

法倫理学における道徳的制度主義の構想と道徳的個別主義の問題性（三）-ラファエル・フェルバーの見解をめぐって-

| | |
|-------|---|
| メタデータ | 言語: jpn 出版者: 明治大学法律研究所 公開日: 2013-01-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 増田, 豊 メールアドレス: 所属: |
| URL | http://hdl.handle.net/10291/13523 |

【論 説】

法倫理学における道德的制度主義の構想と道德的

個別主義の問題性 (三)

——ラファエル・フェルバーの見解をめぐって——

増 田 豊

目 次

プロローグ

- 一 サールの制度的事実の理論と事実の規範負荷性
 - 二 フェルバーのメタ倫理学的制度主義
 - 三 フェルバーの規範倫理学的構想とメタ制度としての普遍化原則 (以上一号)
 - 四 最小道德と人権の哲学 (四・五合併号)
 - 五 ラディカルな道德的個別主義の問題性 (以下本号)
- エピローグ

五 ラディカルな道徳的個別主義の問題性

「エレアからの客人…人間の世界のできごとのうちには、かたときでも肅然と静止しているようなものは、まずなにひとつとしてないとさえ言えそうではないか。だからこそ、いかなる問題にのぞんでも、単純不変な公式のたぐいをありとあらゆる時においてもあらゆる事例に適用されるものとして確定的に示すことは、総じていかなる技術にも許されていないのだ。・・・法律というやつは、見たところどうも、この単純不変な公式を示すことだけに没頭しているようなのだ。・・・単純不変なかたちをたえずとっているようなものが、かたときも単純不変ではないようなものにたいしてうまく適用されることは、不可能なのではないだろうか。」

プラトン 『ポリテイコス』⁽¹⁾

「『思慮』は普遍だけを対象にするのではなくて、個別的な事柄をも認識しなければならない。なぜなら、『思慮』は行為に関わるものであつて、行為は個別的な事柄にかかわるからである。・・・もし人が、軽い肉は消化に良く、それが健康的であることを知っていても、どんな肉が軽いかについて無知であるならば、健康をつくり出すことはできないけれども、鳥肉が健康的であることを知っている人なら、いつそううまく健康をつくり出せるはずだからである。・・・『思慮』は、普遍的知識と個別的知識の両方をそなえていなければならない、あるいはむしろ個別的知識の方を、いつそうそなえていなければならない。」

アリストテレス 『ニコマコス倫理学』⁽²⁾

「病人が常に同一ではないのと同様、病気は常に新しく、同一ではない。実際また今の私は、病人のことを語ったときの私と同一ではない。というのは、その間にすでに私の人生の時間の瞬間が流れ去っており、また、私の最期の日へと押しやっている無数の運動がなされてしまっているからである。」
 ヴイーコ『学問の方法』⁽³⁾

「周知のようにアリストテレスは、善の問題においてソクラテス／プラトン流の主知主義を制限することを通じて、形而上学から独立した学問分野としての倫理学の創設者になるのである。．．．アリストテレスは、プラトンのイデア論によって規定される善の理論に対抗して、倫理学的な問題にあつては、数学者が実現するような最高度の正確さ（Genauigkeit höchsten Ranges）は問題となり得ない、ということを強調する。むしろそうした正確さを要求することは、場違いのものにさえなるであろう。」
 ハンス・ゲオルク・ガダマー『真理と方法』⁽⁴⁾

「新たなケースにおいて正しい道徳的結論に達する唯一の方法は、そのつどの個別事例を適切に見抜くことを可能にする感受性（sensitivity）を啓発することであろう。道徳的原理は、道徳的洞察（moral vision）にとつて、よくても余分な物として、悪ければ妨害物として消失してしまうように見える。」

デイヴィッド・マクノートン『モラル・ヴィジョン』⁽⁵⁾

フェルバーは、第三章で取り上げたように、その「普遍化原則」を他者の生活利益に関わる制度的事実に関連させて定式化した⁽⁶⁾が、そうした原則が大まかな規則であることも認めている。だとすると、普遍化原則のような大まかな規則を個別事例に「適用」する際には、とりわけ種々の問題が生じることになるであろう。

こうした「適用問題あるいは応用問題」（一般者と個物の問題）は、道德論としてもまた法律論としても古代から連綿と論じられてきたが、近時の道德哲学においても、論争的問題として改めて脚光を浴びているのである。それは、「一般主義」（Generalismus, generalism）と「個別主義」（Partikularismus, particularism）との対立に関わる問題である。ここでは以下において、この論争の問題に内在する論点についての分析と批判的な探究を試みたい。

(1) 道德的個別主義とフロネーシス／アイステーシス

道德哲学における「個別主義」という用語は、多義的である。⁽⁶⁾ 例えば、それは、普遍道德の存在を否定しつつ、一定の文化（共同体）や特定の集団の内部で妥当しているローカルな固有の価値や生活様式のアイデンティティを尊重し、多文化を重視する倫理学的（文化的）「相対主義」（Relativismus）の立場として理解される場合もある。これには、一定の文化的文脈を超えた普遍道德の存在を前提にし、その探求を目指す道德哲学における「普遍主義」（Universalismus）の立場が対抗する。しかし、ここでいまわたくしが取り上げようとしている「道德的個別主義」（moralischer Partikularismus, moral particularism）とは、この意味における「普遍主義」と峻別される「一般主義」に対置される道德哲学における一つの立場である。この一般主義、とりわけ（ラディカルな）一般主義の立場とは、「個別事例を一般法則に演繹的推論によって（のみ）包摂するモデル」すなわち「カバー法則モデル」（演繹的・法則的モデル）といったものをその基礎に置くような構想である。そうした立場の純粹型を、われわれは法理論における「法適用の概念法学的包摂モデル」、すなわち抽象的な法規から具体的な法判断を演繹論理的に導出する「制定法実証主義」の法適用モデルの中に認めることができるであろう。

このような「一般主義」に対抗する「個別主義」の立場は、道徳的判断にあたって一般的な原理・規範・規則よりも「個別的なものの」(das Partikulare, das Einzelne, etwas Einzelnes) すなわち具体的な「事例」(casus, case, Fall) あるいは「個別具体的な状況・事情」を重視する立場であって、とりわけ(ラディカルな)道徳的個別主義者は、法とは異なり、道徳は、例えば「定言命法」や「功利最大化原理」のような一般的な原理、規範あるいは規則の体系などではなく、道徳の中心点にあるのは、むしろ「道徳の理由」である、と主張するのである。つまり、「道徳の理由」というものは、それぞれ異なる行為者が異なる状況で異なる行為に関してもつものであり、決して同一のものではない。そこで、私自身にとって「道徳の理由」であることが、あなた(他者)にとっても「道徳の理由」であるとは限らない。あなたにとつて、今日、「道徳の理由」であることが、明日、同様に「道徳の理由」であるとは限らないのである。そもそも「道徳的な行為者」(moralischer Akteur) というのは、「原理に忠実な人」(prinzipientreuer Mensch) ではなく、むしろ道徳的な人というのは、他者の利害、関心事、傷つきやすさに対して「繊細な感受性」をもっている人(7)のことである、ということになる。

このような「道徳的個別主義」の立場は、ある種の「規則懐疑論」であって、おのずと唯名論的な概念(普遍)懐疑論とも結びつくと思われるが、目下、とりわけアリストテレスの徳倫理学をその理論的な拠り所とするネオ・アリストテレス主義者と呼ばれる人たち(ダンシー、マクノートン、マクダウェル、ヌースバウム、シーアマンら)によって推進されている(8)。むしろん個々の論者の主張には重点の置き方やニュアンスの違いがあるものの、彼らあるいは彼女らは、アリストテレスの倫理学との関連では、とりわけ「フロネーシス」(phronesis)と「アイステーシス」(aisthesis)の概念に注目し、その理解を深めるといった知的戦略を展開するのである。さらに言えば、このような個別主義は、おそらく(「カテゴリー論」では)「第一実体」(erste ousia)とされる個物／個体／このものに基礎を置いたアリストテレ

スの实在論、すなわち普遍を（個物から独立した）实在とする（プラトンの）「普遍实在論」ではなく、普遍を（個物に依拠した）实在とする（アリストテレス的）「普遍实在論」（個体主義）をその理論的な背景にするものであろう。⁽⁹⁾

ここでは、まずそのフロネーシスについて考察しておこう。これは、前章でも指摘したように、日本語では、通常、「思慮」、「賢慮」、「知慮」というように訳され、ラテン語では、ブルーデンティア (*prudencia*) と訳され、さらにドイツ語では、「クルークハイト」と訳されている⁽¹⁰⁾。もともと、ドイツ語では「クルークハイト」は、カントのように合理的な手段に関わる知識・能力として理解する論者もいるため、本来の「フロネーシス」の意味において「クルークハイト」を理解する場合には、「ズイットリヒェ・クルークハイト」(*sittliche Klugheit*) あるいは「エーティツシエ・クルークハイト」(*ethische Klugheit*) といった表現が使用される場合もある。当のアリストテレスは、この「フロネーシス」を「人間の善にかかわる行為をするところの、道理をそなえた、魂の真なる状態」と定義している⁽¹¹⁾。そしてそれは、具体的状況において何が正しいかを熟慮に基づき洞察する道徳的／倫理的な能力や態勢に関わるものであり、「フロネーシス」(*phronimos*)、すなわち「思慮分別のある有徳な人」(*der Verständige, der Kluge, der Einsichtige*) に帰属する実践知・道徳的洞察 (*sittliche Einsicht*) に対応する資質として捉えられているのである。⁽¹²⁾

ガダマーも⁽¹³⁾、その哲学的ヘルメノイティクの議論を展開する中で、「フロネーシス」という道徳的な実践知について、（例えば数学のような）科学的な理論知としての「エピステーメー」との違いを次のように説明している。要するに、道徳的な実践知としての「フロネーシス」は、対象についての知識でないことは明白である。「フロネーシス」においては、知識を得ようとする人が単に認識される事実に対して客観的に向き合うというような関係ではなく、むしろその人が、認識することに伴い直接感銘的に何かを与えられることになるというような関係が問題になっているのである。換言すると、その人が、まさにその何かを実践（行為）しなければならぬことになるというような関係が成立

することなるのである。

次に、「アイステーシス」に関して言えば、それは、「フロネーシス」を実現する際に中心的な役割を担う認知活動あるいはフロネーシスの中心的な能力として位置づけられている。この「アイステーシス」という言葉は、通常、ドイツ語では「ヴァールネームク」(Wahrnehmung)と訳され、英語では「パーセプション」(perception)と訳されており、したがって日本語に訳せば単に「知覚」(感覺的經驗)ということになってしまふ。しかし、「アイステーシス」という言語表現には実践的・道徳的意味も付与されており、それは、(個別状況を把握して道徳的理由を見出し得るような)「感受性」(Sensibilität)として捉えられているため、「道徳的な感受(能力)」(moralische Sensibilität)あるいは「道徳的洞察(力)」(moralisches Sehen, moral vision, moralische Sehkraft)と「このものとして理解することもできるであらう」⁽¹⁴⁾。

いずれにせよ、アリストテレスの「フロネーシス」も「アイステーシス」も、「個別のもの」の優位という「個別主義者」たちのテーゼを支える重要な論拠となっているのである。しかし、このような論拠に基づいて、とりわけダンシーやマクノートンによって主張されたラディカルな(強い)個別主義、すなわち道徳においては法とは異なり、有用な原理・規範・規則といったものは存在しないため、そのつどの具体的状況を考慮して事例にとって適切な理由を見出し、道徳的判断を行うべきだ、とする見解を根拠づけることができるのであろうか。この点については、以下において検討を加える。

(2) ラディカルな道徳的個別主義の展開とガダマーの解釈学的個別主義

ここではさしあたり、本章の冒頭にその言説を引用したデイヴィッド・マクノートンとともに、道徳的個別主義の中心的な論者の一人であり、しかもこれを徹底した仕方ではラディカルに展開するジョン・サン・ダンシーの見解を取り上げて、その主張の論拠を批判的に考察することにしよう。

ダンシーは、『原理なき道徳』と題する、その主要な著者の中で、⁽¹⁵⁾「個別主義者は、原理に全く訴えることなく、道徳的判断をパーフェクトに下すことができる、と考えている。」と主張した。また、別の著書『道徳の理由』では、具体例として次のような用例を挙げて、ラディカルな（原理なき）個別主義を擁護している。

例えば、〈ある人が、友人から借りた本について、その友人がそれを図書館から盗んだということが後から判明した〉というような場合に、その人（借主）は、その本を友人に返すべきであるか、それとも図書館に返すべきであるか。つまり、借主は、〈借りた物を貸主に返すべきである〉という「一般的な規範」に常に従うべきであるか、それともこのような特殊事情がある場合には「一般的な規範」に従わずにいるべきであるか。⁽¹⁶⁾ここでは、「一般的な規範」だけではなく、「具体的な理由」が問題となり得るのである。要するに、その本を友人に返すべき幾分か理由はあがるが、図書館に返すべき理由の方がより重大である。したがって、友人に返すべき理由はなくなる、ということになる。こうしてダンシーによれば、一般的な原理・規範・規則の想定は過剰なものであり、さらには有害なものでさえある、ということになるのである。というのも、これまで使用されてきた一般的な原理によつては適切に捉えられないような新たな状況にも、一般的な原理や規範が妥当してしまふことになるからである。

ダンシーの見方では、「原理倫理学」としての「一般主義」は、納得し得るような解決を導くにはあまりにも硬直したものになってしまっているのである。こうして個別主義者のダンシーは、一般的な原理・規範・規則への個別事例の自動的な包摂モデルに反対するのである。このようなダンシーの構想は、「カースス」(casus, case, Fall)つまり偶発的な個別ケース自体を固有の考察対象とする一種の「カズイステイク」(Kasuitik)であり、事例相互の「共約可能性」さえも疑問視するケースバイケースの問題処理に優位を与えるような〈直観主義的〉見解である、と捉えることができるかもしれない。一方、それは、いわゆる「トピカ」(トポス論)の手法にも通ずるアプローチであるという側面をもっている、ともいえよう。しかしながら、論者の主張にもかかわらず、このような〈ラディカルな〉個別主義に賛同すべき十分な理由を、果たしてそこに認めることができるであろうか。

確かに一般的な原理・規範・規則を適用するにあたって、「実践知としてのフロネーシス」や「道徳的感受性あるいは道徳的洞察(力)としてのアイステーシス」さらには「共通感覚」を駆使して(道徳的な)個別事例の特殊性や具体的状況を正確に把握し、これを考慮に入れての確な判断を下すべきである、とする個別主義の基本的主張を退けることはできないであろう。別様に表現するならば、〈一般的な原理・規範・規則を個別事例に自動的・機械的に適用する〉ラディカルな一般主義のモデルに与するようなことはできない。しかし、ダンシーやマクノートンのように、そのことから直ちに一般的原理・規範・規則は過剰なものである、とする主張を根拠づけることが可能であろうか。

ちなみに、アリストテレスも、本章の冒頭に引用した言説において、「思慮」は行為に関わるのである。したがって『思慮』は、普遍的知識と個別的知識の両方を備えていなければならない、あるいは個別的知識の方を、いっそうそなえていなければならない。」として、確かに個別的なものの知識がより重要であることを認めているが、一般的なもの(原理・規範・規則)の知識の必要性を決して否定しているわけではないのである。それゆえ、ラディカルな個

別主義の立場は、アリストテレスのフロネーシス論に触発されたものではあるが、その主張の一面を先鋭化したものである、といってもよいであろう。

そこで、ベルンヴァルト・ゲーザンクも、⁽¹⁷⁾ 極端な道徳的個別主義を次のように批判している。つまり、倫理学におけるすべての原理を無用だとする極端な個別主義自体も、〈すべての事例を感受性によって吟味せよ〉とする「一定の手續原理」に依拠しているということになってしまふ、とするのである。こうしてラディカルな個別主義の主張も、「ある種の原理主義」である、というパラドックスに陥ってしまうのである。

ところで、道徳的個別主義の問題は、ガダマーの哲学的ヘルメノイティクにとつても中心的な主題となっている。ヘルメノイティクを個別主義的な「応用理論」(Applikationslehre)として推進した、そのガダマーは、「実践知であるフロネーシスは何か別種の知識である。このことは、さしあたり次のことを意味している。つまり、それは具体的な状況に向けられている。したがって無限の多様性をもつた〈諸事情〉を把握しなければならないのである。このことは、ヴィーコも明確に強調したことである。」と指摘して⁽¹⁸⁾、アリストテレスのフロネーシスの実践的理念をヴィーコの「センスス・コムニス／共通感覚」(sensus communis)に依拠するトピカ(トポス論)と結びつけて捉えている。そして、一般的なものに個別のものを包摂するためには、具体的な状況を把握し、種々の困難を克服することが必要であるから、フロネーシスは、単に能力／可能態(dynamis)に尽きるものではなく、「精神的な徳」でもある、という⁽¹⁹⁾ことを指摘する。

加えて、ガダマーにとつて、判断力が関わる個別事例は、決して特徴のないただの事例ではなく、一般的な法則や概念が特殊化されたものというだけでは、これを十分に捉えたことにはならないのである。それは、常に「個性的な事例」、要するに規則によつては捉えられないために、〈固有の〉事例なのである。つまり、事例の判断というものは、

その判断のために使用される、一般的な基準を単純に適用するのではなく、事例そのものと規定し、補充し、訂正を促すということにほかならないのである。⁽²⁰⁾ こうしてガダマーは、確かに個別主義的な見解を粘り強く説得的に展開しているけれども、倫理学において一般的な原理や規則が無用であるというようなことまでも主張しているわけではない。それゆえ、アリストテレス主義者のガダマーは、確かに個別主義者ではあるが、〈ラディカルな〉個別主義者ではないであろう。

(3) フェルバーの穩健な道徳的個別主義

それでは、フェルバーにあつては、道徳的個別主義の立場について、そもそもどのような見解が主張されているのであろうか。フェルバーの言説においては、近時の「一般主義対個別主義の論争」⁽²¹⁾ そのものについて検討がなされているわけではなく、(道徳的) 個別主義という術語も使用されていない。しかしながら、フェルバーは、個別主義者が主題としている論点については考察しているのである。さしあたり明らかなのは、その主張が、道徳的問題の解決にとつて一般的な原理・規範・規則を不要とする「ラディカルな(強い) 個別主義」に依拠するものではない、という点である。というのも、フェルバーは、普遍化原則という一般的な原理・規範・規則の存在を承認しつつも、それが大まかな規則であるため、そこに「適用/応用問題」が生じる、ということを指摘しており、その限りで彼の見解は、「原理なき道徳」を説くラディカルな個別主義の立場とは明らかに異なっているからである。

一方、フェルバーは、一般的な規範的原理が個別事例に自動的・機械的に包摂され、適用されるとする「硬直した(強い) 一般主義」の立場も明確に退けている。フェルバーにあつては、結局、プラトン、アリストテレス、カントの

議論などが引き合いに出され、柔軟な（穏健な、弱い）個別主義とも称されるべき見解が展開されることになるのである。ここでは、フェルバーの見解を参照し、若干の批判的考察を加えることにする。

さて、フェルバーによれば⁽²²⁾、普遍化原則が大まかな規則であるというのは、これを適用するにあたって、（経験によつて研ぎ澄まされた）「判断力」（eine durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft）が必要になるからである。このことは、カントが道徳法則一般について語っていることである。すなわち、カントは、道徳法則自体はアプリアリなものであり、経験的な根拠に基づくものではないとしつつも、この法則をどのような事例に適用するかを識別させたり、人間の意志に働きかけて受容させたりして、これを具体化するためには、このような（経験によつて研ぎ澄まされた）「判断力」を必要とする⁽²³⁾、と述べている。この「判断力」（Urteilskraft）は、普遍（一般者）と特殊（個物）との関係を扱う「適用問題」をまさに対象としているのである。

このような「判断力」についてカントは、『判断力批判』において、⁽²⁴⁾ 一般的（普遍的）なもの（規則、原理、法則）が与えられている場合に、これに個別的（特殊的）なもの（事例）を包摂する能力を「規定的判断力」（bestimmende Urteilskraft）と称し、また個別的なものだけが与えられていて、この個別的なもののために一般的なものを見出す能力を「反省的判断力」（reflektierende Urteilskraft）と称している。要するに、「規定的判断力」は、一般的なものから、個別的なものへと適切に展開する能力であり、「反省的判断力」は、個別的なものから、そこに内在する一般的なものを適切に発見する能力である。⁽²⁵⁾ 言い換えると、「規定的判断力」は、既存の概念を経験的対象に適用することを課題としており、例えば羽毛のない二足動物を「人」と判断するような能力である。これに対して、「反省的判断力」においては、既存の概念を経験的対象に論理的・自動的に適用するのではなく、前概念的な構想力／想像力を發揮して一定の表象を反省し、これを包摂し得るような概念を作り出すことを目指すのである。つまり、「規定的判断力」が普遍か

ら個別へと下降してゆくのに対して、「反省的判断力」は、個別から普遍へと上昇してゆくのである。いずれにせよ、「人間の健全な思考能力」である「判断力」は、適用問題において個別的な状況を適切に洞察するという役割を担うことになる。

このような「判断力理論」をおのずと前提としつつフェルバーは、本章の冒頭に挙げたアリストテレスの用例、すなわちどのような肉が食用としてヘルシーか、という問いを内容とする用例（以下では、鳥肉用例という）を引き合に出して、適用問題一般について考察している。⁽²⁶⁾なお、この用例については、『ニコマコス倫理学』の（ドイツ語）新訳ヴァージョンの翻訳者であり、ドイツにおけるアリストテレス研究者として著名なウルスラ・ヴォルフも、分析与検討を加えているので、ここでヴォルフの見解についても参照しておくことにしよう。

まずヴォルフは、⁽²⁷⁾この鳥肉用例を以下のように定式化する。

大前提…あつさりした肉は消化しやすく、ヘルシーである。

小前提…鳥肉はあつさりした肉である。

結論…ゆえに、鳥肉はヘルシーである。

そしてヴォルフは、この図式を次のように「実践的三段論法」（行為三段論法）図式に変換する。

大前提…私は健康でありたいので、あつさりした、消化しやすい肉を食べたい。

小前提…鳥肉はあつさりした肉である。

結論…ゆえに、私は鳥肉を食べようとする。

ところで、ヴォルフによれば、この用例は、「フロネーシス」の領域に属するのではなく、健康をもたらず「テクネー」の領域に属するものである、という点に注意することが必要である。そこで、ヴォルフは、〈狭義の道徳に関わる〉ものとしては、次のような用例の方が適切である、と主張する。

大前提…私は、不正でありたくない。

小前提…借りた物を返さないのは不正である。

結論…ゆえに、私は借りた物を返そうとする。

以上の定式から次のことが判明している。つまり、鳥肉用例において、「鳥肉はあつさりしている（軽い）」という小前提もまた、本来、一般的な命題であり、単に大前提と比較した場合により具体的なものとなっているにすぎないのである。さらに、この〈狭義の道徳に関わる〉用例においても、小前提における「不正の内容」は、大前提における「不正概念一般」よりも特殊化されているが、依然として一般的な命題となっている、といえよう。それゆえ、アリストテレスにおいても、個別的なものに関する知識の重要性が強調されているが、そこでは依然として一般的なものに関する知識も重要なものとなっているのである。

ともあれ、「フロネーシス」(思慮)に関するアリストテレスの言説は多様であり、「フロネーシス」の概念も多層的な構造を有するため、アリストテレス解釈も多様である。ヴォルフは、アリストテレスの立場を「倫理的直観主義」⁽²⁸⁾

⁽²⁹⁾

(*ethischer Intuitionismus*)として位置づけるような見解には反対し、次のように主張する。まず、「フロネーシス」は個別事例における「アイステーシス」(知覚)に基づく経験を通じて形成される。次に、「フロネーシス」は、学問的知識ではなく、個別的なものに関わっており、個別的なものは「最終的な」(*eschaton*)ものである。例えば、「フロネーシス」は不可分的に「アイステーシス」に結びついているが、この「アイステーシス」は色を見たり、音を聴いたりするような(特殊な)知覚ではなく、図形分析を通じて「最終的なもの」が三角形であると知覚する場合のような(普遍的な)知覚である。何か矛盾しているようだが、ヴォルフによれば、ここで問題にしている「知覚」は、「最終的で具体的もの」に向けられているとともに「普遍的なもの」なのである。さらに、ヴォルフは、「フロネーシス」が具体的レヴェルで関係する「アイステーシス」を「ゲシュタルト知覚」(*Gestaltwahrnehmung*)として捉えることでもできるが、これは、「直観的な倫理的認知」なのではなく「理性的な熟慮過程」(*vernünftiger Überlegungsprozess*)の領域にある、と指摘している。こうしてヴォルフにおいては、「個別性」(具体性)と「普遍性」とが相互に関係づけられるものとして、「フロネーシス」と「アイステーシス」とが理解されることになるのである。

この論点については、近時、マゲダレナ・ホフマンが、⁽³⁰⁾『アリストテレスにおける善の規準…不確定的なものの中にある規則性—個別主義対一般主義論争の対象としてのアリストテレスのニコマコス倫理学』と題する著書(ボン大学に提出された哲学のディッセルタティオン)の中で興味深い考察を試みている。ホフマンの見方によれば、英語圏のいわゆる個別主義者たち(ヌースバウム、ウイギンズら)が「個別的なもの」に着目する場合に、「最終的な個物」あるいは「無限の可能性」が問題にされている。しかし、そうした(アリストテレス)解釈は決して必然的なものではない。要するに、アリストテレスの見解では、個々の行為類型(行為のタイプ)または個々の行為(行為のトークン)のいずれが問題になるのであろうか。前者の解釈(タイプ説)を採用するのであれば、個別的なものといっても一般性

をもつものが問題になるし、後者の解釈（トークン説）を採用するのであれば、個別的なものは絶対的な意味における個別性すなわち「唯一性」として捉えられることになる。ホフマンは、アリストテレスが「個別的なもの」という場合に、いずれの理解が正しいかについて一義的な答えを出すことは困難であるが、少なくとも「鳥肉用例」については、次のように言うことができる、としている。すなわち、ここでは「鳥肉」が個別的なものとして取り上げられているが、それは、「あつさりした肉」というより一般的なタイプと比較してより特殊なタイプである、ということになる。さらに、ホフマンは、アリストテレスの倫理学の中に、個別主義者によって無視されてしまったが、一般主義的な要素も存在する⁽³¹⁾、と指摘するのである。

以上のとおり、「フロネーシス」と「アイステーシス」の理解については、なお探究すべき多くの問題が残されているが、ここでは「鳥肉用例」に言及しているフェルバーの見解に話を戻すことにしたい。フェルバーによれば、どのような肉が健康を促進するか、少なくとも消化しやすいかというようなことも、人間の適正な「判断力」によって捉えられることになるのである。フェルバーは、カントの「判断力」（カントのクルークハイトではなく）をアリストテレスの「フロネーシス」に重ね合わせて、さらに道徳に関わるような事例についても検討を加える。

例えば、ある人が「人種差別や性差別をしてはいけない」ということを「一般的知識」としてはわかっている、肌の色が違う人や異性がどのようなときに差別されていると感じているかを理解していないならば、つまり「個別的な感受性」を欠いているならば、そうした「一般的知識」は全く役に立たない、ということになる。しかも、相手がいっつ差別を感じるかということも、実は一人ひとり異なっているのである。したがって、そうした「道徳的感受性」（道徳的洞察力）あるいは道徳的デリカシーを欠く人は、他者に対して親切でありたいと思っても、親切な行動に出ることができないのであり、単に他者に対して親切にしたと思っただけなのである。

フェルバーによれば、一般的規則が個別事例にいかにも適用・応用されるべきであるかという「適用／応用問題」は、普遍化原則にも妥当し、その際に（道徳的洞察力と結びつく）「判断力」は、規則と事例とを取り次ぐ一定の「適用原理」に依拠しなければならぬ、ということが主張される。フェルバーは、この適用原理をプラトンの『ポリテイコス』における言説から導き出し、これを「相当なるものの原理」(Prinzip des Angemessenen)と称している⁽³²⁾

そのプラトンは⁽³³⁾、もとより普遍化原則というようものを想定しているわけではないが、政治家のもつべき技術に関する言説の中で、他の技術との類比において「相当なるもの」(das Angemessene)という基準を提出し、これを「相当とか相応とか時宜とか正当性とかをはじめ、両極端の中庸に位置するすべての基準」として捉え、一つの原理として説明している。フェルバーによれば、「相当なるものの原理」は、確かに究極の善、善のイデア（形相）ではない。もっとも、プラトンは、当該文脈において「正確さそのもの」(das Genaue selbst)つまり「正確さの形相」ということ⁽³⁴⁾に言及している。この点についてフェルバーは、プラトンの言説から示唆を受けつつ、次のように主張する。つまり、「相当なるもの」は、この「正確さそのもの」がある程度不正確なものを取り込んでいる経験的な諸条件の下でいかにもして実現されることになるかを示すものであり、したがって一般的規則の個別事例への適用原理として「相当なるものの原理」が重要である、と提案するのである。

この意味における「相当なるものの原理」と類似する基準を、例えばデイスクルス理論を展開するクラウス・ギュンターも⁽³⁵⁾適用問題において提示している。ギュンターの「道徳的応用論」(moralischer Applikativismus)においては、「妥当性」(Gültigkeit)が問題となる規範の基礎づけと「相当性」(Angemessenheit)が問題となる適用／応用の問題とが区別され、具体的な判断が正統なものともみなされるためには、「状況的要素の正確な認知」、「規範と状況との符合」、「状況的要素の参入」ということがとりわけ重視され、「繊細な適用」(sensitive Anwendung)が必要とされる

ことになるのである。もつとも、ギエンターの場合には、プラトンの論説ではなく、アリストテレスの「フロネーシス」やガダマーのフロネーシスを志向する「ヘルメノイティク」の議論に関連させて、具体的文脈あるいは個別状況に依存する適用／応用の問題が検討されているのである。

さて、それでは当のフェルバーの見解によれば、結局、具体的にはどのような結論が導き出されることになるのだろうか。前述したように、フェルバーによれば、規則は「判断力」に依拠して適用されることになるが、その適用にあたり、おのずと「不正確なもの」がある程度伴うことになる。例えば〈嘘をついてはいけない〉という規則に直面して、ある医師が患者に対して重大な病状を告知すべき状況にある場合に、具体的な事情を考慮してどのような告知の仕方が〈相当なものであるか〉が問題となるであろう。このような場合に、経験豊かな医師であれば、患者に対する配慮から直接嘘はつかないとしても、告知に際して〈相当な（適切な）〉言い方を考えるであろう。「相当なるもの」を考慮して規則と個別事例とを繰り返し新たに結びつけるのも、まさに「判断力」である。それゆえ、規則の適用において、場合によっては修正が必要となる。ある状況で〈相当／適切〉であっても、別の状況では〈相当／適切〉ではないからである。それゆえ、「問題になっていく状況は個別的な場面にほかならず、その判断はまさに知覚にかかっているのである。」とするアリストテレスの言葉が、ここではまさに妥当することになるのである。⁽³⁶⁾「相当なるもの」が関わる実践的判断力は、確かに正しい道徳的判断の基礎を与えるものではないが、これを仕上げるものである、とフェルバーはいう。こうしてフェルバーは、結論として、穏健な個別主義とも称されるべき見解に至るのである。

(4) ラディカルな道徳的個別主義に対するゲーザンクの批判と穩健な道徳的個別主義

倫理学における「道徳的個別主義」の立場は、すでに指摘したように、近時、英語圏におけるネオ・アリストテレス主義者（そして道徳的実在論者）と呼ばれる研究者によつて精力的に展開されてきた。こうした立場については、ドイツ語圏では、まずヘッフエが、⁽³⁷⁾一九九〇年に発表された「普遍主義的倫理学と判断力批判・アリストテレスの視点から見たカント」と題する、その興味深い論文の中で、批判的な考察を行ったが、その後二〇〇〇年に、ベルンヴァルト・ゲーザンクが、デュッセルドルフ大学に提出された『個別主義に対する批判』と題する哲学の教授資格請求論文において、⁽³⁸⁾これを主題的に取り上げ、包括的な批判的考察を加えた。また最近では、ウルフ・ケラーヴェツセルス、マグダレナ・ホフマン、マルコ・イオリらによつても、⁽³⁹⁾道徳的個別主義に関わる問題点を取り上げられ、検討されている。ここでは以下に、ラディカルな個別主義に対するゲーザンクの批判的考察について若干の論究を試みるとともに、われわれの進むべき方向性といったものを探求してみたい。

さて、そのゲーザンクのアプローチの特徴として、次の二点を提示することができるであろう。すなわち、一つは、英語圏における研究とは異なり、道徳的個別主義の理論的な拠り所として、アリストテレスの倫理学のみが問題にされるのではなく、それ以前にプラトンの『ポリテイコス』における言説が引き合いに出されている、⁽⁴⁰⁾という点である。プラトンの『ポリテイコス』における議論と個別主義との関連性については、プラトン研究者のフェルバーが「相当なるものの原理」を取り上げ、そこから穩健な個別主義的見解を導出したということについては、すでに前述したとおりである。もつとも、ゲーザンクがフェルバーの見解の影響を受けたか否かは、ゲーザンクの著作の中にフェルバー

の見解が引用されていないため定かではない。もう一つは、ゲーザンクが、法律学における一般主義対個別主義の論争に関連させて、倫理学における適用問題につき論究している、という点である。この点に関する論究には、法学研究者にとつても非常に興味深い主張が含まれている⁽⁴¹⁾。そこで、まずはこの後者の点についてゲーザンクの見解を参照することにしよう。

ゲーザンクは、道徳的個別主義を批判するために、次のような理論的戦略を採用する。つまり、倫理学における個別主義と法理論における個別主義とを比較し、そこから道徳的個別主義の難点を提示しようと試みるのである。その際に、ゲーザンクが法理論における個別主義と称しているのは、さしあたり二十世紀初頭にフックスやカントロヴィッツらによつて展開され、今日では理論的に挫折してしまった、あの「自由法論」(Freirechtslehre)のことである。倫理学者のゲーザンクは、自らのテーゼとして、「倫理学は法理論から何がしかのことを学び得る」ということを主張する。というのも、法理論の分野においては、個別事例の法典化の可能性と限界に関わる膨大な経験が集積しているからである。そして、法理論の分野において自由法論が挫折した理由を、部分的には道徳的個別主義に対する批判にも転用できるのではないか、自由法論と同様の弱点を道徳的個別主義ももっているのではないか、と想定するのである。ところで、そもそもプラトンが『ポリテイコス』において取り上げているのも、本章の冒頭の引用文からもわかるように、直接的には法律の固定性・厳格性に基づくその適用に関わる問題点である。法というものは、法典化された規則が重要な役割を果たす制度でありながら、これを自動的な機械のように個別事例に適用することが困難な場合もあるため、個別主義の問題は法の分野においてもおのずと提起されることになるのである。

この適用問題に関しては、いわゆる制定法実証主義の立場では、制定法としての法規によつて法の問題が定義され、法判断は、法規から演繹的に導出されることになる。こうした概念法学的な法適用論のモデルに対抗して、自由法論

者は、次のように主張する。つまり、法体系は閉鎖的な演繹的体系ではないので、裁判官は、法規の文言を全面的にあてにすることなどできないし、むしろ法規あるいは法規の文言や概念から解放されなければならない。したがって、裁判官は、法規の欠缺を自由に補充することができる。しかも、この法規の欠缺は決して例外現象として捉えられてはいないのである。とはいえ、論者も、裁判官の裁量なしに適用できる事案もときおり存在することまでも否定しているわけではない。いずれにせよ、多くの場合に、裁判官は、自らの良心に問い質したうえで自由に決断し、法を自由に創造してもよいことになるのである。

ところが、原則的に裁判官による法の創造が必要であるとする、このような自由法論のテーゼは、現代の法理論においては、反駁され、理論的に破綻してしまっている。法規の概念は、むしろ「意味の核心」部分と「意味の周縁」部分とを有しており、意味の核心領域に属する事案の場合には、裁判官の裁量といったものなしに、通常は法規の適用が可能だからである。しかも法理論においては、道徳理論の場合とは異なり、「法的安定性」あるいは予測可能性というものがその「中心的財」(zentrales Gut)となっており、個別主義といっても、法理論における個別主義は、道徳理論における個別主義よりもおのずと穏健なものである。これに対して、ダンシーやマクノートンのようなラディカルな道徳的個別主義者は、詳細な内容をもつ原理や規則といったものに対して強い懐疑の念を抱き、「そのつどの理由」(pro tanto-Gründe)をあてにしようとするのである。

しかし、こうした懐疑は、法理論を参照すると、根拠のないものである。法の分野では、個別事案の解決にとって相当なものとして機能する、「意味の核心」領域をもつ原理が存在しているからである。自由法論も、裁判官の判断力に決定的な役割を与えているが、倫理学で主張されているようなラディカルな個別主義と同一視されるようなものではない。ゲーザンクにとって、道徳的な判断力や道徳的な経験の役割は重要ではあるけれども、道徳的問題につい

て適切な結論に達するためには、原理だけでは十分でない場合があるという、非常に弱い意味における個別主義だけが支持されるに値するものであり、しかもこのような個別主義は穩健な一般主義と両立可能である、ということになるのである。

それではわれわれとしては、一般主義対個別主義の論争についてどのような態度決定をなすべきであろうか。以上の論述から、一般主義についても個別主義についても、極端な見解から穩健な見解まで多様なヴァージョンがある、ということが判明している。また、すべての場合に、一般的な原理から個別事案についての判断が演繹論理的に導出される、という見解を採用し得ないことも明白である⁽⁴³⁾。さらに、法理論における個別主義と道徳理論における個別主義との間には、ゲーザンクが指摘したような類比的な関係が認められる。もともと、法理論においては、ゲーザンクが指摘する法的安定性の問題以外にも、法律というものがそもそも民主国家においては公民としての国家市民による自己決定／自律（自己立法）を通じて成立したという「手続的合理性」を尊重すべき理由があり、道徳理論の場合と全く同じような結論に至ることはできないであろう。要するに、法理論においては、道徳論とは異なり、「法律（法規）による拘束」という原則が存在するのである。

しかし、このような拘束がない道徳理論においては、ラディカルな個別主義者が主張しているように、原理・規範・規則といった一般的なもののなしに、個別状況における「そのつどの理由」によって誰もが納得し得るような事案解決を図ることが可能となるのであろうか。確かに普遍化原則といった一般的な規則も大まかな規則であり、またいわゆる人権という規範的原理も場合によっては抽象的なものではあるが、そこには人類の経験に基づく叡知が結晶化しており、したがってそうした原理や規則が問題解決への合理的な方向性を提示し得るといふ事実は、否定し難いように思われる。むしろ、個別事案における、具体的な状況、当事者の個別的事情等を繊細な道徳的感受性、道徳的洞察力、

あるいは道徳的判断力を用いて把握し、適切な指針となる「相当なるものの原理」といったものに従って、しかも手続的合理性とコミュニケーション的合理性を充足するような仕方でも問題解決を図ることが、道徳論においても要請されている、といえよう。こうして柔軟な・穩健な個別主義の立場が支持されるべきであり、このような立場は柔軟な・穩健な一般主義の立場と両立可能なものになるであろう。

以上のことは、ダンシーが取り上げた用例に関して、その主張を反駁することによっても論証することができるように思われる。すなわち、ダンシーが引き合いに出した、友人から借りた本の返却に関する用例の場合にも、結局「一般的規則」が問題解決に寄与している、ということ为例証することによって、そうした用例がラディカルな個別主義に至る論拠とならない、ということを示すことができるであろう。

ダンシーの主張にあつては、友人から借りた本について、その友人がそれを図書館から盗んだということが後から判明した場合に、「借りた物は貸主に返すべきである」という一般的な規則に従わずに、むしろ図書館に返すべき個別的理由があるというのが、ここでは（ラディカルな）個別主義に賛成する論拠となっている。この場合に（借りた物は貸主に返すべきである）という一般的規則からすれば、確かに例外的事例が問題になっているといえよう。しかし、このような例外的事例の場合にも、こうした「特殊事情に対応する一般的規則」が存在するならば、ラディカルな個別主義に至る必然性はないであろう。当該事例においては、その本の所有権は図書館にあり、友人には所有権がなく、また友人は違法な占有者であるとすれば、このような特殊事情がある場合には、「所有権者である図書館に返すべきである、あるいは返還してもよい」とする一般的規則を想定し得るであろう。

同様のことは、例えば刑法における正当防衛の場合にもあてはまるといえよう。確かに（人を傷害してはならない）という一般的規則（刑法二〇四条）が存在するが、他者が突然襲いかかってきたような場合に、自己の法益を防衛する

ためにやむを得ない行為として、その他者に対して暴行を加え、傷害することも一定の要件の下で許容されるであろう。このような例外的状況において、確かに防衛者には他者を傷害する「理由」があるといえる。しかし、この防衛者の行為が正当化されることについては、単に個別的な理由があるというだけではなく、このような防衛行為を「一般的に許容する規則」（刑法三六条）もまたそこに存在しているという点を見逃してはならない。こうして一般的規則や原理の過剰性を指摘するダンシーやマクノートンの主張の論拠は理に適つたものではない、ということになるであろう。さらに、アリストテレスの鳥肉用例の場合にも同様のことがあてはまる。あつさりしている（軽い）肉は消化しやすくヘルシーだという命題と比較して、確かに鳥肉はあつさりしているという命題はより個別的な知識であるといえる。しかし、先にも指摘したように、具体的な場面が問題となつていても、鳥肉はあつさりしているという命題もまた一般的命題としての性質を保持していることは否定し得ないものである。そうすると、（健康のためにはどのような肉を食べるべきであるか）という具体的な判断をする場合にも、一般的な知識が必要不可欠なものとならざるを得ない、ということが帰結される。

こうして道徳に関わる具体的なケースについて、恣意や場あたりの「個人的直観」を回避し、当を得た、相当な適切な判断、（具体的であり普遍的な）判断をするためには、個別的状況についての道徳的な洞察力（判断力）とともに、一般的な原理や規則、さらには一般的な知識が一定の役割を果たしていることを否定することは困難である。いわゆる「直観主義」と結びつくラディカルな道徳的個別主義が提起した問題は重要ではあるけれども、これに与することはできない。

なるほど個別事例は、ガダマーが指摘したように「無限の多様性」を有しており、固有のものであり、「一回性／唯一性」を特徴としている。それゆえ、一般的規則を個別事例に適用しようとするときに、困難が伴う場合があるのも

当然のことであり、おのずとそのつどの個別事例の固有性を適切な仕方でも理解し、尊重しなければならないであろう。さらには、規則の論理的適用に関しては、ヴェットゲンシュタインが指摘したような、例の無限遡行のパラドックスといった問題も生じることになるであろう。しかし、経験的なものを対象とする（規範的な）「一般性」というものが問題となっている限り、規則を個別事例に適用する際に、集積されたわれわれの経験に基づいて意味論的に（構成された）プロトタイプ事例、原型的／典型的事例といったものを想定し、そうした典型的事例あるいは範例をいわば梃子として適用問題を解決する糸口を見出すことも可能なように思われる。⁽⁴⁴⁾

例えば卓越した哲学者という一般的概念に個別事例を適用するような場合であれば、卓越した哲学者の「範例」あるいは「プロトタイプ」として、われわれの誰もがアリストテレスやカントを直ちに思い浮かべることができよう。また、道徳に関する一般的概念を個別事例に適用するような場合であれば、われわれは次のような事例を「範例」として容易に示すことができるであろう。すなわち、「不正義」という一般的概念に関しては、例えばナチスのユダヤ人迫害を、「義務を超える卓越した善行」（スーパーエロゲーション）という一般的概念に関しては、例えばよきサマリヤ人の譬えにおける行為、あるいは見ず知らずの人が駅のホームから線路上に落ちていままさに電車に轢かれそうな状況にあるときに、その人を命がけで救助する行為を、「小さな親切」（日常的善行）という一般的概念に関しては、例えば電車で老人に席を譲る行為を、「悪法」という一般的概念に関しては、例えばいわゆるニュールンベルク法を指し示すことができるのである。

このような「範例」（範型）は、「具体的なもの」でありながら、そこに「普遍性」を備えた個別事例であり、一般者（普遍）と個物（特殊）とを結びつける「規範的な基準」として、われわれが具体的な適用判断を下す際に、重要な役割を果たすことになるであろう。すなわち、「規定的判断力」により特殊なものを一般的規則に包摂するときには常

に、プロトタイプ事例あるいは範例が一定の役割を果たすものであり、また特殊なものが既存の一般的規則に包摂されないような場合、すなわち「反省的判断力」により特殊の中に普遍的なものを見出すべき場合にも、このような範例がわれわれを導くことになる、と思われる。

ハンナ・アーレントは、⁽⁴⁵⁾「範例は、それ自身のうちに概念または一般的規則を含む特殊なもの、あるいは含むとみられる特殊なものである。」と指摘し、例えばある行動を勇氣あるものと判断する場合に、人は一般的規則からの演繹によらずに「この男は勇氣がある」と即座に判断を下すことができる、と主張する。そして、ギリシア人であれば、その際にアキレスを範例（プロトタイプ事例）とするかもしれない、と述べているのである。こうして「具体性」とともに「普遍性」を備えた事例が適切に選び出されている限りにおいて、範例（範型）は、単なる個別事例にとどまることなく、われわれを導く「規範的な指針」となり得るのである。法律学において展開された「類型論的方法論」も、このようなアプローチと結びつけて構想化し得るのである。

もつとも、われわれは、このプロトタイプ（範例）を「それ自体がそのものとして存在する普遍的な本質的実体」（アイデアのようなもの）あるいは「一般的本質」として捉える必要はない。プロトタイプは、そうした「実念論に依拠する本質主義的（essentialistisch）存在そのもの」あるいは「抽象的普遍的な実念論的概念」として実在するのではなく、繰り返しになるけれども、経験的なものを対象とする（規範的）概念が問題になっている限りでは、集積されたわれわれの経験に基づき意味論的に（構成された）ものである、といつてよいであろう。われわれは、そうしたプロトタイプを中心にして、これと概念実在論的な本質を共有するものが認められないとしても、あるいは純粹に概念的な本質を分有するものでもないとしても、さらにはアリストテレス的実在論の意味において個物間に共通する実在的な本質的属性／性質（*Beschaffenheit*）が認められないとしても、一定の言語ゲームの下で家族の構成員との間に見られる

よような個物間の「類似性」、すなわち（後期）ヴィットゲンシュタインのいう「家族的類似性」(Familienähnlichkeit) あるいは「アナログアの共通性」(communitas analogiae) といったものを拠り所にして具体的な個別事例を「類型化」し、一般的規則をこの個別事例に適用・具体化することができらるであらう。⁽⁴⁶⁾ 一般的な概念や規則は、「明確な境界」をもたないとしても、「家族的類似性」の程度に依拠して意味理論的に（構成される）プロトタイプを通じて、その「核心的な使用」領域をもつことになるのである。

そして、境界領域（意味の周縁領域）にある事例を一般的概念に配属するか否かを判断する際には、これをプロトタイプ事例と比較することが必要になるが、その際にレトリック論で使用される「(共通の) 比較の第三項／比較の観点」(tertium comparationis, das gemeinsame Dritte, Vergleichesichtpunkt) が重要な役割を果たすことになる。⁽⁴⁷⁾ 例えば、ドイツ語では「鯨」のことを「ヴァールフィッシュ」(Walisch) という（ちなみに、日本語でも鯨という漢字には魚偏が使われている）。つまり、鯨は、〈海で泳ぎまわっている生物である〉というその「家族的類似性」の故に、（魚のプロトタイプである）鮪や鰹と同じようにフィッシュ／魚の仲間とされているのである。もともと、鯨がフィッシュ／魚という一般的概念にそのプロトタイプ／範例である鮪や鰹と同様に配属されることになるのは、ドイツの（古来の）日常的な「生活形式」(Lebensform) あるいは「意味地平」に根ざす「比較の第三項／比較の観点」(例えばゲノム) からすれば、合の話である。むしろ、ドイツでも生物学的／科学的な「比較の第三項／比較の観点」(例えばゲノム) からすれば、鯨は哺乳類であり、決して生物種としての魚ではない。⁽⁴⁸⁾ そこで、「比較の第三項／比較の観点」として何を規準にするかが決定的な問題となるのであって、前者の「比較の第三項／比較の観点」を前提にする限りにおいては、〈鯨はフィッシュ／魚である〉といっても決して誤りではないのである。

さらに言えば、〈法倫理学としての〉「法律学においては「みなし規定」(擬制) というものがあって、⁽⁴⁹⁾ 「否定」を「肯

定」に、あるいは「肯定」を「否定」に変換することさえあり得るのである。例えば、刑法では有体性をもたない電気が財物とみなされたり（刑法二四五条）、具体的には弁識能力も制御能力も十分に認められる一四歳未満の少年が責任無能力者とみなされたりすることになるのである（刑法四一条）。つまり、「意味理論の世界」における一種の「擬制物／虚構物の存在」（*Sein fiktiver Dinge*）のようなのが肯定されることになる。また、解釈論においても、例えば「しないこと／否定」（不真正不作為）が一定の要件の下で「すること／肯定」（作為）と（意味理論的に）同置され、「意味理論的存在」としての「無の存在」（*Sein des Nichts*）が是認されることになり、〈物理学的には〉（物理的因果構造の点では）明らかに損壊であるのもかかわらず、遺体の火葬が刑法一九〇条の立法趣旨に従えば、すなわち（法倫理的には）死体損壊とされず、「意味の変換」（目的論的縮小）が遂行されることになるのである。そこでは法的な文脈／生活形式における「比較の第三項／比較の観点」あるいは法的な「制度的意味地平」が前提とされており、制度的事実が意味理論的に構成されているのである。

したがって、自然科学的な（個物間のものであれ）「本質」あるいは厳密な「一義的共通性」（必要十分条件）といったものを規準とするような「比較の第三項／比較の観点」が、必ずしも最終的な（決定的な）ものとなるわけではないのである。この点に関して、本章の冒頭に引用したガダマーの言説をいま一度ここで参照することが有意義である。ガダマーは、形而上学から独立した倫理学にあっては、数学者が実現するような「最高度の正確さ」は問題になり得ないとするアリストテレスの見解を引き合いに出しつつ、「むしろそうした正確さを要求することは、場違いのものにさえなるであろう。」と指摘しているのである。このような指摘は、〈法倫理学としての〉法学にもおのずと妥当するように思われる。

こうした具体的考察に基づいていまやわたくしは、少なくとも法倫理学における普遍（一般者）というものを、フェ

ルバーのいう「意味理論的プラトン主義」(semantischer Platonismus)に依拠して、実在としてではなく、「一般名の意味」として、換言すると個物間に認められる(家族的)類似性に基づき人間によって相互主観的に構成された「意味理論的存在」として捉えたいと思う。このような見解は、ヴェットゲンシュタインの「家族的類似性の理論」とも両立可能である。これに対して、(普遍は個物から独立して実在する)とする「実在論的プラトン主義」(プラトンの実在論)にも、(普遍は第一実体である個物に依拠し、個物間に共通する実在的な本質的属性から帰納的に抽出される)とするアリストテレスの実在論にも、(普遍は個物の後にあり、客観的な実在ではなく、主観的な観念・思惟・概念として捉えられる)とする「概念論」にも、そして(個物のみが存在し、普遍は単に個物間に共通する一般名、とりわけ音声や文字の産物(音声の風)としてのみ捉えられる)とする極端な「唯名論」にもそれぞれ問題があり、わたくしとしてはこれらの見解には賛同できない。⁽⁵⁰⁾

さて、道徳的な事例への規則の適用/応用問題の場合には、以上に取り上げたような事物の概念への配属問題の場合と比較すれば、「繊細な感受能力」や「想像力」によって個別的事情や個別的感情を的確に捉えたいうえで、これを考慮に入れるようなことが、とりわけ「社会的な弱者や少数者への配慮」が重要な局面においては一層必要とされる。さらに、(命題化された経験的知識としての)「宣言的知識」(know-that)のみならず、(命題化されない)「手続的知識」(know-how)や「実践的行為知識」(Handlungswissen)あるいは(状況依存的な)「スキーマ」(Schema)のような知識構造も、その際に重要な役割を果たすことになるであろう。⁽⁵¹⁾

しかしそれでも、(命題的知識に限定されない)一般的な知識・意味が有する規範力(一般的な道徳的判断力)とといったものを、われわれが完全に反故にしましても構わないほどに、われわれ個人のものとの場合当たりの道徳的判断を全面的にあてにしてもよいのかという点については、わたくしとしては依然として懐疑の念を抱かざるを

得ない。その限りにおいて、穏健な（柔軟な）一般主義と両立し得る穏健な（柔軟な）個別主義といったものに依拠すべきである」と考えたい。そして、ほうじた穏健な（柔軟な）個別主義を通じて（具体的であるとともに普遍的な）判断が達成される手立てを獲得することを目指すように思われる。

注

- (1) プラトン(水野有庸訳)『ポリテテロス』(一九七六年)294b, c三三六—三三十七頁。Vgl. *Platon* (Übersetzt von Schleiermacher, F. / Müller, H. / Müller, F.), *Politikos*, in: *Sämtliche Werke*, Bd.3, Wolf, U.(Hrsg.), 1994, 294 b-c, S.393f.
- (2) アリストテレス(村一功訳)『ニコマコス倫理学』(二〇〇二年)六卷十章 1141b'—1141c'—1141c三頁。Vgl. *Aristoteles* (Übersetzt von Ursula Wolf), *Nikomachische Ethik*, 1141 b, 2006, S.204.
- (3) ヴェーロ(上村忠雄他訳)『学問の方法』(一九八七年)五四頁。
- (4) *Gadamer*, *Wahrheit und Methode*, 3. Aufl., 1972, S.295, 296.
- (5) *MacNaughton*, *Moral Vision*, 1988, p.62.
- (6) 「個別主義」(Partikularismus) ヲ言フ言葉の種々の意味「個別主義」ハ「一般主義」の意味の違フコトヲ示シテ、*Kellerwessel*, *Regel und Handlungssubjekt in der gegenwärtigen Moralphilosophie*, 2007, S.69ff. を参照。
- (7) Vgl. *Lorrio*, *Regel und Grund. Eine philosophische Abhandlung*, 2011, S.281ff.
- (8) See *Dancy*, *Moral Reasons*, 1993; *McNaughton*, *ibid*; *Sherman*, *Making a Necessity of Virtue*, 1997; *McDowell*, *Virtue and Reason*, in: *Mind, Value, and Reality*, 1998, 50—73.; *Hooker*, *Moral Particularism: Wrong and Bad*, in: *Hooker/Little*(Ed.), 2000, pp.1—22.; in: *Moral Particularism*, 2000, *Nussbaum*, *Why Practice needs Ethical Theory: Particularism, principle, and Bad Behaviour*, in: *Moral Particularism* (2000), pp.22—225.; *Lance/Little*, *Particularism and Antitheory*, in: *Copp*(Ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, 2007, 567—594.
- (9) 種々類は(一般者)アリストテレスニヨリテ 第二実体である。アリストテレス(山本光雄訳)『アリストテレス全集』(一九七一年)「カテゴリー論」第五章を参照。Vgl. *Rapp*, *Aristoteles und aristotelische Substanzen*, in: *Trettin* (Hrsg.), *Substanz. Neue Überlegungen zwischen klassischen Kategorien der Seinsden*, 2005, S.145ff.; *Höffe*, *Aristoteles*, S.108.; *F. Hofmann*, *Die Metaphysik der Tatsachen*, 2008, S.73ff., 87ff. 『形而上学』では「個物の根底にある性質がこれに付

- 帯する「基体」(Substrat)の中に真の実体が見出される。アリストテレス(出隆訳)『形而上学(上)』(一九五九年)第七巻第三章を参照。また、普遍実在論と普遍反実在論との論争については、*Kuhlmann*, *Zum Zusammenhang der Debatten um wissenschaftstheoretischen und Universalien-(Anti-)Realismus*, in: Halbig/Suhm (Hrsg.), *Was ist wirklich?*, 2004, S.224ff.; *Ferber*, *Philosophische Grundbegriffe 1*, S.143ff. を参照。
- (10) Vgl. *Luckner*, *Klugheit*, 2005, S.4ff., 31ff., 75ff.
- (11) アリストテレス・前掲訳註六巻五章 1140 b¹ 1146a 頁を参照。Vgl. *Aristoteles* (Übersetzt von Ursula Wolf), *Nikomachische Ethik*, 1140 b, S.200.
- (12) Vgl. *Ursula Wolf*, *Aristoteles* > *Nikomachische Ethik* <, 2. Aufl., S.146ff.
- (13) Vgl. *Gadamer*, a.a.O., S.297.
- (14) Vgl. *Hoffmann*, *Der Standard des Guten bei Aristoteles: Regularität im Unbestimmten*, 2010, S.148ff.; *Trampota*, *Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft? Das epistemische Fundament der Ethik bei Immanuel Kant und Iris Murdoch*, 2003, S.147ff. *dens.*, *Tugend als Wahrnehmungspotenzial. Der Begriff der ethischen Wahrnehmung in tugendethischen Konzeptionen*, in: Heinrich / Schönecker (Hrsg.), *Wirkllichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusedebatte*, 2011, S.303ff.
- (15) See *Dancy*, *Ethics without Principles*, 2004, p.1.
- (16) See *Dancy*, *Moral Reasons*, 1993, p.60. さらに、カントの「虚言の禁止」に関する議論については、追善を受けつづける者の生命を護るために、追跡者に対して嘘をいへようが許されるかどうかという例の議論もおのずと問題になる。原理、規則ではなく個別の理由が重要であるとするタンシーにたいしては、この場合におのずと嘘は許されるまい。Dancy, *Ethics without principles*, p.27.
- (17) Vgl. *Gesang*, *Kritik des Partikularismus*, 2000, S.222.
- (18) Vgl. *Gadamer*, *Wahrheit und Methode*, 3. Aufl., S.16.
- (19) Vgl. *Gadamer*, a.a.O., S.19.
- (20) Vgl. *Gadamer*, a.a.O., S.36.
- (21) Vgl. *Ferber*, a.a.O., S.200ff.

- (22) *Ferber, a.a.O., S.200.*
- (23) *Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, (Suhrkamp-Taschenbuch), 1974, Vorrede, S.13. カント(平田俊博訳)『人倫の形而上学の基礎づけ』序文八頁を参照。*
- (24) *Kant, Kritik der Urteilskraft, (Suhrkamp Taschenbuch), 1974, Einteilung, IV, S.87ff. カント(牧野英二訳)『判断力批判(上)』二六頁を参照。*
- (25) 後述するように、一般的な規則を特殊なものから発見する「反省的判断力」においても、特殊なものを一般的規則の下に包摂する「規定的判断力」においても、われわれが特殊なものに関わる時には常に、「範例」が一定の役割を果たすことになり、とりわけ特殊が概念の下に包摂されない「反省的判断力」の場合には、まさに「範例」がわれわれを導くことになる。範例は典型的事例であり、「彼は傑出した科学者だ」という場合に、例えばアインシュタインを「範例」として判断することができるであろう。アーレントによれば、「範例」は、それ自身のうちに概念または一般的規則を含む特殊なもの、あるいは含むとみられる特殊なものである。アーレント著／ベイナー編(浜田義文監訳)『カント政治哲学の講義』(一九八七年)二二頁以下を参照。さらに、アーレント(佐藤和夫訳)『精神の生活(上)』(一九九四年)八一頁以下も参照。また、カウルバッハは、法理論、法適用論においてカントの「判断力論」が有用であることを指摘している。その際に、「判断力論」と「類型論」とを結びつけて法適用の問題を考察している点が興味深い。カウルバッハ(有福孝岳訳)『行為の哲学』(一九八八年)二四七頁以下を参照。カントの判断力について、認知科学の観点から再評価する、マーク・ジョンソンの見解も示唆に富むものである。ジョンソン(中村雅之訳)『心の中の身体』(一九九一年)二八四頁以下を参照。
- (26) *Ferber, a.a.O., S.200.*
- (27) *Urusula Wolf, a.a.O., S.149ff.*
- (28) アリストテレスは「動物であっても、自己の生活について「予め配慮する能力」(Vermögen der Vorsorge)を発揮し得る場合には、フロネーシス(思慮)があるとも言われている」と指摘している。アリストテレス・前掲邦訳 1141a, 二七〇頁。Vgl. *Aristoteles* (Übersetzt von Urusula Wolf), a.a.O., 1141a, S.203.
- (29) *Urusula Wolf, a.a.O., 140ff.*
- (30) *Hoffmann, a.a.O., S.111ff., 148ff.*
- (31) Vgl. *Hoffmann, a.a.O., S.17.*

- (32) *Ferber, a.a.O.*, S.201.
- (33) プラトン・前掲邦訳 283b エレト 二四五頁エトを参照。Vgl. *Platon* (Übersetzt von Schliermacher, F. / Müller, H. / Müller, F.), a.a.O., S.378ff.
- (34) 1) の「正確な議論」について *Ferber*, Für eine propädeutische Lektüre des Politicus, in: Ch. Rowe / St. Augustin (ed.), *Reading the Statesman*, Proceedings of the III Symposium Platonicum, International Plato Studies 4, 1995, S.63ff. を参照。
- (35) Vgl. *K. Günther*, Der Sinn für Angemessenheit Anwendungskurse in Moral und Recht, 1998, S.216ff., 239ff. キンターは「ソクラテースに依拠して」「基礎づけのダイスキルス」(Begründungskurse) と「適用のダイスキルス」(Anwendungskurse) とを区別し、具体的な判断状況における文脈においてダイスキルス理論が真価を発揮するであろうことを主張するものである。キントは「相応性」(Angemessenheit) の原理が展開される。キンターの見解に対する批判的な考察については *Windisch*, Jurisprudenz und Ethik, 2010, S.140ff.; *Alezry*, Normenbegründung und Normenanwendung, in: *Recht, Vernunft, Diskurs*, S.52ff. を参照。
- (36) アリストテレス・前掲邦訳 1109b、八八頁。Vgl. *Aristoteles* (Übersetzt von Ursula Wolf), a.a.O., 1109b, S.93.
- (37) *Höffe*, Universalistische Ethik und Urteilskraft: ein aristotelischer Blick auf Kant, *ZphF* 44 (1990), S.537ff.
- (38) Vgl. *Gesang*, a.a.O., S.197ff. ホットホフ・プラトンは、本章の冒頭に引用した言説のとおり、法律の欠缺の問題に関する議論を展開しているため、相応性の原理は、法の適用(法律学)の問題については妥当なものである。倫理学の問題については妥当しないのではないかとする異論がある。Vgl. *Hoffmann*, a.a.O., S.22, Anm. 22.
- (39) Vgl. *Kellerwessels*, a.a.O., S.69ff.; *Hoffmann*, a.a.O., S.34ff.; *Loriz*, a.a.O., S.8, 281ff.
- (40) Vgl. *Gesang*, a.a.O., S.197ff.
- (41) Vgl. *Gesang*, Partikularismus in Recht und Moral, in: Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie, S.135ff. ゲーザンクは、当該論争の問題に関する批判的な考察に当たって二つの論点を区別している。一つは、そもそも妥当な一般的な道徳的原理といったものが存在するかどうかという論点である。もう一つは、そのような原理があるとしても、これを個別事例に自動的に・機械的に適用することが適切であるかどうかという論点である。なお、道徳哲学における個別主義と法理論における個別主義の問題については *Sourias*, Rechtsprinzipien als Handlungsgründe, 2011, S.155ff. を参照。

- (42) Vgl. *Fuchs, Was will die Freiheitsschule? [Auszüge]*, in: *Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie*, S.125ff.
- (43) その際、演繹論理的な包摂の手続が全く無用になるというわけではない。つまり、論理的な適用を直ちになし得ない事案においては、包摂を行う前段階において「論証」を通じてその前提を獲得することが必要になるのである。その意味において、論理的な適用と（実践的な）適用としての応用とを区別することが必要である。この点については、増田『語用論的意味理論と法解釈方法論』一八頁以下を参照。
- (44) 「一般者と個物との関係」「経験的一般性の構成」などに「*über Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, 7. Aufl., 1999, S.385ff. フッサール(長谷川宏訳)『経験と判断』(一九七五年)三〇八頁以下を参照。フッサールは、〈純粹な〉「一般性」ではなく、〈経験的〉「一般性」について、「一般者と個物との関係をプラトン流の言いまわして述べてきたが、一般者が主観的なもの的一切に無関係の即時的存在である、というようにその観念性を理解してはならず、むしろ一般者も、主観に相關的に帰属する自発的生産過程と本質的に関連し、さまざま段階での一般者の存在は、本質的にその過程のなかで構成される、と指摘する。Husserl, a.a.O., S.397. 邦訳二一八頁。
- (45) アーレント・前掲邦訳(注25)(一九八七年)一一九頁。
- (46) 「家族的類似性の理論」「プロトタイプ論」「類型論」については、増田・前掲書(注43)九六頁、一六二頁以下、二三六頁以下、三〇三頁以下、四〇五頁以下を参照。ハンス・レンクも、「後期ヴァイツゲンシュタインは本質主義者であったか」と題する論文において、「家族的類似性の理論」について考察し、後期ヴァイツゲンシュタインは「厳格な本質主義者」(striker Essentialist)でもなく、「厳格な唯名論者」(striker Nominalist)でもないことを指摘する。Vgl. *Lenk, War der späte Wittgenstein ein Essentialist?*, in: *Lenk / Skarica / Öfenberger / Vigo, (Hrsg.), Wittgenstein und die schema-pragmatische Wende*, 2009, S.71ff., 78. 個物間の「類似性」の中に普遍を見出す、ヴァイツゲンシュタインの「家族的類似性の理論」は、アリストテレスの実在論、概念論、穩健な唯名論とも結びつく一面も有するが、普遍は人間によって相互主観的に構成された「意味理論的存在」である、とするフェルバーの見解と重なり合っているように思われる。
- (47) 「比較の第三項／比較の観点」(tertium comparationis)については、増田・前掲書(注43)二三六、二六一、二七四頁を参照。例えば「男はみな狼だ」という(メタファーの)場合、共通の「比較の第三項」となっているのは、類比的な「怖さ」である。そこでは「意味理論的存在」としての一般者(狼)がまさに問題になっており、それゆえ「男はみな狼だ」といっても意味理論的には決して誤りではない。むしろ、生物学の意味地平においては、「人間の男」はいわゆる生物種(生物種というものが

実在するか否かという問題はともかく)としての「狼」ではない。ちなみに、生物哲学者エルンスト・マイアは、生物種の実体的实在性を否定する唯名論に対抗して、その实在性を肯定する。マイア(八杉貞雄他訳)『進化論と生物哲学』(一九九四年)二九九頁以下を参照。しかし、種は「進化」(変化)するため、(不変を前提とする)「本質」主義と両立し得るかという問題が生じる。もともと、通時変化が生じた場合でも、基本的属性の共通性が維持されれば、時空的一体性としての本質を認める余地もある。いまや種個物説の当否の問題も含めて、本質概念の本質とは何かという「メタ本質論」が問われなければならない。

(48) フッサールは、「本質的類型」(wesentliche Typen)と「非本質的類型」(außerwesentliche Typen)とを区別し、科学的類型は本質的類型である、とする。そして、「鯨」(ヴァールフィッシュ)がフィッシュと称されるのは、フィッシュと生活様式が外見上似ているためであって、そこで問題となっている類型は、前科学的なものであり、「非本質的類型」と称すべきであると指摘する。もともと、フッサールがここで科学的という場合、自然科学のみを想定している。Vgl. Husserl, a.a.O., 402f. 邦訳三二二頁を参照。

- (49) ヴィンディッシュは、「法学は倫理学であり、倫理学は法学である」と断言する。Windusch, a.a.O., S.513. を参照。
 (50) Vgl. Ferber, a.a.O., S.136ff. フェルバーによれば、類と種(普遍)を人間によって相互主観的に構成された意味理論的存在として捉える「意味理論的プラトン主義」は、プラトンの实在論、アリストテレスの实在論、概念論、唯名論の立場を統合する理論である、とされる。Ders. a.a.O., S.151f. さらに、擬制された事実や規範的事実、それに時間・空間の規範性の問題に「*Ders. Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit, 2. Aufl., 1995, S.85f.*」も参照。
 (51) 「宣言的知識」と「手続的知識」については、増田『刑事手続における事実認定の推論構造と真実発見』(二〇〇四年)五三二頁を参照。「スキーマ理論」については、増田・同書三二二頁以下を参照。

エピソード

「殺人の禁止が道徳的にも法的にも定着しており、道徳的にも法的にもその違反に対して厳格に制裁が付される」とに関して、われわれのすべてが利益をもっているという事実、この事実こそが、殺人を禁止することの、一つ

の正当な基礎づけとなっているのである。」

ユリアン・ニード・リューメリン『民主主義と真理』⁽¹⁾

「普遍が〈具体的〉となる唯一の道は、特定の内容の中立的・抽象的媒体であることをやめ、その特定亜種のうちに自らを含ませるということである。逆説的ではあるが、〈具体的普遍〉への第一歩は特定の全内容の徹底的否定とということになる。……この普遍は特殊な例示の過程に全面的に関わっているのである。すなわちこれらの特殊事例は、ある意味で、この普遍の概念そのものの運命を定めるのである。」

スラヴォイ・ジジェク「ヘーゲルの『具体的普遍』とは何か」⁽²⁾

ここでは、エピソードとして、以下に本稿で探究された主要な論点の簡単な総括を試みておこう。

(1) メタ倫理学的問題に関して、道徳的實在論を退け、道徳的構成主義の見地から、道徳的制度化主義の立場を擁護し、道徳を人間によって構成・構築された「制度的事実」として捉えることを通じて、道徳的命題が「認知内容」を有し得ると同時に、「指令的機能」を発揮し得るという点が明確に示されることになる。

(2) 基本的な道徳的規範は、誰に対しても妥当するという意味において普遍化可能である。この普遍化可能性をテストする「普遍化原則」の構成にあたっては、道徳規範の根拠となり得る「他者の生活利益」を考慮に入れるとともに、相互主観的／コミュニケーション的合理性を確保するために「対話的に構成されたモデル」の必要性が確認される。

(3) 法として実定化されていない「いわゆる人権」と法として実定化されている「基本権」とを術語として区別することが必要である。いわゆる人権は、法理論的には権利ではないが、普遍道徳として強い道徳的／政治的規範力を

もっており、国家レヴェルにおいて承認されることを通じて真正の権利である基本権に変換され、完成品としての(基本権としての)人権となる。この意味においては、人権の基本権化は国家目標であり、人権の法的承認は当該国家の正統性の必要不可欠な要件となる。

(4) 道徳は相互主観的に構成された事実であるが、特定の文化共同体のレヴェルにおいて相互主観的に構成された「個別道徳」と、人類共同体というレヴェルにおいて相互主観的に構成された「普遍道徳」との区別が重要である。つまり、前者の個別道徳は「一階の道徳」であり、後者の道徳は「二階の道徳」(メタ道徳)であるという違いが、決定的に重要なものとなる。

(5) このことから、さらに次のような結論が導き出される。つまり、第一に、「いわゆる人権」は、二階の道徳に属するものであるという点において、その普遍性が保障される。第二に、いわゆる「倫理的中立性のテーゼ」も、倫理的相対主義者あるいは法実証主義者の構想とは異なり、一階の道徳である個別道徳が二階の道徳である普遍道徳に反しない限りにおいて、種々の個別道徳は、相互的に尊重されなければならない。それと同時に、このような意味において理解された中立性のテーゼ自体が、二階の道徳としての普遍道徳に帰属することになる。

(6) 刑法において成人間の非公然の同性愛行為を犯罪化し、処罰の対象とするのは、法と道徳とを混同し、刑法によって道徳を強制することになるから、回避されるべきであるというのではなく、そのような行為の犯罪化がまさに二階の道徳である普遍道徳あるいは人権に反することになるからこそ、その犯罪化は許容されてはならない、ということになる。

(7) 刑法は、元来、生命、身体、自由、財産、名誉などの普遍道徳的利益の保護を目的とする「保護法」として成立した。近代以降、市民にはこのような保護を国家に請求する「保護権」としての人権が認められるとともに、リベ

ラルな民主的立憲国家／法治国家においては、とりわけ市民の保護権に基づく国家の「保護権力」の濫用に対抗する「防衛権」が法治国家的原理を通じて人権として承認されることになった。この保護権と防衛権とが衝突するような状況において、被害者としての市民の保護という観点が一面的に重視され、重罰化政策が推進されるようなことがあつてはならない。保護権力自体による人権のメタ侵害というパラドックスは、相変わらず切実な現代的問題となつている。

(8) ラートブルツフ公式に対しては、次のような批判的所見が表明される。いわゆる（道徳的な）人権や正義の趣旨に著しく反するような法律が実定法に内在する基本原理と矛盾するような場合は別として、直ちに法としての効力を内在的には失うものではない。しかし、外在的にはそうした法律の撤廃に対する極めて強い道徳的／政治的要請が生ずることになる。

(9) 道徳的個別主義については、次のような所見が表明される。道徳的判断において個別事例に対する繊細な道徳的配慮が必要ではあるが、一般的な原理・規範・規則を不要とする、このラディカルなヴァージョンに賛同することはできない。もつとも、（ラディカルな）個別主義者が提起した問題は極めて重要なものである。われわれは、道徳的判断において、一般的規則を自動的／機械的に個別事例に適用するようなことをしてはならず、道徳的判断力あるいは道徳的感受能力を駆使して個別事例の特殊性・固有性を十分に理解し、原理・規範・規則を無限に多様な個別事例に相当な仕方でも適用・応用・具体化しなければならない。その意味において、穏健な（柔軟な）道徳的個別主義が適切なものであり、これを通じて（具体的であるとともに普遍的な）判断に達することができるかもしれない。

(10) 少なくとも「法倫理学」という言語ゲームにおける「普遍」（一般者）は、「實在論的な存在」（個物の前にある実在の本質あるいは個物の中にある本質的性質に依拠するもの）でも、「主観的な観念的・思惟的存在」でも、「単な

る個物間に共通する一般名あるいは言葉に付随して生じたもの」でもなく、「一般名の意味」であり、「一定の意味地平」を前提として、個物間の「一義的な共通性」ではなく、「類比的な家族的類似性」に基づき、人間によって相互主観的に構成された(制度的な)「意味理論的存在」としてのみ捉えられる。

最後に、「エビローク」の冒頭に引用した、ドイツの著名な倫理学者ニーダ・リュウメリンの言説について、若干のコメントを加えることによつて本稿を閉じることにした。

ニーダ・リュウメリンは、この言説に関わる文脈の中で、個人的な利益が道徳の基礎づけにとつて重要な役割を果たしていることを認めつつ、「ある規範を基礎づけることができるか否かという問題は、この規範に従うことが私の自己利益をもたらすか否かという問題とは全く別の問題である。」と指摘している。こうして「すべての者にとつて等しい利益」という観点から、冒頭に引用した言説においては、「私」ではなく「われわれのすべて」という表現が使われることになるのである。これは、言うまでもなく「普遍化原則」を意識した言説である。もつとも、そこで使用された「われわれ(のすべて)」という表現の指示対象は、紛れもなく人類に限定されている。なぜ人類に限定されているのかという理由は、そこには示されていない。〈人を殺してはいけない〉けれども、なぜ〈豚や牛を殺して食べてもよい〉のであろうか。なぜ人類だけが「優越的地位」にあるのかという理由は示されていないのである。結局、〈人を殺してはいけない〉という規範に従うことは(あるいは人権を擁護することも)、われわれ人類という生物の生存にとつて望ましいという生物学的理由以外の理由を示すことはできないのであろうか。だとすると、それは、本源的には善いとか悪いとかといった規範的問題ではなく、そこには、しよせん生物としての人間にとつての自己利益(限定されたわれわれにとつての利益)が根底に存在する、ということになるのかもしれない。自然の一部としての人間にとつ

て、道徳や倫理といったものは、ただ単にわれわれ自身にとって都合のよいものなのであるうか。それとも、われわれは、われわれの自己利益を超えた対象あるいはわれわれ以外の他者に対しても、「共感」や「共苦」といったものに導かれて何らかの「責任」を背負い込んでしまっているのであるうか。

注

(1) *Nida-Rümelin, Demokratie und Wahrheit*, 2006, S.100.

(2) ジェック(井上正名訳)「ヘーゲルの「具体的普遍」とは何か」、大橋良介(編)『ドイツ観念論を学ぶために』(二〇〇六年)二九四、三〇三頁。適用問題にとつて、「具体的普遍」というのは、確かに目指すべきもの、目標であろう。もともと、法学では、かつて民法学者のカール・ラレンツ(キール学派)が、法学方法論として、ヘーゲルの「具体的・普遍的概念の理論」を展開したが、普遍なき墮落と化し、胡散臭いものとなってしまった。そして、その方法論は「類型論」という仕方においてのみ展開され、生き残ることになった。この点について、増田『語用論的意味理論と法律学方法論』一六八頁(注2)を参照。ヘーゲリアナーのラレンツは、法は理念であると同時にその具体化としての實在であると主張し、詳細な内容をもつ法規の一般拘束力を弱体化し、記述的な意味がほとんど無内容な「一般条項」を過大に評価して全体主義へと突き進んだ。こうしたラレンツのナチス民法学について、吾妻光俊『ナチス民法学の精神』(一九四二年)三四頁以下を参照。一般主義に対する抵抗(極端な個別主義)も、方向を誤るとんでもない「原理主義」に陥るといふ、悪しき実例をこの卓越した御用学者の民法学に見ることができらるであろう。ともあれ、法律学では、極端な個別主義がナチス法学に合流したという事実をわれわれは決して忘れてはならない。このことから、法律による拘束の原則や法治国家的原理の重要性を再確認することが必要である。なお、労作『無制限的解釈』(Die ungenetzte Auslegung, 1968)で著名なリユーターは、ナチス法学者ラレンツの理論(具体的・普遍的概念の理論)の欺瞞性を厳しく糾弾する。これに反論するラレンツの高弟カナリスとリユーターとの論争は、生々しく、そして熾烈であり、極めて興味深いものである。Vgl. Rütters, JZ 2011, S.593ff.; 1149ff.; Canaris, JZ 2011, S.879ff.

(3) *Nida-Rümelin, a.a.O.*, S.99f.

(3)