが見られるのである。凡庸な思想家が対立点を強調するばかりであるのとは異なり、偉大な魂の持ち主というものは、それだけでは納得できず、自分の立場をさらに突き詰めていくことによって、おのずと事象にみちびかれ、意外な境地の前に立たされざるを得ないものであるらしい。

c) 《永遠の哲学》の問題

哲学者達は長い間、《永遠の哲学》あるいは《厳密な学としての哲学》を求めてきたのではないだろうか。そしてそれこそが、学問としての真の哲学ではないのだろうか。しかし哲学についてのこのような考え方に対しては、次のような素朴な、しかし避けることのできない問いを立てることにしよう。すなわち、その《永遠の哲学》、《厳密な学としての哲学》は本当に実現されうるのだろうか。もし実現されうるとするなら、それはいつのことなのだろうか。《永遠》とか《厳密》でない哲学は、哲学の名に値しないのだろうか。諸々の哲学は、《本当の哲学》の出来そこない、もしくはその影のようなものにすぎないのだろうか。

カントによると、すべての認識は、客観的な見地からは、つまりその認識の可能性の唯一の源泉の見地からは、理性的であるか、すなわち本来の人間理性からのみ初めて生じる認識であるか、それとも経験的であるかである。また主観的な見地からは、つまり認識が認識する者によっていかにして獲得されうるかという見地からは、理性的であるか、すなわちそれが理性に存する普遍的源泉すなわち原理からくみとられるか、それとも歴史的であるかである。⁴²⁾ところで哲学的認識は、概念による理性認識である。⁴³⁾そこで哲学は、客観的にも主観的にも理性的であるか、客観的には理性的であるが主観的には歴史的であるかである。そして人が誰かの哲学を学ぶ場合、その認識は客観的には理性的ではあっても、主観的には歴史的でしかない。そこでカントは主張する。「人は決して哲学を(歴史的でないかぎり)は学ぶことはできない、理性に関してせいぜい哲学すること(philosophieren)を学びうるだけである。⁴⁴⁾」なぜなら、客観的に理性的な認識が主観的にも理性的であるならば、その認識は彼の理性から生じたものであるのだから、従ってその認識は決して誰かから学んだことにはならないからである。

しかし厳密には、歴史的認識を学んでも、やはり哲学を学んだとことにはならない。カントに

よると、哲学は《理念》であって、それは決して存在しないがゆえに、学ぶこともできないのである。「すべての哲学的認識の全体系が、哲学である。哲学という語によって、あらゆる哲学する試みを判定する原型を、しばしばその体系が極めて多様で極めてうつろいやすいすべての主観的な哲学を判定する原型を意味するならば、それらは哲学の客観的意味でなければならない。このような意味での哲学は、可能的な学という単なる理念にすぎないのであって、具体的には決して与えられていない。…哲学はどこにあるのか、誰がそれを所有しているのか、何によって哲学は、それが哲学であることを認識されるのか。我々はただ、哲学することを学び得るだけである。」⁴⁵⁾ またカントによると、哲学的認識をことごとく体得し、これを道具として使用し、人間理性の本質的目的の達成を図ろうとする人こそが、哲学者という理想である。「しかしこのような哲学者自身は、どこにも存在しない。」⁴⁶⁾

フッサールは『厳密な学としての哲学』において、人は哲学を学ぶことはできず、哲学することを学びうるにすぎないというのは、哲学の非学問性の告白であるとして、カントを批判している。フッサールによると、真の学問であれば、人はどこでも同じ意味で教え、学ぶことができるはずなのである。⁴⁷⁾そして、当時の思想界に強い影響力を及ぼしていた歴史主義や世界観哲学に対して、フッサールが主張するのは、厳密な学としての永遠の哲学である。「学問とは、絶対的にして超時間的な価値に対する名称である。すべてこのような価値は、それが一度発見されるならば、そののちはあらゆる将来の人間の財宝となり、そして明らかに、ただちに教養、知恵、世界観という理念の実質的内容を、ならびに世界観哲学の実質的内容を規定するのである。」⁴⁸⁾

ところで、この「永遠の哲学」とは、「厳密に学問的な哲学の理念、つまり《下から築きあげられる哲学》の理念⁴⁹⁾」である。したがってフッサールが主張する《厳密な学としての哲学》とは、われわれが目標とすべき理念であり、それもわれわれが共同して、一步一步その実現に向けて全力を尽くすべき理念なのである。フッサールはディルタイが歴史主義の立場における哲学の相対性を述べている箇所を引用した後に、次のように述べている。「ここで述べられていることの事実上の真理については、明らかに何らの疑いもない。しかしながら問題は、上で述べられていることが原理的な普遍性からいって、はたして正当化されうるか否かにある。」⁵⁰⁾すなわち、今だから「厳密な学としての哲学」は実現されたことがないというのは、歴史上の事実すぎない。この事実をもって理念を論駁するのは背理だというわけである。

そして《厳密な学としての哲学》を理念としてかかげるフッサールの基本姿勢は、晩年においても変わることはなかった。「哲学は、私の見るところでは、理念上は普遍的な学であり、そして根本的な意味において《厳密な学》でなければならない。…私は強調しておきたいのだが、これは一つの理念なのであり、さらに立ち入って熟考して解釈してみれば明らかとなるように、この理念は、た相対的な、つまり一時的な妥当性という様式においてのみ、そして無限の歴史的過程においてのみ、実現されうるような理念なのであり、しかしそのようにしてならばまた実際にも実現されうるような理念なのである。」⁵¹⁾「だが、ここでのわれわれの義務は、《永遠の哲学》、つまり究極的な基礎づけによる真の普遍学という理念を徐々に実現していくことを目指す偉大な目

論見が、公然と拒否されているということを明らかにすることである。⁵²⁾」

しばしば聞くとところによると、晩年のフッサールは、この《厳密な学としての哲学》という夢を見はててしまった、このような夢は放棄してしまった、とされている。はたして、本当にそうなのだろうか。このような見解が論拠としているのは、『危機』論文の載っているHusserliana VIの附論X XVIIIにおける第2段落の、最初の文章である。Philosophie als Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft-der Traum ist ausgeträumt.⁵³⁾メルロ・ポンティは『どこにもありどこにもない』の中で、この箇所をそのように訳している。しかしこのder Traum ist ausgeträumtという表現は、本当にフッサールが夢を見はてたという意味で理解されるべきなのだろうか。

この附論の第1段落は、この附論全体の展開を簡潔に次のようにまとめている。「学的哲学の否定—省察の必然性—省察とはこの場合歴史的—歴史が必要とされるとはどのようにか?⁵⁴⁾」附論全体は18の段落から成り、最初の「学的哲学の否定」が述べられているのが第2段落から第6段落にかけてであり、「省察の必然性」と「省察とはこの場合歴史的」が述べられているのが第7段落から第10段落にかけてであり、「歴史が必要とされるとはどのようにか?」が述べられているのが第11段落から第18段落にかけてである。問題は第2段落から第6段落にかけてであるが、フッサールはまず、哲学が芸術作品や宗教と同じものとみなされたり、世界観という形をとることによってその学問性が否定され、哲学が危機に陥っていることを指摘している。そして次に、哲学の統一意味と必然的課題を明らかにするためには歴史的省察が必要であることを述べ、その歴史的省察がいかなるものであるべきであるかを語っているのである。したがって第2段落で最初に書かれている der Traum ist ausgeträumt. を「(フッサールが)夢は見はてた」と訳したのでは、第2段落から第6段落で述べられている内容を考える時、文章のつながりが説明できなくなってしまう。むしろ次のように補って訳すと、全体との連関がつくのである。「(プラトン以来様々な哲学者達が追求し続けてきた)学としての哲学、すなわち厳格で厳密な、まさに必当的に厳密な学としての哲学、この夢は(現在、実証主義や世界観哲学等がはびこることによって)見はてられてしまっている。」つまり、《厳密な学としての哲学》を単なる夢であるとして放棄しているのは、フッサールではなく、フッサールが批判している人々なのである。

『厳密な学としての哲学』において、フッサールは決して、現象学的還元を用いれば厳密学は一挙に実現できる、などとは考えていない。逆に晩年のフッサールは、厳密学の理念を引き受けることに疲れてはいない。⁵⁵⁾フッサールは晩年においてすら、自分自身を哲学の「初心者」(Anfänger)⁵⁶⁾と呼んでいるほどである。また先の附論X XVIIIにおいて歴史的省察の必要性が説かれているが、『厳密学』においても、研究の推進力は事象そのものから発しなければならないことが主張されつつも、歴史上の哲学の重要性も十分に認められているのである。⁵⁷⁾ただしこの問題については、さらに詳細な研究が必要であろう。

このように、カントによると哲学は理念であり、哲学や哲学者は現実には存在しないものである。またフッサールにおいても、《厳密な学としての哲学》は理念であり、われわれは世界観哲学

をもってよしとせず、《永遠の哲学》を目指して努力すべきなのである。しかし、現実問題としては、哲学は世界観哲学でしかないと確信している人が、その立場で哲学をしようと、《永遠の哲学》を実現するのが自分の使命であると信じている人が、それを実現すべく生真面目に哲学をしようと、いずれにせよ、その成果が重要なものであれば、それは重要なのであり、つまらないものであれば、それはつまらないものである。問題は、これまでついに《永遠の哲学》が実現されなかったところにあるのではなく、むしろ、歴史的に登場したあれこれの哲学を、世界観的にしか見ることのできない学者達の方にあるのである。もしも《永遠の哲学》が実現することによって、人間理性は永遠に休らうことができると信じている人がいるならば、彼は誤った夢にあざむかされているにすぎない。《永遠の哲学》がそのようなものであるなら、それは哲学の完成ではなく、むしろ哲学の死を意味するであろう。そこに待っているのは、独断の世界にすぎないであろう。ましてや、《永遠の哲学》によって、人間が真に幸福になれるわけではない。幸福は実に様々な《顔》をもっている。この様々な幸福について、どれがより好ましいかを比較することはできる。しかし、たとえ理念としてであろうとも、《本当の幸福》を想定するのは、幸福の現実を無視した無意味な試みでしかないのである。

哲学の本質的な特徴の一つは、そしてこのことは宗教や芸術や科学にもあてはまるのであるが、終わりが無いということである。哲学ははじめたらきりが無いのである。この現実には耐えられない人は、早々に立ち去るべきなのである。哲学は自己自身と世界を前にしての《驚き》なのであり、それは常に新たにくり返されるものなのである。そして哲学のこのような営みと別に、哲学について語ることはできない。哲学の現実の営みを超越した領域に、《本当の哲学》を想定するのは根本的な錯誤でしかない。したがって、哲学や哲学者は現実に存在しないと主張するカントは、哲学を哲学に即してとらえていないのである。

d) 集合名詞としての《哲学》

哲学は哲学的運動においてしか存在しえないし、また哲学的運動においてしかとらえることができない。哲学を誤った仕方では実体化してとらえようとする時、哲学はその手からすべり落ちてしまっている。哲学は、その現象のみに注目するならば、常にこの哲学であり、あの哲学である。しかも哲学は、対話篇、オフォリズム、詩等々といったように、様々な姿で現われる。哲学に様式はない。哲学はあくまでも、あれこれの哲学として実現されるのである。したがって哲学とは何であるかを知りたい人は、まず哲学史を読むべきである。哲学史は解説のない哲学解説書である。しかしそれでは、それぞれの哲学は、それぞれが時代の子になりはしないだろうか。確かに、哲学は時代の子である。しかしそれは、哲学はそれぞれの現実の中から生まれるという意味においてである。「或る意味において全ての人間は哲学者である。言ひ換へると、哲学は現実の中から生れる。そしてそこが哲学の元來の出発点であり、哲学は現実から出立するのである。⁵⁸⁾」「現実是我々がそこにおいてある場所であり、我々自身、現実の中のひとつの現実にほかならぬ。」⁵⁹⁾

人間は時代の子であるが、しかし既成の社会を受け継ぎつつ、それを超えていくのが人間である。それは人間が時代を主体として受け継ぐからである。そして哲学を哲学たらしめているのは、まさにこの主体性なのである。哲学者は確かに時代の代弁者であると言えるが、しかしそれは哲学者がよって立っている基盤を、当の哲学にもち込んでとらえる限りのことでしかない。歴史主義や世界観主義は全く誤っているわけではない。ただしそれらのとらえ方は、一つの枠づけでしかない。ところが哲学者は、その時代の現実の中で、彼の哲学を開拓するのである。それだけではない。人間の思想は多様な地平を伴っている。あるいは、多様な地平を示唆している。この諸地平は、思想と展開をともにしている。しかもそれは、思想の展開の動的な源なのである。

哲学は哲学的運動においてしかありえない。そしてこれは奇妙に聞こえるかもしれないが、またこれと同じことが芸術や宗教や科学にもあてはまるのであるが、哲学とは何かを問う前に、またその問いに対する明確な答えが出されているか否かに関わりなく、哲学は、常にすでに始まっているものである。さらには、《哲学》の意味を定義してから、その定義に沿って、哲学を完成しようとしても無意味である。また哲学と認められているもののすべてを貫く共通点を求めても、それは哲学の本質ではなく、単なる形式的な共通点でしかありえない。そのような定義や共通点が何の役に立とう。まただからといって、学者集団が、彼らが《本来の哲学》と考えているもののみをとりあげて、その緻密な定義を作製しても無駄である。そのような営みによって結果するのは恐らく、哲学の《スコラ化》でしかないであろう。《スコラ哲学》というのは、中世に限られた現象ではない。この語が、形骸化した煩瑣な学問の代名詞であるのならば、それはいつの時代にも見られたし、今日の哲学界にもいくらかで見ることができる。勿論、哲学とは何かという問いは、不必要どころか、重要な問いである。哲学に関わる者が、自分の営みを曖昧なままにせず、それについての深い省察をこころみるのは不可欠な課題ですらある。しかも、この問い自身が哲学なのである。しかし思いがいをしてはならないのだが、哲学について省察をするということは、哲学を定義することではない。またたとえ哲学についての立派な定義が実現したとしても、その定義によって立派な哲学が可能になるわけではなく、その定義をもって本来の哲学が始まるわけでもない。哲学は、常にすでに、そのようなつまらない思わくを出しぬいているものである。

哲学の定義が不可能であるということは、決して哲学がいかげんなジャンルであるということの意味してはいない。人間の営みについて、そのきわめて上位のカテゴリーは、ある意味で根本的にすぎるために、下位のカテゴリーに対するのと同じ仕方では定義することができないのである。それは前提された枠に即して実現されるものではなく、それ自らが自己自身を創出して切り開いていく領域なのである。キリスト教やイスラム教においては人格神が立てられているが、仏教においてはそうではない。これらを含めてさらに儒教や老荘思想や様々な自然崇拜等々が、ひとまとめに宗教と呼ばれている。また芸術についても、たとえば美術全集と呼ばれるものを開いてみるがよい。そこには日常生活のための調度品、道具から宗教上の絵画、様々な目的で建てられた建築物など、実に多様なものが美術品として載せられている。また音楽、彫像、演劇、詩歌、

小説等々にしても、文字通り芸術を意図して作られた作品のみではなく、日常生活の中で生まれたもの、政治的意図で作られたものから宗教上の作品まで、様々なものが芸術と呼ばれている。この多様さは決してデタラメを意味するものではない。少なくとも、下位のカテゴリーにおいて取りざたされるデタラメとは、異質なはずである。要するに哲学にしても、宗教や芸術にしても、一枚岩ではないということである。そして科学についても、話を自然科学に限定しても、そこに含まれる諸分野は一枚岩ではないはずである。また科学の進歩は、一定のパラダイムの内部においては連続的であるが、パラダイムからパラダイムへの移行においては非連続的である。そこにおいて実現されているのは、言わば科学の創造的な展開である。科学とは科学的な学問であるという説明は、当然ながら定義になっていない。しかし、この説明において重要なのは、何ををもって《科学的》とみなされるかである。科学の進歩の非連続性において、この問いに対する答は、一枚岩ではないはずである。哲学、芸術、宗教、科学は、それぞれが、言ってみれば《家族的類似性》をなしている。ただし、これらは同じたぐいの《家族的類似性》ではないはずである。したがってその各々の《家族的類似性》には、その各々の現実に即してこの固有性が見られるはずである。

以上の考察からわかるように、哲学は、時代の中から生まれるものであり、新たに開拓され、実現されるものである。ただし、哲学と呼ばれるものには、本人が意図して哲学書として書いたものが、人々によって哲学として認められているもののみではなく、本人は哲学書を書く意図は全くなかったにもかかわらず、期せずしてある時代になって、人々から哲学として扱われるようになったものも含まれている。また哲学書の中のある箇所が、政治学や法学や教育学、心理学等々の問題を扱っているものとして、それらの分野において論じられる場合もある。さらには、総じて学問の分類や、大学における学部や学科の分類は、それぞれの時代におけるものであり、誰がどの分野でどのような業績をあげていたのか、そのとらえ方も、時代とともに様々な程度で変化することがある。

このような哲学的運動の結果として、哲学は多様な姿で現われているのであり、それゆえ哲学を通常の仕方で厳密に定義することは無理なのである。《哲学》という語は、《家族的類似性》をなしている集合名詞である。したがって哲学とは何かという問いに対しては、いくつかの哲学書で述べられている内容をあげて、「このようなもの」と説明するのが、最もわかりやすく、しかも哲学というものの現実に即しているのである。ところでしかし、人は反論するかもしれない。以上の説明をもってしては、多様なものが哲学と呼ばれているという事実が述べられただけで、それらがなぜ人々から、哲学という同じ名で呼ばれているのかの説明されていないではないか。確かにその通りである。しかし、哲学と呼ばれるもののすべてについて、なぜ《哲学》という同じ語が用いられているのかを、一義的に説明するのは不可能である。なぜなら、事態がそのような構造になっていないからである。

互いに近い2つの項は共通の諸特徴をもち、たがいに似ているかもしれない。しかるに遠く離

れた2つの項は、もはや相互に何ら共通のものはもたず、しかしそれでも同じ家族に属しているのである。それどころか実際、ある特徴が、その家族のすべての項に共通であるような場合ですら、その特徴が概念を定義するものでなければならないというわけではない。ある概念の諸項の同類関係が、諸項における諸特徴の共通性によって立てられていることもありうる。そのような諸特徴が、その概念の家族のなかで登場する姿は、きわめて錯綜した仕方であらわしているものである。⁶⁰⁾

ひとは例をあげ、それが何らかの意味において理解されることを欲する。しかしこのような表現によって、私は、かれがいまやそれらの例の中に、何らかの理由で私が述べることのできなかった共通のものを見ているはずだ、などと思っているわけではない。そうではなく、彼がそれらの例をいまや一定の仕方であらわすはずだ、と言っているのである。例示することはここでは、もっとよい方法が欠けているということで執られる、間接的な説明手段なのではない。なぜなら、いかなる一般的な説明も誤解されうるからである。⁶¹⁾

IV 人間存在としての哲学

哲学とは何かという問いをめぐってこれまでの考察の対象となっていたのは、学問としての哲学、もしくは一般に哲学と呼ばれているものである。しかしこの問いの特異性を考える時、以上の考察ではまだ不十分である。哲学と呼ばれているものは、現実態としての哲学である。哲学者と呼ばれている人は、現実態としての哲学者である。それでは、哲学ならびに哲学者について、遡ってさらにその可能態においても考察されねばならないであらう。また《出会い》と《驚き》についても、その可能態において考察されねばならないだろう。

人間は世界および自己自身と関わる存在である。しかも他の動物とは異なり、世界および自己自身が自己自身にとって問題となるという仕方に関わる存在である。この固有の関わりゆえに、人間にとって、自己自身を含めて全体としての世界が、すなわち《自己—世界》の全体が、潜在的あるいは顕在的に対象となっている。人間が世界について、また自己自身について考えるのは、この構造に基づいている。しかしこの関わりは、単なる意識の問題ではない。意識と身体を含めた総体としての人間が、世界や自己自身と関わるのであり、世界および自己自身は、そのような総体としての人間にとっての対象なのである。そして人間の思惟(νοεῖν)というものを、このような関係わりにおいてとらえる必要がある。その場合、人間は体全体で思惟していることになる。勿論このことは、体全体に脳細胞が分散しているということではない。人間はその総体をもって世界と関わっている、ということである。人間が存在するとは、その総体としての人間が、《自己—世界》の総体と関わっているということであり、それがすなわち思惟しているということなのである。従って人間は、思考していない時も思惟している。その場合、人間は、思考していないというあり方で世界と関わっているのである。すなわち、思考している時間と思考していない時間

の全体が、思惟によって貫かれているのである。あるいは、その時間全体が思惟によって埋められている、と言ってもよい。そして思惟は、複数の束から成りたっている一本の拵がりである。人々が大雑把に人生観とか世界観と呼んでいるのは、思惟のこの一本の束である。

哲学の基本的な在り方は、人間と世界の関わりに求められる。ところで人間と世界の関わりは思惟である。すなわち哲学とは思惟である。しかしこの命題によっては、哲学の基本的な姿が描写されたにすぎない。思惟していることが言わゆる哲学をしていることにはならないのである。しかしまた、この命題によって、哲学を人間存在に具体的に位置づけることができる。思惟しているということは、本源的な単純さと多様さにおける哲学的経験を体験していることなのである。人間が存在するということは、哲学をしているということである。なぜなら、彼は思惟しているのだから。また人間が存在するだけでは、まだ哲学をしていることにはならない。なぜなら、彼は思惟しているだけなのだから。要するに人間は、常にすでに哲学とその答えを生きているのだが、ただそれだけではまだ、主題的に哲学をしていることにはならないのである。

人間は哲学を生きている。その意味ではすべての人間は哲学者である。ただしそれは、可能態としての哲学者である。またその哲学は、哲学の可能態である。つまり人間は、哲学者の可能態として、哲学の可能態を生きているのである。このことはまた、人間は出会いと驚きの可能態を生きているということの意味している。人間は世界および自己自身と関わる存在であるがゆえに、時として深い関わりを体験する。それが驚きをともなった顕在的な出会いである。この現実態としての出会いが炸裂する前段階として、人は可能態としての多様な出会いを潜在的に体験している。人間が存在するとは、出会いと驚きの可能態においてあるということである。

人は何かと出会う時、驚く。この驚きは、問いかけを呼びおこす。問いかけは、それが深いものであればあるほど、他の問いかけを呼びおこし、ついには世界全体にまでおよぶ。このようにして世界全体が新たに問われ、把握され、意味づけられる。その原初的な姿が原始宗教であり、そのより高次の形態が芸術であり、宗教であり、学問である。そして学問はさらに、科学と神学と哲学に分けられた。ここに位置づけられている哲学は、学問としての哲学、あるいは一般に人々から哲学と呼ばれているもののことである。それはすなわち、哲学の顕在的な姿をとった現実態としての哲学である。しかし今日の我々が哲学と呼んでいるものは、哲学が歴史のなかで哲学として洗練されてきたその成果に基づいている。ところが哲学すなわち *φιλοσοφία* とは、そもそもが《智恵の愛求》を意味したのである。しかもプラトンやアリストテレスが指摘しているように、《智恵の愛求》は驚異することから始まったのである。そしてこの愛求は、実用性からの解放を意味したのである。このような《智恵の愛求》を意味する *φιλοσοφία* の伝統が、ヨーロッパにおいて、中世から近代、現代へと受け継がれ、次第に哲学という学問として洗練されて今日に至っているということは、偶然の出来事なのであろうか。偶然の要因もかなり関与しているであろうが、全体の流れそれ自身としては、そこには必然性があるように思われる。しかしこの必然性は決して、超歴史的な理念の必然性ではない。それは恐らく、あくまでも現実の世界において実現された、歴史的な必然性であろう。

世界全体を前にして驚くのが人間である。この驚きは、人間存在にとって本質的である。この驚きが《智恵の愛求》の始まりであり、従ってそれは本源の意味において《哲学的》である。つまり人間は、その存在において《哲学的》である。勿論、神話や宗教や芸術は哲学ではない。神学や科学は今日ではもはや哲学ではない。しかしこれらはすべて、哲学的存在としての人間の営みであり、その成果である。これらはすべて、世界を前にしての驚きという哲学的体験に基づいているのである。神話、宗教、芸術、神学、科学は《哲学的》であると言うと、人は違和感をおぼえるかもしれない。しかしこれらは、単なる技術ではないという点では、やはり《哲学的》である。これらはすべて、《思惟》が《驚き》を媒介として、様々な営みの姿となって顕現したものである。

古代ギリシアにおいて、広く学問が哲学と呼ばれたのは、《自我—世界》の総体が、学問分類以前の次元で問われていたからであり、しかも学問研究という営みが、驚きの体験という本源の姿で理解されていたためである。中世においては、哲学は確かに神学とは区別されていた。しかし今日の中世哲学史において両者がいっしょに紹介されているのは、哲学史上の扱における単なる怠慢であるわけではない。神学者が神学を論じるその論じ方は確かに神学的であり、またそこには神学的な体験が働いているかもしれない。しかし、神によって創造された全宇宙を前にしての驚きという体験それ自身は、やはり哲学的でもあったのである。また近代における科学の哲学からの独立は、実証的研究領域の専門化という意味をもっていた。しかしそのことによって、科学者の科学研究から、世界を前にしての驚きという根本的な経験が消えてなくなることはならない。また科学の研究成果は、決して科学者の世界に限定された成果ではない。そのとりわけ重要な成果は、人間がこの世界において生きる上で大きな意味と影響力をもつものであり、時には人々の人生観や世界観を根底からくつがえすことがあるほどである。さらには、一般に哲学は実用性に欠ける学問であるのに対して、科学においては実用性こそがその命であると考えられがちであるが、そのようなとらえ方はまちがっている。古代ギリシアの科学は実用性には関心がなかった。むしろ、《智恵の愛求》はまずもって実用性のとらわれからの解放を意味していたのである。そしてそのような学は「自由な学」と呼ばれたのである。中世の学問においても、いくつかの例外があったにせよ、基本的にはこの伝統が支配的であった。神によって創造されたこの宇宙をつかさどっている理法を知ることこそ、学問研究の意味はあったのである。この伝統は、近代科学によって打ち破られたように見える。確かに近代において支配的となったのは、「知は力なり」の言葉に象徴されるように、人間は自然を知ることによって自然を征服する力を得ることができるといふ確信である。そして確かに人類は、科学の進歩によってその力を手にしたのである。しかしそのことによって、近代科学は実用性追求の学問に変貌したことになるのだろうか。近代の科学は確かに、豊かな恩恵を人類にもたらしている。科学者達は確かに、様々な研究分野において実用的な研究に没頭している。しかしこの現実には、科学が実用性につながる学問であるという側面が際立った形で現われているその姿なのであって、そのことによって、実用性こそが科学の命であるということにはならないのである。もしも科学者がひたすら実用性のみを追求していた

ならば、科学は今日の科学にはなりえなかったはずである。それぞれの専門領域において、役に立つか立たないかはまずもって差しおいて、余ますところなく包括的な理論体系を確立するのが科学の根本姿勢なのであって、この根本姿勢が連線と貫かれていたからこそ、科学は今日にいたっているのである。

このように学問として成立している哲学を、その歴史的展開に位置づけてとらえ、芸術、宗教、学問を人間存在の哲学性において理解することによって、「中国哲学」、「インド哲学」、「アラビア哲学」といった表現が用いられる理由と必然性も明らかとなるであろう。これらの表現において、哲学という言葉は、ただ単に広い意味で用いられているとか、比喩的に使用されているとかいった理解では、根本的に不十分である。⁶²⁾これらの文化圏において、世界との深い出会い、世界を前にしての深い驚きがあったからこそ、そしてその驚きと問いかけにおいて、自己自身を含めて世界というものをしっかりとらえる世界観が形成されているからこそ、哲学という語が用いられるのである。また個々人の人生観や世界観などを称して、「人生哲学」とか「政治哲学」と呼ぶ場合があるが、これらはまずもっては、素朴な日常生活における比喩的な適用例と見ることができ。しかし、すべての人間は可能態としての哲学者である。その意味では、これら人生観や世界観は可能態としての哲学なのである。大切なのは、可能態としての哲学と現実態としての哲学との、連続性と非連続性を共に正しくとらえることである。非連続性を忘れた連続性においては、新聞や週刊誌の記事からつまらない私見にいたるまで、何もかもが哲学と呼ばれることになるであろう。逆に連続性を忘れた非連続性においては、この地球上に《哲学者》と呼ばれる独自の人種が生息していて、《哲学》と呼ばれる彼らにのみ固有の活動を営んでいるかのような錯覚に陥ることになるであろう。⁶³⁾

哲学は、人間の存在においてとらえられねばならない。そのことによって、人類の歴史において哲学が登場したその必然性が、現実 に即して理解されうるものとなるのである。これに対して、学問としての哲学、あるいは現実態としての哲学にのみ拘泥するならば、どちらが勝っても結局は哲学が誤解されるだけの不毛な論争が、くり返し闘われることになる。たとえば一方に、「講壇哲学」と呼ばれる象牙の塔の哲学に固執する人々がいる。他方には「人民の哲学」をかかげ、人々に生きる指針と力を与える草の根の哲学こそが哲学である、と主張する人々がいる。双方ともに言い分はあるが、問題は、各自の人生観と好みに従って、これこそ哲学であると言い張っているにすぎないところにある。また哲学には何の意味があるのかという問いに対して、一方には、哲学を《知的高等遊戯》として位置づけることによって、その有意味性をはかろうとする人々がいる。つまり、人々から哲学は何の役にも立たないただの遊びであると言われるのが耐えられないのであろう、遊びは遊びでもただの遊びではない、《知的高等遊戯》であると言いたいらしいのである。これに対して他方には、《哲学の社会的機能》を主張する人々がいる。現実の社会に眼を向けよ、様々な問題が山積みしているのではないか、哲学はこれらの問題と取り組まなくてはいけない、というわけである。しかし哲学を《知的高等遊戯》であるとする人々は、哲学に実用的価値の問題を投げかける問いに対して、そのまま対応しつつ自分達の正当化をはかっている。ところがこの

問い自身が不適切な問いなのである。したがってまた《哲学の社会的機能》を主張するのは、それは当人の自由であるが、そのことによって、哲学のあるべき姿がかかげられたことにはならないのである。

他の動物と同様、この宇宙の中で生きねばならず、しかも他の動物と同様には生きることのできないのが人間である。人間は自己自身および世界と関わるがゆえに、時として眼の前に拡がる深淵に気がつく。その時、人間は驚き、立ち止まる。人間は哲学的問いに襲われる。しかもどこにも模範解答はない。世界が深淵であり、人間自身が深淵である。哲学は人間の避けることのできない宿命である。それは自己自身と世界への問いかけであり、終ることのないドクサとの闘いである。「哲学とは何か」という問いは、「人間とは何か」という問いと等根源的である。

それゆえ、哲学すなわち学問は、人間性そのものに《生得的 eingeboren》な普遍的な理性が開示されてくる、その歴史的な運動であると言えよう。⁶⁴⁾

哲学に入る門は到る處にある。⁶⁵⁾

私は、私の著作によって他の人が考えるのを省いてやることを望まない。むしろ、できれば、誰かが自分自身で考えるための励ましとなることを望んでいる。⁶⁶⁾

注

- 1) Arist.,Met., 982 b 18-19.
- 2) Platon,Theaetetus, 155 D2-4.
- 3) Arist.,Met., 982 b 12-13.
- 4) ibid., 982 b 19-21
- 5) 西田幾多郎『哲学概論』, 西田幾多郎全集第15巻所収, 岩波書店, 1979年, 14頁。
- 6) 同前, 15頁。
- 7) 同前, 17頁。
- 8) Platon,Politeia, 500 D.
- 9) 丸山圭三郎『ソシュールを読む』, 岩波書店, 1984年, 244-245頁。
- 10) 同前, 248-249頁。
- 11) 同前, 249頁。
- 12) 同前, 259頁。
- 13) 同前, 266頁。
- 14) しばしば観察されるように、動物も人間社会に引きずり込まれることによって、様々な異常な現象、欠陥現象を呈するようになる。文化社会の中で、動物も狂うのである。
- 15) Marx,Ökonomisch-philosophische Manuskripte,Werke,Ergänzungsband,Erster Teil,S.539.
- 16) Marx・Engels,Die deutsche Ideologie,Werke,Bd. III.S.6.
- 17) Arist.,Politica, 1253, a 30.
- 18) ただしあくまでも基礎的考察の試みにすぎない。
- 19) ハイデガーは『存在と時間』において、《出会い》を、現存在分析によって実存論的に基礎づけている。「このような他の存在者が現存在《と》《出会う》ことができるのは、現存在が一般に世界の内部で、

- 自分から自分を示すことができる限りにおいてのみなのである。」(M.Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer, S.57
- 20) 西田幾多郎『善の研究』, 西田幾多郎全集第1巻所収, 岩波書店, 1978年, 170頁。岩波文庫版211頁。
 - 21) 西田幾多郎『宗教学』, 西田幾多郎全集第15巻所収, 岩波書店, 1979年, 255頁。
 - 22) 西田幾多郎, 前掲『哲学概論』, 46頁。
 - 23) 三木清『社会科学概論』, 三木清全集第6巻所収, 岩波書店, 1985年, 296-297頁。
 - 24) 同前, 297頁。
 - 25) 同前, 297-298頁。
 - 26) 同前, 298頁。なお三木清は, この後にドクサの5番目の特徴をあげているが, ここでは省略する。
 - 27) Arist., Physica, 184 a 21-23.
 - 28) Hegel, Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp Werke.3, 1989, S.35.
 - 29) Hegel, Enzyklopädie. I, §17.
 - 30) ibid., §22.
 - 31) M.Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer, S.152.
 - 32) Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 109.
 - 33) ibid., 126.
 - 34) ibid., 127.
 - 35) ibid., 128.
 - 36) ibid., 129.
 - 37) ibid., 415.
 - 38) ibid., 436.
 - 39) 三木清が森五郎あての書簡で述べている「根本的経験」(三木清全集第19巻, 岩波書店, 1986年, 269-270頁), ならびに『人間学のマルクスの形態』(三木清全集第3巻, 岩波書店, 1984年)における「基礎経験」を参照されたい。
 - 40) Engels, Ludwig Feuerbach., Werke, Bd. XXI. S.298-299.
 - 41) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 8-9.
 - 42) Kant, Logik Einleitung, Acad., Bd.IX.S.22.
 - 43) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 741 (A713).
 - 44) ibid., B 865 (A837).
 - 45) ibid., B 866 (A838).
 - 46) ibid., B 867 (A839).
 - 47) E.Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. Hua., Bd. XXV. S.4
 - 48) ibid., S.52.
 - 49) ibid., S.41.
 - 50) E. ibid., S.43.
 - 51) E.Husserl, Ideen. III. Hua., Bd. V. S.139.
 - 52) E.Husserl, Krisis. Hua., Bd. VI. S.200.
 - 53) Hua., Bd. VI. S.508.
 - 54) ibid., S.508.
 - 55) Vgl. Hua., Bd. V. S.139, 160-161, 162, Bd., VI. S.73-74, 274, 275-276.
 - 56) Hua., Bd., V. S.161, Bd., VI. S.136, Bd., X V. S.218
 - 57) Hua., Bd., XXV. S.46-47, 60-61.
 - 58) 三木清『哲学入門』, 三木清全集第7巻所収, 岩波書店, 1985年, 5頁。岩波新書版1頁。
 - 59) 同前, 6頁。岩波新書版2頁。

- 60) Wittgenstein, Philosophische Grammatik, Teil I, 35.
- 61) Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, 71.
- 62) 勿論、同じ哲学という言葉が用いられることによって、それぞれの固有性が、それぞれに即してとらえられずに、ヨーロッパ的思考発想の枠によってゆがめられて解釈されるという危険性はある。しかしこの問題は、それぞれの学者が引き受けるべき、個別研究上の課題である。
- 63) ハイデガーは『存在と時間』において、この問題を自覚的に克服しようとしている。哲学者も一般の人々と同様の人間であり、その意味で特権はない。それでは、『存在と時間』において述べられている内容の真理性は、何をもって保証されることになるのだろうか。それはハイデガーが《哲学者》であることによってではない。『存在と時間』は「現存在の解釈学」として執筆されたことになっている。その基礎的存在論あるいは実存論的分析論を遂行するのは、《哲学者》という特権をもったハイデガーではなく、歴史的、事実的に実存するハイデガーという一現存在である。その解釈学の遂行は、「根本経験」(Sein und Zeit, Max Niemeyer, S.232)を動機としている。この「根本経験」とは「死への先駆」である。つまりハイデガーが自身が死へと先駆し、先駆的に決意することによって、「了解」が「解釈」にもたらされ、かくして『存在と時間』が書かれたのである。少なくとも立前はそうになっている。しかし本当にそうなのかは、はなはな疑問である。『存在と時間』の登場は、ハイデガー自身の実存的体験によって可能となった歴史的出来事である。しかしそもそもが哲学書というものは、様々な程度があるにせよ、そのようなものなのである。ところが『存在と時間』の場合、その内実には巧妙なこじつけとしか思えないところがある。死への先駆という実存的体験について、ハイデガーは死こそが「最高の法廷」であろうと述べている (ibid., S.313)。ハイデガーは『存在と時間』の真理性が、このゆえをもって保証されると主張したいらしい。当時のハイデガーは、哲学的な根拠づけのない理説は《哲学》ではなく、単なる《私見》にすぎないという発想にまどわされていたのではないだろうか。
- 64) Husserl, Krisis, Hua., Bd. VI, S.13-14. ただしこの《生得的》の意味次第によっては、フッサールの立場から離れねばならなくなるかもしれない。
- 65) 三木清, 前掲『哲学入門』, 3頁。岩波新書版i頁。
- 66) Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Vorwort.