

# 倫理学における判断力の問題 (序説)

—普遍化可能性と特殊性—

八幡英幸

## An Introductory Study of the Problems of Judgment in Ethics:

On Universalizability and Particularity

Hideyuki YAHATA

(Received October 1, 2010)

According to R. M. Hare(1919-2002), one of the most eminent moral philosophers of the 20th century, who carries the spirit of Kantian universalism, every moral judgment must follow the principle of universalizability. On the other hand, moral universalism has been criticized as a mere illusion by communitarians, e.g. A. MacIntyre(1929-). In this paper, I will argue first that it is not to the point that the principle of universalizability disregards the particularity of situations, and then that there is a genuine difficulty in drawing a line between the morally important features of them and those which are unworthy of attention. In my opinion, this problem is no other than that which I. Kant(1724-1804) tried to solve in his *Critique of the Power of Judgment*(1790), so we must be able to receive many suggestions on this problem from this work.

**Key words** : ethics, moral judgment, universalizability, particularity, reflective power of judgment

### 1. 問題設定

近代の多くの倫理学説にとって、それが主張する規範理論の普遍性は、時には断念されたにせよ、むしろ自然な要求であった。ところが、特に20世紀後半から、そのような倫理学における普遍主義 universalism に対し、共同体主義 communitarianism などの立場からの批判がくり返し行われてきたことは周知のとおりである。たとえば、A. マッキンタイア (A. MacIntyre, 1929-) は、そのよく知られた著作『美徳なき時代』(原著初版1981, 邦訳1993)において、私たちが古代神話から学ぶべきこととして次の二点をあげている。

「第一は、あらゆる道徳はつねにある程度、社会的な地域性と特殊性に結びつけられているので、近代の道徳がもつ、あらゆる特殊性から解放された普遍性への熱望は幻想だということである。第二は、ある伝統の要素としてでなければ、諸徳を所有する方法はないということである。」(邦訳 p.155)

このような批判の影響は大変大きく、21世紀初頭の現在においては、マッキンタイアが主張した共同体主義や徳倫理学の評価はともかく、規範理論の普遍性は幻想であるという見方はもはや世間の常識となった観がある。このような常識に即して言えば、「あなたの格率 maxim, Maxime が普遍的法則 universal law, Allgemeines Gesetz になることを欲することができるか」と問いかけるI. カント (I. Kant, 1724-1804) の義務倫理学などは、現代においては最も受け入れがたい学説だということになるだろう。

だが、このような見方は、それほど深く考えられ、正確に理解された上で人々に受容されたわけではなさそうである。「近代の道徳がもつ、あらゆる特殊性から解放された普遍性への熱望」とはどのようなものだったのか。また、「あらゆる特殊性から解放された普遍性」とは、どのような命題が持つ、どのような特性(であると誤って認識されたもの)なのか。さらに、それが誤りであるという証拠はどこにあるのか。

ところで、20世紀後半は、上述したような普遍主義への批判が行われた一方で、カントの普遍主義の精神を受け継ぐ新たな規範理論が提唱され、大きな影響力を持った時代でもあった。その代表格は、R. M. ヘア (R. M. Hare, 1919-2002) の倫理学と J. ロールズ (J. Rawls, 1921-2002) の正義論である。彼らは、いずれもカントの普遍主義の精神を受け継いでいる（し、またそう公言している）が、カントが規範理論として義務論を選択したことや、その正当化の根拠を超感性的なものに求めた点については、それぞれ別の選択肢を提示している。簡単に言えば、ロールズの正義論のほうが、ヘアの倫理学よりも、私たちになじみ深い人格概念や社会的事実を理論の根底に置き、望ましい社会のあり方を構想するという点で、まだしも共同体主義に近い性質を持っている（そうであるがゆえに、ロールズと共同体主義者のあいだには激しい論争が生じたのであるが）。

そこで、本稿ではまず、カントとヘアをつなぐキーワード（言い換えれば、ヘアによるカント解釈のキーワード）である普遍化可能性 *universalizability* の原理に着目し、この原理と道徳判断 *moral judgment* がそこにおいて下される状況の特殊性 *particularity* との関係を検討していくことにする。この主題について言えば、一方では、20世紀後半に登場した最も普遍主義的な理論であるヘアの倫理学が、さまざまな特殊な状況を考慮した普遍的指令を生み出す、その仕方を見ていく必要がある（結論から言えば、「あらゆる特殊性から解放された普遍性」といった表現は、ヘアの場合には該当しない）。

だが、その一方では、このことがもたらす可能性がある、別の困難を見ておく必要がある。すなわち、普遍化可能性の原理に基づき、非常に特殊な状況に配慮した指令が次々と生みだされるならば（ヘアの言う批判的レベルの道徳的思考 *moral thinking* が行われれば行われるほど）、道徳に関する共通理解の基盤は掘り崩されてしまうように思われる。共同体主義からの批判は、むしろこの点に向けられるべきであろう。これは、状況の特殊性を考慮しない普遍主義、という一般的なイメージとは対極にある問題である。すなわち、ヘアの場合、むしろ問題なのは、理論的にはどこまでも状況の特殊性を考慮できるがゆえに、一般的な規範（直観レベルの道徳）を無力化してしまいかねない普遍主義なのである。

結局のところ、根底にある問題は、何を「特殊な状況」と考え、特別な配慮の対象とするか（逆に言えば、何を「類似の状況」として一括し、共通の指令の下に置くか）であるが、このことに関する基準を立てるのは非常に難しい。これはいわば、状況の特性記述 *specification* の問題である。本稿ではさらに、このことは、カントが道徳の基礎づけとは別に、『判断力批判』（1790）で主題化した反省的判断力の問題に重なることを示したい。カントの言う反省的判断力については、P. リクール (Paul Ricœur, 1913-2005) らが現代の物語論 *narrative theory* との関連を指摘している。また、共同体主義者が、「私」というものの意味を「誕生から死までを貫くある物語の主体であるということ」（マッキンタイア、前掲書 p.265-8）に求めていることを想起すれば、倫理学上の普遍主義に関係する以上のような問題と判断力、そして物語論との関連が見えてくるはずである。

## 2. 普遍化可能性（第一の定式化）

さて、ヘアによれば、普遍化可能性は「諸道徳の言語 *language of morals*」の根底にある原理であり、もし私たちがそれに反して語るならば、そもそも道徳的に意味のあることを言っているとは見なされなくなるような、そのような原理である。（ヘアがこの原理を提唱したのは、20世紀中盤までのメタ倫理学 *meta-ethics* の議論を総括した結果、普遍的指令主義 *universal prescriptivism* と呼ばれる立場に到達したためである。その後、ヘアはこの立場に合致する規範理論として選好功利主義 *preference utilitarianism* を採用し、この立場から生命倫理などの応用倫理学の議論を展開するようになるが、本稿ではこの部分には触れない。）ヘアの主著『道徳的に考えること』（原著 1981、邦訳 1994）では、この原理は次のような二つの仕方で定式化されている。

### ・第一の定式化

「普遍化可能性の命題によれば、この状況に関して私たちがある道徳判断をおこなうならば、これと正確に類似した他の状況 *situation* に関しても同じ判断を下す用意がなければならない。」（邦訳 p.64）

### ・第二の定式化

「普遍化可能性によって、私がいま『私はある人にあることをすべきだ』と言うならば、私は『私とその人の立場 *situation* に、その人と同じ個人的特徴、そして特に同じ動機づけの状態を持つことを含めて、正確に立ったなら、同じことが私に対してなされるべきだ』という見解に縛られることになる。」（同書 p.163）

この二つの定式化の違いは、第一の定式化では、道德判断が下される「状況」に焦点をあてて普遍化可能性の原理の意味が説明されているのに対し、第二の定式化では、その道德判断に関係する人の「立場」に焦点をあててこの原理の意味が説明されているという点にある（原著では「状況」も「立場」も *situation* だが、前後の文脈を考えると、この訳し分けには意味があると思われる）。問題は、この二つの定式化の性格の違いであるが、このことは以下の検討の中で自ずと明らかになるであろう。

\*

それでは、第一の定式化の意味を具体例で考えてみよう。

まず、この定式の前半では、「この状況に関して私たちがある道德判断をおこなう」、ということが前提とされている。そこで、一例として、次のような状況 S1 において、関係者の一人が、それに関する判断 J1（それが妥当なものであるかとはともかく、行為の善悪に関する判断）を下す場合を考えてみよう。

#### 状況 S1

小学生 A が、遊び仲間に対し、今後、B から何か話しかけられても、すべて無視することにしようと呼びかけることを思いついた。

#### 判断 J1

その思いつきを実行に移すべきだ。

ここでは、小学生 A がこのような判断 J1 を下したため、問題になったとしよう。

さて、このような判断 J1 について、私たちが普通最初にすることは、なぜ、そう判断したのかとその理由を尋ねるとのことである。この疑問に対する答えが、例えば次のようなものであったとしよう。

#### 理由 R1

B は貧乏だから。

この理由 R1 には、先に見た第一の定式化で言えば、道德判断が下される状況（第二の定式化で言えば、道德判断に関係する人の立場）についての情報が含まれている（この場合には、その情報は、無視される B は貧乏であるという単純なものだが、ここに加わる情報が増えれば増えるほど、道德判断が下される状況は複雑かつ特殊なものになる）。そのため、もし仮に、この情報が正しく、それだけが判断 J の理由だとすれば、状況 S1 の記述は以下のように改訂されてしかるべきだろう。

#### 状況 S1（改訂版）

小学生 A が、遊び仲間に対し、今後、貧乏な B から何か話しかけられても、すべて無視することにしようと呼びかけることを思いついた。

それでは、この状況 S1（改訂版）に関する判断 J1 について、その普遍化可能性を吟味してみよう。

先に見た第一の定式化によれば、普遍化可能性の原理が求めているのは、「これと正確に類似した他の状況に関しても同じ判断を下す用意がなければならない」ということである。そのため、ここでは、状況 S1（改訂版）の記述がそのままあてはまるような「他の状況」を想像してみた上で、その状況においても判断 J1 を維持できるかどうかを考えなければならない（もし、維持できなければ、その判断は道德判断として有効なものではない、ということになる）。具体的には、次のように当事者のみが入れ替わっている状況（状況 S1'）を想像するのが簡単であり、またよく行われる方法である。

#### 状況 S1'

小学生 B が、遊び仲間に対し、今後、貧乏な A から何か話しかけられても、すべて無視することにしようと呼びかけることを思いついた。

もちろん、最大の焦点は、状況 S1 (改訂版) において判断 J1 を下した A が、仮にこの状況 S1<sup>1</sup> が現実だとしても、その同じ判断を維持できるかどうかである。もし、その同じ判断を維持するのであれば、A は、今度は自分が貧乏であるがゆえにみんなから無視されることを、当為 (当然そうすべきこと) として受入れなければならなくなる。直観的には、おそらくそれは難しいことであろう。だとすれば、判断 J1 は普遍化可能性を持たず、道徳判断として有効なものではない、ということになる。

### 3. 普遍化可能性 (第二の定式化)

以上の説明で、道徳判断の普遍化可能性を吟味する方法の概略は示すことができたと思う。よく知られているように、カントもこれによく似た方法で、ある種の行為原則を普遍化すること (もっとカントらしく言えば、ある人の格率が普遍的法則になること) を欲することができるかどうかを検討している。また、その際、カントによって普遍化不可能とされるのは、例えば、金に困った場合、偽りの約束をしてでも、返済できる見込みのない借金をするといった格率である。cf. 『人倫の形而上学の基礎づけ』第 2 章, 原著 1785)。

ただし、以上の説明で例として挙げた状況 S1 (改訂版) は、次のような点で道徳判断の普遍化可能性の吟味が容易なものであった。すなわち、この場合には、関係者が置かれた状況を示すものとして、小学生、遊び仲間、貧乏といった、いわば外面的な特徴しか与えられていないからである。そのため、A、B などの関係者は、その自己理解を大きく揺るがすことなく、そのいずれの状況にも自己を置き入れて考えることができるだろう (あたかも配役を変更して同じ劇を上演するかのよう)。

それでは、関係者が置かれた状況 (というより「立場」) として、もっと内面的な、しかも変化しにくい人格特性が問題になるような場合を考えるとどうだろうか。例えば、上述の例で、A が B を無視すべきだと主張する背景に、B はいつも約束を守らないといった事情がある場合 (以下ではこれを状況 S2 と呼ぶことにする)、先ほどと同様の判断 (以下ではこれを判断 J2 と呼ぶことにする) は普遍化可能性を持つだろうか。

#### 状況 S2

小学生 A が、遊び仲間に対し、今後、いつも約束を守らない B から何か話しかけられても、すべて無視することにしようと呼びかけることを思いついた。

#### 判断 J2

その思いつきを実行に移すべきだ。(注: 思いつきの内容が判断 J1 とは異なる)

問題はもちろん、この判断 J2 は、この状況 S2 と正確に類似した状況においても、維持できるかということである。そのため、ここでも、次のように関係者を入れ替えた状況 S2<sup>1</sup> を想像し、普遍化可能性の吟味を試みることにしよう。

#### 状況 S2<sup>1</sup>

小学生 B が、遊び仲間に対し、今後、いつも約束を守らない A から何か話しかけられても、すべて無視することにしようと呼びかけることを思いついた。

だが、A は、貧乏な B の立場になった場合 (状況 S1<sup>1</sup>) ならばともかく、いつも約束を守らない B の立場になった場合 (状況 S2<sup>1</sup>) をリアルに想像し、その場合の判断について考えることができるだろうか。B の立場になって考えてみなさいと言われて、「自分はそんな性格 (今時の小学生風に言えば、キャラ) じゃないもん」と言い返す A が目に浮かびそうである。この反論は、「自分はそんな貧乏じゃないもん」という反論よりも押し返しにくく感じる (富裕層が没落することがあるのと同様に、正直者がひどい嘘つきになることがある、とはなかなか言いにくい)。それは、現実の自分とはまったく異なる人格特性を持つ自分 (それは果たして自分なのか?) を想像することには、それなりの困難が伴うからだろう (このことを理由に、ヘアのように普遍化可能性の原理を厳密に適用することに反対する論者もいるが (例えば、B. ウィリアムズ (B. Williams, 1929-2003) ), ここではこの問題には深入りしないことにする)。

ところが、先に見た普遍化可能性の第二の定式化は、実際にそのような人格特性を入れ替える想像を求めるものとなっている。それは、以下のように関係者の「立場」に焦点をあてたものであった。

「普遍化可能性によって、私がいま『私はある人にあることをすべきだ』と言うならば、私は『私がある人の立場に、その人と同じ個人的特徴、そして特に同じ動機づけの状態を持つことを含めて、正確に立ったなら、同じことが私に対してなされるべきだ』という見解に縛られることになる。」(前掲書 p.163)

今度は、この定式に従い、状況 S2 における A の判断 J2 の普遍化可能性を検討してみることにしよう。すると、A は、「いつも約束を守らない B をみんなは無視するべきだ」と考えているのだから、これが道徳的判断として有効だとすれば、A は同時に、「僕がいつも約束を守らないなら、みんなは僕を無視するべきだ」という見解をも持たなければならないことになる。A はおそらく、B の立場に自分を置いて考えることにはいささか困難を感じながらも、このことに同意するのではないだろうか。もし、この同意が真剣なものなら、判断 J2 は普遍化可能性を持ち、(少なくともこの段階では)道徳判断としての資格を持つことになる。

#### 4. 重要な差異とそうではない差異

ところで、以上の検討ではあえて触れなかったが、状況 S1 と状況 S1'、状況 S2 と状況 S2' の類似性については、次のような疑問を差し挟むことも可能である。すなわち、これらの二組の状況では、無視する側と無視される側の人物が入れ替わっている。そのため、これらの人物が持つ他の特性、例えば学年の上下についての情報をここに付け加えると、状況 S2 と状況 S2' は次のように書き換えられるかもしれない。

##### 状況 S2 (改訂版)

小学生 A (上級生) が、遊び仲間に対し、今後、いつも約束を守らない B (下級生) から何か話しかけられても、すべて無視することにしようと呼びかけることを思いついた。

##### 状況 S2' (改訂版)

小学生 B (下級生) が、遊び仲間に対し、今後、いつも約束を守らない A (上級生) から何か話しかけられても、すべて無視することにしようと呼びかけることを思いついた。

この二つのケースは、「正確に類似」しているだろうか。おそらく、この場合には、「上級生がみんなで下級生を無視するのと、下級生がみんなで上級生を無視するのでは話が違う」(おそらく、後者は前者ほど悪くない)と考える人も多いのではないかと思われる(だとすれば、この二つのケースについての道徳判断はそれぞれ別のものになる)。

ここではさらに、次のような二つのケースも考えてみよう。この場合には、学年の上下に関する情報の代わりに、性別に関する情報が新たに付け加わる。

##### 状況 S2 (再改訂版)

小学生 A (男子) が、遊び仲間に対し、今後、いつも約束を守らない B (女子) から何か話しかけられても、すべて無視することにしようと呼びかけることを思いついた。

##### 状況 S2' (再改訂版)

小学生 B (女子) が、遊び仲間に対し、今後、いつも約束を守らない A (男子) から何か話しかけられても、すべて無視することにしようと呼びかけることを思いついた。

この二つのケースは、「正確に類似」しているだろうか。中には、「男子がみんなで女子を無視するのと、女子がみんなで男子を無視するのでは話が違う」と考える人もいるかもしれない。だが、この場合には、「無視されるのが男子であっても、女子であっても同じ」と考える人のほうが多いのではないだろうか(だとすれば、この二つのケースについての道徳判断は同一でなければならない)。

それでは、以上の例から言えることは何だろうか。

まず、ヘアの言う普遍化可能性の原理（カントの普遍主義の現代的解釈の一つ）は、道徳判断が「あらゆる特殊性から解放された普遍性」（マッキンタイア）といったものを持つことを主張するものではないことはもはや明らかであろう。確かにヘアは、この原理自体が普遍性を持つと考えているが、それは、状況の特殊性に首尾一貫して配慮する思考様式（道徳的思考の論理）の普遍性なのである。

しかし、それと同時に、ここには次のような重要な問題が存在することも明らかになったのではないだろうか。すなわち、ある状況と、また別の状況（関係者を入れ替えた状況）とが「正確に類似」したものであるかどうかは、実際、なかなか難しい問題である。ここでは一応、「上級生がみんな下級生を無視するのと、下級生がみんな上級生を無視するのでは話が違う」という見方は多少一般的だが、「男子がみんな女子を無視するのと、女子がみんな男子を無視するのでは話が違う」という見方はそれほど一般的ではない（両者は同じであると考える人が多い）と考えたが、そのように断定できるわけではない。

そもそも、関係者を入れ替えた「別の状況」を考えた場合、そこにまったく何も差異がないということはない（例えば、分子レベルの差異は当然存在する）。そこで、問題になるのは、そこにあるのが道徳判断を別個のものにするほど重要な差異なのか、そうではない差異なのかの区別である。

もし、仮に、誰でも好きなようにこの区別をすることができるとするなら、次のような奇妙な見方も出てくるかもしれない。例えば、「関西人が関東人を殴打するのと、関東人が関西人を殴打するのでは話が違う」（そのため、前者が悪いと判断されるとしても、後者が悪いと判断されるとは限らない）。この例が奇妙に思われるのは、もちろん、この問題（殴打の是非）にとっておよそ重要なものとは思われない差異（関東人と関西人の差異）が、それに関する道徳判断を別個のものにする理由にされているからである。しかし、それでは、「白人が黄色人種を殴打するのと、黄色人種が白人を殴打するのでは話が違う」という見方ならばどうだろうか。容易に理解されるであろうように、この話の延長線上には、人間のあいだのさまざまな差別、そしてさらには種差別（人間の特別扱い）の問題がある。

このような点に関し、あまりにも恣意的な区別が行われ、そこに普遍化可能性の原理（結局のところそれは、同一のものは同一のものとして、差異あるものは差異あるものとして扱え、という普遍的指令である）が適用されると、本稿で最初に述べたように、道徳に関する共通理解の基盤が崩れてしまう危険性がある。しかし、それでは、道徳判断が求められる個々の状況について、そこにある重要な差異とそうではない差異とのあいだに恣意的ではない区別を設けるにはどうすればよいのだろうか。

本稿では最後に、この問題が、カントの言う反省的判断力の問題であることを指摘するとともに、その解決の手がかりを模索していきたいと思う。

## 5. 反省的判断力の問題

よく知られているように、カントの言う判断力 *power of judgment*, *Urteilstkraft* のはたらきには、規定的 *determinative*, *bestimmend* なものと反省的 *reflective*, *reflektierend* なものがある。この両者は、さまざまな対象を概念や規則に関係づける、その仕方で区別される。すなわち、前者は、すでにある概念や規則を対象に適用 *apply*, *anwenden* するはたらきであるのに対し、後者は、何かある対象に対し、それを包摂 *subsumpt*, *sumsumieren* する概念や規則を見出すはたらきである、と言われる（cf. 『判断力批判』序論、原著 1790）。

また、単に事物の認識に関わる判断力とは別に、実践的判断力、政治的判断力といったものがあると言われることもある。しかし、これらの名称はいささか誤解を呼びやすい。実際にはむしろ、上記のような二つの側面（規定と反省）を持つ判断力のはたらきが、道徳や政治の文脈で要請される時、それが実践的判断力、政治的判断力と呼ばれるだけであろう。その役割はやはり、さまざまな対象を概念や規則に関係づけることにある。また、そうする際には、前節で見たのと同様、複数の対象のあいだにある重要な差異とそうではない差異の区別をしなければならないが、このことも、単に事物の認識に関わる判断力であろうと、いわゆる実践的判断力であろうと変わらない。以下、このことを事例を通じて見ていくことにしよう。

ここでは、一例として植物の種名を挙げる。いま、私の手元に、採集してきたばかりの種名がわからないスマレがあり（スマレ属の植物は世界中に約 400 種、日本でも 50 種以上が自生していると言われる）、これを、それによく似た 2 点の標本（これらにはそれぞれ、アオイスミレ *Viola hondoensis*, エゾアオイスミレ *Viola collina* という種名が記載されている）と見比べているところだとしてよう。

さて、その採集されたスマレは、花びらが付け根の部分（距）まで紫色を帯びており、雌しべの先端（柱頭）が曲がっているという点で、この2点の標本とよく似ている。ところが、そのスマレは、この2種の中では、地面をばう枝（匍枝）を持つという点ではアオイスミレに近いように思われるが、葉がやや縦に長く、卵型に近いという点ではエゾアオイスミレに近いように思われる。しかし、私は、植物の分類にくわしい友人から、「葉の形は同一の種 species でも生育環境による変異が大きい」と聞いていたため、結局のところ、匍枝の有無を基準にアオイスミレと判断することにした。

それでは、この場合の判断力のはたらきを考えてみよう。

まず、この場合には、新たに採集されたスマレと、それによく似た2点の標本という対象がある。また、採集されたスマレには、さしあたりスマレ属の植物という一般的な概念しか与えられていないのに対し、2点の標本にはアオイスミレ、エゾアオイスミレといった特殊な概念が与えられている。そして、ここでの判断力の課題は、採集されたスマレはこのどちらの概念に包摂されるものなのかを判断することにある（そのため、この段階では、判断力のはたらきは一面では規定的、他の一面では反省的である）。

一見したところ、そのスマレは2点の標本のどちらとも微妙に違っていた（どちらとのあいだにも差異は存在した）。しかし、私は、「葉の形は同一の種でも生育環境によって変異が大きい」という意見を参考に、匍枝の有無は重要な差異であるが、葉の形の違いはそれほど重要な差異ではないと考えた。結局、このことが決め手となって、そのスマレはアオイスミレである、という判断が下されるに至ったのである（この段階に至ると、判断力のはたらきはおよそ規定的である）。

ここで気になるのは、私が、匍枝の有無は重要な差異であるが、葉の形の違いはそれほど重要な差異ではないと考えた、その理由である。表向きの理由は、「葉の形は同一の種でも生育環境による変異が大きい」ということである。しかし、仮にこのことが事実だとしても、それが、葉の形の違いはそれほど重要な差異ではないと考えるための十分な理由になるだろうか。

むしろ、逆に、生育環境によって葉の形が大きく異なるのであれば、それを「同一の種」と見なすのではなく、その差異を種の判断にとって重大なものと考え、そこには別の種（それぞれの生育環境に適応した亜種 sub-species）が存在すると考えるという選択も可能なのではないだろうか。上記の例で言えば、アオイスミレの亜種として、エゾアオイスミレに近い葉の形を持ったグループが存在すると考え、これにあたる概念（より特殊な概念）を新たに形成すべきだとは考えられないだろうか（だとすれば、判断力のはたらきは、再び反省的なものにならない）。

さて、このような疑念がいったん生じると、採集されたスマレや既存の標本をいくら見比べても、判断についての確信は得られなくなるだろう。それは、そこに見出される差異の重みづけの問題は、対象の側の問題ではなく、判断する主体の側の問題だからである。だとすれば、このような疑念を解消するために求められるのは、判断の仕方（「どのように判断するか」）についての基準である。

\*

さて、慧眼な読者であれば、もはや次のことに気づかれたであろう。すなわち、ここで問題になっていることは、前節までの検討において、道徳判断が求められる状況やその関係者の立場について問題になったことと同じである。つまり、判断の対象のあいだに見られる、どのような差異を重要なものと見なし、どのような差異を重要なものとは見なさないかによって、どのような判断が正当化されるのかが変わってくるのである。しかも、そのような差異についての見方には、およそ対象に即した基準が立てられない。

また、これは、カントに即して言えば、反省的判断力の問題である。いや、もっと正確に言えば、何かある対象についての判断を下す際に、必要とされるのは規定的判断力（既存の概念の適用）なのか、反省的判断力（新たな概念の発見）なのかということが、判断の対象のあいだに見出された差異の重みづけと同時に、まず問題になる。というのも、反省的判断力のはたらきが要請されるのは、既存の概念の適用を受ける対象（上述の例ではアオイスミレやエゾアオイスミレ）と新たに見出された対象（上述の例では採集されたスマレ）との差異が、重大なものとは見なされた場合に限られるからである。

すると、本稿で一貫して指摘してきた判断の問題は、それが道徳に関するものであれ（第2節～第4節）、事物の認識に関するものであれ（第5節）、カント哲学の枠組みで言えば、反省的判断力をいつ、どのように使用するかということに関係する問題だということになるはずである。それでは、カントは、この問題の解決にどのような手がかりを与えたのであろうか。

私見によれば、カントがこのような問題の解決に向け、判断力の理論を構築することが可能であるという確信を持つに至ったのは、1780年代中期のことである（これは『人倫の形而上学の基礎づけ』の執筆時期にあたる）。その経緯については、近著「判断力の自己自律：1780年代中期のカントに生じた思想的転回」（小野原雅夫・山根雄一郎編『判断力の問題圏』所収）で取り扱ったので、ここであらためて詳論することはしない。しかし、そのような『判断力批判』につながる思想的転回がカントに生じたことを知らせる、次のような覚書（ある手紙の裏に書き込まれたメモ）の一部を紹介しておくことは無駄ではないだろう。

「どのような客体の概念によっても規定されないにもかかわらず、客観的に妥当する判断はどのようにして可能であろうか。 […]」

判断が客体に関係づけられており […], にもかかわらず、その判断は何かある客体に関する特定の概念も、何かある規則によって規定可能な主観に対する（概念の）関係も生み出すとは限らないとすれば、その判断は、認識一般に属する心的諸能力により、自らを客体一般へと関係づけなければならない。というのも、どのような特定の概念でもなく、概念一般によって伝達されうる（全ての）認識能力の運動の感情だけが、そのような判断の根拠を含むものだからである。

その快は判断に関するものであり、その客体そのものに関するものではない。」

この時期（1780年代中期）のカントは、まだ反省的判断力という言葉は使わないものの、「どのような客体の概念によっても規定されないにもかかわらず、客観的に妥当する判断」という表現で、その恣意的ではない使用の根拠を模索している。また、その根拠は、「どのような特定の概念でもなく、概念一般によって伝達されうる（全ての）認識能力の運動の感情」に求められる。この感情とは、後に『判断力批判』において、美についての判断にとって特に本質的なものとされる、一切の概念を離れた認識能力の運動から生じる、普遍的な伝達可能性 *communicability, Mitteilbarkeit* を備えた快 *pleasure, Lust* のことである。そのため、カントは、『判断力批判』の序論で（あまり理解しやすいとは言えない仕方）、判断力のはたらき一般がそのような快の感情と結びつき、それを根拠にしているということを示そうとした。

私は先に、判断の対象のあいだに見出される差異の重みづけの問題は、対象の側の問題ではなく、判断する主体の側の問題だと述べた。また、判断の信頼性に関する疑念を解消するために求められるのは、判断の仕方についての基準である、とも述べた。カントがこのような問題に対して示した解答は、判断に際して生じる「認識能力の運動の感情」に基準を求めるものだったのである。

本稿の最大のねらいは、このようなカントの試みが、普遍化可能性の原理に従う道徳判断にも深く関係するということを、さしあたり概略的にでも示すことであった（それも、20世紀後半の倫理学の議論に馴染んだ読者にとって理解しやすい仕方）。

\*

なお、ここでは、最後に次のことを付け加えておきたい。それは、倫理学上の普遍主義と判断力論を架橋しようとしたこの試みは、本稿で最初に見た共同体主義や、それに深く関係する物語論の位置づけにもおそらく関係するということである。ここでは、このことを示唆する物語論や歴史の哲学 *philosophy of history* の側の主張を、最近上梓された好著、貫成人『歴史の哲学—物語を超えて』（2010）からの引用によって紹介しておくことにしよう。この引用には、単なるカント解釈の枠を超え、詳細に検討するに値する主張が含まれている。

「カントの言う「反省的判断」は、当該現象の諸側面をふまえて全体を把握し、新たな規則、新たな個別的因果関係を生み出す能力であり、その母胎となるのが「生産的構想力」による「図式化」である。物語の進行を支える自明の理や全体のプロットは、カントの意味での反省的判断力によって選択され、確立される。」（上掲書 p.49）

なお、この引用箇所には挿入されていた、参考文献の参照箇所の記載はすべて省略した。主に参照されているのはP. リクールの著作である。



## 参考文献

- 1) 福岡聡『ロールズのカント的構成主義: 理由の倫理学』(勁草書房, 2007).
- 2) R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford University Press, 1952).  
邦訳: R. M. ヘア, 小泉仰・大久保正健訳『道徳の言語』(勁草書房, 1982).
- 3) R. M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point* (Oxford University Press, 1981).  
邦訳: R. M. ヘア, 内井惣七・山内友三郎監訳『道徳的に考えること』(勁草書房, 1994)
- 4) R. M. Hare, Could Kant Have Been a Utilitarian? in: *Kant and Critique*, ed. by R. M. Dancy (Kluwer, 1993)
- 5) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).  
邦訳: I. カント, 平田俊博訳『道徳形而上学の基礎づけ』in: 『カント全集』第7巻(岩波書店, 2000).
- 6) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790).  
邦訳: I. カント, 牧野英二訳『判断力批判』in: 『カント全集』第8-9巻(岩波書店, 1999).
- 7) C. KuKathas and P. Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and its Critics* (Polity Press, 1990).  
邦訳: C. クカサス・P. ペティット, 山田八千子・嶋津格訳『ロールズ: 『正義論』とその批判者たち』(勁草書房, 1996).
- 8) A. MacIntyre, *After virtue: A Study in Moral Theory* (University of Notre Dame Press, 1981, 1984).  
邦訳: A. マッキンタイア, 篠崎榮訳『美徳なき時代』(みすず書房, 1993).
- 9) 貫成人『歴史の哲学: 物語を超えて』(勁草書房, 2010).
- 10) J. Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971.)  
邦訳: J. ロールズ, 矢島鈞次監訳『正義論』(紀伊國屋書店, 1979).
- 11) J. Rawls, Themes in Kant's Moral Philosophy, in: *Kant's Transcendental Deductions*, ed. by E. Förster (Stanford University Press, 1989).
- 12) J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by Barbara Herman (Harvard University Press, 2000).  
邦訳: J. ロールズ, B. ハーマン編, 保田頭二・下野正俊・山根雄一郎訳『ロールズ哲学史講義(上下)』(みすず書房, 2005).
- 13) Paul Ricœur, *Temps et récit* (Seuil, 1983-5).  
邦訳: P. リクール, 久米博訳『時間と物語 (I-III)』(新曜社, 1987, 2004).
- 14) S. Shute, S. Hurley (eds.), *On human rights: The Oxford Amnesty lectures* (Basic Books, 1993).  
邦訳: J. ロールズ他, S. シュート・S. ハーリー編, 中島吉弘・松田まゆみ訳『人権について: オックスフォード・アムネスティ・レクチャーズ』(みすず書房, 1998).
- 15) B. Williams, *Ethics and the Limit of Philosophy* (Fortana, 1985)  
邦訳: B. ウィリアムズ, 森脇康友・下川潔訳『生き方について哲学は何が言えるか』(産業図書, 1993).
- 16) 八幡英幸「判断力の自己自律: 1780年代中期のカントに生じた思想的転回」in: 小野原雅夫・山根雄一郎編『判断力の問題圏(現代カント研究第11巻)』(晃洋書房, 2009).