

道徳的個別主義批判（一）　ロス、ダンシーの個別主義

安彦一恵

昨秋慣行された『現代倫理学事典』（弘文堂）以下『事典』と略記　所収の項目「普遍主義」において、筆者は一部、一般主義（普遍主義（generalism））との対比において、

“particularism”の本質は、むしろ、行為の正否について、（対象側の）行為に即してではなく、その行為を遂行する者、あるいは、それを判定する者の側に即して、「徳」としてその者の判定能力を有意化するところにある、とみるべきであろう。これに対して generalism の本質も、それでは結局、正否の判定を判定者の直観に委ねることになるとして、その直観性を批判して、道徳を論証可能な（理論＝理屈的）事柄とみなそうとすることにある、とみるべきであろう。この側面からは、particularism は「反-理論主義」という性格をもつことにもなる。(744)

と述べた。『事典』では「事典」ということで中立的に述べたが、本稿筆者は「一般主義」の立場に立つ。我々は、この立場で「（道徳的）個別主義（(moral)particularism）」を批判的に検討したいと思っている。そして、その為には、基本的次元から「知」の在り方を問題として、「暗黙知」に関する諸議論について批判的に考察する必要が在ると考えている。「個別主義」とは、「一般主義（generalism）」に対して、正しい行為を指定する（一般的）規則の存在を否定し、正しい行為は「暗黙知」として主体のうちに存在する、アリストテレスで言えば「賢慮（phronesis）」の行使としてなされると主張するものであるとみなせるが、それでは、規則として「正」の規準を語りえない以上、「倫理」は論証的事柄ではなく、（そうした「徳」を有した者＝「賢者（phronimos）」の）直観の事柄になってしまうからである。

本稿は、前段として、当の「個別主義」について、W・D・ロスとJ・ダンシーに焦点を合わせて、（まず）その主張点を明らかにしようとするものである。

一　ロスの個別主義

一般に「道徳的個別主義」の代表格はJ・ダンシーであると見なされている。実際、上記『事典』の田村圭一氏執筆項目「道徳的個別主義」では、

「行為の理由はあらゆる事例で同じように機能する」という一般主義と対立し、道徳的な理由の普遍化可能性を否定する見解。たとえば、「私があなたから本を借りた」という事実は、通常、あなたに本を返す理由である。しかし、あなたが盗んだ本を貸していたとすると、「本を借りた」事実は、もはや、あなたに本を返す理由とならない。道徳的な理由の

機能は個別の事例の文脈に依存するからである。したがって、個別主義者に言わせると、私たちは道徳原理の適用によってではなく、感受性(sensitivity)を働かせ、ひとつひとつの事例を正しく理解することではじめて、適切な道徳的な判断に到達することができる。

(630)

として、ダンシーの主張が紹介されている。我々も、現在ではこのダンシーが個別主義の代表格であると認めているが、しかし我々は、すでにW・D・ロスが個別主義を説いていると見ている。『事典』所収の項目「義務」では、このロスについて我々は、義務の対立・葛藤の側面からであるが以下のように記した。

..... / そのことは同時に、特定の状況について、特に複数の義務(事項)間に非両立性がある場合、どの義務を履行すべきかを決定する方途を提示することを伴う。これについてW.D.ロス William David Ross は、行為について、(行為は常に特定の(particular)であるが、その或る観点からの記述としては)それ自身として妥当(「正」)なものがあるとして、それを一般諸原理として「一応の(prima facie)義務」として措定しておいて、「義務の葛藤」がある(つまり、いかなる行為を遂行しても、或る側面からは「不正」として記述できてしまう)場合、(それでも)実際に遂行される(行為が基づく)べき「実際の(actual)義務」をそれと区別する。その際、「一応の義務」は直観によって(「数学の公理と正確に同じように」)「自明」であるが、「実際の義務」は「蓋然的な意見(opinion)」に留まらざるをえないとされる。(以上ロスについて、括弧を多用した記述になったが、それは、通常の不正確な理解を越えて彼自身のむしろ“particularism”と言っている真意に近づくためである。ロスにとって行為は一つの「全体」であり、無数の特徴をもつ。「正しい」という判断は、まさしく各状況毎に、このうち特定の特徴を「義務」の原理に下屬させて、それを理由としてなされるものである。したがって捨象される特徴が生じるのだが、それが別の義務原理に下屬させうるとき、「義務の葛藤」が生じているのである。)これに対して、「実際の義務」を一義的なものとして決定できる基準を提示すべきだという考え方も(当然)存在する。例えば、「総計主義」としての功利主義がそうである。(169f.)

我々は、「実際の義務」の措定の仕方に即してロスを「個別主義」と規定した。これを我々は仮に「ロスの個別主義」と呼んでおくのであるが、これに対して一般的原理として「一応の義務」が措定されることに即してロスは「ロスの一般主義」と規定される場合も在る。「ロスの一般主義」は「多元的一般主義」とも換言されていて、「単一主義(monism)」に対して)複数の義務(原理)の非体系的・非統一的並存だから、場合によっては相互の義務(原理)間に対立が生じることも在るを認めるものであるが、しかし一般的(諸)義務(原理)が措定されることに即して「一般主義」として規定されてもいるのである。

ロスが一般原理を引き出すのは、行為そのものというより、その「特徴(feature)」に即してである。或る行為が「正」と判定されるのは、それがもつ「特徴」に即してであって、一般原理とはこの特徴に即して、それをもつ行為(タイプ)をまさしく一般的に「正しいもの」

として(直覺的に)措定したものである。したがって、行為の「正」(性)は、行為がもつ特徴に依存しているのであるが、両者の関係をロスは“resultance”(上記田村訳では「出来」)として術語化してもいる。こう述べられている。(以下、ロスからの引用は、特に断らない限り『正と善』からのものであり、原書のページ数のみを記す。)

我々が行ういかなる行為も、その故にそれが様々なカテゴリーの下に属することになる様々な要素を含んでいる。例えば約束を破ることの故に、その行為は不正である傾向をもつ。人の義務となる傾向(tendency to be one's duty)は、部分的に-出来的な(parti-resultant)属性(attribute)、すなわち、その本性(nature)におけるなんらかの一つの構成要素の故に行為に属する属性と呼びうる。人の義務であること(*being one's duty*)は全体的に-出来的な(toti-resultant)属性、すなわち、その本性(nature)全体の故に、そしてそれよりも少ない何かの故にではなくて行為に属する属性である。(28)

まず「出来」ということ(だけ)に注目して欲しいが、ここで言われる「要素」とは換言すれば「特性(property)」「特徴(feature)」であり、行為が「正」であるのは例えば「約束を守る」という特徴の故になのである。現在の用語で言うなら、この“resultance”は“supervenience”とこれは論者によって理解が異なるので、その一つの理解における“supervenience”と換言することも可能である。¹

しかし次に、このロスの論述は、「一応の義務」と「実際的ないしは絶対的義務」を区別するコンテキストでなされたものである。ロスは「約束」を例として、この論述の直前で次のように説いている。「約束を守ること」は一般に正しいことだとされているが、

嘘を付いたり、約束を破ったりすることは場合によっては正しいということに、カントを除いてほとんどすべての道徳家が一致するのであるなら……、一応の義務と実際的ないしは絶対的義務の間には区別が在ると主張されなければならない。[例えば]誰かを苦痛から救う為に或る約束を破る……ことに正当化されていると我々が思うとき、我々は、一応の義務は約束を守ることであると認めることをその瞬間は止めている。……我々は、我々の義務である(*being our duty*)という性格(characteristic)から、我々の義務となる傾向に在る(*tending to be our duty*)という性格を区別しなければならないのである。(28)

「約束を守る」ということは一般的には(つまり、例外は在るが大体は)「正」であって、したがって「一応の正」という用語も用意されているのであるが(29)、行為は、決して一つだけでなく、ほとんど無数の諸特性をもつのであって、それがもつ「約束を守る」という特性はそのなかの一特性にすぎない。そして、そうした或る行為が「誰かの苦痛を見過ごす」と

¹ 但し、これはあくまで「可能だ」ということに留まる。上述の田村氏による邦訳語選択はダンシーの語使用についてであるが、ダンシーの場合は、“resultance”と“supervenience”を区別して使用している(cf.73)。(以下、ダンシーからの引用は、特に断らない限り、全て主著『道徳的理由』からのものであり、このように、原書のページ数のみを記す。)

いう特性をもつ場合も在りうる。その場合、その特性がいわば有意化されて 行為記述としては、むしろ「(約束を破ってまでして)誰かを苦痛から救う」(という、それはそれでまた別の義務を履行する)行為と(も)されつつ、「約束を破る」という特性をもつ「約束を守る」という特性をもたないことは正当化されるのである。しかしそれは、あくまで、その特定のケースにおいてはそうであるということであって、(逆に)一般的に「約束を破ること」が正当であるというのでは決してない。むしろ、「約束を守る」ということは、認識的には、あくまで「蓋然的」にそうであるに留まるのだが 通常は、いわば他の諸特性に優先するのであって、その特性に即して、その特性をもつ行為はまさしく「約束を守る」行為という記述の下に 義務である。「我々の義務となる傾向に在る」ということはそれを述べたものであって、敢えて換言するなら、それは「我々の義務となることが通常である」ということなのである。

そうであるなら、この特性(「約束を守ること」)をいわば抽象化的に取り出して、行為をそれ(だけ)をもつものとして(「約束履行」行為として)そこに「約束を守るとは一応正である」という「一応の義務」を措定することが可能になる。そして同時に、その「一応の正」をその単一の特性(「約束を守ること」)にのみ基づく「部分的に-出来的な属性」と規定することも可能となるのである。

ロスは同時に、(物理的)自然についても「出来」の関係を指摘している。こう説かれている。

同じ[部分的に-出来的と全体的に-出来的との]²区別のもう一つの事例が、自然法則の作用(operation)のうちにも見出されうる。他の一定の物体に向かう重力の力に服するものとして、各物体は特定の速度をもって特定の方向へ運動する傾向をもつ。しかし、物体の実際の運動は、[抵抗力、摩擦力等を含んで]それが服する諸力のすべてに依存する。我々が自然法則[この場合は、例えば「物体落下の法則」]の絶対性を保持することができるのは、この区別を認めることによるのみである。(28f.)

だがロスは、「しかし」として続ける。

二つのケースの間の重要な相違が指摘されなければならない。重力の故に或る物体が一定の仕方で運動する傾向にあると我々が言うとき、我々は、他方の、あるいは別の諸物体によってその物体に実際に行使される因果的影響に言及している。[これに対して]意図的に虚偽的であることの故に或る一定の陳述(remark)は不正となる傾向にあると我々が言うとき、我々は、因果的關係に言及してはいない。……そうではなくて、数学的図形の様々な属性を結びつける関係のような関係に言及している。(29)

そして、「精神の十分な成熟」と「十分な注意」を必要とするが、心が或る行為の「タイプ」

² 引用文中の [] 内は、本稿筆者の加筆である。以下も同様。

(例えば「約束を守ること」)について「これは一応の正である」という命題を注視するとき、

その命題はいかなる証明もなしに自明である。……それは、数学的公理あるいは推論の一定の形態の妥当性が自明であるのとまったく同じように自明である。(29)

と続けられる。この限りでは、道徳的(「正」)命題の真は、数学的命題の真と同様に「論理的」真であると言いうる。

しかしながら次に、現在の言い方で言うところ「タイプ」と「トークン」の問題となるのだが、ロスは両者の相違をも指摘する。こう説かれている。

正しさと数学的特性(properties)の間には重要な相違が在る。二等辺である或る三角形は必然的に、角の二つを等しいものとしてもつ。それは、その三角形が[例えば大きさといった]他のいかなる性格をもつとしてもである。……[たしかに]この二角の等しさは部分的に-出来的な属性である。そして、こう付け加えてもいいと思うが、一応の正しさについても同じことが真である。しかし、いかなる[トークンとしての]行為も、[タイプについて語る]或る一般的記述に下属することの故に必然的に実際的に正であることはない。行為の正性はその全本性に依存するのであって、そのうちの何らかの特定の要素に依存するのではない。[この点で数学的言明の真は道徳的言明のそれとは異なるのであるが、]その理由は、数学的对象(図形……)のいかなるものも、反対の出来的性格を与える傾向をもつ二つの性格を決してもたない。それに対して、道徳的行為はしばしば、そしてさらには常に、それを同時に一応の正かつ一応の不正とする傾向をもつ様々な性格をもっている。(33)

説明するならこういうことである。実際の行為は、たとえそれが「約束を守ること」として記述可能であっても、同時に他の諸特性をももつ。そしてその行為は、「約束を守ること」としては(絶対的に)「正」であるとしても、したがって、「約束を守べきである」という一応の義務(原理)が成立する、まさしく実際には、その他の諸特性の如何によってその正・不正が分かれてくる。これに対して実際の(個々の)二等辺三角形が等しい二角をもつということは、それが二等辺であるという特性以外の(例えば「大きさ」といった)他のいかなる諸特性をもっている、それに関わらずに(それに「依存」せずに)「必然的に」等しい二角をもつのである。

すなわち、タイプとしての二等辺三角形だけでなく、トークンとしての個々の二等辺三角形についても、それは等しい二角をもつということが「必然的に」真であるのに対して、(抽象的)タイプとしての「約束履行」、それが在るとしての「正」は「必然的に」真であるとしても、トークンとしての(「約束履行」として(も)記述可能な)行為の「正」は真であるとしても「必然的に」ではないのである。

であるから、「この(約束履行として記述可能な)行為は正である」という言明は「蓋然的」な単なる「意見(opinion)」に留まるとも語られるのであるが、しかし、認識論的にはそうで

あるとしていわば存在論的にはどういうことか。「正」についても同様のことが言えるとしながら、ロスはそれとはまた別のものとしての「善」について次のように説いている。

善性あるいは価値と黄色性のような諸属性との間の相違は、後者がそれを所有する者 (their possessors) [すなわち黄色い物] の識別者 (*differentiate*) (すなわち、基底のあるいは構成的属性) であるのに対して、前者はそれを所有する者の特性 (すなわち帰結的 (consequential) 属性) である、とすることができる。この点で善性は、様々なタイプの図形について当てはまると幾何学が証明する諸特性と対比されうる。しかし、類似性を認めるとしても我々は、この二つのケースの間の際立った相違をも認めなければならない。(1) 第一に、等辺性と等角性のいずれが、事実として両方を所有する種類の三角形の識別者として選ばれるのかは、全く恣意的である。角度の相対的サイズが辺の相対的長さを規定するということは、逆も真であるのとまったく同様に適切である。他方、価値は、その所有者の一定の他の諸性質 (qualities) に基づくのであって、他の諸性質が価値に基づくのではない、と完全に確定的に思われる。実際、識別者と特性とは、それぞれ基底属性・帰結属性として存在するが、その相互の相違は、その相違が当てはまる諸ケースの大部分よりもこの [数学的特性と価値的特性との] ケースにはるかに当てはまる。なぜなら、このケースは、[数学的特性として、それは「識別者」でもあって] 属性の一つが客観的に規定的であり、他方が [価値的特性として] 客観的に帰結的である比較的少ないケースの一つであるからである。我々は価値を、恣意的に選択された出来者 (resultant) (あるいは特性) に対する真正の (genuine) 出来者と呼ぶことができるであろう。

(2) 価値が、一定の他の出来の諸特性からと同様、数学的諸特性から異なっているもう一つの点は、数学的……諸特性がそれらを所有する者の内在的 (intrinsic) 本性の一部から出てくる (follow) のに対して、価値は、その所有者の本性全体から出てくるということである。色の斑点が形の点で二等辺三角形であるなら、それは、その大きさや色が何であっても二等辺三角形であるであろう。その斑点が一定の色をしたものであるなら、その一定の色であることは、その形や大きさが何であっても他の [同じ一定の色の] 斑点にも適合するであろう。……それらの所有者の本性のうちの或る単一の要素に基づくこれらの属性は、部分的に - 出来の特性と呼びうる。これらに対して価値は、その所有者の本性全体に基づく全体的に - 出来の特性である。(121f.)

第二点中の「その所有者の本性全体に基づく全体的に - 出来の特性である」ということ自身は、「正」についてはすでに上に確認したところである。ここで問題としているのは、その「本性全体」= 本性的特性の「全体」と「価値」、したがって、それと「類似的」である「正」という特性との関係である。それはいかなる関係であるのか。我々はこれを、「帰結的」とは述べられているが、上で見たことだがロス自身言うように「因果的」ではなく、それもまた「論理的」関係であると了解していいと解釈する。それは、「正」とあくまで本性的特性全体との間の関係であって、その点で例えば数学の場合とは異なる。しかし、そうであっても或る行為の特性「正」はその行為がもつ本性的特性全体とは「論理的」に関係するの

である。換言するなら、二つの行為がそれらのそれぞれの本性的特性全体の点で同じであるなら、一方が「正」で他方が「不正」ということはありえないのである。

しかし同時に、ロスは「内在的本性の全体」(強調は本稿筆者)とも語っている。或る行為が非-内在的にもつ特性は「全体」のうちに入らないとされている。この点は、同じく「正」と類似的な「美」について、明確に次のように説かれている。

美のケースの場合は明らかな異論が自然に生じてくる。有色の二つの斑点A、A'が正確に同じものとして存在することは在りえるであろう。しかし、一方はB色の斑点の傍に在って、それと調和しているが、他方はC色の斑点の傍に在って、それと調和していないのであるなら、一方は美しいが他方は醜いと言うことは自然であるように思えるであろう。しかしながら、この異論は誤解である。というのも、それぞれ美しく・醜くあるであろうのは、二つの同様の斑点A、A'ではなく、ABという全体とA'Cという全体とであるからである。反省によって我々は、ABは美しくA'Cは醜いのであるが、それでもAが美しく、A'がそれと正確に同じであるのならA'もまた必然的に美しいことを認めなければならない。A'の美を把握するためには、我々はするのが困難かもしれないこと、すなわちA'をCを捨象して観察することをしなければならないのではあるが。(123)

すなわち、「Cの傍に在る」という特性は、A'にとっては「内在的」特性ではないのである。そして「全体」ということは、「内在的」諸特性の「全体」に限定して考えられているのである。そうした「内在的」特性に(のみ)基づく(出来る)ものとして「美」、したがってまた「正」は、それ自身も「内在的」な特性と呼ばれている(cf.123)。

この「美」の場合は、「内在的」は「内部的」といった意味合いをもっているが、しかし一般には、そして特に「正」の場合は、それが基づく本性的特性の内在性はそうした空間的意味合いのものではない。そしてロスにおいては、行為の正・不正が、「内在的」なものとしていわば一定の限定のうちに在る特性に基づくとして、その内在・非-内在の別は、直覚的に自明のものとして存在するのである。実際、このいわば選別された内在的特性に即して、いくつかの(一応の)義務のリストが提示されている、とも見なしうる。カトリック神学のタームで言うなら、それは「道徳的絶対」³である。

第一点の方は必ずしも明瞭でない。すでに[]を用いて敷衍的説明を加えて訳出したが、まず「識別者」「特性」について、冒頭では対立的に使用されているのに対して、数学的特性と価値的特性との対比においては、いわば上位規定としての「特性」が「識別者」である場合(数学的特性)とそうでない場合(価値的特性)とに区別される、というようにも使用されている、ということ指摘しなければならない。

そのように語使用の多義性を指摘するとして、次に、道徳的特性である「正」あるいは「価値」「美」という特性の場合 これらは「規範的特性」として総称できる は、それをも

³ 安彦一恵「「倫理性」の二つのかたち(二) 二重結果説をめぐる「道徳神学」的諸議論のメタ倫理的考察」(本誌第9号所収)参照。

つ対象の(他の)本性的特性(性質)との間にいわば階層があって、「基づく」関係として両者間の関係は一方向であったのに対して、数学的特性については、特性同志の双方向の「規定」関係が語られている。特性「等角の」と「等辺の」とに関する言述からは、明らかにそう了解できる。両者は、ロスのように互いに「規定」的關係に在るとは言っていないが、それらは実は、「三角形である」ということを前提としてであるが　いわば意味的には別であるが指示对象的には同一のものであると言うべきであろう。「二等辺三角形 = 二等角三角形」というのはトートロジーなのである。であるから、「識別者」としての或る数学的特性が別の特性に対して「出来」の關係にあるとは言えるとしても「真正」でない「のに対して」、価値的特性の場合は、それ以外の特性に対して「真正な出来」の關係に在るとされるのである。(ただし、そこで、前者を「恣意的に選択された」と形容するのはミスリーディングである。)

しかしながら、ポイントは第二点に在る。意味的にはこの二つである特性は(共に)まさしくこの二特性をもつ三角形に対して、それを(そういうものとして)「構成する」特性である。そうした特性をロスは「識別者」と呼んでいる。そしてロスは「色」特性についても、或る一定の色(例えば「黄色性」)をもった対象(すなわち「黄色い物」)について、その色特性(黄色であること)は、対象をそういうものとして「構成する」特性、すなわち「識別者」であると規定する。確かに、(意味的には)二つ在る数学的特性のうちのいずれか一つを「識別者」とし、他方をそれによって「規定」されたものとするなら、その一つのものの選別は恣意的であるのに対して、「色」特性の場合は、　そもそも一つだけしかない「識別者」として　それを「識別者」とすることは恣意的でありえない。その点で、数学的特性と色特性とは異なるのではあるが、それは本質的なことでない。一定の色をした斑点も一定の形の図形も、「識別者」以外の特性(例えば前者の「黄色の斑点」の場合の「形」、後者の「二等辺三角形」の場合の「大きさ」)をもつ。そして「識別者」である特性とそうでない特性との間の關係はいわば偶然的である。これは、換言するなら、数学的特性・等辺性は、それをもつ対象の他の諸特性全体との間で「出来」の關係に在ることはなく、あくまで等角性とのみ(したがって「部分的に」)「出来」の關係に在るに留まるということである。これに対して「価値」と、その価値をもつ対象の他の(「内在的」)諸特性との關係は偶然的ではない。行為の「正」はその本性の諸特性の　ただし、内在的なものに限定されるが　「全体」に依存する(全体的に-出来的な)特性なのである。そういう意味では、次に見るダンシーと同様に「全体論(holism)」が採用されているとも言う。

しかし、そのダンシーと異なってロスでは、ここに言う「正」がいわば「実際の正」であるとして、そうした行為を為すことを命じる「実際の義務」との区別において「一応の義務」の категорияが設定されている。そしてそれについては、「行為の本性の或る一つの構成要素の故にもつ」特性(cf. 28)とも規定されつつ、実際「一応の正」という categoria が設定されてもいる(138)。ロスは、この「一応の義務」として、上の「一つの構成要素」に即して、それを含む行為のタイプについて、例えば「約束を守ることは(一応の)正(義務)である」という一つの原理を措定している。この限りでは、ロスは一般主義者であると規定可能である。

二 ダンシーのロス批判 個別主義のラディカル化

すでに確認したように、ロスも「実際の正」については個別主義を採っている。しかし、「一応の正」としては原理を措定している。それは一つの「一般主義」であるとも言う。ダンシーはいわば個別主義を徹底するかたちで、この「一般主義」をも退ける。

ダンシーは『道徳的理由』第6章で、ロスの理論をテーマとして取り上げて、それを「道徳的思考・理由に関してなお一般主義的な理論である」(93)として批判している。しかしながら、先ずは、こう纏めることは深読みになるかもしれぬが我々がロスから取り出した個別主義的側面に、「通常認められている以上のものがロスには在る」として好意的に(107)言及している(93)。ロスの『正と善』33頁から次の箇所が引用されている。

時間的順序では最初に出てくるのは、特定のタイプの個別的行為がもつ自明な一応の義務の把握(apprehension)である。これから我々は、反省によって、一応の義務の自明な一般的原理を把握するに至る。我々はここからまた、同じ行為が、それが同様に何らかの他の性格をもつことの故に自明な一応の正であると把握することにおそらく沿うであろうが、しかし、その同じ行為は、それが第三の性格をもつ故に一応の不正であると把握することにはおそらく反するであろうが、何かは、まったく自明ではないが、蓋然的な(probable)意見の、すなわち、この特定の行為は([単に]一応ではなく)実際に正であるという意見の対象であると思うに至る。(93)

この件は、ロスがそれに引き続いて説いているところを併せて読むのでなければ理解の難しい所である。ロスは引き続いてこう説いている。

この点で、正と数学的特性との間には重要な相違が在る。二等辺である三角形は必然的に、その二角を等しいものとしてもつ。それは、その三角形が他に[二等辺性・二等角性に加わる第三の]いかなる性格、例えば面積……をもつとしてもである。二角の等しさは部分的に-出来的な属性である。同じことが数学的属性のすべてについて真である。こう付け加えうるが、それは一応の正についても真である。しかし、いかなる行為も、それが何らかの一般的記述に下属するからといって、決して必然的に実際に正であるわけではない。行為の[実際の]正は、その本性における何らかの一要素[例えば「約束を守ること」]にではなく、その本性全体に[したがって、「全体」がいわば最小限である場合、正性と例えば「約束を守ること」との二性格に加えて、それらに対する第三の性格にも]依存する。その理由は、数学的对象……の場合、対立する出来的な性格[上の例では二等角性と非-二等角性]を与える傾向をもつ二性格[一つの二等辺三角形の一性格(例えば面積 $x\text{cm}^2$)ともう一つの二等辺三角形の一性格(例えば面積 $y\text{cm}^2$)]を決してもつことがないのに対して、道徳的行為の場合は、しばしば……さらには常に、その[同じタイプの諸]行為に、同時に[一つは]一応の正とし、[それとは別のものは]一応の不正とする傾向をもつ[同タイプの諸行為の]相互に異なる[正性と例えば「約束を守ること」に加わる第三以上の]諸

性格 [例えば一つにおける「相手を利すること」と、もう一つにおける「相手に不利益となること」] をもつ。(33)

或る行為が「約束を守る」ものであるとき、そこからだけは「一応の正」が「出来る」のであるが、「実際には」、(例えば) その約束が借金の返済の約束であった場合は同時に相手に利益を与えることになって (そのまま) 正であるのに対して、約束が自殺願望をもつ友人から借りていた自殺教則本を返すといった約束であった場合、自殺を実行させて究極の不利益を与えてしまうことになって それでも「約束履行」としては「正」なのではあるが 「実際」には不正になってしまう。しかしそれでも、あくまで「多分(probable)」ではあるが、「約束」がそうした特殊なものであることはそう在ることではなく、大体は「履行」することが (実際に) 正となる。これに対して数学的対象の場合、第三の特性 (「性格」) = 面積の別によって、二等辺三角形が或るものは二等角になり、別のものは非-二等角になる、といったことは絶対に起こりえないのである。

この件は、ダンシー理論のもっともよく知られた主張のロスの表現だともみなすことができる。その主張とは以下のようなものである。ダンシーは、行為の正・不正をその「理由」(となる特性) から考えているのだが、二つの行為が共に特性 x をもつとしても、それにそれぞれさらに y_1 が加わるのか y_2 が加わるのかによって正・不正に分かれることが在る。(数学的図形の場合、或る二つの三角形が共に二等辺性 (x) をもつとして、その一つが面積 y_1 を、もう一つが y_2 をもつことによって、一方は二等角三角形であり他方はそうでない、といったことは在りえない。) ヘアの「普遍化可能性テーゼ」のように、一つの行為についてそれが特性 x をもつ故に正とするのであるなら、同じく特性 x をもつ、したがって「同様の」行為についても同じく正としなければならない、ということは決して言えないのである。(上に引用した田村氏の論稿も参照せよ。)⁴

では、行為の正・不正はどのように認識されるのか。この問いに対する回答に相当するものを、ダンシーは引き続きロスから取り出す。「この一節には沢山のことが詰っている」(94) として、こう述べられている。

この一節を理解するためには、ロスが「直覚的帰納」^[5]によって意味するものをよく知

⁴ 但し、こう見るだけでは、ヘアの主張そのものに対してはアンフェアとなる。

⁵ ロス自身は、『倫理の基礎』で ダンシーによるなら W・E・ジョンソン『論理学』の用法に従って(107) 次のようにこの語を使用している。

このような行為において、その最初期の形態においては、義務についてのいかなる考えも存在していなかった。我々は次のように想定しなければならない。精神の成熟の一定の程度が実現され、注意の一定の量が、何らかの理由で、それまで正しさの考えなしに為されていた行為に焦点が当てられるとき、行為は、最初は曖昧に状況に適合していると、そして次にはより大きな緊迫性をもって状況によって求められていると認識されるようになったのである、と。このように、所有する特定の性格の故に特定の行為に属するものとして、正しさが認識されたのである。行為の正しさがなんらかの一般原理から演繹されたのではない。そうではなくて、一般原理は、すでに特定の行為について為された判断に含まれるものとして、事後的に直覚的帰納によって認識されたのである。 / 特定の行為に対する私自身の態度を反省するとき、私はその行為を正・不正であると見るのは演繹によってではなく直接的洞察によってである、と私は分かるように見える。(170)

らなければならない。これは、もっと馴染みのある意味における帰納とは対照的なものである。こちらの馴染みの帰納とは、通常、列挙的(enumerative)帰納と呼ばれるものである。列挙的帰納においては、結論の蓋然性を高めるために事例の蓄積が重要である。[これに対して]直覚的帰納においては、事例の蓄積はほとんど何も、あるいはそもそも何も付け加えない。論理原則(例えば *modus ponens*)の妥当性を事例を示してもらうことによって学ぶとき、我々はしばしば、妥当性をその[一]事例だけで理解する。この理解プロセスにとって、さらなる事例は必要でない。さらなる事例は、それが求められる場合は、列挙的帰納においては証拠を増やすというかたちで役割を果たすのだが、その役割とは全く異なった役割を果たしている。[直覚的帰納においては]さらなる事例は、一定の結論が真であると想定することにより多くの証拠を与えるのではなく、示される現象に我々の注意を向けるのである。(94)

ダンシーによるならロスも個別事例への「注意」によって行為の正・不正を認識しているのである。これを、ダンシーは自分の言い方で次のように説明している。

ロスに従うなら、[その注意において]我々は個別の行為から出発して、そのうちに、或る特徴はその故にこの行為が一応の正となる特徴であると認識する。我々が認識しているのは、特徴がその行為をなす理由であるということである。おそらくは我々は他の特徴をも認識している。それは、或るものについては、その行為をしない理由(その故に行為が一応の不正である特性)として、また別のあるものについては、その行為をすることに対してより多くの理由となるものとしてである。この限りでは、我々が注視しているのは、我々の目の前に在る[したがって個別的な]ケースヘロスの認識論を適用することに限定されている。(94)

しかしながらダンシーは直ちに次のように続けて、ロスのうちに「一般主義」の存在(残存)を指摘し批判を開始する。

しかし我々は直ちに、この行為を一応の正とする特性はそれが生起するときはいつであっても同じ効果をもつはずであるとされてしまっている、ということを見ることがなる。ここで我々が注視しているのは、我々がもつ理由は一般的理由である、あるいは、そうでなければならない、ということである。……我々は、或る特性が或る個別ケースにおいて作り出す差異の知識から、一般的な道徳原理の知識へと移動してしまっている。我々が知っているもの[道徳原理]は我々にとって自明であるのだが、[私に言わせれば、しかし]それは、その道徳原理を考察しなければいけないのは、その真理性を認識するためだけである、という意味ではなく、この原理の認識に関して、個別ケースが含むもの以上の何も必要でない、というこれとは異なった意味においてである。(94)

しかしダンシーは、この最後の点はロス自身でも考えられているとして、

我々が道徳原理を知るに至る仕方に関する彼の説明は、本質的に経験主義的である。道徳原理の真理性は、経験において我々に明らかになるのである。それは、道徳原理の認識にとって、個別ケースが含むもの以上は何も必要でないからである。(94)

と述べられて一旦議論が締め括られる。「一旦締め括られる」と述べたのは、上の「しかしながら」を境として、その前に辿ってきた所が「第一段階」、その後の部分が「第二段階」として纏められているからである(cf.94)。しかしながら、ダンシーはここで、

しかしながら第三の段階が在って、それは、我々が第二段階を通ることなしにそこへ至るものである。この段階は、我々が、ここで重要である諸特性の全てを考慮して、諸理由の優先[順位]がいかなる側面に在るのかということについての一見解に至る段階である。(94f.)

として、「第三段階」をフォローしていく。

ダンシーは、

個別ケースにおいて為すべきことに関する我々の知識は、何らかの一般原理の下にそのケースを包摂することによって獲得されるのではない、というのが彼の一般的テーゼである。したがって、ロスの理論は非-包摂的である。(95)

として、すでに確認したところを再確認した後で、「道徳原理はいかなる認識論的役割も果たしていない」(95)とそれを纏めつつ、しかし、「一応の義務」の論に即して一般主義的部分に関してロスを批判していく。まさしく「道徳原理」を措定する試みの部分について批判的検討が加えられていく。我々が上に紹介したように、ロスはいくつかの基本原則を措定している。このことは、諸特性から特定の(種類の)ものを有意化することを前提とする。これについてダンシーはこう語り始める。

ロスは「一応の義務」を、

私は「一応の義務.....を、([それ自身としては、]適切な義務 [= 実際の義務]であることとは全く異なっているが、)行為がもっている性格で、行為が一定の種類(例えば約束を守ること)であることの故に、道徳的に重要である別の種類が同時には不在であるなら適切な義務となるであろう行為であるという性格であるようなものを指示する簡便な仕方として語っている。(19)

というかたちで「定義」しているが、ダンシーはこの部分を引用しつつ、

この[ロスの]説明は、「道徳的に重要」という観念を前提としている(*assume*)。それなしでは、説明はそもそも進んでいかない。この観念を取り去るなら我々は、「[一応の義務

とは、行為がもっている性格で、行為が一定の種類であることの故に、]行為が同時に、それを一応の正あるいは一応の不正とする別の種類のものであるのでなければ[、適切な義務となるであろう行為であるという性格である]」という単に循環的な定義……を獲得するだけである。(97)

とする。したがって、こうした「循環的な定義」に陥らないために「道徳的に重要」という観念が前提となっているのだが、ダンシーによるなら、このポイントとなるところは単に「前提」されているだけなのである。したがって、

ロスの定義が語っているのは、「特性Fの故に一応の義務である」ということがFがその行為がもつ唯一の道徳的に有意的な特性であるときいかなる効果をもつのか、ということだけである。そしてもちろん、行為がただ一つだけの道徳的に有意的な特性をもつケースは、仮にそもそも見出されるとしても、極めて稀である。ここで進行しているのは、ロスは、せいぜい、自分が関心をもつ現象の帰結を取り出しているということだけである。(97)

そして、この批判はさらに「実質化さ」れていく。

それ[道徳的に有意的な特性]が唯一の特性であるとき、それが何であっても、それは問題を解決するはずである。これは、私が技術的に正しい説明と呼んだものである。……同様に、一般的に道徳的に有意的な特性は、それが存在している全てのケースにおいて同じ在り方で有意的である。再度となるが、ここにも技術的な種類の正しさが在る。……[しかしながら、]与えられた状況において或る特性が道徳的に有意的であるということについて、満足する説明をほとんど与えない。また、或る道徳原理が非常に様々な諸状況に対してどのように同じ仕方で適用されうるのかということについても、同様である。(97f.)

ダンシーによるなら、ロスによる道徳原理措定は単一の特性に基づくものであるが、それが満足いくものでないのは、実際の状況は、そこにおいては行為が複数の特性をもつことになる状況であるからである。そこでは、その特性の複数性に原因して、(単一の特性に基礎を置く)道徳原理間に「対立」の事態が出現することも在る。しかるに、ロスにおいては、「諸特性が共在するようなこのケースにおける対立については、何も語られていない」(98)のである。

さらに言うが、或る特性がそれが唯一のものであるとき勝利を収めるであろう特性であるなら、それが諸特性と共に在る通常の場合においても、その特性は完全には働きを失うことはありえない、と我々を説得するような何かが提供されているのであろうか。この興味を有する可能性が排除されているのなら、[私が思うに]それは定義によってである。(98)

すなわち、問題なのは、「通常の場合」であるまさしく「実際の」状況なのであって、そこ

では、ロスの「定義」の下では「一応の義務」として道徳原理であるものは、まったく用を為さないのである。

しかし、「しかしながら」として、「一応の義務」としての「道徳原理」の可能性がなお検討されていく。

一応の義務の公式の定義はロスのうちに見出される唯一の定義ではない。傾向 (tendencies) の見地からのあまり公式的でない説明も存在している。この方がより見込があるように見える。ロスは時には、行為の特性について、それをもつならいかなる行為をも適切な義務とする傾向をもつものとして、或る行為を一応の義務とするような特性について語っている。したがって、ここには一応の義務についての別の定義が在るのであるが、それは、或る行為が特性 F をもつことの故に一応の義務であるのは、特性 F をもつ行為が適切な義務となる傾向をもつときである、というものである。(98f.)

この「別の定義」が含意するところとして、こう述べられる。

人がここで最初に考えるのは、傾向に関するロスのこの語りは、一般的レベルでのみ現金化されるということである。しかしそれは、我々が理解する限りでの [通常の] 道徳原理の役割を完全に歪めてしまう在り方においてである。「窃盗は不正である」という [ロスの] 原理が我々に語るのは、或る [個別の] 行為が窃盗であることがそれをより不正なものにするということではなく、一般的に行為が窃盗であるなら、それは全般的には (overall) 不正であるということである。しかし私には、この二つのうちの第二が偽であるときに第一が真でありうるということが全く明らかであると思える。(99)

「一般的レベルで現金化される」ということは、例えば「窃盗は不正である」という (一般) 原理が、個々の行為に即してではなく、それを「トークン」としての行為とするなら、それと区別された「タイプ」としての行為に即して、その行為タイプ「窃盗」が当てはまる可能なかぎり多くの行為について、それぞれのケースにおけるそれぞれの「実際の正・不正」を集計し、トータルとしてどちらが上回るかの観点から、「不正」が上回る場合、まさしく一般的には行為タイプ「窃盗」は不正であるとされるということである。(功利主義で言うなら、これは規則功利主義の発想と同型であると言えよう。)しかしそれは、たとえ例外的であつても、その「窃盗」(と記述可能な) 行為が 他の観点から 「正」とされる場合を無視してしまうことになる、とダンシーは批判するのである。「実際」には、行為の正・不正は個々の個別的行為について問題にされるのであって、そこからするなら「第一」を語りうる原理の方がいわば使えるところであるのだが、それは「第二」を語るための原理の方の偽を前提するというのである。ダンシーによるなら、「全般的に」は妥当するとされる一般的原理は使えないものなのである。

ただしこのことは、「窃盗は不正である」という原理そのものが使えないということではなく、いわば一般化的正当化によって措定されるものとしての原理が使えない、ということ

述べたものである。では、どのような、より正確には、どのようにして措定された原理ならいいのか。それとの対比で一般化的原理はどう問題であるのか。(我々流に言って)この「実際の」場面では「使えない」ということに定位してであるが説明が次のように展開されている。

道德原理は一般化の形式をなんら表現するものでない、換言するなら、列挙的帰納の適切な所産であるものをなんら表現するものでない、という[ロスではなく通常の]考え方は、以下の仕方で支えることができる。「特性Fをもつ諸行為を為すな」という道德原理と、虎は尾をもつという一般化とを我々はもっているとしてみよう。Fをもつ何らかの諸行為は、それらのF性にもかかわらず正でありうる。そして、これらの諸ケースのいくつかにおいて(必然的に全てのケースにおいてではないとしても)正しさはそれらがFをもっていることによって低減されるであろう。Fをもつ行為はFをもつこととしては不正である、あるいは、Fをもつことの故により不正であるが、しかしそれは、それでもなお全般的には正なのである。道德原理は、個別のケースにおいてそれが対抗する考慮によって[帰納的に]打ち負かされる場合であっても、なお放棄されないことが在りうる。あるいは、残存する効果をもちうる。しかるに、[ロスの道德原理である列挙的帰納の]一般化はそれを不可能にする。尾をもたない虎は、なんらかのかたちで、虎としては尾をもつものである、のではない。あるいは、他の理由のゆえに全般的に尾をもたない場合であっても、虎であるという理由ではより多くが尾をもつもの、といったものではないのである。(99)

とりあえず、通常の意味での道德原理を前提として、それとの対比で「一般化」的原理が「列挙的」帰納の原理として批判されている。ここでは、「列挙的帰納」の過程でいわば反証例が出てきた場合 正確には、反証例の数と検証例の数との比較がなされるのであって、したがってここは話が単純化されているのであるが、正確には「反証例の数が上回った場合」であろう、元の原理はいわばドライに放棄されてしまう、しかるに、通常には道德原理はそう簡単に放棄されてしまうものではない、という訳である。(因みに、その限りで、逆にダンシーにおいて「道德原理」の絶対性が保持されていると見る事が可能である。)

しかしながら、なぜこのような回りくどい言い方をしなければならないのであろうか。それは、そもそものロスにおける議論の仕方に原因があるとダンシーは言うであろう。ダンシーの見るであろうところではロスは、原理の措定は、「あまり公式的でない説明」においても、いわば分節的に特定の特性を手掛りにしてなされる。仮設的にまず特定の特性(F)が取り上げられて、それに即して行為が特定の行為として「特性Fをもつもの」として記述・同定される。しかるに、「実際には」行為は多くの他の特性をもつのであって、状況によっては、その他の特性によって正・不正が分かれて来ざるをえない。そこを「列挙的に帰納的に」いずれの場合が多いかに着目しようというのがロスの試みなのである。そこでは、当初の行為記述・同定は、いわばそれを内容として「Fをもつものは不正である」として措定された原理が反証された場合であっても、その記述・同定としてはそのまま使用し続けられることになる。であるから回りくどい言い方になるのであるが、「虎」云々のところは、そ

うした回りくどい言い方になってしまうことを当てこすったものでもあるかもしれない。

ここは理解が容易でないところであったが、引き続いて、もう少し分かり易いかたちで「実際の」状況との関係にける一般化的原理の「使えなさ」がさらに説明されている。

.....「大部分の男性は大部分の女性よりも背が高い」という一般化は4フィート6インチ以下の全ての男性の背の高さにとって(も)有意的であると見なす理論を、有意性の一説明として受け入れる[といったことはおかしなことである]。同じ理由で、一般的傾向の見地での説明は、一般的に有意的な特性がどのように個別ケースに関係するのかを示すのに失敗している。なぜなら、大部分の女性より背の高い或る男性は真の一般化の事例であるのではあるが、その男性はこの一般化に該当することによって何らかの仕方でのようであることになるのではないからである。この一般化は、その者の背の高さにまったく影響を与えない。.....[或る男性が大部分の女性よりも背が高いという術定に、一般には或る対象の術定に]貢献する理由の振る舞いは、確率や、傾向あるいは頻度の振る舞いとは少しも似ていない。仮に、女性には男性よりもより多く美容院に行く傾向が在り、金持ちには貧しい者よりもより多く美容院に行く傾向が在るとしても、金持ちの女性が金持ちの男性よりもより多く美容院に行く見込みは存在しない。しかし、或る行為が親切であるという理由でよりよい行為であり、かつ、自己抑制的であるという理由でよりよい行為であるとするなら、或る行為が親切かつ自己抑制的であるとき、その行為はそれらの一方だけを[特性として]もつ行為よりもよりよい、と想定することには一定の理由が存在する。

(99f.)

「背の高さ」云々の件は、「列挙的帰納」で一旦原理が一般化的に確立されたとして、それをいわば機械的に「実際」に適用すると誤りに陥るのであって、そうした原理は「実際」には使いものにならぬと説いたものである。また、「美容院」云々の件は、いわば「合成の誤謬」とでもいったかたちで、間違った原理を措定してしまうことになる、と批判したものである。「親切・自己抑制的」の件は、一見これと矛盾することを言っているように見えるが、そうではない。こういうことであろう。特性「親切」を含む行為は、「親切は正しい」を絶対的であるとするとしても 行為としては、その「親切」を一特性として含む諸特性のいわば総合体である。それゆえ、行為としては、その他の諸特性を「理由」として、(総体として)不正となることも在りうる。したがって、「列挙的に帰納的」に見て、「親切的な行為」が(行為総体として)「正」である確率は1未満である(その確率を x とする)。「自己抑制的」行為も同様である(この行為が「正」である確率を y とする)。しかるに、 $xy < x$ 、 $xy < y$ である。ロスの「列挙的帰納」の行き方では、このことをもって、「親切かつ自己抑制的」な行為は、「親切なだけの」行為・「自己抑制的なだけの」行為よりも「より正しくない」行為であるとしてしまわざるをえないが こう見ることは(おそらくはダンシー的発想から見ても)実は誤りなのであるが、それは言うとするなら直観的常識に反するのである。

こう説明を加えてダンシーは、「このように、傾向の見地からのあまり公式的でない説明は失敗を示しているのである」(100)と断定する。(これはもうフォローしないが、100-104では

“ The propensity theory ”として、「確率に関する [以上紹介したような] 頻度 (frequency) 理論とのではなく傾向性 (propensity) 理論との類比で」(100)口スの「傾向 (tendency)」論を理解する可能性が在るとして、なお考察が続けられている。しかし、それが原理の措定の失敗に終わっているという断定の点では同じである (cf. 104。)

三 ダンシーにおける「道德原理」

では、「あまり公式的でない説明」の一般主義を退けて、どのようにダンシーは個別主義を説くのか。我々は、ポイントを「道德原理」に絞りたいと思う。個別主義について、個別状況を直覺的に正しく把握することを説くものとして理解するだけでは、あまりにも容易に「独断主義だ」という批判を受けてしまうことになるからである。ダンシーは実際、主著の他所において主題的に「道德原理」について議論している。すなわち、pp.66-72 の箇所である。議論はこう始められる。

道德原理は一般主義者が与えるような役割を少しも果たしえない[のであるが]しかし、個別主義者もこの点に関してそう攻撃的である必要はない。個別主義にとっても、……道德原理に何らかの役割を許すことが賢明であると思われる。我々は皆、何か別のことを行うべきであると語るよりも、可能な限りで我々の実践に説明を与えるのが、哲学者の仕事である。(67)

「我々の実践」が道德原理の使用を含む限りで、純粹の(哲学的)直覺主義を説くならそうなるであろうが 端的に一切の原理使用を退けるのではなく、「哲学」としても、その原理使用の実際を説明すべきであるというのである。では、それはどのような説明であるのか。

個々のケースにおいて適切に判断を下すために、我々は事実として「実践的推論」を行っている。そしてその際、同様に事実として一定の諸道德原理の「リスト」を意識している。しかしこのことは、ダンシーによるなら、「リスト」がもつ原理を個々のケースに適用することを意味しない。換言するなら、我々は、原理の下に個別ケースを包摂するかたちで個別判断の正当化を行っている訳ではない。では、判断において原理はどのように使用されているのか。

こう説かれている。

道德原理の一式……は、この目的[「何らかの有意的な特性の重要性ないしは有意性を見失わないこと」]のための一種のチェックリストとして機能する。(67)

判断を下すということは、換言するなら、個々の行為、あるいは、そのなかで行為が一定の行為であることになる個々の状況について、その重要な特性を有意化することである。原理

のリストは、この有意化の作業にいわば導きを与えるのである。

しかしながら、こう述べることは「個別主義」に反することでないのか。ダンシーは、したがって同時にこう述べる。

「なぜあなたはこのようにするのか」という問いに答えるとき、人は、自分の行為がもつとみなす一定の特性に言及して、多分[例えば]「これは唯一の正直なコースだ」と言うであろう。これは一つの原理への明示的な訴えかけではない。……しかし、「そして、正直であることは重要である」と付け加えられるべきだと仮定するなら、我々は、一つの原理に対する或る種の明示的な訴えかけをもっており、それは、原理についていま行っている説明がそうであろうと予測するところである。(68)

これは我々としては見過ごすことのできぬ箇所なのであるが、これについてダンシーは次のように述べるだけである。

もちろん、これが意味するところは、正直は唯一の重要な特性であるということではない。正直は重要でありうる、それはここでは重要である、と言っているにすぎない。(68)

しかし次に、日常的な「実践」レベルでは原理(リスト)は所与であるとしていいかもしれぬが、「哲学」的に見てそもそも「原理」はどのように知られるのであるのか。引き続いてダンシーはこの問いを立てて論述を進める。

道徳原理に関する我々の知識が個々のケースのうちに我々が見るものからどのように導出されえるのか、を語る仕方を我々は見つけなければならない、と私は仮定している。私は、倫理学におけるこのかたちの経験主義が、個別ケースが道徳原理に対する或る種のテストとして機能することができるのでなければならない、という我々の感じを意味在るものにしうる唯一のものだと思う。これは、科学理論は個別ケースによってテスト可能であるという意味で直接的である必要はないし、そもそも直接的テストである必要もない。そうではなくて、この種の経験主義だけが、道徳原理は個々のケースの振る舞いに対して免疫ではないことを示す機会を我々に残してくれるのである。さて私にそう思えるところは、個々のケースは或る特性がもつことができる重要性を現示することができるということである。この経験主義はこのことを我々にはっきり分からせ、そのようなことの不可能性を否定してしまう前にこの特性を認知するよう我々を促してくれるであろう。私がここで例として考えているのは、よきマナーは偽善であると主張する子供じみた人のことである。こうした立場は、よきマナーがいかに重要でありうるかを我々にはっきり分からせるケースの生起によって変化させられうるのである。(68)

しかしこれは、問いに対する答えとはなっていない。問いは、そもそもどのように原理が措定されるかである。ダンシーはこれについても「経験」に定位して「導出」ということを

言っているのであるが、答えられているのは、所与の原理の「テスト」である。もちろん、その「テスト」を介して新しい「原理」が措定されるのであり、そうしたいわば解釈学的循環において原理が措定されてくるのであって、無から原理が措定される訳ではない、とここで言うことが可能であろう。しかしそうであっても、その「循環」の在り様は述べられていない。そういうかたちで、自ら「道徳的認識論の主要な問い」と呼ぶものに関する議論を「このように、私の説明では倫理学は経験的である。道徳原理は個別ケースにおいて、またそこから学ばれるのである」(68)と(ここでは)結んでいる。「学ぶ」は「知る」であるとも言うが、そうだとすると、その「学ぶ」プロセスは少しも説明されていないのである。

もっともダンシーにとって、「原理」の問いはいわば一般主義に譲歩する(してあげる)問いでもあって、彼からすれば、個別ケースそのものの直観的判定が最重要なのである。「原理」を論じた部分の最終部分ではこう語られている。

それぞれの新しいケースへ詳細に注意を向けることに代わるものはない。それは、原理に訴えるという[一般主義の]行き方であるなら我々をそこから遠ざけようとする種類のものである。(70)

こうした個別主義の宣言で結ばれているのであるが、その前の部分では「哲学」的に重要な一つの議論が展開されている。それは、「道徳原理の説明の最後の、かつ最も技術的な美点は、道徳原理は、真であるとして必然的に真であるという考えに十分な意味を与えるということである」(69)として始められる「原理の必然性」に関する議論である。「伝統的には、この考えは、三つのもののいずれか一つに等しい」(69)として、まず順にこの「三つ」が紹介・批判される。

第一は、或る行為が正であるなら、すべての非-道徳的観点においてこれと同様な行為はいかなるものであれ正である、という用をなさぬ考えである。ここには、スーパーヴィーニエンスという必然性が在る。それは、論争の対象となっているものであり、様相的タームで言い表されうる。しかし私が考えるに、それは誤った種類の必然性である。この考えは、必然的に真である道徳原理というよりも一つの様相的推論を提供するように思える。(69)

ここでダンシーは、おそらくヘアのことを念頭に置いていると思われる。

第二の考えは、役に立たぬかたちで真であるのではないが、グロテスクなかたちで偽である。これは、或る行為がその[特性]F性の故に正であるなら、Fである行為はすべて必然的に正である、というものである。ここに在る必然性は結論というよりもむしろ推論に在るのではないのかと疑えるが、そのいずれであっても、この考えは、これまでに馴染みになっているはずの理由で偽である。ここで事態がいずれであるにせよ、どこであっても他の特性が干渉することをうかがっているからである。(この考えの最も弱いヴァージョン

では、これは単純に、道德原理は無効化可能であるという考えである。) (69)

ここの真意はかなり不明であるが、「最も弱いヴァージョン」のところを見ると、道德原理を経験的なものとみる考え方が念頭に置かれていると思われる。強引かもしれぬがロスと結びつけると、ダンシーが「あまり公式的でない説明」に基づくものとした限りにおけるロスがここで批判の対象となっている、と見ることができる。

第三の考えは、或る特性が一つのケースにおいて道德的に有意的であるなら、それは、この特性が生起するところではどこでも、同じ有意性を必然的にもつ、というものである。この必然性が推論的なものと別であるとは、私は納得しない。その特性が道德的に有意的であるケースが決して存在しなかったらどうすればいいのか。(69)

ここは、第二のとは逆に、道德原理をアプリアリなものとする考え方を念頭に置いているように思われる。ここも強引かもしれぬがロスに結びつけると、「公式的」の方の「説明」に基づくものとした限りにおけるロスがここで批判の対象となっている、と見ることができる。ダンシーは、この第三の考えを否定するかたちで、自らの考えを展開して行っている。

しかし、この問いを放棄するかたちで、我々はすでに、個別主義はこの第三の考えを受け入れることができないことを知っている。なぜなら、個別主義は、有意性はコンテクストに基づいていると主張するからである。この主張の主要な理由は、認識論への訴えかけである。個々のケースにおいて我々が認識するものから、或る特性は他のどこかで必然的に再生起する種類の有意性をそこでもつ、と我々はどのように学ぶことができるのか。ここで誰もが同じ難問に直面する。それは、道德原理の真はどのようにして個々のケースにおいて認識されるのか、および、我々がそこに発見しているものはどのようにして必然的真であるのか、の二つのことを示すという難問である。私の考えでは、道德原理に関する私の説明が、必然性を、観察された真理のうちではなく観察されたものからの推論のうちに在るとしてしまふ落とし穴に落ち込むことなしに、このことをすることができる。我々は、個々のケースのうちに、或る特性が相応しい状況のなかでもつことができる種類の重要性を見て取ることができる、というのが私が主張するところからである。我々がここで観察しているものはすでに様相的である。そして、我々の観察が正しいものであれば、状況がふさわしいものであるとして、そこでは我々が観察した特性がこの重要性をもつことができないといった状況は存在しえない。したがって、我々が観察するものは、それが真であるとして、必然的に真なのである。(69f.)

この部分から遡って見ると、「三つのもの」に対する批判の意味がよく理解できる。かなり敷衍的とはなるが、こう語られていると了解できる。「道德原理」は、「真」であり、かつ(単に偶然的にではなく)「必然的」に真であって初めて「道德原理」として機能する。しかるに「伝統的」哲学は、「道德原理」の「必然的真」の論証において失敗に終わっている。その失

敗のタイプの一つは、いわば現実に定位し、したがって経験を重んじるが、その経験によって自らを偽に晒してしまうものである(「第二」)。もう一つは、抽象的に(いわば非-現実的に)論証を試みて、その抽象性の故に現実によって批判されてしまうものである(「第三」)。いずれも「必然性」に定位して「原理」の必然性を証明しようとしているが、そこで論じられているのは(実は)「推論的」必然性 複数の言明間の関係上の「必然性」 である。そして、この推論的必然性を、求められる「様相的」必然性 言明そのもの、したがってまさしく「道德原理」の必然性 と取り違えているのであるが、明瞭にこの後者としては「必然性」の論証に失敗しているのである。

これに対して「第一」は、いわば始めから「推論」の必然性にだけ定位するものである。これは、「原理」の必然性を求める論証ではそもそもなく、その意味で「真ではあるが役に立たぬ」ものである。(因みに、ヘア自身からするなら、それでいいということになる。そもそも(彼の)非-認知説からするなら、「道德的原理」(そのもの)の真といったことは在りえないのであって、ヘアは道德をいわば判断(行為)のいわば語用論的事柄として、どのように判断を下すのかという側面から、そこに(ダンシー的に言うなら)推論的必然性が在ることをもって「道德的」としているのである。)

これもまた失敗であるとして、「三つ」のものはなぜ失敗に終わるのか。ダンシーによるならそれは、「普遍性」の観念に囚われているからである。ネガティブに言うなら、それは「コンテクスト」を無視しているのである。「真」は実は一定のコンテクストと相関的にしか在りえないのだが、それを正しく踏まえるなら、そのコンテクストにおける「真」として、かつ「必然的」真として、「道德原理」が「観察」によって確保されるのである。

しかしながら、これはこの箇所から読み取ることはできないが この「観察」とは単なる「直覚」のことではない。「道德原理」とは例えば「xは正である」ことを言うものだとして、端的にそのxの正しさがそのものとして直観されるのではない。その「正しさ」はダンシーにとって「出来的」特性であって、その基礎に一定の自然的特徴をもつ。「xは正しい」という「原理」は、その自然的特徴を「理由」として挙げるというかたちで措定されるのである。

しかし他方、その「理由」がまさしく「理由」としていわば作動するのは、これもまた「コンテクスト」と相関的にである。「理由の全体論(holism)」とはこのことを言ったものである。これについて、「理由に関する理論における全体論」という節の冒頭で、定義的にこう述べられている。

個別主義の背後に在る主導的考えは、新たなケースにおける理由の(あるいは、理由として働く考慮点(consideration)の)振る舞いは、他のケースにおけるその振る舞いから予言されることができない、という考えである。ここでその考慮点が機能する在り方は、ここに在る他の諸考慮点によって影響されることになる、あるいは少なくとも影響される可能性をもつ。したがって、その考慮点が一般的にどのように機能するかをここで見つけ出すことができる、という希望には何ら根拠がない。また、この考慮点が別のケースにおいてどのように機能することになるかへ、スムーズな仕方で動くことができるという希望も

同様である。(60)

ただし正確に言うなら、上の、言うとするなら「コンテキスト主義」とは、これをいわば逆方向から述べたものである。行為の正・不正はまさしく全理由から決まってくるのであるが、この全理由を取り上げて「道德原理」を定式化することは不可能である。しかし、コンテキストが特定されてくると、諸理由それぞれにいわば重みづけが生じてきて、そこに「有意的な」「重要な」理由が特化していわば「浮び上がって(salient)」くる(cf.112,etc.)。したがって、特定のコンテキスト内においては、その浮び上がってきた(特定の)理由に即して「道德原理」を措定することができるのである。(この側面から見ると、ここに在るのは 普遍主義に対する意味で 「特殊主義」(ないしは「コンテクスチュアリズム」)⁶であると言っている。)いわば、そのコンテキスト内では「原理」は有効なのである。しかし逆に、別のコンテキストにおいて、あるいは(諸)コンテキスト横断的には、有効性を(少なくともそのままでは)もたない。換言するなら、一定のコンテキスト(「ここ」)において理由であるものは、他所においては、あるいは普遍的には(少なくともそのままには)理由とならないのである。

四 直観主義としての個別主義

行為は、その浮び上がってくる理由に即して「……な行為」として正当とされるのである。この点は、ロスにおいても同様であり、ロスも「行為の正しさの浮び上がってくる(salient)要素」(46)を説いている。しかしながら「理由」は、どのように「浮び上がってくる」のか。「浮び上がりとかたち」と題された一節で次のように説かれている。

或る状況がもつ諸特性のうち、人が何をなすべきかという問いにとって、或るものは有意的であり、或るものはそうでない。そしてさらに、有意的なもの間において、或るものは他のもの以上に有意的である。これらの有意的な諸特徴は浮び上がってくる。……或る特徴を浮び上がったものと見ることは、それを、目の前のケースにおいて為すべきことに重要であるものとして見ることである。……このように見ることは、状況のかたち(shape)を把握することである。浮び上がりからかたちへと我々は動くのである。(112)

こう述べた後でダンシーは、「状況の記述」といういわば意識的側面から、

我々が状況に記述を与えるに至るとき、様々な浮び上がり(すなわち状況のかたち)が、我々がその状況にどのように対応すべきかということに差異を与える。(112)

⁶ 『辞典』所収の上記項目「普遍主義」の 参照。

として、

ここに存在する多数の特性の間で我々がどこから出発するかは問題でない、ということではない。出発すべき正しい場所と間違っただけの場所とが在る。(112)

と説いて、我々が立てた問いを立てている。

しかし、まずは「浮び上がり - かたち」ということ(再)説明として、「建造物の美的記述」を事例として、「諸特性の[単なる]リスト」から「記述」を区別しつつ(112)、

我々が為しているのは、その状況のストーリーを語ることである。そして我々のナラティブは、その状況がもつかたちに従わなければならない。(112)

と説かれる。そして、「そのなかで諸特性が言及される秩序(記述のナラティブ構造)」(113)として、「秩序」の観点から、

私が語っている種類の記述は、ナラティブの一形式である。そして記述は、悪いナラティブをもつこともあれば、よいナラティブをもつこともある。諸特徴は誤った秩序において言及されることもありうる。(113)

と説きつつ、

建造物の記述のケースにおいて、人が出発することができるであろうのは、その建造物の建築学的な構造(これを私はその物理的な構造から区別する)にとって中心的だとみなす特徴である。おそらく、この建造物は、基本的に平らな長方形で、一定の他の諸特徴はそれに対抗しているが、しかし補完的である、と見られるはずである。このように、これが建造物の記述が出発するはずである仕方である。この記述にそもそも入ってこない多数の諸特徴が在るであろう。そして、第二次的な役割しか果たさない……もっと多くの諸特徴が在るであろう。(113)

と述べている。

分析的に見るなら、一種の《構え》とでもいったもの「建造物」の例では、《美的構え》が「出発」点として在って、それが状況の記述に或る構造(「ナラティブ構造」)を与えつつ、そのなかで有意的な特徴が「浮び上がって」くるのであると考えられている。

我々が問題としている(行為の正・不正を問う)道徳の場合、この《構え》は文字通り《道徳的構え》であろう。しかしそれは何であるのか。先に「道徳原理」の議論のところで確認したところからは、《道徳的構え》とは、状況に関して「チェックリストとして」(67)「道徳原理」を「機能さ」せる用意が在ること(のみ)だと考えられるかもしれない。ダンシーはしかし、これを否定するかたちで、問題を「道徳」の場面に戻して次のように説い

ていく。

少なくとも道徳のケースにおいては、何らかの仕方で合理的な支えを命じる何らかの一般原理の下へとこのケースを包摂することからのみ正当化は成り立つ、という見解……。[私が言う]記述は、このようなことを実現することを明らかに意図していない……。理由を与えることにおいて、人は状況を見る自分の仕方を[そうした包摂化におけるように]論証しているのではない。人が行っているのは、自分自身が見る仕方で状況を見るように他人に訴えることである。そしてこの訴えは、自分が状況を見ているその仕方を可能な限り説得的に提示する(lay out)ことから成っている。ここに言う説得性は、ナラティブの説得性、換言するなら、説明がもつ同意を引き出すことになる内的な整合性(coherence)である。我々が目的に成功するのは、我々のストーリーが正しいと聞こえる(sound right)ときである。道徳的正当化は、したがって、本性上、包摂化的ではなくナラティブ的である。(113)

「理由」とは、「……の故に[例えば]正である」としてまさしく理由づけにおいて言及される特性である。「xが……であるのは……の故(in virtue of, because)である」というかたちを理由づけは採るのであるが、この二つの「……」に入ってくるものはいわば階層を異にする。そしてダンシーは後者を「自然的特性」であるとしつつ、これと前者との関係を「出来(resultance)」の関係として問題としている。(73) 我々は、上の「浮び上がり」の問題は、ここからより適切に了解できると考える。

これはよく言及される事例であるが、ダンシーは、チェス・ゲームにおける駒の布置について次のように論じている。

チェスにおける情勢(position)の弱さは出来的特性である。[自分が相手に対していま不利な情勢に在るのは自陣の駒の布置が相手側のそれに対してもつ関係のうちにおいてである。]しかし玄人は、そういうかたちで情勢が弱いところの様々な点[駒Aがこうなっている、Bはこうなっている、……]これが、そこから弱さが出来る諸特性であるを見つけ出すことに向かう前に、一瞥で情勢の弱さを見ることができる。(74)

「浮び上がり」とは、いわば、この「強さ・弱さ」の相の下に、(駒の布置状態の)有意的な点だけが、かつ一つの関連性(「ナラティブ構造」)において認識されることであろう。この「玄人」がもっている或るもののようなものが(我々が言う)《構え》ということになる。

しかし次に、より基底的に問われうる。この《構え》は素人であってもなにがしかはもつものである。さらに、チェスについて全く知らぬ人であっても、例えば将棋は知っているときは、そうであろう。しかし他方、チェスをそもそもゲームとして見ていない者には、この《構え》は存在していない。そしてそれは、より厳密に言うなら、当の「玄人」であっても、例えば、駒のどれかにダイヤモンドが隠されているのをいま探っているとでもするなら、《構え》はいわば未発動の状態に在る。このことをダンシーは、「基礎」に在る)「特性」を「項

目(item)」と呼びつつ、次のように説いてもいる。

諸項目のグループは、それに対して我々は同じ仕方で反応するのであるが、自然的な私たちをもつ、とそれ[或る「通俗的な議論」]は想定する。この自然的な私たちとは、これらの諸項目に対して我々が為す種類の反応に対して全く意義を見ない者にとっても入手できる語彙で表現可能なものである。通俗的議論がこう想定するのは、我々がそれに反応する諸項目は、我々の反応とのいかなる関係からも独立に自然的類似性をもつであろう、と推定するからである。これらの諸項目がこのように独立的であるなら、それらは、外部から、反応にハンディを与える独自の関心を共有しない誰かによっても認知可能であることになる。／我々がこの仮定を置かないなら、あるいはそれが無効であるなら、議論が崩壊することは明らかであろう。そして、我々がすでに気づいているように、出来とスーパーヴィーニエンスの事実にはこの仮定に根拠を与えるものは何もない。その上、この仮定は実際、倫理においては非常にありえないところであると見える。各倫理的術語には多くの様々な可能な来的基礎が、つまり、或る行為がこの術語を満たすに至る多くの様々な仕方が在る。道徳的思考を行う能動的な参加者としての我々の有利な地点から、我々は、その術語が一つのものへグループ化する様々な行為間の類似性を見る立場に在る。しかし、この類似性は、自然的なものではない。様々な行為は、それらを媒介すべく道徳的術語の焦点を必要としている。我々はここに、自然[そのもの]のかたちのなさ(*natural shapelessness*)をもつ。(85)

すなわち、《構え》の発動には、内部からの「参加的」「関心」を要するのである。そうした関心をもたなくても状況のなんらかの表現は可能であろうが、それは「諸特性のリスト」ではあっても(構造をもった)「記述」ではない(112)。チェスの例で言うならそれは、駒の位置に一定の座標平面上の地点(座標点)表記を与えるだけのものである。

しかし他方、この「関心」は、状況記述の必要条件に留まる。チェスの場合、やはり「玄人」であることがさらに必要である。道徳の場合では、「玄人」性に当たるのは「徳(virtue)」である。そしてその場合は、いわば道徳的「関心」を(予め)内部化している。しかし同時に、有徳的とは、逆に道徳的「関心」をもっているだけのことではなく、「玄人」性をも併せもつことである。(この「徳」がもついわば善意性と有能性の二要素は、pp.47-55で「黙らせることと徳」「黙らせることと意志の弱さ」の節で論じられている)。

結局ダンシーの道徳論は「有徳な人」が結論となっている。「道徳原理」を論じた部分の最後は「個別主義者達のパトロンの聖人・ジョージ・エリオット」からの長い引用で結ばれているが、その中に次の一節が在る。

広くて強いセンスをもつ人々は全て、格律の人間に対して本能的な不快感を抱く。このような人々は、我々の生の神秘的な複雑性が格律によっては受け入れられえないということを、そうした種類の定式化のうちに自分を縛りつけてしまうことは成長する洞察と共感から生じる聖なる促しとインスピレーションのすべてを抑圧することである、ということ

を昔から分かっているからである。(71)

有能性と善意性が、ここでは「洞察」「共感」(の徳)として言い表されている。

五 問題の核心へ

アリストテレスで言うなら、この「徳の人」は「賢者(phronimos)」である。しかしながら「賢者」とは何か。その「徳」である「賢慮」とは何か。これを我々は、その「知」の側面からなお問わなければならないと考えている。

状況、あるいは特定の状況のなかでなされるべき行為の特定は、「……の故に……である」という、「出来」関係の術定の下で行われるのであった。言うまでもなく「賢慮」とは、この術定を適切に行いうる力である。前者の「……」には(最終的には)自然的特性が、後者の方には言うとするなら規範的特性(端的には「正しい」)が入るのであるが、まずこれを問題とするが 厳密に言って規範的特性(を記述する規範的言語)には「薄い(thin)」ものと「厚い(thick)」ものとがある。前者の代表例は「善」「正」である。後者には「親切」「誠実」等々の無数のものが考えられる。

ロスは基本的な(basic)「一応の義務」の特定として、後者について少数の特定のものを有意化している。そして、彼もまた「出来」の関係を指摘するのであるが、その場合もっぱら問題とされるのは、「厚い」特性と「薄い」特性(特に「正」との関係(例えば、「約束を守ること」と「正」)である⁷。これに対してダンシーは、この方が、この種の議論の初点であると言いうるムアに即しているのであるが 「出来」関係を 現在における「スーパーヴィーニエンス」の論に合わせてでもあろうが 基礎に在る「自然的特性」と規範的特性(総体)との関係として論じている。この違いのうちに現れていると言うであろうがダンシーは、ロスにおいては自然的特性と厚い道徳的特性との関係が(もちろん一対一関係ではないが)一義的な対応関係として考えられてしまっている(、であるから、自然的特性は問題とされないことになる)と見ているようである。であるから「一応の義務」の「あまり公式的でない説明」において「枚挙的帰納」が可能になってくるのもある。枚挙的に規範的特性を含んだ諸ケースを挙げることによって、いわば機械的にそのトータル計算として「義務」が定まることにもなるのである。こう述べられている。

さてあなた方は、倫理に関するどの一般主義者もそうであるであろうように、特定の特性は、それ自身は……状況によって影響されておらず、そこに在る他の諸特性の一般的な傾向との或る種のバランスのうちに措定される一般的な道徳的傾向をもつという考えになお余地がある、したがって、我々の最終的な決定はどの側面が優勢であろうともそれとう

⁷ したがってロスについては“nature”を「本性」と訳出したのであるが、彼にも、(物理的)自然的特性を問題としているところがないわけではない。「善」を問題とするときがそうである。そこでは、当然の事であるがムアについても議論がなされているからであろう。

まく適合する、と感じるかもしれない。これは例えばロスの立場である。一応の義務という彼の観念は……明確にこの種のバランスを問う(balancing)一般主義を維持するよう設計されている。(56)

ダンシーによるならロスは、或る肯定的特性F　これは(厚い)規範的特性である　をもつからといって直ちにそれを含んだ行為が「実際の義務(正)」となるとするのではなく、諸(規範的)特性の共在という(実際の)事態に即して、特性Fが他のどのような諸特性と一つになるのか、という見地から、その他の特性をも含んだいわば特性総体が肯定的なものであるケースと否定的なものであるケースとの数を計算して、肯定的な方の数が上回るとき、(いつであっても)特性Fを含んだ行為をすることが「実際の義務」となる、と考えている訳である。しかし、ダンシーによるなら、その際、各(規範的)特性そのもののいわば重みは常に同一であると考えられている。なぜなら、規範的特性の基礎に在る、その特性を出来させる自然的特性　それ自身は、いわば客観的重みをもつと考えざるをえないが　は規範的特性と一義的關係に在るからである。しかるに、ダンシーはこれを否定するのである。

もちろん、逆に両特性は無関係であるというのではない。規範的特性は自然的特性と独立に対象(行為)のうちに存立するというわけではない。規範的特性は、その基礎に一定の自然的特性が在って、そこから「出来る」ものとしてこそ存在するのである。そういう意味では、ダンシーは(も)

出来に関する或る種の「トークン-同一性」理論を採用している。(74)

しかし、これはあくまで「トークン-同一性」であって、決して「タイプ-同一性」　ダンシーによるなら、「スーパーヴィーニエンス」はこの同一性の関係である　ではない。つまり、この「トークン-同一性」理論に従うなら、

出来してくる特性は、ここでは、この出来的基礎[自然的特性]によって構成されているが、別のところでは、別の基礎によって構成されている。(74)

同一の規範的特性は、いわばケース毎に、その基礎となる自然的特性を異にする。そして、この基礎に在る自然的特性の相違として、規範的特性は　別の種類の規範的特性となるだけでなく、その特性のまま　その重みを変えるのである。つまり、(厚い)特性Fをもつ行為は正であると一般的には言えないのは、単に、Fは単独ではなく他の諸特性との共在のかたちで存在するのであって、そのいわば共在の相手Gが何であるかによって、そのGの不正が上回って「Fをもつ行為もGの故に不正となる」ことが在る　ロスの場合はこう考えられているが　というのではない。単にそうであるのではなく、同時に、いわばF(そのもの)の重みが低下するのである。しかるにロスは、「タイプ-同一性」をも、つまり、特性Fとその基礎に在る自然的特性との一義的關係をも認め、これによって特性Fの有意性をいわば汎通のものとしているのであって、これが「一応の義務」として一般原理を措定させて

いるのである。換言するならロスは「一般主義者」であり、そういうものとして「実際の義務」を複数の一般原理使用間のいわば調整として決定するのだが、これをダンシーは否定して、

この個別主義の下で存在しえないのは、個々のケースにおいて何をなすべきかに関する問いに答えを出す際に、原理のいかなる組み合わせも成功しないであろうというまさにこの見解である。(74)

と説くのである。

先に引用した 56 頁の続きのところでは、

ここでは古典的一般主義者として立っているロスも、このことを完全に知っており、...
...ここで我々が何を為すべきかに関する個別の決定、つまり彼によれば蓋然的な意見以上のものでは決してありえない個々の決定を認めている。(56)

とロスに一旦「個別主義」を認めた上で、

個別主義は、これを越えて進むべきであるなら、或る特性が新しいケースにおいてもつ有意性はそれが他のケースにおいてもつ有意性からは予言されえない、という考えにもっと強い意味を与えなければならない。(56f.)

と説いている。そして、この「もっと強い意味」の付与が特性の「ナラティブ構造」論として展開されているのであるが、それは、自然的特性と規範的特性との「出来」の関係として再確認するなら、こういうことである。両特性間の関係は、いわば 因果的關係であるならそうであるが 決して一義的なものではない。事態が、(我々の用語で言って)一定の《構え》のもとで一定の規範的相で、つまりいくつかの、それぞれの重み付けをもった諸規範的特性のいわば集合態として現出し、そしてそれに合わせて、基礎としての自然的特性が或る組み合わせのものとして現出するのである。「ナラティブ構造」とは換言するなら、この組み合わせのことである。

しかしながらこれは、決して観念論ではない。ここで言う「現出する」とは換言すれば「存在する」ということである。そして、その「存在」として規範的な特性がいわば先に在って、それが自然的な特性を生起させるというのでもない。我々(の自前)の比喻を使うなら、これは次のようにも説明できよう。いま、踏み台を使って棚の上の物を取ろうとしているとしよう。これは一つの《構え》であって、そこでは踏み台は「十分高くて手が届く」といった「高い」という(規範的)特性のもとに現出する。(逆に、棚の上の物を取ろうとしていないときは、踏み台は別に「高い」ものとは現出しない。)⁸ そして同時に、その踏み台が高さ

⁸ この主張は、別著『原理なしの倫理』では明瞭である。例えば、その 10 頁ではこう述べられている。

x cm という自然的特性をもつものとしても現出する。しかしその場合、「高い」ことが原因で x cm となるのではない。あくまで「x cm」だから「高い」のであって、特性「x cm」から特性「高い」が出来するのである。

そして次に、ロスでは、「高い」(F) 踏み台は一応「よい」踏み台であるということになるのであるが、それが「不安定である」(G) ときは実際には「よくない」とでもいったことになりうるだけであるのに対して、ダンシーでは、一定の高さの棚に一定の高さの踏み台が在るとして、まさしく「状況」が異なって 例えば、その棚が可動式でもある場合、その場合でも踏み台が「高い」のはそのままであるが、棚を動かして下げて物が取れるので、その重みが低下することにもなる。(またGについても、その人の身体バランス感覚の程度によって、その重みが異なってくる。)そしてその場合、踏み台の「高い」という特性の背後には、そこから(規範的)特性が「出来してくる」「基礎」が依然として存在するとするなら 「それはx cmである」ことに加えて「棚が可動式である」ということも基礎として存在していることになるのである。

さらに行為の「薄い」規範的特性・「正」と関連づけるなら、次のように言いうる。ロスにおいては、いわば決断主義的「個別主義」的にFとGとのいずれかが(より)有意化されて(踏み台を使って物を取るという)行為の正・不正が判定されるだけである、あるいは、「あまり公式的でない説明」においては、FがGといわば組になる頻度が問題とされ、その頻度がそれ程でないとき、(いつであっても)「高い」という特性Fから(踏み台を使って物を取るという)行為の特性「正」が出来することになる。これに対して、ダンシーでは、踏み台について同じ(種類の)「高い」という特性Fが在っても、棚の可動性・非-可動性(等)によって つまり「状況」の別に即して、(その踏み台を使って物を取るという)行為の「正」「不正」が分かれて来うるのである。

ここからが本題であるのだが、では、この「ナラティヴ構造」論は「賢慮」の(もつ)「知」の論としてはどういうことになるのか。まず確認するが、先の「チェス」の議論は、以下の論によって(も)支えられている。

これは、出来関係の形而上学と呼ばれうるものである。しかし、出来関係の認識論は、この形而上学に従う必要はない。或る[規範的]特性が他の[自然的]特性から出来するのであるなら、我々は、前者の特性を直接には感取(discern)できず、そこからそれが出来

そのように[S・ケイガンによって]我々は一つの描像を得ている。その下では、定常的な重み(weight)をもった諸特徴が、人がどのように行為すべきかに対して様々な貢献を為すのであるが、一つの特徴の存在はケース毎に変化するのではあるがその重みは変化しない。この立場は個別主義とは異なっている。そして、それが表現する全体論はあまり根源的(extreme)でない。それは、個別主義者は、各特徴は定常的な重みをもつと考える必要を見ないからである。

この主張はまた、「コンテクスト」の側面からは、次のことを意味している。すなわち、「コンテクスト」はあくまで《構え》と相関的である。このケースの場合は、「棚の上の物を取る」といういわば目的性が《構え》であって、そこからするなら、「棚が可動式である」のではないといったとき「踏み台が高い」ということは非常に有意的であるのに対して、可動式である場合はそれほどでもない、ということになるのである。これに対してロスでは、「高い」(という規範的事態)が 一定の主体の目的性とは独立のものとして いわば客観的に考えられている。

する〔自然的〕特性の現前を認知することを通してそれに向かって努力しなければならない、と我々は考えるであろう。しかし、認識論的方向は、事実、〔こう考える〕形而上学的方向に従う必要をもたない。……チェスにおける情勢の弱さは、出来てくる特性であるが、しかし玄人は、そういうかたちで情勢が弱いところの様々な点〔駒Aがこうなっている、Bはこうなっている、……〕これが、そこから弱さが出来る諸特性である を 見つけ出すことに向かう前に、一瞥で情勢の弱さを見ることができる。(74)

これで言うなら、「賢慮」の「知」において、「形而上学」として語られる出来関係はどのような位置を占めるのか。我々の例で言うなら、「この踏み台は高いが、それはあまり重要でない」と「一瞥で」規範的に認識されるとして、そのことにおいて、その状況の自然的特性として存在する「この踏み台はx cmである」「この棚は可動式である」(等々)ということは、どのような位置を占めるのか。「認識」はこれとはまた別であると処理してしまうのでなければ、この問いは十分に意味をもたずである。一つの、しかしおそらくもっとも自然な考察方向は、暗黙のうちには自然的特性が知られておりそしてそれは、いわば事後的には意識化されうるのだとしても、意識のレベルではあかたもそれがないかのように規範的特性が「一瞥で」認識される、とでもするものであろう。すなわち「暗黙知」論である。しかし、そう簡単に言い切ることもできない。筆者は、稿は改めるが引き続いて、この「暗黙知」を巡る諸議論を検討したいと思う。「個別主義」についても、それを介して初めて適切に批判できると考えている。

引用・参考文献

Dancy, J., *Moral Reasons*, Blackwell, 1993.

Dancy, J., *Ethics Without Principles*, Clarendon Pr., 2004.

Ross, W.D., *The Right and the Good*, ed. by P. Stratton-Lake, Clarendon Pr., 2002.

Ross, W.D., *Foundations of Ethics*, Clarendon Pr., 1939.

安彦一恵、「「倫理性」の二つのかたち(二) 二重結果説をめぐる「道徳神学」的諸議論のメタ倫理的考察」『Dialogica』no.9, 2006.

『現代倫理学事典』弘文堂, 2006.