

道徳的实在論と主観性

菅, 豊彦

<https://doi.org/10.15017/1173>

出版情報 : 文學研究. 98, pp.59-83, 2001-03-30. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン :
権利関係 :

道徳的実在論と主観性

菅 豊彦

はじめに

ジョン・マッキーの『倫理学』はペンギンブックスとして、一般読者に向けて書かれた書物であるが、⁽¹⁾道徳についての広い視野と明快で手堅い哲学的議論によって今日のイギリス道徳哲学の議論の土台を築いたといえることができる。

「正と不正を創造する」というこの著の副題が示唆するように、マッキーはここで反実在論の立場を明確にしている。とくに「価値は世界の内に存在しない」という論を展開した第一章「価値の主観性」はマクダウエル、ウィギンス等の実在論的傾向の人々から反論を呼び起こし、今日の道徳哲学における、実在論・反実在論の論争の火付け役を果たしたと言える。

ところで、このマッキーの反実在論は今世紀のイギリス道徳哲学の主流をなしてきた。エアーは一九三〇年代に、道徳的判断はその真偽が問題になる認識ではなく、情緒の表明であるという情緒説を宣言したが、道徳判断は心の投影 (projection) であるという、S・ブラックバーンの投影説はエアーの情緒説をさらに洗練し、体系化したもの

であるということができ⁽²⁾る。

ただ、この反実在論的傾向は、単に今世紀のイギリス哲学の特色ではない。マッキーもブラックバーンも自己の守護神として、「道徳は内的感情から借用した染料でもって自然的対象を金メッキし、染色する」と語るヒュームを呼び出すのである。⁽³⁾二五〇年前、若きヒュームは満を持して主著『人間本性論』を発表し、反論に対しては目に見せようと待ちかまえていた。だが、世間からはなしのつぶて。自著が「輪転機から死産した」と嘆いているが、二十世紀は道徳哲学者ヒュームにとって幸福な時代であつたと言えよう。

ところで、ヒュームを守護神として呼び出すのはなにも反実在論者だけとはかぎらない。現代の英米哲学においてカントの道徳哲学はつねに参照され、とくに彼の定言的命法の議論は実在論者によって高く評価されてきたが、その定言的命法の意義をどのように捉えるかは様々であり、われわれはまずロールズの正義論を思い浮かべるであろう。⁽⁴⁾しかし、最近、先に上げた実在論者ウィギンスは、一連の論文を通して、ヒュームの人間本性(human nature)の見解と定言的命法を関係づけることをこころみ、カントの議論の形式主義の弊害を克服しようとしている。⁽⁵⁾これは突拍子もない解釈ではない。アリストテレスの倫理学に親しんでいるウィギンスにとってはごく自然な方向であり、経験主義の長い伝統をもつイギリス哲学の稔りあるひとつの成果と見ることができよう。

このように現代の実在論・反実在論の論争はアリストテレス、ヒューム、カントの道徳哲学がそれぞれその核心を照射する接点で展開しており、きわめて興味深い様相を呈している。

I マッキーの反実在論(誤謬説)

(一) 主観的性質

マッキーは「価値は世界という建造物 (the fabric of the world) の一部ではない」と主張⁽⁶⁾し、この自己の立場を価値についての「懐疑主義」と名づける。だが、それによって、道徳的ニヒリズムを唱えているわけではなく、また正義と不正、勇氣と臆病、あるいは美と醜の区別が成り立たないと言っているのでもない。マッキーは道徳現象としてそのような区別が存在していることを認めている。しかし、価値の現象論と価値の存在論を区別し、存在論として、価値をこの世界に容認しないのである。

「彼の行為は勇氣ある行為だ」と言う場合、われわれは勇氣は彼の行為の特性であり、それはこの世界に存在すると素朴に信じている。しかし、マッキーは、そのわれわれの常識はエラーを犯していると主張する。勇氣といった特性はこの世界には存在せず、道徳的価値、美的価値は実在的な性質ではない。これが彼の誤謬説 (error theory) である。

勇氣、臆病、不正、美、醜といった性質はすべて主観的性質であるとマッキーは考える。では、「主観的性質 (subjective properties)」はどのように規定されるのだろうか。次のように規定される。すなわち、ある対象が、しかるべき状況において感性的存在者に対してどのように働きかけるかということを通してしかその性質を規定できない場合、それは主観的性質である、と。つまり、主観的性質は感性的主体の感受性と相関的に規定されるのである。

ここで、道徳的価値であれ美的価値であれ、価値を主観的性質であると認めることにしよう。だが、どうして価値は世界の内に存在する性質ではないのだろうか。マッキーはその理由として相対性からの議論 (the argument from relativity) と価値的性質の奇妙さという議論 (the argument from queerness) を提示する。⁽⁷⁾

(二) 相対性からの議論と主観的性質の居座りの悪さ

古代ギリシアのある道徳慣習と江戸時代の道徳慣習は異なっている。それゆえ、ある行為をどう評価するかに関

して、この双方の見解は異なってくるだろう。その際、相矛盾するいずれの見解も真であるということは不可能である。またどちらが正しいかの基準を取り出すことはむずかしい。とするならば、価値判断は実在的な価値の覚知ではなく、異なる生活慣習を反映していると考えた方が、事態をよりよく説明できるのではないか。これがマッキーの見解である。したがって、彼は、価値は世界に内在するものではなく、道徳的判断には客観的知識に適用される真理概念は適用できないと考える。

しかし、マッキーが「価値の相対性」という場合、この表現は多義的に用いられている。ここで、その用法を大きく二つに区分してみたい。そして、そのいずれにおいても、相対性が価値の非実在性を示すということには必ずしもならないということ指摘しておきたい。

(1) その第一は文脈との関係である。道徳的判断の具体的内容はそれが使用される文脈に依存する。古典的な例として、「借りたものは返すべきである」という道徳判断はある文脈では正しいが、別の文脈では正しくないと考えられる。しかし、この事実は異なった価値判断の背後に同一の道徳性が存在するということを必ずしも否定するものではないだろう。

また、文脈に関連して、価値は道徳的評価システムと相対的であるという見解がある。「汝の敵を愛せよ」はキリスト教道徳では正しいが、前・キリスト教道徳においては間違っている、といった事例を上げることができよう。たしかに、ここには価値評価の違いは存在する。しかし、現在、双方の価値判断が異なっていることは、その価値判断が論争、対話を通して収束して行く可能性を否定するものではない。たとえば、かつて「奴隷制は悪ではない」という見解が支配していた時代が存在した。しかし、今日、その見解を維持することはむずかしいだろう。このように文脈の違いにおける価値判断の相違は、ただちに価値が実在的ではないという証拠にはならないと思われる。

(2) 相対性のもうひとつの用法は、先に主観的性質を規定する際中核になった特性に関わるものである。すなわち、価値は感性的存在者の感知能力と相対的に規定されるという特性であり、これは感知能力との「相関性」と呼ぶ方がより適切であろう。親に対する孝行がなによりも重要視される社会においては、孝行と言った現象に対する感知能力は洗練され、それに対応して価値的現象が取り出される。美的価値の場合、この相関性はより明確である。「自然は芸術を模倣する」という言葉が示唆するように、感受性能力に相関的に価値的事象が認められると言うことができよう。

さて、この相関性という概念は主観的性質がもつ特性を明確に示してくれる。主観的性質とは道德的価値や美的価値に固有のものではなく、むしろ、その典型的な事例は色、音、臭い、味といった、いわゆる第二性質の場合に認められる。色はそれを感知する感覚器官に相関的に規定される性質であり、これらの第二性質は、形や重さといった第一性質とは異なり、感性的存在者に対してどのように働きかけるかということを通してしかその特性を規定することができない。それゆえ、マッキーはそれは主観的性質であり、世界に内在するものではないと考えるのである。

しかし、相対性が文脈における相対性から相関性へと拡張され、主観的性質が色のような第二性質にまで拡大されるならば、それが「世界という建造物の一部ではない」というマッキーの主張に対して素朴な、しかし強い疑惑が生じてくる。ポストや彼岸花の色が世界の内に存在しないというどのような根拠があるのだろうか。たしかに、われわれのような感覚器官をもつ存在者がこの世界に存在しなかったとするならば、色は存在しなかったであろうと言ふことはできる。しかし現に、世界とわれわれは存在している。その場合、第二性質の相関性のゆえに、どうしても世界に内在しないということになるのであろうか。この点をもう少し検討してみる必要がある。

「勇気」といった道德的性質、「赤」のような第二性質は主観的性質である。ここでもうひとつ別のタイプの事例、

「怖い人物」「怖い出来事」における「怖い」といった性質を取り上げてみよう。この性質も感性的存在者にどう働きかけるかということを通して規定される主観的性質である。したがって、怖さが感性的存在者への働きかけから独立に規定される世界に存在するということは、居座りが悪く、奇妙な感がある。換言すれば、マツキーにとって、世界とは感性的存在者への働きかけから独立に規定される第一性質、つまり、形や重さ等によって規定されるもの、いわば、分子や原子の離合集散する世界である。したがって、怖さがそのような世界に存在するということはたしかに奇妙に感じられる。それゆえ、マツキーは現象論としては、勇気、怖さ、赤といった主観的性質を承認するが、そのような性質は世界の内に存在するものではなく、われわれの主観の反映、投影であると主張するのである。

この議論を伝統的な心身問題の変奏と見なすことができよう。バラのトゲが刺さって痛い場合、痛みがバラにあるとは言わない。痛みはそれを感じる身体の側にある。他方、バラが赤いと言うとき、われわれは赤さはバラにあると信じているが、しかし、マツキーは、対象としてのバラそのものは第一性質によって規定されるのであり、赤がそのような対象世界にあるというのは「奇妙」(queer)だと指摘する。

(三) 反実在論と実在論の議論の構造

以上のマツキーの議論の背景にあるのは次のような二つの前提である。

(1) 主観的性質は客観的ではありえない、つまり非客観的である。

(逆にまた客観的性質は非主観的である。)

(2) 世界すなわち 実在は客観的 (非主観的) 性質によって完全に規定される。

この(1)と(2)を受け入れるかどうか、道徳的実在論を取るか反実在論を取るかの分かれ目のひとつになっている。

さて、私は上の二つの前提に登場する「客観的 (客観性)」という用法とはべつに、「客観性」のもうひとつの用

法が存在し、この概念の方がより重要であると考え。まず、その概略を示しておこう。

赤、怖い、勇氣は、上で定義した意味で主観的性質である。しかし、この主観的性質はまた「客観的」でありうる。すなわち、上で規定した「客観性」||「非主観性」という意味とは異なる「客観性」の意味が存在すると思う。

子供たちが「赤い」という言葉を学ぶ際、彼らの判断は「ポストは赤い」「彼岸花は赤い」といった判断において収束していく。「彼岸花は赤い」と語ることにおいて、ひとびとの判断は収斂、一致するのであり、彼岸花を「赤い」とは言わない子供は色盲か、あるいは何かの異常が存在しているのである。このように判断の収束性が「彼岸花が赤い」が客観的事実を表わすことの基準を形成するように思われる。

しかし、判断の「収束」とは多くの判断が一致し、収斂するということであるが、他方、「客観」とは“obicio”、“obicio”、つまり、「われわれの精神の对象となる」という意味を含んでいる。さらに、われわれの「判断から独立にそこに存在する」という意味が含まれている。とすれば、「判断の収束」ということがどうしてそのような「客観」という意味を含むのであろうか。

ここで、算術の判断の例が手がかりになるかもしれない。「 $5+7$ は 12 である」は普通、正しい、客観的な判断だと言われる。それは数の操作の習得を通して、われわれの判断が収束、収斂するようになるからであるように思われる。われわれの数についての判断がまったくでバラバラということになれば、算術は成立しないであろう。基数を学ぶ子供たちにとって「 $5+7$ は 12 である」という判断は収束していき、そう考えざるを得なくなる。この収束性がわれわれの個々の判断の営みからの「独立性」と「対象性」の根拠になっているように思われる。

同様に、「彼岸花が赤い」という判断の収束性が成り立つのは、その判断が事実を表し、真理を表現しているからだとわれわれは考えるとともに、逆に「彼岸花が赤い」ということの証拠として、判断の収束性を挙げるのではあるまいか。

判断や体験は「何かについての判断」、「何かについての体験である」という「対象志向性」とその対象は判断や体験から独立であるという「独立性」の特徴をもっている。そして、これらの特徴は判断の収束性と密接に関わっているように思われる。この事情をウイトゲンシュタインは次のように凝縮した表現で表している。

——正しかったり誤ったりするのは人間の語ることである。そして言語において人間は一致する。ただし、それは意見の一致ではなく、生活形式の一致である。⁽⁸⁾

このウイトゲンシュタインの言葉を正確に理解することはむずかしいが、この難解さはまさに「収束性」の概念の複雑さ、その重要性を示している。しかし、私はこの収束性を通して「客観性」を規定することにより、赤、怖い、勇氣といった主観的性質を受け入れうる「実在」の概念を説明する道が開かれてくると考えている。

それに対して、反実在論者マッキーは「非主観性」を通して「客観性」を規定し、それによって「実在性」を規定し、「価値は世界という建造物 (the fabric of the world) の一部ではない」と主張する。その道筋を図示すれば次のようになる。

- (1) (反実在論) 非主観性 ↓ 客観性 ↓ 実在性
 (2) (実在論) 収束性 ↓ 客観性 ↓ 実在性

形式的には、「客観性」から「実在性」へと至る点は同じである。しかし、(1)の反実在論と(2)の実在論では、「客観性」に盛り込む内容がまるつきり異なっている。そして、この相違の解明はうんざりするほど複雑である。ソクラテス、プラトンからヒューム、カント、さらに現代に至る哲学の論争点の主なものがここに集結してくる。思いつくままに二分法で挙げれば、還元主義と反還元主義、定言的命法と仮言的命法、知性と感性、自然主義と反自然

主義、思考と行為、等々。

(1)の反实在論者は赤、恐怖、勇気といった性質を「实在世界」の住人として認めず（どこに位置づけるのか、その説明がまた大変）、他方、(2)の实在論者はそれらを「实在世界」の主役として位置づける。したがって、両者の論争が「实在」をどう把握するかの大論争であり、われわれの議論がきわめて複雑、難解なものになるのは当然であろう。

ところで、この(1)の反实在論は近世自然科学の成立を受けて、自然を「脱—魔術化」(disenchantment)し、この近世自然科学的世界像という枠組みの中で道德・価値を捉えようとするところであり、その場合、選択肢としては、価値現象を自然現象へと還元的に説明する還元主義を取るか、そうでなければ、マッキーやブラックバーンのように「価値」と「自然」の間に乖離を認めることによって、投影説つまり一種の二元論を取る道が存在しているように思われる。

他方、(2)の实在論はその近世自然科学的世界像に対する反動であり、自然、世界の「再—魔術化」(re-enchantment)の動きとして押さえることができるかも知れない。事実、实在論的傾向をもつウィギンスやマクダウエルはギリシア哲学に造詣が深く、とくにアリストテレス倫理学の解釈に貢献をしている人物である。もちろん、彼らはアリストテレスの自然像の復権を目指しているわけではない。科学者や科学哲学者以外の多くのひとびとにとって、「山は青く、花は紅」というのが素朴な世界観であって、その意味でウィギンスやマクダウエルは「常識の擁護」をこころみているということができよう。⁽⁹⁾

なお、ここで強調しておきたい重要な点は、道德的实在論者と反实在論者の論争は「实在性」ならびに「客観性」という表現をどう定義するかという言葉の定義の問題ではないということである。換言すれば、マッキー、ブラックバーンとマクダウエル、ウィギンスの関係はユークリッド幾何学と非ユークリッド幾何学のように捉える

ことはできない。両者は「実在」や「客観性」をどのように規定することが正しいのかを争っているのである。ここで、われわれの議論の筋道を明確にしておくために、重複を厭わず、反実在論と実在論の論争の概略を示しておこう。

(a) 道徳的・反実在論者は、世界は非主観的性質という意味での「客観的性質」によって完全に規定されると主張し、世界から価値の居場所を奪い、「価値は世界という建造物の一部ではない」と宣言する。

(b) 他方、実在論者は「客観性」を「判断における収束」として捉え、主観的性質に関わる判断も客観的でありうる」と反論する。そして、その「客観性」の概念を通して「実在性」を規定し、色のような第二性質や道徳的価値を受け入れるような道徳的実在論を目指そうとする⁽¹⁰⁾。

(c) それに対して、非主観性という意味での客観性を通して実在性を規定する反実在論者は、この実在(性)が判断の収束を根拠づけると考える。それゆえ、近世自然科学の判断、数学的判断は客観的判断としてその収束性が保証され、さらに主観的性質である色に関する判断もそれが波長域といった客観的な物理的性質に関係させられるかぎりにおいて、その収束性が説明されることになる。他方、価値判断はそのような条件を満たさず、客観的世界から追放されるのである⁽¹¹⁾。

(d) しかし、実在論者は、(c)の反実在論者の「実在性」の概念は誤っていると切り返す。すなわち、反実在論者は、非主観的という意味での客観性が「実在の絶対的概念」に行き着くと考え、この概念に基づき実在論者の実在概念を批判するが、それに対して実在論者はこの「実在の絶対的概念」がまさに空虚な概念ではないかと反論する⁽¹²⁾。

さて、以上の論点のうち、(a)についてはすでにその概略を紹介した。(b)については、これは実在論者にとっての大きな課題であり、第三節でその一部を考察することにする。まず、われわれが取り組みたい論点は(c)(d)であり、

節を改めて考察することにした。

II 「収束」(convergence) に関する二つの見解

(一) パースとウィリアムズの「実在の絶対的概念」

古代ギリシア以来、ひとびとは単なる現れや現象と真なる実在とを区別しようと努めてきた。夢まぼろしや絵空事ではなく、真に存在する、リアルな実在を求めてきた。

ところで、「彼岸花は赤い」という判断が主観的性質についての判断であり、われわれにとっての現象を捉えたものにすぎないとマッキーが考える理由は、このような「赤い」といった第二性質はわれわれ人間の感覚器官という媒体を通して立ち現れてくる性質だからである。この特定の感覚器官を介しての世界の把握を、拡大した意味で「ひとつのパースペクティブからの把握」と名づけるとすれば、先にマッキーが「相対的」という概念で捉えた主観的性質はすべてこの意味で「ひとつのパースペクティブからの把握」という範疇に属する。ある社会的慣習を介しての価値評価、たとえば、「奴隷制は悪である」といった判断も「ひとつのパースペクティブからの把握」であり、それらはすべて実在を捉えたものではなく、われわれにとっての現象について述べたものであることになる。

さて、われわれ人間は身体をもち、時空の特定の位置を占め、特定の言語を語り、特定の社会制度の中で育つ存在者であり、特定のパースペクティブから独立に世界を捉えることは不可能なように思われる。いったいどのようなにして特定のパースペクティブから独立の、ローカルでない視点に立って実在を捉えることが可能になるのだろうか。

それに対して、マッキーをはじめとする反実在論者は、近世自然科学を「実在世界」の把握へと接近しつつある

モデルとして捉えようとする。自然科学は色や臭いといった主観的な第二性質ではなく、数量的な基準を適用できる形、重さ、長さといった第一性質を通して自然を探究するものであり、科学は特定のパースペクティブに相関的に規定されるローカル性を脱し、実在探究の純粹な形態へと徐々に近づいていると把握されるのである。⁽¹³⁾

このような見解はガリレオ以来多くのひとびとが抱いてきたものであり、C・S・パースは、科学的探究が今後進んで行けば最後には、「最終的見解、すなわち、思考そのものからまったく独立してはいないが、われわれの思考における偶然的、個別的なものからまったく独立な、最終的見解」にかならず収束する (converge) であろうと信じていた。⁽¹⁴⁾

B・ウィリアムズは、このパースの実在観を「実在の絶対的概念」と呼び、この見解を受け入れている。マッキーの線で「客観的なものとは実在的なものである」という考えを推し進めるならば、パースのような実在観念に到達すると考えるのは自然であろう。われわれの特定のパースペクティブを通して捉えられる主観的な現象を超越し、それらの現象の現象たるゆえんをその視点から説明できるような、そのような実在に最終的に到達可能であると考えられる。J・マクダウエルが指摘するように、マッキーの「(主観的性質ではなく)客観的な性質は実在的である」という見解を正当化するのはこのような「実在の絶対的概念」であるということになるように思われる。⁽¹⁵⁾

ところで、ウィリアムズ自身はこの「実在の絶対的概念」がダイレンマを抱えていることを認めている。パースはこの概念を「われわれの思考における偶然的、個別的なものからまったく独立な」概念と規定しており、個々の特定のパースペクティブを通して捉えられる現象を超越したものとして押さえている。しかしでは、この「実在の絶対的概念」は積極的にどのようなものであるか。この点については、その内容がまったく示されていない。

他方、かりにその実在についての積極的な規定が与えられたとしよう。しかしその場合、その規定はわれわれのさまざまなパースペクティブからの世界把握に付け加えられ、それと並ぶひとつの世界把握になってくる。したがっ

て、それがどうしてすべての現象を超越し、それらの現象を説明できなくなるのか理解できなくなる。ひとつの概念的把握であるかぎり、特定のパースペクティブを免れることはできないからである。

このデイレンマを克服するには、マクダウエルが推測するように、パースのいう「概念による科学的方法」を遂行することを通して、われわれは最終的には、実在そのものへの「純粹で、透明な接近(a pure or transparent mode of access)」が可能になると想定しなければならぬだろう。すなわち、われわれが構築する概念の枠組みを介して捉える把握ではなく、実在そのものからの直接的な規定が前提されているように思われる。私はこの節を「収束」に関する二つの見解」と名づけたが、「客観的性質は実在的である」というマツキーの思考をパースやウィリアムズのように収束の問題として推し進めるならば、「収束は実在の側から規定される」という線を取るようになる。これがひとつの見方である。

なおここで、多少本道から外れるが、真の実在を求め、最後に「実在そのものの直接的な把握」へ行き着くというのは、西欧思想におけるひとつの重要な考え方であると思われる。たとえば『ローマ人への手紙』でパウロは「今や律法の外に神の義は顕れたり」と述べ、十字架のキリスト、キリストの贖罪こそ神が示した義であり、真理と価値の源泉であると主張している。⁽¹⁶⁾このように、真理は神の啓示を通して遂行されるという見解がパウロ以後二千年(とくにルター以後)歴史を支配してきたことは、道徳的実在論を考察する場合、心に銘記すべきことかもしれない。しかし、パースやウィリアムズが問題にしているのは、科学的遂行を通して実現される実在の直接的把握である。

さてここで、われわれの元の議論に帰るならば、「価値は世界という建造物の一部ではない」とするマツキーの見解の背後には、おそらく、このような「実在の絶対的概念」が前提されているということができるように思われる。ところで、ウィリアムズは、「赤」が主観的性質だからといって、「彼岸花は赤い」という判断を知の領域から追

放するわけではない。たしかに赤の概念の主観性は解消することはできない（還元不可能である）。しかし、「赤」は第一性質で記述される波長域のような物理現象に対応づけられることにより、「赤」に関するわれわれの判断の収束性が説明され、いわば、「緩められた」意味で「真」という概念、「知識」という概念をそれに関して使用することの権利を認められるのである。

しかし、他方、価値判断については、そのような仕方での実在との対応づけは成立しない。したがって、価値判断は本来の意味で真偽が問題となる知の領域には属さず、ドクサに属するものであるとされることになる。そして、この点に関するかぎり、ウィリアムズと「価値は世界という建造物の一部ではない」とするマツキーは同じ地平に立っているといえるであろう。⁽¹⁷⁾

(二) 収束性と実在性（対象性）

主観的性質とは感性的存在者の感受性と相対的に規定される性質であり、その感受性から切り離されて規定することの不可能な性質である。この主観的性質の規定については、われわれも異論はない。

さて、ウィリアムズはマツキーと同様に、主観的性質は世界のうちに存在しないと考えているように思われる。そこで、彼らの主張の論理をもう少し詳しくわしく検討してみよう。

〈痛い〉、〈楽しい〉、〈赤い〉、〈怖い〉、〈美しい〉、〈勇気〉、これらはすべて主観的性質であり、対象世界に存在するものではない、というのがマツキーの見解である。

- (1) バラのトゲは痛い。
- (2) 彼の話は楽しかった。

- (3) 彼岸花が赤い。
- (4) 彼は怖い。
- (5) 夕日が美しい。
- (6) 彼は勇気がある。

われわれは普通、(1)の痛みについてはそれが対象の性質ではなく、痛みは感性的存在者の側にあると考える。また(2)で「楽しかった」という場合、彼の話を聞いて私は楽しい思いをしたということであり、楽しいというのは感性的存在者の側に属するものと考えている。しかし、それ以外の(3)～(6)の性質については、それは対象に属する性質だと普通考えられている。痛いのはトゲではなく、痛みを感じている私であるが、赤いのは、彼岸花を赤いと知覚している私の側ではなく、対象としての彼岸花が赤いのである。同様に、美しいのは西の空に落ちていく夕日である、と。

ところが、それに対してマツキーの誤謬説にしたがえば、(1)～(6)はすべて同じ身分のものになる。それが、「主観的性質は世界のうちに存在しない」という彼の主張のポイントである。ここで、マツキーの議論を次のように捉えてみよう。

- (イ) ① われわれは痛みの体験から独立に痛みを把握することはできない。したがって、
- ② 痛みの体験をもつとは考えられないバラのトゲが痛いということとはできない。それゆえ、
- ③ バラのトゲが痛いという場合、トゲに痛みを投影しているのである。
- (ロ) ① われわれは赤の体験から独立に赤を把握することはできない。したがって、
- ② 赤の体験をもつとは考えられない彼岸花が赤いということとはできない。それゆえ、

③ 彼岸花が赤いという場合、彼岸花に赤を投影しているのである。

(ハ) ① われわれは美しいという体験から独立に美しさを把握することはできない。したがって、

② 美しいという体験をもつとは考えられない夕日が美しいということはできない。それゆえ、

③ 夕日が美しいという場合、夕日に美しさを投影しているのである。

さて、(イ) (ロ) (ハ)の①に関しては、それは主観的性質の規定であり、いずれも同様に成立する。しかし、② (したがって③) に関しては、(イ)と(ロ) (ハ)では異なっているように思われる。(イ)の痛みについては、③のように、痛みをトゲに投影しているということはできる。他方、(ロ)の場合、赤を彼岸花に投影しているのは間違っているように思われる。われわれは痛みのような仕方、赤いを彼岸花に投影しているのではなく、まさに彼岸花が赤いと感じているのであり、それを疑うことはない。

しかしながら、この理由は非常に複雑であり、私はここでそれを解明する準備はない。(ロ)のように、「彼岸花が赤い」と(正しく)語りうるのは収束性の問題であるが、その収束性は先のウィリアムズの説明のように、第一性質と関係づけられることによつて、すなわち、その因果性によつて説明されるのではなく、われわれの判断(反応)の収束性が、〈赤い〉という性質をその性質の体験から独立させ、対象化させているように思われる。しかし、詳しい考察は別の機会に譲らねばならない。

ただ、マツキーの立場に対してここでは次の点を指摘しておきたい。マツキーの「主観的性質は世界のうちに存在しない」という言明がひとつの定義であるとすれば、その根拠が求められるであろう。そして、パスやウィリアムズが取った線がそのひとつの解答になるが、その場合には、バークレーが指摘しているように、色のような第二性質と形のような第一性質のあいだを分ける十分な根拠はなくなり、すべては「実在の絶対的概念」の現象であり、その立ち現れである、ということになるのではあるまいか。

しかも、このパースやウィリアムズのいう「実在の絶対的概念」が空虚な概念だとすれば、残るのは、大森荘蔵のいう「立ち現れ一元論」ということになり、⁽¹⁸⁾その場合、われわれの課題は(イ)と(ロ)(ハ)をどう区別するかという、マクダウエルやウィギンスの課題に帰ることになるのではあるまいか。私は、残念ながら、このような疑問形でこの節を終わりにせざるをえない。

III 道徳的概念の共約(還元)不可能性 (incommensurability)

(一) 第二性質

近世自然科学が対象とする第一性質は客観的であり、実在的である。このように考える哲学者の中には、それ以外の第二性質や価値的性質はすべて第一性質へと還元可能だとする、強い物理主義的傾向の人々がいる。しかし、マッキーやブラックバーンはより穏やかな態度を取っており、価値概念は還元不可能と考えるゆえに、誤謬説や投影説を主張するのである。⁽¹⁹⁾

すなわち、彼らは主観的性質が客観的性質に還元不可能であると考えており、したがって、主観的性質の現象論としては実在論者たちと大きな相違はないように見える。だが、この主観的性質の中で、「赤」のような第二性質と価値的性質とをはっきり区別しようとする。つまり、「赤」に関しては、それが主観的性質だからといって「彼岸花は赤い」という判断を知の領域から追放するのではなく、「赤」は第一性質で記述される波長域のような物理現象に対応づけられることにより、いわば、「緩められた」意味で「真」や「知識」の概念を適用する権利を認めようとするのである。

しかし他方、価値判断については、そのような実在との対応づけは成立せず、価値判断は知の領域には属さず、

その判断は心の投影であり、その意味で「価値は世界という建造物の一部ではない」という見解が示されることになる。

この反実在論的見解は、近世自然科学の世界像に基づいて実在概念を形成し、その実在概念を通して因果的に説明されるかぎりで、それを「知」の対象として認めようとするものであり、判断の「収束」概念も物理的実在（出来事）を通して因果的に説明されるかぎりで容認されることになる。

さて、われわれは、判断の「収束」の概念はより根本的であり、「収束」の概念を通して「実在性」が捉えられるという基本的立場をとる。第一節で指摘したように、「赤い」という表現の教授と学習の場面において、「赤い」という表現の収束性が問題になってくるが、あるものが赤いというのは、そのものが標準的な状況においてわれわれに赤く見えるからである。つまり、われわれが「赤い」という表現の適用において収束し、一致するからであって、自然科学的な因果的説明によって収束性が根拠づけられるからではない。この点を考えるには、ウィギンスが言うように、算術、たとえば、「 $7+5=12$ 」といった判断の収束性を考えてみるのが参考になる⁽²⁰⁾。

(二) 生活的価値

ところで、実在論―反実在論の議論が大きな問題になるのは、「勇氣」「従順」「孝行」といった「厚い」(thick) 道徳的概念の場合である。これらはかなり明確な適用基準をもつが、しかし、これらの概念自身が時代や社会によって相対的であり、そのような時代や社会を超える意味での、「判断の収束」をいうことはむずかしいとする見方も当然出てくるのであり、ブラックバーンが投影説を提示し、マツキーが誤謬説を主張するのはこのような道徳的価値概念に関してであると言えよう。

そして、まさにこの反実在論の主張に反論し、それを退けることが実在論者の課題であり、われわれはやっとそ

の門口に辿り着いたということが出来る。ここで、道徳的価値について検討する前に、まず「怖い」「恐ろしい」といった概念について考えてみたい。恐れは道徳的価値ではないが、色とは異なる構造を道徳的価値と共有している。たとえば「赤」については、「どうして彼岸花を赤いというのか」という理由の問いは生じないが、「怖い」に関しては、「どうしてその男が怖いのか」、その理由が問題になる。

さて、恐ろしい男は私に恐ろしいという感情を引き起こす原因であるが、同時にそれは恐ろしい対象でもある。ブラックバーンによれば、この「恐ろしいもの」は、ヒュームの言うように「内的感情から借用した染料でもって自然的対象を金メッキし、染色する」結果として成立するのであり、それはわれわれの感情を対象世界に投影することによって成り立つ、「感性が産み出す子供である」ということになる。

だが、はたして、それを感情の投影ということだけですか。出来るだろうか。「どうしてその男が恐ろしいのか」という先の問いは、「本当に恐ろしいものは何か」を問題にしうる「理由の空間」の存在を示唆しているのであるまいか。ある状況で、ある対象を怖いと感じるのは感覚的、衝動的な経験である。しかし、「どうして怖いか」を問題にする場合、「真に恐ろしいものは何か」に関する知性的考察が必要になってくる。

ところで、「怖い」「恐ろしい」という感情はおそらくわれわれの生命の危険と関わっており、それをさらに拡大すれば、人間の欲求、つまり、食欲、性欲、名誉欲、等々と関連する様々な価値感情、反価値感情が指摘できるだろう。また経済的価値や福祉、人道問題もこの領域に属するといえることができるかもしれない。そしてこれらの価値を体系的に考察しようとする理論としてわれわれは功利主義を挙げることができよう。以上の点を認めるならば、マッキーやブラックバーンの反實在論が主張するように、第一性質によって規定される世界が實在世界であり、恐ろしいものとはわれわれの心の投影であるという世界像は採用しがたいように私には思われる。

P・フートの表現を使えば、「人間は恐怖に支配され、快楽に惹かれ、お互い助け合うよりも傷つけ合う傾向をも

つ存在者であり、そのようなわれわれ人間がこの世界でうまく生きていく⁽²¹⁾ためには、ここで述べた生活的価値、ならびにその「価値空間」が必要となってくると言えよう。これを、欲求や目的によって条件づけられた「条件的命法の世界」と呼ぶことができるかもしれない。

(三) 道徳的価値

上で取り上げた「生活的価値」は漠然とした、広大な領域を覆うものであるが、われわれが「道徳的価値」と呼ぶ、「勇気」「思慮深さ」「誠実さ」等の「徳」の概念は、生活的価値と明確に区別できないとはいえ、やはり、それは別の範疇に属する価値であるように私には思われる。⁽²²⁾

しかし、マッキーの解釈によれば、ヒュームの道徳哲学は道徳的価値を生活的価値、社会要請等を通して説明しようとするものであり、道徳的価値を生活的価値によって説明できるかどうか、という問題は道徳哲学の大問題である。事実、ウィギンスとマクダウエルの道徳哲学のひとつの柱が道徳的価値の共約不可能性 (incommensurability) の議論であると言えよう。⁽²³⁾

ここで、その議論に入る準備はないが、周知のように、カントの『道徳形而上学原論』は生活的価値に還元されない、道徳的価値を定言的命法を通して規定しようとしたものである。ウィギンスとマクダウエルは、このカントの精神を尊重しつつ、それがもつ理性主義的形式主義を打破しようとする道を取っていると言っていることができる。そして、この道が近世科学的自然主義でも、機能主義でもない、彼らの道徳的自然主義であると私は考える。

そこで、最後にウィギンスの著書『欲求、価値、真理』に示された道徳的認知主義 (実在論) の見解を見ておこう。ウィギンスは自己の見解を、まず『パイドン』九八cのソクラテスによるアナクサゴラスの原因説への不満に賛同した後で、ほぼ次のように要約している。⁽²⁴⁾

他の動物と異なり、人間の行為や思考についての心的説明 mental explanation は、われわれの意識がこの世界に見いだす道徳的性質を持ち出さないでは成り立たない。

たしかに、われわれの意識は（動物の段階から）「進化してきた」のであり、それによって、われわれは現在のよ
うな道徳的性質を含む自然の世界（the natural world）に到達した。つまり、われわれ人類は自然の世界のうちに
道徳的価値を認め、そのような道徳的価値世界という植民地を建設し、この世界に定住するに至っている。

なお、この道徳世界は近世自然科学の世界へ還元することは不可能であるとともに、われわれの感受性を超越す
る「人間に固有の活動」といった目的論に従属させることもできない。またこの道徳的価値（世界）は功利主義と
いった原理で説明できないし、定言的命法といった形式的原理で規定することもできない。その意味で道徳的価値
は共約不可能（incommensurable）である。

以上の要約について、私の解釈を与え、小論を終えることにしたい。

（イ） 感受性理論（sensitivity theory）

〈赤〉、〈恐怖〉、〈勇氣〉等の性質を知覚する感性的存在者、感受性を陶冶した者が存在しなければ、そのような性
質はこの世界には認めることはできないだろう。その意味で、ウィギンスは感受性理論を取る。つまり、反實在論
が洞察した、主観性の重要性を強調する。

近世哲学の主観主義は、例えば、カントに代表されるように理性主義と結びついているが、道徳的實在論者の主
観主義はモラル・センスの主観性である。ここで、このモラル・センスの概念を解明する準備はないが、その解明
の手がかりとして、コード化を批判する文脈主義、理性と感性の二元論への批判、アクラシアで示される共約不可
能、等を挙げることでしよう。

(ロ) 心的状態と道徳的性質(対象)との関係

主観性と対象的性質の関係は、心的状態と対象といった仕方、切り離され、二元論的に把握することはできない。また、性質はこころの投影であるという投影説を受け入れることもできない。そこに、両者を *as equal and reciprocal partners* として捉える認知主義の見方が成立する。

主観性、つまり道徳的感受性(感情)とそれが関わる世界の間主観的に看取可能な道徳的特性のあいだに次のような関係がある。すなわち、感受性が生じることによって、間主観的に看取可能な道徳的特性が取り出され、またそのような特性が看取され、取り出されることによって、道徳的感受性が可能になってくる、と。

すなわち、道徳的感受性の獲得は世界の特性に対する或る尺度(基準)を習得することであるが、間主観的に強化されるこれらの基準は「社会化」の過程を通して成立していく。またこの社会化の過程を通して個人の恣意的な感性は弱められ、恣意性を離れた感性が強化され、ひとびとに共通な視点が獲得されていく。

(ハ) 「徳」の生成論

ヒュームによれば、われわれは強い自己愛(*self-love*)と乏しい慈愛(*benevolence*)の感情をもって生まれてくるが、言語の教授と学習を主たる手段とする社会化の過程を経て、道徳感情が育まれ、人為的な徳が成立していく。

このような社会化の過程を経て成立する公共的道徳基準の最終目標は原初の慈愛 *benevolence* といった基準とは大きく異なるが、この最終の基準もその源泉は原初的な慈愛の感覚に基づいている。丁度、意識の言語がその源泉を *oooh* と *ouch* といった言語反応に根ざすと同様に、道徳的感受性もその起源を *boo* や *hurrah* とあまり異ならない反応に根ざしている。しかし、現在われわれが所有している道徳的感受性はこの単純な起源を無限に超え出ており、「対象認知的な」構造を取っている。

われわれの道徳的反応は感受性が関わる、間主観的に看取可能な特性に対する反応である。すなわち、それはある対象をかくかくであるとか、しかじかの特性をもっていると把握することを通してその感受性を表すのである。

注

- (1) J. L. Mackie, *Ethics*, Penguin Books, 加藤尚武監訳『倫理学』哲書房。
- (2) S. Blackburn, *Spreading the Word*, Clarendon Press, Oxford, 1984, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, 1993, *Ruling Passions*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- (3) D. Hume, *Enquiries concerning the Principles of Morals*, L. Selby-Bigge, Oxford University Press, 1975, Appendix 1, sect. V.
- (4) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1972.
- (5) ヒュームの人為的徳the artificial virtueに関するマッキーの反實在論的解釈とウィギンスの實在論的解釈の論点の相違を述べる紙面はなく、別の機会に譲りたい。マッキーの著書は、J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, 1980, Routledge & Kegan Paul, ウィギンスの論文は、'Categorical Requirements' in R. Hursthouse, G. Lawrence and W. Quinn (eds) *Virtues and Reasons*, 1995, 'In Subjectivist Framework: Categorical Imperatives and Real Practical Reasons' in C. Fehige, G. Meggle and U. Wessels (eds) *Preferences*, 1995. 'Natural and Artificial Virtues: A Vindication of Hume's Theoretical Scheme' in R. Crisp (ed) *The Virtues*, 1996.
- (6) J. L. Mackie, op. cit. p.15.
- (7) *ibid.* pp.36-42.
- (8) L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, 1953, §241
『哲学探究』第一部「二四一節」。
- (9) 道徳に関して、ここで扱っている實在論と反實在論の論争よりさらにラディカルなのは、パウロとアリストテレスの見解の相違であろう。ロマ書七章と『ニコマコス倫理学』第四巻を比較すれば、それは明かである。後者から前者へ目を転じるとき、まるで教室から戦場にかわった感じがする。言うまでもなく、その實在論は異なっている。

- (10) J. McDowell, 'Aesthetic Value, Objectivity, and Fablic World', 'Values and Secondary Qualities', 'Projection and Truth in Ethics' in his *Mind, Values, and Reality*, Harvard University Press, 1998.
 D. Wiggins, 'Moral Cognitivism, Moral Relativism, and Motivating Beriefs', *Proceedings of Aristelian Society*, 91, 1990-1.
- (11) J. L. Mackie, *Ethics*, S. Blackburn, *Spreading the Word, Essays in Quasi-Realism, Ruling Passions*.
- (12) J. McDowell, 'Aesthetic Value, Objectivity, and Fablic World'.
- (13) B. Williams, *Descartes*, Penguin Books, 1978, ch. 8.
- (14) C. S. Peirce, 'Fixation of Beliefs', 'Critical Review of Berkely's Idealism'.
- (15) J. McDowell, 'Aesthetic Value, Objectivity, and Fablic World'.
- (16) 新約聖書「ローマ人への手紙」第三章。この「ローマ人への手紙」を解釈したものととして、内村鑑三『羅馬書の研究』一九二二（『内村鑑三全集』26、岩波書店）' K. Barth, *Römerbrief*, 1922' カール・バルト『ローマ書』（『カール・バルト著作集』14、吉村善夫訳、新教出版社）を参照。
- (17) B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985, ch. 8.
- (18) 大森荘蔵『ものと心』、東京大学出版会、一九七六。
- (19) J. L. Mackie, *Ethics*, S. Blackburn, *Spreading the Word, Essays in Quasi-Realism, Ruling Passions*.
- (20) D. Wiggins, op. cit.
- (21) P. Foot, 'Hume on Moral Judgement', 'Morality as a System of Hypothetical Imperatives in her *Virtues and Vices*, Basil Blackwell, Oxford, 1978
- (22) このようなきわめて多様な価値空間に関して、前節までにわれわれが主観的に考察してきた、実在性の基準としての「収束性」の概念をどのように考えればよいのだろうか。第二節において、われわれはパースやウィリアムズの「実在の絶対的概念」と結びつく収束性を批判した。それに対置するかたちでの「収束性」「真理性」について、ウィギンズがM・H・アブラムズから引用した文章をここで引用して、ひとつの指針としたい。
- 「(批評作品に登場する) 諸々の事実についての批評的言明は、それらの言明を含む理論のパースペクティブに相対

的である。それらの言明は厳密に科学的な意味で「真」であるのではない。すなわち、著者のパースペクティブとは無関係に、知性を備えたどの人間によっても検証可能である理想へと接近するという意味で「真」であるのではない。それゆえ、精密科学で学んだ基本的合意への希望は、批評においては失望に終わる運命にある。

にもかかわらず、優れた批評理論はそれ自身の妥当性 *validity* をもっている。その(妥当性の)基準はその理論に属する単一命題の科学的な検証可能性ではない。その理論の洞察力の射程、精確さ、首尾一貫性にある。」

(下線は引用者ウィギンスのもの)

ウィギンスは(自然科学と人文科学の)「ふたつの真理観」という表現を用い、また「妥当性」を「真理性」のように使っている。このように「真理」「妥当性」「客観性」との関係で問題になるのが「収束性 *convergence*」であり、ウィギンスの場合、マクダウェルのとくと同様、ウィリアムズの「相対主義」の議論が深く関わってくる。ウィリアムズとパースの収束性と「実在の絶対的概念」については前節でその問題点を指摘したが、この点に関して解明しなければならぬ多くの問題を私は抱えていると言わざるをえない。

(23) D. Wiggins, *Needs, Values, and Truth*, Third Edition, Clarendon Press, Oxford, 1998, pp.237-380.

(24) *ibid.* p.356.

(この原稿は二〇〇〇年十月九州古典哲学研究会における岡部勉氏の発表『行為と真理』のコメントとして準備したものである。岡部氏をはじめ質疑に参加された方々に感謝する。)