

緩和された懐疑主義としての道徳哲学

秋 元 ひろと

Moral Philosophy as Mitigated Scepticism

Hiroto Akimoto

Introduction

1. G. E. Moore
2. H. A. Prichard
3. Moore and Prichard
4. Dogmatism and scepticism
5. Moral philosophy as mitigated scepticism

Anglo-American moral philosophy during the first thirty years of this century was dominated by a position known as *intuitionism*. After that period, a position which was highly critical of intuitionism became dominant. Namely *emotivism*. But intuitionism and emotivism had something in common. It is the fact that both of them made moral philosophy very poor by restricting moral philosophy to meta-ethics. And intuitionism was a form of dogmatism and emotivism was a form of scepticism. Thus moral philosophy became very poor at the two extremes: dogmatism and scepticism. So my contention is that moral philosophy, in its proper rich form, has its place between dogmatism and scepticism. In this sense moral philosophy has to be mitigated scepticism.

緩和された懐疑主義としての道徳哲学

秋元 ひろと

序

道徳哲学は、独断と懐疑との中間に緩和された懐疑主義として成立する。これが私の主張である。しかし、独断と懐疑との中間に成立するというこの道徳哲学を展開して見せる用意は私にはまだないので、本稿では、独断と懐疑という両極端においては、道徳哲学が萎縮あるいは貧困化するという事実を確認することに主眼を置き、独断と懐疑との中間において道徳哲学が取り得る形態については、本稿の最後で、その大まかな方向を示唆するだけに留めることにする。

さて、道徳哲学の萎縮あるいは貧困化の事実を確認するに当たって、題材としては、今世紀前半の英語圏の道徳哲学を取り上げることにする。具体的には、G.E. ムーア及びH.A. プリチャードの直観主義(intuitionism)と、A. J. エイヤーの情動主義(emotivism)とである。つまり、直観主義という名の独断と情動主義という名の懐疑においては、道徳哲学が萎縮あるいは貧困化したということを私は示そうと思う。ところで、今世紀の英語圏の道徳哲学を振り返って見るとき、論理実証主義者が、道徳哲学に関しては情動主義という立場を取り、道徳哲学のメタ倫理学への限定という形で、道徳哲学の貧困化をもたらしたことは有名である¹⁾。ところが、道徳哲学のメタ倫理学への限定は、それ以前に直観主義において既に起きている。このことは、詳しく論じられることが比較的少ないように思うので、この点について論じることから始めることにする²⁾。

1. ムーア

既に述べたように、直観主義者としてここで取り上げるのは、ムーアとプリチャードであるが、ムーアがよさについて直観主義の主張を展開したのに対して、プリチャードは、よさばかりでなく正しさについても直観主義の主張を展開したということ、このことは比較的よく知られている³⁾。これに対して、私が以下で試みるのは、この直観主義の主張の徹底の過程

を、道徳哲学のメタ倫理学への限定という形での、道徳哲学の貧困化の過程として捉え直すことである。まずは、ムーアの見解について見てみよう。

ムーアは、次の二種類の問いの区別を基本的なものと考える。

「いかなる種類の事物が、それ自身のために存在すべきか。」(M viii)⁴⁹

「いかなる種類の行為を、我々を行うべきか。」(M viii)

前者は、ある事物について、「それはそれ自体よい (good in itself) か、あるいは、内在的な価値 (intrinsic value) を有するか」(M viii) と問うものであり、後者は、ある行為について、「我々はそれを行うべきであるか」、あるいは、「それは正しい行為ないし義務 (duty) であるか」(M viii) と問うものである。従って、二種類の問いの区別は次のように表現してもよい。

(1) 事物のよさについての問い：「いかなる種類の事物が、それ自体よいものであるか。」

(2) 行為の正しさについての問い：「いかなる種類の行為が、正しい行為であるか。」

ところで、ムーアにおいては、問い(1)は、次の意味で問い(2)よりも基本的である。すなわち、ムーアによれば、「『正しい』が実際意味し、また意味し得るのは、『よい結果の原因である』に他ならない」(M 147) のであって、「『私には、この行為を行う道徳的な義務がある』という主張は、『この行為は、最大限可能な量のよさを宇宙に産出するだろう』という主張と同一である」(M 147)。つまり、「正しい」は「よい」によって定義されるのであって、問い(2)への答えは、問い(1)への答えを前提する。では、問い(1)はどのようにして答えられるのか。この点をはっきりさせるためには、「よい」の意味、あるいは、「よい」が表している性質としてのよさが、いかなるものであるかをまず明らかにすることが必要である。ムーアはこのように考える。そこで、彼は、問い(1)、従って問い(2)に正しく答えるために必要な準備作業として、まず、「よい」の意味、「よい」の定義可能性に関するメタ倫理的考察を展開する⁵⁰。その結果として彼が引き出す結論は、「よい」はある単純な性質を表し、従って、定義不可能であるというものである。

「『よい』は、ある単純で定義不可能なものを表示する。」(M 15)

「そういうわけで、もし『よい』という語で、ある事物がよいと我々が

言う時に、その事物に属すると我々が主張するところの性質のことを意味するならば、『よい』は——定義という語の最も重要な意味での——いかなる定義も受け付けない。」(M 9)

この「よい」の定義不可能性から、ムーアは、問い(1)への答えについて次のように考える。すなわち、問い(1)に答えるには、我々は、ある事物がよさという単純で定義不可能な性質を有することを、直接把握するほかない。従って、問い(1)への答えを表現する命題——ある事物について、それはよいと主張する命題——は、それが真である限り、自明 (self-evident) であって、いかなる証明 (proof) も受け付けない。他方、上で見たように、「正しい」は「よい」によって定義可能であったから、問い(2)への答えについては、ムーアは次のように考える。問い(2)に答えるには、我々は、ある行為がもたらす結果と、その結果のよさという二つのことを確認すればよい。問い(2)への答えを表現する命題——ある行為について、それは正しいと主張する命題——は、上の二点を根拠として証明することが出来る。(cf. M viii-x)

さて、以上の確認を踏まえて、次に、道徳哲学 (倫理学) に関するムーアの見解について検討する。ムーアは次のように言う。

「すべての倫理学の問い (ethical questions) は、三つの部類のどれかに属する。」(M 37)

三つの部類の問いというのは、一つは「よい」の意味に関する問いであり、後の二つは、これまで問い(1)、問い(2)と呼んできた問いである。このうち、ムーアが最も基本的と考えるのは、「よい」の意味・定義可能性に関するメタ倫理的な問いである。

「『よい』はいかに定義されるか、というこの問いは全倫理学のうちで最も基本的な問いである。」(M 5)

そしてムーアは、この問いに関する探求は、「倫理学という学の、最も不可欠のそして重要な一つの部分である」(M 6) とさえ言う。しかし、ムーアがこのようにメタ倫理的考察に重要性を認めるのは、彼が、問い(1)、問い(2)という二つの規範倫理学の問いに答えることを道徳哲学の最終的な課題と考え、「よい」の意味に関するメタ倫理的な考察を、それらの規範的な問いに正しく答えるために不可欠な準備作業と考えるからである。従って、ムーアは、そのメタ倫理的考察の重要性の強調にもかかわらず、道徳哲学がメタ倫理学に限定されるとは考えていない。つまり、道徳哲学は、

よいの意味に関する問いに答えるメタ倫理学と、問い(1)、問い(2)に答える規範倫理学とからなるというのがムーアの考えである。

しかし、このようなムーアの見解については、道徳哲学(倫理学)に関するある箇所でのムーア自身の発言と照らし合わせて考えるとき、少なくとも一つ問題点を指摘することが出来る。それは、少なくとも問い(1)に答えることについては、道徳哲学は成立しないということになりはしまい、か、というものである。ムーアは次のように言う。

「体系的な学としての倫理学の主要な目標は、あれやこれやのものがよいと考える間違いのない理由 (reasons) を与えることにある。」(M 6) あるいは、より一般的に、

「真なる結果を獲得するだけでなく、その結果に対して確かな理由を見出すことが倫理学の仕事である。私はこう主張しなければならない。」

(M 20)

ところで、ムーアによれば、問い(1)の答えについては、それを証明すること、すなわち、理由・根拠を与えることは不可能なのであった⁹⁾。従って、道徳哲学の仕事が理由・根拠を与えることに存するとすれば、問い(1)に答えることについては、道徳哲学は成り立たないことになる。そして、道徳哲学が成り立つのは、証明が可能で、理由・根拠を与えることの出来る、問い(2)に答えることとメタ倫理的な考察とに限られることになる¹⁰⁾。

既に見たように、ムーア自身は、道徳哲学がメタ倫理学に限定されるとは考えていない。しかし、このように、問い(1)の答えは証明不可能である、換言すれば、事物のよさの把握は直接的であるという立場を取ることによって、ムーアは、道徳哲学のメタ倫理学への限定に向けて歩み出している。そして、この歩みをさらに進めたのがプリチャードである。簡単に言えば、彼は、問い(2)の答えについても、ムーアが問い(1)について取ったのと同様の立場、つまり、問い(2)の答えは証明不可能である、換言すれば、行為の正しさの把握は直接的であるという立場を取ることによって、道徳哲学がメタ倫理学に限定されることを積極的に主張する。では次に、節を改めて、プリチャードの見解を詳しく見てみることにする。

2. プリチャード

「道徳哲学はある間違いに基づいているのではないか」。このように題された論文の最初の段落で、プリチャードは、その問いに対して自分が取る

立場を次のように予告している。

「本稿で、私は大胆にも、普通に理解されている限りでの、その〔道徳哲学という〕主題全体の存在は、ある間違いに基づいていると主張するであろう。」(P 1)⁹⁾

では、このような主張に至るプリチャードの議論を、順を追って見ていくことにしよう。

まず、プリチャードは、道徳哲学という主題が起こる理由を次のように説明する。(cf. P 1-2, 16) すなわち、我々がこれまで無反省に義務 (obligations) であると認めたきた行為について反省するようになると、我々は、次のような疑問を抱くことになる。すなわち、それらの行為は本当に義務であるのか。あるいは、我々がこれまで行うべきであると考えてきたことを、行うべき理由は存在するのか。つまり、我々は、我々の義務について、あるいは、我々はかくかくの仕方で行うべきであるということについて、その理由、証明、正当化を要求することになる。この要求に答えようとする試みとして起こったのが、道徳哲学である。換言すれば、証明する、理由を与えるという仕方では、ある行為が義務であることの把握を確保しようとするのが、道徳哲学なのである。ところが、プリチャードによれば、道徳哲学のそのような試みはどれも失敗している。このことを示すため、プリチャードは、道徳哲学が、ある行為が義務であることに与えてきた証明・理由付けを三つのパターンに分類し、そのそれぞれを退けている (cf. P 2-7)⁹⁾。

ある行為を行うことが義務であるのは、

- (1) その行為が、行為者自身の幸福に資するから、換言すれば、行為者自身が欲する結果をもたらすか、それ自体行為者自身が欲する行為であることにおいて、行為者自身の欲求にかなっているからである。
- (2) その行為が、結果としてあるよいもの (something good) をもたらすからである。
- (3) その行為が、それ自体としてよい (good in itself), あるいは、内面的によい (intrinsically good) からである。

プリチャードは、次のようにして、以上三つの見解のそれぞれを退ける。

(1) 一般に義務であるとされている行為、例えば約束の遵守は、必ずしも行為者の欲求にかなっているとは限らない。また、行為者の欲求にかなっ

ていることが示されたとしても、そのことは、「我々が約束を守ることを欲する (want) ようにさせる」(P 3) だけであって、「約束は守るべきであることを、我々に納得させることには失敗する」(P 3)。そのことは、約束の遵守が義務であることの証明ではない。

(2)この見解は、「我々の実際の道徳的確信」(P 4) に反している。ある行為がよい結果をもたらすことに関して、次のような問いを立ててみよう。

「我々はその行為を行うべきであるという認識へと我々を導くのは、その行為のこの面であるのだろうか」(P 5)。この問いに対しては、「我々は、直ちにそしてちゅうちょなく『否』と答える」(P 5)。もっとも、行為がよい結果をもたらすということの認識がなければ、我々は、その行為を行うべきであるということ認識しないだろう。しかし、行為がよい結果をもたらすということは、その行為を行うべき理由ではない。

(3)行為がそれ自体としてよい、あるいは、内在的によいと言われるのは、その動機に関してであるが、そのような行為は次の二種類に限られる。すなわち、義務感 (a sense of obligation) を動機にした行為か、内在的によい欲求 (intrinsically good desires) を動機にした行為かのいずれかである。ある行為が、義務感を動機としているが故によいと言われる場合、その行為のよさの認識は、その行為が義務であることの認識を生じさせることが出来ない。何故なら、この場合、よさの認識は義務であることの認識を前提してしまっているからである。また、ある行為が、内在的によい欲求を動機としているが故によいと言われる場合も同じである。何故なら、その行為が義務であるという認識を持つことは、その行為について、内在的によい欲求以外の動機 (義務感) を持つことであり、これは仮定に反するからである。

このようにして、義務であることを証明する、義務であることに理由を与えるという仕方では、義務であることを把握するという道を退けたプリチャードは、次に、義務の把握に関する自分自身の考えを提示する (cf. P 7-9)。それは、義務の把握は直接的 (immediate) であるというものである。このことを、プリチャードは、「一般的思考 (general thinking)」と「道徳的思考 (moral thinking)」とを区別して、次のように説明する。

ある状況において、ある行為を行うことが義務であることを把握するには、我々はまず、その準備作業として、一般的思考を働かせて、次の二点を確認する必要がある。すなわち、その行為がいかなる結果をもたらすか

ということと、その状況において自分がいかなる関係の中にいるのかということ、この二点である。しかし、以上の点が確認されれば、あとは道徳的思考の働きで、我々は、義務を直接的に把握する。そして、プリチャードは、この把握を数学的把握になぞらえ、それが直接的であること、また、義務の自明性について次のように言う。

「どちらの把握においても、主語の本性の洞察が、それが一定の述語を有することの認識へと我々を直接 (directly) 導くという意味で、どちらの把握も直接的 (immediate) である。そして、どちらの場合においても把握された事実は自明 (self-evident) であると言えば、これは同じことをもう一つの面から述べているに過ぎない。」(P 8)

また、義務の把握が直接的であるということは、否定的には、次のようにも表現される。

「我々は、議論によって義務を認識〔把握〕するようになるのではない。」(P 9)

以上の議論を踏まえて、プリチャードは、道徳哲学の可能性の問題について自分の見解を述べる (cf. P 16-7)。結論から簡単に言えば、上で見たように、プリチャードは、義務の把握は直接的であって、義務であることを証明しようとする議論によるのではないと考えるから、そのような議論を展開しようとするものとしての道徳哲学の可能性は否定されることになる。プリチャードの言葉を引けば、ある行為を行うことが義務であることの証明の要求に答える試みとしての道徳哲学について、彼は次のように言う。

「もし、ほとんど例外なくそうであるように、道徳哲学ということで、この要求を満たすであろう知識のことを意味するならば、そのような知識〔つまり、道徳哲学〕は存在せず、そのような知識を手に入れようとする試みは、すべて失敗する運命にある。何故なら、そのような試みはある間違いに、つまり、道徳的思考の働きによって直接把握されるほかないものを、証明することが可能だと想定する間違いに基づいているからである。」(P 16)

これが、冒頭の問い、「道徳哲学はある間違いに基づいているのではないか」に対する、プリチャードの答えである。

ただし、プリチャードは、次の意味で道徳哲学が存在することを認める。つまり、「我々の義務の自明性、すなわち、義務の把握の直接性」(P 16)

は、それ自体一つの知識であり、

「道德哲学という用語の適用が、この知識、また、様々な徳やよい傾向性一般のよさの把握の〔義務の把握の場合〕パラレルな直接性についての知識に限定される限り、そしてその限りでのみ道德哲学というものは存在する。」(P 16)

3. ムーアとプリチャード

プリチャードがもっぱら論じているのは、行為が義務であること〔行為の正しさ〕¹⁰⁾の把握の問題である。しかし、彼は事物のよさの把握の問題を無視しているわけではない。このことは、彼がその論文の結論部（前節最後の引用箇所）で、事物のよさの把握の直接性に言及していることから分かる。プリチャードは、その箇所で、事物のよさの把握の直接性を、何の議論もなしに当然のことであるがごとく認めているが、それは、彼が、事物のよさの把握の問題はムーアにおいて解決済みであるとして、ムーアの見解を受け入れているからであると考えられる¹¹⁾。つまり、プリチャードは、事物のよさの把握についてはその直接性というムーアの見解を受け入れた上で、自分の問題を行為の正しさの把握の問題に絞り、その直接性を主張して（従って、この点ではムーアに批判的な）議論を展開しているのである。

以上の確認を踏まえて、道德哲学のメタ倫理学への限定という観点から、ムーアとプリチャードとの関係について考えてみよう。

ムーアは、事物のよさについての問い〔問い(1)〕、行為の正しさについての問い〔問い(2)〕に答えることを道德哲学の課題と考えるが、これらの問いに答えるための準備作業としての、「よい」の意味、よさとは何かに関するメタ倫理的な考察を道德哲学の最も基本的な部分と考える。そして、そのメタ倫理的な考察の結論としてムーアが主張するのは、「よい」が表すのは、ある単純で定義不可能な性質であること、従って、事物のよさの把握は直接的であり証明を与える、理由・根拠を与えるという仕方であらうに答えることは不可能であることである。すると、ムーア自身が言うように、道德哲学の仕事が理由・根拠を与えることに存するとすれば、問い(1)に答えることについては、道德哲学は成り立たないことになる。もっとも、ムーア自身はこの最後の点を積極的に主張するわけではない¹²⁾。それに対して、事物のよさの把握の直接性がもたらすこの帰結をむしろ積極的

に受け止め、さらに、ムーアとは違って、行為の正しさについても同様の考え方を展開して、問い(1)ばかりでなく、問い(2)に答えることについても道徳哲学は成り立たないと主張するのが、プリチャードである。もっとも、行為の正しさの把握の直接性を主張してプリチャードが批判しているのは、ムーアだけではない。前節で見たように、プリチャードは、行為の正しさは証明出来る、行為の正しさには理由・根拠を与えることが出来るとする立場を三つのパターンに分類し、そのそれぞれを批判しており、ムーアの立場（第二のパターン）¹³⁾ は、批判される立場の一つに過ぎない。しかし、ここではムーアとの比較が問題であるから、ムーア批判という観点からプリチャードの見解を見ることにする。

ムーアによれば、行為がよい結果をもたらすことは、行為の正しさの理由・根拠であって、それ故、行為の正しさは、それがよい結果をもたらすということを根拠に証明することが出来る。従って、問い(2)に答えることについては、理由・根拠を与える活動としての道徳哲学が成り立つことになる。これに対して、プリチャードは、行為がよい結果をもたらすことは、行為の正しさの理由・根拠ではないと考え、問い(2)に答えることについては、道徳哲学は成り立たないと主張するのである。このように、問い(2)に答えることについて道徳哲学が成り立つ可能性に関しては、ムーアとプリチャードとは真っ向から対立するが、両者の間の対立点は次の点にある。すなわち、プリチャードも、行為がよい結果をもたらすことの確認が、行為の正しさの把握にとって必要であることを認める（P 5）¹⁴⁾。しかし、ムーアとは違って、プリチャードは、それが十分であるとは考えない。つまり、ムーアが、行為がよい結果をもたらすことの確認は、そのまま行為の正しさの把握をもたらすと考えるのに対して、プリチャードは、行為がよい結果をもたらすことと、行為の正しさとの間にギャップの存在を認め、このギャップを埋めることによって、はじめて行為の正しさは把握されると考える。そして、このギャップを埋めるには、よい結果をもたらすことが確認された行為について、その正しさを直接把握するほかないというのがプリチャードの立場なのである。それ故、プリチャードによれば、行為の正しさについてその理由・根拠を与えること、換言すれば、理由・根拠を与えるという仕方では問い(2)に答えることは不可能であり、従って、理由・根拠を与える活動としての道徳哲学は、問い(1)ばかりでなく、問い(2)に答えることについても成り立たないということになる。

以上の議論を整理すれば、次のようになる。ムーア自身は、問い(1)に答えることを道徳哲学に含めているが、ムーア自身の立場について突き詰めて考えれば、ムーアにおいて、道徳哲学としての地位が確保されるのは、事物のよさの把握の直接性を基本的な主張とするメタ倫理学と、問い(2)に答える規範倫理学とである。こうして、ムーアは既に、道徳哲学のメタ倫理学への限定に向けて一步を踏み出している。そして、この一步を踏み出させているのは、事物のよさの把握の直接性の主張である。これに対して、把握の直接性の主張を徹底させることによって、道徳哲学のメタ倫理学への限定の道を最後まで歩んだのが、プリチャードである。つまり、事物のよさばかりでなく、行為の正しさについてもその把握の直接性を主張した結果、プリチャードにおいては、事物のよさの把握の直接性と行為の正しさの把握の直接性とを基本的な主張とする、メタ倫理学だけが道徳哲学として残ることになるのである¹⁵⁾。

4. 独断と懐疑

以上見てきたように、道徳哲学をメタ倫理学に限定することは、論理実証主義者(情動主義者)に固有のことではなく、それは、既にムーアやプリチャードといった直観主義者が歩んでいる道である。このことは、何を意味するだろうか。この点について考えるために、まず、論理実証主義者が、どのようにしてメタ倫理学への限定の道を歩んだかを、エイヤーにそくして確認しておく。

エイヤーは、論理実証主義者として、数学・論理学の分析的な言明と、総合的な言明としては経験的に検証可能な言明だけを、有意味な言明つまり本物の命題とする¹⁶⁾。ところが、道徳哲学という学問領域の存在は、経験的な言明の他にも、総合的で有意義な言明の存在することを示唆する。そこで、エイヤーは、論理実証主義者としての自分の立場と整合的な、道徳的言明についての理論を展開しようとする。その際、エイヤーは、自然主義と直観主義とを退け、第三の道として情動主義(emotivism)を提唱するという順番で議論を進める。

道徳的言明についての理解という観点から見ると、自然主義と直観主義とは、それぞれ次のような立場である。

自然主義：対象 x (事物や行為)についての道徳的言明は、 x に自然的な特性が帰属するという事実を主張する有意義な言明、つま

り、真か偽であるような本物の命題である。

直観主義：対象 x （事物や行為）についての道徳的言明は、 x に（よさや正しさといった）非自然的な特性が帰属するという事実を主張する有意味な言明、つまり、真か偽であるような本物の命題である。

これらに対するエイヤーの立場はこうである。すなわち、まず自然主義について言えば、対象 x に自然的な特性が帰属することを主張する言明は経験的な言明であるから、確かに本物の命題である。しかし、道徳的言明がそのような言明に等値であるとは考えられない¹⁷⁾。次に直観主義について言えば、直観主義によれば、対象 x に非自然的な特性が帰属することは、ただ直接的にのみ把握されることである。これは、対象 x の道徳的性格について見解の対立がある場合に、それに決着を付ける「適切な経験的テスト」（A 141）は存在しないということである。従って、対象 x に非自然的な特性が帰属することを主張する言明は、経験的に検証することが不可能な言明であって、論理実証主義の立場からは、そのような言明を有意味な言明、つまり、本物の命題と認めることは出来ない。

こうして、自然主義も直観主義も退けたエイヤーは、論理実証主義者としての自分の立場と整合的な道徳的言明についての理論として、情動主義を提唱する。それは、次のような理論である。

情動主義：対象 x （事物や行為）についての道徳的言明は、 x に何らかの特性が帰属するという事実を主張するものではなく、 x に対する感情の表現に過ぎず、真か偽であるような本物の命題ではない。

従って、エイヤーによれば、真なる道徳的言明の体系としての道徳哲学（規範倫理学）は成り立たないことになる。そして、上で紹介したような、道徳的言明の身分を明らかにする作業だけが、道徳哲学の仕事であることになる。つまり、エイヤーにおいては、道徳的言明が感情の表現に過ぎないことを基本的な主張とする、メタ倫理学だけが道徳哲学として残ることになるのである。

さて、以上のような論理実証主義者（エイヤー）の見解が、直観主義批判を含むことから分かるように、道徳哲学のメタ倫理学への限定に向けての歩みは、論理実証主義者（情動主義者）と直観主義者とは同じでなく、両者の間には、次のような相違がある。すなわち、道徳的言明を真か

偽であるような本物の命題と認める直観主義においては、真なる道徳的言明の体系という意味でなら、道徳哲学（規範倫理学）は成り立ち得るのに対して、情動主義者は、道徳的言明を真でも偽でもない擬似命題とすることによって、そのような意味での道徳哲学の可能性を否定しているのである。しかし、直観主義と情動主義とはある基本的な構造を共有している。その構造とは道徳（的価値）について議論が成立する余地を認めないという構造である。

直観主義者（プリチャード）¹⁸⁾が、道徳（的価値）について議論が成立する余地を認めていないことは、すでに見た。つまり、プリチャードは、一般的思考と道徳的思考とを区別して、義務の把握について次のように説明していた。すなわち、我々は、一般的思考によって、事実に関する予備的な確認が行われた行為について、道徳的な思考を働かせることによって、それが義務であることを直接的に把握する。プリチャードにおいては、このように、道徳（的価値）に関する事柄は、事実の確認とは区別された、把握の直接性という領域に押し込められ、道徳には、言わば、それについての議論が成り立つための厚みがない。そこで、理由・根拠を与える議論を展開するものとしての道徳哲学の可能性は否定されたのであった。

これとパラレルなことが、情動主義についても言える。エイヤーは、「価値の問題について論じることは不可能である」（A 146）と主張して、次のように言う。ある行為の道徳的価値について、我々と見解を異にする人がいた場合、我々は、彼に我々と同じ見解を取らせようとして議論に訴える。しかし、そのとき「我々が示そうと試みるのは、彼が問題となっているケースの事実について間違っていることである」（A 146）。そして、「彼が、事実はずべて認めても、討議中の行為の道徳的価値については、依然として我々と見解を異にするならば、我々は、議論によって彼を説得することは断念するのである」（A 147）。そして、エイヤーがこのように言うのは、道徳的価値についての判断は、一定の事実が確認された上での、単なる感情の表現に過ぎないと彼が考えるからである。つまり、エイヤーにおいても、このように、道徳（的価値）に関する事柄は、事実の確認とは区別された、単なる感情の表現という領域に押し込められ、道徳には、言わば、それについての議論が成り立つための厚みがない。従って、エイヤーにおいても（エイヤー自身は、このことをはっきり述べてはいないが）、やはり、プリチャードにおいてと同様、理由・根拠を与える議論を展開す

るものとしての道徳哲学が成り立つ余地は存在しない。

このように、直観主義者と情動主義者とは基本的な構造を共有しており、従って、両者間の対立もその構造を共有した上での対立である。つまり、どちらも、道徳(的価値)に関する事柄を議論の成り立つ余地のないところに押し込めた上で、道徳的価値の直接的な把握か、単なる感情の表現かで争っているのである。その対立は、道徳上の見解の不一致に対する両者の対応の仕方の違いによく表れている。情動主義者の対応の仕方については、すぐ上で見たので、直観主義者の対応の仕方について確認しておこう。プリチャードは、「義務は自明である」という自分の見解に対する次のような反論を想定している。すなわち、「義務は自明ではあり得ない。何故なら、ある人によって義務であると見做される多くの行為が、他の人によっては、義務であると見做されないからである」(P 9n)。この反論に対して、プリチャードは次のように答える。「ある特定の義務を認知し損なうのは、普通、思慮深さを欠くために、この認知の準備と私が呼んだものが不十分であることの結果である」(P 9-10n)。従って、義務は自明であるという見解は、「思慮深さを欠くために、最も善良な人たちでさえ、彼らの義務の多くに気付かずにいる」(P 10n)ということと両立する。

つまり、直観主義者は、事実が十分に確認されれば、道徳的価値は直接的に把握されて、道徳上の見解の不一致は解消され、一定の道徳判断が一致して支持されるはずだと考えている。これに対して、情動主義者は、事実に関して一致しても、道徳的価値については依然として不一致が残る可能性を主張して、直観主義を批判する。情動主義者の考えでは、直観主義者が道徳上の見解の不一致の可能性について無頓着でいられるのは、自分の道徳判断を独断的に絶対視しているからに他ならず、直観主義者の言う道徳的価値の直接的な把握というのも、実は、直観主義者の独断の表現、つまり、単なる感情の表現に過ぎないのである。こうして、「道徳的価値の直接的な把握という」直観主義者の独断を批判した情動主義者は、「単なる感情の表現」という懐疑へと向かったわけである。

つまり、道徳(的価値)に関する事柄を議論の成り立つ余地のないところに押し込めてしまうという構造を共有した上で、その構造が独断という形を取って表れたのが直観主義であり、その構造が懐疑という形を取って表れたのが情動主義なのである¹⁹⁾。道徳哲学の可能性という観点から言い

替えれば、直観主義と情動主義とは、理由・根拠を与える議論を展開するものとしての道徳哲学の可能性を否定するという構造を共有した上で、真なる道徳的言明の体系という意味での道徳哲学の可能性について対立している。つまり、直観主義においては、真なる道徳的言明の体系という意味での道徳哲学の可能性なら認められるのに対して、情動主義者はその意味での道徳哲学の可能性も否定するのである。本節冒頭で紹介した情動主義者の議論は、その可能性を否定することに当てられていた。従って、情動主義は、道徳哲学の可能性の否定という点で、より徹底しているとは言える。しかし、この点での両者の対立はむしろ表面的なレベルに属する。そして、情動主義は、直観主義を批判しつつも、基本的な構造は直観主義者と共有しているということの方に注意が向けられるべきである。というのも、真なる道徳的言明の体系という意味での道徳哲学の可能性が認められても、道徳（的価値）に関する事柄について議論の成り立つ余地が認められない限り、道徳哲学は貧困化からは解放されない。従って、道徳哲学の貧困化へ向けての決定的な一歩は、直観主義において既に踏み出されており、情動主義においても、道徳哲学の貧困化を決定付けているのは、論理実証主義の基本テーゼに基づいて展開される、直観主義批判を含む議論ではなく、情動主義が直観主義と共に踏み出している一歩のほうなのである。

5. 緩和された懐疑主義としての道徳哲学

さて、以上見てきたように、直観主義という名の独断、あるいは情動主義という名の懐疑という両極端においては、道徳哲学は萎縮あるいは貧困化する。では、独断と懐疑との中間において、道徳哲学はいかなる形態を取り得るのか。この点に関して示唆を与えてくれるのは、ヒュームの道徳哲学である。このように言うことに対しては、直ちに次のように反論されるだろう。すなわち、ヒュームの哲学を特徴付けるのはその懐疑主義であり、このことは彼の道徳哲学についても例外ではない。従って、独断と懐疑ということ言えば、ヒュームは懐疑の側の代表格である、と。しかし、少なくとも道徳哲学に関する限り、このようなヒューム解釈は、彼の道徳哲学の一面しか見ていないと言わざるを得ない。『人間本性論』第三巻にそくして言えば、その第一部しか見ておらず、その第二部、第三部には十分な注意を払っていないのである。懐疑的な議論が展開される第一部

と、道徳について実質的な議論が展開される第二部、第三部との両方を視野に収め、ヒュームの道徳哲学を全体として見るならば、それは次のような性格のものである²⁰⁾。

ヒュームは、直観主義者が考えるような、道徳的価値を直接的に把握するという可能性については、確かに懐疑的であり、その限りでは、情動主義者の側にいる。ところが、情動主義者は、直観主義に対する言わば過剰反応として懐疑の立場に留まり、新たな仕方での実質的な道徳哲学の可能性ということについては、考えようとしなない。その結果、本稿で詳しく見てきたように、情動主義者は、根本的には直観主義者と同じ平面に留まっていると言わざるを得ない。それに対して、ヒュームは、直接的な把握の対象と考えられた道徳的価値から、道徳的価値の世界に生きている我々人間のあり方へと視線を向け換えることによって、そのような人間のあり方の観察・記述に基づいた、道徳に関する議論の可能性を開き、新たな仕方での実質的な道徳哲学の展開の可能性を開いているのである。つまり、ヒュームにとっては、懐疑的な議論は新たな仕方での道徳哲学へと向かうためのステップなのであって、彼は、情動主義者のように懐疑には留まらない。情動主義者が、直観主義者の独断という極端から懐疑という極端へと走って、結局は直観主義を超えることが出来なかったのに対して、ヒュームは、独断と懐疑の中間に道徳哲学が成り立つ場所を見出すことによって、直観主義を超えているのである。

しかし、ヒュームは、道徳的価値の直接的把握に対する懐疑を、新たな仕方での道徳哲学へと向かうためのステップとしては利用しているし、また、その懐疑は保持し続けるわけだから、その意味で、独断と懐疑との中間でヒュームが取る立場は、緩和された懐疑主義²¹⁾と呼ぶべきものである。そして、私自身、道徳哲学の可能性はこのヒュームの線にそって追求されるべきものと考えている。しかし、その展開は今後の課題としなければならない。

注

- 1) 今世紀の英語圏の道徳哲学の歴史の簡単な整理については、例えば、次のものを参照せよ。

D. O. Brink, *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge U. P., 1989, pp. 2-4.

R. L. Arrington, *Rationalism, Realism, and Relativism*, Cornell U. P., 1989, pp. 2-9.

- 2) 以下本稿の議論の多くは、道徳哲学のメタ倫理学への限定という形での、道徳哲学の貧困化に関する事柄に費やされる。しかし、あらかじめ断っておくが、その議論によってメタ倫理学それ自体を批判しようとする意図は、私にはない。メタ倫理学への限定は、道徳哲学の貧困化の結果であって、その原因ではない。
- 3) この点については、例えば、次のものを参照せよ。
W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 2nd ed., Macmillan, 1983, chap. 3.
- 4) G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge U. P., 1903.
ムーアのこの著作への参照に際しては、Mの略号を用い、ページ数を記すことにする。
- 5) 「自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy)」の指摘が行われたり、後に「未決問題の論法 (open question argument)」と名付けられた議論が展開されるのは、ムーアの議論のこの部分である。この部分の議論は、有名であると同時に問題の多いところでもあるが、本稿ではそうした問題には立ち入らず、ムーアの議論の結論だけを確認しておく。ちなみに、ムーアのこの部分の議論に対する比較的早い時期の批判としては、フランケナの次の論文が有名である。
W. K. Frankena, "The Naturalistic Fallacy", in *Mind*, vol. 48, 1939 (reprinted in *Theories of Ethics*, ed. by P. Foot, Oxford U. P., 1967).
- 6) 既に指摘したように、ムーアは、問い(1)の答えは自明であるという言い方もしていた。そして、ムーアは、「自明である」という表現の意味を説明して、「ある命題が自明であると言うことによって、……我々は、その命題には絶対的にかなる理由も存在しないということを意味している」(M143) と言っている。従って、証明可能性と理由・根拠を与えることが出来ることとは、結び付けて理解していいように思う。
- 7) 「よい」の意味をめぐってのメタ倫理的な考察について、証明が可能であることについては、ムーアは次のように言っている。
『よい』は定義不可能であり、これを否定することは誤謬を含むという論点は、厳密な証明が可能な論点である。というのも、それを否定することは矛盾を含むからである。(M 77)
- 8) H. A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", in

Moral Obligation, Oxford U. P., 1949.

ブリチャードのこの論文への本文中での参照に際しては、Pの略号を用い、ページ数を記すことにする。ちなみに、この論文の初出は、1912年である。

- 9) この点に関するブリチャードの議論を批判的に検討することは、本稿の課題ではないので、紹介は簡単に留める。なお、この点に関する議論は、次の論文で一層詳しく展開されている。

H. A. Prichard, "Moral Obligation", in *Moral Obligation*, Oxford U. P., 1949.

この論文は、1937年に書かれたものである。

- 10) ブリチャード自身、行為が義務であることを、行為の正しさとも言い替えている。

cf. Prichard 1912, pp. 7-8.

- 11) 奇妙なことだが、ブリチャードは、この1912年の論文でムーアには一切言及していない。しかし、その内容を見る限り、その論文がムーアを意識して書かれていることは間違いない。

- 12) このことは、『プリンキピア』以降の著作においても変わらないようである。
cf. "The Nature of Moral Philosophy", in *Philosophical Studies*, Littlefield, Adams & Co., 1959, (originally published in 1922).

- 13) 第二のパターンがムーアの立場であることについては、1912年の論文には言及がない(注11)参照)。しかし、そのことは、1937年の論文では言及されている。

cf. Prichard 1937, p. 144.

- 14) 正確には、行為がよい結果をもたらすことの確認は、行為の正しさの把握のために必要なことの一つである。というのも、ブリチャードは、行為が行われる状況の確認も必要だと考えているからである。しかし、このことは、ムーアとの本質的な対立点とは言えないので、ここでは、そのことには言及しないで議論を進めることにする。

- 15) ただし、直観主義(ブリチャード)においては、真なる道徳的言明の体系という意味での道徳哲学(規範倫理学)なら、成り立つ余地がある。この点については、次節で触れる。

- 16) エイヤーは、一般に直説法文(indicative sentence)が表現するもののことを言明(statement)と呼び、言明のうち、有意味なもの、事実的な意味を有して真か偽であるようなものを命題と呼ぶ。つまり、言明が命題とそうでないものにと、あるいは、本物の命題と擬似命題とに二分されるのである。

A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1971

(originally published in 1936), pp. 10-11.

エイヤーのこの著作への本文中での参照に際しては、Aの略号を用い、ページ数を記すことにする。

- 17) エイヤーが自然主義を退ける論拠については、ここでは詳しく論じないが、次の点だけを指摘しておく。すなわち、自然主義を退けるに際して、エイヤーは、直観主義者（ムーア）が自然主義を退けるときに展開した議論（未決問題の論法）と、基本的に同じ議論を展開している。

cf. Ayer, *op. cit.*, pp. 138-40.

- 18) 以下、直観主義者としては、直観主義のより徹底した立場を取ったブリチャードを考える。
- 19) 直観主義と情動主義との関係については、マッキンタイアーの指摘が参考になった。

A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, 2nd ed., 1985, chap. 2. esp. pp. 14-8.

また、直観主義が独断の一形態であり、情動主義、より一般的には非認識主義 (noncognitivism) が、懐疑の一形態であるという診断は、黒田亘氏のものである。

黒田亘、『行為と規範』、日本放送出版協会、1985年、pp. 41-2.

- 20) 以下に述べるヒュームの道徳哲学の性格については、詳しくは、次のものを参照されたい。拙稿「ヒュームの〈道徳哲学〉」、『哲学雑誌』第776号、1989年、所収。
- 21) 「緩和された懐疑主義 (mitigated scepticism)」は、もちろん、ヒューム自身の言葉である。もっとも、ヒュームは、道徳に関してはこの言葉を使っていないのだが。

D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by Selby-Bigge, 3rd ed., Oxford U. P., 1978, p. 161.