

真 理 と 価 値

——価値論における実在論の可能性——

岡 部 勉

はじめに

以下では、現代のモラル・リアリズム（道德に関する実在論）をめぐる議論を念頭に置きながら、「真理と価値」という問題に接近する道筋について改めて考え直してみたい。現代のモラル・リアリズムをめぐる議論ということで私の念頭にあるのは特にD.Wigginsの議論であるが、ここでは以下の議論をことさらWigginsに対する議論として展開するつもりはない。^{*1} Wigginsはかつて、J.McDowellに対する議論の中で、アリストテレスの言う*eupraxia*（よく行為すること）をめぐる自身とMcDowellの間に生じた解釈の違いを問題にしたことがある。^{*2} Wigginsの議論は、モラル・リアリズムをめぐる議論の中心に、よく行為するあるいはよく生きるということ、そして人間にとっての善に関わる議論があるということを示すものであろう。その点に関して私はWigginsに完全に同意する。しかし、そこから先が問題である。

ここでは、「真理と価値」という問題について専ら「行為と真理」を問題にするという仕方考えたい。「行為と真理」をめぐる現代の議論は一つの考え方に収斂する方向にあるというわけではないが、個別の行為をめぐる行為者の判断の個性性を強調する点では、多くの論者の議論は或る考え方を共有していると言えるように思われる。行為は一人一人の問題である。直面する状況は同じであっても、あるいは類似していても、そこでどうするかに関する一人一人の判断は異なる。いや、判断というよりは、それは実践的な或る能力（disposition）の違いである。P.Winchの議論以来、その点が強調される傾向

にあると言えよう。^{*3} このような考え方は反実在論に傾く可能性を内蔵しているものである。しかし、Winchの議論は直ちに反実在論へと導くようなものではないとされる。^{*4} いずれにしても、私たちはどこかで、「行為と真理」をめぐるB.Williamsの（現代を代表する）明白に反実在論的な議論と正面から向き合うことになるであろう。^{*5}

ところで、実在論はそもそもどのような場合に可能であるということになるのであろうか。例えばプロタゴラス風に、そう思われることと実際にそうであることの間は何の違いもないとする場合には、実在論は直ちに不可能であるということになるのであろうか。必ずしもそうではないであろう。確かに、一人一人のその都度の思いに関して、それがどんな人のどんな思いであっても、そう思われることとそうであることの間は何の違いもないとする場合には、極端な反実在論であると言われて然るべきであろう。他方で、私たちがどう思うかとは全く無関係に、私たちの思いからは完全に独立に、そうである（真実）ということとは決まっているとする場合には、極端な実在論であると言われよう。しかし、どちらでもない、中間の考え方というものがもちろんあり得る。つまり、私たちの思いとか判断を離れて、あるいは私たちが何を思い何を考えるかとは無関係に、そうであることが決まっているということはないとする考え方である。^{*6}

そのような中間的な路線をとるものの一つとして、D.Charlesは現代の議論と対置させてアリストテレスのモラル・リアリズムを論じている。^{*7} 現代の議論はアリストテレスに多くを負うものではあるが、アリストテレスの議論と現代の議論を（或る点であるいは幾つかの点で対照的なものとして）対置することはもちろん可能であるし有意義でもあろう。しかし、アリストテレスの議論だけがそのようなものとしてあるのではない。私は以下の議論を、同じように中間的な路線をとるものではあるが、アリストテレスの場合とは別の方向性を持つものとして『クリトン』篇のソクラテスの場合について、それを現代の議論と対比させながら論じることを中心に展開したい。このような視点から『クリトン』篇のソクラテスが問題にされたことは、私の知る限りないように思われる。このような試みがなされることによって実在論の可能性が増えることは

あっても減ることはないであろうし、うまくいけば現代の議論において見逃されてきた「行為と真理」に関する幾つかの問題がこれによって掘り起こされることになるかも知れない。

I ソクラテスの問題

1 「クリトン」篇のソクラテスは、「行為と真理」に関して、(1)思慮ある人にどう思われるか、(2)思慮ある人が何と言うか、あるいは真理が何と言うか、あるいは最善のロゴス(言論)が何と言うか、という二つが問題であると言う。⁸そして、(3)思慮ある人は少数である、(4)少数である思慮ある人の意見とそれ以外の大多数の者の意見は互いに折り合いがつくことはない、と付け加えて言う。⁹ソクラテスは、真理の言うこと(真実)と思慮ある人の思いを並べて置いて、二つを区別することはしないから、真実が(思慮ある人の)思いと共にある、切り離すことができるようなものではないとする点で、少なくともこの箇所では、何らか中間的と見なすことができるような主張をしていると考えられる。¹⁰しかし、ソクラテスの主張は、次の二つの点で極めてラディカルであると思われる。一方で(A)、ソクラテスは、思慮ある人の思い(真実)とロゴスを等置してもいるから、そのような人の思い(真実)を、何の条件も付していないところを見ると、余すところなく言葉にすることができる、言い換えれば言論・議論によって最後まで明らかにすることができることになる。これを「強いロゴス主義」と呼ぶことにする。他方で(B)、ソクラテスは、思慮ある人の意見は少数意見でしかない、大多数に思われるところと一致することはないと考えているように思われる。もしこれが正しいとすると、仮に大多数の意見が一つに収斂したとしても、大多数にそう思われることと実際にそうであること(思慮ある人に思われること)は一致しない、後者は前者とは無関係に決まっている、両者は互いに独立であるということになるであろうか。

ソクラテスのラディカリズムは、一方では(A)、議論・言論、あるいは考えることがとにかく私たちにとって意味を持つということを強調する。現代のモ

ラル・リアリズムの場合には、考えることは意味を持たないというのではないが、多くの場合に、認知的な反応 (cognitive response) と実践的な応答能力としての傾向性 (disposition) が強調される。この場合に考えることが意味を持つというのは、個別の行為をめぐってどうするのがよいかを考えることが意味を持つということである。そして、この場合の問題というのは、私たちが生まれてはじめて出会うような新しい状況にどう応じるかということである。例えば、自爆テロリストにハイジャックされた機内で何をなすべきかを、私たちは即座に決めなければならないかも知れない。このような場合に、何をなすべきかが既に決まっているということはないであろう。それが、私たちにとって個別の行為が問題であるということである。しかし、もしそうだとすると、それは正にどうするかを「決める」という問題であって、何が真であるかを「見出す」「発見する」という問題ではないということになるのではないか。

ソクラテスのラディカリズムは、他方では(B)、真実と多数者の思いとの乖離を主張する。或る種の事柄 (例えば天文学的な事柄) に関して、少数である専門家の考えと一般大衆の思いが「一時的に」乖離するということは、これまでもたびたび起こったことである。しかし、ソクラテスが言っているのは、真実と多数者の思いは「常に」乖離するということである。なぜ「常に」乖離するのか。そもそも、少数者である思慮ある人の思いは、多数者の思いからでないとしたら一体どこから生じるのか。それとも、多数者の思いとは全く無関係にそれは生じるのか。もしそうだとしたら、それはどのようにしてか。また、多数者の思いから生じるのだとしたら、それはどのようにしてか。

2 「クリトン」篇のソクラテスが直面しているのは、ごく表面的・形式的には、これからすることに a と b という二つの選択肢があって、そのどちらを選択するかについてソクラテスとクリトンの間で意見が分かれている状況であると言えよう。最も単純には、a は「牢獄にとどまる」、b は「逃亡する」と記述できる。¹¹ ソクラテスの結論は、ソクラテスによれば、大多数の者がそうは考えない、少数の者だけがそう考えるという考え方に基づく、「a を選択する」というものである。大多数の意見は、クリトンのそれと同じかそれに近いもの

であると考えられる。ソクラテスは、このような事柄については両者（少数者と多数者）の意見が一致することはないと言っている。^{*12}しかし、どのような事柄についてであれ、大多数の者が（どんな理由からであれ）決してそうは考えない、そして少数の者だけがそう考えたとされるような考え方に基づく、その考えが（ソクラテスが言うように）真であり得るとすることに、何も不都合はないのであろうか。

上のソクラテスの場合に、大多数の思うところ（考え・判断・意見）は一致すると仮定してみよう。このような判断の「収斂」という現象は、或る種の事柄に関しては、その判断が真であることを示すものであると考えられる。（例えば、一定の条件下であれば、アオバトの羽の色が本当に青い場合には、大多数の人にそれは青く見えるはずである。だから、大多数の人が一致して青いと言うであろう。）しかし、どのような種類の事柄に関してもそうだとはもちろん言えない。判断がごく少数の専門家に委ねられるような場合があり得る。だが、そのような場合に、多数者の考えが少数の専門家の考えと「必ず異なる」というようなことはないであろう。或る理由から（例えば、宗教的な理由から）、或る文化圏に属する大多数の人がそうだと思っていることがあって、それが科学的には誤りである、ということはある得る。しかし、そのことに関しては必ずどこでもそうだ、ということはないであろう。（数学者は、たいていの人は数学は非実験であると思っているが、それは誤りであると言う。しかしこれが、多数者の考えが専門家の考えと「必ず異なる」という例になるということはないであろう。）

M.Dummettはどこかで、私たちは誰もが真理概念を誤って（Dummettの言う意味で「実在論的」に）理解する傾向があるというようなことを言っていたが、^{*13}ソクラテスが言う「このような事柄」に関しても同じようなことが言えるのかも知れない。つまり、ソクラテスの「このような事柄」に関しても、誰もが誤って同じように判断する傾向があるということである。しかし、もしそういうことがあるとしたら、それには何か理由があるはずではないか。何も理由がなくて、そういうことが（極めて「重大な」と言える事柄に関して）起こるとするのは、納得しがたいことであろう。それとも、はじめからそういう

ことはあり得ないとすべきであろうか。

3 ソクラテスは他方で、「思慮がある」とされるような人が複数いる場合には、そのような人たちの間では（ここで問題にしているような事柄に関して）判断は一致すると考えているように思われる。¹⁴ ソクラテス自身はそのような人であるかも知れないし、そうではないかも知れない。仮にそのような人でない場合、ソクラテスは（「私は」と言い換えてもよい）そのような人の判断がどのようなものになるのかを、そのような人が受け入れると思われる幾つかの前提に基づいてシミュレーションしてみることができるとも知れない。¹⁵ そのようなシミュレーションの前提になり得る判断というのは、真であるような判断だけであろう。ソクラテスは（問題にしている事柄に関わりのある）そのような判断だけを、何らかの方法で集めなければならない。しかし、どのような方法で、それは可能になるのであろうか。他方、もしソクラテスが思慮ある人である場合には、彼の判断は前提も結論も共に真であると（「強いロゴス主義」の或る解釈の下では）言えるかも知れない。この場合に問題にすべきは、どのようにしてソクラテスはそのような人になることができたかであろう。

ところで、「思慮ある」人の判断は一致するとして、何によってそのこと（そのような人の判断は一致するということ）は保証されるのであろうか。その判断が真であることによってであらうか。もしそうでないとすると、他の何によってか。

しかし、真であることによってだとすると、何故に少数者だけにそのこと（判断の一致が保証されること）は限られるのであろうか。何故に大多数の者はそのことから除外されるのであろうか。大多数の者は、ソクラテスが日頃問題にしているような事柄について、深く考えることがないからであらうか。ソクラテスはそう言うかも知れない。ソクラテス的なラディカルな反省はラディカルな考え方の変更を伴う。そういうことであらうか。

4 しかし、ソクラテスはクリトンに、問題になる事柄の一つ一つについて改めて同意を求めている。クリトンの同意が得られるかどうかは重要であるとも

言っている。¹⁶ ソクラテスがクリトンに同意を求める手段としては、通常の意味での話し合い（議論・対話）による以外に、言い換えれば言葉（言論）の力による以外に、他の如何なる手段によるのでもないように思われる。だから、「ラディカルな変更」といっても、その変更というのは、私たちと変わらない普通の人間であると思われるクリトンのような人にとって完全に了解可能な範囲のものであると考えられる。ソクラテスはそう考えているのではないか。そうだとすると、ソクラテスのやり方（ソクラテス的な反省）というのは、ソクラテスとクリトンが共に生きているアテナイ社会の内側からの反省あるいは内部からの批判というようなものであるということになるのであろうか。

だが、それにしても、ソクラテスはなぜクリトンの同意を必要とするのか。クリトンはソクラテスの古い友人である。私たちは時に友人の助言を必要とする。そういうことなのであろうか。

ソクラテスとクリトンの関係というのは、（自分の身に生じた病いを処理しようとしている）専門家である医者と（それをやめさせようとしている）専門家ではない友人の関係と同じであるとかそれに似ているというようなことはないであろう。医者はどうすべきかを知っているし、なぜそうすべきかということも知っている。そして、それを友人によく説明することもできるであろう。友人は最終的に同意しないかも知れない。しかし、医者の特権家としての判断に関わる部分に関しては、専門家である医者は素人である友人の同意を全く必要としないであろう。それ以外の部分に関しては、友人の同意を必要とする場合があるかも知れない。それはどのような場合か。

II 現代の实在論者

1 現代の实在論者は、以上のような（『クリトン』篇のソクラテスに関連して出てくる幾つかの）問題について、あるいはそれに類似した問題について、どのように考えるのであろうか。「行為と真理」という問題について、現代の实在論者は、恐らくは次のように言うであろう。¹⁷

[1] これからしようとしている行為（及びその行為をすることによって生じる状況の変化）をどのように捉えるか、何をそこに見出すかということと、それを（そこに見出したものを）どう評価するかということは、互いに独立・無関係ではない。また、それをどう評価するかということと、それに（そこに見出したものに）どう応答するかということ、即ちどう行為するかということも、互いに独立・無関係ではない。評価というのは、そこに見出されるものに対する私たちの応答の一部である。そこに何を見出すか（記述）、それを（そこに見出したものを）どう評価するか、そしてそれにどう応答するか（行為）という三つは、習熟ということによって一つになる。（思慮のような）徳というのは、そのような習熟ということにおいてある何かである。^{*18}

[2] そこに見出される特徴をQ、それに対する私たちの評価的な反応をRとしよう。Rは、何らかの仕方で「私たちの」と言えるような、Qと「対になっている」と考えられる「反応」である。「私たちの」と言えるというのは、何らかの意味で客観性（間主観性）が主張できるということである。^{*19} 特殊な場合には、Qは特定の（訓練を受けた、経験を積んだ）人にしか見えないというような、何か特別なものであるかも知れない。それを見ることができない人には、はじめから話が通じないであろう。それが見えるようになるということは、それに対してRまたはそれに類した「反応」を示すようになるということである。もしRまたはそれに類した「反応」を全く示さないとすれば、それは要するに何も見えていないということである。説明の順序としては、（思慮のような）徳が形成されるためには、認知的な能力の獲得が優先する。^{*20}

[3] 同じ一つの行為、同じ一つの状況は、私たちが理解可能なものとして受け入れている一般的・日常的な用語を用いて様々な仕方でも記述され得るものであり、多様な意味を持ち得るものである。私たちがそれをどう捉えるかは、私たちの過去の経験、受けた教育、ものの見方、感じ方、そういったものが違うことによって違ってくる。思慮ある人とそうでない人とでは、同じ状況、同じ行為が違って見えてくる。そして、違って見えてくることによって、二人は別々

の方向に向かうことになる。しかし、二人の認知・応答能力は対等なものでは全くない。一方は内的な反省と批判を通して（あるいは内的な反省と批判に堪えるものとして）形成されたものであり、他方はそうではない。それが徳ある人とそうでない人との違いである。²¹

〔4〕徳ある人が徳ある人になることによって獲得することになる認知・応答能力というのは、融通の利かない「規則に従う」式の認知的・実践的能力のことではない。それは、個別の状況に一般性・共通性を見出す能力、そしてその一般性・共通性の下にある個別の状況に規則的な対応をするための能力ではなくて、これまでに出会ったことがない新しい要素を含む個別の状況を、新しい要素を含むものとして捉える能力、そして彼（彼女）がはじめて直面することになるそのような新しい状況に正しく適切に対応するための能力のことである。このような認知的・実践的能力の獲得には、経験の積み重ねが必要であろうが、この場合のそれは単なる反復を意味するものではない。それは或る種の洞察を内に含むものである。²²

現代の実在論者はもっとはるかに多くのことを言うであろうが、目下のところは、私たちにとってこれで十分である。

2 ところで、私は「はじめに」のところで、現代の実在論者は個別の行為をめぐる行為者の判断の個別性を強調すると言ったが、それはこういうことである。

20年前のソクラテスは、獄中にある今のソクラテスと同じようには考えなかったかも知れない。また、ソクラテスとは別の人間（例えばクリトン）が同じ状況に直面して別の判断をするということも、もちろんあり得る。そして、それら三つの判断（20年前のソクラテスの判断、獄中にある今のソクラテスの判断、クリトンの判断）が仮に別々のものであったとしても、共に成り立つ、共に正当化され得るとすることは、直ちに反実在論者になることを意味するものではない。自分が置かれている状況に、またこれから自分がしようとしている行為

に、それぞれが見出すものが異なるからである。そのことが、それぞれの異なる判断を正当化するということが可能である。そしてこのように、個別の状況・行為に見出される個別の事情が異なるということによって、判断の不一致は説明されるべきであろう。つまり、それぞれが個別の状況・行為に見出す個別の事柄がここでは主として問題になるのであって、ソクラテスが誰と対話する場合でも常に主題にしているような一般的な事柄が主要な問題であるということはない。だから、個別の状況・行為に個別の事柄を見出すための認知的な能力がここでは特に問題になるのであって、ソクラテスが言うような言論とか言葉による考察の類いが問題になるのではない（反ロゴス主義）。もし「ラディカルな反省」とか「ラディカルな考え方の変更」というようなことがこの場合に問題になるとしたら、それは、個別の状況・行為に見出されるべき個別の事柄を見出すための認知的な能力の改変あるいは改善としてであろう。そして、そのような能力の改変・改善を促すものとして、「批判」とか「反省」ということはあるとすべきである。

個別の行為をめぐる行為者の判断の個別性について、現代の实在論者は概ね以上のようなことを言うであろう。現代の实在論者は更に、以上のような判断の個別性とは別に、現代の私たちの生活における興味とか関心、趣味、嗜好といったものの多様性、あるいは生活形態そのものの多様性を強調するかも知れない。²³ 現代の私たちの生活形態、生活の仕方は、例えば2千数百年前の古代ギリシア人の目には、ひどく複雑でしかも多種多様であると映るであろう。僅か50年前の日本人の目にもそう映るかも知れない。私たちの活動そのものがこの間に（2千数百年の間に、そしてこの50年の間にも）多様化し複雑化したからである。私たちの社会は次第に巨大で複雑なものとなり、私たちの活動もそれに合わせて次第に多様で複雑な意味を持つようになった。そう言われるであろう。

3 上(II-1)の[3]にあるものの見方とか感じ方が違うという話は、直ちに、面白い・面白くない、楽しい・楽しくない、快・不快をめぐる判断が一人一人異なるという話に結びつくものではない。それは、基本的には、[2]

の「認知的な能力」が違うという話である。[1] の記述と評価と行為が一体となっているという話は、そのような「認知的な能力」と「実践的な能力」とが一体となっているという話である。そのような話が「徳」についての話としてあり得る。そして、[4] の「洞察」という話はその「徳」についての話の主要な部分になる。そう考えることに、特に何か問題があるとは思われない。そう言われるかも知れない。

また、上の2（Ⅱ－2）で言ったような判断の個別性とか関心の多様化（あるいは意味の多様化）を強調するという点に関しても、それ自体はもはや取りたてて強調するほどのこともない周知の事柄であると言われるかも知れない。

しかし、もし現代の「価値に関する実在論的立場」が概略以上のように考える立場だとすれば、そのように考える立場に立つのと、「行為と真理」について先の（ソクラテスが考えた）ように考える立場に立つのとでは、もちろん何かかひどく違ってくる。（その違いを「反ロゴス主義」対「強いロゴス主義」という図式を用いて考えるにしても、この対立図式が実質的に意味するものは何か。）以下は、その違いをできるだけ明確にしようとする試みのワン・ステップである。

Ⅲ 行為と真理

1 かつてB.Williamsは次のように論じて、それを価値に関する反実在論を主張する根拠とした。²⁴ しかし、私は彼のこの議論を、彼がそう理解したように反実在論への道を示すものとは考えない。その前に、彼の議論を示すことから始めよう。

私は今、ディレンマと呼ばれるような状況に置かれていると想定しよう。或る観点からはaをするのが望ましい（するのがよい、なすべきである、しなければならない）と私には思われるが、別の観点からはbをするのが望ましい（するのがよい、なすべきである、しなければならない）と思われる。私はどちらをすることもできるが、同時に両方をすることはできない。どちらか一方

だけができる。そして、どちらか一方だけをしなければならない。しかし、どちらか一方をした場合には、それによって他方をする事はできなくなる。これらすべてのことを私は知っている。（この場合、「知っている」ではなくて「思っている」とするだけで十分であると言われるかも知れない。そうかも知れないが、ここではこの点を特に問題にする必要はない。）

この場合、「aをなすべき（べき①）である」という判断も「bをなすべき（べき②）である」という判断も共にモラルの観点に立つものとしよう。²⁵ 二つの「べき」はモラルの意味で言われているものとする。次に、私はどうすべき（べき③）かよく考えて、その結果aをなすべき（べき④）であるという結論に達したとしよう。この「べき③④」の用法は、「べき①②」と違って、モラルの意味で言われているのではない。（この前後の「べき」をすべて「よい」に置き換えても同じ議論が成立すると私は考える。私自身はむしろ、「べき」ではなくて、「よい」を用いるべきであると考えますが、その理由については後に触れる。しかしこの前後では、Williamsをはじめとするこれまでの論者に合わせて「べき」を用いることにする。）

「べき③」はモラルの意味で言われているのではない。正確に言えば、この「べき③」は、（もし「べき」に特定の意味が他にも複数あるとすれば）特定のどの意味で言われているのでもない「べき」である。「べき④」も同様である。（「べき」にはそのような用法がある。「よい」についても同様であろう。）

さて、Williamsは上の議論を、反実在論を主張するための根拠とする。私はaとbのどちらを選択しても（他方を選択しなかったことに）悔いを残すことになるかも知れない。しかし、事実をめぐって対立する二つの判断が問題である場合には、そういうことはあり得ない。そういうことがあり得るのは、例えば二つの欲求が問題である場合であろう。上の二つの「べき」（「べき①」と「べき②」）の間でどちらを選択するかという問題は欲求の場合と同じように考えるべきである。二つのうちのどちらを選択するかに関して真偽が問題になるということはない。それは要するに選択する者の自由と決断の問題である。このようにWilliamsは言う。

私はここでは、反実在論を主張する彼の論点そのものには立ち入らないことにする。むしろ、彼が自分の議論に関して見逃した点を問題にしたい。それは「べき③④」の用法に関わる問題である。^{*25}

2 確かに「べき③④」と「べき①②」の用法は異なる。しかし、Williams自身も以後の論者も、両者の違いが何であるかを明確にはしていない。両者の違いを明確にするには、それぞれに関して問題になる理由（なぜそうすべきかというその理由）の違い、それぞれに関して求められる理由の「位階」の違いを言う必要があると私は考える。

モラルの意味で言われる「べき①②」の場合には、それがモラルの意味で言われている限りは、問題の行為 a と b をそれぞれモラルの観点から望ましいものにする a と b の持つ特徴 C と D（C と D はそれぞれ記述の束と考えることができる）を言うことが、「なぜ」という問いに対して答えること、即ち「なぜ a（あるいは b）をなすべきかという理由」を言うことである。例えば「a は C であるから、それ故に a をなすべき①である」あるいは「b は D であるから、それ故に b をなすべき②である」というような具合である。しかし、「べき③④」に関しては事情が異なる。「a は C であるから、それ故に a をなすべき①である」と考えることは、この場合には、「どうすべき③か」を考えたことにならないし、「a をなすべき④である」とするその「理由（根拠）」を考えたことにならない。そうではなくて、「何故に、D であるような b ではなくて、C であるような a をなすべきであるのか」という、いわば一つ「位階」が上の問いに答えるのでなければ、この場合に「どうすべき③か」を考えたことにならないからである。

「どうすべき③か」という問いに対して、例えば a についてそれが C であるということと言うだけでは答えにならない、ということが重要である。或る場合には C であるということが答えになり、或る場合にはそれが答えにならない。その違いは「べき①②」と「べき③④」の用法（あるいは意味）の違いにある。通常、モラル・リアリズムをめぐる議論においては「べき①②」が専ら問題となる。それは或る意味では当然のことである。モラルが問題であるということ

が前提になっているからである。しかし、それは議論の半分を見逃すことである。

3 ところで、「何故に、Dであるようなbではなくて、Cであるようなaをなすべきであるのか」という問いは、答えとして何を求めているとすべきか。一言で言えば、「aをなすべきである」とする判断の根拠、証拠、論拠を示すことが求められているとすべきであろう。しかし、答えになるのは、例えば行為者である私の個人的な性向（disposition）の類いであるとか、あるいは専ら個別の状況に関する個別の事柄であるというようなことは、全くありそうもないことである。（だが、個別の事柄が問題にならないということではない。）

それとも、そのような「根拠、証拠、論拠」になるようなものは何もない、「何故に、Dであるようなbではなくて、Cであるようなaをなすべきであるのか」という問いの答えになるようなものは実際には何も存在しないのだと、かつてのサルトルと同じように、私たちも考えるべきであろう。²⁷ 恐らくWilliamsの考え方はそれに、どちらかというと、近いのだと思われる。しかし、それは間違った考え方であると思う。

私たちはこの場合に、文字通りの意味で知っているということ、それが何であれ「根拠、証拠、論拠」となるような事柄についても、あるいは「aをなすべきである」とする結論についても、即座にあるいは端的に言うことはとてもできそうもないと誰もが思うであろう。確かに、即座に知っているとはとても言えそうもない。そして、Williamsにとってはそれが問題であったのかも知れない。彼は「べき①②」に関しては、何らか知っているということがあるということ認めるのではないか。それは、彼が「べき①②」についての判断を事実についての判断に擬することができるものとするからである。だが、「べき③④」に関してはそういうわけにはいかない。それ故、「べき③④」に関して問題になるのは、真か偽かではなくて自由と決断である。そう考えたのではないか。

しかし、即座に知っているとは言えなくても、或る種の「推論」あるいは「論証」「証明」の類いがこの場合に（即ち「べき③④」の場合に）問題になっ

ている、そしてこの場合の「結論」は一応「主張」とか「言明」に近い何かあるいはそれに類した何かとして理解できる、ということが言えればそれで十分であると思われる。つまり、判断について（厳密な意味で真偽ではないにしても、何か最も原初的な意味で）正しさ（correctness）あるいは正しくなさ（incorrectness）ということが問題なり得るとということにとって十分である、ということである。そして、「根拠、証拠、論拠」が問題になるということは、それが或る種の「推論」であることを示すものであろう。^{*28} それとも、これは単なる比喩にすぎないのであろうか。私はそうは思わない。確かに、それは数学における推論や裁判官の推論に比べると、何か厳密さとか緻密さに欠ける、形式も何もない、「推論」とはとても呼べないような何かであると言われるかも知れない。しかし、「推論」というのは、例えば数学における推論や裁判における裁判官あるいは陪審員の推論だけを言うのではない。様々な「推論」があり得る。「べき③④」が問題になるような「行為推論」というのもその一つである。そう考えることに何か無理があるとは思えない。

4 「べき③④」の意味で「どうすべきか」と自らに問う（誰かに訊く場合でも、結局は自分自身に対する問いになる）、あるいはそれと同じ意味で（即ち、どの特定の意味で言われるのでもない「よい」の意味で）「どうするのがよいか」と問うというのは、日常的でありふれた事柄である。しかし、ありふれているからこそ、通常は、この問いがいわば内蔵しているラディカルな意味について誰も真剣に考えることをしない。

この問いに答えるためには、「なぜそうすべきと（あるいはなぜそうするのがよいと）考えるのか」という問いに対して、少なくとも答える用意をしなければならない。何も答えがない（答える用意すらない）というのは、「どうすべきか」あるいは「どうするのがよいか」を自らに問い、そして少しは何か考えたということにならない。ところで、この「なぜ」という問いが求めているのは、そうすべき（そうするのがよい）と考えるその行為が、一般に受け容れられている規範とか基準に合うかどうかを判断するための材料を示すというようなことではない。先の例で言えば、aがCであるかどうかを示せばよいとい

うのではない。むしろ、別の規範とか基準を受け容れている人に対して、答えになるような何かを示すということが求められているのである。（「べき」は「よい」よりも規範とか基準との結びつきが強いように思われる。多くの論者が「べき」を好むのもそうした理由からであろう。私は逆に、そうした理由から、また別の理由からも「よい」を用いたいと思うが、ここではそのことに固執しない。^{*29}）

その場合に、「aをなすべきである」という結論そのものは、特に目新しいものではないし、それ自体が多くの人の理解を超えるものであるということもない。しかし、「なぜ」という問いに対する答えとして求められるものが、単にCであるかどうかを示すことではなくて、それ以上のもの（「何故に、Dであるようなbではなくて、Cであるようなaをなすべきであるのか」という「根拠、証拠、論拠」）を示すことであるということ、このことは多くの人の理解を妨げ得る。なぜなら多くの人にとって問題なのは、多くの人は規範、基準を受け容れているから（多くの人に受け容れられているのでなければ規範でも基準でもないであろう）、常に、aがCであるかどうか、bがDであるかどうかということだけだからである。だから、「根拠、証拠、論拠」として示されるものが何であれ、それは「構造的に」一般の人の「理解を超える」ものである。一般の人がそれを共有することはないであろう。もし共有することがあるとすれば、それは「根拠、証拠、論拠」として示されたものが既に規範とか基準になっている場合だけである。^{*30}

しかし、「根拠、証拠、論拠」として示されるものを理解するのに、何か特別な能力、特殊な才能が必要であるということは全くないと思われる。「どうすべきか」という問いも「なぜそうすべきか」という問いも、共に日常のごくありふれた問いである。日常のごくありふれた問いが非日常的な答えを要求するということはある。しかし、私の答えが、例えば私の妻に全く理解できないとか友人の誰にも理解されないとすれば、それは私の答えに問題があるということであって、妻や友人に問題があるということではない。むしろ、私の答えは妻や友人の理解を得られるようなものでなければならない。それは、私の考えていることが非日常的で荒唐無稽、全くのでたらめの類いではないとい

うことが、そういうものであるということによって保証されるからである。『クリトン』篇に見出されるソクラテスの答えというのも、もしクリトンが完全に理解できないようなものであるとすれば、それはやはり荒唐無稽なものでしかないということになる。しかし、それはクリトンに理解できないような高尚なものであるとはされていない。

おわりに

1 最後に、『クリトン』篇のソクラテスに戻ることにしよう。ソクラテスはその中で、何故にCであるようなaをなすべきであるかを問題にしているのではなくて、単にaがCであるかどうかを問題にしている（そして、Cであるからaをなすべきであると主張している）だけであると言われるかも知れない。しかし、そうではない。

ここでは、「なすべきか否か」という問いそのものが「正しいか否か」という問いに置き換えられていると考えるべきである。つまり、「aをなすべきか」と問われるべきところで「aをなすのが正しいか」と問われているということである。そして、その上で「何故に正しいか」が問題になっているということである。³¹ 私たちが、例えばどちらも何らか（それぞれの意味で）正しいとされる二つの選択肢を前にして、先の「べき③④」の場合と同じように（というのは、どの特定の意味で言われるのでもない「正しい」の意味で）「どうするのが本当に正しいのか」と自らに問うことはあり得る。そのような「正しい」の用法は可能であろう。

実際に問題になっているのは、何故にC（あるいはD）であるような行為aをなすことがこの場合には正しくないかあるいは不正であるかということである。それは、aはCであるから（「国家と国法を破壊する」行為であるから）、あるいはDであるから（「同意に反したことをする」ことであるから）、aをなす（「逃亡する」）のは正しいとか正しくないというような話ではない。³²

ソクラテスは、自分自身のことが問題になっているこの場合にこれからしようとしている行為が正しいか正しくないかを議論しているのであって、一般に

「逃亡する」あるいは「国家と国法を破壊する」(と記述される)行為が正しいか正しくないかを議論しているのではない。確かに、ソクラテスが問題にしているのは、大部分が一般的な事柄である。しかし、その理由ははっきりしている。ソクラテスが問題にしている一般的な事柄というのは、そのどれもが推論(行為推論)の前提になり得る(あるいは実際になっている)事柄である。ソクラテスは誰と対話するのであっても常にそのような事柄を問題にする。何を前提とするかによって、結論はもちろん違ってくるからである。

2 私たちの日常というのは、もしさまざまな気遣いや心配事、恐れとか不安、そして期待とか願い、関心や興味の類いが失われれば、ほとんど無に等しいものになると言われるかも知れない。家族のこと、大学のこと、野球の結果、明日の天気。しかし、*eupraxia*をめぐる議論の中心にあるのは、そういった個人的な気遣いとか関心ではないというのが、ソクラテスの主張であろう。*eupraxia*をめぐる議論の中心にあるのはもっと一般的な事柄である。しかし、個人的な事柄が問題にならないということではない。

個人的な事柄ということでソクラテスが問題にしているのは、専ら自身の過去と未来とである。言い換えれば、これまで自分が何をしてきたかということ、これから何をすることになるかということである。³³ 私が今しようとしていることは、私がこれまでしてきたことのすべてを否定し、これからすることのすべてを或る仕方決めてしまうということがあり得る。そのような場合、私の考えの或る部分が何かしら決定的に変わったということがなければ、私が同じ一人の人間である限りは、私には何か重大な病的欠陥の類いがあるということになるであろう。同じ人が全く同じような状況に直面した場合に、その人が基本的には同じようなことをするのでなければ、その人には何かあった(考えを変えさせるような何かがあった)あるいは何か問題がある(欠陥がある)と私たちは考える。

確かに、特にWigginsがその点を強く主張するように、何をなすべきかに関して二人の異なる判断が共に成り立つとすることは可能であろう。別の人間が問題になっている限りは、そのことが実在論を危うくすることはない。一人一

人の来歴、過去というものは、どうするのがよいか、何をなすべきかという問いの前でそのすべてが無になる、無視され得るものになる、というようなことはないからである。では、同じ人が別の時に同じような状況に直面して全く別の判断をするという場合にはどうか。共に成り立つとすることは不可能であろうか。しかし、その間に彼（彼女）の身に降りかかったことが考えを変えた理由を説明する、考えを変えたことを正当化するということはあり得る。

私たちの行為は本質的に未決定である。未決定であるから、個別の行為が絶対的に意味を持つ。「絶対的に意味を持つ」というのは「個別の行為は無意味ではあり得ない」ということである。未決定であるというのは、何をすることも自由である、何をしてもよいということではない。何をなすべきか。どうするのがよいか。行為についてそのことを考えることが私たちにとって絶対的に意味を持つということである。考えることが全く意味を持たないような「あり方」というものはもちろんあり得る。それは行為が反応に過ぎない場合であろう。それは人間のあり方ではない。

註

- * 1 D.Wigginsに関しては、特に Wiggins (1976), *Truth, Invention, and the Meaning of Life*; Wiggins (1987), *Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments* 参照。また、Wiggins に対する議論としては、岡部 (2001)「価値をめぐる真理と存在についての考察」参照。
- * 2 Wiggins (1995), *Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell* 参照。
- * 3 Winch (1965), *The Universalizability of Moral Judgements* 参照。
- * 4 この点に関しては、Wiggins (1987), *Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments*, pp.166-84 参照。
- * 5 これについては、Ⅲ-1 以下の議論参照。しかし、Williams は周知のように、「厚い (thick) 概念」に関しては実在論者である (Ⅲ-3 参照)。Williams の「反実在論的な議論」に関しては、Williams (1965), *Ethical Consistency*; Williams (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*; Williams (1996), *Truth in Ethics* 参照。
- * 6 「実在論」「反実在論」をどう規定するかについては、岡部 (2001)「価値をめぐる真理と存在についての考察」参照。
- * 7 Charles (1995), *Aristotle and Modern Realism* 参照。

- * 8 「クリトン」46b1-48b10 参照。
- * 9 「クリトン」49c10-e3 参照。
- * 10 特に「クリトン」47a2-11 参照。「クリトン」篇のソクラテスのことだけを、ここでは問題にする。
- * 11 この点について詳しくは、岡部（1995）『行為と価値の哲学』の第二章「行為の真と善」参照。
- * 12 「このような事柄」が何であるかは必ずしもはっきりしない。最も狭くとった場合には、「たとえどのような不正をされようとも、仕返しに不正をしてはならない」というようなことであろう。最大限広くとれば「何がよい、正しい、美しいかについてその真実を知るということで問題になるすべての事柄」であろう。後者であっても不思議はない。
- * 13 Dummett (1969), *The Reality of the Past* の末尾に、極めて印象深い一文がある。
- * 14 「クリトン」49c10-e3 で意見の共有 (*koinonia*) というようなことが言われている。
- * 15 個別の行為をめぐる議論は構造を持つ。個別の行為をめぐる議論の前提となる同意事項の確認が「クリトン」46b1-49a3 でなされている。詳しくは、岡部（1995）『行為と価値の哲学』の第二章「行為の真と善」参照。
- * 16 「クリトン」48e3-5 参照。その理由が何であるかについて、はっきりしたことは何も言われていない。
- * 17 以下の [1] - [4] はどれも、特定の論者のものではない。また、これによって実在論の全体像が描かれることになると言うつもりはない。主として、共に McDowell の議論を念頭に置く、菅（1992）「リアリズムの擁護」；神崎（1994）「徳」と倫理の実在論」；Charles（1995）, *Aristotle and Modern Realism*；新島（1999）「ロゴスのかたち」を参考にした。但し [2] は特に Wiggins を意識したものである。McDowell に関しては、ここでは特に McDowell（1983）, *Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World*；McDowell（1985）, *Values and Secondary Qualities* が重要であろう。
- * 18 論者によっては、記述と評価と行為の三つを一つの「認知的応答（反応）」とする。三つが一つであるというのは「習熟」の結果としてであろう。「思慮」をそのようなものとするには問題があるとする考え方もあろう。
- * 19 この点に関しては、特に Wiggins（1987）, *A Sensible Subjectivism?* 参照。ここではこの点について詳しくは論じない。岡部（2001）「価値をめぐる真理と存在についての考察」参照。
- * 20 或る種の自然的な能力として獲得されるとする考え方があり得る。Wiggins（1996）, *Natural and Artificial Virtues* 参照。
- * 21 反省と批判をめぐる問題に関しては、新島（1999）「ロゴスのかたち」p.12、岡部（2001）「価値をめぐる真理と存在についての考察」pp.56-7 参照。
- * 22 「洞察」とせずに「知的卓越性」としてもよい。
- * 23 Wiggins（1987）, *Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments*, p.174 参照。
- * 24 Williams（1965）, *Ethical Consistency* 参照。
- * 25 判断の一つは別の観点に立つものとしてもよい。Williams はそうしているが、特にその点にこだわる必要はないであろう。これによって議論の趣旨が違ってくるとはしないと考える。

- *26 Williams の議論に対する反論としては、Guttenplan (1980), *Moral Realism and Moral Dilemmas* がある。反論としてそれなりに有効であると思う。
- *27 サルトルの『実存主義とは何か（実存主義はヒューマニズムである）』参照。また、この点をめぐるWilliams (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp.169-71 の議論参照。
- *28 以上に関しては、Dummett (1990), *The Source of the Concept of Truth*; Dummett (1991), *The Logical Basis of Metaphysics*, ch.7: *The Origin and Role of the Concept of Truth* 参照。詳しくは、準備中の拙論「意味と真理の起源」で論じる予定。
- *29 「別の理由」については、「行為の善」をめぐる岡部 (1995) 『行為と価値の哲学』第五章「一人称の論理」 pp.152-6 の議論参照。
- *30 「構造的に理解を超える」は言い過ぎかも知れない。何が問題であるかに関しては、岡部 (1995) 『行為と価値の哲学』の第二章「行為の真と善」 pp.66-8 参照。
- *31 【クリトン】 50c1-53a7 参照。
- *32 岡部 (1995) 『行為と価値の哲学』の第二章「行為の真と善」 pp.74-6 参照
- *33 【クリトン】 52b1-54a3 参照。

参考文献

- Charles, D., Aristotle and Modern Realism, in R.Heinaman ed., *Aristotle and Moral Realism*, London: UCL Press, 1995, 135-72.
- Dummett, M., The Reality of the Past, *Proceedings of the Aristotelian Society* 69, 1969, 239-58; and in his *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1978, 358-74.
- The Source of the Concept of Truth, in G.Boole ed., *Meaning and Method: Essays in Honor of Hilary Putnam*, Cambridge: Cambridge U.P., 1990; and in his *The Seas of Language*, Oxford: Oxford U.P., 1993, 188-201.
- The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1991.
- Guttenplan, S., Moral Realism and Moral Dilemmas, *Proceedings of the Aristotelian Society* 80, 1980, 61-80.
- McDowell, J., Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World, in E.Schaper ed., *Pleasure, Preference, and Value*, Cambridge: Cambridge U.P., 1983, 1-16; and in his *Mind, Value, and Reality*, Cambridge Mass.: Harvard U.P., 1998, 112-30.
- Values and Secondary Qualities, in T.Honderich ed., *Morality and Objectivity*, London: Routledge, 1985; and in his *Mind, Value, and Reality*, 1998, 131-50.
- Wiggins, D., Truth, Invention, and the Meaning of Life, *Proceedings of the British Academy* 62, 1976; and in his *Needs, Values, Truth*, Oxford: Blackwell, 1987, 87-137.
- Truth, and Truth as Predicated of Moral Judgments, in his *Needs, Values, Truth*, 1987, 139-84.
- A Sensible Subjectivism?, in his *Needs, Values, Truth*, 1987, 185-214.
- Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics: A Reply to John McDowell,

- in Heinaman ed., *Aristotle and Moral Realism*, 1995, 219-31.
- Objective and Subjective in Ethics, with Two Postscripts on Truth, B.Hooker ed., *Truth in Ethics*, Oxford: Blackwell, 1996, 35-50.
- Natural and Artificial Virtues: A Vindication of Hume's Scheme, R.Crisp ed., *How Should One Live?: Essays on the Virtues*, Oxford: Oxford U.P., 1996, 131-40.
- Williams, B.A.O., Ethical Consistency. *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume 39, 1965; and in his *Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge U.P., 1973, 166-86.
- Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1985; 森際康友・下川潔訳, 『生き方について哲学は何が言えるか』, 産業図書, 1993.
- Truth in Ethics, Hooker ed., *Truth in Ethics*, 1996, 19-34.
- Winch, P. The Universalizability of Moral Judgements, *The Monist* 49, 1965, 196-214; and in his *Ethics and Action*, London: Routledge, 1972.
- 神崎繁, 〈徳〉と倫理の実在論—アリストテレスの「徳」概念の現代的意義, 日本倫理学会『日本倫理学会論集』29, 慶應通信, 1994, 21-38.
- 首登彦, リアリズムの擁護, 九州大学教養部『テオリア』31, 1992, 83-106.
- 新島龍美, ログスのかたち—アリストテレスの実践理性の試み, 『西日本哲学年報』7, 1999, 1-15.
- 岡部勉, 『行為と価値の哲学』, 九州大学出版会, 1995.
- 価値をめぐる真理と存在についての考察（序）—D.Wiggins の価値の哲学に対する反論として, 熊本大学文学会『文学部論叢』70, 2001, 47-67.

（おかべ つとむ 価値論）