

倫理学——その歴史と課題

——〈よさ〉をめぐって——

石 神 豊

1 はじめに

現在、倫理学を大きく、規範倫理学 (normative ethics) と、メタ倫理学 (meta-ethics) に分けることができると思います。そこでまず、この二つの倫理学の考えかたの特徴を若干見てみることにします。

規範倫理学というのは、古くからある伝統的な倫理学ですが、「なすべき行為の基準を与えること」がそこでの目的だといってよいでしょう。たとえば「誠実」とか「親切」とか「生命尊重」というような徳目があります。文章としてはたとえば「嘘をついてはいけない」とか、あるいは「お年寄りには親切に」「生き物を大切に」などといわれます。これらは禁止とか勧奨とかの形でいわれるのですが、やはり行為に際しての指針や基準を与えようとしているわけです。これらの徳目はしばしば背景となる社会によって異なるとみられ、そこからさまざまな規範の歴史的・社会的成立をさぐるということがまた倫理学の仕事だということにもなってきます。

たしかに、現代ではいわゆる徳目主義が一般に信用をなくしていて、そうしたものを頭ごなしに主張するとなると、必ずといってよいほど反発を招きます。しかし、そうはいっても徳目をすべて否定するというわけにもいかず、ここに現代、倫理学の抱える大きな課題もあるように思うのですが、その問題は後にしたいと思います。とにかく、こうした行為の基準、規範 (norm) の基礎づけをしようとするのが、規範倫理学だということです。

さて、メタ倫理学のほうは、20世紀に入ってとりわけ発展した倫理学です。

この「メタ meta-」というのは、「後の」「超えた」という意味の接頭辞です。ここから「メタ倫理学」とは、いわゆる倫理学の後の倫理学、あるいは倫理(学)そのものを問題化するところの倫理学という意義をもっています。そしてこれは、基本的には倫理学を命題の分析に限ろうとする立場に立っています。倫理学といってもそれは言葉や文章で述べられるのですから、そうしたものの厳密な分析、これはやはり必要です。そこで、言葉の意味や命題の内容に関して分析をするわけですが、まず、命題を二つに、つまり事実命題(事実について述べている命題)と価値命題(価値に関して述べている命題)に区分します。たとえば、

「この本は哲学の本である」「彼女の名前は雅子という」……事実命題

「哲学の本はむずかしい」「彼女のセンスはすばらしい」……価値命題

となります。このように命題を二種類に分けるのですが、じつはこの二種類の命題の関係をどう考えるかで、また、いくつかの立場がでてきます。①両命題をはっきり区分し、並立的にみる立場。②価値命題は事実命題へと還元できるとする立場。③価値命題の存在自体を否定する立場。

なるほど、①の立場は一見、常識的であるように思われます。しかしたとえば、「今日はよい天気だ」という命題を考えてみましょう。これは一見、価値命題とも思われますが、ここで「よい」ということは「晴れている状態」あるいは「雨が降っていない、雲がない状態」ということだと理解するならば、これは事実命題だといえます。こう理解するならば、②の立場になります。また、「よい」という言葉は単なる感嘆の言葉、あるいは叫び声にすぎないのだとするならば、価値命題などはそもそも存在しないのだということにもなります。これは③の立場です。たしかに命題には事実命題か、価値命題かが必ずしも明確に区分できないものがありますから、このようにいくつかの立場がでてくるとも考えられます。

メタ倫理学は規範倫理学の反省ないしは批判として現れたものですが、メタ倫理学自身またいくつかの問題を抱えています。規範倫理学とメタ倫理学、この二つの倫理学が、それぞれに並存してその帰趨がまだ定まっていないというのが、いちおう現在の状況だといってよいと思います。

以上がまず概括的な状況報告ですが、以下では、倫理学のもっとも中心的概

念ともいえる〈よさ〉あるいは〈善〉をめぐるの歴史的な経緯を見つつ、両倫理学の立場と、現代の課題および展望といったものをお話ししていきたいと思えます。

2 〈よい〉とはいかなることか

倫理学は〈よさ〉という言葉・概念をめぐるあれこれ考えるのですが、しかし〈よい〉という言葉ほど多様な意味をもつ言葉もないのです。たとえば漢字では善（善行、善人など）、良（良品、優良など）、好（好物、好感など）、佳（佳境、佳人など）、宜（便宜、時宜など）、可（可能、認可など）というふうに、すべて〈よい〉という意味のものです。ちなみに『広辞苑』をみてみますと、20ほどの意味が記されています。英語の good, goodness も同様にさまざまな意味をもつわけで、結局のところコンテキストで判断するほかはないようです。

ここであえて〈よさ〉を3つに分けてみます。

- (1) 事物的な〈よさ〉……「これはよく切れるナイフだ」というときの〈よさ〉
- (2) 情緒的な〈よさ〉……「よい雰囲気の会合だ」というときの〈よさ〉
- (3) 理念的な〈よさ〉……「よい行い」「よい社会」というときの〈よさ〉

伝統的には(3)の〈よさ〉を倫理学の究極の対象とし、ふつうは「善」の言葉をあてています。これについては、プラトンの『パイドン』の中の一節が参考になります。

……牢獄の中で座っているソクラテスが弟子に質問をします。「わたしがここに座っている原因は何だと思うか」。それに対しての一つの答えは、「肉体が骨と腱からできていて、腱を緩めたり縮めたりして足を曲げている。これが座っている原因だ」とするものです。しかし、真の原因はそうではない。「ここに座っているのを自分がよしとする、これこそが真の原因だ」とソクラテスはいうのです。……

ここでいうところの〈よさ〉とは、上の(1)(2)を超えた〈よさ〉であり、さまざまな自然的な原因を統括する唯一の原因としての〈よさ〉、つまり理念的な〈よさ〉を示しているわけです。さまざまな原因を原因たらしめる原因、そうした究極の〈よさ〉、つまり端的な〈よさ〉です。そこで、『パイドン』の中で、ソ

クラテスはこのようにいいます。

「万物が現在可能な限り、最善の状態におかれているようにした力を探求すること、善にして適正な力こそが、真に事物を結び付けるということを考えることが必要だ」。

つまり、「善」とは「事物を真に結び付ける力」であり、この力の探求こそがもっとも大切なのだと、ここでソクラテスはいっているわけです。あるものが存在するということは、たしかに神秘的なことだといわざるをえません。「なにゆえにこのものがあるのか」という問いは〈存在の神秘〉を問う問いですが、存在の根拠とも、あるいは *raison d'être* ともいわれますし、また「充足理由律」(ライプニッツ)ともいわれて探求されてきました。とにかく、ソクラテスにとっては、万物がよくあるということのその〈よさ〉とは、「事物を真に結び付ける力」を意味します。この力を探求し、事物の存在の説明原理とすること……それが弟子プラトンの課題であり、イデア論として示されたものだったわけです。

3 プラトンのイデア論

プラトン (Platon, BC 427-347) の「善のイデア」は有名なものですが、ここでイデアとは〈理性の目で見られたもの〉を意味します。プラトンは「万物はイデアをもつ(分有する)がゆえに万物たりうる」といいます。その最高のイデアが「善のイデア」ですが、それはすべてを成立させる根源力として太陽にたとえられるものです。

このプラトンの「善」の考えは、現代考えられるところの単なる規範、道徳的観念とは違ったものです。存在の目的、究極の原因あるいは根拠、それをプラトンは「善 *agathon*」と呼んでいます。ここでは価値と存在とは一体だといってよいでしょう。

ところで、プラトンが「善のイデア」を主張した背景を少し考えてみます。

当時ソフィストといわれる人たちが一種の実用主義を唱えていた。彼らは「〈よさ〉とは快樂である」と考えました。彼らの立場は一種の啓蒙主義ともいえ、それまでの伝統や盲目的慣習あるいは神々への恐れといったものにたいし

て、一つのアンチテーゼを提出したともいえます。例えば「万物の尺度は人間である」という有名なプロタゴラスの人間尺度論というのがあります。これは、〈よい〉とはあくまで〈人間にとってよい〉という立場です。

しかし、〈人間にとって〉ということは、結局、普遍的尺度にはなりえず、相対主義、懐疑主義へと陥ります。ですから一方ではこうした懐疑へと陥らないために、善悪への無関心を主張する人たちが現れます。アンティステネス、あるいは樽に住んだといわれるディオゲネスなどは、快楽からの自由（快楽の否定ではなく、それに囚われることの否定）を提唱します。この思想はかなり有力なもので、のちにローマ期のストア思想へと受け継がれていきます。また、ローマ期になると懐疑主義者たち自身も、善悪について判断中止（*epoché*）を主張し、心の平安を得ようとしていきました。

ここで考えるべきことは、当時の考えの基調ともいえるソフィスト的快楽主義のテーゼである「善とは快楽である」が、その一見したところの分かりやすさにかかわらず、じつは善というものを狭くあるいは浅薄に理解してしまったのではないかということです。そこでは善のもつ理念性が失われてしまった……それがプラトンが懸念したものだっただけです。彼のイデア論の意義は、善を単に事物的な、あるいは情緒的な〈よさ〉に止めることなく、理念的なものへと深めようとしたところにあったといえると思います。

4 アリストテレスの倫理思想

さまざまな〈よさ〉を統一し、究極の〈よさ〉である善へと高めたプラトンですが、しかしながらあまりにも日常的な理解から遠ざかる面があるともみられます。そこで、このイデアの超越的性格を批判し、善を彼岸から此岸へと持ちきたしたのがアリストテレス（Aristoteles, BC 384-322）です。余談になりますが、ルネッサンス期の画家ラファエロが「アテネの学堂」という絵にプラトンとアリストテレスを描いていますが、プラトンの右手が上を指しているのに対し、アリストテレスの手は下にかざされています。つまりこれはプラトンの理想主義に対するアリストテレスの経験主義の立場を象徴しているといえます。

アリストテレスはその著『ニコマコス倫理学』で、次のように主張します。

……「倫理学は我々にとって判明な事柄」から出発しなければならない。「単に無条件に判明な事柄」というのはゴールとなっても、出発点にはならない。その点、イデア論はいわば逆さまである。善はまずもって〈我々にとって〉、つまり、この人間の世界から考えるべきものである。それでは、人間の皆が望んでいる〈よさ〉とは何か。それは「幸福 eudaimonia」である。幸福はこの世における善の実現というべきものであり、それ自体、究極的、自足的なものである。つまり、「人間にとっての善とは幸福である」。

さらに〈善=幸福〉とは、魂の活動である。幸福は静止したありかた(状態)ではなく、活動にこそある。「オリンピアの勝利者とは、体格のいい人とか、力の強い人ではなく、そこで競技を行う人である。人生における麗しき善の達成者とは、その能力を正しい仕方で働かせるところの人である」。……

このようにアリストテレスは主張しています。そして、この著作の中で魂のさまざまな活動の分析をしています。魂の〈よさ〉を aretē (徳) といいますが、それには(1)倫理的徳、と(2)知性的徳、とがある。倫理的徳とは後天的に身についたものであり、その中心は中庸 (mesotēs) といわれるものです。これは行為において中 (meson=当たる) を選択する意志の習慣であるといい、そこから勇氣、節制、温和、正義というような徳目が根拠づけられます。また、知性的徳は、思慮 (phronēsis) = 実践的知性、と学的認識 (epistēmē) = 観想的知性、とに分けられますが、アリストテレスは後者をより高いものとします。なぜなら、それは自己完結的だからというのです。ここには、コスモス (kosmos 宇宙、秩序) の観想を最高の魂の活動としたギリシャ的思想がやはり根強くあるとあってよいでしょう。

アリストテレスが、こうして彼の倫理学において、超越的に考えられた「善」を拒否し、むしろ魂の活動として〈よさ〉を捉えていったことは、やはり特筆すべきものと考えます。ここには理念的〈よさ〉の現実的な意義が捉えられていると思うからです。

「理念」には超越的な面と内在的な面とがあると思います。プラトンのイデアを超越的に考えた場合は、前者を強調した場合です。また事実に・現実的に考

えるということは後者の面を強調したときだということができるのではないかと思います。しかし、理念そのものとしての〈よさ〉あるいは〈善〉とは、じつは両者の統一的なありかたをいうものだといってよいのではないのでしょうか（これについては、9. 課題と展望で述べます）。

5 中世における善

中世のキリスト教は、基本的には、超越的に理解されたプラトンのアイデアの思想を引き継いでいきます。ここではアイデアの性格がそのまま「神」の中へと移されて、神は最高存在、最高価値とされます。つまり、ここでは理念は超越的にのみ解されたわけです。したがって、人間の〈よさ〉とは、人間自身に属するよさではなく、あくまで神が定めるよさ、そういう意味の（宗教的）よさとなります。ここから、ある人間が善い人間かどうかは〈神に認められたもの〉ということであり、実際にはこの決定権は神から権利を付与されたという「教会」が握っている、というのがカソリックの考えということになります。

こうしたカソリックの基本的考えが揺らぐのは、スコラ哲学における最も大きな問題といえる「普遍論争」によってでした。それは、いったい普遍（*universalia*）とは何か、実在するのか、それとも人間の頭の中だけにあるのかという問題です。この論争は、実在として先なるものは普遍なのか、それとも個物なのかという立場をめぐって争われました。

実在論（*Realismus*）はプラトンの立場から、「普遍は個物に先立つ *universalia ante rem*」（アンセルムスが代表）とし、唯名論（*Nominalismus*）はアリストテレス的観点から、「普遍は個物の後に存在する *universalia post rem*」（ロスケリヌスが代表）としました（もっとも、最大のスコラ哲学者であるトマス・アクィナス（*Thomas Aquinas*）などは、「普遍は個物の中にある *universalia in rebus*」とします）。

どうしてこういう問題が大きな問題かという、カソリック（*catholicus*）とはギリシャ語で「*katholikos* = *kata*（…を通して） + *holos*（全体）」であり、「すべての人に公平な」という原義から、「普遍」という意味をもちます。そこから「普遍」が実在しないとするとカソリックの存在理由がなくなります。つまり、教会は単なる信徒の集合体、ないしは建物にすぎず、とうてい「地上にお

ける神の国」などとは主張できないことになるわけです。また、たとえばイエス・キリストは人類の原罪を負って十字架にかけられたという教義がありますが、そもそも「人類」などという普遍的概念がないとなると、原罪も成立せず、イエスも単に個人的理由によって死んだのだということになってしまうわけです。

実在論はカソリックの正統な考えですが、もちろん唯名論も普遍を否定したのではなく、ただ「個物の後にある」としたのです。しかし「正統」な教会の立場からはこうした唯名論的な考えは認めがたいものです。したがってほとんどの唯名論者は異端の烙印を押されてしまいます。しかし、後期スコラ哲学では、次第に唯名論が有力になり、しかもラジカルな立場になっていきました。14世紀のオッカム（William Occam）などは「普遍は個物の意味を指示する記号にすぎない」と主張するにいたります。

「神は善である」というときの「善」もまた単なる記号、名前にすぎないということになれば、善の実在性は消滅することになり、残ったものは個々のものの〈よさ〉にすぎないということになるわけです。中世、とくにスコラ哲学を通じての普遍論争の意義は、中世的世界観、神という最高価値存在によって支配された世界観からの脱却を意味するといえます。中世から近世への移行とは、超越的に解されたプラトンのイデアの世界から、その対局にあるとみられるアリストテレス的経験主義的世界への移行ということが出来ます。すなわち近世とは事実的世界・経験的世界からの出発であったといえるでしょう。

6 イギリス経験論と善

経験科学の始祖といわれるフランシス・ベーコン（F. Bacon, 1561-1626）は、唯名論的立場を引き継ぎ、スコラ哲学に色濃く残る実在論を払拭しようとしめます。たとえば〈熱い〉理由として考えられたスコラ的実在としての〈熱素〉というようなものを否定します。こうした考えは人間的誤謬にすぎないと指摘するのが彼の「イドラ論」です。イドラ（idola）とは、「幻影」のことですが、とりわけ「市場のイドラ」といわれるものは、言葉で指示されるものがただちに実在するという思い込みのことです。科学的態度とはこうした概念実在論を

払拭し、事実に基づく態度でなければならないというのです。彼が実験、観察を重んじ、科学的方法として帰納法を提唱したことは有名です。

イギリス経験論はこのベーコンの樹立した方法論の線上にあるとってよいと思います。その展開を少しみてみます。

ベーコンの秘書をつとめたことのあるホッブス (Hobbes, 1588-1679) は、社会哲学の基礎を据えた有力な思想家ですが、彼は認識の出発点は感覚にあるとします。そこから欲求 (appetite)、嫌悪 (aversion) が人間の基本的情念であり、他のすべての情念はこの二つから導き出されるといいます。そして、欲求の対象が「善」であり、嫌悪の対象が「悪」であると規定します。この考えから彼の倫理学が成立するのですが、これはあくまで個人主義的倫理観ですので、しばしば彼の立場は利己的快樂主義 (egoistic hedonism) といわれます。

17世紀末から18世紀のいわゆる啓蒙時代、この啓蒙とはさきにソフィストのところでも述べましたが、一般に奇蹟とか啓示を否定し、なにか上から一方的に与えられたようなものを排除する立場です。こうした啓蒙思想もやはり経験を重視するところから必然的に出てくる考えだといってよいと思います。イギリスでも従来のキリスト教の超越的な傾向を批判する人たちが出てきます。ただし、それはキリスト教の否定にまではいきませんが。つまり、キリスト教も理性にかなっているんだと考えようとするわけです。いわゆる理神論 (deism) はそういう立場です。そうした啓蒙思想は道徳・倫理にもおよび、なにか上から与えられたような道徳はこれを否定し、この現実の中から道徳なるものを考えていこうとする立場が出てきます。

「道徳感覚 moral sense」の立場はそういう現実的な立場だといえます。これは、シャフツベリー (Shaftesbury, 1671-1713) が初めて唱えたもので、思想史的にはプロテスタンティズムの良心論に由来するとみられますが、善悪・正不正の道徳的判断はいわば直感的になされるものとする立場です。シャフツベリーの説を受け、その後ハチスン (F. Hutcheson, 1694-1746) は「仁愛 benevolence」を道徳感覚であるとしませんが、それはおのずと個人的なものを超えて、公共の福祉へと結び付いていきます。ハチスンは初めて「最大多数の最大幸福」を唱えた人として知られています。

功利主義 (utilitarianism) の代表者はベンサム (J. Bentham, 1748-1832) です。ちなみに倫理学の本には必ずこの功利主義がでてきます。それほど歴史的にいても、また思想的にみても重要な考えだということができるわけです。utility をなぜ「功利」と訳すのか少し調べましたところ、これは中国の『管子』(齊の管仲の著で、富民・治国などを説いたもの) に由来し、「功名と利得」という意義からとったもののようです。「功利」の意味としては、「ある目的の実現に役立つもの」という意味となるようです。ですから、「実用」とも訳せるでしょうし、経済学では「効用」と訳しているとお聞きしました。

さて、ベンサムは『道徳および立法の諸原理序説』において、「功利原理」なるものを発表します。その原理とは

- ①これまでのすべての「善悪」は、実際のところ人々の道徳感情 (共感 sympathy と反感 antipathy) の反映にすぎない。
- ②道徳感情は快と苦によっておこる。
- ③善とは快のことであり、行為がよいか悪いかの基準は快にある。そこで、快樂計算ができる。

こうしてベンサムは、快 (pleasure) は万人が感じるものであり、それゆえ計量・計算しうるとし、そこから万人が快い社会すなわち善なる社会を考えるべきであるとしたわけです。ここにこそ立法の原理があるべきだとするのが法律家でもあったベンサムの考えです。これ以後、功利主義は広く社会的応用のきく思想としてみられることになったのです。

一言ここで付け加えますと、功利主義でいう快 (快樂) とは、なにも肉欲とか情欲的なものに限られないということです。読書とか音楽とか、いわば精神的な快さも含まれるとあってよいわけです。ですから快樂という代わりに私はこれを「幸福感」といってよいのではないかと考えています。

とにかくベンサムによって社会的効用が従来の道徳的価値にとって代わったといえ、もはや善が善として、理念的な意味で追求されることはなくなったともいえます。アメリカではプラグマティズムが展開されますが、この思想もまた功利主義の考えを受け継いでいるとみられます。一般に英米思想といわれるものは、経験を重視する思想的立場を堅持していますが、そこではもはや超越

的な善はいわばその権威が失墜したものとなっているようです。

たしかに、善を快とすることで、功利主義が人間社会の実証的研究または応用への道を開いた意義は大きいといわざるを得ないと思います。しかし他面、「近代化」といわれるものが、単に快の追求を目的とするものとなっていくとき、やはりそこにはある大切なものが忘れられていく事実があるのではないかと思います。近代社会が省力化、迅速化、多様化というような原理をベースとして構築されていくとき、はたしてそれが〈よい〉社会であるかどうか、やはり問題となってくると思われまます。また、人間の生き方としても、そうした原理で満足しうるかどうかということです。

7 19世紀的反動と現代への移行

基本的には19世紀は17世紀以来の近代化の潮流の中にあることは間違いありません。しかし、ここにある種の不安も感じられてきます。それは、人間存在そのものが〈もの〉として扱われていく事実、すなわち疎外といわれる状況が自覚されていくことに始まります。

たとえばキルケゴール (S. Kierkegaard, 1813-1855) は、時代の精神的危機を有限な人間存在のありかたから捉えなおし、「絶望」をいわばバネにして、ふたたび信仰へと飛躍しようとしまます。それは近代的合理性を非合理的方向へと乗り越えようとする試みだといってよいでしょう。逆説的弁証法といわれる彼の考え方は、宗教的実存として語られることとなります。

また、フォイエルバッハの人間論を受け、疎外の分析から社会構造の変革の主張へと進んだマルクス (Karl Marx, 1818-1883) も、「近代化」にひそむ反ヒューマニズムを強く認識し、失われつつある人間の全体性を回復しようとする思想運動を展開したわけだす。マルクスには、共産主義社会を到達すべき理想社会とし、そして現代社会をそこへ達する前段階と考える目的論的志向があったといえます。

さらにニーチェ (F. W. Nietzsche, 1844-1900) は、人間存在を矮小化してしまつた西欧文明そのものへの断罪を宣言しまます。彼は、従来の価値 (とりわけキリスト教的道徳) の虚構性を暴露しまます。価値は生 (Leben) の相関者であるとし、

したがって弱き生には奴隸的道德が属し、それを打ち破る強き生にこそ真の道德が成立すると主張します。そこからディオニュッソスの生、あるいは超人を説き、新しい価値の創造を提唱しました。

これらの思想家たちは、近代化の流れからいえば反動ともいえる人たちですが、いずれも人間存在のありかたを深く追求し、そこから発言をしていった思想家として、それぞれ忘れることのできない人たちです。「近代」が善の理念を放棄した代償として生起したニヒリズムの傾向は、たしかに深い歴史的課題をはらんでいます。かといって、「近代化」を全面的に否定するのは歴史から逃避することになるわけですから、残された道としては近代化のただ中で近代を乗り越えるということであり、それが現代に課せられた課題だといえることになります。

さて、こうしたシビアーな時代認識に立って、学問の方法論を確立したのがウェーバー (Max Weber, 1864-1920) です。彼は、現代がまさに普遍的合理化の時代だという歴史認識に立ちます。この普遍的合理化とは、かつての普遍的価値の追求ではなく、目的合理性、つまりある目的に対して効率的な手段を算出するという、形式的な合理性のことをいいます。一方、価値は科学的に導くことができないから、価値は合理性をこえた個々の決断の問題にすぎないとし、その意味で現代は、個々それぞれの神をもつ多神教の時代だといっています。そして学問、すなわち科学的研究は、価値に対しては中立を守らなければならない。そこから価値自由 (Wertfreiheit) の立場を唱えるわけですが、それは価値の否定ではなく、価値を相対化しようとするのだといえます。

ウェーバーは社会科学的認識の方法として「理想型 Idealtypus」(たとえば「都市経済」「資本主義精神」など) を唱えますが、これには規範的意義はなく、あくまで複雑な諸事象を統一的な思想像へとまとめあげようとするものであり、そのための論理的機能をはたす概念だということです。こうしてウェーバーは、価値をいったん学問の方法からは排除し、そのことによって価値問題に対してフリーハンドをもち、現代の課題に立ち向かおうとしたということができると思います。

8 現代の「メタ倫理学」

20世紀の倫理学における一つの主要な傾向は、普遍的価値、絶対的価値を前提とすることの断念にあるということが出来ます。そこから道徳的実践は個々の人間の決断にのみあるということになり、体系的な認識ができないということになるのですが、それではいったい倫理学とは何でありうるのでしょうか。

ここにこうした傾向を代表する20世紀の倫理学として、(1)実存主義(的倫理学)と、(2)言語分析(的倫理学)の二つをあげることが出来ます。

(1)実存主義が問いかけるのは、現代という科学技術的世界における人間の生きる意味です。客観的・規範的意味があるのではない。人間が自己を確立する仕方は、〈もの〉の世界に対して自己の主体性を維持すること、そのためにたえず決断することにあります。個々の状況における選択にこそ、自己の意味があり、また世界の把握があるというわけです(「人間は人間の未来である」……サルトル『実存主義とは何か』)。

こうした実存主義の唱える倫理は、主体性を強調したところに一定の意味はあるのですが、状況、すなわち科学技術的世界を無条件に受け入れてしまうという傾向をもっています。逆説的ですが、いわば科学的客観性こそ普遍的価値であるという暗黙の了解をもっているといえ、そこからは状況批判の立場は出てこないことになります。したがって、主体性といっても、結局は非合理的なものとしてしか理解できないということになるわけです。(もっとも実存主義といってもさまざまな立場があり、ここに述べるようなものだけに止まりません。ただここでは一つの傾向を代表するものとして、サルトル的な実存主義を紹介するにとどめます。)

(2)言語分析的倫理学は、1903年ムーア(G. E. Moore, 1873-1958)が『倫理学原理』(1903)において、倫理学の課題を「よい」とか「正しい」というような言葉あるいは命題の分析にのみ限るとしたことに始まります。ここには、価値を定立し、前提とする伝統的な規範倫理学の考えに対しての明確な批判があります。

ムーアは、快樂主義あるいは功利主義でいうところの「善は快である」とい

う立場を「自然主義的誤謬 naturalistic fallacy」と呼んで斥けます。彼によれば、倫理的概念は単純なものであり、定義することはできず、直覚できるだけであるとしめます。〈よさ〉はただ〈よさ〉であって、それを事實的（自然）なものに置き換えることはできないといいます。だから、かりに「大多数の人間が快を求める」（これは事実に基づいた社会学的定義づけだとムーアはいいます）からといって、「快とはよいものである」つまり「人間は快を求めるべきである」とはいえないのだといいます。ですから、多数決とか世論調査にはまったく倫理的な意味はない。したがって、多数決だからといって「正しい」とか「よい」とはいえないのだと。つまり、功利主義は一つの有効な立場であっても、けっして倫理的立場とはいえないのだとムーアはいうわけです。

ムーアによれば、さまざまな（功利主義的、社会学的、神学的、あるいは理想的観察者による）「定義づけ」は、すべて単純な倫理的なものを事実命題へと置き換えているのであって、自然主義的誤謬であるといっています。

このムーアの立場は直覚主義といわれています。ムーアのこの主張はそれまでの倫理学の考えに対して強力なカンフル剤となり、今世紀のメタ倫理学の発展を促しました。

つぎに、シュリック（N. Schlick, 1882-1936）やエイヤー（A. J. Ayer, 1910-）らの情緒主義といわれるものがあります。情緒主義とは、「善」とか「べし」というような倫理的価値語は、もともと情緒（emotion）を表す言葉にすぎないとする考えです。いま、エイヤーの主張（『言語・真理・論理』から）を聞いてみましょう。

「単に道徳的な判断を表現しているにすぎない文章はなにごととも言っていない。それは、純粹に感情の表現であって、それゆえ真や偽のカテゴリーには当てはまらない。それは、苦痛の叫びや命令の言葉が検証不可能であると同じく、検証不可能である。」

「彼が、彼の知識を経験的に検証可能な命題の形で述べることができなければ、彼は自らをあざむいているのだ、といってよい。」

エイヤーによれば、「善」とか「べし」というような言葉あるいはそうした言葉を含む命題は、美的感動や信仰告白と同じく、けっして客観的に検証する

ことのできないものであり、いわば「叫び声」あるいは「感嘆符」以上のものではない。したがって倫理的命題とは、それを聞く者の感情に訴えて、相手を説得させようとしているものにすぎないのだといえます。

このエイヤーの主張も衝撃的であって、やや極端ともいえる面もありますが、ただ、検証可能性を科学的命題の条件としたことは特記に値するといえてよいでしょう。この立場は、〈よさ〉は科学的には無意味であるとし、ただ心理学や社会学によって実証的に得られた法則で倫理的命題を説明することに倫理学を限ろうとする主張へとなっています。一般に論理実証主義 (logical positivism) といわれる立場はこうした立場です。

ところで、メタ倫理学の立場は一見、無思想にもみえます。とくに記号論理学によるものはそう思われがちです。一般に価値を排除するとみられるメタ倫理学に対して、あまりにも冷淡な形式主義ではないかという批判があるわけです。国民的感情や情緒を排斥したり、冷徹に分析したりすることは、反国家・反人民的行為ともみられる恐れがあるわけで、実際、第一次大戦後、多くの大陸の論理実証主義者は、ナチスに迫害され、イギリスやアメリカに亡命した事実があったのです。しかし、この事実こそ、この倫理学のもっている積極性を明かすものがある、ということができそうです。

つまり、世界を事実に基づいて科学的に分析しようとする態度とは、本来、この多元的な世界の諸文化事象を、誰にも共通な土俵のうえで論じようとする態度だということです。ですからけっして倫理的なアナキズムをもたらそうとするものではないと思います。ここには、それぞれ各自の倫理感・価値観を他人に強要するのではなく、できるだけ事実認識を深めることで、共通の認識世界を築いていこうとする民主主義的態度、あるいはそういってよければ理想主義的態度があるといえてよいと思います。このメタ倫理学の運動は、従来の規範主義的倫理学に対して、価値といっても現実から、事実から出発しなければならないという、たいへんもっともな主張を含んでいるわけです。

とはいっても、一般に価値を事実と異なるものとして扱い、価値判断を個々に委ねるとなると、結果として規範、つまり共通の倫理を否定しがちになるのも事実でしょう。もちろん安易に共通の倫理を持ち出すのは危険ですが、そう

したものを一切否定するとなると、また別の危険が生じてくるということも考えなければなりません。

9 課題と展望

科学的志向のつよい現代の学問が、事実・現象を重視し、法則発見に努めていることは十分に意義があると思います。しかし科学的な解析、つまり諸事象の解析を力学モデルや数学モデルを範としていくような場合、その結果として、非合理的な側面は切り捨てられるという面がどうしてもでてきます。そこから起こる問題として、一つには倫理感覚の欠如・麻痺が起こるという問題、またもう一つに、学問が分化に分化を重ねていった結果として、学問相互間の交流が困難になるという問題があります。これらの問題はやはり深く考えて見なければならぬと思います。

社会においても、新聞やテレビニュースをにぎわすような、倫理感の消失から起こったような事件が後をたちません。また教育現場においても、次代の子弟に何を教えるべきか、何を教えられるのかという問題が起こっているようです。ここには、社会学でいうところのアノミー（*anomie* 規範喪失）の状態があるといえます。こうしたニヒリズム的状况に対して、倫理学は何を示すことができるでしょうか。

私は、倫理学そのものを再構築する必要があるのではないかと考えています。それは、従来の規範倫理学のもつ規範性と、メタ倫理学のもっている事実性を総合するという観点の構築です。そこで以下では、試論としまして、不十分ですが私の考えを交えつつ、少々、展望といったものをお話ししてみたいと思います。

それは、プラトンのアイデアの再解釈に基づく理念の復権というべきものです。プラトンにおいて「善」は理念であったわけです。しかし、歴史的経過において、この理念は超越的なものと解され、そこから現実の世界（事的世界）と超越的世界（価値的世界）がまったく別のものとして考えられるようになったのでした。しかし、理念（イデー）とは、本来、個々の事物を総合し全体として生かす原理を意味します。個々の事物にとってそれは「万物の追求すべきも

の」(アリストテレス)という意義をもつものだったのです。

そこで私は、カント (Kant, 1724-1804) の試みに今でも学ぶべきものがあると思うのです。カントは周知のとおり、経験論と合理論を統一した哲学者です。私たちの問題圏からいいますと事実と価値の総合ということが、カントにおいてどう解されたのかということになります。

カントは『純粋理性批判』において、経験(自然)科学の基礎づけを行いました。経験成立の条件として、諸カテゴリーの存在を明らかにし、さらに最終的統一として理性的統一ということになりますが、ここで理性を(1)構成的(konstitutiv)に用いてはならないこと、(2)統制的(regulativ)にのみ用いること、を主張します。理性は認識において経験を越えてはならず、理性の概念(理念)はあくまで経験の範囲内でのみ用いるべきであることを主張します。

ここには規範倫理学を批判するメタ倫理学の主張に通じるものがあります。さらにここには経験諸科学の統一の可能性があるともしえます。ただし、理論的理性の範囲においては、この統一はあくまで経験的統一であって、超越的な価値や存在の付与はできないということです。これをたとえていいますと、諸学の統一のために、たとえば「世界」「人類」「歴史」というような概念を用いることはできる、しかしそれらに実体性をもたせてはいけないということです。しかしながらこうしてなされる諸学の統一とは、二次元的な統一であり、なにか人間的深みを欠いたものになるのではないかと思われれます。

つぎにカントは『実践理性批判』において、理性の実践的使用、つまり行為する人間の理性を考えます。カントは、人間に行為あるかぎり「何をなすべきか」という課題は永久に存続すると考えています。ここから道徳的判断の存在、そしてその原理となるべき(理性の事実としての)道徳法則の存在を主張します。カントの主張する道徳法則はまさに普遍的なものであり、理性をもつものがすべて従うべき共通倫理だということが出来ます。また、道徳的善と事実的幸福は最終的には一致すべきと考えられるということから、「最高善」という概念を提示しています。

ここで、『純粋理性批判』の立場と『実践理性批判』の立場の統一ということを考えてみたいわけですが。それは事実と価値の統一という私たちの問題にお

いてです（カント自身『判断力批判』で試みたわけですが、いまはその文脈とは別に考えてみます）。経験諸科学の統一は『純粹理性批判』ではあくまで「経験的」統一でしたが、ここに「価値的」統一がどう結び付くのか。ただし超越的価値はもちろん排斥されなければなりません。

そこで、理念の本来の意義に基づいたところの「理念的」統一というものが考えられはしないかということです。すでに最高善によってカントは理念的統一を指示しているともみられます。しかし、ここで私は「理念」というものを、もっと身近なものとして理解したいと思います。そこで思い出すのは『道徳形而上学原論』の本論冒頭のカントの言葉です。すなわち、

「私たちの住む世界においてはもとより、およそこの世界のそとでも、無制限に善と見なされ得るものは、善意志のほかにはまったく考えることができない」

という一節です。ここで「善意志 *guter Wille*」とは、本来、意志には善（理念）が含まれるということだといってよいと思います。そして、この善意志は誰にも等しくあるというのがカントの信念だったといってよいでしょう。

この善なる意志の働き、それは超越的にあるものではなく、むしろつねにこちらがわにあり、私たちの行為をあるべき方向へと内側から後押しをしているものだといえます。いわばそうした内発的な原理が善意志です。

そこで思うことは、私たちはこの善意志の働きを信じることによって、諸学を「よりよきものへ」と向かう人間的営為として捉えることができるのではないかということです。諸学といえど、それは人間の営為であるということに反対する人はまずいないと思います。そこで、そこからさらに一歩進んで、この営為に方向づけ（超越的ではない、内発的なものとして）を認めようではないかということです。それがこの〈よりよい〉というありかたです。そして私はここに真の「理念的」統一が成立するのではないかと思うのです。つまりこの理念とは「万物がそこへと向かうべきもの」として万物に内在する理念ということで、ちょうどプラトンが、「万物はイデアをもつ（分有する）」と言ったときの意義に通じると思いますし、アリストテレスが〈よさ〉を魂の活動として捉えるという姿勢にも通じてくるのではないかと思います。超越的面と内在的面と

が一つになった理念，そこに真の統一を見たいということです。

学問に血を通わせるためには，事実と価値の間に人間的総合という観点が成立しなければならないと思います。むろんこの両者（事実と価値）は概念的には異なるものですから，研究対象としては厳密に立て分けなければならないものです。ただ，学問的，事実に探求といってもそれは人間の営為ですから，これを価値と分離してよしとするわけにはいかないということです。ですからここで，〈よりよきものへ〉向かうという作業として学問研究のありかたを考えてみたいと思うのです。

いま，こうした観点から，具体的な研究のありかたに一言ふれるとすれば，たえず学問的成果を实际生活へとフィードバックすること，そこに現れる価値事象にたえず注視すること，そして，そうした検証を粘り強く積み重ねることです。このたえざる努力，それは学問の生活化あるいは生活の学問化という努力であり，ここにその真の理念的統一が見られてくるのではないかと思うわけです。（以上）

※本稿は平成5年5月25日，基礎学術研究センター主催の第8回学術フォーラムにおいて報告したものに加筆したものです。

（文学部教授 哲学・倫理学）