

自信と批判
—「徳の倫理」における道德の客観性と相対性—

(課題番号 07610033)

平成7年度～平成8年度科学研究費補助金（基盤研究（C））研究報告書

平成9年8月

研究代表者 宇佐美 公生
(岩手大学教育学部)

研究組織

研究代表者 : 宇佐美 公生 (岩手大学教育学部)

研究経費

平成7年度	800 千円
平成8年度	500 千円
計	1,300 千円

研究発表

学会誌等

宇佐美公生、「徳の倫理と道徳的实在論」、『岩手大学教育学部附属 第5号、1995年、
教育実践指導センター
研究紀要』

宇佐美公生、「超越論的観念論における 他者——理性の亀裂」、『岩手大学教育学部 第55巻1号、1995年、
研究年報』

宇佐美公生、「心の实在と他人の人格 『岩手大学文化論叢』、第3輯、1995年、
一人格の社会性と理念性—」

宇佐美公生、「道徳における内的实在論 『人間・文化・社会』、1997年、
と自由」

自信と批判——「徳の倫理」における道德の客観性と相対性

宇佐美 公生

はじめに

カントによれば、倫理的行為の基盤となる自由とは、何らかの「規則の表象に従って行為する」(Gr. 412)ことである、とされる。だが反面、ウィットゲンシュタインの言葉を借りれば、「規則は行為の仕方を決定できない」(PU.201)という側面もある。われわれは、ふつうに道德的慣習や行為の規範のようなものを口にし、それを理由に行為を説明したりするが、規則を知っているからといって、その通りに行為できるとは限らない。プラトンは『プロタゴラス』でアクラシア（意思の弱さ）を「何が本当に善いかを知らない無知」と規定したが、アリストテレスはその無知のありようを、立ち入っているいろいろな側面から考察した。すなわち、一般的規則（実践的三段論法における大前提）の知はわれわれの行為の方向を示唆するものではあっても、じかに具体的な行為を導いてくれるものとは限らない。そうした原則の知が有効に機能するためには、（小前提に相当する）個別の状況を適切に判断する能力が重要とされている。「悪いと知っていて為してしまう、あるいは善いと知っていて為さない」こととしてまとめられるアクラシアは、一つにそうした個別の状況判断力の欠如として分析される。（あるいは個別状況を判断し、それを包摂する一般的原則を求める「反省的判断力」の欠如と言ってもよいかも知れない。）アリストテレスの場合、この判断力に対応するのは、プロネーシス（賢慮）の徳であり、勇気や節制、高邁などの性格的な徳を統御する実践的知性であった。そしてそのような徳は、まさに経験と訓練によって「身」につけざるを得ない身体的側面を前提にした知性であった。

さて、近代の倫理学を代表する義務論と功利主義という二つの流れにおいて、行為を規制し主導する「原則や価値」として一般的な義務や全体的目的が掲げられ、「正義」や「善」といった抽象的で「希薄な概念」が議論の中心になるとともに、古代以来の「徳」をめぐる議論は倫理学の周縁に追いやられてしまった。さらに、身体を知性とは別の実体として独立させ、それをある種の機械とみなすデカルト、ホッブス流の身体観が、道德を身体的な刷り込みを含む慣習や徳の問題としてよりも、「原則」の問題と考える近代の見方に拍車をかけたと考えることもできる。そもそも近代にはいり、中心を失った無限な宇宙の中で、各々自由に振る舞うアトム的主体として人間が捉え直されることにより、その主体はコギトを中核として、理性により世界を認識、整理し、構成するだけではなく、新たに社会的関係を取り結ぶのだ、という考え方に行き着く。その点もまた社会契約論に典型的に見られるように、伝統や共同体の慣習から切り離され（理性的ないし人間本性に基づく）原則に従って行為する人間という市民社会のあるべき人間の姿を

作り上げた、とも考えられる。倫理的行為を原則に基づいて規定しようとする傾向は、才能や気質にかかわる「徳」を無条件で「善なるもの」とは見なさず、それらを制約する形式として「善意志＝純粹実践理性の原則」を掲げるカントの姿勢に、その典型を見ることができよう(Vgl., Gr.393f.)。

また他方、原則や目的の超越的設定に対する批判として登場してきた実存主義や情緒主義も、個別の状況認識の問題を「決断や感情」へとゆだね、いたずらに相対主義を活性化させこそすれ、行為者が直面する具体的状況を、いかにして適切に認識するかという問題に対し、必ずしも豊かな回答を用意するまでには至っていない。

ところが近代(の一元的合理性に対する)批判の流れとともに、義務論や功利主義の抽象性、さらには実存主義や相対主義への反省から、近年、道德判断の正しさや具体的行為喚起力を、行為者の内在的視点や彼の性格・動機づけとの連関で問題にする「徳倫理」が、あらためて見直されつつある。代表的な立場は、功利主義や社会契約論的リベラリズムを批判して登場したコミュニタリアニズム(Communitarianism)と称される一群の立場である。彼らは、立場による微妙な差違はあるものの、共同体の中に息づくある種の道德的実在性というものを重視している。一般に道德的実在論とは、事実と価値の区分という問題に対して、道德的価値は単に主観的に感得されるだけではなく、客観的に実在し、その認知の真偽について争うことができるという立場を指す。ところが今日のコミュニタリアニズムの依拠する実在論は、あくまでも限定された共同体内部で暮らす人々にとっての価値の実在性であり、無制約の絶対的実在性ではない、という点で一般の実在論とは異なっている。

ところで、現代の徳倫理が古代のそれに比べて特殊な点は、(私見によれば)「合理的理論としての倫理学」への根本的懐疑を掲げながら、しかも同時にいくつかの近代倫理の成果を継承している点にあるように思われる。事実、多くの徳倫理は、道德的判断にある種の客観性を認めながらも、古代の徳論をそのままに復権したり道德的実在論を単純に採用したりするわけではなく、相対主義やリベラリズム、さらには対話・討議の倫理への可能性を留保している(cf., EL.165-6,168,171-3)。本研究では、認知主義としての道德的実在論、相対主義、リベラリズム、価値への認知的反応の改変可能性などといった観点から、今日問題となっている徳論の特殊性を明らかにするとともに、他方で、合理的理論としての倫理学を標榜する近代倫理学の中に伏在する道德的実在論の可能性をも併せて考察することで、それらが現代において有効に機能する場面と限界を確認していくことを目的とした。

なお、本研究のタイトルを「自信と批判」としたのは、B・ウィリアムズのEthics and the limits of philosophy の立場を象徴する「自信」confidence という言葉が、近代の(知識や確実性として倫理の知を求めようとする)倫理学理論に対する批判として提起されていることをうけている。それに対して、「批判」という言葉は、自信が象徴する閉じた文化的・道德的空間を批判する視点をどのように考えるか、という問題提起の意味が込められている。

第一章 規則と近代倫理

1・教育と規則

ウィットゲンシュタインの「規則に従っているとき、私は選択しない。わたしは規則に盲目的に従っているのだ」(PU.219)という指摘にもかかわらず、われわれはこの世に生をうけてから、さまざまな経験の積み重ねの中で、世界の出来事の規則性というものを学び取ってきた。ある物は投げればはね返る。別の物はぶつけば割れる。どこをひねれば水か出て、何をすれば叱られる、などなど。学習のプリミティヴな部分には、世界の規則性を学ぶことが必ず含まれる。身体の所作、言葉遣いの「きまり」といった(それ自体としてはかなり複雑な)文化的規則についても、そのような経験の中で自ずと学ばれてきたものと考えることができる*。食事の作法や排泄のしかた、立ち居振る舞いのほとんどは、ときに周囲の躰や制裁を介しながらも、「直示的教示」の事例から(「暗闇の中の跳躍」を経て)学びとられてきた。自分を「私」と言い、相手を「あなた」と言い、赤いものを「赤い」、痛いことを「痛い」と言う言葉の使い方や文法も、身体的所作と同じようにして学びとられ、有無を云わさぬかたちで刷り込まれ、しつけられてきたのである。そこでの言語使用は、「なぜそう言うのか」と問われても、その理由を答えようも遡りようもない一種の基礎行為(Basic Action)として妥当している。そして一定の文法や語彙を学んだ後、はじめてわれわれは世界の出来事や行為に伏在する「規則性」を説明できるようになるし、また、自分の行為の理由を、社会的に承認された規則を引き合いに出して理由づけたり弁明したりできるようになる。その理由付けが(本当は)十分に納得のいかず、引き合いにだされる規則がたとえ不合理な規則のように見えても、社会的に承認されている規則である限り、更なる根拠を掘り返す説明行為は、「確固たる基盤に突き当たり、鋤はそりかえってしまう」(PU. 217)。反対に、共有された規則性がないところでは、説明や根拠付けは周囲の承認を得られぬまま、彷徨をくり返すことになり**、けっきょくは居心地の悪い(情緒・感情・主観への)自閉的踟躇に救いを求めざるを得ないことになる***。

*このようにして学ばれる外界の出来事の規則性は、「恒常的連接」という意味での因果的規則性であり、いわゆる「規則」(規範としての規則)とは異なる、ということ是可以する。因果的規則性は、出来事間の外在的(external)な関係であって、経験的には必然的であっても、論理的に必然的であるとは言えない。ところが行為の根底にある規則は、自然法則的規則性とは限らない。触って熱いから、あるいは火傷をしたから手を引っ込めることと、算術の規則に従って問題の答えを導くことや言語の規則に従って語ることとは違う。後者の規則は一般には「原因」ではなく、「理由」ないし「根拠」と呼ばれるものである。その

意味で（有意味な）発話行為と文法規則，あるいは計算行為と算術の規則は「内的」（本質的に）に関係していると言えよう。（理由の内のいくつかは，外的理由であるものもある。たとえば，機会原因のように。）もちろん行為を規制する規則への従属は，時にしかるべき賞罰を介し，ある種の自然的規則性に従って（つまり罰を回避しようとする自然な反応によって）身につく場合もある。しかし数学的な規則は，誤答をして叱られたり損をしたから身に付くものではない。まさにその規則性の意味を（たとえ偶然，直感的にではあっても）習得しえたからこそ，従うことができるのである。ただ，ここでの話は，自然的（因果的）規則もプリミティブな制度的規則も，ともに広義の経験の中で学ばれるものだ，ということを理解していただければ十分である。

＊＊ここまで到達する前に，理論的には地盤（規則）の共有を求めて無限の推論を重ねざるを得ない状況として，社会学で言われる「二重の不確実性」（double contingency）状況がある。この状況については，次の各書を参照。大庭健『他者とは誰のことか』，勁草書房，1989，N・ルーマン『法社会学』，岩波書店，1977。橋爪大三郎『言語ゲームと社会理論』，勁草書房，1985。とりわけルーマンが，「規範的予期」(normative Erwartung)と呼ぶ機能が，共同体の規則の生成や維持にとっては重要であろう。

＊＊＊もちろん文脈次第では，個人の情動・感情を表明することが，行為や態度の十分な説明となり，それ以上もはや理由づける必要のない事柄として社会的に承認される場合もある。比較的身体や欲求に近い部分の行動や反応については，そのことが当てはまる。たとえば，「おいしい・まずい」といった味覚や嗅覚，痛みなどの皮膚や身体感覚，視覚的な好悪などである。だがそれとても，すべて自然的身体や欲求の赴くまま反応することが，生物としての人類の自然に（遺伝子的に）裏付けられたいかんともしがたい事柄（理由）であるとは限らない。味覚には文化的に形成された習慣が大きく関与するし，何を美しく心地よい色合いとするかも，文化に媒介されている。従ってどうして心地よく，どうして美しいかの説明を求められることも場合によってはあり得ることになる。すべてが主観的感情に還元されるとは限らないのである。美食に関するコメントを盛り込む番組やグルメ小説が受け入れられたり，美学が学問として成立する理由の一つは，そのあたりにあろう。逆にたとえば，何か特別なものを美味しいとか，心地よいとすることが，一般には到底受け入れられないことである場合，それらはむしろ感覚異常であるか，あるいは文法を知らないものとして，新たな教育や治療の対象になりうることもある。

ところで，周囲の環境に対する様々な居心地の悪さや割り切れなさを，「ムカつく」の一言で片づけようとする者には，なぜムカつくのかを他者に説明する必要があることを教え，そのための手がかり（たとえば正義として社会的に公認されている基本的規則）を与えてやらなくてはならないこともあろう。だが，

そうした教育が、結局は、当人にとっては未だ理不尽で居心地の悪い、しかし他人にとっては一応納得のいく慣習へと回収することにしかならない場合もある。世代における感覚のズレは、時に遡りうる「岩盤」の違いとして自覚化され、それらを丹念に繕う作業が必要となるゆえんである。しかし、一方の世代にとっては納得のいく説明の語彙と慣習が、他方の世代にとっては空疎でフィットしない虚しい言葉であるとき、それらを架橋しようとする試みは、再び直接的、身体的感覚の共有に向かわざるを得ないが、(文化に媒介された) 感覚そのものが異質であるとき、われわれはどこに架橋の手がかりを求めればよいのであろうか。

さて、反対に物事を教える場合には、当初はそのつど個別の事例について正しい対処(触ってはいけない、食べてはならない等々)を示唆したり、またすでに為された行為に対してはその過ちを指摘してあげることが必要である。だが、一定の規則性を習熟してしまい、説明が可能になったと思われる段階では、そうした直接的指導や示唆とは別に、一般的な原則や基準を提示することで、教わる側がその規則を個別の事例に適用してくれることを期待する必要がある。教育の場面ではどこかでこうした一般的な原則を示すことができない限り、その効率性を確保することはできないであろう。(プラスの使用法をいくつか学んだ後では、その規則が、無際限の同様な事例に同じように使えることを前提できなくてはならないはずである。)

事情は、文化的慣習を含めた道德教育の場合でも同じであろう。個別の事例への対処を指示するだけでなく、そこから多くの事例に適用できる一般的な規則を習得するよう期待することもある。さらに一般的規則を提示した上で、その具体的適用を生徒に期待するというのも、他の規則の場合と同じである。

もちろん道德の場合には、一つの状況に二つの規則や価値が適用できるという決議論的状况もあるだろう。あるいは規則の提示が、文法や加算の規則のように単に定言的、指令的に行われるだけでなく、時にその規則に対して何らかの理由付けが、要求されることもある。「自分からした約束は守るべし」、「困っている人に親切にすべし」、「他人のものを盗んではならない」、「生命を大切にしよう」、「差別をしてはならない」などといった規則は、加算の規則や文法規則と同じように(単に)盲目的に従うだけでは済まされない部分がある。道德教育の場面では定石のように示されるこれらの命法にも、時にそれなりの選択の根拠や理由付けが要求され、たとえば公共の福祉、ひいては自己利害に訴える形で答えられることになる。「自分が援助を必要としたときに助けてもらいたいならば、他人の困窮を無視してはならない」とか「自分がある理由で差別されたくないならば、他人も同じ理由で差別してはならない」などなど。自己の快苦を前提にしたいわゆる「ナザレのイエスの黄金律」は、そうした理由付けの一つの典型であると言える。

だが、はたしてすべてを自己幸福に還元する形で答えることが可能かどうかは問題の残るところである。たとえ規則の生成・習得の段階や行為の動機のレベルでは、そのような自己幸福への配慮が必要であるにしても、それが同時に「道德的」規則の本質と言

えるかどうかは少なくとも問題であろう。むしろ「道徳的」とは、定義的に「自分を特別視しないこと」の意であると言われるのが普通だからである。また仮に自己幸福であるとしても、何が本来的「自己」かということに関しても、例えば「魂としての存在」や「社会的存在」として解釈する余地がある。(さらに、規則の生成ですら、ある種の啓示や自然法など超越的事実に依存すると考える立場もある。)実際のところ、近代以降今日まで主流をなす二つの考え方、すなわち功利主義と義務論的倫理学のいずれにおいても、自己幸福への還元の可能性が直截に語られることはなかった*。

そもそも道徳的規則の根拠がどこにあるか、あるいはさらに進んで、道徳的規則にどうして従うべきか、という問題は、何を道徳とみなすかという倫理学の根本問題と関連して、学としての倫理学の性格を規定することになる。

*ベンサムは、快・苦が行為の究極の動機であるとしながらも、社会的決定においては個人の快苦を越えて、立法という観点から「最大幸福の原理」を立てている。そこには明らかに不調和がある。つまり、個人の利害と全体の利害が対立したとき、なぜ全体の利害を優先すべきなのかが分からないという批判はしばしば提示されてきた。しかし解釈のし方によっては、ベンサムの快樂説は必ずしも利己説にはならないし、功利性の原理には、文脈によって個人の規範である側面と公共的な支配の原理であるという側面がある、としてそうした批判をかわすことは可能であろう。(たとえば、内井惣七『自由の法則 利害の論理』ミネルヴァ書房、1988、166頁以下参照。)その点、J・S・ミルは、利己主義の文脈から功利主義の原理をはずし、幸福の質の差を打ち出すことで、ベンサムの難点を越えようとする。しかも自由と尊厳の価値を導入することで、多様な幸福追求がいずれは単純な自己利害を超えた人類の幸福につながることを期待している。ミルの思想は、功利性の原理を「あらゆる倫理的問題の究極の判定基準」とみなしながら、その原理が妥当するのは、「各人の行為の内、他の人々の利害にかかわりを持つものに関してだけである」(OL,16)、という言葉に集約されている。そして「文明社会のどの成員に対してであれ、彼の意志に反して権力を行使しても正当とされるための唯一の目的は、他の構成員におよぼ害の防止にある」(ibid.,15)と語る。これは、功利性の原理が各人の自由(権利)に対する社会的視点からの最低限の制約(調停の原理)であるとともに、自由な個性の発展・進歩の機会が多ければ多いほど、社会は全体として幸福である、というミルの信念を物語るものでもある。(ここでは、大衆社会における自由のもたらす、低俗化・幸福観念の均質化の問題は未だ視野に入っていない。)功利主義とマンデヴィルのような利己主義との違いについて、これだけで説明が尽くされたわけではないが、彼らが社会全体の視点に立って、道徳の原理としての功利主義の原理を打ち立てている点はだけは明らかであろう。

また、カントの義務倫理の場合には、道徳的であるべき理由そのものが、(カントが解する道徳本来の意味からして)定義的に自己幸福といった「道徳外の理由」に求めてはならないとされている。しかも「自律」という観点から、理

由付けの問題は、すでに道德の内部にいる理性的人間にとってのみ答える問いとなっている（本報告、第一章・3参照）。

概して道德の理由を自己利害に還元できると考える人はむしろ少数で、動機の面でさえ、ヒュームやアダム・スミス、ハッチソンなどのように共感の（利他的）感情を導入する人の方が多い。

2・道德の根拠と道德的であるべき根拠

「人はただ生きるだけではなく、よく生きるべきである」というソクラテスの投げかけた課題が、道德というものをことさら抽象的に自覚する機縁になったことは疑いない。ふりかえてみれば、古代ギリシャのホメロスの叙事詩の世界では、アガトンは必ずしも今日言うところの「道德的善さ」を意味してはいない。そこで重要なのは、各人が自分に割り当てられた社会的役目をいかにして履行するかであり、とりわけ英語の good の語源であるアガトス(agathos)とは「勇敢で利口で、王にふさわしいもの」のことであった。闘い、謀り、統治することに成功していれば、端的にアガトスなのであり、そこに今日言われるような道德的善の意味は含まれていない(cf.SE.10-13)。また共同体の公的存在としてしかるべき役割を果たす人は、アレテーを持っていると言われる。「王のアレテーは命令する能力であり、戦士のそれは勇気であり、妻のそれは貞節である」（同上,14）。通常の意味で不道德であろうとあるまいと、アガトスとはその役割を立派に果たす人のことであり、その務めを果たせないものは（たとえ今日の意味で道德的であっても）恥(aidos)を感じて当然であった。根拠と言うにはあまりにも当然で自明な慣習が、彼らの生活を支え、それ以上の理由を遡る必要を感じさせなかったのである。

ところがそれまでは確定していた言葉の外延が、社会の変動とともに揺らいでくる。ソクラテスが登場したのはそのような時代であった(cf.,ibid.15-20)。概念の確実な適用の規準を求めて、彼は概念の意義をもう一度根本から問い直し、それが例えば「よさとは何か」という内包的問いの形をとることになる。だがそれでも初期の対話編においては、「人間としてのアレテーを備えた人」「善美なる人」を、「完全な市民」（『法律』1.643E）と呼び、「政治的徳をそなえた人」（『プロタゴラス』322A-323A）として規定している。つまり共同体の中で共有される思慮・節制・勇気・正義などの徳がディケーとアイドースに収斂した政治的徳を備えた人——公民(politikos)——こそがよき人のモデルなのであった。人がよくあるべき根拠は、内面化されてはいるがしかし、他方で公共世界という外的なものに（最終的にはゼウスの配慮に）支えられていたのである。

中世になると農村共同体や国家共同体の上に、教会を中心にした「天上的な永遠の共同体」が加わる（cf., AV.172-3）。ここで道德は内面化され、意志の善悪の問題に還元されることになったという側面はたしかにある。またキリスト教とそれ以外の世界との間の徳に関する不協和——たとえば愛や忍耐、信仰、希望といった徳と思慮、勇気、節制、正義といった徳との葛藤——があったということも否定できない。にもかかわらず、やはりそこでも共通善と最高善を達成するために助けとなる諸徳の階層的意義付けが機能していた(cf., AV.172)。ここでの道德を支えるものは、一つには超越的な神の法であ

り、聖書の教えである。

いずれにせよ古代・中世を貫いて人間の存在そのものが何らかの共同体との結び付きなしには考えられず、その共同体が要求してくる役割や徳が彼の生き方の指針を同時に与えてくれることになる。道德の根拠は共同体にあり、徳の性格も共同体の性格に規定されてくる。社会的には脱落者や放浪者、隠遁者であっても、神の共同体の成員である限りは、なにゆえに人は道德的でなければならないか、という問題も顕在的には生じてこないことになる。

ところが近代へと移行する過程で、そうした共同体は、社会的にも観念的にも徐々に崩壊して行く。商業経済の発達、封建制の崩壊、血縁・地縁的共同体の衰退と単位的家族・個人の自立化、都市への労働者の流入と労働の商品化、ベストの流行と科学的知の再編、カトリック教会の権威の衰退、プロテスタンティズムの信仰議認論に基づく神の前の人間の平等(カルヴァン)、自然状態の想定に基づく社会契約論的統治の正当化、生存権・所有権の確立と法治主義の貫徹、実証主義・合理主義的な科学・技術の発展と定着、地動説による無限の宇宙という観念の浸透などなど様々な出来事が、そうした流れを作る機縁となった。むろんこれらの出来事は、14世紀から18世紀というかなり広いスパンで見れば、歴史の連続的進展と世界的広がりの中の部分的・相対的現象にすぎず、その間にはさまざまな振幅や沈殿があっただけでなく、その意味付けも汎通的に確定していたわけではなかった(広松渉『近代世界を剥ぐ』平凡社、1993、122-3参照)。たとえば、マキャベリの『君主論』の思想は、ある意味では中世のキリスト教道德から自由になったルネッサンスの人間復興の一つの姿とみなしうるが、他方ではむしろホメロスのアガトスにも通ずる君主のヴィルチュ(virtù)の世界の復権とも考える。また近世に入って、あらゆる階層の考え方が市民社会的思考へと変わったわけではなく、むしろ部分的には中世の貴族制社会的側面がその後も長く並存していた。さらに、人権の思想や実証主義などは、どこまで実現しているかが今もって疑わしいことは、もはやいちいち確かめるまでもあるまい。しかし、伝統や因習、宗教的・呪術的な慣習から解放され、理性的な個人が、他人の自由を侵害することなく自己の生き方を自らの才覚で選び、契約(誓約)により公共世界を築きあげて行く、という理念は徐々に現実の中に浸透し、着実にその地歩を広げている。(もちろんそうした自由が、資本主義的経済のもとでは、新たな経済的差別の増大を招き、また啓蒙の思想が権力の性格を牧人―司祭的権力として変質させた、といったマルクスやフーコーによる分析は銘記されなくてはなるまい。)このような中で「よき生」の問題は個人の問題へと還元されて行く。少なくとも道德的ということには、好むと好まざるとにかかわらず、各自が生きている社会からの要求や圧力に従うことだ、といった考え方には還元されない(カントの自律道德に見られるような)意味が与えられることになった。

むろん、市民社会も自由な個人の集まりであるとはいえ、一つの公共的社会である限り、そこには自由を制限するルール、権利・義務の関係というものが存在する。しかもそれが、古代・中世の閉じた共同体を越えて、脱神話化され、開かれた(普遍的)社会である限りで、そのルールの基礎付けへの要求は、かえって古代社会よりも深刻なものとなっている。どのような正当性がある法規則、さらには道德的規則が人間関係の

間に妥当するのか、が超越的理由や伝統的慣習に基づくことなく、人間の本性（自然的事実）や理性に基づいて説明されなくてはならないことになる。ロックが「人が正当に理由を求めることが許されない様な道徳的規則は、一つたりとも提案できない」（*Essay.Bk.I, Ch.3, 4*）とわざわざ語らなくてはならなかった所以である。当然、人が道徳的であるべき理由も、それまでよりも自覚的に問われなくてはならないことになる。かりに「よき生」の問題が個人の問題であるとしても、生が根本的に社会的生である限りで、個人の自由は単なる恣意であってはならない。しかも自由の領域を調整・統御する規則を認めない限り、自由そのものの存立が危うくなることから、そうした規則を自由の可能性の根拠として要請せざるを得ないということはできるかも知れない。しかし、そのような規則をあえて道徳的規則と呼ぶ必要はあるのだろうか。むしろそれは、功利主義の思想に見られるように、外面的行為の規制にかかわる法的規則、あるいはせいぜい立法の原則と呼ぶ方が適切であるように思われる。

3・倫理的規則の正当化

前述の「人が正当に理由を求めることが許されない様な道徳的規則は、一つたりとも提案できない」（*ibid.*）という言葉は、ロックが、生得的で自明な道徳法則が（知性の内に）存在するという考え方に対する批判として語ったものである。ロックによれば、そもそもすべての人の間で初めから一致しうる道徳原理などというものは、存在しない。極悪非道の徒党にも正義の原理はあると言われるが、それはたかだか自分たちの共同体内部の「便宜の法則」として実践しているにすぎず、けっして「生得の自然法」として受け入れているからではない（*cf., ibid., Bk.1, Ch.3, 2*）。なるほど「同じものがあり且つないということとはできない」ということは、まさに立証する必要のない自明な原理であるかもしれないが、「人は自分のしてもらいたいようにすべきだ」という原理を、それと同レベルで論ずることはできない。むしろ後者は、その理由を問うてもなんら不思議ではない非自明的で経験的な原理である。また「約束を守るべきである」という規則について言えば、キリスト教徒にとっては、神の命令こそがそれに対する理由となるし、ホッブス主義者にとっては、人々の要求とリヴァイアサンの処罰がその理由になる。このような具合に、正当化は、それぞれが生きる文脈によって異なっても何ら不思議ではないのである。しかもロックは、道徳原理が生得的であるとすれば、なぜかくもたくさんの道徳への違背や悪逆行為が行われるのか、と問うて、諸民族の非合理と思える蛮行や自国の残虐行為を並べている。ロック自身はキリスト教徒としての道徳の正当化を信じていたが、およそ罰も含めて神の掟が万人に生得的に知られているのであれば、どうして道徳があえて語られ、キリスト教の教えが説かれなくてはならないのか分からないことになる。道徳的規範は、たとえばキリスト教信仰をもち、その文化の生活に属することで、ようやくその正当性を受け入れることができるものなのである。こうしてロックにとって、仮に規則の正当化が可能であるとしても、それはかろうじてある文化や経験・教育を共有する人々の間でのみ可能であるにすぎないことになる。

ロック自身の生得説批判の立場を離れても、実際のところ倫理的命題の基礎付けよう

とする試みが、絶対的に自明な基盤、すなわちアルキメデスの支点に至りつく可能性はきわめて少ないと思われる。

一般に、知識に関する懐疑論者に応えるには、懐疑論者が疑いの根拠にしている夢や錯覚や幻覚が、知識全体を疑わせるだけの力を持たないことを明らかにし、むしろ夢や錯覚や幻覚こそが、より広大な常識的知覚・覚醒の地平を前提にして可能となっていることを示すだけでも十分であろう*。外界の懐疑論については、ムーアのように手を差し出すだけでもよいかも知れない。だが、倫理的懐疑論者の場合には、そうした事実によって論駁されることはない。B・ウィリアムズは、どのような具体例（たとえば理不尽な虐待や慈愛に富む行為）を持ち出しても、それが説得力を持つのは、倫理的なものを認める用意がある人にとってのみであり、それ以外の人にとっては、どこまでも反倫理的生活を送る余地が残されている、と論定する(cf.EL.25)**。もとより彼ら懐疑論者として生きなくてはならないが、そこで生きるために必ずしも倫理的タームを要するとはかぎらない。さらにまた彼らは倫理的生活を送る者たちと、何らかの限定された局面で議論をすることもできるだろうが、彼らをどのようにすれば倫理的生活に導けるのか、あるいはなぜわれわれが倫理的生活のうちにとどまるのかを問うても、その答えを絶対的意味で与えることは不可能である。こうしてB・ウィリアムズは、そもそも理性的行為主体が最小限の抽象的概念をもつこと（カント）や、あるいはより豊かで実質的な生活を送る行為主体である（アリストテレス）というだけで、自ずと（懐疑主義者でさえ）倫理的なものにコミットすることになるとは限らない、と結論する(cf.EL.29)。とりわけ、アリストテレスにとって倫理的観点とは、その人が成長の過程で身につけてきた、その人自身のものであり、それはその人の外側から見れば、究極的にはその人の「性向」(disposition)に集約されることになる。その人自身の性向を捨象して自己と世界を中立的な観点から考察しようとすれば、もはや価値判断をもつことすら不可能になるであろう。まさに「人の性向は倫理的価値の究極的な支えなのである」(ELP.51)。ただし、そのことはその人の内側の観点から見たときにも、同じ意義をもつということを直ちに意味するものではない。この点については、第二章で、道徳的实在論とのかかわりで論ずる。

*この点について、最近の哲学者でもっともラディカルな懐疑の例を出しているのはパットナムであろう。彼は、「水槽の中の脳」という極限的事例を持ち出して、われわれの認識がすべて、培養液につけられた脳が見ている夢、あるいはそこにつながれたコンピュータからの情報による仮想現実かもしれない、という懐疑を設定している (cf. RTH.1-21)。この世界では、脳を除いて感覚印象やリアリティーや他人とのコミュニケーションでさえ（あたかも心身問題に関する機会原因論のように）コンピュータという超越者により作り出されたもの、ということになる。そしてこの懐疑に対するパットナムの答えは、そのような想定のもとでは「自分が水槽の中の脳である」ということを（本来の意味で）「言ったり考えたりすることができない」、というものであった。このことをもう少し敷衍するならば、そのような議論は捏造された一つの物語であり、しか

も本来われわれが立つことのできない視点、つまり神の視点から語られた虚構の物語でしかない、ということである (cf., RTH.50)。パットナムはこのような懐疑に囚われる立場を「形而上学的实在論」(あるいは外在主義)と呼び、それに対して自らの立場を「内的实在論(internal realism)」(あるいは内在主義)と称している。この内在主義の立場は、パットナム自身が認めるように、カントの超越論的観念論の立場に最も近く、すべての経験はわれわれの言明(世界の枠組み)と相関的であり、それを越えた裸の实在(物自体)については何も語ることができない、というものである。真理は、観念と観念から独立した対象との対応としてではなく、われわれにとっての(理想化された)合理的受容可能性(rational acceptability)としてはじめて受け入れることができるのであるが、それでも経験的な外界が实在することを認めるには十分である、というのがこの立場である。反対に、われわれの経験の向こう側に本来の实在(それは水槽の中の脳の世界かも知れないし、また誠実な神の世界かも知れない)を設定し、それを「理性による推論」によって捉えようとするのが、デカルトが囚われ、カントが批判しようとした形而上学的实在論(経験的観念論)の世界である。パットナムの内的实在論に関しては、章をあらためて道徳的实在論とのかかわりでふれる予定であるが、拙稿「道徳における内的实在論と自由」(『人間・文化・社会』岩手大学人文社会科学部地域文化基礎研究講座刊, 1997, 57-73)を併せて参照いただければ幸いである。

**倫理的懐疑主義を道徳的ニヒリズムと呼ぶこともできよう。道徳的ニヒリズムを擁護する議論の一つに、「未決問題論法」(The open question argument)というのがある。もし道徳的に「よい行為」に関する自然的特徴を提示できたとしたら「Pによる行為Dの遂行が、Cという特徴を持つとき、かつそのときに限って、PはDをなすべきである」ということができるかもしれない。しかし仮にそのような還元の可能性に同意したとしても、はたしてPがDをなすべきか、という問題は未解決のままである、というものである。この論法の問題点については、Harman, G.; *The Nature of Morality*, Oxford. U. P, 1977, pp.17-22を参照。

プラトンの『国家』にもカリクレスという(倫理的考慮の強制力に関する)懐疑論者が登場してくるが、彼に対してプラトンは、理性的正当化を受け入れる社会を作り上げるべきである、という権威主義的な解決方法を提示するにとどまっている。

アリストテレスにとって人間は、身体を備え、社会的生活を営む存在である。そこで実践的生活をおくるために不可欠なのが、行為や欲求や感情に関して内面化された性向(しかも知的判断力の行使をとまなうもの)としての「徳」である。そして究極的に人間にとって望ましい状態としての「幸福」には、「高德」ということが不可欠だと考えられている。アリストテレスの目的論的世界観では、あらゆる「種」がそれぞれに内含され

ている本性の完成に向けて運動する志向があるものと見られており、人間の場合には公民的な徳の生活への志を持っているものとされている。しかしそれはアリストテレスの特別な幸福観、ひいては人間観や自然観に支えられている。つまり、人間の可能性の正しい発展（卓越性の獲得）が自ずから彼の幸福ばかりか、他人の卓越性や社会全体の幸福とも調和するという、強力な仮定に基づいているのである。このことは結局先ほどのウィリアムズの考えを裏書きすることになる。

また、より抽象的で一般的な形式的原理を持ち出すことで、倫理の基礎を考えようとするカントにとっては、理性的行為主体の「自由」こそがそのような基礎を提供することになる。すなわち、行為者はいくつかの目的を持ち、それを行為を通して実現しようとする限り、自由が必要である。当然その自由を阻害する権利を他人が持つような取り決めには同意できない。つまり私は自分の基本的自由の権利を主張しなくてはならない。しかし同じことは他人にも平等に当てはまるはずである。こうして人間の基本的欲求から（自ずと）道德の領域に踏み込むことになる、というのがカントの考え方であろう。だが問題は、自分の欲する自由から権利への飛躍である。そもそもわれわれはどうして規則を定めなくてはならないのか。あるいはもっと端的に、他人も認めうるような規則を作らなくてはならないのか。なぜ定言命法を受け入れなくてはならず、自分を（自由な）立法者とみなさなくてはならないか、という問いに「理性的行為者だから」と応えることは、理性的主体について特定のイメージを持っている人以外には説得力をもつまい。

実際カント自身も、なぜ人は（カントが言う意味で）道德的であるべきか、という問いに対して、ある意味では答えがないことを自覚していたと思われる。たとえば「われわれは自由の理念によって道德法則——言いかえれば意志そのものの自律という原理を前提したにとどまり、この法則の実在性と客観的必然性をそれ自体として証明し得なかったかのように思われる。・・・われわれに向かって、次のように質問する人があるとしたら、われわれは到底満足 of いく答えを彼に与えることはできないであろう。すなわち、法則としてのわれわれの格率の普遍妥当性は、なぜわれわれの行為を制約する条件でなければならないか。われわれがこういう行為の仕方に認める価値はきわめて大きいが・・・われわれはそのような価値の根拠をどこに求めるのか・・・」(Gr.449)、と。そして結局は、カント自身の説明に「一種の循環論証」(eine Art von Zirkel)があることを認めている (Vgl. *ibid.*, 450)*。

＊カント自身はこの後で、感性界と叡智界の区別を使ってなんとかこの循環から逃れようとするが、その説明が十分納得のいくものであるかどうかは疑問である。むしろわれわれとしてはあえて、カントがここでの自らの立場が循環論証に陥っていることを、言いかえれば、自律と定言命法との循環を自覚しながら道德の可能性を語っている点を高く評価したい。それは後に触れるように道德的実在論との関係においてユニークな立場を提供することになるからである。カントの知識論の立場は、一種の内的実在論としての超越論的観念論であるが、道德に関しては（パットナムが言うところの）形而上学的実在論である

と受け取られる側面は（彼の二世界論からして）確かにある。しかしこの循環論証の手前にとどまる限りは、彼の道徳論は内的実在論としても擁護可能であり、むしろ現代の視点から見れば、そのことの方が有意義であると思われるからである。つまり、循環論証を含むカントの倫理学は、リゴリスティックで形式的、無内容であるという批判に応え、彼が道徳にどのようなリアリティーを与えようとしていたかを考え直す上で有意義だということである。ちなみにカントを内的実在論から解釈する限りで「なにゆえ道徳的であるべきか」という問題については、「道徳的であるべき絶対的理由はない」というスタンスを、カントはあえて自覚的に引き受けようとしていることになり、それが定言命法を道徳の原則としなくてはならなかった根拠でもある。この点については前掲拙論「道徳における内的実在論と自由」を参照。

こうしてみると、カントやアリストテレスによる倫理的命題の正当化は、一般に倫理的命題や原則が「理性的行為や満足のいく人間生活を送ること」に関心を抱く人にとって受け入れることのできる命題や規則である限りで、正当化可能であるにすぎない。言いかえれば全くそうした行為に関心を持たない者さえも強制するだけの力はない、ということである(cf., EL.29, AV.20, LM. 69)。しかも今日の状況では、仮に満足のいく生活を送っている人に、彼らが受け入れている命題や原則をあげるように求めても、一義的な答えが返ってくるとは限らず、むしろ（マッキンタイアーも言うように）たいがい是对立・競合する幾つかの原則をあげざるを得ないように思われる。

4・倫理学理論としての近代倫理

仮に倫理的命題の正当化が、ある特定の理性理解や人間理解を共有するものの間でのみ説得的であるとして、近代倫理は少なくともその内部においては（近代の理性理解を共有するものの間で）有効に機能することが認められるであろうか。一般的に近代倫理の特徴は、その問題関心を「善さ」から「正しさ」（正義）に移した、という点の求めることができよう。すなわち、近代倫理は理論的でありながら、しかし究極のところで遡及不可能な、自明で直感的に明らかな一般的原則——たとえば、行為のもたらす結果の利益の大きさに訴える功利性の原則——によるか、あるいはいくつかの自然な権利を平等にもっている想定された主体どうしの自由な合意（契約）に依らざるを得ない、としたところにその特徴がある、と。

しかしこうした倫理学——B・ウィリアムズはそうした倫理学を特に「倫理学理論(ethical theory)」*と呼ぶ——が登場したときから、両陣営の間では今日に至るまで相互に批判がくり返されてきた。たとえば、功利論については、自由や平等といった概念を功利性の原則から導き出すことができるか。幸福の観念の多様性を数量化し、最大幸福として集約することができるか、といった疑問が。また義務論の典型とされるカント倫理学については、格率が首尾一貫して普遍化可能であるだけで、その規則およびその規則に従った行為がそれ自体で道徳的であると言えるか、あるいは具体的問題に応える

には形式的すぎる **，といった疑問や批判がそれぞれ呈されてきた。

*こうした倫理学をB・ウィリアムズは、「倫理的な思考と実践が何であるかを理論的に説明する」(EL.120) 倫理学理論(Ethical theory)として総括する。しかしあらかじめ言ってしまうと、この理論は、基本的な倫理的信念や倫理的原理の正しさを判定する、一般的基準を含意するものとして模索されたとしても、結局はその正当化を行うことはできない。あまりに貧困な条件しかそこに含めることができないから、功利主義にしろ契約理論にしろ、最終的に自己の正当化を行うことはできない。たとえばロールズの正義論における無知のベールのもとでは個人の具体性が捨象されてしまうということは夙に指摘されているのでここではくり返さないが、ヘアの功利主義についても次のようにウィリアムズは指摘する。ヘアが「批判的レベル」において主張する役割交換による、相手の立場にたった評価も、結局は理想的観察者理論がもっている難点、つまり希薄化した人間一般のモデルを作り上げるだけであり、選好の集約は、「選好が異なる人々のものであると理解されない限り、全く意味不明なものとなってしまう」という批判を免れ得ない。人格の具体性や個別性が道徳にとって根本的事実であるとすれば、一つの大きな選好の海の中の抽象的倫理主体を仮想する功利主義は、世界解釈として意味をなさない、というわけである (cf., ibid. 146)。

また道徳への哲学的アプローチの道を3つに分けて、自らは「解釈の道」をとるM・ウォルツァーは、他の2つの「発見の道」や「発明の道」(前者がたとえば宗教的啓示とその世俗化されたもの、後者が神に代わって根本的に道徳的世界を構想する立場である)について、次のようにその不十分さを指摘している。それら(特に後者の)もとでは人間の複数性や具体性は消し去られ、特定のどことは言えない不偏不党の観点に立ち「無社会的空間」において道徳が構想される。特に後者は、抽象的で普遍的な外的基準を見いだそうとする哲学の狂気になりかねない、と。むしろ、たとえ普遍的道徳を発明しようとしても、「私たちは私たちが現にいる場所からしか出発せざるをえないのだ」。だが、我々がいるところはつねに「価値をもった何らかの場所である」以上、現に共同的に生きられている道徳の内部にあって、具体的他者と出会いながら、絶えず解釈し直しながら修正していく道しかわれわれには残されていないことになる。実際、ロールズによっていわば「発明された」格差原理が、どの程度平等主義的であるべきかについては、様々な解釈の余地が残されている。(M・ウォルツァー『解釈としての社会批判』(風行社、1996) 3-22 頁参照。)

**しばしば指摘されるように、「間違った宗教上の信念を持っているすべての人を迫害せよ」とか「私を除くあらゆる人を手段として扱え」といった格率は、首尾一貫性(consistency)という点では矛盾していない。ただしこの後者の格率については、彼の「人を手段としてではなく目的自体として扱え」という

導出方式には明らかに矛盾している。だからこそ、マッキンタイアーはこの目的自体の導出方式だけは、倫理的内容をもった独立の命法であると評価している (cf. AV.46)。私自身も (マッキンタイアーとは別の観点からではあるが) この方式の背景にある「目的自体」という考え方こそが、しばしばカント倫理学について指摘される形式性、空虚さという批判を正面から受けとめる砦となるものとする。

これらの立場の末裔となる今日の義務論、功利主義においても、事態は基本的に変っていない。領域をさらに限定して、正義論の分野だけを見ても、いくつかの形式的原則が (リベラリズムとリバタリアニズムなどの間で) 解消不可能なままで果てしなく対立していると言えよう。たとえば、公的教育・医療制度の可否について、あるいは中絶の権利について考えてみるだけでもよい。前者 (公教育や医療) では、自由に訴える主張 (教育・医療の選択の自由) と、平等 (保健・教育の公共的サービス) に訴える主張が対立し、後者では身体的所有権をもとに母親の自己決定権を優先させる主張と、自己の生命への権利の普遍化可能性に訴える主張 (胎児の権利の保護) が対立する。マッキンタイアーによればそうした対立が起こるのは、1) それぞれの立場からの論証のなかで用いられている (自由と平等、正義と効用など) 前提概念が共約不可能 (incommensurable) であるからであり、2) 話し手個人の態度や好みから独立に非人格的合理性 (impersonal rationality) のもとで争われているからであり、3) さらに、それぞれの概念が歴史的には多様な源泉をもちながら全体の中で固有の文脈を有していたはずなのに、現代ではそうした文脈から離れ、没歴史的な形で扱われているからである (cf., AV.8-10)。現代の倫理学の状況は、主観主義、個人主義、形式的合理主義、功利主義・全体主義といった一般的で抽象的な立場の対立に象徴され、人の生についてアリストテレスが理想とした状況、あるいはソクラテスが「よき生」をめぐる友人と対話した状況からは遠く隔たっている。

その原因については、近代啓蒙主義の倫理学を解釈する人々の間でもさまざまな説明が与えられてきた。たとえば、前述のマッキンタイアーは次のように考える。かつてアリストテレスにとっては、自分の成長の中で形成してきた人柄、性向が倫理的観点を与え、倫理的価値を可能にする根拠であり、理想的にはそれが自らを育てた文化、そこに生活するポリスひいてはコスモスの理想と調和するはずであると考えられていた。このようにして『ニコマコス倫理学』で分析された道德の「目的論的な枠組みのうちには、<偶然そうであるところの人間 (man-as-he-happens-to-be)> と <自らの不可欠な本性を実現したならば可能となるところの人間 (man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential nature)> との間の根本的な対照がある。倫理学とは、前者の状態から後者の状態への移行の仕方を人々に理解させるべき学知 (science) である」 (AV.52)。いわば <理性的な教えとしての倫理学> は、欲求や情念に基礎をおく <未教化の状態における人間本性> を <本来は自分のテロスを実現したならば可能となるところの人間本性> へと変換するため、実践的な理性と経験から示唆を与え、修練を通して性格の形成を促すものである。この三つの要素の関係は、その後、神学的なバイアスのかかった中世の

世界においても、基本的に受け継がれて行くことになる。

ところが近代になって新しく登場してきた神学(プロテスタンティズムやジャンセニズム)によって、墮罪以降の理性は情念や欲求を矯正する力をもたず、「人間の真の目的を本当の意味で把握することはできない」(ibid., 53) ものとみなされることになった。

このようにして、閉じた目的をもったコスモスの世界が近代化によって失われ、人間が均質で無限な世界を対象化し構成する自由な個人(主観)(person, individu)として登場する過程で、世界理解と人間の自己理解とを共に可能にしていた紐帯としての共同体のテロスが失われる。公共世界にも認められ、自らの人生を賭けることのできた目的——何か他のものの手段となり、共有することのできない外的善ではなく、それ自体の獲得が目的となり共通の善となる内的善(common goods)——は失われ、個々人の自然的「欲求」(感情・欲望)と、欲求が措定する目的を達成するための道具的手段としての「理性」(reason)という貧しい素材だけが手許に残されることになる。そうしたなかで「理性」の機能は、計算、いいかえれば目的に至る手段を提供することに限定され、独力で存在の中に目的を認識することのできない「有限なもの」とみなされてしまう。実際、ヒュームにとってと同様カントにとってすら、理性は客観的宇宙の中にその目的論的特質を識別することのないものとされている(Vgl. KrV. B714ff., B815)。このような理性のもとでは、(現象的)世界の出来事のすべてが外的関係(因果的・総合的關係)として現われることになる*。そしてその関係を結びつけるのが、われわれの「心の習慣」(ヒューム)や「理性の原則」(カント)というわけである。

*近代思想の流れの中では、自然の中にある種の目的論(内的関係論)を復活させようとする思想も(一種の反動として)ロマン主義という形をとって現われた。そして、それをさらに世界史のレベルにまで拡大したのがヘーゲルの「精神の自己展開」という発想であると解することもできる。

そもそも目的論の背景には、自然の出来事を「行為」をモデルにして捉えようとする発想がある。実際、ある出来事を「行為」と解する限りは、そこに何らかの目的が「内在する」ことが暗黙のうちに前提されている。もちろん通常の行為では「意図されたこと」と「行為」の記述が合致するとは限らない——つまり「行為の記述に目的が内在しない」場合もある。たとえば「タクシーを止めようとして手を挙げる」という行為は、しかるべき意味論的規約の文脈の中ではじめて意味をもつ行為であり、(意図された)結果(タクシーを止める)と原因(手を挙げる)は「外的関係」であるとも考えることもできる。だがそうした意味の連鎖をたどり、われわれの身体的動作のところまで遡れば、(特別な身体的麻痺や障害がない限り)「手を挙げよう」という目的と「手を挙げる」という行為が、記述として重なる地点に到達する。そしてわれわれはもはやそれ以下の要素や原因へと(上腕二頭筋を収縮させようとか、手を挙げようという意志を引き起こそうという具合に)行為を遡らせることはできない。A・ダントはこのように、それ以上遡ることが不可能な行為を「基礎行為」(Basic action)と呼んだが、この基礎行為における行為と目的との関係はいわば(意味

論的に)「内的関係」になっていると言える。もちろん科学の文脈では、そのような基礎行為も、神経パルスと筋肉の収縮といった外的関係で捉えることができるが、それはもはや行為者の行為の対象ではありえない。そうした基礎行為のヴァリエーションは、万人に自然的に決まっているわけではない。人によっては、片目をつぶることを基礎行為にできない人もいる。さらにまた基礎行為といえども、しかるべき文化的環境の下で学習され身につけられされてきた技量であり、経験や訓練とともに重層的に習得され直されてゆくものでもある。そしていったん(宙返りやスキップといった)高度な基礎行為が習得され身に付いてしまうと、当人にとってはもう一度、意識的にそれらよりも要素的行為へと遡及して再構成することが困難になってしまう場合もあろう。その意味では、基礎行為そのものが経験や文化に応じて異なるだけでなく、可塑的でもある。しかし、生理学や物理学の文脈には還元できない(意味としての)基礎的性格を保持していることは、道德のリアリティーを考える上で重要であろう。

基礎行為は、特定の文化の中で、還元不可能な意味的まとまりを持つ身体性(動作)として、獲得されてゆく。しかもそこには認識の上での(端的に何かを意味のまとまりと特定の価値をもったものとして認識する)基礎行為も含まれる。(たとえば虹を七色のとして捉えたり、特定の行為を美しい行為や卑劣な行為としてとらえる以外にないような文化というものが存在するということである。)敢えて言うならば、このような身体レベルでの(文化的)基礎行為の集合こそが、「徳」の概念を支える地平であると考えられる。有徳な人とは、状況の認知行為も含めて、しかるべき身体的行為の集合(ヘクシス)が、習慣により身に付いた人のことであり、そう考えれば古代において、体育や音楽と並んで、身体的リテラシーを含む徳の獲得が「教育」の重要なテーマであったこともうなずけよう。

ところが近代倫理において(たとえばホッブスやカントに見られるように)そのような徳の地平としての身体の意義は忘れられ、むしろ身体は(理性的)「意志」によって(因果的に)統御されるべき物質(機械)という位置を与えられることになる。その意味で「意志の善さ」というテーマがカント倫理学の主題になったことと、認識の上での外的関係(要素的事態の因果関係)が重視されたこと、さらに(人間)存在の本来的目的の喪失ということは、密接に関係していると考えられよう。しかもこうした反省と実践との関係について言えば、通常の運動行為と倫理的行為との場合とで類比的でない側面もある。つまり、身体的能力について、観察者は理論的探究を行なうことはできるし、その理論を適用することで行為者の能力を向上させることも可能である。しかも行為者が反省を通して新たな基礎行為能力を獲得しても、必ずしもかつての基礎行為が不可能になるとは限らない。ところが倫理的行為の場合には、いったん反省をしてしまうと「人はもはや別の倫理のもとに行動すべきことになってしまうのである」(EL.168)。倫理的反省は当の反省が考察する実践の一部になり、実践そのものを変容させることになるわけで、いったん知ってしまったことについて、

知らなかったことにしたり，もとの無知な状態へ戻ったりすることはできないからである。それはまるで，「子どもができたことで自分の人生が狂ってしまったことに気づいた女性が，子どもを殺すことによってはおかつての生活を取り戻せはしない」(ibid.)のと同じような事態である。なお，因果性の文脈で行為をとらえようとするカントが，それがもたらすアポリア（アンチノミー）をどのように，乗り越えようとしたかについては，拙稿「内的因果と形式的根拠の交差」(『思索』第17号，1984，120-140) および『超越論的自由と実践的自由』(『倫理学年報』第35集，1986，3-19)を参照。

このようにして，近代になり，科学および神学，哲学の面で人間本性に関する目的論的見方が放棄され，本質的な人間本性といった観念が除去されれば，残るのはその関係が不明になった二つの要素——すなわち現実の人間本性と計算的・手段的理性——から構成される道德枠組み，つまり，ある種の道德的内容（目的論的文脈）を奪い取られた一連の命令（定言命法）か，あるいはくあるがままの未教化の人間本性>についてのある種の見解，つまり（イギリス系の倫理思想に典型的に見られる）欲求や情念，感情をもとにした人間理解か，ということになる(cf.,AV.55)。

以上のように，マッキンタイアーは，近代のアトム的個人が平均的欲求や意志，自己意識を持ったpersonとして哲学史の中に登場してきたときから，道德の貧困化が始まったと見ている。そして平均的欲求と自己を反省できる理性，目的に達する手段を測る知恵，これらを手がかりに，新しい倫理を構築していこうとする啓蒙主義の試みが導き出したものは，解消不可能な複数の主義・立場の対立であり，この状況を積極的に追認している倫理学の代表が，情緒主義(emotivism)だということになる(AV.11-22)。

情緒（情動）主義は，単に道德的表現の意味論を提供する現代のメタ倫理的な立場として理解されるのがふつうであるが，マッキンタイアーはこの思想の中に，現代の社会に深く根を下ろし，人間関係を規定することになる深刻な要素を見て取っている。つまり，情緒主義からは，「操作的(manipulative)な社会関係と非操作的な社会関係というほんものの区別の消滅が帰結する」(AV.23)というのである。この場合，カントの言う「他者を目的自体として扱う」というのが非操作的な関係の例であり，自分が特定の行為の理由として十分であると思うことを他人に提示し，しかもそれらの評価を他人に委ねることである。それに対して操作的関係というのは，効果的でありさえすれば，どんな影響力を行使しても他人を自分の目的のための道具，つまり手段として扱う関係のことである。

ところが情緒主義が正しいとすると，評価的な表現は，主観的な感情の表明を通じて他人の感情や態度を変化させること以外に意味を持ち得ないことになり，つまるところ他人を常に手段として消費することを促すような社会観に陰から力を貸すことになる。かくして情緒主義は，管理者やセラピスト，審美家たちといった情緒主義などと全くかわからないように見える者たちのキャラクターをすら，暗黙のうちに規定しているというわけである(cf. ibid., 24-33)。このことは，ある意味で人間の自己がかつて享受していた社会的同一性，テロス，性格，徳をはぎ取り，個人を合理的で自由な裸の存在とし

て規定するのに一役買った啓蒙主義からの当然の帰結である。マッキンタイアーは現代の代表的な道徳理論（情緒主義）主張を、「目的を欠いた操作手段としての道徳表現」と解釈している。欲求の多様性（主観性）と普遍的・形式的理性を手がかりにして共通の理論を築こうとしても、結局は、抽象的な形式的議論になるか、あるいは目的の多様性・主観性を承認する情緒主義に還元されてしまう。そしてそうした情緒主義に犯された人々は、つまるところ人を操作するための道具としてしか見ない、というわけである。

なるほど情緒主義が近代的啓蒙の一つの帰結であるにしても、しかし近代倫理の成果がそれに尽きるわけではない。マッキンタイアーも認めていたように（理念的には）他人を目的自体として扱うこと、つまり行為の理由を他人に提示し、彼が十分な理由と認めてはじめて影響を及ぼしうる、という非操作的関係（ハーバーマスが言うコミュニケーションな理性的関係）の側面も、近代倫理の重要な成果である。自由な人格の相互承認と、それに基づく契約こそが社会的ルールや統制の根拠である、といった点を考慮するなら、むしろこちらの方こそが近代倫理の本来の成果である、と言うべきかも知れない。私自身も、カントの「目的自体」という考え方が現代の倫理学に寄与する意義を（パットナムとともに）認めるものである(cf.MFR.50-51)*。だが同時にこの概念は、抽象的で空虚な概念に陥りかねない側面ももっている。

*先に述べたように目的自体としての人格という考え方に、(一般には批判される)空虚さという側面も含めて、独自の意義を認めたい。それは、この考え方の中に、人間の有限さを自覚した近代における目的論的思考の極限的な姿が含まれていると思われるからである。たとえばアリストテレスの目的論的思考では、人間を含めてあらゆる自然種に、その本来の目的が割り当てられていた。しかし近代の因果的思考の中で、そうした目的論的視点で対象を捉えることは極力控えられることになる。たしかにそれでも、あえて人間中心主義的観点に立つて、人間以外の生物（の機能や存在）を目的論的に説明することはある。カントも『倫理学講義』の中で「すべての動物は自分自身を意識しないという意味で、単に手段として存在しているにすぎない。しかし人間は目的であって、なぜ人はそこにいるのか、と問うことはもはやできない」(Moralphilosophie Collins, Kants Werke Akademie Textausgabe, Bd.27, 1974, S.458-9)と語っている。因果的に捉えられる物件には、外側から（人間の視点で）何のためにという目的を措定してやることも可能であろう。しかし人間自身は（神の視点に立つことができない以上）自分についてその本来の目的を知ることはできず（有限性）、なぜ、何のためにそこにいるのかが分からないものとして、存在の事実を消極的に（如何ともしがたく）受け容れざるを得ない。パットナムが言うように、人間が自らの本質や目的を「知らない」というところにこそ、目的自体としての（内容的には消極的であるが）積極的意義がある。まさにそういう有限なものとして人間が互いを認めあうからこそ、(操作的関係への可能性をはらみながらも)非操作的関係が可能なのである。そしてそれが「目的の王国」の意義でもある(cf.,MFR.51)。

むしろ具体的・個別的には、人間こそが（彼の自然本性に規定されることなく）任意に目的を設定し、行為する存在者であり、人間以外の自然の法則性を活用し、その都度の目的のために有効な手段を選んだり、共同体としての社会組織の中で自他の役割を指定することもできる。しかも人は他人を因果的視点から経験的心理学や大脳生理学などの対象として捉えることもできる。そこでは当然、操作的関係や物件的關係も生じうる。むしろ現代の多くの社会的・経済的關係は、人間を特定の目的を担う物件（機能）として使用し消費することを積極的に促進してすらいる（人間關係の物象化）。心理学や精神分析がある種の（社会に承認された）規範性をともなって、狂気や異常を（因果性を駆使して）治療することができると思うのも、社会に相關的な人間の「あるべき姿」（目的）を規範的に押しつけて、その目標を（因果的）結果と等置するからであろう。だが、それら個別の目的の積み重ねが、直ちに人間そのものの存在の目的とは「等置できない」、という「否定的」視点にこそカントはあえてこだわっているのである。むしろ人間はそうのように割り当てられ期待された目的に安住できず、その目的を常に超越する可能性をもっている、という（人間の人間自身に関する認識の）有限さへの自覚がそこにはある。

しかしこの否定的視点を、肯定的視点から捉え直し、人間存在の絶対的価値＝尊厳として措定してしまうや否や、現実の事例に対する形式性、抽象性という問題が生じてきてしまう。実際、われわれは人格の尊厳を尊重せよと言われても、具体的場面ではどうしたら彼（女）の人格を尊重したことになるのか、対処の仕方に戸惑うのがふつうであろう。また、「尊重の仕方」を措いても、たとえば生命倫理において生命の尊厳に対して「人格の尊厳」がポジティブにとりあげられると、今度は人格であるための基準が問題になり、どこまでが人格でどこまでが人格でないのかという問題が生じる。仮に人格を自己意識をもった存在であると規定しても、そこにはいつも境界事例がつきまとい、よく見られるような対立状況が生まれることになる（cf., FB.104-121）。カントの人格の尊厳をめぐる論述自体にも、肯定的な視点から語られていると思われるものはたしかにある。しかし彼の目的自体という捉え方に積極的意義を与えるとしても、あくまでもその否定的・消極的視点を基盤にすべきであると思う。なお、以上の論点については、前掲拙稿「道德における内的实在論と自由」の他に、「心の实在と他人の人格—人格の社会性と理念性—」（『岩手大学文化論叢』第3輯，1995，137-151頁）を併せて参照していただくと幸いである。

さらにまた、古代からの徳目の中では、「正義」のように近代倫理においても重要な位置を占め、その命脈を保持し続けているようなものもある。しかし正義が近代倫理で重要な位置をしめるためには、それこそ、自由で「負荷なき所有の主体」（ロールズ）ないし超越論的主体（カント）として、主体が自らの環境から身を引きはがし、また自らの可能的利益や愛着から独立し、それらを反省的に評価・修正できる視点、抽象的主体（マッキンタイアー）を確保しなくてはならなかった。古代から中世にかけての目的論的

道徳の宇宙とは異なり、「義務論的倫理学の宇宙とは、固有の意味を喪失した空間、マックスウェーバーの用語では、『脱魔術化された』世界、客観的な道徳的秩序のない世界である。17世紀の科学や哲学が肯定したような、目的 (telos) を欠いた宇宙においてだけ、企図や目的から離れ、それらに優先する主体を考えることが可能である。企図がない秩序によって支配されている世界においてだけ、正義の原理が人間によって構築され、善の概念が個人によって選択される可能性が開かれている。この点に、義務論的自由主義と目的論的世界観との根深い対立が、もっとも顕著に現れている」(LLJ.286)。

そもそも道徳的命題に理由付けを求める試み、正当化の理由(justifying reason)を求める試みが、近代の倫理学者たちが考えたように一元的な理由に収束するとは限らない。前述のウィリアムズに言わせれば、こうした直線型の理由付けモデルそのものが誤ったものである(cf.EL.113-4)。今日、科学やその他の分野で、このような基礎付けモデルに相当する理由付けはなく、それは全体論的モデル(ノイラートの船)によって取って代わられている。道徳の場合はなおさらのことであり、それぞれへの実践(制度)(practice)への理由付けがあつたとしても、実践の外部にいる人の正当化要求に応えられるとは限らない。それどころか検証理論的に考えるならば、実践主体である自分に対してすら正当化できるとは限らないのである。

むしろ倫理実践の内部に所属する人にとって、理由と行為は直に結びついてしまっていることが多く、そういう具体的状況では、あれこれの理由を考量するまでもなく、端的に行為が発現してくることになる。B・ウィリアムズは具体例として次のような状況を挙げている。多くの女性は「嬰兒の死」と「初期の胎児の死」とに対して、異なった認識や態度の取り方をする。どうして違うのかと理由づけを求められても、即座に答えられるとは限らないが、しかし両者の受けとめ方の違いはかなり確度の高いものであろう。だが現代では中絶や嬰兒殺し、安楽死などの問題に対し、たとえば「人格(person)」などという人為的概念を持ち出して線引きをし、その区別を一種の権利論として処理しようとする議論(M・トゥーリー、T・エンゲルハート)が一つの趨勢である。しかしそれこそウィリアムズに言わせれば「貧弱な基礎」しか提供しない「倫理学理論(Ethical theory)」に繋がるものなのである(ibid.)。人格は分類・区分の基礎概念のように見えながら、実は「責任、自己意識、反省能力など、ほとんどすべてのものが様々の程度で入り込んでしまうような特性をもつ概念だから」、上記の議論ははじめから特定の基準に合格する人間を曖昧な形で考察しているにすぎないことになる(EL.114, cf.,Dennett,285)。人為的・恣意的に持ち出された(人格のような)理論的概念に「意味」を与える源泉は、むしろ日常の(ある行為を受け入れ、他の行為を忌避する)実践や人生観といったものの方ではないか。彼はそのように問いかけている。

むしろこう言ったからといって、すべての日常の実践がそのまま無反省に保持され、受け入れられるべきだ、ということをウィリアムズが語っているわけではない。日常の実践や人生観には、不合理な偏見や欺瞞、そして何よりも曖昧さがつきまとう可能性はもちろんある。だからといって、抽象的な倫理学理論によってそれらを批判したり正当化する道を求めることがただちに適切だとはいえない。倫理学理論が求める合理化が、かえって「差別」や「偏見」の隠れ蓑になる場合もありうるのであって、そのことはフ

ランクフルト学派やフーコーの研究を見れば明らかであろう。したがって反省的批判は、むしろ倫理学理論が推奨するのとは反対の方向に進むべきである、とウィリアムズは考える。すなわち、「批判的反省は、どんな問題にも見いだせるような共有された理解(shared understanding)をできるだけ多く求めるべきである。しかも、批判的反省は反省的議論の文脈で、何らかの意味をなし、何らかの忠誠(loyalty)を得るようなあらゆる倫理的 materials を求めるべきである。もちろん、批判的反省はいろいろなことを当たり前のことと見なすが、真剣な反省として、そのことを自覚していなければならない。唯一の真剣な試みは生きることであり、私たちは反省にしたがって生きなければならない。さらに(理論と実践の区別がこれを忘れさせようとするが)、私たちは反省している間も反省していない間と同様に生きなければならない」(EL.117)、と。つまり、善や正義といった「希薄な概念」を中核に据える倫理学理論の空虚さを批判したからといって、「倫理学理論に代わる唯一の選択肢は、反省を拒否し無反省な偏見にとどまることである、と考えるのは大きな誤りである」(ibid.,112)。事実と価値が一体となり、行為と直結した局所的で具体的な「濃い概念」を反省の拠り所にしながらも、自らが拠って立つ地盤を自覚している必要があるというわけである。旧来の徳目の復権や伝統への単純な回帰をめざすというよりは、人の倫理的あり方とともに、学としての倫理学のあり方そのものが、ここにおいて根本的に問い直されているのである。

しかし、ある意味では今日近代倫理を批判する者の多くが参考になっているのは、やはり古代・中世の徳の倫理である。すなわち事実認識が価値認識と一体となった「濃い概念(thick concept)」が息づいている世界、あるいはその中では事実の認識が(家庭や社会共同体の中で教育・形成された人柄を通じ)直ちに適切な実践へと直結し、しかもそこにおいていたずらに懐疑的になることも頑なになることもなく「自らを信じ」(confident)、倫理的判断の真理性を標榜できるような世界である*。

*ここでは、現代において求めるべき徳の姿、来るべき倫理学の姿を、具体的に提示することは断念せざるを得ない。ただ以下のようなマッキンタイアーの徳に関する理解は、そのような課題に答える上で、参考になるものと思われる。すなわち「徳とは獲得された人間の性質であり、その所有と行使によって、私たちは実践に内的な諸善(those goods which are internal to practices)を達成することができるようになり、またその欠如によって、私たちはそうした諸善の達成から効果的に妨げられるのである」(AV.191)。ここで述べられている内的な善とは、外的善と対比されていて、その達成がそれ自体として目標となるようなものであり、しかもその実践に参加する共同体全体にとっても善となるようなものである。これに対して外的善とは、それが達成されたときに常にある個人の財産・所有物となるようなものであり、これは誰かが多く持てば、他の人のとり分が少なくなるようなもの、具体的には権力や名声、金銭的富などである。内的善の例として、たとえば誠実さや思いやりの様なものがあげられるかもしれない。現代の正義論は、内的善の獲得を個人の自己形成の問題とし、むしろあえて外的善の「配分」の問題を重要なテーマにしているという点で、特

徴的であろう。ただこのような外的善の規定として、本来それ自体の獲得が他のもの（たとえば幸福）の獲得の手段とはなってもそれ自体目的とはならないはずものである、と言い切れるかどうかは疑問である。たとえば現代において重要な価値を担う「自由」というのは外的善であろうか、それとも内的善であろうか。たしかにそれは何かを達成するための手段として有効なものであり、しかも誰かの所有となり、また誰かが多くをもつことがそれ以外の人の自由を制約するという意味では、外的善と言えるかも知れない。しかし、自由は何かをなすための手段として価値があるだけでなく、それ自体として、何も達成できなくとも価値のあるものとも考えられる。カントが目的自体の価値を絶対的なものとするのも、いかなる本質にも役割にも規定されない自由がそこにあるからである。このような自由を徳との関係でどのように捉えるかは、今後の課題である。

こうした現代の徳の倫理学の可能性は、以下に見るように一種の「道徳の実在論」の復権と密接に絡み合っている。そこで別の角度から道徳的認知主義とも称される「道徳の実在論」を見てみることにする。

第二章 道徳的実在論と価値認知

1・道徳的実在論

すでにふれたように、近代倫理——アトム的個人としての行為者にとり外在的な行為の規則の普遍化可能性や、価値の計算可能性を倫理の基礎にすえる理論——に対して、人間を共同体の一員として捉え、行為者の（文化）内在的観点から行為の動機や性格への考慮を重視する「徳の倫理」や「共同体主義」が注目されている。ただしそれらの新たな動きが、近代の倫理学の特質である普遍性、理性、一般的原則、体系性、非歴史性といったものの貧困さを批判し、個別性、性向、実践的動機づけ、（共同体の内部の）領域限定的知恵、歴史的具体性、人間の生の物語的統一性に力点をおくからといって、単に伝統に回帰する保守主義的倫理観を復権することにつながるとは限らない。

たしかに人間は「単なる個人としてのみでは、善そのものを追い求めたり複数の徳を実行したりなど決してできない。……わたしたちは皆、特定の社会的アイデンティティーの担い手として自分たち自身の環境に接近する。私は誰かの息子ないし娘であり、別の誰かの従兄弟か叔父である。わたしはしかるべき都市の市民であり、特定のギルド、職業団体の一員である。……私にとって善いことは、これらの役割を生きているものにとっての善であるはずだ。そのようなものとして私は、私の家族、私の都市、私の部族、私の民族の過去から、負債と遺産、正当な基体と責務をいろいろ相続しているのである。これらは私の人生の所与となり、私の道徳の出発点となっている」(AV.220)。その意味では、自分とは自分が選ぶところのものであるとし、自分が偶然生まれおちた国の過去と自己との責任関係を断ち切る個人主義的自由主義とは一線を画す。歴史から断絶したアトム的個人はその分、さまざまな自国の歴史を批判的に反省し普遍的視点を獲得することが可能なように思われるが、むしろ自分の環境や歴史を含めたあらゆる道徳的特殊性から切りはなされてしまえば、批判や反省はその始点を失い、普遍性や善さの探求そのものが不可能になってしまうであろう。マッキンタイアーは逆に、自分の道徳的限界を知り、それを批判するためにも、自分の背負う歴史や文化に自己の同一性の起源を求めるべきであるとして、次のように語る。「私の人生の物語は常に私の同一性の源である諸共同体の物語の中に埋め込まれている。私は過去を伴って生まれたのだ。……(こうした) 自己の同一性に対する反抗は常に、その同一性を表現する一つの可能なやり方である」(ibid.,221)。

今日の共同体主義は、その意味で単純な保守主義でも、また復古的教条主義でもない。むしろ彼らは、彼らなりの視点で現実および過去の歴史との批判的切り結びを考えている。そうした共同体主義のなかに括ってしまうことはできないが、B・ウィリアムズもやはり近代の抽象的で理性主義的な道徳を批判し、倫理学というものにある種の具体性、実在性を与えようとしている。

ウィリアムズによれば、前述の功利主義や義務論に代表される倫理学理論は、もっぱ

ら、「善さ」「幸福」「正しさ」といった抽象的で希薄な反省的概念のレベルで、議論を組み立て、体系性・普遍性を追い求めるため、個々の人間の決断の実状を等閑に伏してしまった。むしろ人間の行為を真に動機づけることのできるのは希薄な概念や一般的原則ではなく、「親切」「思いやりがある」「嫉妬深い」「臆病さ」「残忍さ」「義理堅さ」といった「濃い概念」(thick concept) に支えられた人柄 (性向) であり、それらの価値である。そしてそれらの概念はまた、人柄ないし文化内での視点を前提にすれば、単に評価的で行為を導くだけの具体的価値を持つだけではなく、特定の行為を記述説明するという点で、「事實的」でもある。彼はそのような濃い概念をもとに倫理を考えて行くべきことを提案する(cf., EL.140, 147-152, 200)。

先に第一章の3で述べたように、(外的観点から見れば) 倫理は究極的に(選好や欲求よりも)「人の性向」(people's disposition)にだけ基づくものであり、倫理的価値の根拠もそこにあると言える。しかしそうだとすると、当の倫理的な思惟の内部にいる者が、内在的観点から見たときに、すべての価値を自己の性向へと還元して考えようとすることは正しくない。彼にとっては他者の福祉や正義の要求は、十分に客観的価値を持ったこととして考えることができるし、ふつうはそのように(客観性や公共性の観点で)考えられるようになることこそ、倫理的性向を身につけることなのである(cf., EL.51-2)。こうした性向を身につけた人の内在的視点から見ると、倫理的言明は、世界についての真理(事実)を述べるものとして現れてくることになる。そのような内在的視点への信頼(自信)を確保するためには、道徳的客観性についての實在論的把握が可能でなくてはならないであろう。では、そのようなことはいかにして可能であると言えるのか。

道徳的實在論とは、(通常の実在論が真理の客観的實在を唱えるのとパラレルに)価値(ひいては当為)が客観的に実在するという主張である。価値の多様化、相対化が語られる現代にあって、この一見時代錯誤的とも思われる「實在論」の主張は、近年の規則論や真理論の一つの傾向に連なる形で登場してきている。

規則論との連関で言うならば、次のようにして、實在論の可能性が求められることになる。われわれが通常行為する際に、何らかの一般的規則に従って行為していると思っており、逆に行為の仕方を学ぶとは一般的規則を学ぶことであると考えることが、そもそも不十分なのである。規則に従っていることは、個々の行為の中で「示して」見せるしかないし(ウィットゲンシュタイン)、またすでに知っている多くの規則を個別の事例に適用するにしても、それはけっして機械的に行われうることではない。むしろ個別の事態をどのように認知するか、その認知力こそ大切だということになる。冒頭にも述べたように、単に一般的規則を知っているからといって、本当の意味で実践的効力のあるものとして知っていることにならない。これはわれわれが数学の公理や定理を知っているからといって、個別の問題において適切にそれらを使うことができるとは限らないことと類比的である。例えば、「盗みはいけない」ということを知っていても、眼前になっている他人の畑のりんごを思わずもぎ取って口にしてしまう。あるいは「困っている人に親切にしよう」という原則は知っていても、目の前で苦しんでいる人をそのような人として認知できずに見過ごしてしまう、などなど。これらの人にとっては、個別の行為や状況が盗みや不親切、あるいは他者の苦しみとして見えていないということである。こ

の問題は、ある意味でアリストテレスによるアクラシアにおける無知をめぐる議論(cf., EN. 1146b-1147b)以来くり返されてきたことである。

ただしもっと大胆に言えば、個々の状況で何をすることが正しいか、善いかという認知的な反応を離れて、一般的に徳がある（勇気、節制など）ということはある得ないということである。その意味では、徳のある人の個別の実践以外に、一般的徳というものはあり得ないということにもなる。徳の意味の源泉は、個別の状況での行為と直結した認知的反応以外にはない、と言ってもよいかもしれない。

従って問題は、個別の状況の認知力であり、何をその状況に見るかである。これは、繰り返しの訓練によって培われる性格・気質とも密接に関連しており、単に記述され定式化された知識として教えられる知（理論知）とは別の（身体的）次元に属す。まさにアリストテレスが「徳（器量）はまずこれを働かせた上で獲得する」(ibid.1103a)と表現するような特殊な実践知、つまり徳のある師匠を見習いながら訓練や慣れによって学びとられ、身につけられる知（技量）であり、しかも皮肉なことに当の判断力は学ぶことはできても（厳密な意味では）教えることはできないものなのである*。

*この点は、今日、認知科学の領域において「フレーム問題」と名付けられる問題と関連している。フレーム問題とは、情報が限られた状況ではなく、一般的な状況で問題解決をする場合に、参照すべき情報が膨大すぎて行動に結びつかない事態をさすが、さまざまな規則を知っている者が具体的場面に直面して、適切な規則の適用ができない状況も、その中に含めることができるであろう。このような問題がフレーム問題として自覚されることになったのは、心の中に規則（プログラム）があり、それを情報（データ）に応じて個別状況に適用するという、主知主義的、あるいは表象主義的発想に基づく人工知能の研究が、エキスパート・システムを越えてジェネラリスト・システムを構築しようともくろんだところからであった。歴史的には、G・ライルの『心の概念』で提起された、Knowing that と Knowing how という区別が、そうした問題への先鞭を付けたと言えるが、ここで触れたように、すでにプラトンのアクラシアの問題以来、知識論の領域で長い歴史をもつ問題でもある。しかし哲学史の中では、実践知を捉えるのに、身体的な習熟といった曖昧さを取り払い、心の中に知識として蓄えられた規則とその適用の問題として再構成しようとする傾向が強く、それがライルの批判を招いたのであった。ライルは理知的行為を「規則の知とその適用」という二段構えで捉えようとした主知主義者の考え方を、Knowing how を Knowing that に還元し、同質化しようとする誤った（デカルト主義的）考え方につながるものとして批判している。そして（前述のアリストテレスの言葉をなぞるように）行為の効果的实践が、実践のための理論に先行し、訓練によって傾向性として獲得される「やり方の知」(knowing how)の根底的意義を明らかにしようとした。そのような実践知をめぐる研究は、今日では認知心理学において、知の在り方を行為と状況との関係において捉えようとするJ・J・ギブソンの「アフォーダンス」といった考え方に、その具体

的な成果を見ることができる。身体をともなう行為が環境の中で発見する（対象の）意味を、ギブソンはアフォーダンスと呼んだが、動物の身体的行動はこのアフォーダンスを利用することで成り立っているという意味では、行為を可能にする基盤でもある。水は（科学的事実として）しかるべき原子の結合である以前に、われわれにとっては「のどの渇きをいやし」「汚れを落とし」「ものを流す」などのアフォーダンスの集合としてまず出会われる。こうした環境と行為の相関関係こそが「意味」の生成の源泉であり、そうした「意味」は、行為者にとってはまさに環境に「実在」しているのである。ここでは実在に、「主体から没交渉に独立した客観」としての実在とは異なる、新たな意味が与えられることになる。ここで問題にしている道徳的実在論を、この場合の実在と簡単に結びつけて考えることはできないが、しかしある意味では、身体性をともなった技量としての実践知を考える上で、「実在論」の重要性を考え直すヒントにはなると思われる。なお、アフォーダンスについては佐々木正人『アフォーダンス―新しい認知の理論』岩波科学ライブラリー、1994、『知性はどこに生まれるか』講談社現代新書、1996、佐伯胖『アクティヴ・マインド』東大出版会、1990などを参照。

道徳的実在論は、事柄の重要性（価値）を認識する力が、必ずしも万人に平等ではないということをも含意している。しかも道徳の実在論としての認知主義にとって大切なことは、多数の人による同一の事態の異なった価値認識が、いずれも等価なものでも主観的なものでも相対的なものでもなく、少なくともある「共通の理解」を共有できる世界の内部では「客観性や真偽を争いうる」ものだということである。その意味で、道徳判断についても真偽が語れるというわけである。こうした実在論の立場からは、近代倫理の特徴というべき「価値と事実の区別」そのものが疑問視されることになる。

倫理学は今世紀のはじめ、いわゆる論理実証主義から始まる言語論的転回の流れの中で、事実と価値の区分を倫理的言語の中で再確認し、それを強調する路線に沿って、メタ倫理学の分野を発展させてきた。前述の情緒主義はその直系といえる。しかしW・クワイン以降、論理実証主義が前提したいくつかのドグマが暴かれ、科学の客観主義への反省が加えられるにしたがい、事実認識の中に潜む広義の価値的要素を強調するホーリスティックな認識論と共に、これまでの事実と価値の区分そのものが見直されるようになってきた。すなわち、事実認識の中でいっさい価値的ではない（客観的）認識というものはない。科学における理論とデータの関係でさえ、ある価値的な見方によって決定されている。道徳的事実というものは科学的事実とは別の意味でたしかに存在するのであって、道徳的事実の認知は、客観的事実の認識に何らかの主観的感情が加わったものではない、云々。それでは、どのような意味で価値判断は事実判断の中に内在し、また価値判断について、その客観性、あるいは真偽が語りうるのであろうか。ここでは一つの試みとして、自然科学に関する形而上学的実在論と倫理的判断に関する主観主義とを共に批判しながら、自らは「内的実在論」(internal realism)の立場に立って、価

値と事実の近代的区別の独断性を指弾するH・パットナムの考えを参考にしながら、道徳的实在論の可能性を探ってみたい。ちなみにパットナムによれば、上述のB・ウィリアムズの場合は、倫理的価値に関しては内在的視点に立って一種の(内的)实在論をとりながら、自然科学については外在的視点から形而上学的实在論を標榜している点で、存在観の偏りがみられるということになる(cf.RH.165,170-4)。

2・内的实在論における事実と価値

科学もまた一つの価値を前提する。しかしそれは倫理的な価値ではなく、真理という価値である。ところがこの真理という価値は、パットナムによれば、「認識」が「(談話から独立した)「事態」に対応しているということではなく、合理的な受容可能性(rational acceptability)の基準——探求をすすめる合理的方法や客観性の条件、探求の終息の仕方、たとえば整合性、包括性、道具的有効性、機能的単純性など——を満たしているということではない。むしろ客観的事態は、常にわれわれの理論を負荷された知覚に与えられ、その事態の成立は、一定の「基準」に基づいて確かめられるものである。(逆にこの「基準」を共有しない超能力者が語る神秘的真理は、われわれにとって何も語られたことにはならないことになる。)目の前のものを見て「このリンゴは赤い」と言うのも、霧箱の中の飛跡を見て「陽子が飛んでいる」ことを確認するのも、われわれの共有する語彙と基準、つまり合理的主要可能性に基づいて、語りうることでしかない。その意味で科学が僭称する真理も、「それ自身合理的受容性についてのわれわれの基準からその生命を得ている」(RTH.130,cf.,RH.138)のである。最終的には科学というものが「整合性」や「単純性」などの特徴を持った(理想的な合理的受容可能性の基準を充たす)世界の表現に関心を抱いているからこそ、現にあるような学の形をとることになったのである(cf.,ibid.)。そしてそれは結局、他ならぬそうした科学的体系をもつことこそ、認知的栄華、ひいては総体的な人間の栄華(total human flourishing)など、幸福(Eudaimonia)についてわれわれが持っている観念の一部を構成するからである。われわれの幸福に連なる価値が、科学という形で求められているだけなのである(cf., RTH.134)。(経験的)「实在の世界(real world)とは、われわれの価値に依存しているものである」(ibid.,135)。ちなみにこれは、カント的な可想界ないし(神の視点から見られた)超越的实在の話しとしてではなく、われわれの経験的实在(すなわちカントのいう現象界)の世界の話しであるからこそ成り立つ話しなのである。逆に科学が求める实在を超越的实在と解してしまえば、このような話は成り立たなくなり、外界の認識を疑う懐疑論や「桶の中の脳」の話が復活することになる。

もとより、科学が価値依存的であるからといって、直ちに倫理的価値が客観的であるということにはならない。ところが科学が依存している「整合的」とか「単純」といった価値そのものが、もし単に主観的でしかないとすれば、それらの価値をパラメータにした合理的受容可能性そのものも主観的なことになってしまう。だが、これは相対主義が自己論駁的であるのと同じ意味で自己論駁的(self-refuting)であるから、少なくともこれらの価値語には何らかの種類の客観的適用があると考えざるを得ない(cf., RH. 135,

140, RTH.135-6)。しかもこれらの価値語は、一般の価値に共通の特徴、たとえば賞賛を表す言葉として用いられるといった特徴を備え、それについてのわれわれの意義付けも、他の倫理的価値や審美的価値と同様、歴史的に条件づけられ、哲学的な論争の対象となることもまれではない。たとえば、合理性についての二つの考え方があった場合、「合理性そのものについての合理的な考え方はどちらであるか」という問題が困難であるのは、倫理的体系が正当化困難であるのと、まさに同じ仕方なのである。合理性についての、それに訴えるべき中立的な考えなど存在しない」(RTH.136)のである。合理性や整合性・単純性といった認知的価値なしでは、われわれはいかなる世界も、事実ももたないはずである。とすると、われわれはそうした価値に（われわれの文化から見た）ある種の客観性を、あるいは客観性を支えるものを期待しなくてはならないということになるだろう。

しかも合理性の中には、記述の十全さや明瞭性にかかわる「適切さ」が含まれており、この適切さ自身には、いつも価値や利害関心が伴っている。その意味でも世界についての知は（文化的）価値を前提にしている。眼前の知覚的事実（たとえば室内の状況）を記述する場合、量子力学の用語や心理学的術語を用いることは不適切であって、文化的レベルでの一定の諸概念（椅子やテーブル）を利用しなくてはならない。ましてや対人的な関係を記述するにあたっては、「思いやりがない」とか「嫉妬深い」「頑固である」といった言葉を用いないと適切で十全であるとは言えない場合がある。さらにまた、そのような表現は評価的に用いられるだけでなく、記述や予測するためにも用いられることもあり、そうした記述（この場合の価値的記述は、「善い」といった希薄な価値語ではなく、より「濃い」価値語である）を怠った場合、その記述を（鈍感な）十全でないものとして批判するような文脈も存在する。このようにして、価値と事実は截然と区別することは不可能なのである。そもそもそれらの価値的用語を（非認知主義者が言うように）価値的（指令的）要素と事実的要素に分けようとしても、事実的要素の説明にはやはりどこかで同じような（価値的意味を持った濃い概念の）言葉を用いざるを得ないのである(cf.RH.166)。

パットナムはここで（無慈悲で、あらゆる機会を通して快楽を最大化しようとする）「超ベンサム主義者」の道徳的世界の例を挙げて、以上のことを確認している。とりあえず彼らの事実に関する記述は、われわれの記述とすべて意見が一致しているが、価値については一致していないと見えるかもしれない。しかし彼らには、快楽レベルの最大化を目指すために、嘘をつくことが要求されることになり、いずれ「不正直」ということも非難的意味を失うことになるだろう。そして人間の間の状況を「記述する」のに、「正直」や「思いやりがある」等の語を使ったとしても、いつしかわれわれが語る同じ言葉の使い方とはまったく異なったものとなってしまう、ついには彼らとわれわれは、違った人間世界で生きることになるであろう(cf., RTH.141-2)。一方から見ると他方の事実記述は、偽でないかもしれないが「適切な」記述とは見なされず、合理的に受容可能でないことになってしまう。そして結局、われわれにとって彼らの記述は（それこそ倫理的に）病んだ信念体系であり、価値だけではなくもはや「事実」そのものを写す記述ですらなくなってしまうのである。

このようにしてパットナムは道徳的实在論の可能性を、(いつの時代、どの場所でも客観的な善悪が存在するという) 形而上学的实在論においてではなく、むしろ合理的受容可能性の基準を共有するものの間でのみ成り立つ「内的实在論」のもとで確保しようとする。

われわれは、物理学について、实在論的になりすぎるあまり、倫理学について主観主義になってしまうという傾向があるが、実際には物理学についてすら、形而上学的实在論(カントの意味での超越論的实在論)を主張することは、間違いなのである(cf. RTH. 143-4, RH. 177-8)。そもそも「公正な」とか「思いやりがある」といった概念は、物理学の談話には還元可能でない談話における概念だけであって、それが事実の世界を記述するのに不適切だということにはならない。「物理的事実」の世界であれ「道徳的事実」の世界であれ、ともかくも一つの世界をもつためには、何らかの「合理的受容可能性」の基準をもつことが必要なだけであって、その基準を適用する状況が異なるだけなのである。

事実を語る真なる言明とは、合理的に受容可能な言明の理想化であるとすれば、倫理的事実の世界もたしかに「世界」の構成要素の一部であり得るであろう。もちろん倫理的探求が客観的であるということは、不確実な事例がないということではない。倫理学においてはなるほど文化相対性が存在する。ただしそれが全面的な相対性であるとは限らない。違う文化の間でも、共有できる合理的受容性の基準があるとすれば、少なくとも何らかの客観性の認識は成り立つはずである。もちろんこの場合に基準の共有を検証することは厳密に言えば不可能である。たかだかクリプキの言う「言明許容可能条件」(assertability condition)が充たされただけかも知れない。(ただしあらゆる基準が違っているとすれば、そもそもそのような世界は理解すらできないことになる。) また文化相対性があるからといって、どの理想も同程度に「善い」ということにもならない。共有できる部分がある限り、(ウィリアムズの言う) 内在的視点に立ってその客観的優劣を争うことも不可能ではない。さらに倫理的客観性を主張することを、倫理的権威主義の主張と混同してもならない。人々を自律的な道徳的主体として尊重するには、彼ら自身の道徳的立場を選択する権利を与える用意がなくてはならない。また道徳的に権威主義への反対が反動として、道徳的相対主義や懷疑主義に加担させることになってはいけない。もし道徳的間違いというものが存在しないとすれば、かえって(マッキンタイアが情緒主義について指摘したように) 権力者が、あらゆる手段を使って自分の望む道徳的選択を押しつけることも間違いではないことになる。その意味では、権威主義を拒否するためにも、道徳的实在論の場を確保しなくてはならない、ということになる。

3・批判的視点

J・マクダウェルは道徳的認知主義の立場に立ってJ・L・マッキーを批判しながら、道徳的価値の認知の仕方はロックの言う第二性質に類比的であるとしている(cf. VS., 120 1)。しかし色などの第二性質の知覚は、客観的实在を直に映すものではなく、主観的な観念にすぎない、とされるのが一般的である。その意味では色と類比的な道徳的価値認

識も主観的ということになる。だがマクダウェルは、むしろ第一性質でさえ実在と「類似している」という保障がない以上、第一性質も第二性質も、ともに対象が表象される場合に（対象が）担う性質と考えるべきであるとしている。その上で両者の違いを経験者の視点依存性の有無に求めている。ただ、価値認識が視点に依存するからといって、直ちに他者と共通の認知が不可能なものということにはならないし、また経験主観なしに価値的对象が存すると想定することを不可能にするものではない。それは第二性質の場合と同じである。認識一般において第二性質の認識を重視するという点では、パットナムの方がより徹底的である。彼によれば、カントの主張は結局「ロックが第二性質について述べたことが、あらゆる性質に——単純性質、第一性質、第二性質のどれにも——同様に該当すると言っている」と読むのがとりあえず正しい読み方である（RTH.95）。カントはバークリーの主観的観念論を論駁する一方で、ロックが第一性質について留保した因果的実在論も拒否していた。その点をパットナムは評価する。（カントはバークリーの議論を指示の類似説批判を受け入れた上で、バークリーとは異なる一種の非対応説を提起している。）そして彼は自らの内的実在論をカントの超越論的観念論、すなわち経験的実在論になぞらえている。

このようなカント理解とマクダウェルの（認知主義的）立場を総合して、パットナムの内的実在論における倫理的価値の認識を考えるならば、カントが超越論的観念論の内部では現象が実在すると考えたのと同じ意味で、価値もまた実在するといつてよいことになる。実際パットナムは、そのような実在論を主張しているといつてよい。道徳的実在論が形而上学的意味で唱えられている限り、その可能性を論証することは難しいであろうし、それどころかそれはかえって道徳的に見える行為の価値を際限なく疑う懷疑主義の温床にもなる。それは、ちょうど形而上学的実在論が現象の彼方に推論によって到達しうる実在を想定したのと同じように、見かけの善さを「本当はどこかに隠れた利己心が潜んでいるのでは」と疑い、本当の価値を求めて彷徨するか、あるいはそもそもの価値認識も真ではない、とするニヒリズムに陥りかねないからである。しかし、内的実在論のレベルで実在論を語ろうとする限り、道徳的実在論もまた十分に可能性のある主張であり、その中では、価値判断が真偽を争いうる可能性も残されることになる。

ウィリアムズやマッキンタイアールの主張も、神の視点を導入しない内的実在論に結びつけて考える限り、単なる独断論でも保守主義でもないものとして有意味であり得よう。この場合、何度も繰り返すことになるが、実在論において認識される価値は、まずもって一般的で抽象的な「善」や「幸福」ではなく、むしろ「義理堅い」とか「思いやりがある」といった人柄や行為にかかわる具体的価値であろう。（もちろん義理堅い人が、義理堅い行為をなす場合の状況認識には、ある種の善さの認識があるであろうが、それを行為者や共同体とは没交渉で中立的な一般的善へと拡張して考えることは、倫理学理論と同じ過ちをくり返すことになる。）

ところがそのような客観的価値認識の可能性を認めたとしても、反面で依然として（バークリーの表象=現象主義に抗して、カントが表象と現象の区別の可能性を確保するために腐心したことよりも）困難な課題が残されよう。すなわち価値判断の客観性と主観性を区別するという課題である。客観的価値判断の可能性があるとすると、どの価値

判断も客観的に正しいということではない。事実の記述と価値判断が重なる場合、合理的に受容可能な判断と、そうでない場合との違いは残る。しかもその違いをいつも判然と区別できるという保証もない。さらに倫理的世界の内部にいる人はニュートン物理学の世界を共有する人間ほど多くはないという制約や、あるいは（マッキンタイアが言うように）倫理的世界そのものが断片化していて、統合的で共通善を共有できた共同体が過去のものとなっているという状況によって、価値判断の客観性を求める試みはさらに困難を極めるであろうことは想像に難くない。

カント流の超越論的観念論＝経験的世界が（構造として）絶対的に正しいとする証拠がないのと同じようにして、現在のわれわれが抱く道徳的实在論が（仮にそのようなものがあり得るとして）絶対的に正しいとする証拠はない。せいぜいあるのは伝統や慣習に支えられた間接的状況証拠であり、われわれにとって可能なのは権利問題として（文脈相対的な）倫理的世界の可能性を確保することである。实在論をとるにしても、それが「内的」である限り、どこかで価値の岩盤に行き当たる保証は、物自体を認識しうる可能性がないのと同じようにして、ないであろう。

ところで道徳的实在論を標榜する限り、異なった伝統の文化における道徳判断の真偽はともかくとして、少なくとも、同じ文化で同じ概念を共有しているものの間での道徳的判断には真偽が語れるということになるはずであり、また同じ自分の判断ですら、後に間違っていたと気づく可能性はありうるはずである。そもそも自分の価値認識の進展、「先ほどの認識は間違っていた」と認知することは、（厳密に言えばもはや事実認識としても違うわけだが）たとえ事実認識が変わりなくとも十分あり得る話であろう。しかし仮に内的視点に充足し、そこを境位に個別の価値認識を行うのであれば、自己の誤りを認知できる可能性はないのではないか。かくして道徳的实在論には保守主義の陰がつきまとうことになる。そしてそれが社会に対してはもちろん、自己に対してすら批判的視点を取り得るためには（ウォルツァーが「発明」や「発見」の道と呼ぶ方法に従い）現実から「距離をとること」(detachment)が必要であるといわれる所以である。

しかし上で見てきたパットナムの見解に従う限り、反省や批判のためには、普遍的で客観的な不動の視点、あるいは（現実から中立的な）絶対的に自明な始点が必ずしも必要であるというわけではない。むしろ普遍的視点の僭称は、かえってドグマとなる可能性がある。あるいは（たとえそれが理想ではあっても）自らが立つ道徳的基盤のドグマであることを危惧し、他者との対立から逃避することこそが、かえって他者のいない空虚で均質な社会を用意し、倫理学理論の希薄な議論を生み出すことにもなりかねない。その意味でわれわれは、個別の認識の中に息づき、記述的でもある「濃い概念」、比較的日常生活の中で安定した認知的反応（たとえば、先ほどの嬰兒の死と初期の胎児の死に対する認知的反応の違い）を与えてくれる部分を足場に、別の濃い概念の使用の仕方を反省したり吟味したりすることに批判的活動を限定すべきかもしれない。ウォルツァーなどはむしろあえて自らが拠って立つ社会の中に身を置き、当の社会を解釈することによって批判する道こそが、有効な道であるとみなしている*。少なくとも価値認識の相違・対立があったとき、具体的な他者と向き合い、そこで共有できる具体的な価値認識を模索しながら、断絶や無理解を架橋する手がかりを求めることこそが重要だということにな

ろう。つまり内的実在論の立場では、反省のための普遍的で外在的視点を確保する必要はない（あるいは積極的に確保すべきではない）ということであり、これがホーリズムの特質でもある。まさにウィリアムズが語っていたように、われわれの日常の実践の中で（他者と共有できる）事実認識と一体になった具体的価値認識をなるべくたくさん求め、あるいは端的に行為へと繋がるような事実認識（一種のヘクシス）を足場に据えることが、他の（自他の）認識を真摯に吟味し、反省するために必要なことなのである（cf., EL. 117）**。そしてこれは科学的な理論の検証の場合でも同じように言えることであろう。

*ウォルツァーは社会批判ということについて、共同体主義者の中でも特に自覚的に、その可能性を模索している。一般に何かに対して批判的態度をとるためには、その視点が批判する対象に内在的・直接的であっては、批判の客観性や公平性は確保できず、むしろ現実から離れる態度(detachment)、冷静さ、偏見のなさ(open minded)などが必要であるとされる。実際、たとえばカントやロールズ、ハーバーマスの議論は、そのような中立的で公平な視点を確保しようという明確な意図に基づいて構成されている。ウォルツァーは彼らの試みを「発明の道」と呼び、予め存在する設計図も、神の啓示もないという条件のもとで、一定の手続きに従って（たとえば無知のヴェールや理想的対話状況で）道徳の世界をデザインしようとする、（神の創造に代わり）人為的ではあるが普遍的妥当的な道徳の発明の試みとして捉えている。そのようにして発明された道徳はたしかに現実に対して外的であるがゆえに、たとえば「格差原理」などを用いて現実を判定・批判することが可能になる、というわけである（cf., ISC. 12-16）。

だがウォルツァーはこのように現実から離れ、地域独自の理解から身を剥がし、超然とすることが、社会批判の前提条件であるとは見なさない。たしかに対象から距離をおいてみることは、時に批判のために有効かも知れないが、それが社会批判の唯一のモデルでもなければ、最終的な場でもない。ウォルツァーは「社会批判」という言葉の中に、「文芸批評」などとは違って「自己批判」に近いものを見て取る。すなわち社会批判の場合には、批判の主体と対象を同時に名指す、再帰的意味が含まれている。社会を批判する主体自身が、当の社会を解釈し、他のメンバーにむかって公然と話しかける社会集団の構成員であり、そうあるべきことを、彼は限りなく重視する。この点が彼が（他の共同体主義と異なるスタンスをとりながらも）共同体主義者に加えられる所以である。彼は社会批判のモデルを、当該社会の内部にいる地域に根ざした判事や、社会とつながりを維持する批判者に求める。また批判者とは、たとえ批判者が旅の途上にあったとしても、そこで得た新たな知見を身につけた上で、かつて自分が属していた社会との繋がりを保ちながら批判する者でもある。

さて、このような社会内在的批判＝解釈を唱えたとしても、それは単なる有限な、偏見に基づく批判となるのではないか。一般に「解釈」にともなうとさ

れる循環性が、そこにも指摘できるのではないか。このような疑問は当然あり得よう。そしてそうした疑問にまともに応えることなどできないという諦念が、発明や発見の道、合理的倫理学理論を導き出す誘因ともなるのである。

ウォルツァーは「当該社会の実践と理解とに内在しつつ、同時にまさしく批判的であるような諸基準を、社会批判者が手に入れることは可能なのか」という問いと、社会との連携を保つ「批判者が保持している社会との結び付きは、批判的な距離をとるのに十分な余地を残しているのか」という問題に答えるかたちで、上の疑問に答えている(cf., ibid. 50)。

まず最初の問いについては、社会批判というものが、文化の仕上げと是認の重要な副産物として生まれるのだということを確認している。つまり、一つの社会の支配層（たとえばブルジョワ階級）のもっている思想（平等という思想）が、（仮に欺瞞や見せかけであれ）ともかくも社会全体に普遍的に妥当する道徳規範（万人の平等）として被支配階級（プロレタリアート）にとっても受け入れられ、説得的となることによって、文化は成熟し肯定されるのである。そしてそうになってはじめて（平等がもつ限界を暴露するという形で）有効な批判の可能性が拓けるわけである。こうして批判者は、（旧体制を批判し）資本主義の擁護のために使われていた主要概念の一つを確認し、練り上げ、「解釈する」ことで、資本主義の実践を批判することができるようになるのであって、そうした概念がいまだ特定の階層や部分的集団に特有の概念であるうちは、批判も外在的にならざるを得ず、有効な批判として機能する可能性もうすい。そしてそのような批判は、批判というよりは煽動や敵対、征服や回心といったものに終わるかもしれないのである。また、たとえ（宣教師などが）異国の社会に出かけてその国の風習や規範を批判する場合でも、その土地の人が外来者の持ち込む新たな観念を受け入れて自然なものとするか、あるいは外来者が、土地の人々の文化に入り込み、彼らの概念を解釈し、組み替えることで内側から批判する道をとらない限り、批判として効力をもつことはないであろう。征服とはそうした批判が出来なかった場合の、外部からの暴力なのである。

たしかに社会批判は、必ずしも上のように社会全体に関わるものとは限らない。社会主義者や宣教師よりも、われわれの身近にあつて、怒りや憤慨をもって迫り来る友人や、旧友、隣人たちにこそ社会批判の源泉がある。それを支えるのは、実践にあたって「すべての他者から見て正当化されたい」という（それ自体道徳的信念に支えられた）欲求である。その欲求が道徳の世界の錬成・構築の原動力になっている。「私たちが道徳を外から与えられる規範であるかのように経験するのは、道徳が常に神もしくは他の人々の規範であらざるを得ないから」(ibid. 60)なのであり、それが道徳が批判的規範となる理由でもある。そういう私的道徳の批判の可能性が社会批判の雛形になる。つまり同じ（規範を提示し、相互にその規範を正当化しあう）ことは集団的生活の中においても常に起こっていて、イデオロギーの可能性を孕む規範は、解釈にさらされ、弁明され、批判されるが、批判も弁明も常に（解釈を介しながら）集団の内側で

会話を通じて営まれることがらなのである。ここから先は第二の問いに対する答えとも関わる。つまりそうした解釈の優劣、ひいては批判の尺度はどのようにして決まるのであろうか。批判の尺度について際限のない議論がくり返される可能性はたしかにあり、それが議論から身を引いて超然とした客観的視点を手に入れたらという（発明の道への）誘惑の原因ともなる。

なるほど、批判をするには、批判を可能にする距離が必要となる。社会に巻き込まれ、繋ぎ止められ、偏狭な考えに囚われ、感情に左右される人間よりは、社会から離れて超然とし、感情を抑制し、偏ることなく公平な者の方が、より適切な批判や信頼できる評価を下すことができるという点で、優れていると言えそうである。しかしわれわれはどことは言えない不特定の場所から自分や他人を眺めるのではなく、われわれの間にいるものの目を通して自分を見ているのである。そしていったんは現実から離れた者も多様な価値の中で何かを選択しなくてはならなかったとき、はたして彼は自らの価値に特定の時と場所で情熱的にコミットできるだろうか。おそらくは難しいであろう。そしてそのことは当然、社会批判の力を削ぐことになるだろう。

ウォルツァーはこのことを確認する意味で、歴史的事例を考察している。一つはロックの『寛容についての書簡』である。この著作は明らかに当時のイギリスの体制批判を意図したものであるが、それはけっしてイギリスの政治からも、また亡命先のオランダからも離れ、撤退したところで書かれたものではなかった。むしろ空間的には亡命しながら、彼はスチュワート王朝の僭主制と戦う政治勢力とより緊密に結びつくことで、ある大義を護り、同志を援護するために、かの著作を書いたのである。しかも（こちらの方がウォルツァーにとっては重要なのだが）当の著作自体は、プロテスタントの思想と実践において「個人の救済」がどのようにあるべきかという伝統的な問題への回答（良心、内心の誠実さ）として書かれており、同じ伝統の中で問題を共有するものであれば理解できる体裁となっている。当時としてはけっして現実から離れ、公平無私な態度を維持することによってではなく、現実生きる個人の内面（良心）の問題として、神学の言説の内部の問題として情熱を傾けて書かれたからこそ、社会に対しても批判的力を持ち得たのである。寛容そのものが、そうした現実の問題から乖離し、冷めて目で、一般的な哲学者の理念型として語られたとしたら、あのように支持されることも受け入れられることもなかったであろう、とウォルツァーは見ている。

逆に、マルクス主義の大きな失敗の一つは、その思想を継承した誰も、社会主義の道徳理論や政治理論を、伝統的・集団的な生活の現実、ブルジョワの偽善をふまえた上で、丹念に（理解可能な仕方）で仕上げることをせず、むしろ攻撃と煽動と用いてブルジョワを打倒することを主眼においたことによる。つまり彼らは自ら（現実から）「切れた」存在となってしまったのである。その意味で「新しい社会は古い社会の胎内で孵化する」というマルクスの比喻をもっと真剣に考えるべきであった、とウォルツァーは惜しんでいる。また、同じよ

うに（知識人をいかなる特定の階層からも離れた普遍的価値の守護者としてしまったために）自ら批判者としての足場を失った事例を、サルトルの中に見ることもできる(cf.i,bid.73-77)。

ウォルツァーはこのような歴史的事例を解釈した上で、次のように語る。「社会批判に適した立脚点とはまさに、現実から離れ超然とした哲学者とサルトル的な『裏切り者』とが、ともに放棄してしまった地点にほかならない」(ibid.78)。それは社会の内部にあって、権威や支配から遠ざかった場所である。たとえばそれは境界にとどまる知識人、あるいは政治的な実権から距離をおいた、老人や青年の立場かも知れない。ただしウォルツァーの言う批判者は常に具体的で、ある特定の立場に立つ者にすぎず、彼を唯一の立場に立ち、ひとそろいの批判的原理をもった理想的社会批判者として思い描くことは不可能である。しかも、社会とのつながりを欠いた(ロシア革命のボルシェヴィキに見られるような)批判、新たに発見されたり発明された道徳的規範から引き出される批判は、ともすると人々を批判者ともども操作と強制とに向かわせ、理知的な形式を備えていても、物理的実力行使とかわらないものをもたらししてしまう。これに対して、ウォルツァーは「内在的批判」(immanent critique)を対置する。それがどれほど煩わしく歩みの遅い、しかも地味で非効率的なものであるにしても、われわれにとっては各人が属する共同体の中で、人々からの共感を得る小さな物語をつむぎだしてゆくことこそが必要である、と。

**ウォルツァーの指摘にもかかわらず、現代の日本においては、世代を越えて共有できる具体的価値基盤を求めようとする自体が、そもそも困難な試みであるかも知れない。単一の言語社会の内部においてさえ価値観は多様化している。共同体そのものが成り立ちづらいだけでなく、共同体が偶然の出会いに支えられた小規模のものとなり、その絆も希薄化しているなかで、確固とした価値基盤の共有のものが、流動化していることは確かである。そのような事態を具体的にわれわれに提示してくれた最近の作品の一例として、村上龍の『ラブ・アンド・ポップ』(幻冬舎、1996年)を挙げることが出来よう。「文学はモラルティーを扱うものではない」(あとがき)としながらも、そこには、(道徳的)価値への信頼と懐疑との間の揺らぎ、生の充足の中の虚無、規範の知と現実の感覚との間の懸隔、といった本研究で取り上げようとした事例が、見事なまで鮮やかに描かれている。このような中で、客観的な価値認識を共有することは、世代が違えばますます難しいこととなり、かくして批判の視点も（たとえ内在的にではあっても）確保しづらくなるであろうことは容易に想像できよう。

ところで、近年の道徳教育の現場では、L・コールバーグの影響を受けて道徳的ディレンマを取り上げる授業が注目されている。具体的場面で対立する規範、価値を提示した上で、生徒たちにそれらを自らの問題として考え、決断させる訓練としてふさわしい、というのがその理由のようである。またトウール

ミン図式を用いて各自が暗黙の内にもっている価値を明確化させることをテーマにした教育というのもある。それらは確かに自己中心的見方や盲目的価値への従属を越えて、自分の価値観を反省し、社会性公共性へと目を開くための機縁になりうるであろう。

しかしモラル・ディレンマの提示は、ある意味で近代の形式的、合理主義的議論が作り出したいくつかの解決不可能な対立の縮小版に終わり、現代の正義論が、逢着している状況の再演にしかならないとも限らない。もちろん決疑論的状况そのものがありえないということではない。またコールバーグが道德教育の重要な目標として掲げる「正義概念」の習得が、重要でないというわけでは決していない。

しかし、人為的で抽象的な原則と目的(テロス)を失った個人主義の前で、人の性向を重んじ、認識が行為と直結するような、性格に裏付けられた道德自体が希薄になり、ともすると動機の内実が欲求や主観的情緒に還元されかねない状況にあるとき、上記のような議論は、「どこでもない視点」に立って「空虚で希薄な」概念を、議論のための議論において弄ぶ際限なき論争を導くか、あるいは反対に、いたずらに主観的決断と頑なさしか導かない可能性がある。

われわれは、ここでただちにアリストテレスに戻って、師弟関係の中でくり返される、訓練と陶冶、あるいは品性教育(character education)以外に道德的認識を育成する道はない、と開き直るつもりは毛頭はない。たとえそれを望んだところで、現在のわれわれの内に自信をもって示しうる道德的性向や道德的認知力がどこまで備わっているかも疑問である。いたずらにそうした側面を強調することは、単なる道德的エリート主義や保守的権威主義を導くことにもなりかねない。そうならないために道德的「反省」は常にかかれたものにしておく必要があるだろう。

あとがき

繰り返しになるが、道德的客観性を主張することは、倫理的権威主義を主張することとは違う。だが両者を混同した上で、それを批判しようとして、相対主義や懐疑論に加担することはかえって危険であるといわねばならない。つまり、相対主義をとることが、どんな生き方も道德的に間違っていないということであるとすれば、それはかえって道德的権威主義を招き入れたり、あるいは特定の道德的立場を押しつけることも間違っていないということになるだろうからである。

われわれは以上において、啓蒙主義の道德の形式性を批判し、価値の実在性を強調する人々が、共通にとっていると思われる視点、つまり道德に関して絶対的正当化はなりたらず、ある慣習、共同体に内在的な視点をとらなくてはならないということを確認してきた。たとえ批判や基礎付けのために現実から距離をとったとしても、そこもやはり別のどこかの場所であって、何かの内部に属することになる。だがそのように内部の視点をとったとしても、自らの価値認識や立場に対する反省や批判が、部分的には可能で

あるだけでなく、批判が（強制や煽動、征服とは違い）まさに批判として機能するためには、むしろ内在性を手放すことがあってはならない。逆に言えば全面的（根本的）な改革や conversion といったことは、理念的にはともかくも、現実的には不可能であるばかりか、多くの場合空虚で殺伐とした結果しかもたらさないであろう、ということをウォルツァーに従って確認してきた。

しかし閉じた世界としてのコスモスが一つだけではないどころか、一人の人間が複数の世界に属していることも希ではない現代にあって、別の閉じた世界での価値認識をどのように考えるかという問題は残らざるを得ない。このような点を考慮して、今日の多くの徳倫理の論者たちも、ある種のリベラリズム（寛容さの徳）や文化相対性を容認することになる。いかに共同体主義者とはいえ、われわれから見てもまったく異なる価値観を有していると思われる人々を相手にする場合には、その世界との間での合理的対話を形成することは難しいであろう、と。だがそこで、anything goes の無関心を決めこんだり、折伏と征服にうって出る前に、なおかつあらゆる理解と解釈の可能性を求めて努力することが必要であることも、共同体主義がリベラリズムへの反省から指摘するところである。とりわけわれわれにとって自由と平等は、その出自がたとえ合理主義的啓蒙主義の成果であるとしても、今日、重要な価値を有するものであることは否定できない。そしてもし道徳的实在論を（限定付きではあれ）有意義な立場として保持しようとするならば、それら（自由と平等）を、単に形式的で希薄な概念としてでなく、内実をもった「濃い概念」として捉え直すことができなくてはならない。その可能性については、（本研究の成果として）拙論「内的实在論と自由」において若干触れたが、リベラリズムなどとの関係を考える上でも、より立ち入って研究されて行かなくてはならないであろう。そのためにはあらためて価値（意味）認識の身体的・実践的側面に注目すべきかもしれないが、たとえば本報告で若干触れた現代の認知科学の成果や、教育現場における道德教育（公民科教育）の成果などと、どのように連携させることができるかは、残念ながら今後の研究をまたなくてはならない。

主な引用・参考文献

- Aristotelis Ethica Nicomachea, Oxford U.P.,1894.....[EN]
Dennett, D.C. ; Brainstorms, Harvester Press,1985.....[Dennett]
Engelhardt, T.H ; The Foundations of Bioethics, Oxford U.P.,1986.....[FB]
Hare, R.M.; Language of Morals, Oxford .U.P.,1964,.....[LM]
Harman, G. ;The Nature of Morality, Oxford U.P.,1977.....[NM]
Kant, I; Kritik der reinen Vernunft, Zweite Ausgabe, 1787.....[KrV.B]
id, ; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie Textausgabe VI ...[Gr]
id, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie Textausgabe VI[KpV]
Locke, J; An Essay concerning Human Understanding, Oxford U.P.,1975....[Essay]
MacIntyre, A; After Virtue 2nd ed., Univ. of Notre Dame Press, 1984.....[AV]

McDowell,J; Values and secondary qualities ,in Moral Objectivity (T.Honderlich ed.) 1985.....[VS]
 Mill,J.S.; On Liberty, The World Classics 170, Oxford U.P., 1971.....[OL]
 Putnam,H; Reason,Truth and History,Cambridge Univ.Press,1981.....[RTH]
 id, ; The Many Faces of Realism, Open Court, 1987.....[MFR]
 id, ; Realism with a Human Face,Harvard Univ.Press,1990.....[RH]
 Williams,B; Ethics and the Limits of Philosophy, Fontana Paperbacks,1985
 [EL]
 Wittgenstein,L.; Philosophische Untersuchungen,stw, 1977.....[PU]
 ウォルツァー,M.; 『解釈としての社会批判』 風行社, 1996.....[ISC]
 サンドエル,M.J.;『自由主義と正義の限界』三嶺書房, 1992.....[LLJ]
 成瀬治『近代市民社会の成立』東京大学出版会, 1984
 マッキンタイアー,A. ;『西洋倫理思想史（上・下）』九州大学出版, 1986.....[SE]

本文中で引用・参照した文献に関しては,[]内の略号によって表記し, その後に頁数
 ([PU]および[Essay]については節番号) を記した。