

近代倫理学生誕への道 (三)

——「人間の本性」と西欧倫理学(87年)——

堀 孝彦

「人間の本性」概念と自然法Ⅱ社会理論

【解説Ⅰ】

一九八六年に、福島から名古屋の私立大学へ移籍した。やがてそこでは、従来予想もしていなかった日本英学史分野への越境も生じるのであるが、ひとまずそれを別として、倫理学領域で、とりわけさきに見いだしていた構想をもとにして、『近代倫理学』の生誕を普遍的な『人間の本性』論の展開として描くことを考えていた。その最初に書いたのが本論文、「人間の本性」概念と自然法Ⅱ社会理論——問題の提示——であった(『名古屋学院大学論集・社会科学篇』23巻4号、一九八七年四月)。

その冒頭に置かれたのが次の二節である。

- 一 現代倫理理論における「人間の本性」概念の没落
- 二 明治啓蒙思想における「人間の本性」理解の問題点

これから近代西欧倫理学成立への道を、「人間の本性」概念の

展開として述べようとしたのであるが、時代の順序からすれば、右の「一 現代倫理」や「二 明治啓蒙思想」は西欧近代のあとに続くはずである。順序を逆にしてるのは理由がある。

われわれが『近代』を論述するに際しては、すでに『近代』一般の問題点をも見せつけられており、それを担った上での分析となる。一九〇〇年代後半(1987年)に書かれたこの論文は、遅れて開国した『近代日本』の視点から『近代』倫理思想全体をとらえる意図のもとにあった。それは、当時すでに筆者が西欧倫理思想をそれ自体としてだけでなく、後発の日本に視座を据えての——比較思想的な——ものであったことを示している。

しかも論文冒頭の一、二節、両者は奇妙な関係に立っている。前者は、二〇世紀前半の現代倫理学が『既に』その不毛性(倫理的判断の客観性否認)に陥っていることを記しているのに対して、後者では近代日本の明治啓蒙を例にとり、『未だ』その「近代」倫理の不徹底性を指摘していて、並列させると捻れてみえる。前者は『現代』における近代倫理学の問題としてであり、後者は日

本におけるその《屈折》を念頭にしている。「既に」と「未だ」の狭間にあるのが、われわれの状況にはかならない。

一の内容は、『現代の倫理理論』翻訳解説(1964)のなかで述べていたものである(前掲付属資料参照)。コバン(A. Cobban, *In Search of Humanity*, 1960)によって「道德哲学の没落 decline」と筆者が呼んだものを、加藤尚武氏は「倫理学的ニヒリズム」の名で呼び、こう述べている。「まったく前提を異にする立場が倫理学と倫理的判断の客観性を否認する点では一致した。」「過激な主観主義と、価値多元性自称の自由主義と、倫理的価値を相対化するマルクス主義が、普遍的な拘束の可能性を否定する点では完全に一致する」(「伝統的倫理学は現代の諸課題に応えるか——倫理学的課題を回避する倫理学への批判」『岩波講座転換期における人間』8『倫理とは』、岩波書店1989)。

筆者の論点は、その点だけでなく、先進の近代社会では《既に》没落している普遍的「人間性」による倫理の基礎づけが、日本を含む未成熟な近代社会では《未だ》展開し切れずにあること、そのズレの対比をも指摘したものである。つまり《屈折》現象の指摘である。

【本文】

「人間の本性」概念と自然法Ⅱ社会理論——問題の提示——

一 現代倫理理論における「人間の本性」概念の没落

およそ人間が、みずからの「人間の本性(人間性)」について——自分たちが共通に人間であるとか、人間的な性質をもっているといった、素朴な意味での——何らかの自「意識」をもったのは、生産労働を通じて外的自然に働きかけ、自然と区別された自分を意識しはじめようになった・遠く人類の起源にまでさかのぼりうることなのかも知れない。しかし、そのような意識を或るまとまった思想として提示し、それを「人間の本性」といった一般的な概念で表現したのは、人類史における比較的あたらしい、一定の歴史的・社会的状況のなかにおいてのことであったといえる。それが、いったい、いつ・どこで・どのような条件のもとで成立したのかといったことは、ここでは問わないことにする。ここでは、普遍的な「人間の本性(人間性)」という概念それ自体も、やはり歴史性を免れないものであることを確認すれば、それで足りる。

「人間の自然としての人間の本性(human nature)」概念が倫理思想・社会思想等におけるもつとも基本的なキ概念となったのは、ほかならぬ西欧近代世界においてのことであった。《human nature》こそは、西欧近代における全社会理論の基底に通奏している——西欧近代に特有な——歴史的概念といえる。

今このことを正面から論証するかわりに、近代にたいする「現代」

——いわゆるポスト・モダン——の多くの倫理理論においては、この伝統的な「人間の本性」概念が多かれ少なかれ没落し、廃棄もしくは忌避されていることを示し、そのことによって間接的に、「人間の本性」概念の特殊近代的性格を浮きぼりにすることしよう。ただし後述していくように西欧世界において、民族や国家の枠を超えた「人間の本性」論ははるかに近代以前からのものである。

分析哲学

倫理的価値の普遍性・拘束性の没落を最も端的に示しているのは、二〇世紀初頭のムーア (G. E. Moor, *Principia Ethica* 1903) による「自然主義的誤謬」(Naturalistic Fallacy) の指摘にはじまる英米主流の現代哲学である。その過激な主張が、伝統的な倫理学——認識説倫理学——全体にたいして、倫理的言明の客観性を否定する「非・認識説」Non-cognitive type of ethics と自称することのうちに、よく示されている。この趣意は、それに先立つ「非」具象的な抽象画や「不」協和音を駆使する芸術世界で開始されていたものに属し、いずれも近代社会の価値体系、資本主義文明総体の共通価値確信の動揺・崩壊に基づくからして、『Human Nature』の普遍性は衰退していることなる。(詳細は前号の『現代の倫理理論』訳者あとがきを参照)

サルトル

彼は『実存主義はヒューマニズムである』*L'Existentialisme est un humanisme* (1945年講演 1946年刊。伊吹武彦訳『実存主義とは何か』人文書院)のなかで、「人間は自由であり、よりどころにしようがない人間の本

性など一つも存在しない」と宣言し、「人間の本性」の存在を否定している。哲学者たちは十八世紀に神の概念は廃棄したものの、ヴォルテール、デイドロ、カントも、人間は人間としての本性をもっている。それはすべての人間に存在していて、各人は人間(性)という普遍的概念の特殊な一例にすぎない」と考えていた。それは、彼らが依然として「本質は存在に先立つ」、「人間の本質は、われわれが自然のなかで出会う歴史的事実に先立っている」という「技術的世界観」に立っていたからであるとして、今や「実存が本質に先立つ」という有名なテーゼを対置する。ここにみられるように、サルトルによる「人間性」概念の廃棄は、実存主義の根本テーゼにもとづくそれであるからして、根底的な主張であると同時に、そのことは「人間の本性」概念がいかに西欧近代思想のキイ概念——たんなる一つ概念であるにとどまらず、近代的世界観の総体を表現するさいの基底にあるものであるかを、裏側から逆に照射してくれている。

このように、「人間の本性」という普遍的な本質は否定されるが、「人間の条件」という人間の普遍性までをサルトルが拒けるわけではない。たしかに人間についての一般的な陳述は拒否され、あるべき特定の道徳的行為の仕方といったものは何もなく、人間は全く自由である。非難されるのは、自分が本来自由であるのに自由ではないかのごとくに考えて自分を偽ること(「自己欺瞞 *mauvaise foi*」)だけである。彼の哲学思想においては、意識しているとは自由であることである。何ものであれ、われわれの自由な選択を決定するものではなく、われわれは個人として選択し、自分にかんする一切のことに、われわれは責任がある。このように自分を選ぶかぎりにおいて、投企 (*projet*) の普遍

性は存在し、やはり人間の（条件の）普遍性を築くことはできるとい
う。

同書（当初は講演だった）に付されている討論のなかで、マルクス主義者のナヴィルが指摘しているように、存在（実存）に先立つ人間の本質（本性）はないのが本当だとすれば、一般的・普遍的な「人間の条件・状況」というものもまた存在しないことは、あきらかである。しかし、サルトル（実存主義）が好んで用いる「人間の条件」condition humaineという表現は、彼がその概念を排除すると公言した・十八世紀に定義されていた・「人間の本性」nature humaineと非常によく似ており、実はその置き換えにすぎない。ただし、十八世紀の「人間の本性」概念が「進歩」という基礎の上に築かれていたのに対して、「普遍性の危機」に立つ現代の実存主義者のいう「人間の条件」概念は、「みずからを誇りとする本性ではなく、臆病で自信がなく、孤独な条件」、資本主義社会の「哀れむべき本性」であることは否めない。

マルクス

マルクスの場合はかなり複雑であるが、彼もまた「人間の本性」を否定したと解釈されることが多い。はたしてそうなのかどうか、今ここで決着をつけることはしないが、そのように理解されているということは、「人間の本性」概念そのものが近代ブルジョア的人格——「純粋な個人」——をもってしていることの証拠となろう。

そのさい、もっともよく引用されるのは「フォイエルバッハは宗教的本質を人間の本質へ解消する。しかし人間の本質 das menschliche

Wesen は、なんら一個の個人に内在する抽象物ではない。人間の本質「人間の本性」の現実態においては、それは社会的諸関係の総体 ensembleである」という文章である（「フォイエルバッハにかんするテーゼ・第六」1845年）。

しかし同時に、『資本論』第一巻（1867年）において、「人間性一般」die menschliche Natur im allgemeinenと、「それぞれの時代に歴史的変容された人間性」die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennaturという二重の扱えかたがなされていることも、よく知られている（第七篇、第22章、第五節、注63）。

いずれにしても興味深いことは、サルトルがさきの講演につづく討論のなかで、彼を批判したマルクス主義者に向かい、「あなたも私もこの点では一致している。すなわち人間の本性は存在しない。別の言葉でいえば、各時代は弁証法の法則にしたがって発展するものであり、人間は時代に左右されるものであって人間の本性に左右されるものではない」と語って、「人間の本性」を否定する現代の近代批判思想である点においては、実存主義もマルクス主義も同じであることを強調していることである。

しかしながら、マルクスが抽象的な「人間の本性」を否定したのは、資本主義社会や、そのなかでの人間の行動を「人間の本性」に根ざす永遠の自然として固定化し正当化することにたいする否定を意味していた。しかも、それだけではなく、そのような否定が「否定」という過程を基礎にしつつ、同時に人間の新たな共同的なあり方（Gemeinwesen）への展望を可能にし、またそれを実現しうるはずの構造になっている。この点において既にそれは、「人間の本性」のた

心なる否定とはみなし難いことを示しており、実存主義をはじめとする他の、近代批判Ⅱ現代思想にみられる「人間の本性」否定が、道徳的相対主義やニヒリズムへつらなる姿勢をもっていることと著しく対照的である。

デュイー

観念論でも唯物論でもない第三の立場をとると称する現代思想、プラグマティズムの場合はどうであろうか。デュイーは「人間の本性」human natureという概念を棄てるどころか、むしろ重視しているから、あてはまらないように見えるかも知れない。けれども、彼の「人間の本性」は何か固定した実体的なものではおおよそなく、たえず成長変化する人間を想定している。そのことは、「究極の目標」を否認する彼にとって、道徳の唯一の目標といえるものは「不断の成長growth」のみであると「言うのと同様に、永続性のある規範や理想、確固とした規範の喪失を示していることには変わりはない。

一切の超自然的なものを彼が否定する以上、神もしくはその代替物——たとえば「普遍的・固定的人間性」——からも解放された人間は、有機体としての自然として扱えられる。「人間の本性」概念が用いられているにしても、それは、人間は自然natureであるという、人間の自然性(動物性)を強調してのことである。人間は動植物と同じく、環境との間に「相互共(同作用) transaction」を営みつつ、均衡を求めて不断に成長するものである。したがって人間は通常、有機体と環境とがバランスを保った状況、すなわち「習慣」habitによる行動のなかで生活しているが、この「パラダイス」が動揺はじめるや、初

めて衝動(欲求)とそれを導く知性との働き——価値と探究——とが、次の均衡を求めて生じる。

要約すれば、こうである。①人間の第一次的活動は知的なものではなく、むしろ非反省的な経験である。すなわち近代的理性人をモデルとした伝統的思想は否定されている。②そして、人間(有機体)と環境との関係も、近代的な〈主体—客体〉関係のような対立ではなく、「相互共(同作用)」によって両者が一つに溶けあった連続体として考えられている。③すべては、「問題発生(葛藤)」と「問題解決(調和)」との繰り返しであって、究極の解決とか究極の目標とかいったものは存在しないと考えられている。

このように、近代的三元論をすべて否定しようとするデュイーの思考方法が、あの実体的・固定的「人間の本性」の否認へつながっているのである。政治・社会論において、このことは、個人と社会、私的なものと公的なものとの連続的Ⅱ融合的把握となり、「公衆」没落後の独占資本主義の危機を克服(?)しようとする、ニュー・ディールの福祉国家論となる。

以上のように、総じて現代の倫理理論は近代の伝統的な「人間の本性」概念を放棄している。このことは、現代の倫理理論——伝統的な「倫理学」ethicsと区別して「倫理理論」ethical theoryとよんでおく。——を色濃くおおっているところの道徳的相対主義、ひいてはニヒリズムと深く連定しあっている。

【解説Ⅱ 現代における人間本性規範論】

現代では近代啓蒙に発する「人間の本性」論も、所詮は西歐文化にのみ特有の価値観に立つものだとして、総じてその普遍妥当性は否定されがちである。したがって「人間の本性」に依拠する規範道徳を構築するためには、その単なる延長では事足りず、当然、事実から規範を導くことにも慎重さを要求される。二〇世紀のムーア以来の諸理論を反駁した上での再構成が求められる。

過激なマッキンタイア (MacIntyre) の『美德なき時代 After Virtue』1984によれば、およそ道徳の前提には、人間が「本質的な目的、性質 nature」をもち、それに向かうという目的論的人間観があるという。これはアリストテレスに発し中世ヨーロッパで確立したもののだが、新旧の宗教改革の神学がその基本枠組みを否定したので、たとえば家族・兵士・哲学者・神のしもべなどといった、それぞれ意味と役割をもつものがすべて消失し、人間はそれらの役割に先立ち・それと離れた「純粋な個人」としてのみ考えられ、道徳的判断の基盤が喪失してしまったという(目的論を否定して機械論に代えたのが近代思想であるから、マッキンタイアはトミズムへの回帰志向となる)。

*「意味と役割」を担う人間とは、和辻哲郎のいう「じんかん」間柄であり、

彼のばあいは一九三〇年代日本における西歐近代個人主義への右側から

の批判に発する。

こうした状態に対して道徳を新たに基礎づけようとしたのが功利主義とカント主義であるとされるが、いずれも失敗したとする

点で、我々の理解とズレてくる。

彼のいう「美德なき時代」とは、別の捉え方でいうと、いわゆる「である to be」(前近代)から「する to do」(近代)へというばあいの「である to be」時代崩壊以降の全体を指している。したがって宗教改革(近世)をも「美德なき時代」の方に入れ、カントや功利主義(近代)ともつなげ、全体として普遍的人間性の存在が否定されてしまったという(文化相対主義となる)。近代の啓蒙主義が普遍的人間性を掲げて、目的論的な世界秩序、階級構造からの《解放と自律》を獲得したとする通説を彼は退け、実は啓蒙こそが今日につながる「無秩序状態 anomie」への移行開始であって、マルクス、ウエーバーから、二〇世紀の情緒主義までの全体を「アノミー」とみなす。したがってウエーバー解釈でいうと、資本主義の精神(禁欲)が後に帝国主義へ変質するのではなく、初発からそうであったとする見解に近づく。したがって「ウエーバーは情緒主義者であった」ということになる(「である」から「べき」は導出できない。価値は主観的にしか正当化できない選択に基づく)。

かつて福島大学最終講義の冒頭で「近代倫理学の最大の問題は《神様》なしにどうやって倫理的価値秩序の根拠を樹立することができるか、……近代ヨーロッパの倫理学は、世界史的にも先例のない実験に挑んだということになります」と述べた(啓蒙思想の批判的継承「1986」)のは、類似の問題意識のまえに立っていたことになるが、このときは、『現代の倫理理論』翻訳あとがき(1964)や、本論文(1987)に示されているように、「アノミー」

は、せいぜい情緒主義（分析哲学）だけでなくサルトルやデュエーイらの、いずれもマルクス以後の範囲で取り上げるに終わっていた。それはマッキンタイアに従えば生ぬるく、十八世紀啓蒙を含む、「神様」をなくした時期らしいの全体というべきだったことになる。

われわれが、マッキンタイアの批判する「無秩序状態」を、啓蒙以後の「道徳哲学の没落」に限定していたのに対して、彼は古典的・有神論的要素をふくむ道徳的枠組みの喪失以後の近世・近代全体にみる。われわれが資本主義の帝国主義化、グローバル化にもかかわらず、前者すなわち、「ブルジョワ倫理」に還元され尽くさない《近代》に今日まで執拗に固執してきたのは、「戦後」世代のいわば宿命ともいふべきものであり、またその「戦後」啓蒙の停滞＝反動のセイである。したがって近代啓蒙を、その限界を重々承知のうえで容易に手放せなくなっているからである。

この「没落」「無秩序」はなぜうまれたか。かつてエンゲルスは、「重商主義は天真爛漫のカトリック的率直さをもっていて、まだ商業の不道徳な本質（＝詐欺）を隠さなかったが、経済学上のルッターたるアダム・スミスは商業を人間的な（human）なものと呼揚し、カトリック的率直さにかわってプロテスタント的偽善が現れた」と鋭く指摘していた（『国民経済学批判大綱』1844）。その基本カテゴリーは、商品を生産する具体的労働（＝目的と役割を担う歴史的文脈にある人間）を捨象し、人間労働一般として普遍的な労働を抽象する（＝純粹な個人）。ここに問題の根がある。したがってマッキンタイアのいう「無秩序状態」とは、マルクスが

「疎外された労働、人間の疎外」の名でよんだものに対応している。

近年の内藤淳著『自然主義の人権論——人間の本性に基づく規範——』(2007)は、文化相対主義にも一定の理解を示しつつ、他方、在来その批判も不十分だと退け、進化生物学により、「繁殖」すなわち「生存・繁殖とそそのための資源獲得」にむかう活動を生物の基本活動＝本性とみなし、その上に人間独自の資源である言語コミュニケーションや集団生活などを位置づけていく。こうして自律性や平等といった価値には依拠せぬ「人間の事実」としての「人間の本性」を確定しようとする。

前号につけた「資料」の訳者あとがきで記した(1964)ように、かつてL・S・フォイアーが、倫理的価値は論理的には分析できないが精神分析は可能とし、それによって見いだされた人間の生物学的基礎をもって人間共通の人間性を確認できるとしていたが（『精神分析と倫理』1955）、さきの内藤氏は、ここに進化生物学をもつてくるだけである。

E・フロム自身は、宗教的独断を排するに価値相対主義をもって代えるのは、非合理的価値体系（全体主義）の餌食となってしまうことになると警告し、科学的原理（つまり事実）から演繹された・客観的に妥当な規範の存在を確信していた。倫理学は「人間の科学 Science of Man」にもどって、「人生の技術 the Art of Living」であり、人間の本性の法則にしたがって人間の力をのばす応用心理学である（『自己自身のために存在する人間——倫理の心理学的探求——』(邦訳『人間における自由』) *Man for Himself: An Inquiry into*

the Psychology of Ethics, 1947)。

さきの内藤氏は、人間に共通する普遍的な性質を見いだそうとするには、マクロな生物学的視点にまで対象から「身を引いた視点」にたつことが必要だとしている。たしかにこの半世紀のあいだに生物学は飛躍的に発展し、人間の科学はきわめて豊富になったが、「生物一般の本性」にまで身を引いた地点からでないとして「人間の本性」の存在は確認できないものであるか。歴史的進化や社会過程の進化をも重視した視点からのフロムの提起は、いまなお新鮮である。

【本文】

二 明治啓蒙思想における「人間の本性」理解の問題点

現代の倫理理論における普遍性の危機、道徳的相対主義を克服するためにも、西欧近代においてキイ概念をなすにいたった「人間の本性」概念を、その登場と成立から、解体・廃棄へいたるまでたどり、その思想的経緯を総括的に把握しておくことがすぐれて現代的意義を有することは、これまでの叙述から明らかであろう。本稿はそのための序論にあたるものであるが、ひとり西欧世界だけが念頭にうかべられているわけではない。たしかに〈対象〉として取りあげるのは(主として近代)西欧思想であるにしても、関心の所在は、むしろ近代日本の方にあるといつて過言ではない。このことについて今ここで簡潔に述べるのは困難でもあり、また、いささか唐突な感じをいだかれるむきもあろうが、あえて言えば、それはあらまし次のような切実な問

題関心に発することなのである。

(1) 感性的解放としての自由

「自由民権」思想、ならびに明治啓蒙主義一般の思想的「脆弱性」については、これまでにいろいろ指摘されてきたところであるが、そのなかに、「自然のままの人間の本性の拡充」ということをもって個人の自由とみなしてしまふ感性的・感覺的自由観、快樂主義的・幸福主義的次元で受けとめられた啓蒙的個人主義の「脆弱性」についての指摘がある¹⁾。天賦人權論は生まれながらにして自由平等な人間を、あるべき「人間の本性」の担い手として想定しそこから出発するが、その自由は、外部的拘束からの単なる脱却を求める感覺的自由の次元にとどまってい、内面的自由(＝良心)に定礎された・主体的に秩序をつくり、それを担っていく・積極的な精神としての自由、すなわち自律としての自由にまで深められなかった。「感覺的な自由そのものからは、国家原理としての民主主義は出てこない」のである。ところで、明治啓蒙主義においては、絶対王政による統一国家がいったん確立したのちに、それへの対抗として生れた市民革命、西欧近代の自由主義とは異なって、民権論は初発から、わが国の対外的独立の達成(＝国権確立)という至上課題と同時的に提起されざるをえない状況にあった(この点で、ヨーロッパ全体の中なかではドイツや東欧の事情と重なる部分がある。ただし、それは先進に対する後進諸国としての問題にとどまり、「開国」日本の事情とは質を異にしている)。この事情が災いして、天賦人權主義(自由主義)と国家主義(国権主義)、ひいては個人と国家とが「無媒介のまま併存」せしめられることになり、

両者のあいだの内的関連を問う方向には進まなかった。その根底には、前述のように、下からの（民権を基軸とした）国家秩序を形成していく自律の精神（Ⅱ民主主義）を欠く脆さが横たわっている。もとより民権（論）と国権（論）との内的統一がいかに困難であるかは、自由（Ⅱ個人の解放）と共同（Ⅱ民族的統合）との同時達成Ⅱ統一——それは上からのナショナリズムになりやすい。——に苦闘したヘーゲルにおいて明らかなことであるが、両者が相互に離れ離れにおかれたまま「並列」させられているだけであれば、民権派でさえ国家論となると天賦人權論に媒介されることなく、それから離れて国権論が独り歩きし、時勢の流れのなかで容易に、それは単なる国権拡張論へ、さらには、むきだしの帝国主義の主張へと歯どめなく変質をとげていくことになる（無自覚的転向）。ここに、幸福主義的個人主義が、他面で国権主義を基礎づけてしまうという事態が生じ、しかもなおそのことの不条理性については自覚を欠いていたのであった。

（2）朱子学的「天理」の喪失

そうは言っても、それなりに無理からぬ事情がそこにはあったのであるけれども、それが真に克服されず今日にまで及んでいる点で、看過しえぬ問題である。

当時の日本人が西欧近代の自由や権利の観念を受容しようとするときに参照した既知の概念体系は、なんといっても朱子学的Ⅱ封建的自然法であり、それ以外の可能性は全くといってよいほどない。朱子学においては、人間性には「本然の性」として道徳性が先天的に内在しており、この道徳的なものとしての人間性が、社会秩序の根本規範

（Ⅱ五倫五常）と宇宙の根源的秩序（Ⅱ天理）とにつながっていると考えられていた。²⁶ 普遍的規範が存在しているという観念、そして社会秩序を支えている根本的規範は人間性（人間の自然）にもとづいているという考え方が、個人の自由や権利を正当化する西欧自然法（自然権）思想の中枢をなしているが、この近代西欧的な考え方は幕末明初における朱子学における類似の自然法思想を介し、それを基礎にして理解するほかなかった。ところが、天賦人權思想は封建的儒教秩序や規範を当然粉砕してゆくものの、それが封建道徳からの解放を求めだけの快樂主義的自由の獲得にとどまり、従来にかわる規範の自主的な樹立にいたらなかったこと、そして思想的にはこの脆さに起因しつつ、自由民権思想と運動そのものが国権論の前に急速に解体させられていったことよって、普遍的規範が存在するという——朱子学的意味では、かつてそれなりに有していた——観念そのものまでを消失する結果になった。これに拍車をかけたには、当時先端の西欧思想であった功利主義ないし社会進化論の受容であった。実定法をこえる普遍的規範の自覚という、普遍主義を定着させる機会、ここに再び失われたことになる。

（3）社会秩序の所与性

初期民権論のなかには、たしかに単なる快樂主義的自由に満足せず、武士道精神に筋金を求めたものも含まれている。しかし当然にもそれは「近代化」とともにうすれていき、それに代わる「近代的良心の自由」といった新しい内的規範が打ちだされてこないとすると、やはり、当面の自由と幸福の追求（Ⅱ安樂）が目指されることになる。

実は、朱子学的自然法における「人間の本性」観念それ自体が問題を含んでいたのである。朱子学もまた、社会規範が「人間の本性」にもとづくものと考えていたが、その「人間の本性」には——自然状態の仮説とは逆に——はじめから道徳性が賦与されており、人間性には道徳性Ⅱ社会性が内在しているものとされていた。このことは、①トマスと同じく中世封建的自然法に共通な特徴として、「人間の自然」の名における所与の社会秩序の「自然」視、②したがって、社会秩序の所与性Ⅱ非作為性、つまり秩序に対する人間の能動的契機の稀薄性、③それゆえに主体的権利の概念をあいまいにし、かえって所与の社会を正当化する封建道徳の温存を帰結させていったのである。

これらに共通しているのは、「人間の本性」をその規範的Ⅱ本来的自然性において把えず、現実に成立している道徳性や社会性が最初から内在しているものとして把えた点である。

(4) 内なる規範の未定立

「人間の本性」のこのような把握は、権利のもつ規範性を所与性のうちに稀薄化する方向へ、事実性の次元へ、つまるところは既存の秩序、すなわち国家権力の枠内へ還元してしまうことになり、ここに、絶対主義的天皇制国家を受け入れる思想的前提が整ったことになる。

近代西欧の啓蒙思想と市民国家は、主権国家間における国際場裡においてこそ自然的秩序の確立に至らず、その後の今日にいたる帝国主義的植民地分割や現代の核時代における途方もない宇宙規模での自然状態にまで及んでいるけれども、自国内の秩序の根柢にかんしては、これを諸個人の普遍的権利にもとづかせ、ともかくも一応は国家権力

をその内側から拘束する規範を定立する——たえず形式化を伴いつつも——ことはできた。それに反して近代日本においては、対外的侵略への歯どめは言うに及ばず、自国内で権力を内側から拘束する規範の樹立(「デモクラシー」すらを将来の課題として先送りしてしまった)のである。

自由民権に象徴される明治啓蒙主義の思想的「脆弱性」は、不幸にもその後の、社会主義諸思想をも含む日本の近・現代思想の全体をおおい、それを少なからず規定してきたという過言ではあるまい。このことの自覚とその克服の不徹底さが、実に今日にいたるまで、「民権」思想や感覚を真に国民的・民族的基盤にまで定礎させることを阻んできたし、また、そのような不徹底さをよいことにして、安易な「近代の超克」論が繰り返してきていることに、思いを深くするものである。⁽³⁾ いわゆる「高度経済成長」をへて「低成長」期を迎えたといわれているときにも、なお、低次の私的快樂主義的「自由」の域を出ない「安楽への隷従」(藤田省三「安楽」への全体主義「思想の科学」1965)という精神状況が全社会に瀰漫しているのを見ると、明治啓蒙主義がはらんでいた問題は、依然として今日のそれであることを痛感しないわけにはいかない。

注

(1) 丸山眞男「自由民権運動史」1938年、『丸山眞男集』第三卷

(2) 植手通有「明治啓蒙思想の形成とその脆弱性——西周と加藤弘之を中心として——」初出1972年(加筆されて『日本近代思想の形成』岩波書店、1974年に収録)。

(3) 堀孝彦「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——」、『福島大学教育学部論集』40号(社会科学部門)1986.11『私注「戦後」倫理ノート1958-2003』港の人2006

【解 説Ⅲ】

この叙述は、いきなり明治啓蒙の「限界」からはじめているが、それは近代日本が時期的に西欧におくれて登場しただけでなくとりわけ現時点から見返すとき、このような問題点を担った啓蒙経験であったことを否応なく痛感されるために、その指摘を先行させたのである。福島大学最終講義「啓蒙思想の批判的継承」(1986)は、こう述べていた。

「戦後40年まえのあの時期と、ある意味で類似した地点に〔いま〕立たされている感じがしています。これまでヨーロッパの啓蒙思想をめぐるテーマに関わってきたのですが、それと明治初期および戦後初期のそれぞれの啓蒙思想がもたらしたものとを、——真に克服するために——串刺しにして、日本のモラル(＝国民感情)が今なお背負っている重たい「魔術の園」のなかで、それを切断して始末をつけた上で、各人が今一度たどり直してみる以外にないと感じています」

その後、大西祝「啓蒙時代の精神を論ず」を読むにおよび、彼がまったく同じ思いを明治三〇年時点で書き、啓蒙精神には短所

もあるがその精神を喚起すべき必要を現今思想界に「認むと思ふは非なるや」としていた。ここで大西が「現今」と称しているのは、「一時茫然として起こりし啓蒙的思潮が《未だ》其の成し遂ぐべき事の半ばをも成し遂げざるに、《既に》早く歴史的回顧を事とし、歴史に拘泥するを以て国家に忠なるものと誤想し」はじめた明治二〇年代後期であったから、十五年戦争敗戦後の「戦後は終わった」と宣告されて以来のわれわれの経過と完全に重なる。その後の第二の最終講義(定年退職二〇〇二年)もまた「啓蒙」をめぐる問題に終始している。

「啓蒙」という、ドイツ語Aufklärungの最初の訳語が大西によると云われていることも興味あるが、明治啓蒙第二世代にあたる大西が明治三〇年に啓蒙の中途退潮をなげき、福沢翁を称えて啓蒙の継承を希求した点において、これまた現代と重なるものがある。大西の近代倫理字の継承は、いまなお実現されぬ課題であり、戦後の「教育基本法」(1947年)の改悪(2006年)はその最たるものに属する^{*)}。

筆者が、当初にもまして「啓蒙」の積極的側面をいっそう強調してきたのは、戦後の反動思想激化の経過に即したものに他ならず、研究テーマの深化と並行している。

* 桑本巖翼『西周の百一新論』一九四〇年、日本放送出版協会、高坂正顕「明

治思想史』『高坂著作集』第七卷、(理想社一九六九)参照。

* *その後、堀「大西祝「良心起原論」を読む——忘れられた倫理学者の復権——」

(「学術出版会二〇〇九」を刊行した。

自由民権運動は明治啓蒙思想の嫡子として生まれたが、独り立ちしていくや、啓蒙を乗り越えるとしてそれに反対するようになる(松沢弘陽)。本論文では一般的傾向のみで、具体的論述にはおよんでいない。植木枝盛などについては家永三郎『植木枝盛研究』1960年を参照。植木に欠けていたものは、その人間的資質(登楼など)の問題——妓楼での遊蕩は民権運動の盛衰にかかわりなく少しも衰えず、自由党解党(1884明治17年)後も政治活動と並んで登楼が続いていた。——を別としても、その思想において人間至上主義と無限進歩哲学における否定の論理の欠乏がそれであった。恋愛の自由を肯定しても、肉面的な魂の問題に属する恋愛の精神的自由の問題に想到することはできなかったと家永は述べ、自由民権の敗北という同じ体験の受け止め方として、北村透谷、木下尚江、河上肇らと大差のあることに言及している。

すでに一九七五年の論文(「戦後の『道徳教育』問題を考える」)で、「われわれをとりまく戦後の状況は、自由を「禁欲」に結びつける自主的集団のなかでの民主的訓練、それによって育てあげられる・制度をつくるたくましい規範内在的主体性、それを担い手とする人間および社会の変革といった方向とは逆に、伝統的であれ現代的であれ、およそ禁欲的なもの一般からの感性的解放を求める消極的・享乐的自由、したがって現状肯定的自由の要求か、それへの反発としての現代化された伝統主義すなわち福祉国家道

(11)

徳かである。そのいずれであるにしても、この道は新たな全体主義へのそれであることを、歴史は教えている」と書いていた。

「福祉国家道徳」の名は用いなくなっているが、状況に相違なく、それを限界にまでいたらせた破局をいま迎えているといえる。*

*まさにこれは明治の自由民権の問題点の再版といえる。また明治啓蒙の限界指摘は、後述の「ルネサンスと宗教改革」問題に連動する。両者の総合が西欧啓蒙であり、古プロテスタントイイズムの禁欲なしに西欧近代社会は果たして成立しえたのだろうか。功利主義も実は禁欲の鬼子である。

**世界と社会を作り上げてきた価値システム総体としての破局。人間的な価値の問い直しが緊急である(辺見庸『しのびよる破局』大月書店2009)。

【本文】

三 自然法と「人間の本性」

西欧世界において、『人間と社会と世界』とを統一的にとらえる最も包括的な理論を提供したのは、「自然法」*lex naturalis, jus naturale*の観念であったといえよう。自然法に単一の定義を与えることは不可能に近いが、さしあたり、「すべての法的・社会的な規則や制度がそこから生じる一つの倫理的な自然法則 *ein sittliches Naturgesetz*」として、それを特徴づけておくことにする。

自然法理論は保守主義の正当化にも革命の正当化にも役立ったが、それがどれほど壮大な規模のものであったかは、ダントレーヴの次の言葉によっても知られよう。

「自然法なくしては、かの神的叡知と世俗的なそれとの偉大な中

世的な総合はあり得なかったであろう。自然法なくしては、アメリカ革命もフランス革命もおそらく起らなかったであろうし、自由および平等の大理想が人びとの心中に徹した後には法典の中に入り込むようなこともなかったであろう⁵⁾。

この「法典」のなかに、今日のわれわれは、施行四〇周年を今年〔1987〕迎えた日本国憲法の「そもそも国政は、国民の厳粛な信託によるものであって、その権威は国民に由来し、その権力は国民の代表者がこれを行使し、その福利は国民がこれを享受する。これは人類普遍の原理（a universal principle of mankind）であり、この憲法は、かかる原理に基くものである。われらは、これに反する一切の憲法、法令及び詔勅を排除する」という前文を加えることができる。

「自然法」の観念が明確に一般的な思想として表現されたのは、やはり古代ストア派の哲学においてのことであったが、それに先立つ前提的なこと*については最小限にとどめ、「人間の本性」概念との密接な関係を示しておくことにする。

* 多年にわたる古代ギリシア原典を駆使しての研究、免取慎一郎「古代ギリシア社会のエートスとCorpus Hippocraticum」がある（平成12～13年度・文科省料学研究費・基礎研究C）（2）研究成果報告書、平成14年、2002）。

「愛知としての哲学」philosophiaという抽象的な思惟が古典古代のギリシアにおいて成立しえたのは、伝統的慣習から相対的に自由で、多様な各国風習の比較が容易であった植民地イオニアの有利な条件のもとで、かくも多様な世界のなかを費している根源（arche）、統一的原理は何かを問う反省が生れたことに発する。普遍的原理を求めると

の探究が、多様な nomos（慣習・習俗 convention、伝統・法・制度など）に対して普遍的な physis（人為によらない自然、原理）を問う営みとして遂行されたとき、すでにそこにおいて、『ノモス』と『ヒュシス』という二つの基礎カテゴリーが成立している。ソフォクレスの悲劇『アンチゴネ Antigone』（BC. 441）は、テーバイの国王でもあり父でもあるクレオンにむかっただの台詞のなかでこのカテゴリーを用いながら、「いつでも、いつまでも、生きてる」神々の不文の法（＝自然法）が国法（＝実定法）に優位していることを説き、自然法の名による悪政批判の原型を提供するという栄誉を、今日まで担っている（豊茂一ほか訳『ギリシア悲劇』1、筑摩書房、1974年）。

ソフィストたちは、変化のなかに不変の原理を求める哲学的探究の対象を外的世界に限定していた自然哲学者とは異なり、これを人間世界に転換させた。《nomos》のイデオロギー性を暴露した彼らの伝統批判は鋭利であり、そのことは一層高次の規範（physis）の存在することを開示したことになるにせよ、総じて伝統的慣習を私的利益の次元へ引きおろして相対化するにとどまった（明治啓蒙思想における感覚的自由観の先例としての、古代ギリシア啓蒙主義）。したがって、外的自然の世界だけではなく、移り変わる《nomos》の世界のうちにもやはり恒常的な physis（＝正義）が存在することを信じて、それに恋いこがれる愛知の探究は、ソクラテスの手に委ねられねばならなかった。彼の根本的な問いは、客体的対象としての人間についての知識ではなく、主体としての人間とは何かであった。人間の普遍的な本性を問い、魂をすぐれたものにする（＝魂の世話）という内面道徳の地平を開き、道徳の世界にも確固とした規範（physis）のあることを

示して、ロゴスによって伝統を基礎づけることにあった。のちにその墓碑銘をかざることになったカントの有名な言葉「わが上なる星の輝く空と、わが内なる道徳法則」という内外二つの法則規範にたいする自覚が、ここに（初めて）明確なかたちで誕生したのであった。

「自然法の観念は発生的にはしばしば自然界の法則としてみちびかれたけれども、例外なく倫理および政治の領域にかかわるものであり、「自然」は大抵は規範としての性格をもっている。しかしそれは「自然」の名のしめすように、社会あるいは人間の本質〔本性〕にもとづくものであって、たんなる経験的諸事実、慣習、立法その他の制度によらない。」（福田敏一「自然法」、『政治学事典』平凡社、1954年）。したがって自然法は、すべての実定法がそれに従うべき共同体の普遍的な法則ないし規範として理解された。しかしそれが現実を一方的に超越した先験性をもつだけのものではなかったならば、到底、社会理論を構成しうる重要な観念とはなりえなかったであろう。自然法理論が、とりわけ西欧世界において、社会哲学もしくは社会倫理学体系となりえたのは、何らかの普遍的規範（＝理想・理念）が社会的現実とかわる関連を問い、両者を《架橋する》、《媒介の論理》を提供したからであった。

自然法は普遍的規範の確固たる存在を主張する思想であるが、それを一方的にでなく個人（＝人間）とのかわりにおいて説き、両者の媒介（＝調和）をはかるところに、包括的社会理論（＝社会哲学体系）としての最大の役割がある。したがって論理的には《普遍と個別》との関連の問題となる。自然法は何らかの理性法（自然理性の規範、あるいは実定法の規制原理など）とみなされるが、個人がこの理性に参

与すると考えられ、そこに（そのかぎりにおいて）普遍性と結びつくからである。このように自然法が個と全体（普遍）とを媒介し架橋する論理であるとすれば、個（＝人間）がまったくの無に等しい時代には自覚しえず、全体（＝ポリス共同体）によって保護され＝限定されたかぎりにおいて初めて存立しうる分肢的個人（ポリス公民）（というかたちではあったが、個）の出現（＝古典古代）においてその自覚に達したのは、この点から肯けることである。そして封建的思惟（＝封建的支配を正当化するイデオロギー）においては農奴における個の——相対的に発展をとげた——主体性を反映せざるをえなくなるから、普遍と個別の関係は差別をとめないながらも両者を《階層》のうち結索する上下の身分秩序＝法として認識されることになる。しかもこの封建的な階層的秩序が、超越者からのたんなる一方的強制（＝アウグスチヌス主義）としてではなく、農奴をも含めたすべての人間に本来的にそなわっている（内在している）理性として把握されるにいたって（＝トマス・アクィナス）、封建制秩序は初めて「自然なもの」として聖化される。この理論を提供したのが中世自然法であった。西欧中世世界において、アウグスチヌス主義を止揚してトマス主義へ転化＝発展させえた社会的基礎は、個の主体性の相対的な成長にあり、ここに「封建的思惟が古代的思惟に対してもつ変革的な意味がある」。《個—普》の媒介関係は、個の主体性のまっただき確立による市民社会の成立（＝普遍としての国家の空洞化）と、その理論的反映である社会契約論の——当然それにも相異があるが、——成立をもって完成する。と同時に、そのように超越的な普遍が、《個—個》関係のなかに解消され、アトムと見なされた個のあいだにおける全面的相互依存

の体系が「普遍」を構成するにすぎなくなれば、ヘーゲルの批判したごとく、もはや、そのような普遍には統一の必然性はない。市民社会においては、分裂した私人が自己の特殊目的（≡欲望）を追求するところが、同時に他の私人の特殊目的の達成にも通じ、社会全体の福祉（≡普遍）が実現されるはずである。しかし、このような特殊性を介して偶然に実現される普遍性（≡悟性国家）なるものは有機的統一ではなく、たえず崩壊のおそれがある。それは自然法体系の解体を意味し、「人間の本性」概念の終焉に向かうであろう。

ところで、自然法を専ら「人間的自然（人間の本性）」から——すなわち、グロチウスをもじって言えば、神が存在しなくとも自立的に存在しうるものとしての「人間」の本性から——導きだしたのは、「近代」自然法においてのことである。しかし、そこにおける世俗化された近代的「人間の本性」といえども、それは肉体的「自然」に担われたものでありながら、しかも人間のあるべき本来性・原初性・理想性としての「自然性」≡規範性という特徴を、みずからの胎内に深々と吸いこんで成立している。だからこそサルトルは、西欧の啓蒙主義が神の概念を棄てたのちにも、本質としての人間性概念を廃棄しきれないでいること（≡技術的世界観）を、批判したのであった。われわれとしては、むしろ、「人間の本性」概念にまつわりつくこの規範性の契機に——朱子学的自然法ならびに明治啓蒙主義における「人間の本性」把握との質の相異において——着目しておきたいのである。⁷⁾

この点を抜きにして、西欧自然法ならびに、その基底にある——しかし、時代や思想家によって多様な——「人間の本性」概念につ

いて語ることはできない。そして、このような近代的「人間の本性」概念が漸く十八世紀に確立するためには、十三世紀のトマス・アクィナスに代表される中世的自然法体系に対する——それが個（≡人間の主体性の契機を相当程度に織りこんだ、高度の生産力水準にたつ西欧封建的自然法であっただけに——およそ五世紀間にもわたる執拗な波状攻撃を必要としたのであった。さらに、「自然法は神にさかのぼる」と公言できるようになった・このキリスト教的自然法それ自体も、与えられた一切の存在の合理的な根拠を問う精神（ギリシア哲学）と、人間の墮落と罪業性についてのラジカルな宗教的観念（≡ユダヤ教的・原始キリスト教的思惟）との、あの壮大な《接合》の産物にはかならなかつたのである。

このことは、あらためて述べるまでもない歴史の常識に属することであるが、この点を抜きにしては、西欧近代における「人間の本性」について語ることはできないからであり、本稿の出だし（Ehrhard）を、いきなり近代から始めない（始められない）理由もまた、ここにある。しかしながら本稿は、キリスト教的自然法がいかなる程度ストア哲学に由来するものであるか、いかなる程度キリスト教固有の所産であるかといった古来の大テーマ⁸⁾、すなわちヘレニズム時代におけるギリシア精神とヘブライ精神との対決ならびに混淆≡和をめぐる、「ヨーロッパの精神史の中で最も面白い問題のひとつ」に直接立ちむかおうとするものではない。われわれの問題関心は、近代日本における自然法理解の質の問題、そこに横たわる「人間の本性」概念——その「脆弱性」の克服こそ、すぐれて現代的課題である。——に向

らえることを目的にしてゐる。

注

- (4) E. Troeltsch: Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht, 1911. 「ストア的ニキリスト教的自然法と近代的世俗的自然法」『トレルチ著作集』第七卷(ヨルダン社、1981年) 250頁。
- (5) A. P. D'Entreves: Natural Law 1950 ダントレーヴ『自然法』久保正幡訳(岩波書店1952年) 11頁。
- (6) 守本順一郎『東洋政治思想史研究』未来社、1967年、282頁。なお、守本順一郎の丸山眞男批判の要諦は、実にこの点にかかっている。丸山も理氣論を中軸として、朱子学的思惟を一つの典型的な自然法思想として扱えた。しかし「丸山氏にあっては、朱子学的自然法はある意味では歴史始源的なアジア的社会における社会把握と自然把握との合理的理解として考えられたのであるが、こうした結果、氏にあっては、朱子学的自然法はあらゆる意味において、ヨーロッパ中世の自然法的思惟であるトマスの自然法とは異質なものとされるに至った(『日本政治思想史研究』186頁)。だが、丸山氏にあっては、日本における近代的思惟の発生を朱子学的自然法の解体から導こうとする意図があったのであり、そうした思想史的方法をホルケナウに示唆を受けられて展開されたのであったが、近代的思惟の対極にある朱子学自然法を歴史始源的な、従って対立を内にもたない非歴史的思想と考えられたことによって、思想史における非歴史的方法に陥るといふ根本的な欠陥を生ずるに至った……」(守本順一郎、前掲書185頁)。
- その後の丸山氏の方法は、「基本的に歴史的發展——つまり縦の線——の見方」から「横の線」へ、すなわち「特定の發展段階をこえて、歴史的にいえば何度もくりかえす可能性のある構造論的なアプローチ」という文化接視點の導入へと転じている(『日本文化のかくれた形』岩波書店 1984年 109-110頁)。このことは「普遍的な發展段階論の否定を伴わずにはいられない」のであって、従来「まだその大きな網のなかにあった、マル

クス主義的な歴史認識論との距離をさらに大きくしたといえ、ることになる(『思想史の方法を模索して——一つの回想——』名古屋大学『法政論集』77号、27頁、「故・守本順一郎教授追悼論文集」、1978年)。その開始點は丸山氏自身によると、「1959年から」であり、「原型」という名の使用は1963年、「土層」は1972年と記されてゐる。

- (7) 自然権論へと再編された近代自然法思想の基底に横たわっている「人間の本性」human natureのもつこの二元論 dualism (事実と規範) が原理的に否定されたとき、それは思想における「近代」の終焉となる。その指標は、道德的先天主義(カント、フィヒテ)によって基礎づけられた自然法の合理主義的理論を解体し、所与の有機的な法の見方(「民族的全体性」)をそれに対置したヘーゲル『自然法にかんする論文』(1802-03年)に求められる。ヘーゲル——とくにその弁証法——を「理想」現実、「正義」力」という素朴な同一性哲学へ引きもどして解釈するのは行きすぎであるし、また近年発掘されている新資料(『法哲学講義ノート』1818-20年など)は「法の哲学」序文(1821年)における《理性と現実》との宥和「妥協説」に対して否定的であるようにみえるけれども、方向として、「規範」を「事実」(「歴史における一定の段階」へ還元したことはあきらかである。「倫理(人倫)」Stiftlichkeitとは、客観的な倫理的実体(家族・市民社会・国家)のうちに実現され、そこで妥当している道德性・規範性のことである。K. Popper は、これを「道德的実証主義」moral positivism、「道德的歴史主義」moral historicism とよんで、『事実と価値』との間の「二元的葛藤の上にこそ成りたつていた西欧の伝統的リベラリズムの終焉を宣告した(The Open Society and Its Enemies, vol II 1945)」。そして、たゞ規範をこのように既成の事実と、もしくは現存の権力ないし正義と同一化せずとも、将来の権力ないしは正義と同一化しようとするものとしてマルクス主義をも「道德的未來主義」moral futurism の名において、『開かれた社会の敵たち』の一つにしてゐる。ところでヘーゲルにおいてさえ、「歴史的事実」そのものへ還元したというよりか、実は「理性」ないし「精神」の發展の或る一定の(歴史的)

段階への還元であったことに——再び——注意を喚起しておく必要がある。そしてマルクス自身においても、『事実と規範』のあの二元論は、必ずしも単純に一元化＝歴史内在化させられているわけではないと思われる。

(8) この点にかんしては、何と云ってもトレルチ『Treichelの大著』『キリスト教諸教会と諸集団』(「教派」の社会理論) (1908～12年)と、関連の諸論文、とりわけ『キリスト教社会学の諸時代』(「類型」) 1911年(『トレルチ著作集』第七巻、ヨルダン社)が挙げられるべきであろう。それらは、『救済宗教』と『社会経済史』という、それぞれ固有性をもつ「場」の「媒介の論理」として『キリスト教的自然法』(『社会理論』の諸「画期」)が分析され、時代と教派類型ごとにそれらがどのように変遷し、またどのように社会史的な重要な影響を生み出してきたか、が分析されている(柳父附近『ウェーバーとトレルチ』みすず書房 1983年、72頁)。

「トレルチはキリスト教倫理の発展における自然法のはたらきを描き出すことから始めた。彼によれば自然法はキリスト教への外来分子の侵入を意味する。それは、古代世界の遺産がキリスト教の教義に適合せしめられ得たものを代表した。それは、福音書にはまったく欠けていたところの社会的および政治的なプログラムの基礎をなした。合理主義と非合理主義との二極端の間における自然法の種々の変遷は、キリスト教諸教会の『外界』に対する異なる態度を、そしてまたキリスト教諸教会の、社会および政治に関する教義の変遷を、説明するものであった。これらの問題に関するカトリック教会の見解とプロテスタント教会のそれとの大きな対比は、自然法の中に表現されているような、人間のよろもろの権能と義務とをいかに解するか、その仕方における基本的な差異に帰着せしめられる」(ダントレーヴ『自然法』邦訳14頁)。

トレルチの社会学的考察は、理念が現世における生活態度にどのような変化をもたらしたかを追求することにある。すなわち「社会学的な自然法則と、さまざまな観念諸力の理念法則との」「相互関連」(『結合と対立』)をあきらかにすることであった(『トレルチ著作集』第七巻、239-240頁)。

一方における宗教(＝理念)と、他方における経済・社会等それぞれ固有性をもつ現実との関連を追求しようとする思想史研究において、この両者を媒介・架橋するもつとも代表的な理論が自然法であったから、彼はその社会学的思想史研究を、キリスト教諸派の自然法に対する対決の史的展開を通して行つたわけである。

理念と現実とを、彼は「相互的」wechselfeitig、「相互浸透」gegenseitige Durchwirkungとしてとらえる。「社会的土台 soziologische Grundlage」が理念形式Ideenbildungを規定するように、逆にイデオロギーが事実的諸関連に関与する」(トレルチ、同上)とあるように、ここには、ウェーバーの『理念と利害状況』論とともに、マルクスの『土台—上部構造』論に対する批判と継承がある。

《土台における》自然法則と理念法則》との関連というトレルチの思想史方法論の醸成もまた、両者の媒介の論理の典型である自然法理論の歴史的發展の分析を通して得られたと言える。トレルチにおける思想史方法論の形成過程については、堀孝彦「プロテスタントイデオロギズムと近代および現代」(『トレルチ著作集』第八巻 解説339-375頁、ヨルダン社)を参照。

晩年のトレルチは、第一次大戦でのドイツ敗戦後の講演「世界政策における自然法と人間性」(との理念)「Naturrecht und Humanität in der Weimarer Republik, 1922」のなかで「ロマン主義以降のドイツが、自然法への信念(人権と民主主義)から離脱して、力を理の上におき、国家をもって道徳生活の最高の表現とみなして賛美する思想の方向へ押し流されていったことを述べている。彼の自然法＝社会理論研究それ自身が、「ドイツの歴史的・政治的・倫理的思惟の自省の綱領」(Ibid.)であることが、ここにおいてよく示されている。

四 古代的自然法とアウゲスチヌス主義

「ポリスは自然にあるもの〔自然によって存在するもの〕の一つであり、そして人間は自然に〔本性によって、生まれながら〕ポリスの動物 *politikon zoon* にあつて」(Politica, 1253a) というアリストテレス (384-322) による人間の定義は、「人間の本性」をまず何よりもポリスのなものとす古典古代ギリシアの人間に社会観にたいする総括的表現であった。この「ポリス的人間」が、「世界公民的人間」(ストア派) へ反転したのち、中世盛期(同時に末期)に「理性的にして社会的な動物」*animal rationale et sociale* (トマス) として再編し直され、近代自然法学のなかで採られた末、個別主義の極限(アトム的人間)にまで解体されるが、このような近代「市民社会」にたいする批判を受けて、あらためて再び「類的人間存在(人間の類的本性)」*Gattungswesen* (マルクス) が見直され、展望されてゆく。

大づかみに言うと上述のような変遷をたどることができる。その起点をなすアリストテレスによる人間の定義のなかで、「自然」といわれているのは、ポリスが原初としての自然であるという意味ではなく(発生的には、家↓村共同体がポリスに先立つ)、おのおののものの生成の終極目的(テロス)である最善のものを、そのものの「自然」とよぶ意味である。つまり、人間存在というものはポリスを離れてはありえないものであって、ポリスという公共体において完成し、ここで完結する存在であることを示している。そのことの社会的基礎は、こうである。全体(＝普遍)としてのポリスは、自己を再生産できる生産手段(土地や奴隷)が私的に所有されているかぎり、「一面にお

(一)

いて自由かつ平等な私的所有者間の相互関係」として立ちあらわれるけれども(マルクス「資本制生産に先行する諸形態 *Formen*」)、彼らが私的個人でありうるのは、ポリス共同体の一員(公民)であるという成員権によってである。ポリスの所有(＝共同的需要のための公有地の保証による)と私的所有との併存という所有の二重性に対応して、ポリス(＝普遍的全体)と人間(＝個)という二重の形態が生じる。ここにおいては、個(＝人間)は個としてまだ自立しえず——それは一応、共同体一般の終極的止揚としての近代＝資本主義社会において果たされる。——個は全体(＝ポリス)によって媒介されて初めて個として存立しうる。「ポリス的人間」というアリストテレスの定義は、まさにこのことを、すなわち、人間(＝個)にとつてポリス(＝普遍)が未だ超越的存在であることを示したものであった。古代ギリシアにおける「近代化」＝啓蒙主義時代におけるソフィストたちや、ソクラテスの——彼の主観的意図とは別に客観的には——ポリス共同体を破砕しかねない、主体的＝個人主義的道德の確立(ただし、それに対するポリスによる断罪＝全体性回復を含む。)にみられるように、ギリシアは古代奴隷制社会のなかにあつてはもっともその私的所有＝私的意識の契機を増大させたにもかかわらず、いな、むしろそうであっただけに、ポリス没落の危機に直面していた時期におけるアリストテレスによる「人間の本性」の総括的な規定は、あのような「全体」の側からする体制的統一の強調とならざるをえなかったわけである。

それにもかかわらずポリスは、かつて彼が家庭教師としてその太子時代に教えた弟子であるマケドニアのアレクサンドロス(大王)によって滅ぼされる。アリストテレスによる「人間の本性」把握

——ポリス公民 (polites) の人間——は解体され、ポリスの枠をこえ、はるかに大宇宙 makrokosmos にまで拡大させられて、ここに、「世界公民 (kosmopolites) 的人間」という意識が生れる(いわゆる kosmopolitanism の成立)。ただし、この kosmopolis は、実在した polis とちがって、観念的な人類共同体である。

ストア派のゼノン (336-263) によると、世界(大宇宙)は理性 logos によって支配され統一されている。ここで言う「理性」は、人間自身の有する積極的能力としての近代的理性ではなく、客体的に存在していて、世界を貫き支配している必然的法則のことである。かといってそれは、客観的自然のうちに働いていて、近代自然科学によって発見されるにいたる自然法則とも別物である。このような理性によって大宇宙は貫かれており、人間は小宇宙 mikrokosmos として、この理性にあずかり、それを自分のうちに分け持っていることになる。宇宙のこのような必然的法則としてのロゴスの働いている場が「自然」である。もはや善い生活を保障してくれる公共的ポリスを当てにするわけにはいかなくなっているから、自然のなかに貫かれているロゴスにしたがうのが正しい生き方である。そうすることによって内なる情念を断念し、心を動かされない平安 *apatheia* を得るほかない(個人主義的・消極的倫理)。

このような世界観から、政治・倫理思想が導かれる。ストア派は同時代のエピクロス (341-267) と異なり、ロゴスによって与えられた自然の社会の存在を確信し、この自然の社会を結びつけている秩序としての規範(＝正義)の存在を主張する。これが「自然法」にはかならない。こうしてポリスを喪失したヘレニズム世界(ギリシア風文明

としての古代普遍世界)において、ポリスの国法をこえた規範の観念が確立し、ここに自覚的な自然法思想がその表現を獲得したのであった。観念共同体としての自然の社会の規範たる「自然法」もまた、具體的な政治社会からは切り離された正義の観念であったが、このような抽象的普遍性のゆえに、かえって、どのような制度や実定法の背後にも常に厳然として控えている自然法という観念を、後世に伝えることができた。しかし当時は現実からの離脱によって徳と幸福を得ようとする時代が変わっており、自然法の抵抗的機能は発揮されず、政治に対しては消極的でシニカルな態度であった。ストア派における人間の平等観も、現実の不平等とは無関係の、観念的主張にとどまったのである。

ローマの法学者、たとえばケケロ (106-43) は、この思想を用いて彼らの自然法理論を仕上げていった。すなわち人類は普遍的コスモポリスを成し、その表現が法である。この自然法は人間の共通の性質である「人間の本性」にもとづくものであり、あらゆる法の根底にひそむ普遍的原理である、という考え方である。ケケロはカエサルの独裁を批判するなかでこの自然法の観念を用い、現実の支配が正義にもとづかねばならぬことを要求したのであった(引退後かれは殺され、皇帝ネロの教師セネカ <BC. 5-AD. 65> も死を命じられて自殺した)。

教権と俗権とのキリスト教的二元論を知る以前に、絶大なローマ帝国の権力といえども無制約なものではなく、それを超えた権威の実在することを身をもって示した点で、ローマの自然法思想は貴重であり、やがてこれらはキリスト教との出会いをもたらず下地にもなったのである。

古代ユダヤ教の胎内から、みずから止揚するかたちで、ローマ帝
国の辺境に原始キリスト教が成立していったことは、それが同じく古
代的思惟に属するものでありつつ、ギリシアの価値にたいする根底的
な転換を迫るものであった(ポリスの市民⇨奴隷所有者の思想と、共
同体から排除⇨疎外された賤民のそれとの対比)。

すでにポリス公共体の崩壊にともない、かつてのポリスの「集合性
道徳」の下位に位置せしめられていた「個人道徳」——全体に媒介
された個別——が今や浮上してきたが(ストア派やエピクロス派な
ど)、それらは知識人層を中心とした脱政治的「私人道徳」であった。
他方にローマ皇帝の神化・皇帝礼拝が位置していたが、それは権力の
一点への集中によって人為的につくられた目的合理的産物であったか
ら、巨大化するほどの内的規範力を弱め、民衆の要求をみたすものとは
なりえなかった。一方における私的生活へのシニカルな退行と、他方
における最高権力への形式的礼拝という追間にあって、そのいずれと
も次元を異にする原始キリスト教——それは共同体の成員たらんと
上昇を試みて遂に果せず、没落していったパーリア賤民の宗教意識に
発する「人格性道徳」であった。——が、内面的心情倫理に徹する
ことによって初めて、現世的秩序を「原理的に」拒否しうる無制約的
な愛のコミュニズムを志向することができたのであった(丸山眞男「権
力と道徳」1950年参照)。古代キリスト教会は、当初まったく政治的に無
力であったが、ポリス喪失後の古代奴隸制社会のなかで滲透力を強め
ていったのは、それが積極的な、生きる希望を与える力となったから
である。

原始キリスト教が強烈な終末意識をもって現世を峻拒する姿勢に

立っていたということは、対社会的関係をも遮断したことを意味する。
しかし教団の成立から初代教会制度化への過程、そして帝国内での地
位上昇は、現世との緊張関係を弛緩させていく。ここに古代哲学の遺
産、とりわけ自然法の媒介の理論をとり入れることによって、みずか
らの「社会理論(教説)」die Soziallehrenを形成し、また教義の整序・
体系化がはかられていくことになる。

ストア派において既に、人類の原初の黄金時代における自由・平等・
共產制という理性的・観念的秩序——トレルチのいう「絶対的自然
法」——は、人間の欲望のために失われたので、まったくの無秩序(⇨
没理性)状態への歯どめとして私有財産制、結婚制度、国家権力など
の秩序維持装置(⇨相対的自然法)が人類に与えられた、と考えられ
たが、この区別は教父たちによって、前者を原罪に先立つ自然に、後
者を墮罪以後の状態に対応するものへと、容易に意味転換されてい
た。¹⁰このことによって絶対的自然法の要求が消えたわけではないが、
せめて現実を可能なかぎり相対的理性秩序に照らしてそれに近づける
要求の方が前面に出てくる。そのかぎり、現実との宥和であった。

したがってアウグスチヌス(354-430)にあっても、もはや創造の
秩序そのものとしての自然法は「断念された理想」となる。彼におい
ては、何よりも人間の罪性と神の恩恵とが強調され、人間の自力に
よる善行為、意志の自由が否定されたから、世界はもっぱら墮落の場
とされ、社会制度は墮罪の結果として説明された。「神の国」*civitas*
Dei、「地の国」*civitas terrena*とは、きびしく引き離された。今や理
性的秩序は自然(世界)のなかにはなく、超越的な神の(意志として
の)命令と解された。意味深い宇宙のなかにロゴスを探究する初期ス

トア派の古代的自然法は、解体される。したがってアウグスチヌス主義段階におけるキリスト教社会理論は、「人間の本性」から道徳を導きだすことはできず、良心の声も地上的本性から切り離された超越的な神の命令(掟)にはかならず、人間(「個」)の主体性は排除されるをえない。

しかしこの事態も、中世封建制の成立と発展とともに漸次、変わっていかざるをえないことは明らかである。

注

- (9) ストア派についての叙述は、岩崎允胤『ヘレニズムの思想家』(『人類の知的遺産』10、講談社1982年)、福田歓一『政治学史』(東京大学出版会1985年)などを参考にした。ヘレニズムにおける混淆現象としてのキリスト教についての、すこぶる興味深い叙述は、ブルトマン R. Bultmann『古代諸宗教の圏内における原始キリスト教』1949(米倉允訳、新教出版社1961年)にみられる。

- (10) しかしダントレーヴによれば、トレルチの指摘らしい有名な、自然法の二つの区別は「史料の中のどこにも見出されない」(前掲邦訳書、53頁)。

2009/10/15 (名古屋学院大学名誉教授・倫理学)

.....
〔次回 予定〕

近代倫理学生誕への道(四)

— 家族道徳の止揚(近代倫理学成立の前提) —

家の者が敵となる

— モーゼの十戒、少年イエスの話 —

問題の所在

- 一 古代ヘブライズムにおける「親と子」
 - 二 古代共同体における氏族制度とその改铸
 - 三 第一戒による第五戒の限界づけ(少年イエスの話)
 - 四 近代日本における二つの家族観
-