

最高道徳的主体性の特質

—モラロジーの現代的意義に関する一考察—

北川 治男

序

I 主観性から主体性へ

- 1 近世における「我」の自覚
- 2 広池千九郎博士の新道徳
- 3 近世思想・近世文明の余弊の克服
—多数個「我」間の紐帯の回復の

問題—

- 4 「我」の自覚と全体的人格の完成
- II 最高道徳的主体性の特質
- 1 新しい被護性の問題（実存主義克服の問題）
- 2 最高道徳的主体性の特質

序

最近の若者たちは「しらけている」ということがよく言われる。いわゆる無気力・無感動・無責任・無目標といった精神状態が若者の心を蝕んでいる。このしらけ現象の根底に、現代文明における人間生活の意味の喪失、人生の無意味化とも呼ぶべき傾向が横たわっているように思われる。このような現代の精神状況の中で、人生に再び意味を付与することのできる主体的な

生き方の根拠はどこに求められるべきであろうか。本稿は、このような問題意識に基づいて「最高道徳的主体性」の特質がどこにあるのかを検討しようとしたものである。主体性の問題領域には、社会思想史上の問題に属する近代市民的個我の確立という課題も他に考えられる。しかし本稿では、哲学的考察の領域内にある主体性の問題にのみ限定した。

本稿は第Ⅰ部「主観性から主体性へ」と、第Ⅱ部「最高道徳的主体性の特質」の2部より成っている。両者は、問題の性質と問題の取り扱い方において、それぞれ独立したものである。第Ⅰ部は、哲学史の観点から、広池博士の「新道徳」の立場を、近世における「我」の自覚の観念と対比させて、その立場の特質を明らかにしようと努めた。第Ⅱ部は、人間学の観点から、「最高道徳的主体性」をボルノーの実存主義克服の問題に交差させて、その特質を規定しようと試みた。第Ⅰ部は、紙数において、第Ⅱ部に勝っているが、内容的には、第Ⅱ部を論じるにあたっての、予備的な序論的な考察に過ぎない。第Ⅱ部の結論である2は、紙数と時間の制約のために、問題点のほんの素描にとどまってしまった。「最高道徳的主体性」に関する、より子細な掘り下げた人間学的分析は、今後の課題に委ねざるを得ない。

1975年7月20日

I 主観性から主体性へ

1 近世における「我」の自覚

中世より近世への移り行きは、「我」の発見にその源を有するといわれる。また近世における精神文化の発展は、この「我」の概念の変遷・展開を核心としているともいわれよう。ルネッサンスから現代に至るまでの西洋における「我」の自覚史を叙述したものに、朝永三十郎の『近世における「我」の自覚史』がある。いま本書は、近世文化史を次のように特徴づけている。

「「我」が、自己に対する教権、国家、もしくは自然との扞格、もしくは「我」そのものの内部的乖離、もしくは多数個「我」相互間の交渉によっ

て、漸次に自己の意識を明化し、深化して行った歴史が、近世文化史の核心をなしていると見られ得る⁽¹⁾。」

そして新カント派（西南ドイツ派）までを扱った本書は、近世における厳密な意味の「我」の自覚は、カントにおいて初めて成立した、という哲学史のいわば定石を踏まえ、さらにカントによって精練された「理性の自律⁽²⁾」の観念を、あらゆる文化活動の領域に一般化しようという立場に立っている。そこでは、真の「我」の自覚の核心は、人格の尊厳と良心の權威を認めることにあるとされる。

「人格の核心をなすものは真善美の三面に互った規範意識、すなわち広義の良心である。この良心は生活の手段としてでなく、それ自体權威と目的と価値とを有し、それ自体に具有する力によって自己を実現し行くものである。吾々は自己の思惟、意志、感情がこの規範にかなうや否やということに対して責任の観念を有する。かくの如く、真、善、美の規範を意識してそれが現実になるや否やに対して責任を感じ、これによって直接間接にこれを自己の精神活動の決定原理となし得るところのものが人格である。規範の意識を欠き、もしくはこれを意識しても何等の心理的強制、何等の義務感念をも伴わぬものは人格ではない。カントの場合においても、人格の核心をなすものはそれ自体絶対の權威と目的と価値とを有するところの良心であった。今はただその良心の範囲が拡大されたのみである。カントの場合に人格の核心をなしたものは、道徳上における個人内の超個人我であった。今は真善美三面に互った個人内の超個人我である⁽³⁾。」

すなわち、われわれがこのような自己の本性を意識すること、つまりこの人格の尊厳、つまり自己の内における良心の權威を認めることが、真の「我」の自覚にほかならない。したがって、この真の「我」の自覚には、どのような外的な強制力のためにも、この良心の權威を曲げてはならないということと、また「自然我⁽⁴⁾」すなわち個人的利害、好悪、愛憎等のためにも、この權威を傷つけてはならない、ということが含まれている。つまり、真の「我」の自覚は「普遍妥当的な規範意識⁽⁵⁾」に支えられなければならないか

ら、単なる「自然我」の主張ではなく、かえって「超個人我」による「自然我」の克服・規正でなくてはならない。

このようにして、本書においては、「理性の自律」に基づく理性生活ということが、近世における「我」の自覚史の帰着点とされる。

「要するに、理性生活は文化活動の種々の形態を取って現れるが、いづれも自律的生活である。第一にそれは自然（「事実」、「現実」というが如き漠然たる名称をもって呼ばれるもので、カントの意味するような悟性の立法的機能を待って成り立った自然ではない）に支配されずしてこれを支配するという意味において自律的である。道徳も、科学も、芸術も、宗教も、自然に対する理性の先天的な立法的機能によって成り立つ。而してこれらの文化活動の種々の形態には、各自特異なる先天的基礎がある。従ってその各自は銘々独立の世界を形造っていて、一が他の附屬物でもなく、方便でもなく、また前階でもない。かかる意味においてまた各々の理性生活の形式は自律的である。双方を含めて、自ら法を立て自らこれに服従するという意味の自由が理性生活の根本特徴である。而してそれが真正の意味における自由であって、この意味において理性生活、即ち種々の形の文化活動は、真正の自由の実現である。これが、古代においてはソクラテスに端を開き、今世紀に入ってカントによって精練された理性の自律の觀念が、更に一般化せられ且つそれよりして不純の要素が淘汰された結果である⁽⁶⁾。」

要するに、このような「自ら法を立てこれに服従するという意味の自由」を本質的な特徴とする理性生活こそ、近代精神が求め続けてきたひとつの帰着点であった。そしていま本稿では、このような自律的な理性生活の実現をもって、いわゆる自我の自覚・確立・実現の具体的な内容とする立場に立って、以下、論を進めたい。

〈注〉

(1) 朝永三十郎『近世における「我」の自覚史』（角川文庫） p. 14

(2) 同書 p. 136

(3) 同書 p. 126

(4) 同書 p. 127

(5) 同書 p. 127

(6) 同書 pp. 135~136

2 広池千九郎博士の新道徳

さてここでわれわれの主題に立ち戻って、この自我の自覚・確立・実現の立場の、いわば対極に立つともいえる「自我没却」の觀念を出発点とする、広池千九郎博士の立場に眼を転じてみたい。

広池博士は、いまわれわれが問題にした、いわゆる近代精神に対して、どのような考え方をしていたのであろうか。その点を明らかにするために、広池千九郎講演『近世思想近世文明の由来と将来』を参考にしてみたい。本書は、大正4年12月に、モラルサイエンス研究所から発行されたものである。ちなみに前述の『近世における「我」の自覚史』の初版本の序文は、大正4年12月に書かれ、翌年1月に出版されている。両者はいずれも講演がもとになっているが、後者が厳密な学術書であるのに対して、前者はいわば啓蒙の書であることは否めない。

そしてこの『近世思想近世文明の由来と将来』は、モラロジー成立以前の書であることはいうまでもない。しかしここには、後に大成されたモラロジーの根本原理となった「慈悲寛大自己反省」の精神が、明確に確認されている⁽¹⁾、本書に打ち出されているいわゆる「新道徳」は、明らかに後のモラロジーの基本構想の素描ともいべきものであると思われる。広池博士が、新しい科学、すなわちモラル・サイエンスの組織的研究に力を注ぎ始めたのは、大正4年のこととされているが⁽²⁾、この書は、この間の事情を物語る資料でもある。したがって、本書にみられる広池博士の思想は、そのままモラロジーの立場であるとするにはできないが、本書はモラロジーの構想を模索していた当時の広池博士の思想的背景、モラロジーを構想せざるを得なかった広池博士の問題意識を知るには、重要な資料であると思われる。

しかしわれわれは、いまこの間の事情はともかくとして、われわれの目下の主題である近代精神に対する広池博士の考え方に的を絞って、この書を手がかりとして、広池博士の基本的な立場をあとづけてみたい。ちなみに本書の中核をなすともいべき第16章のタイトルは、「近世思想近世文明の自覚と将来における新道徳の自覚」となっている。これをみても、後のモラロジーの構想は、近世思想・近世文明に対する広池博士の基本的な認識あるいは問題意識に基づいて生まれてきたものであることは、否定できないであろう。

最初に結論を先取りして、広池博士の近代精神に対する基本的な考え方を紹介すれば、次の通りである。

「近世思想近世文明は、自由平等の自覚にもとづいて起ったものであります。これを古代思想古代文明に比すればおおいに徹底しておるのであります。したがってその効果は実に偉大なものであります。18・9世紀以降の新文明の有様は、これを以前に比較しましたらば、正に雲泥霄壤の差があるのです。しかしながらそのいわゆる近世思想近世文明の基礎的観念は、ギリシャの個人の自由という事にあるので、自由平等がその根本主義となっており、したがって個人主義的・社会主義的・自然主義的色彩が、著しく古代より進んで来たわけであります。そこでこの近世思想近世文明は、もとより重ねて申し上げる通りに、非常に人類一般に利益と幸福とを与えたものでありまして、古代的色彩を帯びたるすべての蒙昧なる人心を開発し、不自然な不合理的なかつ非科学的なる社会の一切の事物を合理的、科学的に説明し処分するようになって来て、世界人類の一大新紀元を展開した次第であります。しかしながらこの近世思想近世文明の人類に貢献した働きは、もはや19世紀までにて大半以上その任務を遂げたので、20世紀以後にありては、おおいにその精神の上、理想の上はもちろん、形式の上実際の上、顕著なる改革を断行せざれば、人類の進歩幸福はここに遺憾ながら、滯滞もしくは停止するに至るべしと思考せられます⁽⁵⁾。」

要するに、「自由平等の思想にもとづく個性の充実というような主義では、個人ならびに人類一般の幸福は得られぬ⁽⁴⁾」とするところに、近代精神に対

する広池博士の基本的な立場の表明があるといえよう。

それでは次に、このような近代精神の克服を目差す、広池博士のいわゆる「新道徳」の核心は、どこに求められるのであろうか。広池博士によれば、この「新道徳」は、「近世思想近世文明の基礎的観念たる自由平等⁽⁵⁾」が、「宇宙及び人類社会の半面の真理⁽⁶⁾」に過ぎないことを自覚するところから始まる。つまり「宇宙及び人類社会には自由平等の半面あると同時に、他の半面には不自由不平等のある事を自覚するのが将来の新思想新道徳にて、また新文明の基礎となるところの吾人の覚醒⁽⁷⁾」であり、この不自由・不平等の自覚が「新道徳」の出発点となるのである。

自由・平等の自覚に基づく近世思想・近世道徳は、古代思想・古代道徳の「盲従的」で「鬱陶しい」「晦澁不明」の状態⁽⁸⁾を脱して、「自由清新の光明⁽⁹⁾」をもたらしたことは、大きな功績であったけれども、この自由・平等の自覚は、「この世の中は極めて複雑なものである⁽¹⁰⁾」のに、「この複雑な因縁を単純に自覚する⁽¹¹⁾」に過ぎないので、「實際上」「社会の事物」とことごとく矛盾をきたし⁽¹²⁾、近代精神の「煩悶懊惱⁽¹³⁾」の原因となってきた。「個人の自由、自己の発展、個性の充実⁽¹⁴⁾」を追求するのは結構であるが、「自分の納っている容れ物⁽¹⁵⁾」である家庭や社会や国家の実際を離れては、その理想の実現もあり得ない。そこに近世思想・近世文明の基礎をなす自由・平等の自覚の誤りがあった。ところが、広池博士のいわゆる「新道徳」は、「自由平等と不自由不平等とを自覚して立つ教え⁽¹⁶⁾」であるので、「理想上實際上」に「徹底」したもの⁽¹⁷⁾なのである。

それでは、このような「新道徳」の核心をなす観念は、どのようなものであろうか。

「人類の将来における新道徳は、(中略)慈悲寛大自己反省の心使いにて、安心立命を致し、感謝生活の上に奮闘努力をせねばならぬことと存じます。彼の近世文明が、学問才知の研究訓練に骨を折り、奮闘努力の効果に訴えて進歩を図ることは、今後の新文明も同一であります。ただその間異なるところは心づかいの一点のみであります。科学の研究、学問の応用、教育の

開発、個性の完成は、最も大切なことであって、これに加うるに心使いの一つを加え、不自由不平等の自覚と、忠孝慈悲犠牲の徳、自己反省感謝たんの徳の偉大なることを自覚することを以て致したならば、立派なことと考えられますので、その思想は複雑です。すなわち宇宙人類の成り立ちからを研究して、これに加うるに人類の歴史習慣風俗礼式等より、文芸道徳及び諸般の哲学科学の理法を認容して、これと人生とを調和して進もうというのですから、なかなか複雑なのです。したがってその状態は重厚です⁽¹⁸⁾。」

すなわち、近世思想・近世文明の「自主自由⁽¹⁹⁾」の観念に対しては「不自由不平等の自覚」をもって、「独立自主⁽²⁰⁾」に対しては「忠孝慈悲犠牲」の徳をもって、「自我の発展⁽²¹⁾」に対しては「自己反省感謝」の徳をもって、「近世思想近世文明の余弊⁽²²⁾」を矯正・克服していこうとするところに、「新道徳」の存在理由があるのである。

そしてこの「新道徳」の眼目は、人類社会の「自由化平等化⁽²³⁾」を目差すのではなく、「自由と不自由との調和、平等と不平等との調和⁽²⁴⁾」を計るところにある。つまり「各人皆私欲我慢を去り、よってもって貧富・貴賤・思想・感情・主義、その他有形無形の人類の生活上に起るところのすべての不和・衝突・支吾・扞格を調和融合して、一心同体たらしめ、道徳的に幸福的にかつ経済的に、真の協力分業の世界を造り出さしむる⁽²⁵⁾」ところに、将来の人類社会の理想がある、とするのである。しかしこれは、近世思想・近世文明の否定ではない。自由・平等の自覚に立つがゆえに、「いつまでたっても自由平等にはならぬ⁽²⁶⁾」社会の実情に直面し、「実際に永えにこの世の中には出来ぬ」「純然たる自由平等の世界⁽²⁷⁾」を求めて、かえって懊惱・煩悶している近代精神をして、「心づかいのひとつ⁽²⁸⁾」を改めさせ、複雑な人間社会の現実的な認識に立ちかえらせ、そこから調和的に生きていく主体的な心術を与えようとする道徳である。同時にその調和をもって人類社会の平和・幸福を実現しようとする道徳である。したがってそれは、「重厚温和」な「沈着平和」な⁽²⁹⁾道徳なのである。

〈注〉

- (1) 広池千九郎講演『近世思想近世文明の由来と将来』（モラルサイエンス研究所発行） pp. 59～60
- (2) 『資料が語る広池千九郎先生の歩み』（モラロジー研究所編）昭和48年、 pp. 229～230
- (3) 『近世思想近世文明の由来と将来』 pp. 90～91
- (4) 同書 p. 93
- (5) 同書 p. 92
- (6) 同書 p. 92
- (7) 同書 pp. 96～97
- (8) 同書 p. 98
- (9) 同書 p. 34
- (10) 同書 p. 97
- (11) 同書 p. 97
- (12) 同書 p. 45
- (13) 同書 p. 97
- (14) 同書 p. 97
- (15) 同書 p. 98
- (16) 同書 p. 98
- (17) 同書 p. 98
- (18) 同書 pp. 101～102
- (19) 同書 p. 100
- (20) 同書 p. 100
- (21) 同書 p. 100
- (22) 同書 p. 39
- (23) 同書 p. 102
- (24) 同書 p. 102
- (25) 同書 p. 102
- (26) 同書 p. 103
- (27) 同書 p. 103

28 同書 p. 102

29 同書 p. 98

3 近世思想・近世文明の余弊の克服

——多数個「我」間の紐帯の回復の問題——

以上で見てきたように、広池博士の基本的な立場は、「自由平等の思想にもとづく個性の充実というような主義では、個人ならびに人類一般の幸福は得られぬ」とするところにある。近世思潮の「自由主義・平等主義・個人主義・社会主義・自然主義⁽¹⁾」の批判的克服を目指す広池博士のひとつの問題意識は、前述の「我」の自覚史に即していえば、「多数個「我」間の紐帯の喪失⁽²⁾」とその克服の問題と軌を一にしているように思われる。

人生は事実として「多数個「我」」の共同生活である。この共同生活には、その成員を互いに連結する共通の紐帯がなければならない。しかし、教権や国家の拘束から解放された「我」は、共同的な普遍的な信念を忘れて、個人的恣意によって動かされるようになるのは自然のなり行きであった。博愛・救世・済民という人道的な動機に基づいて、道徳上、宗教上の伝統を打破しようとしたフランス啓蒙運動⁽³⁾によって、この傾向はさらに徹底された。歴史的に成り立っていた共同紐帯は失われて、その結果、社会の調和は破られ、均衡が乱れ、革命が相次ぎ、世の中は極端より極端に走って、民衆の自由と権利と福利は、貴族・僧侶の代りに一部の野心家・煽動家によって蹂躪されるようになった。そしてこのようにして失われた共同生活の紐帯を如何にして回復すべきかということが、19世紀に入ってからフランス哲学の中心的な課題となった⁽⁴⁾。

そこで一方には、フランス革命前後の無信仰、無秩序、無統一の状態と、さらにはこの風潮の源と考えられる宗教改革とを呪い、思想的に中世に復帰することによって、社会を統一すべき共同紐帯を発見し得ると信じた「伝統派⁽⁵⁾」が存在した。彼等は、ルネッサンス以来、教権や国家に対して、「我」がかり得た自律を破棄して、中世の一切他律の世界に復帰しようとしたので

ある。

他方においては、やはり救世、済民の情熱に動かされ、社会生活の共同紐帯を求めようとしながら、伝統派のように、中世への復古に陥るのではなく、新たな社会組織を考案しようとしたサン・シモン等の社会改革論者⁽⁶⁾が存在した。

コントの実証哲学⁽⁷⁾を動かした中心的な動機もまたこの社会改革にあった。コントによれば、社会が成立するためには、社会の成員の間に精神的な結合点、すなわちすべての人に確認された理論や学説、あるいは信仰がなければならない。しかし現代の社会はこれを欠いている。それは、現代人の間に思考法の一致が欠けているからである。つまり、神学的・形而上学的・実証的の3種の思考法⁽⁸⁾が並立しているからである。もしこの思考法が一つに帰したならば、自然・人間・社会の性質、及びそれを支配する理法に関して、すべての人が一致する理論や学説が成り立つはずであるし、これに基づいて中世の信仰に代って社会を統一すべき共同の信仰が確立されるはずである。すなわち、社会を無統一、不調和から救うためには、従来の神学的及び形而上学的な思考法を排して、人事、自然の一切の現象、特に従来実証的研究の領域外にあった社会現象を、実証的に研究しなければならない。すなわち、コントの人知の発展段階に関する説、社会学の創始等は、みな共同生活の基礎である一般的な理論や学説及び実践的理念を求めようとしたことが、重要な動機になっている⁽⁹⁾。彼が晩年「人類教⁽¹⁰⁾」を唱道し、それが彼の実証主義に矛盾すると非難されることになるのであるが、「人類教」の内容に実証哲学に矛盾する点のあることは否定できないとしても、新宗教の唱道ということが、彼の生涯の目的であったことは疑えないであろう。

さて、後に広池博士が、モラロジーの研究を思い立った動機のひとつに、コントの社会学の功績を挙げ、「モラロジーは一面には其系統の一部分をコントの社会学に発して居ると申しても差支はありませぬ⁽¹¹⁾」と述べているのをみても、近世思潮の「自由主義・平等主義・個人主義・社会主義・自然主義」の批判的克服を目差す広池博士が、ルネッサンス以来、失われていった

「多数個々我々の紐帯」の回復を目差すコントの課題を、共感を持って受け取めたことは、想像に難くないであろう。

大正デモクラシーの中で、労働問題の解決に献身した広池博士が、当時の日本の社会情勢の中に、近世思想・近世文明の「余弊」を見⁽¹²⁾、また多年、日本の国体の研究に従事した広池博士が、日本の国体の基礎が「天祖の慈悲寛大自己反省の御徳⁽¹³⁾」にあること、さらには「日本民族の心の底に潜める民族性⁽¹⁴⁾」が、同時にこの慈悲寛大自己反省の精神にあることを洞察し、そこに近世思想・近世文明の限界を克服するいわゆる「新道徳」の根本理念を求めていくことになったのは、むしろ必然の過程であったのかもしれない。

ルネッサンスや宗教改革に対する広池博士の批判的見解は⁽¹⁵⁾、決してすぐ中世への復古を意味するものではないこと、そして広池博士の民主主義批判⁽¹⁶⁾も、決してそのまま国家主義につながるものでないことは、以上述べてきたように、広池博士が近世思想・近世文明の果たした役割を充分認識しながら、ただその「余弊」の批判的克服を目差し、そのための人間的基礎及び将来の「人類社会の新理想⁽¹⁷⁾」を追求していたのであることを考えれば、おのずから明らかであろう。ただこの点については、さらに西洋とわが国における社会思想史・道徳思想史を子細に比較・検討してみなければならないだろう。筆者にいまその能力はない。

ただ以下においては、人間主観・人間主体の確立の問題に立返って、つまり、われわれのそもそもの出発点とした西洋哲学史上の「我々」の自覚の立場に対して、広池博士の「新道徳」が目差す「全体的人格の完成⁽¹⁸⁾」の立場が、どのような特徴を備えているのか、その点を検討してみたい。

〈注〉

- (1) 『近世思想近世文明の由来と将来』 p. 39
- (2) 『近世における「我」の自覚史』 p. 36
- (3) 同書 p. 39
- (4) 同書 p. 40

- (5) 同書 p. 40
- (6) 同書 p. 42
- (7) 同書 p. 43
- (8) 同書 p. 43
- (9) 同書 p. 43
- (10) 同書 p. 43
- (11) 広池千九郎著『道徳科学の論文』① p. 36
- (12) 『近世思想近世文明の由来と将来』 p. 45
- (13) 同書 p. 71
- (14) 同書 p. 72
- (15) 『道徳科学の論文』①第二版の自序文 p. 13 及び pp. 22~23
- (16) 同書 ④ p. 1125
- (17) 『近世思想近世文明の由来と将来』 p. 102
- (18) 同書 p. 128

4 「我々」の自覚と全体的人格の完成

さてわれわれが本稿の最初に見てきたように、近代精神は種々の発展段階を経て、いわゆる「我々」の自律⁽¹⁾の観念を生み出し、そこにおいて「我々」の自覚はひとつの頂点に達した。すなわち真の「我々」の自覚である。この自律的な「我々」は、個人的な「我々」ではなく、超個人的な「我々」であった。あるいは感性的な「我々」ではなくて、理性的な「我々」であった。また真の「我々」の自覚は、人格の尊厳と良心の權威を認めるところに成立した。そして自律的であるべき人格の核心をなすものは、個人的な利害や興味や感情等ではなく、個人の内における「普遍妥当的な規範意識」である良心であった。

他方、広池博士の「新道徳」は、「全人格の根本的改造⁽²⁾」、または「全人格の完成⁽³⁾」を目差している。さて、これを実現するためには、まず「執着妄想」を去り、「嗜好道楽」を去り、「自分の持ち前の僻」を去って「素

直」になること⁽⁴⁾が肝要である。これはつまり感性的な「我」、個人的な「我」の否定であろう。また「真善美の極を尽してなお止まざる底の大々の勇猛心⁽⁵⁾」を涵養しなければならない。これはつまり「真善美の三面に互った規範意識」に通うものであろう。こうしてみる限り、広池博士の「全人格の根本的改造」には、理性的な「我」、超個人的な「我」による感性的な「我」、個人的な「我」の克服・規正という、「我」の自覚に通う考え方があることは明らかであろう。

しかし西洋哲学史上の「我」の自律が、「自ら法を立てこれに服従するという意味の自由」をその本質的特徴とした点に注目すれば、西洋のいわゆる「我」の自覚と、広池博士の「全人格の根本的改造」は、いささか趣を異にするものであることに気づく。西洋の「我」の自覚は「普遍妥当的な規範意識」すなわち良心に支えられたものであった。この良心は、生存というような他のものの方便として存立し発達しているのではなく、それ自体、意義を持ち、それ自身の力で、自己を維持し実現していくものであった。また真・善・美の規範を意識して、自己の思惟・意志・感情がこの規範に合うかどうかということに対して責任を感じ、この規範を自己の精神活動の決定原理とすることのできるものが人格であった。以上のようなことが、真の意味の「自由」であり、「理性の自律」の本質であった。

これに対して広池博士の「新道徳」は「各自の因縁の自覚⁽⁶⁾」を出発点とし、それを基礎として初めて「全人格の根本的改造」ができるという、「不自由不平等の自覚」に支えられた道徳である。この「新道徳」は、第一に「自己の因縁を自覚して執着を去り、慈悲寛大自己反省の心持ちになり、円満平和の人格を形造りつつ無私の努力を致す⁽⁷⁾」こと、そして第二に「神に対し人に対し万有に対して絶対服従し、その自己に許されたる範囲内にて自由に真実誠を尽す⁽⁸⁾」ことによって、安心立命的に「全人格の完成」を期す道徳なのである。

このように広池博士の「新道徳」は、むしろ「自ら法を立てる」自由を否定するところから始まるといってよいのではなからうか。もちろん「新道徳」

においても、自由意志の存在は否定されるものではない。しかしそれは自己立法的な自由意志ではない。「新道徳」の立場からすれば、人間は事実として長期にわたる複雑な「因縁」によって成り立っているのも、その「人間の内容、すなわち心と肉体と運命との複雑なのは予想以上⁽⁹⁾」であり、自由意志の働きも当然のこととして、その複雑な「因縁」の影響下にあるといわなくてはならない。したがって「全人格の完成」の方途は、自ら「普遍妥当的な規範意識」を持つこととは、いわば逆の方向へ、つまり「神に対し、人に対し、万有に対して絶対服従し」、「自己に許されたる範囲内にて」「真実誠を尽す」という方向に、求められることになる。すなわち現実の人間は、いわば制限つきでしか「自ら法を立てる」能力を発揮することができない存在である。人間に許された自由は「各自の因縁」を自覚し、それを正受して生き抜く自由のみというべきなのである。

「新道徳」はまた、他力的な信仰生活ではなく、自力を排しない信念に基づく道徳的生活をもって常道とする。つまり自助の精神をもって、自己の道徳的努力を続ける立場である。そこには、直覚的信仰ではなく、宗教的信仰の内面化と自律化ということが伴う。その意味ではこの「新道徳」においても、「理性の自律」は重要な要件となる。しかし「新道徳」は、自ら立てた法に服従するという自律的な理性生活というよりは、自己の執着心を去り、慈悲寛大自己反省の精神の実現を目差す「自我没却・神意実現」の求道的な道徳生活をもって、「全人格の完成」の方途となす。そこには、自ら法を立て、それを自己の精神生活の決定原理とする自由・自律というよりは、自己の「因縁」「運命」を正受し、執着心を離れ、慈悲寛大に「何人、何物をも容れてこれを愛し⁽¹⁰⁾」、自己反省して、どのようなことにも感謝して「安心立命⁽¹¹⁾」に到るという自他受容・自足がある。

また自律的な理性生活においては、道徳や科学や芸術や宗教といった様々の文化活動は、それぞれに特異な先天的基礎を持ち、したがってそれぞれが独立の世界を形造っていて、あるものが他のものの附属物や手段とみなされることはなかった。しかし「新道徳」においては、それらはすべて「宇宙

の真の真理⁽¹²⁾」や「人生の根本義⁽¹³⁾」を明らかにするための手段であって、個人および人類一般の幸福実現のために役立つものであってこそ、その存在理由が認められるのである。

さて最後に、前述のことをまとめて、近代精神における「我」の自覚の立場と、広池博士の「全体的人格の完成」の立場を比較すれば、次のようにいうことができるのではなからうか。すなわち近代精神が求め続けてきた自律的な「我」（人格）は、超個人的、形式的、純粋な意識をその実体とするものであったが、「新道徳」が「全人格の完成」を目差す時には、倫理的、実践的な意味で、意識と身体を持った存在であり、行為し働く個性の具体的な生き方が、問われているのである。つまり広池博士の立場は、意識的・観念的な「主観性」の立場ではなく、行為的・実践的な「主体性」の立場であるといえよう。

広池博士の立場からすれば、近代精神がよりどころとした人間観は、以上のような意味で、やはり半面の真理を掴んでいたに過ぎず、その意味で「従来の道徳は部分的であって、全人格の完成ということができなかった⁽¹⁴⁾」のであるが、今後の「新道徳」では「全体的人格の完成」が目差されなければならない。単に個人的な「我」に対する超個人的な「我」の優位を主張するのみではなく、理性的な「我」とともに感性的な「我」を同時に内に含んだ現実の人間を全体的に捕らえ、しかも、自ら法を立てそれを自己の精神生活の決定原理とする自由・自律を安易に前提にするのではなく、人間各自の複雑な「因縁」や「運命」を徹底的に自覚し、それを倫理的・実践的に正受するところから出発し、「自己放下⁽¹⁵⁾」的に「神意同化」し、慈悲寛大自己反省の精神に主体的に生きることによって、「全体的人格の完成」を図ろうとするのが、「新道徳」の基本的な立場である。「新道徳」のこの「主体性」の立場は、第一次・第二次世界大戦を経験して、人間理性に対する信頼が崩壊してしまった今日、あらためて注目すべき洞察を含んだものといえるのではなからうか。

〈注〉

- (1) 『近世における「我」の自覚史』 p. 97
- (2) 『近世思想近世文明の由来と将来』 p. 111
- (3) 同書 p. 128
- (4) 同書 p. 129
- (5) 同書 p. 129
- (6) 同書 p. 111
- (7) 同書 p. 127
- (8) 同書 p. 127
- (9) 同書 p. 110
- (10) 同書 p. 129
- (11) 同書 p. 127
- (12) 同書 p. 113
- (13) 同書 p. 113
- (14) 同書 p. 128
- (15) 下程勇吉著『宗教的自覚と人間形成』（広池学園事業部）昭和45年 p. 36

Ⅱ 最高道徳的主体性の特質

1 新しい被護性の問題（実存主義克服の問題）

前節でわれわれは、広池博士の「新道徳」は、意識的・観念的な「主観性」の立場ではなく、行為的・実践的な「主体性」の立場に立つ道徳であることを見てきた。このことは第一次大戦後、人間理性に対する信頼が急速に崩壊するとともに、新カント派（西南ドイツ派）のロマン的精神が衰微し、その形式主義の欠陥がようやく問題視されるようになった段階で登場してきた実存主義の孕む問題性と、広池博士の問題意識が、期せずして交差してくることを意味している。なぜならば、現代の実存主義の祖と目されるキルケゴールが、キリスト教の真理についての客観的な知識からキリスト教の真理に主体

的に生きることへの移行を説き、そこにおける倫理的決断の重要性を主張し、主体性こそ真理であると説いて以来、この「主体性」の問題は、実存主義の中心テーマとなっているからである。しかしいま暫定的に措定したこの両者の関係は、もっと慎重に検討してみなくてはならない。そしてそうすることによって初めて、広池博士の主体的な道徳の特質が、よりよく規定できると思われる。

さて、「我」の自覚が、近世における精神文化の発展のひとつの帰結であったように、実存主義そのものも、われわれの時代の全体的な精神史的発展の必然的な表現として生じてきたものであった。すでに述べたように18世紀末以来、世界や生に対する指導的原理としての理性への信頼は、急速に衰微してきた。二つの世界大戦によって惹き起こされた激甚な政治的動揺のもとで、従来、個々の人間に支えを与えて来た、個々の人間を超越した生の関連も、また個々の人間に目標を示すことのできた生の意味も、すべて妄想なのだときめつけられ、以前には知られていなかった威嚇をもって、いまや「無気味なものとしての世界⁽¹⁾」が、人間と対立するようになった。この意味で、20世紀はまさに「不安の世紀⁽²⁾」と呼ばれている。この場合、外的な世界の恐ろしい深淵だけではなく、それ以上に自己の魂の底の不安が問題とされているのであり、そしてこの不安は、人間がこのように外からも内からも見捨てられている現代の精神的状況の必然的な表現となった。こうして実存主義において、不安と絶望、退屈と嘔吐というような人間の生の胸苦しい暗うつな気分が、人間の思想の歴史の中で、一度も得たことのなかったような重要性を獲得するに至った。しかしそれは、実存主義がこれらの気分の表現に過ぎないということの意味しない。そうではなく逆に、それらの気分から逃げ出そうとせず、それらの気分に対抗するところに、実存哲学の基本的な問題性がある。すなわち、そこでは、これらの気分を恐れずに直視し、あらゆる外的な支え（財産や社会的地位、身体健康、天賦の才能や精神的能力、さらに道徳的生活上の徳目さえも）が崩れ去っても、自己の内部に、つまり自分の人格の最奥の核心の中に、「実存」という概念で特徴づけられている、あの

究極の支えを見出すという課題が問われているのである。また逆に、これらいっさいの不安を切り抜けることによってのみ、またこれらの不安を耐え抜くことによってのみ、人間はこの究極の支え、「実存」を把握しようということが、基本的に重要な問題なのである。実存哲学が、絶対者を把握する場合も、実存哲学は、こうした絶対者を、自己の魂の最奥の核心の中にもみ、つまり「人間のもっとも絶望的な孤独化⁽³⁾」の中にもみ見出すのである。

実存主義は、このように究極的な孤独の中へ人間を陥れる。したがって実存主義の基盤に立っているかぎり、この孤独から抜け出す道は、原則上存在しない。しかし他面からいえば、有意義な人間生活は、このような状態では絶対に不可能であるといわなくてはならない。人間の生に、実存的経験である危機は不可避であり、われわれはたえず繰り返した危機を突き抜けなければならないように運命づけられているとしても、人間はいつまでもこの危機の中にとどまっているわけにはゆかない。ここにおいて、ボルノー(O. F. Bollnow)の次のような差迫った問いが、重要な意味を帯びてくる。つまり「実存的孤独の足かせを断ち切ることが、そして人間の外部にある実在との支持的な関連を再び取り戻すことが、どんなかたちで人間に可能であるか⁽⁴⁾」という問いである。それは言い換えれば「実存的に圧迫する人間現存在の不被護性(Ungeborgenheit)の経験から、被護性(Geborgenheit)という新しい感情へいたる道⁽⁵⁾」の模索である。ボルノーはこれを「新しい被護性の問題⁽⁶⁾」と呼ぶ。ただこの場合、ボルノーが注意深く付言しているように、この「新しい被護性」は、安易に危機的な実存的経験を放棄することはできないのであって、むしろこの実存的経験を内に含んでいなければならない。ただもっと高い平面で、実存的経験を克服しなければならないのである。したがってボルノーにおいては、実存的な「不被護性」から、むしろ「新しい被護性」へ移行行くことではなく、「不被護性」の面から一方的に見られていた半面の真理の代りに、両面を包括する完全な真理を設定することが問題なのである。

われわれは、いま少しボルノーの「新しい被護性の問題」(実存主義克服

の問題)に立ち入ってみたい。ボルノーは、実存主義的倫理の三つの基本概念として、「決断と決意性 (Entschlossenheit) と自己投入 (Einsatz)——または、engagement——⁽⁷⁾」を取り出し、この実存主義的な緊張した硬直した主体性の倫理に対して、「支持的な実在 (eine tragende Realität)⁽⁸⁾」(確固としたもの、信頼できるものとして、人間の生に意味と内容を与えることのできるすべてのもの)に対する「存在信頼 (Seinsvertrauen)⁽⁹⁾」——または「存在信仰 (Seinsgläubigkeit)⁽¹⁰⁾」に支えられた「安らいだ」「解かれた」精神的態度⁽¹¹⁾の獲得を目差し、実存主義的倫理の一面性を克服する道を探究している。

まず明確な決断の能力が、高い道徳的徳であることはいうまでもないことであろう。しかしそれに劣らず重要な「反徳目」である「落ち着き (Gelassenheit)⁽¹²⁾」の意義が看過されてはならない。これは、はやまった決断を無理やり持ち出そう(「決断への逃避」⁽¹³⁾)とせず、問題をその全体の複雑さにおいて認識し、決断に対する必要な根拠が得られない限りは、判断をさし控えて、辛抱強く待つことのできる心術である。それはまた、平静さを失わず予期しない運命の打撃に應ずる態度であり、落ち着いて運命を直視することのできる態度でもある。

また次に、人間は自己の意志の決意性の中でのみ、自己の日常的現存在の「頹落性 (Verfallenheit)⁽¹⁴⁾」から脱却し、自己の実存の「本来性⁽¹⁵⁾」を獲得する。しかしこの決意性は、必然的に、同時にまた「閉鎖性 (Verschlossenheit)⁽¹⁶⁾」でもある。この決意性は、ひとつの課題を遂行するために、自己のすべての力をそこに結集し、ほかのすべての可能性から自己を閉鎖している。それは生の予測しがたい要請からの逃避でもある。この極端に高められた「実存主義的緊張⁽¹⁷⁾」に対して、「随意性 (Verfügbarkeit)⁽¹⁸⁾」の徳が重要な意味を帯びてくる。これは、予見しえない未来のいろいろな生の可能性に対して自己を開いておく開放性であり、「自己自身の宿命にとともに従事する能力⁽¹⁹⁾」でもある。この徳は、実存的決意性にしばしば伴う狂信的な高慢さに反して、謙遜で謙虚な態度を意味している。

われわれが先に、決意性は同時に閉鎖性であるといった時、それはまた、「実存的自己偏執⁽²⁰⁾」を意味している。決意性は人間を孤立化し、外界からの、とりわけ他の人間の正当な要求に対して、自己を閉ざしてしまう。それに対して、人間が随意的であるということは、人間が自分のひとりよがりの偏執から自己を自由にしたこと、したがって、世界における自己の任務に対して心を開いていることを意味している。「随意性」の徳は、また「われわれと会うものに献身する能力、またこの献身によって自己を拘束する能力⁽²¹⁾」を示している。

決意性はまた、人間がもはや寄りすがるべき支えを持ち得なくなった場合、自己自身の中に見出す最後の強固さともいうべきものである。この決意性の強固さは、外部の何物にも依存せず、つまり、どんな支持的な生の関連にも信頼を置かず、かろうじて人間の意志にのみ依存している。この決意性は、したがって、「無信仰となった世界の最後の偉大さ⁽²²⁾」であるといわれる。しかしこのような実存的極端硬直を克服するためには、この決意性とは厳密に対立する「安らいだ気持 (der getrostete Mut)⁽²³⁾」という精神態度が注意深く獲得されなければならない。しかしこの安らいだ精神態度は、「素朴な安全さの感情⁽²⁴⁾」とは区別されるべきものであって、逆境の中にあっても安らいでいることのできる精神状態である。したがってこの安らいだ精神状態は、ただ安易に与えられるものではなく、不安と絶望に陥ろうとする傾向に対する明確な抵抗を通してのみ、自己の努力によって到達できるものなのである。この意味で「安らいだ気持」は一つの徳である。しかしこの徳は同時に人間自身の努力によって、むりに獲得できるものではなく、恩寵のようなかたちで、人間に授けられるという特質を持っている。またこの「安らいだ気持」は、つまり、あらゆる逆境の中における究極的な被護性に対する信頼は、何らかの信仰 (Geläubigkeit) を前提としている。しかしボルノーによれば、この信仰は特別な宗教的形式(とりわけ、特別にキリスト教的な形式)をとる必要はないのであって、それ以前にある「信仰の自然的形式⁽²⁵⁾」ともいうべきものである。ボルノーはそれを既に述べたように「存在信仰」と呼

ぶ。そしてこの「存在信仰」は、哲学的考察の圏内にあるものであって、経験的に体験可能な状態であり、同時に、人間がただその中においてのみ実存的孤独を克服することができ、そして再び世界と生とに対する積極的な関関に到達することができる「存在状態 (Seinsverfassung)⁽²⁶⁾」なのである。このような意味で、安らいだ精神態度を獲得しようとする努力は、実存主義克服のための重要な要件となるのである。ボルノーはさらに、このような支持的な存在根底を信頼することによって初めて到達し得る徳性として、「忍耐⁽²⁷⁾」、「希望⁽²⁸⁾」、「感謝の念⁽²⁹⁾」について、人間学的な分析を行っている。

以上述べてきたボルノーの「新しい被護性の問題」(実存主義克服の問題)は、人間の生の二重構造を、その統一性において捉えようとするところに、その眼目があるといえよう。

「人間は、自分の生を二重の可能性のもとで——あたかも明日生が尽きるかのように、またそれと同時に、生を自分の未来のために随意に処理することができるかのように——築きあげなければならない。(中略)この二つの可能性はどちらも、それらが単独に考察された場合には、一面的に歪められた像をひきおこす。しかし、この二つの視点の二重性は、それらが切り離しがたい統一性のなかで総括された場合には、われわれが「安らいだ気持」の生活態度と呼んだ、あの生活態度を特徴づける⁽³⁰⁾。」

〈注〉

- (1) O・F・ボルノー著／須田秀幸訳『実存主義克服の問題——新しい被護性——』(未来社刊) 1969年 p. 16
- (2) 同書 p. 16
- (3) 同書 p. 19
- (4) 同書 p. 20
- (5) 同書 p. 20
- (6) 同書 p. 20

- (7) 同書 p. 40
- (8) 同書 p. 20
- (9) 同書 p. 22
- (10) 同書 p. 22
- (11) 同書 p. 72
- (12) 同書 p. 54
- (13) 同書 p. 52
- (14) 同書 p. 40
- (15) 同書 p. 40
- (16) 同書 p. 55
- (17) 同書 p. 56
- (18) 同書 p. 55
- (19) 同書 p. 57
- (20) 同書 p. 58
- (21) 同書 p. 57
- (22) 同書 p. 61
- (23) 同書 p. 59
- (24) 同書 p. 69
- (25) 同書 p. 71
- (26) 同書 p. 72
- (27) 同書 p. 76
- (28) 同書 p. 96
- (29) 同書 p. 145
- (30) 同書 p. 75

2 最高道徳的主体性の特質

さてわれわれはここに到って漸く、広池博士の主体的な道徳の特質をよりよく規定する手がかりを得ることができた。つまりわれわれが仮説的に言わんとすることは、モラロジーにおける最高道徳的主体性は、実存主義的倫理

の緊張した硬直した主体性の意味においてよりも、究極的な被護性に対する信頼に支えられた主体性、安らいだ解かれた精神的態度を特徴とする主体性の意味に解することによって、その特質をよりよく規定できるのではないかということである。

まず最高道徳的主体性の特質を如実に物語るものとして、最高道徳実行の根本原理といわれている三つの格言を挙げることができよう。第一に「深く天道を信じて安心し立命す⁽¹⁾」といわれ、第二に「現象の理を悟りて無我となる⁽²⁾」といわれる。これはまさに、前述の「存在信仰」に支えられた究極的な被護性に対する信頼ともいうべき精神態度の表現といえるであろう。そこには、自己の意志の強固さにのみ依存するあの実存的決意性というよりは、自己の外部にあって、自己の存在を支えている支持的な生の関連に信頼した、安らいだ精神態度の表明がある。しかもそれは、むぞうさに与えられる「素朴な安全さの感情」ではなく、「信じ」「悟る」という、自己の主体的な努力によって、初めて到達し得る落ち着いた安らいだ精神態度（安心立命）であり、解かれた精神態度（無我）というべきものである。

また第三に「自ら運命の責を負うて感謝す⁽³⁾」といわれる。ここには、自己の運命をその全体の複雑さにおいて直視し、運命の打撃に応ずる態度があり、しかも運命に耐える厳しさのあまり「閉鎖性」に陥ることなく、「運命改造の責任を自己に負う⁽⁴⁾」という「自己自身の宿命とともに従事する」随意的な能力がある。つまりここには、「自己の生活の問題を自己自身の問題として取り上げ、それに主体的にとりくむ主体性・積極性をもつ実存的主体⁽⁵⁾」の姿がある。しかもこの主体性は、そのことに気負い立つのではなく、絶望的な運命にもなお感謝するという、生一般に対するより普遍的な感謝の念に支えられている。

以上のように基本的に規定された最高道徳的主体性の特質を、さらに鮮明にするために、われわれは、下程勇吉博士が「人間存在の基本構造⁽⁶⁾」を定式化するために用いられた「実存性の原理⁽⁷⁾」及び「超越性の原理⁽⁸⁾」の概念にその手がかりを求めたい。下程博士によれば、人間はまずたえず煩

悩・我執という「現実性の原理」（快樂への衝動⁽⁹⁾）に支配される「不安の現存在⁽¹⁰⁾」である。そしてこの人間の現存在の不安に自己自身の決意で立ち上がるころに、「実存性の原理」（意味への意志）が支配する次元が開ける。しかしこの、危機的瞬間に対決し、意味ある生活をおくろうとする実存性の次元は、なお対決的に「心のほり⁽¹¹⁾」をもって力んでいるところから、「自己をたのむ自家中毒性⁽¹²⁾」を免れることはできないのである。そこで人間は、この「自家中毒性」を克服し、大らかな「心のよるこび⁽¹³⁾」に住することができるようになるためには、さらに「超越性の原理」（超意味への意志）の支配する場が開かれなくてはならない。下程博士によれば、この「超越性の原理」こそ、「真実の人間の自覚を可能にし、実存性を全きものにする原理⁽¹⁴⁾」なのである。この超越性の次元は、われわれが「罪悪深重、煩惱熾盛の凡夫として我をうけとめ、あるがままの己を受け容れる⁽¹⁵⁾」「自己放下の絶望的自覚⁽¹⁶⁾」をし尽くすところに、「我をこえる光⁽¹⁷⁾」として、さしむけられる次元であり、また逆に「永遠の超越的光明をさしむけられるからこそ、その光のもとに、煩惱の暗に沈んでいる自己の絶望的なすがたが自覚される⁽¹⁸⁾」のであり、そしてこの「超越的な光にもとづく絶望的自覚は、柔和忍辱の心の場を開く⁽¹⁹⁾」ことができるのである。

いまモラロジーにおいて、最高道徳実行の動機は「自己の過去に於ける過失若くは意識的欠陥の補充であるという観念と、神及び伝統に対する感激と、神より授けられたる所の慈悲心とに其基礎を置くべきである⁽²⁰⁾」といわれる時、われわれはそこに、「自己放下の絶望的自覚」と「超越的光明を仰ぐ絶対的信仰⁽²¹⁾」が「表裏相即⁽²²⁾」する超越的次元に立った、最高道徳的主体性の核心を見ることができるとはなからうか。自己の過失や罪悪を絶望的に自覚すればこそ、神の心を体現し仲介する伝統の慈悲心に対する感激と感謝の念が起り、神の存在に対する信仰が、いよいよ絶対的なものとなりゆくのである。伝統を通して神の超越的光明を仰げばこそ、自己の過失や罪悪に対する補充・贖罪の念が沸き、伝統に対する報恩を誓う精神態度がより強固になり行くのである。

このことに関してさらに明確に、「贖罪の為に犠牲を払うと云う観念から出ずる所の行為は洵に美しく且つ高尚なものであって、これが真に自己の品性を形成する原動力であるのです。彼の積極的に自己の幸福を増進しようと云う観念から出ずる所の行為は、なお利己主義的にして、真の最高道徳の精神には為らぬのであります⁽²⁵⁾」といわれる時、「自己の過去における過失及び罪惡の解脱⁽²⁴⁾」及び「自己の過去における贖罪⁽²⁵⁾」という徹底的に消極的な動機、目的に立脚することをもって、「自己の最高品性を完成する貴重な方法⁽²⁶⁾」とする、最高道徳的主体性の立場が明確に表明されているといえよう。このような立場に立つ主体性は、もはや「自己をたのむ自家中毒性」を完全に克服しているといわなくてはならない。したがって同時に、下程博士がいわれるように、「仏を信じその超越的光明を仰ぐ絶対的信仰と自己の限りなき暗黒をまともに正受する絶望的自覚とは表裏相即して⁽²⁷⁾」おり、また「自己放下の絶望的自覚と仏の超越的光明を仰ぐ絶対的信仰とは、相互に条件付け、相互に予想している⁽²⁸⁾」とすれば、最高道徳的主体性は、「自己放下の絶望的自覚」に立って、過失・罪惡の贖罪を期するがゆえに、超越性の次元からさしむけられる「我をこえる光」を感得して、「自我を没却して神の慈悲心を体得すること⁽²⁹⁾」及び「伝統に服従すること⁽³⁰⁾」の道へ向わざるをえないのである。ここに、モラロジーがこの2条件（後に述べる1条件が加わって3条件）をもって、最高品性完成の主要な方法と規定する所以と必然性があるといえるのではなからうか。

最後にもう一点、最高道徳的主体性の特質を把握する手がかりを与えてくれるものに、やはり下程博士の「もちまえ」「つながり」「よろこび」という概念⁽³¹⁾がある。さて「自己放下の絶望的自覚」に立つ人間は、「あるがままの自己自身を善悪美醜あげてそのまま受けとめ⁽³²⁾」る「自己受容⁽³³⁾」ができ、同時に「優越欲の煩惱の氷をとくかす超越的な光⁽³⁴⁾」に浴することによって、他人をまともに受けとめる「他人受容⁽³⁵⁾」ができるという二重の困難を克服することができる。このような人にして初めて、自他が自己本来の本音を生かしつつ、深く内的につながることが可能となる。そして元来は相容

れない、各人独自の「もちまえ」を十全に生かす「自己実現⁽³⁶⁾」の道と、自他の「つながり」を十全に生かす「愛⁽³⁷⁾」の道とが「相即一体⁽³⁸⁾」となり、そこから限りない「よろこび⁽³⁹⁾」の場が開けるのである。あるいは他方、「もちまえ」を生かそうとする「自由独立の実存的主体性⁽⁴⁰⁾」は、人々との「つながり」に生きる「自利利他の社会的連帯性⁽⁴¹⁾」の場において、初めて全きものになりうるともいわれよう。こうして自他相即的に深くお互いにつながるとき、人間は心の本体としての「よろこび」に達し得るのである。

さてわれわれは、以上のような「もちまえ」「つながり」「よろこび」の構造連関を理解することによって、モラロジーにおいて、最高品性完成の方法として、「人心の開発若くは救済に心を傾くる事⁽⁴²⁾」というもう一つの条件がつけ加えられる所以が明らかになるであろう。つまり、自己の真の意味の品性の完成は、人と人とのつながりの場において、ことに肚の底からの本音をもって対話する「実存的対話圏⁽⁴³⁾」の場において、初めて全きものとなりうるのである。モラロジーにおける人心の開発・救済は、自己の全品性を他人の精神に移植する「実存的主体性」を確立するとともに、「神に通じる至誠心」をもって、他人と深くつながることによって初めて可能なのであり、そのような自他相即的なつながりにおいて、自己の品性完成が実現されてゆくのである。以上のように、最高道徳的主体性は、「実存的主体性」と「社会的連帯性」が相即一体となるところに、さらにもう一つの特質が見い出されるといえよう。

—完—

〈注〉

- (1) 『道徳科学の論文』 ⑨ p. 3201
- (2) 同書 ⑨ p. 3201
- (3) 同書 ⑨ p. 3202
- (4) 同書 ⑨ p. 3202
- (5) 『宗教的自覚と人間形成』 p. 108
- (6) 同書 p. 94

- (7) 同書 p. 95
- (8) 同書 p. 95
- (9) 同書 p. 95
- (10) 同書 p. 92
- (11) 同書 p. 95
- (12) 同書 p. 95
- (13) 同書 p. 95
- (14) 同書 p. 125
- (15) 同書 p. 128
- (16) 同書 p. 193
- (17) 同書 p. 128
- (18) 同書 p. 193
- (19) 同書 p. 128
- (20) 『道德科学の論文』① 第2緒言 p. 125
- (21) 『宗教的自覚と人間形成』 p. 193
- (22) 同書 p. 193
- (23) 『道德科学の論文』⑦ p. 2161
- (24) 同書 ⑦ p. 2042
- (25) 同書 ⑦ p. 2042
- (26) 同書 ⑦ p. 2043
- (27) 『宗教的自覚と人間形成』 p. 193
- (28) 同書 p. 193
- (29) 『道德科学の論文』① 第2緒言 p. 124
- (30) 同書 ① 第2緒言 p. 124
- (31) 『宗教的自覚と人間形成』 p. 117
- (32) 同書 p. 119
- (33) 同書 p. 144
- (34) 同書 p. 146
- (35) 同書 p. 144
- (36) 同書 p. 143

- (37) 同書 p. 143
- (38) 同書 p. 144
- (39) 同書 p. 144
- (40) 同書 p. 115
- (41) 同書 p. 115
- (42) 『道德科学の論文』① 第2緒言 p. 124
- (43) 『宗教的自覚と人間形成』 p. 116