

|      |                               |
|------|-------------------------------|
| タイトル | エゴイズムと自己犠牲：ニーチェの利他主義批判の倫理学的意義 |
| 著者   | 川谷，茂樹                         |
| 引用   | 北海学園大学学園論集，132：A1-A23         |
| 発行日  | 2007-06-00                    |

# エゴイズムと自己犠牲

——ニーチェの利他主義批判の倫理学的意義——

川 谷 茂 樹

「無意味なことを語るのを恐れる必要はない。ただし、自分が語る無意味なことに耳をすます必要がある。」(L・ワイト  
ゲンシュタイン一九四七年の手稿)

## 一 利他主義者の本質的利己性

本稿で論じられるのは、エゴイズムと道德の幾重にもねじれた関係である。ある意味では、この関係そのものが道德という問題領域を形成している。今回は、このねじれ、すなわち道德そのものの本質的矛盾がもっとも鮮明になると思われる、自己犠牲 (self-sacrifice) という問題を中心に、この関係の一端をスケッチしたい。その際、導きの糸とするのは、利他主義に対するニーチェの批判である。

なお、本稿の目的は「ねじれ」の解消にあるのではなく、そのありさまをはっきり見極めることにある。それは、道德という摩訶不思議な事象の明晰な認識のために不可欠な作業であろう。こうした認識がどのような道徳的意義をもつかという問題は、本稿の関知するところではさしあたらない。

ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 一八四四—一九〇〇) 『悦ばしき知 (Die Fröhliche Wissenschaft)』<sup>(1)</sup>「無私を説く者たち (An die Lehrer der Selbstlosigkeit)」という一節がある。ここできわめて鋭利な仕方で分析されているのは、一言で言って、利他主義 (Altruismus) とエゴイズム (Egoismus) との関係である。ニーチェはここで、利他主義道德はエゴイズムを自らの必然的な契機としてもちながら、同時に、そのエゴイズムを否定せざるをえないというあり方、換言すれば、エゴイズムの否定 (自己犠牲) を積極的に称揚せざるをえないというあり方をしてしていると指摘する。それが「かの道德 [利他主義道德] の根本矛盾 (der Grundwiderspruch jener Moral)」 (Nietzsche, S.53) である。つまり、「この道德がそれによって自らを証明しようとしている当のものが、この道德を、道徳的なものについての自らの規準によって否定している」 (ibid.) のである。しばらくはニーチェの言葉を辿りながら、その間

の事情を詳しく見ていく。『悦ばしき知』第二一節は、次の言葉で始まる。

ある人間の美德 (die Tugenden eines Menschen) が善 (gut) と呼ばれるのは、それがその人自身に及ぼす効果によるのではなく、それがわれわれや社会にもたらすであろうと、われわれが期待する効果による。——人は以前から、美德の称賛に際してほとんど「無私 (selbstlos)」でも「非利己的 (unegoistisch)」でもなかった。(ibid. S.50)

個人Aの美德が善と呼ばれるのは、それがAに対して有益だからではなく、A以外の人間に対して有益だからである。つまり、Aの美德を称賛する人は、それがA個人にとつてではなく、自分たちにとつて「有益」であることを表明しているにすぎない。したがって彼はエゴイスティックである。この判定の基盤には、「美德(たとえば勤勉・従順・貞節・敬虔・正義)はたいてい、その所有者にとつて有害 (schädlich) である」(ibid.) というニーチェの直観がある。なぜ美德はその所有者に有害なのか。

「美德は」その所有者を内側から、極度に激れかつ貪欲に支配しようとする衝動 (Trieb) なのであって、その衝動は、他の諸衝動との均衡を理性によって保つことを決して許さないのである…… (ibid. S.50-51)

このようにニーチェには、美德は非合理で盲目的かつ、きわめて強力な衝動であるという、フロイト的洞察がある。したがって、もし人が「一つの美德、それも完璧な一つの美德(ある美德への微々たる衝動の一片なんかでなく)をもつとしたら、——君はその美德のいけにえ (Opfer) である。」(ibid. S.51) Aがほんとうの美德をもつとすれば、Aはもはやその衝動に逆らうことはできず、したがってその美德に捧げられた犠牲者なのである。では、われわれはなぜそのような「いけにえ」犠牲者」を必要とするのか。ニーチェによれば、A以外の者、つまりわれわれ (man) は、そうした犠牲について次のように「判定する」。

「社会全体の大きさに比べれば、最良の個人の喪失だって、ほんの小さな犠牲にすぎない！ こういう犠牲が必要とされるのは、困ったことである！ だが、もし個人がそれと違った考えで、社会に役立つ仕事よりも自分の保持と発展に重きをおくようだとすれば、もちろんこれはもつとずっと困ったことである。」(ibid.)

つまり、われわれは、美德に捧げられた犠牲者を悼みつつも、「その美德に犠牲が捧げられた」という事実のもたらす利益を何よりも重要視する。犠牲は、そのもたらす利益、すなわち「一個の犠牲が捧げられ犠牲獣 (Opferier) の心構えがあらためて目に見える形で実証されたという、あのもうひとつの利益 (Vorteil)」(ibid.) によって補われて余りある。Aは、自己犠牲道德に自らを捧げること

によって、その実在を身をもって(実践的に)証明する。<sup>2</sup>

このように、美德が称賛されるとき、そもそも何が称賛されているかという点、まず、美德における道具性(die Werk-zeugnatur)なのであり、次に、個体の利益の総体によっても制約されない衝動なのである。その衝動はあらゆる美德を内側から支配しており、しかも盲目的である。要するに、美德における不条理(Unvernunft)——それによって個体は全体の機能へと変えられてしまう——が、称賛されているのである。(ibid.)

美德の「よさ」は、畢竟「有益性」あるいは「功利性」にほかならない。自己犠牲的な行為は、他の人間や社会の役に立つから、「よい」のである。しかし、その何が問題なのか。仮にそうだととしても犠牲者が満足しているならばそれではよいのではないか。だが、ニーチェによれば、美德は「私的には有害なもの」(ibid.)であり、「人間からその最も高貴な我欲と自分自身をもっともよく保護する力とを奪う衝動」(ibid. S.52)である。美德は個人の究極的利益には背反する、つまり、人間をダメにするものなのである。しかし、ニーチェもまた一方では、「美德と私的利益が兄弟だと思わせるような美德の効果」(ibid.)を認めている。

そして実際そういう兄弟関係が存在する！ たとえば脇目もふらない勤勉、この典型的な道具的美徳、これは裕福と栄誉への道として、さらに、退屈や情欲に対してもっとも効果的な薬(=

毒)(Gift)として、提示される。(ibid.)

勤勉という美德と私益との「兄弟関係」とは要するに、「一所懸命勉強すれば、ひとかどの人物になれる、幸福な人生が開ける(場合がある)」ということである。が、問題は、人々はこの「薬(=毒)の危険(seine Gefahr)」、その危険きわまりない性質(seine höchste Gefährlichkeit)については、沈黙を守る」(ibid.)ことである。美德は、個人にとって、私的利益を促進する薬でもありうるが、同時に危険な毒でもありうる。それは私人に対し「何らかの精神的・感覚的な萎縮」(ibid.)をもたらし、「早すぎる破滅」(ibid.)へと導きかねない。運よく破滅を免れた場合でも、せっかく獲得した富や名誉を心ゆくまで味わうために必要とされる、健康な精神や感覚が、勤勉によってすでに損なわれてしまっている。

にもかかわらず、美德という薬=毒のこうした恐るべき副作用の危険を教えてくれる人は誰もいない。なぜか。教える側の利益に反するからである。他人がそれによって破滅しようとも、とにかく「有徳」な存在であってくれる方が、われわれには「有益」なのだ。したがって、「無私な者・犠牲的な者・有徳な者」に対する称賛は、「いづれにせよ、無私の精神からおこったものではない！」(ibid. S.53)

「隣人」は無私を称賛する。というのも、無私によつて彼が利益を得るからだ！ もし隣人自身が「無私に」考えたならば、彼は、自らの利益になる、「無私な者自身の」力のあの毀損、あの損傷を拒絶し、そのような傾向の起こることに反対し、そして

何よりもまず、無私を善と呼ばないという、まさにそのことによって自らの無私性を表明するであろう。(ibid.)

ほんとうに「無私な」者は決して「無私」を称賛しない。少なくともそれを「善」とは呼ばない。ほんとうにAのことを考えている者(Aを「愛」している者)は、Aの美德を「善」と呼ばない。逆に、他人に対して「無私を説く者」や他人の無私を「善」と呼んで称賛する者(利他主義者)自身はそのことによって、自分の非無私性、すなわち、エゴイズムを表明してしまっている。

だとすると、他人に向かって利他主義を説く者は実はエゴイズティックであるということになる。利他主義道德の「動機(Motiv)」は、その原理(Prinzip)と背反している。この道德がそれによって自らを証明しようとしている当のもの(「エゴイズムの否定」)が、この道德を、道德的なものについての自らの規準(「エゴイズム」)によって否定している。(ibid.)これが利他主義「道德の根本矛盾」(ibid.)である。第二一節は次の言葉で締めくくられる。

「君は君自身を断念し、君を犠牲にしなければならない」という命題が、その命題自身の道德に背反しないのは、それが次のような存在者(ein Wesen)によって命令される場合だけであろう。すなわち、そうすることによって自らの利益を断念し、そして個人の犠牲を要求することによっておそらくは自らの没落を招いてしまうような、そういった存在者である。しかし、隣人(ないし社会)が利益のために、利他主義を推奨しはじめるや

いなや、「君は他のすべてを犠牲にしても、利益を求めなければならない」という、まったく正反對の命題が用いられることになる。こうして、「汝なすべし」と「汝なすべからず」が、同時に説教されるのである。(ibid.)

これはおそらく、利他主義道德に対するもつともラディカルな批判である。第二一節には、道德哲学者ニーチェの本領が遺憾なく発揮されている。次に検討するのは、利他主義道德に対するオルタナティブ、すなわちエゴイズムの説教者としてのニーチェである。

利他主義道德が矛盾していることは理論的に確認されたが、このことから、利他主義道德よりもエゴイズムの方が、道德的に「よい」という結論を導き出さうだろうか。こうした問題が浮上するのは、ニーチェは利他主義を「矛盾している」とたんに理論的に批判しているのか、それとも、「利他主義者は実はエゴイストである。だからわるい」と道德的に非難しているのか——換言すれば、エゴイズムをたんに理論的に擁護しているのか、それとも加えてさらに道德的に擁護しようとしているのか——、どこまでも両義的だからである。

## 二 エゴイストの本質的利他性

さて、ニーチェが告発しているのは、「まさに今日大きな榮譽を勝ちえている」(ibid.)利他主義道德である。では、エゴイズムはこの告発を逃れようだろうか。結論から言うと、不可能である。エゴイズムも利他主義同様、その「動機」と「原理」の背反という「根本矛盾」を抱え込まざるをえない。

ニーチェが告発している無私を説く者(利他主義の説教者)とは逆の説教者、すなわちエゴイズムの説教者ⅡNという人物を想定しよう。Nは、他人に向かってエゴイズムを説く。つまり、危険きわまりない美徳の犠牲にならないように説く。もし他人がNの言うことを聞いて、そのとおりになるようになったとしたらそれはNという個人にとっては、有害無益である。そして、Nがそれを甘受するのであれば、Nはエゴイストではなく、利他主義者である。つまり、他人に向かってエゴイズムを説く者Ⅱエゴイストは、実は、エゴイストではない。エゴイズム道徳もまた、その(利他的)動機が(利己的)原理と背反しており、「その道徳がそれによって自らを証明しようとしている当のものが、この道徳を、道徳的なものについての自らの基準によって反駁している」のである。

利他主義であれ、エゴイズムであれ、それを他人に向かって説くということは、不可避免的に矛盾を抱え込まざるをえない。ニーチェの告発はニーチェのいう「この道徳」、すなわち、利他主義道徳にのみ妥当するものではない。それはニーチェ自身がおそらく説きたいエゴイズムにも、同様に妥当するのである。利他主義とエゴイズムの対立はしたがって、理論的には決着がつかない。が、道徳的には、利他主義の説教者よりもエゴイズムの説教者の方が利他的である。にもかかわらず、なぜ通常はそうは見えないのか。この問題は次節で検討する。

とにかく、この図式の中でもっとも利他的Ⅱ無私Ⅱ自己犠牲的なのは、決して「無私を説く者」ではなく、明らかに「エゴイズムを説く者」ⅡNである。だとすれば、Nを愛している者(Fと呼ぼう)

は、Nに対して、次のようにアドヴァイスするかもしれない。

F..あなたの説教をともに受け取る者は、エゴイストになる。それはあなたにとっては、有害である。つまり、あなたのその無私性Ⅱ美徳はまさにあなた自身にとって、有害無益である。

Nがもしこの忠告に対して、「それはそうだ。今後はこんなバカバカしいことはよそう。無私を説く者と同じように、エゴイスティックにふるまおう」と応えるのであれば、Fも一安心である。しかし、そうなるとはかぎらない。

N..私がそれで幸せだからいい。

もしNがこのように応えるならば、Fから見ても、Nは利他主義という「美徳に捧げられた犠牲獣」である。したがって、Fはここで引き下がることはできない。

F..そんな幸せは、ほんとうの幸せではない。あなたは道徳という劇薬Ⅱ毒によってダメにされかかっている。

N..私が幸せだと言っているのだから、それでいいではないか。

F..いや、あなたはほんとうは不幸なんだ。早くそれに気づかないと手遅れになる。

N..ほっといてくれ。

F..あなたは道徳にだまされている。

N…だまされる幸福もあるだろう。

F…それはほんとうの幸福じゃない。

N…じゃあ、何がほんとうの幸福なんだ。

F…何よりも自分の保存と発展を第一に考えること、エゴイズティックに生きることだ。

N…私もそう言っているではないか。

F…でもあなたのように、それをわざわざ他人に向かって言うのは、それに反している。

N…あなたも私に向かって同じことを言っているではないか。自分には許しているのに、私には禁じるというのは、矛盾している。

F…たしかに矛盾しているが、それは、あなたを愛しているからだ。

N…わたしはあなたとちがつて、人類全体を愛している。あなたと同じことを、人類全体に向かって言っているだけだ。

F…わたしは、あなたがみすみす不幸になるのを見ていられない。

N…私も、人類がみすみす不幸になるのを見ていられない。第一、私自身は幸せだと言っている。あなたも、こうして私に対する愛を表明する幸せを感じているはずだ。(以下、繰り返し)

Nは、利他主義道徳という盲目的な衝動に引きずり回されることに無上の喜びを見出している。Nを説得するためにFは、「ほんとうの幸福」という超越的な概念を持ち出さざるをえない。しかし、そ

んなものはNにとつてはニヒルである。Nにとってリアルなのは、まさにこの「幸福」、つまり、エゴイズムを他人に向かって説く利他主義者としての「幸せ」だけなのである。

### 三 ニーチェ的説教の反社会性

さて、第二一節においてニーチェは実は、Fと同じ種類の空しい説得を試みているとも考えられる。つまり、Aがほんとうに一つの(たとえば脇目もふらない勤勉という)美徳に自らを捧げているならば、「美徳のいけにえになるな!」というニーチェの言葉はAには届かない。Aは、美徳に犠牲として捧げられることに、Nと同じ種類の無上の喜びを見出している。もちろん、AとNが自らを捧げている美徳の内容は異なるが、構造は同じである。ニーチェやFの説得が届きうるのは、道徳が自分にとって有害であることにうすうす勘づいている者、道徳という盲目的衝動に引きずり回されることに對する身の危険をおぼろげに察知している者だけである。そうでない者、すなわち、AやNのように道徳的な者、美徳の有益性を信じている者に対しては、ニーチェやFの言葉は空転せざるをえない。

そしてニーチェによるエゴイズムの説教は誰よりも、美徳の有益性を信じている者、犠牲者たちに、つまり、本来聞き届けられるはずもない場所へと向けられている。ニーチェこそ、ほんものの利他主義者なのだ。このことは、美徳という「盲目的な衝動」に誰よりも強烈に引きずり回されているのは、ニーチェその人だということを示している。ニーチェは誰よりも美徳の危険性、毒性を熟知している。それは彼が誰よりも道徳的だからだ。Fの言葉はNとい

う個人に向けられていたのに対して、ニーチェの言葉は、人類全体に向けられている。それは道徳に引きずり回されたあぐく破滅してしまいかねない、あわれな人類に対する愛(！)から発せられた言葉なのである。利他主義の構造的矛盾の解明という理論的作業を支えているのは、ニーチェ自身の利他主義的パッションなのだ(当然のことだが、ニーチェの理論的解明は、彼のこのパッションと切り離してもそれだけで十分に通用しうる)。

では、「もつとエゴイステイックになれ！」というニーチェの逆向きの(エゴイズムの)説教を額面どおり受け取る者(Eと呼ぼう)は、どのようにふるまうだろうか。まず、他人たとえばAの美徳は、A自身にとっては有害かもしれないが、Eにとっては有益である。したがって、エゴイストEは、Aなど他人の美徳を自分の利益のために称賛するだろう。しかし、E自身は、Aほど道徳的になりすぎないよう注意するだろう。道徳に引きずり回される危険をできるだけ回避しようとするだろう。つまり「自分はあまり道徳的であろうとは思わないが、他人はできるだけそうあってほしい」と願うだろう。機会があれば、他人に向かって利他主義道徳を説くことすら辞さないだろう。

ニーチェの説教は、彼の告発対象(建前では利他主義者だが本音ではエゴイスト)の行動原理を正当化してしまう。それは先述したとおり、利他主義の説教と同じく、エゴイズムの説教も矛盾しているという事態の現われである。そして、Eの姿はごく卑近に見られるあり方である。われわれは、ニーチェから説教などされるまでもなく、エゴイステイックにふるまっている。ニーチェほど、すなわ

ち、他人に向かってわざわざエゴイズムを説教したくなるほどには、道徳に引きずり回されていないのだ。われわれは、道徳の危険性Ⅱ毒性を(教えられてもないのに)本能的に察知し、器用に危険を回避するという術を身につけている。われわれが身につけているのは決して「完璧な一つの美徳」などではなく、せいぜい「ある美徳への微々たる衝動の一片」程度のものにすぎない。だから、Eのような人間、すなわち大多数の人間にとって、ニーチェの説教は言われるまでもない、至極当然のことにすぎない。

そして、ニーチェに似たごく少数の道徳的な、道徳に捧げられる犠牲者としてふさわしい人間、たとえばAのような人物には、ニーチェの説教は届かない。NがFの説得を聞き入れなかったのと同様である。つまり、ニーチェの説教は、この世のほとんどの人間(EやA)にとっては、たとえ聞かれたとしても空しい言葉なのだ。ニーチェが渾身の力を込めて闘っているのは、相手のいない独り相撲である。

これに対してニーチェが告発する「無私を説く者」、すなわち利他主義の説教者には明確なターゲットがある。それは、EやA、つまりすべての人間である。社会が存続していくためには、ある程度の犠牲が必要である。それを絶え間なく養成し、社会に犠牲として捧げるのが、利他主義の説教者の役割である。「無私を説く者」の存在は、われわれにとって「よいⅡ有益」であり、いてもらわなくてはみんなが困る。そして、彼らによって犠牲者が絶え間なく産み出されることは、犠牲者以外の人間にとっては、「よいⅡ有益な」ことである。このようにわれわれの社会は、利他主義の説教者の存在を要

請する。<sup>5)</sup>「無私を説く者」の戦略は、Eがあまりにもあからさまにエゴイステイックにふるまわないう制限すると同時に、Aのようなほんとうに有徳な者を養成するという二正面作戦である。すべてのEは犠牲者Aの予備軍である。

利他主義の説教もエゴイズムの説教も同じ矛盾を抱えているにもかかわらず、前者ばかりがあふれかえっているのは、われわれの社会がそれなくしては存続しえないからである。これに対して、エゴイズムの説教がほとんど聞かれないうのは、それが万一聞き届けられた場合、われわれの社会の存続を危うくしかねないからである。ニ―チェの説教は、たんに矛盾しているだけではなく、社会の存続という観点から見て、「よくない」わるい「説教なのだ。したがって、それは社会の中で他人に向かって説かれうる言葉では、本来ありえない。このことについては、第八節であらためて論じる。

以上の考察からわかるのは、「自己犠牲＝善」でない社会は存在しないということである。すべての社会は多少なりとも自己犠牲道德をもつのであり、もたざるをえない。それは、すべての社会はある程度、功利主義的な社会、すなわち「社会全体の幸福＝善」とする社会だからである。次に検討するのは、この功利主義という思想と自己犠牲道德の関係である。

#### 四 サバイバル・ロッタリー…功利主義と自己犠牲

生命倫理学者ジョン・ハリスが考案した「サバイバル・ロッタリー(Survival Lottery)」という架空の制度がある。加藤尚武は『現代倫理学入門』においてこれを「原作者ハリスの意図とは独立に、単純

な功利性のモデルとして捉え」「さまざまな脚色」を加えている。ここでは、加藤によって脚色された「サバイバル・ロッタリー」の検討(思考実験)を通じて、功利主義(utilitarianism)と自己犠牲という問題を考えてみる。

サバイバル・ロッタリーを直訳すると「生存のくじ引き」である。まず、この制度が導入される仮想社会における「正義の大原則」は「生存率を最大にせよ」というものである。加藤によれば、この社会の道德は次のような基本的内容をもつ(加藤、三〇頁)。

① 最大多数の最大生存という原理が道德の基礎である。

② 行為は生存率の促進に役立つのに比例して正しく、生存率の減少を生み出すのに比例して悪である。

③ 善とは、生存率の増大と、死亡率の減少とを意味し、悪とは、死亡率の増大と、生存率の喪失とを意味する。

さて、この功利主義的仮想社会における「医療技術の基礎は臓器移植である。」(同三〇頁)そして、サバイバル・ロッタリーという「制度の要点」(同三一頁)は、「脳死者から臓器の提供を受けるという古い制度を廃止して、臓器の提供者は健全な市民からくじ引きで選ぶという点にある。」(同)したがって、たとえば「一人の健康な市民のあらゆる臓器を、完全に生きた状態から病人に移植するならば、一〇人を救うことができる。」(同)この制度の導入によって、社会全体の生存率は増大する。したがってこの仮想社会では、サバイバル・ロッタリーは功利主義的に文句のつけようがない制度である。では、この制度はじつさいにうまく機能するだろうか。

ハリス自身は、この制度の実現性について困難だと予測している。

それは、もしこの制度が導入されると、①健康人が不当に差別されて、健康な臓器の持ち主や、健康な生活習慣の持ち主が社会から取り除かれていく、②臓器はいつでも取り替えがきくので、不摂生な行為に歯止めを掛けるものがなくなっていく、という二つの理由から、生存率が低下し社会全体の善が減少するという推測が成り立つからだ。ハリスのこの予測に対して、加藤は次のように反論する。

生存率を最大にするためには、……病人の臓器を別の病人に移植した方がよいという結論が出るだろう。また、不摂生を禁止することは、現代社会での麻薬の禁止と同じように重要な社会的課題となるに違いない。(同三五頁)

加藤の提示するこの修正案によって、サバイバル・ロッタリーはうまく機能するようになるだろうか。この修正案は、サバイバル・ロッタリーが元来もっていた重要な利点を損なうように思われる。一つは、くじ引きのための条件を複雑化していくと、制度の機会平等性・単純明快性(無作為抽出)という利点が失われるおそれがある。また、病人の臓器を使うのであれば、その病人を殺すことによつて、健康人を殺す場合よりも少ない人数しか救われまいだろう。これも、一人を殺して十人を救うという、当初の利点を損なう。

では、サバイバル・ロッタリーはやはりうまくいかないのだろうか。加藤は、実は、それがうまくいくために必要不可欠な条件を、一つ提示している(なお、加藤自身はそれを明示的に「必要不可欠な条件」として提示しているわけではない)。それは、加藤の想定問

答「第三問」に対する「答え」の中にある。「第三問」とは、この制度の道徳性に関わる、次のような当然の疑義である。

しかし、くじに当たった人がかわいそうです。罪のない人間を死刑にするのと、まったく同じことです。この制度は奴隷制度よりも、もっと非人道的だと思います。(同三二頁)

これに対する(サバイバル・ロッタリーの支持者に扮した)加藤の「答え」は次のとおりである。

多数の奴隷の人格性を否定して、少数の主人が安楽な生活をするという制度は非人道的です。しかし、サバイバル・ロッタリーは、一種の共済制度です。しかも人命を最大限に尊重しようという制度です。これがどうして非人道的なのでしょう。自分以外のすべての人間のために犠牲になるということは最高の道徳性です。個人的にはつらい思いをしますが、くじに当たった人はみな崇高な使命感を感じて、家族や友人に別れを告げて死んでいきます。それは私たちの文化のなかのもっとも美しい部分を形づくっています。臓器提供を拒否して逃亡するエゴイストは、あなたがたの世界の犯罪者、卑劣な裏切り者と同じように、非難されます。(同三三頁、傍点による強調は引用者)

ここからわかるのは、サバイバル・ロッタリーがうまくいくためには、その社会の住人が「みんなのために自分が犠牲になるのは素

晴らしいことだ」という自己犠牲道徳を信じている必要があるということだ。逆にそれを信じられない者は、この社会においては「エゴイスト」であり、「よき市民 (bon citizen)」たりえない。が、それ以前に、第三問に対しては加藤とは異なる、次のような「答え」も可能であろう。

たしかにくじに当たった人はかわいそうですが、運が悪かったと諦めてもらうほかありません。

この答えは理論的には可能であるし、この社会の基本原則と——後述するとおり、加藤の答えよりも——整合的であるが、おそらく、実際にくじに当たった人は、諦めがつかないだろう。ほかならぬ自分が犠牲にならなければならない理由が、純粋に「くじ運のわるさ」というだけでは、人はそれを受け入れられないだろう。要するに、くじに当たった人は、理性的に考えて、自分が犠牲になることを決して納得できないだろう。したがって、サバイバル・ロタリーはうまくいかないだろう。

まさしくここに、自己犠牲道徳が導入されなければならない理由がある。「自分以外のすべての人間のために犠牲になるということは最高の道徳性」であることを信じていれば、もしかしたら、くじに当たった人は、諦めがつくかもしれない。うまくいけば、喜んで死んでくれるかもしれない。サバイバル・ロタリーという制度がうまく機能するかどうかは、その社会の住人が自己犠牲道徳を信じることができるかどうかにかかっている。

では、この社会の住人は、自己犠牲道徳を信じることがじつ、さいにできるだろうか。加藤自身はこの問題に言及していないが、ここには重大な困難がある。「自己犠牲が、すばらしい」という考え方、つまり自己犠牲道徳は、もともとこの社会には存在しない。この社会の道徳の第一義的な内容は、生存率を高めることである。人間ができるだけ多く、そして長く生きることが、この社会の最高善である。要するに、この社会は、「人間が生きていることがそれだけで何よりもすばらしい」世界なのだ。それが最高の善になりえたのは、一人ひとりの人間、つまり個人の生存が善だからである。個人の生存が善でなければ、全体の生存率の向上が善であるという帰結は決して導かれないだろう。

だとすれば、この社会の住人は、他人の命を救うために自分の命を犠牲にすることを甘受しうるであろうか。おそらく不可能だろう。もともと個人の生存こそが善なのであって、そのかぎりでは、各人は平等である。したがって、他ならぬ自分が他人のために犠牲にならなければならないという帰結はどこからも導かれない。しかも、「くじ」という完全に平等ではあるが、まったく理不尽な手続によって、何よりも重要な自分の命が奪われなければならない理由は、どこをどんなに探してみても、ない。したがって、この社会の住人は、自己犠牲道徳を信じることはおそらくできない。それゆえ、サバイバル・ロタリーはうまく機能しない。

結局のところ、自己犠牲道徳は、この仮想社会の基本原則（功利主義）と整合しない。したがって、第三問に対する加藤の「答え」は、この社会の住人による議論としては、適切ではない。しかし、

にもかかわらず、サバイバル・ロッタリーという制度がその機能を果たすためには、加藤が示唆しているとおり、その社会の住人が自己犠牲道徳を信じているという条件が必要不可欠なのである。そしてこの条件がじつさに満たされることがあるとすれば、そこで決定的な役割を果たしうるのは、自己犠牲道徳への信仰へと人びとを誘惑する、「無私を説く者」のみであろう。しかし彼の教えがこの仮想社会の基本原則と整合することは、決してない。したがって、彼の説教が成功するかどうか、つまり、自己犠牲道徳に対する普遍的信仰が成立するかどうかは、(あらゆる「信仰」がそうであらざるをえないように) たんなる事実問題にすぎない。そして「自己犠牲道徳は最終的には信仰されるほかない」というこの事情は、われわれの社会でも同じなのである。

## 五 功利主義とエゴイズム

前節の思考実験が示唆しているのは、さしあたっては功利主義という思想のもつジレンマである。功利主義とは一言で言えば、「社会(全体)の利益」を促進するものや行為を善とする考え方である。ベンサムを継承して功利主義思想を展開したJ・S・ミルは、『功利主義論 (Utilitarianism)』で「自己犠牲」について次のように述べる。

自分に授かった幸福またはその機会を完全に放棄できるというのは、気高いことである。しかしせんじ詰めれば、この自己犠牲 (this self-sacrifice) は何らかの目的のためになければならぬ。自己犠牲は自己目的になれないのである。……このよう

な幸福放棄が世界中の幸福総量を増加するため十分役立つときは、いつでも個人的な人生享受をみずから捨てることのできる人たちに大いなる栄光あれ！ (Mill, p.15)

功利主義倫理は、他人の善のためなら自分の最大の善でも犠牲にする力が人間にあることを認めている。犠牲それ自体を善と認めないだけである。(ibid. p.15-16)

ミルがこうしてわざわざ自己犠牲道徳を擁護してみせたのは、功利主義は自己犠牲道徳を認めないという批判を念頭においてのことである。そうした批判は、ミルにとっては功利主義に対する誤解でしかない。功利主義はたしかに、社会全体の幸福に寄与しない犠牲の意義は認めないが、それに寄与する犠牲の意義はむしろ積極的に認める。これだけを見ると、功利主義と自己犠牲道徳の間には、特に矛盾はないように思われるし、自己犠牲道徳の功利主義的な基礎づけが成功したと見ることもできる。

だが、功利主義の理論的帰結だけではなく、その基礎までを視野に入れて考えると、事はそう単純ではないことがわかる。『道徳と立法の諸原理序説 (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation)』において功利主義の創始者ベンサムが提示した「功利性原理 (the principle of utility)」とは、個人か社会かに関係なく、幸福実現に役立つ行為を善とみなす原理であった。

功利性の原理とは、その利益が問題となっている人々の幸福を増大させるように見えるか、それとも減少させるように見える

かの傾向によって、……その幸福を促進するように見えるか、それともその幸福に対立するように見えるかによって、あらゆる行為を是認したり否認したりする原理を意味する。……それは私人 (a private individual) のすべての行為だけではなく、政府のすべての政策をも含むのである。(Bentham, p.11-12)

最後の文章が明示しているとおり、ベンサムは、個人の幸福実現と社会の幸福実現をパラレルに捉えている。そして功利性原理は、個人にも社会にも同じように妥当する、きわめて一般性の高い原理として提出されている。この原理が個人に適用されると、幸福を快楽 (pleasure) とみなすベンサムの場合それは、快楽主義である。ベンサムの功利主義に対して、悪しき快楽主義 (hedonism) であるという非難が起こったのは、相応の理由がある。功利主義とは個人的快楽主義、すなわちエゴイズムであるという、今なお広く見られる功利主義に対する「誤解」も、ベンサムの功利性原理を参照するかぎりでは、まったくの誤解とも言えないのである。さてベンサムはこの功利性原理に関して、それが根本原理であるがゆえに証明不可能だと言っている。

その原理について、なんらかの直接の証明 (any direct proof) ができるであろうか。それは不可能であるように思われる。なぜならば、他のすべてのことを証明するために用いられる原理は、それ自体としては証明不可能のものであり、証明の連鎖は、その出発点を別のところにもたなければならぬからである。

このような証明を与えることは不可能であり、不必要 (needless) でもある。(ibid. p.13)

この問題について後継者ミルは、次のような仕方です「証明 (proof)」を試みている。

なぜ全体の幸福 (the general happiness) が望ましいかについては、……事実、だれもが自分自身の幸福 (his own happiness) を望んでいるという以外に、理由をあげられない。けれども、これは事実 (a fact) なのだから、われわれは、幸福が善 (a good) であること、つまり、各人の幸福はその人にとって善であり、したがって (therefore)、全体の幸福はすべての人の総体にとって善であるということについて、事情の許すかぎりの証拠をもっているばかりでなく、要求できるすべての証拠をもっているのである。これで幸福は、行為の究極目的の一つとしての資格をもつこと、したがって道徳の基準 (the criteria of morality) の一つとしての資格をもつことを、証明し終えたのである。(Mill, p.32-33)

周知のとおり、ムーアはミルのこの「証明」を「自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy)」として批判したが、『倫理学原理』、それには立入らない。ここでミルが証明しようとしているのは、「個人の幸福 ≡ 善」ではなく、「全体の幸福 ≡ 善」という命題である。ベンサムはこの二つの命題をパラレルに捉えていたため、功利性原理を提出

するだけでよかったし、その証明は「不必要」であった。が、ミルにとつてはそうではない。ミルにとつては、上の二つの命題の間には、断絶がある。ミルは、いわば個人的な功利性原理と社会的な功利性原理との間に、ベンサムがおそらく認めなかったであろう断絶を認めている。前者は自明であり「証明」を要しないが、後者は必ずしも自明ではないため「証明」が必要である。そしてミルが自らを功利主義者と規定するとき、その重点は、社会的な功利性原理の方にある。つまり、ミルにとつて功利主義者とは、たんなる個人的な功利主義者≡快楽主義者≡エゴイストではなく、社会全体の幸福のために自らの幸福を放棄する覚悟のある、社会的な功利主義者なのである。

功利主義を攻撃する人たちから正当に評価されることがほとんどないので、私は繰り返さなければならない。功利主義が正しい行為の規準とするのは、行為者個人の幸福ではなく、関係者全部の幸福なのである。自分の幸福か他人の幸福かを選ぶときに功利主義が行為者に要求するのは、利害関係をもたない善意の第三者のように厳正中立であれ、ということである。(ibid. p. 16)

これが、ミルが「なぜ全体の幸福が望ましいか」という問題を取りあげ、論証を試みなければならなかった理由である。では、ミルの「証明」は成功しているのか。一見してわかるとおり、ミルが「全体の幸福≡善」の根拠として挙げているのは、「個人の幸福≡善」と

いう命題である。この命題が正しいならば、われわれは事実として、全員例外なくエゴイスト≡幸福追求者である。功利主義者ミルは、エゴイズムを自明の事実として、まずは承認する(ベンサムとミルでは、自己利益≡幸福の内容が異なるが、ここではその差異は問題ではない)。そしてそのことに、(社会的)功利主義の理論的根拠を求めようとしている。

しかし、仮に「各人の幸福はその人にとつて善」であるとしても、そのことから直接に「全体の幸福≡善」を導出することはできないだろう。ミルはいとも簡単に、「したがって」という一言でその「論証」を済ましているが、ここには飛躍がある。そしてこの飛躍は、(社会的)功利主義を基礎づけるためにはそれ以外に選択肢が存在しないという意味で不可避的な飛躍であるが、しかし同時に、その飛躍によつては功利主義は基礎づけられないという意味で、本来不可能な飛躍なのである。

功利主義がたんなるエゴイズムではないとすればそれは、全体の幸福促進のために、個人の幸福追求を制限する。したがって、功利主義的な社会においては、エゴイズムの否定・自己犠牲・利他主義は、「善」である。しかし、功利主義をただ独断的に主張するだけではなく、理論的に基礎づけようとする、ミルがやったように、エゴイズムにその根拠を求めざるをえない。功利主義は、その根拠≡出自をエゴイズムに有するにもかかわらず、まさにそのエゴイズムを否定することによつてはじめて成立する。これが功利主義のジレンマである。功利主義はエゴイズムに依拠しつつそれを否定するという、自己矛盾的な性格をもつ。サバイバル・ロッタリーの思考実

験で尖鋭的に現われた、功利主義と自己犠牲道德の矛盾は、功利主義という思想そのものが内在的構造的に孕む矛盾——功利主義とエゴイズムの矛盾——に発していたのである。

さて、この矛盾はたんに理論的なものではなくて、実践的なものである。奥野満里子は『シジウィックと現代功利主義』において、次のように述べている。

この世の経験をみる限りでは、人々の幸福（全体の幸福）を追求することと自分の幸福を追求することが衝突する場合は確かにある。このように利己主義が命じる行為と功利主義が命じる義務とが違う行為を命じる場合には、我々はどちらをなすべきかを合理的に決定できない。こうして……「実践理性の二元性」の問題が生じる。（奥野、一九四頁）

「最後の古典的功利主義者」ともいわれるヘンリー・シジウィックが直面したのは、この「実践理性の二元性」(Dualism of the Practical Reason)、「すなわち功利主義とエゴイズムの調停不可能性という問題である。シジウィックに従えば、ミルが行ったような仕方での功利主義を「論証」するのは、元来不可能である。なぜなら、社会全体の幸福のために自分の幸福追求を制限する功利主義者の行為も、逆に自分の幸福追求を社会全体の幸福実現に優先させるエゴイストの行為も、いずれも「合理的」「理性的」でありうるからである。つまり、どちらの行為がより「理性的」であるかは決定できない。したがって、功利主義者はエゴイストを「理性的」に説得することはつ

いできない。

すべての道德的葛藤の根っこには、個人の幸福追求と社会の幸福促進とが必ずしも一致しないという事態が存在する。「じつさいには、個人……の利害と全体・総体の利害は、深刻かつ根本的な意味で分裂している。」(Adorno, S.206)そしてその場合、個人の幸福追求を優先させてはならないという——つまり、エゴイズムを否定する——決定的な合理的根拠は、存在しない。残された唯一の方途は、エゴイストを理性的に「説得」するのではなく、無理矢理にでも「説伏」することである。まさしくここに、利他主義の説教者、「無私を説く者」の存在意義がある。（社会的）功利主義者は不可避免的に、「無私を説く者」へとダイナミックな転身を遂げるのである。

## 六 社会契約——道德の起源と本質

これまでの考察を踏まえた上で言うならば、ホッブズが考案した社会契約理論とは、事実としてのエゴイズムから規範としての功利主義道德が産み出されるプロセスを、生成論的に説明する試みとみなしうる。ミルは「個人の幸福」「善」と「全体の幸福」「善」の間隙を、「したがって」の一言でいともたやすく飛び越えてしまったし、ベンサムはそもそもその間隙の存在を認めなかったが、ホッブズの議論の中心はまさにその間隙を埋めることにあった。なお、特にロールズの『正義論』以降、社会契約理論は功利主義と対立関係にあると一般に考えられているが、私は必ずしもそうではないと考える。むしろ加藤尚武とともに、ロールズは修正功利主義者にすぎないと言った方が実状に即していると思う。要するに、社会契約理論と功

利主義とは理論的に相互補完関係にあると考えられる。<sup>9</sup>

ホッブズの根底には、道徳的善悪の規準は自然的には存在せず、人為的に作り出すほかないという認識がある。自然的に存在するのは、直接的善悪のみである。それは、各人の欲望のあり方において異なる。タバコが好きな人間にとってタバコは善であるが、嫌いな人間にとっては悪である。社会、したがって道徳が存在しない自然状態では、他人にどんなに迷惑をかけようが、タバコを吸うことは悪ではない。それどころか、殺人すら悪ではない。自然状態において「各人はあらゆるものに、相互の身体に対してさえ、権利をもつのである。」(Hobbes, p.91)

この権利はホッブズにおける「自然権 (Right of Nature)」であり、それは「各人が、彼自身の自然すなわち彼自身の生命を維持するために、彼自身の意志するとおりに、彼自身の力を使用することについて、各人がもっている自由であり、したがって、彼自身の判断力と理性において、彼がそれに対する最適の手段と考えるであろうような、どんなことでもおこなう自由」(ibid.)である。自然状態における唯一の「法Ⅱ掟」は、「なにごとくも不正ではありえない (Nothing can be Unjust)」(ibid. p.90) という「法Ⅱ掟の不在」である。ゆえに自然状態は、「万人の万人に対する戦争状態」(ibid. p.88)である。

このとき念頭におかねばならないのは、この戦争状態は道徳的に中立無記 (morally neutral) だ——より厳密に言えば、道徳的な善悪そのものが自然状態では存在しえない——ということである。それはたしかに「正しいⅡよい」世界ではないかもしれないが、別段

「不正なⅡわるい」世界でもない。たんに自然な、ナチュラルな世界であるにすぎない。社会や道徳が存在しない世界には、正とか不正という観念そのものが存在しない。それゆえ、戦争状態そのものは、また、殺人や略奪、強姦といった行為も、よくもわるくもない。「自然状態には、社会がなく道徳もない」とは、こうしたことを意味する。

ホッブズは、道徳を徹頭徹尾、社会内在的・社会構成的に捉えている。そこには人間社会の外部からそれに対して道徳規範を与える超越的な存在者(神)は想定されていないし、想定するべきでもない<sup>10</sup>。人間の社会も道徳も、人間が作り上げたものにすぎない。しかし、それだからこそ(たとえばロックなどと比べて)ホッブズの理論は、人間が神の助力なくして独力で社会を形成することが、いかに法外な出来事であり、かりに成功したとしてもそれがどんなに危ういバランスの上に成り立っているかを、比類のない仕方で描き出すことができたのである。いずれにせよ、世界Ⅱ自然そのものは、たとえそれが、血みどろの闘いによって充滿した弱肉強食の世界であったとしても、それ自体では善くも悪くもない(そしてまさしくこの認識とともに、近代の倫理学(道徳哲学)が生まれた。換言すれば、倫理学が倫理学として復活した)。

これらの善、悪、……という語は、つねに、それらを使用する人格 (person) との関係において使用されるのであって、単純かつ絶対的にそうであるものではなく、対象自体の本性からひきだされる、善悪についての共通の規則もない。(ibid. p.39)

ホッブズが次に取り組む問題は、こうした自然状態から人間はいかにして脱却したのか、あるいはそもそも脱却しうるのか、脱却しうるすべしどのような方途によってか、である。ここでは、その詳細をあらためて確認はしないが、社会状態への移行プロセスにおいて重要なのは、まず第一に、自然権の放棄であり、第二に強制と処罰の権限をもつ公権力の確立である。<sup>11</sup>そして、この移行の原動力は、何よりも各人の自己保存の欲望、すなわち「死の恐怖(Fear of Death)」(ibid. p.90)である。自然状態よりも社会状態におけるほうがよりよく自己の生命を保存できると認識し計算するからこそ、各人は自然権を放棄しうる。

ホッブズの社会契約理論によれば、人間が道德をつくったのは、あるいはつくるように仕向けられたのは、人間が自らの直接的善だけを求める、エゴイズティックな存在だからである。<sup>12</sup>人間は本性的に反社会的な存在、自然のままでは決して他者と平和に共存できない存在であるからこそ、社会や道德を必要とするのである。道德の起源はエゴイズムにある。この逆説がホッブズ社会契約理論の倫理的着眼点である。道德規範(法、ノモス)を冒した者を処罰しうる権力が不可避免的に要請されるのは、われわれは本性上道德的ではないからである。人間社会が刑罰を必要とするのは、結局のところ、道德規範がわれわれ人間にとって反自然だからである。道德は「権力の威嚇なしにそれだけで、それを守るように仕向けるといえるのは、われわれの生来の諸情念……に反する」(ibid. p.117)。道德規範は、権力による威嚇を背景としてはじめてその機能を果たしうる。こうしてみると、エゴイズムと功利主義道德が矛盾するのは、あ

る意味では当然である。道德の本質は、エゴイズムの制限にある。われわれが本性上エゴイズティックな存在だからこそ、それを制限する道德およびその実効性を担保する権力が必要とされるのである。前節で検討した功利主義のジレンマ、すなわちエゴイズムと道德(功利主義)の矛盾をこの観点からみるならば、それは道德の起源(功利主義)の矛盾をこの観点からみるならば、それは道德の起源、(origin)と本質(essence)との矛盾であると言えるだろう。道德の起源はエゴイズムにある。が、道德の本質は、エゴイズムの制限にある。したがって道德は、自らの起源に出自を否定することによってはじめて自立しうる。ホッブズは道德の起源をエゴイズムであると解明したが、しかしその解明は、当の道德自身によって否定されざるをえない。道德がいったん制度として自立してしまうと、その起源への問いは封殺されざるをえない。自立した道德は、「道德はしよせん各自がよりよく自己を保存するための手段(カント的には仮言命法)にすぎないのだから、自己保存の原理(エゴイズム)と道德が相反する場合は、道德に従う理由はない」というホッブズの帰結を決して認容しえない。道德は、仮にそれが自己利益に反するとしても、定言命法として、自らに従えと要求する。そして、そこにこそ、道德の道德たるゆえん(道德の本質)がある。ホッブズのリヴァイアサンに絶対的な権力とは、独特の仕方で形象化(受肉)された定言命法であるとも言える。

道德が道德として社会で機能しうるためには、道德の出自(起源)が忘れられているのでなければならない。ホッブズの解明は、その忘れられた起源にエゴイズムをあえて想起するという系譜学的試みであった。これに対して、たとえばカント倫理学の「定言命法」

という思想には、「それは決して思い出してはならない。その忘却こそが道徳を道徳たらしめている。いやむしろ、そんな起源はもともと存在しない。そしてその起源の不在こそが道徳の本質なのだ」という、道徳の本質認識が含意されている。道徳の本質を解明しようとする試みはこのように、その起源に関する問いそのものを何らかの仕方では封殺せざるをえない。むしろ、その封殺こそが、道徳を道徳として自立させるのである。

だが、本質が起源からたんに独立するという事態そのものは、おそらく道徳に限らず人間的制度一般に関して言える。たとえばスポーツの起源が仮に「遊び(play)」にあるとしても、いったんスポーツが制度として自立してしまうと、遊び的要素のないスポーツはスポーツではないとは言えなくなる。仮に参加者にとって純粋な苦行であるとしても、スポーツという制度の枠組みに則って行われる活動はスポーツである。しかしこの場合には、起源(遊び)と本質(身体能力を競う)とは、両立可能である。われわれは現在、依然として、スポーツをプレイとして楽しむことはできる。同じことは、たとえば「学問」という活動についても言えるだろう。

こうした人間的諸制度と比して、道徳の特殊性は、起源から本質がたんに独立するだけではなく、後者が前者を否定するという点に存する。スポーツや学問とはちがって、道徳の場合、起源(エゴイズム)と本質(エゴイズムの否定＝利他主義)は両立不可能である。起源と本質のこの矛盾こそが、道徳の「本質」であると言ってもよい。それゆえ、功利主義のジレンマは、道徳の本質そのものから発する、きわめて根深いジレンマなのである。あるいは、道徳とは、

このジレンマそのものであると言うこともできよう。道徳は、その起源の否定ないし忘却を本質的に要請する。

## 七 倫理学史におけるニーチェの特異性

倫理学(道徳の本質探究)の歴史は、ある意味では、エゴイズム(起源)と利他主義(本質)とのこのジレンマをなんとかして解消しようという努力、あるいはこのジレンマの存在をなんとかして否定しようという努力——これは決して恣意的ではなく、道徳そのものが本質的に要請する努力である——の産物である。だが、ホッブズの系譜学的・生成論的解明は、ジレンマの存在をむしろ明らかにした。つまり、道徳の(忘れさせられた)起源を想起することによって、このジレンマそのものを想起させた。カントはその起源をふたたび否定することによってジレンマの存在を否定した。ベンサムもジレンマの存在を認めなかった。ミルはエゴイズムから道徳を導出することでジレンマを解消しようとした。

この歴史の実質的なはじまりに位置づけられるソクラテス＝プラトンもまた、この矛盾について語っている。しかしそれはやはり、その矛盾の存在を否定するという仕方である。ソクラテス＝プラトンには、「正しい人間はそれだけで幸福である(不正な人間はそれだけで不幸である)」というテーゼがある(『ゴルギアス』470e)。このテーゼが主張しているのは、エゴイズムの要求と道徳の要求とは常に一致する(ゆえに、ジレンマは原理的に存在しえない)ということである。もちろん、ニーチェも認めていたとおり、こうした幸福なケース(「徳と私的利益との兄弟関係」)は、現実には存在する。

が、問題は、ソクラテス・プラトンのテーゼに反するケース（不幸な善人や幸福な悪人）も常に存在することである。これは、大きく二つのケースに分かれる。自分にとって損にしかないことを道徳が強制するケースと、自分に得になることを道徳が禁ずるというケースである。そして、こういうケースが存在することが、まさしく道徳の存在理由である。

道徳そのものの本質的なジレンマがもつとも尖鋭に現われるのは、自己犠牲的な行為においてである。道徳的な観点からみれば、自己犠牲的な行為は、「よい」。それが「わるい」と判定されるような社会は存在しない。なぜならば、自己犠牲とは、エゴイズムの端的な否定、まったく利他主義的行為だからである。たんにエゴイズムを制限（我慢）するよりも、それを完全に否定する自己犠牲の方が、当然「よりよい」。したがって道徳哲学者の多くは、それぞれ程度の差こそあれ、自己犠牲的な行為の「よさ」を基本的に認めている。認めざるをえない。そのかぎりでは、社会的・道徳的な観点に立っており、「無私を説く者」の一味である。この観点からみて、社会のために自らを犠牲にするほど崇高な行為は存在しない。たとえば『社会契約論』第四篇第八章で、「民主主義の父」ルソーは次のように語る。

純粹に市民的な信仰告白が必要であり、その箇条を定めるのは主権者の役目である。この箇条は厳密には宗教の教義としてではなく、それなくしては善い市民 (*bon citoyen*) にも忠実な臣民にもなりえないような社会性の感情 (*sentiments de*

*sociabilité*) として定められるのである。主権者は、それを信じることがだれにも強制することはできないが、それを信じない者はだれであっても国家から追放しうる。主権者は、その人を不敬虔な人間としてではなく、反社会的な (*insociable*) 人間として、法と正義を誠実に愛することのできない人間として、また、必要な際に自己の生命を義務のために捧げることをできない人間として、追放しうるのである。もしこの教義を公式に受け入れた後で、これを信じないかのように行動する者があれば、死罪に処すべきである。彼は最大の罪を犯したのだ、法の前に偽ったのである。(Rousseau, p.334-335)

まず注目すべきは、ルソーがわれわれと同様、自己犠牲道徳を「信仰」の問題と捉えている点である。われわれの社会は自己犠牲道徳を必要とする。しかしそれは、最終的には「信じ（させ）られる」ほかないのである。したがって、信じ（させ）られない場合はもはや、処罰する以外の手は残されていない。

さらに興味深いのは、加藤尚武扮したサバイバル・ロッタリーの支持者の言葉との類似性である。ルソーによれば、社会のために自己を犠牲にできない人間は、社会の中で生きていくための社会性が欠如しており、社会の一構成員たりえない。同様に、サバイバル・ロッタリーの支持者によれば、臓器提供を拒否するエゴイストは犯罪者であり、裏切り者と非難される。言うまでもなく、われわれの社会も基本的な事情は同じである。

だが、そうしたエゴイステイックな行為は、ほんとうに「わるい」

のか。それを「よい」と言える観点はないのか。あるいは、自己犠牲的な行為は、ほんとうに「よい」行為なのか。それを「わるい」と言える観点はないのか。倫理学の歴史においてこの問いを自覚的な仕方で発したのは、おそらくニーチェが最初である。そのときニーチェは社会的・道徳的な観点に立ってはいない。ここに、道徳哲学者としてのニーチェの特異性がある。しかしその結果ニーチェは、他の道徳哲学者が知らなかった困難を抱え込むことになる。それは、社会の構成原理に背反する（したがってある意味ではもつとも反道徳的な）言葉を社会の内部で他人に向かって有意義に語りうるのか、という困難である。

## ハ ニーチェ的エゴイズムの真理性／無意味さ

人間は、たとえばオランウータンなどとは異なり、群れをつくらなと生きてはいけない生きものである。人間が生きていくということは、群れ社会の中で生きていくことである<sup>13</sup>。人間の存続とは、人間社会の存続に他ならない。したがって、社会が存在していることは、人間にとって「よい」有益な」ことである。道徳とは、人間が社会を存続させるにあたつて必要とされるルールの体系である。よりよい社会をつくっていくことは、「よい」有益な」ことである。そのために個人が犠牲に供されることがあったとしても、それは「必要悪」にすぎない。そうした犠牲は、社会の存続という「最高善」のために当然支払われるべき対価なのである。

人間の社会は、多かれ少なかれ、このような成り立ちをしている。「社会全体の幸福＝善」という命題がその内部で公然と否定されるよ

うな社会は、社会として存続しえない。その意味で、すべての社会は、広い意味での功利主義的社会である。功利主義という理論がベンスラムによって自覚的に提唱されたのは一八世紀のことだが、その理論的射程は人類の歴史全体に及んでいる。

その場合道徳とは、社会全体の幸福を促進するものを善とし、阻害するものを悪とする制度である。このような功利主義道徳をまったくもたない社会は、ありえない。人間は人間であるかぎり、功利主義道徳を必要とする。そしてミルが主張したとおり、功利主義道徳は、自己犠牲道徳と両立可能である。社会全体の幸福が善とみなされるかぎり、つまり功利主義道徳が成立しているかぎり、社会のために自らを犠牲にすることは「よい」ことでしかありえない。われわれは、他の人々や社会全体の幸福のために自己を犠牲にすることが「わるい」とみなされる社会を想像することはできない。自己犠牲が悪とされる社会は、存在しない。しかし、自己犠牲を悪とみなす（Nニーチェのような）個人は想像可能である。それをニーチェのように他人に向かって「語る」かどうかは別にしてどの時代にも存在しただろうし、今も存在するだろう。

社会的には自己犠牲は悪ではありえないが、私的には悪でありうる。自己犠牲道徳を端的な誤謬とみなす社会はありえないが、個人はそうみなすこともできる。逆に、エゴイズムを究極の真理とみなす社会はありえないが、そうみなす個人はありうる。したがってニーチェが道徳（利他主義）に対して仕掛けた闘いは、社会的にははじめから敗北が確定していたが、たんに社会の一構成員ではない個人にとつては必ずしもそうではない。というよりむしろ、ニーチェが

呼びかけていたのは、たんに社会の一構成員としての人間に対してではない。もちろんそのとき、ニーチェ自身もそのような人間ではない。

ニーチェが『ツァラトゥストラ』の劈頭においた「誰でも読めるが、誰にも読めない書物 (Ein Buch für Alle und Keinen)」という性格は、ニーチェの哲学全体に通底している。少なくともニーチェの道徳批判およびエゴイズムの称揚は、われわれの社会の構成原理に背反しており、社会の一構成員としての人間にとってはほとんど無意味である。したがって「誰にも読めない」<sup>14</sup>。しかし、たんに社会の一構成員ではない人間、他人と同格ではない人間にとってそれは「誰でも読める」、つまり単純だが究極的な真理を述べているのかもされない。しかしそれは本来、社会の内部で、他者に向かって発せられて意味をもちうるような真理ではない。<sup>15</sup>

ある意味では、ニーチェの言っていることは、あらためて口にするのがはばかれるほど自明の真理にすぎない。が、それは社会の内部で「語ることがあらかじめ禁じられている」<sup>16</sup>「真理なのである。先述のとおり、ニーチェのエゴイズム道徳も利他主義道徳も同じ種類の矛盾を含んでいる。が、後者は「社会の役に立つ」<sup>17</sup>「語ることが推奨される」<sup>18</sup>「よい」がゆえに、たとえそれが矛盾を含んでいるとしても、どんな社会でも、じつさいに常に「語られ続ける」。両者の社会的な力関係が絶対に逆転しないのは、利他主義がエゴイズムよりも理論的に「正しい」からではなく、われわれの社会にとって、そしてその一構成員としてのわれわれにとって、利他主義の方が「よい」からである。<sup>16</sup> エゴイズムの方が「よい」とされる（ニーチェが

夢想したような）社会は、ありえないからである。利他主義道徳の「よさ」は、ニーチェが喝破したとおり、徹頭徹尾「道具的」な「よさ」、つまり「有益性」<sup>19</sup>「功利性」という意味である。

が、そのときわれわれは、「よい」のもう一つの意味、決して公共的には承認されることがない、したがって無意味な、一つの意味を強制的に忘れさせられてしまっているのではないか、というのがニーチェによって提起された問いであった。おそらくは人間社会の〈外〉から（どこへ？）投げられたこの問いは、自己犠牲道徳とは別の意味で不滅であると思われる。

## 文献表

\* 以下の文献については原則的に、引用箇所の直後の括弧内に著者名と頁数を記した。なお、訳文は適宜変更してある。また、初出年次はタイトル後に記す。

- ・ Adorno, T. W., *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Suhrkamp, 1996 (『道徳哲学講義』、船戸満之訳、作品社、二〇〇六)
- ・ Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), Clarendon Press, 1996 (『世界の名著』38 ベンサム、J. S. ミル、関嘉彦責任編集、一九六七に所収。山下重一訳)
- ・ Harris, J., "Survival Lottery", in his *Violence and Responsibility*, 1980 (邦訳は加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎』、東海大学出版会、一九八八に「臓器移植の必要性」というタイトルで所収)
- ・ Hobbes, T., *Leviathan* (1651), Cambridge University Press, 1991 (『リヴァイアサン』(1)~(4)、水田洋訳、岩波文庫、一九五四~一九八五)
- ・ Mill, J. S., *Utilitarianism* (1861), *Liberty, Representative Government*, Everyman's Library, 1971 (『世界の名著』38 ベンサム、J. S. ミル、

関嘉彦責任編集、一九六七に所収。伊原吉之助訳)

- ・ Nietzsche, F. W., *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882/1887), Alfred Kröner Verlag, 1965(『ニーチェ全集 8 悦ばしき知識』信太正三訳、ちくま学芸文庫、一九九三)
- ・ Rousseau, J. J., *Du Contrat Social* (1761), Garnier Frères, 1962 (『社会契約論』桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫、一九五四)
- ・ Sidgwick, H., *The Methods of Ethics* (1907), Thoennes Press, 1996
- ・ プラトン『ゴルギアス』、『世界の名著 6 プラトン I』、藤沢令夫訳、田中美知太郎責任編集、一九六六
- ・ 上野修『精神の眼は論証そのものーデカルト、ホッブズ、スピノザ』、学樹書院、一九九九
- ・ 奥野満里子『シジウィックと現代功利主義』、勁草書房、一九九九
- ・ 加藤尚武『現代倫理学入門』、講談社学術文庫、一九九七
- ・ 斎藤慶典『愛の不可能性、あるいは倫理』、『思想』九八九、岩波書店、二〇〇六
- ・ 永井均『倫理とは何か』、産業図書、二〇〇三

## 註

1 「自己犠牲」という概念そのものについては、田村均の一連の先駆的研究を参照されたい。田村均「自己犠牲の倫理学的分析」、『名古屋大学文学部研究論集・哲学四三』、一九九七。同「自己犠牲をめぐる三つの物語ーエウリピデス、ティム・オプライエン、宮沢賢治ー」、『名古屋大学文学部研究論集・哲学四五』、一九九九。同「功利主義者が自己犠牲をするときーマーク・カール・オーヴァヴォルドの3論文の分析と評価ー」、『名古屋大学文学部研究論集・哲学五一』、二〇〇五。また、田村第一論文に対する柴田正良の批判論文「癒すべき病いとしての自己犠牲 田村論文「自己犠牲の倫理学的分析」についての一試論」、『金沢大学文学部論集 行動科学哲学編一九』、一九九九も参照。

これらの議論の検討は他日を期すが、簡単に紹介しておく。田村は「自己犠牲」という「美德」を整合的に捉えることができない西洋近代倫理学の枠組みとしての「方法的個人主義」(田村(二〇〇五)、五三頁)こそを、(柴田のタームで言えば)「癒すべき病い」とみなす。一方柴田論文においては、「自己犠牲」はそもそも「美德」ではなくそれこそが「癒すべき病い」とされる(この観点は後述するニーチェの主張と部分的に一致する)。

なお本稿の議論は、「自己犠牲」(より正確に言えば「自己犠牲道德」)は、たしかに「病い」であるが、人間が人間であるかぎり決して癒すことのできない、あるいは、決して癒す「べき」ではないという意味で、「不治の病い」であることを示すだろう。つまり、「人間になる」ということは、多少なりともこの「不治の病い」を患うということである。あまりにも健康すぎてこの病いに無縁な者は、狂人Ⅱ病人として管理・隔離されるか、悪人として排除・抹殺されざるをえないだろう。

2 この点に、自己犠牲的行為に対する功利主義的評価(全体の幸福を促進しない自己犠牲はナンセンス)とニーチェ的評価との差異がある。ニーチェによれば、全体の幸福に直接寄与しない自己犠牲(犬死に)もまた、社会にとって有用なのである。なぜならば、社会にとって自己犠牲道德が存在していることが有用Ⅱ善であるとすれば、その道德を強固にする行為もまた、有用Ⅱ善だからである。それは直接的な有用性をもたないとしても、間接的な有用性をもつ。その犠牲は、社会の直接的利益ではなく、それを可能にする条件としての道德そのものに捧げられる犠牲なのである。われわれの社会および道德は、常に生贄の血を求めてやまないものである。

最近では、平成十九年二月六日に東京都板橋区東部東上線ときわ台駅構内で起きた痛ましい事故に対するわれわれの反応が、ニーチェの洞察の正しさを証明している。たとえばある新聞のコラムは、この事故について次のように書いた。「その交番のお巡りさんとしての行動は、どんな法や正義より奥深いところで人の世の秩序を支えているものを教えてくれた。」(平成十九年二月一四日「毎日新聞」「余録」)

このように、宮本邦彦警部(本学経済学部卒)の行動は、本人の意図にかかわらず、自己犠牲道徳―「どんな法や正義より奥深いところ」で人の世の秩序を支えているもの。むしろ、この認定そのものは(正しすぎるほど)「正しい」―の実践的な証明として、大々的に世間に流布された。したがってたとえば、彼が一人の自殺志願者を救うためなら死んでもかまわないと本気で思っていたのかという、行為の動機に関する問い、あるいは、彼の行為が果たして社会の役に立ったのか(「無駄死に」だったのではないか)という功利主義的問いは、今となつては、決して問われてはならない問いなのである。

3 もちろん、Nもまたニーチェである。前節の押し問答は、二人のニーチェの間で闘わされるのであり、これには終わりが無い。ニーチェが切り開いたのは、こうした無際限な(ヘーゲルなら「悪無限」と言うだろう)闘い―運動の突破口である。

4 美徳の「犠牲獣」たちに自らを「犠牲獣」として捧げるニーチェ。だが、美徳の「犠牲獣」はニーチェ的な犠牲を必要とはしていない。したがって、それはまったくの無駄―過剰、自己の純然たる「濫費」―「蕩尽」(バタイユ)である。そして、だからこそそれは「美しい」。「善」に関してほぼ唯一「美」でありうる言説としての、ニーチェの哲学的説教。

しかし、もし万一、美徳の犠牲者たちと、彼らに自らを捧げるニーチェ的な犠牲との共犯関係が何らかの仕方で成立してしまうと、ニーチェ的な犠牲もまたある種の「有益性」を獲得する。たとえば誰かが、ニーチェの利他主義批判の「正しさ」をすべて認めたうえで、自分はあえて他のエゴイストたちのために犠牲になるという選択をする場合、ニーチェ的な犠牲は、彼のヒロイックな陶醉によつて贖われることになる。だがそうなると、彼に捧げられたニーチェのその犠牲はもはや美しくはない。ニーチェの説教は何かの役に立ってしまうと、その美を失う。この危険はどこまでもつきまとう。

5 だとすると、利他主義の説教者は、ニーチェの告発を認めたうえでなお、利他的でありうることになるだろう。つまり、自分のためではなく社会のために、自分があえて悪者―エゴイストの役割を引き受け

る―その結果自滅する―、「無私を説く者」! ニーチェ自身そうしたケース、つまり、利他主義道徳を矛盾なく説教しうる例外的なケースがあることを認めている。「そうすることによつて自らの利益を断念し、そしておそらくは個人の犠牲を要求することによつて自らの没落を招いてしまうような、そういった存在者(ein Wesen)」(Nietzsche, 53)によつてそれが説かれる場合のみ、という仕方である。

このように語るニーチェの念頭にあるのは、ひょつとするとイエスではないかと私は疑っている。もしそうだとすると、エゴイズムを説教することによつて自ら没落するニーチェは、いわば逆立ちしたイエスだということになるのだろうか。一つの問題は、エゴイズムの説教者の場合、それを矛盾なく説教しうる例外的なケースは果たして存在するのか、ということである。ニーチェ自らがその例外的なケースであろうとしたことは確かだろう。イエスのようにただ結果的に没落してしまうのではなく、それを自ら望む―肯定するという仕方である。

6 しかし、その教育―洗脳がうまくいきすぎると今度は、臓器の提供を受ける側が罪の意識(良心の呵責)に苛まれることになり、これまた制度の円滑な運用に支障をきたすだろう。

7 「そんなものはそもそも「犠牲」とすら呼べないのではないか」というのは当然の疑問であるが、ニーチェ的観点からすると、道徳そのものに捧げられる犠牲というものが存在しうる。註2を参照。

8 加藤、六頁。

9 「功利主義はそれが実現されるためには社会契約を―少なくともそれに類する何かを―必要とするのです。」永井、一三五頁。

10 「無神論者」ホップズの著書は彼の死後、母校オックスフォード大学によつて構内で焼き払われた。

11 むろんここには、権力が設定されてしか人は自然権を放棄しえないが、その権力は個人から自然権を取り上げることによつてはじめて成立するという循環―パラドックスがある。上野、二四頁以下を参照。

12 これは、たんなる経験的な事実ではないが、詳論しない。たとえば斎藤、三〇頁を参照。そこでは、「エゴイズム」は「現象するこの世界の根本原理」と捉えられている。

13 ホッブズの「自然状態」Ⅱ「万人の万人に対する戦争状態」も、歴史的事実に関わるものではなく、「社会状態」に論理的に先行すると仮定されたものである。したがって社会契約のような「そんな原初契約が国家の歴史的起源としてあったのか」という疑義はさしあたり問題にならない。ホッブズは自分の国家哲学を「事実の知識」からはっきり区別し、もしこう仮定すればこうなるという仮言的推論として考えている。彼が明らかにしようとしたのは国家の歴史的起源ではなく、むしろ何ゆえに人は自分たちの相互性を超越する絶対的第三者を必要とし、何ゆえにこれに服従せねばならぬかという根拠そのものののだ。」上野、二〇一二頁。

14 「善」よりも「真」という価値を重視する者であれば、ニーチェの利他主義批判の「真理性」を認めうるかもしれないが、彼もニーチェの道徳的説教(エゴイズムの称揚)は受け入れないだろう。それは利他主義の説教同様、矛盾しているからだ。

15 個別科学ではなく、哲学における「真理」とは元来、こうした「語りえないものをあえて (trotsdem) 語る」という特質をもつのではないだろうか。しかし、それが社会の中で何らかの公共的な意味を獲得できたときには、当初の意味Ⅱ言わんとすることは、すでに失われている。通常の「エゴイズム」、すなわち利他主義の対立概念としての「エゴイズム」もまた、そうした意味の縮減・平準化をすでに不可避的にこうむっている。ニーチェが「真理」として語ろうとした「エゴイズム」は、実のところそのような次元にあるものではないだろう。が、すべてをそのように平準化する言語ゲーム (Sprachspiel) に、外部や背後はない。語りえないものなど、端的に、ないのだ。したがって「哲学」の言語はしばしば、無意味と有意味の境界線をさまようことになる。もちろん、それもまたある種の言語ゲームにすぎない。

16 ニーチェが夢想した「あらゆる価値の転換 (Umwertung aller Werte)」Ⅱ「革命」は、少なくともこの歴史の内部では、決して起こりえない。ということとは、ニーチェが道徳の系譜学的起源として想定した「革命」Ⅱ「弱者による奴隷一揆」もまた、この歴史の内部では「起こりえなかった」のではないか？ かりに「起こった」としてもそれ

はニーチェが想定したようにこの歴史における一つの出来事ではなく、それによってこの歴史がはじまった(それによって人間が人間になった)という意味で、われわれ人類にとって乗り越え不可能な事件Ⅱ超越論的事実なのではないか？ ホッブズの社会契約理論もおそらく同様の困難を抱えている。オブジェクト(経験的)レベルとメタ(超越論的)レベルのこの種の癒着は、系譜学的思考に(あるいは、超越論的発想そのものに、したがってまた「哲学」そのものに?) 不可避的につきまとうのかもしれない。