

社会倫理学の基本的問題

—社会倫理と個人倫理—

山中 良知

(1) 序 論

社会倫理学は全体社会から諸集団にいたる、およそ集団としての存続と改善についての倫理的条件を求める学問である。存続と改善の前提としてすでに社会化の理法が考えられるが、この社会化、集団化の理法のうちにすでに、倫理がからみあっている。集団化するために共同目的、秩序、規制が必要であるが、その目的にしても、秩序、規制にしても、倫理を含んでいる。社会は人間の社会であるので、人間が本能的に倫理的な存在である限り、社会が社会化の過程の中で倫理を排除することは不可能である。それ故、社会存続の倫理的条件も、先ず社会が社会として存続するための最少限度の条件である社会化の理法を前提としているが、その理法自体がすでに倫理的要素をもっている。理法の倫理性を踏まえた上で、社会がより優れた社会となるための倫理的な条件を求めねばならぬ。集団が存在するための条件の中に最少限度の倫理がみられるとすれば、その集団が優れた集団となるための倫理は最大限度の倫理であるので、社会倫理学はこの最少限度の倫理から最大限度の倫理にいたるまでの振幅計であるといつてよい。これを別言すれば、社会存在は自然的存在とはことなつて、存在自体が倫理的であり、倫理がすでにあってそこに社会的理法という違ったレベルのものが生れる。存在あつての倫理ではなく、倫理あつての存在であることを銘記したい。つまり、倫理は下からと上からと存在を包んでいるので、社会、集団は存在の条件の中にも、進展の条件の中にも、倫理的契機なくしては成立しない。

ところで、この二つの社会倫理、最少限度の倫理と最大限度の倫理の相違の著しいものは、前者には歴史性、変移性はなく、後者には、時と処とに従つてことなるといったところにみられる。集団が集団であるための条件には歴史性はなく、またその理法としての倫理は基本的なものであるだけに、不変移である。ここに自然法の成立する根拠がみられよう。他方集団が改善され、より優れた集団となるための倫理的条件は、歴史性をもっている。つまり、法、慣習、民族精神という内容がその倫理的条件の内容となるからである。ここに歴史法の成立の根拠がみられる。たとえば、それが政治団体であろうが、遊俠的団体であろうが、集団として成立するための最少限度の理法は同じであるが、その集団の倫理性は、両者の集団のもつ共同目的によつてことなるとなる。つまり、集団結合の理法としての倫理は、その結合度の優劣よりも、理念の優劣によつて決定される。結合度の理法には歴史性はないが、その結合性が如何にあるべきかは、時と処によつてことなるとなる。

それ故ここで再び歴史性、変移性の相違の問題から、結合度の優劣と、その倫理性の優劣、さらにまえのところから述べると結合度の契機となる倫理性のもつ優劣と、内容の優劣による倫理性は、レベルを違えて考えねばならない。この点からみると結合度、集団としての理法からみる優劣は、その倫理の優劣と組合せて四つのタイプが考えられる。たとえば、結合度は劣つて、しかも倫理は高いという集団は、成員のもつ世界観が高度でしかも多様であるため、単純に統一されない。藏内数太教授の「社会学」(189頁)の中で「内的安定の集団への依存度は宗教的信仰をもつ個人や高度に自覚的となつた個人において低いである

う」と説明されているところである。次に結合度が高く、倫理が劣っている例は、アウグスチヌスが「神の国」の中で例証している地中海の海賊の集団である。集団内での結合度をたかめるための倫理と理法はみられるにしても、それを出て外部集団、とくにローマ帝国の政治権力内にいないので、その点、社会正義という大きい秩序のなかにいない。やくざの倫理と結合は、社会正義にもとづく結合と倫理とことなる。しかし、集団は大なり小なり、自己存立のためのエゴイズムをもって全体の倫理的レベルをこえようとする傾向がある。第三に結合度が高く、倫理性も優れている場合は、シェーラーの総体人格 (Gesamtperson) のような集団であろう。高度の宗教を中心に集る高度の結合 (コイノニヤ) をもつ教会にみられる。最後に結合度も弱く、倫理性も低い集団の例として娯楽クラブを思い浮かべることができる。ジンメルが「社会学の根本問題」において、ゲームの理論として社交性をのべている。つまり直接的目的性から離れて、社交のための社交という純粋なところにおいては、結合度も弱く、倫理性も低いように思われるので、この例として娯楽集団をあげたのである。

以上は、集団の成立原理と集団の倫理関係組合せをみたのであるが、さらにこのことをすすめて考えると、集団が優れた集団であるといわれるときの価値尺度には、結合度において優れているか、その倫理性において優れているかで二つの場合がある。これは丁度アリストテレスがメタフィジカの第九巻六章において、プラークシスとポイエーシスとを区別したことを参考にみることができる。すなわち、プラークシスは、倫理的善を問題とする人間の行為であるが、ポイエーシスは人間が作ったものの適合、不適合をもたらす行為である。たとえば、人間の住居にふさわしい建築物であるかどうかはポイエーシスであるが、その家が倫理的な意味にかなって建てられているかどうか、人に害をあたえたり、法にふれたりして建てられているのであれば、人の住むのにふさわしいものでも、優れて建てられているという訳にゆかない。丁度集団としての要素を充たしているとしても、それが倫理的に優れているか否かの問題

は、やはりプラークレスの事柄である。しかし、社会倫理は、それが社会の倫理である限り、前者も後者も共に問題となるのであるし、しかもアリストテレスの場合のように、自然物とは異った場合である社会を問題とするときには、社会が最少限度に社会である場合とその条件が優れて充足されている場合と、その上でさらに倫理的に優れている場合の三つのレベルが生れてくる。このことは、社会が基底として、次に機能としてみられる、この両者の上に倫理性が問われるのである。つまり、基底がなければ、機能的にならず、機能をさらに潤色するものが倫理である。逆にみれば、倫理のための機能であり、機能のための基底であるといえよう。

それ故、社会倫理学はすぐれて社会の診断学的役目をもつのである。つまり社会が社会としての優劣のレベルを措定し、また叙上の三つのレベルのものがいかにバランスすべきかを考えねばならない。社会倫理学と社会倫理学との振幅の中に、存在と理法と当為という三つのレベルの問題が出てくるので、一番はじめにのべた、社会倫理学の対象としての社会存続と改善の倫理的条件という意味にかえてきたのである。診断の原理も、社会存在においては、あるものはあるべきものへの前進によって真にあるものとなるということを根底においておる。逆に真にあるものにならない単にあるものは、そのあることすら喪失してゆかねばならない。

以上のことで、社会倫理学の根本方向をみたのである故に、先ず次の章においては基底の問題として人間の性情と倫理が如何に関係するかをみよう。

(2) 利己と利他の性情からみた 個人と集団の関係

人間の性情のうちで古来から社会生活に最も深い関係をもつものとして把りあげられるものは、利己と利他という性情である。もし人間が利己的であるという人間観に立って社会の根拠を考えると、利他性にもとづいて社会化を考える場合とでは、大きく社会の意味が違ってくる。たとえ

ば、人間は元来利己的であるという場合、その実現の合理化を期するために契約的社会の体制をつくり、利己心の満足をはかるという場合には、社会は契約的となって第二次的なものとなる。社会過程はその根柢を利己的なものにおくので、集団の目的は或る部分の利己心を抑制して、合理的に他の部分の利己的要素を満足させる。社会は利己心を否定することによって、他の部分の利己心を肯定する合理的処理として機能化する。しかも倫理性はその機能の利己的要素の多数性によって、判定される。この場合、社会は個人に対して強制的規範となるが、その目的は利己心を統制し、単純化することによって他のレベルの利己心にある共通の調和をあたえる。ホッブズの国家論である、レビアサンは、*homo homini lupus*（人間は人間に対して狼なり）という思想を説いていることで有名である。中世的世界の秩序が解体した後、個人の自由を土台としている近代人が、やがて新しい秩序を必要とした場合、それは契約的な秩序となった。人間の利己性を説く哲学から、彼の国家論がおかれているので、国家の強制的規範は、人間本来の利己性を抑制し、利己の人間を合理的に支配して、より高度の利己心を満足せしめることにある。しかし、集団自体のもつ統制要素が、利己心を根柢とする集団論において強調されねばならないのは、当然である。

次に他の例として、かの有名な法哲学者、イエーリンクにおいても同じ傾向のことが述べられている。イエーリンクは彼の社会倫理説 (*Recht und Sitte*, S. 228) の中で、強制力を二つに分けて、一つを法的強制とし、他を社会倫理的強制として、前者は国家の機械的強制であるに対して、後者を社会の心理的強制と考えている。そして両者は相補う意味をもつものと考えている。別言すれば、法的強制の行きわたらない領域、法律家が無罪の判決を下さざるをえぬ領域をも、社会倫理が強制の手をのばして、社会秩序の維持に資するものと規定している。法的強制の特色は、その効果の確実さのうちにある。しかし人の見えないところで法の力は発揮できない欠陥をもっている。それを補う意味において、社会倫理の規範力が発揮される。社会倫理の効力は、法の確実さに代って、空気のように到るところに浸潤してそ

の力を広く及ぼすという特色をもっている。法も倫理も単独ではそれぞれ欠陥をもつので、両者相俟って集団の秩序維持の機能を果す。

ところで、本題にかえて以上のことを論考して行くと、そもそも法と倫理が何故に生れたかをイエーリンクは説明して、それを人間のエゴイズムに求めた。もともとイエーリンクはサヴィエーの歴史法学に対して、目的法学という法起源論を主張した人である。自然現象とはことなって、社会現象は人間の目的的行為を基底として、人間が自己の利益を目的として行為するエゴイズムに依るものであるとのべている。この個人のエゴイズムを調整するために社会のエゴイズムが立てられ、それを通して個人のエゴイズムはさらに高いレベルで充される。そのために、社会的なものから個人的なものへの上昇媒介の役目を強制規範が果すのである。この強制はエゴイズムを調整されたかたちで遂行する手段であるので、国家権力の理解者は、法を自己のためのものと思い、無理解なものは国家の利益のためと思う。(前掲書229頁) 法的強制はそのような無理解な者を対象として機能するが、理解者には「権利のための闘争」の武器となり、援助者、同情者となる。社会倫理も同じく法的強制のゆきわたらない人間の心情などに強制力を持ち、個人のエゴイズムを調整して、倫理的レベルで成就せしめる。社会とはエゴイズムを倫理的レベルにまであげるリフトのようなものである。

それ故、イエーリンクに依れば、社会倫理の系譜はエゴイズムに起源をもっている。エゴイズムは、長い歴史を経て、社会の訓練、強制のもとに倫理的形式にまで昇華したのである。(前掲書225頁) エゴイズムと倫理とは、ここでは本質的相異をもたない。歴史と社会の胎内で合目的性の増幅器にかけられて、エゴイズムが社会調整のために社会倫理に変容したにすぎない。そこにまた社会倫理と個人倫理との相異は、個人は本来エゴイズムの性質を持ち、それが社会化されて倫理性をもつといった歴史的社会的昇華の程度にすぎない。ここにイエーリンクの社会倫理説が窺われる。(S. 255)

叙上において、人間の性情としての利己主義が

社会を形成し、社会はそれを達成するための増幅器であるといった思想をみたのであるが、この考え方の特色は集団には統制が不可避であり、「制」こそ集団が集団たるための必須要件であると強調する点にある。しかし、これは次にこの「制」が必要であることを説明するにしても、それが現実における可能性を説明することはできないので、エゴイズム以外の他の性情に求めねばならない。つまり集団の「制」は、その前提として契約を守る義務意識を必要とする。強制的規範のみでは、規範の目的を全うすることができない。丁度イーリンクが法の充足のために社会倫理を必要とすることを論説した如く、たとえ契約がなされても契約を守らねばならないという基本的な意識が必要である。この意識は利己主義からはでてこない。むしろ逆に人間の利他的性情による社会的靱帯から考えられねばならない。利己を支えるために利他が必要であるという弁証法的関係は、自己は他己なくして成立しないことを示している。人間の性質は、はなはだ弁証法的であって、自己の中に個的な要素と共にそれと矛盾する普遍的要素をもつ。人格とは、個的普遍的なものの統一体を意味している。利他的か利己的かの択一性は、概念的にのみ考えられるにしても、現実の人間は、利己的でもあり、利他的でもあり、むしろ両者をミックスしたものである。現実の人間には、純粋な利己者も、純粋な利他者もなく、かかるミックスの世界が社会であって、そこに相対性の混淆がみられる。

さてこの混淆的社会において、利他的性情は共同体の連帯性をつくり、利己の性情よりも社会化に対して直接的である。利己性は「何かのために」という媒介が入ってそこで社会、国家を考えるが、利他性はそのこと自体、関係性を前提としていて、社会の一体感的要素に直結する。利他的な人間の性情は、社会の「同」的要素という前自覚的なレベルにまで拡大して考えるか、追感的な自覚のレベルで考えるかで、意味がちがってくる。一体感的レベルを利他的性情（これは利他的行為ではなく性情である。行為は決断を媒介にしているので、前自覚的なものとはいえない）によって説明する場合、利己の性情が集団の「制」的因子を構成する契機となることと対蹠的である。つまり、社会化の因子としては、利他性に重要性が

おかれ、追感的レベルでは、利己性に優位がおかれ、集団の因子としての統制的性質が強調される。一体感のレベルで前自覚的位相で考えるか、追感的レベルで考えるかの、利他性と利己性とのとりあつかいがことになってくる。ベルジャーエフの「孤独と愛と社会」の中でカールスの心理学(Bernsulli 著)を引用して、「意識は特殊や個体と結びつき、これに反して無意識は一般的超個体的なものに結びつく」とのべているところは甚だ参考になる論説である。

以上において、集団の構成要素としての、一体感と統制という二大契機と利己、利他の性情との関係をみたのであるが、さらに次の問題として、集団の量的関係が利己性と利他性に関係することを、ジンメルの倫理学入門第二章 (Georg Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I. S. 88) に従って考えてみよう。そこでは大集団は、小集団におけるよりも、個人の利己性は抑制され、むしろ利他性をもつことをといている。ジンメルはこのこととは多少趣きをちがえて、他のところで (*Soziologie*, S.41-43) 大集団を法に対応せしめ、大集団と個人との間のものに慣習をあて、個人に倫理を対応させて考えているが、大集団の利他性も法的統制下にある利他性であるといえよう。しかし、大集団と利他性を結合させて考えている場合、大集団は小集団より後至的であるゆえに、小集団のもつ利己性を利他性に比して根源的とみているのは当然である。

社会が量的に大きくなれば、個人の利己性から生れる多様の差異は、ある部分において平均化され、他の部分においてさらに多様化される場合がある。小集団とくに生命共同体の場合においては、個のもつ多様性が制御されて共同体的平均性をもつが、その平均性は大集団が個人にもたらす平均性よりも緩慢である。その代り個人の極度の多様化、個性化を許さないのは、生命共同体の主体が個人でなく全体であるからである。その点、利益共同体は、契約的一様性を一方ではもちながら、他方では、個人の極度の個性化を許す。その場合契約的一様化は、法的レベルでの普遍化であるが、個性化を制御するためには、社会倫理のレベルで把りあげられねばならない。つまり、大集団においては、利他的となるよりも個の主体

化が生れ、それが人格の孤独をもたらす。それ故大集団が人格にあたえる作用は、平均化、普遍化、一様化の面と、専門化、特殊化、多様化の面とに両極化するが、小集団にはそのような極限化は生れない。他方小集団は、Radicalismus におちいる場合、それは、集団内の個人ではなく、集団自体のおちいる傾向である。

ここから集団内における個の利己、利他の問題から、集団の利己、利他の事柄について考えてみると、大集団は独立自足な、また自衛的な方向では他集団に対して排他性をもって、自己の存立のためには手段をえらばないことや、個の場合よりも正当防衛権の範囲が広いことなどは、著しい事柄である。このことは、他面よりみれば、国家、社会は個人の場合よりも利己的傾向を多くもっているし、またそれが許容される点がある。それは集団が自己の内部の成員の運命に対して特別の責任をたねばならないからである。しかし集団が成員の故にもつ、他集団に対するエゴイズムと、集団が成員に対して過度の統制をなすエゴイズムとは、外に向う場合と、内に向う場合として区別することが出来るが、何れにしても個人のエゴイズムと集団のエゴイズムとは異質のものといえる。しかし他面、社会は個人を養育し、成員の人格を伸ばし、個性の進展をはかる利他性をもっている。これは集団が、成員の人格の個性のもつ多様性を単純化して、統一性を強化する作用と対蹠的であるといわれる。

以上のことは個人と集団との連続、非連続の形式の一内容である。つまり個人の利他、利己と集団の利己、利他との組合せの中に、矢張り連続、非連続の形式がみられる。

個は自己を犠牲にして、全体のために尽すときは、非連続の連続がみられるが、個は全体を利用して自己を生かす場合は、連続的非連続となる。それ故、連続必ずしも善ではなく、非連続必ずしも悪ではない。いまここに後者の例をジンメルの「社会学の根本問題」 Grundfragen der Soziologie, Göschen, S. 76) にみれば、「社会は人間が自己の生の内容もちこむ諸形式の一つである。しかし、社会はこれらのすべてにとって人間的なるものの発展が遂行される唯一のものでない。純粋に即物的なすべての有意味性、それにわ

れわれの魂が関りをもつのであるが、物事についての論理的認識や形而上学的空想、現実存在者の美、芸術至上主義的な想像、宗教や自然の国、これらすべてはそれがわれわれの所有となる限り内的にも本質に依つても社会となんら関係しない。」とのべている。つまり、個人における芸術的、学問的、文化的、宗教的思惟の中には、社会との非連続があつて、所謂純個の場があり、やがて社会に最も多く影響をあたえる連続面を生む根拠となる。つまり、社会倫理学の対象となるものは、対象とならぬものから最もその対象となる価値をうけている。他の表現を用いると、実証化されるものは、実証化されぬものにその根源をもっているといつてよい。連続性の根拠は、非連続にある。さらに別言すれば、社会倫理にとっての一つの限界は、個人倫理であり、他の限界は普遍的倫理であるといえる。

他の非連続の問題として、次の例をみる事ができる。儒教などに説かれている問題であるが、国が乱れ、俗悪になり、君主が君主としての資格をもたない場合、当の政治的権力から離れて、他の集団にうつるか、一庶民として清浄に暮すかを推賞している。これは社会と個人の倫理的な非連続を主張していることであるが、社会学的非連続性ではない。孟子万章篇第五に、孟子が伯夷の清廉をのべるところで「伯夷、目は悪色を視ず、耳は悪声を聴かず、其の君にあらざればつかえず、其の民にあらざれば使わず、治まれば則ち進み、乱れば則ち退く」といって伯夷を讃えている文がある。この伯夷のような孤高のタイプと伊尹や柳下惠のような他のタイプを次のところのべて、終りに孔子が時宜を得て出処進退することの優れていることをといている。孟子は伊尹が社会を整えて自己を保つタイプとみてここに人生の生き方の一つを見出している。しかし他のところで孟子は、「おもんばからざるの声有り、全きを求むるの毀有り」とのべて、社会がその人に思いもかけない誉をあたえたり、自分の全力をつくしても、社会が非難をするといった、或る非連続性が個と全との間にあることをのべている。これらの例は、個の意志と社会との非連続性を示すものであつて、前述の社会構造上の非連続性とはことなる。

以上のことをまとめると、個と社会は、もとも

と集団のレベルでの一体感を基底として、基本的な連続性をなし、その上に追感のレベルでの非連続と連続性が問題となり、その中で特に倫理的、意志的レベルでの連続、非連続が問題となる。換言すれば利己と利他が、個と社会に対する関係のもととなる性情から説きおこして、一体感と追感のレベルの問題とをとりあげ、次に社会の利己、利他から説きおこして連続、非連続のカテゴリーにまで到達したのである。

(3) 個人倫理と社会倫理

物理学は物体間の関係の法則を探求する学問であるが、倫理学は人と人との関係の理法を求める学問である。前者においては、斉一性の法則が前提となっているので、法則からはずれるものも再び法則化されねばならないのに対して、倫理の場合は人の行為が理法から外れる場合を踏まえた上の問題であるので、価値が重要な点となる。つまり、倫理の理法は、道の理法であると共に価値の理法である。たとえば、親と子との行為の関係の理法は、それが優れてなされるか否か、またその理法が他の人倫の理法に対する価値関係はどうであるかという価値の体系と共に考えられる。しかし、ここで価値を価値たらしめているものは社会であるので、社会連帯性が倫理の基盤である。善なるものを善として規定する現実的地盤は集団の連帯性である。この連帯性は個人に社会正義の原則をあたすが、他方この連帯性の中で個人が果たすべき社会への役割をも与えるので、個人は連帯性のために奉仕すると共に連帯性によってその奉仕も価値づけられる。その価値が生まれるのは連帯性を通してであるが、その価値を限界づけるのも連帯性によるものである。そこに、価値はいつも社会内在的であり、社会実用主義的となる。

この社会倫理の特色は、個人倫理が道德意識の純粋性をめざす場合よりも、その行為の結果の効用を重くみながら、道德的意識の純粋性は、社会倫理にとってどうでもよいことにはならない。もしそれが純粋ではなくして、社会倫理的善が生れるとしても、それは偶然性によるのであって、やがてその不純が社会に害毒をもたらす時がくる。修身にしてはじめて治国であり平天下となる

という、内外を一つに考える儒教の形而上学の正当性がみられる。しかし他方個人倫理として優れた行為であっても、社会倫理として必ずしも優れたものとは云いがたい。すなわち、善必ずしも善ならざる場合がある。これは個人倫理的善よりも社会倫理的善の概念が限定的であるからである。個人倫理においては、普遍的善が目標となるので先天の一般性をもつが、社会倫理は歴史的に制約され、そこに限界をもつ。この点を中世から近世にかけての歴史の中にもみる場合、個人倫理は自然法的普遍性に連関し、社会倫理は、その自然法から脱却した歴史法や、唯名論的特殊性に親近性をもっている。

以上のことをまとめてみると、社会倫理の成立の地盤を連帯性にみながら、社会倫理は個人倫理のもつ普遍的価値規範を社会内で機能化して、個人倫理の抽象性を補う。それ故、社会倫理は具体的であり、かつ相対的である。これは個人倫理の純粋さと抽象的性質に対立する関係をもつものとみることができる。また社会倫理はその点歴史性をもつが個人倫理は自然法的普遍性をもつので、実念論的中世自然法に対して、マキアベリズムを媒介点として、社会的、歴史的特殊化を特色とした。

このような社会倫理の相対性さらに相関性は倫理の動的側面を示すものであるが、個人倫理は静的性質をもっているので、ここから社会倫理の実証性格が生れる。歴史的社会的因果関係が成立する地盤は、一回的ではなく、反覆的であり、独立的でなく、有機的相関的な性質をもち、動機ではなく、結果を重視する責任倫理であるところにある。この点を特に強調して個人倫理を批判した代表者は、レヴィ・ブルールである。1903年に「倫理学と習俗学」(la morale et la sciences des mœurs) に道德的實在に関する二つの表象をあげて、一つを主観的表象と他方を客観的表象としている。前者はわれわれの意識内における道德であるが、後者は客観的實在として法則的關係に表現されている。つまり道德的現象が社会現象として科学の対象となるべきことがのべられている。自然の現象が自然科学の対象となると同様に、当為としてでなく社会現象としての道德を強調している。社会現象にまで達し得ない意識内在的な領

域に個人倫理をあてて、その限り個人倫理の、脆弱性をとく。それ故倫理の実在性は、レヴィ・ブルルールでは社会倫理にのみ認められるのである。このような考え方の古代版は、アリストテレスである。彼のニコマコス倫理学第二巻一章において、徳を理知的徳と倫理的徳とに分けて、後者を習慣（エトス）から転化した倫理（エートス）であるとのべ、政治家も国民が良き習慣と国制をととのえなければならないといて、政治即倫理の立場を表明している。これも個人倫理よりも社会倫理に優位をおく点、レヴィ・ブルルールと相似しているが、アリストテレスの場合は、それに更に教育を強調し、よき習慣を国民がもつためによき教育が必要であることをのべている。アリストテレスの場合は、レヴィ・ブルルールのような実証化の問題はでてこない。ポリスの倫理として集団倫理の特色を明瞭に出しているが、近代世界にみるような個人倫理の問題はみられない。さらにプラトンは「ソクラテスの弁明」の中で、ソクラテスが、裁判が不当なものであるなら、その判決に服従することによって集団倫理を尊敬し、しかも自己の真理を枉げることをしてしないで、むしろ魂の完成の場として死を甘受したのは、社会的善と個人の善とを真理のための死という高次の点で止揚し完成統一した優れた例といえよう。ここでは、社会倫理と個人倫理との何れが重要であるかを決するという解決の方法よりも、優れた倫理的行為はいずれをもみたまものであるし、また両者の統一地点こそ真に倫理的なものであるといえる。

しかし、ある一つの行為を個人倫理的にみるか、社会倫理的にみるかで、評価に大なる相違を示す例として、次の歴史的事件をあげることができる。

赤穂四十七士の仇討ちの出来事について、室鳩巢の個人倫理の立場による四十七士の讃唱と、荻生徂徠が、政治の立場、社会倫理の立場から処刑を主張したことは、対蹠的である。前者は主君の仇をうって立派な臣道をあらわした武士道の倫理を推賞するが、後者は社会倫理の立場から、天下の法を乱したという秩序騒乱の罪をとうている（赤穂義人纂書第一）。鳩巢も徂徠もいづれも正しい見方であって、一方のために他方を否定することは出来ず、その判決の視点は個人の世界観によ

る外ない。処刑必ずしも、個人倫理の否定を意味しない。責任死の中に社会倫理を充しつつ、個人倫理の完成があるものとも考えられる。それが江戸時代の時代的特色といえよう。

以上のところまでは、個人倫理と社会倫理の相互矛盾や、相補、相互回入をのべたが、両者ともに重要な倫理の両面であって、一をとり、他を否定することは出来ない。これは、個人が個的であり且つ普遍的であり、社会も個的であり、普遍的性質をもっているのによる。この構造上、両倫理は各自の領域で自律的でありながら、相互に関係する。その相互関係も結局、相補、回入、矛盾といった形式としてとらえられたのである。

結 語

社会倫理とは何ぞやという問題を人間の性情という基底レベルから、個人倫理との関係にいたるまで述べてきたのであるが、いまだ亡羊の嘆を覚えざるをえない。先ず存在の理法と価値の理法、人間の性情としての利己と利他が社会過程に対する関係、個と全体との関係の中にみる連続と非連続のカテゴリーといった具合に何らかの方法的概念を用いて解明に努めたが、ここまで辿りついてみればさらに広い未明の地平が彼方にのびているのを覚える。とくに、これからの問題が、かってアウグスチヌスの「神の国の倫理」を論じたときは上からの規定の方向をとったが、今までのべてきた下からの規定の方向と何処で焦点を結ぶべきか、さらに具体的にのべると社会倫理の概念が社会の基底の問題から個人倫理との関係の問題に入り、さらに上には宗教的レベルの問題をひかえて、丁度中間にある如き性質をもっているために、それが浮動性をもつていて、それぞれどこかで決着せしめねばならない。ここに暗中模索の根拠がある。

さてこの貧しい論考を、このたび蔵内教授退職記念号としての「紀要」に上梓することは、光栄であると共に内容の貧しきのために慙慚にたえない感を深くする。思えば昭和三十五年学部創設以来、どれ程、教授の御教督をうけたか、言語に絶

するものがある。なかでも御著書「社会学」は群
雑の一鶴の如き感をもつものであり、或はさらに
それを一言で評せば、あたかも広大な裾野を踏ま
えて、彼方はるかに雲海をこえて聳えたつヒマラ
ヤの巨峰の景観を呈している。これを借景として
いささかでも社会倫理の概念を規定しようと努め

たが、目標に未だ達しない貧しさを覚えざるをえ
ない。

ここでとくに、教授の御健勝と御長寿とを只管
願いつつ、われわれ未熟な者のやむことのない探
求に対する御教督を深く仰ぐ外はないので、一先
ず筆をおくことにする。