

Discussion Paper No. 20
Toyota Technological Institute

特集
『メタ倫理学の最前線』

Discussion Paper No. 20
Toyota Technological Institute

特集
『メタ倫理学の最前線』

豊田工業大学

目次

まえがき	1
『メタ倫理学の最前線』全体について	伊勢田哲治 3
メタ倫理学におけるヒュームとヒューム主義	鵜殿憩 11
理由で倫理学をすること	安倍里美 33
伊勢田氏への応答	蝶名林亮 51
伊勢田コメントに対する応答	安藤馨 63
メタ倫理学におけるヒューム的精神	
——伊勢田氏と鵜殿氏のコメントに対する応答	萬屋博喜 71
行為の理由、生命倫理、内在主義と外在主義	
——安倍氏と伊勢田氏のコメントに対する応答	杉本俊介 81
Michael J. Sandel, <i>The Tyranny of Merit</i> の書評	浅野幸治 91

まえがき

2020年9月12日（土）に開催した京都生命倫理研究会では、蝶名林亮編『メタ倫理学の最前線』（勁草書房、2019年）を取りあげて合評会を行いました。そのときには、伊勢田哲治さんと鶴殿憩さんと安倍里美さんの3人に批評をしてもらいました。また著者からは、蝶名林亮さんと萬屋博喜さんと杉本俊介さんの3人に応答してもらいました。今回は、以上の6人に加えて、合評会には出られなかった、著者の安藤馨さんにも批評に応答する文章を寄稿してもらうことができました。おかげで、非常に気合の入った『メタ倫理学の最前線』特集ができたと思います。

最後に、ほとんどオマケとして、私が書いた Michael J. Sandel, *The Tyranny of Merit* の書評を載せておきました。

浅野幸治

『メタ倫理学の最前線』全体について

伊勢田哲治

1、本書全体について

・全体として非常に充実したレベルの高いサーベイ集となっている。佐藤『メタ倫理学入門』を読んでメタ倫理学について本格的に勉強したくなったら、今ならここを出発点にするべき。とても勉強になった。

・章の構成も、理由、実在論 vs. 非実在論、暴露論証、実験哲学など、現在焦点になっている話題を中心に組み立てられていて、メタ倫理学の現在の見取り図としてもとてもよくできている。

構成について気になった点

・歴史的な最初の3章と現在の論争をサーベイする第4章以降とがちょっと距離があるのが気になる。歴史的部分が少し「浮いている」ようにも見える。「メタ倫理学の最前線」を伝えることを主眼とした本書で、アリストテレス、ヒューム、カントといった定番の哲学者のメタ倫理学説を考察する章を入れた目的は何か。その目的はこの3章によってうまく果たされているのか。

・歴史的部分が浮いて見える1つの理由は、最初の3章と第4章以降をつなぐものとして、「メタ倫理学の歴史」のような章がないせいではないか。第4章以降への導入としても、メタ倫理学史的な章はあってもよかったかもしれない。「そもそもなんでこんなことを論じているのか」「なぜこんな対立構図になるのか」はメタ倫理学という分野がたどってきた歴史にかなり依存する部分もある（たとえば、なぜ「理由とは何か」がメタ倫理学のテーマなのかとか、「非認知主義」というオプションがなぜ存在し、なぜ「非認知主義」と呼ばれるのか、などというのは経緯がわからないと戸惑うのでは）。

・第Ⅲ部と第Ⅳ部はそれぞれ道徳的実在論と反実在論・非実在論を扱っているわけだが、それぞれの内部での微妙な路線対立についての論争の紹介になっていて、実在論と反実在論・非実在論の間での論争がどうなっているのかがわかりにくい。あるいは、暴露論証

と反実在論・非実在論がどう関係するかなど、章をまたいでの関連が見えにくくなっている。

2、各章について

各章について簡単に感想を書きたい。

第1章「アリストテレスともう一つのメタ倫理学」について

アリストテレスの倫理学への態度として、経験的知見の重視と実効性の重視という2つを指摘されている。38頁の「拙速に切り分けられたアボカド」の比喻は面白いのだが、はたして倫理学の三分は「拙速」なのだろうか。諸学が未分化だったアリストテレスの時代から、長い時間をかけて自然科学、社会科学の諸分野が成長し、分かれていった。人間の心についての経験的な研究と概念分析が別分野となっていたのもそうした分野の分化の中で生じたことだと思う。哲学の中での専門分化もそれに遅れて少しずつ進行している。数百年かけたプロセスで分かれるのは「拙速」だろうか。

第2章「ヒューム道徳哲学の二つの顔」について

ヒュームを主観主義者として解釈するか非認知主義者として解釈するか、また主観主義だとしてもどういうタイプの主観主義として解釈するかというのは、ヒューム解釈の問題としては興味深い。

著者としてはウィギンズ解釈に同情的ということだろうか。『イングランド史』からヒュームのメタ倫理学上の立場を読み取るというのはおもしろいが、どのくらい妥当性があるのか。まったく別のタイプの文章を書いているときには思考の枠組み自体が入れ替わってしまうので、よほど意識的にやっていないかぎり整合性は期待できないものではないか。

第3章「カントの倫理学とカント主義のメタ倫理学」について

カント主義として一般にわら人形のように批判されるものとカントの倫理学を区別し、

カントにおける賢慮の役割を強調するという点は興味深い。

84～87 頁あたりの論述について。ここで問題になっている「可能性」はどのような様相なのか（論理的、物理的、心理的、認識的、あるいは他のタイプの様相?）。特に、結論として「そもそも道徳的規範の規範的制約を受けえない行為者の可能性」を退けるというときの「えない」の様相と「可能性」の様相はそれぞれ何の様相なのか。

第4章「行為の理由についての論争」について

理由についての主な論争点が手際よく整理されていて見取り図として大変たすかる。

122 頁で、動機づけ理由が正当化をするときには事実や事態であり、動機づけや説明をするときは心理状態になると考えるのは「不自然だろう」とあるが、これは著者自身の判断だろうか。「なぜその液体を飲んだの?」という問いに、問いの文脈によって「ジントニックだから」という答えと「ジントニックだと思っていたから」という答えの2通りがあるのはむしろ自然だと思うが。

第5章「自然主義と非自然主義の論争について」について

道徳実在論の中での自然主義と非自然主義の論争をこれもまた手際よく整理している。ただ、「穏健な非自然主義」というのが結局積極的には何を主張するのかがこれを読んでよくわからない。著者自身も現状ではよくわからないという立場だという理解でよいだろうか。そういうよくわからないものがなぜ論争の中で存在感を持てるのだろうか。

147 頁あたりのシュローダーの「理由の多重決定」は単純によくわからない。「だれのような欲求であっても」理由になるというのは自分にとってどうでもいい欲求でも自分にとっての規範的な理由になるというのか。それは理由の内在主義なのか。また、他人の邪悪な欲求なども規範的な理由となるのか。

第6章「道徳的説明についての論争」について

道徳的説明についての論争を 160 頁の2つの論証の形に整理したのはわかりやすくて助かる。

著者はA（道徳的事実は因果的説明で本質的役割を果たす）を肯定するほうに好意的なようである。「ヒトラーが大量虐殺を命じたのはヒトラーが道徳的に腐っていたからだ」という道徳的説明の例が何度か使われているが、社会学的な事実と同様な意味でより基礎的なものに supervene するものとして道徳的事実を捉えるなら社会学的な事実と同じような説明力を持つだろうというのは分かる。しかし非認知主義者など、そもそも道徳的判断は社会学的事実判断と同じような単なる事実判断ではないと思っている人にとっては、そうやって道徳的事実に因果的な効力をもたせようとすればするほど道徳的判断の規範的な側面が希薄になってしまうように思われるのではないだろうか。

第7章「進化論的暴露論証とはどのような論証なのか」について

認識論を専門にする著者らしく、まず知識や正当化の条件についての認識論的な一般論からはじめて、それらの条件が暴露論証の文脈でどう使われるかを見るというステップを踏んでおり、勉強になる。ただ、あまりにきっちりやりすぎていて、暴露論証がどういうものか、手軽にサーベイしてほしい人にとってはかえって読みにくいかもしれない。

暴露論証の論証形式について解説している箇所（194頁）で、論証の対象となる「基礎的な道徳的信念の形成方法」として「理性的・反省的な思考を介さずに即時的に道徳的信念を形成する方法」と特徴づけられているが、多くの倫理学者はそもそもそれが道徳的信念の正しい形成方法だとは言わないのではないか。これについての前提(2)を否定すると現存の暴露論証はまったくあてはまらなくなるのだろうか。

200～201頁で紹介されている第三要因説というのはよくわからない。「生存や繁殖の成功は概して良いことである」とか「高度の認知能力を持つ生物は権利を持つ」といったことが道徳的真理だとどうして想定できるのか？（現代の倫理学の主流の理論はむしろこれらが道徳的真理ではないと考えるほうに傾いていると思うが）。ある種の進化倫理学を受け入れることで暴露論証を回避するという（あまり魅力的でない）オプションがあるということなのか。

感性による論証（205～207頁）もよくわからない。進化論的暴露論証というのは経験的な論証だと思っていたが、ここで紹介されているジョイスの議論は想像の難しい可

能世界についての想像に依拠しているように見える。こういう要素を組み込むことは暴露論証の力を弱めてしまうことになるのではないかと思うがどうなのだろうか。

第8章「非認知主義についての論争」について

非認知主義とそれに近い認知主義の立場を手際よく紹介してくれている。ただ、こういう切り方をしてしまうと、たとえば動機づけの内在主義の問題について第5章のさまざまな立場がどう考えるのか、といった論点が見えにくくなってしまい、非認知主義の魅力もわかりにくくなるような気がする。

細かい点について

234頁で折衷的表出主義が「信念を表出する」という立場だと説明されているが、信念を表明するのと信念を表出するのでは何が違うのかよくわからない。

236頁で、コップの立場としてある発言が「彼に対する侮蔑」を暗に意味することができるといふ考えであることが説明され、そのあとで(2)は明示的な意味が真である場合でも「偽であることがあり得る」と説明されているが、「侮蔑」が真だったり偽だったりすることがありうるのか。「侮蔑しようとしている」という意図についての文が偽であることはありうるが、それは「侮蔑」そのものが偽であるのとは違うのではないか。

第9章「道徳的非実在論」について

道徳的非実在論に分類されるさまざまな立場を体系的に紹介しようとしている章だと思う。ただ、読んでいて他の章よりも引っかかる点の多い章だった。

冒頭(248頁)のフローチャートはわかりやすく見えるのだが、果たして虚構主義と錯誤説はこんなにきれいに分かれるものかという疑問がある。特に、この章で「革命的虚構主義」と呼ばれている立場は事実認識としては錯誤説に近いからこそ「革命的」に虚構主義を主張しているのではないか。解釈学的虚構主義と保存主義的な錯誤説の間ではたしかにこうした形で線を引くことができそうではあるが、話者の気の持ち方(どのくらい本気で自分の道徳的談話を信じているか)に依存する非常にゆらぎやすい線であるように見える。また、虚構主義が「道徳的判断が認知的である」ということを否定する立場だと

いう意味では虚構主義も非認知主義の一種ということになるので、最初の分岐の先が単に非認知主義とラベルされているのもまずいのではないか。

249 頁では、通常トリレンマという形で提示される議論がテトラレンマの形に作り直されている。しかし、追加された4番目の命題（外部の動機づけからの独立性）は本当に必要なかよくわからない。これはたとえば、「万引は悪である」という判断をするのは事前にすでに万引をしない外部の動機づけがあるときだけだ、という可能性を排除することだろうか。しかし、そういう理由で道徳判断に動機づけが伴っていたとしても、1でいう意味で「必然的」に動機づけが伴っていることにはならないので、結局もとのトリレンマに回収されるのではないか。あるいは、もともと1に含まれていた多義性を命題4を分立することで明示化したということなのか。あと、このテトラレンマが「ある種の道徳的非実在論の論証として理解できる」(251 頁)というのだが、1がもっとも脆弱だと考えるならむしろ実在論の論証になるのでは。

道徳的事実のテトラレンマ (251～252 頁) のほうでも、4 (独立性) は1 (必然的な理由) で想定されていることの一部なのでわざわざ分割して示す必要はないように見える。こちらのテトラレンマについては、ヒューム主義の定式化にさまざまな様相が複合していてよくわからない (動機づけられるのが可能であるなら必然的に現に関連する動機づけを持つ)。

ヒューム主義のような素朴な考えを表現するのに本当にこんな複雑な多重様相が必要なのだろうか。

262～263 頁あたりの記述で、錯誤説の道徳的談話に対する態度の分類が紹介されているが、廃止主義の位置づけがよくわからない。錯誤説論者の提示するオプションなのかと思って読むと、「錯誤説の論証に熱心な論者たちが～廃止主義者の議論をほぼ検討することなく～」(263 頁) とあって、むしろ対立しているようにも読める。この関係はどうなっているのか。

265 頁で、「錯誤説がなお決定的と言えるような批判のない一貫した立場として可能な選択肢であるということを確認した上で」とあるが、ここまででそれを確認するような話をしていただろうか。260～262 頁あたりでは逆理的な錯誤説というものが批判に答える

る立場として紹介されているが、仮にこれで錯誤説批判がかわせるとしても、われわれは錯誤説を信じることができないという結論になるはずで、錯誤説は「選択肢」にはならないのではないか。

266 頁の虚構主義の全般的な説明において、虚構主義の基本構造として、道徳判断をするときには何かを主張しているのではなく、「 ϕ したいという欲求や ϕ しない他者に対する非難感情といった非認知的態度を表出するという行為に従事している」と一旦説明した上で、「そもそもそれはどのような行為なのだろうか」と問うている。しかし、この問いはよくわからない。表出だというのなら表出という行為なのではないか。さらに、この問いに答えて「信ずるふりをする」「ごっこをする」という行為だ、とまとめている。しかし、「表出する」のと「ふりをする」のはまったく別のタイプの行為なので、これがどうして答えになるのかもわからない。つまり、虚構主義が「必然的な動機づけ」の問題をどう扱っているのかがこのまとめ方からは見えてこない。

268 頁で「フィクション内で (或いはメタフォリカルに)」とフィクションと比喩を同列に並べているのだが、両者は言語の利用法としてだいぶ違うものなのではないか。

第 10 章「義務様相表現の意味論」について

クラツァーの議論はわたしもよくしらなかったので大変勉強になった。順序付けの仕組みを導入することでチザムのパラドックスなど、古典的義務論理が抱えていた問題は回避されるという理解でよいだろうか。

解説論文として見たときにいくつか思ったことがある。

義務論理の単純な形式では困難に陥るという具体例を先に示してからクラツァーの立場を紹介した方がよかったのではないか。順番に読んでいくとクラツァーの複雑な道具立ての動機づけがよくわからない。

「フォース」はある程度説明があるが、「フレイバー」の方はまったく説明がなく、「義務的フレイバー」などの具体的な用例からなんとなく伝わるような形になっている。

303～304 頁の様相ベースの解説がとてもわかりにくい。わかりにくくなっている理由の 1 つは、「命題」という言葉が、われわれが普通に理解するものとしての命題と、「その

命題が真である可能世界の集合」という意味の両方で使われているのにそのことについての注意喚起がないからだと思う。

本章の内容からは外れるが著者に質問したい点。義務論理とフレーゲ＝ゲーチ問題の関係は以前から気になっていた問題なのだが、クラツァーの理論ではどういう扱いになるのだろうか。表出主義者が「道德判断は表出行為だけれどもクラツァー理論にそって運用されます」と宣言すればフレーゲ＝ゲーチ問題は回避されるのか。というかそもそもクラツァー理論は道德判断を事実命題の一種として捉えるのか、他の解釈を許容するのか。そのあたりはどうだろうか。

第 11 章「我々は客観主義者なのか」について

道德判断の客観性や相対性についての実験哲学的な知見をレビューしていただいでいて大変ありがたい。

本章でメタ倫理学の立場の選択肢として反応依存説や文化相対主義が挙げられている(321 頁) が、そういえばこれらの立場はここまでの章ではあまり取り上げられてきていない。

これはメタ倫理学とメタ倫理学的問題についての実験哲学の間で、問題設定にずれがあることを示しているのだろうか、それともたまたま本書ではずれてしまっただけなのだろうか。

調査の結果は客観主義を示唆する証拠と相対主義を示唆する証拠が両方出てくるということだが、これはわれわれの道德というものについての態度が重層的であるということを示していると理解してよいのか(「中から」見れば客観主義、「外から」見れば相対主義、という複数の視点を場面に応じて上手に使い分けている、というような)。

メタ倫理学におけるヒュームとヒューム主義

鵜殿 憩

はじめに

本稿の目的は、蝶名林亮（編）『メタ倫理学の最前線』（勁草書房、2019年）第1部第2章「ヒューム道德哲学の二つの顔」（萬屋博喜氏による執筆）の各節の要点を批判的に検討することを通じて、デイヴィッド・ヒュームの道德哲学のメタ倫理的な含意を明らかにすることである¹。第2章において萬屋は、先行研究の詳細なサーベイを実施し、メタ倫理学の歴史においてヒュームの議論がどのように受容されたのかを解説すると同時に、より魅力的なヒューム主義のあり方について議論している。メタ倫理学の研究者は、ヒュームのテキストから抽出された議論の妥当性に関心があっても、ヒュームのテキストそのものに何が書かれているかを正確に吟味しない傾向があるが、第2章はこのようなテキスト軽視の風潮に一石を投じ、ヒュームのテキストに内在的な仕方でもヒューム主義を構築することの重要性を認識するための道先案内として評価できる。

第2章は、ヒュームの立場を道德的判断に関する「賢明な主観主義」とみなすデイヴィッド・ウィギンズの解釈を足掛かりに、道德的判断に関するより複雑な見解をヒュームのテキストから読み取る展望を示している。18世紀初頭の哲学者であるヒュームの議論が21世紀の今日においてもなお、最先端のメタ倫理的学説であり得ることを示す第2章の取り組みは評価に値する。本論文の前半では、第2章の論述を順に確認し、そこで浮かび上がってくる哲学上の問題およびヒューム解釈上の問題について考察する。本稿の後半では、賢明な主観主義がいかなる意味で哲学的に魅力的なヒューム主義的立場であり得るのか、またヒュームのテキストとも整合的であり得るのかについて詳細な議論を行う。

¹ 本論文は2020年9月12日（土）に開催された京都生命倫理研究会の特別企画、蝶名林亮編『メタ倫理学の最前線』合評会での私の発表「メタ倫理学におけるヒュームとヒューム主義——『メタ倫理学の最前線』第2章「ヒューム道德哲学の二つの顔」の検討」に基づいている。

1、ヒューム主義の理論の構築に向けて

1-1、メタ倫理学におけるヒュームの位置づけ

第2章第1節(45~48頁)で萬屋は、メタ倫理学者マイケル・スミスが積極的に擁護したことで有名な「動機づけに関するヒューム主義」について紹介し、現代メタ倫理学の分野におけるヒューム主義の複数の分類に言及した上で、特に焦点を当てるのが「道徳的判断の本性に関するヒューム主義」であることを明確にしている。萬屋は「極度に単純化されたヒューム主義、特に初期の非認知主義や主観主義は、歴史上の遺物として扱われるべきだ」(45頁)と述べている。ヒュームがメタ倫理の歴史に貢献を果たしたことは一般に認められているものの、それはヒューム自身の意図とは関係なく、より現代的な議論のためのたたき台を提供したという意味で捉えられていることが多い。諸理論を発展させるための素材とするためにヒュームの議論を意図的に単純化する傾向は、英米圏の哲学において顕著であるが、様々な仕方で定式化される「ヒューム主義」が、ヒュームのオリジナルのテキストにおいて示される議論とどの程度整合的であるのかを評価することは重要な哲学的作業である。

1-2、ヒューム主義の定式化

第2章全体を通じて、萬屋は認知主義、情動主義、主観主義、錯誤説、投影主義、理想的観察者理論、賢明な主観主義などの現代メタ倫理的立場をヒュームのテキストの中に読み込もうとする研究者たちの取り組みについて紹介している。それぞれの解釈は、ヒュームに特定のメタ倫理的な立場を帰属させるために注意深くテキストからの引用箇所を選定しているとはいえ、メタ倫理的にヒュームを解釈することは依然として困難な作業である。それは、(1)「認知主義」や「非認知主義」などのメタ倫理的用語をヒューム自身や彼の同時代人が用いていないということ、(2)現代メタ倫理学の諸理論がその出発点とする前提をヒュームが採用していないこと、(3)ヒューム自身が自らの哲学的立場を明確にし切れていない(少なくとも読者にはそう思われる)ことなどに起因する。萬屋は、そうした解釈上の困難に理解を示しつつ、可能な限りヒュームの議論の趣旨を深く汲み取り、彼がテキストにおいて実際に述べたこととより整合的なヒューム主義

的理論を構築することを目指している。

第2章第1節においては本章全体の見通しが示されており、考察の対象となるヒューム主義的な立場の正確な定式化が試みられている。以下では、萬屋によるヒューム主義の定式化のうち、誤解を生みやすいと思われる点についていくつか指摘する。第一に、萬屋が中心的に考察する「主観主義」は本書第9章（安藤馨氏「道徳的非実在論」）で説明されている「相対主義的な主観主義」とは定式化が異なる。第9章で解説されているのは、個々の主体が善・悪、正・不正の独自の基準を持っているという意味での主観主義である。主観主義をこの意味で理解することは、比較的一般的である。本章で取り上げられる主観主義は、いくぶん特殊な立場であるので、そのことを先に明確にしておくことが、混乱を防ぎ、論点を整理するために必要であったと思われる。

第二に、ヒューム主義の定式化に際して、重要となる「主観主義」と「非認知主義」という2つの立場についても、その明確な対比が第2章第4節の初めに行われていれば、議論全体がより見通しのよいものになっただろう。2つの立場はいくつかの共通部分を持つが、相互の関連性は第2章では詳細に説明されていない。萬屋が定式化する主観主義は、「(S1) 道徳的判断は、真か偽のいずれかでありうる」という主張と「(S2) 道徳的判断を表す道徳的言明は、道徳的な事実や性質に対するわれわれの反応や態度を記述している」という主張の組み合わせである（46頁）。これは、(S2)の部分に限れば、道徳的判断がわれわれの態度の表明であるとする非認知主義的な情動主義の立場と一見すれば共通するように見える。主観主義と情動主義がある程度まで分離して理解可能であることについて若干の説明を行うことが議論の明確化に貢献しただろう。

1-3、主観主義と認知主義の関係

第2章第1節の定式化に従えば、主観主義は、認知主義的立場に分類される。しかし、この点については議論の余地があると私は考える。主観主義者は道徳的判断の真偽を、道徳的性質に対するわれわれの反応や態度によって決まるようなものとして考える。これに対して、通常、認知主義者は道徳的判断の真偽を人々の反応や態度とは独立に成立する客観的な道徳的事実との一致によって決まるものとして捉える。それゆえ、主観主義者の

考える真偽は、認知主義者が考える真偽と異なっているので、主観主義を認知主義に分類することには一定の危うさがある。認知主義者は、道徳的言明を真にするものが世界の側に存在し、それはわれわれが知り得たり、知り得なかつたりする何かでなければならないと想定する。これに対して、主観主義が道徳的判断に認めるのは、客観性に至る以前の間主観性であり、そのため、彼らは道徳的真理を心的に独立な客観的事実の観点からではなく、われわれが従事している実践、われわれの反応の観点から理解する。例えば、「暴力はよくない」という言明が真であると主観主義者が言うとき、そこで意味されていることは、それを真にする道徳的事実があるということではなく、人々が暴力に対して否定的な反応や態度をとるということである。しかし、このような真理についての理解は、認知主義による真理についての理解とは異なっているという批判が生じ得る。

さらにヒュームの道徳論を主観主義的に解釈することには、以下のような解釈上の問題もある。ヒュームがもし主観主義者であるとすれば、彼は心的に独立な事実との対応という意味での客観的な真理を道徳的判断に認めることができず、心に依存的な主観的な真理のみを認めていることになる。しかし、このような主観主義的立場は、「真理」を、ヒューム自身とは異なる仕方で理解していることにならないか、という危惧が生じる。ヒュームは「真」や「偽」を、「観念の関係 relations of ideas」と「事実 matters of fact」に関してなされる判断に対してのみ適用しており、彼が「人間の反応に依存的な主観的な真理」を真理として認めているということを示すには、より本格的な解釈上の議論が求められる。ヒュームを主観主義として解釈する場合には、真や偽という言葉の用法はヒューム自身の用法から乖離してしまわないように注意を払う必要があるというのが、第2章第1節における萬屋によるヒューム主義の定式化に関して私が指摘したい点である。

2、非認知主義解釈の類型

2-1、情動主義解釈

第2章第2節(48~51頁)では、ヒュームの立場を非認知主義、中でも特に、情動主義として理解するアルフレッド・エアやアンソニー・フルーの解釈が紹介されている、さらに彼らの解釈に反対するジェフリー・ハンターの解釈が取り上げられている。情動主義

は、道徳的言明は、何らかの情動・心情を表出しており、その真偽は問い得ないとする立場である。萬屋はエアやフルーの情動主義的解釈の典拠となるテキスト上の箇所を取り上げ、詳細に吟味している。

フルーが引用する『道徳原理研究』補遺における一節において、ヒュームは道徳的是認や非難を「思弁的命題や肯定命題ではなく、能動的な感じや心情である」(EPM App 1.11-12: 萬屋訳)と述べているが、この箇所で、ヒュームが道徳的判断についての認知主義的な立場を拒絶し、情動主義的な立場をとっているかどうか解釈上の争点である。ハンターは、フルーの解釈に対抗し、『人間本性論』第三巻における以下の記述を持ち出し、ヒュームが道徳的判断を感情の表出ではなく、自らの心的状態に関する事実を記述した判断として捉えているという解釈を示している——「それゆえ、あなたがある行為や性格を悪徳だと宣言するとき、あなたの意味するところは、あなたの本性の構造によって、あなたがその性格や行為に関する考察から非難の感じや感情を抱く、ということになる」(T 3.1.1.26: 萬屋訳)。萬屋は、「フルーとハンターの論争は、テキスト解釈としての整合性に拘泥するがあまり、一種の泥沼状態に陥ってしまったと言える」(51頁)とし、双方の解釈に否定的な評価を下している。以下では、この評価が妥当なものか検証する。

フルーが引用したテキストにおいては、情動主義的な着想の萌芽のようなものが見られる。ただし、こうした情動主義を想起させる記述は、道徳的判断が理性ではなく感情から生じているという説明の枝葉の部分にすぎず、したがって、情動主義というメタ倫理的理論を確立することをヒューム自身は意図していなかったかもしれない。この点は、萬屋が47頁の注で触れているドン・ギャレットの解釈においても指摘されている²。

萬屋は、フルーとハンターの論争において、ヒュームがテキストの中で述べたことの細部にこだわって泥沼状態に陥ることは、ヒュームの議論をより魅力的で説得力のある理論として再構成するという建設的な作業につながらないと懸念する。しかし、フルーとハ

² なお、ハンターは情動主義解釈に批判的であるが、彼の解釈が依拠する『人間本性論』第三巻からの引用(T 3.1.1.26)は読み方次第ではヒュームが認知主義から情動主義的な着想に移行する途上と見ることができ、ヒュームが情動主義の立場を採らなかったことを決定的に証拠づけるには至っていない。

ンターの論争により建設的な意義を見出すことは本当にできないのだろうか。ハンターは「自らの心情を表出する言明」と「自らの心的状態に関する事実を記述する言明」の区別を引き合いに出して、フルーの情動主義解釈を批判しているが、情動主義者の言う表出とはどのような心的状態であるのか、また、感情の表出過程が主体自らの心的状態についての報告とどのように区別されるのかは依然として明らかではない。それゆえ、表出という過程の本性に関する問題を提起するという意味において、フルーとハンターの論争の建設的な意義を評価することは可能である。両者の論争は、非認知主義的な理論の中心的な主張を明確化するための出発点となり得るのであり、論争そのものの意義を過小評価すべきでないというのが私の考えである。

2-2、道徳的判断と動機づけの関係

第2章第3節(52~57頁)では、エアの情動主義的解釈が、ヒューム独自の動機付け理論と連動する形で発展してきたことが説明されている。ヒュームの『人間本性論』第三卷第三部には、理性はそれ単独では行為を動機づけることができず、感情が行為を動機づけるとする議論、さらに道徳を動機づけに関わるとする議論があるが、これらの議論から道徳的判断を認知ではなく感情の表出とみなす情動主義は抽出され得るとエアは考える。ヒュームによる道徳的判断・道徳的動機についての心理学的説明を道徳的判断と動機の間概念的な結びつきに関するメタ倫理的な議論として解釈することは、メタ倫理学における潮流となっている。第3節における萬屋による情動主義解釈の成立の経緯の入念なサーヴェイは、メタ倫理学の歴史の理解を促進するものであり、大いに意味がある。以下では情動主義的なヒューム解釈を巡っての議論の深化につながり得ると考えられる若干の考察を加える。

情動主義的にヒュームのテキストを理解することは、多くの場合、道徳的判断には行為を導く動機づけが含まれるとする道徳的判断に関する内在主義としてヒュームを理解することと連動している。そのため、第3節での情動主義解釈の是非についての議論において、萬屋が道徳的判断と動機づけの関係を巡る問題についてあまり触れなかったことは残念である。近年、解釈者の間で、ヒュームの立場を「道徳的判断に関する動機内在主義」

として理解する解釈に対する疑念が噴出していることは、注目に値する動向である (cf. 林 2015)。従来、多くのヒューム研究者は、ヒュームを動機内在主義者かつ非認知主義者として解釈する傾向があったが、ヒュームを動機内在主義者として読む解釈が成立しない場合、それと連動して、彼を非認知主義者として解釈する動機も失われる可能性がある。ヒュームの道徳哲学全体において、動機づけや徳についての議論は大きな部分を占めるので、ヒューム哲学のメタ倫理学への貢献を評価する上で、動機付けについてのヒュームの理論についての新しい研究成果の蓄積に目配りをすることは必要である。

上で述べたように、ヒュームが動機内在主義者であったか否かは研究者の間でも意見が分かれるが、彼が道徳的判断という心的状態を情念と密接に関係するものとして捉えていたことは確かである。ヒュームは情念について次のように述べている。

情念、意志、行為はいかなる肯定や否定の対象にもなり得ない。それは原初的な事実であり、実在であり、それ自体として完結しており、他の情念、意志、行為への言及をまったく含んでいない。それゆえ、それらが真ないしは偽である、また理性に反する、ないしは合致すると述べられることは不可能である。(T 3.1.1.9)

「殺人は悪である」という主張は、それが情念を表すものである限り、「このテーブルは四角い」や「地球は丸い」などの事実に関する判断とは異なり、真にも偽にもなり得ないとヒュームは考える。萬屋は非認知主義解釈に最終的に見切りをつけているが、ヒュームが道徳的判断を真と偽いずれにもなり得ないものとして捉えていた可能性は排除できず、テキスト上の考察を継続する余地があるのではないだろうか。

2-3、錯誤説解釈

第2章第3節の後半においては、錯誤説解釈の検討が行われている。情動主義と錯誤説は相互に関係し合っている。情動主義は、道徳的判断は認知ではなく、感情の表出であるとする説である。これに対して、錯誤説は、道徳的判断は認知であるが、それらは間違っているとする説である。ここで注意すべき点は、情動主義は、道徳的判断が認知であるこ

と、つまりその真ないし偽を問い得るような心的状態であることを否定するが、道徳的な正・不正を議論することの可能性までは放棄していない点である。情動主義者も特定の行為を「正しい」、「間違っている」と主張することはあるが、彼らの考えでは、「正しい」とか「間違っている」といった主張は、あくまで感情の表明であり、客観的な事実についての主張ではない。一方、錯誤主義者の考えでは、人々が行う「正しい」とか「間違っている」といった主張は、客観的な道徳的事実が存在しているという錯覚から生じる。2つの理論は、どちらも客観的な道徳的事実が存在しないという考えに立っているが、われわれの道徳的実践を異なる仕方で説明しているという点で興味深い。なお、情動主義の利点は、道徳的判断と行為の概念的つながりを説明できることであるが、錯誤説はそのような利点を放棄してしまう。ヒュームの立場を情動主義ないし錯誤説として解釈する場合に、それぞれの利点と欠点をよく吟味することが大切である。

第3節で紹介されるユーマス・オルソンは、道徳的言明は、本当は実在しないにも関わらず、われわれによって誤って実在するかのように認知されている道徳的事実や性質を記述しているという錯誤説をヒュームに帰属させる(53～54頁)。オルソンは、「懐疑派」における以下のテキストを基にこの解釈を導いている——「美に関しては、自然的美や道徳的美を問わず、事情は異なると普通は想定されている。その快適な性質は、感情のうちではなく対象のうちにあると考えられている」(EMPL 165: 萬屋訳)。この引用においてヒュームは、われわれが、本来は感情と結びつくはずの美的性質を対象に帰属させてしまう、という誤った認識のあり方について語っている。オルソンはここでの美的性質についてのヒュームの議論が、道徳的事実や性質にもそのまま当てはまるものと解釈する。

以下では、第3章における錯誤説解釈の是非を巡る議論を深化させるために、オルソンの錯誤説解釈に対して情動主義的解釈の側からなされ得る批判について考える。上記の引用箇所においてヒュームは、人々が道徳的性質をそれが客観的に存在するかのように錯覚する状況を記述しているが、そのような錯覚が道徳的判断の本質的な特徴であるということまでは述べていない。情動主義者であれば、オルソンに対して次のように応答するだろう。人々が素朴なレベルで行っている道徳的判断は感情の表出である。それでも、人々は知らず知らずのうちに、そうした判断が客観的に存在する道徳的性質についての

判断であるという誤った信念を抱く場合がある。ここで注意すべきことは、そのようにして抱かれた道徳的判断についての信念はわれわれが行う通常の道徳的判断と混同されてはならない、ということである。仮にこのように情動主義者が主張するとしたら、オルソンがどのような再反論を行うことができるかは興味深い。

2-4、投影主義解釈

第2章第3節では、情動主義解釈の欠点を補うもう1つの解釈として投影主義解釈が紹介されている。サイモン・ブラックバーンの投影主義解釈によれば、ヒュームのメタ倫理的立場は次のように理解される。道徳的言明はいかなる道徳的な事実や性質も記述しておらず、われわれによって投影された価値に対する肯定的あるいは否定的態度を表出している(56頁)。ブラックバーンは、ヒュームが投影的なメタファーによってわれわれが道徳的性質の客観的実在を信じるあり方を説明している部分を、投影主義解釈を支持するテキスト上の根拠とみなす。

投影主義解釈に対しても錯誤説解釈に対するのと同様に、われわれが道徳的性質の客観的実在についての信念を投影的な仕方でも形成するとしても、そのような投影を介した信念形成を我々が行う通常の道徳的判断の持つ本質的な特徴ではないとヒュームは考えていたのではないか、という情動主義の側からの批判が予想される。こうした批判に対して投影主義解釈がどのように応答できるかについても検討する余地があるだろう。

以下、第2章第3節における萬屋の考察と関連すると思われる論点について補足的に説明する。投影主義的にヒュームを読む試みは、彼の道徳論の解釈においてだけでなく、彼の因果論の解釈においても試みられ得る(cf. 久米、Coventry)³。『人間本性論』第一卷第三部第十四節において、ヒュームは「結局のところ、必然性とは心の中にある何かであり、対象の中にある何かではない」(T 1.3.14.22)と述べ、また次のような投影的メタファーを含んだ主張を行っている——「以下のことは普通に観察される。心はそれ自体を外的対象に押し広げ、何らかの内的な印象を、それを喚起する外的な対象と結びつける大

³ 久米暁は、投影主義解釈を可能なヒューム的立場の解釈として想定した上で、それに対する徹底した批判を展開している。

いなる傾向を持っている…」(T 1.3.14.24)。ヒュームが言いたかったことは、次のことであろう。われわれは原因と結果の間の必然的結合を知覚することができないにも関わらず、そのような結合の存在を信じる。対象の側に存在する結合は、われわれの因果性についての語りの中に現れるが、それは原因の観念から結果に移行するという心的傾向を、対象の側に投影することから生じる、と。このようなヒュームの説明は、彼を因果性についての投影主義者として解釈することへの誘因であるが、ヒューム自身は、心的性質を対象の側に投影することが、われわれの因果性についての語りにおいて本質的に重要であると考えていた訳ではない。

ヒュームは、心的性質を対象の側に投影する人間の傾向を、対象の側に存在する結合という誤った信念を抱いてしまう原因として捉えている。それでも彼はそうした誤った信念は、因果性についての日常的な信念や語りにおいては必要ないものであると考えている(久米、109～114頁)。ヒュームが対象の側に投影された性質を因果性の本質的な特徴として捉えていないことは、『人間本性論』第一巻第三部第十四節の末尾で彼が因果性についての有名な定義を与える際に、因果性を対象の「恒常的随伴」及び「心の決定」といった特徴によって定義していることから示唆される(cf. 鵜殿)。それゆえ、ヒューム因果論の投影主義的な解釈は、投影という心的過程が日常的な因果信念の形成において不要であるというヒュームの考えを掬い取れていない。

因果性についての投影主義的解釈に対する上記のような批判は、道徳的判断についての投影主義的解釈に対しても当てはまるものであり、ヒュームが投影的な心的過程を道徳的判断の形成にとって本質的なものと考えていないことは見落とされてはならない。萬屋が投影主義をヒュームの因果論および道徳論双方との関連においてどのように位置づけるかは非常に興味深い。

3、主観主義解釈の類型

3-1、理想的な観察者理論解釈

第2章第4節(58～64頁)においては、ヒュームの複数の著作に残された多くのテキストを手掛かりとして、従来とは異なるタイプの主観主義をヒュームに帰属することが

試みられている。萬屋は、まず、道徳的判斷についての言明は、道徳的な事実や性質に対する理想的觀察者の心理状態を記述している、とする理想的觀察者理論をヒュームに帰する解釈についての検討を行う。理想的觀察者理論の原型はアダム・スミスの『道徳感情論』における「公平な觀察者」というアイディアに遡ることができ、スミスによれば、自分自身の性格や行為の分析は自己愛によって判斷が歪められることがあるが、公平な觀察者の視点に立つことでそうした判斷の歪みを訂正することができる(59頁)。ヒュームのテキストにも、「觀察者 spectator」について彼が言及している箇所があり、觀察者の条件として、その人が情報に通じており、関連する事実をありありと意識しているという条件が示されている。このことから、ヒュームに理想的な觀察者理論を帰することは有力な解釈であると言えるかもしれない。

第4節では、理想的な觀察者理論解釈の一例として、まずフランク・シャープの解釈が紹介されている。シャープによれば、ヒュームの道徳論においてその役割が強調される「一般的観点 general point of view」は、道徳的判斷の主要な源泉である共感の働きにおいて生じる偏りや変化を訂正する視点であり、これこそが道徳的判斷の公平性を確保することを可能にする。しかし、一般的観点についてヒュームは、それが特定の人物についての自らの評価の歪みを訂正するために導入されるものであり、それは、その人物と親しい間柄にある身近な視点であると語っている。したがって、一般的観点は、理想的な觀察者理論が考えるような完全に理想的な視点とは異なるという訳である(60~61頁)。

理想的な觀察者理論はわれわれが公平な觀察者の視点に立つことで、われわれの個人的な感情的な反応が補正される可能性を認め、独断や偏見を排除することに成功していると言える。萬屋は、近年の研究動向に基づいて、理想的觀察者理論をヒュームのテキストから読み取れる説得的なヒューム主義の一形態とみなすのは無理があるという見解に最終的に傾いている。しかし、主観主義の枠内で道徳的判斷における独断や偏見をいかにして排除できるかは理想的觀察者理論以外のアプローチを採用する際にも常に問題となるので、この問題意識を持って、萬屋によるウィギンズ流の賢明な主観主義の擁護論について吟味していきたい。

3-2、賢明な主観主義解釈

第4節の後半では、理想的な観察者理論とは異なる視点から主観主義的解釈を押し進め、道徳的言明が道徳的性質と対になるわれわれの反応を詳明しているとするデイヴィッド・ウィギンズの解釈が紹介されている。ウィギンズは、ヒュームのエッセイ「趣味の基準について」における、美的価値や道徳的価値に関する言明の正しさの基準を健全な判定者の評決に求める考え方に注目する。ヒュームの言う「健全な判定者」とは、きわめて冷静に偏見の少ない状態で、最も完全な情報に基づいて評決を下す人物のことである(62頁)。しかし、ウィギンズはこうした健全な判定者についてのヒュームの特徴づけを、理想的観察者理論とは異なる立場として理解する。ウィギンズによれば、ヒュームが彼の美学および道徳論で採用する方法とは、われわれが現に営んでいる実践そのものを手掛かりに、その状況や条件を詳しく明るみに出す「詳明 elucidation」という方法である。詳明の適用例としては、「可笑しさ」という価値が「笑う」という反応と対になっており、それは特定の共同体の歴史の中で確立されたという例が示される(62~63頁)。

萬屋はウィギンズの賢明な主観主義が、ヒュームの『イングランド史』における叙述に目を向けることで、ヒューム主義としてさらに発展する可能性を示唆する——「ヒュームにとっての歴史叙述のポイントは、登場人物の生を具体的な事情に即して明るみに出すことであり、われわれが営む実践の状況や条件とのかかわりの中で価値を理解しようと試みるウィギンズの賢明な主観主義と相性がよい」(63頁)。ウィギンズがヒュームの道徳論から抽出する賢明な主観主義は、『イングランド史』においてヒュームが採る歴史叙述の視点と重ね合わせることができるという訳である。

ウィギンズの導入する「詳明」という概念は、非常に有用な分析的道具である。第4節では、ウィギンズの論述に沿う形で、ある性質がそれに対する人々の反応のあり方に照らして詳明され得ることが説明されている。このことを示す分かりやすい事例として、可笑しさという性質が笑うという反応に依存的であることが示されている。可笑しさという性質は、その性質に対する人々の反応と切り離しては決して理解し得ない類の性質である。ここで問題となるのは、道徳的な善さや悪さという性質も、可笑しさと同様に、人々の反応と常に対になっているかどうかである。次節以降では、この問題に焦点を当てて考

察を進めていく。

3-3、健全な判定者の視点はいかにして抽出され得るのか？

本節では、第2章第4節の論述およびその拠り所となるウィギンズの賢明な主観主義から派生する問題について徹底的に検証する。道徳的判断についての賢明な主観主義は、ヒュームの主観主義的な解釈の最も洗練されたバージョンの1つとして評価されている。賢明な主観主義にとって道徳的性質と主体の反応は常に対になっている。萬屋の説明によれば、賢明な主観主義は、道徳的判断の正しさが、外部に目を向けなくても、内面を見れば誤り得ない仕方で判定できるという素朴な主観主義の説明とは異なり、道徳的事実・性質の本性を知る手がかりを、そうした性質に対する特定の公共体の中で確立された反応に求めるより洗練された説明である。

以上の説明は明快であるが、ここで次のような疑問が生じる。萬屋の定式化に従えば、賢明な主観主義は道徳的判断が真か偽のいずれかでありうることを認める。しかし、賢明な主観主義にとって真偽の判定基準はどの程度客観的な条件であり得るのだろうか。ウィギンズは道徳的性質を、可笑しさのような反応依存的な性質として、すなわち人々の特定の状況における特定の反応を抜きにしては理解できないものとして理解する。可笑しさと同様、賢明な主観主義にとって、「善さ」や「悪さ」といった道徳的性質もまた特定の共同体の歴史の中で確立された反応との関係において把握されるべき性質である。それゆえ、それらの道徳的性質に対するわれわれの判断の真偽もまた、特定の共同体の歴史という文脈を抜きにして判定することはできないということになるだろう。

以下では、ウィギンズが考える道徳的性質が時代や文化とともに変わり得るものであるのか、という問題について考えたい⁴。特定の共同体の歴史の中で確立された反応との

⁴ ウィギンズは、人々の反応に依存的な性質として可笑しさという性質を挙げている。可笑しさが人々の反応とペアになっていると考えられる場合、「チャップリンの喜劇は可笑しい」という個別の言明はどのように評価可能であるだろうか。チャップリンの喜劇に対する人々の反応は、時代とともに変わる。それゆえ、言明の真偽の判定も、時代とともに変わると言うべきだろう。チャップリンの同時代人を爆笑の渦に巻き込んだ喜劇も、21世紀の若者の目から見れば陳腐で退屈なものに映ったとして何の不思議もない。今日において、チャップリンの笑いが既存の笑

関係において把握される道徳的性質の事例として切腹の美德を取り上げてみたい。切腹の美德は中世・近世の日本の武家社会の伝統の中で確立された反応と対となった道徳的性質であると言えるだろう。賢明な主観主義の視点に立てば、切腹が美德であることは、その時代の人々がその行為に称賛的な態度をとってきたということによって裏付けられていると考えられるかもしれない。しかし、ここで生じる疑問は、道徳的性質が歴史を通じての人々の現実の反応に依存的なものであると考えた場合に、歴史的に形成されたコミュニティ内の一致した反応が不適切であるということはあるのだろうか、という疑問である。切腹は、品格、潔さや勇気という道徳的価値を体現する行為として認識されていたが、現実においては、武士の中には、権威による圧力によって、本人の意に反して切腹を余儀なくされた人も多かったことは容易に想像できる。当時の時代状況、文化的背景を十分に考慮しても、切腹が美德と呼ぶに相応しいかどうかについては疑問が生じる。われわれは過去の時代を振り返って、人々が営む実践の状況、文脈の個別性を考慮に入れてもなお、当時の人々が、彼らが現実にとっていた反応とは別の反応をとることができなかつたのかと疑念を抱く。たとえば、品格、潔さや勇気という道徳的価値を体現する方法として切腹以外の選択があり得なかつたのかと考える。そのような疑念が生じる場合には、当時の人々が現実にとっていた反応がどうであれ、彼らの反応を現代のわれわれが問題視することはそれほど的外れではないだろう。

ウィギンズは道徳的価値の判定において、自らの判断を「健全な判定者」の判断に近づけるべきであるというヒューム的な考えを採用している（62頁）。「健全な判定者」の視点は、それぞれの時代の多数派の人々の反応が適切な反応であるとは限らないという議論を可能にする。冷静さや偏見のなさという評価主体の側の条件を考慮すれば、特定の時代や文化において美德とされた慣行が非難の対象であり得ることが説明できる。しかし、「冷静さや偏見のなさ」の要求が強すぎれば、健全な判定者の視点は、歴史的に確立された人々の自然な反応から乖離する可能性がある。健全な判定者の視点というものが、理想

いとなり、その新鮮さが失われてしまったからである。可笑しさという性質が時代を超えて続いていくものではないということは、そこから派生して、道徳的性質が代を超えて続いていくものではないという議論を生じさせるかもしれない。

的な観察者理論が要求するような極めて理想化されたものであるとしたら、それは現実の状況において人々が近づき得る視点ではもはやなくなってしまふ。ウィギンズが賢明な主観主義を理想的な観察者理論とは異なる理論として提示したいと考えるならば、健全な判定者の視点は、ある程度まで、人々が現実の生活の中で到達し得る視点でなければならないだろう。第2章第4節では、ウィギンズが導入する「健全な判定者」の視点と、スミスが考える「理想的な観察者」の視点の相違が説明されているものの、賢明な主観主義が持つ理論的なメリットの説明が不十分な印象がある。

4、ヒュームは賢明な主観主義者か？

4-1、檻樓をまとった徳

第2章第4節における賢明な主観主義に関する萬屋の説明から派生してくる重要な問題として、人々が反応を示さない道徳的性質は存在し得るかという問題がある。以下では、この問題について、ヒュームの道徳論における「檻樓を纏った徳」についての議論を引き合いに出しながら考察していく。

賢明な主観主義において、道徳的性質は人々の反応と対になるものとして理解される。ウィギンズは、道徳的性質を、「可笑しさ」のような人々の反応に依存的な性質と相似的なものとして説明する。ここで、「前衛的なユーモア」というものについて考察してみたい。それは、多くの人に理解できないユーモアである。そのユーモアは、それが理解されたとき初めて、可笑しさとしての性質を獲得する、とウィギンズは考えるだろう。しかし、その笑いに適切に反応できる人がその時代にいなかったということは単に偶然的な状況にすぎず、十分な感性を持った人がいたならば、その可笑しさに気づいたであろうということは容易に想像できる。そのような反事実的思考を働かせることによって、実際には誰も笑いの反応を示さない可笑しさがそこに存在することを主張できるかもしれない。道徳的性質を歴史的に確立された人々の反応に依存的なものとなすウィギンズの考え方において、反事実的な状況を考慮して、道徳的性質の存在を推定することはどの程度まで容認され得るだろうか。

実は、反事実的思考を用いる仕方で、顕在化しない道徳的性質を推定する発想は、ヒ

ュームの道徳理論において特徴的に現れる。「襤褸を纏った徳は、それでもやはり徳である。徳が産み出す愛は、人が牢獄や荒野にあるときでも離れることがない。そうした場所では徳が行為において発揮されることはなく、世界全体にとって失われたものとなるのだが」(T 3.3.1.19-20) という警句によって、ヒュームは、何らかの事情により通常なら発揮されたはずの徳が発揮されなかったとしても、依然としてそこに徳が存在することには変わりはないことを説明する⁵。ヒュームが道徳的性質の評価において、その性質が特殊な条件の下で顕在化しないとしても、それが別の条件の下に置かれたならばどのような働きをし得たか、という反事実的な思考を働かせることの必要性に言及していることは注目に値する。

道徳的性質を人々の反応に依存的なもののみならずウィギンズの考え方と、反事実的状況も含めて徳などの道徳的性質を理解するヒュームの考え方はどの程度親和的だろうか。ここで私が注目したいのは、ウィギンズが道徳的性質に対する人々の反応を一定の傾向性(propensity)として捉えている点である(Wiggins, p. 206)。傾向性は、特定の状況において顕在化する性質である。砂糖が水に溶けるという傾向性を持っているとき、その傾向性は砂糖が水に入れられることによって初めて確かめられる⁶。こうした傾向性という観点から、道徳的性質に対する人々の反応を捉えれば、人々が道徳的性質に反応しないことがあるとしても、それはあくまでそのような反応が顕在化するための条件がそろっていないからだと考えることができる。そのため、人々に気付かれない道徳的性質の存在をウィギンズは認め得ることになる⁷。例えば、特定の時代や地域において、多数派の人々が動物の権利に配慮することの道徳的重要性に気づかないとしても、適切な条件がそろ

⁵ ヒュームの道徳哲学を、徳との関連から理解しようとする解釈上の試みについては林誓雄『襤褸を纏った徳』に詳しい。

⁶ この場合に、水は砂糖の持つ可溶性という性質が顕在化するためのトリガーの役割を果たしている。

⁷ ウィギンズの立場はあくまで主観主義であるので、人々の反応とは独立に存在する道徳的性質を認めることはできない。彼が道徳的性質に対する人々の反応を傾向性として捉えるとしても、そのような傾向性は人々に現実を持っているものでなければならない。理想的観察者理論は、通常の人間が持ち得ないような理想性を観察者に要求するが、ウィギンズが人々に期待する反応は、理想的観察者理論が要求するような完全なものではないだろう。

えば、その道徳的重要性に気付く素地を持っている、ということは言えるかもしれない⁸。

我々が道徳的性質に適切に反応することに失敗するとしても、それはあくまで都合のよい条件がそろわなかったからにすぎず、人々は適切な条件さえそろえば、適切に反応することができる、と考えることは楽天的すぎるだろうか。われわれはどこまで人間の道徳的想像力や感受性に期待できるだろうか。われわれは反事実的な推論によって一定の傾向性を人々に帰す訳だが、もちろん、このような反事実的な推論は無制限に使用されてよいわけではないだろう。傾向性としてのわれわれの反応を適切に把握するためには、やはり過去から現在に至るまで、人々がどのような反応をとってきたかということのある程度まで手がかりにするより他ないだろう。萬屋とウィギンズはこの点に注目しているものと思われる。

最後にヒューム解釈上の論点を補足したい。萬屋は、賢明な主観主義を『イングランド史』においてヒュームが採る歴史叙述の視点と重ね合わせることの重要性を主張するが、ヒュームが歴史に関心を寄せるのは、単に人々が営む実践の状況を知りたいからではなく、人間の傾向性、普遍的な人間の特質を見極めたかったからである。この点は、ヒュームの哲学を讀解する上で非常に重要である。人間の傾向性、人間の普遍的な特質を知るとは、人間のとるべき適切な反応を知ることと連続している。われわれは歴史の考察を通じて、過去の時代の人々が関心を払ってきた道徳的に重要な性質について知ることができるし、同時に過去の人々が適切な関心を払うことに失敗した道徳的性質の存在に気付くこともできるのである。

4-2、会話・社交を通じた共感の拡張

賢明な主観主義はウィギンズがヒュームの道徳論から着想を得て考案した立場である。

⁸ 普段、動物の肉を食べている習慣のある人々は、食肉に対する周囲の人々の反応を見て、自分の行動が他の人々と大きく変わらないことを確認し、自分の行動が誤りから免れていると考えるかもしれない。それでもなお、われわれが彼らに行動の変更を期待するのは、彼らの道徳的性質に対する反応が何らかの要因（正しい事実認識の欠如など）によって阻害されており、そのような要因がとり除かれた後で初めて彼らは適切な反応をとることができると考えているからである。

萬屋は賢明な主観主義をヒュームのテキストに内在的な仕方で、可能なヒューム主義の形態として特徴づけようとする。ヒュームに賢明な主観主義を帰属する際に生じる問題の1つに、『人間本性論』第三巻における、彼による「自然的徳」と「人為的徳」の区別をどのようにして解釈するかという問題がある。人為的な徳は、社会性と歴史性、共同体の中で確立された暗黙の了解などを考慮にいれなければ理解できないような性質の徳である。例えば、約束を守ることが徳であるのは、約束を守ることが社会の人々にとって有益であるという利益の感覚を持っている人々の間においてのみである。これに対して、自然的徳はより原始的な人間の本能に由来するもので、思いやりがあつて親切であることの要求は、文明社会的な慣習から生じたものではなく、人間の本能的な傾向や感情のあり方から生じる。

ヒュームが特定の人物の持つ性格上の美点、すなわち徳を人為的徳に限定せず、社会的に確立された慣習を前提しなくても、人々が道徳的に振る舞うことができると考えていたことは、特定の共同体の歴史の観点から道徳的性質やそれに対する反応を理解しようとするウィギンズの主観主義とヒュームの議論が必ずしも一致しないことを示唆するかもしれない⁹。それでもなお、ウィギンズや萬屋の解釈的アプローチに対してより好意的であろうとすれば、自然的徳は社会性・歴史性と完全に切り離されて存在するものではないという説明を加えることが可能であろう。ヒュームの自然的徳についての考察に注目し、自然的徳の及ぶ範囲が社交や会話によって拡張することを認めているとする研究もある（林 2010）。

60～61 頁で萬屋が述べているように、共感力が豊かな人でも、道徳的性質に対する適切な反応をとれるかどうかという点において理想的な立ち位置にいるわけでは必ずしもない。人間の共感には一定の偏りがあり、そうした偏りは公平な道徳的判断を阻害する要因にもなり得るからである。自然的徳は身近な人間にしか及ばず、より広範囲の人間には

⁹ 例えば、奴隷制度が歴史的に確立された社会に暮らす人々であっても、奴隷を酷使することは悪いことだという考えに至ることが可能であるのは、奴隷を酷使することが、他人の苦しみを自分の痛みとして感じる共感力の欠如を示すものであるからである。このような考えは、人が人為的な徳だけでなく自然的徳を持っており、社会の慣習や制度とは独立に行為の望ましきについて考えることができるというヒュームの考え方からは容易に導き出せる。

及ばないという欠点を持つ¹⁰。こうした自然的徳に内在的な欠点を克服するために、文明社会におけるコミュニティ、社交や会話が重要な役割を果たすという解釈も存在するが、この解釈はウィギンズの賢明な主観主義解釈とも親和的であるように思われる。

林（2010）は『人間本性論』第二巻における「共感の拡張」についてのヒュームの説明に着目する。自然的徳において働く共感は、身近な人々に向けられるのが通常であるが、その射程範囲が拡張し、より広範囲の人々に向けられるようになる。このような共感の拡張という現象は「会話する人々」である文明社会の住人に顕著に見られる特徴なのだという。ヒュームのエッセイ「技芸の洗練について」において展開される文明社会論において、人間が習慣的に会話する環境において、共感の範囲が拡大していき、身近な人々以外の人々との会話を求める傾向性が形づくられる様子が示されていると林は説明する。

このように、自然的な徳が文明社会において発展していくという考え方がヒュームのテキストに見出されるとすれば、ヒュームによる自然的徳についての語りは、道徳的判断を社会性と歴史性、特定の共同体の中で確立された反応との関わりにおいて理解するウィギンズの賢明な主観主義とも整合的なものとして理解可能となる。文明社会という環境がわれわれを他人との会話へと導き、共感の範囲が拡大し、自身の利害や関係性に囚われた偏った判断から解放し、他人と共通の視点に立つことを可能にしてくれるというヒュームの議論は、理想的な観察者理論とは別の仕方で、われわれの道徳的判断がいかんして公平性と偏りのなさを実現し得るのかを理解することを可能にしてくれる。このような理解は、ウィギンズの賢明な主観主義と親和的であるので、ヒューム主義の一要素として組み入れる余地があるのではないだろうか。

おわりに

『メタ倫理学の最前線』第2章「ヒューム道徳哲学の二つの顔」の各節の要点の批判的検討を通じて、ヒューム主義とメタ倫理学の関係が明確となり、また哲学上・ヒューム解

¹⁰ これは自然的徳の範囲で道徳的評価を考える際に、偏見を持っていたり、えこひいきをしたりするといった、評価者の個人的な考え方に投影されるという悪い意味での主観性の域を出ないという問題に繋がっている。

積上の重要な問題も浮き彫りとなった。私は萬屋によるヒュームとヒューム主義の関係についての整理やヒュームのテキストの解釈の方向性に魅力を感じている。彼の目的は、ヒュームのテキストの正確な読解と、より魅力的で諸批判に耐えうるヒューム主義的立場の抽出という2つの作業を両立させることである。彼が最終的に最も魅力的なヒューム主義の形態として位置づけるウィギンズ流の賢明な主観主義は、素朴な主観主義的立場の欠点を克服し、道徳的判断の本性や道徳的性質のあり方を探究することを可能にしてくれる学的分析を与えてくれる。このような豊かな創造性を持ったヒューム主義をヒュームに帰することができれば、それは萬屋が言うように、「主観主義」や「反実在論」といった単純なレッテルからヒュームを解放し、道徳的判断に関する精緻な分析をヒュームのテキストから読み取ることにつながる。

賢明な主観主義は、道徳的性質をわれわれの反応と対になるものとして理解するので、道徳の進歩や、道徳的判断の可謬性を考慮する際に、何が本当に道徳的性質であり、いかにしてそうした性質を知ることができるのかという疑問が生じてくる。本稿では、こうした問いに対して答えるための手がかりが、道徳的性質を目に見える行動を通じてだけでなく、反事実的な状況との比較も含めて評価しようとするヒュームの議論や、人間に備わっている共感の働きについての彼の議論、さらには共感の範囲が文明社会的な環境において拡大していくという彼の議論のうちに見出されるという示唆を行った。

参考文献

(1) ヒュームの著作

ヒュームの著作からの引用については、以下の略号を用いて表記する。

T: *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, 2 vols., edited by David F. Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2007.

EPM: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, edited by Tom. L. Beauchamp, Oxford University Press, 1998.

EMPL: *Essays, Moral, Political and Literary*, edited by Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

H: *The History of England*, edited by William B. Todd, Indianapolis: Liberty Classics, 1983.

(2) その他の文献

- Ayer, A. *Language, Truth and Logic*. Revised Edition. New York: Dover, 1946.
- Blackburn, S. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Coventry, A. *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*. London: Continuum, 2008.
- 蝶名林亮編、『メタ倫理学の最前線』、勁草書房、2019年。
- Flew, A. “On the Interpretations of Hume.” Reprinted in Hudson, W. (ed.), *The Is/Ought Question* (London: MacMillan, 1969), pp. 64-69.
- Hunter, G. “Hume on is and ought.” Reprinted in Hudson, W. (ed.), *The Is/Ought Question* (London: MacMillan, 1969), pp. 64-69.
- Garrett, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- 久米暁、『ヒュームの懐疑論』、岩波書店、2006年。
- 林誓雄 (2010)、「ヒュームにおける社交・会話と人間性の増幅——自然的徳論に関する一考察」、『イギリス哲学研究』第33号、35～50頁。
- (2015)、『檻褻を纏った徳——ヒューム社交と時間の倫理学』、京都大学出版会。
- Olson, J. (2011). “Projectivism and Error in Hume's Ethics.” *Hume Studies* 37, No.1: 19-42.
- (2014). *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Sharp, F. “Hume's Ethical Theory and Its Critics.” *Mind* 30-117 (1921): 40-56.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Raphael, D. and MacFie, A. (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Smith, M. *The Moral Problem*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1984.
- 鶴殿憩、「ヒュームによる「原因」の「定義」」、『イギリス哲学研究』第34号 (2010年)、19～34頁。
- 萬屋博喜、『ヒューム因果と自然』、勁草書房、2018年。
- Wiggins, D. “A sensible Subjectivism?” In his *Needs, Values, Truth*, 3rd edition (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 185-214.

理由で倫理学をすること¹

安倍里美

第1節、全体の評価

1-1、解説としての価値と問題点

杉本俊介による、『メタ倫理学の最前線』第4章「行為の理由についての論争」は、理由の内在主義について詳細に説明することで、ある特定の行為の理由があるという事実と行為者の心的事実とがいかなる関係にあるのかという問題にスポットライトを当てた意欲的な解説となっている。

理由についての研究領域は、一見狭いが実のところ広大である。それは1つには、道徳概念を用いてなされてきた従来のメタ倫理学上のトピックのほぼすべてを、理由の観点から洗い直すことが求められるからである。もう1つには、そもそも「理由がある」ということがいかなることであるのかを真に理解するためには、行為や意図や欲求といったものはいかなるものなのかとか、何かを理解するということがいかなることであるのかといった根本的な問題に取り組む必要があるからである。

この研究領域の全容を余すことなく紹介することを、1冊の解説書の1章に要求することは当然できない。とはいえ、第4章は、理由についての主要な研究を紹介しつつ、数あるトピックの中でも重要度の高い理由の内在主義と外在主義の対立について詳細に解説することで、理由概念の1つの捉え方を提示している。これによって、読者は、理由についての研究著作、論文に登場する、理由の捉え方のその他のバリエーションを理解していくための軸となる理由理解を獲得できると期待できる。

また、理由概念そのものについての概説を含む、日本語で執筆された論文、著作も、理由についての研究書の翻訳もいまだ数が限られている。そのため、この領域の研究に従事

¹ 本稿は、2020年度京都生命倫理研究会9月例会、蝶名林亮編『メタ倫理学の最前線』合評会における発表原稿「理由で倫理学をすること——『メタ倫理学の最前線』第4章「行為の理由についての論争」について」に加筆・修正を加えたものである。当日は、参加者や著者の杉本氏と有意義な議論をかわすことができた。改めてこの場で御礼申し上げる。

し、「理由」という（陳腐であるといえば陳腐だが）馴染みのない概念を使いこなせるようになろうとするならば、英米圏の理由に関する研究の膨大な蓄積をある程度手当たり次第に読み進めていくことを余儀なくされてきた。第4章は、このような状況における、貴重なよき案内であるし、この研究領域の新規参入のハードルを下げる役割を果たすと思われる。

しかしながら、(1)そもそもなぜメタ倫理学者たちが理由概念に注目するようになったのかが明確にされていない点と、(2)理由のメタ倫理学の最新のトピックをあまり取り扱えていないという点でやや不満が残るのも確かである。『メタ倫理学の最前線』と銘打った解説書に収められた章である以上は、やはり、この領域の最新の動向を紹介し、理由のメタ倫理学が単なる一過性のブームではなく、真剣に研究するに値するものであると示す内容が期待される。問題点(1)は、議論の導入となった「道德の中心問題」と理由についての論争との関係を明瞭にすることで解消できたであろうし、問題点(2)は理由のメタ倫理学の内在主義と外在主義の対立だけではなく、両理論の発展的内容を取り扱うことによって避けることのできた問題であると考えられる。

次に、これら2つの問題点について詳細に論じるまえに、第4章の概要を紹介する。

1-2、第4章の概要

第4章の概要は以下の通りである。

第1節では、今日のメタ倫理学の関心が道德性から規範性全般へと移ってきており、そのような変化を遂げた議論においては「行為の理由」という概念が重要性を持つようになったことが指摘される。

「〈行為の理由〉概念に注目する意義」と題された第2節では、M.スミスの『道德の中心問題』において、行為の理由概念の存在がそのアーギュメントの展開に大きく貢献していることが指摘される。スミスの議論は、道德性を探求の対象としていた当時のメタ倫理学上のアポリアをトリレンマのかたちで整理し、さらにその解決をはかるものだが、彼は道德判断の動機づけの問題について論じる際に、動機づけ理由と規範理由の区別が重要であることを強調している。第4章は全体を通して、行為の理由と行為者の動機づけにつ

いての事実の関係をめぐる問題にウェイトを置いて行為の理由についての論争を紹介するものとなっている。動機づけ理由と規範理由の区別を重視したスミスの議論を導入としたことから、このことがうかがえる。

行為の理由をめぐる対立の具体的な争点が紹介されるのは、続く第3節「規範理由とは何か」からである。はじめに取り上げられるのは、理由概念はそのほかの規範的あるいは非規範的用語によって完全に説明できるような概念であるのか否かという問題をめぐる対立である。理由はそのほかのいかなる概念によっても還元できないと考えるのが非還元主義であり、反対に、理由をアイデンティティや「べし (ought)」や欲求といった何らかの他の概念によって捉えようとするのが還元主義の立場である。ここで杉本は、非還元主義は道徳的実在論と同じ問題を抱えることになる」と指摘している。その問題とは、C.コースガードの「規範性の問い」への答えを用意できない、あるいはある意味でこの問いを拒むような立場であるというものである。すなわち、実在論が、道徳の要求的規範性の源泉となるようなものが客観的に存在すると本当に言えるのかという問いに対して専断的に「ある」と答える他なかったように、非還元主義も「どうして理由があると言えるのか」という問いへの満足な回答を持ち合わせていないというのである。杉本は「本章では[還元主義と非還元主義の]どちらかにコミットするつもりもない」²と断りつつも、非還元主義を理由を「還元する試みが失敗したあとにとるべき消極的な立場である」³としている。

次に、理由を還元できるかどうかという対立軸に加えて、ある行為の理由があると言えるための条件は行為者の動機づけについての事実から独立しているか否かをめぐり、内在主義と外在主義の対立が存在することが紹介される。ここでは、行為者の動機づけについての事実と理由の存在のあいだに深い結びつきがあると主張した B.ウィリアムズの議論の運びを論証の筋道をクリアに示しながらたどることで、内在主義の立場が丁寧に説明されている。さらに、ウィリアムズの立場を発展的に継承した J.マーコヴィッツの議論に依拠して内在主義の理論的な問題点とその問題へのマーコヴィッツの解決案が詳細に紹介される。行為の理由は動機づけをはじめとする行為者の心的状態についての事実

² 蝶名林編、『メタ倫理学の最前線』、112頁。

³ Ibid.

から独立していると主張する外在主義については、内在主義の対立理論としての性格づけに終始している印象があるものの、内在主義と外在主義の対立点が明確にされ、論争状況も整理されている。

注目に値することは、第3節の締めくくりにおいて、杉本が外在主義の抱える理論的問題点のほうが内在主義のそれよりも重大であり、内在主義と外在主義とでは内在主義のほうが優れていると指摘している点である。

残る第4節「動機づけ理由をめぐる論争」では、規範理由から区別される動機づけ理由についての理解をめぐる論争が紹介される。第1節で概観したスミスのトリレンマをめぐる議論は、動機づけ理由についての特定の立場を前提している。すなわち、動機づけ理由は行為者の欲求や信念といった心的状態であるとする立場である。この立場は心理主義と呼ばれるもので、動機づけ理由となるのは事実や事態だとする反心理主義と対立する。杉本は心理主義の背後にはD.デイヴィドソンの行為論の影響があることと動機づけの反ヒューム主義をとる一部の論者は反心理主義に魅力を見出していることを指摘する。

1-3、2つの問題点について

1-3-1、問題点(1)について

前節で紹介した第4章の概要を踏まえ、前述した杉本の解説が抱えている2つの問題点について詳細に論じていく。問題点は次のものであった。

- (1) そもそもなぜメタ倫理学者たちが理由概念に注目するようになったのかが明確にされていないこと
- (2) 理由のメタ倫理学の最新のトピックをあまり取り扱えていないこと

以下で順に検討する。

「べし」や正しさ、価値といった概念やそれらの概念が含まれる判断を分析の対象としてきた従来のメタ倫理学に多少触れてきた人々が、理由のメタ倫理学に対して真っ先に疑問に思うのは、「なぜ理由概念でメタ倫理学をしなければならないのか」というポイント

トであろう。

確かに、第2節「〈行為の理由〉概念に注目する意義」で、スミスのアーギュメントで規範理由と動機づけ理由の区別が重要な役割を果たしたことは指摘されている。しかしながら、実際にこの区別がトリレンマの解消に貢献しているのかを検討するパートはない。実際、スミス自身は動機づけの内在主義を取っていると自称しているものの、その立場は実質的には動機づけの外在主義であると解釈することもできる。というのも、彼の規範理由の捉え方によれば、完全に合理的な行為者であれば「自分にはかくかくしかじかの行為をする理由がある」という信念を獲得すれば、その行為へと動機づけられるということになっているが、この合理性は行為者は特定の欲求を持つべきであるという実質的要求を含むものとして理解されているからだ⁴。さらに、「完全に合理的な行為者は理由についての信念に動機づけられる」と主張することで、トリレンマの（見かけ上の）解消をもたらすことで満足するのであれば、道德概念を用いる判断についても同型の「完全に合理的な行為者は道德的信念に動機づけられる」と主張することが可能であるのだから、わざわざ理由概念を用いる必要などなかったようにすら思える。現にスミスの議論には理由概念を用いるのでなければ示し得なかったことが含まれているようには思えず、また杉本もこの観点からスミスの議論を評価することはしていない。第2節では、行為の理由という概念を議論に導入する意義は示されていないように思われる。

とはいえ、筆者が気づいていないだけで、スミスの議論において理由概念は何か別の仕方でも独自の貢献をしている可能性はある。『道德の中心問題』における、そのような理由概念の貢献を示すことは、メタ倫理学に携わる人々が理由概念のどのような特徴に魅力を見出したのか、従来の道德概念を用いた議論のどのような点に限界を感じていたのかを示す1つの道であったと考えられる。

あるいは、「道德の中心問題」を解説のスタートポイントにすえるのではなく、理由についての規範的事実の存在論的地位をめぐる問題や、非自然主義道德実在論の復権と理由概念の存在の関係を検討する議論の紹介をすることで、哲学者たちが理由概念に何を

⁴ Smith, *The Moral Problem*, pp.151-174. 邦訳 203~234 頁。なお、スミスは道德判断の認知説をとっている。

期待していたのかということ示すこともできたように思われる。できれば、第2節においては、理由のメタ倫理学の意義が読者に伝わる解説を提示して欲しかった。

1-3-2、問題点(2)について

第4章の概要を確認した際に述べたが、第3節「規範理由とは何か」では、規範理由についての内在主義と外在主義の対立が紹介される。この対立をどう理解するかという問題は、それ自体で重要性を持つトピックであると言える。しかし、近年の理由のメタ倫理学研究の中心的関心はすでに、「理由概念で本当に我々の常識的な規範性理解を説明し尽くせるか」という問題に移ってしまっており、そのような問題に取り組む議論の大部分で前提とされているのは外在主義である。むしろ、最新の研究全体の雰囲気表現として適切なのは「外在主義と内在主義の対立は、両理論で理由という語を異なる意味で用いているというD.パーフィットの示した見解で一応の解決を見たのだから、外在主義的な意味での理由で規範性の地図を描く作業に取り組もう」というものなのではないかと思う。だからこそ、理由の重み付け（そもそも理由は「重み」を持つのかと問うことも可能）や、種々の道德概念と理由概念の関係（濃い概念を理由概念によって理解することはできるか、など）、理由の原子論と全体論の対立とその背景にある規範性の捉え方の相違といったトピックが積極的に議論されている⁵。

これらはそれぞれ非常に興味深いトピックであるのみならず、うまくいけばメタ倫理学から規範倫理学理論を構築していく足がかりになる可能性を持っている。理由のメタ倫理学の面白さを伝えるためにも、外在主義の詳細な解説とこれらのトピックの解説を盛り込んで欲しかった。

以上が第4章全体についての評価である。次に、杉本が提示する外在主義理解に焦点を絞って批判を加えてみたい。というのも筆者には、杉本の外在主義理解と問題点(1)と(2)の存在は密接に関係しているように思われるからである。

⁵ Lord & Maguire eds., *Weighing Reasons*, Skorupski, *The Domain of Reasons*, Brown, “Two Kinds of Holism about Values”, “The Composition of Reasons”など。

第2節、外在主義の取り扱いについて

2-1、問題点(1)と外在主義

第4章全体を通して、内在主義の説明には比較的多くのボリュームが割かれているのだが、外在主義に関しては、杉本は基本的に内在主義ではないものという消極的な理解をしている印象がある。というのも、具体的に外在主義を説明する場面では、「理由言明の内在的解釈をしない立場」というウィリアムズの消極的な仕方での説明に言及し、内在主義の手続き的合理性理解とは異なる実質的合理性理解に基づいて理由を理解する立場としてコースガードやJ.マクダウェルの議論を紹介するにとどまっているからである⁶。外在主義者が理由概念そのものをどのようなものとして捉えているのかが明らかにされているとは言い難い。この内容の偏り自体にも（とりわけ筆者自身が外在主義者であるために）不満が残るものの、より重要なのは、杉本が外在主義を誤解しているように思われることだ。

外在主義の理由の捉え方を正確に理解していけば、自ずと理由概念に注目することの意義も明らかになる。実のところ、先ほど述べた問題点(1)が生じた原因も、少なくとも部分的には外在主義に対する誤解に帰することができるかと評者は考えている。またこの誤解ゆえに杉本が外在主義の重要性にさほど注意を向けることがなかったのだとすれば、問題点(2)が生じたことにも説明がつく。

そこで、杉本がどのような点で外在主義を誤解しているのか、そしてその誤解がなぜ重大な問題なのかを示すべく、3.2節「理由の内在主義と外在主義」に注目する。杉本はここで、外在主義よりも内在主義が有利であると考えた根拠を2点挙げている。しかしながら、そのいずれも外在主義に対する誤解に基づいており、内在主義の優位性を示すには不十分であるように思われる。以下でそれを順に示そう。

2-2、第1の根拠について

2-2-1、合理性を軸に捉えた内在主義と外在主義の対立

⁶ 蝶名林編、『メタ倫理学の最前線』、113頁、115～116頁。

まずは外在主義が優位とする第1の根拠から検討する。杉本によれば、内在主義と外在主義の対立の根本にあるのは、両者の異なる合理性理解であると説明するのが今日のメタ倫理学の標準的な見方である⁷。そして、それが正しいなら、外在主義が前提としている合理性の捉え方は理論的にコストが高いので、この立場は劣勢に追いやられるという。

以下に詳しく見ていこう。まず、両理論の対立は次のように説明される。内在主義が行為者の動機づけについての事実の規定されるものとして理由を理解するのは、行為者の主観的動機づけ群を起点として、健全な熟慮のルートを経て行為決定へと至るという目的合理性を重視するからである。この合理性の観点からは、熟慮の起点となる行為者の目的自体の適切さが問題にされることはなく、行為者が自分の目的とその目的の達成に貢献するものを正確に見極めて、目的達成までの道筋を逸脱せずに辿れるかどうかということのみがチェックされる。それゆえに、この合理性は手続き的なものと呼ばれる。

対する外在主義においては、内在主義とは異なり、行為者の主観的動機づけ群そのものが規範的評価の対象となる。この立場によれば、 ϕ することを支持する(count in favour)ものがあるならば、行為者の主観的動機づけ群に含まれるものがいかなるものであるかに関係なく、 ϕ する理由があるということになる。むしろ理由があるのにもかかわらず、 ϕ することに対して行為者が一切関心を持っていないのなら、その行為者のあり方には何らかの問題があるということになる。言い換えれば、この理論は、行為者には特定の目的についてはそれを持つ理由がある(あるいは持たない理由がある)という実質的主張を含む。このような理由についての実質的主張に連動して、合理性もまた行為者に特定の目的を持つことを要求するものとして捉えられることになる。理由概念の説明において合理性が中心的な役割を果たすと考えるのであるならば、外在主義が合理性に実質的な性格付けを与えなければならない立場であると見なさざるを得ない。

以上のような合理性の捉え方を軸にした内在主義と外在主義の対比から、杉本は、実質的な合理性の捉え方はより論争的であり、したがって外在主義を主張するコストの方が高いのだと診断する。しかしながら、パーフィットやT.M.スキャンロンやR.クリスプと

⁷ 蝶名林編、『メタ倫理学の最前線』、116頁。

いった代表的な外在主義者たちが理由概念に注目するようになったのは、そもそもの話、合理性のような概念は複数の捉え方が対立し論争を引き起こしやすいので、そのような見解の衝突が起こりようもないほどに最も基本的な規範的概念を用いて議論をすることを求めたからであったことを考慮すると⁸、この杉本の主張はいささか不当であるように思われる。つまり、(少なくとも代表的な) 外在主義者たちは、その概念についての理解のレベルで論争を巻き起こしうるような概念(合理性、価値、正当化可能性、要求されているということ、べし、義務など)でこれまで捉えられてきた道徳性や規範性を、最も問題含みではない規範的概念(すなわち理由)を用いることで問題含みでない仕方で説明し直そうとしている。だから、その議論を「実質的な合理性理解を前提しているのでコストが高い」と批判するのは、彼らの意図を無視した考え方である。

2-2-2、理由がある、とは

とはいえ、理由概念の捉え方に関して内在主義と外在主義が対立している以上、上で述べたような論者らの目論見は失敗しているかに見えるかもしれない。理由概念の理解だって論争的ではないか、と。しかしながら、外在主義者の多くが「理由がある」ということをいかなることとして理解しているかを確認すれば、パーフィットがそう述べているように⁹、この対立は、両理論で「理由がある」ということによって異なるものが意味されていることによって引き起こされる、見かけ上のものに過ぎないことが明らかになるはずである(もっとも、杉本はこれを否定しているが¹⁰)。

外在主義者はしばしば、理由概念を次のように同語反復的な仕方で説明する。

⁸ スキャンロンは、理由はプリミティブな概念であると言って、理由が果たす規範的な役割や、理由があるということそのものがどういうことであるかについては人々のあいだで了解がとれているはずだということを強調している。また、理由の懐疑論(すなわち、あるものが他の何かを支持する関係などそもそもありえないと考えるような立場)を取ることは極めて困難であるし、そのような立場を擁護可能なものとして確立できるとは考えられないという意見を表明している(Scanlon, *What We Owe to Each Other*, pp.17-20)。

⁹ Parfit, *On What Matters* Vol.2, pp.275-277.

¹⁰ 蝶名林編、『メタ倫理学の最前線』、112頁。

【一般的な外在主義者の理由理解】：行為や態度の理由があるということは、その行為や態度を支持する何かがあることである¹¹。そして、あるものが何かを支持するということは、あるものが何かの理由になるということである。

彼らがこのような説明をしてはばからないのは、「私たちは、まさにそのようなものとして理解される理由概念を用いずに、行為や態度についてまともに思考することができない」という洞察のもと規範性について議論しようとしているからである¹²。

行為や態度の理由は「なぜそんなことをするのか（そんな態度をとるのか）」という問いの答えになるようなものである。確かに、多くの場合この問いは（苛立ちまじりに）行為や態度の正当化を求めてなされるので、理由は行為や態度の正しさや正当化可能性と結びつけて理解されがちである。実際、第4章においても、理由は一貫して正しさや道徳的正当性や「べし」と結びつけられて捉えられているように思われる。

しかし、上記のような同語反復的説明をする論者（の少なくとも一部）が注目しているのは、この問いに対して行為や態度を支持するものが示されれば、（たとえ正当性が示されないとしても）それらが何のためになされたものなのかが判明し、何をしているものであるのかが理解可能（intelligible）になるという事実である。彼らが「理由がある（there is a reason）」と言うときに意味しているのは、「少なくとも1つ意義（point）のある振る舞いであり理解可能である」という程度のことには過ぎない¹³。この意味での理由には非

¹¹ 杉本は行為や態度を支持するものを考慮（consideration）に限定しているように読めるが（Ibid. 108 頁）、実際には何が理由になるのかについては複数の見解が可能である。理由のある行為や態度についての事実と見ることもできれば、行為や態度によって実現される事態についての事実と見ることもできれば、行為や態度の対象となっているものについての事実と見ることもできる。

¹² 注8を参照のこと。

¹³ 例えば、ある人がとんでもない失態を演じたとして、それに激怒した友人が怒りをあらわに苦情を申し入れているまさにそのときに、その人が、友人のシャツの袖口のボタンが取れかけているのに気づいてボタンを付け替えようとしたとする。どう考えても状況的に不適切な振る舞いであるが、ボタンを付け替えるという行為自体には、友人が後でボタンを失くすことを防いだり、友人が周囲にだらしない人物だと思われるのを防いだり、取れかけたボタンを見る不快感からこの神経質な人物を解放したり、取れかけたボタンのせいで気が散って友人の話がこ

常に小さな規範的力しかないが、自分の行為を決定する熟慮や他人の行為の評価において、これを完全に無視し続けることはできないはずである。自分の行為や態度の正当化可能性を一切気につけない人物でさえ、何の意義も見出していない振る舞いだけをし続けることはできないように思われる。そして、この意味での理由の存在は、行為者の主観的動機づけ群がいかなるものであるかには基本的に依存しない¹⁴。行為者が特定の行為や態度の意義に対して関心を持つと持つまいと、意義があるものには意義があり、理解可能なものは理解可能であることに変わりはないからである。

外在主義者が重要視する理由概念とは以上のようなものであるのだから、やはり内在主義者と外在主義者とでは「理由がある」ということによって異なることを意味していると理解するのがもっともらしいように思われる¹⁵。

の人物の耳に入ってこなくなってしまうことを防ぐことができるといった意義はあるだろう。言うまでもなく、礼を失っていて友人の怒りに火を注ぐことになりかねないので、このような振る舞いをしない理由も同時に存在する。

¹⁴ ある行為が行為者の欲求を充足するということは、その行為を遂行する（あるいはしようとする）意義になりうる。このような理由に関しては行為者の動機づけについての事実依存していると言える。

¹⁵ 内在主義者の理由理解はデイヴィドソンの因果説の影響を受けていると考えられる。デイヴィドソンは行為を理解可能にするものとしての理由を、特定の行為が特定の性質を持っているという行為者の信念と、そのような性質を持つ行為への肯定的態度のペアとして説明している（Davidson, “Action, Reasons and Causes”）。これを考慮すると、やはり内在主義と外在主義は理由という言葉と同じ意味で用いていると考えたくなるかもしれない。しかしながら、この問題を考えるにあたっては、反因果説をとった G.E.M. アンスコムもまた、理由を、行為を理解可能にするものとして理解していたことを踏まえておかなければならない（Anscombe, *Intention*）。デイヴィドソンは、アンスコムの行為論では同一記述が与えられる行為一般の理解可能性について語ることになるので、行為の個別性を捉えた仕方で行為を理解できないことに不満を抱いていた。因果説はこの問題を解消する理論として提出されている（河島、「行為の一般性と個別性—デイヴィドソンとアンスコムはどこで別れたのか？」）。デイヴィドソンとアンスコムは行為の理解可能性という言葉で異なるものを意味していたように思われる（デイヴィドソンの議論に基づき理由を理解する K.セティアは、個別の行為はその行為の意義によってではなく、行為者の性格や傾向性との整合性において十分理解可能であるとしている（Setiya, *Reasons without Rationalism*）。意図的行為についての議論で提示されたアンスコムの理由理解が、外在主義と完全に一致するものであるかについては検討の余地があるものの、理由を価値と結びつけて説明する彼女の理由理解は多分に外在主義的であると言える。とすればやはり、パーフィットの診断通り、内在主義は外在主義とは異なる意味で理由という用語を用いている

2-2-3、正確な外在主義理解

すでに述べたように、外在主義者の基本的なアイデアは、ここまで基本的なレベルにまで降りていけば、論争の余地のない規範的概念を用いた議論のスタートを切ることができようというものであり、これは理にかなっている。理由の領域は、規範性全体のうちの、その影響力から行為者が自由でいられるということは極めて考えにくいほどに基本的な部分である。最も基本的なのだから、何か他の規範的单位に還元することはできないし、そうしなくてもすでに人々はその規範的性格についての一定の理解を持っている¹⁶。したがって、このように理由を理解するなら、理由概念の非還元主義は、必ずしも、杉本が断じるような「[理由概念を]還元する試みが失敗したあとに取るべき消極的立場」¹⁷であるわけではない。

このような立場にとって、合理性とは、基本単位である理由によってどのように説明されるべきか検討する対象であって、理由の規範的性格を理解するための拠り所になるようなものではない¹⁸。いわば、合理性の説明は副次的重要性しか持たないトピックである。規範性全体を合理性を中心として理解しようとしているわけではないのだから、合理性を実質的に性格づけること自体が外在主義にとって何らかのコストになると考えるのは奇妙である。もちろん、理由概念による合理性の説明はいかなる仕方によるものであつて

ことになるだろう。

¹⁶ このように理由を理解するのであれば、コースガードによる「規範性の問い」に対しては次のように応えることができるだろう。すなわち、理由は規範性の基盤的部分 (bedrock) なのであつて、そのような問いへの答えはまったく必要ない、私たちは現にこのような意味での理由概念によって自他の振る舞いを理解してしまっているし、そのほかの道がありうるようには思われない、と。

¹⁷ 蝶名林編、『メタ倫理学の最前線』、112頁。

¹⁸ たとえば、「ある行為者が完全に合理的であるということは、その行為者がすべての理由に反応する能力を持っており、実際にその能力により理由に反応するという意味である」と主張することや「ある行為者が完全に合理的であるということは、その行為者がケチのつけようのない仕方でも理由に反応するということを意味する。すなわち、その行為者の置かれた特定の状況において反応するのが適切な理由に適切な仕方でも反応するという意味である」と主張することも可能である。

も十全なものにはなり得ないということが示されたのなら、それは（一部の）外在主義者にとって重大な問題として受け入れられることになるだろう。

2-2-4、合理性との関係において理由を理解するストーリーなのだとしても

さらに付け加えると、目的の達成に必要な手段となることを意図できるという能力が人の合理性に含まれることは確かであろうが（よって目的遂行の手段を適切に取るのでできない人は不合理であるか少なくとも合理性に問題があると言えようが）、そもそも我々は（常に）目的合理的である理由を持つわけではないと主張する論者もいる¹⁹。例えば、ラズはこのような合理性は聴覚に似て、基本的にその能力を使用するかどうか選べるようなものではないと考えている。彼の考えでは、合理性とは問題なく機能しているかどうかという観点で評価されるただのプロセスに過ぎない²⁰。

このような議論は、杉本が優勢と判断した内在主義にとって不利に働くのは確かだが、それ以上に、合理性と理由の関係は実際のところどのようなものとして理解されるべきなのかという問題に我々の目を向けさせる点で重要である。第4章では、これといった根拠の提示もないままに、「行為者が理由のある行為に動機づけられること」というポイントで合理性と理由が結びつけられてしまっている印象がある。だが、杉本が「合理性をベースとした理由理解」という切り口で近年の理由についての議論を解説することを意図していたのであるなら、手続き的か実質的かという区別のみで合理性の理解のバリエーションを捉えるのではなく、上記のラズのような議論についても触れておいたほうが、より見通しのよい概念の整理を提示することができたのではないかと思う。

2-3、第2の根拠について

簡潔に内在主義を優勢とするもう1つの根拠についても触れておく。

外在主義を取ると、仮にある行為や態度の理由があるとしても、行為者がそのことに対して一切関心を持たないのであれば、合理的説得によって行為者を動機づけることがで

¹⁹ Quinn, "Putting Rationality in its Place."

²⁰ Raz, *From Normativity to Responsibility*.

きない場合があることを認めなければならない。杉本はこれを外在主義の弱点とみている²¹。

軍人というキャリアについての正しい情報を与えても、そのキャリアを捨てる不利益を説いても、オーウェン・ウィングレイブにとってそれらはまったく関心のないこと（もしくはずっと強い関心事を向けていることが他にある）であるから、「お前には軍人になる理由がある」と言っても彼の気持ちが動くことはない。彼を動機づけようと「理由はあるぞ」と言い続けるのは、内在主義者のB.ウィリアムズによれば、はったり（bluff）で言いくるめようとしているのと同じである²²。

この問題については、2点指摘しておきたい。1つは、外在主義者と内在主義者とは「理由がある」と言う時に意味していることが異なるのであるから、外在主義者がオーウェンに「あなたは理由に反応できていないよ」と指摘しても、それははったりであるとはかぎらないということである。たしかに、内在主義者の用いる意味においてこの指摘をするのであれば、オーウェンを軍人にならなければいけないような気分させるために、発言の真偽を気かけずに「理由」という言葉を用いていることになる。けれども、ウィングレイブ家の人々は、(外在主義者が用いる意味において)彼には軍人になる理由が本当にあって、その理由を無視することが適切でないと信じているかもしれない。

2つ目は、オーウェンのような人に理由があることを納得させるための説得に、外在主義者ははったりを必要としないことである。「多くの軍人を輩出した一族の人間が軍に入ることは理解可能ではないか？」と尋ねれば、オーウェンはおそらく納得してくれるだろう。あとはオーウェンの置かれた状況においてこの理由に反応しないことは不適切だと教えてやるだけで十分である。それでもオーウェンが動機づけられないとしても、それはオーウェンの合理性に問題があるということではかない。

もちろん、合理性に問題がある人物の振る舞いを変えさせようとするのなら、非難がましい言い方になってしまうことも致し方ないだろう。しかし、それは内在主義にも言えることである。たとえ、内在主義者の用いる意味においてある行為をする理由があるとして

²¹ 蝶名林編、『メタ倫理学の最前線』、118～119頁。

²² Williams, “Internal and External Reasons.”

も、説得の相手が悪ければ、合理的説得という手段は通用しない。私がある行為者 O を説得しようとしているとしよう。まず、O の主観的動機群に含まれるものを O と私と一緒に確認し、それから私が重要な事実を一つ一つ間違えのないように O に伝え、健全な熟慮のルートを辿れば O はある行為に動機づけられるはずだろうと示した。にもかかわらず、O は「いやあ、やっぱり必要ないんじゃない」とか「やっぱり相手の被害妄想だと思っただよ」とか「今日は気が乗らないんだよな」とか「うるさい、知らん」とか愚にもつかないことを言って、行動を改めてはくれない。私は O の説得を諦めるか、今度は多少の荒療治を試みることになるだろう。このようなことは、私たちの日常生活でもしばしば、特に誰かの相談に乗るような場面で目撃される。内在主義を取ったからといって、すべての人の目的合理性に問題がないということは確保されないし、不合理な人（O はそもそも説得が必要となるような人である）を導いてやるのに合理的説得で事足りるということになるわけではない。

さらに、この第2の根拠が提示されているせいで、かえって理由と動機づけの関係はどう理解されるべきなのかという問題についての解説が不明瞭になってしまっているようにも思われる。杉本は第3節「規範理由とは何か」において、内在主義が優勢であるという主張を述べる直前で、内在主義の要請（ ϕ する理由は条件 C において行為者を ϕ するように動機づけることができるものでなければならない）に対する反例を紹介し、それに対する応答としてマーコヴィッツが内在主義の要請を捨てる戦略をとっていることに言及している²³。内在主義は行為者の動機づけの問題から自らを切り離さなければ擁護できない（あるいはコストが高くついて魅力が落ちる）立場であると解説するのが杉本の意図であるように読めるのだが、杉本は、第2の根拠を持ち出してあっさりとして行為者の動機づけの問題と内在主義を再度結びつけてしまっている。結局のところ、理由のある行為への行為者の動機づけを目的合理性のみによって説明できるかどうかというポイントが、内在主義という理由の理論にとってどれほど重要であるのかがはっきりしていない。ひいては、内在主義の理由理解がいかなるのものなのかというポイントもぼやけてしまっ

²³ 蝶名林編、『メタ倫理学の最前線』、116～118頁。

いるように思える。

第3節、おわりに

以上、理由の外在主義の立場から杉本の解説の批評を試みたわけだが、外在主義というものが、行為や態度を理解し、評価するにあたって「行為者」というファクターに重点を置かない（やや粗い表現になることを厭わずに言うならば、「行為者」という相対性を呼び込むファクターを排除し、純粹に中立的なものとして理由の規範性を理解する）立場であるために、かなり批判的な内容になってしまったことは否めない。しかしながら、行為や態度を理解するということはその意義を把握することによってのみなされるわけではない。行為者の性格、アイデンティティ、心的状態についての事実を照らして、まさにある特定の行為者がなすこととして行為や態度を理解することは、外在主義的な行為や態度の理解のあり方と両立しうる。「行為者」というファクターを起点に行為や態度を理解するということがいかなることであるかの明確化が今後のメタ倫理学の重大な課題の1つであることは言うまでもない。このような課題を見据えながら、理由の理論について丁寧な解説を施した第4章の存在意義は大きいだろう。

文献表

- Anscombe, G. E. M. *Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957. (菅豊彦訳、『インテンション——実践知の考察』、産業図書、1984年)
- Brown, Campbell. “Two Kinds of Holism about Values.” *The Philosophical Quarterly* 57(2007): 457-463.
- . “The Composition of Reasons.” *Syntheses* 191(2013): 779-800.
- Crisp, Roger. *Reasons and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Davidson, Donald. “Action, Reasons and Causes.” Reprinted in *Essays on Action and Events* (Oxford University Press, 2001): 3-19. (服部裕幸・柴田正良訳、『行為と出来事』、勁草書房、1990年)
- Lord, Errol & Maguire, Barry eds. *Weighing Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Markovits, Julia. *Moral Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- Parfit, Derek. *On What Matters* Vol.2. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Quinn, Warren. "Putting Rationality in its Place." Reprinted in *Morality and Action* (Cambridge University Press, 1993): 228–255.
- Raz, Joseph. *From Normativity to Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Setiya, Kieran. *Reasons without Rationalism*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Skorupski, John. *The Domain of Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Smith, Michael. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing, 1994. (檜木則章監訳、『道徳の中心問題』、ナカニシヤ出版、2006年)
- Williams, Bernard. "Internal and External Reasons." Reprinted in *Moral Luck* (Cambridge University Press, 1981): 101–113. (伊勢田哲治・江口聡・鶴田尚美訳、「内的理由と外的理由」、『道徳的な運: 哲学論集一九七三~一九八〇』、勁草書房、2019年)
- 河島一郎、「行為の一般性と個別性—デイヴィドソンとアンスコムはどこで別れたのか?」、『哲学・科学史論叢』8号(2006年)、47-78。
- 蝶名林亮編、『メタ倫理学の最前線』、勁草書房、2019年。

伊勢田氏への応答¹

蝶名林亮

1、はじめに

本稿では伊勢田哲治氏（以下、敬称は略す）の本書（『メタ倫理学の最前線』）の全体に対するコメントと著者が執筆した本書第5章「自然主義と非自然主義の論争について」に対するコメントについて、応答を試みたい。

2、全体に関するコメントへの応答

Q：「メタ倫理学の最前線」を伝えることを主眼とした本書で、アリストテレス、ヒューム、カントといった定番の哲学者のメタ倫理学説を考察する章を入れた目的は何か。

本書の冒頭でアリストテレス、ヒューム、カントという3人の定番の哲学者のメタ倫理学説を扱った理由は、この3人の著名な哲学者を扱うことでメタ倫理学という学問分野の日本での間口を広げたかったからである。本書の「はじめに」にも書いた通り、日本国内においてもメタ倫理学への興味は醸成されてきたと認識しているが（1頁²）、それでも、国内の哲学研究の現状から見ると、メタ倫理学という学問分野はまだマイナーなものであると筆者には思われる。一方で、日本では哲学史に関する研究は伝統的に盛んであり、上記の3名について高度に専門的な研究を行っている研究者も多く存在し、この3名に対する関心は常に大きいと考える。この点を考慮し、歴史的な研究に携わっている研究者にもメタ倫理学に興味を持ってもらいたいという意図から、現代の論争にもつながる重要な見解を提示したこの3名を取り上げた。

この理由であるならば、他の哲学者も取り上げるべきだという反論もあるかもしれな

¹ 2020年9月12日にオンライン上で開催された京都生命倫理研究会にて、2019年に上梓した『メタ倫理学の最前線』の合評会が開催された。開催を企画してくださった浅野幸治氏、小門穂氏、そして評者を引き受けて下さった伊勢田哲治、鶴殿憩、安倍里美の三氏に改めて御礼を申し上げる。

² 以下、頁数のみの記載は全て『メタ倫理学の最前線』の頁数である。

い。たとえば、ニーチェなどは現代のメタ倫理学の論争にもつながる重要な主張をいくつもしている。たしかに他の哲学者についても取り上げるべきだったかもしれないが、現代の論争につながる影響の度合いを考え、上記の3名に焦点を絞ることにした。

Q：歴史編（第1章から第3章）と理論編（第4章以降）のつながりが薄く、歴史編が浮いて見える。この間にある「メタ倫理学の歴史」のようなものが必要だったのではないか？

2つの橋渡しをうまく明示できなかつたことは編者に責任がある。

うまく明示できなかつたかもしれないが、両者のつながりについて本書の中で多少の説明を試みている。たとえば、「はじめに」では第1章で描かれたプラトンとアリストテレスの論争は現代メタ倫理学における自然主義と非自然主義の論争に通じるものがあると指摘した（3頁）。第2章についても、「はじめに」でヒュームが現代の非認知主義や主観主義に影響を与えていることを指摘した（4頁）。第2章の中では著者の萬屋自身がヒュームのテキストが現代のメタ倫理学にどのような影響を与えてきたか、丁寧に解説をしている。カント倫理学と動機に関する現代の論争との関係についても、「はじめに」で指摘をしてその点について第3章で考察がなされていることを述べた（5頁）。

これらの指摘だけでは過去の哲学者たちの議論と現代の論争のつながりの関係は必ずしも明らかにはならないだろう。ただ、言い訳になるが、現代のメタ倫理学は相当な細分化が進んでおり、過去の哲学者とのつながりも考慮に入れて現代メタ倫理学の全般的な論争史を提示することは非常に困難である。そのような全般的な理解を提供するためには、哲学史研究に特化した別の研究書を書かねばならないのではないかと感じる。現代の論争につながるメタ倫理学史としては、G. E.ムーアの『倫理学原論』(*Principia Ethica*)からの流れで書かれることが多いが(Darwall, et al.やDancyなど)、それだけではムーア以前の哲学者たちと現代の論争がどのようにつながるのか示すことはできないだろう。本書はこの課題に部分的に挑戦をしたとも言えるのではないかと考えるが、上記の理由で完全なものを示すことはできなかつたということになるかと思う。

Q：第 III 部と第 IV 部は実在論や反実在論・非実在論の内部における対立について扱われているが、実在論と反実在論・非実在論の間でどのような論争があるのか、本書では十分に説明されていないのではないか。

この点についてもご指摘の通りかと思う。このようになった理由だが、現代メタ倫理学の「最前線」では、たとえば実在論の立場から反実在論・非実在論を批判するというスタイルよりも、それぞれの内部にある諸問題について掘り下げて議論していくスタイルが増えているという現状があり、そのことが本書にも反映されているのかもしれない。たとえば、クーニオ (Terence Cuneo) は非自然主義的な実在論の擁護者であるが (Cuneo & Shafer-Landau)、自然主義的な実在論の擁護につながる論文も発表している (Cuneo)³。また、本書 5 章でも扱ったシュローダー (Mark Schroeder) は、自然主義的な実在論の擁護につながる著作も書いているが (Schroeder 2007)、一方で、むしろ非実在論と相性のよい表出主義についても多くの重要な論文を発表している (Schroeder 2015)。自らは実在論や反実在論に必ずしもコミットしているわけではないが、それぞれの立場の擁護にも反論にもなる論文を発表しているメタ倫理学者もいる⁴。このようなメタ倫理学の近年の傾向を考慮すると、(伊勢田への答えにはなっていないかもしれないが) 本書が「実在論 vs 反実在論・非実在論」の論争にではなくむしろそれぞれの立場の内部における議論に焦点を当てたことは自然な流れであると考えている。

³ クーニオの自然主義擁護につながる提案については本書第 6 章でも扱っている (170 頁、注 28)。

⁴ たとえば個別主義・一般主義論争や分厚い概念の研究で著名なメタ倫理学者である Pekka Väyrynen は自らは特定のメタ倫理的な立場にコミットしているわけではないと (著者との私的な会話の中で) 述べていた。このような傾向について、広瀬巖氏は、「メタ倫理学はかなり議論も出尽されてきており、新しい立場や主張を提示することが難しくなっているのではないか。近年においてそのような仕事のできたのは、道徳だけでないすべてのタイプの規範的性質に関する非実在論を擁護したストリューマー (Bart Streumer) くらいではないか」と述べていた【ストリューマーの議論については本書第 9 章で扱っている】(これも著者との私的な会話の中での話である)。

本書で扱ったメタ倫理学上の諸問題と実在論や反実在論・非実在論とのつながりも複雑である。たとえば、本書第4章で検討された理由に関する諸説について、規範理由に関する非還元主義を受け入れることは一種の非自然主義的な実在論を受け入れることになると考える論者もいるが(108頁、注10)、このことは必ずしも自明ではない。それというのも、理由に関する非還元主義を理由の概念に関する説だと理解した場合、その概念に対応する客観的な事実が存在するという実在論を非還元主義者が受け入れる必要は必ずしもないだろう。このような理解にたった場合、非還元主義者はあくまで理由の概念に関する主張をしているにすぎず、理由に関する客観的な事実の有無に関して主張しているわけではないことになるからだ。また、伊勢田もコメントにおいて触れていた暴露論証についてだが、本書第7章においても解説されているがこの論証は実在論批判の論証という形態をとる場合もあるし、とらない場合もある。後者だった場合、この論証は実在論という道徳的事実や性質に関する批判的な論証というよりも、道徳的知識の否定につながる認識論的な論証として理解される。反実在論・非実在論の中にも道徳的知識を何らかの形で保持しようとする立場も存在するが、そのような立場を標榜する論者は反実在論・非実在論者であっても暴露論証に対して何らかの応答が必要になる。

3、第5章についてのコメントへの応答

次に筆者が担当した第5章に関する伊勢田のコメントへの応答を試みる。

Q:「穏健な非自然主義」が結局積極的には何を主張するのかこの章を読んでもよくわからない。著者自身も現状ではよくわからない立場だということによいか。また、なぜそのようなよくわからないものが論争の中で存在感を持てるのか。

伊勢田の指摘はもともとで、本章の穏健な非自然主義に関する説明は不十分であったと認めざるを得ない。本文ではパーフィット(Derek Parfit)の主張を要約する形で、穏健な非自然主義者がどのような存在者にコミットしないか一応説明しているが(133頁)、一方で、注ではスキャンロン(T. M. Scanlon)に言及し、スキャンロンが規範的性質は他の性質とは存在する仕方が違うと主張していることを紹介している。これらを見ると、

パーフィットとスキャンロンが同じ立場を主張しているかどうかすら明確ではない。両者は穏健な非自然主義の代表格であるため、両者の立場について、以下で若干の補足を試みる。

第一に、両者は道徳や規範性一般の形而上学的な問いについて、以下の主張を受け入れているという点で一致している。

①道徳的真理を含む規範的真理があり、この規範的真理は他の真理に還元することができない特殊な (*sui generis*) なものである。

②非還元的な特殊な規範的真理の存在は、非自然主義の反論者が指摘するような、形而上学的に特殊な存在者を要請しない。

上記の2点については本文にも書いておいたが (133 頁)、特に①は穏健な非自然主義が持つ「積極的な主張」ということになるかと思われる。②も主張することで、非自然主義に対して典型的に向けられる反論 (マッキーの奇妙さからの反論 (the queerness objection) に代表される、非自然的性質への懐疑) にも答えることができるというのが、穏健な非自然主義のセールスポイントでもある。また、①と②を主張することで、パーフィットとスキャンロンは以下の主張の擁護も試みているとの解釈もある。

③道徳に関する実在論的な直観を説明するために、非自然的な道徳的性質の存在を想定する必要はない (Veluwenkamp, p. 751)。

ここで言うところの「道徳に関する実在論的な直観」とは、われわれが道徳に関して素朴に持つとされるさまざまな考えである。たとえば、われわれは道徳的に議論が分かれる決断をしなければならない場合、「どちらの答えが正しいものか」と悩み、答えを探そうとする。このような道徳実践は、われわれが素朴に「道徳には客観的な答えがある」と想定しているからこそ発生すると説明することができる。もし「道徳に正しい答えなどない」と本当に信じていたのならば、道徳上の難問に接した場合に悩むなどということはない。

いはずだ。道徳に関するこのような実在論的な直観を説明することは、伝統的にメタ倫理学における1つの大きな課題であると考えられてきた(蝶名林 2016、14~15頁)。穏健な非自然主義者の主張は、この課題について「反・非実在論のようにこの直観を否定する必要はないし、自然主義者のように道徳的性質を明らかに本性が異なる自然的性質に還元して無理な説明を試みる必要もない。だからといって、強固な非自然主義者が言うように形而上学的に問題含みである非自然的な性質を想定する必要もない」と答えるというものである。もし穏健な非自然主義が他のメタ倫理学上の立場と比して、道徳に関する実在論的な直観を容易に説明できるのであれば、この立場は他のメタ倫理説と比して優位な位置を占めることになる⁵。このような主張ができることとされるが故に、穏健な非自然主義はメタ倫理学の中である程度の存在感を持てるのだと思われる(もちろん、パーフィットやスキャンロンという「大物」によって主張されていることもこの立場が存在感を持つもう1つの理由であると思われる)。

非還元的な規範的真理の存在は主張しつつも、それが伝統的な非自然主義に帰せられてきた容易ならざる形而上学的存在者を要請しないと主張はパーフィットとスキャンロンの中で共有されているが、彼らが(批判者が想定するような)形而上学的存在者を想定せずに非還元的な規範的真理の存在を擁護する仕方は異なっている。

パーフィットによると、「(何か)がある」「存在する」とわれわれが主張する場合、「広い意味」で用いられている場合と「狭い意味」で用いられている場合があるとされる。たとえば、われわれが「石や星々などの具体的個物も数や論理的法則などの抽象的な対象もどちらも存在する」と主張する場合、われわれは広い意味で「存在する」という言葉を用いているとされる。一方で、「石や星々は存在しているが、数や論理法則は存在しない」と主張する場合は、「存在する」という言葉は狭い意味で用いられているという。ここで言うところの「狭い意味」とは、パーフィットによると一種の現在主義(actualism)が

⁵ もっとも、このような実在論的な直観そのものに対する実証的な知見に訴える反論も存在する(本書第11章の太田紘史「我々は客観主義者なのか?」を参照)。この反論が正しいとすると、そもそもわれわれは道徳に関して実在論的な直観を持ち合わせていないということになるため、穏健な非自然主義が他のメタ倫理学説に対して持つ理論的な優位が崩れることになる。

想定しているもので、「広い意味」は、可能的な対象の存在も認める（建築家が設計はしたものの実際には建築されなかった建物、など）立場を想定している（Parfit, p. 480）。パーフィットは自身の「非還元的な規範的真理がある」との主張で用いられる「ある」という主張はここで言うところの「広い意味」だと言う。つまり、規範的真理の有無は、現在主義によっても許容される石や星々の存在と同じ意味で理解されるべきではないということである。パーフィットはさらに、このような「広い意味」で存在するとされるものも、それがどのような仕方で「ある」と言えるのか、多少の説明を試みている。パーフィットは、可能的な対象と具体的個物を比較した場合、前者の方は存在論的に低い地位（a lesser ontological status）を持つことになると言う。一方で、石や星々の存在と数や論理的真理の存在を比較した場合、後者の方がより低い地位を持つということにはならず、後者は前者よりどれほど現実性（actual）を持つか、実在性（real）をもつか、などという尺度ではそもそも比較できないとパーフィットは言う。パーフィットがこの考えを支持するために持ち出す事例は、数学的な主張の真偽を問う際にわれわれは当該の数学的な主張で想定されている数が実際に存在するか否かなどという存在論的な問いを問わないことである（Parfit, p. 481）。たしかに、たとえば「Aという物質にはpという性質がある」との科学仮説を検証する場合、実際にAがpを持つか否かという存在論的な問いが問題になるが、数学や論理においてはそのような問いはあまり問題にならず、むしろ提示された数式などが実際に正しいかどうか検算などをして確かめるという方法がより一般的かもしれない。

一方で、スキャンロンが試みる説明はパーフィットのそれとは異なっている⁶。パーフィットは存在に関する問いは広い意味で問われている場合と狭い意味で問われている場合があると主張したが、スキャンロンは存在に関する問いは領域固有（domain-specific）のものであると主張する。スキャンロンによると、科学の領域や数学の領域、道徳や実践的・規範的領域は全て異なるものであり、それぞれの真理はそれぞれの領域固有の基準によって判定されるという（Scanlon, p. 19）。この考えによると、たとえば陽子が存在す

⁶ スキャンロンは自身の考えがパーフィットとは異なることをはっきりと明言している（Scanlon, p. 24 note）。

るか否かという問いは科学的領域に固有な基準によって問われるものであり、無理数が存在するか否かという問いは数学的領域に固有な基準によって問われるものとされる。つまり、無理数の存在の有無は科学で用いられる基準（他の科学的理論との整合性、観察結果の説明力の有無・優劣、など）によって問われるものではないということである。同様に、道徳的性質や規範的性質の有無も、この領域特有の基準によって問われるものであり、他の領域の基準によって決まるものではないとスキャンロンは主張する。スキャンロンは、もしある規範的概念や性質を想定することで、何らかの規範的問題（normative matters）に関してより整合的で十分な説明を与えることができるのであれば、それらの想定は受け入れられると主張する（Scanlon, p. 26）。スキャンロンのこれらの主張は伊勢田が求める穏健な非自然主義の積極的な主張と考えることができるのではないか。

パーフィットとスキャンロンの主張をまとめると以下のようになる。即ち、パーフィットは「何が実際に存在するか」と問われた場合、「狭い意味では、現在主義者が受け入れそうな石や星々が存在する。一方で、広い意味では、可能的な対象や数、論理法則、規範的真理が存在する」と答えるだろう。一方で、スキャンロンが同じ問いに接した場合、「そもそも『本当に存在するものとは何か』という問いは、問い自体が間違っている。存在するものはそれぞれ領域固有の仕方存在しており、その中で『何が本当に存在するものなのか』などという問いは適用されない」と答えると思われる。この点が両者の違いということになるかと思われる。

Q：理由の多重決定についての説明がよくわからない。「だれのどのような欲求であっても」理由になるというのは自分にとってどうでもいい欲求でも自分にとっての規範的な理由になるということか。この立場は理由の内存在主義と呼べるものか。また、この説によると、他人の邪悪な欲求なども規範的な理由となるのか。

本章で解説しているシュローダーの説によると、「だれのどのような欲求であっても規範理由になるのか」との問いに対する答えは、「その通り」ということになる。本章では欲求によって規範理由を説明しようとする説に対して向けられる問題として「少なすぎ

る理由の問題 (too few reasons problem) を挙げたが (142、148 頁)、もう 1 つの典型的な問題は「多すぎる理由の問題 (too many reasons problem)」と呼ばれるものである (Schroeder 2007, pp. 84-102)。われわれの欲求の中には、その欲求の促進が事実上不可能なものや、明らかに自分や他者を害するようなものがある。そのような欲求を満たす理由はまったくないように思えるが、仮言主義に代表される欲求によって理由を説明しようとする説によると、これらの欲求についてもわれわれは促進する理由があると考えなければならなくなる。この帰結は誤りではないか。これが多すぎる理由の問題である。シュローダーが提案する仮言主義は、どのような欲求であっても、その欲求を促進する規範理由をその欲求の保持者に与えるとする説であるため、この問題に対しては、「促進が不可能な欲求や自分や他者を害する欲求であっても、それを促進する理由がある」と答えることになる。シュローダーの提案は、仮言主義はたしかにそのような問題の多い欲求であっても規範理由を発生させるが、そこで発生する規範理由は非常に弱いものであり、ほとんどの場合他の欲求の促進の方が優先される、というものである。シュローダーはこのことを理由の多重決定に訴えることで説明しようとする。本書で指摘した通り、このような欲求の優先度の比較をシュローダーが提示した理論の枠組みで成功裏に行うことができるのかどうか、議論が分かれるだろう。

伊勢田は「このような説は本当に理由の内在主義と呼べるものなのか」との疑義を呈しているが、欲求の優先度の比較に関する説明の際に欲求の枠を超えるものが持ち出されてくると、伊勢田が指摘する通りに、この説は内在主義とは呼べないものになるだろう。欲求の優先度の比較は内在主義一般に対して向けられる、避けて通れない課題である。この点については筆者としても現時点ではっきりとした答えは出ていない。この点に関する検証は別の機会に譲りたい。

「他人の邪悪な欲求も規範理由になるか」との問いについてだが、この問いは、「X が持つ邪悪な欲求は X にとってその欲求を実行する理由になるか」という問いなのか。このように解釈した場合、シュローダーの説がどのような答えを出すか、すでに上記で論じた。一方で、「X が持つ邪悪な欲求は (X とは別人である) Y にとってその欲求を実行する理由になるか」という問いであると解釈した場合、答えは少し複雑になる。シュローダ

一の説によると、Xが持つ欲求はあくまでXにとっての規範理由にだけ関係する。もしYがXの欲求に関係する欲求を持つならば（Xが野菜を食べる欲求を持って欲しいとの欲求をYが持つ、など）、間接的にXの欲求はYの規範理由に関係してくるが、あくまでもYの規範理由に直接的に関わるのはYの欲求である。

紙幅の関係で本書では紹介しきれなかったが、欲求によって規範理由を説明しようとする説を提唱する論者の中には、この問題について違った回答をする者もいる。マン（Kate Manne）によると、欲求説の支持者はシュローダーのように「Xの規範理由はXが持つ欲求によってのみ説明される」という想定をする必要はないという。シュローダーの提案する仮言主義にかわる新たなヒューム的な規範性に関する説として、彼女は「民主的ヒューム主義（Democratic Humeanism）」を提唱する。この考えによれば、規範理由を説明するものは常に欲求であるが、われわれ以外の存在の欲求もわれわれに規範理由を与えることがあるとされる。マンは欲求を「身体的命法（bodily imperative）」として理解し、たとえばXが「誰でもいいから私をここから救い出して欲しい」という欲求を持っていた場合、この欲求はすべての人に対して一種の命法として向けられており、X以外の他者はこのXの欲求に答える理由があると主張する（Manne, p. 5）。マンの説によると、道徳的な規範を発生させる身体的命法はかなり特殊なものとされており、たとえばある人の邪悪な欲求などは、他者にその欲求を促進させることを強く求めるものではないとされる（強姦への欲求など、Manne, pp. 8-9）。マンによると（まさに一般的な道徳が要求するような）抑圧からの解放を願う際に発生する欲求などが身体的命法として理解され、他者にも規範理由を与えるとされる。

マンのこの提案はこれまで提案されてきた内在主義とは一線を画するかなり特殊なものである。さまざまな問題も孕む提案であるとも思われるが、マンの提案の成否についても別の機会で論じたい⁷。

4、おわりに

⁷ 筆者はマンの提案について多少の考察を試みた（蝶名林 2019）。

伊勢田のコメントは本書の全体に対するものも第5章に対するものも的確なものであり、本書の課題を浮き彫りにしていると考えられる。本稿では一応の回答を試みたが、これらは伊勢田が提示した問題の解決にはなっていない。伊勢田が提示した課題はどれも重要なものであるかと思われるので、今後の研究課題としたい。

参考文献

- Cuneo, T. "Moral Facts as Configuring Causes." *Pacific Philosophical Quarterly* 87 (2006): 141-62.
- Cuneo, T. & Shafer-Landau, R. "The Moral Fixed Points: New Directions for Moral Nonnaturalism." *Philosophical Studies* 171 (2014): 399-443.
- Dancy, J. "Meta-Ethics in the Twentieth Century." In Beaney, M. ed., *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2013), pp. 729-49.
- Darwall, et al. "Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends." *The Philosophical Review* vol. 101, No. 1 (1992): 115-89.
- 蝶名林亮 (2016)、『倫理学は科学になれるのか』勁草書房。
- 蝶名林亮 (2019)、「道徳の規範性を身体化する？－民主的ヒューム主義の是非を見定める－」(日本科学哲学会 第52回大会 一般研究発表)。
- Manne, K. "Moral Imperatives as Bodily Imperatives." In Shafer-Landau, R. ed., *Oxford Studies in Metaethics vol. 12* (Oxford: Oxford University Press, 2017), pp. 1-26.
- Parfit, D. *On What Matters: Volume 2*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Scanlon, T. M. *Being Realistic About Reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Schroeder, M. 2007. *Slaves of the Passions*, Oxford: Oxford University Press.
- Schroeder, M. 2015. *Expressing Our Attitudes: Explanation and Expression in Ethics, volume 2*. Oxford: Oxford University Press.
- Veluwenkamp, H. "Parfit's and Scanlon's Non-Metaphysical Moral Realism as Alethic Pluralism." *Ethical Theory and Moral Practice* vol. 20 (2017): 751-61.

伊勢田コメントに対する応答

安藤馨

以下は、2020年9月12日に京都生命倫理研究会で開催された『メタ倫理学の最前線』合評会における伊勢田哲治氏（京都大学）によるコメント（本誌、3～10頁）に対する、安藤が執筆した第9章に関する限りでの応答である。ともあれ、まずは評者による詳細な指摘に感謝したい。その上で、評者によるこれらの指摘は、実質的な論点というよりも私の書きぶりの拙さに由来する読解の問題にしばしば由来しているであろう、というのが私の応答の大要である。以下では、伊勢田によって提示された（と私が理解する）疑問点について、順を追って応答するが、所用により当日合評会に参加することができず、当該配布資料にのみ基づくものである点を容赦されたい。

1、虚構主義が、道徳的判断を非認知的だとするにも拘らず「非認知主義」として分類されていないのはおかしいのではないか。

この指摘は確かにその通りである。実は、本章の原稿を書いていたときにはある時点まで、解釈学的虚構主義者である Mark E. Kalderon の言葉遣いに合わせて、道徳的言明が表象的内容を持たないという立場を「非事実主義 nonfactualism」とし、虚構主義は「事実主義的 factual」だが「非認知的 noncognitive」な立場としてラベリングしていた。

メタ倫理学でいう「認知主義 cognitivism」は、一般に、道徳的言明（の意味内容）が記述的・表象的(representational)でありそれゆえ世界の有様に依拠して真となったり偽となったりする、という意味論的主張（記述主義・表象主義）と、道徳的判断が世界の有様を表象せんとする認知的な心的作用であるという道徳心理学的主張（狭義の認知主義）からなっている。Kalderon による虚構主義の最も重要な理論的貢献は、この両者を截然と分離し、前者を保持しつつ後者を棄却する立場が可能であることを指摘し、また同時にそ

れを Frege-Geach 問題という非記述主義的・非表象主義的な意味論的見解につきまとう難問を回避する非認知主義を可能にする（ように見える）魅力的な理論的選択肢として提示した点にある。したがって、虚構主義を「表象主義的な非認知主義」として分類すれば、虚構主義の繊細な位置取りが明確になったであろうことは確かである。

しかし、Kalderon の「非事実主義 nonfactualism」という用語について言えば、メタ倫理学において広く用いられているとはいえないラベリングを冒頭から持ち出すのも気がひけたのと（本書のガイドブック的位置づけを考慮するにいつそうそうなのだが）、「非認知主義 noncognitivism」と言うときには非表象主義的な意味論を採る立場を指して使うことが事実の問題として通例であるので¹、適切なラベリングでないとは思いつつも、敢えてそちらに合わせた、というのが実情である。

実は本章の注 27 では Kalderon の立場について説明する際に「非認知主義」を Kalderon 的な意味で（＝道徳的判断が認知的作用でないとするものとして）用いてしまっている。これは非事実主義と非認知主義を分離して書かれていた初期の原稿からの修正漏れである（というよりも、よい言い換えがなかったのでこっそり放置したというのが本当のところである）。「非記述主義 non-descriptivism」というラベルの採用も考えたのだが、これも色々考えた結果（とりわけ R. M. Hare の用語法などとの関係などを考慮した結果）、採用しなかった。許されていた紙幅を完全に超過していたこともあり、「非表象的 non-representational」や「非事実に非factual」といった、より適切でありうるラベリングの採用についての注記を差し控えたのが、わかりにくい記述となってしまった根本的な原因である（この点は反省している）。なお、教科書的・ガイドブック的文脈を離れて言えば、意味論的なテーゼについては「認知主義／非認知主義」ではなく「表象主義／非表象主義」と呼ぶことを個人的には推奨したいと思うが、その採否は読者に委ねられるほかない。

¹ 教科書レベルでも虚構主義が「非認知主義」としてラベリングされることは滅多にない。たとえば M. Schroeder, *Noncognitivism in Ethics*, Routledge 2010 でも Mark van Roojen, *Metaethics*, Routledge 2015 でも、虚構主義は「認知主義」として分類されている。

2、本章で「革命的虚構主義」と呼ばれている立場は事実認識としては錯誤説に近いからこそ「革命的」に虚構主義を主張しているのではないか。

この点はまったくその通りである（以下に引用した通り本文にもそのように書いた）。本章冒頭のチャートは、我々の道徳的談話についての事実認識がどうであるかに沿って分類したものである。事実認識として錯誤説を採用した上で改定的 revisionary に虚構主義を提案している Richard Joyce のような論者の立場は本章ではまず錯誤説に分類されて、そこで扱われており、それに伴う改定的提案内容を虚構主義のところでも改めて説明する形になっている（この点は本章§3.2でも触れた）。本文に

〔革命的虚構主義は〕道徳的錯誤説を背景としつつ、目下のところ系統的錯誤でしかない道徳的談話に対して、上述のような虚構主義的理解をこれから採用すれば、道徳的談話を保存しつつそれを主張しないということが可能となり認知的過誤の謗りを免れることができる（のでそうすべきである）、というのである。（p. 267）

と書いた通りなので、この記述の仕方が特に誤解を生むとは考えていない。

3、〔Michael Smith, *The Moral Problem*, Blackwell Publishing 1994 などではトリレンマとして提示されている道徳的判断のテトラレンマについて〕追加された4番目の命題（外部の動機づけからの独立性）は本当に必要なのかよくわからない。これはたとえば、「万引は悪である」という判断をするのは事前にすでに万引をしない外部の動機づけがあるときだけだ、という可能性を排除することだろうか。しかし、そういう理由で道徳判断に動機づけが伴っていたとしても、1〔動機づけの判断内在主義〕でいう意味で「必然的」に動機づけが伴っていることにはならないので、結局もとのトリレンマに回収されるのではないか。

4番目の条件（外部の動機づけからの独立性）を付した理由は2つある。まず、第一に

(おそらく伊勢田によるこの指摘は私がそのようにしていると想定していると思うのだが)、対応する外在的動機づけを伴っているときに限ってそれを「道徳的判断」と呼ぶことに同意すれば認知主義者が判断内在主義をほぼコストなしに採用できるという (Franck Jackson, *From Metaphysics to Metaethics*, Oxford U. P. 1996 で示唆されているような) いわゆる *de dicto* 内在主義と呼ばれる立場を排除するために、この独立性テーゼは設けられている²。つまり、1でいう「必然的」を *de dicto* に読むことを排除するための要請として追加されている (もちろんこの要請を表現するのに「外部の動機付け」とは独立という表現が本当に適切かと問われれば色々問題はあがあるのだが)。

第二に、4番目の条件がないとたとえば James Dreier の「発話者相対主義 speaker relativism」のような認知主義的主観主義が排除できない (4番目の条件を棄却する点こそがそれらの主観主義の反直観的な点であり非実在論的なものとして嫌われる点であるはず)³。テトラレンマの脱出路として、その一応は説得的に思える各前提を棄却する立場として様々な道徳的反実在論を示そうという方針からは4番目の前提が必要だ、とい

² 動機づけの判断内在主義についての *de dicto* / *de re* の区別については Jon Tresan, “*De Dicto Internalist Cognitivism*,” *Noûs* 40(1) (Mar. 2006): 143-65 を見よ。 *De dicto* 内在主義の要点は次のとおりである。たとえば「独身者は配偶者を欠く」が必然的に真である一方で (それは *de dicto* に必然的である)、現に独身者であるようなものが (たとえば私が) 必然的に配偶者を欠くわけではない (それは *de re* に必然的ではない)。 *de dicto* 内在主義は、「道徳的判断は対応する動機づけを伴う」が必然的に真である一方で (それは *de dicto* 必然的である)、現に道徳的判断であるような判断が対応する動機づけを伴っていないこともあり得た (動機づけが伴うことはその道徳的判断にとって偶然的である = *de re* に必然的ではない) と主張する。動機づけの判断内在主義に関する (認知主義との相性の悪さを始めとする) 理論的問題は *de re* 内在主義から生ずるので、メタ倫理的に問題となる動機づけの判断内在主義は *de re* 必然的なテーゼとして理解されなければならない (翻って言えば動機づけの判断内在主義を *de dicto* に解釈することが許されるならば動機づけの判断内在主義は認知主義とごく容易に両立可能になる)。私の提示した形のテトラレンマでは動機づけの判断内在主義に関するこの要請が明示されていることになる。

³ Cf. James Dreier, “Internalism and Speaker Relativism,” *Ethics* 101(1) (Oct. 1990): 6-26. 発話者相対主義は *de re* 内在主義を充足するが、道徳的判断が判断者の動機づけについての判断となる点で、道徳的判断と動機づけがなお別のものとして位置づけられることになる。道徳的動機づけが外部の動機づけによらない、という私のテーゼは動機づけの判断「内在主義」における動機づけの「内在性」を明示するという役割を果たしている。

うのが敢えて「テトラレンマ」にした理由である（形式的に2つ目のテトラレンマと平仄を合わせようとしたということもあるのだが、その点は決定的ではない）。

4、このテトラレンマが「ある種の道徳的非実在論の論証として理解できる」(251頁)というのだが、1 [動機づけの判断内在主義] がもっとも脆弱だと考えるならむしろ実在論の論証になるのでは。

個人的には動機づけの判断内在主義が最も脆弱だと思っているのだが、道徳的非実在論の理論動機を説明しようとする場面でそれを言うことに意味があるとはあまり思わなかったので特に言及しなかった（が、かつて台湾でこの話をした際にこのテトラレンマを持ち出したときには注でその点に触れたので、相変わらず注記の不足の問題かもしれない）。なお、動機づけの判断内在主義を棄却することによって示されるのは、実在論がテトラレンマに陥らないことのみであって、それは実在論の積極的な論証とはならない。認知主義や独立性の棄却が直ちに反実在論を含意するのは事情が異なっていることに注意が必要だと思われる。

5、ヒューム主義の定式化にさまざまな様相が複合していてよくわからない(動機づけられるのが可能であるなら必然的に現に関連する動機づけを持つ)。ヒューム主義のような素朴な考えを表現するのに本当にこんな複雑な多重様相が必要なのだろうか。

この「現に」は、任意の可能世界から現実世界へと評価文脈を遷移させるような、「現実に actually」という様相オペレータのつもりではなかった（この強調的な用法の「現に as it is」は redundant ではあるのでこのような混乱を招いた点については指摘を受けて反省している）。またここでの「可能 can」は、論理的必然性様相や形而上学的必然性様相の「可能」ではなく、心理的能力などの「可能」なので（ここでもまたそのことを

注記する手間を惜しんだわけだが)、様相的に複雑な話をしているわけではない⁴。「熟慮に先行する一定の関連する動機づけが欠けている場合には、熟慮によって当該の動機づけを獲得する能力が欠ける(そしてこのことは必然的である)」と書けばよかったのだと言われればその通りである。

6、廃止主義の位置づけがよくわからない。錯誤説論者の提示するオプションなのかと思って読むと、「錯誤説の論証に熱心な論者たちが～廃止主義者の議論をほぼ検討することなく～」(263頁)とあって、むしろ対立しているようにも読める。この関係はどうなっているのか。

廃止主義を主張する錯誤説論者も(Garnerのように少数ながら)いるものの、Olson(やJoyceやMackie)を始めとする熱心な錯誤説論者の多くが廃止主義を真剣に検討せずにあっさり選択肢から外しているという趣旨が読み取りにくかったとすれば、「錯誤説の論証に熱心な論者たちの多くが」とすればわかりやすかったかもしれない。

7、265頁で、「錯誤説がなお決定的と言えるような批判のない一貫した立場として可能な選択肢であるということを確認した上で」とあるが、ここまででそれを確認するような話をしていただろうか。260～262頁あたりでは逆理的な錯誤説というものが批判に答える立場として紹介されているが、仮にこれで錯誤説批判がかかわせるとしても、われわれは錯誤説を信じることができないという結論になるはずで、錯誤説は「選択肢」にはならないのではないか。

まず、認識的規範性を巻き添えにしない(そしてなぜ認識的規範性が巻き添えにならないのかを説明する)論者にとっては(doxastic voluntarismを拒絶する点を含めてその典型例はRichard Joyceだが)、共犯論法による錯誤説批判は刺さらないという点は本文

⁴ もちろん「能力 ability」を様相として分析し始めれば話は面倒くさくなるわけだが、いずれにせよ論理的必然性・形而上学的必然性が多重化している場面を取り扱っているわけではない。

でも述べた通りである (§3.1.1)。仮に認識的規範性が巻き添えになるのだとしても、共犯論法に対する Jonas Olson 的な回避策も特におかしいわけではない。しかしもし仮にそれもうまく行かないと考えるとしても、なお Bart Streumer の立場がある。Streumer の立場はその逆理的な性格ゆえに扱いにくい、「決定的といえるような批判のない」を「それを信ずる認識的理由がないことを示すような決定的議論のない」ではなく「それが偽であることを示すような決定的議論のない」と取れば問題がない。Streumer に言わせれば、まさに伊勢田が指摘するように錯誤説を信ずることができないのは、錯誤説が真だからこそなのである（この点が Streumer の錯誤説の取り扱いにおいて特に注意を要する点である）。個人的には Joyce の路線がいちばん良いと思っているのだが、いずれにせよ後退戦線がこれだけある状況で「錯誤説が可能な選択肢である」という評価がおかしいとは思われない。

8、266 頁の虚構主義の全般的な説明において、虚構主義の基本構造として、道徳判断をするときには何かを主張しているのではなく、「 ϕ したいという欲求や ϕ しない他者に対する非難感情といった非認知的態度を表出するという行為に従事している」と一旦説明した上で、「そもそもそれはどのような行為なのだろうか」と問うている。しかし、この問いはよくわからない。表出だというのなら表出という行為なのではないか。さらに、この問いに答えて「信ずるふりをする」「ごっこをする」という行為だ、とまとめている。しかし、「表出する」のと「ふりをする」のはまったく別のタイプの行為なので、これがどうして答えになるのかもわからない。つまり、虚構主義が「必然的な動機づけ」の問題をどう扱っているのかがこのまとめ方からは見えてこない。

ここの書きぶりが紛らわしかった点は指摘を受けて反省した。「道徳的言明を発話する際に、我々は非認知的態度の表出に従事しているが、その発話行為全体はどのような行為なのだろうか」と書くべきであったかもしれない。非認知的な態度表出をするにも様々な様態があるわけで、Kalderson も Joyce もそうした態度表出が道徳的な「ふり pretense」やら「ごっこ make-believe」やらといった行為の不可欠の構成要素として行われている

という立場を取っている (Kalderon については§4.1.1 で具体的に説明した通りである)。

「ふり・ごっこ」が「非認知的態度の表出」そのものなのではない。なお、虚構主義者たちは自分で自分に「虚構主義」というタグを結びつけるだけあって「ふり」や「ごっこ」と言いたがるが (Kalderon については「メタファー」という言い方もしている)、本当にそれが「ふり」や「ごっこ」なのかは疑わしいという話は本文でも触れた。

なお、この点は冒頭のチャートの問題にも関わっており、道徳的言明が表象的内容を持つが道徳的判断は動能的であるという立場を「虚構主義」と呼ぶのは、「ふり・ごっこ」といったフィクション関連的な要素を欠いた立場がありうるのだから、この点でも本当は適切ではない (この種のチャートにおいて該当する立場の代表例を挙げることは珍しいとはいえない)。ただし、適切な呼称について特に良い案があるわけではない (一応 representational conativism という呼称を考えはしたのだが、造語を避けるべく採用しなかった)。

私の応答は以上の通りであるが、伊勢田が私の執筆した本章の記述についてこれらの疑問を覚えたとすれば、多数の読者もまたそうであったに違いない。伊勢田のコメントによって、私の執筆部分についての明確化を行う機会を得たことについて改めて感謝したい。

メタ倫理学におけるヒューム的精神
——伊勢田氏と鵜殿氏のコメントに対する応答¹

萬屋博喜

本稿では、『メタ倫理学の最前線』所収の拙論（萬屋 2019）に対して寄せられた、伊勢田哲治氏と鵜殿憩氏からのコメントに応答する。ここでは特に、主観主義と非認知主義（1節）、錯誤説と投影説（2節）、賢明な主観主義（3節）の3点に絞って検討することにしたい。なお、伊勢田への応答は3節、鵜殿への応答は1～3節で述べる。

1、主観主義と非認知主義

鵜殿は、拙論第2節における主観主義の定式化に関して、次のような批判を提示している。第一に、メタ倫理学における主観主義は「個々の主体が善・悪、正・不正の独自の基準を持っている」（本誌、13頁）と主張する「相対主義的な主観主義」（本誌、13頁）として特徴づけられることが一般的であるにもかかわらず、拙論ではそのような仕方で主観主義が定式化されていない。第二に、主観主義と非認知主義という「2つの立場はいくつかの共通部分を持つが、相互の関連性は第2章〔＝拙論〕では詳細に説明されていない」（本誌、13頁、補足は引用者による）。第三に、「ヒュームを主観主義として解釈する場合には、真や偽という言葉の用法はヒューム自身の用法から乖離してしまわないように注意を払う必要がある」（本誌、14頁）。なぜなら、ヒュームが「人間の反応に依存的な主観的な真理」を真理として認めているということを示すには、より本格的な解釈上の議論が求められる」（本誌、14頁）からである。以下、順に見ていこう。

まず、第一の点については以下のように応答したい。鵜殿の指摘するように、初期のメ

¹ 本稿は、京都生命倫理研究会の合評会（2020年9月）にて発表した原稿を大幅に加筆・修正したものである。当日は、評者と共著者の間で有意義な議論が展開された一方で、時間の制約もあり十分に応答できなかった部分もあった。今回のような形で、改めて応答の機会を与えていただいたことを嬉しく思う。特に、執筆の場を与えてくださった浅野幸治氏と、企画の調整役を務めてくださった蝶名林亮氏、ならびに評者と共著者の皆様にはこの場を借りて感謝の意を表したい。

タ倫理学における主観主義は、典型的には相対主義的主観主義として特徴づけられることが多い²。少なくとも、拙論の定式化との異同については、冒頭で明確に述べておく必要があっただろう。

以上のことを認めた上で、ここでは私が拙論で相対主義的主観主義とは異なる仕方で主観主義を定式化した理由を述べたい。拙論での定式化を再掲しよう（萬屋、46頁）。

道徳的判断に関する主観主義

(S1) 道徳的判断は、真か偽のいずれかでありうる。

(S2) 道徳的判断を表す道徳的言明は、道徳的な事実や性質に対するわれわれの反応や態度を記述している。

このように定式化した理由は、初期のメタ倫理学における主観主義的なヒューム解釈が、基本的には相対主義的主観主義ではなく記述主義的主観主義 (descriptivist subjectivism) を想定していたという点を強調したかったからである³。S.ブラックバーンが強調するように、記述主義的主観主義は道徳的判断の機能を記述とみなす点で記述主義的であり、記述される対象が主体の心的反応や態度に関する事実だと考える点で主観主義的である (Blackburn, pp. 50-51)。例えば、「殺人は道徳的に悪い」という私の道徳的判断は、「殺人の否認」という私の心的態度に関する事実を記述する機能を持つことになる。

続いて、第二の点については以下のように応答する。まず、拙論第1節で対比した「主観主義」と「非認知主義」は、それぞれ記述主義的主観主義と情動主義を指している。そのため、両者の「相互の関連性」は次の2点にまとめられる。第一に、「主観主義」と「非認知主義」は、道徳的判断を表す道徳的言明の機能が記述 (description) であるか、それとも表出 (expression) であるかという点で異なる。第二に、主観主義と非認知主義は、

² ただし、倫理的主観主義と倫理的相対主義を独立した見解として紹介する文献もある。例えば、Rachels, Ch. 2 および Ch. 3 を見よ。

³ ただし、これは仮説の1つにすぎないことを断っておく。ヒューム解釈史に関する詳細な調査と仮説の検証は、今後の課題としたい。

いずれも道徳的判断が主体の反応や態度に依存するという反応依存性 (response-dependence) を認める点で共通する⁴。したがって、拙論第1節における「主観主義」と「非認知主義」は、道徳的言明の機能が記述か表出かという相違点を持ち、道徳的判断の反応依存性を認めるという共通点を持つと言える。

最後に、第三の点について応答しよう。たしかに、ヒューム自身の立場を相対主義的主観主義として解釈する場合は、真理に関する彼の用法から乖離することになる。しかし、記述主義的主観主義として解釈する場合には、そうした困難は生じないだろう。なぜなら、道徳的判断は主体の心的反応や心的態度についての事実を記述するものだとみなされるからである。例えば、『人間本性論』第2巻第3部第10節での「真理には二種類ある。それ自体で考察された限りでの観念の間の比率の発見に存するものか、あるいは、われわれの対象の観念と現実存在との合致 (the conformity of our ideas of objects to their real existence) に存するものかのどちらかである」(Hume 1739-40/1978, pp. 448-9; 邦訳 198頁)⁵という説明は、「われわれの対象の観念」が道徳的判断を指し、「現実存在」が心的態度や心的反応に関する事実を指すことになるだろう。以上のことから、主観主義を記述主義的に理解すれば、「真」や「偽」に関するヒュームの用語法と齟齬を来すことはないと思う。

2、錯誤説と投影説

鶴殿は、拙論で紹介した錯誤説解釈と投影説解釈について、次の批判を提示している。第一に、「オルソンの錯誤説解釈に対して情動主義的解釈の側からなされ得る批判」(本誌、18頁)は次のようなものである。「〔「懐疑派」で〕ヒュームは、人々が道徳的性質をそれが客観的に存在するかのよう¹に錯覚する状況を記述しているが、そのような錯覚が道徳的判断の本質的な特徴であるということまでは述べていない。……ここで注意すべきことは、そのようにして抱かれた道徳的判断についての信念はわれわれが行う通常の

⁴ 例えば、R.ブランドは主観主義の特徴づけに反応依存性を含めている (Brandt, p. 153)。

⁵ 『人間本性論』からの引用・参照については、セルビー・ビッグ・ニディッチ版と邦訳のページ番号を併記する。底本と邦訳の書誌情報については参考文献表を見よ。

道徳的判断と混同されてはならない、ということである。仮にこのように情動主義者が主張するとしたら、オルソンがどのような再反論を行うことができるかは興味深い」(本誌、18～19頁)。第二に、「投影主義解釈に対しても錯誤説解釈に対するのと同様に、われわれが道徳的性質の客観的実在についての信念を投影的な仕方でも形成するとしても、そのような投影を介した信念形成を我々が行う通常の道徳的判断の持つ本質的な特徴ではないとヒュームは考えていたのではないか、という情動主義の側からの批判が予想される」(本誌、19頁)。以下、順に検討していこう。

第一の点について、拙論ではオルソンの議論を十分な仕方でも紹介できていなかったことを率直に認めたい。その上で、オルソンの議論に即して以下のように応答する。

まず、オルソンによれば、われわれは記述的メタ倫理学 (descriptive metaethics) と改訂的メタ倫理学 (revisionary metaethics) を区別すべきである (Olson, p. 19)。前者は、日常の道徳的思考や判断がどのようなものであるかを説明する営みであり、後者は、錯誤を含む日常の道徳的思考や判断がいかに改訂されるかを提案する営みである。

以上の区別に従えば、ヒュームは記述的メタ倫理学者として錯誤説を採用しているが、改訂的メタ倫理学者としては錯誤説を採用していない (Olson, p. 20)。そして、記述的メタ倫理学者としてのヒュームは、日常の道徳的思考や判断が錯誤を含むことがあるという偶然的事実を記述しようとしているのであって、そうした思考や判断が錯誤を本質的に含んでいる、あるいは含むべきだと主張しているわけではない。こうした見解は、錯誤が日常の道徳的思考や判断にとって本質的な特徴であるとする J.マッキーの見解とは対照的である (Olson, pp. 34-5)。したがって、オルソンの解釈するヒュームは、日常の道徳的判断にとって錯誤が本質的であるという主張にコミットしていないと言える。

第二の点について、鵜殿は次のように論じている。

ヒューム因果論の投影主義的な解釈は、投影という心的過程が日常的な因果信念の形成において不要であるというヒュームの考えを掬い取れていない。／因果性についての投影主義的解釈に対する上記のような批判は、道徳的判断についての投影主義的解釈に対しても当てはまるものであり、ヒュームが投影的な心的過程を道徳的判断の形成にとって本質的なものと考えていないことは見落

とされてはならない。(本誌、20頁)

しかし、因果的判断に関するヒュームの議論が、その他の種類の判断についても同様のものであるかどうかについては議論の余地がある。なぜなら、『人間本性論』での議論に限ったとしても、ヒュームは因果的判断にとって錯誤や投影が不要だと考えている一方で、知覚的判断や同一性判断にとって錯誤や投影が必要だと考えているからである。

『人間本性論』第1巻第4部第2節の議論によれば、われわれは想像力によって、これまでに経験してきた ABCD、A・CD、・BCD、AB・D といった知覚系列を背景として、例えば ABC・の断絶した箇所に「D」という出来事を補填できる。具体的には、〈配達人の開扉、ドアの開放、特定の音、配達人の現前〉という知覚系列について、われわれは「配達人の開扉」や「ドアの開放」を目撃せずとも、それらの出来事を補填して信じるだろう (Hume 1739-40/1978, pp. 195-7; 邦訳 227~228頁)。こうした働きを担うのは、H. H. プライスが「想像力の惰性 (the inertia of the imagination)」(Price, p. 54) と呼んだ傾向性、つまり、手持ちの証拠を超えて規則性を投影しようとする傾向性である。久米によれば、知覚的判断が基づく想像力の惰性は、外界存在に関する懐疑論を生じさせる要因になっている (久米、31~32頁)。なぜなら、想像力の惰性は「想像力の軽薄な性質」(Hume 1739-40/1978, p. 217; 邦訳 250頁) に基づく「ひどい錯覚」(Hume 1739-40/1978, p. 217; 邦訳 250頁) であるため、その働きの信頼性に対して「決して根本的に癒されることのない病」(Hume 1739-40/1978, p. 218; 邦訳 251頁) としての懐疑が向けられることになるからである。したがって、ヒュームが因果的判断には錯誤や投影が不要だと考えていたからといって、彼がその他の種類の判断、例えば知覚的判断についても類比的に考えていたとは言い切れない。

以上の議論は、投影に関して因果性と道德性の類比を持ち出すブラックバーンの解釈に問題があることを示唆する。その限りで、ブラックバーンの解釈に対する鶴殿の批判は正鵠を射ていると言える。しかし、ヒュームがいかなる種類の判断にとっても投影は不要だと考えていたかどうかについては、議論の余地がある。例えば、『道徳原理研究』補遺での有名な一節を改めて引用しておこう。

前者〔理性 (reason)〕は真偽に関する知識を伝達する。後者〔趣味 (taste)〕は美醜や徳に関する感情を与える。一方〔理性〕はさまざまな対象を本来あるがままの姿で発見するのであり、何かを付け加えたり差し引いたりすることはない。他方〔趣味〕はある種の産出能力を持っており、内的感情から借りた染料を使って、あらゆる自然的対象に金メッキを施したり汚れた染みをつけたりする。言うなれば、新たな創造物をもたらすのである。(Hume 1751/1975, pp. 285-6; 筆者訳)⁶

ここで、ヒュームは美的判断や道徳的判断に関わる「趣味」が「新たな創造物 (a new creation)」をもたらすと述べている。もし「新たな創造物」が美的価値や道徳的価値を指すと解釈できれば、美的判断や道徳的判断において投影は対象に価値を付与するという重要な役割をもつとみなされていることになるだろう。

以上のことは、判断の種類が変化すれば投影の種類も変化するという論点を示唆している。この示唆が正しければ、ヒュームは因果的判断と道徳的判断に関して、それぞれ異なる種類の投影を想定していたと解釈することもできるだろう。つまり、ヒュームは因果的判断に関連する種類の投影が不要だと考えつつ、道徳的判断には因果的判断とは異なる種類の投影が必要だと考えていたかもしれないのである。

3、賢明な主観主義

鵜殿は、D.ウィギンズが提示した「賢明な主観主義」という立場に対して、できる限りヒュームのテキストに即した仕方でヒューム解釈としてもメタ倫理学の理論としても魅力的な立場であることを示そうと試みている。特に、「傾向性と反事実的な思考」と「会話・社交を通じた共感の拡張」という論点を『人間本性論』から改めて抽出した上で、賢明な主観主義を補完する鵜殿の議論は、ウィギンズの解釈に含まれる問題点を明るみに

⁶ 『道徳原理研究』からの引用・参照については、セルビー-ビッグ・ニディッチ版のページ番号を付す。底本の書誌情報については参考文献表を見よ。なお、引用文中の〔 〕は筆者による補足である。

するだけでなく、ヒュームとヒューム主義の距離を縮める1つの重要な試みとして評価に値するだろう(本誌、25～29頁)。

さて、ウィギンズは「賢明な主観主義?」において、「ヒュームの公式の理論」(Wiggins 1998, p. 194; 邦訳 247頁)と「賢明な主観主義」(Wiggins 1998, p. 207; 邦訳 268頁)を区別して論じている。ウィギンズにとって、前者は理想的観察者理論に近い見解であるのに対し、後者はその不備を補う洗練されたヒューム主義である⁷。こうした点をふまえると、鶴殿の試みは、ウィギンズの言う「ヒュームの公式の理論」と「賢明な主観主義」の距離を、丁寧なテキスト読解を通じて縮めようとした研究として位置づけられる。

以上の点に関して、拙論では『イングランド史』に着目した解釈の可能性を示したが、賢明な主観主義の補完という点では甚だ不十分な試みに終わってしまった。そのため、今後は鶴殿による建設的な提案をふまえつつ、どこまでヒュームとヒューム主義の距離を縮めることができるのかを検討する必要がある。

続いて、伊勢田のコメントに応答する。伊勢田は「『イングランド史』からヒュームのメタ倫理学上の立場を読み取るというのはおもしろいが、どのくらい妥当性があるのか。まったく別のタイプの文章を書いているときには思考の枠組み自体が入れ替わってしまうので、よほど意識的にやっていないかぎり整合性は期待できないものではないか」(本誌、4頁)と述べている。

これは、非常に重要な指摘である。というのも、ヒュームの文体は、執筆時期や主題に応じて変化しているからだ。例えば、『人間本性論』(1739-40)は論考(treatise)であり、『道徳・政治論集』(1742)はエッセイ(essay)であり、『自然宗教に関する対話』(1779、生前は未公刊)は対話(dialogue)である。ヒュームのテキストからメタ倫理

⁷ なお、ウィギンズは『倫理学』において、自然的徳・人為的徳に関するヒュームの見解を(メタ倫理学理論ではなく)道徳の系譜学の観点から解釈しようと試みている(Wiggins 2006, pp. 30-82)。また、メタ倫理学に関連したヒュームの見解についても、ウィギンズは「(ありうる)デイヴィッド・ヒューム」・「(実際の)デイヴィッド・ヒューム」・「洗練されたヒュームの主観主義」を区別した上で、ヒューム自身の見解と賢明な主観主義との距離を再確認している(Wiggins 2006, p. 371)。

学上の立場を読み取る際には、こうした文体の変化がヒュームの思想に対して与えた影響も考慮に入れる必要があると考える。このことは、別の機会に詳しく論じたい。

4、ヒュームの精神

最後に、ここまでの応答をふまえた上で、拙論が目指したことを確認しておきたい。メタ倫理学の歴史において、ヒューム主義はどのようにして生まれ、多様化していったのか。この問いに答えるために、拙論では、ヒューム主義が形骸化・細分化しつつある現代において、「ヒュームに帰れ」という標語のもとにヒュームの精神 (Humean mind) を取り戻そうと試みたのである⁸。拙論を執筆した段階ではこのことを十分に自覚できていなかったが、今後の研究ではヒュームの精神が継承されてきた歴史をできる限り正確に描きつつ、自らもヒュームの精神を引き継いで議論を展開したいと考えている⁹。

参考文献

- Blackburn, S. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Brandt, R. *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1959.
- Coventry, A. and Sager, A. *The Humean Mind*. New York: Routledge, 2019.
- Hume, D. 1739-40. *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, second edition. Oxford: Clarendon Press, 1978. デイヴィッド・ヒューム、『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、1995年） デイヴィッド・ヒューム、『人間本性論 第二巻 情念について』（石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳、法政大学出版局、2011年）。
- . 1751. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, third edition. Oxford: Oxford University Press, 1975.

⁸ 『ヒュームの精神 (The Humean Mind)』という論文集では、ヒュームの思想史的位置づけ、ヒューム解釈、ヒューム受容、ヒュームの遺産といったトピックについて、さまざまな観点からヒュームの精神に則った議論が展開されている (Coventry and Sager)。

⁹ 本研究は、文部科学省・科学研究費補助金 (若手研究) 「想像力」の概念を基軸とした物語的自我論の構築: ヒューム主義からのアプローチ (課題番号 20K12798) の研究成果の一環である。

- 伊勢田哲治、「『メタ倫理学の最前線』全体について」、本誌、3～10頁。
- 久米暁、「外界に関する非懐疑主義的自然主義」、関西学院大学人文学会『人文論究』第55巻第3号（2005年）、21～41頁。
- Olson, J. “Projectivism and Error in Hume’s Ethics.” *Hume Studies* 37, no. 1 (April 2011): 19-42.
- Price, H. H. *Hume’s Theory of the External World*. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- Rachels, J. *The Elements of Moral Philosophy*. 8th edition, edited by S. Rachels. New York: McGraw-Hill Education, 2014.
- 鵜殿憩、「メタ倫理学におけるヒュームとヒューム主義」、本誌、11～31頁。
- Wiggins, D. 1998. “A Sensible Subjectivism?” In his *Needs, Values, Truth* 3rd edition (Oxford: Oxford University Press), pp. 185-214. デイヴィッド・ウィギンズ、「賢明な主観主義?」、『ニーズ・価値・真理 ウィギンズ倫理学論文集』（萬屋博喜訳、勁草書房、2014年）、233～286頁。
- . 2006. *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*. Cambridge: Harvard University Press.
- 萬屋博喜、「ヒューム道徳哲学の二つの顔」、『メタ倫理学の最前線』（勁草書房、2019年）、45～68頁。

行為の理由、生命倫理、内在主義と外在主義
——安倍氏と伊勢田氏のコメントに対する応答¹

杉本俊介

蝶名林亮（編著）『メタ倫理学の最前線』（以下、「本書」）における私の担当箇所（杉本 2019）について、安倍里美氏と伊勢田哲治氏（以下、敬称は略す）からコメント（それぞれ本誌、33～49 頁および 3～10 頁）を受けた。本稿ではそれぞれに応答したい。

第 1 節、なぜ「道德の中心問題」を導入に持ってきたか

安倍は本書に対して「そもそもなぜメタ倫理学者たちが理由概念に注目するようになったのか」を明確にすべきだったとし、「「道德の中心問題」と理由についての論争との関係を明瞭にすることで解消できたであろう」と言う（本誌、34 頁）。

道德の中心問題と行為の理由の関係については、本書で私なりに答えたつもりである²。道德の中心問題から始めたのは、マイケル・スミスが〈行為の理由〉概念³に注目して規範理由と動機づけ理由を区別することで、どのように「道德の中心問題」を解決しようとしたのかを示したかったからだ（Smith を参照）。道德の中心問題を解くため、〈行為の理由〉概念に訴えなければならない。この点は本書でもトリレンマを二種類の理由で捉え直し、すべての命題が同時に正しいことがありうることを示したし、「「道德の中心問題」を通して、〈行為の理由〉概念に注目する意義と、規範理由と動機づけ理由の区別を紹介する」（杉本 2019、102 頁）と書いた。また、マイケル・スミスが規範理由の欲求基底説（後述）や動機づけ理由のヒューム主義の代表者であることも、この問題を取り上げた理

¹ 本稿は 2020 年 9 月 12 日（土）京都生命倫理研究会において行われた蝶名林亮編『メタ倫理学の最前線』（勁草書房、2019 年）合評会での発表に基づいている。評者である安倍里美氏、伊勢田哲治氏、そして会場の参加者に感謝申し上げる。

² 本書で私が紹介したのは、〈行為の理由〉概念をめぐる論争であって、理由概念全般ではないことは強調しておきたい。本書では第 II 部「現代メタ倫理学における 1 つのトレンド——「理由」の概念への注目」となっているが、これは私が意図したものではない。

³ 行為の理由（reasons for action）で 1 つの概念であることを示すため、以下、山括弧を使って〈行為の理由〉と表記する。

由である。もっとも、〈行為の理由〉概念に注目する意義は「道德の中心問題」との関連に尽きない。

安倍はまた、本書では「なぜメタ倫理学者たちが理由概念に注目するようになったのか」が明確にされていないと指摘する(本誌、34頁)。この点はそのとおりだったと思う。

そこで以下では、まずメタ倫理学での〈行為の理由〉が注目されるようになった背景を示す(第2節)。次いで、〈行為の理由〉概念に注目する意義をさらに示すため、生命倫理学の論争的な話題を取り上げる(第3節)。また、トリレンマの形式で表されるこの「道德の中心問題」だと、バーナード・ウィリアムズらの内在主義(後述)とクリスティーン・コースガードやジョン・マクダウェルらの外在主義の対立が見えにくい⁴。安倍はこの対立が「見かけ上のものに過ぎない」(本誌、41頁)と言うが、そうでなく実質的な対立であることを説明する(第4節)。

第2節、なぜ〈行為の理由〉がメタ倫理学のテーマになったのか?

メタ倫理学での〈行為の理由〉が注目されるようになった背景には何があるのか。1つには、1920年代から50年代における道德的義務と動機づけをめぐる論争がある。発端となったのは、Why be moral?問題に関するH. A.プリチャードの考察である。プリチャードはオックスフォード大学の教授就任講演「義務と利益」のなかでも「なぜ道德的義務に従うべきか」と問う(Prichard)。プリチャードによれば、義務に従うことが当人にとって利益だからだと証明しようとするプラトンやジョセフ・バトラーの試みは無視することができる(Prichard, p. 39、邦訳830頁)。そもそも利益を求めることは義務に従う適切な動機とならないからである。W. D.フォークはこの講演で取り上げられた問題を「義務」や「べき」と動機づけとの関係についての問題として捉え直し、その関係についての立場をそれぞれ「内在主義」と「外在主義」と名づけている(Falk)⁵。以降、メタ

⁴ 本書で断ったように、ここでの内在主義と外在主義はそれぞれ、内在的理由(internal reasons)のみがあるか、それとも外在的理由もあるかという規範理由に関する立場である(杉本2019、112~113頁)。道德判断と動機づけのあいだに内在的つながりがある／ないという立場も「内在主義／外在主義」と呼ばれるが、それらではないので注意してほしい。

⁵ ただし、私はWhy be moral?問題が動機づけの問題だとは考えていない(杉本2021)。

倫理学では、動機づけの内在主義と外在主義の対立が論じられることになる⁶。

ところが、70年代になり、トマス・ネーゲルが『利他主義の可能性』の中でこの論争に新しい概念を持ち込む。それが〈行為の理由〉である（Nagel, p.13、ただし亀甲括弧は引用者）。

倫理学と動機づけの理論のどちらを優先するのかという問題は、内在主義者にとって決定的に重要なものである。…とりわけ道徳的であるような行為の理由（reasons for action）というものが存在する。行為の理由が道徳の要請を表しているから、それは動機づけることができるのであって、動機づけることができるから道徳的に要請を表しているわけではない〔つまり、倫理学が動機づけの理論に優先する〕。

ネーゲルは、利他主義を解釈すると、我々を利他的な行為へと動機づける直接的な理由が見出せる、と論じる（Nagel, pp. 15-16）。私の理解では、これ以降、〈行為の理由〉が動機づけとともにメタ倫理学の中心的なテーマとなった⁷。

第3節、生命倫理学における〈行為の理由〉概念

メタ倫理学の〈行為の理由〉概念は、生命倫理学の医療資源配分をめぐる論争においても注目されている。たとえば、ジョン・ハリスは、公的医療制度から恩恵を受ける機会には私たち一人ひとりに平等に与えられるべきだとし、その恩恵を受ける長さや機会の大きさや質に応じて優先順位をつける功利主義に反対する（Harris 1996）。ジュリアン・サバレスキュは、これに反対し、功利主義を擁護しようとする（Savulescu 1998）。

⁶ 当時の論争については、W. K.フランケナが「最近の道徳哲学における義務と動機づけ」という論文でまとめている（Frankena）。

⁷ では、ネーゲルはこのアイデアをどこから持ってきたのだろうか。ジョン・ブルームによれば、理由概念は早くも50年代には、オースティン・ダンカン＝ジョーンズ『バトラーの道徳哲学』（1952）や G. E. M.アンスコム『インテンション』（1957）のなかで論じられているという（Broome, p. 28 n.1）。ネーゲルもこれらの著作からヒントを得たのかもしれない（cf. Nagel, p. 44 n.1）。

2人は、診療を受ける理由を等しくもつ人々には平等な配慮が与えられなければならない、という点では意見が一致している (Savulescu 1998, Harris 1999)。サバレスキュによれば、2人の違いは〈行為の理由〉概念の捉え方にある (Savulescu 1999)。ハリスは、理由の欲求基底説を前提とし、サバレスキュはそれに反対している (彼は価値基底説を支持している)。

理由の欲求基底説：行為者が ϕ する理由をもつのは、その行為者が自分で ϕ することでその充足に貢献するだろう何らかの欲求をもつ場合であり、かつその場合にかぎる (ただし、右辺によって左辺の理由を還元しようという意図がある)。

ハリスによれば、治療を受けたり求めたりする理由は最終的には、生きたい、生きて欲しいという私たちの欲求によって与えられる。一方、サバレスキュによれば、それは欲求でなく治療によってもたらされる望ましさ (価値) によって与えられる。本人にとって治療を中止する理由もそれに伴う悪さによって与えられる (Savulescu 1999, p.409、ただし下線は筆者)⁸。

終末期疾患で死を欲している多くの人々は死ぬ十分な理由をもつ。しかし、その理由は彼ら彼女らが死を欲しているからでなく、彼ら彼女らの苦しみの悪さ、あるいは境遇の悪さによって与えられる。

この論争について私自身の見解を表明するつもりはないが、生命倫理学のこうした論争的な話題においても〈行為の理由〉は注目されてきたということは強調したい。

第4節 内在主義と外在主義の対立は見かけ上のものに過ぎないか

本書では、上述した理由の欲求基底説を、理由の内在主義から区別した。ウィリアムズ

⁸ この対立は福利に関する欲求充足説と快楽説の対立にすぎないように見えるが、そうではない。理由の欲求基底説と福利の欲求充足説は区別されるべきである (Heathwood)。

は論文「内在的理由と外在的理由」でどちらの立場も支持している（だからこそ、両者は混同されてきた）。

理由の内在主義：ある行為者が ϕ する理由をもつならば、その行為者はすでにもつ動機づけから健全な熟慮の過程によって ϕ する結論にたどり着くことができなければならぬ。

理由の欲求基底説と価値基底説の対立は、理由が欲求に還元できるかどうかだった。また、理由の内在主義と外在主義の対立は、理由の必要条件に動機づけが含まれるかどうかにある。

本書で示したとおり、私は理由の欲求基底説とそれ以外の立場（価値基底説や非還元主義）の対立が、安倍が言うとおりの「両理論で「理由がある」ということによって異なるものが意味されていることによって引き起こされる、見かけ上のものに過ぎない」（本誌、21頁）かもしれないことを否定していない。そのうえで、この対立が「理由がある」をどう定義するかという話に終わらない可能性として、ジュリア・マーコヴィッツのアイデアを取り上げた（杉本2019、112頁）。マーコヴィッツによれば、それは「理由がある」が何を指すかという指示対象の対立でありうる。

そして、理由の必要条件をめぐる内在主義と外在主義の対立のほうは、実質的な対立として紹介した。すなわち、理由が還元可能であれ不可能であれ、その必要条件に動機づけが含まれるかどうかで対立している。

もちろん、本書で書いたとおり、欲求基底説からは内在主義が容易に導かれるかもしれない。逆に、価値基底説やそもそも還元主義をとらなければ外在主義が容易に導かれるかもしれない。つまり、内在主義と外在主義の対立が、実は欲求基底説と非還元主義の対立だったことがわかるかもしれない。

そして、安倍のコメントは、非還元主義から外在主義がどう導かれるかを示している⁹。

⁹ もっとも、非還元主義的な外在主義が「最新の研究全体の雰囲気表現として適切」（本誌、38頁）だとは思えない（ましてや「D.パーフィットの示した見解で一応の解決を見たのだから」

「理由がある」ことが「少なくとも1つ意義 (point) のある振る舞いであり理解可能である」(本誌、42 頁) という程度のことに過ぎないとすれば、動機づけられていないオーウェン・ウィングレイブにとっても軍人になることはその意味で理由があるだろう (本誌、46 頁)。たしかに、それは本書で紹介しておらず、「内容の偏り」(本誌、39 頁) があることを認める (ただ率直に言えば、その意味での理由が規範理由であるとは思えない)。もし、内在主義と外在主義の対立が、このような仕方ですべて欲求基底説と非還元主義の対立へと置き換わるものならば、それは再び「理由がある」ということによって異なるものが意味されていることによって引き起こされる見かけ上のものに過ぎない」だろう。

しかし、ウィリアムズらの内在主義とコースガードやマクダウェルらの外在主義の対立は、見かけ上ではなく、合理性の捉え方に争点がある実質的な対立だ、と本書で論じた (杉本 2019、116 頁)。少なくとも、それは欲求基底説と非還元主義の対立ではない。本書で紹介したように、外在主義者コースガードは還元主義側に立つからである (杉本、108~109 頁) ¹⁰。

以上の点をまとめると、次のようになる (表1)。

【表1】

(1) 理由の欲求基底説 vs.理由の非還元主義 (理由の意味をめぐる見かけ上の対立)
(2) 理由の内在主義 vs.理由の外在主義 (合理性をめぐる実質的な対立)

→安倍は、(2) の対立は実は (1) の対立だったとする。私はそうでないと思う。

(本誌、38 頁) というのは、私の印象と真逆である)。この点は最後に安倍との見解の相違として示す。

¹⁰ 安倍は、パーフィットら外在主義者が理由概念に注目したのは、合理性概念では複数の捉え方が対立し論争を引き起こしやすいからだと言う (本誌、41 頁)。だが、私の理解では、パーフィットも合理性の手続き的捉え方と実質的捉え方という観点から内在主義と外在主義 (パーフィットの言葉では「主観主義と客観主義」) を特徴づけている。(Parfit, Ch.3)。パーフィットが見せかけのものにすぎないとするのは、欲求基底説 (パーフィットの言葉では「分析的客観主義」) とそれに反対する立場との対立である (Parfit, Ch. 3, Ch. 24)。

安倍は、私がウィリアムズ、コースガード、マクダウェルらの倫理学を中心にメタ倫理学に絞って〈行為の理由〉概念を考えすぎだと言うかもしれない。本書で書いたとおり、〈行為の理由〉概念は倫理学だけの話ではないからだ。最近（ここ 10 年くらい）は、メタ倫理学でなく、より広いメタ規範的な（meta-normative）探究や問いという言い方もされるようになった。

また、安倍と私とのあいだには以下の見解の相違があるのかもしれない（表 2）。

【表 2】

	安倍	杉本
規範理由概念は他の概念に還元可能か	No（非還元主義）	Yes（還元主義）
その必要条件に動機づけが含まれるか？	No（外在主義）	Yes（内在主義）
内在主義と外在主義の対立は実質的か？	No	Yes

安倍と私とのあいだにある見解の相違が、〈行為の理由〉を広くメタ規範上で考えるか、それともメタ倫理上に絞って考えるかの違いに由来するのであれば、それはそれで興味深い対比であるように思える。

第 5 節、理由が正当化と動機づけで存在論的ステータスを変えることは不自然か

伊勢田は、本書 122 頁について次の疑問を投げかけている（本誌、5 頁）。

動機づけ理由が正当化をするときには事実や事態であり、動機づけや説明をするときは心理状態になると考えるのは「不自然だろう」とあるが、これは著者自身の判断だろうか。「なぜその液体を飲んだの？」という問いに、問いの文脈によって「ジントニックだから」という答えと「ジントニックだと思っていたから」という答えの 2 通りがあるのはむしろ自然だと思うが。

これはマリア・アルヴァレスの主張である（ただし、アルヴァレスは「妥当でない」

(implausible)という言い方をしており、不自然さに訴えて議論しているわけではない。この点は私の書き方がミスリーディングだった)。アルヴァレスによれば、まさに同じ理由が、ある文脈では行為を正当化し、別の文脈では動機づけや説明を与える (Alvarez, p. 34)。そして、ある文脈では事実であったものそれ自体が、別の文脈では心理状態に存在論的ステータスが変わってしまうのは妥当でないとする (Alvarez, p. 45)。

そしてアルヴァレスは、「なぜその液体を飲んでいたの？」の答えとなる理由も「ジントニックだから」といった事実であり、心理状態でないと論じる (Alvarez, p. 45)。心理主義をとりたくなる誘惑に対し、アルヴァレスが訴えるのは作用と対象の区別である。

「ジントニックだと思っていたから」と答えるときも、理由として挙げられているのは信じているという作用でなく、信じられる対象、つまりそれがジントニックだからという事実だと論じる。

文献表

Alvarez, M. *Kinds of Reasons: An Essay in the Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Broome, J. "Reasons." In R. J. Wallace, M. Smith, S. Scheffler, and P. Pettit eds. *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 28-55.

Falk, W. D. "'Ought' and Motivation." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 48-1 (1948): 111-138. [W. D.フォーク「「べき」と動機」(古川哲史訳)、セラーズ／ホスパーズ編『現代英米の倫理学 第4巻』(現代倫理研究会訳)、福村書店、1959年、839～872頁。]

Frankena, W. K. "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy." In A. I. Melden ed. *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958), pp. 40-81.

Harris, J. 1996. "What Is the Good of Health Care?" *Bioethics* 10 (4): 269-91.

Harris, J. 1999. "Justice and Equal Opportunities in Health Care." *Bioethics* 13 (5): 392-404.

Heathwood, C. "Desire-Based Theories of Reasons, Pleasure, and Welfare." *Oxford Studies in Metaethics* 6 (2011): 79-106.

Nagel, T. *Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

Parfit, D. *On What Matters*, Vol.1-2. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- Prichard, H. A. "Duty and Interest." Reprinted in his *Moral Writings*, ed. by J. MacAdam (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 21-49. [H. A. プリチャード「義務と利害 (抜粋)」(小泉仰訳)、セラーズ／ホスパーズ編『現代英米の倫理学 第4巻』(現代倫理研究会訳)、福村書店、1959年、797～830頁。]
- Savulescu, J. 1998. "Consequentialism, Reasons, Value and Justice." *Bioethics* 12 (3): 212-35.
- Savulescu, J. 1999. "Desire-based and Value-based Normative Reasons." *Bioethics* 13 (5): 405-13.
- Smith, M. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell Publishing, 1994. [マイケル・スマイス『道徳の中心問題』(檜則章監訳)、ナカニシヤ出版、2006年。]
- 安倍里美、「理由で倫理学をすること」、本誌、33～49頁。
- 伊勢田哲治、「『メタ倫理学の最前線』全体について」、本誌、3～10頁。
- 杉本俊介 2019、「行為の理由についての論争」、蝶名林亮(編著)『メタ倫理学の最前線』(勁草書房)、101～126頁。
- 2021、『なぜ道徳的であるべきか——Why be moral?問題の再検討』、勁草書房。

Michael J. Sandel, *The Tyranny of Merit* の書評

浅野幸治

ここでは、昨年9月に発行された Michael J. Sandel, *The Tyranny of Merit* (Allen Lane, 2020) を批評する。著者サンデルは、共同体主義の代表的論客で、近年は白熱教室（『ハーバード白熱教室講義録』『これからの「正義」の話をしよう』）で有名である。

まず本書の題名は、直訳すると『能力の暴政』となる。ここで「能力 (merit)」という言葉が分かりにくいので少し説明する。「能力 (merit)」という言葉は、本書では「功績 (desert)」と同じ意味で使われる。正確に言えば、サンデルは人々の思想を論じているので、「能力」よりも本書で繰り返し出てくる「能力主義 (meritocracy)」のほうがよいくらいである。要するに本書では、「能力」「功績」「能力主義」という3つの言葉が互換的に使われている。では、それはどういう思想を表すのか。merit も desert も道徳的な概念で、動詞としては、merit も desert の動詞形 deserve も、誰それがあれこれに値するという道徳的判断を表す。これは、「道徳的観点から恣意的ないし無根拠な (arbitrary from a moral point of view)」という概念に対立すると言ってよい。日本語で簡単に言えば、因果応報や勸善懲悪という考えが、この「能力主義」に当たる。本人がしたことの結果として相応の報いがあるべきだという考えである。

さて本書は、一言でいうと、トランプ現象と言われるものをサンデルが政治哲学の観点から分析したものである。実際に多くの人は本書を、トランプ現象を理解しようとして手に取るだろう。トランプ現象は、2016年にアメリカ合衆国大統領選挙でドナルド・トランプがヒラリー・クリントンに勝利したことから始まる。それだけではない。2020年の大統領選挙ではトランプが、民主党のジョー・バイデンには負けたものの、前回の2016年大統領選挙のときに比べて1100万票以上も多い約7421万票を獲得した。これら2回の選挙結果は、2016年の選挙でも、2020年の選挙でもトランプの劣勢が報じられていただけに、驚きである。特に2020年のアメリカ合衆国では、トランプ大統領の対応の失敗のため、新型コロナ・ウイルスにより非常に多くの人々が亡くなっていたので、状況は明らかにトランプ側に不利であるように見えた。実際に2020年11月の大統領選挙でトラ

ンプはバイデンに負けたけれども、7421万人の人がトランプを支持し、トランプに投票した。一体どうしてこれほど多くの人々がトランプに票を入れるのか。こうしたトランプ現象の疑問に（11月の大統領選挙前に）答えたのが、本書である。

この疑問にサンデルが本書で与える答えを一言で言えば、民主党のエリートの傲慢に原因があるというものである。どういうことか。どういう理路でサンデルはトランプ現象を説明するのか。

サンデルによれば、過去40年間の政治状況の特徴付けるものは、第1に市場信仰と専門家支配であり、第2が能力主義である（p. 19）。2つの特徴のうち、市場信仰とは、自由市場の働きを通して国内総生産が増大するという考えであり、このとき、自由市場の働きについて教えてくれるのが経済の専門家である。そしてこの市場信仰は、経済の国際化（globalization）へと向かい、ヒト・モノ・カネの自由化はアメリカ国内で貧富の格差を拡大した。

もうひとつの特徴である能力主義とは、例えば大学入学に関して「大学への入学は、能力に基づくべきである。……能力に基づいて入学した者は、自分で入学を勝ち取ったのであり、したがって大学入学から得られる便益を受けるに値する」（p. 11）というものである。要するに、大学に入学できるかどうかは、道徳的観点から見て恣意的な要因に左右されるべきでない、ということである。恣意的な要因とは、例えば人種や性別や宗教や親の経済力である。大学入学に関して能力主義は、それに先立つ出自主義に代わる新しい規範である。このような転換は第二次世界大戦後に起こり、能力主義は今では中道右派も中道左派も受け入れている共通の規範である。

それでは、政府は拡大する格差にどう対処するのか。基本的には、何も対処しない、対処してこなかった。なぜか。能力主義によれば、能力に基づく格差は問題ではないからである。能力主義は、世の中で成功できるか否かが本人の能力以外の要因で決定されることに異を唱えるけれども、能力によって成功や失敗が決まることは肯定するからである。

かくして、格差の問題に対して取られた対策は、機会の平等であり、大学入学への不当な障壁を取り除いて大学入学を支援することであった。例えばオバマ大統領は、次のように述べた。

昔は一生懸命に働く意欲があれば、高等教育は必ずしも必要ありませんでした。(……) 高校に行きさえすれば、工場や繊維産業で仕事に就けました。そうでなくても、なにかの仕事、まっとうな賃金がもらえて、大卒の人に引けを取らないで生きていける仕事に就くことができました。しかし、そういう時代は終わってしまって、二度と戻ってきません。／私たちは今、21世紀の地球経済(global economy)に生きています。地球経済においては、仕事はどこにでも行くことができます。企業は、労働者がどこに住んでいるかに関わりなく、最も教育のある労働者を求めています。(……)ところが、北京からバンガロールやモスクワに至るまで地球には何十億という人がいて、その人たちの全員が、皆さんと直接競争しているのです。(……)ですから、もしよい教育を受けていなかったら、生活賃金がもらえる仕事を見つけるのも難しいでしょう。(pp. 86-7)

この発言の趣旨は、努力して大学へ行けば、貧困から抜け出せる、機会をつかめば社会で成功できるというのである。しかし、アメリカ合衆国で成人人口の約3分の2は非大卒である。その人たちに「大学に行けば、道が開ける」と言うことは、どういうことになるか。どういうことにもならない。

能力主義の明るい側面は、こうである——「誰でも、市場の規則に則って一生懸命に働けば、各自の才能が及ぶところまで出世できるはずである」(p. 23)。つまり、自分の人生を自分の行為・努力によって決められるのである。だから、格差は問題ではないとされる。しかし、貧乏な家庭に生まれた子供は、本当に、努力によって出世できるのか。事実、そうでない。貧乏な家庭(最下位の20%)に生まれた子供のうち、お金持ち(最上位の20%)になれるのは20人に1人ほどにすぎないし、中間層(真ん中の20%)以上になれる者でも3人に1人ほどにすぎない(pp. 23, 75)。この社会的流動性は、他の諸国よりも低い。

なぜ流動性が低いのか。アメリカ合衆国では格差が大きいために、格差を乗り越えるのが難しいからである。つまり、親の経済力が子供の将来により大きく影響するのである。例えばハーバード大学のような一流大学では、3分の2の学生がお金持ちの家庭(最上位の20%)出身であり、最もお金持ちの家庭(最上位の1%)出身の学生数のほうが下位

50%の家庭出身の学生数よりも多い (p. 24)。同様のことは、格差社会化が進行している我が国の東京大学についても言える。東京大学でも、約 61%の学生が年収 950 万円以上のお金持ちの家庭 (最上位の約 26%) 出身である¹。

このように能力主義が、世襲貴族制 (出自主義) に近づいている。どうしたらよいのか。本来の能力主義はまだ実現していないので、能力主義を完成させる。道徳的観点から見て恣意的な要因を排除する。そのために、例えば人種に基づいた優遇措置を廃止すべきか (p. 11)、あるいは貧乏な人に経済的支援をするべきか (pp. 63, 85-6) が議論されている。しかしながら、こうした案は解決にはつながらない。実は、問題は能力主義という原理そのものにある。この能力主義そのものの問題点、これがサンデルの主張したい点である。

すでに述べたように、能力主義の明るい側面は、「誰でも、市場の規則に則って一生懸命に働けば、各自の才能が及ぶところまで出世できるはずである」というものである。つまり、自分の出世が、人種や家庭環境、宗教や性別など、自分の力ではどうしようもない道徳的に恣意的な要因によって妨げられない、というところに能力主義の長所がある。しかし能力主義には暗い側面もあって、それはこうである——「自分の成功が自分で成し遂げたことならば、失敗した人の不成功もその人の行為の結果である」(p. 59)。失敗した人は、自分の不成功を自分の力ではどうしようもない道徳的に恣意的な要因のせいにすることができず、自分自身の責任だと認めざるをえない。ここから自己責任論 (the rhetoric of personal responsibility) が出てくる。すなわち、「自分に何の落ち度もないのに困っている人は、社会的支援を要求できる。しかし、……自分の不幸を自ら招いた人については、そのように言うことができない」(p. 64)。

政治哲学においてこの自己責任論に対応するのが、運の平等主義 (luck egalitarianism) である。運の平等主義の淵源は、道徳的観点から恣意的な要因によって人の境遇が左右されるべきでないというロールズの直観である。そこから運の平等主義は、道徳的観点から恣意的な要因の影響を無効化しようとする。他方で、個人の自由、選択、責任を重要視す

¹ 東京大学学生生活実態調査 (2018 年度) および厚労省「国民生活基礎調査 (2018 年)」第 2 6 表 (世帯主が 40~50 代の世帯について)。

る。ここでR.ドゥオーキンの「自然的運 (brute luck)」と「選択的運 (option luck)」の区別が登場する。例えば誰かが事故に遭ったとしよう。事故に遭うのは、たまたま運が悪かったのである。しかし、事故に遭う可能性のあるところにその人がそもそも自発的に赴いたとしよう（例えばスカイダイビングや雪山登山）。その場合、その人が事故に遭ったのは選択的運である。他方、不運の可能性を自発的に引き受けるということがなかった場合には、不運は自然的運である。したがって、不運に遭った人は、不運が自然的運である場合には、社会的支援を要求できる。しかし、不運が自ら招いた選択的運である場合には、自己責任であって、そういう人は、愚かな選択をしなかった他人に対して「支援してくれ」と要求する資格がない、ということになる。

こうした自己責任論の心理的効果は、こうである。成功した人は、自分の選択、行為、努力を誇りに思い、自分のことを、成功に値する道徳的に立派な人間だと考える。他方で、失敗した人のことは、愚かな選択をして努力しなかった人、惨めな境遇に値する道徳的に劣った人間だと感じて嫌悪するようになる。これが、勝ち組の傲慢 (hubris) である。この傲慢を露骨に表すのが、ヒラリー・クリントンが2016年大統領選挙期間中に述べた、トランプ支持者の半分は「嘆かわしい人々の集団 (the basket of deplorables)」だという言葉である。

しかも、この能力主義・自己責任論は、社会一般に浸透しているので、競争に勝った人だけではなくて負けた人も、よく分かっている。だから、負けた人は、自分のことを自分でもダメな人間だと思わされるし、勝った人が負けた人を見下しているということもよく分かる。これが、負け組の屈辱 (humiliation) であり、恨み (resentment) である。

このように能力主義は、勝ち組に傲慢を、負け組に屈辱と恨みを生み出すというのが、サンデルの中心的主張である。

勝ち組が傲慢になるのは、自分の力で勝ったと思っているからである。この見方をよりよく理解するために、この見方を、そうでない別の見方——偶然性を強調する見方——と対比しよう。別の見方は、旧約聖書の「コヘレトの言葉」第9章11節によって表される。

わたしはまた日の下を見たが、必ずしも速い者が競走に勝つのではなく、強い者が戦いに勝つのもない。また賢い者がパンを得るのもなく、さとき者が

富を得るのでもない。また知識ある者が恵みを得るのでもない。しかし時と災難はすべての人に臨む。

ユダヤ・キリスト教の伝統では、この偶然性——神学的には神の恩寵——を強調する見方が正統派であった。私たちは、値しないにもかかわらず、神によって恵みを与えられ、場合によっては苦難も与えられるのである。神の思慮は、人間の知恵では理解できない神秘・偶然である。こうした偶然性の感覚は、人間を傲慢にではなく謙虚にする。サンデルは、印象深い言葉を引用している。

神の恩寵——幸運なめぐり合わせ——がなければ、私があそこに行く羽目になっていた。(p. 25)

これは、16 世紀の宗教改革者ジョン・ブラッドフォードのものとされる言葉で、「あそこ」というのは、処刑場に連れて行かれる囚人たちのことである。つまり、自分と死刑囚との間に本質的な違いはないというのである。別の言い方をすれば、自分と死刑囚の間には共通性がある、というのである。この共通性の感覚を、能力主義は蝕む。

過去 40 年の間、中道右派も中道左派も経済の国際化を進めてきた。その結果、貧富の格差が拡大した。では、お金持ちがよりお金持ちになって、何が問題なのか。たしかに貧しい人たちの貧しさ——低賃金や失業——は、それだけで問題である。経済的な対策を要求しもあるだろう。しかしサンデルによれば、問題はそれだけに留まらない。低賃金や失業には、経済的問題に留まらない、文化的意味があるからである。

仕事には、経済的側面と文化的側面の両方がある。仕事は、生計を立てる手段であると同時に、文化的承認や評価の源泉でもある。(p. 198)

だから、「経済と文化に取り残されたと感じる人々の恨み」(p. 17) は、「たんに賃金や雇用だけに関わるのではなくて、社会的評価にも関わる」(p. 18) のである。貧しい人にとって、貧しさは苦しいことだが、しかしそれ以上に、勝ち組が負け組を見下していることが、我慢ならないのである。この負け組の恨み (resentment)こそが、トランプ現象の

原動力である。

さらに、過去 40 年間の市場信仰は、政治に対する経済の優位を意味した。そこでは、政策が経済の専門家によって決定される。これは政治の空洞化である。それでも、経済専門家が推し進める政策によって恩恵を受ける人たちは、文句を言わないかもしれない。しかし、貧しい有権者は、政治的発言の場を失い、政治から疎外される。

では、誰が貧しくなるのか。4 年制大学に行かない人たちである。上で引用したオバマ大統領の言葉を思い出してもらいたい。オバマ大統領は、大学に行かないとロクな人生を送れないという趣旨のことを述べていた。しかし、それは本当だろうか。サンデルは、それを学歴主義という偏見だと主張する。サンデルは、次のガードナーの言葉を引用している。

今日、大学進学は、世間から見て実質的に出世の前提条件になっていて、その結果（大学人が作り出した人為的な価値枠組みにおいて）有意義な人生を送るための唯一の手段になっている。（p. 174）

たしかに、こう思われている。しかし、そう思われているにすぎない。そして、その元にあるのが、まさに学歴主義である。学校で勉強ができたということが、一般的に立派な人間であるということの意味する——これが学歴主義である。これは、大学に行かなかった人は相対的にダメな人間だということの意味する。こういう偏見が世間を支配している。

しかし、学歴主義は偏見にすぎない。というのは、学校で数学や英語、理科や社会など特定の教科がよくできたということは、その人が一般的に、道徳的に、人間として立派な人間だということに直結するわけではないからである。

次に政治哲学の話に少し移ろう。サンデルによれば、そもそも能力主義が間違いである。能力主義に対するサンデルの反論は、2 段階である。第 1 に、たとえ能力主義が完全に実現した社会でも、能力主義は正しくない (not just)。第 2 に、たとえ正しかったとしても、能力主義は善くない (not good)。第 1 の反論から行こう。能力主義は不平等を正当化するけれども、その正当化は成り立たない。その理由は 2 つある。第 1 に、各人の能力の元にある生まれつきの才能は、各人が選択や行為をして手に入れたものではなく

て、偶然の産物にすぎない。言い換えれば、各人がどのような才能をもって生まれてくるかは、道徳的観点から恣意的なことがらである。したがって、たまたま才能に恵まれたからといって、高い収入に値するわけではない (p. 122)。第2に、自分をもって生まれた才能を社会が高く評価してくれるかどうか、自分が決めることではなくて、自分がたまたまどういう社会に生きているかによって決まる。これも、自分にとっては偶然的であり、道徳的観点から恣意的である。したがって、自分の才能を社会が高く評価してくれたとしても、そのことは、自分の功績、自分が勝ち取ったことではない (p. 123)。これら2つの理由で、誰かが才能に恵まれていて、特定の社会で高い収入を得たとしても、その人が高い収入を得るに値するということにはならない。こういう次第で、能力主義は正しくない。

次に、能力主義に対する第2の反論に行きたいところであるけれども、その前にサンデルは、能力主義に代わる別の選択肢についても論じる。過去50年以上にわたって、政治哲学者たちが能力主義ではない別の選択肢として考えてきた代表的な思想は2つである。1つは、F. A. ハイエクが唱える自由市場型自由主義である (pp. 126-8)。ハイエクによれば、各人の収入は各人が提供する労働の市場価値を表すのであって、各人がその収入に値するかという道徳的考慮とはなんの関係もない。この意味でハイエクは、各人の能力 (merit) や功績 (desert) という考え方を拒否する。市場経済で問題となるのは市場価値だけなのである。したがって、誰かが市場経済で成功したとしても、その人が立派な人間だということにはならない。誰かが市場経済で負けたとしても、その人がダメな人間だということにもならない。

もう1つは、J. ロールズの思想である福祉国家型自由主義である (pp. 128-30)。(ロールズが主張する財産所有制民主主義を、サンデルは「福祉国家型自由主義」と命名し分類する。) ロールズの考えは、格差原理として有名である。ロールズによれば、生まれつきの才能は与えられたものであり、当人が生み出したものではなく、その人の功績ではない。また生まれつきの才能に基づいて市場で収入を得たとしても、それはその人の功績ではない。したがって、再配分目的で、各人の収入に課税することも許される。各人の生まれつきの才能は全員の共同財産 (a common asset) であり、生まれつきの才能に基づい

て生産された財の配分に格差があつてよいのは、最も恵まれない人たちの状況を改善する限りにおいてである。より具体的には、才能に恵まれた人たちが高い収入を得ることが許されるのは、その人たちが教育費を回収し、その人たちに努力を奨励し、適材を適所に向かわせるのに必要な限りにおいてである (p. 142)。それだけが、社会の基本構造の中で「正当に期待できる報酬 (legitimate expectations)」である。このようにロールズも、正当に期待できる報酬を、各人の能力 (merit) や功績 (desert) といった道徳的考慮から切り離す。だから、正義に適った社会の基本構造の中で誰かが高い収入を得たとしても、その人が立派な人だという道徳的判断とは関係ないし、低い収入しか得なかったとしても、その人がダメな人だという道徳的判断とは関係がない。

以上が、ハイエクやロールズの一応の論理である。しかしサンデルによれば、ハイエクもロールズも能力主義とさして変わらない。ハイエクの場合は、能力 (merit) ないし功績 (desert) ——これらは道徳的観念である——が市場価値に代わるにすぎない。市場社会において、勝ち組は、自分たちには高い市場価値があると思い、負け組のことを市場価値の低い者と見下す。ロールズの場合は、能力ないし功績が、正しい社会の基本構造の中で保証された「正当に期待できる報酬を得る権限 (entitlements to legitimate expectations)」に取って代わられるだけである。ロールズ的な正義に適った社会においても、勝ち組は、自分たちには高い収入を得る権限があると思い、そういう権限がない負け組を見下すことになる。なぜかと言えば、高学歴・高収入の者は、ほぼ間違いなく、社会的に高く評価されるからである。たしかに、福祉国家型自由主義者は、何をどのように評価するかは各自の価値観に依存するので、政治的問題ではないと考えるかもしれない。しかし、そのような考えは、社会的評価が正義に関わる重大な政治的問題であることを見落としている。

したがって、ハイエクの自由市場型自由主義もロールズの福祉国家型自由主義も、能力主義よりもましな選択肢ではない。たとえ仮に能力主義や自由市場型自由主義や福祉国家型自由主義が正しかったとしても、依然としてそれらは善いものではない。能力主義でも自由市場型自由主義でも福祉国家型自由主義でも、勝ち組には傲慢が、負け組には恨みが生まれる。そうした心情は、充実した人生と合わないし、公共の福祉 (the common

good) を蝕むからである。これが能力主義に対する第2の反論である。

以上が、トランプ現象についてのサンデルの診断である。では、この問題にどう対処したらよいのか。サンデルはいくつかの提案をする。その焦点は、大学と仕事の2つである。大学に関する提案の第1は、大学卒が大学入学を完全に自分の功績だとは思わないようにする、というものである。ハーバード大学を例に見てみよう。ハーバード大学は、入学者が2千人に対して出願者が4万人余りである。この約4万人のうち、ハーバード大学での教育についていけそうにない者を能力(試験の点数)に基づいてふるい落とす。その数、1万人から2万人である。これを1次選考とすれば、1次選考合格者は約2~3万人である。この2~3万人は、誰を合格にしてもよいので、抽選で2千人の合格者を選ぶ(pp. 184-5)。こうすれば、大学入学が部分的には能力主義的であって入学者の質保証ができ、部分的には偶然的であって大学入学者の傲慢をしぼませることができる。第2の提案は、より一般的に、高等教育機関の再構築が必要である、というものである。これには、3つの側面がある。①高等教育に対する公的支援の拡充と、②技術教育・職業教育の充実と、③財政支援と位置づけの点で4年制大学と他の高等教育機関(コミュニティ・カレッジなど)をより同等に扱うことである(pp. 188-9)。

次に仕事に関する提案だが、まずサンデルは、大学という選別機構は、非大卒の人に実質的に次のように語る、と言う。

非大卒がする仕事は、市場で高給を取る専門職の仕事ほどの価値がなく、公共の福祉(the common good)にそれほど貢献しないので、あまり社会的承認や評価に値しない。(p. 198)

また失業についてサンデルは、次のように述べる。

失業が苦しいのは、たんに収入がないというだけではなくて、公共の福祉に貢献する役割を奪われるからである。(p. 206)

これを改めるためにサンデルは、配分的正義に対してもう1つ、貢献的正義(contributive justice)を考える。では、貢献的正義とは何か。つまり、誰が何をすることが公共の福祉

に貢献することになるのか。そもそも公共の福祉とは何か。すでに示唆したように、市場信仰は、公共の福祉を選好充足の総計としての国内総生産と考える。これは、公共の福祉についての消費者主義的理解である。これに対してサンデルは、公共の福祉の市民的(civic)理解という概念を提起する。この市民的理解によれば、公共の福祉とは、「消費者としての好みを批判的に吟味して……私たちが価値のある充実した人生を送ることができること」(p. 208)である。そしてそのためには、どのようにして正義に適った善い社会を実現するかについて同朋市民との話し合いが、すなわち公共的議論の場が必要である。

さらに、「私たちが価値のある充実した人生を送ることができる」ためには、仕事について一定の見方が必要である。サンデルは、次のように述べる。

私たちが自分の能力を育て行使して、しかるべき商品やサービスを提供し、同朋市民の必要性を満たして社会的評価を勝ち取るのは、生産者としてである。
(p. 209)

したがって、私たちの労働の価値は、労働が実現する商品やサービスの道徳的、市民的重要性に依存することになる。例えば、人々の健康に奉仕する看護師や医師の仕事のほうが、人々の賭博欲求に応えるカジノ王の仕事よりも道徳的、市民的に重要であり(p. 139)、ゴミ収集人の仕事は外科医の仕事と同じくらいに重要である(p. 209)。このように私たちが生産者であることを強調するサンデルには、次のようなアリストテレス的人間理解がある。

人生の充実とは、自分の能力を育て行使することを通して自分の本性を実現することにある。(p. 209)

そこからサンデルは貢献的正義として2つのことを主張する。

- 1、政府は、人々がその自由と労働の尊厳を尊重されつつ社会に貢献できるように経済的、社会的制度を整える義務がある。(p. 210)
- 2、各人の労働は、それが公共の福祉(=人々の価値ある充実した人生)にとってもつ真

の社会的価値に応じて報酬を受けるべきである。(p. 211)

ここから、サンデルはそのための——言い換えると市場の結果を是正するための——具体的な提案を行う。第1は、低所得労働者への賃金補助である。これは負の所得税とも呼ばれる。つまり、所得が低い人には所得補助を出すわけである (p. 214)。第2は、「給与税を下げ、その分を高頻度金融取引税で補う」(p. 219) という案である。これには、給与税は生産的労働を抑制する効果があるので、そういう税を下げる、そして実体経済に貢献しない不労所得を抑制するという意味合いがある。他にサンデルは、歳入源としての消費税や富裕税にも言及している。

以上のような提案を通してサンデルが目指す理想の社会は、こういうものである。

社会的諸条件の大まかな平等がある——そこでは、大きな富や高い地位を得なかった人も、(a)自らの能力を開発、行使して、社会的に評価される仕事に就き、(b)一般の学習文化に加わり、(c)公共問題について同朋市民と共に考える、そういう最低限の尊厳ある生活を送ることができる。(p. 224)

以上が、*The Tyranny of Merit* の内容紹介である。次に、いくつかの論点について私見を述べてみる。第1に、トマ・ピケティも指摘するように、19世紀に比べて20世紀に格差が縮小したのは2つの世界大戦によるところが大きい。例えばアメリカ合衆国では第2次世界大戦中、所得税の最高税率は94%に達し、相続税の最高税率も77%に達した。これは、富裕層解体税制と言ってよいくらいである。戦争中の前線での経験や銃後での経験が、戦後に女性やアフリカ系アメリカ人の地位向上につながったことも、しばしば指摘されるところである。さらに第2次世界大戦後も、アメリカは東西冷戦の中にあっただ。こうした戦時体制や準戦時体制のときにアメリカの国内では国民の連帯が強かった。しかし80年代に入って、東側の計画経済に対して西側の自由市場経済の優位が明らかとなり、1989年には冷戦も終結した。このように強大な外敵がいなくなったときに、国民が一致団結する必要性も弱くなった。そうすると、どうなのだろうか。世界大戦をしていたり冷戦があったりして格差が縮小し公共の福祉が顧みられるのと、世界大戦も冷戦もなく格差が拡大し公共の福祉が顧みられないのと、どちらがいいのだろうか。もちろん

サンデルは、世界大戦も冷戦もなく格差が縮小し公共の福祉が顧みられるのが一番よいと答えるだろう。けれども、そのような組み合わせが現実的にありうるだろうか。

第2に、サンデルはアメリカ合衆国を共同体と見る。しかし、国家がサンデル的な意味で善の実現を目指す共同体である必要はない。国家は戦争をする可能性があるため、国家が共同体であるのはむしろ好ましくない。国家以外にも、共同体はありうる。例えば、家族や親戚一同や、企業や宗教団体や地方自治体などである。特にアメリカの場合であれば、各州が有力な共同体である。連邦政府には国防だけ任せて、各州が教育や福祉、労働政策や税制に責任をもって、サンデルが目指すような共同体を目指して競い合い試行錯誤すればよいだろう。ただし、この批判は、サンデルの共同体主義をアメリカ合衆国に担わせることに反対するだけであって、共同体主義を各州が担うことに反対するわけではない。その意味で、この批判は、サンデルの共同体主義に対する原理的な批判ではない。

実際に、トランプ現象についてサンデルの診断は説得的である。対策としての具体的な提案、すなわち大学入学での合格者選抜方法も低所得者への賃金補助も高頻度金融取引税も、賛同できる。それでも、あえて問題点を指摘すれば、第3に、サンデルは公共の福祉に関して市民的理解をとる。また貢献的正義ということで、私たちの生産者としての側面に注目する。これは、能動市民の政治である。能動的でない市民が抜け落ちる。例えば重い知的障害のある人である。重い知的障害のある人は何を生産し、公共の福祉に何を貢献できるのだろうか。公共の福祉に関する市民的理解や貢献的正義というサンデルの考えによれば、公共の福祉に生産的に貢献できない人は同朋市民と認められないおそれがある。ただし、この批判も、サンデルに対していささか厳しすぎるかもしれない。というのは、サンデルはトランプ現象に対する対策だけを述べているのかもしれない。そしてトランプ現象の担い手は、公共の福祉に生産的に貢献できない人ではなくて、貢献できる人——貢献できるのに貢献する仕事を奪われている人や貢献しているのに不当に低い賃金しか得ていない人——だからである。つまり、トランプ現象を是正するためには、こういう考え方が必要だということかもしれない。トランプ現象を離れて、正義に適った善い社会を構想すれば、例えば重い知的障害のある人のことも視野に入ってくるのかもしれない。

サンデルは、能力主義や自由市場型自由主義や福祉国家型自由主義がたとえ正義に適っているとしても、それらは善い社会につながらないと述べていた。ということは、サンデルの真意は、能力主義も自由市場型自由主義も福祉国家型自由主義も正義に適っていないということだと思われる。つまり、サンデルは個人の能力や功績よりも偶然性を真剣に受け止めることを促しているように思われる。そうするとサンデルの思想は、より平等主義的になりそうである。公共の福祉に生産的に貢献できない、知的障害のある人も、仲間として承認され社会に包摂される可能性の余地がサンデルの思想にはあるように思われる。ただし、個人の能力や功績と偶然性との関係は、非常に難しい。偶然性を真剣に受け止めるとしても、個人の能力や功績を認めないわけにもいかないからである。

第4に、サンデルの具体的な提案は、部分的に抽選による大学合格者決定方法と低所得者への賃金補助と高頻度金融取引税の3つである。消費税と富裕税についても言及しているけれども (p. 218)、相続税や基本所得 (basic income) や雇用の分かち合い (work sharing) についてはなにも述べていない。ただし、これもサンデルの意図としては、自分の3つの提案が絶対というわけではなくて、たんなる試案、叩き台として述べているのだろう。だから、相続税や基本所得や雇用の分かち合いというような他の考えを排除するものではないのだろう。このような案について公共的な議論をしなければならないというのが、サンデルの趣旨なのだろう。それでも敢えて言えば、「議論しなければならない」というだけではなくて、より具体的に例えば低所得者への賃金補助や高頻度金融取引税について議論を始めてほしいというのが、私の不満である。

以上4つ、少し批判めいたことを書いた。けれども、全体として本書は、事例や統計や他の著者からの引証が豊富で、非常に説得的である。加えてサンデルの文章は流麗でたいへん読みやすい。なによりも、エリートが傲慢だという、エリートの盲点をついた論点は正鵠を得ている。

執筆者紹介

伊勢田哲治 京都大学大学院文学研究科准教授

鵜殿憩 北海学園大学法学部准教授

安倍里美 三重大学人文学部特任講師

蝶名林亮 創価大学文学部准教授

安藤馨 神戸大学大学院法学研究科教授

萬屋博喜 広島工業大学環境学部准教授

杉本俊介 大阪経済大学経営学部准教授

浅野幸治 本学准教授

豊田工業大学ディスカッション・ペーパー 第20号

発行日 2021年3月10日

編集・発行 豊田工業大学人文科学研究室

連絡先 〒468-8511 名古屋市天白区久方2丁目12-1

豊田工業大学 浅野幸治

Tel. 052-809-1754

E-mail: asano@toyota-ti.ac.jp

Discussion Paper No. 20
Toyota Technological Institute

Feature Issue
Frontiers of Metaethics

Edited by K. Asano