

翻  
訳

アルトゥル・フリドリッヒ・ウッツ著『倫理学』（二）

山田 秀 訳

目 次

前書き

第一章 倫理的なものの学問

I 倫理的なものの現象

II 倫理現象探求の様々な方法

倫理学の方法としての外的経験の分析

倫理学の方法としての内的経験の分析

III 実践学としての倫理学

実践学概念

実践学としての倫理学の二重の意味

真正な価値認識としての「価値感情」

IV 倫理学とイデオロギー

イデオロギー概念

イデオロギー概念は倫理学の言明に相応しいものか？

（以上、一三七号）

第二章 倫理学体系

基本的な区別の指標

第一節 自然主義における倫理学の墮落

第二節 生の学派としての倫理学——存在と当為の統一

生きることの教えとしての、形而上学的即ちすべての経験を超越する倫理学の根本思想

I 幸福主義

幸福主義の根本思想

純粹な幸福主義の認識論的基礎——感覺論

## II

倫理的感覺論の積極面  
倫理的感覺論の消極面

### 1 目的論的倫理学

1 人間の素質の目的性（アリストテレス）  
完全な人間

アリストテレスの目的論的倫理学における固有に倫理的な要素

アリストテレスの目的性の批判

2 ブラグマティズム

ブラグマティズムの一般的特徴

倫理的ブラグマティズムの批判

3 宇宙論的定位の人間学の目的論的倫理学（アリストテレス）

と唯物史観の目的論的倫理学（ヘーゲル）

一般的特徴

宇宙論的目的論的倫理学の批判的考察

4 キリスト教的目的論的倫理学

存在と当為の統一の基礎としてのキリスト教的歴史神学

カトリック自然法論の目的論的倫理学

（以上、本号）

第三節 存在と当為の区別

純粹に合理的な倫理学における当為と存在の矛盾の不可消性

形式的命令としての当為

形式的命令としての当為の基本特徴

解決されない諸問題

## 回顧

### 第三章

倫理的行為

責任意識から倫理的行為へ

人間像

倫理的行為の探求における論理的帰結

I 倫理的行為の実質的要素

1 意志の質としての自由

倫理的行為の要素としての自由

意志の本性に埋め込まれた自由

自由の帰結

2 意志及び倫理的行為の本性的な対象としての最終目的

a) 行為の客観的理由と動機の違い

理解の対象の水準

意志の対象の水準

b) 第一の倫理的決断の内的形成

c) 第一の倫理的決断の射程距離

d) 善い第一の目標選択への教育

e) 意志の目的性の形而上学的構造

絶対的価値追求の最終説明根拠としての形而上学的期待

キリスト教倫理学における形而上学的なものの説明

総括（1及び2の総括）

3 倫理的行為の実質的要素としての情念

a) 情念理論一般

情念の倫理的性質

キリスト教神学における情念

b) 様々な情念

区分の原理

善に関する情念

悪に関する情念

総括（3の総括）

4 倫理的善い行為の本質的結果としての幸福

倫理的幸福主義

倫理的幸福主義における欠

妥協

総括（4の総括）

II 人間の行為における倫理的なものの本質ないし構成要素

倫理的なもののそれ自体の純粹に論理的な構想

倫理的なものの實在的規定

倫理的なものの規定根拠としての対象

III 倫理的悪い行為、いわゆる罪

悪の存在論

存在論的悪概念の倫理的なものへの転用

第四章 倫理規範

倫理規範の根—責任意識

道德の諸原理

規範と理想

最終的に妥当する具体的規範

倫理的規範としての国家法

良心

良心、「神の声」か？

規範への道

道德実証主義の関心

状況倫理学

第五章 倫理的に善い行為への態勢、徳目

倫理的に善い行為への態勢の必要性と倫理的評価

徳目の概念

徳目の本質的構成要素

徳目への道

徳目の多様性

総括

## 第二章 倫理学体系

### 基本的な区別の指標

倫理学の歴史を概観したならば、倫理学者に二つの根本関心があることに、即ち、一部は明示的に語られ、一部は語られない根本関心があることに容易に気づくであろう。倫理学体系の第一群は、教えがよい行為の目的達成に有益となるような思考様式を含んでいる。それは、「よい」ということがどのように解されるにせよ、何か「よい生活」への道標を示すものとされる。何れにせよ、生活それ自身が内のおよび外的経過に即して問題とされている。それ故、生き方が問題とされている。倫理学者は生活操縦の指導員、厳密に言うならば教育者と看做される。その指示は生活・人生の意味解釈に向けられている。それは、結局人生と世界の運行の外に留まる（無関係の）当為を尋ねるのではない。存在と当為の二元論は、この目にはあたかも病氣、精神分裂病と見える。

他の部類の倫理学者の関心事項は、倫理学の絶対性の要求を救出し、しかも場合によってはあらゆる合理的な考察に抗ってでも、即ち人間の存在と生活において帰結として生ずるものから離反してでもそうすることにある。これには、当為を存在の犠牲に供することを良しとしないすべての倫理学体系が属する。それは、当為と存在の峻厳が変更不能であることを前提に問題

の解決を図る。

この二つの倫理的思考様式とは別に、倫理現象に関する自然主義的理論が幾つも存在しており、それらはもはや倫理学と呼ばれるよりは、むしろ倫理的思考の転倒を意味する。倫理体系に取り掛かる前に、手短にこうした倫理学の頹落について論じておこう。

### 第一節 自然主義における倫理学の墮落

倫理学を用いて人生の問題を解決しようという試みは、問題を当為から切り離す危険を含んでいる。その危険を払いのける方途については、のちに論じなければならないであろう。倫理学者の中には当為と存在の内容上の同一視から帰結を導き出し、当為の形式的な部分をそれ故に責任意識を存在秩序と因果秩序に持ち込んだ者がいる。即ち、彼らは責任意識の中にもはやそれ以上遡源することのできない第一の命令を見ることはせず、この命令自身を惹き起こされた現象という意味で基礎づけようとした。こうして責任は、人間が素質や反応能力を有するものとは全く別のものであるかのように生成し成立する。母親は子供に責任意識を植え付けるために、警告と処罰との関係をこれでもかこれでもかと「大げさに着色する」。何世代にもわたって守られてきた宗教的の上とか迷信上の諸観念が人間を教育して、ついには人間の非倫理的な行動に対するより高次の存

在の怒りの表現を稲光と雷鳴に見出すに至った（H・ケルゼン）。しかしこの場合の「非倫理的」とは何だったのか？まさか社会がそうしたものだと思っていたことがら以外の何物でもないではないか。被った不正に仕返しをしようという衝動は何としても正当化されねばならなかった。それなら神ご自身が復讐者である指摘する以上に何が適切なものであったのか。

かくて倫理意識はもはやアブリオリに妥当する第一の当為でなく、むしろ教育の（S・フロイト）、社会環境の（レヴィ・ブリュル）、<sup>①</sup>包括的な民族的結合の（E・ヴェンスタール）心理学の結果として現れる。こうした様々な原因の根底には、これら著者の見解によれば一部は共通する、一部は異なるイデオロギーが潜んでいる。何れにせよそれらはどこまでもイデオロギー、則ち何らかの仕方で自己製造し、現実世界とは一致しない、何れにせよ根拠づけられない表象、例えば位階秩序として宇宙を捉える表象であつて、その破壊は神的存在によつて罰せられる罪とされる。E・トビッチュはこれらイデオロギーを詳細に辿つた。彼は、それらを総括して倫理意識の秘密を暴いたと信じた。

果たしてこれで本当に倫理的人格性が解明されたのだろうか？それとも寧ろ問題は、何故に倫理意識はこれやあれやの表現様式を見出したのかということではないのか？既に見たところであるが、外的経験は倫理意識それ自体の実体に到達しない。確かに心理的变化の中に持続的に存在する倫理的人格を発見す

ることは極めて困難である。仮にも母親から子供が、何らかの利益を得る場合にだけ真実を言うべきこと、それ以外の場合には嘘をつくことがいい、と教えられたならば、この子は、誠実はどんな場合であっても、たとえ外的失敗を招いたとしても、人間に相応しい態度であつて立派であることを確信するようになるためには、正反対の精神的経験を必要とする。こうした変更を促した精神的反応は、例えば誠実という「慣習」を守る環境の批判（を被ること）を通じて、惹き起こされる。しかしこれで第二の価値判断、つまり子供が誠実の絶対的要求を承認するに至つた価値判断が完全に説明されているだろうか？その子が心理的反応を超え出る立場を把握してその子の人格性の核心から自分で責任を以てその判断を下した、しかもその際自己自身にある意味で経験の彼岸に立つ倫理的人格として発見したということとは考えられないだろうか？こうした考察ないしはこれに類した考察、則ち持続する倫理的人格への配慮が、カントにとつて人倫の形而上学を書く際に主要な役を演じた。科学的には、疑いもなく、外的経験では捉え切れないが故に秘密に包まれた倫理的人格を否認する方が簡単である。しかしこの否認にしてもたといこれを承認することより大きいとは言わずともそれと同様に大きなアブリオリではないのか？これを承認しないことには責任と罪についてどんな表象をもとうとも意味がない。何となれば、その場合には責任感情は為されてしまつた行為への新たな感情を意味するだけで、別の感情であつさり置き換え

られてしまうからである。他人の内心を覗き込むことができないからという理由から最近責任の倫理的概念を法生活から締め出そうとしているからと言って、道徳的人格への権利侵害を恐れるあまり倫理的人格それ自体を疑うことは許されまいだろう。政治学者にとって自然主義は、社会科学における価値問題から抜け出すために採り得る簡単な道である。アーサー・F・ベントリーによると、規範が成り立つのは諸集団の紛争からだけである。そうすると規範に対応するのは本来の命令ではなく、他の集団の行動によって引き起こされたある集団における心理的な行動様式のみである。ここでベントリーはゲオルク・ジンメル<sup>③</sup>とゲオルク・イェリネック<sup>④</sup>に従っている。それにしてもジンメルは当為の「原事実」と、集団の現実の行動として個々人にとっては当為になる「統一衝動」とを語っている。他方、ベントリーはすべての規範を利害衝突の結果としてしか見ない。政治学者はこのようにしてあらゆる正義の問いから放免される。彼にとって有るのは純粹な事実だけである。政治学者は、何が目論まれた社会目的を実現するのに適切な手段であるかという問いに一切かわる必要がない。

そうした倫理的自然主義は、それ自体経験的に定礎された政治学にとつては必要でないだろう。政治学を、それも実践的で政治生活に資する学問として、もっぱら経験的に遂行しようとするならば、倫理規範の世界がそれぞれの行為主体において、アプリアリであれ外的影響によってであれ、如何にして成立す

るのかという問いを或る意味で棚上げすることができる。即ち、現存する価値尺度を単に事実として認識し、そこからどういう仕方で社会内に存在する諸目的が実現され得るのかと問うことが出来る。こうしてマックス・ヴェーバー並びに多くの社会学者がアプリアリな価値世界から抜け出す道を見出した。この考え方によると、社会科学はそもそも価値世界と関わるものではなく、せいぜい「間主観的に確認可能な」価値言明、要求、決定ないし情動と関わるにとどまる。我々はここではこの論題に分け入る必要はない。何となれば、それは正に社会倫理学の問題に属するのであるから。それでもこの自然主義的社会倫理学観に対して最小限述べておかねばならない。苟も利害、とりわけ諸人格の全体の利益と呼ばれるものの完全に有効な定義を与えようとするのであれば、たとい社会科学を経験的に把握しようとして試みたとしても、倫理のアプリアリを社会科学から締め出すことは出来ない。とは言え、ヴォルフガング・ヒルシュ<sup>⑤</sup>ヴェーバーが注目すべき著書『利益衝突としての政治』で述べるように、最善国家について有意味に語り、規範について理性的に議論し、正義の基準を非独断的に提示することは、依然として可能である。「国家の諸制度と政治的決定に関して、科学者がそれに関与するか否かという規範的議論がなされる。」<sup>⑥</sup>

## 第二節 生の学派としての倫理学——存在と当為の統一

生きることの教えとしての、形而上学的即ちすべての経験  
を超越する倫理学の根本思想

人生とその展開を倫理的な課題、則ち、責任意識を問われる課題として説明するすべての倫理体系は、外見がどれほど類似しているとも自然主義とは根本的に異なる。それが異なる所以は、倫理的人格を単に一連の多様な存在の原因に埋め込まれた一員とは見ないところにある。他方それらは、規範を存在から導出する点で、それ故に規範をとにかく我々の生活が営まれる因果連関のなかに置く点で、自然主義と類似している。それどころかそこかしこで、まるで当為が、則ち善であるが故の善に対する本来の倫理的責任が人生を成功裏に形成する意図において充足されるかのような外観が呼び起される。それ故に、ここで更に挙げられるべき体系の多くは、厳密に言うならば、自然主義に組み入れられることになる。だがそれに止まらず、価値だけでなく人生価値、則ち人生を何らかの仕方幸福にし、安定して穏やかで、少なくとも上首尾に形成する価値をも教えようと努力してきたすべての倫理学者を自然主義に数えなければならぬということになるだろう。しかしながら、これは出来ない相談である。何となれば、この一見純粋な人生の鍛錬の背後にはすべての経験を超越する形而上学的な思想が——即ち、

人間が責任を負うと感じている善は錯覚ではあり得ないこと、それ故にそれを擁護する者はいつかどこかで自己の内的経験可能な満足を得るに違いないという思想が——隠れているからである。人間には正義が打ち負かされることなく常にいつの日か何らかの仕方不正に打ち勝つという信念が生きているのではなからうか？それ故に、倫理的善はいつたい実現力を自分自身のうちに有するのだと考える以上に自然なことがあるうか？

しかし、経験が教えるのは、倫理的に立派な人間がしばしば失敗するということである。それでも彼は内心ソクラテス同様幸福であるかも知れない。しかしソクラテスは別の人生を考えていた。彼は、神々の国に入りそこで正義を経験すると信じていた。このように神の彼岸へ入定することを敢行しない者は、「幸福」を——倫理的完成のうちに見られる幸福を——完全に精神化して、倫理的に良い行為は、その行為の結果として生じる外的生活状況がどうであれ、常に内的幸福をもたらすと確信するに相違ない。それは、セネカ（紀元前三年—紀元四五年）の以下の意味においてである。「徳は快樂を与えることもあろうけれども、だからと言ってそのために追求されるのではない。實際、徳は快樂を与えるのではなく、快樂を伴うこともある。徳は快樂故に努力するのではなく、その努力は、何かまったく別の物を志向しているにも拘らず、快樂をも伴うのである。」<sup>7)</sup>しかしながらどの道、倫理的な善行は全体的にこの世の幸福をもたらさねばならないと考える者は、事物の事実上の歴史的経

過に應じて規範を選択しなければならぬ。そして絶対的當為を絶対的神的存在と結びつける本来形而上学的志向を有する倫理学から、自然主義的倫理学が——自然主義的と言うのは、規範は自分の幸福感情と結びついた経験世界内での因果経過に沿って形成されるのであるから——生まれる。しかしそうであるならば論理的に考へて責任意識は実践的思考に解消されることになる。こうして自然主義は完全となる。この土台の上にすべての功利主義倫理学が、則ち、よい行為で以て形而上学的秩序外の目的を追求する倫理学が立脚している。しかし、功利主義のこの定義はカントに依拠するすべての倫理学者にとつては狭きに失する。何となれば、カントは目的という目的はすべて、従つて形而上学的目的も倫理学から排除したからである。カントの見立てによれば、キリスト教倫理学もまた功利主義に属する。この議論に決着をつけることができるのは、いったい倫理学とは倫理的善の「理念」にだけ関わる学説なのか、それとも我々の歴史的生活の中で実現されるべき倫理的に善い行為についての学説なのかという問いに対する見解である。倫理的善それ自体の理念はカントによつて純粹に觀念的なものとして構想された。しかしながら、倫理的に善い行為は何か現実的なものだから、その規範は同様に真正な現実的価値を有しなければならぬ。

奇妙なことではあるが、人間の形而上学的欲求、則ち、倫理的な善意をそれが絶対的に根拠づけられているが故により確

実に善の所有と結びつけようとするこの欲求は、トマス・ホッブズ（一五八八—一六七九）の個人主義的功利主義の如き倫理学に辿り着くことがある。しかしこれほど論理的なことではない。絶対的なものは失敗できない。もし我々が絶対的と考えたものが失敗したと確定されるようであれば、我々が絶対的なものを間違つて表象していたことは明らかである。それ故に、成功が確実であるところを探さなければならない。こうしてここで既に我々は、生の学派であらうとする倫理学が幾多の困難と闘わなければならない。

## Ⅰ 幸福主義

### 幸福主義の根本思想

最も簡明で恐らく最も自明な形態の生を教える倫理学は幸福論である。すべての生は、その素質に対応して展開するときだけ開花するのであるから、我々の意識が人格的存在の展開にとつての基準であり得るのは幸福感が増加するという点においてのみということになる。思考能力が完成するのは知においてである。そこに至つて思考能力は安らぐ。則ち自然な期待が充足された状態であるこの状態は、満足のうちに表れる。この満足が規範に適合し、自然に適合する行為の現実的な基準である。

ところが、幸福感のどれもこれもが真の幸福の基準である訳ではない。ここに倫理的幸福主義すべてにとつての問題がある。何処に真の幸福と偽の幸福ないし仮の幸福との違いがあるのか。



この問いを立てない者は、倫理学の外に止まって、感情だけを分析する。人間の心の幸福を問うことこそが幸福主義の本質的な問である。

基準は探究するのが難しい。医者は、なるほど患者のよい状態が健康の決定的基準でありそれ故に真の持続的で少なくとも近い将来にわたって有効な幸福感情であると評価することが出来る。他方で、医者はこれまで病果を発見していない場合に、患者自身がよい状態だと語ってもその発言に対して懐疑的である。それ故に幸福感が真の幸福の基準として受け容れられるのは、それが持続すると確認される限りにおいてである。当座の犠牲ですら、つまり一時的な不快であっても、そこから、或いはそれに基づいて強化された幸福が生ずるならば報われる。そこで諺。「最後に笑う者が最もよく笑う。」しかし、安定した幸福感情とそうでない幸福感情を誰が区別できるというのだろうか。ここで役に立つのは、健康を例に前に述べたように、意味な、則ち能力の目的性に即した感情について実質的に考察することだけである。こうした理由から、真の持続的幸福と取り組む幸福論は常に目的論と結合している。純粹な幸福論は必然的に感覚主義的快樂論に陥ってしまう。そこで幸福主義の「理想型の」表象を研究しようと思うならば、快樂主義者の著書を繙かなければならない。その陣営には、ソフィストのカリクレス、アリストテッポス（四三五―三五五）、特にエピクロス（三四一―二七〇）とその学派、エピクロス学派に算入される

人文主義者ラウレンティウス・ヴァッラ（一四〇七―一四五七）、ペトルス・ガッサンディ（一五九二―一六五五）、クロード・アドリアン・エルヴェシウス（一七一五―一七七二）、パウ・ハイニンリッヒ・ディートリッヒ・フォン・ホルバッハ（一七二三―一七八九）などの唯物論者、最後にジェレミー・ベンサム（一七四八―一八三二）によって創始された英国感覚主義が挙げられる。フロイトの精神分析も基本的に快樂主義の一形態に外ならない。現代では新実証主義的「ヴィーン学派」の創設者の一人であるモーリッツ・シュリック（一八八二―一九三六）が快樂主義倫理学に数えられる。ハンス・ライナーはシュリックを立ち入って論じている<sup>88</sup>。

尤もすべての快樂主義が、上述思想家の場合にそうであったのと同様に利己主義的な幸福感情の教説である訳ではない。客体に即してみるならば、快樂主義は努力する主体を超越する何かにも関わっている。アンソニー・アシュレー＝クーパー・シャフツベリー（一六七―一七一三）やシャフツベリーの影響を受けてスコットランド学派を創始したフランシス・ハチソン（一六九四―一七四七）のように、幸福を他者の幸福に感じ取ることが出来る者もいる。この社会幸福主義は明瞭にジョン・スチュワート・ミル（一八〇六―一八七三）によって表明された。要するに、幸福論者は利己主義的な快樂主義を離れて、幸福を何らかの仕方一般的に定義しようと試みた。例えば、ジョン・ロック（一六三二―一七〇四）は幸福を、誰もがそれが生

命に属すると感じる程度に応じて定義する。あと付け加えられるべき考えは、個々人の幸福はいつも他者と共通した幸福であること、我々は倫理的に既に目的手段の秩序の基礎の上に、則ち目的論の中に置かれていることである。そうした幸福論を提示したのはレナード・ネルソン（一八八二—一九二七）であった。彼は「幸福」概念を純粋に感覚的なものから解放し、「利益」を語ることで精神化した。

倫理学は本来すべて、存在と当為を統一するものであって、生の教説たらんとするものであるから、幸福主義的な特徴を有する。そこでストアが言うように「自然に従って生きよ」という規範を、或いはアリストテレスが言うように「理性に従って行為せよ」という規範を挙げることが出来る。基本的に常に生きるに値する人生を送ることが問題である。そしてこの意図を人が生きている具体的状況に集中させるならば、——例えば、英国の倫理学者、とりわけトマス・ホッブズに依拠してバルツフ・スピノザが主張したような——唯物論的幸福主義以外には何も残らないように見える。幸福主義を定義するに当たっては、様々な著者の人間的幸福に関する発言を相互に比較するだけでは十分ではない。根柢に在るのはむしろ倫理学それ自体には存しない抽象説である。抽象が欠けるところでは「純粋な」幸福主義が大手を振って罷り通る。

#### 純粋な幸福主義の認識論的基礎——感覚論

それぞれの幸福論がどれほど相違しているようが、それらはすべて、その哲学的基礎に着目する限りでは認識論的感覚主義に基づいている。これは特に英国の幸福主義に見受けられる。英国の幸福主義者ないし快樂主義者は、我々が外的世界を把握するのは感覚を通してであり、感覚が到達する限りにおいてであると、主張する。それ故に、本質についての認識は理性的（合理的）考察では不可能である。なし得ることはと言えば、知覚と他の知覚とを結合するくらいである。そこで人間が自らの課題として立てるものの検証可能な基準として残るのは、常に幸福感情だけということになる。錯覚に陥らないために人間は、様々な知覚を相互に比較して、最高の幸福の機会を推定するのが賢明というものである。

#### 倫理的感覚論の積極面

感覚主義的幸福論ほど樂觀主義に染まったものはない。その考えでは人間の感覚は動物の本能と同様に自発的に正しく反応する。英国の感覚主義倫理学者においては恐らく依然として無垢な樂園の人間に関する中世神学の影響が残っていたであろう。その樂觀主義がどれほど誇張されたとしても、生の教説としての倫理学を受け入れるか或いは一致していると認める限りにおいては、この倫理体系の正当性を完全に否定することは出来ない。理論的には個人的な決断の前に提示される諸価値を完全に

解明することは出来ない。倫理的な生は、既にみたように、実践理性による生であって理論理性による生ではない。従って、決定は理性的考量に基づいて下され得るというだけではない。*Oporet in vita senel insanire*（人生で一度は狂わなければならない）という格言は、我々は決定するに当たって、どれほど賢く合理的であるように見えても、規則に従って振舞うだけではなく、それを問うものだということを示している。

倫理的決定の非合理的性格から考えて、感覚主義的幸福論は社会科学に大きく貢献した。若し社会秩序がもっぱら合理的考量に従って樹立されるというのであるならば、専門家に諸法則の機構における完全な行動の自由を委ねなければならぬだろう。医者は市民に喫煙を禁じ、市民に規定食を処方することであろう。国民経済学者は、最も早く経済成長を遂げる方法を我々に指令し、我々は当然それ相應に働きまた節約することを要請されることであろう。休憩時間として与えられるのは、経済生産性を高めるために役立つ限りでということになる。財政学者は我々に、経済成長を最も促進する税がそれ故間接税もまた正当化されるが、累進所得税は決して正当化されないと教えることであろう。あらゆる分野で他者よりも専門的に熟知する人々がいる。こうした専門家たちも決定権を有することであろう。これに対して感覚主義的幸福論は、選択が生に適合するのはそれが幸福感情に従って下される場合だけであると主張して譲らない。消費者が各人の嗜好に従って選択をしたいものである。

喫煙の全般的禁止は、既に様々な飲酒禁止の試みが失敗したのと同様、効果はないであろう。もっぱら合理的に樹立された経済拡張の計画は、人間が自分たちにとって健全な経済成長であると看做すことが出来るものの上を上げることは出来ない。こうした経験は、先進工業国が開発援助について厭というほど積んできた。僅かな収入でやりくりしなければならぬ労働者は、税制で合理的な経済発展よりも、「非合理的な」正義の実現を望んでいる。

なるほど専ら幸福感情に従って決定を下す人間はしばしば理論的に説明不可能という意味で非合理的に行動するだけでなく、明らかに理拠に反して *radioactive* 行動する。政府高官は合理的目標設定を以て介入を簡単にするわけにはいかない。何となれば、ロボットに貶黜（へんちゆう）されてはならない自由な経済主体としての人間を考慮せざるを得ないのであるから。社会学的傾向を有する経済政策従事者は、—— 一般的福祉の客観的価値基準を挙げることを放棄して、その代わりに一般的福祉を「最大多数の最大幸福」というベンサム（ベンサム）の定式に依拠して一人当たりの最大収入と規定する場合—— その福祉経済の基礎に賢明にも、しかし知らず知らずのうちに感覚主義的倫理学を置いている。そこでは個々人の欲望と趣味に基づく消費が収入形成の動機として前提されている。社会的次元で感覚主義的幸福論が奏功するのは、個人主義がその原子論的人権で以て社会秩序を樹立できる限りにおいてのことである。

## 倫理的感覚論の消極面

楽観主義は、感覚主義が幸福感情を考察する際に採る態度であるが、個人の領域でも社会の領域でも期待外れに終わることがしばしばである。個々人が自ら経験することは、感情に任せて下した決断からは決して生の幸福になることなど出来ないということである。社会において感覚主義的な福祉の理解から産み出されるのは、もはや取り消しようのない投資の失敗の十分な事例である。消費者の購買意欲に左右されもしこれを掻き立てもする自動車産業は、危機的な時に雇用の確保または職場の維持のために、場合によっては重要な社会政策問題を後回しにしてでも国家の補助金を求める。事情通の交通政策担当者は車への衝動をただただ懐疑的に眺めることが出来る。それというのも、ハンドルを握る幸福感情というものはいつの日か交通網の崩壊と共に瓦解するであろうからである。幸福感情は合理的な目的考察なしには際限なく右往左往を繰り返す。それは当然ながら個人においてよりも包括的社会においての方が目に留まりやすい。政治家は理性を取り戻すよう訴えることで幸福追求の過熱によって引き起こされた災厄を回避しようとする。これがうまくいかない場合には政治家は、もはや感覚主義的幸福主義的ではなく合理的目的論的に定位された極めて制約的な措置を取る。「真の」幸福はそれ故に目的の考量なしにはやはり見出され得ないのである。もっとも感覚主義者もそのことは明瞭に認識している。と言うのも、様々な幸福感情を合理的に比

較検討することを通じて真の、則ち持続的な幸福に接近しようとする努力の背景にあるのは、幸福感情が真の素質の検証因子そのものであるという基本的な目的論的想定のみだからである。

## II 目的論的倫理学

目的論的姿勢の倫理学者は皆押しなべて幸福論者である。彼ら目的倫理学者も倫理学を人生操縦のための教えと見るからである。しかし実際の基準は合理的な性格のものであって、それは目的志向性の認識である。それを必然的な所与として人間の素質に見るもの（アリストテレス）、外的生起に見るもの（アリストテレス、プラグマティズム）、或いは全宇宙に見るもの（アリストテレス、ヘーゲル）が数えられる。しかしながら、それぞれの目的志向性（*Teleologien*, *telos* = *Ziel*）から一義的にそれぞれの学派が分割される訳ではない。それらはせいぜい特に強調された指標と看做されるだけであろう。最も純粋な形ではヘーゲルの倫理学が特定の目的論として認識される。

### 1 人間の素質の目的性（アリストテレス）

#### 完全な人間

自由な意欲は意思のうちの性質（つまり自由）の現実化であるのみならず、同時にかつ必然的に志向能力としての意思の現実化でもあるので——尤もこれはその本性からして自己自身に対してではなく、これに対する全体としての人格の志向能

力として志向的に努力するのであるが——、自由の正しい行使に対する責任意識は、すべての人間的素質の目標志向性に最もよく適合するような、そうした行為の規範を立てるという課題に直面せずには済まない。

それ故にアリストテレスは、人間の諸力の全体を探索しそれを存在的な価値序列に従って整序し、かくして人間が獲得された能力（熟練、諸徳）によって本性的な素質を何処で強化しなければならぬかを確定した。そうすることで本性的に有する能力を本性適合的な対象に向かわしめるのみならず（それには彼によれば基本的に本性だけで充分である）、その能力が「善く」、則ち迅速容易かつ確実な反応でもって自然本性的な対象に向かうようになしうるからである。完全な人間は、善を行うだけでは足りず、善を「善い仕方で行わなければならない」と、アリストテレスは言った。

アリストテレスはプラトンに従って、理論理性を人間における諸力の均衡のうちに見られる最も完全な能力とした。理論理性を完成するためには三つの徳目——ドイツ語では「熟練」*Tüchtigkeit*（を当）た方がよりふさわしいけれども——が必要である。則ち洞察、科学、知恵が。アリストテレスは、なるほど知的素質は倫理的徳目によつては完成されず、ただ知的熟練によつてのみ完成され得ることをはっきりと知っていたが、この知的徳目を獲得する上で極めて高い倫理的課題があることを見て取っていた。じつさいこれを欠いては全体としての人間

は完成されないであろうから。理性の実践的部分はアリストテレスに従えば、倫理的目標を達成する手段を的確に認識する知慮（賢慮）*Núthra*を必要とする。実践理性も、たとい志向能力の徳、則ち本来倫理的な徳を欠いては働かないとしても、彼によれば知的な性格のものである。その知的性格は、完全な生活への意欲を妨げ兼ねない内的外的諸状況を注意深く考量することのうちに現れている。知慮の教えは、恐らくアリストテレスの生の学派の最も明瞭な特徴をなしている。知慮ある人は「自分の知慮」によって自己の経験や他人の経験を集めて、自己の人格のために理性に適った決定を下す。彼は父親の「家政の知慮」をもって計算し、「政治的知慮」をもって計画された国家政策の手段の実効性を比較考量する。知慮を支えるべく様々な意思と感覚的志向能力の徳目とが存在する。それらは正義、勇氣、中庸という名称のもとに一括される<sup>10</sup>。それらは正慮ととも「枢要徳」と名付けられる。これらは均整の取れた行為のあらゆる局面で「理性に適った」倫理的人間を作り上げる。こうして倫理的に完全な人間は同時に生の達人でもある。

アリストテレスの目的倫理学における固有に倫理的な要素  
この目的倫理学の何処になお倫理的要素が、則ち絶対的に妥当する命令に対する責任が存在するのか訝りもするだろう。ここでもアリストテレスはなお依然としてプラトンと密着している。彼はプラトンの正義の理念（イデア）、則ち善それ自体に



全面的に即応した正義を軽視できないほどである。靈魂の能力において獲得された熟練は彼においては、目的連鎖の最後のものたる倫理的善に向かう作用力に外ならず、倫理的惡に対抗する保障となる作用力に外ならない。更にアリストテレスは、そうすることで同時に人生において幸福な人間が生み出されると考えた。「それ自体としてみれば」アリストテレスによれば完全な人間が人生において失敗することはあり得ない。完全な人間は完全であるだけではなく、内面的に充足してもいる。そればかりか彼は成功を取めている。仮にもこうした結果が得られないとするならば、その人間ではなく幸運の女神が責めを負うべきである。全面的な完全性の本質的贈り物としての幸福は、アリストテレスの場合「運が良い」という意味での「運」ないしチャンスと同義ではない。我々は後にもう一度この思想に言及することになるだろう。アリストテレスはこの二律背反、則ち、一方で人生術の学派としての目的論と、他方で本来目的性の実現によって惹起されていなければならなかった苦の幸福の不実現という二律背反を解決できなかった。それでも彼は、幸福が物質的な幸運と外的成功と結びついていると見てはいたものの、絶対的なものとしての倫理的なものの理念に、則ち、人生のチャンスと外的成功の上位に置かれた命令の理念に忠実にとどまっていた。こうした一致が見られない場合については、アリストテレスはただ尋常でない状態を語ることが出来ただけであった。恰も本質に即応することなく形成されそれ故に作製

され損なった事物が宇宙表象のなかで名状すべからざる「怪物」と名付けられたように。

#### アリストテレスの目的性の批判

アリストテレスが書き残したいと思ったのは人倫の形而上学であつた、則ち、直接的経験を超えて究極的に妥当する人生の目標とそれに至る道を示す倫理学であつた。彼の目的論は実用主義的に基礎づけられてはいない。彼は人間的存在における究極的なものを、それ故に我々の行為を意味あるものとする人間の理念を探索した。この理念は、経験からして潜在能力、則ち、人間本性の展開能力を知っている彼にとっては人間的存在の究極目的以外には見出され得なかった。無限に連鎖する目的など彼の形而上学的な観方には存在しなかった。人間の発生の歴史的解釈であるとか、それ故に、ヘーゲル倫理学で教示されるような何らかの自発的で不可避的な人類の発展に対する自由意思の断念など彼には無縁であつた。

他方でアリストテレスは、彼の宇宙秩序観と抽象的に理解された人間本性に矛盾するかのような否定しがたい諸事実直面した。このことで生の学派たる彼の倫理学は、彼が経験によっては証明され得ずただ形而上学的にのみ、否それ以上に宗教的にのみ説明可能な原因、詰り天命に訴えるというなら話は別であるが、再び疑問に付されることとなった。しかしこうすることで倫理規範は存在それ自身とは結局結び付けられることなく、

歴史と結びつけられることとなった。歴史状況がこうして規範の世界に導入された。論理的必然として身分秩序が倫理規範として生じた。ただ少数の者、則ち哲学者が人間本性の素質を完全に展開すべく招かれている。彼らは真理と善を観照することのうちに本来の幸福に到達する。それ以外の者は、人間の実践的な素質を展開することに本質が見出される二次的な幸福で満足しなければならぬであろう。こうした見方から一部の人間は自然本性からして奴隷に定められているという教説もまた説明されることになる。自由を理性に適った仕方を使う能力を彼らが有しないという理由からである。だが、アリストテレスが完全な幸福に数えている美、健康、多くの子孫に恵まれない人々は一切何と言うことだろうか。

アリストテレスの目的論は、社会政策にとつて、取り分けて国家政策にとつては一方では長所を有しはするけれども、他方では見過ごせない危険をも孕んでいる。抽象的、普遍現実の人間本性とその目的性に定位することで超時間的一般妥当性をもった内容的に充足された規範が提供される。国家権力はこれによって立法権を拘束する基準を与えられる。それ故に、この倫理に忠実に従う限り、非人間性に堕することからは免れる。他方、国家権力はこの倫理を手にはしても、歴史的な現実を顧慮することなしには絶対的な共同善を実現することは出来ない。それ自体として見れば、歴史的状況を熟視することは、アリストテレスが存在と当為の妥協を樹立していなかったとするなら

ば、全く正当である。しかし彼は、存在に織り込まれた天命を不可避の悲劇として甘受し、歴史的所与としての社会状況を或る意味で規範として、詰り、奴隷が奴隷であるのは如何ともし難いし、自由人は自由な市民であると、宣言した。人間本性の具体的形態が暫定的なものであることは、現世で実現されるべき秩序を考慮するならば理解できる。こうした人間本性観を有する以上、アリストテレスは、倫理的責任感をもって絶え間ない努力を通じて新たに形成しなければならぬものとして歴史的なものを規範の領域から締め出すことが出来たであろうに。神々の天上世界のギリシャ的な観念は、歴史的なものの倫理的暫定性を克服できるほどには未だ十分実行力を有してはいなかった。

アリストテレスが解くことの出来なかったディレンマを解消するためには、目的論内部では二つの思考様式——即ち、プラグマティズム（実用主義）とヘーゲル主義——しか存在しない。しかしながら、両者が満足のいく提案であるかどうか、これは更に検討されなければならない。

## 2 プラグマティズム

### プラグマティズムの一般の特徴

プラグマティズムは、最も簡単な、と言っておよそ倫理学からは最も疎遠な問題解決方法を、つまり存在から当為を導出するという方法を提供した。認識論的には抽象的な自然観察はど

れもこれも感覚論という次元に止まっている。プラグマティズムは直接的経験から何が追求可能で実際また追及され得る目標であるかという認識を獲得する。尚依然としてどれほど理想的で高尚であろうとも、何ら実現の見込みのない望みといった類はこの思想にとつて夢幻の世界に属するものである。そこで社会領域においても同胞によつて実現される見込みがあるものだけが規範として通用する。従つて、どの行為についても同胞がどのように振舞うかが考慮されるべきことになる。そこから必然的に帰結するのは、個々の目標設定は現在に照準を合わせ、将来の目標はただ場合によつては可能なものとして予備的に保留しておくということである。このような倫理的立場は功利主義とも呼ばれる。

倫理的プラグマティズムはその根を認識論的プラグマティズムに持つている。こちらは実践的なし動態の真理概念を主張するものであつて、そこでの真理とは我々の人生にとつての有用性を意味している。学問も哲学もそれによるとそれ自身価値を有しない。学問が真であると証明されるのは、それが實際使用されるということによる。人生に有用であるということでは必ずしも物質的生活の形成だけが理解されている訳ではない。真理は、とりわけ「ヒューマニズム」のプラグマティストF・C・S・シラーによれば、精神的な利益にも役立つ。「プラグマティズム」という表現はC・S・パースによつて創られた。しかしながらプラグマティズムはパースよりもはるか以前から

見られた。實際既にソクラテスの幸福論はプラグマティックな特徴を有している。叡智はプラトンによると我々の最高の素質の究極の実現であるばかりでなく、同時に実現された行為の動機でもある。何れにしても、真であるのは実際的であるものと言うのか、それとも、真理ないし理想は常に実際的であると宣言するのか、ここには看過できない相違が存在する。プラグマティズムの典型的な主張者はW・ジェイムズ、F・C・S・シラー、J・デューイ、G・パピーニ、G・ヴァイラーティ、W・イエルサレムである。倫理的プラグマティズムは認識論的プラグマティズムの論理的帰結であり、しかもそれを超えるものである。それは目標選択の問いに集中する。価値ある目標として承認されるのは、経験可能な形で人間の利益に奉仕することが可能なものだけである。プラグマティズムの活動主義と善のための犠牲とは相容れない。それは追及された目標への邪魔になる多くの障害を小賢しくとも何とか乗り切ろうとする倫理学である。

根本規則として個人的自由が支配する民主主義国家においてはプラグマティズムが最も相応しい倫理学であるように見える。それ故に、アメリカにその信奉者の多くが見出されるのも無理からぬことである。しかしそれより遙か以前にヨーロッパ人のマキアヴェッリは政治的プラグマティズムを支配者のためにこの上ない仕方では体系化して著した。それでもマキアヴェッリは依然として倫理的価値秩序に相当程度影響を受けていたので、



彼をプラグマティックな倫理学者とは呼べない。アメリカのプラグマティズムは、価値に関しては無記であって、その決定を民主主義的に徹底して個々人の感情に委ねている。それに対してマキアヴェッリの政治的プラグマティズムは、支配者のどういった倫理的規範が政治規範として通用することが出来るのかという問い、則ち、権力の安定化に何が適しており何がそうでないかという問いに対する答えに外ならない。

価値多元主義は本質的に民主主義に馴染む。熱心な理論家もまた社会領域で「改心」させようと試みるかも知れないが、政治的には他の者は彼にとつては自律した主体のままに止まる。そういう訳で民主主義秩序は、政治家にとつて自分の目標を実現する可能性に関して常に新たに積み重ねなければならない経験の領域である。政治家はそれ故に実験の途上にある。

プラグマティズムのこの帰結をカール・オットー・アールは見事に引き出した。彼が言うには、或る代議士が絶対的真理についての揺るぎない確信を自ら有しており、それが社会にとつてさえも彼自身の判断によれば妥当すると見ていることはあり得る。代議士としての公的な役割を果たすうえで彼は信念を議論に付しはする訳だが、それも既にプラグマティックな規則に従って進む政党内部での意見形成という過程によって節を掛けられている。「即ち、彼は信念を諸々の仮説の中の一つの仮説として共同の検証のために、例えば、実定法ないし政策立法の前提として提案する。此処に、J・デューイが慧眼をもつて見

たように、民主主義的な生活秩序はその客観的構造に基づいて成熟した人間の実験社会であり、その社会においては各人が他者に対して基本的に成程と思わせる、則ち確認可能な仮説を提示することは出来るが、誰も他者に対して絶対的真理の専有を主張できないという事態が示されている<sup>①</sup>」

以上の意味するところは、プラグマティックな仕方では運ばなければならないということである。民主主義的な統治は、「民衆指導」というあらゆる家父長的形態とは対照的に近い将来の目標に定位することとなり、それはいくら一人一人の政治家が個人的思想や行動において絶対的で超時間的な規範を拘束力あるものと宣言しようとも、そしていくらかこうした規範的思考から野党議員に自分の考えに耳を傾けてほしいと願ったとしても、そうである。

プラグマティズムは現実主義的な為理論を個々人に向けるよりは寧ろ他者との共同生活に集中して向けたため、真の人格的倫理学を構想する機会が乏しかった。人格的倫理学としてそれは合理化された感覚主義的幸福論の域を超えるものではなくまたその能力もない。社会倫理学及び政治倫理学としてプラグマティズムは、最も寛容な共同生活形態を提供できると主張する。しかし、それが持続的な秩序を保証できるのは、社会の諸成員が個人倫理的にみてプラグマティストでなく、高い倫理的価値思想によって心が満たされている場合だけである。さもないければ、プラグマティズムの外交倫理で明瞭に登場してくるよ

うに、社会的政治的プラグマティズムは純粋な利害闘争に終始することになる。アメリカの「リアリストたち」は、H・J・モーゲンソーの指導の下、自国防衛のために外国の力に対抗できる限度での反撃という外交手段を選択すべきであり、絶対的規範によるべきでは決まてないという規則を樹立した。一方的な軍事力削減を道徳的思量から実施するのは合理的ではない、何故ならそれによって敵国が政治的・軍事的利益を獲得するからである。

経済諸力を働かせようとするJ・K・ガルブレイスの経済政策上の提案もプラグマティックに考えられている。というのも、次から次に対抗相殺力が形成されるからである。

しかしアメリカのプラグマティスト達は、それぞれの決定を単に共通の良識に基礎づければよいと考えたのではなく、寧ろ人間の社会的政治的行動、とりわけ最終的な政策意思決定に影響を与える社会的政策的問題関係者の行動に関する厳密な学問的探究を要求した。経験諸事実を徹底的に活用するためにサイバネティクスが導入される。社会的政治的決定に経験が有する意義は、プラグマティズムによって初めて十二分に評価された。それによって初めて哲学と袂を分かった学問が、それも先ずアメリカにおいて、しかも大成功を取めて入念に育成された学問が軌道に乗った。

### 倫理的プラグマティズムの批判

既述の如く、プラグマティズムは一般的意味での倫理学的体系ではなく、それこそ社会倫理的及び政治倫理的秩序表象である。一般倫理学的にみると、プラグマティズムは感覚主義的幸福論的倫理学的ないし生物学主義、歴史主義及び社会学主義といった非倫理的体系に完全に依拠している。アブリオリな当為ではなくして、幸福感情という意味での最大幸福が倫理的に善い行為の指標となる。人間は、生存本能からであれ歴史ないし社会的慣習からであれ、何処からかその行為規範を引き出すことになるであろう。基本的にプラグマティズムは規範の由来や源泉を事としない。その決定的な関心は実現の方法であり、経験領域でその都度選択される行為規範の合理的適用である。

しかし、この合理性の裏にはプラグマティズムの神秘主義と呼んでも構わないような秘められた願望が、則ち、社会的及び政治的諸力の様々な活動様式を実験科学的に根拠づけることでまるで適切な決定を下すことが可能になるかのような希望が隠されている。これがどれほど頼りにならないかは、国際政治における利己主義を扱った現実主義的理論家たちが直ぐに気付かねばならなかった。開発援助における利己主義は効果が上がらないだけでなく、有害でさえあることがはっきりした。発展途上国は、援助国の手段目的関係に組み入れられることを望まない。途上国は、かれらの経済的及び政治的自治を支援する私利私欲のない援助を望んでいる。行く行くはますます買わなくてはな

らなくなるような援助の受け取りは、援助を行う国々における一般的な人道的規範を期待する途上国にとつては恥すべきことと思われる。プラグマティックな近い将来の目標はそれ故に或る状況下では一過性のものとなる。こういう訳で、プラグマティスト達は、経験可能な表面に現れることがたといどれほど稀であるとしても、人間の良心の根柢で働いている規範を探索しなければならぬ。

科学的方法のみに依拠するプラグマティズムがどれ程問題のあるものかという実態は事例によって明らかにされる。アメリカの社会学者R・F・ウインチは、子供の教育は家庭に結び付けられているのか、それとも家庭外でも同様によくなされるものかという問題を探索した。ウインチはこの問題で子供は家庭に依存していないという結論に達した。しかしながら、何ら規範なしに、明らかであろうが、子供の教育の何たるかは表現され得ない。子供の教育ということで理解されるものとしては、例えば、刑罰法規に触れないように子供を躾けるとか、幸福な人間に育て上げるとか、或いは倫理的に志操の高い人間に、否それどころか宗教的に深い人間に育て上げるとかが挙げられる。第一の定義だけが科学的（学問的）に正確な研究の基礎として役立つ。何となれば、抜け目のない犯罪者が捕縛されずに期待された統計に計上されないのではないかとという懸念が払しょく出来ないにしても、処罰歴無しという事項は異議を留めない仕方方で記録され得るからである。教育の規範として有益であると

される他の定義の場合には、学問的正確性は全くないしは殆ど達成され得ない。探索の対象であった家庭外で育てられた子供が後に本当に幸福になったかどうかは、客観的には知る由もない。何となれば、彼らが成人となった自己自身を幸福であると評価したとしても、家庭の中で追加的に本来どんな幸福に恵まれたであろうかなど、全く知ることはないのだから。以上に述べたことは教育の倫理的理解と宗教的理解に関しては尚更当てはまる。

プラグマティズムに対して注目し値する批判を行ったのはカール・ポパーであった。ポパー自身一般倫理学に関して言えば新カント主義者であり、内容的に満たされた絶対規範を拒絶する。プラグマティズムは彼の見方によれば、依然としてプラグマティックな諸考察が役立てられるはずだとされる何らかの自然な生活の面から見て正しい目標設定を求めている多分に合理的な努力を有している。彼によれば存在するのは目標の理論だけであり、目標の認識ではないのだから、社会の共同存在の中では常にただプラグマティックにのみ価値表象は暫定的な仕方であり深く把握され得る。社会的及び政治的目標の規範的な決定はそれ故に不可能である。実際アメリカのプラグマティズムは基本的な倫理的構想に就いて見ると完全に何らかの仕方でも自然法的な残滓を有している。かくして多様な倫理的混合が、これまたアメリカプラグマティズムの特徴として誕生した。しかしながら、社会領域及び政治領域においてそのような規範の混乱状況

が方向づけのために十分であるとは恐らく主張することは出来ないであろう。

それにしてもポパーの完全な価値不可知論は、どれ程民主主義的価値多元主義の擁護者に好影響を与えていようと、安定した社会秩序の樹立には大して役立たない。社会秩序及び政治秩序の力動性をどれほど理解していたとしても、理性的な人間であれば、少なくとも大綱においてでも、社会生活の規範に即して何が望ましいかを知りたいと願うものである。この基礎があつて初めて社会政策のプログラムは構想できる。従つて、我々は安定性と保守主義とを混同してはならない。

### 3 宇宙論的定位の人間学の目的論的倫理学（アリストテレス）と唯物史観の目的論的倫理学（ヘーゲル）

#### 一般的特徴

アリストテレスは倫理学を宇宙論の秩序思想に組み込んだ。自然は何も根拠なしに行うことはないという彼の基本構想によれば、宇宙全体はその多様性を擁したままで意味に形成されている。総ての種は全体の中にその位置を占めており、各個体は種によつてその規定を受けている。個体はそれ故にただ種のために存在する。ここからアリストテレスは、種の一般的性質を社会の共同善と混同して、共同善は個人善に優越するという原理を導き出した<sup>13</sup>。個人は、従つて、下位に組み入れられることによつてのみ完全になることが出来る。それは、トマス・ア

クイナスの位階宇宙論的表象においては「個々の存在はただ近似の高位者に下属することによつてのみ完成する」という定式化を獲得した原理である。アリストテレスにおいてはこの宇宙の内在的目的論は静態的に把握されていた。即ち、それは各存在者の本質の内に基礎づけられており、そこでの「本質」は、しかしながらそれ自身歴史的に生成した現象から極めて性急にしかも無媒介的に読み取られたものだから、例えば、奴隷制度が自然なものとされた訳である。

ヘーゲルは、宇宙の目的論を歴史の生成の中に移し替えた。自然も、そして人間も同様に、内的法則性に従つて発展する。従つて、存在を有するものは総て、歴史の過程において有意義となる。この過程から逃れようとするのは無駄である。かくして道徳的努力は、真の道徳性を実現するためには自由に必然性に自己を合致させること以外の課題を負わないことになる。万人と万物を包括する歴史過程の理念の外に自らを置こうと試みる者は、有意味な思考の唯一の基礎を失うことになり、自己自身自己疎外に陥る。

「精神」は、必然的に自己展開する世界と織り込まれており、その限りでのみ存在するのであるが故に、更に、世界展開の内在的意味と同一である（「理性的なものは存在し、存在するものは理性的である」）が故に、何れにせよ必然性に服している。それ故に、人間に残されているのは、歴史的に与えられる諸原因をもとに発展の可能性を研究し、協力してそれに集中すると

いう課題だけである。マルクス主義者によるとこの原因は経済に求められる。

恐らくどの倫理学においてもヘーゲルの觀念論形式における程に存在と当為は融合してはいないであろう。ここでは清廉潔白な人間にとって最早何ら問題は存在しない。何となれば、理念と現実との間での諸矛盾は総て解消されているからである。正義は存在に対して要求すべきことは最早何らない。世界史の幸福な結果に対するマルクス主義の希望は、ヘーゲル觀念論の通俗的な定式化に外ならない。若しもある人が自律的人格として彼個人の正義の実現を期しているならば、彼は既にこの世を超えて実現される正義を前提にしている訳である。彼は、ヘーゲルによれば道徳も含む世界の内在の意味から自己を疎外した。彼は行為しなければならぬ。如何に行為すべきか、これを語るのには、マルクス主義者が我々に約するところでは、経済学である。経済学は、人間の労働によって進歩がどのように可能であるかという道を示す。

### 宇宙論的目的論的倫理学の批判的考察

アリストテレスの宇宙観は、以下の認識論的前提に基づいている。即ち、（一）人間の知性は事物の持続的本質、すべての生成と具体化の現実的基礎を認識する。（二）それは一般的なもののから僅かに一般的でないものに、そして最後には個体的なもの（個人的なもの）に進んでいく。（三）一般的なのが知

性的認識において第一のものであるように、それは現実においてもまた優先的な存在である。（四）様々な具体的個別の特徴を有しながらも一般的なものは、抽象的普遍であるだけでなく、同時にまた個別的なもの（個人的なもの）を全体的なものに纏め上げる現実でもあり、かくして特殊なものとは同時に具体的個人（個物）の共通善になる。かくして、一般的なものが個別的なものに常に先立つが故に、個人は種のために存在する。人間の同じ種の本質、即ち、人間存在は人類という全体へと至る。根柢においてアリストテレスはプラトンの分有説に依然依拠しており、それによると個体（個人）は事物の普遍的本質ないしイデアの多様で可能な分有に外ならない。

人類はちょうど人間本質と同様により一般的なものであるから、個々の人間には、彼自身において第一の存在として現れる人間本性に定位するだけでなく、同時に社会形象体としての人類に適合するという課題が課されている。何となれば、人類は個人よりもはるかに一般的な対象を目標として有するからである。人類を通して個々人は宇宙を分有する。

こうした宇宙論的目的論的倫理学における第一最大の誤解は、普遍的抽象的自然本質とこの同じ自然本性の担い手の集合体を同一視したことである。事物の一般的本性を認識できるという認識論的観点は、種的に同じ主体の本質的本性と全体性との混同に行きつかねばならない道理は全くない。

アリストテレスの思考過程における第二の大きな誤解は、我々



が本質的と名付けるものは総て既に本質的であらねばならないという樂觀主義的想定である。既に述べたように、このようにしていわれる自然秩序への組み入れがなされたが、これは拙速であり誤っていた。自然科学に定位した社会学は慎重に作業に取り掛かり、普遍化を行う場合にはその都度ただ仮説としてそれを看做し、時間をかけて探るようにして理論の作成を行うものである。

総ての矛盾の止揚を説くヘーゲルの歴史形而上学に対しては、絶対的なものと精神が実質的世界史に根付いているというアプリアオリを信じて受け容れるならば、その論理を否定することは出来ない。しかし、この論理を世界観として承認することを総ての社会成員に期待することが可能であろうか。その場合、ただ長期にわたって専制的に実施される教育、否より適切には民衆扇動と呼ばれなければならないであろうが、その「教育」のみが能く為すことであろう。他のどの倫理学と依然として学問的対話が遂行されることが可能であるとしても、ここではどの試みも功を奏することはない。何故なら、ヘーゲルやマルクスの思考様式以外のものは精神の疎外と断罪されるからである。

#### 4 キリスト教的目的論的倫理学

存在と当為の統一の基礎としてのキリスト教的歴史神学  
キリスト教思想もまた、生が絶対的規範に従って齎す矛盾を解消することが出来る。ここでは、しかしながら、生はその意

味をヘーゲルの場合のように歴史の物質的な過程から獲得するのではなく、永遠のもとに報復する神の超越性から獲得する。

こうした見解の偉大な体系家はアウグスティヌスであった。最後の審判が、神の国が悪魔の国に勝利することの証明を提供することになるであろう。だからと言って、世界内の秩序がその全体においてキリストの反逆者の手に委ねられ、キリスト教徒が政治を永遠の審判者によって告訴されるであろう悪事と看做さなければならぬなどと言おうとしているのではない。ルターはこの意味で二世界の教説を理解したと言われるが、それは標準的なプロテスタント神学によって争われている<sup>14</sup>。寧ろキリスト教徒は、この世の諸問題を救済史の観点から共に責任を負う協力関係の下に築いていくという課題を担っている。カトリック自然法論に対してプロテスタントの神学者らは、こうした生き方こそ唯一のキリスト教的倫理に合致するのであって、他方所謂自然法論の議論は専門的知識即ち、有用性の領域には属したとしても、倫理の領域には属しない。倫理的当為はあらゆる次元において救済史的な責任によって吸収されている。しかしアウグスティヌスはそこまでは行かなかった。何となれば、彼にあつては歴史神学的動機と並んで自然法論的動機もまた倫理的行為に対して見られるからである。

キリスト教倫理学の終末思想はカトリックの側においても強調される。この超越からのみ、倫理的に努力する人間が出会いしかも屢々その努力が失敗に終わる悪が説明され得るのである。

非宗教的な倫理学は悪の問題の前で無力である。<sup>15</sup> 悪の問題を避けようとする場合に残される道は、形式的な命令に訴えるか、或いは、ジャン・ナベールが描いたように又はM・ヴェーバーが「心情倫理」と「責任倫理」の概念によって表現したように、一種の実存的な命令に訴えるかの道ではない。これに対してキリスト教倫理学は、物理的悪を終末論的に説明できるのみならず、物理的悪同様にこの世から排除することの困難な倫理的悪をも救済史的連関の中に論理的に組み入れることができる。悪はキリストへの反逆者として人格化され、制限された力は容認されるものの、最終的には最後の審判で取り除かれる。<sup>16</sup>

救済的に基礎づけられた倫理学が如何に重要であるかは、自然法論的な考察によつては最早把握され得ない問題において証明される。核軍縮を巡る議論においてカトリック陣営では、ピウス十二世の声明に従つて、正当防衛の自然法論的議論が援用された。しかしながら、防衛する者が敵のみならず自分自身をも滅ぼすとしたら（世界破壊）、それでも尚興味と言えるだろうか。歴史神学はこの問題により高い次元から接近することが出来る。その際、次のように問題を立てる。キリスト教徒は神によつて目論まれた救済史を世界破壊によつて自分勝手に短縮することが許されるものだろうか、と。終末論的責任から下される決定に対してキリスト教徒は終末論的義認を期待する。キリスト教徒はそれ故に生の悲劇から免れている。

それに対して自然法論的考察から下された決定はそれ自身か

らして至福を齎しはしない。それが至福を齎すのは、アリストテレスが正しく見たように、倫理とは本質的に結合していない要素、即ち偶然による。正当防衛という趣旨で核兵器導入を決定するとしたら、自ら破滅するのである。詰まり、人は勘違いしているのである。この場合、非存在（死）を相存在（現在の生き方）よりも優先させることだと言つてみたところで無益である。自然法論の観点からは核兵器の導入が正当化され得るのは自衛のためであり、自滅のためではない。従つて、自衛は自滅によつて失敗する。倫理的に責任を負つて核防衛を決定したことが「よい」結果になったとしても、それは全くの偶然である。若し理性的に考量して、即ち自然法論的に考えて防衛を放棄するならば、侵略者に屈し、敵の不正が敷いた運命に屈することになる。正しい者はそれ故ここでもまた存在で挫折する。と言うのも、若し正義が存在に基礎づけられた当為であったならば、それが失敗することなどない筈だからである。

さて、他の道が残されていないのであるならば、放棄するのは名誉ある決断ではないか、という異論が唱えられよう。確かにそうである。しかし、絶対的に妥当する当為から不可避のものを放棄することが論理的であるとするならば、それはただ次の場合、即ち、（1）その放棄がキリスト教思想において想定されているように、超越（的次元）において報復を受ける場合か、或いは、（2）ヘーゲルが説くように、世界史を有意味に形成する絶対精神によつて個々人の問題圏から解放される場合、

語り、個々人の決定が最初から歴史的過程によって最終的な意味賦予が期待する場合かの何れかである。実存主義の放棄については語る必要はない。何故かと言えば、実存主義は本来的に何ら倫理的な教説を持たず、ただ存在の学問であるだけだからである。当為を存在から完全に分離し、かくして目的性からも幸福論からも絶縁するならば、カント倫理学や価値倫理学において見られるような選択肢が残されている。

およそ目的論的倫理学が論理的に展開されるのは、ただ存在と絶対的当為の間での総ての矛盾を解消することに成功する場合だけであるので、キリスト教歴史神学は少なくともヘーゲル歴史形而上学同様に論理的であると認められる。それはヘーゲルの精神論に対して人類史の全体のみならず実体的精神存在としての個々人の歴史をもまた個人的な良心命令と矛盾することなく調和させることが出来ると自らに要求し得る。こうしてキリスト教歴史神学は、世界目的に対してのみならず個人の形而上学的生の課題に対しても個人的責任の表現である倫理的責任によりよく対応する。倫理的責任から課題の全人格的なものが抹消されることはない。しかしこの課題に目的性が対応するということであれば、即ち、課題と人格的生の目標が切っても切れないものであり、そして両者が目的論的倫理学に統合されるのであるならば、ヘーゲル倫理学は個人の自由と個人の生の充実とを自覚した人間がもはや責任を負うことの出来ない自己犠牲を良心に要求することになる。

#### カトリック自然法論の目的論的倫理学

自然法の概念はここでは先ず強制力を以て実行される社会規範としての「法」という厳密な意味を有するのではなく、第一に事物の本性から読み取られる倫理的規範を表している。こうした諸規範が如何にして人間間の秩序原理に、そしてとりわけ社会空間において強要されうる規範になるかは、法哲学に属する<sup>⑩</sup>。

カトリック神学は、とりわけトマス・アクィナスの教えに従って、「[知解を求める信仰]というアウグスティヌスの意味において、信仰と理性の調和を教義上の真理の領域においてのみならず倫理的決定の領域においても擁護する。救済史的世界観と並んで、そしてそれと共に、自然的な本質観照は行為の目的性を判断する上で完全な意味を有している。もちろん人間の行為は新たな救済の目的性によって更に遂行される。それにしてもそれはあくまでも自然の規範に従うことを已めない。それ故にカトリック道徳は個人の高位の本質的な目的性を求める努力を決して放棄しなかった。

その典型例の一つが離婚の評価である。成程プロテスタントの神学者もまた、キリストによって婚姻の不解消性が意欲されていたと確信している。しかし、壊れた婚姻は婚姻の救済史的意味をもちや実現しないことから、この場合の離婚は特別の、即ち救済計画から脱落した状態の承認に外ならないという見解である。これに対してカトリック神学は婚姻の本質を考察



すべしと主張する。本性からして婚姻というものは制度、即ち、相互の合意を以てしても解消することの出来ない仕方である。婚姻当事者が処分権限を放棄した愛の契約である。覆水盆に返らず。それは不解消である。

この制度理論の認識論的基礎はアリストテレスの見解であり、それによると、理性は事物と行為の一般的な本質を認識することが可能である。それ故に、良心はこの本質観照から超時間的な規範を引き出すのであるが、その規範はその拘束性を成る程一般的な宇宙論からではないものの、本質秩序は神によって創造されているという事実から獲得する。ここでは良心は永久法、より正確に言うならば神的理性の自然本性的分有に外ならない。注目すべきは、トマスの良心論においては（ドゥッス・スコトゥスのそれに対して）意志ではなく造物主の理性が本性秩序の拘束性の分析にあつて最終的な要素であることである。それ故に、本性秩序は神の理性と同様に絶対的である。従つて、神の意志は本質秩序を取り除くことが出来るという想定は不可能である。救済史的考察はそれ故に自然秩序からその拘束性を奪うことは出来ない。

もう一つの問題は、個々の場合に自然本性の本質的規範は何処に存在するかということである。トマス・アクィナスは、この問題に堪へて慎重に臨んだ。良心論を展開するに当たつて彼は客観的本質規範の叙述には余力を注がなかつた。彼は、本質的と非本質的を区別するために、——ここでは価値判断の

社会学という趣旨で極めて現代的な——社会の良心形成を研究した。そして、何が自発的に全員によつて規範と承認され、何がされなかつたかを確定した。自発的な価値判断の中に彼は本質的価値判断があると考へた。それ故に、第一次自然法と第二次自然法の区別も了解される。一夫一妻制の婚姻形態は、人間のほんの少数の者によつてしか拘束的であると認められていなかったもので、彼は自発的に承認され、それ故に本質的な規範をそこに見出すことが出来なかつた。

トマス・アクィナスのスコラ学は、しかしながら、客観的な内容に取り組んだ。従つて、或る規範が自発的に受容されるかという事実ではなく、或る行為がその対象に従つて——たゞい総ての理性的存在によつて事実上認識されないとしても、理性によつて認識可能である——一定の本質的な構造を有するといふ認識が、何処に自然法的な（より正確を期して言うならば、自然的倫理に即応する）規範が存在するのかを決定する。スコラ学は、客観的な規範内容へのこの定位を要するにトマス・アクィナスの一般的認識論から発展させた。トマスは彼自身、普遍實在の本質認識を未だ完全には良心論に適用していなかつた。彼は行為規範を確定するに当たつてはどちらかと言うと経験主義者に留まつていた。勿論、本質的なものと時間に制約されたものとを説明するための客観的分析への兆候は明らかに存在していたのであつた。

行為の対象がその本質的構造において規範の性格を自ら有す

るのではなく、規範を寧ろ対象に本性的に向かう良心から得るのであって、良心はその拘束する力を造物主の理性の分有としての独自性から獲得する。当為の分析はそれ故に神にまで上昇するのであるが、カトリックの道徳は、この倫理学には未だ揭示神学は必要ではないと確信する。と言うのも、カトリックの理解では、形而上学的な神の存在認識は人間的理性の領域に属するからである。

それでもカトリシズムの自然道徳の教説は、存在と当為の問題を目的性の観点から矛盾なく解明するために啓示の救済論を必要としている。確かに神の實在と靈魂の不死性とは緊密に結びついている。倫理的によく行為する人間は、そのエートスが現世の環境に失敗するところで、人間における永遠なるものを想うことで自らを慰めることが出来る。しかしそれはこの世で成功という報いで飾られない場合には正義になかった行為に完全な正義が超越的次元で与えられるということになるのだろうか。確かに正義の人はソクラテス同様、彼方の存在において彼の努力に対する承認を何らかの仕方を得るであろうという希望を託することが出来る。存在と当為の問題を全面的に解消するために、社会的諸要素を伴う歴史的展開過程もまた、個々の行為のみならず適切な判決によって間違ひなく制裁を受けるという確固たる希望を抱くことが許されなければならないだろう。正義の理念は多くの利害関係者間での妥協調整を求める。それ故に、その存在実現のためには（正義が実現されるためには）、

不正に苦しむ者が、神であれ国家のような上位にある存在であれ、他者によって補償されれば足りるというものではない。不正をはたらいた者は彼自身が釈明と償いのために引き出されなければならない。社会に存在する不正は総て、正義が単なる理念に留まるのではなく現実になるべきであるとするならば、社会は責任を問われるべく訴追され罰せられなければならない。

だがこれは如何にして為されるべきであろうか。ヘーゲルはこの過程を人類史と結びつけた。キリスト教は救い主たる神による最後の審判を予言した。しかしそのような見解にまでは、いくら自然倫理学が神の實在を理性的に知ることが出来ると言いつても、自然倫理学は上昇することが出来ない。当為と存在を結合する自然倫理学は、それ故に、最後の審判への宗教的信仰によってのみ首尾一貫する。

カトリック陣営の自然法論者はこの帰結に全く説明を与えて来なかった。教皇文書を徹底的に読み込んでいったならばそれについての教示を得ることが出来たかもしれない。最後の審判が期待された正しい調整を齎すという確信でなかったなら、何がレオ十三世に、根気強く警告を表明し続け、社会に存在する不正に対する革命的な軽率な行為に注意を促し、キリスト教の忍耐の徳及び聖書に説かれている清貧の理想に注意を向けさせたのか。カトリック自然法学説は、若しキリスト教の信仰論の本質的要素を取り入れないのであれば、自然倫理学に見られる当為と存在の大きく開いた裂け目を閉じることが出来ないであ

らう。

註

- (1) *Lucien Lévi-Bruhl*: La morale et la science des mœurs, 1903, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 15. Aufl., Paris 1953.
- (2) *Arthur F. Bentley*: The Process of Government, A Study of Social Pressures, 1908, neu aufgelegt Cambridge/Mass. 1967.
- (3) *Georg Simmel*: Einleitung in die Moralwissenschaft, Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, 2 Bde, Neudruck der Ausgabe Berlin 1892-1893 Aalen 1964.
- (4) *Georg Jellinek*: Allgemeine Staatslehre, Berlin 1914.
- (5) *Wolfgang Hirsch-Weber*: Bonner Beiträge zur Soziologie 6, Stuttgart 1969, 86f.
- (6) A. a. O. 87.
- (7) *Seneca*: Vom glücklichen Leben, Nr. 9.
- (8) *H. Reimer*: Die philosophische Ethik, Heidelberg 1964, 40ff. und passim.
- (9) *Mina Specht-Willi Eichler-Hrsg.*: Leonard Nelson zum Gedächtnis, Frankfurt a. M. – Göttingen 1953 (mit Verzeichnis der Schriften L. Nelsons).
- (10) アリストテレスにおける正義に関しては、それが意思に座を占めるのかそれとも感覚的志向能力に座を占めるのか今一つ明らかでない。これについては、次を参照。Vgl. *Thomas Graf*: De subiecto psychico gratiae et virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV, Rom 1935, Band I 27f., Band II 59.
- (11) *Charles Sanders Peirce*: Schriften, I: Zur Entstehung des Pragmatismus, mit einer Einführung hrsg. von Karl-Otto Apel, Frankfurt a. M. 1967, 16.
- (12) *R. F. Winch*: The Modern Family, Revised edition, New York 1963.
- (13) 「種的本性」*natura specifica*から「共同善」*Gemeinwohl*への跳躍については、次を参照。A. F. Uitz: Sozialethik, I: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg – Löwen 1958, 171ff.; Bibliographie der Sozialethik, Band V, Freiburg i. Br. 1968, 305.
- (14) Vgl. *Johannes Heckel – Siegfried Grundmann*: Der Christ von heute in Kirche und Staat, München 1964; *Wolfgang Schweitzer*: Der entmythologisierte Staat, Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen, Gütersloh 1968.
- (15) この問題は次の書において印象深く描かれている。

*Carlo Regazzoni*: Sittliche Normen und sinnvolle Lebensgestaltung, Heidelberg – Löwen 1968.

- (16) 2 Thess. 2, 3 – 10. りれに付おへルとの註釈を参照せられた。 *Willy Böde*: Obrigkeit vor Gott? Studien zum staats-theologischen Aspekt des Neuen Testamentes, Hamburg 1962. 聖のキリスト教的説明にどうして有難びあるのか、パウロの文の裏切りの解釈をせよ。

*Augustinus*: In Joannis Evang., Tract. XXVII, 10.

- (17) Vgl. *A. F. Uitz – J. F. Groner*: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius XII., Band III, Freiburg/Schweiz 1961, 3147, Nr. 5364.

- (18) Vgl. *A. F. Uitz*: Sozialethik, II: Rechtsphilosophie, Heidelberg – Löwen 1963.

- (19) *H. Thielicke*: Theologische Ethik, III. Band: Entfaltung, 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst, Tübingen 1964, 599ff.

- (20) Vgl. *A. F. Uitz*: a. a. O. 97f.; *J. Messner*: Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, 5. Neubearb. erw. Aufl., Innsbruck – Wien – München 1966, 330f.

- (21) Vgl. *A. F. Uitz*: a. a. O. 95ff.