

解説 ブラックバーンの準實在論の射程

サイモン・ブラックバーンは、現代倫理学の主要な潮流を牽引し続けるかたわら、一般読書人にむけて倫理のみならず、思考や真理ひいては肉欲にいたるまで、わかりやすい入門書を著しており、英米の読書人のあいだでの知名度は高い。本書は、彼が準實在論 (quasi-realism) という独自の立場を築いていったときの、現代の倫理学にとって重要な論考の邦訳である。

しかし、新たな立場を築こうとする議論がしばしばそうであるように、本書の論考のいくつかは、背景が分からないと読みにくい。そこで解説では、まず準實在論という構想の全体像を粗く概観し (《1》)、その後、彼の議論の眼目を、個々の論考ごとにはなく論題別に確認したい (《2》以下)。

* 解説では、各章の標題を以下のように略記する (どの章も、それぞれに複数の主題にわたっており、解説での論題と必ずしも一意的には対応しないので、それを示すことは省かせていただく)。

- 1 規則順守と道徳實在論……『規則にしたがう』
- 2 道徳實在論……『實在論』
- 3 付随性、再考……『再考』

- 4 錯誤と価値の現れ方……『錯誤と現れ方』
- 5 倫理的現実在論者になる方法……『現実在論』
- 6 投影主義を採る正当な理由……『正当な理由』
- 7 倫理的命題——それは何でないか……『倫理命題』

《1》 準実在論

道徳判断の食い違いは、料理や絵の評価の違いとは異なって、そのままにしておくのが難しい。そこでは、当該ケースでの善悪の規準が問われると同時に、「同じ事態についての判断が、どうして違ってくるのか？」という問も立ち上がってくる。まえがきにも記したように「実在論 vs 反実在論」という対立は、この間を前にして生じる。こうしたなかで「反実在論から出発しながら、徐々に、実在論の定義と思われる知的実践を模倣 (mimic) できるということに気づく」人を、ブラックバーンは「準実在論者」と名づけ、この立場にたつて、実在論 vs 反実在論の対立を解消しようとする。

1 実在論 vs 反実在論

実在論 (realism) によれば、善・悪は、「酸性」「良導体」といった性質と種類が違うが、ものごとに備わった性質であり、あるものが善・悪という性質を帯びていることは、れっきとした事実である。し

たがって道徳判断は、道徳的事実の認知であつて、その食い違いは、事実をどう認知したかによる。こうして、實在論は、道徳判断・道徳言明について認知主義 (cognitivism) の立場に立つ。ものごとの善し悪しは、料理の好き嫌いのような、たんなる好みの問題ではない。こうした日々の実感からすると、實在論は説得力をもつ。

ところが「善悪は、ものごとに備わつた性質であつて、人がどう反応するかによって左右されない」と實在論が主張するとき、「人の反応に依存しない」という言い方は、時として、善悪は「知覚をはじめとして、人の認識とは独立に實在する性質」であるかのように響く。實在論は、歴史的には善悪の根拠を神の掟やイデア界に求める形而上学と密接につながっているので、時代を溯れば溯るほど、この傾向は強い。しかし、「知覚できる世界を超越した善悪」といった考えは、奇異に響くし、科学的な世界像ときわめて折り合いが悪い。科学的な自然主義によれば、實在するのは、科学によって反証しうるものごとだけである。ブラックバーンも、この潮流に棹さして倫理学では反實在論に与する。世界は「粒子・諸種の力の空間的位置」であつて、善し悪しを語るときも「われわれは、価値・義務・権利といったものを何一つ含んでいない實在にたいして反応している」(本書、四頁)。したがつてわれわれは、自分たちのことを「自然的事実に対してのみ感応し、自然的事実に対する・説明可能な反応だけを生み出す装置」ととらえる。「自然主義的な見方の枠内で」、「倫理の生成 (emergence (創発)) を説明し、正当化して」 「倫理学に居場所を与え」ねばならない、という (本書二四七頁)^{*}。

しかしながら同時にまた、「實在論 vs 反實在論」という論争軸そのものが、彼によれば賞味期限を過ぎ

ている。「科学の成功、世界の本性といったグローバルな事柄を考えるとときには、自然主義が勝つ」のだから、世界は「われわれによる構成物」だとみる反实在論も、「われわれから独立している」とする实在論も、もはや「過去の論敵」同士でしかない。にもかかわらず、心の哲学や倫理学といった「ローカルな領域では」、科学的な自然主義に抗して、信念や善悪に坎する实在論がなお影響力をもっている。よって、そうした領域では、心や価値が「われわれによる構成物」であることを示す「ローカルな反实在論」がなお意義をもつ、というのである（本書一八五—一八六頁）。

したがって、倫理学でローカルな反实在論に与する際にも、「隣接領域に対して帝国主義的な視線を向けて」「自然主義を撤回」してはならない、と彼は強調する（一八六頁）。倫理学での反实在論が「グローバルな反实在論」に成り上がるのを防ぐために、倫理学での「实在論 vs 反实在論」という二項対立そのものを克服しなければならない。そうするには、「日々の道徳的思考の、明らかに实在論的な現象」を、反实在論の立場から説明し正当化して、反实在論者も「实在論の定義だと思われる知的実践を採用できる」ことを示せばよい。そして、それを示すプログラムが「準实在論」だ、という（本書、四頁、一五〇頁^{*4}）。しかし、準实在論を提唱するには、反实在論の弱点の克服が必要であった。というのも、实在論が影響力をもったのは、日々の実践に合致する面をもっていたからであると同時に、反实在論に弱点があったからでもある。

2 道徳言語の非認知的な意味

反實在論によれば、そもそも善悪という性質は實在しない。したがって「善い・悪い」という語が性質を描く述語であったなら、善し悪しを語ったところで、「でこい・ほこい」というのと同じく、何の意味ももちえまい。それゆえ、「善い・悪い」という語は、対象の性質を認知して描くのと違って、「非認知的な意味」をもたねばならない。こうして、反實在論は、道德の思考・言語に於ては非認知的主義(non-cognitivism)の立場に立つ。

道德言語の「非認知的な意味」という示唆を与えたのは、「語の情動的な用法」という、二〇世紀前半の言語学者のアイデアであった。すなわち、「善い」という述語は「何も指していない」が、「態度を表出する情動的記号の役割を果たす」というのである。^{*5}この着想をいち早く敷衍したC・L・ステイヴンソンは、道德言語が、事態を描くのに寄与していないが、話者の心的態度を表出するかぎり「非認知的な意味」をもつ、と主張した。彼の考え方は、情動主義(emotivism)と呼びならわされ、ブラックバーンも「ローカルな反實在論」を展開するにあたって、この「情動主義を出発点にする」(FOR, p. 19)。

しかし、道德言明の意味が心的態度の表出に尽きるのなら、語られるのは、内容的には感嘆文か命令文にすぎず、感嘆文や命令文は、その真偽を問えない。そうすると、語られた道德言明に同意できないとしても、そこでの不一致は「感じ方の違い」として片付けられ、およそ善悪をめぐる議論は不可能になろう……。これが、非認知的主義の倫理学への疑義であった。^{*6}したがって、反實在論から進んで準實在論を打ち立てるには、まずもってこの疑義に答えねばならない。

そのためにブラックバーンの打った手が、「命題的反映(propositional reflection)」すなわち「事実的主

張をしているように見えながらも、態度にかんする〔評価的な〕主張がなされる」という概念の導入である（本書八七頁）^{*7}。「日々の道徳的思考」は、道徳的事実を述べる命題の真偽をめぐって営まれる。しかし、こうした「實在論的にみえる」特質も、「命題的反映」という概念を使って反實在論の立場から説明し正当化できるなら、もはや實在論の出番はなくなる……。これが準實在論を目指す彼の目論見であった。

3 投影主義

ブラックバーンは、この目論見のための道具立てを、ヒュームの着想に見出す。ヒュームによれば我々は、「世界に含まれている事態について判断することに加えて、事態にたいして反応する」のだが、「あたかも、そうした反応に相応する事態が世界に含まれているかのように語り・考えることによって、そうした反応が、世界に、塗りつけられる（spread on）」^{*}。彼は、ヒュームのこの所見を継承する立場を「投影主義（projectivism）」と呼んで、自らの拠点とする（本書二頁以下）^{*8}。

しかし投影主義は、見られるごとく、あからさまに反實在論に傾いている。日々の思考においては道徳命題が語られ、その真偽が問われる。果たして投影主義は、この事実を説明し、正当化できるのだろうか。ここですでに、少なくとも二つのことが懸念されよう。ひとつは、こうである。1 投影主義にしたがえば、世界には自然性質しか存在しない。そうすると、道徳命題が語られ・その真偽が問われるのなら、その命題は世界のものごとについて語っており、道徳的述語は自然性質を表していることになる。したがって「準實在論」と称する立場も、自然主義的實在論に帰着するのではないか……。もうひとつは、逆にこ

うである。2 道徳的思考が命題のかたちで表出されるとき、どういふ道徳的述語が用いられるかは、投影主義によれば、世界からの入力によつては決まらず、それに対する反応によつてはじめて定まる。そうすると、それらの述語があらわす道徳的性質は、思考者の心のありように依存しており、したがつて「準實在論」を名乗りつつ、その立場は、実際には「擬似（似非）（pseudo-）實在論」にすぎまい。

前者は、自然性質と道徳的概念の関係という存在論の問題であり、後者は、道徳言語の意味・真理という意味論での問題であるが、ともに一筋縄ではないかない。ブラックバーンは投影主義に依拠して、この両面に跨つて準實在論を打ち立てようとするのだが、その道のりは、さほど平坦ではなかつた。

《2》 自然性質と道徳的性質——スーパーヴェニエンス

ブラックバーンは、もつとも初期の論考、『實在論』（一九七二）において、倫理学での實在論を批判する。彼はまず、道徳言明への同意がもっている特徴に注目した、従来の實在論批判の不十分性を指摘したのち（本書五五頁以下）、「スーパーヴェニエンス（付随性）」に焦点を絞つて實在論を批判する。こうした實在論批判は、さらに彫琢され（『再考』）、準實在論を展開する起点となる。しかし、『實在論』も『再考』も、肝心の「スーパーヴェニエンス（付随性）」概念が学界全体で未だ茫漠としていた時期に書かれたせいもあつて、読みづらいところもある。そこで、この論考の核を簡単に確認することからはじめたい。

4 スーパーヴェニエンス——実在論の批判へ

よく似た二つのものごとがあり、一方は善くて、他方はそうでない、とする。その場合、それら二つは、善いか否かという以外の点でも、どこか違うはずである。そうでないとしたら、あたかも二つの絵があつて、絵具の配色はじめ何から何まで二つは同じであるときに「一方は美しいが、他方はそうでない」と言われるのと同様、当惑するしかない。そこで R・M・ヘアは、こう主張した。

二つのものの道徳的評価が異なるときには、その二つは、道徳的特性以外の何らかの性質にかんしても異なっている、

あるいは逆に、道徳以外のいかなる性質にかんして識別できない二つのものごとは、道徳的性質にかんしても識別できない。こうした「識別可能性の連動」とでも呼べる関係があるときには、道徳的性質は、道徳的特性以外の性質に「スーパーヴィーン (supervene)」^{*}している。

(この語は「付随」と訳されることが多いが、「super (つえい) + venio (到来する)」という語源が示すように、ある種類の性質がより基礎的な(物理的)性質に「上乗り」している、と訳すほうが分かりやすい。したがって、この解説ではこう記す)。しかし、この着想はヘアの独創ではなく、遡ればシジックが既に指摘しており、続いてムーアもまた同様の指摘をしている。^{*10}こう見てくると、「上乗り (スーパーヴェニエンス)」の原生地は倫理学のようにも見える。しかし、この概念は、心の状態は、脳神経系の状態と別個に実在しはしないが、

あくまで「創発」した高次の状態であって、脳神経系の物理的性質には還元できない^{*11}と主張する、心についての創発主義 (emergentism) によって、一九二〇年代に提唱されたものであった。

〃 道徳的性質は、自然性質で定義・説明できる^{*}とする還元主義者にとっては、上乗り (スーパージェニエンス) は自明かもしれない。しかしブラックバーンは、自然主義に依拠しつつも、還元主義を斥けてこう述べる。「自然的諸性質は、道徳的性質を含意しない」とする原理 (E) は、「上乗り (スーパージェニエンス) よりも、さらに一般的に信じられている」(本書六五頁)。そのうえで、道徳性質の・自然性質へのの上乗りは、實在論では説明がつかない、と彼は主張しようとする。

しかしヘアの提案では、「識別可能性の連動」が示唆されているだけで、上乗りの定式化は定かではない。いま、うり二つ個人 a と b が、善良さという点で違っており、c と d もよく似ているが、やはり善良さの点で違う、とする。しかし、善良さの違いの説明として、a、b については病人への態度の相違が挙げられ、c、d にかんしては投票行動の相違が持ち出される……というように、全く種類の異なる相違が、そのつど持ち出されるだけならば、「識別可能性の連動」といつても、ほとんど空虚に近かろう^{*12}。

では、上乗りをいうためには、どの程度の体系的な連動が必要なのだろう。これについてブラックバーンの論考は、当時の学界の事情もあって、未だ過渡的で読みにくい面もある^{*14}。しかし大筋では、『實在論』での定式化 (本書六一頁以下) と、『再考』での定式 (S) (本書一〇二頁) は同じだとも読めるし、その場合には、彼の考える上乗りは、今日の定式化のひとつのバージョンとも読める^{*15}。例えば、こうである。

〈S〉何であれ、ものごと x が道徳性質 M をもつなら、その x は、ある自然性質 N を備えており、

Nを備えたどんなYも、その世界では道德性質Mを必ずもつ。これが成り立つなら、道德性質は、自然性質に上乗り（スーパervueニエンス）^{*}している。

この定式は、特定のN以外の自然性質をもつものも、道德性質Mをもちうるのだから（本書一〇二頁）、いわゆる多重的実現にも似て、還元可能性と同じではない。^{*16}さてブラックバーンは、この上乗りの概念を武器に、實在論の批判を繰り出そうとする。

5 上乗り（スーパervueニエンス）にもとづく實在論批判

右の(S)は、目下の世界ではそう連動している[〃]という以上の必然性をもたないので、今日では「弱い上乗り」と呼ばれ、あらゆる可能世界で成り立つ「強い上乗り」と区別される。ブラックバーンでは、関係「(?)」（本書一〇四頁）が、後者に該当するが、強い上乗りについて、彼はきわめて慎重である。というのも、自然性質からの含意の否定(E)が示すように、「上乗りと還元」とのギャップは彼にとって無視できないにもかかわらず、「強い上乗り」は、「コストを払わずに」還元を手にするのを可能にするからである（本書一〇八頁）。彼にとつての問題は、むしろ、「広範に受け入れられている」弱い上乗りが、實在論ではうまく説明できない、という点にある。

それを示そうとする議論は、とりわけ『再考』の場合、様相論理の表記の多用もあつて辟易するかもしれないが、その大筋は、つぎのようにまとめうる。

1. 道德的性質Mを備えているものが、基底として自然性質Fをもつなら、その世界では、Fであるもの

は、〈S〉ゆえにみなMである。

2. 強い上乗りは仮定していないので、別の世界では、FなのだがMでないものがある。

3. しかし、どの世界であろうと、あるMなるものはFだが、べつのMなるものはFでない、ということ
は、〈S〉ゆえにありえない。

つまり、『再考』の言い方でいえば、「混合世界」はありえない（本書一〇九頁）。このことを、実在論はうまく説明できない、とブラックバーンは示そうとしたのであった。

「混合世界」の不可能性という着想は、さほど無理なものでもない。視覚中枢の状態と、色の見え方との対応を考えてみよう。ある生体の視覚中枢状態がNのとき、その生体には必ず真紅が見えているが（右の1）、別の生体にあつては真紅でなく、ピンクが見えている（右の2）。しかし、どんな生体にあつても、同じN状態でありながら、ある時は真紅、べつの時はピンクというように、個体内的なばらつきはない（右の3）。こうした「混合主体」の不可能性は、経験的にはともかく、十分に考えられる。

しかし、倫理学的に重要なのは、

1. 道徳的性質が自然性質に上乗りしていることは、道徳の概念からして必然的であり、
2. この必然的な上乗りは、反実在論でなければ説明できない、

というブラックバーンの主張の論証である。もちろん、上乗りの概念・その定式化にもよるが、目下の彼の論証が成功しているとも言えない。

たしかに彼の論証は、不可解ではない。主張1について、彼はこう論ずる。いわく、道徳的思考の眼目

は、「世界の自然的特徴の狭間で、欲求や選択を導く」ことであり、われわれは「ものごとを、その自然的特性ゆえに選択・賛美・称賛する」のだから、自然性質にかんじて違いがないのに、一方を是認し他方を否認するなら、それは「気紛れ」であって「道德的見解」ではない（本書、七九頁）。ゆえに、上乗り（S）は、道德の概念に由来する「メタ倫理の公理」たりうる（本書七九頁）のであって、道德的に思考する「能力（competence）」にかかわる「概念的真理」である（本書、一二二頁他）。

主張2にかんする彼の議論は、こうである。實在論に立って、自然性質による含意を拒否するなら、つまり『實在論』での原理（E）を認めて強い上乗りを否定するなら、ものごとは、その自然性質がどうあるかと・それとは独立に道德性質を帯びうる。よって「混合世界」の不可能性は、實在論では説明できない（本書一一六頁他）。それとは対照的に反實在論によれば、善悪の別も、ものごとの自然性質への我々の反応に由来する。したがって、上乗り（S）は、反實在論からすれば当然である、云々。^{*17}

しかし、多くの論者も批判しているように、彼の議論が成功しているとも思いがたいし、上乗りという論点そのものが賞味期限切れの感もある。しかし異なる種類の性質のあいだの存在論的な関係は、なお謎を秘めており、少なくとも倫理学にあつては「還元と上乗りとのギャップ」（本書一〇八頁）は、たんなる思想史資料館の展示物ではない。^{*20}

《3》意味と真理——道德言語の場合

さて、投影主義から出発して準實在論を目指すブラックバーンの手持ちは、目下、二つである。ひとつは上乗り（スーパージュエニエンス）である。すなわち、善い・正しいといった道徳的性質は、自然性質に上乗りしてはいるが、硬い・酸性といった自然性質のように實在するのではない、とする存在論である。もうひとつは、非認知的意味、すなわち道徳言語は、発話者の心的態度を表出するのに用いられる、とする意味論である。この二つの持ち駒を駆使して、道徳的思考は、道徳的事実にかんする命題の形成・真偽の吟味として営まれる²⁰ という日々の事実を説明すること、これが準實在論の課題となる。

6 真理を紡ぎ出す——投影主義

「ローカルな反實在論」に立つブラックバーンとしても、「道徳的な真理という概念なしではやっていけない」（本書二八頁）。その際、真理とは「命題と事態との対応」だとする伝統的な真理観にしたがうなら、實在論を採るしかない。そこで、反實在論の立場でも道徳的真理を語れることを示すためには、真理を「事態との対応」から切り離さねばならず、これが冒頭の『實在論』の課題の一つであった（本書五四頁）。そのように「対応」と切り離して、道徳文は、事態と対応していないが真理値をもつ、というための道具立てが、先にふれた「命題的反映」であった（解説三四三頁^{*21}）。

この着想の源は先に見たように、われわれの「反応が世界へと塗りつけられる」というヒュームの所見であるが、ブラックバーンは、この「メカニズム」を「ヒュームの投影 (Humean Projection)」と名づけて、^{*22} 世界から態度表出への関数として敷衍する。すなわち道徳的思考とは、ものごとの自然性質にか

んする「入力を用いて、反応〔ものごとへの態度〕という出力を定める」関数だ、というのである（本書二六頁）。

この関数は、具体的には「道徳的感受性（moral sensibility）」とでも称すべき複雑な回路であり、その作動は、「鈍感さ・恐怖・盲目的伝統・知識や想像あるいは共感の不足」にも左右される。このように態度は、感情のようにたんに当人において生じるのではなく、世界からの入力をもとに、本人によって形作られるのだから、本人が「コミットメントを負う」（本書、二六頁）。したがって、この出力については、その理由も問えるし、その適否も判定できる。これが、ブラックバンの基本的所見である。

この所見からすれば、態度の適否の判定次第で、態度を表出している道徳言明が受容可能かどうかとも定まる。したがって「態度が与えられ、態度に課される制約が与えられ、任意の（道徳的）感受性の改善・ありうる欠損の概念が与えられるなら」、それらを素材にして「道徳的真理の概念を構築できる」^{*23}。これが、準実在論の眼目である。「実在論が論破されたら、道徳的真理、道徳的属性・道徳命題という諸概念も消失する、と考えるのは間違っている」。彼は、最も初期の『実在論』（一九七三）で、こう断言していた（本書、九六頁）。彼は、ここでは「準実在論」という語こそ用いていないが、当初から反実在論の立場に立って「道徳的真理の概念を構築する」ことを目指していたのである。

しかも彼によれば、準実在論の構築された真理概念のほうが、実在論の真理概念よりも優れている。実在論のいう道徳的真理は、事実そのものだからとといった仕方で「勞せず与えられ」、しかもその認識論は、直覚をはじめとして擬似的な知覚に訴える以外に何も語れない。そのように知覚をモデルとした

道徳判断を批判することにおいては、彼はきわめて手厳しい（本書一六八頁以下、一九三頁以下）。それとは対照的に、準実在論では、道徳的真理は、「道徳的感受性の欠損という概念」をもとに「手順をふんで獲得 (earn) される」（本書四七頁）、という。こうして彼は、対応説に典型的な、真理の実在論を斥け、真理のある種の主張可能性、すなわち「出力にいたる過程に瑕疵がなく」「コミットメントの撤回にいたる訂正が不可能」なことへと切り詰めて、真理の反実在論をとる。

もちろん、「真」はもつと実質的な性質だ、という反駁があろう。しかし、ここではその問は棚上げし、道徳言明は、ブラックバーンのいう仕方で真理値をもつ、としよう。すると道徳言明の真偽を画定するには、世界からの入力を変換した道徳的感受性に、歪みがないかを点検することになる。しかし、そうした点検は、それじしん道徳的な思考である。すると事態は、物指しの狂いの有無を点検するのに、その物差しレプリカをあててみるのと同じではないか……。この懸念に対してブラックバーンは、航海しながら部分的に修繕するしかない「ノイラートの舟」という比喩を用いて、こう説明する。いわく、道徳的思考を外側から「客観的に」検証するという発想は、幻想であって、「我々の評価を評価するのに我々自身の評価を用いることには、何の循環もない」（本書二七頁）。このようにホーリズムに立てば、反実在論による真理概念にも何の問題もない、云々。

しかし彼は他方で、「科学の成功といったグローバルな事柄を考えるとときには、自然主義が勝つ」として、反実在論は、ローカルな領域を超えれば過去の亡霊にすぎない、と宣言していた。では、真理についての多元主義を持ち出すのでないとしたら、彼は、グローバルな自然主義が引き合いに出す科学的真理も、

道徳的真理と同列だとみなすのだろうか。^{*25}しかし、この問はもはや解説の域を超えてしまうのでここでは触れず、本書で繰返し論じられている、道徳的真理にかかわるもう一つの重要な論点について確認しておきたい。

7 「フレーゲ・ギーチ問題」——道徳言語の意味論

いまや反実在論者は、道徳的性質の実在を否定しても、道徳言明の有意味性も確保できるし、道徳的真理の概念も構築できる。しかし、これだけでは道徳言語の意味論には足りない。われわれは、 μ 個体 \times 性質 ν という形の単文を、「かつ」「ならば」といった接続語を用いて組み合わせ、あるいは「思っている」「信じている」といった語に続く従属節の中に埋め込んで、複合文を次々に作り出せる。したがって言語の意味論は、そうした無限の文について、その意味と真理値がどのように定まるかを示さねばならない。

しかし非認知主義では、意味論の出発点は、道徳言語によって心的状態が表出されることにある（解説2節）。しかし、それが表出されるのは、文を用いて主張（断定）がなされるときであるが、道徳文が用いられるときに主張がなされる、とは限らない。「Aが善いか、または……である」という選言文や、「もしAが善いのならば、……である」という条件文では、Aについて何も主張されていない。冒頭の『実在論』での用語で言えば、それらの構文は、何も主張しない「間接的な文脈」を形作る。したがって非認知主義の意味論は、「間接的な文脈で何が起きているのか、何も知らせてくれない」（本書八二頁）。このま

まなら、道徳言明は、主張として単文で語られたときにのみ有意味だ、ということになる。これは、意味論にとつて致命的である。

間接的文脈での表現の意味・真理値にかんする問題群は、今日「フレーゲ・ギーチ問題」と呼ばれる^{*26}。ブラックバーンはすでに『実在論』において、この問題がすべての間接的な文脈に共通であることを指摘しているが（本書八九頁）、その後、主として条件文に即して、こう論じる。二つのものとA、B（たとえば勇敢さと、闘争的競技の奨励）にかんして「もしAが善いのならBも善い」と語っても、A、Bについて何の主張もなされていない。しかしA、Bそれぞれへの態度にかんして、「一方への態度が、他方への態度を伴う（involve）」という関係があれば、語る際にも「態度の整合性への論理的な制約」が課される。その制約下では、Aを是認する態度をとりつつBを否認するのは、論理的に不整合であり、その場合には「Aが善いならばBも善い」という条件文は、拒否できない（九〇頁）。

七〇年代初頭のこの提案は、『規則にしたがう』では、もう少し一般化してこう述べられる。「判断を表出する文、コミットメントを表出する文」のいずれも、他の文との論理的な整合性が問われるのであって、「道徳的に考える（moralize）」とは、「判断の含意と同じく、コミットメントの含意を突きとめる」ことである（本書三二頁）。こう考えるなら、ある文を主張すれば態度の表出になるとき、その文が「もし……ならば」という文脈に埋め込まれて条件文が作られたなら、その条件文は、

Aを是認していながらBを是認しないような態度を、是認しない

という対象への態度への態度（つまり高階の態度）を表出するのに用いられる、というのである（本書九二頁、

一五三頁、他)。たしかに、これは卓抜な着眼であり、こうすれば道徳文も事実言明と同等に扱いうる。この着想はさらに彫琢されて、^{*27}「態度意味論 (attitudinal semantics)」とも総称される、非認知主義に立つ意味論の武器となった。それだけではない。ヒュームの投影の概念は、反实在論に強く傾いており(解説、三四四頁)、そのゆえにまた投影主義に対して、意味論上での異論が突きつけられていたが、態度意味論は、そうした論難に応ずる格好の武器となったのである。

《4》 心と实在——主観的反応と、ものごとの性質

冒頭で見たように、料理のうまい・まずいは私次第だが、ものごとの道徳的な善し悪しは、私次第とはいかない。道徳のこうした「客観的な感觸ないし現れ」と、道徳の「主観的な源泉」という投影主義の主張のあいだには、「緊張関係」があり(本書一五三頁)、この緊張関係は、实在論を否定することの咎めになるようにも見える。これは、準实在論を貫徹するには、一連の障害となつて立ちふさがってくる。

8 心依存と統合失調——「客観的現れ」との緊張

この緊張は、第一に、投影主義によると、道徳的性質は判断者の心次第で決まる主観的事柄になつてしまふ、という「心への依存性 (mind-dependent)」への懸念として登場する。いま、次の条件文を考えてみよう。

(M) もし、われわれが今とは違う態度をもっていたなら、犬を蹴ることも悪くはなからう。

この条件文は、ブラックバーンによれば、道徳の「客観的な現れ」にしたがう日々の思考においては、偽である。というのも、犬を蹴ることが悪いのは、われわれの態度ゆえではなく、徒に犬に苦痛を与えるからである(本書三三頁)。しかし、もし「悪い」というのが、われわれの心次第であるのなら、この条件文は真になる。したがって、善悪は心次第だ²⁸という主張を拒否するためには、投影主義者も、この条件文が偽であることを示さねばならない。では、どのようにして、それを示せるのだろうか。

態度意味論によれば、道徳文が埋め込まれた複合文は、態度への態度²⁹、感受性への態度³⁰という高階の態度の表出に用いられる。そう見るなら、条件文(M)の発話で表出されるのは、自分たちの態度を入力とするような、独善的感受性の是認にすぎない。よって、この条件文は、受容できないがゆえに、偽である(本書三三頁)。このように、投影主義は、善いも悪いもその人の心もち次第³¹とする極端な「心への依存性」を主張しはしない。これが、ブラックバーンの主張である。

しかし、これには疑義もあろう。われわれの態度と、ものごとの善悪との関係を描写するときには、³²反応を塗りつける³³とする投影主義からすれば、条件文(M)は真のはずである。すると同一の文が、態度への態度を表出する文としては偽となり、態度と善悪の関係を描写する文としては真となる、というおかしい話になる。²⁸

これにたいして、ブラックバーンはこう応じる。いわく、たんに道徳文に言及するのでなく、複合文の一部としてであつても、道徳文を「使用するなら、その人はすでに倫理的見解を表明し・討議する実践の

営みの中にいる」のであって、その場合、条件文(M)は、態度への態度の表出となる。しかし、道德現象について、いわば人類学的に「外的(external)に問う」とときには、「自然主義」にしたがって事態を描写するだけなのだから、その場合には「人々の態度は、些末かつ無害な仕方て心に依存している」(本書二〇一頁)。したがって、議論の文脈がどちらであるかによって、同じ文が真にもなり偽にもなるということには、何の問題もない、というわけである。

なるほど、そこに論理的な矛盾は、ないかもしれない。しかし、善し悪しを論じる場面では、「わたしの態度が違っていたとしても、Aすることは悪い」と語りつつ、他方、道德について「外的に」描く場面では、「わたしの態度が違っていたら、Aすることも悪くない」と語るとしたら、「客観的な感触」と「主観的な源泉」との緊張を無視できない。^{*29}これが、「心への依存性」の問題から派生する、投影主義の第二の問題である。

この問題にかんしても、ブラックバーンは楽観的である。たとえば恋慕の情や悲哀の感情を抱くとき、「それは私の情念だ」と自覚したからといって、それら感情が減じることはないように、道德的態度にかんしても「それは私の欲求あるいはその他の意欲的圧力にすぎない」と考えたからといって、その「道德的なベシ」の強固さが弱められはしない、と彼は応じる(本書一五六頁以下、二〇六頁以下)。しかし、恋慕や悲哀の情は、好き嫌いと同様、彼自身が「議論の枠外」と認めるような出力の典型例であろう。そうだとしたら、道德判断をこれと同列に論じて「客観的な現れ方」との緊張を否定するのには無理があるう。

ところが、彼によれば、そう思えるのは、「状況の特徴に照らして（この善し悪しを）熟慮するときには、同時に、自分自身の意欲的な機能について熟慮している」と誤って想定してしまうから、である（強調は原著者）。しかし「目が視覚風景を呈示するとき、目は風景の一部でないように、ものごとの情動的なインパクトの元となった（道徳的）感受性は、感受性が素材として取り入れる状況風景の一部ではない」。したがって、「外的な」理論的視点と（道徳実践に内在的な）熟慮の視点の不調和」という懸念はない（本書二〇八頁以下）。にもかかわらず、投影主義による説明が「道徳的な、すべし」の強固さを破壊する」という脅威を感じるとしたら、それは、たとえば道徳が神の定めであるかのように、「道徳には超越的な絶対的根拠がある」と信じてきた人にとって、つまり「欠陥ある感受性によって誤った事柄を尊重するようになっていた場合だけ」だ、というのである（本書一五八頁）。

9 投影——まず主観側の反応ありき

道徳の「客観的な現れ」と投影主義との緊張は、しかしながら、これで尽きたわけではない。投影主義によれば、道徳的思考は、自然性質から成る入力→心的反応→対象への投影という過程だとされる。しかし、もしそうなら、いかなる道徳判断も「記述的な入力・主観の側の反応」という二つの因子に分解できるはずだし、主観の側の反応は、投影の結果である道徳的性質を引き合いに出さずに、特定できるはずである。しかし、本当にそう特定できるのか。これが、投影主義への第三の疑義である。³⁰

なるほど、「むかつく」と言われれば、それだけで主観の側の反応を特定できよう。しかし、「善い」

「誠実だ」といった述語を聞いただけで、主観の側のどういう反応が投影されたかを特定できるだろうか。時としては、とりわけ込み入ったケースでは、結局「善さ／誠実さに気づいた」という仕方、投影の結果とされる性質を引き合いに出すしかならう。このように主観の側の反応は「説明上の先行性」をみたさない、とマクダウエルは指摘し、ウィギンズの示唆にもとづいて「先行項不在説」つまり道德的特徴の認知と、対象への反応とが「連動する複合体」をなす、と提唱した。^{*31}

これに対してブラックバーンは、『正当な理由』において、右の疑念を「意味にもとづく論証」と名付け、「投影された心的状態を、倫理語を用いずに定義」できないことを認める（本書二三四頁^{*32}）。しかし彼によれば、そう定義できないのは、ものごとの、どの特徴にたいして・どういう反応が生じたのが一通りには定まらないからであり、これは（彼は言及してはいないが）クワイン、デイヴィッドソンによって指摘された解釈の非決定性の一事例にすぎない。つまり、互いの言い分が食い違っているとき、二人が、同じことについて・違った意見をもっているのか、それとも、それぞれ違うことについて考えているのか、そのどちらなのかを観察による証拠からは定まらず、「意味の一致」が確保できない、という事態である。もしここで实在論者が自然主義に立って、指示の因果説によって意味の一致を確保しようとするなら、道德的性質について考えたためにはその物理的な例化に接していなければならぬ、という酷く狭隘な制限を甘受するはめになる（本書三三七頁以下）。いずれにせよ、实在論を採れば「意味の一致」が確保できるわけではない、と彼は応じる。

しかし、投影された反応を定義して「意味の一致」を確保することはできない、という応答にたいして

は、次のような疑義もありえよう。いわく、道徳的性質はわれわれの反応の投影だ、と主張するのなら、
(R) x は善い \leftrightarrow ……な人は、 x にたいして、……と反応する傾向にある／あるであろう

という形式で、ものごとの善し悪しと人間の反応との関係を体系的に示さねばならず、結果的には道徳語の定義を与えることになるはずである、云々。これについてブラックバーンはすでに、道徳文を使用するのなら、ひとは道徳実践の内部にいる、と指摘していたが(本書二〇〇頁)、『正当な理由』では、このことに僅かに言及するだけで(本書三三〇頁以下)、詳細な応答は、『倫理命題』の5節で展開される。一言で言えば、(R)の形式の条件文は、1. 現実のわれわれの反応傾向を経験的に描写するか、あるいは、2. たんに左辺の道徳文を別の言葉で言い直して右辺に置いただけであるか、そのいずれかに帰着し、そのどちらも、道徳命題を用いることによってわれわれが何をしているかを説明するには失敗している、というのである(本書二八八頁以下)。

10 「投影」と「あたかも」の存在論

こうして、自然主義の枠内で「倫理に居場所を与え」ようとするブラックバーンにとって、道徳の「客観的な現れ方」は、説明し正当化するべき事実であって、たんなる「錯誤」ではない。さればこそ彼は、当初から「道徳命題・道徳的に真」という概念を構築しようとする努力、マッキーを厳しく批判した(本書二四二頁以下)。しかし道徳文が、真偽を問いうる命題なら、その「適合の方向」は、「世界から心へ」という向き、つまり世界の事実に合わせて信念を変えろという向きであるはずである。しかし投影主義によれば、

道徳的事実は実際には存在しないのだから、たんに「あたかも (as if) 存在するかのように語る」にすぎま (本書二頁、EOR, p. 55)。これが投影主義の、より根本的な・第四の問題である。

これにたいしてブラックバーンは、「真正の責務」が「あたかも存在するかのように考え・語っているだけなのではなく、実際に存在する」と「準實在論者は答えうる」し、「実際に存在するとわれわれが考えるのは正しい」と答える (EOR, p. 56-57)。彼はこう楽観的に対応するが、当初の投影主義と、彼が構想する準實在論のあいだには、微妙な軋みを感じられよう。実際、本書の主要論文を執筆した後になると、彼自身、「投影する」という態度には、自分たちの気分を天候に投影するといった誤りが含まれているかのような、誤解を与える」という理由で、「投影主義」という呼称を批判し、代わって自分の立場を「表出的反映」の眼目だ、という基本的な立場には何の問題も変更もない、という。

しかし、こうした応答は、さらに絡み合った問へとつながっていく。一方では、道徳的事態が、たんに「あたかもではなく」實在するのなら、それらはものごととの因果連鎖を織りなす項になるはずだが、実際にはどうなのか、と問われよう。他方では、準實在論を支える意味論における「命題的構造と実践的状态との同形対応」が、厄介な問を抱え込んでいることが露わになってくる。後者については、次節以降にまわし、ここでは實在と因果について確認する。

先に九節で見たようにブラックバーンは、道徳判断への入力の特定にかんする實在論からの異論を、解釈の非決定性を論拠にして斥けたが、その返す刀で、實在論からのもう一つの異論に立ち向かう。すなわ

ち、ものごとの因果的説明において、道徳的性質は因果連鎖を織りなす項となるが、このことは實在論を採らないと理解できない、という「説明力に基づく論証」である。實在するなら因果関係の織り目になるはずだ、という伝統的な存在論からすれば、實在論者のこの言い分は、強力な反實在論批判となる。^{*34}

これに対してブラックバーンは、こう反論する。いわく、道徳的事態が何ごとかの原因であるように見えるときも、実際の原因は、その事態を知覚したか、あるいは道徳的事態を「下支え」している自然現象か、そのいずれかであって、そのどちらであつても道徳的事態は、因果的な説明の項になりうる。道徳的性質そのものが因果的に実効的でなくても、道徳的命題は因果的な説明で用いられうる、というのである（本書二二九頁以下）。

しかし彼はさらに、投影主義と両立可能かどうか微妙だと断つてではあるが、道徳的な性質が「投影に起源をもっているにもかかわらず、因果関係の構成要素たりうる」ことを示唆する（本書、二四二―三四頁）。もし、準實在論が、たんなる「あたかも」の哲学を超えて、当初の目論見のように、實在論にできることはすべて同じようにできることを目指すのなら、この示唆は当然、追求されねばなるまい。しかし、その場合には、そもそも因果とはいかなる関係かという大問題とも絡まって、かなり厄介な議論を余儀なくされよう。

ブラックバーンが提唱した態度 (attitudinal) 意味論は、準實在論の展開に大いに貢献してきたが、この意味論の弱点もまた、徐々に明らかになってきた。この意味論によると、主張 (断定) として用いられれば態度の表出となる文が、間接的な文脈に埋め込まれると、^レ態度に対する態度^レという高階の態度を表出する文の一部となる。しかし、そうすると、道徳言明は、事実言明と同様には扱えない、という問題が浮上してくる。

11 態度表明のコミットメント——フレীগ・ギーチ問題のもつれ

「この猪口は古九谷だ」という単文が、条件文に埋め込まれて、「この猪口が古九谷なら、これは値打ちものだ」と語られたとしよう。この条件文は、対象について語る一階の文である。事実言明にあつては、「ならば」等の論理的接続語を用いて作られた複合文は、やはり対象について語る一階の文であり、それから接続語は、そのように機能する真理関数であるがゆえに、さまざまな推論の妥当性を支えてもいる。

ところが、高階の態度表明の意味論では、そうはいかない。その意味論によれば、「Aが善いならば、Bも善い」という条件文は、^レAを是認しておきながら、Bを是認しないような態度を、是認しない^レという、高階の態度を表出する。この場合、なるほど、この条件文を語り、Aを是認していながら、しかし

Bを是認しないなら、その人は、態度の整合性を欠いていよう。しかし、その不整合は、Bを是認しないという自分の態度を、自分で是認していない・是認できない、という不整合ではあっても、妥当な推論を拒む非合理性ではない。^{*36}にもかかわらず、ブラックバーンの提案にしたがうと、この両者が同じく非合理性とされてしまう。このことの影響は些少ではない。

そもそも命題間の論理的整合性と、態度同士の実践的整合性は、種類がちがう。ブラックバーン自身、最も初期の『实在論』においてすでに、「論理的に含意する (entail)」という関係と、論理的にはないが「伴う (involve)」という関係を区別していた(本書八九頁以下)^{*37}。後者の関係は、論理的な整合性よりも軟弱である。したがって両者を同一視するならば、推論を律する整合性は、論理的矛盾の回避のレベルを超えて水増しされ、妥当ではない推論までもが妥当な推論になりかねない。^{*38}

この問題に直面して^{*39}ブラックバーンは、一九八八年の『態度と内容 (Attitudes and Contents)』という論文(本書では、その最重要部分だけを補論の形で三七頁以下で訳出した)で、「高階の態度」の表出に代わって「態度表出のコミットメント」という概念を打ち出す。すなわち、さまざまな態度が背負い込む「コミットメント」の間の、またコミットメントと信念との間の、演繹的關係^{*}を辿ることによって、間接的な文脈におかれた道徳言明の意味を与えることができ(本書三三三頁)、そのようにして表出主義の立場からでも、推論の妥当性を緩めることなく、複雑な文の意味を定めうる、^{*40}というのである。

しかし、事態はさほど単純でもない。コミットメントの不整合といっても、命題の間のそれと、態度の間でのそれは次元が違う。このことは、もっとも単純な否定の演算において、すでに現れる。否定の機能

は「〔真理値の〕逆転」なのだから、命題 P とその否定 $\sim P$ は、一方が真ならば他方は偽だという関係にあり、二つを主張すれば矛盾になる。では、 A を推奨する態度(H_iA)の否定、 $\sim H_iA$ は、どうなのか。この間に対して、ブラックバーンはこう答える。いわく、 P を推奨する態度(H_iP)の否定、すなわち「 $\sim H_iP$ は、 $\sim P$ を許容する態度を表す」と約定(*stipulate*)すれば、推奨の態度の演算子 H にかかる「外的な否定」を「演算子に支配される」内部へと追い込むことができる。したがって、外的な否定にかんする「懸念は、形式的には、〔命題の否定と同様の〕逆転によって消滅するし、哲学的には、態度のあいだの不整合と命題のあいだの不整合との十分なアナロジーを認識することによって消滅する」(本書三三四頁)というのである。

しかし、懸念がそう消滅してくれるとも限らない。「 P 」と語りかつ「 P でない」と語るの、矛盾する二つの命題を主張するという論理的不整合になる。^{*41} 道徳の場合も、 A と非 A とを是認するならば、矛盾する二つをともし認することになる。それは命題の場合と同じ論理的不整合だ、と仮に言えたとしても、しかしその不整合が生じるのは、「 A は善い」と語り、かつ「非 A は善い」と語るときであって、「 A は善くない」と語るときではない。にもかかわらず、「 A は善くない」は、「 A は善い」と両立不能である。すると、「 A は善くない」という文の発話で表出される態度を新たに画定しなければならず、しかもその態度が、「 A は善い」という発話で表出される態度と論理的に不整合だ、と示さねばならない。ブラックバーンは、「 \sim の許容」という新たな態度を持ち出して、「外的否定を内部化」させた。しかし、そうすると、演算のたびごとに新たな態度を描定するハメにならないだろうか。解説という性格上、これ以上立ち入れ

ないが、態度表出による道徳言語の意味論の前途は、ブラックバーンが見積もっているほど平坦だとも限らない。^{*42}

準實在論の帰趨——結びに代えて

長々しい解説になってしまったが、準實在論を説くブラックバーンの議論は、意欲的である。「ゲローバルな自然主義」に立ちつつも偏狭な物理主義・還元主義を斥け、ローカルな領域では反實在論から出発して、實在論の強みを併呑するという、その構えはかなり魅力的でもあろう。実際、實在論 vs 反實在論という対立を掘り崩そうとする彼の営みは、倫理のみならず、様相、因果、あるいは真理といった、すぐれて規範にかかわる論題一般にわたって多大の刺激を与えてもきた。^{*43}しかし倫理学におけるその評価は、さほど容易ではない。解説者の評価は差し控え、ごく大きな論点だけを確認しておきたい。

すで見られたように、準實在論の力点は、徐々にではあるが、かなりシフトしている。当初、投影主義の力点は、あからさまに反實在論的である。實在の世界は「粒子・力の配置」であって、「価値・義務・権利……を何一つ含んでいない」のだから、道徳的性質・道徳的事実にかんしては、存在するかのよう⁴⁴に、考え・語るといふ、まさしく「あたかも」の存在論に傾いていた。しかし力点は、徐々にだが確実に、「あたかも」から「実際に」へと（解説三六二頁）、ある論者の言葉で言えば「控えめな」準實在論から「野心的な」それへと、シフトする。それとともに、道徳言語の意味論の重点も、非認知的な心的状態の表出それ自体よりも、表出された態度をもとに道徳的信念を構成すること、つまり発話者への思考内

容の帰属のさせ方、解釈のあり方へと、シフトして^{*45}くる。フレーゲ・ギーチ問題への対応の錯綜は、このことをも物語っている。

そうなる、実在論に取って代わろうとする準実在論の問題の相貌も、変わってくる。実在論は、解釈の非決定性をめぐってユーティフロのデイレンマに直面する、とブラックバーンは難じたが（本書一九九頁）、準実在論も、このデイレンマに直面する。善悪の語りは、是認／否認の感情・態度の表出だ、とする非認知主義の主張で行けば、もつとも直截には、¹ 是認するから善い or ² 善いから是認する² という二択の前では、²を否定して¹を選ぶことになる。しかし、¹のような赤裸な「心への依存」は、ブラックバーンの認めるところではない（本書三三頁、他）。そこで彼は、¹は、人類学的な「外的」観点からの描写であるのに対して、²は、道徳実践の「内部」での態度の表明だ、という形で二つの観点を切断し、相対立する二つをそれぞれの観点に振り分けて、デイレンマを逃れようとする。

これは、たしかに分かりやすい対応ではある。しかし、これですべてが解決するとも思いがたい。一つには、二つの観点の分裂・統合失調の問題は、なお残るかもしれない^{*46}し、一つには、自然主義的な実在論へ吸収される懸念が残っている。「人間の本性には斉一性が備わっていると仮定すれば、情動主義者は、倫理的自然主義者でありうる」というのは、今から四〇年近く昔のハーマンの卓見であるが、^{*47}準実在論も下手すればハーマンの所見どおりになりうる。

この点で、実在論とくに非自然主義的な実在論の対応は、対照的である。先にも見たように、たとえばマクダウエルは、二つの観点を切断するのではなく、むしろウィギンズをうけて、¹の是認の反応と、²の

善さの識別という、方向を異にする二つが「連動する複合体」を形作っていることに注意を促す（解説三六二頁）。しかし、だからといって、ブラックバースと、非自然主義的な実在論は、水と油だとも限らない。ブラックバースが、「内的には」と限定したうえでだが、「是認するから善い」という赤裸な心的依存を否定し、かつ自然主義を拒否している点で、両者の主張は、少なくとも部分的に重なりうる。

その最大の鍵は、多分、ヒュームのいう「塗りつけ」つまり投影が、同時に「創造」でもある、ということにある。対象に、塗りつけられた、価値性質・道徳的性質は、無カラノではないにせよ、ひとたび「創造された」からには、なんらかの程度の自立性・対象性を帯びる。実際、ブラックバース自身、投影が「われわれの創造物に、固有の生命、事実への依存性を与える」ことを認めている。^{*48}しかし、創造されたがゆえの自立性は、個的主観レベルで考えているかぎり、無理を伴う。そのためには、ちょうどヒュームが共感を介した「一般的観点」に訴えたように、^{*49}ウイギンズ流にいえば、「文明」の歴史という集合的・共同主観的な累積に訴えることが求められよう。この地平を遠望させ、われわれの反応と対象の性質との循環を改めて考えさせるといって一点だけでも、ブラックバースの準実在論の議論は、丹念に辿るに値する。

解説 注

称する。

SW : *Spreading Words*, Clarendon, Oxford, 1984.

*ブラックバースの倫理学関係の主要著書は、以下のように略

EQR : *Essays in Quasi-Realism*, Oxford U. P., 1993.

RP: *Ruling Passions*, Clarendon, Oxford, 1998.

* 1 Blackburn, S. 'Truth, Realism, and the Regulation of Theory' (1980), in *QR*, p. 15.

* 2 SW, p. 39.

* 3 *QR*, p. 5をも参照。

* 4 しかも彼は、こうした戦略を、道徳のみならず、確率や様相(必然・可能)などにかんしても適用しようとしてもきた(本書の原著の第一部)。このことも与って準実在論という彼の戦略は、倫理学のみならず、諸分野での二〇世紀後半の实在論批判の活力の一つの源ともなった。

* 5 Ogden, C. K. and Richards I. A. *The Meaning of Meaning*, 1923, p. 125. これは突飛な考えではなからず、むしろ、言明の意味を、事態を記述する働きだけに見るのは、後にオースティンが「記述主義的誤謬」と呼んだように、狭すぎる言語観である。

* 6 そもそもブラックバーンにとっても「感情は議論の範囲外」(RP, p. 10 他)なのだから、道徳文によって、たんなる好悪の感情のような情動が表出されるだけであれば、道徳言明を理性的に吟味する余地はない。これが、非認知主義に立つヘアによるものを含め、情動主義に向けられてきた批判であり、ブラックバーンもこれは継承する。

* 7 ただし、当初に導入した段階では、「高階の態度」が念

頭におかれている。この点は、解説の11節で見る事情ゆえに注意を要する。

* 8 今から見ると意外でもあるが、ブラックバーンの議論においてヒュームは、まず因果・様相といった問題圏で言及され、倫理学の文脈ではかなり後になってようやく言及される。

* 9 Hare, R. M. *The Language of Morals*, London, 1952, p. 81, p. 145. 邦訳、小泉・大久保訳『道徳の言語』勁草書房、一九八八、二〇二頁(なおここでは「上乗り」は「付加」と訳出されている)。

* 10 二つの行為の「二つの本性 (nature) または状況にかんして、何らかの違いを見出せないなら、一方が正しく他方が悪だと判断することはできない」。Moore, G. *Philosophical Studies*, London, 1922, p. 261. 「もしあるものが何らかの種類の本有的価値をなんらかの程度にもっているなら、そのものと全く類似したいかなるものも、それと同程度に同じ本有的価値を有する」。Sidgwick, H. *The Method of Ethics*, pp. 208-209. (このKim, J. *Supernature and Mind*, Cambridge U. P., 1993 による引用。p. 136n11, p. 137n12.)

* 11 その限りでは彼らは、一九七〇年代以降のデイヴィッドソンに典型的な「非還元主義的(物理)一元論」の先駆でもある(Kim 前掲書, pp. 138-140, 158-160)。ブラックバーンも『再考』のⅢ部(本書二七頁以下)で心的、美的、道徳的という異なった種類の非物理的性質について、還元不能性

を論じている。

*12 道徳的思考が成文化不能 (uncodifiable) であることを重視するマクダウエルによれば、これは上乗りにかんして一般的な事態である。McDowell, J. *Mind, Value, and Reality*, Harvard U. P., 1998, p. 202, 邦訳『徳と理性』、勁草書房、二〇一五、二二七頁（なお、ハッデは「上乗り」は「随伴」と訳出されている）。

*13 この点で『実在論』の冒頭で、性質の程度に着目していることは、日常的述語の曖昧性 (vagueness) に鑑みるなら注目に値するかもしれない。

*14 とくに『再考』での定式(S)〔本書一〇二頁〕では、「基底にある (underlie)」「つまり「下支えしている」という関係が右辺に登場するので、そのままでは悪循環になるように見える。実際、Majors は、「基底にある」という未定義概念ゆえに、定式(S)では上乗りが些末化される、と批判している。Majors, B. 'The Natural and the Normative', *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 4, 2009, p. 43. しかし、Gは「諸基底状態の集合」(本書二二頁)とされており、よく似た複数の個体のあるものが善で、他方がそうでないときの識別根拠G'すべての集合がG'だとも考えられよう。

*15 上乗りの今日の定式化に大きく与ったKimは、そう読んでいる。前掲書' p. 142, n. 24, n. 25.

*16 さらに言えば、言われている物理性質Fは、たんある兆

候かもしれないし、単一の性質ではなく、たとえばBoydが言うようなクラスター概念、つまり性質の束かもしれない。その場合には、先のアドホックな事態とかなり似てくることもありえよう。

*17 「上乗りは、投影が適正であるための制約条件によって説明される」。SW, p. 185-186.

*18 彼の議論の批判にかんしては、かなり早い時期の透徹した批判として、McFetridge, I. G., 'Supervenience, Realism, Necessity', *The Philosophical Quarterly*, vol. 35 No. 140 1985, rep. in *Logical Necessity and Other Essays*, Aristotelian Society, 1990. 最近のものとしてMajors 前掲論文を参照。Majors や他の論者は、ブラックバーンが「強」「弱」「上乗り」「グローバル」な上乗りとそうでないものを正しく区別し損なっていることを問題化している、前掲論文 p. 46 以下。しかし、ブラックバーンの議論の大きな問題の一つは、前注14でも触れたように、やはり上乗りの定式化と「基底的」という概念の関係にあるが、この問題は、*wherein*、果たして道徳的性質・概念は、どこまで曖昧性・状況依存性その他を脱して決定的なのか、という根本問題にかかわる。その点でも、マクダウエルのいう「成文化不能」という論点は、重要である。

*19 心の哲学においても、上乗りをめぐる議論をリードしてきたキムによっても、かつて大森荘蔵が知覚の因果説批判に

において駆使した非還元主義的な「共変 (covariance)」の概念に光があてられ、「創発」の概念の見直しが唱えられてもゝる。Kim, J. 'Supervenience, Emergence, Realization', Loux, M. & Zimmerman, D. (eds.) *Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford, 2003.

*20 『實在論』『再訪』での批判にたいする、實在論の側からの反批判としては、まずは 'Shafer-Landau, *Moral Realism, A Defence*, Clarendon, Oxford, 2003, ch. 4. Sturgeon, N. 'Doubts about the Supervenience of the Evaluative', *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 4, 2009 などを見たい。また前注18でふれた McFetridge による上乗りの定式化にかんするダイアグラムは、なお検討に値しよう。

*21 道徳言語に特有の是認／否認といった「主観的な心的決定の表出を中心としたコミットメントは、信念の表出(命題を述べる言明)として機能しうるし、適切に、真^々あるいは偽^々と言われうる」(本書三二九頁)。こうした戦略によって判断や言明を分析する立場は、今日ではひろく「表出主義 (expressivism)」と呼ばれ、その射程は一人称の心理言明にまで及んでゐるが (Bar-On) 'その広表の複雑さには注意が必要である。表出主義は、かつては非認知主義の別名にすぎず、「道徳言明は、情動や態度といった非認知的なものを表出するだけだ」とする立場であったが、現代の表出主義は、情動や態度が表出されるときには、信念も表出されると主張

する。その一方には、道徳言明は、ものが規範に照らして許容可能か否かについての信念と、その規範への態度の双方を表出している、とする認知主義的な立場(實在論的表出主義 realist-expressivism)があり、他方には、道徳言明は信念をも表出するが、その信念の真理条件が一通りには定まらない、とする立場(エキエムニカルな表出主義)があつて、議論は錯綜している。こうした状況について、簡便には、たゞせい Sinclair, N. 'Recent Work in Expressivism', *Analysis*, vol. 69, No. 1, 2009 などを見たい。

*22 EQR, introduction, p. 5.

*23 SW, p. 198.

*24 RP, p. 79.

*25 「科学では、各分野でひとつの真な理論への収束を期待できるが、倫理学では、そうではない」と、ブラックバーンが言ふ。Blackburn, S. *Truth, A Guide for the Perplexed*, 2005, Penguin Books, p. 63.

*26 フレーケ・キーチ問題とその帰趨については、まずは Schroeder, M., 'What is the Frege-Geach Problem?', *Philosophy Compass* 3/4, 2008, または Non-Cognitivism in Ethics, Abingdon, Routledge, 2008, ch. 7. を見たい。

*27 SW, ch. 6.

*28 Cassam, Q. 'Necessity and Externality', *Mind*, 1986, p. 452.

- *29 これは「ミラーが「統合失調的な態度」と呼んだ問題である」(Miller, A. *An Introduction to Contemporary Metaphysics*, Malden, Polity, 2003, pp. 78-80. かいつ私は「『同列には扱えぬ』と断ったうえでだが、神を「人間の願望の投影」とする無神論の説明を受け入れ、なおそれまでも同じ信仰生活を送れるのが疑わしいのにも似て、投影主義にも無理があるのではないか」と論じた。「道徳言明はいかにして真あるいは偽でありうるか」、『思想』、二〇〇四、二〇頁、『善と悪』岩波新書、二〇〇六、九三頁以下。)問題は、ブラックバーンが見つもっているより深刻でありうる。
- *30 これは、マクダウエルによって提起された疑義である。McDowell前掲書、p. 200 以下。邦訳『徳と理性』勁草書房、二〇一五、二三四頁以下、他。
- *31 Wiggins, D. *Needs, Values, Truth*, Oxford U. P., 1987 (2002), p. 194, 198 以下。邦訳『ニース・価値・真理』(2002), p. 194, 198 以下。他。McDowell前掲書、p. 158 二四七頁、二五三頁以下、他。McDowell前掲書、p. 158 以下。邦訳、『徳と理性』一四八頁以下。
- *32 ただしブラックバーンは、RPでは、マクダウエルの批判に対しては(多少気色ばんで?) 価値述語が「記述的性質・反応」の二因子に分解できることを強調し、道徳的性質が認知の対象だというのなら「むかひき」もまた(反応過程に瑕疵がないかぎり) 同様に扱える」と応じる (RP, p. 95 以下、他)。
- *33 RP, p. 77.
- *34 Sayer-McCord, G. (ed.) *Essays on Moral Realism*, Cornell U. P., 1988.
- *35 ミラーは「じつは違うのだが、あたかも」にどまる立場を「慎ましやかな (modest) 準実在論」と呼び、「じつは違う」という側面をも否定する立場を「野心的な準実在論」と呼んで区別している。Miller前掲書、p. 78。
- *36 いちはやく例えばライトが問題にしたように「これは「自分が否認の態度をとっていることをするべきではな」といった類の道徳原理との不整合であって、論理的矛盾と同じではない」。Wright, C. 'Realism, Anti-realism, Irrealism, Quasi-realism', *Midwest Studies in Philosophy* 12, 1988. この点は、*「やむにやまぬ」*による論理的に綿密に考察されたところ。Heil, B. 'Can There Be a Logic of Attitudes?', Haldane, J. & Wright, C. (eds.) *Realism, Representation, and Projection*, Oxford U. P., 1993. したがって不整合は「命題間の整合性になぞらえるなど」として Roojen が指摘したように「Pである。しかし私はPと思っていない」という、いわゆる「ムーア・パラドキシカル」な言明に該当しよう。Roojen, M. 'Expressivism and Irrationality', *The Philosophical Review*, vol. 105, No. 3, 1996, p. 332.
- *37 ブラックバーンは 'Attitudes and Contents' (1988) EQR 所収では、特別の記号を用いて違いを強調している。

* 38 ひとに Rooijen 前掲論文、Wright 前掲論文、p. 33. に よって指摘され、その後たといえは Hale, B. 'Can Arboreal Knorwork Help Blackburn out of Frege's Abyss?', *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXV, no. 1, 2002 におおづ詳しく批判されている。

* 39 直接には、Schueler, G. 'Modus Ponens and Moral Realism', *Ethics*, vol. 98, no. 3, 1988 の批判が当たっていることを認め、それに応えて自説を修正するというかたちで論じられている。

* 40 これ以降、問題はすべて解決したと彼は匂わせさえする。議論が不要に些末になっていると示唆しさえする。RP, p. 68 以下他。

* 41 「aでない」と主張することは否定命題の主張になる、ということ拒絶すれば別であるが、そうなる通常の論理に関しても、たとえば直観主義者が二重否定の妥当性を否定したのを遥かに通り越して厄介なことになる。

* 42 否定の事例からすでに想像されるように、表出される態度の種類が無制限にふえるという懸念。新たな態度の指定という問題は、あの周到な Miller のサーヴェイにおいてさえ、軽視されがちなので読者も注意されたい。さらに言えば、真理値にもづく古典的な論理にかんしても、命題への認知的

態度を、ものごとへの実践的態度を並立させる「ハイブリックな表出主義」が注目を集めつつあるようにも見えるが、「演繹的關係」をも命題への態度の整合性に帰着させるのかどうかが待ち構えているよう。これらにかんしてはざしあたり Schroeder 前掲論文もしくは前掲書を見られたい。

* 43 前注 38 にあげた Hale 前掲二論文参照。こうした論理学者による倫理学の検討が一顧だにされないのは、この国の倫理学界のガラパゴス化がきわめて深刻である証左であろう。

* 44 前注 33 参照。

* 45 Miller のいう「態度問題」も、これと無関係ではない。Miller p. 88 以下。

* 46 前注 24 を見られたい。

* 47 Haman, G. *The Nature of Morality*, 1977, Oxford U. P., 邦訳『哲学的倫理学叙説』五一頁。

* 48 SW, 219, n. 21。まさにこのゆえに、道徳言語の意味論においても、道徳語の使用は、たんなる感嘆文などとは異なって命題を表すと解する基盤が与えられる、ということにもなる。

* 49 倫理学的に不正確な紹介も混じっているが、「共同主観的な沈殿」にかんしては、大庭前掲論文、前掲書を見られたい。