

道徳経験と相対主義

—フレデリック・ローの道徳哲学—

伊東 俊彦

1. はじめに

本稿は、フレデリック・ロー (Frédéric Rauh 1861-1909) の道徳哲学を、その主著『道徳的経験 *L'Expérience morale*』(1903) を中心に検討し、それが当時の道徳論の中で持っていた眼目を分析しようとするものである。

道徳の問題は、同時代の証言者が証言しているように、当時の哲学の議論の一つの核を占めている主題であった。そして、1903年に出版されたローの『道徳的経験』は、同年に出版されたレヴィ＝ブリュールの『道徳と習俗の科学 *La morale et la science des mœurs*』と共に、それを巡って道徳論が論じられることになる一つの焦点を形成していた⁽¹⁾。従って、ローの議論を分析することは、当時の道徳論の議論の賭け金を、ローという視角から明らかにすることになるだろう。

その中でも、本稿は、ローの「道徳経験 *expérience morale*」の強調に注目する。なぜ普遍的に妥当であるべき道徳を論じるにあたって、個人の個人的な道徳経験に注目しなければならないのか、なぜそれが「道徳の基礎付け」を求める当時の道徳論の要求に答えていたといえるのか。本稿はこれらの点を明らかにすることを通じて、ローが道徳を「相対的 *relatif*」なものとして位置づけようとしたこと、そしてそうした道徳の「相対的」性格そのものが、社会の道徳の豊かさを示すものと考えていたことを明らかにし、道徳の議論における相対主義の問題の一つのケーススタディーを提供することを試みたい。

2. 「道徳の基礎付け」

ローの議論の中味に入っていく前に、ローの議論がなぜ重要なものと受け取られたか、その背景を確認しておく必要があるだろう。背景にあるのは、当時の道徳論の中に存在した「道徳の基礎付け」への欲求である。先ほど言及したレヴィ＝ブリュールの『道徳と習俗の科学』も、ローの『道徳的経験』も、そうした従来の「基礎付け」への欲求に対して、そうした試みの理論的な困難を指摘しつつ、道徳を実証的な仕方でも語る別の方法を提供するように見えたためにインパクトを与えたのである。

ところで、ここで問題になる「基礎付ける」とはどういうことだろうか？

私たちに道徳を「基礎付ける」ことが迫られるような場面は、倫理的な是非について判断が一致していない行動について、そこからその是非を導き出すことが可能なより広範な道徳原理を見出すとする場面だろう。私たちは現実に生活する中で様々な道徳的ジレンマに囲まれている。胎児を中絶することは道徳的には是非か。食肉は道徳的に容認されるべきか。こうした、立場によって激しく道徳的な判断が分かれる問題に接するとき、私たちは、こうした問題を判断できるより上位の基準が必要だという考えに導かれる。対立する立場がともに同意する上位の道徳原理が見出すことが出来れば、それによって私たちが直面する道徳的ジレンマは解消されるからである。私たちはこのようにして「基礎付け」への欲求を持つことになる。

ところが、ローが『道徳的経験』の中で行おうとすることは、そこから個々の行為を判断することができるより上位の道徳原理を提供しようとするのではない。そもそも、私たちが道徳的な是非が判断し難い問題に直面する機会は、私たちが想像しているほど多くない。大部分の日常的な振る舞いの道徳的是非は、改めて問われることなく人々によって無意識の内に判断が下されているのが実情だろう。私たちの中に存在する道徳的判断の違いを強調することはたやすいが、それはそうした事例が特別私たちの目に付くからであって、その背後には、暗黙の内に一致している多くの道徳的判断が存している。そうでなければ、私たちの社会生活は極めて不安定なものになるだろう。それを疑うことは、ローにとっては、過度で不毛な懐疑主義なのだ。

実際、私たちが現実と直面する問題に対する道徳的判断の一致に関して、ローは驚くほど楽観的である。例えば、ローは、道徳的規範の事例として、「嘘をつかない」という規範を挙げている⁽²⁾。ローにとって、この「嘘をつかない」という道徳的規範は、キリスト教的な倫理規範に基づいて行為している人であっても、カント的な実践理性の格率に従う人であっても、功利主義的な倫理を信奉している人であっても、それを否定する人がいないそうした道徳的規範である。そのような人々の信条とは別に、常に既に日常生活において暗黙のうちにその是非が一致してしまっている規範なのだ。もちろん、心の弱さや狡猾さなど様々な要因によって嘘をついてしまう人はたくさんいるだろう。そうした人であっても、嘘をつくことそのものは間違った行為であるということは意識されているのであって、その点に関する一致は、人がどのような道徳についての理論的立場を信奉しようとも同じなのだ、とローは考える。

つまり、ローにとって、道徳の問題を論じる目的は、私たちの間にある現実的道徳的なジレンマを、より上位の普遍的道徳原理を見出すことによって理論的に解決しようとするためではない。そうしたジレンマは、多くの場合問われることなく解決されてしまっている、このようにローは考えるのである。

ではなぜ、「道徳の基礎付け」への要求が出てくるのだろうか。その背景にあるのは、第三共和政の下での「道徳教育」の問題であった。当時の道徳論の議論状況を明晰にまとめているパロディの言葉によって確認しておこう。

第三共和政がフランスにおける非宗教的な *laïque* 義務教育を行うことを決定したとき、第三共和政は大変な課題と直面することになった。それは、宗教的なドグマのような伝統の支えが無くても大丈夫な道徳教育の基礎を築かなければならない、という課題であった。⁽³⁾

フランスにおいては、「道徳・宗教教育」を「道徳・市民教育」へと変更する 1882 年のフェリー法によって、公教育の非宗教性・ライシテが定められていた。非宗教的な仕方、共和国の市民が従わなければならない道徳が子供たちに教えられる体制が形作られてきていたのである⁽⁴⁾。無論これによって、宗教の道徳教育上の効用が完全に無視されたわけではなく、教権主義とライック

な共和主義との間に、そのイニシアティブを巡る争いも続いていた。そうである以上、道徳教育を非宗教化するというフェリー法の理念を推進するには、ライックな道徳教育が、道徳教育の目的を果たしうる確たる基盤を備えていることを示さなければならなかったのである。

特に、ドレフュス事件において熱心なドレフュス支持派の立場をとり、長年の社会党の支持者として活動してきたローは、カトリック勢力に対して、非宗教的な道徳教育が、その役割を果たしうる力を持っていることを示す十分な動機があった⁵⁾。

このような背景を勘案する限り、ここで問題となっているのは、個別の行為の道徳的是非を判断するより広範な道徳原理を見出すということではない。実際、宗教的な教育であっても、世俗的な教育であっても、道徳教育が生徒に教える「勤勉であれ」等々の徳目が変わるということはない⁶⁾。

ただ、そうした様々な規範によって成立している道徳全体が、私たちにとっていかなる存在論的な身分を持っているのか。これは変化を迫られる。神によって与えられる規範へ敬虔に従うことが私たちの道徳の基礎にあるのか、それとも、共和国の市民としての各人の自律的な意志の中に私たちが従うべき道徳の基礎が見出されるのか。

つまり「基礎付け」への欲求は、道徳教育のイニシアティブを巡るカトリック勢力や共和派等の間にある現実政治の問題を背景にしつつ、そもそも、私たちが道徳的規範に従うのはなぜか、その規範の存在論的の身分は何かを問う、そうした営みとして行われていたのである。その意味で、こうした議論は、現在の倫理学の言い方で言うならば、個々の行為規則というよりも、総じて道徳的規範そのものの身分は何かに関するメタ倫理的な考察を行っていたのである。

3. 道徳論における「実証性」

では、以上のような「道徳の基礎付け」という関心の中で、ローが個人の道徳経験に注目し、それによって私たちに於ける「道徳」という現象の意味を理解しようとする所以は何だろう。

それについて理解するためには、ローとは対立する立場にありながら、実証的な道徳論への方向性を一にしていた社会学派の道徳論を確認する必要がある。

当時、道徳という現象を、それが持ちうる宗教的な色づけを排し、実証的に論じる方法を与えていたように見えたのは、デュルケームを中心とする社会学派の議論であった。デュルケームは、人間の様々な社会的行為を社会的事実 *fait social* と規定し、自然科学が研究する種々の対象と同様、私たちが観察できる「もの」と見なしたのだ。そして、人間の社会的行為が総じて社会的事実に含まれるのであれば、人間が道徳的に振舞う行為もその内に含まれるはずである。

実際、デュルケームは、「いかなる道徳も、私たちに對して行為の規則の体系として現れる」⁽⁷⁾と述べている。そうした行為の規則の体系は、それに従って人々が行う行為を見ることによって実証的に観察することが可能なのであり、それによって実証的な観点から私たちの道徳現象を扱うことが可能だ、とデュルケームは考えるのだ。

こうした、道徳を私たちが観察しうる「もの」とみなす方法論は、道徳を論じる際に、思弁的な道徳論を排除しようとする志向を持つ。というのも、道徳に関わる様々な概念の概念分析を行うのではなく、実際に人々によって道徳がどのように生きられているのかの観察に向かおうとするからだ。だが、それと同時に、議論にある種の限定を加えてしまうことも見ておくべきだろう。デュルケームの言葉を見よう。

道徳論においてその理論的部分は、義務や善、権利といった観念についてのいくらかの議論にしばられる。正確に言うならば、こうした抽象的な思弁は、一つの科学を形作ってはいないのだ。というのも、そうした議論は、事実として道徳の至高の規則がどのようなものか *ce qui est* を確定することなく、ただ、そうした規則がどうであるべきか *ce qui doit être* を定めようとしているからだ。⁽⁸⁾

デュルケームによれば、義務や善、権利についての思弁は、道徳についての「科学的」知を形作らない。なぜならそれは、人間の行為を実際に規定している様々な規範の総体について実証的に観察することなく、道徳的理想について

思弁を戦わせているにすぎないからだ。そうした思弁は、自らが感じている道徳意識という道徳現象の中のほんの一端にすぎないものを（しかも、自らが属する様々な社会集団の影響を蒙っているかもしれないものを）、普遍的に拡張するような所作を行ってしまっている。しかし、あくまで大事なものは、個人の思念の中で抱かれているにすぎない「あるべきもの *ce qui doit être*」ではなく、現実^⑨に人がそれに従って行為をしている規則であるところの「あるもの *ce qui est*」である。デュルケームにとって、これが道徳の実証的な議論の基礎にあるものなのである。

しかし、一見して分かるように、こうしたデュルケームの議論は、道徳の議論の中から、様々な規範がなぜ従われなければならないのか、なされるべき行為の理由を語ることを排除していくことになる。それによって、人々が道徳的^⑩と見なしている行為がどういうものかを記述することは可能ではあろう。しかしながら、そうした行為が本当に善いものといえるかどうか、それについてはデュルケームの議論は何も答えてくれないことになってしまうのだ。

例えば、ある社会の人々が一致して、その人たちが「道徳的」と考える何らかの規則に従っている様が観察される場合を考えよう。しかしながら、そうしたある集団の「道徳的行為」が、その外部から眺める人にとって必ずしも「道徳的」と判断されない場合もありうる。通常は、ある集団に通用している行為の準則を観察することは、その集団の「習俗」を観察したに過ぎず、道徳的に悪い「習俗」の存在は、論理的には可能だからだ。

無論、デュルケームは、社会現象の価値を弁別する基準を提供しないわけではない。彼は、「正常 *normal*」「病理 *pathologique*」という概念を導入することによって道徳現象もその中に含む社会的事実そのものの価値判断の基準を示そうとしていた^⑪。しかし、それは社会体全体に対して、その「正常性」「病理性」を判断するものであって、社会の中で人が行う個々の行為の是非の判断へと応用するのは無理がある（例えば、デュルケームは、社会の中で一定数の犯罪が生じることは、社会体のあり方として「正常」だと述べるが、こうした「正常」さは、決して、犯される個々の犯罪の道徳的「正しさ」を指し示すものではないだろう）。

そこで、デュルケームの思想を受け継いだ社会学派は、デュルケームの議論

の実証性の部分を引き継ぐことによって、その道徳論から規範的な部分を抜き取っていったのだった。そうした議論を代表するのが、「科学の目的は、道徳を構築したり導出したりすることではない。与えられた道徳的実体 *la réalité morale donnée* を研究することである」⁽¹⁰⁾ と述べるレヴィ＝ブリュールの『道徳と習俗の科学』なのであった。

こうした、人間の道徳現象について論じるに当たってあくまで「記述的」な立場に留まろうとする議論は、ある社会集団に実現されている道徳現象を記述する、という点では非常に有益な方法論である。しかし、私たちは、通常道徳的行為においては、その行為を行うことが人々によって善いと思われているだけでは十分ではなく、その判断が十分な理由に裏付けられていなければならないと考える。私たちが善いと感じる行為は、私たちの偏見やわがまま、社会的条件の産物であるかもしれない。そうした懸念に対して、自らが何らかの行為が善いと感じる判断には十分な理由があることを示すということは、道徳的な議論の重要な核になっているはずである。しかしながら、私たちが実際にそれによって動かされている道徳的な規則を「あるもの *ce qui est*」としてただ観察することは、私たちの道徳的判断における、理由を探索するという側面を相対的に軽んじることになってしまうことになろう。

こうして、道徳を、社会の中において常に既に事実として実践されている習俗と結びつけ、それを「記述的」に明らかにしようとすることは、結局、道徳を、現に人々がある行為を善い、あるいは悪いと見なしているという事実性に基づけることへと通じるだろう。

こうした社会学派の道徳論は、私たちにとって道徳的規範が持つ地位について、別の立場と結びつきうるものでもあった。社会学派によれば、道徳性の根底にあるのは、人々が現にある行為を善い、あるいは悪いと感じている、という事実性に存している。そうすると、結局私たちがいる規範に従うのは、私たちがいる行為を善いと感じる、あるいは悪いと感じる、といった私たちの感情にその基盤があることになるだろう。無論、私たちはそうした判断について、何らかの理由を述べることはあるかもしれない。しかし、社会学派にとって重要なのは、そうした理由の是非よりも、実際に人々によってその是非について判断が行われ、行為が行われてしまっているという事実である。そうすると、

ここに、私たちが道徳的規範に従うという現象を理解するに際し、私たちがその規範を善いものと感じているからだという感情に基づける議論、「感情主義 sentimentalisme」の道徳論が登場することになる。

このような「感情主義」を社会学派は自体はあからさまに表明することはなかったが、実際その議論に内包されているものであった。「感情主義は社会学主義と同じ方向に進む」⁽¹¹⁾とパロディが語ったように、道徳を感情と結びつける議論が、上記の道徳論の議論の背景の下で現れてくることになったのである。

そうした議論の傾向を代表するポアンカレは次のようにいっている。

感情のみが、私たちに行為の一般的な動因を与える。感情は、私たちに命令として働く三段論法の大前提を与えるのである。⁽¹²⁾

私たちが道徳的に振舞う動因は、私たちがある行為を是認、否認するという感情に基づいている。そうすると、人を道徳的に行為させようとする際の動因になるのは、なにがどのような理由で善なのか、についての理由に基づいた議論ではなく、各人がその人なりに抱えている、行為についての是認や否認の感情ということになる。それぞれの人は、各々自らが抱える善悪についての感情的な傾向があるのであって、もし他人に対して、自らが道徳的と考える行動を行うようにさせる際に重要になるのは、理由に基づいて何が善なのか悪なのかについて理性的に合意に達することではなく、いかにしてその人を感情的に促して、自らが考える善悪についての感情的な傾向に同調してもらうようにさせるか、ということになる。

このように道徳を捉える限り、道徳教育における理性的な議論の重要性も相対的に小さくなる。必要になるのは、望ましい道徳を子供に教え込み、妥当な行為をするよう感情的に促すことになるからである。道徳論の根底にあるのは、なにが善なのか、なにが義務なのか、といったことについての理性的な議論ではなく、望ましいと思えることについて人々を感情的に説得すること、ということになる。

そして、確かに、ローは、ある面で、道徳教育には、通用している道徳を教

え込み、そうした規範を理由抜きに身体化する場面が必要であることは認めてはいる (cf, EM67)。しかしながら、道徳そのものが、そのようにして人々の中に成立するものであり、各人の道徳感情と同一視されるものであるならば、やはり道徳において理由をもって語るということの重要性、道徳の理性的 *rationnel* な側面が見失われる、と考えることになるのだ。

4. 道徳論と「経験」

では、上記のような議論に対して、ローはどのように道徳なるものの性格を規定していくのだろうか。ローにおける道徳論も、社会学派同様、道徳の性格を規定する議論は、私たちが道徳をどのように認識するかという認識論的な議論と結びついている。そこで登場するのが「経験」というタームである。ローの議論を辿っていくことにしよう。

ローにおいても、社会学派の道徳論同様、道徳は、それをめぐって道徳が論じられるようなある種の実体、「道徳的実体 *réalité morale*」を巡って議論が行われている。そして、「すべての社会環境は、自らの道徳を持っている」(EM235) というローの言葉に見られるように、ローも、社会のなかに事実として常に既に成立している習俗としての「道徳的実体」を語っているようにも見える。しかし、ローは、このように道徳を、現に社会の中に行われている道徳規範という事実に基づけることは、道徳という現象にある「あるべきもの」・「理想 *l'idéal*」を「現実 *le réel*」と混同してしまう誤りを犯すものだと考えるのだ。

では、その「道徳的実体」とは何だろうか。ローの言葉を見てみよう。

道徳的実体は、個人の意識を越えるものである。従って、意識がしなければならぬことは、道徳的実体の全体に自らを開くことである。(EM232)

ここで、ローは、道徳を実証的に明らかにするにあたり、「道徳的実体」に「自らを開く」意識の働きが重要である、と述べている。重要なのは、そうした「道徳的実体」が、個人の意識を越えるとされていることである。

道徳を、個人が何かを善い、あるいは悪いと感じる感情に基づける「感情主義」的な道徳理解であれば、道徳は、それを感じている個人の意識を越えることはない。あくまでそれぞれの人によって感じられているその感情のうちに道徳の実質は見出されるはずのものになろう。無論、そう考えたからといって道徳が個々人でバラバラになってしまうわけでは必ずしもない。教育や社会環境等の影響で、人々の個々の感情が相互に類似してくることはあるだろう。しかしながら、あくまでこのように道徳を感情に基づける限り、人が道徳なるものを語る実質は、人がある行為に対して善い・悪いと感じるといった感情を超えるものではないのである。

しかし、ローは、そうした個人がそれぞれの意識の内を感じる感情に道徳なるもの実質を留めてしまうことに反対する。「道徳的実体」に「自らを開く」と述べるローの言葉からは、何らかの行為が善い・悪いという判断をする際に、人が個人の信憑以上の何ものかにアプローチしている、と考えていることが分かる。どういうことだろうか。ローは、それを科学的知が得られるプロセスと類比している。卑近な例を使って、ローの議論が言わんとすることを見てみよう。

例えば、私たちが氷を手にとるとき、私たちは手に氷の冷たさを感じる。それは、氷に対して感じる私の冷たさの感覚である。この時、私たちは、冷たさという感覚を自らにおいて感じるものとして感じているが、だからといって、氷の冷たさは、私たちの冷たいという感覚を氷に投影したものと考えないだろう。私たちは、冷たいという感覚を通じて、氷の温度という氷自身が現に持っている性質を知ることになるのである。

こうした物理的な事物に対する信念と、私たちの道徳的な判断を比べてみよう。私たちが何らかの行為を目の前にして、その行為を「善い」と感じたとしよう。「感情主義」的な見方であれば、そこでその行為が「善い」ものとなっているのは、その行為を見た人がそれを「善い」と感じている点にこそ帰着できるものとする。そのとき、行為の「善さ」は、その人の感じる「善い」という感情の投影ということになろう。しかし、そうした感情は、必ずしも、私たちの内の感情のあり方について告げ知らせしているだけではない。そうした感情を通じて、対象自体が持つ性質、この場合では行為自体の道徳的性質を告げ

知らせているかもしれないのである。私たちの手の冷たさが、氷の温度という氷自体が持つ性質を告げ知らせるように、私たちが感じる「善い」という感情は、その行為自体が持つ道徳的性質を告げ知らせるかもしれないのだ。

こうしてローは、私たちの道徳的経験を説明するにあたって、科学の営みとの比喩を持ち出し説明していくことになる。ローによれば、科学的態度を特徴づけるものは、「観念と事実が一致すること、事実によって観念を検証すること」(EM239)である。しかし、通常の科学の営みにおいて、こうした事実による観念の検証がどのように行われているかということ、単純に目の前に繰り広げられていることを感受し、それを事実として受け取るといったようなことは行われていない。通常科学的と言われうるような成果は、日常の私たちの裸眼の虚心坦懐の知覚から出てくるようなものではないのだ。

観念を検証する事実、ありふれた知覚という生の事実ではない。操作マニュアルによって変化が加えられた事実、実験室の事実なのである。(EM239)

科学者は、何らかの対象についてその性質を知ろうとするとき、単に裸の観察を行う場合もあるが、通常は対象物に対して操作的に手を加えつつ対象物を観察し、それを通じて対象そのものの性質を知ろうとする。

道徳の議論をそうした科学的な知が得られるプロセスと比較するならば、私たちが何らかの行為に反応して引き起こされる日常の道徳感情は、科学における「ありふれた知覚」以上のものを出ないのだ。

しかし、そうした知覚を通じて、「道徳的実体に自らを開く」こと、つまり何らかの行為について、その道徳的性質そのものを知るためには、実験室にいる科学者と同様の手順を道徳という現象に対して行わなければならない。単に、自らの感受以上のものを導き出すための「実験」を行うことが必要になるのだ。

とはいえ、「道徳的実体」といっても、もちろんそのような実体が、物理的実体と同じ資格で世界の中に存在しているということはありえない。あくまで私たちにとって、「道徳」にながしかの実体があるとしたら、私たちが、あるタイプの行為を善いと判断し、あるタイプの行為を悪いと判断する、私たち

の信憑の中にある点は変わらない。科学的知の場合であれば、氷の冷たさという私を感じる感覚が、水分子の分子運動に還元されるということはある。そして、その氷の温度は、私たちがその冷たさを感じる感覚の経験を離れてもその実在を信じる理由がある。しかし、道徳は、そのような意味で、私たちの感受を離れて実在するものではない。ある行為の道徳的性質は、私たちがそれを善い、あるいは悪いと感じるその道徳感覚を離れては存在しないのである（「道徳とは、人間の信念そののみを知の対象とするのである」(EM240)）。

そこで、ローは、「道徳的実体」にアプローチするための手段として、現に何らかの道徳的理念を抱えて行為をする人の「経験」をその観察の対象としようとする。

私たちは漸進的な近似をしていくことを通じて、道徳的に振舞う人の行動そのものからオネットム *honnête homme* の理念を引き出す。道徳の方法とは、行為し活動している道徳的信念の心理学から引き出される規則の総体に他ならない。(EM8)

私たちの周りには、それを行うことが自らに快をもたらすからだ、とか、それを行うことが自らの利益になる、といった目的とは関係なく、それを行うことが善だからという考えの下で「無私 *désintéressement*」に行われているとしかいえないような行為が確かに存在する。そうした人の経験を、私たちが道徳的に「善い」と判断する際の、その判断の所以を探り当てていくための資料と見做し、そうした人々の道徳的信念のあり方の反省を通じて、私たちにとっての「道徳」なるもののありかを探り当てていくこと、これこそがローにとっての道徳論の方法論なのである。

人が道徳的に振舞う際、その行為を「善い」と判断してそれを行っているはずだが、必ずしも「善い」と判断した理由そのものが行為の当事者に意識されているわけではない。そうした行動へと外化された直接的で自発的、そして反省されていない行為を、私たちにとっての道徳を知るための「生の事実 *fait brut*」(EM241)と捉え、そうした「生の事実」に反省を加え、その行為の理由を行為の当事者の信念の中に探り当て、漸進的に道徳的な行為の規則のあり方に迫っていくこと、これがローが私たちにとっての道徳という現象のあり

方を探り当てていく際の方法論だということが出来る。

単に自らの道徳感覚に閉じこもることではなく、様々な人が行う「道徳的経験」へと身を開き、そこで行われている道徳なるものを、その人の行動と信念から描き出していくことによって、自らの道徳そのものも更新していくこと、こうした仕方、で、ギュルヴィッチの言い方を借りれば、「いかなる一般化も許さない」「単独」で「個的」な経験の内に、「生成する」「動的な」道徳の確かさを捉えていくこと、これがローの「道徳的経験」における道徳論なのである⁽¹³⁾。

5. 道徳の変革と相対主義

ここで問題となってくるのは、道徳を実証的に語るための方法論としてローが提出する「道徳経験」への注目が、私たちにとって道徳を語る際に何か新しい方法論を提出しているようには見えにくいということだろう。

実際、考えてみれば、道徳的な善を私たちが感じる快へと結びつける功利主義的道徳論も、私たちの理性が与える格率を道徳の基礎にすえようとするカント的義務論的道徳論も、人々が何を道徳的と判断するのかに関する道徳感覚とは無縁にその議論を展開しているということはありません。無論、そうした私たちが日常的に感じる道徳感覚そのものが、普遍的に妥当する道徳法則と同じものとみなしうるかは問題ではあるものの、あくまで、そうした道徳法則も、何を正しいとするか、何を善とするかについての私たちの信憑と全く無関係には意味あるものとはならないのである。そうであるとすれば、行為する個人にあらわれる道徳経験に注目するローの議論の意味はどこにあることになるのだろう。

そうした既存の道徳論に対し、ローの議論に独自性がある点があるとしたら、個人が常に新たに現実に対することの中で直面する「経験」に道徳現象の現場があることを指摘することを通じて、私たちの道徳をすでに出来上がったものとするのではなく、絶えず生成し更新していくものとみなし、その場面を最大限捉えようとしているという点にあると思われる。

ローは、これまで多くの道徳を論じる哲学者たちが行ってきたのは次のようなことだと述べている。

哲学者たちは、何らかの信念、何らかの制度のみが、全的に理性にかなうものである、ということ論証しようとしてきた。彼らはずも、現在の社会制度や、現在の家族や相続、所有の形態が、まさに事物の永遠の秩序を表現したものだとも認めるのである。(EM222)

私たちが、現に社会の中で感じる道徳感覚や、それによって実現される様々な社会制度は、「事物の永遠の秩序」を反映している限りにおいて、意味があるものとされると多くの哲学者は考えてきた、とローは指摘する。私たちの道徳感覚は、永遠の秩序に対する個別事例である限りにおいて意味がある感覚なのだ。その意味で、こうした事物の永遠の秩序を探り出そうとする哲学者たちは、基本的に「保守的」なものだ、とローは述べる。

しかし、ローは、それに対して、行為の中で自らの道徳的信念を生き、経験している人は次のようなあり方をする、と述べる。

人間は、予め考えられ、繰り返される不動のモデルに従って自らの行動を規制しなければならないわけではない。人間は、行動の中で自らのモデルを作る。もし、自らの行動のモデルを予め自覚していたとしても、絶えずその行動によって、それに生命を与え、再創造しているのである。(EM67)

ローが、個々人が現に実践している「習俗」、あるいは現に感じている感情の事実性を越え、「道徳的実体に自らを開く」という場面を強調することも、それによって人間が既存のモデルを超え、新たな道徳の生成の場面を生きることが捉えようとしたからであった。こうしたローの議論の背景には、ドレフュス事件において、一貫してドレフュス派の論陣をはったものとして、反ドレフュスの社会的熱狂を通じて現に成立している社会の道徳意識がどれほど個々人の道徳意識に対して抑圧的になりうるかについての強い意識があった。ローの言葉を見よう。

道徳にとってもっとも大きな危険は、個人の意識的なエゴイズムから来るのではない。制度や規則に裏づけられ、私たちの社会の雰囲気構成している集団的なエゴ

イズムから来るのである。(EM120)

こうした集団的エゴイズムの危険を排し、集団の道徳意識を更新し新たなものにしていく可能性をもたらすには、自らの行動と経験において、人々の道徳の地平を広げるような個人の働きが不可欠だと考えたのである。

そして、こうしたローの議論の背景には、「近代の歴史は、自らの地平を広げてきた」(EM221)という歴史意識がある。歴史において進歩と呼ばれうるような何事かが進展する際、そこには歴史に新たなものを導き入れる個人の働きがある。実際ローは、フランス革命を取上げ、そこで人々が、意識的にせよ無意識的にせよ、人々に新たな「理想」を導き入れた様を特権的な事例として紹介する。

革命政府は、暫定的な状況下で生まれた暫定的な構築物だった。しかし、それを打ち立てた労働者達は、そうはいっても、意識的にか無意識的にか、自らの直接の目的の中に未来の思想を混ぜ込んでいたのだ。こうして、生き生きとした理想が、少しずつ描き出されていく方向として生まれたのだ。(EM196)

こうした、人々にとって地平を広げるような経験は、意識的にせよ、無意識的にせよ、自らの行為によって世界にあらたな道徳的な理念を生み出すことになった人々の行為によってもたらされるのである。

こうしたローの議論からは、自らの行為と経験において、既存の道徳に新たなモデルをもたらしてくれるような個人に対する肯定的な位置づけが出てくる。既存の道徳はそうした人物の登場によって揺さぶられうるもの、変革を許すものと捉えられる。

ここから生じるのは、道徳を「相対的」と捉える視点だ(「私たちの展開してきた道徳の概念は、相対主義的 *relativiste* である」(EM219))。というのも、こうした道徳論において、道徳は固定化したものではなく、その行動と経験によって道徳の地平を広げようとする個人によって、変革されうるものだからである。既存の道徳は絶対的なものという位置づけを与えられない。あくまで歴史の現段階において妥当するものとして、その時代に「相対的」なものなのだ。

通常、「相対主義」というのは、普遍的に妥当する真理が見出せないこと、それゆえ物事について客観的な知を得ることが出来ないことの謂いとして私たちに現れてくる。そして、それが道徳の問題について言われる場合は、人々の行為の「正しさ」や「善」について一致する判断を下すことが出来ないこと、従って誰もが道徳について納得できる仕方で結論に到達することが出来ず、人間の道徳という営みそのものを無にしてしまうものとも捉えられる。

しかし、ローは、個々人によって抱かれる「道徳経験」の違い、そこから生まれてくる「相対主義」を、むしろ人々の道徳を豊かにするものとして捉えている。

このことを示すためにローが行うことは、またしても科学の営みとの対比である（EM221）。私たちは、科学の営みにおいて、対立する意見をもつ科学者が意見を戦わせている状態を、科学者によって別々の信念が抱かれていて、そこに共通する客観的な知は存在しない、とは述べないだろう。反対に、科学において意見が対立している状態は、そうした議論の活発さゆえにこそ逆に、真の知へと到達する近道になっていると感ずるだろう。ローにとって表面上の各人の意見の違いを、知の客観性への疑いに結びつけるのは、科学の営みについての過度で不毛な懐疑主義なのである。

それと同様に、各人がそれぞれ自らの「善」を目指して行動している「相対主義的」状況は、ローにとって、決して、道徳の不一致を指し示すわけではない。むしろ、道徳に関して、絶対的な真理を金科玉条に信じるのではなく、労苦して反省することによって私たちににとっての妥当な道徳のあり方を常に探り当てていこうとする努力をささえるものなのである。そして、そうした相対主義的道徳 *morale relativiste* への抵抗は、むしろ、労苦し反省し、自らにとっての道徳を作り上げようとするのを避けようとするところから生じる、ローはこのように考えるのである。

ここには、各人がそれぞれ異なる「善」を抱いて行為をしていることを肯定的に捉える視点がある。道徳とは、ある永遠の秩序との一致によって、その正しさが確保されるのではない。複数の人々それぞれが、異なる「善」を抱き行為をする中で、それぞれのパースペクティブに「相対的」に妥当である「道徳経験」が、「多数の人々の証言によって確証され」（EM185）、多数の人々の中

で響きあうことを通じて、漸進的に作り上げられていくものなのである。ローにとって、そうした「相対主義的」状況は、社会の道徳をより豊かにしていく土台にあるものなのだ。

6. おわりに

これまでの議論で、私たちは、ローの「道徳経験」論の意味を、その立場が内包している「相対主義」とのつながりを見据えつつ明らかにしてきた。ここで、簡単にその議論をまとめておこう。

- ・それぞれに道徳的な理想を抱えた人の個別の「経験」は、私たちが常に既に実践している道徳に対して、それに新たな道徳のあり方を導き入れる可能性を持つものである。
- ・そうした個人的な「経験」の妥当性を一定程度認めることから生じる道徳的な相対主義は、道徳的議論の不一致を示すというよりも、道徳の変革の可能性を、私たちの社会に導き入れる可能性を持つものである。

こうしたローの道徳の捉え方は、異なる道徳的な理想を抱えた人々との間の対立やその調停の可能性に対して、極めて楽観的な態度であるようにも思えよう。

しかし、ローの議論において見るべきなのは、私たちにとって「善」や「理想」が現れてくる場があるとすれば、それは集団的な生き方ではなく、個人の「経験」においてであるというジェイムズ的な個人の価値の称揚、そして、それぞれの「理想」を抱えた人が、自らのパースペクティブに「相対的」に行動していることそのものが価値があるとみなす多元主義的な道徳の捉え方の提示にあるように私たちには思える。

道徳と相対主義との関係は常に議論を引き起こさざるを得ないテーマだが、ローは、そうした道徳的「相対主義」のひとつの現れ方を示すことによって、「相対主義」という問題に対して肯定的に議論する仕方を取りあえずは提示している。その意味で、ローの道徳哲学は、道徳上の「相対主義」の問題の一

つのケーススタディーとして意味があるものとする。

注

- (1) こうした当時の議論状況を伝えるものとして、Monod, G., “Allocution prononcée en 1953 lors du cinquantenaire de *La morale et la science des mœurs*”, *Revue Philosophique*, 1957, pp.521-523 を挙げる。また、レヴィ＝ブリュールの側から、こうした道徳論争の意味を分析したものとして、Keck, F., “Le débat sur *La morale et la science des mœurs* de Lucien Lévy-Bruhl(1903)”, *Le moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, pp.373-388 を挙げる。
- (2) Rauh, F., *L'Expérience morale*, Alcan, 1903, p.219。以後、ローのこの著作からの引用に関しては、EM という略号とページ数を括弧にかこつけて文中に提示する。ちなみに、こうした、私たちの日常生活における道徳判断の一致については、『道徳と習俗の科学』のレヴィ＝ブリュールも同様の議論をしていたことをおさえておきたい。「同じ時代ならびに同じ文明において、異なった道徳的教義が、一般に理論においてあまり見られない相互に類似の命令に到達することを否認し得ない。」Lévy-Bruhl, L., *La Morale et la Science des Mœurs*, Alcan, 1903, p.35
- (3) Parodi, D., *La philosophie contemporaine en France*, Alcan, 1920, p.345
- (4) 第三共和政における公教育のライシテについては、Baubérot, J., *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, 2004、J. ボベロ『フランスにおける脱宗教性の歴史』三浦信孝・伊達聖伸訳、文庫クセジュ、2009 を参照。
- (5) ローの政治的立場については、Brunschvig, L., “L'Expérience morale selon Rauh”, *Revue philosophique*, 1928, pp.5-32 参照。
- (6) 当時のフランスの非宗教的な公教育のあり方は、伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗教学』勁草書房、2010 が生き生きと描き出している。
- (7) Durkheim, E., *Sociologie et philosophie*, PUF, 1924, p.50
- (8) Durkheim, E., *Règles de la méthodes sociologique*, PUF, 1937, p.26。強調は、引用者による。
- (9) Ibid., pp.47-75
- (10) Lévy-Bruhl, L., *La Morale et la Science des Mœurs*, p.191
- (11) Parodi, D., *La philosophie contemporaine en France*, p.357
- (12) Poincaré, H., *Dernières pensées*, Flammarion, 1913, p.229
- (13) Gurvitch, G., *Morale théorique et science des Mœurs*, Alcan, 1937, p.133