

## 「ホワイ・ビー・モラル？」の答え

## ―客観主義への批判―

三石稔憲

## I この問への応答を混乱させる要因

「なぜ道徳的であるべきなのか」という問い、いわゆる「道徳の理由」を巡る問題は解答を示しにくい問いである。それはこの疑問文の持つ表現上の三つの曖昧さと道徳観の相違に原因がある。したがってこの問いに解答するために、この問いからこれらの問題を排除する必要があるのである。この観点から本章では問いの明確化を行う。

## 1 修辭疑問文か疑問文か

この問いに対する応答論文の中には、問いに直接応答するのでなく、少し解答の方向をずらして問題に取り組む論文がある。いわく「Why be moral 問題を八非√内在的な視点から検討しよう」(越智貢「why be moral 問題の陥穽」)、「なぜ道徳的でなければならぬか」という問いに直接答えることはできない」(斉藤純一「思

考することと道徳的であること」)など。

このような応答が生じるのはなぜか。それはこの問いが二通りに読めるためである。一つは修辭疑問である。その場合「なぜ道徳的であるべきなのか、いやある必要はない」という心情告白として、そしてこの問いへの応答を拒否する意志表明として理解することができる。もう一つは普通の疑問文、つまり「道徳的であるべき理由を答えて欲しい」という問いとして理解できる。したがって、普通の疑問文として読むなら、道徳に従うべき何らかの理由を用意しなければならぬ。その一方で、修辭疑問に対して疑問文に対する応答を提示しても、適切に答えたことにならない。

このような二通りの理解ができる問いに出会った倫理学研究者は、その人が倫理や人間関係に対して誠実であればあるほど、道徳に従うべき理由を答えることに一生懸命になる。つまり普通の疑問文として解釈する。それ

は、彼らがこの問いを修辭疑問と理解して質問者を切り捨てるよりも、誠実に応答することによって質問者・応答者という言語を媒介とする人間関係（議論の場）を構成、維持することを願うからである。なぜなら修辭疑問は、普通の疑問文の持つ、質疑―応答というコミュニケーションの連鎖を断ち切る表現技法だからである。

同時に、彼ら倫理学研究者が自己の存在理由と考える「倫理」の価値をおとしめる修辭疑問を質問者の口から奪い取り、自分の前から消滅させようとするからでもある。その修辭疑問を消滅させないと、倫理学研究者は自分が一生懸命研究してきた学問領域の価値を否定されるという現実に向面することになる。少なくとも道徳を真剣に考えることを倫理学の最低条件にする者にとって、「なぜ、なぜ」とその前提を切り崩す問いは精神的なストレスの原因になる。

これらの心理的な理由から、倫理学研究者はこの問いを普通の疑問文として理解しようとする。しかしそれでも修辭疑問にこだわる「えせ質問者」が存在するなら、その態度自体を「道徳的ではない」という理由によって批判し、その存在を自分の前から消し去る。換言すれば自己充足している幸せな道徳的世界からそのような質問者を追放する。その思いが端的に表現されている言葉が

「ずる賢いエゴイスト」（越智、同論文）というものである。このような議論の仕方は他にも見られる。それはこの問いをいったん修辭疑問ではないと解釈した上で、その問いが答えの出ない問い（言語行為論的な意味で不成立な問い）であるという理由によって、応答を拒否する論証の仕方である。この対応は上述した質問者の態度を拒否する議論と同じである。いわば相手の修辭に対して隠微な修辭で応戦する論証である。

普通の疑問文として理解した以上、この問いに対して上述の論証を使って対応することはまずいと私は考える。少なくとも形式上この問いを修辭疑問と解釈せずに応答する限り、その決着として質問や質問者の存在を自分の目の前から消去するという方法は取れない。もしこの方法を取るなら、初めから質問を無視する方がよい。

この修辭かどうかという二義性以外にもこの問いを巡る議論を混乱させているものがある。それが「道徳的」という表現に関する曖昧さである。

## 2 「道徳的」という表現の二種類の使用

我々は「道徳的」「差別」「不平等」「平等」などの価値語を使い、社会関係や行為規範を「道徳的な行為」

「不平等な法律」「差別的な社会関係」などと表現する。

この「道徳的な行為」などと記述される特定の行為規範は「道徳的」という言葉とは無関係に、換言すれば命名し、記述する発話とは無関係に存在している出来事である。このような意味での社会関係や行為規範を総称して「事態」と呼ぶことにする。この事態を軸に価値語の使用を考えると、このように理解できる。つまり我々は価値語を特定の事態に対して付与することを通じて、事態を命名、記述する。逆から言えば、我々が価値語を付与することと無関係に特定の事態は存在する。そのため、価値語が個々の事態を構成することはなく、当該の事態の存立にとって余計な言葉となる。例えばオースティンやサールの言語分析において、暗示、宣誓、約束の内部で使用される言葉がそれらの社会的慣習や社会制度の制立にとって不可欠なものであるのに対して、そのような慣習や制度を分析、説明する言葉（「発語行為」「発語内行為」「制度的事実」など）がそれらの制度や慣習の成立および存続にとって全く不必要であることを想起してもらいたい。無論これらの説明表現がいわゆる価値語とは厳密に一致しないことは言うまでもない。

一方、我々は日常生活の様々な場面で価値語を別様に使う。例えば「これこれの行為は道徳的な行為であり、したがって優先的に実行する必要がある」という言い回

しは「特定の行為は道徳的である」という事実を記述する発話のように見えるが、実際には特定の行為を優先的に実行することを発話に関わった者（発話者、聞き手）に対して促す作用を持つ。逆に特定の事態が価値語によって記述されなかった場合には、その事態に関する何らかの行為遂行を要請されないし、事態を変化させる理由もまったくない。しかしいったん発話者によって特定の事態が価値語によって記述された場合、事態に対する何らかの行為遂行が要請される。価値語を使う発話者やその聞き手はその表現を起点にし、表現される前とは立場が変化し、特定の行為を遂行する必要性に迫られる。そして行為遂行によって新たな事態が構成される。その意味で価値語はそれが表現される以前に存続していた事態とは異なる事態を生じさせるために不可欠な言葉である。

このように価値語は二重の使われ方を持つ。すなわち、 $\wedge$   $\vee$  特定の事態から自分の行為遂行という実践の問題を切り離し（括弧に入れて）、実践の外部から当該の事態を命名、記述する際に使用されるという場合がある。つまりこの意味で価値語が使用されても、その言葉を発した者やその言葉に同意した者ですら将来の行為を拘束されない。具体的には、我々が自己の所属しない社会にある様々な行為類型や行為規範を「道徳」という表現で

記述する文化人類学の表現を想像してもらえばよい。その文脈で使われる価値語は何らかの行為遂行を発話者に要請しない。その一方で $\wedge\beta\vee$ その括弧を取り外すことで、再度、当該の事態を自分の行為と結び付け、当該の事態を変容させる行為を引き起こす契機をなす側面も持つ。このような価値語の使用のうち、 $\wedge\alpha\vee$ を「非行為性」、 $\wedge\beta\vee$ を「行為関係性」と呼び直すことができる。価値語のこの二種類の語使用を無視した問いの理解が混乱を生じさせる。詳細はII章で言及する。

### 3 「道徳的」という表現内容の無限定

我々は「道徳」という言葉を何気なく使う時、「道徳」という表現で指示される行為規範（行為関係の）であれ、非行為的であれ）が多種多様であることを忘れがちである。例えば日常生活での礼儀やエチケット、職業倫理や企業倫理、宗教的な倫理、公教育で教えられる道徳などを我々は「道徳」という言葉で呼ぶ。さらに実際に社会で通用している実定道徳とそれとは対照的な理想道徳また社会道徳と対照的な個人道徳もある。このように道徳と呼ばれるものは多種であると同時に、歴史的社会的な状況に応じてこのような行為規範のパリエーションがあるという意味において多様でもある。

道徳と呼ばれるものが多種多様にあるという経験的事実に対して、一方「道徳」や「道徳的」という表現が抽象的であるという言語的な事実が存在する。この言語の抽象性によって我々は様々な行為規範やそれらに従っている状態を「道徳」や「道徳的」という一語によって表現することができる。その反面、どの行為規範に従うことを「道徳的である」という表現が意味しているのかは、発話者が具体的に述べない限り、聞き手に分からない。

道徳の理由の問題でやり玉に上げられる「ただ乗り（フリーライダー）」についても事情は変わらない。「どうして道徳的であるべきなのか」という反語的な修辭疑問を弄して道徳上の責務から逃れる者を「フリーライダー」とであると認定し、そのような態度の不当性を論じる議論がある。この議論での雰囲気は「フリーライダー」は「フリーライダー」であるが故に道徳的な問題児とされ、矯正されるべき人々となる。しかしフリーライダーとは社会規範によって利益を得ながらも、その規範維持のための責務を回避する者を意味する以上、フリーライダーの存在は特定の社会規範の存在を前提にする。しかも社会規範は多種多様であるため、どの個別のルールにただ乗りしているのかをはっきりさせなければならない。その上個別の社会規範が全ての人に受容されているとは限らな

い現実を考慮するなら、フリーライダーだから処罰、矯正の対象になるとは言えなくなる。むしろ彼らを「良心的社会規範拒否者」と命名できることもある。

「フリーライダー」の例と同じことが「道徳の理由」を巡る議論の中で行われている。この問いおよびその応答の中に含まれる「道徳的」という表現を質問、応答者が具体的に限定せず使うという現状がそれである。この意味で、「どうして道徳的であるべきなのか」という問いも「道徳的」という表現の指示対象が限定されていないために曖昧さを持つ。そしてその曖昧さをはっきりさせないまま議論することで、議論に無用の混乱を招き入れることになる。これは表現の問題であるが、そのような表現を許容し、そのまま議論する人々の思考様式の問題でもある。議論をするための最低条件、すなわち概念をはっきりさせること、これを無視するという点で問題なのである。しかもここには議論の最低条件以外の問題点も含むのである。それは次節で検討する。

#### 4 道徳に関する解釈の相違

「道徳の理由」を巡る議論の中で、多くの論者が「道徳的」という表現の具体内容を示さないことに私は違和感を感じている。この感覚は、前節で指摘した、指示対象

を明確にしていないことだけから生じるものではない。むしろこの感覚はそれを背後から支える私の道徳観と彼らの道徳観の相違から生じている。すなわち、道徳というものを客観的なものと解するか主観的なものと解釈するか相違である。

道徳を客観主義的に解釈すると、行為規範が「誰が見ても、全ての人にとっての規範」であるとき道徳となる。そして当該の規範が道徳である以上、その規範に関してあれこれ言及するまでもなく、全ての人が道徳として当該の規範を想像することは道徳の定義から自明である。したがって議論の際に、客観主義者にとってその規範に関して具体的に言及することは時間の無駄である。またそのことに関してあれこれ聞いてくる質問者がいれば、その質問者は「道徳」を理解する力のない者と認定される。この考え方からすれば、行為規範は多種多様だが、道徳は客観的な行為規範として存在しているはずであり、我々はそれを理性の作用で把握することができる。したがって「道徳の理由」を巡る問いは客観的な道徳というレベルで答えられるものであり、個々の具体的な行為規範のレベルで答えることは不適切な対応となる。そしてこの意味での道徳に従う必要はないと語る人間が目の前にいたなら、その人に対しては、議論ではなく処罰や矯

正をしなければならぬと考える。

現代において客観主義の立場が多く支持されているとは思えない。そしてこのような道徳観が支持されていない現代の状況において、この立場に従った見解を語ることは困難であろう。しかし客観主義的な道徳理解を表明しなくても、その傾向を無意識のうちに持つ人々が倫理学関係者に多いことは事実である。「差別は差別である限り悪だ」、「殺人は絶対悪だ」、「親切は無条件に善い」などの徳目主義者はその実例の一つである。

しかし一方で道徳を主観主義的に、もっと緩やかに言えば相対主義的に解釈する立場もありうる。その立場からすれば、どの特定の行為規範が問題になるのかということが重要である。また個別の特定の規範がどれぐらいの人々に受容されているかを問題にする。相対主義的な解釈だからといって、各人が全て別々の特定の行為規範を「道徳」として理解していると考えする必要はない。特定の行為規範が「道徳」として受け入れられている範囲を、長期・短期、特定地域・広範な地域、一人・大多数などを軸に考えることは当然である。しかし一点だけは拒否する。すなわち時代や社会を越えて「客観的」に受け入れられるはずであるという見解には異を唱える。

この主観主義的解釈からすれば、「道徳」や「道徳的」

という表現自体は個々に道徳と呼ばれている行為規範の総称であり、ラベルでしかない。したがってこの立場からすれば、「道徳の理由」を巡る議論が「道徳的」という表現の具体的内容の明確化されずに行われることが不当であると批判することもできる。ただしこの道徳観に立つ場合にしかこの批判は有効ではない。

この二つの道徳観の妥当性に関しては、論理的に考える限り、決定することはできない。簡単に説明すれば、経験を越えた客観的な道徳の存在を経験によって検証することも反証することもできないためである。したがってこの二つの立場のどちらを解釈として採用するかは個人の決断に委ねられる。その点から、客観主義、主観主義（相対主義）という共に否定できない道徳観に関して、どちらに立った解釈がより多くの人々を議論に取り込めるのかというプラグマティカルな理由から主観主義的な立場に基づく議論をすることにしたい。論理的に優劣が決定できない以上、その他の理由によって優劣を決めることは間違いとは言えない。もちろん客観的な道徳があるという考え方が道徳と呼ばれるものが多種多様にあるという現実の経験的事実とずれていることも理由の一つとして考えることもできる。また、客観的な道徳という考え方の背後にある人生観、つまり人は皆同じ生き

方をすべきであるという人生観を私が許容できないという理由、もっと言えば客観的な道徳は客観的な道徳を理解できる者にしか分らないという知を独占したがる直覚主義とは肌があわないという理由も上げられる。しかし、これら後半の二つの理由は論理的な理由とは呼べないであろう。しかしこの後半の二つの理由が私にこの論文を書かせる直接の原因になったことは明記しておく。

## II この問いに答える

まず主観主義的な道徳解釈（I-4）と道徳の多様性（I-3）を利用してこの問いを見てみよう。

「道徳」という表現は個々に道徳と呼ばれる行為規範を総称する以上、個々の道徳と呼ばれるものの性質を考慮しなければならぬ。つまり我々の理解している道徳は実定道徳や日常生活での礼儀などは歴史的社会的に異なっている。それはそれらの道徳を自らの従うべき行為規範として了解し受容している人々も時代や社会によって異なることを意味する。すなわち、個別の行為規範は誰かに受容され、行為されることを通じて、その実在性を示すことができる。したがって多種多様な道徳は確実に誰かの道徳である。その上、数的に同一の行為規範をある人は「道徳」として受容し、ある人は「道徳ではな

い」ということもありうる。そしてこの現状を私は議論の前提としたい。とするとこの問いは以下の四通りの問いに変形できる。

- ①私を受容している「道徳」になぜ私が従うべきか。
- ②他人を受容している「道徳」になぜ他人が従うべきか。
- ③私を受容している「道徳」になぜ他人が従うべきか。
- ④他人を受容している「道徳」になぜ私が従うべきか。

この四つの問いのうち①と②、③と④が同じ論理構造を持つ。①と②はトートロジーであるため答える必要のない問いである。恐らく多くの人がこれらの問いの中で④を想定しながら、この種の議論が行われていることを考えあわせて、私も④の問いに絞って論じる。

このように解釈された問いの特徴を一応確認しておく。それは、ある人にとって「道徳」とは思われていないが、その他の人によっては「道徳」と了解されている行為規範にそのある人が従うべき理由があるのかどうかという問いの形式を持つことである。これを客観主義的な解釈から見れば、「道徳」と呼ばれる特定の行為規範は客観的な道徳であるため、全ての人にとって「道徳」として理解されねばならない。この立場からすれば、④の問いはトートロジーになってしまう。つまり答える必要のない問いとなり、これに答えることは無意味となる。しか

し主観主義的な立場からすれば、特定の行為規範はある人から見れば「道徳」と呼ばれ、別の人から「道徳」と呼ばれないという現実を受け入れることになる。言い換えれば①、②と③、④の問いはまったく別の意味を持つと解釈できる。

次に、価値語の分析結果（I—2）を④の問いに応用し、解釈するところなる。

「他人が了解し受容している「道徳」という表現に使われている「道徳」という表現はその「他人」から見れば行為関係的な語使用に対応し、その一方でこの問いを行っている「私」から見れば非行為的な語使用に対応する。さらにその「道徳」に私がなぜ従うべきなのか」に使われている「べき」という価値語は「私」から見て行為関係的な語使用に対応する。つまりこの問いはその表現に多くの省略を伴いながら発話されていることになる。そのため問いに対する応答が各人で異なってくるのである。したがってこの分析を踏まえ、④の問いを表記し直すと、【他人から見て行為関係的な意味の「道徳」で言い表されているが、私から見れば非行為的な意味の「道徳」でしか表現できない特定の行為規範に、なぜ私が従う「べき」なのか（この「べき」は私から見て行為関係的な意味の「べき」である）】になる。

これは私と他人の「行為関係的な意味の道徳」に関する対立に還元できる。その上で、この問いが生じる状況を加味すれば、質問者である「私」は他人の受容している特定の行為規範を、非行為的な意味で「道徳」と記述することに反対はしないが、それらの行為規範を行為関係的な意味で「道徳」と記述する（同時に受容することの意味する）ことに関しては違和を感じているという心情が「誠実な質問」という発話状況から解釈できる。さらに言えば質問者である「私」は行為関係的な意味での「道徳」と表現できる行為規範を、他人とは違う基準から決めていると解釈できる。とすればこの問いは、【私にとって「行為関係的な意味での道徳」ではないが他人にとって「行為関係的な意味での道徳」として受容される特定の行為規範を、私が「行為関係的な意味での道徳」として受容する理由はあるか】と定式化できる。

このように解釈された「なぜ道徳的であるべきなのか」という問題への応答は限定されてくる。その解答は【他人から見て行為関係的な意味での「道徳」と表記されても、質問者である「私」から見て行為関係的な意味での「道徳」ではない特定の行為や行為規範に「私」が従う理由は存在しない】になる。

この場合の「理由」を強引に求めようとすると「道徳」

や「人間」の客観主義的な解釈に向かってしまう結果になる。無論、客観主義的な解釈が論理的に間違っているとは言えない。しかし私の立場からすれば、そのような客観主義に立つなら、まず客観的な道徳である行為規範を提示し、しかもそれが客観的であることを証明して欲しいと言いたくなる。その証明もなく自分の都合のいい規範を「客観的」という表現を使うことで従わせる論調には恐怖すら覚える。

またこのようなことを真面目に尋ねるといふ談話状況はありえないと思うが、他人も「私」も行為関係的な意味で「道徳」と呼ぶ特定の行為規範に「私」が従う理由は存在する。それは「私」がそれらの特定の行為規範や行為を行為関係的な意味での「道徳」として受容していることが理由になる。無論、これはトートロジーの表現を言い換えたに過ぎない。

結局、問いのこのような解釈からすれば、他人が道徳として受容している行為規範を、受容していない人々に従わせる正当な理由はないことになる。もしそのような正当な理由があるとすれば、とても変な表現ではあるが、私の信じている行為規範を私に従わせるといふ場面だけであろう。当然、さらに「なぜ私の行為を私が従う場合には正当な理由があると言えるのか」という問いがあつ

てもよいが、それは「私」から発せられることはない。でもその他の人は純粋な知的好奇心に基づいて発することが可能である。またその問いに応答することは無意味なことではない。

その手がかりは「なぜ私は他人の受容する道徳に従うべきなのか」という問いがトートロジーではなく有意味な問いとして理解される点にある。その理解が成立するためには、私の道徳理解とは異なる道徳理解が存在する必要がある。ここから逆に、数的に同一な事態が、私や他人という認知／行為主体と相関的に「道徳」かどうかが決定的な意味される。しかもこの場合の「道徳」は行為関係的な意味である。

次に、特定の行為規範を「行為関係的な意味での道徳」と呼ぶためには、その特定の行為を他の遂行可能な行為よりも優先するという行為者の嗜好が必要である。さもなければ、特定の行為規範を「道徳」と呼び直す必要はない。さらに行為を選択的に遂行するためにはどの行為が自分にとって優れているのかを決定する必要がある。その決定のためには何らかの基準が必要である。そこで初めて「普遍化可能性」「自己表現」「他者に優しく」「自己利益優先」「最大多数の最大幸福」などの従来の倫理的な基準が想定される。しかし大切なことはこれら

の基準の内容がたとえ他人の存在を含んでいても、他人を含めて考えるという基準を想定しているのは「私」、すなわち遂行可能な行為群から一つの行為を選択する「私」である。その意味でこれらの基準は各「私」(認知／発話／行為主体としての私)が持つ「個人的な理想」と言い換えることができる。そしてその個人的な理想を実現するために「私」が特定の行為を遂行しなければならぬと感じるとき、その理想に適合する行為遂行が「当為」と呼ばれる。その「当為」が関わる行為や行為規範を逆に「私」の「道徳」と呼ぶのであろう。このように理解すれば「道徳」の慣習的な理解、例えば「道徳とは当為に関わる」「道徳は他の規範とは異なる大切なもの」「道徳は法律とは違う」などの理解を説明しうる。このような慣習的な「道徳」の定義に客観主義的な解釈を交えると結果は「目的の国」のような天使の世界か、傾向性の支配された人間たちを強制する道徳全体主義の国かといった究極のそして惨めな世界を選択しれない。そして恐らく彼らはこの世界の現状をいつも嘆き、「強制された理想境」を作ろうとするのであろう。

話を元に戻して、先に上げた「個人的理想」は、その内容として社会的な要素を含もうとも、それは個人的、言い換えれば「私」的な理想でしかない。したがってそ

のような理想を持つ人はその理想にとって親和性のある行為を道徳と呼び、しかもその理想がその人にとっての理想であるが故に、その特定の行為を遂行するのである。

総括しよう。我々は「道徳」という言葉を使い、特定の事態から別の事態へと移行していく。しかし「道徳」という言葉の行為関係的な語使用が成立するには発話者の将来に向けての特定の行為や態度決定が不可欠になる。そのために行為や態度と深く関わる個人的な理想が必要となる。その個人的な理想は人により異なることがある。だからこのような問いが修辭としてではなく有意義な疑問文として解釈可能なのである。そして「道徳」の語使用がその発話者の理想に相関的である以上、特定の事態の「道徳」と理解するという事実認知も個人的な理想に相関的である。とすれば客観主義者が自明であると考えていた「特定の事態は客観的な道徳である」という事実認知はその事実を認知する人々の価値観に依存するといふきわめて相対主義的な結論が得られることになる。それ故、①②型の問いには正当な理由を示すことができるが、③④型の問いには正当な理由が示せない。

この結論は否定的であるが、我々に自己の行為と当為と自己の理想の関係を明確に自覚させるといふ長所を持

つ。さらにこの結論が「道德の乱れ」「社会生活の混乱」を意味する、と騒ぐ向きもあるが、冷静に考えれば、我々は共通する風土や文化、いわゆる環境の中に暮らしている。そうしてその類似の環境において自己を形成するという経験的事実を認めれば、極端に異なった諸道德が現実生活の中で問題化されることはない。J・S・ミルの言葉をもしれば「人間の社会文化的な生活環境の斉一性」に信を置くということである。これは個人的理想の「私」性とは一見矛盾するが、少し考えてみれば矛盾でもなんでもない。確かに我々は巨視的に見ればほぼ同じ様な環境からの影響を受けて自己の総体を形成している。しかし微細に見ればその影響の受け方は個人によってそれぞれ異なっている。そのため、ミクロから見れば、個人的理想は一つとして同じものはないが、マクロから見ればある程度の枠の中に収まることも十分考えられうる。

### Ⅲ 倫理学の理由…客観主義批判

そもそも道德的であるべきことを正当化することに何等かの社会的な意味はあるのだろうか。仮に「他人の了解し受容している」「道德」に私が従うべき理由がある」「私の了解し受容している」「道德」に他人が従うべき理由がある」という結論が提示されたとしても、私や他人

がすでにそれらの「道德」に従っているとすれば、倫理学による正当化は現実に対して何の意味も持ち得ないのではないか。現実が現実である。我々は、倫理学研究者によって道德の理由を説明されなくても現実をうまいことやっている。彼らは何を言いたいのだろうか。道德の理由を説明することがいったい我々の現実にとどの様な影響をもたらすのだろうか。また正当化できないとして、そのことによって我々は明日からニヒリズムという虚無にからめとられ、路頭に迷うのか。我々にとって道德の理由が正当化されようとされまいと、「どうでもよい（無意味である）」と言って何か問題があるのか。もしその答えを説明できないとすれば倫理学研究者は何をしているのか。まさか現実とは関係のない「倫理」というパズルゲームを解いて楽しんでいるのか。単なる知的ゲームに享じているだけなのか。もしそうなら、それでよい。現代は多元的な価値の時代であり、人が自己の置かれた状況にとられず勝手に生きることは善いことだからだ。でも厭になるのは、彼らが単なるパズルをしているにも関わらず、「現実にとつてとても重要なことをしている」と語ることである。どうして我々にとって無意味なことを「意味があるのだ」と放言するのだろうか。そんな虚辞はさつさとしまし、自己の知的遊戯に耽るのがよい。

そうならないために我々はどうすべきなのか。論文の目的は何らかの実践的な内容の必要がある。無論極論だ。しかし今の我々に必要なのはこの極論ではないか。言葉だけの実践ではなく、本当に実践を我々の倫理学研究は取り込まねばならない。もし取り込めないとすればその研究は何なのか。単なる言葉遊びと言われても文句は言えない。したがって倫理学研究は少なくともその実践的な意味を取り出すことができるものとならねばならない。

その一方でもっと危険なことは、特定の道徳(実定道徳や理想道徳など)に従うことの正当化が特定の道徳に人々を強制的に従わせるためのお墨付きを与えることではないだろうか。このお墨付きがあれば、社会や国家はまさに堂々と自分たちの了解し受容している「道徳」を強制することができるようになる。なぜならその強制は「正当な強制」だからである。とすれば正当化の作業、とりわけ「道徳」の客観主義的な解釈に基づく正当化は、長期的にみれば強制の強化という社会的な役割を持つことになるのではないか。その点について「正当化」を指す倫理学はどう答えるのか。

正当化とは「他による強制を伴うことが絶対にありえない自己の行為選択の理由である」と私は信じた。正当化を暴力の正当化に陥らせないための戦略的な定義と言え

る。したがって私のこの定義からすれば、特定の行為規範を全てではなく、多くの人が了解し受容しているという事実によって道徳の理由を説明すること(多数決原理に基づく正当化)は拒否される。また質問者が特定の共同体に所属し、かつ特定の行為規範を彼を除いた多くのメンバーが了解し受容しているという二つの事実によって道徳の理由を説明すること(共同体に基づく正当化)も拒否される。なぜならどちらも最終的には何らかの強制手段に訴えることを前提とする言説だからである。そしてこのような言説をもって「倫理学的な正当化」をイメージする者は往々にして客観主義的な道徳理解に親和性を持つようになる。なぜなら最終の根拠は特定の行為規範の客観的な妥当性という次元へと持ち込まれねばならないためである。言い回しはどうであれ、このような言説が倫理学上の一つの中心をなしていたし、今もなしていることは認めてよい。しかしそのあり方が現実の社会的な実践との関係の中で現状の国家制度や現状の社会規範の存続を擁護することになることも認めねばならない。そのような実践とのつながりも意識しないで倫理学を考えているという者こそ、「学問は現実とは関係がない」という一つの形而上学に陥っている。それはもはや学問ではない。我々は、自己の行為を相対化しつつ行為

するという自己批判的な知の営み（学問）に従事することを決意しているはずである。

その文脈からすれば、各人の「道徳の理由」はその当人に対してのみ正当化可能であるとしても、他人—私の関係の中では互いの道徳に従うことを正当化できないという私の結論から別の答えが出てくる。すなわち私は私の便宜のために他人に自分の「道徳」を強制することはあっても、それを「正当な強制」とは決して呼ぶことはできない。それは単なるむき出しの強制である。その意味で言えば、我々の他人に対して行う強制の「純粹な暴力性」を示すことができる点で私の立場は利点を持つ。

#### 【参考文献】

- ① 越智貢「Why be moral」問題の陥穽」、溝口宏平編『道徳規範の妥当根拠の総合的究明—「なぜ道徳でなければならぬのか」という問いをめぐる—』研究成果報告書所収
- ② 齊藤純一「思考することと道徳的であること—ハンナ・アーレントの議論に即して—」（同報告書所収）
- ③ 大庭健「なぜ道徳を気にしなければいけないのか」安彦・大庭・溝口編『叢書エチカ① 道徳の理由』昭和堂、所収

④ 永井均「よく生きることヤテ、そりゃナンボのもんや？」（同書所収）

（みついし としのり 広島大）