

March 5, 2016

古山英二

金子武蔵著『倫理學概論』（1957 第 1 冊、1963 第 5 刷岩波書店）を読む

以下は 2016 年 2 月 15 日～ 宇佐見先生ご発表の「金子倫理学について」に蛇足を付け加えるような内容に過ぎないが、金子武蔵教授（1905-1987）から直接の教えを受けた宇佐神先生からのコメントをいただけることを期待しつつ以下述べることにします。

タイトルページをめくると、「この拙き書を岳父幾多郎にさゝぐ 十三回忌武蔵」という献辞が目にとまる。金子武蔵の妻は西田幾多郎の六女であった。また、金子武蔵は、日本倫理学会の初代会長（1950～1961 年）和辻哲郎の後任として、1962 から 1979 年まで同学会の第二期会長の任にあった。以上の事実から、金子武蔵は日本の哲学界・倫理学界における正統派中の正統派であることが知られる。

1. 第一章理法～第三章倫理学方法論

本書の章立ては六章からなり、第一章理法から第三章倫理学方法論までは、倫理学を論ずるための準備的内容で、倫理学に関する本格的叙述は第四章倫理学の基礎概念（一）、第五章倫理学の基礎概念（二）、及び第六章倫理学の基礎概念（三）に集中している。尤も、第一章理法の冒頭で、人は何かに頼らなければ思考したり、決断したり、行動したりすることはできないが、頼りにしている知識ないし認識が誤っている場合は、人は錯誤を犯すと述べ、錯誤の一例として傲慢を挙げ、何故傲慢が錯誤であるかの理由として、「およそ人格の価値は『目的自体』として無上のものである。だから傲慢とは人格という至上の価値をもつものをこれよりも価値においてはるかに劣る優越欲のために手段として用いようとする錯誤であり、『さかしら』であって道理上許されないことであり、それが反感を招くのは当然である。」と述べているあたりは、カントの『道徳形而上学原論』を思い起こさせる。

思惟の基本原則として、古典論理学の自同律、矛盾律、排中律、理由律を挙げ、これだけでは限界があるとする。排中律は矛盾律の異なった表現に過ぎないから、自同律、矛盾律、理由律の三つにまとめ、自同律→矛盾律への移行は自明だが、理由律との関係が形式論理のままでは説明が困難だと述べ、「特定の現象には特定の原因がある。」ないし、「あることが原因で、あることが起こる。」とする理由律には限界が生ずるとして、弁証法的論理の必要性を説く。形式論理では「A であると同時に A ではない」という矛盾律は偽とされるが、矛盾を偽だとは決めつけず、物の対立・矛盾を通して、その統一により一層高い境地に進むという、運動・発展の姿を考えるのが弁証法であるとされる。ここで本

書はヘーゲルに言及する。哲学とは何かに関する叙述は、ヤスパースに負うと思われるところがある。

矛盾律（偽）から新たな発展を求めることができないとする論法は、「何を以て矛盾と定義するか」によるであろう。例えば、花（A）から種（B）が生じる場合、 $A \neq B$ と定義して、 $B = \text{non } A$ とすれば、種から新しい芽がでて、それが成長して花を咲かせるという現象を、形式論理的には説明できないことになるが、種は花の変化したもの A' であると定義し、 $A \rightarrow A'$ とすれば、形式論理でも説明は可能になるのではないかと思われる。事実認識が現象の本質（種は花と芽の中間にある過渡的形態で、両者は本質的に同じという事実）に迫ることを通して、形式論理の応用範囲も広がるのではなかろうか。

論理展開の方法は、詰まるところ分類と函数（関数）に帰着する。前者は古典的で、後者は近代的とされる。しかし、 $y=f(x)$ という関数関係において、 x を癌発症の原因と定義し、 y を癌という特定の病理現象と考えれば、 $x_1, x_2, x_3, \dots, x_n$ という風に細かく分類する必要も出てくるであろう。経済現象のごとく、多数の原因（独立変数）により特定の事象（従属変数）が生じる社会現象を分析する学問、即ち経済学で用いられる多変数の微分では、多変数関数を局所的に線形化で近似する手法が用いられる。以上のごとく、第一章理法における論理学に関する叙述は、本書の本質的な部分ではないように思われる。それよりも、倫理的価値に序列があるとする議論に注目したい。「すべての作用を究極において統一づけているものとして絶対に対象化せられえない真に主体としての実体がなくてはならぬが、これが即ち人格にほかならぬ。かくて倫理的価値が作用価値であることを一歩進めて云えば、それが人格的価値であることになる。」と述べ、金子武蔵は、人格を倫理的価値の序列の中で最高位に位置付ける。

倫理的価値に序列があると同時に、倫理的価値には普遍性が伴うことが確認される。人格性の原理は個別的であるが、倫理性の原理は普遍的であらねばならない。倫理性の原理に相対的思考を持ち込むと、「倫理原則は人により、社会により、国によりことなる。」、即ち、倫理とは「人それぞれ」という具合に相対化してしまつては倫理を論ずる意味がなくなる。ここで、カントの『道徳形而上学原論』から「普遍法則であることを汝が同時に意志しうるような、そういう格律に従つてのみ行為せよ。」が引用される。

続いて、行為とその行為の結果は、自然的時間の流れに沿って論じられなければならないことが述べられる。修辞法の中に倒逆法（*hysteron proteron*）というのがある。これは、因果関係における時間の流れを逆にしてしまう修辞法である。「死んで敵陣に突撃せよ。」などはその一例である。金子武蔵によれば、「愚痴」や「ごまかし」は *hysteron-proteron* から生じるとされる。

本質的存在（普遍的・必然的存在）と現実的存在（個別的・偶然的存在）に

関する見解に於いては、デューイの「現在の経験の意味を増すように行為せよ。」という言葉に言及して、「この定言命法は尊重せられるべき考えである。およそ最終的決定的な目的なくしては、生活はできないというのは、何処に行き何をするかわからない不確定な現実のうちにとどまる勇氣に欠けているからであり、またそのような究極目的という権威を笠にきて権威者のごとく振舞おうとする自負に基づくことにすぎぬ。」と述べている辺りから、金子哲学はプラグマティックな一面も備えていると思われる。

倫理学で用いられる方法、規則、前提条件を論じた第二章倫理学の方法論(一)においては、倫理学における人間観と社会観が述べられる。人間とは自然現象の一つであり、生命が連続的に靈魂の世界に移行することはあり得ない。人体を化学的に分析すれば元素に還元されうるが、感受と反応と再生の有機的組織を備えた人体は単なる元素の集合体ではなく、生命体である。さらに、人間は道具と言語を備えた生物であることから、他の生物とは峻別される。そこには実生活があり、知識と技能が実生活の内容に影響を及ぼす。知識と技能を備えた人間という存在の究極概念は意識一般 (**Bewusstsein überhaupt**) である。意識一般に内容を与えるのが悟性 (**Vernunft**) と意志である。「倫理的な生活にとって、知識と技能を具えることは大切であるが、同一の個人がすべての個別科学と専門技術を兼備することは到底不可能であり、また、他方取得しえた知識と技能とも同一人格のものとして有機的関連を具えなくてはならない」ので、芸術や哲学や宗教によって何等かの人生観・世界観が養われなくてはならない。しかして、倫理的な生活の前提として、教養を持つことの重要性が強調される。人間の人間たる所以は、その精神にある。精神は、理知により現実を認識し、感情によりその価値を決定し、意志により目的を立てるという作用連鎖を経て行為に至る。その行為が、倫理的行為であるか非倫理的行為であるかを評価する科学(学問)が倫理学である。人間の倫理生活が営まれる場が社会である。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の第一巻第四章の冒頭で、「われわれの達成しうるあらゆる善のうち最上のものは何であるだろうか。—中略—それは幸福(エウダイモニア)にほかならない。」(訳は高田三郎訳岩波文庫版による)と述べているが、金子武蔵も「欲望は結局のところ幸福の追求に帰せられる」としている。その個人が幸福であるかどうかは、社会との関係なしには成立し得ない。幸福追求の前提としての欲望充足は、人間の経済活動と関連する。欲望充足と利己心は切り離せない関係にある一方で、「利己心の強いものは多く名誉心・虚栄心などが強いものであるが、これは本来の自己を忘れて他人の表象(他人の表象とは、他人の上に投影されイメージのこと—引用者)のうち生きることを意味する。」と述べ、利己心そのものを非倫理的であるとは断じてはいない。貪欲は、他人の意志を無視して不当に多くをむさぼることであり、倫

理的に糾弾されるが、このことも社会との関連においてである。人間が行う作用を表現する言葉の多くは、相手の存在を前提としている。例えば、命令する、服従する、依頼する、拒否する、約束する、愛する、尊敬する等々の作用を表す動詞は相手の存在なくしては存立し得ない。ここで、「人間は差当っては自己自身のうちよりかむしろ他人たちのうちに生活している。」という Max Scheler (1874-1928)の *Wesen und Formen der Sympathie* からの一節が引用される。

倫理学は人間の行為の在り方を評価する学問であるが、ここで間主体性（主体と主体との関係性）との関連に於いて、アリストテレスのプラクシスとポイエーシスの概念の違いが説明される。プラクシス=πραξις はギリシャ語の動詞 πρασσω の名詞形で“行為を行うこと”の意味であり、ポイエーシス=ποιησις はギリシャ語の動詞 ποιεω の名詞形で、“設計すること、作ること”の意味である。アリストテレスは、プラクシスのみが倫理的評価の対象となりうるとしたが、このことにことさら哲学的に深遠な意味があるとは思えない。ギリシャ語の πρασσω と ποιεω の意味の違いを理解していれば、この区別は至極当然のことと思える。πρασσω を英訳すると do であり、ποιεω の英訳は make、ないし construct ないし design である。make や construct で表現される人間の行為は、倫理学の評価の対象にはならず、do で表現される人間の行為のみが倫理学による評価の対象となる。尤も、金子武蔵自身もアリストテレスによるこうした区別に疑問を差し挟んでいる。卑近な例を挙げれば、核兵器は科学者・技術者のポイエーシスの結果生まれた大量殺戮兵器であるが、このような兵器を ποιεω すること自体非倫理的行為と考えられる。しかもそのような兵器を ποιεω するように強制された πρασσω の結果である場合は、どうであろうか。このように考えていくと、アリストテレスのプラクシスのみが倫理的評価の対象であるとする考え方は、疑問視せざるを得ない。一方、カントは倫理的実践が間主体性と密接に関連していることを認めつつも、法則に対する尊敬の感情を強調するあまり (categorical imperative)、行為の概念を倫理学から追放して、ただ法則に対する尊敬の感情のみを重んじようとする心情倫理学の傾向を生み出してしまったと、金子武蔵は指摘している。

続いて、倫理学と他の諸科学との関連が論じられる。関連する諸科学のなかで重要なのが社会学である。ここでいう社会学とは、外在する社会的事実が社会内部の成員の思考や行動様式を制約すると考えたデュルケームの社会学を指している。デュルケームは社会的外在をほとんど、ものであるかの如く捉え、帰納法により一般化して社会学に実証性を付与し、社会学的観察の中に比較社会学の手法を取り入れ、社会学の実証科学的客観性を強化した。婚姻・私有財産・扶養・教育・経済的政治的形態に対する人々の価値観は、彼らが在住する社会の影響を受ける。デュルケームによれば、道徳的事実とは、それが人々に

義務を課する性質のものであるとされる。社会が個人に対して義務を課するあり方を研究するのが社会学であるとすれば、デュルケームの社会学は、一種の道徳学ということになる。価値についてデュルケームは、経験説と先験説を挙げ、自らは両者の中間である社会説を採用している。しかし、社会説は価値の相対化をもたらすという欠点を持つ、と金子武蔵は指摘する。

2. 第四章倫理学の基礎概念 (一)

意識が存在を限定するのではなくして、存在が意識を限定する。この事実は倫理的な生活においても成立する。外部から見れば感情的に極端に激昂している場合でも、本人は内面的には比較的平静である場合などは、その一例である。道徳的意識は道徳感情と道徳的判断に分けることが出来る。道徳的感情は複雑な思考過程の結果生まれるものではない。その人が持つ価値観如何を問わず、特定の状況に於いて、特定の道徳的感情が生じうる。道徳感情は、その人が持つ生来的なものと考えられがちであるが、歴史的、社会的産物でもある。レヴィ・ブリュール (Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939、フランスの哲学者、文化人類学者) の *La morale et la science des moeurs* (1903)—英語に直訳すると、*The Morality and the Science of Customs*— から「13世紀のフランス貴族の道徳感情は、ゴール地方に定住したゲルマン民族の一種族としての信仰や習俗という要素、東方に起源を持つキリスト教的要素、換言すればカソリック教会の教義や儀式によって限定せられている要素、征服者たるゲルマン民族に影響を及ぼしたラテン—ギリシャ的要素、かかる三つの層から成っており、ここに封建的或いは騎士的といわれる彼らの道徳感情が成立する。」という一節が引用されている。一方、カントは道徳感情をもって法則に対する尊敬の感情であるとしたが、ただ単に法則的普遍的たるにすぎぬものに対しては、我々は尊敬の感情をいだくことはない、と述べ、「もしそうであるならば、シェラーの批判するごとく、オームの法則も普遍妥当性という理由で尊敬を惹起すべきはずである。」としている。道徳感情はしばしば良心と呼ばれるが、道徳意識の核心は道徳感情である。一般に良心と呼ばれているものは道徳感情と同じものである。

道徳判断は事実判断ではなく価値判断である。カントは自然界の合法則性一般をもって一つの行為が善であるか悪であるかを判断するための範型 (exemplary) であると考えたが、このような範型は個々の社会的規範が免れえない特殊性を捨象してすべての場合に通ずるよう形式化することによって生み出されたものと、金子武蔵は見ている。

道徳意志においては、意志の目的と手段は分離し得ない関係にあるので、それが道徳的たるためには、目的と手段の両方向において一定の条件が必要となる。ベンサム流の「最大多数の最大幸福」はもちろんのこと、カント流の「純粹実践理性の基本法則」(習俗や文化ではなく、誰でも納得するほかない普遍的

根拠)も、社会的目的をあらゆる場合に通じるように形式化することによって考え出されたものである。道徳意志は道徳感情と表裏一体をなすものとして実存的なものとならざるをえない。手段に関しては、目的合理性を具えるべきであるから、道徳意志は単なる実存の立場においてではなく、実存理性の立場において成立する。

カントはカテゴリーを質・量・関係・様相の四つに分類した。経験の対象がどのようなものであるかという先験的規定はすでに質・量・関係のカテゴリーによって尽きているので、様相のカテゴリーは認識の対象に関するものではなく、対象の認識に関するものとなる。カントは対象を現象に限るので、認識の対象と対象の認識とは表裏一体をなす。カントにあっては、直観として得られた対象を、悟性が上記の形式において判断することによって、認識が成立する。様相カテゴリーの変化に関してカントは、可能性—現実性—必然性という段階を考えるが、これはニュートン的な数学的自然科学の認識を前提としたところから生じている。現実においては多数の因果系列が必要であり、系列間の相互作用を通じて得られる統一的全体の自己限定として関係が成立する。現実に存在する事由は一面に於いて可能性を、他面に於いて必然性を含む。従って、実存的カテゴリーとしての様相カテゴリーは可能性—必然性—現実性という構造を具えることになる。

カントは『純粋理性批判』の中で、関係のカテゴリーを実体性、原因性(因果性)、相互性に分類する。実体性は定言的で、「AはBである」、因果性は仮言的で、「AであればBである」、そして相互性(共同性)は選言的で「Aであるか、もしくはBである」という構造をとる。これを倫理的に解釈すれば、実体性は人格、因果性は作用や行為、そして相互性の段階では共同性に、それぞれ関連してくる。悟性(Vernunft)とは感性(Empfindung)が受け取る表象(Vorstellung)によって対象(Objekt)を認識する(erkennen)能力であるから、悟性は多様な客観的对象を総合統一する役割を担う。その際に適用される規則が純粋悟性概念、あるいは範疇(Kategorie)と呼ばれる。金子武蔵はここでヤスパース(*Der philosophische Glaube*)を引用しつつ「真理」(Wahrheit)とは何かについて述べる。ヤスパースによれば、真理は次の四つの要件により特徴付けられるという。第一にそれは感性的に現在存在していて、生活にとって有用性を持つ。第二に、意識一般に於いて、普遍的な対象として思惟されても矛盾が生じないこと、第三に、精神においてはIdeeによって確信が与えられること、そして第四に超越者との関係において実存が意識されること。「真理」が客観的であるのに対し「真実」(Wahrhaftigkeit)は主観的である。さらに言うならば、「真実」とは超越者との関係における主体的真理である。ドイツ語のWahrhaftigkeitの和訳語として「真実」が使われているが、ドイツ語のwahrhaftig

の用法には次のようなものがある：Ich weiß es wahrhaftig nicht.=本当に、私はそれを知りません。Er ist wahrhaftig kein Dummkopf.=本当の話、彼は馬鹿ではありません。「人間は欺かれることはない。人間は己自身を欺くのである。」というゲーテの言葉を参照しつつ、金子武蔵は自己そのものにも間主体性が存在することを指摘する。「真実」を巡る間主体性の代表格は「自己欺瞞」(Selbsttäuschung, self-deception)である。自己欺瞞とは、認識されている事実ないし証拠が指し示す内容と逆な関連性、妥当性、意義、重要性等を理性的に合理化しようとする試みである。事実を認識している主体と、論理を組み立てている主体は同一人物である。自己に対して「真実」であること、自己欺瞞に陥らないことが倫理生活上求められる作用である。しかし、自己とは悟性ないし理性、即ち精神(Geist)によってのみ認識されるものとは限られない。実存的に感得されるにとどまる自己も存在する。ここで導入される概念が「欲動」である。欲動は Trieb の訳語であるが、この言葉は精神分析学に起源を持つ。欲動とは、人間を常に行動に向ける無意識の衝動の意味である。

ギリシャのストア派の哲学者達は、欲動によって人間が突き動かされるという事実を拒否しようとしたため、かえって欲動について論ぜざるを得なかった。人間の欲動と価値との関係は、自己保存との関連性で決まると彼らは考え、自己保存に適合する現象を価値あるものとし、そこに時間軸を導入して、現象が現在生じている場合を ἡδονή=pleasure、それが未来に属するときは ἐπιθυμία=desire、そして価値なきものが現在生じている場合は λύπη=pain、未来に生ずる場合が φόβος=fear であるとした。ストア派の学説はルネッサンス期以降のヨーロッパの哲学者達に影響を及ぼした。ストア派学説のヨーロッパ近代哲学への影響との関連で、デカルト(1596-1650)とスピノザ(1632-1677)に言及される。Cogito ergo sum. (I think, therefore I am.) で知られるデカルトは、精神が能動であり、身体は受動で、感情は精神によりコントロールされうると考えたが、スピノザは、体は能動である場合と受動である場合の両方があり得るとして、Ego sum cogitans. (I am, thinking.=考えつつ我あり。) を主張した。スピノザは、精神には感情をコントロールする能力はないと考えたが、反面、喜びと欲望は精神に働きかけるとも主張した。喜びと欲望という感情は能動的に理性に働きかけて、例えば「敬虔」を促進することができるとも考えたのである。

欲動は自己保存との関連で捉えうる概念であるが、一方で死の欲動も存在しうる。死の欲動とは、人間を動きへと無限に駆り立てる欲動の働きを断ち切ろうとする欲動である。実存者はただ単に現存在の秩序に所属するだけでなく、それを超越した存在の秩序にも所属して、そこに本来的自己を具えている。従って、死は実存の鏡(Spiegel der Existenz、ヤスパーズが使った表現)であり、死それ自体を出来事として体験することはできない。(Der Tod ist kein Ereignis

des Lebens. Den Tod erlebt man nicht. : Karl Jaspers, *Philosophie*) 自分が死に直面しているという恐怖感や、自分が現在死につつあるという悲哀感を、人は出来事として体験することは出来るが、死それ自体を体験することは出来ない。従って、死それ自体は、生成の苦悩を断って存在の擁護のうちに移って安らうことである。ここにおいて死の欲動は納得され、人は自殺を肯定する。

人に対し行動の方向を指し示すものには傾動 (Tendenz) としての欲動があると金子武蔵は指摘する。傾動とは、カントのいう *Neigung* とは異なる概念と思われる。カントは、善意志と理性を働かせ、法則に従って行動することにより、*Neigung* に陥ることなく、倫理的行動を貫徹しうると説いているが、*Neigung* に陥るとは、慣習的になっている感覚的欲望の命ずるままに行動することを意味している。しかし、金子武蔵がコーヘン (Hermann Cohen 184-1918 は、neo Kantianism philosopher に分類される) の *Ethik des reinen Willens* (1st print 1904) から「傾動は感情の純粹なるものである。それは突き出てき、湧き出てくる。—中略—つまり運動が自己自身を生み出し、これと共に、自己を、少なくとも自己への素地を生み出すのだからである。」を引用しているところから、「傾動」とは、我々が集中し、緊張して自己を生成させる連続的一貫性に突き動かす要因を指すと思われる。因みに、Hermann Cohen はカント哲学の解釈者として人気があり、*Ethik des reinen Willens* は web-site から無償ダウンロード可能である。

続いて、感情の位層に付いて述べられる。例として、マーティン・ルターが、娘のマグダレーナの死に際して語ったといわれている、次の言葉が引用されている。「私は霊においては楽しいが、肉においては非常に悲しい。」(Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* からの孫引き。因みにこの書物も web-site からの無償ダウンロードが可能。本書は 1973 年に *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* として英訳されている。)

その他、「一貫性」というタイトルの下で、深さ、集中、法則、反復、等々が、人間の倫理的行動とどのように関わって来るかが論じられる。

3. 第五章倫理学の基礎概念 (二)

「第一節 交わり」において、「関係としての交わり」、「交わりと承認」の概念、の二つが述べられる。カントは関係のカテゴリーを実体と属性—原因と結果—相互作用の三種類に分けて論じている。ここでは、準備段階で論じられた「間主体性」の議論 (本稿 p.4) が繰り返される。「交わりと承認」の項では、「人間は孤立している状態よりも、交わりにある状態の方が感覚・知覚・記憶・構想・経験・知識・行為は遙かに力強い」とされ、「欲望の満足も交わりの内でしか達成できない」と論じられる。要するに、人間の倫理的行動を云々する場合、交わりの中に置かれた人間が対象となる、ということに尽きるようだ。

「第二節 人格」では、日本語の「人格」の原語である person (英)、Person (独)

pesonne (仏) はラテン語の persona に由来する。persona とは役者が舞台での扮装に用いる仮面の意味であった。人間は persona と corpus という二つの独立した部分から成っているのではなく、persona と corpus は密接不可分に結合していて、persona は corpus を思うがままに、支配していると考えられる。persona と corpus が密接不可分に結合している状態が人格である。奴隷に人格が認められなかったということは、奴隷にあつては corpus を自由にする権利が認められなかったということである。人格に権利が認められると、それは根源的には生命権・人身権・自由権であつて、そこから所有権・使用权・契約権が派生してくる。人格は、カントの倫理学において、「目的其れ自体」(der Zweck an sich) として最高の尊厳の対象とされる。人格は、所有するものとしての主体でもある。所有とは直接的に現存在の事柄である。また、人格は現存在と意識一般と精神のいずれの秩序にも属さず、実存の秩序に属するものであつて、人間の営むあらゆる活動と究極的に関連する超越的主体である。人格は実存的なものであつても、理法を離れたものではなく、また覚醒的でなければならない。正気で、目覚めていて、ボケていない状態を必要とする。そして、覚醒性に加え、人格には成熟性も求められる。

人格は作用との関連に於いて存立する。作用は基本的には愛憎であり、価値観に依存する。しかし、作用の段階で価値を価値として発現せしめるものは、それぞれの場合に与えられる価値序列である。様々な価値序列に応じて人格の類型が生まれる。それぞれの類型を、それぞれの価値段階に応じて徹底的に実現するものが人格の典型である。シェラーは人格の典型を次の三つに分類する：(1) 聖者、(2) 天才、(3) 英雄である。聖者とは、行為によって評価されるアガペーの実行者である。天才は、その作品により天才としての評価を受ける。そして、英雄は vitality に満ちており、その指導力、統率力により評価される。思うに、ベートーベンは天才ではあつたが、その行為は聖者でも英雄でもなく、残されている第三者の記録から推測するに、俗人のレベルに照らしても高くは評価され得ない性質のものであつたようだ。

「第三節 作用」では作用するものとしての人格が論じられる。「作用」とはドイツ語の Akt に当てられた訳語である。作用の核心は「愛」である。「愛情と理性は一つである。」というパスカルの言葉と、「人間は自分の愛するものより以外の何ものをも認識せず、認識において深まり全くなろうとするのに応じて、愛もまた強力に生々としたものと、いな激情とならなくてはならぬ。」というゲーテの言葉が引用される。

意識作用の中で愛憎が最も基本的である。愛がなければ認識が行われず、認識がなければ意志は働きようもない。意志が働かなければ行為もないどころか人間の実存すらもあり得ない。愛憎はとどのつまり人格と密接に関係する。「愛」

を表現するコトバは、英語では love, ドイツ語では Liebe であるが、O.E.D.によるとこれらのコトバの語源はサンスクリット語の *lubhyati* にまでさかのぼるといふ。*lubhyati* に相当する英語は *desire* である。精神分析学では、原始的衝動から誘発されるあらゆる本能的なエネルギーと欲望に *libido* という用語を当てているが、*libido* は性本能に基づくエネルギーを指す概念としてフロイドにより最初に使われた。この *libido* の語源も *lubhyati* であるという。結局、「愛」とは、究極的には、人をして自己保存の作用に向かわせる本源的エネルギーと考えられる。インド・ヨーロッパ系言語で「愛」を表す語はゲルマン系言語では *love*, *Liebe*、ラテン系のスペイン語では *amor*、フランス語では *amour* 等々であるが、これがギリシャ語では *ἀγάπη* (アガペー) となる。

さて、キリスト教神学あるいは、キリスト教神学に影響された西洋哲学の世界では、「愛」は三つに分類される：*φιλία* (フィリア)、*ἀγάπη* (アガペー) 及び *Ἔρως* (エロス) である。新約聖書が、紀元1~2世紀頃のヘレニズム世界の共通語であったコイネーと呼ばれる古典ギリシャ語で書かれていたところから、キリスト教神学は古典ギリシャ語の影響を受けた。特に、マーティン・ルターが新約聖書をギリシャ語からドイツ語に翻訳して以来、「原典に学べ」とばかりにキリスト教神学を学ぶものにとってギリシャ語は特別の権威を持つようになった。確かにギリシャ語新約聖書では、「神はこの世を愛されたので、一人子をこの世に遣わされ、彼を信じる誰もが滅びることなく永遠の命を得るようになされた。」(ヨハネ 3:16) は、*Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον.* (ギリシャ語をそのまま英語に置き換えると、*Thus indeed loved the God the world, therefore the son the only one begotten gave, so that everyone of the believers in him should not perish, but might have life eternal.*) と書かれている。*the God loved the world* と英訳される部分に使われているギリシャ語は *ἠγάπησεν*→*ἀγαπαῶ* (アガパウ) という動詞の3人称単数過去形である。しかし、キリスト教神学とは関係のない *Greek-English Dictionary* を参照すると、*ἀγαπαῶ* は *love*、*φιλία* は *friendship*、*ἔρως* は *love*、そして *Ἔρως* はギリシャ神話に登場する愛を司る神の名前(ローマ神話のキューピッドに相当)と説明されている。以上より、ギリシャ語本来においては、アガペー (*ἀγάπη* は *ἀγαπαῶ* の名詞形) という言葉に特別の意味が賦与されていたわけではなく、「アガペーとは対価を求めない、神の一方的な愛を意味する。」という解釈はギリシャ語の影響を受けたキリスト教神学の主張である、ということになる。この点に関し、金子武蔵は次のように分析している：「しかしながらアガペーが果たして価値と全然無関係であろうか。この問題について、神の愛という宗教的問題はこれを論外として、卑近な人間関係から反省してみれば、我々は他人の価値についての最終的な判決は

いかなる場合でも慎まなくてはならない。あの男は劣等だ、低劣だ、無能だなどと相手について決めてかかれれば、必ず思い違いし、してやられるものである。」と論じ、Max Scheler の *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* から「最終的な倫理的評価を相互に差し控えることこそ有限的なる人格の義務である。」という一節を引用している。第三節の最後の項目「問答」は次のような書き出しで始まる「すべての作用は自己限定たると同時に他己限定である。」一見簡潔な文章であるが、意味するところは即座には理解できない。要するに、主体として自分が変化していくことの因果関係は自分自身の内なる作用であり、また同様に他人が変化していくことの因果関係も、他人自身の内にある、ということであろう。しかしながら、人は互いに交流しながら作用している。自分と他人との間に交わりがあり、自分が他人に影響を与えている場合は、自分の変化の原因が、他人の変化の原因ともなっているわけである。このような人間の交互性は人格と人格との間にも生じる。相手に名前を呼ばれて返事をしないと、相手の気持ちを傷つける。“No reply”は、相手の人格を認めないことに通じるからである。人は実存的な問いと答えとのうちに生活している。

「**第四節 行為**」行為は人生の全面に関係している。プラグマティズムの立場からすれば、全ての理論的知識は、行為のための道具ないし器具であるにすぎない。行為は基本的に能動的であり、惰性的、習慣的行為は本来の意味における行為ではない。また、行為には自動的 (intransitive) と他動的 (transitive) の違いがあり、前者は行為者のみに限定され、後者は他人の身体にまで作用する。行為の倫理性とは、価値の理法、人倫の理法及び時空の理法という三つの側面を持つ。これら三つの側面の具体例を一つずつ挙げれば、「嘘をつくべきではない」という価値判断、「倫理性は他人との交わりの中で評価される。」、そして「時と場において倫理性は評価される」。

「**第五節 共同性**」ここでは相互性の概念の下で所有権の問題が論じられる。所有とはただ単に物品を手に行っている (detention of goods) というだけではない。先占を理由に何らか社会的に私有が承認されているならば、他人が手にしている物品でも変換を請求することができる。この場合、“社会的”とは、その時と場合による概念で、必ずしも法的な概念ではない。卑近な例では、行列に並んで順番待ちをしている際に、「用足し」を理由に列を一時離れ、その間に列がさらに長くなる場合でも、前後の人が承認すれば、もとの位置に戻ることが出来る。人格は相互性の中に存在しうるものであるから、そこには共同性が成立する。共同性の第一は法の前での平等性である。人格間に相互強制の結合が成立している場合、法の支配が確立する。法の支配が存在しなくとも、人格間に相互強制の結合が生じる場合もありうる。先の例にある行列から一時離れても、元の同じ順番の位置に戻れる場合がこれに相当する。この様な相互強制を

公衆の支配と呼ぶ。nemesis は日本語には「因果応報、義憤」などと訳されるが、語源はギリシャ神話に登場する女神、Νεμεσις から来ている。女神ネメシスは、人間が神々に働く無礼に対する、神々の憤りと罰の擬人化である。人格間に共通の生命が通い、それが同一の根源に由来すると意識されたとき、そこにゲノスの共同体が生まれる。γενος は古代ギリシャにおける氏族で、単一の祖先よりの出自である男系の子孫であることを主張する一集団の人々によって成立した。我が国の「県人会」などもゲノスの共同体の一種と考えられる。生命共同体が単一の血族にではなく真理への愛によって形成される場合、精神的共同体が生まれる。しかしここで、金子武蔵は「人間のあらゆる営みには挫折が待ちかまえているという点からすれば、以上のような愛の共同体はいずれも幻想たるにすぎぬかに見えるということである。しかし挫折はただ虚無を示すにとどまらず、同時に超越者の存在をも示すから、愛の共同体は依然として成立しているはずである。」と付け加える。

4. 第六章倫理学の基礎概念（三）

「人が自己自身を知るのは観察によってではない。それは行為によってである。お前の義務を行うよう努めよ。そうすればお前が何を大切にしているかがわかる。何がお前の義務であるか。日々の要求がお前の義務である。」というゲーテ（『格率と反省』）からの引用で本書の最終章が始まる。期待や願望に身をゆだねず、はかない夢も追わず、眼を日々の要求に転ずるならば、何が義務としてなされるべきかは、自ずと分かる。これを果たすために、何が己に課せられているか、自己とは何であるかについての知識も次第に深められていく。そのための理法の自覚も同様である。日々の要求への応答が人倫の理法を自覚させる。

目的を絶対化するような倫理学は、目的達成のためには手段を選ばずという風な、目的が手段を神聖化するという誤謬が生じる。このことはビジネスの世界で起こりがちである。Business is a sanctuary. の考え方がこれに相当する。This is business. というセリフの中に Business is a sanctuary. 的な考え方が潜んでいる場合がある。最後に、「自由の相対性」と「可能性と必然性」が論じられる。個人の社会からの経済的自立は、社会からその手段を自由に得ることによって実現する。また、いかなる意見も絶対的に真理であるということはありません。他の意見もそれぞれの権利を持ち、仮にある意見が確実に真理である場合でも、その証明の必要性を自覚させるためにも、他の意見を述べる自由が保障されなければならない。必然性を超えて新たな可能性を見いだすよう導くのが実存理性である。