HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	道徳と人間性
Author(s)	宇都宮, 芳明
Citation	北海道大學文學部紀要, 20(2), 89-146
Issue Date	1972-07-29
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33370
Type	bulletin (article)
File Information	20(2)_P89-146.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

道徳と人間性

宇都宮　芳明

道徳と人間性

宇都宮　芳　明

第一節　道徳的判断と人間性
第二節　人間性の所在

第一節　道徳的判断と人間性

一般に、道徳もしくは倫理は、人間の人間性に関わる事柄である、と言われている。たしかに、無生物・植物・動物・人間といったギリシャ以来の伝統的な区分法による存在者の諸領域を見渡した場合、道徳を問題にし、また道徳が問題とされるのは、そのうちの人間だけであると言ってよいであろう。無生の事物や植物が道徳に自分から関わることがないのは無論のことであろうが、動物もまた自らの行動に際して、その道徳的善悪や正不正を問題にしているとは考えられない。人間のみが、たとえば自己の行為や他人の行為に関して、その道徳的善悪を問題にする。しかし人間とても、無生の事物や植物や動物については、その道徳的善悪を問題にしない。熊の狂暴な振舞いを憤っても、

その振舞いを道徳的に悪であるとは言わないし、また泥棒猫を糾弾し、買主の躾の悪さを責めても、猫そのものに道徳的悪を帰することはない。道徳が人間のみに関わる事柄であるというのは、そうした限りで、まず否むことのできない事実であろう。しかしそれでは、われわれは、人間のみが主体的かつ客体的に道徳に関わるというこの事実から、道徳は人間の人間性に関わる事柄であるという命題をただちに引き出すことができるであろうか。一見それは可能のようである。だがこのような言明をいますこし厳密な意味で提出しようとすれば、それに先立って、人間の「人間性」とは何かがあらかじめ規定されていなければならないであろうし、また道徳が人間性に関わると言う場合の「関わる」とはどういうことかが明らかにされていなければならないであろう。

ところで、人間性というコトバは、手許にある簡略な国語辞典（西尾実・岩淵悦太郎編『岩波国語辞典』）の説明からも知られるように、もともと二義的である。それは第一に、「人間としての本性」を、つまりおよそ人間が人間である限りにおいて、人間すべてが共通に具えている人間固有の本性を意味する。したがって、この意味での人間性が、たんにコトバの上でだけではなく、事実上もまた個々の人間においてなんらかの形で存在するとすれば、人間であつてそうした人間性を具えていない者はいないということになろう。人間は誰でも、人間以外の存在者ではない限りにおいて、つまり無生物や植物、さらには牛・馬といった動物ではない限りにおいて、すべてこの意味での人間性を具有する。だがまた、人間性は、第二に、「人間らしさ」を、すなわち人間らしい人間に見られる人間特性、人間であるにふさわしい人間に具わる人間特性、を意味する。この意味での人間性は、第一の意味での人間性とは異なって、牛や馬ではない人間の全成員がおのずからにしてすでにそれを具えているといった人間性ではない。「人間らしさ」としての人間性が強調されるということは、そうした人間らしさを欠いている人間、人間らしさのない人間、も

また存在するということである。これらの人間は、たとえ第一の意味での人間性を具えているにしても、第二の意味での人間性を欠いている。人でありながら「人でなし」と呼ばれ、「人非人」と呼ばれるのは、そのゆえであろう。こうした非人間的な人間が存在しうるということ、もしくは人間における非人間性とでも言うべきものを前提としなければ、第二の意味での人間性は成立しない。つまり人間性というコトバはもともとこのように二義的であり、しかもこの二義が互に交錯しまた混同して用いられるところに、人間性とは何かを問題にする際のさまざまな困難や曖昧さが生じるのである。そうした事例は、今日しきりに用いられる「人間性の恢服」とか「人間性の尊重」といった新聞用語に見られるであろう。

ところで、ある人間を目して人間らしい人間であるとし、第二の意味での人間性を具えた人間であるとする判定には、人間についての一種の価値判断が、さらに限定して言えば、一種の道徳的判断が、介在している。人間らしい人間は、なんらかの意味で善い人間であるし、人間らしさのない人間、第二の意味での人間性を欠いた人間は、悪い人間である。そうだとすれば、人間の倫理性・道徳性と密接な関連性をもっているのは、この第二の意味での人間性であると言えよう。しかしそれでは、この両者の関係は、どのように考えられるであろうか。人間の人間性と道徳性とは、互にどのように「関わり」あっているのであろうか。両者の関係は、いわば並列した二独立項の関係なのであろうか。それとも一方が他方の根拠となりそれを基礎づけるといった関係なのであろうか。またもし両者が後者のような関係にあるとすれば、その場合、基礎づけるとか基礎づけられるとはどのような意味において言われるのであろうか。

以上の諸問題を念頭におきながら、われわれはまず、道徳的判断一般について、その形態と機能とを考えてみるこ

道徳と人間性

とにしよう。実際、われわれは日常つねにさまざまな道徳的判断を下し、それによって自らの生活を律している。道徳の価値や倫理学の意義を口では否定する人間が、かえってもっとも日常的な道徳的判断に従って生活しているといった光景に接することも、決して珍らしいことではない。幼児や精神錯乱者を除けば、人間は誰でもそれぞれの仕方で道徳的判断を下し、また他人の下す道徳的判断に同意したり、あるいはそれを批判したりしているのである。道徳的判断を下す主体はもちろん人間であるし、道徳的判断の対象もまた、人間もしくは人間に関わる人間的な事象である。そうした意味で、道徳と人間性との関わりを問うここでの考察を、道徳的判断一般の分析からはじめることは、適当であろう。事実また、そのことによって、特定の道徳観なり人間観なりから考察をはじめる場合に生じがちな種々の偏見を避けることができると思われる。

一方、道徳的判断は、それ自体がこれまで多くのひとびとによって、倫理学の基本的な考察対象とされてきた。たとえば、ムーアによると、「倫理学とは何かを定義するためには、われわれはまずもってすべての確実な倫理的判断に共通でしかも独特なものは何かを発見しなければならない」のである。[1] またデューイの考えでは、倫理学は、「行動に関するわれわれの諸判断が、そうした行動を正不正や善悪の見地から評価する限りにおいて、それらの判断の体系的説明を与えることを目的とする」。[2] つまり倫理学は、道徳的判断についての体系的説明を与えることを主たる目的とするのである。そうだとすれば、ここでの考察の出発点において道徳的判断の問題を取上げることは、倫理学に課せられた根本課題の一つに直接関わりあうことをも意味するであろう。

では、一般に道徳的判断もしくは倫理的判断とよばれている判断は、どのような判断であろうか。それは文字通りに道徳・倫理に関わる判断であるが、それではそうした判断は、命題の形で記述された判断の外形だけからそれとし

て弁別されることができるであろうか。ムーアが『倫理学原理』の冒頭部で述べているところによれば、われわれが日常行っているさまざまな判断のうちから道徳的判断を取出すことはきわめて容易であって、われわれが「徳(virtue)」「悪徳(vice)」「義務(duty)」「正しい(right)」「べき(ought)」「よい(good)」「わるい(bad)」といったコトバのいずれかを含む判断を下す時には、まず大抵の場合に道徳的判断を下していることになる。[3] つまりこれらのコトバを述語として含むもっとも簡単な判断の形になおすと、「Xは徳である」「Xは悪徳である」「Xは義務である」「Xは正しい」「Xをなすべきである」「Xはよい」「Xはわるい」ということになるが、だがこのように判断のうちに現われるコトバだけを手掛りとして道徳的判断を取出すことは、はたして可能であろうか。

「徳」とか「悪徳」とか「義務」といった、一見して明らかに道徳と関係があると思われるコトバを含む上述の判断については、特に問題はないであろう。しかし、それ以外の「正しい」とか「べき」とか「よい」とか「わるい」というコトバは、日本語と英語の別を問わず、道徳には直接関係がない場合にも用いられる。いま、「君の意見は正しい(Your opinions are right.)」「君は彼に相談すべきであった(You ought to have consulted him.)」「ミルクは小児によい(Milk is good for children.)」「この魚はわるい(This fish is bad.)」といった判断を取上げてみよう。「君の意見は正しい」という判断は、その意見が道徳的に正しいということをつねに意味するとは限らない。このことは、たとえば「大学改革の現状についての君の意見は正しい」といった用法を考えてみると明らかであろう。ここでは道徳については何も語られていない。「君は彼に相談すべきであった」についても同様であろう。弁護士に相談しなかったために甚大な経済上の損失を蒙ったとしても、だからと言って弁護士に相談することが道徳上の要事であったわけではない。また「ミルクは小児によい」というのは、ミルクが小児に適当した食物であるということであ

り、「この魚はわるい」というのは、この魚は鮮度がわるく腐っているということである。どちらも道徳的善悪に関係のない判断であることは明らかであろう。つまりたんに判断の外形にのみ注目して、「正しい」「べき」「よい」「わるい」といったコトバを含む判断はすべて道徳的判断であると定めれば、それはあまりにも広汎にすぎて、道徳に関係のない判断をも道徳的判断のうちに含ませてしまうことになる。たとえば、上述の例にみられる「正しい」の用法はたんなる合事実性を、「べき」「よい」「わるい」の用法はいずれも有効性もしくは効用性を意味しており、道徳とは直接には関係をもたない。しかしまた逆に、「よさ」に目的としての「よさ」と手段としての「よさ」を区別したり、道徳的善と効用性との関連を強調したりする倫理学が登場するのは、一つにはコトバのこうした両義性に理由があるとも言えるであろう。

だがそれはそれとして、われわれは日常でも合事実性としての正しさと道徳的な正しさとを、またたんなる有効性としてのよさと道徳的なよさとを、それぞれ違った事柄を意味するものとして、区別している。そこで「正しい」とか「よい」といったコトバを含む判断については、それらがたんなる合事実性や有効性ではなくて道徳的な正や善を指示している場合に、つまり「(道徳的に)正しい」とか「(道徳的に)よい」というふうに、たとえ「道徳的に」というコトバが実際に判断の中で用いられていなくても、それを言外に意味として含んでいる場合に、それらを道徳的判断と呼ぶ、と定義すべきであろう。問題は判断の外形ではなくてその内容であり、コトバの形ではなくてそのうちに含まれる含意である。それでは、道徳的によいとされる場合の「よさ」の含意は何であろうか。それを取り出してこなければ、上述の定義も、道徳的判断とは道徳についての判断であり、道徳についての判断が道徳的判断である、という無内容な循環におわるであろう。

ところで、これまでは、「徳」とか「よい」というコトバを述語として含む判断について考えてきた。そこで次には、これらのコトバを主語として含む判断、つまり「徳はPである」とか「(道徳的に)よいとはQである」といった判断に注目しよう。これらの判断も明らかに道徳に関係のある判断であって、その限りにおいては道徳的判断である。だがいますこし考えてみると、これらの判断は、「徳」とか「よい」とかを述語として含む先の道徳的判断とはある意味で実は種類を異にした判断である、と言える。「Aは(道徳的に)よい」とか「Bは(道徳的に)よい」といったこれまでの道徳的判断と、いま問題にしている「(道徳的に)よいとはQである」という判断を較べてみよう。前者は、AとかBといった個別的な事柄について、それらを個々別々に道徳的によいと認める判断であるが、後者はもはやAとかBといった個々の事柄についての判断ではなく、そもそも道徳的によいとはどういうことかということについての判断である。つまり後者は、与えられた個々の事柄が道徳的によいかどうかをそれぞれ個別的に判断する前者と違って、一般に道徳的なよさとはどのようなことであるかといった、道徳的なよさそのものについての一般的な判断である、と言えよう。したがってまた、一般に善とか徳とか正義とかについて、それらを直接考察の対象とする倫理学(主として規範倫理学)の書物に頻出する文章も、おおむねこの種の判断から構成されていると言ってよい。そこでわれわれは、この種の判断を前者の個別的な道徳的判断から区別して、「倫理学的判断」とよぶこともできるであろう。

とは言え、こうした判断は、なにも倫理学者だけが下す判断ではない。個別的な個々の道徳的事象について道徳的判断を下すひとびとは、およそみな、たとえ漠然とした形であるにせよ、道徳的によいとはどういうことかといった、道徳的なよさ(善)についての一般的な判断をすでに自己のうちに形成しているのである。言いかえれば、Aと

かBといった個別的な事柄に関して、それらをそれぞれ道徳的によいと判断するひとは、すでに「道徳的によい」ということがどのようなことであるかを知っている。つまりそのひとは、「(道徳的に)よいとは……である」という判断を――たとえそのひとがそれをはっきりとした判断の形で表現できないにしても――所有している、とみなさなければならない。もしそうでなければ――道徳的によいとはどういうことかを知っていなければ――彼は「Aはよい」とか「Bはよい」というふうに、個別的な事柄について個別的な道徳的判断を下すこともできないであろう。このような理由から、われわれは、この種の一般的な道徳的判断を「倫理学的判断」と呼ぶよりはむしろ「道徳判断(道徳についての判断)」と呼んで、これを個別的な事柄に関してその道徳的善悪を判定する道徳的判断から区別しよう。要約すれば、個別的な道徳的判断が下される場合には、いつでもその背後に一般的な道徳判断がある。道徳的判断は、この場合、ここに述べた意味において、道徳判断に基づいて可能である。ただ繰り返し注意してきたように、こうした道徳判断が各人において明確にそれとして判断の形で形成されているとは限らない。むしろ多くの場合、それは漠然としたいわば先道徳判断とでも言うべき形で意識されているにすぎない、とみるべきであろう。

なお以上に述べてきたことに関して、さらに次の二点を補説しておきたい。第一に、個別的な道徳的判断の背後にはつねに一般的な道徳判断が存在するが、しかしこのことは、各人が道徳とは何かについてただ一つの道徳判断を所有しているということを意味しはしないし、ましてやすべての人間が共通に一つの道徳判断を所有しているということを意味しはしない。同じ一人の人間が、たとえば道徳的なよさということについて、同時にいくつもの道徳判断を所有していることもあるし、また同一の事柄に関して、ある場合には道徳判断Aに基づいて「よい」と判断し、他の場合には別の道徳判断Bに基づいて「わるい」と判断することもある。これは簡単に言えば、道徳的なよさについ

て、その個人のうちに一貫した一義的な道徳判断が形成されていないということであろう。まして人間がちがえば、道徳判断が異なるということは、日常われわれがしばしば眼にする事実である。そして多くの倫理学者が腐心しているのは、この多様な道徳判断をいかに統合し説明するかということなのである。異なったさまざまな道徳判断は、さらにその内容を吟味すれば、一層高次の一つの道徳判断の下にすべて包摂されるかもしれない。その場合には、道徳は一つである、と言えよう。しかしまた、吟味の結果、同一原理に還元できない二つまたはそれ以上の道徳判断を認めなければならないことになるかもしれない。その場合には道徳は多義であり、その意味で相対性を含むということになろう。これは倫理学が解明しなければならない重要な課題の一つである。

第二に、これも認めなければならない事実であるが、それはある人物にあって、その人物が下す個々の道徳的判断の実際の基礎となっている道徳判断と、その人物が道徳的なよさとは何かと問われてそれについて下す道徳判断との間に、食い違いがある場合もありうるということである。たとえば、自分は道徳に関しては快楽主義者であり、よいとは快楽でしかないと主張する人物が、実際にはそれとは異なったきわめて常識的世間的な道徳判断に基づいて個々の道徳的判断を下している場合もあるし、逆に世間的な道徳判断を基にして道徳とは何かを論じている人物が、実際には快楽主義の原理に従って個々の道徳的判断を下し、それによって自らの生活を律している場合もある。ここには一種の自己韜晦や自己欺瞞といった現象が見られるが、それはともかくとして、われわれがこれまで問題にしてきた道徳判断は、後者、つまり道徳的判断の基礎となっている道徳判断であって、そうした個々の道徳的判断から全く遊離したそれではない。とは言え、他方、なぜそのように遊離した道徳判断が形成されるかについては、別にまた考えてみる必要があるであろう。

さて、以上述べてきた道徳的判断は、通常、事実についての判断である事実判断から区別される。「この花は赤い」とか、「富士山は日本で一番高い山である」とか、「水の分子は水素原子二箇と酸素原子一箇が結合したものである」といった判断は、いずれも事実を事実として述べる判断であり、事実判断である。そしてわれわれは、これらの判断が事実に合っているかどうかを、つまり真であるか偽であるかを、広義での経験によって確かめることができる。言いかえれば、事実判断はその真偽に関して検証可能であって、真なる事実判断はその限りにおいて自らの普遍妥当性を主張しうるのである。いま、AとBという二人のひとがいて、Aは富士山が日本で一番高い山であると主張し、Bはそうではないと主張して、互に自分の判断が真であるとして論争したとしよう。この場合、Aの判断が事実に合っており、その意味で真であることは、地図を使ったり、あるいはその他の方法によって、経験的に容易に確かめられるし、Bもそれによって自分の判断が偽であり間違っていたことを納得するであろう。つまり事実判断においては、両者に共通な経験を基盤として二人の意見は合致し、その事実をめぐっての論争は終結するであろう。

しかし同じ事実判断でも、火星上の生物の存在に関して、Aは存在すると主張し、Bは存在しないと主張する場合は、どうであろうか。A・B二人の間に意見の一致をみることは、特にA・B二人が科学者としてそれぞれの理説に基づいて議論している場合などには、きわめて困難であろう。しかしこの場合にも、事実は一つと言わなければならない。つまり火星上には、地球の生物と同一の構造をもつ存在者が存在するかしないかのいずれかである。そしてこのことは、現在の段階においては経験的に充分に確かめられないにしても、宇宙旅行の発達した将来においては、直接に人間の眼によって確かめられるようになろう。と言うことは、この事実判断もまた、その真偽に関して原理上検証可能である、ということである。

それでは、道徳的判断の真偽についてはどうであろうか。倫理学上のいわゆる情緒説の代表者とされるエイヤーによると、[4]道徳的判断は事実判断とは異なって、もともとその真偽に関しては原理的に検証不可能な判断である。なぜなら、「Aはよい」とか「Bはわるい」といった道徳的判断は、AやBといった事柄についてその事実内容を述べる事実判断でもなければ、またそうしたたぐいの事実判断に書き換えることができるような判断でもない。つまり道徳的判断は事実判断からは導出されないし、「規範的な倫理概念は経験的な概念に還元されない」[5]のであるから、ある道徳的判断について合事実性としての真理性を問うのは無意味だということになる。したがってまた、ひとはどのような道徳的判断についても、その判断の普遍妥当的な真理性を主張することはできないのである。

エイヤーが挙げている例によると、「君があの金を盗んだのはわるい」という道徳的判断は、事実に関して言えば、「君があの金を盗んだ」という事実のほかには何も言っていない。この道徳的判断は、ただその人間が金を盗んだという事実に対して、その事実を道徳的に是認しないという話者の感情を伝えているにすぎないのである。[6]つまり道徳的判断のうちにあらわれる「よい」とか「わるい」といったコトバの働きは、純粋に情緒的なものであって、それは判断が下される対象についてのたんに主観的な感情を表現するものにすぎない。そこでもしAとBという二人の人物が、同一の事実Cについて、「Cはよい」「いやCはわるい」と争っても、それは事実Cに対するAとBの感情の相違を示すだけであって、それは「映画をみるのは好きだ」「いやきらいだ」といった、趣味の違いを示すのと大差ないことになろう。したがって、学が客観的な事実についての科学である限り、道徳的な事柄についての独立した学である倫理学などというものはおよそ成り立つことができない、というのが、エイヤーの結論なのである。

ところで、このエイヤーの主張を認めるならば、もしA・B二人の間に、同一の事柄についての道徳的判断の不一

致が生じた場合は、AとBの感情が一致しない限り、二人はどこまでも平行線をたどって、決して意見の一致には到らないことになろう。だがはたしてこのことは事実であろうか。いまA・B二人が共通の知人Cについて、Aは「Cという人物はよい」と主張し、Bは「Cという人物はわるい」と主張したとしよう。ここにはCという同一の人物に関して、明らかに道徳的判断の不一致がある。しかしもしA・B二人が互にCという人物について、自分が事実として知るところを充分に話し合うならば、この不一致は解消するかもしれない。A・Bいずれかが Cという人物をよく知らなかったということはありうるし、また互にCの一面しか知らなかったということもありうるからである。つまりCという人物についての事実判断が一致すれば、道徳的判断の不一致が解消する場合もありえよう。事実またエイヤーと同じ情緒説の立場に立ちながらも、スティーヴンソンはこのことを認めるのである。

スティーヴンソンは、その『倫理的用語の情緒的意味』という論文で、(7) 同一の事柄に関する意見の不一致を、合理的経験的方法によって解決可能な「確信の不一致」と、そうした方法によって解決することが不可能な「関心の不一致」とに区別するが、ところでスティーヴンソンによると、道徳的判断の上にあらわれる関心の不一致が、実は確信の不一致から生じている場合がある。上述の例はその一つの場合であって、ここでは関心が一致しないと考えているA・Bも、もしかれらが関心の対象としている事柄（Cという人物）を詳細に知ることができたならば、いつまでも不一致のままではいられなくなることがある。つまり関心の不一致は確信の一致によって解消させられることがあるし、その場合の確信の一致は経験的に確定されることができる。もっとも、このことは、スティーヴンソンによると、経験的な事実についての事実判断の一致から、関心に基づく道徳的判断の一致が論理的に導出されたということではない。だがそれにしても、事実認識に関する経験的方法が倫理学にとって全く役に立たないというのは誤りであっ

て、それは少なくとも以上のような場合に、道徳的判断の一致を生ぜしめるための「道具」として有用なのである。

では、関心の不一致が確信の不一致に根差していない場合はどうであろうか。この場合には、もはや経験的方法は関心の不一致を解消させるのに役立たない。残るのはただ、相手の関心を変えさせて自分の関心に一致させようとする「説得的方法」だけである。だがこうした説得的方法がとられるのは、スティーヴンソンによると、実は道徳的判断そのものの特質に基づいている。すなわち道徳的判断の主要な働きは、事実判断の場合のように「事実を示すこと」にあるのではなく、「影響を引きおこすこと」にある。つまりそれは、たんに判断を下す個人の関心を記述しているのではなく、それによってひとびとの関心を変化させ、またある事柄についての関心を引きおこすように「勧告」しているのである。「諸君の倫理的判断は、たんに関心を相手に対して述べているのではなく、まさに彼の関心を教導しているのである。[8]」そうだとすれば、ある道徳的判断を述べるということは、すでにそのこととして説得的であることになろう。それはさらに遡って考えれば、「よい」とか「わるい」といった倫理的用語には「情緒的意味」が含まれており、それがひとびとの心に感情的反応を生ぜしめる傾向性を担っているからなのである。

スティーヴンソンは、このように道徳的判断のもつ対他的な説得機能を重視し、それを倫理的用語のもつ情緒的意味と結びつけるが、しかしそれでは、なぜひとびとの間に道徳的な事柄に関しての関心の不一致が生ずるのであろうか。情緒説を採用するひとびとは、こうした関心の不一致を自明のこととして前提しているようにみえるが、しかしこのことに関して、われわれは改めて考え直してみる必要があろう。道徳的関心の不一致は、食物の好みや、趣味や、美意識などにみられる関心の不一致と全く同じ性質のものであろうか。道徳的関心は、個人のまったくの恣意という意味での主観的なものであ　か。しかしそれがたんなる恣意にすぎないとするならば、なぜわれわれは他人の

関心を変えさせて自分の関心に一致させようと説得するのであろうか。われわれは趣味の不一致に関しては、他人を説得してまで自分の趣味を主張しようとはしないであろう。何を美とみるかに関しても、趣味の場合と同様であろう。しかし道徳に関しては異なるというのは、そこに個人のたんなる恣意を超え出てゆくような契機が存在するからではないであろうか。こうした契機が存在するとすれば、それはもはやたんに主観的情緒的なものにすぎないと考えるわけにはいかないであろう。

さきにわれわれが述べてきたことに戻ると、道徳的判断は道徳判断に基づいて下される。したがって、個々の場合における道徳的判断の不一致も、つまりそれらにおける関心の不一致も、道徳判断の不一致に基づいているとみなければならない。しかしそれでは、なぜひとによって道徳判断が異なりうるのであろうか。のみならず、同一の人物のうちにあっても異なった道徳判断が両立しうるのはなぜであろうか。この問題を解明するために、総じて道徳的判断はどのような事象に関して下されるのかを考えてみよう。言いかえれば、道徳的判断の主語となるものはどのような事象領域に限られているのか、ということである。すでに述べたように、道徳的判断とは「Xは（道徳的に）よい」とか「Xは（道徳的に）わるい」というように、「よい」とか「わるい」といった述語を含む判断であるが、しかしこれらの判断の主語にあたるXは全く任意の事象であってよいというわけではない。たとえ「わるい」という述語を含むにしても、「この魚」を主語とする「この魚はわるい」という判断が道徳的判断ではないことは、先に述べた通りである。

そこでいま、道徳的判断の主語となるものを考えてみると、まず第一に、AとかBといった個々の人間や、あるいは複数の人間から成る仲間や集団が考えられる。「あの人はよい」とか、「あの連中はわるい」といった判断がそれで

ある。この場合には、個々の人間なり集団は、いわばその全体において道徳的判断の対象とされている。われわれが端的に「あの人間はわるい」と言うとき、われわれはその人間を全体として悪であると判断しているのである。ところで第二に、われわれは自他を含む人間の個々の行為や、その行為の背景をなす心情や意図に関して、それらが「よい」とか「わるい」、あるいは「正しい」とか「正しくない」と判断する。行為や心情が全体としてよいと思われるひとを、われわれは第一の場合のように、そのひとが全体としてよいと判断するのであるが、しかしそうしたひとでも、時としてよくないと思われる行為をすることがあろう。あるいは逆に、全体としてわるいと判断されるひとでも、時としてはよい行為をすると判断される場合もあろう。この点に関連して言えば、われわれはある人間をその心情や行為の全体にわたって知るということは困難なのであるから、第一の場合のように、ある人間を全体的に悪ときめつけることは、実はきわめて不遜な仕業である。部分のみを捉えて全体に及ぼし、端的に悪の判定を下すのは、公正に反することであろう。だがそれはそれとして、第三に、勇気・同情・愛・悪意・冷酷・傲慢といった抽象名辞が道徳的判断の主語となる場合が考えられる。この場合には、われわれはもはや個々の人物や個々の心情・行為についてではなく、人間一般のある種の心情や行為の型について善悪の判断を下しているのである。そしていわゆる規範倫理学や価値倫理学で主題として取り扱われるのは、主としてこの種の道徳的概念である、と言ってよいであろう。

さて、道徳的判断の主語となるべきものについてみると、それはほぼ上の三つの場合に限られると考えられるが、この三つの場合に共通して言えることは、道徳的判断の主語、つまり道徳的判断の対象は、いずれにしても人間か、人間の行為・心情・意図といった、人間に固有な人間のある種の働きである、ということであろう。逆に言って、われわれは人間や人間の働きに全く関係のない事柄、たとえば自然の出来事や動物の行動などについては、道徳的判断

を下すことはない。したがってまた、「この景色はよい」とか「この絵はよい」というように、自然の風光や人工の芸術作品について「よい」と判断するにしても、こうした美的判断は直接には道徳と無関係である。これはきわめて平凡な事実を述べているにすぎないが、しかし道徳的判断が下される事象の領域を、つまり道徳の領域を、限定するためには、まずもって考慮しておかなければならないことなのである。

フランケナは、[9] そうした観点から、広義の規範的判断を、道徳的判断と「道徳外の価値の判断 (judgments of nonmoral value)」とに区別した。[10]「あれはよい車だ」とか、「快はそれ自体においてよい」といった判断は、なるほどあるもの（車・快）をよしと評価する価値判断ではあるが、しかし道徳的判断ではない。ここからまた、価値に関しても、道徳的根拠に基づいてよいとされる道徳的価値と、それ以外の道徳外の価値 (nonmoral value) とが区別される。たとえば、ある目的のために有用である効用価値 (utility value)、よいものへの手段としてよい外在的価値 (extrinsic value)、そのものが観賞されるに値する内在的価値 (inherent value)、等々は、いずれも道徳外の価値であって、これらの価値は道徳的価値から明確に区別されなければならない。[11] フランケナによれば、価値とか道徳的価値といったコトバが、今日あらゆる種類のよさについて無差別に用いられているのは嘆かわしい状態であり、われわれの思考を明確にし、行動を明らかにするためには、それらの区別をはっきりさせることが必要なのである。[12]

ところでフランケナは、道徳的判断をさらに道徳的義務の判断と道徳的価値の判断とに区分する。[13] 道徳的義務の判断においては、ある特定の行為か特定の種類の行為に関して、それらが道徳的に正しいとかまちがっているとか、義務であるとかなさるべきであるとかが述べられ、道徳的価値の判断においては、行為に関してではなく、人間や人間の動機・意図・性格等に関して、それらが道徳的によいとかわるい、有徳もしくは悪徳である、責任がある、等々が

語られる。そして「これら二種の判断においては、話の対象が異なっており、それらの対象について語られていることも異なっている」[14]のであるから、そこで道徳的善悪に関わる価値は、道徳外の価値から区別されるとともに、道徳的な正・不正や義務からも区別されるのである。だが、道徳的判断一般の基礎を求めているわれわれにとって、道徳的義務の判断と道徳的価値の判断とを、つまり正・不正の判断と善悪の判断とを、いまここで特に区別する必要はあるであろうか。

倫理学説の上でいわゆる義務論 (deontology) の立場に立つロスは、[15]行為に関して言われる道徳的に「正しい (right)」ということが、「道徳的によい (morally good)」と同義ではないことを強調する。もし同義であるならば、「彼は道徳的によい人間である (He is a morally good man.)」という命題は、そのまま「彼は正しい人間である (He is a right man.)」という命題に置き換えられるはずであろう。だがこうした置き換えは、たんに英語に特有な語法から不可能であるばかりではなく、事柄そのものによっても不可能である。このことは、行為に関する命題の場合に一層明瞭であろう。なぜなら、「これは正しい行為である」という命題は、「この行為はなさるべき行為である」もしくは「この行為は道徳的に強制されている」ということであるが、しかし「道徳的によい」ということは、「なさるべきである」ということと同義ではない。道徳的によい行為とは、よい動機からなされる行為であって、それはそれ自体としては、「道徳的に強制されている」「なさるべき」行為という意味を含んではいない。要するに、「正しい」とか「不正である」ということはどこまでも行為に関わり、「道徳的によい」とか「道徳的にわるい」はどこまでも行為の動機に関わる。ロスによると、「この区別を銘記することは、われわれの道徳思想における混乱を除去するのに役立つ」のである。[16]

ロスはまた、正しい行為は可能な最大善をもたらす行為であるといった、ムーアの定義にも反対する。なぜなら、われわれが「約束を果すのは正しい」と言う場合、われわれは約束を果すという行為から生ずる結果の全体を考慮しているわけではない。約束を果すのが正しい行為であるというわれわれの確信は、その行為の結果に基づくのではなくて、それが約束を履行する行為であるという事実に基づいている。言いかえれば、約束を果すという行為が、それ自体として義務に適った正しい行為であるからこそ、正しいのである。このように行為の正しさが結果のよさによるのではないとすれば、それが功利主義者の主張するように、「人類に対して可能な最大の快をもたらすこと」によるのではないことも当然である。「行為者もしくは人類に対して可能な最大の快をもたらすということは、せいぜいのところ行為の正しさの根拠であって、正しさそのものはそれとは別の特性であり、この特性そのものは功利主義者もこれを定義しようとしないことが認められなければならない」[17]のである。

こうしてロスの場合、ある行為の正しさは、その行為の動機の道徳的よさにも、結果のよさにも依存しないことになる。なさるべきであると義務づけられた行為は、その行為の動機や結果の如何を顧慮しなくても、それ自体において正しい行為である。ロスはここから、正しい行為を正しい行為たらしめる義務の規則を問題にするが、しかしそれはそれとして、それでは行為の正しさと道徳的なよさとは、互に全く無関係なものなのであろうか。ロス自身も決してそのように主張しているのではないことは、上述したところからも知られるであろう。ロスはただ、道徳的に正しいということが道徳的によいということには還元できない独立した道徳的特性をそなえていることを指摘しているのである。しかし両者がともに道徳的な正しさであり、道徳的なよさであるからには、この二つの概念もしくは価値は、どこかで――それらがまさに道徳的であるという点で――一つの共通な根をもっていると考えなければならない

であろう。殊に日本語の場合は、英語の right と good の場合ほどの使い別けはなく、道徳的な正しさとよさとはほとんど同義に用いられているのであって、一層この両概念の親近性が示されているのである。

ところで、道徳的義務の判断と道徳的価値の判断とを区別したフランケナは、道徳に関して前者の判断を基本とし、そこから行為の原則の遵守を主張する義務論的な「原則の道徳」と、後者の判断を基本として人格特性の道徳的な陶冶を主張する「人格特性の道徳」とを、相互に競い合い、いずれか一方を選ばなければならないような排他的関係にある二つの道徳としてではなく、「同一の道徳の相互に補足しあう二側面（傍点引用者）」として考えるべきである、と提言する。「そう考えれば、おのおのの原則に対しては、しばしばそれと同じ名前で通用し、それに従って行動する性向もしくは傾向から成り立つ道徳的によい特性が存在することになろうし、またそれぞれの道徳的によい特性に対しては、それが自分自身を表現する行為の種類を規定する原則が存在することになろう。カントの有名な格言をもじって言えば、特性なき原則は無力であり、原則なき特性は盲目である。[18]」道徳はたんにある種のことを行なうことだけではなく、ある種の人間であることをも含んでいる。行為と人間存在とについて別々に語られる義務と善も、実は「同一の道徳」の二側面にすぎないのである。しかしそれでは、人間やその行為が道徳的によいとか正しいとか判断される場合の究極の基準は何であろうか。それらは何に基づいて、あるいは何に照らし合わせて、よいとわるい、正しいと正しくないとに区別されるのであろうか。

われわれはここで、この節の冒頭で述べた第二の意味での人間性に立ち戻らざるをえないであろう。すなわち、すべての道徳的判断に共通な一つの基準は、この意味での人間性にほかならない。われわれはそうした人間性を具えた人間を、一層適切には、そうした人間性に適合した人間を、道徳的によい人間であると判断する。人間性を欠いてい

る、もしくは人間性に適合していないと判定される人間はわるい人間であって、たとえ彼が生物学上の分類では人類としての人間であるにしても、その実は「ひとでなし」であり、「人非人」である、とされる。またわれわれは、人間性に適合した個々の行為や心情を道徳的に正しいとかよいと判断し、人間性に適っていない行為や心情を正しくないとかわるいと判断する。もっとも、後に触れるように、人間の行動のなかには、特にこの意味での人間性が直接問題とはならない行動もあろう。そうした行動は道徳的にはいわば無記であり、したがってわれわれはそれについて道徳的判断を下すこともないのである。最後に、勇気・愛・冷酷・傲慢といった抽象名辞は、いずれも人間性に適合した心情や行為の型を指す名辞であるか、その反対であるかのいずれかである。われわれは、たとえば勇気が人間性に適った行為の型であるとして、それを「よい」とか「徳である」と言い、冷酷は人間性に適合しない心情の型であるとして、それを「わるい」とか「悪徳である」と言うのである。このようにみてくれば、すべての道徳的判断に共通な一つの基準が人間性にほかならないことは明らかであろう。要約すれば、道徳的判断は個々の人間やその働き、さらには人間の一般的な心情や行為の型について、それらが人間性に適合しているかいないかを判定する判断なのである。

道徳的によい人間とは人間性に適った人間であるし、道徳的に正しい行為とは人間性に適った行為である。そうだとすれば、われわれは道徳的によいとか正しいといった道徳的判断の述語を、そのまま「人間性に適っている」と言いかえてもよいであろう。「Xは徳である」「Xは悪徳である」も、それぞれ「Xは人間性に適っている」「Xは人間性に適っていない」ということである。「Xは義務である」とか「Xをなすべきである」についても、同様であろう。Xはそれが人間性に適っている場合に義務であるとされ、道徳的になさるべきことであるとされるのである。コトバ

だけに関して言えば、すでに触れたように、「よい」とか「正しい」というコトバは多義的に用いられる。それらのコトバを述語として含む判断がすべて道徳的判断であるわけではない。しかしもしそれらのコトバが「人間性に適っている」と置きかえることができるならば、その判断は道徳的判断であろう。言いかえれば、その場合の「よい」は「道徳的によい」ということを含意しているであろう。これに対して、たとえば「君の見解は正しい」といった合事実性を示す「正しい」や、「この薬はよい」といった有効性を示す「よい」は、「人間性に適っいる」と置きかえることはできない。つまりこれらの判断は道徳的判断と言えないのである。

繰り返すと、道徳的によいとか正しいということは、人間性に適っていることである。だがこうした判断は、もはや道徳的判断ではなく、先にわれわれが道徳判断と呼んだ判断であり、しかもそのもっとも基本的な、ある意味でその他のすべての道徳判断の基礎となる判断である。つまりわれわれは、「道徳的によいとか正しいということは人間性に適っていることである」という基本的な道徳判断に基づいて、AとかBといった個々の人間的事象が人間性に適っていると判定される場合に、「Aはよい」「Bはよい」といった道徳的判断を下すのである。もしわれわれが道徳的によいとか正しいということが何を意味し指示しているかを全く理解していないとすれば、個別的な事象について道徳的判断を下すことはできないであろう。道徳的判断の背後には、つねに道徳的によいとは人間性に適ったことであるという道徳判断が――たとえそれとして明確に意識されていない場合があるにせよ――あると言わなければならない。だがこうした見解に対しては、いわゆる直覚主義の立場にあるひとびとからの反論があるかも知れない。そこで直覚主義の代表者であるムーアの見解を吟味することにしよう。

ムーアによると、あることがそれとは別のある目的のための手段としてよいといった場合の手段的な「よい」は別

として、あることがそれとして端的によいとされる場合の「よい」(内在的もしくは自体的なよさ)は、「黄」といった色のように、それ以上は分析できない単純な観念であって、それはもはやそれ以外のいかなる事物や性質によっても定義されることのできない観念である。ムーアは語っている。「『よい』とは何かと問われるならば、私の答は『よい』は『よい』であり、それで終りである。あるいはまた、『よい』とはいかに定義されるべきであるかと問われるならば、私の答はそれは定義できないということであり、これがこの点について私の言うべきことのすべてである。」[19] たとえば功利主義者は、「快こそ唯一の『よい』である」というふうに、「よい」を人間の欲求の対象である快によって定義するが、これはムーアの言いわゆる「自然主義的な誤り」である。「よい」ということは快といった人間の自然的性質はもちろんのこと、そのほかのいかなる存在によっても置き換えられることはできない。われわれはただ「よい」ということを、「よい」とされる個々の事象において、直接に、いわば「直覚」によって知る、というのがムーアの直覚主義の観方なのである。

だがここで、ムーアが非難する功利主義の場合を考えてみよう。功利主義者たちは、「よい」は快であると定義するが、この場合彼らは、実は快を欲求するのが人間の本性であり、したがって快に基づく幸福を増進するのが人間性に適った事柄である、と判断しているのである。こうした人間性についての考えが適切であるかどうか、またそれが特に「人間らしさ」を意味する第二の人間性の理解にそのまま適用できるかどうかは、後に問題にするとして、ともかく「よい」は快であるという定義の背後には、人間性についてのある種の理解が伏在している、と考えてよいであろう。功利主義者たちは、そうした人間性の理解に基づいて、「よい」とは快であるという道徳判断を下しているのである。ただこの場合、ムーアの見方に沿って言えば、人間はすべて快(幸福)を欲求するという事実から、人間

は誰でも快（幸福）を欲求すべきであるというふうに、人間の事実的なあり方の規定から人間性に適った人間のあり方が導き出されるということに問題があろう。もし人間が事実上例外なくすべて快を欲求する存在であるならば、そうした人間に対して改めて快を欲求すべきであるというのは不合理である。ムーアが「自然主義的な誤り」と呼ぶのも、元来はこのように事実（存在）から道徳（価値）を――われわれの言葉になおせば、事実的普遍的な人間性から道徳的人間性を――引き出すことの不合理を指しているのである。だがこうした人間性の理解にみられる難点は別として、功利主義の場合にも人間性に適合した事柄が道徳的であるとされていることは認められるであろう。

それではムーアの場合はどうであろうか。ムーアは、「よい」はよいと判定される個別的な対象においていわば直覚的に知られるとし、そこから「よい」の性質が情緒説の主張するようにたんに主観的相対的なものではなく、客観的にそれとして存立すると推論するが、しかしこの推論にも実は問題があると言わなければならない。なぜなら、たとえ「よい」についての判断が直覚によるほかないとしても、それだからと言って、「よい」という性質が個々の主観から離れて客観的に存在するとは断言できないからである。[20] ましてやそれが、「黄」という色の場合のように、万人に同一の客観的事象を指すとは考えられないであろう。たとえムーアの主張を認めて、「よい」は定義不可能であり、直覚的にのみ知られるとしても、それはなお主観的でありうるし、道徳的判断は各人によって異なりうるのである。このことは、ムーア自身が何を「よい」と理解しているかをみれば、おのずから明らかであろう。

ムーアは自体的によいものについて、次のように述べている。「われわれの知りうる、もしくは想像しうるすぐれてもっとも価値あるものとは、人間の交わりの楽しさと美しい対象の享受とほぼ言いうるような意識の状態である。おそらく自分自身にこの問題をたずねたひとは、誰でも、人格的な愛情と芸術ないしは自然における美しいものの観

賞が、それ自体においてよいものであることを疑わないであろう。」[21] だがすくなくともこの私は、人格的な愛情と芸術や自然美の観賞とは一応別の事柄であり、たとえ後者が自体的なよさの一つとして価値をもつとしても、そのこととして道徳的によいことであるとは思わない。ムーアは、この場合、美の観賞をもひとしく人間性に適った事柄とみているのであろう。だが私自身は、道徳的判断の基礎となる人間性ということで、前者、つまり人間の交わりの場においてのみ成り立つ人間性を考える。これは後に述べるように、理由のないことではないのであって、事実また、ひとが道徳の上で人間性を問題にする場合には、美の享受ということをそれから除外して考えるのが普通であろう。「よい」についてのムーアの直覚は、自体的なよさについての直覚であって、それはわれわれが普通に道徳的によいとするものの領域を超え出ていると言える。だがしかし、ムーアもまた、「よい」とは人間性に適った事柄であると考えている点では、われわれの見解と一致しよう。問題はただ、道徳的判断の基礎となる人間性をどのように理解するかの違いにあると言ってよい。

以上から明らかなように、個々の事象についての道徳的判断の不一致は、ひとびとがもつ道徳判断の不一致に基づいており、道徳判断の不一致は人間性についてのひとびとの理解の不一致に基づいている。何が「よい」と判断されるかは、その人間が人間性をどのように理解しているかによるのである。だがこのように考えると、道徳的判断は結局は主観的であって、決して客観性をもちえないことになるのであろうか。だが他方また、われわれは多くの道徳的判断において、他人と意見が一致することを知っている。いな、理論は別として、日常の行為の場面では、他人と意見が一致する道徳的判断の方が一致しない判断よりもはるかに多いとも言えるのである。ではこの一致は、人間性そのものが各人において一致しているからであろうか。その場合には、人間性そのものが道徳的判断の基準をいわば客

観的に自らのうちに内含していることになる。それともこの一致は、人間性についてのわれわれの理解の一致によるのであろうか。そうだとすれば、一致の基準はなお個々人の「主観」の側にある、とみなければならない。だがこうした問題に結着をつけるためには、ふたたび人間性に戻って、道徳的判断の基準となる人間性がどのような次元において成立するのかを考えてみなければならないであろう。

第二節　人間性の所在

既に述べたように、人間性というコトバは、まず第一に、「人間としての本性」を、つまり一人一人の人間が人間である限りにおいて、そうした個々の人間のすべてが共通に所有する人間固有の本性を意味していた。ところで、このような意味での人間性が、たんにコトバの上でだけではなく、実際にも人間の各個人において存在するのかどうか、また存在するとすればどのような形で存在するのかという問題をめぐって、哲学史上これまでさまざまな理論が展開されてきた。いまそれらの理論について吟味するならば、われわれはそこに三つの基本的な理論形態を、したがってまた、人間性をどのように考えるかという人間性の基本的理解に関して三つの理解形式を、区別することができるであろう。

第一の理解形式は、人間性を文字通りのヒューマン・ネイチュアとして、すなわち自然界において人類として存在する人間にいわば自然的に具わっている本性として理解する方式であって、これは人間性についての自然主義的理解と名づけてよいであろう。人間は、その種や個体の多様性にもかかわらず、自然の秩序においては人類という共通の類に属している。この人類とその他の動物との間の差異は、たとえ進化論が進化の途上で人類にもっとも近いとみな

している動物との差異をとり上げるにしても、人間の人種間のいかなる差異よりもはるかに大きい。そこから人間固有の本性としての人間性は、そうした人類を他の動物から区別する人類性として捉えられる。人類性としての人間性は、人間が人類に属している限り、そして人類が人類以外の動物に変化することがない限り、不変である。それは人類の生成以来今日にいたるまで、いな将来人類が絶滅して人間が存在しなくなるまで（さらに言えば、存在しなくなった後においてさえ）変らないという点で、永遠なものであろう。このことは、人類が生物進化の過程での一産物であると考えられようと、あるいは神によって創造されたものとみなされようと、同じである。人間は人類として不変にして永遠にして普遍的な人間性（人類性）を所有するというのが、第一の人間性理解の基本形式なのである。

ところで、こうした人間性の自然主義的理解に対して、それを否定する第二の理論と理解形式とが存在する。その観方によると、永遠にして普遍的な一なる人間性というものは存在しない。人間は動物とちがって、たんなる自然的存在ではなく、歴史的な存在であり、歴史とともに変化する。人間性もまた歴史とともに変化するのであって、たとえば古代ギリシャの人間の人間性はキリスト教中世の人間の人間性とは同じではなく、また近世以降の人間の人間性も前二者と異なっている。なぜなら、人間は歴史的存在として、歴史を形成するとともに、逆に自らが形成した歴史に従って自己の存在をも規定するからである。歴史になんらかの進歩を認める理論は、そこから人間性の進歩について語り、逆に歴史を人類の没落の過程とみる観方は、そこから人間性の頽落について語る。歴史そのものには進歩も退歩もないとする立場からは、それぞれの時代の人間性はいずれもその時代に特有な、その意味での独自性と絶対性とをそなえているといった、歴史的相対主義が結果するであろう。いずれしても、人間性に歴史的変化を認め、歴史を貫く一にして永遠な人間性は存在しないとする理解形式は、一括して、歴史主義的な理解形式と言える。たとえば

スターンによると、[22] 一八世紀末にドイツで生じ、一九世紀に発展した歴史主義は、一つのテーゼに対するアンチテーゼであって、歴史主義が反対するそのテーゼとは自然法であり、さらには自然法の理論的前提となっている普遍的な人間性もしくは人間理性といった、自然主義的な人間性理解なのである。

歴史主義はこうして歴史を超えた一にして永遠な人間性の存在を否定し、人間性は時代や場所や民族等々によって異なると主張するが、しかしそれにしても、歴史的地域的民族的に限られた人間の集団内においては、その各成員に共通な人間性が存在することを認めている。歴史主義はただそうした歴史的産物としての人間性が、すべての時代に妥当する人間性ではなく、ある時代に限られた人間性であり、その意味で特殊的相対的なものにすぎないことを主張するのである。だがこれに対して、およそ自然的にも、また歴史的にも、個々の人間のあり方をあらかじめ規定しているような人間性なるものは存在しないとする、第三の理解形式が登場する。われわれはこれを実存主義的な人間性理解と名づけよう。よく知られているサルトルの規定によると、人間は「実存が本質に先立つ存在」であり、「なんらかの概念によって定義されうる以前に実存している存在」である。[23]「実存主義者が考える人間が定義不可能であるのは、人間ははじめはなにものでもないからである。人間は後に結果するところのものであるにすぎず、人間は自ら造るところのものになるのである。このように、人間の本性は存在しない。……人間は自ら造るところのもの以外のなにものでもない。これが実存主義の第一の原理である。[24]」人間は、各個人が自己自身のあり方を、それぞれ自己の自由と責任とにおいて選択することによって、各自それぞれの仕方で人間であることを実現する。各個人はその意味で本来個別的な存在であり、そうした個人の自己創造をあらかじめ規定しているような普遍的もしくは特殊的な人間性は、どこにも見出せないのである。

以上、われわれは、「人間の本性」としての人間性をどのように理解するかについて、三つの基本的な理解形式を取り出してみた。普遍・特殊・個というカテゴリーを用いて言えば、第一の自然主義的理解は人間性をもっぱら普遍のカテゴリーの下で捉え、歴史主義的理解は特殊の、実存主義的理解は個のカテゴリーの下で人間性を理解する。普遍的人間性の存在を肯定するか否定するかという観点からすれば、自然主義はそれを肯定し、歴史主義はそれを限定し、実存主義はそれを否定するのである。しかしそれでは、道徳的判断の基準となる「人間らしさ」としての人間性についてはどうであろうか。そこで次には、これらの三つの観方が「人間らしさ」としての人間性に関して、それぞれの立場からどのような基本的見解をとるのかを眺めてみる必要があろう。先に述べたように、人間性というコトバは二義的であり、しかもこの二義が互に交錯し混同して用いられるところに、さまざまな問題が生じてくるのである。道徳的判断の基準である人間性を一層具体的に規定していくためには、まずこうした問題点を押えておくことが肝要であろう。

人間性を一にして普遍的な人類性として捉える自然主義的な人間性理解の典型は、人間を「理性的動物」とするギリシャ以来の伝統的な人間の定義のうちに見出せよう。ポルフュリオスの樹に代表される、古典的な類種系列による人間の定義によると、人間は動物という類のなかの一つの種であって、その種差は「理性的」ということである。人間以外の動物は理性をもたず、人類である人間のみが理性を所有する。人間は、その種や個体の多様性にもかかわらず、理性的動物としては同一であり、理性的という種差によって他の動物から区別される。各個人はいずれも人類の一員として、理性的という一にして普遍的な人間性を所有する。しかしそれでは、理性的であるという人間の普遍的本性は、道徳的判断の基準となる第二の人間性の意味をも充たすものであろうか。実際、人間を理性的動物とみる観

方は、そこからまた理性的であることを道徳の基準とし、人間が道徳的であるためには理性的でなければならないことを主張する。人間の普遍的本性が理性的ということにあるからには、人間すべてに妥当する普遍的な道徳性もまた、理性的ということになければならない。人間すべてに普遍的に妥当すべき道徳の基準があるとすれば、それは人間の普遍的な規定のうちにのみ見出されうるからである。人間は普遍的に理性的である以上、つねに理性的に振舞うのでなければならない。理性的に振舞うことができない人間は、もはや人間の名には値せず、人間以外の非理性的動物にも等しい。こうした主張は、ギリシャ以来これまでたびたび繰り返されてきた。一例をスピノザによると、人間の真の有徳性（道徳性）は、「理性の指導に従って行動し、生活し、自己の存在を維持すること」にある。なぜなら、「真に有徳的に働くということは、自己固有の本性（理性）の法則に従って働くことにほかならない」からである。(25)

しかし、人間の普遍的本性が理性的であるということから、道徳の基準となる人間性もまた理性的ということにあるとする推論は、明らかに一つの誤謬を犯している。類種系列に基づく定義に従う限り、理性的でない人間というものは存在しない。理性的ということが人間の普遍的本性とされるのは、人類に属する人間のすべてが例外なく理性的であることによるのである。しかし道徳の基準となる人間性は、すべての人間がつねにそれを具有しているといった人間性ではない。人間はこの意味での人間性を獲得することもあれば、逆にそれを失い、非人間的となることもある。理性的という規定に戻って言えば、もしすべての人間が本性上理性的であるならば、改めて人間は理性的であるべきであるというのは不合理であるし、また逆に人間は理性的であるべきであるというのであれば、人間は本性的に理性的であるのではないことになる。それにもかかわらず、人間は理性的であるゆえに理性的であるべきであるという誤った推論がなされるのは、元来一義的である「人間性」を一つに重ね合わせて理解しようとする結果による、と言え

るであろう。

事実また、人間性の二義性に応じて、ここでは「理性的」というコトバも実は二義性を含んでいる。人類である人間を他の動物から区別する種差としての「理性的」とは、人間が言葉をもち、言葉を用いてものを考えることができる、ということであろう。この場合の理性とは簡単に言って思考能力のことである。人間は思考する唯一の動物である。だが、これに対して、人間は理性的であるべきだと言われるとすれば、この場合の「理性的」ということは、思考能力を正しく用い、それによって自己の生活を善い方向に導くことを指している。そしてこのことは、たんに思考能力をもつということのうちには当然のことながら含意されていない。人間は思考能力を不正に用い、悪をなすこともできる。知能犯は自らの犯行を悔ますために思考能力を最大限に働かすであろう。奸策を用いて人を陥れる悪人は昔から跡をたたない。人間はひとしく思考能力をもつが、それは善のためにも悪のためにも、言いかえれば、第二の意味での人間性に向かうためにも反するためにも、用いられる。そして理性はこの意味での人間性を実現する働きをなす場合にのみ、「善い理性」もしくは「正しい理性」と言えるのである。

自然主義的な人間性理解の典型をいま一つあげれば、それは功利主義の人間性理解であろう。すこし長くなるが、ベンサムの『道徳および立法の原理への序説』の冒頭部を引用しよう。「自然は人類を苦と快という二人の主権者の支配の下においてきた。われわれが何をなすべきであるかを指示し、またわれわれが何をなすであろうかを決定するのは、この二人の主権者だけである。一方においては正不正の基準が、他方においては原因結果の連鎖が、かれらの王座につながれている。われわれがなすすべてのこと、われわれが言うすべてのこと、われわれが考えるすべてのことについて、かれらはわれわれを支配しているのであって、このような従属を払いのけようといかに努力しても、そ

の努力はこのような従属を証明し、確認するのに役立つだけであろう。……功利性の原理はそのような従属を承認し、それを思想体系の基礎と考えるのである。[26]（傍点引用者）」自然は人類である人間に、快を求め苦を避けるという普遍的な本性を賦与した。人間の思考や行為は、そのすべてにわたってこの普遍的本性によって支配されている。この本性はまた、「われわれが何をなすべきであるか」をも指示し、そうした意味で「正不正の基準」をも与える。簡単に言って、快は万人にとって望ましいものであるから、われわれは快を積極的に求めるべきであるし、苦は万人にとって望ましくないから回避すべきである。快を求める行為は正しく、快を避ける行為は不正である。つまりここでは、人間の自然的人間性は、そのまま道徳の基準となる（第二の意味での）人間性とみなされているのである。

この功利主義の主張の難点は、人間は理性的であるがゆえに理性的であるべきであるとする先の議論の場合と、まったく同じ点にあろう。快を追求するということが万人に例外なく見出される人間の普遍的本性であるならば、快を追求すべきであるというのは不合理である。逆に快が追求されるべきであるとするならば、それは快を追求しない人間もまた存在するということを前提としていなければならない。しかしそうだとすれば、普遍的に快を追求するという人間の本性は存在しないことになるであろう。もっとも、この場合に、J・S・ミルのように、[27]快に質的差別を認めれば話は別である。人間はすべて快を求める。しかし快には、質的に低次の快（感覚的快）と高次の快（精神的快）とがある。人間は質的に高次の快を求めるべきである。こうした推論の形式であるならば、先の難点は払拭されるであろう。しかしそれならば、人間はなぜ高次の快を求めるべきであって、低次の快を求めるべきではないのであろうか。このことは、もはや人間がすべて快（高次の快であれ、低次の快であれ）を求めるという人間の普遍的本性によっては基礎づけられないことであろう。それはわれわれの言葉になおせば、（第二の意味での）人間性に適った快で

あるから、追求されるべきよい快なのである。ここにはもはや第一の意味での普遍的人間性は登場しない。もっとも、ミルは、人間が低次の快よりも高次の快を選ぶ理由について、「尊厳の感覚」をあげる。「人間は誰でもなんらかの形で尊厳の感覚をもっている」[28]のであって、この感覚の強い者は当然高次の精神的な快を選ぶことになる。だが人間がすべて尊厳の感覚を具えているならば、低次の快を選ぶことはなく、従って高次の快を求めるべきであるとは言えなくなるであろう。「尊厳の感覚」を人間の自然的本性のうちに求めようとすれば、ふたたび先と同じ難点が生ずるはずである。もし尊厳の感覚の強度の別によるのであれば、この強度の別がいかにして生ずるのかをさらに問題としなければならない。人間の自然的本性に道徳の基準を求めようとする限り、議論はどこまでいっても果しないのである。

倫理的直覚主義者が自然主義的倫理学や形而上学的倫理学を攻撃する際に用いる「自然主義的な誤り」というのは、フランケナも指摘しているように、[29]「ある」(存在)と「べき」(当為)、事実と価値、記述的なものと規範的なものとを区別する二分法の考えに基づき、前者を後者によって基礎づけることが不可能であることを主張したものである。善は快という自然的事実や、快を追求するという人間の自然的本性によって基礎づけられることはできず、また自然的事実に対して形而上学的事実とも言える「理性」の存在によって基礎づけられることもできない。このことは、われわれの言葉になおして言えば、善もしくは道徳の基準は、人類としての人間に普遍的に具わる(もしくは具わるとされる)自然的または形而上学的な本性によっては基礎づけられない、ということである。「ある」から「べき」は導出されない。ということは、これまたわれわれの言葉になおすと、人間性が人類すべてに普遍的に「ある」人間性である限り、それが具体的にどのようなものとして(たとえば、理性的存在、快を求め苦を避ける存在、等々

として）捉えられようと、人間のある「べき」姿を指示する道徳は、そうした人間性によって基礎づけられない、ということである。しかしそれならば、善や道徳は、およそ人間性というものとは無関係なのであろうか。道徳的な価値や規範は、人間性とは無関係に存立するのであろうか。だが道徳は人間に「人間らしさ」としての人間性の実現を要求する。そうだとすれば、直覚主義者が「人間の本性」としての人間性を、善や道徳の基礎づけには不向のものとして倫理学の領域から追放するのは正当であるとしても、「人間らしさ」としての人間性をも――ひとしく人間性ということで――倫理学の対象から除外してしまうのは行き過ぎであろう。自然主義的倫理学や形而上学的倫理学の欠陥が、人間性の二義性を分別しなかったことにあるとすれば、人間性の問題をまったく視野の外に置く直覚主義者もまた、同様の誤りを冒していると言わなければならない。

しかしそれにしても、「人間らしさ」を「人間の本性」から説明し、前者を後者によって基礎づけようとする誤った試みが、ギリシヤの昔から今日にいたるまで繰り返しなされてきた――また現になされてもいる――のは、なぜであろうか。それはおそらく、道徳の基準としての「人間らしさ」の普遍性を、「人間の本性」の普遍性によって保証しようとすることに由来するのであろう。相対主義者は別として、道徳に普遍性を求め、道徳の普遍的原理を主張する者は、そうした道徳やその原理がなぜ普遍的であるのかを論証しなければならない。しかし人間において古今東西にわたって不変であり普遍であるのは、人類である人間の人類性であり、「人間の本性」としての人間性である。道徳がそうした人間性に根差していることが証明されれば、道徳の普遍性の問題もおのずからにして解決されるであろう。普遍的な人間性が道徳の基礎であることが示されさえすれば、事あらためて道徳そのものの普遍性を証明する必要はなくなるからである。しかしすでに述べたように、「人間らしさ」を「人間の本性」に基づけようとする論証には、

いずれも難点が見出される。道徳そのものの普遍性を人間本性の普遍性によって基礎づけようとする試みは、いずれも不成功に終わらざるをえないのである。しかしそれならば、普遍的な道徳というものは存在しえないのであろうか。人間の普遍的本性に関わりがないならば、道徳はすべて「主観的」であり「相対的」であって、自らの普遍妥当性をまったく主張しえないのであろうか。だがこのような結論を導くことは、これまた躁急であろう。道徳の普遍性は、道徳外の領域において確定されたなんらかの普遍性（この場合では人類性としての人間性の普遍性）に還元されるに先立って、なによりも先ず道徳そのものの領域の内部で吟味されなければならない。道徳が普遍性をもちうるかどうか、また普遍性をもつとすればそれはどのような意味においてであるか、その解答は道徳そのものについての反省から求められるべきであろう。

歴史的に変化することのない人類性という象面において普遍的な人間性を捉えようとする自然主義的人間性理解に対して、一般に歴史主義と呼ばれる立場に立つひとびとは、そうした人間の普遍的本性の存在を否定する。もっとも、歴史主義と一口に言っても、その思想形態は多岐にわたっており、簡単にそれを定義することは困難であるが、ここでは一先ずスターンの定義を挙げておこう。すなわちスターンによると、歴史主義とは、「真理・法・倫理など、一般にすべての思想とすべての価値を、特定の歴史的時期、特定の文化の所産として、さらには、限られた民族的もしくは地域的集団の所産として、把握する歴史的相対主義」である。[30] 歴史主義をいわゆる歴史的相対主義に局限するこのスターンの定義が正当かどうかは問題であるが、しかしわれわれがここで批判の対象とするのは、主として道徳に関する歴史的相対主義である。従ってこの定義に示された歴史主義の主張を敷衍しつつ、そこで道徳と人間性との関係がどのように考えられているかを問題にしよう。スターンは先の定義に続いて、こう語っている。「したがって、

歴史主義によれば、これらの思想や価値は、それを創造した時代や文化にとって妥当するにすぎず、極端な場合には、その民族や地方でしか通用しないものである。[31]」歴史主義の立場からすれば、超歴史的な思想や価値は存在しない。こうした主張がなされるのは、思想を生み価値を設定する人間のあり方が、時代的地域的に、つまりは歴史的に規定されている、という理由によるのであろう。歴史がとどまるものではなく、変化するものである限り、歴史によって規定されている人間の人間性もまた変化する。中世人の人間性はもはや古代ギリシャ人の人間性ではなく、現代人の人間性は中世人の人間性とは異なっている。時代区分や地域区分が細分化されればされるほど、人間性もまた相対化の方向にむかって細分化されるであろう。一にして永遠な人間性というものは存在しない。存在するのは歴史的に規定されたそれぞれの時代の人間性であり、特殊的にして相対的な人間性なのである。

こうした歴史主義の根本前提に対しては、さまざまな角度からの批判が可能であろう。そもそも「歴史」が人間のあり方を「規定」するというとき、その「歴史」とは何を意味し、また「規定」とはどのような形での規定を意味するのであろうか。人間存在を規定する「歴史」は、それを観察する者の歴史観とは無関係に、自然科学の法則にも似た客観的法則によって動かされているのであろうか。それともそれは、観察者の歴史観の相違によって異なるような、不定浮動のものなのであろうか。前者であるならば、そうした法則そのものは客観的に基礎づけられるのであろうか。後者であるならば、ある時代に支配的な人間性と言っても、それは観察者がそれぞれの視点から取り出したものにすぎず、それ自身また相対的なものにすぎないのではないであろうか。そのいずれであるにせよ、ともかく人間がそうした歴史によって規定されているとするならば、その規定は人間の全存在にわたっての規定であろうか、それともいわば部分的な規定にすぎないのであろうか。それはまた、同時代人の全メンバーを規定するのであろうか、そ

れとも規定されない例外者の存在を許すのであろうか。前者であるとすれば、それは客観的にいかにして証明されるであろうか。また後者であるとすれば、人間性の歴史的相対性という歴史主義そのものの前提が崩れ去るのではないであろうか。歴史主義の主張に対しては、こうした数々の疑念が絶えずつきまとうであろう。しかしここでは、歴史主義そのものの批判は差し控えて、「人間の本性」である人間性もまた歴史とともに変化し、各時代にはその時代の全メンバーを全面的に規定している歴史的相対的な人間性（それが時代精神とか全体精神とか共通精神、あるいは民族性・国民性・階級性等々という名で呼ばれるにせよ）が存在する、という歴史主義の主張を一先ず認めることにしよう。では、道徳の基準である人間性もまた、歴史的相対的なのであろうか。普遍的な道徳というものはなく、道徳はつねに時代に相対的な、歴史とともに変化するものなのであろうか。

もし歴史主義が、歴史全体の流れのうちにおいては相対的であるが、しかしある特定の時代の同時代人には普遍的な歴史的人間性があるとし、その時代の道徳の基準もこの人間性に基づいている、と主張するのであるならば、この論法には、人類性に道徳の基準を求める自然主義の場合とまったく同様の難点が見出せよう。ここではただ、普遍的な人間性が、歴史全体にわたる自然的人間性から、特定の時代に存在する歴史的人間性へと狭められたにすぎない。特定の時代に普遍的に存在する人間性から、その時代に存在すべき道徳の基準が導出されることができないのは、人類に普遍的に存在する人間性から、存在すべき人類の道徳基準が導出されることができないのと同様である。歴史的相対主義は、かりに各時代に特徴的な人間の歴史的存在様式を、その時代に普遍的な人間性として提示することができたにしても、それによって道徳の歴史的相対性をも同時に証明できたとすることはできない。そしてこのことは、特に現代に生きるわれわれの場合を考えてみれば明らかであろう。過去の諸時代との比較によって、現代に特徴的な

人間の存在様式が、すなわち現代人すべてに共通な人間性が、確定できたとする。ではわれわれは、現代人すべてを規定しているとされるそうした歴史的人間性から、道徳的善悪の規準を――たとえそれが現代にだけ通用する基準であるにしても――引き出すことができるであろうか。答は否と言わなければならない。「ある」から「べき」が導出されないという観点からすれば、自然的であれ、歴史的であれ、事実として捉えられた人間性から道徳の基準を引き出せないことは同じである。われわれは、現代に生きる人間のすべてを規定している歴史的人間性が実際に存在するのかどうかを知らないが（私はそうしたものの存在についてむしろ否定的であるが）、かりにそれが存在し、またわれわれがそれを認識しえたとしても、そこから道徳的であるためにはいかに行為すべきであるかについての指令をうることは不可能であろう。そのためには、歴史的事実として知られる人間性とは別に、道徳の基準を与える「人間らしさ」としての人間性が改めて問われなければならないのである。

とは言え、このことは、ある時代において、もしくはある時代の特定の民族なり特定の社会階級なりにおいて、何が道徳的人間性に適合しているか（何が道徳的に善であるか）についての一般的にして支配的な観方が存在しうるということを否定するものではない。たとえば、古典ギリシャのアテナイの住民、ローマの貴族階級、中世の騎士階級、等々には、そのそれぞれにおいて、どのような行為や態度を人間性に適った行為や態度とみるかについて共通した道徳通念が認められるであろう。もちろん、そうした通念に従わなかった貴族もいたであろうし、騎士もいたであろう。しかし全員が従っていなかったにしても、大多数の者が従っていたことが確認されれば、それはその時代なり階級なりに特徴的な道徳通念と言えるであろう。歴史家や歴史主義者が注目するのは、そうした時代に特徴的な道徳通念であって、道徳の歴史的相対性の主張も、実はこの通念の時代的相違によっているのである。歴史が人間の価値

定立をも規定するとされるのは、この事実に即してのことであろう。しかしそれでは、何を道徳的とみるかについてのこうした道徳通念の歴史的変遷は、道徳的善悪の基準となる人間性そのものも歴史的に変遷することを物語っているのであろうか。もしそうであるとすれば、道徳の普遍的基準は存在しないことになり、相対主義はふたたび復活することになるであろう。

フランケナも指摘していたように、価値には道徳的価値のほかに道徳外の価値もある。たとえば、美的価値は、道徳外の価値の一つであるが、ところで歴史的変遷は、ひとびとが何を美とみるかについても言えるであろう。美術を例にとれば、古代・中世・ルネッサンス等々の美術において、それぞれの時代のひとびとが何に美を見出し、それを作品にまで造型化したかの歴史的変移は明らかであろう。美術史家は、そこから美術の歴史について語り、またそれぞれの時代の人間が何に特に美を感じたかといった、人間の美意識の歴史的変移について語るであろう。しかしおそらく美術史家は、その場合、美そのものが歴史的に変化したとは語らないに違いない。変化したのは、それぞれの時代の大多数のひとびとが何を美とみたかであり、何を美と意識したかということである。美が美である所以のもの、美を美たらしめる最終の基準は、美術や美意識の歴史的諸形態の変移にもかかわらず、ある意味で恒常的であると言わなければならない。そうでなければ、それらの諸形態がひとしく美にかかわる諸形態であるとは言えず、従って美術史を語ることもできないはずである。それらはひとしく同一の美にかかわっているからこそ、相互の間の種的差別もまた存在する。同一基準が存在しなければ、諸形態相互の違いはもはや差別とは言えず、「机」と「温度」の場合のように、たんなる乖離にすぎなくなるであろう。いま一つ道徳外の価値の例をあげれば、それは用具価値である。ひとびとが何に用具価値を見出すかは、社会の変化や技術の進歩にともなって変化する。言いかえれば、それは歴史

的に変化する。しかし、それらがすべてなんらかの観点において用具性を具えていることには変りはない。事物に用具価値を与える用具性は、その意味で歴史的に不変であって、われわれがいかなるものに用具価値を見出すかということだけが歴史的に変移するのである。

そうだとすれば、これらの道徳外の諸価値の場合と同一の事情が、道徳的価値の場合にも存在するとみてよいであろう。ひとびとがどのような態度なり行為なりを特に主要な道徳的態度や道徳的行為とみるかは、人間の社会関係を規定する社会構造の変化につれて歴史的に変移する。しかしそうした変化にもかかわらず、それらがひとしく道徳的に善とされるのは、やはり歴史に左右されない同一の基準が存在するからであろう。道徳を道徳たらしめている同一の基準が存在しないとすれば、それらの態度や行為がいずれも道徳的であるとされる根拠もなくなり、従って「道徳」とか「道徳的」というコトバすらも廃れてしまうはずだからである。繰り返して言えば、歴史的に変移するのは、何が道徳の基準としての人間性に適合するかについての通念であって、このことは基準となる人間性そのものが変化するということを意味しはしない。のみならず、われわれはまた他方において、歴史的に変移することなく、いつの時代にも道徳的に価値あるものとして受け入れられてきたいくつかの徳目を挙げることができるであろう。たとえば、孔子が「仁」を語り、アリストテレスが「親愛」を重視し、イエスが「隣人愛」を説いたのは、かれらがいずれも他者に対する愛を道徳の基本と認めたことを物語っているが、これはたんに偶然の一致にすぎないのであろうか。また虚言をつかず、他者に対して誠実であるということが、道徳的に無価値であるとされた時代があったであろうか。自利のために他人の財産や生命を奪うということが、かつて道徳的に称讃されたことがあったであろうか。道徳の歴史的相対性を主張する歴史主義は、こうした事実については語ることを避けているように思われる。しかしそれだけに

諸価値の歴史的相対性を説く歴史主義の限界は一層明らかであろう。

では、第三の実存主義的観方においては、人間性と道徳との関係はどのように考えられているであろうか。既に触れたように、サルトルによると、およそ自然的にも、また歴史的にも、個々の人間のあり方をあらかじめ規定しているような人間性なるものは存在しない。人間にあっては実存が本質に先立つ。つまり「人間は自由であり、私が拠りどころにしうるようないかなる人間の本性も存在しない」[32]。「人間は何の拠りどころもなく、何の助けもなく、刻々に人間を創り出すという刑に処せられている」のである[33]。イギリスに赴いて自由フランス軍に加わるべきか、それともフランスに留まって母の生活を助けるべきか、そのどちらを選ぶべきかについて助言を求められた生徒に対し、サルトルの与えた解答は、「君は自由だ。選びたまえ。つまり創りたまえ。」ということであった。「いかなる普遍道徳も何をなすべきかを君に指示することはできない。この世界のうちに指標は存在しないのである[34]。」

ところで、われわれはこうしたサルトルの見解に対し、次のようないくつかの疑問を提起することができるであろう。サルトルによると、個々の人間の行為に先立つてそれをあらかじめ規定しているようないかなる普遍的人間性（人間の本性）も存在しない。その意味で人間は全くの自由である。しかしそれでは、こうした人間の事実から、およそ普遍的な道徳というものは存在しえないとか、仮にそうした道徳が立てられるにしても、それは人間に何をなすべきかを指示できない、といった結論が、ただちに帰結するであろうか。もし道徳の基準となる人間性が「人間の本性」に基づいているとすれば、そして普遍的な道徳の存在が普遍的な人間の本性によってのみ基礎づけられるとするならば、人間の普遍的本性は存在しないということから、普遍的な道徳は存在しないという結論を導くことは、論理的に正しいであろう。しかしこの前提が誤りであることは、これまですでに幾度も述べてきた。普遍的な人間の本性

が存在しようと、存在しなかろうと、そうした人間の本性は道徳の基礎づけにとっては無関係である。普遍的人間性が存在するからと言って、普遍的な道徳の存在が保証されたことにはならず、また逆にそれが存在しないからと言って、普遍的な道徳の存在が否定されたことにもならない。普遍的人間性が存在しないから普遍道徳もまた存在しないとサルトルが主張するのであれば、これは誤った前提に基づく誤った結論なのである。

だがさらに言って、サルトルは、はたして人間すべてに具わる普遍的な人間性の存在をまったく否定し去っているのであろうか。なるほどその主張によれば、個々の実存に先立ってその実存を規定しているような本質としての普遍的人間性なるものは存在しない。人間は、その実存が本質に先立つ唯一の存在である。しかしそうだとすれば、実存が本質に先立つということが、言いかえれば、人間が自由であるということが、サルトルの場合、改めて人間の普遍的なあり方とみなされていると考えてよいであろう。動物や事物は別として、人間にあっては、例外なくその実存が本質に先立つ。人間は、例外なく自由である。実存が本質に先立ち、自由であるというのは、人間すべてに共通な人間の特性であり、その意味で人間の普遍的人間性である。人間存在についてのこうした普遍的規定は、事実また、サルトルが『存在と無』で試みた人間存在の現象学的分析の成果にほかならないのである。では、人間の存在分析からえられたこの成果は、道徳の問題に関して、どのような意義を担うのであろうか。人間の存在についての存在論的規定は、道徳問題の解明にも寄与するところがあるのであろうか。

『存在と無』の結論は、『道徳的展望』という一節によって締め括られている。そこでのサルトルの叙述によれば、存在論は、たしかにそれだけでは道徳的規則を立てることはできない。「存在論の直説法から命令法を引き出すことは不可能[35]」なのである。だがそれにもかかわらず、「存在論は、状況のなかの人間的現実に面して自ら責任をとる一

つの倫理がいかなるものであろうかを予見させてくれる。[36]（傍点原文イタリック）」存在論と、それに加えて実存的精神分析とは、「道徳的行為者に対して、彼が諸価値を現実に存在させる存在であることを開示するものでなければならない。（同上）[37]」「そのときにこそ、彼の自由はそれ自身を意識し、価値の唯一の源泉としての不安のうちに自己を発見し、世界を現実に存在させる無を発見するであろう。（同上）[38]」以上の引用においてサルトルが言おうとしていることは、次のことであろう。人間はその存在において全くの自由である。しかし人間はそのことを十分に意識し自覚していない。と言うよりもむしろ人間は、自由に自己を創造してゆくことの重荷に耐えかねて、たとえばなんらかの形での決定論を信奉し、自らの自由を否定しようとする。またさまざまな価値を現実に存在させるのは人間の自由であるが、いわゆる「謹厳な精神」の持主は、「諸価値を世界から出発して捉え、諸価値の固定的物化的な実体化のうちに安住[39]」しようとする。こうした態度をとるひとびとは、サルトルによると、道徳的に断罪されなければならない。「謹厳の精神から、あるいは決定論者の弁明を使って、自分の全面的自由に目を覆う人々、それを私は卑怯者と呼ぼう。自分たちの存在が、人間が地上に出現したあの偶然性にほかならないのに、それが必然であることを証明しようとする人々、それを私は下劣漢と呼ぶ。[40]（傍点引用者）」存在論は、人間が自由であることを徹底して開示してみせなければならない。これはすでに一つの道徳的要請であって、それによって人間は自由ではないという自己欺瞞から解放される。また実存的精神分析の主要な成果は、「謹厳な精神」に見切りをつけさせることにあるのでなければならない。[41]その意味で実存的精神分析はたんなる心理的事実の分析ではなくて、それ自身実は「一つの道徳的記述」なのである。[42]

『道徳的展望』の末尾で予告されていながらも、道徳問題を主題的に扱ったサルトルの書物は刊行されていない

が、しかしサルトルが道徳問題の所在をどこに求め、道徳的善悪の基準をどこに置こうとしているかは、ほぼ以上から明らかであろう。人間は各自その都度の状況に面して自由に自己のあり方を選ぶべきであり、自己を創造してゆくべきである。その場合にのみ、人間は自らの行為について全面的な責任を負うべきことを決意するであろう。そしてその場合にのみ、その行為や行為の主体である人間は、道徳的に善であろう。これに反して、「謹厳な精神」から、あるいは決定論を理由にして、自己のあり方を――いわば不自由に――選ぶ人間は、自己欺瞞的な「卑怯者」であり、道徳的に悪である。彼は自らの行為に全面的責任を負うことを回避するからである。このようにみれば、サルトルの倫理は、自由の倫理というよりも、むしろ自己に対する誠実の倫理であり、また責任の倫理である、と言えるであろう。自称実存主義者が見逃しているのは、この点なのである。だがそれでは、人間は自己に誠実でさえあれば、またどのような形においてであれ、自己の行為に責任をとることを決意していさえすれば、自由に自己を選択してよいのであろうか。自己を選択し創造する際の道徳的基準は、自由であること以外にはまったく存在しないのであろうか。

事実こうした批判は、すでにサルトルに対してなされていた。サルトル自身の要約によれば、人間は何をしてもよい、人間は誰でも他人を裁くことはできない、自由な選択は無動機でしかない、といった批判がそれである。サルトルはこうした諸批判に対して、一々反駁を加えているが、しかしその反駁は、私の見るところでは、充分に成功しているとは言い難い。サルトルはそこで、人間は何をしてもよいということと無動機の問題とを結びつけ、自分の理論がジイドの無償行為の理論とはまったく別であることを強調する。たしかに、サルトルの言う「選択」は、たんなる「気まぐれ」ではないであろう。無責任な気まぐれとは違つて、実存的な選択にはつねに「選択の責任を私が負う」

ということが伴っている。しかしそれでは、選択の責任を充分に自覚し、それを負うのであれば、何をしてもよいのであろうか。批判者が訊ねているのは、むしろこのことであろう。これに対して、サルトルは、芸術と道徳に共通する要素としての「創造」と「創意」を強調する。人間は「自分の道徳を選びながら自分を創る」[43]のである。これは結局、自由な創意に基づく限り、いかなる選択がなされてもよく、その選択はつねに道徳的に善である、ということであろう。「大切なただ一つのことは、自らがなす創意が、はたして自由の名においてなされるのかどうかを知ることである。[44]」

ところで、「自由の名において」なされた選択ならば個人は何をしてもよいのかという反論には、個人は自己の自由な選択に際して他人の存在をその選択の条件としてさらに配慮する必要はないのか、という反論が含まれていると考えてよいであろう。実存主義が個人の実存や主体性の意義を極めて重視する以上、こうした反論は当然予期されるところである。サルトルはこの反論に対して、次のように答える。「われわれは、自由を欲することによって、自由が他人の自由にまったく依拠していることを、また他人の自由がわれわれの自由に依拠していることを、発見する。たしかに、人間の定義としての自由は他人に依拠してはいない。しかしアンガジュマンがなされるやいなや、私は私の自由と同時に他人の自由を望まずにはいられなくなる。他人の自由をも同様に目的とするのでなければ、私は私の自由を目的とすることはできない。[45]」「人間の定義における自由」は自己にのみ関わり、他人には依拠しない。しかし現実に自由に自己を選択し、自己をアンガジェするとき、その人間は「他人の自由を望まないではいられない」のであるから、他人の自由はすでに自己の自由な選択の条件のうちに含まれている、というのがサルトルの解答である。しかし、「他人の自由を望まないではいられない」ことの必然性は、言いかえれば、「他人の自由を目的としなければ

自らの自由をも目的とすることができない」ということの必然性は、サルトルの場合、いかにして基礎づけられるのであろうか。なるほど「他人は、私が私に関して持つ認識に不可欠であるとともに、私の実存にとっても不可欠である」[46]ということは、『存在と無』のなかの「対他存在」の分析でも示されていた。しかしそこでの分析の成果は、自己の自由と他人の自由とはむしろ両立しがたいということであり、人間関係は永遠の相剋関係でしかないということであった。[47] また、自己をアンガジェすることが全人類をアンガジェすることであり、従って私は私個人について責任を負うだけではなく全人類に対して責任を負うのであるとしても、[48] 他人の自由の問題の解決にはならないであろう。私は「自由の名において」と同様、「全人類の名において」自己をアンガジェすることができる。しかしこのことは、自己のアンガジェに際して「他人の自由を望まないではいられない」という必然性を基礎づけるものではないし、私の自由が他人の自由に依拠していることの証明ともなりえない。「他人の自由を目的としなければ自らの自由を目的とすることもできない」ということは、他人との関わりの場を離れて人間の自由を定義するサルトルの存在論の枠組のなかでは、所詮は解決することのできない問題なのである。このことは同時に、『存在と無』の立場に立つサルトルの道徳論の限界をも示すであろう。実存が本質に先立つという人間の普遍的人間性だけを手掛りとして、そこから道徳の基準となる人間性を明らかにすることは不可能である。そこから出てくる結論は、せいぜいのところ、人間は自由であるから自己を自由に選択すべきである、ということであろう。「存在論の直説法から命令法を引き出すことはできない」としているにもかかわらず、サルトルはこの点でやはり一種の「自然主義的な誤り」を冒していると言わなければならないのである。

以上、自然主義・歴史主義・実存主義が人間性と道徳との関係をそれぞれどのように捉えているかを眺めてきた。

結論的に言って、それらはいずれも道徳的善悪の基準である人間性を、「人間の本性」としての人間性――たとえその理解形式が自然主義・歴史主義・実存主義のそれぞれにおいて異なっているにしても――に基づけて把握しようとする点で、すべて共通の誤りを冒している。歴史に左右されない普遍的本性が人間各自に具わっているとしても、このことは道徳的善悪の普遍的基準が存在することの保証にはならない。またそうした超歴史的な人間の本性は存在せず、人間性は歴史的に特殊であり相対的であると主張するにしても、このことは道徳もまた歴史的相対的であり、善悪の普遍的基準は存在しない、ということの証明にはならない。また人間の普遍的本性は存在せず、存在するのは個別的な実存のみであるとしても、それによって道徳の普遍的基準の存否についての解明はえられないのである。そうだとすれば、道徳の基準をたずねるために、われわれはもはやこれ以上「人間の本性」としての人間性の如何を問う必要はないであろう。そうした人間性が存在しようとしなかろうと、またそれがどのような形で捉えられようと、道徳問題の解明に寄与するところはないからである。われわれは道徳的善悪の基準となる人間性を、人間の本性もしくは人間の類的規定としての人間性からはっきり区別した上で、改めて善悪の基準を与える人間性がいかなる次元において見出されるのかをたずねてみなければならない。以下はその所在を見定めるための考察の一環である。

われわれがその道徳的善悪を問題にし、道徳的判断の対象とするのは、先に述べたように、人間の行為や心情である。ところでもし道徳的判定の基準となる人間性が、人間のすべての行為や心情に関わりをもつとするならば、われわれの生活は四六時中道徳的判定の支配下に置かれていることになろう。言いかえれば、人間のすべての行為・心情は道徳的に善であるか悪であるかのいずれかとなり、いわゆる道徳的に無記な行為・心情というものは存在しないことになろう。しかしもし道徳的判定の基準となる人間性が、すべての行為・心情に関わりをもつのではないというこ

とになれば、道徳的に無記な行為・心情というものも存在しうることになろう。そしてそれと同時に、道徳的人間性の存立が問われる領域もまた、一層限定されることになるであろう。われわれはこの問題をどのように考えるべきであろうか。

この問題を解くためには、デューイの『倫理学』の次の一節[49]が参考になろう。それは「行為と性格」という標題の一節であるが、そこでデューイは、道徳的意義をもつ人間の行為は実にその人の人生の四分の三を占めるというマシュウ・アーノルドの発言を引き、いなそれどころか人間の行為はどれを取り上げてもすべて潜在的な道徳的意義を担っている、と主張する。一見道徳とは無関係と思われる行為が、実は無関係ではない。これはデューイによると、人間のすべての行為はいずれもその人間の（道徳的）性格の表現であると判断しなければならないほど相互に緊密に結び合っていることによるのであるが、ところでデューイは、そのことを示すために二つの例をあげる。第一の例。ある人物が部屋の換気の必要を感じ、窓を明けにゆく。デューイによると、一見これほど自然で、これほど道徳に無関係な行動はない。しかしその際彼は、同室の仲間の一人が隙間風に弱く、過敏なことを思い出す。いまや彼は、彼の行為が二つの違った価値をもった二つの照明の下に置かれているのを知る。彼はそこで一つの（道徳的）選択を行わなければならない。第二の例。ある人物が散歩に出ようとする。そこでコースが二つある場合、そのどちらを選ぶかは、通常はその人物のたんなる個人的趣味の問題にすぎない。しかしそのうちの楽しみの多いコースは長く、もし彼がそのコースをとれば友人との重大な約束を守りえないかもしれない、ということに気がつく。いまや彼は、自分の行為を、自分の楽しみのために長いコースを選ぶか、それとも他人の必要に答えるために短いコースを選ぶかのどちらかに決めなければならない。デューイはこうした二つの例をあげることによって、人間のすべての行動が――一見

道徳とは無関係と思われる行動ですらも――道徳的意義を担っていることを主張するのである。

だがわれわれは、この二つの例について、当然次のように問いかえすことができるであろう。第一の例において、もし隙間風に敏感な他人がいず、自分一人が部屋のなかにいるとしたらどうであろうか。また第二の例において、散歩に出る人間が散歩の後で他人と会うといった約束がない場合はどうであろうか。その場合には、窓を明けることや、楽しみの多い散歩道を選ぶことは、その反対の行動ともども、道徳に関しては一応無記な行動であるとみてよいであろう。デューイのあげた二つの例において、一見道徳とは無関係と思われる行為が実は無関係ではないというのは、その行為が直接もしくは間接に他人との関わりを含むことによっている。つまり前者の例では、窓を明けることが他人の健康を害うことにつながり、後者の例では、長い散歩道を選ぶことが他人との約束を破ることにつながつている。こうした他人との関わりがなければ、行為はいずれも道徳的に無記であり、われわれはその行為について道徳的善悪を問題にする必要はなく、また――特に他人のそうした行為について――問題にすべきではないのである。

いま一つ、デューイの例とは別に、単純な思考実験を試みよう。もし私が、生まれついた時からまったくの孤独であり、絶海の孤島にただ一人、訪れる人もなく、書物もないままに、生活するとしよう。私はその場合、はたして自分の行為や心情について、道徳的反省を加える機会をもつであろうか。答は否と言わざるをえないであろう。私の行為が私以外の他人にまったく関わりがなく、他人になんの影響も与えないものであるとすれば、私は道徳について思い患うことは何一つない筈である。それこそ私は自由であり、何をなすことも許されているであろう。だがこうした観方に対しては、当然次のような反論が生じよう。人間はたとえただ一人であっても、守るべき道徳的義務がある。人間は自殺をすべきではないし、また自らの健康の保持に努めるべきである。生命は尊重されるべきであり、その限

りでは他人に対する義務の外に、なお自らに課すべき道徳的義務が残っている、と。だがこの反論に対しては、次のように答えることができるであろう。なるほど人間の生命は、道徳的価値をも含めてさまざまな価値を地上にもたらす源泉として、きわめて価値あるものである。しかしそれであるからと言って、生命を保持することそのこと自体が道徳的に価値あることであり、道徳的に善である、とは言えない。もし自分の生命を保持することがつねに道徳的に善であるならば、私は他人のために自分の生命を犠牲にすべきではないし、また自分の健康をも顧みずに他人を看病すべきではないであろう。しかしわれわれは、自分の生命を捨ててまでも他人の危急を救う行為のうちに、また自分の健康を犠牲にしてまでも他人の看病をするといった行為のうちに、かえって道徳的な善を見出すのである。これは自分の生命よりも他人の生命の方が生命自体として一層価値が高いからであろうか。しかし生命そのものの価値に関するこうした比較は不可能であろう。そうだとすれば、一般に他人の生命を救う行為が道徳的に善とされるのは、それが他人の生命を救うからと言うよりは、むしろ他人の生命を救う行為だからである、と言わなければならない。自己の生命はたしかに自己にとって貴重である。しかしそうした自己にとって最貴重なものを危険にさらしてまで、さらには犠牲に供してまで、他人にとって最貴重な他人の生命を救ったということによって、その行為は一層道徳的称讃に値する行為とされるのである。もちろん自分の生命も、そこからさまざまな価値が産出される源として、特に他人との関わりのうちで道徳的価値を実現するための源泉として、なおざりにすべきものではないであろう。また自分の生命を大切にしない者は、他人の生命が他人にとつて最貴重なものであることをも無視しがちであろう。しかしそれであるからと言って、自らの生命を保持することそのこと自体が道徳的義務であるとは言えないのである。

キリスト教においては自殺は罪であるし、またキリスト教の影響下にある西洋倫理学においては、自殺は多く道徳

的悪として扱われる。これは自分の生命が実は自分の最貴重な所有物といったものではなく、人格神によって寄託されたものであり、その保全に力を尽すべきであると考えられているからであろう。われわれの地上の世界においても、他人から預けられた寄託物を勝手に処分することは、その他人の信頼を裏切る行為として、道徳的に悪と判定されるであろう。自殺はそれとのアナロギーにおいて悪とみなされていると言えないであろうか。カントもまた、自己の生命の保存を「自分自身に対する完全な義務」とし、この義務に違反する自殺を悪とした。だがジンメルやレーヴイットによると、[50] カントが自殺を非道徳的な行為であるとして論証するために払っている努力は、「生命は神からわれわれに寄託された善きものである」という「哲学的には基礎づけられえない信仰」と存否を共にしているのである。とは言え、自殺は、こうした宗教的前提によらなくても、一般に道徳的に悪とみてよいであろう。自殺とは、自らすすんで他人との関わりを断切る行為であり、他人への応答を自らすすんで放棄する行為である。道徳的善は、道徳的悪とともに、つねに他人との関わりの場において成立する。かりに道徳的悪を償うために自殺したとしても、それは道徳的善を恢服するための機会を自らすすんで永久に放棄することであろう。まして現実にその人の存在を必要としている他人が存在している場合、自殺という行為が道徳的に悪と判定されるのは当然であって、それは自殺がたんに自分自身にのみ関わる行為ではなく、実は他人にも関わる行為であることによるのである。

道徳的判断の対象となる人間の行為や心情は、このように直接的であれ、間接的であれ、他人との関わりを含んだ行為であり、心情である。他人との関わりをまったく含まない行為や心情があるとすれば、それらは本来道徳的に無記であり、道徳的判断の対象とはなりえない。従ってまた、他人との関わりをまったく欠いた、自分自身だけのための道徳的義務というものも、元来存在しえないのである。もっとも、人間は自分自身に対して、道徳以外のさまざま

な目的や価値実現のために、さまざまな格率を自らに設けることがあるであろう。それは当然、一種の自己拘束を含んでいる。しかしそれが自己を拘束する格率であるにしても、それだからと言って、道徳的義務であるわけではない。「早起きは三文の徳」であることを信じて、早起きを自らの格率とする人もいるであろう。技芸の伸展を目差して、一日十時間の器楽練習を自らに課する人もいるであろう。自分だけの後生の安楽を願って、信心を旨とする人もいるであろう。しかしそれらは、自己拘束を含んでいても、道徳とは無関係である。自己拘束のゆえにそれが道徳的義務であると信じ、他人にも同様の格率を強いる人がいるとすれば、その人は一種の道徳盲に陥っていると言うべきであろう。しかも敢えて言えば、サルトルの自己拘束（アンガジュマン）の倫理も、こうした危険に陥る恐れがないとは言えないのである。

すでに触れたように、カントは「他人に対する義務」とならべて、「自己自身に対する義務」を認めた。これは西洋倫理学での伝統的な区分によるのであるが、ところでカントによると、自分自身に対する義務というのは、一見矛盾を含んだ概念のようにみえる。だがそうした義務は（カントによると）依然として存在するのであって、もし自己自身に対する義務がまったく存在しないとすれば、一般に義務などというものはなく、従って他人に対する義務すらも存在しないことになる。「なぜなら、私が他人に対して義務を負っていると認めることができるのは、私が同時に私自身を義務づける限りにおいてだからである。」[51] しかしわれわれは、カントのこの順序を入れ替えて、次のように言うべきであろう。私が私自身に対して道徳的義務を負うとすれば、それは私が他人に対して道徳的義務を負っていることを認める限りにおいてである、と。私は誠実でなければならないし、妄に虚言を弄してはならないであろう。これは私が自らに課した道徳的義務であり、その限りで自分自身に対する義務である。しかしそれが道徳的義務であ

ることを私が認めるのは、私が他人に対して誠実でなければならないことを道徳的義務とするからである。他人に対する誠実さを欠いた自己誠実というのは、それこそ自己矛盾でしかないであろう。他人に対する関わりの場で生ずる他人への道徳的義務の問題をはじめから排除して、自分自身に対する義務をそれだけで道徳的義務として基礎づけることは、実は不可能であると言わなければならない。自分が自分に対して立てるさまざまな格率が、道徳的義務であるか、それともそれ以外の目的のための自己拘束であるかを判定する基準も、それが他人への道徳的義務を内含するか否かに存しているのである。

繰り返すと、そこで道徳が問われる人間の行為や心情は、他人との関わりを直接的もしくは間接的に含んだ行為であり、心情である。われわれはこのことを基準にして、道徳的に無記な行為や心情もまた存在しうることを示唆した。しかし人間が社会のうちで他人とともに生きることを運命づけられている以上、他人への関わりをまったく含んでいず、他人にまったくなんの影響も及ぼさないといった行為は存在しない、と言えるかもしれない。かりにある時点で私の行為が他人となんらの関わりを持たないとしても、それが次の時点での他人との直接的な関わりを含む行為に多大の影響を与えることがあるかもしれない。デューイのあげた散歩の例などはそうである。私の行為は、その一つ一つがばらばらに独立してあるわけではない。それだからこそ、ある人物の人柄など人格などが、全体として道徳的評価の対象とされたりするのである。そしてこのような観点からすれば、デューイの言うように、人間の行為や心情は、一〇〇パーセント潜在的に道徳的な意義を担っていることになろう。しかしまた、一般に他人との関わりが直接的であり、自他の関係が明瞭であればあるほど、われわれは道徳を強く意識し、その関わりが間接的であり、拡散すればするほど、道徳の意識から遠ざかるということも事実であろう。またその間において、自分の行為の道徳性

をどの範囲まで問題にするかに関して、さまざまな個人差のあることも事実であろう。これはわれわれが他人の行為や心情について下す道徳的判断においても同様であろう。ある人間の行為や心情の道徳的善悪は、それが私なり第三者の存在に直接関わりあうような場合にもっとも多く問題とされ、それが人間相互の直接的な交わりから遠ざかるにつれて、問題とされる度合も低くなるのである。このことは、道徳的判断の基準を与える人間性が、人間個々の存在においてではなく、人間相互の関わりの場において問題とされなければならないことを、一層明瞭に物語る事実と言えよう。ちなみに、デューイもまた、人間の行為はすべて潜在的に道徳的意義をもつとしながらも、他人の行為のうちに道徳的に無記とみなされるべき行為があることを認めている。デューイによれば、他人の行為について、いかなる場合に道徳的問題を提起し、いかなる場合に提起してはならないかを弁えていることほど、その人間の道徳的性格が立派に形成されていることを示す証拠はないのである。(52)

これまでわれわれは、道徳的善悪の判定の基準となる人間性について、それが人間存在のどのような位相において成立するのかを訊ねてきた。いまわれわれはここでの一応の結論として、次のように言うことができるであろう。道徳的判断の基準を与える人間性は、個々の人間が人間相互の関わりの場とは無関係に、すでにそれを個別的な自己の存在において具えている――あるいは具えることが可能である――といった人間性ではない。「人間の本性」としての人間性が、個々の人間におのずからにして具わる人間性として理解される限り、道徳的人間性はそうした人間性として捉えられることはできず、またそうした人間性から導出されることもできない。それは個別的な（あるいは個別的なものとして捉えられた）人間存在のうちにではなく、人間と人間との、個人と個人との、自己と他者との、「間」の領域のうちに求められなければならないのである。道徳的人間性は、その意味で、個人のうちに内在する人間性で

はなくて、個人を超越する人間性である。個々の人間は、自他の関わりの領域のうちで、そうした人間性に適合した行為をなすことによって善となり、離反した行為をなすことによって悪となる。道徳的人間性は、その意味でまた、個人的主観的なものではなく、超個人的客観的なものである。とは言え、それはすべての個人を超えてそれ自体として離在するものではない。それは切り離された個々の人間にとっては超越的であり、超個人的であるが、しかし自己と他者には、つまり人「間」には、内在的である。道徳的人間性が人間にとって普遍的であると言いうるとすれば、それは上述の意味で理解されるべきであろう。それはすべての個人のうちにそれぞれ共通に内在するものとして普遍的であるのでもなければ、すべての個人を超えて離在的に普遍的であるのでもない。それはすべての人間が相互の関わりの場で共通にそれに関与できるという意味で普遍的なのである。かってフォイエルバッハは、「人間の本質」は「自己だけで存在する単独な人間」のうちにはなく、それは「人間と人間との統一」のうちにのみ含まれる、と主張した。[53] ここでフォイエルバッハの言う「人間と人間との統一」が、たんに平板化された「社会」を意味するのでないことは言うまでもない。フォイエルバッハが「人間と人間との統一」のうちに求めていた「人間の本質」は、いまわれわれが求めている人間性なのである。もちろん、問題はまだ多く残されている。しかしこの小論では、道徳の基本的な領域がたんなる「個人」や「社会」のうちにではなくて人間相互の関わりの場にあること、従って道徳的判断の基準となる人間性も――たとえそれがさまざまな道徳理論のうちでさまざまに変形されて解釈されるにしても――根本においてはこの関わりの場に根差していること、この二点を指摘することにとどめて、これを後の展開のための布石としておきたい。

附記　本稿は昭和四五年一一月東大哲学会で『道徳的判断と人間性』という題で行った発表を骨子として、それに大幅の補筆を加えたものである。補筆に際しては、小松摂郎編『倫理学』（福村出版・昭和四二年）に執筆した「道徳的判断」の項の一部と、昭和四六年度前期講義「人間性について」のノートの一部を使用した。（一九七一・九・二三）

註

(1) G. E. Moore, Principia Ethica, 1903, Paperback edition, 1966, p. xiii.

(2) J. Dewey and J. H. Tufts, Ethics, Revised edition, 1959, p. 3.

(3) G. E. Moore, Principia Ethica, p. 1.

(4) 以下、Readings in Ethical Theory, Selected and Edited by W. Sellars and J. Hospers, 1952, p. 393 ff. に転載の A. J. Ayer, Critique of Ethics (Language, Truth and Logic, 1936, Chap. VI.). による。

(5) Ibid. p. 396.

(6) Ibid. p. 397.

(7) 以下、Readings in Ethical Theory, p. 415 ff. に転載の C. L. Stevenson, The Emotive Meaning of Ethical Terms (Mind, 1937). による。

(8) Ibid. p. 419.

(9) 以下、W. K. Frankena, Ethics, 1963 による。

(10) Ibid. p. 9 ff.

(11) Ibid. p. 66.

(12) Ibid. p. 48.

(13) Ibid. p. 8.

(14) Ibid. p. 8 ff.

(15) 以下、Readings in Ethical Theory, p. 163 ff. に転載の D. Ross, The Meaning of "Right" (The Right and the Good, 1930, Chap. 1.). による。

(16) Ibid. p. 167.

(17) Ibid. p. 170.

(18) W. K. Frankena, Ethics, p. 53.

(19) G. E. Moore, Principia Ethica, p. 6.

(20) 岩崎武雄『現代英米の倫理学』（勁草書房・一九六三年）四九頁以下参照。

(21) G. E. Moore, Principia Ethica, p. 188.

(22) A. Stern, Philosophy of History and the Problem of Values, 1962——細谷・船橋・小林訳『歴史哲学と価値の問題』(岩波書店・昭和四一年)一三二頁。
(23) J-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, 1946, p. 21.
(24) Ibid. p. 22.
(25) スピノザ『エチカ』(岩波文庫版・昭和二六年)下一三五頁。
(26) J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.——Ethical Theories, Edited by A. I. Melden, 1962, p. 341 f.
(27) J. S. Mill, Utilitarianism, 1863 による。
(28) Ethical Theories, p. 371.
(29) Readings in Ethical Theory, p. 103 ff. に転載の W. K. Frankena, The Naturalistic Fallacy (Mind, 1939) による。
(30) 前掲書一三〇頁。
(31) 同上。
(32) J-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, p. 52.
(33) Ibid. p. 38.
(34) Ibid. p. 47.
(35) J-P. Sartre, L'être et le néant, 1943, p. 720.
(36) Ibid.
(37) Ibid. p. 722.
(38) Ibid.
(39) Ibid. p. 77.
(40) J-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, p. 84 f.
(41) J-P. Sartre, L'être et le néant, p. 721.
(42) Ibid. p. 720.
(43) J-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, p. 78.
(44) Ibid. p. 86.
(45) Ibid. p. 83.
(46) Ibid. p. 67.
(47) これに関しては拙論『共同存在と対他存在の問題』(北大文学部紀要12・一九六四年)でやや詳しく述べた。
(48) J-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, p. 24.
(49) J. Dewey and J. H. Tufts, Ethics, p. 178 ff.
(50) K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928, S. 142, Anm.
(51) I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe, Bd. VI. S. 417.
(52) J. Dewey and J. H. Tufts, Ethics, p. 180.
(53) L. Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd. II, S. 318.——拙論『フォイエルバッハと人間の問題』(北大文学部紀要19の2・一九七一年)は、この問題を展開したものである。