

Title	〈倫理(モラル)〉の危機をめぐる諸問題
Sub Title	Problems about the crisis of morality
Author	小松, 光彦(Komatsu, Mitsuhiro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1969
Jtitle	哲學 No.54 (1969. 11) ,p.117- 147
JaLC DOI	
Abstract	We must say that our moral life faces the serious crisis today. But what means all this? We always cannot get out of our morality so far as we live in fact. In this meaning the morality is the basis that constitutes and supports the human reality. Hence today's moral crisis never means the crisis of the morality itself, but means that the traditional idea of it does not conform to the morality which takes an active part in our everyday life. This paper consists of two chapters. Chapter I. has the title: "On Three Factors That Constitutes The Real Morality". And Chapter II. has the title: "On the Significance and The Ground of The Double-meaning Morality ". In Chapter 1. I understand our real morality as a dynamic movement constituted by three factors i.e. moral value, moral subject and moral question. Arid moral question as the function which forms and supports the dynamic character of morality is given an especial importance among other factors. The double-meaning morality which we often find in our everyday life, I think, results from the alienation of this dynamic character of morality. Therefore it should not be rejected as a trifle, but the method to understand correctly and conquer this alienation must be found. In Chapter II. I try to explain the significance and the ground of the double-meaning morality by inquiring into some contradictory aspects of our everyday life : The Death of God, Individuals and Social System, The Form of Historical Freedom→Liberation, Two Historical Justices and Inner Life and External Life. Lastly I refer briefly to the relation of the morality and the dialectic, which, I hope, will suggest a way to tide over the double-meaning morality i. e. the alienation of the real morality.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000054-0117

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

モラル 〈倫理〉の危機をめぐる諸問題

Problems about the Crisis of Morality

小 松 光 彦

Mitsuhiko Komatsu

1. 現実のモラル〈倫理〉を構成する三つの契機について



われわれが抽象的に生 (Das Leben) を問題にする場合ならいざしらず、現実に生きている (lebendig) われわれは、常に既に、特定の価値判断ないし価値評価の世界に捲き込まれて生活している。われわれの日常的世界は通常云わば、implicit に目的論的な価値の世界である。——このように主張されるときさしあたり問題となるのは、「implicit に」ということと、「目的論的な価値」ということの意味如何であろう。

まず、「目的論的な価値」というものから検討してみよう。ここで価値という語に「目的論的な」という限定を加えたのは、この語が普通極めて多義的に用いられているということを含意している。尤もいかなる場合においても価値というものは一定の尺度に基づいて測られ判断されるものであり、その価値尺度は或る目的の下に設定されるのであるから、すべての価値が目的的であると云うこともできるであろう。しかし、われわれが現実に生きている世界においては、個々の目的は相互に極めて複雑な多層的構造を成しており、しかもそれは多少とも流動的であって、決して唯一絶対の序列的構造として完結してはいないように思われる。従って、われわれは、特定の目的的連関ないし目的秩序というものについて語り得るわけであり、また現にそのような連関ないし秩序の中に生きているわけである。

そして、この多種多様な目的的連関ないし秩序を、われわれは「価値」という語で呼ぶことがある。それはこの語の日常的用法として必ずしも十分に定着したものとは云い難いにしても、例えば、「近代ヨーロッパ市民社会における価値(観)」、「現代日本の大衆社会化状況における価値の混乱」、「新約聖書における価値(観)」などと云われる場合に用いられている。この意味での「価値」は、何らかの事物に付与されたり内在したりしているその事物の質的性格というようなものではないから、それを特定の世界の内部において特定の事物に定着させるわけにはいかない。それは、かえって、世界の内部に現われる一切の出来事、事物、人間、それら相互の関係……等々をそれ自身に基づいて測るべき価値であり、個々の価値判断・価値評価がそれに基づくと同時にまたそのような個別的な判断・評価を通じて保持されるような全体的価値尺度を意味している⁽¹⁾。つまり、われわれの日常的価値判断一般がそこから生起してくると同時に、個別的な判断・評価がそこにおいて初めて生きた統一を見出すような具体的・全体的な価値の地平をそれは意味していると云ってよいであろう。われわれが仮に「目的論的な価値」と呼んだものは、このような意味を持つものである。われわれは、日常生活において、このような具体的・全体的な価値の地平に立っているわけである。私は、この価値の地平を、世界の内部に現われる諸々の価値と区別して、〈倫理的価値〉と名付け、更に、われわれが現実 to 生きている限り常にそのような〈倫理的価値〉を担う者であるという意味で、〈倫理的主体〉という語を用いたいと思う。

だが、今述べられたような全体的価値尺度なり価値の地平なりが、われわれにとって、常に自覚されたものであり、個々の価値判断・価値評価に際して意識的に機能しているのかというと、決してそうではない。むしろ、われわれの日常生活にあっては、それは覆われており、非反省的なままにとどまっているのが普通である。〈倫理的価値〉は、さしあたりわれわれにとって明確に意識されないままに与えられているものであり、従って、

われわれは、まずさしあたり、自分が〈倫理的主体〉であることをはっきりと自覚していない。丁度蝸牛が自分の殻を背負って歩いているように、われわれもそれと自覚することなしに特定の〈倫理的価値〉を云わば身に帯びて生きていると云うことができるであろう。前に用いられた「implicit に」という表現は、このような事態を指しているのである。

われわれは、日常生活の種々な局面において、様々な価値判断・価値評価を何程か意識的に行いながら生きている。が、それらを全体的に統一し、秩序づけるような尺度なり地平なりを意識的に問うということはまずない、と云っていい。否、そのような問いは、非-日常的であると云わざるを得ないであろう。

実際、人生の意味についての問いは、次のような場合に初めて、「苦痛にみちた強迫観念」となるのである。すなわち「有意義だと感じるに足らないかなる感情をももはや人生そのものが与えてくれない場合、何らかの失われた価値の知的代替物への欲求が発生する場合、従って、世界の活動的体験と世界の倫理的肯定との間の結びつきを運命が断ち切った場合、人生を支えている一切の根拠の自明性が人生そのものの中で曇らされる場合、人生がもはや直接的に同化されずに日々分解の萌芽が感じられる場合……」⁽²⁾がそれである。そして、「本質と実存の間の、物自体としての人間と現象としての人間の間の、倫理的意識と外的運命の間の、一切の承認された価値と自己の社会生活の間の、良心と社会的活動の間の、それらすべての失われた調和を人が取り戻さねばならぬとき、このようなとき初めて、人生の意味が一個の問題へと転成するのだ」⁽³⁾と云い得るであろう。

すなわち、〈倫理的問い〉は、われわれの日常生活全体が依って立っている価値尺度なり価値地平なりの全体的動揺・危機というものをまって初めて現われ出て来るという意味で、非-日常的、もっと適確な表現を用いるなら、超-日常的な問いなのである。〈倫理的価値〉を問う〈倫理的問い〉というものを他の諸々の問いから際立たせている顕著な特色は、まさにこ

の点にあると云わねばならない。

「自己変革の欲求を感じない限り、誰も人生の意味を問いはしない⁽⁴⁾」のである以上、「この問いは、自己の生存根拠を現状維持の中に見出しているようなあらゆる人にとって、一つの危険な問いである。つまり、それは官僚主義者や保守主義者達にとって、我慢のならない問いなのである⁽⁵⁾。」〈倫理的問い〉は、所与の目標を何らの憂慮もなくすすんで受け入れて自己の存在の自然な構成部分と看做しているような人にとって、無縁のものである。何故なら、このような人は、決して目標を探究することはなく、たんに手段を追求するのみだからである⁽⁶⁾。

要するにこうである。〈倫理的問い〉は、われわれが現実には生きている日常的世界の根柢を問うにもかかわらず、否それ故にこそ、非－日常的・超－日常的とならざるを得ない。その問いは、まずもって日常的世界を支えている暗黙の目的論的な価値の地平を明るみに出して、その地平の限定と隠れた価値的志向の意味解明を目指す。従って、それは、日常的世界を越え出つつ日常的世界の全体に関わるという一種特別な構造を持っている。

〈倫理的問い〉のこの特殊な構造を、その問いの対象である〈倫理的価値〉及びその問いの担い手である〈倫理的主体〉の在り方との関連において考察し、〈倫理〉とは何か^{モラル}を考える上での手懸りとしたいというのが、当面の課題であり、意図である。



ここで、別の角度から、この考察が目指す問題の中心点を、もう少し明らかにしておきたい。

倫理学の伝統的な諸立場や通俗的な道德論を顧ると、大きく分けて二つの流れが考えられるように思う。一つは、所謂道德主義、徳行唱道主義とも呼ばれるべき立場である。この立場にとっては、倫理学は命令的な行為論であり、道德学は義務論であると看做される。つまり、倫理学の命法

的側面こそが本質的なものだと考えられるのである。更に、この立場が何らかの客観主義的体系と結びつけられるとき、個々の主体や現実の社会的諸関係から独立した倫理的属性の超越的領域が宇宙の中に存在するという主張が帰結する。その場合、倫理的価値は人間の現実的諸関係や諸欲求と関連を持たないのであるから、一切の倫理的属性は、一回こっきり与えられた不変性を有すると看做されるわけである。それに対して第二の立場は、云わば科学主義とでも呼ばれるべきものであり、倫理学理論の科学的・記述的側面を本質的とみる立場である。この立場においては、倫理的諸規範の客観的起源の説明と倫理的判断・行為を評価する為の客観的基準の探究とが重視される。従って、倫理的意見の相違・対立は相互に競り合っている諸々の権威、態度ないし要求などの不一致、葛藤、衝突というようなものに還元され、やがて、そのような直接経験的相違を超えた一定の法則が、帰納的にではあるにせよ、蒸溜されてくるのである。

第一の立場は、云わばアプリアリな絶対主義のそれであり、宗教的・政治的な権威を無媒介的・無批判的にその背景に持っていると考えられる。第二の立場はそれに反して、アポストエリオリな相対主義とでも呼ばれ得るであろうが、その「科学」的考察の出発点として「超-歴史的あるいはむしろ下-歴史的」(supra—or rather infra—historical⁽⁷⁾)な云わば「アルキメデスの点」を前提する限り、究極的にはやはり或る種の恣意的な絶対主義に行きつくように思われる。何故ならば、その場合、考察の前提として採用される Kriterium は、自然主義的なもの（「幸福や満足の追求」、「利益の追求」、「自己自身の諸能力を発展させようとする要求」等のごとき人間の不変的本性）であれ、非-自然主義的なもの（経験的諸契機とは無関係な、「道徳的直観」、「決定の絶対的自由」等）であれ、いずれにしても、それ自体科学的証明の不可能なものばかりであり、極めて主観的・恣意的な Kriterium だからである。

以上二つの立場は、云わば純粋な範型であるが、実際には、これらの意

識的あるいは無意識的な混交ないし癒着によって生じた多種多様のヴァリエーションが存在するわけである。だが云う迄もなく、それらはいずれも根本的に以上二つの立場を克服し得ているとは云い難い。⁽⁸⁾

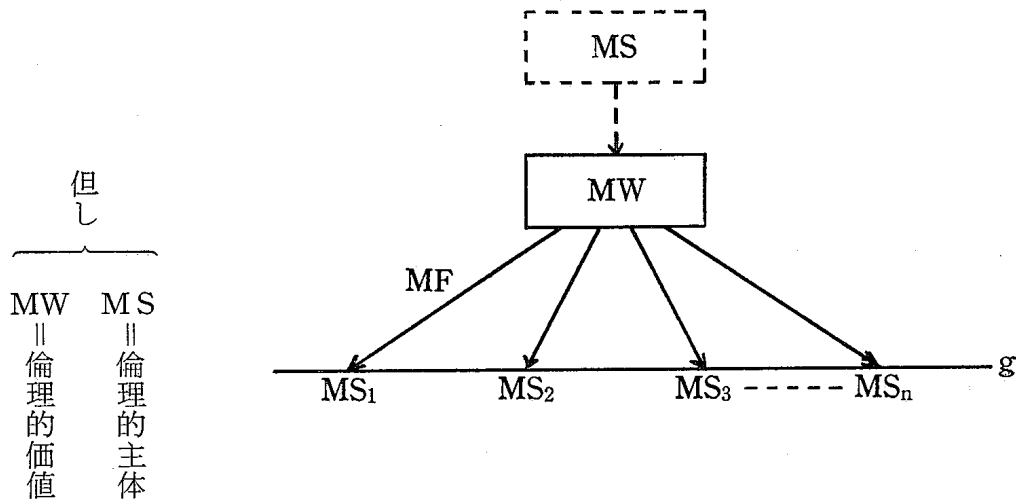
さて、今仮に伝統的倫理学における以上二つの主要な立場との比較によってわれわれが本稿で目指す立場を先程述べた〈倫理的主体〉、〈倫理的価値〉、〈倫理的問い〉という三つの概念を用いて図式的に示すならば、ほぼ以下のように概括することができるであろう。

○第一の立場＝道德主義の立場——本来歴史の内部で〈倫理的主体〉によって形成され保持されている〈倫理的価値〉を前者から切り離して歴史の外部へと疎外し、アプリアリな絶対的所与として定立する。〈倫理的問い〉は、そのような絶対的所与としての〈倫理的価値〉を認識する作用に限定される。つまり、〈倫理的価値〉と〈倫理的主体〉とをつなぐ通路という副次的位置を占めるに過ぎないわけである。この場合、〈倫理的主体〉は〈倫理的価値〉に包摂され、たかだか後者のヒエラルキーにおける最高の地位を保証されるに過ぎない。そして、前者の存在意味は、後者を認識し且つそれに従うことによって後者を現実化する作用へと卑小化される。その際、後者が例えばカントにおけるごとく形式的な「道德法則」を意味するにせよ、M・シェラーにおけるごとく「実質的価値」を意味するにせよ、前者と後者との関係は本質的に変らない。従って、この場合には、現実の卑小化された〈倫理的主体〉に代って、絶対的所与としての〈倫理的価値〉の創造者であり担い手である「真の」〈倫理的主体〉として、超-歴史的な神あるいはそれに代り得る超越者が想定ないし「要請」されざるを得なくなるわけである。――→〔図1〕参照。

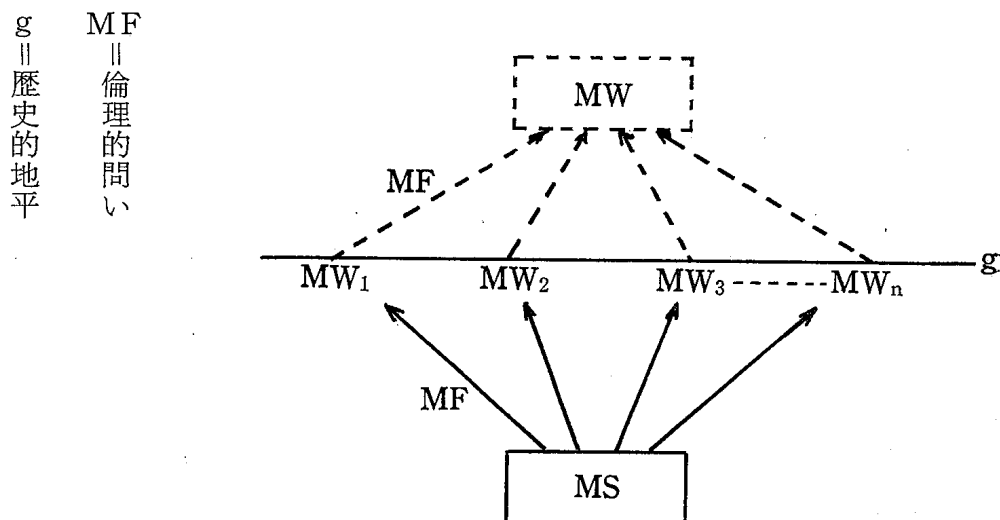
○第二の立場＝科学主義の立場——〈倫理的主体〉と〈倫理的価値〉とが分離されるという点では前の第一の立場と同様であるが、今度は、〈倫理

的主体〉が歴史の外側の云わば真空な部分に原点として前提され、そこから発する〈倫理的問い〉を通じて、歴史の内部にある一切の〈倫理的価値〉(及びその担い手)は並列化され相対化されるのである。そして、それらの相対的な諸価値の分析によって、それらを一貫する一般的な諸法則ないし規範が、「真の」〈倫理的価値〉として帰納的に求められる。すなわち、この場合には、〈倫理的価値〉が、倫理的現象に関する経験的所与の分析に限定された〈倫理的問い〉を通じて、非-歴史的な〈倫理的主体〉にとり込ま

〔図 1〕 第一の立場=道徳主義の立場



〔図 2〕 第二の立場=科学主義の立場



れてしまい、その生きた現実性を失ってしまう。つまり、丁度第一の立場と逆の関係が成立することになるのである。――[図2] 参照。

以上述べた二つの立場にあっては、〈倫理的主体〉及び〈倫理的価値〉は、相互の間の具体的・現実的な関係をいったん切断された上、それらのうちのいずれか一方は、それぞれ不変・絶対化された他方に包摂されてしまっ
て、自らの固有の現実性を喪失しているために、両者の間に存する現実の矛盾・緊張 = negative な関係は実際上見失われてしまい、positive な直線的関係のみが擱まれてしまう。そして、その positivity を保証する為に、現実の歴史的地平における矛盾・相剋から自由であるような超-歴史的・絶対的性格を持った「真の」〈倫理的主体〉や〈倫理的価値〉として、神とか一般的法則ないし規範とかが必要とされるに至るのだと考えてよいであろう。それらの場合には、いずれも〈倫理的問い〉というものが直線的に一方向にのみ向けられており、未だにその固有の機能を全面的に展開していない為に、〈倫理〉というものが固定的に把握され、現実^{モラル}に生きて働いている姿において十分に擱まれていないように思うのである。従って、「倫理的主体」、「倫理的価値」といっても、それらは未だそれ自身の現実態に達しておらず、一種の可能態にとどまっていると云わざるを得ないであろう。換言すれば、以上の二つの立場にあっては、それらの概念は、われわれが最初に述べたような、そしてこれから考えていこうとするような意味内容――すなわち、われわれが日常生活の中で出遇い、またその中で生きているところの〈倫理〉^{モラル}というものを支えている契機としての意味内容を未だ獲得していないと思うのである。

しかし、そういったからと云って、〈倫理的主体〉や〈倫理的価値〉がこれまで現実の歴史の中で生きて働いていなかったと云おうとしているのではない。否、まったく逆である。それらの概念で指示されるもの、また、それらを主要な契機として構成されと考えられる全体的な〈倫理〉^{モラル}という現象も、実際に歴史の中で生きて働いてきた限り、常に上述した二つの

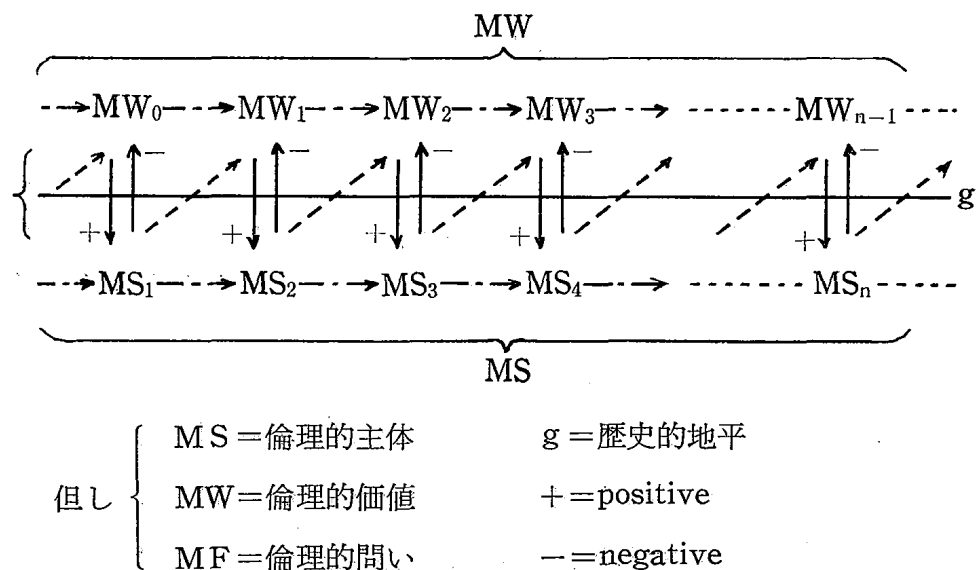
立場によって把握されたような意味内容をはみ出してしまう豊饒さを具えており、それ故、それらの立場によって到達された〈倫理〉^{モラル}に対する認識も、結局その超-歴史的な普遍妥当性の主張にもかかわらず歴史的に制約された、それ自体歴史的な認識であったのではないか？ということが、ここで提起される問題の核心なのである。

○第三の立場＝本稿で目指される立場——〈倫理的主体〉及び〈倫理的価値〉の両者を、それぞれが相互に形成し・形成されてきた歴史的地平の上で、それらの具体的・現実的關係の中に、捉えようとする。従って、この場合、〈倫理的問い〉というものも、前の二つの立場の場合とは異った様相を呈してこざるを得ない。すなわち、〈倫理的価値〉の〈倫理的主体〉に対する関係においても、またその逆方向の関係においても、命令、推奨、禁止などのような命法的・勧告的關係とかあるいは規範ないし法則の定立、科学的・客観的記述というような、いずれにしても直線的な positive な側面だけでなく、違犯、離反、無価値化、価値顛倒あるいは既存の倫理的価値から断絶したユートピア的夢想とかいうような屈折した negative な側面をも、現実の〈倫理〉^{モラル}の中に内在する矛盾として、自らの問いの中に引き受けていくことが必要とされてくるのである。つまり、われわれにとって、〈倫理〉^{モラル}とは歴史の内部で一定に状況づけられながら生きる人間の倫理である限り、既にそれ自体歴史的倫理であり、それ故、超-歴史的ないし非-歴史的な固定・完結を許されないものだと考えるのである。しかし、誤解を避ける為に敢えて云うならば、それは、決して平板な倫理的相対主義を主張しようとするものではない。かえって、特定の歴史的状況の中で絶対的拘束性を保持するものこそ、〈倫理〉^{モラル}の名に値するものだ、と云わざるを得ない。そして、われわれを拘束するその絶対性は歴史的なそれであるが故に、その内容に関して批判を受け得るものでなければならないし、また実際に受け得るものである。従って、われわれの構想する倫理学は、

このような意味での歴史的〈倫理〉批判として、その固有の機能を発揮するものであると考えるのである。けれども、われわれの〈倫理的問い〉がそのように現存の〈倫理的価値〉に現実拘束されながらそれを問い返す〈倫理的主体〉の問いとして機能する場合、〈倫理的価値〉、〈倫理的主体〉、〈倫理的問い〉の三者は、それぞれ互いにどのような関係に立つのであろうか。

これまで述べてきたことから既に推察され得るとおり、この場合には前述の二つの立場におけるのとは異って、〈価値〉、〈主体〉、〈問い〉の三者（殊に初めの二者）が分離されたり、いずれか一方が他方に包摂されたり、還元されたりすることは決してなく、三者はいずれも、われわれがその中で現実生きている具体的・全体的な〈倫理〉を構成する不可欠の契機として相互に関連し合っており、また、そのような関連の中でのみ把握されるのである。しかし、これら三つの契機の中でも就中〈倫理的問い〉が、全体を統一し賦活する要として最も重要な役割を担っているのは、前述の二つの立場においてそれぞれ〈倫理的価値〉、〈倫理的主体〉にアクセントが置かれていたのと比較して、極めて著しい対照をなしていると云わざる

〔図 3〕 第三の立場＝本稿で目指される立場



を得ない。客観的な価値の倫理学ないし規範的倫理学、主観的な法則定立の倫理学に対比して、われわれの目指す立場を、歴史の内部でその時々、客観的条件に制約されつつ特定の状況をのりこえようとする主体的〈問い〉の倫理学であると、敢えて特徴づけることが許されるかもしれない。それは、前述の二つの倫理学的立場に顕著であった主・客分裂の傾向を克服しようとする一つの試行に他ならないわけである。→〔図3〕参照。

さて、われわれの目指す立場においては〈倫理的問い〉が positive・negative という両方向を内包しているということがこれまでに述べられたが、そのことはもとよりたんに〈問い〉だけの問題にとどまるものではない。〈問い〉が既成の〈倫理的価値〉と negative に関わるということは、結局、〈倫理的主体〉が自分の反抗を正当化する積極的 (positive) な《counter-values》を定立するということまで行きつかざるを得ない。そして、その場合には、〈主体〉は既成の〈価値〉によって拘束されながらそれを超え出て、その特定の〈価値〉を否定すると同時にその〈価値〉によって代表されている特定の歴史的状況及びその中における〈主体〉の在り方をのりこえるわけである。従って、その際、〈倫理的価値〉というものも二重化されてくるし、〈倫理的主体〉も、既成の日常的価値の世界に拘束されつつそれを超え出るという意味で、現存の〈倫理的価値〉に対して内在的・超越的な二重構造を持たざるを得ない⁽⁹⁾。つまり、このようにして、全体としての〈倫理^{モラル}〉は、〈問い〉・〈価値〉・〈主体〉という三つの契機のそれぞれを貫いて二重化され且つ二重化しつつある一つの dynamic な運動として把握される⁽¹⁰⁾。われわれにとって、歴史の中で現実^{モラル}に生きて働いている〈倫理〉とは、決して固定的な恒久不変の「真理」というようなものではない。そのような平板な「一次元的」(one-dimensional)⁽¹¹⁾なものではなくて、かえって、〈価値〉と〈主体〉との間の矛盾・緊張を〈問い〉を媒介としてそのつどのりこえていく三次元的な構造を持つものだと云い得るであろう。

註

- (1) 細谷貞雄「価値と主体」, 岩波講座「哲学」IX『価値』, 1968年, 106-107頁.
- (2) Leszek Kolakowski: Der Mensch ohne Alternative, Deutsch von Wanda Bronska-Pampuch, R. Piper & Co. Verlag, München 1960, S. 169.
- (3) ibid., S. 170. T.S. Eliot: The Hollow Men, 1925. "Between the idea / And the reality / Between the motion / And the act / Falls the Shadow (中略) Between the conception / And the creation / Between the emotion / And the response / Falls the Shadow (中略) Between the desire / And the spasm / Between the potency / And the existence / Between the essence / And the decent / Falls the Shadow (中略) This is the way the world ends" (Selected Poems by T.S. Eliot, Faber, London p. 75-80.)
- (4) Leszek Kolakowski: op. cit., S. 170.
- (5) ibid., a. a. O.
- (6) ibid., a. a. O.
- (7) Herbert Marcuse: One-Dimensional Man, Beacon Press, Boston 1964, p. 162.
- (8) 以上の問題に関しては, 殊に K. A. Schwarzman: Ethik ohne Moral—Kritik der modernen bürgerlichen ethischen Theorie—, Dietz Verlag, Berlin 1967, S. 46-51. などを参照した.
- (9) 拙稿「倫理的問いとその主体についての試論」(修士論文) 第二章, (a), (b), (c).
- (10) 同, 第三章 (c).
- (11) Herbert Marcuse: One-Dimensional Man.

2. 二重化されたモラル
〈倫理〉の意味及び根拠について

モラル
〈倫理〉というものは歴史的なものであって, 固定的・完結的な「真理」ではない, と云われた。だが, そのことの意味するものは何か。そのような認識はいかにして成立し得るのか。それらの問題について, ここでもう少し立ち入って考えてみなければならない。以下の論述は, Karel Kosík の論文《Die Dialektik der Moral und die Moral der Dialektik》⁽¹²⁾ におけ

る多くの示唆に富んだ問題提起を Leitfaden としつつ成った覚書であることを、初めにことわっておきたい。

(a) 神 の 死

歴史の判決というものは、決して究極的な判決ではない。何故ならば、歴史の法廷は、或る行為に有罪を宣告することはできても、不正を償う力を持っていない。また、歴史の各発展段階はそれ自らの法廷を持ってはいるが、その判決は後に続く時代が行う変更すなわち「再審」(Revision) の対象とならざるを得ないからである。つまり、歴史の判決は、キリスト教神学における「最後の審判」のような権威、更にはその取り消し得ない究極的な性格というものをもちあわせてはいないのである。⁽¹⁸⁾

それならば、^{モラル}〈倫理〉というものが超-歴史的な絶対的妥当性という権威を離れてそのような歴史の場に降り来たったのは——より適切に云うならば——そのように考えられ得るようになったのは、いつ・どのようにしてであろうか。これは極めて困難な問題であり、それに答え得るためには浩瀚且つ厳密な思想史的パースペクティブからの分析をまたねばならないことは云う迄もないが、それは到底現在の私の力の及ぶところではない。ここではさしあたり、今日生きているわれわれの^{モラル}「倫理」に問題の焦点を絞って、そこに見られる〈二重化〉という現象の意味と根拠を、現在の日常生活世界とそこにおけるわれわれ自身の現存とが内包する矛盾の問題という角度から考えてみたいと思う。

「神」(Gott) と「最後の審判」(das Jüngste Gericht) という神学的イデーがキリスト教的^{モラル}〈倫理〉にその絶対的性格を賦与し、それを一切の相対化から護る二つのエレメントであったとするならば、今日われわれの生きている社会において顕著な^{モラル}〈倫理〉の脱-絶対化=歴史化あるいは二重化という現象は、当然それらのイデーの崩壊ないしは変質(世俗化)という出来事と無縁ではあるまい。キリスト教の「神」は、人間相互の関係の中で絶対的媒介者=仲保者 (Vermittler) の役割を演じてきた。そのおか

げで人間は互いにむき出しの本性が現われ出る直接的関係に立たされることを免れて、「神をなかだちとする間接的な関係のもとに立つことができた。人間は「神」によって媒介され、互いに「他者」から「隣人」に変ることができたわけである。この場合、「神」は人間相互の間における形而上的媒介者であると云うことができる。しかし、周知のように所謂「神の死」(「Gott ist tot」⁽¹⁴⁾)以来、このような形而上的媒介の形式が廃棄された。だが、そのことは必ずしもそのまま〈媒介〉あるいは〈形而上学〉の廃棄を意味するものでないことは勿論である。事実、資本主義社会の発展とともに、形而上的媒介は形而下的・自然的媒介によって置き換えられた。しかもそのような媒介は、公然たる形態におけるまたは絶対的媒介で覆われた形態（国家、テロル）における暴力（Gewalt）に関してであれ、あるいは、物象化された現実（verdinglichte Realität）に関してであれ、再び何らかの形而上的特徴を帯びてきていると云うことができるのではないであろうか。⁽¹⁵⁾ 今日〈モラル倫理〉について考えようとするとき、われわれは、どうしてもこのような先進工業社会における人間相互の媒介の形式とその形而上的特徴の解明という課題を避けて通ることはできない。われわれの「モラル倫理」を特色づける〈二重化〉という現象の意味と根拠とをたずね得る場所があるとすれば、此を置いて他にない考えるからである。

「神」とか「最後の審判」のようなキリスト教的イデーは、あらゆる個々の行為に或る究極的・一義的性格を賦与する。何故ならその場合には、善悪を判別し行為主体を「最後の審判」に対する直接的関係の中に置く絶対的判決が存在するが故に、行為主体は善の側にか、さもなければ悪の側に究極的・一義的に算入されるからである。従って、現在われわれの〈モラル倫理〉が二重化されている、すなわちわれわれの倫理的判断が両義的性格を持っている、とするならば、それは、これらのイデーが現にわれわれの中で十分に働いていないことを意味すると云ってよいであろう。つまり、〈モラル倫理〉の二重化は、これらのイデーの崩壊にともなって一義的世界が消失し現実

世界が二重の意味と二重の根柢を現わすに至ったこと⁽¹⁶⁾に対応すると考えられる。もはや、歴史における「善」と「真理」の勝利は確定されていないのである。歴史において「善」と「真理」とが勝利することの確実性についての信仰は、歴史の内部における個々の行為主体の存在を超越する何らかの絶対的力に依存した人間の形而上的な希望に他ならないであろう。しかし、歴史から終末ないし一義的目的性というものが失われた以上、歴史の内部における個々の人間の行為は、必然的にその一義的性格を喪失せざるを得ない。このことは、^{モラル}〈倫理〉というものの持つ意味がもはやわれわれにとって自明のものではなくなったということに他ならない。われわれが現にそれに依って生きている^{モラル}〈倫理〉は、その意味と根柢とを根柢的に問いなおされているのである。かくて、自分の行為を一義的たらしめたいという人間の願望に反して、歴史上の一切の行為は新たに善と悪との可能性に向って開かれ、人間を否定なしに自由の中に立たしめる現実世界の両義性がわれわれの前に立ち現われるのである。

われわれは今や近代世界の世俗化 (Säkularisierung) とともに焦眉のものとなってきた倫理学の根本問題、すなわち倫理的価値に対する最終審的裁可 (letztinstanzliche Sanktion) の問題の前に立たされている。それは、倫理学に対する超越的裁可 (transzendente Sanktion) が有効に働いていた時代には生じ得なかったような問題、すなわち誰があるいは何が究極的に倫理的価値ないし規範の妥当性を決定するか? という問題に他ならない。⁽¹⁷⁾ 今日一般にこのような倫理的決定というものは、例えば戦時等における所謂非常事態に際しての倫理的価値の実際上の停止をひきあいに出すまでもなく、極めて曖昧化されており、慣習とか不安、経済的効用、宗教…等、不確実で可動的な種々の徴憑に依っているのではないであろうか。

このようなわけで私は、この現実世界の二重化に対応する^{モラル}〈倫理〉の〈二重化〉という問題を、われわれの^{モラル}〈倫理〉に関する理論的考察の基礎にすえ、さしあたり以下で、われわれが当面している矛盾の幾つかの局面を

手懸りとしつつ考察を進めてみたいと思う。

(b) 個人と社会体制

今日倫理的価値ないし規範の妥当性についての裁可が不確実な事情の下で、それは事実上社会的・政治的な諸関係の「正常状態」(Normalzustand)に求められているということが、或る程度まで一般に云い得るのではないかと思う。つまり、一般に「正常」と信じられている社会的・政治的諸関係についての観念を変革することは、それ自体不道德なことだと思われがちである。しかし、このような発想は、どのような意味を持っており、何に基づいているのであろうか。ここではまず、このような社会的政治的・諸関係の根幹を成していると思われる個人と社会体制との関係の持つ倫理的意味というものから考えていきたいと思う。

ここで〈個人〉(Individuum)と云われ、また〈社会体制〉(soziales System)と云われるものは、いずれも人間的現実そのものではなく、かえってそれに内在しそれを構成している二つの契機だと考えられる。しかもその場合、両者は常に互いに分ち難い密接な関係のもとにあると云わなければならない。すなわち、「社会体制というものは、それが経済的・社会的なひとつの構造を意味する場合であれ、経済あるいは公共生活を意味する場合であれ、一方では諸個人の社会的行為を通じて活動させられているけれども、他方では逆に諸個人の性格及び可能性を規定している⁽¹⁸⁾」のである。

ところが、人間的現実を構成しているこれらの相互浸透的な両方向の過程の中からいずれか一方向の過程のみが抽出され、それがあたかも現実の全過程であるかのごとくにデフォルメされ過大視される結果として、しばしば或る種の幻想が生み出される。それは、「体制というものは諸個人から全く独立に機能するものであり且つ諸個人の行為は体制の発展に対して何らの関係も持たないという幻想⁽¹⁹⁾」である。何故それが「幻想」(Illusion)であるのかと云えば、実際には個人は決して或る社会体制の中における彼自身の一定の「役割」(Rolle)に還元(reduzieren)されるものでもない

し、そうかといってまた個人がそのような役割とか体制とかの外部に存在 (existieren) したということも未だかつてないからである。⁽²⁰⁾

従って、体制の機能を全く無視して自由な個人を夢見る態度と人間の問題をことごとく現存の体制に帰する態度とは、幻想から生じた悪しき還元主義の極端な二つの形態であると云わなければならない。それらの態度においては、〈倫理〉^{モラル}の現実的な存在基盤が見失われており、それ故、〈倫理〉^{モラル}は生きて働くことができずに、云わば生にとって外的な一個の附属物か自己弁護の道具に堕してしまふ。その理由は明白である。〈倫理〉^{モラル}とは人間的現実を構成し支えている基体である。すなわち、現実世界とわれわれ自身の現存との矛盾・緊張を絶えず人間的現実として捉えそれに対して自ら責任を負うことを可能にするものなのである。しかるに上述のような還元主義的態度は、人間的現実からの一定の抽象の上に成り立っており、それ故、それ自身の成り立ちからして〈倫理〉^{モラル}の問題領域を飛び越えてしまっているからである。

むしろ、ここで〈倫理〉^{モラル}の問題を次のように規定するのが適切ではないだろうか。

人間的現実というものが〈個人〉と〈社会体制〉との間の不可分の関係において成立するものであってみれば、その人間的現実を支える〈倫理〉^{モラル}の問題すなわち「人間的自由の問題ないし倫理性の問題は、個人の体制に対する関係の問題である⁽²¹⁾」と。しかし、このような規定の正当性が承認されるためには、ここでその背景についてもう少し明らかにしておく必要がある。それは、人間を一定の性質へと還元すること (Reduktion) は元来理論の所業 (Werk der Theorie) ではなくてむしろ歴史的現実そのものの所業 (Werk der historischen Realität)⁽²²⁾ であるという主張に関するものである。

体制というものは、人間をたえずその体制中における一定の役割へと変形しようとする。例えば、〈経済〉とは、各人が自分の行為によってその

中に入りこむやいなや彼自身の意志や意識とは全く無関係な仕方で彼を変形し〈経済人〉(homo oeconomicus)として機能せしめるような諸関係からなる一つの体制である。〈経済〉の中にあっては、人間は唯たんに〈経済〉が活動している程度においてのみ活動しているに過ぎない。つまり〈経済〉が人間を〈経済的〉という一定の性質に抽象する限りにおいてしか活動していないことになる。何故ならば〈経済〉は、人間の諸々の性質や能力の中で経済的機能という見地から有用な幾つかを強調し奨励するが、その他の無用なものは一切顧みないからである。このように、人間に対して行使される抽象ないし還元というものは、決して理論上の問題にとどまらず、歴史的現実としてわれわれの日常生活の中に深く浸透しているのである。

従って、個人と体制との不可分の関係の中に人間的現実が存すると云われる場合にも、それは決して安定した静的な均衡を意味するのではなくて、かえって云わば支配の Gewalt と支配からの解放の Gewalt との「闘争」こそが問題なのである。歴史的・社会的条件によって相違するのは、Gewalt の形態であるに過ぎない。H・マルクーゼがつとに指摘したように⁽²³⁾、今日殊に先進工業社会において、支配の Gewalt は、「支配の技術的様式」(technological modes of domination)として、ますます徹底的に貫徹されようとしている。それは、従来行われてきた「支配の前-技術的様式」(pre-technological modes of domination)とは全く様相を異にするものである。マルクーゼはその特色を極めて明瞭に次のように定式化する。

「先進工業社会は、技術的世界として一つの政治的な世界である。すなわち一つの特異な歴史的投企——つまり自然を唯たんに支配の素材としてのみ経験し、変形し、組織化すること——の実現における最後の段階である。」⁽²⁴⁾

今日、文化、政治、経済は、テクノロジーを媒体として、一切の二者択

一 (alternative) を拒絶し滅尽する巨大な一つの「遍在的体制」(an omnipresent system) の中に併呑される。そして、この体制の生産力と生産可能性は社会を固定化し、技術的進歩を支配の枠組の中に拘束する。それ故、技術的合理性は必然的に政治的合理性に転化する⁽²⁵⁾のである。

このような人間的諸要素の社会的現実の中への組織化の過程に対応するのが、思考の諸要素の「科学的」組織化⁽²⁶⁾である。つまり、思考の「普遍的で計算可能な客観的次元」(the universal, calculable, objective dimension) と「特殊な計算不可能な主観的次元」(the particular, incalculable, subjective dimension) とが厳密に区別され、後者は一連の還元(reduction)を経てはじめて「科学」(science) の中にとり入れられるのである。だが、このようにして獲得される「合理性」は、第二次的な諸性質の第一次的なそれへの還元——そこにおいて前者は計測可能な且つ管理可能な特性へと変えられる——というものを不可欠の要素としており、そのことによって必然的に管理と支配の規則に連結されざるを得ない。もともと、概念の普遍性とは、決してたんなる形式的普遍性ではなく、思考的・行為的主体とそれに対応する世界とが営む相互関係の中にうち立てられるものである。が、所謂「技術的合理性」(technological rationality) が目指す思考法則の普遍妥当性は全く形式的なものであるが故に、決して対象そのものに達することはできず、一つの論理的抽象にとどまらざるを得ない。そしてこのことこそ、他ならぬ〈体制〉が自然——具体的・全体的人間を含めた意味での——に対して加える一定の抽象に合致するものなのであり、従って、論理的抽象は同時に現実社会的レベルでの抽象でもあると云わねばならない。歴史がいまなお支配の歴史である以上、思考の論理は依然として支配⁽²⁷⁾の論理にとどまっているのである。

このようなわけで、人間的現実というものは、所謂「合理性」すなわち体制による人間の体制内の一定の役割への還元ないし抽象の方向と人間の体制への還元不可能性あるいはそのような体制による「合理化」を拒否す

る方向とに引き裂かれていると云わなければならない。しかし、もしそのような分裂・葛藤が人間的現実のありのままの姿であるとすれば、人間的現実を自己の責任においてひき受けることに他ならない〈倫理〉^{モラル}というものは、その矛盾の彼岸に設定されたたんなる一個の理論上の事柄——このような問題設定は必然的に体制の要求に個人を適合させようとする努力すなわち狭義の「正義」の追求に通じる——ないしはたんなる私的な信念の問題にとどまり得ないのは当然である。⁽²⁸⁾ 〈倫理〉^{モラル}の本来の性格を考慮するとき、「政治的倫理」(political morality)と「宗教的倫理」(religious morality)との二元論という安易な処方は問題になり得ないのである。

〈倫理〉^{モラル}の問題が個人の体制に対する関係の問題と看做されるとき、その背景には、少くとも人間的現実と〈倫理〉^{モラル}についての以上のような理解が存すると云い得るであろう。

(c) 歴史的自由の形式——〈解放〉

さて、以上のような視点から個人と社会体制との相互に矛盾しあう関係を倫理的次元で正しく把握するためには、人間的自由というものの具体的で明確な認識が是非とも必要である。もとより、この問題についてここで詳論することはできないが、少くとも、自律＝感性的なものに対する非依存性というごときカント的な形式論では不十分なことは云う迄もない。むしろ、われわれは厳密に経験的な基盤の上でこの問題を考えていく必要があるであろう。

自由というものの形式と内容とは、文明の歴史的な発展段階に応じて変化するものである。そして、その各々の発展段階は人間及び自然に対する人間自身による漸次増大する力の行使によって特徴づけられる。その場合、人間による力の行使 (Machtausübung) ということは、自然に対しても、人間に対しても、同様に支配・管理を意味している。自然の効果的な管理は、その結果として必然的に人間の効果的な管理をもたらすからであ

る。従ってわれわれが自由というものを問題にする場合、このように可變的な歴史的諸条件を考慮しつつ人間的自由の形式、範囲、程度、内容などについて具体的に考察するならば、かえって次のように云われるべきであろう。すなわち、自由の真の可能性 (reale Möglichkeit) を基準にして測るならばわれわれは常に相対的な不自由の状態にある⁽²⁹⁾、と。それ故、「人間的自由というものはいかなる静的な状態でもなく、また決してそのようなものであったことはなかった。むしろ、確定された生き方の根柢的な変革、否、否^{ネガツイオン} 定を含む一つの歴史的な過程である。」⁽³⁰⁾と云わねばならない。何故ならば、真の可能性と現実性、理性的なものと現実的なものとの途方もない裂け目が決して閉じられない以上、自由 (Freiheit) というものは、常に解放 (Befreiung) すなわち自由と不自由との或る所与の段階から一つの可能的な段階への移行というものを前提せざるを得ないからである⁽³¹⁾。

しかし、自由が常に不自由で抑圧的な関係からの解放を前提するならば、その場合の解放は、確定され、神聖化された制度及び関心——現存の倫理的価値はこれに対応するものである——に違犯し、遂にはこれを転覆することを目指すものである。自由というものが一つの解放の過程すなわち自由のより低いより制限された形式からより高いそれへの移行である限りにおいて、それは現存の所謂「合法的」ないし「合理的」状態に違犯せざるを得ないのである⁽³²⁾。当面のわれわれの課題にひきつけて述べるならば、それは、〈倫理的主体〉が所与の〈倫理的価値〉を negative に問うということの根源的意味であると云い得るであろう。このような意味での〈倫理的問い〉——それは知的・行為的な全体的統一として優れて〈実践〉(Praxis) と呼び得るものである——を通じて、現実世界を支えている倫理的価値は二重化され、所与の現実的 (aktuell) なそれと志向された可能的・潜勢的 (potentiell) なそれとの尖鋭な対立としてわれわれの前に立ち現われるのである。

(d) 二つの歴史的正義

つまり、ここでは二種類の歴史的正義の矛盾・葛藤が問題になっているわけである。一方には、〈現に在るものの正義〉(das Recht dessen, was ist) がある。それは、個人の生活及びおそらくは幸福というようなものが依存しているところの確立された社会体制を支えている正義である。これに対して他方には、〈在り得るそして多分在るべきものの正義〉(das Recht dessen, was sein kann und vielleicht sein sollte) ⁽³⁸⁾ が対立する。しかもこれら二種類の正義は、唯たんに並列的に存在しているのではなくて、われわれの〈倫理的問い〉を通じて二つに引き裂かれた現実に対応して相互に鋭い矛盾相剋の中にあり、それを宥和する絶対的な指標はどこにも与えられていないのである。われわれが手にしているそれについての価値判断の理性的標識は、両方の正義の比較を通じて個人の苦痛、悲惨、不正を減少させ自由と幸福を増大させる見込みを算定するという歴史的標識でしかあり得ない。従って、〈倫理〉^{モラル}の二重化ということは、ここでは現存の社会体制を支える正義とそれに違犯するところに成立するような正義との相剋の問題として定式化される。そして、云わば〈歴史的算定〉(historischen Kalkül) ⁽⁸⁴⁾ を通じてこの相剋を自己の〈倫理的問い〉の中に引き受けていくこと以外に、この二重化された〈倫理〉^{モラル}をのりこえる途はないのである。何故ならば、このような矛盾・相剋を避けていずれか一方の正義のみを承認しようとする場合には、究極的に、自ら〈倫理的主体〉であることを放棄せざるを得なくなるか、さもなければ自己の現実的生存が不可能になるか、どちらにしても結局〈倫理〉^{モラル}そのものが窮地に陥るからである。所与の体制的正義の絶対化は、個人から〈倫理的問い〉を剝奪することによって彼を体制内の一定の役割へと還元するが、他方純粹に個人的な視点のみに立ってそのような所与の正義を全面的に拒否するならば、かえって自己の現存そのものを否定することになり、自らの倫理的主張を実践するための現実的基盤を喪失する結果になるのである。

しかし、このようなジレンマを避ける為に二つの正義を安易に共存させようとする途は結局、〈倫理〉^{モラル}の形骸化・頽廃の原因でありまた結果でもあるところの悪しき二元論に陥らざるを得ない。そもそも二つの正義は、ともに歴史的正義として、一定の歴史的状況の中で相互に緊張を保っているものであり、そのような具体的状況から切り離されて並列されるならば、ともに生きた〈倫理〉^{モラル}としての意味を失って、たんなる知的興味の対象となるか、個人または体制のアポロギーと化すからである。例えば、この次に述べる内面性と外面性との二元論はその顕著な一例である。けれども、具体的な歴史的状況の中であってわれわれは、決してこのような二つの正義の単純な並列に出遇うことはないのであって、むしろ常にそれらの選択と決断の前に立たされているのである。何故ならば、「抑圧と犠牲とがあらゆる社会によって日々要求されており、」⁽⁸⁵⁾それ故、「道徳的・倫理的になることを誰も任意の問題から始めることはできないのであって、目的にかなった究極的問題 すなわち革命という問題から始める以外にない。」⁽⁸⁶⁾からである。

(e) 内面性と外面性

ここで批判的考察が向けられるべき問題は、「あれこれの体制内において個人が行い得るし、行わなければならない、実際に行っていることと、道徳法典 (Moralkodex) によって彼に命ぜられる行為または行為の解釈との間の差異」⁽⁸⁷⁾ということである。その場合に、人間というものは本性上善なるものであり人間関係は相互の信頼に基づくものだと現行の道徳法典がわれわれに教えているにもかかわらず、實際上あれこれの政治・経済的体制に根を下している諸個人間の現実的關係は相互の不信に基づいているというパラドックスが存することを、唯物論的批判は指摘した。端的に云えばここで人間に対する道徳的要求と経済的要求とが対立しあっているわけである。前者は人間に対して、善であること、他人を自分と同じように扱う

こと……等を要求する。それに反して後者は、他人を経済的利益獲得の為の闘争における競争者ないし潜勢的敵として取り扱うよう強要する。かくて、人間の現実生活は個人の内面生活 (the inner life of Individual) と人間の社会生活の必然性 (the necessities of man's social life) という二重の倫理的焦点によって、鋭い葛藤状態に捲き込まれざるを得ない。⁽³⁸⁾

近代世界に固有の不幸というものがあるとすれば、その根本はここに求められるべきだと考える。このような不幸について従来実に多種多様な分析と解決の試みが為されてきたわけであるが、結局、その根本的解決は、⁽³⁹⁾倫理的生活の上述したような分裂・葛藤状態を変革し、倫理的価値判断の次元を日常生活の中に首尾一貫した形で統一的に実現することを置いて他にないことは明らかである。だが、これは極めて困難な課題であって、通常むしろこのような倫理的葛藤状況を主体的に引き受けることを回避して、⁽⁴⁰⁾モラルにおける「率直な」二元論を受け入れる方向にはしりがちなのではないであろうか。そのような二元論は、自己に向けられる倫理的判断と他人に向けられるそれとの間の区別及び個人的倫理と集团的倫理の区別という二つの局面を通じて巧みに葛藤状況を避けようと試みるのであるが、⁽⁴¹⁾結局そのような回避が主観的にでさえ十分に成功するという保証は何処にも与えられていないし、ましてや葛藤状況そのものをなくすることができないことは論をまたない。

今日実際に人々が日常生活の次元で倫理的価値の区別をすることなしに自分の仕事を行い、公的及び私的課題を引き受けている以上、そのような領域ではたんに勤勉、従順、仕事熱心等の倫理的には無記の範疇で事足りるのではないかと考えられるかも知れない。自分の家族や職業の中でまた自分の所属する集団の中で「有能な」(tüchtig) 且つ「折目正しい」(anständig) 人がいったんこの領域を離れてその外で振舞うや否やたちまち犯罪者に転ずることすらあり得るという事実は、⁽⁴²⁾逆に考えるならば、そのような日常生活の次元がいかに amoral な仕方で強固に管理されているか

を示すものであろう。

〈Geld—Ware—mehr Geld〉という定式で表現される経済的構造に緊密に結ばれているこのような日常生活環境においては、マルクスが「現実の共通性と一般性とに代わる均等化⁽⁴³⁾と呼ぶものが不可避免的に生じている。すなわち、「真理は虚偽と隣合わせに存在し、善は悪と並んで存在する⁽⁴⁴⁾。」そして、全ての価値がことごとく他の価値を目指す一般的・絶対的努力のたんなる一時的契機へと変容する中で、幸福の観念は快適の願望へ、理性の観念は事物と人間の合理的操作へと墮落し、目的と手段は混同されるのである。このような倫理的 apathy の状態が続く限り、〈倫理^{モラル}〉は日常生活の外へと押しやられて、「外面生活」から切り離された「内面生活」と化してしまうか、現実の諸矛盾から切り離された幻想的未来へと変えられる。いずれにしても、それらは物象化された形而上的幻想であり、「神の死」以後の非合理的な信仰の代替物でしかあり得ない。それらは自己偽瞞の産物であって、その場合〈倫理^{モラル}〉はその本質を歪曲され、疎外されていると云わなければならない。

現実に行進しているこのような〈倫理^{モラル}〉の疎外を克服し、倫理的価値判断を日常生活の次元に回復する為に、われわれはどうしても〈倫理^{モラル}〉の再把握と蘇生の途を模索しなければならない。だが、そのことはいかにして可能になるのであろうか。

(f) 終 り に

もともと倫理的価値尺度というものは、自らの命法的要求に基づいて、一切の所与の状態を超越するものである⁽⁴⁵⁾。疎外された〈倫理^{モラル}〉に顕著な徴候は、他ならぬ倫理的命法の持つこの超越的性格すなわち当為と存在の間のダイナミックな緊張関係の欠如であると云わねばならない。われわれの現存において当為と存在とが分離され、領域的に区別されはじめるところから、〈倫理^{モラル}〉の形骸化ひいては頹廢がはじまり、その結果として、一方に

における「諦め」と他方における「狂信」という両極化現象＝モラル〈倫理〉の分解作用が進行するわけである。現在に対する無気力な諦めと未来に対する熱狂的期待とは、モラル〈理倫〉の破産＝ニヒリズムの持つ二つの相貌である。社会的現実に対する無力感と個人的心情に対する過信も同様である。

このような悪しき二元論を脱却して、倫理的命法本来の超越性を取り戻すことを置いて他にモラル〈倫理〉の疎外を克服する途はない。しかしその場合、倫理的命法の超越性は、何らかの形而上的な本質にむかう方向において考えられているのではなくて、あくまで歴史的連続 (geschichtliches Kontinuum) の内部における超越として考えられていることは云うまでもない。あらゆる所与の状態は、そのような〈歴史的連続〉の中でこそ発生し、それによって規定され、またその中で変革されあるいは他の状態によって止揚されるのである⁽⁴⁶⁾。従って、硬化した倫理的二元論の克服とは、換言するならば、われわれの倫理的現実が陥っているスタティックな〈二重性〉というものを〈二重化されつつ・二重化する一つの過程〉へと力動化することを意味するであろう。私は、モラル〈倫理〉の弁証法的理解と実践の問題を、さしあたりこのような意味でのモラル〈倫理〉の力動化の過程として捉えたい。

このような視点から最後に、弁証法とモラル〈倫理〉についての以下のような Kosík の定式を銘記することを以て、結語に代えたいと思う。

「弁証法というものは、それ自体がモラル〈倫理〉である場合に、モラル〈倫理〉の正しさを立証することができる。」⁽⁴⁷⁾のであるが、その場合「弁証法のモラル〈倫理〉とは、弁証法の〈連続〉(continuum)としての性格の中に包含されている。」⁽⁴⁸⁾のである。そして、弁証法のそのような倫理的性格を示すものとして、Kosík は、破壊と全体化との弁証法的過程の持つ次の三つの基本的局面を強調している⁽⁴⁹⁾。

(1) 弁証法は偽似-凝固体の破壊 (Zerstörung des Pseudo-Konkreten) であるという面。すなわち、弁証法は物質的及び精神的現実の一切の物象

化された形態を、それらが人間的実践 (Praxis) の歴史的形態であることを明らかにすることによって、分解するのである。

(2) 弁証法は事物の矛盾の呈露 (Entschleierung) であるという面。すなわち、弁証法は矛盾を隠蔽する代りに、表面に押し出すのである。

(3) 弁証法は人間的実践の運動 (Bewegung der menschlichen Praxis) の表現であるという面。ここでの人間的実践の運動とは、「理論」から区別される限りでの狭義の「実践」を意味するのではなくて、むしろ、「人間外的現実 (自然) と人間的現実の両方の存在がある仕方で展開されるような構造⁽⁵⁰⁾」を持つ人間存在の固有性に基づき「社会的・人間的現実を実践的に生産するとともに人間的現実および人間外的現実、すなわち現実一般を精神的に再生産する⁽⁵¹⁾」ものとしての実践と理論の総体的過程を意味していると解し得るであろう。

このような思想の根柢には、「人間はたんに認識主体であるだけではなく、真理を実現する本質でもある⁽⁵²⁾」という人間理解が前提されている。このような視点から「弁証法の〈倫理〉は〈革命的実践〉 (revolutionäre Praxis) を意味する⁽⁵³⁾」と云われる場合、問題の核心は、人間及び自然の技術的管理・操作というごとき物象化され且つ物神化された実践 (verdinglichter, fetischisierter Praxis) を克服することにあると考えられるのである。

(1969 年 6 月)

註

(12) この論文は、1964年にローマのグラムシ研究所が主催して開かれた国際哲学会議における Karel Kosík の報告である。この会議では、他に Jean-Paul Sartre, Cesare Luporini, Roger Garaudy, Galvano della Volpe, Mihailo Marković, Adam Schaff が報告を行った。ここで使用したのは、この会議の報告集の独語版《Moral und Gesellschaft》Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968, (以下 Kosík《M. u. G.》と略称) である。

(13) Kosík《M. u. G.》S. 17.

(14) Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft [125]. なお、本稿の

内容との関連において興味を惹かれたものに Thomas J. J. Altizer and William Hamilton: *Radical Theology and The Death of God*, Penguin Books 1966, (小原信訳「神の死の神学」新教出版社, 1969年) がある. “We shall understand the death of God as a historical event: God has died in *our* time, in *our* history, in *our* existence.” (p. 102.)

- (15) Kosík 《M. u. G.》 S. 18.
- (16) *ibid.*, S. 19.
- (17) Herbert Marcuse: *Ethik und Revolution*, in 《Kultur und Gesellschaft II》 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965, (以下 Marcuse 《K. u. G. II》と略称) S. 140.
- (18) Kosík 《M. u. G.》 S. 12.
- (19) *ibid.*, a. a. O.
- (20) a. a. O.
- (21) *ibid.*, S. 12 f.
- (22) a. a. O. H. Marcuse: *One-Dimensional Man*, p. 138 f.
- (23) H. Marcuse: *op. cit.* p. ix–xvii. p. 1–18. p. 138.
- (24) *ibid.*, p. xvi.
- (25) a. a. O.
- (26) *ibid.*, p. 138.
- (27) *ibid.*, p. 138 f. Marcuse は主としてこのような視点からアリストテレス以来の形式論理 (formal logic) の批判を行い, それに対して人間の歴史的な実践 (知的及び物質的な) を経験的データにおける reality として理解する弁証法論理 (dialectical logic) を対置している. (p. 139–143.)
- (28) Kosík 《M. u. G.》 S. 16 f. この箇所では Kosík は本来のモラル〈倫理〉から逸脱したものとして「道德主義」(Moralismus) と功利主義 (Utilitarismus) との対立を挙げている. そして, それらの立場に立つ人間の具体的な振舞方を 《schöne Seele》 (美しき魂) と 《Kommissar》 (人民委員) という対照的に類型化されたモデルを通じてシニカルに描き出している. 前者の原理は, 良心の純潔をひたすら追求することであり, それ故に自己にも他者にも悪を為さないということが最大の関心事となる結果, 結局何らのはたらきかけも為さずに悪の受動的傍観者となる. 後者の原理は, 悪の抑圧の為の活動であり, そのような活動そのものが自己目的化する結果, 変革と教育の対象となる人々が受動的になればなるほど活動がうまくいっているような錯覚を生み出す. そして, 結局はそのような対象となる人々の悪に対する受動性というものが自己の存在条件となり

活動の意味を正当化する不可欠の要素となるというパラドックスに陥る。これらの偏向した〈倫理〉の形態の意味を、私は以前に「内向的倫理＝主観的ニヒリズム」と「外向的倫理＝客観的ニヒリズム」の見かけ上の対立の問題として若干論じたことがある（修士論文第二章（d））が、この問題は本稿で目指される〈倫理〉についての弁証法的理解の試みを裏面から照明する重要な意味を持つと思われるので、別の機会にあらためて論じてみたいと思っている。

- (29) Marcuse 《K. u. G. II》 S. 136.
- (30) *ibid.*, a. a. O.
- (31) *ibid.*, S. 136 f.
- (32) *ibid.*, S. 137. Marcuse はこのような理由から「革命的 Gewalt」というものを承認し、それを体制側の抑圧機構（Unterdrückungsmaschinerie）に対する対抗暴力（Gegengewalt）として正当化している。この場合対抗暴力とは、自由の一段と高い形式を既に確立されている自由のより低い形式の妨害から守る為の Gewalt を意味している。このような見地から Marcuse は、「革命的 Gewalt」というものが単に政治的手段（politisches Mittel）にとどまるものでなく道徳的義務（moralisches Pflicht）としても現われると述べている。（*ibid.*, S. 134.）
- (33) *ibid.*, S. 137.
- (34) *ibid.*, a. a. O. この問題については更に Leszek Kolakowski: Die Weltanschauung und das tägliche Leben, in 《Der Mensch ohne Alternative》を参照。
- (35) Marcuse 《K. u. G. II》 S. 143.
- (36) *ibid.*, a. a. O.
- (37) Kosík 《M. u. G.》 S. 13.
- (38) Reinhold Niebuhr: Moral Man and Immoral Society, SCM Press LTD, London, p. 257.
- (39) 例えば Kosík の挙げているものとしては、心理的範疇に基づくルソー（「自尊心」）、スタンダール（「虚栄」）、ジラール（「形而上的願望」）、シェーラー（「ルサンチマン」）などの立論及びそれらの心理的範疇がその経済的構造の〈内面化〉（Verinnerlichung）の結果生じてくるような体制についてのマルクスの分析がある。その他、所謂「実存主義」と呼ばれる思想潮流はこの問題をめぐる現代における最も大きな試みの一つであると思う。
- (40) Reinhold Niebuhr: *op. cit.*, p. 271.
- (41) *ibid.*, a. a. O.

- (42) Kosík 《M. u. G.》 S. 15 f.
- (43) マルクス「経済学批判要綱」(大月書店版第一分冊) 82頁.
- (44) Kosík 《M. u. G.》 S. 15.
- (45) Marcuse 《K. u. G. II》 S. 141.
- (46) ibid., a. a. O.
- (47) Kosík 《M. u. G.》 S. 20.
- (48) ibid., a. a. O.
- (49) ibid., a. a. O.
- (50) カレル・コシーク, 上妻精訳「人間と哲学」(エーリッヒ・フロム編, 城塚登監訳『社会主義ヒューマニズム』(上), 紀伊国屋書店, 所収) 198頁.
- (51) 同書同箇所.
- (52) 同書同箇所.
- (53) Kosík 《M. u. G.》 S. 21.

Résumé

We must say that our moral life faces the serious crisis today. But what means all this? We always cannot get out of our morality so far as we live in fact. In this meaning the morality is the basis that constitutes and supports the human reality. Hence today's moral crisis never means the crisis of the morality itself, but means that the traditional idea of it does not conform to the morality which takes an active part in our everyday life.

This paper consists of two chapters. Chapter I. has the title: "On Three Factors That Constitutes The Real Morality". And Chapter II. has the title: "On the Significance and The Ground of The Double-meaning Morality".

In Chapter 1. I understand our real morality as a dynamic movement constituted by three factors i.e. 《moral value》, 《moral subject》 and 《moral question》. And 《moral question》 as the function which forms and supports the dynamic character of morality is given an especial importance among other factors. The double-meaning morality which we often find in our everyday life, I think, results from the

alienation of this dynamic character of morality. Therefore it should not be rejected as a trifle, but the method to understand correctly and conquer this alienation must be found.

In Chapter II. I try to explain the significance and the ground of the double-meaning morality by inquiring into some contradictory aspects of our everyday life: 〈The Death of God〉, 〈Individuals and Social System〉, 〈The Form of Historical Freedom→Liberation〉, 〈Two Historical Justices〉 and 〈Inner Life and External Life〉. Lastly I refer briefly to the relation of the morality and the dialectic, which, I hope, will suggest a way to tide over the double-meaning morality i. e. the alienation of the real morality.