

Title	道徳と自己の存在に関する試論：道徳の基盤を存在論的観点から語ること
Sub Title	An essay on 'being moral' and the being of self : inquiring into the foundation of morals from ontological point of view
Author	二見, 千尋(Futami, Chihiro)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2002
Jtitle	哲學 No.108 (2002. 2) ,p.123- 145
JaLC DOI	
Abstract	The basic inquiry, 'why should I be moral ?', is essentially to seek for the rationale of the validity itself of morals. That is, what is here to be asked is a reason why 'this-F should be moral in spite of no need to be so rationally. Nevertheless, without replying to this seriously, so far moral philosophy seems only to have been elucidating an aim and a meaning of moral judgements or activities so as to be in vindication of morals. Morals is there made an obvious premise as a system, and a moral agent is taken for merely a general-formal one who cannot but be subject to that system. Then, to give another reply not as before, this paper aims at sorting out the structure of a primitive state of 'I-being-moral' from the ontological point of view. In short, apart from the regulative moral system, 'this-F will become aware of 'I-being' in a different way from the existence ruled over by that system. And with that 'this-F (namely the very unique Self as agent), who can be either moral or immoral, comes to express his own attitude intentionally and autonomically toward morals. Just this process should be moral, in other words 'ethical', that may be at the same time accompanied with the transformation of the world where 'this-I' appears.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000108-0123

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

— 投稿論文 —

道德と自己の存在に関する試論

——道德の基盤を存在論的観点から語ること——

— 二 見 千 尋* —

An Essay on 'Being Moral' and the Being of Self

——Inquiring into the Foundation of Morals

from Ontological Point of View——

Chihiro Futami

The basic inquiry, 'why should I be moral?', is essentially to seek for the rationale of the validity itself of morals. That is, what is here to be asked is a reason why 'this-I' should be moral in spite of no need to be so rationally. Nevertheless, without replying to this seriously, so far moral philosophy seems only to have been elucidating an aim and a meaning of moral judgments or activities so as to be in vindication of morals. Morals is there made an obvious premise as a system, and a moral agent is taken for merely a general-formal one who cannot but be subject to that system.

Then, to give another reply not as before, this paper aims at sorting out the structure of a primitive state of 'I-being-moral' from the ontological point of view. In short, apart from the regulative moral system, 'this-I' will become aware of 'I-being' in a different way from the existence ruled over by that system. And with that 'this-I' (namely the very unique Self as agent), who can be either moral or immoral, comes to express his own attitude intentionally and autonomically toward morals. Just this process should be moral, in other words 'ethical', that may be at the same time accompanied with the transformation of the world where 'this-I' appears.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程（倫理学）

0. 問いの端緒

ブラッドリーが「何故、私は道徳的であるべきか？」という根本的な問いを提示して以来⁽¹⁾、倫理学（道徳哲学）はその答えとして数多の理論・学説を提出してきた。しかし、それら諸理論が展開する議論に共通している態度は、この問いに隠れたもう一つの問いかけに対する（意図的な、或いは、無意図的な）無関心、それに取り組むことへの情熱の欠如である。つまり、この問いの背後にある、「そもそも道徳的である必要はなく、そしてまた、理性的である必要もないにも拘わらず、何故、この私は道徳的であるべきと言えるのか？」という道徳の妥当性そのものの根拠（理由）への問いかけは、決して真摯に受け止められてこなかったのである。勿論、この問いかけ自体が、何らかの理由を要求しているという点で、或る意味では道徳的な判断と言える（本論では、この意味で「道徳的」であることは、既存のものと区別する為に「倫理的」と呼ばれる。）。となれば、なおさらこの問いかけに答えなければならないだろう。本論の主眼とするところは、何よりもこの問いかけに真面目に取り組むことにある。即ち、自己の道徳的な在り方を探求することで、道徳的である事態が生じてくる基盤を問おうとすることである。

1. 道徳の根本問題はどこにあるのか

今、正に道徳的であるべく自らを導かんとする我々は、果たして善・悪の何れをも選択し得る自由な存在であるのだろうか。自ら自律的な道徳的存在たることを標榜し、己を束縛する自然からの離反を企てても、それすらも自然的プロセスとして予めプログラムされていることに過ぎないのではないか。我々人間は、どこまでも自然的存在でしか在り得ない。そればかりか、我々が生きる社会も、そして我々に纏わりつく道徳すらも、自然選択やそのランダムな変容作用といった自然のメカニズムの所産に他なら

ない⁽²⁾。仮に、これが人間の真実であるとするならば、我々が行う道徳的な価値や当為の探究とは、専ら事実としての自然的世界の在り様の探究を意味することになるだろう。

実際、こうした自然主義理論の立場から、道徳的な価値や当為を記述可能な自然的事実へと還元することにより、道徳的判断が孕む意味や内容、そしてその目的や原因に対する巧妙な説明が与えられはする。しかしながら、そこで開陳される説明自体、外在化された道徳的事実を記述し、その真偽性を判定することによってのみ成り立つものである。そうである以上、自然主義理論にあっては、自己への実践的な指図として現れる道徳の根拠そのものへの問いは看過されているのであり、ましてや、道徳なるものそれ自体が如何にして産出されるのかという根本的な問題については何ら言及されることもない。

他方、かの「自然主義的誤謬」の告発を端緒として⁽³⁾、自然主義理論に対するアンチテーゼを唱える非自然主義の理論は、自然への隷属から道徳を解放し、特異なる事態としての道徳の復権を図ろうとする。そこでは、道徳的な判断（価値や当為）の自然的事実（存在）からの分離が際立たせられることにより、専ら道徳なるものの構成要素とされる前者を主たる探究の対象とした上で、道徳を基礎付けんとする数多の試みが展開される。その基礎付けが導出するものは、「道徳的であるとは、何の為にか？」という道徳の目的であり、さらには、そうした目的を基準としての「我々は、かように道徳的である為に、何を善いとし、何を行うべきか？」という道徳的判断の定義である。

だが、この余りに完結した基礎付けには、一つの問題が看取される。つまり、ここに現れる道徳は、端からその妥当性が前提されているが故に、我々に外在的に服従を強いる権力的な制度と化してしまっているのであり、その制度下にある（道徳的である）以上、誰もが暗黙裡にそれに従わねばならないものとなる。従って、こうした制度的道徳の内部に閉じ込め

られる限り、その基礎付けの試みは、道徳の制度の内に已に書き込まれている内容を反復するだけの、「正にそうすべきであるが故にそうするのだ」式の自己言及的なものとならざるをえない。とすれば、ここから道徳の根本問題、換言すれば、道徳的であることの妥当性そのものの根拠や道徳の生成基盤に関して問われることは決してあり得ないのである。

上述の如く、道徳に潜む根本問題は、自然主義理論や非自然主義的な理論が提示するような形では見い出すことはできない。道徳的であるとは、自然的事実のように真偽を争うものでもなければ、制度的道徳のように服従が不可避な権力として現れるものでもない。道徳的であると意識される場面で、自己は、匿名性を剥ぎ取られた存在として何らかの態度の表明を迫られる。そして、その表明を介して自ら「他ならぬ誰か（私）」であることを示すと同時に、道徳をテーマとした舞台（世界）に自ら登場するのである。「道徳的たるべきか、否か」に煩悶する彼の眼前には、当然のことだが、他の不道徳的な在り方の可能性が絶えず開かれている。道徳を拒否し、不道徳的な在り方を選択することも断じて誤りではなく、十分に正当化される態度なのである。こうして道徳と対峙する自己は、道徳の外部への眼差しを道徳の内部へと持ち込むことで、次の問いを発するであろう。「何故、私は、そうである必要がないのに、道徳的であるべきなのか？」「何故、この私に道徳的である事態が生じるのか？」と。道徳の根本問題は、正に、自然的・制度的道徳を超えて道徳の妥当根拠を探り、（道徳的であることを含めた）諸々の可能性の中で或る態度を選び採ろうとする理由を問うことで顕在化してくる筈である。本論は、正にこの論点から道徳そのものの基盤を問い直す試みである。

2. 道徳を存在論的観点から問い直すということ

道徳的であることの意識が生起する背後には、自己が道徳を前にして何らかの態度の表明をすることを可能にする世界が、即ち、自己が道徳との

関係に於いて自らの何らかの企図を語ろうとすることを可能にする「場」が潜んでいる。意識された現実の道德は、この「場」に於ける生成の徴（表象）に過ぎない。従って、道德そのものの基盤は、道德に関わる自己の「存在する」ことを可能ならしめる「場」を問うこと、つまり、存在論的な観点からの問いによって明らかにされるであろう。

確かに、ヘアは「道德哲学は存在論抜きで行うことができる……」⁽⁴⁾と述べているのだが、しかし、この見解をもって存在論を排除すべしと断ずるのは早計であるかもしれない。というのも、この直後に、「わたしが考えているのは、それとは違った次のような問題である。——言葉の論理的性質に関する問いと世界の事実に関する問いの他に、それらいずれの問いに対する答えによっても決定できない独自の評価的あるいは指令的問題が残るのだろうか？」⁽⁵⁾と述べられているが、ヘアが言うところの「論理でも事実認識でもない純粋な評価あるいは指令」という道德的思考に於ける別の要素こそ、（彼の意に反して）道德そのものの基盤に触れているのであり、それについて語ること自体、存在論的観点を抜きにしてはあり得ないであろうからである。非道德的な事実と道德に関わる事実を峻別した上で、道德に関する事実を繕り出し、そこで用いられる道德言語に潜む論理を分析することを通じてヘアが導き出した指令性と普遍化可能性という道德の特質⁽⁶⁾は、一つの規準として現実の道德的葛藤を解決する為の理論装置としては極めて有効且つ妥当なものと言える。しかしながら、この有効性を享受できるのは、道德の制度を已に受け入れ、その内部に属する普遍的理性存在者⁽⁷⁾である限りに於いてのみであって、道德の自明性そのものに疑念を抱く者、即ち、道德の外部への眼差しを一瞬でも垣間見た者にとっては、その装置によって何ら解決を得られない。そうであるが故に、後者の立場から道德哲学を行おうとすれば、ヘアが回避した存在論的な問いが不可避なものとなるのである。

では後者は、何故に道德の外部を感受してしまうのか？誤解を恐れずに

言うならば、それは、道德の制度が突き付ける「道德的である『べき』」という要請に対して、制度内部で盲目的に従っている時には感じ得なかった「権力」という異臭を嗅ぎ取るが故である。こうして既存の道德的な「べき」が持つ「権力」が色褪せた時、そこには既存のものとは異なる他の可能性が現われる。そして、後者は改めて以下のような問うことになる。「何故、私は道德的である『べき』なのか？」と。尤も、この問いに対して、適切な仕方で答えが与えられることはない、換言すれば、道德的な「べき」の根拠が解明されることはないであろう。何故ならば、そこで敢えて根拠を求めようとすれば、記述可能な自然的制度や道德的制度を超越し、それらを統制する上位の制度を想定しなければならないのだが、その更なる高位の制度の正体とは、実は我々の現今の存在を可能ならしめている「場」そのものと言うべきものであり、その段階にあっては制度の統制力自体が失われているのであるから、最早、通常の意味に於ける当為というものが見い出せないが故にである。

とはいえ、そうであるのなら、我々は道德自体の根拠を探求することを断念せざるを得ないのであるだろうか？ 我々は無根拠（観察に依らない直観的）な仕方ではありながら、世界が在り、その世界に対峙する自己が在るという事態を知っている。そして、この世界や自己といった事態と、それとは異なる在り方を志向する某かの思慮とのせめぎ合いの内にこそ、正に根源的とも言える道德的な葛藤が出来することに気づいている筈である。なれば、現に為している道德なるものに忍び込む存在のレベルを問うことで、それは已に道德の基礎付けという本来の意味を喪失してはいるだろうが、道德を介して我々が何を為そうとしているのか、道德なるものの在る所を幾許か解明できるのではないだろうか？ ここから、道德的であるべきとされる自己によって提出される「何故、この私に対して道德的である事態が生じるのか？」という道德の根拠そのものへの問いは、「道德的であるとは、私が如何に在ることなのか？」という存在論的観点からの問い

へと書き換えられることになる。要するに、道徳的「べき」を突破することを可能にするのは、道徳の制度が持つ前提（根拠）に拘束されたより普遍的な「べき」などではなく、その前提に距離を置いた「決してこうある必要はなく、それとは異なる仕方で在り得る」自己の存在への気づき（認識ではなく）なのである。

3. 「意志の弱さ」がもたらす道徳への問い

上述の如く道徳なるものを存在論的な観点から問う手始めとして、先ず、道徳なるものがその制度の秩序（整合性）を乱すものとして断罪する「意志の弱さ」の問題について、若干の考察を加えてみたい。

従来の、その制度内部から道徳を基礎づけようとする道徳理論に於いては、私が、或る行為 X を為すべきと道徳的に判断していながら、実際にはそれに反し、半ば意図的な形で別の行為 Y を為そうとする際、私の意志は弱いと看做される。あるいは、私は、あらゆる道徳的判断に照らした上で X を行うことがより善いと知りながらも、それを行うだけの意志の力を持っていない者という評価を下される。というのも、「X を行う『べき』」という判断は、それが道徳の制度内で何らかの普遍的法則を前提にして下されたものである以上、抗うことの許されない実践的必然性「X を為さ『ねばならない』」を有していなければならない。同時に、実際に行う可能性「X を為すことが『できる』」を孕んでいる筈だからである。この「ねばならない」と「できる」の一致こそが、道徳の制度が持つ非顕在的な「権力」を保証しているのであって、従って、ここではあくまで原理上は、道徳的判断に反して意図的に行為することはあり得ない。寧ろ、制度内部で道徳であることの機能の一つは、「権力」に従い、それに反しないように自己を制することなのである。だからこそ、X 以外の行為を敢然と為すこと、または、その可能性を捨て切れないことに対しては、「意志の弱さ」という汚名が与えられ、情動や欲望の誘惑に心を奪わ

れた挙げ句の果ての自己制御の失敗や無抑制といった非難が浴びせられることになる⁽⁸⁾。

従来の理論が行う「意志の弱さ」へのこうした非難の内には、自らを保持せんとする狡猾な論理操作（レトリック）が見て取れよう。その非難は、そもそも（制度的道徳とは異なる在り方としての）非道徳的な「意志の弱さ」に向けられてはいない。というのも、その非道徳性に鋒先を向けてしまうと、道徳の外部の可能性を認めざるを得なくなってしまうのだが、それは制度自体の拘束力を相対的なものへと貶める結果に繋がるが故である。意志の弱さは道徳からの「逸脱」としてではなく、どこまでも（制度的道徳の一つのバリエーションとしての）反道徳的なものとして語られることになる。こうして意志の弱さを敢えて自らの内に取り込み、非難することで、道徳の制度の権威を強化しようとしているのである⁽⁹⁾。こうした意志の弱さと道徳的な脆弱さとを結びつける思考の背後に、あらゆる欲求を超えた道徳的なものの強靱さ（無条件性）と私的な意図から徹底して自由たらしとする自制の強さとを結びつける論理が働いていることを見抜くことは、実に容易いことである。そして恐らく、この論理の遂行者として念頭に置かれているのは、個別的なもの一切を普遍妥当的に抑制する道徳的なものを自由な意志のもとに構築する者の姿、つまり、道徳の実践的必然性を実現しようとする理性的存在者の姿なのである。

だが、この理性的存在者は、果たして本当に自由な存在なのだろうか？ 道徳の制度内部に留まり、その「権力」を組織化することしか能わない彼の営みは、つまるところ、制度の内容を反復するだけの自己循環的行為に過ぎない（「私が為すべき行為は、私が現実にならねばならない行為である」）のではないか。とすれば、彼には端から、複数の可能性の中で意志に適う何かを選び採る自由はないだろう。彼は選び採っているのではなく、道徳の制度を揺るがすものに対して一貫して自制的なのである。さらには、道徳的であるより他の可能性が見い出せぬのであるから、そもそも

「意志の弱さ」自体が問題にならないことになる。ところが、この私にとっては、「為すべき」とされることを十分に理解しつつも現にそれに反することを為そうとする（或いは、異なる仕方での「為すべき」行為を志向する）という、つまり、「ねばならない」が「できる」を含意しない事例は決して珍しいものではない。その事例とは、道徳的たるべく X を為すべき理由も、非道徳的たる Y を為すべき理由も存在することを知っているが故に、相互に独立し、決して両立し得ない行為間での選択を迫られる道徳的葛藤という事例のことである⁽¹⁰⁾。言うまでもないことだが、道徳的葛藤は道徳の制度内部からは適切な形では生じることができないのであって、この葛藤の中でこそ、X を為すべきと知りながら、意図的に Y を為すという意志の弱さ＝自制の欠如が問題となるのである。道徳的に自制的たることから離れたところに、道徳そのものを眼前にした意図的であることが現れる。かように「意志の弱さ」という事態の出来とは、自己に於ける勝れて意図的な事態を語っている。

こうして道徳に外在的な視点を持ち込むことで、道徳的であることの特異な在り方を問う可能性が以下の如き問いを通じて開かれるように思われる。道徳なるものを眼前にしての自制の欠如は、私に如何なる意図的な事態をもたらすのであろうか？その際、意図的に行為するその在り方とは、一体何を意味するのだろうか？

4. 「意志の弱さ」が解き明かす「道徳的であること」 と自己の存在との関係

意志の弱さという事例がもたらした眼差しの転換によって、ここで漸く、道徳の制度の内部にいる時には隠蔽されていた道徳的な在り様が明るみに出される。制度のみを棲家とする自己は、道徳的理性が要請する普遍性を実現すべく、自らの眼前に現出するあらゆる事実を統御し、組織化しようとする。それら諸事実を実践的必然性のネットワークの網に包摂しよ

うとする自己の姿は、恰も、世界を所有せんと「権力」を行使する道徳の代理人の如きである。彼はどこまでも能動的に世界を規定し続け、その結果、自らの理性的な存在者としての地位を画定的なものとする。

道徳的に「為すべき」ことを確信する理性的存在者は、「何故、私は行為 Y や行為 Z ではなく、行為 X を為すべきか？」という問いに、その答えとして例えば次のような類いの理由を挙げ得るかもしれない。即ち、「X を為すことが全体の利益を増進するから。」という実質的理由をである。更にそれに対する理由（「何故、私は全体の利益を増進すべきなのか？」）を問われれば、その答えは最終的に「X を為すことが望ましいから（道徳的である為には X を為すべきであるから）。」といった形式的理由に行き着かざるを得ない⁽¹¹⁾。この形式的理由が有意味なものとして受け入れられる為には、制度的道徳の妥当性が前提されていなければならないのだが、「意志の弱さ」の事態の内にそのような前提は存在していない。この段階に至って、意志の弱さの事態を牽強付会に道徳の論理に基づいて解釈するのではなく、真摯に受け止め、そこに自制の欠如を感得するやいなや、道徳の制度の権化として世界を支配してきた筈の彼は、その世界から疎外され、孤立化する事態に直面するであろう。彼は、自らの行為の積極的な意味も見い出せなければ、道徳的である「べき」理由も分からない。そして、これまで疑念を挟む余地のなかった現今の「ねばならない（道徳的な『べき』）」という在り方が、決してそのように在る必要のないものとして現われてくる。そこで彼は、再びこのような問いを突きつけられることになる。即ち、「何故、私は、道徳的である『べき』こと欲するのか？」と。この反語的な問いが最早、道徳の制度の自明性を突破していることは言うまでもないであろう。この問いの発信者自体、変わり様のない道徳の制度という世界の住人、換言すれば、そこで「誰が」を問われることのない匿名的な（形式的且つ一般的）存在者ではないからである。

このレベルにあって、道徳的であるべき必要は毛頭なく、非道徳的で

あることも十分に可能である自己は、画定した存在者としての足場を已に失っている。生（原初的な）の世界存在に触れた彼は、自身もまた、この世界と交じり合うことを通じてしか在り得ないような無規定的且つ受動的な存在であることを受け入れる他はなくなってしまう。無規定な存在であるが故に、彼は、（道徳的）理性の要請に従って自らが為す「べき」ことを構築することができない。彼に許されているのは、感性的な意識の働きのもとに、自らが如何なる在り方（や行為）を欲しているのかということに耳を傾けることだけである。ここでいう意識とは、世界そのものやそれを構成するものに対して、何ものかを捉えようとする意識ではなく、そこに在る何ものかから自然に湧き出してくる意識のことであり、存在が受動的であるということの真意もここにある。とすれば、ここに一つの疑問が生ずるであろう。つまり、自己の存在が受動的であり続けるのであれば、彼は自らが何を欲しているのかについては知り得たとしても、如何なる態度を採るかについて何も決定することはできないのではないかと。確かに、自己の受動的な存在やそこに働く意識そのものは、何ら決定を下さぬであろうし、何ら画定した結論も導き出すことはできないであろう。だが、こうした自己の受動的な存在やそこに働く意識への眼差しを抜きにしては、道徳的であることに「対して」（道徳的であることに「即して」ではなく）自己が何らかの態度を採ることを可能にする「場（世界）」が存立し得ぬということも事実であると思われる。

自己の受動的な存在やそこに働く意識を媒介として、自己は以下のことに思い至るであろう。即ち、自己は本来、道徳の制度といった加工された現実の世界に、しかも理性的存在者としての自己という形では「存在していない」のであり、生の存在としての世界と交じり合う無垢な存在という形で「存在している」のである、ということに気づくであろう。そして、この「存在していない」と「存在している」との差異（ギャップ）を埋めようとする要請こそが、某かの在り方や行為を採るように自己を促すので

ある。この促しは最早、道徳的・非道徳的「べき」を超えた「べき」というようなものであり、また、統制的な理性の制約を受ける訳でもなければ、秩序を維持するという目的の実現に縛られる訳でもないが故に、完全に「自由な意志」に基づくものであり、端的な意味において「意図的」なものと言える。さらには、このように意図的に何らかの態度を採ろうとする自己の姿勢こそが、制度という枠には収まり切らない「道徳的である」こと、あるいは語弊を恐れずに別様の表現をするならば、根源的に「倫理的である」ことなのである⁽¹²⁾。

5. 「倫理的に」存在するとは意図的であること ——他なる世界の生起

道徳の制度に属する限り、そこには一つの閉じられた世界しか存在しない。誰もがそうあるより仕方がない世界の成員たることを強いられるのであるから、それとは異なる世界に自己（この私）が「存在する」可能性に気づくこともないだろう。この閉じた世界に於いては無条件的に道徳的であらざるを得ないのであり、その際、自己の意図的たらんとする在り方を問題化すること自体、不合理なことである。この物言いに対して、次のような反論も予想される。「我々は、たとえ道徳の制度を自明の前提としていると認めたとしても、自ら道徳的たるべくそうしているのであり、それぞれが個々の状況に於いて『Xを為すべき』と主体的に決断しているのだ。」と。自らの意図的な在り方を強弁するこの反論が欺瞞に満ちていることは、その根拠を問うことで直ぐさま明らかになるだろう。道徳の制度内に在り続ける限り、この「道徳的たるべき」理由や「Xを為すべき」理由は結局のところ、「正にそうすべきであるが故にそうするのであり、それが道徳的であることだ。」という制度の記述的意味内容を反復・確認するものでしかない。つまり、主体的な決断とされるものの根拠は、前提としている道徳の制度に過ぎないのであり、そうである以上、そこに意図

的な在り方を読み込むことは論理的に不可能なのである。

制度内で道徳的たらんとする者は必然的に、道徳の要請に従って、多様な状況や事態を秩序づけ、全てに妥当する同一性の原理・原則を組み立てる。そして、彼はそれを通じて自らの普遍的な理性的存在者としての立場を実現することとなり、結果、道徳の制度の構築に寄与するのである。前述のように、制度外部への眼差しは一切遮断されている。従って、ここで自己は道徳が織り成す一様の世界によって絶えず規定されるのであり、自己はその世界に対して、あくまで道徳に即した形での一方向的な関わり方しかできないのである。この在り方のどこに、正当な意味での意図が見い出せるというのだろうか？

「この私は道徳的である（そのような態度を採らんとする）」や「この私は道徳的でない（そうあることを必要としない）」という自己の在り方に対する気づきは、制度的な道徳の世界に即して生きるという在り方とは異なる、或いは、それを超越した世界との関わりと共に現れてくる。こうした世界の存立は、他ならぬこの私がそれまでとは異なる仕方で「存在する」ことによって可能となるのである。それ故に、道徳的であることに対して如何なる態度を採るのかということの一切は、道徳的・不道徳的の何れの立場も採り得る自己自身（この私）⁽¹³⁾ に委ねられる。この採択の内にこそ意図的なもの、即ち、自律的な意志の働きが認められるのであり、だからこそ、道徳的である「べき」との態度の表明に対して、その根拠（理由）への問いが正当な形で成立し得るのである（但し、この問いに正当な答えが与えられるか？ということはまた別の問題である。）。

この点について、自らの意図（意志）の表現をめぐるウィトゲンシュタインの以下の語りは、極めて示唆に富んでいる。

「なぜ、わたくしはかれに、自分がしたことのほかに、さらに志向をも伝達したいのか。——その志向もまた、あのとき生じていた何かであったからではない。あのとき起ったことを越え出ている、わ

たくしについての何事かを、かれに伝達したいからなのである。自分のしたかったことを述べる時、わたくしはかれに自分の内部を開示している。——が、ある自己観察に基づいてではなく、ある反応（ひとはそれを志向と呼ぶことができよう）を介してである。」⁽¹⁴⁾

誤解を承知の上で、ウィトゲンシュタインの言葉に倣って言うならば、自己が道徳に対して意図的に何らかの態度を採ることを語る際、その語りは単に、実際に採択される態度の実質的な意味内容を伝えんとしているのではない。もし、それに尽きるというのなら、そこで伝えられる筈の実質的な意味内容は、記述可能な事実として、従って、我々すべてに共有されるものとして既存の世界（制度的道徳の世界）の内部にあるのだから、それのみを改めて言挙げするというのは奇妙な話であろう。だが、自らの意図的な態度についての語りは、そこに止まることなく、自己に於ける新奇なる事態の生起を、即ち、この私がそれまでとは異なる仕方で、これまでとは別の他なる世界に「存在する」という事態を表明しようとしているのである。要するに、「倫理的な」存在としての自己が自らの意図を語る時、それは同時に、自己が生きる世界・場の変換を告げているのである⁽¹⁵⁾。

6. 「倫理的である」ことは普遍的であるのか

さて、前述のように、「道徳的（倫理的）である」ことが、存在と非存在とのせめぎ合いの中で、意図的に某かの態度を採らんと葛藤する自己の在り方そのものであるとするならば、この道徳的な在り方は果たして普遍化し得るものなのだろうか？

周知の如く、道徳の制度にあって要請される道徳的「べき」は、普遍的且つ記述的性質に於いて同一であると認められる全ての状況に対して、必然的に同一の道徳的判断が下されなければならないという意味での普遍化可能性を有しているとされる。つまり、ある状況ではXを為す「べき」

としながら、この状況と全ての普遍的な性質が同じであるが、その行為の担い手のみが異なるような他の状況では、Yを為す「べき」と判断することは許されない。もしそれを認めてしまえば、制度の根幹を成す道德原則が特定の個別者の原則を含まねばならなくなってしまう、その結果、道德原則そのものが普遍的なものではなくなってしまうからである。だからこそ、その制度内に生きる以上、同一と看做される複数の状況に対してその都度に異なった判断を下すことは、自己矛盾や論理的不整合を来すものとして非難されるのである。

では、倫理的な在り方の内に、こうした普遍化可能性は看取されるのであろうか？倫理的であるという場合、その発生源、即ち、存在と非存在の差異を生む「存在する」こと自体が無規定的なものである。概念化を絶えず逃れ、何ら画定されていない以上、そこには自己が従うべき普遍的な原則などはそもそもあり得ない筈である。また、この私が「存在する」ことの内に、普遍的且つ記述的な性質が同一であるような複数の状況といったものすら想定し得ない（第一、「存在する」ことやその世界そのものを記述することは不可能である。仮にそれを試みたところで、記述された内容は既存の世界の実質的内容と何ら変わりがないであろう。）のであり、そこには常に、存在・非存在の差異を埋めるべく自らに対して何らかの態度を採ることを促す自己の単一の状況があるばかりである。しかも、何らかの態度を採らんとする自己も、理性的な個別的な存在者などでは毛頭ないのであって（仮にそうだとすれば、自己は恣意的な道德の僭主と化してしまうが故である。）、受動的に「存在する」ことの流れの中に巻き込まれているのである。従って、倫理的な在り方には、（制度内の）道德的な在り方におけるが如き普遍化可能性は認められず、偏に「倫理的である」というその在り方そのものが普遍的であると言う他はない。

まとめるならば、以下のようなになるだろう。（制度内で）道德的であることに於いては、「べき」が要請する態度は普遍的な道德原則に適うもの

として一様であらねばならず、それは必然的に普遍的性質を共有する如何なる状況に対しても適用されなければならない。そして、この意味でのみ普遍化可能性を認めることができる。他方、倫理的であることに於いては、実際に結果として採用される態度は多様であり得るのだが（決して道德的であるべき必要はない故に。）、倫理的な在り方そのものは、常に、存在・非存在という関係に晒された自己の単一の状況に求められるのであり、最終的には「存在する」という唯一的な在り方へと束ねられる。この限りに於いてのみ、それは普遍的な在り方と言い得るのである。

このように制度的道德にとって普遍化可能性は必要不可欠な原則であるが故に、その立場からすると、道德の普遍的な原則や指図を受容することを避けるア・モラリストの存在は決して容認されるものではない。その制度の外部へと視線を持ち出せば、実際には、道德的判断に何ら関心を示さず、道德など全く意に介さない立場が十分に可能であることを否定出来ないにも拘わらずである。そこで制度的道德の立場は、ア・モラリストを懐柔すべく、巧妙な読み替えを行う。「ア・モラリストは、自らの利益に反するとの理由から、『道德的であるべきか、否か』ということに対して中立の判断を下している。だが、実は、この判断は一種の『道德的』判断に他ならない。」という具合に。つまり、ア・モラリストですら、どこまでも道德的であるべきことが強要されるのである。

一方、倫理的な在り方に於いては、自己が従うべき普遍的な道德原則も、普遍化可能な道德的諸状況も端から存在しておらず、その在り方そのものが普遍的であるというだけである。何故なら、自己が「存在する」ことに気づき、そして、それを可能ならしめる他なる世界の生起を感受する以上、倫理的であらざるを得ないのだから。しかも、道德と対峙して、「この私は道德的たらしとする」や「この私は道德的である必要はない」といった自らの意図を語る時、倫理的な自己は、何ら道德的に中立の判断を下している訳でもない。さらに、倫理的に在ることが、自己が存する世

界の変換を告げているというのであれば、その変換は極めて私秘的な事態と言えるだろう（倫理的在り方そのものは普遍的であるにも拘わらず）。となれば、倫理的であることは万人に強要される類いのものではなく、従って、ここではア・モラリストたる可能性を否定することは出来ない、寧ろ、ア・モラリストを否認するということ自体が成り立たないのである。

7. 「倫理的である」とは、存在の可能的不在へと 差し向けられること

「存在する」ことへの眼差しを獲得した自己に対しては、根源的な道德的葛藤の最中にある自己が倫理的な在り方を知っていることを知る道が開かれることになる。この時、自己は、道德の制度のもとに織り成される現実の世界に、そしてその中で道德的普遍性を実現する理性的存在者としては「存在していない」。しかし、逆説的ではあるが、道德的であることの根拠を喪失することで（道德の妥当性そのものを問うことで）、彼は自らに倫理的であるという新たな可能性を開くのである。ここで「新たな」という言葉が意味しているのは、単に「これまでには存在しなかった」ということでも、「既存の基準（道德原則）やその実質的意味内容とは全く異なる別の」といったことでもない。倫理的であることの核心は、過去（「伝統」としての制度的道德）の再現・反復にではなく、現今に於ける道德そのものに対する自己の態度表明、即ち、道德そのものと向かい合う自己が来るべき（未来の）自らの姿を語ることにある。となれば、この「新たな」という言葉は、「既存の仕方ではなく、それ以外の在り方ではあり得ない、他ならぬその場に於いて」という強い意味で用いられていることとなる。この意味を看過し、「新たな」可能性として示されるものの実質的内容だけを敢えて切り取ろうとするならば、そこでは既存のものと何ら変わらぬものが見い出されるだけである。何故なら、倫理的であることが世界の変

換を告げていようと、世界自体の事実内容や論理形式は不変であるからである。

屋上屋を架すならば、無垢な存在である自己は、世界と受動的に関わる形でのみ「存在している」。自己は、自らの存在と非存在との不連続を感受することにより、それらの隔たりを埋めようとする意志を汲み取ることになる。その意志を受け継ぎつつ、意図的に自らの態度を採らんとする自己の在り方こそ正に倫理的なのである。「伝統」や「権力」としての道德の制度を棲家とする限り、我々は必然的に道德的であるものとして規定される。一切は折り込み済みなのであり、他なる可能性など想定し得ない。それにもかかわらず、道德の制度そのものの根拠を問う場が開けた時、そこには自由な意志を持った自律的自己（この私）が登場するのである。このことは、ニーチェの以下の言説とおそらく符合している。

「人間は風習の道德と社会の緊衣との助けによって、実際に算定すべきものにされた。しかしながら、もしわれわれにしてあの巨怪な過程の終点に身を置くなれば、すなわち、樹木がその果実を成熟せしめ、社会と風習の道德との本来の目的がついに明るみに持ち出されるその点に身を置くなれば、われわれはその樹木に実った最も成熟した果実として、独裁的个体を見出すのだ。それは自己自身にのみ等しい个体、風習の道德から再び脱却した个体、自律的・超倫理的な个体（「自律的」と「倫理的」とは相互に拒斥するから）である。」⁽¹⁶⁾

本論に即して言い換えれば、ニーチェが述べる「独裁的个体」とは、自由な意志を携えた倫理的な在り方をする自己（独我的なこの私）となるであろうし、「倫理的」であることとは、制度の内部に於いて道德的であることを指すものと看做され得るであろう。このように理解するならば、彼の言説の内に、制度的道德によって規定される普遍的な理性的存在者たることを拒絶し、道德的であるべきか、否かを意図的に語らんとする自律的

な自己の姿を看取することは十分に可能であると思われる。

だが、自己は、こうした自らの「存在する」ことをめぐる一連の事態を、次の二つの理由から厳密に認識（理解）することが出来ない。第一に、倫理的であることの契機となる世界の変換や自己の「存在する」ことを認識する為には、そこにさらなる外在的視点を導入しなければならないのだが、その世界や「存在する」ことを超え出るルートは閉ざされているが故である。第二に、仮にその世界や「存在する」ことを言説化しようとしても、「存在する」ことが概念化を拒絶するものである以上、その試みは挫折せざるを得ないが故である。従って、「存在する」とは何かを問うことは一切叶わず、それは絶えず現実の世界から逃れ去り、隠蔽されるのである。そこで、我々はこう結論づけるしかなくなる。倫理的であることは、その眼差しを「新たな」ものへと指し向けている以上、顕在的な「かく在り」式の存在に釘づけされることはない。自己は最早、過去の遺物としての道徳的存在者たることの呪縛を脱している。「偶然性の支配する他ならぬこの場で、この私は、どのようにでも在り得るからこそ、これまで何処にも無かった仕方で存在している。」このように自己は、謂わば永遠の可能的な不在を志向することによって、今、そして未来に対して未決の状態で開かれているのである。この一部始終を記述し、我々に共有可能な形ものとして理解（解釈）しようとすることは、人間に於けるその欲求や性向は認めつつも、極めて困難なことと言う他はない。別様に表現すれば、次のようになろう。倫理的であるという時、自己は、行為として結実するものを超えた何ものか、つまり、自らにそれを生み出さしめたプロセスそのものについて語っている。そして、このプロセスは、それが観察を通じて認知されることはない以上、現に自らが語っているということなくして、そのプロセスは存在しえないとしか言い様がないものなのである。

とはいえ、こうした捉え難き自らの「存在する」ことへの眼差しを自己

から奪い取ることは、自己が「道徳的」であることの基盤を、即ち、真に倫理的であると言い得る自己の在り方を永遠に我々の眼前から隠蔽することに繋がるであろう。概念的に代替可能な自己の集積体としての「我々」の道徳とは別個に、他ならぬ「この私」（「存在する」自己）が道徳であることを問題化して初めて、これまで隠されていた道徳の基盤を問うもう一つの可能性が開かれるのである。このように考えると、ハイデガーの以下の言葉は実に味わい深いものとして響いてくる。

「事物的存在者にとってはおのれの存在は『どうでもよいもの』なのである。綿密に吟味すれば、事物的存在者は、おのれにとってその存在がどうでもよいものでもありえなければ、どうでもよくないものでもありえないというふうに『存在している』のである。現存在を語りかけるときには、この存在者がもっているそのつど私のものであるという性格にふさわしく、『私が存在する』、『君が存在する』というように、いつでも人称代名詞をそえて話さなければならない。」⁽¹⁷⁾

注

- (1) Bradley, F. H., 'Why Should I be Moral?', Ethical Studies (OUP), 1876.
留意すべきは、ここで道徳の理由を問う主体が、「我々 (we)」ではなく「私 (I)」と設定されている点である。もしこの問いが前者を主語としたものと理解されるならば、それは己に道徳の妥当性を前提することになってしまうが故に、道徳そのものの根拠は決して問われることはないであろう。
- (2) 「規範的な倫理が、自然選択によって、我々を社会的存在にするためにとられた適応にすぎないということがわかってしまえば、道徳に基盤があると思うことの素朴さも見えるだろう。道徳は、むしろ、種が持つ集合的な幻想であり、我々を『利他的』にするためにセットされるものだ。」
M・ルーズ「進化論的倫理の擁護」(J-P・シャンジュー監修、松浦俊輔訳『倫理は自然の中に根拠を持つか』産業図書、1995年) pp. 54-55。
私見では、自然的事実によって道徳が「客観化」されるのではなく、道徳そのものを「隠喩的」に語る為に自然的事実の存在が要請されるのである。

ルーズの主張には、この観点が欠落していると思われる。

- (3) 「約束の履行を命ずる道德規則が自然的でないことは明らかだ」という言説からも、ヒュームが、自然主義的誤謬の告発に先んじて、自然的事実と道德的判断とを「区別」していたことは疑い得ないだろう。しかしながら、別の箇所では為される彼の批判、即ち、事実内容を記述するものとしての「である」という命題が、突如として新しい関係の表明である筈の「べき（べきでない）」という命題に結ばれることに対する彼の疑念を、直ちに、「である」から「べき」を導出することは出来ないと解釈する（読み替える）ことの是非に関しては、未だ多くの問題が残されるだろう。

Hume, D., *A Treatise of Human Nature* (OUP), ed. by L. A. Selby-Bigge, 2nd ed., 1978, pp. 516 & pp. 469.

- (4) Hare, R. M., *Moral Thinking* (OUP), 1981, pp. 6.

- (5) *ibid.*

ヘア自身、道德的思考に於ける「論理でも事実認識でもない純粋な評価あるいは指令」という第3の要素を認めている。

cf. Hare, R. M., *The Language of Morals* (OUP), 1981, ch. 4.

- (6) ヘアは道德判断の特質として、この指令性と普遍化可能性に加え、「優越性 (overridingness)」を挙げている。

Hare, R. M., *Moral Thinking* (OUP), 1981, pp. 55.

- (7) 普遍的理性存在とは、制度的道德の要請に従って、多様性を帯びた自己や他者、その意志や身体、そして、個別的な世界内の諸事象や状況の一切を、制度の枠組みの中に秩序づけ、組織化せんとする普遍的主体と言うべきものである。謂わば、超越論的主体に類するものであり、そこでは自己（この私）の人格性は完全に破棄されてしまっている。

- (8) 心理的な意志の弱さの典型として、ヘアは、無抑制 (akrasia) に対して厳しい批判を浴びせている。

Hare, R. M., *Freedom and Reason* (OUP), 1963, pp. 77-85.

- (9) ヘアによれば、「道德の休日」とも称される「意志の弱さ」は、道德的思考の直観的レベルに於ける一見自明な諸原則相互の単なる衝突と看做される。そして、この衝突は、それら諸原則に優越する批判的レベルの道德原則（普遍的指令的な原則）によって調停されるのである。こうしてヘアは、優越性という概念装置を駆使して、意志の弱さをどこまでも道德の制度の枠組みに収めようとしているように思われる。

Hare, R. M., *Moral Thinking* (OUP), 1981, pp. 57-62.

- (10) 「行為者が、各々の理由づけにしたがうなら相互に両立不可能な行為へ導か

れる、ということに気づき、つねに、この純然たる意味における葛藤が生ずる。このような場合、争いや不安の感情は本質的なならざる脚色にすぎない。すでに十分明らかなように、この意味における葛藤があるときにのみ自制の欠如が存在しうる。」

D・デイヴィッドソン『行為と出来事』（服部裕幸・柴田正良訳、勁草書房、1990年）p. 47.

- (11) 道徳的判断の理由づけに対する一つの解答の在り方としての「形式的理由」は、ここで見受けられるように、論理的トートロジーとなることを免れ得ない。だが、これは非難される筋合のものではなく、逆に、このようにトートロジカルであることが道徳的判断の成立要件と看做されて然るべきである。

- (12) こうした「道徳的」と「倫理的」とを意図的に区別する仕方は、次に挙げる論文・著作においても見受けられる。但し、本論の立場は、前者の論文のものに極めて近いものであるが、後者の著作については、その区別の仕方自体が一種の道徳の制度内部（合理的理性主義、或いは功利主義的立場）で為されていると思われるが故に、本論のものとは異質なものと言えるだろう。

Guzzoni, U., 'Überlegungen zur Frage nach einer Ethik', in *Veränderndes Denken* (Verlag Karl Alber), 1985, pp. 75-101.

Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy* (Fontana Press), 1985.

- (13) 本論にて強調される「自己（この私）」は、果たして永井均氏が述懐する（私）と同一のものを指しているのか、との疑問がここで呈されるかもしれない（実際、そのように問われもしたのだが）。事実、筆者は予て氏の著作や論文に触れており、そこから多くの示唆を受けていることも確かである。だが、筆者には、氏の言わんとすることを理解していると断言するだけの確証はない。よって、先の疑問に対しては、同一であるとも、また、全く別物だとも、何とも答えようがないのである。代わりに、本論に於ける「自己」に関して、隠喩的な形ではあるが、一言述べておくことにする（詳しくは後論に譲りたい）。

図らずもキューゲスの指環を手に入れてしまった自己（この私）は、普遍的理性存在者たることから逃れ、現今の世界から自らの姿を隠す。そして、この自己は、道徳を前にした単独者として、自らの道徳的に「存在する」ことを語るのである。と同時に、それは世界の相貌（見え方）の変化を意味している。この意味に於いてのみ、自己は人格を担い得るのである。

- (14) L・ウィットゲンシュタイン『哲学探求』（藤本隆志訳、ウィットゲンシュタイン全集第8巻、大修館書店、1976年）659節。

- (15) 後に言及しているように、「世界の変換」とは言っても、それは「世界の相貌（見え方）」が変換することを意味しているのであって、何も世界自体の（論理）形式や内容が変わるということを述べている訳ではない。
- (16) F・ニーチェ『道徳の系譜』（木場深定訳，岩波書店，4964年）.
第2論文「負い目」・「良心の疚しさ」・その他-2, p. 64.
- (17) M・ハイデガー『存在と時間』（原佑・渡辺二郎訳，世界の名著第62巻，中央公論社，1971年）.
第1章第9節現存在の分析論の主題-2, p. 121.