近代倫理学生誕への道 (一)

—— 研究テーマの成立 ——

まえがき

「近代倫理学の生誕・成立」思想史という研究テーマがいつ浮上したかは見方にもよるが、その論稿は三〇年近く前からなるだけでなく、それも数回に分かれて断続的に書きつがれたので、そのつど異なる視点からの論稿の束となり、いまだに完結にいたらない。

その完成を待たないうちに、『日本におけるその屈折状況』が、大西祝を継承できなかった井上哲次郎、内村鑑三および和辻哲郎についての論稿としてまとまってきたので、さきに『日本における近代倫理の屈折』を、ちょうど定年退職する年に刊行した(未来社二〇〇二年一月)。

それ以前から日本英学史の分野への越境(『英学と掘達之助』2001)や、エッセイ集(『私注「戦後」倫理ノート1958-2003』2006)を経て、『大西祝「良心起原論」を読む―忘れられた倫理学者の復権―』(近刊)などにメドがついたので、ようやく順序が逆になった未完の『生誕』論集を、今後どのように書き足し、編集してよいかと思索することとなった。すべてをあらたに書き下すことはせず、苦

肉の策として、むしろ基本的には旧稿を活かし、そのつど変化してきた私の問題意識の変化を間にはさみながら叙述して諸論稿を繋ぐと、同時にこれらの問題に対する私自身の歩みをも、戦後の思想状況の歩みと重ねるかたちで一書をなすという編集方法に到達した。『近代倫理学生誕』にかんする論稿の経過を取り込む形になる。もしこれを、ずっと押し進めるならば、作品を通して見た一種の自叙伝に近づこう。

「近代倫理学の生誕・成立」思想史というこの研究テーマを明確に自覚して書いたのは、一九八六年の「戦後日本の教育思想と『人間性』(資料篇)」であるので(福島大学教育学部論集三九号・社会科学部門)、まずそれに先立つ部分について、旧著からの引用もしながら、テーマの自覚的な成立までを記しておく。

文学部卒業から福島大学赴任まで

駒場の教養学部から後期課程の文学部へ進学したのは一九五二年であった。それに先立ち旧制の東京高校理科甲類を一年修了し(戦後

堀 孝彦

の学制改革による旧制高校の廃校による)、その後、文科へ転じ新制大学は文科二類に入学したが、本郷の文学部への学科選択に迷っていた。漠然と哲学科を考えていたとき、思想史をやりたいのなら金子武蔵教授の倫理学科がむいてると助言してくださったのは、淡野安太郎教授(教養学部、社会思想史)であった。その助言に誤りはなかったが、その中身には驚くほかなかった。

戦時中もリベラルな家庭に育ってきた私にとり、——亡父・豊彦は吉野作造門下の政治学者で、当時、法学部教授。年齢的には南原繁と丸山眞男の中間にあたる。——はじめて体験する異様な別世界であったからである。すでに戦後の「民主主義」も進行中であつたのに、この文学部倫理学科では、敗戦も戦後も未経験のような雰囲気であつた。先輩・同僚の研究テーマも、当時流行の実存主義や、少数のマルクス系のもので占められ、肝心と思われる戦後民主主義の源流にあたる倫理思想の研究とは縁遠いものであつた。

この間の事情は、最初の倫理思想史論集『近代の社会倫理思想』(青木書店一九八三年)あとがきなどからの引用するのが適當であろう。

「戦中末期、中学校低学年のころ私は、自分のうけていた軍国主義的な学校教育と、リベラルな家庭教育とのあいだのギャップに気づきはしたものの、幼さのゆえに両者の相克に悩むまでにはいならなかった。」

戦後の雰囲気は

「当時の流行(思想)は、実存主義か、マルクス主義かでした。ジャーナリズム全般がそうでしたが、大学の倫理学・哲学研究室でも傾向は同じであつたものの、そこでは一種異様な雰囲気を感じられ、私は違和感に苛まれ、事実、僕はカヤの外に出されている思いでした。そこでは「戦後」という雰囲気はなく、当時の外部世界とズレていて、八・一五も戦後民主主義も感じられなかったのです。同じく「実存主義やマルクス主義」を扱っていても、「近代の超克」論という点では戦中の哲学『國體の本義』から京都学派まで」と連続しており、「近代的思惟」^{*}そのものは依然として『素通り』されているのに気づきました。他の社会科学諸分野における思想史研究者の置かれていた状況と、格段の隔たりが横たわっていました。」(『私注「戦後」倫理ノート』(二〇〇六年))

* 「近代的精神なるものが、……現代諸悪の究極的根拠であるかの様な言辞、……その『超克』のみが問題であるかの様な言辞が……支配的であつた(戦中の) 茲数年の時代の雰囲気をは、ダグラス・マッカーサー元帥から近代文明ABCの手ほどきをうけている現代日本とをひき比べて見ると、自らの悲惨と滑稽さのうち交じった感慨がこみ上げてくるのを如何ともなし難い」(丸山眞男「近代的思惟」一九四五年二月)。

なおこの『素通り』現象は、たえず再生産されていく。たえず世界の先端と目される文化との同時代人たろうとすれば、内発的創造によ

らないから、途中経過は絶えず『素通り』していかないと追いつけないからである。

したがって進学した倫理学科では孤独であり、その後、ずっと自信喪失の時代が続いた。(その後六〇歳をこえた私に対してさえ、U先輩からは和辻倫理学批判論文をみて、このようなものは「何の価値も意味もない」とのはがきをもらいう有様だった。一九九二年)。

「倫理学科に進学したとき(1952)、和辻哲郎教授はすでに退職された直後でしたが、のちに和辻倫理学を批判的にあつかったとき改めて確認したように、あの当時の倫理学教室の雰囲気は、和辻倫理学と同じく戦中からの延長に近かったようにみえました。戦中からのヘーゲル研究者として著名な金子武蔵主任教授の影響で、ヘーゲル色に染まっていた研究室なのに、同僚学生の間でも『国家と社会』との区別——これこそヘーゲルの特色なのに——に乏しいことを、当時の官製道徳教育への批判的検討の際(1958年)に痛感させられました。それは戦後日本の個人主義・自由主義の線ではなく、——たしかに、その弊害も生まれていました、が、——国家主義・集団主義の方の側面でのヘーゲルや、「近代超克論」の系譜として、少なくともそれへの反省なしに「実存主義、マルクス主義」も研究されていたように感じられたものです。

しかしわたしも、それと全く異なる系統を研究テーマに選ぶほどの勇氣はなく、同じくドイツ系統の思想を「学部」卒論や修士論文にとりあげましたが、学部で扱ったカントも、「ドイツ啓

蒙思潮の宗教性」と題し(1954)、ドイツ啓蒙の前史としての敬虔主義 Pietismus——ルター教会内部の革新派で、英国のピューリタン、独立派に対応する。——に着目しました(「宗教の批判はあらゆる批判の前提である」、マルクス「ヘーゲル法哲学批判序説」[1844]。のちの論文「ドイツ敬虔派の思想と運動」[1968]や、シュペーナー Spener: Pia Desideria (敬虔な願望) 1675の本邦初翻訳1960につながります。また修士論文は、ヘーゲルそのものではないが、彼と同時代のシュライエルマッハーを取り上げ、その社会倫理学をヘーゲルの歴史倫理学との対比でとりあげたものです(1957提出、1960一部公刊)。それが神学・宗教哲学面でない、倫理思想面である点で、今でも珍しいものに属します」(『私注「戦後」倫理ノート』)。

ところでドイツ倫理思想史研究に入った当時、大学生であった日本はまだマッカーサー連合国最高司令官による占領中であり、かれは日本が降伏文書に署名した戦艦ミズーリ号の甲板に、その一〇〇年前、ペリー艦隊のポーハタン号上にあつた星三十一個の星条旗を翻させていた。それは、自分の使命がペリーに継ぐ第二の開国を日本に迫るものであることを彼が自覚していた証拠である。ミズーリ号には全権・重光葵が、そしてポーハタン号には幕府のオランダ通詞・堀達之助(曾々祖父)が立ち会っていた。

マッカーサーの役割は、ペリーと同様、一面では日本を軍国主義・封建主義から解放して「近代倫理」を植え付けることであり、同時にそのことを占領軍・砲艦外交として強制することであった。このマッ

カーサーの姿が、プロイセン・ドイツに対して、これまた二重の役割、すなわち自由・平等・博愛（フランス革命）の伝搬と欧州君臨とを有したナポレオンと重ね合わされていったのは自然なことであった。かのベートベンが第三交響曲（1804年）を最初「ボナパルト」と題しようとしたが、彼が皇帝になったと知るや、単に「EROICA〔皇帝〕」と書き改めたといわれる話は有名である。またイエナを占領したナポレオン（1806）が、馬で街頭に出ていく姿に、「世界精神 Weltseele」をみたのはヘーゲルであった。

所属する教室の傾向にそってドイツ思想系統の対象をえらんだが——指導教官の指示にそわなかった友人は、ずっとその後まで、さまざまな干渉をうけた例もある。——、それをそのまま従ったわけではなかった。

倫理学科学生の意見

院生後期における出来事としては、一九五八年秋、東大倫理学科学生二九名（学部・大学院）が、ガリ版刷りの冊子『特設「道徳」教育』に対してかく考える』を作成配布したことである。それは小中学校に道徳の時間が特別設置され、学習指導要領に初めて「道徳篇」が加わった機会に、その内容面にまで立ち入って民主主義および明治以来的の修身教育史にてらして批判検討を加えたものであり、その後雑誌『教育』（国士社1959.1）にも、堀の名で加筆掲載した。この経験が私の研究テーマの起点となったし、それが現在の教育基本法改悪（2006.12）へいたる半世紀ちかい歩みの起点ともなっている点で、感

慨ふかいものがある。私の研究へのスタンスは、実にこの時に定まった。

この意見書に対し倫理学科主任教授で私の直接の指導教官でもあった金子武蔵教授からは学部長室に呼びだされて叱責をうけたり、別の教授には「週刊誌程度のも」と一蹴されたが、教育基本法作成の中心的役割を担った務台理作教授（東京教育大）からは、「貴大学院の学生諸君が敢然として学究的良心によく態度を示されたことに對し多大の敬意を覚えすには居れません。……ただ天下り式だからいけないという議論をするものが多いですが、哲学・倫理学に関係するものとしては、どうしても内容検討の上でよしあしを評価すべきだと思えます。この御意見書をよく拝見して、お教へを受けたと思って居ります。十月二十四日」との暖かい励ましの便りをいただいたし（堀あて私信）、「するどく真実をついた教育科学的批判だといってよい」との評価もえた（船山謙次『戦後道徳教育論史』下巻、青木書店1981）。これは学生の意見にすぎないが、これほど鮮やかに、倫理学科の諸教授や先輩と、その他の分野の研究者たちとの違いを対比的に示されたことはない。この対比は、一種の知識社会学的地図として記録に値いしよう。

*あとで知ったことであるが、一九五〇年一〇月に全国規模で創設された日本倫理学会は、その第一回総会において、「道徳教育の推進に関する建議を天野貞祐文部大臣や議会に提出する」との動議をめぐり、林竹二氏との間で激論が交わされたが役員会に付託され、勝部真長評議員が天野文相を訪問し、道徳教

育推進の意向を確かめた。第二回大会(1951.10)の研究発表は「道徳教育」を主軸とし、年報第一集に『道徳教育特輯号』として掲載された。これが起点である(略年譜「日本倫理学会の五〇年」『倫理学年報』49号、2000年)。少なくともその出发点においては、戦前から連続する「国民道徳論」の系譜・延長として発足したことが分かる。

『近代の社会倫理想』(1983)を公刊したとき、近代を《素通り》したままで現代思想に取り組む諸先輩・同僚たちのなかで、私の近代倫理そのものの批判的研究は、抵抗とまではいえなくとも違和感を禁じえず、他分野での思想史研究者のおかれていた状況と「相当の開き」が横たわっていた」と記した。同書を献本した丸山眞勇さんからいただいた私信には、「あとがき」で触れておられる、戦後の学問の出発の位相のちがいの問題はきわめて興味があり、しかもあまり論じられていないように思いますので、この方面でも今後の御研鑽を期待して止みません」(1983.3.6『丸山眞勇書簡集』3、413号、岩波書店2004)と書かれていた。

なお、この論文集は初出論文に追記するのを避けたが、ただヘーゲルの近代的家族論にふれた箇所、金子武蔵教授の戦中の著書『ヘーゲルの国家観』(一刷1944)が戦後版(二刷1950)において、一言の断り書きもなしにその結論が一八〇度変更されていることに気付いたので、すなわち戦中の一刷では「人倫にとって不可欠なる民俗ゾッチをその固有地盤に即して説くことのない点において」ヘーゲルをさえも批判し、かかる実体的基盤喪失に苦悶するドイツと異なり日本は、「人倫

国家を形成し得る唯一の国家」(497頁)と称揚されていたのに対して、戦後の二刷では逆に、「日本には家族と国家とがあるだけで社会の媒介が欠けていた。……だからここでは全体性の原理(国家)が維持せられながらも特殊性の原理(社会)が発展せしめられなくてはならない」(495頁)と逆転させられている。これは、「ヘーゲルが待望した権力的英雄は……今日のヒトラーに於いて出現した」(496頁の二カ所)との一節が戦後に削除されているのにも勝る本質的な結論変更に属する。

そしてこれと同じヘーゲル観を、戦中の金子氏が海軍技術研究所において一時間以上も報告していたことが、日高六郎氏により記録されている(『戦争のなかで考えたこと』筑摩書房2005)。すなわち、「欧米は〈市民社会〉段階にとどまるのに対して大日本帝国は人倫段階へ到達した〈国家〉、世界史の最高段階に位置づけられる。個人主義の欧米は敗北し、国家段階に立つ日本、世界精神が今時の戦争で勝利を収めることを、ヘーゲルは一世紀以前に予言していたという、ヘーゲルのありがたい御託言を聞いて、一同は嘆息するほかなかった」という。これは海軍の現役将校たちでさえ、すでに戦況悪化が決定的になっているのを自覚していたときのことだという。

『ヘーゲルの国家観』ほどひどい本はないな。「仏造って魂入れず」という諺は、あの本のためにあるかのようだ。あれだけヘーゲルの引用をしたってね」という酷評を最近みた(丸山先生にきく「生きてきた道(その3)」『丸山眞勇手帖』48号、2009.1(一九六五年一〇月一五日のヒアリングより、文責は『手帖』編集部)。

福島大学へ赴任

大学院の博士課程を単位修了して最初に就職したのは、一九六一年、福島大学(学芸学部、のちに教育学部)であった。

講師として赴任した福島大学は、これが同じ大学かと目を疑うばかりであった。地方の小規模新制大学であっただけでなく、中等教育の師範学校から昇格した学芸学部所属だったから、なんと昨日までの柔道の教師がそのまま新憲法を担当していた。東京の大学生にくらべて未だ背も低い生徒たちは、——それでも二〇数年後にくらべると、「大学生」の顔はしていたのであるが、——演習制度はあっても第二外語(ドイツ語など)どころか英語のテキストも使用できる状態ではなく、E・フロム『自由からの逃走』でお茶を濁すほかなかった。

ドイツ近代思想史研究を中心としながら 社会思想史の講義ではヘーゲルどまりとし、開始は原始共同体からであった。倫理学講義の方も「人間と労働」から始め、「習俗および宗教」からの道徳の区別・独立をへて、「科学や人権、平和と道徳」といった近代倫理の問題に入った。あと知恵としてみれば、すでにそこにおいて日本における西欧倫理との分岐点(≡屈折の原点)が、はるか近代以前からはじまっていたことを潜在的には示していたごとくといえるものの、まだその意識には乏しかった。とにかく近代以前から説明する必要を痛感していたこと、現代にまで言及することなく、西欧近代(ヘーゲル)までとした点に特色があるが、いきおい「現代倫理学」に触れない結果となる。教員養成学部を含む半年単位で年二回の講義では、対応仕切れず、当時ようやく目立ち始めた分析哲学などにも触れる必要もあっ

て、マクグリントとトウナー共著の『現代の倫理理論』——分析哲学、実存主義、精神分析などの章もあり便利だった。——を、旧友・藤巻和夫君(故人)を誘って共訳した(1964)。それを勁草書房から出版したところ、倫理学科助手であった湯浅泰雄さんから金子主任教授のお許しを得たかとの詰問をうけた。まったくそのような考えすら浮かばなかったので、倫理学教室の強固なギルド体質に驚嘆するほかなかった。

したがって講義の必要から現代倫理学をもあつかうことになり、同書の訳者「あとがき」にはじめて、現代倫理学とその背景事情を書いた(1964年)。

* その趣旨内容は一〇年後の「近代倫理学の終焉と現代倫理理論 批判緒説」(1975年)、下っつは一九八七年の『人間の本性』 概念と自然法Ⅱ社会理論——問題の提示——」でも踏襲されている。

これらは、琴線に訴えない当時の現代倫理学に不満をおぼえ焦慮しつつも、それにどう対抗すべきかを示し得ないままに、その問題点を示すにとどまった。

この訳書の解題では、①分析哲学の非認識的倫理説だけに収斂させないで、ひろく実存主義やデュイイ倫理学なども含めた射程から現代倫理学の共通点を浮かび上がらせたこと、②分析哲学の問題点・限界だけでなく、それが日本の思想にとってもつ有意義性にも触れたこと、③従来の日本における生来の諸価値併存相対主義との文脈の相違を自

覚すべきことに言及した点は、その後への伏線・導火線につながったといえようか（附属資料参照）。

教育現場との出会い

研究事情については「学部・大学院生時代に得ることのできたスツックをそのまま延長することによって研究を継続することができず、それらをいったんは白紙にもどしつつ再構築する作業に、その大半を費やすことになった。……（そのため）不必要と思われるほどに多様な、哲学や倫理学とは一見無関係な諸方面の涉獵と実践（住民運動、原発・公害問題など）に媒介され、自己変革をとげねばならなかった」（『近代の社会倫理思想』あとがき）。この間、いわば教育問題・教育思想への廻り道というか、それを經由しながら漸く研究を続けることができた。

福島大学教育学部では、大学教員養成制度改編問題や、各時期の学習指導要領などへの検討にも関わっていた（教授会から文部省や国立大学協会、教育大学協会などへの意見提出）。「期待される人間像」中間草案（1965.1.11）に対しては既に福島民研（福島県県教職員組合連合・教育研究所）の座談会に、教育学や歴史学、政治学の同僚たちと参加していた。研究の仕切直しは教育問題からはじまったのであった。大学の演習でも、カントやヘーゲルなどでなく、当時の教育学部学生のもっぱら関心の的であった諸テーマ（国民の教育権、生活と労働の結合、全面的発達、民主的人格など）まで卒論の許容範囲としたところ、今度はワンサとゼミナール希望学生にかこまれることに

なった。初等・中等教育の現場や、民間教育諸団体との関わりが増え、かつて学生時代に指導教官から叱責されながら、当時の文部省「特設道徳教育」に対し、われわれ学生が集団的な批判活動をしてきたことの意義を確認できたといえよう。

実は、教育現場との出会いは大学院生（修士課程）初期にまで遡る。勝田守一さんの社会科学教育法などの単位を取っていたのは、すぐに役立つことになった。旧制・東京高校の尋常科は新制東大教育学部の付属学校（中・高校）となっていたが、その手伝いとして、中学三年の社会科（公民に相当）を週二回三クラス非常勤講師に雇われたからである（1954.5.5年）。生意気にも僕の教育内容で問題を生じたらどうなるかと聞くと、東大は東京都教育委員会のもとに立たないから、そのときは東大総長が責任をとることになるとの説明に苦笑したものである。

教壇初体験である。当時の米国流教育の方針として、いわゆる「新教育」の時代、教師の一方的授業とせず生徒との問答を通じて行えるのは、とても新米教師には無理だったが、三つしかないクラスに三種類の別の教科書が使われ、各クラス毎に異なる方法で授業をやってほしいとのことであった。初発から「教科書を、でなく、教科書で教える」実践が要求されたのであり、生徒からどんな質問が飛び出すかわからないので、大変勉強になり貴重な経験となった。この非常勤講師は半年で終わったが、その後、教科ごとに一県一社（一教科書）主義の世となつていくのをみていて、三クラス三教科書を同じ学校内でも実行していた例もあるのを、その後もよく話題にしたものである。

「人間性」をめぐる

七〇年の杉本良吉判決（家永教科書・第二次訴訟、東京地裁判決、七月一七日）は、戦後の教育基本法の当然の帰趨ながら、それに反した教育政策の繁茂しはじめていたなかでは、異常な興奮をもたらした。こうして「民主的教育思想と杉本判決」（国民教育研究所編『教育改革と国民教育V』1970.12）を書かされたことをきっかけに、久しぶりの論文、「戦後思想における『教育目的』の転回」（『理想』1973）が画期となった。それが研究への戦線復帰のきっかけとなった。

同論文は教育基本法以後の文部省資料で、戦後初期の「教育目的」が大きく転換・変更させられていく経過を追いながら、戦後思想を概括したものである。それらの教育論考のなかに、「戦後日本の教育思想と『人間性』（資料編）」があり（福島大学教育学部論集 第三九号、社会科学部門、一九八六・三）、それが近代倫理学生誕というテーマにとって重要な一步となったのは、「人間性」概念の変化に着目した点と、その「人間」が和辻倫理学という「間柄」＝「人間関係」を指すのではないかと解釈した点とである。

同資料篇の末尾に記した「解説」を中心にして要約する。

文部省「学習指導要領」のなかで、「人間性」概念に変化があることに気付いたので、高度経済成長期（1955～70）とその前後に三分割して比較してみると、第二期は「人間性」が消えて「人間尊重」に代わり、第一期（1946～55）と三期（1970～）とに「人間性」が出てくるが、後者の「人間性の回復」（85年、臨時教育審議会第一次答申）は、第一期のそれと異なり、むしろ第一期の「人間性」を実は否

定しながら、言葉の上でそれを残す、という歪められた似て非なる「人間性」であるやに感じられた。

順序を追っていうと、「民主的な基調をもつ最初の文部省の文書」といわれる『新教育指針』1946では、何よりもまず「人間性・人格・個性の尊重」を掲げている。それは軍国主義や極端な国家主義に代わる「新日本建設の土台」として据えられており、ここから民主主義と平和国家が論じられていく構造になっていた。そして内容的にも、「人間性」とは動物的なはたらきを人間的な「要求」に高めていく性質として説明され、近代社会の普遍的・平等主義的な“human nature”概念が下敷きにされていた。

この把握は『教育基本法』1947でも維持されていく。その基本目標である「人格の完成」は、建議された「人間性の開発」がその成立過程で、田中耕太郎文相によって変更されたものであるが、第一条「教育の目的」において、A個人と、B国家および社会と、C国民との関係が示されている。当時の解釈（教育法令研究会著『教育基本法の解説』国立書院1947.12）では、個人は国家の「根本にあり」、広い立場で教育された「人間」にして初めて「国家の形成者」になれるという普遍主義的理解であった。

ところが「期待される人間像」（1966 中教審答申・別記）では、「日本人・国民」↓「社会人」↓「個人」へと逆転し今日に至っている。すでにそのことは『学習指導要領・社会』の1951年版と、1955年版とを比較してみても明白である。すなわち道徳教育の観点として前者は、第一に「豊かで重厚な人間性」をあげ、後者も表現上では、「人間尊重の精神と豊かな心情」をかかっている。しかし、この変更

理由を文脈上から推定してみると、普遍的価値としての「人間性」が否定されて特殊集団中心主義へ傾斜し、そのことが日本的「心情」との結びつきにつながっている。「人格」も個人を《素通り》して「他人の立場の尊重」と結びつけられ、「人間的欲求」が完全に消され、民族的誇りについても「普遍的人間性の立場に立ちながら」でなくなり、手放しの強調へ変わっている。三年後の「特設」道徳——「道徳」の時間設置——の目標(1958)も、この「人間尊重の精神」を引きついで行くから、一九五五年が大きな分岐点となる。

「人間尊重の精神」について説明しておこう。

一九五八年の小・中学校学習指導要領道徳編(八月二八日付)目標の冒頭に、「人間尊重の精神を一貫して失わず、この精神を、家庭・学校その他各自がその成員であるそれぞれの社会の具体的な生活の中に活かし、……」という希代の直訳的悪文というか、品のない文章が出てくる。勝部貞長氏によれば、これは当時の「教育課程審議会の日高第四郎先生が教育基本法の精神を一口で表現すればどうなるかといつて工夫された結果、『人間尊重の精神とそれに基づく共同体の倫理』というふうにとまとめられたのであります」とある(『特設』道徳の考え方』(大阪教育図書1958.8)。日高氏自身の叙述では、「人間尊重の普遍的原理と、その自覚に基づく共同社会の倫理」と述べ、その趣旨として、当時は、日本の伝統に基づく昔の教育に返そうとする傾向と、マルクス・レーニン主義の教育を呼び込もうとする動きとをあげ、「その両方に備えなければなりません」(p.29)と説明している(『教育基本法の精神と道徳教育』、文部省『新しい道徳教育のために』東洋館出版社1959)。

これを基本精神にして実施要項を作ってくれというのが教育課程審議会から勝部氏ら教材等調査研究会・道徳教育小委員会への申し送りになってきた。(よくみると日高氏の「普遍的原理」が消え、「共同社会」が「共同体」に変更になっている。)「共同体の倫理」では良く解らないと勝部氏が質問したら、憲法・教育基本法の「個人の尊厳」も単なる個人主義・利己主義ではなく、協力・社会的な連帯性を忘れない個人の尊重、それを含めて人間尊重の精神とそれに基づく共同体の倫理、これが道徳教育の基本線であるということでありますとのことであったという。

まえに述べたように「人間尊重の精神」は五五年から始まっており、憲法・教育基本法の精神の改竄はこのあたりから顕著である。「個人の尊厳」は「共同体の倫理」と連結させられて上からの連帯秩序形成をはかっている。前述のように、この延長線上に第三期の——「人間(関係?) 尊重の精神」、問柄としての——「人間性」の強調がある。ここにいう「人間」とは何か、それが問題である。

ここには、和辻哲郎の『人間の学として倫理学』の影が濃厚とみる。和辻の「人間」とは、「神学」に対抗する「人間学」とは反対に、よく知られているように、個人人格を軽視・批判する「問柄」としての「人間」、人間関係を意味する独特の概念である。文部省資料に多用されはじめた「人間尊重の精神」は、和辻的な「人間関係の尊重」を指すと捉えらると、まことに良く解る。近代的な個人・人格を否定的に捉え、人間関係＝共同体の一員・成員として見ることが解る。

(そのことは「まえがき」に記した一九八六年資料篇に先立ち、既に一九七五年論文において、和辻との結びつけが弱い指摘されてい

る〔戦後の「道德教育」問題を考える——近代思想における主体性と集団性の意義をさぐる——〕『教育』312号、国土社(1975.1)。

* 日高第四郎は文部省学校教育局長になる(1946)前に、京都の三高や京大学生課長を歴任し、京大時代の和辻(1925-33)とも縁が深い。

このように文部省資料のなかから、研究テーマが、いわば裏返しに浮かびあがってきたのは好都合であった。同様のことは、のちに井上哲次郎(1855-1944) *など*を読んでいたときにも再度経験した。つまり研究テーマの熟成に役立ったのは、意外なことに、それとは対称的な位置をしめる国民道德論の側からの発言であった。

たとえば井上は、「西洋の倫理学は日本のやうに国民道德論を研究する必要はなかったのであります」という。なぜその必要がなかったのかを述べていないが、「個人は矢張国民の一分子でありますから、各個人が此国民という共同団体を成して発展していく為に要する特別な〔国民〕教育が必要だという〔国民道德大意〕講述1911、寺崎・久木監修、『日本教育史基本文献・史料叢書5』大空社1911)。」ヨーロッパではローマ帝国の滅亡とともに家族制度がつぶれ個人主義になってしまった。民族移動で各人種が侵入し祖先や子孫の系統が破壊されたこと、そしてユダヤの宗教思想が人格尊嚴の念を生み個人本位の思想となり、祖先崇拜よりも唯一神となったことを挙げているので、西洋では個人倫理学だけで足りるとしたのである(『国民道德概論』146頁、一九二二)。

個人が自立せず国家の「一分子」(＝一員)である日本人なのに、明治維新らしい西洋の倫理学者の仕方をソックリ受け継いできたので、倫理学と国民道德とが別々になっている。「西洋の倫理学も西洋の倫理学上の「事実」——すなわち《習俗》——を土台として研究してきた」ことを井上も認めているが、個人が自立していない日本の倫理学研究には国民道德を重要な事実として研究しなければならないと主張したのである。以来、日常的倫理問題と理論的倫理学とは統合されずに、国民道德論(＝「国民に特有なる道德」)とその系列が初等・中等学校における「道德」教育にみられる)と、『翻訳倫理学』との二本立て構成となり継続している。

元良勇次郎(1838-1919)も教育に名を借りて、「日本の教育は……日本人をして日本帝国の良臣民たらしめんことを以て目的」と述べて、すでに大西祝からこっぴどく批判されている。

古今東西を通じて道德の基本は同一だと考えるのは想像の論に過ぎず実際には時と処で異なるなどという論者は、道德上の区別、善悪の判断をも破壊してしまうものである。かれらとても実は、一国民に通じる民心の性情を仮定しており、「人類にとりての一般普通(＝普遍)の道德」を建設できない筈はない」(大西祝「忠孝と道德の基本」、一八九三年、『大西博士全集』第五卷)。

もはや国家を分母とする一分子ではなくなった筈の戦後日本は、ようやく国境をこえた自立した——かつて大西の云った「人間たる性質」(＝人間の本性 human nature)にもとづく——倫理学形成が可能になる。デモクラシーの根底に横たわる人権道德を基礎つけた近代倫理学はいかにして形成されてきたか、今やこのテーマは「人類普遍の

原理」に立脚する日本国憲法を有するにいたった戦後日本においてこそ、初めて可能にして最も強く要請されているテーマにはかならない、そういう思いを新たにさせられたのである。

このように戦後教育思想への媒介(廻り道)を通して、文部省資料批判を契機にして、人間性論へ、近代倫理学成立論への回路が開けてきた。

学部の卒業論文や修士論文をもとに書いた諸稿を編集して出版したのは、ずっとあとの一九八三年であったが、それは以下の要約に示されるような趣旨で編集されていた。

「本書『近代の社会倫理思想』は、ドイツ敬虔派、シュライエルマッハー、トレルチという一つの市民的な系譜をたどり、近代的エートスの展開と止揚の課題をあきらかにすることを通じて、ドイツに上廻る後発の近代化を余儀なくされてきたわれわれの、近代日本における「変革主体形成」の課題を、——一九三〇年代危機への対応であった和辻倫理学に対する批判的視覚から——提示することをねらいとしている。」

終章のタイトルを「変革主体の形成」としたのは、いまでは気が引けるが、当時としても資本主義批判による社会主義への展望とともに、おのずから変革主体が形成されてくるといった安易な議論をしたものではなかった。「生まれたばかりの共産主義は、エートスとしても(stitch) 旧社会の母斑を帯びている」(『ゴータ綱領批判』)なども引照しつつ、変革主体論に内発的なエートス ethos (『道徳的生活態度』の

契機の導入を提起しながら、主体形成が長期にわたる「長征」を必要とすることを強調し、「変革の時期をこえて未来社会での」(内田義彦)継続した自己変革(「人間革命」)を要することを論じたつもりであった。

同書の序章「資本主義の精神と町人根性」は、「人間(「問柄」)の学としての和辻倫理学」の成立を、一九三〇年代資本主義の危機への対応として把握したものである。和辻は重要な時事論文「現代日本と町人根性」(1931)において、M・ウェーバーには一顧も与えず、もっぱらW・ゾンバルトのDer Bourgeois, 1913に拠って、産業資本(「近代資本主義」)を「町人」(「前期的商業資本」)に同化させ、「根強い共同社会(イエ的人間関係)」の存在を根拠に、それを尊皇の道(生ける全体性)と結びつけ、西欧列強の近代倫理を超越できるとした。

こうして、学生・院生時代に発するドイツ思想史研究は、西欧のなかでの後進ドイツの近代化——ドイツ敬虔派から市民革命ならぬ啓蒙絶対主義へ——という問題意識のもとでそれらを対象にしながら、後発の近代化を歩んだわれわれの問題がそこにあったことを示している。比較思想的関心は当時からのものであることが知られる。それは教養学部での川田熊太郎先生(比較哲学)の影響も含まれている。私の近代ドイツ思想史研究は、このようなかたちでの、いわゆる「マルクスとウェーバー問題」として現出した。

この序章と、終章をみても、すでに視点は近代日本に置かれている。そのことは、福島大学を去る際の、最終講義「啓蒙思想の批判的継承——現代日本における倫理学構築のために——」においても同様である(『福島大学教育学部論集』1986.11)。大西祝(『批判的「倫理学」に一章をさいて取り上げたのも、この時が最初であった。)

付・資料

J・V・マクグリフ、J・J・トウナー共著

『現代の倫理理論』 訳者あとがき(堀 孝彦)

勁草書房一九六四年

今世紀に入って倫理学——とくに英米の——は、それまでと全く様相を変えてしまった。このことは、倫理理論を分類する場合、伝統的な(ほとんど)すべての倫理学を含む「認識的倫理学」に対して、「非認識的タイプ」(Non-cognitive type of ethics)を別に考慮しなければならぬ事情のうちに、端的に示される。かつてJ. S. Millは、道徳の基礎についての議論がソクラテスくらい今日まで果てしなく繰り返され、生産的な結論を何ら生んでいないことを嘆いた(Uteltarianism, 1863)。しかし彼においても、ある道徳的言明が何らかの客観的意味をもっているということは当然の前提になっていたのである。そうであったからこそ、彼は自らの積極的な倫理理論(功利主義)を、熱心に説いてやまなかったのである。ところが現代における倫理学の《行き詰まり》(Deadlock, impasse)は、はるかに深刻である。それは、道徳的言明——たとえば「君が金を盗んだことは悪い」——が何らかの客観的な意味をもつことを否認し、その判定を個人の主観・直覚に還元する「非認識説」を出現させるまでに至っているからである。

しかしこのような《徹底した主観主義》(Ayer)は、いわゆる分析哲学とその倫理理論に限られるものではない。たとえば、「私は私以外の掟をもたない」、「自由な人間主体が価値(善悪)をつくり出さな

(11)

いうちは、価値(善悪)は存在しない」というサルトルや、「それぞれの文化は、それなりに正しい」とする文化相対主義もまた、思想系譜を異にしつつも、分析的倫理学と共通の特徴をもっている。そこに見られるものは、諸価値の相対化であり、諸価値を総合する統合的価値・価値のヒエラルヒーの没落である。「神は死んだ」のである。ここに言う「神」は、キリスト教の神そのものだけでなく、さらに「西欧」であり、「白人」であり、「資本主義」等々である。要するに既成の「文化」一般である。「科学」でさえもその例外でないことは、原水爆の登場により、大衆の前にあきらかになった。

そもそも「価値」Wertという用語が従来の「善」Gutにかわって——とくにニーチェの「一切の価値の再評価」(Umwertung aller Werte)以来——使用され始めたこと自体、すでに既成の善がもはや善として通用せず、動揺し、あるいは逆転したことを示している。これは「殺人は悪だが大量殺人(「戦争」)は善である」というチャップリンが映画で衝いたあの状況(ただし核時代以前までの)に対応している(清水幾太郎「現代における価値の問題」『思想』、1959.11月号)。このことは、芸術の世界ではモダン・アートや不協和音を駆使する音楽にみられるごとく、すでに行われていたことである。「芸術は一時代の精神状況がいかなる性質のものであるかを指示する」(P. Tillich)。

そして動揺の波及のおそい法理論においても例外ではない。(たとえばラードブルフ)。人間と社会についての《共通の確信》が失われたとすれば、それは伝統的な(とくに啓蒙の)道徳哲学の没落 Decline of Moral Philosophy であり、ひいては政治哲学の没落である

(A. Cobban, In Search of Humanity, 1960)。

啓蒙主義がプロテスタンティズムの《幸福な相続人》であるとするれば、現代の状況はプロテスタンティズムの倫理の没落でもある。現代の倫理理論は、意識するとしなやかにかかわらず、かかる《没落》のうえに立ち、それへの何らかの対応である。しかもマルクス主義が啓蒙主義の一相続人であるかぎり、それとは別な道を求める対応であるのも不思議でない。対応の仕方はさまざまであるが、いずれも積極的な形で理論体系を対置するには至っていない。

本書の目次において、第六章「分析哲学と倫理学」以下の三章は、「——と倫理学」という形がとられており、それ以前の表題（——倫理学）とは表現上でも異なってきた。表題の表現にあまり多くを読み込むのは危険であるが、これも従来の倫理学の没落とそれへの消極的な対応という前述の事態と無関係ではあるまい。

かつて人々は「人間の本性」(human nature) についていろいろに考え、その上に立っているいろいろの哲学・社会理論を構築してきた。もとよりそれは両刃の剣であるから、同じ「人間の本性」の名において、それは社会悪を黙認し既存秩序を正当化する保守の理論となりえたと同時に、一切の不合理な既存の価値秩序を原理的に否認する革命理論ともなりえた。しかしいづれにおいても「人間の本性（人間的自覚）」の観念は、なんらかの規範性を持ち、慣習・制度などに対する始源・理念として、倫理的基準となりえていた。これを前提にして、啓蒙主

義は人間理性への信頼から倫理的規範を導き出した。

それに対して、「現代の思想家が、人間の本性よりもむしろ好んで人間の条件について語る」(サルトル)のは、理由のあることである。よりどころとしうる人間の本性はないからである。本質に先立つ実存という実存主義の性格づけは、あまねく知られている。実存主義道徳は、まさに「状況倫理」として、価値を選択する主体の自由が主観的に確認されるかぎり——ただし、制度的には保障されず、それを拒否する——ひとたび選択された価値体系の変更・無限転向を認めるほどに、価値の流動性を強調する。既存の一般道徳を真っ向から否認するが、これに対してあらたな価値体系をポジティブに対置はせず、ただ個人の主体的決断にまかせるだけである。

自然主義者も、固定した人間の本性とそれに基づく伝統的道徳を否認し、「人間の条件におけるたえざる進歩」を考える。これが重要視されるのは、やはり「絶対的・永久的な価値が確立されていないからである」(本書 88頁)。否むしろ、そこに進歩の可能性を認め、価値観の葛藤とその問題解決のうちに倫理の問題が存すると考える。現代における価値の相対化現象を直視はするが、かえってそれを一種の常態とみなす。しかしここにおける価値対立は、たとえば階級間のそれとしてではなく、有機体としての人間と環境とのアンバランスの産物とみられるから、科学の発達・コミュニケーションの増大・適応を通じて対立は解決されるものと楽観視されている。

科学(事実)と価値(規範)との両立視を「自然主義的誤り」として攻撃したのは、ムーアである。両者が峻別されるから、善は定義できないとみる彼は、これを直覚の領域へ追いやった。またエイヤー

Ayerの有名な例で言えば、われわれに知りうるのは事実命題(「君が金を盗んだ」)だけであって、「それが悪い」(規範命題)については、客観的に何とも言えない。ここには二つの側面がある。規範的意味には客観性がないという点(＝徹底した主観主義)では、既述のごとく、実存主義の状況倫理と共通するものがある。他方においてそれは、価値間の根本的対立は架橋できないから、一方的に教説を注入する従来の規範倫理学 (normative ethics)はイデオロギーの、一方から他方への「十字軍の宣伝」にはかならず、これを交互に行うのはもともと無駄なことであって、われわれに可能なこと、すなわち解決可能な事実の究明に問題を限定しようとする。この点では、実証主義的経験主義あるいは「批判的合理主義」(K. Popper)などとなる。本性・本質・起源を問うのは本質論者(essentialist, idealist)の誤った仮定によるものであって、それは「有意味な問い」ではなく、もともと解答不可能な・あるいは権威主義的な答えをもたらす設問である。「何が起るべきか」ではなくして、「何が起っているか」を正確に記述することが重要である(Weldon, *Vocabulary of Politics*, 1953)。「誰が支配すべきか」ではなく、「悪い支配者による被害をミニマムにするには、いかなる制度を編成すればよいか」という形に設問を変形すれば、建設的な理論を「漸次的にpiccniel」構成しうる(K. Popper)。このような考え方を極言すれば、政治哲学の書を焼いて、政治科学の専門家に一任せよ! ということになろう。

前述のような価値の単なる相対主義が、かえって非合理的価値体系——ファンズムやマス・デモクラシー下におけるそれを含めて——の絶好の餌食となることも明白である。このままでは、「宗教か相対

主義か」(E. Fromm)、「記術的な倫理的相対主義か形而上学的独断か」(L. S. Feuer, *Psychoanalysis and Ethics*, 1955)という単なる二者択一に陥る危険がある。そこでフォイヤーは、倫理的タームは論理的に分析できないにしても精神分析は可能であると考え、それによって見いだされた人間の共通価値(＝生物学的基礎)を究極価値とみなし(新功利主義、フロムは再び「人間の本性の法則」を正面に持ち出してくる(ヒューマニズム倫理)。フロムにおいて人間の本性は、もはや「宗教的・哲学的仮定」としてではなく、「人間の科学」(science of man)によって客観的に発見しうるものとされているが、人間の本性の仮定が、自然法の仮説へ逆戻りする「理論的危機」を生じがちなことを、彼みずから認めている(E. Fromm, *Escape from Freedom*, Appendix)。にもかかわらず彼がこの観念をもち出すのは、「倫理学の諸問題において理性の役割が弱められてゆくを見越してよいであろうか?」(Ibid., *Man for Himself*)という問題の深刻さの故であろう。

しかし彼らのうちには、下意識の自覚化によって理性的コントロールが可能になるという、いわゆる《高次のオプティミズム》がみられる。本「訳」書の著者も、フロイトの悲観主義的人間観をフロムが攻撃するあまり、かえってその逆のものに転じたことを指摘している(カトリックキリスト教徒の著者は、その理由を形而上学の欠如の故に、「man for himself」のみが問題になって、いわば“man for creator”が問題になっていないことに求めている。本訳書185頁)。また、分析哲学者はヨリ楽観的であり、エイヤーが正直に告白しているように、議論の相手方も「一般にわれわれと同じ道徳教育をうけており、同じ社会

秩序のもとに生活しているから」根本的な対立はないはずだと、考える傾向が強い。「漸次的な」改革を現実的方法とみうる根拠が、ここにある。しかしそれにもかかわらず、「本質論者の仮定」への疑いが生じるのは——実存主義においては逆に鋭く意識されているように——現代社会のトータルな動揺、『共通の確信』の喪失と関係している。「ことば」がその本質から遊離して、その本質の意味を失い、それぞれ空虚なことばが自己の正当性を主張しあって交互に飛び交う。当該社会への全面的な肯定も否定もなく、方向感覚もなく、肯定的人間像を積極的に打ち出せない。

このような状況は、倫理学のポジティブな体系を形成する条件を欠いていると言わざるを得ない（それでいて、自己の立場を *positivism* の名でよぶことを妨げない）。当代のグレート・フィロソファーズに、倫理学のまとまった著述が皆無に近いのも理由のあることである。（かえって、「倫理学をすっかり教義学のうちに取り込んでしまった：（後年の追加）K・バルトのような神学者によって、教義学《体系》が現代において完成されつつあるのは、象徴的である。」倫理学書をたんに叙述するということだけに限っても、それがいかに至難なものであるかの根本的な理由がここにある。では逆に、このような特殊Ⅱ現代的な困難が横たわっているとき、倫理学を叙述するのに有利な条件をそなえた立場は、どのようなものであろうか。その有力な一つは、本書の著者のようなカトリシズムであろう。かれらは人間の本性についてのキリスト教的自然法的把握を、依然として保っている。しかも自然的秩序（自然神学）に関するかぎりは、自分と異なる立場に対して寛容でありうるとともに、そのいずれの立場に対しても自己の立場

を吸収されてしまうことなく、一定の距離をおいてそれらを統合的に眺めることが、理論上可能だからである。本書においても、結びに於たる第九章はトミズムの立場から書かれているが、その他は自らの信条体系との間にクッションを設けて、一応公平な叙述に成功している。原書の表紙に印刷されたデザインにおいて、真上を向いている無記入の矢印は、著者ら自身の立場を暗示するものであるうか。そして矢印の中心部は、諸倫理論に共通な「倫理的な事実」（第一章参照）を示すであろう。とはいえ、たがいに対立する諸理論も「実際面では」一致し、「人間の本性についてのトータルな不一致はない」（本訳書 202—203 頁など）というのが、本書の全体を流れる基調ないし確信であって、そのことによって諸理論の分析・叙述・批判がなされている点の、あっけない感じは免れぬであろう。

また、本書で扱われた諸理論は、今日のアメリカで、とくに影響力の強いもの、およびその背景となっているものにかぎられている（序文参照）。したがって、それが日本における従来の倫理学書の内容とは、かなり異なっているのも当然である。たとえばドイツ系の倫理学はカントにのみ代表せしめられ（第三章）、実存主義（第七章）の素材も主としてサルトルとボーヴォアールとである。しかし他面、倫理学においては言及されることの少ない——だが、経済学史においては関心の多い——モラル・センス学派（第二章）や、現代の諸理論（自然主義、分析哲学、精神分析など）について、平易な形で問題点を整理してみせた本書の意義は、過小に評価されるべきでないと思う。それらが多少少ななかれ、伝統的な倫理学（道徳哲学）へのネガティブなあがきにはかならないとしても（社会的現実に対しては、かえってしばしば

肯定的であるが、それらはともかく現代倫理学の争点にあり、今日のわれわれはそれを見ぬふりして通り抜けることはできない。たとえ分析哲学にしても、すでに六〇年余の歴史を持つに至っている(本書123頁)。そのあまりにもトリヴィアルな議論への反省や、根本的な再検討の時期に入っているものの(Mary Warnock, *Ethics Since 1900*, H. U. L. 1960)、「ようやく新たに接しつつある我々として、——しかも「認識」を素通りした情緒的「評価」によるオピニオン形成の得意なわれわれにとっては、また「道徳」が直ちに(政治的)イデオロギー化する状況においては——少なくとも現時点において、分析哲学的方法から得られるものも少なくはあるまい。

ここにはウェーバーとは異なった形での「没価値性」が見られる。ただしここでは、《価値判断(Werturteil)》からの操作的な退却→(社会)科学的認識の客観性》ではなくして、《価値からの総退却→社会工学》に終わりやすく、価値関係づけ(Wertbeziehung)そのものの否定をも結果しがちである。この場合には、自己の方法・問題意識そのものもつバイアスを不断に、しかも根本的に修正する警戒心が蒸発しやすい。倫理は、普遍的規範としての倫理と、当該社会に現に妥当しているエートスとの二面から成り立つとすれば、規範(Sollen)を操作的に存在(Sein)の平面に置き換えて、これを認識する作業は、未だ「魔術の園」(Zaubergarten)に包まれているわれわれの状況において、とくに不可欠であろう。倫理学をポジティブに形成する条件を欠く現代においては、多くの廻り道をせねばならない。それがもたらすアナキーが、新たな危機を生むとしても、否、現に生みつつあるとしても、廻り道の回避は、道徳哲学の没落を直視

しない、空疎なお説教の繰り言か、さもなくば没落を公言してはばからぬ「ナチ」の再現かであろう。

ところで最後に一言だけつけ加えておきたい。「生来のともいうべき」価値相対主義は、もともと日本のエートスの伝統といえるものであるが、——それが結果的にはいわゆる《近代化》に貢献した面もある。——、それは現代の倫理理論が直面しているものとは異質のものである。後者は、そのあまりにも強固な原理・原則・ドグマの存在とその動揺からくるところの相対主義であるのに対し、日本の場合は原理そのものの欠如から生じる価値共存の常態性である。たとえ歴史的条件において彼我とも同じく《共通の確信》の喪失に直面しているとしても、このように文脈を異にしているからして、日本のエートスに滲みこんでいる価値相対主義の上にそのまま居直ることは、見当はずれというべきであろう。

〔原書タイトル〕

James V. McGlynn & Jules J. Toner: *Modern Ethical Theories*

The Bruce Publishing Company, Milwaukee (U. S. A) 1962

(名古屋学院大学名誉教授・倫理学)