

人間の基本的条件としての道徳的要求について

豊 田 全 *

Tamotsu TOYOTA

On the Moral Demands as the Fundamental
Condition of the Human Being

Von den sittlichen Forderungen als der fundamentalen
Bedingung des Menschen

1

どんな人でも一生のうち、一度も他人のある行為を悪いこととして非難したり、あるいはまた、他の行為をよいこととして称讃したりしなかったと断言することはできないであろう。そしてまた、自分自身のある行為を悪かったと後悔したり、他の行為をよかったと思ったことは、一度もないといいきることのできる人はいないであろう。人間は、その生活において、道徳と無縁になることはない。しかし、人間は、道徳と絶縁することはできないのであろうか。若し絶縁することができないのだとするならば、それは、何故であらうか、何故に、人間は、自然が与えたものによって、例えば、動物のように、その種の法則に従って生き、その本能的反応だけによって生きて行かないのであるか。何故に、人間は、彼が現にあるより以上のものになろうとするのであるか。それは、人間の高慢ではなからうか。人間の道徳的要求は、無用の長物であるのみならず、不遜のことではないか。人間の永劫の苦悩は、この不遜の報いではないのか。

最後の問いかけは、何程か神経質的であるように思われるが、とにかく、ここで、われわれは、まず人間が自然に与えられているもの、例えば、本能ともよばれているものが、生活上において、動物のそれと比較して、同じような力をもっているかどうかを考察してみよう。というのは、若し人間生活における本能の役割が、動物の生存における同等であるならば、人間が、その生存を続けて行くのに、本能以外の何物かにたよることは、あるいは無用のことであるかも知れないからである。

今日の人類学は、人間は自然から彼自身の必要に十分なだけの本能を与えられてはいないことを確信を以って教える。例えば、子供の無力さ、最も単純な行動をするようになるまでに、長い期間を必要と

することなどは、上の説を支える強力な事実だとせられる。人間は、極めて不完全なものとして、この世に出てきて、漸次完全への度をまして行くのである。それは、個人の長い時期にわたっての適応と練習によるのであるが、その際、大きな役割を演ずるのは、発達して行く知能である。

本能だけに焦点を合わせて、人間と動物とを比較してみると、動物の方が、完全な行動をする。人間が本能のみによって行動することは、その生存にとって極めて危険である。人間の本能は、人間の生存のためには極めて不十分な活動をなすにすぎない。この点からするならば、動物は完全にできているが、人間は不完全な存在である。人間は、本能のみによっては生きて行けないのである。人間は、動物よりも[＊]高次、の存在であり、精神的存在であるといわれる。この[＊]高次、ということとは[＊]より完全、という意味にすりかえられ勝ちであるが、それは、誤りである。[＊]高い、ということとは[＊]完全、ということとは別の概念である。ニコライ・ハルトマンに倣って実在界を幾つかの存在層に分けてみると、逆に高い存在層の方が、より不完全であり、低次のもの方が、より完全であるという見解がなり立つ。この見解によると、最低の最も単純なものは、最も完全であり、より高次の、より複雑なものは、より不完全である。だから恐らく原子は、最も完全であることになる。厳密な自然法則からそれないところの物体界の構造は、最も完全であり、有機体には、すでに混乱があり、出来そこないや病気がある。それには死の現象がある。有機界も物体界を支配する法則の支配をうけるが、しかし、前者は、後者の法則のみによって支配されるのではない。前者には新らたな法則がある。そしてより複雑な状態が、そこにあるのである。意識は、更に複雑な構造をもつ。それは、その担い手即ち有機体が属する種の法則をも含めての自然の法則に対して距離をもち、新らたな法則性の支配をうけるが、しかし、意識の構造は極めて複雑なので、しばしば不完全性があらわれる。精神の世界は、更に複雑であり、そこには、自由があり、それ故に最高次だといわれるが、完全性は、いよいよ減退する。精神的生活は、それぞれの事柄について適当な処置をすることもあるが、失敗することもある。最高の賜は、また危険な賜でもある。動物は、外界からの危険にさらされるが、人間は、自由なるが故に、内界からの危険即ち彼自身の本質からの危険にさらされる。人間は、最高の存在、万物の長といわれるが、それ故に正に最も不完全な存在である。原始的な単純な構造のものが、その本来的に可能な完全性に達するのは、高度に複雑化したものが、その本来的に可能な完全性に達するよりも、ずっと容易であるということは、ア prioriに明白である。原始的なものの本性を完成するには、全く少しのもので足りるからである。

ところで人間の他の存在に対しての特殊性は、彼の本性上の課題を自己の発意によってなさねばならない、ということである。ヘーゲルが、精神はそれがあるところのものに常にならねばならない、といったことの意味であろう。人間は、精神的存在であるから、発展さすべき多くのものをもっている。だから恐らく、人間は、決して完成しない、といってもよいであろう。このことは、まことに人間の特徴である。人間が何時までも完成しないというのは、彼が単なる自己保存に固着せず、それ以上の課題に立ち向うことを本性としているからである。人間は、何かを企図する。そして自己の企図する方へ自己を開く自由をもつ。彼が自己の本性の完成へ向って近づくのは、自己の自由によるのである。

人間は生まれおちるとから直ちに精神的生活を営むのではないが、数ヶ月たつと、自己と環境との循

環過程において、精神的活動がはじまる。即ちそれにおいて、言葉と自己理解とがあらわれ、同時に共同体的精神的生活の発達への途上にのぼる。それらは、ものをもって遊ぶことの中にもあらわれる。人間が労働するとき、そこには循環過程がある。労働は、働たらく者に反作用する。働たらく者は、作りつつ学ぶ。人間は労働において、物を支配すると共に、彼自身の能力の支配と評価とを行う。

人間は精神的存在であるといわれるが、彼は生まれると直ちにそれであるのではない。彼は、生成の過程においてそれになり行くのである。そしてその過程は、上にみたように、言葉といい、労働といい、すべて社会的なるものとの関連においてある。人間が精神的存在であるということは、社会的存在だということである。人間の本性が、成長とともに、精神的存在たる度を深めて行くことにあるとするならば、成長と共に、社会的存在たる度を深めて行くことも、人間の本性であることになる。アリストテレスが、人間をば「本性上共同体をつくる動物—ζῷον φύσει πολιτικόν—」(politica 1253a)と定義したのもこの意味においてであると解せられる。即ち彼の見解の根底には、人間は、本性上他者と結合することなしには生きて行けないのであるが、しかし人間には、生まれながらにしてすでに他者との統一が与えられてはいない。しかし、人間には、統一のための他者との結合をもたらしべき要求があり、それによって、人間は、本性上あるべき統一に形成せられる、という考えがあると思われる。アリストテレスの法や国家や政治についての理論は、上のような基本的見解の帰結であると考えられる。しかし、人間に共同体的統一をもたらしとする要求があるにしても、その要求が、現実化するためには、人間が、共同体形成の能力を身につけることが必要である。人間が、ただ手を拱ねていては、この能力は形成せられない。そのためには、人間は、適応することを学んだり、自己を訓練したりしなければならない。これらのことは、彼が、自然のままでも与えられている傾向性に対立するのであるが、彼が、最も単純な共同体をつくるためにも、訓練が必要なのである。ここにアリストテレスの徳論がある。徳は、人間が自分自身で得なければならない。人間は、自己を自己の本性たる社会的存在にまで形成するためには、自然によって与えられているところにのみ従ってはいけなくて、先ず第一に自己に対して道徳的要求を立て、それによって、その本性を完成しなければならないのである。以上は、一般的人間学的解答であるが、われわれは、この解答に満足することなく、もっと人間の行動を追求して行きたい。

人間は生きている限り、何等かの行動をなす。ところで、この人間の行動は、単なる反応と同一ではない。動物の本能的行動は、反応であるにすぎない。人間においても、その本能的行動は、動物におけると同様に、反応である。人間は、ただに与えられた状態に直接的に反応するだけではない。人間は、その状態をはるかに越えている目標を設定する。人間は、本来的に目的活動をなす動物である。

目的活動性は、合目的性と同じではない。合目的性は、人間以外のものも持っている。例えば、生い茂った樹木は、夏の暑い陽ざしをさえぎり、涼気を人間に与える。即ち涼を求める人間の目的に合している。馬は、人間を乗せて走るから、人間が速やかに遠隔の地に達しようとする目的に合う。また樹木も馬も、それ自身のための合目的性も持っている。しかし、それらは、目的活動的ではない。目的活動的であるのは、それをを用いる人である。生物の反応は、合目的的であり、またその背後にある本能も同

様である。一般に有機的機能は、それが正常に機能している限り、合目的的であるといわれうるであろう。それらの活動には、目的が設定される必要はないし、またそれらの背後には、目的を設定する悟性はない。それらの活動について、方式化するというならば、それは、カントがよんだように、「目的なき合目的性」をもつ活動である。

自然は、如何なる目的をも定立しないが、人間は目的を立てる。人間が目的活動ができるのは、人間に予見と予定の能力があるからである。人間が他の存在に優るのは、予見、予定し、目的活動をなすところにある。これは物理的力による優越ではない。力においては、人間は極めて弱い。大ていの自然は、人間にまさっている。一滴の毒物は、よく人間を死に追いやることができる。パスカルのいうように人間は声の如く弱い。人間の優越は、その精神にある。明敏さを持ち、目的活動性をもつ精神において、優越性を得るのである。精神は、それ自身では盲目である自然の力をとらえ、それを自分の目的のために手段として用いることができる。若しも自然が自ら目的活動をなすならば、それは人間の目的活動に抵抗するであろうから、人間の目的活動には多大の支障を来たすであろうが、自然は、自ら目的を定立することをなさず、自然は、そのものとしては、如何なる目的にも結合しておらず、自然はその法則の結果について無頓着であり、それが誰かの目的に役立つが、役立つまいが、どうでもよいので、人間の目的活動に対して、いわば無心に参加せしめられる。自然の作用形式は、因果系列であるが、それはそのままでは、如何なる目的のためにも予め決定されてはいない。

上にのべたところからして、人間の行動性に関する二つの条件を取り出すことができる。それは、第一は、目的を定立し、それを追求する人間の能力。第二は、彼の目的に対する自然的環境の無頓着性である。この無頓着性は、最も厳密には、物理的存在について妥当する。有機体になると、すでにはるかに高次の法則性と自己決定性ともっている（勿論、人間の如く意識的に目的を定立することはしないで、自然に与えられている種の傾向性による活動をなすにすぎないのであるが）人間の行動をより困難にする。しかし環境が人間的環境になると事情は全く一変する。そこにおいては、人間は、自分と同様に自ら目的を立て、目的を実現しようとするところの自分と同様な行動をなす相手に出会う。そこにおいては、人間は自分と同様な者と関係するのである。

行動する人間の相手が人間である場合、その行動が困難になるばかりでなく、それは新しい重大さを与えられる。即ち行動の相手が自分と同じく人格である場合には、結果の重大さは全く別のものになる。人格対人格における行動は、単なる行動 (Tun) ではなく、行為 (Handlung) である。行為は責任ある行動である。それは、善きにつけ、悪きにつけ、人格に対して何事かをなすからである。一見、物件の処理であるかの如き行動が、行為といわれるのは、その物件が単なる物件でなく、人格との関係を持ち、その物件を介して人格に対するからである。現実において、人間の大部分の行動は、行為の性格をもつのである。

行為について考察する場合、上にみたように自己を中心にして、そこから外即ち環境に向って手出しするという方向において、行為を捉えるのは、必ずしも具体的、現実的ではなく、却って抽象的である。現実の相においては、行為は、常にある特定の生活状態（状況）から起り、本質的にこれによって規

定される。しかし、状況の本質は、何かと問われると、直ちに明確な答えをのべることはできない。状況は、時によって異なり、個性的であり、一時的であり、いろいろに変化するもので、その普遍的本質を追いかけて捉えようとしても、なかなか困難であるように思われる。しかし人間と状況との関連における本質的契機は取り出すことはできる。それには凡そ次の四つがある。

- (1) 人間は、自分のために状況を選ぶことはできない。人間は、状況の中に落ちるのである。あるいは、状況が人間を襲うのである。このことは、人間が自己の行動によって状況をつくったといわれる場合にも、あてはまる。何となれば、何人も彼の行動の結果を完全に見通すことはできないからである。現実の状況は、われわれが予見したものよりは別の形になってあらわれる。それは、計算しうる事柄の関連のみが状況をつくるのではなく、状況に関わる人間の外部にあらわれない心情や意図もまた常に状況を形づくからである。
- (2) 次に人間は、一度状況に落ちこむと、そこからのがれることはできない。すべての生起は、時間の中では前に進んで行く。思想の中では、以前の段階の中へ逆行することがあるが、ここでは、思想の内部のことをいっているのではない。思想の中では、どうしたらおしよせて来た状況をさけることができたかを見ることができるが、現実には、それはできない。時を止めたり、もう一度時をくりかえすことはできない。人間の世界に流れている時にむかって、瞬間が如何に美しくとも、それに止まることを求めることはできない。若しファウストの如く、それを求め、そして時の流れが止まるならば、人間の世界は崩れてしまうのである。
- (3) 人間は状況の中に落ちこむが、しかしその中で決断し、行為しなければならぬ。若し人間が決断を放棄し、何もしないとすると、決断せず、行為しなかったことにはならぬ。何となれば、決断をなさないことも一つの決断であり、行為であるからである。それは道徳的責任ある行為である。
- (4) しかし道徳的責任があるといえるためには、人間の行為が、状況のみから必然に流れ出るが如きものでなく、行為における人間の自発性の効果の可能性が、何程かあるものでなければならぬ。状況は人間の行為の可能性を制限する。しかし如何になすべきかを強制することはない。状況の示す可能性の中で、行くべき道をきめるのは人間である。決断は行為者に手渡されるのである。勿論、決断が何時も意識せられているとは、かぎらない。恐らく決断が明確に意識されるのは、われわれの生活の重要な転機においてであろう。しかしどんな小さい状況においても、原理的には決断がなされているのである。状況によって決断の重大さは異なるのであるが。

上のべたところによって明らかなのは、人間は、無条件に自由ではなく、人生には不自由と自由との二つの契機があるということである。ある状況の中で、如何に自由が少なくとも、そして決断し行為することを欲しなくとも、それにかかわりなく、人間は決断しなければならない。決断するかしないかを選ぶことはできない。ただ、如何に決断するかのだけが、人間の自由のこのさされている。人間は自由なる決断へ強いられているのである。人生から運命的な要素を取り除くことはできない。状況は人間にとって自由への強制である。われわれの生涯は、状況の連鎖の内において、一瞬一瞬、自由なる決断へ強いられている。(自由が如何にして可能か、という形而上学の問題については、ニコライ・ハルトマンが『Ethik』の 65. Kapitel ~83. Kapitel及びDer Aufbau der realen Welt の59. Kapitel ~6

1. Kapitel において詳しく論究している。)

行為は、状況との関連においてみると、それに対する応答である。しかしここでの応答は、単なる反応とは異なり、常に人間の決断も規定的契機をなしている。ここに人間が、本能によって導かれる動物とは、根本的に区別せられることが、明瞭にうかがえる。動物においては、各瞬間にそれがなさねばならぬことを本能が教える。本能は、それを意識に対して教えるのではなくして、有機体に対して直接的に教える。有機体は、本能によって動き、定められた仕方で反応する。動物は、ためらわない。そこには失敗はない。それは種の法則の力によって、うまく導かれる。この点において、動物は完全である。ところが、人間は、そうではない。極めて不完全である。人間においては、本能は、何をなすべきかを教えない。人間においても、自己保存の極めて原始的なことからについては、本能の導きがあることもあるが、それは、いつでもというわけではない。人間においては、事情は複雑である。人間においては、コースは予め定められてはいない。それは、彼の自由にまかせられている。彼は状況の可能性より以上をみることがあり、それに基づいて決断することがあるので、そこに失敗がある。彼は、間違いを犯すかも知れないのである。にもかかわらず、人間は自由なる決断を強いられる。人生の一步一步において自由を用いることを強いられる。決断の標点が生来によっても、状況によっても与えられていることなしに。

これが人間存在の不完全性である。即ち人間存在は、たえず危険をはらんでいる。彼には彼の存在を支えてくれる力のめぐみはない。彼に恵まれているのは、危険をはらむ自由である。しかし、自由が危険だということは、自由の高い位置を低めることにはならない。自由は、人間が自己自身の上に置かれることであり、それは、人間を自然の衝動の奉仕から別れさせ、自ら立てる、より高い目標に向わせる人間の能力であるからである。しかし、この能力は、人間の自然によっては与えられないとするならば、人間は、それを何処から受けとるのであろうか。また、それを如何にして受けとるのであろうか。

ここに至って道徳的要求が出場するのである。道徳的要求は、状況が、人間に強制する決断において、方向を指示する。それは本能に見捨てられた人間の行為を指導する。また人間は、目的活動性及び自由の能力をそなえているといわれるが、これが現実の行為となるには、そこに新しい契機が加わる必要がある。即ち人間が、あるべきものを観取することによって、はじめて彼の行為に意味ある方向が与えられる。あるべきものを観取するということは、状況に関係させてみると、彼によって状況の中に起るべきものを彼が把握することを意味する。彼によって観取せられた、あるべきもの、あるいは彼によって起るべきものが、彼の自由な行為を方向づける。

あるべきもの、あるいは起るべきもの(道徳的な要求)を如何にして人間は観取あるいは把握するかという問題については、今直ちにふれることをしない。ここでは、方向を示す当在(sein sollen)もしくは当為(tun sollen)なしには、目的活動的の行為能力は、本来の力を発揮することができず、虚空に向って手出しするにすぎないことになる、ということが認められればよい。

さて今や、道徳的要求の本質についての考究を当面の仕事にすべき時が来たようであるが、その前

に、今しばらく行為過程の分析を試みるのが適当である。

行為は未来に入りこむということは、あらゆる行為にあてはまる法則である。過去は変えることはできない。過去に対しては、如何なる手入れをもなすことはできない。現在についてはどうか。現在も厳密にはもはや変更されない。現在は、その現在の時点において、すでにそのようになっているのである。それを変えるということは、現在の条件になっている過去に溯って手入れすることである。それは人間の力の外にある。それは時間と時間的生起の法則にさからう。行為も生起の一種である。生起の法則を無視することはできない。人間が行為するというのは、進行している過程の中に手を入れるということである。生起の条件をかえることである。しかしその条件は、まだ生起していないもの即ち未来のものに対する条件である、人間の手出しに開かれてあるのは、未来のみである。ひとたび生起したものは、人間の手出しに対して扉を閉ざす。

ところで生起するもののうちで、われわれに経験されるのは、すでに起ったもののみである。未だ起らないものは経験されない。そこに認識にとって、どうにもならない幕が引かれている。未来は、その幕の向う側にある。時間と生起の進行につれて、幕も未来の方向に移動する。しかし幕のこちら側に見えるものは、すでに未来のものではない。したがって、それは、われわれの行為によって変えられることはない。経験したものを変更することはできない。

われわれの眼と未来の間には厚いカーテンが下がり、われわれは未来をのぞき込むことができないとすると、われわれにとって手出しできるのは未来のみだといっても、それは空手形にすぎないのではないか。まことに未来のことは、未だ起きていないのであるから、われわれは、現に起きているものとしての未来のことは見る（経験する）ことはできない。即ち未来は、未来である限り、経験可能性をもたないのである。しかしわれわれは、ここで注意しなければならないのは、認識は経験のみによって成り立つのではないということである。人間には先駆してとらえる洞察力がある。それは、如何なる状況においても、確実な強力なものでありうるとはいわれなくても知れないが、如何に乏しくとも、あることは争われない。まことに、若し人間に予見の能力がないのなら、行為能力はありえないであろう。しかし実際において、人間がある程度の予見をなしていることは事実として認めないわけにはいかない。人間が予見をなすことは、世界における人間の位置の本質的部分である。前にあげた比喻を用いるならば、未来の前にさがっているカーテンは、人間にとって狭い裂け目をもっている。人間は、この裂け目から未来の中をのぞき見することができる。そして人間は、こののぞき見によってみた僅かばかりのものによって、計画したり、可能性を考量したりするのである。これが如何にして起るかは、認識論の問題である。これに深く立ち入ることはここではさけることにして、ここでは、人間には予見の能力があり、このことによって未来のことに手出しする行為に対して新しい光がさし込むということが注意されればよい。但し、前にもいったように、予見はあくまで予見であって、予見した通りに現象するわけではなく、それによって、未来に対する行為の手出しが、完全に保障されるわけではない。行為には、いつも冒険がつきまとっている。行為には、いつも暗中模索の性質が附着している。

行為が、暗中模索の性質をまぬかれることができないにかかわらず、状況は、行為することを人間に強制する。ここに人生における道徳的要求の役割が必要になってくる。道徳的要求は、われわれが何を

なすべきかを告げるのみならず、未だ起っていないことが、われわれに与える不確実さの暗の中を照らす。道徳的要求は、未来のことについて、すべての知識がもっていると同じアприオリの性格をもつ。しかし道徳的要求のアприオリ性は、一般の認識のそれが起るであろうところのものの認識のそれであるのに対して、起るべきところのもの即ちわれわれによって起るべきところのもののアприオリ性であるから、より純粋である。起るべきところのものは、起るであろうところのものから独立しており、起るであろうところのものとは別の純粋性と確実性を以って認識せられる。

さて人間は、あらゆる行為において、その都度明確な意識をともなって決断しているのではない。人間が彼の生活において、それまでに獲得した総合的態度から、行為は、いわば流れ出る。そのとき決断は、総合的態度の中に隠されている。しかし総合的態度においても、道徳的要求が規準を与えるという事情は変らない。人間が道徳的要求に従おうが、反対しようが、その要求が規準になっていることには変らない。

2

今やわれわれは、道徳的要求とはどんなものか、が問題にされるべき場所に來たと思われる。

多くの人が、道徳について何等の疑いももってはいない。それらの人々は、容易に行動する。彼は、決断するにあたり、熟考しない。このような人々の行為は習慣的になり、道徳的要求をそれとしてほとんど意識しなくなる。道徳的要求は、彼に密着しているのである。しかしすべての人が、このようであるのではない。道徳的要求に対して疑いをいだくものもある。人間の自然的衝動が道徳的要求に反抗し、それを彼方におしやることもある。このようなときには、道徳的要求についての知識が、十分に基礎づけられていることが重要である。このような人間の実際生活における道徳的知識についての問題から、直ちに哲学的な善論が出て來たというわけではないが、しかし善に関する哲学的な論議もまたしばしば生活にくい込んでいるのである。

善とは何か。また、どのようにして善は認識せられるか。という問題について、哲学は、いつも考究したというわけではない。哲学は、長い間、何が善であるかは分っている、と思っていた。ただその精密な理論的把握と基礎づけだけについて、甚だ苦勞した。伝統的道徳の中に、その価値感の根をしっかりと下ろしている人は、善はそれ自身で自明な原理であり、それは真剣な意識においては、誤まられることはないということを容易に信じた。しかし現実には、これらの諸道徳のどれも一方的であり、すべての道徳的要求をつつむことから、はるかに離れている。そこで哲学は、別の方法で道徳の統一原理を把握しようとした。即ちアприオリの直接的内的直観によって、すべての特殊性と相互に矛盾するあらゆる葛藤とを越えて、統一原理を把握しようとした。例えば、プラトンは、それを善のイデーに求め、カントはそれを定言命法に求めた。しかしプラトンは、それにおいて善の本質が何であるかを内容的に示すことはできなかつた。そこでは、ただ統一の空虚なヴィジョンがかかげられたにすぎなかつた。ところがカントは、意識的、方法的に、あらゆる「実質」即ち内容を排除した純粋に「形式的」な法則をたてた。この定言命法に対しては、それはわれわれは何をなすべきかを教えないという批判が、幾回となくなされたが、この批判は、全面的には正しいとはいわれない。何となれば、カントは、その著『道

徳形而上学—Metaphysik der Sitten—』において内容的補充を与え、そこで特殊な道徳的要求についての考究をなしたからである。しかしまた、そこでカントのなした内容的討究が、十分であったとはいわれないことも認められねばならない。カントの倫理学の欠点は、内容的討究が不十分であるということの外に、感情に対する彼の偏見にもとづく論述の誤りが重大であるといえるのであろうが、これについては、別の場所でふれられるであろう。プラトンに対する反対は、すでにアリストテレスによってなされた。空虚なイデーは人間を方向づけることはできない。それが人生を導びくためには、それは内容で満たされ、それによって「人間的によきもの」がつくり出されねばならない。このことは、^{イデー}理念が多くの徳理想に分れることである。この徳理想が人間の前に浮び、人間を導くのである。

この思想がのべられているのは『ニコマコスの倫理学』においてであるが、この倫理学の意義は、それが徳の分化だけに満足しないで、徳の分化を状況との関連において観たところにある。ところが、状況は無数であるので、その多様性を追求可能な一定の類型のもとに整理し、その類型に対して、道徳的善の諸形態即ち諸徳を対応せしめた。それぞれの徳は、然るべき生活事態がある場合のみ見られる。例えば、勇敢は、恐ろしい場面においてのみ見られ、克己は、欲望がおきたときのみ見られる。物おしめぬことは、財をもっている場合に関して考えられ、柔和は、怒がそそられる場合にのみ見られる。このように徳はそれぞれ、それがそこではたらく生活領域をもっている。同じことが、徳に対立する邪悪についてもいえる。道徳的善の内容は、道徳的善の分化において把握せられるが、この分化は、人間の生活関係の分化に依存する。ここに道徳的価値という近代用語を導入するならば、各道徳的価値は、それぞれ特定の状況の型に厳密に関係する。今この道徳的善の分化の条件になる生活状況の特定の事情を善の「実質」とよぶならば、——カントはこのような「実質」を純粹に「形式的」な法則の確立のために排除した——その実質において方向づけられる倫理学は「実質的倫理学」と名づけられる。そして内容的にとらえられうる要求を「道徳的価値」というならば、このような価値に関わる倫理学は「実質的価値倫理学」(Materiale Wertethik)とよばれるであろう。このような観点に立つ倫理学者としては、マックス・シェラー (Max Scheler) やニコライ・ハルトマン (Nicolai Hartmann) がある。

実質的価値倫理学は、状況との関連において、道徳を考察しようとするので、倫理学は、現実の人間生活からあまりにもかけはなれているという批判に対して、倫理学をまもりうる態勢を導入できそうである。また、この倫理学の観点に立つとき、これまで人間の歴史にあらわれたもろもろの倫理観の意味の理解が、比較的容易にえられるのではないかと思う。

歴史をふりかえってみると、ある特定の時期には、ある道徳的価値または道徳的価値群が前面に出て、他のそれらは後方におしやられている。これは、さきいったように、諸道徳は、それぞれある特定の状況に対応するものだとすれば、当然のことである。ある時代には、勇敢が重要な徳としてあらわれ、ある時代には、正義がそれとしてあらわれる。また、ある時代には、忍耐が、ある時代には、隣人愛が要求せられる。また、状況の内実は複雑であり、相対立する契機を含むこともあるから、それに対応して、道徳もまた相対立する様相を呈することもある。例えば、正義と隣人愛は、そのものとしては

対立するものではないが、現実の状況によっては、正義は極めて愛なきものとなり、隣人愛は正義に反するものになる可能性がある。同様にある状況においては勇敢と忍耐、自負と自遜、の如き対立する徳が、要求せられることがある。この際、一般的にいえることは、人間が一定の道徳または道徳群の唯一性を信じている限り、この道徳は、彼らに対して力をもち、生きた道徳である。そしてその道徳は端的に善だと思われる。客観的には、その道徳は、特殊なものであるけれども、普遍的であり、中外にほどこしてもとらないものだと思われる。それは誤りであるけれども、この誤りは、現実のすべての道徳に共通である。

この誤りは諸民族が他に対して孤立している場合には、気づかれずにある。しかし孤立はいつまでもつづくことはない。また一民族においても、時代によって道徳は変化する。生活関係が変化し、他の状況の型があらわれると、これまでの道徳は力が弱まり、別の道徳があらわれ、それが支配的になる。ある民族が、その存続のためのきびしい戦いの中にいる限り、その民族の個々人には、勇猛心が要求せられる。その社会の組織が強化され、内的構造が固定すると、正義の価値群が支配的になると共に、市民的諸道徳もまた前面にあらわれるに至る。国家の法的秩序が確立され、国民の生活が整序されると、各人の教養を高めようとするムードが高まり、賢明とか、人間的豊かさとか、愛とか、のような市民的諸徳が高く評価され、勇敢とか、正義とか、の諸徳の位置が後退する。

このようにみえてくると、道徳は、いつの時代にも変わらずに存続するのではないこと、そしてこれは道徳の絶対性の確信をゆるがし、それは相対的たることをまぬかれないということを否定できないような気がする。これは道徳的相対主義、ひいては価値相対主義への道であり、そしてこれはソフィスト以来多くの哲学者、倫理学者によって歩まれ、今日においては、一般的意識の大道になっているかの如くである。しかしそれは正しいであろうか。

価値は一定の事態においてのみ妥当するのか。あるいは結局のところ価値は人間によって考え出されるのか。現存の権力または権威をもっている者によって、いうなれば、人間を支配しえんがために、人間に押しつけられるのか。などの問題が検討せられねばならない。

若し価値が人間の便宜によって人間によって考え出されるものとすれば、不安定な人間生活にとにかく安住の場所を与えているところのものが、ぐらつくのではないか。価値が根底から相対的なものだとすると、その支えなくしては生きて行けない人間族の生活は、浮雲の如くになり、根底からぐらつくのではないか。かくてギリシャ人は、通用する法が絶対か相対かについて悩み、法は自然にあるのか、制定によってあるのか、を問うた。そしてまた、現実の世界に絶望したニーチェは、人間は彼の表に自分の欲する価値を書き込み、それを「自分の上に懸ける」のだといった。

一口に相対主義といっても、いろいろある。第一は、価値は個人の主観によって立てられるのだとするもの、第二は、価値は時代や歴史的事態によってきまるとするもの、第三は、各民族がそれ自身の原理を世界史の中にもち込むというもの、第四は、特殊な歴史的力の中に価値の変化の根拠を求めもの、例えば、マルクスが経済的力の中に変化の根拠を求めた如きである。マルクスは、その時期時期に通用するイデオロギーを、その時の社会形態に、社会形態を経済に（イデオロギーが直接的に経済に依

存する側面も考えられた)、更に経済を生産様式に依存せしめた。

相対主義は、現今において大きな勢力をもっているプラグマティズムや広義の歴史主義の思惟方式の中にもあるのであって、価値相対性の問題は、一切の存在と世界の意義にかかわる相対化の中の一部分をなすと考えてよい。しかし価値相対性ことに道徳的価値の相対性の考え方は、現代人の心にしみこんでいるといえる。若し果して道徳的価値が相対的であるにすぎないならば、人生において支えと方向と指導を与えることのできるすべてのものの位置は根底からくずれ去って、人々は、虚無が大きな口を開いているのを見ざるをえないのではないか。

さて普遍妥当性の要求とか、絶対的妥当要求とかをなすのは、道徳的要求のみではなく、自然法則や範疇なども同様である。そしてこれらはどれも、その要求の絶対性が疑がわれうる。しかしよく考えてみると、道徳的要求に対する疑念と範疇や自然法則に対する疑念とは、性質がちがうようである。自然法則や範疇についての疑念においては、実在界を支配している自然法則や範疇そのものが変化するか、人間の措定によって変化するか考えられているのではなく、人間が、それら法則などを把握する場合の、その把握の仕方が相対的なのだというのである。ところが道徳的要求の妥当についての疑念は、道徳的要求そのものの妥当についてであるように思われる。

道徳的要求の背後には価値がひかえていると考えられるので、実在との対比において、この価値に照明を与えてみると、第一に、価値にとっては、経験による保証がない。第二に、価値は、当在あるいは当為として現われる、ということが出来る。第一の意味するところは、価値は、経験的所与から独立に、否、経験的所与に対する対立において捉えられるということである。われわれが、ある人間の所業の価値または反価値を把握するためには、何が価値的であり、何が反価値的であるかをすでに知っていなければならない。何となれば、彼の所業そのものは、それをいわないから、われわれは、そのことを彼の所業からきく(経験する)ことはできないからである。これが価値の絶対的先験性といわれているところのものである。だから価値、反価値をきめる経験的試金石はない。価値に対する疑惑は、なにはさておき、価値の把握の絶対的先験性にもとづくといえる。第二の点について考えてみると、価値はわれわれに対して要求をたてる。要求が起りうるのは、それが現に存在しないからである。即ち要求は現にあるもの、生起しているものに対立して立てられる。そしてそれが現存のものとは異なって現われることが要求せられる。われわれの行為に関してみると、われわれがわれわれの傾向より別様に行為することが、要求せられる。一般に規範といわれたり、道徳的命令とか命法とかいわれるのは、このような要求の意味をもつ。われわれは、われわれの欲求に対してそれを禁じたり、またそれとは別様の欲求を命じたりする命令に対して、疑問をもつ。人は、人生の指導原理たる何らかの要求なしには、人生はうまく行かないことを洞察する。しかし、ただ一定のこのみをもつ命じ、あるいは禁ずるところの個々の要求が正当であるか、否か、の試金石はない。だから、人は、その価値または要求が、別のものによって代わられうるという考えを絶対に否定するだけの勇気をもたない。

一体、道徳的価値は、人間に対して、如何なる権利を以って要求をかかげるのであるか。人間には自己決定の権利はないのか。人間には要求をとり入れるか、とり入れないかの自由はないのか。若しその

自由があるなら、人間がとり入れた要求のみが規定力を持つことになり、価値は人間の主観に依存することになりはしないか。

あるいは逆に、道徳的要求は、実在界において自己を貫徹する力を持っているのではないか。道徳的要求は、その充足を強制する力をもっているのではないか。

しかし、道徳的要求は、そのような強制力を持っていないことを現実の生活が教える。人間の経験の教えるところによると、人間が道徳的要求にしたがわず、道徳律をやぶることは普通である。人間社会において、それが支配することが妥当であるということは、必ずしもそれが現実の行為によって従われていることを意味しない。人間の意志は、それに従うかどうか自由である。人間の意志は、それによって強制されない。そして人間が道徳的要求に従わないからとて、直ちに報復されることはない。道徳的要求とその実行との間には広い間隔がある。道徳的価値の要求は、ただ理念的な力であり、実在的な力ではない。例えば、法律的命令は、その実行を強制するために、実在的な力を用意しているが、道徳的命令には、そのような力はないのである。道徳的要求が実在的な力を持たないことを、カント的表現を用いていうならば、意志は、物が自然法則のもとにあるように、道徳的要求のもとにあるのではない。自然法則は、妨げられることなく支配する。物は、それに、破綻することなく従う。道徳的要求には、人は破綻することなく従うのではない。人は、それに従うか従わないかの自由をもつ。それ故、それは自然法則より弱い。それは、より高い方向を指向するけれども、その方向は、人間の態度の中に保障されてはいない。若し人間が道徳的要求の通りに実行せざるを得ないのであるならば、彼は、その仕方において完全な存在であるであろう。しかし、その完全性は、本能によって、その方向をきめられる動物の完全性に似て、彼は自由なる存在ではなくなり、道徳的存在とはいわれえないであろう。

とにかく人間は道徳的要求（命令）に違反しうるのである。人間に対して開示される価値の要求が、人間の意志を強制することはできないという価値の無力性は、人間がそれを拒否することができるという人間の消極的自由を物語ると共に、他方において、人間は自らの力でそれを実現することができるという積極的な自由をも物語るといえる。

価値が実在界において無力だということこそ、人間をして自らの力で価値を実在界に実現する力の行使をなすをえしめる。理念界にある価値が、実在界に入りこみうるのは、人間によってである。理念界と実在界は人間によって結ばれる。人間が価値の要求をとりあげ、その実現のために自己を打ち込むならば、そのときにはじめて価値は実在界に足をふみ入れることができる。人間が価値を実在界に導入しうるためには、彼は価値のよびかけをきく能力をもち、前にいったような予見と予定の能力を含む行動性と自由の能力をもつのでなければならない。人間はこのような能力を有ち、そして人間のみがこのような能力を有つ。人間は価値を実在界にもちこむ。若し人間のこの能力がないならば、世界はその高い層に昇ることはできない。

価値そのものは、実在界に入りこむについては無力であり、人間の力をまっけて、はじめて実在化するという事実は、価値の相対性の感を深くせしめる。しかしここで、価値そのものの主観性または相対性が、必然的に推論せられうると考えるのは、早計であるが、この早計は、しばしば多くの人々によって

なされている。(この傾向についての批判を今直ちに行うことは、割愛する。)

それ自身では絶対的には強制力をもたない価値もしくは道徳的要求は、それを感得し、それを実現しようとする人間によって実在化し、そしてまた人間も相対的であり、絶対的普遍的でないとするならば、それが実在界にあらわれる現象において、相対性が支配するのは当然である。現実にも目をむけると、価値に対する観方が時代により、社会により、人によって異なり、人間のよしとして行なう行為もまちまちである。そこに人間は自己を支える絶対者を認めることはできない。そこで絶対の支えなしには、すごされない人間は、別の世界に絶対者を求める。そこに神の世界があらわれる。

しかし神を設定しても、この世における邪悪が絶えることはないし、善なる者が栄え、悪なるものが凋落するとはかぎらない。却って善良なる者の不幸は、永くつづき、奸悪なる者が永くさかえる背理を、われわれはこの目でみる。人間は見捨てられているという感を深くする。この世において、正義を支え、善を行わしめることについては、神は、そんなに力を用いないのではないか、との疑いを人々はもつ。しかし人間は自己を支え、その行為を導くものなしには生きて行けない。そこで彼は別の拠点を求める。

その拠点を人間は彼自身の中に見出すことはできないか。人間はみずから目を向けるとき、一見、そこに恣意以外の何物をも見つけることはできないが如くである。しかし目を見開き、現象の深いところを、じっとみつめるとき、そこに何が見出されるか。そこには、蒼空にかがやく星と同じように輝やく人間の本質が見出されるのではないか。人間は、それを誤って自己の外に求めていたのではないか。カントは理性的存在者である限りの人間の中に、人間の本質をみた。カントは、人間の本質として、人間の自己立法性を発見した。認識の領域においても、実践の領域においても、これは発見せられた。彼は自己の内なる道徳律の尊厳さに胸をうたれたのである。(実践理性 批判・結語—*Kritik der Praktischen Vernunft, Beschluß*—) この道徳律は、いろいろな生活状況において、いろいろな道徳的要求があらわれるけれども、それらすべてを窮極において包括しようところのものであった。彼は、それを定言命法 (*Kategorischer Imperativ*) として方式化したのである。彼は『実践理性批判』において、道徳的要求をかかげるのは、人間自身である、道徳のためには、外部の力の中に如何なる權威も根拠も必要としない、ということを主張する。この際、理性を主体からはなれたところの何か客体的なものの中にあると考えることはできない。若しそのように考えるなら、道徳の相対性を主張する人々に対して、理性の自律説は、その絶対性を十分弁護することができるであろうか。客体的なるものの中において、理性の絶対普通性を誰が確証することができるか。むしろ理性そのものが分裂するのではないかという懸念を、現実の人間生活はひきおこすのではないか。人間が現実の行為を如何に分析してみても、そこから人間が如何に行為すべきかについての絶対普遍的規準が出て来ることはない。また人間がおかれている状況も、人間が如何に行為すべきかを、その側から人間に教えてくれはしない。理性は主体の内にある。道徳的要求は内から来る。「理性の事実」は内から照明せられる。それは人間の確信であるのでなければならない。しかしこの確信は単なる幻想ではないのか。そこで、それが幻想なりや否やについて、検討してみよう。

道徳的要求は、人間自身から出ると考えられねばならないとしても、しかし、それは、例えば、食欲のように人間の中から自然に流れ出るのではない。それは却って自然的欲求に対するものとして、人間の中から出るといった方がよいかも知れない。若し自然的衝動的欲求が、人間の中からつき出てくるのだとするならば、それに対して、道徳的要求は、与えられるのだと考えられる。では、それは何処から与えられるのであるか。与えられるといわれる限り、それは外からではないのか。われわれが自分自身の行為を評価するのは、その標準が外から与えられるからではないのか。善は、われわれにとって何等か望ましきものであるから、われわれの関心をひきつけるものでなければならない。この意味においてわれわれの内なるものと切りはなすことはできないが、しかしわれわれの努力の対象としてわれわれに与えられるという意味からすれば、われわれの外なるものである。(このような分析の仕方を通じて、デュルケムは、『道徳的事実の決定—Détermination du fait moral—』という論文において、道徳の人間にとっての内的性格と外的性格とを示し、道徳が社会に根拠をもつことを証しようとしたが、私はこの小論で、其処までの帰結をひき出すつもりはない。)

道徳的要求が、われわれの外から与えられ、しかも、それはわれわれにとって善となりうるためには、われわれの内からの関心とかかわらざるをえないということはどんなことを意味するであろうか。

道徳的要求が、われわれの外にあるというのは、それが、その根拠を社会の中にもつと考えられようが、あるいはそれが、それを個人の意識から独立している理念界にもつと考えられようが、とにかく端的に個人によって作り出されるものではないということである。しかし、それがわれわれにとって善となりうるためには、われわれの関心とかかわるのでなければならないというのは、その根をわれわれの個人意識の外にもっているところの道徳は、われわれの道徳となるには、われわれによって何等かの仕方で触れられ、われわれのものとして構成せられねばならないという意味である。そこで、道徳がわれわれのものになる過程について、少し考察することが必要になってくる。

道徳意識は、人間に対して外的権威によって与えられるとなす人々がある。子供のとき、親から、教師から、やや成人すると、彼がそこで生活している共同体から、あるいはまた、一般に神の命令として、他から与えられると考えられる。しかし、このようなことが、実際にあるにしても、それによって人間の道徳意識の核心の問題が答えられているとはいわれない。何となれば、正常な成人は、道徳意識または道徳的要求の正しさを問題にし、それを自分自身で明察し、確証しようとするからである。そして自分にとって明確なもののみを承認しようとするからである。彼に与えられた教説は、彼を納得せしめなければならない。共同体のきまり、年寄りや知慧者の生活理想、さらに神の命令ですら、彼を納得せしめるのでなければ、彼を内から規定することはできない。それらは、彼の納得するところとならなくとも、彼の外的行動を規定することができるであろうが、彼の意志そのものを決定することはできない。彼の心情と意志の決定には、彼の納得が前提せられる。そして勝義における道徳においては、正に心情と意志が問題なのである。

ところが、しかし若し人が一つの要求を是認するならば、それは、むしろ彼がその要求を自分でたてたことを意味する。だから、そこには、単にその要求を受けるといふのとは異なる事情があるといわ

れうる。このような道徳的要求の人間自身による定立は、カントによって「理性の事実」とされた実践理性の立法である。カントは、理性の事実たるみずから立てる道徳的要求を倫理的アプリアリとなす。それは、道徳の事柄においては、如何なる外的影響も、如何なる経験も、如何なる外的権威も関係しないというのではあるまい。そうではなくして、道徳的要求がわれわれに単に与えられただけで、現実化するのではなくして、われわれがそれを承認し、是認すること即ちわれわれの内からそれをわれわれに対して定立するということがなくして、人間の世界における道徳的現象が成り立たないことを意味するのであろう。これは、いうまでもなく、すべての人の行為において、それに先立って道徳的要求が承認せられているというのではない。どんな人も、たとえば、未成熟の人もこの要求を明察し、みずから自己に対して、それを立てるというのではない。しかし明察の能力があり、自己責任にめざめた意識にとっては、この要求は自明であり、彼はそれを定立するにちがいないというのである。カントが定言命法について、「われわれは、各人がもしも同じ状況にあるならば、各人は同様に行為すべきことをわれわれが同時に欲しうるように行為すべきである。」という意味のことをいっているのは、道徳的要求の先験性と普遍性との疑うべからざることを示しているのである。

道徳的要求が理性の自己立法だというのは、理性が道徳的要求を明察し、それを自己に課するのであるから、自己立法だということであれば、もともと、その要求は理性に対して、何処からやってくるのであろうか。この問題に対して実質的価値倫理学の語るところに耳をかたむけてみよう。この倫理学において主たる役割を演じている学者には、前にもいった通り、マックス・シェーラーやニコライ・ハルトマンがいる。この二人の所論は全くは同一でないのであるが、人間の道徳的行為を価値論と関係せしめ、人間の価値感を道徳現象における重要な契機としたことは、両者に共通である。そこで、ここでは、ハルトマンの所論にきいてみよう。

道徳的要求は価値界からくる。したがって、道徳的要求は価値の中の道徳的価値の要求である。しかし価値そのものは理念であって、そのものとしては、実在界における力をもたない。したがって道徳的価値の要求も、そのままでは実在的人間の行為を強制することはできない。人間がそれを感得し、自己のものとすることによって、実在的な力となる。道徳的要求を明察するとか、感得するとかいうとき、それはある意味において道徳的要求の認識であるが、しかし、それは自然や社会現象の認識におけるように、知性（悟性）によるものとは異なる。それは価値感による認識であるから、一般に理解されている認識の概念とは全くちがっているものである。カントは一切の感情は経験的であるとなし、そして一切の経験を後天的となし、そこには普遍妥当性はないという先験主義の立場に立ったから、彼は価値感情を彼の倫理学の中に積極的に取り入れることはできなかった。しかし価値感情には先験性はないであろうか。実質的価値倫理学は、まず、その先験性の主張をもってカント倫理学の意志の過大評価と形式主義を克服しようとする。

価値界は理念界であるが、人間の生活状況に対応して、理念的価値界がある。それぞれの状況には、それぞれの価値が対応している。人間の価値感も、それぞれの状況に対応する道徳的価値の要求をとらえる。人間はいろいろな道徳的教訓によって、道徳的価値をひしひしと捉えるのではない。例えば、正

義感をもつのに、正義の要求についての教訓の力は極めて弱い。若しわれわれが今、目にあまる不正を目撃し、われわれがそれについて憤激するならば、そのときこそわれわれは正義の要求が何を主張しているかを、たちまちにして知るのである。否、われわれはそれを知るのみならず、それはわれわれ自身の道徳的要求であることを感得するのである。われわれが、そこに生じた不正に直面したとき、正義の価値がわれわれに対して、あらわれるのである。即ち価値は、正に現実の生活におけるその欠如において、われわれに対して姿をあらわす。価値は正に、価値が経験的に与えられないところで、われわれに与えられる。同様な場合はいくらでもあげられる。欺瞞に対する排撃の感情において、正直の価値がとらえられ、野卑に対する侮蔑において、上品が、不誠実に対して、誠実が、不信行為に対して、忠実が感得せられる。なおまた、このように価値はそれに対立する反価値的な事実人間が直面した場合にのみ、その人間の価値感に対してあらわれるのではない。われわれの道徳的感情が共感を示す場合にも、価値はわれわれに開示せられる。例えば、高潔な所業に対する精神の高揚において、静かな忍耐や義務への忠実に対する驚嘆において、無私の愛と献身に対する欽仰において、それらの道徳的価値がわれわれに開示される。道徳的価値要求がわれわれに開示されるのは、われわれの価値感によってである。そして各人の価値感、彼がそれぞれの道徳的行為をもった後にのみ、発現するのではなく、却って彼の道徳的行為は、この価値感に先んぜられる(条件づけられる)のである。心意を分析してのべると、人間の価値感にとらえられた価値に順じて意志するか、またはそれに背反して意志するか、するところに、道徳的行為があるのである。価値をとらえるのは、いきなり意志なのではない。意志は二次的である。感情反応において自己を告げる価値は、反応の経験から反応に与えられるのではない。それは純粹に感情反応と共によびおこされ、意識の中に昇らされるのである。このことについては、反価値的事実に対する否定的拒否的反應における価値の開示の全系列が特に明瞭に証拠だてる。生じた不正についての憤激において正義の価値が意識せられ、それと共に道徳的要求がわれわれの中にかかげられるとき、この要求はじっさい正に経験に対立するものである。価値応答は体験せられたものを否定しつつ、体験に対立する。価値応答がここで語りかけてくるものは、新しく独特のものである。それは価値応答が、体験せられたものに対立して、アプリアリに刻印するものである。だから価値応答(価値感)の先驗性を否定することはできない。カントは『実践理性批判』の結語の冒頭において、星のかがやく蒼空と内なる道徳律に対して、いやまず驚嘆と畏敬の念を禁じえない旨をのべ、さらにそれを彼の実存の意識と直接的に結合する旨をのべているが、彼をしてみずからの中に直接的、無媒介的に、崇高なる道徳をとらえしめたのは、彼の道徳感であるということができらるであらう。

価値感の反応の先驗的背景として価値が考えられる。いうまでもなく感情反応は経験を機縁としてはたらく。この機縁とするという意味においてのみ、価値意識は経験に依存する。しかし、このことは価値応答における価値そのものが経験に依存することを意味しない。このことは範疇の理論的アプリアリについての場合に似ている。範疇が意識せられることは、経験によって媒介せられるが、範疇そのものは、経験から生ずるのではないからである。

人は誰でも、いわゆる良心の声をきいた経験があるであらう。われわれは意欲したからとて、その通りに良心のささやきをきくことはできない。良心の声は、いやおうなしにわれわれにきこえてくるので

ある。われわれの内なるあるものが、拒否あるいは同意、軽蔑あるいは尊敬、等々において与える価値応答において、良心は経験される。われわれの中の価値感そのものの直接的発露において、良心を経験する。そしてこのような形でわれわれが経験するところのものは、普通の意味において経験できるものに同伴するものである。それは価値感情の純粹のアプリオリであり、価値そのものであり、理念的道徳的要求である。このような良心の声を概念的方式によって示そうとするのは無駄である。それは価値がわれわれの中で自己を告知するところの感情反応における価値の直接的照明においてのみ確保される。この照明の直接性においてこそ価値感情の先験性が存しうる。

価値は人間の価値感情に対して、ひしひしとせまり、人間の感情は、それからのがれることはできない。価値感情に対して、価値は直接的にその力を及ぼす。しかしこの事実からして、価値が直ちに実在界に対して力を打ち込むと考えるなら、それは早計である。価値が実在界に足をふみ入れるには、それを感得した人間の意志が、実現を欲しなければならぬ。価値の要求は、人間の価値感に対しては、強制力をもつにしても、人間の意志を強制することはできない。ところが、価値感情は、価値に対して、あるいは範囲をせばめていうと、道徳的要求に対して、自由ではない。若しも価値感に対して、価値があらわれ、それが価値感を捉えるなら、価値感をはもはやあつざりすることはできない。それは価値が規定するより別に感じ、あるいは別様に感情的態度を決定することはできない。それは誠実や正直を非難すべきこととして感じたり、欺瞞や奸計を賞讃すべきこととして感じたりすることはできない。尤も時には人は価値に対して盲目であることがある。その場合、人間は価値を捉えることをしない。感情が価値とふれ合わないのである。それは、人が、出遇った状況や葛藤を理解するまでに成熟していない場合に、しばしばおこる。しかし、ひとたびある価値が彼の価値感に出遇うと、彼はもはやその価値を否定することはできないし、価値あることを反価値だとすることはできない。価値ひいては道徳的要求は、人間の意欲や衝動から独立に、あるいは各人の人格の傾向によって迷わされることなしに、人間の価値感を一義的に規定する。道徳的要求は人間の意志を規定するところの諸傾向や他の諸力に対して独立に、良心としてあらわれる。

価値に対して価値感情が一義的に規定されること、換言すれば、価値感情が一義的に価値を受容すること、は人間の道徳生活にとって、絶対的意義をもち、したがって倫理学成立にとっても同様の意義をもつ。若しも価値感情が意志と同様に価値に対して自由であるならば、即ち価値感情がその感受性によって、勝手に価値に順じて、あるいは価値に反して、決定しうるならば、われわれは善または悪一般についての知をもたないであろう。そしてそこには、それらについてののらばらの不たしかな知があるにすぎないであろう。そのような知の要求にもとづいて、人生に登場するところのものは、気まま勝手な主張であるであろう。そこには、もはや道徳もなく、倫理学の可能性もないであろう。

価値が一義的に価値感情を、したがって道徳的要求が一義的に道徳感を規定するということを承認すると、人間によって捉えられた道徳の多様性や歴史的変化または転換の現象から、逆に道徳の相対性ひいては価値の相対性が推定されはしないか。道徳の絶対性、価値の絶対性は救われるであろうか。

われわれは歴史をふりかえることによって、ある時代に重要視せられた道徳が他の時代には後退し、別の道徳が前面におしだされたことを知る。即ちわれわれは諸々の道徳の比重関係もしくは道徳体系の変化をみとめざるをえない。この意味において、道徳は絶対不動のものではなく、時とともに変化するといわざるをえない。またわれわれはこの社会で重大なものとして通用している或る道徳が、かの社会では全く問題にされない場合のあることを知っている。ここにも道徳の相対性を拒否することの不可能を感じしめるものがある。われわれは道徳の通用が時代により、場所によって、同じでないことを認めなければならないように感ずる。

しかし、時代により、場所により、その通用が異なるところの道徳とは、道徳意識のことである。この意識は人間のもつ意識であって、それは道徳的価値の要求を感じた人間の意識である。そして人間はそれぞれの状況のもとに生きている人間であり、その人間の感情が、その人間のおかれている状況にかかわる道徳的価値を感取するところに、彼の道徳意識が生じ、その道徳意識即ち道徳が、その時代、その場所で通用するのだといえる。ある生活状態においては、その状態に密にかかわる価値が優先的に人間の価値意識を規定する。このことは、すでにアリストテレスが教示したところである。即ち所与の状態のもとで、優先的なる生活領域に属する価値が人間の価値意識の中において優先的であり、道徳の型を決定する。

出現したり、後退したり、存続したり、消滅したりするのは、価値そのものでなくして、価値意識におけるその通用である。特定の状況下にある人間に対する価値の開示性が変化する。人間の側からいうと、特定の状況下にある人間の価値に対する価値明視性と価値盲目性が変化するのである。

道徳の相対性の主張は、その通用に関する限り正しい。しかし、道徳的価値（したがって価値）そのものは相対的ではない。だから理念としての価値を想定しないで、現実界に通用している道徳のみに着眼する人は、道徳の相対主義からぬけ出すことはできないであろう。

では価値意識と価値との範囲が全く相蔽うこと、即ち現実の価値意識における価値の通用が、全価値にかかわることがあるであろうか。（もしそうならば、現実の道徳の相対性は解消するであろうが。）答えは否定的である。

価値意識は、学的知識が時と共に進歩し、その範囲が拡大されるのと同じように、進歩拡大の道を行くわけではない。しかし、これに対しては、反論がないではない。価値意識には、たえず新しい価値意識がつけ加わり、終には、理想的な完全性に近づくにちがいないというのである。しかし、これは哲学的に構築された価値意識であり、それらがすべて元本的な生きた価値意識であるとはいわれぬ。そこには、生きた価値感をもたない第二次的な色あせた意識が多く入りこんでいるのである。人間の歴史においてあらわれた価値意識をつみ重ねたり、配列したりして、次第にそれが増大することを示すことはできる。そしてその総体を人間が看取したのだということが出来る。だが、それは現に通用している価値意識と同等のなまなましさをもってはいないし、いわんや現に支配的である価値意識と同等の強烈さをもってもいない。このことは、道徳的価値についても当然にいわれることである。倫理学は生きている倫理（エトス）ではない。倫理学は学問であって、そこに生きている個人の道徳意識でもなく、また

その時代のエトスでもない。

価値意識の歴史的变化は、単純な成長的進歩ではない。これは歴史をふりかえってみるとよく分る。古代ギリシャにおいては、自負は重要な徳であったが、キリスト教の支配する社会においては、それは徳として意識されることがなくなった。明治時代のエトスを多分に盛りこんだNHKのテレビ劇『おはん』のアピールは明治に生れた人と現時の青年とにおいては大変に異なり、前者の魂をゆりうごかす場面が、後者にとっては、さほどの感激をおぼえさせない場合があるであろう。キリスト教社会の人は、古代人の価値感が捉えなかった価値に対する価値感情をもつが、古代人の感得した価値に対する価値感情は失っている。現時の青年は、明治人がもたなかった価値感をもつが、後者のもっていた価値感を失っている。新しい価値が人間の中に入ると、古い価値は意識から消え去る。われわれの価値感情は価値の平面の上で移動する限られた光の圏域の如くである。いつもその平面の一部のみがその移動する圏域にはいり、その圏域が前に進めば、平面の新しい部分はその圏域に入るが、他方において、それまでその圏域の中にあった部分の何程かが圏域から消え去る。

この比喩を真正面からとると、価値感がとらえる価値の範囲の大きさは常に一定であるということになるが、しかし、この比喩はそれほど几帳面にとられてはならない。実際には、価値意識の内容的な成長はあるのである。それは個人の価値意識についても、人間が次第に成長するにつれて、価値意識はその範囲をひろげるし、一民族の文化の生成過程においても、意識せられる価値の領域はひろがるのである。しかしそれは無制限に拡がるのではなく、拡大の背後に消失する領域も生ずるのであって、理論的認識の領域において、人間の能力が無制限にその意識圏を拡大するのは全く対照的である。理論的知識は個人の一生においても、人類の歴史の過程においても、一步一步積み重ねられ、増大し、その把握の範囲が次第に拡大する。価値感情におけるように、ある新しい価値が捉えられると、他の既得の価値の或る部分が意識から失われるというようなことはない。

理論的認識の領域においては、認識は冷静に純粋なかたちで対象を把握することを本質としており、認識する意識が内容的に増加することによって変化するが、そこにその他の変化はない。ところが価値認識においては、事情は全くちがう。ここでは、意識は、平静に把握するのではない。そこには感情的把握があるだけである。そして価値が感情によって捉えられるのは、実は感情が価値によってとらえられるのである。passion は passive である。価値は憤激において、軽蔑において、尊敬において、感嘆において、その他もろもろの感情的反応において、感情にせまりくるのである。そこには冷静な把握のかけらもない。人格はその感情を通じて、価値によって捉えられてある。彼を照らす価値によって、しっかりと握られてある。また反価値によって圧迫され、きずつけられているような否定的な場合にも、価値意識が生ずることは、日常しばしば経験することである。

上のことを図式的にいうと、理論的認識は能動的であり、価値の認識は受動的である。人間は能動的なる認識（実在認識）においては、彼に近づく多くのものを、随意に把握することができるが、受動的なる認識（価値認識）においては、彼に近づく多くのものによって、彼の意のままに把握せられることはできない。把握せられてあることが、あまりにも多くのものによって把握せられることをばしめだす。各価値もしくは価値群は、一人の人の全体を捉え、他の価値を追いはらう傾向をもつ。この傾向の

あらわれを、われわれは實際生活の場において、しばしばみることができる。例えば、純粹さという徳性をもっている人は、豊富さという徳性に欠け、正直の徳を身につけている人は寛大の徳にかけるといふ具合である。また同一人において、彼の青年期には正義の価値に対して敏感であったが、老年になったとき、隣人愛の徳が彼の意識の支配的位置を占め、正義感は後退したというような場合もある。

このように価値認識においては、理論的認識におけるような進歩はない。理論的認識においても、変化には常に進歩のみがあり、退歩はないとはいえない。しかし、原理的大所的には、漸次進歩することになる。ところが価値意識のせまさは、原理的に進歩することを許さない。価値意識は一方において得ると、他方において失う。個人の価値意識においては、ある程度まで能力がのびる。このことは青年の道徳的成熟において明らかにみられる。しかし価値感情の成長が一生涯続くことはほとんどない。その成長には限界がある。客観的精神においては、事情が大分ちがう。ここにおいては、個人は交代する。そしてまた、ある世代においてはたらいだいた契機は、次の世代あるいは次の次の世代には、変化した生活関係のもとに消滅することがある。状況が変わり、別の葛藤が前面に出てくると、それに即応して別の道徳的要求が現前する。そして以前の要求は色あせて、終にはまったく道徳的視野から消え去る。勿論、後の世代の人は、そのとき既に通用していない以前の道徳的要求を追感することができるであろう。これによって道徳の超時間的意味が知られうる。しかしこの場合の道徳感とは、生き生きとしたものではなく、非現実的である。

以上にのべたところによって、次のようなことが言えると思う。

われわれの生活の場にあらわれる価値ひいては道徳的要求は、絶対不変のものではなく、それぞれの人に対して異なり、時代により、社会によって異なる。すなわち相対的である。しかし、ここでとりあげられている価値ひいては道徳的要求は特定の状況下にある人間の価値感に与えられ、それによってとらえられたところのそれらであって、これによって直ちに価値そのもの、道徳的要求そのものが相対的であるとの断定は下しがたい。相対的であると断定できるのは、人間の価値意識における通用である。即ち生の部分の歴史的变化の中で交代する価値の現前に依存する通用が相対的なのである。

では価値の理念的存在は不変であるか、というと、それを正確に証明することはできない。その証明はさしあたり不可能である。しかし、不変だとしても、何等の不都合も生じない。そこで理念的存在としての価値の不変性を想定して理論をすすめることができるのである。勿論このようにして、できあがる理論は仮説である。しかし、それは現実の真相をうつすものと考えても必ずしも強弁ではないであろう。

価値は理念として実在とは別の存在の仕方をしている。それはそのものとしては、実在とは別に存在し、実在との間に一線を画している。しかし、それは実在と何等の交渉もないのではない。時あって実在に手出しするのである。そしてその手出しの機縁は人間にある。即ち人間は理念的価値と実在界との接点にある。人間は一個の人として如何なる生活の状況にもかかわりなく、そこにあるのではない。そのような人間は抽象された人間概念であり、具体的現実的人間は常に何等から社会的、時代的な制約を受ける状況の中に生きている。ところで、そのものとしては、価値は不変であるにかかわらず、現実のそれぞれの状況に対応してあり、(価値の多様性の根拠はここにある) その状況下にある人間の感情に

対して、みずからを開示する。だから状況が変化すれば、それに対応する理念的要求も変化するのである。ある状況において、自己を主張し、前面に出る価値は、他の状況においては、自己を後退せしめ、人間の価値感にふれなくなる。しかし理念的的存在としては、その価値がなくなったのではない。価値ひいては道徳的要求は先験的であるが、しかしそれが実在界に生きる人間に関わるとき、即ち特定の状況においてある人間によって捉えられるとき、経験にかかわらざるをえない。実際上の人間の価値感による価値反応は細かくいうと、千差万別である。しかし歴史的变化をまぬがれない実在界における価値の通用の相対性は、各人の価値感の差異によるのだといってしまうのは、十分にその意をつくしたものとはいえない。即ち、それは、人間がそう感じまたはそう思うということに関する相対性ではない。それは人間の全存在、人間の生活と葛藤とに関する相対性である。

特定の状況下にある人間の価値感、その状況に対応する理念的価値によって、いわば必然的に規定され、価値を感じる。そこに価値感の任意性はない。価値感、価値的要求から自由ではない。人は良心のささやきをききまゝとしても、それはききこえてくるのである。しかし意志は価値感が感じた価値の方向に自己を決定するとはかぎらない。意志は必ずしも良心のささやきに従って意志し、行為するとはかぎらない。良心に反する悪への方向に決断することもある。

3

人間は未来を予見し、予定し、目的活動をなし、現にないものをつくりだし、現にないことを実現しようとする存在である。そのためには、実在の法則を洞察する能力がはたらき、目的に到達するための手段が探究され、手段の系列が定立される。しかし、実在についての人間の知力又は目的—手段系列定立の能力は、完全ではない。現実の世界には人間の知力をこえ、人間の予見を不可能ならしめる現象は稀ではない。人間は未来に対して盲目である場合もしばしばである。否、人間の行為は、不明の契機を含んだままなされることが多い。しかし、人間の行為は、常に未来に向っての投企であり、不明なるが故に決断を停止することはできない。自己の目的活動についての確信なきままに、決断せねばならないことは、しばしばである。一般に未来には、やみはつきものである。このやみの中で、真剣な人間の決断もしくは行為を指南するのは、実在界とは別の理念的価値の世界からくる道徳的要求である。もともと、人間の目的定立は、価値界からのよびかけに関わらずには、なされないのである。道徳的要求を受し、それを通じて、意志が決断することによって、人間は行為することができる。このように考えると、道徳的要求は、行為する人間——人間を人間たらしめるのは、行為することである——をあらしめる基本的条件の一つであるといえることができる。

Zusammenfassung

Der mensch sieht das noch nicht Gewordene, das Zukünftige voraus, er bestimmt vorher, und er handelt zweckmäßig. Er ist das eigentlich zweckmäßige Wesen, welches etwas neues

durch die zwecktätigen Handlungen erzeugen will. Dazu braucht er das Vermögen der Einsicht vom Gesetze der realen Welt, dazu sucht er das Mittel zum Zweck und setzt er die Reihe der Mittel. Aber der Verstand des Menschen oder das Menschenvermögen des Setzens der Reihe von Zweck-Mittel ist nicht vollständig. In der wirklichen Welt gibt es manche Erscheinungen, die über den Verstand des Menschen und die Vorsehungskraft desselben hinübergehen.

Der Mensch ist oft blind für das Zukünftige. Aber seine Handlung ist immer ein Entwurf, und obgleich es seine Unwissenheit gibt, kann er nicht seine Entscheidung aufgeben. Er hat oft keine Überzeugung von seiner Zwecktätigkeit, trotzdem muß er sich entscheiden. In Zukunft gibt es die Dunkelheit. Er muß gegen diese Dunkelheit handeln, und seine ernsthafte Entscheidung oder Handlung wird darin von den sittlichen Forderungen geführt, welche vom Wert in der idealen Welt kommen. Eigentlich kann der Mensch keinen Zweck setzen, ohne sich auf das Anrufen von der Welt des Wertes zu beziehen. Er kann handeln, indem er die sittlichen Forderungen empfindet und dadurch sich entscheidet. Also können wir sagen, daß die sittliche Forderung eine von den fundamentalen Bedingungen des Menschen ist.

— 1966.11.3 —

主なる参考文献

Platon; Phaidros.

“ ; Politeia.

岡田正三; プラトン全集

Aristoteles; Politica.

Eug. Rolfes; Aristoteles Politik.

H. Rackham; Aristotle Politics.

Aristoteles; Ethica Nicomachea.

高田三郎; アリストテレス倫理学 (ニコマコス篇)

I. Kant ; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

“ ; Kritik der praktischen Vernunft.

“ ; Kritik der Urteilskraft.

“ ; Metaphysik der Sitten.

E. Durkheim; Sociologie et Philosophie.

山田吉彦訳; 社会学と哲学

M. Scheler; Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

N. Hartmann; Der Aufbau der realen Welt.

“ ; Ethik.

“ ; Aufsatz "Vom Wesen sittlicher Forderungen".

(Er erschien in den kleineren Schriften I.)

G.W.F.Hegel ; Wissenschaft der Logik.

“ ; Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.

“ ; Grundlinien der Philosophie des Rechts.

“ ; Einleitung in die Geschichte der Philosophie.

J. W. von Goethe; Faust.

K. Marx ; Zur Kritik der politischen Ökonomie.

“ ; Das Kapital.

F. W. Nietzsche; Jenseits von Gut und Böse

“ ; Menschliches Allzumenschliches.

以上