

道徳理解の予備的考察

ツウーゲントハットの『倫理学講義』をめぐって

吉 野 貴 好

Vorbetrachtung des Verständnisses für die Moral

Zum Tugendhats “ Vorlesungen über Ethik ”

Kiyoshi YOSHINO

Abstract

Ernst Tugendhats Werk “ Vorlesungen über Ethik ”, das im Jahr 1993 eröffnet wurde, ist sein Hauptwerk, das das Bild seiner “ Ethik ” darstellte. Das Thema drückt sich in der grundlegenden Frage aus, ob es eine von religiösen Traditionen unabhängige Einsichtigkeit von moralischen Normen gibt. Tugendhat lehnt auch es ab, eine apriorische Begründung der Moral bei Kant zu akzeptieren, weil sie eine pseudoreligiöse ist, das ist, eine Versuch, die Begründung zu säkularisieren. Wir gehen also von unserer bestimmten historischen Situation aus, die dadurch charakterisiert ist, das sie in dem Sinn zu einer ahistorischen geworden ist, das religiöse oder traditionalistische Begründungen für uns nicht mehr gültig sein können. Deswegen hat dieser Aufsatz die Absicht, vorweg mit Tugendhat dessen zu vergewissern, was unter einer Moral zu verstehen ist.

はじめに

哲学分野や学校教育カリキュラムにおいて、倫理学はひとつの流行現象であるように思われるが、何故倫理学なのか？ また、倫理学とは何か？ そして、何故我々は倫理学に関わるべきなのだろう

うか？ かつて社会を熱狂させたホルクハイマー、アドルノ等々のフランクフルト学派が主張した批判的社会理論とは異なり、倫理学には「個人及び人間相互間へ直結した諸価値の反省」⁽¹⁾が考えられる。ツウーゲントハットは、「人は、キリスト教或いは他の宗教的伝統を持ち出す場合を除いて、倫理学には束縛するものは何もないことを懸念している」(V.E. 11)、とも述べている。では、我々の社会生活で決定的なものは何だろうか？ 我々の日常生活を反芻した場合、それは倫理的なものではなく、勢力関係なのだろうか？ しかし、勢力関係が倫理を規定しているとなれば再度イデオロギー批判に立ち返ることになるが、倫理学に直接着手する場合には、それはもはや今日では支持し得ないのではないだろうか？ つまり、我々は人間相互間でも政治的領域においても常に道徳的に判断しているという事実があることを捨象することはできないと思われる。従って、勢力関係にしても「道徳的な衣を必要とする」(V.E. 12)ことが注目されねばならないだろう。

さて、現代の倫理学を取り巻く問題状況は、技術の進歩によって旧来にはない位置価値を獲得した事態や、現代になって特に重要視されるようになった事態等々の故に、更に複雑さを増している。そうした事態とは、例えば、墮胎、安楽死、クローン、脳死、臓器移植、遺伝子工学、移民、障害者、環境ホルモン、動物の権利、次世代へのエコロジーの問題、そしてデジタルデバイド等々の事態である。こうした事態は今日改めて倫理学の必要性が問い直される根拠の重要な要素であるし、倫理的混乱の大きな原因でもある。なぜなら、道徳的判断や道徳構想はどのように理解されるべきかという問いへの合意形成の困難さを齎すからである。こうした諸課題に取り組む場合、ツウーゲントハットは「我々が道徳的規範を今日でも一般に宗教に依拠してよいものかどうかを疑わねばならない」(V.E. 13)と提案している。つまり倫理的課題を解消する際に、宗教的伝統を持ち出すべきではないというのである。何故だろうか？

この問いにキリスト教を事例として考察してみる。キリスト教社会のアイデンティティは、我々が神の子である、ということによって構成されていると思われる。従って、神が我々にある種の行動を命じたり、禁じたりする。では、我々はどのようにして神の子であることを知っているのだろうか？ また、一般に神は存在するのだろうか？ しかし、こうした問いへの解答は、「主なるあなたの神を試みてはならない」⁽²⁾というように、神への冒瀆となる。つまり、神の言葉（聖書の言葉）が最終根拠であり、もはやその背後を問うことはできない。従って、宗教的道徳は、他の道徳構想と議論することはできないことになる。他の道徳構想に開かれていないのである。ツウーゲントハットは、「宗教的道徳は、ただ信仰に従って、それ故、ドグマ的に、自己の優越性を主張するか、他の道徳を締め出すかである」(V.E. 66)と指摘している。

もちろん、ツウーゲントハットがキリスト教の排他性をこのように非難するほどには、キリスト教は単純ではないと思われる。例えば、自我中心から実在中心へ人間存在の変革を主張するジョン・ヒックは、宗教的救済と宗教的伝統との間の関係として、次の三種の事項を挙げている。即ち、第一に自分が信仰する宗教のみが正しく他は誤りとするexclusivism(排他論)、第二に他の宗教、宗派も認めるが、それもキリスト教の範囲内で認めるというinclusivism(包括論)、そして最後がヒッ

クの主張する宗教的救済や解放の道がただひとつではないというreligious pluralism（宗教多元論）である。⁽³⁾ キリスト教社会が排他論のみで成立しているわけではないことが知られる。そして、実定化したキリスト教解釈ではなく、ヒックのような新しいキリスト教観を主張するキリスト者が出現すること自体、キリスト教の柔軟性とこの宗教が未だ進化の最中であることを証示していると思われる。当然ツウゲントハットもこうした事情は周知していると思われる。従って、彼の意図は、信仰が道徳に対して本質的であるならば、それは他の宗教や非宗教的道徳構想を締め出すことになるのではないか、ということにあると思われる。また、道徳が宗教によって基礎づけられるという主張は、逆説的ではあるが、一般的承認を得るような道徳の非宗教的基礎づけがなかったということの証左ともいえるだろう。更に、このことに関連するが、ツウゲントハットは宗教的伝統を持ち出すべきではない他の理由として、宗教的伝統に依拠した解答は知的誠実さを欠き、また、一つの宗教的伝統に依拠した解答は、他の宗教の信仰者や無宗教者のことを考慮すれば、道徳的規範が要請する普遍性に反することになる、という趣旨のことを述べている。(vgl. V.E. 13) これは、説得力のある理由と思われる。道徳的規範は人間一切に妥当することが期待されるからである。

従って、大江健三郎氏は神が存在しないとした場合の人間の癒しに直面したが、我々は「道徳的規範に関する宗教的伝統から独立した理解は存在するだろうか？」(V.E. 13)という根本的な問いに直面する。この問いをツウゲントハットは、「宗教的な基礎づけが没落したあとで、人は倫理学に対してどのように振舞うことができ、どのように振舞わねばならないのか」(V.E. 13)とも表現している。17世紀にも遡る宗教的な基礎づけの没落から倫理的な混乱が生じているとも思われるが、こうした時代状況のなかで倫理学を問うことが、拙論で採り挙げるツウゲントハット著、『倫理学講義』の課題である。

ところで、ツウゲントハットは宗教的な基礎づけを拒否する一方、カントが道徳の普遍妥当性を主張したことは評価しながらも、彼の伝統的な道徳のア・プリオリな基礎づけを拒否する。カントは、道徳的判断は経験的に基礎づけられるのではなく、それは一切の経験から独立して妥当しなければならない、と推論していた。しかし、こうした我々の意識がア・プリオリな次元を有するという基礎づけ方法は、「擬似宗教的な基礎づけであり、宗教的基礎づけを世俗化しようとする試みである」(V.E. 15)として、ツウゲントハットは退けている。すると、宗教的基礎づけや伝統的基礎づけに依拠しない倫理学の基礎づけを求めるとすれば、我々は「歴史と無関係になったことによって特徴付けられる我々の一定の歴史的状況から出発」(V.E. 23)しなければならないことになる。

さて、ツウゲントハットによれば、現代倫理学は二つの重大な誤りを犯している。第一の誤りは、絶対的な基礎づけがあるか（ドイツの哲学者など）或いは基礎づけなしか（アングロサクソン系の倫理学者など）の何れかしか想定していないことである。第二の誤りは、これと関連して、「道徳の問題が常に「直接的に」着手されている」(V.E. 25)こと、つまり、道徳規範集等が道徳的原理を固定していることである。しかし、このことは、「もし我々が我々の置かれている歴史的状況に気づくならば、開放性と不確実性によって特徴付けられる今日的状況を認めないやり方」

(V.E. 26)である。そこで我々は先ず、従来道徳を基礎づけてきた伝統的宗教的基礎づけが現在有効に機能していないとすれば、倫理・道徳をどのように理解すべきなのか、という本質的問いに回答して行くためには、「道徳という名のもとに理解されるべきものを事前に確認する」(V.E. 26)必要がある。即ち、道徳に関する予備的考察をしなければならない。そこで、ツウーゲントハットの『倫理学講義』を中心に据え、道徳の予備的考察を遂行することが拙論の主題である。

さて、第一に、倫理、道徳に関する一義的な合意が必要である。それ故、倫理、道徳の字義、語源を最初に検証してみたい。

倫理 (Ethik)・道徳 (Moral) の字義的解釈と語源

ツウーゲントハットは、倫理と道徳との相違がどこにあるかを問うことは、ノロシカとアカシカの相違がどこにあるかを問うようなもので無意味である(vgl. V.E. 32)、と言っている。何故そう言えるのか？ それは字義的解釈と語源を考察することから理解できる。

アリストテレスは『倫理学(Ethiken)』と名づけられたその著のなかで、道徳理論の研究を「*ēthe*に関する」即ち、「性格特徴に関する」研究と表示していた。このことは、現在我々が倫理という名のもとに理解しているものと何ら関係がない。次に、ラテン語ではギリシア語の*ēthikos* (性格的)は*moralis* (習慣的)と翻訳された。*mores*とは習慣、慣習の意味である。これも倫理や道徳に関する現在の我々の理解と対応しない。更にここには翻訳の誤りが紛れ込んでいる。アリストテレスの『倫理学(Ethiken)』には、「性格特徴」という意味の長母音の*e*をもつ*ēthos*と「習慣」という意味の短母音の*e*をもつ*ethos*の二語が現れているが、ラテン語の翻訳は後者に適合するだけであり、前者の翻訳が欠落してしまった。更に、時の経過とともにラテン語の哲学書では、*moralis* (習慣的)の語が原義を失い今日の「*moralisch* (道徳的)」の意味の専門用語で用いられるようになった。それから、例えば注目すべきカントの『道徳形而上学(Metaphysik der Sitten)』という本のタイトルに見られる*Sitten*のように、カントは*Sitten*という語を通常の「習俗」という意味ではなく、その元来の意味で理解される*mores*に対応する翻訳として用いた。

次にヘーゲルは、*Sitten* (習俗) という語の元来の意味を高次の道徳性、即ち、「人倫性(*Sittlichkeit*)」を構築するために用いた。そこで、哲学的伝統の中で倫理(*Ethik*)と道徳(*Moral*)とは対等に用いられる専門用語となった。*moralisch*という語は特に否定形の*unmoralisch*という形で現代ヨーロッパ語の用語法の中へ入ってきた。それに対して、*ethisch* という語は通常語の中でどんな明確な用法も持たなかった。それ故、この語は広範な意味に対して開かれていたし、今日尚開かれている。(Vgl. V.E. 34-35)

以上の検証から、哲学はこれらの語の真義や語源を論じても無意味であることから出発しなければならないことがわかる。倫理(*Ethik*)と道徳(*Moral*)の字義的解釈を研究してみても、両者の相違はこの語自体にあるのではないから、両者の相違がどの点にあるかという問いは、結局無意味である。

言葉のレベルでは解消できない。これらの語は元来別の意味をもち、哲学的分野に対する称号として導入されてきたのである。即ち、字義的解釈や語源的検証では、倫理、道徳に関する相違は得られず、それ故、倫理、道徳に関する一義的な合意は得られないことになる。

語法の検証

倫理、道徳に関する一義的な合意を得るためには、「道徳的に判断するとはどういうことか？」が考察されなければならない。しかし、道徳的判断それ自体を認識することとそれを理解することとは別物である。従って、道徳的判断への意味或いは本質への問いは、先ず判断の認識基準がどのようなものであるかについての第一義的な合意が必要となる。そこで、語法の検証が必要となるのである。

語法を道徳に関係する特定の言語グループ “muß” “kann nicht” “soll” 及び言語グループ “gut” “schlecht” の用法に固定して考えたいが、紙面の関係上、以後特に代表的な “muß” と “gut” に的を絞って論じたい。

(1) “muß” の用法

müssen等の言語グループは、次の三つの用法に類別される

a. 必然性に関する理論的用法

(例) “Das Glass *muß*, wenn ich loslasse, fallen.” (コップは手を放せば落ちるに違いない) (V.E. S.36)
これは端的な理論的必然性である。

b. 必然性に関する実際の用法

(例) “Wenn du die letzte U-Bahn erreichen willst, *mußt* du jetzt aufbrechen.”
(地下鉄の最終に間に合いたいなら、あなたは今発たねばならない) (V.E. S.36)

我々は、この地下鉄の例のように、あることに関連して実践的必然性を措定し得る場合に、その実践的必然性について発言することができる。例えば、私が誰かに、“du *mußt* so handeln (そのように振舞いなさい)” (V.E. S.36)と言った時に、相手が状況を理解していなければ、「一体何に対して？」とか「そうしなければ何が起こるの？」と問い返すことは明らかである。

c. 道徳的用法

これは問い返しが無意味な第三の “müssen” の用法である。

(例) “Du *mußt* dein Versprechen halten.” (約束は守らなければならない。) (V.E. S.36)

この表現は、約束を守らないと相手に叱られるからとか人の信用を失うからといったように、何かに関連してではなく、ただ端的に約束は守らなければいけないという表現である。これが道徳的用法である。次に“gut”の用法を考察する。

(2) “gut”の用法

同様に“gut”と“schlecht”にも道徳的用法がある。

(例) “Jemaden zu demütigen, ist nicht gut.” (人に屈辱を与えることは善いことではない。) (Vgl. V.E. 37)

我々は他者を侮辱する者に、かわいそうだからとか気を悪くするからといった何かに関連してではなく、「そんなことをしてはいけない」と端的に言うことがある。それはまた、屈辱を受ける者に対して悪いのでも社会に対して悪いのでもない。ただ端的に悪いのである。これが道徳的用法である。これが文法的に絶対的に用いられる“gut”の用法である。

従って、“muß”と“gut”の用法に道徳的用法があることによって、つまり文法的に絶対的な“muß”と“gut”の用法を通して、我々は道徳的判断に関する表現を定義し得ることになる。このような場合には、道徳的判断にとっての基準が明瞭に述べられていることになる。それ故、道徳的判断の認識基準の合意を得たといえる。しかし、これらの語が「その使用法のなかで何を意味しているか」(V.E. S.40)は未済である。そこで、道徳的判断のもとで何を理解しているかを知るために、更にこれらの言葉、取り分け「善い(gut)」の解明が必要となる。

客観性の基準

ある行為や態度が「善い(gut)」とか「悪い(schlecht)」、とはどういう意味なのだろうか？ 「善い」という語を分析すれば次のようになる。

a. 「善い」とは「そのことに賛成する(dafür)」を示唆する。

b. この語はその用法において客観的、普遍的妥当性を含意している。

c. この語は客観的要請なしには、例外的に用いられるに過ぎない。例えば、「私はそれが気に入った(Es gefällt mir gut)」という事例では、主観的關係が表現されている。従って、正しい或いは誤ったという価値判断を人が論争するような客観的事態は問題とならない。それに対し、この語は理性的規範(“Es ist gut...「それは・・・善い」” = “Es ist vernünftig...「それは・・・理性的である」”)を表現する場合には、客観的に考えられている。(Vgl. V.E.49-50) 従って、カントは客観的

根拠が常に理性的根拠であると想定している。(Vgl. V.E. 51)

すると問題は、道徳的判断における客観性の基準とは何か、である。つまり、実践的規則(規範)が問題となる。ツウーゲントハットによれば、実践的規則には理性的規範、ルール、そして社会的規範がある。通常の理性的規範は記述したので、カントの理性的規範、即ち、命法について若干触れてみる。

カントは命法を三種類に分類している。第一は仮言命法(hypothetischer Imperativ)である。この命法は、「地下鉄に間に合いたければ、今出発するのが理性的だろう(善いだろう)」(V.E. 36)というように、「私達が行為そのものとは別に欲している(或いはそれを欲することがせめて可能であるような)或るものを得るための手段としての可能的行為が、実践的必然的であることを指示する」⁽⁴⁾命法である。第二は突然命法(assertorischer Imperativ)である。この命法は、煙草を止めれば理性的だろうのように、「肯定もできれば否定もできるという単に可能的な」⁽⁵⁾命法のことである。最後が定言命法(kategorischer Imperativ)である。この命法は、端的に「～せよ」というように、「ある行為を何か別の目的に関係させずに、行為そのものだけで客観的必然的であるとして指示する」⁽⁶⁾命法である。アリストテレスは善の至高形態を幸福のうちにみたのであるが、定言命法は行為者の幸福や他者の幸福に関係しない。この命法は他の二規範と違いその客観的基準が形而下にはなく、叡智界に求められることになる。その意味では何ら基準はない。カントは特殊な理性概念を考えているのであるが、この命法が彼のいう道徳的規範である。

次に、ルールとは、非理性的ではない。しかし例えば、将棋で飛車を動かすように角を動かせばルール違反となり、ゲームは成立しない。つまり、この場合、客観性の基準は取り決めによって明瞭である。

最後に社会的規範には以下の三種類がある。

- a . 刑法上の規範。人は法律を犯せば罰せられるように、ここでの客観性の基準は法律である。
- b . 慣習的規範。例えば、教員が裸で講義室に来れば、受講する者達による拒否を受ける。この拒絶が決定的な基準である。
- c . 道徳的規範。人の自尊心を傷つけることは悪いことであるが、何故そういえるかといえば、人々がそのような行為は悪いと見なすことで基礎づけられているからである。即ち、人々がそのような行為は悪いと見なすことが客観性の基準といえる。そうであるとすれば、「善い」「悪い」という道徳的判断を表示するこれらの語は、即ち、道徳的規範は社会的なものに関連していることになる。

さて、「善い(gut)」が問題となるところでは、我々は一つの選択の前に立っている。そこではja neinの答えが問題なのではなく、どのようなスカラ(Skala)をもつかが問題となる。スカラとは「対

象を秩序づける階梯」(V.E. 50)のことである。そこで、この語が客観的に用いられる場合、卓越性のスカラをもつ、と呼ぶことにする。卓越性とは、より善いもの、つまり、「優先させる価値がある」(V.E. 51)、即ち、優先させる客観的根拠がある、という意味である。そこで、カントが主張するように、理性的根拠が常に客観的根拠であるということができるのだろうか？ そうはいえないのではないか。というのも、行為一般が絶対的に基礎づけられることが洞察されないからである。「善い」に関する付加語的用法がこのことを示している。付加語的用法とは、Xを選ばなければならない場合に、客観的理由からより悪いXに対してより善いXを選ぶように、述語に当て嵌まる対象を「より善い」や「より悪い」というスカラに分類することである。だが、人は、YをZより善いと判断してもZを選択することができる。この場合、この人は客観的理由からZを優先している訳ではない。(Vgl. V.E. 51)この点で、フォン・ライトはアリストテレスの伝統のなかで卓越性(アレテー)というキーワードのもとに区別されない二つの用法を、次のように区分している。

- a. 道具的なものの卓越性。何かに役立っている、つまり時計のようにある機能をもっている卓越性である。
- b. 技芸的卓越性。ここでは、スキーヤーや音楽家の卓越性のように人間的な卓越性、つまりコンテストによって確認される卓越性が問題である。即ち、決定的に人間の主観的観点が付け加わる。(Vgl. V.E. 52)

さて、技芸的卓越性に関して、我々が芸術作品を鑑賞する場合、カントの見解は、美的判断は基礎づけ得ないが、普遍的な拘束力を持ち、客観的な地位をもつというものである。(Vgl. V.E. 53)ここで基礎づけ可能性の代わりに登場してくるのが、主観的なものの端的な平等性、つまり好みの平等性である。このことは、万人が美的なものを同じように判断しているというのではなく、判断者は万人が同じように判断するはず(sollten)であるという要請を掲げている、ということである。では、このはずである(sollten)が根拠によって裏付けられないとすれば、何を意味することになるだろうか？ 原理上、美的満足に対して同一の感受性をもつということは、カントを首肯することである。しかし、根拠に裏付けられていない普遍妥当な卓越性の可能性を示すことは困難である。

道徳と社会の共同的存在

道徳的判断の場合には、美的なものや技芸的なものを期待する必要はない。但し、このような可能性の意味が最初から排除されるのではないこと、また、jaやneinが問題なのではなく、その時々で可能となる普遍妥当性に関する弱められた意味、即ち、はずである(sollten)が明確に認識されねばならないこと、以上二つの事柄を念頭に入れておくことは必要であろう。では、「善い(gut)」とい

う語の文法的に絶対的な用法は、どのような意味をもつのかについて更に論を進めたい。我々はこの語に次の二つの方向を求めることができるだろう。

a . 第一の方向。

この語は、ヒュームが言うように、「万人が一切の他者と共に事実上優先し、その限りで承認するような行為」(V.E. 54)である。それに対して、当然、schlechtは万人が非難するようなものである。この考え方は功利主義を準備することになる。

さて、このヒュームの提案に対しては二つの批判がある。第一は、ヒュームは倫理学における自然主義的誤謬を犯している、という批判である。自然主義的誤謬(natural fallacy)についてG・E・ムーアは次のように定義している。「・・・ひとつの事実として、倫理学は善いものすべてに属するそういう他の特性が何であるかを知ることを目指している。しかしあまりにも多くの哲学者たちは、そういう他の特性の名を挙げるとき、実際に善いを定義しているのだと考え、こういう特性は事実全く「他のもの」ではなく、絶対的かつ全面的に善さと同一のものである、と考えたのである。私はこの見解を「自然主義的誤謬」と呼ぼうと思う。」⁽⁷⁾つまり、自然主義的誤謬とは、「善い(gut)」に属する特性を分析することで「善い(gut)」を定義していると考える誤りのことである。この場合、我々は、人間が実際に承認するものを倫理学において確認するだけである。確かに、道徳的判断をもっていることについての判断は経験的であるが、道徳的判断の要請それ自体は経験的ではない。それゆえ、ヒュームの提案は否定されることになる。

ヒュームの提案に対する第二の批判は、「実証的価値判断が道徳的判断に基礎づけられることによって、道徳的規範は慣習的なものから区別される」(V.E. 54)ということに関係している。この基礎づけは、「善い」或いは「悪い」としての事態乃至行為か或いはむしろ規範の価値判断と関係している。ヒュームが依拠しているこの承認は、単に実践的肯定一般ではなく、基礎づけられたものとして要求される「善さ(Gutsein)」である。そうではなく、承認は客観的に卓越したものとしての行為における価値判断のうちにある。つまり、「行為は承認されるから善いのではなく、善いから承認されるのである。」(V.E. 55) 善いから承認されるという判断は、ひとつの基準、つまり、根拠に依拠している。それ故、文法的に絶対的な「善い」を明らかにするに際し、ヒュームの主観的価値判断に立ち返ることは、短兵急すぎるだろう。(Vgl. V.E. 55) 道徳的判断が客観的内容をもつとすれば、善はその内容内で見出されねばならないだろう。しかし、その場合には、善いはどのように理解されるのだろうか？

b . 第二の方向。

ツウーゲントハットはかつて、この文法的に絶対的な「善い」の意味は誰に対しても等しく善い

という意味であると考えることによって、この問いに直接答えようとした。しかし、それは単なる哲学的構成であり、同時に恣意的でもあるということ、また、功利主義の道德の意味や全体に対して善いというヘーゲル主義の意味に理解される可能性があること等々にすぐに気づいた、と述懐している。(Vgl. V.E.55) このような観点からは、例えば「神聖な(heilig)」のような別の基礎付け述語も可能であることによって、「善い」や「悪い」という述語は道德的判断における自らの位置価値を喪失することになる。それ故、ツェーゲントハットの見解は、1983年の『回想』以来、直接理解される「善い」の文法的に絶対的な用法の意味などない、というものになった。(Vgl. V.E.56)

そこで、第二の方向として、「善い」の意味は、卓越した付加語的用法に応じて、人間若しくは共同体の一員として「善い」と語る際の用法に立ち返る、というものである。つまり、例えば、ある人をよいバイオリニストだ、或いはよいコックだと言うとき、その人はバイオリニスト或いはコックとして善いのではなく、人間若しくは共同体の一員として、つまり社会の仲間乃至共同する仲間として善い、という意味である。それ故、「この意味で「善い」は第一義的に行為に関わっているのではなく、人格に関わっている」(V.E.56)ことが知られる。アリストテレスが言うように、ある行為は善き人間の行為である場合に善いのである。それ故、直接理解される「善い」の文法的に絶対的な用法の意味などないのである。即ち、「善い」とは共同体との関係のなかで意味をもち、従って、一義的には行為ではなく、人格に関係するのである。次に、このことを子供の育成過程の見地から端的に考察してみたいが、その前に羞恥心と憤慨について若干触れておく。

ある人にとって重要である能力に関して悪いと実証されるならば、その反応は羞恥心ということになる。羞恥心とは、他者の前で自己価値を喪失することの感情である。また、憤慨とは他者の悪い行為に反応するときの感情である。しかし、羞恥心は憤慨同様よき共同的存在者ではないことによっても惹起される感情的反応でもある。従って、羞恥心も憤慨も道德的判断に基づいている。これに対し、承認と非難は情動から自由な人の価値評価である。更に、非難と批判の相違は、非難には憤慨の情動が常に含まれるということである。

さて、子供は成人へと育成される過程で様々な能力を身につけるが、その一つに社会化の中心となる能力がある。それは、「社会的に他者と付き合う存在、また他者と共同する存在になる能力である。ある社会の道德的規範は、まさにこの基準を確立する能力、即ち、よき共同的存在になるとはどういう意味なのかを定義する彼の能力である。従って、だれもが道德的な行為を相互に要求するという事は、各人が社会の成員としてそうあると意志するかどうかに拘わらず、そうあらねばならないということである。それ故、文法的に絶対的なmußは、実際上も絶対的な「ねばならない」である。この相互の要求が背かれた場合に生じてくる制裁に基づいて、「ねばならない」が理解される。従って、制裁は、当事者の羞恥心とそれに相関する他者の憤慨のうちにある。そして、憤慨という特定の制裁を羞恥心の内に内面化したものが、良心である。良心の形成は、個人が自らを社会の成員として理解しようと意志するところにある。」(V.E. 57-58) このように「ねばならない」の根底には、人間が道德的コスモスの構成員であることを「私は意志する」が存在している。従っ

て、道徳の問題は意志の問題になる。このことをフロイトとの連関から考えてみるのも興味深い。フロイトは道徳を社会的関連から把握していた。

フロイト(Sigmund Freud 1856-1939)は周知のごとく、精神分析(人間の心を研究する方法)の発見者である。彼はヒステリー治療の経験から、人間の心には本人が自覚しない、または本人の自由にならない無意識的過程が働いていることを発見し、この認識のもとに深層心理学を体系化した。フロイトはパーソナリティ(性格)をイド、自我、超自我という3つの部分の力動的な相互関係から把握していた。⁽⁹⁾イドは原始的な衝動の貯蔵庫であり、常に本能的で快を求め苦痛を避ける快感原則に支配されている。新生児は当初イドの支配下にあるが、常に快感原則を押し通すことができるのではないことから、早晚その一部が分化して「自我」となる。自我は現実原則に従い欲求の充足を諦め、多少の不快感を耐えることを学ぶ。更に発達した段階になると、社会の道徳的禁止に直面し、「超自我」が生じる。超自我とは社会の道徳的規範、理想、禁止などが両親の権威を通じて子供のうちに内面化されたもので、良心と言うべきものである。フロイトは良心を超自我と呼ぶのである。別言すれば、超自我は、フロイトが自我理想と呼ぶものが形成されるときに、形成される。例えば、「男の子供にとっては父親が自我理想である。即ち、子供はそうあることを私は意志する、と自分に言い聞かせる。子供はこのように父親の像を自分に取り込むことによって、不可避免的に、父親を刑事裁判所として自分のアイデンティティのうちへ取り入れなければならない。このようにして超自我が形成される。」(V.E. 61)つまり、フロイトによれば、人はアイデンティティを形成するときのみ刑事裁判所にイエスと言うことができ、かつこの場合のみ刑事裁判所は内的制裁となるのである。換言すれば、超自我の働きは無意識的であるため、社会の道徳的規範に反するとき、しばしば深刻な罪悪感や羞恥心が意識される。つまり、制裁の感情が生じる。羞恥心は内的制裁である。羞恥心を感じるということは取りも直さず良心が社会によって育まれてきたことの証示である。

結 語

一般的に道徳の哲学的反省が倫理であり、道徳は善悪の判断根拠となる原理といえるだろう。そして、道徳は人間の内面性に関係し、習慣から形成されてきた倫理は人間の共同体に深く関わるものといえるだろう。そこで、道徳の予備的考察として問題の所在は、道徳が「~のために善い」といった付加語的用法ではなく文法的に絶対的な用法として、即ち、普遍性をもつ用法としてどのように規定できるかということのうちにある。我々はこの課題をめぐって、ツウーゲントハットが提起した道徳的規範において宗教的伝統から独立した理解は存在するのかという根本的な問いと共に出発した。そして我々は、道徳とは我々がその一員であることを意志する我々の社会的共同体と密接に関係している、という地点まで辿り着いた。しかし、このことを反省すれば、ある社会でまたある時代で道徳と見なされるものが他の社会でまたある時代で道徳と見なされない可能性が出来る

る。つまり、道徳が特定の人々にのみ適用されるだけで、普遍性をもつはずの道徳が相対化されてしまう。この立場では社会的規範を踏み外したときに感じる内的制裁、即ち、普遍的な良心を基礎づけることはできないだろう。また、人間が経験的存在として合理的であることから理性に道徳の根拠を求めるのは正しいが、理性は超自然的なものを前提することはできない。一体どう対処するのか？ この課題を克服する試みは、カントと功利主義をどう架橋するかの試みともいえるかと思う。今後この課題の詳細な研究が待たれるし、私も今後とも探究の努力を継続したい。

(よしの きよし・高崎経済大学経済学部非常勤講師)

註)

- (1) Tugendhat, Ernst 1995. Vorlesungen über Ethik, 3.Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.S.11. 以下本書からの引用は、V.E.と略記し、頁数とともに本文中に示した。
- (2) 「マタイによる福音書第4章第10節」、『新約聖書』、日本聖書協会、1978年、8頁。
- (3) ジョン・ヒック『宗教多元主義』、間瀬啓充訳、法蔵館、1990年、62 - 63頁参照。
- (4) イマヌエル・カント『道徳形而上学原論』、篠田英雄訳、岩波書店、1975年、52頁。
- (5) 同書、143頁。
- (6) 同書、52頁。
- (7) G・E・ムーア『倫理学原理』、深谷昭三訳、三和書房、1977年、13-14頁。
- (8) 生松敬三・木田元・伊東俊太郎・岩田靖夫編『西洋哲学の基礎知識』、有斐閣、1984年、250頁参照。