

E・トゥーゲントハット 『倫理学講義』 (二)

水野 建雄・吉野 貴好・鈴木 覚・小林 秀樹

井上 直昭・内田善一郎・千葉 建

清水 洋貴・佐々木香織・吉田 誠

はじめに

前号に引き続き、『倫理学講義』(Ernst Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 1993)の第二講義「最初の概念的解明：道徳的判斷、道徳的義務」を紹介したい。

第一講義「問題提起」の後半部のところで、トゥーゲントハットは現代倫理学の根本的誤りとして、(一)絶対的な基礎づけがあるか、或いはないか、のいずれかしか想定されていないこと、(二)道徳問題がつねに「直接的に」着手されること、の二つを挙げていた。それは、現代特有の問題(トゥーゲントハットは、移民問題、墮胎や安楽死、障害者問題、動物への責務、エコロジーや次世代への道徳的責任、遺伝子工学などを挙げている)に直面して、現在「道徳」という名のもとに理解されるべきものが何であるのかの合意形成が困難になっているからである。本訳の第二講義と第三講義「善」と「悪」

および第四講義「道徳における基礎づけ…伝統的道徳概念と自然的道徳概念」は、この合意形成のための予備的考察にあてられている。「道徳」への直接的な言及は、第五講義「納得できる道徳概念」(Das plausible Moralkonzept)からはじまる。こゝで、前述の現代倫理学の誤りとしてあげた(一)にかかわる、絶対的基礎づけを目指したカント倫理学と絶対的基礎づけを否定する契約論(功利主義)とを相互に止揚する新たな基礎づけの方向が提起されることになる。

この第二講義では「道徳的に判断するとはどういうことか」について、この「道徳的」という言葉をめぐって日常的語法ならびに伝統的理解を手がかりに一義的な合意を得るための議論が展開される。

なお、翻訳に当たったのは平成九・十年「倫理学原論」受講の院生たちである。

(水野建雄 記)

第二講義 最初の概念的解明…道徳的判斷、道徳的義務

私は、道徳的判斷に関する問題に関して、これまで曖昧な先行理解を前提してきた。いまやわれわれは、第一に、われわれがある道徳的判斷のもとで本来的に何を理解しようとするのか、すなわち、そのような判斷の認識基準は何であるべきなのか、ということについて了解しておかねばならない。しかし、道徳的判斷を、それとして認識することとは、それを理解するということではない。道徳的判斷の意味へのあるいは「本質」への問いは、われわれの諸研究の、このような最初の部分の第二のステップである。この最初の部分では、ただ、ある道徳的形式的意味が解明されるだけであるが。第一ステップでは、われわれが問題としている事柄をわれわれが了解しているということが確保されるべきである。何によつてこれら二つのステップが区別されるのかを、陳述命題は何であるかという問いに類比的な例において私は明らかにすることができ。アリストテレス以来、命令命題とは何かしら異なつた陳述命題に対する通常の認識基準とは、それが真でありうるか偽でありうるような命題である、ということである。第二のステップは、このような基準によつて、単に同定されるような陳述命題を理解するとはどういうことであるか、という問題である。そこでは、道徳的判斷が表現されるような道徳的陳述は、ある陳述の一つである。

それゆえわれわれは次のように問うのである。いつ判斷は道徳的判斷であり、いつそうでないのか？そして、このことは次のことであるはずである。判斷者の観点からすれば、いつ判斷は道徳的判斷であるのか？それゆえ、いつ判斷は道徳的判斷とみなされるのか？（ある文化圏の人にとつて、ある判斷が道徳的判斷であるということが、異なつた文化圏の人にとつてはそうではない。）これと同時に次のようにも問われる。われわれは何によつて道徳、もしくは、道徳的觀念を認識するのか？と。「ある道徳」を人々、もしくは、ある団体が使用している数多くの道徳的判斷として理解することができる。このような意味で、道徳的判斷あるいは道徳が何であるのかと問うことは、私が先の議論で述べてきた形式的な道徳的觀念に対応している。例えば、社会学者あるいは人類学者が、ある一定の社会や部族の道徳を研究しようとするのならば、かれはそのような概念をもたねばならないが、しかし一般に、道徳的判斷の意味への第二のステップをも含むわれわれの研究の最初の部分は、この人類学者が必要とするような道徳的なものの概念とは区別されない。

私は先に次ぎのように述べた。すなわち、われわれはある道徳的判斷のもとで何を理解しようとするのかについて了解しておかねばならない、なぜならば、明らかに人は道徳の問題を異なつて理解しうるのであり、道徳の問題は異なつて理解されているからである。「道徳」という語は何も不可侵なものを持っていないし、また古くさいものでもない。人は哲学において、語

の真なる意味について争うということが何の意味もないのだ、ということから出発せねばならない。ある語のさまざまな可能的意味を区別するということが、また人ほどのような意味でそれを使用するのと同じことについてはつきりとした見通しをつける、ということが問題なのである。さらにまた、「道德」という語がそうであるように、当然哲学的に重要であるとされる言葉においては、次のことに注意が向けられなければならない。すなわち、人は道德という言葉で人間の理解において現実が存在する根本的特質に直面するし、同様にそのような言葉のなかに根本的特質が異なった文化のうちで現われてくる、ということに注意を向けなければならない。例えば、われわれ自身は道德的に正しいものとみなすまさにそのような判断を道德的と呼ぶことが理性的ではないということがありうる（私は「間違っている」とは言わない、なぜならば、ここでは「間違っている」と言うことが自体が問題になってくるわけではないからである）、なぜならば、われわれは他者と正しい道德的判断については争うことができないからである。われわれは「道德」という語を、われわれが異なった道德的概念を区別でき、互いにそれを比較することができるといふように拡張して定義せねばならない。

読者は、私が先の議論で「倫理」と「道德」という言葉をほぼ交換可能なものとして使用した、ということに関心を持つかもしれない。しかしながら、特に現代の著作家の中には「倫理」と「道德」に区別を設けようとする者がいる。しかしその

場合にも、ここでは（倫理と道德の）必然的な区別が問題とはなり得ないということをも、人は当然見て取らねばならない。もちろんここでも、「倫理」と「道德」をさまざまな仕方で区別しようとするとき、人間の理解において前もって与えられた重要な区別に直面するということが期待されているかもしれないが、しかしこのような区別は、それ自体として、それら言葉の中には存在しないのである。倫理と道德の区別がそれ自身でどこに存在しているのかという問いは、無意味である。この問いは、アカシカとノロジカの区別がどこに存在するのと同じである。

実際、「倫理」と「道德」というこれらの語は、一般に、手引きとしてはあまり相応しくない。ここでは、これらの語の奇妙な由来について注釈しておく。アリストテレスはかれの道德論的諸研究をなしたと言われるが、それは《Ethiken》と呼ばれ「*etha*」についての、すなわち性格特性についての諸研究と呼ばれた。なぜならば、善きそして悪しき性格特性についての（いわゆる徳と悪徳についての）記述がこの諸研究の本質的な要素を構成していたからである。それゆえ「倫理」という語の由来は、われわれが「倫理」という語のもので理解していることは何の関係もないのである。そしてギリシャ語の *ethikos* がラテン語の *moralis* に翻訳された。notes とは習慣、風習というような意味である。このことは、またもや、われわれの倫理や道德についての理解と何ら対応してはいない。そのうえここには翻訳の間違ひがある。アリストテレスの倫理学の中には、性

格の特性を意味する(長母音をもった) ethos という語も、(短母音をもった) 習慣を意味する ethos という語も登場する。この二番目の語がラテン語訳にあてられたものである。

次にラテン語で書かれた哲学では、moralis という語がやがて一つの術語とされるが、その述語では、習慣ということについてははやまったく念頭におかれないうで、《moralisch》というまったくわれわれの意味で使用されるようになった。このことから、例えばカントの『人倫の形而上学 (Metaphysik der Sitten)』にみうけられるような、《Sitten (習俗)》という語の注目すべきドイツ語訳も理解できよう。一般にカントは、通常の意味で(習俗の意味で) Sitten を考えていたのでは決まらなかった。彼は単に mores に対する翻訳としてこの語を使用していたのであって、この語はその本来の意味においてではなく、ギリシャ語の通常訳として理解される。そして、ヘーゲルが始めて、カントの道徳に対し、人倫と呼ばれる道徳の通常理解されているような、より高い形式を構成するために、Sitten という語を根源的な意味で用いたのである。人倫は、習慣と伝統的な事柄によって基礎づけられるというように性格づけられるはずであった。

「道徳」や「倫理」という言葉、その言葉の起源から、その言葉の意味は何も引き出され得ない。その言葉は術語になってしまい、その用語は哲学的な伝統のなかで広範囲にわたって(ドイツ語の《Stiftlich(人倫的)》ということばと)同等に使われてきたのである。《moralisch(道徳的)》と「こう」ことばは、しかし

ながら、とりわけ否定形(《unmoralisch(不道徳的な)》)で、近代ヨーロッパの言語の日常の語法の中に入っていた。一方、《ethisch(倫理的)》という言葉は、近代言語において何ら明確な使われ方を持たず、そのため人々が《ethisch》という言葉に哲学的な側面から付与しようとして試みた広義の意味で、《ethisch》という言葉は開かれていた。

しかしながら、この2つの言葉は、もともと別の意味を持っていて、哲学的な原理のためのタイトルとして導入されたのであるから、道徳や道徳的判断を我々がどう理解したいのか、ということをつまらかにすることの確認地点として、「道徳」や「倫理」という言葉はそれほどふさわしくない。ここでもっと意義深いことは、言葉の語法の特性にさかのぼることである。その特性とは、より深きところに横たわり、我々が他の諸文化の中で適合するものを見つげるのに前提とすることができものである。(もちろん、そのために独断的ではなく、言語の事柄は普遍的であると主張されるであろうし、むしろ、哲学⁽¹⁾の似通った全ての事例においてのように、以下のように言われるであろう。すなわち、わたしが見る限りでは、この事は私に馴染みの諸言語に妥当する。もし、当座の言葉の語法もしくはそれと似た言葉の語法を知らない諸々の文化がここで同定されるところなら、如何に概念 (Konzept) が変更されているかということが個々の事例で明らかにされねばならない。

こうした言葉の語法を私は《mūs(しなればならぬ)》、《kann nicht(べきなき)》、《soll(すべきである)》という言葉

のグループと《gut(善)》《schlecht(悪)》という言葉のグループのある用法を関連づけることにする。両者の言葉のグループは幅広く豊富な使い方を有しているが、この両者が特別な意味を持つのは、それらが文法的に無条件に用いられる場合である。というのも、こうした場合にはこの両者は明確に用いられるのであり、これら両者の言葉のグループの絶対的な用法を通じて、道徳的判断の発言を定義するのである。

《müssen(しなければならない)》などの言葉のグループにおいてはもちろん、さしあたつて理論的な用法が選出されるべきである。たとえば、「大気の状態を鑑みると、明日は雨が降るかもしれない」とか「もし私がグラスを手から放せば、グラスは落ちるに違いない」と言われる。これは必然性の理論的な発言である。実際的な必然性、实际的に《müssen(しなければならない)》(ことについて我々が発言するのは、たとえば、「地下鉄の最終便に間に合いたければ、君は今、発たねばならない」といった場合である。

《sollen(すべきである)》は、理論的にも、実践的にも弱められた《müssen(しなければならない)》、すなわち例外を許容する^③《müssen(して用いられる)》。「明日は雨が降るかもしれない」というのは一例である。実践的な例としては、「君は今発たねばならないわけではないが、そうすべきであり、そうした方がいい」という言い方である。とりわけカントは《sollen(すべきである)》という言葉を道徳的な名詞に用いたことは、哲学の大部分には幸福なことではない。約束事はただ持つだけでな

く、実行されねばならない。

大方、我々が実際の必然性について発言するのは、我々が実際の必然性を何らかの関係の中に措定することができる場合である。例えば、私が示した地下鉄の例のような場合である。もし、私が誰かに無造作に「あなたはそのようなまわねばならない」と言う場合、明らかであることは、もし彼が事情(Kontext)を理解していなければ、「一体、何に対して」とか、「もし私がそうしないとすれば、何が起るのか」(例えば、「さもなくば、君は地下鉄に間に合わない」とか、「さもなくば、君にとつて都合が悪くなる」「君は遊びの掟を遵守しないことになる」とき返してくる、ということである。しかし、《müssen》の用法には聞き返しが退けられる用法が一つある。

例えば、我々は他人を侮辱する者に次のように言う。「そんな事を君はしてはいけない」と、何かの関連で言うのではなく、端的に言うのである。もしくは、そこかしこへ間に合いたいからではなく、「とにかくそうしなければならないから」「君は約束事を守らねばならない」と言う場合、これは道徳的な語法である。

似たような傑出した語法を我々は《gut(善)》と《schlecht(悪)》に見いだす。より詳しく明らかにされるべきこれらの言葉は、おおかた同様に相対的に用いられる。たとえば、何かはある目的のために、誰かのため(健康のため)に善いとか悪いとか、あるいは善きこれこれのもの、例えば、よい自動車、よい時計、よい歌手といった類いである。しかし、gut(善い)ということばが文法上、絶対的に用いられる用法、補足語(Ergänzung)無しで全くの

述語 (Prädikat) としての用法がある。たとえば、「誰かを侮辱することは悪いことである」「この言い回しから我々は、侮辱の犠牲者にとって悪い、とか、社会にとって悪いとは考えない。そうではなく、侮辱することは端的に悪く、すなわち、問い質されねばならないことであろう。

そうであるとすれば、今や、よく取り扱うことができ、見たところ言語上深く根を下ろしている基準 (Kriterium) は「道徳的判断」と見なされる。全ての発言において、明瞭にせよ不明瞭にせよ、実践的な *Müssen* や (「善い」「悪い」といった) 価値表現は文法的には絶対的に思えるが、それら全ての発言は次の意味で道徳的判断を表現している。「その意味とは」、人は《*moräisch*》という言葉を別の言葉に定義することはできない、ということをして私は主張しないという意味においてではない。もちろん、「悪い」という言葉の絶対的な用法は、我々の「不道徳な」という言葉の用法に相当厳密に当てはまる。「君はそれをする事ができない」「それは悪い事である」「それは不道徳なことである」——これら全てはおおよそ同じことを言い表しているように思われる。

それでは絶対的に理解されたこれらの文「君はそれをする事ができない」「それは悪い事である」「それは不道徳なことである」は同じ意味を持つことになるのか。これ以外ではそうならない。我々があとで見ることになることであるが、必然性の諸表現や諸々の価値表現は道徳的判断のさまざまなニュアンスに適合している。

この規定に厳密にも道徳的諸感情が調和しているようにみえる。それらの諸感情についてはすでに先の講義 (二十頁) で私は述べた。道徳的諸感情はまさにこの方法の諸々の判断を基礎にしている。その諸々の判断のうちで何かが (ただ比較的ではなく) 悪いと判断されるのである。我々は、私によって提案された基準に従って定義された諸判断を分析することによって、諸々の激情 (*Affekt*) が基礎においている諸判断を厳密に分析することにする。

我々は、今もう一度道徳的判断が、人格に相関しないもの、すなわち客観的なものであると思われてきたことについて考えてみる事ができる。この「道徳的」判断においては、何かが私の気に入らないと言われているように、判断する人が引き合いに出来ることはない。

提案された判断基準は、哲学的伝統において、道徳的判断のもとで主題にされたものに対してよく適合するようである。もちろん対応は、厳密なものではない。それに対して、伝統は、厳密には決定されなかった。私は、今後「道徳」という言葉を、今定義した意味「絶対的な用法、すなわちある目的のために良いというような説明が不可能な用法としての「道徳」という意味」で用いることにする。

しかし、私は今、最近ベルナルド・ウィリアムスによって、彼の『倫理学と哲学の限界』(二頁以降) という本で出された提案にも言及すべきである。ウィリアムスは、「道徳」という言葉をおおよそ私と同じように理解している。そして、彼はそこか

ら、「倫理的なもの」を何かより包括的なものとして区別する。彼は、その際にプラトンの表現を引き合いに出す。それによれば、ソクラテスの探求において、どのように生きるべきか *wie zu leben ist* (*pos bioicon*) と「う」ことが問題である。そこで、「zu」は、明らかに《soil》への文法的変形《Wie sollen wir leben》であり、この問題を単に道徳的なものと理解するべきでないことは、ウィリアムスには当然と思われるであろうし、その点で、それは正しいと認められるであろう。もしも、誰かが具体的な状況において、「何をなすべきか」「私は今何をなすべきか」と尋ねたら、人は彼に問い返すであろう。「君は、その問いで何を言いたいのですか。何がその問いの基準点ですか。」「それは、絶対的に、何が善いのか、あるいは何が悪いのかということ、すなわち何が道徳的に正しいのか、あるいは正しくないのかということなのだろうか。あるいは、あなたは、何があなたにとって最も善いものであるのか、それともその問いは、あなたの幸福に関係しているのか。」後者の場合、その問いはしたがって、特別な仕方でも相対的である。「私はどのように生きるべきか」という問いは、ある意味にも、別の意味にも理解されうる。しかし、それは、その質問が、ウィリアムスが明らかに考えているように、両方の解釈を包括した意味を絶対的にもっているということなのであるか。しかし、そうだとしたら、当為はどんな基準点を持っているのであろうか。

我々が、時々無規定な方法で質問を立てるということは本当である。しかし、その場合には、その質問は、より包括的な意

味を持つのではなく、単に不明確なだけである。このようにもそのようにも理解されず、決定された基準点を持たない当為は、どんな意味も持たないし、いずれにせよ特定の意味を持たない。したがって、「あなたは、その質問で何を言いたいのですか」と問い返すのが常にその場にふさわしいのである。二つの問い、基準点として、道徳的なものを持っている問いと、基準点として特有の幸福を持っている問いは、一つの連関にあることは、たしかに考えられる。しかし、質問の直接的な意味はまづもって異なっている。(そして、私自身は、そのように、一つの理解を支持する。)人は、もしそうするつもりならば、そのことから、倫理的なものを道徳的なものとは、違った風に定義することができる。しかし、人は、それ(倫理的なもの)を何か道徳的なものに対してより包括的なものとして定義することはできない。そこに問題があるのではない。これに対して、もしもそれが道徳的なものとして理解されるのではなく、思慮深いものとして、特有の幸福に関係づけられて倫理的なものとして定義することとして、理解されるのであれば、可能なものは「どのように生きるべきか」と言う質問である。その場合には、それ(特有の幸福)は、人間の生の最高の目的(キケロはその目的に一致した彼の本を諸目的についてという意味の『De Finibus』と名付けた)に、つまり幸福や幸運(アリストテレスの *eudaimonia*) についての問いに関係した古代の哲学者の倫理的な質問にふさわしいのである。

「倫理学」という語のもう一つの可能な術語上の設定は、それ

ゆえに「道德」との違いにおいて、道德についての哲学的反省が理解されるということである。この意味で、私は、この講義の表題で、この語を考えていたし、この意味で、私は、この語をこの講義の中で用いるつもりである。

我々は、今、道德的判断、すなわちある道德に対する認識基準を持ったので、この判断をどのように理解すべきかという質問に移行することができる。この質問を設定することが何を言わんとしているかは、今、先の認識基準についての質問によって生じたものによって、輪郭を描かれた。なぜなら、私は、確かに《müß》、《soil》、《kann nicht》の絶対的な使用および、《gut》と《schlecht》の絶対的な使用についての先行理解を引き合いに出すことができたが、これらの使用法において、その言葉が何を述べているのかについては、わからないということでは、まったく同様に明らかなのである。それは、あらゆる哲学の重要な単語と似ている。ヴァイトゲンシュタインは、アウグスチヌスの発言を引き合いに出した。「時間とは何か。もしも誰も私に尋ねなければ、私はそれを知っている。もしも人が私に尋ねれば、わたしはそれを知らない。」つまり、我々は、そのような表現を理解するが、ただには理解することができないのである。我々は、（《müß》などと《gut》などの）これら両方の絶対的な使用法を、その質問を、（そのようなものであるとして、）どのように説明するであろうか。もしもそれが成し遂げられるなら、我々は、「ある道德的判断」や「ある道德」のもとで、何を理解しなければならないのかを説明しているであろう。

まず第一に、《müß》（《kann nicht》、《soil》）の無制約な使用について説明しよう。そのために、我々はこの《müß》をこれらの語群の別の使用法と関係づけるとともに、それと区別しなければならない。さらに、特に絶対的な使用法は、自ずから《gut》や《schlecht》の語群の絶対的な使用法の分析を参照するようおのずから我々に指示するであろう。

道德的判断に含まれた《müß》あるいは《soil》の解明は、道德的規範に特有な義務の性質の解明と同じである。道德が、特有で、何らかの形で絶対的な義務と関わりあっているということとは、もう既に述べた。しかし、この義務的性質が、厳密にどの点に存在するのか、それについては哲学的な伝統の中にはわずかしか見出し出されないし、現代の倫理学の中には、無いも当然である。道德的なもののうちで考えられている義務の性質に対する哲学的反省の、このような控えめな態度は奇妙である。なぜなら、人は、何がその道德において、道德的なものであるのか知らなくても、その道德の中のあるものをテーマにしようとするし、少なくともその道德のある部分は、明らかに《müß》で表現されるような義務の性質に含まれるからである。カントは、道德的な行為の意味に対する回答を与えようとしたほとんど唯一の人物である。けれども、私は、それをまったくの誤りだと思う。それについては、また改めて取り上げよう。

まず、相対的であろうとなかろうと、何が実践的に理解される《müß》のごく一般的な理解であるというべきなのか。まず最初に、特定の状況（例えば、「君はこの約束を守らねばならな

い。「地下鉄に間に合いたければ、今出発しなければならぬ。」に關係するこの種の具體的な、どの命題も常に、ある一般的な《mib》の命題（例えば、「人は、約束を守らねばならぬ。」、「ここから地下鉄に間に合いたければ、10分前に出発しなければならぬ。」）を参照しているということは、我々は断言できる。そのために、《mib》命題や《ois》命題は、「今行きなさい」というような、単なる命令法とは異なっている。両者とも、行動の要請である。しかし、命令された人の、「なぜ」という問い返しに対して、文法的な命令法では、一般的な《gmu》命題か《ios》命題で答えられるか、あるいは、何か他の、その行為に対する動機でありうるもの、例えば、「さもないと、君を射殺する。」とか、あるいは簡単に「私は、そうしたい。」というような不唆を与えることで、答えられる。（これに対して、カントが命法と名付けたものは、全く文法的な命令法ではなく、既に當為命題、しかも特別な種類のものである。）

そこで、このような一般的な《mib》命題あるいは《ois》命題が、直前に挙げられている二例の場合にそうであるように、規則あるいは規範を述べていると言い得るだろうか？全くそうは言えないであろう。特に道徳的なものの場合には、そうは言えないであろう。例えば、私が誰かに「あなたは極めて礼儀知らずである」と言うとする。すると相手は「どうして」と、問い返す。そこで返事は次のようになる。「なぜならそれは不親切だから。」そしてこのことだけを言つて、如何なる規則も述べ得ていないことが、まさに「ここでの事例なのである。」なぜならそれ

は不親切だろう」という返事は、「そのように行為されるべきである」というのではなく、「人はそのように在るべきである」といふ在るべきではない」といふ在り方あるいは（不親切であるという）性格特徴を指示している。このように道徳的に「されるべき」であるあるいは「されるべきではない」在り方は、伝承された時代遅れと思われる用語法では美德と呼ばれ、またその逆が悪徳と呼ばれる。特定の行為規則が述べられない在り方が一つまり、行為の在り方への処置が一必ずある、ということを我々は後に見ることにならう。成る程、「されるべき」在り方も行為に關係する。しかし、対応する行為を一即ち、この場合規則を一述べずに、「されるべき」在り方を命名することは、意味あることである。だが、私は、差し当たりこの可能性を思い止まり、規則だけで我慢することにしよう。それゆえ、次に述べる考察は全てこの点に限定されている。そしてこの講義の後半で初めて、私はこの点を拡張して行くだろう⁴⁶。

行為の在り方は常にある規則あるいは規範に關して、（相対的であれ絶対的であれ）「されるべき」として表現される。実践的規則あるいは法則（法則とは例外のない規則と解される）は、理論的規則と区別される。まさに我々がこのことを既にこれと対応した《mib》命題等々何々命題で見えてきたように、である。理論的規則あるいは法則（例えば、「あなたがコップを手から離せば、コップは手から落ちねばならない、という法則がある」）は、觀察された規則性の上に築かれている。それに対して、我々は、実践的なものの場合には規則に従わねばならない

ことを話題にする。そうしない限り、その規則との関連で批判されるのである。実践的規則のみが有効なものとして規範とも呼ばれる。規範という語は比較的狭い意味で定義されることが多い。だが、私はこの語を「実践的規則」と同じ意味で用いたい。

さて、我々は様々な種類の実践的規則（実践的《end》命題）を区別しなければならぬ。その際、私が理性的規範と名づけた規則及び私が社会的規範と名づけるものが、私にとつて特に重要である。更に、私はルールをこの二つの大きなグループと区別したい。この区分によつて完全なものを求めているのではない。この区分は端的に私の目的に十分適うというだけである。（例えば、言語規則とは何か、のように。）

私は理性的規範を、「それは…理性的である」という言葉であらうと、「それは…よい（或いは、最善である）」という表現であらうと、例えば、「あなたが最終の地下鉄に間に合いたければ、今出発することが理性的だろう（或いは、よいだろう）」とか「あなたは煙草を止めれば、理性的だろう（或いは、よい）つまり、あなたのためによいだろう」というように、我々が導入することのできる規則が存在するような具合に定義したのである。最初の例では、行為は仮定された目標（この場合、最終の地下鉄に間に合うこと）の達成のためにどちらかと言えば必然的に、実践的と見なされる。次の例では、基準点は個人の健康である。

ところで、我々は、二つの事例の人物がこの意味で行ふべきであるいはしなければならぬようなあり方で行為しな

い場合には、この人物は非理性的に行爲していることになる。即ち、自分の目的を達成しないだろう、とすることができ。このことが、何故この種の行為規則を理性的規範と呼ぶことが有意義と思われるかの根拠である。我々は同じく、一般にその都度実践的必然性の意味を問われる一つの原則をこのような解釈から取り出すことができる。というのも、《end》という語はその意味の実践的使用においては、まず本来把握し得ないと思われるからである。そこで、この人物がそのように行爲しない場合に起こることにこの語を限定することによつて、我々は何か経験的に把握し得るものと関係する命題を獲得するのである。同時に、我々は今すぐにも、行為者がそのように行爲しない場合に彼にとつて否定的な何ものか、即ち、ある種の制裁が全ての実践的《end》に帰属していることを予想し得るのである。このような制裁を——この語の広義において——想定しないとすれば、実践的必然性（《end》あるいは《soil》）について語ることがさらに如何なる意味をもち得るかが、理解できないのである。従つて、我々は道徳的規範が有する文法的に絶対的な《end》も、この語が制裁に対して相対的であるという意味で、相対的であることを予想せざるを得ないだろう。

ルールを指示する《end》命題は、理性的規範と本質的に区別されている。もし私がチェスでビショップを動かすようにルールを動かせば、それは非理性的ということではなく、ルールに反するということである。このように行なう別のゲームを心に思い浮かべることができよう。にもかかわらず、そのように動

かしたい人には、「そんなことはできませんよ」と言うことになろう。すると、相手は「どうして？」と尋ねる。その返答は、「なぜなら、あなたはその場合にはこのゲームをしていないから」となる。つまり、このゲームはこうしたルールによってこのような可能な指し手を定義されているのである。

理性的規則とは、カントが命法と名づけたものである。私の最初の例（地下鉄の例）は、所謂カントの仮言命法に対応している。私の第二の例（煙草の例）は、おおよそカントが実然命法と名づけたものに対応している⁹⁰。ところでカントは、さらに第三の類型である理性的規範、即ち、所謂定言命法をこれら二つの類型と区別し得ると考えていた。そして、道徳的規範はまさに定言命法である、ということが彼のテーゼであった。定言命法とは、何ら基準点をもたない理性的規則のことである。

つまり、この場合、特定の目的に關係しあるいは、また行為者の幸福あるいは他者の幸福にも關係するのではなく、ただ端的に何かあることを為すことが理性的なのである。その際カントは、道徳的規範が絶対的価値判断として公式化され得る（即ち、「Xを為すことは、よいあるいはわるい」ということを援用している。が、今や彼は、この道徳的規範を仮言命法及び実然命法と全く同じようには、つまり、「Xを為すことは、理性的であるあるいは理性に反する」というようには、公式化され得ない）と信じているのである。

だが、非道徳的に振る舞う者は、非合理的でもある、と言うことは、我々の通常の理解に反する。さらに、特定の諸行為を

絶対的に合理的なものとして示すことは、たとえそれがこの場合道徳的なものとして理解されていたとしても、合理性一般の意味に反するように見える。我々が非合理的であるというのは、我々が我々の考えや目標において首尾一貫していないとき、あるいはそれらを基礎づけることができないときのことである。それゆえ我々が実践的に非合理的であるというのは、我々が我々の目標において首尾一貫していないとき、あるいは我々の行為を我々の目標との關係で基礎づけることができないときのことである。ここで人はヒュームとともに、我々の目標は常に既に—我々の情緒性、我々の諸感情から—前もって与えられており、そうしたものとして、合理的あるいは非合理的な振る舞いに対する基準点が与えられている、ということを受け入れなければならぬ。絶対的に合理的であるような行為は何であるべきかということは知り得ない。こうした話はばかげているように見える。

この限りそれゆえ、カントが絶対的な意味での理性が存在すると主張するとき、彼が通常の意味での合理性を考慮することが出来なかつたというのは、確実であるように見える。当然カントはこうした議論に対して異議を唱えるであろう。カントが定言命法について言及するとき、彼は特殊な理性概念を考えているのであり、このことがまた、なぜ非道徳的な者が合理的に見えることがありうるのかということについての理由である、すなわち、その者はもちろん通常の意味での「合理性」においてたまたま理性的なのであって、ここでの特殊な意味においてな

のではない。ここで私は、一時議論を中断しなければならぬ。なぜなら、この特殊な意味での理性がどのようにして理解されるのかというカントの実際の提案を吟味して初めて、先に進めるからである。そしてこのことを私は、アーベルや「理性的」な非相対的発話を同様に前提しているハーバーマスの別の提案を吟味するのと同じようにカント倫理学を述べるとき、行うつもりである。

だが我々はここまででも今や次のように言うことができる。第一に、こうしたもはや通常の意味での合理性に定位していないような理性概念は一つの哲学的虚構であろうと。人は今や強調された理性について語ることができるだろう。第二に、道徳的なものが絶対的に合理的であると現実に示される場合でも、一体何が獲得されているのだろうか？このような理解の信奉者は、自分たちが道徳的なものをこのようにして、特殊に強固に基礎づけられているものとして証明したと信じている。だがこのことは実践的な意味においてそうなのだろうか？この意味での非合理性は制裁を受けるものであろうか？通常の理性規則のもとでは、非合理性は、非合理的であることが行為者の目標に關して害を与えるという理由でのみ、制裁を受けるものである。非道徳的なものが（さらに強調された）非合理性という追加のレッテルをもつことは、我々がそのレッテルを避ける別の理由、そうしたものはもっぱら我々がそのレッテルに対して抱く感情のうちに存しうるのだが、そうした理由を既にもっていない場合、我々にとつてどうでもよいものとならざるをえない。

私はこのことに再び立ち返るであろう。まず第一に私は、すでにいくつがえせないようなかたちで証明されたものとして妥当しうることよりも、この道は袋小路であるということを前提とする。

今や我々は、私が社会規範と呼んだ実践的規則に向かう。この術語を私は、社会規範に従つて行為しない者は、社会的制裁を被るといふように定義する。社会規範を理性規範から区別することに對しては次のように反論される。すなわち、社会的制裁によつて限定された規則に従つて行為する者は、また限定された（否定的）目標をもっており、そのかぎりこうした諸規範はそれ自身仮言的な理性規則である、と。このことは正しいの。しかし避けられるべき目標が社会的制裁であるという状況には、付随する重要な諸側面が結び付いているので、規範を固有の種類規則として際立たせるのは有意義なことである。ルールさえも、形式的には仮言命法として理解される。

さて私は社会規範の三つの種類を区別する。第一のものは、最も単純に理解されうる。すなわちそれは、刑法上の諸規範である。ここでは制裁は、裁判権の内部で確定される外的刑罰である。この種の規範が成立していること、すなわち、ある国で明確な法律が成立していることの基準は、法律で特定されている種類の行為が罰せられているということである。

法に適つた諸規範から、私は、その制裁が漠然とした社会的压力のうちにあるような社会規範を区別する。このような仕方

で道徳的規範は実際今日広く社会科学のなかで定義されている

(社会的プレッシャー)。一方哲学者たちは、こうした理解の横を通常あつてなく通り過ぎていく。このことは、哲学的倫理学が、一つの道徳性(あるいは多数の道徳性)という形式的な概念の問題全体を重要なものとしてこれまで把握してこなかったことと関係している。社会科学的理解にはまずもって、これが、まだ十分ではないにせよ、道徳的判断の際特殊な義務づけがどのように理解されるのか、という問題に対する一つの答えを与える、ということが言える。当然ここには、仮言命法に組み入れることがなぜ十分ではないのか、ということについての決定的理由がある。社会的制裁の特殊なもの、そのようには出会われないだろう。

社会科学的理解はさらに区別されなければならない。我々はいくつの局面に着目しなければならない。第一に考えなければならぬことは、ここでの制裁が法規範の刑罰と違って内的なものである、ということである。これが意味することを、私は次の講義で初めて示すだろう。

第二に画一的な社会科学的理解の重要な弱点は、慣習と道徳的規範との間を区別しないということである。諸文化が漠然とした社会的強制力から区別される法則化された刑罰の適法性を、いかにわずかとはいえ持たねばならないにしても、先の区別をしない文化があるかもしれない。それに反して我々に馴染みの文化にとって、慣習的ルールと道徳的ルールとの相違は、一方では二つのルールの間の相違と同じように、そして他方では法的諸規範の間の相違と同じように与えられている。

(当然刑法上の規範はそれ自身、道徳的に善いあるいは悪いと判断されうる。しかしながら存在する法規範は、そのような判断から独立している。)

人々は慣習的なものと道徳的なものとの間の区別をどのように理解しなければならないのであろうか。私が裸でこの講義室に入ってくるとしよう、あなた方はそれを見て間違いなく変だと思うだけでなく、ふざわしくないと思うだろう。私があなた方に、何故そんな反応をするんだとたずねたなら、あなた方は「人々はそんなことをしません」とか、あるいは「我々のものでは、この文化では、あなたの行為は普通じゃないのです」と答えることができるであろう。しかしあなた方は、私が誰かの自尊心を傷つけたような場合にあなたが述べたであろうこと、つまり「それは悪いことです」とは、まず述べなかつたであろう。

このことは先の区別に関して次の説明を容易にする。社会的慣習のもとでは、グループによるある振る舞いの拒絶が決定的となる。我々がそのように振る舞わない(すなわち振る舞ってはならない、振る舞うことができない)ということは、こうした振る舞いが我々によって受け入れられないということにのみ基づいている。こうした拒絶はすでに根拠づけであつて、さらに拒絶の側で根拠づけられねばならないということを要求しない。それに反して道徳規範の侵犯の際の拒絶は、人々がそのように振る舞うことを悪いとみなすということによって、更に拒絶の側でもはっきりと根拠づけられる。

したがって、文法的に絶対的な《*must*》が持つ一定の意味の

分析は、おのずから他の語群—《gu》や《schlecht》—の文法的に絶対的な用法を持つ一定の意味をもまた明らかにするよう要求するのである。

人々は慣習的なものが、少なくともそれが絶対的な《mug》を含蓄するという限りにおいて、道徳的なものと関連するということを中心とするべきであろうか。しかしながら《mug》の絶対性は、一定のグループがもつ《mug》の拒絶要求が相対化される（「我々はそれを受け入れない」）ことよって撤回される。もちろん実践的な《mug》一般が、制裁なしに考えられない限り、制裁における単に文法的な絶対的形式の背後にある道徳的なものの中にも、ある相対化する見地が含まれていることがすでに予見されうる。

註

- (1) 私の『哲学論集』二七一頁参照。
- (2) 《gut (善さ)》については、G. H. v. Wright『善の多様性 (The Varieties of Goodness)』、ロンドン、一九六三が最も良し。《müssen》、《sollen》については、J. L. H. Mackie『倫理学(Ethics)』、ペンギン社、一九七七、第三章を参照。
- (3) Mackie前掲書参照。
- (4) 第二講義参照。
- (5) H. L. A. Hart『法』の概念(The Concept of Law)、オックス

スフォード、一九六一、七九頁以下参照。

- (6) 『道徳形而上学原論 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)』、アカデミー版、第四卷、四一四および次頁。

(7) 私は、道徳的諸規範が社会規範の一種であることを示すのだから、その限りまた、道徳的諸規範はある種の仮言命法であるという Philippa Foot のテーゼに賛同する。

訂正

「倫理学」第14号に掲載された論文「公的な歴史認識」の基準をめぐって―ドイツ歴史家論争―の註の一部に誤りがありましたので、お詫びして訂正いたします。

七九ページ下段にある註(10)(11)が重複しています。(11)を削除して下さい。従って(12)以下の註の番号が一つずつ繰り上がります。