



| | |
|--------------|---|
| Title | 「いまなお生きる人間」の倫理学 |
| Author(s) | 菅野, 盾樹 |
| Citation | 大阪大学人間科学部紀要. 1997, 23, p. 111-130 |
| Version Type | VoR |
| URL | https://doi.org/10.18910/6710 |
| rights | |
| Note | |

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「いまなお生きる人間」の倫理学

菅野盾樹

「いまなお生きる人間」の倫理学

菅野盾樹

1

人はつねづね道徳的評価を行っている。嘘をつくのは悪いことだ、売るにせよ買うにせよバイ春（売春あるいは買春）はいけないことだ、などと。では、どうして嘘をつくのは悪いことなのか。どうしてバイ春は悪いことなのか。このような類の間を「道徳的評価の問い」と呼ぶことにする。それは、一般に、ある行為 X が道徳的に悪いとされるにせよ善いとされるにせよ、そのように評価されるのはどうしてなのか、そうした評価の理由は何か、を訊ねる問である。

この問の特殊な性質とその構造については別稿ですでに検討を試みた。今回、口頭で同じ主題について発表を行ったことを機会に、もう一度、議論の再検討をおこなうことにしたい。⁹以下に論じる内容がかつての稿とかなりな程度重複することをあらかじめお断りすると同時に、以前には不備だった諸点をできるかぎり補うつもりであることも申し添えておきたい。滞りなくこの作業がなされたなら、そのさなかから、「あるがままの人間のための倫理学」がその輪郭をともなって立ち上がってくるにちがいない。

第二次大戦直後にメルロ＝ポンティは、「義務も任務もあいまいな時代」に生きる人間にとっての道徳的ヒロイズムがどのようなものでありうるかについて、こう述べている。「いまなお生きる人間 (l'homme encore vivant) にとっては、生きている人間としての振る舞いをなし続けるほかは術がない——そしてこれが至高の術なのである」と。¹⁰ 私たちが生きるために必要とするのは、実際、英雄や聖者——ここでメルロ＝ポンティは後者のタイプの道徳的主体を念頭においてはいなかったが——のための道徳などではありえない。たしかに、歴史の限界を突破して前進する英雄のおかげで、人々に彼らの生活と幸福とが取り戻されたという歴史の顛末を私たちはしばしば見たことがある。人間性の制約をもものともしない聖者が人々のかたわらに居合わせてくれたおかげで、人々がからくも自分たちの人間性の頹廃をまぬかれたことも何度となくあっただろう。しかし、自分が「生きている人間」のほかではありえないことを深く自覚するがゆえに、私たちにとって第一義的に問題なのは、人間的自然（人間性； human nature）の倫理学以外のなにもでもない。私たちは、これから開始するメタ倫理的考察によって、冒頭に述べた

「道徳的評価の問い」の分析が人間の身丈にあったありうべき倫理学の構想へとのおのずと帰趨することを明らかにしたいと思う。

2

「道徳的評価の問い」にはタイミングというものがある。タイミングなしにのべつにこの問が問われることはない。「なぜ嘘をつくのはいけないことなのか」とか「なぜバイ春は悪いのか」などと、市井の常識人はふつう問わないだろう。なぜといえば「嘘が悪いのはわかりきったこと」であり、ある政治家の言葉のように「ダメなものはダメ」だからである。

もう少し慎重に言わなくてはならない。この二つの問いを比べると、前者に対しては打てば響くように「嘘はいけない」という答えが返ってくるのにひきかえ、後者の問いには即座の返答が出せないという倫理的意識の趨勢がある。バイ春は第三者に迷惑をかける行為ではない、おまけにセックスはそもそも個人的なものでありこれをどう処分するかは自己決定権の範囲にあるように思える、というわけである。しかし問題は、まさに、こうした割り切った考えにどこまでも腑に落ちぬ思いがくすぶり続ける点なのだ。例えば〈自慰〉の行為と〈バイ春〉とを比較してみよう。後述するように、かつて極悪とさえ言われた自慰は現代日本ではとくに道徳の問題であることをやめ、単にエチケットの問題になってしまっている。しかし〈バイ春〉はと言えば、そのような呑気な話は成り立たない。これは立派な刑法上の犯罪ともなるし、このことを別としても、バイ春の生きられた倫理性には確実に苦くて重いものがある。もとより問題は単純ではないが、いずれにせよバイ春に背徳のにおいがつきまとうのは否定すべくもない。

ところで、「嘘が悪いことは分かり切っている」という類の言い方は、問への答え、つまり行為に対して一定の道徳的評価を付与するための「根拠を訊ねている問いへの解答」としては、一見して無内容だと言わざるをえない。しかし奇妙なことに、通常はしばしばこれが〈答え〉としての発語内の力を発揮するのは事実である。これらの言い方はあたかも「問答無用」を言っているようでもあるが、果たしてそうであろうか。「問答無用」つまり〈答えの拒否〉という言語のしぐさが、文字どおり、ある種の説明となり説得性をもつとはとても考えにくい。しかし、実際、これがある種の説明となり説得性をもつことが多いのはなぜだろうか。そのわけを見いだすこともこの稿の課題のひとつとなるだろう。

3

さて元にもどって、「道徳的評価の問い」にはタイミングがある。すなわち、この問いは「意識の問い」であり「危機の問い」なのである。道徳の危機的状況に際会シメタ

倫理的な意識に目覚めときにしか、人はこの種の問い立てをしないものだ。「道徳的評価の問い」の問いとしてのこうした本質を説明するには、「道徳的認知の非反省性」および「道徳的認知のオプティミズム」という仮設について一通り述べておく必要がある。

「道徳的認知の非反省性」の仮設は次のように主張する。ポジティブにせよ、ネガティブにせよ、道徳的評価とは、暗黙裏に（いわば自動的に）なされるプロセスであって、これについての意識化は道徳的認知のあとからやってくる、という主張である。仮設の中で使用された「非反省性」という用語は、メルロ＝ポンティの *l'irréfléchi* (非反省的なもの) による。これは、反省 (*réflexion*) という意識の様態との対比で、自然な態度で生きられた経験の様態をいっている。なお日常的なフランス語としてのこの語が「思慮を欠くこと、不注意」をいう点にも注意すべきであろう。

また、「道徳的認知のオプティミズム」の仮設は次のように主張する。われわれは生活のほとんどの場面で他者の行為 X を道徳的に見て問題がないものと、頭からきめてかかっている (*take it for granted that X is morally good or at least morally permissible*)、と。換言すれば、他者の行為を認知する主体は、よほどのことがないかぎりそれを道徳的にポジティブなもの、あるいは少なくともニュートラルなものとして受容する傾向がある、ということにはかならない。平易な言い方をすれば、この仮設は、私たちは他者の一挙手一投足をいちいち道徳的に咎め立てするようなことはない、むしろその反対である、ということの意味している。

4

この「道徳的認知のオプティミズム」の仮設によれば、道徳的に否定的な評価をとまなう行為は、ことさらに目立つはずである。たいていの行為は道徳的には問題がないからである。例えば、話し手の発言のうちでとくに〈嘘〉は突出したものとして知覚されるだろう。生きられた言語行為としての嘘には、微妙な嘘も見分けにくい嘘もあるが、認知可能性の水準に定位するカテゴリーとしては、〈嘘〉はいつでも明々白々でしかありえない。換言すれば〈嘘〉にはそれとして意識化されやすい傾向がともなっている。例えて言うと、この〈嘘〉というカテゴリーは、私たちにとって駐車禁止の標識がある場所であえてなされた〈違法駐車〉の行いのようなものである。

もちろん首尾よくつかれた嘘は聞き手がそれと見抜けないからこそ〈嘘〉である。その意味では、嘘は認知に対して必ずしも突出してはいないかもしれない。しかし「原理的に決して露見することがない嘘」をここで取り上げてみても詮無いことだ。問題が行為のカテゴリー把握 (*categorization*) であるかぎり、当該行為のカテゴリーとしての「徴候」ないし「手がかり」が与えられているという前提を設けざるをえないからである。私たちの観察は、この前提の下カテゴリーによって同一指定された行為のなかで、道徳的に否定的な行為はいわば眼に入った砂粒のような違和感のゆえに他のものより目立つ、と

いうことにある。

そのうえ、嘘が目立つという性状には、〈嘘〉はいけないという道徳的評価が強調されているということ、このこと自体が含まれている。〈嘘〉がいけないものであること、〈嘘〉の否定性はこれもまた明白であり意識化されやすいのである。これに対して、道徳的に言ってポジティブな行為の価値は、「道徳的認知のオプティミズム」の仮設によれば、たいていの場合非反省的なレベルにとどまっている。

このようにして、なにかある行為が「道徳的評価の問い」の標的になるのは、この行為の認知が以上に述べたような傾向性に反する場合であるということになる。結局、「道徳的評価の問い」は「意識の問い」であり「危機の問い」にはかならない。換言すれば、問題の行為の道徳的評価がもはや自明なものではなくなったとき、評価に関する自明さの喪失というタイミングでこの種の問いが設けられる。道徳的評価についてメタ倫理的な考察をすることは、現実的にかあるいは(哲学者がしばしば彼らの議論のなかで行うように)想像的にか、こうした問いを問うことを通じて危機をわが身にひき受けることなのである。この事実を誤解すれば、道徳理論をいたずらな混乱に陥れる危険が多分にあるだろう。

5

これより具体的に「道徳的評価の問い」をメタ倫理の見地から分析しよう。すでに述べたように、この問いは三層の構造をそなえている。すなわち、

- 1 カテゴリーの問い：「行為Xとは何か」
- 2 道徳的認知の問い：「行為Xに関する道徳的評価を可能にする認知構造とはどのようなものか」
- 3 道徳的評価の問い：「行為Xは道徳的にどのように評価されるか」

それぞれの層の問いについて、その眼目ないし問題点を簡略に指摘したい。まず、

1 カテゴリーの問い：「行為Xとは何か」

1) カテゴリーXはプロトタイプ効果をもつ。認知心理学者ロッシュらの研究によってアリストテレス以来の古典的カテゴリー論の不備は今や明らかになっている。古典的なカテゴリー論によれば、カテゴリーは必要かつ十分な属性によって定義されるとされてきた。ところが、ワイトゲンシュタインが *Spiel, game* について観察したように、〈ゲーム〉というカテゴリーの成員のおのおのがそなえており、それらの成員だけしかそなえてはいないような共通の属性などはありえない。古典的カテゴリー論があてはまるのは存在領域の特定部分にすぎないのである。私たちの経験的な存在領域をおおうカテゴリーは、プロトタイプ効果(prototype effect)をもつ。換言すれば、カテゴリーとは、もっとも容易

に認知しうるとか強く記憶されるとか、認知上の特権を有した成員(これをプロトタイプと呼ぶ)を中心に、さまざまな程度で類似する他の成員を周辺に配置したネットワークをなすのである。³⁾

2) プロトタイプは一揃いの徴候(symptoms)を呈する。問題なのは、数学者の言う「条件」(conditions)とか古典的な「属性」(properties)ではない。従って、あるカテゴリーの成員がすべての徴候をそなえていない事例もあるし、極端な場合は、徴候をそなえているのに当該カテゴリーの成員ではない、という事例さえあるかもしれない。⁴⁾

3) この点は認知心理学者はほとんど踏み込んでいないが、カテゴリーの構成には、プロトタイプ効果とは別に私たちのいう無化の効果(naegation)が寄与している。フォイル(foil, 引き立て役)というカテゴリーの要素がネットワークの機能を分担するのである。フォイルはその曖昧さによってやはり認知性の点で特権的であり、独自の役割を果たしている。記号論でいう〈有徴〉(marked)という概念がカテゴリー構成のこの側面について教えてくれるだろう。例えば、〈作家〉と〈女流作家〉ないし〈閨秀作家〉では後者が有徴だといわれる。〈作家〉という無徴のカテゴリー(正確には、記号表現 signifiant)は、〈作家〉のプロトタイプ性の性的なバイアスを隠蔽しているのに対して、有徴の〈女流作家〉はこのバイアスをほのめかしている。⁵⁾

6

次に第二の問いについて検討を加えることにしたい。

2 道徳的認知の問い：「行為Xに関する道徳的評価を可能にする認知構造とはどのようなものか」

1) ここでは認知意味論者の見地を採用することにする。すなわち、カテゴリーは抽象的なレベルでははじめから多少なりとも有意味であるが、具体的なレベルでは一定の〈認知モデル〉との関連で意味をもつ、という見地である。認知モデルとは、人間の経験を可能にするアプリオリで総合的な理解力の制約——古めかしい言い方では、悟性の制約——にほかならない。そもそも経験を可能にする制約である限りで認知モデルはアプリオリな概念・図式・命題の複合であるが、社会的・文化的・歴史的な文脈に規定される面をそなえる限りにおいては総合的(synthetic)でもある。認知意味論者のレイコフは、認知モデルのアプリオリ性に留意して、〈理想的認知モデル〉(Idealized Cognitive Model)を唱えている。ここでいう「理想的」は、社会学者のいう「理念型」の意味あいとはほぼ同じである。⁶⁾

2) プロトタイプに対応する認知モデルをとくに〈紋切り型モデル〉(Stereotypical C.M.)と呼ぶことにしたい。「プロトタイプ」が価値中立的な響きをとまとうとすれば、「ステレオタイプ」は消極的な価値をおびている点が好ましいと思えるからだ。人間の道徳性はややもすれば陋習に変質しがちなものであって、この用語はそうした事態に対する警戒の

信号として役立つだろう。あるカテゴリーを考察する場合まずもってそのプロトタイプを考察するのが順序であり、その意味で〈紋切り型モデル〉の考察が重要であることは言うまでもないことだ。

3) 認知モデルには、古典的な、存在と当為、is/ought の二分法はあてはまらない。例えば、人が言語行為ないし発言をするためには、ひとつの原理、「何かを口に出して言うのは、他人に何かを隠し偽って、結果として他人を害するためではない、そうではなく、何かを明らかにして他人を益するためである」という原理を遵守しなくてはならない。言語行為という人間的経験を可能にする制約の中には、すでに意味論的利他主義 (semantic altruism) というかたちの規範性が歴然とそなわるのである。

ちなみに、この原理は単なるアポステリオリな経験の一般化の所産ではない。言語行為が可能であるためのアプリオリな制約として、抽象的なレベルにおいて構想されたものにすぎない。どのような言語の解釈理論を構想するにしても、意味論的利他主義の原理はいつでも密かにあるいはあからさまに「前提」の資格で理論へと引き入れられるだろう。

言うまでもないが、言語行為が事実上いつも利他的であるとはかぎらない。その証拠に嘘をついて他者を欺くことはつねに可能でありしばしば実行に移されている。しかしこの原理のポイントは、嘘言(例えば、返済するつもりも当てもないのに債権者に向かって言われた「月末に必ず全額振り込みます」という発言)の意味解釈——それによって「話し手は月末に自分の借った金をすべて返済すると聞き手に約束している」という命題を聞き手が理解することになる——を制約する点にある。オースティンの区分に従っておおまかな整理を施せば、問題の原理の作用する水準は発語内行為がおかれた水準ではなくむしろ発語行為のそれである。仮構の発言(文学、芝居の台詞)についても同様であることは言うまでもないだろう。⁷⁾

当為と存在という二項対立図式から離れた認知モデルはつねになんらかの規範的含意をおびている。これは、一般に認知モデルに基づいてひとつの行為の同一指定がなされ、カテゴリーの適用がなされる場合、このカテゴリー把握の行為は、それ自身多少とも規範的である、ということの意味する。あるいは M. ジョンソンの言い方を借りると、カテゴリー把握はすでに価値負荷的 (value-laden) なのである。例えば、「駐車禁止」の立て札がある場所でどのような乗り物を止めたらいいのかいけないのか、〈車を装置した乗り物〉 (wheeled vehicle) とは何か、このカテゴリーライゼーションは、当然、規範的であって、単なる記述的な行為ではありえない。ところで、この立て札とは無関係に、つまり規範的要請が自明ではない場合に〈車を装置した乗り物〉とは何か、というカテゴリーライゼーションを行うと想像してみよう。こうした一般的なカテゴリー把握もまたどこか規範的であり価値負荷的であることを看過すべきではないだろう。プロトタイプ効果と無化の効果を発揮するかぎり、カテゴリーにはおのずから規範性がともなうからである。⁸⁾

4) 最後に、認知モデルは人間的天然 (human nature) ないし人間性の表現であることを指摘

しておこう。それというのも、習慣、慣習的行動、信念体系、そして一般に人間の経験の基礎には認知モデルがあるからだ。したがって人間性を闡明するためには、心理学、人類学、言語学など人間諸科学の知見を結集してグッドマンのいう意味で「正しい」認知モデルを明らかにしなければならない。これはもちろん、哲学者や心理学者や社会学者が認知モデルとして記述するものが、そのまま人間の本性を正しく表現しているという意味ではない。任意の科学理論がつねに正しいとは限らないのと、これは一緒である。非反省的にであれ反省的にであれ、「かくかくの道徳的評価をする」ことは、それが正しい認知モデルに適合するならば、どこまでも人間性の一部として正当化されるし、同時にリアリティをもつことになるだろう。この種の評価は、それが生起することがその正しさなのである。例えば、「嘘は道徳的にいけないことだ」という評価は認知モデルの論理的含意の一つにほかならない。

7

最後の問いが残っている。すなわち、

3 道徳的評価の問い：「行為Xは道徳的にどのように評価されるか」

第二の問いは、道徳的認知の構造に道徳的判断の根拠をおくという意味で、判断の「経験的」な根拠にかかわる問いであるといえるかもしれない。しかし他面で、道徳的認知の構造は価値を概念化するやり方や価値に関わる推論を説明するものであるかぎり、それ自体として「メタ経験的」な性格をもっている。それは、価値の心理学というより価値の論理学によって明らかにされる主題ではなからうか。第二の問いにともなうこの両義性の後者の側面に主題化の焦点を絞るとき、ここに第三の問いがあらたに問われることになる。

第二の問いは、規範的判断という価値論の主題を「認知の構造」という存在論的なディスコースによって説明しようとする科学者の問いにすぎない。道徳の説明を企てたこの種の見解はふつう「倫理学的自然主義」(ethical naturalism)と呼ばれているが、価値を存在に還元しようとするその基本的な構えにおいて、この種の見解がムアのいう「自然主義的誤謬」(naturalistic fallacy)を犯しているのは疑いの余地がない。それにしても、倫理学は第二の問いに答えるだけですませていいものだろうか。第三の問いを第二の問いに還元できるのだろうか。私たちは、そうは考えない。なぜなら、第三の問いは存在論の埒を踏み越えた価値論の問い、つまり「メタ経験的」な問いだからである。規範性や価値が感性的で自然的な特性(例えば、赤や青といった色彩、甘い、辛いなどの味)のひとつであるとは思えないし、まして「善」や「悪」をはじめとする倫理的述語の意味を非倫理的な述語で定義できるとは考えられない。第三の問いは、それ自体、自律的で固有な問いなのであり、問いの不可還元性というこの事態に倫理学の学としての自律性が示されているのである。

しかしながら、これまで進めてきた分析から想像しうるように、2と3とはある意味では同一の問いにすぎないとも言えるだろう。そのように見うる二つの理由をあげておきたい。第一に指摘すべきは、第二の問いが狙っているのが道徳的経験を可能にする道徳的理解の構造だという点である。そこでは情動と信念によって行動へとつき動かされてゆくりリアルな人間が問題であるというよりは、情動とはなにか、信念とはなにか、行動とはなにかが問題なのであり、総じて人間性とはなにかを理解することが問題なのである。与えられた信念や行動や人間などの存在者がどのようなものであるかを調べるのは経験科学の役割である。しかしもろもろの存在者が何であるのか、それら存在者の存在について訊ねるためには、経験科学とは異なる学問を——オントロジーつまり「存在論(存在についての言説)」と呼ばれるものの知り方を確保しなくてはならない。

もちろん存在論は一冊のテキストに縮約されるような実質をなすものではない。それはむしろ知の構えであり形式であり働きにすぎない。存在論を純粋な思弁として記述しようとする試みはおそらく徒労に終わるだろう。むしろ存在論は経験科学とわがちがたくなまいまぜになっていて、経験科学のテキスト群のただなかと行間から読みとりうるはずのものなのである。第三の問いに導かれて人は、存在する人間あるいは経験の人間からいわば存在論的ないしは超越論的な人間への遡及を経験することになる。こう言うことは、しかしながら、人間という現象は自然のプロセスとは本質的に異質なものでありこの特別な現象を経験科学で把握するのはつまるところ不可能だなどと確言するものではない。問題はあくまでも人間がみずからに向かっておこなう自己理解に存しているのである。ここにきて私たちは、存在論/価値論という単純な二分法がいわば明晰な錯誤にすぎないことを悟るだろう。人間にとっては純粋に没価値的な存在構造もなければ、この世界を超越した純粋な価値の領域もないのであって、人間であるという存在性にはおのずからの価値が宿るとしなくてはならない。

留意すべき第二の点は、認知モデルが道徳的に反射性をそなえているという事実である。行為の同一指定はいつでもすでに道徳的な価値をこの行為に付与するというかたちで遂行されることはすでに指摘した。一旦付与された価値ののちに帳消しになるかどうか、価値付与にゆらぎがあるかないかという事実は、認知モデルの道徳的反射性と齟齬をきたすものではない。繰り返すようだが、行為の認知はそのまま道徳的認知でもあって、この営みの外部に道徳的評価という格別な働きがあるのではないことを強調しておこう。もちろん道徳的評価だけを主題的に行うことも可能である。そのときに行為の記述的な意味での同一指定はいわば背景の中へ後退する。だがもちろんそれは無くなったのではなく、主題であることをやめたにすぎないのである。

「倫理学的自然主義」(ethical naturalism)と私たちの見地とを区別するために、O.フラナガンの使用した「自然化された倫理学」(ethics naturalized)を名乗ればよいかもしれない。⁹⁾すなわち、道徳的判断を含む倫理学的思考の営みは人間性(人間的な自然)にそなわる特性や傾向によってのみ理解しうるものであって、神秘的で格別な直観、何らかの超越的な働

き、神の助力など、いずれも必要とはしないとする見地である。あるいは、M.ジョンソンの言葉遣いで「経験中心の」(experimental)倫理学と呼ばばよいかもしれない。¹⁰⁾それは、倫理的問題の解決が基本的にいって人間にそなわる道徳的理解の解明にあると見なす立場——内部主義の立場である。「生きている人間」は世界のただなかにいる。隠れたままの神はながらく顕現されていないが、たとえ神をかいまみることができたとしても、それはあくまでも人間の視点からみられた顔貌でしかない。人間性の限界をあえて踏み越えようしない英雄や聖者はいないが、だからこそ、ときに彼らの面影はどこか愚者に似ることになる。人間性に無知なために誤りを繰り返す者が愚かでないはずはないからである。彼らのなかからはしばしば暴君となって多くの人間を痛めつける者がでるかもしれない。人間性にそぐわない規範を力づくで人々に強制する者こそ暴君と呼ばれてしかるべきだ。彼らは生きている人間にとってまことに危険人物だが、しかし人間性の限界を踏み越えようとする彼らの企てが、ときにより、倫理の停滞や頹廢から多くの人間を救うことがあるのもまた事実なのである。

こうして私たちは、いまや冒頭で言及した問いに答えることができる。嘘をつくのはなぜいけないのか。それは嘘という言語行為が認知モデルに自然にそなわる規範性(natural normativity)に反しているからである。バイ春がなぜいけないのか。それもおそらく人間性の規範とおのずからの理想に背馳するからであろう。最初に述べたように〈道徳的評価の問い〉は一通りではない意味で奇妙な問いである。「嘘はなぜ悪いのか」という問いに「悪いものは悪い」と応じるのが有効である真の理由は、この問いが人間性についての反射的な問い、人間性の自己理解の問いだからである。

8

今世紀にかぎっても、倫理学の基礎理論としてじつにさまざまな見解が唱えられてきた。そこには倫理学などという学問は成り立たないという懷疑論さえ混じっていた。ありていを言えば、倫理学は今ほとんど死に瀕しているのではなからうか。(これでもおそらく控え目な言い方にちがいない。)人々にとって、20世紀という科学の時代に価値判断などを真面目に議論する態度は時代遅れとしか映らなかつた。そこへもってきて、ムアの自然主義批判が人間性と道徳のきずなを断ち切ってしまったが、これは倫理学にとって何より痛手だった。¹¹⁾ 倫理想の蘇生のために、私たちはいまこそ人間そのものを見つめ直すべきではないだろうか。「道徳的評価の問い」を人は倉卒に「道徳律」の正当化の問いだと速断する。この問いは「何かを命じたり禁じたりするこれこれのルールがどうして正しいとされるのか」を訊ねているというわけだ。もしこれが「正当化」(justification)の問いであるなら、そうするための根拠が明らかにされなくてはならない。神が人に与えた戒律、理性の定言的命令、良心という独自の心的能力、道徳的直覚、社会生活の約束事、自己保存の本能、社会が個人に課す賞罰……人々はありとあらゆる根

掘を「生きている人間」の外部に探し求めてきた。だがこれは考え違いではないだろうか。むしろこの問いは道徳を人間がどのように生きているか、そのリアルなすがたを凝視するよう促す問いではなかろうか。既述のように、「道徳的評価の問い」はそれ自体かなり複雑な構成をそなえている。道徳律の正当化という主題へ問いを単純化することは、メタ倫理的探究の方向を致命的に狂わせてしまうやり口にすぎない。

人間的自然の倫理学(ethics of human nature)の構想は道徳上の戦略としてどこまで有効だろうか。そこを試すためにしばらく〈自慰〉の問題に検討を加えることにしたい。諸外国の例はつまびらかではないが、かつて我が国で自慰が口をきわめて非難されたことはよく知られている。ためしに当時の性教育のテキストや辞書の記述からその言い分を摘記してみよう。

手淫は悪行である。なぜかといえば、身体の健康をはなはだ損なう上に、なによりもこの行為が純潔を犠牲にして快楽を恣にするからだ。じつに手淫は「個人的害悪のあらゆる要素を具備するもの」なのである。(金谷幸太郎『性欲教育』、藤田文林堂、1914(大正3)。ちなみに、巻頭に麗々しく「文学博士富士川游序、文学博士高島平三郎序」とあるのは印象的である。)

高等科の生徒を教える教師であるこのテキストの著者は自分がおこなった性教育の記録をあわせてテキストに記載している。男子生徒46人のクラスで「修身」の時間に実施されたその授業の主眼点は、決して「生殖器を弄んではならない」という点にあった。彼は子どもたちにこう述べている。「少年としてこれほどの罪悪はない。手淫は人間の成長の源泉となる精液を消耗するばかりか、結果として心身の発達がいちじるしく阻害され、神経衰弱になり、甚だしきは一命を失うということさえある。克己心を養うべし。手淫がやめられない者は人間の屑であり蛆虫である……」と。言うまでもなく「手淫」の呼び名はすでにマイナスの価値を背負って登場している。他にも「自瀆」や「独淫」などが masturbation の訳語として流通していた。一説によれば原語も manus(手)+ stuprare(汚す、冒瀆する)を語源とするというから、当時の日本文化におけるセクシュアリテつまり性の認知モデルないし性現象のあり方はこの面にかざれば西洋と大差なかったのだろうと察しがつく。¹²⁾ それにしても、彼が実践した性教育が人間の生理学的存在様式や心身の発達にかんする知識に一顧だに与えずもっぱら〈脅し〉と〈非難〉の言語行為に始終しているのはおみごとというほかはない。

これから数年を経た教育学の事典の記載にも、同じように、

手淫は生徒の学校病ともいべき悪行であり邪淫であって、決して放置すべきではない。この種の行動は道徳問題であると同時に、大事な性衛生学の問題でもある。(『教育大辞書』第二巻、同文館、1918(大正7))

とあるのは異とするには当たらないが、かなり時代が下ってから(昭和12年)、良心的かつ開明的であることを標榜した出版社の辞典にあいかわらず、

手淫は不自然な性欲行為である。軽度では身体的には無害だが精神的には有害であり、頻度がませば精神のみならず身体上にも障害を生ずる。(木戸幡太郎編『教育学事典』、岩波書店、1937)

とあるのは注意に値する。特に、この辞典で「手淫」を——海外の医学知識のをそのままなぞって——思春期においてたいの子どもに発現する行動であり、性的発達の上からはむしろ正常と見なしうるとしながら、他方でこの引用にあるとおり「手淫の不自然さ」を強調し、これを矯正と治療の対象ときめつけているちぐはぐさは印象的である。

9

現在では〈手淫〉なるカテゴリーは滅んでしまった。私たちが保有するのは〈自慰〉でしかない。かつての手淫が道德上のゆゆしき問題であったのにひきかえ、自慰はせいぜいエチケットの問題程度の重要度しかもたなくなった。立ちションがお行儀が悪いように、自慰は人の目がある場所では不作法でありあまりこれに耽るのはみっともない行動であると言うまでなのだ。こうしたカテゴリーの再編成と変容には、言うまでもなく二つの認知モデルの非連続性が対応している。そこのところをやや詳細に観察してみたい。まず、かつての〈手淫〉にしても現在の〈自慰〉にしても、それぞれのステレオタイプつまり紋切り型には以下のような徴候がそなわるのがわかる。

a 性的快楽を目的とした行動 b 常習的な行動 c 自己刺激 d しばしば性的空想をとまなうこと e 幼児期に発現し青年期まで恒常的に起こるということ

〈手淫〉に対応する認知モデルを分析するには、日本におけるこの種のモデルが、比較的短期間に西洋から移入された文物と共に伝播し、修正をほどこされた上で日本文化に受容されたという仮説をもうけるのが妥当だと思える。詳しく論証をおこなっている余裕がないが、仮説の傍証として、(1) そもそも明治維新前の伝統文化においては〈自慰〉が必ずしもマイナスの価値を負わされていたわけではないこと、(2) すでにみた手淫に関わる言説が主として〈医学〉および〈教育〉という二つのプラクティスの領域に帰属しており、当時の日本においてこれらの領域を欧米から直輸入された言説が覆っていたこと、(3) 欧米から輸出され我が国にもたらされた言説がその底流にキリスト教的道德(ないしその世俗化としての市民道德)を組み込んでいたこと、などを指摘することができる。もちろん、精確な認知モデルの描写を手に入れるには、近代草創期このかたの歴史を緻密に読み解かなくてはならない。ここに提出するのは考察の便宜のためのごく簡略なモ

デルにすぎない点をあらかじめお断りしておきたい。

上記の仮設が成り立つなら、〈手淫〉の紋切り型に対応してこれを意味づける認知モデルを少なくとも次のような命題や規範からなるネットワークとみなしうるだろう。あらかじめ留意すべきは、これらがどれも個別の経験から引き出されたアポステリオリな全称命題ではなくて、経験を組織化するアプリアリな概念化だという点である。

- 1 生殖のためになされる性的行動だけが正常である。
- 2 性的行動がもたらす快樂は、行動に同意した成人男女のペアが共有する場合にかぎって道徳的に正当化されうる。
- 3 (そうであっても)性的行動に耽溺することは悪である。

初めの命題の含意として、性的に未成熟な子どもの性的行動はそれだけで異常だということになる。なぜなら子どもには生殖能力が無いかひどく乏しいかのどちらかだからである。就学前の幼児のマスターベーションがかつてあれほどまで嫌悪された理由を教えてくれるのは、認知モデルのこの要素であろう。この認知モデルによれば手淫が道徳的に到底許されるはずもないことは明瞭である。ひとりだけで射精する男子の手淫は1からしても2からしても異常であり道徳的に許されるものではない。多くの教師と学者たちが口をそろえて「悪癖」ときめつけた手淫は3の要素にも合致している。その上、しばしば性的空想をともないがちな手淫は2にも反しているのだ。心のなかで姦淫をおこなう者は実際に姦淫したも同じだからである。

いまでは自慰は、身体医学の見地からいって、発達しつつある子どもの二次性徴ないしそれとセットになったごく自然な行動と見なされている。これは男子の場合により明らかなのだが、子どもが精通(射精)すれば自慰も付随して生じるのは当然だというわけである。¹³⁾ また精神分析は子どもを性的な存在とみなす見地を確立するのに多大の影響力をふるった。認知モデルの構成に効果を及ぼすこうした趨勢のうちで特に重要なのは、旧来のモデルの1が意味機能を失ったことであろう。(2も変容を蒙った形跡が明らかだが、しばらくこの点には触れないでおく。)性行動と生殖との必然的な紐帯が切れたと言ってもいいし、性的快樂の追求がそれ自体善と見なされるようになった、少なくとも咎め立てされるものではなくなったと言ってもいい。

自慰の事例を観察することによって、認知モデルの歴史的な不連続性が浮かび上がってくる。自慰は悪であるという道徳的評価を基礎づけここから医療と教育の実際的処方をもひきだしていたかつての認知モデルは、新しく成長した別の認知モデルにじょじょに浸食されやがて消失していった。それはあたかもウイルスに感染した生体のあらゆる細胞が異常な増殖と変質を重ねてゆき、そのプロセスのただなかからまったく異なる別の生体が生まれるのにとえうるだろうか。我が国で自慰の認知モデルにこうした死と再生のドラマが演じられたのは、おそらく経済の高度成長期のことであったと推定しうる。

どのような認知モデルにもこの種のドラマはつきものである。それが一つの認知モデルをまるごと別のモデルに置き換えるほどドラステックで劇的なものか、あるいは認知モデルの部分的な修正にすぎないのか——いわばドラマのいくつかのシーンを変更するだけにとどまるのかの違いはあるにしても。

こう言うことは、しかしながら、認知モデルの相対主義を主張することではない。モデルの歴史的な非連続性は事実であるが、重要なのは非連続性そのものではなくて、モデルの断絶と移行を生み出す普遍的な認知のメカニズムなのである。もちろんこの普遍性は人間の本性に属している。言い方をかえるなら、認知モデルはたしかに相対的であるが、相対主義的ではないとしなければならない。モデルの変異(variations)は人間性の変異可能性(variability)の表現であり人間性の違いではないのである。このいきさつは、厳密な意味では各国語を互いに翻訳するのが不可能であっても、それにもかかわらず各国語を話す人間が互いに普遍的な言語能力を共有する次第と類似している。

10

人間的自然ないし人間性に行為の道徳的価値の根拠を求めることに対しては、読者の側に相対主義の疑いとは別の疑念や異論があるかもしれない。ここでそれらすべてを吟味することはとてもできないが、私たちの構想を少しでも明らかにするためにもいくつかの問題には言及しておきたい。

まず、規範性と人間性との関連について疑問が呈せられるかもしれない。人間性を表現する認知モデルの中に行為の規範性を捜すやり方はいつも成功するとはかぎらない。もし人間の性善説が真実だとしよう。あるいは啓蒙の思想家たちが信じたように、現実の人間は性善ではないとしても、理性の教育によって善なる人間としてみずからを完成する可能性(完全化可能性、 perfectability)をもつとしたらどうであろうか。もしそうなら道徳は無用の長物となるのではなかろうか。道徳のコアをなすものは、ある行為を命じ別の行為を禁じるルール体系にほかならない。そもそも人間が悪をなす能力や傾向性を生来もちあわせない動物なら、あるいは少なくともそうした能力や傾向性を陶冶し除去しうるなら、ルール体系にどんな意味があるのだろうか。¹⁴⁾

道徳の存在論をめぐるこの問題は、性善説の仮設をもうけない場合にも同じように起こってくる。すわなち、人間は生まれながらに善におもむく傾向をもつのか、反対に悪に傾きやすいのか、それとも人間性の中にはそれら二つの傾向が併存しているのか、これらの点にかかわりなく、そもそも規範性は人間性を超越するかぎりでは有意義なのではないのか。規範性とは「人間よ、このようにせよ！ このようにあれ！」という命令として人間性の理想である。定義によって、理想は現実を越えているからこそ理想なのだ。もしそうだとすると、規範性を現実の人間性の中に探し求める態度は倒錯以外のなにものでもないだろう。

しかしながら、一般に規範性を人間性の外部に想定するのは誤りだと言わざるをえない。たしかにルール自体は行動を命じると同時に禁止もする。だが〈嘘〉という言葉行為を禁止するルールを私たちは言語行為の認知モデルの中に発見することができた。〈自慰〉の認知モデルがおのずから規範性を表現していることも知ることができた。行為の規範性はあくまでも人間的自然のなかに横たわるのであり、その外部から人間性へと天下ってくるわけではない。道徳意識の形成を社会の強制が個人の内面にルールを形成する過程と見なすやり方(内面化の論理)は神話にすぎない。たしかにそのようにして犬をしつけることはできる。例えば犬に「おあずけ」をやらせることは可能である。にもかかわらず、主人の監視の目がなくなった途端に犬は餌にとびつくに違いない。内面化の論理ではこの犬に道徳をもたせることは不可能である。なぜといえばルールの支配にはルールの理解がともなうはずだからである。とはいえ、この理解の主体を古典的な〈主観〉や〈意識〉と見誤ってはならない。道徳性にかんする経験主義も主知主義ともに道徳性のリアリティに追いつけないのだ。道徳性の主体とは〈身体をそなえた生きた人間〉である。例えば人間の経験する性的欲望は行動を励起するばかりではなく、外部の強制とは無関係におのずと行動の抑制もおこなう。すなわち、行動にブレーキをかける性的羞恥心は性的欲望の一面にほかならない。羞恥心を欠き抑制のない性的行動に耽る人間の人間性は病んでいると言わざるをえない。⁹もちろん病んだ人間性は可能的な人間性の一面ではあるが、もとよりそれは「正常な」人間性ではない。病気は人間の本性の頹廃としてそれ自体規範性の表現なのである。

しかし、認知モデルをどんなに精査しても、道徳的評価の的である行動に一定の価値を付与するための規範の根拠がまるでみつからないことがあるかもしれないし、よしんばまがりなりにも根拠が見出されたとして、それがあまりに両義的だったりあまりに薄弱だったりして、価値付与にかんする明確な結論を導けないことがあるかもしれない。こうした場合には、当該の行動にかんしては倫理的判断をペンディングにするほかはないし、そうすべきであろう。認知モデルは道徳的評価にかんして十分な手がかりを含まないという意味で規定不足(underdetermination)な場合がある。その意味で、事実上、道徳的評価はいつも不確定性(indeterminacy)につきまといわれざるをえないのである。

しかし、ことと次第によっては、道徳的評価の棚上げが正しい態度であるどころかむしろ反倫理的な選択となってしまうことがあるかもしれない。倫理的な判断中止が行動の抑制をともなうためにこの無作為がかえってはなはだしい悪をひきおこすような状況を想像することができる。注意すべきは、このようなケースでも認知モデルが一定の規範性を示すという点である。O.フラナガンは道徳にかんする「最小限度の心理学的リアリズム」(minimal psychological realism)を唱えている。すなわち、道徳理論を構築したり道徳の理想を打ち出したりするときには、指図された性格・決断の方法・行動が私たちのような生物にも可能なもの、あるいは可能だとわかるようなものであることを確かめなさい、というわけである。¹⁰換言すれば、人々に課される規範や価値は、彼らが実行しに

なうことが可能なものでなくてはならないのだ。ここには道徳性の主体として「私たち」や「人々」が名指されているが、精確な意味で彼らとは誰なのだろうか。この点をゆるがせにはならないが、それはともあれフラナガンの主張はすなおに首肯しうるものである。

自慰が子どもの二次性徴のごく近くに位置づけられる行動であるなら、道徳でこれを禁じるのは、あたかも寒気をおぼえた人間がくしゃみするのを不躰だときめつけるようなものではなかろうか。そのような過大な「道徳」を子どもすなわち発育しつつある生きた人間はにうことができない。人間性に受容されうる道徳でなくては、どんなに高邁な道徳であつてもしよせん画餅に帰すだろう。私たちに必要なのは聖者や英雄の道徳ではなくて「生きた人間」の道徳なのである。ところで、道徳を制約する人間の側のこの条件はもちろん「最小限度の」条件にすぎない。人間に可能であるからといって、掲げられた道徳や規範がそのまま正しいとはいえないからである。したがって、リアリズムの要請にかなうと同時に規範性において確定された行動や性格がある一方で、その要請をみたしながら不確定な行動や性格というものもある。

11

ひとまずこのメタ倫理的考察を締めくくらねばならないが、残された問題は単純でもなければ一様でもない。なによりも道徳的評価の不確定性をめぐる問題がある。どのような認識条件のもとでまたどのような道徳的なまなざしによってこの事実上の不確定性が幅をせばめられやがて点となり消えてゆくのか。それとも不確定性は原理的にどこまでも払拭しえないものなのか。後の場合が真実なら、道徳的評価が確定するのは偶然によることになり、不確定な事例について評価するために人間の自然とは別の領域にそのための基盤なり根拠なりを探らねばならなくなる。周知のように、この種の根拠としてしばしば〈慣習〉や〈文化〉がひきあいにだされてきた。

興味深いのは、人々がそれらのものを「第二の自然」と呼んでいることである。しかし彼らは本気なのだろうか。慣習や文化は文字どおり自然と見なされているのだろうか。古代以来の夥しい文献のごく片端にさえ目を通すなら、すぐさま、事実は正反対だとわかるだろう。正統的思想史の教えるところでは、継母である自然が人間から遠ざけた資質や能力や条件を補うために、荒野に裸で放り出された人間の孤児が「第二の自然」を創り出したのだという。それは自然の席の次に位置をしめるその同類というより、むしろ「反自然」(counter-nature)として自然とは鋭角的に対立する。しかし、私たちは自然と文化のこのような二項対立図式は誤りであることを示唆しておきたい。この図式の限界を見通した上で、第二の自然を第一の自然につなげるかたちで今いちどトータルに人間的自然を構想すべきであろう。

注

- 1) 菅野盾樹「嘘をつくのはなぜ悪い」、『哲学雑誌』第109巻、第781号、有斐閣、1994、所収。研究発表は1996年11月3日、哲学会（東京大学）でおこなわれた。その折この発表に対し質問を呈して筆者を啓発された会員諸士に感謝したい。
- 2) M. Merleau-Ponty, 'Le Heros, l'Homme,' dans *Sens et non-sens*, Paris: Les Éditions Nagel, 1948, p.329. (M.メルロ＝ポンティ『意味と無意味』（滝浦静雄他訳）、みすず書房、1983, p.270.)
- 3) E. H. Rosch, 'Natural Categories,' *Cognitive Psychology*, 1973, 4; J. R. Taylor, *Linguistic Categorization*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- 4) 徴候について筆者は、「[「自然的記号」の誤謬]」、『大阪大学人間科学部紀要』、第20号、1994、でひととおりの考察をおこなった。
- 5) カテゴリー把握における無化の契機については、菅野盾樹『我、ものに遭う』、新曜社、1983、第II部：事物との際会から；『いのちの遠近法』、新曜社、1995、第I章：人間はどのように〈世界制作〉をいとなむか、を参照。
- 6) G. Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987. (レイコフ『認知意味論』（池上嘉彦他訳）、紀伊國屋書店、1993.）；M. Johnson, *The Body in the Mind*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987. (ジョンソン『心のなかの身体』（菅野盾樹他訳）、紀伊國屋書店、1991.)
- 7) 意味論的利他主義の見地は、グライスの語用論における、会話を統べる「協調の原理」(co-operative principle) の思想のなかで打ち出されているが (P. Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1989 に所収の論文を参照)、スベルベルとウィルソンは、この原理を具現する「会話の作法」のひとつである「関係の作法」(maxim of relation) を重視してこれを発展させ、言語と認知の基礎理論としての「有意性理論」(relevance theory) を構想するに至った (D. Sperber and D. Wilson, *Relevance*, Oxford: Basil Blackwell, 1986; スベルベル、ウィルソン『関連性理論』（内田聖二他訳）、研究社出版、1993)。有意性原理の理論的身分については、*ibid.*, p.159を参照。
- 8) M. Johnson, *Moral Imagination*, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p.95.
- 9) O. Flanagan, 'Ethics Naturalized: Ethics as Human Ecology,' in L. May et als. (eds.), *Mind and Morals*, Cambridge: The MIT Press, 1996, ch.2. 彼は倫理学と経験科学の連携という見地から一步を進めて、「科学としての倫理学は、特定の自然および社会環境の中の人間とその集団の幸福に貢献するのは何かを教えてくれる、人間生態学の一部である」として、倫理学の自律性を否定するにいたった (*ibid.*, p.36)。
- 10) M. Johnson, 'How Moral Psychology Change Moral Theory,' in L. May et als. (eds.), *Mind and Morals*, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.65. 彼によれば、「道徳的理解は本質的に部分的であり、それゆえ道徳性は絶対的・普遍的な規則のセットではなくて、進行してゆく経験のプロセス (experimental process)」なのである。
- 11) 倫理学が死に瀕しているという診断ならびにその原因について、清水幾太郎『倫理学ノート』、岩波書店、1972、を参照。ちなみに、ここには詳細をはぶかざるをえないが、この著者は私たちのいう「人間的自然の倫理学」とよく似た構想を語っている。
- 12) ちなみに、現在多用されている「自慰」という訳語を提案したのは、生物学者でのちに政治運動に身を投じた山本宣治だとされている。「自瀆」など従来の用語について山本は「自然科学上の概念を表すのに……倫理的価値判断を加えるのは不適當である」と評している (山本宣治『性教育』、内外出版株式会社、1923、p.61.)
- 13) 現代教育の場でく自慰) のカテゴリーがどのような認知モデルを基礎として形成されているかについて、『性と生の教育』、あゆみ出版、1996年1月号、特集「射精・自慰」、を参照。比較のために現代のアメリカ合衆国における自慰の道徳的含意をインターネット上で調査したところ、

キリスト教的背景から切り離された医学と教育の文化的文脈においては、日本の場合と大差がないことを知ることができた。例えば、‘Masturbation in preschools: Should you worry?,’ by Barton D. Schmitt, MD, *Electric Differential Multimedia Lab*, May 14, 1995 (vh.radiology.uiowa.edu/Patients/IowaHealthBook/PediatricGuides/Masturbation.html) を参照。ただし、キリスト教的宗教道徳を背景になされた言説には自慰を罪悪視する風潮がつよく打ち出されている。この点で日本に比べてアメリカ合衆国におけるセクシュアリテの規範性はずっと強いという印象をもった。例えば、‘Locker Room: Masturbation,’ Fellowship of Christian Athletes, 1995 (www.fca.org/q7.html); ‘Steps in Overcoming Masturbation,’ by Mark E. Petersen ([ftp://ftp.netcom/pub/ea/earl/dontjerk.html](http://ftp.netcom/pub/ea/earl/dontjerk.html)) を参照。

- 14) 道徳的規範性を「禁止の体系」と捉え、これを人間性に対峙せしめる見地については、西部邁『戦争論』、日本文芸社、1991, pp.40-41、を参照。
- 15) 性欲にそなわる自然な抑制について、クレッチマー『医学的心理学 II』（西丸四方他訳）、みすず書房、1955, pp.25-28、を参照。こうしたすぐれた観察をもちながら、クレッチマーは「道徳」については近代主義の陥穽に落ち込んでいる。彼によれば、人間の気質は環境や教育の影響を蒙ることが最も少なく、逆に倫理的観念ほどそれらの影響を受けやすいものはないという。つまりクレッチマーは道徳を社会から課せられる規制のシステムとのみ見なし、気質と道徳の本質的なつながりを無視するという、二重の誤りを犯している（クレッチマー、同書、pp.60-62）。
- 16) O. Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, Cambridge: Harvard University Press, 1991, p.32.

Ethics for 'Human Beings Who are Still Alive'

Tateki SUGENO

We always make a moral judgment about a person's conduct. For example it is judged to be morally bad to tell a lie, to prostitute oneself, to pay for prostitution and so on. What matters for moral philosophy is the reason why lying and prostituting oneself, etc. are morally bad thing to do.

Using findings of cognitive science and viewing from a standpoint of ethics naturalized, the author tries to explicate in the paper the manner how one constitutes moral evaluation about a person's action and her/his character.

The author argues that moral subjects are nothing but 'human beings who are still alive' (Merleau-Ponty), namely, common people with common human nature, objecting the view that morality is simply a system of absolute norms, for which only heroes and saints are qualified because they often try to transcend human conditions.

We must say that moral philosophy in this century has collapsed into some sort of ethical relativism or ethical skepticism after G.E. Moore, British philosopher had identified and criticized the 'naturalistic fallacy' to the effect that one can deduce conclusions about what ought to be from premises that state only what is the case.

To renew and revive such the moral situation, we should make a research into our moral understanding as cognitive faculty and the basis of morality that is part of human nature. By arguing that the fact-value dichotomy is definitely wrong, the author in his turn criticizes the 'fallacy of naturalistic fallacy. In its experimental character morality is the most humane of all subjects so that it is closest to human nature.

Following arguments made by G. Lakoff, M. Johnson, and E. Sweetser, the author analyses cognitive models for categories such as LYING and MASTURBATION to find out that each model implies a normative-evaluative basis for one to make moral judgments about human conducts such as lying and masturbation. Facts of moral understanding do tell you what value to assign to a person's conduct and her/his character.