

Title	再びミクロ倫理学とマクロ倫理学について：小泉仰君の反論に再び答える
Sub Title	Micro-ethics and macro-ethics' revisitted
Author	沢田, 允茂(Sawada, Nobusige)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1973
Jtitle	哲學 No.61 (1973. 10) ,p.25- 44
JaLC DOI	
Abstract	<p>In the present paper, I discuss two main objections raised by Professor T. Koizumi (in " Philosophy " vol 60. 1972) against corresponding two themes in my previous article ' Micro-ethics and Macroethics' ("Philosophy" vol 58, 1971). Professor Koizumi's first objection is against so-called ' ecological explanation of man' which I had advocated in my proposal of Macro-ethics. He argues that the ecological explanation will be justifiable when it is applied to the explanation of the behaviour of plants and animals but will not be so when it is applied to the explanation of human behaviour. The ecological explanation of human beings will not be able to account for the existence of human morality just because methodologically it treats human beings as a species of animals and consequently as subject to biological laws such as 'struggle for existence' or 'natural selection'. 'To adopt this mode of explanation,' he says, 'is to look human beings 'pulled down to the level of lower animals'. It seems, however, that the objection of Professor Koizumi is apparently based on his emotional reaction against 'biological explanation of man' and has no rational ground whatever. My second point is about his objection against my theme which says that value or ought propositions in their original form will be made (not deduced in formal logical sense) from the body of fact propoitions of different levels, thereby obeying laws which do not belong to that of formal logic or so-called practical syllogism. Here I think Professor Koizumi had missed my real point. What I intended to clarify was not formal logical validity of practical syllogism nor that of ethical discourse in general containing value or ought proposition. My real problem was to explain how value or ought propositions, in their origin, come to function by making use of various kinds of factual knowledge including conscious fact propositions as well as unconscious dispositions like habit or natural directedness. My main concern was an investigation into the origin of our ethical discourse in general. I also wish to point out, against Professor Koizumi's criticism, that the really important problem in ethics should not be just finding and following, salva veritate, some formal validity of ethical discourse, but lies, rather, in analysing and constructing a model of the emergence of value or ought propositions from discourses which do not contain value or ought propositions.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000061-0025">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000061-0025</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

## 「再びミクロ倫理学とマクロ倫理学 について」

——小泉仰君の反論に再び答える——

沢 田 允 茂

「哲学」第60集に掲せられた小泉仰氏の「沢田允茂氏『ミクロ倫理学とマクロ倫理学に対する反論』にたいして再び反論することによって、私は私の主張している事実と価値の関係についての、私にとっての問題点をより明確にしたいとおもう。

小泉氏は私の「ミクロ倫理学とマクロ倫理学」を批判するにあたって、これを

- ①一般的態度を示す導入部
- ②事実命題から価値命題を演繹する論理の展開
- ③ミクロ倫理学と区別されるマクロ倫理学の提唱

の三つの部分に分けて論じているが、①と③とは重複する部分が多いので、私は①と③を一緒にして、これを②の問題を解決するばあい（これは論理の問題である）その根拠をあたえるところの世界観、人間観、価値観、あるいは私なりのことばで一括していうならば形而上学の問題として論じてみたい。

最初にこの形而上学的背景の部分について小泉氏の批判に答えたい。一言でいって、この部分での私の主張のほんとうの意味を、あるいは何故このような主張がなされなければならなかったかということの意味を小泉氏は全く理解していないと思われる。別なことばでいうならば、小泉氏は「規範倫理学の領域では、こうした生態学的問題意識を土台にした新しい

倫理学を創造することは、きわめて重要であると思う」(哲学60集30頁)と述べられているけれども、生態学的危機の問題のほんとうの意味を理解していないのではないか、という疑問にぶつからざるを得ないのである。

たとえば今日の生態学的危機の思想的背景をなすものとしてキリスト教を持出すことについて小泉氏は反対している。勿論これはキリスト教をどう解釈するかの問題であり、解釈が異なれば結論もちがってくるのは当然である。しかし生態学的危機の思想的元兇としてキリスト教を指摘するのは、リン・ホワイト Lynn White, Jr. の有名な論文「現在の生態学的危機の歴史的根源」The historical roots of our ecological crisis, 1967 をもつて嚆矢とするということは周知の事実であるが、小泉氏がこの問題にたいする反論としてあげているのはニーバーの神の似姿論だけであり、ホワイトが指摘した多くの点については何もふれていない。私の論文のなかでは(問題の性質および紙数の関係上)このホワイトの説を引用するということとはしていないけれども、それはこのようなことを問題にするばあいホワイトの主張は今では一つの典型的なものとして前提されてもいいと思われたからである(ホワイトのこの論文は生態学的危機をあつかった多くの論文集やアンソロジーのなかに方々で再録されているほど、この方面では常識となっている)。現在、欧米の若い世代で彼等の文化のもつ自然破壊的傾向に反抗しているヒッピーその他のグループが、禅仏教や印度の思想にむしろ新しい宗教的な指導理念を求めているのも、解釈はともあれ、現実にはキリスト教のドグマが現在の環境問題について何等の解決をしめすドグマに(少なくとも現在までは)なっていないかった、ということを明かに物語っているのである。しかし私の主旨は何もキリスト教全体を弾がいすることではない。元来、キリスト教は矛盾に充ちたドグマの集合であり、それ故にこそ過去の多くの文化的変動を通じて少なくとも今日まで生き延びて来ることが出来た偉大な思想の一つであり、ホワイトも指摘しているように、同じキリスト教のなかでもアッシジの聖フランチェスコのように「自然と

人間との関係についての、もう一つ別のキリスト教的見解と考えられるものを提案した」キリスト教徒も存在したのであり、彼を生態学的運動者の者として推奨することもできる。私がむしろ批判したいのはキリスト教のなかに存在していた、彼とは異なった自然観と人間観である。そして私は小泉氏の私にたいする批判のなかに、まさに彼とは異なった人間観と自然観を、即ち現在の環境破壊を無意識のうちに放任し、ばあいによっては近代産業主義と結びついてそれを促進してきた人間観や自然観を感じるのである。小泉氏の批判のなかに「それ（生態学的モデルによる説明）は生物学的存在であるとともに、高度に文化的存在である人間を、一段と低い、そして簡略化されたモデルで理解することであり、理解しやすさという点では有効ではあっても、見おとす部分もかなり多いにちがいない。それはちょうど、神の似姿を人間の中にみることが自然を見失わせたとするなら、逆に生物的存在だけを人間に見ることが、人間のうちの神の似姿の側面を見失わせてしまう可能性があるだろう」（前論文16頁）という箇所がある。この部分はいわゆる生態学的な問題意識にたいする無関心と誤解にもとづいた発想以外の何物でもないように私には思われる。生態学的なモデルで人間を説明しなおすということは人間がもっている文化的な活動の側面を無視し見落して簡略化することでは決してない。話は逆である。かつての人間の文化的側面だけを人間の特徴と考えて、その自然的、生物学的側面とのつながりのもつ基本的でかつ重要な諸要因を無視した説明と、そのような説明を支持する人間観がまさに現在の環境破壊を惹起せしめた原因であったのである。したがって人間の「高度に文化的」と思われている側面が否応なしにまき込まれ、またその前提としている自然的、生物学的側面の必然的法則のメカニズムを改めて十分に認識した上で、それと矛盾しないような（例えば自然破壊を起さないような）新しい、よりよい人間の文化の新しい創造を目指しているのが生態学的説明の含意するところであり、生態学的運動に加わっている人々の、まさに人間らしい（他の生物にはみ

られない高度に文化的な)活動なのである。人間のなかに神の似姿ばかり見て生物的、自然的側面を恰も人間の尊厳をけがすが如きものとして受取っていたが故に生じた人類の危機を救うために、人間を他の生物や自然との協同体の法則とモラルの共同責任者として見なおし、その上に人間独自の(他の生物や自然にはない)文化を、自然や他の生物との共通の法則やモラルを破壊することなしに樹立しようとするのが、人間だけに許された高度の文化的使命であり課題であり、そして真に人間的な活動なのである。人間が他の自然や生物以上の何物かをもっているということは、人間が自然や他の生物と共通な、ある法則にしたがうということを否定するものではない。

かつて貴族は一般の民衆にない、資本家は労働者にはない独自の法則とモラルで動いているところに貴族として、資本家としての人間の尊厳があると信じていた。そしてそのような法則とモラルだけに従って行動しているうちに、貴族も民衆も、資本家も労働者も共に共通にふくんだ人間社会一般の法則とモラルの均衡を破り、自ら消滅していったし、また自らの生存の危機を感じてきている。このとき、貴族も一般民衆も、資本家も労働者も共にふくんだ人間の法則とモラルにもとづいて自己を新しく位置づけ、新しいモラルにもとづいた行動をすることのなかに新しい文化の創造がおこなわれるのである。しかし保守的な貴族や資本家は、一般民衆や労働者と自分たちとが共通な運命とモラルにしばられているということを認めることが、自己の存在をより低いものから説明されるが故に、その尊厳を傷つけられたと感じたであろう。かつての貴族や資本家が一般民衆や労働者にたいしてとっていた態度を変更しなければ自己の生存をつづけることが出来なかったのと、まさに同じ種類の関係が今や人類と他の自然全体との間に存在していることの自覚が生れつつある。これが生態学的な問題意識の本質である。しかるに小泉氏の前言は少なくともこのような問題意識をふまえた上での発言であり批判であるとはどうしても思えないのである。

このような小泉氏の環境問題の本質にたいする理解の欠除は、小泉氏の批判論文の最後の部分で（哲学60集32頁）、氏が私の主張するマクロ倫理学にたいして為されている批判に関しても同じように云えることである。ここでは氏は生態学的アプローチを批評して「しかしこのことは人間を生物の一種として他の生物と同次元に引き下げることを意味しているように思われる。もし他の生物と同様の一生物的存在として人間の地位を引き上げることだけを生態学的倫理学、すなわちいわゆるマクロ倫理的なるものが意図するとしたら……」（傍点は著者による）と前提して、このような倫理学は人間以外の生物のなかにみられる生存闘争と自然選択を人間同志の間にも適用させてしまうことによって個人の生命をまったく無慈悲にとり扱うことになる、と警戒している。ここで繰返し使われている「引き下げる」という感情的なことばの表現が理論的、方法論的には何等の意味をも持たないことは繰返しのべる必要はない。「引き下げる」という感情的な表現を、もし客観的な方法論のことばに翻訳するというならば、ある特定の現象を説明するのに、その特定の現象にのみ特有な概念を用いて説明することをやめて、より普遍的で根源的な概念を用いて説明しなおすことである。そしてこのことによって理論は「より普遍的」となり「より論理的に一貫性をもつ」ようになり、理論の網の目は破れ目なく、より大きく拡大されることになるだろう。すべての「説明」の論理はこの方向に向かって発展するものである。あるいは別なことばで表現するならば、それは、ある一つのシステムの特性や状態を説明するのに、それをふくむ出来るだけ大きな上位のシステムの下位システムとして位置づけ、より大きなシステムの概念を基本として、それにその下位システムだけに特有な必要な概念を矛盾のないようにつけ加えて、それら全体を使って説明することであろう。もっと簡単にいうならば、ある現象をより全体的な角度から説明することだ、といってもいいだろう。とすれば小泉氏の「引き下げ」否定論に対して逆説的なことばを敢えて使わせていただくなれば、私は人間の特

性とそのモラルについての説明を引き下げれば下げるほどそれは「より道徳的」である、といってもいいと思う。人間を「神の子」としてのみ説明することから生れるモラルにたいして、神の概念を用いることを止めて人間同士の社会的な活動を通じて形成された「社会的人間」として説明することは感情的には「引き下げられた」説明といわれるかもしれない。しかしこのことを通じて個人と神とのモラルは人間同胞にたいするヒューマニティーのモラルに拡大される。更に人間を他の生物や自然と共通のことばを基礎とし、それに人間特有の性質を表わすことばをつけ加えて説明することによって、人間のモラルの態度は人間を越えて他の生物、自然にまで拡大されるだろう。そしてこの拡大こそまさに人間にのみ特有なモラルの意識の発展であり高揚であるといっている。それはより広く行きわたる道徳であり、それだけにより強烈な道徳的エネルギーを必要とする。それはミクロの道徳にたいしてマクロの道徳なのである。それは部族的なヒューマニズムにたいする全人類的なヒューマニズムのもつ道徳的強さと同じように、一つの道徳的強さをもつものである。オールド・リアポルド Aldo Leopold はその有名な「土地の倫理」The land ethic, 1949 において倫理学の拡張の三つの段階について語っている。最初はモーゼの十戒にみられる倫理が表現しているように、専ら個人と個人との関係を取扱う倫理であり、第二の段階は個人と社会との関係を取扱う段階であった。そして今や倫理学は第三の拡張の段階として、人間と土地およびその上に生活する植物や動物との関係を取扱う倫理まで拡張されねばならない。さもなくば現在の環境問題とそこから生ずる人類生存の危機を解消することはできないと主張する。

人間を生態学的モデルによって説明するということは、したがって小泉氏のいうように人間を人間以下の他の動物と同じ動物として取扱うことによって人間を低下させる、などということとは何の関係もない。それどころかこのような説明の理論的拡大（小泉氏によれば引き下げなのだが）は

それに伴って一つの新しい価値観にもとづいたモラルの創造を人間にたいして要求しているのである。

生態学的な倫理学が「人間以外の生物同士が互いに対して演じている生存闘争と自然選択を人間と生物、または人間と人間との間にも通用させてしまうので……こうした生存闘争と自然選択は、人間という生物種つまり個体群の生存を保証するかも知れないが、人間個人の生命をまったく無慈悲に取扱うことになるであろう」（哲学 60 集 32 頁）と小泉氏は述べているが、このような判断のなかに私は現在の生態学的危機の本質を見逃していることからくる過去のある種の倫理学の首尾一貫しない分裂症的性格が現われているように思われる。そもそも、人間にたいして生存闘争とか自然選択といった規準が適用されるのは生態学的な倫理学を採用したからであり、それを採用しさえしなければこれらの規準は人間には適用されない、などということが云えるだろうか。どのような倫理学を主張しようとも、生存闘争と自然選択という規準は現に人間の生活や行動様式のある側面において現実として働いているのである。小泉氏といえども、キリスト教的倫理を人々が信じ実行すれば、これらの現象がたちどころに人間社会から消えさってしまうのだ、などとは考えないだろう。キリスト教徒といえども植物を採って喰べ動物を殺して喰べることによって生きている以上、生物一般についていわれる生存闘争の原則の上にのっかっているし、また人間社会においてもキリスト教徒は個人としても、また集団としても生きるために（たとえそれが信仰を守るというにしきの御旗をかかげていようと）他人とあらそうことをすべて否定することはできない。あらそい方には色々の方法があろうが帰するところは同じである。そしてばあいによってはキリスト教を守るために、その敵と（たとえ直接に手を下して殺すことはしなくても）あらそうことが正しい行為とされる。また自然選択というならば人間が病で倒れるとか、公害のために死亡するということはすべて自然選択の一つの現われであり、これを否定することはできないだろう。

大切なことは、このような原則が不必要な領域にまで拡大されないようにコントロールをすることであり、そのためにモラルが存在するのである。しかし、このような原則を無制限に拡張させぬようにコントロールするためには、単に「生存闘争に従ってはならない」とか「自然選択に身をまかしてはならない」といった禁止事項をあげて説教するだけでは効果はない。「人間同士あるいは他の生物と生存のためにあらそってはならない」といくら説いてみても、それは実際に生存闘争を正しくコントロールするには余りにも貧弱な命令でしかない。むしろ生存闘争が生じるようなメカニズムについての十分な知識をもった上で、この場合は認めてもいい（たとえば生きるために食物を採るばあい）が、この場合には認めてはいけない、といった判断が下せるようにしなければならないだろう。あるいは「病気にかかってはならない」とか「公害をおこしてはならない」という禁止命令だけではなくて、どのような原因で病気がおこり、どのような原因で環境破壊が生じるのか、についての適確な知識をもたねばならない。そしてこのような知識にもとづいてはじめて具体的に「……はしてならない」とか「これはむしろ為すべきだ」という具体的な判断が下されるだろう。そして私のいうマクロ倫理学、あるいは一般に生態学的な科学的知識にもとづいた倫理学が求めているものは、このようなモラルの探求であり、小泉氏のいうように生存闘争と自然選択を人間のすべての領域において認めようとするだけでもなければ、これらの現象を人間に適用してはならない、という事実と反した空虚な命題に満足して実際には人間のなかにおける生物的な側面に手をつけないで放置しておくことでもないのである。

環境破壊の問題と表裏一体となっている人口問題に例をとって、私のいうマクロ倫理学あるいは一般にいう生態学的な倫理学が「人間を動物に引き下げる」どころか、むしろ新しい一つの価値観、モラルの創造にたいしてどのような積極的な見通しをもつようになるかを述べてみよう。そしてこのことは小泉氏の心配する「人間個人の生命をまったく無慈悲に取り

扱うことになろう」という問題にたいする答えにもなると思われる。

話を簡単にするために、たとえば宇宙船「地球号」の定員を十名と考えてみよう。もうすでに定員を越えて十三名の人間がいるために、このままでは全員が死亡せざる得ない。このような場合、先ず第一の選択は、だれか三名を犠牲とすることによって他の十名を救うか、さもなくば誰も犠牲にしないで全員が死滅するかの何れかである。このばあい後の選択肢は知識のなかでは可能であるが現実の行動としては不可能である。何故ならば生物としての人間の個体は可能なかぎり生きのびるように作られているからである。勿論、人間は身体におけるこのような方向を否定して自ら死を選ぶことができるばあいがある。それは脳の意識的な思考活動の結果、強固な意志の下に身体的な自然の傾向とは逆の方向に行動をコントロールすることによってである。しかし死へ導く状況が徐々にやってくるとき、人間は先ずその思考の能力を次第に失っていった、自らを死滅させるような強力な思考と判断を行使することができなくなり、専ら本能的に自己の身体を守り、他人のことを無視しても生きつづけようとする自然の傾向にしがってしまふ。戦時中、食糧が乏しくなったニューギニアにおいて私はこのことを現実に体験したのである。栄養失調の度がすすむと次第に思考能力が失われ、最後には全く無意識的な行動をするようになる。このときには人間は決して自殺的な行動をすることはできないで、全く機械的に生きるための本能的な行動が無意識のうちにくり返すだけである。生きるための努力は意識的な行動から無意識的な身体的行動にまで一貫しておこなわれるけれども、死ぬための努力は死に近づくにつれて（急激な死のばあいは別として）自らを否定していくという、いわば一貫しない自己矛盾をふくんだ行為なのである。したがって人類全体が進んで共に死を選ぶということは、ある特殊な思想に取りつかれた個人が死に近づかない間は主張しうるとしても、それをすべての人のモラルとして強制することはできないし、たとえ強制できたとしても人類が死に近づけば近づくほど自

然に否定されるようなものなのである。とすれば残った選択肢は誰かが犠牲となって他の大部分の人類が救われるという選択しかない。この選択肢を採るとき、犠牲のあり方には三つの可能な選択肢しか考えることはできない。一つは十三名のうちの一人または少数の権力者が自己の判断にしたがって犠牲者を定め、かつ犠牲を強要することであり、専制主義的なポリシーである。第二は十三名の全員または自発的に決意した何人かが全体の状況を理解することによって人類を救うために自らが進んで犠牲になることを主張することである。必要なだけに数をしぼらなければならないばかりにも、その決定はきわめて民主々義的におこなわれるだろう。何故ならばすべての人間がもっている本能的な生への執着のおかげで、すべての人が自己犠牲を主張してゆずらず、最後には力による闘争になる、ということはないからである。自己犠牲の主張と、それを主張して他人と争うということが自己矛盾を形成することも平和な決定に導く別の一つの要因であろう。かくして犠牲者は他の人間から、彼等を救った偉大な英雄という栄誉を与えられ、讃美と感謝のうちにこの決定は為されるであろう。第三の選択肢は以上の二つの選択をしないことから必然的に選ばざるを得ない選択であり、そこでは人類が盲目的に死を怖れて生きるために相争い、戦争、貧困その他のあらゆる社会的混乱のなかで弱者がひとりでに淘汰される。いわば犠牲者は全くの無政府状態のなかで偶然によって、あるいはひたすら暴力によって決定されるのである。

第三の途は弱肉強食の無秩序的な途であり、もし人間が他の動物と異なるのだという自覚を実現しようとするならば、人間に残された途は第一の途か第二の途しかないだろう。第一の途は過去の集団（部族とか国家などのような）のなかで取られた途であり、それなりに一つのモラルをもっている。第二の途も過去の比較的小さな集団においてしばしばおこなわれた選択の様式であった。そしてそこには第一の途とは別のモラルが存在したのである。したがって我々が選ぶべきモラルは第一か第二の二つの途の選

択でしかないだろう。そして近代のデモクラシーのモラルを経た人々にとっては、第一の選択はこれを容認することはデモクラシー自身の全面的否定であると感じ、最も強い抵抗をひきおこすであろう。もしそうであるなら残された選択は第二の途でしかあり得ない。

この第二の選択はデモクラシーそのものを否定することではないが、しかし近代社会の経済的発展を基調とした、個人の無制限な自己主張と自由によって色づけされたモラルにおいては無視され、軽視されたある別のモラルの要素をつけ加えることによってのみ実現可能である。それは全体への眺望と、それへの主体的なかかわりから主体的に決意されるところの「犠牲的精神」である。自由に自己の欲求を追求する反面、「犠牲になること」の積極的な意味づけと、それへの主体的な決断とがバランスをたもって働くようなモラルでなければならないだろう。これは決して前近代的な封建的道德へ逆戻りすることではなくて、人類の経済的発展と無限の進歩という幻影のなかでのみ生きていた近代のデモクラシー的モラルが、そのような幻影の代価を支払わねばならなくなった時代に生きのびるために必要なメタモルフォーゼであり、新しい創造である。

いうまでもなく、犠牲的精神をふくんだこのような新しいモラルの実現の必要条件となるのは、犠牲が意味をもつというものの確認である。ある種類の人間が環境破壊のうえにぬくぬくとあぐらをかき、利潤をむさぼっているとき、だれがこのような犠牲に意味を感じるだろうか。現在、特別な利己心と悪意をもって環境破壊をおこなっているというような人は少数であろう。大部分は、自分の行為がどのようにして環境破壊につながっていくかのメカニズムに対する無知と、たとえそれが分かったとしてもそのメカニズムが余りにも広範囲にわたって制度として確立しているために、少数の人間の力でこれをコントロールすることの不可能からくる無力感と無関心の故に、分かっているながら破壊的行為をつづけているのである。そこでさきのモラルに対応する社会政策として、社会的集団の規模のサイズ

の縮少と、組織の多様化または非中央集権化がおこなわれなければならない。何故ならば人間が自然に備えている生態学的バランスの感覚とその各個人によるコントロールの可能性は、ひとりでにある適切な規模のサイズのシステムを要求する。現代社会のシステムは、近代から始まった成長、発展、進歩のイデオロギーの方向のなかで、いつしか人間が自然にもっている生態学的能力の行使可能なサイズをはるかに越えて拡張されてしまった。このために人間の外なる自然の破壊とならんで、人間の内なる自然のバランスも破壊され、現代文化のデカダンス的性格をつくり上げているのである。現代のモラルの退廃を救うためには、単に前近代的なモラルや近代的進歩主義のモラルを持出してきても効果はない。生態学的知識にもとづいた新しい価値観を創造しなければならないのである。

私がこのようなマクロ倫理の私なりの徳目のスケッチをここで敢えておこなったのは、小泉氏の批判にたいする反論の一つの具体的な事例をしめしたかったからである。生態学的倫理学を認めることは、小泉氏のいうように人間の地位を動物のレベルに引き下げ、人間社会に生存闘争と自然選択の原則しか適用させないで、その結果人間の社会からモラルを消滅させてしまうどころか、むしろ新しい一つのモラルを含意しているのである。しかもこの新しいモラルの基本的な諸概念は従来までの（キリスト教的であろうとマルクス主義的であろうと）近代主義の汚染をうけた倫理学からは主体的に展開され得なかったものなのである。

勿論、小泉氏も論文の終りの方で現代の生態学的危機を救うための道德的活動と倫理学が必要であることをみとめ、ある意味ではそれを強調しておられることは認めよう。しかし小泉氏がこのような道德的活動とその理論的背景なす倫理学を形成していこうと努力されるならば、神の似姿論だけからはこのような倫理学を構成する重要な概念を導出することが不可能であることを知るに至るであろう。生態学的倫理学とかマクロ倫理学といった名称は拒否されても結構である。しかし結局は現代における生態学的

な分析の結果から得られた多くの重要な概念を使用せざるを得ないのではないかと思われる。

最後に②の、小泉氏がその論文のなかで最も多くの紙数をさかれている「事実命題と価値命題との関係」についてふれておきたい。私の論文における表現のつたなさに原因があるのかもしれないが、ここでも小泉氏は私がねらっている点を理解しないで論理の形式の側面だけを問題にし、非常に細かい分析を提出しているが、それは私のねらいにたいしては余り関係のないことなのである。実践的三段論法とか義務論理学とか、色々の名称でよばれているところの、当為言語または価値言語をふくんだ推論は、これらの語をふくんだ「物のいい方」のなかで「妥当な」いい方を形式化したものである。たしかに形式的に妥当ないい方にしたがうということは数の計算とか論理的推論にとっては唯一の条件であろう。しかし当為言語や価値言語をふくんだ語り方で語るとき、我々は必ずしも計算や推理をおこなっているとは限らない。私があげ、小泉氏が批判の例として取上げている例のばあいを考えてみよう。

(a) すべての日本人は畳の上にすわる習慣をもっている。

(b) 彼は日本人である。

(c) 故に彼のために畳のある部屋を用意すべきだ。

たしかに私たちは a と b との情報から c という結論を「ひき出し」ているようにみえる。しかしこの「演繹」は決して形式論理学での演繹と同じではない。もし私が「彼」のためになにかを「する」立場にないならば結論は c とは異なって

(d) 故に彼は畳の上にすわる習慣をもっている。

となるだろう。しかし彼のために何かをしなければならないばあい、私は a と b の情報にもとづいて、おこなうべき行為の決定をして、それを言語で表現したのである。a—b—d の形の推論は、二つの情報から第三の情報を獲得する仕事であり、この仕事にふさわしい一般的な「ひき出し方」

があり、私たちはそれにしたがわねば誤った情報をひき出してしまいうだろう。この種の仕事は人間の知的活動の全システムのなかの、いわば「情報整理」のシステムの仕事である。しかし  $a-b-c$  の系別では  $a-b$  から  $c$  にうつるのは情報整理のシステムから得られた  $a$  および  $b$  を基にして、「行為決定」のシステムにおいて行為決定がなされる。いわばシステムの転換がおこなわれているのである。行為決定のシステムがどのような結論を「ひき出す」かは  $a-b-d$  の論理的推論のばあいのように  $a$  と  $b$  とから全く機械的に決定されるものではなくて、行為決定のシステムの方針にしたがって決定される。それは情報整理のシステムからは独立した、それ自身の方針（対象の評価、その全体のシステムの傾向、態度、要求、義務などに関する）をもっており、これらの方針が  $a-b$  からどのような結論をひき出すかのきめ手になる。前の例にもどるならば、 $a-b$  から  $c$  にうつるためにはこのような基本的な方針が必要である。この方針のあるものはまさに小泉氏のいわれるように

(e) 彼の生活を快適にすることは善いことだ

というような価値命題で表わされるだろう。私と小泉氏のちがいは、このような価値命題の資格とそれについての問題の仕方にかなしてである。

小泉氏は、そして従来の多くの倫理学者はこのような価値命題 (e) を  $a-b$  から  $c$  を導き出すための、 $a, b$  とならんだ（しかし隠された）論理的前提であるとする。そして価値や当為の命題は事実命題だけからではなくて価値や事実の命題を論理的に前提とし、それから導出されるのだ、と主張しているのである。そしてある一つの価値や当為命題を演繹するのには別の価値や当為命題が必要であるということではしばしば満足して、それではその別の価値命題や当為命題はどうして出てくるのか、その正当性、真理性は何によって保証されるのか、という、より先のあるいはより進んだ根本的な問いに答えないでいるように思われる。

私が反対しているのはこの二点なのである。私はそのような「隠された

価値命題」が論理的前提に加えられねばならないということにたいして疑問を提出しているのである。何故ならば  $a-b$  から  $c$  のような結論が下されるためには  $e$  の命題だけ決定権をもっているのではない。「隠された」命題を探すならば無数のものが隠されている筈である。たとえば「他人のために何かしてやるのは面倒くさい」とか、「私は彼が好きではない」とか「彼の感情を害ねると私が周囲の人から非難されるだろう」など、恐らく相当数の「考え」が隠されており、そのなかには意識的に思考という形をとらず、したがって命題化されなかったようなものも含まれているだろう。「彼の生活を快適にすることは善いことだ」という  $(e)$  の命題は数多く隠されてある「考え」の唯一つだけを形式論理学の規則にあわせるために命題化してつけ加えたにすぎないのだが、実際に  $a-b$  から  $(c)$  にうつるためには無数の隠された命題が参与しているのである。そしてこれら無数の隠された考えを命題化して論理的前提としてつけ加えたとしても、これら無数の隠された、あるいは明かに表明されている諸前提から  $(c)$  の結論を導き出すための形式論理学的規則は存在しないだろう<sup>註</sup>。何故ならば、これら諸々の命題から例えば  $(c)$  という結論が導き出されるためには、単なる言葉の形式的に妥当ない方の規則が働くだけでなく、一つ一つの命題のなかで用いられている言語的表現の意味が大きな決定権を有するであろう。そして色々な意味の競合のなかから最終的にどのような意味をもつ命題が結論として導出されるか、ということは、言語の意味がその可能性を含意している行動の決定のメカニズムに従って決定されるであろう。そしてこのような行為の選択を決定するメカニズムを支配する法則は、論理学の形式的な法則と同じものではなくて、それらをも含んだ、より多様な人間行動一般の法則であろう。このような法則はまだ我々に完全な形で知られてはいないけれども、それを明かにする努力のなかに人間の思考や行動のより具体的で総合的な学問の形態が期待されているのである。しかもこのような法則は形式論理学のシステムのなかの法則と違って、色々な

形のフィードバックのループを含んだような法則でなければならないだろう。しかもこのような法則を発見するに必要な我々の態度、あるいは方法論はいうまでもなく形式論理的な思考態度や方法論とは異なっている筈である。道徳的思考、あるいは倫理学の重要な役割は、このような思考態度や方法論の性格を明かにすることによって、それを教えるということにあるだろう。単に形式論理的な規準あるいは思考様式を満足させるために、ある一つの価値命題を論理的な前提としてつけ加え、このような形式論理的な齟齬性を発見することに満足することが倫理学の仕事であると、もし小泉氏を始め道徳的思考の形式論理化に興味をもっている倫理学者が信じているとすれば、私はそのよう考え方の余りにも非倫理学的性格を敢えて指摘せざるを得ないのである。

結局は同じ基本的問題に立戻ることになるのだが、私が問題にしているもう一つの点は、ある価値や当為の命題を形式論理的に導き出すのに必要な別の価値や当為命題それ自身の真理性をどこから証明するか、という問題である。これに対してそれは更に別の価値や当為命題を前提している、といって無限に遡ることは説明の回避以外の何物でもない。もしこれが数学や論理学ならば適当な公理を選んで、その公理の真理性の演繹的説明は不問に附することが出来る。何故ならそれら公理を承認しないということは、すべての数学や論理学を否定することにつながるからである。しかし道徳や倫理学が求めているものはこのような形式的齟齬性ではなくて、経験的な妥当性である。そこでたとえば小泉氏が指摘しているように、たとえば「人間が生きることは善である」という、隠された前提になる価値命題が何故に妥当であるかを問いつめていくなれば、最後にはいつか明かに価値や当為の命題であるとレッテルをはられていないような命題からそれらの命題の妥当性が決定されざるを得ないような段階に到達するであろう。例えば「人間が生きることは善い」ということを何故に我々が真理として受容れなければならないのか、という問いにたいして、それは別の価

値命題から演繹されるからだ、という答えをつづけていけば、最後には「人間が生きることは善いから人間が生きることは善いのだ」という、よく云う「善いから善いのだ」式のトートロジーを持出して議論を中止させる以外にはなくなるだろう。今の例でいうならば「人間は生を維持していくようにつくられてあるのだからこの必然的な方向に反対することはできない。だから生きることは善なのである」といった、ある自然的傾向または必然性から価値や当為の命題を導出しなければならないだろう。勿論、この極限に至るまでに、意識的な善とか当為の命題を前提として持出すことで一応形式論理的な説明が満足される段階から、欲求、習慣、無意識的な本能を表わす命題を前提とする多くの中間の段階が考えられるであろう。私の問題点はまさに、このような実事の世界に属するのか価値の世界に属するのかを明確に区別し得ない多くの性格的にあいまいな中間段階を経て、やはり価値の命題は最終的には自然的事実についての知識から導き出される以外には、それが導き出さるべき別の世界をもつことはできない、ということである。その意味では小泉氏が道徳的言語の形式論理学を問題にしているのにたいして、私は道徳的言語の認識論を問題にすることを通じて、倫理学の方法論として形式論理的なアプローチの不毛を主張し、行動科学的、あるいはシステム論的なアプローチを提唱しているのである。その意味でまた、私の論点と小泉氏の論点とはくいちがってしまっており、観点の相違、あるいは方法論の差異を明かにしただけに終わっている。しかし私にしてみれば道徳的言語の形式論理のこまかい分析よりもこの問題の方がはるかに倫理学にとって重要な問題、本質的な問題ではないかと思われるのである。したがってまた、私は小泉氏が展開しておられる論理が形式的に誤りであるといっているのではない。形式論理的なアプローチで済まそうとするならば小泉氏の反論にたいして何等反対する点をもたない。しかし形式論理的な齟齬性だけを問題にして、例えば私が指摘したように価値や当為に関する命題の認識論的な発生の問題を問わずに放置しておく

ともに、後者の問題を解決するのにふさわしい別の方法論の探求にたいして無関心であるとするれば、それは倫理や道德の問題の重要なある部分を見逃していることになるだろう。私が小泉氏や伝統的な倫理学における非自然主義者にたいして、事実命題から価値や当為の命題を形式論理的にではなくて（ギルバート・ライルの言葉をかりるならば非形式論理的に）導出するような別の論理の存在を指摘したのは、このような別の方法論を目指してのことである。そしてこのような方法論、即ち別のある価値や当為命題を形式論理学の前提 premise としてではなくて論理的形式の前提条件 presupposition と考える方法論は、人間の行為に関するより広い科学的な分析の方法と方法論的に一致するという点において、より統一的な理論を提供するであろう。

註

「隠された」ある一つの価値命題だけでなく、隠されたすべての命題を命題化して前提としておくならば、このような諸前提から形式論理的に価値や当為をふくんだ結論が演繹できるであろう、と考えることの誤りは、私がすでに「知識の構造」の 186 頁—192 頁において指摘した点である。というのはこのように「あらゆる隠された命題」を取出して論理的な前提としてつけ加えてみても、それらの命題は意味論的にレベルの異なった多くの文をふくむために、実際には形式論理学的前提にはならないからである。

(1973 年 8 月)

## **‘Micro-ethics and Macro-ethics’ revisited**

*Nobusige Sawada*

### **Résumé**

In the present paper, I discuss two main objections raised by Professor T. Koizumi (in “Philosophy” vol 60. 1972) against corresponding two themes in my previous article ‘Micro-ethics and Macro-ethics’ (“Philosophy” vol 58, 1971).

Professor Koizumi’s first objection is against so-called ‘ecological explanation of man’ which I had advocated in my proposal of Macro-ethics. He argues that the ecological explanation will be justifiable when it is applied to the explanation of the behaviour of plants and animals but will not be so when it is applied to the explanation of human behaviour. The ecological explanation of human beings will not be able to account for the existence of human morality just because methodologically it treats human beings as a species of animals and consequently as subject to biological laws such as ‘struggle for existence’ or ‘natural selection’. ‘To adopt this mode of explanation,’ he says, ‘is to look human beings ‘pulled down to the level of lower animals’. It seems, however, that the objection of Professor Koizumi is apparently based on his emotional reaction against ‘biological explanation of man’ and has no rational ground whatever.

My second point is about his objection against my theme which says that value or ought propositions in their original form will be made (not deduced in formal logical sense) from the body of fact propositions of different levels, thereby obeying laws which do not

belong to that of formal logic or so-called practical syllogism. Here I think Professor Koizumi had missed my real point. What I intended to clarify was not formal logical validity of practical syllogism nor that of ethical discourse in general containing value or ought proposition. My real problem was to explain how value or ought propositions, in their origin, come to function by making use of various kinds of factual knowledge including conscious fact propositions as well as unconscious dispositions like habit or natural directedness. My main concern was an investigation into the origin of our ethical discourse in general. I also wish to point out, against Professor Koizumi's criticism, that the really important problem in ethics should not be just finding and following, *salva veritate*, some formal validity of ethical discourse, but lies, rather, in analysing and constructing a model of the emergence of value or ought propositions from discourses which do not contain value or ought propositions.