



道徳的特殊主義についての短い覚書

安藤, 馨

(Citation)

神戸法學雑誌, 63(4):85-115

(Issue Date)

2014-03

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81005579>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81005579>



神戸法学雑誌第六十三巻第四号二〇一四年三月

道徳的特殊主義についての短い覚書

神戸大学大学院法学研究科 安 藤 馨

本稿は「道徳的特殊主義」と呼ばれるメタ倫理学上のある見解について、その批判的概観を目的とする。道徳や法について、それらが規範の集合体・体系であると同時にそうした集合体・体系を形成する諸規範が常に普遍化可能なそれであり、それゆえ法・道徳は一般的原則の集合体・体系でなければならない、という発想には強い説得力があるといつてよい。実際、何らかの一般的原則抜きにしてはおおよそ普遍化可能性は確保され得ないように思われるから、普遍化可能な規範の集合体としての法・道徳が一般的原則の集合体から成る、という発想には強い魅力がある。だが、この発想に対してはこの20年来「道徳的特殊主義 moral particularism」とその支持者たちによって強く異議が提出されているところ、その異議の検討を通じて、道徳や法の有する普遍化可能性の要請の内実を多少とも明らかにする、ということが本稿の目指すところである。

-
- (1) とはいうものの、本稿が対象にするのは殆どその主唱者である Jonathan Dancy の理論である。特殊主義に対して共感的であり、また特殊主義という呼称を厭わない哲学者は他にもいるが、Dancy の理論のような徹底性を欠く折衷的なものであったり、特殊主義とは直接に関係のない別の哲学的ドクトリンと深く絡みあった形で議論が展開されていたりするために、本稿では Dancy の理論の検討に専心することにする。従って、本稿は最初からいわゆる「道徳的特殊主義」についてのサーヴェイではあり得ない。

1 道徳的に有意な諸事由

まず最初に若干の用語の導入から始めよう。道徳的特殊主義を巡る議論の文脈では——というのはとりもなおさず現在の英国の道徳哲学の（一部の）文脈ではということだが——私がある状況Cに置かれているとしてその状況Cゆえに私が行為 ϕ を為すべきであるとき、Cは私が ϕ する「理由 reason」であるという。これとやや異なった「理由」という語の用法では、私はCの下で ϕ する「理由を有する have a reason⁽²⁾」という言い方を⁽³⁾するから、この用語法の方はそうした用語法からすると「理由を与える状況 reason-giving circumstance」と言い換えられるだろう。多くの場合には混乱は生じないはずであるが、本稿では便宜のために主として状況・事情を行為の「理由」であるとする前者の用法に従うことにする。

次に、以下のような実践的「推論 reasoning⁽⁴⁾」を考えて欲しい：

1. 私は ϕ すると約束をした
2. その私の約束は強迫の下に与えられたものではなかった
3. 私は ϕ することができる
4. ϕ しない、より大きな理由はない
5. それゆえ：（ ϕ という行為を為す）

-
- (2) とはいうものの、道徳的特殊主義関連の文脈でも（Cであるときには） ϕ する「理由がある there is a reason」という言い方をするので、両者の差異はより微妙である。
- (3) なお、以下に述べるような「助勢事由」や「可能化事由」といった用語について、本稿では「事由」という語を condition, circumstance の意味で用いる。「可能化事由 enabler, enabling condition」はそれ自体は理由ではなく、ある理由が理由であることを可能にする事情であるが、これらを含めて「事由」という語を用いることにする（問題の一端は英語の接尾辞“-er”が日本語に適切に翻訳することが困難であることにある）。
- (4) この例は道徳的特殊主義の主唱者 Jonathan Dancy による、既に古典的な例である [cf. Dancy 2004, p. 38]。

この推論の(5)は判断ではなくて行為そのものである。(1-4)のように判断したがゆえに実際にゆるとき、私はこの実践的推論を行なっていることになる。もちろん(5)の代わりに「(5*)：私はゆすべきである」とすれば、これは実践的な行為が判断についての推論になる⁽⁵⁾。(1)の事実は、他の事情がなければ私がゆべきであるような状況であり、私がゆすることの「助勢事由 *favourer*」と呼ばれる(これと対になるような「他の事情がなければゆべきでない」ことになるような事情は「反勢事由 *disfavourer*」と呼ばれる⁽⁶⁾)。これに対して、(2)はそれ自体は助勢事由ではなくて——というの(2)が成立することはそれがなかった時に比べて(1)に加えて更に強くゆすることに与するものではないのだから——もしそれがなければ(1)が助勢事由ではなく⁽⁷⁾なってしまうような条件である。これを「可能化事由 *enabler*」と呼ぶ⁽⁷⁾。(3)や(4)もまた(1)の可能化事由であるように思われるだろう。(1)は(5)

-
- (5) Elizabeth Anscombがその典型例であるが、Aristotleの元々の実践的推論の定式化に準じて、結論が判断ではなく「行為」であるような推論を特に実践的推論と呼ぶことがしばしばある(これと対比的に結論が判断であれば理論的推論と呼ぶことになる)。これは、たとえば(1-4)のような前提を受け入れながら実際にゆを為さないような行為者の「不合理性」を捉えようとするものである。(5)の代わりに(5*)を採る、当為に関する理論的推論と、更に当の当為に関する合理主義——道徳の場合なら道徳的合理主義——を採ることを考えればよい。(5*)を受け入れながら(5)を為さないものは、理論的合理性についてはもしかしたら問題がないとしても、やはり「不合理」だと道徳的合理主義者は言いたいだろう。この理論的合理性一般には還元できない独特の「不合理性」を実践的合理性と呼び、これが問題になるような推論を「実践的推論」と呼ぼうとするのである。
- (6) 目下のところこれらの語には日本語の定訳はないようなので、本稿では(ややぎこちないところがあるとは知りつつ)造語せざるを得なかった。どうせならば、造語ついでに「順勢事由/逆勢事由」などの方が良かったかもしれない。これらの造語の可否については読者の判断に委ねる。
- (7) ここでも、これと対になるものを「不能化事由 *disabler*」と呼ぶ。可能化事由の不在は助勢事由を助勢事由たらしめることを妨げるので、不能化事由である。
- (8) たとえば(2)が(1)が助勢事由であることの条件だとしたら(1&2)全体を助勢事由と呼べばいいので、(2)を分離して可能化事由と呼ぶ必要はない、と

のような「行為」に対しては「助勢事由」であるが、(5*) のように行為の正しさ・当為性に関しては *ought-making* の関係に立っている（これを「当為化事由」と呼んでおこう）。当為化事由についても同様に（2-4）は当為化事由ではなくあくまで可能化事由であるということが出来る。

Dancyによれば、更に助勢事由でも可能化事由でもないが、道徳的思考にとって関連的な、次のような事由がある（*ibid* p. 41）：

1. 彼女は困っており助けを必要としている
2. 私はほかに周囲にいる唯一の人間である
3. それゆえ：（私は彼女を助ける）

思うかもしれない。しかし、特殊主義はそうにして（1-2）を複雑な条件を伴った助勢事由に還元しようとはしない。この点は重要である。私がφすると自由に約束したとしよう。私がその責任を負わないような事情によって私がφし得なくなったとする。私はいまや「当為は可能を含意する」の原則によって、φする義務を負わないだろう。仮に（3）が独立の事由でなく（1&3）が助勢事由だとしたら、約束したがφすることができない場合と、私がそもそも約束をしていなかった場合とは、道徳的推論に於いて同等の位置づけを受けることになる。しかし、前者の場合には私はφすべき義務を負わないとしても、後者の場合には生じない何らかの「道徳的慙愧 *moral residue*」を感じるはずである。だから（3）を複雑な助勢事由の条件說的構成要素として位置づけるべきではない。（2）も同様に、Aによる強迫下で私がBに対してφ約束をした場合に、なおBに対してφしないことに慙愧を感じるならば、（2）は私の道徳的推論に於いて助勢事由の一部ではなくて、独立の事由——つまり可能化事由——として扱われているということになるだろう。（4）も同様である。特にDancyが指摘するように、（4）は理由の衡量についての事実・判断なので、もしこれ自体が助勢事由だとすると、（4）に於いて衡量されている当の諸事由に（4）自体を付け加えるはめになり、もう一度、（4）を考慮に入れた上で諸事由の衡量についての判断を行わなければならない、無限廻行が生ずることになる。だが、この問題を措くとしても、先と同様の問題が生ずる。仮に私が他にφしない大きな理由を有しているとしても、φせず約束を破る羽目になったことについて私は慙愧の念を感じるだろう。

(2) がなくても (1) は助勢事由であるから (2) は (1) の可能化事由ではない。(2) は独立の助勢事由でもない。(1) が不在であるときを考えてみれば分かる通り、私が彼女の周囲にいる唯一の人間であるという事実がそれだけで当該の行為に助勢することはない(彼女がそもそも助けを必要としていないならば助ける理由はない)。しかし、(2) は明らかにそれが存在する時と存在しない時とでは、有意な違いをもたらすはずである。そこで Dancy はこれを (1) に対する「増強事由 intensifier」とする。これと対になるのは「減弱事由 attenuator」であり、例えば彼女の苦境が自らの過失ゆえであったり、誰かに対して意地悪をしようと試みた結果のことであったりした場合には、(1) が弱められることになる⁽⁹⁾。

2 理由の全体主義から道徳的特殊主義へ

ある事実が道徳的に関連性を有する場合の様々な様態をこのように分類した上で、Jonathan Dancy は次のように主張する。ある事実が、ある場合には助勢事由でありながら、別の場合には反勢事由である、ということがありうる。このことを見て取るには、まずは道徳的な行為理由(実践的理由 practical reason)ではなく、認識的な信念理由(理論的理由 theoretical reason)を考えるのがわかりやすい。

-
- (9) これらの諸事由の分類がなんの役に立つのかと思うかもしれない。だが、むしろ、道徳的思考に於いて道徳的に有意だと考えられる諸事情が有意であるその相異なった様態を分析することはそれ自体として道徳哲学の正当な業務である。とはいえ、ここで重要なのは、こうした分析それ自体よりはこうした分析が道徳的思考の有様に焦点を合わせたものだということの方である(実際のところ分析の細かさという点だけで言えば、例えば Joseph Raz の「理由分析 reason-analysis」などの方が優位に立っているといってもよい)。メタ倫理学的見解を提出するにあたって、実際の我々の道徳的思考の様態を分析するところから議論を始めようという点に道徳的特殊主義の支持者の理論的態度の積極的表明を見ることができる。

まず、Dancyが挙げている例を見てみよう [cf. Dancy 2004 p. 74]。私の前にある何かが私に赤く見えるとする。このことは、通常、何か赤いものが私の前にあるということを信ずる一定の理由である。しかし、赤いものを青く見せ青いものを赤く見せるような薬物を自分が近時に摂取した、と私が信じている場合には、このことは、何か青い（赤くない）ものが私の前にあると信ずる理由である。この場合、赤いものがあると信ずる一定の理由があるのだがそれが別の理由によって優越されているというのではなくて、何か赤いものがあると信ずる理由は端的にまったくない。それどころか、それは反対のことを信ずべき理由である。この例からわかるように、理論的理由に関してはある事実（正確には当該の特定的事実が持つある「特徴 feature」）がある信念に対してある場合には助勢事由であるにもかかわらず、別の場合には反勢事由でありうる。つまり、ある事実の特徴がある信念の理由になるかどうかは、その他の文脈的事情に依存する。Dancyはこのことが実践的理由についても当てはまると主張する。⁽¹⁰⁾ある人がある職を強く欲しているということは、その人にその職を与え

-
- (10) この例は印象的だが実際にはDancy自身が認めているように [Dancy 2000 p. 134]、認識的理由と構成的理由の混同とそれゆえの *non sequitur* がある。Dancyが用いる意味での道徳的「理由」は、そのお蔭で対象の道徳性質が結果しているような、基底にある自然性質である（後者は前者と同一であったり或いはそれを構成するという存在論的・形而上学的関係にある）。これに対して、ハリネズミが例年より早く冬眠するということは、来る冬が厳しいものになるということの認識的理由であるが、ハリネズミの冬眠時期は言うまでもなく冬の厳しさを構成したりしない。だから、認識的理由は、そうした形而上学的関係には関わっておらず、道徳的理由（つまり道徳性質を結果・構成する自然性質）とは類比的でない。Dancyがこの誤りを犯した理由は、彼の例が知覚を巡るものであったことにあるだろう。赤い色経験は目の前に赤いものがあると信ずる認識的理由であると同時に、それが「赤い」ということを構成しているように思われるからである。この例の説得性が、色性質が対象の我々に対する知覚的現れが対象の性質を構成する二次性質である（だろう）ということに依存していることは——道徳性質が二次性質であるときに限ってこの例は類比的でありうるということになるだろう——興味深い。ただし、Dancyはこの方向には向かわず、多くの例は認識的理由であると同時に構成的理由でもある、とし

る理由になることもあれば、逆に却ってその職を与えない理由になることもあるだろう。

ある特定の状況という特定的事実の有するある特徴が道徳的にどのような関連性を有するかがそうした特徴の内在的性質ではなくその他の諸特徴にこのように依存するということから、ある特徴の道徳的関連性を知るためには、当該の特定の状況の事実全体を知らなければならないということが帰結する。つまり、道徳的関連性に関する（そしてその一部としての道徳的理由ないし実践的理由一般に関する）「理由の全体論 reasons holism」が帰結する。そして、道徳的理由についての全体主義を認めてしまえば、そこからは道徳が一般的原理の集合体ではない（そして道徳的判断はそうした諸原理の適用という作業ではない）、という道徳的特殊主義が帰結する、と Dancy は主張する [ibid. p. 82]。私がある行為 ϕ を為すことを約束したということは——それは私の具体的な約束行為を含む具体的な特定の事実の有する性質であるが——その約束が強迫の下に為されたものであるかどうかという具体的な特定的事実のまた別の性質の有無を抜きにして、それを ϕ についての助勢事由であるとは言い得ない。およそどんな助勢事由（の候補）についてもこれが言えるとすれば、それをさえ備えていれば助勢事由があると言えるような、特定的事実についての一般的な特徴などというものはないことになる。すなわち、助勢事由——或いはその他の諸事由——の存在についての一般的原理は存在しない。

仮に、事実が道徳的に関連性を有する様態が本質的に全体論的であるならば——本質的に「不変的 invariant」な事由であったりするようなある種の特権的特徴のようなものがなんら存在しないならば⁽¹¹⁾——ある特定的事実がある特

て話を進めている（しかし興味深いところにそこで非道徳的な場合の具体例は挙げられていない）。

- (11) もちろん、特徴の関連性が一般的には全体論的に「可変的 variant」である一方で、不変的にしかじかの事由であるような特徴もあるという可能性がある。だが、諸々の特徴が道徳的に関連的である様態がそのように「異質的 heterogenous」である可能性を Dancy は説得的でないとして退けている [ibid. pp. 77-78]。事実の特徴の内には、しかし可変性の差異に対応する自然な区分

徴を備えているということからある行為が不変的な仕方である事由であるということは何ら保証されない。つまり、一般性を有する道徳的原理の類のものが成立する余地はないということになる（道徳的性質についての特殊主義）。そして、そうだとすれば、認識的に正当な我々の道徳的思考は、一般的な道徳的原理の適用に存するものではないし、そうした一般的原理が利用可能でないことは、我々の適切な道徳的思考の存立可能性を脅かすことはない（道徳的思考についての特殊主義）。

詳細は省くが、少なくとも技術的には、Dancyのこうした議論のステップの各段階には少なからぬ論理的ギャップがあるといってよい。Dancyが主張するような理由の全体論から道徳的特殊主義が論理必然的に保証されるわけではなく、Dancy自身も様々な批判によって明らかにされてきたそのギャップを実質的な議論によって埋めようとしている⁽¹²⁾、それらの議論にはもちろん少なからぬ理論的意義がある⁽¹³⁾。だが、本稿ではそれでもその詳細に立ち入ること

があるようにも思われるだろう。つまり、特定の事実の道徳的に「厚い thick」特徴は、非道徳的特徴とは違って不変的な「極性 polarity」ないし「力価 valence」を有しているようにも思われるだろう。だが、Dancyはこの主張についてすら懐疑的であり、そのような「厚い」特徴と「薄い」特徴——つまり当該行為の当為性への関連性——とを繋ぐ一般的原理をすら拒絶するものとして道徳的特殊主義を提出している [*ibid.* pp. 118-123]。

- (12) Dancyは[Dancy 1993]では全体論が特殊主義を「帰結する entail」と考えていたが、[Dancy 2004]では前者が後者を「支持する support」と言うようになっている。全体論が特殊主義を含意し「ない」ことについては大量の議論が蓄積されつつあるが、特に明瞭な具体例を挙げてそれを示すものとして[McKeever and Ridge 2005]を見よ。彼らの主張の骨子はこうである。全体論から理由の機能の仕方が可変的で「ありうる」ということが帰結するとしてもそれは理由が可変的で「なければならぬ」ことを意味しないし（だからたとえ功利主義者は可能世界では理由が可変的であると認めるだけで済む）、仮に後者だとしても、幸福増進性がそれが嗜虐的であることを不能化事由とするようなそして唯一の助勢事由であるというタイプの修正功利主義を考えるならば任意の理由は——幸福増進性というタイプのものしかないのだが——可変的である（つまり全体論は保持される）。
- (13) 一般的な道徳的原理を擁護する代表的論者としてBrad Hookerがいるが

はせず、既に見たような理由の全体論から道徳的特殊主義を採用すべきことへの少なからぬ理論的理由があるということを認めることにしたい。この点には道徳的特殊主義を巡る議論の論証構造の問題が関わっている。Dancyによる理由の全体論から道徳的特殊主義に到る論証は特殊主義者からの積極的論証であり、その論証のステップが*non sequitur*であることを指摘する批判は、一般主義に対するDancyからの積極的攻撃に対してその攻撃の不成立を主張する、特殊主義に対する一般主義者からの防御的応答である。逆に言えば、特殊主義者の積極的論証の不全を指摘することは特殊主義に対する積極的攻撃にはならない。これに対して、道徳が一般原理から成っているということを論証したり、道徳判断が原理適用とか一般的パタン認識という思考作用であるということを論証したりすることが、一般主義者からの積極的攻撃となる。もしそれらが論証されれば、*reductio ad absurdum*によって、特殊主義者の論証のどこかが誤っているに違いない。一般主義者からの防御的反論が正しければ、そのような誤

[Hooker 2000a][Hooker 2008]、Hookerが規則帰結主義者であることを考えれば[cf. Hooker 2000b]確かにこれはHookerにとっては不可避の理論的作業であるというほかない。というのも、規則帰結主義は人々の道徳的判断が一般的道徳原理によって統制されていなければならない——行為帰結主義がするように此処の特定の状況に応じた*ad hoc*な決定を許容してはならない——ということをその本質的主張内容としているからである。こうした議論の基本的様態は、特定の事実が有する一般の特徴の与える諸事由が可変的なものであるに過ぎないという主張を支えるものとして依拠されている我々の直観が一般主義的に説明可能であり、一般主義がそれらによって排除されるわけではない、というものである。特に、*prima facie duties*に関する諸原理を認めつつ、それらを*all-things-considered duty*へと調停する原理の不在を主張するW.D. Rossの「直観主義 intuitionism」のモデル——Rossian generalism——の擁護が試みられることが多い[cf. Ross 1930]。実際のところ、Rossのテキストの趣旨は必ずしも明瞭でないために一般主義者の方でも特殊主義者の方でも自分にとって有利な議論を見出すことが困難でないという事情が、議論の混迷を——しばしば各陣営の内部ですら食い違いを生みつつ——深めているように思われる。たとえば、Hookerのみならず[Crisp 2000][McNaughton and Rawling 2000][Audi 2008]がそれぞれ擁護するRoss的立場の違いを見よ。

りの候補がそれによって明らかになるだろう。だが、それが正確にどこにあるのかは、一般主義者が必ずしも気にする必要があることではなく、基本的にはあくまでも特殊主義者の側の問題である。いずれにせよ、まさに道徳が一般的原理に定位するものであらざるをえないことを示そうとする積極的攻撃とその成否を検討する方が、道徳的思考に於ける一般的原理の位置づけに関する我々の理解は促進されるだろうところ、本稿の目的にとってはそうした特殊主義に対する一般主義の側からの積極的攻撃を取り上げることが有用なのである。

3 普遍化可能性からの異論

まず最初に問題になるのは、普遍化可能性と特殊主義の間の関係である。普遍化可能性が成立するということは、どんな道徳的述語 M についてもそれに対応するある自然的述語 N があって、 $\Box \forall x N(x) \rightarrow M(x)$ が成立するということだから、普遍化可能性は対象 x の自然性質とその道徳性質——ここでは特にその中でも「なされるべきである」「する理由がある」「正しい」などの当為論的性質が問題になるわけだが——とを繋ぐ一般的道徳原理の成立を保証し、それゆえ一般主義の成立を含意するように思われるのである。普遍化可能性が道徳の本質的要請だとすれば、道徳的特殊主義は必然的に偽である、ということになるだろう。

この問題は一見したところ殆ど致命的であるように思われるかもしれない。だが、少なくとも全体論と普遍化可能性の要求を折り合わせることはさほど難しいわけではない。全体論の主張によれば、ある行為 ϕ を考えた時にその特定の行為とそれが置かれた特定の状況という特定的事実の全体が判明して初めて ϕ の道徳的性質が判明する。したがってこの特定の行為 ϕ の道徳性質は、 ϕ の内在的性質ではなく、外在的性質であり、その性質の「基体 *stratum*」は世界の全体である。したがって、全体論が正しければ、普遍化可能性による道徳原理の主張 $\Box \forall x N(x) \rightarrow M(x)$ は、そこでの道徳性質 M の基体が世界であるから、 $\Box \forall w N(w) \rightarrow M(w)$ であって、これは次のいわゆる「大域的随伴性 *global*

supervenience」の定式化：

大域的随伴性 GS

次のことは必然的に真である：任意の可能世界 w_1 と w_2 について、それらが自然性質について等しいならば（両者が互いの自然的複製であるならば）、それらは道徳性質について等しい（両者は互いの道徳的複製である）。

を含意する。すなわち、普遍化可能性の要求と全体論からは——矛盾ではなく——大域的随伴性が帰結する。しかしながら、次のような「局所的随伴性 local supervenience」は、それが大域的随伴性に崩壊するような場合を除いては、成り立たないだろう：

強い局所的随伴性 SLS

次のことは必然的に真である：任意の可能世界 w_1 と w_2 について、 w_1 の任意の個体 x と w_2 の任意の個体 y について、もしそれらが同じ自然性質を備えているならば、それらは同じ道徳性質を備えている。

或いは：

弱い局所的随伴性 WLS

次のことは必然的に真である：任意の可能世界 w について、 w の任意の個体 x と w の任意の個体 y が同じ自然性質を備えているならば、それらは同じ道徳性質を備えている。

道徳の普遍化可能性が要求する随伴性定式が大域的随伴性である限り、特殊主義は維持可能である。一般主義者は大域的随伴性のみならず局所的随伴性が必要であると主張するだろうが、その論拠が「道徳的評価は一般的なものだから」というものであるとすれば、これは露骨な論点先取になるだろう。より正確に事情を説明しよう。 ϕ を為す理由があるとき、 ϕ には助勢事由があり更に可能化事由の存在や不能化事由の不存在といった特定の事実状況に取り巻かれている。この特定状況で ϕ の助勢事由であるようなその特徴と同

じ特徴を有する何か別の特定行為 ψ について、それを為す理由があるとは言えない。だから、特定行為 ϕ の助勢事由となっている ϕ の性質 n の述語 N について、 $\forall xN(x) \rightarrow M(x)$ とは言えない。道徳性質 m は n と ϕ に於いて「結果関係 resultance」にあるが、結果関係の基底 n は ψ に適用可能な一般的道徳原理を生み出さない。⁽¹⁴⁾助勢事由の可能化事由や不能化事由に関するそれを含めて道徳

- (14) “resultance” は Ross に由来する用語であるが Dancy はこの語を必ずしも Ross 的でない独特な意味で用いる [cf. Dancy 1993 pp. 73-77]。「結果基底 resultance base」は「そのお蔭で in virtue of which」対象が当該の道徳特徴を有しているような（同一性関係が成立しない限りに於いて非道徳的な）特徴のことである。だが、ここでの「特徴」には注意が必要である。結果関係はあくまでも特定行為の特徴がその行為を正しくするような、そういう個物同士の形而上学的関係である。つまり、性質同士の関係——それらは普遍者だからその間の関係は法則を生み出してしまう——ではなく、個別化された性質つまり「抽象的個物 abstract particulars」ないし「tropes トロープ」の間の関係である。個物同士のこの結果関係が——Dancy 自身の示唆に反して [cf. Dancy 1993 p. 78]——「トークン同一性 token identity」でないだろうことに注意したい。心の哲学で言う「非法則的一元論 anomalous monism」は心的性質と物理性質の間についてタイプ同一性とは両立しない——法則を生み出してしまふから——だがトークン同一性と両立可能である。道徳的特殊主義でも道徳性質と自然性質の間は同様にして非法則的だが、結果関係は随伴関係と違って世界の事実全体を基底にするのではなく、あくまで助勢事由を基底にするので、結果するものと結果されるものとは同一性を持たない。同一性は必然的であればならない。ある世界で助勢事由となっているトロープが別の可能世界では道徳的性質のトロープと同一でない、ということこそが全体論の要求だからである。もし両者が同一者ならば、現実世界での道徳性質トロープは別の可能世界では道徳性質トロープではない、ということになる。しかし、ある性質のトロープがその性質のトロープでないことは不可能である（抽象的存在者の性質は必然的である）。この問題は、道徳性質が1階の性質なのかそれともそうした1階の性質を有しているという2階の性質なのか、という点にも関わっているがここでは立ち入らない。なお、私自身はそれをさほど問題であるとは思えないが、Margaret Little はトロープ間の同一性という観念そのものについて存在論的懸念を表明している [Little 2000 p. 299]。問題はむしろ、結果関係という形而上学的関係性の正体が同一性であるか否かの前に、結果関係が個物の間の関係であることにある。ある特定状況である道徳性質トロープを結果している自

的に関連性のある総ての事実特徴を同じくしていれば、 ψ は ϕ と同じ道徳的地位——それを為す道徳的理由がある行為である——を有するが、それらの事実特徴の基体はまさに世界の事実全体であるから、それは大域的随伴性に崩壊する。もちろん、助勢事由自体は可能化事由や不能化事由と独立に助勢事由ではありえないのだから、 ϕ の助勢事由に基づく一般化が正しい一般的道徳原理をもたらさないのだとしても、助勢事由についてその可能化事由や不能化事由の有無もが一般的道徳原理の形で同定できれば、 ϕ と ψ の道徳的性質は結局は一般的道徳原理の形で同定できるはずである。だから、道徳的に関連的な諸特徴、つまり諸事由が本質的に相互に依存しあっているという全体論的主張からは、必ずしも特殊主義は出てこない。道徳的特殊主義のためには、助勢事由に限らず道徳的に関連的な事由全般についてそれが決して一般の原理の形では同定できない、という強い追加的主張が必要である。それは、どのような一般の原理も、たとえ左辺に於いて様々な諸事由を相互に絡み合わせたとしても、必然的

然性質トロープは、まさに個物であるから、それが「別の状況では異なった極性を持つ」ということができない。というのも、この特定状況に現れつつまたそのような別の状況に現れることは、個物ではなく普遍者にのみ可能だからである。したがって「どのような自然性質トロープも別の状況では異なった極性を有しうる」という特殊主義の主張は仮に真であるとすれば空虚に真であることになるだろう。しかし結果基底を自然性質トロープというトークンではなくタイプである自然性質にしてしまうこともできない。Moadが指摘しているように[cf. Moad 2007]、そうすると道徳性質トロープが「そのお蔭で」存在しているような自然性質の中に諸事由もが入ってきてしまい、特殊主義は棄却されざるを得なくなる。なお、ある自然性質が道徳性質とタイプ同一性を有する——これは一般主義者の主張である——にも拘わらずなお極性を失い或いは反転することがありうるということを説明するモデルとして、それが、ある条件の下でのみ顕現する「傾向性質 disposition」であるとすることもできる。仮にそれが傾向性質だとすれば、顕現条件を満たさない時にそれが一定の極性を欠くなどの挙動を見せることは不思議ではなくなるだろう。この路線を追求するものとしては[Robinson 2006]を見よ。助勢事由となりうるのは幸福のみであるが、嗜虐の快樂の場合などのように非厚生主義的不能化事由を認める、というタイプの修正功利主義者にとってはこのモデルは強い魅力を持つだろう。

に例外を有しそれゆえ必然的に不成立である、という主張である。

道徳の有する普遍化可能性の要請を大域的随伴性として捉えることが正当であるとすれば、普遍化可能性の要請のみから道徳的特殊主義を退けることはできない。だが、道徳的特殊主義が全体論に加えて追加的に主張しなければならない、道徳についての「原理のなさ unprincipledness」の要求が次の問題を招き寄せる。

4 道徳的特殊主義と道徳的知識

一般的道徳原理が成立しない、ということは道徳性質と自然性質が決して綺麗に対応することではなく、同じ道徳性質を有するものを集めてきた時にそれが自然性質の観点からは「恣意的な線引 gerrymandering」に見えるしかないということである。道徳性質 m についてなぜ ϕ は m なのか、ということの説明に対して一般的な自然的事実を持ち出すことはできず、なぜ m なのかということの説明は m だから、ということしかない。功利主義者——ということは非特殊主義者であるが——が、ある特徴を備えた行為がある状況では善くある状況では悪いというとき、功利主義者は状況・文脈に応じた諸行為の道徳的評価の変動を認めているわけだが、この変動は不変的な一般的道徳原理、つまり功利原理によって説明される。それがなぜ「善い/悪い」のかの究極的説明は一般的道徳原理によって与えられる。道徳的特殊主義者の描く描像の下では、行為の道徳的評価の変動はそれに対して助勢事由があるかどうかによって究極的に説明されるが、ある助勢事由が別の場合には助勢事由でなくなったり反勢事由になりうる。その変動を説明する不変的な一般的原理はない。⁽¹⁵⁾ 可能化事由の存在や不能化事由の不存在を持ちだしたとしても、話は更にそれらの変動とその

(15) ここでの功利主義者が変動を認めているのはいわば「派生的理由 derivative reason」に対してのみであって、派生的理由がそこから派生してくるところの「根源的理由 ultimate reason」には変動を認めていない。これに対して、道徳的特殊主義の場合には後者の根源的理由それ自体が変動性を有するのである。

説明を巡って可能化事由の可能化事由の有無に後退し、この後退は一般性が消滅する個物のレベルまで停止しない。

こうしてみると、道徳的特殊主義の下では道徳的思考は「推論 reasoning」ではあり得ないことに気が付かされるだろう。 $p, p \rightarrow q \vdash q$ という基本的な modus ponens 形式の推論が論理的に妥当なものとして許されるのは、 p が随伴基底としての世界の事実全体であるときだけであり、それはもはや「原理 principle」と呼べるものではないからである。「ゆする約束をしたのだから、ゆするのだ」というような私達の道徳判断は推論的ではない。⁽¹⁶⁾ この道徳判断が推論的に適切であるためには、可能化事由や不能化事由の有様が推論者によって見て取られなければならないが、推論の前提としてもそれが既にできてしまっているならば、推論は道徳的結論に何も付け加えていないのである（というのも推論に先立って既に前提と結論の認識的正当化が得られてしまっているから）。道徳的思考にとって基礎的な道徳的事実は個別的事実であり、一般的原則の類のものはこれらの個別事実に基づいてその後に（不当に）建てられたものに過ぎない。ある事実 p の $p \rightarrow q$ への「原理包摂 principle-subsumption」は我々の道徳的思考を駆動しているものではない。それはまさに「非推論的 non-inferential」なものであり、⁽¹⁷⁾ 仮に我々の道徳的思考が認識的に正当なものでありうるとすれば、非推論的な道徳的知識の存在を認める（という意味での）

(16) 直ちに気がつくように、ここには *non sequitur* がある。この「推論」が論理的に妥当な推論のみを指すならばこの結論は不可避だが、「推論」ということによって認識的に適切な原理包摂に基づく思考を指すならば、阻却可能推論として道徳的思考を捉えることもできるからである。どんな一般的道徳原理も常に例外を許容し阻却可能である——しばしば「多孔質 porous」であると表現される——ということからは、そうした阻却可能な一般の原理が「推論」に於いて役割を果たし得ないということではでこない。[Lance and Little 2008] は、常に阻却可能なものとしての——それゆえ道徳的性質と結び付けられた自然性質の道徳的評価が変動的であり深く文脈依存的であるような——一般的道徳原理が、説明的に無力ではないと論じ、特殊主義に代えて「深い文脈主義 deep contextualism」を擁護している。

(17) Dancy はこの点を強調する [*ibid.* p. 101-108]。

道徳的直観主義を含意する。道徳的特殊主義者にとって道徳的判断は基本的に非推論的な認識作用としての「知覚 perception」と類比的に捉えられることになる。あるものを目にした我々がそれを「丸いなあ」と非推論的に考えるように、我々がある特定の事例を前にした時に、我々はその事例が「不正である」と知覚する。丸いと思ったものもよくよく「見れば」丸くないことが判明するかもしれないが、それが判明することもまた「見る」ことによつてのことである。事例に対する道徳的評価も同様であつて、我々の基本的な道徳的思考は原理包摂ではなくて個々の事例に対する「洞察的識別 discernment」なのである。

これはそれなりに筋の通つた魅力的な描像である。だが、直ちに次のような疑問が浮かばざるをえないだろう。もし道徳性質が自然性質に還元不能だとしたら、どのようにして我々の道徳的「知覚」が達成されるのだろうか。五官の感覚器官のように我々に「道徳感覚 moral sense」をもたしらしてくれる器官——道徳世界を知覚する非自然的な「第三の目 third eye」であるにせよ自然世界と非自然世界との結合点としてのデカルト的「松果体 pineal gland」であるにせよ——など存在しないように思われるからである。実際、たとえばDancyは「道徳感覚」を否定し、我々の洞察的識別の能力は感官的なものではない、としている[*ibid.* p. 134]。

だが、ここからはいくつかの問題が生ずるだろう。まず、獲得経路がどのようなものであるにせよ知覚を含む我々の判断一般は心的な出来事であり、それゆゑ物理的な現象である。物理現象が自然性質間の法則に従う以上は、ある自然性質によつて特徴付けられる一群の事象が私に物理現象としての知覚を惹起するにも係わらず、その知覚内容が決して当の自然性質と法則論的關係に立たない、というのはまったく説得力がないように思われる。だから個々の自然的に類似した状況に於いて私達が似たような道徳的知覚をするということはほぼ——宇宙論的偶然を除けば——必然的であり、特殊主義者が我々の道徳的知覚が道徳的事実と切り離されまったく信頼出来ないというような強い懷疑主義をも同時に取らない限りは、自然性質と道徳性質は法則論的に結びついているこ

とになるはずである。⁽¹⁸⁾だが、この問題を措くとしても更に次のような問題がある。

個々の状況に於ける「何が何をする理由であるのか」についての我々の道徳的判断が認識的に正当で我々が道徳的知識を持っているとして、それは全体論が正しければ必然的に「偶有的 contingent」な内容のものである。だが、偶有的な内容の知識は、まさに状況の変動に応じて知らなければならないのだから、ア・ポステリオリなものはずである。Sean McKeeverとMichael Ridgeが指摘するように、一般主義者はここで困ることはない[McKeever and Ridge 2008]。ア・プリオリに知られる道徳原理と経験的に——それゆえア・ポステリオリに——知られる非道徳的な個別事実との組み合わせから、ア・ポステリオリな道徳的知識が得られるからである。だが、特殊主義者にはこれは不可能である。特殊主義者は直接に個別的事実でア・ポステリオリな、しかも自然的事実に還元不可能な *sui generis* に道徳的な事実についての、道徳的知識を得られなければならない。そしてそれは神秘的な「道徳感覚」抜きには不可能であるように思われる。したがって、特殊主義者に残された逃げ道はひとつである。つまり、個々の事例についての偶有的な内容の道徳的知識がア・プリオリだと主張するしかない。

「必然性/偶有性」の対立と「ア・プリオリ/ア・ポステリオリ」の対立がSaul Kripkeによって分離され区別されるようになって久しいが、Kripke的な偶有的ア・プリオリはここでは何ら役に立たない。「メートル」の定義が原器に拠っていた時代のことを考えよう。「パリにあるメートル原器は1mである」はメートルの定義に拠ってア・プリオリに真であるが、このメートル原器がその同じ長さでない世界も可能だから、その内容は偶有的である、というのが、人口に膾炙した偶有的ア・プリオリの例である。ここではそのア・プリオリ性は意味論的に保証されているが、Dancy自身もそうした意味論の様態によって基礎的な個別的道徳的事実が知られることを否定している [*ibid.* p. 148]。

(18) この議論と同型の議論は次節で触れるキャンベラ派の議論でも現れることになる。

McKeeverとRidgeは次のような（やや愉快的な）例を挙げている。ある特定の現実の有徳な個人Fredがいわば「道徳的正しさ原器」とされれば、「⁽¹⁹⁾なんであれFredが承認するものは正しい」という文が偶有的アプリオリになる。このような「原器」が設定されれば、道徳的正しさについての一般的道徳原理を得たことになるわけだし、迷った時にはFredを観察したりFredに問い合わせればいいわけだから、その原理は認識的にも有用であることになる。

Dancyは個別事例に関する「何が何をする理由であるのか」という基礎的な道徳的事実についての知識が偶有的アプリオリでなければならないことを認め、更にこれが厄介な問題であることをも認める[*ibid.* p. 146]。DancyはKripke的な事例に依拠するのではなく、次のような「共犯論法 companions-in-guilt argument」⁽²⁰⁾に訴えている。

- (19) だが、この事例は見かけほど馬鹿げているわけではない。実際、道徳が「反応依存的 response-dependent」であるとする見解はそれなりに有力であり、あるひとりの特定個人ではないとしても現実の人々という大きくはあるがあくまでも特定の諸個人の反応によって——たとえば「通常の状況で通常の人々がそれに対してしかるべく反応するような対象の性質」といったように——道徳語の意味を与えようとする。或いは、そうした「原器」としてナザレの人ヨシュアを据えるようなキリスト教倫理（*i.e. imitatio christi*）を考えてもよいだろう。
- (20) Dancyが提出している議論にはもうひとつ、経験が当該の信念に対して作用する様態が「積極的」か「消極的」かによる区別に訴えるものがある[*ibid.* p.147-148]。ある道徳的信念が、ある経験によって疑わしいものとなり、棄却されるに到ることを認めるとしても、そのことは当該の信念をア・ポステリオリにはしない、というのである。当該の信念が経験に拠って積極的に基礎づけられているときに限って、その信念はア・ポステリオリであるに過ぎない。信念内容が適切であるための（それ自体は基礎付けない）消極的条件は当該の内容それ自体ではない。これは助勢事由と不能化事由の区別と同型のものであり、Dancyはこの種の区別が多数存在することをそれぞれの区別の正当性を支え合う論拠と見ているようである[cf. *ibid.* p. 50-51]。Dancyの特殊主義がこの種の発想に強く依拠していることは注意されてよい。実際、こうした区別に対して境界的な事例や疑わしい事例を見出すことが難しくないことを認めつつ、はっきりとは定式化できなくても我々は常識的にそれを「知って」おりかつ日常的に適用しているのだ、と主張するのがDancyの議論の基本的構造である。

次の四つの建築物：

- A: フランク・ロイド・ライトによる一軒家
- B: ル・コルビュジェによる一軒家
- C: フランク・ロイド・ライトによる集合住宅
- D: ル・コルビュジェによる集合住宅

を考える。さて、AとBの間と、CとDとの間のどちらがより類似しているだろうか。それぞれの建築物の性質についてのア・ポステリオリな知識が必要なのはもちろんだが、それで話は終わらないだろう。それぞれの建築物がどういう点に於いて類似しているかのリストが得られても、まだ話は終わらないだろう。というのも、どのような類似点がより重要かが問題だからである。これはア・ポステリオリな知識ではないし、どのような類似点がより重要かを決定する「方法 method」もない。それでも我々がこれらの建築物の総体的な類似性についての判断を為しそれについての知識を有するとすれば（そして実際に我々がそれを有しているように思われなおかつそれが常識的に疑わしくないのであってみれば）、道徳的知識が同様の構造を持っているとして、そのことを敢えて問題視すべき理由などない、というわけである。⁽²¹⁾

McKeeverとRidgeはこの議論には説得性がないとしている。彼らの主張はこうである。比較に於いてどの類似性基準が重要かもまたア・ポステリオリな問題ではないだろうか。2つの鍵がどのくらい類似しているかによってより重

だから、Dancyのような特殊主義者と一般主義者の間の哲学的対立の根源はむしろDancyのそうした哲学的方法の適切性如何にこそあるかもしれない。

- (21) この議論が特殊主義者にとってどれほど有益かはよくわからないところがある。というのも、このモデルは一般的原理があるもののそれらを調停する方法・原理はない、というRoss主義のモデルこそを表現しているように思われるからである。もし建築物の類似性についてのこの種のモデルが問題ないからには道徳的評価についての類似したモデルも問題ないのだというとすれば、Ross主義者は特殊主義者に対してこの事例をまさに防衛的に援用できるわけで、Dancyのこの議論は間接的に特殊主義に跳ね返ってくることになるだろう。

要なのは典型的には色の類似ではなく形状の類似であるが、それは鍵に関して比較を試みる際の関心が普通には開扉の問題にあるからであり、その関心如何はア・ポステリオリに知られる問題である、とする。この点に関する Dancy の反論は、比較というものが常にある関心の下で行われるわけではなく、そうでないときの比較はなおア・プリオリな知識を要求し、我々はそれを有している、というものである。

私自身は Dancy のこの議論が成功しているとは考えないが、その論拠は McKeever と Ridge によるものと類似はするがやや異なったものである。出発点としては、鍵の例が示唆的であるだろう。私のみるところでは、鍵の事例に於いて形状の類似が典型的に顕著な基準点になるのは、鍵の「機能 function」が問題になるからである。ある対象に機能・目的を帰属する様態には、製作者や利用者の意図を参照する「外在的目的論 external teleology」と、それらを参照しない「内在的目的論 internal teleology」とがある。猫の心臓の「機能」や犬の腎臓の「目的」というものは——intelligent designer theory を棄却した上でそうした目的・機能の帰属が正当でありうるとしてだが——内在的目的論によることになるだろう。外在的目的論は意図についてのア・ポステリオリな知識を必要とする。内在的目的論はそれを必ずしも必要とはしない。ただし、生物学的器官の「機能」や「目的」のように、それを自然化しようとするならば、内在的目的論もまたア・ポステリオリな知識——進化的来歴や生殖に於ける因果的貢献などといった事柄についてのそれ——を必要とする。ある器官がそれが属するより大きな有機的単位に対して及ぼす因果的作用のうちで上位単位の維持を通じて部分としてのそれ自身を維持するようなもの、というような説明は、したがって、ここでは利用できない。そうすると、ある対象に対してア・プリオリに機能を帰属する様態は、結局のところ意味論的なものとならざるを得ないだろう。「鋏」という語は機能類を指示し、形状は似ているがおよそ切断能力にかけた物品は「鋏の形をした何か」であって「鋏」とは言われないだろう。これは「鋏」という語が切断という機能を指示していることによるし、「鍵」もまたそのように説明されるだろう。McKeever と Ridge とは違い、

私はア・プリオリな知識による機能主義的説明が真正に可能であると考えたものの、そのア・プリオリ性はKripke的な偶有的ア・プリオリと本質的に同様の、意味論的なものであるしかないだろうとも思う。そしてそれは既に見たように特殊主義者の意に反して一般の原理をもたらししてしまう。建築物の例に戻れば、それらを「芸術作品」の例であるとか「建築作品」の例であるとか「住居」の例であるとか考えた時点で、私達は既に意味論的に機能帰属を引き受けており、ア・プリオリな類似性評価基準を手になしているように思われる。しかしながら、端的な「類似性」などというものがないならば、我々が端的な類似性についてこれらの建築作品を評価しようとする限り、錯誤説が妥当するだろう。建築作品の総体的な類似性という観念が「建築作品」という概念のア・プリオリな要請から有意義だと感じられるとしても（そして実際に有意義だとしても）、それが意味論的に要請している性質が端的に世界に存在しないために、総体的に類似しているとかいないとかいった主張はおおよそ真理値を欠くことになるかもしれない。我々の道徳的思考もまたそのようであるかもしれない。我々の道徳的思考がDancyを初めとする特殊主義者が描くようなものでありかつまたそのことが道徳的思考を存在しない性質についてのア・プリオリな判断にしてしまうことによって懐疑主義を導く、という可能性は——特にそれが一切のア・プリオリな原理を欠きながら個別事例についての個別的かつア・プリオリな判断でなければならないという無理難題であるからには——大いにありそうなことである。

この問題を回避する道がありそうに思われるかもしれない。ある特定の事実のある特徴がその特定の状況である行為の理由であるとすれば、その特定の状況と同じ状況では（つまり大域的に同じ状況では）当該の特徴が当該行為の理由であるということは、大域的随伴性のお蔭で必然的真理だからである。つまり世界を渡る変数を w として、現実世界を $@$ とすれば、 $\Box [(N@ \xrightarrow{Resultance} M@) \rightarrow \forall w (Nw \xrightarrow{Resultance} Mw)]$ であり、 $\Box$ 内部の左辺が現に（つまり $@$ で）真である以上は、右辺が真であるが、これは全可能世界を渡る

主張だから必然的真理だ、というわけである。⁽²²⁾ ということは、左辺が仮にも真であるとしたら右辺に見るようにそれは必然的に真なのだから、左辺はそもそも偶有的ア・プリオリではない、ということになる。この議論はもちろん胡散臭いところがある。⁽²³⁾ 一番外側の必然性は随伴性——その解釈として大域的随伴性を取るか或いは強弱のどちらの局所的随伴性を取るかにかかわらず——が道徳の概念的要請であるということから生ずるア・プリオリな必然性である。内側の「全可能世界について」もまた別の必然性を表現するが、これは強い局所的随伴性が弱い局所的随伴性と異なって要求する世界間での共変性に伴うものと同種のものである。

大域的随伴性と強弱二種類の局所的随伴性との関係に立ち戻って考えよう。大域的随伴性は局所的随伴性が用いる個体間共変性について、強い局所的随伴性を取った上でこの共変性要請が適用可能な個体対象を世界全体という極大的個物へと制約したものである。対象個物の大域化にともなって、強い局所的随伴性の要請する世界間共変性の含意としての——そして弱い局所的随伴性が要請する——世界内共変性は空虚に真 (vacuously true) とされる。しかし、世界間共変性の方は対象個物の大域化によって世界間での世界自体の共変性として確保され続ける。これが大域的随伴性の仕掛けである。従って、先の随伴性定式の右辺の表現する必然性は、強い局所的随伴性の場合のそれと同じ必然性である。この必然性の本性についての理解は様々な道徳理論の間で割れている

- (22) [Dancy 2008]に於ける Dancy 自身の表現から表記を改変した。先に掲げた (WLS) と (SLS) を様相論理を用いて形式的に書き直せば——実は完全に等価ではないのだが——次のようになる：

- (WLS) : $\Box \forall P_{\in \text{Moral}} \forall x [Px \rightarrow (\exists Q_{\in \text{Natural}} [Qx \wedge \forall y [Qy \rightarrow Py]])]$
- (SLS) : $\Box \forall P_{\in \text{Moral}} \forall x [Px \rightarrow (\exists Q_{\in \text{Natural}} [Qx \wedge \blacksquare \forall y [Qy \rightarrow Py]])]$

ここで後者の (SLS) の中に現れている $\blacksquare$ が問題になっている必然性である。

- (23) が、随伴性とその定式化を巡る問題の常として、本当のところ何が問題なのかを正確に明らかにすることは意外にも難しい。Dancy 自身も [Dancy 2008] に於いてこの問題を指摘しながら、可能な論点を箇条書き風に列挙する以上のことはしていない。ここでの雑駁な説明はこの問題を多少ともマシな形で把握できるようにしようというものであるに過ぎない。

が、しかし、厳格指示に関わる Kripke 的な必然的アポステリオリの問題に関わっているというのが大方の理解であると言ってよいだろう。

もしそれが必然的ア・ポステリオリだとすれば、特殊主義者にとっての困難は振り出しに戻る。つまり、特殊主義者は直接に個別的でア・ポステリオリなしかも自然的事実に還元不可能な *sui generis* に道徳的な事実についての、道徳的知識を得られなければならない。そしてそれは神秘的な「道徳感覚」抜きには不可能であるように思われる。道徳実在論を取る一般主義者はア・ポステリオリな道徳原理についての道徳的知識の可能性を「最善の説明への推論」などによって正当化しようとすることができる。これが可能であるのは当の道徳原理が一般的であることによって説明能力を有するからなので、特殊主義者のようにそこでの道徳的知識が本質的に個別的で⁽²⁴⁾あって「投射可能 *projectible*」でない、と考える場合にはこれは不可能である。従って、残る道筋はここでの必然性をア・プリオリなそれであると考えることである。厳格指示の仕組みについて Frank Jackson⁽²⁵⁾に見るような二次元主義意味論の枠組を採用するならば一応はこれが可能である。しかし、これも結局は役に立たない。というのも、

-
- (24) 「投射可能性 *projectibility*」は適切な帰納的推論を支えるために必要とされる述語の性質のことである。既知の例について $Nx \rightarrow Mx$ が成り立っている時に、このことを $\forall x Nx \rightarrow Mx$ への証拠としてよいかどうかは（つまり既知の例のパターンが未知の例に投射可能であるかどうかは）、 M が投射可能なものであるかどうかによる。この問題は M がどういう場合に投射可能であるかを巡るいわゆる「グルーのパラドクス *Grue Paradox*」のような帰納的推論一般の適切性を巡る問題のみならず Wittgenstein 的な「規則随従 *rule-following*」の問題に及ぶ根の深い哲学的問題である。が、同時にこの点が道徳的特殊主義がメタ倫理学の枠内に留められないものとなることを不可避とする。堅固な道徳的特殊主義は実際にはより大域的な哲学的ドクトリンの道徳哲学分野における含意として得られるほかないだろう。
- (25) ここでの二次元主義の理解については [Jackson 1998] のそれに拠る。なお、二次元主義意味論は少なくとも道徳語に関する限り無問題とは言えない。この点について、道徳語の指示に用いられた場合の二次元主義意味論とそれに類比的な意味論的相対主義に於ける不同意問題を論じたものとして [安藤 2013] の参照を請いたい。

二次元主義意味論の下では「水＝ H_2O 」は仮にそれが真であるとしたら命題： $H_2O=H_2O$ を内容とし、この内容たる命題はア・プリオリかつ必然的に真である。問題は、言明「水＝ H_2O 」がこのア・プリオリかつ必然的に真な命題を内容としているということが、ア・ポステリオリな経験によってしか明らかにならない、ということにある。道徳的知識を含む知識のア・プリオリ性やア・ポステリオリ性はこの局面に関わっており、その知識内容の命題のア・プリオリ性とは関係がない。だから結局のところこの逃げ道は使えないのであって、Dancyがそうしている通り、特殊主義者は偶有的ア・プリオリへと追い込まれざるを得ないがこの道も隘路であるということは既に見た通りである。

5 道徳とその「無形性 shapelessness」

次にこの道徳的知識の可能性の問題と関連する、もうひとつの問題を取り上げよう。自然性質と道徳性質との連結が非法則的であって、それが有意なものとしては一般的原理へと還元できない——これはしばしば「法典化不可能性 uncodifiability」と呼ばれる——としよう。Frank Jackson, Philip Pettit, Michael Smith——以下ではDancyに従って「キャンベラ派 Canberrans」と呼ぶことにする⁽²⁶⁾——はこのことがもたらす言語哲学的問題に注意を向ける [Jackson, Pettit and Smith 2000]。

キャンベラ派の議論を追ってみよう。まず、ある対象 x が道徳的に正しい Rx ということを決定的な、完全な事実に記述 D_i を集めてくるとする。そうすると、 $D_1 \vee D_2 \vee \dots \rightarrow Rx$ という条件文が得られることになる。このような条件文が存在するという自体は随伴性の要請から保証されているので、随伴性の要請と両立するものとしての特殊主義の主張はこの条件文が成立する様

(26) この呼称は3人が（当時）ANUの哲学者であったことによる。当該論文に限らず彼らは多分野にわたって多数の共著論文を執筆しているのでこの呼称は大変に便利ではあるのだが、Dancyが彼らに対してこの呼称を用いる際には若干の揶揄が感じられるので、必ずしも「適切」ではないかもしれない。

態についてのものであって、それはこの条件文の左辺に現れる $D = \bigcup D_i$ が統合的パターンを持たないということである。彼らはこの事情と類比的な次のような事例を考える。

ある物体を前に置かれた時に、それがある特定の形状の物体であるときにだけ点灯する機械を考える。どの形状の時に機械が点灯するかを、次のようにプログラムする。この機械にはランダムな形状の表が与えられており、目の前に置かれた物体の形状がこの表に於いて最初に出現するときの表に於ける位置が奇数番目であるときそしてそのときに限って機械は点灯する。もちろん不可能ではあるのだが、仮に可能な総ての形状が表中に現れるものとしよう。そうすると「形状が…または…または…のとき、機械は点灯する」「形状が…または…または…のとき、機械は点灯しない」という条件文が得られる。そうすると、右辺のある物体が機械を点灯させるかどうかという性質についての同一性は左辺の形状の同一性に随伴することになる。しかし、形状の表がランダムであるという仮設によって、これらの形状自体には共通性は見出されない。キャンベラ派の主張はこうである。この機械は特殊主義的な道德の有様を表象している。自然性質と道德性質の間に、最小限の随伴性に必要なものを超えた繋がりが見られないのは、それが根底的にはランダムな現象だからである。

「道德的に正しい」という述語を考えよう。述語を使えるということは、その述語が帰属できるものと帰属できないものとを区分できるということである。ある述語を把握するということはそうした区分を把握するということである。だが、それはどのような区分なのだろうか。特殊主義者は、正しい行為というものに共通するのは、正しい行為の集合に属することしかない、というかもしれない。しかし、それだけでは足りないはずである。というのも、もし他に何らかの共通性がなければ、我々は既知の D の十分に大きな部分集合から、 D の新たな要素へと「投射 projection」できるような共通性を手にしていないことになるから、有限な生物である我々の有限な学習過程からはこの述語を把握できないはずだからである。もしそうした共通性によるパターンがないとしたら、新たな事例が生ずるたびに——ということとはどんな行為もという

ことだが——何らかの意味論上の「決定 decision」が必要だということになるが、それはまさにどちらでもありうるものについての決定であって、どのような決定がなされるとしても意味論的には等価であって選ぶところがない。これは Wittgenstein 的な——或いは正確には Kripkenstein 的な——意味一般に対する懐疑主義を招き寄せるが、それは——少なくとも道徳的特殊主義を贖うには——高価過ぎる。⁽²⁷⁾したがって、我々が現に「道徳的に正しい」という述語・概念を把握していると言えるためには、何らかのパタンが必要である。ここまでくれば、キャンベラ派の批判は明瞭であろう。そうしたパタンが条件文の左辺 D のパタンとして現れるのであれば特殊主義は端的に誤りである。もしそうでなければ、投射を許すのに十分なパタンは記述的な D_i 上には現れ得ないパタン、つまり *sui generis* であって記述的述語による分析を受け付けられないものであるしかない。だが、これでは 1 世紀かけて G.E. Moore の「残念な jejune」直観主義に舞い戻ったことになる。⁽²⁸⁾

ここで、機械の例が示唆的である。形状自体にはパタンがないとしても、その外側には確かにパタンがある。機械のプログラムがまさにそれである（実際そのパタン抜きには我々は機械を点灯させる当該の形状を選び出してくること

- (27) そもそも、この懐疑主義が道徳的特殊主義を支えることができるかどうかは極めて疑わしい。道徳的特殊主義は道徳性質や道徳的思考について極めて一般的なメタ倫理学的主張を行っているので、それ自体が懐疑主義の餌食とならざるを得ないはずである。道徳的特殊主義者がこの方策を採用したければ、およそ規範倫理学レベルでもメタ倫理学レベルでも一般的な主張に対する懐疑——或いは正確には無関心というべきか——を保持しなければならない以上は、特殊主義だとか一般主義だとかいう論争それ自体に対して無関心な徹底した「静寂主義者 Quietist」である必要があるだろう（だが無関心であることに何も無関心であるとすれば……?）。私自身は規則随従を巡る問題はそれが徹底される限り結局は一周して何の違いももたらさない「空転するフライホイール」であるしかないただろうと見ており、John McDowell に見るような規則随従問題から特定の立場を支持しようという議論には端から懐疑的である。
- (28) だが、正直に言えば、道徳的特殊主義が G.E. Moore の非自然主義倫理学に帰着するということは、道徳的特殊主義の問題性を示すというよりは、Moore の見解の強靱な生命力と魅力を示すものであるかもしれない。

ができなかっただろう)。道徳的述語・道徳的概念の場合に、この機械のパタンに対応する、対象の外部のパタンとして我々の「反応 responses」のパタンに訴えることができる。「しかじかの条件を満たしたときに我々が一定の反応を顕現させるようなもの」というパタンは記述的なパタンであり、投射を許す。こうしたパタンによる述語と性質——いわゆる「二次性質 secondary quality」であるが——の事例を見出すのは色語を始めとして難しくない。「特殊主義」はしばしば、道徳的評価の対象自体にはパタンが見出されないという「制限された特殊主義 restricted particularism」を指し、それは上述の意味論的論法を免れる。⁽²⁹⁾ そうした特殊主義者は道徳性質についての二次性質説を取っているだけかもしれない。しかしキャンベラ派からは対象ではなく知覚者側にパタンを見出すだけでは足りない、という追撃が行われることになる。色の問題は我々が同じような色経験を有するということのみでは片付かない。そのような反応を引き起こす、「反応を引き起こす」という性質を裏書するような、対象の何らかの一次性質があると考えざるをえない。もし我々の反応というパタンを除けば対象の側に何のパタンもないとしたならば、色の場合にそうであるように——そして実際にキャンベラ派は色の一次性質説の擁護でも知られているわけだが[cf. Jackson 1996]——我々のそうした反応パタンの説明がつかなくなってしまう。したがって、制限された特殊主義も結局は説得的でない、ということになる。

この批判は強力であるが、それが意味論と形而上学に関わる問題であるだけにその成否がどうしてもメタ倫理の範囲を超え出ることになる。キャンベラ派の議論はほぼそのまま、ある対象の性質がその対象の自然性質に於けるパタンに存するのではないような *sui generis* な性質一般に妥当する。ということは、

- (29) キャンベラ派はその例として McDowell を挙げている。実際のところ、正直に言って McDowell のテキストはそれについてある程度の確信を以って何かを言うことが極く困難なものではあるが、キャンベラ派は McDowell が道徳性質やその他の性質を、色を典型とする反応依存的に同定される二次性質になぞらえていることからそのように判断している（だが——予想通りというべきか——直ちにそれに限定を附してもいる）。

道徳に限らず心的性質を初めとした非物理主義一般に妥当し（というのもこの議論に必要なことになっている前提はほぼ随伴性要請だけ——そしてこれは正面切つての二元論者以外は認めざるを得ないだろうものであるが——だからであるが）、この批判は結局のところ法則を伴う形での物理主義そのものを含意することになるだろう。⁽³⁰⁾ だから、たとえ G.E. Moore の非自然主義的メタ倫理学が不人気ではあるとしても、それよりは説得的に感じられる何らかの分野での非物理主義的立場がひとつでもあれば、それはキャンベラ派の批判に対する防御になる。実際に、Dancy の応答の基本線もキャンベラ派の批判のこうした構造に対するものであって、ある概念を修得するということが基底のパタンを理解するということなしにはあり得ない、という彼らの議論の強い前提を——具体的にはコネクショニズムとそれによる習得モデルを擁護することによって——攻撃するものになっている。したがってこの批判の成否は心の哲学を主戦場としている物理主義のそれにはほぼ帰着するといつてよい。私自身は還元主義的な物理主義に強い理論的魅力を感じずが（それゆえキャンベラ派の批判が特殊主義にとって殆ど致命的であると感じられるのだが）、まさに彼ら自身非物理主義陣営の首魁たる特殊主義者たちにとってはそれらが最初からなんら独立の説得力を持たないとしても不思議はないかもしれない。

(30) そしてまたもや予想通りというべきか（現在の）Frank Jackson はそうした物理主義の最も強力な擁護者である。逆に、無形性の主張から非自然主義が出てくるわけではない。心の哲学の場合と同様に非還元主義的自然主義・非法則的一元論は無形性と両立可能である。したがって、仮に無形性の主張が正しかったとしても、McDowell のような反自然主義者が自らの見解の積極的論拠として無形性を持ち出すこともできない。この意味では無形性もまた——全体論が無形性に対してそうであったように——特定の形而上学的見解を積極的に支持するものではない。この後者の点については[Väyrynen 2012]が詳細に論じている。

6 おわりに

ここまでの道徳的特殊主義の問題——本稿ではその多面に渡る（しばしば過度に）豊穡な論点から意図的に対象をごく狭く限定したが——の簡単な検討から言いうるだろうことは次のことである。普遍化可能性とそれが含意するようと思われる道徳の一般性に対する道徳的特殊主義の挑戦は必ずしも成功するようには思われない。普遍化可能性の要請を大域的随伴性の形で特殊主義と折り合わせようとする試みが結局は道徳概念習得と道徳的知覚の可能性に関する根の深い問題を含む、ということがここでは特に重要である。現実の我々の道徳的思考の様態そのものに焦点を合わせようという道徳的特殊主義の試みが当の道徳的思考の存立可能性そのものを脅かしかねないという皮肉な状況を前にして、いまや我々はBrad Hookerの次のような評言の味わいを知覚することができるだろう：

Dancy's argument that moral principles are epistemologically otiose begins with the assumption that we do make moral judgements about particular cases before believing general principles, and therefore without recourse to them. I cannot see what that assumption has going for it, except the backing of such clever people as Ross, Broad, Carritt and Dancy. [Hooker 2008 p. 23-24]

だが、いずれにせよ、特殊主義者が標的とした一般主義の問題が解決したわけではない。実践理性そのものが理性的存在者に必然的に示す一般的原理から格律を立てつつ傾向性によらず意志によってそれに従う動機付けを得て行為するというKantの控えめに言っても薄気味悪い道徳的行為者像を棄却し、余計なことを考えずとも個別の状況に応じて自然と適切な振る舞いができるという傾向性を備えた有徳者というAristotle的な道徳的行為者・道徳的思考・道徳的知覚の描像を道徳哲学に恢復しよう、という道徳的特殊主義の魅力はなお手付

かすのままである。だが、一般主義が道徳的特殊主義のこの挑戦と貢献に如何に応えうるかの検討は別稿に譲ることとしたい。

文献一覧

- [Dancy 1993] Jopnathan Dancy, *Moral Reasons*, Blackwell, 1993.
- [Dancy 2000] Jonathan Dancy, "The Particularist's Progress," in [Hooker and Little 2000]: 130-156 (2000).
- [Dancy 2004] Jonathan Dancy, *Ethics without Principles*, Clarendon Press: Oxford U.P., 2004.
- [Dancy 2008] Jonathan Dancy, "Are Basic Moral Facts Both Contingent and A Priori?" in [Lance, Potrč and Strahovnik 2008]: 116-122 (2008).
- [Hooker 2000a] Brad Hooker, "Moral Particularism: Wrong and Bad," in [Hooker and Little 2000]: 1-22 (2000).
- [Hooker 2000b] Brad Hooker, *Ideal Code, Real World*, Oxford U.P., 2000.
- [Hooker 2008] Brad Hooker, "Moral Particularism and the Reald World," in [Lance, Potrč and Strahovnik 2008]: 12-30 (2008).
- [Jackson 1996] Frank Jackson, "The Primary Quality View of Color," *Philosophical Perspectives*, 10: 199-219 (1996).
- [Jackson 1998] Frank Jackson, *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford U.P., 1998.
- [Jackson, Pettit and Smith 2000] Frank Jackson, Philip Pettit, Michael Smith, "Ethical Particularism and Patterns," in [Hooker and Little 2000]: 79-99.
- [Lance, Potrč and Strahovnik 2008] , Mark Norris Lance, Matjaž Potrč and Vojko Strahovnik (eds.) *Challenging Moral Particularism*, Routledge, 2008.
- [McKeever and Ridge 2005] Sean McKeever and Michael Ridge, "What Does Holism Have to Do with Moral Particularism?" *Ratio (new series)*, XVIII(1): 93-103 (2005) .

- [McKeever and Ridge 2008] Sean McKeever and Michael Ridge, "Particularism and the Contingent A Priori," in [Lance, Potrč and Strahovnik 2008]: 107-115 (2008).
- [McNaughton, Rawling and Lovibond 2003] David McNaughton, Piers Rawling and Sabina Lovibond, "Naturalism and Normativity," *The Proceedings of Aristotelian Society, Supplementary Volume*, 77(1): 23-45 (2003).
- [Moad 2007] Omar Edward Moad, "Reasons, Resultance and Moral Particularism," *The Philosophical Quarterly*, 57: 112-116 (2007).
- [Robinson 2006] Luke Robinson, "Moral Holism, Moral Generalism and Moral Dispositionalism," *Mind* 115: 331-360 (2006).
- [Ross 1930] William David Ross, *The Right and the Good*, Clarendon Press: Oxford U.P., 1930.
- [Väyrynen 2012] Pekka Väyrynen, "Shapelessness in Context," *Noûs* (Early View, doi: 10.1111/j.1468-0068.2012.00877.x).
- [安藤 2013] 安藤 馨, 「規範的談話の意味論：意味論的相対主義と不同意問題」, 『神戸法学雑誌』神戸大学 第63巻2号 pp. 133-159.