

新科学モラロジーの使命

—近代的文明の克服—

水野 治太郎

序——近代的文明との対決

1. 近代倫理学批判

- (1) 道徳哲学
- (2) 科学的倫理学
- (3) 社会学的倫理学
- (4) 近代的文明人の性格

2. 因襲的道徳と最高道徳

- (1) 因襲的道徳と最高道徳
- (2) 最高道徳
 - ① 伝統的道徳と最高道徳
 - ② 近代的道徳と最高道徳

序——近代的文明との対決

モラロジー(Moralogy)は「道徳実行の効果を科学的に証明する」という一見風変りな課題を背負って誕生した⁽¹⁾。すなわち 広池博士自らの定義によれば、モラロジーは「因襲的道徳及び最高道徳の原理・実質及び内容を比較研究し、且つ併せて其実行の効果を科学的に証明せむとする一つの新科学⁽²⁾」である。因襲的道徳 (Traditional or Conventional Morality) とは「各

人種間又は各民族間に於て歴史的に発達し来たり、主として慣例と形式とに重きを置くもの⁽³⁾、最高道徳 (Supreme Morality) とは「古来東西の諸民族間にて聖人若くは宗教の開祖・派祖と称せられし人々の実行せられたるものにして、其道徳の性質が人類道徳の最高原理 (Supreme Principle) に合するもの⁽⁴⁾」とある。

以上の問題設定は、その背後に、いわゆる近代的文明あるいは近代的文明人に対する鋭い批判を包含しており、この観点を抜きにしてモラロジーの価値は語れない。先の定義にあった因襲的道徳は伝統的道徳を指しているように見えて、実際には近代的道徳を指している。従って二つの道徳の実践的効果を証明することを通じて、最高道徳の価値の偉大性を明らかにし、文明人の理性と感情に覚醒を促すことが、モラロジーの使命であった。『道徳科学の論文』第二版自序文に、「二十世紀に於ける世界各国の混乱状態の一大原因は、此ルネッサンスの運動に本づく人間の思想の変化が其主なる導力である事は明らかであります⁽⁵⁾」と、ルネッサンス批判を展開し、最後に次のことばで結んでいる。

「さて、今や、全世界の所謂文明人は、或は意識的に或は無意識的に、其各自の利己的本能を恣にして、其結果に伴ふ所の苦悩と一般的歓楽との大洪水の中に浮沈して、東西南北に漂流して居ると云ふの外ないのであります。而して之を救済し得るものはノアの箱舟の外ありませんまい。此ノアの精神の象徴たる箱舟に当るものは、当該最高道徳の実行であるので、其方向を正指する所の羅針は、正に此新科学モラロジーであるのです⁽⁶⁾。」

この論文では、第一に、近代倫理学批判を通じて、第二に、最高道徳と伝統的道徳および近代的道徳の比較論を通じて、近代的文明に対する批判点を明らかにしたい。それを通じてモラロジー創建の動機を確認し、「新科学モラロジー」の使命⁽⁷⁾を明確にしたい。

(1) モラロジーの学問的体系と研究課題については、水野治太郎「モラロジー研究の現状と課題」(『モラロジー研究』第1号1973.10月)がある。前掲論文

で展開されなかった近代的文明の克服の方向を本論文で要約した。

- (2) 広池千九郎著『道徳科学の論文』(以下『論文』と略記す)①1頁。
 (3) 同上④1183頁。
 (4) 同上④1183頁。なお、『論文』中には、少しづつニュアンスの異なった定義があるが、ここでは第10章「因襲的若くは普通的道徳」から引用。
 (5) 同上①序15頁。
 (6) 同上①序42頁。
 (7) 同上①序42頁。本論文のテーマである使命の語は「モラロジーは正しき科学の使命 (mission) として」の一文より採った。

1. 近代倫理学批判

広池博士は「道徳実行の効果を科学的に証明する」という新科学モラロジー創建の理由を表明するに当って、従来の倫理学(近代倫理学)に対する批判検討を行なっている。その内容を整理すると、①道徳哲学、②科学的倫理学、③社会学的倫理学の3つのタイプの倫理学を取りあげ、それぞれに対する自己の立場の特色を明らかにしている、と考えることができる。しかも、そうした論述から、モラロジーが特定の間人像(人間類型)を対象にして「道徳実行の効果の証明」という独特の課題を設定した抱負が理解できるのである。

(1) 道徳哲学

ここに道徳哲学とはカント倫理学を念頭に置いていたと推測しうる。これに対する批判は、方法論に向けられている。

「道徳哲学も亦不完全です。何となれば、今日の進歩せる科学的頭脳に向って、臆断 (Dogma) ・想像 (Imagination) ・仮定 (Supposition) ・推理 (Reasoning or Inference) 若くは演繹 (Deduction) より成る所の哲学的議論を試むるだけでは、現代の人心を道徳実行の方面に傾倒せしむる事が出来ないから、従って紛糾混乱せる現代の思想問題并に実際問題

を解決する事は出来ぬものと考へられるからであります⁽¹⁾。」

上の文中に「今日の進歩せる科学的頭脳に向って……」とあるのが、いわゆる批判の立脚点であり、その意味するところ、いうまでもなく近代の文明人の特色と考えられる。

次は、道徳行為の善悪の基準を動機におく考え方を批判しながら、自己の立場をさらに明瞭にしている。

「さて倫理的及び宗教的両方面に於て教ふる所を觀るに、道徳と云ふものは其動機 (Motive) と其目的 (End) とが善であれば、其結果は何れでもよろしいやうに説いてあるのですが、それは誤りです。但し元來道徳を行つて其報酬 (Reward) を望むのは素より道徳的ではないのであり…… (中略)……そこで從來の教えは全く誤っては居りませぬが、乍併今後の知識あり思想ある人に対して、斯かる物理学的原理を無視せる教へを布いて、人間は道徳さへ行へば其方法はどうでもよろしい、又其人の末路は如何に成り行くも差支なしと云ふやうな事のみを説くのでは、聖人は別として、凡そ我々尋常人中には、之を聞き喜んで道徳の実行を為す人は漸次に無くなる事と考へられます。即ち今日は既に其時代に為って居ります⁽²⁾。」

徳が得に通じる道であることを合理的に証明しなければ、今日の「知識あり思想ある人々」は喜んで道徳を実行しない、という仮説が広池博士の出発点であることがさらに明白となった。こうして、「道徳実行の効果の科学的証明」という課題が、きわめて大衆的人間像を対象にしており、その具体的な姿 (性格) は、合理性、科学性、功利性にあることが確認できた。

(2) 科学的倫理学

一般に科学的倫理学⁽³⁾とは、科学的原則の上に道徳規則を確立することをもくろむ進化論的倫理学と功利主義的倫理学を指す。

道徳哲学は道徳実行者が必ず幸福を得るという福德一致の原則を否定する。これに対して、科学的倫理学は条件付ながら何らかの形でこれを肯定する。しかしこれも広池博士は十分なものとは考へなかつた。また、進化論思

想の圧倒的な影響をうけた広池博士は、倫理学を自然科学的に基礎づける科学的倫理学から多くのヒントを受けとったが、それも道徳実行の効果を科学的に証明するものではないので、未だ完全とはいへなかつた⁽⁴⁾。

とはいえ、道徳の本質をめぐって、モラロジーは科学的倫理学と共通の基盤に立つといえる。

「以上列挙する所の科学的倫理説及び社会学の学説により、更に人類の歴史及び現在の社会学的材料に徴すれば、第一は、道徳は其源を自己保存の觀念に発して居るのです。第二に、今日に於ても、究竟する所、道徳は自己を益するものであると云ふ觀念が土台と為って居るのです。(下略)

併し道徳そのものの本来の性質を以て、只利己主義にのみ基くものであるとしたならば大なる誤りを生じます。元來、道徳とは人間が社会生活を為すに当りて、正しく且つ幸福に生活して行く必然的な要求から生れて来たものでありますから、只利己主義にのみ基き、そのみを目的とする道徳は、自ら社会進化の法則に反しますから道徳そのものも、之を行ふ者も、共に其社会に適応し得るやうに為るのであります。故に從來の因襲的道徳は、其説く所と其精神と異りて、其実はつまり利己主義に基礎を置き、利己主義を目的とするものでありますから、今私の説く意味の道徳の基礎を自己保存の上に置くと云ふ事とは異って居るので、其学説も実行も共に人類幸福の実現に対して不完全であるのです⁽⁵⁾。」

進化論的倫理説は、道徳を生存競争の手段と解し、利己的性質を有するものと考えた。広池博士も人間が自己の生存を全うする手段として道徳を理解する立場を採用した⁽⁶⁾。だからこそ、道徳を実行すれば必ず自分自身にその効果が返ってくることを立証する必要性を感じたと思われる。ゆえに科学的倫理学からは相当の影響をうけたことが知られる。しかし、このように解したとき、では、利己主義的な道徳説とどこで区別されるのか疑問となろう。先の長い引用文は、自己の方法論的立場は、科学的倫理学と同じだが、そのことは、利己主義を勧めるわけではないことを断っているのである。「自己保存の上に」というのは「己利」の意味である。己利とは品性完成の意味で

ある。次の引用文から、その意図をさらに正確に把握できる。

「……真に権威ある道德の科学的研究に依りて、之を上下貴賤各階級の利己心に訴へて、道德を行ふものは榮え、然らざるものは亡ぶと云ふ事を示して、其反省を促す外方法は無いのであります。是れが即ち科学的研究及び科学的方法であるのです。従来如く、道德を人間の一つの裝飾品として、道德を行ふ事は汝の義務なりとか、人間の人間たる所以なりとか、神の命令なりとか云ふやうな緩慢な非科学的方法で現代の知識を有する人間を道德に信服させる事は出来ぬのであります。必ずや道德即ち犠牲の実行は、人間の衣食住と相並んで人間の生存と発達との基礎を為すものなる事を理解させねばならぬのであります。而して茲に所謂利己心の上に築かれる道德と云ふは、直接に且つ即時に自己に利益ある事にのみ、犠牲を払ふ意味にあらずして、究極に於て自己を益する事に向つて犠牲的努力を致す事です。此ところ誤解なきやう願ひます(7)。」

かくして、モラロジーは科学的倫理学を批判的に摂取して一步前進させた、という点が理解できる。

(3) 社会学的倫理学

社会学的倫理学とは、道德を一つの社会現象として眺め、これを他の社会現象あるいは全体的な社会状態との関連で研究する道德社会学を指す。道德を社会現象として眺めることはすでにコントによって呈示された。広池博士はこのコントから強い刺激をうけた。ここではデュルケム学派以前の草創期の試みであったコント社会学への批判を紹介する。しかしその批判点はデュルケムを含む社会学的倫理学全体に対するものと解してよい(8)。

「元来、社会学の目的は真に社会の発生及び発達の原理并に其機能(Function)が人類の合理的なる知識及び道德の発達に伴ふものなる事を科学的に証明せむとするにあるので、道德実行の効果を間接に証明するに過ぎぬのでありますから、此外に新たに人類をして道德実行の効果を直接且つ明確に理解せしむる科学の必要があるのです。是れ私のモラロジーの

研究を思ひ立てる一つの理由であります。それから次に、今後益々世界の人類を幸福に導く方法としては、社会学の結論に基く道德よりも、今一層程度の高き且つ質の純良なる道德即ち最高道德(Supreme Morality)を要するものと思ひます。是れ亦私のモラロジーの研究を思ひ立てる一つの理由であります。

されば、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。乍併、モラロジーは道德実行の効果を直接に且つ明確に科学的に証明せむとする点、及び最高道德実行の効果を經驗的及び科学的に立証せむとする点に於て、従来の世界に存在する種々なる精神科学の外に、特殊の位置を占めて起った所の一つの新科学であると申しましても、是れ亦差支は無いと存じます(9)。」

「乍併、社会学者コントの所謂道德は人間の利己的本能から発達した所の因襲的道德を意味して居るのでありますから、其研究には誤りは無けれど、其研究の材料に為って居る道德の本質は不完全なものであるから、当該因襲的道德を以て社会構成の真の原理と思ふ人ならば、其人の行為の結果は予期に反して大なる誤差を生じ、人間の真正且つ永久の安心・平和及び幸福は実現せぬのであります(10)。」

広池博士はコントを高く評価し、「其系統の一部分をコントの社会学に発して居ると……」とまで述べているが、その評価した点は、彼が「社会を改造して人類を幸福に導く方法は、人々をして人類社会の構成の原理(Principles of Social Constitution)と其機能(Function)とを知らしむるに在りと為して、茲に『実証哲学講義』6巻及び『実証政治学体系』4巻を著した(11)」ことにあった。コントはフランス革命後の政治的・精神的混乱の救済のため、社会組織(構成)の新しい原理を確立すべく、社会学を創建した。しかし、社会学的研究の成果として導出された道德には人類の未来を開拓する力はない。これに対してモラロジーでは、文明社会再建の原理(12)として、新たな道德原理を提唱する。この点で社会学的倫理学と異なる。しかし、コントの、社会構成の原理を精神的道德に求めるという発想は、広池博士によ

って継承し発展されたといえるのではないか。

(4) 近代的文明人の性格

以上の近代倫理学批判を要約すれば次の三点となる。第一は、モラロジーの課題となった道徳実行の効果の証明という命題は、実は特定の性格を備えた人間像を対象として、これを前提にして設定されたということ。第二は、そのような人間にとっては、道徳的行為は、すべて生存のための、あるいは自己保存のための手段でなくてはならず、しかも、その行為がすべて自分自身に戻ってくるが見通されていなくてはならない。第三は、このような見通しの下に実践される道徳の内容は、新しい社会構成の原理として提唱されたということである。以下この三点を中心に若干の補足をしたい。

第一に述べた特定の人間像とは、いわゆる「文明人」である。これまでの論述から文明人とはまず哲学的議論を試みるだけでは心を動かさない人間であり、知識と思慮を備え、合理性と功利性を備え、内面では、自己中心的な考えをもち、自己の行動の結果を予測し、計算づくの行動をとること。こうした人間像を対象にして道徳学をつくり、道徳教育を進めるには、善悪の判断も抽象的議論から現実的議論（たとえば損得の計算）に移しかえ、善の実行はいかなる得がえられるかを、事実在即して証明する必要がある。かくして、広池博士は、このような人間像を対象にして、彼等の心に道徳実行の効果を訴える新科学の創建を思いついたといえよう。そして、この独特の人間類型が外ならぬ「近代的文明人」あるいは「経済人」の姿である。しかも、そうした人間像は大正元年大病に至るまでの広池博士自身の人生の生き方に示されていたと考えられる。

次に、道徳が「人間の衣食住と相並んで人間の生存と発達との基礎を為す」との考え方は、道徳の本質に関する覚醒的な意味が背景にあることを記す必要がある。

近代倫理学は個人が道徳を実行すれば必ず幸福となるという福德一致の原則を基本的には認めない⁽¹³⁾。これに対して広池博士は、「人間の精神作用及

び行為に因果律の存在する事を科学的に証明して、在来の倫理学及び道徳哲学の所論を訂正するに至ったので、人間の実生活上に確乎たる標準が定った⁽¹⁴⁾」と、福德一致を「人間の精神作用・行為に因果律が存在する」という命題に転換して証明しようとした。

この点をもう少し説明しよう。道徳（最高道徳）とは「精神作用及び行為」の全体が善であることを要請する。従って「人間行為の善悪の原因は其行為の動機及び目的の善悪に存するは勿論、人間の日常不断の精神作用の善悪に存する⁽¹⁵⁾」のである。「人間の日常不断の精神作用」が善でなくてはならぬとは、単なる個々の善行為が期待されているのではなくて、更生——価値の転換、あるいは精神の革命が要請されているのである。先の「人間の精神作用・行為に因果律が存在する」との命題は、実はそうした人間の日々の精神作用の善悪と人間の幸・不幸との間に事実としての恒常的結合（constant conjunction）の関係があることを肯定するものである。

ところが近代的文明人は、「如何なる精神作用及び行為が善であるか（如何なる精神作用及び行為が人類の生存・発達・安心及び幸福の原理に一致するか）如何なる精神作用及び行為が悪であるかと云ふ明確な観念を欠いて居るから、たとひ全く因果律の存在を無視せぬものにも、自分の精神作用と行為との標準を定むる知識に乏しい為に、遂に道徳に遠ざかるものが多い⁽¹⁶⁾。そこでたとえば、「金銭若くは物質を尊重する精神は人間の本能なるが故に」⁽¹⁷⁾、「すべて物質が第一と為り、人間に対する事が第二と為り易い」から、「正直にして、儉約を為しつつ事業に努力する」と云ふ如き事を以て人間の最高道徳と誤解して居った⁽¹⁸⁾」という悪弊を生んだのである。

これに対して、道徳実行の効果の証明によって、よい心づかい（精神作用）のみが幸福を得る道だということを自ら確信することで、近代的文明人も、「眼前の小利に没頭し、知識と政策とを以て自己の幸福を造り出さむとして居る⁽¹⁹⁾」状況から自己を解放することができる、と広池博士は考えた。それはあたかも、道徳実行の効果の証明によって文明人が、利己心の呪縛から自己の精神を真に自由な世界に解放することではなからうか。⁽²⁰⁾

次に第三の社会構成の原理に入ろう。社会構成の原理とは、人類の進歩に伴って、必ず人間が実行しなくてはならぬ質の高い道徳すなわち最高道徳の精神である。最高道徳の精神とは、あたかも神が万物を生成化育する愛の働きに象徴される、人類全体を建設し、あらゆる民族、あらゆる階級の人々を育て上げようとする慈悲心のことである。それはさらに二つの道徳原理に分けられる。第一は、自己の生存・発達の上で根元的ともいうべき働きを現わした伝統に感謝報恩する精神（伝統の原理）、さらに感謝報恩の精神をもって、人間の精神を育てはぐくむという神の事業に身命を捧げようとする人心救済である。こうした最高道徳心を体得した人々が、新しい社会建設に着手することこそ、文明社会の再建に向う最良の方法であると説かれる。それは何故か。

広池博士によれば、近代文明は、人間の利己の本能に立脚するがゆえに、「知的・物質的・形式的・政策的・闘争的・破壊的・惨劇的・不安的且つ悲哀的である……⁽²¹⁾」。従って、種々の社会問題——資本主義の発展に伴って露呈した労資の階級的対立、恐慌・失業者の発生、市場争奪戦、帝国主義戦争その他——を根本的に解決する力がない。そこで、根本的解決方法は、近代的文明人を開発して、新しい人間——伝統報恩・人心救済を進めつつ社会の再建に立ち向う人間を生み出さなくてはならない。すなわち、「此モラロジーの実行的目的は、従来の経験・慣習・教育・宗教若くは芸術等に於て開発されたものに対し、更に純粹正統の学問を以て、秩序的に其精神を知・情・意の各方面に亙りて、根本的且つ普遍的に開発して、古聖人の理想とせし所の至誠且つ慈悲の精神を有する人間を造り出さむとするのであります⁽²²⁾」。

まさしく、モラロジーは、道徳実行の効果、それも文明人の日常的道徳（市民の倫理のこと）を超越した最高道徳実行の効果を証明して、文明人を開発し、その理性と感情を質的に改善して、新たな社会建設に立ち向わせようとする、文明人に対する「新しい心を開かせるための開発の科学⁽²³⁾」——理性的、功利的、自己本位な彼等の心に覚醒を促すための科学だといえよう。それではいったい、最高道徳の本質は何か、因襲的道徳はどんな点で欠陥をもつか、その効果の違い等について次に取り上げたい。

- (1) 『論文』①7頁。
- (2) 『論文』①88頁。
- (3) Henry Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 1916, p. 254~259. (『論文』③796頁)。ここでは「第2には、道徳的規則を生物学的若くは社会学的法則より導き出さむとする試みを以て、経験的なる功利的推理に代へむとしたのである。第2の方法は時としては〈科学的基礎に道徳を確立するもの〉と云はれる」とある。

なお、「科学的倫理学」に関する紹介として適当なのは、古川哲史『倫理学』（角川）80~90頁。気賀健三『社会的進歩の原理』（塙書房、1956）。科学的倫理学の方法論上の難点は、英米倫理学者によって、倫理的自然主義の名で料弾された。（例えば、A・J・エイヤー『言語・真理・論理』岩波、セラーズ、ホスパーズ編『現代英米倫理学』I~V巻、ラートブルフ、ハンズ・ケルゼン、マックス・ウェーバー等の新カント学派、K・ポパー等の科学哲学者もこれと同じ批判を行なった）しかし、近年の個人主義、認識主観をこえた広い地平から人間のあり方を再び追求しようとする世界観の変化は英米倫理学にはその無思想性を、科学哲学には分析より総合を、といった基本的視角の転回を迫っているといえないだろうか。

- (4) 広池博士は、道徳原理を科学的に基礎づける仕事は、一個の倫理学にすぎず、道徳実行の効果を科学的に証明する方がさらに重要だと考えた。(『論文』①「道徳科学と倫理学」57頁)
- (5) 『論文』③805頁。
- (6) 広池千九郎著『新科学モラロジー及び最高道徳の特質』（昭和5年）、第6章「人間社会における生存競争の原理」参照。
- (7) 『論文』①17頁。
- (8) 『論文』には Gustave Belot. *Études de Morale Positive*, 1921. をはじめ Émile Durkheim の著書を引用しているが、社会学的倫理学について十分な情報を得ていたとは思われない。しかし、その批判はかなりの確である。なお、コントの影響をデュルケームはいかにうけいれたかに関しては、新堀通也『デュルケーム研究』（文化評論出版、昭和41年）32~41頁が参考となる。ことにコントの後継者と自ら称した理由を4点あげているが、その第3に、

「科学によって道徳的統一への道を示すことができ、社会学的技術 (art sociologique) が可能であるとする実践的関心をコントと共にしていること」(同上33頁)とある。なお、古川哲史『フランス倫理思想の研究』(小山書店、昭22年)、アルベール・ペイエ、和田二三生訳『道徳的事実の研究』(モラロジー研究所研究部発行『研究ノート』43号、が参考となる。

- (9) 『論文』①36頁。
- (10) 『論文』③977頁。
- (11) 『論文』①34頁。
- (12) この社会再建の原理とは、結局、最高道徳の精神である。
- (13) 筆者は、この点に関して全く門外漢なので、湯浅泰雄『宗教と人間性』(理想社)193~200頁によった。湯浅氏は近代倫理学を①カント倫理学、②功利主義的倫理学、③進化論的倫理学の三つに分け、福德一致をめぐるそれぞれの立場を要約している。結論的には、①は否定、②は確率的な大数の法則として認める。③は個人的には否定、長い時間にわたって多数の平均をとれば一致する、とみる。これら近代倫理学に対して、のちに述べる召命の倫理のみが福德一致を肯定する。その理由は、近代倫理学は、徳・品性・人格の内容を理念的に把握するからだと言っている。本稿では、この問題を「形式的合理性」として扱う。モラロジーは近代倫理学とは真向から対立する、一人ひとりの人格の完成・幸福への道を正面から問う立場に立つ。これこそが近代科学に全く欠けた観点であり、モラロジーの新科学たる理由であると言いたい。
- (14) 『論文』①序37頁。
- (15) 『論文』③2953頁。
- (16) 『論文』③2946頁。
- (17) 『論文』③2946頁。
- (18) 『論文』③2947頁。
- (19) 『論文』③2958頁。
- (20) 広池博士記念館所蔵の博士自身のメモが大変に興味ある考え方を伝えてくれる。それには「科学的ニ道徳ヲ信ジテ行フモノハ低キ道徳也。シカシ高尚ナル事ヲ云フモノハ右ノ低キ道徳心サヘモ実行セヌデハナイカ。科学デ証明サルル丈ノ道徳ノ効果ヲ信ジテソレ丈ノ道徳心ヲ持テソレ丈ノ道徳ヲ行ハベ今

日ノ世ハ直ニ平和幸福トナルベシ。」とある。

- (21) 『論文』③2959頁。
- (22) 『論文』③2476頁。
- (23) 『論文』③2476頁の次の文章参照。「モラロジーの最高道徳に於ける開発の意味は、社会学者及び文明史家等の所謂今日の文明より一步を進めたる将来の文明即ち文化を造り出す所の本質的手段を指すのであります。」

2. 因襲的道德と最高道徳

(1) 因襲的道德

すでに本稿冒頭で「因襲的道德」と「最高道徳」の原理的比較および実行の効果の比較がモラロジーの課題であると述べた。因襲的道德 (Traditional or Conventional Morality) とは、「各人種間又は各民族間に於て歴史的に発達し来たり、主として慣例と形式とに重きを置くもの⁽¹⁾」。最高道徳 (Supreme Morality) とは、「古来東西の諸民族間にて聖人若くは宗教の開祖・派祖と称せられし人々の実行せられたるものにして、其道徳の性質が人類道徳の最高原理 (Supreme Principle) に合するもの⁽²⁾」である。

この定義から、次のことが導けると思う。すなわち、道徳的価値の重心が行為の外側におかれている⁽³⁾のが因襲的道德であり、人間の内面つまり精神におかれているものが最高道徳である。

次の引用文は、上の命題をうらづけるであろう。

「元来道徳には形式的と精神的との両方面があります。其形式的方面と云ふは、其国又は其民族の歴史・習慣若くは礼儀の如きものにて、之に適合する行為は道徳的であるとして称せられ、之を行ふ人は成功するのであります。併し一方若くは一時的に成功する事はあつても、其人に円満なる幸福が無くして、或は難病に罹り、或は短命に終り、或は子孫無く、或はこれ有るも難病者出で、放蕩者出で、若くは愚劣者出で、常に種々心配の事絶えず、困難裡に一生を終るものが沢山あるのです。是れは

精神的方面の道徳に欠陥あるものであります(4)。」

このように行為の外面的な形式に重心がおかれた道徳を因襲的道徳と呼ぶとき、具体的にはどのような行為があげられるのであろうか。『道徳科学の論文』第10章は特に「因襲的若くは普通の道徳」と題して、「現代文明諸民族の間に行はれて居る普通道徳は、一般に環境（自然的・社会的及び家族的を含む）の異なるに応じて千様万態でありますので、之を一言に説明する事は出来ませぬから、其形式・内容若くは実質の上から、種々の標準によりて大略の分類を為して、以下各項に於て之に説明を加へて見まじやう(5)」とあり、24項目にわたって具体的行為を掲げている。いまその名称のみ下に列挙することにしたい。

- 正義的道徳 (Morality of Justice)
- 破邪的道徳 (Iconoclastic Morality)
- 義理的道徳 (Duty-bound Morality)
- 自尊的道徳 (Self-respecting Morality)
- 慣習的道徳 (Customary Morality)
- 礼式的道徳及び交際的道徳 (Ceremonial Morality and Morality of Social Intercourse)
- 一時的道徳 (Short-lived Morality)
- 感情的道徳 (Sentimental Morality)
- 反動的道徳 (Morality of Defiance or Opposition)
- 無智的道徳 (Morality of Ignorance)
- 智的道徳 (Intellectual Morality)
- 政略的道徳 (Strategic Morality)
- 主義的道徳 (Principle-Prompted Morality or Morality of Isms)
- 妥協的道徳 (Morality of Compromise)
- 団体的道徳 (Group Morality)
- 利用的道徳 (Utilizer's Morality)
- 児童的道徳 (Children's Morality)

- 平民的道徳 (Morality of Condescension)
 - 恩恵的道徳 (Patronizing Morality or Morality of Kindliness)
 - 修養的道徳 (Morality of Mental Culture)
 - 迷信的道徳 (Superstitious Morality)
 - 諂諛的道徳 (Adulatory Morality)
 - 娯楽的道徳 (Self-amusing Morality)
 - 無価値的道徳 (Valueless Morality)
- 以上の内容を検討してみると、およそ二種類の質の異なった道徳に大別しうる。それは伝統的社會の伝統的道徳、近代的社会の近代的道徳である。たとえば、「義理的道徳」、「慣習的道徳」、「礼式的道徳及び交際的道徳」、「感情的道徳」、「無知的道徳」、「修養的道徳」、「迷信的道徳」、「諂諛的道徳」などは前者に該当する。そして、「正義的道徳」、「破邪的道徳」、「自尊的道徳」、「反動的道徳」、「知的道徳」、「政略的道徳」、「主義的道徳」、「団体的道徳」は後者に該当する。

伝統的道徳とは、人間の生来の感性的欲望にもとづく社会的行為で、マックス・ウェーバーの「伝統主義」Traditionalismus がこれに当る。伝統主義とは、「日常的な慣習を犯すべからざる行為の規範とするような心的態度および信仰のこと(6)」、あるいは「伝統を神聖不可侵視すること、祖先より伝承せる行為および経済行為のみを墨守して、すこしも改めないことを意味するが、人間生活の発端において、つねに支配的なのはこの伝統主義である。伝統主義ははるかに根をひいて、深く今日におよんでいる(7)」。伝統主義は日常的な慣習と祖先以来の伝統を神聖視することであるが、その起源は、「自己の保存及び発達の本能に基きて起りたるものにして(8)」、人間の感性的欲望をいよいよ助長する温床となった。先に述べた「道徳的価値の重心が行為の外側にある」との定義は、この伝統的道徳にこそ当てはまる。

次に、近代的道徳とは、近代文明を形造った精神を指す。たとえば、マックス・ウェーバーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神(9)』において、近代社会建設の主體的・構成的役割を演じた資本主義の精神を取

りあげ、その独自の性格——禁欲的エートスがプロテスタンティズムに由来することを明らかにした。この資本主義の精神は、いうなれば新しい社会の新しい道徳であった。ウェーバーの新教研究は旧道徳（伝統的道徳）と新道徳（近代的道徳）の差異点を浮きぼりにしたといえる。だが、広池博士は、因襲的道徳の下に両者を包括し、これらを同一視した。そこで、いまその意義を深く問う必要がある。

ウェーバーは、「人間の行為を直接に支配するものは、利害関心（物質的ならびに観念的）であって、理念ではない。しかし〈理念〉によって作りだされた〈世界像〉は、きわめてしばしば転轍手として軌道を決定し、そしてその軌道の上に利害のダイナミックスが人間の行為を押し進めてきたのである⁽¹⁰⁾」との認識に立つ。そこで資本主義の精神も、理念の側からは、「倫理的な色彩をもつ生活の原則という性格⁽¹¹⁾」あるいは「〈倫理〉の衣服をまとい、規範の拘束に服する特定の生活型式⁽¹²⁾」という側面が浮んでくる。これに対して、欲求の側からは営利性が浮んでくる。すなわち、「宗教的生命にみちたあの十七世紀が功利的な次の時代に遺産としてのこしたものは、何よりもまず、合法的な形式で行われるというかぎりでの、貨幣利得に関するおそろしく正しい——パライサイ的な正しさとわれわれは敢えていおう——良心にほかならなかった。≫Deo placere vix potest◀（神によるこぼることは難し）は、名残りもなく消え失せた。独自の市民的な職業のエートスが生まれるにいたったのである。市民的企業家は形式的な正しさの制限をまもり、道徳生活に欠点もなく、財産の使用にあたって他人に迷惑をかけることさえしないなら、神の恩恵を十分にうけ、見ゆべき形でその祝福をあたえられているとの意識をもちながら、営利に従事することができ、またそうすべきだったのである⁽¹³⁾」。

ところがウェーバーは、上にみたように、「ピュウリタズムの精神のもっとも純粋な信奉者たち⁽¹⁴⁾」である、「ようやく興隆にむかおうとする小市民層や借地農民層⁽¹⁵⁾」によって、道徳の中身が逆転し、功利性と営利性の高い市民道徳へと推移していく事態よりも、資本主義の精神には「あの人間生

来の感性的欲求という姿での〈営利〉、すなわち〈営利欲〉は、その片影さえ見出されない⁽¹⁶⁾」点に注目し、近代的精神の本質をルネサンスの欲望の解放に求めず、宗教改革の禁欲的プロテスタンティズムから決定的な影響を受けた禁欲的エートス（職業倫理すなわち自己の職業労働の遂行に向って専心し、自己の欲望を抑制するところに成立する主体的・精神的自由）の中に見い出した。そして、この西欧独特の禁欲的エートスこそ、大塚久雄氏の表現をかりれば、「すぐれた意味で〈生産倫理〉として現われ、〈産業的中産者層〉を内面から押し動かして近代産業建設の中心的担い手たらしめたということ、つまり、それが、ウェーバー風にいえば、近代産業の形成ともっとも適合的な関連にたつエートスだったということ、この事実こそが、その焦点を形づくるものだったのである⁽¹⁷⁾。」

他方、広池博士は近代の出発をルネサンスに求め、宗教改革をその一部として理解する通説に従った。しかし、彼はルネサンス批判者であった。しかも、ルネサンス批判の刃はそのまま近代精神、近代的諸原理の全体に及んでいる。

「そこで、ルネサンスの運動を始め、其後に於ける政治的、産業的、経済的、教育的及び宗教的運動は、其最初にはリフォーメーション（Reformation 立て直して善くすること）であると称せられて居ったれど、遂に20世紀の今日に於ては、事実上全部デフォーメーション（Deformation 改悪）に為ってしまったのであります⁽¹⁸⁾。」

そのうえ、近代科学としての政治学、法律学、経済学は、それぞれ政策万能、権利万能、自己利益中心だとしてその欠陥が指摘され、帝国主義、保守主義、軍国主義と同様に、民主主義、資本主義、社会主義が、時代遅れの因襲的道徳として片づけられている。これに対してウェーバーは、西欧近代の独自性を評価し、現代は、近代精神が衰退し、ただその名ごりだけが鉄のような重さで人々の上のしかかっている事態を指摘している。

我々は、太平洋戦争後のわが国内における西欧近代化へのさまざまな改革運動を通じて、すでに近代精神が我々自身の血肉と化していることを知って

いる。とすれば、旧社会の伝統的道德と近代的道德を区別し、それぞれに独自の意義を認めるべきだと言いたい。

そこで、ここで改めて両者の性格を要約しておこう。伝統的道德は、同情、親切、憐憫、義狭心等の義理・人情的道德、家族的同朋愛による家族道德、忠孝倫理、礼式的道德、家業道德、営業道德のことで、その本質的特色は、道德的価値の重心が行為の外側にあるため、行為の内面では人間の生来の欲望が自由にふるまっている点にある。

これに対して、表面上では、非合理的な感性的欲望を抑制する合理性の道德が近代的道德・市民の倫理である。しかし、主観的な正当性の意識（正義感）にもとづいて、どこまでも自己の権利を追求する功利性・闘争性を備え、物質的生産性の向上を唯一の価値基準としてこれに奉仕する営利性、こういった性格を有する。その本質をズバリと述べれば、知的合理的でありながら、その動機の深奥では、理性的に粉飾され、正当意識と結びついた自己利益中心の欲望を以前にも増して一層強力に有しているといえる。近代的道德は、伝統的道德に対しては革新的な働きをした点で、新道德と評すべきであろうが、世界的視野に立てば、すでにその役割は終わり、現代社会は、現代文明を克服する次の新しい道德を待望していると思われる。すでに述べた、広池博士の倫理学批判は、近代社会の欠陥を是正する力が近代科学には存しない点を指摘し、新時代を創建する新しい道德原理を確立する新科学の必要性を訴えていたわけである。

近代的道德は、階級的エゴイズムを助長し、拝金主義、物質主義、闘争主義、政策主義、便宜主義を生ぜしめ、人間の精神的平和と肉体の健康を奪ってしまった。最高道德は、金銭・物質の価値に呪縛された文明人の心を再び目覚めさせて、その心を180度転回して更生させる新しい道德である。その役割は個人に安心・平和・幸福をもたらすのみでなくて、国家、社会、企業、家庭、学校、その他の諸集団に新しい目標を示し、人間の育成に向って再出発することを提唱している。また、政治、経済、法の原理を真に普遍的な人間愛に基礎づける具体的方法を訴えているのである。

- (1) 『論文』④1183頁。
- (2) 『論文』④1183頁。
- (3) マックス・ウェーバーは、die Ethik der äusserlichen Würde〈外面的品位の倫理〉とdie Ethik der innerlichen Würde〈内面的品位の倫理〉を区別する大塚久雄『社会科学の方法』岩波、第3部参照。

なお、本稿では、このウェーバーの問題意識と広池博士の問題意識が、両者の用語法が違っているにもかかわらず、その根底において深く結びついていることを指摘するため、筆者は意図的にウェーバーの定義を広池博士の用語の説明に利用したり、その逆の方法を用いたりした。

ウェーバーと広池博士という両巨人を比較することは難事である。しかし、日常生活の倫理的合理化をメルクマールとして、世界諸宗教の経済倫理を比較したウェーバーと、道德の実践的効果を評価基準として、世界諸聖人に共通一貫する最高道德と因襲的道德を区別する広池博士の問題意識とが、人間と道德、宗教あるいは神の把握について、共通するものが多々あることは否定できない事実である。しかし一方では、法と道德、国家と人権、政治と倫理等の諸問題で正反対の見解がみられる。本稿では両者の比較を主題とはしなかったが、筆者の避けることのできないテーマとなりつつあることを記しておきたい。

- (4) 『論文』①21頁。
- (5) 『論文』④1186頁。
- (6) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, [以下GAzRSと略記] BD. 1. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, S. 269. (大塚久雄『宗教社会学論選』みすず, 1972, 87頁。本書を以下『論選』と略記す。)
- (7) Max Weber, Wirtschaftsgeschichte, S. 302. (黒正・青山訳『一般経済史要論』下、岩波、昭和30年、238頁)。ここでは経済における伝統主義を取りあげ、BinnenmoralとAußenmoralの二重道德(仲間・氏族の間では道德的にふるまう。仲間以外には道德外的行動をとる)を指摘している。そのほか『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』では、手段として行われる営業道德、家業道德(家産の維持・拡大のための手段としての道德)、労働者の低い労働意識、高利潤・高生産に対するうしろめたい気質、冒険的商

法などをあげている。

- (8) 『論文』④1184頁。
- (9) GAzRS, BD. 1. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.
- (10) GAzRS, BD.1. S.252. (『論選』58頁。)
- (11) GAzRS, BD. 1. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. S.34. (梶山・大塚訳、岩波文庫上巻、44頁)
- (12) Ibid., S. 43. (同訳書、上巻、63頁)
- (13) Ibid., S. 198. (同訳書、下巻、236頁)
- (14) Ibid., S. 195. (同訳書、下巻、231頁)
- (15) Ibid., S. 195. (同訳書、下巻、231頁)
- (16) 『大塚久雄著作集』第8巻「資本主義の精神」52頁。
- (17) 同上、86頁。
- (18) 『論文』①序23頁。

(2) 最高道徳

最高道徳は、人類に対する精神的覚醒者たちに共通一貫する道徳的精神である。具体的には、広池博士自身が、大正元年の大患以来、新しい精神的価値に目覚め、それを基盤に展開していった人類への至純の愛を体系化したものである。人間の利己主義を棄却し、神の心である慈悲心を体得し、己れの道徳的義務——伝統報恩、人心開発救済に徹底的に専心する精神作用と行為が最高道徳である。

筆者は、この最高道徳の意義を論ずるに当って、伝統的道徳に対する特色、近代的道徳に対する特色、この二つの視点から取りあげたい。

① 伝統的道徳と最高道徳

ここでも我々はマックス・ウェーバーの研究業績のうち、儒教研究を重要な手がかりとしなくてはならない。ことに「儒教とピエウリタニズム⁽¹⁾」の内容が、東洋(とくに旧中国、それに近似した日本)の伝統的社会的伝統的

道徳の特徴をあますところなく浮きぼりにしていると考えからである。

(a) 「儒教における理想的人間、すなわち君子の〈品位〉 Anmut und Würde は、伝統的な義務の欠けるところなき実行というかたちをとった。したがって、いかなる生活状況にあっても、儀式または儀礼上の正しい作法がもっとも重要な徳性として自己完成の目標となり、自覚的な合理的自己統御と、いかなる種類のものであれ、およそ非合理的な情熱のために平衡を失する、そうした動揺を鎮めることが、それに到達する適当な手段とされた。ともかく、儒教徒がひたすら求める〈救い〉は、ただ無教養の野蛮状態から逃れ出すということ以外にはなかった。徳の報賞として期待されたのは、現世では長寿と健康と致富、そして死後には令名を残すということであった⁽²⁾。」

(b) 「もちろん罪 Sünde [とよばれるべきもの] は存在した。しかし、それは倫理の領域においても、両親・祖先・上位の官吏のような伝来の權威、すなわち伝統主義的な諸権力に対する過失、そのほかには呪術的にみてきわめて危険な、伝来の慣習や伝来の儀式とか社会の根強い習律に対する違反であった⁽³⁾。」

(c) 「ところで、おわりに指摘しておくべき結局の〔大づかみな〕対照は、〔中国人が〕精神物理学的にみて精神態度における統一と不動という性質をそなえているにもかかわらず、他方で生活が外側から堅固な規範によって規制されていない——もちろん、たいていのぼあいそうではないのだが——ぼあいには、しばしば報告されているように、さまざまな諸特徴がきわめて不安定となってくるという事実であろう。いっそう鋭く表現してみれば、彼らの生活態度には、およそ〈内面から〉 von innen heraus 発する、〔つまり〕自己の内部に態度決定の中心があり、それによって規制されるような統一が欠如しているという事実と、無数の慣習の力によって作りだされている〔動きのとれない〕束縛とが、根本的な対照を形づくっている〔ということである〕⁽⁴⁾。」

(d) 「真正の預言 Prophetie は、〈現世〉〔世俗生活〕Welt は規範にし

たがって倫理的に形成すべき材料だとし、一つの価値基準にあわせて〔自己〕生活を内側から組織的に方向づけていこうとする、そういった態度をつくりだすことになる。〔が、〕儒教〔のつくりだしたもの〕は、これとは正反対に、〈現世〉〔世俗生活〕の諸条件に対する、つまり外側への nach außen hin 順応であった⁽⁶⁾。]

(e) 「およそ自然と神性、倫理的要請と人間的不完全、罪の意識と救いの要求、現世での行為と来世での応報、宗教的義務と政治的・社会的現実、そういったもののあいだの緊張関係は儒教倫理では完全に欠如しており、したがって、伝統や慣習に束縛されつつも、それを超える、そうした内面の力によって生活を支配するための手がかりなどは求むべくもなかった。彼らの生活にこの上もなく強烈な影響を及ぼしたのは、何よりも、精霊信仰にもとづく、家族への恭順 Familienpietät の意義であった⁽⁶⁾。]

(f) 「敬虔な中国人の宗教的義務は、それ(ピュウリタニズム)とは反対に、有機体的な人間諸関係の内部だけでその機能をはたすべきものとされた。普遍的な〈人間愛〉Menschenliebe を、孟子は、そのために恭順と正義が没却される、すなわち、父子兄弟なきは禽獣の類である、として斥けた⁽⁷⁾。]

(g) 「儒教的中国人の義務の内容なるものは、つねに、またどこでも、生きているにせよ死んでしまっているにせよ、所与の秩序において自分にもっとも近く位置する具体的な人間に対してとるべき敬虔な態度であって、およそ超現世的な神、したがってまた聖なる〈事象〉Sache だとか〈理念〉Idee に対してとるべき敬虔な態度などではなかった⁽⁸⁾。」「以上傍点筆者]

以上のウェーバーの叙述に対応する形で、広池博士の最高道徳に立脚する普通道徳批判を掲げ、その後に最高道徳の特色を指摘したい。この中で最も重要な論点は、最高道徳の諸原理中、その根幹をなす伝統の原理と伝統的道徳(伝統主義)との違いにある。

(a) 「慣習的道徳(Customary Morality)とは、即ち其民族・国民若くは一地方の慣例(Tradition)によりて出来た道徳であって、歴史的のも

のであります。……而して之を行ふものが其道徳の価値を自覚して其道徳の形式に伴ふだけの道徳心があるのでないのですから、其道徳は全く生命なき死道徳に過ぎないのです。……そこで、此道徳を更に実際に就いて調べて見るに、たとへば、東洋諸国、特に支那・朝鮮にて、其国民が忠孝若くは節義の如き事を古来の慣習に従って、其形式のみを遵守して居るのでありますが、之を行ふ人の大部分は其人に忠孝若くは節義の精神は無いのです。それ故に、是等の国では古来の慣習によりて定められたる事のみは其形式をなして居れど、其他の事には不道徳の事が多いのです⁽⁹⁾。]

(b) 「最高道徳にて『伝統』(Ortholinion)と申しますのは、神及び聖人より直接に其精神を受け継ぎて居るところの一つの系列の総称であります。今之によれば、伝統とは我々人類の肉体的及び精神的生活を創造し、若くは進化せしむる所の純粹正統の系列(the series of pure orthodoxy)を指すのであります。故にこれは重大なる人間社会の根本的法則であります。斯くて此系列に属する先行者全部は我々人類の生活の根本を成すものでありますから、実に人類に対する大恩恵者であります。されば、最高道徳にて所謂伝統は人類の生活上実に重大なる意味を有して居るものであります。]

(c) 「伝統尊重の本質の原則は人間の経験・知識・財産・地位・腕力・権力・自己の保存に対する努力・苦勞若くは其結果等を尊重するにあらずして、聖人の教へに基く所の人間の道徳的努力の結果を尊重するのでございます⁽¹⁰⁾。]

(d) 「伝統に対する報恩の原理の第一は、万物が此宇宙間に現出し、我々人間が其中に生れ出で、斯くて生物の法則により、旧は新を育て、新は旧を養ひ、漸次に此宇宙を開拓する所の事実即ち真理、更に換言すれば、人間が天功を助くる所の宇宙間の系列の一員としての義務を尽さねばならぬといふ事実を大悟し、而して其真理大悟の結果として、其根本を培養せむと欲するに至る所の人間社会に於ける公明正大なる自然的道徳法であります⁽¹¹⁾。]

(e) 「伝統に対する報恩の原理の第二は、世界諸聖人及び其伝統を継げる人々の苦勞に対する感謝の表現であります⁽¹²⁾。」

(f) 「斯くて、此所謂報恩は私共人類の肉体を生み(肉体的伝統)之を教養し(精神的伝統)之を統治して(国家的伝統)其幸福享受の方法を開きたる所の伝統の系列に在る人々の努力に対する私共人間の公明正大なる道徳的行為であります。且つ伝統に於ける報恩は、出生若くは養育と云ふが如き私的關係で父母及び祖先を尊重するのでもなく、爵位・位階若くは俸給等を受けて居るから忠を為すのでもないであります。(1)国家を建設し而して国民を安定し、(2)家を創立し、維持し、若くは盛大にして、子孫を安定し、(3)人間の精神を開発若くは救済して、人間に安心立命を与へたいという公平にして且つ偉大なる伝統の前系列に在る人々の苦勞に対する報恩であるのです。されば、此意味を体得して報恩を為す人の精神と、単に自己が世話を受けたというだけの精神にて或る人を恩人とするのとは、其差実に大なるものがありましょ。此新旧両原理の差を理解すると云ふ事が眞の品性を造る根本的基礎に為るのであります⁽¹³⁾。」

(g) 「モラロジー教育は、すべて各伝統の扶育の大恩に対して、これに報恩せよと教うるので、各伝統の主宰する事業が善であるからとか、伝統が只今こちらを愛するからというので、その恩に報いよというのではなく、その事業を創立せる伝統とその継承者との至誠慈悲に対してこれに報いよと教えるのであります⁽¹⁴⁾。」

(h) 「人間の精神を最高道徳的に改むると云ふ事は、其道徳実行の動機及び目的を神の慈悲に一致させ、次に自己の道徳実行の結果を神に捧ぐるの意味であるのです。即ち詳に云へば、自己の努力を或る人の為め、或る団体の為め、若くは或る国家の為に捧ぐるのではなく、自己の住んで居る宇宙を形成する所の宇宙の一つの成員として、宇宙の万物生育の事業を助くる為めであると云ふ精神作用を以て、一切の事に当るのであります⁽¹⁵⁾。」

(i) 「孔子深く神を信じて、純然たる宗教的安心立命を得て居る事は、既に第七項に詳に致した如くであります。乍併、孔子は釈迦及びキリストの

二人と異りて、其人類を救済する方法としては、主として学問及び教育に依り、以て古代聖人の精神を人心に注入し、其綜合的結果によりて人類の幸福を増進せむとしたのであります。それ故に、神の性質及び恩寵(The Grace of God)に就きては多くを語らざるも、古聖人の事蹟に就きては之を伝ふる事極めて詳細であります。されば、信仰よりは寧ろ道徳の実行に重きを置き、又人間の理想よりは寧ろ人間の実際的生活に重きを置きたれば、孔子の教へを伝ふる所の儒教は所謂宗教の範疇を脱して、純道徳的に発達したのであります。然るに、孔子の歿後世を経るに従って孔子の眞の精神は漸次に忘失せらるるに至り、孔子の感化力は、広く東方アジアに普及したれど、其道徳上の根本義(Principles)神に対する信仰が常に没却され勝ちであった為に、其感化の力却って幾多の弊害を含める所の宗教に及ばなかったのであります⁽¹⁶⁾。」〔傍点筆者〕

以上の引用文を通じて、次のことが確認されよう。

ウェーバーは、儒教倫理とピューリタニズムの本質を、前者は合理的な現世順応、後者は現世の合理的な改革にあると認識した。儒教倫理の場合、現世すなわち世俗生活への順応は結局、人間の感性的欲望を助長し、呪術からの解放をなしとげることはできない。これに対して、「ピューリタニズムのばあいには、禁欲的な現世拒否という形をとるにもかかわらず、いやむしろ、まさしくそうした形をとる結果として、現世からの逃避とはおよそ逆のこと、すなわち、現世の合理化が重要な意義をもつことになった⁽¹⁷⁾。」

こうした結果の相違は、それぞれの倫理の本質に根ざすものとウェーバーは考えている。すなわち、「儒教の目的とするところは、あらゆる面で完成された完全な現世人〔世俗人〕としての品位を維持することであり、ピューリタニズムの倫理のそれは、ひたすら神の意志に適うように生活態度を組織的に統一することであった。儒教の倫理は最高度に故意に、人びとが原生的な、もしくは、社会的な上下の關係から生まれてくる人的諸關係のなかにいつまでも止まるのを放置した。つまり、そうしたものに、いな、そうしたものにのみ倫理的光輝をあたえ、そして結局のところ、社会的義務としては、

そうした人間と人間、君主と臣下、上司と下僚、父兄と子弟、師と弟子、友と友のような人間関係によって形成される人間的恭順の義務を知るに止まった。これと反対に、ピュウリタニズムの倫理にとってはこうした純粹に人間的な関係は——もちろん神に背くものでないかぎり黙認し、かつ倫理的に規制しようとしたが——何といても、被造物〔的〕であるがゆえに、あくまで信をおきがたいものであった。彼らにとっては、いかなるばあいにも、神との関係がすべてに優先した⁽¹⁸⁾。」

我々はかくして、重要な論点にぶつかった。すなわち問題の焦点は、最高道徳はウェーバーのいう伝統への恭順あるいは現世順応型の道徳とどのように違うのか。そして仮に、近代道徳以前の伝統的道徳と何等異なる点がないとするなら、近代的道徳に対する批判は、前近代思想を基盤として近代化（西歐化）への反対運動という意味での「近代の超克」でしかなくなる。では、その答えはいかに。

まず第一に、最高道徳では、自己の日常の精神作用が結局、自己の感性的欲望に全く支配されているにすぎぬことを認め、神の心に同化しようとする努力、すなわち心の立て替えを必要とする。これが最高道徳入門の第一歩である。これに対して伝統的道徳は「其動機の基礎に遡れば、結局、不道徳と同じく利己的精神の上に立脚して居るものであります。……因襲的道徳は不完全であって、之を人類最後のものとする事は出来ませぬ⁽¹⁹⁾」。しかし、それは全く否定すべき対象なのではない。

「たとひ最高道徳を実行する人にも、先づ従来の因襲的道徳の実行が出来た上に最高道徳を実行するのなければ、其所謂最高道徳が何等の価値をも有せぬ事になるのみならず、却って社会の秩序を紊すのに至るもので、大いに弊害を生ずるのであります。それ故に結局、最高道徳を実行するにしても、従来行われて居る所の普通道徳の形式を廃止すると云ふのではなくして、其形式中非常に弊害あるものは之を捨て去るべきも、然らざるものは皆其形式をそのままに存続して、只其道徳実行の動機・目的及び方法を最高道徳に変更すべしと云ふのみであります⁽²⁰⁾。」

以上の諸資料から、最高道徳の力強い現世（人間の生来の欲求）拒否の姿勢はすでに明らかである。しかし、日常生活での個々の状況においては、一步誤れば自己自身の伝統的欲望に奉仕する危険性が常につきまとうのではなからうか。状況倫理的な性格を有するだけに、この点が絶えず反省される必要がある。

第二に、伝統の原理と伝統主義の違いを明らかにしなければならない。そのためには、まず、わが国の伝統的道徳に対する最も適切な批判点を明瞭にする必要がある。そこで、ウェーバー研究者の一人、大塚久雄氏の見解を下に掲げたい。

「親の権威にひたすら恭順である子の態度が大きな美德とされてきた。確かに一定の前提条件のもとにおいては、これは一つの美德でありうる。しかし、それがこのように無条件に全社会的な規模にまで拡充されることは、はたして誤りのないことであろうか。……民衆が一般にさきに述べたような『親心』的雰囲気の中かでひたすら恭順な、自発性のない人間類型に打ち出されているかぎり、いったい民主主義は可能なのであろうか。あるいはひとは日本の民主主義と言うかも知れない。しかし、ひたすら恭順であって自己の意志と要求を『民意』として客観化することができないような民衆による民主主義などというものは、およそ形容矛盾というべきではなからうか。民主主義はまさしく民衆の意志によって、民衆の自発性によって構築されるどころのレジームである。が、そのためには民衆が独立自由な人間とならねばならない。現在最も必要なことの一つは民衆が向上し、独立で自由な人間となることである。そして、このように民衆が近代的な、独立自由な人間類型へと向上しゆく過程を媒介することこそが、現在における教育の責務となるべきであろう⁽²¹⁾。」

ひたすら親の権威に恭順である人間は、主体性、内的自発性、独立性をもたぬ前近代人とされている。それでは、伝統の原理はそうした人間像をどのように考えるのか。

伝統の原理では、尊重されるべき絶対の価値は伝統の果たす絶対的な機能

(働き)にあって、具体的な機能にあるわけではない。ましてや伝統的社会に裏打された権威でもない。たとえば、親は子を愛し育てたから、子は親を尊敬し服従するというのでは、親の利己主義、子の利己主義を許容することになる。伝統の権威や具体的な機能に恭順であることは、のちにいう小恩であって大恩に報恩することではない。伝統報恩とは、まず人間の内面で、神は万物を生成化育する働きをなし、伝統はこれを助ける働きをすることが自覚され、神の大恩を感得しなくてはならぬ。

「元来、人間は利己的本能にとらわれて、最大の恩人の恩をば知らずに小さな私恩に感じるものであります。動物、子供、未開人のような低い階級に至っては、まったく私恩だけを知って大恩はわからないのであります。そこでこの伝統の大恩を知って、その自己の精神を他人の心に移植して人心救済をするということが道德の極致であるのです。もしだれでもこの伝統の大恩を報じる至誠と実行とが続きましたならば、その人の精神と肉体とは神につながっているのであります。これは、あたかも草木がその根を土の中に張っているのと同じで、たといどんなことがあっても、その人の滅びることはありません⁽²²⁾。」

伝統の大恩に報いるという道德的精神は、神の普遍的愛につながっており、従って伝統報恩は個々の当面の伝統の恣意を満たすことを説いているわけではない。伝統報恩の精神から、人類救済に立ち向う平和の使徒として生きることが本旨である。この点で従来⁽²³⁾の忠孝倫理は、「其道德実行の動機が何れも皆第一、自己の保存及び発達の觀念に本づき、第二、それが単に本能的情愛に本づき、第三、箇人主義の変形たる団体心に本づき、第四、之に不純なる私心を加へたる精神作用に基いて居る⁽²⁵⁾」といえる。従って、普遍的人類愛にはつながっていない偏狭な道德である。これに対して、最高道德における伝統の原理は、神の慈悲の実践が説かれており、人間の利己主義をあくまで受け入れない点に特色がある。

第三に、伝統の原理は、伝統的道德の革新あるいは近代化(浄化)の役割を担っていたといえる。近代化は、何よりも人間の精神の革命を前提としなく

てはならぬ。権威や慣習の規律に盲従する民衆を覚醒し、「人間の利己的本能に基づく私的恩恵の返済にすぎなかった伝統的道德」を「天地の公道徳に基づく最高道德」へと転換させることを使命としていた。しかし、その方法は、一層、伝統主義を呪術化し、神聖視して人間を拘束するような方法とは異なる。あくまで、実行の主体者の内面で、自我没却、神意同化という更生が行なわれ、人生の目標を人爵から天爵へと180度の転換をなしとげる必要があった。伝統の原理で説かれる伝統報恩の実践には当事者の内面で、あらかじめ利己心(呪術)からの徹底的な解放が行なわれている必要があるのである。最高道德は、こうした内面の覚醒を促す精神的道德であり、日常生活、社会生活、経済生活等における心の立て替えを教えるものである。ともかく、道德的価値の重点が行為の外側に向けられている人々に対して、価値の重心を人間の内面に移し、人間の中心点ともいべき道德的精神(品性)を培うことが、その大使命であった。

以上の三点をもって伝統的道德に対する最高道德の特色として掲げられるであろう。

- (1) GAzRS, BD. 1. Konfuzianismus und Taoismus, S. 512—536. (大塚久雄『論選』167~208頁)
- (2) Ibid., S. 514. (大塚久雄『論選』170頁)
- (3) Ibid., S. 515. (大塚久雄『論選』171頁)
- (4) Ibid., S. 518. (大塚久雄『論選』177頁)
- (5) Ibid., S. 521. (大塚久雄『論選』182頁)
- (6) Ibid., S. 522. (大塚久雄『論選』183頁)
- (7) Ibid., S. 522. (大塚久雄『論選』184頁)
- (8) Ibid., S. 523. (大塚久雄『論選』184頁)
- (9) 『論文』④1195頁。
- (10) 『論文』⑦2303頁。
- (11) 『論文』⑦2311頁。
- (12) 『論文』⑦2313頁。

- (13) 『論文』⑦2314頁。
- (14) 「寄付行為と謝恩行為の違い」(パンフレット)
- (15) 『論文』⑦2057頁。
- (16) 『論文』⑥1807頁。
- (17) GAzRS, BD. 1. ibid., S. 525. (大塚久雄『論選』188頁)
- (18) Ibid., S. 527. (大塚久雄『論選』192頁)
- (19) 『論文』④1184頁。
- (20) 『論文』④1686頁。
- (21) 『大塚久雄著作集』第8巻、178頁。
- (22) 広池千英講述『道徳科学(モラロジー)および最高道徳の概要』129頁。
- (23) 『論文』⑦2322頁。

② 近代的道徳と最高道徳

次は近代的道徳に対する最高道徳の特色を述べたい。まず近代的道徳の独自の性格を明らかにしなくてはならない。湯浅泰雄氏は、近代的道徳を市民の倫理、最高道徳にあたる高次元の倫理を召命の倫理と呼んだ。それによると、召命の倫理は「罪をゆるす倫理」、市民の倫理は「罪をゆるさぬ倫理」であるという。その本質がズバリと言いつてられている⁽¹⁾。広池博士も、前者を神を旨とした道徳、後者を人間社会を旨とした道徳と呼んで区別し、実行の効果の違いとして、前者は幸福、後者は成功が得られると述べている。近代的道徳について詳細な研究をなした第一人者は、なんといってもマックス・ウェーバーであろう。そこで、以下に近代資本主義の精神をめぐる彼の研究報告を参考にして、近代的道徳の性質を調べてみたい。

ウェーバーによれば、「近代資本主義の精神」は、西欧近代社会の建設に関して主体的・構成的役割を演じた観念的な力であった。その性格は、かつて一般に誤解されたようないわゆる資本主義時代の「資本家的精神」ではなくて、キリスト教的禁欲の精神から生まれだした独特の合理的な生活態度をさすのであった。具体的には、「ベンジャミン・フランクリンの例に見たような、

正当な利潤を使命(すなわち職業)として組織的且つ合理的に追求するという精神態度⁽²⁾」であり、「宗教的根基が徐々に生命を失って功利的現世主義⁽³⁾」的でありながら、「何よりもまず、合法的な形式で行われるというかぎりでの、貨幣利得に関するおそろしく正しい——パライサイ的な正しさとわれわれは敢えていおう——良心にほかならなかった。……市民的企業家は形式的な正しさの制限をまもり、道徳生活に欠点もなく、財産の使用にあたって他人に迷惑をかけることさえしないなら、神の恩恵を十分にうけ、見ゆべき形でその祝福をあたえられているとの意識をもちながら、営利に従事することができ、またそうすべきだったのである⁽⁴⁾。」そして、これこそ、近代資本主義的企業のもっとも適合的な精神的推進力となった。というのがウェーバーの主張する重要な論点であった。そこで、資本主義の精神、すなわち市民的道徳の特徴は、フランクリンの13の徳⁽⁵⁾——節制、沈黙、規律、決断、節約、勤勉、誠実、正義、中庸、清潔、平靜、純潔、謙譲——に表現される禁欲主義とともに、「明晰な観察力と実行力⁽⁶⁾」、「厳格な生活の訓練のもとに成長して、厳密な市民的な物の見方と〈原理〉を身につけて打算と冒険を兼ね併せ、とりわけ生真面目にまたたゆみなく綿密にまた徹底的に物事に打ちこんでいく⁽⁷⁾」ビジネスライクな生活態度に見出されるのである。それはまた、高度な自発性、独立性、主体性、合理性、科学性、営利性を備えた「自立的個人」の確立でもある。

以上の近代的道徳は、ウェーバーによれば、合理的な近代社会建設を押し進め、産業社会と近代文明を築きあげた。禁欲的道徳は富の蓄積、資本の増大をもたらした。あたかもフランクリンがそうであったように、道徳実践者は着実に成功者として名声と地位と富をその手に収めた。それが道徳実践の成果である⁽⁸⁾。だが、その生活態度から、宗教的・倫理的な意味がとり去られた結果、競争的、スポーツ的性格を帯び⁽⁹⁾、さらに将来、資本主義の機械的化石化と、「精神のない専門人」(Fachmenschen ohne Geist)、「心情のない享楽人」(Genüßmenschen ohne Herz)が登場するに至るであろう、とウェーバーは予言している⁽¹⁰⁾。彼は西欧近代の生み出す合理性の独

特な特色を明らかにするだけでなしに、その限界までも自ら自覚するに至ったと見るべきであろう⁽¹¹⁾。『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』にも、「市民的な家庭の清潔で堅実な幸福を理想」とする健全さと、合わせて、以下のような限界点を明示していると考えられる。

第一点は、ジョン・ウェスリーの一文を引用している中に示されている。それは独善性と呼んでさしつかえないと思われる。ウェスリーは、「私はきづかっているのだが、富の増加したところでは、それに比例して宗教の実質が減少しているように思う。……宗教は必然的に勤労（industry）と節約（frugality）を生むほかなく、この二つは富をもたらすほかはない。しかし、富が増すとともに、高慢、激情、そしてあらゆる形での現世への愛情も増してくる。だとすれば、心情の宗教であるメソジストの信仰は、いまは青々とした樹木のように栄えているが、どうしたら、この状態を久しくつづけることができるのだろうか。どこでもメソジスト派の信徒は勤勉になり、質素になる。そのため彼らの財産は増加する。そこで、それに応じて、彼らの高慢や激情、また肉につける現世の欲望や生活の奢りも増大する。こうして宗教の形は残るけれども、精神はしだいに消えていく。純粋な宗教のこうした絶え間ない腐朽を防ぎうる途はないであろうか。人々が勤勉であり質素であることを妨げるべきではない。われわれはすべてのキリスト者に、できるかぎり利得するとともに、できるかぎり節約すること、すなわち、結果において富裕になることを勧めねばならない⁽¹²⁾。」（傍点筆者）と述べている。しかし、ウェスリーの見たものは西欧近代が必然的に生み出さざるを得ない底知れぬ闇に通じていた。その実体こそ、「形式的な正しさの制限をまもり、道徳生活に欠点もなく、財産の使用にあたって他人に迷惑をかけることさえしないなら、神の恩恵を十分にうけ、見ゆべき形でその祝福をあたえられているとの意識」をもって営利に従事することのできた「市民的企業家」（経済人）の宗教的精神の欠如から生み出されたところの独善性と肥大した自我意識である。これはまた、食欲、拜金主義を徹底的に排斥したところに登場してきた新しい営利の解放の問題であり、人間の喜び、楽しみを圧殺する合理

主義（感性の否定）の勝利がもたらした新しい非合理的力の問題であり、人間の罪意識の欠如が招来した新しい人間的エゴイズムの問題である。

第二点は、労資間の階級的対立の原因とでもいえる、労働者の搾取の問題である。ウェーバーは、マルクス主義の搾取論を展開していないが、初期資本主義時代にみられた「低賃金の生産性⁽¹³⁾」（民衆は窮乏に強いられるときにのみ労働する）と宗教的禁欲の観念の関係を指摘している。つまり「宗教的禁欲の力は生まじめで良心的で、すぐれた労働能力をもち、神のよるこびたまう生活目的として労働に精励するような労働者をも、彼（筆者注、市民的企業家）の掌中にあたえたのである⁽¹⁴⁾」と。この指摘の裏には、次のリチャード・バックスターがはじめてキッターミンスターを訪れたときのことを紹介し、「禁欲がいかにして大衆を労働に、マルクス主義的にいえば〈余剰価値〉の生産に適するように教育し、およそ資本主義的労働関係（家内工業、織布業）における彼らの充用をはじめて可能ならしめたかを示す、典型的な事例である⁽¹⁵⁾」と、ウェーバーがコメントをつけていることと深い関わりがある。

そして結論的に、「このような職業（使命）としての労働義務の遂行によって神の国を求めるひたむきな努力と、他ならぬ無産階級に対して教会の規律がおのずから強要した厳格な禁欲とが、資本主義的な意味での労働の〈生産性〉を、いかに強く促進せざにいなかったかは明瞭である。営利を〈使命としての職業〉とみなすことが近代の企業家の特徴となったのと同様に、労働を〈使命としての職業〉と考えることが近代の労働者の特徴となった⁽¹⁶⁾」と述べている。

かくして、これらの引用文から、ウェーバーの問題意識は、営利を使命とし、人を「営利機械⁽¹⁷⁾」として財産の増大に向って専心させるよう作りかえたプロテスタンティズムあるいは近代的道徳実践のまことに非合理的な成果を自ら自覚するところにあったと思われる。⁽¹⁸⁾

第三点は、市民社会を支える形式的枠組である形式的合理性（Die formale Rationalität）の問題である。これは後期ウェーバーの主題であった。

市民社会は合法的支配、近代官僚制、民主制といった根本原理によって支えられている。そこでは、人間はそれぞれ固有の精神的価値（信仰・良心の自由）実現に向って生存を営み、互いに競争を行なう。個人の価値は個人の自由な判断にもとづいて自己決定され、そのための自由と責任の倫理すなわち基本的人権が確立している。それが形式的合理性である。形式的合理性とは、ウェーバーによれば、経済行為における資本計算、法における抽象的規則、政治における官僚制などに現われる *berechenbar*（計算可能な）を意味する。ここでは、人間が形式的に自由・平等・独立の人格を主張する社会的条件、つまり基本的人権の論理で代表させたい。

まことに自由・平等・独立の人格の原理は市民社会をたえず自己点検する革新的原理となる。だが反面、社会が高度化するにつれて、不自由と不平等を招来する論理にも転化する。価値の自由な創造が可能なのは、人間が自己自身を徹底的に反省する主体的力を持っているときのみである。大衆社会とニヒリズム状況は各人が自由に創造すべき価値を見失わせてしまう。ウェーバーは「日々の仕事に仕えよ」、「日々の要求に従え」と、価値創造の主体として責任倫理的に生きることを強調した⁽¹⁹⁾。ここでも我々は、ウェーバーの「資本主義文化の——近代ヨーロッパ起源であり、しかも、いまや全人類にとって運命的な意味をもつにいたった資本主義文化自体の——肺肝からしぼり出されるような自己批判の声⁽²⁰⁾」を感じとることができる。先に述べた「精神のない専門人」とは、大塚久雄氏のコメントによれば「それぞれ専門化された特殊な仕事に従事しつつ、しかも自分の仕事が人類にとって全体の運命にとってどのような意味をもつかを全く知らず、また知ろうとする内的要求をもたない人々」であり、また「心情のない享楽人」とは、「感覚的な刺戟を慰安としてやたらに追い求めながら、それが真の楽しさとして彼らの内面に到達することがないような、そうした美しさ、楽しさへの内的な感受性をどこかに置き忘れた人々」のことである⁽²¹⁾。このような人々を生み出す原因ともなる感性を圧殺して合理性をつくり出した理由を、ウェーバーはプロテスタンティズムの倫理の中に見い出したのである⁽²²⁾。

以上、近代的道徳の特色と限界点をも、ウェーバーの見解を通じて明らかにしえたと思う。では、上のようなポジティブな側面とネガティブな側面もっていた近代的道徳に対して、最高道徳はいかに答えるか。

第一点は、独善性と名づけたが、すでに第一章⁽⁴⁾「近代的文明人の性格」でもくわしく述べたので問題は深められたと思う。これに対して、広池博士の次のことばがおもしろい。

「英国のスマイルズ (Samuel Smiles) の説きました通り、〈天は自ら助くるものを助く〉と云ふ自助の精神によりて自己を造って行くこと云ふ事は、道徳的に見て尊い事であります。乍併、最高道徳の基礎の上に立った独立自尊でない限り、余程の偉人を除いては高慢の人と為り了る傾きがありまして、遂には自他の不幸を招く事になります。(中略)

そこで斯う云ふ利己心に立脚した独立自尊的な精神が社会に存する限りは、たとへば、国際間の仲裁をする機関や、労働者と資本家との仲裁をする機関が出来るとしても、其仲裁機関が又一つの自我を有して居るから、紛擾は以前より増しても減ずる事はないのです。斯かる機関に対して労費をかけるだけ人類社会の損失に為るのです。そこで、単純な利己心に本づく独立自尊の精神も亦利己主義的な正義や道理と同じく、最高道徳の基礎の上に立たぬ限り、自他を益する事は出来ぬのです⁽²³⁾。」

最高道徳の基礎に立つ独立自尊⁽²⁴⁾とは何か。広池博士は独善性を「自我」と呼び、自我没却・神意同化を原則とした生き方をすることを説いた。そうした生き方の転換は結局、目標（価値）を人間の世界から神の永遠の世界へと転換させることである。広池博士は、人生の目標が世俗の中におかれ、地位・財産・名誉（これを人爵とよぶ）を求める生き方、すなわち普通道徳的生存方法からは「成功」が得られるが、肉体の病、精神の病、家庭の崩壊などが続出し、永久性、全体性に欠ける。一方、世俗を越えた究極の価値（品性、天爵のこと）を目標として求める生き方からは、「安心、平和、幸福」が得られることを実証しようとした。生きる目標の転換は心の立て替え、更生であるが、これのみが近代的文明人を救済する唯一の方法である。それはま

た、キリスト教の原点に立ち返ることでもある⁽²⁵⁾。ただ広池博士は、近代的文明人に対しては宗教的信仰のみでは無力だと見抜いていた。必ずや「純粹正統の学問を以て、秩序的に其精神を知・情・意の各方面に互りて、根本的且つ普遍的に開発して、古聖人の理想とせし所の至誠且つ慈悲の精神を有する人間を造り出さむとする⁽²⁶⁾」必要があった。モラロジーにもとづく伝統報恩・人心救済を生業にわたって実践していくことによって、心の立て替えができ、品性が完成され、己れのかかえる社会問題を真に道徳的に解決しうるのである。

第二点は、営利を最高善視する近代的道徳が、物質的生産に向って専心する新たな利己主義的人間を生み出した点にふれよう。

ズバリといえば、最高道徳での究極原理は、人類の精神的救済の問題に尽きる。しかも、ある一個の人間を救い得る方法は、ある一個の師となる人間の精神（更生された）が移植されることであると考えている。この人心開発救済の原理こそ、現代社会を根底から是正する働きを示すと広池博士は考えていた。ウェーバーは「精神なき専門人」を問題視した。広池博士も、職業分化した機能社会における人間の幸福を真剣に問いつめた。人間の幸福のためとは、ただ社会的義務を果すのみならず、神の事業を助ける道徳的責務を果さなくてはならない。人間を育て上げる事業がそれだという。あらゆる職業に従事する人間が、人間を育て上げようとする精神を体得し、神の心を移植しようとするのが、その実践である。神の心とは、慈悲の精神である。

「第一に、慈悲はすべて人間を愛することを目的として、金銭、物品または事業を次とする心であります。最高道徳では物質も尊びますが、それは物質が人間を養うものであるからであって、物質を本位にして人間を従とするのは、まったく自然の法則に反しているのです。経営者が事業本位に人間を待遇し、従業員が物質本位に労務を提供しているのは、ともに人間生活の法則に反する行為であります。それゆえ、常に安心も平和もなく、また終局の幸福も得られないのであります。」

「第二に、慈悲は必ず公平にかつ普遍的に人間を愛することあります。

すなわち、人種とか国籍とか宗教とかの区別なく人を愛することあります⁽²⁷⁾。(下略)」

上は十項目から成る慈悲の説明のうち二点のみ掲げた。第一の説明にあったように、労資の階級的対立、あるいは資本家階級の真に反省すべき点は、人間を自己の欲望を充足するための手段として扱っていたことである。またそれは労働者階級においても同じである。そして、第二の説明にあったように、階級的立場に立って人間を差別してきたことも、近代的文明人への反省点として書かれている。この点はマルクス主義にも向けられている。

営利あるいは生産性の向上のための経営と労働とから、価値観の転換が行なわれ、企業は人心救済のための公設機関という考え方に立つとき、疎外はすでに解消したというべきである。

最後に、価値・道徳を人間の内面の問題として位置づけ、外側からその自由なる自己決定を保障する論理である形式的合理性 (Die formale Rationalität) を取りあげよう。モラロジーから発する最大の疑問点は、市民社会では、人間の日常不断の精神作用の善悪の問題を個人の私的領域に押しこんでしまう点にある。広池博士は、人間の精神作用・行為の基準を学問的研究の対象にしないかぎり、人間の発展はあり得ないと考えた。なぜなら人間は「肉体をもつ精神的存在」であるからである。従って肉体の発達すら心の発達に即して思考されなくてはならない。日常の精神作用は健康に影響を与え、その人自身の運命 (幸・不幸) に深く結びついている。ところが、最も重要な精神のあり方 (心づかい) について、近代的文明は、信仰 (精神) の自由を確立するだけで足りるとする。そして、各人各様の信仰にゆだねてきた。だから、反面、人間の外面的行為の場、社会的諸領域は全く道徳外的、信仰外的な判断 (知的計算) にゆだねられ、結果的に新しい利己主義を助長してきたとはいえぬだろうか。

人間自身の主体的行動、主体的自由を全く個人の私的問題にゆだねず、広く学問的研究対象にすえて、近代的文明人を「文化人」として真の人間にふさわしい精神的存在に育てあげ、合わせて、形式的合理性に基礎づけられた

市民社会（あるいは各種集団）を新しい人格共同体⁽²⁸⁾へと昇華させる方向を探索することが、モラロジー創建の動機であった。最高道徳は文化人として体得すべき精神作用・行為の標準であり、その実践的效果を提示して、利己心に呪縛された文明人の心を真に自由な世界へと解放する任務を担ったのが、新科学⁽²⁹⁾モラロジーであった。そして、それは近代的文明、近代科学、近代思想が全く放任してきた人間の心の働きを反省し、自己の与えられた品性・人格をどこまでも向上してゆくことを自己の生涯の課題とする立場である。まことにモラロジーは病んでいる近代的文明と近代人の救い主として登場したが、その価値はこれからの努力によって決まるのである。

- (1) 湯浅泰雄『宗教と人間性』（理想社、昭和39年）「市民の倫理と召命の倫理」、176～200頁。
- (2) GAzRS, BD. 1. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. S. 49. (梶山・大塚訳書、上巻、72頁)
- (3) Ibid., S. 197. (梶山・大塚訳書、下巻、236頁)
- (4) Ibid., S. 198. (梶山・大塚訳書、下巻、236頁)
- (5) 松本・西川訳『フランクリン自伝』（岩波文庫、昭和32年）、135頁。ここでフランクリンを引用したのは、いうまでもなく、ウェーバーが資本主義の精神の典型的持主としてフランクリンをあげているからである。
- (6) GAzRS, BD. 1. S. 53. (梶山・大塚訳書、上巻、77頁)
- (7) Ibid., S. 53. 同上、上巻 78頁。
- (8) ウェーバーは前掲論文で、禁欲的プロテスタンティズムの倫理の実践的效果を、中世カトリシズム、伝統主義、ルター主義、神秘主義と比較して、多大の社会的効果をもった原因を分析したといえる。そして、結局、プロテスタンティズムが、「禁欲的」(asketisch)、「組織的」(systematisch)、「方法的」(methodisch)性格を有しているからだとして述べている。なお、「経済倫理の実践的構造」(『大塚久雄著作集』第8巻305～316頁)参照。
- (9) GAzRS, BD. 1. S. 204. (梶山・大塚訳書、下巻、246頁) この個所の注に、ウェーバーは次のエピソードを掲げている。「オハイオ州のある都市の有力

な雑貨商の（ドイツから移住して来た）女婿は、彼の岳父の人柄について次のように要約している。〈この老人は、年々75,000ドルの収入があるのに、仕事を休めないのだろうか。——できないのだ。こんどは倉庫の表を400フィートに広げなければならない。何故だろう。——それで何もかも善くなるからだ、と彼は考える。——夕刻に妻や娘たちが集って読書しているのに、彼はいそいで寝床に入るし、日曜日には5分ごとに時計を眺めて、1日がいつ終るか待っている。——まあ、人生の敗残者だ。〉——この批評は、〈老人〉の側からみれば、まったく不可解であり、ドイツの無気力の徴候と思われるに違いない」と。ibid., S. 204. (梶山・大塚訳書、下巻、248頁)

- (10) Ibid., S. 204. (梶山・大塚訳書、下巻、246頁)
- (11) 筆者のこの視点は以前から心にあったものであるが、次の諸論文が決定的な刺激となった。安藤英治「近代化のパラドックス」(『思想』1975. 6月号)。折原浩「マックス・ウェーバーにおける〈没意味化〉の概念—近代主義批判の一視点」(『思想』1969. 6月号)。
- (12) GAzRS, BD. 1. S. 196. (梶山・大塚訳書、下巻、232頁)
- (13) Ibid., S. 199. (梶山・大塚訳書、下巻、237頁)
- (14) Ibid., S. 198. (梶山・大塚訳書、下巻、237頁)
- (15) Ibid., S. 200. (梶山・大塚訳書、下巻、242頁)
- (16) Ibid., S. 201. (梶山・大塚訳書、下巻、241頁)
- (17) Ibid., S. 189. (梶山・大塚訳書、下巻、219頁)
- (18) ウェーバー自身の『経済と社会』における次の言明をじっくり味うとき、我々は近代西欧の合理主義がもたらした非合理主義（合理的非合理性）のまことに皮肉な歴史のパラドクスに目覚めることができる。

「……イエリネクはこれがおそらく最古の人権と認められることを説得的に明らかにしているが——、ここでは問わない。いずれにせよ、ともかく、この意味での〈良心の自由〉は、——それが広汎な、倫理的に制約された行為の全体を包括するとき、権力とりわけ国家権力からの自由を保障するところの・〈人権〉であるが故に——、原理的に第一次的な〈人権〉である。〔中略〕その他の〈人権〉・〈市民的〉または〈基本権〉は、上の人権(良心の自由)に付随するものである。とりわけ、抽象的な規範の形をとり、何ごと

に対しても一律に妥当するところの、保障された法規則の体系の範囲内では、自己の裁量によって、自由に自分の経済的利益をはかるといふ権利、がそうである。そして、この権利の最も重要な従属的要素をなすのが、個人所有権の不可侵・契約の自由および職業選択の自由である。これらの権利がその窮極的義認を見出すのは、個人の〈理性〉の支配は、理性に自由な活動が許与されるときは、——神の摂理によって、また自己の利益は個人が最もよく知っているが故に——、少なくとも相対的に最良の世の中を生み出すであらうという、啓蒙時代の信仰の中においてである。理性のカリスマ的な神聖化（これはロベスピエールによる理性の神化の中にその特徴的な表現を見出した）は、カリスマがその波瀾にみちた道程をたどってそもそもとりえたところの、カリスマの最後の形式なのである。

形式的な権利の平等と経済上の運動の自由とを求める右の諸要求が、一方で、家産制および封建制の法秩序の一切の特殊な基礎を——抽象的規範の世界的現出のために、したがって間接的には官僚制化のために——破壊する準備をし、他方で、資本主義の拡大に特別に好都合であることは、明らかである。もろもろのセクテによって採用された〈現世的禁欲〉——ただしこの採用の教理上の動機はセクテによって必ずしも同一でないが——と、もろもろのセクテの教会規律の性質とが、資本主義の意識と——資本主義が必要とするところの——合理的に行動する〈職業人〉とを育成したように、人権・基本権は、資本の増殖欲が物財と人間とを自由に支配するための、前提条件を提供したのである。」（世良訳『支配の社会学Ⅱ』創文社、655～6頁）

- (19) 矢崎光圀「法と市民主義」（『思想』1966、6月号）、佐藤慶幸「ウェーバー社会学における〈市民社会〉の問題」（『理想』1973、5月号）、武藤光朗「単独者と大衆の人間」（実存主義講座Ⅱ、理想社）89～115頁。村田新二「モラルにおける私的なものと公的なもの」（実存主義講座Ⅴ、理想社）121～140頁。
- (20) 大塚久雄『論選』214頁（訳者後記）
- (21) 『大塚久雄著作集』⑩131頁。
- (22) ビジネスライクな社会構造造出にピューリタニズムが与えた影響に関して、次のウェーバーの記述が参考となる。「およそ一切の被造物に対して清教主義がもっている独特の無遠慮さ、被造物の神化を一切拒否するという清教主

義の態度は、清教主義の支配領域内部においては、地上の権力者に対する内面的態度決定からおよそあらゆるカリスマ的畏敬関係を排除してしまう、という方向に働いた。すべての職務執行は、その他の事務処理と同じく、一つのビジネスであり、支配者とその官吏とは、他の人間と同じく、罪の人であり、他の人間よりも賢明であるというわけではない。（中略）世俗的な権力保有者が直接に良心や神の名誉を侵さない限り、ひとびとは彼の権力を甘受する。けだし、権力保有者を変えてもただ別の・同じく罪を担った・また同じく愚かな人間を、その代わりに据えるということになるにすぎないであらう。しかし、彼ら〔世俗的権力保有者〕は、人間によって作られ・人間的目的に奉仕するとき機構の構成要素たるにすぎないのであり、何らかの内心を拘束するとき権威をもつものではない。官職は、客観的な必要性のために存在しているものであって、そのときどきの官職保有者の上下にたなびいていて、この官職保有者に何らかの威光を反射する〔聖雲のごとき〕ものではないのである。このような、自然主義的合理性をもった内面的態度および国家に対する内面的態度決定は、清教主義の影響を受けた世界における多数の重要な諸特色を生み出したところの、一つの基本的な条件である。」 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 683.（世良訳『支配の社会学Ⅱ』、創文社、1962年、479頁）

- (23) 『論文』④1193頁。
- (24) 水野治太郎「日本文化の実践を考える」（『道徳と教育』1971、9月号）
- (25) 安藤英治『マックス・ウェーバー研究』（未来社、1965年）112頁。「超越者の前に立ち、ザッハリッヒな精神に支えられながら究極の価値理念のために自己の全存在を賭けうる人間像、すなわちウェーバーのいう意味での『価値自由な人間像』のこと。その意味は、単なる情熱の持主でなくて、それを押える「責任感」と「視察力」を要求する責任の倫理の立場から述べたもの。なお同上、290～292頁参照。
- (26) 『論文』⑥2476頁。
- (27) 広池千英講述、前掲書、104頁。
- (28) これについて、いづれ稿を改めて論じたい。伝統の原理と人心開発救済の原理は、ゲゼルシャフトを人格共同体へ、そのメンバーを「全体的人間」へと

再生せしめうる内容をもつと考える。(例えば、社会構成の原理という用語の使い方を見ても、その意図が窺える) ウェーバーが近代社会の典型的な姿をアメリカ社会でのクラブやアソシエーションの中に見出し、自発的結社の問題を「支配社会学」で追求した。広池博士は近代的組織論を伝統の原理、人心開発救済の原理を通じて人格的組織論へと展開しようとする抱負をもっていたとみられる。これに関して先駆的研究論文は、御法川博「広池博士の経営組織について」(『社会教育資料』モラロジー研究所、34号、昭和37年)がある。この論文では、伝統の原理が共同体の理論として記述されている。

なお、以下の広池博士の論述から、モラロジーの新たな共同体理論の一端を読み取ることができる。「現代の世界は人類孤立の原始時代の延長にして、其文明的民族と雖も未だ真の社会的組織を成し遂げて居るものと謂ひ得ぬのであります」(『論文』⑦2318頁)、「昔から世界諸聖人の教説は、多くは宗教の形で一般民衆に示されていて、その普及の方法は単に信仰だけによつたのであります。それゆゑ、真の人心開発ができておりませんから、学問的、思想的、知識的要素を欠いていたのであります。そこで従来は、宗教を信じて宇宙の真理や人類社会における政治組織、法律組織、教育組織、産業組織、経済組織などの原理に通じることはできなかったのであります。ところがいま、このモラロジーに基づいて最高道徳を体得する人は、宇宙の真理も、人類社会の組織の原理も、おのずからこれを明らかに、かつ確実に了解することができるのであります。もしひとたび最高道徳が徹底するところでは、大は国家から小はいっさいの団体にいたるまで、すべての組織が伝統の原理によって統一されるようになるのであります。そこで初めて人類の安心、平和、幸福が実現するに至るのであります。」(『概要』134頁)

- (29) モラロジーが新科学である理由をどう理解するか、広池博士自身が明確にしていなかったので意見が分れる。①コントから影響をうけて、学問的に基礎づけられた新しい道徳原理による社会構成を提唱したこと。②個別科学の成果を、新しい道徳学の立場(道徳実行の効果の証明)から総合したこと。③東西文化圏の道徳思想の統合を図る普遍性を志向したこと。これらに対して、筆者が今回つけ加えたい新しい視点は、モラロジーが近代科学(人間諸科学、

社会諸科学)の視座を方向転換する立場にあること、にある。とくに、人間の精神を私的な道徳的心情の領域として片すみに押しやった結果、私的不道徳を許したのみならず、公的領域における非合理的な新しい悪を生み出した近代文明(人)に対して、これを公の広場に持ち出したその意義は高い。現代のさまざまな課題が「人間」の問題に深く関わりあっているとき、実践的方向を旨としたモラロジーの人間科学的アプローチは、現代人の避けることのできない必須の問いとして、迫力をもって我々に迫ってくるものがある。