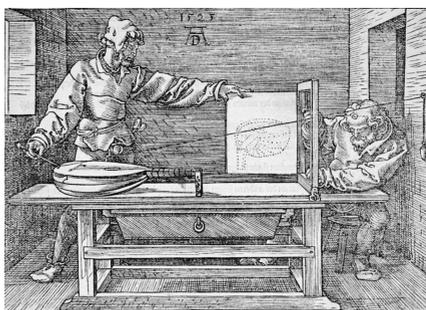


まえがき



デューラー「リュートを素描する人」

アルブレヒト・デューラーの『測定法教則』の第四書末尾では、3本の糸を用いた正確な素描法について解説され、それによってリュートを素描する2人の男の姿が木版画として付されている¹⁾。

獲物を狙う禽獣のような眼差しで椅子に座る男の前には、窓のような木枠がある。この「窓枠」には、ちょうど片方に軽く開け放たれた窓の扉のごとく、画板が蝶番で取り付けられている。そして、枠の上部と側部にはそれぞれ1本ずつ糸が留められている。さて、この男の背後の壁には鉤が打ちつけられており、その鉤からは先に鉛の錘のついた糸が垂れている。糸の反対の先はまっすぐに「窓」の中を通過して、確と立つもう一方の男のもつ短い棒の先に向かっていき、鉤と棒とを張り詰めて結んでいる。リュートに反射する光が、結ばれた糸に並んで走っていく。

糸の結いつけられた棒の先端を、持ち手の男がリュートの表面に置けばその都度、壁から伸びた糸が窓枠を貫く点は移動していこう。まさにその点において交わるように、座った男は窓枠に留められた2本の糸を窓枠に留めなおす。すると、その交わりは、長い糸が窓枠を通過する位置を指し示すようになる。最後に、壁からの糸を緩めて窓の扉を閉じ、窓枠の2本の糸の交わる場所を画板に印そう。これでやっと、リュートの表面の1つの点が画板の上に繋ぎ止められた。同じようにリュート上の点を繋ぎ止めるように繰り返せ

¹⁾ Dürer 1525.

ば、ちょうど壁の鉤に眼があるときに見えるリユートが、画面に精密に写し取られていくに違いない。

むろん、このようにリユートを写し取るには途方もない時間がかかるだろう。そして、そもそもリユート上の点は無限にあるのだから、これらをすべて「最後のラッパ」が鳴り終わるまでに写し取ることはできない。それにもかかわらず、この方法は我々を、完全に正しいリユートの姿へと際限なく接近して行けると確信させてくれる。リユートの正確な認識が原理的には可能であることを明らかにするこの木版画は、いわばリユートの認識論でもあるのだ。

リユート以外のものについても適切に方法さえ変えれば、精密に写し取ることではできらうか。むろん、眇たるもの、いやに大きなものでなければ、同様にこれは可能である。だが、そのような退屈なものではなく、もっと何か我々の興味をかき立てるものを写し取ることではできようか。たとえば、善悪や正邪を写し取ることではできるのか、完全に正しい道徳について我々を確信させる方法は存在するのか。本書ではこの問いを追跡することになるだろう。

答えは自明にみえる。いかに比喩的にそう語られてきたにせよ、善そのものからの「光線」は我々には届きようもないように思われ、したがって、この木版画のようにには認識論が与えられるべくもない。とはいえ、本書が哲学書である以上、これが自明であると言って済ませるわけにはいかない。我々は、当人にとってとうに自明となった結論に当人にとってすら自明とは言えない仕方向かうという、哲学の様式に従うことにしよう。さまざまに描かれてきた画の不味さを我々は指摘するだろう。そして、そもそもそうした画はうまく描きようがないことを示すよう試みる。

ところで、なぜ、この道徳の認識可能性についての問いが重要なのか。道徳とは我々自身の生を導くのであり、道徳は「よき生」について教えてくれるがゆえにこの問いが重要であるのだ、というのは1つの答えである。そしてたしかに、あえて道徳について云々する有閑で内省的な人々にとっては、「よき生」への問いの中心性は疑うべくもないし、その煩悶はむろん否定すべくもあるまい。

だがこの描像は、道徳が人間に受肉した姿をほとんど歪めて捉えてしまっている。道徳はしばしば、密やかな内省にとどまらず、他者への道徳的介入とい

うかたちで現れるからである。そして、善行を褒め称える道徳的賞賛は印象的であるにせよ、こうした賞賛のもつ意義は限定的である。むしろ、他者の行為を制御するための道徳的非難こそが、道徳が我々の社会において果たしている主たる役回りであろう。本書は、道徳的信念の正当化、道徳的知識の可能性について問うている。道徳的信念の正当化が明らかな問題になるのは、道徳的非難や処罰に代表される、道徳的信念に基づく他者への介入という事情があるからにはほかならない。いかなる正当性をもって介入するのか、その道徳的信念は真であるのか、あなたはどのように知っているのか、介入者に対して常に我々はこう問いかけるだろう。この問いに答えられないのであれば、すぐさま介入を停止すべきであろう。

本書の結論は多義的である。道徳について知ることは困難であり、少なくとも現行の方式においては道徳的实践を放棄せねばならない。だが、仮に一定の道徳的实践が我々にとって有益であるならば、適切に調整された内容の道徳をフィクションとして再導入することもできよう。とはいえ、そのように道徳が有益であるとは限らない。そのとき我々は道徳を廃絶することになるだろう。簡単に言えば、これらが本書で議論されることである。

序章 道徳懐疑論にむけて

1 道徳懐疑論の簡潔な分類

本書では道徳懐疑論を擁護し、その帰結を追跡する。多くの道徳懐疑論者が断ってきたようにあらかじめ行儀よく断っておくとすれば¹⁾、我々は不道徳とされる行為を推奨するわけではない。また、したがって、不道徳なるがゆえにわれ愛す、というインモラルリズムを唱導するものでもない。あらぬ誤解を避けるために、まずは、道徳懐疑論を簡単に3つに分類し、我々が扱うところの対象を明確にしておこう。

第1に、道徳的真理についての懐疑論は、「錯誤説 (error theory)」とも呼ばれるが、これは「あらゆる実質的な道徳的命題は偽であるか非真である」と主張する²⁾。「実質的な」というのは、「アンナの姦淫は不正である」、「ゾシマは有徳である」、「19世紀末ロシアの社会の状態は悪い」といったように、道徳的性質を行為や人、事態といった対象に帰属させる原子命題を論理的に含意するような命題だと理解しておけばよい。典型的には、「道徳的性質は奇妙である」とか、「道徳的命題は定言的理由の存在を導くが実際は定言的理由は存在しない」といった議論によって錯誤説は支持される。この錯誤説については、本書では擁護を試みることはしない。

第2のタイプの道徳懐疑論は、道徳的真理が仮にあるとしても、我々はそのことを知ることができない（あるいは少なくとも現在の我々は知らない）とする³⁾。

¹⁾ Joyce 2016[2007]:47-48; Garner 1994: 279.

²⁾ Mackie 1977; Joyce 2001; Olson 2014.

³⁾ Joyce 2006. cf. Sinnott-Armstrong 2006; Street 2006.

知識が真理を含蓄する以上、この懐疑論は錯誤説から導かれるが、逆は成り立たない⁴⁾。本書の大部分（序章から第4章まで）を使って擁護する懐疑論は、この認識的懐疑論である。我々がたんに「道徳懐疑論」と言うときには、この認識的懐疑論を指すものとする。

第3のタイプの懐疑論としては、道徳的実践の実践的合理性ないし有益性についての懐疑論がある⁵⁾。これは、道徳的実践は実践的に不合理ないし有害である、という主張である。これを「実践的懐疑論」と呼んでおこう。実践的懐疑論の論拠としては、たとえば、道徳は既存の秩序を固定化するとか、対立する意見の調整や妥協を困難にするといった論点がある。ここから進んで、これらの有害性を考慮すれば、総合的にみて、我々は道徳的実践を廃絶した方がよい、という主張は「廃絶論 (abolitionism)」と呼ばれる。実践的懐疑論および廃絶論は、本書の第5章で議論することになる。実践的懐疑論は明らかに、錯誤説や認識的懐疑論と論理的に独立であることに留意されたい⁶⁾。

本書の主部では道徳に関する認識論的問題を扱うと述べたが、その前に我々は、その主題として考えられているところの道徳的認識について、いくつかの

⁴⁾ とはいえ、認識的懐疑論から錯誤説へ接続する議論は考えうる。

第1に、なぜ道徳について知ることができないのか、ということの最良の説明は、「そもそも道徳が存在しない」というものであるとも考えられよう。むしろこの単純な形では問題があるが、然るべき他の前提を入れれば、認識的懐疑論から錯誤説への議論は妥当になるかもしれない。

第2に、認識的懐疑論が成り立つとき、道徳語の指示についてのメタ意味論の見解によっては、道徳語が指示を欠くと議論できる。たとえば、Jackson (1998) のように「成熟した民間道徳 (mature folk morality)」(Jackson 1998: 133) によって道徳語の指示が定まると考えるとしよう。そして仮に、この「成熟」が(知識に十分な程度の)正当化を含蓄するとすれば (cf. Streumer 2017: 47-49)、認識的懐疑論からはそのような「成熟した民間道徳」が存在しえず、したがって道徳語が指示を欠くことになるから、錯誤説が帰結するかもしれない。あるいは、van Roojen (2006: 174-179) は、(Horgan & Timmons (1991) の「道徳的双子地球 (Moral Twin Earth)」の議論への応答を目的として) Boyd (1988: 195) の外在主義的なメタ意味論を修正し、「ターム m が性質 p を指示するのは、時間とともに、ターム m に述定されることが p について近似的に真になることを生じさせる傾向性をもつような、認識的に関連する手続きが存在するときであり、そのときに限る」(van Roojen 2006: 176, 原文の誤植を修正した) という提案をしている。(Boyd の元のバージョンでも、指示には「信念の信頼可能な統制 (reliable regulation of belief)」(Boyd 1988: 195) が必要である。) この場合も、認識的懐疑論から指示の欠如が導かれるかもしれない。

⁵⁾ Hinckfuss 2019[1987]; Garner 2007. 関連する議論として Mackie (1980: 154-156) を参照。

⁶⁾ ただし、およそ実践が何らかの知識に基づかねばならないとすれば、認識的懐疑論は実践的懐疑論を導くかもしれない。

明晰化と分類を与えておく。この分類は、後の議論のいくつかの部分において使用される。読者は本章の第3節までをいったん飛ばして必要に応じて戻ってくるのもよい。

2 モラリズムと道徳の権威

私がいまここで何をなすかを決めようとしているとき、私は自らが「いまここで何をなすべきか」を考えている。この問いに対する答えは、さまざまな行為の選択肢のうちで、ある特定の選択肢を選び出すことになるだろう。そして、その答えが与えられ、その答えに対する疑いがない限りは、私はその確信に従って、迷いなく行為できることになる。この意味での「べし」ないし当為は、この点で最終的である。私は何をすべきかを勘案するにあたって、考慮する、あるいは考慮すべき事項はさまざまにある。こうしたさまざまな考慮事項をすべて考え合わせた果ての答えが、この端的な当為に関する問いに対する答えになるのである⁷⁾。(今後端的に「べし」という語を用いるときは、こうした最終的な意味での (all-things-considered) 当為であるとする。)

むろん、当為はしばしば、限定的な意味で使用される。たとえば、「健康を考えるとこのボトルを開けるべきではない」と言うなら、これは私の健康という観点からなされるのであり、「いや、やはり気持ちよく酔いたいから開けるべきだ」と言うなら、これは私の快樂という観点によるのだろう。このように特定の観点からなされる当為は、最終的な意味での、端的な当為ではない。端的な当為は、端的に「何をなすべきか」という問いに答えるような「べし」のことである。先ほどの例で言えば、私は結局のところ、健康と快樂の両方を考慮に入れたうえで、自らが何をなすべきなのかを決めねばならない。その答えになるような当為こそが、端的な当為である。こうした当為は、(たとえ間違っているかもしれないにせよ) 自らが「何をなすべきか」を明らかにし、我々

⁷⁾ この意味での最終的な当為、端的な当為の存在について懐疑的な論者 (Copp 1997; Tiffany 2007; Baker 2018) もいる。我々としては仮にそのような懐疑論が正しいとすると、(これ自体は道徳懐疑論者にとっては歓迎すべきことかもしれないが) 道徳的認識の実践的な重要性は最初から大いに減ぜられることになるから、ひとまずは端的な当為は存在することにして議論を進めることにしよう。