

# 倫理と倫理學と倫理學者——實存哲學的 倫理學への一序論

田 中 熙

一、序論への序論——二、倫理と倫理學と倫理學者との不可分性——三、倫理の本質と諸形態(以上本號)  
——四、倫理學の本質と諸形態——五、倫理學者の本質と諸形態——六、結論と餘論

—

哲學はあく迄も諸存在者における「存在」の問題を究明すべき究極學であるのに對して、倫理學は特に人間の習俗や性格や意志行爲や或は存在そのもの等において、求めらるべき目的や價值や理想、則らるべき規範や義務や道、修めらるべき徳などを論ずるところの實踐學である。昔から今日に至るまで此のことに渝りはない。寧ろ著しい動搖混亂の裡にあるものは倫理學の現狀であると云はねばならない。マスク・シェーラーは今世紀の倫理學について次の様に述べてゐる。即ち、過去の倫理學にあつては例へばカントが「道德の新らしい原理」をではなくて只その「新らしい方式」を樹てんと志した様に、或は又ショーペンハウエルが「道德を教示することは容易い、それを基礎づけることは難しい」と云つてゐる様に、統一的な又確乎たる前提として措かれてゐるエトスを、たゞ一定の原理の下に定式化

し、根據づけるといふことだけを主要事としてゐたのであつた。今迄の倫理學は云はゞ一般民衆において支配的なエトスに對する單なる護教論たるに止つてゐたのである。然るに今世紀になつてからはかくの如き一般的エトスそのものが此の上なく動搖し解體する様になつて來た。その爲に倫理學も亦今日では、何が抑、善であり惡であるか、善惡についての明證の根據は如何、或は倫理學が依據すべき事實領域は一體何處に存するのであるか、更には倫理學における問題提出の方法や研究法はどうあるべきであるか、などと云ふ最も根源的ワイルな問題が最初に當つて究明せられ、又せられざるを得ないことになつて來た (Ethik, in: Jahrbücher d. Philos.) と。

併し乍らこの様な倫理及び倫理學の現狀については、已に夙クニイチエやデイルタイ (Fesum, Schr.) やジンメル等々の生命哲學者や或は一般にその他の反理性主義者達が等しく口を揃へて指摘してゐるところである。倫理學は一方では社會學・經濟學・政治學などと云ふ現實科學の中に併吞せられ、他方では所謂モラルの問題の中に危く吸收されやうとしてゐる程である。確かに倫理及び倫理學の領域においても亦「危機」が叫ばれねばならないかと思はれる。併し乍ら翻つて考へて見るに、倫理道德の固有の領域が、かくして倫理學の存在理由が、今日において突然解消されるに至つたとは到底思はれない。それは過去の偉大なる諸倫理説の傳統と業績とが承服しないところである。のみならず吾々の心情と理性とも亦承認し得ざるところである。宗教や藝術や科學が存立するのと同様、倫理及び倫理學も亦自らに固有な法則をもつて依然存立し續けてゐると云はねばならない。異常なる混亂と解體との時代であるといふことも亦、確乎たる知性への信念を失はない理論人にとつては却つて希望と激勵とを與へる計りである。何となれば一方において分裂と動搖とが顯著であればある程、却つて他方では、新らしい統一とより高い綜合への必然と可能とも亦顯

著となるからである。前者が無ければ後者は現れない。それは後者が無ければ前者が意識されないのと同じである。生きる限り哲學する限り吾々は、不斷に、より廣い統一とより高い飛躍とを求めねばならない。併しそれは唯、矛盾と分裂とへの徹底を経て初めて可能となる事柄である。

従つて問題は如何に深刻なる矛盾を經、如何に大きな動搖に徹して、以つて如何に深い根底からしての綜合、また如何に劃期的なる新建設にまで到達するかといふことである。凡べての方面において新秩序・新建設が叫ばれてゐる今日、吾々知性人にとつては苦しみと共に希望、闘ひと共に責任も亦大きいと云はねばならない。前述のやうな状態の下にある倫理と倫理學とにおいても、今日こそは、凡べての倫理學者達が協力して、徹底的な反省と清算、新しい轉換への展望と定礎、とに努めるべき時である。然らばその新しい建設的統一への途を吾々は何處に求めたならば好いであらうか。

我が國の倫理學界について見るならば今や漸く、在來の英國的倫理學への依據といふ風潮は次第に排棄せられる様になつて來た。さうして或は歐米に對しても明かに誇り得るところの獨創的倫理說、或は人間學的で解釋學的な倫理說、或は辨證法的なそれ、などと云ふ多くの尊敬すべき學說が提唱されるに至つてゐる。我が倫理學界の爲にまことに慶賀に堪へないところと云はねばならぬ。是らの夫々に有力なる諸學說は共通に次の様な特色をもつてゐる。即ち一つは在來の無味乾燥な英國風の倫理學に對して、より現實的、より具體的、より主體的・生命的となつてゐる點で。他は同じく英國風の倫理學における、如何に蔽はんとしても根本においては蔽ひ得ざるところの、高度市民精神的・個人本位的・利益社會的な倫理說<sup>\*</sup>に對して、寧ろ孰れかと云へば獨逸風の全體主義的で共同社會的で國家本位的な倫

理が強調されてゐる點で——吾々は此の様な新しい意義を帯びた倫理學が、夫々の體系として完成せられる日から仰ぎ望むものである。吾々も亦まさにそれら二點において共通なる熱意を分かち荷つてゐるからである。併しそれと共に他方、吾々自身は、共通の心意に動かされ且つそれらの驥尾に附してはあれ、兎も角も吾々自身が選んだ一つの倫理學、吾々に對して課し遺されてゐると思はれる一つの新しい倫理學理論、をこれから徐ろに組み立てて行きたいと考へる。即ち過去においては確かに進歩的で指導的であつたかも知れないが今日では次第に形骸化しつつある英國風の倫理學に反對して、吾々も亦吾々の仕方において、一方では誰れ人の倫理生活とも脈搏を合せ得ると共に、他方では當に冀求せらるべき新秩序の國家社會にとつての一礎石ともなり得る様な倫理學を、目論見たいと思ふのである。更に換言するならば、辨證法的立場ではなくて大體上實存哲學の立場に立ち、而もハイデッガーの哲學と云ふよりも寧ろヤスバース的思想と息吹を共にしての、倫理學說を唱道し且つ建設して行きたいと思ふものである。

\* 一方では餘りにも愛國的なる國民道徳論を提唱せられる人々が、他方では同時に、此の様な英國風の倫理學說を一部公認的に祖述せられるといふ態度は極めて皮肉な現象である。是らの人々による國民道徳論の冒頭では概ね、(英國風の)一般倫理學と國民道徳論との關係につき論及されてゐるが、此の二者は而く容易く結びつかないのがむしろ本質である。吾々の様な又上掲の様な新らしい、共同體的・全體觀的倫理學の立場でこそ、一般倫理學と國民道徳(論)とはおのづから主體的に相即聯關する筈である。

或る人によれば近代及現代人の内的生命従つて又哲學思想は精神と生命と實存といふ三つの原理の律動的推移を、三度び繰り返して示してゐる。第一は十八世紀歐羅巴の合理主義的精神の哲學に對するヘルデル、ハーマンの生命哲

學と、ゲーテ、フムボルトの實存哲學として、第二は十九世紀獨逸觀念論の精神哲學に對する浪漫主義者の生命哲學と、  
 フォイエエルバッハ、マルクス、キエルケゴール、ニイチエ等の實存哲學として。第三は現代における現象學派の内部に  
 おける、フッセルからシェーラーを経てハイデッガーに至る發展の形式として (*F. Heidegger, Der Neue Weg d. Philos.,*  
 と云はれてゐる。併し乍ら考へ様によつては凡ての哲學が、それが「哲學者」の所産である限りにおいて、精神(理性)  
 と生命と實存との三原理を共に、自己一身の中に體現してゐねばならない。従つて以上の如き三つの哲學類型間の相  
 違は、たゞ、是ら三つの原理の中の孰れを主として標榜し、孰れを自覺的に現成してゐるかによつて異なるのみである  
 とも云ふことが出来る。<sup>\*</sup>若し然りとするならば實存哲學的な倫理學とは結局たゞ、哲學的な倫理學といふことと同義  
 となる譯である。併し乍ら今日のところでは大體上、實存哲學 (*Existenzphilosophie*) とは、前世紀にあつては就中  
 キエルケゴールとニイチエといふ所謂「例外」的な二大思想家によつて最も明らかに表明されてゐる思想、今世紀に  
 あつては大戰後の危機狀況の下で外ならぬヤスバースとハイデッガーとの二代表者によつて、反<sup>ヘリゲル</sup>覆されてゐるとこ  
 ろの哲學、を呼ぶ慣はしとなつてゐる、吾々も亦勿論これに従ふ積りである。

\* かゝる主張は別に考察を要する問題ではあるだらうが、茲では次の如く考へて置くに止めたい。即ち過去の凡ての哲學は、必  
 ず一面において自覺存在的に實存的であつた。併しそのことが未だ哲學者自身の現實の個體において自覺されてはゐなかつた。

従つて古希臘から十九世紀半ば迄の哲學は、云はゞ、*Ontologie* の實存哲學であつた。或は換言するならば *Philosophie* はあつたけ  
 れ共、*Philosophie der Philosophie* は未だ現れなかつた。これがキエルケゴールとニイチエとにおいては、「哲學者」自身の現實的  
 個體性において自覺的に、自覺存在的に實存的となつたこととなつた。即ち *Heidegger* の實存哲學となつた。換言するなら  
 ば *Philosophie des Philosophen* が現れるに至つた。ところで現代のハイデッガーとヤスバースとにおける實存哲學は、再び古代

乃至は中世近世と——而も積極的に——結びつくことによつて、An und für sichなる實存哲學となつた。即ち Philosophie der Philosophie が現れることになつた、と。ヤスバースは次の如くに云つてゐる、「實存哲學と呼ばれるものはたゞ、元始的な哲學の一形態たるに過ぎない。併し實存といふことが今日標識的な言葉となつたといふことは偶然ではない。それは久しく殆んど忘れられてゐた哲學の課題、即ち現實を根源において正視し、それを私が思惟することにおいて私自身と出會ふ仕方を通じて——云はゞ内的行爲において把握せんとする課題、を強調したものである。……それは恰も舊知の原典が隠匿からして再び世に現れ、人々が今やそれを新しい眼で更めて眞に讀むことを學ぶかの如くである」(Existenzphilosophie, S. 110)云。

次には同じく實存哲學者の名の下に總括されるにもせよ、是ら四人の特に著名な思想家の間には夫々の親和類縁と共に少からぬ對立相違も亦存在してゐる。従つて彼ら四人の間では孰れが如何なる點において、正常であるか異常であるか、積極的であるか消極的であるか、純粹であるか不純粹であるか、具體的であるか抽象的であるかといふ問題、或は又、——前述の如く實存的思想家は昔からなほ他にも多くあり且つ或る見地の下では總べての哲學及び哲學者が實存的と云はれねばならないのであるから——、彼ら四人は如何なる先行諸思想を如何なる形と程度とにおいて受け繼いでゐるのかといふ問題、などは共に重要な意義をもつ先決問題たる筈である。吾々も亦行論の途中においていつかは、これらの方法論的問題に幾度となく觸れざるを得ないことと思はれる。併し今茲ではたゞ單純素朴に——何となれば幾つかの方法論的基礎問題を省略してゐるのであるから——、専ら一つの決斷、一つの誘惑に隨ふことにしたいと思ふ。即ち吾々は特に實存的或は實存哲學的な立場に立つて、内の外の、或は今の昔の倫理的諸問題を究明して行くと。(かゝる實存の立場で探究されて行く倫理學は、キエルクゴールの言葉を藉りるならば、當に「實驗的」倫理學と名づけられても好いだらう)。而も就中ヤスバースの「誘ひ」を身近に感ずる吾々は、特に彼の思想との間

の「愛する戦」を通して遍歴して行きたいと。(勿論、ヤスバースを主なる支持とするとは云へ、なほ吾々自身の自由な解釋や獨自の思想をも多分に交へるといふことは斷るまでも無いところである。吾々は獨逸人でもなければ又生れ乍らの基督者でもないからである。又吾々は「實存哲學」的な倫理學をではなくして、實存哲學的な「倫理學」をこそ——一人の日本人として——目論見たいと考へてゐるのだからである)。

倫理學の現状と、これに對して適處すべく吾々が選んだ些やかな途とは以上の如くである。但しヤスバース的實存哲學との「交通」において多様多端なる倫理問題を考究してゆくとしても、なほ、發足點において少しの危懼をも感じないといふのではない。その譯は田邊元教授がその極めて剴切なる論文〔實存哲學の限界〕（哲學雜誌昭和十三年十月號）において批判せら

れ、その他の論講においても論及して居られる様に、ヤスバースの實存哲學は、結局、個—普の觀想的・神秘的な或は悲劇的な（西歐傳統の）思想に歸着せざるを得ず、個—種—普の眞に歴史的で行爲的な辨證法、又東洋的絶對無の體得において初めて可能となる犠牲即淨福・苦難即感謝の思想にまでは到達してゐないと判定に、吾々も亦一應推服せざるを得ないからである。乃至は又、今日萬人にとつての中心問題たる國家或は民族といふ此の巨大にして現實的理性的なる實在者に對して、例へば「國家は多分權力によつて現存における決斷の最高審ではあるだらうが、併し人間自身にとつて最終なるものではない」(Die geistige Situation d. Zeit, S. 100)と云はゞ諦念的に立論されてゐる——勿論ヤスバースは是を

基督者的獨逸人としてなしてゐるのではあるが——立場において、果して現實の倫理問題が何處まで適切妥當に基礎づけ得られるのか、といふ疑惑を吾々は豫め懐かぬでもない。従つて途中で挫折して了はない爲には思はぬ方向に支持を求め直さねばならぬことになるかも知れない。併し乍ら今日の吾々にとつては狐疑と躊躇とが一番に卻けらるべ

きものである。兎も角も何らかの召命と決断とに従つて、夫々の分に應じた實踐につかねばならない秋である。最も困るのは失敗を恐れて實驗を回避するといふ態度である。失敗も亦一つの實驗たるからである。「失敗において存在を經驗」(Jaspers, Philosophie) せんとする者の心は悲愴といふよりも寧ろ平安であると言はねばならない。我が國の倫理學界において前に挙げた様な新しい途が已に開拓されてゐる時、吾々も亦吾々の選んだ途をとつて兎も角も發足するといふことは一つの責任でさへあると考へられる。しかのみならずヤスバースからの誘ひはそれ程迄に美しく且つ靜けく、吾々の心情に抗し難く迫るのである。

\* ヤスバースにおける國家・民族・社會等についての論述——魂の故郷たる超越界と身心の故郷たる國家社會との關係は如何なといふ——は、孰れ本論中の一章として紹介される筈である。吾々はそこで、彼は如何なる點で又如何なる理由によつてその問題に躓かざるを得なかつたのかといふこと、又ヤスバース的實存哲學の立場に立ち乍らもなほ國家社會の問題にもつと近迫し得る様な途を吾々は見出せないだらうかといふこと、などを併せ検討したいと思つてゐる。

而も今日の我が國において、就中ヤスバース的實存哲學を主なる支據として倫理學說を組織立ててゆくといふことは、決して左程に向ふ見ずな愚か事であるとは考へられない。何となれば、(一)今日の様な混亂と激動との裡にある吾々にとつては、兎も角も實存的な哲學こそが最も適はしい思想の一つとなつてゐる。假令それに停滯することは非現實的で抽象的なりとするも、なほ「實存」の「窄き門」を一度通らなければ、現實的で具體的な立場に達することは到底望まれない。最高實在たる國家も亦、國民の一人一人が——但し階層的に——實存的となつて初めて、即ち夫々の國民が自己自身の有限性や人格や、決断や自由や責任等々を自覺して初めて、繁榮することが出来る筈である。此の様にして今日の様な狀況裡にある總べての人々にとつて、實存哲學こそが主要關心の一つとなつてゐるといふことは

當然であり必然でもある事である。現代においては總べての人々が何らかの形と程度とにおいて、自覺的に自覺存在の事であることが、即ち形而上學的であることが、要求されてゐる。夫故に一般に一應、實存哲學の立場に立つて思惟するといふことは、當に現代の課題たる譯である。そのみならず(一)實存哲學(者)は一般に倫理學(者)的なることを共通の特色としてゐる。個人格、内的行爲、自由、責任、良心、運命等々の實存疇を以つて構成されてゐるところの實存哲學にとつて、それは當然至極の事柄であり歸結である。ヘーゲルには倫理が無いと云つて質的辨證法を立て、又美的態度に對する倫理的態度、客體的思惟に對する主體的思惟を説いてゐるキエルケゴール。餘りにも頽廢せる市民的社會・時代への批判と革新道德の提唱とに身心を捧げ畢つたニイチエ。餘りにもフイヒテ主義的と批判せられてゐるハイデッガー。倫理學的・餘りにも倫理學的であり過ぎるところのヤスバースにおける、透徹にして美はしい又靜かな思想。(本論に這入つてから次第に詳しく紹介される様に、彼の主著『哲學』三卷中の就中第二卷は、宛も倫理學の書を読むが如くである)。従つて斯様な共通傾向の下にある實存哲學に支持を求めることによつて、外ならぬ倫理學理論の面目一新に進んでゆくといふことは、事態の本質からしてもさして外れてゐないところである。(二)實存哲學的立場での倫理學を企てるにしても、かの四代表者中就中ヤスバースに最も多く隨ふといふことも亦、相當の理由が無いことではない。何となれば等しく「存在」の學即ち形而上學たることを標榜し乍らも、ハイデッガーに比べてヤスバースの方が遙かに實驗的・實存的である。即ち倫理學的である。前者における『存在と時間』と後者における『哲學』とを比較するならば、誰でもその事に氣づかれると思はれる。しかのみならず明らかに實存哲學たることを旗幟として掲げてゐるヤスバースにあつてこそは、同時に、他の如何なる人々にも増して、周密廣汎なる體系的組織づけが已

に到達せられてゐる。而も彼こそは、一方キェルケゴールにおける程に只管情熱に身を焦すといふこともなく、他方ニイチエにおけるが如くに奇矯過激に奔るといふこともない。彼は飽く迄もバトスと共にロゴス即ち理性を尊び、冷靜明徹、穩健中正である。妥協的であり過ぎる程でさへある。吾々が主としてヤスバースに——但し前述の如く勿論吾吾獨自の仕方においてはではあるが、——基きたいと思ふ企ては、彼が最近に現れた實存哲學者であるからといふ様な末梢的理由によつてではない。(四)今日の我が國においては、往時のハイデッガーやシェーラーに代つて、漸く盛んにヤスバースの名が喧傳される様になつてゐる。實存哲學的思想がヤスバースの系譜の下に熱心に究明されるといふことは、充分に首肯し得られるところである。吾々は茲でも亦更めて、偉大なるヘーゲルの言葉、„Wir müssen überzeugen sein, dass das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und dass es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint, noch ein unreifes Publikum findet.“ (Phänom. d. Geistes, Vorrede, Lassons Ausgabe II. Aufl. S. 48)を想ひ起さざるを得ない。併し乍ら此のヤスバース的思想に準據して何らかの倫理學説が實際に我が國において企てられ着手せられたといふことを、筆者は未だ聞いてゐない。——極めて簡單な推定を除いては——。偉大なる古典は掬めども盡きぬ思想の源泉である。併し吾々がそれに迫り、又迫り得る爲には先づ「現代の根源」にこそ徹せねばならない。吾々の以上の様な日論見が、今日の吾が倫理學界にとつても、何らかの意義を帯びはしないかと思はれる所以である。

兎も角も斯様な諸理由によつて、今日、特にヤスバース的傾向に隨つて就中倫理學説を組織しやうと試みることは、たゞ「その時が來て現れ」た真理の一片鱗たるに過ぎぬと云へないだらうか。またさう批評される人々を、吾々は吾々

以外にも見出すことを許されぬだらうか。

## 二

扱て一應の決断に達したからには兎も角も實際に倫理の問題を考へ進めて行かねばならぬ。方法論的諸問題は事象的な問題との交錯纏綿において初めて随時觸れられる筈である。ヤスバース的思想の眞髓をさへも、吾々は唯、倫理的諸問題への沈潜といふ傍ら路を歩むことによつてのみ體得したいと思つてゐるのである。但し永遠的と時代的、個人的と國家社會的、等々の凡ゆる倫理問題を、實存の立場からして規定し直したいと思ふ吾々の計畫は、今後どれだけの歳月を要するか分らない。吾々の實驗は本當は吾々の一生涯を、否、他にも無限に多い生涯を要求する筈である。又固より故意に失敗を求めべきではないが、與へられた失敗、即ちそれが實驗の完成となるやうな失敗であるならば、後に至る者の爲に甘受せねばならない筈である。吾々は單なる先觸れでしかない。併し途中で意氣阻喪しなただけの用意はして、徐ろに進んで行きたいと思ふだけである。ところで實存哲學的「倫理學」への船出をするに當つて吾々は、序論の第一章として、倫理(的事實)と倫理學(的理論)と倫理學者といふ三つの概念の簡單なる本質づけと、それらの間に存する、自明の様で實は自明でない聯關について述べて見たいと考へる。云ふ迄もなくそれら三つの概念の詳細なる意味づけや規定は、本論における諸考察を俟つて初めて可能となるところである。併し乍ら最初に當つて、序論の劈頭でこれらの問題を簡單に輪廓づけて置くといふことは、慣例でもあり又便宜なことでもある。吾々はたゞかゝる慣例に従ひたいと思ふばかりである。

但し通常の倫理學書の序論においては——例へば Paulson, Wundt, Sidgwick, Dewey and Tufts 等々の書の序論卷頭を参照せられよ——、たゞ、倫理學の定義や特質や方法と、倫理の事實の規定とが略述されてゐる計りである。倫理學者といふ第三の概念は何ら省みられてゐない。これが一般の例となつてゐる。然るに吾々は是に反して倫理學者といふ概念を導き入れ、是と聯關させるのでなければ初めの二つの概念も充分には意味づけられないと思ふものである。その理由はどうしてであるだらうか。

在來の倫理學がおしなべて、倫理及び倫理學の二者に對して倫理學者の概念を殆んど全く無視した譯は、惟ふに次の様な考へ方に起因してゐるのであらう。即ち、倫理の事實(是は道德現象とも或は人倫的生活とも呼ばれてゐる)は例へば國家倫理、社會道德、職業道德、家族倫理などとして、或は民族や時代や性別や年齢等によつて夫々異なる倫理の事實として、既に古くから人間社會の發生と共に現れ存してゐる。倫理學はかゝる倫理の事實に對する理論的反省乃至は學問に外ならないのであるが、此の倫理學は亦、例へば西洋ではヘラクレイトスやソクラテス以來各時代・各社會において連綿として存立してゐる。倫理學者は、此の様に客觀的に即ち歴史的社會的に存在してゐるところの倫理の事實や諸倫理學説を、たゞ外部から副次的に——時には没主觀的にとさへ云はれる——、觀察したり研究したりしなすれば好いものである。従つて倫理學者の特質は、倫理と倫理學とをさへ特色づけるならば必然に、おのづから論結されるところである。倫理學者は一方では一般の人間と、他方では諸(科)學者と、何の異るところをも有しない。従つて物理學書の序論では物質現象と物理學との定義が、經濟學書の序論では經濟現象と經濟學との定義が與へられさへすれば充分なのと等しく、倫理學においても亦、たゞ倫理の事實と倫理學についての定義づけられれば充分で

ある。とかう考へられてゐるからであるだらう。所謂科學的倫理學——生物學的・心理學的・社會學的な——を標榜する人々は、最も明白にかゝる態度を表明してゐる。併しキェルケゴールの所謂「抽象的」で「客體的」な立場にある思想家によつても亦、かゝる態度が傳統的に踏襲せられてゐる。

吾々は出發點において先づ、かゝる客體的な考察法——それは一部分確かに近世科學的で市民精神的でもある——に反對せねばならぬ。さうして「倫理學者」こそは倫理(生活)を倫理(學)に、或は逆に、倫理(學)を倫理(生活)にまで媒介する者として、缺くべからざる意義を有つてゐる。倫理學者——これはオスカー・ベッカーの用語に倣ふならば、云はゞ「倫理的實存」(Die ethische Existenz)と呼ばれても好い——における内的・外的な行爲から離れては、倫理も倫理學も共に生きた現實となり得ない、又何の進歩をも示さない、と考へるものである。然らばその理由、即ち三者の不可分離性といふ理由、はどこにあるのだらうか。

第一、既に史學においては、それらの歴史家(史學者)が如何なる歴史的意识(史觀)をもつて歴史(史實)を眺めるかといふことが史學の成果にとつて最基本的な意義を有すると説かれてゐる(例へば三木清氏「歴史哲學」第一章參照)。かゝる思想、乃至は未來への前走を含む現在が却つて過去を選択規定するといふ思想は、今日の我が國においても漸く常識化しやうとしてゐるが、若し然りとするならば、倫理學にあつても亦、外ならぬ倫理學者が如何なる倫理的意识(素朴的或は批判的或は實驗的・實存的な)を有するかといふことは、既存の倫理及び倫理學説を生かし選擇する上において至大なる聯關をもつ筈である。倫理學が倫理の單なる模寫でもなければ、又過去の倫理學説の單なる反覆祖述でもない限り、現在の倫理學者における倫理的意識こそは、現實的に生ゼンネー起する倫理學を最根本的に制約する筈である。ヤスバースも

眞の哲學は既成ではなく、「恆に現在の根源からして哲學されねばならない」(Philos. Bd. I. Vorwort)と云つてゐる。要するに倫理學者における倫理的意識乃至は實存の様式は、倫理からして倫理學が構成されるに當つての不可欠な條件となつてゐる。

のみならず第二には、倫理學からして倫理が形成される場合にも、就中、倫理學者の實踐といふことが必然的な媒介となつてゐる。何となれば倫理學とは希臘以來優れて實踐的な學問であつたが、此の理論が事實に適用せられて、以つて個人的又は國家社會的な倫理生活そのものの進歩發展を見る爲には、外ならぬ倫理學者自身における種々なる形態での實踐(後述)を必要とする。而も倫理學や哲學こそは數學や物理學とは異つて最も具體的で現實的、自覺的で普遍的な學問である。従つて特別の技術や技術家を俟たないで、哲學者自身、倫理學者自身が同時に、身を以つて實踐的生活の事實に觸れてゐる筈である。それらの學が特に教養知、陶冶知と云はれる所以である。この様にして倫理學者或は倫理的實存こそは、倫理を倫理に媒介するに際しての構想力、或は倫理的世界における「圖式」ともなつてゐると吾々は考へることができらる。

第三、或る前提即ち近代市民的・實證主義的前提の下においては、倫理學も科學的に論究せられ又せられねばならない。併し倫理學の本質は矢張り、依然として哲學たる點に存せねばならない。而も古來理論哲學と實踐哲學とは併立せしめられてゐる様に、倫理學こそは最も哲學に近い學であると云はざるを得ない(例へばスピノザを見よ)。ところで哲學においては最近特に、それが全く自律的で無前提なる學問であるとの理由に基いて、哲學者の理念又は人格類型又は精神態度といふ「主觀的通路」からして哲學の本質が規定される様になつてゐる。例へばジンメル(Hauptpro-  
blème d.

Philos. I.) やシェーラー (Vom Ewigen im Menschen, S. 56-123) (拙著『マクスシェーラー』第二章一参照) が試みてゐる様に——。或は就中今日の實存哲學者達  
 が、哲學をもつて箇々の人間 (同じく「主觀的通路」を取るにせよシェーラーと實存哲學者達との間の相違はこの點に  
 ある、即ちシェーラーにおいては哲學は未だ特定の選ばれた人だけのものであつたが、實存哲學者においてはそれが  
 凡ての人間に固有のものとなつてゐる) における「實存」の必然的様式であると説いてゐる様に——。屢、引用せられ  
 るハイデッガーの言葉、「存在者からの超越は現存の本質において生起する。……形而上學は現存自體の中で又現存自  
 體としての根據生起である」(Was ist Meta-physik? S. 28) とはその代表的表現である。もし哲學において然りとするならば、倫  
 理學即ち實踐哲學においても亦然りと推定して、さして謬りがない筈である。而も「Meta-physik」に對する云は  
 ば、「Meta-ethik」或は「Philosophie der Philosophie」に對する云はば、「Ethik der Ethik」を「日論さんとするこ  
 ころの實存哲學的倫理學にとつては尙更のこと——。吾々の立場においては、倫理の事實と倫理學的理論との二者と  
 もが、當に倫理學者の實驗的・實存的存在様式の中でこそ最勝義に生き且つ現實化されてゐるのである。倫理と倫理  
 學とを規定するに當つて、倫理學者の本質並びに形態をこそ無視する能はざる所以である。<sup>\*</sup>

\* 倫理學において倫理學者の本質が論及されねばならない第四の理由として、吾々は次の様な事情をも擧げることが出来るだら  
 う。それはフイヒテにおける有名な『學者論』との聯關においてである。即ち彼の學者論は、知性人の總協力・總動員といふこと  
 が高唱されてゐる今日の我が國において、確かに再検討さるべき値を有するものであるだらうが、彼は、先づ第一の論文 (Einsige  
 Vorlesungen üb. d. Bestimmungen d. Gelehrten, 1794) では「學者身分の使命又は天職をまつて、その哲學的・歴史的・經驗的  
 知識によつて」一般人類の現實的進歩を最高處から展望し此の進歩を絶えず促進すること (Reclam-Ausg. S. 46) かくして「人  
 類の教師」乃至は「眞理の説教者」たること、或は所謂「地の鹽」としてのその時代及び社會の教養の範型たるべきこと (S. 48ff.)、

と結論してゐるが、次に第二の論文 ('Über d. Wesen d. Feltchten u. seine Entschleunungen im Gebiete d. Freiheit, 1805) の中では、かくの如き學者の使命又は天職を以つて、特に、「學者にとつての倫理」(Moral für Gelehrte)、或は「學者の習俗」(Sitten der Gelehrten)とも云ひ換へてゐる (Op. cit. S. 60 f.)。然りとすれば、その様な「倫理」又は「習俗」——但し特に學者階級のとは限らず廣く一般人間ののではあるが——を、特に自らの研究對象として選んでゐる倫理學者こそは、如何なる倫理、如何なる習俗、即ち如何なる使命や天職を有するのであるだらうか。このことは一應無視し難い又興味ある問題となる筈である。即ち吾々は一應、倫理學者の倫理的使命を倫理學的に省察せざるを得ない譯である。

以上の様な諸理由によつて吾々の立場においては特に、倫理と倫理學と倫理學者との三者は離すべからざる一體の關係をなしてゐる。而も倫理學は倫理を對象とし、倫理學者は倫理學を習得・普及・研究する者といふ様な外面的・形式的な關係においてではなくて、もつと内面的で現實的な相即の關係において——。倫理の事實は倫理學(による反省化や自覺化)と、倫理學者(による實踐や實験)とを離れて獨存するものではない。倫理學も亦倫理(の事實における現實化や機能化)と、倫理學者(における歴史化や個體化)とを離れて獨存するものではない。同様にして倫理學者も亦倫理(の事實を實踐し體得するといふ意味において)と、倫理學(を選擇し實験するといふ意味において)とを離れて獨存するものではない。倫理と倫理學とだけが客觀的に確存して居り、倫理學者はそれらに單に外から二次的に添加されるところの、従つて考へても考へなくても差支ない者となすことはできない。三者は恆に必ず不離相即の關係に立つてゐる。而も實存哲學的倫理學の立場でこそは、その三者間の必然的な關聯が内面的に解明せられると吾々は信ずるものである。(詳しくは後述)

\* 三者間における此の一體の相即關係を、辨證法的立場にある人々は辨證法的に理解されるであらう。そののみならず辨證法の

立場でこそは、極めて簡単に説明することの出来る事態だと評せられるかも知れない。併し辨證法なる語の、語るにいと容易くて而もその眞髓に徹することの極めて困難なるを想ふ吾々は、是を單に辨證法的な三一關係として了ふことに憚りを感じるものである。吾々は吾々の立場で一通り倫理の諸問題を考察し畢つた後で、實存哲學と辨證法との比較をもちたいと思つてゐる。

\* \* 倫理又は道德の事實と倫理學的理論との二者だけは、言葉の上でも一體となつてゐる。吾國にあつても實踐倫理(又は道德、以下同じ)、國家倫理、社會倫理、職業倫理、經濟倫理、家族倫理等々の概念は、それらにおける倫理の事實と、その事實についての理論又は學問との兩者を併せ意味してゐる。英語における *moral* (a. & n.), *morality* (n.), 佛蘭西語における *la morale*、も亦、事實と理論との兩義を併せ含んでゐる。就中佛蘭西語の、*morale* については、レヴィ・ブリュールが(一)支那の道德、現代歐羅巴の倫理といふ場合のやうに、社會的な道德的諸事實そのもの、(二)かゝる道德的諸事實についての科學、(三)社會的に實現せられた公正や博愛の増進を以つて「倫理の進歩」(*progrès de la morale*)と稱する場合の如くに、上の科學の様々なる適用即ち云はゞ「合理的道德技術」(*l'art moral rationnel*)と換言せられるべきもの、といふ三義を併せ含んでゐる、と云つてゐる(*La morale et la science des mœurs*, p. 101-02)。要するに各國の言葉において、倫理と倫理との二者は殆んど區別し難きものとなつてゐる。是は事實が同時に餘りに理論的であり、理論が同時に餘りに事實的・實踐的なことに基いてゐる。ところで吾々は、かくの如くに相即融合してゐる倫理と倫理との二者共が、何らかの「進歩」<sup>レヴィ</sup>をなす爲には、どうしても、「倫理學者」の媒介が必要であると云ひ度いのである。即ちレヴィ・ブリュールの所云第三の「合理的道德技術」なるものは、それへの召命者にして且つ擔當者たるところの「倫理學者」を俟たなければ、現れやうが無いと考へるのである。

### 三

以上の如くにして吾々の立場にあつては、倫理と倫理學と倫理學者とは不可分離の關係に立つてゐる。宛も世界及び人生と哲學と哲學者とがさうである様に——併し乍ら考察の便宜としてはそれらの三者を單獨に究明し、その後

で三者間の必しも單純でない聯關を明かにするといふ方法も許される筈である。然らば先づ初めに倫理の事實、道德の生活そのものは如何なる本質をもち、又如何なる形態乃至は段階に分たれるであらうか。かくして如何なる意味と様式とにおいて、一方では倫理學と、他方では倫理學者と、相關係するのであるだらうか。

倫理道德の事實とは倫理學者によつて探究省察せられ、以つて倫理學として理論化・普遍化せらるべきものである。併し逆に倫理學とは、倫理道德の事實を對象とする學問である。そこでかゝる循環を止めて發足する爲には、何人でもが、何らかの倫理學者としての「決斷」をなさねばならない。過去において試みられてゐるところの此の種の偉大なる決斷は、併し種々様々である。例へば或る人は倫理の事實を以つて、結局は國家的生活ポリスに奉仕すべき一般政治的人間の實踐生活、即ち行爲や性格や習俗等々がそれであると説いてゐる(アリストテレス)。或る人は、一方では惡への傾向を有つと共に他方では當爲の意識を實踐理性の事實として直知してゐるところの、人間の意志的行爲の生活がそれであると考へてゐる(カント)。或る人は又、「現實化されたる自由」である法の體系が、「人間的諸對象就中國家」において勝義に顯現するに至る様々の段階を以つて倫理の事實であると説いてゐる(ヘーゲル)。或る人は又、道德的諸事實を以つて、複雑なる諸社會事實中の一種であつて、特に制裁といふこと、望ましさといふことを二徵表としてゐる實在、即ち行爲の諸規則や法律や習俗等々として客觀的に存在してゐるもの、と見做してゐる(デュルケム) (哲學研究、昭和八年十月、二月號所載の拙稿参照)。或は又他の人は、先天直證的な段階をなす諸價值を諸事物において直觀し、その實現を目指してゐるところの環境的・心身的・社會的・人格的な人間存在が倫理の事實に外ならないと考へてゐる(シェーラー)。

此の様にその把へ方は人々において、經驗的と先驗的、國家社會的と個人的、德的と義務的と價值的などと種々であ

る。それ程までに一方では倫理の事實が複雑であり、他方では倫理學者における決斷の様式即ち倫理的實存の形態が多面的であるのである。それ故に吾々は此の序論においては出来るだけ内容的規定（これは本論に譲られる、又上記の如き諸異論は此の内容的限定において現れて來るのである）を排除して、純形式的な觀點に立ち、以つて出来るだけ單一に且つ包括的に、倫理事實の本質を規定するに止めたいと思ふ。而も序論にあつてはそれで必要且つ充分だと考へられるのである。

吾々によるならば、倫理の事實又は道德生活(現象)とは、要するに吾々凡ての人間における評價(Verurteilung)乃至は價值判斷(Barthelemy)の事實或は生活に外ならない。即ち自然的と人間的、個人的と社會的、經驗的と理念的、對象的と作用的とを問はず、凡ての事象・事態に對して人間が高下の評價を下す（それが吾々の心情における如何なる作用に基いて又如何なる段階秩序に従つてなされるかといふ様な問題は本論に屬するところである）といふ生活事實、是が倫理の事實である。それ以上でもなければ、又それ以下でもない。尤も此の場合、箇々の評價が一つ／＼の作用として抽象的に考へられてはならない。即ちあく迄も具體的で個體的な現實人間における評價、又彼の生活に根ざした評價、と吾々は考へねばならぬ。これだけの注意は必要である。併しその様な注意をなした上では、評價（又は價值判斷、以下同じ）即ち生活、生活即ち評價、また、評價即ち倫理、倫理即ち評價と考へて何の謬りもない。従つて吾々によるならば此の評價に基いて、特に意志又は行爲又は性格において、そのより高い價值が追求實現せられ、より低い價值が貶黜せられるを必しも必要としない。固よりそうせられても差支へはなく、且つ又、勝義における倫理は左様な意志や行爲や性格や人格や等々における努力としてこそ顯現するでもあらう。併しそれは決して絶對の條件では

ない。従つて唯單に知的に觀想せられ感情的に擬置せられるだけであつても、そこに何らかの評價又は價値判斷が「狀況」的生活の事實として含まれてさへ居れば、そこに倫理はあるのであり、且つあると云はねばならない。

吾々の此の規定に對しては直ちに、それは餘りに包括的に過ぎる定義である、何となれば評價の中には意志行爲の方面における倫理的價値判斷のみならず、思惟作用の方面における論理的價値判斷、感情作用の方面における美的價値判斷も亦等しく包含される。従つて單に評價の生活と云ふだけでは、倫理的生活のみならず、藝術的製作の生活も論理的思惟作用も共に總括されること、なるから、——と云ふ非難が(例へば新カント學派的立場からして)提出されるかも知れない。併し吾々はかゝる非難に對しては直ぐ様次の如く答へることが出来る。即ち、吾々の生活にあつては知情意の三作用乃至は方面は恒に分ち難く結合してゐる。而も最も多くの思想家達が結論してゐる様に、意志作用の方面を基本として。従つて理論的思惟と美的制作(觀賞)と倫理的生活(實踐)とも亦、略々倫理的生活、道德的評價作用を基本中心として相結合してゐる。(吾々は茲で差し當り、——ベスタロッテへ迄は遡らず共——、例へばシュプランガーがその所謂六つの「生形式」Lebensformenを、倫理及び教育といふ云は、第七の生形式の下に從屬せしめてゐる説を想ひ起すことが出来る)。吾々における知情意の作用、従つて又吾々における凡ゆる評價作用は、箇々の人間において、相寄り相集つてデイルタイの所謂「構造聯繫」をなしてゐる。即ちその人その人の「人生觀」(Lebensanschauung)をなしてゐる。さうして人生觀とは結局、「評價」の體系に外ならない。一々の作用一々の評價が、それら、その人の人生觀を、かゝる全體的なものを反映してゐると、ところで人間の生活のあるところには必ず人生觀がある、——人間は意識をもつてゐるから、人生觀は評價の體系であつた。然も凡ゆる種類の評價たるものであつた、評

價を以つて倫理の生活、道德の本質と考へて何の差支へがあるだらう。

\* 従つて吾々の立場においては、意志と感情、行爲と思惟又は論理といふ様な問題はたゞ心理學的意味をしか有しない。倫理學的に興味ある又肝要な問題は外になほ澤山ある筈である。尙又意識や意志、行爲や人格、心術や業蹟等々だけに倫理の事實、道德の生活を限定することも亦、著しい偏見だと云はざるを得ない。それは「具體的なものを抽象的に理解する」(Nietzscheand, Abschlussende unwissenschaftliche Nachschrift, J. I. Teil S. 49) ところの「抽象的思想」の産物たるに過ぎないからである。吾々によるならば人生と人生觀と「評價」とがあるところには必ず倫理がある。倫理の事實は意志や行爲においてよりも先に、人間の「存在」そのものにおいて存在してゐる。従つて散歩して夕空の美しさに見とれ、疲れては數枚の畫やレコードを樂しむ中にも、或は柳は綠に萌え花は紅に綻びることを「知る」中にも已に倫理はある。或は又、少年が未來の大探險家たることを夢み、老人が過ぎ去つた青春の戀を追憶する中にも已に倫理はある。是らは本論中の一章として再論される筈であるが、出發點において吾々は、隨乎、在來の偏見からして脱却して置く必要がある。善惡等々の觀念も亦、吾々の立場においては、根本的な改訂を必要とする筈である。

以上の如く極めて包括的・形式的に、人生觀的な評價の生活即ち倫理の生活(又は事實)と解する時には、それは、人々の生活の凡ゆるる方面に互つてのみならず、又凡ゆるる人々の生活においても存在すると云はねばならない。兒供は兒供としての、成人は成人としての、男は男としての、女は女としての、人生即ち人生觀即ち評價即ち倫理をもつ。更には日本人は日本人としての、支那人は支那人としての、中世人は中世人としての、近代人は近代人としての、佛教徒は佛教徒としての、基督教徒は基督教徒としての評價様式即ち倫理をもつ。(従つて倫理現象を以つて専ら意識的で非強制的で辨別的なる意志行爲だけに限定するといふ考へ方は極めて甚しい獨斷——英國風の——と云はねばならぬ)。彼らは凡べて自らの倫理即ち評價即ち人生觀に基いて、思惟し制作し且つ行爲してゐるのである。その人生觀は

必しも理論的に自覺せられ、學問的に組織づけられてゐるを要しない。未開人や兒供達は極めて粗笨で單純な、又不合理で斷片的な人生觀即ち評價様式即ち倫理に支配されてゐる。併し開化せる社會の成人達も亦、屢々、その様な人生觀即ち評價様式の下において日常の生活を送つてゐる——而も殆んど無自覺的無批判的に。が鬼も角も何らかの形の人生觀に基いて、何らかの程度の統一的(合理的)段階秩序をなす評價體系に則つて、生活を形成するといふことは萬人において見られるところであり、是を倫理の事實、道德の生活と見做して何の謬りも無い筈である。ヤスパースも明らさまにそれを「倫理」の生活と呼んで居らないけれども、なほ彼の思想は上述と軌を一にして居り、吾々は彼に最も多く負ふてゐるのである。

彼の説くところを簡單に省みるならば次の様である。即ち、凡ての人々の精神生活——これは幾つかの類型即ち所謂「精神類型」に分たれる——の中には動的な諸力 (lebendige Kräfte) が統一的に働らいてゐる。各人における世界觀を構成する二要素たる主觀的な態度 (Einstellung) ——これには對象的と自己反省的と熱狂的といふ三つの型が分たれる——と、客觀的な世界像 (Weltbild) ——これには感覺的空間的と心的文化的と形而上學的といふ三つの型が分たれる——とは、此の精神力——これは直覺的に與へられる——の裡からして、抽象と分離とを経て初めて考へ出されたものである。かゝる各人の精神生活において獨特なる「生きた力」が、就中明白に客觀化されるのは、特に各人の「評價」<sup>(Werturteil)</sup> においてである。「何故に各人が評價すべきであるかといふことは決して何ら客觀的に基礎づけられない。〔併し〕人間は生きる限り評價をする。彼は彼の評價を明白にし、定式化し、客觀化することはできる、併しそれよりも前に評價は現存し且つ經驗せられねばならない」(Psychologie der Weltanschauung, J.H. Aul. S. 220)。各人の生活裡におけるその評價は、客體

面においても又主體面においても、實に限り無く複雑で且つ多様である。——一人の人の生活の内部で、或は人々の間で、或は各々の時代と社會との間で——。そこで各人(乃至は一時代・一社會)はかく無限に複雑多様な價值と評價とに對して、必然に、何らかの程度と形とで、段階づけ或は最高價值(最高善)の下での統一化といふことをなさねばならない。——或る場合には安易で獨斷的で一時的に、併し他の場合には様々の苦慮や動搖や熟考を経た後で合理的・永續的・體系的に——。孰れにせよその様な段階づけ乃至は最高價值の選擇といふ決斷的な作用においてこそ、各人(又は各社會・各時代)の精神力或は精神類型が最も明白に呈示せられるのである。而してか、る價值の段階づけと統一化、即ち評價の體系、これが所謂「人生觀」に外ならない。各人(社會・時代)は生きる限り評價をし、又價值の段階を秩序づけ、又人生觀を有し且つ求める。最後に此の人生觀と所謂「世界觀」なるものとは不可分離に結合してゐる。それだから「世界觀は單なる知たるに止まらないで、それはまた、評價・生活形成・運命・體驗せられた價值段階、などの裡に提示せられる」(op. cit. p. 3)。或は「人々が世界觀として考へてゐるものは、實に、知よりも以上ものを意味してゐる。その中には人々が屢々それに人生觀として對立せしめるものが含まれてゐる。人生觀とは如何に個人が事物を評價するか、個人にとつて無制約的に肝要なものは何であり、單に相對的意味をしかもたぬものは何であるか、それに従つて彼は如何に行ひ振舞ふか、といふ様式である。世界觀とはかゝる評價や態度決定や行爲が普遍的な形で云ひ現されたものなのである」(Philosophie, Bd. I, S. 247) 云々。

ヤスバースの説は略々以上の如くであるが、彼がかく語つてゐる場合の人生觀乃至は世界觀とは、倫理生活の事實そのものといふよりも寧ろ、處生訓とか人生論とか倫理學とか哲學説とかをより以上に意味してゐる。確かに一面にお

いて然りである。従つてその人生觀や世界觀とは、彼の所謂「Celtisme」と略々同義であると解せねばならない。併し乍ら所謂 Celtisme の方は、明かに「普遍妥當性」・「合理主義」といふことと意識化といふことを以つて共通の徵表としてゐる (Psychol. d. Volanssch.) と、一應解せられる (勿論違つた解釋を容れる箇所も他にあるにはあるけれども)。これに反して人生觀或は評價の體系と云はれる場合には、必しも左様に高度に普遍化・合理化・意識化せられたところの人間精神の理論的産物だけを意味するとは限らない。人生觀の方が Celtisme よりも廣義と解釋せられる。従つて Celtisme の方は吾々の用語法において、正しく倫理學に該當するが、併し人生觀特に低次にして半ば無意識に把持せられる人生觀の方は倫理そのものをも意味すると解して何ら差支へない。<sup>\*</sup> 人生觀或は評價の體系なれば、未開人にも兒供にも更には萬人において、何らかの程度と形とで遍在してゐるからである。ヤスバースが云ふところの人生觀の低次なるものを以つて、乃至は何らかの程度の體系化を含んだ評價様式といふものを以つて、倫理(的生活又は事實)と解して謬りないと考へられる所以である。

\* 吾々は倫理の事實を以つて人生即ち人生觀に外ならぬとし、茲では未だ Celtisme といふ言葉を用ひるに躊躇した。Celtisme については、次節で倫理學を本質づける場合に初めて述べられる筈である。但し人々は茲で次の如き疑問を提出するかも知れない。即ち、若し然りとするならば、低次の人生觀と高次の人生觀、従つて倫理生活そのものと倫理學的理論とは、單に程度の相違たるに歸着して了つて、本質的區別をつけ難くなるではないか、と。此の抗議に對しては吾々は豫め斯く答へて置きたい。即ち低次の人生觀 (即ち倫理生活そのもの) とは、自己の生活の「手段」として、自らの生活の爲に求められたる人生觀のことである。是に對して高次の人生觀 (即ち倫理學) とは、逆に、「目的自體」として、又生活——特に倫理學者の——をその爲に捧げるべきものとして求められたる人生觀のことである。従つて二者は單なる程度の差ではなくて、本質的區別をもつ、と。ところで自ら

の生活の爲に低次の人生觀（「倫理」）を求めるか、それとも逆に、高次の人生觀（「倫理學」）の爲に自らの生活を捧げるかといふ事は、偏へに「倫理學者」における精神態度乃至は實存様式に懸つてある譯である。従つてこれは本稿五の問題たる筈である。

更に立ち入つた規定は本論に譲ること、して、以上が此の序論にとつて必要且つ充分なる、倫理的な生活又は事實の本質づけである。然らばそれは如何なる形態或は段階に分けられるであらうか。茲でも亦吾々は尠からぬ示唆をヤスパースから受けつゝ、それを次の如き三つの「理想類型」に分けたいと考へる。

第一の段階は、獨斷的で素朴的な、云はゞ「純受容的で純模倣的」とも名づけるべき形態である。即ち他人——是は後でも述べられる様に經驗者であつても倫理學者であつても或は祖先であつても他の時代や社會であつても誰でも好い——の構成案出にかゝる倫理乃至は人生觀を、殆んど無批判的・盲目的に受け容れて——此の受容形式は家庭で或は學校で或は社會で言葉又は文字を通してなどと種々様々である——、それを自己の倫理、自己の人生觀として是に安らひ止つてゐる形態である。例へて云ふならば原始人は祖先からのタブー（即ち世界觀・人生觀）や長上が定めた命令（即ち評價様式）をその儘盲目的に受容し、それを鐵則として倫理の生活を營んでゐる。兒供達も亦親や教師からして、永遠的な或は現代的な評價様式を無批判的に受け容れてその儘無邪氣に兒供らしい倫理生活を營んでゐる。一般正常の成人でも大部分の人々は、日常生活において、かゝる形態の下に安らひ過してゐる。即ち一般の國民・社會人・家庭人——倫理學者も亦勿論同時に是らの中の一人なのであるが——等々は、孰れもその時代その社會において支配的な國民道德・社會道德・家族道德等々を、その儘無批判的に受容模倣して——或る「例外人」を除いては——、それで息らひ止つてゐるのである。のみならずそれら習俗道德は自らに強制力をも備へて居り、それに従はぬ人々を

制裁しやうと試みる程でもある。農工商人や官吏等も亦、初めは夫々の既存の職業倫理を模倣してそれに従つてゐる。批判的知性を本質とする學藝人——倫理學者はまた是らの中の一人でもある——できへもが、他の人々に比べるならば稀であるにせよ、なほ、既存的習俗倫理に、少くとも最初の段階では無批判的に支配されてゐる事が無いではない。一時代一社會の倫理においても略々同様なことが云ひ得られる。以上を要するにかくの如き第一形態の倫理生活にあつては、その受容や模倣が、來るべき創造と飛躍との爲のものではなくして、單なる受容單なる模倣に止つてゐる限りでは、何の倫理の進歩をも示し様がないものである。——外延的普及、同化的統一は存するけれども。

第二は懷疑と動搖、反省と批判、比較と合理化といふ段階である。これは「半受容的で半自律的、或は半模倣的で半獨創的」とも名づけるべき段階である。即ち一方では誰か——前述の如く是は誰であつても好い——から倫理即ち人生觀を受納し模倣するけれど、併し今度は決してそれを無批判的盲目的に吾がものとするに止つてゐない。必ず自己自身の理性に基いて懷疑や批判を試みる。更には又自ら進んで、外にもつと首肯し得ると思はれる倫理や評價體系を搜し求めて、互ひに比較することをも試みる。この様な過程を経て、一應、これが自己の確信し得る倫理であり、これが自己の支據たり得る人生觀であるとの安定に、兎も角も到達し得た段階である。先述の例をかりるならば、兒供や未開人達は次第に成長し次第に開化するに伴つて、大抵は、まさにこの様な過程を経ることによつて一應は自律的で獨自なる倫理の段階に達する。即ち外から與へられた倫理に對する懷疑や反省、批判や比較や合理化といふ過程を辿つて、成人としての倫理、開化人としての人生觀に一應は到達する。——但しその様な自律性が一時的に止るかそれとも永續的であるか、又その様な獨創性が末梢的に止るかそれとも中樞的であるか、等々の點では各人の間に甚し

い相違が存する譯ではあるが—— 國家道德、社會道德、職業道德、家族道德に従つてゐる正常の成人の生活について見ても同じである。彼らは初めは無批判的にそれらを受容してゐても、何時かは又何か異常な狀況に當面した時には、必ずやそれらの素朴的道德に一應の懷疑や反省や批判を加へることになる。さうして多かれ少かれの検討と模索とを経た後で兎も角も何らかの自律的で合理的な倫理に到達して、漸くそこで確信を以つて憩ひ止まることになる。——云ふ迄もなく茲でも亦、人々の間では時間的な永續性、空間的な包括性、層位の深淺、確信の度合などに関して、様々なる相違が認められるではあられども——。かゝる倫理の段階にあつては、従つて少からぬ「進歩」が存する。二重の意味の。何となれば先づ、此の段階に屬する人々こそは倫理學者との協力或はそれからの指導に基いて（後述）、かの純受容的で純模倣的な倫理の段階に對して、評價の様式を教示し傳達する、即ち倫理を授與するからである。次には此の第二の段階に至つて初めて、倫理又は人生觀の眞偽とその程度とに對する感受性が目覺めて來る。かくしてより眞なる人生觀、より合理的な倫理を選択する様になる。假令過程的に又一時的にはあれ、兎も角も、倫理の合理性を次第に現實界に發現せしめるからである。従つて此の第二段階は「半受容的で半授與的」な倫理の段階とも云ふことができる筈である。

第三、倫理生活の最後の段階は上述第二段階において形成せられ到達せられた低次の人生觀を、自己自身の倫理生活において實踐し、實<sup>カラスベリ</sup>驗<sup>ト</sup>し、決算する段階である。従つて「實驗的・決算的」な段階と名づけても好いものである。併し先に用ひた語例に對應させて云ふならば、——勿論今迄さうであつた様に茲でも亦吾々は理想類型的に特質づけるのであるが——、「純自律的で純獨創的で純授與的」な段階と呼ぶことができる筈である。命名は兎も角として先述の

例をかりる事によつて事態そのものを明瞭にするならば次の様である。人々は少年期から青壯年期へと進むに従つて、次第に、初めは素朴的・獨斷的に受容し模倣したところの國家道德や社會道德や家族道德などを自己自身の反省や批判や比較によつて愈々自律化し合理化する。さうして一應は確信し得る様な安住に到達する。併し各人の倫理生活は決して以上で終りはしない、各人の欲すると欲せざるとに拘りなく、又意識的なるは無意識的なるにも拘りなく、次には實驗と決算との段階に這入つて行かねばならぬ。何となれば各人は、一應確信をもつて又自己の反省を通して、自律的に定立した倫理——例へば國家道德であれ社會道德であれ家族道德であれ——であるからには、それに準據して自らの生活を形成して行かざるを得ない譯であるが、その時彼は、自己が自律的に定立選擇したところの當該倫理からして生ずる満足或は後悔、賞讃或は非難、同胞や子孫にとつての餘慶や餘殃などと云ふ様々の結果を、欲すると欲せざるとに拘りなく、自己の身上に引請けねばならないからである。即ち各人は倫理の第二段階において自らが定立したところの人生觀を實際に實踐・實驗して、それから生ずる諸々の結果を決算せねばならない、乃至は自らの生涯を賭しての「實驗報告」を作り遺さねばならない事になる。徐々に或は突然に、明かな意識を伴つて或は無意識の裡に。未だ生のある間に或は死に臨んで或は死の後で、自己自身の手によつて或は他人によつて或は神によつて。自己の身上に或は同胞の上に或は自らの子孫の上に——、ところで各人において各様なる倫理の生活は、かくの如き實踐と實驗と決算との段階に這入つて初めて眞に自律的で獨創的となる。何となればその様な實踐や實驗は、外ならぬ自己自身の倫理生活を通して、即ち自らの生を賭して行はれるからである。別の例を以つて説明するならば、農工商人や官吏達は農工商業道德や官吏道德を初めには受容し、次には反省・批判・合理化する、併し彼らは必然に次には、

その自らが選び執つた諸倫理を自らの農工商的・官吏的倫理生活において實踐・實驗・決算せねばならない。さうして成功或は失敗、得意或は失意、感謝或は非難、榮譽或は譴責、國家や社會や子孫に對する餘慶や餘殃など（の結果を、生前に或は死後で、自分から他人から神から、各自の一身上に引き請けねばならない、——欲しても欲しなくても、また、意識的に或は無意識的に。學藝家における倫理、乃至は倫理學者自身における倫理的な生活（倫理學者としての生活ではない、是については後述の筈である）、においても亦事情は同じである。即ちそれらも亦最後には必然に、實踐的・實驗的・決算的な倫理の段階、或は純自律的で純獨創的で純授與的な段階、となつて窮り畢るからである。一社會における倫理——例へば西洋的道德とか東洋的道德とか——、一時代における倫理——例へば近代市民の倫理形態など——、も亦同じく必然に、初めは素朴的・獨斷的、次には批判的・合理化的、最後に實驗的・決算的段階をもち且つもたざるを得ないことになるだらう。終りに附言せねばならないことは、此の第三段階の倫理は三重の意味において倫理生活そのものの「進歩」の動力たり得るといふことである。即ち先づ此の第三の實驗的倫理の段階はかの第二段階の批判的・合理化的倫理（及びそれを通してかの第一段階の倫理）に對して、最良の又直接の教訓・指導・示範たることができる。——前車の覆轍、後車の戒めといふ諺はその支那的な云ひ表しである。（先に此の第三段階の倫理こそは純授與的であると云はれた一つの理由は茲にある）。次に同じく此の第三段階の倫理こそは、無意識的な倫理の生活の裡にもなほ神の審判が働いてゐることを實證する。何となれば此の段階は決算の段階であり、その決算は結局、——假令自己一身の上ではなく共子孫又は同胞の上において——理性的で公正なる集約として顯はとなる。かくして此の段階において初めて理性的精神の支配が現實的個體的に顯現するに至るからである。最後に此の第三段階の倫

理は各人がその生涯を賭して「實驗報告」——此の實驗報告は當該倫理生活者の風土や社會や歴史の地盤の上で而も差し當つては夫々の自國語で書き誌されるといふことを吾々は注意して置かねばならない——を誌し遺す段階であつたが、此の各人による無限に多い實驗報告は、外ならぬ倫理生活の研究者であるところの倫理學者（但し就中如何なる種類の倫理學者にであるかは五で述べられる）の手許に提出されるのである。（實驗的・決算的倫理の段階が純授與的と云はれた他の理由は茲にある）。即ち要するに此の第三段階の倫理形態は、唯に倫理そのもののみならず、倫理學者を通して倫理學的理論をも進歩せしめる譯である。

\* 吾々倫理學者は、かくの如き道徳生活そのものの——従つて倫理學的のではない——實驗記録を、實に限りなく多く有つてゐる。個人的には自序傳や懺悔録や人生記録、社會的には夫々の時代史や夫々の社會史、等々として——。その前者即ち個人的なものだけに着眼するならば、藝術家の、科學者の、政治家の、軍人の、勞働者の、農夫の——。書かれたる或は語られたる或は觀られたる——。従つて著名なる人々の或は無名なる人々の、成功せる人々の或は失敗せる人々の——。幸福な或は悲痛な、崇高な或は好俊な、純情な或は老練な、可憐な或は勁達な——。是を吾々の直ぐ手近に求めるならば例へば『野口英世傳』、『キユーリー夫人』、『奉天三十年』、『ドイツ戰歿學生の手紙』、『一商人として』等々。——さうして特に文字で書き傳へられざる無名者の實驗報告をも加へるならば實に無限に多數ある譯である。従つて上記の人生記録の中には完結したものもあれば又未完のものもある。又假令初めは母國語で書かれても、人類的に翻譯され得るものもある。ところで倫理學者は、是らの限りなく多い人生記録を前にして、特にそれらの中で著名なる又成功した記録だけに着目するといふことも、客觀道徳の立場では勿論必要なことであるだらうが、併し單にそれだけに止つては、成功主義・出世主義・世渡り主義の倫理觀に、結果において歸着することとなる。吾々はそれらと共に他方では、更に廣く、無名なる多數者の實驗、蹟きたる者の記録、路傍の雜草にも過ぎぬ民人の報告にも着目すべきである。何となれば是らの中にも、屢々、前者に比べると等しく貴い「眞實」が燦めいてゐるからである（筆者はか

かる場合いつでも芥川龍之介の愛すべき短篇『蜜柑』を想ひ起す。且つ又成功者を讃へる人は他に幾らでもあるが、路巷に埋れて輝く無名者の眞實を發見する者としては、外ならぬ眞實と眞理との探究者たる倫理學者を措いては他に求め様がないからである。倫理(學)者とヒューマニズムとの一關係は恐らく以上の如き點に存するだらう。又倫理(學)者と歴史及び文藝との一關係も亦、上述の如き點に存する筈である。

扱て以上が倫理の生活、道德の事實の段階づけであるが、已に屢々斷つた様に吾々はそれを飽く迄も「理想類型」として區分したのである。従つて個人のであれ或は一社會・一時代のであれ、現實の倫理生活にあつてはそれらの一形態・一段階だけが單獨に現れることは決してない。又全く純粹に現れるといふことも決してない。現實においては以上三つの形態が一緒に、——但し各々の程度と割合とは互ひに相異りつゝ、——相結合し相融合して、従つて不純な形で現れるものである。即ち獨斷的で素朴な未開人や兒供の倫理の中にも、必ず、何らかの程度では、批判的・反省的・自律化的・合理化的な倫理と、實驗的・決算的・純授與的な形態とが、共に含まれてゐる筈である。或は又、國家道德や社會道德や家族道德等々において、假令、批判的・反省的・自律化的・合理化的と呼ばれる段階にまで成長してゐるとしても、なほその中には必ず何らかの程度において、一方では獨斷的・素朴的・模倣的な形態と、他方では實驗的・決算的・純授與的な形態とが、共に混在してゐる筈である。同様にして各々の種類の倫理生活において——例へば職業道德において、假令、既に實驗的・決算的・純授與的な段階に到達してゐる場合にあつても、なほ必ず何らかの程度では、一方では獨斷的・素朴的・受容的な形態と、他方では批判的・反省的・合理化的・不斷改訂的な形態とが、混在してゐる筈である。

かくの如くにして現實界にあつては、如何なる倫理生活においても一段階が凡ての形態を含み、一形態が凡ての段

階中に共存してゐる。従つて各々の段階が同時に受容的でもあれば授與的でもある。模倣的でもあれば獨創的でもある。獨斷的でもあれば批判的でもあり實驗的でもある。素朴的でもあれば自律的でもあり決算的でもある。未開人や子供の倫理において然りである。各人の國家的・社會的・職業的・家族的倫理において然りである。一時代・一社會の倫理形態にあつては特に、然りである。併し乍らかくの如く事實上相即併存してゐる——従つて吾々は茲でも亦辨證法的立場にある倫理學者に對して好箇の辭柄を提供した譯であるが——からとて、理論上、かの三形態又は三段階を「理想類型」として區別し、その各々の間における受容と授與との關係を、或は、獨斷から批判を経て實驗へといふ「進歩」の關係を、現實的・實存的に究明するといふことは極めて肝要な事柄である。凡ての牝牛が黒くなるのは夜においてのことである。吾々は事態を、茲では倫理の事實そのものを、透明なる光の中で規定することに努めねばならぬ。凡てが餘りにも容易く辨證法的相即の關係として論じ去られる場合には、却つて、進歩發展の過程が見失はれるといふいみじき皮肉に陥りはしないだらうか。辨證法なる語を一應最後の護り刀として保有して置きたいと思ふ所以である。

倫理の生活、道德の事實は以上の如き本質をもち、又以上の如き形態に分たれる。さうして三つの形態又は段階中では勿論第三の實驗的・決算的・純授與的段階が冠冕をなし、是に至つて極り畢る筈のものである。併し乍ら倫理的生活は未だ倫理的な生活ではない。即ち意識的で自覺的なる生活とは未だなつてゐない。或は結果としては假令倫理的となつてゐても、心術としても亦然りとは未だ云へない状態に止つてゐる。更に換言するならば單なる倫理の立場は未だ低次の人生觀たるに止つて、高次の人生觀とはなつてゐないのである。といふ意味は前述せる如くに、それ

はたゞ、自己の生活に對する「手段」として倫理又は低次の人生觀を求めただけであつて、倫理學又は高次の人生觀の爲に自己の生活を意識的に捧げることをしてゐないからである。即ち少く共、こと倫理學に關する限りでは未だ自己否定をしてゐないからである。單なる倫理生活の立場では、如何に批判的で合理的となつてゐても、なほ眞に學問的・理論的とはなつてゐない。かの最終の實驗的・決算的倫理生活の段階と雖もなほ、假令、倫理を授與することは出来ても倫理學を授與することはできない。且つ又、自らとしては、一方では倫理學者に對して自らの生活記録を授與することは出来ても、なほ他方では同時に、倫理學者からして受容せざるを得ない——價値の判定・記録の審査といふ形において——。以上を要するに倫理的生活の段階は未だ、倫理學的・倫理學者的生活の段階におけるが如く、二重の意味において自覺的とはなつてゐない。言ひ換へるならば倫理に死して倫理に生れるといふことを未だしてゐない。<sup>\*</sup>吾々は更に先へと進まねばならぬ。(未完)

\* 戰場に生死を賭する勇士を以つて、例へばシェーラーは「實踐的形而上學者」なりと云つてゐる(Der Genius des Kriegers in der deutsche Kritik, S. 124)。かゝる表現——その様な用語例はシェーラーに限らず尙外にも多いと思はれるが——を藉りるならば、倫理生活そのもの、就中、第三の實驗的・決算的段階の倫理こそは、まさに、實踐的倫理學者の生活と呼んでも好いだらう。併し實踐的倫理學者直ちに理論的倫理學者ではない。逆に、理論的倫理學者は凡て他の半面において同時に、實踐的倫理學者であるけれども——。