HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	実在論へ声援を、合理主義へ喝采を
Author(s)	ブラックバーン, サイモン
Citation	応用倫理, 8, 19-28
Issue Date	2014-12-31
DOI	https://doi.org/10.14943/ouyourin.8.19
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/61046
Type	departmental bulletin paper
File Information	8_02simon.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

実在論へ声援を、合理主義へ喝采を[1]

サイモン・ブラックバーン（ケンブリッジ大学／ノースカロライナ大学）
訳：小林知恵（北海道大学）

この講演を始めるにあたり、道徳理論と評価理論に対して私自身が採用しているアプローチである表出主義とは異なる二つの立場において、私には正しいように思われることを確認しておきたい。まず、リチャード・ボイドが〔道徳実在論における〕記念碑的論文 “How to be a Moral Realist?”[2] で述べている以下のことに私は同意する。

1. 道徳言明は、真か偽である（あるいはほとんど真であるか、ほとんど偽である等々）ような言明（もしくはそのような命題を表現している言明）である。
2. 道徳言明の真偽（あるいはほとんど真であることか、ほとんど偽であること）は、ほとんどの場合私たちの道徳的見解や理論などから独立している。
3. 道徳的推論に関する通常の基準は ── 科学的推論や日常の事実的推論に関する通常の基準と相まって ── 少なくとも多くの状況下で、道徳的知識（に近いもの）を獲得し改良するための信頼できる方法の一部をなす[3]。

ボイドは〔道徳〕実在論を以上の項目によって定義するが、私はこの三つすべてに同意する。これらに表出主義者は同意すべきではないと考える人もいるかもしれないが、私は同意する。ただし、同意への至り方は多くの他の哲学者たちと多分に異なる。さらに私は人間の基本的なニーズの「恒常的なクラスター」のようなものがあると考えており、また同様に、道徳性がそのニーズを充足するためのひとつの道具であるということも信じている。道徳は個人間の関係を堅固なものにする。そして、この関係が、安全で、協力的で、信頼できる社会集団が繁栄するための力を与える。これこそが道徳性の目的である。道徳性はこれまでこのような機能を果たしてきたために残っているような適応の一種であるばかりではなく、これからもこの機能を果たし続けていくのである。

人間の基本的なニーズを充足する道徳的な取り決め（arrangement）が単一で、安定した、恒常的なクラスターを形成するかどうかをめぐっては、リチャード・ボイドやニコラス・スタージョンに比べると、私はそれほど楽観的ではない。というのも、様々な社会が様々な状況に直面しているので、この課題に対する数多の不完全で本質的に不安定なアプローチの仕方が存在するだけかもしれないからである。たとえば、

1　本稿は、第 7 回応用倫理国際会議で行われた S. ブラックバーン氏による講演 “One Cheer for Realism; One for Rationalism” の原稿の全訳である。翻訳にあたり、検討会参加者である村上友一氏と池田誠氏から詳細かつ有益なコメントを寄せていただいた。さらに蔵田伸雄教授にはできあがった草稿全体にお目通しいただき、訳の方針を決定する上で貴重なご意見をいただいた。また佐藤岳詩氏には訳稿校訂の労をとっていただいた。ここに感謝の意を表したい。もちろん、本訳稿にかかるすべての責任は訳者にある。

2　R. N.Boyd, 1995, “How to be a Moral Realist”, in Paul K. Moser and J. D. Trout (eds.): *Contemporary Materialism A Reader*, Routledge, pp. 307-356.

3　*Ibid.*, p. 307.

立派で、羨望の的でさえある人物を公衆の面前に披露することと関連するような、単一で恒常的なニーズのクラスターが存在するかもしれない。ところが、ファッションの移り変わりは、その課題への単一で安定したアプローチの仕方など存在しないことを示している。かくして、ジョナサン・ハイトのような心理学者たちは、人間の道徳性に多くの側面があると主張する。たとえば、危害・ケアの側面、公正・互恵の側面、集団における忠義の側面、権威・尊敬の側面、純潔さと神聖さの側面である。これらの側面を、恒常的なクラスターではなくむしろ不安定でもろい寄せ集め ── たびたび各側面がお互いを引っぱり合うような寄せ集め ── を形成するものとして理解するのは、きわめて容易である。この話題は私の主要な関心事ではないが、後ほどまた戻ってくることにしよう。

ボイドは、相対主義の可能性と信念 - 依存の可能性の二点に関して、彼が支持する実在論を楽観的な立場として描き、より悲観的な立場とどの程度異なっているかを説明している。相対主義の可能性が示唆するのは、道徳的推論において重要であると一般に認められているような人間の基本的な善が、道徳的言説において暗黙のうちに前提される恒常的な統一性を欠いているということである。しかしボイドが述べているように、私たちは次のように考えることもできるかもしれない。すなわち、不一致が反映しているのは「論争者がそれぞれ別々の安定した『諸道徳』に暗黙のうちに固執しているということ」[4] であるので、「不一致を解消するためには、不一致の原因である道徳的な諸基準が互いに混じり合っていることを認めて、私たちの道徳語の使用から曖昧さを相対主義のやり方に従って取り除けばよい」[5] と考えることもできるかもしれない。ボイドが第二の脅威と認めるものは、おおよそ、「人々が道徳的推論」[6] や「道徳的構想を持つ」[7] とき、「彼らが持ついくつかの重要な道徳的信念の真理性は、それらが機能している道徳的実践の伝統にのみ適合するような道徳的信念を彼らが広く採用してきたという事実にきわめて大きく依存するように思われる」[8] という点である。最も明瞭な例は、あるコミュニティの道徳的なスキームの内部で支配的な役割を与えられているニーズが、「他の道徳的コミュニティ（の一つ）で育った人々にとってはその心理的重要性が逆転しているかもしれない場合でさえ、〔自分のコミュニティの道徳的なスキームの内部で〕より重要でない役割を割り当てられているニーズよりも強く感じられる」というものである。

さて、現代のパキスタンとアフガニスタンにおける例をひくと、家長や他の男性メンバーたちは、彼らにとって不正な性愛的関心 ── その不名誉があっては生きていても幸せを感じられないと彼らが思うような性愛的関心 ── を女性メンバーが抱いているという噂が確かならばおよそ我慢ならないことだと、たいてい考えるだろう。一族の評判を守るということはとても重要なことなのだ。つまり、そのような恥は我慢ならないものとなり、恥の払拭はニーズとなり、自然な共感や他のきずなさえも凌駕して、不貞を犯した娘や姉妹の殺害に至る。最近の国連の報告によれば、「このような暴力の蔓延は文化的・社会的に深く埋め込まれており、咎めを受けることなく規範として、受容され、許容され、正当化され続けている」[9]。私が考えるに、これは、ニーズと考えられるものの内容や、そこで暮らす人々にとって実際にニーズであるものの内容は道徳体系によって決定されるということがよく理解できる事例である。たとえば、恥という重圧によって、家族の欲求、健康、自尊心はいずれも痛手を被ることになる。そしてもちろん、自分が気に入った人

4 *Ibid*., p. 351.
5 *Ibid*.
6 *Ibid*.
7 *Ibid*.
8 *Ibid*.
9 R. Manjoo, 2012, “Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences”, in *United Nations Human Rights Council General Assembly Agenda Item 3*. Seventeenth Session.

を選ぶ権利が娘たちにあるような、異なる道徳的文化をもつ人々にとっては、〔パキスタンやアフガニスタンの女性に対する〕このようなことは不条理で野蛮に思われる。

私にはこの種の例が比較的ありふれた不愉快な事例にしか思えないが、当面はこれ以上この例について長々と話すつもりはない。むしろここでは、上の議論に潜んでいる、あまりに明白であるために見逃してしまいがちな一つの側面を強調したい。

〔先ほど〕引用した箇所でボイドは、社会は何らかの道徳システムや道徳的枠組を持ち、またそのメンバーは、道徳的推論に没頭し、ある道徳的実践を信奉すると、はっきりと語っていた。もちろん、この点に異存はない。しかしこのように語るとき、ボイドは少しばかり考える余地のある要素を持ち込んでいる。というのも、何がある実践を道徳的実践たらしめているのかと私たちが尋ねるとき、その答えが、専門家が言及したことやその語の使用を因果的に規定している性質や性質のクラスターについての説明に尽きるということは、それほど明白ではないからである。さらなる何かが必要である。

この必要とされているものを明らかにするために、*Rulling Passions*[10] では、シンプルな例を用いた。私が想定するのは、太っている人々を軽蔑し、「でぶ（gross）」という新語かもしくは単純な語尾変化や抑揚 ――下向きの矢印記号を用いて、「太っている↓（fat ↓）」と表す ―― のどちらかを導入することによって軽蔑を表現する 10 代の若者たちである。彼らを同じ社会の他の人々、たとえばそのような軽蔑を感じず、人々が太っているかそうでないかはどうでもよく、それ〔人々の体型〕が好き嫌いや賞賛・軽蔑などの感情や態度にまったく結びつかない大人たちと比較した。さて、若者たちが「太っている↓」を使用することと、大人たちが「太っている」を使用することは、この語が適用される人々が有する同じ性質によって、ほとんど因果的に規定されている。それゆえ、同一の外延から、大人たちには共有されていない若者特有のことが何なのかを知ることはできない。彼らを区別するためには、何かを付け足さねばならない。そして、私たちが付け足すものは、すでに事例の中で明らかとなっている。つまり、〔若者の場合、〕人々が肥満であることに対するある特別な態度、すなわち軽蔑を示すために、上記の抑揚や新語が用いられているということである。

私がこの例を用いたのは、その道徳的事例において追加的な何かが必要とされているのかどうか、という問いを提起するためである。ある社会における道徳的推論・道徳的実践、道徳的スキーム・道徳的システムについて語るとき、私たちは単にそれらが指示していると自分たちが理解するような性質や性質のクラスターについて語っているのだろうか。あるいは、それ以外のものについて、そのような性質にあると考えられる重要性や重み、すなわち若者たちの軽蔑に対応する語価（valency）のようなものについて語っているのだろうか。同様の問いはいたるところで生じる。たとえば、ヴィクトリア朝時代の嗜好について語るとき、私たちはヴィクトリア朝時代の人々が触れた絵画や調度品について話しているに過ぎないのか。あるいはそうではなく、彼らの選択や創作、もしくは彼らの歓喜と嫌悪の様式について話しているのか。いずれの場合でもさらなる要素 ―― ニコラス・スタージョンとの論争に関する論文 “Just Causes”[11] で、入力を作り上げる諸物の特徴ではなく出力と私が呼んだもの ―― がそのフレームの中に数多あることは明らかであるように思われる。ヴィクトリア朝時代の嗜好に特徴的なのは、彼らが好んだ種類の物事である。前述の〔パキスタンやアフガニスタンの〕諸文化に特徴的なのは、年長者によって禁じられた性的関係を持った娘の家族の地位を人々が指示している（refer）ということではない。というのも、私たちも

10 S. Blackburn, 1998, *Ruling Passions*, Oxford University Press.
11 S. Blackburn, 1990,“Just Causes”, Reprinted in Blackburn (1993): *Essays in Quasi-Realism*, Oxford Unibersity Press.

またその地位を指示することができるからである。そうではなくて、〔パキスタンやアフガニスタンの人々にとって、〕この地位が耐えらない恥ずべきものとなり、そしてあらゆる可能な手段によって地位が回復されなければならないものとなる、ということである。私たちを道徳の領域へと至らせるのは、まさにこのことであり、それが彼らの道徳が私たち自身のものとは非常に異なるということを示すのである。

先の例の若者の一人が、ある人は太っている↓と発言し、その人が実際に太っている場合、彼の言明は真であるのだろうか。指示の意味論的な関係だけを扱うならば、私たちは彼が真であることを話していると言うかもしれない。しかしもちろん、このことは彼の軽蔑に対するいかなる共感も含意しない。ヴィクトリア朝時代の人が、「ある絵画がアルマ＝タデマ作である↑」と快や喜びを示す尻上がりの抑揚を伴って発言するとき、彼が行った作者の特定自体は正しいかもしれないが、彼の喜びはほとんど不可解かもしれない。このことが示しているのは、指示と外延をめぐる通常の問題から得られる真理では、私たちが特定する必要のある一致・合意や不一致の諸側面には不十分だということである。というのも、私たちが同一の道徳システムを支持しているということは、指示に関する一面的な一致ではなく、むしろこの一致によって表されるからであり、道徳的実践を定着させ維持する上で本質的に関係しているのもこの一致であるからだ。私たちは別の方法を採ることもできた。すなわち、彼らが「太っている、ゆえに軽蔑に値する」と意味していると解釈することも私たちにはできた。このような場合には、彼らは偽なることを語っていると言える。なぜなら、これ〔軽蔑に値する〕は〔太っている〕誰にでも当てはまる述語ではないからである。私はどちらかの解釈を選ばねばならないとは思わないが、対象が軽蔑に値すると若者たちが述べている点だけでなく、彼らが軽蔑の念を感じている点で〔大人たちと〕異なるということを忘れてはならない。というのも、何かが軽蔑に値するという規範的な主張を口に出すことと、実際にはまったく軽蔑の念を感じていないということの間には何の矛盾もないからである。これは、何かが望ましいと思うだけではまだ現にそれを欲求するには至らないのと全く同じことである。重要なのは態度であり、コミュニケーションを介したその態度の社会的強化なのである。

ここまで私が強調しようとしてきたことは、様々な仕方で表現できる。私たちは、道徳的実践を規定する語がその意味論において二つの側面を持つと言うことができるかもしれない。すなわち、入力・指示・外延という側面と、指示に対する発話者の姿勢を示す側面 ── 彼らが指示した諸性質に与える語価あるいはその諸性質と結びついた彼らの態度や実践 ── である。私たちはこのことを、指示と語の意味は別のものであると換言することができるかもしれない ── 私が考えるに、このように換言するならば、フレーゲ的な語彙の含意の一部を捨てなければならないが。私たちは意固地になって、意味論的には単一の側面、つまり指示の側面しかなく、もう一方の出力の側面はまったく非意味論的な付加物であると考えるかもしれない。あるいは、他の仕方で食い下がって、私たちの道徳的実践を統制していると認められる諸性質はそれ自体で意味論的に任意のものであり、その語の使用を理解するために必要不可欠なすべてを実践が与えると考えるかもしれない。もしこれらの極端な立場のどちらも魅力的でないならば、私たちは〔インプットとアウトプットという〕精神の両側面とのんびりと付き合っていくかもしれない。多くの目的に照らして、それが最も賢明な道であろう。

ここで少し立ち止まって、一つの誤解を解いておきたい。若者との比較〔の例〕を用いることで、基本的な性質や性質のクラスターに対するどの社会的・心理的関係が道徳的実践に特有のものなのかをつきとめることはまったく容易であるということが含意されていたと考えてもらいたいわけではない。それが容易ではないと分かっているので、私はこれまで、内在主義・外在主義・アクラシアといったセクト的な論

争にあまり関心を抱かなかった。私たちが嗜好の事例を〔道徳の事例と〕対比する際、いくらかの複雑さが非常に明瞭な仕方で表に現れる。ヴィクトリア朝時代の嗜好について言うならば、ヴィクトリア朝時代の人々が芸術を創造したり調度品にあわせて芸術作品を選んだりすることのうちに、直接的かつ決定的に彼らの嗜好が反映されていると考えることは正しい。他方で、ヴィクトリア朝時代の道徳やその他のどの道徳も、彼らが下した選択あるいは彼らが創造した社会的構造の中に、ずっと間接的に反映されるだろう。なぜならば、社会的な道徳はしばしば制約としての役目を果たしており、そして人間の心の有り様からして、私たちが制約を感じる際の反応は多様でありうるからである。社会全体が、何が善で何が悪なのか、何が正しく何が不正なのかについてのよりよい理解に驚くほど反したふるまいを示すことすらあるかもしれない。著書 *The Honor Code*[12] においてアンソニー・アッピアは、程度の差こそあれ、直接的にそのような善悪、正不正の理解と衝突するような実践が定着している社会の事例を数多く紹介している。18 世紀から 19 世紀はじめのヨーロッパにおける決闘と中華帝国における纏足はその顕著な例である。あるレベルで人々はそれが馬鹿げていると知っており、かつ彼ら自身の基準をもってしても不正であるにもかかわらず、人々はそれら〔の風習〕を行い、かつ行わなければならないと感じていたのだ。

もちろんヒュームは、道徳的実践を感情と情念という言葉で同定していながらも、この〔理解と実践の衝突についての〕すべてをとても適切に熟知していた。というのも、すべての感情や情念が、意図や動機を決定づける欲求と重なるわけではないのは当然として、それら〔感情・情念〕が即座に〔理解したことよりも〕優先的に欲求へ変換されるわけではないからである。「内在主義者」や「外在主義者」というありふれたレッテルは、ここで用いる前に慎重に定義されなければならない。なぜなら愛や尊敬の感情はたしかに道徳性の内部にあるが、道徳性はしばしば欲求と意図の外部にあるからである。換言すれば、程度の差こそあれ、私たちが喜んで誘惑に従うときにはアクラシアの余地が十分にあるからである。

> したがって、私たちは、禁じられているものを自然に望むのであり、ただある行為が不法であるという理由からその行為をなすことに喜びを感じるのである。義務の観念は、感情と対立する場合に、これを征服することがほとんどできない。そしてこの結果を得るのに失敗する場合〔すなわち感情を征服できないとき〕、動機と原理の対立を産むことによって、むしろ感情を増大させる傾向にある。（T, Ⅱ, 3, 4, 5/421）

> 私は他人への共感によって、その人に不快を与える傾向をもつ対象が現れるときに、苦痛と否認の心情を受け取ることがあろう。だが、私はその人の満足のために私自身の利害関心のいずれかを犠牲にしたり、情念のどれかを抑えたりしないかもしれない。（T, Ⅲ, 3, 1, 19[13]/586）

私たちが近視眼的で、冷酷で、嫉妬深く、負けず嫌い等々であるのと同様に、矛盾した存在でもあるということにヒュームは見事に気が付いている。オオカミとヘビに混じって、わずかなハトの小片が〔私たちのうちには〕存在するのである。しかしもちろん、いずれの情念も究極的な動機づけの座に収まるわけではないので、どの情念も道徳的コミットメントの情念的な本性と両立しうる。人生とは絶え間なくバランスをとり、妥協をし続けることである。とはいえ、たとえばその瞬間の様々な誘惑やましてや長期的な世俗

12 K. A. Appiah, 2010, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, W W Norton & Co Inc.
13 para. 23 の誤り。

的利益と比較して、義務が私たちの目に全く魅力的なものに映らないときでも、義務は味方をつのることができるだろう。たとえば、世論・評判・露見への恐れ・自身の吟味を耐えられないことから将来感じるであろう苦痛がそれに該当する。こうしたもうひと押しが功を奏するときもあれば、そうならないときもあるのだ。

ここに道徳性の実践的な本性がある。その本性は、次のような一群の思考や感情を含む。それら〔の思考や感情〕は私たちに快苦を与えるものから生じる一方で、逆に新たな方向づけを生み出したり、新たな快苦の対象として、私たちが軽蔑もしくは憎悪したり、称賛したり誇りに思う諸特性を生み出す。これはヒュームが語るところの「新たな創造」である。しかし〔新たに創造されるからといって〕これらの快苦が私たちを常に動機づけるわけではない。なるほど、それは私たちの実践的性向の中で考慮されはするだろう。とはいえ、それでもごくわずかしか考慮されない場合もあれば、当の出来事の後に恥の感覚や罪悪感が残るという形で間接的にしか考慮されない場合もある。私たちは、これらの欲求と動機づけの関係を描き出すこともできるが、その帰結は形而上学ではなく社会心理学的なものとなるだろう。そしてもちろん、問題となっている認知構造を説明する方法を伝統的な哲学的な意味の分析に制限する理由はない。ここで、ヴィトゲンシュタインが示した探求のゴールを設定する方法が役立つ。彼は、私たちが行っていることの「展望的な記述」（an übersichtliche Darstellung）を求めた。そしてこの展望的な記述が伝統的な種類の分析ではなく、むしろ広範囲にわたる記述によって与えられるべきではないなどと考える理由はないのだ。

さて、私たちが健康あるいは社会的福祉と呼ぶものを構成するような性質のクラスターをつきとめようとする際に分析や定義を探すことは誤りであると、リチャード・ボイドが説得力のある仕方で主張したように、社会的な道徳性を構成するものを探す際に定義を探すことも同様に誤りであると私は言いたい。社会的な道徳性を構成するものは、人々が自分たちの歴史や象徴を見る（そして歪める）方法と同様、彼らの選択の手段／快適な領域／周囲にある不快の原因 ── つまり、人々の実践的な境界設定と、許可／処罰／寛容／恥と誇りの源泉／憤慨／謝意 ── によって定められると言えば十分だろう。しかし、実践のある一部分（発言）では明白に現れている道徳性が、実践の他の部分（行為）で表れるのを妨げるような偽善／弱さ／他の欠陥や失敗の範囲を画定することは、私たちには不可能である。

「道徳的善は、道徳的推論における『善』という語の使用をある程度制約するにちがいない」[14] とボイドは記した。このことはたしかに、この制約は実践者たちが自覚していないものであるという、ボイドの全体像と調和するし、他のコーネル実在論者たちにも該当すると思われる。その制約は公然の規準、すなわち実践者たちが実際に気付いていて彼らが自分と他者の行動を制約するために、より明瞭な仕方で使用している基準からは、いくぶん隔たりを有しているかもしれない。たとえば、〔ボイドによれば〕道徳的善は特定の善のクラスターや、それらを統合する恒常的なメカニズムによって特定されるのであり、また、「よい行為はこれらの善の実現を促す程度に応じてよい」[15] にもかかわらず、コーネル実在論者たちは公然と帰結主義をとるとは限らない。

個人の自律の価値がとても堅固に確立している社会を想像してみよう。するとたとえば、諸個人の望む人生を生きる権利に関する自身の構想を犠牲にすることを社会的善がある人に要求している場合でさえ、その人はその犠牲を拒否するかもしれない。彼らが述べるには、この拒否の理由は「世界の召使」になるた

14 Boyd 1995, p. 328.
15 *Ibid*., p. 329.

めに、あるいは他者に広く薄く配分される利益を理由として、彼らが不快で苦しいと思うことをするために、個人的な計画を断念する義務は彼らにはないということである。そしてこの態度がほぼ普遍的に理解され、許容され、褒められ、奨励されるということを彼らが考えていると仮定しよう。ひょっとすると、実際にこのことは私たち自身の社会に当てはまるかもしれない。つまり、私たちは自律の価値を考慮して振る舞うが、それだけでない。ウィリアムズの事例が帰結主義を論駁したのは、反省している場合ですら私たちは断固として自律に優先性を与えるということを示唆するためであったと、実際に多くの人が考えるように思われる。いわば反証と言えるものがあるにもかかわらず、本当のところ人々は自分たちの「よい」という語の用法を、自身がその行為や行動・発言において明らかに受け入れていない〔社会的善などの〕特性によって統制しているのだと解釈するには、かなり奇妙な解釈学が必要になると思われる。この解釈学は、明らかに無神論者であったり、自分がキリスト教の中心教義とみなすものに明らかな軽蔑を示したりする人でさえ、誰もが本当はイエスの元へ向かうことを切望しているのだと主張するキリスト教徒が用いる解釈学に若干似ているところがある。あるいは、ひょっとするとそれは、ヴィクトリア朝時代の人々が明らかに複雑なものや騒々しいものを賞賛していたにもかかわらず、そこに美が存在することを理由に、実際には彼らが純粋な形式や簡素な演奏を励行していたと考えるようなものである。

ここで私の考えを打ち明けさせてもらうと、ニーチェはキリスト教徒ではないし、ヴィクトリア朝の人々は意義深い形式やバウハウス的なものへ向かおうとしなかったし、私が概略を述べたような仕方でカント主義的な自律に優先権を与えている人々は帰結主義者ではない。さらに私は、それ以外の考え方を奇妙であるとさえ評するかもしれない。そしてここでついでに留意しておいてほしいのだが、こうした奇妙さは、ふつうの人々が水を用いた生活を送っているときに彼らはH_2Oを指示しているのだと捉える解釈学的方法には全く伴っていない。正確に述べるならば、H_2Oというのはまさに水であるのだから、水に関する記述を与える際に、彼らが明確に語っていること〔水〕と彼らが暗に指示していること ―― すなわちH_2Oであるような物質 ―― との間に不調和はまったくないのである。

すでに述べたことだが、私が思うに、人間の基本的なニーズの充足はある役割を担っており、そしてその役割とは、人間社会における道徳的実践や道徳システムの進化の説明の中での役割である。この機能的な役割は、実際に人々を駆り立てるような直近の関心やシステムの多様性を物ともせずに残っている。少なくともバトラー以降の道徳哲学者たちがたびたび指摘しているように、一般的な理由によって私たちの多様な関心を説明することと、その多様性を否定することは別の事柄である。色欲全般に関する進化論的な説明は、色欲が時間をまたいで効率よく遺伝子を伝えていくのに必要不可欠な適応であるというものかもしれない。しかしこのことは、人々がしばしばその目的と関係のない強い欲求を持つということを否定しない。同様に、ファッションに敏感な人であっても、自分が特定の装飾品に大きな魅力を感じるのに対して他のものにはまったく心動かされないのはなぜかについての深遠な説明などさっぱり理解しないかもしれない。だが、哲学者や進化心理学者たちにとって、その根本的な原因は魅力的な部分である。しかしながらこのことは、共通する原因の結果が非常に様々な形で実現していることを否定する理由にはならない。

ここでコーネル学派とはまったく異なる「合理主義者」のアプローチに目を転じよう。このアプローチは、トマス・ネーゲル、バーバラ・ハーマンのようなカント主義者、ティム・スキャンロンのような契約論者によって主張され、近年ではデレク・パーフィットによって擁護されている。これらの著述家たちが表出主義に対して抱いている敵意については他の場所で何度も論じたので、ここでの関心はその敵意にはない。彼らは

典型的にはアリストテレスからアウグスティヌスを経由してヒュームに、そして今日に至る伝統に対する誤解に乗じる。すなわち、アウグスティヌスが述べるように、人々があるものを実践的推論において動機・意図・目的の理由として見なすのは、「意志と愛の引力において」のみであると主張するような伝統である[16]。その代わりに私が強調したいのは、合理主義者が主張したがる事柄のうち、どれほどの部分を表出主義者である私が是認できるかということである。

もちろん、私はすべての事柄を是認することはできないし、おそらく合理主義者たちが考えることのなかでも彼らにとって重要なものを是認できない。たとえば、パーフィットは独特の（sui generis）規範性と「規範的性質」について多く語っているが、私なら決してこういう語り方はしない。ローティと同様に、私は「規範的性質」という言い方はしない。表出主義者にとって、自然的諸性質は存在し、そしてこれらが自然にかつ十分に私たちの選択や関心の理由を提供する。私たちはそれらの性質について規範的なトーンで語ることができるが、その語りは表現の様態であり、自然的事実の記述ではなく、ましてや非自然的な規範的実体の記述でもない。このことは合理主義者と相容れないように聞こえる。しかし、ピーター・レイルトンが適切に指摘しているように、パーフィット自身が使用しているのはほとんど無視できるくらい薄い規範的性質の概念だということである。彼の規範的実在論は表面上ロバストであるにもかかわらず、それに対する各々の動機づけ／主張／実際の本性は指示ではなくむしろ意味（sense）の領域に残されている。コーネル〔学派〕の用語で述べるならば、パーフィットは性質それ自体ではなく、むしろ性質の概念の領域にいる。それゆえ、一方では、彼の見解を支える動機づけはまったく概念的なものである。彼の考えによれば、もし私たちが「自然主義的な内在的意味」でしか語を用いられないとすれば、「私たちは人々に助言を与えられないだろう。また、規範的な意味において、私たちがなす理由を持つこと、なして当然のこと、なすべきであることに関して、考えることもできないだろう」（2.288）[17]。これは私たちが必要とする概念に関する主張であり、それを支持する論証はそれ自体が完全に概念的である。「性質という概念を使用することで（as）、何らかの行為に関する情報はいずれも、これらの行為がある性質を持っているだろう、という主張として述べることができる」（2.348）[18]。これは、情報というものを理解するために私たちが必要とすることに関わる主張である。パーフィットはいくつかの理由から、それを性質という点から表現したがる。彼は「性質」という語を彼が望むとおりに使用することができるが、重要なのは、そのような規範的性質が存在するという含意をもたらしているのは、規範的主張の意義 ── すなわち、命題としてのアイデンティティ ── だけであるということである。G. E. ムーアと同様に、パーフィットが前提としているのは、それが意味論によって解決されないということであり、何らかの自然的性質が何をなすべきかを決定すると述べることは有意義だということだ。1903 年にムーアは、このことから独立した非自然的性質の存在を推論することについて若干の弁明を与えている。しかし彼自身は後に、表出主義という代案が頭に浮かばなかったので純粋にこの推論を行ったと告白している[19]。おそらく、ある性質に対する概念的態度が複数存在する可能性 ── ヒラリー・パトナムとソール・クリプキによって切り開かれ、コーネル実在論によって用いられたような可能性 ── もまたムーアの心に浮かばなかった。しかしこれらの見解のどちらも、今の時代では非常に明白なものであり、したがってムーアに比べてパーフィットができる言い訳はずっと少ないはずだ。コーネル実在論者のような自然主義者たちにとって、主張が持つ異なる意義は新た

16 “All Souls Night” はケンブリッジ大学のホームページで閲覧可能。（www.phil.cam.ac.uk/~swb24/PAPERS/list.html）
17 D. Parfit, 2011, *On What Matters Volume Two*, Oxford University Press, p. 288.
18 *Ibid*., p. 348
19 G. E. Moore, Preface to the Schilpp volume on the philosophy of G. E. Moore.

な性質の層を導入するための十分な理由ではない。異なる意義が要求しているのは、既存の性質の集合に対して別の態度を取ること、あるいはフレーゲ的な言い方をすればそれらの性質が異なる現れ方をすることである。ゆえに、表出主義者によれば、道徳的な意義は次のことに存する。すなわち、ある自然的性質 N が私たちのなすべきことを決定すると言う人は N に対する実践的な方向付けを表出しているのであり、N の指示だけを行っているわけではない。加えて、その人は、ある〔自然的〕性質が他の異なる性質 ── すなわち「義務（ought）」性質 ── を「決定」するような、諸性質間の神秘的な新しい関係を引き合いに出しているのでもない。彼が声に出して表明しているのは、世界に対する彼の道徳的な方向付けの一側面であるような一つの基準にすぎないのである。

そして結局のところ、パーフィットの結論はまったく概念的なものである。彼の規範的性質は「存在論的な意味で存在することを必要とせず」、そして「世界をめぐる私たちの説明に貢献することも必要としない」（2. 482）[20]。存在論的な意味よりも弱い意味で何が存在していると考えられているのか、そして実在しているかどうかあいまいな性質についてなぜ私たちが少しは考慮するかもしれないのか、どちらもまったく明らかではないということは指摘するまでもない。

表出主義者として、私は開かれた問い論法の背後にある洞察を支持する。何が重要であり何がそうでないのかに関して、ムーアの注意力には瑕疵がなかった。だがこの問題への彼の診断の仕方が、直観主義の袋小路へと彼が迷い込む原因となったのである。そしてパーフィットも、やや及び腰ながらムーアを追ってこの袋小路を進んでいる。もし私たちが独特の「規範的性質」を考えることを避け、その代わりにある推論を正しいと見なして別の推論を排除したり、行為に区別を設けたり許可を与えたりするという人間の様々な活動について考えるなら、すべては自然と適当な場所に落ち着くのだ。

表出主義者が規範的概念について語るまっとうな権利を持っているのかどうか疑う人がいるかもしれない。たしかに、たとえば私は、例の若者たちが肥満の「新たな概念」を展開しているのだとは言いたくない。なぜなら、たしかに彼らは新しい語を使うが、だからといって、古来の類型に新しいあざけりの抑揚を加えることで彼らが何か新しいことを言っていると理解する必要はないからである。私たちはたしかに、古臭い抑揚が新しい概念を生むと考えないし、単に頻繁に用いられるということが進歩もしくは退行のどちらかの方向への認知的転換を示しているとも考えないのだ。

しかしながら、こういった「厚い」語はともかく、中心的な規範的語彙 ──「べき」「正しい」「義務」など ── の場合には異なるアプローチが必要である。なぜなら、私たちはそのような語によって特定の新たな命題を表現するからである。それは、私たちの規範的態度に関する命題的反省と私が呼ぶものであり、私たちがその態度に関する議論・テスト・質問を必要とする際に注目点を形成する一種の虚焦点（*focus imaginarius*）である。そしてまた、私たちが新種の命題を持つときには、その命題を作る新たな概念ないし概念のセットが存在するということも十分言えるだろう。

ゆえに、「ある状況において、ある人のニーズがその人に援助を申し出るための規範的理由を提供する」「他の人々の感情を考慮に入れることは正しい」「あなたは定言命法に従わなければならない」ということがすべて、自然的な社会的関係の経験的・心理的説明において述べられうるようなことを越えた内容を伴う規範的命題であると考えている点で、ムーアとパーフィットは正しいと私は考える。これらの内容は本質的に命令的あるいは判決的（directive or verdictive）である。つまり、これらの発言やそれに類する他の発言は、ある道筋を主張し、他の道筋を封じるためにあるのだ。パーフィットが誤りを犯しているのは、

20 D. Parfit, 2011, *On What Matters Volume Two,* Oxford University Press, p. 482.

これらの文の内容を、存在論的にぼんやりとした実在の一部に留まっている奇妙な性質のセットについての説明を提供するものとして探求している点である。そのために形而上学的混乱、認識論上の袋小路、動機の迷宮が生み出されているのだ。

もしかすると、この〔応用倫理〕国際会議の大部分の主題は一階の倫理学なので、聴衆のみなさんは、表出主義を採ると道徳的知識や道徳的論証の余地が全くなくなってしまうのではないかと懸念されておられるかもしれない。しかし、この懸念はまったく根拠のないものである。控えめな道徳的知識はたくさんあると私は考える。幸福が不幸よりもよく、協同が戦争よりよく、尊厳が屈辱よりよく、快楽は苦痛よりも求められるべきであるといったことを私たちは数限りなく知っている。信頼できること、慈悲、公平、勇気が徳である一方で裏切り、不正、偏見、臆病が悪徳であることを私たちは知っている。要するに、私たちは非常に多くのことを知っている。つまり、これらのものを探求する必要はないというのが私の立場である。これらの問題は本質的に閉じている。というのも、さらなる思考など要求されていないし、だれかがその再開を要求するならば、私は困惑するだろうし、また、ひょっとするとその人自身の徳を多少は疑うだろう。私たちはまた、不幸な人 ── 貧者、女性、よそ者、奴隷 ── の福祉を割り引いたり無視したりするような道徳的システムも知っている。それからそのシステムが、どんな人をも割り引かず、すべての人と若干の動物たちを考慮に入れるような道徳的システムと比べて劣っていることを知っている。ユートピアを描くことは難しくない。しかし、多くの人間の中にハトと同様に執念深く居座るオオカミやヘビの存在に直面しながら、ユートピアに近い何らかのシステムを政治的に実行するという、非常に難しいテクニカルな問題があるのだ[21]。

表出主義者の伝統に対するパーフィットの否定的な態度は極端なものである。しかしそれ自体は珍しいものではなく、それは「真理条件的な」意味論が人々の心を制するような独占的地位にある印である。まるで、たとえばそこで規範的性質、可能世界、抽象的な物体などがぼんやりと存在を得るような、実在の上品に洗練された部分を記述すること以外のことは、言語とまったく関係ないかのようである。ひょっとすると私たちはいつ何時も記述などしていないのかもしれず、言語は別の機能の点から理解することができるのであり、発言とは振舞いである、という考えは、代案として残されているプラグマティズムの伝統に力を与える。だが、この思想は現代の高等教育機関では無視されている。哲学のあり方に関するこのような偏った見解は、意味論的・認識論的・形而上学的探求を歪めるだけではなく、もしかするとより悪いことに、哲学史のうちの広大な領域をわけのわからないものに変えてしまうかもしれない。明らかにヒュームはその被害者であり、彼の先祖であるバークリーや彼の後継者であるオースティン、スティーブンソン、ヴィトゲンシュタインもまた同じ目に遭っている。いずれにしろ、正義はたしかに、さらにもう一歩偏見のない状態を目指す理由をあらゆる人に与える。事実それは、彼らが耳を傾けるべき理由、つまり規範的理由でさえあるのだ。

サイモン・ブラックバーン

2012 年 9 月、Chapel Hill にて。

21 David Hume, *Enquiry Concerning the Principals of Morals*, Section9, Part Ⅰ, para 4.