

# 倫理学の二つの区分について

## 「他者」依拠型倫理と「絶対」依拠型倫理

松本 祐史

### 序

この論攷は古来諸々の哲学者たちが倫理学(或いは倫理)という名の下に主題としてきた事柄が、単一の志向から生じたものではなく、二つに区分可能な志向から生じたものであるとの仮説を(もとより十全とはいえないまでも)論証しようとの意図をもって書かれた。倫理学という名で呼ばれているものは、私の眼には一枚岩のものであるとは、到底思えない。名だたる哲学者たち自身も、倫理学というものをある場面では、第一の意味で、別の場面では、第二の意味で用いているような場合も、少なからず見受けられるように思われる。二つの倫理学を成り立たしめているそれぞれの志向がある視座からすると、分割可能なものであるならば、その視座を明らかにし、又、共有している部分があるとするならば、その部分を明瞭にとりだしておくことは、意味のあることのように私には思われる。

まずは共有部分を取り出すことから始めたい。倫理学とは、倫理的な価値を扱う分野であることには疑義はないであろう。又、倫理的価値とは倫理的価値判断を俟って成立するのであり、倫理的価値判断が価値判断の一部であることにも異論はあるまい。よって、価値判断の分析をまず行おう( 章)。そして、そこから遡及するかたちで倫理的判断というものの本質に迫り、さらにそれが、二つの異なった志向から生じていることを明らかにしたい( 、 章)。

以下の分析においてまず手引きとするのは、R・ヘアの倫理学の道具立てである。但し、筆者の意図はあくまで倫理学の区分ということにあるので、使用する諸々の道具立ての力点の置き方はヘアとは異なること、並びにヘアの倫理学を構成する凡ての道具立てを使っている訳ではないことを、予めおことわりしておく。

### 価値判断一般の性格とその原基的要件

価値判断一般の性格はどのようなものなのであろうか。R・ヘアの用語法では、価値判断という語は、「指令的 prescriptive かつ普遍化可能 universalizable (あるいは実際に普遍的) な判断に適用される」(MT 1・6) のであるが、筆者の意図はまず価値判断一般を考察することであるから、差し当たり価値判断という用語に何の限定もかけない地点から出発したい。つまり、我々が日常的なしている価値判断を虚心に反省するところから始めたいと思う。勿論、この出発点においては、倫理的価値判断も非倫理的価値判断も未だ区別せず扱う。

価値判断を表す文の考察を価値判断一般の考察の手引きとすべく、価値判断を表している文を並べてみたい。

a この車はよい / b 君はもっと正直であるべきだ / c 違法駐車は正しくない

これらの文に共通していることは、「よい」「べき」「正しい」等といった、「価値語 value-word」(LM 1・4) が含まれていることである。一般に価値判断とは、価値語を含んだ文によっていつも表されるといえよう(潜在的に価値語を含んだ文は、価値語を使った文に換言可能である<sup>(1)</sup>)。「よい」「べき」「正しい」といった用語は、価値語の代表格と見做しうる単語であるが、この内、最も基礎的な単語は「よい」であると考えられる。というのは、「べき」「正しい」という語は「よい」という語で書き換えることができるからである<sup>(2)</sup>。例えば、上の例で見ると、bの文は「君は、正直さという点において、今の状態よりももっと勝っているのがよい」、cの文は「違法駐車をすることは、法律上、よいことではない。」のごとく、「よい」という語を用いて書き換え可能である。又、cが「違法駐車をすることは、法律上、わるいことである。」と言い換えられることからわかる通り、「わるい」=「よくない」と言える訳であるから、内容上否定的な価値判断も含めて、価値判断はすべて「よい」という用語を用いて書き換えられうるのではないかと考えられる。従って、諸々の価値判断は見かけ上いかに複雑に見えても「よい-わるい」を事実上表現した判断と見做しえ、更にそれは「よい」という語を用いた判断に還元できるが故に、「よい」という語の意味を明らかにしさえすれば、価値判断一般の意味を明らかにできるのではないかとこの予想が成り立つ。かくして、我々は「よい」という用語の表す事態の考究に入らねばならない。

「よい」という用語で一体我々は何を表しているのであろうか。『道徳的思考』(1981)以降のヘアに聞けば、それは、「選好 preference」の表現であると言うであろうし、私自身もその見解に同意したい。但し、ヘアは「選好 preference」という用語を余り立ち入って説明してくれず、せいぜい、「欲求、好み、あるいは一般に選好」(MT 1・4) という表

現から、それが、欲求や好みを覆う概念であることが予想されるだけである。これでは、「選好」という言葉の意味、すなわち「よい」という言葉の意味が明瞭になったとは言い難い。よって、私は「よい=選好」という語を次のように定式化したい。

「よい」とは《主体が「XがYであること」を欲する》(筆者はこれを「選好の原理」と名付ける。X、Yにはあらゆるモノ・コトを一先ず任意に代入できる。)という要件をもつ。この「選好の原理」を基礎に「よい」という事態の意味をもう少し探求してみる。「よい」という判断を俟って、即ち「選好の原理」を俟って初めて価値(=よいモノ・コト)が生じる。つまり「XがYであること」それが即ち価値(=選好内容)である。この判断がなければ凡ての「よさ」は成立しえないので「選好の原理」=「価値定立の原理」である。又「選好の原理」によって定立された価値は同じ「選好の原理」を用いて序列づけがなされ、その主体にとっての価値体系が生じる。その意味では「選好の原理」は「価値整序の原理」でもあるのである。その他、「よい」の意味として、新たな判断対象を自らの価値体系内に包摂すること、という意味も考えられるが、当の価値体系自体が、「選好の原理」を基礎に成り立っているのであるから、この種の「よい」もやはり「選好の原理」を前提としている。更に、通常我々が価値判断に求めるものとして、判断の一定の恒常性が挙げられようが(下した判断を即座に撤回したり、判断に迷いがある場合には、価値判断をなしているとは言わないのが普通であろうから)、この事態も「選好の原理」を用いて《“主体が「XがYであること」を欲する”こと自体を、更に主体が欲していること》(これを筆者は「追認的自己肯定の原理」と名付ける)と規定できる。以上の説明から、「よい」の原基的要件とは「選好の原理」であると断ずることが許されると信じる。

「選好の原理」において、私が特に強調したいのは「主体が」という点である<sup>(3)</sup>。「よい」という事態はいつでも《主体が「XがYであること」を欲する》というかたちをとっている筈である。先に出した例bで説明すれば、「君はもっと正直であるべきだ。」は「私は“君が、正直さという点において、今の状態よりももっと勝っている状態にあること”を欲する」の如く、主体という契機を含んでいるのである。この主体という条件はいくら強調されてもされすぎることはない。ある種の哲学者達<sup>(4)</sup>はこの条件の重要性を認識していたように思われるが、選好対象はいつでも選好主体との関係において存立するのであり、選好主体なき価値(=選好対象)とは無意味である。主体という契機は以後の叙述で重要な役割を果たすので、この点をここで強調しておきたい。

更に、価値判断一般の要件として、上述した「選好の原理」に加え、第二の要件を数えることができる。それが、ヘアの言うところの「指令性 prescriptivity」という原理である。指令性とは、その判断が「形式的に説明するならば、少なくとも一つの命法を含意すると

いう性質」(MT 1・6)を持つことであり、極度に単純化していえば、「ある物事がよい」という判断は「ある物事をなせ」ということを含意していると、ヘアは考えるのである。つまり、我々が何かをよいと言う場合、その判断は、我々にある行為を指令しているのであり、その意味で、価値判断をなすとは、我々の行為に一定の方向性を指令するものでもあるのである。

価値判断のもつ指令性という性質を、私は極めて重要な性質であると考え、その点をはっきり認識し、強調したヘアの功績は、倫理学史上多大であると考え。ただ、惜むらくは、明瞭に区別さるべき点を、ヘアは殆ど区別して扱っていない。明瞭に区別さるべき点とは、即ち、指令とは誰に対する指令なのかという点である。一絡げに指令と言っても、判断主体自身に対する指令と他者に対する指令では大きな差異がある。価値判断の性質を価値言語の性質を考察することから、探求しようとしている本論の考察においては、この点の差異を看過する訳にはゆかない。

判断主体自身に対する指令「これは私にとってよい」と、他者に対する指令「これは他者にとってよい」は異なる。そして、私は前者を価値判断の原基的要件と見做す。例証しよう。「これは、君にとってはよいと思うよ」と私が発言した場合、確かに、私は「君」に「これ」を勧め、他者の行為を指令している。その点、この例は、他者に指令する判断であるとの規定は正しい。しかし、そもそも、この発言を可能にする条件を考えた場合、私は言外に、当の発言をすることを「よい」と考えた筈であって、この発言には、その発言をすること自体をよいと思うという私の判断が論理的又原理的に先行しているのである。もし、私が、そういう発言をすること自体をよいと考えなかったら、この発言は生じていない筈である。よって私は、判断主体自身に対する指令を他者に対する指令に対して、より基礎的なものであると見做すのである。

この価値判断の指令性という性質は主体が真剣に下した価値判断であれば、強度の差はあれ、汎通的に妥当するものと考え<sup>(5)</sup>。例えば、単に、「この本はよい」とふと思っただけでも、主体が真剣に下した判断ならば、例えば、「熟読しよう」とか「大事に扱おう」とか「友達に薦めよう」等々の行為を導くのである。価値判断の内容が、主体にとって一層重要な価値判断であつたら更に指令性という性質は強く働くであろう。大学に行くことに価値を認めた受験生は懸命に勉強し、塾に通い、模試を受ける等の様々な行為をその判断によって指令される。このように、強弱の差はあっても、主体の行う価値判断は総じて指令性を持つのである。

以上の考察で、価値判断の原基的要件として、「選好の原理」《主体が「XがYであること」を欲する》及び「指令性の原理」《価値判断は指令 基礎的なものは主体自身へ

の指令　　を合意する》が抽出された。(筆者はこの二点が価値判断の本質をなすと考えている。)この価値判断の原基的要件二つを確認した上で、倫理的価値判断の考察に移りたい。先ず次章で「一般的に」倫理と呼ばれている種類の倫理的価値判断の領域を考察する。

#### 他者依拠型倫理(=倫理<sub>1</sub>)について

倫理的価値判断も価値判断である以上、「選好の原理」《主体が「XがYであること」を欲する》を前提にしている筈である。前章で考察したように、「選好の原理」が価値判断の原基的要件であるならば、それは当然のことである。よって「選好の原理」を元に、倫理的価値判断の分析を試みよう。所謂倫理的判断を並べてみる——「(人々は)嘘をついてはいけない」「(人々は)人を殺してはいけない」「(人々は)困窮している他人を助けるべきだ」等々。括弧で補って示した通り、所謂倫理的判断とは、「選好の原理」の「X」の部分に「人々」を代入したかたちをとっていることが見て取れ、《主体が「人々がYであること」を欲する》という形式を一般的に取ると言える(Yには「嘘をつかないという状態」等々を入れればよい)。ここで問題とすべきは　章で注意を促した主体という契機であり、それは即ち、その選好をもつ主体は誰なのかということである。「(人々は)嘘をついてはいけない」というのは周知の通りカントの規定する義務の一つである。ということは、この倫理的言説の主体はカントでもあるのである。我々の多くと同様、カントも「人々」に何かを求めざるを得なかった<sup>(6)</sup>。何故なら、もし我々が他者に何ものをも求めないならば、その主体にとって、そもそも当の倫理的価値(=「人々がYであること」)そのものが、正に価値あるものとしては立ち現れ得ない筈だからである。従って、凡ての倫理的言説は我々が「人々」に何かを求めることに由来すると言える。実際、上記三例に限らず所謂倫理的言説を思い浮かべて見れば、それらが凡て「人々」に何かを求めていることは容易に看取できよう。又、求めている事柄の内実は、他者に何かをさせることであるから、所謂倫理的言説とは、もう一つの価値判断の原基的要件(=指令性の原理)の内、優れて他者に対する指令をその本質としていると見做しうる。

他者のありかたに対して主体がある選好を持つことによって生じる、他者に対する指令をその本質とする倫理を筆者は、「他者依拠型倫理」あるいは、「倫理<sub>1</sub>」と名付けたい。

それでは、倫理<sub>1</sub>の領域における「よさ」とは何か。以下、かなり簡略化したものにならざるをえないが、一定の説明を与えておきたい。倫理<sub>1</sub>における「よさ」とは、第一次的には、他者が主体の選好に応じたありかたをしてくれること(=主体がYに充当する事

柄の実現)であり、それは即ち他者が主体の選好に応じた行為をなしてくれることである。ところが、そうしたことは、倫理<sub>1</sub>に関心をもつ凡ての主体の持っている選好そのものであるから、各主体が他の主体に求める内容(=各主体がYに充当する事柄)が互いに衝突し矛盾することはいつもあり得る。よって、第二次的に、埒のあかない衝突よりも、主体間で一致した、他主体に対する要求の仕方を規制する条件が存在することを我々は選好する。つまり、他主体に要求してよい要求なのかどうかを判定する基準(=つまりYに関する形式的条件)をほぼ凡ての主体(=即ち我々)は求めるのである。この基準の満たさなければならない最低条件についてはほぼ我々の間に一致した了解があるといってよい。それは、ヘアの言う「普遍化可能という性質universalizability」を備えたものでなければ倫理的命題とは認められない、という基準である。ヘアの言うuniversalizabilityとは、その倫理的命題が、普遍的に受け入れられている、普遍的に妥当する等という意味ではなく、「全称記号に支配され、個体定項を含まない」(MT 2・5)形式をとるものでなければならない<sup>(7)</sup>、という意味である。この基準は、ある主体が他人に要求する基準は、その主体自身にも要求する基準でなければならないということの意味するので、この基準の眼目は主体が主体自身を例外にする要求を人々に指令することを禁じるものであると言えよう。但し、universalizabilityを備えた倫理的言説でなければならないという要件は、倫理的言説の形式を定めたものであって、倫理的言説の内容自体をこの基準が定めうるわけではない。その内容がいかにして充当され、それがいかに権利づけされるか等々の問題は本稿では扱わないが、ともあれ、universalizabilityを備えた倫理的言説の内、その時代・文化・社会で既に一般に受け入れられている命題が実質的な倫理的命題であり、実質的倫理的命題によって、現段階では、一般的には、倫理的善悪は決まるとは言えよう。その命題は、形式上、universalizabilityを備えた命題であるが故に、つまり、「人は～すべし」という形式を備えているが故に、その内容を了承するしないを問わず凡ての主体の行為のよしあしを裁断できる。実質的倫理的命題で裁断された帰結こそが実質的に倫理<sub>1</sub>における「よし・あし」である。これが普通我々が実質的に善悪と呼ぶものであり、その実質的倫理的命題で是とされるもの凡てを、この論述では 善 と表記することにする。以上の如き過程を経て、倫理<sub>1</sub>における「よさ」は 善 というかたちを最終的には、とることになるのである。

以上のこの章の議論を前章で抽出した「選好の原理」と「指令性の原理」の視点で整理しつつ、若干の補足事項を加えて、倫理<sub>1</sub>の性格づけを試みてみよう。

1 倫理<sub>1</sub>の根本性格：倫理<sub>1</sub>は主体が他者のありかたにある「選好」をもつことによって生じるものであるが故に、根源的には他者に対する「指令」をその本質にしている。(こ

の通り、倫理<sub>1</sub>に於ては「他者」という契機が根源的なので、筆者はこの種の倫理を「他者依拠型倫理」と名付けたのである。）

2 倫理<sub>1</sub>の命題の形式的拘束とその帰結：但し、倫理<sub>1</sub>における命題は、universalizabilityを備えたものでなければならないので、主体の要求する他者に対する指令は同時に主体自身に対する指令でもなければならない。よって、主体は自身の持つ他者に対する指令の内、主体自身の受け入れられる指令を選択するであろう。（他者に対する指令を介し自身への指令をもつ - - この意味でも倫理<sub>1</sub>は「他者依拠型倫理」なのである。）

3 倫理<sub>1</sub>における「よさ」の性格：又、倫理<sub>1</sub>の命題は universalizability を備えているので、その命題を前提とする以上は、「よさ」は一義的に決まり、善として、凡ての人を拘束するものとなる。つまり、倫理<sub>1</sub>において「よさ」は、選好主体との関係において決まるのではなく（間接的に主体の選好を前提とするという事実は無論揺るがないにしても）、命題との関係において一義的に決定される。

又、倫理<sub>1</sub>に於ける命題は、人々の有する他のいかなる価値判断に対しても「優越性 overridingness」（MT 3・5）を持つと言われる。倫理<sub>1</sub>における善があたかも絶対的で最優先のもの如く言われるのは、倫理<sub>1</sub>の命題が universalizability を備え、その命題のかわちが、「（条件に該当する）凡ての人は～すべし」という形式をとる、即ち凡ての人を拘束するという前提がある以上、当然のことである。しかしながら、この優越性は、単に形式的優越性に過ぎない可能性はないだろうか。我々は倫理<sub>1</sub>の領域で定立された善を本当に、現に、信用しているのだろうか。この善は本当によいのか。ほんとうに、ほんとうによいのか<sup>(8)</sup>。又、「よさ」というものは、倫理<sub>1</sub>の領域に尽きているのか。この二つの問いを次章に持ち越しておく。

#### “絶対”依拠型倫理（＝倫理<sub>2</sub>）について

宮沢賢治に「毒もみのすきな署長さん」<sup>(9)</sup>という童話がある。この童話はあまり一般に知られているとはいえないと思うので、その一部をそのまま引用しつつ、以下粗筋の紹介をする。前章で持ち越した問いを考察するにあたり、格好の素材になると思われるからである。

プハラという国が舞台である。その国では“毒もみ”（川に毒を入れて魚をとること）が禁止されている。プハラ国のプハラという名の町に新しい署長が赴任してくる。署長の一番重要な仕事は毒もみをする者を取り締まることだ。しかし、町に毒もみをする者が現

れ、それが実は署長ではないかという噂が立ち、町長は仕方なく署長に会いに行く。そこで「・・・そしてその、子供らが、あなたのしわざだと云ひますが、困ったもんですな。」  
 「そいつは大へんだ。僕の名誉にも関係します。早速犯人をつかまえます。」「なにかてがかりがありますか。」「さあ、さうさう、ありますとも。ちゃんと証拠があがってゐます。」「もうおわかりですか。」「よくわかっています。実は毒もみは私ですがね。」「あなた？やっぱりさうでしたか。」「さうです。」「そんならもうたしかです。」「たしかですとも。」との珍妙な会話が続き、署長は落ち着いて、卓子の上の鐘を一つカーンと叩いて、赤ひげのもじゃもじゃ生えた探偵をよび、縛につき、裁判にかかり、死刑ということに決まる。そして、最後の四行はこうである。

いよいよ<sup>おほ</sup>大きな曲った刀で、首を切り落とされる時、署長さんは笑って云いました。  
 「あゝ、面白かった。おれはもう、毒もみのことときたら、全く夢中なんだ。いよいよこんどは、地獄で毒もみをやるかな。」  
 みんなはすっかり感服しました。

間主体的に認証されている規範（毒もみの禁止）にそれと知った上で違反し、それでいて、何の反省もしない（ほんとうはわるいことと思っていない）「署長さん」の発言に対して「みんな」は何故「感服する」のであろうか。ここは、感服してはいけない局面ではないだろうか。間主体的に認証された規範にこの署長は明らかに違反した行為をなし、剩り何の反省もしないのである。倫理<sub>1</sub>における善が全き「優越性」を持つならば、「みんな」（作者宮沢賢治<sup>(10)</sup>、そして本論筆者を含めて）の感服はあってはならない。にもかかわらず、それは起こるのである。「感服する」者は署長の中に一種「よい」ものを見いだしている。では、その「よい」はどういう水準の「よい」なのだろうか。この「よい」の水準をいささかなりとも明らかにしなければならない。

もう一つ例を挙げよう。井上忠の報告<sup>(11)</sup>による和辻哲郎の最終講義の話である。和辻は最終講義において自らの倫理学の途を回顧し、そして、やがて、和辻倫理学の全貌が浮彫りにされたところで、「しかし、」と和辻は辞を改め、「以上述べたところは結局はこの世の中における人間存在の連関としての倫理にほかならない。こうした人生という舞台を越えて、人間は一体いかにあるか、この問題に関しては、私は波多野精一氏の宗教哲学の示すところに全く同感である。倫理を越えるものとしての人間存在の問題については、諸君、どうか波多野氏の著作を読んでくれたまえ。」という意味のことを述べ、最終講義を終えたという。和辻はここで「倫理（＝本論筆者の用語では倫理<sub>1</sub>）を越えるもの」をはっき



り認めている。和辻はこういうものを認めてしまっただけではいけないのではないだろうか。何故ならば、それは、自身の倫理学のみならず倫理<sub>1</sub>の領域で定立される 善 の優越性を自ら否定することになりかねないからである。

上記二例が指示していると思われる「よさ」を、価値判断の原基的要件である「選好の原理」の視点から照射してみよう。「選好の原理」は《主体が「XがYであること」を欲する》というかたちをしていた。倫理<sub>1</sub>においては、Xが既に「人々」というものが代入されていて、それが、その後の考察にある限定をかけることになったのだった。しかし、原理的には各主体がXに何でも代入可能なのである。「我々」(=署長に「感服」する者。或いは和辻の見解に賛同するもの)は実は、「人々」に対する指令、或いは 善 を、自らの価値体系内で、最優位のものとは考えていないのではないか。実はXにそれ以外のものを代入したものを最優位と見做すことをも「よい」と各主体は(少なくとも自分に対しては)考えているのではないか。しかし、それを他者にまで許してしまうと、倫理<sub>1</sub>の命題の優越性は凡て失われてしまい、倫理<sub>1</sub>の命題を掲げることで守ろうとした善の自身の利権を凡て失ってしまう。従って、我々は「一応のprima facie」<sup>(12)</sup>最優位の命題として倫理<sub>1</sub>を掲げているのではないだろうか。更に、我々は皆、最優位の価値の定立・獲得には、一定の関心を抱いているのだが、実際の我々の生は最優位の価値の獲得はおろか定立さえできないでいて、ただその場その場で高々優位の価値を定立し、指令性の原理により、その価値判断によって、動かされているにすぎないのではないか。翻って考えるに、先の童話の「署長」の特異性は、彼自身がそれと意識し、自覚的に、主体自身の定立する最高価値を追求していることにある。「署長」に感服する人は、署長が自身にとって最優位の価値を定立し、その獲得に向けて一心に動いていることにある種の憧憬を感じ、人の生き方の型という点で、一種「署長のようにありたい」と考えてしまい、その結果「感服」が起こったのではないか。署長に感服する者にとっては、倫理<sub>1</sub>の 善 は「一応のprima facie」優越性を持つにすぎず、別の「よさ」を認め、それを倫理<sub>1</sub>の 善 と同等もしくはそれ以上の価値をもつと考えていると見做さざるを得ない。別の「よさ」とは、最高価値の定立・獲得にまつわる「よさ」と考えられる。

筆者は、各主体が自ら意識的に最高価値を定立することから生じる、その獲得に向けての各主体の活動の凡てを、「“絶対”依拠型倫理」或いは「倫理<sub>2</sub>」と名付けたい。この倫理の領域に意識的に入った主体は、主体の定立する最上位の価値(=“絶対”)に制約されざるを得ないからである。そして、この種の倫理の場合、“絶対”を自ら獲得するかが先ず主体の関心になるので、「指令性の原理」は、第一次的には、主体自身に対して働く。従って、倫理<sub>1</sub>が他者に対する指令を本質とするのに対し、倫理<sub>2</sub>は主体自身に

対する指令をその本質とするとと言える。

倫理<sub>2</sub>の性格づけを更に進めておこう。倫理<sub>2</sub>は主体自身に対する指令をその本質とするが故に、倫理<sub>2</sub>の領域に自覚的に入り、主体の定立する最高価値を追求する者の殆ど凡てが直面する課題は「自己Selbst<sup>(13)</sup>の在り方自体の対象化」である。考えられる三つの場合を列挙することでこのことを説明したい。第一に、最高価値とはその名の通り、最高価値であり、最高価値を掲げた主体はその獲得を目指して必死で努力するであろう。しかし、最高価値というものは、そもそも手に入りにくいものなのではないか。最高価値と分かりつつそれを手にできぬのは、主体にとってこの上なく大きな苦しみとなる。その時、主体はその原因を求めらるであろうが、その原因を求めらる場所は他ならぬ自己の在り方である場合が多いであろう。(いやしくも倫理<sub>1</sub>における善を真剣に自らの最高価値と見なした者は、大抵そのことから、倫理<sub>2</sub>の領域にも入っていかざるをえないだろう。何故なら、倫理<sub>1</sub>の領域における善を獲得することは困難な場合が多く、自己の在り方自体に目を向けざるを得ない場合が多いであろうから。倫理<sub>1</sub>と倫理<sub>2</sub>はこの場合、対立的にあるものではなく、互いに他を必要とするものとならう。)第二に、難無く、その時その時で、自ら最高価値と定めたものを手中に収め得た主体も、それで完全な満足を得ることは稀であろう。何故、満足できないかをその主体は考え始める。そこで、自分が今価値と思っているものは「ほんとうのほんとうに」は自分が求めているものではないのではないかと考え、自己自身に目をむけ、自己の在り方自体を探求する場合もあろう。第三に、最高価値の獲得ということが大切と考えること自体がそもそも誤っているのであって(これは、一種「選好の原理」自体、即ち我々自身の成り立ち自体に目を向けることである)、価値の獲得ということではなく、その価値の獲得を目指して努力する過程自体を最高価値と見なせる存在に自己がならねばならないと考える場合(で述べた「追認的自己肯定の原理」自体をいわば目標とする場合。ニーチェが最大の目標としたもの<sup>(14)</sup>。或いは、S・ヴェイユの愛読書『バガヴァット・ギーター』等に見られる考え方<sup>(15)</sup>)もあるだろう。このように、倫理<sub>2</sub>の領域に足を踏み入れたものの殆どが、自己の在り方に目を向けざるを得ず、当の自己がどうあるかこそが、倫理<sub>2</sub>における最大の課題となることに心から同意し、最高価値を何とみなすかの違いはあれ、ソクラテスの意見<sup>(16)</sup>「(人が何にもまして心がけなければならぬのは)優れた人間だと思われることではなく実際に優れた人間であるということだ」(『ゴルギアス』527b。強調は原著のまま。)に、心から、賛同するであろう。先の和辻がいみじくも「倫理を越えるものとしての人間存在の問題」「人間は一体いかにあるか」と述べたのは意味深いことであった。倫理<sub>2</sub>は優れて自己の存在が問題になる倫理領域なのである。

以上述べた倫理<sub>2</sub>の性格を倫理<sub>1</sub>と対比しつつ纏めておこう。倫理<sub>2</sub>は「絶対 = 最高価値」(倫理<sub>1</sub>:「人々のありかた」)に対して主体がある「選好」を持つことによって生じる、主体自身に対する指令(倫理<sub>1</sub>:他者に対する指令)をその本質とする、優れて「自己の在り方」(倫理<sub>1</sub>:主体に対する他者のあり方、或いは他者から見ての主体のあり方)を問題にする倫理と見做しうるのである。

## 結語

筆者の言う「倫理<sub>2</sub>」の如きものを「倫理」という名で呼ぶのは、言葉の誤用・乱用であるとの批判が直ちになされるかもしれない。しかし、哲学史を回顧すれば、筆者のいう「倫理<sub>2</sub>」が現に「倫理」と呼ばれ、繰り返し繰り返し、ある種の哲学者<sup>(17)</sup>たちの思惟を主導してきたことは否定しがたいのではあるまいか。典型例は「人はいかに生くべきか」というソクラテス的問いである。この問いは、額面通り受けとるならば、到底、章で述べた倫理<sub>1</sub>の枠内に収まりきれぬ問いではない。何故なら、これは、各主体自身が他ならぬ自身のこの生をいかに取り扱うのがよいか、という問いであり、この生を、人々の間でいかに扱うかという問題を超越する可能性を内蔵した問いだからである。幸か不幸かはさておき、プラトン=ソクラテスの場合は、倫理<sub>1</sub>と倫理<sub>2</sub>が調和的であった為、倫理<sub>1</sub>の追求と倫理<sub>2</sub>の追求はほぼ同義であった。しかし、倫理<sub>1</sub>と倫理<sub>2</sub>は分離しうるのである。ただ、プラトン=ソクラテスが哲学・倫理学史上権威を持つ存在であるが故に、倫理<sub>1</sub>と倫理<sub>2</sub>の分離の可能性を隠蔽するものとなってきたことは、哲学・倫理学にとって、はっきり不幸なことであった。なぜなら、現に存在しうる、(又、現に存在していると私には思われる)間隙をはっきり認識しておくことは必要なことだと思われるからである。管見にふれる限りにおいても、漸く一律に論じられてきた倫理という分野を区分して扱おうという動きはある<sup>(18)</sup>。そして、そのことを、私は私自身の倫理<sub>1</sub>的選好において、大変「よい」ことのように思っている。

倫理<sub>1</sub>と倫理<sub>2</sub>は筆者にとっては、一律に論じられるような倫理ではない。そして、この区分の仕方を倫理の最も根源的な区分と信じるものであるが、何分紙数の制約もあり、私見を説得的に論じきれたとは思えない。後日を待って、必ず敷衍したい。

## 註

R.M.Hare の著作からの引用は慣例に従い、次の記号を用いた。

LM = *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford, 1952

FR = *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1963

MT = *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, Oxford, 1981

傍点は、筆者による強調である。例外はその旨表記する。尚、本文中の氏名の敬称は省かせていただいた。

- (1) 「彼は男ではない」「彼は親ではない」等の文に於ては、それぞれ「男」「親」という語が潜在的価値語として働いている。それらの語を価値語を用いて書き換えることは容易であろう。
- (2) 「べき」「正しい」は双方とも基準を（たとえ潜在的にしる）要請する価値語である。対するに「よい」は原初的には基準なくとも使用でき、寧ろ基準自体を定める価値語でもある点で「べき」「正しい」に対してより基礎的と言えるのである。
- (3) この契機を強調することで、ムアの「open question の議論」の擬似問題性を示しうと考えるが、主題的にムアの議論（「自然主義的誤謬の議論」も含めて）を取り上げるのは、別の機会を俟たざるをえない。
- (4) ニーチェ、ヴィトゲンシュタイン、キルケゴール等々。それを特に（殆ど過度なまでに）強調したのはニーチェであった。vgl. 「これは私の善であり悪である」（KSA, Bd.4 S.243）「深い黄色と強烈な赤。私の趣味はそれを欲する」（KSA, Bd.4, S.244）
- (5) 但し、「真剣に」という限定付きである。ヘアも注意する通り、単に記述的に用いられ、「～はよいと一般には言われている」等の語句をたとえ言外にであれ含んだ判断は指令性を持たない。ヘアはかかる判断を「引用符付き」（FR 2・8）の判断と呼ぶ。
- (6) この点は無用の言い掛かりではないと信じる。なるほど、我々は「人々」に何かを求めるということ自体（求めるという形式自体）のよしあしを普通問わない。（つまり形式の問いは初めから一種「よい」こととして乗り越えられているのだ。）しかし、本稿の議論では正にその自明さを問題とせざるをえない。この例でいえば、もしもカント（＝我々の大部分）が「嘘をつくこと」をそれ自体で悪いことと考えているならば、「人々」に何も求める必要はない筈である。「自分は嘘をつかない」という選択は、既に嘘という概念を学んでいる我々にはいつでも可能である筈であり、「人々」に勧める必然性はない。しかし、平然と我々はそれを人々に勧めてしまうのである。本稿はこの点に拘泥する。通常の倫理学の議論はこの形式を自明とした上で進み、人々に何かを求めることは一種「よい」とした上で、求めて「よい」内容なのかどうかを問ういわば“倫理的言説の正当化”（正確に言えば“倫理的言説の内容の正当化”）の議論は盛んである。例えばこのカント的義務の正当化を「格率の自己矛盾」といった論理的関係から、或いは功利主義的見地から行おうとの試みはある（こういった正当化の議論に筆者も一定の関心を持つ）が、筆者は、本稿では、そういった正当化の問題以前に倫理的言説が倫理的言説として立ち現れるその自明性（つまり人々に何かを求めるという形式は「よい」こととして、普通全く言挙げされない問題）を正に問題として取り上げたいのである。倫理の成立する場所自体をクリティークすることを目的とするこの論致に於いて、こういった視点を欠くことはできない。
- (7) 但し、この「なければならない」という条件でさえ、根源的には、各主体の選好によって成立

していることは、正に銘記しなければならぬ。倫理的言説が universalizability を備えていなければならない(「理由の非個人性」としての universalizability)、ということは、我々がかかる性質を備えたルールを選好したということのみによって辛うじて成立する構成的規範であり、我々が、その選好をもたぬなら存立しえないのである。ヘアは所謂倫理的言説の universalizability は倫理という語の意味に含まれているという言い方をすることがあるが、それは妥当ではない。用語の意味ではなく、何を倫理的言説の条件として我々が選好するかが、倫理的言説の形式的条件を定めるのである。(筆者と同様の論点を含むものとして、内井惣七「倫理判断の普遍化可能性について」『人文学報』38、京大人文研紀要、1974、p.29参照。)

- (8) この「ほんとうにほんとうに」という言い回しは、たどたどしく未熟な表現と評されるを承知で、宮沢賢治が『銀河鉄道の夜』で多用した表現を元に、意識的に使っている。この種の言い回しの連鎖によって自己確証する運動そのものが次章で述べる「倫理<sub>2</sub>」の根本性質であることを踏まえてのことである。例えば次例の繰り返し部分参照。「この私自身が『実践理性批判』の愛読者アイヒマンでないことは確かなのか? ああ、私よ、そのことは確かなのか?」(森口美都男、『現実』、晃陽書房、1981、p.115)
- (9) 宮沢賢治、『宮沢賢治全集6』所収、筑摩文庫、1986。
- (10) 宮沢賢治が倫理<sub>1</sub>を越える価値を認めていたことは、親友保阪嘉内あて書簡(『宮沢賢治全集9』、筑摩文庫、1995、p.274参照)によっても知られる。そこで、賢治は保阪に、法華経に帰依することを強く訴え、「さうであつたら仮令あなたが罪を得て死刑に処せらるゝときもあなたを礼拝し讃嘆いたします。信じて下さい。」と記している。先の童話に見られる思想は賢治自身にとって、決して気まぐれな考えではない。
- (11) 井上忠「倫理学を越えるものから」の序、「和辻教授最終講義の話」による。(佐藤俊夫編『倫理学のすすめ』所収 筑摩書房 1970)
- (12) この用語はヘアが自身の倫理の「二層理論」の説明の際に使用する表現である(vgl.MT 2・4)。元々はD・ロスの多用した用語。しかし、この場合のように、後に述べる「倫理<sub>2</sub>」の観点を有する主体が「倫理<sub>1</sub>」の規定する善を眺めやっただけの場合の記述としても有用と考え、用語のみを借用した。
- (13) この箇所「自己 Selbst」という用語を使うにあたっては、ニーチェによる「自我 Ich」と「自己 Selbst」の区分が第一に念頭にある。『ツアラトゥストラ』参照。(特に、KSA, Bd.4, S.39~41)。
- (14) 周知の『ツアラトゥストラ』に於る「三様の变化」の小児の描写を見よ。「その時精神は自身の意欲を意欲する。世界を失った者が自身の世界を獲得する。」(KSA, Bd.4, S.31)。「“自身の意欲”を意欲する」は、で述べた「追認的自己肯定の原理」と同じものと考えられる。小児は「《“自身の意欲”を意欲する》を意欲する」——以下“意欲する”を無限に連ねてゆく——と言わば「追認的自己肯定の原理」の無限化を図ることによって、「自身の世界」を「獲得」しようとするのである。
- (15) vgl.「あなたの職務は行為そのものにある。決してその結果にはない。」(『バガヴァット・ギーター』上村勝彦訳、岩波文庫、1992、p.39)「行為の結果にこだわらず、なすべき行為をする人は、放擲者でありヨーギンである」(同書、p.62)
- (16) これが、善を巡っての意見であることは重々承知の上、形式上は善に限らず、倫理<sub>2</sub>の領域の「よさ」凡てに適用できるが故に、敢えてこの引用を行った。
- (17) 例えばスピノザ。虚心坦懐に先入見なくスピノザの『エチカ』を読めば、そこで縷説される倫理が筆者のいう倫理<sub>2</sub>の倫理であることは、明らかではあるまいか。

- (18) Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Massachusetts, 1985、永井均「新々宗教」(川本隆史ほか編『マイクロ・エシックス』所収 昭和堂 1993)、ジル・ドゥルーズ『スピノザ 実践の哲学』鈴木雅大訳、平凡社、1994、第二章、等々。

〔堺女子短期大学非常勤講師〕