

論文

ローティの道徳論

大賀 祐 樹*

現代において、何らかの形で道徳を語ることは、特に哲学的な文脈から道徳を語ることは極めて困難になっている。グローバル化は様々な文化や価値観を会わせるが、それらの中には互いに相入れないものも多く、例えばフランスの移民政策における同化政策が生み出す軋轢のように、人々の間に不協和音を奏する要因となっている。また、哲学的なポストモダン化は、絶対的なものへの不信感を生み、価値の相対化を招いた。そのため、社会全体、あるいは人類全体に共通するような普遍的な正しさは存在せず、それぞれの個人にとっての私的な正しさのみが存在するような状況になっている。

しかし、だからといって道徳の存在しない社会は考えられないし、何らかの道徳が必要とされるということは確かである。では、どのような道徳が現代において存立しうるのだろうか？アメリカの哲学者・政治思想家であるリチャード・ローティの道徳論はそのような現代における道徳的ジレンマを問題意識として持ち、その糸口を模索しようとするものである。本論文は、まず最初にローティ自身が様々な著書や論文で述べている道徳論を統合的に研究し、続いて多くの論者が指摘している、⁽¹⁾ローティの道

徳論とデイヴィッド・ヒュームに代表されるスコットランドの道徳哲学との類似点あるいは相違点を考察し、最後にプラグマティックな道徳論としての現代的な道徳の可能性を探ることを目的としている。

I ローティの道徳論

分析哲学の研究者としてキャリアをスタートさせたローティであるが、1970～80年代の諸論文、特に1989年の著作『偶然性・アイロニー・連帯』を境に、主な関心の領域を政治思想へとシフトさせていった。ローティの議論において道徳論が本格的に論じられるようになったのもこの時期である。その『偶然性・アイロニー・連帯』における主要な議論は、「公」としてのリベラリズム、デモクラシーと「私」としての哲学、とくにローティが言うところのアイロニカルな哲学とを区別することによって、私的には近代的価値観に疑問を抱くような思想を持っていても、公的に近代的な市民社会の制度を受け入れ参加することができるような「リベラル・アイロニスト」という現代的な人間像を提示するものであった。そして、その考え方は道徳においても当てはめられる。

*早稲田大学大学院社会科学研究所 博士後期課程3年（指導教員 古賀勝次郎）

ローティによると、「リベラル・アイロニスト」は唯一の真理が実在するという想定を持つプラトン-カント的な哲学から離反しているため、自己の良心が必然性に基づく合理的なものというよりも、生まれ育った文化的環境によって育まれた偶然的なものを見なしている [Rorty 1989: 101]。しかし、もしローティの言うように良心が偶然的なものにすぎないとすれば、社会において道徳は形成されないのではないだろうか？ローティは人々の間における道徳は、他者の残酷さと苦痛に対する感受性によって、残酷さや苦痛を受けている人に対して共感 (sympathy) することによって他の多くの人々が連帯し、その残酷さや苦痛をできるだけ減らそうとすることによって形成されると考えている [Rorty 1989: xv]。

そのような考え方はたしかにカントの道徳哲学とは相入れない。カントの道徳哲学は「道徳性 (morality)」と「思慮=伶俐 (prudence)」を区別し、普遍的な道徳原理を打ち立てようとするものである。言い換えると、理性的な人間ならば誰もが持っている合理性によるものが「道徳性」であり、非合理的で感情や情緒に流されるのが「思慮=伶俐」である。しかし、ローティによるとこの区別は問題を含んでいる。カント的な考え方では、人間は「理性的」な存在と想定されるため、自分かから見て到底「理性的」とは言い難いような奇抜な慣習を持っている他文化の人々は「人間」という範疇に入れられないという可能性があるのだ。それは例えば、かつての近代の西洋人が「未開」の人々を人間扱いしなかったり、「啓蒙」させるために西洋の文化を無理矢理押し付けたりしてきたことにも見て取れる。

それに対して、ローティは道徳を「理性」という観点から考えることを止めるように提案する。そもそもローティの考え方からすると、道徳とは理性に基づくものなのか、それとも感情に基づくものなのかといった二元論的な問いは意味をなさない。ローティはウィルフレッド・セラーズの議論を援用し [Rorty 1989: 59-60, 194-195], 「われわれ-意図 (we-intensions)」という考え方、すなわち「われわれ」という意識を持てるのがどの範囲に及ぶのか、ということの問題にする。キリスト教的な博愛主義、もしくはカント的な普遍主義であれば、家族や親しい友人と同等に地球の裏側の遠い異国の住人に対しても（それが人間として識別されるならば）親しく接しなければならないということになる。しかし、現実的には我々は遠い異国の見知らぬ人々の残酷さよりも家族や友人のささいな苦痛のほうが気になるものだし、極端な例を挙げると、同じ街に住むホームレスの餓えよりも自分の家のペットの餓えのほうが気にかかるという場合もあるだろう。

ローティによると、そのようなある種の不公平さすら持ち合わせる道徳をより一般的なものにするためには、「われわれ」の仲間であるという意識をどれだけ上げられるかということにかかっている。それはどのように実現されるかについて、ローティは「感情教育 (sentimental education)」を行うことによって人々の感受性を強くし、より遠くの人々の残酷さや苦痛に対する感度を上げることが出来ると論じている [Rorty 1998: 176]。それはつまり、「共感」の強度を強くするということである。そして、それは例えば次のような方法で行われるとローティは考えている。

基礎づけ主義者たちはこういう人たち（道徳的に悪と思われる人たち）を真理、つまり道徳的知識を剥奪された人たちとして見る。しかし、より具体的に、安全と共感を剥奪された人たちと見るほうが良いだろう。…ここで言う共感とは、アテナイの人々がアイスキュロスの作品『ペルシャの人々』を見た後により多く示すようになった反応、またはアメリカの白人たちが『アンクルトムの小屋』を呼んだ後に以前よりもっと示すようになった反応、またはボスニアでの集団殺害をテレビ番組で見た後に私たちがもつようになる感情のことである。[Rorty 1998: 180]

つまり、「共感」を強くするための「感情教育」は残酷さと苦痛を表現することによって読者の感情を揺さぶる「物語」を語ることによって成し遂げられるのである。⁽²⁾別の箇所では次のように述べられている。

（他の人間存在を「彼ら」というよりもむしろ「われわれの一員」とみなすようになるというこの過程は）理論によってではなく、エスノグラフィ、ジャーナリストによるレポート、漫画、ドキュメンタリー・ドラマ、そしてとくに小説といったジャンルによって担われる任務なのだ。…以上のことが原因となって、道徳上の変化と進歩を伝達する手段における主役の座が、説教や論文から小説、映画、テレビ番組へと徐々にではあれ確実に移ってきているのだ。[Rorty 1989: xvi]

このように、ローティは「感情教育」のための「物語」の効果を強調する。ローティのプラグマティズムにおいて真理と実在の対応説はクワイン的な観点から否定され、科学による説明と神話や物語による説明との間には、上手く説明出るかどうかの程度に大きな差があるものの、本質的な違いは無い。ローティが近年において道徳論と同等に力を注いでいる宗教論においてウィリアム・ジェイムズの『信じる意志』が頻繁に援用されることからわかるように、道

徳論においても個人の信念と科学との間の立場は平等である。つまり、個人の信念が科学的な説明とは相入れないような神話的、空想的なものであっても、他者はその人の信じる意志を否定したり侮辱したりしてはならないということである。また、「われわれ」が「われわれ」として形成されているのはある種の物語的効力によってである。例えば住んでいる地域の違い、宗教の違い、言語の違い、人種の違い、性的嗜好の違いにおける「違い」とは、「われわれ」ならばどのようなことを良しとするか、あるいは悪とするかという観点における「物語」によってしか説明されないのである。

そして、ローティはプラトンやキリスト教、カントの普遍的な射程を持つ道徳哲学もまた「物語」の一種として読み、カントの『道徳形而上学原論』を『アンクルトムの小屋』と同様に、道徳をより広範な人々に広げるための書物として読むことを提案する [Rorty 1998: 183-184]。素朴な「われわれ」による範囲の道徳ではその適用の範囲は狭く限定されてしまい、悪い意味での自文化中心主義 (ethnocentrism) に陥ってしまう。⁽³⁾そのため、プラトン、キリスト教、そしてカントに共通する普遍主義と博愛主義を物語の一種として読み込もうというのである。

先にも述べたように、ローティはカントの道徳哲学に批判的であるが、もう少しその批判を検討してみよう。ローティによると、道徳において「正義 (justice)」と「愛着 (loyalty)」との間には常にジレンマが存在し、人々はその間で揺れてきた。私たちがもし警察に追われるようなことがあれば、家族に匿ってもらうように頼むだろう。もし、両親や子供が罪に問われた

としても、やはり助けようとして偽のアリバイを証言するかもしれない。しかし、その偽証によって無実の他人が誤認逮捕されることがあれば、私たちは「正義」と「愛着」の間で引き裂かれるだろう [Rorty 2007: 42]。あるいは、たくさんの子供を持つ両親が核戦争の直後に地下室に備蓄してある食料（それは一日～二日分量である）を隣人と分かち合うことが出来るのか、あるいは銃を持って追い返すのかといったことも同様のジレンマであるとローティは述べている [Rorty 2007: 44]。

ローティが分類するカント主義者は、「正義」は理性だけを源泉とし、「愛着」は感情を源泉としているという区別を行い、理性だけが普遍的な道徳を打ち立てることが出来ると考えている。それに対しローティは「正義」をより広範囲に広まった「愛着」として考えるように提案する。そしてそれはカント的な道徳哲学から離れた現代の哲学者たち、ヒューム的な方向性のアネット・ベイヤー、ヘーゲル的な方向性のチャールズ・テイラー、アリストテレス的な方向性のアラスデア・マッキンタイアのような人々も自らと同じ方向を向いているとローティは考えている。

そして、さらにローティが反カント的な道徳哲学者としてとらえているのがジョン・デューイである。ローティとデューイの道徳思想の比較については後の章で考察するが、ここではローティがいかにカントと対立するものとしてデューイを挙げているかということがわかる。「カント vs. デューイ」という文字通りのタイトルの論文における考えの一部を見てみることにする。近年の英語圏において哲学、とくに道徳哲学の学説は、他の学問の研究者や一般の人々

に説明することが難しくなっているとローティは指摘する [Rorty 2007: 184]。そのような学説は PhD を取得するためには必要かもしれないが、現実生活において厳しい道徳的決断に迫られている多くの人々にとってはあまり意味をなさない。それに対し、ローティは自らの哲学的ヒーローであるデューイはそのような学説とは対照的であり、その思想によってそのような学説から抜け出すことが出来ると考えている [Rorty 2007: 188]。カントとデューイとの間の大きな違いは何か？それはカントが固定的で静止した秩序を求めるのに対し、デューイはダーウィニズムを取り入れて、流動的で常に変化を希求する秩序を求めているということである。そして、デューイ的な観点から見ると、(ローティの解釈によると)「何故私は道徳的でなければならないのか？」という問いは、概して「どのような道徳性を私は持つべきなのか？」という問いに先立って問われるが、後者の問いは、それ自体で「私は出来る限りの悪の行為や死ぬことよりも最悪な行為を考え続けることができるのか？」という問いかけになる。そのような考え方はカント的な観点から見ると、歴史的で偶然性によって形成された様々な共同体や価値観に対して相対的なものにすぎないということになる [Rorty 2007: 199]。しかし、道徳性を「より大きな愛着としての正義 (justice as larger loyalty)」として、また他者の残酷さと苦痛への共感として考えているローティからすると、道徳性とは理性に基づいた必然的なものではなく、感情的⁽⁴⁾で偶然的なものとして考えられるのである。

II ローティとヒュームの道徳思想

冒頭に述べたように、ローティの道徳思想とヒュームのそれとの類似を指摘する意見は少ない。クリストファー・J・ヴォパリルとマイケル・ウィリアムズは、共にローティは『偶然性・アイロニー・連帯』以後、ヒュームの転回を遂げていると主張する [Voparil 2006: 91], [Williams 2004: 69]。そして両者ともローティがヒュームを「プラグマティスト」、あるいは「可謬主義者」として見ており、思想的な類似性を感じていると論じている [Voparil 2006: 94], [Williams 2004: 76]。

では、本当に彼らの議論は妥当するのだろうか？ まずその類似点、あるいは相違点を検証してみたい。ローティ自身もまた、自分の考えとヒュームの考えが近いことを認めており、様々な箇所度々述べているが、以下にいくつかを引用してみよう。

アネット・ベイヤーは現代の主導的フェミニスト哲学者の一人であるが、自分の手本としてデイヴィッド・ヒュームを取り上げる。ヒュームがすすんで情緒を、いやそれどころか感傷を、道徳意識の中心とみなしているという理由で、ベイヤーはヒュームを「女性のための道徳哲学者」として称賛する。[Rorty 1999: 75-76]

ラボッシと私は、人権基礎づけ主義は時代遅れだと考えているが、それが正しいとすれば、…ヒュームの方がカントよりはよい助言を与えてくれる。…なぜなら、ヒュームは「法を見分ける理性よりは、矯正された（あるときはルールを修正された）共感のほうが道徳的能力にとって大切だ」と信じていたからである。[Rorty 1998: 180-181]

もし、私たちがヒュームの助言に従えば、ポストモダンの苦悩から逃れるのに無条件の義務（と

いうカント的思考方）について語ることをやめるだろう。[Rorty 2007: 187]

以上の引用には、（二つ目と三つ目の引用のなかでは省略してあるが）必ずベイヤーによるヒューム論が引き合いに出されている。つまり、ローティのヒューム理解はベイヤーの“*Moral Prejudice*”や“*A Progress of Sentiments: Reflections of Hume's Treatise*”などの著作やその他の諸論文に依っており、自らの考えとヒュームの考えは、ベイヤーのヒューム解釈および道徳思想を経由して類似している、というようにとらえられているというのが、ローティがヒュームを論じるときの基本的なスタンスである。

しかし、もちろんいくつかの重要な点でローティとヒュームが類似した考え方を持っているのは確かである。その最も大きな点は「共感」についてである。前述したように、ローティは他者の残酷さと苦痛への共感が道徳性の要だと考えている。そして、ヒュームもまた「共感」を道徳の要因の一つと考えていることは有名である。では、ヒュームは「共感」の概念をどのように考えているのだろうか。ヒュームは、われわれは人間本性の原理の一つとして同類感情 (fellow-feeling) を持っており、他者が安楽や幸福を感じているのを見るときは自分もその気分共感して快楽を感じ、あるいは他者の涙や叫びや呻きを見ると自分もその苦痛に共感して憂鬱や憤慨を感じると論じている [Hume 1751: 109]。ローティとヒュームのこの共通点は、共に合理主義的な道徳哲学、あるいは道徳実在論への反発から来ている。ヒュームは知覚を観念と印象に区別するが、道徳とはそのうちの観念

のほうではなく印象のほうに由来すると考えている。ヒュームの知覚論における印象-観念の二文法において、例えばユークリッドの幾何学の理論は観念によって理解されるが、その円や図形の美しさは印象によって理解される。もし、道徳が観念によって理解されるとするならば、人間以外のものにも道徳的観念は構造として適用されなければならなくなるとヒュームは指摘している。例えば、若木が親木よりも高くなり親木を滅ぼしてしまう場合、母を殺害したローマ皇帝ネロと同じ関係にあるが、果たして両者の間に同等の道徳的悪が存在するのか？とヒュームは問う [Hume 1751: 162]。ヒュームの考えでは、道徳とは理性から区別された「趣味 (taste) によって問われるような、感情的・美的な問題なのである。

ローティの場合、理性と感情という対立を必ずしも厳密に区別しないので、ヒュームのように感情を道徳の原理に据えるというほど強い意味合いはないが、カント的で理性的な道徳哲学に反発し、感情に重きを置いた考えを持っているのは確かである。ヒュームもまた以上のような議論を見れば、反カント的な考え方を持っているのは明らかだ (ヒュームのほうがカントよりも昔に生きているのだが)。ローティはヒュームと同様に合理主義的な道徳哲学に反発し、道徳を哲学的に基礎づけるという欲求を放棄するように推奨する。

合理主義的な道徳哲学に対し、ニーチェは厳しい批判を行った。ニーチェは神や人間の理性などにすぎた道徳を弱者のルサンチマン、あるいは強者の自己正当化であると罵るが、しかしそのような考え方は社会的に有用な道徳を構築するきっかけにならない。ローティは、プラグ

マティストはニーチェの言い分を認めるが、道徳は一種の社会的構築物であり、哲学的な合理性が在るのか無いのかということをもそもも問題にすべきではないと考えている、と論じている [Rorty 1999: 174-175]。

ローティが苦痛に対する共感を問題にするのは、全ての人間に普遍的に共通の本性としてその感受性が備わっていると考えることによるのではない。ローティ曰く、「苦痛が問題の全てだとするなら、ユダヤ人をナチから護ることに劣らず、ウサギをキツネから保護することも重要なことになろう。」 [Rorty 1999: 177]。しかし、われわれはもちろん、ウサギを護ることよりもユダヤ人を救うことのほうが重要だと考える。合理主義的に考えるなら、人間は理性を持っていると想定されるためにユダヤ人を護ることのほうが重要だと考えられる。しかし、問題はナチもまた本来理性的であるはずの人間であるということなのである。

では、どちらかが「非人間」なのであるだろうか。ローティの考えによると、そのような対立を引き起こすのではなく、ダーウィンの自然主義を取り入れることによって人間の理性とは動物の知性が高度に進化し複雑化したものにすぎないと考えることができるようになり、それによって人間の共通性とは一つの大きな共通性、普遍的な共通性に訴えるのではなく「例えばアラバマ州のある特定の村における黒人と白人の差異やケベック州のある特定のカトリック協会におけるゲイとそうでないものの差異を最小化したいという希望、そういう集団を千もの細々とした縫い目で縫い合わせていくとい、あるいはその共通性に訴えるという希望を持つというようなこと」 [Rorty 1999: 178] としてとら

えられるようになる。そのように考えると、ウサギよりユダヤ人の重要性が高いと思われるのは、われわれは単に苦痛を受けている両者を比較するとユダヤ人のほうが共通性を多く持つので、ユダヤ人のほうを重要視するということになる。⁽⁵⁾

ローティとヒュームの道徳思想の共通点を以上に挙げたが、もちろん相違点もある。それは、ヒュームは社会において道徳的な美德は有用であり、それを増大させることは効用性 (utility) を持っていると考えているが、ローティは道徳性の向上とは残酷さと苦痛を減少させていくことだとしか考えていないという点にある。つまり、ヒュームは道徳とはプラスのベクトルを増大させることを目標としており、その一面に限ってみれば功利主義的な方向性を持ち合わせているのに対し、ローティはマイナスのベクトルを最小限に減少させることを目標としており、必ずしもプラス面を増大させようとはしていないというところに両者の相違の一つがある。もう一つ、基本的な思想的立脚点の違いを挙げておくと、ヒュームは「人間本性」としての道徳性は理性ではなく感情に基づいていると考えているのに対し、ローティはあらゆる哲学的な基礎づけや普遍主義に反対するため、哲学的な本性 (nature) として苦痛に対する共感という感受性をもっているのではなくて、ダーウィンの自然 (nature) として、人間という種の動物は家族、仲間、あるいは同種の動物に対して共感する性質を持っていると考えているという点である。この二点の相違は一見すると微細なようにも見えるが、哲学的な文脈から見ると大きな違いがある。⁽⁶⁾

また、ローティとヒュームにおける「苦痛」

や「共感」といった知覚の概念の捉え方の違いを指摘しておくことも重要だと思われるので以下に考察する。両者の間には焼く200年以上のタイムラグがあり哲学上の言説におけるパラダイムにも大きな隔りがある。その最も大きな隔りのうちの一つが知覚についての哲学的な考え方の違いであろう。ヒュームに限らず、17世紀～18世紀の思想家達はデカルト的なパラダイムの下にあった。つまり、デカルトは『方法序説』において「我思う故に我在り」という考え方を提示することによって物体と精神を二分する考え方、心身二元論が広く受け入れられるようになったのだが、その時代のイギリスの経験論哲学者であるロックやパークリーにしてもデカルト的な心身二元論を自らの思想の出発点にしており、当然のことながらヒュームもその文脈の上で議論をしている。ヒュームにおける「観念」と「印象」の違いは、それぞれ「考える」と「感じる」の違いに相当しているが [Hume 1740: 7]、先に述べたように、ヒュームにおける道徳は「印象 (感じる)」の範疇に入れられており、「苦痛」や「共感」といった感情的な事柄も当然「印象」に含まれ、道徳性を感情的なものとしてとらえるローティとの共通点もそこにある。しかし、ヒュームがそれらをデカルト的な心身二元論の文脈において全て「心的」なものとしてとらえているのに対し、ローティは心身二元論を否定し、感情を (哲学的な意味における) 「心的」なものとしてとらえていないという点に両者の違いがある。ローティの哲学における心身問題についてここで詳しく論じるのは本論文の主題から外れるため、あまり深く立ち入らないが、「痛み」という感覚について哲学上の議論から述べている箇所が

あるので、そこを取り上げてみる。

ローティは『哲学と自然の鏡』において次のようなSF的な例え話をしている。ある未来世界において地球人の探検隊が銀河の彼方にある地球に似た惑星に辿り着き、そこには地球人とほとんど同じ文化を持った人々が暮らしていることを発見したが、調査をしてみるとその星の人々は地球の文化では「心的現象」とされるような概念を持っていないことがわかった。その代わりに例えば「それ象のように見えた。だが、この大陸には象はいないことにはたと気づいた。そういうわけで、それはマストドンに違いないとわかった」という文を「F-11と同時にG-412の状態になった。しかしそれからS-147になった。そういうわけでそれはマストドンに違いないとわかった。」というように神経学的に言い換える知識を一般の人々までが持っていた[Rorty 1979: 71-72]。調査団が地球人の一人と異星人の一人の脳を電極で結んで調査したところ、脳内の電気信号は全く同じなのに、地球人が「痛み」を感じた時にその異星人は「C繊維が刺激された」と答えた。⁽⁷⁾

このSF物語においてローティは何を言おうとしているのだろうか。地球人の立場からすると、その異星人は「心」を持っていない、あるいは「感覚」を持っていないように見える。逆に、異星人の立場は、地球人が「痛み」や「感覚」と呼んでいるものは脳神経の刺激に過ぎないという心脳同一説的な唯物論になる。ローティの考えによると、この二つの言説のうちどちらが正しいか、すなわち伝統的な心身二元論に汲みするのか、唯物論に汲みするのかということ問うのはあまり得策ではない。それは、ある何ものかについての二種類の語り方であり

(それが二種類しかないとも限らない)、ウィトゲンシュタイン的に言うると二つの言語ゲームがある、ということに過ぎないのである。つまり、ローティは心身二元論を完全に放棄して「痛み」とは脳神経の刺激でしかあり得ないと言いたいわけではなく、デカルトやロック、ヒュームがしているような哲学に特殊な認識論は、すなわち「Xとは〇〇である」と単純に言い切ってしまうような考え方(それをローティは「自然の鏡(mirror of nature)」と呼んでいるのだが)は放棄してしまっても問題がない、という意味で二元論を批判しているのである。以上のような観点からローティはヒュームの知覚論には批判的である。

しかし、そのような両者の違いをふまえた上で、ウィリアムズはローティとヒュームは哲学の面においても類似点があることを指摘している。ウィリアムズによると、ヒュームの穏健な「懐疑主義」はローティの「アイロニー」という考え方と共通点を持っているという。ヒュームは、「懐疑主義」は哲学的な好奇心を失ってしまう「俗物(Vulgar)」、自らの立脚点に懐疑的であるために極端で過度の形而上学や認識論的システムを取り入れようとする「にせの哲学者(False Philosopher)」、そして自らのような穏健な懐疑主義を持った「本物の哲学者(True Philosopher)」という三つのタイプを生み出すという考えを示したが[Williams 2003: 71]、その三つのタイプはローティの考え方に「驚くほど共鳴する」という。ローティの考え方における、自らの基本的な信念や価値に疑問を持たない「非知識人(Nonintellectual)」はヒュームにおける「俗物」に、懐疑的な考えから常識を救い出そうとする「形而上学者(Metaphysicians)」

はヒュームにおける「にせの哲学者」に、そのような懐疑からの救出は可能ではないという考えを受け入れられる「アイロニスト」はヒュームにおける「本物の哲学者」にそれぞれ相当し、そして過度の懐疑主義から区別される「穏健な懐疑主義」と「アイロニー」は「可謬主義」という共通点を持っている、とウィリアムズは論じている [Williams 2003: 73]。

このように、ローティとヒュームは哲学的な面において基本的な前提を異にしつつも同じような方向性を持ち、また道徳論においてもそれ以上に共通点を持っていることがわかった。哲学上の「可謬主義」という共通点は、決定的な道徳法則が存在することを拒むが、それはまさに固定的な秩序を拒み、変動的、流動的な秩序を求めるプラグマティズムの考え方である。そのようなことから、ローティや他の論者が述べているように、ヒュームは多くの面で異なりつつも、プラグマティストとしての一面を持ち合わせているのである。そして、ローティの功績はそのようなヒュームの道徳思想を現代的な意義から再評価したことにある。

III 道徳の可能性

ローティはヒュームとの類似を指摘されることはあるが、他のスコットランド道徳哲学者との類似性を指摘されることはあまりない。しかし、ローティの道徳論がヒュームのそれと近いのであれば、当然他の道徳哲学者、すなわちフランス・ハチスンやアダム・スミスともある程度の近さを持っているはずである。

ハチスンもスミスもヒュームとローティと同様に道徳は理性ではなく感情に源泉があるという意見で一致している。ハチスンはそのような

道徳感情論の先駆者であり、「最大多数の最大幸福」という考え方を推奨した初めての人物でもある。そして、共感を道徳の要因としたという意味でも先駆者である。ハチスンは自愛心が道徳の基礎となることを否定し、任愛が道徳の基礎となることを論じたうえで、仁愛としての共感が生まれつき人間に備わっているとした。しかし、その体系における共感の比重は低く、ヒュームやスミスほどローティに近いとは言い難い。ハチスンの思想はヒュームとスミス「に受け継がれ、その二人によって共感の重要度が高められた。

スミスは想像力によって他者の立場に立ち、その境遇に自分があることを想像し、その感情が自らと一致する場合は是とし、一致しない場合は非とするという考えを基本にしており、立場を入れ替えるという能動性においてヒュームよりも共感に積極的な意味合いを与えている。苦痛を感じている他者の立場に立って共感すること、そしてそれは同胞感情に基づいていることを強調する点においてはヒュームと同等に、あるいはそれ以上にローティに近いと言えるかもしれない。しかし、スミスは他者の是非、すなわち適宜性 (propriety) を判断するのに、自身の胸中にある中立的な裁判所、公平な観察者としての「良心 (conscience)」に訴えるとしている点において [Smith 1759: 169-170] ローティと異なっている。ローティにおいて、そのような第三者的な審判をするという考え方はない。何故なら、何度か述べたように、全ての人間はあらゆる異なった、相入れない価値観や文化を偶然的に受け入れており、完全に自文化から離れた中立的な視点から何かを裁くことはできないというのがローティの「自文化中心主

義」の立場である。⁽⁸⁾

しかし、もちろん前節で論じたとおり、ローティとヒュームの間にも類似点と相違点はあるので、総じて言えば他の道徳哲学の学派と比較して、ローティの道徳論とスコットランド道徳哲学は親近性があると言えるだろう。その中でも特にヒュームとの比較が論じられるのは、まずウィリアムズが指摘したように、ヒュームの「穏健な懐疑主義」とローティの「アイロニー」が「可謬主義」という点で一致しており、哲学的な面で親近性があるということ、英米圏においてスコットランド道徳哲学者の中でハチスンとスミス以上にヒュームが「あまりにも名声を与えられすぎたし、彼の重要さが誇張されてきた」ため、その三者の「優劣に関する通常の評価に見られるアンバランスが存在する」[Hope 1989: 3] という二つの理由のため、特にヒュームが特別に多く取り上げられていると考えられる。⁽⁹⁾

ローティがヒューム以上に重要な道徳哲学者として見ているのがデューイである。ローティはデューイの道徳論をカントの道徳哲学と対比するものとしてとらえているということは既に述べた。デューイはたしかに「単一の、最終的で、究極的なものへの信仰」から「変化し運動する個別的な善や目的が数多くあるという信仰」へ進むことが必要であるということを強調し [Dewey 1920: 172-173],

二度と動かぬ固定した目的としての健康でなく、必要な健康の増進—という継続的な過程—が目的であり善である。目的はもはや到達すべき終点や限界ではない。目的というのは現在の状況を変えていく積極的な過程なのである。究極のゴールとしての完成ではなく、完成させ、仕上げ、磨き上

げる普通の過程が生きた目的である。健康、富、学識と同様、正直、勤勉、克己、正義なども、これらを到達すべき固定的な目的と考えた場合と違って、所有すべき善ではない。それらは、経験の質的变化の方向なのである。成長そのものが、唯一の道徳的「目的」である。[Dewey 1920: 154]

と述べている点でカントに代表される形式の道徳哲学に反対している。しかし、ローティやヒュームのように必ずしも「苦痛」に対する「共感」という論点にフォーカスしているわけではない。デューイは「苦痛」に対する「共感」の道徳性における効用をみとめるが、それは家族や友人、身近な人をこえて広がることはまれであるということの問題にする [Dewey 1932: 136]。くしくも、それはローティ自身も認識し、ヴォパリルも指摘している「共感の限界」の問題なのである。

デューイについてさらに特筆すべき点は、功利主義への評価である。デューイは、功利主義は「人間を外的な法則に従わせるのではなく、法則を人間の幸福に従わせる」ようにし、「超自然的、彼岸的な道徳に反対」することによって「最高のテストとしての社会的福祉の観念を人間の想像力のうちに植え付けた」という評価を与えている [Dewey 1920: 157]。また、デューイはある種の快樂主義（それは多くの場合、誤解をされたものであるが）には批判的であり、ジェレミー・ベンサム功利主義における快樂の計算という考え方にも、快樂とは単純に量に還元できるものではないとして批判的であるが、J. S. ミルによる「満足する豚よりも不満足な人間であるほうがいっそう良い。満足な患者であるよりも、不満足なソクラテスであるほうがいっそう良い。」という言葉に表された「快

楽の質の違い」を功利主義に導入する考え方に對しては高い評価を与えている。デューイは「共感」を必ずしも道徳性の要因としていないが、ローティはデューイの変化や成長としての道徳という考え方を受け継いでいる。

以上のことから、スコットランド道徳哲学（ハチスン、ヒューム、スミス）～功利主義（ベンサム、ミル）～プラグマティズム（デューイ、ローティ）という、従来までは表立って見えることのなかった道徳思想の系譜が浮かび上がるのである。

ローティ的な道徳論に対する疑問点もいくつか挙げておかなければならないであろう。ローティは「自文化中心主義」を良い意味で肯定的に使っている。クワインの哲学が述べるように、われわれは手持ちの文化から出発し、航海中の船を洋上で修理し続けなければならないとしても、そこに耽溺しすぎる危険性は捨てきれない。「自文化中心主義」を言い訳に、相入れない他者との交流やそこでの葛藤を拒絶するのは、本来ローティが問題意識として持っていた点、他者とどのように上手に交流するか、という点から逸脱してしまうことは避けられなければならない。また、あまりに「感情」という面を重視しすぎることも危険性がある。それは、第一節で述べたように、ある種の不公平さ（遠い異国の見知らぬ他者よりも自分の家のペットを大切にしようとする）が常につきまとうためである。同胞意識の強化という議論は単純に誤読されれば悪い意味での「自文化中心主義」に陥ってしまいかねない。哲学的な意味での「理性」ではないにしても、理性的な冷静さは常に伴われてなければならない。

ローティの道徳性の意義は、冒頭に述べたよ

うな、現代における「道徳」に関する言説における困難さを解消してくれるところにある。絶対的な善があると信じると、それが無効になった時に（異文化との出会いや自然科学の発展によるある信念の迷信化などによる）ニーチェ的なシニシズムに陥ってしまいかねない。しかし、ローティ的な道徳思想は絶対的な善に依らず、流動的な変化に対応するための考えなので、未来においても道徳の可能性を切り開くことができるのである。

〔投稿受理日2007.5.26／掲載決定日2007.6.12〕

注

- (1) ローティとヒュームの道徳論の類似を指摘している論者としては、
- (2) ローティは左翼論において自国の負の部分だけをあまり見つめすぎないように警告している。しかし、ある種の残酷さを暴露する物語は否応なく自国の負の部分に注目させる。例えばローティがよく例に挙げる『アंकルトムの小屋』を読んだ後、アメリカの白人はその歴史に自己嫌悪を感じないだろうか。ベトナム戦争で行われた数々の残酷さは、物語ジャンル（映画やドキュメンタリー等も含める）の格好のネタになるが、それらを見たアメリカ人は以前ほど冷戦を闘うことの意義を感じなくなるのではないだろうか。
- (3) ローティは自文化中心主義を否定しないどころか、積極的に認めている。しかし、もちろんそれは良い意味での自分か中心主義に関して、である。ローティはクワインの思想から多くを採り入れているが、この自文化中心主義の考え方も同様である。ローティの偶然性の考えに依ると、人がある文化を持っているのは偶然であるので、絶対的な価値観は存在しないと考えられ、自らの立脚点にたつてしか物事を考えられない、というのがローティやクワインの言う自文化中心主義である。
- (4) ローティは「理性vs.感情」という二項対立としてとらえているのではなく、理性を感情の一部としてとらえている。というのもダーウィンの考えに従っているローティは、理性とは人間に特別に与えられたものではなく、動物の知性が最も複

雑化し高度になったものとしてとらえているからである。また、そもそもあらゆる二項対立を「脱構築」するのがプラグマティズムであるとも言える。

- (5) しかし、本文中でも何度か指摘しているように「われわれ」や「親しみ」の観点からすると、見知らぬユダヤ人よりも、自分の家の家族同様なベットのウサギのほうが、重要性が高くなるという可能性はある。ヒューム自身もまた「共感」による道徳が生み出す不公平さに気付いていた。

共感はいわれわれ自身に対する関心よりもはるかに弱いこと、またわれわれから遠くに離れている人物に対するそれよりもはるかに弱いことを、われわれは認めるであろう [Hume 1751: 79]

しかしながら、ローティとヒュームは最低限の不公平さは道徳につきものだと考えている。

- (6) もちろん、ヒュームの自然観にダーウィンの発想の萌芽を見て取ることも出来よう。
- (7) 異星人は「痛み」という「概念」が理解できない。その他、色が感覚の一種であること、詩を作ることや恐怖を覚えることが「心的」な現象であることが理解できない。
- (8) イギリスの思想家との比較という話題からいうと、J. S. ミルの議論のなかにもローティ的な自文化中心主義の観点が見られる。ミルは次のように述べる。

彼は、他の人々の属する世間の、自分たちと意見を異にすることについて、自分が正しいという責任を、自己の属する世間にとってもらう。これらの数多い世間の中のいずれかが彼の信頼の対象となるかは、単なる偶然の決定するものであって、ロンドンにおいて彼を国教信徒たらしめるのと同じの諸原因が、北京においては彼を仏教徒または儒教徒たらしめたであろうということは、毫も彼を悩ませることがないのである。[Mill 1859: 88]

ミルは偶然性と可謬性という文脈で論じており、ローティ自身も明白に認識しているが、イギリスの思想家の中ではヒュームやスミス等よりもミルが一番ローティと類似しているのである。

- (9) 哲学的な面や諸々の相違を乗り越えて、ローティ自身や他の論者がその共通性に注目するのは、合理主義的な道徳哲学が行き詰まりを迎えたと彼らが考えているからである。ローティのプラグマティズムは、カント的な道徳哲学に乗り越えられ

傍流に甘んじてきた思想を復活させるが、『哲学と自然の鏡』におけるヒュームの扱いを見てわかるように、ローティですらその重要性を忘れていたほどであった。

参考文献

- Rorty, Richard, 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton. 野家啓一監訳『哲学と自然の鏡』産業図書 (1993)
- , 1989. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge. 齋藤純一, 山岡龍一, 大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯』岩波書店 (2000)
- , 1999. *Philosophy and social hope*. London. 須藤訓任, 渡辺啓真訳『リベラル・ユートピアという希望』岩波書店 (2002)
- , 1998. *Truth and Progress*. Cambridge.
- , 2007. *Philosophy as a Cultural Politics*. Cambridge.
- Hume, David. 1751. *An enquiry concerning the principles of morals: a critical edition*. edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998. 渡部峻明訳『道徳原理の研究』哲書房 (1993)
- , 1740. *A treatise of human nature; edited by David Fate Norton, Mary J. Norton; editor's introduction by David Fate Norton*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2000. 大槻春彦訳『人性論』一～四巻 岩波文庫 (1948～1952)
- Michael Williams 2003. "Rorty on knowledge and truth" in *Richard Rorty*/edited by Charles Guignon, David R. Hiley. Cambridge, U. K.; New York.
- Voparil, Cristopher J, 2006. *Richard Rorty: Politics And Vision (20th Century Political Thinkers)*. Lanham.
- Smith, Adam, 1759. *The theory of moral sentiments; edited by Knud Haakonssen*. Cambridge, U. K.; New York: Cambridge University Press, 2002. 水田洋訳『道徳感情論』上・下巻岩波文庫 (2003)
- Hope, Vincent, 1989. *Virtue by consensus: the moral philosophy of Hutcheson, Hume, and Adam Smith*. Oxford: Clarendon Press New York: Oxford University Press,
- Dewey, John, 1920. *Reconstruction in Philosophy*. in *The middle works, 1899-1924; edited by Jo Ann Boydston; with an introd. by Joe R. Burnett ... [et al.]*. Carbondale: Southern Illinois University Press, c1976-c1983. 清水幾太郎, 清水礼子訳 岩波書店 (1968)

- , 1932. *Ethics*. in *The later works, 1925-1953*; edited by Jo Ann Boydston, associate textual editors, Patricia Baysinger, Barbara Levine; with an introd. by Sidney Hook, with a new introd. by John Dewey, edited by Joseph Ratner. Carbondale: Southern Illinois University Press London: Feffer & Simons, c1981-c1990. 河村 望訳『デューイ = ミード著作集10』人間の科学新社 (2002)
- Baier, Annette, 1995. *Moral Prejudices: Essays on Ethics*. Harvard.
- , 1991. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Harvard.
- 渡辺幹雄, 1999. 『リチャード・ローティ ポストモダンの魔術師』春秋社。
- , 2004. 「リベラルな哲学に対するリベラルな生の優位」『思想』第965号 所収 岩波書店。
- John Stuart Mill 1859. *On Liberty*; edited by David Bromwich and George Kateb; with essays by Jean Bethke Elshtain ... [et al.]. New Haven c2003. 塩尻公明, 木村健康訳『自由論』岩波文庫 (1971)
- 古賀勝次郎, 1994. 『ヒューム体系の哲学的基礎』行人社。
- , 1999. 『ヒューム社会科学の基礎』行人社。
- 魚津郁夫, 2006. 『プラグマティズムの思想』ちくま学芸文庫。
- 柳沼良太, 2002. 『プラグマティズムと教育 デューイからローティへ』八千代出版。
- 柘植尚則, 2003. 『良心の興亡: 近代イギリス道徳哲学研究』ナカニシヤ出版。