



Title	道徳の二重構造的性（わが国戦後の倫理学における一問題について）
Author(s)	河合, 浩
Citation	人文科学研究報告, 6, pp.7-16; 1956
Issue Date	1956-03-22
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10069/31882">http://hdl.handle.net/10069/31882</a>
Right	

This document is downloaded at: 2018-11-18T16:39:33Z

## 道徳の二重構造性

(わが国戦後の倫理学における一問題について)

河 合 浩

かつてのわが国では、道徳は万世一系の皇統とともに、皇祖皇宗の遺訓として永遠絶対のものとせられ、国民が永久に遵守すべき道として、それは古今に通じて謬らざ中外に施して悖らない普遍妥当性を有するものとして規定せられていた。即ち、わが国民道徳は、縦に歴史を一貫して変らないものであり、横には八紘一宇的に妥当する性格のものと考えられていた。(否、考えるように教えられていた。)しかもそれは必謹の聖勅という形式をかり、絶対主義的國家権力を背景にして、上から押しつけられていたために、従来(敗戦以前)のわが国では、これを科学的合理的に検討し、学問的に究明する自由を奪われていた。神話と歴史とが無造作に結合せられ、理性は信仰に屈服されるべく余儀なくされていたために、道徳の本義は不変であり、倫理の本質は超歴史的普遍的なものと、一般に信ぜられていた。従つて、道徳の歴史性と超歴史性、言いかえれば道徳は歴史的社會の推移とともに変化するか、それとも変化しないかというような問題は、社會的事実として現実に認識にのぼつていくにもかかわらず、殆んど學問的な研究問題とならず、學者の問題意識の外に押しやられてしまつていたようである。

ところが、敗戦は社會的現實を一変せしめ、神話的な歴史觀や神秘的國家權威が破滅するとともに、そのようなものを背景にし、根柢にして成立していた道徳の価値表にも重大な變更是正をうながした。そして、戰爭の破壊的な結果は、わが国の物心両面を荒廢に陥れ、倫理的状况は困亂し、道徳は頽廢した。これは蔽えない事実であつた。この困亂と頽廢から立ち直ろうとする努力が、ようやくにして現われ来て、新道徳を想望し、新時代の道徳教育が構想せられていくことは、當然のことはいえ喜ぶべき現象といわなければならない。

倫理学の研究も、従来のような神秘的非合理的な態度から一転して、科学的合理的に人倫の理法を究明すべく、多くの論著がなされるに到つた。これらはもとより、広汎な倫理の領域の多方面にわたるものであるが、その中に倫理道徳の本質に関する原理的な論究があり、この論究において、上述の、従来とかく不問に付せられていた道徳の相對性と絶対性、歴史性と超歴史性の問題が、真面目に取り上げられることは当然である。そして、この問題に関して、幾多すぐれた業績が世に問われており、もはや論議の余地はないようにも思われるが、この問題は今日、道徳の再建とか、新道徳の樹立とか、又道徳教育の振興とかいうことを考える際に極めて重要なことであると思われるので、あえていささか屋上さらに屋を重ねる愚挙を試みたい。

道徳の相對性と絶対性、特殊性と普遍性、歴史性と超歴史性、簡單にいえば、道徳は変るか変らないかということについて、人々の見解は結論的には大体一致している。その結論を要約していえば、道徳はある面では変るがある面では変らない。道徳には変る面と変

らない面との二重性がある。その意味で道徳は二重構造を有するものであるというのである。しかし、結論的には同じであつても、そこに到る道程はかならずしも一様ではなく、変化面と不変化面の意味するところは一義的ではないようである。いま試みに、私の目にとまつた論著の中から二三拾つてみると、まず天野貞裕氏によつて代表される見方がある。

「今や時代が變つた。道徳も變らねばならぬ、と言われる。旧道徳は廢れてしまつた。もはや旧道徳に拘束されるわけはない、と言われる。變つた變つたというから、それならどんなに變つたかと尋ねると、わたくしはまだ答える人に出会つたことがない。」のである。かくて一切のイドラを排して虚心になつて事態を分析して考へるならば、次のことが明らかになる。即ち「倫理というのは人間の道である。：そういう道の現われる形がいわゆる徳目である。：人間が人間たる以上人間をして人間たらしめる道が全然變つてしまふ道理はありえない。事実また變つていないことは少しく考へてみれば明らかである。：徳は今日といへども依然として徳である。：例えば：信賴がなければどういふ社会も存立できない。：信賴がなくは団体の成り立ちうることは永久に考へ得られない。その他の徳についてもほぼ同じことが認められねばならない。その限りにおいてこれらの道徳は時と処とを問はず妥當して、交易するといふ如きことは考へられない」のである。

「それならば道徳は變化しないか、というところというわけにはゆかない。かつては、一旦緩急あれば：戦場に出て君國に生命を捧げることが忠であつたが：今日では：そういう忠は妥當しない。或はまた社会の一部においては、身を売つて親を養うことが孝とせられ『つとめの倫理』とさえいわれたこともあつた。しかしそういう意味の孝なるものは今日は妥當しない。こういう点を捉えてひとは道

徳が變化したというのである。しかしこれは忠孝という徳がなくなつてしまつたわけでなく、何が忠であり、何が孝であるかという内容質料が變化したのである。忠孝という徳は依然として存立する。何を忠とし何を孝とするかの判断が變つて来たのである。」

つまり、天野氏は道徳を内容と形式、質料と形相とに分析して内容質料の面では變化するが、形式面形相面では變化しないといふ考へ方である。そしてその變らない形式を徳（徳目）として見てゐるのである。

次に島芳夫氏によれば、「道徳的進歩はある意味で可能」なのであるが、それは直線的に進歩するものではなく、「各時代はそれぞれの段階において独特の問題解決と自己完成を示していると同時にその個性的完成は完結した円ではなくしてその中に自己否定的矛盾を含み、それを解決するために次の時代への変動が準備される」という「螺旋的進歩」という考へ方である。「道徳は一つの必然的な歴史的社会的事実」なのであり、「歴史的に生成」するものなのであつて、道徳の可変性と不変性はこの歴史的生成を規定する条件の解明によつて決定されるのである。その条件とは歴史的道德の「主体」（民族）と内外の「環境」であつて、民族の道德は主体と環境との函數であるから「主体と環境の變化とともに道德が變化することは当然予想される」がしかし、「道德の不変性も可能」である。

それは、これらの二条件乃至それらの二条件の相互作用の中にある「不変の型」が認められるからである。この場合、注意すべきことは「歴史的道德の不変性乃至普遍性は単に歴史全体に共通な性質として見られる抽象的普遍性ではなく、ヘーゲルの所謂止揚の意味に解されねばならぬ。」伝統は単なる保存ではなく發展の保存である。「伝統の価値を決定するものは民族の進歩への意志である。故に真に歴史において不変なるものは、まさに民族の創造的意志であ

るう」といつて、ベルグソンの發展は持續を含み、過去の創造的持續の中に絶対を見るといふ立場を支持しているのである。

次に大島康正氏によれば、「倫理は：歴史的社会的なものに結びついて、たゞくことにおいてその現実的、具体的の性格を獲る」とともに「倫理や道徳の根本は、不斷に現実と人間性を正視し、それを根底から革新し改善してゆこうとする主体的な精神に懸つてゐる」のである。もう少し詳しくいえば「倫理の具体的な内容というものは：確に歴史的社会的な變化發展とともに變らざるを得ない。それは抽象的な理想や倫理学内部における理論を超えた、厳然たる事實である。倫理が人間に内在的な存在關係の規定である限り、如何とも否定し難いことである。倫理の出来上つた徳目や、教義内容や、学説や、主義主張はそのそれぞれが如何に自己の立場の絶対性を主張しても、然も大局的にはどこまでも歴史的社会的な推移に、相對的なものであらざるを得ないのである。然しそれにもかかわらず：倫理思想の時代的變遷の底を貫いて、變らない一本のものがある。：何か。：自由の確立ということである。人間の究極的な自由を確立しようとする意志、乃至精神である。これこそ倫理の具体的な内容の變遷の中にありながら尚それを超えた不変の本質、人間に肝要な一本の道であるといえよう。」即ち歴史的变化を貫いて不変のものは主体的な自由創造の意志であり、人間の条理であるといふのである。

以上、冗長を厭わず三氏の所論を紹介したのは、これらの論者が啓蒙的な意味を多分に有し、従つて又多くの人々に読まれていると思われるからであり、又この小論が広く倫理道徳の問題に関心をよせられる諸賢に訴えたい意図を有するからである。

そして、誰もが直ちに気づくことは、上掲三氏の所論の中、天野氏のものとは多分にアリストトラレス的、カント的（形式論理的）であ

り、島氏と大島氏のものとは大体、ヘーゲルの（弁証法的）立場のものと見られる点である。私は概ね後者に同調して、前者とはやや見解を異にするものであるが、それは後に明らかになるであろう。

### 三

倫理道徳は歴史的に變化し、場所的にその様相を異にすることは、何としても否定できない事實である。それは倫理道徳そのものの本性上そうなのである。

倫理とは社会における人と人との關係、あるいは人と社会との關係を規制する条理である。エトスとかモラルとか呼ばれるものは、本来社会的習俗を意味する。それは社会における人間の生活行動が一定の傾向に集積されるところに成立するものなのである。従つて現実の生活条件に左右せられて變易するのである。

人間の生活条件を支配し、社会構造を變化せしめる原動力には、政治經濟的支配權力、法律制度の規制力、宗教信仰の力、あるいは革命や戦争の暴力にいたるまで様々あるであろうが、根源的には社会的生産力の發展増進である。生産力の消長は人間關係に變容を与え、人間關係の變化は人間の意識、思考、感情に影響する。マルクスの如く、社会の下部構造の變化は上部構造の變化を必然的ならしめるのである。従つて社会的變動の急激な時には人間關係も急變し、倫理道徳の變容が目に見えて著しくなる。（古今東西にその例は枚挙に遑ない。）敗戦前後にかけてのわが国の場合を思えば充分であろう。）

このように、倫理は相對的過渡的で、變易するものであるが、一歩立ち入つて、では倫理の何処が相對的であり、道徳の何が變易するのであるか。それは端的にいえば、何が善であるか、又何を善とするかということ、即ち倫理的価値、道徳的理想及びその価値・

理想を設定する道德意識乃至道德的判斷が変化するのである。道德的意識は規範意識であり、道德的判斷は価値判斷であるから、当然、意識・判斷の変化は規範・価値そのものの変化と相即的でなければならぬ。価値判斷が変るから、その判斷にもとづいて実現される行為の実態が変化することは、もとより当然のことであるが、行為を規定する価値、行為の目的理想そのものが変化するのである。

このことについて、道德は現実的には変るが、道德的理想あるいは道德的価値そのものは不変である。あるいは変るのは現象面であつて、本質は絶対不変である。或は実質内容（質料）は変易しても、形式（形相）は不変である。即ち現実と理想、内容と形式、（質料と形相）の二元論から一方を歴史の相対的可變的であると見、一方を超歴史の絶対的不変とする見方がある。前掲の天野氏の所論は、これに類するものと受けとられるが、もしそうだとすれば、それは偏見である。

総じて、本体と現象、理想と現実、形相と質料、形式と内容、先天性と後天性、理性と感性：というような二元的なものは、本来は一つの存在を形式論理的靜觀的抽象の結果、分析固定したものである。こういう二元論乃至二世界論は、想念の中で仮構されたものであつて、はじめから、そういう二つのものが別個に存在しているのではない筈である。世界構造は分析すれば、このように二分されるであろうが、もともと一つのものである。二元論はこの二つに分けられたものの性格を固定化し、又その相互関係を絶対的に定立するのであるが、それは世界を全体的統一的に把握するゆえんの途ではない。

倫理道德に限らず一般に世界構造が二重性を有することは、古代のパルメニデスとヘラクレイトスの対立における一と多、静と動の

主張の中に見られる。パルメニデスは迷妄とはいへ現実的生成變化を認め、ヘラクレイトスも万物流転の中に一貫する永遠の「活ける火」、ロゴスを認めた。不動の極をとつて實在を説けばパルメニデスとなり、變動の極をとればヘラクレイトスとなる。ソクラテスとソピステスとは、真理の客観性と主観性、価値の普遍必然性と特殊相対性とが対立した。プラトン以来この両極が一個の哲学体系内部の二重構造性として導入せられ、プラトンではイデアと個物（ウジアとゲネシス）、アリストテレスでは形相と質料、カントでは形式と質料、理性と感性という二元的対立を保ちながら、それぞれの仕方において、これらの対立の融和綜合が試みられているのであるが、概していえば、何れも分析論理的抽象の立場に立つものであり、形式論理的思惟に偏向して眞の具體的統合に立ち到っていない。ヘーゲルの功績は、絶対者自身の弁証法的自己運動として世界構造の二重性を把握し、世界觀に眞の具體的統一性を与えた点にある。

理想と現実、本質と現象、形式と内容、これらはいずれも相異なる対立概念であるにちがいない。しかしこのような対立概念を予め定立して、しかもその一方が他方に対して独立的に存在するものとして実体化しておいて、しかる後その相互関係を論ずるといふ仕方は、眞に活きた歴史的社会を説明する論理とはならない。歴史的实践、創造的行為を説明する論理は、いうまでもなく弁証法的でなければならぬ。弁証法的論理の世界にあつては、何者も直接的無媒介に自己自身が存立することはあり得ない。すべての対立者は相互否定的に相媒介し、自己矛盾的な相互否定關係によつて却つて自己を活かす処に歴史的事在の發展があるのである。従つて現実的基礎の上に立たない理想という如きは、単なる夢想的可能性を意味するにすぎないし、又現実的なるものは常に理想的なるものに制約せら

れている限りにおいてのみ具体的に現実であるのである。

本質と現象との論理的構造も同様である。現象ということは本来、本質の現象ということであつて、現象する本質がなくて現象ということとはあり得ない。同時に本質も、それ自身が超絶的實在ではなく、本質とは現象する本質であつて、現象しない本質という如きものは抽象的思惟の仮構にすぎない。しかしこのことは、現象がそのまま本質であり、本質がそのまま現象であるということでは、もとよりない。本質は自己自身を否定することなくして現象するものとなることはできないし、現象は自己を否定する作用を通して、はじめて本質を現わすことができるのである。本質が現象を媒介として自己を否定するということは、かえつて現象の中に自己を具体的に実現する途であり、現象が本質を媒介として自己を否定するということは、それによつて自己の存立根拠を獲得するということである。

形式と内容については、もはや論ずるまでもないであろう。形式とは本来内容的なものの自己発展の形式なのであり、内容とは形式的なものの生命としてその質料的原理となるものに外ならない。ここでもまた、内容的限定を欠いた形式とか、形式的制約をうけない内容というようなのは、實在の抽象的一面を静的実体的に固定して考えられたものにすぎない。

要するに、一つの現実的世界を概念的に二分して、それぞれに固定的屬性を附与して、一方を絶対不変とし他方を相対変化とする考え方は、悪しき意味の悟的分析論理の誤りであり、形式論理的抽象の偏見である。世界構造は弁証法的であり、人間社会は勝義における弁証法的発展の世界である。倫理とは社会の規範であり、人倫の理法であるから、倫理の構造はすぐれて弁証法的でなければならぬ。このことはヘーゲル以降、哲学の教えるところであり、又現

代の進んだ社会科学の指示するところである。だから、倫理には変る面と変らない面、変化する部分と変化しない部分とがあるという表現には注意が肝要である。ここでもまた、面とか部分とかいうことを分析論理で固定して、絶対的な限界を設けてはならないことが知られる。

しかも道徳というものは、あくまでも実践的行為的性格のものである。実践は想念や観想とはちがう。常に客体的な精神物理的存在、外物や他の人格に主体的に働きかけて、これを動かすとともに他によつて自己も動かされるという現実的な動と反動の行である。本来論理とは単なる思惟内の主観的法則であることに尽きるものではなく、根源的には存在の論理として、存在そのものの客観的法則という意味を有するものである（「すべて現実的なものは合理的であり、すべて合理的なるものは現実的である」——ヘーゲル）如く、倫理というものも単なる精神内部の規範法則であるのではなくて、人間存在、社会存在の法則として具体的に成立するものである。観念論的形而上学者も形式論理学者も現実具体的な人間としての自己の実践的行為の場においては、如何に自己の立場が無力であるかを悟るであろう。

#### 四

良心の至上命令や道徳の根本法則は不変であり、永遠の生命を有するとなす考え方があつた。例えばキリストの山上の垂訓や、孔子の仁の教えや、カントの無上命法の如き、一般に先哲の遺訓といわれるものは時処を超えて妥当するものではないかというのである。確かに、それらは何時の世にも普く人心を動かし、長い歴史の波を超えて人類を論ずるであろう。しかしこの妥当性といえども絶対的ではあり得ない。何となれば、すべて歴史に現われたものは、歴史的制

約の下に立つものであり、歴史の社会的条件をはなれて、無制約的に妥当するものではあり得ないからである。孔子教は春秋戦国時代の中国の社会的倫理的状况が、孔子の人格を介して流出したものであるから、現在の共産主義の中国におけるその妥当性は春秋戦国の往時とは異なるであろう。カントの「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」という実践理性の根本法則や、「自己並びに他人の人格を常に目的として取り扱ひ、決して単に手段として取り扱つてはならぬ」という理性的意志の命令や、「汝為し能う、何となれば汝為すべきが故に」という義務の命法は、なるほど時処位を超えて普遍妥当性を有する如く考えられ、又カント自身の意図も、もとより歴史の社会的な諸条件からの規制を超えた永遠不動の道德の真理を確立することにあつたであろう。しかし他方、彼が感性的經驗的恣意的相対的なるものを悉く倫理の領域から排除し、倫理の根柢を専ら人間性の普遍平等、人格の自由自律、当為の先驗的絶対性に求めたということは、やはり大きな立場から見れば、その時代の歴史の社会的要請に答えたものであるということにもなるのである。即ち、自由・平等・独立という十八世紀的ヨーロッパの社会的精神の顯現であり、カントの業績は倫理学の内部で行われたフランス革命であつたということもできよう。

一般的に言つて、歴史に現われた倫理、及びそれを基礎づけた理論は、歴史において与えられたものであり、すべて歴史の社会の所産である。従つて絶対的原理や普遍的法則の確立を企図する人間は一定の時代一定の社会に生存する個人であつて、その個人の構想自身が一定の歴史の社会に帰属するものと考へざるを得ない。

以上のことと同様の問題性を有することがらであるが、倫理的道德的価値は一個の精神的な価値として独立性を保持するものであるという考え方からして、その絶対性を主張しようとする立場がある。人間は価値意識を有し、それによつて事物を評価することは確かな事実であつて、そのこと自体は普遍絶対である。しかし価値自体というようなものが、人間存在以前に人間を超えた処に存在するものではない。善とか悪とかいうことは、唯形式的超歴史的に永遠の世界から絶対的に決つて来るものではあり得ない。社会的現実において人間が事物との關係交渉の上で発見し実現して行くものである。真善美というような、いわゆる価値と呼ばれているものは、概念的に類型化せられた名目である。何を善とし何を美とするかは人間より前に決つていゝのではなく、人間の情意によつて選定せられるのである。価値意識従つて価値評価は、個人的に集團的に階級的に相異り、しかも歴史の推移とともに常に再評価せられて行く。この評価作用における横(社会的)の調整統一と、縦(歴史的)の反省吟味によつて価値は社会的歴史的に、その内容を豊かにして行くことができるのである。この意味において倫理的価値は相対的である。「道德的判断は人間の本性に基づく先天的精神によつて行われるものではない。∴道德的判断は倫理的価値に關係するものでありそれは階級的意識、歴史としての現代の意識と密着し、社会に対する態度、人類に対する態度と結びついている。∴もし人があらかじめ道德的精神とよぶ先天的な純粹で高潔な精神を所有し、それによつて道德的判断が行われると考へるならばそれは誤りである。」<sup>(10)</sup>それを無理に超絶化しようとして人間の倫理的關係を超えたところから価値を設定しようとするれば、カントの如く無内容無力な形式主義に陥るか、或は道德と宗教の區別を無視する誤りを犯すことになるであらう。

次に徳或は徳目の普遍妥当性ということについて一言したい。「徳は今日においても依然として徳である。∴」(天野氏)という

人がある。徳目は文字通り徳の名目であつて、ある一定の行為を道して実現せられた倫理内容に附けられた名称である。なるほど、君臣その他これに類した縦の人倫あるところ、そこにはその人間関係の条理があり、それを名付けて忠というのであろう。親子のあるところには孝があり、夫婦あれば和がある。それはその通りで古今東西に変わりはなく、その人間関係が存続する限り、徳目も存続するであらう。天野氏が、教育勅語は一旦緩急における義勇奉公による皇運扶翼を除けば今日に妥当する真理を有し、教育勅語の内容をなす諸徳目は永遠である。といわれるのは、如上の意味からはうなづける。しかし、名目化された徳は一個の形式論理の概念であつて、従つて形式論理的には普遍妥当性を有するが、現実的実在性を有しない。徳目が先に在つて、それに適合する行為が後からあつてはまつて行くのではなく、徳目は一定の道德的行為に附けられた名目である。この名目的概念だけを切りはなして固定すれば、或は形式的妥当性を有し、その名目は永遠に残るかもしれないが、実践内容から遊離した徳目は、もはや死せる形骸にすぎない。天野氏も前掲の通り、義勇奉公の忠は国制天皇制の変易とともに、実質が変わり、「つとめの倫理」的な個人の人格を否定する孝行は、民主主義の倫理ではないといつていられるが、それならば徳目の普遍妥当性を強調されない方がよい。徳目が重要なのではなく、いわば徳目以前の行為、実践的工夫がより重要である。徳目それ自体を重視し、名を實から切りはなして、それだけを固定的に見る徳目主義は、一種の形式主義である。だから私は人を見て法を説き、孔子も個別的に仁徳の内容を示してその実践方法を教えている。

なお、徳はそれ自身が相対的で、決して独立自尊ではあり得ないものである。例えば、健康と勤勉とは何れも重要な徳であるが、この二つを比べて何れがより重要かと問われると、徳自体の根柢から

は答えることがむづかしい。即ち病気でない時には、この二徳は両立するけれども、病気の時にはどちらかを犠牲にしなくてはならないであらう。その場合、「命あつてのものだね」とするか、それとも「倒れて後やむ」か、それは徳自体からは何等解決の手がかりは与えられない。その時の倫理的状况によつて、人が主体的に決しなければならぬことであつて、あらかじめ一般的に決めておくことはできないことである。聖賢は、殺す勿れ、盗む勿れ、だます勿れと教えるが、戦時の国家権力は、殺せ盗めだませと命ずる。徳の間にはそういう矛盾衝突が起る。かつては、これをあらかじめ統制して、徳目に序列を与えることが企てられ、忠と孝とは忠を先にし、孝と和とは孝を先にするという如く、概して縦の倫理を横の倫理に優先せしめたが、その優先の根柢を支持していた専制的全体主義の価値観の変貌とともに、徳の番付も変化してしまつた。

## 五

以上、倫理は相対的・過渡的性格のものであるということについて考察した。繰り返しいえば、倫理とは人間生活の条理であり、社会的規範であり、そして人間は社会内存在であり、社会は歴史的社会であるところからして、倫理は時処位に依じて相対的となるということであつた。

しかし同時に又、同じこのことからして、倫理が時処位を超える性格も出て来るのである。先ずオ一に、倫理は人間の条理であり、倫理学は人間の学である。社会共同の規範であり、公共の条理でなければ、倫理の意味はない。ソクラテスが命をかけて確立に努めたものもそれであり、カントの道德法もそれへの強い志向を示すものであり、最大多数の最大幸福もそれへの要求である。日常の事実から見ても、人がそれぞれの倫理を論じ、道德を説く場合、自意識の



程度に強弱はあつても、人はいつでも道德の眞理は一つであり、自己の説くところは必ずや万人に遍通すべきものという信念に裏づけられてゐるに違いない。懷疑論やニヒリズムも逆説的に自己の正当性を普遍的に要求するものといふべきである。普遍への志向をはなれて、すべて眞理の主張はあり得ないのである。人は個人的・民族的・或は階級的立場に限定されつつも、ひろく世界の正義、人類の幸福を求めてやまないのである。即ち普遍永劫の眞理を要求するのである。

しかしこの普遍絶対性の要求は、あくまでも個性・民族性・階級性という特殊相対的なるものに媒介されてゐるのであるから、それはそのまま直接的に絶対普遍ではあり得ない。それはいわば、相対的絶対ともいふべきものである。弁証法的には、すべての存在は直接的なもの、与えられたもの、今ここに在るものとして把握されるときにも、同時にこれを他によつて媒介されたものとして、無限の媒介関係において把握されなければならない。倫理の絶対は常に相対を媒介として成立し、逆に相対は絶対を志向しない限り、自己の相対的立場を支えることができないという、相互否定的自己矛盾的な性格を有つのである。即ち倫理は弁証法的二重構造を有つものである。

倫理はこのように、その横断的(社会的)構造において二重性を有するとともに、その縦断的(歴史的)構造においても、二重性を有する。歴史に現われたもの、与えられたもの、既に成立し固定化したものは、すべて歴史的社会的制約を受けているからして、相対的であることは前に述べた通りである。真に絶対的永遠なるものは歴史を超えるものでなければならぬが、倫理においてそのような絶対的永遠なるものがあり得るであろうか。もちろん歴史を超越するということは、歴史を否定することではない。歴史を超越す

る力は、歴史自体から生れて歴史によつて養われて行くのでなければならぬ。歴史なるものを絶えず自己に反映しつつ、未来に自己を創造しようとする歴史的自覚の精神、それは歴史の続く限り永遠である。永遠なる倫理的価値とは、ここに在りあそこに在つたものではなくて、歴史的な価値を絶えず審判しつつ、自己を創造的に現わして行く、現成する自覚的精神である。歴史は絶えず歴史的なるものを審判して行く。この歴史的再評価の絶対主体的な精神が永遠なるものである。だからこの永遠は、いわば歴史の永遠であり、相対的絶対である。倫理はこのような弁証法的二重構造性を有するものである。

従つて道德における眞の価値評価は、歴史的現実の世界においては、常に否定的媒介を通してのみ具体的に可能である。ただ即自的直接的に既存現存の社会秩序における善や徳を、抽象化し固定化して、これをどこまでも永遠化して肯定しようとすることは誤りである。過去の道德をそのまま今日に持ち出して見たり、現状のまま固定しようとする間違つた考え方が、抜き難い勢力をもち、それが今日の道德問題(特に道德教育の問題)を混乱せしめる重大な原因となつてゐることは遺憾である。この小論は、それらの人々に対するささやかな抗議であるとともに、自分自身への戒めである。

(終り)

#### 註

- (1) 天野貞祐「今日に生きる倫理」七四頁―八二頁参照(傍点筆者)
- (2) 島 芳夫「道德の歴史性と超歴史性」(新倫理講座)(Ⅱ二九頁―四〇頁)参照
- (3) 大島康正「これからの倫理」三五頁参照
- (4) 同 右 三九頁参照
- (5) 同 右 一七〇頁―一七一頁参照

(6) なお大島康正氏については同氏編著「道徳」中の論文「道徳の本質」を参照のこと。

(7) 私は歴史的社会変動の法則として、マルクシズムのテーゼを原則的に承認する。しかしマルクス「経済学批判」序文の *bedingen* を「條件づける」という意味に解してマルクスに賛成する。これを「決定する」と読みとると大分考え方が変わってくるように思う。又私は下部構造が上部構造を *bedingen* するだけで、上部構造は下部構造を *bedingen* しないとは考えていない。*bedingen* を弁証法的相互浸透性におけるものと解することをこわつておきたい。

(8) 一例を古代ギリシアにとれば、前五世紀の中葉において生産力の発展に伴つて産業上では分業が興り、学問上では科学及び技術が自立して専門化した。又植民地争奪を原因として起つたペルシヤ戦役は勝利を得た後のアテナイの社会的政治的生活は、画期的な繁栄隆昌を見せ、貴族政治から民主政治への転向は、政治方式を一変せしめるとともに人々の関心に重大な変化を与えて、ピュシスのものからノモスのものへと思想傾向の転回を促して、ソピステースを輩出せしめ、又東方との交通の結果は歴史学的民族学的視野を拡大して、ヘロドトスやツキシデスの歴史学を生んだ。

○ソピステース—ソクラテス時期の哲学が自然学的関心から人間学的関心へと転向し、倫理道徳の問題が論議の中心になつたのは故なしとしない。ソピステースが価値の相対性、ノモスの過渡性、道徳の変易性を強調したことは注目し得る。「例えば、スパルタでは、娘が体操をしたり、袖なし下着なして歩いたりすることも美なりとされるが、イオニアでは、それはみづともないことである。テサリアアでは、自分で牛を引いて来て、これを殺して皮を剥ぎ、肉を切るのも結構なこととされるが、シリイ島では、それは奴隸の仕事で、自分がするのは醜とされている。マケドニアでは、結婚前なら娘が恋をして男と交わることも許されるが、結婚後はそれが許されない。しかしギニアでは、両方とも許されない。トラケでは、少

女の入墨は裝飾であるが、その他の国では、入墨は罪人への刑罰である。スキュタイ人は、人を殺して頭の皮を剥ぎ、毛髪は馬の前に掲げ、頭蓋骨は金または銀で鍍金して、それから飲むに用い、神々にもそれで灌奠するのを美なりと認める定めであるが、ギリシアでは、かかる行いをした者と一緒に同じ家へ入ることを欲する者は誰もいないであろう。…(中略)…思うに、若し誰かがすべての人間に向つて、その各が醜と認めるところのものを一緒に持ち寄るよう命じ、次に再びその醜の集合中から、各が美と考えるものを取り、命に命するならば、ひとつ残らず、すべての人がすべてのものを取り、尽すであろう。なぜなら、万人の認めるところ(ノモス)は必ずしも同じではないからである」(傍点筆者)

(9) 「両立論」 *Dissoiogoi* 二章九節以下—田中美智太郎著「ソフィスト」一七七頁より重引) 両立論は著者不詳であるがソピステースと推定せられる。右は申すまでもなく社会を横観した場合の倫理の相対性を指摘して余すところがない。  
なお J. Burnet, *Greek Philosophy*. Pp. 107. にヘロドトスの言葉として、傍点の部分とほとんど同一の意味の文章の引用がある。

○Platon, *Politeia*. 388C. にはプラトンがトラシユマコスというソピステースをして「勝てば官軍負ければ朝敵」と同じ意味の「勝者の利益が即ち正義である」ことを語りしめている。

○アリストテレスは個別的存在は、すべて形相と質料の結合とするが、(ここまでは具体的統一的であるが)しかし彼の世界観の発展系列は形相の形相、質料の質料というように、両極の方向へ分析論理的に進行し、その結果、才—形相と才—質料(神と単なる物質)という抽象的概念に行きつまつて、依然として二元論である。

○カントの認識論においては、先ず感覚内容と直観形式(時間・空間)、知覚内容と悟性形式(範疇)という二元的対立が指定せられる。然る後「内容なき思维は空虚であり、概念なき直観は盲目である」

とされる。そして、いわゆる彼のコペルニクスの転回は認識主観の先天的形式の優勝の宣告を意味する。道徳論においては二元論的傾向が一層顕著である。感性と理性、感性的欲向と義務の命法、意志の他律と自律とが峻別対置せられ、後者による前者の否定、即ち理性による意志の純粹形式的規定性に道徳的価値をみとめる。

(10) 務台理作「倫理的状況と道徳的判断」思想一九五五年才五号参照  
カントの形式主義の道徳では、義務のために義務をつくせというが何を義務と心得、何に対して義務を負うべきかということは、特定の時代に特定の社会的関連の中において、特定の人間が特定のこと

がらに対して判定すべきことで、単なる義務のための義務というようなことは、現実的には無力、無意味である。現実特定の歴史的社會から来る環境的限定と、これに基づく特定の内容を持った歴史的課題からはなれて道徳の現実性はない。人格の自立、人間性の尊重ということも、人格を自立させる方途、人間性を尊重する具体的な方法は、やはり環境的限定と歴史的課題から判断されなければならない。

(12) 宗教は再評価が、ある程度は許されるが、ある程度は許されない。教義信條の根本は教祖宗祖の絶対的權威によつて固定せられている。しかしこれも特定既成宗教内部におけることで、人間が特定宗教の域を出れば宗教改革は可能である。だから宗教といえども厳密には絶対的ではない。

(13) 天野貞祐「今日に生きる倫理」六五頁以下参照  
孔子は仁を説くに

顔淵には「克己復礼為仁。」云々(論語、顔淵)

仲弓には「出門如見大賓。使民如承大祭。己所不欲。勿施於人。

」云々(論語、顔淵)

司馬牛には「仁者其言也訥。」(論語、顔淵)

子張には「能行五者(恭、寬、信、敏、慧)於天下為仁矣。」(論語、陽貨)

樊遲には或時は「仁者先難而後獲。」(論語、雍也)

或時は「愛人」(論語、顔淵)

或時は「居処恭。執事敬。與人忠。」(論語、子路)

と教えている。むしろ仁徳は徒に多義ではないから各人に対する孔子の答には共通の義が含まれている。しかし、注意すべきは、孔子が「能近取譬。可謂仁之方也已。」(論語、雍也)といっている如く、具体的な実践の工夫を才一義として説教している点である。