

# G・ハーマン 相対主義説の論理

田中 一馬

本論では、道徳的相対主義を唱える論者として著名なギルバート・ハーマン(Gilbert Harman, 1938―)の相対主義説を全体として成り立たせている論理に着目し、それを近年の

彼の理論展開に沿って明らかにしていく。彼の相対主義説が全体として成立する上で重要な役割を果たしていると思われるのは、彼が当初から一貫して保持している、ある種の自然主義的傾向である。相対主義を論じた近年の著作にはその傾向が明確な形で表にあらわれてはいないのだけなど、そこでの論述を全体として整合的に理解しようとするなら、やはりハーマンがその傾向に基づく一定の立場から

議論を構成していると考えるのが妥当であろう。そして、とりわけ道徳判断に関する彼の相対主義的見解は、この傾向の存在を踏まえることで、より適切に理解されうると言える。

――

異なる個人や社会による営みが、同一の事柄に関わっていると見なされる一方で、それらの営みの間に解消しがたい不一致が存在すると思われるような場合がある。そのような場合、私たちは、問題となる複数の営みがそれぞれ異

なる個人や社会との関係において成り立つものであり、その個人や社会に固有の何らかの特性に相対的である、というようにして当の不一致を説明することができるかもしれない。その際、営みにおける不一致が解消したいのは、それぞれの営みと関係しそれらを成立させている特性における不一致が解消したいものであることよって、説明されるであろう。

私たちが道徳と呼ぶものも、個人や社会の営みにおいて顕在化し、具体化し、他と相互関係を取り結ぶと考えられる限り、このような相対主義的説明の対象でありうる。そして、それぞれの説明が道徳に関わる営みのどのような側面についての不一致に言及し、さらに説明しようとするかに応じて、道徳的相対主義にはいくつかの種類があると考ええることができる。たとえば、異なる個人や社会によって現に受け入れられている道徳的信念や基準の多様性にさしあたり着目するならば、それらの事実的不一致に言及する相対主義的主張となるであろうし、他方、同一の事態に対し異なる個人や社会の成員によって下される道徳判断の相違に着目するならば、そうした判断の正しさが有する特徴を説

明するメタレベルの主張となるであろう。また、具体的状況において異なる個人や社会の成員が従うべき道徳的要求が異なりうることを主張する立場もありえよう<sup>(2)</sup>。そしてこれらの主張が、存在するとされる不一致を個人や社会に固有のどのような特性に関連づけて説明しようとするかによつて、各々の理論はさらに特色づけられるのである。

ハーマンの一連の相対主義説の中には、今しがた挙げた三つの種類の相対主義がいずれも見受けられる。たとえば、J・J・トムソンとの近年の共著『道徳的相対主義と道徳的客観性』(一九九六年、以下『客観性』と略記)の冒頭で、ハーマンは自らの相対主義説を四つのテーゼにまとめているが、そこには異なる個人が受け入れべき道徳的枠組みに関するテーゼ(テーゼAとする)と、道徳判断の正しさに関するメタレベルのテーゼ(Bとする)の二種類が含まれている。それぞれを順に掲げておこう。

A 単一の真なる道徳(single true morality)は存在しない。数多くの異なる道徳的枠組み(moral frameworks)が存在し、そのどれもが他の枠組みより正しい

(correct)わけではない。

B 真理条件を割り当てるためには、「PがDするのは道徳的に間違っているであろう(it would be morally wrong of P to D)」という形式を有する判断は、「道徳的枠組みMとの関係において、PがDするのは道徳的に間違っているであろう(In relation to moral framework M, it would be morally wrong of P to D)」という形式を有する判断を省略したものとして理解される必要がある。他の道徳判断についても同様である。<sup>(11)</sup>

まずテーゼAから取り上げる。このテーゼでは、「道徳(道徳的枠組み)の複数性あるいは多数性と、それらの間に真正・虚偽の差異がないことが主張内容として含まれていると言えるだろう。『客観性』ではまず、現実には道徳的多様性が存在することが、多様である個々の事象を生み出すと思われる道徳的枠組みの基本的相違(これが、先に述べた「道徳的信念や基準の事実的不一致」に相当する)を証拠立てる、

と主張される。<sup>(12)</sup> もちろん、道徳に関する事象が多様であるというだけで、ただちに複数の異なる基本的な道徳的枠組みの存在が結論づけられるわけではない。人々が有している道徳的枠組みが本当は単一であっても、異なる人々が置かれた環境の相違がもとになって、結果的に多様な事象が生み出される、という可能性も考えられるからだ。しかし、同一の社会の内にも、調停しがたい道徳的な不一致は存在する、とハーマンは指摘する。たとえばアメリカでは、動物に対する道徳的な配慮から肉食主義を採る人もいれば、そうでない人もいるし、ことによれば同じ家族の中にもこの相違は見られるだろう。そうなると、環境の相違のみによって現実の道徳的多様性を説明するのは難しいように思われるのである。

さて、仮にこの種の議論に基づいて基本的な道徳的枠組みの多様性を受け入れるとしても、それら多様な道徳的枠組みの間に真正・虚偽の差異がないかどうかはまだ未決である。単一の真なる道徳が存在する、と主張する立場をハーマンは絶対主義(absolutism)と呼ぶが、この絶対主義に立脚しても、道徳的枠組みの多様性は説明できる。つまり、

異なる人々が有している複数の道徳的枠組みのうち、ただひとつが真正の道徳に合致するものであり、他はみな虚偽であるのかもしれない。真の道徳が何であるかを発見する能力を人は誰しも有しているのだけれど、それに到達するためには既に有している信念によらなければならず、既得の信念の内容次第で道徳的真理に近い人もいれば遠い人もいる。また、既得の信念の一部を変化させる場合、人は他の信念との整合性を図るため、最小限の変更にとどめようとし、保守的になりがちである。したがって、多様な道徳的枠組みを合理的に真の道徳へと近づけていくのは難しい、というわけだ。<sup>④</sup>

絶対主義に立脚したこのような説明に対して、ハーマンは、相対主義に基づく説明を対置する。

私たちは、物体の運動に関しては相対主義的な説明を受け入れている。任意の物体は、ある時間・空間的座標系と相対的になら運動していると言えるし、別の座標系と相対的にならそうは言えない。何らかの座標系を離れた絶対的な運動なるものは存在しない、と私たちは考えている。ちょうどそれと同様のことが、道徳の問題にも妥当する、と

ハーマンは言う。《道徳的な正邪は相対的な事柄である。任意の行為はある道徳的座標系との関係では正しく、別の座標系との関係では間違っている。そして、何事も、何らかの道徳的座標系を離れて絶対的に正しいわけでもなければ、間違っているわけでもない》<sup>⑤</sup>。このように、物理的事象に関して私たちが受け入れている相対主義とのアナロジーを用いて、ハーマンは、道徳的枠組みの相対性を読者に印象づけようとする。

『客観性』第一章のここまでの議論を追う限り、ハーマンは、絶対主義に立脚する説明の欠陥を指摘しているわけでもなければ、相対主義に基づく説明の理論的優位を証拠立てているわけでもないと思われる。ハーマンの議論に基づくなら、各人が有する道徳的枠組みについての相対主義（すなわちテーゼAの内容）を、現実の道徳的多様性を説明する理論のひとつとして提示できることまでは認められるであろう。しかし、この議論だけでは、絶対主義を採らず、相対主義を受け入れるのが一般的にふさわしい、とまで言い切るのには難しい。

したがってこの段階で、各人が有する道徳的枠組みの相

対性を現実のものとして私たちに説得力ある仕方でも示しうるような、規範に関する理論をどのように提示するかが、次の課題となるのである。

一 一 一

『客観性』第二章で、ハーマンは、そのような役割を果たす理論を提示する。それは、ヒュームのコンヴェンション概念に基づく、道徳的規約(moral conventions)の理論である。

ある事柄について同一の事実認識を有していても、あらかじめのようなものに価値を見出しているかによって、その事柄に対する情動的態度(affective attitude)は人により異なりうる。たとえば、家を売りたい人はできるだけ高く売りたいと願うし、買いたい人はできるだけ安く買いたいと願う。すると、特定の金額が売り手の方に都合だと、売り手はその値段をつけることを欲し、買い手はそれで買うことを欲さない。同じ金額を、一方は受け入れ、他方は拒絶するのだ。

情動的態度におけるこの対立を、避けるのではなく解決

しようとするなら、両者が取り引きを試み、共に受け入れ可能な線まで互いに妥協し、合意を図る必要があるだろう。交渉を決裂させるつもりがないのであれば、売り手と買い手とは互いに歩み寄って、何とか納得し合える金額を探るしかない。

ハーマンは、道徳的な問題の場合もこれと同様の事情があると考える。《道徳的な不一致は、何をすべきかに関して合意に達する場合に限り解決されるような、情動的態度における対立を含んでいる》<sup>(1)</sup>。つまりハーマンは、道徳的な問題における当事者間の不一致を解決しようとする私たちの営みをも、こうした取り引きを通じた合意形成のプロセスとして理解するのだ。

また、人々に受け入れられて通用している道徳的価値や基準は、起こりうる不一致を解決するという役割を担っていると考えられる。その限りで、そうした価値や基準は《絶えざる暗黙の取り引きや調整によって維持されているような規約を反映している》<sup>(2)</sup>。つまり、各人が受け入れている道徳は、各人の自己利益追求に基づき、他者との間で暗黙の内に絶えずおこなわれている、(他者が従う限り自分も道

徳に従う、他者が従わないなら自分も従わない、というような取り引きと合意によって生み出され、維持され、その結果存立しえていることになる。

こうした道徳的規約の理論は、各人が有する道徳的枠組みの相対性（すなわちテーゼAの内容）を含意している。道徳的規約の理論によるなら、道徳的枠組みは、論理的には人々の間での暗黙の取り引きと合意によって初めて成立するものである。そして、取り引きは各人の情動的態度を調停するものであって、それにより得られる合意は場合に依りて異なりうる。しかも、自らがおこなう暗黙の合意によって生み出される道徳的枠組みこそが、各人にとつて受け入れるべき枠組みであると言わざるをえない以上、自らが自己利益に基づきつつ他者との間で取り結ぶその暗黙の合意を離れて絶対的に正しい（受け入れるべきだ）と言えるような枠組みは存在しえないからである。

さらにハーマンは、道徳的規約の理論が、通常道徳的見解に含まれているいくつかの側面をうまく説明する理論でもある、と主張する。たとえばハーマンによると、私たちは普通、他者に害を及ぼすなかれという義務を、他者が

同様の害を避けるのを手助けすべしという義務より厳格に守るべきものだと考えるけれども、このことは道徳的規約の理論によって説明可能である。すなわち、前者の義務は、持てる者も持たざる者も合意可能な内容を有するのに対し、後者の義務は、文字通りにとるなら、持てる者にとつて不利な内容を有する（実際には、持てる者がもっぱら手助けの役割を担うことになるだろうし、逆に持てる者は手助けしてもらふ必要が相対的に少ないだろうから）。したがって、持てる者と持たざる者との間で実際になされる暗黙の合意は、持てる者にやや傾いた内容となる、というわけだ。この事態は、たとえば功利主義によってうまく説明することができない、とハーマンは指摘する<sup>五</sup>。

各人が受け入れるべき道徳に関する規約の理論を提唱することで、ハーマンは、道徳的枠組みについての相対主義であるテーゼAを論理的に導出したと言えるだろう。道徳的規約の理論自体は、ハーマンが道徳的相対主義を初めて本格的に提唱した論文「道徳的相対主義の擁護」（一九七五年、以下「擁護」と略記）ですでに展開されており、以後一貫して、彼の相対主義説の中心部分をなすものである。

そして『客観性』に限らず他の多くの著作においても、ハーマンがこの理論を、通常の道徳的見解をより適切に説明できる理論であることを示すことで、確認しようとしているのが見受けられるのだ。<sup>10</sup>

## 二一

道徳的規約の理論がテーゼAを含意しうるのは、各人の有する道徳的枠組みが、自己利益の志向に由来する本人の情動的態度（欲求や願望など）を全体として充足させるような、他者との暗黙の合意と相対的に決定される、という立場をこの理論が保持しているからであった。当事者たちが置かれた状況が異なり、それに応じて情動的態度も異なるなら、取り結ばれる合意内容も異なることが予想されるし、ひいては当事者たちによって受け入れられる道徳的枠組みも相違したものとなるであろう。しかも、これらの枠組みの各々が、いずれも事実誤認などの要素を含まずに成立しているのであるなら、どれも合意に基づいて受け入れられた規約である以上、その間に真正・虚偽の区別はつけ

られないのである。

さて、道徳的規約の理論は、自らの情動的態度を全体として充足させるような内容を有する合意に基づいて成立した規約に従う理由を、当事者が持つと想定しているであろう。そうでなければ、当事者に対して規約が有するはずの規範性を、この理論は説明することができないからである。するとこの理論は、

C 各人が道徳的に行為する理由は、各人の情動的態度に由来する

というテーゼを含意していると言える。

規約がすでに確立されている場合、テーゼCで言及されている「情動的態度」には、規約が各人に対して及ぼす外的強制力に対する態度も含まれることになる。<sup>11</sup> テーゼCそのものは、各人にとっての道徳が外的強制力を有するかどうかに関して中立的であるから、このテーゼが規約の理論の全内容を尽くしているわけではない。しかし、テーゼCが道徳的規約の理論成立のために不可欠な要件である、と

言うことはできるであろう。

二二二

道徳的規約の理論をもとにして相対主義説を主張するなら、テーゼCを受け入れる必要がある。そしてハーマンには、相対主義説との関連とはさしあたり別に、テーゼCの受け入れへと赴く脈絡があるように思われる。その脈絡とは、彼に見られるある種の自然主義的傾向である。

① この点についての論述は、『道徳の本性』(一九七七年)第一章を皮切りとして、倫理学に関するハーマンの著作のいくつかに登場している。それらに一貫した論点は、「道徳の理論は、科学の理論のように、世界の観察によってテスト可能であるか？」というものである。<sup>(二二)</sup>

雲の切れ間からその上方に細く続く白い帯が垣間見えれば、本体が確認できなくても、私たちは「現にそこをジェット機が通過したのだ」と確信する。白い帯が見えたことが、ジェット機が通過したことの証拠だと私たちは思うのだ。この場合、事実に関する私たちの確信は、「空をジェ

ット機が横切れば、ジェット噴射の作用で、ふつう飛行機雲ができる」という理論を私たちが受け入れており、目撃した白い帯を発生させる(ジェット噴射以外の)他の事実がなさそうに思われ、しかも似たような状況下で白い帯を目撃するなら「ジェット機が通過したのだ」と確信するような心構えが私たちの中に存在し、加えて実際にそこをジェット機が通過した、という諸条件がそろって初めて形成されると言えよう。そして、他の条件が出そろっているなら、目撃に基づく私たちの確信は、ジェット機が通過したという事実によって説明されるのである。

私たちに直観的にジェット機通過を確信させるような白い帯の目撃が、まさに現にそこをジェット機が通過したことの証拠と見なせるのは、私たちの信念形成に関与している理論が、他ならぬ世界の事実連関についての理論だからであると思われる。もし、ここで関与している理論が「空をジェット機が横切れば、ふつう飛行機雲ができる、とたいていの人は思う」という内容に文字通りとどまり、ジェット噴射がどのようにして白い帯(と私たちには見えるもの)を形成するのか、という世界の事実連関について語る要素



を全く含まないなら、私たちが白い帯を見て「現にそこをジェット機が通過した」と確信したとしても、その確信は厳密にはジェット機通過の事実の証拠と見なせない。せいぜいが、「そのような状況下では、私たちはジェット機が通過した、と思うものだ」という心理学理論を確証するのみであろう（ジェット機の存在を知らないものの、ジェット噴射が大気中の粒子に及ぼす影響について、素朴な形ではあれ理解できるだけの科学の素養を持つ者なら、白い帯を見てジェット機通過の事実を言い立てる私たちに、世界の事実連関についての理論の提示を求めるだろう。「理論が示されるなら、私もジェット機なるものが通過したことを認めよう。しかし、今のままでは、そのようなものが存在する、とどうやら君たちは思いがちだ、としか私には言いようがない」）。

ハーマンは、私たちが観察によって直観的に下す道徳判断や、その際に抱く信念が、私たちの道徳理論を確証するという役割を果たすことを望んでいる。これは言い換えるなら、道徳的事実の存在とその作用について語る要素を含む道徳理論が、私たちの道徳的判断や信念を説明しうることを望むのに等しい。科学的説明のプロセスと類比的なこ

種の道徳的説明が可能でなければ、どのような道徳理論を主張しても、その主張はせいぜい、人間の道徳的感受性<sup>(二二)</sup>についての心理学的主張にとどまる、とハーマンは考える。もしそれにとどまるなら、道徳は単なる迷信に過ぎないのではないかという疑問が残るだろう、とハーマンは懸念するのだ。<sup>(二四)</sup>

② さて、科学的説明において、個別の事実の存在が観察に基づく直観的判断や信念を説明しうるのは、その個別の事実を構成要素として含む個別の事実連関が何らかの自然的特徴を有しており、しかも理論がその自然的特徴を有するあらゆる類似の事実連関についてあてはまる事柄を語っているからである。先に挙げたジェット機の例で言うなら、そこで持ち出される理論は、一般に（ジェット噴射に含まれる）ある種の粒子が（大気中に存在する）別種の粒子に及ぼす変化、すなわちイオン化と蒸気の凝縮について語るものであろう。そして、現実のジェット機通過（ジェット噴射）にまつわる事実連関がまさしくその種の変化を引き起こす自然的特徴を有していたからこそ、それはこの理

論の下で説明の役割を果たすことができたのである。理論の内部で説明のための重要な役割を果たすのは、ある種の事実連関一般が有する自然的特徴であり、個別の事実連関はこの自然的特徴を有するものであって初めて、当該理論と接続しうるのだと言えよう。

そうすると、科学的説明のプロセスと類比的な道徳的説明の可能性を追求するハーマンにとって、道徳的事実と呼ぶことができ、しかも一般的な自然的特徴を有する事実連関へと還元可能なものが存在するかどうかは、大きな意味を持つ問題となる。これまでの流れからも明らかのように、ハーマンにとって事実と呼べるものは、科学的説明に組み込むことが可能であるような自然的事実に他ならない。そのようなもののみを今ここで事実と呼ぶとして、もし道徳的事実が存在するならば、道徳的説明およびそれに立脚した倫理学は可能となるだろう。逆に、もし存在しないならば、道徳的説明は不可能となり、私たちが得られるのは道徳心理学の理論およびそれと親和的な情緒主義のみとなる<sup>(一五)</sup>。

ところが、そのような道徳的事実を構成する有力な候補と目される、行為者の行為や性格は、正邪やよさ・悪さと

いった道徳的特徴に着目する限り、ありうべき道徳的説明の中で何の役割も果たせないように思われる、とハーマンは指摘する。私たちは、子どもたちが猫にガソリンをかけ火をつけているのを目撃すれば、おそらく直観的に「あの子たちのしているのは間違ったことだ」と思うだろう。しかし、観察に基づくこの道徳的信念を、あの子たちの行為が間違っている、という事実連関によって、科学的説明と類比的な仕方では説明できると考えるのは難しい。なぜなら、この場合、持ち出されている事実連関である子供たちの行為が有するとされる「道徳的に間違っている」という特徴は、自然的特徴に還元されていないからである。《実際、道徳的事実に関する仮定を立てても、それはあなたが現に判断を下したということの説明とは全く関連を有さないように思われる。仮定する必要があるのはせいぜい、あなたが多かれ少なかれ適切に分節化された道徳原理を有している、それがあなたの道徳的感受性(moral sensitivity)に基づいて下されたあなたの道徳判断に反映されている、ということだけのように思われる。あなたの直観的な直接的判断が真であるか偽であるかということは、私たちの説明と全く

関連性がないように思えるのだ<sup>(二六)</sup>。「道徳的に間違っている」という特徴を持ちだして、ある種の説明はできるのかもしれない。しかしその説明は心理学理論に基づく説明にとどまる、とハーマンは言っているのだ。

③ ならば道徳的説明が不可能かといえば、ハーマンはそうは考えない。ここで科学的説明の場合をもう一度思い起こすなら、そこで説明の役割を果たす自然的特徴は、私たちがそれを理解しようとすると、関係的な構造を内部に持つものとしてとらえざるをえないことがわかる。ジェット噴射に関連する自然的特徴は、(ジェット噴射を含む)ある種の粒子がー(私たちには白い帯に見える)周囲の粒子の変化を引き起こす、という事実連関が有する特徴としてとらえられる。ここでの自然的特徴をジェット噴射のみに対応させて理解しようとすれば、その特徴がどのようにして周囲の粒子に変化を引き起こさせるのかがわからない。また、周囲の粒子の変化のみに対応させると、肝心の事実(ジェット噴射)との関わりがとぎれてしまう。事実に関連する自然的特徴は、何かがある種の変化を引き起こすという

事態が有するものと理解されて初めて、理論に位置づけられるのである。

この事情を踏まえるなら、道徳的説明においても、行為者について認められる道徳的特徴は、行為者と行為者が引き起こす行為との関係が有するものと理解されて初めて、道徳理論に位置づけられようと言えらるだろう。たしかに、私たちは、猫に火をつける「子どもたちが間違っている」とも言うし、「猫に火をつけるという」行為が間違っている」とも言う。しかし、道徳的説明を可能にするような仕方でのこの事情を分析するなら、「間違っている」という道徳的特徴は、子どもたちが猫に火をつける、という事実連関が有する自然的特徴へ還元されるものとして理解される必要があるのだ<sup>(二七)</sup>。

ある状況である行為者が何らかのタイプの行為をなす、という事態が有する自然的特徴とは、その状況でその行為者がそのタイプの行為へと「動機づけられている」という特徴に他ならない。ハーマンにとってそれはまた、その状況でその行為者にそのタイプの行為をなす「理由がある」という特徴に等しい。そして、人間の認識に関わる態度よ

りも情動的態度の方が自然的特徴に還元されやすいのだとすれば、結局、行為者を―あるタイプの行為へと動機づける（あるいはそれをなすよう理由づける）源泉となる行為者の情動的態度こそが、道徳理論において決定的な役割を果たすものであり、ひいては道徳的説明を可能ならしめるものだと言えるのである（あるいは、そうでなければ、科学的説明のプロセスと類比的な道徳的説明が不可能になるだろう、と表現する方が正確かもしれない）。

D 科学的説明のプロセスと類比的な道徳的説明が必要である

という、ハーマンのある種の自然主義テーゼには、テーゼCの内容が含意されていると言えるのではなからうか。テーゼDを受け入れる以上、論理必然的にテーゼCを受け入れることが求められるのである。

繰り返しになるが、だからといって道徳的規約の理論を受け入れることがただちに求められるわけではない。しか

し、道徳的規約の理論を受け入れるならば必ず受け入れる必要のあるテーゼCを、ハーマンは、別の脈絡からも、受け入れる必要があったのである。

二一三

ハーマンが受け入れるテーゼDは、道徳的特徴に関する可能なメタレベルの道徳理論をおのずと限定する。そのうちのひとつは、これまでの論述からも想像されるように、ある状況において行為者があるタイプの行為をなす理由の存在に言及する理論である。この種の理論を、ハーマンは「実践的理由づけ (practical reasoning) の理論」と呼ぶ。それによるなら、《ある行為が間違っている (wrong) ということ》は、その行為者がその行為をしないことの十分な理由を持つということに等しい<sup>(九)</sup>と説明されることになる。この場合、観察に基づく直観的な道徳判断や信念を説明する役割を担う道徳的事実は、道徳的規約の理論を踏まえるなら、ある状況において、一群の道徳的規約を受け入れている行為者にとって、あるタイプの行為をする理由がある（もしくはない）、という内的構造を有すると言えるかもしれない。

ない。<sup>(110)</sup>

しかし、私たちが道徳的特徴に言及しつつ何事かを述べるとき、常に行為者にとつての理由の存在に関して語っているとは限らない。誰かある行為者の行為もしくは性格について、語る自分自身が有する道徳的枠組みとの関係においてどのように（肯定的もしくは否定的に）評価できるかを語る場合も多いと思われるのだ。先に挙げた例をもう一度用いるなら、猫に火をつけている子どもたちの行為を目撃して、私たちが「あんなことをするなんて、ひどい奴らだ」と語る場合、その発言の中に登場している「ひどい」は、どちらかといえば、子供たちにとつての理由の存在に関わる特徴というよりも、発言する私たちがそうした否定的評価を下すということの（言い換えると、子供たちの行為が私たちのようなタイプの人間にそうした否定的評価を下すようにさせる、という事実連関が有する）特徴に言及していると考えるのが妥当である。

この点を汲んだメタレベルの道徳理論は、いわゆる理想的観察者理論の一種となるだろう。ハーマン自身は、「公平無私の観望者(impartial spectator)理論」と呼ぶ。それによ

るなら、《ある行為が悪い(wrong)ということは、その行為が、この種の理論のさまざまな形態の内部においていろいろな仕方でもより詳細に述べられるような条件の下で、公平無私な観望者ならば非難するであろうような種類の行為であるということに等しい》<sup>(111)</sup>。

三——

『客観性』に登場するハーマンの相対主義テーゼのうち、冒頭に掲げたテーゼAを取り上げ、このテーゼがどのような論理によってハーマンの理論の中に採り入れられ、位置づけられると言えるかをたどってきた。次に、やはり冒頭に掲げてそのままにしていた、道徳判断の正しさに関するテーゼBを取り上げ、これまでの論述を踏まえながら、その内容について検討したい。テーゼを再度掲げよう。

B 真理条件を割り当てるためには、「PがDするの  
は道徳的に間違っているであろう(it would be  
morally wrong of P to D)」という形式を有する判断

は、「道徳的枠組みMとの関係において、PがD  
するのは道徳的に間違っているであろう(In  
relation to moral framework M, it would be morally wrong  
of P to D)」という形式を有する判断を省略した  
ものとして理解される必要がある。他の道徳判断  
についても同様である。

まず、ハーマンは、私たちが通常下す道徳判断が真理値  
を有し、真理値の付与は何らかの道徳的枠組みと相対的に  
なされる、と考えていると言える。すでに明らかであろう  
が、道徳判断の真偽に関するテーゼBは、道徳的枠組みに  
関するテーゼAを前提した上で成立している。そして、あ  
る種の自然主義テーゼDを受け入れるハーマンにとって、  
道徳判断が真理値を有することも認められると言えよう。<sup>(三三)</sup>

ハーマン自身は、テーゼBについて、アインシュタイン  
の相対性理論との類比を用いて説明する。物体Xに関して  
「Xの質量はMである」という形式を有する判断がなされ  
た場合、この判断に真理値を付与するためには、「時間―  
空間的枠組みFとの関係において、Xの質量はMである」

という形式を有する判断の省略形として元の判断を理解し  
てやる必要があるだろう。それと同様のことが、道徳判断  
にもあてはまるといふわけだ。

もちろん、相対性を明示的に含まない形式を有する判断  
を下した人物は、相対性を含む形式を有する判断を自ら下  
そうとしたわけではないので、後者の判断そのものは実際  
の判断者の意図を忠実に反映していない。しかし、前者  
の判断の真実条件は、後者の判断に基づき、何らかの枠組  
みと相対的なものとして与えられるのである。<sup>(三四)</sup>

### 三―二

次に、任意の道徳判断へ、どのような道徳的枠組みと相  
対的に真実条件が割り当てられるかは、事情により異なる  
とされる。<sup>(三五)</sup>

一般に、関連する道徳的枠組みとの相対性を明示的に含  
まないような形式を有する道徳判断は、通常、判断を下す  
者およびその判断の場に居合わせる者が共有していると  
提されるような道徳的枠組みとの関係においてなされると  
思われる。私があなただの前で、共通の友人である某氏の粗

暴な振る舞いについて「彼のあの振る舞いは、まったく、恥ずべきものだ」などと道徳判断を下すなら、私は、自身自身が受け入れている道徳的枠組みとの関係において某氏の振る舞いを否定的に評価し、それを非難するとともに、その場に居合わせているあなたと私のものと同じ道徳的枠組みを受け入れており、したがって某氏の振る舞いに対する私の否定的評価にあなたが同意することを予期しているであろう。するとこの場合、なされた判断に真理値を付与するためには、判断を下す者が受け入れている道徳的枠組みとの関係を考慮する必要があるわけだ。

ところが、先ほど挙げた「PがDするのは道徳的に間違っているであろう」や「Aは道徳的にはDすべきだ(A ought morally to D)」のような形式を有する判断では、判断を下す者でなく、むしろPやAといった行為者が受け入れている道徳的枠組みが考慮されるべき場合がありうるとされる。つまり、ハーマンの相対主義説を前提するならば、この種の形式を有する判断は、判断を下す者の道徳的枠組みの如何は別にして、行為者が問題となる行為をする(あるいはしない)不可避の客観的理由(compelling objective reasons)があ

るか否かによってその真偽が決まるということになる。獣肉をごく普通に口にしている私が、獣肉を食べない菜食主義者の某氏について「彼が獣肉を口にするのは間違っているだろう」という判断を道徳判断として下すなら、私の判断は、某氏に獣肉を食べない道徳的な理由がある場合に真となるわけだ。

道徳判断の真理条件が関係する道徳的枠組みとして、判断を下す者のそれと行為者のそれとがあるというハーマンの主張は、道徳的特徴に関して二種類のメタレベルの道徳理論が提示されていたことと符合すると言える(二一三を参照)。任意の道徳判断の真理条件が、判断を下す者が有する道徳的枠組みと相対的に割り当てられるのが適当だと考えられる場合、その判断に登場する道徳的概念は公平無私の観望者理論に従って理解される必要がある。また、それとは異なる場合には、実践的理由づけの理論が持ち出されるということになる。そして各々の道徳判断は、適用されるそれぞれのメタレベルの理論が提唱する道徳的事実について記述する側面を持つ、と理解できるであろう。<sup>(二一五)</sup>

最後に触れなければならないのは、道徳判断の真偽に関するハーマンの相対主義説が、判断対象に対する判断者の情動的態度を十分にすくい取れない面があるという点である。

たとえば二人の人物が同一の事柄について、それぞれ自分自身の有する道徳的枠組みとの関係で道徳判断を下し、しかも両者の判断が食い違ったとしても、必ずしも二つの判断は対立していないことになる。なぜなら、両者の有する道徳的枠組みが異なるなら、それぞれの判断の真理条件が実は異なるため、一見対立するように思われる判断が本当は対立していないかもしれないからだ。

もちろん、それだけならば取り立てて不都合はないようにも思われる。しかし、同一の事柄に対して、自らの有する道徳的枠組みとの関係で肯定的判断を下す者は、その事柄に対して肯定的な情動的態度を有しているであろうし、その逆もまた言うことができるだろう。すると、両者の間には、判断の真偽に関して対立はないかもしれないけれど、情動的態度に関しては不一致が存在すると言える。この不

一致を、ハーマンの相対主義説はすくい取れないのだ。

だからといって、そのこと自体がハーマンの相対主義説の内的不整合につながるわけではない。道徳判断に関する面に限って言うなら、彼の相対主義説はあくまでも、判断の客観的側面（すなわち、ある判断を可能にしている枠組みそのものを対象化する観点からその判断がとらえられた場合に認められる側面）にのみ言及する説であり、人々の間の情動的不一致を直接取り扱うことを必要とする説ではないからだ。しかし、ハーマンが倫理学の理論を包括的に構築しようとするならば、この点をうち捨てておくことはできないであろう。

そして実際、ハーマンは『客観性』の中で、事柄に対する情動的態度を言語的に表現可能にするべく編み出されたメタレベルの理論について論じている。<sup>(二六)</sup>この点についての検討を含めて、ハーマンの倫理学説全体の構造と問題点を明確に取り出す作業は、他日を期したい。



## 註

(一) Moser and Carson [2001], pp.14 での区分に基づくものである。それぞれは順に「記述的 (descriptive) 相対主義」「メタ倫理学的 (metaethical) 相対主義」「道徳的要求 (moral-requirement) の相対主義」と呼ばれている。

(二) Harman and Thomson [1996], pp.4-6.

ちなみに他の二つも *morality* である。

・道徳は捨て去られるべきではない。

・相対的な道徳判断は、道徳的思考において引き続き重要な役割を果たす。

ハーマンによれば、前者は道徳的相対主義を道徳的ニヒリズムから、後者は情緒主義などから区別するという意義を有する。

なお、後に本文中に登場するテーゼCおよびDは、ハーマン自身が『客観性』冒頭で掲げているテーゼではないので、注意していただきたい。

(三) Harman and Thomson [1996], pp.8-11.

(四) Harman and Thomson [1996], p.12.

(五) ハーマンは「道徳的座標系 (a moral system of coordinates)」を、諸価値や基準・原理の集合であるとしてとらえている。あれやこれやの国の法律が、特定の事例に関する事実と相まって、その事例について何が違法であるかを決定するのと同じように、道徳的座標系も何が道徳的に間違っているかを決定するのである。さらにハーマンは、ある人物が現に望んでいる価値観がただちに道徳的座標系であるわけではないと強調する。現に有している価値観を事実参照して合理的に改訂し、自らにとっての価値相互や事実との関係において一貫性を保つように調節するならば得られるであろう価値観が、

その人物にとっての道徳的座標系なのである (Harman and Thomson [1996], pp.13-14)。

(六) Harman and Thomson [1996], p.13.

(七) Harman and Thomson [1996], p.21.

(八) Harman and Thomson [1996], p.22.

(九) なぜなら、同じ程度の害であるなら、自分で他者に与えようと他人がそれを避けるのを手助けし損なおうと、結果は同じだけの害が生じることになるからだ (Harman and Thomson [1996], pp.24-25)。

(一〇) たゞせば、Harman [1975], pp.11-15 (Meiland and Krausz [1982] の邦訳三六九―三七四頁)。 - [1978b], pp.114-115。 - [1983], pp.123-126.

(一一) cf. Harman [1977], ch.8.

(一二) Harman [1985], [1986] が、もっぱらこの論点を取り扱っている。その中でも [1985], p.29 では、道徳哲学をすすめる際、科学によって明らかにされる世界の内価値や義務といったものの占める位置が見出されるかどうかに関心を抱く立場と、その点に関心を抱かない立場とがあるとされ、前者が「自然主義 (naturalism)」と呼ばれている。こうした語法は、先の問いに肯定的に答えようとする立場のみを自然主義と見なす通常の語法とは異なると言えよう (したがって本論では、ハーマン自身が「ある種の」自然主義的傾向を有する」と言っているのである)。

(一三) Harman [1986], p.61.

(一四) Harman [1977] の邦訳、日本語版への序、i 頁。

(一五) Harman [1986], pp.60-61.

(一六) Harman [1977], p.7 (邦訳一〇―一頁)

(一七) N・スタージョンは、ある種の道徳的事実が、道徳的説明において十分な機能を果たすと主張し、ハーマンに反論する。たと

えば、「擁護」論文でハーマン自身が持ち出したヒトラーを例に挙げ、「ヒトラーが道徳的に邪悪である (morally depraved)」ということが、ヒトラーの邪悪さに関する私たちの信念を説明する、と言う。つまり、ヒトラーの道徳的性格は彼がなした数々の所業を説明するであろうし、彼がそうした所業を重ねたことは私たちが彼の邪悪さについて有する信念を説明するだろう、すると間接的に、ヒトラーの道徳的性格に関する事実が私たちの (観察に基づく) 信念を説明することになるというわけだ (Sturgeon [1985], p.54, 63)。この反論に対してハーマンは、スタージンの例にあるようなタイプの説明が、道徳的主張や理論を世界に照らしてテスト可能なものとするような説明ではない、と述べる (Harnan [1986], pp.61-62, pp.63-64 を参照)。それは結局、ヒトラーにまつわるどのような自然的特徴が彼にそうした所業を重ねさせたのかについての (科学理論と類似の) 理論の中に、「ヒトラーの邪悪さ」という非自然的道徳的事実が登場する余地がないからだ。ハーマンからすれば、スタージンは、必要とされるようなタイプの道徳的説明の提示に成功していない、ということになる。

(一八) ある状況である行為者にあるタイプの行為をなす理由があるか否かということ、関係的な構造を有する道徳的事実として理解しようとするハーマン自身の見解については、Harnan [1977], pp.131-132 (邦訳三三二-三三三頁) を参照。

(一九) Harnan [1986], p.66.

(二〇) 実際、「擁護」論文では、行為者があるタイプの行為をなす理由の存在を含蓄していると考えられる判断を総称して内的判断 (inner judgments) と呼び、その論理的形式について比較的詳細に語っている (Harnan [1975], pp.8-11, Meiland and Krausz [1982] の邦訳三六五-三六九頁)。それ以降の著述で、ハーマンは「内的判断の論理的形式」にこの呼び名を及してこなかった。しかしハーマンは (註二五で

見るように)、客観的な理由の存在を含蓄している道徳判断が存在することを [1996] でも認めているので、それぞれの道徳判断が固有の意味論的形式を有するという考えを保持しているようにも思われる。

(二二) Harnan [1986], p.65。またハーマン自身は、公平無私な観望者を「私人がなく、十分に情報に通じていて、関連する事実を鮮明に意識している」者として描く (Harnan [1977], p.44, 邦訳七七頁)。

(二三) Harnan and Thomson [1996], pp.158-159.

(三四) Harnan and Thomson [1996], p.4.

(三五) Harnan and Thomson [1996], pp.62-63.

(二五) 道徳判断が一般に記述的要素を含むとすれば、たとえば客観的な理由を含蓄する道徳判断 (註二〇で触れた内的判断もその一例) を、判断を下す者が有する道徳的枠組みとの関係において下すなら、そもそもその種の含蓄を有する判断ではなしえないことをなそうとしていることになり、不適切な態度であると言わなければならないであろう。ハーマンは、道徳的相対主義者が道徳判断を下す場合、この種の不適切に陥らないよう、注意を促している (Harnan [1978a], p.158; Harnan and Thomson [1996], pp.62-63)。  
(二六) cf. Harnan and Thomson [1996], ch.3.

## 文献

- Harnan, Gilbert [1975]. 'Moral Relativism Defended', *Philosophical Review*, 84, pp.3-22. (邦訳「道徳的相対主義の擁護」[Meiland and Krausz [1982] の邦訳三九五・四二八頁所収])  
— [1977]. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. New

York: Oxford University Press. (邦訳、大庭・宇佐見訳『哲学的倫理学  
叙説 道徳の「本性」の「自然」主義的解明』一九八八年、産業図  
書)

- [1978a]. 'What is Moral Relativism?' In Alvin I. Goldman and  
Jaegwon Kim (eds.), *Values and Morals* (Dordrecht: Reidel), pp.143-161.  
— [1978b]. 'Relativist Ethics: Morality as Politics,' *Midwest Studies  
in Philosophy*, 3: pp.109-121.  
— [1983]. 'Justice and Moral Bargaining,' *Social Philosophy and  
Policy*, 1: pp.114-131.  
— [1985]. 'Is There a Single True Morality?' In David Copp and David  
Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth* (Totowa, N.J.: Rowman  
& Allanheld), pp.27-48.  
— [1986]. 'Moral Explanations of Natural Facts - Can Moral Claims  
Be Tested against Moral Reality?' *The Southern Journal of Philosophy*, 24,  
Supplement: pp.57-68.  
— [2000]. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*.  
Oxford: Clarendon Press. (Harman [1975], [1978a], [1978b], [1983],  
[1985]を収録)  
Harman, Gilbert and Thomson, Judith Jarvis [1996]. *Moral Relativism and  
Moral Objectivity*. Oxford: Blackwell.  
Meiland, Jack W. and Krausz, Michael [1982]. *Relativism: Cognitive and  
Moral*. London: University of Notre Dame Press. (邦訳、常俊・三田・  
加茂訳『相対主義の可能性』一九八九年、産業図書)  
Moser, Paul K. and Carson, Thomas L. eds. [2001]. *Moral Relativism: A  
Reader*. New York: Oxford University Press.  
Sturgeon, Nicholas L. [1985]. 'Moral Explanations.' In David Copp and  
David Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth* (Totowa, N.J.:  
Rowman & Allanheld), pp.49-78.

なお、文献からの引用文は ≪ ≫ に入れて示した。訳文は田中に  
よる。

# Gilbert Harman's Logic in his Theory of Moral Relativity

Kazuma TANAKA

In this paper, I intend to make clear the logical structure which enables Gilbert Harman to make his theory of moral relativity consistent as a whole.

On the basis of the theory of moral conventions, which are maintained through continual tacit bargaining and adjustment, Harman explains relativistic aspects each person's moral framework has. In his recent works, thus, the theory of moral conventions is introduced as the one which is able to explain actual moral diversity and other phenomena concerning morality more appropriately than any other theories, including those of moral absolutism. On the other hand, however, this theory is also accepted from a naturalistic kind of view Harman seems to have kept. He thinks that, in order to prevent moral theories from degenerating into moral psychology, it must be possible to give our intuitive moral judgments attained through observations the explanations made in the way similar to science. To attain this, then, the theory of moral conventions is required which implies a thesis that the reasons for each person to act morally stem from his or her affective attitudes.

As a result, Harman's theory of moral relativity includes two sorts of metaethical theories about moral features, the one is called a "theory of practical reasoning," the other often called an "impartial spectator theory." Each of them, further, can be understood as theories about the truth of moral judgments which can describe moral facts.