

ソクラテス倫理の示唆（試論）

遠 藤 貞 吉

は し が き

ソクラテスは倫理学の創始者とよばれているが、この試論はそれを論ずるのではなく、ソクラテスの性格及思想における、一見矛盾対立せる諸特徴の調和統一と彼の性格と思想との間の対応等に示唆され、或意味においてはこれに裏づけられて、倫理学史に現われた諸倫理学説の綜合統一的解釈を試みようとするのである。綜合統一というのは、多くの数値の平均をとるとか、それぞれの長をとり短をすてて折衷するとかの意味でない。たとえ倫理学史や倫理学概論において、或学説の欠陥が簡単に批評されてあつても、その同じような学説が装をかえてはくりかえし主張されているという事情は、たとえ理論的には一見薄弱に見えても、実践的に或は心理的に相当深い根拠をもつものがある事を示すのでなからうか。道徳のように例外なく凡ての人にとつて切要な問題については、たとえ浅薄と評されても執拗にあらわれる主義主張には冷静に耳をかしたい。そしてその欠陥を指摘して、それを全面的に拒否するのではなく、その欠陥はあくまで看過することなく、しかしそのもつ真理性を認めて、全体としての倫理問題の真相或は全貌が明らかにされると思う。凡ての主張を同一水準においてそれを調和統一しようというのではなく、或るものは本質的に、或るものは随伴的ではあるがしかし殆ど必然的のものとして、或るものは理論的に、或るものは心理的に、それぞれ価値あるものを取り、諸々の学説が相補足して全体的な倫理観を作りあげているのを見出すように思える。

さらに綜合した見方が、実は私の道德観である。それを明確な一つ思想としてうちだすためには甚だ幼稚浅薄で



あるとの非難は免れないけれど、少くも實踐的には今日までそうした主義をもつて行動してきたつもり、少くとも行動するつもりであつたし、又諸倫理學說をこの見地からみてきていたのである。

ソクラテスの性格と思想

四十年以上も過去、私の学生時代に桑木巖翼博士が一つの小論文の中で哲學者の性格と思想との關係を論じ、カントの如く兩者の一致或は並行せるものと、ニーチェの如く兩者が却つて相反せるものとあることを指摘して居られるのを讀んで、大いに興味を感じたことがある。性格と思想の一致においてソクラテスは一つの著しい実例であるが、殊にソクラテスにおいては正反對と思われるような思想なり性格が、渾然として融合され、何の矛盾も困難もなく悠容として、互に反するものが思索され、生活されていたように見える。

ソクラテスは紀元前四七〇年頃アテネで生れ、三九九年アテネで刑死した。^(一)中流の家庭に生れ、それにふさわしい教育をうけたと思われる。身体も精神も極めて健康強壯であり、その生活は質素を極めた。平時にも戦時にも驚くべき体力氣力を示している。たとえばアンティフォンがソクラテスに向つて、彼がもし奴隸だつたら、主人からそんな待遇をうけるなら、きつと逃げ出すと思われる程の生活をしている。飲食は粗末だし、夏も冬も同じ着物とおし、履物や下着さえなしにすませておるでないかと批評したところ、ソクラテスは、旨いと思つて飲食して居り、それで健康を維持できるなら、別に珍味佳肴を必要としないし、衣服は寒暑を調節するためのもので、自分としては冬といえども人以上に寒さを避ける必要はない、夏でも人以上に暑さを避ける必要を感じないのだと答えている。^(二)アルキビアデスはポテイダイアの陣中におけるソクラテスの超人的な克己生活を語つて^(三)いる。この克己禁欲は人間の本質を以て魂にあり、殊にその理性にある。そして人間の幸福は理性的幸福であると考えるソクラテスにおいては、そこには所謂克己禁欲が連想せしめる苦痛や緊張が認められず、真に自然的な姿を示している。それ故彼は宴席に列つても、理性をとり失わぬほど

に現世的な楽しみや喜びも享受することが出来る。彼は平素は酒もさほどに飲みはしない。しかし飲まされとなると飲みなれぬ酒さえ、誰にもまけず、その上決して酩酊の様を示したことがないとアルキビアデスが証言している。^(五)現にこの証言のなされた饗宴「シニムボジオン」の席において、他の凡ての人々は或いは家に帰り、或いは眠っているのにソクラテスはアリストファネスとアガトンを相手に夜を徹して痛飲して、議論をつづけ、しかも悲劇も喜劇も根柢においては同一であるとの自己の主張を、彼等に説得している。^(六)

克己的な生活と現世を正しく享受する生活が、よく調和されているのは、その根柢を徹底した理性主義においていると思われる。理性に従う生活に眞の価値と幸福とがある。彼にありては眞に善き事と知れば、それを行わずに居れない。悪を行うは無知の故である。^(七)この徹底した理性主義者ソクラテスは同時に敬虔な信仰家神秘家であつた。彼が法廷に出て自己の弁明をしたとき、彼は精霊の声をきいて、曲つた道に向わないよう諫止されたことが屢々あつた。しかし今此上もない災禍が吾身の上にかかつたと見えるのに、かのききなれた精霊の声をきかない。それは蓋し今自分がここに出て自分の信念を語ることが、実は善き事であるからであらうという意味のことをのべている。^(八)この精霊の声はテイラーによれば、良心の声というべきものでもなく、その声は道德的善惡に關するものでもなく、云わば運不運に關する虫の知らせともいふべきもので、ソクラテス自身はこうした傾向に溺れる事なく、むしろそれを抑止した。^(九)

ソクラテスの生活はその思想の実踐であり、その思想はその生活、性格の表現であつた。如何にも豊かな自然な生活と言説、彼はそれを組織し体系化することなく、随時随所に問題を捉えて、人々との問答により緻密に着実に考究した。次第に深く掘りさげていつた問答は終に何の解決にも達しないと見えることさえあつた。かようにして彼の思想はそれを解釈する人によりて、その主旨、強調点、傾向を異にし、正に相反すると見える学派が彼を同じ源泉として流れ出た。

ソクラテスは始め主としてソフィストの一人なるゴルギアスの思想に影響されたが、後にその倫理説に批判をむけ

た。ソフィストなるプロダゴラスのいうように、人間が求むるものは人間の幸福であり、この幸福は個々の人間において実現されるものであるが、しかしソフィストの云う如く、それであるから善は単に主観的というのは誤である。善は普遍的概念により理解され、その実現は超個人的な一般法則により規定される。即ち善は客観性をもっている。人は何が善であるかを知れば、必然この善を行わずにいない。知は徳である。徳と善即ち幸福は個人の恣意より独立した不變の法則に従っているから、徳は教え得らるるものであり、徳は一である。知的洞察のすぐれていることと、性格のすぐれていることは一致している、とソクラテスは主張した。^(十一)

ソクラテス倫理の系譜^(十二)

同じソクラテスについて教えを受けながら、その学徒はそれぞれ異なる面を強調し、發展し、中には師の真意からはなれていつたものもある。最も正しく深くその倫理思想を継承展開したのはプラトンである。その他ソクラテス派とよばれるものにキュニコス派、キュレネ派、其他これ等よりも小さな学派がある。

キュニコス派。アンティステネスは直接ソクラテスについて学び、その教えをそのまま継承したのみならず、熱心にソクラテスその人の態度に倣おうとしたが、勿論その人物到底師に及ぶべくもなく、粗野で戯画的なことさえあつた。相当年配となつてソクラテスの許にくる前はソフィストの一人ゴルギアスに学び、自らも一個のソフィストであつた。父よりはアテネの知性を、母よりはトラキアの荒々しい北方的情熱をうけていたと思われる。貧しくして一オボルの金^(十三)さえもたぬのに、自ら富を誇としたのは、物的財産でなくして、ソクラテス的な精神の富を意味していたのである。而して北方人の野性を保持せる彼は物質を以て精神を抑圧するものとし、只管物慾を禁ずるにつとめた。ソクラテスにも禁欲的要素はあつたが、已にのべた如く、それは所謂禁欲主義のそれではなく、理性による肉体の支配であつた。アンティステネスはたしかにソクラテス思想の重要な一面を捕えている。彼のはじめたキュノサルゲスの学園には標語とし

て、徳のための徳。徳は凡て吾々の行動の終局にして唯一の目標。徳は最高の善の語をかけた。但し彼は渾然たる一全体からこの一面のみをとり出し、それを強調したためソクラテスにおいて見出される香と色とが失われた。ソクラテスによれば人間は凡て幸福を追求するものであるが、幸福はしかしこれを追求するものから逃れるのが常である。実は幸福は自足の中に存する。ソフィストによると自足は凡てを自分の才能によりて作り出し、他人にたよる必要のない事であつた。しかしソクラテスはそれは自分のもてるもの、或いは何もたぬことに安ずることであるとした。アンティステネスはこの考えをうけつぎ、否定面から幸福を捕え、幸福は快樂の中でなく、勤勞の中に求められるとし、徳は自制（エンクラテイア）にあり、行うことにおいて知ることを見ようとした。

キヌノサルダスの学園の学徒はキヌニコス派と名づけられ、^(十三)教説の実行につとめ時勢に刺激されて極端となり、戯画的なシノベのディオゲネスが現われるに至つた。アンティステネスとキヌニコス派或いはディオゲネスとの關係はいろいろ論ぜられて^(十四)いるが、とにかくキヌニコス派が何かの形でアンティステネスの思想を伝えている事は明らかである。ディオゲネスやその一派の一見無軌道な生活は彼等をして云わしめるならばそれこそ自然に従える生活で、当時の因習虚飾に捕えられた生活に対する、身を以ての抗議で、その極端な言動は誤れる社会への誠であつた。^(十五)彼等によればノモスは時処に依つて異なるが、ピュシスはいづれの場処時代においても変ることのなきもので、これこそ人間の守るべきものである。この考えは彼等をして世界主義者たらしめ、一種の世界主義国家の建設を企てたアレキサンデル大王の幕僚にこの派の二人の学者ネオシクラテスとアナキシメネスが居たことは偶然でないと云われる。

キヌニコスの思想はキヌプロスのキティウムの人ツエーノン（C. 340—265B. C.）にうけつがれた。彼はメガラ派のステイルボとキヌニコス派のクラテス、アカデミ派のクセノクラテス、ボレモ等に学び、結局源はソクラテスから出ている。アテネの社殿の柱廊に学徒を集め教授しストア派を^(十六)創めた。プラトンやアリストテレスが学のための学を説いたのに対し、彼等は生のための学であるとし、その倫理説は哲学であり、倫理体系であり、宗教でもあつた。エピクロス

に反対して感情を抑制し理性を強調し、自然と一致せる生活が人間の幸福であり、人世の目的であるとした。その理性は宇宙の必然の法則であり、特に人間とその物的環境に現われている必然の法則であるとした。ローマのセネカ、エピクテトス、マルクス・アウレリウスは後期ストア派の錚々たる思想家である。

メガラ派。メガラ出身のエウクレイデスはソクラテスの熱心な弟子の一人であつて、ソクラテスの刑死したとき、その弟子達はメガラに逃れ、エウクレイデスの許にいた。プラトンもその一人であつた。メガラはアテネの西方左程遠くないところにある一都市で、富裕なアテネにひきかえ、土地は瘠せて物資乏しく、四辺より他部族に侵され、常に不安な境遇に居て他地方に移住するものが多かつた。元來メガラ人は論理と諷刺に長じ、論争を事としたので、ソクラテスもメガラ人と交るよりもむしろソフィストと交る方がまだしもであると嘆じた。メガラ派はエレアのパルメニデスの形而上学によりてソクラテスの倫理説を基礎づけようとした。即ちエレア派の如く存在は唯一つであつて多でない、その唯一者は善、徳である。^(十七) 徳は一か多かの問題は全く問題でない。徳は徳そのものをおいて、他にあり得ない。徳或いは善に對し悪があるとされるが、善のみ唯一の存在であるから、悪は非存在である。もし悪を存在するというならそれは善とは異なるものであつて、同時に善と同じもの、換言すれば存在的には善と同じで、唯名称において異なるものであると説明した。

エウクレイデスの後の派の人々、エウリブリデス、ディオドロス、ステイルボン等は只論理に訴えて抽象的議論に耽つたり、詭弁を弄したりした。彼等によれば定義は同一判断であるから、徹底的な自同律の世界は絶対的に孤立した世界であり、世との關係を全然たちきつた自分だけの世界である。従つてかような世界における生活態度は他に對する全然の無關心、アパテイアである。この点キニコスに近いものがあり、事実この兩派の學者達は互に兄弟同志であつたり、友人同志であつたり、師弟の關係に立つものが少くなかつた。彼等は外物に對しては無關心であるだけに、自己心内の修練には特に努力を払い、克己節制忍耐努力を主義とし又実践した。彼等の中心問題は倫理であつたが、論理に

強い興味をもち、往々にして不生産的な議論に捉われた。その生活態度はソクラテスのそれに似て、しかも肝腎なものを取り落しているように見える。

エリス派。この派の創始者パイドン^(十)はエリスの出身で、貴族の生れであつた。戦争において捕われ、奴隸とされていたのをソクラテスに救われ、その教えを受け厚く愛せられ、ソクラテスの最後の対話において真に想出深い役目を演じている。その人物はローマンティックで愛すべき性格であつたが、思想においては特に記すべきものもなく、大体メラ派の思想に近く、倫理問題を重んじていた。彼の跡をうけたメネデモスは居をエレトリアに移したので、この派は又エリス―エレトリア派ともいわれる。メネデモスもメガラ派キュニコス派と同じく同一的のものを存在とし、徳と善とが唯一の存在であるとした。

キュレネ派。キュレネ派はこの出身アリストテッポスの創始である。キュレネはアフリカの北岸リビアにある商業都市で、氣候は温暖土地は豊饒で、住民自ら享乐的で、当然快楽主義的思想が有力であつた。この学派も他のソクラテス学派と同じく数学物理学よりも、倫理問題に大いなる関心をよせたのであるが、その倫理説は北方諸派の克己主義的なのに正反対で快楽主義的であつた。アリストテッポスはソクラテスの許にくる前は感覺主義的ソフィストであつて、プロタゴラスと共に吾々の認識は主観的で、物そのものは認識することはできないと考え、その倫理思想はプロタゴラスに近かつた。ソクラテスに学んでその幸福説を發展したが、勿論その真髓を捉え得ず、徹底的全面的快楽至上主義となり、その快楽は感覺的現在のであつた。即ち快は快なるが故に善であり、快それ自身が目的である。知識や富も快を得るための手段として望まれる。ソクラテスの影響はしかしその快をして粗野でなく、快を味うに節度を守り、感覺の魅惑に出会つても理性的自制を失わず、人間性の粗硬な衝動を理知を以て支配せしめて居る。そして快楽そのものに徹底することは却つて財物に對し無関心となつた。アリストテッポスにとつて快はどこまでも感覺的で、如何に高尚な快も結局は感覺に基づいている。それは直接現在の事実で、そこに質的差異はなく、量といえども左程重要でない。

感覺は確實な直接體驗であるが、その由来する源そのものについては知る事はできず、又他人の感覺についても知る由もない。この考へにおいてはソフィストの考へと一致している。ソクラテスのな点は、快を喜びこれを追求しはするが、快のために使役されはしない。至るところに快を享受するけれど、これに感溺しない。快樂の流れを泳ぎつつも頭はいつも流の上に出していたということである。そして快樂を享受しつつこれに使役されないためには理性が必要である。理性は過去現在未來についての無益な思い煩いをすて、過現未を自由にし得るかのように考える誤解を解き、妄想に基く嫉み憤怒迷信を取り去り、又快の中に不快を伴うものと、不快によりて求められる快を見わけしめる。

アリストテッポスの弟子テオドロスに至つて、理性（ロゴス）によりて純粹の快と不純の快とを弁別し、靜かにして永續的な快を以て本来求むべきものとし、それを幸福（ヘドネー）と名づけた。ここに至つて感覺主義から理性主義に移行したのである。これに對し同じ学徒アンニケリス（紀元前三〇〇年頃）はあくまで感覺的な快を固守したが、それさえ個人的主觀的なものを超越して隣人と共にする快樂、友情孝悌忠誠愛國等にまでおしひろげられ、智者はこの人類愛にこそ最高の喜びを感じすべきであるとした。かくて快は社会的人類の色彩をおびるに至つたが、然し快はどこまでも自己の快である。

かように快はアリストテッポスにおいては生活價值、テオドロスにおいては理性價值、アンニケリスにおいては人間的價值であつたが、そのいずれにおいても快は快であつて、それが根本であつた。快樂主義は時と共に進展して終に一見驚くべきしかも内実には当然な厭世觀に帰着した。即ちヘゲシ阿斯（ブトレマイオス一世時代）によれば人世の目的は快或いは幸福である、それが利根的な快であるにせよ、永續的な幸福であるにせよ、吾々の經驗は身体的にも精神的にも快より苦の多いことを示している。しかも教養が高くなる程苦を感じることが多い。かくて吾々は世の出来事に對し無關心の態度をとるか、或いはむしろ自殺するほかないと論じた。^(十九)同じソクラテスに源を發し、相反する方向に流れ、しかも最後にキュレネー派、キニコス派、メガラ派と同じく無關心という同じ實踐的態度に到達したのである。

樂天的な快樂主義はアンニケリスからエビクローロス（紀元前三四〇年頃—二七〇年）に伝えられた。彼によると哲学は人間生活を平靜ならしめることを目的とし、この目的はデモクリトスの形而上学において實現される。世界は唯物的であり、種々な觀察や推理によつてそれが神の創造であり神により支配されるとは考えられない。神ありとしても世界とは没交渉である。人は死を恐れるが、死んだときには感じはなく従つて死を感じる事はない。吾々の生きている間は感じがあるが、その間はまだ死は来ていない。吾々は現實死と接觸することはないのだから、無用な恐怖により幸福を妨げられるべきでない。求むべき快は移り行く感覺に伴うそれではなく、永久的狀態としてのそれ、世の浮沈にかかわらず安定した深き平和と完全な満足の狀態であつて、それは精神的の快である。万事節度を守ると共に、眞の快を得るためには一時の苦を忍ぶことも必要である。道徳は要するに快即善を實現するための手腕であるとした。

エビクローロス学派の主張は平明なるため大いに勢力を張りプラトン学派、アリストテレス学派、ストア派に對したが、その末流は淺薄俗惡な意味での快樂主義者となつた。

アカデミー派。プラトン（紀元前四二七—三四七年）はアテネの名門の出で、はじめヘラクリトスの学徒クラテュロスに学び、次いでソクラテスに親しく接して久しくその教えをうけ、後メガラのエウクリデスに学び、バルメニデスの學說に接した。人物においては最もソクラテスに傾倒し、彼の刑死後間もなく書いた對話篇には尊敬する師の面目がいきいきと描き出されている。元來ソクラテス自身は自ら筆をとらず、その説は第三者の記録を通して知られたので、その最有力な資料はプラトンの對話篇である。殆んどその凡てにおいてソクラテスは對話者の一人、殊に主人公であるが、彼の口を通して語られる言葉が、どこまで實際に彼によりて語られたものかは困難な問題である。^(二十一)然しプラトンが師の說の正統的繼承者と認められる。凡て眞の獨創的思想家の如く、プラトンは自己獨特のものを深く藏しつつ、彼以前の思想の流れを一身に集めている。ソクラテスの言行一致的な渾然たる生命的思想はプラトンにより理論的に深められ發展せしめられた。プラトンは幾度か政治活動を企てて成功せず、アテネ郊外アカデモスの地に學園をはじめて哲学

を講じ、その学派はアカデミー派と称せられている。

プラトン初期の対話篇においてはソクラテスの思想そのままが現わされているとされている。即ち生活は思惟であり、思惟は即生活である。徳「アレーター」は広義においては、或る事においてすぐれた性能を意味する。人間においては彼本来のすぐれた性能は肉体にでなくして、魂にある。魂のよき働は如何にしてよく生きるかを知る事にある。善く生きるとは美しく生きること、正しく生きることであつて、魂はまづ第一に人間にとつて何が善かを知らねばならない。「知る」ことが人間の徳の本質である。

プラトンは「理想国」において詳しく道德説をのべている。人間の魂は感性気力理性の三部分よりなる。その各部分におけるよき働きがそれぞれ節制勇氣叡智の徳であり、この三部分がそれぞれの徳を発揮しつつ下位なるものが上位なるものに従ひ、しかも上位なるものは下位なるものを冒かさず、全体として調和的に働くところに最高の徳正義が現われる。国家においても、それは魂の三部分に対応する三階層より成り、この三階層がそれぞれの分をつくしつつ、全体としてよく協調するところに正義の徳が実現される。この正義の徳に到達するには教育を必要とし、又孤立状態においてはそれは不可能である。

プラトンの後をついだものはスペウシッポスでむしろ後の新プラトン派に近いものがあつた。クセノクラテス、ポレモ、克蘭トール、クラテス等相次いでプラトンの伝統をついで、アカデメイアの首脳となつたが、アルケシラオスに至つて懷疑論に転じた。

アリストテレスはプラトンに直接学び、或る意味において彼と対立的な立場から、彼の思想を批評しつつ、その理想主義をうけとつてそれを修正した。

諸 道 徳 観 の 綜 合

以上同一ソクラテスを源として、種々の異なる、否相反するとさえ見える道德説が流れいでている事をみたのである

が、今日まで倫理学史に現われた諸学説は同様に、道德について何か重要な一面を捉えている。それ等をその欠陥の故に排斥するのではなく、むしろそれ等の含む何かの眞理性を認め、その上に道德の全体観がうちたてられる。然しそれは安易な折衷や妥協であるべきでなく、それ等の眞理性に与えられるべき位置は嚴格に吟味なくてはならぬ。このような考えから倫理学史上の一切の学説を検討することは、今の私としては不可能である。それ等諸学説の整理分類すら極めて困難である。
(二十一)

そこで私は倫理学史を考慮しつつ、多少任意に道德についてとり得る対立的な見方を想定して検討をすめたいと思う。

自律と他律、人間は理性的存在であり、各個人理性的存在として自由独立であることからして、道德は本質的に自律的であるべきだと思う。然し倫理道德を意味する *ethics*, *moral* がそれぞれギリシア語 *ethos* ラテン語 *mores* と關係し、両者いづれも風習を意味することから見られるように、道德は民族的にも個人的にもそれが自覺的となる前は社会の習俗や規約で、それに従うことは善、それに背くことは惡とされた。今日の日常生活においても、道德と社会の習俗とは大体一致しており、良俗に背くことは法律によつて禁せられている。年少者においてもその道德的陶冶において彼等の内面的理解、納得をどこまでも尊重しなくてはならないが、年長者の指示や禁止を缺くわけにいかない。善惡の基準を社会の承認におくとか、神の意志におく立場もあり得る。然しながら理性は個人の頭腦を通して働き比較的自由にあらる。それに反し社会の慣習は多人数の間の秩序調和のため固定的である、個体そのものはより自由に變化發展する。かくして社会の慣習は時の経過と共に無意義となり、妨害となり、有害とさえなる事が少くない。正しき理性の判断により適当な是正なり廃棄を必要とする。法律も個性や能力等において著しく互に異なる多くの人間を、その平均或いは共通要素において取扱おうとするから、或る程度までは時代の道德意識を反映しているけれど、十分でないのが当然であり、それが法律として効果的であるために却つて道德的でありきることができないように思われる。

特殊宗教において神の意志或いは開祖の教はその宗教の信者にとつて最後の道徳的規範であると考えられる。然し結局は個人の自律的判断が必要である。たとえば盗みをするな、人を殺すな等包括的な形で戒が与えてある場合それを吾々がおかれた特殊具體的の姿勢の下に適用するとき吾々自身の良心或いは良識の判断によるだろう。或いは極めて具體的な形で与えられたような戒は、その戒が与えられたとされる当時と事情が變つてくると、その戒を比喩的或いは象徴的に解釈するだろう、或いは啓示の形を以て与えられたとき、それを啓示と信じ、その内容を解釈することは個人の精神の働きである。教理の歴史は宗教的或いは宗派的な真理が凡ての人に一義的に与えられるものでなく、個人の理性或いは精神の働きにまつもの多きを示しているのではないだろうか。

利己と利他。自己の利益を得ること、或いは自己の害を避けることを動機とした行為を利己的行為という。利己的或いはセルフイッシュということはいづれも日常用語においては不道徳を意味している。倫理学史において現われた倫理説の中利己主義に立つものは比較的少い。殊更に利己主義道徳を主張するとき、それは道徳が形式化して真生命を失い、それが自己にとつては不快苦痛なもの、他人にとつても何等利益をもたらないような、因習に捉われた偽善的な時勢に対する反動として、又は活動の旺盛な或いは競争の激甚な世の中において、個人又は人類の發展を希求し又は謳歌する気持から現われるのだろう。一口に利己主義といつてもその内容は甚だ異つてゐる。

ホッブスは人間の本性を利己であるとし、もしこれを自然状態に放置しておけば、人は人にとつて狼となる。このことは弱者にとりては勿論、強者にとつても一刻の油断を許さない。かかる生活は極めて苦痛な生活である。ここに人々は相互の安全幸福のため各自の恣意を制限して、共同の規約の下に共同生活を営むようになる。それが国家で、国家の法律に従うことは結局、各自の利益のために、それが徳である。ホッブスのこの道徳観は極めて皮相的常識的である、しかも現在政治家、実業家、公務員、その他凡ての国民を通し、多くがその程度の道徳観に生活しておるのが事實である。しかも彼等の中の少からぬ者は法律をくぐり得たなら、それ以上に道徳的な意識はもつていないとさえ見える。法

律は必しも善と一致しないことはホッパスも認めている。尤も彼の善とするところのものは個人的利益である。ともかく法律が道徳的意識に一致せず、所謂悪法もあり得るが、法律としては国民はこれに従わねばならない。ソクラテスは正に悪法に、或いは法律の悪用に殉じたものである。ここに法律と道徳、道徳と教養の關係が重大な意義をもつのである。

ニーチェの倫理説は言葉の感じからは、利己主義よりも自我主義とよびたい。優勝劣敗により世界は向上進化するのであるから、超人は弱小なる凡庸の徒を踏石として高きに登るべきであるというが、彼にありては超人は人類總体の頂点をなし、人類存在の意義をなすもので、平凡な一般の人々はかかる超人実現の基底をなすものである。それは単に強者が弱者を犠牲に計るということでは毛頭ない。人間性の最も高きものは低きものを基底とし、それを超克することによりはじめて実現できる事を意味しているのであろう。

スピノーザの倫理説も自我主義と称すべきものである。本体は自己維持を本質とするという思想の上にその倫理説はうちたてられている。彼の一元論において凡ての個体は、結局は同一なる本体が時間空間の制約の下に現われたもの、自己と他と別のものでない。自己維持、自己保存はホッパス流の他の個体を顧みないで、時には犠牲にして、只自己の利益を計るのではない。

他人の利得を計り、他人のために害を防ぐ動機から出た行為は利他的行為であつて、常識的にも國のため、社会のため、人のため、學問のため等自己以外のもののためにつくす事はそれ自体善であるように感じられている。ためにつくすということが、対象をして有意義なもの、価値あるものにする事、或いはより有意義なもの、より価値あるものにする事ならば、たしかにそれは善きことである。このような意味で他のためにつくす事は結局つくす人自身のためにもなる。己を犠牲にして他のためにつくすこともあるが、それは自分の信念を守るため物質的な自分を抑え、或いはする事である。そういう人は自己を犠牲にしなかつた場合、そこに残つた自己を以て甚だあきたらぬ、とるにたらぬ自己

と感^じる。利他主義をとる人にとつて利他は自分にとつて眞の満足であり、彼はそこに生き甲斐を感じる。もし利他が行為者自身にとりて常に不快であり、有害であるなら利他を説くとも誰が利他を行うであろうか。

抑も人間は社会を背景として生れ、社会の中に生長し、社会によつて人となる。自己と他人との間に密接なつながりがあつて、或る程度まで他人の事は我事、我事は他人の事である。それ故キリストは「一粒の麦地に落ちて死なずば唯一つにてあらん。もし死なば多くの果を結ぶべし。己が生命を愛する者はこれを失い、この世にてその生命を憎む者は之を保ちて永遠の生命に至るべし」と教え、しかも又「人もし命を失わば天地を得るとも何かせん」ともいつている。^(二二)
人類の同根、個体における個体を超越せるもの、「神性」「理性」を信じないものにはそれは全くの矛盾としか見えな
いであろう。ソクラテスは人は各自の魂の世話をし、これをして良き状態にあらしめるのが彼の務であり幸福であるこ
とを説いたが、又友人や弟子達が彼に牢獄を免れる事ができるし免れる事が当然であり、むしろ世のためであるとす
めたにも拘わらず、云わば求めて刑死にあつたのである。

結果と動機。一つの行為の道德的評価をするのに、その行為のなされた動機によりて評価する立場と、その行為によ
りて生ぜしめられた結果によりて評価する立場とある。この動機主義と結果主義の二つの立場は対立するようである
が、實は決して矛盾していない。一つの行動がよき動機よりなされたとき、その行為よりして生ずるであろう結果が、
この行為により影響される人々に利益をもたらす事を予想しているのである。又結果から判断するとして、その行為の
動機は好意から出たか、悪意から出たか、善意でも悪意でもなかつたか三つの場合があり得る。善意から出た行為がよ
い結果を生じることとは当然である。もし或る人に対する悪意から出た行為がその人に利益を与えたとせば、それは悪意
ということと矛盾し、その行為がよい結果を生じたということは行為者の誤算であつて、かかることは例外である。も
し飢えた人に嘲笑を以て食を与えたとせば、飢に対する食は恩恵の如くであるが、それにまさる精神的苦痛を与える。
動機が善意からも悪意からも出たのではない場合には、行為が行為者が全く予想しなかつた結果を生じた場合や、結局行

為者自身の利益を得んため手段であつた場合などがある。大体的にはよき結果は善き動機と結びついているといえる。然し善い結果から善き動機を推測し得ない場合も少くない。これに反し善意的な動機によりてなされた行為が所期の利益を生じないでも、或いは反対の結果を生じたときでも、行為者に善意あるかぎり、行為者は自己の誤りを悟ればよき結果を生ずるよう行為するに努めることは確かである。通常人の道德意識も善意より出た過誤には寛大であり、我を利するような行為もその動機に悪意が感じられるなら、少しもそれを恩恵と感ぜない。

善意より出た行為は一応これを善と認めるが、もしその行為の結果が予期したよい結果を生ぜず或いは悪しき結果を生じたなら、かかる行為を以て無条件に善とは認めがたい。心事は善くても、思慮を欠いたとか、平素の修養が足りなかつたとか、怠慢であつたとか等の責を免れない。そこで私は行為を道德的に評価するに二重の立場があると思う。主観的にも客観的にも現にあるような状態の下で善き行為が選ばれたか否か。この状態は全て不可抗的であつたか、或いは行為者の平素の、又その時の思慮や努力で変えられ得たものでないか否か、この前者を場における評価といい、後者を場についての評価といたい。前者は内在的批評に当り、後者は超越的批評に当るとも考えられよう。

克己と幸福。人は凡て幸福を求めるものである。即ち幸福は人生の目的であつて、幸福を得させる行為が善であるとの考え方があつた。然し人は誰も健康を欲する、それ故健康が人生の目的で、健康を得しめる行為が善であるというのと同じである。たしかに幸福や健康は誰もが求めるもの、当然求むべきもの、これ等なくては吾々はこの世に生くるに耐えないであらう。然し幸福や健康が人世究局の目的で、それが実現されたなら吾々の生活の意義目的が実現されたとはいえない。幸福は吾々が正當に生活して居ることに伴う徴表である。感覺的生活に安んずる人にとつては感覺的快樂、理性的生活に努める人にとつては精神的幸福がそれぞれの徴表である。しかし現にあるように人間に於ては思考力が發達しており、共同生活は益々緊密に且つ広汎になりつつあるから、かりに感覺生活に安んずるといふも、思考による内面外面の生活の調整統一が必要で、人間の幸福には必ず精神的社会的要素が次第に多く含まれてくる。

快樂主義、幸福主義が快樂や幸福を直接追求の目的としたり、これにより行為を支配せんとするなら、それは心理的にも不可能である。何故かといえば、直接快樂幸福を求めようとすれば却つて不安焦燥恐怖により悩まされる事の方が多くはなりはしないか。それに拘わらず道德行為がもし必ず苦痛不快をもたすものならば、或いは全く快感幸福に無關係のものなら、道德は果して人間によりて守られるだろうか。嚴肅主義を特色とするカント倫理學でさえ幸福と道德との一致を要請している。人間の品位の向上と共に人間が快とし幸福とするものが理性的になるが、それは理性的抽象的一般的のものが感覺的なものに代ることなく、感覺的具體的特殊的なものが理性化されること、理性により統整される意義を与えられる事である。肉体的なものと精神的なものと對立せしめられ、前者が墮落の原理、後者が向上の原理であるように云われる事がある。それは或る意味では正しいが、しかし無邪氣な感覺性を邪氣あるものとするのはむしろ精神であるということも考えられる。

人世は複雑であつて、吾々の要求、吾々の進み得る路は實に多岐多様である。よき生活のためにはその中のいづれか一つを選ばねばならない。そのためには他の凡てのもの、時には非常に捨てがたく思われるものも捨てなくてはならぬ。道德は必然慾を抑える、己れに克つという否定面にむしろその特色を現わす。快樂主義は追求の目的による命名であるが、克己主義は道德實踐のための態度による命名である。克己そのものが目的でなく、克己により道德を行うので、克己は困難苦痛の中にも向上の喜び生き甲斐を感じておる、真剣な人は克己主義に共鳴を感じる。世間的な快樂を斥けて現代人の眼には愚かしく思われるであろうが、誤れる法の行使の下に刑死をとげたソクラテスは彼の死を見送る人々の悲嘆動哭の中に、むしろいそいそと永遠の旅路に出立つ。民主主義を蔑く又誤つて受けとつてゐるらしい國民の多くは快樂主義的傾向に共鳴し、努力活動克服といった強い方面からくる喜びを見ないらしい。たとえ快樂主義的傾向を認めるとしても快樂を究局の目的とするとき必然陥る矛盾苦悩を洞察するだけの知力さえ欠く。

道德の不变と変化。道德は變化するかしないかの問題は道德のいかなる面についていうのかを區別すれば、極めて明

白なことである。簡単にいえば道德の本質は不変であるが、その形態は変るのである。道德を純粹に意識だけの問題として考えると、その刹那における最後の統一の状態がそれである。むかしはこれを誠とよんだ、徳とはその場その場の誠である。芸術や学問、親や友人、吾子や一般世人に対しての問題を全人的立場で解決につとめ最後の決心に到達したのが善である。私は人間性を信じる。吾が精神の最善の活動を通して到達した結果が他人を排して自己のみの利を計るとか、他人をそこなう事を目的とするなら、かような人は白痴か狂人か禽獣であつて正当には人間でない。しかし純粹な信念に出てた行為にしてなお他人に対し不利益を招くなら、或る場合にはその行為を非難しつつもその心事を諒とする。或いは一応その心事を諒しながら、思慮や努力や修養について非難するであろう。道德の原理は不変であるという点からは、たとえ封建道德が今日の社会には通用しないでも、それが道德としてもつていた美しさ、意義は永久に失われない、今日の吾国の世情において寒心に耐えないのは外形の故に内面の精神を忘れる事である。平和論にしても今更生命を犠牲にするなどの事はまつびらだという言葉は、私には只己れ一個の生命に関する限りを問題にしているように響く。それだけでも本当であるが、それは凡て人間の生命にかかわる事であるからこそ最も重大な問題になる。場合によつては他の万人の生命のために吾一命を捧げることの必要もあるだろう。ここの自覚なくして附和雷同するように見える者が少くない。

行為の場合は無限に異なる。空間的には民族、国家、社会の異なるに従い、時間的には社会生活の絶えざる發展、人類視野の拡大に従い、吾々のおかれる場面は異なる。行為の形式、道德の形態の变化相違は当然のことで、古き世代が新しき世代を危ぶむのもこの理由に基くことも少くないであらう。

思惟と直観。道德的判断或いは評價は直覚によるか、推理的思考によるか、直覚とか推理的思考とかは明白に區別される二つのものではあるまい。道德的判断は常になされつつある。しかし日常の生活は大抵の場合一定の軌道にのつていて、殊更努力して判断するにも及ばない。殆んど習慣的に或いは直覺的に善惡或いは為すべきか為すべからざるかを

知る。相当複雑な場面においても、今までの経験や豊かな想像力機敏な思考力等により、云わば一種の叡智ともいうべき働きで道徳的判断を下すこともある。又極めて解決の困難な場合に苦心して思考したものが恐らく意識の深層において統整され、突然直覺の形で啓示的に解決が与えられることもある。このような点から直覺的な道徳的判断力があるといえる。

然しかような直觀の前階段は平常における感覺的知性的経験である。功利主義における平俗と見える打算勘定も道徳的判断のための材料であり、練習だとみられる。それ等を基にしてこそ直覺叡智の働きがなされるのである。

結 語

○道徳は人の踏むべき道、なすべき行である。踏むべき道とかなすべき行とは、人が踏み得る多くの道、人のなし得る多くの行の中で特に人として望ましきものをいう。

○人間の本質は物心二面を具え、社会的生活をなす知性的存在であるところにある。人間として望ましいとは物心二面の調和、社会生活の円滑、知的活動の旺盛に寄与するようなものである。

○人間として望ましいとは言い換れば個性の適正にして豊富な発達、理想主義的な自我実現である。

○人間と社会と相即不離であつて、或る程度まで自他の利害は一致する。しかし人が確実に知るのは自己のみで、自己に捉われやすい。しかも社会生活において、自己の行為は直接間接他人に大きい影響をもつ。そこで道徳は対他的關係において著しい注意をひく。

○人間には物心二面あり、その各々は又複雑に分化し、大抵の場合その間に統一調整ができてゐる。しかし人によつて、又同一人でも時と場合によつて、その統一の形態が変更されたり破られたりする。正しい再統一のためには個々の要素の抵抗を排し抑制することが必要で、道徳は否定面において顯著である。

○道徳的評価は二重の立場があつて、行為者のその時の立場からの評価と、理念的人間の立場から行為当時の行為者その者についての評価、換言すれば行為についての評価と性格についての評価とある。

○生活の各場面において最も望ましい道或いは行をとることは生活の合理化(二十四)といふことができる。道徳の進歩とは道徳性或いは道徳力そのものの進歩でなく合理化の發展をいう。生活の合理化は主として経済的保健的な面から考えられるが、それを社会共同生活に關係させて考えれば、道徳的色彩が次第に著しくなる。

○行為の動機と結果は行為のなされた心根と行為の功利性と云うことができる。社会福祉事業はできるだけ科学的に調査考究計画実行されなくてはならぬが、この科学的努力を有効ならしめるのは直接実践に當る人の精神、心根である。

○本當に知ることには意志も感情も連想も記憶も凡てが含まれている。ソクラテスが知と徳を同一視したことは十分に真である。今日の学校教育において知性を通しての道徳陶冶が甚だ少いように思う。「でも動く」とガリレオが(二十五)覺えず云つたという事は深い意味をもつてゐる。

註

(一) アリストテレスはソクラテスを倫理学の創設者とよんでいる。Weber, History of Philos P. 66.

(二) ソクラテスの人物思想を知る最も根本的な資料はプラトン、クセノフォンを主とする。両者のいづれにより多くの信頼性がおかれ得るか、又プラトンの對話篇においてソクラテスの口をかりて語られる言葉の中いづれか、又如何なる意味及び程度において、真にソクラテスの言葉であるかについて、夥しい研究がなされている。たとへば

A. E. Taylor, Plato the Man and his Work, II Platonic Writings, Windelband, Platon

Kurt Singer, Platon der Grunder, I. Teil, V. Willanowitz-Moellendorf, Platon, I. Buch 1 を参照されたい。

ソクラテス研究書としては後藤孝弟。ソクラテス。弘文堂、昭十一。

A. E. Taylor, Socrates, Peter Davies, 1932.

Rene Kraus, The Private and Public Life of Socrates, 1940. Doubleday, Doran & Co., New York. 今日利用される凡ての資料を以て、ソクラテス時代を具体的な姿において再現しようとしたもので、できるだけ史実に基づこうとして、著者の

フイクションが相当加つてゐるように思われる。私には興味があり、しかも多少退篇な読物であつた。

(三) クセノフォン、メモラビリア (佐々木理訳、ソークラテースの想い出、岩波文庫) 第一巻六

(四) 前掲書第一巻四

(五) シュムポシオン、二二〇a

(六) 上掲書、終りの節

(七) クセノフォン、ソークラテースの思い出、第三巻九、同書第四巻六

(八) ソクラテースの弁明三一d

(九) A.E. Taylor, Socrates, pp. 42—43.

(十) ソクラテースの倫理思想については、前掲のテイラーや後藤を参照。

M.M. Dawson, The Ethics of Socrates, Putnam's Sons, 1924. はソクラテースの倫理に関する思想をプラトン、クセノフォ

ン及びその他彼の思想を繼承した思想家達より集めて分類してゐる。

(十一) この系譜については主として、山内得立、ギリシアの哲学上巻、岩波により、その他 A. Weber, History of Philosophy,

Charles Scribner's Sons, N.Y. 1905. R. A. P. Rogers, Short History of Ethics, Macmillan, London, 1952. を参照。

(十二) 一オボルは一ドラクマの六分の一。その価値は時代により異なるが、今日の一ドラクマは一フランに当る。いづれにしても大した価値はない。

(十三) キュニコスの名称はこの学派の所在地キュノサルゲスから出たともいわれ、キュオーン (犬の意) から出たともいわれる。蓋し彼等の生活が犬にも等しいとか。犬の如き無知を恥ぢたとか。或いは犬の如く律氣であつたとか解釈されている。

(十四) 山内氏はアンティステネスがキュニコス派の創始者でもなく、直接ディオゲネスの師でもなかつたといつてゐる。(ギリシアの哲学、三二三頁) しかしアンティステネスをキュニコス派の始祖とみる人は相当ある。

(十五) ソフィストは、宗教、道徳、習慣その他凡ての人為的なものをノモスと名づけ、人間より独立した自然をピュシケと名づけた。

(十六) その壁面に描かれていたのでこの学派をストア派とよんだ。蓋しストア・ポイキレ (柱廊・彩られた) から出ている。

(十七) Weber はこれをフイヒテの本体に比している。前掲書七四頁。

(十八) プラトンの対話篇パイトンにはソクラテースがこの愛弟子のふさふさした頭髪を弄びつつ、靈魂の不滅を論じてゐる。

(十九) この故にヘゲシアスはベイシタナトス（自殺勧誘者）とよばれ、彼の居たエデプトでは彼の講演は禁じられた。

(二十) エピクロスは母が迷信のために苦悶していたのを見、神についての恐怖が主として人間の幸福を妨げると考え、迷信の除去を計った。

(二十一) 試みに Paulsen, System of Ethics, transl. by Frank Thilly, Charles Scribner's Sons, 1908. をみても、そこに扱われた思想をどう分類してよいか全く途方にくれる。

Thomas English Hill, Contemporary Ethical Theories, Macmillan Co. 1950. は見事に分類して

一、倫理的懐疑論 (一) 論理的実証主義的、(二) 心理学的、(三) 社会学的。

二、承認の理論 (一) 道德感論、(二) 社会的承認説、(三) 神学的承認説。

三、過程理論 (一) 進化論的理論、(二) マルクス説、(三) 実証主義的理論、(四) 人道主義的理論。

四、心理学的価値理論 (一) 快樂主義、(二) 情感説、(三) 利害説。

五、形而上学的理論 (一) 自然法的、(二) 自我實現的、(三) 理想主義的価値的。

六、直覺的理論 (一) 現実主義的価値的、(二) 義務論的。

この書はこの試論の清書にとりかかった後はじめて手にしたので、参考とする暇がなかったが、私としては最も興味あり、有益な概論書であるように思える。

(二十二) 新約聖書ヨハネ伝十二〇二四—二五

(二十三) 同マタイ伝十六〇二六

(二十四) 合理化というときそれは自然科学的の立場からいうのが普通のようにある。私はむしろ理性化とよぼう。たとえば、AがBを訪問したいと思つて次の日曜にBが在宅するか否かを尋ね、しかし当日或いは用事ができて訪問できないかも知れぬから、待たないでくれといったとする。そして實際用事ができて訪問しなかつたとき、Aは合理的に行動しているつもりかもしれない。然しBの立場としてAにくる意志があることがわかれば、少しの差支えは繰合せて、Aの来訪をまつのが人間の情である。もしBに不便都合をかけないつもりなら、Aは日曜に訪問の意志あることを知らせないでおくべきでないか。一方だけの立場で合理的に考えても相手の立場からは必ずしも合理的でない。彼我共通の立場に立つてはじめて本当に合理的に処理ができる。

(二十五) 法玉庁に召喚された老練のガリレオは地動説の撤回を認めたが、席を立てて出ようとする時覺えず「でも動く」といったと伝えられる、確信の強さを示すものでなからうか。