

近代倫理学生誕への道(六)

— E・トレルチ『一七、一八世紀の英国モラリストたち』一九〇三年、抄訳 —

堀 孝彦

【解題】

わが国における西欧倫理学の受容と紹介は明治いらい不断に継続しているが、そもそも近代の学問的倫理学 (wissenschaftliche Ethik) はどのようにして成立したかという問題が第一級の重要テーマとして扱われたことは、『戦後』においてさえ実は殆どないに等しい。

『近代市民倫理学の成立と屈折』という本稿のテーマについて概観を与えてくれる最良の文献は、今なおトレルチ (Ernst Troeltsch) の論文「一七、一八世紀のイギリス道徳論者たち」Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts 1903 GS. IV [全集第四巻]、S. 374~429, Tübingen, 1925. である。それを読みやすくし、少しく要約しつつ抄訳した。その際、小林謙一氏の訳(『トレルチ著作集10』ヨルダン社、一九八一年)に負うところが大きい。文中の小見出しは、原編集者 H. Baron によるもので、変更した部分もある。

トレルチ論文が筆者のテーマにとってこのほか貴重なのは、トレルチが西欧近代の学問的倫理学の成立にとってその規範になっ

たのは、

(1) 「依然としてカトリシズムの倫理構造(『超自然的・二元論的な救済論』)とその発展であった」(S. 377) と、

(2) 「自然法の新しい理解が学問的な形をとり倫理理論となった」(S. 385) とする点である。

もちろんトレルチ自身としては、スミスにおいて作り出されたものも「近代における学問的倫理学の諸概念の土台」のみであって、「本質的に新しいものはカントがはじめて、道徳の普遍妥当性の問題を新しい地盤の上におき、分析を心理主義の方法から切り離し、意識の超越論的分析に変えた」ことによるとする持論を堅持している。しかし近代倫理学の基本線は、「イギリス革命の巨大な衝撃の結果」(S. 375)、「イギリス倫理学 (die englische Ethik) から出ており、その残した影響とカントは対決したのである」(S. 428) とみていい。

* 本稿は、かつて名古屋学院大学における同僚、故・森本驥教授(その後、帝塚山大学) 追悼号『帝塚山経済学』第七巻、一九九八年二月)に掲載したが、そのさいシャフツベリー以下の叙述を割愛していた。

一 本質および、キリスト教倫理・キリスト教的自然法との関連

モラリストと理論との並行関係

一七、一八世紀のイギリス道徳論者たち (Moralisten) は、同時代のイギリス理論者が宗教学のためになしとげたのと同じことを、倫理学のためになしとげた。理論者が新・旧両教義学に通じた宗教哲学的前提から断絶し、宗教の理想概念から心理学的分析と比較宗教的観察にもとづき一八世紀の近代宗教哲学の基礎をおいたが、それと同じくモラリストは国家・教会・私生活を規制してきた従来の道徳から断絶し、近代の学問的倫理学 (wissenschaftliche Ethik) の成立を可能にする概念図式を創り出した。他方、従来のキリスト教倫理の方でも、ここから新しい学問的立場を探さねばならなくなった。

両者とも、イギリス革命の与えた巨大な衝撃 (das Ergebnis des großen von der englischen Revolution gegebenen Anstoßes) の共通した結果であり、この衝撃は、ちょうど一六・一七世紀にとつてのルネサンスと宗教改革、一八世紀にとつてのフランス革命と同じものを意味する。

両者 (理論とモラリスト) は、一方では教會的ニスコラ的概念から出発してそれから断絶すること、他方では、それまで背後に押しやられていた古代ストア派からルネサンスに至る諸要素を受入れて行くこと、という二重の性格を示しているが、両者ともこの二重の動因の折衷ではなく、独自の理論で統一する。両者とも上昇中のイギリスの文化的・政治的立場にさざえられており、そこで形をとりつつある包

括的な精神作業の構成部分に他ならない。

この精神作業はあらゆる問題を観察と経験という新しい精神で取り扱い、等しく自然科学と精神科学の両面に重大な意味をもつ、個別科学の専門化の基礎をおいた。こうして宗教学と倫理学が、独立した個別科学となった。従来の形而上学が近代的な認識論と心理学とに分解・解消され、美学・政治学・経済学が、それぞれ新しい基礎を持つ個別諸科学になったのとちょうど同様である。

ここにイギリス人の観察と分析の精神が現れている。この新しい地盤から再度完結した普遍的概念を求める仕事はヨーロッパ大陸 (「ドイツ観念論」) に委ねられはしたものの、その基礎はどの分野でも、とくに倫理学において、イギリス人の創りだしたものであり、したがって彼らが大陸に、仕事の材料とその発展のための重要な刺激を与えたのである。

イギリス・モラリストの活動の本質は、

(1) キリスト教倫理学により、道徳の自律の概念を学問的にとらえ、あらゆる倫理的判断に適用しようとした、そしてキリスト教倫理の目的とならんで、独立して現れる世俗的目的をおき、解体・補充・調停した。

(2) 超自然的ニ三元論的な救済論からの道徳導出に代えて、内在的ニ心理学的分析方法を、研究の基礎においたこと。

ここから、以下の四点を示す (本論文の) 課題が生じる。

1 キリスト教教義学・倫理学的發展から、自律と宗教的目的の補

- 4 完必要性とを導き出すこと、
- 2 心理学的Ⅱ分析的方法の導入、
- 3 イギリス倫理学者の諸理論、
- 4 それら理論の意義と歴史的影響。

中世カトリシズム倫理とキリスト教的自然法

学問的倫理学を新たに基礎づけるにあたって、その規範となったのは、依然としてカトリシズムの倫理構造とその発展であった。キリスト教倫理は、とくに当初の原始キリスト教において超越的であり、世界の終末と神と合一した生活とを指していた。このような終末論が次第に後退した後、キリスト教倫理はようやく古代の「文化倫理」と融合していくことができた。この融合過程で、キリスト教的要素の方は、超自然的恩恵施設という理念のなかで確保されていった。この恩恵施設は、人間の行為に超自然的目標を設定して、原罪による人間の弱さに対抗する超自然的力を付与するものであった。人間は被造物であるにもかかわらず、神の本質へ参与することによって、『恩恵倫理 Gnadenethik』は人間の本質に被造物性を超える目標を与える。これには神秘的な新プラトン主義理論が援用された。神的存在への参与が被造物的秩序からの例外として構成され、それは罪深い意志からではなく、秘蹟的恩恵の力によってのみ実現できるとする。ここにカトリック倫理が、魂の世俗逃避と教会施設の世俗支配との間を交替した理由がある。

他方、恩恵倫理と並ぶ『自然的倫理 natürliche Ethik』が認められた。それは同じく神にさかのぼるが、被造的力にもとづく普通の自然

的領域の妥当性にかかわるものである。ただし自然的倫理は、恩恵倫理の前段階 (Vorstufe)、下部構造 (Unterbau) として理解され、教会の視点に従って指導される必要があるとされた。たしかにこの二つの倫理は対置されており、聖職者の道德と平信徒・市民道德とは解きがたい緊張関係に立つけれども、ある種の一致が導き出される。この点に、カトリシズムが地上的目標と天上的な目標、自然的諸力と超自然的諸力、国家と教会とを包括しうるような壮大な文化体系を築き上げた理由がある。

この自然的倫理を構成するに際して援用されたのが、『自然法』のカテゴリーであった。それはすでに古代ストア派において仕上げられていたものである。自然法は、世界と魂の自然的性質の根底にある宇宙的理性から、世俗内的道德の課題を導き出す。そのさい中世においては、この自然法にアリストテレスのポリス国家概念が取り入れられた。西欧中世の国家概念は、帝国の理念に依拠し、都市と身分制区分を包含する漠然としたものであった。自然法概念は法・道德・経済の諸原理を含んでいるので、その関連において、世俗道德的目的の本来的担い手に、国家概念がなった。古代の美的倫理は、完全に消滅した。

したがって古代国家の『自然的倫理』と、恩恵による教会の『啓示倫理』とが、倫理の二源泉・二領域をなす。その際、十戒と自然法とは同一であるという教えによって、両者の統一が相対的にはあるが保たれる。しかしあくまで教会倫理が絶対的優位を持つから、国家の活動範囲も、救いにとって危険はないと教会が判断した領域内に局限された。それに対して真に価値の高い行為は、教會的道德に属してい

る。平信徒の行為も必要ではあるが、価値の低いものとみなされた。『超自然的倫理』と『自然的倫理』とは、たえず緊張関係に立つ。だから前者は後者に、いたるところで徹底した制限を加えようとする。

しかし両者の妥協は、教会施設のわざとしてのみ可能になる。教会の方が規制力を持ち、優位を保証されるのは、それが神によって立てられたものだからである。そうだとすれば、同時にそこからまた、倫理の律法主義化、教会による良心の管理、ケースごとの決疑論、賞罰による行為の動機づけといった帰結が生じてしまう。しかし、もともとキリスト教道徳は内面性と自由とを有しているから、これらに対する反抗がたえず起こることになる。実はこうした全ての要素間の緊張 (Spannung) がそれが前進を促す力になり、これが自律的内面性をも、世俗的目的の妥当性をもいっそう強調する。両者のこの緊張・対立が、それまでカトリック教会的文化によってその構成要素が統合されていた枠を、破砕していくのである。

プロテスタンティズム倫理とキリスト教的自然法

カトリック倫理は、本質的に権威的・規則主義的であり、同時に超越的・禁欲的であって、教会的行為のために世俗目的を抑圧し修正する。これに対してプロテスタント倫理は、もともとキリスト教道徳のなかにあった自律を発展させ、あの二元論を緩和する。これが、独自の世俗内的道徳価値を解放する第一歩である。しかし二元論は緩和されただけで、克服されたわけではない。自然的力 (＝原罪による弱体化) と、超自然的恩恵による道徳化 (＝ただし物的秘蹟によらず言葉による思考において遂行される) との二元論は、むしろ徹底的に尖鋭

化される。それだけではなく、国家・社会・労働が世俗化されていくとき、実は独自の価値をもたぬ目的と、宗教的目的との対立が残っている。もちろんカトリック的三元対立の基礎である「自然—超自然」の対立は廃棄され、宗教的完全性と被造物の本質との一致が主張される。原始状態における完全性は人間の本質に属し、救済の恩恵によって、人間は正常な本質を回復する。原始状態の完全性は人間の本質に属し、救済の恩恵は人間の正常な本質を回復する。二元論は有限・無限の実体間の二元論ではなく、ひたすら罪の結果なのである。もちろん罪が人間の自然の本質を破壊したから、救済も彼岸でなされ、そこで初めて人間の本質を完全に回復できる。しかし、そこから国家と社会の世俗化という結果が生まれる。さらに、人間の自然的性質から生じる世俗的な生活、とりわけ国家——政府・警察・身分区分・労働区分・労働管理により生活に形を与える——は、根本から善であり正当であって、もはや教会の指導を必要としないという結果が生まれる。国家は罪により墮落してはいるが、あらゆる文化倫理の担い手であり、それ自体としては正当な権利を持っている。世俗生活のなかで行為がキリスト教的であることは悔い改めと信仰によって獲得され、各人に与えられた職業のなかで実を結ぶ。その際、特別な宗教的行為や聖職者のわざに優位を認めることは、むしろ道徳的課題の逃避になるのである。

こういった根本思想ではルター派と改革派の倫理は一致している。ただカルヴァンは予定思想 (Prädestinationsgedanken) による (最後では楽観的な) 導きの下で、生活の自然的基礎をキリスト教規則に従って現実的に形成するという考えを取り上げたが、これをルターの悲観

主義は捨ててしまった。この考えを、メラニヒトンは、両派に有効な倫理理論の定式化に努め、やがて自然法およびその十戒との同一性という・フマニズムによりよみがえった古い教会的教えに再び依拠するようになった。この理論は、十戒の第一の板は宗教的心情に係り、第二の板は自然的な国家・文化生活に係るものとし、両者の並行関係がすでに十戒と自然法のうちに存すると教えた。だからキリスト教は原始状態の自然法の完全な再確立であり、恩恵によってのみ実現される。異教世界は第一の板の要求を忘れていたが、少なくとも第二の板のそれは原始の完全性以来保持して、国家論・法論・倫理学を建設した。これらはキリスト教徒に受容可能であり、恩恵によって生かされれば良い。こうしてプロテスタント倫理は、特別の教会的道徳律法と福音的勧告 (*consilia evangelica*) によって十戒と自然法を凌駕・補完することを放棄する。プロテスタント倫理は、古代倫理学と国家哲学の枠に、また宗教改革の助けによって組織された身分的な領邦国家を、文化倫理の原理として加えた。

この基礎のうえに、後のプロテスタントの倫理・政治・法・警察・文化の各理論は仕上げられた。しかし宗教外の目的は、依然カトリシズムと同様、国家・法・経済に限られている。これらも自然的生活にすぎず道徳的自己目的ではなく、より高次の宗教的目的追求のために捨てずに耐え忍ぶ領域である。キリスト教徒は天国を求めるが、地上にまつわるこの形式を神の配剤として耐え忍ぶ。抵抗権が始まるのは、国家が聖書に反した要求を出す時のみである。両派の見解は相違して行くが、国家と文化は自然秩序にすぎず、十戒の第二の板により聖化され、服従し忍耐すべく人間に課せられたものだという主要点では一

致している。プロテスタントの倫理は、——カトリシズムが後退させた——道徳の内面性と自律を進展させ、(カトリシズムにより) 教会的立場から制限された自然法も、古代的・世俗的意味を獲得した。ただし自律が完成したのではない。まして世俗道徳の独立性が本当に承認されたわけでもない。宗教改革の倫理は、世俗の個別国家を合法化したのが、国家に道徳的目的の権利を与えるものでなく、ただ端的に承認すべき自然的秩序として忍ぶのである。国家を、唯一妥当な道徳的・宗教的目的と合わせて、一文化・一国家の全体性に統合する。そのなかで、政府が聖書の真理を普及する。したがって国家は、忍ぶべき生活形式であるとともに、他方、宗教的誠命の守護権力・執行者となる。しかし国家はプロテスタント倫理だけが関心をもつ世俗文化だから、道徳的文化目的の世俗化は、まず宗教的目的への服属から国家を解放することなければならぬ。

自然法の世俗的・批判的發展 (グロティウス)

国家の世俗化は、——宗教改革とカトリック側が倫理体系の基礎に置いた——自然法 (*lex naturae*)、概念の発展によってなされた。自然法が、宗教的規定や国際法・私法規定のほかに、本来の国家論・法学の原理をも含むようになったのである。自然法は相異なる二つの作用を及ぼしうる。

一方では、支配を正当化すること。政治秩序は神の秩序に由来するとする宗教改革の倫理と国家論は、このような保守的理解をした。他方において自然法は、批判的・理性的形成原理としても扱われた (グロティウス)。この場合の前提は、国家や法は独立した道徳理念であ

り、自己の目的を自己の領域で活動させる合理的力であるということである。グロティウスは自然法の古いカテゴリーを、十戒との等置、神学的指導から解放し、自然法はたとい神が存在しなくとも理性により有効であるとした。かれは、教派の争いや神学論議にかかわらぬ基礎を獲得しようとし、それゆえ自然的領域を拡大したアルミニウス派に属していた。国際法の倫理理念は、教派主義や、教派の戦争に反対するものでなければならぬ。こうして自然法の新理解が、学問的な形を取って倫理理論となる (So wird die lex naturae in dies erneuert Fassung die wissenschaftliche Form und ethische Theorie)。その意図

は、国家の統一性と国家主権、個人の独立性を構築することであった。国家は、まだ教会に倫理課題を奪われていて、まだ広義の文化目的と関係を持たず、ただ独立・統一性、法の妥当性・福祉だけを自分の——つまり教会外道徳の——目標とみなしていた。しかし今やこのように理解された国家が独立した倫理原理となる。それはストア的・アリストテレス的要素を拭いさり、従来の自然法を近代的自然法へ発展させ、自然法をもって、近代文化の不可譲の倫理的自己目的の一つを生み出したのであった。

独立した世俗内的倫理を承認すること、道徳理念を心理学的・歴史的に導出することを刺激したのは、自然法であった。自然法とその関連倫理はもっぱら主権・個人法・福祉問題に方向を定めたが、その根拠もまた、こうした問題に国家や世俗文化を限定してきた・教派的倫理や文化から、自然法を解放することにある。国家の事実上の解放は、ついに国家や法理念を、独立した倫理原理へ解放するに至った。国家主権という思想は、まだ不分明さを残しつつも、究極の自己目的とし

ての国家という認識を含んでいる。自然法は、この主権への個人の参与を教え、個人に世俗生活の究極目的たる国家に参与する権利・義務を与えた。イギリス革命は、キリスト教的自由と自然法とのユートピア的結合を分離し、神学との関係から、自然法・政治的自由・国家目的を分離した。こうしてイギリスの倫理におけると同じく、イギリスの国家と倫理のなかに、純粹な政治的自由と合理的国家組織の模範を作り出し、さらにヨーロッパ大陸に、実践上の理想と政治理論を与えたのであった。

ルネサンス倫理の無力 (Einflusslosigkeit)

宗教改革によるカトリック倫理の修正と、政治Ⅱ法理論とが、近代倫理のもっとも重要な出発点である。だから近代倫理は、この両者を結びつけてとらえようとして、両者の分離に到達した国から出発したのである。ルネサンスの影響ははるかに小さく、少なくとも間接的である。たしかにルネサンスは超越的なキリスト教道徳に対して世俗内道徳の独立性を宣言し、個人主義を尖鋭化した。統一を欠き積極的な道徳理念が弱すぎた。その個人主義はアナーキズムに傾き、そのうえ貴族主義的・エリート的であり、普遍妥当的な理論などを求めなかった。ルネサンスの政治理論はマキャベリにおいてのみ偉大の域に達し、とりわけホッブズにおいて強力な影響と対抗を呼び起こした。ホッブズは、神学的Ⅱ自然法的基盤から出発してヒューマンな倫理目標を追求する国家理念を、強力に展開させた。しかしルネサンスは内容的な道徳理念の点で力弱く、これも後の宗教的Ⅱ政治的大闘争の時代には全く後退してしまい、倫理理念の形成に規範を与えるべく

介入できる「決定的に影響を及ぼしうる」筈がなかった。倫理理念が形成できるのは、ルネサンスよりずっと後、相対的な政治的・宗教的自由が作り出されてから後 (nach Schaffung relativer politischer und religiöser Freiheit) のことである。事実、新しい倫理は、ルネサンスの母国イタリア (対抗宗教改革になんら抵抗できなかった) からでも、ユグノーの国家論の方がフランス・ルネサンス (ここでも対抗宗教改革に移行した) よりも大きな影響を及ぼしたフランスから出発するのでもなかった。しかしイギリスでは、刺激となったのは一六世紀のルネサンスではなく、一七世紀のイギリス革命が立てた宗教的・倫理的・政治的問題であった。

改革派倫理の意義——国家および経済からの解放——

新しい倫理の決定的出発のためには、プロテスタント道徳の特殊カルヴィニズムの形態が問題となる。それは、そもそもプロテスタントイニズムの貫徹には改革派諸国民の闘い (die Kämpfe der reformierten Völker) が決定的であったのと、同様である。改革派の倫理はルター派と概念的基礎を同じくするけれども、ジュネーヴ、フランス、オランダ、イギリスの歴史的特殊性、予定思想の支配によって意志強固にキリスト教文化を形成したことに、改革派の特殊性はある。もちろん改革派も、生活の政治・社会・経済関係だけを文化として理解する。学問は神学の前段階、または市民ノ状態 (status civilis) の合理的理論と同じものであり、芸術などは倫理的価値の担い手としての役割をならん果たしていない。ただ一人の例外であるレンブラントは、神秘家に組んでいた。改革派はこのような限界をもってしたが、真の文化

倫理を試み、市民ノ状態を宗教的目的と統一するキリスト教国家を求めた。改革派はルター派とともに、罪の赦しに基づいて倫理を基礎づけ、神と和解した心情から道徳行為を、職業活動の中で導出する。この活動領域の境界を、啓示された十戒と同じである自然法を援用して定める。自然法は、その自然的帰結すべてを展開でき、そうしてこそ福音に仕える。それゆえ両派は、教会と国家 (十戒と自然法において文化の守護者として召された) との関係を律する定式を共有する。従来のカトリック文化は、国家と教会、自然法と超自然的恩恵とを分離し、前者を抑圧する階層性を本質としていた。それに代わってプロテスタント文化は、国家と教会、自然法と救いの宣教とを共通に支配し、自律的な聖書支配を中核としている。

しかしルター派がドイツ領邦国家の諸事情と、ルター自身の非政治的資質やルター派教会組織の弱体のために、重要な教會的機能をさえ政府に直接委ねてしまった。それに対してカルヴィニズムは、教会そのものをキリスト教的執行力あるものとして形成し、国家を救いに奉仕する能力あるものとみなす。カルヴィニズムは、——強力かつ独立に組織された教会により提示された——キリスト教倫理の要求に、政治生活を適応させることをも、国家から求める。カルヴィニズムは統一的なキリスト教倫理およびキリスト教文化を形成する。それは神学的倫理と政治的倫理とに分離せず、国家と教会における統一的なキリスト教的目標の理念から、生活の総体を一つのものとして形成する。この能力をカルヴィニズムに与えたのは予定説である。予定説は、選びの恩恵によって働く統一的な道徳的わざという目標を、最高の視点として設定する。ここにプロテスタント教義は、確固たる根本概念を

獲得しただけでなく、行動への能動的推進力を手に入れた。予定は単なる罪の慰めでなく、選ばれてあることの証明だからである。予定の教義から、神学的思想世界の統一と行動のエネルギーが出て来る。改革派の予定説にはなお、同じ方向へ駆り立てる二つの力が結びついている。

① 貴族主義的な教会概念。教会を予定者の同志的結合、聖化の施設と見る。したがってキリストを生る全範囲を支配する主とする。

② 聖書主義。聖書全体を選びの規範と捉え、聖書の道德律法をルター派よりはるかに強調する。

改革派は、自然法を含む聖書の道德律法が、生まれ変わった信徒の生にとっても意味を持つことを要求する。まさに律法の要求によって、予定の恩恵が持続する聖化への力を示すからである。ここから生ずるのはカトリック的律法主義の再来でなく、『キリスト教文化』という完結した思想である。他方、ルター派は神学的未完成のため、いつも中途半端に終わった。

こうして改革派倫理は、ルター派のように小市民的事柄だけでなく、国家内での公的なキリスト教生活全体の形成、国家との新しい関係を目指す。その倫理は、最も重要な教会の機能を政府に委ねることを断固拒絶し、いっそう二枚の板の守護を構築する。こうして国家は神に承認された秩序とされ、聖書の真理と秩序の堅持、貫徹義務を負う。カルヴァンが貴族政的に構想した国家は、自己の正しさを監督する機関である「民選長官Ephorie」を持つ。しかし行為が間違っている場合には、抵抗権(Widerstandsrecht)が定められている。この抵抗権が、

(5)

キリスト教的要求の実現を国家に強制するのである。それはカルヴィニズムの英雄的闘いの魂である(ユグノー戦争、ネーデルランド戦争)だけでなく、独自の政治理論の出発点でもある。この理論は、ついにキリスト教的人民の主権を真の監督機関として宣言し、したがってキリスト教的民主主義を擁護するに至る。ルター派と異なり戦闘的なカルヴィニズムは、カルヴァンの「民選長官制」からキリスト教的人民の監督権を引きだし、国家契約のなかに働いている人民主権をラヂカルなやり方で、自然的・神的な法の結果として強調した。こうして国家と教会においても働き、聖書に導かれる教会文化という理想が生じる。アルトジウスの改革派的な政治学も、この意味に理解されねばならない。

こうして改革派の倫理・政治・国家形成は、近代の精神的発展の大結節点となったが、西欧文化の状況とカルヴァン自身の人格による事情がそれに加わる。カルヴァン派諸国は、政治的・商業的に発展していたから、政治組織の考察が自由であり、経済交流を促進する資本への態度もより自由であった。ルター派の家父長主義と自然経済的保守主義とは対照的に、改革派は政治的・経済的功利主義を奉じた。この功利主義は、正直・勤勉というキリスト教的要求を支えられ、その中で福音が物質的繁栄をも促すことが証明された。近代の政治的發展とならんで経済的發展も、改革派によって促進された。自分の目標と彼岸の予定を無条件に確信している者は、自然的力をそれだけ自由にも利得に向けられるし、財貨への愛が過度でないかと恐れる必要がない。だから改革派倫理は、政治・経済分野で世俗的理論と結合できる。またそれはキリスト教文化の問題(宗教的目的と世俗的目的の統一)

を含んでいた。この問題から深い緊張が生まれるが、それはイギリスの革命闘争を経てはじめて現実となる (Dazu aber kann es erst durch die großen englischen Revolutions-kämpfe)。

一六四九年のイギリス革命——国家・法・道徳の自立——

この改革派の理想は、徹底した遂行が可能なる条件下で修正されつつ、イギリスで実現した。その際、その理想そのものも、多くの修正を蒙った。いずれにせよ近代の発展は、このことに結びついている。イギリスでは、政治的・宗教的大問題は未だ解決しておらず、主権を追求するヨーロッパ大陸的な王室と、国家統治に参与していた形式上カトリック主義的な英国教会とが、議会主義的ニ身分的な人民の権利と、独立した宗教的な教会理念とに対立していた。この軋轢から、次第に従来の政治・教会秩序が解体し、政治的・教会的再建の課題が生まれた。その実行は、他に組織立つた合法権力がなかったため、結局、軍とクロムウェルの手に委ねられた。そこに宗教的・政治的対抗勢力とその理想が体现されていたからである。

こうして、大陸の改革派諸国と異なり、従来の政治・文化状態との妥協が破れ、革命を通じて純粹にキリスト教国家の試みが平均化された地で可能となった。その過程は、議会の権利と同盟したカルヴィニズムから、一步一步生まれた。カルヴィニズムの方は、スコットランドと大陸の影響を受けて、その教会理想・文化理想を要求し、またその確立のために、ユグノー的な意味での主権をもつ人民による政府の監督とを要求し、同時にこの二つの要求を古い人民の権利・自然的法的理論と結びつけた。バクスター (Baxter) が、ピューリタニズムの動

機を要約している。「自然と愛 (charity) の法が、われわれ自身と子孫と国土を守るよう要求し、聖書も同じことを要求しているからである。」

こうして招来された歴史的諸権力との衝突はあと戻りしようもなく、どこまでも前進し、行動力ある権力は軍だけだったので、国家の再構成は軍から試みられた。しかも軍においては、カルヴィニズムの個人主義的・スピリチュアリズム的發展が支配していて、キリスト教的自律思想を、キリスト教的共同体への寛容、組織教会からの国家の分離要求へ高めた。これは民主的自治の政治的自律だけでなく、まさにキリスト教国家を実現しようとし、市民生活のピューリタンの厳格さと監督指導を国家統治に要求したのである (後者はオランダから波及した再洗礼派の影響である)。キリスト教的共同体へ向かう列は、改革派的な根本思想にはかならず、フランスとスコットランドで急進化した改革派の精神に起源をもつ。予定信仰が、改革派的な仕方、この倫理の緊張力になっている。独立派の主張 (個人的な救いと、恩恵の確かさ) も、予定説から容易に導き出された。その終末論的熱狂も、従来の世界へのラジカルな対立ならびに実現すべき理想のラジカルな新しさの感情からして理解できた。

教義と祭儀だけは限度内で解放されるが、道徳的理想の妥当性は厳しく主張される。国家と教会はキリスト教文化という共通目的への関連を保っている。このようなキリスト教文化が世界で初めてこの地で打ち立てられねばならぬと、ミルトンとクロムウェルは証言している。もちろん具体的な状況への顧慮はあるが、理念はあくまでもキリスト教国家の樹立である。キリスト教精神を信仰の自由と道徳の厳し

さのうちに実現し、内政・外交においても宗教的基準を適用すべきであるとする。この国家の民主的性情もキリスト教思想から出ている。あらゆる選挙が被選挙人のピューリタンの資格 (die Qualifikation) に拘束されている。

共和国と護民官制は、改革派と独立派との理念を統一し、可能なかぎりキリスト教国家を打ち立てた。

この国家の特徴は、宗教的・教会的自律、民主的人民自治、ピューリタンの厳格な道徳、反カトリック的大陸政策、法と訴訟の民衆化、軍政長官による道徳的監視などであり、商業と営利の促進もキリスト教政府の課題であった。同時に信仰と営利心との独特の結びつき (die eigentümliche Verbindung) は、宗教的に基礎づけられた外交政策と商業政策への顧慮との結びつきにも現れている。

商業と営利の促進も、キリスト教的政府の課題であり、クロムエルはイギリスの物質的発展の基礎をおいたのである。キリスト教芸術の聖別もこの国家理想に欠けてはいない。感性的造形芸術を敵にしてミルトンが、『菜園』のなかで独立派的信仰を結晶させた。厳しく狭い性格を反映して、芸術を教訓的目的に従属させた。

この国家の短命の理由は、課題そのものの内的困難にあった。熱狂主義的自律は遂行不可能であった。自律は教会組織を壊滅させただけでなく、個人の権利・独立を統制不能に、無規律にしてしまった。政治理念と宗教理念との結合から発したアナキーのために、クロムウエルの国家は血を流した。その後は変形して、教会と政治が別の領域として隔離して保持された。しかし、より重大だったのは、道徳的理想の内容から生じた問題だった。ピューリタニズム倫理は、社会

的諸活動をキリスト教文化の概念から規制しようとし、また私生活を、感性や利己心と闘う厳格主義の要求に服させたが、そのような厳しさは大衆の素朴な本能を抑えられず、また国家や社会も、単純にキリスト教的基準の強権によって抑えられるものではない。クロムエルは少しずつ譲歩し、宗教的基準を世俗的基準に変え、愛と自由を追求する内政を独裁に、理想主義的世界政策を現実主義的商業政策に変えねばならなかった。

指導者以外の大衆においては、もっと絶望的な表われ方をした。良心の自由は直ちに分派形成となり、熱狂的な独立派兵士はキリスト教文化という偉大な理念をアナキーの原理に変え、従来の啓示を捨てて靈感と良心に従え、キリスト再臨と千年王国樹立が来ると万人に教えた。彼らはキリスト教文化の建設など、人間には不可能なわざだと考える。逆にクエーカーとバプテストは、熱狂主義を克服して、世俗秩序の苦難を忍ぶというふるいキリスト教原理に立ち返った。別のグループは、ただちにキリスト教的社会形成を始めようとして歴史的法を根絶し、共産主義・社会主義をキリスト教的要求として展開した。

また別のグループは普通選挙権と多数決原理をもつ急進的民主主義だけを引き出してキリスト教思想を世俗化した。また別のグループは理想的な基準をすべて信用できなくなって、実定的な歴史的法だけを確かな規範として主張した。こうして革命はキリスト教倫理の重大な危機に直面し、従来のキリスト教倫理にあった自明性を破壊した。しかし、まさにそれによって革命 (Revolution) は、西欧世界の倫理的根本問題の新たな省察のための刺激 (Antrieb) となり、とどまることを知らぬ復古の流れのなから、まじめな倫理的省察が生まれた。

良心の自由、自律の思想を学問的に研究し、他方、キリスト教的・世俗的目的の対立ないし一致を新しい学問的手段で考察する。これによってはじめて、近代倫理の眞の課題が開かれたのである。

二 新しい分析的心理学と学問的倫理学

学問的倫理学 (wissenschaftliche Ethik)、すなわち倫理の学問的再構成がなされた最も重要な手段は、新しい分析的心理学 (die analysierende Psychologie) である。それは心的事象を解剖し、神的・形而上学的前提なしに、心の行動とその本性に応じた目標との法則を探求するものである。したがって、それは従来の神学主義的倫理学からの分離を意味する。従来の倫理学は、形而上学的に構成された目標概念の上に建設されていて、補助的に心理学を援用していたにすぎない。今や心理学的分析が唯一の確固たる指標として取り上げられ、ここから出発する。

自然的心理学と奇跡の心理学——中世カトリックの二段階体系——

中世カトリックの二段階体系では、奇跡の心理学と自然的心理学とから成り立っていた。異常な心理的興奮を、心に対する超越的作用、つまり神・天使・悪霊の作用に帰する。教会は啓示をも、秘跡とむすびついた心理学の奇跡に帰した。これと並んで教会は、古代の心理学を利用し、内在心理学的説明をも許容したが、重点は心の形而上学にあり、分析的解剖は副次的なものにすぎなかった。教会は、自然的領域内だけで分析にかかわった。だから倫理の主要概念は、恩恵にかんする超自然的教説にかかっている、内在的・心理学的分析は受けつけ

られなかった。

一 三世紀以来独立した心理学的分析

独立した心理学的分析は、十三世紀の近代世界の開始とともに始まる。ストア派の先例にならない、人間の性格全体を、帰納的に得られ一般化された観察から説明しようとし、普遍的な心理学的分析の原理が生じた。モンテーニュらは、すでに倫理的分析を自覚的に適応した。自然法の創始者たちも、同じく国家と法とを、内在的な心理的衝動と、これに対応する表象とから導き出そうとした。決定的な一歩はホッブズであり、倫理を決然として純粋な内在心理学的分析に基礎づけた。イギリス革命の混乱が、倫理の新しい基礎づけを迫ったのである。他方、マキャベリ、ホッブズ、スピノザが、国家が制御せねばならぬ万人の万人に対する闘争の心理学を展開した。

ホッブズの反対者の方も自らの立場を、今となっては心理学的分析という同じ前提に基礎づけざるをえなかった。スピノザも同じ方向で開拓者の役割を果たし、倫理学を情動の力学説として建設し、啓示をも心理学的に導出した (『神学・政治論』)。しかし主導権は相変わらずイギリスの思想家たちにあった。ホッブズを継承しまた批判しつつ、一八世紀の心理学主義を道徳的・歴史的世界の全問題のための基礎科学として築きあげた。

イギリスにおける心理学的・倫理学的的方法

分析的心理学が学問的方法の支点となるや、歴史の見方も変わり、とくに倫理規範そのものが新たに違った基礎づけを受けることにな

る。カトリシズムとプロテスタンチズムの神学主義的倫理学は、歴史を一つの全体にまとめはした。歴史はその起源と目標が統一であり、その過程も統一的な力に服し、それゆえ普遍的な概念に支配される全体である。しかしこの概念は、理念からとられたものであり、その理念は教会と聖書の啓示により、また世界の本質と目標にかんして支えを提供する形而上学的演繹により決定されていて、歴史の現実にたいしては外的に目的論的な分類という関係をもつだけであった。だからこの倫理学にとっては、神的目的の有効性を神学的に証明することがすべてであり、この枠に歴史の記憶、聖書の記述、古代の伝承などを批判もなしにはめ込んだのである。

(1) 因果的歴史説明

しかし今や、目的論的な・超自然的に規範を構成する歴史考察に代わり、分析的心理学とともに歴史の因果的説明が現れる。個人の性格と同じく、宇宙の事象も心理的要素の結合や運動で説明しようと努めるものである。

(2) 倫理的規範の新たな基礎づけ

因果的説明と手をたずさえてすすむのが、倫理的規範のあらたな基礎づけの必要である。これは諸教派の競合、異民族の道徳習慣の比較により加速されたのであるが、倫理的規範そのものも心理学的因果的説明によって得られねばならない。その説明から普遍的要素を探し、事実的・心理学的に確認できる一般性を普遍妥当性の証明とみなすのである。

(3) こうして、いわゆる精神諸科学の自然的体系「ディルタイ」が生じた。

一七世紀がスコラ的世界像を破壊し分析的自然科学の世紀となったように、一八世紀は倫理学その他の精神科学の、心理学主義的基盤に立つ再構成を成し遂げた偉大な世紀となったのである。

こうして倫理学の新しい方法が生じた。それは分析的な内在的経験心理学の上に築かれ、心的事象の総体を——自然的、超自然的原因の区別を補足的に立てるにしても、——同質の研究として行う。歴史全体を因果的に説明し、ここに啓示の律法としての道徳は自明性を失なった。以前の教義学内部の専門的問題が消滅した代わりに、全く新しい根本問題が現れた。

第一は精神発生的問題(die Psychogenetischen Probleme)である。

しかし今や道徳現象は前・道徳現象から導き出されるのか(功利主義)、独立の源泉をもつのか(直覚主義)が死活問題となり、古い予定説・アルミニウス説などの論争は消え失せた。以前は道徳理念の起源が証明されれば、容易に道徳理念の受け入れは恩恵とされえた。いまや関心は、かつては恩恵の道徳性の背後にかすんでいたもの、すなわち道徳理念の直観的起源にかかっている。

第二の問題は、心理学的法則をもとめる努力から生じ、当然その帰結は決定論とならざるをえない。それに対し道徳的誠命は導出不可能な独自の価値をもつとする考え(非決定論)が、絶えずくりかえされ、因果的決定論は道徳の価値一般を掘り崩すように見えた。古い予定説は消え失せ、非決定論は恩恵と統一されるかに見える一方、因果性概念とたえず軋轢を生じる。こういった事情の中で、自律の原理も前面に現われる。これは独立派の熱狂主義により急進的な姿をみせたもの

だが、今や新しい形を得、良心の神への従属が、心理的動機づけの必然性に対する行為の従属に変わる。神の前での平等、万人祭司主義が、心理学的に確認できる個々人の同質性・等価値性になり、教会的寛容と宗教的な思想の自由の要求のなかに影響を残す。生まれ変わった新生者の聖なる衝動の必然性は理性の必然性に変わり、信仰の尊厳は国家の介入を脱して、人間の本性に基礎づけられた人権となる。

「第三に」神学的倫理学がおよそ知らなかった道徳性と宗教の関係という問題が現われる。旧倫理にとっては、真の道徳性と宗教は同一のものに他ならず、恩恵の力なしには道徳性もなかったからである。恩恵の力なしの道徳性は単なる「市民ノ義 *justitia civilis*」でしかなかった。しかし今や道徳分析は、倫理的対象が宗教とは別の独立した現象であることを示してしまった。そうなる道徳分析は、宗教をも同様に心理学的に研究しなければならなくなった。

そのため宗教との関係を、あらためて研究しなければならなくなったのである。宗教との特別の関係は、啓示による裁可、神による賞罰、罪の赦し、助力の恩恵といった概念のなかにある。こうして新しい論点として宗教と道徳との関係、独立の道徳的努力との関係における赦し・助力の意味といった問題が生まれる。新しい状況のなかで、キリスト教の道徳律が要求するものを確定することが必要になる。そこから一般心理学Ⅱ人間学的基礎をもつ道徳律概念に対する関係が、内容的に規定される。こうして道徳律の内容を、心理学的原理として、あらゆる要求を根本思想から導く可能性とともに、定式化する必要が生じる。この必要はまた、これと類比的にキリスト教的道徳律をも定式化し、両者の定式の関係と比較する問題を呼び起こす。こうし

て古ルター派の立場（＝恩恵とそこからでくる自由な衝動に倫理を限定し、具体的規則を導かない）も、古改革派の立場（＝聖書の権威から道徳律を探し集める）も捨てられる。

キリスト教の道徳律も、一般的な倫理分析との関係を見出だすには内容的な道徳原理として捉えられねばならず、逆に一般的な倫理分析の方でも、友好的にせよ敵対的にせよ立場を決めるには、キリスト教倫理を定式化された道徳律と認識せねばならぬ。なにぶん新しい倫理といえども神学的Ⅱスコラの倫理から生じたもので（*indem die neue Ethik aus der theologisch-scholastischen herauswuchs*）、¹まづそのような関係規定が方向を決定する唯一の手だてであった。その後はじめ、学問的倫理分析が独立した倫理の根本概念を見いだし、キリスト教道徳律による方向づけをほぼ必要としなくなり、それをキリスト教神学に任せた。それは初めは一般的概念へのキリスト教理念の影響、またその逆の影響に止まったが、それでも倫理内容の概念的定式化の問題を立て、道徳性理念を当然のように自明視する古いスコラの規定を廃棄するに至った。

こういった問題とともに、イギリス倫理学が始まる。イギリス倫理学は、革命と復古の混乱、キリスト教倫理そのものの動揺のただなかであって、世俗的目的の——キリスト教倫理と並立する、もしくはそれに対立する——自律と独立性を確定しようとしたのであった。その際、ホッブズが徹底的した反撃をあらゆる自律に加えたことによつて初めて、自律問題が真剣な議論の対象となり、他方、倫理の世界内的関連の世俗化、および道徳と宗教の分離は、イギリス革命から生じた水平派、エラストス派（*Erastianen*）、理神論の先駆たちの理

論に直接結びつくことができた。

ホッブズとマンデヴィル——ルネサンス倫理への対立——

決定的な一撃は、フランスとイタリアのルネサンスによって自己を形成したホッブズ (1588~1679) によって与えられた。彼は改革派——独立派的理想の社会解体作用に対しても、また嚴格主義的スピリチュアリズムに対しても反発した。かれは、不安におびえる宗教的な社会理想に対しては嚴格な政治的権威を対置し、この不安を生み出すスピリチュアリズムに対しては世俗的視点、道徳の感覚論的基礎づけを対置した。前者のためには、国家に飼いならされる人間についてのマキアヴェリに似た政治見解に拠り、後者のためにはガッサンデイに似た唯物的理念に拠った。これは、その全体を心理学的分析に基礎づけて、啓示や靈感とは逆に、確実な感覚と感情に立ち返るものであった。ここから彼は、絶対的国家を一見ひどく保守的意味で構成してみせるが、実は倫理のきわめてラディカルな革命 (die radikalste Revolution der Ethik) を遂行したのである。かれは倫理概念を世俗領域に方向づけ、それを唯名論的に、心理的——因果的に導出可能な人間の恣意的形成物とする。スコラ的概念世界、国家と国家宗教との古い掩護に呪縛されたままではあるが、彼は自然法と神の法とのそれまで基礎的だった理念を、全く新しく展開する。自然法 (lex naturae) は、原始状態を支配している自然権 (jus natural 自己の欲望に従う権利) とは異なり、万人の万人に対するこの戦争の邪悪な帰結への洞察から自然に出てくる決意に他ならない。従来の自然権を、一つの絶対的に支配する政府に委ねることによって、平和と福祉を得ようとする

(14)

決意に他ならない。この決意には、自己の利害のためにこそ無条件に契約を守るという義務、自然法の主要思想が含まれている。このようにして成立する絶対的国家は、絶対的拘束力をもつ国家宗教「国教」をも樹立する。この国教は神の法 (lex divina) と関連する。神の法は彼岸の至福を与えるかぎり自然法 (lex naturae) と一致する。福祉の理念から建てられた国家は、国教たるキリスト教と巧妙に合致しているが、どの形態のキリスト教を国教にするかは国家権威の意のままである。

これは従来の神学的倫理の奇妙な——なかば保守的にして、なかば急進的な——矛盾にみちた改造である。その意味するところも、これによって導入された新しい内容的・方法的理念にある。すなわち世俗的関心への集中と心理学的方法、さらに道徳は歴史的・恣意的形成物なのか、永遠不変の魂の規定なのかという道徳問題の展開のうちにある。この問題は、人倫的なものの永遠の本質の承認を、ますます従来の神学的——ストア的理論から切り離して行わざるを得なくしたが、その後の全発展がこの問題に結びついている。

恣意と暴力によってのみ可能な・道徳理念の人工的作品 (künstliche Hervorbringung) というホッブズの特異な理論との密接な結びつきを主張したのは、マンデヴィル (1670~1733) だけであった。彼はホッブズを越えて、因習的な道徳概念は大衆 (Masse) を飼いならすために巧妙に発明された空虚な思弁であるとみなした。いかなる国家指導者も、実際にそのような厳しい規則によっては生きることができないことをも強調するが、それによって彼は、特殊キリスト教道徳はそれが実際に遂行されれば、国家・社会・商業・福祉を不可能にしてしま

うという、より重大な考えを表明しているのである。これは、独立派のキリスト教国家への反動であり、また近代の根本問題の展開でもある。

プラトン主義的ケンブリッジ学派

——近代の学問的倫理学の発展段階——

公式のキリスト教倫理学は、王政復古の休息とともに再び古い道を歩もうとしていたが、ホッブズと独立派の主観主義との対抗上、新しい原理的探求をせねばならなくされる。キリスト教倫理学は、ホッブズの感覚論・唯名論・歴史主義に明確な対立を示すことによって、その課題を果す。意識における道徳的事実の恒常性と特殊性を挙げ、この永遠性・必然性を形而上学的に基礎づける。ルネサンスによって生き返ったプラトン主義を採用し、明晰に問題を展開したのはケンブリッジ学派の業績である。これはロックの影響が始まるまでイギリス倫理学を支配したもので、従来の神学的倫理学を近代的に改造(Umbildung)した。かれらは、ピューリタンの思想圏から出ているが、市民革命による混乱を終わらせるべく、従来の改革派の神学・倫理学を放棄し、英国国教会やアルミニウス派の合理主義とも接触する。カルヴァン主義の厳格主義に対して、真・善の合理的基準を対置し、この基準から政治倫理・宗教倫理を構成する。彼らも、自然法は神の法と同一であり啓示と救済により初めて効力をもつとするから、形式的には自然法の新しい遂行を求めているだけである。しかし内容的には彼らは、道徳のなかにある必然性の問題と、単なる心理学的基礎づけの不可能性とを浮き彫りにし、近代倫理学(die moderne Ethik)の

主要問題の一つを定式化した。

要するに、それは合理主義的キリスト教的倫理であって、自律の原理を真剣に取り上げ、道徳理想の妥当性を、人間の心における神の現臨(現前)から導き出す。もはやこの倫理は宗教的目的と世俗的目的の対立や、良心を照らす靈感の熱狂主義を知らない。道徳の宗教的要素を、神霊の現前、拘束力をもつ誠命の理念に還元する。原罪論・恩恵論とはあいまいな関係しかもたず、他方、啓示による裁可、彼岸における道徳価値と幸福との一致が前面に出る。しかし道徳の自律と神性とは、国家・教会・社会の上を等しく漂う抽象性において説かれているだけで、この自律にもとづくキリスト教国家建設も、宗教道徳と政治道徳との分離も、各領域の自律的形成も、彼らの思考圏内にはない。ただ彼らは、新しい心理学的形而上学的道徳理論から、神の法と自然法、国家と教会との保守的關係を、新しい仕方基礎づけるにすぎない。それによれば、神が国家を生じさせたのだから、キリスト者は神と自然の法から出てくる国家に服従しなければならないという。

ロック

ロック(1633～1704)はこのような先験的観念論的理論に反対して、後験的・感覚論的理論を展開した。すなわち、生得観念や合理的演繹を否定し、最も単純な経験要素、快・不快感情、反省能力から出発し、これこそが認識と倫理を構成するための学問的な道としたのである。この原理の正しさは、直観的認識には確実な基準が欠けてい

ることと、道徳理念が歴史的・民族的に相違していることである。こうして彼は、意識の最も単純な要素（知覚と、その感情）から組み立てられる心的形成物を、またそれらの下に行為の規則をも構成した。行為の規則は、行為の幸福な結果を明瞭に洞察することにより与えられる。この洞察から主要規則や、社会の福祉と平和が生じる。人間が神的な世界秩序により幸福という目標に到達する能力を与えられているかぎり、この目標に役立つ規則を、——それは倫理的・政治的規則のみならず、経済学的規則など、持続的福祉促進のあらゆる行為の仕方を含んでいる。——『自然法lex naturae』と呼んで差し支えない。しかしこの規則が道徳法になるには、実定法への立法意思が必要である。この意思が規則順守（賞罰、快・不快）を強制することになる。道徳法は、

- 1 啓示された神の律法であり、幸・不幸を動機づけの力とするもの。
 - 2 国家の法律。社会契約により承認された規則を規範とし、公けの福祉や刑罰を動機づけの力とするもの。
 - 3 公衆世論。社会の自由な交際に委ねられた領域を占め、公衆の世論を裁可とし、社会的尊敬（善）また軽蔑（悪）を動機づけの力とするものである。
- これらの道徳法はすべて他律的・実定的であり、それを順守することで幸福が約束されることによってのみ初めて行為の最高規則なのである。しかしその内容は最大の幸福をもたらすことによってのみ行為規則（＝自然法）と一致するから、合理性・必然性をもっている。
- ① 啓示律法は、経験によっても確立できる規則を神が先取りした

もの。

- ② 国法は、福祉への洞察を社会契約により確定・裁可したもので、放棄しえぬ個人の自律と、政治権力（それは全体の福祉に不可欠）の組織との統一を課題とする。

- ③ 公衆の世論の法は、最善の行為規則の個人的判断であり、啓示律法の主な要求（自己制御と善意）に合致する。

以上は倫理理論の感覚論的、実証的理解への転回であるが、それでも道徳の本性的必然性やキリスト教的性格をも放棄するものではない。宗教的な良心の自律と、個人の不可侵の政治的権利（＝独立派の闘いの獲得した成果）とを定着させようとしたものである。たしかにここでは、道徳のキリスト教的性格は、政治的道徳性また自由な社会の道徳判断と同列に並んでいて、いかにまじめに、いかに形式的啓示を強調していても、実際には価値判断を全く自由で活発な幸福主義思想形成に任せざるを得ない結果となる。だから、キリスト教道徳から採用された思想——寛容と教会の自由、宗教的自律と同根の(blitsverwandt) 個人の政治的自由——も、キリスト教理念から離れる傾向にあるため、いっそう従来倫理議論の前提を除去することに貢献する。もちろんこの最後の効果はロックの追隨者の間では表面化しておらず、英独の追隨者の間で、むしろキリスト教的性格を強調している。そこで英国ではロック倫理学は、一方では理神論（＝宗教を道徳に還元する宗教哲学）の出発点となり、他方では反・理神論（＝合理的・超自然主義的功利主義）の出発点となった。

理神論は、既成宗教の主張する啓示性への批判を重点とする。倫理と関わりをもつのは、ここで批判し残した普遍的なものを、ロック

流の哲学に依拠して自然的・神道的徳法により認識するかぎりにおいてだけであって、理神論はそれ以上詳しく徳法を展開する関心を持たなかった。反・理神論は、ウォーバートン (Warburton, 1698-1779) により指導され、ペイリー (Paley, 1743-1805) の倫理学により成文化されたが、倫理分析の進歩を見ていないのは同様であり、ただロックが遂行した自然的・合理的幸福主義と啓示の助力、天国と地獄に基礎づけられた超自然的幸福主義との妥協に、倫理分析を固定しただけであった。反・理神論はこの妥協を、思いがった神学のような乱暴さで粗雑化し、ケンブリッジ学派の豊かな思想の終焉を準備した。これら二つの方向が宗教と道德の關係にかんする対立を示しているが、それは、いったん狭められた前提をとった以上、どのように形成されねばならなかったかを示すテイのものである。

こうしてロック倫理学が立てた問題は、生得観念を否定した場合の規範の有効性問題、道德が歴史的多様に直面するようになった時、いかにして道德規範を確立するかという大問題であった。宗教と並んで、いまや独立した政治的・社会的道德が力を持つようになると、考慮すべき道德的諸力の範囲も拡大する。彼は道德的自律を近代の根本思想として強調し、それを倫理学の脈絡に取り入れた。これは教会的共同体を形成する自由と、譲渡できない個人の権利を国家が尊重することのうちに表現されている。このことによってロック倫理学は、道德独自の特徴を低く評価しているが、ケンブリッジ学派の倫理学よりも内容が豊かである。同時にロックの方が、ケンブリッジ学派のスピリチュアリズムの理論よりも、神学との妥協を冷静かつ慎重に行っている。ロック倫理学は、前者によってヨーロッパ大陸に強力な影響を

与え、後者によってイギリスに広く受け入れられるところとなった。

シャフツベリー・バトラー

ロックの倫理学がキリスト教倫理からすでに遠く隔たっており、道德の心理学的研究や内容的基礎づけを自由に論議したが、シャフツベリー (1671-1713) はそれ以上に進んでいる。彼は世俗世界の哲学者として、倫理を情動 (Affect) の算術として扱ひ、道德の自律性・先験性・普遍的同質性を主張し、それ自身によって幸福にしたり罰したりする道德の力を主張するが、これらの思想を決して形式的にも内容的にもキリスト教倫理に依存させることがない。彼において効力を發揮し近代の世俗人としての形式をおびさせているのは、審美主義的な・古代およびルネサンスの・精神なのである。彼は倫理の定義を革新して、キリスト教への同化から解放されたケケロの徳義の定義であった。その一般的背景は、有神論的に修正されたストア派の世界有機体論である。しかし、この道德理念の地平は、近代国家であり近代社会なのである。利他的情動を自然的なものとみなすという驚くべき定義、そして情動と事物との有機的相互關係を強調するという点においてのみ、自然法の古い理念が後まで影響を残しているけれども、他方、キリスト教の影響は、ある種の感情の柔軟さと道德の尊厳の強調だけに限られている。こうした前提のもとで、かれは倫理をその他の点では彼に近いケンブリッジ学派に対立した。というのはケンブリッジ学派は、道德的価値を一つの合理的規準で測って獲得していたからである。さらにそれ以上にロックの道德構成と対立したのは、ロックが道德の独立性を、本能的・感情的価値判断から弱めてしまったから

であった。この価値判断は、われわれのうちに働く衝動や情動について反省することにおいて成立し、それ自身、より高次の秩序の情動として働きうるのである。ロックの反省能力は、シャフツベリーにおいて、——自然の印象を結び合わせ、快の感覚を快の大きさと持続により判定し分類する——単なる能力から、意識の生産的力となる。これが情動にもとづく反省のうちに本能的・直観的な価値の本質と種類を区別する判断を生み出す。われわれは、国家と自由な交際において、家族と人類において、社会の調和めざす利他的情動・衝動を是認する。われわれは、さらに自己愛を是認する。

これに対しわれわれは、社会の調和、またわれわれの内面の調和を破りかねないあらゆる情動を斥ける。情動のいずれかの種類の過剰、とりわけ暴君的残虐さの、人間にふさわしくない反自然的で無目的な情動やその類いの過剰を斥ける。これら内面・外面の調和を促進させようとする倫理学全体の前提になっているのが、世界有機体 (Melorganismus) の調和である。ここにおいて自然が万物を互いに結びつけ、均衡へと導くのである。自然が人間より低い存在に対しては盲目的衝動として贈っているものを、人間は自己の衝動については自覚的な反省において獲得すべきである。既存の実定宗教は、このような倫理学・形而上学とは、なんらの関係をもたない。

この点で、シャフツベリーは理神論者と意識的に距離をおいている。無神論そのものは、彼にとって、道徳を廃棄するものではない。むしろ既存の宗教は、他律的で彼岸的な迷信や狂信によって道徳を容易に危険にさらしてしまう。彼の楽観主義は、罪や救済をまったく知らず、彼岸について語るところがない。

彼にすれば、自然の有機的構造のおかげで、道徳的本能がまったくおのずから幸福を実現させる手だてだからである。

意識の内容に対するこのような反省能力の修正は、ロックよりもいっそう明瞭かつ精神的に、バトラー (1692~1752) によって直観主義的理論へと改造される。バトラーは、シャフツベリーよりも鋭く、反省 (能力) の倫理的価値にかんする判断から自然的衝動を区別する。この情動を自己愛の情動と善意の情動とに区別することや、ましてや後者から前者を導き出すなどというのは、自己愛という不明瞭で複雑な概念の完全な誤解である。たしかに情動はすべて、価値感情や快感によって規定され、そのかぎり自己への関係を含んではいるが、それらを区別する本質的性質は、情動が関わる対象をつうじて得るのであり、自己固有の要求に直接かわる情動は、道徳のうちでこくわずかしか場を占めていない。これに反し、多様な対象に規定された情動は、しばしば自己の自覚的損傷を伴い、大部分を占める。しかしこれらの情動は、当初はすべて自然的衝動であり、社会的衝動もそのなかに含まれる。道徳的判断は、それに向けられた反省が、情動相互の、また人間の経済や制度に規定されて初めて成立する。こうした完全な調和の理想の点で本能的にすべての情動をはかる道徳思想が、普遍妥当的な権威である。この権威から良心 (das Gewissen) が生じ、この権威が情動の協同のなかで調節しつつ影響を与える。その中心理念が、あらゆる事情や状況を顧慮する隣人愛、すなわち社会の調和の理想なのであって、そのなかに個人の調和的順応、したがって個人の幸福も含まれる。かかる調和が愛の原像を差し示すかぎり、道徳には

神の理念も含まれていて、ここから次ぎに、この道徳的力が、キリスト教の啓示と救済を通じて強化されていく。

それ以上の影響をシャフツベリーは、イングランドでは(But England) 残していない。かれの大宇宙有機体説、小宇宙有機体説はドイツに影響し、感情道徳の心理学理論はスコットランドに影響を与えた。イングランドでは、なおロックが広範に場を主張していた。シャフツベリーは、従来のキリスト教にもっとも鋭く対立した倫理理念をほめかしただけである。その理念は、精神 \parallel 身体としての人間をその存在のあらゆる関係において十全に形成しようという理念であり、その際、道徳は調和の建設ないしフマニテートの理念にすぎない。しかしイングランドの倫理学は、この人間性の概念に決して現実的には到達せず、そこに含まれる規準の問題、調和と人間性を判断する基準の問題は尚のこと探究されなかった。イングランド倫理学では、国家道徳や教会道徳という旧来の概念は人間性(Humanity)の概念に代えられたが、この人間性は是認された自己愛を含み、できれば彼岸での報酬を含む、人間愛にとどまっている。

スコットランド学派(ハチソン)

スコットランド学派は、ロックとシャフツベリーが始めた反省能力の探究を継続し、そこから道徳理念の起源を得ようとした。その際、イングランド学派をはるかに超えて、スコラの・神学的モラルにたいする独立性に達した。スコラの・神学的モラルに代えて彼らは、ことにシャフツベリーによって方向を定め、十分に近代的で自立した扱い方を手中にし、ここにおいて心理主義的倫理学の古典の地位を獲得す

るに至った。その頂点に位置するのがハチソン(1694-1746)であり、これにスコットランド常識学派(Common-Sense-Schule)が続いた。ハチソンは感覚論に反対し、そのただ一つの原理である自己愛の原理しか適用しない心的生活の構築に反対した。この一面的な対立と出発点の結果、ハチソンの説いた道徳原理と感情的感情との区別は、もっぱら善意ないし利他主義にかかっている。反省能力はある種の本能的ないし感情的な感情を含んでおり、これがいたるところで善意を情動にみちて賛嘆し、この賛嘆の情動によってわれわれの行為を動機づける。このように反省能力は感情的直観主義を含む。これは愛と賞嘆の感情によってあらゆる利他的行為を是とするものの、道徳的行為の何らかの合理的必然性への洞察を含まず、ただあらゆる善意の心情に対する、単純で誤りのない本能的感情を含むだけである。

幅広い反省をすすめると、この善意は是認された自己愛を排除せず、むしろ包含し、この善意から人間社会の調和と幸福が生じることが示される。こうして倫理理論は、直観主義的基礎づけをもつ社会幸福主義となる。この根本思想から、反省はあらゆる道徳判断を決疑論的に、数学的定式の形で導きだすことができる。またこの社会幸福主義は、合理主義的 \parallel 楽観的キリスト教という宗教的背景を要請する。社会的幸福主義から、家族生活、私的生活、社会、国家の規範、また国民経済、労働の規範を、楽観的自由の意味で確定される。このかぎり、善意と自己愛との正しい均衡があらゆる状況を満足させ秩序づけ、社会への顧慮と譲渡できない良心の権利、所有欲と隣人愛を調和的に和解させる、そういうことが条件である。道徳の歴史的相違は、感情とその適用に対する悟性的な反省にすぎないか、もしくは道徳感

覚(Moralism)が利己的な情熱に圧倒させられたことに基づいており、決して感情そのものの相違によるものではない。感情自体は、完全に単純で一義的なものである、

ヒューム (1711-76)

ヒュームは、原理的な経験主義者あるいはより正確には実証主義者として、道徳感覚 (moral sense) などという生得観念や心理学的秘義を思わせる空想的な直観主義を唾棄し、そのような第二の原理を援用することなく、ひたすら感覚とその快・不快の感情とから道徳原理を得ようと試みる。もっとも彼はホップズやロックと異なり、その場合も道徳原理の特殊な性質を確保しようとする。ただし彼がそれに到達するのは、想像と共感の概念によってであり、それに連想と習慣とが加わる。共感により他人の行為、それもできるだけ異質の、個人的には全然触れることのない行為に身を置き、この行為の当事者の立場になってみることによって、われわれは自然な衝動・欲求を促進し完成するすべての行為を共に感じとる。ここからそのような多くの場合の比較を通じて、促進と完成の働きをもち、個人と社会を幸福にする行為についての平均的概念が成立する。これは観察者の自己愛の関与からまったく独立している。この概念は、客観的理想という性質を獲得し、これが次には、自己および他人の自分に対する行為に際して、無意識的に行為の基準となるのである。こうして共感 (Sympathie) という回り道を通じて、時に行為者、時に被行為者と共感する自己愛から、直接の個人的な利害関心から離れた理想の評価が成立する。

この理想は自己の関心と他人の関心の上位にある (「を越えた」) 共通

の規範である。この理想は教育・教養・伝統・法律によって一見完全に客観的な力になる。この力は時には法、時には良心本能とみなされ、その起源の考えをもはや含まない。しかしこのようにして成立した理想そのものは、その内容からいえば、健康に展開される人格と調和ある社会との理想である。そのような人格と社会とは、すべての素質の展開によって、最大限可能な幸福感情を互いに保証し合う。なぜなら共感とは、卑俗な自己愛そのものの満足ではなく、バトラーが正しく見たように、人間にとってそれ自身のために価値ある事態・状況の建設を目指し、共感とは、自然的衝動・欲求のなかに人間本質の促進・実現を共に感じとるのだからである。こうしてヒュームは、包括的な思想家・人間通・歴史家として、シャフツベリーに似た人間性の理念に達する。ただこの理念はもちろん彼の場合も、世俗的な功利道徳のうちで隠れてはいる。この道徳は宗教的背景を必要としない。それ自体としては、楽観的・目的論的な有神論か汎神論がそれに最もよく相応するであろう。しかしまさにそのことを既成宗教は知らず、むしろ逆にあらゆるところで道徳を迷信に墮落させている。とくにキリスト教はその強固なスピリチュアリズムとそこから生じる禁欲的二元論のため、行動する完全な人間の真の道徳にとって危険である。ヒュームは国家をこういう倫理理念からではなく、社会的福祉の自覚的組織化から導出するが、その規則は連想と習慣によって、道徳的規則と融合する。

アダム・スミス

ヒュームが導入したこの共感の原理をきわめて明敏に受け継ぎ発展

させたのが、古典経済学の創始者アダム・スミス(1723-1790)である。彼は『道徳感情論』(The Theory of Moral Sentiments)において利他主義の原理を社会・国家・人類共同体の基礎として展開する。ちょうど『国富論』(Wealth of Nations)において、正しい、よく理解された利己主義を経済的労働の基礎として叙述したのに対応する。

彼は二つの原理を人間本質の調和により、またもろもろの情動の目的論的相互関係によって人間の文明の全体へと統合する。ここにおいて倫理学は、決定的に一般的文化哲学への方向をとり、初めて内部で特殊倫理的な判断、また共同生活の全体にたいするその意味と結果を探究するに至る。この探究それ自体は共感の概念の深まりにそって進行する。共感の概念は、ケンブリッジ学派がむなしく道徳の必然性の合理的構成によって試みたことを成し遂げ、自己愛の理論家たちが前提し、しかも見逃した事実をあきらかにするが、ヒュームの功利主義的な取り計らいから離れる必要もある。つまり共感とは、道徳にとつて問題となる場合、行為の結果をとるに感じることではなく、行為者および被行為者の立場に身を置いて結果を受け取ることでなく、行為者の動機と、その動機に対する被行為者の感情の反応とを、ともに感じ取ることなのである。道徳理念は共同体から、共同体によって生じる。それは、共感され追感された動機と行為の心的結果とに対する感情の特別の共同性にもとづく。他人についてのそのような個々の経験から、また他人の判断の自己の感覚への反射から、無私の、我々と共に感じる観察者——われわれもその者と共に感じる——という理念が生じる。この観察者とは、人間の共同意識の具現であり、個々の道徳的判断が教育・世論・諸制度のうちに凝固したものである。こうし

てこの共同意識の根から、道徳の必然的性質が生じる。この性質は、行為のこの規則は同時に社会の調和と幸福を実現する規則であるという洞察によって、さらに強化される。

このことは、もちろん道徳の妥当性を基礎づけるものでは決してないが、全自然の調和的組織に道徳を組み込むことにより、道徳の妥当性を強めるのである。自然は、われわれに本能と感情を、人類の幸福達成のための規則として与えたのである。こうして共感の概念が共同意識の概念に移され、個人心理学が社会心理学に移行した。社会心理学は、もちろん道徳判断の普遍妥当性の真の根拠を与えたわけではないが、心理学的探究の全体を、今や枯渇した個人心理学的反省から解放して、普遍妥当性の別の源泉を指し示すのである。実質的には、この楽観的な、利他主義と利己主義を統一し、この統一を有神論的形而上学で支える文化哲学は、キリスト教の根本理念と一致するものと見なされるが、キリスト教的利他主義は、国家と経済を生み出す利己主義と合して初めて、行為の原理となるのである。

他の国々での発展

こうして近代の学問的倫理学の土台をなす諸概念が創り出された。さらにマールブランシュとパスカルが宗教的倫理の本質に対する深い洞察を加えたが、これは次代には影響を及ぼさなかった。ベールが道徳と宗教の関係という主題に、裁可(サンクシオン)と超自然的な助力との観点からいっそう鋭い取り扱いを見せた。スピノザが思考と学問の倫理的意味を倫理学の中心に据えた。フランスの思想家たちが自己愛の感覚論的倫理のもたらす帰結を追求した。ライプニッツが個体

性と自己の発展との理念を倫理学に導入し、ルソーが感情道徳に生氣を与えた。ルソーは同時に、最も単純な倫理感情との関係における文化の価値という豊かな問題を展開した。とくにスコットランド学派に結びついたジュネーブとベルリンの啓蒙主義が心理主義的分析を受け継いで洗練させ、形而上学的な実を結んだ。けれども以上すべてをもつてしても、本質的に新しいものは創られていない。

カントがはじめて、道徳の普遍妥当性の問題を新しい地盤の上に置き、分析を心理主義の方法から切り離す。彼はそれを意識の超越論的分析に変えるのである。他方シュライエルマッハーが道徳の内容的概念と人間性の道徳と文化理念を、倫理的に価値の体系として秩序づけ、扱うことを説いた。これによって倫理的諸力の變化・拡大がはじめて概念的取り扱いを受けることになる。次いで近代的な専門心理学と進化論がさらに新しい契機のいくつかを付け加えた。それらが如上の諸契機の一つにまとめられて近代の倫理学となる。しかし思想の基本線は、イギリス倫理学から出ている。その残した影響とカントは対決したのであり、またその影響はヘルダーの人間性理念にまごうかたなく認められるのである。

三 神学への影響

このようにして、イギリスの大きな危機の衝撃のもとで、以下のような理念が哲学的倫理学において貫徹された。即ち心理的・歴史的分析、道徳目的の多様な独立した領域の境界区分、宗教と道徳のふるい教義学的関係の解消、自律の理念、アウグスチヌス的・二元論に対する対立である。

神学への影響は、一方では道徳心理学に依拠した宗教哲学の創成にある。それは確固たる道徳的事実から既成宗教の問題を解決できると主張するものであり、他方では、神学的倫理学という新しい教科が生ま出されたことである。

いまや新しい倫理分析と、それによって解明された道徳的価値の變化とから影響をうけて、神学的倫理学は独立した教科となる。この倫理学は、宗教改革者によって背後に退けられたキリスト教的道徳律法の概念を完成せねばならず、またこれを、この律法の生活への適用を新しい課題とする。神学的倫理学は、倫理的価値の超世俗的・キリスト教的判断を、世俗内的・人間的判断と統一させようと努める。こうして神学的倫理学の重要性は、暫時教義学を越えて、教義学を倫理学の付属物の地位に落とすことになる。教義学の復活と宗教的要素の独立性の回復——神学的復古とシュライエルマッハーによる——により、教義学は倫理学に対して再び独立しはするが、その代わり神学的倫理学の問題がいっそう大きな混乱のなかに取り残されることとなった。ここにおいてリヒャルト・ローテが漸く、フィヒテとシュライエルマッハーに支えられ、全体状況に促されて新たな建設に乗り出したのである。

【あとがき】

このトレルチ論文（一九〇三年）は、M・ウェーバーの洗礼をうけ思想史の社会学的方法に切り替わる途上のもので、ドイツの影響を遺しているが、筆者のテーマと照合する点も多い。

二〇一一年四月（名古屋学院大学名誉教授・倫理学）