法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-06

生命倫理学および環境倫理学の倫理性について(その1)

関口, 和男 / Koshibe, Ryoichi / 越部, 良一 / Sekiguchi, Kazuo

(出版者 / Publisher)
法政大学人間環境学会
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
人間環境論集 / 人間環境論集
(巻 / Volume)
2
(号 / Number)
1
(開始ページ / Start Page)
27
(終了ページ / End Page)
44
(発行年 / Year)
2001-12-25
(URL)
https://doi.org/10.15002/00002953

Hosei University Repository

生命倫理学および環境倫理学の倫理性について—その1—

越部良一
関口和男

はじめに—現代の倫理学的状況について—

「生命」と「環境」(特に自然環境と地球環境)は、21世紀の世界にとっても、最も重要なテーマの一つであり続けるであろう。というのは、それらに関わる問題が、人類の存続それ自体とその存続方法に直接的な影響を及ぼすと誰もが危惧しているからである。ところで、この生命と環境の問題は、道徳や倫理の問題ともなっているのだが、ではどうしてこれらは道徳や倫理の問題として立ち現れてくるのであろうか。それは、クローン人間実験や水質・土壌汚染などを、我々が直感的に「悪」と捉えるところがあるからであろう。これらの事柄は、道徳的・倫理学的判断を必要とするものと、我々がまずもって認知するからであろう。これが、生命倫理学や環境倫理学が要請される背景である。だがさらにこの背景には、そうした事柄が抱える複雑な現代的な性格が絡んでくる。それは、これら生命や環境の問題は、政治・経済・法律・科学・技術などといったさまざまな領域が多層的に交錯している世界のうちに立ち現れてくる問題であるということである。したがって、倫理というものがこうした他の様々な領域との連関なくして存立し得ないものとなる。倫理学は、もはや倫理的、道徳的な事柄だけに関わっているわけにはいかなくなるのである。

倫理学が従来の倫理学のいわば「外」に対して開いていかざるをえなくなったというこうした状況に加えて、現代の倫理学の置かれている状況として、現代における倫理学上のある一つの特質を指摘することができる。20世紀後半以降のこの半世紀のさまざまな思想の動向は、むろん多様であるわけだが、しかし、一つの大きな流れのようなものを指摘することができるのである。それは、一言で言えば、伝統的な倫理思想への冷めた眼差しといえるものである。それは、一つには既に述べたように、倫理以外の多層的な領域への関わりの必要性という、倫理学が現代において置かれた状況に由来するものであろうし、さらには、19世紀より一段と急速に進行してきた世俗化の波の中で、欧米市民社会を支えてきた伝統的な倫理観と倫理思想、特に世界を超えた超越的な理念を持ち出すことへの疑義(素直に受容することが困難という意味において)が抱かれていることによるのであろう。現代の倫理的相対主義や主観主義さらには功利主義などの思想の潮流は、そのことを如実に物語っていると言えよう。

さて、我々は、このような状況の中で、遺伝子工学のような現代の科学技術文明が惹起する倫理的道徳的な問題の解決を、倫理学や道徳論に求めようとしている。そこでは科学技術その他の領域の活動の、いわば根本的な方向づけが、倫理学・道徳論に求められることになるのかもしれない。だが、現実には、その反対の事態が生じかねないのでもある。つまり、生命や環境に関する問題に対して、具体的な利害の衝突をはらんだ利害問題という側面が前面に出ることによって、科学技術的対処や法律、経済上の対処が先立ち、いわば倫理学はそうした対処を是認するためにその後を追う、あるいはそうした登場の場さえないといったことになりかねないのである。

こうした点で、数千年の歴史を有する倫理学や道徳論は大きな曲がり角に立っているのかもしれない。とするならば、そもそも「生命倫理学」、「環境倫理学」と言われる際に、その倫理学たるゆえんはいかなる点にあると考えるべきなのか、といった根本的な事柄に目を向ける必要も出てくるであろう。そこで、本論文ではま

Hosei University Repository

ず近現代における倫理学の主要な原理的対立と見られるものを明らかにし、それに関して倫理学一般の倫理性の依拠する地平に光を当て、その後に、生命倫理学と環境倫理学における倫理性の問題を具体的に見てゆくことにしたい。

[1] 倫理学の対立する二形態（功利主義とカント倫理学）

倫理学は論者によって様々な考え方をされているが、考え方の対立としてきわめて重大なものと見られるのは、ベンサムとミルの功利主義の倫理学とカント倫理学の対照のうちで取り出される対立である。この対立の重要性は、一つには、功利主義的倫理学が現代における（少なくとも英米において）主流とみられること（したがって、いわゆる生命倫理学や環境倫理学が語られる際にも、功利主義的倫理の方向で考えられることが多いこと）、他方でカント倫理学もまた倫理学の典型の一つとみられてきたという外的状況によるし、二つには、こうした外的状況を背景として、それら二つの倫理学における思考法が、原理的には正反対であるとみられるという、思考上の対立の鋭さによるのである。

1）功利主義倫理学（ベンサム、ミル）

功利主義は、人間の実践を根本において決定する原理として「快（pleasure）」と「苦（pain）」を取り出し、快を「善（good）」と、苦を「悪（evil, bad）」と等しいものとする。「快はそれ自体として善である。それは苦を免れることを除けば、唯一の善である。苦はそれ自体として悪であり、実際に例外なしに唯一の悪である」（P100）。快＝善はまた「幸福」とも呼ばれ、苦＝悪は「不幸」と呼ばれる。こうした「快苦」には、肉体的、物質的快苦だけでなく、精神的な快苦も含められている。ベンサムは快の種類として、「感覚の快」と並んで、「親睦（amity）の快」（他者と仲良くしているという確信などに伴う快）や「敬虔の快」（至高の存在の好意や恩恵を所有しているという確信などに伴う快）などを挙げている[1]し（P42）、また、ミルの有名な言葉「満足した豚であるより不満足な人間であるほうがよく、満足した愚者であるより不満足なソクラテスであるほうがよい」（U121）は、精神的な（高級な）快が肉体的な（低級な）快に優越している（より大きな善と判断される）ことを示すものである[2]。何らかの精神的な快を得ているであろう（ソクラテスのような）人間は、物質的に不満足であっても、あるいは精神的に（自分の理想とする地点にまで到達できずに）不満足であっても、たんに物質的に満足している人間（や豚）よりも、彼が現に感じているであろう何がしかのより価値多き精神的な快ゆえに、望ましいとされるのである。

こうした快＝善＝幸福という考え方を基礎として、人間の実践において、したがって倫理学において、目指されるべき究極の目標は、こうした意味での快を、個人のうちでも、人数的にも最大にすることであり、これが「最大幸福の原理（the greatest happiness principle）」あるいは「功利性の原理（the principle of utility）」と呼ばれる。「功利性あるいは最大幸福の原理を道徳の基礎としてうけいれる信条［＝功利主義］は、行為は幸福を促進する傾向をもつのに応じて正しく、幸福の反対をうみだす傾向に応じて不正であると主張する。幸福とは、快を、また苦の欠如を意味し、不幸とは、苦を、また快の喪失を意味する」（U118）。「功利性の原理とは、その利害が問題になっている当事者の幸福を、増大させるように見えるか、それとも減少させるように見えるかの傾向によって…すべての行為を是認し、または否認する原理を意味する。私はすべての行為と言った。したがって、それは私的個人のすべての行為だけではなく、政府のすべての施策をも含むのである。功利性とは、ある対象の性質であって、それによって、その対象が、その利害が考慮されている当事者に、利益、便宜、快、善、または幸福（これらは現在の場合、すべて同じことになるのであるが）を生みだし、または（これもまた同じことになるのであるが）危害、苦、悪または不幸が起こることを防止する傾向をもつものを意味する。ここでいう幸福とは、当事者が社会全体である場合には、社会の幸福のことであり、特定の個人である場合には、その個人の幸福のことである」（P11）。最大多数の最大幸福が倫理的な善

Hosei University Repository

悪の判断基準、道徳性の基準であり、それはまた人間生活の究極目的なのである。ミルは次のように言う。「「最大幸福の原理」によれば…究極目的は、量・質ともに、できるだけ苦を免れ、できるだけ楽しみ多い生存であり、ほかのあらゆるものが望ましいのは、この究極目的に関連するからであり、究極目的のためなのである。…こうした生存が、功利主義者の意見によると、人間活動の目的なのだから、必然的にまた道徳性の基準でなければならぬ。したがって、道徳性というのを定義するなら、これを遵守すれば、さきに述べたような生存が、最大可能の範囲で全人類に保障されることになる、人間行為のための規則であり教訓であると言えよう」(U123)。

快の最大化というのは、刹那的に快苦に従うことでは達成できるはずはないから、功利主義はこの最大化のために知性や思慮の必要を説くことになる。ベンサムは、さまざまな快楽と苦痛を計算する必要と、その計算において考慮すべき諸観点（快の強さや持続性、純粋性、快がおよぶ人の数など）を示すし（P39)、また「功利性の命令は、最も広範囲の、そして開明的な（つまり熟慮のうえの）慈愛の命令にほかならない」(P117）と言って、功利主義と熟慮を結びつける。またミルは、「運命の転変やその他の世の状況についての失望などは、主として統御を誤った欲望がもつはなはだしい無分別の結果か、それとも悪い、または不完全な社会制度の結果である」と言って「無分別 (imprudence)」を批判し、「人間の苦悩のおもな根源はすべて、人間の配慮と努力によってかなりの程度、多くはほぼ完全に、克服できる」と言う（U126)。

以上のようなベンサム、ミルの考え方について、（ここで必要である限りで）次の点が注意されねばならないであろう。

一つはベンサム、ミルの功利主義を、動機に関わらないものとしての結果主義と捉えることに関する。ミルは次のような言い方をしている。「功利主義倫理学者は、動機が行為者（agent）の価値には大きく関わるものの、行為（action）の道徳性とは無関係であることを、他の立場に立つだれよりも力説してきた。溺れている同胞を救う者は、道徳的に正しいことをしているのであって、その動機が義務から出ていようと、助けることに対する報酬目当てであろうと関係ない」(U129)。ここでは、行為の動機に関わらず、（溺れている者を救うという）行為の結果によって、行為の善悪が判断されると言われる。このような言い方からして功利主義は動機を考慮しないと言ってもよいようにも思われる。しかし、ここでは、救われる者にとっての、救われるという（外的な）「行為」の善（快）が中心的に考慮されているのであって、救う者がもつであろう、例えばその（救うという）行為が伴う苦痛や、またその行為を起こす動機がもつ快苦（他者への影響を含む）が中心的に考慮されているわけではない。「行為者」(救う者）にとっての善悪を中心に考慮するなら、そうしたことは当然考慮されることになるはずである。だからこそ、ミルはここで行為の道徳性（善悪）にとって動機は無関係であると言い、なおかつ動機は「行為者の価値には大きく関わる」と言えるのであろう（「価値」というものは功利主義にとっては根本的には快苦に関わるはずである）。実際、ミルが「尊厳の感覚 (sense of dignity)」を「幸福の一部」とし、それが高級な快を選ばせるとする（U120f）とき、この「尊厳の感覚」が行為の動機となりうることを否定するとは思えない。またベンサムも動機と快苦の関係について「動機とは実質的には、ある形において作用する快または苦以外の何ものでもない」(P100）と言う。つまり、より広い観点に立つならば、動機というものが、動機を抱く当人（行為者)、あるいはそうした動機を見る他者にもたらすであろう快苦が功利主義において考慮されぬはずはあるまいということである。彼らの功利主義を「結果主義」と呼ぶにしても、それは動機に附随する快苦を排除しているものとは捉えられないであろう[3]。

二つめは、快苦以外のものを（例えば「公正」、「正義」、「自由」などといった言葉を使って）道徳性の基準として持ち出す倫理思想（いわゆる「義務論（deontological theory)」と呼ばれるもの）は、必ずしも功利主義と対立しているとは限らないということである。ミルは「功利

Hosei University Repository

性の原理」は「道徳の根本原理」であり「道徳的義務の源泉」であって、「諸々の道徳的信念がかち得ている確固不動さは、どんなものであれ、主として、意識されないある基準［功利性の原理］の暗黙の作用のおかげをこうむっている」(U115) と言うが、もしミルの言うように、道徳性の基準として持ち出される（公正などといった）ものが、最終的には快苦の大小に基礎づけられるとみられるものであるなら、その倫理説は功利主義と原理的に対立するものではない。

三つには、ベンサムとミルの功利主義は個人主義的な思考と必ずしも対立的に捉えられないということである。つまり最大多数の最大幸福が、社会あるいは全体の幸福のためには個人（特に少数者に数え入れられる個人）あるいは部分の幸福は犠牲にされてよいのだということを意味する、という考え方は、少なくともベンサムとミルの功利主義においては前面に出てはいないとみられる。ベンサムは次のように言う。「社会とは、いわばその成員を構成するとみなされる個々の人々から形成される、擬制的な団体（a fictitious body）である。それでは、社会の利害とはなんであろうか。それは社会を形成している個々の成員の利害の総計にほかならない。個人の利害とは何かということを理解することなしに、社会の利害について語ることは無益である」(P12)。「いかなる時でも、いかなる場合でも、人が考慮すべき適当な動機として見いだすに違いない唯一の利害は、自分の利害であるということは認めざるを得ない」(P284)。またミルも「善い行為の大部分は、世界の利益のためでなく、世界の善の内容を構成する諸個人の利益のために行われるのである」(U129) と言い、「犠牲それ自体を善とは認めない」(U127) と言う。ベンサムやミルにおいては、個人個人がその善（快）を実現していくことを通じて善が最大になる、というイメージが主であって、個人の善の実現を飛び越して全体の善を志向するということは（あるとしても）背後に退いている。ミルにあっては、ある人が他者を侵害していない限り、そのある人に（たとえ他人には善きことと考えられることであっても）強制を加えるべきでないと考えられているし (L12f)、ベンサムにあっても、ある人にその当人の幸福を図らせることはもちろん、他人のための慈善活動を行わせることにも、法律が強制力をもって（つまり刑罰もって）介入する余地はきわめて限定された領域にとどめられるのである (P289, 292)。

以上述べた点からみると、功利主義に原理的に対立するものとして、「動機主義」、「義務論」、「個人主義」といった言葉は不十分であろう。以下において功利主義的倫理学とカント倫理学との対立を取り出すが[4]、この対立は、原理的な対立として、道徳性の原理に「感性的なもの（快苦）」を置くのか「感性を超え出たもの」を置くのかの対立である。

2）カントの倫理学

カント倫理学の重要な特質は、それが感性的なものを超えるもののうちに倫理の原理を据えようとするところにある。それはいわば見えざるもののうちに倫理の基礎を置くが、そうした感性を超えた見えざるものは、以下に見るように、さまざまな形でカント倫理学に現れている。

a）純粋実践理性と自由

カントにおいて道徳的（倫理的）であると言われる場は、「～すべし」と命ずる「道徳法則 (moralisches Gesetz)」に、意志がこの法則に対する尊敬をもって従うところにある。この道徳法則は「純粋実践理性（reine praktische Vernunft)」の命令である。「理性は、もろもろの理念の名のもとに、純粋な自発性を顕示し、こうしておよそ感性（Sinnlichkeit）が悟性に供給しうるいっさいのものを遥かに超え出るのである」(G78) と言われるように、「純粋な理性」は感性を混じえず、そうした理性に道徳法則は由来するがゆえに、「我々自身の理性が…或ることを為すべしと命ずるが故にそのことを為し得るという意識をもつことは、いわば感性界 (Sinnenwelt) そのものを完全に超え出ることを意味する」(pV182) と言われる。

感性的な物事はすべて自然法則によって必然的に規定されている。それに対して道徳法則に意志が従うことは、感性を超え出るという意味をもち、これがカントの言う「自由」である

Hosei University Repository

（この事態はまた、自らの理性の立法に自らの意志が従うこととして「自律（Autonomie）」と呼ばれ、これに対して感性的なもの、衝動や欲望に意志が規定されることは「他律（Heteronomie）」である）。自由は超感性的なもの（「超感性的な対象（ein übersinnlicher Gegenstand）」（pV6））であるがゆえに、それは感性的なものとしての生命への愛着をも断ち切るものとしても表現されるのである。カントは次のような例を挙げている。君主がある臣下を偽りの口実のもとに殺害しようとして別の臣下に偽証を要求し、そうしないと殺すと脅した。偽証を要求された彼は自分の生命に対する愛着にうちかつことができるか。「実際にそうするか否かはおそらく彼は確言できないかもしれない。しかしこのことが彼に可能であるということは躊躇なく認めるに違いない。すなわち彼は、あることをなすべきであると意識する故に、そのことをなし得ると判断するのである。そして道徳法則がなかったならば、ついに知らずじまいであったであろう自由を、自らのうちに認識するのである」（pV35）。

b）道徳の普遍性

道徳法則は「汝の意志の格率が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」（pV36）と表現される。「格率」とは、個々人の意志および行為を規定する規則あるいはそうした規則を設定する個々人の意志のあり方のことであるが、道徳法則にあっては、そうした格率が普遍性という性格をもつことが求められるのである。

道徳におけるこうした普遍性の意味するところは、格率が感性の次元によって原理的に規定されるのでない、ということである。言い換えれば、それは感性を混じえない「純粋な」理性によって意志が規定される、ということである。「自愛の原理にもとづく実践的指定は、決して普遍的ではあり得ない。というのはこの場合、欲求能力を規定する根拠は快・不快の感情に置かれるのだが、快不快の感情が普遍的に同一対象に向けられるとは決してみなし得ないからである」（pV29）。何に快不快を感ずるかは人それぞれである（しかも同一の人間でも時がたてば変わりうる）から、快不快といった感性の次元[5]を原理とする実践的規則は普遍的たりえない。しかし「［純粋］理性は、実践的法則において直接に意志を規定するのであって、快・不快の感情をそこに介するのではない」（pV28）から、そこではただ純粋な理性の普遍性ということだけが立ち現れてくるのである[6]。

c）適法性に対する道徳性

倫理が超感性的なものに据えられるということは、倫理的な意味での「善悪」は感性的なものである快苦やそれに対応するものとしての幸福・不幸とは直接には関係がないということである。善悪は意志のあり方を意味するものであって、道徳法則に従う限りにおいて自らの（快適さという意味での）幸福を図ろうとする意志（道徳法則に従うことを自らの幸福の条件とする意志）が善であり、逆に自らの幸福が実現される（あるいは損なわれない）限りにおいて道徳法則に従う意志（幸福であることを道徳法則に従う条件とする意志）が悪であるとするのである。善と悪とが意志のあり方（道徳法則と幸福の優先関係）として考えられるということは、道徳法則が外面的な規則とみられたとき、この外面的な規則に外面的な行為が一致しているときでも、その行為における善悪は判断できないということを意味する。つまり人は自らの幸福を損ないたくないために、外見上の行為を道徳法則（外見的に捉えられた）に適合させることもできるのである（たとえば刑罰を恐れて盗みをしないといったように）。カントは外面における行為と道徳法則との適合を「適法性（Legalität）」と呼び、内面における意志と道徳法則との一致である「道徳性（Moralität）」と区別する。前者は義務にかなって（pflichtmäßig）行為することであり、後者は義務に基づいて（aus Pflicht）もっぱら道徳法則に対する尊敬だけから行為することと言われる（pV95）。こうして、カントにあって道徳あるいは倫理は、その善性においては根本的には内面的なものとして、いわば見えざるものの性格をもっている。

d）魂の不死と神の命令としての道徳法則

周知の通りカントの倫理学は、道徳法則と意志との完全な一致（徳）としての「最上善（das

Hosei University Repository

oberste Gut)」の実現のために、無限の（終わることのない）努力が必要であるとし、「魂の不死」が要請されるとする。また、人間が理性的存在であると同時に幸福を求める感性的な存在でもあるという観点から、徳と幸福との一致としての「最高善（das höchste Gut)」の実現のために、人間の内面を見通すことができ、かつ自然や社会の状態を支配できもする、「道徳的立法者」としての神が要請されるとする。こうしてカントによれば「道徳は不可避的に宗教に至り、それによって自らを、人間の外に存在する、威力ある道徳的立法者の理念にまで拡張するが、この立法者の意志のうちに究極目的（世界創造の）は存するのであって、これは同時に人間の究極目的でもありうるし、またあるべきなのである」(R6)。道徳が不可避的に至るとされるこの「道徳的宗教」あるいは「道徳的信仰」において道徳法則は神の命令として(7)捉え返されることになる。「宗教は…我々のあらゆる義務を神的命令（göttliche Gebote）として認識することである」(R170)。この道徳的宗教においては、人間は創造された者として、創造者である最高の道徳的立法者としての神に服するのである。

魂の不死も神も、「純粋理性概念」であり「理念（Idee)」であって、感性を越え出たものである。「私は理念という言葉で、感官においてそれに一致するようないかなる対象も与えられ得ない、必然的な理性概念を意味する」(KV・B383)。純粋な理性概念としての理念の特徴は「無条件的なもの（das Unbedingte)」(KV・B436)、条件・制約・制限をもたぬものとして表現される。「魂の不死」は有限な時間というものを越え出ていく「無限に続く進行(ein ins Unendliche gehender Progressus)」(pV140）として、時間の制限をもたぬ（かくして不死となる）ものであり、「神のみが見渡しうる無限性」(pV142）である。そしてこの神もまたいかなる制限もそれにふさわしからぬ無限者として、「その者にとって時間は何ものでもない」(pV141）だけでなく、「全知、全能、偏在」という形で制限のないものと思惟され、道徳的な点においても（その意志が完全に道徳法則と一致しており、そして最高善を完全に実現するという点で）完全なものと考えられるのである（pV149f)。

こうした「超感性的なもの（das Übersinnliche)」(pV155）が、要請として立ち現れるという形で、道徳的人間にとっていわば実在性をもつことになるのは、「これら三つの理念［自由、魂の不死、神］は、明々白々な実践的法則［道徳法則］によって…客観的実在性を獲得する」(pV155)、「こうした［理念の］実在性を、純粋実践理性が作り出す」(pV156）などと言われるように、（これも感性を超えたものである）純粋実践理性が「理性の事実」(pV36）として道徳法則を我々に突きつけてくることを根底としているのである。

神も、そして神の命令に服する道徳的信仰者の共同体（「神の国」）も見えざるものであり、既に述べたように、道徳法則への聴従それ自身も内面的なものとして見えざるものである。「神の国に属する臣民であると同時に、（自由の法則の下で）その国の公民でもある信者が果たさなければならない神への真の（道徳的）奉仕は、神の国そのものと同様に見えざるものである。すなわち、それは心の奉仕であって…これは神のためだけに定められた行為のうちにではなく、一切の真の義務を神的命令として遵奉する心術のうちにのみ成り立ちうる」(R217)。さてしかし、我々は感性的でもある世界のうちに生きているのだから、カントは「この見えざるものは何か見えるもの（感性的なもの）によって代表される必要がある」(R218）と言う。見えざるものへの関わりは、見えるものに何らの影響をも及ぼさない、というものでは決してない。有限な人間は「［道徳法則に従う］自己とその格率の強固さを、時間のうちで感性に対して獲得する優位にしたがってしか評価できない」(R52）のであるが、我々の意志の善性は、例えば感性的な欲望の抑制といった形で、「推測上（vermutungsweise)」(R72）であれ評価できるのである。見えざるものは感覚的に知覚できる諸行為に連関するものであるから、カントは、人間は（内面の根底における善への革命的変革が善い人間であるために必要であると同

Hosei University Repository

時に）「たえざる作用と生成のうちにおいてのみ善い人間である」（R52）と言って、世界内の感性的な次元での道徳的改善の必要性を説くのである。

3）カント倫理学と功利主義倫理学との原理上の対立

カント倫理学が功利主義倫理学とその「原理」において対立しているのは明らかである。カント倫理学は超感性的なものを基礎とするから、意志が原理的に感性あるいは感性的な対象によって（あるいはそうしたものを目的とする悟性や理性によってすら）規定されることを排除する。自分自身の幸福（自愛）はむろん道徳の原理としては排除される。「道徳性の原理［道徳法則に意志が従うこと］の正反対は、自分自身の幸福という原理を意志の規定根拠とする場合である。…日ごろ親しく交際している友人が、彼のした偽証を次のような仕方で君に弁明できると考えたとしよう。彼はまず自分自身の幸福という、彼の言い分に従えば、神聖な義務を打ち出しておく。それからこれまで偽証によって得た数々の利益を算えたてる。次に怜悧という言葉をあげ、自分は常に怜悧であることを遵守しているから、自分の偽証は誰にも露見するおそれはない、たとえ君自身の側からでも発覚の心配はない、君にこの秘密を打ち明けるのは、私がいつでもそれを否定できるためである、と言ったとする。さてそこで彼は大真面目で、自分は人間として真実の義務を遂行したのであると申し立てるならば、君は面と向かって彼を嘲笑するか、さもなければ嫌悪の念をもって彼から顔をそむけるだろう。…道徳性と自愛の境目はきわめてはっきりと、そして截然と画されているから、ごく普通の人の目にすら、あることがそのどちらに属するかというけじめを見損なうはずはない」（pV41）。自分の幸福はもちろんのこと、たとえ他人の幸福であっても、それ自体が意志を規定する道徳的な原理であるとする考え方は退けられる（pV40f）。これに対して、功利主義は行為および意志規定の原理として快と苦という感性的なもの（それがたとえ精神的な活動に由来するものであれ、感性の次元で感じとられるもの）をあげ、快を最大にすることを倫理の究極目的とする。

こうした倫理学の「原理」上の対立は、必ずしもその「現象」における対立にはつながらないということはあるかもしれない。功利主義は道徳的な目標を幸福に置くのであるが、カント倫理学もその最高善の視点においては幸福をその要素に含めるのであるから。また、既に見たように、カントは徳のために自己の生命を犠牲にしうることを自由の開示に関連して述べているが、ミルもまた自己犠牲が功利主義から見て倫理的に称賛に値する場合があると認める。「自分の所有する幸福の分け前や幸福のいろいろな機会を完全に放棄できるというのは気高いことである」（U127）。あるいはまた、カント倫理学において道徳法則は神の命令として捉えられることになるが、ミルもまた功利主義が無神論であるというのは、単なる推測に過ぎぬとする（U132）。功利主義もまた神への信仰をもちうる。

しかしながら、以上挙げたような三点においても、原理的なものが考慮のうちに入ってくるなら相違が明らかとなろう。すなわち、両者とも幸福を肯定するにしても、カント倫理において幸福はあくまで目的に附随する一部であり、しかも条件付きで認められるだけであって、功利主義のように目的の全部となることはないし、意志規定の根底に置かれるわけでもない。最高善の「第一条件」は道徳性なのであって、幸福はなるほど最高善の第二要素ではあるが、「道徳的に条件付けられた帰結」にすぎず、幸福が道徳性に従属するという関係においてのみ、最高善は純粋実践理性の全体的対象なのである（pV137）。こうした幸福は道徳的な心術の現象を毀損するおそれのあるようなものではありえず、もっぱらそうした心術が現象する手助けとなるようなものであろう。

また自己犠牲（自己の幸福の放棄）についても、功利主義はただ他者の幸福をそれが増進する限りにおいて認めるだけである。功利主義は「幸福の総量をふやさない犠牲、あるいはふやす傾向をもたない犠牲はむだだと考えるのである」（U127）。幸福の総計を増やさないような自己犠牲を行う人は「人間がなすべきことの模

Hosei University Repository

範ではないことは間違いない」(U127)。

また、功利主義の信奉する神の性格については、ミルは次のように言う。「神は何にもましてその被造者の幸福を望み給う、そしてこれが神の創造の目的であった、と考えるのが真の信仰なら、功利主義は無神論でないどころか、他説よりよほど深く宗教的である」(U132)。ミルの言う神はあくまでも「最大幸福の原理」にのっとる神である。それに対してカントの神は、なるほど幸福を与えるものであるとしても、「その神聖性を通じて、徳に対する立法者という点でのみ崇拝に値する」(R207) と表現されるように、幸福を与える自然の最高原因としての神というよりも、徳に報いるものとしての道徳的な存在者という側面に力点が置かれている。

二つの倫理学は原理的に対立しているのだから、これらの倫理学の現象のレベルでの相似は(原理的なものがまったく現象に関わらないなどということはあり得ないのだから)、部分的なものに留まらざるを得ないであろう。カント倫理学と功利主義倫理学との、(現象においても影響するであろう) 区別は、次のような形でも指摘できよう。

a) 幸福への意志が優先するか、道徳法則への意志が優先するかという形で、カントは善と悪とを、その中間のものが存在しない正反対のものとして規定した。このことは、感性的な(幸福への) 欲求と理性の道徳法則がともに人間のうちに存する以上、人間は道徳的には善か悪かいずれかでしかありえないということを意味しており、そしてまた、人間の意志のあり方というものは内面的なものとして (外面的な行為とは違って) いついかなる時でも問われうるものである限り、人間の道徳的善悪は常に、いついかなるときでも (善か悪かいずれかのものとして) 問われうるということを意味している。カント倫理学において人間 (の意志) は (ある時点において、その人間自体として) 善か悪かのいずれかであって、善悪の混合や他者との比較による善悪の変化も認められない。しかし功利主義倫理学において、人間は同時に善でも悪でもありえるし、また人間は、(ミルがソクラテスと愚者を比べているように) 他人と比較してより悪いかより善いかということが言いうるのである。というのも、功利主義は快そのものを善ととらえ、苦それ自体を悪とみるのであるが、この快 (=善)、苦 (=悪) は、同時に存在することができ、しかもそれ自体においても、他人との比較においても、より大きくもありより小さくもありうるものとして考えられているのであるから。

b) ミルは愚か者の満足というものがあることを認めるが、こうした満足は経験を積み、しかも思慮ある者から見れば、より小さい価値しかもたないものとして否定されるはずだと考える (U120)。しかし、功利主義倫理は、他者にまったく知られない (したがって他者に害を与えることもむろんない) 幸福感 (快としての) であれば、それが快であるというただそれだけの理由で、いかなるものであろうとも (それは当人以外分からないのだが) 善であると認めるであろう。同様に、不幸感 (苦としての) はそれだけで悪であると認めるであろう。一般に、人が何らかの形で他者から切り離されて他人からその内面が見えなくなる場合に、功利主義者はその人自身しか (善悪の基準として) いない、というであろうが、普遍的な純粋理性を根拠として道徳的な善悪を考え、それと連関して (他人からのみならず自分自身からも見えにくい) 人心を見通す者として (道徳的な立法者としての) 神を思考するカントにとっては (道徳的宗教の次元で言うならば) 神によって義とされるか否かが常に問題となる。これはたとえ人は (人からは) 孤立して存在していようとも、決して一人であるわけではないということである。

c) 功利主義的思考は道徳を感性的基盤の上にすえるのであるから、もはや人間が感覚することのなくなる死によって (少なくともそれが考慮しているような) 道徳は終わる、と言うであろう (ベンサムは来世についての想念がもたらす快や苦を、現世において生ずる限りで考慮しているが、「死は、我々が知覚する限り、我々が知っているすべての苦ならびに快の終わりである」(P112) と言い、来世の快や苦それ

Hosei University Repository

自体は、知ることも観察することもできないと言う（P36））。しかし超感性的なものに道徳を据えるカントにとって、話はそう単純ではない。というのは、カントは魂の不死というものを道徳に関連して要請するのであるから。なおかつカントは「万物の終わり（das Ende aller Dinge）」というものを、（むろん感性的な意味ではなく）道徳的な意味をもちうるものとして思考している。「我々が時間から永遠への移行を…理性が道徳的な顧慮それ自身においてそうした移行をおこなうように追っていくなら、このことによって我々は、時間内存在者であり可能的経験の対象としてある万物の、終わりに突き当たる。この終わりはしかし同時に、諸目的の道徳的秩序においては、まさにこれら万物が超感性的な、したがって時間の諸条件のもとにはない存在者として存続することの開始である。それゆえ、これら存在者（ならびにそれの状態）は［超感性的であって、時間の条件のもとにはないのだから］道徳的に規定された性質以外のものとしては不可能であろう」（E78）。（もっぱら）道徳的な顧慮において、人間の理性は道徳的な存在者として、万物の終わりにおいて開始される（時間の条件のもとにない）永遠の領域における存続が可能なものとして思惟される。「万物の終わり」は「世界の終わり（Ende der Welt）」とも言い直されるが、カントは「世界の存続（Dauer der Welt）」に関して次にように言う。「理性が人間に告げるところによると、世界の存続は、この世界のうちで理性的存在者が彼らの生存の究極目的［道徳性］に即応している限りにおいてのみ価値を有する」（E82）。したがって人間は世界の終わりに道徳的な目的の成就を設定せざるをえないし、あるいはまた道徳的に堕落した人間を滅ぼすこととして世界の終わりを考えざるをえないのでもある、とカントはみる（E82f）。カント倫理学にあっては、個人の死にせよ、「万物の終わり」、「世界の終わり」にせよ、道徳の終わりとは必ずしも考えられはしない。これらのことは、人間における純粋な理性というものが、それ自体としては身体的、感性的な制約のない感性を超え出たものとして捉えられていることによる。

［2］倫理性の古典性（歴史性）と共同体性

カント倫理学と功利主義倫理学の原理的な対立は、感性を超え出たものを原理とするか感性的なものを原理とするかの対立として、両者を折衷したり混合したりすることはできず、いずれか一方を選ばざるを得ないような対立である。倫理において、われわれはこの対立に面して選択を迫られる。

さて、本来的な倫理学はカント的な考え方のうちにあるのではなかろうか。なるほど、功利主義もまた倫理的なものとして捉えられうるのは確かである。しかしそれは、功利主義のうちにカント的な倫理学に相似た特徴が現れる限りにおいてであろう。つまり、功利主義も（将来の快の最大化のために）快の抑制や断念を説く場面があるからである。そうした場面があるからこそ、功利主義もまた倫理的なものとみなされる。功利主義がこうした主張から離れて、そうした断念が目指す結果であるべき、より大きな快を前面に出し、そのための知的計算を強調すればするほど、それは倫理的なものの印象をうすくしていく。

功利主義的な思考、つまり、個々人と社会の全体に最大の利益（快適さ）をもたらすような思考と配慮は、是非とも必要である。しかもそれが必要であるのは、我々が感性的な存在としてそれを望むからという理由からだけではない。つまりそうした配慮は倫理や道徳とも無関係ではないのである。すなわち「衣食足りて礼節を知る」（管子）という言葉があり、また孟子に「恒産なければ恒心なし」（孟子64）という言葉があるように、道徳的な悪の現象としての（つまり超感性的なものを副次的なものと見る悪しき意志の現象としての）悪しき行為は、不幸な外的状況によって世界に駆り出されてくるという面があるのだから、幸福への配慮は、そうした悪しき行為が発現するのを抑えるものとして倫理的なものと言われうる。悪しき意志が現象における行為にまで及ぶのか及ばないのかということは、倫理的に決してどうでもよい問題ではないからである。

しかし、社会に生きる個々人に最大の利益（快適さ）をもたらすような配慮それ自体を、

Hosei University Repository

倫理学や道徳という名称で示すのは不適切ではなかろうか。そのような配慮自体は、むしろ（倫理学の原理たるべき「超感性的なもの」に関わらない限り）社会福利論とでも呼ぶべきものであろう。

さてしかし道徳原理の対立を前にして、カント的な思考の方が倫理学としては本来的であると判断する際に、それはいかなる理由でそう言われるのであろうか。

カント的な倫理学が本来的である、とする判断は、感性的なものを超え出たものの感得に依拠している。それは、カント的な倫理学が感性を越え出るものを原理とするということ、そしてまた「本来性」というものが、理念的なものとしての真・善・美といったものに関わる限り、やはり単に感性的なものと見なされえないということでもある。しかし超感性的なものは、それ自体は感性的に示しえないのはもちろん、対象として明確であるとも考えられないものであるから、（常に対象的である）思惟においてすらも十分に明確に示せるものではなかろう。しかしカントのところで見たように、ここで問題にする感性を超え出た見えざるものは、ただ感性と遊離してあるものではない。例えば感性的な欲望の抑制や批判という形で、感性を超え出たものも感性的な次元や対象的な次元に現象すると考えられる以上、感性的な次元や対象的な次元において、それ自体ではなく、それの「手がかり」となるもの、超感性的なものを間接的に示すものを提示しうるであろう。

本来の倫理学はカント的なものの方である、という判断はさし当たっては直観的と呼ばれるものである。おそらくそれは（カントが道徳を語る際にしばしば「常識（der gemeine Verstand)」を持ち出すように）一般的な考え方としての「常識」に根ざしていると見られる（こうした常識の根源をたどれば、おそらくはそれはカントが言うような純粋な理性といったものにゆきつくのであろうが）。しかし、常識とはまたずいぶんと曖昧なものでもある。常識という手がかり以外の（おそらく常識を支えているでもあろう）さらなる手がかりはないであろうか。

こうした手がかりとして、二つのことが考えられる。すなわち、常識というものが真実に適っている可能性が高くなるのは（というのも常識は一般的であるからといって必ずしも誤っていないということはないのであるから）、一つには、それが歴史的に長い持続のうちにあるときであり、そしてもう一つには、常識が人々の交際のなかで（共同に）確認されるときであろう。

ここで倫理学の西洋語の語源をたどることは、示唆的なものがある。倫理あるいは倫理学という言葉に相当する現代の西洋語（英語ethics,ドイツ語Ethik,フランス語éthiqueなど）の語源は、ギリシャ語の「エートス」であり、「エトス」である。「エートス」は、「性格」や「品位」、「道徳的気質」といった意味であるが、もともとは「住み慣れた所」、「住居」といった意味をもっていた。「エトス」は「慣習」、「風俗」、「習慣」といった意味をもつ。「道徳」に応ずる西洋語（英語moralなど）は、ラテン語の「モース（mos)」に由来するが、この言葉も又、同じように「性格」と「慣習」という二つの意味をもつ。こうした語源をたどることから見えてくるのは、倫理というものが、住み慣れた場所で行われてきた慣習に適合したふる舞い方ができる心術（性格）に関連するのではないかということである。

こうした考慮の上で、何が本来的なものであるかという問いに対する判断と、この判断に不可欠であろう感性的なものを超え出たものを感得する、感性的な次元をも含む手がかりとして、そして常識の判断の支えとなるべきものとして、二つのものが挙げられる。

一つは、長い時間の中で、歴史的に優れたものとして無数の人々によって伝えられてきた、そして、それを尊重することは自明の慣習ともされる「古典」である。古典（これは歴史や伝統とも言い換えられうる）に依拠しながら、感性的なものを超え出るものへのまなざしを示すことができる。民主的な社会において、多数の一致ということを重視することが認められるのであるなら、この多数者を見出す主たる場を現在の多数決に置くのか、無数の死者たちを考慮

Hosei University Repository

に入れて過去の歴史のうちに置くのか、それとも将来においてそれははじめて見出されるとするのか、三つの力点を異にする立場がありえよう。現在に力点を置いてそれを求めるのは（ソクラテスの裁判における多数決に明らかなように）危険であり、将来の多数者は空想されるだけで未だ存在しない。だとするなら、現在の我々に対して批判的に距離をとって（我々は長い歴史のうちで否定されてしまうかもしれぬような判断を下しかねない存在なのだから）、重視されるべき多数者を過去の歴史的な空間のうちに求めるのが妥当であろう。

さらにもう一つ（これも古典に依拠して示されうるのだが）は、（さしあたっては「住み慣れた場所」である）「共同体」である。人間は孤立してではなく、他の人間と共同で倫理的な真理に初めて近づきうる存在と捉えられるからである。倫理学はその古典（歴史、伝統）を見やりながら、共同体において（超感性的なものとの連関をつけながら）そのあるべき姿をさぐるものだというのがここでの主張である。

何が古典であり、古典の中でも何がより重要な古典であるのかといった問いに対する完全な答えはない。しかしながら、おおよそであるが、一般に古典と認められているものはあり、古典の序列もあるだろう。以下においてソクラテス、プラトン、孔子、イエス、仏陀を中心的に取り上げるが、これらが古典的な人物であることを否定する人はいないだろう。またエピクロスが彼らと肩を並べる人物であるという人も少数であろう。むろん多数決といった量的なものだけで本来性といったものが証明されるわけではない。枚挙することがそのまま倫理学の本来性の証明であるわけではない（おそらくは反対の立場に立って歴史からいろいろな思想家を呼び出すことも可能であろう）。倫理学の本来のあり方を示すものが感性的なものを超え出たものに由来するとするなら、そこではそれの手がかり（ないがしろにできないであろう手がかり）を提示できるだけであって、それは個々人において感性を超え出たものが発動することをめがけ、そしてそれを頼りにしてもいるのである[8]。

1）倫理の歴史性（古典性）

①カント倫理学の古典性（聖書の伝統）

プラトンなどの古典的な人物を取り上げる前に、カントを見てみよう。ここで問題にするカント倫理学の古典性というのは、カントが自らの倫理学を古典と関連させ、そしてその古典とある部分では一致しているものとみなしたということである。ここで古典というのは聖書、とくにイエスの言行を伝える新約聖書のことであり、そうした古典に基づくものとしてのキリスト教である。カントは道徳的宗教に関して「これまでに存在したあらゆる公の宗教のうち、キリスト教だけがこうした道徳的宗教である[9]」（R57）と言い、「道徳的な、したがって理性に親しい教えとしっかり織り合わされた書物…こうした書物はここではキリスト教信仰の教えの源泉としての新約聖書であろう」（R174）と言う。またイエスは、「あらゆる人がみならうべき実例として、道徳的な完全性をそなえた人間性」（R89）を示すものとして捉えられている。カントがキリスト教に肯定的に近づくのは、そこにカントの考える純粋な道徳的宗教の現れを見ることができると考えるからである。

カントが歴史的信仰としてのキリスト教に近づくもう一つの理由として挙げられるのは、人間の有限性である。カントにとって真正の宗教は純粋な理性に根ざす道徳的宗教である。しかし人間は感性的な存在者でもあるものとして完全な理性的存在者であり得ないのであるから、「すべての人間には最高の理性概念および根拠につねに何か感性的な支えとなるもの、何かある経験の裏づけやそのたぐいのものを求めるという自然的欲求があるから…ふつうに眼の前に見出されもする、何かある歴史的な教会信仰が利用されざるをえないであろう」（R119）とも言うのである。歴史的な信仰としてのキリスト教は、純粋な道徳的宗教への「導きの手段（Leitmittel）」（R126）と位置づけられるのである。

②古典倫理における歴史への顧慮

古典（及び古典的人物）それ自身が、伝統を顧慮する営みとその重要性を示している。

論語においての孔子は次のように言う。「我れは生まれながらにしてこれを知る者にあら

Hosei University Repository

ず。古えを好み、敏にして以てこれを求むる者なり」(論語97)。孔子が「吾れかつて終日食らわず、終夜寢ねず、以て思う。益なし。学ぶに如かざるなり」(論語220)と言う際の「学ぶ」というのは、孔子にとっては何よりも、堯や舜をはじめとする過去の道の体現者たちの言行と事跡を学ぶということであった。

福音書のイエスの言動を見ると、のちに旧約と呼ばれることになった部分の言葉によく通じており、それを支えとしていたことがわかる。例えば「『人の生くるはパンのみによるにあらず、神の口よりいづるすべての言葉による』と記されたり」(マタイ4-4)と述べるところにおいて[10]。

クセノフォンの伝えるソクラテス[11]は次のように言う。「古えの賢人たちが書巻に書きのこしてくれた宝は、これをひもといて友人たちとともに閲読し、もし何か良いことを見つければ我々はこれを抜粋し、そして互いに裨益し合うことができるのを、無上の得と考える」(思い出61)。また美徳によってすぐれた者となるように人々をどのように教えたらよいのかという問いに、クセノフォンの伝えるソクラテスは「われわれの伝え聞くわれらの祖国の最古の者が、話に聞いているとおり立派な人々であったことを思い起こさせればよい」(思い出133)と答え、どうしたらアテネが往時の美徳をとり戻せるかという問いには「それは何も幽玄なことではないと私は思う。すなわち、祖先の日常の暮らし方を見つけて、それに少しも劣らぬように暮らすならば、決して彼らに劣らぬ者となれよう」(思い出134)と答えている。

プラトンは、神々についての古い言い伝えの重要性を次のように述べている。「新しい国を最初からつくるにせよ、滅びてしまった古い国を再建するにせよ、神々と神殿とについて、つまり、それぞれの神のために、どんな神殿を国内に建立すべきか、またどんな神々やダイモーンにちなんで、それが名づけられるべきかについて、心ある人ならば誰も、デルポイやドドネやアンモンの神託から受けとられたもの、あるいは古い言い伝えが、何らかの仕かたで…人びとを説得して信じこませたものを、変えようと試みたりはしないであろう。…これらの言い伝えによって、人々は託宣所や神像や祭壇や神殿を神聖なものとして建立し、それらのおのおのに聖域を与えたのである。これらすべてを、立法者たる者はいささかも変えてはならない」(法律・上304)。ここには神々に対する尊重の念と神々に対する古くからの言い伝えへの尊重の念が見られる。これはむろん「われわれ人間にとっては、万物の尺度は、なににもまして神である」(法律・上257)という考えに、つまり人間は最善ではなく、最善なる何ものか(あるいはその現象)によって自らを統御する必要があるという考え方に基づいている[12]。

③古典倫理における感性的なものの超克および内面性の重視

プラトンの『ソクラテスの弁明』において、ソクラテスは次のように述べている。「アテナイ人諸君よ、私は諸君を尊重しかつ親愛する者であるが、しかし諸君に従うよりもむしろいっそう多く神に従うであろう。…出来得る限り多量の蓄財や、また名聞や栄誉のことのみを念じて、かえって、智見や真理やまた自分の霊魂を出来得るかぎり善くすることなどについては、少しも気にもかけず、心を用いもせぬことを、君は恥辱とは思わないのか」(弁明37)。ソクラテスはこうした考え方のうちで、精神的な高級な快楽を求めているのであるとは捉え難い。というのもソクラテス(裁判で死刑を求刑されていた)は死を悪と区別し、あたかも死ぬ危険を進んで引き受けるかのように弁明しているのだから。「友よ、君のいうところは正しくない、君がもし、少しでも何かの役にたつほどの人は生命の危険をこそ考慮にいれるべきであって、何を為すにあたっても、その行為がはたして正であるか邪であるか、また善人の行為であるか、悪人の行為であるか、のみを顧慮すべきではないというならば」(弁明34)。功利主義者ならば、このように生命の危険と正邪とを、そして死ぬことと悪とを端的に区別する言い方はできないであろうし、言うとしてももっと複雑な説明を要することになろう。

プラトンにとって、魂の善さである徳は快苦の次元で得られるものではない。例えば脅され

Hosei University Repository

て戦闘へと赴く者は勇敢であるというより臆病と言われるべきであり、より大きな快楽のためにより小さな快楽を節する者は節制ある者というより貪欲な者と言われるのが適当なように。「快楽と快楽、苦痛と苦痛、恐怖と恐怖を、まるで貨幣ででもあるかのように、大きいのと小さいのとを交換するのは、徳をえるための正しい交換とは言えないだろう。…我々がこれらすべてをそれと交換すべきただ一つの真正な貨幣があるだろう。智恵こそそれなのだ。…真の徳は智恵をともなうものであって、快楽、恐怖、その他、すべて、そういうものが加わろうが、とり去られようが、それは問題ではない。…真の徳とは、節制であれ、勇気であれ、すべて、そのような情念からの、まさに浄化であって、智恵こそこの浄めの役をはたすのではないか」(パイドン509)。こうした智恵が知ろうとするもの、したがって徳を目指す人間の基準となるものをプラトンは「善のイデア」と呼ぶが、これは感性的な情念からの浄化をもたらすものとして、それ自体、感性的に捉えられず、「不可視的であって、眼で見ることはできない」ものであり、ただ思惟のはたらきにおいてのみ捉えられうる（パイドン526)。魂の善し悪しは、魂の感覚的な部分を超え出た智恵のはたらきによって明らかにされ、最終的にはこの智恵が目指す超感性的な善のイデアを尺度として計られるべきものなのである。

福音書の有名なイエスの言葉にはこうある。「『姦淫するなかれ』といえることあるを汝ら聞けり。されど我は汝らに告ぐ。すべて色情をいだきて女を見るものは、既に心のうちに姦淫したるなり。もし右の目汝を躓かせば、くじりいだして棄てよ。五体の一つ滅びて、全身ゲヘナに投げ入れられぬは益なり。…『目には目を、歯には歯を』といえることあるを汝ら聞けり。されど我は汝らに告ぐ。悪しき者に手むかうな。人もし汝の右の頬を打たば、左をも向けよ。汝を訴えて下衣を取らんとする者には、上衣をも取らせよ。…『汝の隣を愛し、汝の仇を憎むべし』といえることあるを汝ら聞けり。されど我は汝らに告ぐ。汝らの仇を愛し、汝らを責むる者のために祈れ。これ天にいます汝らの父の子とならん為なり。天の父はその日を悪しき者の上にも、善き者の上にも昇らせ、雨を正しき者にも、正しからぬ者にも降らせ給うなり。…さらば汝らの天の父の全きが如く、汝らも全かれ」(マタイ5-27)。イエスの言葉の通りに生きるならこの世での生存は保障されない。しかしイエスにとってこの世での生存以上に大事なのは、「神の国は、見ゆべき様にて来たらず。また、『見よ、ここにあり』、『かしこにあり』、と人々言わざるべし。見よ、神の国は汝らのうちにあるなり」(ルカ17-20) と言われるような、神の国のうちにあることである。

イエスにとって、神との関係がありうるのは人間の内面である。したがって、人々の中でことさらに目に見えるように正しいふるまいをするのは偽善として退けられる。「汝ら見られんために己が義を人の前にて行わぬように心せよ。…汝ら祈るとき、偽善者の如くあらざれ。彼らは人に顕わさんとて、会堂や大路の角に立ちて祈ることを好む。…汝は祈るとき、己が部屋に入り、戸を閉じて、隠れたるにいます汝の父に祈れ。さらば隠れたるに見給う汝の父は報い給わん。また祈るとき、異邦人のごとくに徒らに言葉をくりかえすな。彼らは言葉多くによりて聴かれんと思うなり。さらば彼らにならうな。汝らの父は求めぬ前に、汝らの必要なるものを知り給う」(マタイ6-1)。人々に見えようが見えまいが、正しいことは正しく、不正は不正である。それは、人々の内面を見通す善なる神にとって顕わなはずなのである。

孔子は弟子の回（顔回）を称えてこう言う。「賢なるかな回や。一簞の食、一瓢の飲、陋巷に在り。人はその憂いに堪えず。回やその楽しみを改めず。賢なるかな回や」(論語80)。「楽しみ」とはむろん学問をする楽しみのことであり、学問とは道をたずねる学である。道をたずねる学は感性的な利害をあとにする。「道に志して、悪衣悪食を恥ずる者は、未だ与に議るに足らず」(論語55)。道は人間の生存の最終目的であるから、生存の（単に生きるということの）価値は道によって乗り越えられるはずである。「子の曰わく、朝に道を聞かば、夕べに死すとも可なり」(論語55)。

Hosei University Repository

孔子の「道」を求める学は「天」に連関する。天は一面では、感性的な物事において人間に不幸をもたらすこともあるものである。例えば孔子は愛弟子の顔回の死に際して「ああ、天われをほろぼせり、天われをほろぼせり」(論語144)と嘆く。イエスの言う神も孔子の言う天も、功利主義者ならば信ずるであろう人間にもっぱら快という意味での幸福をもたらすべく配慮するものという性格をもっているとは言えない。しかし道を求めるという人間の営みにおいて、この学の営みは天によってよしとされる。孔子は次のように言う。「天を怨(うら)みず、人をとがめず、下学して上達す。我れを知る者はそれ天か」(論語203)。それは道をはずれるということを天は許さぬということである。「罪を天に獲(う)れば、祈る所なきなり」(論語44)。

仏教においては感覚による、そして心の働きによる苦楽の感情は否定的に捉えられる。南伝『相応部経典』における仏陀の言葉として次のようにある。「眼における感覚を縁として生ずるところの受(感情)は、楽なるものも、苦なるものも、あるいは非楽非苦なるものも、すべて無常なることを知り、無常であると見る者においては、その無明は消え去り、明智は生じ来るのである。比丘(びく)よ、このことは、耳について言うも同じである。鼻について言うも同じである。舌について言うも同じである。身について言うも同じであり、また、意について言うも同様である」(聖典85)。仏教において目指されるのは、対象への執着を滅することにおいて苦(そして苦に必ずや変転するものとしての楽)から解脱することである。『相応部経典』における仏陀の言葉。「苦の集(おこり)の真理とは何であろうか。充足と欲貪をともない、到るところに満足を求める心、すなわち渇愛こそは、…苦の起こりきたるところである。…苦の滅(ほろび)の真理とは何であろうか。この渇愛をあますところなく捨て去り、離れ去り、解脱して執著することがなければ、また苦の起こりきたることもない」(聖典38)。

2)倫理の共同体性

①カント倫理学における共同体性

カントは人間が人間とただ単に一緒にいるだけであるとすると、人間は悪へと誘われるだけであると考える。とはいうものの、人間は一人では生きてゆけないのだから、道徳に反するこうした傾向から人間を守り、人間を堅固な形で道徳的に善なるものとするには、共同体が倫理的なものとして建設されるしかないとする。「善の原理の支配は、人間がそれを得ようと努力することができる限りでは、我々の見るところでは、徳の諸法則に従い、かつそれらを目的とするような社会の建設と拡大による以外には達成できない」(R100)。このような倫理的社会をカントは「倫理的公共体(ein ethisches gemeines Wesen)」と呼ぶが、これは神の命令と捉えられる道徳法則の下にあるものとして「神の国」であり(R168)、また「教会」である。「神的で道徳的な立法の下にある倫理的公共体は教会であるが、それがいかなる可能的な経験の対象でもない限りにおいては、見えざる教会と呼ばれる。…見える教会は、この[見えざる教会という]理想と一致する全体を目指す、人間たちの現実の一体化である」(R109)。教会は、それが見えざる神に関わり、純粋な理性の道徳法則と完全に一致している限り、見えざるものであり、世界内に実在する見える教会は、この見えざる教会を理念としてそれに近づこうとする限りで、見えざる神の国を地上にもたらそうとする真の教会なのである。

②古典倫理における共同体性

古代ギリシャの古典的人物たちにとって、共同体(国家、「ポリス」)はきわめて重要なものであった。アリストテレスは言う。「国家が自然にもとづく存在の一つであることは明らかである。また人間がその自然の本性において国家をもつ(ポリス的)動物であることも明らかである。そして国家をもたない者があるとすれば、もしそれが偶然によるのではなくて、生まれつき自然にそうなのだとしたら、それは人間として劣性のものであるか、あるいは人間以上の何ものかである」(政治68)。プラトンの『クリトン』の中でソクラテスは次にように言う。「祖国とは、母よりも父よりもまたその他すべての祖先よりももっと貴ぶべく、もっと畏敬すべくまたもっと神聖であって、神々や理性ある人間達の間で他に越えて尊重されているものであ

Hosei University Repository

る」(クリトン81)。そして、クセノフォンの伝えるソクラテスは次のように言う。「人間社会のもっとも長久にしてもっとも賢明なものである国家および国民は、神を敬うこと最も厚きものであり、智恵のもっとも円熟せる年配は、もっとも神々を大切にすることを、君は見ないか」(思い出54)。ソクラテスが国家を尊重すべきものと見る理由は、それが長い歴史をもち、自らや自らを産んだ父母や祖先もそこで滅びることなく生活してきたということが一つ、もう一つは、それが善なるものである神につき従う姿勢(それがソクラテスにとって智恵があり賢明であることの一つの現れである)を保持してきたということがある。こうした国家は、その営みのうちで倫理的なものが何であるのかを示す手がかりを与えてくれるものとなる。

プラトンにあっても、善き生き方は善き国家と相即している。個人の善さは善き国家においてより完全に実現されうる。「そのように[自分の哲学的な素質に]ぴったりと適合した国家においてこそ、彼[哲学者個人]自身ももっと成長するだろうし、個人的なものとともに公共の事柄をも、完全に救うことになる」(国家・下51)。しかし国家というものが上に述べた二つの性格(安定した歴史と善につき従う姿勢)とももたなくなるならば、国家に対する敬意というものの地盤は揺らいでしまうであろう。そしていかなる国家もそうした危険から逃れられないのであるから、真正な国家を実在の国家に対して思い描くという営みはいつでも生じうる。プラトンは『国家』や『法律』の中でそうした営みを示している。先に見た『法律』からの引用(古い言い伝えなどに基づく神事をいささかも変えてはならないという伝統尊重の姿勢を示す)は、国を建てるにあたっての真正の国家のあり方とはいかなるものかという思索のうちで言われたものであり、また『国家』の有名な言葉、「哲学者が国々において王となって統治するのでないかぎり、あるいは現在王と呼ばれ、権力者と呼ばれている人たちが、真実にかつ十分に哲学するのでないかぎり…国々にとって不幸のやむときはないし、また人類にとっても同様である」(国家・上405)というのも、真正の国家が「善のイデア」を目指すことにおいてのみありうるという思索から言われている。

ところでプラトンにあって個人の善さというものは、国家という大きな共同性とは違ったもっと小さな共同性にも関わる。つまり、個人の善さは一対一の、生活をともにしながらの、対話という次元で(根源的には)獲得されるのである。プラトンの『第七書簡』に次のようにある。「わたしの著書というものは、それら[わたしが心を砕いている善美]の事柄に関しては、存在しないし、またいつになってもけっして生じることはないでしょう。そもそもそれは、ほかの学問のようには、言葉で語りえないものであって、むしろ、生活を共にしながら、その問題の事柄を直接に取り上げて、数多く話し合いを重ねてゆくうちに、そこから、突如として、いわば飛火によって点ぜられた燈火のように、魂のうちに生じ、以後は、生じたそれ自身がそれ自体を養い育ててゆくという、そういう性質のものなのです」(第七147)。プラトンにあっては善とは根源的には文字(書物)のうちにあるものではなくて魂のうちにありうるものだが、魂のうちに善の炎がともるのはただ他者との対話のうちなのである。

対話のうちで倫理的なものが獲得されるという同じ姿勢を、孔子のうちにも見出しうる。『論語』は孔子と弟子とのいわば対話編であって、こうした姿勢を孔子がとるのは、孔子が目指す徳の根本である仁というものが「人を愛す」こととして(論語168)、ただ人と人との間にのみありうるものであるがゆえである。こうした孔子の姿勢は、やがて「五倫」の考え方を生むもととなるが、この五倫の考え方では、徳とは父子、君臣、夫婦、昆弟(兄弟)、朋友の五つの人間関係[13]のうちで獲得されるものと捉えられる。こうした考え方に示されているのは、プラトンにあっても「生活を共にしながら」と言われるように、倫理的なものが見知らぬ、あるいは疎遠な人との間ではなくて、身近な親しい人との間にあるものとして捉えられているということである。倫理的なもの(の手がかり)が現れる一つの場は、親しい人間関係のうちなのである[14]。

Hosei University Repository

註

（1）ベンサムは、快と苦が、個々人が有するもろもろの状態、事情によって、同じ対象に関わっても人それぞれに違った大きさをもつものとして感受されるとするが、そうしたもろもろの事情のうちに、「健康」や「肉体の基本構造」などといった身体的なもののみならず、「知識の量と質」、「宗教的感受性」などを挙げている（P52）。これはベンサムのいう快苦が精神的な側面をもっていることの一つの現われであろう。

（2）ここではベンサムとミルの相違点には踏み込まない。ミルが快楽の「質」を持ち出すとき、その（価値の）大きさが考慮できないとは考えてはいない。ミルが快楽の質を持ち出すことによってベンサムとは根本的に異なるという見方をここではとらないが、これはミル自身の考え方でもある。「ある種の快はほかの快よりもいっそう望ましく、いっそう価値があるという事実を認めても、功利性の原理と少しも衝突しない」（U119）。ミルがこのように考えることができたのは、もともとベンサムの言う快苦が精神的なものを含んでいて、それがどの程度「量」的なものか曖昧なところがあったことに由来しよう（身体的な快も、それが物質の量や時間的な長さなど計測できるものに還元できない限り、量的なものと言いきれるのか曖昧であろう）。

（3）これはベンサムとミルのいう快苦が精神的なものを含むことと関連していようし、またベンサムが行為を内部的なものと外部的なものとに区別していることにも関連していよう（P76）。ベンサムが「それ自体として悪いものであるような、いかなる種類の動機も存在しない」（P100）と言うとき、これは「それ自体として」善である快と「それ自体として」悪である苦に対比して、動機は善にも悪にもなりうるということが言われているのであって、動機ではなく行為や行為の結果がそれ自体として善や悪であったりすると言いたいのではむろんない。彼が「動機が善または悪であるなら、それはひとえにその結果による」（P100）と言うとき、この「結果」は快苦の言い換えと捉えるべきものであって、この快苦を外的行為の結果に附随するものとのみ捉えるのは狭すぎる捉え方になろう。

（4）功利主義における「規則功利主義」と「行為功利主義」の区別にここでは立ち入らない。規則功利主義において、行為でなく規則を持ち出す根本の理由は、幸福の最大化（つまり規則に依拠する方が幸福をより大きくするということ）であろうから、原理に関する限り、二つの功利主義はカント的な倫理学に同じように対立していよう。

（5）カントのいう快、不快には、身体的、物質的なものに由来するものだけでなく、精神的な活動に由来するものも含まれる。快不快がどこに由来しようとも（たとえば読書や知的談話などに由来しようとも）、快不快自体は感性的なものであることに変わりはないのである（pV25.ff）。

（6）カント倫理学における（すべての人間を一致させる）普遍的なものは、根源的には純粋実践理性のはたらき（すべての人間で同一なものとしてはたらきうるものとして）であるはずである。カントは「理性の立法のために要求されることは、理性がただ理性それ自身だけを前提する必要があるということである」（pV23）と言う。またカントは、道徳的な格率の「実質（目的）」として「理性的存在者」（すなわち「人格」）を挙げるが（G60）、この「理性的」ということは、格率の普遍性が純粋な理性に根ざすものである限り、この普遍性と根本において同じであろう。実際カントは「格率が普遍的法則となることを、当の格率によって同時に欲し得るような格率に従ってのみ行為せよ」（G42）と「汝の人格ならびに他のすべての人の人格における人間性を、決して単なる手段として用いずに、いついかなる時でも同時に目的として用いるように行為せよ」（G52）という二つの道徳的原理は、根本的には同じ法則の二つの形であるとしている（G60）。これらのことは、道徳の普遍性（という理性的なもの）を説明する際に、それが適切なものとなるのは（例えば理性的存在者といった）同じく理性的なものに言及するときであって、感性的なものを含みこむほど、そうした普遍性についての説明は不適切なものとなることを示していよう。従ってカントが具体的に、感性的な事柄を含みこんで考えざるを得ないような格率（例えば「嘘をつくなかれ」）を取り出して、それを普遍的なものと見なす際に必ずしもうまくいかないのは当然であろう（例えば『人間愛からなら嘘をついてもよいという誤った権利について（Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu

Hosei University Repository

lügen)」という小論において。ここでは、「嘘をつくなかれ」が例外をゆるさない普遍的なものとみなされ、殺されそうになっている人を助けるために、殺そうとする者に対して嘘をつくことも否定される)。道徳における普遍性は純粋な（実践）理性が思惟するものとして理念的なものであり、感性的なものをも含む次元では、不断に追求されるべきものであっても、与えられているわけではなかろう(ただし、カントが行っているような、格率の道徳性の判定のために、その（感性的なものをも含む）格率が普遍的なものとみなしうるのかを吟味することは、純粋な実践理性（およびそれがもつと考えられる普遍性）への「手がかり」的な思惟としては有意義であろうが)。

（7）神の観念は道徳法則による意志規定の結果なのであって、意志規定の根底に置かれるわけではない。カントはこのことを次のように表現している。「実践理性が我々を導く権利をもつ限り、我々はもろもろの行為を、それらが神の命令であるからはたすべき責務があるとうけとるのでなく、我々がもろもろの行為を果たす責務を内面的に感得するからこそ、それらを神的命令とみなすであろう」（KV・B847)。

（8）我々のここでの目的は、倫理学における古典、超感性的なもの、共同体の重要性を示すことであるから、それ以外の事柄（古典間にある差異など）には踏み込まない（イエスや仏陀はなるほど宗教の人であろうが、彼らの言動のうちに倫理的、道徳的なものとみなしうるものがまったく見られないはずはないであろう)。ここでの試みは、それが洋の東西を問わず、古典のうちに（「超感性的なもの」といった一般化された形での）共通のものを見出そうとする限り、歴史的なものを通じて普遍的なもの（それが一般的に表現される限りでの）を見出そうとする試みである。

（9）キリスト教が道徳的な宗教であることはまちがいないが、それが唯一の道徳的宗教であるかどうかについては我々はむろん疑問をもつ。

（10）ドイツの哲学者ヤスパースはイエスについて次のように述べている。「イエスは何ら新しい倫理を告知したわけではなく、[旧約] 聖書にあったエートスを、神の国で神を前にして真実と判定されるであろうほどに、真面目に受け取り、純粋にし、根本的なものにしたのである」(GP192)。

（11）ここではソクラテスの言行を伝えているものとして、プラトンの『ソクラテスの弁明』、『クリトン』、クセノフォンの『ソクラテスの思い出』の三者だけに依拠する。

（12）仏教から過去を重んじる姿勢を示す例を引けば、次のような言葉が仏陀の言葉として伝えられている（南伝『相応部経典』、漢訳『雑阿含経』)。「わたしは過去の正覚者のたどった古道、古径を発見したのである。比丘たちよ、過去の諸仏のたどった古道とは何であろうか。それは、かの八正道のことである」（聖典75)。

（13）この五つを並べる考え方は孔子（論語）のうちには見られないが、『中庸』と『孟子』に見られる。「天下の達道(たつどう)五。…曰く君臣なり。父子なり。夫婦なり。昆弟なり。朋友の交わりなり」（中庸118)。「人の道有(た)（為）るや、飽食暖衣、逸居(いっきょ)して教うることなければ、則ち禽獣に近し。聖人有(また)（又）之を憂え…教うるに人倫を以てし、父子親有り、君臣義有り、夫婦別有り、長幼叙(じょ)（序）有り、朋友信有らしむ」（孟子211)

（14）仏教から共同体を重視する姿勢の例を引けば、『相応部経典』（漢訳『雑阿含経』）に「善き友、善き仲間を有するということは、これは聖なる修行のなかばではなくして、そのすべてである。…善き友をもち、善き仲間の中にある比丘においては、八つの聖なる道を修習し、成就するであろうことは、期して俟つことができるのである」（聖典149）という言葉が仏陀のものとして伝えられている。

＊引用略号

参照した日本語訳は（　）に示す。引用文中の［　］は筆者の補足（聖書からの引用は、読みやすさを考えて、漢字・かなに多少手を加えた)。

E：Kant, Das Ende aller Dinge. Ausgewählte kleine Schriften. Taschenausgabe der Philosophischen Bibliothek.（小倉志祥訳『万物の終末』『カント全集第十三巻』理想社）

G：Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Philosophische Bibliothek, 3.Aufl.1965.（篠田英雄訳『道徳形而上学原論』岩波文庫）

GP：Jaspers, Die großen Philosophen. Piper, 3.Aufl.1981.（林田新二訳『ヤスパース選集12　イエスとアウグスチヌス』理想社）

KV：Kritik der reinen Vernunft.　B版（原本第二版）（原佑訳『純粋理性批判（中）（下)』『カント全集第

Hosei University Repository

五巻・第六巻』理想社）
L：John Stuart Mill, On Liberty. On Liberty and Utilitarianism. Everyman's Library 81, 1992.（早坂忠訳『自由論』『世界の名著49　ベンサム　J・S・ミル』中央公論社）
P：Bentham, An introduction to the principles of morals and legislation. ed. J.H.Burns and H.L.A.Hart, Oxford University Press, 1996.（山下重一訳『道徳および立法の諸原理序説』『世界の名著49　ベンサム　J・S・ミル』中央公論社）
pV：Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Philosophische Bibliothek, 9.Aufl.1974.（波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳『実践理性批判』岩波文庫）
R：Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Philosophische Bibliothek, 9.Aufl.1990.（宇都宮芳明・飯島宗享訳『宗教論』『カント全集第九巻』理想社）
U：John Stuart Mill, Utilitarianism. On Liberty and Utilitarianism. Everyman's Library 81, 1992.（伊原吉之助訳『功利主義論』『世界の名著49　ベンサム　J・S・ミル』中央公論社）
思い出：クセノフォーン『ソークラテースの思い出』佐々木理訳（岩波文庫）
クリトン：プラトン『クリトン』『ソクラテスの弁明・クリトン』久保勉訳（岩波文庫）
国家：プラトン『国家（上）（下）』藤沢令夫訳（岩波文庫）
政治：アリストテレス『政治学』田中美知太郎他訳『世界の名著8　アリストテレス』責任編集　田中美知太郎（中央公論社）
聖典：増谷文雄『阿含経典による仏教の根本聖典』（大蔵出版）
第七：プラトン『第七書簡』長坂公一訳『プラトン全集14』（岩波書店）
中庸：『中庸』宇野哲人全訳注（講談社学術文庫）
パイドン：プラトン『パイドン』池田美恵訳『世界の名著6　プラトンⅠ』（中央公論社）
法律：プラトン『法律（上）』森進一・池田美恵・加来彰俊訳（岩波文庫）
弁明：プラトン『ソクラテスの弁明』『ソクラテスの弁明・クリトン』久保勉訳（岩波文庫）
マタイ：『マタイ伝』『舊新約聖書』（日本聖書協会）
孟子：『孟子（上）』小林勝人訳注（岩波文庫）
ルカ：『ルカ伝』『舊新約聖書』（日本聖書協会）
論語：『論語』金谷治訳注（岩波文庫）