The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	現代徳倫理学の批判的検討（二・完）：アリストテレス主義・ヒューム主義は相対主義を退けられるか
Author(s)	宮田, 賢人
Citation	阪大法学. 2020, 69(6), p. 179-198
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/87268
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

現代徳倫理学の批判的検討（二・完）

――アリストテレス主義・ヒューム主義は相対主義を退けられるか――

宮田賢人

序論
第一章　徳論と相対主義
第二章　自然主義的徳論への批判（以上、六九巻五号）
第三章　感情主義的徳論への批判
結論（以上、本号）

第三章　感情主義的徳論への批判

第一節　共感と徳

デイヴィッド・ヒュームは、『人間本性論』を次のような挑発的な序論で始める。同時代の形而上学的論究は人々から嫌われているが、その原因は、論究が誤った原理に基づき、明晰性・整合性を欠くからである。諸学の完全な体系は、人間本性の諸原理の探求に依拠せねばならず、それのみが成功を期待しうる方策である。ただし、そ

の探求は、人間本性や魂の究極的な性質や諸原理の解明を試みるのではなく、我々の経験の範囲内でなされねばならない。なぜなら、経験的事実さえあれば人々を納得させるのに十分であるし、そもそも経験に基礎をもたぬ原理は定めようがないからである。[66] 以上の方法論に導かれたヒュームが、第一巻において、因果関係のような自然学上の鍵概念を、習慣という平明な概念で説明したことは周知の通りである。同様の方法論は道徳哲学にも適用され、第三巻では、我々が日常的に体験する共感（sympathy）に徳の起源を求める、徳の解剖学が試みられた。

ヒュームにとっても、徳（悪徳）は人間の性格特性の（非）卓越性である。では、ある性格が道徳的に善（有徳）や悪（悪徳）であるとはいかなる事態か。彼は、理性でなく感情が道徳的区別を生むという周知の議論をふまえ、この区別をもたらす感情は「独特な快や不快」だと述べる（THN, 303, 二四）。では、この「独特な快・不快」はいかなる原理が引き起こすのか。まず退けられるのは、我々に備わる原初的性質や「自然」といった、明晰かつ判明でないような原理である（THN, 304-305, 二六―二八）。彼自身の見解を理解するには、第三巻第二部の人為的徳としての正義の論述を参照するのが有益である。

ここでヒュームは、所有のような正義に関わる諸規則がいかに人為的に確立され、また、どのようにその遵守・不遵守を道徳的善・悪とみなすような態度が生ずるかを論ずる（THN, 311, 三九）。彼によれば、諸規則が定められるのは、我々に備わる原初的性質である広範に及ぶ善意が公共の利益への配慮を促すからでもなければ、理性が永遠かつ不変の正義の普遍的規則を発見するからでもない（THN, 318-319, 五〇）。むしろ、その確立は、利己心をもつ人間が、確実な生存のために十分なだけの武器や強さといった自然的能力を欠き、財の希少な状況にいるといった諸条件の下で、社会形成の利点に各々気づき、この共通の利益に基づいてコンベンションを結ぶからである（THN, 311-314, 三九―四四）。重要なのは、こうして確立された正義の諸規則の遵守が、是認されるものへ変化

する過程である。一旦、諸規則が定められると、不正義な人による規則の不遵守は、たとえ我々に直接不利益をもたらすのではなくとも、その規則に関係する他者に対して不利益をもたらすこととなり、我々は、その他者が感ずる不快感に対して自ずと共感するようになる。この不快感への共感により、正義の諸規則を遵守せず他者に不利益を与える性格特性は悪徳として非難され、反対に、規則を遵守し他者に利益を与えるような性格特性は徳として評価されるようになる。したがって、「自己利益が正義を確立する根源的な動機である。しかし、公共の利益への共感が、その徳に伴う道徳的な是認（approbation）の源なのである」（THN, 320-321, 五四。強調はヒューム）。

以上の議論をふまえヒュームは、他の種類の性格特性が徳（悪徳）として是認（否認）されるのも、それが社会にとっての利益（不利益）をもたらし、それに対して我々が共感するからだ、と論ずる（THN, 370, 一四〇）。社会にとっての利益（不利益）となる性格特性とは、すなわち、他の人々やその持ち主自身にとって有用（useful）な性格特性、ないし、他の人々やその持ち主自身に快を与える（agreeable）性格特性である（悪徳の場合はその逆）（THN, 377, 一五二）。さて、我々はみな類似した共感の能力を有しており、たとえば、過酷な外科手術で、その場に立ち会う人々の抱く不安や気遣いの情念の現われを観察者が目にすれば、その周囲の人々の情念に関する生き生きとした観念は、観察者自身の情念へ転化する（THN, 368, 一三七）。この共感の原理は、性格特性の評価でも同様に働き、性格特性がその持ち主や周囲の人々へもたらす利益（不利益）や快（不快）への共感は、観察者にも同様の感覚を引き起こす。こうして観察者・周囲の人々・性格特性の保持者の間で共有される感情こそが、道徳的区別をもたらす独特の感情である（THN, 377, 一五三）。したがって、人間本性に備わる共感の原理こそが、道徳的区別をもたらす独特な快・不快すなわち徳・悪徳の評価を生み出す。

以上のヒュームの徳の起源の説明は我々の経験に即したものではあるが、しかし、その本質からして、道徳的区

別は各人に相対的だという主張を招く。というのも、共感の原理が、観察者たる我々と観察対象との間の空間的・時間的な距離や親密性、利益関係に応じて強く・弱く働くことは明らかであり、それゆえ、道徳的評価の対象に対して評価者がいかなる立ち位置にいるかに応じて、共感の働き方が変わることも自明だからである。たとえば、奴隷制社会で自由人として育った主人は、自身の居所と隔離された所で生活する奴隷への想像力が及ばず、また、奴隷制の維持によって得られる自己利益に影響を受けることで、奴隷の感ずる苦痛に全く共感しないだろう。

ヒュームは、この相対性の問題を克服するために一般的観点（general points of view）という概念を導入する（THN, 371-372, 一四三―一四四）。我々は、離れた所にいる美しい顔立ちの人に関して、その顔立ちから得られる快が減るからといって、それが醜くなったとは考えないが、それは、我々が思考の内で不変かつ一般的な観点に立つからである。同様に、私に仕える召使いの勤勉さや忠実さにどれほど感動しようとも、一般的観点の下では、その召使いの性格特性は古代ローマの偉人マルクス・ブルートゥスのそれよりも高く評価されはしない。一般的観点は、自らに固有の立場から離れることを各人に可能にすることで、人々の感情の一致可能性をもたらす。

さて、本稿が検討すべき問いは、一般的観点がいかなる観点であり、また、それによってヒュームの共感論が、完全な相対主義を退けうるだけの徳の基礎づけを提供するか否かである。まず、一般的観点に関して、それが人間本性に備わる究極的な原初的性質だとか、我々の経験的な視点を超越した理性的な道徳的観点だというような解釈は、先述の彼の方法論や正義論からして考えにくい。となると一般的観点は、経験的に実在する我々の内の誰かの観点だということになる。林誓雄が論ずるように、ヒュームは、一般的観点が性格特性の保有者の周囲の身近な人々の観点であると示唆しており、本稿もその解釈を採ろう。[67] だが、身近な人々の観点から規範的評価を行うとは具体的にどういうことか。この問いについてヒュームは明示的に何も述べていない。そこで林は『人間本性論』第

一部における一般的規則（general rules）に関する議論の中にヒントを見出そうとする。[68]

第一巻でヒュームは、知識の蓋然性の発生原因の一つとしての一般的規則について次のように論ずる（THN, 99-102, 一七四―一七八）。我々の想像力は、経験的に蓄積した習慣を通じて、ある対象からある対象へ自然に移行する一般的規則を形成する。だが性急に形成された一般的規則は偏見の源となり、本質的でない諸条件を本質的原因とみなすことで、我々の想像力に、知性的判断力を妨げる力を与える。彼自身の例に即してこれを説明すれば、極めて頑丈な鉄の檻に入れられ塔から吊るされた人は、その檻が安全を完全に保障することを知る場合でも、檻の堅牢さという条件ではなく、落下という条件を本質的とみなすことで足の震えが止まらなくなるだろうが、それは「落下→死」の観念連合を促す一般的規則が習慣的に働くからである。だが、知性はそれら諸条件を反省し、判断力に即した別の一般的規則を形成しうる（先の例では「堅牢な檻→安全」の一般的規則）。こうして、想像力に基づく第一の一般的規則の影響力は、判断力に基づく第二の一般的規則により否認されることとなる。

林は、この二種の一般的規則を、習慣に基づくそれと反省に基づくそれとに区分し、この区分が第三巻の議論でも前提されていると主張する。我々は、ある場合には、習慣を通じて形成された一般的規則にしたがって規範的評価を行うが、周囲の人々との間で感情や意見の不一致があったときには、社交や会話を通した反省を通じて、これまで有していた一般的規則に修正を加え、一般的観点、すなわち、評価対象の周囲の身近な人々の観点の探求を行う。この反省の過程を経て、評価者の内に新たに形成・定着した一般的規則こそ、一般的観点の下で働く共感を背後で方向づけ、我々の間の感情や意見の一致をもたらすものである。[69] 以上の林の一般的観点と一般的規則との関係の解釈は、襤褸を纏った徳に関するヒュームの説明とも整合的なので、本稿もこの解釈を採用したい。[70] この解釈において、ブルートゥスの性格が依然として高く評価されるのは、反省的に形成された一般的規則が働き、彼が不在

であるという条件を度外視されることで、我々の共感が、当時ブルートゥスおよび彼の周囲の身近な人々が得ただろう利益や快へと向かいうるから、と説明しうる。こうして一般的観点の概念を具体化できたので、先述のもう一つの問題を再提起したい。果たして、反省的に形成された一般的規則を基底に置く身近な人々の観点としての一般的観点は、完全な相対主義を退けうるだけの徳の基礎づけを提供しうる概念となりうるか。

なりえないというのが本稿の主張である。まず、ヒュームが一般的規則を論じたときに用いた鉄檻の例は事実判断に関するもので、競合する一般的規則（「落下→死」と「堅牢な檻→安全」）のどちらが反省を欠いた不適切なものかは容易に判定しうると想定されているが、規範的評価においてはこの想定が自明ではない。たとえば、アメリカの奴隷制廃止論者で自身も奴隷であったフレデリック・ダグラスは自伝の中で次のようなエピソードを記している。当時の主人がダグラスを従順にするため、奴隷調教師として評判のある男（コーヴィ）に一年のあいだ奉公人として貸し出したところ、折檻の余りの激しさに耐えかねたダグラスは、体中血まみれになりながら男の下を逃げ出し、主人に状況を伝え保護を訴えた。「私が話していると、たまに〔主人である〕彼の心が動かされている（affect）ように見えた。それから彼は、床を歩き回り、私が受けたのは当然の仕打ちだと言い、コーヴィを正当化しようとした[71]」。この事例を、これまでの議論をふまえ分析すれば、ダグラスの主人が床を歩き回り反省をする間、彼の精神の中では、次のような一般的規則の対立が生じていたと解釈できる。すなわち、一方の「ダグラスの姿や話→ダグラスの不快」という一般的規則が、他方の「コーヴィによる調教→予め締結された契約の履行が生み出す公共の利益」や「折檻の原因となったダグラスの失態やダグラスの脱走→コーヴィの不快」という一般的規則に対立し、それによって主人の共感の方向性を揺さぶり、奴隷調教師とダグラスの性格に関する評価を未決定の状態においていたといえる。前者の一般的規則を基底に一般的観点に立って評価するならば、奴隷調教師コーヴィの性格

は悪徳と評価されるが、後者であれば徳として（また、ダグラスの性格は悪徳として）評価される。結果的に彼は、ダグラスの姿や話の方を無視すべき条件であるとして、奴隷調教師がもたらす公共の利益やダグラスが彼にもたらした不快の方へ共感したのである。このエピソードは、必ずしも反省が、奴隷制を肯定するよう共感を方向づける一般的規則を、性急に形成された一般的規則として排除する訳ではないことを示している。とはいえ、林が指摘しているように、我々が一般的観点の探求を行うのは、典型的には、他者と感情や意見の不一致があった場合であり、その探求は社交や会話を通じて行われるのであるから、前述のような所有者の規範的評価は不完全な反省に基づくものとして自ずと排除されていくのではないか、という反論があるかもしれない。

しかし、このような推測は楽観的に過ぎる。ダグラスの自伝の中の別のエピソードは、むしろ、社交や会話がそれとは逆の結果をもたらしうることを示す。彼は、ボルティモアのとある夫妻に所有されていた年少期を回顧し、その時に女主人が優しく接してくれたことや、読み書きを教えてくれたこと、そして、夫がそのことを咎めたことで彼女の態度が急変したことを記している。「私が〔主人の〕オールド家へ行ったばかりのとき、女主人は信心深くて、温かく（warm）、そして心優しい（tenderhearted）女性だった。[……] やがて奴隷制には、女主人からこれらの天来の資質を奪い取る力のあることが証明された。その影響で、優しい心は石となり、子羊のような気質は、一匹の虎のような激しさに取って代わられた。その心の荒廃は、私に［読み書き］を教えるのを止めることから始まった。女主人は直ちに夫の教えを実践し始め、結局、［教育に対して］夫よりも激しく反対するようになった。夫に命じられたことをしているだけでは満足しなくなったのである」[72]。このエピソードは、他者との社交や会話が、奴隷制を肯定するような一般的観点の形成を必ずしも排除せず、むしろ強化する場合のあることを示す。むろん、この事例に対しては、これは社交と会話の範囲が極端に狭く、特定の人物の影響力が（たとえば家父長制ゆえに）

不当に大きい失敗の事例であり、より広範な範囲の人々（たとえば北部の奴隷制廃止論者）との対話によって時間をかけ偏りの無い一般的観点を獲得しうる、という応答はありうる。[73] 事実、歴史が物語るように、奴隷制は廃止され、ダグラスの自伝に出てくるような主人たちには最大の非難が浴びせられるようになった。

この可能性は認められて当然だが、しかし、それが示すのは、奴隷制を肯定する一般的観点のあり方と並んで、否定するあり方も可能であり、現在は後者が広く支持されていることに過ぎない。我々の「経験」は、どちらの可能性も「ある」ことを教えるのみであり、それを「超えて」、どちらがある「べき」かは教えない。因果関係の必然性が想像力の習慣では保証されないのと同様、共感という経験的概念では、特定の規範的評価の必然性を客観的に保証できない。問題は、事実問題（*quid facti*）ではなく権利問題（*quid juris*）である。以上より、ヒュームの共感論は、一般的観点の議論で補ったとしても、完全な相対主義を退けられないと結論したい。

もっとも、以上の論難は、ヒュームからすれば的外れだろう。彼の関心は徳の解剖学であって、徳のあるべき姿（理想）の擁護にはなく、また『人間本性論』序論で彼は、理性の限界に到達したならばそれを受け入れ自らの無知を知り満足せねばならず、にもかかわらず確実な原理を提示しようとするのは過ちだと叱責するからである。この態度からすれば、徳の基礎づけができていないという本稿の論難は、それが可能という前提からして誤りだといえる。ここで気になるのは、現代でヒューム主義的徳論を展開する論者の存在である。このような態度をヒュームが取っているにもかかわらず、ヒューム主義者は徳の基礎づけに関して何かを述べることがそもそも可能なのか。

第二節　十分に発達した共感

現代のヒューム主義的徳論の代表者といえば、マイケル・スロートだろう。現代徳倫理学では、前章で取りあげ

たアリストテレス主義が有力だが、その中にあって彼は、フランシス・ハチソンやヒューム、ジェームズ・マルティノらの影響の下、他とは一線を画す感情主義的（sentimentalist）徳論を構想する。第一章で見たように、アリストテレス主義にとって、徳とは問題状況内の行為理由たる考慮事項を適切に知覚する安定的な性格特性であり、また、第二章で見たように、多くの論者は徳の基礎を人間の自然に求める。この立場は、たしかに行為の規範的評価のために徳概念を用いる点で行為者の性格に焦点を当ててはいるが、その理論にとってより重要なのは、性格特性それ自体ではなく、それによって知覚される状況の考慮事項や、人間の本性や善き生の解釈であるから、行為者の性格に完全に依拠しているとはいえない。それに対しスロートは、行為者の性格特性や動機を独立的・基礎的概念として捉え、もっぱらそこからのみ評価を導き出す、行為者基底的（agent based）徳論を展開する。(74)

行為者基底的徳論では、行為の評価は次のように行われる。「ある行為が道徳的に許容されうるのは、当該行為が、善意や（他者の福祉の）ケアをともなった善い・有徳な動機から生ずるとき、あるいは、少なくとも、悪意や人間性への無関心をともなう悪い・劣悪な動機から生じていないとき、かつ、その場合のみである」。(75) 行為者の動機を基底とするスロートは、アリストテレス主義者と異なり、複数の徳目を必要とせず、善意や他者の福祉のケアが善いことであるのを前提に、もっぱらそれとの関係で行為を評価する。この評価方法の下では、他者の奴隷的取り扱いが許容されえないのは、それが有徳な動機からなされていない（ないし悪しき動機からなされている）からである。したがって、本稿の関心である、完全な相対主義を拒絶するための徳の基礎づけ問題は、スロートの徳論では、ある行為が有徳な動機を欠く（悪しき動機を伴う）と評価されることがいかなる意味で、また、なぜ他者の奴隷的取り扱いはそのようなものとして評価されるべきか、という問いとして現われる。

ある行為が有徳な動機からなされたという事態の意味を理解する上で、ヒューム同様、スロートの理論でも、共

感（empathy）が重要となる。我々は、苦境にある人の感情を、あたかも自分のものかのように感ずる場合がある。この現象は、他者の苦境に対して単に同情や憐れみを示すこととは区別されうる。現代で“empathy”と呼ばれる前者の現象は、ヒュームの“sympathy”概念に相当し、観察対象の感情と類似の感情が観察者にも生ずる点で、この感情の伝染が起きぬ後者の現象（現代ではこちらが“sympathy”と呼ばれる）と区別される[76]。スロートは発達心理学の研究に依拠しつつ、共感と、他者の苦しみや利益への配慮とが密接な関係を有すること、そして、そのような共感的配慮（empathic concern）が成長の過程で教育などを通じて段階的に発達していくと論ずる（MS, 16-21）。では、共感的配慮と行為の規範的評価とはいかに関連づけられるのか。前節のヒュームの議論では、評価対象が自身を含む周囲の人々へもたらす有用性・非有用性や快・不快への共感が、道徳的区別をもたらす独特な感情を生み出すのであった。だがスロートは、この説明では天災のような無生物的な対象もが規範的評価の対象に含まれてしまうことを問題視し、より複雑な規範的評価の構造を提示する（MS, 32）。

スロートは、共感の場面を二つに分けて、この構造を説明する。第一に、発達した共感能力を有する我々は、行為者として、苦境に陥った他者に対して共感的配慮を示す。それに加え第二に、我々は、傍観者として、共感的配慮を示している行為者の共感（agential empathy）それ自体を、共感の対象としうる。このような「行為者の共感」への共感が、道徳的是認や否認の核をなし、道徳的区別をもたらすというのがスロートの主張である（MS, 33-34）。我々は、ある者が共感的配慮を示す行為をしている場面を見ると、その行為者の共感に対して、温かさ（warmth）や優しさ（tenderness）の感覚を抱く。反対に、ある者が他者に対して全く無関心である、ないし、悪意をもって行為するのを見ると、その石のような心の冷たさにゾッとさせられる（be chilled）。このような、第一階における行為者が抱く共感的配慮（ないしその欠如）への第二階の傍観者の共感が、道徳的是認・否認の感覚

をもたらす（MS, 35-37）。以上の説明をふまえれば、ある行為が有徳な（あるいは悪しき）動機からなされていると道徳的に評価されるのは、当該行為が、他者に対する共感的配慮（あるいはその欠如）を示しており、それが傍観者としての我々に道徳的是認や否認の感覚をもたらすからだ、と整理しうる。

さて問題は、このスロートの感情主義的徳論が、奴隷制肯定論者の動機を悪しきものとして排除しうるだけの規範性を有するか否かである。道徳的区別を共感により説明する以上、彼の理論も、ヒュームと同様、評価対象との時間的・空間的な近接性や評価者との関係の密接性に影響を受けるだろう。そうなれば、どのような行為に対して我々が温かさや優しさを感じ、またゾッとするかは人それぞれという結論になってしまうだろう。この結論を避けるには、ヒュームの共感論における一般的観点に相当する概念を導入する必要があり、実際スロートは、一般的観点のもたらす不偏性が道徳的是認や否認の感覚を明確化・修正・促進する上で重要だと強調する（MS, 42）。とはいえ彼は、一般的観点のような何らかの心理的メカニズムを導入するのではなく、様々な手法によって共感の偏りを矯正する可能性を論ずることで、共感の党派性に対処しようと試みる。

その態度が明確に現れるのは、遠く離れた所にいる全くの他人に対する援助義務をめぐる議論である。一般的に言って、規範的評価を共感により説明する理論は、自分と関係性の強い人々を配慮する義務を容易に説明しうる点で優れているが、遠く離れた他人への配慮義務がうまく説明できそうにないという点で困難を抱える。むろん、そのような義務は存在しないという立場を取ることも可能だが、スロートは、このような理論が許容不可能だとした上で、遠く離れた人への配慮義務の正当化を試みる。[77] まず彼は、道徳心理学者マーチン・ホフマンの共感の発達理論を参照しつつ、子どもたちの共感が、たとえば、文学・映画・テレビ番組等を通じて他の国々に住む知らない人々へと拡張しうることを指摘した上で、我々の自然的な共感能力が十分に発達すれば、共感的配慮が、全くの他

人へ、ひいては、人類全体へ及ぶ可能性を指摘する。[78] この考えをふまえスロートは、先述の行為評価の定式を次のように具体化する。「行為が道徳的に誤りであり、また、道徳的義務に反するのは、その行為によって、他者への十分に発達した（fully developed）共感的配慮（あるいはケア）が、行為者の側に全く無い（あるいは不足している）ということが、反映・表出・表示されているとき、かつその場合のみである」。[79] この定式に基づき彼は、我々の知らない人へ全く配慮しないことは（無論、自分の身近な人々へ配慮しないことも）、十分に発達した共感的配慮の欠如の表現であり、道徳的義務違反だと論ずる。

さて、遠く離れた全くの他人に対する義務をめぐる議論の成否はともかく、本稿との関連で注目すべきは、「十分に発達した共感的配慮」という概念である。この概念は共感の党派性を矯正するという重要な役割を果たしており、奴隷制肯定論者の偏った共感を矯正する場合にも同様の役目が期待されるだろう。となると問題は、「十分に発達した」共感的配慮という、一見すると価値中立的な経験的概念に思われるが、実際は明らかに評価的な概念をいかにして基礎づけるかということになる。だがこの点に関してスロートは十分な議論をしていない。たしかに彼は、様々な手法によって、我々の自然的な共感能力が見知らぬ人々へ拡張しうることに言及しており、実際、それは不可能ではないだろう。だが、前節でのヒューム批判においても述べたように、共感の拡張する可能性が「ある」という経験的主張は、拡張す「べき」だという規範的主張を含意しない。

本稿との関連で重要なのは、この論点が、遠く離れた見知らぬ他者への義務の問題に留まらないことである。ホフマンは、子どもの共感能力の発達を促すのに有効な教育手法として、子どもの注意を共感すべき事象へ向けるよう導き、共感や罪悪感を引き起こさせる誘導的アプローチを提案し、スロートも共感を拡張する手段としてこのアプローチに度々言及する。[80] たしかに、これを有効に活用することで、我々の共感が効果的に拡張しうることは否定

できない。だが、この手法は共感の方向性をどこへ向かわせるべきかを何ら指示しないし、また、共感を拡張せねばならないことも含意しない。先に参照したダグラスの自伝に出てくる女主人のエピソードは、誘導的アプローチがスロートの意図に逆らう形で用いられ、「優しい心（tender heart）が石となる」可能性を示す。それどころかホフマンは、共感には、自らと同様のカテゴリーに属する人に対して強く働く類似性バイアスがあること、また、それがホロコーストのような集団的暴力を生み出す危険性を有することを指摘した上で、その危険性に歯止めをかけうる共感と相互性・正義原理との結合関係は普遍的なものではないとさえ述べている。[81] にもかかわらずスロートは、ダグラスの所有者のように共感が発達してはならない規範的根拠を示していない。したがって、スロートの理論では、遠く離れた見知らぬ他者への義務どころか、目前の少年奴隷への義務すらも規範的に基礎づけることができない。むろん我々の多くは、ダグラスの主人を、「十分な程度の共感能力が欠落した悪徳な人だ」と評価するだろう。だがその場合の規範的評価を生み出しているのは、スロートの一連の理論的分析ではなく、もっぱら、我々は全ての人間を自由で平等な存在としてみなしたいという評価者たちの欲求や願望なのである。

スロートの徳論が以上のような不満足な結果に終わる原因は、明らかに、それがヒュームと同じく共感という経験的概念から出発した所にある。この帰結を避けるには、経験主義から脱却し、我々に備わる原初的性質に依拠する他ないのではないか。たとえば、我々には「一定の水準まで発達が予定された生得的な共感能力」が備わるというような、いわば現代版の共通感覚・道徳感覚論を展開することが考えられる。実際スロートは、ヒュームと同様の仕方で完全に経験主義に与せず、生得的な知識の可能性を認めると述べる点で、上記の方向へ踏み出す余地を確保しているようにも見える（MS, 11, 15）。このような方向への展開は不可能ではないが、しかし、本稿の文脈では残念な結末だと言わざるをえない。というのも、そもそも本稿がヒュームに遡り感情主義的徳論を検討したのは、

共感という我々にとって平明かつ日常的な現象に、つまり、経験を超越した形而上学的でない概念の内に徳の基礎を求めてのことだったからである。たしかに、「特定の水準まで発達が予定された生得的な共感能力」という考えは、ストア派的自然観や目的論的自然観よりは形而上学的でない印象を受ける。だが実際のところ、人間に本性的に備わる目的（*telos*）を展開すべしという要請を掲げる点で両者の間に大差なく、違いは、この要請にどのような理論的装いを与えるかにのみ存する。こうしてヒューム主義的徳論も、アリストテレス主義的徳論と同様、完全な相対主義を退けるためには、現代では受容の躊躇われる形而上学的な概念による論証へと行き着いてしまう。

結論

ここまで本稿は、主に現代の徳論が相対主義者からの挑戦を退けうるか否かを検討してきた。第一章では、道徳的ジレンマの問題に対して、徳論は義務論よりも優れた解決策を提示しうるが、相対主義を退けうるものでないことを確認した。第二章ではアリストテレスに依拠する自然主義的徳論を、第三章ではヒュームに依拠する感情主義的徳論を検討し、どちらも、奴隷制の評価をも評価者に相対的とする完全な相対主義を退けえないことを示した。

以上の検討を通じて明確となったのは、徳論が完全な相対主義を退けるためには、どうしても形而上学的な概念を援用せねばならないということである。たとえば、本稿で言及したのは、宇宙の普遍的理性（*logos*）に由来する人間本性としての理性（*logos*）、人間性の開化という究極的目的（*telos*）の下で秩序づけられた自然、一定水準まで発達の予定された生得的な共感能力といった諸概念である。現代のような多元的世界観かつ形而上学以後の（nachmetaphysisch）時代で[82]、これら諸概念に依拠した理論を展開することは躊躇われるだろう。だが、それらを抜きにして相対主義を退けようという二兎を追う試みは、本稿で確認したように、どれも不成功に終わらざるを

えず、徳論も序論で示した現代正義論のジレンマを脱することができない。成功しているように見える場合でも、詳しく検討すると、評価者たちの抱く、全人間を自由で平等な存在として扱いたいという欲求や願望こそが規範的判断の基礎だと判明する。つまり、序論で述べた意味での主観的意欲が判断を「条件づけている」のである。

このとき、理論や学説の役目は、自身の欲求や願望を他者に説得的に示すための補助的道具以上のものではない。だがしばしば我々は、自身の与する理論や学説が、客観的実在としての真なる実践的世界を模写するかのように考え、それを絶対化してしまう。そのとき、当の理論や学説の妥当性の根源が主観的欲求や願望に由来することは忘却され、同時に、それに対する批判的反省の可能性もが失われる（たとえば、動物をも、自由で平等な存在として承認する可能性の喪失）。こうして、自身の見解のドグマ化＝独断論化の第一歩が踏み出されるのである。

もっとも、以上の結論から、直ちに、形而上学的な概念を用いて相対主義を退ける立場を否定するのは性急である。というのも、そのような立場が、他者の奴隷的取り扱いを絶対的に悪だとする我々の常識的直感を適切に反映しうるのであれば、たとえ現代が形而上学以後の時代だとしても、何らかの形而上学的世界観を積極的に再構築するという企ては可能性として検討されて然るべきだからである。実際、たとえば「一定の水準まで発達が予定された生得的な共感能力」などは、発達心理学の裏付けもあって、少なくない人々が擁護したい気持ちになるのではなかろうか。だが筆者は、以下の二つの理由から、そのような可能性を拒否し、相対主義を積極的に擁護したい。

第一に、相対主義的な理論モデルは、我々の実践的現象を説明する上での「最良の説明モデル」である。この主張を本稿で展開・論証することは紙幅の都合上できないが、その見通しだけでも述べておこう。複数の対抗する自然科学の理論モデルを比較評価する際、それらのどれが自然現象を最良に説明できているかが評価基準となるのと類比的な仕方で、実践的理論モデルの比較評価もなされうる。この際の最良の説明の基準には、理論の無矛盾性、

反証可能性、理論の発展性等々、様々あるだろうが、その内の一つには、「最大限の現象を最小限の概念で」簡潔に説明するという、オッカムの剃刀や思惟経済の原理に相当するものが含まれるにちがいない。

さて、もし仮に、先述したような形而上学的概念を援用する実践的理論が妥当だとしたとき「にもかかわらずなぜ、悪や不正と評価される行為がそもそも生じうるのか」という疑問が生ずる。このとき、たとえば、人間の自然に徳の基礎を求める徳論は、悪徳の根拠を、魂の欲望的部分が理性的部分を倒錯的に従属させる生得的な性向によって説明するかもしれない[83]し、また、共感論は、サイコパスに見られるような共感能力の異常あるいは人間に本性的に備わる利己心に悪徳の根拠を求めるだろう[84]。いかなる立論を取るにせよ、ここでは、悪や不正の現象が、その源泉としての人間本性に備わった悪や不正への性向という実体的な概念により説明される。その一方、相対主義的な説明では、特定の行為に対する悪や不正の評価は、評価者たちの側で共有された倫理的見解に依拠することで導出されるのであり、それらを絶対的に悪や不正とするような規範的実体を何か想定するわけではない。奴隷制が悪や不正であるのは、評価者の有する欲求や願望に基づいた否定的評価が相互に合致するからである。つまり、相対主義的立場では、悪や不正の現象は規約的に理解され、実体的に捉えられることはない。以上をふまえたとき、形而上学を援用する理論は、相対主義的な理論と比較して、悪や不正の現象を説明するために規範的実体概念を一つ余分に導入せねばならない。この点で後者は、より簡潔な説明モデルとして、前者に優越する。

むろん、以上の立論は、相対主義的理論が、実践的現象に関して我々の有する日常的直感を、形而上学的理論モデルと同程度に説明しうることを前提とする。たとえば、我々の常識的直感は、他者の奴隷的取り扱いの禁止が定言的であることや、そのような定言的判断が広範に一致することを抗い難く告げている。先の立論が成功するのは、形而上学的理論であれば容易に説明できるだろうこのような実践的現象を、相対主義的理論が十分説明できること

を示せた場合のみである。これを果たすには、相対主義的理論がいかなる理論枠組でもって、どのような主張を掲げるかを明確化する必要があり、これが本稿の今後の課題となる。

本稿が相対主義を擁護する第二の理由は、それに依拠することで初めて、可謬性（あるいは規範的基礎の偶有性）の状態が適切に理解され、本当の意味での可謬主義が可能になると考えるからである。先述したように、相対主義的な理論では、悪や不正は実体的ではなく規約的に理解される。それに対応して、「私の行為が可謬的である」という状態も、現在の行為が悪や不正への性向から為されていることが、将来において認識できるようになる状態として捉えられてはならない。むしろその状態は、現在の時点での行為者たる私の観点からは正しい・善いと肯定的に評価されている、そして、悪や不正への性向から為されているわけではない行為が、将来の私や他者によって悪・不正と否定的に評価されるという可能性を有した、両義的な状態として理解されねばならない。この理解のポイントは、悪や不正への性向という何か特異な規範的実体を可謬性の説明に用いることを排除する所にある。

可謬性をめぐる以上二つの説明の差異は些細なものに見えるだろうが、実際はそうではない。悪や不正への性向を用いて可謬性を説明することは、たとえ可謬主義を採用していると口では述べていても、「まさか自らの現在の行為がそのような性向からなされているはずはない」というような、独断的態度を生み出す危険性をその理論構造上はらむ。だが、相対主義的な悪や不正の現象に即した可謬性の理解は、よりラディカルなものである。というのも、この理解は、いま私が正しい・善いと評価する一切の行為に関して、例外なく、それらが将来的には悪・不正という評価へと転ずる可能性を想定・認識させるからである。このようなラディカルな可謬性の意識は、自らの行為評価とその規範的基礎に両義的な不安定さをもたらすことで、先述したような独断的態度を放棄させる。

筆者は、人類の歴史を顧みたとき、このようなラディカルな可謬性の意識を獲得することが重要と考える。たと

えば、本稿でも確認したように他者の奴隷的取り扱いが、古代世界においても南北時代の南アメリカにおいても、日常の中で自明になされていたこと、あるいは、ナチスによるユダヤ人の虐殺が悪魔的な人物ではなく、凡庸な人や普通の人々により遂行されてきたこと[85]、これら事実が示すのは、いかに悪や不正（と後から評価される行為）が我々の日常生活の内に潜在し、それらの規範的評価が自明なものとして不問とされてきたかということである。可謬主義を掲げるどの理論も、こうした日常的生活の根底に潜在化した将来的な悪や不正を可視化しうるだけのラディカルさを備えねばならず、そうして初めてその理論は自らを本当の意味で「可謬主義的」と形容しうる。

このラディカルな可謬性の意識の獲得のために有効なのは、特定の行為に否定的な規範的性質を付与するような悪や不正への性向を実体化することではない。むしろそのような実体化は、悪や不正という現象を何か特異な規範的実体へと還元してしまうことで、たとえば、現在の我々の多くにとって奴隷制がそうであるだろうように、悪や不正の現象を非日常化してしまい、「まさか現在の私はダグラスの主人のような状態に陥ってはおらず、いかなる形であれ他者を抑圧してはいないだろう」という無根拠な確信を生み出す。だが、この独断が、日常的に当然のように正しい・善いと評価されている現在の私の行為が悪・不正である潜在的可能性を覆い隠してしまう。この可能性の可視化のためにこそ必要なのが、逆説的ではあるが、悪や不正は実体的に存在せず、単なる規約上の産物に過ぎぬという相対主義的な理解なのである。本稿が、現在の思想状況にいくぶん逆行する形で、形而上学（基礎づけ）かあるいは相対主義（反基礎づけ）かという二項対立的図式の下で、徳論における悪や不正をめぐる判断の基礎づけ可能性を粘着的に検討したのも、どのように悪や不正の現象を説明するかという僅かな差異に、「中途半端な」可謬主義から「ラディカルな」可謬主義へ移行する鍵があることを示したかったからに他ならない。

むろん、以上の可謬主義に関する主張は、第一の理由である、相対主義的な実践的現象の説明の最良性を前提と

する。それゆえ、いずれにせよ本稿は、相対主義的理論の構築とその最良性の論証を必要とし、またそれに加え、世界には絶対的な善・悪、正・不正が存在しないと理論的に考えることと、自身の行為を善い・正しいものにしようとする実践的努力とがいかに両立しうるのかという疑問にも応答せねばならない。それが今後の課題である。

（66） David Hume, *A Treatise of Human Nature*, David F. Norton and Mary J. Norton (Eds.), Oxford University Press, 2000, pp. 3-6〔『人間本性論 第一巻 知性について』（木曾好能訳、法政大学出版局、一九九五年）五―一〇頁〕。以下、『人間本性論』への参照指示はTHNと略記し本文に記載する（アラビア数字は原著、漢数字は邦訳書）。第三巻の邦訳として、『人間本性論 第三巻 道徳について』（伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳、法政大学出版局、二〇一二年）。

（67） 林誓雄『襤褸を纏った徳』（京都大学学術出版会、二〇一五年）五九―六二頁。TNH, 384. 一六四も参照。

（68） 以下では、同上、第二章を参考にしながら、一般的観点と一般的規則との関係を筆者なりに整理していく。

（69） 以上の主張については、同上、六九―七三頁を参照。

（70） 襤褸を纏った徳については、以下を参照。THN, 373-374. 一四五―一四六；同上、七三―七五頁。

（71） Frederick Douglass, *Autobiographies*, Literary Classics of the United States, 1994, p. 62〔『アメリカの奴隷制を生きる』（専修大学文学部歴史学科南北アメリカ史研究会訳、樋口映美監修、彩流社、二〇一六年）一〇九頁〕。〔 〕は筆者。

（72） *Ibid.*, p. 40〔七六頁〕。〔 〕は筆者。［ ］は訳者。

（73） 林は、この時間という要素がヒュームの共感論の重要な特徴だとしている。林誓雄、前掲註（67）、第八章。

（74） Michael Slote, *Morals from Motives*, Oxford University Press, 2001, pp. 4-7.

（75） *Ibid.*, p. 38.

（76） Michael Slote, *Moral Sentimentalism*, Oxford University Press, 2010, pp. 15-16. 以下MSと略記し本文中で参照指示を行う。スロートは、現代における“empathy”をヒュームの“sympathy”と同等とみなすので（*Ibid.*, p. 30）、本稿ではどちらも共感と訳出した。

（77） Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge, 2007, p. 28.

（78） *Ibid.*, pp. 29-30.

(79) *Ibid.*, p. 31. “fully developed” の訳語について。スロートは、十分に発達した共感能力を、車の運転能力のように通常人の誰しもが身に付けうるものとし、通常よりも高水準で共感能力を発揮する人は称賛の対象になるとする（*Ibid.*, p. 34）。“fully developed” を「完全に発達した」と訳すと、この主張と非整合的な印象を受けるので「十分に発達した」と訳出した。

(80) Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development*, Cambridge University Press, 2000, pp. 150-171〔『共感と道徳性の発達心理学』（菊池章夫・二宮克美訳、川島書店、二〇〇一年）一六六―一八九頁〕。

(81) *Ibid.*, pp. 282-283〔三一三―三一四頁〕。注意すべきは、以上の議論は共感という心理的メカニズムの不存在を主張するものではなく、あくまでもそれを前提とした上で、その発達の仕方の相対性を論ずるものだということである。

(82) Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, 1988, Ch. 3〔『ポスト形而上学の思想』（藤澤賢一郎・忽那敬三訳、未來社、一九九〇年）第三章〕。

(83) アリストテレスにとって生まれながらの奴隷とは、そのような人々であった。前掲註（53）、第一巻第五章。ただし、アリストテレスは、それゆえに奴隷が悪徳であるとは論じておらず、むしろ奴隷ならではの服従の徳について述べている。とはいえ、アリストテレス主義的かつ形而上学的な徳論を擁護する者が、悪徳の根拠の説明を求められたとき、生得的に備わった倒錯的な傾向性を指摘することは十分考えられるだろう。

(84) たとえば、スロートはサイコパスが共感能力に関して異常があるために、適切な道徳的判断ができないことに言及している。MS, 54-55を参照。また、フランシス・ハチソンは、悪の起源を利己心に求める。フランシス・ハチソン『美と徳の観念の起原』（山田英彦訳、玉川大学出版部、一九八三年）一三八頁。

(85) 周知のようにハンナ・アーレントは、アドルフ・アイヒマンの「凡庸さ」を報告している。Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, The Viking Press, 1963〔『イェルサレムのアイヒマン』（大久保和郎訳、みすず書房、一九六九年）〕。また、ユダヤ人に対する差別意識を有していない普通の人々が警察予備大隊としてユダヤ人虐殺に関与したことについては、Christopher R. Browning, *Ordinary Men*, revised ed., HarperCollins Publishers, 2017〔『増補 普通の人びと』（谷喬夫訳、筑摩書房、二〇一九年）〕。

＊本研究は、科学研究費助成金特別研究員奨励費（課題番号18J10353）に基づく研究成果の一部である。