

## 手段としての道徳とその内側・外側を巡って — 安彦道徳哲学における道徳の正当化

佐藤岳詩

### 1. 序論

安彦一恵の哲学上の業績は多岐にわたるが、その道徳哲学の一つの目的が、道徳の正当化にあったことは間違いないだろう。たとえば、「道徳の正当化——道徳的論証に関する諸説の展開——」(安彦 1981)、「《究極的規範原理》の正当化について ——ヘアの『道徳の言語』六八—六九頁を手掛かりとして——」(安彦 1983)、「道徳的言明の正当化 ロールズの議論を引き合いにして」(安彦 1990)などは直接に道徳原理・道徳言明の正当化を論じたものであり、後の Why be Moral 論争への参戦もその関心に支えられたものであったと考えられる。

彼が道徳に対して行った正当化は、一言で表すなら、外的な正当化である。すなわち、道徳を、道徳外的な目的に対する手段として見なし、手段としての価値という点から正当化を行う。倫理や道徳を徹底的に「減価」して捉える安彦のこの立場は、ともすれば高尚なものとして敬遠されがちな道徳を、普通に私たちが日常を「よく生きていく」ための一つの「方法」として、より身近なものに引き戻すものである。昨今の、道徳を絶対視しない立場を真剣に検討する上で、この安彦の道徳哲学は大きな意義を有していると考えられる。

とはいえ、安彦も最初からこの立場を標榜していたのではなく、そこに至るまでに様々な思想的変遷を経ている。本稿はこの安彦道徳哲学の展開を「道徳の外的正当化」というテーマに沿って整理し、若干の批判的検討を加えるものである。具体的には、第二節で安彦が初期に行った道徳の外的正当化、第三節で道徳の手段化について詳述し、第四節でそれらの検討を行う。

### 2. 道徳の外的正当化

#### 2.1 原則による正当化

安彦がはじめて道徳の正当化の問題を本格的に論じたのは、おそらく 1981 年の「価値と規範」であると考えられる。そこでは冒頭で「倫理学の課題は「何を為すべきか」「いかに行為すべきか」という問いに答えてゆくことである、とも言われている」(安彦 1981a p. 102)とした上で、価値と規範の観点から、「あるべき行為」の形が論じられる。

具体的には、まず安彦は価値とは普遍性をもたないものとし、「何が価値・有価値であるかを

具体的に語ることはできない」(ibid. p. 110) と述べる。その上で、彼は「あえて結論を出さずなら「あるべき行為」は各人に価値・有価値として現れるところのものを追究することのうちにある、と極めて形式的に言う他ない」(ibid.) として、道徳において問題となる行為を、各人に現象する価値を志向するもの、すなわち「価値志向的行為」と規定する。これは価値観の複数性を認めるもので、「あるべき行為」についての相対主義的な側面を認めるものであった。

とはいえ、安彦は無制限に各自の価値の追求を認めるわけではない。「「あるべき行為」であるならば、行為は少なくとも他者のそれと相互承認的に共存するものでなければならない」(ibid.) として彼は「価値志向間の対立の解決」という問題に着手する。そこで提案されるのが、カントとヘアに即した普遍主義的諸原則による対立解決である (ibid. pp. 111-114)。ここでの諸原則とは、普遍的自然法則となることを意志できる格率のみを正当なもののみならず定言命法、および「数的差異の非有意性」「事態に性質的差異がある場合、格率は、その様々の事態にある異なった人々の立場に立って考えてみて不公正（例えば自他の利害の不均衡）を生まないと認められるものでなければならない」「異なった趣味・競合する理想を考慮すること」という三つの原則、さらに「正しい事実認識の下に格率を定めよ」という「理論理性的原則」である。こうした普遍的諸原則が満たされることで、「公正が実現され、対立は基本的には解決されるであろう」(ibid. p. 114) と安彦は述べる。

安彦によれば「右に示した諸原則は、例えばヘアも明言しているように「リベラリズム」の精神を体現するものである」(ibid. p. 115)。確かに、価値に関しては行為者ごとの相対性を認めつつ、いくつかの普遍的諸原則によって形式的に制約を加える仕方は、『道徳の言語』以来、ヘアが採用していた立場に非常に近い物であると言えるだろう。

## 2.2 生活世界的課題による正当化

しかしながら、安彦は 1981 年の論考「道徳の正当化道徳的論証に関する諸説の展開」において、ヘアによる普遍化の原理も含めていくつかの道徳の正当化論証を検討した上で、それらの原理の正当性に疑いを差し挟む。その上で、彼は「我々の理解では、原理そのものの正当化は理論的次元にとどまるかぎりでは結局不可能であり、前理論的次元、言ってみれば生活世界的課題との相関において、その課題を解決するに十分であるか否かを検討するというかたちではじめて完遂しえる」(安彦 1981b p.133) と論じ、原理の正当化を生活世界的課題に委ねる方向を採用する。とはいえ、それでも今度は、生活世界的課題は複数あるため、正当な原理を定めるためには、どの生活世界的課題に定位するのかを決定せねばならない、という問題が残る。

ここで、安彦は道徳の内と外という概念を導入する。生活世界的課題は道徳および道徳の原理の基礎にあるものであり、いわば道徳の内側にあるものである。したがって、生活世界的課

題による道徳と道徳原理の正当化は、道徳の内在的正当化である、と彼は述べる。その上で彼は、「我々も道徳に対する超越的正当化という視点が在ることは十分承知しているが、学としては（恐らく）それは不可能である。学としてはあくまで内在的正当化に自己限定せざるをえない」（*ibid.* pp.133-134）として、道徳および道徳原理は生活世界的課題に即して内的正当化を与えられるものであり、またそのような正当化を与えられねばならない、外側からの正当化は少なくとも「倫理学」「道徳哲学」という実践の中では不可能なものであると論じるのである。

### 2.3 共通前提による正当化

前節で見たように、1981年の時点では、安彦は一旦、道徳の外的正当化を諦めている。しかし彼はこの、道徳には内的正当化しか与えることができないということに満足せず、道徳と道徳原理の外的正当化の可能性を追求する。その成果が1983年の「《究極的規範原理》の正当化について ——ヘアの『道徳の言語』六八―六九頁を手掛かりとして——」および、1990年の「道徳的言明の正当化 ローレンズの議論を引き合いにして」である。少し詳しく見ていこう。

1983年の論考において、安彦はまず、外的正当化を論じるにあたってヘアの『道徳の言語』における一節に着目する。そこでヘアは「ある決定を完全に正当化することを迫られるなら、私たちは、その決定が一部をなしている生活の仕方（way of life）を完全に詳述しなければならない」（Hare 1952 p.69/93頁）とし、「しかしなぜ私はそのように生きるべきなのか」とさらに問われたならば「その探求者に与えられるそれ以上の答えはない。……私たちはただ、彼がどの生き方をすべきかを決心するように求めることができるだけである」（*ibid.* p.69/94頁）と述べている。

これは一見して、前節で見た、生活世界的課題による内的正当化によってしか道徳とその原理は正当化されないという、安彦の主張と親和的であるように見える。しかし問題は上記の引用に続く次の箇所である。ヘアは次のように記している。「気まぐれであるどころか、全く逆にそのような決定は、決定の中でも最もよく根拠づけられたものであろう。なぜなら、そうした決定は、それがおそらく基づくことができる万事を思慮することに基づくからである」（*ibid.*）。この箇所の読みとして、安彦はたとえばP.W.テイラーによる外的正当化解釈を検討する（安彦1983 pp. 65-69）。それによれば「最もよく根拠づけられた」の部分を合理的選択によると解釈し、ある選択が合理的選択であるための条件は、自由、知識、公平などの普遍的な理念によって基礎づけられる。またこの正当化は、純粹に形式的であり、道徳的決定の内容に影響しない点で、道徳にとって外的な正当化である。

これに対し、安彦は第一に、これらの概念が普遍的な理念であることを否定する。たとえば公平性は自己利益を重視する立場から見ると、普遍的な理念とは言えない（*ibid.* pp. 68-69）。

そして第二に、安彦はテイラーの主張の形式性を否定する。彼は「形式」を基準にして一定の「内容」の正当を導くことはできない」(ibid.)として、決定の内容に影響を与えている以上、正当化は純粹に形式的ではなく、翻って道德にとって外的なものではないと主張する。

そこで、安彦は別の仕方での外的正当化の仕方を提案する。それは、「選択が問題となるものをそれぞれ選ぼうとする者が共通に認め、かつ当事者間の議論のなかで一方のみをそれに基づいて帰結する前提を設定することである」(ibid. p. 70)。言い換えると、「テイラーの言う(異論の余地のない)普遍性を(単なる、当事者の全てが認める)共通性に置き換えたものである」(ibid. p. 71)。安彦はこれを次のように定式化する。

- ① 正当化はその必要があるときにのみ問題となる。必要となるのは意見(究極的規範原理)の間に実際の一つまり実践的に用いられている意見の間に一対立があるときである。
- ② 正当化は、両者が共通に認めるものからの(仮構的)議論—「対話」—を通した一方(のみ)の帰結の証示としてある。
- ③ 普遍的なものの代わりに共通前提を置くのは、実際の意見対立を解消するにはこれで十分であるからである。
- ④ このような、一方のみを帰結する共通前提が見いだされるとき正当化が可能である。

(ibid. p. 72)

この方法の利点は、「選択の基準として一定の「内容」を付け加えたものを置いてよい」(ibid.)点である。それは、ここでの正当化は誰もが普遍的に認めねばならない形式的な制約ではなく、原理に疑義が呈されたり、論争が起こったりしたときにのみ問題となる、「実用的正当化」であるためである。その点で、テイラーのように形式と内容(実質)の間の問題が生じない。

また安彦によれば、ヘアは『自由と理性』で「道德的推論の規則」を用いて「生活様式」のある種の正当化が為されると考えており、これは安彦の言う意味での外的な「正当化原理」を採用している。しかしヘアは正当化原理を普遍的なものとする点で、複数の生活様式を正当とする可能性を残してしまう。一方、安彦はここでの生活様式を、ウィトゲンシュタインの生活形式と読み替えつつも、それは経験的なものであって、「理論的反省によってこの限界を越え、そこに何らかの共通前提を見いだすことができる」(ibid. p. 78)と主張する。そして、この共通前提は上の定式化にあるように、対立する原理のうち一方のみを帰結するような前提であるため、当事者同士の間では一つの正当化された生活形式を導き出すことができるのである。

さて、このような方法による正当化は、ただちにJ.ロールズの合理主義的議論を想起させる。たとえば彼は「無知のヴェール」という装置を利用して、自由で対等な理性的存在者同士が共

有できる前提を探求し、あるいは「重なり合うコンセンサス」という概念によって、我々が共有できる前提を模索していたとすることができるだろう。

実際、安彦は1990年の「道徳的言明の正当化 ロールズの議論を引き合いにして」において、ロールズの立場を詳しく分析し、自説との対比を行っている。それによれば、ロールズの正義論は結局、彼が「(純粹) 手続き的正義」とした観念が純粹ではない点、つまり普遍的とは言えない点、言い換えると「原初状態」の仮構や理想的観察者への依拠が結局特定の仮構者・観察者という特定主観への依存を結果してしまう」(安彦 1990 p. 48) という点で満足のものではない<sup>1</sup>。対案として安彦は、J.ハーバーマスや N.ダニエルズを引きつつ、最終的に「前提をも均衡化にかけてよりよきものへと修正しつつよりよき合意を目指す」ことを提案する。そのとき重要なことは「日々現実に迫られてくる合意をそのつど保障しつつ前進することを可能にすることである」(ibid. p. 49)。この時点での道徳および道徳的言明の正当化は次のように定式化される。

- (1) 道徳的言明の正当化は、一定の条件のもとでなされる討議を通しての一つの合意としてのみ可能である。
- (2) 合意に至るためには(非手続き的)前提が、かつそれ自身合意されたものとして必要である。
- (3) それは普遍的なものである必要はない。当事者だけが認めるもの(それを「共通前提」と一応呼ぶ)で十分である。
- (4) 言明の正当化は、それぞれの言明を主張する者が、それぞれ同時に持っている諸主張(「熟慮された判断」と共通前提とを含む整合的体系を提示しうるか否かというかたちで進められる。
- (5) 一方のみが整合的となるというような共通前提が在るとき、あるいは、そのような前提が発見されるとき、整合な体系を提示できる方を正当として討議は(一時的に)終結されなければならない。(合意説として言うなら、整合性に関する双方の認識の一致は必要とするが、それは、意志のレベルでの一致をも要求するものではない。そこまで一致を求めてくるなら、合意説はむしろ妥協説といったものに変質するであろう。)
- (6) ただし、その終結はあくまで一時的であり、共通前提に対して(今度はそれを正当化の対象として)新たに異論が唱えられる場合、討議の再開を妨げることが在っては絶対にならない。

---

<sup>1</sup> ここで安彦の言う理想的観察者は、ヘアがロールズを批判する際に提出した存在者である。

(7) そのような共通前提が存在しないときは合意＝正当化は不可能である。

(ibid. pp. 49-50)

この定式は1983年の議論と大筋において変化していないが、「討議」によるということにより積極的に強調している点、共通前提との「整合性」を重視している点が重要である。これは安彦がこの1990年の論考においてそれぞれJ.ハーバーマス、ロールズから取り入れた要素であると考えてよいだろう。

以上、見てきたように、1990年までの安彦は、道徳とその原理は、問題が生じたときにその当事者らが有する「共通前提」に訴えることで正当化可能であると考えていた。そしてこの共通前提は道徳の基礎としての生活世界のうちに含まれているものではない。安彦によれば道徳は、それぞれの内で内的正当化の実践を含むが、ひとたび対立が起こったならば、当事者らの共通前提によってプラグマティックな見地から外的に正当化されうるものなのである。

### 3. 手段としての道徳

上記の論考を上梓した後、安彦は「道徳の理由」論争へと身を投じる。ここで問題となった道徳の理由とは「道徳的に行為する理由」であり、これまで本稿が注目してきた「道徳原理の正当化」論とは問題が異なる<sup>2</sup>。しかしながら、この論争を通じて、安彦は道徳を「手段」とみなす立場を標榜するに至るのであるが、このことは「道徳原理の正当化」論にとっても少なからぬ影響を与えている。したがって、以下では、この点を巡る安彦の論述を詳しく見てみたい。

#### 3.1 『道徳の理由』における道徳の手段化

安彦は「なぜ道徳的であるべきか」という問いはどのように論じられるべきか(安彦1992b)の中で道徳の理由について論じている。論考の前半部は、2.2節で提示した「① 正当化はその必要があるときにのみ問題となる。必要となるのは意見(究極的規範原理)の間に実際の——つまり実践的に用いられている意見の間に——対立があるときである」という主張にそって、当の文脈において道徳の正当化を必要としている対立の炙り出しを行っている。その上で、彼は「基礎的志向」と呼ばれる対立者同士の共通前提を解明し、次に、その志向を実現する手段として(対立項のもう一方が不整合となる形で)「道徳」だけが残され、対立が解消されることを示す。

具体的にはゲーティエの「合意による道徳」説を、なぜ道徳的であるべきかという問いに対する、一つの解答例・成功例として提示する。ここでの前提とは近代社会が想定する「我々は

---

<sup>2</sup> なお安彦自身は「なぜ道徳的であるべきか」という問題について、「正当化主義の陣営に属してきた本論筆者としては、この問いに対しても何らかの解答を示したいところであるが」(安彦1992a p. 42)と語っている。

互いに等しい存在である」こと、「各個人は自己利益の最大化を目指す」ことなどであり、こうした前提を置かならば、道徳的に振る舞うことは整合的に合理的である、と安彦は述べる。このとき、置かれている前提は特定の目的を引き出すために独断的に設定されたものではなく、事実としてそのような社会を考えるならどうなるかを考えるためのもの、問題を限定するためのものとされる。

ゴーティエの理論に対する診断を、安彦は別の論考でも行っているが（安彦 1992a）、ここではその成否は問わない。むしろ重要と思われる論点はこの時点で打ち出された、道徳の手段化というアイデアである。彼は「問い」に対する「解答」は「対立」を解消するものでなければならない、また解消しさえすれば十分であるとした上で次のように述べている。

では「解消」はどのようになされるべきか。我々はこれを、「対立」する複数の「在り方」が共通にその実現の手段で在るところの或る基礎的志向から、それを実現する最適の手段として「道徳」（の方だけ）を導出すること、として主張した。

（安彦 1992b p. 45）

ここで踏み出された一步は、大きい。1980年代の論考において安彦はヘアの議論と並行する形で、生活世界・生活形式を基礎とした道徳を考えていた。そしてそれは共通前提によって外的に正当化されうるとはいえ、経験的には「一つの理想として、生きることの根拠として存在する」（安彦 1983 p. 79）ものであり、「一つの確固としたリアリティー」（*ibid.*）とされるものであった。そのため、上で前提としてあげられた近代社会の想定はまさに経験的で我々の社会を支えるものであるのだから、それに定位した諸前提はむしろ、前期の安彦にとっては、生活の形式の側すなわち道徳にとって内的なものであっただろう。しかしそのような「基礎的志向のレベル」で道徳を捉える考え方をここでの安彦は採らない（*ibid.* pp.45-46, 76）。ここに、後に本人が「道徳の減価」と呼ぶ（安彦 2000 p.235）、目的から手段への道徳の格下げが行われるのである。

### 3.2 手段としての道徳と正当化

ここから「道徳の理由」論争は、『なぜ悪いことをしてはいけないのか』へとつながるのだが、そちらを検討する前に、「二つの「合理性」概念 — J. McDowell 的「道徳的实在論」の批判的検討 —」（1999）を見ておきたい。というのも、ここでマクダウェルの考える「充実感」をもった、自己目的的な道徳と対置される形で、安彦の手段的道徳観が明確に提示されるため

ある<sup>3</sup>。

安彦はマクダウエルの議論が道德の「背後」に鈍感であり、自己統制の契機を含まない点で独断的であると批判した上で、それとは違った道德観を提案する。

「道德」は — この点では「法」と同様 — 我々の「生」の、その営みを（対立を含んだ社会の場面で）統制してそれをよき（快適な）ものへと導くいわば手段ではなかるうか」

（安彦 1999 [68]）

これを安彦は「方法」としての道德と呼ぶ(ibid.[69])。これは前節での道德の手段化を受け継いだ議論であると言えるだろう。とはいえ、このように減価されたとしても、道德が我々の生にとって重要なものであることには変わりがない、と安彦は論じる。それは道德が「生のための方法」(ibid. \*692)であることによる。たとえば、「道德が、ある規範や価値観およびその背後の文化の変更を迫るとすれば、それはよりよき<生>を営むための変更である」(ibid. \*696)。

その際、そうした変更される側の価値と区別して、この方法としての道德は「いずれの価値が妥当かを問う」二次道德とも呼ばれる (ibid.)。具体的には、「x をすることは道德的に善い」という一次道德の正当性が疑われたならば、それよりも軽い二次道德に訴えることで、対立は解消できる。二次道德の間にもまだ同意がない場合には、さらなる三次「原理」に訴える必要がでてくる。この三次原理は、前節で述べた「共通前提」にあたる。すなわち「この [三次]「原理」は対立解決のための原理であって、これ以外のどこかになんらかの対立があれば我々の立論は成立する。そうであるとして、この共通性に依拠して、厳密に言って、ここから出て来る共通の「原理」に依拠して、我々是对立 — 厳密に言って、相違性を<背後>として出て来ている相互に相違する<道德的主張>間の対立 — の解決を考えることができるのである」(ibid.)。したがって最終的に、道德と共通前提の二層構造から、一次道德、二次道德、三次原理という形に道德の正当化の構造は変化する。前節までの正当化の文脈に即して言うならば、道德の内的な正当化は二次道德によって行われ、外的な正当化は三次原理が担っている。

### 3.3 『なぜ悪いことをしてはいけないのか』

上記の構造に則って具体的に道德的であるべき理由が論じられたのが、「道德」ということ

---

<sup>3</sup> 当該論考は元々、『哲学』に掲載されたものであるが、本稿では *Dialogica*7.91 号に再収録された「詳細バージョン」を用いる。以下、同論考の引用はページ数の代わりに、段落番号 [] を付す。また (\*) で示した数字は、説明註の番号である。

の分析を介して」(安彦 2000)である。それによれば、道德の理由を求める解答の基本形は、「形式的に、人々の一定の集合態に即して、その各構成員の各(総)「効用」の総計を基準として「道德」が最も多くの総効用をもたらすことを証示する、という方途」(安彦 2000 p.33)である。

ここでの効用とは、人が単独で存在している状態でもつ欲求ないし選好が充足されることであり (ibid. p.32)、食欲などの特定の個別的な欲求というよりは効用一般である (ibid. p.40)。このとき、欲求自体は善悪中立的であるとされるため (ibid. p.33)、その充足は道德外の目的であると理解される。善悪が存するのはその欲求充足の追求の仕方、つまり手段についてである。たとえば他者の欲求を無視して自分の欲求だけを充足しようとする者は、道德的に不正に振る舞っている可能性がある。こうしたことを前提としつつ安彦は、その主体が「我々」であれ、「私」であれ、道德的に(公平に)振る舞うことこそ<sup>4</sup>、その目的のために、最適な手段であると論じる (ibid. pp.34-39)。

さて、以上で展開されたことは、道德の理由にかかわる議論であって、本稿第二節で扱った道德的原則の正当化に直接かかわる議論ではない。たとえば道德の理由にまつわる議論を通じて述べられたことは、自己利益が増加するなら、自己利益を求める人には道德的に振る舞う理由があり、また実際、道德的に振る舞うことは自己利益を増加させることがある、ということに過ぎない。しかしながら、ひとたび道德が外的な価値に対する手段であることが明示されたならば、道德的原則もまたその外的な価値の観点から正当化されうることになる。たとえば、なぜある道德的原則が正しいのかと言えば、その原則が実際に効用一般を増加させる傾向があるから、と答えることができる。したがって道德の手段化という論点は、道德的原則の正当化という文脈にとっても大きな意味をもつのである。

そして上の論考以降、安彦は道德を単に一般的な合理的手段と区別するために、道德に対していくつかの限定を行っていく。その中心にあるのは、「利己」と対置されるものという道德理解であり (安彦 2000、2004)、またそれと関連して道德は公的なものであり、私的なものではないとする理解である(安彦 2005)。そして最終的に彼は、道德を「自分が道德的に善であることに定位する倫理」としての「自己善の倫理」と「世界(人々)が道德外的意味で善であることに定位する倫理」としての「善き世界の倫理」とに腑分けした上で、後者をより利己を排した利他的なものとして優位化する (安彦 2008 p.25) <sup>5</sup>。

とはいえ、手段としての道德という基本構造は変わっていない。安彦は倫理性を「求める」

---

<sup>4</sup> 安彦は当該論考において道德を公平道德と利他道德を区別し、少なくともそこで理由を与えられるのは、公平道德のみだと考えている。

<sup>5</sup> 安彦は道德と倫理を区別しないとしているため、本稿でも以下、両者を区別しない。

というところに存するものと理解した上で (ibid. p.1)、その倫理性にとって外的な目的として「自己善」や「善き世界」を措定し、倫理・道徳をその追求の手段と見なす。たとえば幸福がそれ自体としてもつのは道徳外的な価値である。そして道徳内的な価値をもつのは、幸福への手段である。たとえば人に親切にすることは、幸福につながる手段であるので、道徳内的な価値をもつだろう。

#### 4. 道徳の内側と外側、手段と目的

ここまでの議論を大雑把にまとめるなら、以下ようになる。まず初期安彦は道徳の究極的な原理の外的な正当化は不可能であると考えていた。しかし内的な正当化しかできないままでは、道徳は閉じたものとなってしまう、相対主義を免れない。そこで後には、議論の当事者らに共通する前提から外的な正当化が可能であるという考えに転向する。

また「道徳の理由」論争以降は、道徳を自己目的的なものと見なさずに、外的な善への手段と見なすに至る。そこでは何らかの「究極的な」道徳的原理も、外的な善の観点から正当化されうるだろう。安彦のこうした道徳理解は道徳を究極的なもの、神聖なものとして見るような立場に対して、徹底して批判的なものであり、道徳のもつ地位を巡る論争の中で、重要な意義をもつものであると言えるだろう。

しかしながら、安彦は本当に道徳の外部に出ているのだろうか。そして手段としての道徳という理解は、私たちの道徳的営みの真を捉えていると言えるだろうか。以下では、道徳の内部と外部、および道徳の手段化という論点について、若干の検討を加えてみたい。

##### 4.1 道徳は手段でしかないか

上記の安彦の道徳理解に対するもっとも素朴な批判は、最終的に道徳外の価値として提出された「善き世界」や「自己善」は道徳外の価値とは言えないのではないか、というものであるだろう。2 節で論じた共通前提による正当化は、たとえば言葉の意味などを共通前提として想定しており、そこには道徳的な要素は含まれていないと理解しやすいものであった。しかしながら、3 節で論じたような価値の場合はどうだろうか。たとえば「最大多数の最大幸福」が実現している事態は、そうでない事態よりも、道徳的に善い事態である、と普通は考えないだろうか。あるいは我々は、嘘をつかないことで達成される自己善を、道徳的に善いものだと考えるから、嘘をつかないのではないのだろうか。

さて、当の安彦は道徳の理由論争の中で、自分の議論と同じ構造を有するものとして、ヘアの『道徳的に考えること』第十一節の議論をひいている。

彼はこの問い「なぜ私は道徳的であるべきなのか」を、「自分の子供をどのように育てるか」という場面で、かつ親は「その子供が将来幸福になれるように育てている」という事実に対して問い、その子供が直接に（利己主義的に）幸福を目指すよりは道徳に従った方が結果的により幸福になる、したがって親は道徳を守る子供に育てることになる、と説いている。道徳的であった方が幸福に繋がるのは、そこに非道徳的な者を排除する—排除されれば幸福にはなれない—という社会の圧力があるからである（安彦 2000 p.38）。

この箇所から、安彦はヘアと自分とともに、幸福、自己利益という道徳外的価値の観点から道徳の理由付けを行っていると言っている。そして確かにヘア自身も、当該の章で、無道徳主義に対して与えられるのは「非・道徳的な種類の理由」（Hare 1981 p. 190/284 頁）であると述べている。

しかしながら、ヘアの議論に限って言うならば、ことはそう単純ではない。それは、ヘア自身はここで言われている幸福を非道徳的な理由と見なしているとしても、実際にはヘアもまた自身の道徳的な観点から逃れられていない可能性があるからである。

たとえば R.ハーストハウスは、ヘアのこの章の議論に対して、彼がここで与えた理由は、そのような道徳から中立的な観点からなされるようなものとは言えないと主張している（Hursthouse 1999 pp. 178-179）。彼女によれば、「ヘアはこうした主張を、利己主義者と共有できる中立的観点からではなく、シュバイツァーやマザー・テレサを極めて聖人らしいとみなすような慈悲深い高尚な人の観点から述べている」（*ibid.*）。すなわち、ヘアはここでの幸福をあたかも利己主義者と同じ意味で、すなわち道徳外的意味で用いているかのように語っているが、実際にはそうはできていないと彼女は捉え、そして筆者もこのような理解は妥当であると考え<sup>6</sup>。ハーストハウス自身はヘアの特定の記述に言及しているわけではないが、たとえば、ヘアが同じ章で書いている以下のような箇所は、その読みを可能にしているように思われる。

汚点がないとはとても言えない活動経歴によって莫大な財産を築いた人々が過去にいたではないか」と申し立てられるなら、わたしの答えはこうである—「金銭はそれらの人々に全体として幸福をもたらしたわけではない。また、彼らの才能があれば、彼らは金儲けの点では劣るが社会的にはより有益な活動を行った方が、自分のためにもっとよかったであろう。

---

<sup>6</sup> このように述べると、ヘアは結局、特定の道徳的直観に依拠して幸福ないし選好充足を論じているのではないかと、という批判があるかもしれない。しかしながら、上のことが含意しているのは、道徳を身につけたなら特定の仕方では幸福になる可能性が高まるということであって、その他の形の幸福が批判的思考において考慮の対象にならないということではない。依然として批判的思考では、現に影響を受けるあらゆる選好充足が等しく扱われる。

(Hare 1981 p.196/293-294 頁)

われわれが、全体としてこの子供の幸福に最も貢献する見込みがある諸原則（これらのいくつかが道徳的原則と一致することはすでに論じた）を持つように彼を育てようとするならば、これらの原則に従う方針や習慣だけでなく、それらの原則に合致するしっかりとした性格的傾向性をも彼が持つようにしつけなければならない。これらの傾向性のいくつか（たぶん、それらのうちで最も重要なもの）は積極的なものである。つまり、それは相互の協力や愛情を可能にするような傾向性であり、それが身についていなければ、我々のどんな努力も不成功に終り、人生におけるどんな喜びも暖かさも消えてしまうであろう。(ibid. p. 197/294 頁)

これらの記述から読み取れるのはたとえば、ヘアが経済的成功を幸福について重視していないこと、協力や愛情に基づく人生における喜びや暖かさを幸福にとって重要なものと考えているということ、などであろう。これに対して、そのような幸福は私の理解する幸福とは異なる、と主張する利己主義者は依然として存在しうる。したがって、ここでヘアが完全に自身の道徳に基づく価値観の外部にたつて利己主義者と議論できていると即断することは一考の余地がある。むしろ、利益や幸福という言葉を含む判断は純粹に記述的なものではなく、一定の評価的な要素も含むものであると考えるなら、(引用符付きの発話でないかぎり) ここには話者の態度が反映されていると考えられる。安彦自身の言葉を借りて言うならば、ヘアが有する道徳観が「背後」として幸福や利害の内容を規定しているのである。

そして、まさにヘアが幸福について語る際に自身の幸福観について無自覚であったように、安彦もまた幸福や利益に関して、自分の「背後」の文化から自由ではないのではないのか、という嫌疑は依然として残るのである。たとえば、彼が「「道徳」ということの分析を通して」の中で検討している利益は、欲求充足としての「効用」である(安彦 2000 pp.32-33)。しかしこの幸福、利益理解に対して、まさに異なる道徳観を持つがゆえに、反対する人間を想定することは難しくない。道徳の外側に出ることが可能かどうかはここで決着をつけることができないとしても、少なくとも価値や目的について論じる上で、外側に立っていると想定することは簡単なことではないのである。

#### 4.2 幸福を構成するものと、幸福の役に立つもの

だが、このように述べたとしても、安彦の議論はそもそも、道徳内的価値として理解されてきたそれらに対する反論という形で立論されたものである、と言われるかもしれない。つまり、彼はそのような見解を理解した上で、あえて意図的にそれに反対し、道徳を減価したのである。

したがって単に上の批判を繰り返しても安彦に対する根本的な反論にはならないという反論が可能である。彼は「道徳を神聖視するのではなく、……むしろ（よりよく生きていくための単なる）「手段」として減価すべきであると主張しているのである」（安彦 2000 p.235）。この場合、よく生きることや善き世界に関する考慮は、道徳にかかわる考慮ではなく、文字通り、よく生きるための考慮、善き世界に関する考慮なのである。そしてまたその「背後」は、生や文化という道徳外のものであるとされるだろう。

確かに手段として減価された道徳は、よく生きるための方法を提示し、道徳的に生きることが結果的によく生きることが保証される。そして実際に道徳にはそのような側面もあるだろう。しかしながら手段としての道徳理解が、道徳のあらゆる側面を捉えていると考えるのもまた行き過ぎであろう。たとえば、ヘアは上述書の同じ章の中で、手段的徳と本質的徳の区別を行っている。

実際、彼ら〔プラトンとアリストテレス〕はしばしば、あたかも道徳的徳の全体が善い生のための手段に過ぎない、つまり手段としての徳にすぎないかのように語る。もっとも、アリストテレスは、少なくとも半分の場合には、徳の実践が善い生に役立つだけでなく、善い生を構成すると言っている（たとえば 1171a1, 1144a5）、この解釈は最終的にはアリストテレスに対して公平ではないのだが、以上の点は混同されやすい。

(Hare 1981 p.193/289 頁)

ヘアはそれ以上のあまり詳しい説明を行わないが、手段的徳とは勇気、自制、忍耐などで、道徳でも利己主義でも共通に成功するために必要な徳であり、本質的な徳は手段的徳がそのものためにあるようなもので、善行や正義などであるとしている (ibid. 288 頁)。また、彼自身は、手段的な徳も本質的な徳も同じようにその所持者に「利益」をもたらすと述べる。しかし本稿ではすでにその「利益」がある種の道徳的観点の内側から出ていないと論じた。その上で改めて筆者が述べたいことは、結局、確かに多くの徳は外的な価値を達成するための手段でもありうるが、その一方で、ある種の徳の活動は幸福そのものを構成する、幸福や利益にとって本質的なものであるということである。有徳な人にとって善行をなすことは、それ自体が幸福の一部なのであって、幸福になるためにすることではない。

したがって、幸福や自己利益を道徳外の価値観とみなして、道徳をそれらに対する手段としてのみ理解することは、少なくとも道徳という実践および幸福や利益を片面しか見ないことになるだろう。その意味で、筆者は道徳の理由論争以降の安彦が提唱する道徳観には懐疑的である。むしろ道徳を外側から見ることに関しては、安彦が初期に採っていた立場、すなわち共通

前提に訴える議論の方が魅力的であると思われる。しかしその点は結論で触れるものとして、ここではもう一つ、手段としての道徳理解に対して筆者が否定的になる理由を論じてみたい。

### 4.3 道徳的非難と怒り

我々の道徳的な営みにとって重要なものの中に、「非難」や「怒り」というものが存在する。たとえば我々は動物を虐待している人や、約束を平気で破る人に対して、怒りを覚えたり、「君がしていることは道徳的に不正だ」「君は不道徳な人間だ」などの非難を行ったりすることがある。P.F.ストローソンやS.ダーウォールによるならば、怒りにはしばしば、反応的態度と対物的態度が見られる(Strawson 1962, Darwall 2006)。対物的態度とは、相手がものなどの場合に抱く態度である。一方、反応的態度は、相手が私や他人に向けた態度に対する応答として、こちらが抱く態度である。そしてこちらがある人に反応的態度を向けたならば、相手には適切な説明をする責任 (accountability) がある。

さらにダーウォールはこの反応的態度に関して「誤った種類の理由」という論点を展開する。それによれば、ある反応的態度が正当化されうるのは、その態度を向けた相手に対して自分が権威をもつ場合、および相手が実際に非難に値する場合である。それ以外の理由での反応的態度の表出は、言語行為の適切性条件に照らして誤った理由となる<sup>7</sup>。

たとえば動物を虐待している人に対する私の道徳的な怒りや非難が正当化されるのは、相手が行っていることが実際に道徳的な非難に値する場合である。このとき、非難や怒りの理由は相手が不正なことをしているから、ということになる。動物に優しいところを見せた方が異性に好かれるから、などの理由から私が怒っているとすれば、私の怒りは不当なものである。

さて、今、安彦の言うように、道徳がある道徳外的な価値 X を実現するための手段であるとしよう。そうすると、道徳に振る舞っていない人というのは、X を実現するための最適な手段を採用していない人である。ここにはさらに二つの可能性がある。すなわち、X の重要性を認めつつ、「X の実現に対して最適な手段をとっていない」人であるか、X の重要性を認めず、「X をそもそも実現しようとししない」人である。しかし後者の場合にはそもそも、「道徳」を持ち出して「道徳的」非難をする必要がなく、単に「道徳外 (的な価値) 的」非難とでも言われるような非難が行われるだろう。したがって、我々がここで論じるべきは前者のみである。

ではこのとき、私たちの道徳的非難や怒りの実践はどのようなものになるだろうか。上で述べたように、怒りが正当であるのは、相手の行為が実際に道徳的な非難に値する場合であり、

---

<sup>7</sup> これに対して、非認知主義的に理解するなら、非難は相手の行為を止めさせようという説得でしかないということになる。しかしそれでもなぜその行為を止めさせたいのか、ということを考えるなら、結局、結論は本論と同じものになると考えられる。

また相手に対して私が権威をもつときである。しかし、Xの実現に対して最適な手段をとっていないことは、道徳的な非難に値することなのだろうか<sup>8</sup>。我々の道徳的な非難は時に苛烈であり、道徳的な怒りは時に社会全体をも動かす力をもつ。このとき、私たちの怒りが単に手段の取り違えに対するものであるとは筆者には思われない。むしろ、先の動物を虐待している人に対する私の道徳的な怒りが、相手が動物の幸福の実現に対して最適な手段をとっていないことを理由としているとすれば、私の怒りは普通、誤った理由に基づいたものと言われるだろう。

ではここでの私の道徳的な怒りを適切にするとと思われる理由は何だろうか。それは相手の行為が動物の幸福という道徳的に価値ある事態を損なっているから、動物の道徳的な権利が侵害されているから、相手が他者の苦痛を楽しむという悪徳の持ち主だから、などというものであるだろう。このことが意味しているのは、我々が通常、適切に道徳的非難を行っていると言えるのは、まさに相手の目的としている価値が道徳的に許容できないものであることを非難している場合であり、相手が採用している手段を非難している場合にはその非難は少なくとも、道徳的な非難としては、適切なものにはならないということである<sup>9</sup>。言い換えれば、我々はXを道徳にとって内的なものを見なす場合にのみ適切な道徳的非難を行いうるのであって、Xが道徳にとって外的な価値である場合には、我々は道徳的非難という実践を十分に説明することができない。したがって、道徳が手段でしかないのみならず、様々な行為者によって相互に行われる道徳的な営みという実践の説明として不十分であると感じられるのである。

## 5. 結論

本稿では、道徳の外側、内側という論点に着目して、安彦の道徳論の展開を追ってきた。道徳を一つ的手段として減価するという発想は近年の B.ウィリアムズや S.ウルフらの思想にも通じるものであり、特に問題を限定して共通前提に訴え、プラグマティックに対立を解決し、道徳に正当化を与えるという明晰な仕方は、主要な論争相手となった大庭や永井にはない彼に独自のものである。

しかしながら、本稿では共通前提や目的が実質的な価値を含む場合、道徳を単なる手段と見

---

<sup>8</sup> 北尾宏之も別の仕方で安彦に対してこの点にかかわる疑問を呈している。「では、なぜ私は道徳を要求し、非道徳者を排除あるいは制裁するのか。安彦の議論の流れからすれば、これもやはり自分の効用を最大化するためということになるだろう。しかし、自分の効用を最大化するためという（ぐらいの）理由で、その阻害要因となる者を排除・制裁することが正当化されるだろうか。排除・制裁という手段をもともなうものとして道徳が要求されることには、効用の最大化ではすまないような理由があるのではないか」（北尾 2000 p.181）。

<sup>9</sup> もちろん我々は手段を非難することもある。しかしそれはその手段が我々が目的として追求している価値に反する側面を有するからであって、純粹に手段として不適切であるからではない。たとえば薬品の安全性を確かめるという目的のための手段としての動物実験に我々が怒りを覚えるのは、その手段が動物の幸福という我々が目的として価値をおく事態を損なうことを含むからである。

なすことが難しくなること、および道徳を単なる手段と見なした場合、私たちが日常的に行っている道徳的非難という現象の説明が難しくなることを示した。道徳を手段として利用することは不可能ではないし、実際にそうすることもありうると考えられるが、それでは道徳実践のもつ重要な側面をやはり捨象してしまうことになるだろう。

では手段としての有用性ではない形で道徳に理由を与えたり、道徳原理を正当化したりすることはできないのだろうか。その問いに答える鍵はむしろ初期の安彦、さらに言えばゴーティエを受容する以前の立場の中にあると思われる。2.3 節で見たように、当時の安彦は道徳を生活形式に支えられた自己目的的なものと捉えていた。その上で、対立する道徳原則を支持するものが共通に前提するものから、プラグマティックに問題を解決することを主張していた。

ここで注目すべきは、私たちに与えられている共通前提によって選択肢がいわば消去法的に限定されるという発想である。これをより展開して言うならば、私たちがアクセス可能な手段や、言葉の意味などの共通前提が限定されていることのために、いくつかの道徳原理は選択することができなかつたり、逆に特定の仕方の道徳を採用する理由が生じたりするのである。このとき、彼は共通手段が道徳的に実質的なものであっても、形式的なものであっても構わないと述べている。道徳を外的な価値、目的への手段と見なさずとも、このような限定を加え、相対的な道徳、独断的な道徳を避けるという方法は可能である。

これはヘアが提唱する批判的思考の理論とも道を同じくしている。そこでは合理性（道徳語の意味を含む）や非-道徳的事実などの私たちにとっての共通前提のために、特定の道徳判断は矛盾なしには維持できなくなり、最終的に対立する道徳判断の片方だけが残される。しかしそれは合理性が道徳外の価値をもって道徳に手段的価値を担わせているからではなく、合理性によって私たちが正当に下しうる道徳的決断に一定の制約が課されているということなのである。実際、ヘアは 2.3 節で安彦が引用した「原則の決定」に関して、後に『道徳的に考えること』の中で次のように述べている。「批判的思考は、道徳的概念の論理的性質と非-道徳的な事実とによって課される制限の中で選択を行い、それ以外の制限は一切受けない。この選択は、わたしがかつては原則の決定と呼んだものである (LM ch.4)」(Hare 1981 62 頁)。

付記：本稿は平成二十四年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

## 参考文献

安彦一恵 1981a, 「価値と規範」 訓覇曄雄・有福孝岳編, 『倫理学とは何か—その歴史と可能性』, 勁草書房, pp.102-115.

—— 1981b, 「道徳の正当化—道徳的論証に関する諸説の展開—」, 『思想』, 第 684 号, pp.112-135

—— 1983, 「《究極的規範原理》の正当化について —ヘアの『道徳の言語』六八—六九頁を手掛かりとして—」, 日本倫理学会編, 『現代倫理学と分析哲学』, 以文社, pp.59-81

—— 1990, 「道徳的言明の正当化—ロールズの議論を引き合いにして—」, 関西倫理学会編, 『現代倫理の課題』, 晃洋書房, pp.37-52

—— 1992a, 「道徳と自己利害—「なぜ道徳的であるべきか」に対する D.ゴースエの回答—」, 『滋賀大学教育学部紀要—人文科学・社会科学・教育科学』41号 pp.245-271

—— 1992b, 「「なぜ道徳的であるべきか」という問いはどのように論じられるべきか」, 安彦一恵・大庭健・溝口宏平編, 『道徳の理由』, 昭和堂, pp. 42-64

—— 1999, 「二つの「合理性」概念—J. McDowell 的「道徳的实在論」の批判的検討—」 version 1.21, 滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室編, 『DIALOGICA』 第 7.91 号、[http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/0791.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/0791.html) accessed on 2013.3.20

—— 2000, 「「道徳」ということの分析を介して」, 大庭健・安彦一恵・永井均編, 『なぜ悪いことをしてはいけないのか』, ナカニシヤ出版, pp.26-42

—— 2004, 「「エゴイズム」とは何であって、その何が問題なのか—「倫理」をめぐる論点の整理のために—」, 日本倫理学会編 『日本倫理学会 第 55 回大会報告集』.

—— 2005, 「いかなる倫理が「私」を超えうるのか—公共性と倫理—」, 滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室編, 『DIALOGICA』 第 8 号  
[http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/pub-ethics.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/pub-ethics.html) accessed on 2013.3.20

—— 2008, 「「倫理性」概念の再構築」, 安彦一恵『「倫理性」概念の社会倫理学的研究』(平成 17 年度～平成 19 年度科学研究費補助金 ((C) (2)) 研究成果報告書報告書

Darwall S., 2006, *the Second Person standpoint*, Harvard University Press.

Hare R.M., 1952, *The Language of Morals*, Oxford University Press.

(邦訳, 『道徳の言語』, 小泉仰・大久保正健訳, 勁草書房, 1982 )

—— 1981, *Moral Thinking*, Oxford University Press.

(邦訳, 『道徳的に考えること』, 内井惣七・山内友三郎監訳, 勁草書房, 1994)

Hursthouse R., 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press.

Strawson P.F., 1962, “Freedom and Resentment”, repr. in his *Freedom and Resentment*

*and Other Essays*, 1974, pp.1-28

(邦訳「自由と怒り」, 門脇俊介・野矢茂樹編・監修, 『自由と行為の哲学』, 春秋社, 2010, pp. 31-80.

さとう たけし (日本学術振興会特別研究員／京都大学)

( 本号目次ページに戻る = [http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/15.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/15.html) )