

道德的事實と社會的事實

鳥 芳 夫

人間が社會的存在であると云ふことは古くからの命題である。然し人間の社會性の自覺はその時代の社會的精神的發展の段階と情境に應じてそれぞれ違つた形をもつてゐたことは云ふまでもなからう。このことは然し又人間の道德的自覺に就ても變りないが、更に又この兩自覺が人間の存在の構造上本質的關聯にあると云ふこともさまで嶄新な主張ではない。我々の今の課題はこの關係を理論的に明確にすることとその現代的有り方と意識のされ方を明かにすることである。嘗ては社會的事實と道德的事實とが全く素材に同一化された時代もあつたし（未開社會）、倫理的反省を媒介にして兩者の當爲的綜合が試みられたこともあつた。通例の倫理學はこれを目標にしたものと云へよう。然し現代人の考へ方はこれらと根本的に異つた姿を呈してゐる。その尖鋭な表現の一つはニーバーの *Moral Man and Immortal Society* の中に見られるが、ゲオルギエの「二十五時」は近代市民社會の人間性無視に對する峻烈な抗議だと云つてよい。それは痛烈な皮肉と打ちのめす絶望をもつて現代社會のまん中に落下した精神の原爆だと云へるだろう。換言すれば、現代人は道德と社會の間に深い矛盾を感じて懊惱してゐるのである。殊に道德が宗教的に深まつて來ると共にこの矛盾の意識は愈々強くなる。我々は最早調和や統一のイリュージョンを信じ得なくなつてゐる。だが我々は又如何なる場合にも分裂した意識や行動をとることは出来ない。分裂の意識は問題の提出ではあつてもその解決ではない。この場合若し哲學者の例の古い體系化の趣味を放棄すべきだとすれば、我々に残された妥當な方法はも

つれた問題を根氣よくほぐし、問題の所在をはつきりさせると同時に、そこから解決の導きの糸を探し出すことにあ
るだろう。

ニーバーの上掲の著作は個人道徳と集團道徳を區別すべきだと云ふ主張を有力な思想動機としてゐる。個人道徳は個人間の關係を良心や愛や理性を以て處理していくが、集團道徳を決定するものは集團の必要と力である。力への意志、野蠻な利己心、これが集團のリビドーである。モラルがないのではない、否正義は集團の倫理として古くから要求されてゐる。然し正義はいつも力によつて保たれ、力を以て戦ひ取られる。こゝに個人道徳と絶対に相容れない面がある。然るに理想主義者は二つの倫理を混同し、人間の理性の進歩によつて集團の獸性をコントロール出来ると考へてゐるがこれ程甘い樂天主義はない。人間の理性は有限であり、神の助けがなくては神の國を實現することは出来ない、啓蒙時代以來の合理主義のイリニュージョンを打破するためにはこの二つの倫理が根本的に異つた次元の上に立てられてゐることを知らねばならないと云ふのである。

(1) Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, 1947, p. 82.

(2) *Ibid.*, Chap. 10. 但しニーバーの考へ方は非常にダイナミックだから二元論だと簡単に決定出来ない。彼は他面力を理性で

コントロールする希望を捨てゝゐない。

ニーバーの右の主張はその二元的構想に於てベルグソンの「開かれた道徳」と「閉じられた道徳」の二元論と共通し、又このような道徳的二元論は倫理學史に於ては決して新しいものとは云へない。新しい點は二十世紀の階級闘争と世界戦争の力の場に於て取り上げられた點である。即ち彼は二元論を主張すると同時に他面兩者或はもつと明白に云へば力と倫理の動的相互性を押し出した點に大きな問題を提供してゐる。人間の社會的存在性は極めて廣汎に及ぶから道徳生活も必然的に社會的ならざるを得ない。たゞその社會關係が人格的主體的か、それとも非人格的環境的かに相違がある。所謂個人道徳と稱せられるものも人格的社會關係は本質上豫想されてゐる。而已ならず個人道徳は歴史的

社會的制度和それがもつ人倫を基礎にして成り立つのであり、單に後者によつて否定されるのではない。否單なる否定者としてもそれは個人道德を育て上げる契機を成してゐる。古代社會と基督教倫理の關係は後者の關係であり、近代社會と人類道德との關係は前者に屬する。又社會道德が偽りの道德でない限り、個性と人類性の完成を本質的契機とせねばならない。ラスキの多元的國家論はこの點を明白にしたものと云へる。近代の自然法論は國家の正義を超國家的倫理的基礎に求めたのである。勿論これらの國家論は啓蒙時代の合理的樂觀主義を伴つてゐるが、然し凡そ理性に對する信仰の放棄は道德そのものの放棄である。敗北的非合理主義や神の恩寵への逃避は問題の解決にはならないだろう。人間理性の有限性の自覺は人間の理性的解決の努力を斷念させる所か、逆に倍加させるだろう。

我々は先づ人間存在と倫理の徹底的な社會化を遂行して見よう。このことはアリストテレス的實體論理の殘滓が未だ支配する道德形而上學の領域に於て特に重要である。然し我々が上に注意した如く社會性を單純に「社會問題」と混同せず、或はトゥレルチの注意するように *soziologisch* と *sozial* とを同一化せず、主體的人格的社會性と環境的非人格的社會性とを區別するならば、同じく社會化と云つてもその間に非常な相違が出て來るだろう。然しこの二つの方向の區別は未だ問題の解決にならぬだろうと我々は考へるのである。

- (1) トウレルチの *soziologisch* は廣義の社會性、*sozial* は世俗的社會(家族、經濟、國家)の意味する社會性である。トウレルチはこの二つを區別した爲に、彼の中世倫理の研究は廣く社會問題を取り容れ乍らも唯物史觀の偏見を免れることが出來た (*Troeltsch, Die Soziallehren der Christlichen Kirchen, S. 14*)。

傳統的道德形而上學がそのアリストテレス的實體論理のために社會化の過程の半ばにとどまつてゐることは色々の方面から指摘されて來た。そしてそれが期せずして右の社會化の二方向の一つを支持する陣營からそれぞれ出てゐるのは注目されてよい。その一つは危機神學、他はデュルケイム學派である。前者に屬する一人、ゴーガルテンは人間存在の從屬性の見地から近代的自律性の倫理を批判した。人間は絶對他者から存在し、絶對他者に從屬し、自由もこの

他者への從屬性に於て始めて成り立つのであるにも拘らず、觀念論は人間を全くの自主的存在として抽象化するとともに大きな誤りを犯した。かくて倫理は我と汝の人格關係に於て捉へられず、人間と自然との關係の中に捉へられる結果、倫理の目標は人間による自然の克服に置かれ、共同體の倫理は成り立ち得なくなつた。

(I) Gogarten, Politische Ethik, S. 13 ff.

これと全く對照的な立場から倫理の社會化をやるのはデュルケイムとその實證主義を徹底するレヴィ・ブリエール、バイエである。この立場の特色は社會的事實を全く「物」として客觀的に捉へ、一切の主體性の排除を行ふことを方法の眼目とするデュルケイムの方法論によく現はれてゐる。但し彼が道德的事實を社會的事實として規定する場合には客體性と主體性とをこの兩事實の二つの本質的特徴として認めざるを得ず、こゝに彼の方法論との撞着があると云へるだらう。レヴィ・ブリエールやバイエの論難の焦點は、古典倫理學は理論的研究と規範の確立とを區別せず、これらを同時にやろうとする矛盾を犯すことに向けられる。所謂實踐哲學と稱する曖昧な學問はこゝから生れる。然し理論の客觀性を守る爲には一切の主觀性を追放せねばならぬ。道德的事實は一定の集團意識の反映としては社會的事實の一つであり、社會的事實一般と同様に精神的自然として嚴密な法則性に於て捉へられねばならない。この方則性の把握の結果、これを社會の改善に利用する「合理的道德的技術」が引き出される。説教の代りに技術を興へ、魂の改善の代りに環境の改善を促そうと云ふのが實證倫理學の主張である。

(I) Durkheim, Sociologie et Philosophie, 1924, Chap. II.

(2) Levy-Bruhl, La Morale et la Science des Meurs, 1927, Préface. Boyet, La Morale Scientifique, 1907, Chap. II, III.

尙實證主義に對する批判として、説明に對して理解が補足されるべきこと、實證主義によつて哲學は否定されず、寧ろ兩者は補足關係にあることを主張するギェルウイツチがある (Gurwitsch, Morale Théorique et Science des Meurs, 1937, p. 192, et suiv.)。哲學と科學の對立は學問的見地に於ての對立であるが、然し二つのモラルの對立に通ずる近代人の人間觀、生活様式に於ける對立として見ることが出来る。TVAはモラルと技術、人間と科學の矛盾の一つの解決だと見られてゐるが、政治や人間

生活に於けるTVAはかく樂觀的に工夫されるか重大問題であろう。

二

右に紹介した二つの對照的な立場からの古典倫理に對する批判は元來社會性の捉へ方の對照性を浮き上らさせるために選び出されたもので、これ以外に尙注意すべき考へ方の發展が多くあることを見逃してはならない。例へば實存哲學で說かれる「交コムニカチオンはり」を通しての自我形成、或は社會心理學に於ける自我の社會化と主體性の關係、或はトポロギー、或は又唯物史觀等々。然しこゝでは一々紹介するの煩を避けて直ちに私自身の問題の展開にはいり、必要に應じて文獻を紹介するにとどめたい。

近代科學が力學的機能論理的性格を徹底させていつたに對して、形而上學は未だ多く實體論理の殘滓を保存してゐることは争はれないことであろう。カント哲學で「睿智的實體」とか「物自體」とか云ふ言葉がイデーの別名として使はれてゐることから見ても想像されるように、たとへイデーが獨斷的形而上學の實體と根本的に區別されるところにイデーと呼ばれる理由があるにしても、イデーが歴史的社會的動きから抽象されるならばイデーとしての有り方が實體性をもつに至るのは自然であろう。この場合の實體性とはイデーの自足的固定的超越性を云ふのである。ヘーゲルの動的辯證法的思考法は實體から主體への方向を始めて切り開いたと云へるが、然し彼の中にも尙依然としてアリストテレス的發展概念——そしてこれは實體論理を前提にする——のあることを指摘することはさほど困難ではない。ところでイデー乃至理性の實體性が所謂アプリアオリスムスとして、或は又絶對的觀念論として理解されるにせよ、それが事實による檢證に對して不確實さを呈して來るのは止むを得ない。實踐理性のイデーは個人の歴史的社會的環境とは全く獨立した妥當性をもつと考へられたが、アプリアオリの妥當性は寧ろこれを捉へる人間の道德的自覺に相對的であり、而して後者は又社會的發展の程度に依存する。同じHomoと云ふ言葉でも封建社會では主人に仕

へる臣下の意味に理解され、近代社會では自由人として自覺されるのである。全然人間の自覺が逆である。このことは自由の捉へ方にも現はれる。カントは「なすべきこと」即ち「當爲」の體驗を媒介にして自由のイデーに實在性を與へ得ると考へた。なすべきが故になし能ふのである。なし能ふと云ふ自覺は即ち自由の力の自覺である。然し當爲から自由への推論は必ずしもそれ自體に於ては必然的と云へないのである。パウロは當爲から逆に自由の死を引き出した。掟を知ることによつて却て人間は罪の俘囚になつた。規範は人間の無力と死とを曝はにする。こゝに當爲と自由の體驗の根本的相違がある。だがこのやうな中世の當爲意識と近代のそれとの對立の原因はどこにあるだろうか。それが中世人と近代人の宗教的・道徳的生き方、彼等の個性、主體、性格の相違にあることは疑はれないが、然しこれらの主體の有り方の相違は單に個人人の獨創に基くのでなくて、そこに精神的社會的環境の形成力を認めざるを得ないだろう。我々はカントの「なすべきが故になし能ふ」と云ふ結論の中に彼の強い實踐的理想主義的性格を感じるのであるが、然しこの性格は單に彼の自律的選擇の所産ではなかつた。それは第一に彼の家庭の宗教的・道徳的雰囲気、次に彼を取り巻くヨーロッパの自由社會の影響に歸せらるべきものを含んでゐる。これに對してアプリオリスムスは反駁するだろう、自由はたとへ靈的交はり、例へば基督との人格的接觸の所産であるにせよ、それが因果的所産である限りは自由とは云へない。自由は因果的關係にも屬さねば、又この關係の同時的並存としての力學的・共同性にも屬さない。若し社會關係の原形式を因果性の相互並存としての第一批判の *dynamische Gemeinschaft* に認めるならば、このような關係は自由に於ける人格關係とは根本的に異なるだろう。ヘーゲルが原因性から相互作用を経てこの作用に含まれる必然的・自他同一性としての必然性の自覺に到達した時始めて精神（概念）の自由が得られると云ふ主張は非常に論理的・形而上學的な表現ではあるが、自由と必然性の間の發展的關係をよく捉へてゐると思ふ。それは自由は必然性と離れて存在するのではなく、さうかと云つて必然性と同一なのでもなく、必然性の自覺的實現だと云ふのである。

(1) Hegel, Encyclopädie, § 175-180.

右のヘーゲルの自由論を要約すると、一、相互作用では作用し合ふ兩項は共に結果であると共に原因であり、従つて共に實體である。二、これらの實體は必然的に相働き合ふ。三、實體は他者に於て自己を見出す、他者に於て、自己自身への關係を自覺する。これは自由の論理的解釋であるが、然し自由の歴史的社會的理解に對しても重要な導きの糸を與へるだろう。即ちそれは相互的因果作用の關係の中に自己矛盾的に能動的自發的相互作用が生れて來ること、そして自由の本質は他者へ働き合ふ必然性の中に自己同一性を形成し、自覺する所に成り立つことを示唆してゐるものと云へよう。勿論シェリングが批判したように自由の合理主義的觀念論的捉へ方は人間の自由の否認に外ならない。人間の自由は悟性の光りが加つた我性としての精神の誕生を前提にするのである。¹⁾然し如何してこのような精神が生れるかの解答は汎神論的神話的創作に任せられてはならず、人間の道徳的本質をその根柢から、即ちその自然的存在から歴史的社會的生活に至るまでの形成過程の中に捉へることを必要とするのである。

(2) Schelling, Das Wesen der menschlichen Freiheit, S. 27 ff.

アプリオリスミスが自由を相互作用の所産として理解するのは相互作用を全く古典力學の因果律の型で考へてゐるからである。然し我々の云ふ相互作用は力學的相互作用でなくてその始源を生物と環境の關係に見出すのである。ホルデーソンによると、生物と環境との關係は物理學的化學的關係とは根本的に異つた一つの全體的關係を成してゐる。環境が有機體の中に深く浸透してゐると同時に、有機體は自己の構造と活動を維持出來るような仕方では環境に適應し、或はこれを自己に適應させる¹⁾。生物學と心理學の違ひは前者が生物の本能的自己保存と再生を對象にするに對し、後者は學習を通して自己の行動を合理化し、眞善美等の價值を追ひ求める人格の世界を對象にするに云へよう。

(1) Haldane, *The Philosophical Basis of Biology*, 1930, p. 8.

(2) *Ibid.*, p. 97.

人格的相互作用の始原は生物的相互作用に與へられてゐる。生物と環境の關係は全く自然必然性に支配されてゐるにも拘らず、そこには力學的相互作用の中に全然見られない一種の主體性が見られる。それはクロード・ベルナールの所謂「内的環境」の持続性であり、「創造の觀念」の作用である。そこには外的環境とは獨立の内的環境があり、自己の有機體の構造を維持しようとし、この要求を以て環境に働き掛ける能動性がある。ヘーゲルが有機體の中に既に主體性の脈動を感じとつたのも故なきことでない。自由は必然性と根本的に違つてゐると云ふカントの認識は誤りではない。然し彼は自由も生成すること、而もそれは必然性の中に潜在的に宿されてゐること、従つて生成に於ては兩者は靜態的に分離してゐないことを見落したのである。ところで、有機體に潜在する主體性は唯一箇所を除いては必然性の鎖を破ることは出来なかつた。その一箇所とは人間である。人間には——それも各種族に一樣ではないが——特に廣義の知的能力に於て豊かに發展してゆく可能性が與へられてゐた。人間の知的能力と情意的能力とは進歩の上に大きな不均衡があることはよく注意されることであり、こゝに道德的進歩の本質的制限があるが、それは兎も角單に光りと闇、悟性と自然の結合でなくて無限な可能性としての知性と停滯的自然の不均衡な結合こそ人間精神の特徴と云へよう。従つて、我々はベルグソンが彼の「道德と宗教の二つの起源」の中で強調する「開かれた社會」と「閉じられた社會」の區別は社會そのものの類型的差別だと云ふよりは寧ろ各社會を形成する人間精神の態度の相違として見直されねば承認され難いと考へる。一切の社會は——閉鎖的開放的何れであれ——それが人間精神の態度の表現である以上は開放性と閉鎖性の矛盾とその解決の課題とを藏すると云へるだろう。

自由と道德意識とがどうした経路で人間の社會と人々の心の中にはいつて來るかを明かにするには自由や道德の意味をはつきりさせておかねばならぬ。蓋しこれは道德の發生學に屬する問題であり、従つて一定の社會、乃至成人し

た男性の道徳を以て唯一の道徳と見做す偏見を放棄せねばならないからである。かくして我々は構成的一元的倫理に對するギユルヴィツチの記述的多元的倫理に同情的ならざるを得なくなるが、然しこれはこの豊かに擴大された道徳的體驗の中で一般性を捉へ得ることを否認するものではない。何れにしても近代的自由即自由、自由即道徳と云ふよきな混同はこの際排除されねばならない。自由は未開社會古代社會中世社會の何れにも存在した。又兩性にも幼年から成人の間にも存在する。たゞその有り方と重さとが違ふのである。次に近代社會に於ても自由と道徳とは同じでなかつた。これが多元的自由人格の相互的承認としての倫理的社會を問題にせざるを得なかつた所以である。近代倫理の根本問題は單に自由の確立でなくて多くの自由な人格が如何して社會的に共存出来るかである。カントの「目的の國」の構想はこの解決の見事な試みである。然しこれはフイヒテ、シェリング、ヘーゲルを通じて見られる問題である。他人の存在に媒介され、他人の要求を認めることをない自由は恣意であつて道徳的自由ではないと云ふのが彼等の共通した考へ方である。

(1) Gurwitsch, op. cit., p. 34.

道徳は自由の社會的コントロールに始まり、自由な社會的コントロールに終ると云へるだろう。だが自由は單に個人のみならず集團ももつてゐる。然らば集團の自由と個人の自由とは兩立出来るだらうか。つぎに、自由の社會的コントロールとは何をさすか。これらの問題は今までの形而上學的自由論とは凡そ異つた次元に屬してゐる。さて未開社會の連帶性をデュルケイムは「機械的連帶性」として特徴づけたが、然しマリノウスキの研究が示してゐるように未開社會の習俗は寧ろ「興へて取る」、「相互性」の關係によつて規定されてゐるのであり、未開人も亦社會と個人の混合なのである。だが個人の自由をコントロールする社會的秩序は如何なる意味で又倫理的と云へるだらうか。社會的秩序が神聖な習はしとして尊敬され、維持される爲には、それがその社會の最も重要な本質的な要求の表現でなければならぬ。社會はそれに固有な「價値の秩序」をもち、これに従つてその社會の人々がもつ人間としての様々

の欲求を秩序と制度を通して充足させることを最も本質的な課題にしてゐる。倫理的社會的秩序は合理的反省が進んで行くと共に自由な主體の參與を本質的條件とするようになり、禮や人倫の名で呼ばれて來る。そして親密な人格關係を規定する秩序は愛や仁であり、人間關係の非人格的擴がりと一緒に義や正義がこれに代るようになる。然し社會の「價値の秩序」が變化すると共に、——例へば身分を最高の價値とする秩序から個人の能力を最高の價値とする秩序への變化——、今迄の正しい社會秩序は正しからざるものとなる。この意味でニーチェが云つたように、各民族の價値の秩序は彼等の自己克服の跡を示すものと云へるだらう。

(1) Malinowski, *Crime and Punishment in Savage Society*, p. 26 ff.

III

我々は次に未開社會に於ける自由の誕生の過程にひそむ問題を探つて見よう。これは自由を個人の自由にだけ限らず、集團の自由の有り方と成り立ちとを問題にするならば一層複雑な姿を呈して來るだらう。未開社會に於ても個人の自由が或る程度、即ち社會の習俗が許す範圍内で認められてゐることは先きに言及した。それは或る程度の私有制、相互性の原則、報償制度の存在や、¹⁾自分の勞働の結果を誇示したり、自分の寛大さを見せびらかすと云つたような心理の中に窺はれる。自我意識の發生的研究は兒童心理學や社會學にまつより他に道がないが、集團内部に於ける個人の相互作用、互の理解や、個人の力、勇氣、知慧、技能を促し、誇示する機會がこの決定契機であることは争はれないことであり、又どれ程社會的に統制された集團でも遊戯、戀愛から住食住的勞働、戰爭、行政に至るまでこれらの機會を提供する場合は不回避的に存在する。

(1) Cunow, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*, I, S. 59 ff.

(2) Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, p. 177 sqq.

然し重要なことは今の場合ではこれらの自由の可能性が若干與へられてゐる個人が社會的に教育され、コントロールされる所に集團の倫理の本質があると云ふことである。集團内の分化は若干存在してゐるにも拘らず、一切の生活と道德の源は集團自身にあつて個人にはない。この社會では、集團的に重要な一切の行事は集團の傳統である呪術や儀式と結びついてゐる。従つて未開社會の倫理の本質は當然集團の倫理にあると云はねばならぬ。それでは集團の倫理の特徴はどこにあるだろうか。デュルケイムはこれを集團心理の分析を媒介にして次のやうに説明する。即ち彼の社會に就ての根本的考へ方は個人と個人の結合を通してより高い社會意識(全體)が生れ、これが一切の精神的創造の地盤であり、モラルの權威と幸福感とはこのやうな社會的創造の地盤で育てられると云ふのである。トリーテムの祭りや入社式は日常の分散した集團生活を最高度の緊張した交はりに引き入れる機會であり、人々が生々した連帶感と神秘的昇揚とを體驗する時なのである。青年達が集團的訓練を學び、一切の連帶的感情と行爲とが養はれるのもこの機會である。デュルケイムはこの集團的創造性を又總ての社會的集團的行爲に適用する。原始基督教の傳播する時代や文藝復興や宗教改革の變革期には人々は平常見られない緊張した交際と團結とを求め、そしてこの集團の中から平常の分散した個人生活では到底期待出来ないやうな英雄的創造的行爲が生れて來る。高い理想が而も著しい現實性を帯びて誕生するものやうな交はりの空圍氣の中からである。

(1) Durkheim, op. cit., p. 35-38.

(2) Ibid., p. 134.

かくて集團的體驗はそれが如何なる形で存在するにせよ、價値の創造と實現の場を成すものとして精神的存在と云へるだろう。この意味では集團生活にも精神的自由の領域がある。否集團は個人に比して一層高い精神的創造と自由の源だと云へるだろう。自由は人間精神の發展と共に愈々高い形で自覺されてゆくだろう。然し凡そ精神の創造は意識的無意識の何れにせよ精神の自由を前提にする。何故なら、精神の創造は自然の必然性を破り、内外の自然を越

え、これを變へる力をもたねばならぬからである。而して、未開社會が自己の社會の根源に就て神話的想像力をもち、この意識に従つて仲間をコントロールするエトスをもつてゐる事實はこれをベルグソンのように單に閉鎖的靜止的社會として外から特徴づけることを許さず、彼等の生活自體に深くはいつてその生活の緊張と弛緩、動性と停滯性の交替のリズムを捉へる必要があらう。デュルケイムの集團意識の説明の仕方にはマキイヴァーが批評する如く穩當ならざるものがあるが、然しその本來の意味は化學的綜合の比喻に拘泥して非難するだけでは塌くされぬ示唆的なものがあると思ふ。我々は決して如何なる場合にも孤立的人間として存在出来るものでない。外形的に社會から孤立してゐる人間でも、否そのような人間こそ彼の心の中に愛憎の對象としての他人が生きてゐるのである。ドストエフスキ―が描く「冥想の人」の中にもそのような社會の影がさし込んでゐるだろう。たゞ人間の心の結合には緊張と弛緩の差異がある。ベルグソンの持統と空間化の相違がある。そして前者に於ては謂はゞ相互作用による魂の覺醒、形而上學的社會學者シュパンの言葉を使ふなら、呼びさます全體性と云ふべきものがある。私は倫理の源はこのような創造的全體にあると思ふ。自由の能力は相互作用の覺醒がなくては成り立たない。フイヒテが非我がなくて我なく、我なくして非我なしと云ふ知識學のテーゼはこの際省みられてよいだろう。この意味からすれば、非我がの存在を忠實に理解するなら、非我がの前に絶對我を定立する如きことは觀念論の根本誤謬だと云はねばならぬ。自由の能力とそのイデーは歴史的社會的場としての複雑な他者との相互作用によつて決定されるので、これを豫め規定された理性イデーとし、世界史をこれに漸近する單なる理性監督のドラマと考へるのは時代錯誤の史觀に過ぎぬ。唯注意すべきことはデュルケイムは集團的行爲を必ずしも價值創造的とは考へず、寧ろ惡魔的破壊的である場合も多いとしてゐることである。集團心理の力は超個人的異常的であるが、この力は善惡兩方向に働くのである。これは群集的行動を見れば餘りにも明瞭である。人は群集の中では並外れて英雄にもなれば並外れて低劣にもなり得る。何れにしても集團、社會は善惡の方向に於て異常な力をもつてゐると云ふ事實は充分に注意されてよいだらう。他者の刺戟と覺醒がなくては、或は

廣義の環境に於ける交はりがなくては個人の道德は進歩も頽落もしない。我々はこの意味で衝動的群集行動から合理的超合理的社會的行爲の全體に汎つて、その中に含まれる倫理性の各様態を明かにする必要があると思ふ。特にこの場合注意すべき點は社會的行爲に含まれる廣義の知性及びその形成の社會的環境である。我々は決して合理主義者ではなく、倫理的行爲の情意的契機を寧ろ強調したのであるが、行爲を自由化し自覺的にさせると同時に、行爲を開放的に社會化させる契機——そしてこの二つはその倫理化の條件である——は直觀、構想力を含めての廣義の知的能力であり、情意的倫理性はその知性化に他ならぬと考へるのである。

(1) マキイヴァーは社會を以て個人以上の全體と見做すデュルケイムの立場を却て古い孤立人の假説の名残りだと批評する。社會を個人の單なる總和以上だと云ふが、このような社會の外に存在する個人は抑々存在出来るものだろうか。個人は如何なる場合でも常に社會的個人である。非社會的個人が先づあつて、これを結合した結果が超個人的全體であると云ふ論理は孤立人の假説に他ならぬ (Maciver, *Community*, p. 89 sqq.)。これは前者の社會内在説と後者の社會超越説の衝突であるが、後者の説明の不充分さも亦確かにその批評の理由をなしてゐる。集團が個人の總和以上だと云ふ説明は集團と集團を作る以前の孤立的個人との比較對照を豫想してゐる如く見える。然し孤立的個人の假説などは現代の社會學者にとつて許さるべくもない。デュルケイムに於て重要なのは寧ろ日常的社會生活を營む人々と非日常的集團的雰囲気の中にある人々との對照である。換言すれば、弛緩した社會性と緊張した社會性の對照である。前者の場合でも社會性は失はれないが、然し利己心や他人に對する無關心が一般的である。社會性は一般に自己と他者との相互作用に他ならず、この關係に於てある限り、自己が他者に對して如何なる態度をとるかは全く自由である。キェルケゴールが質存的決斷を自己の世界からの孤立化と云つてゐるが (Eithier/Or, p. 210)、これは相互作用の停止できなくて自己の他人に對する、主體性の回復に他ならぬ。

人間の自由と道德の發展過程の考察は未開社會から始まる成人の歴史的社會的考察を導きの糸にせねばならないと同様に、幼児からの道德的成長史を探ることを缺く可らざる課題にする。ところで、今日の社會心理學者の一致した見解は、兒童の道德教育は幼年以來の人格的交際を通して行はれると云ふことである。ポールドウインによれば、個人の成長は個人と社會の間の give-and-take 或は dialectic of personal growth を通して進められる。自我と他我

とは相共に生れる。兩者は客観化^{オブジェクティブ}と主観、主観と投影^{プロジェクティブ}の間の二重の反應を通して共に明晰な意識の對象になる。私自身に關する私の感覺は汝の模倣によつて生長し、私の汝自身に關する感覺は私の私自身に關する感覺を通して生長する。だから子供の本性を利己的とか利他的とかに決定するのは誤りで、社會的一般的と云ふ他はない。²⁾

(1) Baldwin, *Social and Ethical Interpretations*, 1906, p. 15.

(2) *Ibid.*, p. 35.

ミインドによると、我々は實際を通して自己の思想を他人に傳へると同時に他人が我々の思想を如何なる風に理解したか、他人にとつてそれがどんな意味をもつてゐるかを理解する。換言すれば、我々は他人との實際を通して他人の身になつて見ることを覺える。即ち自我は社會化され「一般化された他人」になるのである。而して倫理は社會一般の規範に他ならぬから、「一般化された他人」とは社會倫理的意識のことである。これを ME と名附ける。この對象化された社會的自我に對して如何に反應するかを自由を保留する非對象的自我がある。これが I である。自我が如何に社會化されてもそこから生れる結果は全く豫測され難い。社會的自我は謂はゞ「監察官」であり、而もこれに對する態度決定の自由が可能なる所に行爲の倫理性がある。倫理的自我は I と ME の兩面をもち、兩者の對決に於て成り立¹⁾。

(1) Mead, *Mind, Self and Society*, 1934, pp. 173-178.

四

倫理的事實の本質は先きに述べたように、價値の體驗に基いた社會秩序の形成であり、そしてこれは人間生活に對する主體の價値評價を含む點で集團及び個人の精神の自由を何等かの形で前提にしてゐる。ところで、生活に對する價値判斷²⁾例へばトーテムを以て最も神聖なものとしてタブーする態度は集團に於ける知性(廣義の)の發生を表は

してゐるが、これは相互作用を通して又個人の内にも吸收されてゆく。精神の自由は自然必然性の中に全くはまり込んだ生物的自我の現實からの超越である。然し精神の超越は集團の現實的欲望と結びつき、こゝに謂はゞ精神の徵光を縁飾りとした集團の本質的欲望が生れる。これが集團の秩序と倫理を生み出す母胎である。この集團の自由は未開社會では神話的にトテムの力として投影されるが、社會的個人的知性の發達と宗教の倫理化とが進むにつれて人間の自由の能力が少しづつ色々な形で自覺されて来る。この自覺は非常に早くから存在するのであり、例へば日本の古代神道や支那の天命説から非命説への變化やギリシヤの悲劇の中にも認められ得るのである。このやうな人間の道德的能力の自覺は古代社會の發展と崩壞の中に、或は古代ポリスの生成過程の中にその社會的原因をもつと云はねばならないが、然しこの社會的原因は先きに述べたように倫理を破壊する力とそれを促進する力の反撥を含むから倫理の進歩を保存する第三の力はこれを別の所に求めねばならぬ。これが環境の中にあつて而もこれを越える歴史的理性的主體の共同體である。ギリシヤのポリスは力の争鬪の爲に亡びてもその倫理的理性的文化はより大きなヘレニズムの指導者達の人格的交際を通してローマの世界へ傳へられていつたのである。

子供は少くともその意識面では社會性を缺く自然兒として誕生したと云へる。そしてこの自然兒としての子供の道德教育の場所は家庭であり、友人關係であり、又學校である。この場合に於ても集團主義を採るデュルケイムに反して、我々は寧ろ集團生活の基礎を成す個人間の人格的相互作用を重視したい。トルストイの「少年時代」には兄弟喧嘩の始まりから和睦に至るまでのそのやうな人格的相互作用の發展過程を實に巧妙に描いてゐる箇所がある。兄弟共に和睦したいのだが自分自身と相手方の氣持に囚はれてこれを淡白に表現出來ない。弟は兄が自分のそう云ふ感情を見抜いてゐると感じてゐる。同時に兄の方でも弟が彼の氣持を感じてゐることを悟つてゐるらしい。さう云ふお互の暗黙の了解が交互的に強め合つて行き、遂に二人の間の拘はりをはね飛ばしてしまふ程の強い力を醸し出すのである。彼等の最後の行動はそのやうな有形無形の互の心の傳達が重疊し強調し合つてその結果、全然豫想出來ぬ形で生み出

されたのである。だからと云つてこれは單に盲目的本能的な行動でなくて互の理解と直感の過程を前提にし、彼等自身が求めてゐた結果である。だから私は彼等の一見非常に衝動的な行動にも道德性の形成を認めざるを得ない。道德生活はポールドウインの所謂「個人的成長の辯證法」——「興へて取る」——に於て捉へられねばならない。睿智的世界と現象的世界との抽象的差別が維持され得ない以上、道德的主體の形成はこの流動浸透する「生活空間」に於て、時間的環境的なるもの主體的選擇と云ふ形でのみ可能である。上述の例では、兄弟特に弟の行動はパトス的であり乍ら、彼等の力學的場所的行動は彼等の良心の問題の解決として展開する。それは成人の意識的修養的行爲とは全く違つて主體的にコントロールされ得ぬ時間的場所的行動でありながら、それは終始和解への要求を中心にして動いてゐる。必然的相互作用の中に主體的同一的なるものの追求がある。純粹な自律的意志的行爲のようなものは——通例これを有徳的行爲と考へるが——倫理學的抽象に過ぎぬ。

(1) 「教師が授業を終るが早いか、わたしはさつさと部屋を出た。わたしは兄と二人きりで差し向ひになるのが恐しくもあれば間も悪いし、それに良心が咎めて、ならなかつた。その晩、歴史の授業がすんだ後で、わたしは手帳を引つかへて戸口をさして歩き出した。ブローヂヤの廊を通りすぎる時、わたしはそばへ寄つて和服をしたかつたにも拘らずわざと目を尖らせて怒つたやうな顔をしようと思つた。丁度この時ブローヂヤは頭をあげてかすかにそれと認められるくらゐ人のいゝ朝けるやうな微笑を浮かべながら勇敢にわたしの顔を眺めた。わたし達の目は兩方から出會つた。するとわたしは彼がわたしの氣持ちを悟つてゐるのに感づいた。と同時に彼がわたしの氣持ちを悟つてゐるなとわたしが感じてゐるのを向うでも見抜いてゐるらしかつた。けれどもどうにも抑へることの出来ない一種の感傷がわたしの顔をそむけさせた。

『ニコレンカ』 彼はきはめて率直な少しも仰山らしくない聲でかう云つた。『もう腹を立てるのは澤山だよ。もし僕がなにか氣に障ることを言つたなら堪忍しておくれよ。』

かう云つて彼はわたしに手をさしのべた。と急になにか或るものがだん／＼上の方へこみ上げて来てわたしの胸を締めつけ、息をとめるやうな氣がした。けれどもそれはほんの一瞬間のことですぐ涙が目に溢んで來た。そしてわたしの氣は輕くなつた。

『……僕こそ……堪忍して頂戴、ブロー……ヂヤ。』わたしは彼の手を握りしめながらかう云つた。……少年時代、米川譯、岩波文庫、三十三頁。(傍點筆者)

道徳教育の目的は人間の社會化にあると云ふことはよく主張されて來たことである。然し社會化とは何か、これが問題である。デュルケイムの道徳教育論ではそれは集團生活への自己獻身、集團的連帶意識、集團的責任意識の強調に他ならない。彼は人間の性善性悪何れかを決定することの無意味なこと、子供は一般的可能性をもつて生れるけれども、その何れかに傾くかは教育に依存すること、幼児の道徳教育には兒童の心理(例へば暗示性と一種の傳統主義)を利用すべきこと、學校、クラスの集團意識を高めること等を説き、傾聴すべき意見を出してゐる。だが他面彼の集團主義は倫理的に見て個人的人格性の否認、少くとも輕視を伴ふ危険性を顯著にしてゐる。それは明かに市民社會的個人主義の矯正の爲に出された教育論であるが、然し彼の集團主義は實は近代社會の非人格的均等化と云ふ他の恐るべき半面を共にしてゐるのである。それは個體の責任を全然無視した集團的責任感を強調する點にも見られるが、何れにしてもこのやうな教育論では集團の權威に基く躰け以外に兒童の創意の內面的陶冶、自律能力の訓練は全然等閑視されざるを得ぬだろう。

(1) Durkheim, *L'Éducation Morale*, 1934, pp. 148-180.

(2) *Ibid.*, p. 280.

集團主義の誤りは集團と群集との混同にある。群集は個人を呑みほすりブアイアサンである。それは屢々恐るべき破壊的革命的行動の道具になる。然し集團は單に個人の無秩序な集合でなく、それが高度になると共に個人と個人の間の人格的相互作用を含むようになる。群集でも個人間の相互作用がなくては成り立たない。況や高次の集團に至つてはそれを支へる人格關係を一層著しくして來る。尤も集團の組織が複雑に且つその範圍が廣くなるにつれ、そして又市民社會では所謂「物神崇拜」を原因にして人格關係が曖昧になるのは必然である。然し集團の高度化がそれだけ人間性の自覺を伴ふから、おぼはれ、否認された人間關係の再建の道が開かれて來るのである。それ故、集團は人間關係の多角的綜合とも云ふべく、それが如何に超個人的とは云へこのやうな關係の全體を離れてどこにも存在しない。

封建社會は隸屬的社會ではあるが、それはその封鎖性に基いて人格的隸屬關係を基にし、非人格的集團主義の存在する餘地はなかつた。集團主義は市民社會の内部にその個人主義と共にその反定立として矛盾的に發生した（恰もヘーゲルがローマ帝國に就て個人主義と専制主義とが矛盾的に内在すると云つたように）。集團主義ではその立場上人格關係が無視されると共に愛情や尊敬や信頼といつたような人格的道德が無視され、少くとも第二次的なものとされるのは當然である。デュルケイムは集團意識を養ふには餘りに狭い人格的接觸は寧ろ不適當で、非人格的法に對する尊敬こそ民主主義的社會の倫理的支柱だとする。これはデュルケイムの集團主義の矛盾は同時に近代社會の合理主義的民主主義に内在する矛盾であることを示すものであつて、我々が最初に提出した集團倫理と個人倫理の對立と云ふ現代的悲劇に歸着する。

(1) Durkheim, op. cit., pp. 178-179.

集團の形而上學を今日支持するものはないだろう。それにも拘らず、今日民主主義の中に一種の集團主義乃至全體主義の危險が内在すると批評される理由はどこにあるか、これは深く考へられるべき問題であらう。一體何れの社會の根柢にも群集を除いて人格的相互關係がある。而してこのやうな對象化されない人格關係の直接態を捉へようとしたのが生の哲學や實存主義や危機神學の功績であつたと云へよう。然し近代社會の人格關係―我と汝の關係はカール・ハイムが指摘してゐるように、個々の内容間には存在しない無限な矛盾と超越を包藏してゐる。ハイムは我と汝とをそれぞれ無限な空間に比較し、この二つの無限の間には「内容的限界」ならぬ「次元的限界」が存在すると云ふ。従つてこの兩者の遭遇は全く非連續的な次元間の相違の克服を前提にする。ハイムが我と汝とを無限者だと云ふのは二つの無限者は嚴密には存在せぬから穩當ではない。私は寧ろ我と汝の限界を主體的限界と呼ぼう。それは我と汝の交渉は二人が無限者であるために最初から相互的内含を論理的に不可能にすることなく、たゞ各の主體の態度によつて決定されるからである。

(1) K. Heim, Glaube u. Denken, S. 184 ff.

マックス・シェーラーは人間は相互に窓を閉じ合つたモナドだと云ふライプニッツの獨我論を否定し、汝の體驗は私の體驗と同様に直接的だと云ふことを明かにした功績者である。殊に徳としての愛の價値を人格價値への志向作用として現象學的に解明した點は充分認められねばならぬ。¹⁾ 愛の現象學はさておき、社會結合の根本的態度は愛にあり、これが社會的即倫理的ならしめる媒介者である。然し問題は愛の近代的現代的有り方である。と云ふのは「カラムーゾフの兄弟」にも書かれてゐるように、「孤獨時代」が現世紀の到る處に君臨してゐるからである。「誰も彼も自分の穴に隠れて」、自分だけの生の充實を味はうとしてゐる。そしてこのような孤獨は結局自殺に等しいことを知らないのである。現代人は人類愛を口にするけれども一人の生きた人間を愛することにさへ困難を感ずるのである。然しさうかと云つて、我々は現代人であることを止めるわけにはいかない。現代人の倫理は現代人の心と社會の發展の中から生れる方向として捉へる他に途はない。

(1) M. Scheler, Wesen u. Formen der Sympathie, 1926, S. 187-194. 近代倫理は合理主義乃至主義主義的である爲、愛に就ての本格的研究は缺けてゐる。愛の偉大さを發見したのは基督教であるが、其後の研究は多くは説教的にとゞまる。然るに感情の論理がパスカルによつて強調されて以來この方面にも業績が現はれ出した。然し研究材料が深く人間生活と結びついてゐる爲文學に比較して甚しいハンディキャップがある。

我々現代人は子供から成長した大人である。これは餘りにも平凡な事實乍らその爲に却て見落されてゐる。我々は始めから成人であるかの如く靜止した點として考へ、流動する長さに於て考へない。然るに成人の考へ方や生き方は既に子供の時に始まつてゐる。

我々はこゝに一現代人が彼の幼年時代から成長してゆく過程を想像して見よう。彼はどうして自己を自覺し、自由を身につけ、他人との倫理的交渉を學んでゆくか。自由は單なるイデーでなくて人間の能力であり、道徳は單なる理

性の秩序でなくて生活の秩序である。子供は早くから一種の自我意識を示し始める。それは單なる生の自己保存とは全然違つた自己の力、優秀性、價値を他人に誇示する自我感情である。それはギネイヨの表現を使ふなら自己保存に對する自己擴大と云へよう。自我の力の意識の中には子供が自分の力で物を作る創造的満足がある。そしてこのやうな自發性は現代では家庭や學校で積極的に獎勵される傾向にある。これが自由の能力の社會的陶冶に他ならない。子供の無限な想像力は彼の爲に自由に支配力を振ひ得る夢幻の世界を作つてくれるだろう。幼いジャン・クリストフは魔法使となつて天空に號令する。彼は又ナボレオンの征服物語に熱中する英雄崇拜者である。彼には凡庸な大人の道德論は通用しない。彼は美德よりも偉大を讚美する。然し子供は「自己立法者」と云はれるには餘りに自制がなく、他人の暗示を受け易い。固よりこれは子供の缺點ではなくて心の絶えざる成長に必要な動性である。彼は元來無力な存在だから他人との結合がなくて生きてゆけない。一言で云へば子供は力の無力な讚美者である。子供の生活は愛情の生活である。それは愛されることに始まり、愛することを學ぶことに終る。眞の愛は自制と自己放棄がなくして存在出来ない。尤も我々は兒童の世界觀を自己中心的とするピアジエには同意出来ず、寧ろ彼等の自己は利己主義と利他主義の常識的二者擇一が豫想するやうな自他の空間的分離の彼岸にあると云へよう。現代人の孤獨と相剋は人間の本性に基くのでなく却て人間の主體性の埋没にあると云へる。

(I) Piaget, *La Représentation du Monde chez l'Enfant*, 1928, p. 2.

(G) Cooley, *Human Nature and the Social Order*, 1902, p. 83.

幼兒の主體性と社會性の發展のバランスの中に彼等のモラルの形成があることは明瞭であるが、問題はこれの確定とその説明を可能にさせる理論如何である。主體性に就て言へば、ミードの如くこれを單にIとして前提するだけでは再び古い二元論に歸るだろう。そうかと云つて自我の單なる社會的發生史（ボールドウイン）では主體性は説明されない。さて兒童の遊戯は人間の創造生活の初まりだと云はれてゐるが、ピューラーによれば遊戯には自己に關係す

るものと相手を要するものがある。前者は遊戯的實驗、後者は共同遊戯と名附けられ得よう。例へば生後四十乃至四十一週目の幼兒は坐るのに未だ背の支へを要するが、これを暫くでも支へなしてやれたならこの小さな冒險を繰返して見ようとする。これが遊戯的實驗である。こうして幼兒は運動器官や感覺器官を使つて色々の新しい實驗をやつて見る。これが彼等の創造的喜びである。彼等は遊戯の形で無意識的にせよ自由の能力を實驗してゐるのある。この遊戯的實驗では必ずしも家人の助けを要しない。この意味ではその志向對象は社會を越へてゐる。この點は重要である。即ち主體の形成は社會を越える方向をもつてゐる。勿論この非社會的對象はピアジェの云ふやうにいつも子供の自我體驗と離れ得ないが、然しこのことは逆に世界の擴大と共に自我體驗の擴大となるだろう。例へば、ルソーのロマンティズムはこうして養はれた。未知の自然に對する無限な憧憬は主體に無限な擴がりを與へるだろう。精神薄弱兒は自分の仲間の中にあるよりも自然や生物に對する愛に於て自己の能力を見出す機會を感、もつものである。若し人間が單に社會的存在で、自然や宇宙との交はりがなかつたなら、我々の社會生活は恐らくその限界を越え得なかつたに違ひなく。

(1) K. Bühler, Die Geistige Entwicklung des Kindes, 1921, S. 442 ff.

他面、共同遊戯は例へば、子供達が互に兩親や教師やその他の人々の社會的役割を演じて見ることによつて他人の態度や感情を實際に經驗する機會を與へるだろう。總じてそれは自分と他人がもつ個性の力と價值とを互に理解させ、互の間に愛情と尊敬とを培ふ機縁になる。トルストイは「蟻の兄弟」と云ふ幼年の頃の遊戯に就て快い思出を語つてゐる。この遊戯は机を並べ、それを布や枕類で圍つて薄暗くして、その下で友達同志が「僕達は蟻の兄弟だ」と云つてびたりと寄り添ふのである。彼はこれ程愛情的な遊びはなかつたと云ひ、それを遊戯と云ふけれども實はそれ以外の一切の事柄こそ遊戯に等しいと述懐してゐる。¹⁾

(1) ビルネーコフ、大トルストイ傳、第一卷原譯、八七一八八頁。

かうして兒童の遊戯活動は倫理的に見ても又、主體的創造的社會活動の準備になると云へる。そして現代の自由社會は新しい兒童の世紀として又新しい兒童の見方とモデルを必要とするだろう。然しその爲には一般に現代人がその中に於て生きるべき社會の理論を確立することが不缺的條件である。

さて人間の社會は一般に自己超越の場を形作つてゐる。社會は物資の次元は固より、生命の次元にも屬しない。人間の自由はこれらの次元を越えることによつてそれを人間の物質、人間の生命として形成する能力に他ならない。技術の歴史はこの人間の能力を證明するのに最も相應しい例であらう。然し人間の一切の行動はこの超越性をもつてゐるのである。未開人の神話がそれであり、幼兒の遊戯がそれである。我々が生物的な生活行爲の中に埋れてゐる間は想像の働きも遊戯も生れて來ない。ベルグソンの云ふように夢や記憶の世界をもつ所に人間の自由の始まりがある。我々は遊戯や想像力を重視するのはこのやうな自由な行動をその中に見るからである。そして、個人間の社會的相互作用はかく幼兒時代から始まる創造的主體の間の相互作用に他ならぬ。單なる物質的生物的相互作用からは絶対に創造的主體は生れない。それ故、我々は社會的相互作用の前提として人間を生物から絶対に區別する自由の能力の存在を認めねばならない。ところで自由は主體的創造力としては因果的時間的系列を超出するもの、時間に形成されず逆に時間を形成するものであるが、而もそれが時間の内で自己を伸してゆく。この超越的時間性は一切の歴史的時間、従つて又道德的時間の特質である。社會的相互作用はこのやうな歴史的時間に於てある、自由の能力をもつた主體間に行はれる。従つて人間性を全然破壊してしまはぬ限り、社會的相互作用は自由の促進か、それともその埋没——死滅でない——か何れかに至るだらう。後者の場合には人間性の回復は歴史の進歩と共に必然的に要求されて來る。故に自由は自由を以て獲得されると云ふ主張は或る點で正しく、或る點では正しくない。そのような主張は自由を環境的影響から全然除き、王國中の王國にしてしまふ恐れがある。然し又、自由の能力はたとひ他者から影響されるにしてもそれが主體的實踐的の開發されぬ間は自由にはならない。人間の行爲は他人がどう倫理的に自分を評價するか

に著しく依存する。これは然し未だ自分自身の自由をもつてゐないからである。社會の規範も他人の批評も自己の主體への呼びかけであり、主體の自發的反作用を志向してゐるのであるが、呼びかけられる者はこれをかく受けとらないで他律的に反作用するのである。かくして我々は在來の環境論はこのような主體的反作用を無視する點で倫理的行爲の場の理論にはなり得ぬと思ふ。レヅインのトポロギーも力學的場の心理學への應用であつて、主體、人格の存在は物の力以上には出ぬように思はれる。

(1) Lewin, Principles of Topological Psychology, p. 68, p. 115.

これに反して、倫理的行爲の場は如何なる構造をもつべきだらうか。それは人間諸能力の自主的社會的形成を本分とする個人の相互作用を可能にするものでなければならぬ。従つてそれは自由能力の開發の次元としての歴史的時間を社會的協同の次元と共に含まねばならない。多數の個人の相互作用が自己超越的創造的能力としての自由を個人のみだけでは容易になし遂げ得ぬ質と量とに於て開發してゆく所に社會の倫理的進歩があるだらう。だから倫理の進歩は單なる人間の社會化でなくて、社會化と個人化の動的均衡にあると云はねばならない。これを我々は二つの點から考察しよう。マキイヴアーのデュルケイム批判にあるように、確かに社會性は外から與へられるのでなくて最初から個人は社會的存在である。事實純粹な個人は一つの抽象であらう。然し人間は社會の内部にあり乍ら屢、社會の古い習慣や型を破つて自我を押し切らうとする。これは天才の傳記によく見られる「變り者」の行動であるが、普通人でも幼時から一貫して認められる一種の自由の實驗である。が、この場合、傳統主義的社會ではそれは直ちに我が儘と見做されるが、自由な社會では明瞭な社會惡を除いては寧ろこれを創作力の源としてコントロールするだらう。デュルケイムは犯罪でさへも社會意識の強化と社會の進歩の爲に貢獻をしてゐると云つてゐる。何れにしても社會は單に内在的規定でなく、内と外とを矛盾的に綜合する發展的場所と云はねばならぬ。

(1) Durkheim, Les Règles de la Méthode Sociologique, pp. 83-85.

このことは實存哲學が實存の方向から明かにしてゐる。現代社會の特質は多くの反社會的要素を至る所に内藏し、それがこの社會の不安定性と同時に進歩性の契機を成してゐることにあると思はれるが、通例實存主義はこの要素の一つに算へられてゐる。然し實存哲學は自己と他者並びに社會との間にその本來的自己の強調を通して鋭い對立を押し出して來るが、然し合理的個人主義と違つて實存の具體的有り方の追究は實存間の交際と世界内存在性を含まざるを得ぬ。かくてキェルケゴールの實存的決斷の自己孤立化は反面自己を世界の所産と見、自己と世界との連續を伴ふものであつたし、ヤスベルスの除外例は傳統から生れると共に、傳統を主體化し、これを變革する力をもつものであつた。實存的除外例は法則に對する除外例と云ふ通例の意味をもたず、さうかと云つて普遍即個體と云ふ同一性でもなく、主體的反省とパトスを媒介としての實存と社會の綜合を本質とするものである。

(I) Kierkegaard, *Either/Or*, p. 210. Jaspers, *Existenzphilosophie*, S. 39.

次に、人間の主體化はその社會化の擴大と相伴ふ。幼兒は既に家を小さな社會とし、その中で様々のモラルを學ぶのである、否大家族の家では幼兒の平常住んでゐる室が唯一の社會である。然るにやがて彼等はこれらの小社會を離れて別のより大きな、未知の社會へ移らねばならぬ時が來る。この未知なる人々との交渉は今までの閉鎖的直接的人間關係に代つて開放的間接的人間關係であり、それは新しい人間關係の經驗と共に幼兒の心に自己を見る機會を與へるだろう。殊に人間關係の擴大は當然様々な矛盾葛藤をその間に生み出すから、自己反省の刺戟は愈々大きくなる。たゞ問題は人間の社會化の擴大が人間の主體化を矛盾なく伴ひ得るかである。蓋し社會の擴大は社會の非人格化を意味し、即ち主體性の否定を含むからである。この問題は改めて社會的環境は如何なる意味で倫理的環境になり得るかを考へさせるだろう。主體の關係が開放的であると同時に直接的人格であればある程、理性と良心のコントロールの力は大きい。かくして、人格主義から云ふと本來の倫理的關係は我と汝の關係に於て成り立つと考へられるのである。然るに集團主義から云ふとこれは全然逆である。道徳は非人格的集團的法則に對する自發的服従にある。デュル

ケイムによると、社會的環境は社會の容積（社會單位の數）と人々の集中の程度、即ち力學的密度に分れ、これは又物質的環境に對して「精神的環境」とも名附けられる。何故なら社會的環境の強制力は分子排列の強固さによるのではなく、或る種の表象がもつ威勢プレステーションによるからである。我々は社會的環境をもつと具體的に且つ多元的に捉へねばならぬと思ふ。今これを經濟的政治的環境と歴史の倫理との關係に就て見よう。日本の古代では禮は君臣民の差別的秩序の原理として利用されてゐた。我が國では奴隸の數は總人口の一―二割にとゞまると云はれ、寧ろ一般的農民が生産力の重要手段であつたが、その地位は極めて低く、而も彼等をこの地位にとゞめておくことが當時の社會の至上命令であつた。我々はこれによつて、デュルケイムの所謂モラルの權威を決定するものは集團全體か、それともその一部であるかが明かになると思ふ。同様に封建社會では仁政が儒學者や幕府の標語であつたけれども、それは農民の農奴的地位を改善する力を有しなかつた。封建社會の生産力と幕府の財政は農民の犠牲によつてのみ維持出來たのであり、支配階級の人間性よりも環境の力に基いたのである。然し社會的環境には尙精神的環境があり、これが經濟的政治的環境に劣らぬ倫理的規定力をもつてゐる。それはフュステル・ドウ・クランジユが古代都市の研究で明かにしたように、古代社會に特有な宗教的影響の強さに於て見られる。こゝでは貴族と平民の對立は單に經濟的對立でなく宗教的對立である。氏族の宗教儀式をもつか否かの相違である。そして、これが氏族の存続を絶對とする道徳を生むのである。夫婦愛よりも子孫の存続を重んずる、そして今日から見れば野蠻極まる血縁の倫理はこうして發生した。然し倫理を歴史の社會的事實として見れば、これが多様な倫理的諸環境の力によつて規定されると云ふことは自然である。かく云ふと、倫理的規範は全く他律的に決定され、それ自身の原理をもつてゐないかの如く感ぜられるかも知れない。然し倫理的事實は直ちに社會的事實ではない。それは、ユニークな構成原理で構成される社會的事實である。然しこの原理は形而上學的アプリアリでなくて社會的事實の本來的價值的有り方を現してゐる。これが先きに述べた社會化と主體化の動的均衡にあるのである。例へば、氏族生活の構成原理は宗教的に表象されるがそれ自身は

集團とその成員の相互性があると云へる。古代社會乃至封建社會の倫理にしても、この均衡が甚しく破壊されると、逆にその時代の倫理は支配者に對する反抗の武器に變化する。このように同一の社會的秩序が正しい秩序から不正の秩序に變るのは、或は反社會的として評價されるのはそこに正不正、社會的、反社會的の價值判斷を成り立たしめる倫理的構成原理が前提されてゐるからである。而も民衆の反抗運動が必ずしも倫理的社會的として一般の是認を受けず、却て犯罪行爲として評價されるのは彼等の倫理がこれを社會的ならしめるに充分の力を有しなかつたからである。倫理的事實と倫理的行為とはこのように範疇を異にしつゝ、而も共通の廣義に於ける社會的事實として相交錯してゐる複雑さを充分注意すべきであらう。

(1) Durkheim, *op. cit.*, Préface, pp. 137-147.

集團の倫理はかく倫理的力の關係、殊に經濟的政治的力の關係によつて規定される面が多く、倫理的價值的社會關係と倫理的現實的社會關係との相重疊を成してゐるが、これを倫理的知性は分離し、前者を捨象し、これに理性的反省と理想化とを加へるとそこに純粹な倫理的倫理が構成される。或は又優れた叡智は集團の倫理を根本的に批判し、これとは全然次元を異にする倫理を構想するだらう。ところでこの高次の倫理の特色は人間關係を高次の媒介原理によつて秩序附けることにあつた。事實この第三の原理が存在せぬ限り、同じ品位と權利とを主張し合ふ人間關係の理性的秩序附けは不可能である。かくて東洋人では天理や道や佛性が人倫の根源となり、西洋ではイデア、神、人間性がそれぞれの時代の倫理の媒介者となつた。ニーチェが云つた如く、隣人愛は遠人愛に媒介されねばならぬのである。然るに現實的社會倫理はこのような媒介を有しない。それは元來多元的環境の力の規定を受けるからである。換言すれば、それは一元的でなくて多元的である。それは決して無原理ではなくて寧ろ多原理であり、然しこの爲に結果では無原理的行動をやつてゐる。従つてその性格は必然的に功利主義的である。集團の行動は超個人的創造的と云はれるが、然しそれは右の如き「遠きもの」、超越的なものに媒介される限りである。然らざる場合には、個人の

非合理的欲望は否定されず、却て集團的利己主義となつて恐るべきスケールで再現される。國家や民族や階級の行動はその倫理的粉飾の中に個人の利己心の擴大的再現を含み、個人の自己犠牲は部分的にとゞまつてゐる。尙又集團による主體性の否定は市民社會的功利主義によつて倍加される。最大の利益、最小の犠牲の合理主義とその制度化とは人間性を能率計算の秤にかけて不思議としない。人間性は最大の生産力と最大の支配力獲得の手段になつたかのように見える。そして社會化とは物心兩面に於けるコルホーズ化と感ぜられてゐる。それではニーバーの如く、二つの倫理の適用範圍を區別すればそれで問題は解決されるだろうか。我々はそう考へない。そのような二元論は結局マキアヴェリズムへの宥和策に他ならぬだらう。又ニーバーの本來の主張は單なる二元論よりも寧ろ二つの倫理の動的矛盾的相互性の強調にあると思はれる。たゞ茲で注意すべきことは本來の對立は倫理と力の對立でなくして——蓋し力そのものは善惡何れとも云ひ得ないものである——力に對する倫理的態度の對立であることである。勿論愛と雖も決して力による強制を全然含まないとは云へないだらう。然し集團の倫理は正義を基にするために敵の徹底的破壊をも命じて得るのである、革命や戦争がこれである。このような對立が生ずるのは前者が人格關係に基くのに對し、後者は倫理的社會的勢力關係によつて決定されるからである。そしてこれが、個人のエゴイズムをそのまま集團的に再現せしめる環境を作るのである。然し二つの倫理は歴史的に見てその發生根據を異にするとは云へ、互に相反撥し、相安協し合つて道德生活を進歩させて來た。元來「我と汝」と云ふ二人關係は人倫としては極めて抽象的形態で愛の擴充性から云つてもこれは當然多數の人々の間に及ばざるを得ぬ。かくてそれは集團の中へ浸透してゆく。この時集團の環境は寧ろ愛とは全然矛盾する多くの不正と利己心を藏してゐるだらう。即ちこゝに必ずしも個人の責任とは云ひ難い社會的惡が存在するのである。環境論はこれを環境の力に歸して個人の良心を慰めてくれる。然し環境は個人の全體によつて支持されてゐるとすれば、個人はこれに對して全然無責任とは云ひ難い。こゝに共同責任と云ふ特有の責任が生ずる。共同責任は個人責任とは違つて全體が相共に負ふのである。然し歴史的環境はたとひ全體の個人が作

り出したものとは云へ、それは歴史の必然性の所産でもあるから單なる自由を前提にする個人責任とは又この點でも根本的に異つてゐる。然し個人が必然性の中で他人と共に環境に對して責任を負ふことは決して責任感を弱めるどころか却てこれを強めるのである。自由の力は抵抗に會ふ程強くなるのがその本質である。オーガスチンは他人の惡を許容してゐる人はそれ自身惡を犯してゐるのだと云つてゐるが、これは社會の中へ個人倫理が浸透してゆく結果である。社會の人々に對する愛の擴充は正義感を却て強化し、逆に又正義は愛によつてその不常な力の行使を制するのである。我々はデュルケイムの集團主義的責任は寧ろ責任の否定と考へるが、民主主義の倫理は個人の責任を社會に對する共同責任の方向へ擴充する所にあると考へる。勿論我々はこゝで安易な調和や綜合を論じたくない、事態は餘りに深刻だからである。我々はこゝではたゞ我々が對する事實とそれに對する一つの可能な態度だけを述べるにとゞめよう。我々の前には膨大な集團化された力、技術、生産力、軍事力、政治力、科學が現代社會の根本事實として横はつてゐる。それは我々自身が必要の爲に作り出し、そして組織化したのである。それにも拘らずそれは全くの無氣味な社會的力として我々に對してゐる。然しこの現實は現代社會が作り出したのであり、問題はこれに背を向けることでなくてこれを如何に使用するかである。然るに現代人の根本缺點は技術や生産力の無統制な發達の爲に技術が奉仕すべき根本目的を忘れてゐることである。これは市民社會の功利主義の必然的結果である。然しこの倫理的目的意識を失はぬ限り、ヒューマンイズムと人格主義は技術的合理主義を媒介にして始めて現代社會に根を下し得るであらう。TVAはこの倫理と技術の見事な綜合の試みの一つであらう。我々は唯一つ、戰爭力だけを除いては一切の技術的社會的力は神の愛と人間の理性を媒介とする人格社會のイデーによつて生命附けられ得ると考へる。

中世の教會は決して奴隸制度を廢棄しなかつた。寧ろこの制度を是認し、又利用した。これは中世の社會的支配關係の必然的結果である。然し教會は信仰の世界では主人と奴隸の平等を認めた。奴隸は少くとも精神的には主人と平等になつた。かくして奴隸の精神的解放が遂行された。人は、奴隸を奴隸として使ひ乍らその精神的解放を云々する如

きは自己欺瞞だと云ふだろう。確かにさうである。然し自己欺瞞は新しい倫理意識による自己矛盾である。そしてこれは一つの進歩である。社會制度の改善は倫理意識の自己矛盾から、そうしてそこから出て來る共同責任感から生み出される。單なる倫理的二元論は人間の進歩に最も必要な自己矛盾からの逃避である。

(丁)

Moral Fact and Social Fact

By Yoshio Shima

Metaphysics of ethics in modern times eminently comprise social ethics in themselves; but, since they have not completely done away with the remnants of the Aristotelian concept of substance, freedom as well as moral law have been assumed to lie immanent in individual persons, not, therefore, as something to be socially and historically realized. It was only natural that their normative ethics should not have been based upon such an understanding as would be desirable concerning the 'sociality' of human beings. In this article the writer aims at a contribution towards establishing such a foundation, answering therewith in his own way the problem of the opposition in modern times between the individual moral and the group moral, raised by Reinhold Niebuhr in his "Moral Man and Immoral Society".

Society consists in the reciprocity among individuals; and reciprocal actions imply a sort of causality. Actions, however, are here reciprocal neither in its physical nor in its biological sense (i. e. reciprocity between living things and their surroundings), but in the sense of 'subjective' reciprocity. Subjective reciprocal actions, while they presuppose the ability of freedom on the part of individual subjects, manifest themselves in their genuine essence in enlightening and cultivating this ability of freedom in the subjects concerned in a reciprocal way. Freedom is not so much an idea (*Idee*) as an ability to be formed through reciprocal actions, and moral law is such a social order as would enable this reciprocal cultivation of freedom; and this is what the sociality in its ethical and axiological sense should exactly mean. These points the writer has tried to elaborate through a critical survey of Durkheim, Baldwin and Mead; and especially, attention has been paid to observations of how in the moral life of children the formation of freedom and its socialization are dynamically correlated.

Ethics in its own implication is directly social in so far as it has to consider what the social life should properly be like. But this social aspect of ethics does not yet annul by itself the distinction between the individual moral on the one hand, which regulates the relations of individual personalities, and the group moral on the other hand, which is determined by actual forces tending to the negation of personalities; indeed, the technological rationalism in the capitalistic societies of our day is remarkably endangering our humane relations to be substituted with non-personal, objective relations. It is thus that, in correspondence with the personal and the non-personal relations, a dualism irresistibly suggests itself in which the two types of ethics above said are to be distinguished. The task of ethics in our times, nevertheless, has been considered by the writer to be just in trying to get to a possible synthesis overcoming this opposition.