

広島大学文学部紀要

第 45 卷 特 輯 号 2

当 為 論 研 究

—カント的当為概念と非カント的当為概念—

越 智 貢

1986年1月

当 為 論 研 究

—カント的当為概念と非カント的当為概念—

越 智 貢

目 次

1. 現代倫理学と当為概念…………… (1)
2. カント倫理学とカント的当為概念…………… (5)
3. カント的当為概念の問題点——ヘーゲルとデイルタイ——…………… (18)
4. 非カント的当為概念(1)——シジウィックとムーア——…………… (33)

1. 現代倫理学と当為概念

今日当為概念に言及せず倫理学を語ることは困難であると言ってよい。それほどに当為は現代倫理学の問題意識のうちに深く浸透している。実証主義的立場にあるもの、合理主義的立場にあるもの、あるいは批判主義的立場はむろんのこと、現象学的立場さらには状況倫理的立場にあるもの等、いずれによっても当為は道徳的問題を解明する際の不可欠の対象として取り扱われる。控え目に言っても、それが注目を回避しえない倫理的術語だとみなされていることは確かである。このことはドイツを中心とする大陸の主要思想ばかりに当てはまるわけではない。英語圏においても同様である。いや、いわゆるメタ倫理学として総称される立場の目覚しい活躍と当為分析に関するその成果とを思い起こすならば、今世紀の当為への注目には、かえって英語圏でこそいっそう著しい動きがあったと言うこともできよう。

だが、われわれは今日自明のごとくにみられるこうした当為と倫理との結合関係が必ずしも時代を越えて常に注目されていたわけではないことを知っている。道徳的問題を当為概念に拘泥しつつそれを拠り所として解明しようとする姿勢とそうした意味での当為現象に対する注目は、周知のように、倫理学と最初に銘打たれたアリストテレスの著作以降の歴史の中では、きわめて新参のアプローチに属している。善の概念が、個人の意識現象としての当為に先立って美のイメージと共に扱われていた時代があり、あるいは何よりもまず神のイメージと対をなして考えられていた時代があったことをわれわれは忘れてはならない。それらの時代に今日的意味での当為に当たる言葉や表現が存在しなかったわけではない。また、それらを用いて道徳的当為について語られることが皆無だったわけでもない。だが、にもかかわらず当為が他の諸概念を凌ぐ倫理学における中心概念としての地位を占めるに至らなかったことも否めぬ事実だと言わなければならない。

では、何ゆえ当為概念が現代倫理学においてかくも際立った注目を浴びることになったのか。もっとも、今ここでこの問いに正面から答えることは可能で

はない。ただ、現代倫理学を問題としているとはいえ、この問いが現代という枠の中のみでは答えられえないということ、このことだけは確かである。というのは、当為現象がすぐれて倫理的であることを主張しそこから道德論を展開する見解は現代に先立って近世においてすでに登場しているという事実が、この問いに介在して来ざるをえないからである。当為概念やその同族概念（義務・命令・命法・規範等）を倫理学の表舞台に引き出しこれらに自立的な倫理学的術語としての地位を与えた功績は、言うまでもなくいわゆる「当為倫理学」すなわちカントの倫理学に帰せられる。それらの概念なしにカント倫理学を語るができないように、当為概念を問題化する際にカントの仕事が無視することも、少なくとも倫理的領域においては困難だと言わなければならない。

しかし、そうした思想史的事実の指摘のみでは先の問いに対する単なる手掛かりとしかなりえまい。むしろその問いにとってここでいっそう重要なことは、この事実がカントの名を介して現代倫理学一般を通底する今一つの事実と深く絡み合っている点であるように思われる。つまり、新カント派以降（いやカント以降と言ってもよい）現在に至る主要な倫理学説がなべてカント倫理学を無視しえず、それに対して何らかの態度——積極的にであれ消極的にであれ——を取り、そうすることによって自己の立場の妥当性を主張したという事実である。この事実を、さらに進んで今世紀の倫理学的思潮がその全般的傾向としてほぼ一致してカント倫理学の超克を企図してきたというように解することも、さして無謀な理解ではないであろう。カント的立場を踏襲した新カント派の人々ですらあるがままのカントではなくあるべきカントを模索したのであり、彼らにとって「カントを理解すること」は同時に「カントを越えること」でもなければならなかった。一見カントの思想系譜と無縁であるように思われる「メタ倫理学」の動機の内にもカント倫理学をその典型とする「規範的倫理学」に対して自覚的に対抗する意図があったことを、われわれは忘れてはならない。こうした意味において今日の倫理学とカントとの関係には、中世哲学とアリストテレスとのそれを彷彿させる一面があるように思われる。カントはときに「近世哲学のアリストテレス」として位置づけられるが、けっしてそれだけのものではない。克服されるべき巨人としてそして今日に通ずる倫理学的問題の案内

者として、カントは依然なお現代倫理学にとってもアリストテレス的高みにあると言うことができよう。

もつとも、現代倫理学がカント倫理学に程度の差こそあれなべて固執しているというこの事実が何を意味するのか、あるいはカント倫理学のいかなる性格がこの事実と直結しているのかが、あえてここで問われるべき問題なのではない。われわれが考慮すべきことは、こうした事実と先の事実との関係についてである。これら二つの事実——当為概念とカント倫理学とが呼応し合う関係にあるという事実と現代倫理学がかかるカントの立場を無視しえないという事実——を重ね合わせしかも先の問いをそれらに結び付けて眺めるならば、われわれは次のように評することが可能である。すなわち、当為に対する現代倫理学の注目をめぐる先の問いには誰にもましてカントが深く関与していると、あるいは充分条件だとはむしろ言えないまでも、しかし少なくともカント倫理学がその問いに対する答えの必要条件をなしていることだけは認められてよいと。この意味において、ある論者が指摘している³⁾ように、「カント以降倫理的な原理問題は当為をめぐる道歩んだ」と言ってもけっして過言ではないのである。

しかし、だとすれば、ここにはそれだけいっそう注目すべき事態が潜んでいると考えられはしないか。われわれが論究しようとするテーマは実はここにこそ関わってくる。つまり、カントの倫理学が現代倫理学に何らかの形で関係し、しかも関係する中で用いられる当為概念が現代倫理学の中心概念であるとすれば、かかる当為概念にはカント倫理学で用いられる当為概念の陰が——自覚的にであれ無自覚的にであれ——色濃く付き纏っていると想定すべきではないか、という点にである。そしてこれが肯定的に答えられてよいと思わせる材料は、現代のどの倫理学書にも至る所散見されるということができる。通常それらの文献の中で当為概念が義務・命令・規範・強制等の概念と同じ文脈の中で用いられること、あるいはそこで展開される当為に関する主要な分析が当為と存在との関係、当為と善との関係そして当為と能為との関係等の題材に向けられていること——今日のこうした当為概念の取り扱いがすでにカント倫理学の議論、しかもその重要な議論のうちに含まれていたことをわれわれは思い起こすべきであろう。いや、カント的影響は当為概念が活躍する問題圏にのみ限られるわ

けではない。手近の哲学辞典の「当為」の項を覗いてみるならば、そこに見い出される記述がカントの当為論の要約でしかないことに、われわれは直ちに気付くはずである⁴⁾。こうした状況は、間接的にはあれ、カントの当為概念が現代倫理学の当為に関する論議を支える基本的な刺激さらには前提とすらなっていることを示している。あるいは、現代の倫理学的当為概念は、今なおカントの当為概念の影響下にあると言い換えてもよい（われわれは以下カントの当為概念の影響下にある今日の当為概念を「カント的当為概念」として術語化することにしよう。従って「カント的当為概念」とはカント倫理学に関係しつつしかも今日当為概念として一般に承認されている当為概念を意味している）。

もとより、そうした影響がいかなる類いの影響であるのかは後の議論に属すべきことがらではある。だが、それを問うに先立って、この影響そのものが孕む問題性として次のことを予め指摘しておくことは重要であろう。つまり、現代の当為概念は、それが「カント的当為概念」としてある限り、その正当性に関してカントの当為概念のそれに依存せざるをえないということである。カントの当為概念が当為現象の本来的な意味を完全に汲み尽しているとすればむしろ問題は無い。だがそうでないとするなら、ここには現代の倫理学にとって思わぬ落とし穴があると言わなければならない。つまり、今日の倫理学書においてかなり安易に常識のごとく用いられる当為概念、そしてそれを駆使する現代当為論の実に豊かな成果が、当然のことながら見直しを迫られることになり、少なくとも現代倫理学において一般にみられる当為概念の活躍は、カントの当為概念の制約を負ったものとしていわば割引きされた上で評価されざるをえないことになるのである。そして、このことを示唆し警告を発する意見も、まれにはあれ提出されることがないではない。ある論者は、カント倫理学の当為概念の不備を仄めかせつつ当為論に関する議論を次のように結んでいる。「われわれは正しくもたいていの近世の倫理学に当為忘却という非難をなすことができる。常にただ道徳的当為の現象の個々の側面だけが扱えられる。しかし、この現象全体は哲学的意識から離れているように思われる。この当為忘却はかの自律主義的思惟——これは結局あらゆる存在論的意味を超越論的意味として理解しようとする試みを表わしている——の内に最も深く根付いているのである」⁵⁾と。

当為概念に鋭い照明を当てこれを重視したカント当為倫理学に対して当為忘却という非難をなすうるといふ逆説的事態は、現代倫理学一般にとってけっして見逃されうる問題ではない。

さて、以上の当為に関する視点は、当為論を構築しようとする際の必要な手続きとして、常識化した当為概念にではなく当為現象そのものに眼を向けそして同時にこの現象と「カント的当為概念」との関係を予め見極めておくことを要求するものである。そして、実際そうした視点と問題意識とをもちつつ当為現象を分析し、その結果「カント的当為概念」とは異なる当為概念（われわれは以下これを「非カント的当為概念」と表現する）を主張するに至った倫理学者も、きわめて少数とはいえ存在する。その主だった例としてわれわれはW. デイルタイ、H. シジウィック、G. E. ムーア、M. シェーラー、N. ハルトマン等の名を挙げることができよう。前世紀後半から今世紀半ばにかけて現われたこれら一群の人々の思想はむろん現在においても受け継がれているとはいえ、しかし当為論に関する限りでの彼らの見解については今日ではほとんど忘れられていると言ってよい。われわれは以下彼らのそうした見解を蘇生させ、その見解に含まれる指摘を跡づけることを当面の目標にしよう。そうすることを通してそして同時に彼らの指摘の検討を通して、もし「カント的当為概念」に限界と問題点とが認められるのであれば、それを多少なりとも剔出すること、これが本稿の目差す狙いである。こうした作業を欠くならば現代当為論の展望もまた開かれぬことはすでに述べられたとおりである。かかる展望への期待を抱きつつ、われわれはまずこの作業を「カント的当為概念」の骨子を確認することから始めなければならない。

2. カント倫理学とカント的当為概念

「カント的当為概念」とはいかなるものであるのか。これを明らかにするためには、カントの所論を綿密に追跡し彼の論述のあらゆる内実を総合して、そこから彼が当為概念にいかなる根拠づけを施したのかを闡明するという方法が、不可欠の手続きであると言われるべきかもしれない。なぜなら、彼が用いる当

為概念には、カント倫理学の一切の主張とそれを支える前提とが裏打ちされた形で纏い付いていると考えざるをえないからである。つまり、理性と感性、道徳法則と自然法則、自由と必然、理念と範疇、普遍性と個別性、目的と手段といったカント的思惟の基本的枠組みとそれに基づく議論とが、当為概念が使用されるどの場面にもその必然的背景として潜んでいる。だとすれば、もしそうしたカント的枠組みとそれに基づく当為の根拠づけを捨象した上で当為概念に迫るとすれば、かかる当為概念はもはやカントの当為概念ではありえずたかだかその形骸にすぎぬとも言われなくはないであろう。

確かにそのとおりではある。しかし、われわれは、当為概念に対するそうしたアプローチは一見必要であるともみえながら、ここではかえって避けられるべき方法だと考えざるをえないであろう。というのも、道徳法則と自然法則との二元論的対比といったカント的前提からなされる当為の説明方式——カント自身の言い方を援用するならば「新しい方式」(K.d.p.V., 14Anm.)⁶⁾——を、現代倫理学がそのままの形で相續し踏襲しているのではない(それどころかそうしえない)ことは明らかなからである。例えば、カントは、当為は理性と感性とを併せもつ有限の人間の二重的構造に基づいてはじめて生ずるという主張を繰り返して強調して譲らないが、この彼の主張が今日の当為概念の内に今なお生き続けていると考えることは困難だと言うほかはない。というのも、もし生き続けているのだとすれば、そうした二重構造から直接導出されるはずの「為すべしであるがゆえに為し能う」といったカント的命題が、しばしばそうされるように今日的テーマとして蒸し返され吟味されること自体不合理だと考えざるをえないからである。カント的テーマを今日的テーマとして再考することは、当為概念が、なるほどカントの当為概念と深い繋がりをもつにしても、しかし同時にカント的説明「方式」を離れたところで問題化されていることを示している。カントによって取り上げられながらも現代倫理学一般によっても共有されている当為概念こそがここでの課題であることをわれわれは忘れてはならない。

このことをさらに補足的に確認するためには、われわれはカント以降の多くの倫理学者が——必ずしもカントの主張に同調するわけではない学者をも含め

て——流行のごとく当為概念ばかりか定言命法の形式をも好んで使用した事実を想起しなければならない。シュライエルマッハー、リップス、ヴント等ですらもカント的命法形式を採用したというこの事実は、カント的命法形式に根付くカントの色合いが彼らの命法使用に際してすでに厳密な意味においては洗い落とされていることを示している。われわれが「カント的当為概念」と呼ぶ当為の在り方についてもこのことはそのまま当てはまると言わなければならない。つまり、彼らによって使用されそして現代に至るまで生き長らえている「カント的当為概念」は、カントが当為概念に施した根拠づけの「方式」あるいはかかる概念に托したカント的主張そのものをも含意するわけではないのである。だとすれば、「カント的当為概念」に関してわれわれが明らかにすべきことは、少なくともカントが当為をいかに説明しいかに根拠づけたのかではないと言わざるをえないことになる。先にカント的思惟の枠組みに固執する方法が一見必要だとみえながらもかえって退けられるべきだとわれわれが述べたのはそのためである。

それゆえ、われわれがここで問題とすべきことがらは、そうしたカントの説明ないし根拠づけの「方式」以前のところにあるとみななければならない。つまり、われわれは当為のカント的説明を問うのではなくかかる説明が施されたカント的当為をこそ問わねばならないと言ってよい。カントが当為をいかに根拠づけたのかという問いには、言うまでもなくカントが根拠づけようとした当為とはいかなる当為であったのかという問いが必然的に先行している。この後者の問い、つまりカントが当為概念を使用するに際して意識せずそれゆえついに問うこともなかった問いこそが、ここでのわれわれの課題となる。カントはいかなる当為を「当為」として把えたのか、あるいはカントが「当為」として特定した現象はいかなる現象であったのか——「カント的当為概念」においてわれわれが目差す問いとはこうした問いにほかならない。

かくして「カント的当為概念」がカント倫理学の体系に固有なカント的思惟の残滓を払拭した上でなおも残りうる当為概念を意味するとすれば、それを明らかにするためには、カントが人間の道徳的営為のいかなる局面で当為を問題にしたのかを、そしてかかる局面を構成する不可欠の要因が何であるのかを、

カント自身の叙述に即して検討する手続きこそが肝要だということになる。そして、こうした視点に立つてかかる局面に深く関わる必須の契機を取り出さねばならないのだとすれば、われわれは何よりもまず „Handeln“ ないし „Tun“ という言葉で表現される「行為」の概念に注目せざるをえないことになる。というのも、カントは当為を性格づける際にはきまって行為概念に言及するからでもあり、また当為の働きを行為概念との関わりの中に位置づけようとするのが常だからでもある。このことを跡づけるための例証はカントの論述の各所に容易に見出される。例えば彼は次のように言う。

「当為はその根拠が単なる概念にほかならないような可能的行為を表現する」(K.d.r.V., B. 575)、

「当為は行為(へ)の客観的強制を表現する」(K.d.p.V., 36)、

「……行為のかの必然性がただだ当為とよばれる」(G.M.S., IV, 449)、

「当為は……存在者の所為を規定した当為は行為の原因である」(Prol., IV, 345)。

もともと、われわれがあえて行為概念を当為が関わる局面の不可欠の契機として指摘しなければならないのは、単に如上の理由に拠るためばかりではない。当為における行為概念の役割はむしろそうした理由以上のところにあるということもできよう。というのも、カントにとって行為はけっして当為概念を浮き彫りにするためのいわば介添え的地位にのみ甘んずるものではなかったからである。このことを確認するためには、例えば次の箇所注目することだけでも充分であろう。すなわち、カントが、彼の超越論的立場が対処すべき基本的问题を明示するために、『純粹理性批判』と『論理学』の中で定式化した周知の「問い」の箇所である(K.d.r.V., B. 833, Log., 26)。カントはそれら両著作の中で共に第二番目の問いとして掲げたものを倫理学が答えるべき原理的問いだと説明する。そして、この原理的問いは、「私は何を為すべきか」というこれ以上簡潔にしない定式の形で纏められた。この定式において注目しなければならないのはむしろカント的思惟が答えようとした „Was“ ではない。„Ich soll tun.“ の表現の内に当為と行為との関係の在り方が縮図として示されるということ、言い換えれば „Tun“ は „Sollen“ の介添え的位置にとどま

るのではなくむしろその相関概念たる位置を占めるということ、このことにこそわれわれは注意を向けなければならないのである。この表現は、当為が、たとえ多くの場合 „das Sollen“ として名詞化されて使用されるにしても、それ自身で一人立ちした単なる「べし」として行為概念と関わりをもつのではなく、つまり「^{sollen}べし」に「^{tun}為す」が付加されて「^{tun sollen}為すべし」が語られるのではなく、むしろ当為における基本単位が「為すべし」であり、それゆえ „das Sollen“ はいわば「為すべし」の簡略的表現にほかならないことを示している。だとすれば、当為概念と行為概念とは、単なる外的ないし並列的な関係を結ぶのではなく運命共同体のとも言うべき関係にあると言わざるをえないであろう。つまり「カント的当為概念」は行為概念を離れては存在しえないわけである。

このことは別の方向からみればいっそう明確に把握されよう。当為が行為と相関関係にあるという以上の確認は、カントが当為概念を命令ないし命法を性格づけるための術語として導入したという事情ともけっして無関係ではない。

「あらゆる命法は『当為』によって表現される」が、カントにとってこの「命法はあることを^{tun}為すことあるいは^{unterlassen}為さぬことが善であらんことを語る」(G.M.S., IV, 413)ものである。つまり、命令や命法は行為への命令であり命法にほかならない。カントは次のようにも述べている。すなわち、「命法一般ということでは理解されるべきものは、それによってある目的が実際になされるべきある可能的な自由な行為を言表するあらゆる命題である」(Log., 135)と。それゆえ、いくつかのカント的前提に拠りながら様々に方式化された定言命法が、にもかかわらずすべて「行為せよ」という表現を共有していることは、けっして偶然ではないと言わなければならない。そして、当為概念がこうした命法の術語的地位にあるとされる以上、「行為せよ」というこの命法形式は、同時に当為が「為すべし」であること、けっしてそれ以外ではありえないことをすでに含意しているわけである。われわれが先に何よりもまず行為概念を当為に関わる局面の不可欠の契機として注目しておかなければならないと述べたのは、こうした意味においてである。換言すれば、「カント的当為概念」は行為的^{Handel}局面にのみ登場しうる概念だと言ってよい。さらにこれを逆にみれば、カントにおいて非行為的^{Handel}局面に関わる当為ははじめから切り捨てられているとい

うことになる。*

* もっとも、カントが「行為」概念をいかなる意味で用いているのかはそれとして問われるべき問題であろう。だが、多少の例外がなくはない⁹⁾としても、少なくともさしあたってここでテキストとされている批判的倫理学書においては、行為概念が一致して人間の行為としてつまり何かを実現する人為的過程として位置づけられているのは確かだとしてよい。このことを確認するために、例えば『基礎づけ』において「義務からなされる行為」が説かれる場面での行為の事例を引き合いにだしてみよう (G.M.S., VI, 397ff.)。ここで「行為」の例として具体的に扱われるのは、小売商人の販売行為、生命を保持する行為、親切な行為、自己幸福を求めるための行為である。同書の別の箇所 (G.M.S., VI, 422ff.) では、道徳的場面で問題とされるべき「行為」の諸例として自殺の行為、偽りの約束による借金の行為、快楽に耽る行為、他者の困難を意に介さぬ利己的行為が取り上げられる。こうした行為概念の使用例はカントの行為概念が今日われわれが用いている行為概念とほぼ同義のものであることそれゆえそれが現代倫理学においてもそのまま通用しうる概念であることを示している。だとすれば、「カント的当為概念」の「為すべし」は今日的意味での「為すべし」とそして現代倫理学が扱う「為すべし」ともほぼ同義であることになる。われわれが前章で現代倫理学における当為概念が「カント的当為概念」と深く関係し合っていると述べたこともこうした事情と無縁ではない。

ちなみに次のこともまた確認されておいてよいであろう。つまり、カントは「行為」が関わる場面で „Handeln“ のみならず „Tun“ をも使用するが、例えば『道徳形而上学』(M.S., VI, 223) におけるように特に断って区別する場合を除けば、彼は両者を同義的に使用しているということである。それゆえ、本稿で「行為」に言及される場合にも、かかる「行為」は、それが „Handeln“ であるか „Tun“ であるかについて必ずしも特定されているわけではない。

だが、「カント的当為概念」が「為すべし」であるにしても、だからといってかかる概念を行為的的局面を通して把えたとすれば、直ちに次のような反論が提出されることは容易に予想されるところである。すなわち、カントが「為すべし」に関して行為概念を問題としたのは彼が通常の意味での行為そのものを重視したためではなく行為の特殊な側面を問うことに狙いがあったためであるという反論、つまりカントの眼差しはいわば行為の形式とも呼ばれるべきものに向けられているのであって、いってしまえば具体的な実質を含んだ行為そのものに向けられているのではなく、いやかえってかかる実質的行為を道徳的原理から排除することにこそ向けられていたのだという異議である。この種の反論は確かにある意味においては的を射ていると言われるべきであろう。というのもカントは、「為すべし」を語る際に「外的行為」と「内的行為」(M.S., VI, 218)とをつまみ行為の結果と行為の原理とを区別した上で、行為概念に言及するのが常だからである。彼は例えば次のように述べている。「定言命法は(それゆえ「為すべし」は、とわれわれは付け加えることができるはずだが——引用者補足——)行為の実質および行為から結果するはずのものに関わるのではなく行為そのものがそこから生じてくる形式と原理とに関わるのである」(G.M.S., VI, 416)と、あるいは「道徳的価値が問題となる場合、重要なのは眼にみえる行為ではなく眼にみえぬ行為の内的原理なのである」(G.M.S., VI, 407)と。先にわれわれが取り上げた引用文においてカントが当為はある行為そのものを表現するとは語らず「その根拠が単なる概念にほかならないような可能的行為を表現する」と語るのも、確かにそうした区別が背景にあるからにほかならない。だが、われわれは、だからこそこえってこうしたカントの所論に基づく先の反論は真に的を射たものとはなりえないと言わざるをえないであろう。というのも、行為に関するこうした二元論的区別は、たとい一見行為現象そのものに即して得られた区別であるように見えようとも、それが命法や当為における定言性と仮言性ないしは無条件性と被制約性といったカント倫理学の要とも言うべき区分にすぐさま接続してゆく点にも示されるように、カント的思惟の枠組みによってすでに深く貫かれた区別だと言わざるをえないからである。だが、繰り返して述べられたように、「為すべし」として際立たせられた「カント的当為概念」

は、従ってそこに関わる行為概念もまた、かかる枠組みないし前提から原則として自由である。ここでのわれわれの問題が当為における行為の位置づけであってその位置づけについてのカント的根拠づけの方式ではないことを、われわれは忘れてはなるまい。むしろこの行為の区別に関しては次のようにこそ言われるべきであろう。つまり、われわれはかかる区別が「行為」の区別だということ自体に眼を向けなければならない。「原理」、「形式」として結果や実質から区別されるものも、それが行為の原理であり形式である限り、どこまでも行為の局面の内に位置づけられるほかはない。言い換えれば、こうした区別は、なるほどある行為の道徳的資格を云々しうるものではあっても、しかし道徳における行為そのものの地位を左右するものではないのである。いや、区別する際のカントの眼差しが何ゆえ「行為」に向かったのかということこそわれわれは考慮する必要がある。それは何にもまして道徳的場面での「行為」の役割りをカントが注目し承認していたということを鋭く告白するものだとは言えはしないか。道徳法則が彼によって「理性的存在者の行為の法則」(G.M.S., IV, 463)とも呼ばれるのはけっして偶然ではない。むしろ、この問いはさしあたってここでわれわれが追求すべきことがらではない。だが、ともかくこうしたことが同時に当為概念から行為的契機を除外しえないことをも意味していることは明らかであろう。定言的当為であれ仮言的当為であれ、いずれにせよ当為である限り、それは行為の形式あるいは行為の実質に関わるものとして少なくとも行為の文脈から離れることはないのである。もっとも、「カント的当為概念」がこうした行為の区別にそれゆえ当為の区別にも拘泥しえない概念であることは先に述べられたとおりである。だが、だからこそかえってわれわれはかかる概念を性格づける際行為概念に着目しそれが「為すべし」であると主張することにいつそう強く固執する必要があるとも言つてよいのである。

さて、これまでわれわれが多少長く行為の区別の問題にこだわってきたことには、理由がないわけではない。というのも、この区別は行為と並んで「カント的当為概念」の構造を支える今一つの新たな契機をさらに指示せずにはおかないからである。行為の区別に関するカントの議論は、「内的行為」、「行為の内的原理」といった先の彼の言い回しによってもすでに暗示されているように、

なるほど行為についてのものではあれ、実はかかる行為の動機をこそ問題とする議論であったことは周知のとおりである。カント倫理学の偉大な功績の一つは動機づけの観点¹を善の規定の内に持ち込んだことにある。この観点に立って彼は行為の善悪は行為そのものにおいてではなく行為の動機においてこそ認められねばならないという心情倫理的発言を繰り返すわけだが、このように行為の動機が議論的²とされる場合そこで常に問われる概念が「意志」のそれであることは論を俟つまい。こうした意味において、カントは「意志」を「行為する能力」として規定する。つまり、彼にとって動機なき道徳的行為は考えられえず、その限りで意志は行為を惹起する能力として行為的局面の不可欠の契機なのである。それゆえ、カントが「行為の内的原理」を問うということは、彼がなるほどあくまで行為を問題としながらもそれを「行為する能力」である意志のレベルでのみ問題とするということの意味している。この「行為の内的原理」という術語を含んだ先の引用文、すなわち「道徳的価値が問題となる場合、重要なのは……行為の内的原理である」という文章の内容が、それに少しばかり先立つ頁で「無制約的にして道徳的な価値は意志の原理のうちのみ存しうる」(G.M.S., IV, 400) と言ひ換えられて述べられているのもそのためにほかならない。しかし、だとすればこのことは、「カント的当為概念」が問われる場合、それが少なくとも行為をその必然的契機としてもつ限り、行為と意志との如上の関係もまた併せて考慮されなければならないことを意味している。つまり、われわれは意志概念を行為概念とともに「カント的当為概念」の構造を支える不可欠の契機の内に数え入れざるをえないのである。

もっとも、意志と行為とが深く関係し合う概念であるとされるとはいえ、むしろそうした関係にはカント的思惟の枠組みからくる特殊な制約があると言われねばなるまい。実際、カントは、意志概念を「行為する能力」として規定したとき、それに「法則の表象に従ってすなわち原理に従って」という条件を背負わせるのを忘れなかった(G.M.S., IV, 412)。いや、それどころか意志の規定に際して彼は何よりもこの点にこそ周到な注意を払ったのだと言うことさえできよう。例えば『道徳形而上学』の中で彼は次のように語っている。「意志は、行為との関係においてみられる欲求能力であるよりも、むしろ行為へと選

択意志を規定する規定根拠に関係してみられる欲求能力である」(M.S., VI, 213)と。意志概念に対して加えられるこうした特殊な条件は、カントがある欲求能力をとくに「意志」という術語で性格づける際、それが常に道徳法則とのそれゆえにまた理性との直接的連関を堅持するものであることを示している。先の「法則の表象に従って云々」という言葉のすぐ後に続く箇所、彼が「意志は実践理性にほかならない」と述べるのもそのためである。つまり、ある欲求能力がそうしたカント的思惟の内に深く沈潜した概念との関わりを失うとすれば、それは彼にとって道徳とは結び付かぬ「下位の欲求能力」ではあってもはやけつして「上位の欲求能力」である「意志」の名に値するものではないのである。

だとすれば、カントの使用するこうした意志概念は、どこまでもカント的思惟の枠組みに基づくカントの意志概念であるほかに、その限りで今日一般に用いられる通常の意味での意志概念それゆえにまたカント的思惟の枠組みから離れた「カント的当為概念」とも直結しうる意志概念ではありえないことになる。だが、われわれは、当為概念そして行為概念においてもそうであったように、ここでもまたそうしたカント的根拠づけに関わる制約を無視しうると言つてよい。というのも、われわれは、いわゆる「意志倫理学」^{Willensethik}としてのカントの主張にわれわれが従うがゆえに、つまりカント倫理学の源初的な出発点が「無制約的に善とみなされうるもの」としての「善意志」を問うことにあつた(G.M.S., IV, 393)がゆえに、あるいはまた「善ないし悪は常に理性法則によって規定される限りでの意志に対する関係を表わす」(K.d.p.V., 105)とまでも彼が意志概念を重視するがゆえに、意志概念に注目しているわけではないからである。われわれがここで意志概念に拘泥せざるをえない理由は、意志が常に行為の局面に介在する概念であるとされること、それゆえ当為の規定に際して意志という契機を離れて行為概念のみを問題にするとすればそれは一面的であるとの誹りを免れないということ、だとすれば行為の局面と深く関わる「カント的当為概念」もまた意志的契機を無視することはできないということ、これ以外にはない。つまり、われわれにとって問題となりうる「意志」概念は、もはや言葉の厳密な意味におけるカント的意志である必要はないのである。少

なくともそれは、「ある特殊な種類の意志」ないしは「純粹意志」として特徴づけられたカント的意志概念（G.M.S., IV, 390）の「特殊性」や「純粹性」とは無縁である。だとすれば、われわれは「行為する能力」として行為概念に関係しうる限りでの「意志」概念、これにのみ注目すれば事足りると言うべきであろう。「カント的当為概念」にそしてそれと相関する行為概念に結び付きうる意志概念があるとすれば、それはそうしたものでしかありえないからである。^{*}

* だが、だとすればわれわれはカントの用語法を守って「意志」概念の使用を避け、例えば「^{Begehren}欲求」といったカント的思惟の枠組みによって制約されることの少ない術語を使用すべきだという反論がなされるかもしれない。もつともそれはそれとして問われてよい問題であろう。というのも、カントの場合「欲求」は、「意志」とは異なり、例えばすぐ後にみる「^{Wunsch}願望」がそうであるように、行為と直接結ばれた概念だとはかならずしも言えないからである。ここでわれわれが行為に直結しうる術語を採用しなければならないことは言うまでもないであろう。しかも、われわれに意志概念を使用してよいと思わせる理由は、これにとどまるわけではない。さらに現代倫理学における意志概念の用法をもわれわれは顧慮する必要がある。そして、それがカントの用語法に倣うものでないことは論を俟つまい。そこでは、むろん一定しているわけではないものの、意志概念はカント的枠組みを離れた「行為する能力」として使用されることが少なくない。前章で「非カント的当為概念」を提唱する人々として挙げられた現代の思想家達もまた意志概念をそうした意味で使用する。われわれがここでカントの意志概念をあえて非カント的に用いようとするのはこのためでもある。

だが、「行為する能力」という意志の規定は、先に指摘されたこと、つまり行為はその動機づけ連関において意志的契機を欠くことができなないということの意味するばかりではけっしてない。われわれは、その規定が同時に意志の方もまた、それが「行為する能力」という条件下にある限り、行為を欠いては存

しえないことを示している点にさらに注意する必要がある。当然とも言うべきこの関係は、だからといって看過されるべきことではない。というのも、カント自身がこの点を鋭く把え、用語上の区別さえも試みているからである。彼は、行為的局面に介在しえぬ欲求能力を「願望」と呼びそれを「意志」概念から区別する。例えば『人間学』の中で彼は次のように述べている。「対象を産出するための力の応用をもたない欲求は（つまり行為を惹起しえぬ欲求能力は——引用者補足——）願望である。この願望は主体がそれを産み出すためには無力だと感ずるような対象に向かうことも可能ではあるが、しかしそのような場合かかる願望は空虚な（つまり無益な）願望なのである」（Anthr., 202, Vgl. M.S., VI, 213）と。願望が空虚であるのは、それが行為に直接結び付きえないからである。しかし、意志はそうした意味においてはけっして空虚ではありえない。意志は「行為する能力」でありその限りでいわば行為概念を内包する。つまり、行為を目差さぬ意志はそれ自体自己矛盾の表現にほかならないのである。だとすれば、行為と意志とは独立して相互に関係し合うわけではない。むしろ両者はそれぞれの存在を支え合ういわば相互補完的ないし相互依存的な関係にあるとさえいわれるべきであろう。というのも、先にみたように、意志と結ばれない行為概念は無意味であったが、行為と関係しえない意志概念もまた同様にここで無意味だとされるからである。確かにショーペンハウアーも言うように「どの意志も何ものかへの意志」ではある。だが、ここで問題となる意志概念は、それゆえ「カント的当為概念」に関わる意志概念もまたけっしてそれに過ぎぬものではない。それは、いわば行為への意志として、行為を介してはじめて何ものかへと関係する。„Sollen“ が実は „Tun sollen“ であったように、„Wollen“ もまた „Tun wollen“ 以外ではありえないのである。

* 通常、カントの当為概念を問題とする際には、カント的意志概念に焦点を当て、カント倫理学を「意志倫理学」として把えた上でそこから当為概念を論ずるのが常である。これに対してわれわれが、そうした通常理解とは異なる道を辿り、行為をまず当為概念の必須の契機として取り上げ次いで意志概念に言及したことには、理由がないわけではない。というのも、そうした

われわれの手続きは、往々にしてみられるように、意志概念のカント的意味にとらわれて意志と理性との関係ばかりに眼を奪われ、その結果意志がなによりも行為と相互補完的な関係にある概念であることを見失う弊害、これを——行為概念から意志概念へと辿り返すことによって——回避するためでもあったからである。

かくして、われわれは「カント的当為概念」の構造を支える不可欠の契機として二つの概念しかも相互補完的な関係にある二つの概念——意志と行為——を見い出したことになる。つまり、「カント的当為概念」とは「為すべし」という形式を取りつつ「意志—行為連関」（われわれは「カント的当為概念」の構造を示すものとして以下この言葉を使用することにする）に限定される当為概念にほかならない。むろんこうした構造に依拠する「カント的当為概念」が、言葉の厳密な意味におけるカントの当為概念でありえないことはすでに述べられたとおりである。カントが用いしかもそこに彼の思惟を組み込んだ概念としては、それは確かに一面的であると言われよう。だが、だとしても、それが少なくともカントが当為概念を使用するに際して「当為」として注目した現象であることは否めない。カントがこの「意志—行為連関」のほかに当為が成立しうる場面を念頭に置かなかつたことは至る所確証されると言ってよい。例えば彼は「基礎づけ」の中で「道徳性は行為と意志の自律との（一致の）関係である」（G.M.S., IV, 439）と断言するが、ここでの彼の眼差しが（「自律」といったカント的思惟のヴェールを通してではあれ）「意志—行為連関」に向けられていることは明らかであろう。いや、「„Sollen“ は本来 „Wollen“ である」（G.M.S., IV, 449, Vgl., 455）という——当為を聖なる意志つまり神の意志の欠如態として説明した——彼の周知の言葉は、「意志—行為連関」に対する彼の注目をいっそう決定的に告げるものであると言ってよい。というのも、先にも述べられたように、ここでの „Wollen“ が無条件の単なる „Wollen“ ではなくどこまでも „Tun wollen“ すなわち行為への意志であることは今や明らかだからである。

さて、以上析出された「カント的当為概念」が今日のいわゆる「当為」でも

あること、つまりそれが少しも問題視されることなく自明のものとして受け容れられていることを、われわれは首肯せざるをえないであろう。通常「当為」という言葉によって連想されるものは、こうした「意志—行為連関」に関わる「為すべし」の場面である。例えば、他者を教導したり非難したりする際の当為、あるいは自己を正当化せんがために発せられる当為、あるいは道徳的葛藤つまり「あれかこれか」の選択に際して内なる声として登場する当為、これらはきまって「為すべし」の装いを伴っている。むろん、現代の倫理学書で活躍する当為も例外ではない。そこには「意志—行為連関」を離れた当為概念は見当たらない。その点に関する限り、現代倫理学はカントと変わるところはないのである。だが、だからといってこうした状況が「カント的当為概念」を唯一の真正な当為概念とすることの確実な保証となりうるものではないこと、これを明らかにすることが次章以下でのわれわれの課題である。

3. カント的当為概念の問題点 ——ヘーゲルとディルタイ——

「カント的当為概念」の構造が明らかとなった今、その問題点を指摘しうる方向もまたおのずと確定されたと言われるべきであろう。「意志—行為連関」に極限される「カント的当為概念」の問題点である限り、それはかかる連関の内に内在する問題点である以外にはない。ところで、この問題点そしてそれが意味する「カント的当為概念」の限界は、萌芽的にはあれ実はきわめて早い時期にすでに気付かれていたと言ってよい。そして、それを析出した先鋒としては誰にもましてヘーゲルの名が挙げられなければならないであろう。自分独自の立場を確立して後のヘーゲルは、カント当為倫理学に対してほぼ同様の批判的態度を一貫して取り続けたが、この態度を支えたいくつかの論拠の内その一つは当為概念に関する彼の分析と深く連なるものであったとすることができる。むろん、だからといって彼が「非カント的当為概念」を提唱するに至ったというわけではない。しかし、後にそれを提唱しえた現象学派の主要な倫理学者達——例えばシェーラーやヒルデブラント——が注目することにもなるよう

に、ヘーゲルの当為倫理学批判は今日の当為論にとってけっして看過されえない¹⁰⁾主張を含んでいる。それゆえ、われわれは、「カント的当為概念」に対抗する現代思想家の意見を検討するに先立って、まずヘーゲルの批判的見解を概観しておくことにしよう。それは「非カント的当為概念」の可能性を暗示するものとして後の議論にとってもけっして無益ではないからである。ヘーゲルはいかなる点に「カント的当為概念」のそれゆえその構造たる「意志一行為連関」の限界を見たのか。

「カント的当為概念」の問題性に肉迫するヘーゲルの試みは、行為を動機づけの観点から眺めるカント的立場のいわば陥穽を見極めるところから始まっている。カントは、前章でみたように、行為の道德性を「意志一行為連関」の枠内でのみ眺めるが、それはヘーゲルにとってはむしろ行為の道德的意味を損うことにも等しかったと言ってよい。というのも、どこまでも「意志一行為連関」を重視しそこに根差す当為にのみ道德性の基盤をみようとするれば、行為による道德的事態の実現という行為本来の使命はなおざりにされざるをえないからである。ヘーゲルは道德的行為の意味はまさに行為することそのものにこそあると考える。つまり、彼によれば、カントのごとく行為の動機を問いそうすることによって意志の善性を問題にしうとしても、だからといって行為されぬままに終わるとすれば、それは空虚な議論にすぎないのである。『法の哲学』の補遺に記された次の言葉はそうしたヘーゲルの見解を如実に示すものである。
In magnis voluisse sat est.
彼は言う、「『大事においては意欲することでも充分である』という格言は、われわれが何か偉大なことを意欲すべきだという正しい意味をもっている。がしかし、われわれは偉大なことを実行することもできなければならない。さもなければ、それは無駄な意欲である。単に意欲するだけの月桂樹はけっして緑になつたことのない乾いた葉なのである」(VII, 236)¹¹⁾と。いや行為に対してヘーゲルが与えた地位は、単にそれにとどまるものではない。ヘーゲルはカント倫理学における行為と意志との関係をむしろ逆転すべきだとすら主張する。つまり、行為はその道德性を意志の道德性に負うのではなく、かえって意志の道德性こそが行為の道德性に条件づけられるというわけである。先の引用文と同じ節でヘーゲルはこうした行為の位置づけについて次のように述べている。「主

体たるものは、主体の一連の行為である。これらの行為が一連の無価値な所産であるならば、意欲の主観性も同様に無価値である」(VII, 233)と。われわれはヘーゲルの行為概念が主体の地位にまで高められていることに注意しなければならない。それゆえ、カントが行為を意志(=主体)の側から眺めたとするならば、ヘーゲルは逆に行為(=主体)の側から意志を把えたことになる。

さて、こうした行為論的視点にヘーゲルが立つ以上、「カント的当為概念」の問題点に関する彼の議論は、言うまでもなく行為の実現の契機をめぐって展開されることになる。そして、ヘーゲルはかかる問題点を「為すべし」に本来内在するいわば逆説的アポリアとして説明する。『精神現象学』の中で彼はこうした事情を道徳的意識とその完成という対比を用いつつ次のように語っている。「意識は調和をそれ自身で実現しなければならず道徳性において常に進歩しなければならない。しかし、道徳性の完成は無限に延期されるべきものである。というのも、完成が現実_に生ずるとすれば、道徳的意識は止揚されることになるからである。……それゆえ、完成は現実的には達成されえないのであり、ただ絶対的課題としてのみ考えられるにすぎないのである」(III, 446f.)と。かくしてヘーゲルによればカント的な「為すべし」の道徳の内には回避しえぬ逆説が宿されていることになる。行為が遂行されれば道徳性の基盤である「為すべし」が消滅する、がだからといって「為すべし」にとどまるとすれば行為による道徳性の実現が見送られる。すなわち、カント的道徳性の完成があるとすればそれは完成であると同時にその終焉でもあるという逆説なのである。それゆえ、ヘーゲルは極め付ける、「道徳性における進歩はむしろ道徳性の没落へと近づくこと」(III, 458)であると。こうした彼の批判的視座は、10年後の『エンクロペディ』においても変わりはない。彼は、そこでカントの「当為」の立場を「あまりにも安易な逃げ道」と呼びそれを歩むカントの「思想の怠惰」を非難する(VIII, 140)。彼は次のように述べている、「もし世界があるべきようになるとすれば、どこにこましゃくれた悟性の当為がとどまるのか」(VIII, 48)、あるいは「意志は世界をはじめてあるべきものにしようとする。……しかし、その際世界があるべきようになるとすれば、意志の活動はなくなってしまうであろう。従って、意志は意志の目的が実現されないことをそれ自

身要求するのである」(Ⅷ, 387)と。かくしてヘーゲルによれば、「為すべし」の立場に固執することは行為の実現を阻むものですらあるわけである。こうした批判がカント倫理学に対する一面的理解に基づくものでしかないことはむしろ言うまでもない。だが、だとしてもそれは確かにカントの手続きに含まれる弱点を突いてはいる。というのも、カントの問題意識は実現されるべき行為の道德性の根拠の分析にのみ向けられており、その限りで現実性に関わる問題は考慮されていないからである。しかも、それ以上に重要であるのは、そうしたヘーゲルの当為批判が、引用文において明らかであるように、「カント的当為概念」の構造にすなわち「意志—行為連関」に向けられていることである。つまり、ヘーゲルは当為の問題性を「意志—行為連関」へのカントの注目内に在する限界として捉えていることになる。^{*}

* こうした限界についてもヘーゲルは指摘している。彼は『論理学』の当為に関する説明の注の中で次のように述べている。「道德性の当為をきわめて高く評価し、当為が究極的なものかつ真なるものとして承認されなければ道德性は破壊されるはずだと考える人々、並びに現存するものすべてに対して当為を……持ち出して自らの悟性に絶え間ない満足を与えながらもだからといってけっして当為を奪ってほしいとは思わない屁理屈屋達は、当為が彼らの勢力圏の有限性にとってこそ申し分なく公認されるのだということのみでない」(Ⅴ, 147f.)と、そして「カントやフィヒテの哲学は理性の矛盾の解決の最高点として当為を申し立てるが、しかしこれはむしろ有限性の内にそれゆえ矛盾の内に固執する立場にすぎないのだ」(Ⅴ, 148)と。つまり、ヘーゲルにとってカントの当為の立場はそれゆえ「カント的当為概念」もまたその「意志—行為連関」という構造における限界すなわち「有限性」の中でしか安住しえないものなのである。

それゆえ、ヘーゲルがカント当為倫理学を批判したのは、それが全く不可解な謬説だと彼が考えていたためではない。かえってヘーゲルは、『論理学』の序の冒頭にも述べられているように、カントの思索が「哲学的な考え方が……

被った完全な変革」(V, 13)を呼び起こした歴史的金字塔であったことを認めている。にもかかわらずカントが部分に固執したこと、あるいは彼の限界のために全体を思い遣ることができなかったこと、ヘーゲルの批判的視座はここにこそ向けられていたと言うべきであろう。つまり、当為が実現された後のいわば¹²⁾当為なき世界こそが真の道徳的世界として問題化されねばならないものであるのに、そのための単なる予備条件にすぎぬ当為がどこまでも重視されるといふカントの偏狭さに彼の批判は向けられたことになる。むしろこうしたカント的偏狭さそしてそれと切り離しえないカント的限界を超える立場がヘーゲルのそれであると考えられていることは言うまでもない。だが、カントの限界を越えるとされるヘーゲル独自の思索にそしてそれについての検討にも、われわれがここで立ち入る必要はないであろう。われわれが注目しなければならないのは、ヘーゲルのカント当為倫理学批判が、明確に整理されているわけではないとはいえ、当為概念に関する彼の分析に基づくものであること、そしてそれがとりわけ「意志一行為連関」に向けられていること、それゆえ彼の批判が「為すべし」を問題視することのない現代の当為論によって充分汲み取られうる指摘を含んでいること、これである。彼の批判の方向がいかに画期的でありまたいかに鋭いものであったかは、それを同時代の他の当為倫理学批判と比較してみるならば、いっそう明らかとなるはずである。例えば、ヘーゲルを「低俗な頭脳」¹²⁾と呼んだショーペンハウアーはいかなる当為批判を展開したか。

ショーペンハウアーは、『意志と表象としての世界』の中で、カント的立場の無意味さを次のように述べている。「われわれの道徳体系や倫理学が有徳な人や高貴な人や聖なる人を呼び覚ますことを期待するのは、美学が詩人や画家や音楽家を呼び覚ますことを期待するのとまさに同じくばかげたことであろう」¹³⁾と。この主旨に基づいて彼はいわば事実学としての非規範的倫理学を樹立することに努めるわけだが、だとすればカント倫理学の内に確固たる地歩を占める当為概念もまた彼の厳しい攻撃の的とならざるをえないことになる。この引用文の少し後の箇所では彼は当為概念に言及する。すなわち、「われわれはそもそも当為については全く語らないであろう。というのも、当為について語るのは子供達や未発達¹³⁾の諸民族に対してであって、成熟期に入った時代の教養を

すべて身に付けた人々に対してはそうしないからである¹⁴⁷』と。もつとも、当為概念を倫理学から放逐せざるをえない真の理由は、後の『道徳の基礎について』と題される懸賞論文の中ではじめて語られることになる。この論文の「カント倫理学の命法的形式について」という節の中で、ショーペンハウアーは当為をはじめ命令、命法、義務、法則といったカント的諸概念を同一の理由のもとにことごとく切り捨てる。この理由に関して至る所同じ調子で繰り広げられた文章の内その一つだけを引用しておくことにしよう。彼は次のように述べている。「わたしは、法則、訓戒、当為といった概念を倫理学の内に導入するための源泉として、哲学に無縁であるモーセの十戒以外の源泉を承認しない¹⁵⁷』と。つまり、ショーペンハウアーが当為を退けるのは、それがモーセの十戒を典型とする「神学的道徳」から由来するものであるとされるからにほかならない。しかも、例えば後にムーアが試みたように（次章参照）、モーセの十戒に関する十分な分析をすることもなくである。だとすれば、ショーペンハウアーの当為批判はいわば還元主義的レヴェルにとどまるものであったと言わざるをえないであろう。なるほど彼はカント倫理学の基盤をそれゆえ当為概念の基盤を神学的ないし宗教的に還元して批判する。だが、それ以上のものではない。つまり、「カント的当為概念」についての自覚、あるいはその構造としての「意志一行為連関」についての自覚は、彼にはほとんど欠如しているというほかはないのである。だが、ヘーゲルはそうではない。ショーペンハウアーの当為倫理学批判の基本的動機がいわばパトスの批判であるのに対して、ヘーゲルの眼差しはあくまで当為概念の構造的分析へとロゴス的に向けられていたからである。そうした意味においてヘーゲルは「カント的当為概念」の限界を確かに知っていたと言ってよいのである。

* もつとも、こうしたショーペンハウアーの還元主義的態度が今日しばしばみられる当為理解の雛形でもあることは注意されてしかるべきではあろう。彼と同様当為概念を神学的還元を通して理解する立場は、例えば新スコラ学派の人々が¹⁶¹そうであるように、現代においてもまれではない。むしろ還元先は神学ばかりにとどまらない。往々にしてみられるように、神学の位置には

社会があるいは歴史がさらには生物進化が取って替わる。だが、そうした還元主義的見解の一々についてここで触れる必要はないであろう¹⁷⁾。ショーペンハウアーの例でも示されたように、当為分析における還元主義の不毛さに関する限り、当為を何に還元しているのかはさして重要なことではないからである。だが、周知のように今日でも還元主義的理解が跡を絶たないという事実は、ショーペンハウアーの還元主義の問題性が直ちに現代倫理学の問題性¹⁸⁾でもあることを意味している。もっとも、だからこそかえってわれわれは次のように言うべきでもあるのである。つまり、それだけにヘーゲルの当為批判の手続きはいっそう注目されてよいのだと、あるいはかれの当為分析は今日の当為論の偉大な先導者たりうると。

ただ、ヘーゲルの手続きの内に問題点を捜さねばならないとすれば、われわれはそれを、ヘーゲルが彼の批判に基づいて当為倫理学ばかりか当為そのものをも拒否してしまった点にみることができると言ってよい。つまり、ヘーゲルが、「カント的当為概念」に潜む難点を指摘しながらも、それを生かす方向、例えば当為概念を変更ないし拡張する方向を取らず当為概念の使用を退けた点にである。このことは、ヘーゲルが「カント的当為概念」を当為そのものとして把えたことを意味している。要するに当為を「カント的当為概念」と同一視するという点においてはヘーゲルはカントと何ら変わるところはないのである。もし、カント倫理学における当為の限界が必ずしも当為そのものの限界であるとは限らず、むしろ「カント的当為概念」に特有の限界ではないのかとヘーゲルが疑うことができたとすれば、確かに彼は「非カント的当為概念」を提唱した最初の人になりえたと言って過言ではない。しかしヘーゲルはそうなりえなかった。「カント的当為概念」の構造の難点が指摘された以上、次いで問われるべきは、その構造である「意志—行為連関」に限定されない当為概念の可能性でもありえたはずだが、ヘーゲルはこの可能性の問いにはけっして向かおうとしなかったからである。それゆえ、ヘーゲルの当為分析に弱点があるとすれば、それは何にもましてこの可能性の問いを閑却したところにあると言わなければならない。むしろこの弱点がもつ意味は大きい。というのも、それを打ち

破らんと努めることは、言うまでもなくカント的伝統——思想的内容に関してばかりか単に使用される概念の意味に関しても——への挑戦にも等しいからである。そして、結局そうした挑戦をあえて試みた人としてわれわれが特記してよいのは、誰よりもまず W. デルタイであるように思われる。

カントやヘーゲルの偉大な名前がいまだ影響力を失わなかった19世紀末のドイツで、デルタイは「非カント的当為概念」に到達しえたおそらくは最初の思想家であると言ってよい。もっとも、彼が先に言及した還元主義者の一人でもあったこと、つまり広い意味においてではあれ歴史学的ないし社会学的還元主義の立場にあったことは、例えば彼がすぐれた歴史家であったことからだけでなく、自己の倫理学を「社会倫理学」と呼ぶことからも容易に察せられよう。実際デルタイは、『精神科学序説』の中で、道徳を「人格的生の命法」として理解する立場を批判した後に、次のように語っている。「道徳の体系は、多様に段階づけられ、長い歴史的発展の中で成長し、場所によって種々自立的な性質をもち、種々の形式を刻印づけられて存在しているのだ」¹⁹⁾。確かに彼の出発点は現実的な生の事実とその体験以外にはなく、だとすればカント的な超越論的道德主義やそこで語られる当為概念はそのままの形で受け容れられるはずはない。しかし、にもかかわらずデルタイが還元主義の悪弊に陥ることなくかえって「非カント的当為概念」の可能性を指摘しえたのは、彼が生の事実を直視しそこに沈潜することによって生における当為の意味を見抜き姿勢を取りえたからにほかならない。つまり、デルタイの関心は、「カント的当為概念」にではなく当為そのものに向けられていたと言ってよいのである。この点は後の議論にも絡んでゆくものとして実はきわめて重要であろう。ヘーゲルが「非カント的当為概念」の可能性を予感しえなかったのも、彼が当為そのものをあるいは当為とは何であるかを考察しえなかったためである。だがデルタイはそうではない。彼にとって当為は、まず当為としてあり少なくともカント倫理学と結び付くものとしてあったのではないからである。

ところで、そうした当為をめぐる倫理学的研究は、彼の著名な著作の中に纏った形をなして体系づけられているわけではない。研究者としての足掛かりを倫理学に求めたデルタイ（ちなみに1864年に Dissertation 論文 *De principis*

ethicis Schleiermachi が出され、同年Habilitation 論文 *Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins* が書かれている) が、倫理学の講義を始めたのは実は1890年になってからのことである。むろん、先の引用文も示しているように、それまでの著作の中で倫理的諸問題について言及される箇所は少なくない。しかし、倫理学として体系化されていないという事情からばかりでなく、ヘーゲルやショーペンハウアーの場合でもそうであったように、「カント的当為概念」に関わらないディルタイ独自の思想的脈絡にはできる限り触れないという意味においても、われわれは彼の主だった著作には拘泥しないことにしよう。ここでわれわれが目指したいのは、「倫理学の体系」と名づけられたディルタイの遺稿である。今日倫理学の領域でほとんど顧られることのないこの著作の、とくに「倫理学の道徳的原理」と題された最終節で、ディルタイは「非カント的当為概念」に関する彼独自のプランを呈示している。以下、われわれはそこでの彼の思索を跡づけてみることにしよう。

ディルタイが、ショーペンハウアーやヘーゲルとは異なり当為概念を「カント的当為概念」と同定せずに済むことができたのは、先にも触れたように、両者がカントの当為概念をどこまでも問題としたのに対してディルタイはあくまで現実の当為現象を問題とし、かかる中で「カント的当為概念」に対峙したからである。では、現実の当為とカント倫理学における当為との関係を彼はどのように捉えていたのか。この問いに対して、ディルタイは「現実の諸現象とこれまでの倫理学との間にある食い違い²⁰⁷」という言葉を書いている。ここで彼が念頭に置いていた状況はこうである。つまり、なるほどカント倫理学を頂点とする在来倫理説が主張する無条件の道徳的訓戒の存在は、道徳的意識ないし感情によって首肯されうるが、しかしそうした訓戒が歴史的に変異しうることもまた事実だとしなければならない。こうした場面に臨むのがカントであれば、だからこそ訓戒の形式を問題としその内容については無視すべきだと語るはずだが、しかしディルタイがこの「食い違い」から引き出した結論はカント的解決法とは根本的に相違している。彼は言う、「すなわちわれわれはそうした拘束性を完全に止揚することもできないしまた無条件に主張することもできないのだ。前者の場合にはわれわれの内に生きる道徳的感情が異議を唱え、後者の

場合には歴史的事実が異議を唱えるからである」と。当為分析に関するディルタイの姿勢を最もよく特徴づけるのは、こうした寄る辺ない不安定な状態にあることの徹底的な自覚である。人は、しばしばみられるように、こうした「食い違い」から直ちに在来説の全称的否定へと赴くことがまれではない。しかしディルタイはこうした状況を深く見据えそこに潜むより積極的な解決策を模索する。むしろディルタイがその状況から導き出したものも在来倫理説に対する「懐疑」であるには相違ない。だが、かかる懐疑は単なる懐疑以上の方向を指している。彼はそれを次のように表現している、「これまでの倫理学の諸矛盾は、無条件の道徳的判断という概念を、より適切に言えば当為、義務づけという概念を批判的に注視する場合のみ解消されうる。かかる倫理学はその概念を単純で至る所等しい量をもつものとして扱う。それゆえ、そのような当為から同じ単純で至る所等しい義務づけによって伴われた体系が生ずることになるが、しかしそうした単純な至る所等しい当為は存在しないのだ²²⁷」と。つまり、彼が先の「食い違い」から出発して最終的に到達した結論は、「単純で至る所等しい量をもつもの」としての当為概念の拒否なのである。当為現象の存在は疑いえない、しかし当為は歴史的に変化する、だとすればそもそも同一の当為という常識的前提が誤りではないのか——ディルタイの思索の新しさはここにあると言ってよい。しかも、もっぱらカント倫理学について語られたこうした批判が、それにとどまらず「カント的当為概念」に固執する今日に至るまでのほとんどの倫理説に対する批判ともなりえていることに、われわれは注意しなければならない。じじつ、彼はそうした在来倫理説の立場を当為の事実を無視した無反省な「虚構」と呼ぶことになる。

さて、「単純で至る所等しい当為」の拒否はむしろさらなるステップをすでに予告するものである。彼は先の引用文に続けて次のように述べている。「むしろわれわれの義務づけのあり方の内には大いなる相違が現れてくるのである」と。この「大いなる相違」が当為の区別に通ずるものであることは論を俟つまい。かくして、「異なった当為形式」の問題が、カント的伝統の血を引くドイツの土壤ではじめて論じられることになる。ディルタイが区別したこの「異なった当為形式」とは、1. 「拘束性」^{Verbindlichkeit}としての当為、2. 「好意」^{Wohlwollen}が言表され

る当為形式」、3. 「眼前に浮かぶ^{Ideal}理想によって規定される当為」の三種である。彼は現実の当為現象はこうした異質な諸当為形式によって構成されるいわば当為的複合体であると説明する。そして、その複合体の重心があるときは第一の、あるときは第二のそしてあるときは第三の当為形式へと傾くと解する（ちなみにこうした理解の仕方は彼の「世界観学」の手續きに類比的である）ことによって、彼は当為の歴史的変異に関する先のアポリアから免れることになるのである。ところで、ここで「拘束性」として性格づけられる第一の当為形式は、それがカント倫理学の教えを彷彿させる用語であることから判るとおり、カントが用いた当為にほぼ対応するものとなっている。ディルタイは、「ここにおいては道徳的理想がではなく相互の義務づけに基づいて意志が要求を立てる²⁴⁾」と述べ、この当為形式における意志の役割を重視する。それゆえ、この第一の当為形式は「意志—行為連関」の内に位置づけられると言ってよい。そして、このことは、それがけっして純粹な意味においてでなくとも、われわれが述べてきた「カント的当為概念」とも重なりうるものであることを示している。この当為形式とは異なる他の二つの形式については、次のように述べられる、「好意²⁵⁾が言表される当為形式はそれとは全く違った本性をもっている。この当為形式は……相互の義務づけというかの堅固な連鎖の内へとではなく、人間的感觉の自由な相互関係の内へとわれわれを系列化する。この感觉は強制の感情を伴わず道徳的世界全体を通して広がっている。……ここでは他者の運命がわれわれ自身の運命として感じられるのである²⁵⁾」と、そして第三の形式については、「相互の拘束性によっても共同感觉によっても規定されず、眼前に浮かぶ理想²⁶⁾によって規定されるあらゆる当為は、われわれのもとに普遍妥当性の形式において現れる。ここで様々の諸形式の基礎にある総合は、完全性の総合であり内的価値への努力の総合である。……完全性への衝動は、好意や相互の法的誠実さと同様、われわれの道徳的機構の創造的な総合である²⁶⁾」と。われわれはここで「カント的当為概念」が「意志—行為連関」に限定されるものであったことを重ねて想起こす必要がある。第二の当為形式が感觉や感情に密着するものであり、第三のそれが衝動や努力に関わるものであるとすれば、それら両者の当為には、それらが「意志—行為連関」の枠を越える当為形式である以上、

「非カント的当為」と呼ばれてよい理由がある。確かに、日常の卑近な経験を詳しく反省してみれば判るように、そうした「意志一行為連関」の制約下のない感情や衝動にも「べし」の力が伴われることがまればではない。ディルタイの眼はこうした状況を把えている。かくして、ディルタイは「非カント的当為概念」を好意に関わる当為と理想ないし完全性の価値に関わる当為とに見出したことになる。そして、このことは同時にカント的な一元的当為論に替わって多元的当為論とも呼ぶべき視点が確立されたことを意味するのである。

もっとも、われわれはこうしたディルタイの三区分の主張がそのまま承認されるべきだと考えているわけではない。むしろ、承認しがたい点は至る所眼に付くとすら言うことができる。例えば、以上の三種の当為概念がいかなる視点で区別されたのかについての理由づけは、ディルタイ自身の叙述に照しても曖昧だと言うほかはない。穿った見方をすれば、次のように言うことも可能であろう。つまり、三つの当為形式は、カント自身の立場とカントが非難したいいわゆる「傾向性道徳」²⁷の立場そしてやはり彼が退けた完全性道徳の立場とを当為概念のもとに纏め直したものであると。確かにそう思われる節がなくもない。だが、たとえそうであったにせよ（もっともわれわれとしてはそうは考えないが）、ここで重要なのはディルタイが異なった当為解釈を羅列したのではないということである。当為解釈の整理であれば、周知のように格別珍しいものではない。しかし、ディルタイは種々の当為解釈の整理を披露するのではなく、あくまで「異なった当為形式」を問題とする。われわれが注目しなければならないのはこの点であり、それゆえ、それまで「当為」という言葉によってすぐさま「カント的当為概念」が問題とされていたにもかかわらず、ディルタイはそうした姿勢を取らなかったということである。もっともディルタイの当為論は、彼自身告白していてもいるように、「純粋な仮説」の域を出るものではありえなかった。つまり、それは、先の「食い違い」のディレンマについての納得のゆく説明を目論むディルタイが「上から展開する倫理学」に対する「下から積み上げる倫理学」²⁸の批判的検討の試みとして構想したものでしかない。それゆえ、当為の三形式についても詳細な分析が施されているわけではない。いわんや三形式の区別の視点ないしその根拠づけに至ってはなおさらである。しかし、

にもかかわらず、先にも述べたように、彼のそうした仮説的素描の内に現代の当為論のための重要な示唆が含まれていること、このことは疑いえないと言わざるをえないのである。

むろん、ここで問題となっていることが単に当為を区別することにすぎぬとも解されてはならないであろう。当為を区別するということが問題なのであれば、すでにカントですらそれを試みまたその重要性を自覚してもいたのである。というのも、カントは判断形式における「関係」の綱目に応じる形で命法を定言的命法と仮言的命法とに分類したが、この分類は当然のことながら定言的当為と仮言的当為との区別へと接続しているからである。しかし、にもかかわらずカントの区分が不十分であるのは、彼がかかる区分を「意志一行為連関」に限定された「為すべし」という枠組みの中でのみ行った、つまり定言的当為も仮言的当為もともに「為すべし」であったからであり、そうした意味において「非カント的当為概念」を視野の内に組み込んだ区分をなしえなかったからである。ディルタイの区別はそうではない。それは、すでに述べられたように、「カント的当為概念」と「非カント的当為概念」との区別、「意志一行為連関」と「非・意志一行為連関」（われわれは以下「非カント的当為概念」の存立基盤をこの言葉で表現する）との区別として「為すべし」の制約を離れている。こうしたディルタイの区分の重要性は、今日に至るまで暗黙の内に当為に関するカント的前提が保持されていることに想い至れば、いっそう輝きを増すはずである。例えば、かかる前提を共有している一つの事例をわれわれは命法の言語分析に貢献したヘアの無意識の姿勢の内にすら読み取ることができると言ってよい。彼は、周知のように、命法の認知性の問題をその言語形式をモデル化することによって解消しようとしたが、しかしその問題定位に先立って、当為の可能性を命法の可能性と同一視し、「為すべし」として「意志一行為連関」に限定される当為以外の当為の可能性をはじめから切り捨ててしまっている。それゆえ、当為の多元性に言及されるとしても——彼によれば当為命題は倫理的価値判断を意味するばかりか主観的心理学的事実をもあるいは社会学的事実をも言表するいわば多義的命題である——かかる多元性は「為すべし」としての当為内部での多元性にほかならない。むろん、このことはヘアばかりに

当てはまるわけではない。むしろ、当為についてのヘアの先入見が一般的であること*、だからこそディルタイの当為区別が今日使用されている当為概念を再考する上で重要な役割を果しうること、われわれはこのことを銘記すべきなのである。

*いや、こうした事態が思想家レヴェルの問題にとどまるわけではないことにもわれわれは注意を要しよう。ここまでわれわれが使用してきた「当為」という言葉ですら、如上の先入見とともにあることを看過してはなるまい。周知のように「当為」は字義上「当に為すべし」であって、その限りでは„Sollen“の翻訳語としてすでに「為す」＝「行為」を内包している。それゆえ、実はこの「当為」という言葉自体が厳密な意味においては先のディルタイの分類を許さないものなのである。逆にみれば、哲学用語として常識的に使用されるこの「当為」概念の内にはすでにカントの影響が忍び込んでいくということになる。この「当為」という翻訳語がいかなる経緯のもとに倫理的術語として定着したのかを問うことは、むしろここでは可能ではない。だが、少なくとも「当為」という術語の存在が当為を「意志―行為連関」のもとでのみ理解する先入見を強く正当化する一因となっていることは確かだとしてよいであろう。ともかく、第一章で援用したある論者の言葉を用いれば、「当為忘却」が「当為」という術語そのものの内にもすでにその出生の時点で宿っていたことになる。「当為」が「当為忘却」を内包しているというこの事態は、けっして翻訳に関わるばかりの問題ではない。このことは、むしろ言葉の使用のうちに伝統的先入見の危険が幾重にも層をなして横たわっていることを示している。そして、ディルタイをしてこうした言葉に関する伝統的先入見を越えさせたものが彼のいわゆる「下から積み上げられる倫理学」であったことを考えれば、ディルタイの当為論は単に当為分析についてばかりか倫理学の在り方に関する教示をも言外に示唆していると言うべきであろう。この視点から眺めるならば、ディルタイの影響下でない後の思想家が当為区別に際して多くの点でディルタイの所論と符合した見解を残しているのもあながち偶然ではないように思われる。というのも、後にみるよう

に、「非カント的当為概念」を提唱した人々は、その思想的基盤を異にしているにもかかわらず一致して経験——むろんいかなる経験であるのかは問わないとして——を重視し、その意味において徹底して「上から展開する倫理学」を退けた人々でもあったからである。

だが、ディルタイの実り豊かな指摘は、にもかかわらず構想のまま歴史の中に埋もれてしまったと言うほかはない。というのも、彼は少なくとも『倫理学の体系』を遺稿という形でしか残すことができなかつたからである。ディルタイ的な当為区分の発想は、第一章の末尾で挙げたディルタイの思想からは独立した人々——つまり主要な人としてはシジウィック、ムーア、シェーラー、ハルトマン——の内にいっそう明確な形を取ってくる。われわれは次章以下で彼らの見解を跡づけることにしよう。その際、彼らを二つの系列に分けることが許されよう。というのも、ムーアの当為論の立場は（彼がそう告白しているわけではないものの）明らかにシジウィックのその影響下に登場しえたものであり、またハルトマンの立場は（ハルトマン自身がそう述べてもいるように）シェーラーの見解を徹底したものにほかならないからである。この二つの系列間の関係がいかなるものであったのかという問題については、それ自体問うに値するとはいえ、ここではさしあたって触れないでおくことにしよう。確かにある研究者が推測しているように、例えばシェーラーの当為区分はシジウィックのそれに触発されたものであるともみえなくはない。そして、その論拠を捜し出すこともさほど困難なことではないであらう³¹⁾。だが、それに拘泥することがここでの問題なのではなく、問題はあくまで「カント的当為概念」の難点の所在にこそあることをわれわれは忘れてはならない。まずわれわれは次章でシジウィック — ムーアの系列の当為論を検討し、そこで主張された「非カント的当為概念」を概観する。

4. 非カント的当為概念（1） ——シジウィックとムーア——

アングロサクソンの倫理学者の中で最初に当為の区別の必要性に注目したのは、H. シジウィックであった。彼はディルタイよりも五歳若い。とはいえ、二人のうちどちらが先にその必要性を提唱したのかといえば、それはシジウィックの方だと言わなければならない。というのも、彼がこのことに触れているのは彼の代表作とも言うべき『倫理学の方法』においてだが、この初版は1874年にすでに世に出ているからである。しかし、そうした意味において当為区別の創始者がディルタイではなくシジウィックであったとしても、両者の当為論に対する一般的評価は結局同じ運命を辿ったと言ってよい。つまりディルタイの当為区別が歴史の内に埋もれ忘れ去られたように、シジウィックのそれも今日の当為論の中に名を残す名誉を得ることはできなかったからである。むしろ、彼の『倫理学の方法』は、それが倫理学的古典の一つに数え入れられることから明らかであるように、これまで多くの人々によって重要視されてきている。これは現代においても変わりはない。例えばシジウィックの功利主義的立場とは根本的に相容れないはずのロールズですら、『倫理学の方法』は近代道徳理論における顕著な業績である。……この作品はそれに続く道徳哲学の骨組みの多くを限定した³²⁷という高い評価を惜しまない。だが、この種の積極的評価が彼の当為論とそこで示された当為区分の指摘に対して下されることは、初版が出された当初から今日に至るまでほぼ皆無だと言って過言ではない。むしろ、それにはそれなりの理由がある。これについては後に触れることになるであろう。

シジウィックが当為論を展開しているのは、この著作の第一部第三章の「倫理学的判断」と題された箇所³³¹である。彼はここでの議論を、当為概念の意味づけの問題を吟味することから始めている。その際の彼の狙いは、前章でわれわれが還元主義と呼んだ立場の排除にある。彼が退けた二つの還元主義的解釈³⁴¹の内、その一つは当為を感情ないし情緒に還元するいわば心理学的な立場であり、今一つは当為を「罰則^{penalty}」によって説明する解釈の立場である。後者の解釈の内

には罰則を法律的処罰とする立場のみならず、それを世論の非難と理解する立場や神の罰と考える立場もまた含まれる。こうした二つの還元主義的解釈を拒否しうる最終的な論拠として、シジウィックは当為の定義不可能性を挙げている。すぐさまムーアの『倫理学原理』の主張を連想させるこの定義の問題に関して、シジウィックは次のように語っている、「われわれは『べし（当為）』や『正しい』や他の同じ基礎的観念を表現する術語に、どのような定義を与えることができるだろうか。この問いに対して、私は、これらの術語が共有している観念はあまりに^{elementary}基本的であるからどんな形式的な定義をも許さないと答えるべきなのである³⁵⁾」と。シジウィックのこうした主張は、むしろ彼の直観主義的立場と無関係ではない。この直観主義に関しては、彼は『倫理学の方法』の諸章の内三章にも亘って論じ、自らが歩むべき直観主義の明確化に努めている。もっとも、ここで彼のそうした方法に関する議論を持ち出す必要はないであろう。ただ、直観主義的方法が彼の当為論を深く支えるものであることだけは確認されておいてよいように思われる。というのも、彼は、先の引用文のしばらく後でそうした方法に触れて次のように述べているからである。「心理学者は、注意深く遂行された^{introspection}内観が基本的だと明示するものを基本的なものとして受け取らねばならない。そして、私はこの基準を使用して、われわれがこれまで吟味してきている観念が現在われわれの思考の中に存在しているままにあり、けっしてはやいかなる単純な観念にも分解されえないということを知るのである³⁶⁾」と。そして、こうした当為の意味に附着する直観主義的性格こそが、シジウィックによれば、直ちに当為の区分へと連接してゆくのである。^{*}

*シジウィックが当為をいわば直観的所与として把えしかもそうする中で当為区別を論じていることには、実は大きな問題が含まれていると言わねばならない。というのも、「カント的当為概念」と「非カント的当為概念」という当為区分を重視した人々として以下登場するムーア、シェーラー、ハルトマンらもなべて直観主義的立場にあったからである。むしろ直観といっても、シジウィックやムーアの^{intuition}直観(覚)概念とシェーラーやハルトマンの現象学的な^{Anschauung}直観概念との間には多くの相違点が認められる。いや直観概念の相違

を問題にするとすれば、それはシジウィックとムーアとの間にもそしてシェーラーとハルトマンの間にもあると考えないわけにはゆかない。しかし、にもかかわらず、なにゆえ「非カント的当為概念」が直観主義を標榜する立場においてのみ議論されたのかはそれとして問われてよい問題ではある。偶然とみるにはあまりに共通する点が多いからである。もっとも、ここでこの問題に立ち入ることはできない。残されざるをえない課題の一つである。

当為の区別は、当為の定義不可能性に言及されたパラグラフに続く箇所の問題にされている。彼は、ここで、当為という言葉が「二つの異なった含意^{implication}」をもっていることを指摘する。区別されるべきこの二つの含意は、「最も狭い倫理的意味^{sense}」及び「より広い意味」と名づけられる。前者の意味における当為が、われわれが「カント的当為概念」として性格づけたものに対応する。それについて彼は次のように説明している。「為されるべきだとわれわれが判断するものは、常にその判断が適用されるどの個人の意欲^{volition}によっても、実現されるものだと考えられている。私は同時に私がそうすることはできないと判断するいかなるものをも私は為すべきだと考えることはできない³⁷¹」と。われわれは、この説明で語られる当為が、受け身の形でではあれ「為すべし」を顧慮したものであること、そしてそれと共に意志概念がそこに必然的に介在するとされていることに注目しなければならない。このことは、シジウィックが「カント的当為概念」を深く分析した足跡を残してはいないにもかかわらず確かに彼がそれを明確に把えていたことを示しているからである。当為と能為とに関するここでの指摘がカントの議論を踏まえたものであることも、あえて強調するまでもないであろう。では、シジウィックの見た「非カント的当為概念」すなわち彼の言う「より広い意味」における当為とはいかなるものであるのか。彼はそれを意志概念に着目しつつ次のように語っている。「私はときに次のように判断することがある。つまり自分より賢明な人が知っていることを自分でも知るべき³⁷²だとか、自分より善良な人が感ずるように自分でも感ずるべき³⁷³だとか。もっとも、その際私は意志のいかなる努力によってもそのような知識や感情を直接自分自身のうちに産み出すことができないのを知っているのにである。

この場合この言葉は単に理想ないし模範^{ideal pattern}を含意するばかりである」と。この説明が前章で概観したディルタイの「非カント的当為概念」と部分的にはあれ符合し合うものであることは注目されてよいであろう。しかし、それ以上に注意しなければならないのは、この説明の中でこの当為が意志の働きに関わらないものであるとされていること、そして先の「最も狭い倫理学的意味」における当為概念の説明とは異なって、ここでは「行為」を表現する動詞が使用されていないことの二点である。一見偶然とも思われかねないこの後者の視点がけっして偶然でないことは、この当為の例を語る彼の文章において明らかであると言ってよい。彼は、この当為が登場する主な領域の例として「技術の規則」と「政治的判断」とを挙げているが、その後者について次のように語っている。「わが国の法律や憲法が現在のものとは違ったものであるべきだと私が判断する場合、私はもちろん私自身のないしは他のいかなる個人の一意欲であれ、それが直接変化を実現することができるということをけっして含意してはいない」³⁹⁾と。かくしてシジウィックは、意志概念の支配を受けずしかも行為による実現にも直接結びつかない当為概念、すなわち「意志—行為連関」に限定されない当為概念を主張していることになる。この点において彼がディルタイの当為区分を凌駕していることは明らかであろう。ディルタイの当為の三区分の根拠は曖昧なままであったが、しかしシジウィックは区分の根拠を彼以上に明確に呈示しているからである。

だが、シジウィックの当為の区別に関する議論は実はここまでで終わっている。彼は、こうした二つの意味を区別した後にそれ以上の分析を試みず、ともかく両者は理性的存在者にとって普遍性をもつとし、直ちに当為概念と理性概念との関係へと論点を移している。しかも、その関係を論ずるにあたって、彼は当為概念を「最も狭い倫理学的意味」における当為のみに限定する。つまり、彼は、「より広い意味」における当為概念を導入する際それを「都合よく見捨てることはできない」⁴⁰⁾と断っておきながらも、結局自らがそれを見捨てるに至ったというわけである。この手続きを正当化する理由はむろん述べられてはいる。しかし、それはいささか唐突であるように思われる。というのも、彼が別の箇所⁴¹⁾でこの当為の意味を「政治的当為の意味」と極め付けているように、当為の

「より広い意味」は道徳的判断に固有のものではないということがその理由とされるからである。「より広い意味」が「最も狭い倫理学的意味」とは異なり「より広い倫理学的意味」と呼ばれなかったのはそのためである。だとすればこのことが示しているのは、シジウィックが当為分析に着手する際にすでに予め「最も狭い倫理学的意味」における当為が唯一の倫理学的当為であることを前提していたということ、これ以外にはない。言い換えれば、彼もまた、ヘーゲルやショーペンハウアーと同様、倫理学で問題とされる当為は「カント的当為概念」であるとする伝統的先入見に無反省に従っていたことになるのである。こうした状況には、先に引用したロールズの批評の中にも述べられているように、シジウィックが「カントを形式的に読んでいる」⁴²⁾という事情が与っているともいえないはない。というのもデイルタイがそうしたように、カント倫理学を強く視野に入れつつつまり「カント的当為概念」に対抗する意図をもって二つの当為概念を検討してさえすれば、そうしたシジウィックの先入見はおそらくは回避されえたに違いないからである。だとすれば、当為の「より広い意味」の無視というこの事態には、シジウィック自身の姿勢に内在する逆説的性格が深く絡んでいるとみてよい。つまり、彼は、カント倫理学を強く念頭に置いた議論を展開しなかったためにかえって「カント的当為概念」の先入見にとらわれたと言ってよいのである。

もっとも、ここで問題としなければならないのは、当為の「より広い意味」ははたしてシジウィックが断言するように、道徳外的な意味しかもちえないのであろうかという点である。これに対しては否と答えることが可能であるように思われる。われわれは、この「より広い意味」を説明する先の引用文の中に「賢明な人」、「善良な人」といった言葉が使用されていたことに注意しなければならない。「賢明さ」や「善良さ」がけっして道徳外的な術語ではないとすれば、この「より広い意味」の当為が道徳外的であると結論づけることは、軽率な予断というほかはない。結局、シジウィックはこの当為が技術や政治的判断の領域に限定されるということの論拠を少しも示してはいないのである。しかし、この当為がそれにすぎぬものでないことは、<憲法が現状とは別のものであるべきだ>というシジウィックが用いた先の表現の主語の位置に、法律以

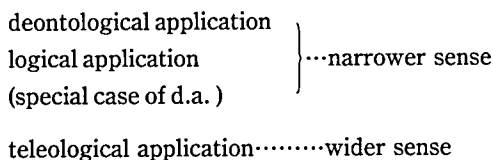
外にも学問や国民性や、いや何であれ通用されうということからも明らかであると言うべきであろう。例えば今日の性風俗は現状とは別のものであるべきだと言う場合、それはすぐれて道徳的な発言であっても必ずしも政治的判断ではないのである。⁴³⁾だとすれば、「より広い意味」における当為概念すなわち「非カント的当為概念」を倫理学の領域から放逐してよいとしたシジウィックの判断は明らかに不当である。彼の当為区別における限界が問われるとすれば、それは何よりもこの「より広い意味」の当為概念の倫理学的意味を把えることができなかつた点にこそ認められると言ってよい。彼は、なるほど当為区分を述べはしたが、しかしその区分を彼の思索に生かすことができず、いやそうする以前にかえって自分自身でその区分のもつ可能性の芽を摘み取つたと言うほかはない。彼の当為分析が、彼の思想内容全体からみれば、付け足しの印象を拭えないのはそのためである。むろん、だからといって当為区分に関するシジウィックの功績が否定されるわけではない。だが、そうした彼の手続きが、彼の当為区分が結局一般の注目ないし評価を得るに至らなかつたことの理由の一つとなっていることは争えないであろう。ともかく、「より広い意味」の当為が倫理学的当為でもあること、それゆえそれが「非カント的当為概念」として同じ倫理学の土俵で「カント的当為概念」と対峙しうるものであること、このことが完全に承認されるためにはムーアを待たなければならなかつたと言ってよい。ムーアの当為論がシジウィックのそれを越える点はこのにある。だが、われわれはムーアの主張を検討する前に、彼以外の思想家達のシジウィック当為論に対する評価を見ておくことにしよう。というのも、「より広い意味」の当為に対するシジウィックの無視の態度は彼らをとおしてより深くアングロサクソンの倫理学的常識の内に浸透していくことになつたからである。

そうした思想家の内われわれが誰よりもまず挙げなければならないのは、C. D. ブロードであろう。彼もまたシジウィックの『倫理学の方法』をきわめて高く評価している。『倫理学理論の五類型』の中で彼はそれに触れて次のように述べている。「シジウィックの『倫理学の方法』は私には全体的にみてかつて書かれた道徳理論に関する論文のうちで最良のものでありかつまたイギリスの哲学的古典の一つであるように思われる」⁴⁴⁾と。しかも彼は同書でシジウィッ

クの当為論に対しても例外的とも言うべき深い関心を寄せるのである。この著作の「結論」で彼は当為の「部分的に異なった意味」に言及し、それらを二つの当為命題の形で表現している。一つの当為の意味に関わる命題は「われわれはある状況下にある仕方で行^{act}すべきでありまたはすべきでない」であり、今一つの意味に関わる命題は「ある種の情緒はある状況下で感^{feel}じられるべきでありまたは感じられるべきではない」である。この区別が、先にわれわれが検討したシジウィックの当為区分の内容にそのまま拠ったものであることは明らかであろう。事実、その第六章（ちなみにこの章はシジウィックの倫理思想について叙述されている部分であり、全体の分量の五分の二以上を占める）で、ブロードはシジウィックの当為区別を紹介し、それを次のように纏めている。「われわれは『当為』のより狭い意味とより広い意味とを区別することから始めなければならない。そのより狭い意味において、当為は、行為者が意欲すれば為すことができる行為にのみ適用される。しかしそうした含意をもたないより広い意味がある。われわれはある縁故者の死に際してある人によって悲しみが感じられるべきだったのにと言うことができる。この際意志によっては悲しみを感ずることはできなかつたのにもかかわらずである。そうしてわれわれは徳は報いられるべきだと言うこともできるのである。」⁴⁶⁾もつとも、この紹介文は実はシジウィックを越える見解をも含んでいる。それは、何よりもまず、ブロードが「より広い意味」の当為を技術的規則や政治的当為に限ろうとしたシジウィックの思惑から明確に離れている点にある。むしろ彼が感情の働きを重視していることにわれわれは注目すべきであろう。なるほどシジウィックも感情に言及しているとはいえ、積極的にその点を追求しているわけではないことは繰り返すまでもないであろう。しかしブロードは、「意志一行為連関」から自由な「非カント的当為概念」を、いわば感情の当為として把えるのである。この見解は、実はムーアの立場とも少なからず共通する部分をもっている。彼がムーアの当為区別に全く触れていないとはいえ、あるいはそれはムーアからの影響ともみえなくはない。もつとも、それを確認するにはムーアに関する議論を待たねばならないのであるけれども。

ブロードの当為論がシジウィックのその単なる引き写しの叙述でないこと

は別の点においていっそうよく示されると言ってもよい。彼はシジウィックの指摘に触発されつつ、当為の区別がその意味に関してなされるのみならずその「^{application}適用」に即してもまたなされなければならないことを提唱している。彼の当為論の特徴はここにこそあると言うべきであろう。当為は実際様々な文脈で用いられる。それは、行為の結果が配慮されることなく使用されることもあれば、動機と離れてもっぱら目的にのみ関係づけられて使用されることもある。彼はこうした適用の相違に目を付け、前者を当為の「^{deontological}義務論的適用」、後者を「^{teleological}目的論的適用」と名づけている。前者にはさらに、その特殊な用例として、つまり行為の「^{consistent}首尾一貫」性のみに関わるものとして、「^{logical}論理的適用」が付け加えられる。ブロードはこうした「適用」における三区別に先の「意味」の区別を重ね合わせ、両区別の関係を明確化する。彼はそれを次のように図式化している。



この図式のもつ意義は少なくない。というのも、「より広い意味」の当為が、二種の適用——すなわち義務論的と論理的との——に応じてさらに区分されることによって、いわゆる「カント的当為概念」の問題性をより明らかにする道が開かれると言ってもよいからである。事実、ブロードはこの区別を用いて、カントの神の要請に関する見解を批判することをも試みている。しかし、それ以上におれわれにとって重要なのは、これらの「適用」の区別が倫理学的適用の区別だということである。「目的論的適用」という術語ははまだ曖昧な規定しかもっていないとはいえ、しかしそれが倫理学的問題に属する術語であることは論を俟つまい。つまり、この図式はブロードが「非カント的当為概念」たる「より広い意味」の当為を倫理学的当為として承認したということをも意味しているのである。この点に目をとめる限り「非カント的当為概念」はシジウィック的制約を離れ「カント的当為概念」と同じ地平に立つことができたと行って過言ではない。

確かに以上のブロードの見解は、「非カント的当為概念」に関する彼のより

詳細な説明をわれわれに期待させるに充分であろう。しかし、結論を先取りするならば、ブロードもまたそうした期待を裏切ってシジウィックとほぼ同様の結論を引き出すことになったとすることができる。というのも、結局彼は以上の当為分析の後、目的論的適用を深く論ずることもなく、直ちに当為概念の本来の意味を義務論的適用と論理的適用のみに関わる「より狭い意味」、つまり「カント的当為概念」の意味に限定してしまったからである。彼はそうした事情を次のように語っている。「さて私が見る限り、『当為』のより広い意味は正しい^{right}のそれに還元される。……それゆえ私は『あるべし』を『正しい』と『為すべし』に付加される第三の独立の観念だと考える必要はないと考える。なぜなら『あるべし』は『正しい』という術語で分析されうと思われるからである。」⁴⁹⁾と。ここで、「当為」と「正しい」との関係を改めて論ずる余裕はないし、またその必要もないであろう。ここでの問題は「非カント的当為概念」が「正しい」の転用であるか否かにはなく、その倫理学的当為としての資格が承認されうるか否かにあるからである。ともかく、こうして、一旦は確保された倫理学的概念としての「非カント的当為概念」の地位と感情の当為としてのその可能性は、ブロードの関心が「正しい」という概念に向かうことによって、同時に切り捨てられることになる。つまり、ブロードは、部分的にシジウィックを越えながらも結局は彼に歩調を合わせ、シジウィック的制約を、彼とは違った正当化を用いて、いっそう強く徹底したことになるのである。^{50) 51)}

もっとも、こうしたブロードの見解は彼以後さらに徹底化を深めることになる。その一つの例を、われわれはW. D. ロスの見解の内にみることができよう。ブロードの前掲書と同年に出版された『正と善』の中では、シジウィックの『倫理学の方法』の第一部第三章に言及しながらもそこで展開された当為区別に注目しなかったロスが、当為区別をはじめて問題にしたのは、それから9年後の『倫理学の基礎』においてである。この著作で彼はシジウィック当為論に対するブロードの解釈をかなり忠実に追跡している。⁵³⁾そしてその追跡をとおして彼が主張するに至った内容は、要するに、ブロードが拒否した目的論的適用のみならず、論理的適用もまた退けるべきだというものである。つまり、ロス⁵³⁾は義務論的適用における当為のみを本来の当為だと結論づけ、そうすることによ

て当為区別の必要性そのものを否定したわけである。義務論者^{deontologist}の代表者の一人とも言うべきロスが下す結論としては、確かにそれ以外にはないようにも思われる。しかし、彼がそうした結論の論拠として提出する議論には問題点がない。というのも、彼は目的論的適用や論理的適用を退けるべき理由を次のように語っているからである。「ある人が目的論的適用において『当為』を使用する場合、彼は『当為』の実際の意味を取り除いているのであり、彼が言う権利をもっていることといえば、もし人々がある目的を目差すとすればそれは善いことであろうということである。そして彼が当為を論理的適用において使用する場合には、彼は当為の適切な意味を取り除いているにも等しいのであって、彼が言う資格をもっていることといえば、ある目的を欲する人は、彼がある手段を採用する場合に限ってその目的を得ることを希望するということである。これらの言表のいずれにおいても『当為』の独特の意味は全く現われてはいないのである」⁵⁴⁾と。われわれは、この議論が成立しうするためには「当為の独特の意味」が予め確定されていなければならないことに注意する必要がある。そしてそれが当為の「より狭い意味」にほかならないことは言うまでもないであろう。事実、ロスはいくつかの議論を当為のより広い意味は「厳密でなく」、かつ「不適切な使用」だと極め付けるところから始めている⁵⁵⁾。つまり、ロスは、義務論的な当為の使用のみが正当な使用だという前提に立って議論を展開し、そこから前提と同じ内容の結論を導き出したにすぎないのである。こうしたロスの循環論証的主張に至って、シジウィックに始まる当為区別の意義はほぼ解体されたと言ってよい。いや、むしろ、「より狭い倫理学的意味」の当為のみを正当な倫理学的当為だとみなしたシジウィックの連断が、かえって当為をめぐる議論の論拠とされるまでに成長したと言うべきでもあろうか。ともかく、当為区別のテーマがシジウィックからブロードそしてロスへと手渡されてゆく過程は、当為区別を解消しいわば多元論的当為論から一元論的当為論へと逆行する過程でもあったことは確かだとしてよいのである。^{*}

* もっとも、アングロサクソンの当為論の系譜においても、ブロードやロスの以上の見解を認めずそれゆえ目的論的適用と義務論的適用の相違を疑問視

する立場が後に現われてくる。H. D. エイケンはその立場に立つ一人である。彼は目的論的適用は義務的適用と異なる意味をもつものではなく、それよりも「単により複雑なだけ」だと考える。こうしたエイケンの見解を支えるものは、「道徳性は社会的でありさもななくばそれは無だ」という彼の言葉からも判るように、実は当為を社会の要求として解釈するいわば社会的還元主義であるが、それについてはここでは問うまい。ともかく、適用の区別を度外視することによって、彼もまた独自の当為区別を試みている。彼が提唱した当為区別は、「広く普及している道徳的規約^{code}」に関わる当為と「理想的規約」に関わる当為との区別である。だが、新たな視界を開くと言ってよいこの当為区別は、例えば彼が後者の当為を「理想的人間性の名のもとで」なされる当為だとかあるいは「ソクラテスやイエス」のごとき「改革者」の当為だとかと説明しているところからも明らかであるように、現実の社会と理想的社会とのないしは通常の市民と理想的改革者との相違を当為区別の形でモデル化したものにほかならない。つまり、この区別は当為に関わる主体の区別ではあっても当為そのものに即した区別ではないのである。結局エイケンが後者の当為を例外的な当為として扱わざるをえない結果になっているのもそのためだと言ってよい。だとすれば、ここにおいても無意識的にはあれ当為は依然として義務論的適用のレベルで考えられているのであり、その限りで、ブロードやロス主張の路線を離れるものではないのである。

さて、ブロードやロスにはるかに先立ってシジウィックに注目した人として、われわれはG. E. ムーアの名を忘れることはできない。彼は『倫理学原理』の中でシジウィックについて次のように述べている。「『善』は定義不可能である。しかも、私が知っている限り、この事実を明白に認めかつ述べた倫理学の著者はただ一人しかいない。すなわちヘンリー・シジウィック教授である」⁵⁷⁷と。もっとも、われわれはこの言葉をとおしてムーアのシジウィックに対する高い評価を読み取ることのみで満足してはなるまい。というのも、この言葉はシジウィックのいかなる見解にムーアが注目したのかをも併わせて指示しているからである。実際彼は、この言葉が語られる頁の欄外で、『倫理学の方法』の第一

部第三章を参照するよう注記している。そしてこの箇所がシジウィックの当為
区別の主張が展開されたところでもあることを、われわれは見逃してはならな
いであろう。つまり、彼はこの箇所を重視している以上当為区別にも関心を向
けなかったはずはないのである。このことは、『倫理学原理』での当為概念の
使用を注意深く跡づけるならば、容易に確認される。というのも、そこでは、
シジウィックの名に言及した上でそうされているのではないとはいえ、たしか
にシジウィック流の当為区分が厳守されているからである。だとすれば、ムー
アは善の定義不可能性に関してそうであったように当為区分の視点に関しても
また、シジウィックに深く依存していると言ってよい。こうしたムーアの立場
が、ブロードやロスの先の見解のはるか以前に呈示され、しかも彼らがムーア
の影響を少なからず受けているのにもかかわらず、何ゆえ彼らがムーアの当為
区別に注目しなかったのかはここでは問わない。だがそれに注目しなかった
ところに現代当為論の不毛さに繋がる一面が覗いているともみえなくはない。
以下、われわれはムーアの当為区別に関する見解を概観することにしよう。

ムーアは、『倫理学原理』の序の中にこの著作が関わるべき二つの問いに触
れて次のように語っている。「私はこの本のなかで、二つの種類の問いを明確
に区別しようとした。この二つの問いとは、道徳的哲学者が常に答えると公言
しながらも……ほとんどいつも互いを混同し、そしてそれら二つを別の問いと
も混同してきたものである。これら二つの問いのうち第一の問いは『どのよう
な種類のものがそれ自身のために存在^{exist}すべきなのか』という形式で、第二の問
いは『どのような種類の行為^{action}をわれわれは遂行^{perform}すべきなのか』という形式で表
現されよう。(つまり)私は、あるものについて、それがそれ自身のために存
在すべきか、それ自身において善いのかすなわち内^{intrinsic}在的価値をもっているのか
を問う場合、われわれが問うているのは何であるのかをまさに示そうとしたの
であり、そしてまたある行為についてわれわれがそれを為すべきかすなわちそ
れが正しい行為ないし義務であるのかを問う場合、われわれが問うているのは
何であるのかをまさに示そうとしたのである⁵⁸⁷』と。多少長い文章を引いたのは、
『倫理学原理』でのムーアの出発点とそこでの彼のキーワードがほぼここに揃
って示されているからである。善ないし内^{intrinsic}在的価値に関わる問いと正しい行為

ないし義務に関わる問いとの二元論的区別は、この著作の主張全体を貫く基本的な骨組みだと言うことができる。むろん、この区別に込められたムーアの狙いは、周知のように、前者の問いを後者の問いに優先させることにある。そして、善概念を義務概念に先行させるという反カント的見解をムーア独自の直覚概念を介して基礎づけることが、彼の目差した目標だと言ってよい。もっとも、われわれがここで確認しようとしているのは、そうしたムーアの主張そのものについてではない。むしろ先の引用文において注目すべき点は、そうした二つの問いの形式のなかに二つの異った当為が使用されていることである。この当為の区別がけっして偶然ではないことつまりムーアがそれを意図的に行っていることは、至るところで確認されると言ってよい。というのも、彼は、二種類の問いを再認すべくそれを繰り返し本文中に登場させるが、その際当為概念を使用する場合には常にそれを区別することを怠らないからである。例えば彼は68節でこうした問いについて次のように述べている。「私はあまりにあまねく相互に混同されている二つの種類の倫理的問いを区別した。普通理解されている倫理学は『^{What ought to be?}何かあるべきか』という問いにもそして『われわれは何を為すべきか』^{What ought we to do?}という問いにも共に答えなければならない』⁵⁹⁾と。ここでは、先の問いに含まれる当為表現がより明快にそれぞれ『あるべし』および『為すべし』として簡略化されている。それらは、ムーアが二つの当為を区別するためにしばしば用いるいわばテクニカルタームである。さて、こうした区別がシジウィックの影響下にあることは、「あるべし」、「為すべし」という言葉上の区別そのものがすでに暗示していると言ってよい。しかしそれ以上に重要なのは、ムーアがシジウィックと同様こうした当為区別の基準を「意志—行為連関」に求めていることである。いやムーアはシジウィック以上にこの連関に着目したとも言うべきであろう。というのも、ムーアはカント倫理学の意志概念をかなり詳しく論じ、それが先の第一の問いとそれゆえ「あるべし」と無関係であることを論証してもいるからである。カントを頂点とする「形而上学的著者」に対して彼は次のように断じている。「彼らは『何が善いのか』(むろんこれは「何かあるべきなのか」と言い換えられてよいのだが——引用者補足——)という問いが『^{will}何かある仕方^{will}で意志されているのか』という問いと異な^{った}

ものであることを認識していないのだ⁶⁰⁾と。こうした意味においてムーアが、先に述べたシジウィックの「逆説的性格」——つまりカント倫理学を念頭に置かなかつたためについに「カント的当為概念」にとられるという性格——をもすでに克服している点は重要であろう。シジウィックは「より広い意味」の当為がカント倫理学に対していかなる意味をもつかを理解しえなかつた。だがムーアはそうではないのである。むしろ、行為概念に関してもまたそれがムーアの「あるべし」に関係しえないものであることは論を俟つまい。というのも、先に引いた引用文を参照するまでもなく、「あるべし」が「為すべし」から区別された当為だということそれ自体が、すでにそのことを前提としているからである。かくしてムーアの言う「為すべし」と「あるべし」とは、シジウィックが「意志—行為連関」に着目して区別した二つの当為形式、すなわち「最も狭い倫理学的意味」における当為と「より広い意味」における当為との、より洗練された姿だと考えられてよい。それゆえにまた、ムーアは、「カント的当為概念」を「為すべし」として、「非カント的当為概念」を「あるべし」としてモデル化したと言ってもよいのである。もともと、この当為モデルの区別が、単にシジウィックの見解の延長上にあるのではなく、先にも述べられたようにカント倫理学を強く意識しているという点ではむしろそれを積極的に逸脱するものでもあることは、見逃されてはならないであろう。「われわれは何を為すべきか」という「為すべし」の問いすなわちムーアの「カント的当為概念」を含む問いが、先に第二章でわれわれが問題としたカントの原理的問い「私は^{Was soll ich tun?}何を為すべきか」に一致していることは偶然ではないのである。*

*ただし、ここで問題となる「為すべし」と「あるべし」との区別がいわば当為モデルないしはテクニカルタームとしての区別でもある点には充分留意される必要がある（もともと、ムーアがそれを強く自覚していたかどうかは別として）。つまり少なくともこの区別はカントが「あるべし」という用語を全く使用しなかつたということの意味しているわけではないのである。ときにカントも「あるべし」を用いることがないではない。例えばカントは次のように述べている。「理性はこの必然性を『ある』^{Sein}（生ずる）^{geschehen}によってで

はなく『あるべし』^{Sein-Sollen}によって表現する」(K.d.U., 343)と。あるいは「理論的認識は、あるべきものをではなくてあるものを、したがって行為^{Handeln}ではなくて存在^{Sein}を自らの対象とする」(Log. 136)と。だが、こうしたカントの「あるべし」が、後者の引用文からも直ちに明らかであるように、実は「為すべし」の意味で使用されていることを看過してはならない。つまりカントの「あるべし」はどこまでも「意志—行為連関」に拘束されるものとしてあり、そうした連関を離れた厳密な意味での「あるべし」つまり「非カント的当為概念」としての「あるべし」ではないのである。

以上のムーアの当為区別には少なからざる意義が認められると言ってよい。われわれはまずムーアが「非カント的当為概念」を倫理学的問題圏のうちにそのままの形で取り込んでいることに注目しなければならない。このことは、彼が、かかる当為を道徳外的な当為だと特定したシジウィックの速断から、ブロード⁶¹⁾以上に免れていることを意味している。しかも、それと接続することとしていっそう重要なのは、ムーアが、シジウィックやブロードと異なり、もはや当為概念における「意味」の広狭を問題としない点である。このことは、彼にとって「あるべし」と「為すべし」とが、少なくともその倫理学的意味において同等の価値をもっていることを示している。いや、二つの当為をそれぞれ善の領域と義務の領域とへ振り分けたムーアがあくまで前者の領域を重視している以上、「あるべし」が「為すべし」を越える倫理学的意味を得るに至ったということすらできなくはないであろう。だとすれば、ムーアの当為区別における看過しえない功績はこの点にこそあると言わなければならない。というのも、それは、「非カント的当為概念」がムーアの思索の中ではじめて異端者的身分を離れ、「カント的当為概念」を凌ぐ正当な倫理学的術語として倫理学の表舞台に立ちえたことを意味しているからである。かくして、われわれは、ムーアがシジウィックの当為区別の遺産を継承し、しかもそこに潜む意味を見失うことなくそれを独自の方向へ発展させたと言って過言ではないであろう。つまり、ムーアに至ってはじめて、シジウィックの当為区別の着想に含まれた可能性が開花しえたことになるのである。

だが以上のムーアの当為区別に異論がないわけではない。いや、かえってそれに対しては誤解に基づく否定的論評が沸騰したと言うことができよう。例えば W. K. フランケナは次のような反論を試みている。「ムーアが『Aは^{intrinsically}内在的に善だ』は、『Aはそれ自身のために存在すべきだ』と同義だと言う場合、彼は誤っている。というのも、それ自身のために存在すべきものという観点は、内在的価値という観念がもっているとは考えられない複雑さをもっているからである。それは、義務づけや存在や問題となっている事柄と存在とのある種の関係といった諸観念を含んでいるから、ほとんど単純な性格を表現しえない。実際Aは存在すべきだと言うことは、誰かがAを存在へともたらず（＝実現する）義務をもっていることを意味しているように思われる」と。むしろフランケナのこの反論は必ずしも全面的に無意味だというわけではない。それは、ムーアが善概念と「あるべし」との関係について明確な検討を行わなかった点を確かに鋭く突いている。しかし、にもかかわらず、彼の批判が誤解に基づいていることは明らかであろう。というのも、フランケナは、引用文の最後の文章が示しているように、「あるべし」が「為すべし」から区別された当為概念であることを配慮せず、かえって「為すべし」としての「カント的当為概念」の視点から「あるべし」を把えているからである。だが、すでに述べられてきたように、「あるべし」は単に「存在⁶³⁾（ある）」と「義務づけ」（べし）との結合関係にすぎぬものではない。それはどこまでも「為すべし」のアンチテーゼを意味するムーア独自の用語である。だとすればフランケナのこの批判は、批判とすらなりえていないと言ってよい。^{*}しかし、われわれは、こうしたフランケナ流の誤解が、逆にムーア当為論に内在する限界を反映するものでもあることに注意しなければならない。言い換えれば、そうした誤解とそれに基づく批判とを惹き起こした一因は、確かにムーア自身の側にもなくはないのである。というのも、ムーアは、『倫理学原理』の中で注意深く当為区別をしておきながらも、そこで表立ってその区別の重要性を議論し理由づけることは試みなかったからである。むしろ、彼は、かかる区別を自明のものとして前提としたとすら言えなくはない。それゆえ、「あるべし」に関する内容規定もまたなされているわけではない。それについて示されたのは、たかだかそれが「意志一行為連

関」に限定されない「非カント的当為概念」だという消極的規定にすぎない。つまり、「非・意志—行為連関」を肯定的に言い換える場合、それがいかなる連関であるのかをムーアは全く語っていないのである。だとすれば、フランケナの誤解はかならずしも理由なしとはしないことになる。

* フランケナの誤解を凌ぐものとして、例えばA. C. ガーネットの意見を付加しておくことは無意味ではないであろう。というのも、彼の意見が「あるべし」に対する一般的评价を反映していると言ってよいからである。彼は次のように述べている。「『存在すべし』ないし『あるべし』は、『倫理学原理』の中でG. E. ムーアによって『善』の分析としてではなく『善』の同義語として提案されている。しかし、こうした当為の使用法は当為の原初的ないし基本的な意味ではない。この種の当為はそうした行為が関わる対象へ換喩によってのみ移される。健康が『存在すべきだ』ということは、人々が健康を促進し健康を配慮すべきだということの比喩的言い回しにすぎない。この暗喩的な『当為』が善の概念の中に具体化される場合、この当為という用語は、ムーアが考えているように、定義できない非自然的な術語となる。そして、その対応物を見出し意味を精密にすべきことを主張する人は、それが無意味であることを悟るのである。」と。一笑に付さんばかりのこの種の理解が、ムーアの、いや古くはデイルタイすらの狙い、つまり「カント的当為概念」の限界を目差す狙いを誤解しそれを打ち砕くものであることは言うまでもないであろう。そこには、当為の本来の用法は「カント的当為概念」であるとする伝統的先入見が、いわば一つの信仰のごとく根付いている。いったい「当為の原初的ないし基本的意味」が「為すべし」であって「あるべし」がその換喩だとする根拠はどこにあるのか、彼は一言も触れてはいない。もっとも、こうした彼の先入見が一人彼のものであるのではなく、ロスやブロード、そしてまたシジウィックとすら共有するものであることは、すでに述べられたとおりである。

もっとも、ムーアは当為区別の必要性に関する議論を全く行なわなかったわ

けではない。後になって、つまり『倫理学原理』からほぼ20年後に出された『哲学的研究』（そこに収められた『道徳哲学の本質』）の中で、彼はそうした議論をはじめて展開することになる。彼はそこで次のように述べている。「われわれが『当為』すなわち道徳的『当為』を二つの異なった意味で使用しているという結論は私には回避しえないことのように思われる。一方の意味は、私がかくかくのことを為すべきだったと言うことが、もし私が為すよう選択していればそれを為すことができたであろうということを実際に含意している意味であり、もう一方の意味は、当為がそうした含意をもっていない意味である」と。この文章で語られる当為区別が『倫理学原理』でのそれを踏まえたものであることは明らかであろう。しかも、彼は、この二つの当為の差異を説明するために、ここでも「為すべし」と「あるべし」という当為モデルを使用する。先の引用文の「一方の意味」が前者のモデルにそして「もう一方の意味」が後者のモデルに対応することは言うまでもない。だがここでの当為区別と『倫理学原理』での当為区別との間には、こうした共通性のみならず、微妙な相違もまたあることにわれわれは注意しなければなるまい。この相違点は、例えばムーアが、二つの当為モデルが関わる問いを「あなたが何を『^{ought to do}為す』べきか」と「あなたが何で『^{ought to be}ある』べきか」という形式で表現していることに示される。なるほど、「為すべし」の問いは『倫理学原理』の場合と同じである。だが、「あるべし」に関してはそうではない。われわれは『倫理学原理』における「あるべし」の問いは、「何があるべきか」であって、けっして「あなたが何であるべきか」ではなかったことを思い起す必要がある。一見些細だとも思われるこの相違は、しかし、無視しえない意味をもっている。「あるべし」に含まれる「ある」が前者の場合には存在を指示し後者の場合には単に連辞的關係を示すということが問題となるばかりではない。むしろそれ以上に重要なのは、後者の場合には「あるべし」の主語が「為すべし」の主語と同じであるということ、つまり「あるべし」がここでは人間主体と関わる中で「為すべし」と対比されているということである。ムーアは「あるべし」に関するこうした微妙なずれについて何の説明もしてはいない。それゆえ彼の思索の中でこの二つの「あるべし」が区別されているのかそれとも同定されているのかは必ずしも明らかではない。し

かし、いずれであれ、『道徳哲学の本質』における「あるべし」もまた「為すべし」のアンチテーゼとして「カント的当為概念」の問題性を突くものであることは確かである。いや、当為区別の際のムーアの視線がこうして主体に収斂されたことそれゆえ「あるべし」と「為すべし」が主体という同じ土俵の上で対抗し合うことは、かえってそうした問題性をいっそう明確に浮かび上らせると言うべきであろう。事実、彼はここでは「あるべし」の「非・意志一行為連関」についての積極的規定を試みることになり、そうすることによって同時に「カント的当為概念」の限界をより具体化させることになる。それゆえわれわれは二つの「あるべし」の相違点についての検討をここでは保留し、彼の議論をひとまず追跡することにしよう。今一つの当為区別をムーアはどのように展開しているのか。

『道徳哲学の本質』での議論の直接の狙いは、「あるべし」と「為すべし」に対応する二つの道徳規則^{moral rules}を区別することにある。前者の規則は「理想的規則」^{ideal rules}、後者の規則は「義務の規則」^{rules of duty}と名づけられる。⁶⁷⁾この二つの規則の差異を際立たせるために、ムーアは聖書の文章から二つの例を引いている。それゆえ、われわれはこの二つの事例を検討することによって、同時にここでの当為区別に関するムーアの見解を確認しうることになる。さて、彼が呈示した一つの例はモーセの十戒である。「殺すなかれ」、「盗むなかれ」といった周知の十の戒律の内、ムーアは最後の「汝その隣人の家を貪るなかれ、また汝の隣人の妻およびそのしもべ、しもめ、牛、驢馬ならびにすべて汝の隣人の所有を貪るなかれ」に注目して、これを理想的規則と呼びそれ以外の九戒を義務の規則とみなしている。ムーアが聖書から取った今一つの例は、ルカ伝第六章のイエスの有名な言葉、「汝らの仇を愛し、汝らを憎む者を善くし、汝らを誣う者を祝し、汝らを辱しむる者のために祈れ」である。これに含まれる四つの命令の内、彼は第一の命令つまり「汝らの仇を愛せよ」を理想的規則にそれ以外を義務の規則に分類する。こうした二つの規則の区分の基準としてムーアが主張するのは、規則の区分がそのまま当為区別に対応しているところからも明らかであるように、「意志一行為連関」と「非・意志一行為連関」との差異である。彼はこのことに触れて次のよう述べている。(前者の例については)、「もし『貪る』が単に

ある種の行為を意味する言葉の誤訳でないとするれば、われわれはここに明らかにわれわれの行為にではなくわれわれの感情感情に関係している規則をもっている。そして、この種の規則と行為に関わる規則との区別を重要にする一つの理由は、われわれの行為の多くがわれわれの意志within the control of our willの規制内にあるのとは異なり、われわれの感情は概して直接的に意志の規制内にあるのではないということである⁶⁸⁾と。そして（後者の例については）、「第一の規則は明らかに『理想的』規則であるしかない。というのも、そのような感情は……人を善くする、人を祝す、人のために祈るといった行為がわれわれの規制下にあるのとは異なり、明らかに直接的にわれわれの規制下になくからである。ある人を愛することないしは彼らに対して怒りを感じないことは、意志によって直接達成することが全く不可能な事柄なのである⁶⁹⁾」と。われわれはここで、ムーアが「非・意志一行為連関」を何にもまして感情の働きのうちに見ているという点に注目しなければならないであろう。そしてこのことは当然のことながら、「あるべし」の内容規定にとっても決定的な意味をもっている。つまり、「あるべし」はここでは、意志に拘束されずそれゆえ直接行為とも結ばれない感情の当為として具体化されたことになるのである。イエスの言葉を持ち出すまでもなく、当為が感情の領域においても使用されることはまれではない。しかし、伝統的な倫理的当為すなわち「カント的当為概念」が感情の働きを無視してきたことは言うまでもない。ムーアが問題視する状況はここにある。つまり、こうした状況に対してムーアは、「あるべし」を語ることによって、当為における感情の復権そしてその意味における伝統的当為概念の拡張を、主張したと言ってよいのである。

しかも以上の彼の主張がカント倫理学を強く念頭においてなされたものであることをわれわれは見逃してはならないであろう。彼は、理想的規則の例としてさらに「汝自身のごとく汝の隣人を愛せよ」という聖書の言葉にも言及しているが、この言葉と先の「汝の仇を愛せよ」という言葉が、『基礎づけ』や『実践理性批判』の中でカントを悩ませたものでもあった（G.M.S., 399, K.d.p.V., 147f.）ことはけっして偶然ではない。周知のようにカントはこうしたキリスト教の愛を「実践的愛praktische Liebe」すなわち「義務からなされる善行Wohlthat aus Pflicht」として解釈した。この解釈についての批判をムーアはすでに『倫理学原理』の中で試みている。

「キリストがわれわれに『われわれ自身のごとくわれわれの隣人を愛せよ』と語るとき、彼は、単にカントが『^{practical love}実践的愛』と呼ぶもの——つまり正しさの観念ないしその観念によって惹き起こされる情緒がその唯一の動機であるような^{beneficence}善行——を語っているのではなかったのだ₇₀』と、『道徳哲学の本質』における感情の当為の主張は、こうしたカント批判に直接支えられているとすることができる。カントは愛は命じられえないとし、それゆえに愛を愛でないものと置き換える。しかし、愛が命じられえないのは、「意志—行為連関」に関わる「カント的当為概念」を前提にする場合に限られる。「非・意志—行為連関」にすなわち感情に根差す当為を承認するならば、愛と命令とは矛盾し合うものではないのである。

こうした感情の当為としての「あるべし」が『倫理学原理』における「あるべし」といかなる関係にあるのかという先の問題は、むろん依然として残ってはいる。しかし、前者が後者の発展形態だと素朴に考えてよいのなら₇₁、ムーアがシジウィック当為論の影響下に見出した「非カント的当為概念」は、ここに至って感情の当為として独自の展開を遂げたと言ってよいであろう。いや、われわれはシジウィックもまた「非カント的当為概念」に関する説明の中で、たとえ積極的にではなくとも感情に言及していたことを想起しなければならない。だとすれば、ムーアの当為論は、この点においてもシジウィック当為論に潜む可能性の開花だと言えなくはない。ムーアが感情の当為に関わる道徳規則に「^{ideal}理想的」という形容を付したことは、それをいっそう強く暗示させるように思われる。というのも、先に見たように、シジウィックもまた「非カント的当為概念」が「^{ideal}理想」を含意するものであることをすでに指摘していたからである。^{*}だが、すでに述べられたとおり『倫理学原理』での当為区別のみならず『道徳哲学の本質』でのそれもまた、カント倫理学を強く意識したものであることを、われわれは忘れてはならない。シジウィックは「非カント的当為概念」を知ってはいたが、しかしそれが「カント的当為概念」に対抗しうるものであることに気付かなかった。それに対してムーアは、「あるべし」の規定について動揺を見せながらも、「あるべし」を常に「カント的当為概念」のアンチテーゼとして扱ったことでは一貫している。ムーアがシジウィック当為論の継承者

でありつつ、彼を決定的に超える点はここである。

* もっとも、「非カント的当為概念」を「理想」という言葉と結びつけて理解する立場は、シジウィックやムーアにとどまらない。われわれが見てきたようにディルタイがそうであったし、エイケンもその例外ではない。しかし、それ以上に注目しなければならないのは次章でみる現象学派的倫理学者である。とくにシェーラーは、「非カント的当為概念」を「理想的当為」と呼び、「理想」^{Ideal}概念を重視する。これが偶然であるのか否かはむろん速断を許さない。しかも彼らが「理想」概念のうちに同じ事態を把えていたのかどうかについても、検討する余地はある。だが、「非カント的当為概念」と「理想」概念との関係が考慮に値いする問題であることは確かである。

だが、カント倫理学の弱点を決るとも言うべきこうした感情の当為としての「あるべし」の主張が、現代倫理学によって評価されるに至ったのかと言えば、そうではない。『倫理学原理』における「あるべし」が誤解と共に批判されたとすれば、感情の当為としての「あるべし」はほとんど無視されたとすら言って過言ではないであろう。確かにきわめてまれだとはいえ、『道徳哲学の本質』における当為区別に興味を示す研究者もないではない。例えば、義務論理学の代表者 G. H. v. ウリクトはその数少ない一人である。だが、彼は『規範と行為』の中でムーアを次のように紹介する。「行為にではなく直接あるべきものないしあってはならないものに関わる規範のグループがある。ドイツ人の著者はときに『^{Tun sollen}為すべし』と『^{Sein sollen}あるべし』との間に区別を設ける。アングロサクソンの著作ではその区別はさほど言及されることはない」そして（脚注の中で）「例外は G. E. ムーアである⁷²⁾」と。こうしたムーアの取り扱いにわれわれはかえってムーア当為論に対する評価の低さを確認せざるをえないであろう。しかも、彼の説明の中にムーアの「あるべし」がカント倫理学や「カント的当為概念」を奉ずる現代倫理学に対する警鐘であることの指摘はない。いや、それが感情の当為であることの指摘すらないのである。⁷³⁾むろん、こうした評価に『道徳哲学の本質』でのムーア当為論に付着した難点が絡んでいることは確かであ

ろう。というのも、そこでの「あるべし」の規定は、感情の当為として確かに「倫理学原理」での「あるべし」の曖昧さを脱しているとはいえ、しかしにもかかわらず決して十分なものではなかったからである。キーワードであるはずの「感情」概念ですら、例えばそれがときに「欲望^{desire}」と並置されることから明らかであるように、明確な概念規定が施された上で用いられているわけではない。しかも、ムーアはそうした不備を補うための議論を続けて展開しようとはしなかった。もっとも、その点が補われたとしても、彼の当為論が、諸家の批判や無視に打ち勝つだけの説得力をもちえたかどうかはなお疑問ではある。われわれは、彼がどこまでも「あるべし」と「為すべし」の分類に終始し、それらの内的連関については何も語っていないことに注意しなければならない。つまり、両者間に優位関係があるのかどうか、言い換えれば両者は等根源的であるのかそれとも一方がより根源的であるのか、もしより根源的なものがあるとするればそれはいずれであるのか、さらにそれらは動機づけ連関の中でいかに関係し合うのか、ムーアはこうしたことを全く不問に付しているのである。確かに「あるべし」と「為すべし」とは区別されねばならないとしても、しかし共に当為としてある以上は、区別されつつしかも分かちがたい何らかの関係をもっている。だがムーアの関心はついにこの点に及ばなかった。ムーア当為論の限界を指摘しなければならないとすれば、それは何にもましてここにこそあると言ってよいのである。

現象学派の当為論の意義はこうした点と無関係ではない。M. シェーラーや N. ハルトマンは、なるほどムーアと同様「非カント的当為概念」と「カント的当為概念」とを区別はしたが、しかし決してそれにとどまろうとはしなかった。というのも、彼らの当為区別における狙いは、区別そのものによりも、むしろ両当為概念の関係を価値概念を介して「基礎^{fundieren}づける」ことにあったからである。そこでは、「カント的当為概念」の道徳がかえって道徳を損うものであることが指摘された上で（この点においてシェーラーやヒルデブラントがヘーゲルの当為批判に注目したことはすでに述べられたとおりである）、それを「非カント的当為概念」によっていわば救済することが目差される。それゆえ、両当為概念はともに動機づけ連関の中に位置づけられ、強い緊張関係に置

かれることになるのである。だとすればわれわれは、ここにムーア当為論の限界を打破する見解を見ていることになる。しかも、現象学的当為論は、ムーア当為論と少なくない共通点をもっている。それは、ムーアがそうしたように、「カント的当為概念」を「^{Tunsollen}為すべし」として、「非カント的当為概念」を「^{Seinsollen}あるべし」としてモデル化し（ウリクトが先の引用文の中で二つの当為を区別する「ドイツ人の著者」として紹介したのは、実はシェーラーとハルトマンの二人である）、感情の当為の可能性を追求する。しかも、現象学的当為論の代表者であるシェーラーがムーアの見解に深く共鳴している点もわれわれは見逃してはならないであろう。彼は『形式主義』の再版の序（1921）で次のように語っている。「英国ではG. E. ムーアが、価値問題について多くの点で類似する見解を主張した⁷⁴」と。もともと、彼の当為論がムーアのそれによって触発されたわけではないことは言うまでもない。というのも、フッサールですらすでに当為区別を試みているように⁷⁵、むしろ現象学的当為論は、ムーアのそれに先行しているからである。では、現象学的当為論とムーアのそれとの共通点はいかに理解されればよいのか、われわれはこの問いにここで拘泥する必要はないであろう。むしろ、われわれはそうした共通性を見い出すことによってそれだけいっそう現象学派的当為論の意義を認識すべきだと言わなければならない。現象学派的当為論とりわけシェーラーとハルトマンのそれはいかなる当為区別を試みたのか。次章の課題はこれである。

〔付記〕

本来の構想からすれば、これまでの第一章～第四章の内容は実は次章すなわち第五章「非カント的当為概念（2）——シェーラーとハルトマン——」のための序章的な役割をもっている。だが、事情によりこの第五章の原稿を本稿から切り離すことにした。省くことによって生ずる不統一を補うために、手直しをして完結した論文の体裁を取ることをしなかったのは、これはこれとして内容的には纏まりのあるものと考えたためでもあり、さらにはまた全体の構図を失いたくなかったためでもある。なお、本稿は、昭和60年度科学研究費補助金（奨励研究（A））による研究成果の一部である。

〔注〕

- 1) W. Windelband, *Präludien* Bd. 1, Tübingen 1924, S.IV.
- 2) Vgl. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern 1952, S. 34.
- 3) N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1962, S. 216.
- 4) Vgl. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* Bd. 3, Berlin 1930, S. 106.
- 5) W. Weier, Zur Phänomenologie des sittlichen Sollens, in : *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik* Jg. 41 (1965), S. 202.
- 6) 以下カントの著作からの引用箇所は通例の略号とともに本文中に記される。その際の頁づけは、*Kritik der reinen Vernunft* (K.d.r.V.), *Anthropologie* (Anthr.) は再版に、*Kritik der praktischen Vernunft* (K.d.p.V.), *Kritik der Urteilskraft* (K.d.U.), *Logik* (Log.) は初版に、そして *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (G.M.S.), *Die Metaphysik der Sitten* (M.S.), *Prolegomena* (Prol.) はアカデミー版に拠っている (なおアカデミー版の場合には巻数をローマ数字によって並記する)。
- 7) R. Eisler, op. cit. Bd. 1, S. 724f.
- 8) Vgl. K.d.r.V., B.93. ここでは „Handlung“ 概念によって悟性の働きが説明されている。
- 9) A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd.1, in : *Sämtliche Werke* Bd.2, Wiesbaden 1972, S. 194.
- 10) M. Scheler, *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in : *Gesammelte Werke* Bd.2, Bern 1966, S. 194, 217., D.v. Hildebrand, *Moralia*, in : *Gesammelte Werke* Bd.9, Regensburg 1980, S. 64f.
- 11) 以下ヘーゲルの著作からの引用箇所は本文中に記される。テキストは *Werke* in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag を用い、その巻数 (ローマ数字) と頁数 (アラビア数字) とを列記する。
- 12) A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd.2 (Ergänzungen zum Bd.1), in : *Sämtliche Werke* Bd.3, Wiesbaden 1972, S. 678.
- 13), 14) Ders., *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd.1, S. 320.
- 15) Ders., *Preischrift über die Grundlage der Moral*, in : *Sämtliche Werke* Bd.4, Wiesbaden 1972, S. 121f.
- 16) しかもその際新スコラ学派の中にはショーペンハウアーの還元主義的見解を高く評価する人もまれではない。Vgl. M. Wittmann, *Max Scheler als Ethiker*, Düsseldorf 1923, S. 64., M. Reding, *Metaphysik der sittlichen Werte*, Düsseldorf 1949, S. 273ff.
- 17) 詳しくは次の書を参照のこと。Vgl. H. Reiner, *Die philosophische Ethik*, Heidelberg 1964, S. 65ff.
- 18) ここでわれわれは Ph. Foot や G.E.M. Amscombe のことを念頭に置いている。両者のみならず今日の還元主義的状況について例えば U. Wolf が簡潔な概観を試みて

- いる。Vgl. *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin 1984, S. 3ff.
- 19) W. Diltthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* Bd.1, in : *Gesammelte Schriften* Bd.1, Göttingen 1959, S. 61.
 - 20) ~26) Ders., *System der Ethik*, in : *Gesammelte Schriften* Bd.10, Göttingen 1958, S. 107-110.
 - 27) H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1910, S. 325.
 - 28) W. Diltthey, op. cit., S. 112.
 - 29) R.M. Hare, *The Language of Morals* (1963), Oxford 1972, p. 167.
 - 30) H. Spiegelberg, Zur Ontologie des idealen Sollens, in : *Philosophisches Jahrbuch* Jg. 66(1958), S. 243Anm., *The Phenomenological Movement* Vol. 1, The Hague 1978, p. 256.
 - 31) 確かにシェーラーがシジウィックの当為論に関する叙述を読んでいる証拠はあると言ってよい。というのも自らの当為論を展開する箇所でシェーラーはシジウィックの「倫理学の方法」に示される見解を援用するが、実はその援用された見解を含む章でシジウィックは当為区別を展開しているからである（もっともシェーラーはシジウィックの当為区分について触れているわけではない）。Vgl. M. Scheler, op. cit., S. 223 u.S. 223Anm.
 - 32) J. Rawls, Kantian Constructivism in Moral Theory, in : *The Journal of Philosophy* Vol. 77 (1980), pp. 554-555.
 - 33) もっとも序に記されているように、この第一部第三章は書き改められたりあるいは書き足されたりもしているから初版の中に以下本文で述べられる内容がそのまま含まれていたのかどうかは今のところ不明である。それを確認するための資料はついに得ることができなかった。ここでは最後の版となった第七版をテキストとして使用している。H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (1874), New York 1966, pp. 23-38.
 - 34) ただしシジウィックが当為の発生的由来にではなくその「意味」に関して還元主義的立場を論じていることには注意されなければならない。初版の序でも強調されているように (ibid., p.V.)、「道徳能力の起源に関する研究」をあくまで避ける姿勢がシジウィックの「倫理学の方法」の一端を性格づけている。
 - 35) ~40) ibid., pp. 32-33.
 - 41) ibid., p. 34fn.
 - 42) J. Rawls, op. cit., p. 556.
 - 43) シュピーゲルベルクもまた同じような議論を展開している。Vgl. Zur Ontologie des idealen Sollens, S. 247f.
 - 44) C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (1930), London 1951, p. 143.
 - 45) ibid., p. 277.
 - 46) ~47) ibid., pp. 161-163.

- 48) *ibid.*, p. 141.
- 49) *ibid.*, p. 165.
- 50) ただしほぼ20年後に出版された『倫理学と哲学史』の中ではブロードはやや異なった当為区分を述べている。ここでは「比較的当為」と「定言的当為」との区別が試みられる。もっともこの区別はもはやシジウィックの当為論と直接関係をもつわけではない。本文で言及しなかったのはそのためである。 Cf. C.D. Broad, *Ethics and the History of Philosophy*, London 1952, p. 205-207.
- 51) ブロード流の見解を受け継ぐものとしてわれわれは例えば A.C. ユーイングの名を挙げることができよう。なるほど彼はブロード以上に当為概念を重視した人ではある。というのも、ユーイングは善概念を当為概念によって定義することすら試みているからである(“X is good.” は “X ought to be the object of a pro attitude.” と同定される)。しかし、この当為概念は、ブロードの場合と同様、結局別の同義(とみなされる)語によって置き換えられることになる。ユーイングの場合の同義語は「^{fittingness}適切さ」であった。 Cf. A.C. Ewing, *The Definition of Good*, New York 1947, p. 150f.
- 52) W.D. Ross, *The Right and the Good* (1930), Oxford 1967, pp. 7-8.
- 53) ~55) W.D. Ross, *Foundation of Ethics* (1939), Oxford 1960, pp. 45-48.
- 56) Cf. H.D. Aiken, A Pluralistic Analysis of the Ethical „Ought“, in : *The Journal of Philosophy* Vol. 48 (1951), pp. 497-505.
- 57) G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), London 1978, p. 17.
- 58) *ibid.*, pp.VII-VIII.
- 59) *ibid.*, p. 115.
- 60) *ibid.*, pp. 138-9.
- 61) もっとも、ブロードがそれから免れえたのも実はムーアの影響に拠るところが大きいのと言わなければならない。ブロードはときに「^{ought-to-be}あるべし」と「^{ought-to-do}為すべし」という当為モデルを使用するが、このことも彼がムーアの影響下にあることを示している。
- 62) W.K. Frankena, Obligation and Value in the Ethics of G.E. Moore, in : P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore*, London 1968, pp. 98-99.
- 63) 興味深いことに、こうした誤解をフランケナはわれわれが先に問題としたブロードやロスに負っている。本文で誤解の例証として指摘したフランケナの文章も、実はロスの「正と善」の文章から取られたものである。全文を紹介すれば次のとおりである。「なるほどわれわれはときにそうしたものについてそれらがあるべきだとかあるべきでないとかと言うが、しかし……それは常にそれらを存在へともたらす(=実現する)ことないしは存在するのを妨げることが誰かの義務でありあるいは義務であったあるいは義務であるだろうということなのである」(p. 105)。
- 64) A.C. Garnett, A Non-normative Definition of „Good“, in : R. Lepley (ed.), *The Language of Value*, New York 1957, p. 125.

- 65)~69) G.E. Moore, *The Nature of Moral Philosophy*, in : *Philosophical Studies*(1922), London 1970, pp. 316-321.
- 70) G.E. Moore, *Principia Ethica*, p. 179.
- 71) そう考えてよいと思わせる材料もないではない。われわれはムーアが『倫理学原理』の中で「何があるべきか」という問いに対して結局「^{personal affection}人格的愛情」と「^{aesthetic enjoyment}美的享受」とを答えている (pp. 188-189) ことに注目しなければならない。このことは『倫理学原理』の「あるべし」もまた感情に対して何らかの関係にあることを仄かせるものである。ただムーア自身がそう主張しているわけではない。かえて感情を強調する立場を彼は形而上学的だとして退ける。だが、『倫理学原理』の「あるべし」が感情の当為の性格をもっていたのかどうかは考慮に値する問題である。
- 72) G.H.v. Wright, *Norm and Action*, London 1977, p. 14.
- 73) こうしたウリクトの指摘に従って当為区別の検討を試みたものとして次の論文がある。Cf. W.B. Hund, *The Distinction between Ought-to-be and Ought-to-do*, in : *New Scholasticism* Vol. 41 (1967) . だがここでは「理想的規則」と「義務の規則」の区別すら否定されることになる (p. 347)。
- 74) M. Scheler, op. cit., S. 13.
- 75) E. Husserl, *Logische Untersuchungen* Bd.1, Tübingen 1980, S. 40f.

Studien zur Sollenslehre

—der kantische Sollensbegriff und
der nicht-kantische Sollensbegriff —

Mitsugu OCHI

Der Sollensbegriff wurzelt so tief im Mittelpunkt des Problemkreises der heutigen Ethik, dass wir von ethischen Problemen nicht sprechen können, ohne den Sollensbegriff zu erwähnen. Und es ist ganz und gar klar, dass seit Kant das ethische Prinzipienproblem den Weg über das Sollen gegangen ist. Es ist nämlich so, dass der ethische Sollensbegriff der Gegenwart noch jetzt unter dem Einfluss von Kants Ethik steht. Hier nennen wir diesen Begriff des Sollens „den kantischen Sollensbegriff“. Aber es gibt die wenigen Ethiker, die einen anderen Begriff, d.h. „den *nicht*-kantischen Sollensbegriff“ behaupten. Zum Beispiel meinen wir W. Dilthey, H. Sidgwick, G. E. Moore, M. Scheler und N. Hartmann.

Die Absicht der vorliegenden Abhandlung liegt darin, ihre Ansichten über den *nicht*-kantischen Sollensbegriff zu verfolgen und mit ihnen die Grenze und Problematik im kantischen Sollensbegriff mehr oder weniger herauszuheben. Zu diesem Zweck besteht die vorliegende Arbeit, wie unten erwähnt, aus fünf

Kapitel;

1. Die heutige Ethik und der Sollensbegriff
2. Die Ethik Kants und der kantische Sollensbegriff
3. Die Problematik des kantischen Sollensbegriffes – Hegel und Dilthey –
4. Der nicht-kantische Sollensbegriff (1) – Sidgwick und Moore –
5. Der nicht-kantische Sollensbegriff (2) – Scheler und Hartmann –

Beiläufig gesagt finden wir im Kap. 2. als unerlässliche Momente des kantischen Sollensbegriffes zwei Begriffe, die einander ergänzen, d.h. die Handlung und den Willen. Wir drücken also die Struktur dieses Begriffes als „den Zusammenhang des Willens mit der Handlung“ aus. Dagegen ist der *nicht*-kantische Sollensbegriff der, der „den *Nicht*-zusammenhang des Willens mit der Handlung“ betrifft. Die Kapitel 3. bis 5. behandeln die Erklärungsart der obengenannten Ethiker über diesen *Nicht*-zusammenhang. (Aber das letzte Kapitel wurde unter zwingenden Umständen aus dieser Abhandlung ausgeschlossen.)

昭和61年1月10日印刷
(非売品)
昭和61年1月15日発行

編集兼発行者 広島大学文学部
広島市中区東千田町

印刷者 中本総合印刷株式会社
広島市南区大州五丁目1番1号