

## 道徳用語の外延の曖昧さは実在論の擁護に役立つか

——ボイド道徳実在論批判——

有 馬 齊

道徳実在論への主な批判に相対性からの議論 (argument from relativity) がある。自然主義道徳実在論を代表する研究者の一人リチャード・ボイド (Richard Boyd) は論文「道徳実在論者になる方法 (How to Be a Moral Realist)」の中で、「善」や「正」といった道徳用語の外延が曖昧である可能性に訴えて、相対性からの議論への反論を展開した。本稿では、ボイドの反論の精査を通して実在論の妥当性を再検討する。

道徳実在論一般によれば、第一に、道徳的な善悪や正不正といった価値は、人の行為や性格また制度が有する性質として存在する。そこでたとえば「誰かれの行為は正しい」といった我々の道徳判断は、少なくとも誠実にいわれているかぎり、当の行為が正しいことという性質を備えているかどうかに関する我々の信念の表明である。別言すれば、この判断が真であるの

は当の行為が正しい (正しいことという性質を有している) ということが事実である場合のみである。実在論のこうした主張は認知主義 (cognitivism) と呼ばれる。

第二に、こうした性質の存在は、当の行為や性格等に関して人々が有する信念や態度また社会慣習に先行する。たとえば、ある行為が正しいことという性質を備えているといえるとしても、実在論によれば、このことが意味するのは、単に当の行為が特定の個人や社会集団によつて正しいとみなされているとか、合理的な人間であれば誰もこれを正しいと認めざるをえないといったことであつてはならない。この意味で、行為や制度が正しいまた不正であるといったことは客観的事実である。これを客観主義 (objectivism) と<sup>2)</sup>いう。

中でも自然主義道徳実在論によれば、道徳的性質は、自然科

学や社会科学また心理学といった経験科学が研究対象とする類の性質と同様の仕方では世界に存在する。別言すれば、道徳的性質はそれ自体、自然な性質 (natural properties) である。そのため、道徳的性質の内容についても、経験科学が用いるのと同様の方法によって調査、解明することができる。

相対性からの議論は J・L・マッキー (Mackie) が定式化したのち反論にあつたが、後続の反実在論者によりさらに洗練されてきた。実在論者にとってこの批判に応えることは今も重要な課題であり続けている。ここではまずマッキーの論述に即して簡潔に紹介する。道徳では、時代や社会がちがえば、否、同じ集団の内でもさえ、人々の判断はしばしば対立する。これは、科学では真実の内容やその説明に有効な方法について幅広く合意が成立する様子と対照的である。そこで人々の道徳判断は、客観的事実に関する認識よりむしろ、慣習や個人の道徳観を反映するにすぎないと考える方が妥当である。さてしかし実在論によれば、人の道徳判断の一部は客観的事実の認識を反映する。(これは認知主義と客観主義が直ちに含意する。) したがって、実在論は誤りとみなす方が妥当と結論される。

ポイドは論文冒頭に実在論批判を七つ列挙するが、内二つ(第三と四)がマッキーの問いを復唱する。すなわち、道徳が事実問題だとすると「道徳の進歩の無さと、道徳的信念の文化的多様性はどうか説明できるか」(33)。また、道徳に恒久的に解決不能と思われる難問があることは、道徳的事実が「認識で

きない (inaccessible) もしくは「事実がなく (there are not facts of the matter)」<sup>1)</sup>と示唆しなごか (24)。

ポイドには答えが二つある (4.1.46)。第一は、道徳的事実に関する我々の認識に文化や社会が影響する可能性に訴える。これは相対性からの議論に抗する実在論者の多くが用いてきたいわば標準的な反論の一種である。標準的的反論は一般に、人が道徳的事実について正しく知ることを妨げる様々な認識上の不備 (cognitive shortcomings) の存在を指摘する。次節ではまず、この反論が十分でないとする見方にあるていど説得力のあることを述べる。

本稿の主目的は道徳用語の外延の曖昧さに訴えるポイド第二の反論を批判することにある。第二節で反論を紹介し、第三―五節で吟味する。ポイドの論文は多くの論集に収録されるメタ倫理学の基本文献だが、この反論については従来よく検討されてきたといいたい。以下で反論の欠陥を明らかにし、道徳実在論の誤りが支持される理由を一つ提示する。

### 一 認識上の不備

人々の道徳判断がときに一致しないのは、事実として正しい解があるにもかかわらず種々の不備により誰かが事実を誤って認識するためと考えうる。たとえば死刑制度の是非を考察する際、制度の犯罪抑止効果や死刑囚の心理状態の過酷さが正確に

理解されていなければ妥当な判断を妨げるだろう。こうした非道徳的事実 (non-moral facts、道徳用語によらず表現できる事実) に関する誤解や無理解は、道徳判断を誤らせる認識上の不備とみなしうる。また道徳問題は解決の仕様によって論者の利益に影響するため、利害を度外視できないことも判断を曇らせうる。その他、注意力不足、文化的偏見、想像力の欠如、推論の誤り、倫理学研究に充てられる時間と労力の不足等についても同様である。特に最後の点については、倫理学を専攻する研究者の僅少や宗教的権威による検閲と制裁等、社会・歴史的背景も指摘されてきた。そこで判断の不一致は道徳的事実の存在を疑う理由を与えない。相対性からの議論に抗してポイド (46) を含む実在論者は総じてこう反論してきた。<sup>(5)</sup>

この反論についてはしかし、すでに反実在論者から強力な再批判がある。ギルバート・ハーマン (Gilbert Harman) は、認識上の不備を排しても解消しそうにない道徳判断の対立を具体的に列挙する。たとえばテロリストによって有名な美術館か人の混み合う街路か、どちらかが爆破されなければならない。どちらの破壊を許すべきか。ハーマンによればこうした人々の判断は対立し、「十分に議論を交え情報を共有しても解消しない (survive full discussion and full information)」。それが純粹に美術品と人命のどちらにより大きな価値があるかをめぐる対立だからである。したがって、「全ての道徳的意見の対立が環境や非道徳的事実に関する信念の違いで説明できるとは考えにくい。

多くの対立はむしろ道徳観の基本的な異なり (basic difference in moral outlook) によるようにみえる」<sup>(6)</sup>。

あくまで具体例に拠ったハーマンの論の要点は次のように一般化できるだろう。道徳の難問を呈する状況では、いずれも肯定的に評価される非道徳的性質 (又は事実) O と P を同時に実現できない。あるいは、肯定的に評価される X を実現すると否定的に評価される Y も実現する<sup>(7)</sup>。実在論者のいう通り、認識上の不備を排せば O と P あるいは X の実現と Y の非実現の格付に関する人々の判断の不一致は解消する場合がある。たとえば仮に死刑制度の犯罪抑止効果が否定されれば、誰も制度の存置を支持しなくなるかもしれない。他方、全ての難問が同様に解決できるとは考えにくい。問題によって、肯定的また否定的に評価されている性質が特定され、その内容について人々が正確かつ十分な理解を共有してもなお格付の一致しないことは十分に想像できる。このとき、事実として正しい解があるにもかかわらず何らかの不備のために誰かがこれを誤って認識しているとは考えにくい。

道徳の難問はときに認識上の不備を排しても解決しないとするハーマンの主張は、厳密に論証された結論とはいいがたい。ハーマンはただ解決しそうにない難問を幾つか例示しただけである。実在論者はこれらの例でも研究が進めば今まで気づかれずにきた認識上の不備が新たに露呈する可能性を指摘するかもしれない。しかし反実在論者が自説の擁護にあるていど説得力

ある事例を挙げた以上、現時点の論証責任は実在論者にあるだろう。

## 二 道徳用語の外延の曖昧さ

そこで以下では、道徳用語の外延の曖昧さに訴えるポイド第二の反論を検討する。ポイドはこれを標準的的反論とは独立の反論と位置づける(46)。これが正しいなら、仮に標準的的反論が失敗しても相対性からの議論は反駁されることになる。

ポイドによれば、自然主義道徳実在論を構想し弁護するには、科学哲学で実在論擁護に用いられる認識論上また言語哲学上の議論が有効に援用できる(二)。そこでポイドはまず、道徳と科学の間に認識論や指示論に関して類比的な関係が成立することを示すため、独自の帰結主義的な規範理論に託して道徳的性質の内容の実質的記述を試みる。帰結主義以外の規範理論が正しいと仮定しても同様の論は組み立てようと断つてあるものの(42)、相対性からの議論を含む様々な道徳実在論批判に対する反論は全てこの規範理論を前提に展開される。したがって、本稿の目的のためには先ずこの規範理論を理解しておく必要がある。

ポイドの規範理論の核にあるのは、人間的善(human goods)が恒常性を有する性質の房(homeostatic property cluster)を構成するというアイデアである。そこでまず人間的善とは何か。

人間には「愛や友情への要求、協働することへの要求、自らの生を管理することへの要求、知的また芸術的な鑑賞や表現への要求」等、社会的・心理学的・医学的に重要な要求がある。ポイドはこれを人間的要求と呼び、人間的善は「こうした「重要な人間的要求を充たすもの(things which satisfy important human needs)」と定義される(43)。

次に、恒常性を有する性質の房とは何か。ポイドによれば、一群の性質Fの共在(co-occurrence)がFの有する恒常性の結果であるのは、次のいずれかが真の場合である。すなわち「適当な状況下ではFに含まれる性質が幾つか存在すると残りの性質もまたそこに存在する傾向がある(the presence of some of the properties in F tends (under appropriate conditions) to favor the presence of the others)か、Fに含まれる諸性質がそこに存在するのを支持する傾向にある機構や過程があるか、またはその両方が成り立つ」(38)。諸々の人間的善はそれ自体の性質上「互いに支え合う(mutually supporting)」と考えることに加え、人々の互いを配慮し合う態度や教育など心理学的また社会的な機構も恒常性に貢献するとされる(43)。ポイドの論述に具体例を補えば、病人に「苦痛の緩和」が実現すると「気持の安定」や「社交の回復」など他の人間的善も同時に実現する傾向があるといえるだろう。

ポイドは科学でも、「健康」や生物種を指す語(「虎」、「犬」)など、定義に性質の房を含むとみなせる用語があるという(3)

⑧。やはり具体例を補えば、人の集団が「健康であること」とは、「出生時の平均体重が軽すぎないこと」、「嬰兒期の死亡率が低いこと」、「平均寿命が長いこと」等の性質の纏まりであると考えるのは一見して妥当だろう。

最後にポイドによれば「道徳的善は、この諸善の房とそれら纏める恒常性の機構によって定義される (Moral goodness is defined by this cluster of goods and [...])。行為や政策や性格等は、これら諸善の実現を促すかその纏まりが依存する恒常性の機構を發展させ維持する (develop and sustain) 傾向にあるほど、道徳的に善い」。ポイドはこの非功利主義的帰結主義の理論をとくに「恒常性の帰結主義 (homeostatic consequentialism)」と呼ぶ (43)。

ポイドのこの語法はやや変則的である。通常、規範理論としての帰結主義はまず内在的善を定義した上でその実現を促す行為や政策を道徳的正とみなす。ポイドの価値論を批判したマイケル・ルビン (Michael Rubin) も指摘する通り、ここで要約した理論にも明らかに善に関して房概念を用いて構想する部分 (価値論) と、道徳的義務に関して帰結主義的に説明する部分とがある。しかしポイドは房を実現する行為を「道徳的正」と呼ばず、房の実現を促す傾向にある性格と一纏めに「道徳的善」と呼んだ。また房はとくに「善」とも「正」とも表現しない。これでは帰結主義の枠内での価値論と規範的主張との関係がやや不明瞭になる上、価値論部分だけ言及する際の不便があ

る。そこで以下では性質としての房あるいは何か房を有した状態 (state of affairs) を「内在的善」と呼んだルビンのポイド解釈に従う。また房の実現を促すことはあえて「正」と呼び「善」から区別した。<sup>(9)</sup>

さて、メタ倫理学上のポイドの主な結論は全て、以上の価値論と規範理論を踏まえて導出される。以下、本稿の目的と直接に係るものだけ概説する。第一は、道徳の自然主義である。前段落までの説明に従えば、道徳的性質は、心理学や社会科学等の経験科学が対象とする他の諸性質と類似的である。とりわけ、通常の意味での「観察」が可能である (44)。

第二に、道徳の認識は社会や文化に影響されるとする本稿第一節に見た論点もまた今述べた価値論や規範理論からいえることとされる。科学史の示す通り、観察や解釈や推論等の科学の方法は先行する科学理論や既存の技術や社会の影響を受ける。倫理学研究も同様の方法に拠るとすれば、異なる文化的伝統に立つ人々の道徳判断がときに一致しないことは驚くに値しない<sup>(10)</sup>。なお科学の場合、こうした方法の理論依存性はときに構築主義等の反实在論を支持すると理解されてきた。この点ポイドは (1) 認識論上の基礎付け主義を否定し (2) 既存の理論がすでに真実に近いことさえ示せば、科学でも道徳でも实在論を擁護できるという (32, 42, 44)。これは重要な議論だが紙幅の都合で本稿は検討できない。

他方ポイドによれば道徳に難問の存在する理由については、

認識上の不備に訴えなくても、真とも偽ともいえない道徳的言明の存在に訴える戦略が別にある(4.6)。すなわち上の価値論が正しいとすると、第三に、道徳用語の外延は曖昧(vague)または非決定的(indeterminate)である。ポイドによれば一般に語「t」の定義が恒常性を有する性質の房Fを含むとき、「t」の外延は次の意味で曖昧/非決定的である。すなわち「Fに含まれる性質の全てでなく幾つかだけ示すため、それがtに分類されるべきかどうか合理的な考察に基づいて判断できなく」(no rational considerations dictate whether or not they are to be classed under t)ものがある」(3.8)。ポイドによれば「外延の曖昧さの事例の多くはたとえ関連する全ての事実と全ての正しい理論が与えられても消失しなく」(not resolvable, even given all the relevant facts and all the true theories)」(3.8)。人の道徳判断の対立する原因の一部は道徳用語の外延がこのように曖昧であることにある(4.1, 4.6)。議論の全容は以下の通りまとめうる。

「イ」 「善」は「人間的善によって構成され恒常性を有する房」と定義できる。また「正」は「善の実現、維持を促すこと」と定義できる(4.3)

「ロ」 したがって道徳用語の外延は曖昧である。すなわちある行為によって実現、維持される状態が明らかに十分といえるだけの人間的善を有していない場合、この行為を「正しい」とみなすことの適不適は合理

的に決められないことがある(4.1, 4.6)

「ハ」 したがって、こうした行為の是非に関する人々の道徳判断は一致しない(4.1, 4.6)

「ニ」 しかし、「善」や「正」が「恒常性を有する性質の房」という概念によって「イ」のように定義されることは、道徳実在論の主張と矛盾しない(4.2)

「ホ」 したがって、人の道徳判断がときに一致しないことは実在論と矛盾しない(4.1, 4.6)

検討に先だちこの議論の射程について付言しておく。道徳についてポイドは自然主義の中でもより厳密には非還元主義を支持する(3.3, 4.1, 4.5)。一般に還元主義とは、「正」などの道徳用語について、文脈によらず常にこれと同一の対象を指示する自然主義的な表現が一つあるとする立場である。たとえば「正しいこと」が文脈によらず常に「最大多数の最大幸福を実現すること」を指示すると考える功利主義者は還元主義者である。ポイドは右の道徳理論が還元主義と相容れない理由を詳らかにしないが、道徳用語の外延が曖昧だとするその主張にしたがえば、正しい行為の実現する人間的善の数や種類は文脈に応じて異なる。こうした事態の多様さにかかわらず「正」の語と常に同じ対象を指示する単一の自然主義的表現があるとは考えにくい。<sup>10)</sup>以上が正しければ、特殊な価値論に基づくポイド第二の反論が擁護するのは自然主義かつ非還元主義の実在論に限定される。

### 三 ボイドの価値論の妥当性

最も特徴的な前提は「イ」(価値論)であり、その妥当性がまず問題となるだろう。この点すでにルビンの批判がある。ボイドの価値論は、孤立して実現する快楽や選好充足を善とみなせない。たとえば山奥で日光浴する隠遁者の快楽は、他の人間の善と集合を形成しそうに思われぬ。ボイド価値論にしたがえば、隠遁者がこのように快楽を経験する世界は、それ以外は全て同じだが隠遁者が快楽を経験しない世界と比べて、より善い世界とみなせない。ルビンはこの結論が明らかに直観に反する<sup>(12)</sup>という。

しかしこの批判の成功は自明ではない。ボイドは別の論文の中で快楽や選好充足が単独で善を構成するとみなす考えを明白に否定している。たとえば美味な飴玉を舐める快楽は、他の人間的善と房を構成しないかぎり「人間の生の豊かさにとって中心的 (central to human flourishing)」<sup>(13)</sup>といえないから実現させる義務はないという。もちろん価値論の擁護に十分であるためには、快楽等は孤発するかぎり常に人間の生の豊かさにとって中心的でないといえなければならぬ。問題はこれがそういえるかである。しかし少なくともこれは一見して俄かに信じがたいといった主張ではない。事実ルビンの挙げた快楽の例(日光浴)は取るに足りない印象が強い。批判がそのままでは不十分

と感ぜられるのはこのためである。

### 四 道徳用語の外延の曖昧さと価値の実在

そこで以下では価値論の真偽はこれ以上問わずボイドの論を別に批判する。すなわち、価値論(前提の「イ」)の正しさを仮定し、道徳用語は外延がボイドのいうように曖昧または非決定的(「ロ」)だから適用範囲について人々の判断が一致しない(「ハ」と考えたとすれば、このことは当の価値論が道徳実在論と整合的だとするボイドのもうひとつの主張(「二」と矛盾するようにみえる。このことを本節で示す。また次節では価値論が正しい(「イ」としても道徳用語の外延が曖昧になる(「ロ」とは必ずしもいえないことを述べる。

論理学の標準的説明では一般に語が曖昧であるとは、語の適用の妥当性をその特徴に基づいて合理的に判断できない境界事例が存在することを意味する。たとえば「禿」や「細い」等の語の場合、連続的尺度上に位置づけうる特徴が適用対象に共通する(「頭髮が一〇〇本しかないこと」、「九九本しかないこと」等)。尺度上の任意の点とそれに隣接する点のどちらか一方だけに語を適用することが合理的でない<sup>(14)</sup>とされる。また、やはりよく論じられる「宗教」や「ゲーム」等の語の場合では、対象に複数の多様な特徴が大まかに共通する。そこで対象が精確にその内いくつの特徴を備えていれば語の適用が妥当かという問いに明

確な答えがないとされる。後者の例は、道徳用語に関するポイドの主張とよく一致する。

ポイドの規範理論では「道徳的に正しい」という語が(いささか大雑把にいえば)「複数の人間的善から成る房を実現すること」と定義される。このとき行為Aを「正しい」とみなすのが妥当であるためには、Aによって実現される状態Bは精確にどれだけの人間的善を持ち合わせていなければならないか。ポイドはこの問いの答えは「たとえ関連する全ての事実と全ての正しい理論が与えられても」「合理的な考察に基づいて判断できない」という(38)。道徳用語の外延は曖昧だとするポイドの主張が意味するのはこのことに他ならない。またポイドは用語の適用範囲について人々の判断が一致しない原因もここにあるという。

ここで重要なのは次の点である。ポイドのこの主張は、道徳判断の不一致の原因が種々の認識上の不備にあるとする本稿第一節に見た主張と独立でなければならない。仮にこれらが独立でないとすれば、今吟味しているポイドの論の全体と第一節に検討した標準的反論とが区別できなくなるからである。たとえば出生前診断で胎児に染色体異常が見つかるとする。人工中絶すれば、健常児の出産を前提とする夫婦の人生設計が温存できる、経済的負担が軽減する、等がいえるでしょう。この場合これら諸々の人間的善の実現は中絶を「正しい」とみなすのに十分か(あるいはむしろ妊娠の継続こそ胎児が破壊されない、夫婦が

自責せずに済む等、他の人間的善を実現するから「正しい」のか)。ポイドによればこの問いに対する人々の答えが一致しないのは、問いが合理的には答えられないからである。とりわけ各人間的善の内容が研究され、理解が一致し、その他よく検討することを妨げる認識上の不備が全て排されてもお人々の道徳判断は対立しうる。ポイドはこう主張しているものとみなしうる。さてしかし、従来これはむしろ反実在論者の主張だったはずである。

このことは何を意味するか。端的にいえば、道徳用語が曖昧だとするポイドの主張は、相対性からの議論に抗して多くの道徳実在論者が用いる標準的反論と区別したとき、道徳判断の対立はときに認識上の不備を排してもなお解消しないとする反実在論者の側の主張と重なることが判明する。ポイドは反論するように見えて実は論敵から提出された批判をそのままくりかえしたにすぎない。したがって、少なくともそのままでは反論とみなせない。

同じことは次のようにも別言できる。反実在論者によれば、認識上の不備を排してもなお人々の道徳判断の不一致が解消しないのは、道徳判断が客観的事実ではなくただ各人の道徳観を反映するためである。これが正しいとすると、道徳用語の外延が曖昧であることは実在論の主張と矛盾する。したがって前提の「二」は否定されなくてはならない。

そこでポイド第二の反論は今のままでは不成功であると結論

できる。あくまで用語の曖昧さに訴えるならここまでの論に加えて、認識上の不備を排してもなお人々の道徳判断が一致しないことは实在論の主張と整合的でないとする見方を覆す必要がある。本節の残りでは、これができる結論する議論をポイドの論述から組み立てるか検討しておく。

ポイドは科学にも外延の曖昧な用語があるという。しかし科学用語の指示対象の客観的实在は一般に疑われない。たとえばポイドによる進化論が正しければ必然的に個別の生物種を指示する語の外延は非決定的になる。これはとくに有性生殖する種で種を定義する性質が「集団間の遺伝物質の交換」に影響されるからである。そこで「種の分化 (speciation)」[<sup>15</sup>]と種が分化したとするか「は親に当たる種 (the parent species)」と出現しつつある種の間に位置する集団の存在に依存する[<sup>16</sup>]。ポイドの指摘を俟つまでもなく「禿」や「ゲーム」など曖昧な語は日常会話にもありふれている。これらの語で外延の曖昧さが指示対象の实在と矛盾しないなら道徳でも同じことがいえるはずだ。こう論じられるかもしれない。

この議論は有効か。第一に、科学用語や日常語についても外延の曖昧さを根拠に指示対象の实在を否定する議論が存在する。<sup>(15)</sup>もちろんこうした議論が示唆するのは道徳实在論の真ではなくむしろ科学と道徳の両方の实在論の誤りである。科学用語や日常語の外延が曖昧でありえることは必ずしも道徳实在論に有利なことといえない。それを確認した上で次に問題となるのは、

科学用語等について外延の曖昧さにもかわらず指示対象の实在を支持する人々の根拠がどこにあるかであり、またとくにその根拠を道徳の領域に転用することで道徳实在論に少なくとも科学实在論と同程度の信憑性を与えるかどうかである。

しかし第二に、結論からいえばこれも望み薄である。一般に外延の曖昧な語「T」を対象xに適用した文章「xはTである」は真と偽の二価で合理的に評価できない。そこで多くの論理学者が真と偽の間に「真でも偽でもない」あるいは「九割方真」や「八割方真」等の値を設けることで多価による合理的評価の基礎づけを試みてきた。<sup>(16)</sup>重要な点は、日常語や科学用語に関するかぎりこうした中間値の導入が人々の判断を一致に導く可能性を想像できることである。たとえば人々は禿か否かの線引に合意できなくても「禿とも禿でもないといえない」状態があることに合意するだろう。また、これは個別の生物種より高次の分類群の分化と関わる例だが、「哺乳類」の外延をめぐる論争がカモノハシの発見によって現実が生じた。しかし胎生で哺乳する脊椎動物という従来の「哺乳類」の定義と合致しないカモノハシ科を新たに哺乳類に加えることで、論争は解決した。これは、従来の「哺乳類」の定義に照らして「カモノハシは哺乳類である」を一〇割ではないがたとえば八割方真とすることでなら人々が合意できた結果とみなしうる。科学の場合、用語の外延の曖昧さが实在論と矛盾しないとすれば理由はここに<sup>(17)</sup>ある。

道徳ではどうか。道徳の諸難問がこれまで決して解決してこなかったことに鑑みれば一見して科学と同じことは期待できない。たとえば中絶が「正でも不正でもない」ことや「八割方正である」ことにさえ人々は現実合意してこなかった。したがってここでも論証責任は、それでもあえて将来の合意を見込まなければならぬ道徳実在論者の側にある。またとくに難問の解決しない原因が仮にハーマンのいう「道徳観の基本的な異なり」にあるとすると、中間値の導入は人々の道徳観がどれだけ異なるかをより正確に表現するだけで異なりを解消する理由を持たない。したがってやはり、合意形成には役立たないだろう。

## 五 経験科学の方法による価値の解明の可能性

ポイドの論にはさらに問題がある。ポイド独自の価値論(前提の「イ」が正しいとしても、道徳用語の外延が曖昧/非決定的になる(「ロ」)ことは必然といえない。一般に、複数の多様な特徴に言及しなければ語を定義できないことは、言及すべき特徴の数や種類について合理的判断に基づいた線引が不可能であることを必ずしも意味しない。反対にポイドには行為を正しいとみなすのに必要な人間的善の数や種類は、人間の医学的・心理学的・社会的構造の実証研究に基づいて精確に特定しうると主張できたはずである。たとえば上の夫婦の生の豊かさ

にとつて人生設計の温存や自費の念の回避等ではどれがより中心的で不可欠か。これを経験科学の方法で解明し、道徳的に正しい選択を見極めることができる。独自の価値論の擁護だけが目的なら、ポイドにとつてこのように主張できない理由はとくにない。むしろ標準的的反論に与するなら、こう主張するほうが態度は一貫するように思われる。

もちろんその場合、論の前提の「ロ」と「ハ」は否定される。道徳用語の見かけ上の曖昧さは実証的に払拭でき、適用範囲に関する人々の判断もいつか一致するといわなければならない。標準的的反論と独立の反論は展開できず、ポイドの結論(「ホ」)も否定される。

念のため付言すれば、今述べたのは、人々の道徳判断は認識上の不備さえ排せば全て一致するとする主張である。これは標準的的反論(人々の道徳判断の不一致は全て認識上の不備が原因である)の対偶にすぎない。したがって標準的的反論と同様、弁護するにはハーマンら実在論者の再批判に答えなければならない。その場合ポイドはさらに多くをいう必要がある。たとえば人の生の豊かな状態とそうでない状態が実証的に区別できること。また肯定的に評価される多様な性質が生を豊かにする度合に応じて格付できること。さらにそうした格付が人々の道徳判断の一致に導く可能性をある程度具体的にいかつ説得力ある仕方ですす必要がある。ただ「豊かな生を基準とすれば難問は全て解決できる」と述べるだけでは相対性からの議論を反駁するため

に十分といえない。

本稿では紙幅の制約もあり、標準的的反論については誤りを十分に論証できたとはいいたい。また、相対性からの議論に対し第三、四の反論がある可能性を検証または否定できなかった。これらは向後の課題である。しかし、仮に標準的的反論が失敗しても別の方途で相対性からの議論を反駁できるとするポイドの主張の誤りは示せたはずである。

第一に、ポイド独自の価値論からは道徳用語の外延の曖昧さは必ずしも導けない。第二に、あくまで用語の曖昧さに訴えるのならば、認識上の不備を排してもなお人々の道徳判断が一致しないことは実在論の主張と整合的でないとする見方を覆す必要がある。すなわち、いずれにしても標準的的反論への反実在論者からの再批判に答えなければならぬ(第四節では、当の再批判に応える実在論擁護論の可能性を一つ検討し、望み薄であることを述べた)。また、標準的的反論には少なくともこうした強力な再批判がある以上、道徳実在論が正しいことを疑う強い理由のあることが示されたと考えらる。

註

(一) In Sayre-McCord, ed. *Essays on Moral Realism*. Cornell University Press, 1988. 181-228. 以下、引用箇所は本文中に記す。本論文を収録する論集が多数あるため引用は節番号を

用いた。

- (2) 実在論の特徴については R. Shafer-Landau, *A Defense of Moral Realism*. Oxford University Press, 2003. ch1 に載った。
- (3) 道徳の自然主義の特徴については N. Sturgeon, "Ethical Naturalism," in Copp ed. *Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford University Press, 2006: 91-121 に載った。
- (4) Mackie, *Ethics*, Penguin, 1977. pp. 36-8; G. Harman, "Moral Relativism," in Harman and Thomson, *Moral Relativism and Moral Objectivity*. Blackwell, 1996: 1-64. pp. 8-16; C. Wright, *Truth and Objectivity*. Harvard University Press, 1992. ch. 3&4; D. Loeb, "Moral Realism and the Argument from Disagreement," *Philosophical Studies* 90, 1998: 281-303; F. Tersman, *Moral Disagreement*. Cambridge University Press, 2006 年。
- (5) D. Brink, *Moral Realism and the Foundation of Ethics*. Cambridge University Press, 1989. pp. 197-209; P. Railton, "What the Non-Cognitivist Helps Us to See the Naturalist Must Help Us to Explain," in Haldane and Wright eds. *Reality, Representation, and Projection*. Oxford University Press, 1993: 279-336. pp. 281-3; D. Wiggins, "Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 91, 1991: 61-85. pp. 72-7; A. Zimmerman, *Moral Epistemology*. Routledge, 2010. Ch. 2 節多数。また、この論文を「批判的認知短comings」と呼んだ最初の Wright. *op. cit.* (p.

- 92-3) 148頁。
- (9) Harman, *op. cit.* (註4) pp. 10-1.
- (7) Cf. J. Lémon, "Moral Dilemmas," *Philosophical Review*, 71, 1975: 135-58.
- (8) "Boyd evidently thinks of homeostatic consequentialism proper as a broader moral theory that includes the present HPC [= homeostatic property cluster] account of *goodness* as just one component. This larger view would presumably include a consequentialist account of *moral obligation* alongside the HPC conception of value (原題を原文)." M. Rubin, "Is Goodness a Homeostatic Property Cluster?" *Ethics*, 118, 2008: 496-528, p. 506 (footnote #31).
- (6) Rubin (*ibid.*) の他ポイント価値論を好意的に論じた N. Sturgeon ("Moore on Ethical Naturalism," *Philosophical Studies*, 113-3, 2003: 528-56, p. 550) の註釈の原を区分的論へ解釈しよう。
- (10) Cf. Shafer-Landau, *op. cit.* pp. 63-4. 代表的文献に P. Railton, "Moral Realism," *Philosophical Review*, 95, 1986: 163-207 等。
- (11) Cf. N. Sturgeon, "Moral Explanation," in Sayre-McCord, *op. cit.*: 229-55, p. 240.
- (12) Rubin, *op. cit.* pp. 509-513.
- (13) R. Boyd, "Finite Being, Finite Good: The Semantics, Metaphysics and Ethics of Naturalist Consequentialism, Part II," *Philosophy and Phenomenological Research*, 67-1, 2003: 24-47, p. 34.
- (14) Cf. F. Pellerier and I. Berkeley, "Vagueness," in Audi ed., *Cambridge Dictionary of Philosophy: Second Edition*, Cambridge University Press, 1999, 945-7.
- (15) P. Unger, "There Are No Ordinary Things," *Synthese*, 41 (1979) 117-54 等。
- (16) K. Fine, "Vagueness, Truth and Logic," *Synthese*, 30 (1975) 265-300 等。梁鍾河と M. Tye, "Vagueness: Welcome to the Quicksand," *Southern Journal of Philosophy*, 33 Supp. (1994) 1-22 等。
- (17) ただし Unger (*op. cit.* p. 131) があくまで実在論を否定するのには、中間値を導入しても真や偽と中間値の間の線引が依然として合理的でありえないと考へるからである。  
(ありき ひこし・横浜市立大学)