

近代倫理学生誕への道 (二)

——現代的人権、習俗と道徳ほか(70～86年)——

堀 孝彦

一 社会的活動のなかで

——原発、地域と大学、松川運動——

近代倫理学の生誕を、人間本性論を通してたどる論文を書き始めたのは、一九八六年に名古屋学院大学へ移ってからであった(八七、八八年)。それまでの福島時代初期には、大学院時代の単なる延長としての研究を継続することができなくなり、それをいったん白紙に戻し再構築することを迫られた。教育関係の分野への迂回を通じて作業を続けたことは前述した通りであるが、それだけではなく、「一見無関係と思われるほど多様な諸方面の渉獵と実践に媒介される」ことになった。それはこの時期に、公害、原発、被爆者、靖国、大学カリキュラム問題(教員養成、総合科目、大学院計画)など、およそ倫理思想とは直接の関係を持たないような諸分野に関わることになったことを指している。しかもそれらが、民間教育研究団体だけではなく、学外の公害問題の住民組織や全国的な科学者団体とかかわりながら、膨大な量の時間をついやすことになった。どのような環境のなかで《倫理》を考えていたかを示すためにも、その一端を見てみる。

* 前者『私注「戦後」倫理ノート』2006に収録のものを除き、この時期の特徴である社会的諸活動のなかでの問題提起として述べたもの三篇と、近代倫理学「生誕テーマへとつながるものから二篇(計五篇)を選んで抄出し解説を付す。

- ① 「原発問題全国シンポジウム基調報告(76年)(二部省略)
- ② 「地域と大学」シンポジウム基調報告(77年)(二部省略)
- ③ 「松川資料を集めたい」(83年)

①は、福井県と並んで日本列島随一の原子力発電の集中過密基地となりつつあった福島県浜通り(太平洋岸)小高町で開催した全国シンポジウム(日本科学者会議主催)の基調報告であり、ちょうどそのとき現職の木村守江県知事が、田中角栄首相と並んで収賄罪で逮捕・起訴されたのも、われわれの活動と無縁ではあるまいと思われた。

* 日本科学者会議の原子力問題研究委員会は1972年発足、76年改称。原子力発

電問題全国シンポジウムは72年以来、ほぼ毎年開催。第3回(水戸)の技術的分析は住民に分かりにくかったが、第4回(福島)は社会科学のとりくみが強

化されて好評だったと記録されている『現代社会と科学者—日本科学者会議の15年—』(大月書店1980)

②も、日本科学者会議東北地区シンポジウム(於・東北大)での基調報告である。それは後に、『講座・日本の大学改革』第一巻(青木書店、82年)に「地域と大学」を書くきっかけとなったものである。いずれも「地域」とのかかわりで科学者の倫理的・社会的責任を問う共通性を持ち、③「松川」の資料収集の呼びかけも同様である。

このような実体験は通常の「研究」の障害にはなったが、かけがえない貴重なものであり、間接的にはその後の諸論文の底流をなしている。

① 原子力発電問題シンポジウム(福島県小高町) 1976/8/21～23
「危機における原子力発電と地域開発」

経過・基調報告

シンポ実行委員会委員長 堀 孝彦

シンポジウム実行委員会を代表して、歓迎の挨拶を申し述べたいと思います。なにぶん当地は交通不便なところにもかかわらず、初日からかくも多数ご参加いただき本当にありがとうございます。3日間にわたり25名の科学者の報告、その分布は北海道から島根県におよび、明日の現地報告は北海道岩内から鹿児島県川内に至る20の地域が見込まれています。

特急の停まらない当地で開催しましたのは、他でもありません。当

地は原発反対闘争が今なお行われている現地だからです。この会場で「原発反対」の鉢巻もりりしく50名の地権者農民の方が参加されていますが、それは八年をこえる団結も固く抵抗している浪江町棚塩の反対同盟の皆さんです。こういう姿は過去の福井、水戸シンポでは見られなかったかと思われれます。原発推進に日夜躍起となっている東北電力や福島県開発公社の側にとっては、その喉元でこの全国シンポが開催されていることになるわけです。

福井シンポの時期が福島での全国初の公聴会の直前でした。私たちは冊子『60人の証言』を作り、公聴会の非民主性を含めて批判的に乗り込む道を選びました。その後、国の原子炉設置許可処分取り消しを請求する行政訴訟を提訴するに至りました(年表参照)。こうして一年半以上、6回の口頭弁論を経過したにもかかわらず、被告国側は、実質的な安全性審理に入ることを拒み続け、安全性についての公開討議が法廷の場で行われることを避けようと、科学的理性にかえて権力的意志をもってする姿勢を如実に示しつつづけています。

このシンポジウムのメイン・テーマは「危機における原子力発電と地域開発」です。討議の柱は

- 1 危機の現局面の客観的分析、
- 2 住民運動を分析し、その理論化のための素材を得ること、
- 3 安全性問題の追究の深化と、研究課題の焦点化、
- 4 核兵器廃絶をめぐる諸問題、
- 5 真に安全な原子力の研究、開発をしていく実現の主体、条件の追究にあります。

年表 1

シンポジウムおよび福島原発訴訟 略年譜
JSA = 日本科学者会議

1973.	2. 3	JSA東北地方区シンポ（福島県小名浜市）
	9.18-19	原子力委員会主催、福島第二原発（1号炉）設置についての公聴会（全国初回）
1974.	1	原発提訴（第二原発1号炉公有水面埋立免許取消） 被告・福島県
1975.	1. 7	福島地裁へ原発提訴（設置許可取消）、被告・国
1976.	2.11	2.11集会（福島市）、以後毎年
	8.21-23	JSA原発全国シンポ（福島県小高町）
1977.	5. 7-8	地域と大学シンポ（JSA東北地方区）於・東北大
	7.31-8.2	国連NGO被爆問題国際シンポ（広島市）
1983.	8	「松川」資料を集めたい
1984.	7.23	地裁判決（原告敗訴）
	8. 6	原告控訴
	[1986. 4	堀、名古屋へ転勤・移住]
1987.	8. 8	原水禁世界大会科学者集会（長崎）
1990.	3.30	仙台高裁判決（原告敗訴）
	4. 3	原告上告
1992.	10.29	最高裁判決（上告棄却）、原告敗訴確定

とりわけ地域開発の主体・住民がその地域の政治の主体でもあることが不可欠な条件となります。いま福島県の姿は、反面教師としての典型例を示してくれています。本県の原発担当部長である赤井茂雄前生活環境部長（初代）は、先月遂に逮捕され（7/17）、それとかかわって木村守江県知事の辞任⁸¹⁾、逮捕⁸⁶⁾、起訴⁸¹³⁾と続き、あと4日後に出直し県知事選挙の公示を控えているところです。（中略）

住民運動の原点は学習運動です。学習は運動の手段ではなく、それが目的であり、運動そのものとしての学習であります。明治い

い学校教育における学習のあり方は、上からの知識の注入、それによる人民の分断統治を特色としてきました。いま全国の住民が、学校の外で、広く蓄えつつある学習の力を、学校教育の内側へと取り込むことを含めて、住民の武器としての学習のあり方から学び、住民と教師・子どもとの相互刺激を発展させていきたいと思えます。

* 日本科学者会議編『危機における原子力発電と地域開発』（冊子1976.12）

② 東北地方における「地域と大学」1977/5/7-8（仙台）

基調報告

日本科学者会議東北地方区担当幹事 堀 孝彦

第一回東北地方区シンポジウムは一九七三年福島県いわき市において開催され、そのテーマは「東北地方『地域開発と公害』—原発・火発問題を中心に—」であった。そのとき私たちは、かなり気負っていた、東北の他の地域に先駆けて公害先進都市になりつつあった「いわき市」などを事例に、臨海型重化学工業中心の地域開発とそれに伴う公害という現実の急展開に対し、認識レベルはもとより、住民運動の面でも追いつこうと、あまり準備も整わないながらも対応しようとした。

われわれが所属する大学をみると、68〜69年をピークにした、いわゆる「大学紛争」を通して、各大学とも苦渋にみちた改革と、その担い手としての自己変革の体験を通過してきた。今期のシンポジウムを「大学問題」として行おうとしたとき、これを従来から追求してきた地域開発問題の視点とかかわらせて「地域と大学」のテーマで、『地

域に根ざした大学づくり》を追求してみてもどうかと考えたのは、かなり自然な成り行きといえよう。

かつて60年代のはじめに、「地域」という概念を、全日本を認識するための「方法上の概念」として捉え、さらには日本の国民生活を進めていくための「拠点的な現実の場」(＝価値概念)としてとらえる上で大きな役割を果たしたのは上原専祿氏(西洋史学、当時、国民教育研究所研究会議長)であった。

「新安保体制というしめつけが、一人ひとりの学者に目の細かい網を張り巡らせて、引っかけられそうな人は全部ひっかけようとしている。学者・文化人、大学教師らが個別化され、有機的な連帯性が破壊されつつある」(危機にたつ日本の学問―地域研究の今日的意味によせて)『国民教育研究』11号、1968.12 上原『著作集』19巻、評論社。

東北の「地域」性

「東北」ということばは、関東とか中部とかというのとは違う、格別に《地域性》の込められた概念のように思える。自然的にも社会的・政治的にも負の条件を一斉に背負い込んでいながら、そこを根拠にしようと居直るしたたかさ、「愚直」を育んだ地域、たえず地方化され続けることを通じて最も主体的な地域への反転を自覚し続けてきた地域。このシンポは東北各県の民間教育研究団体や国民教育研究所の後援をえて開催されている。民教研などは戦前の治安維持法下をも生き抜き、一貫して「生活台」(＝地域)と深くかかわる「北方性教育」や「生活綴り方教育」を推進してきた大先輩である。この東北の

地で開催されるこのシンポの意義は、この点でも注目されるところである。大学などは、とてもじゃないが「地域超絶的」であり、たちまちにしてはじきとばされるに違いない。

地域をめぐる接点戦——70年代後半における大学再編——

「第三の教育改革」をうたった一九七一年の中教審答申は、高校段階で先行していた多様化路線を、高等教育機関(五種八類型)に「接続」させることによって、全教育体系の再編成を完成しようとしていた。そのような大学の「種別化」(多様化)には、当然、全国的な「地域配置」が計画・実現されていかざるを得ない。その梃子として筑波大学に代表される新構想の諸大学を新設し、既存大学を順次「筑波型」へと再編していくことを考えていた。しかし八五年を目標年次とした新全国総合開発計画(1969)の破綻にみられるように、独占本位の国土総合計画に従属させる地域単位の大学再編も、当初の思惑通りには進んでいない。むしろ重点を既存大学の再編(再利用)の方向に移してきているが如くである。その計画の前期(76―80年度)には地方における大学の計画的な整備を重視し、文部省サイドからも「地域」を重視してとらえざるをえなくなっている。部分的には、大学の疑似「自発性」をも吸収しつつということになる。

このことは、いっそう「地域」をめぐる大学の再編が組織的に考えられているのではなからうか。「企業内コミュニティの枠をこえた新しい(地域)コミュニティの建設」||「ふるさと」の再建」を正面からかけ始めた財界の危機意識が、ここに重ねあわされていくであろう。地域開発||地域破壊の当事者が、いま一番「ふるさと」を再建・

投資しておいて、再収奪を目論んでいる。いよいよ、地域が攻防の正念場となってくる筈である。『皮を切らせて肉を切る』といったきれいなことではすまない接近戦となる。

それに対して私たちの側での大学問題の視点には、地域における国民が具体像として見えているだろうか。多くの問題が、大学改革に対する内側からの妨害も含めてあったが、財界が求める「開かれた大学」には反対したが、それに対しどのような自治の砦を築いてきただろうか、それを根拠にして地域の住民に大学を開放する課題を、どう追究してきたであろうか。大学問題を考えるに際して、「地域」という視点が強く貫かれていたとはいえない。戦前からの大学であった東北〔帝国〕大学や、その他の新制大学等が「地域」といかなる関わりを持ってきたのか、いないのかを検討してみると、高度に現実的な課題であり、今後の展望を切り開く上で有意義だと考える。

会場からのコメント

大学は学問体系よって構成されるべきだとか、いわゆる「目的大学」は大学の名にあたいしないとかいわれることは、抽象的には尤もな議論だと思われませんが、「学問体系」といっても変化する現実をトータルに把握しようとする努力のなから創りあげられていくべきものと思われまます。今や文部省も、地方大学の計画的充実という内容を重視してとらえています。このとき、われわれは「断固この路線には乗らない」といえるのかどうか。どちらの側からも解決を迫られている現実が目前にあるとき、どういうイニシアティブでその再編にとりくむかが問題でしょう。そのなか

でこそ、新しい学問のあり方も模索していくべきでしょう。基調報告にもあった「接近戦」という新しい状況が出てきているのだと思えるのです。（『福島大学・経済学 真木実彦』）

* 日本科学者会議・東北地方区編『東北地方における地域と大学―地域に根ざした大学をめざして―』（冊子1977.7）

③ 「松川」資料を集めたい

福島大学がこの松川町浅川の地に移転統合してきてから、教育学部は四年、経済学部は二年が経過しました。研究室から眼下に東北本線の線路が見下ろせ、近くの金谷川駅舎も今春改築されて装いを一新しています。

一年前の東北新幹線開通によって、この在来線の本数はめっきり少なくなりましたが、上野・青森間が完通した一八九一年（明治二十四年）いろいろの歴史が、そこに秘められています。とりわけこの金谷川駅と松川駅との間の急カーブ（現在は下り線）で、何者かによって列車転覆させられ三名の犠牲者を出した松川事件（1949.8.17）については、さきごろのFTVテレビ開局二〇周年記念番組でも取り上げられていましたが、福島地裁第一審における死刑五名を含む二〇名全員の有罪判決が、十四年におよぶ裁判闘争のなかで覆り、全員の無罪が確定しました。今年の九月十二日は、それから満二〇年の記念日にあたりまます。

現場近くの上り線の脇に、「二度とふたたび『松川』をくりかえ

させないために」と、松川記念塔が立てられ、広津和郎起草の碑文には、「官憲の理不尽な暴圧に対して、俄然人民は怒りを勃発し、階層を超え、思想を超え、真実と正義のために結束し」、救援運動に立上った「人民結束の規模の大きさは、日本ばかりでなく世界の歴史に未曾有のことであった」と刻み込まれています。

このように《まつかわ》(事件・裁判・運動)は、とりわけ福島県民にとって、明治の自由民権運動とならんで、民主主義の歴史に印する二大運動と言えましょう。戦後民主主義の原点、記念碑ともいえるこの運動の資料を私たち県民が身近に集めて公開し、利用に供せるようにしておくことは、県民の責務でもありましょう。松川事件対策協議会等所蔵の資料は、すでに法政大学大原社会問題研究所に寄贈され閲覧に供されています。東京にある同研究所の資料を尊重すると同時に、私たちも県民の協力をえて、何らかの方法で収集、整理したいものです。(松川資料をお持ちの方、またはその情報をご存じの方は、福島大学付属図書館までご連絡下さい。)

『福島春秋』第一号 1983年8月

* 松川資料室(福島大学経済学部棟内)は1984年収集開始 88年オープン、
公称10万点。

伊部正之『松川裁判から、いま何を学ぶか―戦後最大の冤罪事件の全容―』岩波書店2009.10

二 習俗、道徳、道徳以後

- ④ 「核兵器廃絶と現代的人権道徳」(81年)
- ⑤ 「習俗と道徳」(79年)

④ 「核兵器廃絶と現代的人権道徳」

『マルクス主義研究年報』4号 1980年版 合同出版81/1月刊

芝田進午氏の問題提起

芝田氏の論文、「核兵器廃絶とマルクス主義」ならびに同「再論」は、人間が、なによりも人類として直面している緊急かつ根源的な課題を、鮮明に自覚化させることを目的とした問題提起である。簡潔な叙述、断言的な表現、ソ連への「過度に手きびしい非難」(S・ペック)なども、右の意図に出たものであることを理解する必要がある。本稿の課題は、この問題提起をうけとめ、そこに含意されていないながら展開されてはいない道徳の問題との関連に言及することである。

芝田氏は、核兵器廃絶問題が提起している未曾有の課題の解決に、とりわけマルクス主義がその真価を発揮しないならば、全人類と文化の絶滅をもたらすことを訴えている。

その要点をいえば、①核兵器の禁止と、②よりよい未来社会の建設という二つの課題の区別の必要性、ならびにその達成主体および方法をめぐる二つの路線の対立が浮き彫りに出されている。そして人類が存続しうるためには、第二の路線(民主主義的大衆運動にもとづく核

兵器全面禁止)を選択するほかないが、その実現には第一の路線(米ソ核大国中心主義)の側からの抵抗による困難が横たわっていることと、そしてたとい核兵器の使用禁止が達成されても、廃絶に至るためには解決されるべき幾多の課題があることが指摘されている。

一 「生存の時代」と「良く生きる時代」

人間の歴史は、言ってみれば、よりよい人格とよりよい社会を形成しようとする営為であり、マルクス主義者にとってそれはコミュニズム建設という課題に帰着する。しかし従来のは、過去と同じく未来にも、人間とその社会が存続するということを、自明の前提とした立論であった。人類絶滅の恒常的危機を内蔵する「核の時代」——その科学的・歴史的定義、歴史的段階区分におけるその位置づけが重要なテーマとなっている。——の出現は、ともかくにも人類に生存可能な未来を確保すること自体を「最優先の課題」としなければならなくなった。この事態は、倫理的に言い換えると、ソクラテス以来の根本命題——「大切なのはただ生きることではなく、良く生きることである」(プラトン『クリトン』48bなど)——の捉え直しが迫られていることを意味する。

もとより今までも、「ただ生きること」という自然的生命価値は——M・シェラーの価値序列(快適価値・生命価値・精神的価値・聖価値)であれ、ヤスパースの存在様態(現存在・意識一般・精神・実存)であれ、それらにおける「自然的」価値は——それ以外の一切の社会的・文化的価値実現の可能性をもたらす基底価値とみなされてきたけれども、この基底が人間本来の道德的行為(努力)をまたず

に存在しようということについては何びとも疑いえない既定の前提であって、およそ道德的行為とは、もっぱらこの大前提のうえに立ち、それを起点としてその後営まれるべきものと考えられていた。この点では人間の動物的欲求を、たんに低級なもののみならず精神主義者にとっても、人間の成長の物質的基盤とみる唯物論者にとっても、事情は同じであったといえよう。ところが今や、人間の基底価値としての生命の存続を可能にすることそれ自体が、文字通り最高の人類道德の目標となるに至っている。ことは、重大といわざるをえない。古代から現代まで、少なくとも西欧倫理学の伝統は、およそ「道德的なもの」を、「自然的なもの」との対抗として——道德による克服であれ、価値と事実との峻別であれ——思念してきたからである。

ところで芝田氏は、第一課題の解決「によってのみ」、人類に未来が「確実になったうえで」はじめて第二課題に進みうるとしている。それは第一課題の根源性・緊急性をアピールするのに適した表現であるが、両者の関係についての実際は、もとよりはるかに錯綜したものであって、第二課題の明確化が第一課題に貢献できるという「逆の関係」(関寛治)もたしかに存在するし、両者を「哲学レベル」と「現実政治の分析レベル」とに区別する必要(A・アプデルマレク)もある(ただし区別するだけでなく両者の関係の究明こそ重要である)。いずれにせよ、第一課題は第二課題と別個に、機械的にそれに先だって存在するものではない。しかし従来埋没していた第一課題の突出によって、第二課題の追究のしかたや内容がまったく新しい質をもってくることになり、根本的な考え方の変化、価値転換——「新」哲学の模索——が必要となってくる。このことは、今日なお、ひろく自

覚されているとは言えない。マルクス主義倫理学においても、「世界において平和を確立するという壮大かつ崇高な目標」が掲げられていても、それは「デモクラシーを闘いとること、あらゆる種類の搾取と抑圧から解放し各人に尊厳をもたらしこと」などと、並列におかれつつある (A. F. Schischkin: *Grundlagen der Marxistischen Ethik*, S. 366, 1965)。この意味で、芝田氏による両者の峻別は、有意義な単純化である。

二 現代における根源的な人権道徳 (要約)

核兵器廃絶の内実と過程を道徳の側面では握すると、平和に生きる権利を根源的価値として捉えなおした現代的人権道徳を遂行する課題となると言えよう。

サマヴィルが、自国の原点であるアメリカ独立宣言の今日的意義 (『生きる権利の根源性』) を復活させたと同時に、核兵器出現のもつ深刻な意味をいち早く提起し『『平和の哲学』1949)、それを三〇年余にわたって糾弾しつつづけている哲学者であることは、まことに象徴的である。アメリカ独立宣言における「生きる権利」の主体は人間個人 (現実には独立を願うブルジョワ) であったが、一九七八年の国連軍縮特別総会の最終文書 (§15) は、全地球的規模での平和的生存権確立のために、「政府のみならず、世界の人民 (the peoples of the world) が現状における危機を認識し理解することが極度に重要である」ことを掲言した。これは現代において平和に生きる権利を保障する担い手を、国家権力をつくりだす権利主体である「世界の人民」「国際的良心 (international conscience)」に求めたものといえよう。

われわれとしては、ヒロシマ・ナガサキに代表される惨禍を繰り返させまいとする決意のもとに、主権在民と戦争放棄条項とを合わせ持つ点で世界的意義を有する、日本国憲法の人権条項を担う者として、このことはとりわけ重大である。

〔追記 すでにオールドリッジ Robert C. Aldridge 『核先制攻撃症候群』1978 (服部学訳、岩波新書) ——その第一章は「良心と〈我・対・物〉」(CONSCIENCE AND I-IT)。「物」を基準とするか、「人間」を中心にするかである。——が指摘していたように、核兵器の垂直拡散の質は対都市攻撃 (量的競争) ではなく、相手の核ミサイルを目標とするため誤差数メートル以内の精度 (運搬手段の命中精度) が要求されている。今やその質的競争はアフガニスタンなどへのピン・ポイント攻撃にみられるように、はるかにいっそう極限化 (使用できる核兵器の小型化) されることによって、核戦争をも日常的な通常戦争のカテゴリーへと包摂し、芝田氏の強調した第一課題の根源性を埋没させてきているが如くである。このときにあたり、依然として隠しようもないのは、ヒロシマ・ナガサキの原・被爆者の受苦 (『苦悩の原点である。』)〕

三 被爆者の人間存在の尊厳

核兵器を、他者 (敵) に対する「威力」として捉えるか、自己 (人類) が経験するであろう「悲惨」 (『非人間化の極限、人間・社会の絶滅』) として考えるかによって、事態は決定的に異なってくる (大江健三郎『核時代の想像力』など)。絶対兵器としての人類・生物絶滅装置体系は、とくに原爆「投下」国アメリカや核兵器保有国では、開かれた視野をもつことが抑圧され、威力としての核兵器観が拡大されてき

た。この神話が優勢であるかぎり、原水爆は平和のための抑止力、必要悪とみなされる。しかしその力には限度がないから、SALT交渉をいくら重ねても、より強い力をどこまでも求めるほかない矛盾（軍拡の論理）をほらむことになってしまふ。

核兵器に対するこれとは根本的に異なる態度は、それを「もの」（物象化された威力）としてではなく、「人間」とのかかわりにおいてとらえることから生まれる。「原爆は人間に何をもちたか」という視点を設定できてこそ、はじめて被爆者が全問題の中心に据えられる。被爆者の視点からみると、視座を被爆者に置くということ自体が、どんなに人間的・道徳的な把握であるかが、わかる。²⁾ヒバクシャとは、人類絶滅の最初の犯罪がもたらしたものを体現している、生き証人である。その意味でヒロシマ・ナガサキのヒバクシャは、過去の悲惨の証人であるだけでなく、そのことを通して、核時代がこのまま続くかぎり今後いつでも起こりうる、未来の人間の姿、絶滅的悲惨を先取している原・被爆者である。被爆者の存在は、人類にとってもとも重大な問題についての、典型的な提起者でありつづける。

原爆体験に独自の悲惨さは、「あの日あの時」の事実のうちにだけあるのではなく、——即死者であるほどむしろ幸運幸福であったとさえいわれているように——実に今日まで三分の一世紀をこえる生存の全期間にわたる肉体的・精神的・生活的苦悩、日々の生きざまという連続した事実のうちにある。「被爆者運動とは、《トータルな崩壊》に対する《トータルな人間回復》の運動である。それは人類最初の核兵器の犠牲者の端的な《生きざま》そのものなのである」（伊東壮「日本被爆者運動の三十年」）。被爆者は、ひどい目にあつたかわいそうな人

たちであるところか、もっとも悲惨な非人間化を今日まで幾重にも蒙り続けながらも、人間の尊厳を掲げて立ちつくす「たたかう者」（カリアディン）であり、「抵抗者」である。私が「生きているだけでも、原爆に対する抵抗だ」、「どんなに辛く苦しくとも、立派に生きぬかなければならない。それが今の私にできる原水禁運動なのだ」（福田須磨子「道は遠く険しくとも」）。これが「人間は原爆に対して何をなすべきか」という問いへの最高の回答——原爆への人間的抵抗——である。「それでもなお自殺しない人たち」（大江健三郎『ヒロシマ・ノート』）が、ここに実存する。

一瞬のうちにトータルな（人間＝社会）の死に直面したとき、ともかくも生き残った（むしろ「死に損なつた」と表現したが適切であるような）人たちは、自己保存の直接的衝動によって行動するほかに、道徳的価値の秩序を喪失する（喪失しなかった者もいるし、被爆状況によって大差があるが、今は問わない）。このような状況（＝他者一般の消滅）は、他者への憐憫（同感）を枯渇せしめ、良心（＝一般化された他者）の発動をとめてしまふ。かれらが、さしあたりなお生き続けるためには、（人間＝社会）に対して自閉的態度をとる（「精神的閉塞」）ほかないが、——これに近い被爆者も、今なお多い——、それは人間的な感情・想像力・判断などを犠牲にして生を成り立たせる、生ける屍である。こうした非人間化状況から、想像力の解放によって自己を対象化し（＝体験の思想化）、自分のまわりに他者を再発見し、この閉塞から脱却していく過程は、被爆者における精神的再形成過程であり、被爆者存在の主体創出過程にはかならない。³⁾もとよりそれは平坦な道ではなく、「きびしい試練の末に、試しつく

された挙げ句に到達した、もっとも究極的な選択と結論」（伊東社『広島・長崎の原爆災害』）でしかない。この苦惱克服＝主体再形成過程に示された、人間回復の不屈の闘いこそ、非人間化の奈落からはい上がる人間の尊厳を体現するものであり、積極的な——たんに「やましくない」という消極的なものではない——良心のはたらきを確証してあまりあるものである。⁽⁴⁾

これは「決して絶望せず、しかも決して過度の希望をもたずに、いかなる状況においても屈服しないで、日々の仕事をつづけている人々」（前掲『ヒロシマ・ノート』）と表現されるような、すぐれて道徳的な、あまりにも人間的な、ぎりぎりいっばいの生活態度である。かれらが苦悩を克服し、また多くの死をわれわれが無駄にしない方法は、これらの苦悩や死の犠牲を世界史のうちに意味づけ、人類史の上に刻み込み位置づけること、すなわち、この苦悩が二度と再び繰り返されないよう、核兵器廃絶の体制へと進むことをおいてほかにはない。原・被爆者の同時代人、同国民であるわれわれは、かれらの苦悩体験の思想化に参加することを通して、この真相——悲惨と同時にその克服過程における人間の尊厳——を普及し、それを普遍的に形象化していく責務を有する。今日の道徳教育もまた、かかる意味での「平和・軍縮教育」をその最重要課題として含むものでなければならない。

注

(1) 芝田進午氏の場合、人類に残された時間は短いという危機意識から、何はさておき核兵器使用禁止を確保したうえで（＝第一課題）、核廃絶への長

い道程を第二課題（＝コミュニケーション建設など）と合わせて歩んで行こうという、二段階的な発想があるように見受けられる。同氏の『再論』（本誌、七九年版）において両者の関係は、ヒロシマという原点の訴え（＝第一課題）を、世界中のそれぞれが抱えている原点の訴えにつなげていくこととして再提起されている。しかし両者の関係は依然として追究されるべき課題である。

(2) K・ヤスパースは、第一課題が「生きるか死ぬかの問題」であることを認識しながらも、それを無条件的な絶対的価値とは認めず、「自由」のためには人類の死（原爆）を選ぶことの方が「良心的判断」である時もありうるという（『現代の政治意識——原爆と人間の将来——』一九五八年刊。飯島宗享・細尾登訳、理想社）。それは、彼が第二課題を「全体的支配に対する自由」の死守と理解するからでもあるが、もっと根源的には、「原爆は人間に対して何をもたらすか」という視点を欠いているからである。

(3) このことは、石田忠・一橋大学名誉教授を中心とした積年の研究、原爆体験の「生活史」精神史」事例調査に基づくその全体像構成によって得られたものに依拠している。1977年NGO被爆問題国際シンポジウム報告書『被爆の実相と被爆者の実像』（朝日イヴニングニュース社、1978）ほか参照。

(4) 堀孝彦（「被爆体験の思想化」と倫理——良心論序説——）参照。堀『日本における近代倫理の屈折』未来社2002。

『追記 堀『大西祝「良心起原論」を読む』学術出版会2009』

⑤ 「習俗と道徳」(1979)

【解説 I】

「習俗と道徳」79年刊は、『講座・日本の学力』(日本標準)の第11巻にのせるため、教育科学研究会につながる宇田川宏・藤田昌土さんに誘われた、珍しい共著寄稿である。

内容的には60年代以降、大学一般教育科目(のちには一般教育とか教養の名を用いなくなり全学共通科目などと称した)の「倫理学」に関連しているので、そのシラバスを抄出しておく。

.....

倫理学講義シラバス(2001年より)

第1部「人間倫理と社会」(第2部は生命倫理と環境倫理)

われわれ人間は、『倫理』を、『慣習』や『宗教』から区別
 することを通して、本来の『倫理』についての人類史的自覚
 を獲得してきた。

その経過を「①慣習と道徳」、「②宗教と道徳」として講義
 した後、「倫理」の自立が一応成立した近・現代において直面
 している問題、科学・人権・平和の問題との関連で「倫理」
 について説明する。

1講 人間と労働

- 1 人間の定義 ①精神性、②社会性、③労働性
- 2 物質代謝(自然への人間の働きかけ方、体外に道具を
 作る)

3 労働が人間を作る

外的自然の加工、労働の技術的過程 環境の改造
 内的自然の加工、労働の組織的過程 human nature
 人格の形成

2講 習慣の成立

慣習道徳 customary から反省道徳 reflective morality

3講 原始社会の「道徳」と不平等社会の成立

- (a) 全人類に妥当する普遍性(直接生産者の連帯・信頼の
 習俗)の継承面と、そのタテマエ化
- (b) 支配者が上から植えつけた規範倫理
- (a)、(b)の統一↓高次の習俗へ

4講 外面的慣習から内面的道徳へ—古代ギリシャを例として—

5講 人類宗教の三類型

原始宗教、国家宗教、普遍(≡世界)宗教
 古代ユダヤ教・キリスト教

6講 日本の宗教意識—天皇制(≡政治宗教)の基底にあるもの—

7講 近代科学と道徳

8講 人権道徳

9講 平和と道徳

.....

論文「習俗と道徳」(1979) 目次

- 1 道徳の母胎としての習俗
 人間と労働、労働と社会、原始共同体における習俗

2 習俗から道徳へ

文明Ⅱ階級社会の成立と道徳、習俗への挑戦—ソフィストの場合、主体的道徳の成立—ソクラテス

3 全人類の道徳へむかって

道徳の発展、共同生活の基礎的規則（Ⅱ高次の習俗）、習俗としての教育と、集団主義

1 道徳の母胎としての習俗

道徳は習俗や慣習と密接であるが、単なる慣習のよし・あしは本来の意味での道徳的価値ではない。習俗は、そのまま道徳ではないが、道徳を生み出す母胎であり、文明的・階級の道徳を生み出したのちにも生き続け、その歴史的發展と、さらには道徳の階級性が止揚されていく展望とのなかで、全人类的・共同的性格を増して行く。このように、習俗とのかかわりにおいて、道徳の成立・発展をとらえ、それを概観するのが本講の意図するところである。

人間と労働

習俗にせよ道徳にせよ、それらは、とりわけ人間に特色ある性質であると考えられてきたから、人間の特性を明らかにすることから始められねばならない。かつて人間は、他の動物との相違点を、いきなり挙げることによって、みずからの特性、本性を語ってきた。そのさい、とくに人間の精神的・社会的特性（理性的能力、社交性・道具製作などが強調されたが、かつてはその根拠について、一挙に創造されたかのように、いわば「神学的に」説明されることが多かった。し

かし自然（したがって人間も）が成長・進化し続けていることが認識されるようになると、「人間の本性」についての探究の仕方そのものが一大転換をとげる。人間が、相対的に他の動物のもたない特性をもつに至った自然的根拠を説明できるようになったからである。このことが、習俗や道徳をも、主として人間による生成として科学的、かつ思想的にとらえることをいっそう可能にしたのである。

人間を含めた霊長目の共通の祖先は、長い間の樹上生活を通じて腕歩行（二本の前足で枝から枝へ渡り歩く）を発達させた。木にぶら下がることによって腰骨がまっすぐに伸び、背筋と脚が一直線になり、こうして直立二足歩行の身体構造と、脳の大規模化の可能性とが保障されることになった。人間の祖先は、樹上から地上に降りてそこに定着し、その前足は大地から完全に解放され、まったく別の機能をこなすもの、すなわち「手」となった（Ⅱ手と足との分化）。それは、手でもって外的世界に働きかけ、自然を加工し、さらには手の延長である道具を自分の体外に作り出し、それをもって外的世界をつくり変えていくことができることを意味している。労働手段の製作・使用によって目的意識的に外界へ働きかけることを、「労働」という。恒常的な労働の有無が、サルと人間の転換点になる。しかも一時的・偶然的でなく、つねに道具に依存する生活、つまり労働せずには自己を再生産できないような生活への移行こそ、人間の真の始まりである。このように、「人間は、自分自身の生活手段を生産しはじめるや否や、動物とは別なものになり始める」¹⁾。したがって「労働が人間そのものを作りだした」²⁾と云っても過言ではない。

人間の手も、はじめから「手」であったのではなく、労働の生産物

なのである。人間は労働過程によって、外的自然を加工するだけでなく、まさにそのことを通じて、同時に、内的自然、すなわち自分自身の自然（これを「人間的自然」「人間性」human nature という含蓄の深い表現でよんでいる。）をも変えるのである。「人間性の陶冶」とか、「人格の形成」とか云われる教育活動の根源が、ここににある。

労働と社会

手が発達するためには、手に指令を与える脳および神経系の発達が必要である。労働による神経系の発達は、発声器官をも発達させ、「言語」をうみだす。そして言語活動は、逆に脳のはたらきを飛躍的に高める。こうして言語の発達が、考える力（＝理性）を発達させ、他の動物と質的に異なる人間的「意識」を生み出す。人間は労働によって、手だけでなく、人間的特性のすべてを開花させてきたのであるが、そのような人間労働が共同労働の性格をもち、人間と人間との関係が集団的・社会的関係となってきたということが、特に重要である。

自然を加工し支配する労働は、孤立化した人間によっては行われ得ず、いかなる条件の下でも、幾人かの諸個人の協働という「社会的労働」である。事実、集団の力で立ち向かうことなしには、身体諸器官の本能的能力において劣る原始人は、生きのびることさえできなかった。人間は、外界との物質代謝によって生存を続けるという点では動物と共通しているが、それを、共同労働を通じ、物質的生活手段を生産することによって営む。この事情が、本能的習性による単なる群れではない共同労働を基礎とした結びつき、すなわち生理的遺伝によることのできない「社会」を必然化したのであった。

人間労働が社会的性格をもつのは、人間が集団を為し協力して直接、自然に立ち向かう時だけでなく、分業によって他の人間を通じて間接的に自然に関係するときも同様である。生産は、人間において、常に社会的生産である。ここに人間は、物質的生活の生産において、二重の関係、すなわち外的自然に対する人間の（自然的）関係（＝労働の技術の過程）と、人間相互の間の社会的関係（＝労働の組織の過程）を作り上げる。両者は相互に媒介しあっており、同じく人間社会の二側面にほかならない。労働手段の（技術的）使用も、労働組織によって媒介されてはじめて可能となる。逆に労働の行われる組織的諸関係（＝とくに分業と協業の発展）が、労働手段の発展を促す。

道具と言語と協業という三つの特徴は、いずれも生産労働という一つの過程の諸部分をなしている。集団が道具を使用し、一致して行動するためには、なんらかの合図——身振りや音声——を必要とする。群居性のサルも、合図のための音声をもち、何かを表現しようとするが、それは受動的な態度の表現に過ぎず、無節音のため、一つの対象物を示すために音声を「語」として用いることができず、複雑な共同労働のための合図には役立たない。脳の発達が口唇の運動神経をも発達させ、有節音を発声できるようになって、原始言語が成立する。

地面に残された獣の足跡は信号（＝第一次信号系）であるが、その足跡を見つけたという手ぶりは、もう一つの別の信号ではなくて、信号の信号（＝第二次信号系）である。前者は自然が人間に送ってくれた信号であるのに対し、後者は人間が人間に送る信号＝言語である。それは主観的な価値が社会的に附与されている人工的な有節音であって、その使用を通じて人間は、能動的・選択的に生きることになる。

言語の発声が道具を使うための筋肉労働と密接な関係を持つことは、いろいろなに推定され、説明されている。人間のリズム感が集団労働のかけ声から生まれたものである証拠は、多くの仕事の歌（紡ぎ歌・収穫の歌・舟歌など）のなかに保存されている。たとえば舟をこぐ仕事は、規則的な間隔をおいて繰り返される筋肉運動であり、指揮者のかけ声によって、「おう（＝準備の合図）——おっぶ！（＝行動の瞬間の合図）」と二音節で為される。一定のかけ声とかけ声との間に、即興的な歌詞の部分（＝変化する部分）が拡大していった、やがて歌は仕事から分離し、体を休めているときにも歌われるようになる（＝手と声の分離。しかし、今日でも、ことばには詩語と日常語という二要素があり、区別される）。

こうして労働過程の内部に変化が生じ、「声の伴奏は労働の実質的一部分ではなくなり」、労働を指示することとなる。

原始・平等共同体における習俗

人類誕生期の人間が労働によって自然に働きかけるとき、彼らはずでにあらかじめ何らかの共同組織（＝原始共同体 (Urgemeinschaft)）に組み込まれている。この原生的な共同組織は、生産諸力の発展段階に応じて、アジア的・古典古代的・ゲルマン的「共同体」(Gemeinde) という歴史的諸形態をとるに至る。原始共同体の自然的特徴（群れ、種族、血縁集団など）は歴史的共同体の前提条件をなし、両者は（原始的）習俗と、（規範）道徳との重要な区分をなしている。原始共同体は、その後の歴史的諸共同体と異なり、①自然発生の血縁的な原理に規制され、②私的所有の契機が排除されており、③原理的にいって

身分的・階級的分化を生じないものとして特徴づけられている。前期旧石器時代から後期旧石器時代におよぶ原始共同体は、植物性採取と動物性食糧の狩猟とが営まれたが、この狩猟採取民の生活様式は、発掘品や現存の最原始・未開種族の実態によって推定するしかない。周口店（北京の南西、北京原人の発掘地）の例では、四割が子どもうちに死に、一割がようやく壮年以上に生き延びるという悲惨な生活状態であり、生産力水準は極度に低い。大集団を構成できず、マライ半島セマン族の例からみて、二〇平方マイルに三、四〇人の群れでもって一定地域内を流浪したのであろう。各共同体は、ほとんどすべてをその日の食糧採取に費やし、所有の対象となつたのは低劣な労働手段（棒・骨角・のちに弓矢）のみであった。酋長制はなく、老人が経験によって単に指導的地位を占めたにとどまる。

ここでは、公的利益と私的利益とが未分化である。生産力がきわめて低い段階では、共同体成員間の協同と、平等な分配とによってのみ、生存が可能となる。狩猟採取物の不平等な分配は、ただちにその成員を餓死させ、集団の労働力低下は共同体全体の消滅につながる。共同体を維持するには、必然的に、各人の利益は全体の利益であり、全体の利益が一人ひとりの利益になるようにするほかない。したがって、個人は共同体にまったく埋没し、私益・公益の分裂は生じえないのである。剰余生産物がなく、他人の労働の成果を収奪することがないため、共同労働の指揮者は存在しても、支配者は存在しえない。それゆえ、この段階の道徳は、生きる為の単なる社会的慣習という意味での「習俗」という、倫理以前のな形をとらざるをえず、いまだ自己意識に媒介された「為すべき」道徳的規範意識を生むに至らない。全

員が平等で、公益・私益が未分化の原始共同体においては、「嘘言」(「公益から独立した私益を守る手段」)は成立しえず、また個人所有がなく、「盗み」(「私益をはかる行為」)も生じえない。原始的な隣人団体では、意識的な「規範」そのものが不必要であって、規範なしに、いわばおのずからなる善が「習俗」として実現されていたと考えられる。

ところが、このような理想的とも見える一致協力、平等な関係は、共同体内部にのみ限られ、他共同体の間は、食人の風習に示されているように、自分たちの食料の対象ですらあった。共同体内部においては、自己の生存のため、他の成員の生存を積極的に保護する兄弟的救難義務の習俗が貫かれていた反面、他共同体に対しては極端な非人間的態度がとられる。

原始社会における生産は具体的有用物の集団的生産であり、社会関係も親族関係を中心としたものであったから、彼らの意識もまた具体的に・実践的・主観的であった。集団労働の失敗は対象の側の超自然的な力(マナmanaなどと呼ばれる)のセイにされ、その抵抗を排除するため、呪術行為がなされる。それは、現実的技術の不足を補う幻想的技術であり、幻想的解放としての宗教の原始的形態とも重なる。

集団のなかに融合していた原始人は、その祖先や地域と「融即」(participation)して生活する。その具体的表現がトーテム(totem)特定の動植物などである。他方、このような一体性も、たえずゆさぶられるから、外からの侵略や内からの背反を「排斥exclusion」しなければならぬ。トーテムは、「神聖なものとして指定されたもの」を意味するタブー(taboo禁忌)を伴う。禁忌を破ったものは制裁され、タブーは法律の形へ発展していく。

2 習俗から道徳へ

文明Ⅱ階級社会の成立と道徳

原始共同体は自己の存在条件を変革する動因をほとんど持たなかったが、きわめて長い年月をへて生産力の発展と私有財産の出現によって徐々に解体し、階級社会にとって代わられる。狩猟の成果を確実にするための動物の飼育が始まったであろう。その家畜や人間の食料とするため、穀物が栽培され始める。新石器時代に照応する原始的な農牧生活は、人類の生活を根底から変える産業革命であり、高文化の基礎は農業共同体であった。原始人にとって種子は、直接的な食料対象でしかなかった。いまやそれが栽培という否定媒介を通して拡大再生産される農耕へと発展することは、単なる直接的・生物的自然から、社会化された文明人へと成長することである。即座の、不安定な欲求充足から、遅延された、しかし安定した満足への転換によって、本来の目的意識的生産労働が定着する。このことは格差をもつ文明社会、すなわち階級社会への移行でもある。生産力の飛躍的發展は剰余生産物を生む。当初それは共同の所有であったが、やがて特定の間、氏族の長の私有財産となる。いまや捕虜も殺されることなく、労働力として搾取され奴隷となる。彼らもまた、人間家畜として私有財産のうちに数えられ、ここに奴隷所有者と奴隷とからなる階級社会が成立する。内部対立を本来知らない社会から発生した氏族制度は、社会的分業と階級分化によって解体し、階級的利害の対立を抑制する新しい機関、すなわち「国家」にとって代わられる。全体の利害と個々の成員のそれとが殆ど合致していた原始社会では、共同生活を営むに必要な「習俗」で事たり、「規範」をもって統制する必要はなかった。

いまや利害の本質的対立のうえに立つ階級社会を、少数の支配者階級が持続的に支配するためには、物理的力だけでなく、精神的支配を必要とする。外的強制を自発的信従にかえる「イデオロギー的転換」装置、すなわち規範としての道徳が必要となる。ここに成立する本来的な意味での「道徳」は、階級社会における矛盾・対立の発生のもとで生まれる規範意識である。それは一方では、階級社会の秩序維持という機能を果たし、他方では、こうした規範がなせ守られねばならぬかという問いを通じて、人間の自己意識(↓理性)、人間の普遍性の意識による規範の基礎づけをもたらした。「道徳」は階級的でありつつ、理性的・普遍的であるという矛盾を内包しながら、まさに階級社会のただなかで、規範意識として成立したのである。

このように現実の生活のなかに対立が生じ、全体の利害と個人的利害とが分裂し、選択の岐路に立たされるようになったとき、善悪いざれでもない未分化Ⅱ統一状態にあった単なる「習俗」への盲従から脱して、自主的な選択に立脚する行動と、その根拠づけ(道徳理論)が要求されたわけである。

習俗への挑戦——ソフィストの場合——

慣習がそのまま道徳でもあるような「慣習道徳 customary」が、行為の基準を祖先伝来の単なる習俗(慣習)におくのに対して、なんらかの思考・反省を含んだ原理、たとえば良心・理性などに行為の基準を求めるものは、「反省道徳 reflective morality」とよばれる⁴⁾。

習俗から道徳への、このような原理上の転換は、伝統的習俗に対して意識的・体系的に疑問が投げかけられるときに行われる。「本来の

倫理が生まれるのは、しきたりだから正しい、というだけの理由では習俗に従うことがなくなったときであった⁵⁾。したがって、原理の探求にむかう反省的道徳の延長上に成立する道徳理論は、道徳的諸価値の葛藤が噴出する変革期の社会に生まれる。そのような転換の人類史的記念碑は、バビロン捕囚以後のユダヤ(前六世紀、古代ユダヤ教成立期)、ペリクレス以後のギリシャ(前五世紀)などに代表されよう。商品流通の増加、外国人との交流、立法の変化などによって、居ながらにして比較制度論を学び得た古代ギリシャは、道徳理論の成立にとっても格好の条件をそなえていた。滅び行く伝統の再建を念じた悲劇作家たちの願いもむなしく、神話や伝統の権威は失墜し、聖化されていた習俗の絶対性は相対化され、動揺せずにはおかなかった。古代ギリシャの倫理思想は、伝統的習俗Ⅱ権威に対するたえざる挑戦と防戦(Ⅱ伝統の再建)との歴史の典型を提供している。それは「ノモス nomos」(習俗・実定法・秩序)と「ピュシス physis」(自然・道徳・正義)という基本概念をめぐって展開されることになった。前五世紀に町から町へと人びとに「知識」を授けて巡回したソフィスト(sophistes)たちは、後世、「詭弁家」と蔑視されがちであるが、伝統的習俗への果敢な批判者であり、そのかぎりでは進歩的文化人にほかならなかった。しかし彼らは、伝統を真に革新しえたであろうか。

法は自然発生ではなく「制定」されたものであると、彼らはいう。必要であり、「有益」だから制定されたのである(プロタゴラス)。では、誰にとって「有益」なのか。クリティアヌスは看破している。法は、大衆統治のため支配者によって掌握されている「有益」な手段である。だから、彼らに利益をもたらすかぎり尊重されるにすぎない

(ゴルギアス)。こうして「法は因習にすぎず、自然に反するものである。法の見地から正しいことは、自然に反する」(アンティフォン)。習俗や法が「自然」に反するとして批判(否定)されるものの、ここでいう「自然」とは、結局、自分の利益のことに帰着してしまう。「人間は万物の尺度である」(ゴルギアス)という有名な命題にしても、「尺度」は人間の感覚であって、主観主義的相対論に立ち、すべての物事について二つの対立する判断が対等に成り立つとみるからこそ、弁論術によって一方を論破することが必要視されるわけである。したがって習俗を、その最高の位置から引きずりおろし、そのイデオロギー性を暴露しえたが、高次の「自然*physis*」によって「法*nomos*」を止揚しえたわけではなかった。

真理や正義の基準が単に相対化されたままにおかれるだけに終るとすれば、それはかえって現実の容認に向かわざるをえなくなる。「正義とは強者の利益・権利にほかならぬ」(トラシヌマコス)は、奴隷所有者(社会)のあるがままの現実暴露ではあるが、それ以上には出ず、むしろ強者の論理(「力こそ正義である」)の追認に終わる。ここに、ソフィストたちによる「習俗」批判の限界がある。

主体的道徳の成立——ソクラテス

ソクラテス(前四七〇〜三九九年)は、ソフィストの一人と誤解もうけ、ついには「国家(ポリス)の信ずる神々を信ぜず、新しい神霊(ダイモニア)を信じる者」であるとの理由で国家によって処刑された。彼が西欧倫理学の創始者とみなされるのは、ソフィスト批判を通じて、「習俗」とは質的に異なる「道徳」の次元を切り開いた点にあっ

た。もはや「習俗」が道徳的行為の基準とはなりえなくなったからには、——力が規範になりえぬと考えるなら——それに代わって、「理性」が規範を立てなくてはならない。行為の正しさを保証するのは、正しい認識(知、知慧)である。正しい認識が、行為の普遍的法則を見出し、正しい行為を保障し、徳と(幸)福とをもたらす。「徳は知である」、「汝自身を知れ」というときの「知」とは、対象としての人間についての知識ではなく、人間として知ること、主体としての自己とは何かを問うことである。この「自己」は、正義・勇気・敬虔・思慮・克己などの諸徳を統合してもつ主体であり、靈魂(プシケ*psyche*)として把握された。彼は従来の「靈魂」観念(肉体的器官、氣息などの意味)を内面化し、人間のうちにあって、それによって賢愚、善悪を定めるゆえんのもの、自覚的人格たらしめるもの、醒めた知能と道徳的性格とが占める座としての靈魂概念を生み出した。これが、その後の西欧における靈魂(soul)概念の原型である。魂(「真の自己」)の世話(ケア)をし、それをできるかぎり善くすることが、真の「知」なのである。そのような魂の世話は、祭式的な禁忌(タブー)や潔めの実修のうちではなく、理性的な思考と行為の修練とのうちにある。

ソクラテスのこの視点からすれば、習俗を鋭く批判した筈のソフィストたちの考えていた徳も、実は習俗(ノモス)としての道徳すぎないことになる。国家や社会の存立——したがって、支配階級にとつて有益・不可欠であり、外から教化・注入される道徳(「実は習俗」)でしかない。かかる動物的調教とは次元を異にして、ソクラテスは道徳を人間形成・人格形成そのものと解する。人間(とくに大人)の都

合で外からしつけられるものではなく、人間の自然（ピュシス）、魂に根拠をもつ。人間としての道徳は、対象知のような外的授受をうけつけない。その意味では、徳は教えられない。彼が「徳は知であり、教ええられる」とするのは、授受可能な既成の知識（＝世間知、独断ドクサ）を拒絶し、みずから手で自己のうちに、めぐり合わされ、想起されることによって、しかと発見し、再び自己のものとなる、そうした真理、すなわち「徳、アレテー」についてのことである。このような真理把握は、真実をおのれのとすべく、自己の人格を形成し、再形成し直すこと、新たに生まれ変わることを意味する。分かること（知）が、生きることへの確信（＝徳）につながることである。

この考え方は、道徳を社会的諸利害・諸要求に還元してとらえるだけでなく、対立するそれら諸価値を、主体的自己が自主的に選ぶところ、道徳の次元が成立するとみる点で、画期的である。しかしソクラテスの場合、そう考えることによって、道徳が現実の利害を超越した、超階級的な永遠性を持つものとされてしまい、階級道徳を基礎づける観念論の代表的始祖となった。もとより彼の主体的真理の追究、自覚的・心情的道徳が、ポリス共同体そのものを破砕しかねない危険な個人主義思想の契機を内包していたことは事実である。彼の処刑も、このことと関連している。だから、彼の悲劇に学んだ弟子のプラトン、アリストテレスは、道徳の場面を個人から全体へ、主体から客体の側へ引き寄せ、「ポリスの動物」としての人間を強調し、倫理学（エーチケー）を政治学（ポリチケー）へ包摂せしめた。アリストテレスは徳を、教育による「知的徳」と、習俗・習慣による「性格的徳」とから成るとして、ポリスによる徳の教育に期待をかけた。こ

の点で彼は、ヘーゲルと同様、習俗と道徳性との総合（＝人倫）を考えていたことになる。

ギリシャの倫理思想を全体としてみれば、いまだ「集合性道徳 Kollektivmoral」であって、「習俗」の権威は強大である。ソクラテスの悲劇（＝ポリスへの忠誠の優位性）がかえって立証しているように個人道徳はポリスの全体性（政治的価値序列）に従属し、ポリスを超える原理は見出されていない⁶。このことは、古典古代共同体における私的契機の未熟さの表現であるとともに、ポリスの改良は必要だと考えても、ポリスの生活に実質的に満足している「幸福な」市民（＝奴隷所有者）の道徳思想であることを示している（「幸福の神義論」）。

それに引きかえ、共同体成員から排除され、疎外された賤民（パリア）の宗教意識として出発した古代ユダヤ教（とくに預言者による宗教意識の倫理的内面化）は、伝統的習俗といっそう厳しく対決する。超越的な神の人格的命令（律法）は、服従か、然らずば逆逆かを強い、律法の遵守はもはや単なる習俗としては取り扱われえず、人格につきささる。この神は外面的祭式・儀礼・犠牲を受けつけず、倫理的な要求をつきつけてくる（呪術から倫理的宗教へ）。儀礼が個人の苦難には無関心で、共同体全体の利害だけを配慮したのに対して、超越的な救世主信仰は個人々々をその深部で捉える。「子はその父の罪を負わない」のである（集団責任から個人責任へ）。

かかる宗教倫理は、原始キリスト教へ引き継がれていくが、それは神への平等な自己否定を通じて、ソクラテスの内面性道徳に劣らず、習俗（＝共同体道徳）の止揚、主体的道徳の成立を迫ってやまない（人格性道徳 Persönlichkeitsmoralの成立）。

3 全人類的道德へむかって

道德の発展、高次の習俗へ

道德の発展過程は、ヘーゲルを引き合いに出して、通常、次のように説明される。

《共同体によって上から課せられ、無自覚的に守られてきた習俗に対して、人間（＝原始社会から区別された個人）が批判的になつたとき、「習俗 Site」は、外的強制としての「法 Recht」と、内的要請としての「道德性 Moralität」とに分化する。法は人間行為の規範として客観的精神の直接態であり、道德は意志の動機・意図が問われるカント的な反省であり、客観的精神の対自態である。したがって両者の総合、すなわち客観的なものなかに実現された道德性としての「人倫 sittlichkeit」（その内容は家族↓市民社会↓国家）が求められる。》

ここに習俗の積極的意義が回復されて来るのであるが、しかしヘーゲルでは、人倫（＝倫理）の最高形態である「国家」が当時のプロイセン国家と同一視されていたように、倫理は将来への展望をふさぐ閉じた体系、現実の追認になってしまう。

これを人類的道德への発展に転換させることができる（マルクスの社会発展史論）。その前提は、人類文化の発展には、階級も階級社会もない原始共同体の時期があったとする歴史洞察であり、その後の実証的研究によっても大筋は立証されている。マルクス自身においても、この原生的共同体の研究が進むにつれて、その非人間的野蛮性を

強調しなくなり、生産力の未発達な段階にありながらも、「社会的労働の計画的で権威的な組織」、社会的生産の典型として、より積極的な評価が与えられていった。エンゲルスの『家族・私有財産及び国家の起源』（1884年）の結びの言葉は、「より高い社会段階」は古い氏族の自由、平等及び友愛の——しかし、より高い形態における——復活であるであろう」という、モルガンの『古代社会』からの引用で終わっているのである。

こうして道德も、社会の発展に応じて、無階級の原始共同体の「習俗」から、階級諸社会の階級的規範「道德」を経て、無階級社会の「慣習」（＝高次の習俗）へいたる発展として展望される。

理性的反省道德は、「習俗の実定性・既成性の狭隘性・限局性の否定として生まれたが、とくに近代市民社会道德における、理性の普遍性の形式に包まれた内容の階級性が暴露され、否定されることによつて、階級性全体をも止揚する全人類的な道德が展望される」⁷⁾。

共同生活の基礎的規則（＝高次の習俗）

国家とよばれる特殊な強制機関の死滅後の共産主義社会における道德については、まだその具体的な形象をえがく段階に達していない。しかしレーニンが展望したように、人びとは、そこで「共同生活の基礎的な規則をまもる習慣を徐々に身につけるようになるであろう」⁸⁾。社会的な労働組織の規律は、農奴制においては「鞭の規律」として現れ、資本制では民主的文明国でさえ「飢えの規律」にはかならず、社会主義・共産主義において、勤労者自身の「自由な自覚した規律」へと発展する⁹⁾。抑圧の必要を生み出すものがなくなり、国家や法などの外的強制や規範が極少化するにつれて、倫理的行為の動因である『良

心』の重要性が、かつてなかったほどに高まり、法的規制によってでなく、自主的規律によって行動するようになるはずである。それは道徳的アナーキーな状態ではなく、「何世紀の間よく知られ、何千年というもののあらゆる習字手本の格言のなかで繰り返されてきた規則」が、そこには存在していよう。

人間が自覚的・理性的にみずからの歴史を作り始める（前史から本史への転換）につれて、過去の倫理的理想を口先だけではなく実際に実現して行くようになり、さらに新しい理想を作りだして行くのである。その際、階級道徳が長らく跋扈してきたために習俗の奥深くにしまいこまれてしまった、社会全体の利益や人類的性格をもつ「共同生活の簡単な根本規則」の意義が復活してくる。習俗にふくまれている全人類的・全人民的要素を自覚し、取り出すためにも、人間形成としての道徳の主體的自覚が、実践を通じて要請されてくる。

習俗としての教育と、集団主義

全人類的道徳へむかうために今日求められている教育のなかに、習俗の見直しと集団主義とがある。「近代」日本は富国強兵をめざして、科学的世界観ぬきの「技術教育」と、旧来の習俗を温存しつつ上から家族国家観にもとづく絶対主義的天皇制イデオロギーを再編強化した「道徳教育」とを両輪にして、疾駆してきた。民衆の生活実態からできるだけ離れることが学問輸入であり立身出世であったから、「近代合理主義」は支配と搾取の道具として利用されると同時に、社会の底辺に横たわる前近代的文化や習俗は、合理化もされずに存続させられたり、「封建的」などの名のもとに一蹴されたりした。この構図は第二次世界大戦後も続いたが、高度経済成長がもたらした地域破壊は、

かえって逆に、民衆が太古いらい育ててきた習俗やしきたりの見直しを否定なしに促すこととなった。「被抑圧者としての民衆の自衛組織としての古い集団のなかで持続してきた、人間を（一人前の）人間にするための重い習俗の中に」、すばらしい教育力がひそみ、この「人間形成の遺産に立ちかえって未来を展望してみることが必要」ではないかという問題提起である。⁽¹⁰⁾「しつけ（仕付け）」は、子どもが事物と環境とに変更を加えながら、自分の身体のなかに覚えこんで身につけていく学習であって、とくに近代日本の公教育が欠落させてきたもの一つである。本来「しつけ」は、機械的に「知育」と分断させられた「徳育」のなかの一部というのではなく、その道徳教育の内容の是非はともかく、なによりも教育活動の全体、しかも大人の共同責任として自覚された地域の集団的な全教育的営為として捉えらえられていたものであった。

今日の我々は、温存されてきた日本のさまざま「習俗」が、あらたな国家主義や反動的イデオロギーと接ぎ木される危険を十分警戒しながら（例えば地鎮祭↓国家神道の復活↓靖国神社国家護持↓天皇の国家元首化の動きなど）、歴史貫通的な習俗のもつ教育的意義を捉えなおす必要がある。それは単なる復古ではなく、未来のあるべき人間形成としてマルクスが提起した「労働と教育との結合」ともつながっている。資本主義社会は、「各人は自分のために、神だけが万人のために」という悪しき個人主義思想をその生活原理としている。人間を労働力商品として相互に競争させる個人主義を克服し、「労働者階級の自己解放のたたかいが要求する団結と連帯・相互扶助・民主的な自覚された規律の思想」が、あるべき集団主義である。それは労働者の

解放の立場にたつ「科学的世界観のモラルの側面の総称」であり、個人の全面発達を促す。この集団主義が、個人の主体性の抑圧となり、全体主義的偏向をもたらしたりしないように留意し、真の民主主義と結合した集団主義が、階級社会以前からの、気の遠くなるように長い人類史における「習俗」の発展として、実現されていく必要がある。

注

- (1) マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』（マルクス執筆部分）、『全集』大月書店、3巻、17頁
- (2) エンゲルス「猿が人間化するにあたっての労働の役割」『全集』大月書店20巻
- (3) G・トムソン『最初の哲学者たち』出隆・池田薫訳 岩波書店1958
- (4) デュウイ、タフツ『社会倫理学』第5章「慣習より良心へ」『世界の大意想』27、久野収訳、河出書房1966
- (5) H・セルサム『倫理と進歩』新日本出版社1972
- (6) 丸山眞男『権力と道徳』1950 『丸山眞男集』第4巻
- (7) 藤野渉『マルクス主義と倫理』青木書店1976
- (8) レーニン『国家と革命』1917『レーニン10巻選集』八巻、大月書店
- (9) 同『偉大な創意』1919『レーニン10巻選集』九巻、大月書店
- (10) 大田堯「現代教育の課題と方法——教育の習俗と教育者研究——」『教育学研究』40巻4号、1973
- (11) 小川太郎『集団主義教育基礎理論』明治図書1967

【解説 II】

上記④、⑤の接点や、その後とのつながりについて付言する。「習俗と道徳」は、「科学と道徳」の項目とともに寄稿したもので、前記の如く倫理学講義をもとにしている。

原始社会の「道徳」に関しては其著『現代の倫理』（青木書店1979）の穴水恒雄「人間と社会の起源における労働の役割」と、中易一郎「原始社会の倫理」。

ジョージ・トムソン『最初の哲学者たち』出隆訳、岩波書店1958、同『詩とマルキシズム』和光社1955。国家をこえた普遍宗教の成立については竹内芳郎『意味への問い』筑摩書房1988と、同『ポスト・モダンと天皇教の現在』筑摩書房1989に教わった。

⑤は道徳の成立、すなわち習俗からの離陸を中心に述べたものであるが、このように前道徳段階から、後道徳段階までを通して概括した筆者の論文は、これだけである。つまり（イ）「習俗」次元からの「道徳」の離陸（↓内面化）と、（ロ）道徳そのものの止揚（↑高次の習俗）への展望である。

それは「習俗」や「国家宗教」次元から未だになかなか離陸できないでいる日本倫理の問題群と密接であり、『未だ』近代的な内面道徳すら十分に成立させていない現状の問題とつながる（近代倫理学生誕と屈折問題）。

離陸後の「内面化（向かう）道徳」は、通常の倫理学の領域に属している。その内部を総括的にいうと、別の報告で*、簡略に述べたように、（a）「人間としての道徳」と、（b）「国家などの共同体の成

員としての「道徳」の両側面から成り立っている（文明社会における道徳の二重基準）。個人の力が弱い時代には未だ後者、共同体の成員としての道徳が優位に立つが、近代への歩みのなかで、「人間個人としての道徳」を基点におくようになる。（後述のマッキンタイヤ『美徳なき時代』は啓蒙以後をすべて墮落とみるが。）

ただしこの両側面は単に矛盾・対立しているだけでなく、相互にもたれあっているので複雑である。すなわちタテマエ化された「愛の道徳」がお説教されている一方で、実際に行われているのは「権力の道徳」だからである。（但し力のみによらない点が近代の特色である。）このように人間的モラルがタテマエとして掲げられることによって初めてホンネである国家（権力的）道徳が通用しうることになる。これが形式的人類性と実質的階級性との統一としての文明・階級道徳の本質といえる。

* 「科学者の倫理的社会的責任―倫理学の立場から―」、原水禁世界大会科学者集会、長崎 1987/88、(堀『私注 戦後倫理ノート』(港の人間 2006)収録)

文明・階級社会のなかでこの問題を鋭く意識した代表例は、古代社会のなかでは個人的主体意識の強いソクラテスであるが、その彼ですらポリスの良い公民にして初めて良い人間と考えた。個の自立とその意識が極大に達した近代個人主義では、良い人間が良い国民になれるとこの関係が逆転し、――植民地に犠牲を強いながらではあるが――国内的には人間を自然権の担い手としてとらえるこの思想のな

かから、基本的人権や抵抗権などの思想が生れた。

このように道徳が習俗からの離陸によって成立したとすれば、道徳内部の矛盾・葛藤の終局において、「道徳」を必要としてきたその存在理由が減衰・消滅するに伴い自己止揚されていくはずである。これはマルクスらが人類最初期に無階級・無国家状態を想定した（原始共同体論）ことにより、すでにその遙かなる延長線上に、国家死滅後の未来社会における、もはや規範的・命令的道徳を必要としない高次の習俗が構想されていたといえよう。

そしてこのことは、すでにヒロシマ以後の核時代において現に要請されてもいる。核時代の倫理（現代的人権問題）において、また地球破滅的な環境問題が全面化している現代において、すでにその移行期を迎えているといえる。環境問題の解決は、法律次元をこえたヒトの《良心》への責務に帰するほかないがごとくである。抑圧機関としての国家の相対化、世界理念の現実化にともない、「道徳」次元をこえた「道徳」（＝高次の習俗）への展望が必要視されているからである。そしてそこへいたる肯定的人間像として、予言者としての被爆者の人間とその尊厳があり、日本国民は《人民の記憶》としてそれを普遍化・思想化する責務を担っている。論文④は、そのように位置づけることができる。ただしここでは(1981)、戦争の加害責任や沖繩の問題には触れていない。福島大学での総合科目『現代と平和』84-85年度では、「原爆詩をよむ」として、栗原貞子「ヒロシマというとき」(1972)も教材にしている(2009/7/10)

(名古屋学院大学名誉教授・倫理学)