

カントと十九世紀の社会倫理思想

— 倫理の方法的自覚 —

山 中 良 知

中世スコラスティシズムの精神を類型化してみても、集団主義 (collectivism)¹⁾ をその特色の一つとして把りあげるならば、近世の精神は、それに対して個人主義であると大まかに表現できる。中世では信仰形成、学問研究、或は建築美術の様式に至るまで、凡て集団という場においてなされたのである。さらに具体的に見ると、その集団主義は階位制 (hierarchie) によって縦貫されていて、その精神的根拠を溯源するならば、「存在の類比」(analogia entis)²⁾ に辿りつくことができる。諸存在である世界が究極的存在に類比的であるかぎりにおいて、諸存在が体系として可能となるといったことは、神学的、哲学的な中世精神の表現であるばかりでなく、中世の社会構造に対してもいいうことであろう。ところでこのような中世の精神的、さらに社会的特色については、ここで縷説する必要がない程、多くのところで一般に述べられているが、この時代の文化、宗教の現象が集団主義的統一を特色としているのに対して、近代はその初頭より個人主義、分派主義的傾向を提したのは確かである。この理由として、中世文化の統合原理が、宗教的権威的であったのに対して、近代は、人間理性に権威がおかれたのを見ることが出来る。個人が、自己を理性的存在として受けとめたときに、一方では各人の根拠である理性の抽象的普遍性と、他方では、権威の定着の場としての具体的個別性³⁾ とが並列したものとみてよい。このような精神構造を特に顕著に示した啓蒙期において、さらにその個人主義的傾向を哲学的に表現した人は、カントである。

ヨーロッパ19世紀において自覚された社会倫理説を論及するまえに、中世の反定立として生れた

啓蒙期におけるカントの倫理説をみ、次にその止揚されたものとして、19世紀の社会倫理思想をみると、社会倫理の歴史的な系譜が辿られる。つまり、どのようにして個人主義的倫理の自覚から、その対立として19世紀の社会という概念を媒介にした倫理説、すなわち社会倫理説が生れてきたかをみることが出来る。結論を先取して述べると、19世紀に社会倫理思想が自覚された道は、一方では産業革命以後のヨーロッパ社会において、個人倫理では処理不可能な社会倫理的課題の出現の上に自覚されてきたのである。つまりたんに予定調和という自由主義的楽観論に余地をあたえない現実があらわれた結果、社会の総企画的原理として社会倫理が考えられるに至った。しかし他方では、社会倫理思想に明確な座標を示したのは、社会科学の方法的自覚である。たとえば実証主義的方法などにより、個人倫理とは異った次元で社会倫理の概念が確立されるに至った。カントが、実証的領域として自然の現象を理論理性の対象として確立して、そこから実践理性の事柄を解放し、信仰、道徳の原理としての自由を確立したとき、19世紀の方法的原理が、自然と信仰との中間地帯を指定して、その象面を社会的領域として定立した。そこでいま19世紀の社会倫理の問題にいたるまえに、先ずカントの倫理説の特色を考えてみたい。

1

カントの倫理説の出発点は、古代ギリシャの幸福主義を批判し、また中世の他律主義を克服して、善のために善を行う自律、自由の倫理を確立

するにあった。哲学史的視点によって見れば、このような倫理の位置づけは、カント哲学の内側においては、認識論と纏綿しながら、そこから新しい地平となって現出されたのである。純粋理性批判 第二版序文に記上されている「信仰に場所をあたえるために知識を取り除かねばならなかった」⁴⁾ という表現は、このことを最も簡潔に示している。つまり、理論理性の対象である自然を、法則性として規定し限界づけることに依って、自由の領域が確保されたのである。これを逆に見れば、自由の原理に攪乱されない自然の法則的領域の安定化でもある。いづれにしても、自由の領域は、自然の法則的必然性から解放されると共に、倫理的自然主義に立つ実質価値⁵⁾にもとづかない、「善のための善」を目的とする純粋意志の自己定立として根拠づけられた。「善のための善」を実践的目標とする倫理説は、実質的幸福を行為の第一次的動機としては取りあげず、むしろ定言命法的形式性に立つので倫理の歴史的社会的因子が、倫理の中核から除けられるに至ったのである。また最高善の要素として考えられる幸福は、死後の世界の問題として現実の歴史、社会の次元では実現出来ない。このような形式主義的倫理説の発想法は、幸福主義に立つ、ギリシヤ正教やローマカトリックに対立したプロテスタンティズムの厳粛主義 (Rigorismus) によっていることも、窺知できよう。そこでカントの形式主義から純粋意志の規定根拠として歴史的、社会的要因が積極的に排除されたので、行為の過程、或は手段は、倫理的問題とならなかった。カントにとっては、倫理的行為は純粋意志の世界の出来事であって、行為の条件とか結果は二次の意味しかもたないところから所謂 *Legalität* ではなく *Moralität* の領域とされた。道徳的行為が、歴史的社会的現象として表現される世界は、倫理の世界から見れば、技葉のことになった。ここで、倫理の形式主義的特色は、社会的、歴史的実質内容が捨象されることと、第二には行為の純粋意志の次元と、社会的現実の次元との相異の表明であるといえる。たとえば、カントのいう実証的对象としての倫理的な行為は、純粋意志の出来事としての行為を問題にとりあげない。

次にカントの倫理説は、以上のことから考えられるように、事実問題ではなく権利問題を対象としているので、このあるべきことは、それを純粹にみれば、それ自体未だ社会的現象ではない。対他的な相互関係についての結合と分離の形式を社会学的対象とする場合、これは異った dimension におこる事柄である。つまり当為の世界は、カントの哲学では、本体界或は 叙知界 (*Intelligible Welt*) に属することであって、現象界からは解放された事柄である。またここで共同の社会について考える場合においても、各個人が、それぞれ善のための善を共通の目標とする限り、普遍的理性による本体界的社会を形成するので、これを一般に社会学的対象とすることはできない。

以上においてカントの倫理説が、社会倫理説に対立すると思われる主たる特色を振りあげてみたが、それを概念的に要約すれば、形式的、主体的、規範的、個人的、並びに二元論的 (現象と本体) ということができる。

ところで以上において、カントの倫理説がそこで社会倫理の問題を積極的にとりあげることの出来ない理由は、矢張り市民社会の個人主義的地盤のうちで育生された哲学思想であるからだといえる。しかしながら、カントの倫理説にもなお、次の点において、社会倫理の概念を考える地盤をそなえていたことを看過できない。

第一にカントの倫理説が個人主義的であっても、主我的であるのではなく、むしろ人格という普遍的場における我と汝の問題として位置づけられた点を見なければならぬ。「道徳形而上学への基礎づけ」において、「汝の人格に於ける、並びに他の凡ての人格に於ける人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段として使用せぬように行為せよ」と述べ、人格主義に立つ共同体の可能性を基礎づけると共にさらに目的そのものである人格を一つの体系とした、「目的の王国」 (*ein Reich der Zwecke*) をのべている。そこに人格主義の共同体としての社会の理念を見出すことができる。第二には、カント倫理説の中心に先験的普遍主義が、経験的個別性を克服する原理として据えられているので、単に個人主義道

徳論とみることはできない。この倫理的普遍性は、「永久平和論」の中で団隊全体の集合意志 (Gesamtwille) となって、永久平和の実践的根拠となるものである。「永久平和のために」の附録一、「永久平和の見地よりする道徳と政治との不一致について」の項で、永久平和を実現する意志は、凡ての人間が、個々においてする「分割的統一」ではなくて、凡ての人々が相い共になす「合同する意志の集合的統一」でなければならぬことを述べている。集合的統一の意志は、社会倫理的意志である点、個人主義倫理の立場をこえたものとみられる。第三にはカントが判断力批判の目的論のおわりのところで、主体的意志の領域から一步出て宇宙の道徳的秩序にまで論及しているところは、自然と道徳の中間地帯としての社会倫理的象面に近迫しているものと考えられる。自然は、自己の上に現せられる道徳に対して合目的的であるという場合、その道徳的合目的性の立場は、たんに理念の世界でもなく、また自然の世界でもない、云はば理念が自然の上に現実化した世界として、これがやがてヘーゲルの歴史的な倫理共同態の構想を方向づけた点、哲学史家の認めるところである。

しかしながら、以上のようにカントの倫理説を要約すれば、先験的普遍主義といわれるのであって、経験的個別的な非社会的倫理をいっているのではない。また逆に、Karl Vorländer の「Kant und Marx」のように、カントに多少でも社会主義的傾向を読みとろうとすることは、出来ない。無論、Vorländer も H. Cohen ほど、カントから直接にそれを導出しようとはしていない。

さて、以上において中世の集団主義的精神がルネッサンスを経て市民社会の個人主義へ移行、転換したとき、その歴史的社会的個人主義的精神状況を哲学的に構成した思想家の代表としてカントをとりあげたのであるが、次にカントの倫理説の主観主義的側面を批判し、ドイツ観念論の中で社会倫理説をすぐれて提唱した思想家にヘーゲルを見出すことが出来る。ヘーゲル (1770~1831) は、「精神現象学 (Phänomenologie des Geistes 1807)」においても、「法哲学 (Grundlinien uer

Philosophie des Rechts)」においてもカントの Moralität の立場を批判して、人倫の体系 (Sittlichkeit) を提唱している。端的に見れば、ヘーゲルの倫理は、カントの「あるべきもの」の倫理に対して「あるもの」の倫理を提立したといえるのである。カントの Moralität の立場は、善の実現を義務として、しかも全く義務のための義務を実現する良心を主体とした。良心は、善を無限の彼方に理想として追求するが、その理想は、良心の内面性に位置づけられているために、当為、理想のもつ絶対無制約性は抽象的普遍性によって客観的普遍性にもとづいていない結果、個人の、主観的恣意に余地をあたえる。善必らずしも善をもたらさないのは、ここに起因し、そこから良心は悪しき良心となる。

そこでカントの moralität における善は、現実と理想との対立、葛藤を前提としながら、当為的神話の世界に安住する故に、かえって社会的現実から離れていく。それどころか良心は社会的現実のもつ非合理性から逃避し、「美しき魂の告白」⁶⁾ である孤高の精神となってくる。個は、他の個との関係を切ることによって、個としての存在をも失うに至るので、倫理は、個人倫理ではなく社会倫理としてすでに客観的に実現されている人倫の体系として規定されねばならない。具体的に、家族、市民社会、国家の倫理として、主観の領域を脱し、自由の定在として客観化した社会倫理の問題がみられる。カントの説く前向き倫理として当為を成立せしめる自由の原理は、かえってすでに歩んできた慣習の成立原理である。カントとは異って、ヘーゲルは、自由を、道徳よりも歴史、社会の成立原理とした。ここでヘーゲルにおいて、広い意味の社会とは、自由の定在としての人倫の体系であり、具体的には、慣習、法、歴史として措定されたものである。すなわち社会の内に現実化された倫理的法則である。自由な精神は、社会の諸規範のうちに自己の客観態を見出すのであるから、社会の理法は自由な意志の自己規定である。故に権利であるが、主観的個別的意志には義務となる。社会の理法である人倫態において、客観的に権利であるものが、主観的には義務であると云った二重構造は、所詮、人倫が個体と

一般者の綜合であることを意味する。それ故、ヘーゲルにとって、倫理の最高の形態は、個人が自由の定在である人倫の法に服従する誠実さにあるという。それは人倫が、われわれの従うべき絶対的權威であるからである。また第二の特色は、カントが、当為に対する主体的責任を強調して、前向きな倫理を説いたのに対して、ヘーゲルは、後向きな倫理を説いた点に、楽観主義と銘されるのも当然である。⁷⁾ しかし、カントの先験主義的倫理説からは、出て来なかった社会倫理の概念的規定が、ヘーゲルの弁証法的方法から鮮明に描出されたことは、著しいことであろう。

2

カントが世を去る六年前に、またヘーゲルが28才のとき生れたオーギュスト・コントの実証主義的方法から、社会倫理の概念が規定されたことは、看過することはできない。

それでは弁証法的方法とは、むしろ対立的な性格をもつ実証主義的方法が、何故社会倫理の概念を根拠づける一つの要石となったかを見なければならぬ。

実証主義とは、コントによれば、自然現象、社会現象に対して、個々の現象間の因果関係を明らかに出すことによって少数の原理法則に統制することを目標とする考え方である。そのために先ず、事象を観察することから始めなければならないが、この場合認識主観の内面性を問題にする神学的対象や形而上学的対象は撥無される。もともと実証主義を創説したコントがその概念規定を大体次の六つの項にとりあげているのを見ると、それは「実証的精神論」という「通俗天文学の哲学的汎論」(Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844, 邦訳石川三四訳, 春秋社)の序論ともいうべき「実証的精神」(Discours sur l'esprit positif, 1844)のうちに詳しく規定されている。第一に「架空的」「超自然的」「不確定的」に対して「現実的」「自然的」「確定的」の強調である。これは、コントの有名な三段階説(神学的時代、形而上学的時代、実証的時代)から出てくる規定であると思う。しかしさらに「無

用」に対して「有用」なものを用い、「曖昧」に対して「正確」の意味をもち、「消極的」に対して「積極的」の意味を示し、また「原因探究的」に対して「法則探究的」であり、最後にここで問題となっている「絶対的」に対して「相対的」が提唱されている。この最後の点について、とくに次のことを引用したい。「その他な肝要なことは、現象の実証的研究が何ら絶対的のものとなることなく、つねに我々の構造及び我々の状態に相即的(relative)のものたらねばならぬことである。」(田辺寿利訳, 岩波文庫 53頁)とのべ、研究し、究明しようとする者の必然的不徹底、不完全なところから、現実の存在理解の相対性を承認せざるを得ないというのである。このような相対性は主体の自覚的絶対性にもとづく個人の倫理的事柄よりも、社会的現象の理解に適合している。個人の倫理的行為は、一回性としてのみ、価値づけられる特色をもつが、社会的現象については、それを認識、理解することの相対性と共に、相互関係をもち、有機的であり、さらに進歩発展する意味において相対的であるので、実証化の対象とされる。さらに相対的ということから出てくる意味は、ある人間の行為が、他の人間の態度に対して、相即的(relative)であるとき、それを社会倫理的行為として規定することである。この場合の相即的ということは相対的ということに通じているので、二つの意味をもつ。一つは絶対の対偶としての相対と、他は他者との関係性を強調する意味で相対ということである。コントの場合、社会的行為、また社会倫理的事象も、この二つの側面から徹見されていて、前者からは、倫理の進展、後者からは、倫理的行為の有機的組織性が把握されている。この点について、コントは「実証的精神論」で「このやうに個人は、種によってしか自己を延長せしめることが不可能となる結果、単に現在のみならず、更に過去の、そして殊に未来にあたる彼の全集合的存在と緊密に結びつくことによって、できうる限り最も完全に種に合体するやうに導かれ、かくて現実的諸法則の全体が各個の場合に於て容認するやうな極めて緊張した生命と獲得するであろう。」⁸⁾とのべ、進歩と組織との呼応関係について論ぜられている。そし

てそのあとにおいてさらに、実証的精神は、個人の行為を社会倫理的次元にまで高め、意義づけるものと考えられる。

以上に述べたコントの実証主義的方法は、カントの先験主義的方法やヘーゲルの弁証法的方法とは異って、殊に社会科学の領域に豊富な理論体系を生み出す学問的方法となったのである。これは一般に考えられている、経験的事実に即した事実間の、法則的相互関係を探究するに過ぎないものではない。少なくとも深遠な目的論が媒介されているので（これは晩年のコントにおいて明確となったのである）、自然科学的方法としてののみならず、むしろ社会科学的方法としても充分能力を発揮しうる広範囲な領域をもっている。ところで弁証法的方法と実証的方法は、カントの先験的方法が個人の人格の抽象的普遍を根拠づけたものと対立して、社会倫理の概念を明確化した二大方法であるとしても、二者間の方法論上の相違をみのがす訳にいかない。前者には歴史、社会が、理念の現実化の場である限り、現実化に重点がおかれているが、後者は、対象の普遍的客観性に重点をおいている⁹⁹⁾

さてここでコントの実証的方法とヘーゲルの弁証法的方法を併用しながら、唯物論の立場から、倫理の社会性を提唱した人は、マルクス・エンゲルスである。社会倫理の問題に関する限り、社会主義に立つ考え方を一つの附帯的なものとしてここでとりあげる。ここに附帯的というのは、マルクス・エンゲルスの立場においては、倫理を倫理の立場からではなく、経済主義的立場から、二次的なものと考えられているためである。つまり唯物史観に立てば、倫理の社会性は、先ず下部構造としての社会の生産機構に規定された上部構造に位置づけられているからである。倫理、道徳は、社会の生産の様式によって規定される限り、社会的であり、また社会と相関的、相対的なものとなる。ここから社会倫理は、歴史的な相対性をもつばかりでなく、第二にはイデオロギーとしての相対性をもっている。ブルジョア社会の倫理とプロレタリアート社会の倫理とは、相互に対立する。イデオロギーとしての社会倫理が、相対的

であるのは、カール・マンハイムの「イデオロギーとユートピア」のうちに説かれているところから、理解出来る。すなわち、社会倫理が、社会の生産機構に相応したものであるばかりでなく、階級の自己肯定的なイデオロギーとして、相対的であることを免れないと断定するのである。逆にこのような相対的階級倫理を克服するプロレタリアートの当為として高次の革命的倫理を提唱し、そこで疎外化された労働人の新生を求めようとするとき、マルクス主義的ヒューマニズムに立った社会倫理が生れるが、しかしこの点を強調しすぎると実存主義に接近するため、唯物史観に立った上部構造的な倫理観と矛盾することになりはしないか、すなわちこの場合は現実が意識を規定するのではなく、革命の倫理が、社会の生産的物質条件を規定するといった自己矛盾をもつこととなる。ここでこの問題を詳論することは出来ないが、マルクス主義に対するサルトルの実存主義的討究は、この問題に関係していて、集团的客体性を拒絶した革命運動を媒介にして、相互に主体性の回復をはかり、実存方向に内容をあたえるところに力点を置く。つまり、一つの集団が他の集団を物件化し、客体化することによって、集団の疎外化をもたらすが、これに対する抵抗として、客体化を拒否するための革命運動が主張される。唯物論を媒介にしながら、唯物論を克服するといったかたちの、サルトル的実存主義の立場に対して、マルクス主義は黙してはいない。¹⁰⁾ もとに論述を返してみると、自然主義、実証主義的決定論の示す彼方に、目的論的社会倫理観にたつユートピアが地続きにそびえ立っているといった景観が描出されるのである。

ところで、上部構造的な倫理の位置と、革命倫理の関係については、ここでとりあげないが、以上のマルクス主義的倫理の概念を手際よくまとめた、ハワード・セルサム「社会主義と倫理」(Socialism and Ethics, 1943, New York, 藤野渉訳, 理論社, 102頁)をみると、第一に倫理とは、心要、欲求、希望、抱負が意識に投影したもの、第二は、その投影を規定するものは、社会の生産機構である。第四に倫理は、階級の正当化

の手段となるが、非正当化の理由となる。第五、正しい倫理は生産力が社会全体の所有と管理に帰することである。第六、善とか正義は、その時代の社会の現実的な生活条件に依存する、第七は、倫理の社会性、つまり社会なくして倫理はない。以上のようにまとめているが、既述したように、マルクス主義の社会倫理の特色は、経済主義的唯物論を媒介原理とした倫理の社会性をのべたものである。つまり物質的条件の社会性から、上部構造的な意味においても、革命倫理的な意味においても、倫理の社会性がとかれるのである。その点逆に社会の倫理性という発想法は、生れてこない。唯物弁証法的方法は、社会の倫理性と倫理の社会性という二つの方向の流通可能性を遮断する思想とみてよい。

社会科学の方法は、¹¹⁾ その方法の性質によって、社会の倫理性を説明、理解するための媒介原理となるか、また倫理の社会性を説くのに役立つか、夫々異った写像を提示する。そこで次に社会の倫理性を提唱して、弁証法的方法、実証的方法、また経済主義的方法とは異った立場に立ったマックス、ウェーバーとエミール・デュルケムを見なければならぬ。

3

その立場に移るまえに、マルクス主義の社会倫理説の一つの特色を革命倫理にみることができる。既述したように、一つの特色として、ヘーゲル、コントの中には積極的に出てこなかった「前向き」の社会倫理的要素は、社会改善をめざす実践的社会倫理の概念として、把り挙げられなければならないエレメントである。歴史と社会の説明原理として社会倫理の概念を理解することは、¹²⁾ なお社会倫理の概念の完成途上にあるものと考えられる。社会倫理が、あるべき社会を希求する「前向き」のエートスを内包しないならば、社会倫理のうち倫理という部分の意味を喪失したことになる。つまり社会倫理の概念のうちに、社会正義にもとづき人類の幸福を保証する社会へと改革する理想主義的エレメントを、強調した点について、また理論の実践的意義を強くとりあげた点、

賛同しうるものがある。これは、「後向き」の歴史的、実証的な次元と、「前向き」の集団的当為の次元を考えることに、社会倫理の概念の包括的理解をみるならば、後者の方向も決して看過出来ないものであろう。別言すれば、前者は、社会倫理の方向を、後者は、社会倫理の方向を示している。しかも社会倫理が重要視されると、やがて個人倫理への門戸をそなえる。社会倫理と個人倫理とは、相互対立、否定する概念ではなく、相互に媒介することによって、自ら成立し相補うものと考えられるが、倫理の当為性か、倫理の共同性か、それぞれ、個人倫理の方向に行くか、社会倫理の方向に行くか、ここで両翼に倫理の豊穡な地平が開かれるのである。「後向き」の方向において、倫理が、個人倫理よりも社会倫理の領域へ開かれるのを、弁証法的、また実証的方法が媒介になって明確にされているのであるが、マルクスの唯物論的方法が、その哲学的基礎論の不備にも拘らずなお「前向き」なものを提唱したが、目的的な社会改革の倫理が上部構造的な位置よりも下部構造的な位置におかれぬなら、「前向き」の倫理は、たんなる集団の主観性に立つ独善にすぎない。その点を見て社会存在の倫理的根拠を問うときに、第一に把りあげられる社会学者は、Max Weber (1864~1920) である。

彼の主著と考えられる「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」において、社会変動の下部構造として倫理の根源性を主張した点、マルクス主義とは対蹠的である。マルクス主義の提唱する、社会変動の基底としての経済的機構は、中世社会から近世社会への移行現象の説明に、充分でないことを指摘して、同じ原因から同じ結果が生れる筈のところ、ゲルマン社会とラテン社会の相異を説明するために、一定の因果結合の法則的反复では大まかに過ぎるので、むしろ歴史の一回性に立つ価値意識としての宗教的倫理的な要因を把りあげたのである。ウェーバーが「社会科学方法論」において、経済的原因のみに凡ての社会現象の意味を説明しつくすことは、「一部は、科学的関心を経済的に制約された一定の文化問題に向けた一定の歴史状況の産物であり、一部は、科学上の狂熱的な専門偏愛心の産物であって、今では

少なくとも時代遅れであることはもはや専門家に向けて詳述することを必要とせぬであろう。経済的原因のみに還元することは、いかなる文化現象の領域においても、どのやうな意味からしても決して充分ではない」（富永・立野共訳、岩波文庫43頁）とのべている。ここでウェーバーは、プロテスタンティズムの職業倫理による資本主義社会への変革という問題を把りあげたのである。生産機構とか経済とかいう物的原因よりも、社会倫理的な原因が、社会変革の主要な原因であると創唱したのである。ここでは、社会の倫理的性質が、説かれているのであって、その限り社会が外在性よりも、人間の主体的状況に近接して考えられているとよい。しかし社会変動の原因として、社会倫理を考える場合に、その倫理は、「プロテスタンティズムの倫理」という例にみる如く、一つの理想型をもって、歴史的社会的現実理解の媒介原理にしようとする。その純粋な理想社会的現実認識のために設定され、輻輳した諸原因を単純化し、系統づけるのに役立つのであるがこの場合資本主義の精神の原因を考える一つの理想型として、プロテスタンティズムの職業倫理をといたのである。

ウェーバーの思想的親近にあるトレルチの思想においても、社会倫理の概念が言及されている。トレルチは、ウェーバーの社会倫理を、良心道徳とは区別された意味での、文化倫理として規定している。良心道徳は、時間とか歴史を超え、「人格性の尊厳及び統一性という目的から出てくる道徳」¹⁸⁾と考えられ、文化倫理は、道徳に対して倫理とあって、歴史的価値概念を前提にしている。ここから一方では、人倫が価値や財として歴史の中に具体的に成立することに關係し、他方では歴史における価値成立の様式に關係している。それ故、前者は人倫の体系が歴史の中で自己実現する価値と財とを明確に見なければならないし、後者はその価値とか財の実現様式、或はその条件が問題となる。その第一の問題である価値論は、マックス・シェーラーの、先験主義的立場がみられる価値論と異り、人倫の現実的な歴史性、すなわち歴史性における超歴史性として規定された。価値はかくして価値として歴史的、後驗的であって、

現実化したものにすぎないところから、トレルチにおいて価値と財とが同一視されているのである。この点においてもシェーラーとは異って、価値の荷手である財は、価値と相即関係に見られている。さらに別言すれば、価値と財とは、歴史の中に自己実現する倫理的理性の表現である。しかしまたこの理性の先験的な措置をも拒否する点、カント、ヘーゲルの立場でもない。トレルチの述べる価値は、歴史における価値の根本様式の埒内においてのみ、倫理的行為がなされるので、ここでは存在が当為を、歴史が倫理を規定し、形成するといった内在的発想法が見られるのである。

4

さて上述において、18世紀は、カントによって代表される個人倫理説が優れたかたちで自覚されたことと、19世紀においては、社会科学の方法的自覚を通して、倫理の社会性並びに社会の倫理性が論及されたことを述べたのである。これには一般の社会的現実が背景となり、たとえば人口増加、政治の民主化、教育の普及、生産の大量化、通信報導技術の発達等という社会の量的処理の要請が相表裏するものである。19世紀は、個人倫理的発想法では処理出来ない社会倫理的な現実を経験した時代であるともいえるが、さらにそれに加えて第二には19世紀は啓蒙時代の個人主義的傾向とことなつて、社会が社会としての働きを果すためには、個人が社会的教化をうけて、社会において自己の位置を規定し、社会的役割りを果すことが求められた。つまり、自然に放置される場合には、ルボンの「群衆」となつて、社会の量的要素の処理を不可能にするのであるが、タルドの「公衆」となる程の社会的訓練を必要とするために、倫理の社会的自覚が生れてこなければならぬ。これは倫理の概念が、個人倫理から社会倫理にまで自己限定し、具体化したものといえる。そこには、中世の権威主義が近世に入って否定され、個人倫理が自覚されることによって、人格の自由、自律の概念をうみ、それがやがて、教権ならずして、権威の社会内在化をもたらしたのである。それは第三として「社会倫理の自律」の主張

となつて自覚された。この社会的状況を反映させた社会学説の代表を、エミール・デュルケームに見ることは出来る。彼は *sociologie morale* を創唱して、社会を一つの独自の精神的実体、また精神的統一体と考えた。このような社会は、当然個人を超越し、個人に強制力をもち、個人の集合という次元では考えられない外在性をもっている。むしろ個人は、この超越的地盤である社会から生れ出たものであって、宗教の神礼拝も、この社会が精神的実体としての超越性に読み返えらるべきものと考えられる。つまり神の存在の非神話化が社会であり、神の意志を一つの結合表象として合理的に読み返えたものが、道徳である。それで、社会と道徳という概念は、相互に包摂関係をもち、社会即道徳という構図を成立せしめた。道徳がもっと強制的性格の意味は、社会の外在性である。実証主義に立つデュルケームが、神秘主義的生の哲学者ベルグソンと異なった立場にあることは、当然であるとしても、同国、同時代者であるので、デュルケームの社会倫理の強制的性質は、ベルグソンの「閉じた社会」の静道徳として、読みとることは、可能である。しかし、それから、「開かれた社会」の、動的道徳が、エラン、ヴィタルの地平に開かれてくるとき、デュルケームとはまったく異つたものとなる。社会倫理の概念は、デュルケームのように一様でなくて、ベルグソンでは、二つの社会倫理が考えられている。一つは、強制と秩序のために、他の一つは、自由と人類愛に基礎づけられたものである。社会倫理の概念を基礎づけた一大名著であるベルグソンの「道徳と宗教の二源泉」において、「生命の根源」が自己自身を社会的表現にまで具体化していく道を二つの社会においてあらわしているのであるが、「閉じた社会」は、没個性的一般性であるに対して、「開いた社会」は、個性的一般性をもち、夫々個人倫理をこえた社会倫理の具体的なかたちを描出している。かくして、デュルケームとベルグソンは夫々社会倫理の理解の仕方において異っているが、ベルグソンの方に、デュルケームよりも、個人の領域を考えられる余地を充分みとめることが出来る。

最後に19世紀の社会倫理思想の中に、英国のミル、ベンサム功利主義的倫理説を数えるならば、これは最大多数の最大幸福という中心的思想においても理解出来るように、倫理に幸福主義的な、且つ量的な原理をいれることによって社会倫理の概念を規定した。つまり幸福の純粋度、持続度、強度という測定出来る倫理を考えたので、実証的、また実用的な原理の上に立ったものといつてよい。ベンサムに比して、ミルは、倫理の量的規定性より、質的規定性を重く見た場合に「肥えた豚」よりも「やせたソクラテス」を選ぶべきであるといった表現を見出すことが出来る。しかし功利主義の正当派の理論の中枢には、個人の幸福は政治的、量的原理を媒介にして、測定可能な範囲に規定出来るという倫理観がある。この場合の社会倫理は、目的を個人の幸福におきながら、しかも測定可能という実証主義と実用主義を両脚としているのである。

結 語

さて以上において、カントの先験的方法がすぐれて、人格の実存的主体性を明確にするに役立ったのに対して、カント以後の倫理思想の中で、ヘーゲルの弁証法的方法から、コントの実証主義的方法、マルクスの経済主義的唯物論的方法、ウェーバーの類型化の方法等、社会倫理の問題がその思想の重要点として、とりあげられるときに、その考え方の共通地盤をみると、第一社会倫理の概念の明確化は、社会科学の方法的自覚を媒介にして、社会科学のうちに位置づけられた倫理学として生誕した。別言すれば、倫理学は、社会科学の領域に移る媒介点として、自己のうちに社会科学の方法をとり入れることによって、個人倫理よりも、社会倫理の象面の自覚が現われたのである。しかしこのことは、現実においては19世紀の時代は、個人の投企的自由の領域が縮小されて、社会の総企画的な領域が重要視され、そこに社会倫理の理解の必要性が自覚されたものと考えられる。つまり個人が社会のうちにあって、どのような社会的役割を自覚し、実践しなければならないか、ここで個人の社会的使命が問われてくるのであ

る。それ故、社会倫理の意味は、全体社会の倫理の歴史的、実証的な認識の領域から、集団倫理の問題を経て、個人の社会における役割の使命的自覚の領域にまでその振幅をもつものといつてよいであろう。このことが、カントと19世紀の倫理思想の問題から汲みとれる事柄ではないかと思う。¹⁴⁾

註 1) Vgl. Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen and Gruppen, 1922, S. 292-311.

2) Etienne Gilson, The Spirit of Mediaeval Philosophy. London, 1950, p. 84-107.

3) マルチン・ルターの萬人祭司の教理とその教理のもとにあったプロテスタント諸国の事情をみると理解出来ることである。中世の集団主義から、近代の個人主義が出てきたことについては、大きくは理性に権威が移ったことと、個人が法王的仲介なくして神との交りを直接にあたえられるとするプロテスタントの聖霊理解とが重要なポイントである。

4) Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. XXX

5) カントの倫理説が形式主義である点を批判して、実質的価値にもとづく倫理説をと考えた人に、マックス、シェーラー、ニコライ、ハルトマン、エルシスト、トレルチがあるが、それぞれ違った立場をもちながら、カントを批判している。

6) ヘーゲルの精神現象学の「自己自身を確信せる精神、道徳性」のところ、論ぜられている大変美しい描写のところである。ノバーリス・ヤコービの立場を具体的に考えているが、ゲーテの「ヴィルヘルム・マイスター」の「修業時代」の第六巻「或る美しき魂の告白」に具体的にみられるものである。ヘーゲルは、この精神的態度を現実逃避的感性的として特色づけている。

Phänomenologie der Geistes, S. 460, (ラッソ版)

7) ヘーゲルは「法哲学」の序文のところの「ミネルヴァの梟は迫り来る黄昏と共に漸く飛び始める」という表現は哲学が「後向き」であることを云つた言葉であるが、彼のとく倫理観も同じである。

8) 田辺寿利訳 173頁(岩波文庫)

9) このように社会倫理の概念的自覚は、方法的探究が及ばない個の実存的領域から脱出して、多少でもマクロ的認識の処理可能な領域の自覚に平行してあらわれた。ここに十九世紀の社会学的な時代の特色をみるのである。このことは、一方、個人倫理では処理不可能な問題が社会の経済的・政治的な領域に生れてきたので、次第に社会が、個人の良心道徳からはなれて社会倫理を自覚するに至った。つまり前者は学的自覚の道によって、後者は現実の要求がその新しい領域を自覚せしめた。道徳(Moral)が個人倫理を表現し、倫理(Ethik)が、社会倫理を表現する用法は、大体19世紀からであると思う。

10) ルカーチの「実存主義かマルクス主義か」の中でサルトルの実存主義の立場が、マルクス主義から批判されている。(城塚、生松訳、岩波現代叢書)

11) 学問研究の方法は、自然科学の対象に向う場合と、社会科学の対象に向う場合とで、相当事情がことなってくる。たとえば弁証法的方法は、自然現象よりも、歴史的現象に向うに適し、統計的方法は、社会科学の対象に向うに適する。それ故、社会科学の研究方法として、一つの特定のものをえらび、それをもって対象に向う場合には、その方法の意味と限界に關しての自覚と決断が要請されねばならない。当面の問題は、社会現象に対する方法的接近が、倫理を個人の領域から、社会の領域に移すことに一つの役割を果たしたこと、それが特に19世紀の特色として表現出来るものではないかという点を、ここで論考したのである。

12) 社会倫理の研究題目として、歴史上類型としてあらわれた所謂その社会の倫理の体系を見ることには、意味がある。たとえば封建社会の倫理、市民社会の倫理を考えずに、封建社会、市民社会のことは論じられない。このことをここで説明原理としての社会倫理の概念といったのである。この点について社会倫理学は、史学と社会学とを媒介するものであるといつてよい。

13) Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Überwindung, Berlin 1924, S. 27.

(14) Georg Cohn, Ethik und Sociologie, 1923. Leipzig. これは、このような問題について、歴史的・類型的に解明している名著である。