

道徳的問いとは何か?
——濃い倫理的概念と人間の尊厳——

入江幸男 (大阪大学)

§ 1 問題設定

道徳にかかわる問いを次のように区別できるだろう。

A : 生活の中での道徳にかかわる問い

B : 道徳についての学問的な問い (倫理学やメタ倫理学での問い)

ここではAを考察の対象とし、生活の中での道徳にかかわる問いのみを「道徳的な問い」と呼ぶことにしたい。この発表そのものはBに属する。ここでは、ここでの課題は、「道徳的な問にはどのようなものがあるのか」「それらはどのような構造を持つのか」「それらはどのように関連しているのか」という間に答えることである。もう一つの課題は、上記の考察を踏まえて、「人間の尊厳」概念の可能性を考えることである。

道徳的な判断や命令や行為ではなくて、道徳的な問いを扱うのは、前者を無視して後者だけに注目するということではない。一般的に判断や命令や行為は、何らかの問い合わせに対する答えないしその解決であると考える立場から、道徳的な問い合わせから出発して、道徳的な判断や命令や行為を考察することが有益だと考える。

さて、道徳的な問い合わせはどのような問い合わせだろうか。とりあえず、道徳的な言明を答えとする問い合わせであるといえば (あとで若干修正する)。我々は、道徳的言語を次の3つにわけることができるだろう。

- (a) 道徳的評価判断 (「・・・はよい」)
- (b) 道徳的指令判断 (「・・・すべし」)
- (c) 道徳的命令法 (「・・・せよ」)

これに対しては、反論がありうる。ヘアは(a)を認めず、(b)と(c)のみを認める。なぜなら、ヘアは「道徳的言語は一種の指令言語である」(2)と考えるからである¹。つまり、道徳的判断はすべて行為を指令するものであり、単に評価にとどまるものではないと主張する。もしそうならば、上の①は存在しないことになる。

ヘアは、「私はXをなすべきである」という判断を3つの意味に区別する。

- (1) 「Xは、人々が一般に認めている基準に従うために要求されている」(社会的事実の言明)
- (2) 「私がXをなすべきだという感情が私にある」(心理学的事実の言明)
- (3) 「私はXをなすべきである」(価値判断)

命令法を導出しない価値判断 (つまり行為を指令しない価値判断) は、(1)か(2)か両者の混合の判断である。これらは厳密にいえば、価値判断ではなくて、事実判断である。たしかに、「べき」文にかぎるならば、それが価値判断である限り行為を指示するようにおもわれる。しかし、「べき」文以外の価値判断には、行為を導かないものがある。たとえば、「彼は善い人だ」や「彼は勇敢だ」という道徳的価値判断は、彼のある行為を推奨するという意味で間接的に指令に役立つこともあるが、しかし彼のこれまでの態度や行為を評価したものであって、常に行為の指令を意図しているわけではない。

そこで、道徳的言明を二つに分けて、道徳的な問い合わせを次の二つを区別したい。

- ①道徳的評価を答えとする問
- ②道徳的指令を答えとする問

上記の①の問い合わせの答えが(1)であり、②の問い合わせの答えが(2)(3)である。

ここで先ほどの述べた道徳的な問い合わせの定義をより厳密なものにしておきたい。道徳的な問い合わせは、道徳的判断ないし命令を答えとする問い合わせであるが、しかし、道徳的判断や命令は、道徳的な問い合わせに対する答えであるとは限ら

¹ Vgl. R. M. Hare, *The Language of Moral*, Oxford U. P., 1952, Ch. 1, Sec. 1.

ない。例えば、「あなたの先生はどんなひとですか」という問いに「彼女は算数の先生です」と答えることも出来るが、「彼女は残酷です」という道徳的評価判断が答えになることもある。また車の窓がこわされて「どうしましたか」と問うた時に「危ないから、とりあえず片付けましょう」という答えもありうるが、「警察に届けるべきです」という道徳的指令判断が答えになることもある。つまり、道徳的な問いとは、単に道徳的判断を答えとしうる問ではなくて、道徳的な判断だけを答えとしうる問である、と定義することが出来る。

§ 2 道徳的指令を求める問

比較的明確な道徳的指令を求める問から分析しよう。道徳的指令を答えとする問いは、二人称や三人称が主語になる場合もありうるが、もっと多いのは、一人称単数を主語にした「私は何をすべきか」という問い合わせであろうからこれを基に考えたいが、以下の内容をそれ以外のものに転用することは簡単だろう。

(1) 行為の決定を求める問

意図的な行為とは、アンスコムの分析によるならば、「なにをしているの」と問われて、観察によらずに即座に「コーヒーを入れています」のように答えられるものであり、さらに「なぜそうするのか」と問われて、観察によらずに即座に「仕事に疲れたので、一服するためです」のように理由を答えられるものである。このとき、コーヒーを入れるという行為は、つぎのような実践的な推論の結論として、行為者に理解されている。

仕事に疲れたので一服しよう（大前提、欲求ないし意図）

コーヒーを入れると、リフレッシュできる（小前提、状況についての信念）。

ゆえに、コーヒーを入れよう（結論、行為）

行為は、このような実践的推論によって成立する。通常は、我々はこの推論をほとんどいしきすことなく習慣的に行なっている。以上がアンスコムによって指摘されていることである。

では、我々が「私は何をなすべきか」と問うのはどのような場合だろうか。それはこのような実践的推論が出来ない場合であろう。では、それはどのような場合だろうか。多くの場合は、欲求や意図（大前提）をもっているが、世界のありよう（小前提）が解らないために、推論できない場合、あるいは、世界のありよう（小前提）はよくわかっているが、自分が何をしたいのか（大前提）がわからない場合であろう。

(2) 行為の道徳的決定を求める問い合わせについて

行為の道徳的決定ができないときにも人は「私は（道徳的に）何をなすべきか」と問う。これは、道徳的な実践的推論が難しいときである。道徳的な実践的推論はつぎのような構造を持つ。

嘘をつくべきではない（大前提、道徳的原則）。

私が今「p」ということは、嘘をつくことになる（小前提、世界のありよう）。

ゆえに、私は今「p」というべきではない（結論、道徳的指令判断）

このような推論が出来ない場合も、二つの場合、つまり道徳的原則が設定できない場合と、世界のありようがわからない場合に分けられるだろう。

(a) 状況についてはわかっているが、道徳的原則が設定できない場合

この場合については、典型的な類型をいくつかあげることが出来る。しかし、いかの類型がすべてを網羅しているということはないだろう。

①行為の決定のための原理がかけている場合。

「脳死状態の人をどうあつかうべきか」

②行為の決定のための原理が二つ以上あって、それらが矛盾している場合

「戦争に参加して国民としての義務を果たすべきか、親の面倒を見て子供としての義務をはたすべきか」

③行為の決定のための道徳原理が一応わかっており、そこから帰結する行為もわかっているが、しかしそれが別の強い欲求と両立しないので、困っている場合。

「飢えているひとを助けるために、私はいくら寄付をするべきか」

(b) 世界のありようがよくわからない場合。

世界のありようがわからない場合を、いくつかに分類したいが、現在の私にはそれが出来ないので、一例をあげて考察しよう。

ヘアの例を借用しよう。たとえば、もし私が雇用主であり、いつも遅刻してやってくる事務員を解雇するかどうか迷っているとしよう。もし私が彼を解雇すれば、私は彼の仮定から生活の糧をうばうことになり、また他の社員にも他の会社に移ることを考えさせたりするかもしれない。もし私が彼を解雇しなければ、この事務員がする仕事を他の事務員がしなければならず、同じように怠ける社員が出てくるかもしれない。さらに考えれば、他にも多くの可能性があるかもしれない。

このように考えられる多くの可能性は、それぞれ多様な道徳的な判断もとづいている。例えば、「私は公平であるべきだ」「私は不正を許してはならない」「私は、残酷であつてはならない」などである。ここから言えることは、仮に事実認識のなかに評価語が入っていないとしても、その事実の切り取り方が、すでに価値判断によって規定されているということである。

§ 3 道徳実在論者からの批判とそれに対する反論

ある道徳的実在論者は、道徳的判断と事実判断とのこの複雑な絡み合いを、さらに推し進めて道徳実在論者は、実践的推論のこのような図式を批判している。ここでは、その批判を検討し、それに反論したい。

(1) 「濃い倫理概念」と「薄い倫理的概念」

まずパトナムによる「濃い倫理的概念」と「薄い倫理的概念」の区別を紹介したい。²

「濃い倫理的概念」：規範的な意味と記述的な意味の両方を分解不可能な仕方でもつ概念

　　例えば、「残酷」「罪」「気前のよい」「気品のある」「腕のいい」「しっかりした」「無作法な」「意志薄弱な」「卑猥な」

「薄い倫理的概念」：記述的な意味を持たず、規範的な意味のみをもつ概念

　　例えば、「善い」「べきである」「正しい」とその対義語「悪い」「してはならない」「正しくない」「美德」「悪徳」「義務」「責務」

道徳実在論は、「濃い」倫理的概念において、記述的意味と評価的意味が不可分であることから、評価的意味が表現する価値が実在すると主張する立場である。私は記述的意味と評価的意味の不可分性は認めるが、しかしそこから道徳的実在論が帰結するとは考えない。

(2) 管豊彦による動機の分析とそれへの反論

管豊彦は『道徳実在論の擁護』の第五章において、道徳実在論の立場から、欲求と信念によって動機を説明することを批判している。管によれば、近・現代の行為の基本的把握は、行為の動機を「信念（理性）と欲求（感性）」³からなると考えることであり、この図式を「ヒューム的二元論」と呼ぶ。彼は、道徳的反実在論者もまたこの図式によって、道徳的動機を分析しているという。

この図式を例で示すと次のようになる。

ビールを飲みたい（欲求ないし意図）

缶ビールが冷蔵庫にある（信念）

ビールを飲もうとして冷蔵庫を開ける（行為）

管は道徳的な動機がかかわっていないケースでは、このヒューム的二元論の図式を認めている。しかし、彼は道徳的な動機の場合には、この図式は妥当しないという。その例は次のようなものである。

² H. Putnam, *The Collapse of The Fact Value Dichotomy*, Harvard U. P., 2002. pp. 34-45. パトナム『事実価値二分法の崩壊』藤田晋吾/中村正利訳、法政大学出版局、39-52 頁。)

³ 菅豊彦著『道徳実在論の擁護』勁草書房、2004 年、126 頁。

子供たちが傷ついた子犬に石を投げつけているのを目撃し、
「子犬に石をなげてはいけない」と注意する

このケースについて彼は次のように説明する。ここでは、「子供たちに注意しよう」という欲求は生じていない。子供たちに注意するという発話行為にこのような欲求が伴っているとは思えないという。そして、仮にそのような欲求が伴っているとしても、それは、「動機付けられた欲求」であって、ヒューム的二元論の図式に必要な「行為を動機付ける理由」ではないという。先の「ビールを飲みたい」という欲求は「缶ビールが冷蔵庫にある」という信念から独立に捉えられる「行為を動機付ける理由」であるが、「子供たちに注意しよう」という欲求は「子供たちが傷ついた子犬に石を投げつけているという信念」から独立ではない「動機付けられた欲求」であって、「行為を動機づける理由」ではないという。つまり、「子供たちが傷ついた子犬に石を投げるという残酷なことをしていることを知覚し、その知覚から直ちに、子供たちに注意するという行為が生じるのである。この知覚が行為の動機になっているが、この知覚の中では信念と欲求（意図）が分離していない。たしかにこの知覚だけで行為の動機を構成するのに十分である。

以上の管の説明に対して私は反論したい。子犬のケースでも、我々は次のように信念と欲求（意図）の両方を見出すことが出来る。

残酷な行為をやめさせたい（欲求ないし意図）
子供たちが傷ついた子犬に石を投げつけている（知覚にもとづく信念）
子供たちに注意する（行為）

「残酷な行為をやめさせたい」という欲求は、ここでは「子供たちが傷ついた子犬に残酷にも石を投げている」という知覚ないし信念に触発されて想起された欲求であるかもしれない。しかしそれとは独立に、そのような場面に出会う前から「残酷な行為をやめさせたい」という欲求（意図）をもっており、それがこの場面で「行為を動機づける理由」になっているということもできるだろう。

この反論に対して、管氏はつぎのように批判するかもしれない。それまでに「残酷な行為はよくない」とか「残酷な行為はやめさせるべきだ」というような道徳的原則を考えたことがなかったとしても、子供たちの振る舞いを見て、「残酷だ」と感じて「やめさせよう」とおもうのではないか。

私はこの批判は成り立たないと考える。なぜなら、「残酷」という言葉を学習する時に、我々はそれに対する評価的な意味も学習するはずであり、「残酷な行為はよくない」とか「残酷な行為は避けるべきだ」という原則を学習するはずである。したがって、「残酷」という概念を使用できるものが、そのような原則を考えたことがないということはありえないのである。

実は同様のことがビールのケースについてもいえる。「ビールを飲みたい」という欲求は、「冷蔵庫にビールがある」という信念から独立に生じうるが、しかし「冷蔵庫に冷えたうまそうなビールがある」という知覚ないし信念と結合しているかもしれない。もちろんこのように言えるのは「うまそうな」という濃い価値概念を用いているからである。しかし、この場合には、上記の例とどうように言うならば、「ビールを飲もう」という「動機付けられた欲求」が存在することになるが、その場合でも「ビールを飲みたい」という欲求は、「行為を動機付ける理由」として存続するだろう。

薄い概念は、記述を含まないので、信念を別途必要とする。したがって、薄い概念によって表現される意図を持つ場合には、信念が必ずそれとは独立に必要になる。これに対して、濃い概念の場合には、それが記述的な意味と評価的な意味の両方を持つので、意図と信念の両方を不可分離に持ち合わせており、それだけで行為を導出できるという可能性があった。しかし以上の考察から、そうではないことが解った。つまり、濃い概念を用いて欲求（意図）が表現されるときにも、それとは別に、欲求（意図）が別途存在していると考えることが出来る。

（2）マードックの立場：濃い倫理的概念だけで十分であり、薄い倫理的概念は除去可能である。

マードックは、「二次的な特殊な語」（「濃い倫理的概念」のこと）を深く理解し、対象を「注視」するときには、行為の決定は自動的に行なわれるようになり、「一次的な普遍的な語」（「薄い倫理的概念」のこと）は不要になるという。

「一次的な普遍的な語」（「よい」「正しい」）は、道徳的葛藤において決断する必要があるときにもちいられる

ものである。しかしそのような決断をする必要はない、とマードックは言う。

「自由の実践は終始なされている小さな個々の営みであって、重要な瞬間における、望外の無い者をめぐつての仰々しい跳躍ではない」⁴

「もし私が適切に注視するならば、私は選択の余地がなくなることになろうし、これがめざすべき最高の状態なのである。」⁵

「私の見解では、それとは逆に、第一次的で一般的な表現は完全に除去しうるのであって、道徳の仕事は全て第二次的な個別的表现によってなしうるのである。行為を行為者がとらえる実在への従順をとおして描くならば、行為者は「これは正しい」、つまり「私はこれを選ぶ」とは言わないで、「これはABCD（規範的記述的表現）である」といい、そこで行為が自然になされることになろう。空虚な選択は生じる余地が無いから、空虚な表現の必要はない。」⁶

もし管がいいうように、道徳的な実践的推論の前提が、欲求と信念の二つに分けられないとすると、マードックの言うように、「これはABCDである」という濃い倫理的概念をもちいた判断だけから結論が帰結することになるだろう。濃い倫理的概念が与えられている時には、そこから行為が決定されるので、道徳的な原則の対立に迷うこともなく、道徳的な決断も必要なく、「一次的な表現」も不要になるのであろう。その時にはそもそも道徳的な問い合わせが生じないのであろう。このようなマードックの主張に反論するには、上記の管への反論が利用できるだろう。しかし、以下では別の側面からも反論できることを示したい。

(4) 濃い倫理的概念を用いた判断だけでは行為の動機にならない別の証明

- ① 「行為xは残酷である。ゆえに、私はxを避けるべきである」
- ② 「行為xはよい。ゆえに、私はxを行なうべきである」

マードックによれば、我々は①のような実践的推論だけで十分であり、②は不要であることになる。これを吟味するために、まずこの二つの差異を考えてみよう。

①の推論は、デフォルト推論である。予期せぬ条件が加わるならば、この結論は変わる。例えば、「行為xは残酷である、しかし行為xをしない事はもっと残酷である。故に、私はxをすべきである」しかし、②は、デフォルト推論ではなく、別の前提が加わることによって、結論が変わることはない。「行為xはよい、しかし、行為xをしない事はもっとよい。ゆえに私はxを行なうべきではない」このような推論はありえない。なぜなら、もし「私はxを行なうべきではない」という結論と「行為xはよい」という前提は両立しえないからである。もしこの結論を採用しようとするのならば、最初の前提「行為xはよい」は間違いであったとして、訂正すべきである。

逆に言うと、濃い倫理的概念を述語に持つ価値判断だけを前提にするのでは、ある行為を結論として導出することが出来ないということである。たとえ明言されていないデフォルトの前提であれ、明言された前提であれ、べつの前提が必要である。ではそのような前提はどのようなものになるのだろうか。それは、行為xをとめることによって、その残酷さを回避する以上の悪い状態が結果することはないという状況判断である。明示的に表現すれば次のようにになる。

もしある残酷な行為を回避してもそれ以上の悪い状態が結果することがないのならば、我々は残酷な行為を回避すべきである。

行為xは残酷である。

行為xを避けたとしても、その残酷さを回避する以上の悪い状態が結果することはない。

ゆえに、私は行為xを回避すべきである。

⁴ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, 1970, p. 36. マードック『善の至高性』菅豊彦、小林信行訳、九州大学出版会、1992年、57頁。

⁵ *Ibid.*, p. 38. 前掲訳、61頁。

⁶ *Ibid.*, pp. 40-41. 前掲訳、64頁。

我々は行為を決定する時に、濃い倫理的概念を用いた判断を用いることがあるが、それだけで決定しているのではない。最終的には、さまざまな行為の選択肢を総合的に評価して、行為の善悪を判定している。それゆえに薄い概念は不可欠である。

我々は欲求と意図を区別する必要がある。我々は常に多くの欲求をもっており、それらは互いに矛盾する場合もある。したがって、我々がある欲求の実現を意図する時に、初めてそれは行為を規定する。実践的推論の前提となるのは、欲求ではなくて、意図だというべきだろう。ところで、濃い倫理的概念によって表現された判断から直接に生じるのは、この意味での欲求に対応している。それを我々は常に実現するとは限らない。その実現を意図することは、我々は欲求と状況に付いての総合的に判断に基づいている。

§ 4 道徳的評価判断を答えとする問

道徳的評価判断の場合にも意図的な行為の場合と似た事情があるようにおもわれる。もし子供たちが子犬に石を投げているのをみて「かわいそうだ」と言う人にたいして、だれかが「なぜそう思うのですか」と問うたならば、彼女は觀察によらずに即座に「だって、あんなに傷ついて血を流しているじゃないですか」というように理由を答えるだろう。道徳的評価判断は、事実判断と異なり、即座にその理由を答えることが出来るだろう（ヘアも同様のことを指摘している）。この点で道徳的指令判断と同じである。しかし、道徳的評価判断は、道徳的指示判断と異なり、それだけで直接に行為の指示を導くことはない。それは他の判断と結合して、間接的に行行為の指示を導出するのに用いられるかもしれないが、しかしそのようないくつかの使用されるのではない。（この点で私はヘアの指令主義に反対である。）

道徳的評価判断が理由を持つということは、道徳的評価判断がその理由からの推論によって成立するということを意味している。あるいは（成立の事情はどうであれ）少なくとも推論形式において正当性がされている、ということを意味している。この推論を「道徳的評価推論」と呼ぶことにしよう。この推論は、どのような構造を持つのだろうか。

もし事実判断から価値判断は帰結しないとすると、道徳的評価判断が推論の結論として生じる場合には、その推論の前提には少なくとも一つの道徳的評価判断が含まれていることが必要である。

嘘をつくことは、悪いことである。（大前提、一般的道徳評価判断）。

私が「p」と語ったことは、嘘をつくであった。（小前提、個別事例についての事実判断）。

ゆえに、私が「p」と語ったことは、悪いことであった。

（結論、個別事例についての道徳評価判断）

もう一つ例を挙げよう。

もしそのとき彼が意図的であったのならば、彼のその行為は悪質である（大前提）

彼の行為は意図的であった（小前提、個別事例についての事実判断）

ゆえに、彼の行為は悪質である（結論、個別事例についての価値評価判断）

ここでの大前提「もしそのとき彼が意図的であったのならば、彼のその行為は悪質である」は、個別事例の価値評価判断である。ただし、これの背後には一般的な価値評価判断があると思われる。この判断について「なぜそういう思うのか」と訊ねたならば、おそらく「なぜなら、意図的にそのような行為をすることは一般に悪質だからだ」というより一般的な価値評価判断が理由として挙げられるだろう。つまりこの推論は一般的な価値評価判断まで明示して示せば次のようになる。

①あるタイプの意図的な行為Xは悪質である（大前提、一般的価値評価判断）

②もし彼の行為が意図的ならば、彼の行為はタイプXに属する

③彼の行為は意図的であった。

④彼の行為はタイプXに属する（小前提、個別事例についての事実判断）

⑤ゆえに、彼の行為は悪質である（結論、個別事例についての価値評価判断）

全体としては、①と④から⑤が帰結する推論になっている。②と③から④が帰結する三段論法になっている。上記に示した三段論法は、この①と④が省略されたものである。

以上から、価値評価推論の一般的な形式は次のようなものだといえるだろう。

性質 y をもつものは、よい
x は性質 y を備えている。
ゆえに x はよい

(2) 道徳的評価をもとめる問

では、道徳的評価を問い合わせるのはどのような場合だろうか。一つは（ヘアが言うように）行為の決定のための前提として利用するためだろう。「私が彼を解雇するしたら、それは悪いことだろうか」と未来の行為について考えることである。他方では、過去の行為を反省して、「私が彼を解雇したことは、よかつたのだろうか」と言うことであろう。この判断は、将来の行為の指令に間接的に役立たせるためであるかもしれないが、過去の行為を吟味して安心するためであるかもしれないし、自分がどんな人間であるのか知るためかもしれない。

道徳的評価判断がこのように推論によって成立する、ないし推論形式で正当性を理解されているのならば、道徳的評価判断を問うのは、このような推論が簡単に構成できない場合である。ここでもそれは多くの場合、大前提になる一般的価値評価判断がわからない場合と、小前提になる個別事例についての事実判断がわからない場合、になるだろう。

(a) 一般的価値評価判断がわからない場合

上記の一般形式における価値評価推論の大前提「性質 y をもつものはよい」は、どのようにして正当化されるのだろうか。この大前提是、次のような別の価値評価推論の結論として正当化される場合がある。

性質 z をもつものは、よい
性質 y をもつものは、性質 z をもつ。
ゆえに性質 y をもつものは、よい。

この場合には、この大前提の正当化がさらに必要になり、無限反復になる可能性がある。

ところで、現実にそのような無限反復が生じていないとすると、我々は最終的な推論における大前提を分析的な命題だと考えている可能性がある。例えば次のような推論の大前提がそれにあたる。

勇敢な行為は、よい
行為 x は、勇敢な行為である。
ゆえに、行為 x は、よい。

この「勇敢な行為」という概念の中には「よい」という意味が含まれており、この大前提是分析判断として正当化される。

ところで、我々は道徳的価値評価判断を評価される対象によって分類することができる。その主なものは、人物（意志、性格）行為、規則、であろう。人物や行為については、我々はそれについての濃い倫理的概念を沢山持っている。したがって、このような大前提を容易に手に入れることが出来そうだ。しかし、規則についてはどうだろうか。規則については、「厳格すぎる規則」とか「寛容な規則」とか「有効な規則」というような表現はある。これらは「濃い倫理的概念」であるかもしれないが、その適用が曖昧である。

(b) 個別事例についての事実判断がわからない場合

さて、道徳的価値評価推論の小前提がわからないときとは、どのような場合であろうか。

性質 y をもつものは、よい
x は性質 y を備えている。
ゆえに x はよい

もし性質 y が記述的な意味しか持たないとすれば、対象 x がその性質を持つかどうかを検証することは、難しくないだろう。

難しいのは、この性質が記述的な意味と評価的な意味を併せ持つ「濃い倫理的概念」の場合である。上位の例の小前提「行為 x は、勇敢な行為である」を考えてみよう。「勇敢な行為」に記述的な意味があるとはいえ、それは明確な意味ではない。「行為 x は、本当に勇敢な行為なのだろうか」という問い合わせになるだろう。

§ 5 道徳実在論者からの予想される批判とそれへの反論

(1) 道徳実在論者からの予想される批判

管豊彦氏のように考える実在論者であるならば、道徳評価推論についても次のような推論形式を認めないだろう。

性質 y をもつものは、よい
x は性質 y を備えている。
ゆえに x はよい

なぜなら、性質 y は濃い倫理的概念であって、対象 x の中に性質 y を見出すことと、性質 y をもつものはよい、という大前提を分ける事に反対するだろうからである。つまり、彼は「濃い価値語」について、その評価的意味を切り離して、記述的意味を取り出すことが出来るという主張に反対しているからである⁷。たとえば、上記の「勇敢な行為」とは「ある善なる目的を実現するために、損害をこうむる可能性があるときには敢えてそれを行なう行為」であろう。我々が、ある行為 x を勇敢な行為だと見なすときには、その目的が善であると見なすことを伴っている。したがって小前提是、単なる事実判断ではない。

これに対して、次のように反論出来るかもしれない。このとき、我々は「その行為の目的がよいものであるかどうか」を問うことが出来る。そして、その行為が「どのような損害をこうむる可能性があるのか」を問うことが出来る。これらの問の答えによって、その行為が勇敢な行為であるかどうかを判定できるだろう。つまり「濃い価値語」の適用が可能かどうかの問い合わせは、価値判断への問や事実への問い合わせに分解出来るだろう。

しかしこの反論に対して、道徳実在論者は次のように批判できるだろう。たしかに、ある行為が「勇敢」な行為であるかどうか、ある行為が「残酷」な行為であるかどうか、を判断するには、この問をさらに細かな間に分解して調べることが出来るだろう。

しかし、「勇敢」や「残酷」という概念のこのような説明が可能であるとしても、これらの概念を知らない人に、このような説明でその意味を教えようとしてもそれは難しいのではないだろうか。「勇敢」や「残酷」の学習は、「赤い」の学習と同じように、その語が適用できるいくつかの事例を学ぶことによってのみ適切に学習出来るようにおもわれる。「ある行為が残酷であるかどうかの問を、いくつかの間に分解してそれらの答えをもとに、採取的な答えを出す時には、「残酷」という概念の理解を必要とするだろう。

(2) 道徳実在論からの批判への反論

上記の推論の小前提である「行為 X は性質 Y をもつ」の「性質 Y」が濃い倫理的概念である場合には、それを事実判断と価値判断に還元することが出来ないだろう。しかし、そのことは、価値評価推論の図式に対する批判にならない。なぜなら、「行為 X が勇敢である」が言えても、「行為 X がよい」というには不十分だからである。なぜなら、その状況で行為 X 以外の行為の選択肢が、X 以上に良い結果をもたらさないということが言えて、初めて「行為 X がよい」と言えるからである。この点は、§ 3での反論と同じである。

§ 6 道徳的な問い合わせと推論の関係

(1) 道徳的な問い合わせが推論を導く

道徳的な問は、道徳的な指令ないし道徳的評価を求める問い合わせである。その答えは、上記の考察からわかるように、推論で正当化されるものであるが、しかし、その推論を採用することは、様々な選択肢とそれに関する様々な推論の中から、総合的な認識によって、選択されている。道徳的な問い合わせがこの認識を導いている。

たしかに、推論が簡単に出来ると問には、我々は問い合わせを意識しない。推論を簡単に出来ないときに、我々は問い合わせを意識し、推論の構成に意識的に取り組むのである。しかし、推論が簡単に出来ると問にも、実は道徳的な問い合わせは発せられている。道徳の場合にかぎらず一般に、推論は問に答えるために行なわれるのであり、その推論が簡単であるときに、問い合わせが意識されないが、そのようなときにも問い合わせは立てられている。なぜなら、推論が成立するためには問い合わせが論理的に必要だからである。次の例で考えよう。

⁷ 菅、前掲書 98 頁を参照。McDowell も同様である。

「すべての箱を駅に運べ。
これはその箱の一つだ。
ゆえに、これを駅に運べ。」⁸

このような簡単な実践的推論であっても、問い合わせに対する答えを見つけようとするプロセスとしてでなければ成立しない。なぜなら、二つの前提から導出される結論は、論理的には無数にあるからだ。たとえば、次のようなものである。

すべての箱を駅に運べ。
これはその箱の一つだ。
ゆえに、駅に運ぶ箱は、少なくとも一つある。

すべての箱を駅に運べ。
これはその箱の一つだ。
ゆえに、これをここに残してはならない。

この推論は、つぎの間に答えるためにおこなわれたと考えられる。

「何を駅に運ぶべきなのか？」
すべての箱を駅に運べ
これは箱だ
これを駅に運べ

このように推論に対する問い合わせの先行性がなりたつ。道徳的な指令をもとめる問い合わせ「私は何をなすべきか」の場合に、推論がすぐに出来ないときに、我々はその問い合わせをいしきしてたてることになる。このとき、どのような小前提が必要になるかは、大前提をどのように設定するかに依存し、逆に、どのような大前提が必要になるかは、小前提をどのように設定するかに依存する。

(2) 道徳的な問い合わせ、どうして生じるのか

道徳的な問い合わせについての上記の定義によるならば、それは我々が道徳的な行為ないし道徳的な価値評価を必要とするときである。では、それはどのような場合だろうか。

①もしすでに共同体のなかに共有された道徳があるとすると、「その道徳によるならば、どのように行為すべきか」、「その道徳によるならば、どのように評価されるのか」ということを知ることは、社会的な規範に反して制裁されないために、また社会的な規範に一致することによって社会的に承認されるために必要である。では、なぜ我々は社会的な制裁を嫌い、社会的な承認を求めるのだろうか？（これについては②で考察する。）

②もしまだ共同体の中に道徳がないとすると、そのときには、その問い合わせはどうにして生じるのだろうか。これは、共同体における道徳の発生にかかわる問題である。私は、共同体の中で、「平和に暮らすために我々はどうこういすべきか」という問い合わせが立てられ、これの答えが行為を指示する最初の規範性をもった判断になると考えることがもっともありそうな答えだとおもう。

しかし、この問い合わせの成立は、「平和に暮らしたい」という欲求が社会的に共有されており、しかもそのことを互いに知っているということが必要になる。これは「残酷な死に方をしたくない」「幸せに生きたい」というような欲望が共有されていることが必要だということである。これは、「残酷」「幸せ」などの言葉が共有されていなければならない。欲求や選好や価値を表現する言葉が共有されていなければならない。①で述べた社会的な制裁を嫌うこと、つまり他者に非難されたり軽蔑されたりすることを嫌うこと、社会的な承認を求めることが、つまり他者にほめられたり、受け入れられることを好むことは、価値語が共有されている社会では、共有されていることが予想される。

これらの言葉を共有している共同体には、相互承認と一定の価値観の共有と一定の規範の共有が有る。ただし

⁸ ヘア著『道徳の言語』訳36頁

それはまだ明示的に意識されていない曖昧で緩やかなものである。

明確な規範として意識されるのは、「平和に生きるためにには、我々はどうすべきか」という問い合わせ社会的に立てられ、それに対する答えとして「平和に生きるためにには、我々はxすべきだ」という答えがその共同体の中で共有されるときである。

(3) 超越論的論証への批判

このような社会的な規範が成立する以前の段階で成立している緩やかな相互承認と価値観の共有を想定できると考えるが、これが正しいかどうかは、経験的な知識の問題であると考える。この想定の妥当性を超越論的な論証によって証明し主張することはできない。なぜなら、その超越論敵論証は、背理法を用いるからである。

フィヒテは尊厳や自由を超越論的に論証している。討議倫理学も相互承認を超越論的に論証する。また、ディヴィドソンは、寛大の原理に基づいて、価値語を含む言葉の理解が可能であるとすると、それが概ね真理であり、価値が実在すると考えざるを得ないと主張しているが、これもまた超越論的な論証である。

超越論的な論証は、一般的に次のような形式で行なわれる。

p ならば、 q である。（ p は経験であり、 q は経験の超越論的条件である）

p である。

ゆえに q である。

この論証は、大前提を証明しなければならない。その証明は次のように行なわれる。

① $\neg Q$ ならば、 $\neg P$	(仮定)
② $\neg Q$	(仮定)
③ $\neg P$	(②より)
④ P	(仮定)
⑤ $P \& \neg P$	(③④より)
⑥ Q	(②⑤が背理法 (RAA)により)
⑦ P ならば、 Q	(④ ⑥に条件法導入)

この論証は、背理法(RAA)を用いている。しかし、背理法は二重否定消去を用いるので直観主義論理では認められない。したがって、超越論的論証を妥当なものとするには、背理法の妥当性を証明する必要がある。これを証明することは、古典論理の妥当性を証明することである。しかし、それは論理学の内部では出来ない。そして超越論的な論証によって行なうことともできない。厳密な論証を求めるのであれば、その論証を直観主義論理で行なうべきである。

(4) 道徳実在論への批判

私は濃い価値語における記述的な意味と評価的な意味の不可分離性を認めるが、しかしそこから道徳的な価値の実在論が帰結するとは考えない。濃い価値語の文化的な相対性は自明であり、それらの価値が実在することを論証することは不可能である。なぜなら、価値の実在論に限らず、すべての実在論は、我々の認識とは独立に、あるものが実在するかどうかが決定しているという二値原理を採用するが、これは直観主義論理に反しており、厳密な論証を求めるならば、二値原理を採用できないと考えるからである。

§ 7 濃い倫理的概念としての「人間の尊厳」と承認

(1) 「人間の尊厳」は濃い倫理的概念だろうか？

「残酷」は濃い概念であるが、この概念は「尊厳」の概念を伴っているのではないだろうか。「残酷」な行為は、何かを傷つけから残酷なのではないだろうか。そしてその何かとは、尊厳ではないだろうか。「傷ついた子犬に石を投げる行為は、残酷だ」これは、「子犬がかわいそうだ」ということであり、「子犬に（動物としての）尊厳がある」ということではないだろうか。この意味で「残酷さ」の知覚は「尊厳」の知覚と結合している。残酷な行為は、尊厳をもつ対象に対して成立し、その尊厳を損なう行為が残酷であると言うことも出来そうだ。もしこのように言えるのならば、「残酷」が濃い倫理的概念ならば、尊厳もまた濃い倫理的概念であろう。

「尊厳」を濃い倫理的概念として理解するとき、個人の尊厳を承認するということがはじめて可能になること

を、次に説明しよう。

すべての国民は、権利をもつ
xさんは、国民である。
ゆえに、xさんは、権利をもつ

この法的な推論には問題がないと思われる。ところで、次の推論もまた、この推論と同じ構造をもつものとして理解することが出来るだろう。

すべての人間は、尊厳をもつ。
xさんは、人間である
ゆえに、xさんは、尊厳をもつ

この推論によって、我々が「xさんが尊厳を持つ」と考えるとしよう。このとき、我々はxさんの尊厳を認めていると言えるだろうか。我々はこの推論の結論として与えられるので、「xさんは尊厳をもつ」という判断を認めているにすぎない。xさんという個人の尊厳を理解しているのだろうか。そのためには、xさんをみて、xさんの中にxさんの尊厳という具体的個別的な尊厳をとらえなければならない。そのような尊厳理解が可能になるのは、尊厳が濃い倫理的な概念であって、尊厳が評価的な意味だけでなく記述的な意味をもつことによってである。

このような「尊厳」理解は、ロマン主義的な理解かもしれない⁹。しかし人間一般ではなくて、他者を個人として承認することは、そのような濃い倫理的概念によってのみ可能になる。あるいは、相互承認の関係の中で、濃い倫理的概念の学習が可能になるのかもしれない。

しかし、現代の応用倫理学で「人間の尊厳」が議論されるとき、それは非常に抽象的な原理になっている。なぜなら、そこでは境界事例における人間の尊厳、たとえば受精卵が尊厳を持つかどうか、幹細胞が尊厳を持つかどうか、ということが問題になるからである。

人間は尊厳をもつ。
肝細胞は人間である
ゆえに肝細胞は尊厳をもつ。

ここでは「尊厳」は、上記の人権に関する法的な推論と同様のような推論に用いられる。このとき「尊厳」は濃い倫理的概念ではなくて、抽象的な薄い倫理的概念になっている。この二種類の「尊厳」概念を区別することが明確な議論のためには有用であろう。

参考文献

- Foot, P., *Virtue and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley U. P., 1978.
Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford U. P., 1952. ヘア『道徳の言語』小泉仰、大久保正健訳、勁草書房、1982年。
Hare, R. M., *Moral Thinking: Its levels, method, and point*, Oxford U. P., 1981. ヘア『道徳的に考えること』内井惣七、山内友三郎訳、勁草書房、1994年
Putnam, H., *The Collapse of The Fact Value Dichotomy*, Harvard U. P., 2002. パトナム『事実価値二分法の崩壊』藤田晋吾/中村正利訳、法政大学出版局

⁹ シェリングは、「私が他者の意志へ問いかけて、この者が断言的な「我欲せず」によって私の要求を斥けるか、あるいは私の自由を犠牲にしてのみ彼の自由を売り出すときそのときにのみ、この顔の後ろに人間が宿り、その胸の内に自由が宿ることを、私は認識する」（シェリング『自然法の新しい演繹』(1796) § 15の注）シェリングはここから他者承認を説明するが、ここで「人間」や「自由」は濃い倫理的概念であると解釈できるだろう。ちなみに、ドイツ観念論における「自由」概念は、濃い倫理的概念であると思われる。

McDowell, J., *Mind Value and Reality*, Harvard U. P., 1998.

Murdoch, I., *The Sovereignty of Good*, Routledge, 1970, p. 36. マードック『善の至高性』菅豊彦、小林信行訳、九州大学出版会、1992年、57頁。

菅豊彦著『道徳実在論の擁護』勁草書房、2004年