

倫理学ノート(二)

坂戸道和

Essays on Ethics 2

Michikazu SAKATO

7. 儀式の持つ意味について。

冠、婚、葬、祭の中で、婚礼は人生最大の儀式である。人は何故そのために贅を尽くし大いなる供応の宴を張るのか？言うまでもなく、それは新たに成立した婚姻関係を世間に対して周知せしめ、併せてその是認を求めるためである。他方、またそれによって、その親族としての新たな結合を一層強固にし、もって婚姻本来の目的の実現をより確実に図らんがためである。その目的とは何かといえ、言うまでも無くそれは各個の生と性にある。男女が寄り添い相補い、たがいの生を培い養い、以って次の世代を、生の連綿たる系を託すに足るより多くの子孫を生み育てることである。この目的の重大さと深刻さに関わる度合いに比例して、おのおのの儀式の厳粛性と範囲およびその費えの大きさはよく釣合っているのである。(婚礼で費やされる贅沢を浪費であると世間で間々非難的になることがあるが、それはこの儀式の持つ本来の意義を見誤っている。) これら一連の儀礼の中に人の一生を置いてこれを眺めて見る時、生の要所、節目として配置されたそれぞれの儀式が挙って象徴するところのものを超える何物もないことを、人はあらためて教えられるのである。それらは詰まるところ、生存そのものが生存の目的であること、生存は‘自己目的’的であることを誤解の余地なく示している。冠婚葬祭はこの人生の目的にかかわるその節目としての深浅に従って、それぞれその威儀の軽重が自から定まるのである。生存、すなわち生と性が人間の究極的目的であり、無二の価値であるという事は誰しも直観的に看取するところの見易い道理であるが、それを理論の上で明らかに示す仕事はいささかの工夫を要する事であるし、生自体とそれを構成するその個々の契機との関係の分析なしには、かかるありふれた主張をする大した意味はない。それはここではしばらく措く事にする。人生残余のすべては生と性というこの目的に奉仕し、それを維持実現するための手段と見なして、まずは大過ないものである。(生と性は、前者が後者を俟ち、後者が前者を必須とするような関係にあることからすれば、それは二にして一なる不可分ものである。) 心理的にはそれがもたらす比類なき幸福感、満足感としてそれは現れる。その歡喜の発露の純粋な事とその強烈さとが、その掘ってくる根源の深さをよく示していると言えないだろうか。この世で人間に許される大小の幸福、喜びの中で、至福と呼びうるものがあるなら、それは男女の性愛的結合と、それから自然に結果する子孫の誕生と生長を措いてほかには無いというのも決して誇張ではなからう*。

*釈迦如来、金口に正に説き給はく、等しく衆生を思ふこと羅ご羅の如しと。また説き給はく、愛は子に過ぎたるはなし、と。至極の大聖すらに、なほに子を愛しづる心あり、いわむや世間の蒼生、誰か子を愛しびずあらめや。

瓜食めば子ども思ほゆ 栗食めばまして偲はゆ いくより 来たりしものぞ 眼交
に もとな懸かりて 安いし寝さぬ

反歌

しろがねも くがねも玉も なにせむに まされる宝 子にしかめやも（山上憶良
『万葉集』巻5 802、803）

これを対称的に言えば、人の経験する最大の不幸はまず、吾が子を失った親の悲しみであり、ついで恋人や配偶の喪失がもたらす痛苦であろうことが容易に想像される。古来、親不孝の最たるものとして親に先立つことが挙げられてきたし、その喪失の悲しみの痛切さは、例えば能の『隅田川』をはじめ、古今、文芸における中心的テーマであることは今更言うまでもない事である。さらにここで付け加えるなら、一人の人間にとってその孫の誕生は、人類の一員としてのその個人の生存に課せられた任務の完了の合図となるものである。その故に、子の誕生に伴う喜びは両親にとって将来に対する危惧や不安を交えたものであるのに対し、孫の誕生は子育ての懸念から解放された、混じりけの無い純粋な喜びをもたらすのである。

8. いわゆる‘出来婚’の増加という近年の現象について。

適齢期の人に出来婚の是非について聞くと、その人の自由であるから構わない、と言いつつ、しかし自分はできればそうはしたくないと、彼らの多くが声を揃えて答える。その理由はどこにあるのだろうか？

未婚の青少年に対する性的節制、禁欲の奨励という社会一般の要請は一体どのような意図に出たものだろうか。性に対する禁欲的態度自体にはどんな道徳的意味がこめられているのだろうか。性の生物学的目的は言うまでもなく生殖にある。多くの動物にあって、雌雄の同棲や性的関係の維持は生殖を成就する期間だけに限られているのが普通である。ヒト以外の動物においてはこのことは極めて単純で明白な事実として理解できる。ヒトにあっては高度に発達を遂げた知的能力による媒介を受けて、性的行動を含めた社会的行動はその所期の意味を理解することを間々困難にさせる程複雑化するに至っているとしても、ヒトが生物の範疇に属する限り、性の意味、目的が生殖にあり続けることは疑い得ないことである。したがって性に関する大小さまざまな禁止や規範、つまり性道徳一般は、すべて性の持つこの本来の目的の実現を目睹し、そのために細心の関心を払って形成されて来たと考えた事が自然である。この際、この規範を自ら作り上げ、自らそれを課す人々が、この本来の目的とその手段としての道徳との関係をありのままに理解しているか否かは、この場合大して重要な問題ではない。婚礼に際して神に祈誓を懸けた以上、不倫や離婚は神の不興を買うに違いない、と多く人は今でも幾分かは信じているだろう。鳥獣にとっての日常茶飯事であるそれが、人間にはなぜ好ましくないのか、その本当の意味を説明しようとしても、彼らの多くはそれを理解しないばかりか、それに対して反発さえ示すだろう。古の聖人の教えの本質が畢竟、生殖の成就の中にあると聞けば、多くの人の心情は穏やかではないかも知れない。しかし道徳はそれ自体が目的ではなく、目的はその命令の遵

守がもたらすであろう所のその結果の中にあるのであるから、その結果が都合よく運びさえすれば、理由の如何はあえて人の問うところではない。むしろその目的の実現へと成員の行動をより強く拘束する理由ほど、本来好ましいであろう。この意味からであろうか、道徳的要請の真の動機は多くの場合なぜか隠蔽されており、それはほとんど無意識的な故意によるのではないかと思わせる程であるが、それならそれでまた理由のあることに違いなく、それ自体非常に興味を惹く事であるといえるのではなからうか。人殺しがなぜ悪いのか、即座に筋の通った説明ができる人はほとんどいないであろう。多くの人にとって要するに、それは‘悪いから悪い’のであって、それ以上の理由付けは必要でないと思われる。このような場合、彼らが何かと神の権威に訴えるという不合理な態度を採って怪しまない事にはそれなりの理由がある。それは合理的な理屈を持ち出して相手を説得するよりも、相手の恐怖心に訴えた方が、肝心の規範への従順を引き出し易いことをよく知っているからであろう。(道徳や行為の規範は(聖)人が主体的に作為する性格のものというべきであろうか?その発生も、その取捨選択も、主体の意志によって為されるといい得るための実態がそこに本当に見られるだろうか?戒律の根拠を結局神の意志に帰すこと、あるいはその当為の理由を合理的に説明できかねるという事実は、それが所謂自由意思による作為であるよりも、むしろ人間的意思をこえた自然の力の所産である事を示唆しているように思われる。動物も彼らなりの行動規則つまり倫理を厳として所有するが、彼らも自身の意思でそれを作為したとは誰も言わないであろう。)

近年の風潮として、出来婚に対する社会的寛容度が増して来たとすれば、以前はそれが婚姻関係の目的に対して阻害要因として、多くは否定的に機能してきたのに対し、結婚の目的に対する従来のその関係に変化が生じてきたことがその理由であろう。出来婚は生殖という観点からすれば、いわば事の順逆を違えたかのような、他に比べると聊か不安定な結婚形態であることは明らかであり、子孫を残すという目的に十分合致するものとは従来認知されなかった。現今のその増加傾向は、結婚事情を取り巻く諸般の事情の変化からして、結婚の目的に対する手段としての有効度が相対的に上昇してきたことを窺わせる。どの社会においても結婚にいたる道程はことさら複雑で面倒な手続きを持つのが普通であり、それにはしかるべき理由のある筈のことである。一言でいえば、その手続きを煩瑣にし、儀式化することによって威儀を整え、気紛れや未熟さによる破綻からそれを防護し、もってその目的たる生の保持と子孫の繁栄を確保するためにそのすべてが設えられているのである。出来婚の増加とその社会的認知の拡がり、従来墨守されてきた形式が旧弊と化し、時代遅れになりつつあることを象徴している。これによって明らかなことの一つは、婚姻形式の特定のあれこれが、それ自体として徳義に適ったり外れたりするという事ではないということである。歴史的に見ても婚姻の形式は実に多様な変遷を経てきた事がわかる。出来婚は従来の婚姻手続きに違背するものであるが、だからそれは不道徳であるという事ではないし、従来の、例えばお見合婚がそれに比べてより上品であり道徳的であるという事でもない。それらはただ目的に適合する形式と手順がその社会的背景に従ってそれぞれ

異なるというだけの話である。このことは、行動の時代的流儀としての歴史的道德規範が、実定的な法同様、社会の目的の実現に向けて絶えず工夫され、改変されうる一手段としての性格を持つに過ぎないという事を忘れなければ容易に理解される事である。自分と異なる作法や遣り方を指して‘不義不徳’であると非難を投げかけるのは、大抵、時代の変化に取り残された側からする事である。もちろん新規の風習が旧来のそれにとって代わるには、その間に様々な経緯を閲するのが普通であって、個々の風潮に対して短兵急に結論を求めることは不可能でもあり不必要なことでもあるが。

嘗て、わが国において‘深窓の令嬢’たる事は、そのような意味で結婚市場における商品価値を大いに高める有力な資質のひとつであった。しかし上述したように、男女ともに配偶者として求められる条件や資質が時代とともに変化を来たすことは止むを得ないことである。出来婚が恥ずべき事であった時代や社会に対し、それを自然で当たり前の事として容認するような社会においては、かつての‘令嬢’的価値は結婚市場において低下することは免れないであろう。商品としてのセールスポイントが他の条件の上に移動したのである。その変化を指して、時代の道義が低劣化したと歎くのは誤りで、むしろそれはその背後にある生の不変の要請から止むを得ず出たものである。これと同じように、例えば子供を産み育てるのに、従来のような婚姻関係が必ず要るとは思わないとする傾向もそれと並行して現在増大しているとしても不思議ではないのかも知れない。離婚したシングルマザーでも子供の養育にさしたる困難がなければ、結婚の強すぎる拘束を嫌って、離婚を選択する女性が増えるであろうと考えても不自然ではない。また離婚を躊躇するとしても、より緩やかな関係がその中間形態として模索されるかもしれない。そうだとすると、それは女性がかつての忍耐という美德を失って道徳的に柔弱化したとするのは笑止な事である。そもそも女が男よりも忍耐強いといわれるのも、当時の社会的立場が彼女にそれを強いてきただけのことで、女性が余儀なくそれに適応したのだと考えるのが自然である。これらの変化の原因としては、やはり衣食住という、生活の不可欠不可避の条件をいつの時代にも支配している物質的、経済的要因を挙げなければならないであろう。現代、とりわけ女性の経済的自立を促すことが他ならぬ社会自体の要請となれば、そのために従来の社会的拘束がおのずから緩められ、規範が変化を被るのは自然の成り行きである。その結果として、例えば女性が離婚によって失うものが相対的に小さくなり、一方で離婚率は自然に上昇し、他方では婚姻率は相対的に下降するだろう。(先進国における最近の晩婚化現象の背景には、経済的に対等になった女性が、生活の必要から望まぬ結婚を強いられるという従前の状況から解放されつつあるということも作用していよう。物質的な豊かさが選択における精神的な余裕を生んだのである。)多くの動物のカップルは育児を終えれば、すぐさま互いの性的独占関係を解消するのが普通である。それは生存の必要が彼らにそれを要求するからである。動物は愛情の永遠性を知らないといってそれを哀れんだりするのは本末転倒であって、事実上疎い話である。異性間あるいは同胞間の終生持続する愛情は人間だけの美質であるとして自讃されるが、それは家族の空腹を充たすという家庭の一大事に

とってそれが欠かせないからであり、恐らくはまたその限りにおいてのことである。仮に家族的同棲が却ってそのメンバー個々の生存を制肘する事態を来たす場合を想定したらどうであろうか。その時には、家族的結合はかえって生存の重荷となるに違いない。

人はパンのみによって生きるにあらず、とはよく言われることであるが、生きるためにまず食うことが一切に先立つ、という当たり前のことをここで見失わない限り、食と愛との先後関係を取り違える事は考えられない。愛とは食の僕であるといえれば言い過ぎになるだろうか？人間が一生同じ相手と添い遂げ、そしてそれが賞賛されるのは、それ自体のためというより、そのことが正に生存を利するが故である。もとはといえばそれは人の生活が物質的必要性に縛られているからであって、人間が他の動物仲間より道義的に上位にあるからではない。愛の至高性をことさら賛美するのも、それが結局生存に資するからではなかろうか。そしてこのことは人間における愛情の値打ちを高めこそすれ、いささかも下げはしないのである。

離婚が増加したり、出来婚が流行ったりしても、それは現代人、なかんづく女性の道徳的品位が以前より下落した所為であると嘆くのは当たらない。かつて離婚が少なかったとしても、それは‘貞婦二夫に見えず’というような片務的な箴言に示されるように、女性の貞操観念が今より堅固であったがためではない。それはその当時の、離婚に伴う物質的、心理的リスクが女性にとって大き過ぎたからだと考える方がはるかに当を得ている。貞婦二夫に見えず、といった道徳的標語がまかり通っていた時代は、それに遵う事その目的により合致するという社会的背景が存在したに違いないのである。従って、それは女性の利益にも結局適う事でもあったのであるからして、それを女性に対する不公平で片務的な拘束と呼ぶのも芸のない話である。その時代の女性には自由がなく屈従を強いられていたから、例えば現代の女性に比べて不幸であったと考えるのは誤っている。

道徳的当為という名の強制力を振るうものの背後にあるのは、常に生存という自体的目的であって、人格の完成というような空疎な動機などではない。聖人君子たることは道徳の理想であろうが、人生の目標ではない。もし人間に生来の道徳的本性なるものがあるとすれば、それは自己目的的なものとしての生存は、生存というその絶対で唯一の目的を追求するための最善の方途を倦まず模索するという、生命一般に共通する当然のことを指す言葉なのである。ある制度を支えてきたところの実需要が減退すれば、旧制度とそれを支えてきた道徳は弊履の如く脱ぎ捨てられるのは自然の成り行きというものである。そのことによって、ギリシャ人がかつて‘ノモス’とよんだ道徳も制度もそれ自体が目的なのではなく、生物としての人間の普遍的目的のための、時処に応じて工夫され、編み出された手段に過ぎないという当然の事実がそこに露わとなるという事が肝心な点である。おりしも、選択的夫婦別姓制度への関心が高まっている最中、夫婦は同一の姓を名乗るべきであり、別姓を認めればわが国古来の家族の美風や一体感が損なわれるとあって、それに反対する人がいる。いずれの国でも特定の法律、制度はそれぞれ特定の歴史的、社会的状況に適應するべく形作られるのであって、その制度としての正当性はその歴史的、社会的な諸

要求にいかに的確に応答できるかというその合理性に懸かっている。家族制度もその例外ではありえない。法や道徳はそれが生活の必要を充たす道具としての利便性と効率性にその存在理由を負っているのであって、いかなる制度もそれ自体として不磨不変の価値を主張できるものではない。かかる観点からすれば、夫婦は必ず一つの姓を名乗るべきであるとする主張は、それが現今の時宜に最も適う習俗であるという実証性に裏づけを持つ限り、なんら不当ではない。しかし夫婦同姓が人類の不変の価値であるという理由から為されるのであれば、制度の歴史的相対性への展望を欠いた懐古趣味から出た感傷以上のどんな意味をもつであろうか？誰もが知るように中国や韓国のような、地理的にも歴史的にも日本に近縁の一衣帯水の諸国が別姓を長く採用している例を反対論者はいかに見るのであろうか。それとも、彼の国の家族的韌帯がその制度のおかげで日本のそれより希薄であると、人は敢えて言うのであろうか。

配偶者間の物質的、経済的諸関係が変わり、相互に求められる資質が変化すれば、その結果、婚姻の形態にも変化が生じるのは当然であろう。両者は相関しながら生の目的値を最大にすべく、お互いに变化する函数の変数のごとき性格を持つ。これらの諸項の変化に要求されるのは、結果としてのその函数値を常に最大化することであって、そのためにそれはいつでも別の値を取る可能性を求められているのである。たとえば一夫一婦制度は男女の自然的出生数が同じであるという条件下でなら、他の条件に特別の異変がない限り、おそらく最も自然で理に適った婚姻形態である。夫婦が偕老同穴を理想とするのも、上に挙げた条件の下ではそれが最も自然な成り行きであろうと思われる。しかしそれはいついかなる場合にもカップルの不変の合理的形態であるという訳のものではないし、普遍的な道徳的価値を持つという事でもない。つい最近まで、わが国でも非嫡出子の相続権を法的に制限していた。それは一夫一婦婚を定める現行法にてらして正規ならざる婚姻関係を規制し、法的な手続きを踏んだ婚姻関係を優遇すべきであるという法的配慮に出る措置であった。世情が、そもそも内縁や婚外関係を不道徳であるとする理由は、その様な男女関係が一般に不安定なものであって、持続的で安定した家族環境を必要とする育児や子弟の教育の条件を十分に充たさないからという、実際的な配慮によるものに他ならない。つまり道徳的な勧奨と抑制の背後には、常に生存の都合に配慮することを怠らない、意識的な、あるいは無意識的な合目的な意図が働いていると見なければならない*。

*この意味では、節制、勤勉、誠実、質素、従順、等の諸徳は比較的普遍的な適合性に富む性格を陶冶するための格好の道徳規範であるといえる。その訳は、これらの行動様式は常にというわけではないにしても、多くの場合、激しい社会変化に晒されてもその当人の生存を脅かすような結果を、そのためにもたらす事が少ないと思われる生活規範であるからである。かつてバブル経済の最中で、「消費は美德である」と喧伝されたこともあった。それは質素儉約に反するモラルの奨めではあるが、確かにそれが時代の精神に沿う標語であったという点で、理解できない事ではない。勤勉は怠惰に対して常に賞賛され得るわけでもないし、時には貯蓄が消費よりも非難に値する場合もなくは無いので

ある。勤労が絶えず賛美されるのは、ともかくも労働なしに人間がこの世で生を維持する事が出来ないからであって、勤労自体の行き過ぎた憑憑はむしろ苦役として忌むべきものであるという考えは無下には退けられない。しかしその半面、労働は人間にとってほとんど運命的と呼べるほどの首枷になっているので、いっそ労働を徳として聖化すれば、却ってその苦しみをいくらかでも軽減できるとばかりに、人間は労働を賛美するという逆説的心情を自らの裡に積極的に育んだのだといえるかも知れない。以来、労働の賛美と嫌悪は人類の中でしのぎを削って今に至っている。いずれにしても、長く受け継がれた先祖の遺訓は、それがそのように継承されてきたという事実自体が、その何らかの目的合理性の証となっていると言える。

もし出来婚が、他に較べて離婚率が高いとか、子弟の養育率が低いとかいう事情があって、その限りで‘生と性’という婚姻の本来の目的に対して不適であるという理由で‘悪い’とされ、敬遠されるのであれば、それはまったく理に適ったことであるし、その数は実際減少してゆくに違いなからう。逆に、その成婚率が増加していくなれば、それは結果的に社会からその目的合理性について認知を受けていると解釈することができよう。その限りでそれは‘良い’と呼ばれる理由がある。要は、目的に対する手段としての婚姻形式、形態それ自体について善悪が論じられるのではない。婚姻形態は他の条件と併せて、その本来の目的に寄与するか否かによって、良かったり、悪かったりするだけである。時々の生活条件次第でその手段としての評価は変わるだろう。ある場合には政略婚が是となる事もあるだろうし、逆にそれは最悪の形態であると評価されるような歴史的状況というものもあるだろう。変化を嫌う支配階級にとっては、その結果が予め計算できる婚姻の形式が望ましいであろうし、何より後継を確実に保障できるという見込みこそすべての婚姻に求められる第一義であることになる。(‘君主の第一の義務はその跡継ぎを作ることなり’後世、愛のない結婚をひたすら貶下する風潮は歴史的公平性と無縁な評価である。) それに対して、Love marriage の礼賛は近代の産物であって、彼らから見ればそれは禽獣にも等しいおろかな所業という事になる。(財産目当ての結婚はなぜ世間から非難されるのであろうか？そこから嫉妬ややかみを引き去ると、その後何が残るであろうか？金銭目的の婚姻が世間的な揶揄に晒されるのは、他を差し置いて金銭自体が結婚の目的となっているからである。金銭は必要不可欠であるが、人生の目的ではなく、第一のものではないという、漠然としているが健全でもある認識がその背後にあるのであろう。)

出来婚は犬猫並みの所業である、という評言は、それが結果として失敗に終わる事が多いという意味なら、まんざらの外れとはいえなかもしれない。しかしそれ自体が品位を欠き、人の本質に悖るといふ非難であれば、それは確かに見当外れである。人間について、そのように‘本質’などと呼べるものを探してもどこにも見当たらないだろう。同様に、不倫や猥褻などの逸脱行為が一般に責められるのは、それらが人の本性や普遍的道德理想に違背するからではない。それは個人と社会に共通するところの、生存の維持と子孫の養育という人間にとって普遍的な目的の成就を阻害する要因となる可能性が高いという、危

惧の念の表示なのである。

9．道徳、倫理の自己目的化という、しばしば見られる転倒の意味するもの。

個人における徳の完成、人格の陶冶が教育の目標としてしばしば説かれる。それはそれとして悪いことではない。しかし道徳的陶冶と、人間の世界における生存理由との間の必然的關係について、かつて解き明かされたことは一度もない。普通、それが何であれ、その存在理由なるものは人が作り出したもの以外に、自然にあるものではない。ために、何のために徳が尊重されるのかをもう一度問うて見ればよい。正直や謙遜、勇気や節制は‘それ自体’として何か意味を持つのであろうか？道学者ならばここで、その通り！と答えるかも知れない。しかし何であれ、それ自体のうちにその存在理由をもつものが一つでもこの世界にあるだろうか？そのようなものが存在する可能性は、個人の趣味嗜好を別とすれば、皆無であることは誰でも少し考えればすぐに解かる。なぜとならば、それは恰も中空で自らを支えるような事に等しいからだ。そうであれば、たんなる徳の完成をさながら生の目的であるかのように呼号するのは、それだけでは空虚な仕儀になってしまう。目的が示されなければ、手段はそれ自体としては無である。確かに徳は幸福のために必要なものと人は認めるだろうが、幸福の何であるかはまだ示されていない。徳の生活自体は普通、人の想像する幸福な生活とはうまく重ならないものである。徳の涵養それ自体を目的の如く思うことは、人が美しい化粧、飾りで身を装うこと自体を目的と考えるようなものである。この虚しさは本来手段に過ぎないものが目的と取り違えられて一人歩きを始める時に生じる。少なくとも徳のために人は生まれてきたのではないだろう。ではなにゆえ、徳の完成はしばしばそれが人生の目的そのものであるかのごとく讃えられるのであろうか。（これは、昔話に、ヒーローとヒロインが長い苦難の末結ばれて、めでたし！、となって終わる筋書きとよく似ている。事後譚は大抵語られもせず、また求められもしない。）人格の道徳的陶冶は好ましいことであるが、その好ましさを与える当のものは道徳自体ではなく、じつはさらにその背後に隠れているのである。

この種の、よく見られる取り違え、錯誤はしかし、無害であるばかりでなくしばしば実に意義深く、何より有用でさえもあることが判るだろう。手段がその目的と意識的、あるいは無意識的に取り違えられるのにはそれなりの理由があるからである。要するに、手段を目的化するその効用というのは、その結果として往々、その手段としての有効性を高め、ひいては所期の目的の達成をそれによって一層確実にするという効果を挙げるのが期待されるからである。つまり手段の目的化は手段の有効性を最大化するというのがその理由である。勤勉に立ち働くことは、多分、人生の目的そのものではないであろう。しかし、勤労をあたかも目的自体であるかのごとく考え、それを自他に督励し実践すれば、却って勤勉本来の目的であったものに一層近づく可能性が期待できる。世間でよく見られることだが、結果そのものより、そこに至る過程のほうが尊いのだ、といって人を励まし、また、努力自体を神は嘉したまう、といって人を慰撫するのは、事実とは相違することであるかも知れないが、この観点からすれば、あながち実のない空台詞とばかりは言えないである

う。だから世間で徳と呼ばれるものは、数ある行為の仕方の中で、歴史の試練に最も長く耐えてきた、その分実りの多い、極めつきの流儀の事をいうのである。ここで一つ付け加えるならば、目的自体は、それを‘より多くの生を！’という事で、一応示せはするものの、では具体的に何がそのために最も必要な事なのかについては、誰も蓋然性を引き合いに出す以上のことは出来ないという事情がそこにある。蓋然性とはつまり、伝承し来たった習俗の総和としてのありふれた処世知のことであり、それ以外に何も無いといってよい。具体的にはどのような社会でも、様々な諺、箴言、モットー、警句の中にそれらは卑近な表現をとって結晶している。これが道徳の目的化される理由の最後に来るものであろうが、この点は後に更に詳述しなければならない。

既存の道徳的規範の大半は民族の長い経験において繰り返し試され、淘汰を受け、洗練された徳目よりなっている。それらの当為が、目的に対するその効果と効率性の点で、しっかりと検証され、高い蓋然性を持つところの行為の指針であることは、世界中の民族がほぼ同じような戒律を伝承している事実がそれを証している。したがってどんな社会でもその成員に対して、彼らが先祖から受け継いだ規範体系をそのまま強制することにより、全体とその成員双方にとって最大限の安全と安寧とをこれまで期待できたのである。なぜなら世代を通して長い間踏襲されて来た既存の行為規範はどんな新規の規範よりもその堅実性、安定性において得る所が多いはずだからである。多くの民族がその伝統的な人倫的秩序の正当性と蓋然性に対するこの盲目的信頼感を共有していることは偶然ではない。しばしばかれらは経験則である道徳規範に対して、神の命令としての‘戒律’という厳めしい名の衣装を着せることによって、それに欠けている超越性と普遍性を付与するのである。神はこの世界の道徳化という転倒劇に不可欠の極限的な装置である。本来世俗的である筈の道徳の神秘化、神命化によって手段の目的化は完全となる。こうして人間の道徳化が神の命令となる。

かかる手段の目的化という道徳的転倒の効用と共に、その限界もまた明らかであろう。手段と目的の間の結合はこの場合、非常に緊密であることが経験上知られているので、差し当たっては、道徳律の確実な履行を促す事が求められる。つまるところ、人が道徳は手段であることを忘れ、あたかもその実践自体が目的であるかのように振舞うことが、却って彼をしてその目的により近づけることになるであろう。そのために、ここでは人々は各人の理性に訴えるよりも、その恐怖心に訴える事を選んだ。それが賢明であったか、否かはともかくとして、結果からいえばそれは誤りではなかった。(より正確な表現を期すならば、ここで選択をしたのは人ではなく、この場合も自然の方である。人が試行し、自然がそれを決定する、という方が正しい。したがって悪事は人の浅慮に淵源し、好事は常に自然の恩沢に依るのであって、人の選択の賢愚は真の問題ではない。)神が命令し、人がそれを実行する。その報償は共同体の存続と繁栄であり、その罰は民族の苦難と衰退である。この間の道徳的な因果応報は神意の介在を借るまでもなく、その本体は、‘ああすればこうなる’という単純な経験的因果則に他ならない。しかし神の命令に対する信服と、その結果

としての個人や民族の繁栄との間に仮託される因果関係は、帰納的蓋然性による平明な結果説明のそれよりも遥かに人の心に強く印象的に作用する。従って、道徳的因果関係の本質についての合理的な解明は、その実践的な効能という観点からすれば、常にあらずもがなの蛇足のように見えるであろう。このように、自然的因果を道徳的因果に見誤ること、従ってまた道徳についての手段と目的の転倒は、それが目的に対する効果を有する限り、ためらわずに起こるだろうし、この転倒とそれに対する無知が一層効果的に働くならば、それだけ一層この無意識化も促されるというのは自明の理であるように見える。

たとえば、神が人を作ったと信じる場合と、人が神を作ったと考える場合とを較べて、前者の方が道徳の命令を守らせることが、一般により容易となり、その事が結果的に生存の確保に資することになれば、有神論は無神論よりも多くの支持者を自然に得ることになる道理である。宗教は道徳を鼓舞し、その実践の後ろ盾となるだろう。こうして人は神への信仰が神への不信よりも、世のため、人のために有益（得）であることを知り、かくしてそれを広める努力を意識的に行うという段階がある。さらに、以上の事実と経緯を知り、それを意識しつつ実践するよりも、その事をも忘れ、それに対して無知、無意識的になればなる程、一層その効果が期待できるとすれば、この全体に対する無意識化は、長い眼で見ればそれだけ一層推し進められるであろう。宗教の教義の核心は大概不合理なものだが、それが不合理な内容を持つほど、信仰がより熱心な信者を獲得する現象は、以上のような心理的機序をその背景として有していると考えられる。無知が成功を齎し、成功が今度は無知の背中を押すのである。より多くの報償（生存機会の増大）をその見返りとして伴う行動は、それがいかに非合理に見えようとも、常に慫慂と強化を受け続けるという事は、よく検証された心理学の法則である。この心理法則における報償（利益）の中核をなすものはこの場合、究極的価値としての生存それ自体にほかならない。有神論が生存を後押しするなら、その限りでそれは受け入れられるだろう。なぜなら理由や根拠というものは所詮、人の理解を超えた闇の中であるからである。そこでは想像力だけが人に働きかける力を持つ。それは神が存在するかどうかとは全く関係のないことである。それが拒否されるとすれば、それがこの意味における生存に資することがないからであって、それ（有神論）が偽であるがためではない。同様に、それが受け入れられるとしても、それが真であるからではない。

かかる事態に関する洞察はその結果として、良くも悪しくも、行動に対する熱意の衰退、道徳的熱狂からの逃避という一種懐疑的でもある觀照的態度を生むだろう。これが人間理性のデッドロックを意味しているかどうかは、しばらく考察を要する事である。

10．倫理のアプリオリ（先天的）な規制的原理としての生存の‘自己目的性’と‘相互依存性’

道徳の本質についてのしばしば見られる誤解の背景には、上に述べた理由のほかに、人間存在の究極的意味についての解釈上の紛糾があるように思われる。もし成員の誰かが、彼の所属する共同体が強制するあれこれの行為規範に対して異議を唱え、なぜそれに従わ

ねばならないのかという、その根拠についての問いに固執し譲らなければ、もはや彼我の間で合意を得る見込みはない。そうすれば議論は早晩、個人の生、及び共同体の存在目的の如何という究極的な問題に行き着かざるを得ぬ。しかし、この‘人は何のために生きるのか？’という究極的問題に対する答えが合理的に与えられることは決してない。かくして共同体の倫理的権威はその根底から揺らぐであろう。誰もそれについては知らないし、人間のもつ知識の埒内でそれに答える術はない。この問が端的に解答不能であることは、分別を備えた人間には容易に理解される事であって、それはこの問がはらむある種の論理的不条理に由来していることに因るのである*。

*この場合の論理的不条理とは他でもない、この種の究極的問題(why-question)には答えるすべはないということの意味している。要するに、証明という過程をたどれば、その最後に証明されないものが必ず残る。人はすべてを証明する事は出来ないから‘証明するもの’はそれ自体、もはや証明されないということの意味する。

このことは行為を規制するいかなる規範も、それを支える究極的な根拠にかんしては不確かであることを意味している。すべての権威と称するものが道徳的僭称者であることをこれは暴露する。そこで人は結局、めいめい自分が信じる人生の目的と、そのための手段を持ち出す事のほかに手立てはないことを悟らされる。しかし、そうなればまた、成員相互の信念や価値観の間に果てしない闘争を生じることになる事は、私たちが日常茶飯に目撃するとおりである。そしてこの意味で、世界史が善悪についての異なる価値観の間の絶え間ない闘技場であることをやめる日は決して来ないであろう。(しかし、この事態を歎いたり、無くもがなの事であるとして否定するのは見当違いなことである。)そこでは世界の善美をたたえる、生存に対する無条件の讃歌から、生に対する倦怠や懐疑を表明する虚無主義に至るまでの、ありとあらゆる種類の思想と価値観が奔っている。価値をめぐるこれらの抗争の既往と今来を考えるに、全体としてはおよそ次のことが明らかになるように思われる。生存に対するそれらの評価と態度の中で、例えば生の価値を文字通り否定する極端に悲観的であるような信念があったとしても、それが多くの人の同情を惹きつける事は難しいと思われる。だからそれらの思想態度は世代の交替の中でそれらは次第に淘汰されていく運命にある。と言うのも、さもなければ人類はとっくの昔に地上から姿を消していたに違ひなからう。(正確に言えば、生存にたいする否定的態度自体は、同情を勝ち得る事が必ず困難であるというのではないが、その類の思想が古今を通して人々の中で常に少数意見に止まっているという事実が、その人類中における不人気であることの証拠であると言うほうが当たっている。)誰であれ、自分の存在を否定し、その滅亡を望み、それを呪いながらなお生き続けることは困難である。自分の生存を一方で厭いながら、他方でそれを継続していく理由は見出し難いであろう。自然は常に、みずから助けるものの味方である。多くの極端な思想や否定的な態度が、これまでに自然によってしかるべくこの世界からの退場を、こうして余儀なくさせられたに違ひない。人間観や自己認識にかかわる思想の盛衰は、当然それを担う者の盛衰に従う。したがって歴史上繰り返し現れる様々な形のニヒ

リズムは、生にたいするその表面的な敵対的見解とは裏腹な意味を持つものであることが予想される。少し穿った考え方をすれば、それらは思想的淘汰を潜り抜けた結果からすれば、むしろ生に対する捻くれた、逆説的な肯定なのではないかとすら推測される*。(もちろん個々で‘捻くれた’という帯価的な形容詞を用いることは無用の誤解を招きかねないので、控えるべきであろうが。淘汰という現象は特定の生の形態を敵視する訳でもないし、ことさらそれを鼻屑する筈もない。)

*仏教はその教祖自身の思想についていえば、人生に対して根本的に否定的で悲観的であるように見える。ゴータマ(釈尊)は29歳の時、家族と家庭を棄てて出家したという。その説くところの四法印(諸行無常、諸法無我、一切皆苦、涅槃寂靜)あるいは四聖諦(苦、集、滅、道)は、無や苦や滅の文字で満たされている。彼の理想の境地である涅槃(nirvana)は‘滅尽’を意味し、生への一切の意欲が断滅した状態を指しているとして一般に解される。それは時に‘灰身滅智’とも訳され、素直にそれを受けとれば生存自体を罪惡視しているとしか思えない。‘生は苦なり’を標榜する、このような仏陀の教えが、なぜ二千年以上にも亘って人々の心をしっかりと把え続ける事ができたのだろうか?

仏教では人生の苦悩を引き起こすものを煩惱と呼ぶ。煩惱とは、とりわけ血を分けた肉親に対する本能的な愛執を指しており、それからの解放が苦の解毒薬として、なにより衆生に対して求められたのである。一方それに反し、自然界におけるすべての生物を支配する掟は、生存への飽くなき執着を生きとし生けるものに対して等しく求めている。この執着を一瞬でも手放せば、永遠にその生は失われてしまう。生存が負わされた生への執着とそれが惹起する生の苦悩というこの二律背反を仏教がどのようにして克服するのか、仏陀以後の仏教の発展史をこの視点から考える事はとても興味のあることである。あるいはその表面的な矛盾は、より深い洞察とその実践によって、より高度な生命肯定へと止揚されうる類のものであったのだろうか。彼の出家主義はその間の深刻な乖離を避けるための一つの方便であったかもしれないが、生のこの根本的矛盾と正面から向き合うための真正の方途とは思われない。それは一人格における生存上のこの内面的な葛藤の解消に導くものではなく、矛盾するものの衝突を避けるために、それをただ分離し、接触を絶つただけの事のように見える。真理の探究のために諸業を放棄し、真理を具現すると称する一握りの出家集団と、真理と無縁の無知なる多数者としての在家生活者という対立的構図は、前者がその精神的引導と引き換えに、その物質的營養を後者に乞うというそれと合わせて、極めて不自然でいびつな様相を後世にまで引きずるようになった。‘草木国土、悉有仏性’という趣旨からしても、出家と在家のかかる区分は本来あるべき姿ではない。まして僧がその資格も能力もないにもかかわらず、在家の善意と迷信に付け込んで、俗から供養と称する金品を収奪する有様は、意図したものか否かにかかわらず、救済を説く宗教家の本旨からして醜惡の極みである。僧が聖という虚飾を棄てて、俗務の正当な対価としてその値を受け取るのであれば、そこに何の詐欺も生まれまいだろう。親鸞の‘非僧非俗’という境地は、その意味から観れば、弁証法的とも呼べ

るような、この窮地からの転回の可能性を蔵していたものであったかも知れない。みずから肉食妻帯の実践にまで踏みこんでいった彼の境位は、矛盾の極みにおいてはじめてその矛盾からの超出を見出すというきわどい選択肢であったから、その誠実さの代償として、世間的にも心理的にも、さぞかし苦渋に満ちたものであったに違いないことが思い遣られる。彼が終生、‘弟子一人も持たず候’とあって、修行者に対する導師としての優越性を謙遜にもみずからに対して拒否したのは、またむべなるかなというべきである。（それと比較すれば、煩惱即菩提、娑婆即浄土、を唱える禅の恬淡と闊達さは対照的である。彼らには親鸞の土臭い苦惱も生活色も見られないのは、聖俗併せて超脱するという困難な試みをいっそ放棄して、出家主義を徹底する方を選択した所為であろうか？）いずれにしても歴史的に見ればその後、仏教がその思想的発展の中で教祖の厭世観を止揚する形で人事に対する肯定的でより包括的な態度を増大させてきたことは否定できない。

自然は生を否定するものに対しては容赦を加えない。生存を憎む者は自らを罰するものである。理由の如何を問わず、ただ只管に生を希求する者、生に執着する者のみが生を与えられる。このことは同語反復に等しい程の真理である。現在、地上に生存する者はすべて結果として自らの生をこの上なく愛し、喜び、それを受け入れて来た祖先の後裔である。人はみな生死の岐路に当たって常に生を選択してきた部類の子孫である。一方、あまたの者が生存の苦痛、苦惱、あるいはその目的を欠いた空しさを訴えるのもまた否定しがたい事実である*。であるからこそ、この理不尽な生存の困難の拗って来るその所以を説明するために、あるいは自らを説得するために、天国、地獄、前世の因縁、あるいは来世における償いというかずかずの嘘譚が、そのために様々な仕方これまで手を換え、品を換え繰り返し説かれてきたのではなかったろうか。これを常識に照らしてフィクションと呼ぶのは十分に許容の範囲であろう。

しかしそれらはすべて人の側からする理由付けであって、生自体はその問いかけに対して自らは一語も与えることなく、ことさらそのために自然は人に媚びることもしない。生は自身のために何の理由も必要とせず、また弁明もしない。にもかかわらず、生存するものにとって、生はその一切の不条理にも増して、ますます好ましく、ますます良きものとなるだろう。なぜなら生はただ無条件に生の試練を受け入れ、それによく耐えるものだけを選んで、その恩寵を下すという方式を貫くからである。自然はその要求に従順なものだけを選んでその生存を許す。ここにはいかなる詐欺も取引もその余地がない。こうして生存することそれ自体が生にとって究極的な意味を持つことになる。「生存はそれ自体がその目的である」とい命題は、それ自体としては当然肯定も否定もされない。したがって、生存それ自体が生存の目的である、という時、それはしかじかのものがしかじかのものの目的であると、普段言う場合と同じ文脈においてそう言われるのではない。つまりそれは証明という手順を踏んで証明される命題ではない。それはただ、生存を自己目的として受け入れない者は畢竟、自己の生存を維持する事はできない、そしてそれを支持する生存者を

喪えばいかなる思想も伝承されず、消滅せざるを得ないという当たり前の事を言っているのである。思想は思考者から独立に存在すると考えるのでない限り、このことは否定できないだろう。言いかえれば、「生存それ自体を究極目的とするものだけが生存を維持できる」ということは、思想と思考者の自然界においける関係からすれば自明の真理である。このような意味において、生存は‘自己目的’的であるということ、それは言っているのである。他の事情はさて置いて、人間についてこれを言えば、人事はすべてこの生の維持と継続を前提として、その上において初めてそれらでありうる、という当然の理を超えるいかなる理屈もここではありえないであろうから*。

*天道是耶非耶。人が病氣や災害など身に覚えのない不可解な運命に出会った時、その理由を尋ね、その非道を誰かに訴えたいという思いをいただくのは人情の自然である。しかしそれに応えるものはいない。司馬遷は清廉な伯夷、叔斉の追放と餓死の運命を記すに至って、この歎声を思わず洩らさずに居られなかった。しかし不可解なのは何も災害ばかりではない。人は反対にその幸福をいぶかる事は極稀であるが、それも劣らず片手落ちで不可解な事である。生存には何も不可解な事は無いし、不可解といえればこれほど不可解な事もない。それだけの話である。これで飽き足りずにさらに理屈を作為するのは習気であり迷誤であると言われても仕方あるまいと思われる。聖書中のヨブの物語や、アブラハムとイサクの話はその老婆親切さという点においてその尤なるものである。

人は金銭や物の所有に対する強い欲求を自然に持つものである。時にそれは個人の生存が必要とする範囲をはるかに超えて、所有すること自体が目的化することも稀ではないが、これはいわば理解可能な範囲にあると言って良い。他方であからさまな貪欲に対しては自他共に嫌悪を感じる。この二律背反的感情の起源は多分、人間関係を律するところの「隣人は敵にして味方である」という命題の中に見出すことができるだろう。この命題の意味と意義は自から明らかであると思われる。他者の存在は私にとって生存競争における不可避の手強いライバルである。私は常に隣人と生存のための衣食住の資料の獲得を巡って争わねばならない。これは偶々そうあるというものではなく、私の生存に課せられた宿命であり、必然の契機である。そうでなければ人を縛る戒律などというものは不要となるだろう。一方、私は生存のために私の隣人の存在を欠くことができないこともまたあきらかである。だからこそ戒律の本質はすべてこの隣人に対するネガティブな禁止からなっている。私の両親はもともと他人同士であったろう。私の配偶者となるものも私の他者であるに違いない。そしてやがて生まれてくる私の子の配偶となる者も私にとって他者である者の子であるに違いない。私の生存を支えるその基礎に過去から未来に亘って隣人、他者の存在がこのようにして不可欠の契機をなしている。これを隣人は私の半身であるといって過言では無い。隣人愛の基礎の一つ、それも多分最大のものは確かにここに見出される。生活上の他の側面において自他の共同がもたらす利益と利便は殊更あげつらう迄もなからう。隣人が私にとって友であるゆえんである。敵にして友であるというこの二律背反は、言葉の真の意味で切り離すことの出来ない私の生存のための必須の契機をなす。例えばそれは

‘自他’と言う心的な用語の区別の上になによりも端的に現れている。私が私たり得るのは非我、すなわち他者である汝のあるおかげである。これは私が私ならぬ他者の中に私を持つことである。‘私’というのも‘あなた’がそこにいる限りで意味をもつ語彙である。区別のないところには命名もまたその必要が無い。節度のない強欲が嫌われるのも私のこの二つの契機のうち、後者を蔑ろにする態度に対する危惧の表明であろうと思われる。だから隣人に対する顧慮を欠く者は自らの首を絞めることに等しい愚者とかわりがない。こうして人は生存する限り、隣人に対する愛憎の間を彼方此方と揺れ動くのである。このように考えて来れば、他者のためにする完全な自己放棄というものは極端な利己主義同様、真に人間的な生を愛する所以ではないことが判る。なぜならその実践によって、彼はその遺伝的な後継者を持ち得ないことになるからである。隣人を愛するためには一分の憎しみを残しておかねばならぬ理屈である。イエスもその愛を説くためには一分の自己愛を、その肉身を養うために必要としたはずである。損して得を取れ、負けるが勝ち、と俗にいう謙遜の美德の背景がここにある。

かく考えれば最大のタブーである不殺生戒といえどもその例外ではないと言えそうである。一方で殺人を厳しく禁じ、他方でそれをあたかも懲憑するという矛盾した状況の可能性の余地を残すのは、そもそも殺人の定義が一定しないからである。そしてそのことは生の意味にある幅がある所為である。ある一つの観点からすれば紛れもない人殺しの行為も、他のそれから見れば必ずしもそうではない。例えば墮胎についてそれが言える。また、姥捨ては果たして常に殺人行為に当たるであろうか。語彙の厳密な、原理主義的解釈から、緩やかで幅のあるそれまで、この語はその意味に本来曖昧な点を蔵している。その理由は、‘生’の概念が個人や細胞のレベルから社会、民族、歴史的共同体のそれに至るまで、時空的拡がりをもつからであろう。蜂や蟻はその個体の中によりも、全体の中にその生命を持つとってよかろう。人間の場合も命にかんして蟻や蜂と同じ契機、側面が残留している事は否めないし、生の本質をその何処に置くかについては、人の数と同じだけの見解があるだろうし、アプリアリな正解というものは本来存在しない。それでも不殺生戒が禁止の最たるものであり続ける理由は紛れもなくはっきりしている。それは常に生存の直接的な自己否定であるからだ。これを要するに、生命を定義する事は可能でも、その本質を認識する事は事態の性格からして不可能だからであるといえよだろうか。

11 . 動物の道德性と道德的天動説

道德の規範は人倫生活の中で、その生存目的に対して、歴史的、社会的に検証され相続されてきた手段価値の総体という地位を占めている。その中でとりわけ重いものが戒律や元徳*と呼ばれる古今、人類に共通にみられる普遍的命令である。しかしそれらにしても元来目的に対する手段であるから、生存と没交渉にあるわけではなく、その意義はあくまでも相対的でしかない。つまり殺生戒でもあれ妄語戒であれ、絶対というわけではさらさらなく、必ずその適用除外例を持つのを通例とする。この事は人のよく知るところであり、戦争や死刑制度の是非を決定するものはいかなる道德規範をも超えたものであらねばなら

ぬ。言い換えれば、ひとつの共同体にとっては常にその存続が至上命題であって、他はすべてその手段としての相対的価値にまで引き下げられる。だから一人を殺すことによって、多数の命を未然に救う事になると人が考える時、国家による殺人行為はそれが戦争であれ死刑制度であれ、是認を受けるのではなかろうか。戦争や死刑はなければよいというものでもなく、あればよいというものでもない。それにはただ、決断の宜しきを得るか否かの別があるのみである。自然はそれに対して厳正な評価を個人や共同体に対して即座に、あるいは時を措いて下す事になる。徳とはその本質に基づく活動における卓越性である、とプラトンは言ったが、何が人間における本質であるかを決定できなければ、この定義は絵に描いた餅となる。そしてその様なものはどう考えても決定不可能なのである。生存には自然的条件という不確定で偶然的な要素が排除できない契機として介入してくるが、この一事だけでもそれは容易に理解できることである。さらに、なぜ普遍的道德性という価値が人の本質的属性と唐突に結び付けられねばならないのか、に答えることは一層困難なことであろう。己否定である事が確かであるからである。

行為規範としての道德命令が手段であるという事は、そもそも、その存在理由がその目的に対する有用性、いわばその効能、効用にあるわけであるから、規範がその目的の実現に貢献しなければそれは拙いものとして棄てられ、それによく貢献すればそれは巧なるものであるとして採用されることになる。(こう書けば、取捨の主体は人であるように見えるが、実はそれを行うのは人ではなくて、自然である。もっと正確に言えば、取捨を迫られるのは常に人であるが、その結果を査定するのは自然であるということになる。)

さて、人と較べて動物、畜類の生活を一概に没義道と見下し、道德的に下等なもののように言うのが古今の慣わしである。しかし道德倫理とは、要するにそれぞれの生類の生存をして全うせしめるための、自発的に、あるいは強制的に課せられた行為行動の指針であるにすぎない。もし彼らの行動規律 いかなる動物もそれぞれ一定の行動規則に従って生活を営んでいることは事実である がその目的とする彼らの生存をよく保全し、拡大するなら、それはそれで巧みに彫琢された規則であることになり、したがってそれを道德や規範であると称して一向に差し支えない。手段はその目的に従ってその巧拙の評価が定まるのであるから、これは当然の事である。だからこれを人間の道德内容を標準として、それと比較して彼らの品性の上下を一律に品評するのは間違っている。もし彼らが徳性の基準として人間の行動規範を採用したら、彼らの生存はその日から立ち行かなくなるであろう。彼らは当然のことながら、自らの置かれた自然環境と、その生まれついた独自の身体的資質と特性に基づいてその固有の生活様式と行動の規範とを組み立てているのである。それが彼らを護り、その生活をして安寧ならしめている限り、その行動規範は上等に類するといっても語の乱用には当たらないであろう。もし人がその複雑で洗練された徳義の体系と称するものを自ら誇るとしても、それが彼らの生存をして安泰たらしむることに拙ければ、それは良い道德などとはいえない。これまでも道德が洗練された挙句煩瑣化して、人の生活をかえって妨げるようになった例が数多あることは知られている通りである。道德倫

理の目的というべきは、人も畜生もその生存自体の確保にあることは古今、一分の変わりもない。人間と動物は、その身体的特性と能力に従って定まった独特の生活形態があって、相互にまったく異なるものである。その行動の規則がそれぞれ別物になるのは当たり前である。人の威儀装束は時処に応じて込み入った規則が礼法の中で細分化されているが、犬や猫にはそれはあらずもがなの、迷惑千万な話であろう。それを、犬猫には羞恥心が欠けているとって嗤うのは見識のない話である。なかんづくアダム以来の羞恥心が編み出した性道德の体系はいかに繊細優美を極めたものであろうとも、要するに人の生殖戦略の産物以上の何物でもない。必要を過不足なく充たすための規則という点からすれば、煩雑と簡素の差はあっても両者の間に取捨すべき意義の差はない。人畜における道德の意味は‘より多くの生存’の中にしかないのである。

動物の親子における親愛関係の希薄さ、夫婦関係の気随さ、愛情の欠如、同胞間の信義の欠落を以って、彼らの道德的品性の下等さを論じるの物的外れで、滑稽な事である。彼らの中には泥棒や偷盗というものは存在しないだろう。したがって不偷盗戒もまたない。所有という観念も概念もそもそも存在しないからである。所有観念は自然必然的というわけのものではなく、社会関係の複雑さが一定の発達段階に達した後、その必要性がはじめて認識されてくるものである。所有がしばしば邪まなものであると考えられ、排斥されるのも、それが簡素な生活の理想から見れば却って好ましからざる制度であるように見えるからである。偷盗がないから偷盗戒と無縁な畜類と、偷盗が茶飯事だから偷盗戒を持つ人類とどちらがましだろうか。不邪淫戒にしてもまた然りである。彼らには固定的で持続的な夫婦関係が要求する貞節の徳は生存の維持にとってむしろ不利に働くに違いない。彼らの配偶関係の果敢なさは自然が彼らにその最善なるものとして割り当てた結果である。他方、貞節を徳とするものは、人間固有の生活様式の中にのみあるのであって、後者が動物固有のそれと較べて上下格別というわけのものではない。孔雀がその羽の華美さを人に対して誇ったとすれば一体どうだろうか？

個々の道德自体はそもそも目的ではないが、かりにそれ自体としてこれを眺めたとしても、動物を劣等とし、人を上等とする根拠は何もない。一般に、物事が複雑で繊細であることは、単純で簡素であることよりなぜ‘善い’のか？それはいわば趣味の範囲を出ない問題である。法や道德が複雑に組織されているのはその生活が複雑であるからである。確かに人間の生活は動物に比べて物心両面ではるかに複雑である。しかしそれを繊細とか洗練とか優雅であるとか形容するのはすでに語の誤用である。人間心理の綾なす世界の豊かさと繊細さを人は自讃するかも知れないが、そうであるがゆえに人の生存をそれが脅かすようなことがあれば、それはまったく褒めた事ではなからう。科学の発達した挙句、人類が滅亡すれば、それはまた人間の愚かさの証しとしなければならない。人も動物も結局のところ、問題はその生活、生存が上手くいくかどうかであって、文化文明を持つか否かではない。人が一生を通して親子、兄弟の縁を失わないのは、ただそれがかれらの生存にとって必要であるからである。動物はそれを必要としない適応形態を持つというだけの話で

ある。それは生存のための戦術戦略次元の、しかもある必然性を以ってなされた選択であって、彼我の品性の上下にかかわる事態ではない。親義別序信といい仁義礼智信というもろもろの伝統的徳目も、この観点から評価する視点を持って初めてその真意の理解が行くのであって、それらを絶対視することは本末転倒以外の何ものでもない。自然に帰れ、という標語が繰り返し叫ばれ、しばしば知識と人為とを呪い、無知無邪気を礼賛する文明否定論が一定の支持を受ける事を見るとき、古代の簡素な生活様式に憧れ、それをむしろ善として煩雑な近代生活に人間自身が辟易していることがわかる。もちろん、だから古式が良くて、新式がなんでも悪いということではない。洗練と煩瑣、素朴と単純とは一枚の紙の表裏であり、その間の差異は価値のあるなしには係わらない事をわれわれはここでよく理解すべきである。(例えば現代医学の知識、医療技術の進歩を以って人類に対する偉大な福音と考えられがちである。しかし、長命は無条件に善であるか?と問われれば、それは一概に証明可能というわけのものではない。長命はその分の苦悩の延引であるという事もあながち理屈に落ちたとばかりは言えない。身体的苦痛からの開放という事でさえ、それが善であるか、あるいはそうでないかは、もっぱら人類全体の生の保存という大局からのみ判断できる事であって、一概に片の着かない話なのである。人が際限なく長生きするとすれば、その恐るべき結果は誰にでも容易に知れることであろう。知識技術は時に有益でもあり、時に有害でもある。つまりそれ自体としては善でも悪でもない、これが唯一公平な評価である。) 聖書に描かれた楽園生活、古代ギリシャ人の夢想する黄金時代、仏教にいう正法の時代、どれもみな太古の単純素朴な生活を理想としている。どうして動物に道義なしと言えるだろうか。およそ生が自己保存的に振舞うものである限り、そこに適応のための最適の規則を追い求める自然の摂理が働かないことはありえない。生存はその意味で必ず何がしかの倫理を具有する筈である。動物には彼らなりの規則が厳として存在するに違いない。共同生活がある限り倫理と無縁な社会や集団はどこにも存在しない。その意味において人は動物以下でもないし、それ以上であるわけでもない。動物が人のような当為の意識、感情を持つことは無いかもしれない。また動物が良心の呵責にさいなまれる事は無いかもしれない。当為として意識化されれば当の規範は二次的な強化を受けることになり、その結果規範効果を高める機制として、それはより進化した形態であると見なされるかも知れない。しかし意識化されようがされまいが、そのことと行動規範がその実効性を実際に発揮するものであるか否かとは直接関係のない事である。道德の真価は動物のそれであれ、また人のそれであれ、ただそれを採用するその共同体の存続の如何にのみ懸かっている。

12. 観念と身体

人間が作り上げる多様な観念の体系、その中で、道德や倫理という規範的秩序は、生がその自己保存のための営為に対して自ら課すところのその優先的序列を忠実に反映していると考えられる。人は生きるためにまず衣食住の必要を充たさねばならぬ。物質の代謝過程としての身体的基礎なしに人の精神活動は無い。(少なくとも身体から遊離した精神の存

在にかんする客観的な証拠はどこにも得られていないし、ストア的な内面至上主義は世俗道徳における一服の清涼剤とはなりえても、その身体性の軽視の故に、倫理の基礎とするには偏頗に過ぎるだろう。)

この身体は同じ物質である飲食によって養わねばならない。身体的生命としての人はまず物としてのパンを必要としていることに異議を唱えるものはいないと思う。そのパンを得るためには誰でもみずから額に汗して労働せねばならない。なぜなら人はもはやエデンの住人ではないし、この地上は食の獲得をめぐる、生きとし生けるものたちによる生存闘争が不断に展開される巷だからである。そのための労働を効率よく、より実りあるものにするために人は絶えず考え、実行し、それからそれに対してさらに反省を加える。この省察を通して人は現実の代替物たる観念を形成し、その観念に従って新たな仮説にもとづく実践が考案され、その観念や思想の有効性が試される。この繰り返しから知識が帰納され、それは次第に広く深く蓄えられていく。この過程を観念と物質的自然の間の関係として見るならば、この全体は、両者がこのように生存の必要に仲立ちされて相互に自他を組織化していくところの、相互依存的な発展過程として捉えることができる。見方を変えれば、生存が知性を媒介にして物質世界を次第に組織化していくこの過程こそ、それを他の動物と較べる時、とりわけ人類の生存の特質であるとも言えそうである。しかしここで主体的に振舞うのは身体に基礎を置く生の活動であって、観念はそれによって主導され駆使される従属的な機能を受け持つにすぎない。人はパンのみによって生きるにあらず、とは、人間における精神的要素の占める領域が大なるものである事を言ったものであるが、もとよりそれはパンの必要性を否定するものではない。心の糧なるものは生活を構造化し、それをより豊かにするものであるが、生活自体を作るわけではなく、その物質的基礎まで支える事ができるわけではないことはいうまでもない。心の豊穡とは科学から芸術にいたるまで、この生存の基礎ともいべき物質的生活を組織化し、それを環境へのより高度な適応態に持ち来たす観念固有の触媒的活動の中にこそある。しかし精神世界の発展は自立的に起こるものではなく、生がみずからの維持存続のために物質世界を組織化する過程を媒介する役目を果たしているにすぎない。観念は時にみずから肥大化してしばしばこの事を忘れ、観念と生存のこの主客関係をともすれば転倒しがちになるが、こと人間においては観念世界という精神的構築物の土台がつねに物質的身体にあることを否定するのは観念の思い上がりである。これは身体と観念の間にある価値の序列の話ではなく、存在の必然的で事実に順序について述べているのである。その意味において生存が、結局のところ、先ず物質的生存を意味するものでないとしたら一体それは何であろうか？少なくとも倫理や道徳が人にとって意味を持つ次元においては、それはまず身体的生存、及びその行為実践に係わっていることは否定できないだろう。この順序に従えば、精神的な構築物はすべて、芸術であれ科学であれ、畢竟するに、それが人間の身体的生存とその活動に依存しているという意味で、その生物学的基礎の維持と存続に無関心でいることはできないことになる。有り体に言えば、その根本においてそれらは生存の保持に貢献するために活動する

のでなければ、その結果として深刻な自己否定に陥ることは避けられないだろう。精神が自身の抹殺を企図する事はある話ではなく、また往々にして起こることであるが、その結果はただ生命の糸がそこで断絶し、その痕跡が永遠に世界から消え去るということである。思想はその時、みずからを支えている生命の枝を自分の手で切り落とすような事を為しているといつてよい。これを生存への不適応と呼べば、この不適応を引き起こすような偏頗な思想はこうして地上から淘汰され、次第に消え去る運命にある。この過程はすでに完了したわけではないが、生存する人類の大半がそのような思想に対して現在懐疑的であり、その誘惑に十分な耐性をもつということが、かかる歴史的趨勢に対する推測を可能にするなによりの証拠であると思われる。この意味においてこの世界は生存一般にとって未だ最善の世界ではないにしても、最善の世界に向かいつつある世界であるといえるかも知れない。とはいえ、生存一般にとってこの最善の世界は決して宗教の説くような極楽浄土ではない。それは多分いつでも‘涙の谷’(a vale of tears)に咲く一輪の花の如きものであるほかにはないであろう。それは常に苦悩と共にしか手に出来ないような歓喜であるだろう。

さて、‘衣食足りて礼節を知る’(「倉廩実即知礼節、衣食足即知荣辱」『管子』、「衣食足知荣辱、廉讓生而争訟息」『漢書』食貨志)といえ、野蛮状態に対する文明の優越、つまり衣食の充たされない状態は文化以前であり、道徳を語る資格はないという、前者に対する後者の価値的序列観の表明であるかのようにとられるかも知れない。しかし、文字通りに、また虚心にそれを理解すれば、それは衣食の充足を俟って礼節が成立すること、道徳に対して経済がつねに先行し優先するという単純な事実を述べているとも解される*。それはまた、いわゆる野蛮状態においてはそれに相応した行動規範が存在し、いわゆる文化状態にはそれ相応の規範が支配する事、つまり仲間内の交際を縛る規則は社会に固有の衣食を供する形式に呼応するものである事、倫理の実体は共同体の経済関係に支配される単なる指標、その反映であることを示唆してもいる。もし道徳の体系が独自の基礎に裏づけられた自律的領域ではなく、支配的な経済関係によって他律的に決定されるものであるなら、異なる道徳観の間に文明と野蛮のような価値的上下関係をそこに見ることは誤りであろう。なぜなら社会の経済的組織は物質的基礎をその根底にしており、そこになんであれ価値という人間的評価基準を持ち込むことは見当違いであることになる。

ところで、ここでいう礼節、広く言えば文明、文化の精華である道徳、科学、芸術がそもそも何を目指しているか、その存在理由をここで考えて見るに、総じて学問的探求とその成果はそれ自身のためにあるのか、またその探求なるものはそれ自身として何か価値をもつものであろうか？真理の為に真理を追求するとか、芸術の為に芸術と言われることもある。しかしそれらがもしここで言葉の綾以上の何かを意味するなら、それは一体何のためだろうか？その答えを決定する事は誰にも出来ない。なぜなら、そもそもそれらが何かのためにあるのかどうか、ということさえすでに誰にも答えられないからである。しかし科学や芸術が現に存在していることからすれば、その理由についての分かりやすい説明は

それらが有用あるいは必要であるから、ということしかない。科学と技術については言うまでもないが、芸術もそれが齎す自己完結的な満足感はこの場合十分に有用性の意味を満たすだろう。文明社会が科学芸術を持つのは、文明人がそれを有用とし必要とするからである。前文明社会や動物社会がそれを持たないとすれば、彼らにとってそれが必要でも有用でもないからである。いずれにあってもその要不要、用不用を決定するのは自己目的的な生存であって、いわゆる科学的真理や芸術の自律性ではない。なぜならこの世界において唯一自律的と呼びうるもの、唯一主体の名に恥じないものはただ生存あるのみだからである。この自己目的的で、その意味で主体的な生存自体と較べられるものは何もない。科学や芸術が生存目的にとって不要で不用なら、それらは生存にとって文字通り、一文の値打ちも持たぬ。生存にとって肝心なことはいつも生存の維持という事だからである。かかる観点よりすれば、いわゆる野蛮と文明との差、畜生と人間の間の違いなるものは、生存のモードの差であって、文化人が自負するような価値の差ではない事が納得されよう。人はいつの世も自己中心的な進歩史観に災いされて、ともすれば自らを先人に比して高く評価し勝ちであるが、それは嘗ての地球中心説同様の狭量と夜郎自大に陥っていることになりはしないだろうか。

人は自らを、ホモサピエンスと言い、理性的人間と呼び慣わしてきた。人間の本性を知性的活動の中に認め、理性に神の肖像たる所以を見るという伝統は古代ギリシャにまで溯るかも知れない。都市国家を成立させ、地中海世界の覇者として未曾有の物質的繁栄と精神的自由を謳歌したその社会は、じつは自由民に数倍する奴隷人口を擁し、その奴隷労働に物質的な富の生産を依存するようないびつな階級構造をもつ社会であった。労働から解放された自由な市民がそこで享受することのできた‘閑暇’から、今もその輝きを失わない多岐にわたる学問の諸分野の萌芽が生じ、なかんずく真理、方法、善、徳というような基軸的概念が初めて精神自身によって把握され成立したと言われる。そのような背景の中から、理性的存在者という人間についてのくだんの定義も生まれたのである。他方、近代に入ってから急速な科学的知識の進展に伴って、その技術的応用としての機械的工業生産が目覚ましい発展を見せると、今度は‘ホモファール（工作人）’という、人間の本质についての新たな定義が有力になってきた。工夫を凝らし、ものを作り出すという人間の側面に光が当てられ始めたのである。さらに現代に至って、効率や経済性を超越し、近代合理主義の理念からも逸脱するような‘遊戯人（ホモルーデンス）’なる概念も作り出された。人間にかんするこれらの定義と諸観念の成立の背景には、結局のところ、つねにそれを促した財の生産と流通にかかわる経済構造の画期的な変革があったと見られる。人間の自己認識という側面においても、その思想は常に物質生活の観念的反映であった。人間とは一体何であるか？という類の問は、それ自体そもそも論理的には不完全で、したがってまた答えのない問である。それを何々であると規定して見たところで、その真偽や適否を検証する手段は始めから存在しない。したがって人間に関する上述の様な規定の試みはどれもみな命題としての論理的要件を欠き、定義としては恣意的で内的関連性を欠く独断の

間歇的表明以上のものではない。そのようなものとしての‘人間とは何か?’という問に対する答えは、概念としてはそれ自体の中に必然的發展性を有することもないから、その都度、他律的、偶然的な外的事情に支配され、結局それをただ脈絡も無く代弁するだけのものになる他にない。それらはすべて人間とは何か、という自己認識に関する人間の永遠の無知を反映しているのである。(永遠にその答えが知られないような問を真正な問と呼ぶべきではないとするなら、このような問にかかざらうのは時間の浪費であるかも知れない。)

すべて観念というものは本来固定した他律的のものであって、それ自体の内に変化や發展を来たす要因を内包していない。それに対して経済的諸力、諸関係は物質の自然的運動と連関し、それ自体として絶えず変化し發展する。人の生存を直接左右する物質や食料の獲得の諸条件は物質的運動と連動して、時間の経過に伴って変らざるを得ない。いわば現実の写像としての観念は現実に対して常に遅れをとるのである。時代に遅れ、古臭くなった旧式の観念はやがて棄てられ、新たな現実に合致するような観念、つまりこの場合人間についての新しい定義が提唱される事になる。人間の自己認識の変遷について言えることは、道徳的価値観のそれについても当然当て嵌まる。本性に根ざした普遍的規定などというものは道徳にせよ人間そのものにせよ、もともと幻想でしかない。なぜならすでに述べたように人間の不変の本性なるものについての問などというものは、その企て自体が不可能な性格を持つからだ。本性とは何かについて、また本性という語彙の意味について、われわれは永遠に無知である。時処を顧みない普遍的に妥当する道徳的価値の序列を標榜する事は、こうして虚空に文字を描くが如き空虚な試みとなる。ここにはただ時代的条件に合致する、相対的な善悪というものが存在するだけの事である。しかしそこにはその道徳的善悪の基準となるものが常にあり、それだけがいわば永遠である。それは生物としての人にあっては終始、《生存》の一事に尽きると言ってよい。生存は人のみならず、いきとし生ける物すべての究極的価値でありその目的である。

13.《生存はいきとし生けるものすべての究極的目的である》ということについて。

これには少し長い説明が要るだろうし、その一部はすでに上に述べた所に含まれもするので、ここではただ次のように補足するにとどめよう。《生存》自体が生みの唯一の目的であり、したがってその善悪の不変の基準であるということは、それゆえ当然人は生きる‘べき’である、という当為をその結論として全然含意しないということである。《生存》とは人にとってそのような意味においてのみ自己目的であり至高の価値であるという点で、普通の意味の是非善悪や目的がそれ自身として当為を伴うのとは異なるものである。更に付言すれば、生存自体は別段道徳的に善とか悪であるという判断とは無関係で没交渉である。人が世界に生存しているという事実を指して良いとか悪いとか言うことには意味がない。それは事実として道徳の客観的評価の外にある。生とそれを含む世界は、それ自体として‘善い’とか‘悪い’とかを述語しうるような対象ではそもそもない。道徳的判断というものは、ただ生や世界の内部に生起する特定の行為や事態に対して、かりに生の保持保存を目的として前提する時に初めて適用可能となるのである。全体としての世界や生に対し

て善悪を述語するための足場はもはやどこにも残されていないからである。だから生存はそれ自体の目的であるという時、このよう意味での道徳的価値判断を述べているのではない。カントが言うように世のいかなる物財であれ観念であれ、これが生の目的であると言い得るようなものは何もない。生存自体ですらこの意味ではその例外ではなからう。つまり生存は善なり（あるいは悪なり）というための何かが世界には欠如しているのである。

では生存はそれ自身の目的である、という時、何をそれは意味しているというべきか。もし誰かが自身の生存におよそ価値を認めず、そのみか好んでそれを毀傷し、それに対して否定的態度をとるならば、彼は人類中から早晩その痕跡を絶つであろう。生存を忌避するものは自身も、その子孫もこの世界にその場所を持つことはない。（これはほとんど同語反復である。）かくして世代の交代を反復していく過程の中で、人口中に生存を肯定し、それに対して好意的である人間の占める割合は、そうでない人々のそれに比して次第に増加していくことが期待されるだろう。この過程の進行する速度の遅速、緩急の程度はともかくとして、それは現在にいたるまで連綿と継続していると考えられる。自然はこうして、生に縁なき衆生を次第に世界から淘汰し、反対に生を喜び受け入れ、生存に執着する傾向を確実に助長していくだろう。その祖先の傾向を負う彼らの末裔に対して、なぜ君達は生存をそのように手放しでよきものとするのか？なぜそのように毎日嬉々として暮らして居られるのか？と問うて見よう。かれらはおおいに当惑するほかないであろう。なぜなら彼らは生を愛するために何か特別の理由が必要であるとは考えた事もないだろうし、事実、我々の多くがそうであるように、誰も何か理由があって日々生きているわけではないからである。多くの人が人生の価値についての懐疑的思想に無縁で生きている事を考えれば、これは十分に頷けることだ。時につらい事、悲しい事があるにしても、大半の人間にとって人生は兎にも角にもよきものであることに変わりはない。だから、それには理由などない、それは良いから良いのだ、それで十分である、議論はそれでお仕舞い！というわけである。その彼らが好んで自らの命を粗末にしたり、生まれてきた子供の養育を放棄したりする恐れはまずないであろう。かくして自然は自らの生を愛するものだけを寵愛する。これほど確かな事は無いだろう。（この場合、‘生存を愛する’と言っても、それが具体的にはどのような行為を指すのか一義的には明らかではないにしても。時には死を選ぶことが生を愛する所以である事さえあるだろう。）これは生と死に関する自然法則であり、生存についての端的な事実を述べたに過ぎない。自然は生を愛する者のみを愛す、という事実を前にして、人はそれを受け入れるか拒否するか、そのいずれを選択する事も可能である。私にとって生きる事も死ぬ事もこの際まったく私の自由な選択に任されている。確かに多くの人がこの生に不平を鳴らし見切りをつけ、生のみすぼらしさに愛想を尽くしてきた。仏陀は、生の実相は苦であるとし、その苦の原因を他ならぬ生への愛着（煩惱）の中に見、そこから欲望の放棄による苦悩からの解放（ニルヴァーナ nirvana 解脱）を説いたと言われている。また多くの宗教家、思想家が現世を不完全な世界であると断じ、それが完全な後世への準備段階に過ぎないことを宣告している。何より人には暗い死が待ち受けてお

り、それがすべての生存の上に暗い影を投げかけ、生の享受を台無しにしていると彼らは言う。しかし、もし仏陀やイエスの教説が真実であり、我々が本気でその説得に従うとすれば、真面目に子孫を残そうとするような愚行を犯す者は一人としてこの世には居なくなるはずである。ところが、人類は以前と変わらず依然として存続しているところからすれば、大部分の人間は彼らの教説の真摯さを尊重はしても、それに全面的に信服してはいないのであろう。そもそも生を否定する者自身が依然として生者であり、生き長らえていながらそれを否定せざるを得ないということに、その肝心の教義の根本に何かしら矛盾が潜んではいないだろうか。生存の自己否定にはどこか、人のためらいや留保、時には揶揄を誘わざるを得ないような論理的な弱点がどうしても内包されているように見える。ここでは、そのいずれがよいとか悪いとか言う事もない。根本的事実としての生自体に対して客観的に善悪の評価を下し、その種の賓辞を付すことは、それに対する好悪は別にして、たとえ聖人、聖者といえども出来ないことなのである。この世界と生存にどう向き合うかは人それぞれである。人が死ではなく生存を選択した後、つまり先ず生死に対する態度が定まってから後、生存に対して世界の諸事象の有する価値の序列と、それに伴っての行為の道徳的評価とが初めて世界に現れ、その評価をめぐって諸人の信念の間の相克と闘争が開始される。しかしその争いに決着をつけるのはそれら対立する諸価値観自体の高下や真偽ではない。その審判の任はまったく自然に委ねられているのであって、人の側にあるのではない。この価値観を巡る競争においては周知のように生存の適者、つまり他を差し置いてひたすら生き残ったものだけに勝者の栄冠が授与される。この適者と不適者を選別するのは自然なのである。このことに異を唱えることは誰にもできない。彼はただ、彼自身生者たるの資格を誰よりも有していなければならず、そのためにはこの競争に勝ち残らねばならないということである。ここでは生存が正義なのである。すべての闘争はただ生者によってのみ闘われるが、人はこのレースに背を向け、闘技場から立ち去る事も意の儘であるし、それに参加しないからといって格別の制裁もない。ただ彼は世界から退場するのみである。この場合、生に執着し世界からの退場を拒む者が得をするわけでもなく、生に背を向けそこから退場する者が損をするという話でもない。またそのいずれがよいとか悪いとか言う事でももちろんない。生きる事も死ぬ事も彼の裁量次第である。つまり生は生に対する強制を人に課すわけではない。ただ人が生存を選択する場合にのみ世事全般が善悪、損得という価値性格を帯び、そのために絶えず過酷な当為を彼に課すことになるのである。

しかも生存への意志にとって更に厄介な事は、生存を愛しそれに執着する者の払う真摯な努力も、自然に対して一概にその応報を期待する事はできぬということである。生存のための努力を評価するのは人間とその世間的価値基準ではなく母なる自然の方であるが、その自然は何らかの命令をその為に人に対して予め下すわけではない。古諺に引用される塞翁がその若い息子から乗馬を取り上げる用心を怠った為に彼を不具にしたのは、果たして彼の翁の咎であつたらうか？人の道徳はそれを咎とするかも知れないが、自然の裁定は

それを時として反対に嘉しさえする。これをカント風の命法に表せば次のようなものになるだろう。‘もし君が君の生存を愛しているなら世間一般の道德律を蔑ろにする勿れ、しかしそれを必ずしも当てにすること勿れ’、と。