

# R. M. ヘアにおける優越性、動機付けと経験科学 — 安彦一恵氏の書評へのリプライ

佐藤岳詩<sup>1</sup>

## はじめに

本稿は安彦一恵による「「道徳性」について：『倫理学年報』第58集(2009年)三論稿への書評」<sup>2</sup>および「「道徳心理学」への誘い — 「道徳性」について：『倫理学年報』第58集(2009年)三論稿への書評への補遺」<sup>3</sup>への応答を目的とするものである。氏による拙稿の紹介は大部分において筆者の意を的確に捉えたものであり、大筋において異論はない。ここではコメントとして付された三点および、「残された論点」と「補遺」において示された疑問について、可能な限りの応答を試みたい。

## 1. 優越性論稿の要点

「R. M. ヘアにおける道徳の優越性について」<sup>4</sup>において筆者が述べたことを一言で表すならば、「道徳的判断とは、その内容にかかわらず、行為者が優越的なものとして扱った判断である」ということである。この、ある判断を優越的に扱う、ということは、その判断に従った生活や生き方を受け入れるということであり、道徳的判断を下すということは生き方を選択するということである。その際、その判断の内容はどのようなものであってもかまわない。たとえばシリアルキラーの残虐な思想も彼がそれを優越的な原理として受け入れているのならば、それが我々の道徳とどれだけかけ離れていても、その原理は彼にとっての道徳原理である。なお、ここでの道徳的とは道徳的によいということの意味せず、ただ道徳と関係するという意味する<sup>5</sup>。

<sup>1</sup> 北海道大学大学院文学研究科博士課程

<sup>2</sup> 以下、本文中では道徳性論稿と略する。

<sup>3</sup> 以下、本文中では補遺と略する。

<sup>4</sup> 以下、本文中では優越性論稿と略する。

<sup>5</sup> この点について、優越的に扱っているならば残虐な思想を持つ者はその原則を主観的には「道徳的によい」と考えているのではないか、という異論があるかもしれない。確かに彼はその原則を「主観的」には正しいと考えているかもしれない。しかしヘアによれば道徳的の正しさは普遍化可能性という論理的な形式によって「客観的」に決定されるものである。従って、優越性と道徳的なよさは直接的に

## 1.1. 内容による区別と形式による区別

上述のように、道徳的判断と他の判断を分けるものは行為者の判断に対する態度であって、判断の内容ではない。そしてたとえば優越性論稿において筆者は、どのような内容の判断であれ優越的に扱われたならば、それは道徳的判断となる、と論じた。また一方で、マナーやエチケットは「常に他の判断に優越して用いられるほどに強い要請ではない」として道徳的判断とマナーに関する判断は区別されると論じた。

この点について安彦はコメント 1「マナー・エチケットが理想へと格上げされることはないのか」において「佐藤は「マナー・エチケット」と「理想」とを区別しているわけだが、それは内容に依拠したものである。……これはヘアの上述の形式主義とは齟齬を来している」（安彦 2009 a 13）と述べる。そして「ファナティックに食事マナーを説く人の場合どうなるのだろうか。その場合は『道徳的判断』が/として下されているのではなかろうか」（*ibid.*）と主張する。

ここで安彦が言及する「理想」は道徳的判断のことであると考えよう。すでに述べたように、ある判断についてそれが道徳的判断であるかどうかは、上述のようにそれが優越的に扱われているかどうかのみによって決定される<sup>67</sup>。従って安彦が述べるようにファナティックに食事マナーを説く人がいるとすれば、彼の食事マナーについての判断は道徳的判断に格上げされていると言ってもよいだろう。しかしそれはその格上げされた判断がマナーについての判断ではないということではない。筆者は優越性論稿において「「内容」に関しての価値判断の種類は、道徳的判断と排他的な関係にあるものではない」（佐藤 2009 242）と述べた。ヘアによれば価値判断は意味と判定基準を含んでいる<sup>8</sup>。このうち、その判断がマナーの問題であるか、宗教の問題であるかは、判定基準にかかわる。その判定基準の中にマナーにかかわる条件があればその判断はマナーの問題であるし、神にかかわる条件があればその判断は宗教的判断となるだろう。しかしその判定基準が何にかかわるものであれ、同時にその判断が優越的なものとしても扱われているならば、そのもともとは非道徳的であった価値判断は道徳的な判断の領域に入ってくるのである。

---

は無関係である。

<sup>6</sup> ヘアによれば「普遍化可能性と指令性の二つの性質だけでは、道徳的判断の集合を定義するのに十分ではない」（MT 53:81）。たとえば美的判断も普遍化可能かつ指令的な判断であるため、両者を備えていることは価値判断の十分条件であるとは言えるかもしれないが、それらは道徳的判断の十分条件とはならない。一方で優越性は道徳的判断を価値判断という広いグループの中で区別するために必要な性質であるとされるため(*ibid.*)、道徳的判断の十分条件である。

<sup>7</sup> しかしながら初期ヘアはその判断が当事者らの利害に関係するかどうかという内容によって区別されるとしていた、という批判がなされるかもしれない。この点については本稿 1.3 節で改めて論じる。

<sup>8</sup> たとえば「この苺はよい」という価値判断は「この苺を勧める」という意味と、「この苺は甘い」という判定基準を含む(LM 第 6 章)。

## 1.2 道徳の崇高さ

優越性論稿において、筆者は「行為者が優越させるべきものを優越させること」が道徳的な正しさを構成すると述べた。その際、行為者は現在自分が持っている欲求を超えて、道徳の要請に応える必要があり、そこから道徳の崇高さが生じると主張した。

この点についてコメント2において安彦は道徳が崇高であるということは我々の常識に適合するものであるが、これはヘア理解としては妥当性を欠くという批判を行っている。それによれば「ヘアにおいては、或る事態への自分の「選好」がそれと矛盾する関係者全員のそれぞれの選好の合計を上回る場合、その事態を実現すべきであるという判断は道徳的判断である」(安彦 2009 a 14)のであり、「「道徳的判断」そのものは「崇高性を要しない」(ibid.)。

安彦の指摘する通り、確かに、道徳的判断はそれ自体として崇高性を要するものではない。しかし筆者は道徳的判断が論理的に崇高性を含む、あるいは導出すると主張するつもりはない。むしろ安彦も触れている「我々の常識」つまり我々の道徳に対する感情を説明するものとして、崇高性という概念を持ちだしている。それ自体として崇高性を要するものではない道徳的判断を、我々はなぜ崇高なものだと感じるのか。それは道徳的判断が、常にではないにしても時に、元々は優越的に扱おうと思っていなかった判断を優越的に扱うことを要請するからである。ヘアは義務以上の功績について論じた箇所、次のように書いている。「しかし、その人が不可侵であると学んだことに背かないためには、その道徳原則によってきわめて大きな犠牲を要求される機会が生じることがある。……このとき、その人の主義主張が優れたものであれば、われわれはその人を賞讃し、たぶん、意義深いことに、われわれもその人を見習いたいものだとさえ思うであろう」(MT 204:305)。

## 1.3 生き方の選択と道徳性

「道徳」とは生き方の問題である、とは筆者が論文「R. M.ヘア、生き方の思考としての道徳的思考」以降、一貫して行ってきた主張である。優越性論稿においても、ある判断を優越的に扱うとは、その判断に従って生きることであり、ひいては生き方を選択することであると述べた。

これに対して安彦はコメント3として次のような批判を行っている(安彦 2009 a 14)。まず生き方の選択という場合、自らの信念を貫くといった在り方が含意されがちである。しかし初期のヘアは「事実」を非有意化するそうした信念にかかわる理想的判断を(功利主義型の)「道徳」から区別していた。そのため、単に生き方の選択がなされているからといって直ちに「道徳」であるわけではない。それどころか、むしろヘアは信念の貫徹よりも功利主義的な思考に道徳性を見出していたのではないか。このように安彦は主張する。

この安彦の主張に対しては、二つの反論がある。第一に、確かに初期のヘアにおいて、信念にかかわる理想的判断は功利主義的・道徳的判断と区別されていた。しかしそれは前者が道徳的判断ではありえないということを含意しない。『自由と理性』においてヘアは次のように述べている。

『なすべき最善のことはこれこれである』と言われるとき、少なくとも二種類の理由があつて、一方は利益にかかわり、他方は理想にかかわっている。これら二種類の理由は、たとえ後になって何らかの仕方に関連があることになるとしても、互いに区別されていなければならない。しかしいずれにしても『道徳』は、普通の話し方では、この両方に対して用いられる語であろう。(149:213)

ここで言われる利益にかかわるものとは功利主義的な道徳を指す。初期ヘアの主張は道徳判断には理想主義的道徳判断と功利主義的道徳判断が存在し、片方によってはもう片方の議論は扱えない、というものである。従って、「(初期の)ヘアは、これを理想追求型の道徳として退けて」(安彦 2009 a 14) いたわけではない。両者の差異はそれぞれの判断の正当化にかかわる差異である。それぞれの生き方の選択をどのように正当化するか、という点において両者は異なっているのであり、理想的判断だけが生き方の選択を行っているというわけではなく、また(理想定位的)選択が非道徳的であるというわけでもない<sup>9</sup>。道徳的な問題について、「一方の理由は他の人々の利益に関係し、他方の理由は人間的卓越性の理想に関係している」(FR 147:211)という違いがあるだけなのである。別の論文では、次のようにも述べている。「個人の人格の発展のためには……まったく一人で自分自身の理想を追求できることも重要である、とここで付け加えなければならない。なぜならすべての道徳がかならずしも社会道徳ではないからである。……私たちの同胞とはまったく関わりのない道徳的理想があり、そのうちのいくつかはきわめて素晴らしい理想である」(Hare 1964 64:103)

第二に、安彦は「こうしたものとしての[つまり「選好」という]「事実」を非有意化する」<sup>10</sup> (安彦 2009 a 15) 人物を理想的判断を行う人物と措定している。そしてヘアはそうした人物を選好を考慮する功利主義的な人物と対置し、後者に道徳性を認めているかのように述べている。しかしこれは正しくないように思われる。確かに、初期ヘアは理想的判断を行う狂信者をナチスに代表される「**利益**<sup>11</sup>」の問題を無視して自分の原則に固執」(FR 162:230)するような人物と捉えている。しかし、ここで言われる「利益」は後期ヘアが導入する「選好」とは異なるものである。この選好とは『自由と理性』における広い意味での欲求に相当するもので、行為に対する動機付け一般を意味する。後期

<sup>9</sup> この点については特に『自由と理性』9.2節において詳しく論じられている。

<sup>10</sup> [ ] 内は筆者が補った。

<sup>11</sup> 強調は筆者による。

ヘアは「理想とは欲求や好み的一种である」(Hare 1976 219)と述べる。つまり、理想的判断も一つの欲求の表現に過ぎない。次節での内在主義、外在主義の問題ともかかわるが、ヘアによればどのようなものであれ価値判断は欲求をとまなうものである。そう考えるならば、理想主義者であったとしても価値判断を下す以上は、選好や欲求を**非有意化することはできない**のである。狂信者は「奇想天外に強い選好の持ち主であるにすぎない」(MT 181-182:271)。狂信者とは選好を無視する、非有意化する人物ではなく、むしろ自分の選好に異常に拘る人物である。

そして誰のものであれ選好を有意化するならば、必然的に彼には普遍化可能性の制約が課される。そうすると彼は選好功利主義の枠組みの中で判断を行うよう要請されることになる。したがって、初期ヘアにおける狂信者は「利益」を非有意化する人物として功利主義者と対置される存在であったが、後期ヘアにおいては、彼は選好を非有意化する人物ではなく、功利主義の枠内で扱える存在であって、功利主義者と対立する人物ではない。むしろ功利主義者と対立するのは、価値判断を一切行おうとしない人物、無道徳主義者である。

このように述べると、彼はもはや通常の意味での理想主義者とは言えないのではないか、という批判があるかもしれない。我々は実際、理想主義者という語において、初期ヘアが意図していたような利益や選好を一切顧みず、それらを非有意化して自分の理想を追求する人物を想定するのではないか。しかしヘアの考えに従うならば、理想とは一つの価値判断である。そして価値判断とは欲求をとまなうものである。どんな理想であっても、彼が誠実にその理想を主張するならば、彼はその理想が実現することを欲している。そのため、自分の理想を追求することとは、自分の選好の充足を追及することに他ならない。しかし自分の理想にかかわる選好のみを有意化することは普遍化可能性の制約に違背するため、彼は不正な価値判断を下していることになる<sup>12</sup>。そのため、そうした理想主義者は選好功利主義を**通じて**退けられる。

## 2. ヘアにおける動機付けの問題

安彦は補遺において、当該書評の「真意は道徳心理学的考察への誘いである」(安彦 2009b 1)と述べている。そこで本節ではヘアの道徳心理学に関する所説を論じたい。

とはいえ、ヘア自身が道徳心理学、特に道徳への動機付けについて論じたテキストは

---

<sup>12</sup> とはいえ、そうした不正な理想的判断がまったくの無意味であるということにはならないように思われる。たとえば誰もが奴隷制を認め、かつそこから最大善が生じている世界を考えてみる。奴隷本人でさえ、適応的選好によって奴隷制を受け入れている。ここでは奴隷制に反対する理想的判断は不正な判断となる。しかしこの判断は無意味だろうか。むしろ彼の発言の意図はそうした適応的選好を含めた世界の選好の有り様そのものに異議を唱えることである。これはヘアが否定した情緒主義に連なる主張であり、別稿にて詳しい議論を準備中である。

少ない。ヘアは晩年の著作 *Sorting Out Ethics* において、どのようにして道徳的判断を行うように人々を動機付けるかという問題は未解決である、と認めつつ、「これは狭い意味での倫理学理論の問題ではない」(SE 101)と述べている。彼が道徳哲学において立てた問いは「どのようにすれば我々は道徳的思考を合理的に行うことができるか」というものであり、道徳哲学に望まれることとは「我々が道徳的思考をもっと合理的に行うための手助けである」(MT 1:4)。我々が現に道徳的に合理的に考えようとしているということが彼にとっての前提であり、出発点である。そのためヘアは、なぜ道徳的に合理的に考えねばならないのかについては、多くを語らなかった。

## 2.1 道徳的思考への動機付け

しかしながら、道徳的思考への動機付けに関する議論がまったく無いわけではない。ヘアはその著作の中で無道徳主義者 *amoralist* を何度か問題にしている。無道徳主義者とは、「いかなる道徳判断もまったく行わない」(MT 186-187:278)人物である。まず、こうした一切の優越的で普遍的指令的な判断をくだそうという欲求を持たない人物の存在を選好功利主義は非難できないことをヘアは認めている。「彼が道徳判断をすべて避けるのなら、彼の立場にわたしはいかなる論理的矛盾も見出すことはできない」(MT 186:277)。彼によれば無道徳主義は整合的な立場であり、「首尾一貫し徹底した無道徳主義は論理的に可能である」(MT 186:278)。

にもかかわらず我々は無道徳主義を採用すべきでない理由がある、とヘアは論じる。『道徳的に考えること』の中には以下の一節がある。「われわれは、首尾一貫した無道徳主義に対する反論を示したが、それは論理的根拠ではなく、自愛の思慮 *prudence* の根拠に基づくものであった」(MT 219:329-330)。ここでの「自愛の思慮にかなう」とは「自分が信じる限りで、自分の利益になることをする」(MT 190:285)、つまり「本人の利益になる」ということを意味する<sup>13</sup>。ではこの自愛の思慮の根拠による反論とはどのようなものであろうか。それはおおまかに二つの議論からなる。

第一の議論は次のようなものである。ここでの無道徳主義者は普遍的で優越的な判断を下そうとしないが、それでも目下の状況について何らかの選好は持っているものとしよう。彼は自分自身の今現在の事例についてはこうすべきであるという選好を持つが、同じ状況にある他の同様の人々や未来の自分がどうすべきかに関して何の選好も持たない。しかしそうすると「彼は何故自分自身の事例と他者の事例を異なった仕方であらうのかについての理由を説明するよう要求される」(Hare 1998 130)。そして「仮定により[彼と他者がおかれる]状況は質的に同一である。それゆ

---

<sup>13</sup> なおここでの「利益」は前期ヘアの考える狭い意味でのものではなく、後期ヘアの考える選好充足に基礎付けられた広い意味での利益を意味する。

え彼の理由は、彼の事例は彼に影響する、しかし他の事例は彼に影響しない、というものでしかありえない。ゆえに彼は、この事例に関して自分自身の利益だけを考慮し、他者のものを考慮しない無道徳主義的利己主義者となる」(ibid.)。普遍的な判断をしないということは現在の自分の利益のみに固執するということである。そのため普遍的で優越的な判断を避ける無道徳主義者は、今現在の自分の選好だけは充たそうとする利己主義者となる、とヘアは考える。

もちろん利己主義であろうとすることがただちに非難の対象となるわけではない。そこで第二の議論として、ヘアは利己主義者にも道徳的判断を下す意志のある利己主義者と、一切の道徳的判断を下さない無道徳主義的利己主義がある、と考える。そして後者は自己の利益を最大化するという目的を達成し得ない、と彼は主張する。

我々は生きている以上、いろいろなものを欲している。そのためにいろいろなものが我々にとっての利益を構成する。しかし一切の普遍的価値判断を行わない、一切の原則を持たないならば、その行為者の得られる利益はとても小さなものになる、とヘアは考える。たとえば無道徳主義的な利己主義者は「非常に頻繁に、自分自身を欺いて、本当は自分にとって見え透いた目先の利益にしかならないような行為を、一般の利益になる行為だと考えてしまうであろう」(MT 192:287)。また「自愛の思慮にかなう決定をするすべての機会に、利己主義的あるいは私利にかなう費用-効果分析を行うという方針に従うことは、まず実行不可能であり、たとえ実行可能だとしても見当違いである。まず時間がない。また先の道徳の場合のように……現在の直接的欲求が求めるにすぎないものを自愛の思慮が要求するかのように見せかけるために、われわれが答えをごまかすことがよくある」(MT 192:287-288)。我々は自分の利益を最大化しようとする。しかし常に場当たりの行動し、普遍的価値判断を行わないならば、我々の利益は決して最大化されない。我々は自己利益の観点からも、普遍的価値判断を行い、同じ特徴をもつすべての事態に適用される原則を優越的なものとして前もって用意すべきである。

これらのことから、もし利己主義者が自愛の思慮をもって本当に自己の利益を最大化しようと思うのなら、彼はむしろ何らかの優越的な普遍的価値判断を下すべきである。

従ってヘアは道徳的であるべき理由を行為者の自己利益に基礎付ける。しかしこれは最初に述べたように、無道徳者を論理的に排斥するものではない。「普遍的な欲求を全然持たない、それゆえ道徳的な欲求も持たない人の心の状態を想像するのは難しくない」(MT 185:277)ためである。だがそうであるとしても、実際に我々の多くは単に生きるだけでなく、特定の仕方生きようという欲求を持っている。そしてその欲求に基礎づけられた利益を目的として行動している。そのために我々は優越的な原理を持つ。その時、我々は道徳の領域に足を踏み入れている。このことは我々の道徳理解から外れたものだ

ろうか。そうは思われない。ソクラテスも言うように、道徳的であるとはよく生きるということである。我々はよく生きようという意志を持つ。よく生きるとはすなわち、生き方を比較して特定の生き方を他の生き方に優越させ、その生き方に従って生きるということである。この意志を持つ限りにおいて道徳的であるべき理由は存在し、また道徳性は動機付けの力を持つのである。

## 2.2 ヘアと内在主義

上記のことは、ヘアと動機内在・外在主義の問題とも関係している。ヘアは内在主義と外在主義には様々な領域での定義があるとしながら、自身は次のような用法で両者を定義すると述べる。

内在主義者とは、人は(自分あるいは、適切に、他者が)それに一致した行為に対して何らかの仕方で動機づけられていることなしには道徳的判断(たとえば何かが道徳的であると考えたこと)を誠実に行うことはできない、と考える者である。つまり、人は自分や他者がそれに従って行為すべきであると欲しているものでなければならない。……反対に、外在主義者は、人はそれに一致する行為に関する何らの動機づけを持つこと無しに、誠実に道徳的判断を行うことができる、と考える。(OP 97)

このように論じた上でヘアは「私はこの意味で内在主義者である」(ibid.)と述べる。彼によれば、誠実な道徳的判断には、その判断に従って行為するという動機づけが不可欠である。しかしながら、この定義は通常の内在外在主義の定義とは異なるものである。一般的に内在主義とは信念がそれ自体として動機を与えうると考えるものであり、外在主義とは動機づけには欲求が不可欠であると考えられるものである。この一般的な意味で言うならば、ヘアはむしろ外在主義者である。彼がヒュームについて論じた箇所はほとんどないが、自分がいわゆる「ヒュームの信念・欲求理論」に依拠していることは初期から認めている。「少なくとも一つの命令法をも含まない一連の前提からは、命令法の結論を妥当理に引き出すことができない」(LM 28:37)「諸前提の中に少なくとも一つの命令法がなければ、妥当な推論の結論に命令法が表れることはできない」(LM 32:44)と彼は述べる。ヘアによれば、この規則は「べし」命題を一連の「である」命題から導き出すことはできないというヒュームの考察の基礎となっているものである(LM 29:38)。それらによれば、単独の事実や信念から価値、義務は導出することができない。言い方を変えれば、一切の評価的要素を含まない事実のみを前提としては、評価的要素を含む道徳的判断を妥当な仕方で行うことは出来ない。彼にとって道徳的判断とは指令であり、信念よりも欲求の側に属するものである。

従って無道徳主義者を前に、我々は論理の力で彼に道徳的思考を行わせることはでき



ない。彼に自己利益を最大化したいという欲求があるのであれば、彼は無道徳主義者になるべきではない、ということと言える。しかしその欲求そのものは信念からは導出されない。

ところで、ヘアの内在主義は林と安彦が論じている形での動機付けに関する議論とは少々趣を異にしている、というよりも正反対の方向を向いている。二人は「道徳感情が動機づけるかどうか」を大きな問題として扱っているが、ヘアに言わせれば動機付けをともなうものが道徳であり、そうでないものは道徳ではない。つまり動機付けを行わないならばそれは「道徳」感情ではない。このことはヒュームとヘアの間の「道徳」理解の根本的な相違に起因するのだが、さらに遡るとヒュームは人格や徳を中心に道徳を論じたのに対し、ヘアが論じた対象は「道徳的判断を下すこと」という言語行為であるということに根を持つ<sup>14</sup>。彼は“Internalism and Externalism in Ethics”において、次の二つの内在主義の定義を区別することは重要だと主張する。

内在主義は時に、もしある人が何かをなすべきであるならば、彼はそれをするよう動機づけられているはずである、という見解として定式化される。この見解は次の見解と慎重に区別されなければならない。それはもし誰かが自分は何かを為すべきであると誠実に考える、あるいは発言するならば、彼はそうするよう動機づけられているのでなければならない、という見解であり、私はそちらを正しいものとして論じる。(OP 97)

このヘアの主張は慎重に議論の場を限定する試みであると言える。彼の考えでは、ある人が自分には道徳的にみて義務があると誠実に**判断する**ならば、**少なくとも**、彼はその義務を果たそうとする動機を持っているのでなければならない。ここでいう「誠実に sincerity」とは道義的なものではなく、J. オースティンが提起した言語行為の適切性条件にかかわる誠実さである。それによれば、ある発言に対してそれに期待される後続行為を行わない場合、彼は不誠実であることになり、その場合の言語行為は濫用となって、適切なものとはならない。約束を守るつもりがないのに、私には約束を守る義務がある、と述べるならば、その発言は不適切である。彼はそれを本心から言っていないか、義務という語の意味を知らないかのどちらかであるだろう。ヘアによれば道徳的判断とは、指令性、普遍化可能性、優越性を備える判断である。このうち指令性は欲求の言語的表現であるとされ、また欲求は「対象に向かって動機づけられている」ということを意味する(Hare 1972a 98)。従って、動機付けをもたないならば、それは道徳

---

<sup>14</sup> この点について安彦は「「道徳的判断」をいわば「道徳的判断を下す」という(言ってみれば「意味論的」ではなく「語用論的」)次元で問題として」(安彦 2009 a 11)と述べている。この理解はこれまでのヘア解釈において軽視されてきた要素であるが、ヘアの道徳理論の独自性と重要性はまさにこの点にこそ存するものと筆者は考える。

的判断とは呼べない<sup>15</sup>。その意味ではヘアの立場は内在主義なのである。

このような指令性による道德の定義は道德における(ヘアが言う意味での)外在主義を採る余地を残さない。外在主義を採るということは道德的判断の指令性を否定することである。もちろん指令性を拒否することは可能である。しかしその場合、道德はヘアの言うところの「実践性」を欠くことになる(SE 119)。つまり、指令性を認めないならば、相手にある行為が不正であることを認めさせた上で、しかし「確かに不正だ、だがそれがどうした？」と応答することを可能にさせてしまう。このことは実践的に不都合であるし、また実際に我々はそうしたことを認める仕方でも「不正」という語を理解していないように思われる。むしろ誰かがある行為を一般論としてではなく「不正」であると誠実に理解したならば、彼はその行為を慎むと期待するのではないだろうか。

前節でも述べたように、我々には道德的で有らねばならない必然的な理由はない。しかしひとたび道德的であろうとするならば、我々には必然的に(トートロジー的に)道德的判断に従おうとする動機が生まれている。従うところまで含めて、道德的であるということである。「私は道德的な人間である。しかし道德的によい行為をしようという動機は私の中に一切無い」という発言が理解可能であるかどうか。道德の内在主義のテストにとってはこのことだけで十分であるように思われる。

さて、これまで述べてきたヘアの道德理解はいわば一人称的なものである。道德とは「私」の意志にその根拠を置くものである。「私」が優越的に扱った価値判断が道德的判断である。一方でS. ダーウォールらのような二人称的な道德を主張する者もいる。彼らによれば道德とは根本的に私と他者とのかかわりのうちにあるものである。またJ. ロールズによればヒュームを含めた伝統的な功利主義は理想的観察者のような三人称的な立場を要求する。道德的であろうとすることへの動機づけが問題になるのは、このうち二人称と三人称の道德、つまり自分以外のものに權威を見いだすようなものの場合だけではないだろうか。「私」以外のものから成り立つ道德に權威を認めねばならないと言われるならば、当然動機は問題となる。人はなぜ、私がそのようなものに權威を認めねばならないのか、と問うだろう。しかし「私」が優越的に扱うものが道德であるのならば、道德に權威を与えるのはあくまで自分である。自分が權威を与えた以上、なぜそれに従わねばならないのかという問いは起こらない。「私」は何ものにも權威を与えても与えなくてもよいが、少なくとも自発的に權威を与えたからにはそこには何らかの動機は存在する。そしてまた実際に、ただ生きるだけをやしとしない我々はよく生きようとし、自ら、何か価値を見だし、何かを大切に思い、その何かに權威を与えようとする。すべての始まりは我々の意志であり、その点にこそ、道德は生まれるのである。1.3 節でも述べたように、道德とは同胞にかかわるものだけではない。他者や一般的観点を介さずと

<sup>15</sup> ただし我々が実際にコミットしていない一般論としての引用符付きの道德などは存在しうる(LM 7.5)。しかしヘアはこれらを真正の道德的判断とはいえないとしている。それらは機械が与えられた台詞を読み上げているのと変わらず、話者の「判断」であるとは言えない。

も、「私」の価値判断に道徳は基礎付けられる。

### 3. ヘアの道徳哲学と科学的道徳研究

最後に、安彦によって補遺1節において提起されているヘアの道徳論と科学的道徳研究の関係の問題について論じてみたい。とはいえ、この点に関してヘアが直接に論じた箇所はほとんどない。たとえばヘアの二層理論と児玉が「百万人の死は、一人の死の何倍悪いか — 道徳真理に関する近年の実証研究が功利主義に持つ含意」<sup>16</sup>において論じる二つの思考システムの類似性は児玉自身によって指摘されているところだが、ヘア自身はそうした経験科学的な知見に基づいて二層理論を提出したわけではない。二層理論が初めて言及されたのは1972年の“Rules of War and Moral Reasoning”であるとされるが、そのアイデア自体は1950年代からすでに彼が有していたものであり、さらに彼はその出自をプラトンとアリストテレスに求めている。ただしもちろんヘアやプラトンは我々の日常的な道徳実践の分析から二層理論を引き出したということも事実であり、その意味では彼らの理論は経験科学的な知見に基づいていたと言えるのかもしれない。

さて、ヘアによれば道徳的判断は事実と論理に従ってなされなければならない(MT 12.4)。ここで科学は「事実」「論理」「従って」という三点にかかわると考えられる。

まず事実に関する問題から見よう。ここでの事実とは人々の選好充足に関して影響を与える事実全般が含まれる。妥当な道徳的判断をくだすためには、そうした事実を十分に考慮に入れることが不可欠である(MT 5.2)。そのため科学が発展することによって手術の成功率のより正確な予測が可能になる、などの事態は我々にとって素直に歓迎すべき事態である。もとより人間は批判的推論の能力において限界のある存在である。事実の把握の助けになるような科学の発展は道徳的推論の大きな助けとなるだろう。

たとえば平等や配分にかかわる問題を論じる際に、ヘアは心理学的な前提を用いている(Hare 1976)。それによれば不平等の存在は第一に、限界効用逓減の法則から否定される。同じ量の財ならば、貧しい人が得た方が大きな選好の充足が得られる。そして第二に、不平等の存在は人々の間に妬みや悪意をうみ、これは選好充足に関してマイナスの影響をもたらす。ここからヘアは平等な配分がなされるべきであるということを導き出す。こうした選好充足に関する知見は経験科学に依拠するものであると言ってもよいだろう。

こうした事実に関係する一方で、科学は論理にかかわるものでもありうる。ヘアは『自由と理性』において、メタ倫理的な道徳的論証は科学研究と類比的なものであると述

---

<sup>16</sup> 以下、児玉論稿と略する。

べている (FR 88:132)<sup>17</sup>。道徳的論証は科学研究同様に演繹的な推論であり、そこでのメタ倫理学は科学的論証における数学と同じ性質をもっている (ibid)。つまり、科学的推論は数学という論理的なツールを用いて、その結論に到達する。道徳的な推論も論理的な道具立て (メタ倫理学) を通じて行われるが、それらの道具はその妥当性に関して道徳語の自然主義的定義に依存しておらず、内容に関して中立で純粹に論理的なものにしか依存していない、とヘアは主張する<sup>18</sup>。

もちろん、このことは数学における公理系が一つではないように、メタ倫理学理論が一つではないことをも示唆することになる。もしも数学や論理そのものが発展したならば、同様に道徳の論理も発展し、変化する可能性がある。実際、後期ヘアは初期には用いなかった様相論理学を自説に積極的に応用している<sup>19</sup>。

しかしここでかかわってくるのは、児玉論稿および補遺において問題となっているような経験科学ではない。むしろここでは経験は徹底して排除されている。メタ倫理学はあくまで形式論理学に類するものとして語られているため、科学的道徳論の影響の外にあるものでなければならない。そうでなければ、メタ倫理学は論理的で中立なものという地位を剥奪されることになる。それはヘアにとって容認できることではない<sup>20</sup>。ヘアはロールズを批判した論文の中で、道徳哲学の論理的特性と妥当な道徳的議論の規則を確立するにあたって経験科学との類比で考えるという仕方を厳しく批判している (Hare 1973)。彼によればロールズは道徳を人類学に貶めたのであり、我々がいかに振る舞うべきかという問題を我々の振る舞いの記述に関する問題にしてしまった。そうした論理的な特性に関する議論については、我々の日常における常識や経験科学は言うべきものをもたないし、持つべきでもない。

しかしながら、その時、ヘアも結局は日常言語という自然的なものを対象にして道徳を導き出しているのではないか、という批判があるかもしれない。彼の理論も結局は経験的なものに依存していたのではないか。だがヘアが対象としているものは日常言語の背後にある論理規則であり、その語を用いて表現しようとしたものを実際に表現しようと

<sup>17</sup> ここでは依拠する科学論として C. ポパーの議論が挙げられている。

<sup>18</sup> ここで言う自然主義とは道徳的な自然主義であり、自然的な特性によって「よい」というような道徳語を定義できると主張するものである。『道徳の言語』においてヘアは自然主義を「あるものがよいことを導出する一連の特性が存在すると考える……またそうした特性が何であるのかを発見しようとする」(LM 109) 人々であるとしている。一方でヘアは道徳語とは自然的な特性によっては定義できず、形式的にのみ定義されると主張する。

<sup>19</sup> 主に *Sorting Out Ethics* において。

<sup>20</sup> ヘアの選好功利主義はこのメタ倫理学的前提から導出される立場である。これは功利主義という名を冠しているが、実際にはムーアが批判したような自然主義としての功利主義とは別物であり、人間本性に基づく自然主義的な理論ではない。たとえば *Sorting Out Ethics* の 4.7 節では古典的功利主義が自然主義的であり、妥当な道徳理論ではなかったということが述べられている。ヘアは自然主義を徹底して批判しており、自説はまったく自然主義的ではないと再三主張している。彼によれば自然主義的な功利主義は快苦に対する人間本性から最大多数の最大幸福原理が言わばトップダウン式に道徳を構成する。しかし選好功利主義においてはそうした基礎付けを行う効用原理は不要である、とヘアは述べている (OP 124)。選好功利主義は純粹に形式のみから導出される。従って功利主義をとるならば直ちに経験科学の影響にさらされるということにはならない。

するならば必然的に従わねばならないような規則である。特に後期ヘアは「べし」などの道徳語を義務様相を表す操作子として捉えている (SE 1.2, 4.1 など)。我々が現にそのように道徳語を用いている、ということよりも、特定のことを表現する際に課される論理から道徳的論証は成り立つ。ヘアによれば「英国人が「ought」をそれが持つ意味を表現するために使用するのは偶然的事実であるが、等値の文、すなわち同じ思想を表現する方法を持つ任意の言語が、英語の「ought」を拘束するのと同じ推理規則に拘束されるであろう事は偶然的事実ではない」 (SE 5)。

最後に問題となるのは事実と論理に「従う」ことと科学との関係である。我々は時間的にも能力的にも限られた存在であるがために、二層理論が必要になる、とヘアは考えていた。もし大天使のように無限の時間と能力を持つならば、「我々は批判的思考だけでそれぞれの場合に何をなすべきか決定できたであろう」 (MT 46:70) と彼は述べている。しかし実際には我々は有限の存在であるため、批判的思考を行うことができたとしたならば選ぶであろう行為や傾向性などに最も近づけるような一見自明な原則を受容して、日常生活を送るべきである。

この二層理論の根拠は形式的に導出されたものではない。つまり、事実をどのように把握し、どのように論理に従うか、という人間の能力にかかわる問題は論理的に決定されることではない。そして、まさにこの点こそが経験科学が力を発揮する場面である。

実際、児玉論稿の議論はこの路線で行われており、そこで示されたことはヘアの二層理論について批判的に考え直すよい契機となっているように思われる。児玉によれば「ちょうど、地球が動いていることをわれわれが感覚によっては直接知ることができないのと同様に、統計的な人命に関しては、われわれは直観のみによっては正しい道徳判断や行為を生み出せないのかもしれないのだ。……その場合、合理的なシステム 2 思考によって、倫理的義務が正当化されるかどうかを考えてみる必要がある」 (児玉 2009 254)。このことは日常的には直観的原則に従い、そうした原則が葛藤する際には批判的思考を用いて正当化を行うべし、というヘアの主張とほぼ同じ事を述べている。また、功利主義の結論への動機づけに関して、児玉は三つの戦略を挙げている。第一に教育による直観の強化、第二に広告等による直観への訴え、第三に理性的判断の重視である。ヘアもこの第一と第三の要素を重視している。彼は教育論の中で、まだ自律的に道徳的思考を行う能力を持たない他律的な時期にある子供たちに対しては、原則を教え込み適切な直観を育てること、それから子供たちが成長し、そうした教え込まれた原則に疑問を抱いたときに、それを批判する推論能力を伸ばしてやること、この二つのタイプの教育が重要であると論じている。どのようにすれば道徳的判断に従うことができるか、ということとは道徳哲学において大きな意味を持つ。

たとえば意志の弱さ *akrasia* にかかわる場面がある。意志の弱さの問題はアクラシア問題とも呼ばれるが、ある行為が正しいとわかっているにもかかわらずそれをなすことができ

ない、という事態をさす。あることをなすべきだと理解しながらも、実際にその行為を選好する心理的能力を欠くことはありうる、とヘアは認める(FR 5.7-5.9)。そうした「自分の下した道徳判断に従う命令法に従って行為する心理的能力」を欠いている場合には、もとの判断に従って行動しなくてはならないということにはならない。この心理的な能力とはまさに人間がどのようなものであるか、ということについての科学研究によって明らかにされるものであり、またそれによって強化することができるものであるように思われる。ヘアは『自由と理性』においてはイアソンに惹かれる気持ちを理性によって抑えきれないメディア妃、肉体の法に縛られて理性の法から遠ざかり自ら望む善をなすことができないパウロに言及しているが、そこでの議論は人間の心理に関する経験科学的な分析と言ってもよいものである。判断にどのようにして「従うか」という点に関しては、科学的道徳研究は一定の含意を持ちうるだろう。

## 終わりに

本稿では安彦によって提示された論点のいくつかについて、可能な限りの応答を試みた。しかしながら本稿 2 節、3 節に関してはヘア自身あまり語っていない論点でもあり、すべての批判に十分に答えられたとは筆者自身も考えていない。またそもそも扱うことができなかった論点もある<sup>21</sup>。とはいえ、道徳の動機付けに関する問題は晩年のヘアが「私あるいは他の誰かが決着をつけてくれることを期待している」(SE 101)と言いつつ残した問題である。それに挑もうという動機は筆者の中にもある。さらなる批判を待ちたいところである。

## 参考文献

- 安彦一恵 2009 「「道徳性」について：『倫理学年報』第 58 集(2009 年) 三論稿への書評」『Dialogica』(滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室) no. 12.91 : 1-26, 2009
- 安彦一恵 2009 「「道徳心理学」への誘い — 「道徳性」について：『倫理学年報』第 58 集(2009 年) 三論稿への書評への補遺」『Dialogica』(滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室) no. 12.92 : 1-11, 2009

---

<sup>21</sup> 補遺 11 ページにおける 3 の論点など。少しだけ触れておくならば、道徳判断において真理値を確保しつつ態度的な意味も取り入れるというザグゼブスキの議論は、ヘアが一貫して著作の中で主張してきたことでもある。しかし必ずしも二人の議論は一致しているとは思われない。

また道徳性論稿において要請されていた功利主義論の成否、および初期ヘアと後期ヘアの異同に関しては、現在のところ考えがまとまっておらず、別稿にて改めて論じたい。

- 児玉聡 2009 「百万人の死は、一人の死の何倍悪いか — 道德真理に関する近年の  
実証研究が功利主義に持つ含意」『倫理学年報』第 58 集 日本倫理学会編
- 佐藤岳詩 2008 「R. M. ヘア、生き方の思考としての道徳的思考 — ウィリアムズのヘ  
ア批判に答えて」 『哲学』四十四号 北海道大学哲学会編
- 佐藤岳詩 2009 「R. M. ヘアにおける道徳の優越性について」『倫理学年報』第 58 集 日  
本倫理学会編
- 林誓雄 2009 「ヒュームにおける道徳感情と道徳的な行為の動機付け」『倫理学年報』  
第 58 集 日本倫理学会編

- 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)
- Hare R. M., 1963 *Freedom and Reason*, Oxford University Press  
(邦訳：『自由と理性』 山内友三郎訳 理想社 1980)
- Hare R. M., 1964 "Adolescents into Adults" in *Applications of Moral Philosophy* 1972
- Hare R. M., 1972a "Wrongness and Harm" in *Essays on Moral Concept* 1972
- Hare R. M., 1972b "Rules of War and Moral Reasoning" in *Essays on Political Morality*  
1989
- Hare R. M., 1973 "Rawls's Theory of Justice" in *Essays in Ethical Theory*
- Hare R. M., 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)
- Hare R. M., 1996 "Internalism and Externalism in Ethics" in *Objective Prescription*  
1999
- Hare R. M., 1997 *Sorting Out Ethics* Oxford University Press
- Hare R. M., 1999 *Objective Prescription* Oxford University Press
- Foot P., 2002 "Are Moral Considerations Overriding?" *Virtues and Vices and Other  
Essays in Moral Philosophy* 181-188 Oxford University Press 2002