

# R. M. ヘアの倫理学説

吉 澤 昌 恭

## 目 次

- I 道徳的推論の構造
  - § 1 利益の追求と理想の追求
  - § 2 科学的推論と道徳的推論
  - § 3 普遍的指図
- II ニレヴェル理論
  - § 4 道徳的思考の二つのレヴェル
  - § 5 一応の原理の選択
  - § 6 原理の修正
- III 理想と狂信
  - § 7 本物の狂信者とにせものの狂信者
  - § 8 本物の狂信者の存在可能性
  - § 9 自由主義者の戦術
- IV 道徳判断の正当化
  - § 10 自然主義, 直覚主義, エモーティブ説
  - § 11 道徳判断の合理性
  - § 12 道徳上的一致 (?)

## I 道徳的推論の構造

### § 1 利益の追求と理想の追求

本稿では、『道徳の言語』<sup>(1)</sup>、『自由と理性』<sup>(2)</sup>、並びに『道徳的思考』<sup>(3)</sup>の三著作で展開されているヘアの倫理学説を検討することにした。

まず人間の行動についてのひとつの区分から始めることにしよう。人間は多くの場合、自らの利益を求めて行動するだろう。しかし、人間は時として自らの利益を度外視して、何らかの理想に奉ずることもある。その場合、彼の行動は人間的卓越性の理想に関わり合っていると見てよいかもしれない。

さて、ある人が自らの個人的理想の実現を目指して行動し、しかも、そのことが他者の利益に何らの影響をも及ぼさない場合、この人の行動に対して道徳哲学者は何かを言わねばならないだろうか？ そうする必要はないし、また、そういう試みは慎しむべきである、とヘアは言う。(FR, 8.4-8.5) 「よい人間とよい生活の種類は多い」のだから、道徳哲学者は個々人の理想の領域に立ち入る必要はない、というわけなのである。

しかしながら、ある人が自らの利益を求めて行動する場合には事情が違って来る。というのは、彼の行動は当然他者の利益に影響を及ぼすと考えられるからである。彼とその他の人の間に利害の衝突がある場合には、道徳哲学者は何事かを述べねばならない。この点は§ 5で論ずることとする。

道徳哲学にとってのより難かしい問題が生じてくるのは、ある人の個人的理想の実現を目指しての行動が他者の利益に抵触する場合である。§ 6～§ 9でこの点を論ずることとする。

利益と利益が衝突する場合、或いは理想と利益が衝突する場合に、人間は道徳的であろうとすれば、何らかの道徳判断を下さねばならない。道徳哲学の主要な課題は道徳判断を下そうとしている人に何らかの指針を与えることであり、当然、ヘアもそれを目指している。しかし、ヘアは道徳語の研究から始めている。彼は道徳語を研究し、その研究を基盤にして道徳

的推論の構造を解明し、そうすることによって道德哲学者としての務めを果そうとしているのである。

## § 2 科学的推論と道德的推論

ヘアは、カール・ポパーに言及しつつ<sup>(4)</sup>、科学的推論と道德的推論を、また、科学哲学と道德哲学を比較する。(FR, 6.2-6.3) 科学的推論と道德的推論は二重の意味で似たものである。

両者の例を出してその点を説明してみよう。

### 科学的推論

- (1) 全ての惑星は太陽の回りに楕円軌道を描く。
- (2) 火星は惑星である。
- (3) 故に、火星は太陽の回りに楕円軌道を描く。

### 道德的推論

- (1)' 我々はおぼれかけている人を助けるべきである。
- (2)' 彼はおぼれかけている。
- (3)' 故に、我々は彼を助けるべきである。

以上の二つの例からわかるように、科学的推論に於いても道德的推論に於いても、共に、普遍的言明と特殊言明から結論が引き出されている。それらはいずれも三段論法の形式をとっており、二つの推論はこの点で似ているのである。

ヘアによれば、科学と道德はいまひとつの点でも類似している。ポパーによれば、科学者が最も精力を傾けるのが(1)の如き普遍的言明（即ち、仮説）の探求である。他方、道德的推論に於いて最も重要なのが(1)', 即ち普遍的道德原理である、というのがヘアの基本的な主張である。従って、科学に於いてはよりよき仮説の探求が続けられるのに対して、道德に於い

てはよりよき道德原理が探求されるというわけなのである。

科学哲学は科学者の典型的な推論構造の解明をその任務とするのに対して、道德哲学は典型的な道德的推論の構造の解明をその任務とする。道德的推論構造の解明は合理的な道德判断を下すための一助となる、というのがヘアの考え方である。道德語の研究によって得られた成果が、道德的推論構造の解明に大いに役立てられているのである。

### § 3 普遍的指図

道德語も含めた全ての価値語には記述的 (descriptive) 機能と評価的 (evaluative) 機能の双方が備わっている、ということが『道德の言語』に於ける最も重要な結論のひとつであった。

次の三つの文章を検討してみよう。

- (1) これは赤い自動車である。
- (2) これはよい自動車である。
- (3) 彼は道德的によい人間である。

(1)の「赤い」という語は言及されている自動車に備わっている色についてのある性質を記述している。それに対して(2)に於ける「よい」はどうであろうか。「これはよい自動車である」と言った人には、当然、よい自動車についての何らかの基準があるはずである。例えば、乗り心地がよい、加速性に優れている、燃費がよい等々であろう。だとすれば、彼がよい自動車の基準だと考えているものを満たす自動車は<sup>●●</sup>全てよい自動車ということになる。(3)の場合の基準とは、約束を破らない、他人に対して親切である、個人的理想の実現のために絶え間なく努力している等々であろう。この道德語「よい」も言及されている人物に備わっている一定の性質を記述しているのである。

しかし、価値語の機能は記述に尽きるわけではない。(1)の「赤い」と(2)

(3)の「よい」を比較すればその点は明らかになる。「この自動車は赤い」と言う人は、その自動車の色を告げているに過ぎない。それに対して、「この自動車はよい」と言う人は、その自動車の乗り心地がよく、加速性がよく、燃費がよい等といったことを告げているだけではない。彼はこの自動車を「勧め」てもいるのである。つまり価値語には評価の機能も備わっており、「あるものをプラスに評価する」ことの内には、それに対する賛成・肯定の態度、或いはそれを「勧め」ようとする態度が含意されているのである。この点は道德語としての「よい」についても同様である。

かくして道德語は記述と評価の双方の役割を担うことになる。こうした道德語を用いて表わされる道德原理や道德判断は、一方に於いて道德語の記述力の故に、記述の基準となったものを満たす<sup>●●●</sup>全てのものに<sup>●●●</sup>普遍的に適用されることになる。他方道德語の評価力の故に、道德原理や道德判断はあることを「<sup>●●●</sup>勧め」「<sup>●●●</sup>指図」する力をもつことになる。従って、それは普遍的指図ということになるのである。逆に言うなら、普遍的に指図できないものは道德判断とは呼び得ない、というわけである。

次の様な事例を考えてみるならばこの点が明らかになるだろう。(FR, 6.3)

- (1) AはBから金を借りている。
- (2) BはCから金を借りている。
- (3) 貸手は借金を取り立てるために借り手を投獄してもよいという法律がある。

Bは「Aを投獄すべきである」という判断を下すことができるだろうか？ 勿論できる。しかし、Bがこの判断を下し、しかも道德的であり続けるなら奇妙な結果が生ずることになる。もしBが「Aを投獄すべきである」という判断を下すなら、「べき」の記述力の故に、Bは「Cは私を投獄すべきである」という判断にも同意せざるを得ない。なぜなら、BのAに対す

る関係と、CのBに対する関係は同じだからである。更に、Bが「Cは私を投獄すべきである」という判断に同意する以上、彼は「Cは私を投獄せよ」とまで言わねばならないことになる。さもなくば、「べき」は指図的に使われたことにならないからである。以上の様な推論を行った後には、通常は、Bは「Aを投獄すべきである」という判断を撤回するであろう。

勿論、Bがあくまでも法律の遵守に固執し続け、「Aの投獄」のみならず、自らが投獄されることをも指図する、ということは論理的には可能である。しかしこうなると、Bは狂信者の様相を呈してくる。狂信者については§7以下で論ずることにする。

## II ニレヴェル理論

### §4 道徳的思考の二つのレヴェル

普遍的に指図できない原理や判断を排除することによって解決できる道徳上の問題の範囲はそれ程広くはない。むしろ、大抵の道徳上の難題は、普遍的に指図できる道徳原理やそこから引き出される義務の間の衝突によってもたらされるのである。「約束を守れ」も、「友人に親切にせよ」も、「おぼれかけている人を助けよ」も、全て普遍的に指図することができる。しかし、これらの普遍的指図は、お互いに衝突し合うこともある。

例えば次の様な場合がそうである。(MT, 2.1)

- (1) 私は自分の子供達に次の日曜日にピクニックに連れていく約束をした。
- (2) 当日曜日に、何年も外国に居た友人が私の家を訪ねて来て、私の職場を案内してもらいたがっている。

この場合には、子供達との約束を守ることか、友人に親切にすることのいずれかを止めねばならないことになる。

交戦中の敵国潜水艦を追跡中に次の様な状況に追い込まれた駆逐艦の艦長は、更に重大な選択を迫られることになるだろう。(MT, 2.2)

- (1) 敵潜水艦の追跡中に、駆逐艦の船員の一人が誤って海に落ちた。
- (2) もし駆逐艦の艦長が爆雷攻撃を命じなければ、敵潜水艦は逃げのびてしまっ、味方の多くの船を沈め多くの人を殺すであろう。
- (3) しかし、爆雷攻撃をすれば、海に落ちた船員は死んでしまう。

道徳的義務の衝突によってもたらされる難題に対処するために、ヘアは、道徳的思考の二つのレベルを区分した理論を提示する。この二レベル理論によって道徳上の難題のいくつかを解決することが、『道徳的思考』の中心テーマなのである。彼は道徳的思考を直観的な (intuitive) レベルとクリティカルな (critical) レベルとに区分する。直観的なレベルでの道徳的思考をいくら行っても義務の衝突を解決することはできない。しかし、クリティカルなレベルに於いては、その衝突を解決する条件が存在するのである。(MT, 2.1) それでは、このクリティカルなレベルでの道徳的思考によっていかなることが成し遂げられるのであろうか。それを説明するためには、「一応の原理」(prima facie principle) という概念に言及しておかねばならない。直観のレベルで受け入れられている道徳原理は「一応の原理」なのであって、一応の所は正しい、といった類のものである。二つの「一応の原理」から引き出される二つの「一応の義務」が衝突する場合には、いずれかが他方に対して優先させられねばならないのである。

そこで、クリティカルなレベルに於ける道徳的思考の役割は次の二つになる。(MT, 3.3)

- (1) 直観的な思考に於いて用いられる一応の原理の最良の集合の選択。
- (2) 一応の原理の間で起る衝突の解決。

## § 5 一応の原理の選択

クリティカルな道徳的思考によってどの様にして一応の原理が選択されることになるか、を知るために、次の様な場合について考えてみよう。  
(FR, 7.1)

- (1) Aはクラシックの室内音楽をレコードで聴くのが好きである。
- (2) 隣室に住んでいるBは、トランペットでジャズ演奏をしたものかどうか考えている、

この際Bに、「人々がトランペット演奏することを普遍的に指図する用意があるか」と尋ねても、何ら問題の解決にはならない。仮にBがクラシックのレコードを聴いていて、退屈し切っている時に、誰かが隣室でトランペット演奏を始めてくれるなら、これはもう嬉しくなるだけだからである。Bが自らに問わねばならぬことは次のことである。「もし自分がクラシックの室内音楽をレコードで聴くのが好きであったとして、隣室の住人がトランペット演奏を始めたとしたら、自分はどう感じるだろうか？」

もしBがこうした問を自らに発し、しかも偏りなき推論を進めてゆくなれば、Bの結論は、「人々の好き嫌いが他の人々によって無視されることを、普遍的に指図する用意は自分にはない」ということになりそうである。勿論Bがこうした結論に達したからといって、「Aが家に居る時は、自分は決してトランペットの演奏をすべきでない」という風に考えるとは限らないけれども、Bは、「Aの利益を全く顧慮しなくてもよい」とは考えないだろう。そこでBは、「トランペット演奏と音を出さないていることに関しての時間配分」を決めねばならないと考えるだろう。

この時間配分についての原理は最終的には、クリティカルな道徳的思考によって決定されねばならないが、それが実際にどの様なものになるかは、Aのクラシック音楽に対する好みの強さやBのトランペット演奏に対する



好みの強さによって異なったものとなるだろう。

## § 6 原理の修正

クリティカルな道徳的思考は、道徳的義務の衝突によってもたらされる難題をも解決しなければならない。次の様な事例について考えてみよう。

(MT, 10.4)

- (1) 一人の重症患者がいて、集中的な治療が施されなければ、彼は直ちに死亡する。
- (2) もし彼に集中的な治療が施されたなら、彼は非常に大きな苦痛に悩まされ、しかも、一カ月かそこらで死亡する。
- (3) 医者には、患者の生命の延長に寄与し得るいかなる措置の省略に対しても、非常に強い嫌悪感を抱いている。

こうした事態に直面させられた医者は道徳的決断を迫られているのである。そこでは、「医者は患者の生命を維持するために最善を尽くさねばならない」という原理と、「他人に苦痛を与えてはならない」という原理とが衝突しているのである。道徳的決断を迫られている医者のクリティカルな思考は次の様な経路をたどりそうである。彼はまず、「自分が患者の立場に置かれた時どの様に感ずるだろうか」と自らに問わねばならない。そして次に、「その時に自分が被るであろうと想像される苦痛」と、「患者の延命措置の幾つかを省略することによって生ずるであろうと想像される苦痛」とを比較せねばならない。もし彼が、前者の苦痛が後者の苦痛を上回る、と考えるなら、彼は、「患者は可能な限りいかなる犠牲を払っても生かされ続けねばならない」という原理を、「今問題となっている場合を除いて、患者は可能な限りいかなる犠牲を払っても生かされ続けねばならない」という形に修正することであろう。かくして、原理の修正を通して、衝突の問題が解決されるのである。

勿論、今問題となっている医者が、「自分が患者の立場に置かれた時に被むるであろうと想像される苦痛」よりも、「患者の延命措置の幾つかを省略することによって生ずるであろうと想像される苦痛」の方がどう考えても大きい、と主張することの論理的可能性を排除することはできない。更に彼は、患者の延命措置を省略することに対する自らの嫌悪感は、いかに努力しようとも弱めることができない、と主張するかもしれない。(MT, 10.6)

しかし、こうなるとこの医者は狂信者の様相をかなり帯びてくることになる。それは、§ 3で論じた、法律の遵守に固執し、自分から金を借りている人の投獄のみならず、自分自身の投獄さえをも指図する人に似たものになる。狂信的な主張を行う人に対して何事も語り得ないとすれば、それこそ道德哲学者は大いに非難されねばならぬことであろう。しかし、ヘアは『自由と理性』の第九章で狂信者に対抗するための論陣を張っており、その議論は『道徳的思考』の第十章に於いて更に改良されている。

### Ⅲ 理想と狂信

#### § 7 本物の狂信者とにせものの狂信者

ヘアの論ずる所によれば、狂信者とは、自己の理想実現のための実践に際して、他者の利益を無視する人のことである。(FR, 8.6 ; 9.1) こうした狂信者の典型がナチ党員である。ナチスの非道さは、一定の理想の追求（このこと自体は道徳的に何ら非難さるべきことではない）に際して、他者の利益と理想の双方を軽蔑し無視した点にある、と言わねばならない。彼らの受け入れていた、「ユダヤ人の持つ特質は、理想的な人間であることと、或いは抜きん出てよい人間（ないしはとにかくよい人間）であることと両立し得ず、また理想的な社会、或いはとにかくよい社会は、これらの特質を持つ人々を抹殺しなければ実現できない」という原理は、通常の間人が是認できるものではない。

。こうした原理を心の底から受け入れていた、それこそ筋金入りのナチ党员、即ち、本物の狂信者の数は決して多くはなかったであろう。あるナチ党员が、「ユダヤ人皆殺しの理想」の真の信奉者かうわべだけの信奉者かを見わけるために、彼に対して次の様なトリックを仕掛けることができよう。(FR, 9.4)

- (1) ナチ党员に対して「君は知らないかもしれないが、君は、自分の両親と思っている人たちの子ではなく、二人の純粹のユダヤ人の子であり、同じことが君の妻にも当てはまることが発覚した」と言って、この申し立てを裏づける一見動かぬ証拠をつきつける。
- (2) その後に、「あれはただのまやかしだった。我々が見せた証拠はでっち上げだった。ところで、現にこの可能性に直面した後でも、君はユダヤ人絶滅の考えをやはり改めないのか」と彼に問う。

上記の如きトリックを仕掛けられた後にも尚、「ユダヤ人皆殺しの理想」を捨てない人がいるとすれば、その人こそ筋金入りのナチ党员であり、本物の狂信者と呼ぶにふさわしい人物であろう。しかし、上記のトリックによって考えを改めるナチ党员は、無考えの故にか或いは想像力の乏しさの故にか、ナチスの理想に荷担していた、にせの狂信者に過ぎないのである。

## § 8 本物の狂信者の存在可能性

筋金入りのナチ党员なら先のトリックの(1)に直面させられた時に、恐らく次の如きクリティカルな思考を展開するであろう。

私と私の家族全員がガス室に送られるということは私に大いなる苦痛をもたらす。しかし、私と私の家族を例外扱いにすれば、当然、更に多くの例外が認められることになるだろう。そうすると、ユダヤ人の存在しない理想社会の実現は不可能になる。しかも、ユダヤ人の存在しない理想社会を実現したい、という私の欲求はどのように努力しても弱めることができ

ない。ユダヤ人は余りにも忌わしい存在であり、「ユダヤ人が存在することによって私に生ずる苦痛」は、「私と私の家族全員がガス室に送られることによって生ずるであろうと想像される苦痛」よりもはるかに大きい。故に、もし私と私の家族全員がユダヤ人であるとすれば、我々はガス室に送られるべきである。

仮に以上の様な議論を展開する人が登場してきたなら、その時点でヘアの体系はその無力さを露呈する。しかし、上記の如き狂信者に対してすら十分に対抗し得るような完全無欠の倫理学説ははたして存在し得るのであるか？

いずれにせよ、自らの投獄をすら指図する金の貸手、患者がどんなに苦しもうと一切の延命措置を省略しようとしぬ医者、たとえ自分と自分の家族全員がガス室に送られようとも「ユダヤ人皆殺しの理想」を奉じ続けるナチ党员、といった筋金入りの狂信者は現実の世界では、仮に存在するとしても、その数は限られたものであろう。我々はこの事実を当てにすることができるのである。かくして我々の主戦場はにせものの狂信者に求められねばならない。攻撃目標を彼らにせの狂信者に絞って、彼らの狂信の根を爆破しなければならないのである。

## § 9 自由主義者の戦術

自由主義者にも理想がある。寛容はそうした理想の一部分を構成しており、自由主義者には、他の人びとの理想を尊重することを普遍的に指図する用意があるのである。こうした自由主義者が、狂信者との戦いに於いて採るべき最善の戦術は持久的な消耗戦である、とヘアは言う。(FR, 9.8) そこでの主要な戦闘は本物の狂信者とにせものの狂信者を分断することで行なければならない。

そもそも、多くの人々が人種的・宗教的・政治的不寛容の信条を抱くのは、彼らが悪しき直観に固執したり、或いは、それ自体はよい原理に無批判的に没頭したりするからである。こうしたことが起るのは、彼らがクリ

ティカルな道徳的思考を拒絶するからであり、或いは、彼らにクリティカルな道徳的思考の能力が欠如しているからである。(MT, 10.2-10.3) 自由主義者は、狂信的な信条を抱く人々がクリティカルな道徳的思考を行うように喚起し続けねばならない。道徳哲学者は道徳的推論の構造を解明することによって、科学者やジャーナリストは論争に関しての事実関係を広く人々に知らせることによって、そして芸術家は狂信的な信条の犠牲となる人々の苦悩をありありと浮かび上がらせることによって、各々の務めを果さねばならないのである。(FR, 9.8)

クリティカルな道徳的思考の能力を養成するための道徳教育も重要である。子供を道徳的欠落者にしないためには、道徳原理は是非とも教え込まねばならない。しかし、その道徳原理を溜びたものにならないためには、重大な決断を迫られた場合にクリティカルな思考を行うべきである、ということも子供の成長に応じて徐々に教え込まねばならない。そこには当然、父親から教えられた道徳原理を批判し、時にはそれを修正するということも含まれる。かくして分別ある教育は、道徳原理というしっかりした基礎を教え込むと同時に、道徳上の決断のための十分な機会を与えるものであろう。(LM, 4.7)

#### IV 道徳判断の正当化

##### § 10 自然主義, 直覚主義, エモーティブ説

『道徳の言語』だけからでは読み取ることの難しかったヘアの著述のねらいが、『道徳の言語』、『自由と理性』、『道徳的思考』の三著作を合わせて考えてみることによって明らかになってくる。ヘアのねらいは次の三点に要約できる、と筆者は考える。

- (1) 自然主義者 (naturalist) や直覚主義者 (intuitionist) の道徳判断を正当化するための微動だにしない基盤を獲得したい、という要請は挫折せざるを得ないし、また、そうした要請はクリティカルな道徳的思考

から逃避したいという願望に由来している。

- (2) 他方、道徳判断を単なる感情の表白と同一視してしまうエモーティブ説 (emotivism) も受け入れられるものではない。
- (3) 自然主義者や直覚主義者が求めた様な類の、道徳判断を正当化するための基盤は存在しないけれども、道徳判断はある意味では正当化できる。

自然主義、直覚主義、エモーティブ説に対するヘアの批判点を整理しておくことにしよう。

### 1. 自然主義

自然主義に対しては、まずヒュームの法則違反が指摘される。つまり、事実言明から道徳判断を導出し得ない、ということが指摘されるのである。第二に、自然主義の主張に従うならば、道徳語の評価的機能、即ち、指図し、動機づけを行う機能は全く説明できないことになってしまう。

### 2. 直覚主義

基本的な道徳原理は自明のことであるが故に、そもそもそれを正当化しようとするための議論などは必要ではない、という主張の成否は、自明の第一原理が存在するか否かにかかっている。今や認識論の領域に於いてすら、自明の第一原理に依拠した議論はほとんど顧りみられなくなりつつあるのに、道徳の領域に於いて直観に依拠し続けることは容易にできることではない。また、自明だとされる道徳原理から引き出される義務が衝突し合う、という事実も直覚主義に疑いを抱かせる要因となる。更に、自然主義の場合と同様に、直覚主義の場合にも、道徳語の評価的機能を説明することは困難である。

### 3. エモーティブ説

エモーティブ説の唱導者は、自然主義者や直覚主義者とは正反対に、そもそも道德判断を正当化することなどは不可能であると主張する。確かに、エモーティブ説は価値語の評価力を再確認した点でその功績を認められるべきではあるが、価値語の記述力を説明することができないが故に十分な理論とは言えない。それはまた相対主義に通ずる扉を開くものでもある。

### § 11 道德判断の合理性

もし、自然主義をも直覚主義をも拒絶するならば、残された道はエモーティブ説しかなく、いかなる道德原理、いかなる道德判断も正当化することができず、何をしようが道德的には全て許される。全く空恐ろしいことである。

以上の如くに考えて絶望してしまう必要はない。『道德の言語』の一節に於いて、既に、その様な「絶望は早まっていたことを立証するのが、本書の目的である」と明言されている。(LM, 3.4) 今やヘアのこの主張が単なる強弁でないことを明らかにしなければならない。

『道德的思考』の最終章で、ヘアは、道德判断を正当化する上で必要なのは、道德判断の客観性 (objectivity) ではなく、道德判断の合理性 (rationality) である、という主旨の議論を展開している。ヘアの定義する所によれば、合理性とは発せられた問に答えることを目指す思索の一属性である。(MT, 12.4) 「我々はユダヤ人を抹殺すべきだろうか」という問を発する人が合理的であろうとすれば、彼は自らの下した結論の普遍性と指図性に拘束されるのである。自分と同じ状況にいる他人の投獄を指図しておきながら、自身の投獄を指図しないではできないのである。従って、人が道德的である限り、彼が何を行おうと何を指図しようと全て許される、というわけではない。普遍的に指図できないことを行ったり指図したりする人は、道德的観点からは合理的ではなく、それ故にその人の行動や指図は正当化され得ないということになる。

## §12 道徳上の一一致(?)

各人の追求する個人的理想に対して道徳哲学者は慎重でなければならない。(§1, §9) 他方, 自らの下した道徳判断を普遍的に指図する用意のある人の道徳判断は, 全て合理的であり, 従って正当化される。だとすれば, 自身をも含めて全ての借り手を投獄せよと指図する人 (§3), 患者の延命措置を一切省略すべきでないと言主張し続ける医者 (§6), 場合によっては自身と自身の家族がガス室へ送られることすら甘受しかねないナチ党员 (§8) 達の判断も全て合理的であり, 正当化されることになる。ヘアの理論では彼らを論破することはできない。

だとすれば, ヘアの倫理学説も遂には相対主義に膝を屈せざるを得ないし, エモーティブ説と同根のものとなるのだろうか? この間に結論を出すに先立って, 相対主義を吟味することにしよう。フランケナはその著『倫理学<sup>(7)</sup>』の第六章の「相対主義」と題された箇所相対主義についての次の様な区分を行っている。

- (1) 記述的相対主義 (descriptive relativism)
- (2) メタ倫理的相対主義 (meta-ethical relativism)
- (3) 規範的相対主義 (normative relativism)

記述的相対主義の核心は、人々や社会が異なれば最も基本的な倫理的信念も異なり相容れないことさえある、ということこれである。我々は自分達の親が年老いたからといって死なせるべきだとは考えない。それに対して、ある社会の人々が自分達の親は年老いないうちに死なせるべきである、と考えていると仮定してみよう。これだけでは記述的相対主義は証明されたことにはならない。彼らが自分達の親を年老いないうちに死なせるべきであると考えるのは、まだ身体強壯のうちに来世に行った方が親は来世で一層楽に暮らしてゆけるだろう、と信じているからであるかもしれない。もしそうだとすれば、子供は親にできるだけのことをすべきである、とい



うより基本的な倫理的信念に関して、我々と彼らの間には根本的な違いはないということになるだろう。

メタ倫理的相対主義の主張とは、基本的な倫理的判断の場合には、一方を他方に対して正当化する客観的に妥当で合理的な方法は全くない、というものである。

規範的相対主義によれば、ある個人とか社会にとって正しいものとかよいものも他の個人とか社会にとっては正しいものとかよいものではなく、これはそこに含まれている状況が類似していても尚変らない、ということになる。しかし、こうした考え方は、道德語の記述力に由来する、道德原理や道德判断を類似の全ての状況に普遍的に適用できるという性質と矛盾するように思われる。

ここで問題となるのは第一と第二の種類の相対主義である。記述的相対主義ですら議論の余地なく確立されているわけではない。尚幾人かの文化人類学者や社会心理学者はその正しさを疑問視しているように思われるからである。メタ倫理的相対主義は尚一層のことを証明しなければならない。人々の基本的な倫理的判断は、たとえ彼らが十分に啓発され、全く同一の事実に信念を共有したとしても、尚異なり相容れないであろう、ということが証明されねばならない。しかし、こうしたことを証明することは非常に困難である。

以上のことを踏まえた上で、ヘアの倫理学説と相対主義の関係の問題にもどることにしよう。メタ倫理的相対主義の証明に関しては、相対主義を主張したがっている人に責任転嫁して、我々はその難題から「逃避」することにしよう。そして、「最も基本的な道德原理は究極的には一致し得る」と信じることにしよう。その上で、自身をも含めて全ての借り手を投獄せよと指図する人、患者の延命措置を一切省略すべきでないと主張し続ける医者、場合によっては自身と自身の家族がガス室へ送られることすら甘受しかねないナチ党员といった類の筋金入りの狂信者は、現実の世界では、

恐らく存在しないであろうし、仮に存在するとしても、その数はごく限られたものであろう、という事実を当てにすることにしよう。そして、§ 9で論じた戦術、即ち、にせの狂信者の狂信の根の爆破に専心することにしよう。

以上の如き結論は全く煮え切らないものである。そんなもので多くの人を納得させることはできないのかもしれない。そして、それはエモーティブ説と五十歩百歩の代物であるのかもしれない。しかし筆者は、相対主義者に対抗するためのより有効な議論を何人かが提示してくれるまでは、このいたって煮え切らない戦術に固執し続けてゆくことにしたい。

〔注〕

- (1) Hare, R. M.: *The language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952. (小泉 仰・大久保正健訳『道徳の言語』, 勁草書房, 昭和57年) —以下, *LM* と略す。
- (2) Hare, R. M.: *Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1963. (山内友三郎訳『自由と理性』理想社, 昭和57年) —以下, *FR* と略す。
- (3) Hare, R. M.: *Moral Thinking*, Clarendon Press, Oxford, 1981—以下, *MT* と略す。
- (4) 拙著「方法論的唯名論と仮説・演繹的方法」(『広島経済大学研究論集』, 第9巻第3号, 1986年12月) を参照されたい。
- (5) 「合理的」の意味については§ 11で論ずる。
- (6) *critical* を「批判的な」と訳すと、そこから得られる語感は、ヘアが言おうとしている所と少々違って来るように思われるので、あえて「クリティカルな」という表現を用いることにする。*critical* でヘアが表現しようとしていることは、「重大な局面に直面した際に原点に立ち帰ってみる」という様な所であろう。
- (7) Frankena, W. K.: *Ethics*, Prentice-Hall, New Jersey, 1963, 2nd. ed. 1973. (杖下隆英訳『倫理学』, 改訂版, 培風館, 昭和50年)。