

研究成果報告書

前期ヘアー倫理学における「道德」概念の研究

16520012

平成16年度～平成17年度科学研究費補助金

(基盤研究(C)) 研究成果報告書

平成19年1月

研究代表者 柴崎文一

総合研究大学院大学 葉山高等研究センター 助教授

<はしがき>

本研究は平成 16 年度から 17 年度の 2 ヶ年にわたり、前期ヘアー倫理学における「道徳」概念に関して考察を行ったものである。

第 1 年度は、前期ヘアーの第 1 の主著である『道徳の言語』と「倫理学」と題された論文における「道徳」概念の検討を行った。

前期ヘアーによって行われた考察の中心は、道徳的な脈絡に限らず、「価値語」value-word の使用一般に見られる論理的特性の解明に向けられている。その結果、全ての価値語の使用には、それが本来の意味での評価的使用であると見なされ得るものである限り、常に「記述的意味」descriptive meaning と「指図的意味」prescriptive meaning の表出が認められることが明らかにされる。しかし換言すれば、価値語の使用に見られるこれらの「意味」は、それが使用される脈絡の如何にかかわらず、その使用が評価的なものである限り、常に認められるものに他ならない。とりわけ『道徳の言語』における考察では、価値語の使用一般に見出されるこうした特質を解明しようとする傾向が非常に強く、他の脈絡においては見出されず、特に道徳的脈絡における価値語の使用にのみ認められ得る特質を開示しようとする意識は希薄であると言わなければならない。本研究では、同書における彼の「道徳」概念規定を不透明なものにしている一因として、彼のこうした考察姿勢があることを明示した。

しかしながら『道徳の言語』には一方で、「道徳的よさ」moral goodness の認められる対象と「非道徳的よさ」non-moral goodness の認められる対象が与えられるなら、それらに対して我々がもち得る心理的態度は、一般に異なることになるとする一節が見受けられる。そして「道徳的よさ」が問題にされる脈絡では、直接・間接に「人間」に関わる視点が意味をなしているとされる。さらに同書には、道徳的な脈絡で使用される「よい人」good man における「人」は決して機能語 functional word とはならないという指摘もみられる。機能語とは、ヘアーの用語法において、「ある語に関し、その語の意味を十分な仕方でも説明するために、その語の指示する対象が何のためにあるのか、或いは何をなすものとして想定されているのか」ということを、我々が言う必要のある語である」とされる。こうしてヘアーは「人間」というものを、特にそれが道徳的脈絡において問題となるとき、その存在の目的性が他に問われることはなく、「その存在が目的それ自体であるような存在者」として捉え得るものであると考えているように思われる。したがってこのような観点から見ると、「道徳」概念の本質的成立契機は、言わば「目的それ自体としての人間の存在問題」との関わりにこそあるということになる。

こうして同書には、「目的それ自体としての人間の存在問題」にかかわる我々の意識事実に基づく視点から、道徳概念の本質的成立契機を規定しようとする方向性の示唆は見られるものの、この視点に基づく具体的な考察の展開は一切示されていない。したがって同書における彼の道徳概念規定は、極めて不透明なものとなっているという結論を得るにいたった。

さらに論文「倫理学」について、彼の用語法に言う「記述倫理学」及び「本来の倫理学」との関連において、「道徳」概念に関する若干の言及は見られるものの、『道徳の言語』と同様、この論文においても、「道徳」に関する明確な概念規定は与えられておらず、従ってここで明らかに指摘し得ることは、「彼が道徳概念を如何なるものとして理解していたか」ということは、依然として不明である」ということ以外にはないという極めて消極的な結論を得るにとどまった。なお論文「倫理学」に関する考察結果は、本研究における成果の一部として、明治大学教養論論集に発表予定であり、現段階では未発表のため、本報告書には概要のみ記載することにした。

第 2 年度は、前期ヘアー倫理学の第 2 主著『自由と理性』*Freedom and Reason* における「道徳」概念の検討を行うとともに、本書で提唱されている<普遍化可能性テーゼ>に基づいた道徳的論証の展開過程で特に注目される<他者理解>の可能原理を考察し

た。

ヘアーは『自由と理性』において、道德問題の成立する領域には「功利主義的」なものと、「理想主義的」なものがあるとしている。「功利主義的領域」とは、異なった「利益の衝突」が問題になっている領域であり、「理想主義的領域」とは、異なった「理想の衝突」が問題になっている領域である。ヘアーは基本的に、功利主義的領域で成立している道德問題は、彼の提唱する道德判断の普遍化可能性テーゼに基づき解決可能であるとする。しかし普遍化可能性テーゼに従い、他者の利益を自己の利益と仮定した上で道德的論証を展開しても、両者の利益実現に対し、十分な合理的理由が見出され得る場合はあり得る。他方、異なった理想の衝突に起因した道德問題は、当事者が自己の理想に言わば狂信的な仕方固執している場合、ヘアーの立脚する形式主義の立場からは、原理的に解決の方法がないとされ、このような問題に対しては「寛容」の精神を持つことの重要性が示唆されるが、このような「寛容」の精神の要請根拠が彼の普遍的指図主義の理論からどのように導出されるかは、全く示されていない。功利主義的領域におけるジレンマの問題に対しても、寛容の精神を推奨することにおいても、ヘアーの議論は根本において、「大多数の人間は理性的に考えることができ、寛容の精神を大切なものであると認めている」という彼自身の人間観に強く根ざしていると言える。しかし、このような人間観の妥当性が彼の提唱する理論的枠組みにおいて如何に基礎付けられるかの検証作業は、前期のヘアー倫理学では行われていない。ただし彼の議論を総合的観点から見た場合、「寛容」の精神の可能根拠は、我々の〈他者理解〉の可能性に根ざしていると考えられているように見受けられる。そこで本研究では、さらにヘアー自身の立脚する立場から彼の「道德」概念を理解する試みとして、〈他者理解〉に関する彼の理論の検討を行った。

研究組織

研究代表者：柴崎文一（総合研究大学院大学葉山高等研究センター助教授）¹

交付決定額

（金額単位：円）

	直接経費	間接経費	合 計
平成 16 年度	300,000	0	300,000
平成 17 年度	300,000	0	300,000
総 計	600,000	0	600,000

研究発表

(1) 学会誌等

柴崎文一「他者の苦しみ：〈苦しみを経験〉をめぐるヘアーの分析理論を手掛かりとして」明治大学教養論集、通巻 416 号、2007 年 1 月 31 日、pp. 1-19

柴崎文一「論文「倫理学」（1960）におけるヘアーの道德概念規定について」明治大学教養論集、2007 年 9 月（発表予定）

(2) 口頭発表 なし

(3) 出版物 なし

研究成果による工業所有権の出願・取得状況 なし

¹ 現在、明治大学政治経済学部助教授（平成 18 年 4 月 1 日に総合研究大学院大学より転出）。

1. 『道徳の言語』における「道徳」概念

前期ヘアー倫理学における「道徳」概念の検討を行う上で、まず注目されるのは 1952 年に発表された『道徳の言語』*The Language of Morals*に見られる「道徳」の概念規定である¹。

ヘアーによれば、全ての価値語 value-words(LM[1952], p. 79)の使用には、それが本来の評価的使用 evaluative use(LM[1952], p. 144)であるとみなされ得るものである限り、常に記述的意味 descriptive meaning(LM[1952], p. 118)と指図的意味 prescriptive meaning(cf. LM[1952], p. 82; EMC, p. 51)の表出が認められるとされる。また、価値語の使用に見られるこうした特徴は、それが使用される脈絡の如何にかかわらず、その使用が評価的なものである限り、常に認められ得るものであるとされる(cf. LM[1952], 5.1; FR, 2.8)。『道徳の言語』におけるヘアーの論述では、しかし、価値語の使用一般に見い出され得るこれらの特質を解明しようとする傾向が非常に強く、他の脈絡においては見い出されず、特に道徳的脈絡における価値語の使用にのみ認められ得る特質を開示しようとする意識は極めて希薄であると言わなければならない。

しかしながら『道徳の言語』には、「道徳的よさ」moral goodness の認められる対象と「非道徳的よさ」non-moral goodness の認められる対象が与えられるなら、それらに対して我々がもち得る心理的態度は、一般に、異なるものになるとする一節が見い出される(LM[1952], pp. 140 f.)。ヘアーはここで、「それはよい精密時計である」(判断 1)といった内容をもつ判断と、「彼はよい人間である」(判断 2)といった内容をもつ判断に対する我々の心理的態度の差異について言及している。そしてヘアーによれば、我々は、特に「判断 2」に際し、「判断 1」に際してはとらないような心理的態度をとるとされる(LM[1952], p. 141)。なぜなら「判断 2」のタイプに属する判断の帰結に際して我々は、我々自身が同様の状況におかれ、かつ同様の行為をなし得ることを想像することができるからであるとされる。これに対し、前者に類する判断において問題となっているのは、言わば「物」の価値に関する評価であると言え、およそ「物」と呼ばれるところのものは、心理的態度の成立契機自体をもたないと考えられるところから、たとえば我々が、ある「物」の状態にあることを想像することができたとしても、そのとき「物」としての我々は、何らの心理的態度もとることはないということになる。また仮に、何らかの仕方では心理的態度の成立契機をもつ「物」があったとしても、そのことが、こうした主張の妥当性を脅かすことにはならないとも考えられる。何故なら、そうした「物」ではない我々にとって、そのような「物」の状態にあるとき、我々が如何なる心理的狀態をとることになるのかを知ることは、そもそも不可能なことだからである。以上の点から見ると、ヘアーは、後者に類する判断、即ち一般に道徳的意味をもつとみなされる判断の帰結に際し認められる特質を、一定の心理的態度の生起にあると考え、かつこうした心理的態度の生起は、この種の判断に、我々自身がその位置にあることを想像可能なく人間>にかかわる視点が含まれているという点にその契機をもつと考えられているところから、彼は、道徳概念の本質的成立契機を、「<人間>にかかわる視点の含意」という観点から捉えようとしていると言えよう。

しかしながら、こうした観点からの道徳概念の規定は、あまりにも一般的に過ぎ、到底、道徳概念の本質的成立契機に関する規定であるとはみなし得ない。確かに、およそ道徳判断と呼ばれるものには、たとえそれが間接的な仕方であろうとも、常に、<人間>にかかわる視点の含意が認められるとは言える。しかし、例えば「彼の仕事はよい」と言った判断を例にとっても明らかなように、単に<人間>にかかわる視点の含意という

¹ 本章の考察は、柴崎 1999 を基に、『道徳の言語』におけるヘアーの「道徳」概念に関し再考を行ったものである。

観点のみから、道德概念の成立をそこに認めることはできない。

「彼の仕事はよい」という判断には、明らかに＜人間＞にかかわる視点が含意されている。それにもかかわらず、この言明によって表わされる判断が、常に道德判断とみなし得るものではないということは誰の目にも明らかであろう。なるほど、『道德の言語』には、単なる＜人間＞にかかわる視点の含意という漠然としたものではなく、言わば＜人間の本質規定＞ともいうべき「人間としての人間の在り方」こそ、道德判断の帰結に際し、常に我々が道德性の指針として念頭においているものに他ならないとする主張も見受けられる(cf. LM[1952], pp. 144, 162, 186)。それ故、こうした観点から言えば、同書におけるヘアーの道德概念規定を検討するためには、＜人間の本質規定＞に関する彼の見解を明らかにすることも、さらに求められることになると言えよう。しかし『道德の言語』では、＜人間の本質規定＞に関する考察を中心課題とした論述も実際には展開されていない。したがって、我々は、この点に関しても、同書に見出し得る断片的な言表から彼の見解を推測する以上のことはできないのである。

そこでこのような観点から『道德の言語』を改めて見てみると、「明らかに、＜よい人＞good man [という表現]における＜人＞は、通常、機能語 functional word ではなく、また〔特に〕道德的勸め moral commendation がなされている場合、それは、決して〔機能語では〕あり得ない」(LM[1952], p. 145)とヘアーが述べている箇所が注目される。『道德と言語』において「機能語」とは、それ自体が目的性をもつものではなく、他に存する目的を実現するために在るものを指示対象とする語であるとされている(LM[1952], p. 100)。したがってこのような観点から言えば、ヘアーは、＜人間＞というものを、特にそれが道德的脈絡において問題となるとき、その存在の目的性が他に問われることはなく、その存在が目的それ自体であるような存在者として捉え得るものであると考えているように思われる。言い換えるなら、道德概念の本質的成立契機は、単なる＜人間＞にかかわる視点の含意という点に求められ得るものではなく、言わば＜目的それ自体としての人間の存在問題＞との係わりにこそあると考えられているように見受けられる。そして、このような観点からの＜道德＞の概念規定は、道德概念に関する我々の自然了解の事実ともよく一致するものであると思われる。

「彼の仕事はよい」という言明について、それが＜目的それ自体としての人間の存在問題＞との連関において下された判断を表わしているとしたなら、そこに道德的意味の成立を否認する者があるとすれば、彼は一般に、道德概念の意味というものを理解してはいない者とみなされることになろう。一方、この言明が、＜目的それ自体としての人間の存在問題＞とは直接的な係わりをもたず、言わば経済性や芸術性等の実現に第一の関心をおく視点からなされた判断を表わしているとしたら、そこに直接的な仕方で道德的意味の成立が認められることは、實際上、あり得ないとも言えよう。

もちろん道德概念の本質的成立契機を、＜目的それ自体としての人間の存在問題＞との係わりに求めるのではなく、＜生命一般の存在価値にかかわる問題＞との連関に求めることも、理論上可能であるとは考えられるが、道德概念に関する我々の一般的な了解という観点から見るとき、このような見解の立場は、明らかに事実と反する点を含意するものであると言わざるを得ない。何故なら、我々人間は、自己の生命を維持するために、他の生命体を犠牲にする活動を実際に行っており、一般に、このような活動それ自体の道德性が問われることはないからである。なるほど、「人間が、自己の生命を維持するために、他の生命体を犠牲にすることは、道德的議論の対象とされるべきことであり、我々は、道德問題というものを、＜生命一般の存在価値にかかわる問題＞として捉え直すべきである」と主張することは可能である。しかし、このような主張は、新たな規準に基づいた道德概念の提唱を行うものであつて、少なくとも現時点における我々の道德概念に関する一般的な了解の事実と一致するものではないと言えよう。

以上はしかし、『道徳の言語』に見出し得る視点に基づくものであるとは言え、実質的には、道徳概念の成立契機を考察する上で採られべき基本的方向性に関し、筆者の見解を述べたものに過ぎず、ヘアー自身の議論において、こうした視点からの具体的な考察の試みが行われているわけではない。私見では、＜目的それ自体としての人間の存在問題＞との連関に視点をおく考察は、道徳概念の本質的成立契機の解明という課題の遂行にとって、極めて有効な論拠を提示し得るものであると思われるが、ヘアー自身は、こうした視点からの具体的な考察を実際に展開させてはおらず、またその理由に関しても不明であると言わなければならない。しかし、敢えてここに筆者の推測を述べるなら、一つには、このような視点からの考察を前面に押し出すことにより、彼が常に批判して已まない「自然主義」naturalism の立場と彼自身の立論基盤とが同一視されることを彼は避けたのではないかとも思われる(cf. LM[1952], chap. 5)。何故なら、＜目的それ自体としての人間の存在問題＞との連関に基づく道徳の概念規定は、最終的には、道徳概念の本質的構成契機とも言うべき＜指図性＞prescriptivity の源泉を、＜人間存在の記述的本性＞descriptive nature of human being に求めることとならざるを得ないからである。なるほど、自然主義的倫理学の本質は、言わば「当為」と「存在」の間に差異を認めず、道徳概念のもつ＜指図性＞を「存在」の非指図的本性 non-prescriptive nature へと還元し得るものとみなすことにある。しかし、＜目的それ自体としての人間の存在問題＞にかかわる我々の意識事実のうちに、言わば原初的なく指図性＞とでも呼ばれるべきものを見い出すことが可能であり²、かつ道徳概念の本質的成立契機が、こうした我々の意識事実に基づくものであるとすれば、道徳概念のもつ＜指図性＞の源泉は、我々人間が原初的に所有する＜指図性＞のうちにこそ求められ得ることになる。それ故、＜目的それ自体としての人間の存在問題＞にかかわる我々の意識事実、道徳概念の本質的成立契機を求めても、その探求がこのような視点に立脚して行われるものである限り、決して上記のような自然主義的立場と直結するものとはならないと考えられる。しかしながら、『道徳の言語』では、そもそも＜目的それ自体としての人間の存在問題＞にかかわる我々の意識事実というものに焦点をあてた考察自体が故意に避けられているという事情から³、道徳の概念規定に関しても、こうした視点に基づく考察は一切なされておらず、したがって、このような視点に基づく道徳の概念規定と自然主義的見解との相違も、実際には考察の対象にすらなっていないというのが同書における議論の現状である。

加えて、ヘアーがこのように、＜目的それ自体としての人間の存在問題＞にかかわる我々の意識事実、道徳概念の本質的成立契機を求めても、その探求がこのような視点に立脚して行われるものである限り、決して上記のような自然主義的立場と直結するものとはならないと考えられる。しかしながら、『道徳の言語』では、そもそも＜目的それ自体としての人間の存在問題＞にかかわる我々の意識事実というものに焦点をあてた考察自体が故意に避けられているという事情から³、道徳の概念規定に関しても、こうした視点に基づく考察は一切なされておらず、したがって、このような視点に基づく道徳の概念規定と自然主義的見解との相違も、実際には考察の対象にすらなっていないというのが同書における議論の現状である。

²筆者はこれを可能であると考え(cf. 柴崎 1995)。

³同書の序文において、彼は、「道徳的言語の論理的研究」logical study of the language of moralsこそ倫理学の本質的課題であるとし、「道徳的心理学の問題」problems of moral psychologyには触れないことを宣言している(LM[1952], pp. v.)。

性>を有することになると考えられるが、こうした<実質性>をもった道德の概念規定というものは、当然のことながら、「倫理学の道德的中立性」という彼の基本理念に反することとならざるを得ない。『道德の言語』において、一面では、<目的それ自体としての人間の存在問題>にかかわる我々の意識事実に基づいた道德の概念規定に、有効性を認める示唆を与えておきながら、こうした視点に基づく考察を彼が具体的・積極的に展開させなかった理由の一つとして、筆者には、以上のような彼の倫理学に対する「基本理念」との関連が大きな役割を占めているように思われてならない。

しかしながら、もし本当にこのような理由から、彼が<目的それ自体としての人間の存在問題>にかかわる我々の意識事実に焦点をあてた考察を避けたのであるとすれば、それは<道德>の概念規定という倫理学研究における最重要課題からの逃避を意味するもの以外の何ものでもないと言わなければならない。さらに、探求の結果、<目的それ自体としての人間の存在問題>にかかわる我々の意識事実に基づき<道德>の概念規定を行うことが真に可能であり、その規定が現実にく<実質性>を含むということが明らかになったならば、彼は、むしろ、「倫理学の道德的中立性」という基本理念を放棄ないし修正するべきであるとも言えよう(cf. 柴崎 1998, pp. 127 f.)。しかし、既に本章の冒頭において指摘した如く、『道德の言語』では、<道德>の概念規定に関する積極的な考察そのものが一切なされてはいないため、同書に見られる議論の枠内で、これ以上これらの問題を掘り下げていくことには自ずから限界があると言わざるを得ない。

以上、本章において筆者は、『道德の言語』に見られる断片的な言及を手掛かりに、同書におけるヘアーの道德概念規定に光をあてることを試みた。しかし、同書には、<目的それ自体としての人間の存在問題>にかかわる我々の意識事実に基づく視点から、道德概念の本質的成立契機を規定しようとする方向性の示唆は見られるものの、こうした視点に基づく具体的な考察の展開は一切示されてはおらず、したがってここでは、「同書における彼の道德概念規定は極めて不透明なものとなっている」という誠に消極的な結論をもって、本章の考察を閉じることとせざるを得ない。

2. 論文「倫理学」(1960)における道德概念

前期ヘアー倫理学における「道德」概念の検討を行う上で、次に注目されるのは、1960年に刊行された『哲学事典』*Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*にヘアーが執筆を担当した「倫理学」ethicsの項目である。この事典は、哲学的諸問題及び古典的哲学者に関し、当代の研究者による小論文をもって解説を与えるという方針の下に編集されたもので、各項目の解説は、一般の事典に見受けられるものとは異なり、執筆担当者自身の主観的見解が色濃く反映された叙述となっている。ヘアーの担当した項目についても、それ故、「倫理学」に関する彼独自の見解を述べるのが主眼となっており、またその中には、＜道德＞morals という概念自体に関する若干の直接的な言表も見受けられるところから、この時期における彼の＜道德＞概念規定を見る上で重要な文献であると言える。

考察の結果、本論文には、ヘアーの用語法に言う「記述倫理学」及び「本来の倫理学」との関連において＜道德＞概念に関する若干の言及は見られるものの、『道德の言語』と同様、本論文においても、＜道德＞に関する明確な概念規定は与えられておらず、従ってここで明らかに指摘し得ることは、「彼が＜道德＞概念を如何なるものとして理解していたかということは、依然として不明である」ということ以外にはないという消極的結論を得るにいたった。

なお、本論文に関するについては、「論文「倫理学」(1960)におけるヘアーの道德概念規定について」として明治大学教養論集に発表予定(2007年1月現在)であるため、ここにその詳細を記載することは控えることにする。

3. 『自由と理性』における「道德」概念と＜普遍化可能性テーゼ＞に基づく他者理解の構造⁴

ヘアーは『自由と理性』において、道德問題の成立する領域には「功利主義的」なものと、「理想主義的」なものがあるとしている。「功利主義的領域」とは、異なった「利益の衝突」が問題になっている領域であり、「理想主義的領域」とは、異なった「理想の衝突」が問題となっている領域である。

例えば、ピアノを専攻する一人の音楽学生（A）がアパートに住んでいたとしよう。そして彼は来る音楽コンクールのために彼の部屋で昼夜ピアノの練習をしなければならない状態にあると仮定する。しかし彼の隣にはある作家（B）が住んでおり、Bは彼の作品を執筆するために静かに思索を練る時間を常に必要としているものとする。そしてAは今、このような状況にあって、「ピアノの練習をするべきであるか？」という問いに直面しているとしよう。この事例においては、「コンクールのためにピアノの練習をする」というAにとっての利益と、「作品を執筆するために静かに思索を練る」というBにとっての利益との衝突が問題になっている。ヘアーによれば、こうした類の道德問題は、「功利主義的方法」による解決が可能であるとされている。そして彼は、こうした問題の成立する領域を、道德の「功利主義的領域」と呼ぶのである。

さらにヘアーによれば、道德問題の成立する状況には「利益の衝突」が原因するのではなく、「理想の衝突」が原因している場合もあるとされる。その典型例としてヘアーは、「第二次世界大戦」をあげている。すなわち第二次世界対戦の主要な原因は、ナチズムと民主主義という二つの異なった「理想」の衝突にあったと言うのである。

しかしいずれの領域における道德問題も、基本的には、彼の＜普遍化可能性テーゼ＞に基づく道德的論証の展開によって解決可能であるというのが、前期ヘアー倫理学の根本的な立場である。彼の提唱する＜普遍化可能性＞テーゼに基づく道德的論証とは、「事実 facts」、「論理 logic」、「傾向 inclinations ないし利益 interests」及び「想像力 imagination」の四つの要点から構成される実践的推論である（FR, pp. 93 f.）。「事実」という観点が必要であるとされるのは、実践的判断の帰結が求められている状況が、現実のものであれ、仮定的なものであれ、およそ特定の状況として把握可能なものである限り、それは一連の諸事実によって構成されるものであり、従ってこれら諸事実に関する顧慮なくして、当該の状況に適合する判断を帰結することは元来不可能なことでありとされているからである（FR, p. 92）。次に「論理」という語によって意味されているものは、実践的判断の帰結に認められる二つの論理的特性、即ち＜指図性＞prescriptivity と＜普遍化可能性＞universalizability の二者を指すものに他ならない（FR, p. 92）。言う迄もなく、ヘアーは、実践的推論には固有の論理性が認められるとする立場を採っている。従って彼の見解に従えば、この論理性を構成する二大特性としての＜指図性＞と＜普遍化可能性＞を無視して、実践的推論を適切な仕方で開催させることは不可能であるということになる。この意味でヘアーは、「論理」というものを、実践的推論の展開にとり欠くことのできない要素として挙げているものと思われる。第三に、「傾向」ないし「利益」という観点が挙げられる理由は次の点にある。即ち、そもそも実践的推論の展開に於いて求められる判断の帰結は、特定の行為の遂行を指図するという内容をもつことになるが、この場合、たとえその行為の遂行によって影響を受けることになる第三者が直接的には想定されない状況であっても、帰結される判断に基づいた行為の遂行が求められる当の者として、少なくとも常に一人の人物がその状況には含まれていなければならない。従って＜指図性＞テーゼに基づく観点から（cf. 柴崎 1997b）、この人物のもつ「傾向」ないし「利益」に関する顧慮なくして、有効な実践的判断を帰結することは不可能であるということになり（FR, p. 92）、この意味からこうした観点が、実践的推論の展開にとって、必要不可欠な要素として挙げられることになるのである。

⁴ 本章の主要部分は、本研究における成果の一部として柴崎 2007 において公開されたものである。

また最後に、「想像力」という要素が挙げられるのは、実践的推論の展開が要請される多くの状況に於いては、行為者以外の第三者が、帰結される判断に基づいた行為の遂行によって影響を受けることが想定され得るところから、このような場合には、そこで影響を受けることになる第三者の「傾向」や「利益」を考慮に入れる必要があるが、第三者が実際にもっている「傾向」や「利益」に関する知識を、判断者が完全な仕方では獲得することは不可能であり、この場合、判断者にとって可能であるのは、ただそれらを想像することのみであるからに他ならない(FR, p. 94)。

このような論証の展開において、哲学的な観点から特に注目されるのは、行為者以外の第三者、すなわち＜他者＞の可能的苦しみに対する＜私＞の顧慮が如何にして可能であるかという点である。端的に言うならば、＜普遍化可能性テーゼ＞に基づく道徳的論証とは、具体的な論証の展開に際し、＜私＞に、「たとえ＜私＞が、＜私＞の論証の結果に基づいた行為の遂行によって影響を受けることになる＜他者の立場＞にあったとしても、＜私＞は、その行為の実行を指図する *prescribe* ことができるか否か？」を自己自身に問うことによって行為の内容を決定しようとするものに他ならない。しかし大抵の場合、＜私の行為＞というものは、＜私の利益＞*my interests* に基づいて遂行される。このことは、すなわち、＜私の行為の遂行＞に際して、＜他者の利益＞*interests of others* の実現というものは、通常、意図されてはいないということを示唆している。言い換えるなら、このような条件の下で、＜他者の利益＞というものは、常に、損なわれ *suffer* 得る危険に曝されているのである。こうした観点から、上記の＜普遍化可能性テーゼ＞に基づく＜要求＞を見るなら、それは、「もし＜私＞が、＜私の行為＞の遂行によって影響を受けることになる＜他者の立場＞にあったなら被ることになるであろう＜苦しみ＞*suffering* を、＜私＞は、自己自身に引き受ける覚悟があるか否か？」を自己自身に問うことによって、その論証の最終的な結論にいたるべきであるということを要求するものであると言えよう。かくして、「＜他者の可能的苦しみ＞に対する顧慮」は、＜普遍化可能性テーゼ＞に基づく具体的な論証の展開過程において、その必然的要求として課されることになるのである。また本来、＜道徳的言語の論理的・形式的特性＞のみに従うはずのものである論証の展開過程に、「＜他者の苦しみ＞に対する顧慮」という＜実質的要素＞が導入されることになるのは、「＜私の利益＞の実現」という我々人間一般に共通する＜根源的傾向性＞との関係に由来するものであるということもここに明らかである。

さて、＜他者の可能的苦しみ＞に対する顧慮が、＜普遍化可能性テーゼ＞に基づく論証の具体的展開に際し、その必然的要求として課されるということは、以上の如くであるが、そもそもこのような「＜私自身の苦しみ＞に対してではなく、＜他者の苦しみ＞に対する＜私の顧慮＞」というものが如何にして可能であるのかということが、ここで改めて問われるべき大きな問題として出て来ることになる。ヘアーは、この問題に関する見解を、彼の『道徳的思考』*Moral Thinking*において示しているが(MT, pp. 87 ff)、幾つかの重要な点において、筆者は、彼とは異なる見解を持っている。以下、本稿において、筆者は、この問題に関するヘアーの議論に検討を加えつつ、私見の提示を試みることにしたい。

「＜他者の苦しみ＞に対する＜私の顧慮＞」というものが可能であるためには、そもそも＜私＞自身が、＜苦しみ＞を経験することのできる能力を具備していなければならない。それ故、この問題に関するヘアーの論述も、＜私自身の苦しみの経験＞を成り立たしめている構成契機を分析することから始められる。

ヘアーによれば、＜私自身の苦しみの経験＞は、＜感受的状态＞*affective state*、＜認知的状态＞*cognitive state*、＜情動的状态＞*conative state* の三つの構成契機から成っているとされる(MT, pp. 92 f.)。＜感受的状态＞とは、「＜私＞が実際にある＜苦しみ＞を体験している」ことをさし、＜認知的状态＞とは、「＜私＞がある＜苦しみ＞を体験していることを知っている」ことをさしているとされる(MT, p. 92.)。さらにヘアーによれば、この二つの状態は、一方なしに他方は成立し得ないという相互補完的關係にあるとされる。ヘアーは言う。

もし私が苦しんでいれば、私は、私が苦しんでいることを知っており、もし私が苦しんでいることを知っていれば、私は苦しんでいるのである。(MT, p. 92.)

またヘアーは、このような視点からするとき、＜苦しみ＞と＜害＞harm との間の概念的差異は明瞭であるとしている (MT, p. 92.)。すなわちヘアーによれば、＜害を被る＞という出来事は、当事者が被害を受けていることを知ることなしにも成立可能であるのに対し、＜苦しみの経験＞に関して、このようなことは不可能であるとされる。例えば、＜私＞のリングが、いま、何者かによって盗まれたとし、＜私＞はそのことをまだ知らないと仮定しよう。このような条件の下でも、＜私＞のリングが盗まれたことによって、＜私＞の所有権が犯されているということは＜事実＞であり、従って、被害を受けていることを＜私＞がその時点で知らなかったとしても、事実として＜私＞は被害を受けているのである。これに対し、自分が苦しんでいることを知らずに、＜私＞が苦しむということはある得ない。この意味でヘアーは、＜私自身の苦しみの経験＞における＜感受的状态＞と＜認知的状態＞の関係が相互補完的なものであるということは、「概念的真理」conceptual truth であるとしている (MT, p. 92.)。

上述の如く、＜私自身の苦しみの経験＞には、さらに＜情動的状态＞と言われるものが含まれている。＜情動的状态＞とは、ヘアーによれば、「その＜苦しみ＞を終わらせたい」と思う心の動き motive であるとされ、＜私自身の苦しみの経験＞に、この＜情動的状态＞が含まれるということも、＜苦しみの経験＞における「概念的真理」であるとされる (MT, p. 93.)。またこの意味で、＜苦しみ＞と＜痛み＞pain の間には、明瞭な差異があるとされる。すなわち、その＜痛み＞を終わらせたいと思うことなしに、ある＜痛み＞の経験を報告することは、實際上、可能であるが、＜苦しみの経験＞に関して、このようなことは、決して成立し得ない (MT, p. 93.)。例えば、肩凝りのひどい人の中には、＜痛み＞を感じるほど強く肩を揉んでもらうことを好む人がいる。このような人の場合、実際に＜痛み＞を感じるほど強く彼の肩が揉まれ、「痛い！」と彼が言葉を発したとしても、彼のこうした＜痛み＞の報告の中には、その＜痛み＞を終わらせたいとする＜情動的状态＞は認められないだろう。これに対し、全くその＜苦しみ＞を終わらせたいと思うことなしに、＜苦しみの経験＞を報告するということは、＜苦しみ＞という表現に関する、我々の日常的言語使用の事実に照らして不可能である。それ故に、ヘアーは言う。

もしそうした心の動きがないならば、苦しみは存在しないのである。(MT, p. 93.)

しかしながら、＜苦しみ＞と＜痛み＞の概念的差異に関するこうした見解に対し、例えば、「ひどい歯の＜痛み＞を感じている人が、『歯が痛い！』と言ったとき、彼の＜痛み＞の報告には、当然、その＜痛み＞を終わらせたいとする＜情動的状态＞が認められるのではないか？」という反論がなされるかもしれない。しかし私見では、このような「＜痛み＞の経験」は、既に「単純な＜痛み＞の経験」ではなく、「＜苦しみ＞を伴った＜痛み＞の経験」として理解されるべきものとなっているのではないかと思われる。すなわち、この例に挙げられているような人の＜痛み＞は、単なる＜痛み＞ではなく、正確には、＜苦痛＞という語をもって記述されるべきものとして成立していると考えられる。また、「＜痛み＞の中には、＜苦しみ＞を伴ったかたちで成立し得るものがある」ということが、「＜苦しみ＞と＜痛み＞の間には、概念的差異がある」とするヘアーの主張に、何らかの困難をもたらすということも考えられる。何故なら、この主張において取り上げられている＜痛み＞は、あくまでも純粋な感覚的事象として成立している＜痛み＞であり、かつこの主張には、「＜痛み＞が＜苦しみ＞と結びつくことはない」とする見解は全く含まれていないからである。

ただし＜私自身の苦しみの経験＞を構成する諸契機に関しての上述のような分析に、ヘアーは次のような二つの制限を加えている。

第一に、上記の見解は、＜自己意識＞self-consciousness を持つ存在者 beings にのみ妥

当するものであるとされる (MT, p. 92.)。このことは、しかし、たとえそれが人間であっても、何らかの理由から＜自己意識＞を持たない人や、恐らく明確な私たちでは＜自己意識＞を持たないと考えられる他の動物に対して、上記の見解は妥当しないということの意味している。なるほどそのような人や動物にも、＜苦しみの経験＞が成立し得ると想定することは可能である。しかし、仮にこのような存在者に＜苦しみの経験＞が成立し得るとしても、彼らにとって、その＜苦しみの経験＞は、そもそも＜誰の経験＞であるのかということは不明であろう。何故なら、こうした存在者には、＜自己意識＞が欠如しているが故に、このような存在者における＜苦しみの経験＞には、「＜私＞が苦しんでいることを、＜私＞が知っている」という＜認知的状態＞が含まれていないと考えられるからである。しかしながら、このような制限事項は、＜私自身の苦しみの経験＞に関するヘアーの見解に、何らかの欠陥があるということを示唆するものではない。何故なら、上記の見解は、そもそも＜苦しみの経験＞一般に関するものではなく、あくまでも＜私自身の苦しみの経験＞に関するものだからである。

第二にヘアーは、上記の見解に対し、「我々は＜苦しみの経験＞に際し、必ずしもその＜苦しみの本性＞*nature of suffering* (MT, p. 93.) というものを明確に特定し得るとは限らない」という制限を与えている。すなわち我々は、人生の様々な場面において、様々な＜苦しみ＞を経験するが、その時々、その＜苦しみの本性＞を明確に特定しているとは限らない。しかしヘアーによれば、このことは、その時々、その＜苦しみの強さ＞*intensity of suffering* も、我々は感受することができないということを示唆するものではないとされる (MT, p. 93.)。ヘアーは言う。

もし私が、ある特定の程度ないし強さで苦しんでいるなら、私は、その程度ないしその強さで苦しんでいることを知っていなければならず、また逆も同様である。(MT, p. 93.)

ヘアーがこの点を、特に強調する理由は、彼の提唱する＜道徳的論証の方法＞においては、当事者間の＜選好の強さ＞の比較に基づいた考察が決定的な役割を占めるからに他ならない (Cf. MT, pp. 117 ff.)。すなわち、このような比較考察が可能であるためには、＜選好の強さ＞というものが特定されなければならず、もしその＜選好＞が＜苦しみの経験＞に係わるものであれば、その＜選好の強さ＞は、それに対応した＜苦しみの強さ＞に従って規定されるものであると考えられるが故に、そもそも＜苦しみの強さ＞を感受するということが、我々にとって可能であると考えられなければならなかったのである。

その時々、その＜苦しみの本性＞を特定することはできずとも、本来、＜苦しみ＞というものは、一定の＜強さ＞をもって成立するものであり、その＜強さ＞を感受することは常に可能であるとする、こうしたヘアーの主張は、しかし、一面において、誤解をまねきやすいものであると言えよう。何故ならこうした主張から、あたかもヘアーは、＜苦しみの強さ＞を単独で特定し得ると考えているかの如くに解釈されるかもしれないからである。＜苦しみの本性＞を特定することが不可能であると同様に、＜苦しみの強さ＞を単独で特定するということが、実際上、不可能である。しかし、＜苦しみの強さ＞というものを、たとえそれが仮定的なものであろうとも、他の＜苦しみの強さ＞と比較することは可能であり、またこの比較に基づいて、それぞれの＜苦しみの強さ＞に対応した＜選好の強さ＞を特定することも可能である。筆者の見るところ、上記の主張をもってヘアーが指摘しようとしているのは、正にこの点であり、かつ彼の提唱する＜道徳的論証の方法＞にとって必要とされるのもこの点に他ならないと思われる。

上述の如く、ヘアーの分析によれば、＜私自身の苦しみの経験＞は、＜感受的状态＞、＜認知的状態＞、＜情動的状态＞の三つの構成契機から成るとされた。こうしたヘアーの見解は、特に＜苦しみ＞と＜痛み＞、＜苦しみ＞と＜害＞の間に存する概念的差異を明らかにするという点から、非常に有効なものであると言えよう。ヘアーによれば、＜他者の立場＞におい

てく私>が経験するかもしれない<仮定的苦しみ>hypothetical suffering (筆者注) に対するく私の意識行為>も、基本的には、同様の構造をもっているとされる (MT, p. 94.)。

ここで筆者は、この問題についてのヘアーの論述における問題点を、まず指摘しておきたい。ヘアーは、<他者の立場>においてく私>が経験するかもしれない<仮定的苦しみ>に対するく私の意識行為>に関し、<知識>knowledge という語を用いている (MT, p. 94.)。しかし、筆者の考えるところによれば、<仮定的苦しみ>に対する意識行為に関し、<知識>という語を用いることには問題があると思われる。何故なら、<私>が現実にはまだ得ていない<仮定的経験>hypothetical experience に関し、「私はそれを知っている」(I know it.) と言うことは、「知る」know という語についての我々の日常的言語使用の事実に照らして、不自然であると言わざるをえないからである。換言すれば、そのような<仮定的経験>に関し、我々にとって可能であるのは、ただ「表象する」imagine ことのみではないだろうか。それ故、こうした<仮定的経験>に関して可能な言表は、「私はそれを表象する」(I imagine it.)、ないし「私はそれを思い浮かべる」(I represent it to myself.) というものであろう。しかし、もしく私>が、こうした<表象>によって、何らかの<選好>を持ったなら、「私はその選好を持っていることを知っている」(I know that I have the preference.) と言うことができる。<仮定的苦しみ>に対するく私の意識行為>についてのヘアーの論述は、こうした<知識>と<表象>との間の差異を不明確にしたままで進められているように思われる。それ故、以下の論究において、筆者は、この差異に十分注意を払いつつ、ヘアーによる<仮定的な苦しみ>に対するく私の意識行為>についての理論の再構成を試みてみたい⁵。

上述の如く、ヘアーの説に従えば、<他者の立場>においてく私>が経験するかもしれない<仮定的苦しみ>に対するく私の意識行為>は、<私自身の苦みの経験>と同様に、<感受的状态>、<認知的状态>、<情動的状态>の三つの構成契機から成るとされる。これを上に提案した筆者の用語法において言えば、<仮定的苦しみ>に関するく私の表象>にこれら三つの<状態>が認められるということに他ならない。しかし、そもそもこのような<状態>が成立し得るためには、<他者の立場にある私>というものを表象することが、<私>にとって可能でなければならない。このような<表象>が如何にして可能であるかという問題を、筆者は、かつて拙稿「他者の立場に自己を置くこと」(柴崎 1993) において扱い、その最も重要な可能根拠として、「<私>というもの」が、本来、<気づきの形式的枠組み>formal frame of awareness として存在するものだからであるという点を指摘した。「<私>というもの」に関するこうした見解は、元来、ベンドラー(Z. Vendler)の「自我論」に基づくものであるが、筆者は、彼の見解の一部に修正を加えたかたちで、「<私>というもの」に関する上記のような規定を与えたのであった。すなわちベンドラーの見解において、「<私>というもの」は、<気づきの空虚な枠組み>empty frame of awareness であるとされているが (VENDLER 1988, p. 181.)、「<私>というものは、己自身を気遣うというく私独自の指図性>my own prescriptivity (筆者注) を本来的に持つ」というヘアーの見解 (Cf. HC, pp. 282 f.) を取り入れるために、筆者は、ベンドラーの言う<気づきの空虚な枠組み>を、<気づきの形式的な枠組み>と改めたのであった。ここで筆者がヘアーの見解を取り入れた理由は、もし我々が、それぞれにく私独自の指図性>というものを本来的に所有していないとすれば、<仮定的選好>のみならず、<私>が実際に所有している<現実的選好>の可能根拠をも説明し得ない場合が出てしまうからに他ならない。これを現在の我々のテーマに則して言えば、もしく私>がく私独自の指図性>というものを本来的に所有していないとすれば、<私自身の苦みの経験>における<情動的状态>の根拠を示すこと

⁵しかしながら、この問題に関する彼のまとまった論述が見られる『道徳的思考』よりも後に発表された論文 (HARE 1989) の中に、我々は、筆者の指摘の妥当性を支持する彼自身の言及を見い出すことができる (EET, pp. 184 f.)。このことは、ヘアー自身が、後に、ここで筆者が指摘したものと同様の問題に気づいたということを示唆していると言える。しかし、この論文に見られる言及は、『道徳的思考』における問題箇所を明示するかたちで行われているものではない。

ができないということである。何故なら、もし＜私＞が「己自身を気遣う」という＜私独自の指図性＞を所有していなかったとすれば、＜私＞が現に経験しているその＜苦しみ＞を終わらせたいという＜私の思い＞は決して成立し得ないと考えられるからである。

加えて筆者は、上掲拙論において、「＜私＞が＜私独自の指図性＞を本来的に所有している」ということは、「＜私＞が＜他者の立場＞に＜私＞を表象的に置き入れる」ということの障碍とはならないと主張した。何故なら、「＜私＞が＜私独自の指図性＞を本来的に所有している」ということは、「この＜私＞が、あの＜他者＞ではなく、正にこの＜私＞である」という＜私の自己同一性＞の可能根拠を示しているのみであって、「＜私＞が、常に既に、何らかの＜実質的指図＞substantial prescriptions に与している」ということを意味してはいないからである。再びこれを現在の我々のテーマに則して言えば、「＜私＞が＜私独自の指図性＞を本来的に所有している」ということは、＜私＞にとって、「＜私＞が、＜他者の立場＞において、ある特定の＜選好＞を持っている＜私＞を表象する」ことの障碍とはならないということである。何故なら、「＜私＞が、＜他者の立場＞にある＜私＞を表象する」ということと、「＜私＞が＜私独自の指図性＞を所有している」ということとは、相互に何ら矛盾するものではないばかりか、もし＜私＞が＜私独自の指図性＞を本来的に所有していなかったなら、当の＜表象＞が、そもそも誰の＜表象＞であるのかさえ分からないものになってしまうからである。

ここで筆者は、＜私独自の指図性＞と＜自己意識＞と言われるものとの関係について、一言つけ加えておきたい。筆者の考えるところによれば、＜私独自の指図性＞とは、「＜私＞というもの」における、＜根源的・実存的特性＞であって、生物学的には「自己保存の本能」として捉えられているものに他ならない (Cf. WILSON 1978, p. 165; van den BERGHE 1978, pp. 33 ff.). この意味で、＜私独自の指図性＞は、「＜私＞というもの」が存在し、かつ存続するための基盤であると言える。これに対し、＜自己意識＞とは、「＜私＞が＜私＞である」ことの＜気づき＞に他ならず、従って、このような＜気づき＞が成立し得るためには、そもそも＜気づきの形式的枠組み＞、すなわち「＜私＞というもの」の存在が予め確立していなければならない。それ故、＜私独自の指図性＞は、「＜私＞というもの」の存在基盤であるという意味において、＜自己意識＞の可能根拠でもあると言える。

以上のような視点から、本稿ではさらに、「＜他者の立場＞において、ある特定の＜選好＞を持っている＜私＞を、＜私＞が表象する」ということの意味を掘り下げてみたい。ヘアーによれば、＜私＞が、＜他者の苦しみ＞を本当に理解するためには、「彼の状況で彼の選好を持っている私を表象しなければならない」 (MT, pp. 94 f.) とされる。しかし、こうした彼の主張は、重要な点で、大きな誤解を招きやすいものとなっているように思われる。何故なら、この主張を文字通りに受け取るなら、それは、「＜他者の選好の内容＞、すなわち＜他者の経験の内容＞に関し完全な知識を＜私＞が持ち得る」ということを前提にしているかのように解釈され得るからである。しかし、このようなことが不可能であるということは明白であり、またヘアー自身も「我々が他人の経験に関し、事実、完全な知識を持ち得ると〔私が〕主張しているかのように受け取らないでもらいたい」 (MT, p. 95.) と述べている。上記の如く、＜他者の経験＞に関し、＜私＞にとって可能であるのは、ただそれを表象することのみであり、従って、これを＜他者の苦しみ＞に関して言えば、＜私＞にとって可能であるのは、「ある人が苦しんでいる時、その人であるとは一体どのようなことか」 (MT, p. 94.) を表象することのみなのである。

ところで既に触れた如く、ヘアーによれば、＜他者の立場＞において＜私＞が経験するかもしれない＜苦しみ＞に関する＜私の表象＞、すなわち＜仮定的苦しみに関する私の表象＞にも、＜私自身の苦しみの経験＞における場合と基本的には同様に、＜認知的状態＞、＜感受的状态＞、＜情動的状態＞の三つの構成契機が認められるとされていた (MT, p. 94.). さらに彼の説に従えば、特に＜仮定的苦しみに関する私の表象＞に含まれる「＜情動的状態＞の対象」は、仮定的なもの hypothetical であるとされる (MT, p. 94.). しかしながら、筆者の見るところによれば、＜仮定的苦しみに関する私の表象＞の構成契機についてのヘアーの見解は、幾つかの重要な点で明確さを欠いているように思われる。すなわち、彼の見解

においては、「＜情動的状態＞の対象は仮定的なものである」という注意が与えられているのみで、＜情動的状態＞それ自体の様相に関しては特に言及されておらず、また＜認知的状態＞と＜感受的状态＞の様相に関しても明確な規定は与えられていない。そこで、＜仮定的苦しみに関する私の表象＞を構成する諸契機の特性について、以下、筆者の所見を述べてみたい。

元来、ヘアーの主張するところによれば、＜感受的状态＞とは、＜苦しみの体験＞を意味するものであった (MT, p. 92.)。しかし、＜仮定的苦しみの表象＞においては、＜苦しみの現実的体験＞というものは成立していない。それ故、＜仮定的苦しみの表象＞における＜感受的状态＞は仮定的なものであると考えられる。これに対し、もし「何ものかを表象する」という意識行為に関し＜認知的＞cognitive という表現を使用することが可能であるとすれば、＜仮定的苦しみに関する私の表象＞における＜認知的状態＞は、現実的契機としてみなされ得るものであろう。何故なら、もし＜表象＞という意識行為それ自体の成立を意味する＜認知的状態＞が仮定的なものであるとすれば、その＜表象＞自体が仮定的なものとなり、従ってその＜表象＞は現実には成立していないということになるからである。換言すれば、その＜表象＞が現実的なものである時、その＜表象＞の＜認知的状態＞も同時に現実的なものでなければならないのである。さらに、＜仮定的苦しみの表象＞における＜情動的状態＞それ自体も、筆者の考えるところによれば、仮定的なものではなく、現実的なものであると思われる。何故なら、＜仮定的苦しみの表象＞によって＜私＞が得る＜選好＞は、＜私＞にとって仮定的なものなどではなく、紛れもなくそれは現実的なものだからである。なるほど、＜仮定的苦しみの表象＞における「＜情動的状態＞の対象」は、ヘアーの指摘するように、仮定的なものに相異なる。何故なら、この＜表象＞に基づいて＜私＞が避けようとしている＜苦しみ＞は、正に＜仮定的なもの＞に他ならないからである。しかしながら、そのような＜仮定的苦しみ＞を避けたいとする＜情動的状態＞それ自体は、決して仮定的なものではなく、現実的なものであると考えられる。換言するなら、もし＜仮定的苦しみの表象＞における＜情動的状態＞が仮定的なものであったとすれば、この＜情動的状態＞に基づいて成立する「その苦しみを避けたい」という＜私の選好＞も、同じく仮定的なものとなろう。しかし、もしこの通りであるとすれば、＜仮定的苦しみの表象＞をめぐって行われるヘアーの議論全体が意味を失うことにもなる。何故なら、ヘアーの議論における要点は、＜他者の立場＞において＜私＞が経験するかもしれない＜仮定的苦しみ＞を表象することによって＜私＞が得る＜選好＞が、仮定的なものではなく、現実的なものであるということを示すことにあるからである。このことは、次のような彼の言表からも明らかである。

もし、私の目の前で、ある人が煮え立つ染料桶の中に落ち、〔その時〕彼がどれほど強く、そうなりたくないと思っているかを私が十分に思い浮かべる **fully realize** なら、〔そしてまた〕私が〔同じようにその桶の中に落ちた場合の〕私の心理状態が、彼と同じであると予想〔できる〕と仮定するなら、私は自分自身その中に落ちないことを〔彼と〕同じ強さで望み、そうならないよう十分に注意するだろう。(MT, p. 98.)⁶

⁶ヘアーはここで、「私は自分自身その中に落ちないことを〔彼と〕同じ強さで望むだろう」(I shall myself desire with equal intensity not to fall in.) (イタリック筆者) としているが、これは、既に本文でも指摘した通り、実際上は不可能なことを表現していると考えられる。筆者の考えるところ、この文は、例えば「私は自分自身その中に落ちないことを特定の強さで望むだろう」(I shall myself desire with certain intensity not to fall in.)とでも書き改められるべきものであると思われる。何故なら、＜私＞は、＜他者の経験の内容＞を完全には知り得ず、従って、ある仮定的な状況を表象することによって＜私＞が得る＜私の選好の強さ＞と、＜他者＞が実際に持っている＜他者の選好の強さ＞とが同じであるか否かを、＜私＞は、決して確定できないからである。このことは、しかし、当事者間の＜選好の強さ＞を比較することに基づいて道徳的論証を展開させようとするヘアーの＜方法論＞自体に、実質的困難をもたらすものではない。何故なら、＜私＞にとって、その煮え立つ染料桶の中に

正確に言えば、ここには二つの＜仮定的苦しみ＞が言及されていると言える。一つは、＜私＞が＜他者の立場＞において経験するかもしれない＜仮定的苦しみ＞であり、他の一つは、＜私＞が＜私自身の仮定的状況＞において経験するかもしれない＜仮定的苦しみ＞である。しかし、これら両者の＜仮定的苦しみ＞は、「それを＜私＞は、＜ある仮定的状況＞において経験する」という視点から見ると、同一のタイプに属するものであるとみなされ得るものである。それどころか、両者ともある意味では、「それらは、＜私＞が＜私の仮定的状況＞において経験する＜苦しみ＞である」とみなされ得るものであるとも言える。何故なら、＜私＞が自己自身を＜他者の立場＞に表象的に置き入れることによって成立する＜仮定的状況＞は、既に＜他者自身の現実的状況＞ではなく、＜私にとっての仮定的状況＞に他ならないからである。そしてまた、このことこそが、＜他者の苦しみ＞を＜私自身のもの＞として＜私＞が感じ取ることを可能にしている根拠にもなっていると言え得る。何故なら、＜苦しみに悶える他者の立場＞に自己を置き入れることによって成立する＜仮定的状況＞が、＜私＞にとって、既に＜他者自身の状況＞ではなく、＜私自身の状況＞であるからこそ、＜私＞はその＜苦しみ＞を＜私自身のもの＞として表象し得ると考えられるからである。しかしここには、＜他者自身の苦しみ＞を、＜私＞は、実際には正しく理解していないかもしれないという可能性が常に存していると言える。何故なら、＜私＞がそこで表象している＜苦しみ＞は、＜他者自身の苦しみ＞と内容的に異なるものであるかもしれないからである。⁷しかしこのことは、少なくとも「＜私＞が＜仮定的苦しみ＞を表象することによって得る＜私の選好＞それ自体は、仮定的なものではなく、現実的なものである」という主張の要点に重大な困難をもたらすものではない。何故なら、＜仮定的苦しみ＞をそこで表象している主体は、＜私＞自身であり、本来、＜苦しみの経験＞というものが如何なるものであるかということこそ＜私＞が知っている限り、たとえそれが＜仮定的苦しみ＞であろうとも、＜苦しみ＞に対する＜私＞の意識状態には、常に、その＜苦しみ＞から逃れたいという＜情動的状态＞が含まれていると考えられるからである。すなわち、その＜苦しみ＞が＜私＞にとって、現実的なものであらうと、仮定的なものであらうと、＜私＞は、常に、＜苦しみ＞一般に対し、それを経験するよりは、しないことを望む＜現実的選好＞を持っているのである。それ故に＜私＞は、＜他者の経験の内容＞を十全には知ることができず、従って、＜他者の苦しみ＞に関しても、＜私＞になし得ることは、その＜他者の立場＞において＜私＞が苦しんでいることを表象し得るだけであつたとしても、そのことは、「＜苦しみの経験＞を避けたいとする＜私の選好＞は、常に現実的なものとして成立している」という主張の妨げにはならないのである。それどころか、＜他者の苦しみ＞に関する＜私の表象＞において、当の＜仮定的

落ちたくないという＜私の選好＞が、その中に落ちたいという＜私の選好＞よりも強いものであるということが明瞭でありさえすれば、＜私＞は、何の問題もなく、＜私の強い選好＞に基づいて、行為原理の決定を行うことができるからである。

⁷この問題を解決するために、ヘアーは、＜真剣さの要請＞*requirement of sincerity* という概念を導入している (EET, p. 197)。すなわち、この＜要請＞に従えば、「もし＜私＞が真剣に *sincerely* ＜私＞の道徳的論証を展開する積もりがあるなら、＜私＞は、可能な限り、＜他者の選好＞と内容的に一致する＜選好＞を得るよう努力しなければならない」とされる。この意味で、ヘアーは、「単なる共感 *empathy* ではなく、完全な同情 *complete sympathy* [を持つこと] は、道徳的思考の必要条件である」(EET, p. 200) としている。しかしながら、この＜要請＞は、道徳的言語の論理的特性に基づくものではない。従って我々は、我々の＜表象能力＞を分析することによって、こうした＜同情＞の可能根拠を示すことはできるとしても (Cf. SHIBASAKI 1995)、それを持たなければならないとする＜要請＞の論理的根拠を示すことはできないのである。ここに我々は、道徳的言語における論理的特性の分析に基づいて、＜実質的な道徳的思考＞*substantial moral thinking* の基礎づけを行おうとするヘアーの試みにおける、一つの大きな難点を見ることができる (Cf. SHIBASAKI 1994, II. 7)。

苦しみ>の主体が、<他者自身>ではなく、この<私自身>であるからこそ、<私>は、その<仮定的苦しみ>に対しても、それを避けたいとする現実的な<選好>を持つことができるのである。

<私自身の苦しみ<の経験>に関するヘアーの見解は、それ自体としても十分な説得力をもち、またしばしば混同されがちな<苦しみ>と<痛み>、及び<苦しみ>と<害>との間に存する概念的差異を明らかにするという観点からも、非常に有効なものであると思われる。問題は、<仮定的苦しみ>に対する<私の意識行為>に関しての彼の説にある。上述の如く、ヘアーは、このような<私の意識行為>を<知識>と呼んでいるが、<仮定的苦しみ>に対する<私の意識行為>に関し、<知識>という語を用いることは、我々の日常的言語使用の事実¹に照らして、不自然であると言わざるをえない。それ故、筆者は本稿において、このような<私の意識行為>に関し、<表象>という語を用いることにした。また、<仮定的苦しみ<の表象>（ヘアーはこれを<知識>と呼ぶわけであるが）に関する理解においても、ヘアーと筆者の間には、重要な点で差異があることも、ここに改めて明示しておく必要がある。

ウィリアムス(B. Williams)も指摘するように、ヘアーは基本的に、「私があの人の立場にあったなら、それは私にとってどのようなものか?」と、「あの人の立場は、あの人にとってどのようなものだろうか?」とが同じことを意味しているとする立場をとっている(WILLIAMS 1985, p. 89.)。それ故、ヘアーの主張によれば、<他者の立場にある私>を表象することによって、<私>は、<他者と同じ選好>を持つことができるということになる(MT, pp. 84 f.)。しかしこれは、「他人の経験に関し、我々は、事実、完全な知識を持つことはできない」(Cf MT. p. 95.)という彼自身の見解と矛盾するものであり、またこのようなことが、實際上、不可能であるということは論を俟たない。筆者の考えるところ、こうした明らかな矛盾を避けるための最良の方法は、一つしかないと思われる。それは本稿第2節で論じた通り、<他者の立場にある私>を表象することによって<私>が得る<選好>はすでに<他者自身の現実的選好>ではなく、<私の選好>であり、このような<私の選好>と<他者の現実的選好>とは、内容的に異なったものであるかもしれないという「事実」を認めることから出発することである。また、このような立場をとってこそ、初めて我々は、「如何にして私は、他者の苦しみを私のものとして受けとめることができるのか?」という問いにも答えることができると言えよう。何故なら、そもそもこの問いにおいて問題とされているのは、<他者の苦しみ>それ自体の認識可能性ではなく、<他者>の置かれている立場と同様の立場にあったなら<私>が経験するであろう<苦しみ>についての表象可能性だからである。

A. 略記

EET: Hare, R. M., *Essays in Ethical Theory*, Clarendon Press; Oxford 1989.

EMC: Hare, R. M., *Essays on the Moral Concepts*, University of California Press, Berkeley (California) 1972.

FR: Hare, R. M., *Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1963.

HC: Seanor, D. and Fotion, N. eds., *Hare and Critics*, Clarendon Press; Oxford 1988.

LM: Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford U. P., Oxford 1952.

MT: Hare, R.M., *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Clarendon Press; Oxford 1981.

B. 文献

GREGORY, M. S., SILVERS, A. and SUTCH, D. eds. (1978): *Sociobiology and Human Nature*, Jossey-Bass Inc. Publishers; San Francisco.

Hare, R. M. (1989): 'The Structure of Ethics and Morals', in EET.

柴崎文一(1993):「他者の立場に自己を置くこと: R. M. ヘアー<道徳判断の普遍化可能性テーゼ>をめぐる論争を手掛かりとして」、駒澤大学外国語部『論集』第 38

- 号。
- SHIBASAKI, F. (1994): *Formalismus und Fanatismus: Eine Untersuchung zur Moralphilosophie R. M. Hares*, Verlag Dr. Kovač; Hamburg.
- (1995): ‘Moralische Handlung und “Ich”-bezogene Emotion’, *Kontroversen in der Philosophie* 8, Graz.
- (1997a): ‘価値判断の＜普遍化可能性＞’、日本倫理学会『倫理学年報』第46集。
- (1997b): ‘価値判断と命令法’、曹洞宗『研究紀要』第28号。
- (1998): ‘＜原理＞の決定’、理想社『理想』第661号。
- (1999): ‘R. M. ハー 『道徳の言語』 (1952) に於ける＜道徳＞の概念規定について’、山形大学『山形大学紀要』 (人文科学) 14 卷2号。
- (2007): ‘他者の苦しみ：＜苦しみ経験＞をめぐるハーの分析理論を手掛かりとして’、『明治大学教養論集』通巻416号。
- Van den BERGHE, P. L. (1978): ‘Bridging the Paradigms: Biology and the Social Sciences’, in GREGORY, SILVERS and SUTCH 1978.
- VENDLER, Z. (1988): ‘Changing Places?’ in HC.
- WILLIAMS, B. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press / Collins; London.
- WILSON, E. O. (1978): *On Human Nature*, Harvard U. P.; Cambridge, Mass.