

## 職業倫理の根本問題

——新しい教職の倫理のための準備的考察——

川 瀬 謙 一 郎

はじめに：

第1章 日常の倫理としての職業倫理

第1節 倫理と日常性

第2節 職業の倫理的意義

第2章 職業倫理の基本的契機

第1節 行為の類型

第2節 合理性の倫理的意義

はじめに：

もはや旧聞に属することであるが、さきごろ日教組の倫理綱領の解説が新たな装いをもってあらわれた。これをめぐって、これは日教組の方向転換であるとする者、これに反対して、綱領自体は変らないから基本的方向はかわっていないのだと主張する者があらわれ、一時はかなり論壇をにぎわしたものである。しかし、ここでの目的は、この点について論じることではない。ここで、この倫理綱領に言及したのは、ここには一つの教師の職業倫理が表明されているからである。とかく論議のたねとなる「教師は労働者である」という規定について、労働者という規定がはたしていかなることを意味するものであるかに関してはさまざまな解釈が行われている。その当否はここでは問うことはしないが、さしあたって注目すべき点は、教職もまた、職業の一つとして重大な経済的意義をもっている事実が確認されたことである。これは、戦前には見られなかったことである。教師といえども食わなくてはならず、その職務を全うするに十分な待遇を保

障されなくてはならない、という主張は、戦前の社会では、ホンネとしては承認されたとしても、タテマエとしては市民権をみとめられなかったのである。戦前の社会では、教師の地位は、「聖職」として、観念の上では、高く評価すべきものとされたが、じっさいには、必ずしもそうではなかった。しかも、「聖職」観が形式的に理解されていたために、教師は、世間の標準をはるかにこえたきびしい禁欲的道德を要求され、その人間性を失いかけてさえいたのであった。

しかし、敗戦によって古い権威が失墜すると共に、この形式的な「聖職」というタブーもやぶられ、教師もまた人間性を公然と回復することを得たのである。その一つのあらわれが、さきにのべた、教師も労働者であり教職も一つの職業であるという主張なのである。これは、マックス・ウェーバーの用語を借用すれば、教職の「魔術からの解放 Entzauberung」である、といてよい。「魔術 Zaubер」とは、ここでは旧い「聖職」観の束縛であるが、およそ魔術からの解放なくしては、合理的な認識が確立されないのと同様、合理的な職業倫理も確立されないのである。「聖職」観からの解放によって、はじめて、新しい教師の職業倫理の確立のための条件がつくられたのである。およそ、魅力ある魔術の夢からさめた時に目に映るものは、現実のつめたさである。しかし、この現実のつめたさを直視することなしには、この現実の中に力強い歩みを進めることはできないであろう。われわれは、教職の経済的意義があらわにされたことをもって、教師の職業倫理確立の第一歩がふみだされたものとする。古い形式的な「聖職」観はうち破られた。しかし、そのことは、直ちに「聖職」の観念が無意味であることを意味してはいない。むしろ、教職もまた職業であり、経済的意義を有するという事実の認識の上に、新しい聖職観、使命観がうちたてられなければならないのである。われわれは、新しい教職の倫理を求めたいと思う。そしてそのための一つの道程として、一般的に、職業倫理の根本問題を論じようと思う。

以下の考察は、この根本問題を論じるに当って、われわれのとるべき視

点（第1章）と方法（第2章）とに関するものである。第3章以下においては、まず現代の職業倫理を論ずる上にみのがすことのできない「召命 Beruf」の概念を発生史的に取扱い、さらにさまざまな職業の分野にわたって、われわれの考える職業倫理の根本的契機の妥当性を論じようとする。教職の倫理もその中に含まれるべきものである。ここでは、種々の事情によって第3章以下を別の機会にゆずったことをお断わりしておく。

## 第1章 日常の倫理としての職業倫理

### 第1節 倫理と日常性

今日、道徳とか倫理とかいうものに対する不信の声がたかい。人間の行動を動かしているものは、経済であり政治であって道徳ではなく、道徳がいかにか声を大にして叫ぼうとも、現実の人間に対してなんら影響するところがない、という主張も、かなり一般化しているようである。それとともに、また他方では、現代はまさに無道徳の時代であり、この混乱を救うためにこそ、きびしい道徳的規制の力が必要なのだ、という主張も行われている。道徳の無力を説き、その必要を否定するものと、道徳の再建を説くものとの間には、はげしい対立があり、たとえば道徳教育の問題について政治的闘争さえひきおこされたのである。

この二つの立場の間には、いかなる妥協の余地もないと見えるまでに根ぶかい世界観的対立があるが、しかし、それにもかかわらず、両者に共通するものを指摘することができるであろう。それは、道徳についての考え方である。即ち、道徳や倫理を、人間に対して外から命令する厳格なものであるかのように見ていることである。じつにこの点から両者の対立も生じてくるのであるが、このような理解の仕方は、道徳について、その一面だけを固定し、強調する、かたよった見方といわなければならない。道徳は、たしかに厳格な一面をもってはいるが、その本質は単にそれだけにつきるものではない。この点を見ぬくことができない浅い理解に、道徳の無

力を説くもの、あるいは道徳の混乱を叫ぶもののおかしている誤りの根本的原因がある。

これはたしかに道徳についての誤解にほかならない。しかし、このような誤解が生れるのは、誤解する常識の立場に責任があるのであって、道徳の側には責められるべきものがない、と言ってすますわけにはゆかない。道徳の側にも、このような誤解を生み出す原因をつくったこと責任がある。これまでの倫理学においては、道徳の問題のもつ特殊な性格を、人間生活の他の側面からきわだたせるために、道徳のきびしさ、崇高さが強調されるのが常であったからである。たとえば、カントの定言命法に示されているように、一切の感性的・経験的な動機を排除して、普遍的な理性法則に無条件に従う自律的行為だけに道徳的価値をみとめようとするのが、倫理学の正統的な立場であった。むろんこのような徹底した分析は、道徳の純粹さを確保するためには当然行われなければならなかったことにはちがいない。しかし、それは、同時に、道徳を日常生活とことなつた特別のものとしてしまう傾向（それは本来誤解であるにしても）を助長する結果をも生んだのではないだろうか。

有名なシラーの諷刺詩がある。

—— 私は友人につくしたいのだが、残念ながら好きですのだ。

私はしばしば思いなやむ、自分は有徳でない。

—— ほかに手段はない、君はつとめて友人を軽蔑したまえ。そうして義務の命じることを、いやいやながら行うのだ。 （「哲学者」）

傾向性を排して、道徳法則の指示する義務だけに従うことが善とされるとき、好意を感じる相手を受愛することよりも、好意をもてない相手を受愛することの方が、より高い道徳的価値をもつかのようにならねばならないことをこの詩は語っている。日常生活のなかでは他のものと入りまじって、不分明にしかとらえられない道徳の真の姿が、非日常的・極限的な状況においてはじめて明確にとらえられるにしても、ただそのことだけが強調されるならば、日常の行為の意義が見失われてしまうことになる。こと

に近世以後、形式的で厳格な儒教道德の強い影響下にあったわが国のように、道德は高尚なもの、日常はいやしいもの、とする態度が常識一般をも支配していた（少くともタテマエの上では）ところでは、このような傾向が強い。道德を日常と切りはなし、前者を后者の外部から威圧し規制するものと見る考え方は、旧い道德がこれを支持する権威と共にくつがえされるに至ったとき、道德の無力、日常生活の道德からの解放という考え方に、かんたんに転換し得たのである。

道德が無力となるのは、それが生活から遊離するときである。日常生活のうちに生きて働く道德、それは、常識が、すでに現実のうちにおいて、明確な意識を伴わないにしても、実現しているところである。常識の智慧は、何らかの「きまり」なしには、社会生活が円滑に行われなことを知っている。このような、「きまり」としての役割をになう道德は、よき生活を可能とするために生活に奉仕すべきものであり、生活を全くはなれては存在できないものである。この事実は、倫理学の本来の立場から考えても、正当なこととして承認されなければならない。どうすれば人間はよりよく生きられるか、という問が、倫理学の最初の、しかも最も根源的な問だからである。むろん、何がよりよく生きることであるかについては、さまざまな答が可能であろう。しかし、生きるとはまず日常のうちに生きることである。いかに生きるべきかを問う倫理学の問題は、日常のうちにあっていかに処するか、という問をはなれて成立するものではない。日常をはなれて道德の存在すべき場所はない。道德は本来、非日常的なものではなく、日常的なものである。「道德の無力」・「道德の喪失」を克服する途は、道德を不要のものとして放棄することでも、また道德の非日常的な崇高さのみを強調することでもなく、道德の日常性を再確認することに始らなければならない。

道德を日常のものとしてとらえかえすとき、道德の意味を問うためには、まづ、その働きの場となっている日常生活のありかたに目をむけることが必要である。ところで、われわれの日常生活のうちでは、職業という

ものかなりの部分をしめていることは、容易に気付かれるところであろう。むしろ日常は職業生活だけに限られるものではないが、今日では、われわれのほとんどにとって、職業なしに日々の生活を支えることは不可能である。したがって、倫理の日常性に目を向ける場合には、これを職業生活においてとらえ、職業の倫理的意義、ないしは職業倫理の問題を考えることが不可欠であるということができよう。それには、「職業とはいかなるものであるか」が、まず問われなければならない。

## 第2節 職業の倫理的意義

職業について、その経済的側面が重視されなければならないことは多くいうまでもないであろう。生きるためには、われわれは多くのものを必要とする。「人はパンだけで生きるものではない」といわれるとき、パンは、それだけが生を支えるために必要なすべてではないにしても、なお重要なものであることが意味されている。生きるためには、われわれは多くのものを必要とする。何を食い、何を着、どこに住むかについて、思いわずらうことなしには一日もすごせないのが、われわれの日常のありかたである。これらの日々の要求をみたすためには、われわれは一定の職につき、これを通じて生活の手段を得なければならない。日常生活における経済の意義は、今日きわめて重大なものとなっている。そのため、今日では、日常生活のあらゆる面が経済的な見地から考えられるようになってきている。むしろ学問の研究や芸術作品の創造に全力をかたむけるとき、それは直接に衣食を目的として行われるわけではない。しかし真理や美の追求も経済的基礎なしには行われることができず、またそれ自体としても経済的意義をになわざるを得ない。現代では、人間のいかなる営みも職業的に行われうるものとなっている。テレビのコマーシャル・タレントにとっては、ほほえみさえ純粹に職業的な行為なのである。

職業はたしかに生計を支えるための手段である。しかし、単にそれだけであろうか。ここにいくつかの職業への途が与えられていて、いずれも同

程度の収入を約束してくれるものとする場合には、それらのうちで、いくらかでも、自分にとって生きがいを感じられるものが選ばれるであろう。さらには、たとえ収入が少くとも、それによって一応の生活を支えることができる限り、より多く生きがいを感じる職をえらぶということは、われわれにとって、けっして了解しがたいことではない。生きがいを感じるとは、換言すれば、人間がいただいているなんらかの価値理念への要求が満たされることである。むろん現代の社会において、最高度の生きがいを与えてくれるような職業につくということは、たれにも許されているわけではなく、むしろ、非常にまれなことであるかもしれない。しかし、それにしても、人は可能な限りその職業のうちに生きがいを見出そうとつとめるであろうし、またそのことがなくては、職業生活を継続することが不可能となってしまうであろう。このように考えてみれば、職業は人間にとって、単に生活の外的な手段であるにとどまらず、内的なよりどころでもあることが明かになってくる。そのとき、人間がその職業を通じていかなる価値理念にかかわるか、また、これにいかなるかかわりかたをするかということは、人間の生き方において重大な意義をもつことになる。どのようなしかたで自己の職業に対するかは、いかに生きるかという、より抱括的な問の一部をなすものとして、倫理的な問題に属する。職業倫理の成立可能性はここに存している。

職業はまた社会的意義をになっている。一定の職という以上、それは何らかの限定されたものである。先にふれたように、職業は生活の要求にこたえるものであるが、現代の社会では、生活のさまざまな要求をみたす手段のすべてを自分一人だけでととのえるわけにはゆかないから、多くの職業が分化せざるを得ない。すなわち、一つの職業は、つねに他の多数の職業の存在を前提して成立する。したがって、多くの職業のうち一つに従うということは、同時に、この職業の営みその中に包む社会全体の営みの中に加わることを意味している。ここにも職業と倫理とのつながりが見出されるであろう。倫理とは、文字通り人倫の現法として、日常・現実の人

間関係をその実現の場とするものである。ところで、われわれがその中に生きている人間関係は、単に家庭や近隣などの狭い範囲だけにとどまるものでなく、職業を通じての関係もその大部分をしめている。ここにも人倫の理法が実現されなければならないことはいうまでもないであろう。

しかし職業倫理の問題はこの点だけに存するものではない。われわれが、視野を *face to face* の直接交渉だけに限定せず、間接的な関係——たとえば社会的生産関係——にまでひろげるとき、職業を通じて成立する人間関係はきわめて広汎な範囲にわたるものとなる。この間接的な関係は、*Sache* (事象) としてのそれぞれの職業や生産物を通じ、このザッヘとの関係を媒介として成立するものである。しかし、こう言えば、倫理は本来人と人との関係において成立するものであって、人とザッヘとの関係は何ら倫理的意義をもたない、という反論がありうるであろう。まったくの自然物に対する場合にはたしかにそうである。けれども、職業のうちにおけるザッヘとは、単に自然的なザッヘではなく、人間関係を荷ったザッヘであるから、それが倫理的意義をそなえていることは否定できない事実である。職業倫理が、一般的な人間関係の倫理から区別されるのは、それが、ザッヘを媒介とする倫理である、という点においてである。そして、人がそのザッヘにいかにかかわるかという問題は、価値理念との関係と、社会との関係をその中に含むことになる。

職業とは、生計の道であると同時に、個人的には生活の内面的よりどころへの道であり、さらには社会的存在への道である。われわれは、職業の意義をこのように考えることによって、職業倫理の問題をとらえようと思う。そして、それが、倫理の日常性を回復する道であると考え。けれども、職業倫理の問題が、これまで空白のままに放置されてきたわけではないことはむろんである。倫理思想史をたずねれば、古くから職業倫理について論じた人々が多数あることがわかる。しかし、その多くの場合においては、職業の内実そのものの倫理的意義について論じるよりも、職業に対して外から一般的道徳の枠をあてはめるか、あるいは職業生活における対

人関係のありかたを論ずるにとどまるかたむきが多かったのではなからうか。かかる仕方では、結局のところ「道徳の無力」という声に十分に立ち向うことはできなかつたように思われる。いま必要なことは、全く別な観点、すなわち、職業倫理の問題を、それぞれの職業においてザッへの内実をさぐる見地から究明することではないだろうか。

かくして、われわれのアプローチの方向は定まったわけであるが、つぎに考えるべきことは、この見地をおし進めるにあたって、われわれはいかなる方法論的手段、すなわち概念を用いるべきであるか、という問題である。われわれはつぎに、職業倫理の成立を可能としている二つの基本的契機をとりあげて論じることにしてしよう。そのためには、まず、行為一般の意義について検討してみなければならない。

## 第2章 職業倫理の基本的契機

### 第1節 行為の類型

行為の倫理的意義が問題になるのは、およそなんらかの意図をもった行為についてである。刺激に応じておこる反射的な動作についてその善悪を論じることには無意味であろう。多かれ少かれ意識的に行われる行為は、なんらかの主観的動機をもち、この動機によって意味を与えられている。しかも、外形上は同一の行為も、さまざまな異った動機にもとづくものであり、即ち、さまざまな異った主観的意味を荷い得るものである。したがって、行為の倫理的意義を論じる場合には、行為者がいかなる動機にもとづいて行為するか、いいかえれば、かれがこの行為にいかなる意味を与えているかを問うことが、重要な問題となる。カントが道徳の最高原理を意志の規定根拠に求めようとしたのも当然といわなければならない。

また、行為の倫理的意義が問われるのは、行為が自己以外の他人とかかわりをもち、社会的な意義を荷う場合、すなわち社会的行為である場合である。社会的な人間関係と、いかなる意味でもつながりをもたない行為

は、倫理の問題とはならない。たとえば、無人の荒野で石をなげることは、道徳とは無関係なことであるが、町中でそうすれば当然道徳的評価の対象となるであろう。行為の倫理性は、つねに人間関係を地盤としてのみ成立するのである。したがって、行為は、それが人間関係のうちで行われ、なんらかの社会的意義を荷うかぎり倫理の問題となり、またそのとき行為を方向づけている動機が問われるのである。したがって、われわれは、社会的行為について、その動機の側面から検討を加えてみなければならない。このさい、方法論的見地からは、類型論的方法をとることが便宜であるが、このための一つの手がかりになるものは、マックス・ウェーバーの社会的行為の類型論であろう。

ウェーバーは、(1)なんらかの主観的意味をにない、(2)他人の存在を前提する行為を、社会的行為 *soziales Handeln* とよび、これを、その行為者の側における主観的意味、すなわち動機づけ *Motivation* の観点から、(1)目的合理的 *zweckrational*、(2)価値合理的 *wertrational*、(3)感情的・情緒的 *affektuell od. emotional*、(4)伝統的 *traditional* の四つの類型に分けている。<sup>(1)</sup>

目的合理的な行為とは、外部の対象と、他人の態度とを予想し、この予想を自己の目的のための条件、または手段として利用することをその特色とするものである。言いかえれば、それは、与えられた条件の下で、将来起り得る事態を予測し、この予測にもとづいて、およそめざすことのできるあらゆる目的と、これを達成するのに必要なあらゆる手段とを比較検討し、最も適当なものを考慮して行われる行為である。目的合理的行為において行われる考量には、次のような手続きがふくまれる。即ち、手段——手段の関係を、原因——結果の形におきかえて、因果的な見地から、ある目的によって一定の目的を追求するとき、この目的以外のいかなる随伴的結果がひきおこされるか、したがってまた、目的の達成のためにはいかなるコストを要するか、等について検討することである。そしてさらに、この検討の結果にもとづいて、最も適当な目的と手段とを撰択することであ

る。この場合の合理性とは、目的——手段の関係が明確に意識され、知性によって整えられている、という点に存する。このような行為の型に属するものとしては、市場の動きに注目しながら、何をいかに生産し、また販売すれば、最大の収益を納め得るかを打算する「経済人」の行為があげられるであろう。

第二の型、すなわち価値合理的行為とは、一定の行為そのものの中に絶対的価値がある、という立場から行為の方向が定まる場合である。すなわち、それは、一定の価値理念にもとづいて、この価値(その内容としては、宗教的・倫理的・美的、あるいはその他のさまざまなものが考えられる)の実現を目的とする行為である。信仰に基く宗教的行為などがその実例であって、この立場では、目的は、目的合理的行為の場合のように、この目的達成の効果如何によって、任意に定められるものではない。価値合理的行為においては、行為の目的は無条件で前提されているものであり、したがって、行為に対する絶対的規範と考えることができる。したがって、この立場では、この目的ないしは価値をめざしてあらゆる行為を組織的・計画的に一貫させることが求められる。この場合、それが「合理的」といわれるのは、明確に意識された目的をめざして、あらゆる行為が整序される点にある。しかし、この方向づけが純粹な形で行われるならば、結果は全く無視され、無条件の行為が要求されることになる。いかなる留保も許さないキリストの山上の説教は、価値合理的行為の人間に対する要求の典型と考えることができよう。

つぎに、感情的・情緒的行為とは現実の感情的情緒的な状態によって行為が方向づけられているものをいう。この場合には、現実の感情的要求をみたく行為そのもののうちに行為の意味がみとめられているのであって、行為の効果や、一定の価値観によって行為が定まるのではない。したがって、そこには行為の目的・手段・結果等についての明確な意識が欠けている。カッとして、前後の見さかいかもなく他人に危害を加えるような衝動的な行為がこれに属するのであって、他の要素が入ってこない純粹な場合に

については、ほとんど無意識的な行為と異なるところはない。

第四の類型である伝統的行為とは、従来からなれしたしんできた習慣にもとづくものであって、純粹な場合には、いかなる知的な考慮をも含まない。われわれの生活の中にも、なんの目的で行うか、いかなる理由で行うかということは全く意識せずに、機械的に行われている行為が数多くあるであろう。日常性という観点からすれば、これこそ最も日常的なルーティンなのである。けれども、この類型に属する行為でも、「伝統は神聖である」という形で明確に意識されているならば、価値合理的な行為に近づいてくる。このことは、感情的情緒的行為の場合にも同様である。

ウェーバーによれば、これら四つの純粹な類型については、以上のように説明されているが、これをわれわれが検討する場合には、つぎのような点に注目しなければならない。

まず第一に、これらの類型を区別することは、これらの類型に関するいかなる評価をも含まないこと、換言すれば、これらの類型は、なんらの価値観ともかかわりなく、即ち没価値的 *wertfrei* な見地から構成されたものであるということである。これらは、経験によって知られる多くの行為の共通点を分離することによって得られる平均的な型ではない。これらの類型は、個性的な現実の中に見出される特別の性質を、理論的（観念的）に極限まで純粹化することによって構成されたものであって、いわゆる理念型 *Idealtypus* に属するものである。したがって、これらの純粹な類型は、それ自体としては、けっして経験的現実の中に見出されることはないが、これを基準とすることによって現実の諸行為をその特性に従って位置づけることを可能とするものである。即ち、それは、現実の行為の特性を理解するために用いられる理論的手段であって、現実そのものでも、また現実を価値評価するための尺度でもない。<sup>(2)</sup>

第二に、このことと関連して指摘すべきことは、これら四つの類型が、行為の観察者の立場から構成されたものであって、行為者自身の立場からのものではないことである。ウェーバーが、これら四つの理念型を区別し

たのは、彼の了解社会学 *verstehende Soziologie* の観点からすることである。<sup>(3)</sup> 了解社会学は、人間の社会的行為の意味連関を合理的に解決しつつ了解し、それによってこの行為を、その経過や結果をたどりつつ因果的に解明しようとするものである。かかる認識は、行為者が行為に対して主観的に与えている意味を理解しようとするものであって、意味をふくまぬ自然現象を因果的に説明する自然科学認識の純粹に「客観的」な立場とはことなっている。それにもかかわらず、これは行為に対してはやはり外から接近しようとするものとして、客観的観察者の立場をはなれるものではない。この四つの理念型を分類する場合の原理となる行為の動機も、やはり行為者の外部から了解される限りのものなのである。

したがって第三に、了解社会学の見地からすれば、これらの四つの中で方法論的には(価値論的にはではなく)目的合理的行為に最も重要な意義が与えられていることが注目される。行為の了解的説明のためには、行為の動機を、知性によって明確に、一義的にとらえ得ることが必要である。この点からすれば、一定の条件の下で、ある目的に対する最も適当な手段を、経験的思考法則にもとづいて考量する目的合理的行為は、その明証さにおいて最高のものである。むろん明証さという点では、数学的定理や、論理学の法則などにしたがう純理論的な思考が第一のものであろうが、われわれの経験にてらして妥当と思われるような経験的思考法則も、これに近いものと考えられるからである。したがって知的に了解するためには、さきの例にあげた専ら打算的に行動する経済人の行動のような目的合理的行為はこの上ない便宜をもっている。これに比べるとき、価値合理的行為は、一定の価値理念を前提としてみとめるかぎり、この行為を、この価値をめざして一貫したものとして知的に了解することはできるが、この価値理念そのものは、行為者と同一の価値観をもたない限り、明確にはとらえられないのである。たとえば、新興宗教の信者の狂信的な行動も、その教義を土台として考えれば、一応説明はできるが、この教義の内容の妥当性は、これを信じないものにとっては不可解きわまるものでしかないのである。ま

た、感情的・情緒的行為の了解には、感情移入による以外には了解の道がないし、伝統的行為にいたっては、これを知的に了解しようとしてもほとんどどうすることもできないのである。

行為に与えられた主観的意味を知的に了解しようとする場合、どれだけ明確に、あますところなく捉えることができるか、という観点から、四つの行為の型を配列すれば、目的合理的、価値合理的、感情的・情緒的、伝統的の順に、一義的な了解の困難さが増大してゆく。それ故に、了解社会学の方法は、最も知的了解の容易なモデルとして、行為が目的合理的に経過する場合を構成し、現実の行為の経過をこれと比較しながら検討することによって、行為の意味のつながりをとらえようとするものである。そして、もし現実の経過がこのモデルと一致しない場合には、この食い違いを完全に合理的なモデルからの偏差として考え、この偏差の原因を、モデルとしての目的合理的プロセスとは異質な（その意味で「非合理的」な）ファクターの混入に求めることによって、現実の行為の特性を明らかにし、更にこの異質なファクターをも解明しようとするのである。このモデルが即ち理念型であるが、これは先にのべたように、現実を思考を通じて純粹化してつくり上げられたという意味で、「観念的」な構成物、あるいは、「ウトピー Utopie」であって、あらゆる「現象」を通じてその底に「実在」する絶対的「本質」ではないから、動かすことの出来ない絶対的なものではない。それは、現実をとらえするために有効である限りにおいて利用すべき「発見のための手段」であるにすぎない<sup>(4)</sup>。

このような了解社会学の概念構成の方法は厳密な自然科学の方法にきわめて近いものであるといえよう。まず作業仮説としての理論をたて、これを経験的現実にあてはめながら検証し、事実在即しない理論は再び構成しなおすというプロセスにかぎりは、了解社会学の方法は自然科学の方法とまったく同じである。かかる方法論的性格をもつウェーバーのユニークな行為の理念型は、彼の宗教社会学、支配の社会学等に駆使されて、多くの成果を収め、その有効性が実証されている。

しかしながら、ここに一つの問題がある。即ち、われわれが検討して来た社会的行為の理念的構成が、了解社会学において有効だとしても、これを直ちに倫理学の立場に応用できるかどうかという問題である。ウェーバー自身が明言しているように、理念型は理想的な「典型」とは異り、何らの価値評価を含まない *wertfrei* な概念である。けれども、倫理学は、了解社会学のように、事象を客観的に了解する純粋な観察者の立場だけに止り得ない。むしろ倫理学も、現実の事象をできるだけ精密に観察しようとするけれども、それは、常に「われいかにして生くべきか」という問とかわらせながらのことである。したがって倫理学は、単に *wertfrei* であることはできない。倫理学の視点と社会学の視点とは異なるのである。しかし、視点が変更されるときには、この視点に基いて成立するパースペクティブも自ら異ってくる。さらには、この行為の類型そのものの荷う意義も変化することになる。そこで、われわれの視点からこの類型を取り扱うに当っては、この類型に関していかなる方法論的問題が生じるであろうか、また、この類型を、いかなる意義においてとらえ直さなければならないか、さらには、このような操作を経てわれわれが構成する概念は果して有効であろうかが、つぎに論じられなければならない。

## 第2節 合理性の倫理的意義

倫理的な見地からこれらの理念型を取り扱う場合、まず感情的・情緒的行為、および伝統的行為の二つが、われわれの検討から除外されるであろう。なぜなら、これらには、行為の動機、あるいは目的に対する明瞭な意識が欠けているからである。およそいかなる行為についても、それが倫理的に積極的な意義をそなえるためには、行為の目的・意味についての明白な自覚をもつことが必要である。単に気分にごとされたり、また習慣に盲従したりすることは、倫理的には無意味でしかないであろう。もしも、そのような仕方で行ったとき、結果からみて道徳の要求にかなうことになる場合でも、それはただ偶然の事情によることにすぎず、十分な意味連

関を形成しないからである。そこで、倫理学の観点からは目的合理的行為と価値合理的行為とが残されることになるが、ここで一つの方法論的操作が必要である。

この二つは、感情的・情緒的行為および伝統的行為と共に、現実の行為をこれと比較検討して明かにするための手段、いかえれば現実の行為を位置づけるための坐標軸である。従って、それは純粹な形で実在するものではなく、現実の行為を構成する理論的契機であり、現実の行為は、これらの諸契機の結合として理解することが出来る。この点からいえば、さきの四つの類型の区別は、これを行為そのものの区別とするよりも、行為の動機の区別として、即ち諸契機の区別としてとらえる方がより適当であると思われる。したがって、われわれは、この意味をより明確に示すために、目的合理性 *Zweckrationalität* と価値合理性 *Wertrationalität* との二つの概念を用いることにしよう。

さてこの二つを検討するさいに、一つの疑問が生じる。それは、目的合理性ははたして積極的な倫理的意義をもちうるかという問題である。価値合理性については、問題はないであろう。道徳法則をみずからうちたてた原理としてこれに従うカント的な意志の働きは、価値合理的な行為に属するものだからである。しかし、目的合理的な行為においては、目的は、手段と同様に比較検討の余地あるものとして、絶対的な規範とはなり得ないのである。この点に関して、目的合理性の倫理的意義のいかんが問われなければならない。

すでにのべたように、目的合理的な行為とは与えられた条件の下で、目的に対する手段の適合性を吟味するものである。換言すれば、それは最少のコストで最大の効果をもたらすことを意図するものであるが、これはまさに技術に関することである。目的合理性は技術的合理性なのである。ところが、倫理学の伝統的な立場からは、技術と道徳を区別するのが常である。道徳は目的に関し、技術は手段に関することであって、前者がより高い価値をもっている、という考え方が古くから見られる。

すでにアリストテレスがこのような区別を主張している。かれは、人間のロゴスの活動のあり方について、技術 *technē*, 学 *epistēmē*, 実践知 *phronēsis*, 智恵 *sophia*, 叡智 *nous* の五つがあると語っている。これらのうちで、エピステーメーとヌースとは「他のようにはあり得ないもの *to mē endechomenon allōs echein*」, すなわち必然的なもの、恒常なものを対象とするのに対して、テクネーとプロネーシスとは、「他でもあり得るもの *to endechomenon allōs echein*」すなわち人間のロゴスの活動によって働きかけ得るものを対象とする。テクネーの作用が制作 *poiēsis* であり、プロネーシスの作用が実践 *praxis* であるが、アリストテレスはこの両者を原理的に異なるものと考えている。すなわち、ポイエーシスにおいては、大工が家をたてる場合におけるように、家をたてる働きの如何よりも、完成した家がすみよいか、美麗であるかということ、すなわち活動そのものに対しては外的な、結果としての制作品の如何が問題なのであるが、プラクシスにおいては、実践活動そのものの善さ、いいかえれば、行為者自身の目的や心情が善く正しくあることが問題となる。したがって、アリストテレスによれば、倫理学の対象となり、道徳的評価を加えうるものはプラクシスであって、ポイエーシスは技術的な観点から評価されるだけである。このように、アリストテレスは、技術を道徳とは別のもの、倫理学の観点からは無意味なものと考えたのである。<sup>(5)</sup>

同様の傾向は、カントにおいても明らかである。彼は定言命法と仮言命法とをきびしく区別した。後者の例としては、金もうけがしたければ正直（誠実）にせよ、というようなものが考えられるであろうが、これは、「金もうけがしたければ」という条件付きの命法であって、誠実の徳は金もうけという目的のための手段であるにすぎない。したがってこの命法は金もうけを目的としない人には通用しないことになる。また、誠実よりも偽る方が有利だということになれば、効力を失ってしまう。このような条件付きの命法は、意図された目的に達するための方法・手段についての技術的な勧告としては意味をもつが、道徳に関しては無意味でしかない。こ

れに対して定言命法は、誠実からどのような結果が生じるかを問わず、無条件で、あらゆる人に、誠実であることそれ自身を目的として要求する。カントは、このようなものだけが、道徳的実践を無条件で義務づける道徳法則となることができる、と考えたのである。ここでも、技術は道徳から<sup>(3)</sup> 区別され、その下位におかれたわけである。

このように、技術と道徳が区別されるのには、たしかにしかるべき理由がある。もしも行為を方向づけるものが、単なる技術だけに限られるならば、人間の考慮すべきことは、いかにして現実のなかでうまく立ちまわるかという処生術の問題以外にはなくなってしまうであろう。効果だけが追求されるときには、人間は、ただ与えられた現実のうちで、受動的に適応するだけで、この現実をも動かしてゆく主体的な自己を見失ってしまうであろう。そのときには、もはや二度とくりかえすことのできない人生の意義深さ、厳粛さは消え失せることになる。

しかも人生のすべてが技術によって処理できるものではない。技術がいかに進歩しても、人生のあらゆる問題をのこるくまなく予測するわけにはゆかない。技術の根底にあるものは科学であるが、科学の与える法測が厳密には蓋然的なものであることは、現代の科学それ自身によって明瞭に自覚されているところである。したがって、いかに厳密な予測を行うにしても、なおその中に入ることない事態は常におこり得るのである。このような、予測の中に入ることない因果関連という意味における「偶然」の事態に遭遇することが不可避であるとすれば、これにあえて直面することを可能とするような内面的な支え（価値理念）が必要であろう。けれども、それは、技術的合理性そのものからは得られないのである。

しかし、それならば、技術的合理性・目的合理性は、倫理にとって無用な、無関係なものなのであろうか。倫理的な行為はただ価値合理性だけを契機として成立するものであろうか。

およそいかなる行為も、それが単に心情のうちだけに止まらず、行為として具体化するものであるかぎり、それは時空の制約の下にあり、因果の

理法に即して、何らかの現実的結果を生み出すものである。したがって、現実の因果の関連に即して行為の条件や結果が十分に考慮されなければ、行為は事実上無意味なものになってしまうであろう。さらに、現実の因果関連のありようは、単に一つの原因  $X$  に対して単一の結果  $Y$  が対応するという一義的なものではなく、無数の原因  $X_1, X_2, \dots, X_n$  に対して無数の結果  $Y_1, Y_2, \dots, Y_n$  が対応するという複雑なものである。したがって、これらの結果のうちから特定のものをえらんで目的とし、このために適当な特定の手段を用いたとしても、所期の目的（結果）以外のさまざまな予想外の随伴的な結果が生じるであろう。しかも、この予想外の結果によって、最初の目的が無意味になってしまうことさえある。「事、志にたがう」方が、むしろ普通の事態だとさえいえるであろう。それ故にこそ、古来いかなる世界宗教においても、神義論が重要な問題となっているのである。よき意図からかならずしもよき結果が生れず、純真な魂をもった人間が、さまざまな苦難や迫害に直面する場合に、全能な神がなぜこの不条理を許し給うのであろうかという疑問は、この目的と結果との食いちがいに關して、当然起るべきはずのものであったといえよう。このような事態に直面するときに必要なことは、因果関連のすべてをみとおすことができないからといって、直ちに一切の予測を断念することではなく、予測可能な限りの条件や結果について思慮をめぐらすことであろう。

プラトンの対話篇「プロタゴラス」では、巨人プロメテウスの物語が語られている。<sup>(7)</sup>プロメテウスは、毛皮も爪牙も与えられていない人間の無力をあわれみ、神々の意志に反して神々の手から火と智慧とを盗み出して人間に与えた。この罪によってプロメテウスはコーカサスの岩山につながれて、わしにその肝をつつかれる運命となったが、人間はプロメテウスの助力によって他のすべての自然にうちかつ力を得たというのである。火と智慧とは技術を象徴するものであるが、プロメテウスという名そのものが、「未来を予見するもの」という語義をもち、技術を意味するものである。プロメテウスから火を与えられた人間は、プロメテウスそのものとなって

技術を駆使することができるようになったといってもよいであろう。地上にあっては、ただ人間だけが予見の能力をあたえられている。人間は一切の事物を予測によって技術的に支配しようとすることを通じて、自然からおのれを解放してきたのである。あらかじめ未来を予見し、目的を見定めて、これに至る手段をできるだけ吟味し、しかも予測できるかぎりの結果に対して、これを自己の行為にもとづくものとして責任を引受けてこそ、人間はその人間たる所以を実現し、人間の尊厳にふさわしいものとなることができるのである。これは目的合理性をそなえてはじめて可能となることである。

これは、人倫の理法としての倫理の本来の意義からみても正当なことである。すなわち、結果に対する責任は、人間相互の関係の意識を前提として成立する。自己の行為に責任をとりうるために、目的——手段の関係をあくまでも吟味すべきことは、単に自分の心情の満足だけについていわれるものではない。むしろそれは、自分の行為が、他の人々に対して影響を及ぼすものであることを自覚し、したがってこの影響をできるだけよいものとすることをめざすときに、一層強く要求されるのである。いかなる高い理想をめざす道徳的实践も、目的合理性をそなえない限りは、結果のいかんを問わない主観的道徳的心情の現実無視的強行として、空虚であり無力であるばかりか、およそ他人のめいわくをかえりみないファナチズムの危険をまぬかれることができないのである。<sup>(8)</sup> むろんそこには、はげしい熱情が支えとなっているにしても、このような非日常的な高揚は永続するものではない。この点で倫理の日常性を実現する契機としての目的合理性が必要とされるのである。しかしながら、その反面、目的合理性が単なる技術的合理性に墮して、その場その場で向きを変える無原則な行動におちいらないためには、やはり価値理念への一貫性を見失わない価値合理性が必要であることも多言を要しないであろう。

こう考えてくると、われわれは、ウェーバーの目的合理的行為と価値合理的行為という二つの概念をてがかりとして、しかも、これを客観的了解

のための坐標としてではなく、行為を内側から支える主体的なエートスとしてとらえ直すことによって、目的合理性のエートスと、価値合理性のエートスという二つのものを考えることができるであろう。目的合理性のエートスとは、現実の諸条件の下で、因果の理法に則して目的に達するための手段を吟味し、可能なかぎりの手段をつくすという態度であり、後者は、自己のめざす価値理念を明確な意識をもって把握し、これをめざして首尾一貫した行動をとる態度である。この二つが、およそ倫理的に意義深い行為を成立させるための不可欠の契機であるといえよう。この両者を結合するところ、すなわち、つくすべき手段をつくし、その限界において自己の信じるところにしたがって態度を決定するところに真に倫理的な行為が可能となるのである。

しかし、この両者を結合するのは、決して容易なことではない。目的手段の関係を徹底的に吟味しようとするれば、その努力にはきわまることなく、したがってより精密な吟味を行ってから決断しようとする限り、決断を無限に延期しなければならなくなるであろう。

しかも他方では、価値理念を徹底的に追求しようとする限り、いま直ちに決断することを迫られているのである。このような「あちら立てればこちらが立たぬ」という緊張関係は、目的合理的行為と価値合理的行為との関係についてウェーバー自身指摘している<sup>(3)</sup>。「純粹に目的合理的」な行為においては、およそ可能な限りの目的が効果の見地から考量されるのであるが、「純粹に価値合理的」な行為では、行為の結果は度外視される。この点で、目的合理的行為を基準として見る限り、価値合理的な行為は「非合理的」なのである。

むしろ目的合理的行為と、価値合理的行為とは、いかなる場合にも両立できないわけではない。目的合理的な見地に立つとき、およそえらび得る目的は、いくつも見出すことができるが、これらの諸目的は、単に無関係に並列するだけではなく、一つの目的と他の目的の間には、両立できない矛盾関係があることが多い。すなわち、一つの目的を達成する場合に、

他の目的の犠牲というコストを前提しなければならない場合は、むしろ普通のことであって、それぞれの目的を適当に両立させることは不可能であることが多い。そこで目的の間で撰択を行うことが不可避であるが、このときには二つの場合が考えられる。一つは、一定の価値観にもとづいて、目的が決定される場合であり、他は、相対立する目的を、与えられた主観的欲望とみなし、限界効用の原理にしたがって、その緊急性と、欲望満足の可能性の程度を比較して方向を決定する場合である。このうちの前者、すなわち「手段に関して目的合理的」である場合に、目的合理性と価値合理性との結合が成立ちうるのである。しかしこの結合も、前述のように、根本的には相矛盾した二つの方向の結合であるから、つねに破れようとする傾向をもっている。すなわち、それは相結びつつ同時に相わかれようとする緊張関係を含んでいる。そしてこのことは、われわれがここで論じた目的合理性のエートスと価値合理性のエートスとの関係についてもいえることである。

目的合理性のエートスと価値合理性のエートスとは、倫理的行為を成立させる不可欠の契機である。崇高であると同時に日常的な、真の倫理を可能とするものは、この両者の相補的な結合である。しかも両者の結合は、つねにその中に分裂をはらんでいる。まさにこの故にこそ、この両者の結合ということが、永遠の倫理的課題として、われわれに無限の努力を要求するのである。

この二つのエートスの緊張関係は、職業倫理の領域において、とくに尖鋭なものとしてあらわれる。職業倫理は、さきにも述べたように、単に人と人との関係において成立するものであるだけでなく、同時にザッヘにかかわるものだからである。ザッヘを貫くものは因果の理法であるから、そこでは、目的合理性の意義は一層重大である。単に価値合理的に行為するだけでは、ザッヘに処することはできないのである。他面では、価値合理性が欠けているところでは、ザッヘが単なるザッヘとして技術的にとらえられ、ザッヘがやどしている人間関係が見失われてしまう。そのときに

は、人間そのものがザッへと同一視されて、技術的に処理されることになってしまうのである。この緊張関係は、具体的には、最初に言及した職業の意味の多面性、すなわち職業が経済的要求にこたえる手段であると同時に、人間の生きがいの根拠であり、また社会に貢献する道であるという事実としてあらわれている。この相異なる要求にいかにかたえるかが、職業倫理の最も根本的な問題である。さて、われわれには、目的合理性のエートスと、価値合理性のエートスとの緊張関係が、それぞれの職業のザッへの中で、いかに具体化されているかを問うという仕方で、さまざまな職業について考察してみるという課題がつきにのこされている。(本学非常勤講師)

<註>

- (1) Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl., 1956, S. 11 ff.
- (2) Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2. Aufl., 1951, S. 190 ff.
- (3) Weber: *Wirtschaft u. Gesellschaft*, SS. 1~11.
- (4) Weber: *op. cit.*, S. 2 ff., S. 10.
- (5) Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, 1139 b~1141 b.
- (6) Kant, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausg., S. 414 ff.
- (7) Platon: *Protagoras*, 320 d.
- (8) 目的合理性を欠如した価値合理性、すなわち「心情倫理」の問題については、「教育研究」6号の拙稿『職業のエートス』を参照
- (9) Weber: *op. cit.*, S. 13.

# A Basic Problem in the Professional Ethics

(English Résumé)

Ken'ichiro Kawase

The Ethical Cord of Japan Teachers Union declares that teachers are laborers. Though there are many disputes about this declaration, I will not go further into this issue now, but We should like to point out a remarkable change in the post-war concept on the teaching profession. Teaching profession implies twofold meaning, on one hand spiritual and on the other economical. Traditional concept in Japan concerned in the former side only, and today the emphasis is laid mainly on the latter side. Both views are one-sided, but these two sides are equally important. How to join these two factors together—this is a basic problem for the foundation of the true and real ethics of teaching profession.

To answer this question, we must deal with the common problem in the professional ethics in general, how to join the ethical imperative with the needs of everyday life. In this article, we discuss theoretically our point of view on this problem (Chap. I) first, and then the basic concepts as the methodological means (Chap. II). Further substantial study will be presented in the next chance.

An outline of the contents as follows:

Preface

Chapter I. Professional ethics as ethics of everyday life.

§ 1. Ethics and everyday life.

§ 2. Ethical meaning of profession.

Chapter II. Basic factors of professional ethics.

§ 1. Patterns of conduct.

§ 2. Ethical meaning of rationality.