

道徳の根拠への問い覚書(2)

——言語ゲームとしての道徳——

馬場 智理

1 はじめに

「なぜ、道徳に従わなければならないのか。」こうした問いに有効な回答を提示するためには、道徳を基礎づける根拠、理由を示す必要がある。だが、実際にこうした問いを前にすると、われわれはしばしば困惑する。というのも、普段道徳的行為を行う場合、必ずしも根拠を確認しながら道徳に従っているわけではないからである。むしろ、根拠を意識することなく道徳を受容できていることにより、当為として道徳的行動ができているともいえる。こうした実践的感覚に即していえば、「なぜ」という問いには、「そういうものだから」としか答えようがないのが率直なところであろう。

道徳に関して「なぜ」と問われたい、つまり、道徳が前提として共有されているということは、当為として道徳的行為が行われるための重要な条件である。だが、その根拠が確認されないならば、誰もが道徳を遵守するという保証もなくなる。もしそうになると、社会の安定が大きく損なわれることになりかねな

い。たとえば、「人の生命は大切である」という根拠から、「人を殺してはいけない」という道徳が遵守されていれば、われわれは安心して活動することができる。しかし、同様の根拠に基づき道徳が共有されていないならば、自分の周りにいる人間がどのような理由で人を殺していないのか理解できなくなる、つまり、いつ人を殺すかわからない、ということになり、安心できず状況が消滅してしまう。かつて、殺人の動機として「人を殺す経験をしてみたかった」と供述した高校生がいたが、彼の発言が衝撃を与えたのは、道徳が共有されない可能性を、リアリティを持って人々に意識させたからではないだろうか。

このように、当為として道徳的行為が行われるためには、道徳が前提として共有されている、いいかえれば、疑いなく受け入れられていることが条件となる。さらに、共有されないことによる不都合を避けるため、このことは社会の参与者全員に求められる。そのためには、道徳が確固とした根拠によって基礎づけられている必要がある。しかし、全員が承認できる根拠は、そもそも存在するのだろうか。たとえば、「なぜ人を殺しては

いけないのか」、つまり、人を殺してはいけないという道徳の根拠として、宗教、法律、応報主義、良心、同情など、様々な根拠を提示することが可能である。だが、そのいずれも、万人に対して説得力を有しうるような根拠足りえていないわけではない。また、そもそもある根拠の有効性を示すことも容易ではない。というのも、それを示すためには、その有効性を基礎づける根拠がさらに必要となり、結局無限後退に陥ってしまうからである。それでも何等かの根拠を承認しよう強いるならば、強いられる側にとつての道徳は、当為ではなく単なる強制となるであろう。

われわれは、ここで、ジレンマに陥ってしまう。つまり、当為として道徳的行為を行うためには、確固とした道徳の根拠づけが必要であるが、他方で、その根拠づけが、道徳を共有し遵守することを妨げかねない。そこで、本論では、道徳の根拠づけがはらむ困難さをふまえた上で、このようなジレンマを克服した道徳のあり方はないか、特に、道徳の根拠が絶対的でない、それゆえ道徳が遵守されない可能性があることを認めた上で、それでも当為として道徳的行為を行うべきであるといえる可能性を考えてみたい。こうした前提自体、従来の道徳の議論から、あるいはわれわれの道徳感覚からすると特異であるかもしれないので、議論が錯綜しないよう前提が妥当であるかの確認を含めて、考察を進めることにする。

2 道徳の根拠づけがはらむ問題 —『異邦人』における「道徳の他者」—

まず最初に、道徳の根拠が承認されない場面を確認しておきたい。提示された根拠を承認しない態度は、通常の道徳感覚からすると、即座に受け入れられるものではない。そうした態度は、道徳に従うことを避けるための言い逃れか、さもなくば異常者が示すものではないか。また、先に述べたように、根拠への疑問を認めてしまうと、その説得は無限後退に陥り不毛な議論に終始するのではないか。こうした理由で、根拠が承認されない場面を想定することは、そもそも考慮に値しないと判断されることもある。では、もし、そうした想定が道徳の議論において検討に値するとすれば、その意義はどこにあるのだろうか。ここでは、カミュの小説『異邦人』を題材として考察していくことにする。

『異邦人』の前半部（第一部）では、主人公ムルソーが、殺人を犯すまでの過程が描かれる。ここでは、事件が起こるまでの出来事が、時系列に従って描写されていく。小説は「母の死」から始まるが、それについても、葬式までの事の推移が中心に書かれており、その後も、旧知の女性やアパートの隣人との交遊といった日常が淡々と描写され、同じ調子で殺人のシーンに至る。事件そのものは隣人レエモンのトラブルに関わった結果にすぎず、小説の中で、殺人がムルソーにとつて特別な意味をもつようには位置づけられていない。

後半部（第二部）では、逮捕されたムルソーの、裁判や刑務所での出来事が描かれる。ムルソーには、裁判が自分とは関係のないところで行われているように感じ、検事と弁護士とのやり取り、証人の証言をどこか他人事のように眺めていた。そして、自分には殺意があつたわけではなく、殺害の理由は「太陽のせいだ」⁽¹⁾という。また、刑務所の中では、司祭との噛み合ないやり取りがあり、司祭の無理解さにいらだつ。そして、処刑の日には人々の憎悪で迎えられることを望む、という一文で締めくくられる。

小説で描かれるムルソーの発言や行動は、一貫していなかったり、常識的には理解しがたい内容であるため、不条理であると評価されることもある。確かに、殺人の理由を「太陽のせい」とするのは、通常の道德感覚から理解できるものではない。本論との関連でいえば、人を殺すか否かは道德ではなく、太陽の存在に関わるという主張は、にわかには首肯しがたい。では、ムルソーは、異常者なのか、あるいは、罪を逃れるために強弁しているのか、それとも、何か別の理由を抱えていたのだろうか。もし、道德の根拠が承認され、道德が共有されているならば、それに基づいて行為の善悪が議論される。裁判では、善悪の判断能力にしたがつて行動しなければならぬ、という法律の根拠を前提し、行為の道德性が問われる。小説でも、検察側はムルソーが母の死を悼まず、葬式の翌日には女性と交遊するなどの出来事から、判断能力があるのに不道德を行う人間であることを強調し、有罪であると主張する。これに対して、弁護士は、

母の死がムルソーの判断能力を狂わせて、殺人を犯してしまつたと、情状酌量を要求する。裁判では、立場は対立するが、判断能力と行為との関係という、法律の根拠を前提とした上での議論の枠組が存在する。

だが、ムルソーは、検察、弁護士どちらの立場にも同意しない。彼は、裁判で指摘されるような仕方での罪の意識をもつでもなく、反対に刑を逃れようとしめない。そうした態度は、自分の生と乖離したところで組み立てられている道德、法律制度自体に対する彼のいらだちによつてはいる。

「新聞はしばしば社会に対する負債について語る。彼らによると、それを支払わねばならない。しかし、これは想像に訴えてこない。大切なのは、脱走の可能性、非常な儀式からの逸脱、希望へのあらゆる機会を提供する狂気への疾走だ。（中略）しかし、よく考えてみれば、こんな贅沢が僕に許されるわけはない。すべてが、僕にそれを禁じ、機械が僕を再びとらえてしまう。僕は善意は持っているが、この人を馬鹿にした確実性を受け入れることはできない。」⁽²⁾

ここでムルソーがいう脱走、疾走とは、むろん刑罰を逃れようとする意味ではなく、機械的に処理される裁判制度そのものからの逃避である。自分自身に善悪の観念がないわけではなく、殺人に対する罪の意識があるとしても、その意識は、裁判制度やそれを基礎づける法という根拠によつては、説明できないと

いうことである。

ムルソーはまた、宗教という根拠にも関心を持たない。刑務所付司祭とのやり取りにおいて、彼は神に罰せられることにも、救われることにも興味を持たず、そもそも信仰自体に関心を示さない。司祭は、人間の構築した道徳を強制される、ムルソーのようないらだちを掬いとることができると主張する。しかし、ムルソーにとつて、かわりに提示された神との関係という根拠も同様を受け入れることはできない。そのため、司祭の説明は、承認できない根拠によつて基礎づけられた道徳によつて責任を問うていることに変わりはない。

「彼（司祭）は僕（ムルソー）の上訴は受理されると確信しているが、僕は降ろしてしまわなければならない罪の重荷を背負っていると云った。彼によると人間の裁きは何ものでもなく、神の裁きがすべてだといった。僕は、自分に死刑を宣告したのは、前者であることを指摘した。彼は、人間の裁きは、それだけでは僕の罪を洗い清めないと答えた。僕は彼に、それが罪であることなど僕は知らないといった。僕はただ人から犯人だといわれただけだ。僕は犯人だから、償いをしている。それ以上の何ものも僕から求めることはできない。」⁽³⁾

ここでの宗教においては、神的存在との関係から導き出される内面的良心が道徳の根拠とされる。人間の世界で構築される道徳には、外面的遵守で済ませることができ、本来の道徳は内

面的良心に基づいて従わなければならないということを、宗教は指摘する。したがって、司祭は内面的良心から罪を認めること、それが自らできないとしても、その弱さを神が補ってくれることを繰り返しムルソーに説く。しかし、ムルソーは「ともかく、僕はたぶん何が本当に自分に興味があるかについては確信が持てないかもしれない。しかし自分に興味がないものについては完全に確信が持てた。そしてまさに彼が話しかけてきたことについては、僕は興味があつた。」⁽⁴⁾ といひ、神を拒否するのは、内面的良心から目を背けているという宗教的理由からではなく、神との関係による道徳の根拠そのものに関心がなからであるとする。

このように、ムルソーは、殺人という道徳の違反に対して一般的な仕方での罪意識を持たず、他方で減刑を望んだり精神的救済を求めるともない。それは、法律や宗教による道徳の根拠づけを承認していないからであるといえる。根拠を承認する（少なくとも努力する）ことが、社会の構成員の条件であるとすれば、ムルソーの態度は「大人げない」ように映る。しかし、観点を変えて、それらの根拠が現実の人間存在を捉えているかどうかを吟味してみると、彼の態度は異なつて見えてくる。善悪の判断能力を根拠とする道徳については、現実はその能力を完全に發揮できる場合はむしろまれであり、能力を持ちつつも道徳に反せざるを得ない状況も少なくない。また、神との関係における内面的良心を根拠とする道徳も、その良心に従つた行為が宗教の説明する報いを得られないことがある。こうした現

実に目を凝らすと、それらの根拠は罪意識を換気するのに必ずしも充分なものではないことになる。それでもそれらの根拠によつて罪の責任が問われるならば、そこで指摘される罪は身に覚えのないものとなり、贖罪の意識も持ちようがなくなるだろう。そこでは、道徳が形骸化し、行為の現実とは関わりないところで善悪が論じられることにもなりかねない。自らの人間存在を離れたところで機械的に構築されているというムルソーの道徳への不満も、このような現実在即して考えてみると、あながち不道徳ともいえないのではないか。

以上、道徳の根拠づけの問題を検討するにあたり、まずもつて、ある道徳の根拠が承認されない態度が考慮に値するかどうかを確認した。確かに、道徳の根拠が承認されない場合には、皆が確実に道徳を遵守する状況が保証されなくなるのではないかという疑念が生じうる。しかし、承認しない態度がすぐさま反道徳的であるかという点、必ずしもそうとは言いい切れない。上で確認したように、ある根拠が現実のあらゆる場面で効力を持つるとはいえないからである。それでもある一つの根拠の承認を強制されるならば、ムルソーのようにかえつて責任が自覚できなくなつてしまつたり、道徳が単なる強制となり、当為として行為する契機が消えてしまう。ここでは、根拠を強調することが、かえつて道徳への関心を阻害してしまつている。したがつて、根拠を承認しない立場の容認は、ただちに道徳的放縱の放置を意味するのではなく、特定の根拠によつて道徳を基礎づける問題性を考慮する地平を開くものとして理解できるであらう。

2 系譜学による道徳の根拠の吟味

上では、道徳の根拠が承認されない状況について、その一例を確認した。われわれは、道徳的行為が行われている時、ある特定の根拠にしたがつて基礎づけられた道徳が共有されていると考えている。その限りでは、道徳の根拠を意識したり、別の理由で道徳とされる行為が行われていることを想定する、という機会をもつことはない。それを問わざるを得なくなるのは、ムルソーのように道徳の既存の根拠を承認しない存在が現れることによつてである。ただし、ムルソーの場合は、何か他の根拠を明確に意識して、既存の根拠の承認を拒否しているわけではなかった。よつて、拒否の理由がうまく説明できないならば、根拠づけられた道徳を遵守している側からすると、単に道徳に従おうとしない身勝手な人間としか解釈されないだろう。そこで、次に、道徳の根拠が承認されない、あるいは、根拠が少なくとも唯一ではないことを理論的に説明する方法について考えてみた。

道徳の根拠、あるいは価値に疑いの目を向けることを主張したものととして、ニーチエの系譜学が挙げられる。ニーチエは、『道徳の系譜学』において、自身の「道徳に関する憂慮、これまで地球上で道徳として讃えられてきたすべてものに関する憂慮」⁽⁵⁾から、道徳的判断の根拠がどのようなものであるかを、成立の起源に遡つて探究する「系譜学」を企図した。彼の場合は、特にキリスト教を根拠とする道徳が批判の俎上に載せられる。彼

によれば、非暴力、同情、忍耐、謙虚、禁欲といったキリスト教的価値の成立過程をたどっていくと、それらは、自力では自己実現できない人間のルサンチマンに源を発していたことが明らかとなる。だとすると、キリスト教道徳は、それ自体道徳的といえる根拠を支えられているわけではないことになる。むしろ、人間の生という観点からいえば、この道徳は生の活動を妨害するものでしかないのではないか。つまり、キリスト教という根拠を支えられた道徳は、自己を信頼し率直に生きる高貴さや気高さという生の価値を阻害するものでしかなく、「まさに道徳こそ、危険中の危険なものだとしたら？」⁽⁶⁾という疑問が生じてくる。ここにおいて、それまで自明のものとして遵守されていたキリスト教的道徳に対し、その道徳性を問う地平が開けてくる。

むろん、ニーチェの系譜学は、伝統的な西洋的価値観の転倒や「力への意志」の指摘という、彼の主要な関心の枠組の中で行われており、単なる道徳の吟味以上の内容をもっている。だが、そうしたニーチェ自身の関心を割り引いたとしても、系譜学は、道徳やその根拠を問う理論的方法として一定の意義を持つていよう。実践の場において道徳が機能するのは、承認された根拠によって道徳が基礎づけられていることによつてであった。だが、その場合、根拠づけの妥当性が吟味されていないという意味では、その道徳が無条件に妥当するとはいえない。しかも、その根拠が承認されている限り、それが吟味される機会が持たれることもない。ある道徳を遵守する限り、その根拠

を吟味できず、道徳自体の妥当性を問うことができないという閉じた状況に対し、系譜学は風穴を開けることを可能とする。道徳が人類誕生と同時に存在したわけでないとするれば、それは、ある過程をたどつて現れてきたはずである。その過程において、道徳の根拠づけがどのようなようになされたかが明らかにすれば、その方法が道徳的に妥当であるかどうか、吟味することができるようになる。

このように、系譜学は、道徳やその根拠づけを吟味する材料を提示し、ある道徳の根拠を絶対視する態度を批判する。確かに、系譜学がいうように、道徳成立の過程が明らかになることによつて、それを基礎づける根拠の妥当性を問うことができる。だが、それによつて、より確実に道徳を基礎づける別の根拠が提示されるわけではない。それゆえ、系譜学という方法に対しては、実践の観点から次のような疑問が生じてくる。それは、成立過程を明らかにすること、道徳を遵守することとの間に直接関係があるのだろうか、また、道徳の根拠づけの仕方が明確になることで、より当為として道徳的行為を行うことができるようになるのか、という問いである。

こうした疑念が生じるのは、冒頭でも触れたように、根拠を意識しない方が道徳を遵守しやすいという、実践上の事実があるからである。系譜学を用いる者は、遵守されている道徳の外部から成り立ちや根拠を確認することにより、道徳に従うべき必要性を理解でき、また、誤った道徳を無批判に従う過ちを避けることもできると主張する⁽⁷⁾。確かに、それによつて道徳の

道徳性を理論的に吟味する視点を持つことのできる利点があるが、同時にそれは、根拠を意識することにもなるため、実践面において当為性が希薄化することにもつながりかねない。むろん、それでもなお系譜学の成果を用いて、この乖離を超えた道徳成立のあり方を説明することも可能である。だが、その場合は、根拠を暴力的に受容させる、あるいは、根拠を意識しないよう馴致するといった仕方でも道徳を遵守する、というやや強引な説明になる⁽⁸⁾。「強引な」というのは、道徳を遵守しているに側からすれば、その根拠は暴力的に承認させられているのもなく、承認を馴致されているのでもないと考えらるだろうからである。

道徳を基礎づけようとする際の困難さの一因は、理論と実践における、このような根拠の位置づけの違いにあるのではないだろうか。道徳を遵守すべきであることを説明するためには、その根拠との関係を理論的に検討することが必要となる。他方、実践において道徳が遵守されるためには、むしろその根拠は意識されない方が望ましい。両者における根拠の位置づけは、正反対である。道徳の当為性は、いつてみれば、根拠を承認し遵守できている限り機能し続け、根拠を理論的に問う途端に消えてしまうものではないか。

ニーチェ以後のわれわれは、道徳がある根拠づけを経過して成立していることを明らかにした系譜学の成果を無視することはできない。他方で、実践の場面では、そうした根拠に対する問いが、道徳の遵守を妨げている。したがって、根拠をめぐる

道徳の問題は、ある特定の、その意味で絶対的ではない根拠によつて基礎づけられた道徳に対して、いかに当為として遵守できるかという、困難な課題を含んでいる。前者への関心から根拠を吟味する立場も、また、後者への関心からある特定の根拠を主張する立場も、いずれの立場も他方から批判されることになり、議論が循環することになる。

3 「言語ゲーム」と「規則に従う」こと

上で明らかになった問題をもう一度確認すると、道徳を遵守するためには確固とした根拠によつて基礎づけられている必要があるのに対し、ある根拠の妥当性を説明することは容易でないため、遵守されない可能性を払拭できないということであった。このジレンマの一因は、道徳を基礎づける根拠の位置づけが理論と実践の間で異なっているところにあった。その意味で、根拠の扱いが、道徳的行為の当為性を考える上でのネックとなつているということもできる。だとすれば、根拠の議論に関わることなしにその当為性を説明することはできないだろうか。つまり、道徳が根拠づけられないとしても、当為として道徳的行為を行う可能性はないだろうか。ここでは、ウィトゲンシュタインの「言語ゲーム」の概念を援用し、ひとつの解法を示すことを試みたい。

ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論の課題は、言語の意味の構造を明らかにする点にある。言語の論理の解明を課題とし

た前期においては、その意味は対象、あるいは、現実との一致によって生じると考えられた。しかし、日常の言語使用においては、必ずしも一致する対象がなくても意味を持つことがある。対象との一致という規則に依拠することがなくても意味が生じ、また、意味を共有する意思疎通が行われている事態をどのように説明することができるのか。後期の著作である『哲学探究』では、このような日常の使用に焦点を当てた言語活動の構造が考察される。この著作の中で、ワイトゲンシュタインは、日常の様々な場面における言語活動の総体を「言語ゲーム」と呼び、この言語ゲームがいかなる規則のもとで成立しているかを分析する。

あらかじめ、本論の課題との関係を示しておくならば、実践の場面における道徳的行為の成立構造を、「言語ゲーム」として検討することがポイントとなる。実践の場面では、さしあたり道徳が遵守されていることを確認しなくとも道徳的行為が行われている。このような道徳の在り方に対し、言語が、唯一の規則に則っていないとしても意味を持ち、意思疎通が行われているという言語ゲームの成立構造を重ね合わせることができるのではない。つまり、特定の根拠に基礎づけられた道徳（行為の規則）が共有されない可能性があるとしても、当為としての道徳的行為が実践可能となるような構造を考えることはできないか、ということである。以下では、まず、言語ゲーム論の特徴について、「規則に従う」というテーマに焦点をしばって確認していくことにする。

前述のように、前期においては、言語とそれが指示する対象や現実との一致において、意味が生じると考えられていたのに対し、後期では、それ以外にも多様な仕方でも意味が理解されている日常の言語活動に焦点が当てられる。ワイトゲンシュタインは、「言語と言語が織り合わさっている諸活動の全体」⁽⁹⁾を言語ゲームと呼ぶ。例えば、建築家と助手の間で交わされる、「石版5枚」という文の持つ意味が考察される。この文の意味は、石版が5枚あるという意味を持つこともあれば、建築家が助手に対して「石版を5枚持つてこい」という意味を持つ場合もあろう。その違いについて、ワイトゲンシュタインは、「さて、「石版5枚」という報告、ないし説明と、「石版5枚！」という命令との違いは何か？—それは、それぞれの語が発せられることによつて、それが言語ゲームの中で果たす役割の違いである。」⁽¹⁰⁾という。「石版5枚」という文は、「石の板が5枚ある状態を叙述する意味を持つ場合もあれば、建築家が助手に指示する命令としての意味を持つ場合もある。その意味の違いは、言語を交わす者の関係において文が果たす役割の違いに由来する。ワイトゲンシュタインは、このようにしてなされる言語活動を、ゲームに模して「言語ゲーム」と呼ぶのである。言語ゲームは、言語に意味を与える規則に則って行われる。「石版5枚」という文のやり取りを言語ゲームと捉えるならば、それが報告か命令かの意味の違いは、やり取りする者がどちらの規則に則って文を理解するかの違いによる、ということになる。プレイヤーがその都度規則に従って文の意味を理解することにより、言語

ゲームは成立する。このように、言語活動を言語ゲームと規定し、意味と規則の関係を固定しないことにより、日常における多様な言語のあり方を捉えることが可能となる。

このように、言語ゲームは規則に則って行われるが、言語ゲームを成立させる規則がどのようなものであるか、あらかじめ設定することはできない。言語ゲーム論のポイントのひとつは、まず規則を前提としてゲームが成立しているのではなく、ゲームの成立に応じてそれを成り立たせる規則が存在していることを指摘する点にある。ウィトゲンシュタインは、次のように、言語ゲームの成立と規則に従うことの間接的関係を認めることはしない。

「われわれのパラドクスは、ある規則がいかなる行動の仕方でも決定できないであろうということ、なぜなら、どのような行動の仕方でもその規則と一致させることができるからということであった。その答えは、どのような行動の仕方でもその規則と一致させることができるのなら、また矛盾させることもできる、ということであった。それゆえ、ここには矛盾も一致も存在しないだろう。」¹¹¹

この主張は、言語ゲームを成立させる唯一の規則があらかじめ存在する、という前期の立場を否定することになる。また、ある規則に従って意思疎通を試みるという一般的な言語理解とも異なっている。ウィトゲンシュタインは、そうした言語理解

に反して、どのような規則に従うかということと、言語ゲームの成立とは直接関係がないという。成立していれば、そこではゲームを成立させる規則に従って行われたのであるし、成立しないならば、その行為はゲームが成立しえない規則に従っていたことになる。つまり、どのような規則に則ってゲームが成立するかは、事後的にしかわからない。逆に、どのようなゲームであっても、後づけでそこで従われた規則を説明することができる。

また、規則は後づけでしか説明できないということは、言語ゲームを成立させるための規則についての正誤を決定できないということも帰結する。言語ゲームと規則の関係をあらかじめ理解することはできないのであるから、「ここには矛盾も一致も存在しない」。言語ゲームを成立させる規則は成立の後でしか判明しないのだから、言語ゲームの成立を離れて、規則それ自体の正誤を判断することは無意味となる。われわれは、通常、あらかじめ定められた規則にしたがってゲームを行っていると考えているが、実際に言及することができるのは、言語ゲームが規則に則って行われているという事実に限られる。ゲームのプレイヤーがどのような規則に従っているかは、ゲームが成立したときにしかならないし、場合によっては、互いに異なる規則に従っていてもゲームが成立する可能性も排除できなくなる。

以上のことは、例えば、言語ゲームを実践できるように教育する場において明らかとなる。「哲学探究」では、先生が生徒に数列を教える次のような場面が考えられている¹¹²。先生が生

徒に「1+2」をつづ増えていく数列を書き出すことを教えている。また、その訓練は1000以下の範囲で行われているとする。生徒が正しく書き出したため数列が理解されていると判断し、1000以上についても同様に数列を書き出させたところ、生徒は「1000、1004、1008、1012…」と続けた。当然教師は生徒に誤りを指摘するが、生徒の方は「これで正しいのではないですか？僕はこうすべきだと思っていたのですが」という。

この時、生徒が先生を批判したり挑発している（先生が示す規則を理解した上で覆そうとしている）のではなく、本当に自分の理解している規則が正しいと思っているとすれば、先生は「1000、1002、1004、1006…」と書き出す規則にしたがうべきことを、生徒に教えることができるであろうか。ウィトゲンシュタインの答えは、「否」である。先生が自らの規則に生徒を従わせるためには、その規則が正しいことを根拠づけなければならぬ。だが、その根拠づけを承認するためには、それを理解するための規則が別途必要となる。とすると、今度はその規則の根拠を理解するための規則が必要となり、議論は無限後退に陥る。各々が全く異なる根拠に基づく規則に従っている限り、どちらの規則に従うべきかという議論は成立しないことになる。逆にいえば、どちらかの規則が間違っているということでもない。正誤を判断するためには、その規則が共有されている必要があるが、それが共有されていないところでは、どちらが正しいかを決めること自体が不可能である。もし、それでも決しようとするならば、暴力的な方法に拠るしかないであろう。

さて、言語ゲームの規則をあらかじめ設定することができず、また、複数の間での規則の正誤を決定することもできないとすれば、言語ゲームと規則の関係について、どのようなことが帰結するだろうか。ウィトゲンシュタインは、結局のところ、言語ゲームの規則の根拠づけを断念する。言語ゲームを成立させる規則は事後的にしか知りえず、それゆえまた、その規則の正誤を判断することもできない。そのため、「なぜその規則にしたがうのか」と問われた場合、根拠を持ち出して規則の妥当性を説明することはできない。可能であるとすれば、「そういうものだから」としか答えようがない。

「私はどのように規則に従うことができるのか」——もしこれが原因の問いでないならば、それは、そのように規則に従っていることの正当化についての問いである。その根拠づけをし尽くしてしまうと、その時私は固い岩盤に到達し、私の鋤は反り返る。その際、私はこう言いたくなる。「私は、そのようにする以外にないのだ」と。⁴³

規則を根拠づけることができないというのは、どこか消極的な主張に思われるかもしれない。ただし、注意すべきなのは、言語ゲームと規則の間に一對の関係がないからといって、言語ゲームの成立が全く偶然に委ねられると考えられているわけではないということである。規則について理論的に説明できないとしても、言語ゲームは成立する。だとすると、規則の根拠づ

けができず、唯一の正しい規則が理論的に定められないとしても、実践の場面では意思疎通が成り立っているという事実性の意義が浮上してくる。

その事実性に対する積極的な評価は、例えば、次のような言語ゲーム理解から読み取ることができる。日常の言語使用が、規則とは直接関わない言語ゲームにおいて成立するものであるならば、われわれが判断できることは、言語ゲームに参加するかしないかのどちらかしかない。必要な時のみ言語ゲームに参加するということはできず、意思疎通をのぞむならば、言語ゲームに参加する以外にない。

「たった一人の人が、ただ一度だけある規則に従ったということはありえない。(中略)―ある規則に従う、ある報告をする、ある命令する、チェスをするといったことは、慣習(慣行、制度)なのである。」⁴⁴⁾

言語ゲームにおいて規則に従うことは、慣習・制度であると言い換えられる。むしろ、この慣習に参加するべき理由は、何らかの根拠によつて説明することはできない。慣習として規則に従うのは、皆が「そのようにしている」からとしか言いようがない。説明できないという意味では、規則に従うことはある種の「飛躍」であるといつてよい。そして、言語活動を行うのであれば、事実として存在している慣習としての言語ゲームに参加する以外に方法はないことになる。

ここまで、ワイトゲンシュタインの言語ゲーム論を、特に規則との関わりにおいて確認してきた。彼は、言語活動を言語ゲームとして捉え、規則について言及できないとしても、ゲームが成立している在り方を明らかにした。このことから、規則やその根拠づけの問題に関わらずとも、言語活動が可能ということができるようになる。以上の確認をふまえ、次節では、道徳的行為を言語ゲームとして解釈することにより、道徳規則やその根拠づけの問題に関わらずとも、道徳的行為を当為として行いうる方途について考えることにする。

4 「言語ゲーム」としての道徳

では、ワイトゲンシュタインの言語ゲーム論は、われわれの問題、つまり、「道徳が遵守されないとしても、当為として道徳的行為を行うことが可能か」という問いに、どのような示唆を与えることができるだろうか。ここでは、道徳的行為を言語ゲーム、また、道徳を規則と置き換えることによつて、この問いへの回答を試みることにする。

まず、「道徳が遵守されない」という前提についてであるが、もちろん、当為として道徳的行為を行うにあたって道徳を遵守ことは最も望ましい方法である。だが、誰もが道徳を遵守すべきであるということまでを「理論的」に根拠づけることは困難であるといえないか。言語ゲームが成立する場面において、その規則をあらかじめひとつに規定することはできなかった。そ

のため、どのような規則によって言語ゲームが成立しているかは、実際に成立した後でしか判明しなかった。

道徳的行為が行われる場面に当てはめると、その行為は、あらかじめ道徳に従って行われるべきであるということができないことになる。例えば、「人を殺さない」という道徳的行為を行うにあたり、必ず「人を殺してはいけない」という道徳にしたがうべきだといえるかどうかということである。もし、あらかじめ唯一の規則としての道徳に従うことを求めるならば、他の規則に基づいて道徳的行為を行う人々を否定することになってしまう。それは、かえって、道徳的行為が円滑に行われる可能性を狭めてしまうことにならないだろうか。だとすれば、道徳の遵守の強調は、道徳的行為の実践において、十分条件であったとしても必要条件であるとはいえないのではないか。

こうした指摘が傾聴に値するとすれば、それは、言語ゲームにおける規則間の優劣を決めることができないという点に理由を求めることができる。数列の例において明らかにされたように、ある規則が言語ゲームの成立にとつて妥当であることを示すためには、その根拠を示さなければならない。しかし、それは、その根拠を理解するための規則が根拠づけられなければならないという無限後退に陥る。よって、根拠が承認されていない限り、どれも規則としては等しい妥当性を持ち、ある規則が他の規則より妥当であることを示すことはできない。

道徳に関していえば、道徳的行為を行うにあたって、道徳と他の規則との間で優劣を決することはできないということにな

る。たとえば、「人を殺さない」という道徳的行為を行うにあたり、それが「人を殺してはいけない」という道徳と、「自分の生を満足させる行為を行う」という規則と、どちらがより優れた規則かを決めることはできない。両者を比較する規則が共有されない限り、優劣の判断は一方から他方への批判に留まる。

以上のような解釈は、道徳の相対化をもたらす消極的な主張と解釈されるかもしれない。だが、言語ゲーム論は言語活動と規則の間に直接的関係を認めないのであったから、そうした消極的な理解と混同されてはならない。言語ゲームは、規則が相対的であるとしても、それでも言語の意味を理解し意思疎通している日常の言語使用の事実性に目を向けるものであった。言語ゲームに従うということは、慣習・制度として規則に従うことである。それゆえ、規則に従うべき根拠は説明できない。したがって、なぜ規則に従うのかという問いに対しては、「ただ、そのようにしている」としか答えようがない。ただし、言語の意味を理解し意思疎通が可能となるかどうかは、言語ゲームに参加するかどうかによつて決まる。そうした関係を離れて言語活動は成立しない。だとすれば、言語活動を行うのであれば、言語ゲームに参加するしかない。

道徳に関していえば、「なぜ道徳に従うべきか」という問いに対しては、「そうするものだから」と答えるしかない。こうした回答は、われわれの日常感覚にも合致するであろう。また、どのような規則に従っていようとも、道徳的行為という言語ゲームに意義を認めるのであれば、慣習・制度としてゲーム

を実践しなければならぬことになる。そこでは、どのような規則に従っているかは、もはや問われない。また、このような道徳的行為の現場を離れて、抽象的に道徳や規則を議論することも意味を持たない。それゆえ、道徳の外部に立つてその根拠の妥当性に疑問がもたれるとしても、道徳が道徳的行為を行う唯一の規則とならなくなるだけであって、道徳的行為の当為性が消えるわけではないということが出来る。道徳が遵守されないとしても道徳的行為が当為であるといえる構造は、このような仕方では捉えることができない。

5 おわりに

以上のことから、「なぜ、道徳に従わなければならないか」という問いに対して、改めて「そういうものだから」という、日常感覚にも違背しない回答をすることが可能であるといえよう。そうした説明は、困難を回避した言い訳ではなく、多様な規則に従って道徳的行為を行っている道徳世界のあり方を説明したものである。そして、「そういうもの」としての成立している実践的な道徳世界の存在が、道徳的行為を行うべき当為性を生み出している。このことは、同一の規則に従わないにも関わらず言語ゲームが成立している事実性に着目することによって、その意義が明確になる。むしろ、この主張にも限界はある。例えば、戦争のように、道徳的行為に関心のない者同士でゲームが行われる状況においては、道徳的行為がなされるこ

とを望めない。だが、少なくとも道徳的行為に意義を認める限り、「そういうもの」として道徳世界が成立している言語ゲームの存在が当為性を生む。

もちろん、道徳への関心を強化することによって、道徳的行為が促進されることは否定されえない事実である。よって、道徳を遵守しない場合を考慮する本論の前提は特異であるかもしれない。だが、その裏で、道徳の遵守の強制によってかえって対立が生じ、反道徳的行為につながる場合があることは見過ごされがちである。ワイトゲンシュタインの言語ゲーム論に、規則を共有しない「他者」との関係を読み取ることは不可能ではないだろう。それに関連づけるならば、道徳の遵守を他者に強制することはできないし、道徳を遵守せずとも道徳的行為の当為性は損なわれまいという主張は、道徳理解に「他者」という視点を提供する。このような意味での他者との関係をふまえた本論の道徳理解は、道徳の考察の新たな切り口となるのではないだろうか。

註

- (1) A. Camus, *L'Étranger*, Gallimard, 1942, p.144. (翻訳は以下を参照『異邦人』(カミュ全集2)新潮社一九七二、64頁。)
- (2) *Ibid.*, pp.151-152. (同上、67-68頁。)
- (3) *Ibid.*, p.163. (同上、73頁。)
- (4) *Ibid.*, p.161. (同上、72頁。)

(5) F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, (Nietzsche Werke, 6-2), Walter de Gruyter & Co, 1968, S.261.

(6) *Ibid.*, S. 265.

(7) 例えば、「どんな道徳も、自己を絶対化しようとする強い特性を持ち、そのための精妙な演出装置をそなえている。その演出装置を解体し、道徳を裸の姿で白日の下にさらすこと(中略)このもくろみを果たすには、われわれはつねに道徳の外部に身をおいて、その演出装置のわなに掛からないように絶えず注意をはらっていないければならないのだ。」(笹澤豊『道徳とその外部』、勁草書房、一九九五、319頁。)という指摘を参照。

(8) 例えば、「道徳の外部にそれを支える道徳はない。この取り決めは、成立の成立の以前にまでさかのぼって考えれば、そういう場合、破られるのが当然なのである。だが、十人がみんなそう考えていたとしたら、取り決めなどというものは、およそ存在する意味がないではないか。それに従うことが自分にとって不利なときにはいつでも破ってよい取り決めなんて、およそ役に立たないことは火をみるよりも明らかだろう。ここで二つの方策が考えられる。一つは、人々が取り決めを守っているかを監視し、違反者を罰する権力機構を作ることである。だが、全面的に監視することは不可能で、コストもかかる。その欠陥を補うための、もうひとつの方策が考えられ、これもまた不可欠である。それはすなわち、道徳空間を内側から閉ざす道徳イデオロ

ギーを成立させ、十人全員に取り決めをした最初の動機を忘れさせるという方策である。」(永井均「なぜ悪いことをしても〈よい〉のか」(大庭他編『なぜ悪いことをしてはいけないのか』ナカニシヤ出版、二〇〇〇、49頁。)を参照。ただし、この後、永井は系譜学的考察を超える試みをしている。)

(9) L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell Publishers, 1998, S.7. (翻訳は「藤本隆志訳『哲学探究』(ウイットゲンシュタイン全集8)、大修館、一九七六、を参照した。なお、適宜変更した箇所がある。)

(10) *Ibid.*, S. 21.

(11) *Ibid.*, S. 201.

(12) *Ibid.*, S. 185.

(13) *Ibid.*, S. 217.

(14) *Ibid.*, S. 199.

(はば・ともみち 筑波大学特任研究員)