

近代倫理学生誕への道（十一）

——結びに代えて（近代倫理学から社会科学へ）——

堀 孝彦

結びに代えて（近代倫理学から社会科学へ）

はじめに（倫理社会学）

「近代倫理学生誕への道」をたどるこのテーマにおいて、その目標として西欧《近代倫理学の成立から社会科学へ》は、当初から目指すところであった。ところが日本英学史分野への越境による長い中断により、『日本における近代倫理の屈折』論集（未來社2006）が先行し、以来「二足のわらじ（trans-disciplinary）」となった。この「二足」は表裏一体のものであるが、当初はまだ東西並行する問題関心のうちにあったから、「近代倫理学の生誕」についても、英国を中心とした倫理思想史の枠内で記述し、その胎内（モラル・サイエンス）から社会学の誕生までを追究することを考えていた。ところが我が国が近代倫理および倫理学と接触し受容、反発していく観点をいれながら、ひるがえって西欧近代倫理学をも考察する課題に直面することになってきた。それは近代日本との対比から逆にうかび上がってきた諸課題の促圧により生じたものであるが、その緊急性・切実性が、予想を上廻る

日本の社会的・倫理的右傾化によって加速されてきたことと重なっている。

本論集は、近代日本の現実に向き合う倫理学の構築という課題を、倫理社会学的問題関心のもとで探究することにあるが、その全体的意図はこの「結びに代えて」でのべるにとどまり、その具体的論述を示し得ずに終わるのはまことに遺憾なことである。

法社会学という分野がある。『新社会学辞典』（有斐閣1998）によれば、「法システムと社会との相互作用を社会諸科学の方法により探究する比較的新しい学問分野」とある（六本佳平）。実定法規範の内容が社会的背景によって規定されるさまなどを明らかにするものである。二〇世紀初め頃ドイツで成立したが、法社会学運動は日本では、諸外国に先駆けて盛んになったという。おそらくそれは国家の実定法と、社会のもつ伝統的な行為規範との《乖離》が強く意識されたことを背景にしていたと思われる。このことは《伝統（思想、制度）と近代化》との緊張関係を有した地域に共通するであろうから、当然、日本の倫理学でも「倫理社会学」といった分野が必要になった筈であるが、なぜか

この試みは生れてこなかった。

倫理学の展開をみるために、大学文学部の哲学・倫理学科の編成をふりかえってみる。東京大学では一八七七年からの哲学科（哲学・哲学史）のほかに、その後、倫理学科が独立の学科として設置される（恐らくそれは教育勅語（一八九三年）と関連していそうである）。哲学科は概論・概説ともに西洋哲学であるのに対して——哲学科とは別に中国哲学科、印度哲学科もあるが。——倫理学科ではその時期の担当教授によるかもしれないが、倫理学「概論」が西洋中心であるのに、「概説」の方は日本倫理思想史となっている（一九五二年度の場合）。哲学科では西洋哲学一本で通せても、倫理学科では東西二本になっている。ここでは日本倫理思想を無視できないどころか、むしろ教育勅語とその護教論（『国民道徳論』）との関連で、それが中心であったかも知れない。しかし、のちに国民道徳論の中心的存在となった井上哲次郎でさえ、明治期最初の倫理学論文「倫理新説」¹⁸³は、直覚教と主楽説（功利説）を統合する進化的理想主義の紹介であり、それは東洋儒学の系列ではなく西洋倫理学（Ethics）であった。この例に象徴されるように、まだ近代の西洋的生活を経験しえないうちに近代西洋倫理学を受容しようとした滑稽なすがたを生んだ。その後の倫理学者は、井上が嘆いたように西洋一辺倒になり、これを筆者は「翻訳倫理学」の名でよんできた。教育勅語のころになると、日本固有の倫理学の必要性が「国民道徳論」の勃興というかたちをとって湧き起り、東西二系列の並行として定着していく。しかし和洋に通じた和辻哲郎の主任教授時期をへた後にも、両者にまたがる——単なる並立でない——課題意識はむしろ明治初年の方が強く、それは今日から見ると貴重な課題

意識だったといえる。

戦後日本における法社会学の成立・発展にもかかわらず、「倫理社会学」の名を聞かないのは、倫理学においてこのような課題意識が自覚であることを示している。ところが、今日、生命倫理（学）、環境倫理（学）の活発化や、世界正義論の登場などにより、東西南北多様な自然観・生命観・正義観をふまえた理論作業を必然化しており、否応なくこの課題はいっそう避けて通れなくなっているはずである。

現代倫理学の従来の類型的区別からすると、功利主義以後は、これをリベラリズム（リベタリアニズム）と、コミュニタリアニズムとの二分対抗として捉えられている。

《『西洋』倫理学と『日本』国民道徳論》という問題は、かつての国民道徳論問題に限局されず、より広範に一般的で、近代日本の《『近代化』全般にかかわる問題の一環としてあるはずだが、徹底した特殊主義哲学である儒学の伝統系列からしても、日本におけるコミュニタリアニズムはどうしても右傾思想になりがちである。他方、翻訳倫理学には、日本の現実的課題に対応しようとする意識は皆無に等しい。

一 倫理と経済

（1）倫理学の体系（塩野谷祐一）

これまで述べてきた近代倫理学生誕の経緯は、トマス・アクイナスの神学からの長い道のり、《解放》過程であったと、ひとまずは云える。ただし、これは「解放説」にたつ立論であり、本書はむしろ「禁欲説」

の重要性を強調してきたので、「ひとまず」と限定しておく。

トマス神学（スコラ哲学）は自然的世界（現世）と超自然的世界との二重構造からなる。経済や社会（理論・思想）は宗教や倫理の下位に組み込まれて一体化されていたから、後者による前者へ介入（制約）を当然のこととしていた。それは事実だが複雑であり、それからの《解放》に、なぜかくも長い歴史的時間を要としたのか。「解放」一直線ではなかったせいもある。本書が「生誕への道」として述べてきた理由でもある。

その期間の学問全体は、一九世紀的個別諸科学の成立に先立つ「モラル・サイエンス」——この言葉はとも日本語に翻訳できない。「人文学」とでも解しておく。——の時代と総称することができる。

それからの《解放》は、まずキリスト教倫理から政治や経済の世界が自立する過程であったと一応いえる。とかくそのように単純に見られてきた。たしかに英国を中心とした道徳哲学の胎内から初期の「近代倫理学」が誕生し、ついでそのなかから、経済学などの「社会科学」が誕生していったが、その経緯は複雑である。かたちからみると《宗教からの諸科学の解放》と理解できるが、そのなかには「解放」とは逆ともいえる流れ、すなわち同じくキリスト教ではあっても、それ自体の変化・革新によって、すなわちプロテスタンティズムの禁欲（＝非解放）を通じて「解放」が実質的に実現していったからである。このようにキリスト教道徳の影響を存分に受けながらという、この前提が日本との対比で極めて重要なことを強調したのが本書である。

その上で、それからの解放・自立として、すなわちモラル・サイエンス（近代倫理学）から、それを離れてではなく、そのエートスを吸い上げつつ、「社会の科学」が成立していく。このような倫理学の進展

変遷をへてこそ、それを媒介にして社会科学が生まれていく西洋世界と、その過程をまったく経過しない日本の近代化・現代化状況とは天地の開きが——両者のたんなる善し悪しの問題ではなく——ある。その延長上に展開している現今の新自由主義と称される凶暴なグローバルズムに対しても、現実社会は、対応仕切れずにある。

* 本書を書き続けてきて二段と鮮明になってきたことは、果たして日本に真に「社会」とよびうるものが形成されてきたのだろうかという、根源的な問いである。それは「個人」が確立しているかという問題とかさなっている。「朋友相信」（教育勅語）でなく、見知らぬ他人（＝諸個人）どうしの関係として、そこにたがいに「同感」しうる領域が「社会」として成立しているかという疑問である。本書の根底にあるのは、そのような——幼稚というか根源的というか——疑問である。

《倫理と経済》との密接かつ複雑な関係を、——通常、《倫理からの経済の解放》とみなしながらであるが、——はかならぬ現代倫理学の理論を踏まえて執拗に追及してきたのが、経済学者の塩野谷祐一氏である。¹⁾

倫理学体系のこのような総合的分析・把握は、本来、倫理学の側からこそ提起しておくべきものであったのに、経済学の側から提起されたことは貴重だし、しかもそれを理念にまで遡ってなされていることを評価したい。これを補足しながら、筆者の視点との共通点と相違点を述べてみる。

彼は、倫理学の体系をつぎのように総括している。²⁾（表2参照）

西欧倫理学は、対象に対する望ましさを、①善、②正、③徳という価値言語で示す。「徳」は、人間「存在」の望ましいありかたを問題

表2 倫理学の体系（評価対象と基本的価値言語との対応関係）

評価対象 \ 価値概念	基本的価値言語	操作的価値言語	究極目的	補足
行為	① 善	効率	効用	〔功利主義・目的論〕
制度	② 正	正義	権利	〔カント・義務論〕
存在	③ 徳	卓越	能力	〔ギリシア・徳論〕

*塩野谷祐一『経済と倫理—福祉国家の哲学—』東大出版会2002年、24頁。

にし、存在から出てくる「行為」の望ましさは「善」で表す。①と③は個々人に対する規範であるのに対して、社会全体の②「制度」の望ましさは、「正」（自由・平等・正義）の概念で評価する。倫理学は、このように道徳判断を対象の相違により、①行為（フロー・doing）、②制度、③存在（ストック・being）の三者に区別している。

以上の区別（分類）はギリシア以来の倫理学をもとにしたものであるから、西欧倫理学史は、善・正・徳の三者のいずれに重点をおくか、どれを基本に据えるかによりアプローチの違いが生じ、それにより学派、倫理学のタイプの相違が生じてきた。たとえばアプローチ②の代表はカントの義務論であり、それに対置される①目的論（善論）中心は功利主義であり、③ギリシア哲学（とくにアリストテレス）は、卓越性に重点をおく徳の倫理学を樹立した。

こうして「行為—善」「制度—正」、

「存在—徳」の組み合わせが生じる。

《善・正・徳》は抽象的な概念であるが、それを道徳理論や社会理論に連結するための操作概念が《効率・正義・卓越》であり、それらの根底に《効用・権利・能力》という目的概念を位置づけられる。効率は効用を極大にする目的に照らして定義され、その関係を評価するものが善である。つぎに正義は権利を基底にしてその実現を図り、その関係を正が評価する。第三に人間存在のあり方は、能力、人間性の発揮を求め、徳・卓越によって評価する。

—これまで著者、塩野谷氏も「効率・対・正義」の対立項だけで論じてきたが、正義（カント）は効率への強力な抵抗であるが、権利の配分論にとどまり、効率への正義だけでは望ましい経済の将来は見えてこないとして、彼の積極的提起はこうである。

自由の条件のもとで達成される経済と人間の質を問う課題は、「卓越」である。卓越は効率と正義の向かうべき方向を指示するからである。こうして経済的自由と、市場的効率への有効な制御は、正義と卓越の両側からなされうとする（まえがき Ⅲ頁）。

この分類法は伝統的な倫理学の三分類、善論・正論・徳論と合致している。その場合、①善論の基底は効用であり、②正論の基底は権利、③徳論の基底は能力（人間性）となる。

さて彼が倫理学体系の整理を試みたのは、「福祉国家の哲学」を樹立するためであった。その背景思想をのべて、筆者（堀）との違いも指摘してみよう。

かれも「モラル・サイエンスと経済学」の記述から始めている。

一七一一八世紀のヨーロッパの経済学は、モラル・サイエンスないしモラル・フィロソフィーの一部であった。経済的世界やその行為の認識は、人間社会の倫理や規範と不可分、一体のものであった。社会について知る（社会認識）には、その社会がなんらかの秩序性・規則性をもつものとして捉えられねばならぬと考えた。一七一一八世紀当時の哲学者たちも、まだ神の摂理にもとづく哲學的世界観を描くことによって規範的秩序を構想しえたから、経済活動も当然、倫理的枠組みのなかで位置づけられたのであった。

著者によれば、科学としての経済学の成立（一八世紀末）は、経済メカニズムの認識が、倫理的規範からの独立を勝ち取ることにより可能となった。経済は経済として、それだけで独自の秩序と規則をもつことが（経験の中から）見いだされ、*Sain*（存在）は *Sollen*（当為）から切り離される。こうして思惟によって孤立された部分世界である「経済」の学が、倫理学とは別の学問世界——したがって新しい（仮想的）世界——として成立する。

その後の理論経済学は、倫理学から切り離されただけでなく、つきには現実の経済からさえも切り離された純粋な論理世界の分析に偏向していくが、それにもかかわらず、現実の世界が存在する以上、二つの世界が無関係に別々に存在することはできないから、経済も倫理との結びつきをまったく否定するわけにはいかない。学問世界で分離されてしまった倫理と経済を、どのように統合し、制度や政策を通じて実現していくかが問われる。同書は経済学独立後における、経済と倫理との結びつきを再発見していく課題に挑戦しようとするものである。切り離されたといっても、その後もいろいろの形で相互の関係、介

入・制約関係は継続していく。

A 経済に対する倫理からの批判と、

B 倫理に対する経済からの批判の両面が述べられている。

一般論としては肯定できる点も多いが、思想史の面からみると違和感も少なくない。経済活動にかんする人類の歴史は、キリスト教の反経済主義克服の戦いであった。マンデヴィルやスミスの名をあげて、彼らが経済から古い道徳を駆逐し、資本主義を進展させる新しい道徳を形成した、という。筆者（堀）の問題意識からすると、ここは二段階に分ける必要があるろう。

筆者はその過程におけるプロテスタンティズムの役割を重視して、それが共同体的・封建的な倫理と制度を根底から変革した。それが第一段階（＝ブルジョワ革命）である。新しい近代的倫理が、現実の体制を変革していくのに貢献していくなかで、近代倫理学が成立し、やがてその胎内から経済の世界、社会科学が生まれる。モラル・サイエンスをふまえ、そのなかから自立した経済世界とその理論的認識が成立して来る。しかしいきなり現代における経済と倫理両世界の緊急課題を問う著者（塩野谷氏）は、この段階を当然至極の経過としてのみ捉え、取り立てて問題にしていないが、とりわけ、その経過を経ない近代日本の対応と比較するとき、最も重要な段階である。

第一段階において倫理からの経済の完全解放は実現されず、——筆者からするとむしろ新しい倫理が新しい経済社会を生み出した。——かえって（第二段階で）後退したという問題に著者は直ちに突き進む。それは自由市場による社会問題の発生のため、自由放任ではなく、経済は再び政治（国家）との密接な関係が求められたからである。本書（堀）

では、それを「人間性」概念の没落過程として描いたが、著者は両者の癒着も生じて倫理的批判が起こり、国民国家に代表される政治の介入が再び高まった。したがってここに道徳哲学からの脱却過程とは反対の流れが生じてしまったという。筆者はここに、日本との対応を意識して、逆に経済の暴走を抑制する福祉社会の誕生という西欧世界でのプラスの側面もみている。諸社会主義の発生もその例である。

* 補足していえば、《倫理と経済》の関係を論じる著者は、倫理・宗教からの解放過程で、とくにホプズ前後の提供した人権論、作る文化（契約論）などはロールズ（批判）箇所が出てくる。

著者はそれに続けて直ちに、一九世紀の社会問題発生後の、倫理の側からの経済批判へと先を急ぎ、それが自由市場への過大な国家——計画統制主義——の介入を招くことへ移り、その結果として福祉や社会政策、ひいては民主主義の危機をもたらして、逆に経済の側からの反発・批判をうみだしていることを強調する。倫理への最大規模での批判の例として、共産主義があげられている。共産主義の崩壊も、それが経済論理を否定してしまった運営のセイとする。権力と利益との癒着への批判も、元はといえば経済への国家の規制に発しているともみる考え方が基本にあり、規制緩和への志向の方が強い。

たしかに著者のねらいが、自由放任でも計画統制でもなく、どちらにも偏しない第三の道をはかる福祉国家の哲学にあることは理解できる。二一世紀を展望する局面にある現在、二〇世紀への反動として再び経済の論理の支配が始まっている（＝新自由主義）。しかし著者は現代の問題の元凶は倫理の側からする制約（介入）の方にあり、それが経済成長の足かせになっているととらえ、いま改めて《経済と倫理》と

の関係を問う必要があるのは、この事態に対処するためだとする意向が強い。

「倫理」といっても新旧あり、資本主義形成期のそれと、その自由（＝横暴を抑制する倫理と）がある。他方、国家もまた資本主義形成期のそれと、帝国主義段階とがあり、その区別なしに論じれば、現実を離れた議論になる。^{*}

* 「習俗から道徳への離陸」について述べた際——本書、第一章「習俗と道徳」——について以下のように述べた。

文明以前の社会における無階級道徳（＝人間平等）に対して、文明社会において、共同体や国家の成員としての道徳は人間の格差・分裂にもとづく階級道徳の側面を有する。後者はイデオロギーとしての道徳であって、これが気の遠くなるように古い原始社会から受け継いだ人間平等の道徳と併存している。つまり文明社会の道徳は、人間的側面と階級的（イデオロギー的）側面とがあり、ここに形式的人類性（普遍性）と、実質的特殊性（階級性）との統一としての文明＝階級道徳の本質がある。しかも両者（両側面）はただ矛盾・対立しているだけでなく、相互にもたれあってもいる。タテマエ化された「愛のモラル」がお説教される一方で、実際に行われているのは「権力」のモラルだからである。ただし近代倫理の特徴は、ただ単なる力だけには頼らない、情報宣伝などによっていっそう巧妙複雑にイデオロギー的粉飾が強化されていき、人間的モラルがタテマエとしてかけられることにより、初めてホンネである権力的（国家）道徳が通用しうるようになってきていることである。

著者は、経済と倫理との関係を対立関係にだけあるものとして捉えられているが、果たしてそうであろうか。両者はマルクスの言葉を

用いれば、社会の下部構造と上部構造との関係に他ならないと著者も
 いており、一方（下部構造）から他方への影響関係だけでなく、両者
 の双方向の動態関係の必要性に関してである。もちろんこの点は重要
 であるが、それだけではない。

塩野谷氏も経済と倫理との関係は、「経済学史・経済思想史」の文
 脈では過去に遡るほど「一体性は明らか」であるが、「現代の経済学
 の立場」からの意味ある問題設定は学問世界で分離されてしまった両
 者をいかにして統合するか、内面的融合をはかるかであると述べてい
 る。ここに自由放任でも計画統制でもない第三の方向に「福祉国家の
 哲学」を目指す意図があることはあきらかである。実は、経済と倫理
 との《内面的（禁欲的）》結合をことさらに強調してきたのが大塚久
 雄であった。

より根本的にいえば、《経済と倫理》という、両者を切り離れた上
 で再《統合》しようとする把握自体に——とくに歴史的把握に際し
 ——問題はないだろうか。「人類の歴史はキリスト教の反経済主義克
 服の戦いであった」としてだけ見てよいだろうか。キリスト教といっ
 ても既述のようにさまざまである。たしかに近世以前のキリスト教
 （公）においては、聖なる上部構造としての倫理・宗教は、経済（下
 部構造）の外（上）に位置づけられていた。ところが西欧近代の禁欲
 的新プロテスタントイズム（Nep-rotestantismus）においては、経済は倫
 理の《外》にあるのではなく、経済システムの内部にプロテスタント
 の自生的倫理が生まれ、それが新しく資本主義経済を育成し支えもし
 てきた。少なくとも個人を主たる担い手とする初期「資本主義の精神」
 は強烈な内面倫理そのものであり、そのような倫理が新たな資本主義

社会を——正負ともに——育成してきたのであった。

（2）文化価値と良心道徳（トレルチ）

「効率（善論）・対・正義（義務論）」の対立項は、現在ではコミュニタ
 リアニズムとリベラリズム（リバタリアニズム）の対比で語られることが
 多い。

福祉国家の哲学を第三の道として追求しようとする塩野谷氏にと
 り、倫理学の体系的把握、《善・正・徳》論は有効であろうが、筆者
 にとっては、同様に西欧倫理学の伝統をふまえたトレルチによる先行
 的理解が、やはり重要である。

それは、すでに二〇世紀のはじめ、西欧倫理学の伝統をふまえた「文
 化価値の倫理」と、「良心の道徳（Gewissensmoral）」という二大分類を
 していた。

晩年のトレルチは「個性的文化綜合」という歴史哲学の問題ととり
 くんだ。それは「万物は流転する。われに立つべき場所を与えよ」と
 なるう。そのテーマ自体、すでに価値システムの世界的崩壊——近
 代世界の転換——に対していかに対応すべきかという、二〇世紀初頭
 の危機意識を如実に表現している。

一方において歴史の流動性があり、他方でそれを枠（規範）づけせ
 ねばならぬ人間——西欧近代人——の要求とがある。これはかれの
 処女論文——「理性と啓示」（1891）、「キリスト教の絶対性と宗教史」
 （1902）——以来の問題設定の延長上にある。《絶対性と相対性》とい
 う根本的衝突が、トレルチ初期の宗教哲学から社会思想史研究をへて
 歴史哲学へ移行していくにしたがい、近代社会におけるプロテスタン

チズムの運命から、かかるキリスト教をうみだしたヨーロッパの普遍性いかん、西欧文化全体の運命の問題へと深化拡大されてきた。世界をどう捉えるかは、たえずキリスト教への対応・対抗関係のなかで、それとの格闘を通じて意識され追究するのが、かれら西欧世界である。

これは本書が初発から問うてきた《西欧近代の成立と屈折》テーマに二〇世紀初頭で取り組んだ好例に属する。すでにシュライエルマッハー (1768-1834) は、啓蒙時代を経過してしまった後に、——「宗教蔑視者中の教養人」(『宗教論』1793の副題) にとつて——近代社会とも共存できるキリスト教倫理(Ⅱ規範)を形成しようとした。それと共通の問題意識に、この二人は近代の始点と終点にあつて取り組んだものといえる。さらにこれを《伝統倫理と近代倫理》との関連として置きかえれば、遅れて西欧近代と出会ったわれわれ日本の、現代にまで及ぶ本書のテーマと重なる。

当時のトレルチにとり近代世界はどう見られていたか。それは「最初のうち (anfangs)」でこそ宗派・国家・教育の強制からの解放であつたものの、「十分な発展後には」自由主義は悲劇的といつか笑うべき「結末 (Ende)」を迎え、価値の無政府状態 (Anarchie) にたち至つていて、今やアナキーと闘うべく新たなドグマの再興さえみられる。このような状況からの脱出は、①古い奇蹟弁証法でも、②進化論的絶対性論(ヘーゲルなど)でもなく、以前より深刻になった今、期待できるのは、③個性性 (Individualität) という歴史概念しかないという。そこで個人的文化綜合をもとめていくことになる。

ここでトレルチは、さきの歴史哲学の二課題(相対性と絶対性)について、——近代の先進スミスと後進カントの幅をこえて——、ギリ

シアいろいろの歴史をかえりみつつ、倫理意識・倫理学の分野に二大領域があると総括している。これが、①良心の命令(伝統的用語では徳論および義務論)と、②価値または文化価値(善論、財論(Güterlehre))とである。これを「人格性および良心の道徳 die Persönlichkeits- und Gewissensmoral」と「文化価値の倫理 die Ethik der Kulturwert」とよんでいる。この区分が、現今におけるリバタリアニズム vs. コミュニタリアニズムの先行例である。

ギリシアいろいろの西欧倫理学史についてみれば、最初のうちこの両者は截然と区別された形をとらず(プラトン)、文化価値にかんする部門に力点がおかれていたが(Ⅱポリスの人間・共同体の倫理学)、その後、良心道徳の系列はストア派・原始キリスト教・カントにおいて、他方、文化価値の倫理学は新プラトン派から中世倫理学をへてシュライエルマッハー、ヘーゲルにおいて仕上げられていく。

倫理学の全領域は、これら両方向の《結晶点》において、できあがる。つまり、諸々の徳は単独で自立しているものではなく、ある目的にむかつて「人格性」を集中させていく前提であり手段であるから、形式的な「人格性の道徳」も「文化価値」なくしては作用しはじめないし、逆に「文化価値」も「人格性の道徳」なしには実現されない。

このようにして両者は規範的価値体系における「普遍性と特殊性」との関係にあり、相互に密接な内的関連があるとされる。しかしそれをトレルチ自身は、ヘーゲル流の「人倫 Stüchkeit」による「道徳性 Moralität」の止揚として捉えることをかたく拒否し、「創造的妥協」とか「個体思想」とかによる解決を主張してやまない。彼にとつては、中世紀におけるように宗教的目標や教会の独断的強制による綜合を期

待するのは幻想であるし危険でもあると考えたからである。他方、ヘーゲルの一元主義、発展の論理も斥けられる。もはや「全人類の統一の目標 *Endheitsziel*」は認識できないと考えたからであった。

* トレルチの知らないその後の二大対立は、ナチズムや世界大戦後の冷戦下における世界統一（＝帝國）をめぐる危険例であろう。また近代日本のコミュニティアニズムは、対抗するリベリズムの弱体により、いっそう現状べったりの体制主義となる。

形式主義的な「人格性の道徳」も、なんらかの内容ある素材を必要とする。トレルチもそれは「文化価値」なくしては働かないことを認めていた。とりわけ良心道徳の力が動揺している現代では、たしかに現実の生活に密着している「文化価値」の方が訴える力を持ち続けるように見える。

二 アダム・スミス同感倫理学の射程

日本倫理学会編『良心 道徳意識の研究』1984に付された、古代から現代にわたる詳しい参考文献一覧は力作であるが、象徴的である。近代英国倫理学についてはアダム・スミスの二書だけであり、近代倫理学、総じて民主主義一般がまったく素通りされている。

その傾向は、日本における英国系倫理学の研究が、主として経済学史分野でなされてきていることに反映されているごとくである。

事実、イギリス倫理学は、全体として近代倫理学（モラル・サイエンス）の生誕から社会科学成立への経路をしめしている。そのもっとも直接的なスミスについて、前章（第七章）と重複するが、同感論を中心に再

確認しておく。

英国倫理学は、シャフツベリが新しい人間（近代人）が独立にもつ器官として「モラルセンス（*moral sense*: 道徳感覚）」を仮定したことを契機とし、バトラーは、人間の本性体系の頂点に「良心」を位置づけた。それは近代的であるが、階層的な人間本性の組みあげはトマスの遺制を思わせる。彼自身イギリス国教会の牧師であった。

アダム・スミスにいたって良心は、もはや実体的な能力ではなく、作用として捉えられた感情になっているのが特徴である。このことは、かれが道徳を常に現実の具体的な人間社会のなかで、すなわち他人（＝他の諸個人）との関係で考えていることをしめしている。むしろ、そうだから、良心も各自の固定した単独の能力でなく、他人との対話・競争・交渉のなかでの——したがって「経済」につながる——「作用」となる。

スミスの重要な『道徳感情論』（1759、改訂第9版1790は国富論1776よりも後の刊行³⁾）は、近代社会における道徳的行為の基準を求め、提示することにあった。「普通の人間」の行為は、いかなるばあいに社会的に承認（＝同感・是認）されるか、そういう行為の「適宜性・適切性 *propriety*」をもとめるものである。いかにしてそれを得るかといえば、当事者の行為や感情に「入り込んで *enter with*」いって、どこまでそれに「ついていけるか *go along with*」をもとめ、それを基準とする、独特の方法である。「ついていける」ようになるには、自分の感情を高めたり、冷却させていけば相手と同等の位置にたち同感がえられるようにする。これは自分が観察者になった場合口であるが、「想像上の立場の交換 *imaginary change of situation*」ができる。こうして、おた

が立場を交換しあっていくうちに、行為する自己のうちに、観察者からは認してもらえない適切度が、一般法則として得られてくる。これが「内部の人 man within」、スマイスの「良心」である。

このように他者の同感を得るには、他者すなわち「中立的・公平な観察者」が行為者の行為についていけるレヴェルにまで自愛心——自己中心の価値観——を引き下げていく。のちに良心のことを「一般化（普遍化）された他者 a generalized Other」ととらえた学者もでた。観察者による感情の高揚化、ないし行為当事者による感情の冷却作用を繰り返していくうちに、是認・通用できる行為についての一般法則が、おのずから体得できてくる。両者が互いに立場を交換しあっていくうちに、是認されうる行動についての一般法則が自己のうちに形成される。それが良心・内部の人にほかならない。ロックもまた、道徳の規準を「公衆の意見、評判の法」に求めたし、ヒュームも同感概念による説明さえしたが、スマイスはそれを「内なる良心」にまで内面化していった。スマイスの独自性は、世評へのたんなる同調を説いたのではなく、「世論への同調を通して、市民社会全体の倫理を形成した」ことにある。⁽⁶⁾

この公平な「第三者」は、神様はもちろんのこと、いかなる超越的存在でもないし、有名、偉人らでもない。判定者は、行為者と対等な関係に立つ観察者のみであって、それらをこえたもの、宗教であれ国家や法など一切は跡形もなく消えている。もちろん性別、年齢、民族、国籍など、すべて無関係である。判定基準のこの徹底した平等性こそ、民主主義の前提といえよう。（そしてこれは、ヒトに限らずモノにつ

いてもいえる。富は特定の貨幣（＝重商主義）とは無関係に、年々再生産される一般消費物質にはかならないとする『国富論』の把握につながっていく。）

かれは主著の副題に現れているように、関係する他人を三種類に分類していた。その順序に注目してみる。まず①「友人」、②つぎに「普通の知人」、③最後に「見知らぬ人々の一集団」となる。ここには親子とか家族はまったく入っていないだけでなく、身近な友人から始まって、しだいに遠く、未知の人間集団（＝市民社会全体へいたるが、自分の利害から遠く離れた未知の人々による判断ほど、それによって得られる是認の普遍性もたかまるとしている。身近な近親、コネ集団を信用できないとしていて、儒教的な「君臣、父子、朋友」の正反対をいっている。開かれた市民社会とは、かかるものと理解されている。

*

「立場の交換」を可能にした彼の出发点を再度確認しておこう。スマイスは人間の本性を利己心か利他心に決めつけないので、限りなくダイナミックな展開が可能になった。そもそもその出发点は、人間の本性は他人（の行為や感情）に《関心を持つ》と考えることであった。関心をもつということは、その対象と何らかの《関係をもつ》ことである。それにより諸感情が引き出される。それが書名の『道徳諸感情論 The Theory of Moral Sentiments』にも表現されている。彼の師ハチソンは社会秩序を人間の持つ特定の感情に帰そうとしたが、スマイスが『諸感情』と複数にしたのは、すでに「社会というもの」一般としてではなく、社会は様々な感情をもつ諸個人が作用しあって形成されると具体的に考えていた。つまり初発から社会を現実的・具体的に捉えてい

たからである。

カントであれロールズであれ、かれらのばあいは、他者との媒介無しに、主として書齋のなかでの思考実験であったが、スミスは日常生活そのもののなかで、日々、一刻一刻、それまでは未知であった他者との諸行為（交流）の場面において、世間の評判を求めらる。

ちなみにいえば、この未知の他人（単なる赤の他人）との交流によって、およそ言葉の厳密な意味での「社会」というものが成立すると考えてよい。そしてこれは、スミスが生活していた初期資本主義のイギリス社会の新しい現実であり、その観察からはじめて得られたものといえよう。他方、日本をふくめた儒教世界では、既知の「君臣、父子、朋友」までが世界であり、その外は想定外であった。家の門を一步でれば、未知の人ばかりであって、そこには道徳不在の世界が無限にひろがっている。この点で、既知の人々だけの交流を主とした日本などでは、現在ですら十分には「社会」なる世界を成立させているか疑問であるといえよう。先史来ともいふべき共同体内外の、対内道徳（Binnemoral）と対外道徳（Aubenmoral）との間の壁の消滅が近代社会であるとするれば、両者をへだてる壁はまだ消えていないといえる。

それが、現実の社会という場のなかでどう判断されるかで、決まるとする考え方である。そのため他者（外部社会）の判断に依存し行為者の——良心につながる——視点を欠くと批判されるが、それが可能になったのは、当時としてはまだイギリスなどに限られていたとしてもそういう現実社会の成立を前提にしている。だから現実離れの理想主義でなく現実肯定主義に立つが、倫理社会学的視点にたつ立論で

あって、その要請はクリアできている。

ただし現実主義には両面がある。すなわちスミスの方法は、現今でも有効な射程を持つと同時に、その功利主義化をはじめとする矛盾激化の現代社会（帝国主義から新自由主義にいたる）のもつ問題側面である。

スミスの同感理論は、たしかに既述の二類型、「自由主義と共同主義」、「良心道徳と文化価値」の枠をこえ、横断的である。それは実は一八世紀に提供されていた、「共感・同感」の方法を駆使した「公平な観察者」の視点、社会認識の枠組み（第三者、合意形成を通じた正義実現方法である）。

それこそまさに現代社会において活用されてしかるべきものを擁している。したがって、たとえば3・11フクシマ原子力大震災において、ほかならぬ被害者の目線から主体的に問題発見し、連帯運動し、合意解決していく必要に迫られている今のプロセスに対してこそ、最大限有効な理論となるはずの原典である。「国民運動の論理」として、この点に着目した指摘も見られるようになってきたが（*伊藤宏之「フクシマからの便り（その10）」『人権21』224号、2013.6 NPO おかやま人権研究センター）、それが未だ微弱に過ぎるのは、これまた、日本における（筆者のいう意味での）「近代倫理」の貧しさを示す好例に属している。これは、スミスの現代にもおよぶ射程の広さを立証できる、現実主義の姿を象徴している。

しかし、スミスにおいて、このような相互の「同感」が誰とでも成立しうると考えられたのは、社会が等質で平等な諸個人のみから成ると実感されていたからであって、世論と良心とのこの合致も、その前

提をなす現実により変化を免れない。

彼の最晩年は、巨大な社会的激動、産業革命1760-1830、アメリカ独立革命1776、そしてフランス革命の勃発1789に立ち会うこととなった。とくにフランス革命については、民衆の暴動としてしか認識できない時点で亡くなったのだが（1790）、それらは個人と社会、良心と世論の楽天的な社会観、平和な生活にだけ終始しえない時代の到来を示している。商業主義の発展が道徳的腐敗をうむのを、スマス自身も見逃さなかった。そこでスマスも「良心」の再検討を迫られることになる。

「規則」は個人の外側にあるが、外部にある世論が立場の交換をうじて自己内面に定着したものを「良心」とよぶのがスマスであった（世論＝良心）から、もともとは両者が対立する筈はない。事実、同書初版ではそうのべているが、第二版（1791）になると両者を区別し、良心（＝胸中の人の評価の方を「上級の法廷」とよび、それを上位に置いて）。そして最晩年の第六版の長大な増補にいたると、「明確に自己は認出来る行為は、ただそれだけで（世論に関係なく）それじたいで徳性への真の愛好」だとするにいたる。このような世論と良心との対立思想の登場は、スマスがフランス、トゥルーズ滞在中に無実の商人ジャン・カラスの悲劇的な例に接したことに発していた。その例だけでなく、かれが生前経験できた範囲では、フランス革命も、良心と世論が合致しなかった例に属した。それらの激動は、否応なく異質の格差ある諸個人の発生をもたらす。市民社会が等質な諸個人からなるとのスマスの前提が崩れてきたことの、取りあえずの承認をもたらしたといえる。それでは、かれの本心は、奈辺にあったといえようか。

最晩年（第六版）のスマスは、カントをすら思わせるような良心論にみえるが、他方、こう述べる。「世論の非難にかかわらず、胸中の法廷が最高の裁決者であったとしても、こうして生まれた良心設立の起源となれば、やはりそれが世間の権威からひきだされているのがわかる」と。良心の社会的起源をわすれてはならぬというのが、やはり彼の基本線だったろう。⁷⁾

もちろん最初から人間に生まれつき一般的規則が与えられているわけではなく、他人との交際を通じて、それぞれの属する社会のなかで経験的に学び取って獲得・形成されていくものであり（堂目卓生『アダム・スマス』56頁、中公新書2008）、時代や環境とともに歩むから、世論や良心の關係も変化していくのはスマスも想定していたことである。

彼の死直後から、両者の關係は、ますます複雑怪奇ともなり、異質の格差ある諸個人の発生（階級闘争など）、マルクスの登場は必至となる。しかもこの矛盾を克服する筈の（二〇世紀の）いわゆるソ連型社会主義国家は、市民社会を素通りした、未熟な功利主義の後追いであったことを、いまのわれわれは知らされている。ロールズらの登場も、それらを背景として登場してきたが、いま混迷の極にある。

さかのぼると西欧倫理学の二大類型は、古代ギリシャのフィジストノモスにいたる、理想と現実とに対応している。ノモスに埋没してしまえば、理想の意義はなくなる。（両者の断絶意識にとぼしいのは、われわれにおける道徳の慣習没化のセイであろう。）

どうもこの両類型（文化価値と良心道徳）は、ただ同列に横並びしているだけではなさそうである。「文化価値」は現前の事実を前提にして、その具体的内容は得られるが、停滞や墮落も伴いやすい。既存の価値

体系に埋没させない方向と力を指示し發揮するところに超越的理想の役割があるからして、「良心道德」は資本主義世界のもつ墮落への警鐘と批判をなす物見（「斥候」）の位置にある。現状批判の自然的視点的復活であり、カントも功利的現実への痛打であった。

* たしかに近代資本主義世界は、良心道德にとり有利な環境をも提供している。近代の古典的人権は何よりも「自由」権として構成される。基本的人権は国家の介入さえなければ「自由な」経済法則を通じて充足されるはずである。一九世紀的市民が要求する善（「財」）の具体的内容は、すべてを量に還元できる経済問題であって、質的な権利・法もしくは道徳的問題としては顕在化しない。カントの道徳法則が質のことなる封建制道徳を否定し、世界的に同質の「理性的な」人間存在一般に妥当する抽象的な定言命令に徹したのはそのためであり、その時期の社会的要求に合致してもいた。カント自身の意とも異なり、「良心道德」との適合性がえられる資本主義初期にあたっていた。労働は使用価値を生産するが、抽象的人間労働として商品価値のみに関心をいなく。現実の生活内容を抽象された——国境をこえた平等な——人間が尊重されえたら、良心道德にとって格好の舞台提供となったのであった。しかし、この形式的平等が、実質的（階級的）不平等である世界をもたらし展開して現今にいたっている。

二十一世紀の現状はいえは、スミスの「現実主義」の側面は、彼の意図や期待も裏切って、欺瞞でしかない「豊かな社会」、無限の成長・消費依存症が狂気となって猛進するばかりである。

三 ロールズ『正義論』の意義（良心道德の捉え直し）

コミュニタリアニズムなら、安易な歴史主義の日本にも馴染みが深い「文化価値」とは異質の「良心道德」をとりあげようとする際には、あらかじめ各個人がそれぞれ、普遍的な内面世界をみずからの内面に生み出し成立させておかなければならない。ロールズを理解するにも、それが前提となる。

* それには独立した《個人》と、見知らぬ他者との交際《社会》とが必要となる。およそ、このような経験を欠いてきた我々日本人にとって、実はそれ自体が難題なのである。実のところ日本人は、カントなどを本当に理解できる前提条件を持ちあわせていなかったのではなからうかとさえ思える。往々、日本のカント研究者が、のちに右傾化して、カントとは似ても似つかぬ思想の持ち主になる例が多いのも、この事情から理解可能とならう。したがって良心道德を日本で活用しようとしても、特別な困難がよこたわっている。

モラルサイエンスの流れをくむ西欧でも、一九世紀以降の功利主義の天下となってくれば、カント良心道德の出番は喪失されたかに思われてきたが、そこに登場したのが、ロールズ『正義の理論』1971であった。⁸それが功利主義への根本的な批判として登場したのは理由のあることである。それはカント倫理学を基盤にしつつ、自然権論や社会契約論を現代に再定式化して再生しようとしたものといえる。ここで注目すべきは、ドイツ哲学（カント）を英国流のモラル・サイエンスと、むしろ関連づけている点である。哲学史の結果だけをみると権利論と善論との対立を包含しているが、一步身を引いて契約説の「抽象化度

を高めれば『正義論』序文、両者に共通の根基がみえてきて、両者を『民主主義の原理論』としてまとめて活用できるようになる。

このように現代の切実な倫理問題に対処しようとする際、手元に再生可能な古典理論を素材として有する西欧世界の利点をうらやましく思う。当面ここで、ロールズに関して注目するのは、その細部の議論や、彼のその後の「変説」をめぐるものではなく、その一番根幹にある発想と論理についてである。

かれの道徳理論の前提は、

1. まず社会は、公正な協同のシステムであること、
2. そのためには社会の基礎制度が、正義の原理により組織されていなければならない、ということである。

日本の学術的出発点の多くは、このスタート地点での姿勢、間合いの取り方が整っていない。行為一般といった抽象的な設定ではなく、最初から具体的な「正義の行為」について入って行く。したがってデモクラシーへ向かうための「正義の理論」を見いだすことが課題となっている。そういう姿勢を『価値前提』として持って、正義の社会を探究する理論である。このように、ひとは常に研究——否、すべての行為——の出發にあたり、なんらかの「価値前提」をもつのを当然のこととしている。M・ウェーバーの *Wertfreiheit* はかつて「没価値」と翻訳（語訳）されてきたが、これは研究にさきだって「価値前提」を没にする、廃棄してしまうという意味ではなく、むしろ自己の有する価値前提をあからさまにし、自覚することによって、その偏り（*Bias*）をただすこと、そのために具体的な価値からは距離をおく「価値自由」のことであったはずである。とかく日本では自覚的に「価値前提」を

もつことが少ないから、「価値自由」の意義も意識しにくい。民主主義へ向かっての理論構築という「価値前提」にたつてこそ現実的な作業が可能になる。ここにも、通常目立たないが近代倫理の前提的基礎が横たわっている。

* わが国における一般社会の倫理（*Ethics*）と、その上でこそ意味をもつ倫理論との間に横たわる、あまりにも大きな裂け目の存在は、通常ほとんど顧慮されない。それを自覚せずにする倫理学研究者は、筆者のいう『翻訳倫理学』としての道を悩みなくあゆんで行くが、それが社会にとっても理論にとっても、いかなる作業をなしたことになるのだろうか。異文化間での考察にともなう困難性は、価値問題を扱うこの分野で特に決定的となり、それ故にかえって無視される。

ロールズ道徳理論の基礎は、

- A 「自由平等な道徳的人格」（合理性）と、
- B 「秩序ある社会」（公正性）であり、
- その正義原理の発見方法が
- C 「原初状態」である。

これらの内容がカント的であるので、みずから「カント的構成主義」と呼んでいる。かれの独創的な手法は、「無知のヴェール」に覆われた「原初状態」の発想である。それは社会生活に入る前に、全員一致の社会契約（原契約）を行う仮想的な場である。そこでは善の追求が許されるが、「無知のヴェール」が支配するため、その人が現実の社会で占める一切の地位・資質・能力や自分にかかわる一切の知識が奪われているものと想定されている。利己心による利益を増大しようとしても、自己に有利な利益を考慮できないため、特定の個人の立場を越えて、普遍的・道徳的立場に立ち公正な個

人として行為できる、という仕組みである。

われわれ日本人からすれば、このような現に存在している世界を仮想の世界において、いったん丸ごと消去して（＝原初状態）、やり直す（resetする）という発想を容易に思い至らない。「無私」とか「滅私」とかは、日本や仏教思想でも云われてきた。たしかに私や我を滅ぼし無くすことによって平等、公平（な機会）を獲得させようとする点で、「無知のヴェール」と似た共通性はある。しかし「私」を殺すと、そのあと何が基準になり、どこに向かうのであろうか。「滅私奉公」のようにタテの方向がめざされることが多い。絶対神のまえでの平等とも異質である。

「無知のヴェール」をかぶせて機会均等を確保しようとするロールズの綿密な手続きにはおどろくほかないが、ここでは合理的判断の徹底は云うまでもなく、強硬な功利主義批判でありながら、公平である限りは「滅私」とは逆に善の追求、したがって「自己」利益の追求（個別、功利）それ自体は前提されている。そういう思想風土の相違は興味深い。

かつてD・ヒュームが社会契約説における「契約」は歴史的事実ではないと批判し否定したとき、それが事実次元での問題ではなく正統性（＝権利問題）を問うための擬制（fiction）であったことを知らなかったとは思えない。もはやイギリス社会の現実の確実な発展が、あらためて事実として国家の正当性いかに問う必要をなくしてきたから生じた批判である。しかし重要なことは、だからといってそのような擬制を用いての思想（＝概念装置）までが無用になってしまったわけではない。それが西欧社会の特質である。

たとえばアメリカ独立戦争（革命）は、契約説をさらに発展させて、抵抗権は人民の義務であるとして独立宣言書（1776）にいわせている（新しい保障機構（政府）を設けることは、人民の権利であり、また義務でもある）。

しかしその二〇〇周年をむかえたアメリカ合衆国は、ちょうどベトナム戦争の直後にあり（サイゴン解放1975）、なんとかこの箇所を墨をぬりたい思いで懸命であった。他方、フランスからの独立をかちとったベトナム民主共和国の方では、かつてその独立宣言（1955）のなかで、ホー・チミン主席が、なんとアメリカ独立宣言を「手本」にし、それを「不滅の言葉」と呼んでいたのは皮肉極まりないことであった（この言葉の挿入には、その後フランスに代わり米国自体がベトナム侵略に向かうのを早くも予知して釘をさしたのだという解釈もある）。「宣言」に盛られた思想や理念の力はこのような巡り合わせをもつ。原爆投下直後に一兵士としてヒロシマの廃墟——これこそ「自然状態」だとみた人もいた。——に立ち、それを目撃していたロールズが、カントを中心にした契約説の現代化に取り組んだ例をもくわえることが出来よう。

いづれにしても、ロールズのような西洋世界における伝統思想の復活・呼び戻しには驚くほかない。これは時差の問題でなく、思想的風土のせいであろう。アジア、とくに超越観念に乏しい日本で、もっとも縁遠いのは、このような状態からの「制作」（＝契約行為）としての思想構成であろう。

ロールズの提起は、その後の相互批判による彼の「変説」によっても、原初状態の哲学的「構成」主義は維持されているし、道徳理論が民主主義社会において相互に対立する理論の共存を認めて再考・変化するにいたっても、依然としてそれが民主主義制度に関する「正（正義）」

の議論であり、正が善に優越する特徴を保持し続けている。そのことが確認されれば当面足りる。

ロールズに一貫している特徴は、二〇世紀に際限もなく蔓延して収拾不能に陥っている価値の多様化、それゆえに道徳哲学の「没落」に直面しつつも、それを非認識的抽象化（＝分析哲学）の方向には走らないで、また非マルクス主義的ではあるが平等主義を貫き、基準にならなくなった近代倫理の「多様な善」（＝財）に優越する「正義」に着目して、唯一であるべきは正義であることを強調し、現代における規範合意、合意形成を得ようとする点にある。したがってそれは良心道徳の系列（カント）に属し、やせ細った旧来の良心道徳の再興、近代倫理の活性化を促すものであり、現代における貴重な「とき」の見張り役（＝物見）となる。

そうすると、良心道徳と文化価値の倫理、リベラリズムとコミュニタリアニズとは単に並列・対立するだけの「二大類型」というのではなく、むしろ前者は後者の墮落をくい止める見張りの役割をもつものとして捉えたい。

前章のスマイスとカントは、旧共著『現代の倫理』青木書店1979）論文「近代倫理思想の形成と展開」の最終項であり、それに続くむすびとして、「近代市民倫理の止揚——マルクスの登場——」を簡略に記していた。ただしそれは「人類がつくりだした最良のものの正当な継承者」であるかぎりにおいてであり、それでこそ「未来にひらかれた思想」でありつづけることができる」としていた。本稿におさめた原型（旧論文）に、ベルリンの壁崩壊（一九八九年）前後で文章に変更の必要を感じる箇

所はなかったが、本書は、近代と超近代との緊張感に欠ける問題を生んでしまった。それほど、《あるべき近代倫理》一本にしぼる方向を必要視したものである。それは超近代の軽視どころか、むしろその備えともなる。もとより「近代市民倫理の止揚」の理論と実際は、より広く、より深くその後の現代倫理学の課題として継続している。

二十一世紀の現状はといえば、欺瞞でしかない「豊かな社会」、無限の成長・消費依存症が狂気となって猛進するばかりである。とりわけ冷戦の終焉（一九八九年）、ソ連邦の崩壊により、対抗者を失った「自由主義」は一方的な単独勝利宣言まで出されたものの、それが空疎な虚言でしかなかったと気付くが、この新自由主義は後続の中国などを含めてとどめようがなく、だれしも途方にくれている。

この事態は、道徳の自壊、自己破滅、本書の研究テーマそのものの無意味化をまできたことになる。「脱成長革命」とか、「経済の脱帝国主義」を唱える風潮を呼んでいるが、「思考様式のラジカルな変更」、「新しい人間世界論」などの呼称にとどまる。この期に及んで、「成長なき繁栄と簡素な豊かさ」をいうのみで、社会システム全体の革命については黙するのみである。大混乱のなかで威勢だけはイスラム世界にみられるものの、抗議し破壊する段階であり、新しい社会の担い手になりえていない。

ネグリとハートは、近代や反近代に代わる、その先の「別の近代性 *alter modernity*」の担い手を「マルチチュード」に求めている（『マルチチュード』や『コモンウェルス』NHK出版）。「マルチチュード」とは、労働組合や労働者に代わって現代の闘争に参加している多様な変革主体を指し、マイノリティ・移民などを含む無数の集団など、無組織の大

衆のことである。^{*}

^{*} 同書に登場する現在の運動の例示として、かつてはプロテストスタンティズ

ム（キリスト教）に牽引されて展開していったといえる西欧世界も、

——厳しく批判しているハーバーマースらを除けば——殆どない。

現在、倫理学は、「グローバル倫理」として追究されている。「国家の死滅」を安易にいうイデオロギーは後退したけれども、現実的に国民国家が中心的アクターである時代は過ぎ去っている。そしてトレチの主たる視圏（キリスト教文化圏）をこえた、たとえばイスラム世界との合意の必要も求められ、当然あらたな困難のまえに立たされている。

これらは現代に必要な緊急な総合的分野の仕事であり、応用倫理・実践倫理などとして活性化されており、すでにたとえば国連諸機関や各種のNGOなどを中心に活動を開始して久しいが、倫理学理論として今後どのような構築、貢献がなされていくであろうか。一般の人々の意識にのぼるよりも早く、今では地球レヴェルでの国際的基準の提起や設定のほうが先に提案される時代になっている。

かつて人間中心主義を激しく批判した環境倫理学は、まだ人間にとっては直ちに深刻と云えなくとも絶滅危惧種生物にとっては一刻をあらそう危機の到来をまえにして、「倫理」を人間だけの専有物とはせず動物や環境自身の持つものと捉え直してきた。それは、倫理的責任を現実を果たしうる生物は人間自身をおいて他にないことを、より強烈に自覚させるものであった。

また、「永続可能な発展Sustainable Development」という語を一般化させた国連の環境問題世界会議（1992）のころ、人類にとって急性の危機（核戦争）と慢性の危機（環境）とがあるといわれていた。後者

はむしろ「亜急性の危機」というべきだともいわれていたが、いまだはこのような二大区分をする余裕さえなくなってきた。

これらは環境だけでなく歴史認識などの問題にもひろがっている。七〇年近く日本国憲法（Ⅱ近代倫理）下にある日本の右傾化は、戦争放棄第九条をはじめとする全面改定を本格化させているが、十数年まえのハーグ平和市民会議（1999）は、「日本の憲法九条を見習い、各国議會は自国政府に戦争をさせないための決議をすべきだ」と、「公正な国際秩序の基本原則」の第一項目にあげていた。実定法的拘束力はなくとも、このような国際規範が先行する時代になっている。

^{*} またつい先日のことだが、憲法改定を最大政策にかかげる自民党・安倍晋三（第二次）内閣の麻生太郎副総理（元総理）までが、「誰も気づかないである日、ワイマール憲法がナチス憲法に変わっていた（後者は存在しないし、気付かぬうちに変わったのではない）、あの口口に学んだらどうかね」とシンポジウムで発言し、さすがに内外の猛反発により撤回したものの、改憲主義者たちのホッネがまことに《正直に》公的な場で浮上した（2013.7.29）。

戦争の記憶に関し、「グローバル記憶文化」とでもよぶべき新しい国際規範が——この二〇年ほどの間に——できてきたと、米国の日本史研究者キャロル・グラック Carol Gluck は、語っている『朝日新聞』インタービュー、2013.8.20。これはEUがトルコの加入に難色を示す理由に関しての例だが、それがアジアにもひろがっている。過去の戦争に対する規範のグローバルな共有が、国際社会の一員になるために要求されてきたことを示している。それでいながら他方、数世紀もまえからの依然とした民族間、宗派間などの抗争も激化するばかりでもあ

る。

そのような変化をうけて、近代倫理が定着し習俗化している先進地域でさえ、近代倫理では到底対応しきれない困難な事態が発生している。既述のように自主的判断力ある公衆による議論の低下、論議する《公衆》の没落らしい、自主的個人をモデルにした「近代的」概念装置は、どこまで有効であろうか、当然、疑問のおこる所以である。

いまや日本国民も、人口の1%側ではなく九九%の命や生活こそが緊急に対応すべき課題となっている。一部の人が内から外へむかって何かを主張し、同調者を拡大していく（「この指とまれ」）のでは同好の士たちの集団しか生まれないと、厳しく問われている。¹¹ ここには、「善」の実現もさることながら、地球規模での核兵器・核文明の危機のもとで、ともかく一歩でも「正義」へと世界が向かわねばならぬ切羽つまった深刻な現代の共通課題——これは人間文明史上、初の事態であろう。——への対処が求められている。しかし、この最悪な状態を脱するということが、そのために自分のことは人まかせにはしないで、積極的に自分でやるしかないのだとすれば、結局は原初の近代倫理の原点、つまりは「人間性」を基軸とする人権にもとづく行動、近代倫理そのものに立ち返るしかないことを再認識させられよう。

それにしても今、あらためて思うことをいえば、現今のようなこれほどの反動、たといそれは冷戦後の国際的な無秩序全体に発するにしても、それにかくも押し流され通してきた結果については、本書にいう「近代」初期の倫理自体のセイではなく、それを戦後日本の社会で有効に活用できないことだと思いたい。それを外的状況にだけ

還元するわけにはいかない。ほかならぬ本書の思想分析枠組み自体にかかわる。

歴史は繰り返すという。たしかにそう思う。歳をとると余計にそう思う。だから本当の「戦後」は、むしろこれからだ、思いたい。幕末と戦後日本を重ね合わせる試みをしてきた。いずれも滑りだしの「初心」は輝いてみえる。初心忘るべからず！ その初心を取り戻そうとする。本当の「戦後」は、実は未経験のこれからだと、思ったがのもそのためであろう。歴史は繰り返すにしても、決して同じようには繰り返さない。だから、つねに「新しい」繰り返しといえよう。

「近代倫理生誕への道」といつてきたが、それは到達点、生誕した結果のことではなく、生誕へとむかう「過程」こそが実態なのである。「永久革命」観念にしても、完成体でなく、そこへと向かう「過程」のうちに「永久平和」はある。3・11（文明災）以後を意識していえば、放射能ストロンチウムの半減期をきいて驚くなかれ、数万年単位の世界平和の時間、人間と諸生物の生存が保障されないと、旧態にはもどれないのが実情なのである。そのとき人類や現在の生命体は存在しないであろう。近代倫理がどうのこうのといったことを越えていく。どこまでが環境保全に有意義な復旧行為かはわからないが、だからすべて無意味と居直るのでなく、多少とも改善になる諸活動こそが意味であり、近代倫理の使命は却って必須となろう。

それだけではない。「近代倫理学生誕」ということを、従来あたかもその当事者の側になったようにして記述するだけでよいのか、という問題意識も本稿にはふくまれている。それでは「翻訳倫理学」と同

じではないのか。「倫理社会学」といったのは、そういう問題意識、問題提起もある。そのためには、同じ「近代倫理」を志向する我々の側としても、自己の伝統にたいする大胆な読み替えを、もっと積極的に対置することが求められる。そうあってこそ、外来思想の紹介や継承なども有効かつ日本の思想の前進、世界の思想への貢献となりうる。これらは、ただ困難というだけでなく、そういう問題意識自体も自覚的に想定されてこなかったといえる問題であろう。

四 日本の社会科学——モラルサイエンスから社会科学へ——

これまで「モラルサイエンスから社会科学へ」をめぐり、——そのような経過を欠く近代日本との対比として——主にそのプラス面をみてきた。そこで最後に、幕末いらいのわれわれの周囲でみられるそれと類似の例を、見ておくことにする。

日本におけるその好例は、むしろ福沢諭吉その人だったといえる。『学問のすゝめ』（第八編まで、明治五〜七年）はF・ウエイランド『モラル・サイエンス要論』（The Elements of Moral Science 1870）から社会契約説を活用したことで知られる。

西欧でも社会契約説はホッブズの時代から反論があり、建国の精神となった米国でさえ、福沢が明治初期に移入したときには殆どその姿を消そうとしていた。「モラル・サイエンス」とは——この語の翻訳は殆ど不可能に近い。——F・ウエイランドら米国のリベラルな大学長が一八三〇年代のアメリカの激動に対し、キリスト教の現代化を通して安定秩序を回復しようとして生まれた総合的な新しい学問分野

であったという。米国では、建国の背景からしても社会契約思想はロック流のものより過激でその生命も長くはあったが、一九世紀半ばともなるといっそう契約説には批判的となり、そのアンカーにあたるウエイランドは、スコットランドの道徳哲学のなかで育ったというが、まだ契約説を保持し続けていた。それをうけとめた福沢は、先祖返りともいべきよりラジカルな形での契約説の再活性化を図ったことにならるが、やがて彼自身も「文明史」観への転換（『文明論之概略』明治八年）をとげていく。¹⁹⁾

契約説の紹介（ウエイランド）を先頭にする近代社会・政治論の受容について概略しておく。明治政府成立後の福沢諭吉は、いっそう「マージナル（周辺の）な」立ち位置を強め、封建的「奴隸心を」内面から全面的に一掃しようとした。「人たる者は、常に同位同等の趣意を忘るべからず。」西洋語でいうと「レシプロシチ（相互対等）、エクウヲリチ（平等）」である。もっとも、「同等」とは「有様」（状態）の等しきことではなく、「権理通義」の等しいことをいう（『学問のすゝめ』二編）。「有様」（Gait）と、「権利」（Sollen）の世界とが峻別されているのも新しいことに属しよう。ここから福沢は「一身独立」への道を歩むが、これこそ本格的な西欧（＝良心道徳）との出会いといえよう。

実は、その前例は、ペリー再来航時における交渉場面で見られた。ペリーが、「アメリカの法律は相互主義（reciprocity）を命じており、対等に交換するのだから贈り物は受け取れない」といったときである。²⁰⁾従来日本では、贈り物とは優位者への貢ぎ物としてだけ考えられていたから、対等な友情の交換というのは初体験であった。もちろん

「対等」といってもその内実は、「平等な」近代倫理の普遍的（＝西欧的）尺度を砲艦外交の一環として強要したものであったのだが。

こうして近代社会・近代倫理との出会いがはじまる。福沢にもどれば、『学問のすゝめ』の中心部分は、F・ウエイランドの『倫理学要綱』を手引きに書かれた部分があり、日本における最初の社会契約思想の受容であった。したがってそれが期せずして『モラルサイエンスを経由しての経済学（社会科学）』という問題の実践になっていったことになる。もちろんそれもウエイランド原著の第一部「理論的道德」章はもちろんのこと、第二部もその第一章 Love of God, or Piety（神の愛）をとばしての活用であるにはちがいない。したがって福沢でさえ、超越者との対峙がうむ、あの近代的・西欧的緊張感——良心道德と重なる。——を正面からは避けたことになる。そしてまもなく、かれも契約説を離れて「文明史」——社会論、政治論、社会科学——へと進展していくが、この点においても、『モラルサイエンスから社会科学』への道と重なる。しかし福沢の関心が、日本では例外的に制度論中心でなく、近代社会をささえる「一種無形の気風、スピリット」（同書第四編）の探究にあった点が重要である。超越との緊張感を回避しながらも、文明開化のなかでは例外に属するからである。これが「日本にはただ政府ありて未だ国民あらず」（同）という認識へつながっていく。

このような価値関心は、ついで三〇年も若い大西祝の「良心起原論」などの著述にうけとめられ、かれが明治二〇年代に近代倫理学の二代目を継承する位置にあったことになるけれども、その流れは大西をもって中斷を余儀なくされ、とぎれていく（次節参照）。この事情は、倫理学分野では戦後も同様といわざるをえない。

したがって社会契約説に代表されるような基本的人権思想は、敗戦後の『日本国憲法』1946を待たねばならなかった。しかもそれですえ七〇年近い後のいま、あろうことか、それが「西欧の天賦人権説に基づいている」ことを理由に（「自民憲法改定案」解説13, 2012）、政党や政府側から非難され、その廃棄へと向かう準備がなされている現状である。

さて明治以降、『モラルサイエンスから社会科学へ』という流れを福沢以後の日本で求めるとすれば、たんなる輸入学ではない我が国独自の学問的成果といえるような社会科学研究として、大塚久雄や丸山眞男の業績が思い出される。かれらを「戦後社会科学の思想」の代表として扱っている石田雄『日本の社会科学』¹⁴は、この二人が既に戦争中に重要な研究を展開しはじめ、戦後に花咲いたと述べている。前者における「前期的資本」、後者における「自然と作為」などは彼らの戦中における研究であった。このグループをさらに遡らしてみると、とくに政治学の分野では、大正デモクラシーの吉野作造以下、南原繁・高木八尺・堀豊彦（亡父）・丸山から戦後の福田歓一・坂本義和へと連続する人脈をあげることができる。かれらは、いずれもキリスト教思想、と親近性を有し、日本人一般には縁遠い内面世界（良心道德）——したがって当然、近代倫理の理論——を生み育み、それとともに思考していくタイプの系統といえる。ちなみにいえば、筆者もまた、何らかの意味で、かれらの磁場のなかで生育・生活してきたのだから、本書のようなテーマをいさぐ根拠のあることを知らされる。

彼らは、石田によれば、本来のマルクス主義が有した三つの基準——普遍性・体系性・批判性——を、ほかならぬそのマルクス主義

だけの独占から解放させてひきついでいった。それぞれ自前の概念装置を作成することを通じて思想表明してきたが、その最たる特徴はわがくにでは珍しい普遍的価値への強烈なコミットにある。したがって近代的思惟であると同時にキリスト教とも親近関係にあり、その共鳴者たちによって担われることが多い。しかも外国理論の輸入・解釈系列とも異なって、彼らは自覚的に「日本の」社会学者として活動した。一方におけるこの普遍性、また他方におけるネーションへの関心のゆえに、倫理学分野とは対照的に、戦中においてさえ特殊日本的偏向——国体論や、近代の超克論など——とは無縁であり続けえたから、これにもっとも批判的であることができた。

彼らにおける「プロテスタント」キリスト教」といっても、それは信仰の有無とは直接には関係しない。《キリスト教的に近代的》の組み合わせは、かつて明治初期にはしばしばみられ、その流れはたしかに一過性のものでなく、その底流はながく続くが、時代の主流をなすにはいたらなかった。普遍的内面価値へのコミットという点においても、またナショナルな志向もそれが右翼的でない潮流に属する点でも、非主流に属するからである。この系譜は西欧における独自の社会科学思想を最もわがものとしやすい位置にあり、その成果もあげ戦後に賛同者を獲得し、それらの影響下に教育基本法（一九四七年）などの近代倫理を深化させるのに貢献した。

丸山眞男は、座談会の発言として、自生的倫理を持たない日本の資本主義について、こう分析している。¹⁵⁾

日本の資本主義は、国家に庇護されて育ち、国家のためということをも根拠にして合理化されてきた。「国家のために」というのがもし企業の倫理なら、——国家は企業の外にあるから、——それは企業内部の倫理、企業の自発的倫理とはいえない。資本主義の精神がなくて、無限の利潤追求だけがある。実はウェーバーの著書は、近代西欧世界で誕生間もない起業家のような、「ごく小さな企業をモデル」にしている。「資本主義の精神」というのは個人が担っている」という大前提のもとにある。「だから個人良心の宗教としての「プロテスタントの倫理」と整合的だと考えられたわけであった。」日本の場合は初発から団体倫理である。家訓も国家の代用であり、国家や会社のためとなる。天皇制倫理自体も、自分に対して外から（上から）迫ってくるから、同じく外からの倫理であって、内面的なものに関わらない。（抄出要約）

こうなると、果たして自分に返ってきて内面にかかわりをもつ倫理といえるものが、どこまでわれわれ日本社会にあるのかすら怪しくなる。倫理一般、民主主義倫理が、あらゆる領域で育たないのは、このためと考えられる。

この機会に指摘しておかねばならないことは、さきに参照した日本の社会科学の例においてすら、思想史分野に偏りすぎて、新たな政治学原論のような、政治哲学的・理論的貢献には欠けていた点である。なぜすぐれた作品が思想史の方向にだけ偏ってしまったのか。それは、制度や歴史の意味の解釈が中心とならざるを得ず、それだけでは戦後政治の民主的変革に対応しきれない限界が甚だしくなっても、

——ロールズのように——それから脱する理論構築へとは向かわなかった。せいぜい諸政党などへの政策的助言にとどまったのはなぜであろうか。「國體」的環境に多少なりともかわるのを避けたいのは分かるし、國體を生んだ思想や制度の意味を探る思想史は重要課題であるけれども、いま再び、新「國體」がのさばりだしているときに、いまもって、それを阻止し近代倫理を活性化させる新たな理論構築をする力がなぜ生まれないのだろうか。柄谷行人の『カントとマルクス』（二〇〇四、『世界史の構造』（岩波書店二〇一〇）のような大胆なよみかえ作業も出ていない。¹⁶

現今日本における「新自由主義」のまことに野蛮な原始的・暴力的狂乱をみれば、ここに、モラル・サイエンスを素通りしてきた資本主義の実相——原始的先祖がえりともいふべき「現代化」——があからさまに露呈している。宇沢弘文と内橋克人の対談を要約すれば¹⁷

「それは、市民や勤労者の受難の程度において、多少とも社会的共通資本に対する国民合意の形成されていた〔西欧〕社会と、そうではなく希薄な認識のまま市場原理主義の畛にはまり込んでしまっていた〔日本〕社会とでは極端に大きな違いがでている。日本はヨーロッパでのような福祉国家も未経験ですし、基本的な労働権や人権を押し流して新自由主義の思想がダートと入ってきた。ですから日本は、福祉社会、福祉国家、社会保障という体系が市民社会においていったん築かれ、それが「行き過ぎた」として、それを新自由主義の思想でもってつぶすという過程さえも経ていない。戦前からの連続性のなかで新自由主義思想がダイレク

トに注ぎ込まれた。」

二〇一一年三月一日に襲った東日本の津波は、原子力大災害・人災を併発した。これを「文明災」として把握しているが、ここにも近代のもつ負の遺産、とりわけ日本における民主主義のもつ問題点が空前の規模で全面化されてしまった。幕末いらいといふべき科学者・研究者の責任もまた重大である。¹⁸結果責任は、いま述べたすぐれた社会科学者も例外ではなく、政治思想であれ倫理思想であれ、そのことの原由を突き止めねばならない。

日本の今日の問題状況における社会科学の課題として、さきの石田雄著が専門分化の増大する——ウェーバーのいう——「精神なき専門人」への批判を掲げ、どのような価値的前提をとるかという問題意識を正当にも重視する必要を強調していた。

新自由主義狂乱の事態を眼前にすればするほど、それから脱却するには、より根源的に、われわれが課題としてきた《モラル・サイエンスから社会科学へ》の文脈への沈潜と、新たなその発展こそが不可避の道であることを、再度痛感せざるをえない。

注

- (1) 塩野谷祐一『価値理念の構造』東洋経済新報社一九八四年、「経済と倫理」『経済学史学会年報』33号、1995、10月ほか。
- (2) 同『経済と倫理——福祉国家の哲学』東大出版会二〇〇二年、23頁。
- (3) トレルチ「倫理学と歴史哲学」（イギリス講演予定、死後一九二四年出版）。『歴史主義とその克服』所収（大坪重明訳）理想社一九五六年。

- (4) 日本倫理学会(金子武蔵代表)編『良心 道德意識の研究』、以文社 一九七七年。
- (5) アダム・スミス『道德感情論』、水田洋訳、岩波文庫二〇〇三年。
島内明文「アダム・スミスの良心論——『道德感情論』第二版と第八版の改訂をめぐって」『関西倫理学会』34、二〇〇四年。
近年の英国倫理学研究としては、
田中正司「アダム・スミスの倫理学」上下 お茶の水書房1997
植種尚則『良心の興亡——近代イギリス道德哲学研究——』ナカニシヤ出版、二〇〇三年。同「イギリスのモラリストたち」研究社二〇〇九年など。
- (6) 田中正司「道德感情論の思想と経済学」、高島善哉ほか著『アダム・スミスと現代』、同文館。
- (7) 水田洋「アダム・スミス」講談社学術文庫、一九九七年。
- (8) J・ロールズ(John Rawls)『正義論』(A Theory of Justice) 一九七一年、改訂版一九九九年、川本隆史ほか訳、紀伊国屋書店二〇一〇年。
- (9) アントニオ・ネグリ(Antonio Negri)とマイケル・ハート(Michael Hardt)『マルチチュード——〈帝国〉時代の戦争と民主主義』(幾島幸子訳、NHKブックス二〇〇五)、同『コモンウェルス——〈帝国〉を超える革命論』(水島一穂監訳、二〇一二年、同上)。アナーキズムに近く。
- (10) グローバルな倫理、日本平和学芸編『平和研究』三六号(論文・押村高)「グローバルな諸問題への倫理的アプローチ」、清水耕介「現代におけるグローバルな善・悪の概念について」論文ほか)、早稲田大学出版部二〇一一年。
- (11) 湯浅誠『ヒーローを待っている世界は変わらない』朝日新聞出版 二〇一二年。
- (12) 松沢弘陽「社会契約から文明史へ」『福沢諭吉年鑑』18、一九九一年二月。
- (13) ホークス編『ペリー 日本遠征記』第一巻、P.268。堀『開国と英和辞書』港の人二〇一一年。
- (14) 石田雄『日本の社会科学』東大出版会一九八四年。
- (15) 丸山眞男一九九一年八月四日の懇談会での発言。シュペーゲル事件ほか。
- 『丸山眞男手帖』62、二〇一二年七月刊。
- (16) 柄谷行人『トランスクリティーク——カントとマルクス』(岩波書店二〇〇四)、『世界史の構造』(岩波書店二〇一〇)。堀「社会構成体の歴史——柄谷行人『世界史の構造』を読んで」、『人民の力』九三四号、二〇一一年一月。
- (17) 宇沢弘文・内橋克人(対談)、「新しい経済学は可能か2——日本の危機はなぜこうも深いのか——」『世界』二〇〇九年五月号、40〜41頁。
- (18) 堀孝彦「ヒロシマとフクシマ——文明災」『日本の科学者』47(1)、日本科学者会議編2012・1。

【付論 I】

法律に道徳を書き込む非常識

——教育勅語以前の教育基本法改定案（2006）——

『人民の力』八三四号、2006.6.15.

平和憲法とならんで戦後日本の誇るべき倫理思想である「教育基本法」の改訂案が与野党ともに揃い、本号が出るころは国会の会期予定ともからんでその帰趨が思いやられることである*。それにしても「愛国心」をどういう語句で盛り込むかという点にだけ論議が集中し、さらに情けないことは、それを突き抜けた議論を隠蔽しているマスメディアの現状である。あまりに呆れるばかりなので、その根本問題にだけしぼり、注意を喚起しておきたい。

*「教育基本法（1947）」は、2006年12月15日に、安倍晋三（第一次）

内閣によって改悪された。本稿は、改悪半年まえに書かれたものである。

日本語でいう「国家」とか「国」には次元を異にする二つの意味が含まれている。〈Nation〉と〈State〉である。両者に区別のないことが、そもそもの誤解のはじまりである。古来われわれを育んできた「国家」とはむしろ共同体のことであり、これは「Nation」の方にあたるが、それは血、民族、アイデンティティ（identity）、所属意識（belonging）などを意味し、古代ギリシャのエトノス（ethnos）に遡り、もともと文化や伝統などと親近性がある。これに対してStateという意味での「国家」は、デモス（demos）、すなわち民衆、制度、民主主義などを示し、〈Nation〉に「たん区切り」をつけて、法によって人為的に作爲した、作った制度としての近代国家を指す。「たん区切りをつけて」ということを理

（四）

屈っぽく表現したのが、ホッブズ、ロック、ルソーなどの名で知られる社会契約説となる。十七、十八世紀の西欧ではそれを、契約（約束）という擬制fiction（お話）により、作成したものだという概念装置を用いて表した。

明治維新後の日本「国家」も、まがりなりにも帝国憲法をもつ立憲制度に立つから、それはStateの意味での「国家」をいう。ホッブズはそれを「人工人間artificial Man」と云い、今日でいえばサイボーグ（Cyborg）、ロボットである。血のつながった、ネイティブ（native）な者同士の集団ではない。ところがこの両者の区別が、言語表現上もないことに象徴されているように、ないのである。その原因は結局、ネイティブなNationを引きずったままで近代国家を作ってしまったこと。「たん区切りをつけて」が出来ず、不十分だったから、十分には「近代」国家といえないという大きな問題につながって行く。

以上の解説的叙述は、実は樋口陽一さんの最近の見事な対談（「国とは？ 愛するとは？」、雑誌『世界』2006年6月号）を借りているのだが、そこにも出てくる井上ひさし作、こまつ座公演の『兄おとうと』から引用すると、一層わかりやすい。これは大正デモクラシーの旗手といえる民本主義者・吉野作造と、その実弟である吉野信次（岸信介を輩と）し、大巖経歴を二度も持つとの対比をもとにした傑作だが、右翼浪人会の作太郎が危険思想に天誅を加えると斬奸状を突きつけて息巻く場面で、吉野作造は、「国もおにぎり」と似て居る。なにを芯にして一つにまとまるのか、そこが大切なんだよ」（第三場「天津からきた娘」と言っ、それは民族でも種族でも言葉でもない。宗教、文化、歴史も、全部ダメ。「国のもとになるのは、スメラミコトを大神主にいただく国家神

道だ、参ったか」と叫ぶ右翼に対して、それは、「ここでともに生活しようという意志だな」と作造は云うのである。つまりフィクション(作爲物)としての《State》である。

自民党と公明党との野合合作の結果である「伝統と文化を尊重し、それらをはぐくんできた我が国と郷土を愛するとともに、他国を尊重し……」は第二条「教育の目標」五項案に紛れこまされている。このガラス細工よりストレートでさらに悪い民主党案は堂々と前文に、「日本を愛する心を涵養し、祖先を敬い、子孫に想いをいたし、伝統、文化、芸術を尊び……」と続く。これらを見れば、一目して上記の問題点指摘の重大性が明白となろう。

「法」に書き込まれた「徳」は、もはや「徳」ではなく「法」でしかなく、お上の恣意的解釈に服するか否かのみである。もはや「愛国」の何たるかさえ、問う所でなくなる。「教育基本法(2013)条文改定案は、すでに行政・司法面で侵されている現在の強権的な反動を、無人の野を行くごとくにまかり通らせるであろう。

『国家の品格』とやらいう本がバカ売れしているという(藤原止彦著、新潮社二〇〇五年)。なぜこの本がかくも多くの人々の胸に易々と受け容れられるのか。その中には、英語に精通した研究者の心までを捉えたらしいのはまことに残念な話だが、なぜモーツァルトのように日本人を楽しませてくれるのか、その原因を考えることは重要なテーマになる。それも、あの《NationとState》の区別に無知なことに関わっている。著者は《State》の『品格』を論じたつもりかも知れないが、実は専ら口当たりのいい、懐かしい、幼少年期の思い出のふるさとたる《Nation》の方だけを持ち上げ——それは文化だから『品』をもつ

のは当然。——、それを《State》の方に押しこんでいるだけなのである。《State》はホップズも看破したように「ロボット」だから、土台『品格』など伴わないメカニズムであり、そこに『品』や『格』を求めてもナイモノねだりであるだけでなく、そうした国家権力(=制度)に日本人好みの「情」を求めては、権力を神聖化するだけに終わる。同書では、たえず「情緒と形の大切さ」が繰り返されている。「かたち」あるものだけが《善》であれば、かたちのないところから作り上げる、目に見えない規範意識から製作するフィクションとしての《State》などは、初発から《虚》であり《悪》であることになってしまっではないか。

これは法律に道徳を注ぎ込み、書き込むことにつながる。法と道徳との根本的区別がないのは《NationとState》との境を取り払う上述のことの延長でもある。さきに筆者(堀)は本誌「新春号(2006.1.28号)」で「自民党『習俗』主権憲法」は明治憲法以前」と酷評して嗤ったが、いまやそれを上回り、この教育基本法案も教育勅語以前のと云わざるを得ない。かつて福沢諭吉は、どこで規則(Rule)が必要になるかを問ひ、「家族の交わりには規則を要せぬが、戸外(=社会)に出れば忽ち徳義の力は失い、規則(=法)が必要になると明治八年に書いた『文明論之概略』。家族内での慣習や道徳と、社会での法規則との対比の問題も、上述の《NationとState》の区別問題と関連している。男女の性愛描写でも著明な作家・渡辺淳一氏が、取材に答えて「いま愛国心を言葉でどう表すかを懸命に議論している。この風景、ポイント外れで、いささか滑稽。不気味な時代がやってきたものだ」と応えている(「私と愛国」朝日新聞五月三日夕刊)ことの方が、はるかに的を射ている。

樋口陽一さんは「教育基本法改訂問題の奥には改憲論があって、憲

法に道徳的な事柄を盛り込む。あるいは、普遍的な理念ではない日本独自の国柄といったものを盛り込むという主張とつながっています」と核心を突いている。ここで思い出されるのは、彼も指摘するように、教育勅語作成時における井上毅の厳しい指摘についてである。彼は——保守主義者であるが——立憲主義者としての持論である「君主ハ臣民ノ良心ニ干渉セズ」を武器に執拗なまでに、教育勅語に法的規制力をもたせないように奮闘した事実が知られている。これは教育勅語の方がよかったなどといった意味では全くないことを念のため付記した上でのことだが、じっさい井上の努力は貫徹できなかったし、とくに昭和初期以後は、これを逆手にとって勅語が超法規的な「神の言葉」として猛威を振るったけれども、それにしても大臣副署を欠くため、軍国主義時代でも最後まで「法」にならなかつたという事実のことも重みに比べて、およそそのような《法と道徳》との境界問題など毛頭気にもしないかに見える現今は、あまりにも無知かつ幼稚に過ぎる。

また教育行政に関しては、従来厳しいせめぎ合いを続けてきた「教育は、不当な支配に服することなく」(現行十条)の文面は削る意見もあつたが残つた(案十六条)。ただその内容は、当初の行政権力からの自由から、教職員組合などの活動制限を指す意味に反転しているだけでなく、現行同条後半の「国民全体に対し直接に責任を負って行われるべきである」という重要な箇所が削除され(傍点は引用者による)、その代わりに何と、「教育は、この法律及び他の法律の定めるところにより行われるべきものであり、教育行政は国と地方公共団体との……協力の下、……行われなければならない」と、あからさまに法による教育(内容)への介入が書きたされ、教育目的遂行に「必要な諸条件の整備確

立に」のみ限られるべきとの、いわゆる現行第十条の外的条項問題など跡形もない。行政による教育内容(内的条項)への干渉強化を基本法で規定することに何の躊躇すらみせていない。道徳を含む《教育内容》規制が堂々と宣言されているのである。営々として現場や法廷で積み重ねられてきた戦後教育運動の歴史がかくも蹂躪された姿は見るに耐えない。「政治家(Goiteian)は殊の外、悪を敵に闘うべきであり、幸福価値を語ってはならぬ」(K. Popper)。法案は、権力は《何をすべきでないか(私的自由の領域確保)》を法で定める方向とは逆に、国民は《〇〇すべきである》と「法」に規定して私的領域(道徳)へ入り込み、監視社会を強化する方向である。それは自民党憲法改定草案にみられた、憲法による国民統合と軌を一にしている。大正デモクラシーでさえ、憲法とは人々から国家に向かって発せられた命令だとしていた。

私の住む鎌倉市の町内会だより(2006.3)に、お母さんたちの楽しいお話として、次の世代に云いたいことは何かと問われて、「そうですね、教育勅語をやらせたい、小学校に」と出ていた。ぼくらが四十年間従事してきた《戦後教育》のあとかたも、ここには見えない。この「国」で生きるのは、ほんとに息苦しいのに、なんと皆さん楽しそうだ。

【付論 II】

戦後教育一期生のみる日本国憲法

——家族心得の仕組みから国体へ（自民党憲法改定案）——

『人民の力』九八九号、二〇一三年七月

一 日本国憲法——その出発点と現在

【教科書の墨塗り】

憲法96条問題で賑やかになってきました。近刊の『改憲の何が問題か』（岩波書店2013年）は、「憲法改正Ⅱ九条の問題」とのみ理解する限界を正して、広く深く説明している点に特徴があります。

筆者は、第二次大戦の敗戦を中学二年生（旧制）で迎えた世代です。一九四五年の九月末、教科書の墨塗り経験をしました。級長が職員室から戻ってきて、「何ページの何行から何行まで」というと、「へえー、そこも塗るのか!」と、われわれ生徒は歓声をあげたものでした。あとで振り返ってみたら、削除してしまったその箇所こそは最良の反面教材だったのです。みんなで、どうしてそこも消すのかを調べるのが教育というものはずなのですが、その場に教師はどこにもいませんでした。消す箇所は文部省が決めて全国に通達したに違いありませんから、最高の教材は一斉に跡形もなく消えさったわけです。「一斉に」という点が典型的な日本の教育風景なのですが、こうして大事な教育の機会は失われていきました。今もってこの事情は変わったとは云えません。今では黒くはつきりとみずから墨塗ることもなく、すでに消されたものが（検定済みとして）——「侵略」は「進出」へなど——

使用されています。

このように出発点は遺憾な例でしたが、翌年秋に日本国憲法が公布され、最初に中学三年生として目新しい社会科で習ったので一期生を自称しているのです。教育基本法（1947年、第一次安倍内閣2006年改悪）などは文部省自体が、最初の一〇年間だけは最も普及に熱心でした。平和と民主主義を目的とする点で、その内容については対立もあったものの、共通の価値意識をもった時代もあったのです。戦争直後であっただけに実に新鮮で生き甲斐のある時期でした。「占領下の民主主義」とは矛盾も甚だしいのですが、こういう時期もあったことを、いまの世代に伝えておきたいのです。今後再びこれに類する状況を作り得ると確信できるようになるためにです。その後の政権側は、一度としてこれらを護ったことがなく、反動の時代に入ります。こういう経過を経験しつつ教育に半世紀も携わってきた者としては、いたい自分は戦後なにをやってきたのかと、断腸の思いにかられているところです。

【硬性憲法の廃止】

現在の日本国憲法を改定しようとする自民党案（2012.4.27以下、「改定案」とよぶ）の理由には、まともなものは見あたりません。「押しつけられた」とかいうのは、受諾したポツダム宣言に反する、明治憲法と同じ案しか作れなかった日本政府の方であって、国民ではありません。GHQが参考にしたのは、明治自由民権の民衆憲法草案を参照して鈴木安蔵らが作成した要綱（45年12月に提出）であったことが明らかになっています。今回、第九条「戦争の放棄」を放棄して国防軍を置くのが最大の変更点ですが、もっとも重要なのは、そのような変更を生

み出すもとにある根本思想を把握しておくことです。

いま憲法96条の改憲発議条件を国会議員の2/3から1/2へ緩和することから始めて、全面的な内容変更を提案すべく活発な宣伝が参議院選挙直前に為されています。これは憲法の改定手続きのみに関するものではなく、過半数の賛成で可決成立できる一般法と同レベルに、憲法を引き下げる意図にあること、すなわち、最高法規たる憲法を憲法でなくしてしまうこと（立憲主義の破壊＝壊憲）にネライがあります。

一般の法律が国民への命令であるのに対して、憲法は逆に国家に対する命令にあたります。このように憲法が一般法と質的区別をもつ最高法規であることを、憲法条文のなかで明確に示したのが、127、23との区別だったのです。これを「硬性憲法」といいます。

そこで、この区別を無くそうとしていることが、いかなる歴史的文脈にあるのか、一目で知りうる例をあげておきましょう。カタカナで引用する次ぎの文章が、何であるかは想像できることでしょう。

「両議員ハ各々其ノ議員三分ノ二以上出席スルニ非サレハ議事ヲ開クコトヲ得ス 出席議員三分ノ二以上ノ多数ヲ得ルニ非サレハ改正ノ決ヲ為スコトを得ス」

大日本帝国（明治）憲法七三条、補則にはかなりません。明治憲法ですら、一般法の1/2過半数可決と、憲法改定2/3成立との区別を本文中に明記し、この点に関するかぎりは、硬性憲法として立憲主義を正確に把握していたことがわかります。それに對し、今回の自民党改定案の何たる無様なことよ。もっとも、明治憲法作成の中心人物であつ

た伊藤博文は、天皇臨席の場で、「臣民ノ権利ヲ列記セス、只責任ノミヲ記載セバ、憲法ヲ設クルノ必要ナシ」（枢密院會議録I、219頁）と発言していたのですから、前記の硬性条件は——たとい明治憲法自体が先進国への仲間入り願書の意味を含むものであった面をもつにしても——理解できることであり、あらためて確認しておくべきでしょう。

伊藤博文は、「権利には責任が伴う」（案・12条）——権利は制限の必要がある。——などといった野暮なことは云いません。天与の権利を持つ国民の責任は、それをしっかりと保持・活用することです。憲法のもつ最高法規性が低下すれば、ただでさえ日本では希薄な憲法による権力の拘束力が更に衰えるのは明らかであり、それが改憲派のネライです。

二 改定案の決定的な問題点

さて、この立憲主義《破壊》案の、もっとも危険で、しかもあまり触れられていない点をあげてみましょう。

① 自由や権利は永久不可侵ではなく、国家の保障事項となる。

「人間は自由なものとして生まれた、しかもいたるところで鎖につながれている。」ルソー『社会契約論』はこの文章からはじまります。だからその「鎖」を解かねばならない。こうして人権は天賦のものと考えられる思想が世界中に普及してきました。ところがそうではないと、自民党案は臆面もなく書いています。あまりのことなので、ごく最近まで気がつかず目を疑いました。念のため併記してみます。

現19条「思想及び良心の自由は、これを侵してはならない。」

案19条「思想及び良心の自由は、保障する。」

いったいだれが「保障」してくれるのでしょうか。これは国家の憲法草案ですから「国家(権力機関)」しかありません。気が向けば「保障する」が、保障しないと判断するときもある。このようにバラバラにならないためにこそ憲法なるものが制定されているのに、「これからはいろいろ変えますよ」ということを、他ならぬ憲法条文のなかに書き込んでいるのですから、お話しになりません。もはやこれは憲法案でも何でもないことになります。いずれにせよ、人類が獲得してきた英知の結晶である人権や自由も、権力が認める範囲内でのみ国民に授けられるものにすぎなくなります。

② 実定憲法の前提として、その上位に「人類普遍の原理」がある。

よく、「憲法にこう書かれているから、正しい」とか云いますが、この理解は正しいでしょうか。

現憲法の前文は、自由、基本的人権など人類の英知に結晶された普遍・不変の諸「原理」をあげた上で、「この憲法は、かかる原理に基づくものである」と定めている。つまり実定の現行憲法が絶対的なものではなく、その上に、それが基づくべき「原理」の存在を前提にし、その原理に「反する一切の憲法、法令を排除する」と続けるが、この箇所は改定案では全文削除されています。となると、実定の憲法はそれが基づくべき上位の基本「原理」の拘束から離れて、国家の勝手な判断のもとにだけあることになります。

かつて西部邁は、「戦後」は道徳のことを「人類普遍の原理」とやらよんで、その精神奴隷になってきた。《戦後》こそは不道徳の苗代である」(『国民の道徳』2000)と叫んでいましたが、それはいま安倍総理のいう「戦後レジームからの脱却」と同一です。

それとは対照的に、坂本義和さん(国際政治学)は、敗戦後自分は憲法に「よって」自由や人権を知ったのではなく、それに先だって、それらの《原理や思想》を獲得したという趣旨のことを雑誌に書いてました。さすがです。

③ 目的遂行罪の導入(『治安維持法1925、1928』)。

表現の自由を保障した21条を改定案は「公益及び公(『国益と国家』)の秩序」に書き換えて、表現の制限項目へと逆転させただけではありません。最大の問題は、国家「秩序を害することを目的とした活動や結社」を禁止する方向へ転換させている点です。

かつての治安維持法は、結社のメンバーでなくとも国体変革の「目的遂行ノ為ニスル行為(『組織や個人、思想』)をも処罰対象に加え猛威をふるいました。今回の改定案でいえば、国民の上に置かれる「元首」(天皇(案新前文)の秩序を——それは「国体」の復活です。——「害する」ことを「目的」とする活動だと判断されたら、それだけで犯罪になる、かの「治安維持法」と同じ構造になっていることです。「国體」とは天皇の支配する神聖な国柄を云いましたが、今もマスメディアは、この箇所を完全にタブー視してコメントすらなしです。「侵してはならない」のは自由ではなく、再び国民の上に「戴く天皇」の方になっています。

④ 教育は、国家目的のためのもの。

「国は、教育が国の未来を切り拓く上で欠くことのできないもの」であるゆえに、「教育環境の整備」につとめなければならない（案26条）。

僕らが「国民の教育権」問題で数十年争ってきたのは、どこへ行ったのでしょうか。「環境整備」とかに言い換えて、教育行政をその外的条件にだけとどめて、教科書の記述をふくめ教育内容への介入に抵抗してきた教科書問題や教育裁判などはどこへやらです。すでに憲法の外堀埋立てであった教育基本法改悪（2006）——とくに教育の新目的条項において先行されているように——、以降、とみに暴走が激化されてきています。国歌斉唱の強制も今までは直接には教師が対象でしたが、この改定案（3条）により最終目的である生徒（≡未来国民）や、父母（≡国民全体）への強制となります。むかし、教育は「生徒其人ノ為ニスルニ非ズシテ、国家ノ為ニスルモノ也」と云われたあの時代に舞い戻っています。

三 家族心得から國體へ

改定案の中枢をなす「家族主義」をめぐる全体把握については、それが憲法論ならぬ「家族心得の仕組み（自民党委）にすぎないことを、《個人・家族・社会》の関係視点から別に述べましたので、本稿では、その結論部分を要約しておきます。

「個人」↓社会 ←緊張関係→ 近代国家State（現憲法）
 普遍原理 → 憲法 23 ↓ 法律 12

「人」↓家族∧国家（国体）≡ふるやとNaton（改定案）

社会：（未知の個人間）rule 必要。State（近代国家demosメカニズム）

家族：（間柄）慣習、温情モラリズム↓拡張Naton（ふるさとethnos文化）

前記の普遍「原理」から展開するはずの近代的概念は、自民党改定案・13条のいう「人」ではなく、独立自尊の「個人」（現・13条）でしょう。しかし改定案は原点となる個人を消去し、それを「家族」とその拡張——ここに伸縮自在な小田原提灯型、儒教的東洋が参照される。

——で代用する。こうして間柄的人間関係を徹底する伝統的なモラリズム（押しかけ道徳）でもって柔らかく包み込む（丸め込む）から、未知の個人間に必要な社会規則（憲法など）の方向には向かわず、社会論は成立しません。そもそも日本には、独立した未知の個人間の関係である「社会」、「近代倫理」が成立しているのでしょうか。改定案を憲法論（社会論）ではなく《家族慣習心得集》と評しました。「近代との決別、物語への回帰」（駒村圭吾、前掲書所収）は、言い得て巧みな表現です。かつての「近代の超克」論の再版にあたりますが、今では社会主義への展望を失い、格段に厳しくなった資本主義体制で生き残るべく、新自由主義でもって公共世界をすべて市場化しつつし、この社会分裂の行き着く先は、やはり家族・ふるさと・愛国心など（Naton）による再統合（癒し）、絵巻物を得意とする日本美術の《物語性 narrative》による正当化しかないらしい。改定案は、それらのまとめ（ただし論理的

構造をなさない物語」として、日本思想を現時点で編集した好テキストではありません。再統合の核である「家族」はかつての家族国家観と同じく、やはり「國体」にいたるしかないみたいです。事実、「元首」と明記された「天皇を戴く国家」像は、それを顕教化してみせてくれます。

その基底には日本の「思想」というよりも、日本的な閉じた慣習・習俗の全景があり、その見取り図となります。ただし、このような分析は可能であっても、慣習の相対化・離脱は至難のわざですから、この改定案の阻止もまた至難といわざるをえません。「社会的儀礼又は習俗的行為の範囲を超えない」(案・20条)とみなす靖国神社公式参拝もいっそう抵抗なくまかり通り、「良心の自由」は侵され通しです(19・20条)。

皮肉なことに、今日ほど国民が日本国憲法の人類普遍の原理と向き合う機会をえたことはありません。楽観は許されませんが、これを、仕掛けられたチャンスとうけとるべきではないでしょうか。この際、立憲主義にたつ者なら、所属をこえて出来るかぎり多くの人たちと協同して対抗していくことが肝要です。「二〇一三年」七月参院選挙の結果次第では、やがて国民投票となりましょうが、これもチャンスの時間延長と解し、「いかなる時でも、口笛吹こつ(Cat's go whistling)！」と、いきたいものです。

* 同趣旨は、筆者による「戦後教育一期生のみる日本国憲法、(一)壊憲、(二)個人を抑圧、家族主義の仕組み」『人権21』二〇一三年 四、六月号参照。

初出（『名古屋学院大学論集』再録2009～14）

- 『現代の倫理理論』訳者あとがき、勁草書房1964 『論集』一、
 ヒロシマとフクシマ（文明災）『日本の科学者』日本科学者会議2012.1.14七（一）
 『習俗と道徳』講座・日本の学力』第十一巻、日本標準1979 『論集』二、
 『近代倫理思想の形成と展開——概観——』『論集』八、九
 共著『現代の倫理』青木書店1979、1983
 『核兵器廃絶と現代的人権道徳』『マルクス主義研究年報』四号、合同出版社
 1981 『論集』一、
 シュペナー『敬虔なる願望』解説、『キリスト教教育宝典V』玉川大学出版部
 1969 『論集』五、
 『敬虔主義』『新マルクス事典』2000 弘文堂 『論集』五
 トレルチ『近代世界にたいするプロテスタンティズムの意義』翻訳と解説、『ト
 レルチ著作集』8、ヨルダン社1984 『論集』五
 『人間の本性』概念と自然法『社会理論——問題の提示』1987 『論集』三、
 『封建的自然法とその解体——人間の本性』概念の転回——1988 『論集』七、
 トレルチ「一七、一八世紀の英国モラリストたち」抄訳、『帝塚山経済学』七巻、
 1998 『論集』六、
 『家の者が敵となる——家族道徳の止揚（近代倫理学成立の諸前提）——』2004
 『人間性』論としての近代倫理学』2012 『論集』九、 『論集』四、
 『日本における近代倫理学（大西祝、良心）』2013 『論集』十
 『近代倫理学から社会科学へ』2014 『論集』十一
【付論】
 『法律に道徳を書き込む無知について』『人民の力』八三四号、2006.6
 『第一の教育勅語』『人民の力』八六八号、2008.1
 『教育勅語と教育基本法』『季論21』3号、本の泉社2009
 『戦後教育』一期生のみる日本国憲法——家族心得の仕組みから国体へ（自民党憲
 法改定案——）『人民の力』九八九号、2013.7

筆者の関連図書

倫理思想史

- 1 『道徳哲学の没落と現代倫理学』『現代の倫理理論』翻訳解題（勁草書房
 1964）
- 2 『近代の社会倫理思想』青木書店1983
- 3 『内村鑑三』と出会って（共編著）勁草書房1996
- 4 『日本における近代倫理の屈折』未来社2002
- 5 『私注』戦後』倫理ノート（1958～2003）『港の人』2006
- 6 『大西祝』良心起原論』を読む——忘れられた倫理学者の復権』学術出版会
 2009
- 7 『近代倫理学生誕への道——民主主義の倫理と日本』未知谷2014（予定）

日本英学史

- 1 『堀達之助研究ノート（一～一六）』（谷澤尚一と共著）『名古屋学院大学論集・
 社会科学篇』1988～1998
- 2 『英和对訳袖珍辞書（初版）の遍歴』（遠藤智夫と共著）辞游社1999
- 3 『幕末外交における通詞の役割——堀達之助・通詞と英学』『近代日本研究』
 一六巻、慶應義塾・福澤研究センター2000
- 4 『英学と堀達之助』雄松堂出版2001
- 5 『通詞と「対訳」辞書』『通訳翻訳研究』九号、日本通訳翻訳学会2009
- 6 『解説』英和对訳袖珍辞書』原稿』（共編）『港の人』2010
- 7 『開国と英和辞書』『港の人』2011
- 8 『福沢諭吉の深層体験——堀達之助との接点』日本英学史学会第50回全国大
 会（慶應義塾大学）2013.9

緒言

本書は、三〇年近くもまえから書き始め、中断をはさんで書き継いできた論稿を中心に編集し直し、序章や「解題」を付し、終章を書き下ろしたのから成る。したがってテーマに即して書いてきた筆者自身の経過や歩みを取り込むかたちになるから、一種の思想史的自伝に近づく。

ジョン・ダワー (John Dower) の『忘却のしかた、記憶のしかた』(邦訳・岩波書店(二〇三年))をみていたら、「自分が書いた文章を「歴史」として振り返り「解題を書き」、文章が書かれた当時の環境を考えてみた」と序に出ていた。本のスタイルとしては似ているが、筆者のいう「解題」とは書かれた時代の「環境」一般についてではなく、研究テーマをめぐる筆者自身の「環境」である。

この「近代(倫理)」という語は、あるべき「真正近代」とよぶ人もあるが、筆者特有の使用法によるもので、本書全体の行論から理解していただきたいが、戦後の「近代化論」などは全く無関係であり、その対極に位置している。

中途から「二足のわらじ」(『西欧倫理想史と日本英字史』)をはくことになったのは、筆者にとって好都合でもあった。幕末開国期と(世界大戦敗戦後(『第二の開国』)との二度にわたり、「近代」日本が異質な西欧と出会った文化接触を、串に刺すように重ね合わせて考えようとしていたからである。この双方の背後には、理想型としての「近代倫理(学)」が毅然として控えている。民主主義の倫理は、希望の星であるが、定着できず痛恨の思いと重なる。

あとがき(稿)

《後期の仕事、スタイル Late Work, Late Style》という議論がある。アドルノやサイードが論じ、それを大江健三郎も引き取って参入してきたものである。一般人は加齢とともに、その生涯の成果として和解の精神と平静さがもたらされると思われているようだが、偉大な芸術家は、その生の終わりに近く、その仕事と思想において全く新しい特質をがち取っていく。ベートーベン(第九や弦楽四重奏曲二二〜一六番)、トーマス・マンらを例にして、和解させがたいものに光をあて劇的にしていく独自のスタイルをなしとげていく、という。「芸術の歴史においては晩年の作品(Care Works)は、カタストロフィーなのだ。調和的総合をもたらすのではなく、時間のなかでズタズタに引き裂くのである」。

「破局」といった緊張したやり方で、仕事を継続、発展し続けよ、ということらしい。それは仕事をなしとげた「勝ち組」が、なお一層の飛躍を目指す余裕の宣言だとも、凡人は皮肉りたくなる。かれらとは別世界にある自分は、これまでの全作品を否定するだけの勇氣を持てるか。その上での仕事を遺す覚悟を持ち合わせているか。「破局・飛躍」としての《後期の仕事》が可能だろうかと自問すれば、とうていその力量に欠けている。

はるか以前に書き始めてその後、断続的に発表してきた「近代倫理学の生誕」に関する未完の諸論文を引っ張り出して、さて、これをどうするかと苦慮思索したのは四年ほど前のことになる。その結果、これらすべてを廃棄にはせず、加筆しながら活かし、当初いらい変化し

てきた自分自身の問題意識をも間に挟んで繋ぎあわせ、rewriteできないか、ということであった。しかしそれは「否定と飛躍」、つまり《後期のスタイル》からいうと、逆に、それまでの自分を否定する勇気を欠く視点に立つことになるが、それでいいのかという問題である。

ただ一つのことだけは、いえる。この半世紀にも及ぶ筆者の問題意識・研究テーマにはいささかのブレもない、というよりかブレようにもブレえない。西欧世界に代表される未完の『近代（近代倫理）』正負両面を問いただすこと、このテーマには進展も変化もないし、退歩もない。この研究テーマが自覚されたきっかけは、大学院生時代（一九五八年）、文部省による道徳教育政策（道徳の時間 特別設置）に対し、私たちが倫理学研究室の学生が批判的冊子を作成頒布したことであった。その後、大学やそれととりまく社会環境も、いっそう悪い方に落ちてきたが、この研究テーマを自分の意志に反して直接阻止・妨害されることはなかった。それを持続できたのは僥倖であった。

私の世代からいえば、このような時間をもてずに戦死していった数年前輩たちを思うことしきりである。夏に訪問した信州上田市にある戦没画学生の遺した『無言館』には、「あと十分でも描きつづけたい」と願いつつ、後ろ髪ひかれるように戦場へ動員され、「生きて帰りそれを完成させたい」と妻に手紙を書き送って散っていった学徒の油絵もあった。かれらに「戦後」という時間をもらいながら、思うような社会を未だにつくれないでいるのが慚愧のいたりである。

順当ならば先ず初めに『近代倫理学の生誕』を世に問い、その後『日本における近代倫理の屈折』（2002）となる筈であったのが、逆になった。それはこの過程で、いわば「二足のワラジ」を履き、日本英学史

分野への越境、それに引きずられて思想史も近代日本へ関心が移動したからであるが、それだけでなく、戦後日本の思想・倫理環境の驚くべき転換、墮落のただなか——近代倫理・人権道徳そのものまでを抹殺しざる世のなか——で生きることを余儀なくされてきたからにはかならない。その結果、書名も『近代倫理学の生誕』から『近代倫理学生誕への道』に変え、そのなかにも近代日本の問題を挿入し、全体として『民主主義の倫理と日本』（副題）を意図するものにした。日本の現実は何とか、少なくとも思想次元で歯止めをかけた。敗戦直後の戦後世界（近代倫理の定着・発展を希求する、それゆえの変更であった。かつて「民主主義」が、一年生の背負うピカピカのランドセルであったような記憶を持つ世代の一人として、今日あまり使用されなくなった「民主主義」の語を副題に入れた。

それは、『後期の仕事』にいうような見事な「否定と飛躍」とは次元を異にするが、時代に抗するある種の「否定」——「飛躍」なき異議申し立て——であることには相違ない。