

《原 著》

哲学的倫理学の立場と問題

明治鍼灸大学・人文社会学教室

保田 清

要旨：科学はそれぞれ専門の研究領域について精確厳密な認識を与えてくれるが、研究・認識という働きをしている主体をも含めての全体を、知的・理論的に把握したいという要望が起り得る。これが哲学と呼ばれるもので、研究主体が動けば全体も動くから、自分の行為に即して全体を捉える外はない。従って問題は自分の行為の内奥にある。そういう行為の典型的なものは、道德の領域に属する行為と考えられ、ここに哲学的倫理学の立場が成立する。この立場で中心問題となるのは、「よい・わるい」のような価値の世界で、それは事実・存在の世界とは異なり、従って価値判断に普遍妥当性が要請せられるならば、事実記述の場合とは異ならなければならぬ。殊に道德判断の場合には、価値は当為と結びつくので、そこに困難で重大な問題があり、徳論が新しく見直されることとなるであろう。

A Standpoint of the Philosophical Ethics and Its Problems

Kiyoshi YASUDA

Department of the Humanities and Social Sciences, Meiji College of Oriental Medicine

Key words: 品性 Ethos, 道德判断 Moral judgement, 主体的行為 Subject-act, 徳論 Theory of virtue

我々が日常の営みにただ追われて、瑣煩事に没頭している、ほとんど無反省・無自覚な段階から、自覚の方向へと一歩段階が高まると、我々は自分の周囲に改めて目を配ることになる。そうすると我々はそこに多くの複雑な事象を見出して、驚嘆することであろう。こうして我々はそれらの事象を探究しようと志し、ここに学問の始源があるのである。周知のように「愛智（philosophia）は驚嘆の情に発する。」と言われたゆえである。

ところで、探究の眼を送り知を求めようとした我々は、自己の周囲を取り巻く事象が余りにも多数で、その上、極めて複雑に連関・錯綜しているために、そのまま直接には扱い難いことに気付くであろう。そこで、それらの錯綜している多く

の事象の中から、ある一定のものだけを、またある一定の性質のみを、抜きだして採り上げざるを得ない。即ち、ある一定のものなり性質なりを、他との連関から分けて取り出そうとするのである。こうしてのみ探究の目的が達せられ、学問的な知識がここに成立する。

このような学問的知識は、漠然とした日常的な知見とは異なり、精確・厳密であることが出来る。しかし、それは上述のように分けて取り出すということ、即ち分析・抽象を、根本的態度とするから、なるほどそれが対象とする領域については、他の発言を許さない権威を主張出来るにしても、それは限定せられた特殊な対象についての事である。従ってそれが対象とする以外の諸領域に関し

ては、それらそれぞれの領域を対象とする他のそれぞれの主張に、権威を認めなければならない。換言すれば、かかる立場で成立する学問は、原理上、複数であり、それぞれに専門とする領域を持つ、科を分った学問、即ち科学、なのである。

従ってかかる立場の学問が進むということは、上述のような態度の探究が進められることであるから、分析は一層厳密となり、抽象はますます精細になる。ところが分析・抽象が進めば進むほど、それだけ多くの問題が出て来る。こうして科学の進歩は、確かに多くの問題を解決したが、進むにつれてますます精微な問題を見出し、原理的には底止する所をついに知らぬであろう。そこにはまた、抽象が過度になるのに気が付き、それらの中のいくつかを総合しようとする者もあろう。しかしそれにしても、複数中の一つの立場であることを本質とする態度である以上は、究極的なものに至ることは出来ないと考えられる。

ここにおいて、それら諸科学とは異なり、元来一連関をなしている事象を、分析・抽象することなく、本来の姿のままに、具体的な全体として捉えようとする要求が起るでもあろう。一度分析・抽象したものを再び総合するのでは、到底、具体的全体に至ることは出来難いと考えられる。思うに、抽象的部分の総合で至り得るのは抽象的全体に止まるのであって、具体的全体は科学とは全く別の立場でのみ採り上げられるべきであろう。

ここに我々が哲学と呼ぶ立場が出現する。従ってジンメルが言うように、⁵⁾ 哲学者は全体に対するセンスをもつ事を実質とする。いかに特殊な問題を扱う場合でも、全体への関係がそこに生きている時のみ、哲学者として取り扱っているのである。それは哲学が具体的な全体を把握しようとするものだからである。およそ科学は、ただ自然科学だけに止まらず、社会科学・人文科学であっても、特殊領域について成立するものであるから、諸科学の中の一つもしくは幾つかが、全体について発言する事は、不当な絶対化である事は勿論であるが、それら全てを総合しても、たといそういう総合が可能であるとしても、具体的全体を扱う

ことは出来ず、哲学にはならないであろう。そもそも全体は、これを単に量的にのみ考えるわけにはゆかぬものであり、部分を総計しても全体にはならないからである。

このように哲学が具体的な全体を把握することを目指す所に成立するとすれば、それまでには見られなかった困難に、科学の場合とは異質な難問に、遭遇することとなろう。その困難というのは、把握しようとせられているものが具体的な全体である以上、それを把握しようとしている主体も、即ち研究主体も、把握せられる全体の中に含まれていなければならないということである。把握されるものの中に主体が含まれていないならば、その把握されたものは具体的な全体であることは出来ない。換言すれば、哲学においては、主体の脱落が許されないのである。

一般に科学の研究においては、研究客体と研究主体とが一応、分離・対立し、それら両者が関係をもつという構造において、研究客体が明らかにされるのが、普通に見られる所である。しかるに哲学にあっては、そのようにして研究客体が明らかにされるだけでは研究主体が無視されることになるから、主体が欠如した抽象的部分しか把握することができず、具体的全体を把握しようとする哲学の立場が要求する所に反する。そこに哲学以外の諸科学の場合とは異なった非常に困難な事態があることに気付かれるであろう。従ってここでは、主観と客観との分裂は相応わしくないと云わねばなるまい。研究主体は研究客体を対象的に、いわば向こう側に置いて、取り扱うわけにはゆかないのである。

しかしながら、およそ、あるものを研究したり、ある考えを懐いたりする以上は、その限りにおいて主観と客観とは対立せざるを得ない。また、ある事を叙述する際には、叙述するものと、叙述されるものとの区別が生じる。故に哲学においても、主観と客観との分裂・関連という形を採らざるを得ないのであるが、しかも研究客体は対象的に取り扱われてはならず、主体と客体とは分離していないのである。ここに、哲学の研究には、諸科学

の場合と、形の上では似ていながら、本質上は根本的な相違がある理由が見出される。

例えば、諸学説は、科学の場合には同一問題に対する異なった解決の試みであり得、従って在来の学説よりも一層優れた学説が現れると、古い説が却けられてしまうという事がある。しかるに哲学では、問題とその解決とが両者を一貫した世界観なり人生観なりの分極ともいべき形を採り、各々の学説がそれぞれに互いに対をなした問いと答えとを持っている。故に古典的な諸学説が、科学では単に歴史的な意義しかないのに対し、哲学では更に現代的な意義をももつのである。既に欠点を指摘され反駁された説が、なお真偽を超えて生き続ける所に、真に古典が古典として尊重せられる理由があるだろう。科学と哲学とでは、このように過去の学説のもつ意義が異なる事ともなる。

既述のように哲学にあっては、研究するという主体の働きが、研究される客体の中に含まれなければならないという、独特な条件が課せられている。従って、把握しようとする事において、把握せられるはずの具体的全体が、いわば動くのである。研究客体は対象的に採り上げる訳にはゆかず、主体が研究するという働きをすることによって、それだけ変容する。そういう具体的な全体を把握するためには、具体的全体の中で主体が働くことにおいて捉える外はないであろう。ここにおいて、主体自身の行為における具体的全体の動きが、問題となってくる。

いま哲学が把握しようと目指す具体的全体を、諸事象が本来あるがままの姿という一応の意味で、これを実在と呼ぶならば、実在は、こうして、決して対象的・固定的・完成的に求められるべきではないと言わねばならない。もしも、実在を対象的に求めるならば、それは主体を脱落し、従って具体的全体であることができないだろう。それが本来あると言われるのは、我々自身の行為をぬきにしてその通りであるということではあり得ない。実在は我々自身をも含み、しかもその我々は実在を把握しようとする行為をするのであるから、そういう我々の行為において実在は働き動いている。

だから実在を固定的に求める訳にはゆかぬのである。ここにおいて我々は、実在は我々自身の行為を媒介にして存立するものであり、主体的行為において在るものと言わねばならない。主体的行為を媒介にして本来あるがままの姿なのだから、実在を完成的に考える事は出来ないであろう。ゆえに哲学がこのような実在を捉えようとするには、主体的行為においてこれを把握する外はないと考えられる。

そこで哲学の中心問題は主体的行為に、言い換えれば、自分が行為の主体となって行為することに、あることとならざるを得ない。こうして哲学が把握しようとする実在は、我々自身の外に、或は我々の周囲に、求める訳にはゆかない。それは我々自身の内に、自己の奥底に、自らの行為の主体として追及せられねばなるまい。哲学の研究に従事する者は、いわば眼を外に向けるのではなく、自らの内奥に眼を向けるのでなければならない。自分がいかに行為するか、従って自分自身の在り方が中心問題なのである。勿論、その際の行為というのは、手や足を動かすというような外的行為のみならず、考えるとか信じるとかというような内的行為をも意味する。殊に哲学は学問として、思索という行為を中核とせざるを得ない。だから、ヤスパースの言っているように、²⁾ 哲学とは自己が自己自身である内的行為なのである。

ところで、主体的行為として最も典型的なものは何か、ということを中心に考えてみよう。主体的行為とは、自分が行為主体となって行う行為である。誰かが主体となって行う行為というだけでは、その行為者自身の観点からは主体的行為であっても、それを客体化して扱う事ともなるだろう。だから行為を他人事として採り上げてはならない。どこまでも自分自身が行為者として為す行為を採り上げるのでなければ、主体的行為を取り扱うことにはならない。いわんや、外的行為を一種の運動とみたり、内的行為を客観的現象ないし経過として考察する誤りに陥ることは、厳に戒めねばならないのである。

こういう主体的行為の立場に立つと、自分はい

かになすべきか、何を行うべきか、ということが、当面の問題とならざるを得ない。それは自分がその行為の主体だからである。ところが自分は何を為すべきかという問題は、道德の領域において、最もしばしば直面する所であることは、何人も否み難いであろう。してみれば主体的行為の典型的なものは道德的行為、詳しく言うならば、道德の領域に属している行為、と考えられる。

我々が道德上の問題に直面したときに発する問いは、「どうしたらよいのか。」とか、「どうすべきなのか。」とかいうのが基本的な形である。こういう問いは、道德以外の問いとしても、例えば技術的・手段的な問題として、発せられるであろうが、ここでは倫理・道德上の問題としての場合を採り上げる。そして前者「どうしたらよいのか。」は価値の、後者「どうすべきなのか。」は当為の問題である。しかし後に述べるように、道德上の価値は、当為と結びつくのであるが、これらの問いに答えることにおいて、我々は倫理・道德の領域に足を踏み入れる。ゆえにこれらの問いは、いわば道德の領域の入り口の門とも言うべきで、必ずこれを通らなければ、道德上の意味で「よい・すべきだ」は勿論、「悪い・してはならない」も出てこないことになる。しかも倫理・道德の領域では、行為者が行為に対して責任を持つことが要求せられるから、上記の問いは行為者自身の問いであり答えでなければならない。

さて、「……するのがよい(または悪い).」と答えが出たとしよう。この命題を例えば「この花は赤い。」という命題と比較してみよう。後者、すなわち事実の記述の場合も、その基本的な形が、主辞と賓辞とを係辞で結ぶという点で、前者、即ち価値の判断の場合と異ならないと考えられる。しかし事実の記述である場合は、その賓辞は主辞の属性であるか、そうでなければ両者の結びつきが経験的証明で立証されるのでなければ、その記述は認めるわけにはいかない。従って事実の領域は「真」一極であり、偽はないものであって、真だと思い誤られている限りにおいてしか存しない。ところが、例えば、「……するのがよい」とか、

「この赤い花は美しい」とかという価値の判断の場合は、そういう客観的事実に対する判断主観の態度を表明したものだと考えられる。それは事実そのものの領域ではなく、成り立っており従って真なる事実に対して、判断が示されるのである。判断対象となる事実が、はたして成り立っておりか否か、事実記述が真であるか否か、は事実の領域に属することであり、理論哲学・認識論の問題であって、倫理学・価値論の問題ではない。従ってまた、価値の判断が判断者の態度を表明しているか、偽って表明しているか、ということも、理論哲学の領域に属する問題であって、倫理学の問題ではない。誤認とか虚偽とかは、別の場合に採り上げられるべき事柄で、ここでは事実は成り立っており真なるものでなければならず、それに対して表明される態度にも虚偽や誤解があってはならないのである。

そこで価値判断を下す場合には、成り立っている事実に対して、根本的には賛成・肯定の態度をとるか、反対・否定の立場をとるか、ということになる。それらのいずれでもないとか、いずれかではあるが修飾・制限等の条件がつくなどということについては、前者の場合は判断が下されないもので、問題として採り上げる訳にはいかない。後者の場合には、比喩的に言うと、賛成と反対の中間、いわば180度の中の何度かということになるが、事実面での制約という形しか採りようがない。従って主観の態度そのものの以外の問題になり、根本的には賛成か反対かという問題に帰するであろう。なお、後述する道德判断の場合には、必ずなんらかの行為をしなければならないのだから、こういう問題は起りようがないと考えられる。

こうして事実が「真」一極の領域であるのに対し、価値の領域は両極性の構造をもつとすることが出来るであろう。即ち、価値判断における主辞が示す事実は成り立っており、従って真なるものでなければならず、その事実に対して賛成・肯定の態度(pro-attitude)をとって価値ありとするか、それとも反対・否定の態度(con-attitude)をとって価値に反するとするか、を表明するのが

価値判断の基本的な形である。それゆえに、問題とされている事実即ち主辞に対して、価値・反価値という二極中のいずれを資辞として結びつけるかは、究極的には事実の領域にその根拠を求めるわけにはいかない。それは客観的事実と主観的態度とを結びつけるものだからである。それと同時に、そこに表明されるものが主観的態度なのだから、決定的なものは主観の側にあるように見える。

しかし、もしも決定的原理が全く主観の中にあるのなら、係辞で資辞（主観的態度）を主辞（客観的事実）に結びつけるのではなくて、単なる叫び、たとえば「アー」とか「ヤッ」とか、となるのではないか。価値・反価値、賛成・反対、肯定・否認、賞賛・非難となるのは、一極性の事実を示す主辞に、両極性のいずれか一方を資辞として、係辞が結びつくと考えられるからではなからうか。従って価値判断の決め手になるのは、主観の側にはあっても主観と客観とを越えて両者を繋ぐものでなければならぬ。

これが道徳判断の場合だと、根本の課題は自分がいかなる行為をするか、ということに在って下す価値判断である。しかも自分の行為は、自分自身が責任をとらねばならず従って自分自身を原理とする行為、言い換えれば主体的行為であるから、かくかくの行為をするということは、かくかくの自分になるということである。どういう自分になるかということが基本的には当面している問題なのだから、同時に二人の自分にはなりえない以上、前記の両極性は甚だ深刻・真剣な対立となる。その両極間には、中間段階は許されず、漸次的な推移・連続的な移行も認められない。

それとともに、その際に価値ありとせられるものは自分の在り方であるから、それを成立せしめるのでなければならない。即ちそういう自分になるのでなければならない。道徳判断の場合には、価値ありとすることは、成り立たしめるということ、なのである。そして価値に反するということは、否定して成立せしめないということ、でなければならない。単に価値に反すると客観視して判断するだけではなくて、それを廃止・除去する行

為をするのである。事実の場合には、真のみが成立して、偽は本来ないのであるが、価値の場合には、価値も反価値も成立している。それが道徳判断の場合になると、価値を成立せしめ、反価値を否定・除去するのでなければならない。こうして価値・反価値は、規範・当為に結び付かざるを得ない。従って事実と価値との異同のみならず、価値一般と道徳的価値との異同が、考究されるべきであろう。後二者の相違は、それが見出される領域の問題に止まらなると考えられる。

このように、事実の記述が、客観的に成り立ち、従って真である事実を、ただ記述するという特色をもつのに対し、価値の判断は、その事実に対して主観的態度を、即ち自分が賛成・肯定するか、反対・否定するかを決め、これを表明するという特色をもつ。殊に道徳判断の場合になると、自分の在り方について自分自身の態度を決めるのだから、価値ありとする態度の方の在り方を成立・存在させ、価値に反するとする態度の方の在り方を除去・廃棄するというのでなければならない。

以上に述べた所は、価値判断者、従って行為者自身のことである。道徳の領域に属する行為は主体的行為でなければならない、主体的行為は客観化してはならないから、これを対象視することは許されない。そこで、上述した所は、基本的には変えられないが、道徳判断に関する教育ということになると、その価値判断に、少なくとも教育者と被教育者との間における普遍妥当性が要請されねばならぬ。教育者が価値ありとする所を、被教育者も価値ありとするのでなければ、教育は強制に墮するであろう。いかに価値あることでも、強制・強要されて行ったのでは、行為者の主体的行為ではなくなり、道徳的価値はない。勿論その場合でも、道徳の領域以外の価値は認められもし実現されるであろう。しかしこれは手段的・技術的な価値に止まる。道徳の領域に属する行為、従って主体的行為は、行為者自身の在り方なのだから、それに対する主観的態度の表明も、即ち道徳判断も、強制・強要は出来ない。しかも、その価値判断に要請される普遍妥当性なのだから、事実の記

述の場合のように、これを客体的・対象的な方向に求め得ないだろうということは、上述の所から既に予想せられる。

さて、価値判断一般の場合には、究極的な決め手は、いかなる事実と価値とを連繋させるかに在った。しかし道徳判断の場合には、いかなる主体的行為が価値ありとせられるかということが、決定的な問題点となる。G・E・ムア⁴⁾が自然主義的誤謬の典型として採り上げたJ・S・ミルの主張も、かかる観点から見れば、一概に排斥・非難するのは誤っていると言わねばなるまい。以下にこの点について少しく考察することとしよう。

J・S・ミルによると、³⁾彼自身の説、即ち功利主義説、の第一原理「幸福は望ましい。」は、証明することは出来ないし、証明する必要もない。しかし「幸福が望まれている。」という経験的事実に拠って、功利主義を、即ち社会幸福主義を、主張するのである。これに対してムアは、事実の領域の事を根拠として、それとは領域を異にする価値に関する主張を樹立しようとするのだから、それは明らかに誤謬である、と批判する。しかも根本原理は自然科学が研究対象とする（または、し得る）自然的事実にあるから、自然主義であり、従って自然主義的誤謬ということになる。

もっともムアは、倫理・道徳を神意に基づける「超自然主義」もこれと同じ誤謬を犯していると述べているから、彼の言う「自然主義的誤謬」は、必ずしも自然主義に限らず、異なる領域を通して同一の原理で推論を進めることを批判する点に論旨があるものと言うべきであろう。所がJ・S・ミルは上記のように、功利主義説の第一原理を証明しようと、換言すれば、正しい推論の結論として導き出そうと、するものではない。そもそも第一原理は、その本質上、証明することは出来ない。例えば、Aなる第一原理を証明するとは、論理的には、A以外の原理から正しい推論を展開してAに至るということであり、従って証明出来たAは第一原理ではなくなっているからである。このことは、その推論が異なった領域にわたるか、同一領域内であるか、という問題には関わりがない。

故に、この点をもってミルの主張を論理的な誤謬と呼ぶことはできない。

従って次に、ミルの立場を推論ではないと考えるならば、何故に立論の根拠に経験的事実を提示しなければならなかったか、ということが問題になるであろう。この点について、「望ましい」という表現が「望まれ得る」という事実に関する記述なのか、それとも「望む価値がある」という価値に関する判断なのか、更にはまた、「望むべきである」という当為に関する主張なのか、が問題になる。「望ましい (desirable)」が語学的には visible と接尾語を同じくするから、全く事実の記述としても成り立ち得るだろう。しかし功利主義説の主張としては価値の判断でなければならず、従ってこの点でムアの批判が起ってくる。所が当為の主張だとなると、当為は事実いかに拘泥しないで主張され得、Sollen は Sein から出て来ない。この点でJ・S・ミルの主張が誤っていることは、デューイの指摘する通りである。¹⁾

しかしながら、価値の判断は上に述べたように、主辞の示す事実と、価値を示す賓辞とを、係辞で結び付けるものであり、飽くまでも客観的事実に対する主観的態度の表明であって、単に主観の領域に終始するものではあり得ない。故に究極的な問題点は、いかなる事実を価値と結び付けて価値ありとするか、に在る。決して事実の領域を根拠・理由として価値の領域の主張をするのではない。それは推論ではないから、そこには論理的な誤謬はあり得ない。道徳判断の場合には、主辞の示すのは、いわゆる客観的事実ではなくて、行為者の在り方、言い換えれば主体的行為であるから、ますます自然主義的誤謬は起りようがなくなるばかりではなくて、行為者自身のある主体的行為が価値ありとせられることは、そういう行為をすることにおいて、そういう自分になるべきだとする当為である。

所で道徳上の問題として採り上げられる主体的行為、即ち行為者の在り方は、単一な行為ではなく、行為者の品性と相互作用とも呼ぶべき関係にある。詳言すれば、ある種の行為をすることによ

り、行為者の品性はその種となり、ある種の品性の行為者はその種の主体的行為をする。品性と行為との関係は、因果関係ではない。いわば方向を逆にした二つの因果関係を、同時に成り立たしめたかのような関係である。故に品性とは、普通に素質とか性格とかと呼ばれるような対象的・客体的なものではなく、いわんや固定的・完成的なものではない。それは主体的行為において成り立つ全体的に流動的なものである。道徳判断において主辞が示すものは、根本的には、このような行為即品性・品性即行為である。こうして成立せしめるべき価値ある品性が採り上げられる時、それが徳と呼ばれるものであると考えられる。

そこで道徳の領域における価値判断に普遍妥当性が要請せられるとすれば、それを対象的・客体的な方向に求めることは出来ない。必ずや行為の主体の内奥に、勿論他人事のようにではなく、自分自身のものとして探求されねばならない。故に、その価値判断は、教育者が被教育者に教え与えるのではなく、被教育者が自ら見付けだし、従って当然、納得したのでなければならぬ。教育者が示す価値ある品性、即ち主体的行為を、被教育者が価値ありとし規範とし、自らその種の主体的行為をする所に、道徳判断の普遍妥当性が見られるであろう。

ここにおいて、客体化され対象視された徳教育ではなく、全体的に流動的な行為の主体の在り方としての徳論が採り上げられるであろう。徳とは価値と連繫させられた品性であり、行為主体の品性と主体的行為とは、相互作用の関係にあると考えられねばならないから、徳論は全く知的に諸徳を列挙したり記憶したりすることではあり得ない。価値ありとせられた行為をし、その種の品性を成立させ、従ってその種の主体的行為をする所に、道徳判断の普遍性があり、道徳教育となるのである。このような意味で徳論が道徳教育の究極課題になると言えるであろう。

付 記

著者は高齢の上、多発性関節炎を発した為、本

稿執筆にあたっても、多種繁忙の劇務に拘らぬ三浦敏弘君（人文・社会学教室助手）の尽力を得なければならず、ワード・プロセッサによる浄書には、愚息（京都大学文学部学生）の助力を要したことを、ここに記して謝意を表する。

文 献

- 1) Dewey, J. and Tufts, J. H.: Ethics. (rev. ed.) Part II : 1932.
- 2) Jaspers, K.: Einführung in die Philosophie. 1950.
- 3) Mill, J. S.: Utilitarianism. (15. ed.): 1907.
- 4) Moore, G. E.: Principia Ethica : 1903.
- 5) Simmel, G.: Hauptprobleme der Philosophie. (7te, unveränderte Auflage): 1950.