

徳の倫理と道徳的实在論

宇佐美 公 生*

(1994年12月8日受理)

Kosei USAMI

The Virtues and Moral Realism

はじめに

物事を教える場合に、そのつど個別の事例についてその正しい対処を示唆したり、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やることはある。しかしそうした場合は別に、一般的な原則や基準を提示することで、教わる側の個別の事例への適用を期待するということもある。教育の場面ではどこかでこうした一般的原则を示すことができないう限り、その効率性を確保することはできない。

事情は道徳教育の場合についても同じである。事例をもって一般的な事例を学びとってもらうことに期待することもあれば、逆に一般規則を直に学びとらせた上で、その適用を生徒に期待するということもある。ただし道徳の場合は、規則の提示が単に定言的、指令的に行われるだけではなく、時にその規則に対して何らかの理由付けが、要求されることがある。「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」等々。これら道徳教育の場面でテーゼの如く出される命法には、それなりの理由付けが要求され、例えばそれは公共的な幸福に訴える形で答えられることになる。だがさらに究極的な答えが要求されたときに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。この点については、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、そうした還元の可能性が直截に語られることはなかった¹⁾。

1. 倫理的命題の正当化と近代倫理

さて「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. 68=Bk. I, Ch. 3, §4)とするならば、上記の正当化の要求もまた不可避的であるということになる²⁾。ところがそうした基礎付けへの要求が、絶対的意味での

* 岩手大学教育学部

アルキメデスの支点に至りつく可能性はきわめて薄い。B・ウィリアムズによれば、(少なくともカントやアリストテレスにとっては) そうした可能性があると看做しても、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持っている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。つまり全くそうした行為に関心を持たない者までも強制するだけの力はない、ということである (cf. EL. 29)⁹⁾。

ところで、理由付けが特定の文化内の個人に内在する「性向」といったものに依るのではなく、あくまでも理論的でありながら、しかし究極のところでは理由をもたない、自明で直感的に明らかな一般原則——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主義的の原則——に依るか、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、としたところに近代の倫理学の理論的特徴がある。

しかしこうした倫理学⁴⁾——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、周知のように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等質な量として捉え計算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道徳的であるといえるか⁵⁾といった疑問がそれぞれ呈されてきた。

これらの立場の末裔となる今日の義務論、功利論においても基本的に事態は変わっていない。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解消不可能なままで果てしなく対立している。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。前者では自由に訴える主張と平等に訴える主張が、後者では身体の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。マッキンタイアによればそうした対立が起こるのは、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・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、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、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」をめぐって友人と対話した状況からは遠く隔たってしまった。

なぜこのような状況になってしまったのか。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』で分析された道徳の「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, individuum) として登場する過程で、世界理解と人間の自己理解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 (何か他のもの手段となり共有する事が原理的に不可能な外的善ではなく、それ自体の獲得が目的となり共通の善となる内的善) は失われ、個々人の自然的「欲求」(感情・欲望) と、欲求によって措定される目的を達成する道具的手段としての「理性」という貧しい素材しか残されなくなった。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しかなく、独力で存在の中に目的を認識することができないものとみなされるようになった。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⁶⁾。

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から構成される道徳枠組み、つまり、ある種の道徳的内容 (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〈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。

以上のように、マッキンタイアは、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、道徳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・立場の対立であった。この状況を積極的に追認している代表的な哲学者が、情緒主義 (emotivism) である。通常これは単に道徳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が、マッキンタイアはこの思想の中に、より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要素を見て取る。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正真正銘の区別の消滅が帰結する」(AV.29) というのである。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が、これに対し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ということである。ところで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、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、情緒主義などと全くかわりないように見える者たちのキャラクター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。目的を欠いた操作手段としての道徳表現、マッキンタイアは現代の代表的な道徳理論 (情緒主義) の主張をこのように解釈している。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動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、結局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。

むしろ古代からの徳目の中で、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」(サンデル, 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斂するとは限らない。むしろ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、それぞれへの実践への理由付けがあったとしても、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。

それよりも倫理実践の内部にいる人にとっては、もはや理由が行為と直に結びついてしまっていて、しかるべき状況では理由の考慮なしに端的に行為として発現してくるのではないだろうか。たとえばウィリアムズは、多くの女性が持っていると思われる嬰兒の死

と初期の胎児の死に対する認識や実践の仕方の違いは、理由づけを求められても答えられるとは限らないが、しかしかなり確度の高いものであろう、と考える。ところが中絶や嬰兒殺し、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し (M・トゥーリー)、一種の権利論として処理しようとするところ、*「貧弱な基礎」* (*ibid.*) しか提供しない「倫理学理論 (Ethical theory)」に繋がるものである。人為的・恣意的に持ち出された理論的概念に「意味」を与えてくれる源泉は、むしろ日常の実践 (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。ウィリアムズはそうのように反問する。無論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存され、偏見として受け入れられるべきだ、ということウィリアムズが語っているわけではない。たしかにそこには不合理な偏見や欺瞞がつきまとう可能性もある。だからといって、そこで直ちに倫理学理論による批判の道を求めることが適切だとはいえない。むしろ「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材料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)。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)。旧来の徳目の復権や伝統への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してしているのは、やはり古代の徳の倫理¹⁾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 (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様な世界である。

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称される「道徳的実在論」を見てみることにする。

2. 道徳的実在論

すでにふれたように、近代倫理——行為者にとり外在的な行為の規則の普遍化可能性や、価値の計算可能性に倫理の基礎を据える理論——に対して、個別の行為者の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が注目されている。ただし徳の倫理が、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、領域限定的知恵、歴史的具体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なるとはかぎらない。

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の原則ではなく、「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」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、事実的でもある。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）。

そもそもはじめに述べたように、（外的観点から見て）倫理的世界と価値は究極的に（選好や欲求よりも）人の性向にだけ基づくものであるとしても、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場合、他者の福祉、正義の要求は、十分に客観的価値を持ったこととして映る可能性はある（cf. EL 51-2）。また内在的視点から見る限り倫理的言明は、世界についての真理（事実）を述べるものとして現れる。そのような内在的視点への信頼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。

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（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、それは決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、その認識力こそ大切だということになる。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」ということを知っていても、目の前で苦しんでいる人を見過ごしてしまう、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のアクラシアをめぐる議論以来くり返されてきたことである。

このことは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）ということとはあり得ないと

いうことである。その意味では、徳のある人の個別の行為以外に一般的徳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る知識として教えることは別の次元に属す。まさにアリストテレスが「徳はまずこれを働かせた上で獲得する」と表現するような事態。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る知であり、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。

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、複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では客観性を争うものであり、その意味で、道徳判断についても真偽が語れるということである⁸⁾。こうした実在論の立場にとっては、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ない認識というものもあり得ない。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る。道徳的事実というものは科学的事実とは別の意味で存在するのであって、道徳的事実の認知は、客観的事実の認知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摘するH・パットナムの考えを参考にしながら、道徳的実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ですら、倫理的価値に関しては内在的視点に立って一種の(内的)実在論をとりながら、自然科学については形而上学的実在論の可能性を標榜している点で、実在観の偏りがみられるということになる (cf. RH. 165, 170-4)。

3. 内的実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、結局「認識」が(談話から独立の)実在」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——を満たしたということではかない。科学が僭称する真理は「それ自身合理的受容性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。最終的には科学が整合性などの特徴を持つ世界の表現に関心を抱いているわけだが、それは結局、他ならぬそうした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), 幸福 (Eudaimonia) についてわれわれが持っている観念の一部であるから、それ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)。これはカント的な可想界ないし超越的實在の話としてではなく、われわれの経験的實在 (すなわちカントのいう現象界) の世界の話であるからこそ成り立つ話なのである。つまり、「< 實在の世界 (real world) >とは、われわれの価値に依存しているものなのである」(ibid. 135)。

さて、科学が価値依存的であるからといって、倫理的価値が客観的ということにはもちろんならない。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、主観的であるとすれば、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。これは自己論駁的 (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言わざるを得ない (cf. RH. 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。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)。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「事実」という観念の意義を認めるためにも、そうした価値にある種の客観性を、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。しかも合理性には、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、この適切さ自身は、価値や利害関心を伴う。その意味で世界についてのわれわれの知は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) についての記述にも、それが適切であるためには、文化的レベルでの一定の諸概念 (椅子やテーブル) を利用し獲得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、「思いやがない」とか「嫉妬深い」「自分のことしか考えたことがない」といった言葉を用いないと適切とは言えない場合がある。そしてこの場合の表現は、むしろ評価的にも用いられるが記述や予測するためにも用いられ、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、ウィリアムズが言うより濃い価値語に近い点に注意) を怠った場合、われわれはその記述を十全でないものとして批判することもある。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結局同じ様な (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「超ベンサム主義者」の道徳的世界の例を挙げて、事実についてはわれわれ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言われる場合を考えている。ところがそこから導き出される結論は、たとえば快樂レベルの最大化を目指すために、「不正直」ということが非難的意味を失い、いつしかわれわれの間でのその語やその他「思いやりがある」等の語の使い方とは異なったものとなるものとなり、ついに彼らとわれわれは、「違った人間世界で生きることになるであろう」(RTH. 141)ということである。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。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、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。

われわれは、物理学について実在論的になりすぎる反動として、倫理学について主観主義になってしまいがちであるが、実際には物理学についてすら、形而上学的実在論(カントの意味での超越論的実在論)を主張することは、間違いなのである(cf. RTH, 143-4, RH. 177-8)。そしてもともと「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。「経験的事実」の世界でも「価値的事実」の世界であっても、そもそも一つの世界をもつためには、合理的受容可能性の基準をもつことが必要なだけである。

事実(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、倫理的現実の世界も十分世界の構成要素の一部であり得ることになる。もちろん倫理的探求は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。倫理学においては確かに文化相対性が存在する。だからといってまたどの理想も同程度に善いということはない。また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はならない。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必要がある。また道徳的に権威主義への反対が反動として、道徳的相対主義や懐疑主義に加担させることになってはいけない。もし道徳的間違いが存在しないならば、(マッキンタイアーが情緒主義について指摘したように)権力者がどのような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ろう。このようにしてパットナムは道徳的実在論の可能性を、形而上学的実在論においてではなく、彼の提唱する「内的実在論」のうちで確保しようとする。

さて、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、道徳的価値の認知はロックの言う第二性質に類比的であるとしているが(cf. VS., 120-1), パットナムによれば、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、としている(RTH. 95)。パットナムは自らの内的実在論をカントの超越論的観念論=経験的実在論になぞらえているわけであるが、このようなカント理解とマクダウェルの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、それは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、そのように主張しているといつてよからう。

道徳的实在論は、もし内的实在論を認めるならば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確保されることになる。しかしその場合にも（パークリーの表象=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よりも、より難しい手続きが価値判断の客観性と主観性を区別するために必要になるように思われる。（つまりどの価値判断も客観的に正しいということはないということである。）しかもそれは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、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、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、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=経験的实在論の世界が（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絶対的に正しいとする証拠はない。せいぜいあるのは間接的状況証拠であり、われわれにとって可能なのは、権利問題として倫理的世界の可能性を確保することである。どこかで価値の岩盤に行き当たるとする保証は、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⁹⁾。

ところで道徳的实在論を標榜する限り、他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、また自己自身の判断ですら、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、自己の誤りを知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まさに保守主義の陰が付きまとうことになる。ところが、以上見てきたパットナムの見解に従う限り、反省には普遍的客観的な不動の視点が必要だというのはドグマである可能性がある。われわれは、むしろ個別の認識の中に息づいていて記述的でもある「濃い概念」、比較的日常の中で安定した認知的反応を与えてくれる部分を足場にして、別の濃い概念の使用の仕方を吟味・変更することも可能であろう。必ずしも普遍的で外在的視点を必要とはし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。われわれがある理論を、あるいはある認識を批判しうる基盤は、必ずしも普遍的で自明な前提である必要はない。むしろ具体的にわれわれの日常の実践の中で事実認識と一体になった価値認識、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は可能であろう。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る。

われわれは、価値の实在論を（一定の条件のもとにおいてではあれ）保障することの中で、徳の倫理学の復権に繋がる道を模索してきた。しかしここには残された課題も多い。以下そうした課題の一つを示して、本稿を締めくくりたいと思う。

現在、啓蒙主義の道徳の形式性を批判し、価値の实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、つまり道徳に関しては、合理主義の正当化はなりたらず、ある慣習、共同体内部の内在的視点をとらなくてはならないということは確認してきた。しかし

閉じた世界としてのコスモスが、一つだけではない現状にあって、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が生じてくる。ちなみに実際には、多くの徳倫理の論者たちがある種のリベラリズムと文化相対性を認めている。しかしその世界がわれわれから見てもかなり異なった価値観を有している場合には、その世界との間で果たして合理的対話は成り立ちうるものであろうか。それとも他の文化との間での対話は成り立たず、結局は力関係を背景にした一種の相対主義に甘んじざるを得ないのであろうか。

あとがき

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目立っている。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。

しかしモラル・ディレンマは、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を、子どもたちの前に提示して見せ、道徳の深遠さ、難しさの意識をいたずらにかき立てるだけに終わらないとも限らない。それはまさに現代の正義論が、逢着している状況の再演にしかならないと言う意味においてである。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徳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、人の性向を重んじる道徳が、あるいは認識が行為と直結するような、性格に裏付けられた道徳（まさにソクラテスが「よく生きる」ということで求めたもの）が瀕死の状況にあるとき、そこに開けてくるのが、様々な前提を議論のための議論として活用する際限なきディベートの状況や、いたずらに主観的決断と頑なさだけが要請される状況であるとしたらどうであろうか。

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 edutation）以外に道徳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。しかもそれを望んだところで、われわれの内に自信をもって示しうる道徳的性向・道徳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、単なる道徳的エリート主義や戦前の修身や躰としての道徳教育に舞い戻る可能性がある。そうならないために道徳的「反省」は常に開かれたものにしておく必要がある。

事実の認識と価値認識の区別を前提した上で、個別の状況をどの原則で切り取ることができるかを争い理由づける議論を教室の場で戦わせることが、道徳という特殊な知の習得にどれほどつながるものか。現在の徳倫理による啓蒙主義道徳の批判はそうした疑問を投げかけているように思われる。そしてその様な意味において、学校での道徳教育の在り方も、けっして（それ自体岐路に立つ）学問としての倫理学のあり方と無縁ではないと思われる。

引用・参考文献

- Locke, J ; *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford U. P., 1975.... [Essay]
 Maclyntyre, A; *After Virtue* 2nd ed., Univ. of Notre Dame Press, 1984..... [AV]
 McDowell, J; Values and secondary qualities , in *Moral Objectivity* (T. Honderlich ed.) Routledge & Kegan Paul, 1985..... [VS]
 Putnam, H; *Reason, Truth and History*, Cambridge Univ. Press, 1981..... [RTH]
 id. ; *Realism with a Human Face*, Harvard Univ. Press, 1990..... [RH]
 Williams, B; *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Paperbacks, 1985..... [EL]
 サンドル, M. J: 『自由主義と正義の限界』, 菊池理夫訳, 三嶺書房, 1992..... [サンドル]

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, その後に頁数のみを記した。

注

- 1) そもそも自己幸福に基づく道徳的行為の理由付けは, 定義的に道徳の理由付けにはならない, というカント流の考え方からすれば, このことは当たり前ということになる。ちなみにカントはまた「自律」という点から, 道徳的であるべき理由は理性的存在者の外側にはないとも考えている。
- 2) この要求が誰から発せられたものであるかは重要であろう。たとえば子ども, あるいはプラトンの国家篇に登場してくるカリクレスという道徳否定主義者。ちなみに倫理的懐疑主義者は, 外界の存在を疑う懐疑主義者とは違って, 個々の倫理的行為の事例によっては, 論駁されない。むしろ様々な倫理的考慮のネットワークからなる生き方を全く無視して生きることができるのである。彼が疑うのは倫理的考慮の強制力についてである。プラトンは結局それを理性的正当化を体現する社会への変革として権威主義的な形でしか解決しえなかった。
- 3) そしてある意味では, 今日人々が満足のいく生活を送りつつ受け入れている命題や原則を明確にあげられるかどうかは, かなり疑わしいように思われる。むしろマッキンタイアも言うように, 対立競合する幾つかの原則によって分断されていると見た方がよいように思われる。
- 4) 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, 功利主義にしる契約理論にしる, 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ヴェールについて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になってしまう」という批判を免れ得ない。人格の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為さない (cf. *ibid.* 146)。

- 5) たとえば、「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」「私をのぞくあらゆる人を手段として扱え」。この後者の格律については、あきらかに彼のいわゆる「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矛盾するが、首尾一貫性には矛盾しない。だから、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する。
- 6) これはあくまでもマッキンタイアーの解釈である。たしかに理論理性が宇宙の中に目的や本質を見ることは、独断論に陥るものとして弁証論による批判の対象となっている。ただし、カントは道徳の世界を完結させるために、実践理性の領域で、自由と幸福の調和を目的論的に要請せざるを得なかった。
- 7) 本稿では、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、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様なもの、具体的には権力や名声、金銭的富などである。しかも外的善は本来それ自体の獲得が他のものの獲得の手段とはなっても自体的目的とはならないはずのものである。内的善の例として、たとえば誠実さの様なものがあげられるかもしれないが、個別の例の検討については別の機会に譲りたい。
- 8) 認知主義 (cognitivism) としての道徳的实在論の可能性について纏まった論考としては、伊藤春樹「moral realism について」『東北哲学会年報』No. 8 所収、参照
- 9) しかしこのように考えることは、そもそも倫理学を一種の経験的学問——カントの領域でいえば人間学——に還元してしまうことになり、もともとのカントの思想とは異質なものになるが、別の意味ではカント倫理学を現代の観点から再検討する上で貴重な示唆を与えてくれるように思われる。