

倫理学の課題

「英国直観主義と功利主義」の問題

上 憲治

Issues of ethics
Problem of "utilitarianism and intuitionism in the UK"

Kenji Kami

Summary

This paper is discussed about individual ethics and social ethics bearing the dispute of the British intuitionism and utilitarianism in mind. Individual ethics are especially discussed. Individual ethics tend to be considered to be egoism. However, also in the government guidelines for teaching of Japan, this theme is treated and is an important ethical issue.

Egoism is generally responded to in the negative, and let it be the issue which should be conquered. However, conquest of egoism is very difficult. The difficulty is coming from the following confusion. There are a mental field and a logical field in supposing that a certain act is egoism.

It is not necessary to feel a burden about a logical field. The problem is a mental field.

"All the things that the individual heart was faced are selfish. Even if it is a non-egoism wish " Such dilemma complicates this problem. But I think that we can find out the clue to the solution of this dilemma in the Japanese mind of Gudou

The British ethics divides the field of these individual ethics and social ethics by intuitionism and utilitarianism. With regards to the externality and internality of value, it has the discussion.

Intuitionism is in the directivity which pursues an individual ideal, and utilitarianism is concerned with the law and system for social shaping. Although it seems that these two theory are conflicting. I think that human can adjust this.

1 個人倫理と社会倫理

「日本の学習指導要領 道徳」では内容は次のように4つに大別されている。

- 1 主として自分自身に関する事
- 2 主として他の人とのかかわりに関する事
- 3 主として自然や崇高なものとのかかわりに関する事
- 4 主として集団や社会とのかかわりに関する事

その1は自分個人に関する事であり、2は他の人とのかかわりに関する事である。それぞれの内容については、1には5つの説明があり、2には6つの説明がある。それらの説明からは多くの道徳的価値が見いだせる。しかしこれらの道徳的価値が1に含まれているものは自分自身に関する事であり、2に含まれているものは他の人に関するものであるかといえば必ずしもそうとは言えない。例えば1-(1)に掲載されている「望ましい生活習慣」は、それらが個人の行

為の現象であるから自分に関する事と言われるのであるが、同時に家庭や学校、社会などの場面で展開されているのであるから社会的なものでもあると言える。また例えば2-(2)の「人間愛」は他の人に向けられるものであると同時に自分の気持ちの持ち方であるから自分の問題でもある。

そこで1と2は自分の領域でとらえるか他の人の領域で捉えるかというとらえ方の問題として一応受け止めたものと考えてことにしたい。従って自分自身に関する事は他の人とは無関係であるということにはならず、他の人に関する事も自分自身には一切関係していないということではない。

しかしながら「学習指導要領 道徳」が自分と他人に関する事に分けたことは大変有意義である。ただ自分と他人との区分けはタイトル通りにはなっていない点は気になる点である。つまり区分けの原理が不透明な点が気になる点である。この不透明性を検討することは倫理・道徳問題の大きなポイントにな

ると思われる。

この小論では個人倫理と社会倫理とについて取り扱うが、同様なスタンスで考えてみたい。しかし個人倫理ということには曖昧な面がある。例えば倫理は、結局は個人が受け止める問題であり、社会的な規則や共通の在り方などということになると倫理とは言えないという受け止めや、逆に倫理とはそもそも社会的なものであり個人に限る倫理ということはあると主張などがある。そうした不分明が学習指導要領にも表れていると言える。そこでまず個人倫理について私の考えるところを説明しておきたい。

1) 個人倫理と利己主義

志賀大学の安彦一恵氏の、「個人倫理に対して社会倫理や公共倫理が対比される。この対比において倫理とはどういう位置にあるのだろうか。プラトンやソクラテスにおいては魂の利益を求めるのが「倫理」であるが、これは公共倫理の観点からすれば本質的に個人倫理でしかありえない。それは自分自身の魂を良くしようとすることで一種の利己主義だと言うことができる。」(筆者要約) (いかなる倫理が「私」を超えるのか——公共性と倫理——「DIALOGICA 第8号 2005年」滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室) という主張では個人倫理は利己主義と受け止められている。

私は先に道徳的価値「望ましい生活習慣」や「人間愛」が自分に関することでもあり人とのかかわり関することでもあると述べているが、この自分に関することとした場合は利己主義と考えられ、人とのかかわりに関することとした場合は公共倫理的であると断言することは難しい。たとえ自分に関することであってもその当該の道徳的価値は同時に他人とのかかわりに貢献するものであれば自分だけを利するものではないからである。

そこでまず利己主義について検討してみたい。

(1) 利己主義

● ボランティアは利己主義であるか：利己主義は私達においては道徳的なブレーキを招く。ボランティア活動をしている人たちに向けて「結局は自己満足のための行為である。」と言われることがある。そうするとボランティアに没頭する意欲をそがれるようになることなどがそれに該当する。観世音菩薩が衆生を救うまで悟りの世界に行かないというのも自分の満足のために他ならないということになる。芥川龍之介のカンダタ物語は本来悪人の救済にも囚われない境地にある如来がカンダタの救済に気を奪われる短編である。芥川の如来は人間の救済に心を囚われる物語であるという意味でこれは芥川の限界を物

語っているということになる。つまり芥川は如来に隠れた利己主義の要素を混入したのだということである。

ボランティアを行う利己主義の本質には①他人からの賛辞を得たい。②他人の救済＝他人の不幸に痛む心から開放されたい。③困窮者を見て見ぬふりをする罪悪感から逃れたい。④他人を救済することからの喜びを得たい。⑤自分の行動に一貫性を持ちたい。⑥道徳的価値を守りたい。正義や善を実践したい。⑦教義に沿って生きたい。⑧自己利害になることをしたくない。⑨他人の利益になることをしたい。等々があり、利己主義から逃れ得ない限界を示しているということができる。

● 死は利己主義を排除するか：利己的でない状況は死を連想させる。死ということはこの世への興味を失っていくということである。また死に向かう肉体の衰えへの関心も失っていくということである。死についての我々の不安と恐怖は死にまつわることに関する不安や恐怖である。①身体の苦痛は生者の苦痛である。苦痛を苦痛と感じないことはできないが、苦痛に恐れを感じないことはありうる。つまり生から解放されているなら。②喪失：死に赴くものは生者の世界の一切のものを置いていかなければならない。肉親や財産、富・名誉・地位・名声などを失う。しかし死に行くとはこれらのものへの関心が薄く、弱くなっていくということである。肉体の感覚や認識への力が弱まると共にこれらへの認識は断続的で現実感を失っていく。真に悟りとは自我を滅すところにあることになる。

死はこうした利己主義性を希薄にしていく過程である。利己主義とは自己意識そのものに由来している。菩薩行も自己利害に端を発しているというのは妥当である。自己意識の発生が利己主義の原点である。自己犠牲でさえ利己主義である。完璧な非利己主義というものは成立しない。その故に貴い善行も利己主義の非難を避けることはできない。

● 利己主義と欲求：我々は欲求を利己主義と混同する。上記のように利己主義がブレーキになるという受け止めをすることは欲求に叶うことを利己主義とすることになる。所謂動機説から見ている。しかし⑧などでは結果的に自分を利することになることはしたくないということであるが、そうした場合も欲求から行為するからと言って利己主義的行為と言えるであろうか。ここでは結果と動機による区分けが必要とされる。

一方、欲求は動機と言えるであろう。欲求を持つことそのことが利己主義であるということは一種の詭弁かもしれない。人は動機(欲求)を持たないで

は生きてはいない。我々の身体そのものが生きるという欲求の営みであろう。従って動機的には我々から利己主義を一掃することは難しい。しかし非利己主義者は結果的にであっても自己を利することを好まない。自己を利することをしないということは可能であっても、自己を利することをしたくないという欲求は利己的とされる。利己主義から逃れることはできない。しかし欲求と利己主義とは何か違いがあるようにも思われてしまう。

- 欲求しないという欲求という矛盾：結果的に自己を利することを望まないということ望むという矛盾が自己の中で共存しているのがこの状況である。つまり極端には自己の欲求することをしたくないという欲求へと発展する。これは無限後退の論理になる。しかしここにある欲求には相違がある。自分を利したくないという結果に対する欲求と、自分を利しない結果への欲求との違いである。前者は結果に対する欲求で、後者は欲求に対する欲求であり、欲求対象が異なっている。後者は欲求そのものを抱くことを拒否する欲求であるという自己矛盾的な状況である。

一方これはカントの定言命法に関わる。自分の欲求からではなく道徳法則だから実施するというスタンスはこのジレンマから逃れるものであるように思われる。しかしカントのこの立場でもこのジレンマから完全に逃れているとは言えない。つまり道徳法則に従うということも欲求の一つと言えなくはない。道徳法則の尊重とは一見すると欲求とは異なって見える。しかし尊重もまた好意的気持ちの強いものであり、欲求もまた好意的気持ちを前提としているものと言う意味で同類である。つまり自己利益から発していると言われても反論し難い。

- 利己主義と意志：このジレンマを逃れる必要が何故あるのかという問題を抜きにはできなく、別に考察する必要があるが、ここではこのジレンマを逃れるためには自己の意志によって行為するという環境下では不可能である。これは近代ヒューマンイズムの限界と言える。このジレンマを逃れる対策は自己以外の第三者からの強制による行為に寄らなければならない。例えば①奴隷制における行為者の意志を無視した、あるいは逆行した強制行為や②絶対服従の信仰的行為、③封建制社会における行為者の意志を排除した忠君の行為等々がそれである。

しかしこの場合でも行為者はその環境下での行為を欲求するものであるなら、やはり決して利己主義を逃れているものではない。

- 欲求する or しない場合：欲求は行為者の内面現象である。内面の制御によって同じ道徳的テーマが欲

求するものであったり欲求しないものであったりという具合に変わる。たとえば、「私は自分の財産を貧しい人に寄付する」ということについて、①貧しい人への哀れみを満足させたいとか ②善い評判を得たいとか ③税制上の優遇を得たいとか という動機（欲求）が抱かれることがある。④更にカントの定言命法に従ってそれが道徳法則を尊重するが故に、ということも言える。尊重とは先に見たように欲求と同類で自己利害に関わるものである。

これに反して「私は貧しい人に寄付する」ということについて a. 欲求を持たないケースや、b. それに反する気持ちを持っている場合がある。

a. 欲求を持たないケースはそれへの関心が全くないということであり、それにまつわる上記①～④のどれにも関心がないというケースである。これには重要な内的重要性が考えられもするが、他方では単なる無自覚ということも考えられる。

b. 「私は貧しい人に寄付する」に反する気持ちとは、①貧しい人への哀れみを否定する、あるいは憎む。②そうしたことで善い評判を得ることを良いとしない。③税制上の不正とは言えないが正当性のためにその手段を良いとしない。④道徳法則を尊重するという欲求を否認する、などが考えられる。

- 欲求しないことは可能か：人は欲求しないということに基づく行為をできるのであろうか？ できなくともすれば不可能性に基づく原理を堤唱できる。「あなたの善行は、結局はあなたの利害の気持ちから発しておりそれ故結局はエゴイズム以外の何ものでもない。」という詭弁的な善行への否定的ブレーキを解除することが可能である。このブレーキで私たちは結構社会的にマイナスを得てしまっていたのである。

結局は、人は自分が良いと感じるところを行うしかなない。従って利己主義は道徳的には論外の問題であり、道徳性の諮問を問われる所にはないという結論しかないのであろうか？

(2) 利己主義は逃れ得るか

- 利己主義の彼岸へ：しかしそれでも私達は生きていく中で少しでも自己を利しようとする気持ちがあるとその行為を道徳的に肯定できないと感じるところがあるが、これはどうしてなのであろうか？

欲求とは自己の生命やいのちの原点であり、自己存在を促進しようとする自己を超えた先験的な作用である。これは自然の働きである。従って欲求の原点は自己を超えた生でありそこから発生しているものであり、これは自己を凌駕しているものである。我々はそれを自己の認識の中で自己意識として受け

止め、その行為を自己から発している行為として捉えているのである。利己主義への感覚は自然の生の営みの流れを自己のものとするところに発生する。従って利己主義の問題は認識問題として見直す必要がある。

自然の営みとしての行為を自我の営みとしてしまうのは認識媒体が自己の感覚や意識に置かれていると考えるところから発生する。つまり自分の身体や感覚や意識などというところに誤解が発生しているのである。

そもそも言語や言葉は身体表現が個人に起こっているのも個人的なものと錯覚するのである。こうした自覚によれば自己利害とは無縁のところで行うことが可能である。この境地は自己を離れるという境地であり、自己の利にも害にも頓着することはなく、そもそも自己を離れている。

- 彼岸への欲求：しかしこの場合でもそうした境地がそもそも自己の利害にかなっているから成り立つのではないかという後退が起こり、道徳的な責めを負うことになるのではないかと考えられる。

私達には純粋に欲求しない、むしろ拒否することを実行することは可能なのであろうか？ そもそも人は何故自己を利することを恥としたり良いとしたりしないのであろうか？ これは文化的な責任なのであろうか？ 仏教や儒教によって社会的有機的作用で刷り込まれているものであるだろうか。それとも人間本性に先験的に備わっているものであろうか？

- 親の愛は利己的か：こどもの幸福を願う親の欲求は自分の幸福ではない。その意味で利己主義とはみなせない。この場合、親は自分の不幸をもってしても子の幸福を求める。しかし子の幸福が己の欲求であるということではやはり己の幸福であるから利己主義であるということとは変わらないとも言える。自己犠牲が自分の欲求であるという点では似た見解があったが、その見解とは区別される。

しかし自分の幸せ以上に人の幸せを求めるという点では基本的には同じである。ここでは快楽を基準とするところに先に論じたエゴイズムの論点がぼやける原因があるのであり、欲求を重視するとか好感を持つとかに置き換えて論じるべきである。

- 利己主義の区分：ホッブスのリヴァイアサンの主張は、「人間は自然のままでは利己主義によって行動する。そのために法律が必要である。」という説であり、これは所謂性悪説である。ホッブス説は自然のままでは人間は自滅するしかないので規制が必要とされるのである。

この規制ということは人間の本性を制約するものであり、人間は基本的に自由奔放に生きられないこ

とを意味する。そうでなければ人間は種としての絶滅あるいは争いや憎しみという不安社会という不幸な運命を背負っている。どちらかを選ぶしかないということになる。

このホッブスの見解に類するのが、人間は利己主義でのみ行為するという主張である。先に見たように、この主張を反論することは難しい。ただし人が利己的に行為するにはどの行為をも一律に考えることは正当ではない。他人を全く顧みない利己的行為と他人の幸福のために自己犠牲的に行為する行為とは、利己主義説から見ると同様に利己的行為であったとしても、区別されるべきであろう。そこでその区別を幾つか試みよう。

- 気付かない利己主義のズレ：道徳のテーマの一つに、これは対人態度の方法と言えるが、またそれは道徳的主張の根拠ともなることであるが、人は自分の主張と考えていることとは別な原理によって動いているということがある。例えば、ある人が出世の手段としてさして好きでもない重役の令嬢との結婚を画策し、交際している。彼の目的は出世である。ところが彼は交際を深めるにつれて社長の令嬢を気に入るようになってきたが、本人は自覚しておらず、出世が結婚の動機であると思こんでいる。

この場合どちらが道徳原理であろうか？ 利己主義原理を主張する場合、自己犠牲は行為者にすれば自己利害とは受け止められない。しかし利己主義説者は自己犠牲も当人の自己犠牲の気持ちを満足させるという当人の自覚していないという利己主義の原理によって行為していると主張する。

- 心理と論理のズレ：ここにある原理にはずれがある。他人の幸福を願っているという心理とそれによる自己満足という自己利害の深層心理とは同領域に並べられるものではないので葛藤原理ではない。つまり深層心理とされている自己犠牲が利己的であるというのは実は心理的問題ではなく論理的な問題であるということであり、自己犠牲の心理の問題とは領域が違っているのである。自己犠牲が結果的に自分の利益になるかどうかは意図的な問題ではなく別の次元の問題である。

確かに、自己犠牲によって額面通りの自己犠牲ではなく、その及ぼす効果を目的とし、しないまでも意識していることはある。その時は我々の行為の目的は自己犠牲の自己利害的な効果にあるのであり、自己犠牲に寄る他人の幸福にあるわけではない。両方であったとしても当面の議論の自己犠牲の自己利害の効果は対象に入っている。この時逆説的に自己利害を装って他者の幸福の実現を目的とするという錯綜した行為も十分にある。こうした場合の行為は

純粋に他者の幸福を目的とする行為といえるであろうか。利己主義者の主張ではそれでもその行為者の目的が行為者個人から発生しているものであればそれは自己利害的なものと考えられるということになる。この場合行為者は自己利害を自覚していないであろう。こうした場合の自己利害は心理的に位置付けられるより、論理的な帰結と考えられる。論理的な帰結を個人の心理的な責任に追わせることは正当ではない。

- 論理的自己利害：しかし論理的にであっても自己に帰するということはなんとなく行為の純粋性を保てないようで不本意であるかもしれない。論理的帰結を予測してそれを求めるのであれば心理的領域に入るので利己主義といえるであろう。

問題として浮かび上がることは、こんなに入り組んだ考えをせず単純に受け止める人の場合である。自分の自己犠牲が純粋に他者に利益を願うという以外に自覚しない行為者の場合、論理的に自己を利することになることに関して、これを自覚できないということには別の問題があるが、論理的に自己を利することになるということを道徳的にどう理解するかという問題が残る。

- 情けは人のためならず：もちろん「情けは人のためにならない。」という誤った解釈は慮外として、「人に掛けた情けは何時か自分に返ってくる」というものであるが、これは「自己利益を目的としないで慈善事業する」と「論理的に自分の利益になる」という意味を含んでいる。論理的に自己利益になるから人に情けをかけなさいという道徳的な法則的機能を持っている。これに対して、利己主義を良いとしない行為者は自己利益を想定して他人に情けをかけたくないから他人に情けをかけるのを良いとしないというケースがある。この場合は逆説的に利己主義を良いとしないという利己主義に基づいていると言える。これは論理的帰結に対しての心理的な反応である。つまり論理的利己的帰結に対して心理的に自責を感じるというものである。

- 論理的帰結への態度：こうしたケースは多くある。つまり動機説だけでは道徳原理は充足できないのである。人のために良かれと思ってやった行為がその人たちに思わぬ不幸をもたらすということがある。そうした論理的帰結に対しても我々は責任を受け止めるのである。一方、予期しない幸福を人に与えることができた行為もある。こうした時、人によっては「偶然で自分の功績ではない」と謙遜することがある。これも論理的結果に対する行為者の態度である。不幸に対しては責任を感じ、幸福に対しては功績を感じようとし、という矛盾した態度が見ら

れる。

論理的帰結とは現実的帰結ということである。先の学習指導要領では「他の人とのかわりに関すること」に相当する。現実には人の希望や目的・意図から独立しているケースがある。しかし現実を分析すればそうした帰結になることは論理的に辿れるという意味で論理的と言える。

論理的に結果した不幸な結果については自責の念を感じるのとは、何に対して心理的に感じているのかということ、その結果を予測できなかったという自分の論理的能力に対してであり、そのために当該の他人を不幸にってしまったということである。ここには自分の論理的能力と他人の不幸という2重の自責の念がある。

ところが「塞翁が馬」という諺によれば、他人を不幸した結果の延長上においてその結果が当該の他人に幸福をもたらすということがある。この時、人はそれを自分の功績とは感じない。つまりここでも自分の論理的能力の無さによって自分を責めることになる。

つまり人は先ず第1に論理的能力に対して評価しているのである。決して心理的に自分を責めたり誇ったりしているのではない。ということは道徳原理とは心理的原理だけではなく論理的な原理を含めて成立しているということである。第2に論理的帰結によって他人の不幸や幸福が起こればそのことを喜憂する心理的反応をするのである。

以上のことは、人は決して利己主義だけで行為しているのではないということを示している。つまり論理的には自分を利することになっても心理的には必ずしも自己利益を感じているわけではないこともあるという点でそう言えるということである。

- 利己主義の心理的自責：更に問題であるのは、こうした論理的問題とは別の問題として以下の点が考えられねばならない。他人の幸福を願うということがそもそも自分の幸福であるという場合である。親が子の幸せを願う行為することには自分の幸福を願う隙間はないかもしれない。自分の犠牲も喜びであると考えられる。しかしそのことが自分の生命の公認するところであり、自分の生命の良いとするところである、と考えられる。この次元では自己と子供の境界は外れているかもしれない。しかしそれでもたとえ宇宙全体の利害と一致したとしても自己利益を追求していることには変わりはない。所詮それは自己利害の範疇のことである。この点でギルバート・ハーマンの主張は利己主義者の説を論駁するものではない (P.265)。
- 利害に基づかない行為：自己利益に基づかない行

為は心理的には自己存在者であれば不可能である。我々は自己存在を失わなければ心理的に利己的行為をしないで済むことは不可能である。自己を失わない限り利己的行為は不可能であることになる。しかし自己を失った者は、自己行為は不可能であるから、自己存在者である者、つまり全ての人間は利己的行為をしないわけにはいかないということになり、いかにして利己的でない行為ができるかというテーマはその設定が矛盾しているものであるということになる。自己存在者でありながら利己的でない行為は可能であるか？これは矛盾した設定・問いであろう。

- 利己主義が他に利するということ：他を利するということと自己を利するということとはパラレルである。慈善行為が自己の欲求から出ているからといってその行為を中止するということは、パラレルである利己主義ということとを混入して惑わされていることであり、慈善行為を中止する必然性はない。

利己主義を感じる心理的な面の問題解決と慈善行為という論理的帰結を切り離し、心理的課題は心理的課題として解決に取り組むことは問題がない。問題はこの心理的な課題を如何に解決できるかということである。この課題検討として以下の個人倫理の問題を考えたい。

(3) 個人倫理

- 倫理用語の限界：A.J.Ayer によって倫理学の成立が打ち消された時、その倫理学概念は倫理用語の根拠に関わる問題であった。これは欧米の精神性というか生きることへの態度から発生している問題である。先ず彼らは用語の分析整理を手掛けたのである。その中で倫理学の用語は科学的な事実について述べておらず、学としては成立しないというものである。欧米的精神態度とは用語をベースとしたところにある。これには問題が残る。用語によって全てが網羅されるわけではないからである。また科学的対象のみで学を完結することは物質に還元できない世界を描くことになり、ニヒリスティックな現象をもたらすことになる。

倫理用語は、言語文化が欧米や東洋や日本では異なるのであるから、欧米の倫理用語によるだけでは我々の倫理を網羅していることにはならない。日本においては倫理用語の対象はむしろ用語化されない世界にあり、俳句や和歌などは直接その対象や境地を示すことができないものをどう示すかという工夫なのである。そこでは用語は欧米的な対象言語ではない。言語より境地が問題なのであり、その境地は示されて捉えられるものではなく、捉えた者だけがそれと分かり、言語によっては対象化されないもの

である。この言語機能を日本では主とする。言語機能が欧米とでは全く異なるものであり、この点を踏まえて述べる。こうした倫理用語の表現する倫理課題は無意味だということはないと考える。

- 個人倫理と直観主義：直観主義倫理は人間としての境地を目指すことが第一のテーマである。この場合の疑問点は①人間としての境地の追求の問題は社会的な問題と関わらないのかということ、また②そのかわりにはどんなものであるのかということ、また③それがどうして単独者（ケルケゴール）としての受け止めに留まるのかということなどがあげられる。

直観主義倫理は個人倫理の問題である。個人倫理とは個人の心の問題をテーマとする。個人の心の問題には未整理な様々な問題が山積みされている。それらの分類が先ずは課題である。この分類を見ることで①の問題との関わりを検討することができる。

- 純粋個人倫理：個人倫理の中で①での社会に全く関わらない問題はある得であろうか。この問題を純粋個人倫理と称する。職人気質という精神的態度がある。職人に限らないが高い精度の作品を追求する姿勢がある。プラトンによれば物の徳はその物の本性を最もよく生かす性質であるが、ナイフの特性はよく切れるということであり、人の特性はよく知性があるということである。なぜ人が高い精度の作品を追求するのかということについては、金儲けとか利便性とか幾つか理由をいうことができるが、高い芸術と評されるまでに高められる製品はそうした属性を超えた世界にあるものと言える。そうした製品は何によって制作されているのであろうか。
- 求道の世界：弓道でドイツ人のオイゲン・ヘリゲルが体験した世界は、弓の目的である敵を射るということを経験から離れた境地に寄るところに達することによるというものである。これらの境地によって人は何を求めているのであろうか。鬼の境地から神仙の境地に至ることが日本的な道德性の特徴の一つであろうか。しかしこうした個人倫理の意義は、日本の精神性への昨今のクールジャパンへの評判に見るように、高い評価があることから日本的特性に留まるものではないと言える。欧米の建築技術や諸製品の技術の高さや弓術でもロビンソン・クルーソの子供の頭に載せたリンゴを射抜いた物語のように、日本のみではなく人間に共通の志向性だと言える。これらの志向性は何を物語っているのであろうか。
- 「心理と論理」と「個人倫理と社会倫理」：この心理的な利己主義に関わる領域を個人倫理とし、論理的な領域を社会倫理とする。これは日本の道德の指導要領における 1 の自己に関する内容と 2 の他人に

関する内容との分類の不透明性に明晰性を差し向ける案となるのではないかと考えられる。

また倫理学におけるこの心理的な領域と論理的な領域を論ずるために英国における伝統的な倫理学の対立、直観主義と功利主義のやり取りを見ることが有意義である。私はこの心理的な領域が英国直観主義や義務論を中心に追及され、論理的な面が功利主義を中心に論じられていると考えている。

2) 社会倫理

人間の存在意義や目的性から顧みて個が、優先されるか、社会が優先されるか、という問題がある。近代欧米人間主義の精神では個が中心であり、中世までの欧米では社会が優先され、近世までの日本では家族や村などの世間が優先されていた。しかし欧米での近代以降の個人主義はそれとは逆にコミュニズムや福祉社会という社会形成に取り組む働きが活発である。一方社会を優先とする欧米中世や近世日本では個への行き届いた配慮が見られる。この社会優先の社会状況においては個人の幸福や生活の保障への配慮がなされ、個人は案外と満足できていたかもしれない。

社会倫理の課題は個人に対する影響力をどれほど持つべきか、あるいは個人からの要求をどれほど受け入れるべきかということにもある。強制力か受容力かという問題は革命論と自然変化論とで反映される。個人倫理は心理的であり、社会倫理は論理的であると私は先に主張したが、社会心理学では個人心理とは別の集団心理現象があるので社会倫理はその意味での社会心理に関係すると考えられる。

いずれにしても社会倫理は個人倫理に影響をあたえることは否定できないが、それは制度的なものでしかない。個人が集団社会の中で個人としての倫理に従って生きようとするのをサポートする社会を維持するための規則である。社会倫理が個人倫理の深みに関わってくることはできない。

社会倫理が個人の深層にまで深く関わってくることはあり得るが、それは倫理としての関わりというよりは法や制度としての関わりであろう。これには功利主義が多く関わる問題がある。この点は以下の「2 直観主義と功利主義」で述べる。

2 直観主義と功利主義

ギルバートハーマン G.Harman の「The Nature of Morality (哲学的倫理学叙説 大庭 健・宇佐美公生 訳 産業図書)」での「Ⅲ 道德法則」は「第5章 社会性と超自我、第6章 理性の法則、第7章 個人の原理、第8章 慣習と相対性」で構成されている。

ハーマンはこのⅢ部でこの論文のテーマである「直観主義と功利主義の問題」の領域内の問題を分析している。

第5章はダブルエフェクトの問題から、我々の直観的な道徳的判断と社会的な結果との問題提起をしている。前者の個人が良かれと目指す目的と社会的に及ぼす結果との食い違いが発生し、「道徳性が命ずるものと、社会性が命ずるものとは、必ずしも同じではない。」(P.102) とする。この道徳性はフロイトの超自我のように親や社会によって植え込まれた個人原理であるが、普遍的道徳性となりうるものであるか問おうとする。

この問題は我々を奇妙な底なし沼に引きずり込む。直観に発する道徳性はそれが孔子の境地「我が欲するところを為して法を超えず」とは言っても、それが自我に発すれば決して公的なものではないであろう。それ故に、普遍的なものとは見なされない、ということになる。ここには自己中心主義は良くないという道徳感がある。すると極端な非自己中心主義の原理が求められ、自分のためになることは一切求めないという姿勢が良いとされることになる。食ふことやセックスや尊重されることや快楽なども否定される。

功利主義は社会的道徳とされるが、快楽主義という側面では心理的であり、個人道徳である。そこで功利主義と快楽主義は区別されるべきである。ただ万人の幸福を基準とするという意味で社会的である。一方、直観主義は個人道徳とされるが認識レベルの個人性であり、必ずしも幸福を原理とせず、道徳法則の尊敬への直観という意味で個人的であるとされるのであり、普遍的であろうとする志向性においては個人性と普遍性とが合流するのである。

こうした区別は功利の原理と快楽主義の区別を例として見ることができる。この議論に対する先駆的な主張はシジウィックの利己的快楽主義と普遍的快楽主義の区別による功利主義とホッブス主義との決別に見ることができる。しかしシジウィックの区別は功利主義を快楽主義の範疇に置く意味では変わりなく、むしろムーアにおける正義と功利主義の議論の方が良い。つまり「正しさ」についてのムーアの見解は「正しい行為とは、その状況で最大の善さを生み出す行為」だと定義される。これを帰結主義というがここでは快ではなく善さになっている。こうしたところがムーアが快楽主義者ではなく功利主義者であるということを示している。シジウィックが規則功利主義というところでホッブスの利己的功利主義と闘い、ムーアは快楽主義と闘っていたと言える。

以上の直観主義と功利主義のこうした区別は以下の表のように整理される。

直観と功利	直観主義		功利主義	
	道徳法則	個人の直観	幸福・快楽	万人の幸福
倫理的視点				
個人的		○	○	
社会的	○			○

1) 直観主義

英国における道徳的直観主義は17世紀半ば、ホッブス主義に対してデカルト的理性的直観主義やロック的道德感覚主義に基づいて反論したカドワースやシャフツベリーに始まる。スコットランド学派やケンブリッジ・モラリスト達がこの流れを継承し、19世紀には功利の原理を提唱したJ. ベンタムや、それに基づいてJ. ミルやJ・S. ミルが構築した功利主義を批判した。

功利主義の原点は「最大多数の最大幸福」であるが、この原理には2つの大きな問題が混合している。1つは幸福でありもう一つは社会倫理の原理である。功利の原理を2つの要素に分離して捉えると「最大多数の最大利益」とか「最大多数の最大救済」のように幸福のところは変数的に扱える。つまり「最大多数の最大X」となる。

直観主義者たちが功利主義批判で主に問題とするのはこのX（要素Xとする）についてである。このXが幸福であることを前提にしたのはホッブスに由来する。ホッブスは、人間は自然状態では利己的で快楽を追求することを前提とする。そこでそうした野放しの混乱状況には法の適用が必要であると主張したのであり、功利の原理はその法を具現していると言える。

これに対して直観主義者たちはこの要素Xに快楽以外の善意や正義、誠実などの他の倫理的課題を主張したのである。こうした要素Xの根拠を求められた直観主義者達は直観によって認識されると主張したのである。功利主義者たちが、快楽追求が自然状態における本能的な行為現象として自明化していることを疑問視して功利主義と直観主義を仲裁したのがシジウィックである。つまり幸福もまた直観に基づくものであるということにおいてである。これに追い打ちをかけて、快楽は自然主義的であり倫理的概念ではないと主張したのがムーアであり、これによってシジウィックの仲裁は灰燼に帰することになった。ムーアの破壊活動によって実現したのは功利の原理が社会倫理の分野に限定されるということである。ムーアが主張した倫理の基本概念は「善」であるが、善は功利の原理から切り離され、社会倫理とはパラレルな位置に置かれることになった。

これ以降、直観主義は認識論的観点と規範的観点に分離し規範的観点からの義務論の様相が濃くなっていく。義務論は功利主義では行為の帰結によって善悪を判定するが、直観主義では行為の性質によるもので、良心や実践理性によって直観されるというものである。行為の帰結は社会的な場面での評価により、一方良心や実践理性は個人の側のテーマとして問題視される。こうして見ると直観主義理論と功利主義理論は個人倫理と社会倫理の問題に還元できるかと思われる。

一方、認識論的問題はA.J. Ayerの道徳言語の無意味性、C. スティーブンソンの情緒的意味、R.M. ハアの指令説などによる道徳観念の実在性の否定によって衰退することになる。

この道徳観念に、熟慮を経た信念に基づく反省的均衡理論によって一石投じているのがロールズの整合性の理論である。整合性理論は、功利主義が基礎的感覚に基づくのに対し、他の信念との関係による信念に基づくことで直観主義を補足している。しかし熟慮に寄る信念はやはり相対的である難は逃れてはいない。一方ロールズが投げた「功利主義は人格の個別性を尊重しない」という主張は、功利の原理には個人への配慮が欠落しているという指摘であり、功利主義の大きなダメージとなっている。ロールズは功利主義が個人倫理を無視していると主張しているのである。

そこで常識の位置づけと直観の役割とを巡ってこの論争は続いている。

2) 功利主義

ベンタムによって提唱された功利の原理は社会的原理である。その原理は社会を形成する原理を最大多数に置いたところに帰する。しかし最大多数の内容を幸福（快楽）としたところに直観主義者達からの意義が唱えられたのである。清教徒主義者たちは快楽や幸福より信仰や規律を重視する。安全や平和や清貧や希望や達成感などを重視する人たちも考えられる。しかし幸福概念はそれらの概念を包含するところがある。

「最大多数の最大X」のXは個人心理の領域の問題である。このXがどんな内容であっても社会的には最大多数であることが社会を形成する原理であるということである。そこではいかに多くの人たちがこのXを手に入れるかということが課題となるのである。その政策や法設定へと進行していくのである。功利主義はこれによって規則功利主義と行為功利主義に分けられるが、このXの定め方の議論であり、功利性の本来の問題に関わるものではなく、功利主義が直観主義の領域に侵入している議論といえる。直観主義の領域に侵入せざるを得ない事情があると言える。行為功利主義では個々の行為の功利性を常識によって推し量ったと

ころにXをおき、直観を常識感覚の基づかせる直観主義に譲る形になっている。規則功利主義がこのXに関わろうとするのは、功利の原理におけるXが個人的ではなく集団としての場面で位置付けられることに注目するからである。Xを実現する規則の定立によってXの個人性から集団性に基づいて功利原理を適用しようとするのが課題視されており、こちらの方が社会倫理としての規則に依るという意味で功利主義の役割に近い。

3) 外在主義と内在主義

直観主義と功利主義の議論は価値の内在性と外在性を巡っている。道徳原理では内在主義と外在主義は次のように対比される。

- 内在主義：情動主義、主観主義に陥りかねない。個人的な決断の単なる反映にすぎない
- 外在主義：神授説、客観的道徳法の存在、一定の慣習の持つ社会的な強制力

外在主義は道徳性を客観的な実在に位置付けようとしている。内在主義は価値を主観的に位置づけようとするがそれでは道徳性の普遍性を考えることができない。そうすると道徳問題は個人主観でしかなく、社会的規約の根拠を得ることができないことになる。ところが私たちの社会では個人が個人の価値に従って行為することは混乱を来すし、互いに自分の価値を主張し合えば衝突と争いが起こることになる。個人の価値が、例えば社会全体の幸福を願うところであれば個人の価値と社会の価値とが一致するので問題は回避できるが、個人の価値には個人の幸福をしか考えないものもある。

内在主義の本質は個人の認識によって価値を実感するところにある。直観や情緒などによって個人がその価値に賛同したり公認したり納得したりできるということが原則とされている。これは実は認識の問題であり、価値の問題とは区別されなければならない。内在主義は価値が認識の中にあるという個人の自覚を第一に考えているのである。しかし価値と価値の自覚とは別の次元の問題である。

一方、自覚できないものを行為として実践することは賛成や公認やの自覚に依らないものであるから困難なことであるというのが近代ヒューマンイズムの姿勢である。

理性主義は価値の実在を個人の感情によって所有するという内在的立場から理性の対象として考える。理性が認識の一つの手段であると考えればデカルト的に個人精神活動として感情と同様に内在的なものと考えられる。

感情が内在的であったとしても感情の対象は外在的

であると位置付けることもできる。Aという価値は好意の感情が抱かれ、個人の感情に起こっている現象であるから内在的であると考えるのが一般的である。この時好意の感情は生理的現象を引き起こし、笑顔や興奮や叫びや感嘆や抱擁など私たちの個人の身体現象に現れる。この故にAという感情は内在的で主観的で個人的なものであると考えられる。しかし好意の感情はこうした私たち個人の身体現象に直接的でない場合がある。感情のレベルとして深く内面で起伏するものもある。さらに深い内面に現象しているという現象は内面から遊離してほとんど客観的な対象化するところにやってくる。

さらに道教の道の観念では個人の感情を超えた自然の法に当てはまる。また自らの感情の起伏を空しくして神仏の意志を観察する禅宗や神道の随神（かむながら）の境地では個人の内面に起こる客観的情緒である。ここにおいては、感情は個人的なものであるという境界は取り払われる。感情はエゴを離れて普遍化する。

カントにおいて道徳の外在性が定立されるのは理性による。エゴにおける感情に対して普遍性を理性対象に置き道徳価値や原理をその対象として位置付けている。しかし理性が個人的で内在的でないという保証はどこにあるのだろうか。デカルトにおいては、理性は自我存在の根拠として用いられている。「コギト・エルゴ・スム」は思うという理性の現象に基づく自我存在を定立したのである。これは理性を内在的に位置づけながら外在的な存在を捉えるという内在性と外在性の和解なのである。

理性とは客観的な対象を個人的なレベルで捉えて個人化すると期待されて位置付けられている認識機能である。この理性に相当する認識機能が我々に備わっているかどうかをどうやって検証できるであろうか。それには理性で捉えられたとされる対象の普遍性を検証するしかないであろう。例えばカントの格率論「汝の格率が普遍的な格率となること求めて行為しなさい」は個人的な道徳原理と普遍的な道徳原理との一致を理想としているが、この普遍性とは社会的道徳原理を意味している。ここでは個人の理性的道徳原理は個人的な内在的なものであり、社会的普遍性との検証が問われている。しかしカントのこの格率論ではこの2つの格率の一致性の検証法は示されることはなく、ただそれを願うということが重視されている。

ここでは理性は決して外在的のものではなく個人の認識機能として内在的なものである。こうした感情と理性の内在性と外在性についての区分けは曖昧で相互に入り組みがみられ、明別されているとは言えない。

以上では個人倫理と社会倫理について述べたが、私

の主張はこの2つの倫理観に線引きし、双方の役割を重視し、とりわけ個人倫理の重要性を強調しようとするものである。社会がどのようなであろうが個人は個人の目的を持たずにはおれず、それに取り組みずにはおれず、達成していくものが絶えないのである。社会倫理はそうした個人の目的について深く関与はしないが全体としてその社会が良かれと思われる状況を作り維持しようとするところにある。結果的にそうした社会は個人の目的を達成することに貢献することになることが多いかもしれない。逆にそうした好条件は決して個人の目的を成就するためには有効でないかもしれない。この2つの倫理は平行でありながら連動しているという奇妙なところにある。私はこの連動を成し遂げているのが人間の能力ではなかと考えている。西田幾多郎が絶対矛盾の自己同一というところの人間の能力であると考えている。