

Title	倫理と反倫理 :倫理(モラル)の両義性に関する問題再論
Sub Title	Morality and counter-morality
Author	小松, 光彦(Komatsu, Mitsuhiro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1971
Jtitle	哲學 No.57 (1971. 3) ,p.43- 71
JaLC DOI	
Abstract	I have tried in this paper to analyse the synchronic phase of our moral experience. From the synchronic point of view the moral experience of our everyday life consists of two factors i. e. morality and counter-morality, which come into conflict with each other. And through this conflict our moral experience as the essence of the human life mediates between our pre-moral life and our post-moral life. I think that this operation (mediation) itself constitutes the essence of the history or the human culture.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000057-0043

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.

倫 理 と 反 倫 理

——^{モラル}〈倫理〉の両義性に関する問題再論——

小 松 光 彦

目 次

1. 序——問題の所在——
2. 方法論的覚書
3. 〈倫理〉と〈反倫理〉
4. 〈倫理以前〉と〈倫理以後〉の媒介者としての^{モラル}〈倫理〉

1. 序——問題の所在——

全ての倫理学的研究が空中楼阁となりおわらない為に依り処とすべき中心的事実とは、人々が日々の生活の営みの中で絶えず倫理的判断を為しつつあるという事実ではないであろうか。このような最も広い意味での倫理的経験を表わすのに、私は^{モラル}〈倫理〉という語を用いたい。けれども、このような意味での^{モラル}〈倫理〉の存在が一つの事実として疑い得ないものだとしても、それは決してわれわれの倫理学的設問に対して自明な対象が与えられているということではない。むしろ、ここで当の^{モラル}〈倫理〉即ちわれわれの倫理的経験を少しく顧るならば、それが著しく錯綜しており一義的に確定し得ないことを認めざるを得ないであろう。われわれの個々の倫理的判断はその本性上、いずれも自らの正当性を主張して止まない。にもかかわらずそれらの判断相互の間には、一見して顕著な矛盾が認められる。かくて、それら個々の倫理的判断の根柢に一つの全体的な価値づけの基準(valid standard)が探し求められる。しかし、このような基準の探究は、われわれにとっての第一次的な倫理的経験たる個々の倫理的判断とは異な

った地平と方法において行われざるを得ない。何故ならば、個別的な倫理的判断をいくら繰返しても、その系列上には当の基準は決して現われて来ないからである。当の基準はまずさしあたり、われわれに対して隠されており、人生の意味についてのわれわれの問い（自己の存在根拠についての^{ラディカル}根柢的な問い）と共にわれわれの前に立ち現われるのである。このような基準（全体的価値尺度）を私は前に⁽¹⁾〈倫理的価値〉と名付け、われわれの個別的な倫理的判断とこの〈価値〉との間の分裂を自覚しつつそれを克服し倫理的意味の統一性・全体性の回復を目指す機能を〈倫理的問い〉、この〈問い〉の担い手を〈倫理的主体〉と呼んだわけである。このような観点に立って考えるならば、直接的な倫理的判断のレベルで混乱ないし危機として現われた〈倫理〉の^{モラル}両義性が、〈倫理的主体〉のそれに対する〈問い〉を通じて、却って現実に生きて働いている〈倫理〉の^{モラル}dynamicな構造を開示するものとして了解されるのである。その場合〈倫理〉の^{モラル}両義性への問いは、それ自体の中に positive・negative という両方向を内包しているが、それは、この〈問い〉が具体的状況内でのわれわれの個別的判断とわれわれを予め拘束している既成の〈価値〉との間で後者から前者へまた前者から後者へと問い返しつつ倫理的意味の両義性をぎりぎりにまで煮詰めていって新たな〈倫理的価値〉を創出しようとする形成的過程であることを意味している。このような〈倫理的問い〉の中で〈倫理〉の^{モラル}両義性は positive・negative な弁証法的緊張として〈倫理的主体〉に担われ、現実の歴史的な地平において「革命的実践」として具体化されると考えられたわけである。

このように前稿では、〈倫理〉の^{モラル}両義性という現象をひとまず主として diachronic（通時的）な方向に解釈し、その結果に基いて当の両義性という現象を倫理的相対主義という消極的理解とは対蹠的に〈二重化されつつ・二重化する一つの過程〉として力動的に捉え返そうと試みたのである。しかし、もとより〈倫理〉の^{モラル}両義性の持つ意味は、決してこのような解釈

だけで汲み尽せるものではない。例えば通俗的な「世代論」のように唯たんに時間的な前後関係という意味の“古さ”，“新しさ”からのみ今日の「モラルの危機」を捉えることは全く不毛であると云わねばならない。この問題に取り組む為には、一方的な dogmatic な断定でも現象的な反応様式の皮相な分析でもなく、どうしても測深的な要素を含む複眼的な視座と方法が必要になるであろう。しかし、ここでは未だその問題を詳細に取り扱う準備はない。当面まず為し得ること——それはまた最少限為さねばならぬ予備的作業だと思われる——は、次のような作業である。即ち、前に主として diachronic な方向に解釈し展開した〈倫理〉の両義性モラルの問題について、同時に synchronic (共時的) な方向への展開も可能な限り試みてみることである。要するに、われわれ自身が現にそれを生きつつある固有の倫理的経験の意味を diachronic・synchronic という互に交差する両方向軸において解釈し、それら両方向の密接な関連のもとに展開してみると、われわれの置かれた倫理的状況に対する可能な限り包括的な観点に到達したいと考えるわけである。尤も、問題の diachronic な方向に関しては前稿で些かなりとも触れ得たので本稿では主に synchronic な方向に論点を絞りたいと思う。

前稿では、既成の〈倫理的価値〉がわれわれ個々の〈倫理的主体〉に対してさしあたり疎遠なものとして現われるということ、あるいは同じことであるが、既成の〈価値〉をさしあたり疎遠に感じる〈主体〉の成立ということから〈倫理〉の両義性モラルという問題を解こうと試みた。従ってそれは、問題設定の性質上必然的に「原理としての倫理」と「状況の倫理」との関係如何に捉えるかという問題にまで展開していかざるを得ないものである。しかし、それは畢竟倫理というものを把握する観点の相違に関する問題である。換言すれば、依然として倫理それ自体の内部における問題である。それに対して本稿の主題は端的に云うと、次のようなものである。即ち、そもそも倫理とはわれわれ人間の現実的存在 (menschliches Existenz) を

全的に包摂するものであるか否かという問題である。全的に包摂するものだとすれば如何なる意味においてであり、またそうでないとすればそれは如何なる意味においてであるが問われるのである。いま仮に後者であるとすると、そこから必然的に倫理との関係における倫理以前のものあるいは倫理以後のものについての問題が出て来ざるを得ないであろう。

しかし、既にわれわれは、倫理以前のものないし倫理以後のものとの関係において倫理の問題を取り扱う代表的な幾つかの理論を知っている。そこで、それらの立場とわれわれの立場との方法論的差異について、若干の予備的 comment を行う必要があると思われる。

2. 方法論的覚書

まず倫理に対する形而上学的なアプローチから考えてみたい。この立場の方法論的特色は、最高善 (*summum bonum*) や「道德」的義務に関する基準を實在の究極的本性に関する考察を通じて見出そうとするところに最もよく表われていると思われる。中でも典型的なものは、「神の裁可」(divine sanction) を主張する倫理的信念体系を伴う「神学的倫理学」である。それは、「神の裁可」によって「道德」の体系を根拠づけ、その validity を保証しようと企てる。非-神学的理論も含めて形而上学的立場の根柢には共通の前提がある。即ち、人間存在の特殊性の意義と本質を把握する為にはまず人間の本性を理解しなければならず、その理解は必然的に人間がそこで一定に位置づけられるべき究極的秩序についての考察に基かねばならないという考え方がそれである⁽²⁾。このような前提に立つ倫理学は畢竟、倫理的価値や行為の基準を實在の究極的本性からひき出そうとする。つまり、われわれの倫理的経験を倫理に先立つもの、倫理を超えたものによって基礎づけようと企てる。その方法は原理的にみて、倫理学における倫理的経験の積極的意義を否定するものと云わねばならない。然るに〈倫理^{モラル}〉の両義性という当面の問題は、この倫理的経験の場を離れては全く無意味

である。われわれに対して迫り来る〈倫理〉^{モラル}の両義性は、当の〈倫理〉^{モラル}が究極的な実在の本性に由来することが示されたからといって、一義性へと変容するわけではない。形而上学的に演繹された「道德」の体系と倫理的価値や義務についてのわれわれの判断が一致しないという問題が生じた場合、その不一致が問われるのは、われわれの倫理的経験の場を措いて他にない。ここを離れては、もはやいかなる論証もその「道德」体系の validity をわれわれに確信せしめ得ないのである。

次に、倫理に対する心理学的なアプローチはどうであろうか。この立場も、或る意味で、形而上学的立場と共通した思考^{パターン}型を持っていると思われる。両者とも、倫理的価値や義務というものを、われわれ自身の倫理的判断の次元を超えて「より一般的な」理論の中に基礎づけようと試みる。その際採用される一般的理論が、或る場合には経験的心理学であり、他の場合には形而上学であるという違いがあるに過ぎない。尤も、形而上学的立場が己れの依拠する形而上学的真理からわれわれの行為の基準（道德）を演繹しようとするのに対して、心理学的立場のそもそものねらいは、このような倫理的基準が実際に存在するか否かという問題とは関わりなく眼前にある倫理的現象を心理学的な term で説明することにある。このような心理学的立場の設定する問題は結局、次の二箇条に要約され得るのである⁽⁸⁾。

(1) 人々が自分達のしている倫理的判断 (moral judgments) をするのは何故か？

(2) 人間的^{モティベーション}動機づけの一般的性質に関する知識は「倫理的行為」(moral conduct) と呼ばれるものにどのような光を投げかけるか？

心理学的立場を採る個々の倫理学理論は、これら二つの問題の中、いずれか一方あるいは両方に関わっていると考えられる。M. Mandelbaum によると、例えば Westermarck の理論は (1) を、Mandeville の理論は (2) を、それぞれ中心的に取り扱っており、また Freud 学派の理論は (1) 及

び(2)の問題に等しく関わっている⁽⁴⁾。これらの理論が倫理的なもの⁽⁴⁾と非-倫理的なものとの間の緊張関係を十分把握し得ないことは明らかである。何故なら、それらの理論の成否は倫理的な次元の問題を如何にして・どの程度非-倫理的な次元の問題へ還元し得るかという方法論的可能性に懸っており、従って倫理と非-倫理は決して同一-の場合における矛盾・緊張としては捉えられず、却って倫理は不断に非-倫理即ち倫理的にニュートラルなものに還元され説明されることが目指されるからである。つまり、倫理と反-倫理がそこで矛盾として立ち現われて来るようなわれわれの倫理的経験の場は、これらの理論に関する限り、初めから飛び越えられてしまっているのである。

所謂社会学的アプローチも同様に、倫理的・規範的問題の解決に倫理的現象の因果的理解によって到達しようと企てる。倫理についての社会学的研究が伝統的な倫理学の諸問題に commit する場合、どうしても或る種の仮説の設定が必要になる。それは、種々の異なる社会において社会的要求や社会的構造がどのような仕方で倫理的諸規範を決定するのかという問題に関する仮説である。このような倫理的規範と社会的要求ないし構造との相関関係 (correlation) を示唆する仮説は、それ自体ではその相関関係がどのような意味を持つかを確定し得ないとはいえ、われわれの倫理的経験の少なくとも或る局面の理解にとって一定の意義を持つことは疑いない。従って当面のわれわれの関心は、この種の研究方法それ自体の可否ということではなく、それが倫理の研究に際して他の諸方法に優位して「基礎的方法」(basic method) としての権利を主張することへの批判にのみ限定される。Mandelbaum によれば、社会学的方法が倫理学の基礎的方法となり難い理由の少なくとも一端は、経験的社会学的方法が元来それ自身で独立の自己充足的 (self-contained) な方法ではあり得ないという事情に帰せられる⁽⁶⁾。第一に、社会学的方法が社会的条件と倫理的規範の相関という現象的事実を超えて社会学的条件がどのような仕方で倫理的規範を決定するかと

いう問題に関する仮説を設定する場合、その仮説はその性格上、決して純粋に社会学的な意味を持つだけにとどまり得ない。何故なら、「評価」と「侮蔑」、「賞讃」と「非難」というような優れて倫理的な意味を持つ作用は、少なくとも一次的には個人に (individuals) よってのみ遂行され得るものであり、従ってこれらの作用に関する社会学的仮説は、倫理的判断の起源や、人間の ^{モチベーション} 動機づけの一般法則とそれらの判断との関係についての心理学的仮説に依存せざるを得なくなると思われる。こうして、倫理学における社会学的方法は決して心理学的方法から独立したものではあり得ないことになる。⁽⁷⁾ 第二に、一般に社会的条件と倫理的規範との相関関係あるいはそれらの変化相互間に存する相関関係は、それ自体では、当の条件がその規範の現実的存在の原因であること、ましてその規範の内容を全面的に決定することを、決して証拠立てるものではない。従って、一定の社会的条件が実際に或る倫理的規範を決定するということを主張する前に、どうしてもそれに先立つ不可欠の作業が課せられざるを得ない。それは、現実の下される倫理的判断の意味を構成しているものを分析することを通じてそれらの規範を入念に吟味するという仕事である。全てに先立って一切の因果的仮説から独立に発する云わば現実の倫理的判断の「直接的吟味」(direct inspection) が、倫理的データについての適切な社会学的研究にとって、不可欠の予備作業(propaedeutic)とならざるを得ないと思われる。⁽⁸⁾ が、このような作業こそは、倫理に対する現象学的アプローチの目指すものに他ならない。

倫理の現象学的研究は、倫理をめぐる一切の探究の途が最終的に交差せざるを得ない地点から出立しようとする。即ち、人間の倫理的経験というデータの直接的精査から出立しようとする。⁽⁹⁾ 従ってそれが他の方法から区別されるのは、対象の相違によるのではなく、同一の対象(倫理的経験)を取り扱う仕方の相違によると云ってよい。形而上学的立場は、行為の倫理的基準を形而上学的考察から演繹することを目指し、その際人間の倫理

倫理と反倫理

的経験の吟味は、演繹された基準を確証する手段という意義しか認められない。心理学的立場は、人間の倫理的判断及び一般に「倫理的行為」ないし「倫理的態度」と称せられる行為や態度の形式を予め採用された一連の心理学的仮説の組合わせによって解釈し、そこから倫理的諸問題の解決を導き出そうとする。社会学的立場も同様に、「科学的」な性格を持つ仮説から倫理的諸問題の解決を演繹することを企てる。が、その仮説は、異なった社会的条件とそこにおける倫理的規範との間の相関関係を示唆する歴史学的ないし人類学的研究によって表面上——即ち非-倫理的意味で——基礎づけられ、確証されてるに過ぎない。以上の諸立場と対比されるとき、所謂現象学的研究は、その方法において極めて顕著な特色を持っている。一切の先入見を拒否した“Zu den Sachen selbst!”という周知の現象学の研究格率からも窺われる通り、倫理に対する現象学的研究はまず何よりも、われわれの倫理的経験それ自体から出立しようとする。上述の諸立場がいずれも本来倫理が成立する場以外の領域から倫理的諸問題の解決を演繹しようとするのに対して、どこまでもわれわれの倫理的経験に密着し、それに先立ついかなる理論も仮説も認めまいとする。つまり「存在者との近さを発見するための視向の根本的変革」によってのみ可能な「存在者についての知的な近みに近づいていくという方法」が採られるのである⁽¹⁰⁾。Mandelbaumは、倫理に対する現象学的研究方法におけるこの視角の転換を、“deductive”から“eductive”へのそれとして理解する⁽¹¹⁾。即ち、倫理的諸問題の解決を他の次元から“deduce”（演繹）するのではなく、むしろわれわれの倫理的経験それ自体から“educe”⁽¹²⁾（発現）させることを目指すわけである。従ってこの方法を支える根本的確信は、次のように表現されるであろう。即ち、全ての倫理的諸問題の解決はわれわれ諸個人の倫理的判断の直接的で入念な吟味から発現せしめられ（*educed from*）、あるいは最終的にそのような判断によって検証され（*verified by*）なければならない、と。いかなる解決もわれわれ自身のおこなう倫理的判断以上に遡る

ことはできず、却ってあらゆる倫理的一般化とその正当性の要求は、その固有の基礎を諸個人の倫理的経験の中に持つという確信である。われわれはこのような考え方に多大の共感を覚えるものであり、否むしろ既に掲げたわれわれの問題設定はこのような考え方によって初めて可能になると云い得るであろう。⁽¹⁸⁾

ところで、わわれが人間として生きるということは、たとえそれが特定の「倫理」や「道徳」を否定しつつ生きる場合でも、それ自体依然として一つの倫理的決断であり、倫理的態度決定であらざるを得ない。そのような意味で〈倫理〉^{モラル}は、われわれの生の全体性に関わるものである。われわれは現実に—— imaginär にではなく —— 生きている限り、〈倫理〉^{モラル}を「超出」したり「止揚」したりすることはできないのである。しかし、ここで云われる全体性とは、唯たんにわれわれの生の全領域を意味するのではない。それは、〈倫理〉^{モラル}がわれわれ自身の存在であると同時に思考でもあるという意味での、人間における存在と思考の根源的同一性を表わしていると考えられる。

それでは、このような全体性概念としての〈倫理〉^{モラル}をその固有の性質に即して正しく取り扱うのに、前述の現象学的方法は完全に適切な方法であり得るだろうか。この問題の詳細な検討はさておき、さしあたり次のことだけは云い得ると思う。即ち、現象学も伝統的な哲学的認識論と一つの重大な根本前提を共有しているように思われるということである。それは、思考と存在の関係に関するもので、両者がその発端において相互に無限の対立関係にあるという前提である。例えば、Husserl の現象学における最も重要な概念の一つである意識の〈志向性〉(Intentionalität) というものを取り上げてみても、そのことは明らかである。〈志向性〉の概念は元来、「或物へ向っている」という意味の《intentio》というスコラ的概念に由来することからもわかるように、意識が或物についての意識であり、意識と意識されたものが相関関係にあるということを示している。Husserl は

この概念を通して意識の対象と意識作用との合致という認識論的問題を展開したわけであるが、これが彼の現象学の展開基軸となった根源明証 (Urevidenz) の理論ないし存在者の自己能与 (Selbstgebung) の思想である。然るに、この思想の根本主張は、要するに意識と対象が対応的・相関的關係にあるということだと思われる。つまり、対象の側からみれば、対象が意識に適合するような仕方で自ら意識のそばにあること、意識の側からみれば、対象のそばに「居あわすこと」・「立ち臨むこと」であると考えられる⁽¹⁴⁾。が、この場合に対象と云われるものは、——たとえ意識作用と不可分の相関関係において把握されるにせよ——依然として、思考する主体としての意識に対して外的なものとして出会う存在に他ならぬと云い得るであろう。その際、探究の途上で、所謂「自然的態度」におけるように意識から独立した実在から出発しても、現象学的立場におけるように「物自体」 (Ding an sich) を除外した現実の認識過程での対象と意識との相関関係から出発しても、次の点に関する限り、事情は根本的に変わらないと思われる。つまり、いずれにしてもそれが依拠する認識論的根本原理は他者認識の原理だということである。然るに、思考する主体としての意識とその対象としての存在が他者関係において相接する認識の原理は、自然の総体に対する数学や自然科学の認識の原理に他ならない⁽¹⁵⁾。このことは、伝統的な哲学的認識論の基盤が決して人間的 = 歴史的・社会的現象ではなく——Descartes, Kant におけるように explicit な場合にも、また Spinoza, Locke, Hume におけるように implicit な場合にも同様に——数学と自然科学であったことを想起すれば、とりわけ驚くにあたらない。従って、外的自然に属さぬ現象は伝統的哲学の手法によっては思考の対象にされ得ないのではないかという根本的疑問が生じるのも⁽¹⁷⁾、またやむを得ないであろう。

外的自然に属さぬ限りでの人間的なものに関係する倫理の問題を外的自然に関係する理性の自己矛盾 = <二律背反>^{アンチノミー} から推論した Kant が、結局

それを純粹に形式的な問題として「外見的」に解決するにとどまらざるを得なかったことは、示唆的である。Kant は、思考態度の二つの様式を厳密に区別する。それらは、悟性 (Verstand) = 常に一定の限界内で遂行される因果的経験に注意を向ける思考態度の様式と理性 (Vernunft) = いかなる経験にも算定され得ない純粹な全体性の理念に注意を向ける思考態度の様式とである。前者は世界を経験的・被制約性においてのみ表象し得るに過ぎないが、後者は世界の無制約的な理念的表象を創出することができる。前者は経験的部分思考として現に存在しているものに関わるのに反し、後者は純粹に理念的な全体思考として存在すべきものにも関わる。従って、人が純粹に理性的な理念的規範 (道徳法) に照らして如何に行為すべきかを問う学 = 倫理学は当然、後者に属すると考えられるわけである。⁽¹⁸⁾しかし、この場合倫理の問題は、理念的な全体性への関与とひきかえに現実的な経験内容を喪失することになる。そして、われわれの一切の経験を超出した純粹に理性的な道徳法が如何にわれわれの感性に触発された意志を規定し得るかという問題になるのである。このようなコンテクストから考える限り、道徳法がわれわれの意志を規定する方式に他ならぬ「定言的命法」というものが純粹に形式的な規定にとどまり、具体的状況の中で現実に如何に行為すべきかを問うわれわれ〈倫理的主体〉に何らの現実的解答も与え得ないのもまたやむを得ぬことであろう。

だが、倫理学というものが本来一定の状況を〈倫理的主体〉として生きるわれわれのわれわれ自身に対する問いに関わるべきだとするならば、それは人間を理念的なもの (《homo noumenon》) と経験的なもの (《homo phaenomenon》) あるいは主体と客体、思考と存在……等に分かつことから出発することは許されず、却って主体と客体の、また思考と存在の先天的同一性 (Apriori-Identität) の中でのみ現存し得る全体性概念において人間を把握する必要があるのではないだろうか。⁽¹⁹⁾しかし、この問題の詳細な検討はこの小論の範囲を遙かに越えている。ここでは、〈倫理〉^{モラル} についての

われわれの考察の根本前提を成す人間存在の全体性に対する一つの有効な視座として、例えば前稿で触れた Marcuse や Kosík の所論と共に、L. Kofler の思考と存在（主体と客体）の弁証法的同一性という思想に注目するにとどめたい。⁽²⁰⁾

われわれはこの小論で、あくまでも倫理的主体と倫理的客体（＝〈価値〉）のアプリオリな同一性——われわれの倫理的経験の場＝〈倫理〉——に定位しつつ、そこに立ち現われてくる〈倫理以前〉、〈倫理〉、〈倫理以後〉という諸契機とそれら相互の関係を探ってみたいと思う。

3. 〈倫理〉と〈反倫理〉

これまでの予備的な考察によって、倫理的なものと非-倫理的なものとの関係についてのわれわれの探究の意図と方法が、一応明らかになった。即ち本稿の主題は、前稿での試みと同様、われわれの倫理的経験の場＝〈倫理〉を可能にする形式的前提に関する問いの一環として設定されたものだと言うことができる。勿論われわれは、その場合に〈倫理〉それ自体を決して形式的なものと考えているわけではなく、却って〈倫理〉が現実的なわれわれの倫理的経験の一つの過程として歴史的に展開されることを可能にする形式的前提、換言すれば〈倫理〉の力動的運動（可変性）を可能にする不変的前提を問題にしているのである。〈倫理〉の両義性をめぐるわれわれの考察のねらいは、云わば可変的な現実の〈倫理〉の場に定位しつつその根柢において働くこのような形式的・不変的前提を意識の面で顕在化し、それを現実の歴史的倫理批判の《Kriterium》たらしめようとするところにあると云い得るであろう。

このような意図の下にわれわれは、前稿で〈倫理〉の両義性という現象を diachronic（通時的）な象面において分析し、一つの全体性としての〈倫理〉が〈倫理的主体〉、〈倫理的価値〉、〈倫理的問い〉という三つの契機の弁証法的統一の上に形成されていることを明らかにした。それに対し

て本稿のねらいは、主に synchronic (共時的) な象面における分析を通じて〈倫理〉の全体性を構成する隠れた契機を明らかにし、前稿の試みを補充することである。その為にはまず、〈倫理的問い〉が内包する positive と negative という二方向、あるいはそれらに対応する〈倫理的主体〉の二様の在り方相互間の対立の内容を際立たせることから始めなければならない。

第一に、〈問い〉の positive な方向とは、〈倫理的主体〉が客観的な〈倫理的価値〉を肯定的に受容あるいは定立する方向のことである。その際、〈価値〉が〈問い〉に先立って〈主体〉を拘束する既成の〈価値〉である場合も、また〈問い〉を通じて〈主体〉が新たに定立する革命的〈価値〉である場合も、いずれも〈主体〉は〈価値〉に積極的・肯定的に関わっていると云うことができる。それ故私は、このような方向を持つ〈倫理的問い〉の内容(対象)及びそれを志向する限りでの〈倫理的主体〉の在り方を〈倫理〉と名付けることにしたいと思う。

第二に、〈問い〉の negative な方向とは、〈倫理的主体〉が客観的な〈倫理的価値〉に対して否定的に反逆もしくは無視する方向を意味している。そこでは〈主体〉は〈価値〉に消極的・否定的に関わっているが故に、私はこのような方向を持つ〈倫理的問い〉の内容(対象)及びそれを志向する限りでの〈倫理的主体〉の在り方を、仮に広義の〈反倫理〉と呼んでおくことにする。しかし、ここでは、〈主体〉がそもそも客観的な〈倫理的価値〉の定立一般を拒否する場合と、特定の〈倫理的価値〉を否定することによってそのような〈価値〉及びそれに拘束されている当の〈主体〉の在り方をのりこえる場合とが考えられる。後の場合には、〈主体〉は早晩自己の否定的のりこえを正当化する積極的な〈価値〉の定立にまで行きつかざるを得ないわけで、結局〈反倫理〉の徹底化は再び〈倫理〉に転化せざるを得ないことになる。歴史の内部における倫理的経験の場でわれわれが現実に関与し得るのは、実は、この後の意味での〈反倫理〉なのである。こ

れに反して前の場合即ち〈倫理的価値〉の定立そのものを拒否する場合には、〈倫理〉の否定は〈倫理〉から切離されてそれ自体で絶対化されることになり、われわれの倫理的経験の場からはみ出てしまう。それは、云わば〈倫理以前〉もしくは〈倫理以後〉とでも呼ばれるべきものとして、歴史の始源及び終末においてのみ現実性を持ち得るに過ぎない。つまり、歴史の始源においてはそれ（倫理以前）からの脱却として、歴史の終末においてはそれ（倫理以後）への帰一として、〈倫理^{モラル}〉を外部から限定するそれ自体無限定なものであると考えられる。しかし、もはやそれはわれわれの倫理的経験の場で〈倫理〉と対立する〈反倫理〉では決してあり得ず、却ってそれ自体無制約的なもの、絶対的なもの、即ち聖なるものであると云わざるを得ない。それは、云わばわれわれの「下-歴史的」(infra-historical)ないし「超-歴史的」(supra-historical)な存在様式として、歴史の内部に定位するわれわれには、たんに想像力による日常的現実の非現実化の営為の中で垣間見られ得るに過ぎない。だがその場合にも、それがわれわれによって現実に生きられようとした途端に溶解せざるを得ない幻（イメージ）としての意味を、それは持つにとどまる。それがわれわれの経験の場で現実に生きられ得る為には、常に特定の歴史的状況の中で〈倫理〉と否定的に関わる〈反倫理〉としてわれわれの〈倫理^{モラル}〉の中に位置づけられねばならない。〈倫理〉の否定は、〈倫理以前〉に遡行することでも、また〈倫理以後〉へ超脱することでもなく、〈倫理〉の成立と同時に即ち〈倫理〉と等根源的に成立する〈反倫理〉として把握される場合に、初めてわれわれに対する現実の倫理的意義を獲得するのである。従って私は、今後〈反倫理〉という語をこのように限定された狭い意味で用いることにしたい。

かくて、われわれの〈倫理^{モラル}〉は〈倫理的主体〉によって担われた〈倫理的問い〉の positive と negative という二方向に対応した〈倫理〉と〈反倫理〉という二つの契機相互間の否定的緊張関係によって構成されていることが示された。前稿で diachronic な方向に把握された〈倫理的主体〉の

のりこえの過程は、同時に当の〈主体〉における〈倫理〉と〈反倫理〉との弁証法的対立と統一の問題として synchronic な方向に理解することができるのである。

ここで、〈反倫理〉と名付けられたものについてもう少し立ち入って考えてみたい。既にこれまでの論議の過程においても或る程度暗示されていたように、〈反倫理〉とは決してそれ自体単純なもしくは静的・固定的な〈倫理的主体〉の一つの状態を意味するのではない。むしろそれは複合的で且つ動的・流動的な運動とでも云うべきものを示していると云ってよい。しかもそれはただ運動であるというだけでなく、云わば二つの^{ベクトル}力^の合力として働くものであるように思われる。その一つは限極において〈倫理以前〉に還帰する方向に向かう力であり、他の一つは〈倫理以後〉に向かつて無限に超出しようとする力である。これら二つの力が〈倫理〉との否定的緊張関係において一つに結び合わされ、〈倫理的主体〉をして特定の〈倫理〉をのりこえさせる原動力として働くのである。もしこのような〈倫理〉との一定の関係を欠くならば、二つの力は相互間の緊張を失って、極限における〈倫理以前〉と〈倫理以後〉という二つの固定的極へと分解してしまうであろう。しかし、それは他ならぬ^{モラル}〈倫理〉の解体即ち人間存在の崩壊を意味する。従って、そのような〈反倫理〉の全面的分解現象は、現実の^{モラル}〈倫理〉の中では起り得ないのである、それがわれわれにとって意味を持つのは、次のような場合に限られる。即ち、現実を非現実化するのに応じて非現実を現実化する想像力によるわれわれの宗教的・芸術的営為の中で〈倫理〉の否定が極限にまでおしすすめられ、絶対的イメージとして結晶させられる場合である。が、それらの宗教的営為、芸術的営為が現実の^{モラル}〈倫理〉の中にどのように位置づけられ得るかという極めて興味深い問題には、ここで立ち入ることはできない。

以上、われわれの^{モラル}〈倫理〉を支える〈倫理〉と〈反倫理〉という二つの契機をめぐって些か形式的な考察を試みてきたわけであるが、ここで、そ

のような〈倫理〉^{モラル}の構造がわれわれの生の諸局面を通じて具体的にどのような意味内容を開示するのかについてももう少し述べておく必要があるであろう。そこで、次節においては、まず〈倫理以前〉、〈倫理以後〉というわれわれの生の両極を便宜的に一旦〈倫理〉^{モラル}から抽出し、それが如何にして〈倫理〉^{モラル}における〈倫理〉——〈反倫理〉という関係に転化するのか、その可能性と必然性を追ってみたいと思う。

4. 〈倫理以前〉と〈倫理以後〉の 媒介者としての〈倫理〉^{モラル}

〈倫理〉^{モラル}は、われわれの存在に対するわれわれの全体的責任の意識と同時にそのような意識を持つわれわれの存在仕方を意味している。われわれの存在とは、主体的側面においてみればわれわれ自身であり、客体的側面においてみればわれわれが生きている世界である。それらは、歴史的・社会的世界に関する限り、本来等根源的に理解さるべきものである。従って、両者はわれわれの存在に固有な意識存在としての在り方を共有する。われわれ自身の存在はその存在の意識と切り離し得ないし、われわれの世界の存在は、世界についてのわれわれの意識と不可分に結び合わされている。このことから、われわれの倫理的責任はわれわれ自身に対すると同時にわれわれが生きている世界に対することが可能になると考えられる。つまり、われわれがこの世界において生きるということは、われわれによって選びとられ得るものなのである。〈倫理〉とは、このような可能性を基盤として初めて成立すると云わねばならない。

この問題に関して L. Kolakowski は、次のように云っている。⁽²¹⁾

人間の世界は云わば、われわれが自分の誕生の日から相続し始めた「遺産」(Erbe) のようなものであるが、正確には定め難い人生の或る瞬間にわれわれは、この「遺産」を自分が相続するかしないかの選択の余地が絶えず自分に開かれていることを知るようになる。云い換えれば、われわれは

自己の生を拒否することによってこの「遺産」相続を拒み得ることを知るに至るのである。そして、この自発的な死の可能性を知らずにお生き続けることを選択した瞬間以来、われわれはこの世界の負目 (Verschuldung) を自己の負目として引受けているのだと考えられる。尤もその際われわれはこの「遺産」に含まれている「黒字」(Aktiva) と「赤字」(Passiva) 即ち世界の善と悪の総計を算出し得ないままそれを「相続」することを選んだのである以上、この選択の全体性にもかかわらず、「相続された遺産」(われわれの世界) に対するわれわれ自身の関わりが positive な方向と同時に negative な方向を持つことは避けられない。が、それは当の選択自体の些かの変更も意味しないのは云う迄もない。このような視角からも、^{モラル}〈倫理〉の全体性の意味が理解され得るであろう。

けれども、このような認識は決して、外的自然の因果的必然性からは導出され得ない。自発的な死の可能性を知りつつ生を選択した瞬間を境として、以前の生と以後の生の間には、或る意味で無限の懸隔を跳び越える質的飛躍がある。実存の矜持と不安を包むあえかなおののきの面紗を透して仄めく暗黒の無底がそこにある。それは就中、われわれの存在の狭義の人間学的に「本来的」前提(=^{モラル}〈倫理〉の可能根拠)を「自然条件的」前提から段階的に区別する指標に他ならないであろう。⁽²³⁾

それ故、「人間は生きんが為に生きるのではなく、[現に] 生きている《が故に》(weil) 生きるのである」⁽²⁴⁾と云われる場合、それは端的に〈倫理以前〉の生を指し示すことになる。だが、それは同時に〈倫理以後〉の生の形式をも或る意味で——たとえ抽象的・潜在的な仕方においてであれ——先取するものなのである。われわれの「選択」に先立って、われわれを而もわれわれの中から生へと衝き動かすものが、確かに在る。併乍ら、人が生きているということ自体はわれわれに感知され得ない。「われわれを生きた(lebendig)ものとして措定するものそれ自体は現われて来ない」⁽²⁵⁾のである。われわれが存在し始めて以来われわれが存在することによってわ

れわれと共に在るこのものは、われわれの直接的存在の中で、空虚であるが故に食欲であり、絶えず何かを求めているが故に不安な状態にある。それは、Freud が人間の心理的機構の基底部に仮定した無意識的《id》ないしそのエネルギーとしての《libido》にあたと云ってよい。⁽²⁶⁾しかし後述のようにわれわれは、それを Freud とは異なる視角から理解するであろう。が、いずれにしても、このもの自体はわれわれが身体的 (leibhaft) に存在し始めるその場所の奥深く潜んでいて、直接には把握され得ない。それは、それ自体から外へ出て行く (aus sich herausgehen) ことによって初めて、「衝迫」(Drang) として、即ち全く漠然とした無規定な欲求として、感知され得るようになる。われわれは全て生きている者 (Lebender) である限り、この「衝迫」を免れることはできないのである。⁽²⁷⁾

「衝迫」はまず最初、漠然と何かを欲求しつつある「動態」(Streben) として現われる。この動態がわれわれに感じられるとき、それは「憧憬」(Sehnen) と呼ばれる。それは未だ「衝迫」と同様漠然としたものではあるが、「衝迫」が奥深く蠢動するのと対照的に、明らかに外部に向かっており、休みなく病的に彷徨してやまない。だが、「憧憬」がそれだけにとどまって徒に盲目的で空しい彷徨を繰返す限り、決してその病的渴望は鎮められ得ない。その為には、「憧憬」は何よりもまず明確に或るもの (Etwas) に向かわなければならない。こうして「憧憬」があらゆる方向に同時に拡散するのを止めて一定の目標に向かうとき、それは、目標志向的な「追求」(Suchen) となる。このような目標志向的活動 (das gezielte Treiben) は、それが向かう多様な目標 (食物、女または男、権力……等々) に応じて、個々の「欲動」(Trieb) に分化する。感知された「動態」はただ漠然としたあこがれのない渴望として一般者であるに過ぎないが、感知された「欲動」は、個々の《受苦=情熱》(Leidenschaft) あるいは《興奮=感動》(Affekt) として特殊者である。云わば「欲動」は、「動態」や「憧憬」における空洞ないし欠如を外的な或るもの (ein äußeres Etwas) によって

充たすことを求めるのである。それ故「欲動」が向かう目標は、同時に——それが獲得される限りそして獲得されて以後——「欲動」が鎮められる目標でもあるわけである。このような目標に、動物は専らその時々個別的欲求の方式に従って関係するのに反し、人間は想像力によっても関係する。人間は欲求し得るのみならず、願望することができるのである。確かに欲求は欲求された或るものの表象に先行するにしても、それは「願望」(Wünschen)へと移行することによって、多少とも明確な輪郭を持った或るものの、しかもよりよき (besseres) 或るものの表象即ち願望像 (Wünschenbild) を得るのである。このように「願望」は、よりよきものの表象によって遂には、充足さるべきものの全き完全性にまで上昇し往くものなのである。⁽²⁸⁾

以上 E. Bloch に従って概観してきた「衝迫」における全き欠如性・空虚性及び「願望」における円満性・充実性というものは、われわれの生の極限的両極としての〈倫理以前〉と〈倫理以後〉が〈倫理^{モラル}〉の中にあるわれわれの眼に映ずる姿だと考えられる。しかし、それらはあくまでわれわれの現実的生から抽象された二つの極限形態に他ならず、われわれは〈倫理以前〉、〈倫理以後〉を歴史の中で現実に生きることができないのである。それらの非現実性、抽象性は、次のような理由からも指摘され得るであろう。

一方で「衝迫」はさしあたり、われわれの存在の奥深く蠢動する全く無規定な貪婪さ(空虚)として感じられる他ないものであり、何らの現実的活動性(行為)にも転化し得ぬ抽象的「動態」に過ぎない。他方「願望」も、依然としてかの「憧憬」と類似した受動的性格によって、本来的な「意欲」(Wollen)から区別されざるを得ない。「願望」の中には、活動性(Tätigkeit)ないし労働(Arbeit)と関わる能動的性質の片鱗だに存しない。それに反し全ての「意欲」は、同時に「行動意欲」(Tunwollen)である。「願望」は自ら紡ぎ出した一定の目標表象に向かうとは云っても、「決断」しないままであることも可能である。それに反して「意欲」は、当

の目標に対する必然的に能動的な前進 (notwendig aktives Fortgehen) であり、現実的所与としての事物と取り組まねばならない。それ故われわれは、多くのものを同時に願望することができるけれども、それと同じ仕方
 で意欲するわけにはいかない。「意欲」の根柢には、必然的に「選択」(Wahl) がある。が、「願望」にとって選択は、まさに「責苦」(Qual) を意味する。従って、「意欲」の増大が「願望」を制限するという一見^{パラドキシカル}逆説的な事態も当然起り得るわけである。⁽²⁹⁾

しかし、ここで強調されねばならないことはむしろ、このような「願望」と「意欲」の明白な区別にもかかわらず「願望」に先立たれぬ「意欲」はあり得ない——その逆に「意欲」なき「願望」はあり得るとしても——ということである。「意欲」は「願望」を離れて自立することはできず、Kant 的に表現すれば、感性に触発されることなき「自由意志」は人間の意志ではない。つまり、「意欲」は非現実的な「願望」の現実化としてのみ、自己の存立根拠を有する。「意欲」は「願望」の非現実性という negativity の否定としてのみ positivity を持つと考えられる。実にこのような「願望」と「意欲」の否定に媒介された不可分の関係——これをわれわれは後に《禁止》と《希望》という両義性において理解するであろう——こそ、〈倫理以前〉——〈倫理以後〉という関係を〈倫理〉——〈反倫理〉という関係に転化する可能性のみならず必然性を根拠づけるものである。蓋し「意欲」とは、^{モラル}〈倫理〉という生の形式を〈倫理以前〉及び〈倫理以後〉の生の形式から隔てる指標に他ならない。かくて〈倫理以前〉は^{モラル}〈倫理〉(=〈倫理〉——〈反倫理〉関係) と成らねばならず、またそう成ることによってのみ〈倫理以後〉を現実に志向し得るのである。

〈倫理以前〉と〈倫理以後〉の関係は、それ自体では、われわれの存在における極限の欠如性・空虚性と極限の円満性・充実性との関係として、「衝迫」から「願望」に至る欲求発展過程に相応した受容的・享樂的原理に支配されている。それを E. Freud の「快樂原則」に準えることもできるであ

ろう。しかし、このように〈倫理以前〉と〈倫理以後〉は、無制限の快樂追求と受動性という共通の特色を持ちながら、他方、同一の欲求発展過程の始源と終末という相互の位置関係に相応した相違点もある。前者にあっては「衝動」の身体性に基いて何よりもまず個々の身体に結びついた個体的欲求充足が問題であるのに対して、後者にあってはむしろ類的な統合の中における欲求充足が求められる。因に前者は、Hobbes が人間の「自然状態」(natural condition) と呼んだものにも比せられよう。そこでは各人は、「自然権」(right of nature) つまり「かれ自身の自然すなわちかれ自身の生命を維持するために、かれ自身の欲するままにかれ自身の力を持ちいるという、各人の自由」を持つが故に、必然的に相互の戦争状態にあると考えられる⁽³⁰⁾。然るに生きた現実の人間は、動物のように一重 (einfach) な生活を送るのではなくて、個的であると同時に類的な二重 (zweifach) の生活を送っている⁽³¹⁾のであるから、個的生活というものは人間の現実生活からの一つの抽象である。従って唯たんに個別的なレベルでの欲求充足は、人間の本来的欲求充足に関する限り、高々抽象的・潜在的な充足を意味するに過ぎない。その真に具体的・顕在的な充足の為には、個的、類的な統一のレベルでの充足にまで発展させられなければならない。それは人間が類として自己の本性=自然 (Natur) を完全に顕現することとして、Marx がいみじくも「とことんまでおしすすめた人間の自然主義であり、とことんまでおしすすめた自然の人間主義⁽³²⁾」と呼んだものに通じるであろう。また、それを人間の原始的・究極的目的としてのエロスの全面的解放と云うこともできよう⁽³³⁾。が、もはやそれは、^{テロス}〈倫理〉の完成としての^{モラル}〈倫理以後〉に他ならない。かくて、〈倫理以前〉から〈倫理以後〉への発展はわれわれの存在の内的「衝迫」(窮迫) から「願望」充足に至る欲求発展過程に対応する必然的過程であることは疑いない。前者は欠如相 (潜勢態) において感得された人間の全体性であり、後者は充溢相 (顕勢態) において展望された人間の全体性である。併乍ら前述の受動性という特性によって、前者

から後者への発展はそれ自体では不可能である。それはさしあたり、われわれにとって何らの現実性も持たず、全き非現実として想像力の世界にとどまっている。Kant が「幸福 (Glückseligkeit) は理性の理想ではなくて、ただ経験的根拠にのみ基くような想像力の理想 (ein Ideal der Einbildungskraft) である」⁽⁸⁴⁾ と述べる場合にも、その背後にこのような意味内容を読み取り得るように思われる。

人類は、自己の欲求の無制限な満足という原始的・究極的目標の直接追求の否定——《禁止》の発生——によって初めて、歴史的・社会的世界 (文化) に足を踏み入れたのである。⁽⁸⁵⁾ Freud はこの変化を、「快楽原則」(Lustprinzip) から「現実原則」(Realitätsprinzip) への転換として捉える。⁽⁸⁶⁾ この問題をめぐる Freud の所説及びその批判にここで立ち入る暇はないが、これまでのわれわれの文脈において考える限り、両者の関係を次のように定式化すべきだと思う。即ち「現実原則」は「快楽原則」を前提としてのみ成立するが、「快楽原則」は「現実原則」を介してのみわれわれに対して実際に働く、と。つまり「快楽原則」は「現実原則」との関係においてのみ歴史的・社会的世界での現実性を持ち得るのであり、それ自体では非現実 (想像力の世界) にとどまらざるを得ない。^{モラル}〈倫理〉における〈倫理〉と〈反倫理〉の関係は、「現実原則」と「快楽原則」のこのような関係から考量することもできよう。すると、次のように云うことができる。〈倫理〉は〈反倫理〉との関係においてのみ〈倫理〉であり続ける。〈反倫理〉から切離された〈倫理〉の自己完結化は、必然的にそれ自体の非-倫理への変質、従ってまた^{モラル}〈倫理〉の解体をもたらす、と。〈倫理〉と〈反倫理〉の等根源性こそ^{モラル}〈倫理〉の根柢であると云わねばならないのである。〈倫理〉と〈反倫理〉は、人間の全体性としての^{モラル}〈倫理〉の中であって、それぞれ、活動的・Apollo 的原理と享乐的・Dionysos 的原理として機能する。あるいは分化の原理と合一の原理として機能する。現実の歴史の中では、前者は生産的労働、後者は祝祭 (カーニヴァル) という形をとって現われた。⁽⁸⁷⁾ また、理

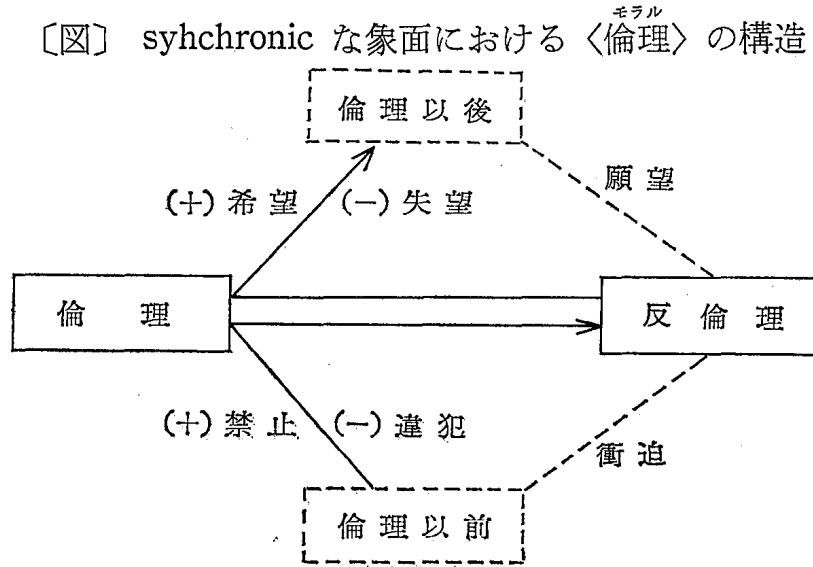
想郷 (Utopia) にあっては、両原理は相互の弁証法的統一 (=遊戯行為)⁽³⁸⁾ においてエロスの目的の現実化を目指す全体的人間を形成すると考えられる。人間は自己の原始的・究極的目的たるエロスの全面的 (integral) 解放を、たんに想像力によって imaginär に造形するのみならず、同時に理性によって実践的に実現する。これが、われわれの倫理的行為に他ならない。

さて、既述のように〈倫理〉と〈反倫理〉の根柢にあって両者を同時に産み出すものは、「衝迫」から「願望」に至る欲求発展過程を〈倫理〉へと否定的に媒介する関係であった。この関係は、始源即ち「衝迫」の否定という方向でみれば《禁止》という性格を持ち、また逆に終末即ち「願望」へ向かう現実否定的のりこえという方向でみれば《希望》という性格を持つ。このような《禁止》・《希望》という両方向性を持つ否定媒介的關係 (運動) によって産み出される〈倫理〉——〈反倫理〉という対立関係を通じて、〈倫理〉は発展し往くのである。〈倫理〉の積極的定立と否定的のりこえとして相即関係にある《禁止》と《希望》は、相共に云わば、われわれの日常的世界 (現実) と想像的世界 (非現実) との接点から発する火花、われわれの理性と想像力が切り結ぶ閃光だと云えるかもしれない。いまや〈倫理〉の両義性は、〈倫理〉の持つ《禁止》と《希望》という二つの超越方向から解釈されることによって、却ってそれ自体本来的〈倫理〉の徴憑^{メルクマール}であると考えられる。⁽³⁹⁾ 〈倫理〉を synchronic (共時的) な象面においてみれば、〈倫理〉が〈反倫理〉との対立関係を通じて不断に〈倫理以前〉を否定する (禁止) と同時に〈倫理以後〉へと己れを否定的のりこえ (希望) という構造が認められるのである。→[図] 参照。

元来〈倫理〉は、このように〈倫理以前〉と〈倫理以後〉の両方向に対する否定的関係の上に成立するものである以上、それを〈倫理以前〉または〈倫理以後〉から一方的に演繹し得ないのはむしろ当然である。〈倫理〉は必然的に己れの内部に自己否定的契機を含まざるを得ない。〈倫理〉は不断に己れを止揚しつつあることによって、却って本来的に〈倫理〉たり得

倫理と反倫理

〔図〕 syhchronic な象面における〈倫理〉の構造



註) — は、人間の实践的・現実的営為=生産 } を示す。
 …… は、人間の想像的・非現実的営為=祝祭 }
 人間の生活は、この両者を不可欠の要素として成立つ。
 禁止、希望は、それぞれ逆向きの違犯、失望と拮抗している。

るのである。が、そのような〈倫理〉^{モラル}本然の姿は、われわれにとって未だ
 なお十分に顕在化していない。「望みの倫理」は、〈倫理以前〉及び〈倫理
 以後〉の両方向に開かれている——両義性の倫理——ことによって、本来
 的な〈倫理〉^{モラル}を指し示す。これに反して「恐れ^{モラル}の倫理」は、これら両方向
 に対して己れを閉ざしその断絶を固定化・絶対化することによって、まさ
 に本来的〈倫理〉^{モラル}の疎外形態と云う他はない。しかし、現実の歴史的・社会
 的過程を通じて前者が何故・どのように・どの程度後^{モラル}者へ偏向するのかと
 いう興味ある問題は、既に本稿の問題圏を越えるものである。(’70年11月)

註

- (1) 拙稿「〈倫理〉^{モラル}の危機をめぐる諸問題」(哲学第54集所収)。
- (2) Maurice Mandelbaum: The Phenomenology of Moral Experience, 1955; Johns Hopkins Paperbacks ed., Baltimore and London, 1969, p. 16.
- (3) ibid., p. 18 f.
- (4) ibid., p. 311. note 6. Gustav Störing: Grundfragen der Philosoph-

- hischen Ethik, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1967, S. 9-11. S. 16.
- (5) ここでの「社会学」とは、一応所謂個別的・経験的社会学を意味し、例えばフランクフルト学派の「批判的社会理論」などは別様に考えられなければならない。
- (6) M. Mandelbaum: op. cit., p. 28.
- (7) ibid., a. a. O.
- (8) ibid., a. a. O.
- (9) ibid., p. 30.
- (10) 新田義弘「現象学とは何か」, 紀伊国屋新書, 1968年, 16頁.
- (11) Mandelbaum: op. cit., p. 31.
- (12) “educere”とは元来“lead out”または“bring out”という意味を持ち、潜在している性能などを引き出す意に用いられる。ここでは仮に「発現させる」の意に解してみた。(研究社新英和辞典, 岩波英和辞典参照)
- (13) われわれが倫理以前及び倫理以後というものを問題にする場合、それは決して倫理を倫理以外のものに還元(reduce)したり、あるいは後者から前者を演繹(deduce)したりすることと解されてはならない。そのような試みは、それ自体既にわれわれの倫理的経験を離脱して外側から傍観する立場に身を置いていると云わざるを得ない。
- (14) 新田義弘, 前掲書, 20-21頁.
- (15) レオ・コフラー, 西脇征嘉訳「禁欲的エロス第一部——人間学と社会理論」, 合同出版, 1970年, 134頁.
- (16) 同書同箇所。また、例えば, Kant: Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage 1787.; Philosophische Bibliothek 版, S. 14-36., 岩波文庫版(篠田英雄訳)上 25-56頁.
- (17) コフラー, 前掲書, 134頁.
- (18) 同書 137-139頁参照.
- (19) この問題と関連して特に、徳永 恂「社会認識における全体性問題」(岩波講座「哲学」XII 所収)に多くを学んだ。
- (20) Kofler は、人間の歴史的・社会的現実をそれに固有な全体性概念によって処理する人間学及び社会科学の方法として、経験的諸科学の「認識的」(erkenntend)方法から厳密に区別された「了解的」(verstehend)方法というものを提起する(コフラー, 前掲書 139-143頁)。この二種の方法の間には、「観察的悟性」と「関与的悟性」という E. Bloch の区別にも対応するかのとき

- 思考態度の様式の差異が認められる (E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*; Gesamtausgabe Bd. 5, Suhrkamp Verlag, S. 2.).
- (21) L. Kolakowski, *Ethik ohne Kodex in: Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft*, Aus dem Polnischen von Peter Lachmann, R. Piper & Co. Verlag, München 1967, S. 90 f.
- (22) *ibid.*, a. a. O. われわれの現実的生に先立って予めこのような世界の善と悪の決算書を作成することこそは、古くから諸々の「神義論」(Theodizee)が求め続けてきた課題であり、今日もなお生の自発的選択という事実を拒もうとするわれわれの自己欺瞞的意識が、例えば生物学的決定論などのような云わば自ら紡ぎ出した「私設神義論」(private Theodizee)を通じて、不断に求めてやまないものである。なお、Kolakowski の立場をマルクス主義との関連において論じたものに、Alexander Schwan, Leszek Kolakowskis *Philosophie des permanenten Revisionismus in: Philosophisches Jahrbuch*, 75. Jahrgang, Halbband I, 1967, S. 107-126. がある。
- (23) コフラー, 前掲書, 31頁。この問題は、ここで述べられた意味での人間の個体発生 (ontogenesis) 的的局面——個人の成長過程——においてのみならず系統発生 (phylogenesis) 的的局面——歴史の形成——においても理解されるとき、その正当な重みを以て取り扱われ得ると思う。
- (24) E. Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*; Gesamtausgabe Bd. 5, Suhrkamp Verlag, 1959, S. 49.
- (25) *ibid.*, a. a. O.
- (26) S. Freud: *Abriß der Psychoanalyse*, 1940, Fischer Bücherei S. 9. S. 12-13. “A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis (1912)”, “The Unconscious (1915)” *in: Sigmund Freud Collected Papers Vol. IV, The Hogarth Press & The Institute of Psycho-Analysis, London, 1956.* など。
- (27) E. Bloch, *op. cit.*, S. 49.
- (28) *ibid.*, S. 50.
- (29) *ibid.*, S. 51.
- (30) Thomas Hobbes: *Leviathan*, Ed. by Michael Oakeshott, Collier Books, New York, 1962, p. 98-100., p. 103. 引用は、水田洋訳 岩波文庫版によった。
- (31) フォイエルバッハ, 船山信一訳「キリスト教の本質」(岩波文庫) 上, 48頁。マルクス, 三浦和男訳「経済学=哲学手稿」(青木文庫) 119頁。

- (32) マルクス，同書，171頁。
- (33) H. Marcuse: *Eros and Civilization*, 1955; Vintage Books, New York, p. 208.
- (34) Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; Philosophische Bibliothek 版 S. 39 f.
- (35) Marcuse, op. cit., p. 11. つまり，自然は文化に媒介されて初めて，人間に對する自然として現われる。人間にとって，自然そのものとは一つの抽象であり，隠された或るものに過ぎない。その場合，われわれにとって，自然そのものが一方で始源における衝迫としての自然（暴威としての自然）と他方で終末における充足された願望としての自然（柔和な自然＝成就された人間との和解における自然）という両極に分化したイメージで現われるのも，文化の光に照射されることによってである。それら二種の自然のイメージは，また文化ないし人間のエロスとタナトスという二つの根源志向に対応することも考えられる。このようなわけで，われわれの「人間学的前提」＝〈倫理〉の可能根拠は「自然条件的前提」を基底として初めて成立し得るとしても，われわれにとって後者は常に前者に媒介されて現われ，後者がそれ自体で直接われわれを規定することはあり得ない。
- (36) S. Freud, "Formulations regarding the two Principles in Mental Functioning (1911)" in: *Collected Papers Vol. IV*, Hogarth Press & The Institute of Psycho-Analysis, London, 1956., 「快感原則の彼岸」(1920), 日本教文社フロイド選集第4巻所収など参照。
- (37) コフラー，上掲書，48頁。
- (38) 両原理が完全に正しく調和して機能する場合，「行為」は苦役としての労働ではなく，合理的活動性と非合理的享樂性の弁証法的統一として，一種の「遊戯」(Spiel) という性格を持つと思われる。倫理的行為は，その極限において「遊戯」へと無限に接近していくように思われる。ここには，〈倫理〉の完成＝〈倫理〉の止揚という興味深い問題が隠されている(コフラー，上掲書，38頁。Marcuse, op. cit., p. 195 f. など参照)。
- (39) 例えば，キリスト教の教義におけるキリストの「死」と「復活」は，それぞれ，〈倫理〉における《禁止》と《希望》という二種の超越に即して解釈することもできよう。また，精神 (Geist) を「否定的なものの巨大な威力」とみなした Hegel が，その「威力」(Macht) とは，死に耐えること，即ち自己自身の完全な分裂のなかで自己を維持することによって否定的なものを存在へ転ずることであると述べていることが想起される (Hegel: *Phänomeno-*

logie des Geistes, Vorrede.; Hoffmeister 版, S. 29-30.). 但し, その場合
〈倫理〉と宗教的〈信仰〉とは相互に反対方向に向かう超越運動として理解さ
れる。即ち, 〈倫理〉は, 始源 (潜勢) から現実世界を経て終末 (顕現) に向
かう実践的産出的運動であるのに対し, 〈信仰〉は, 逆に予め先取された終
末から照射され, 始源 (神の創造) へ還帰しようとする想像的・祝祭的運動
である。Freud の衝動論で説かれる「生の衝動」(エロス) と「死の衝動」
(タナトス) という二大衝動は, 以上のように理解された二つの相即的超越
運動 (〈倫理〉と〈信仰〉) の精神物理学的に凝固したカリカチュアに過ぎな
いとも解されると思う。しかし, これに関してはなお検討されるべき問題点
が多い。

- (40) 例えば, 《Tabu》という現象が「快樂原則」の彼岸を目指すことのみに専心
する「恐れ倫理」を典型的に示すとすれば, 比較的普遍性を持つ世界宗教
は, 「現実原則」の彼岸を望見する「望みの倫理」を不可欠の要素としてい
ると云えるかもしれない。「恐れ倫理」から「望みの倫理」への歴史的発展を
人間のエロスの目的実現の過程における始源の窮迫に呪縛された倫理から終
末の充溢へ強く吸引された倫理への展開過程として解釈する可能性を問うこ
とは, 興味ある課題である。

Morality and Counter-morality

Mitsuhiko Komatsu

Résumé

Chapter 1. Preface—Whereabouts of the Problem—

Chapter 2. Notes of the Method.

Chapter 3. 《Morality》 and 《Counter-morality》

Chapter 4. 《Moral Experience》 as the Mediator between 《Pre-morality》 and 《Post-morality》

I have tried in this paper to analyse the synchronic phase of our moral experience.

From the synchronic point of view the moral experience of our

everyday life consists of two factors *i. e.* 《morality》 and 《counter-morality》, which come into conflict with each other. And through this conflict our moral experience as the essence of the human life mediates between our 《pre-moral life》 and our 《post-moral life》. I think that this operation (mediation) itself constitutes the essence of the history or the human culture.