

応用倫理—理論と実践の架橋—

Vol. 15  
2024年3月

北海道大学大学院文学研究院  
応用倫理・応用哲学研究教育センター

## 目 次

---

論文	ロボットユーザーへのステレオタイプ・偏見の問題 呉羽真 .....	3
論文	しないに越したことはない 超義務と亜義務の倫理学 浦野敬介、石田柊 .....	15
論文	変容的経験の悪しき推奨 佐々木梨花、竹下昌志 .....	33
書評	Nico D. Müller (2022) <i>Kantianism for Animals</i> 清水颯、竹下昌志 .....	46

今号に投稿された原稿については以下の方に査読を御願いたしました。査読へのご協力に感謝いたします。

岡本 慎平

佐々木 拓

佐藤 岳詩

杉本 俊介

成田 和信

宮園 健吾

(編集委員は除く)

## 論文

## ロボットユーザーへのステレオタイプ・偏見の問題

呉羽真（山口大学）

## 要旨

本稿は、ソーシャルロボットの普及に伴って生じつつある倫理的問題として、ロボットユーザーへのステレオタイプ・偏見の問題について警鐘を鳴らすことを目的とする。ロボットユーザーを一概に孤独だと見なすステレオタイプ・偏見が学术界を含む社会に蔓延し始めており、それがユーザーへの不利益や社会への悪影響をもたらす可能性がある。そこで本稿では、従来のメディア（ゲーム、インターネット、ソーシャルメディア、等）を巡って生じた事態を参考にしつつ、また「証拠に基づくロボット倫理」のアプローチに従って、当該のステレオタイプ・偏見に検討を加える。まず、フィクション作品『イヴの時間』での描写を参考に、ロボットユーザーへの偏見がどのような仕方で生じうるかを考察する。次いで、当該の偏見が、現実でも、高齢者等に対する既存のステレオタイプと結びつく形で生じており、特にロボティクスやロボット倫理の文献に見られることを指摘する。さらに、それが今後ロボットの悪影響論と結びつくことでより深刻な事態を招きうることを主張する。結論として、ステレオタイプ・偏見や悪影響論に対処するために、ロボット倫理に携わる者は科学的証拠に基づく議論を行う責任を自覚する必要がある、と説く。

## Abstract

This paper aims to raise awareness of the issues surrounding stereotypes and prejudices against robot users, which have become an ethical concern alongside the proliferation of social robots. Stereotypes and prejudices that portray robot users as predominantly lonely have started to permeate society, including academic circles, and they have the potential to lead to disadvantages for users and negative impacts on society. Therefore, this paper examines these stereotypes and prejudices while drawing upon situations that have arisen in traditional media, such as video games, the internet, and social media, and following the approach of 'evidence-based robot ethics.' First, I explore how prejudices against robot users can manifest, drawing inspiration from the fictional work 'Eve no Jikan' (Time of Eve). Next, I highlight that these prejudices are present in the literature of robotics and robot ethics, intertwining with existing stereotypes, especially those related to the elderly. Furthermore, I argue that these prejudices could potentially result in more serious consequences in the future when connected to concerns about the negative effects of robots. In conclusion, I

underscore the importance that scholars involved in robot ethics should recognize their responsibility in engaging in evidence-based discussions to address stereotypes and prejudices against robot users and concerns about the negative effects of robots.

## 1. 序論——ロボット倫理の問題としてのロボットユーザーへのステレオタイプ・偏見

本稿は、ソーシャルロボットの普及に伴って生じつつある社会問題として、ロボットユーザーへのステレオタイプ・偏見の問題について警鐘を鳴らすことを目的とする。ロボット倫理では、育児・介護のような具体的な場面におけるロボット利用の是非や、ロボットに対する倫理、ロボットの振る舞いに関する責任の所在、といった問題について活発に議論を行ってきた。ロボットが社会に入ってくることで、もっぱら人間同士の間で成立すると考えられてきた社会的関係の類似物が人間 - ロボット間で成立することへの懸念が生じているのだ。さらには、ロボットに権利を付与することの是非や、ロボット自身が責任能力や意識をもちうる可能性、といった、現在の技術水準からすれば現実的とは言えない問題も論じられている。しかし、これらと比較してそれほど論じられていないのが、ロボットユーザーに向けられるステレオタイプ・偏見の問題である。こうした偏見は、人間との間に疑似的な人間関係を結ぶロボットが現れつつあることに対する反発と見なすこともできる。筆者の見るところ、ロボットユーザーへの偏見や、それにつながるようなステレオタイプは、すでに学术界を含む社会において散見されるようになっており、ロボット倫理の諸問題の中でもとりわけ喫緊の対処を要する現実的なものである。

本稿では、社会心理学の文献 (e.g., 北村・唐沢編 2018; 田戸岡 2020) に従い、「ステレオタイプ」、「偏見」、「差別」の各用語を、以下の意味で使用する。まず「ステレオタイプ」とは、ある社会集団に属する人々に帰属される、一定の特徴を共通にもつ、というイメージを指す。ステレオタイプは、好悪のような正負いずれかの評価的感情を伴う場合に「偏見」となり、さらにそれが実際に不当な扱いとして行動に現れたものが「差別」である。本稿では主に、「ロボットユーザーは孤独だ (あるいは孤立している)」というステレオタイプ——それは、「孤独だからロボットを利用する」という形をとることもあれば、「ロボットを利用することで孤独になる／孤立する」という形をとることもある——を扱う。これが嫌悪や侮蔑、憐れみといった感情を伴う場合、偏見と見なせる。またその偏見がロボットユーザーへの回避行動として現れれば、差別となる。ステレオタイプは多かれ少なかれ誰もがもつものではあるが、個人の特徴を見誤らせる恐れがあり、また偏見に転じたり差別に寄与したりすれば対象者に害を及ぼしうる。さらに、ロボット開発やその倫理・政策に携わる研究者や政策立案者が、事実と反するステレオタイプを前提した議論や政策立案を行う場合、社会に望ましくない影響をもたらしうる。それゆえに、ロボットユーザーへのステレオタイプや偏見に倫理的観点および実証的観点の双方から検討を加えておく必要がある。

本稿では、この検討を行う過程で、高齢者介護におけるソーシャルロボットの利用の是非、といったロボット倫理の文献でおなじみの問題にも言及するが、目的はこうした倫理的問題を論じる際の前提や論じ方を問うことにある。このために本稿は、ゲームやインターネット、ソーシャルメディアといった従来のメディアに関する議論を参照するとともに、筆者 (呉羽 2021, 2023) の説く「証拠に基づくロボット倫理」のアプローチを採用し、現在得られている経験的証拠に基づく議論を行う。

本稿で扱う「ロボット」はソーシャルロボット、すなわち「ユーザーとコミュニケーションを取り、ユーザーを楽しませることを目的として作られ」（久木田 2017, p. 105）たロボットに限定する。また、「ロボットユーザー」としては、自宅で本人ないしその家族が購入したロボットを使用する人や、介護施設に導入されたロボットによる介護サービスを（本人ないし家族の同意の下で）受ける人を念頭に置く。ただし、実際にソーシャルロボットを利用している人に加えて、ロボットの開発やそれに関する政策や倫理の議論においてその潜在的ユーザーとして想定される人を含める。

以下の各節ではまず、ロボットユーザーへの偏見を描いたフィクションを取り上げて、当該の偏見がどのような仕方では生じるかを考察する（2節）。その上で、ロボットユーザーへの偏見が現実でも既存のステレオタイプと結びつく形で生じていること（3節）、および、それが今後ロボットの悪影響論と結びつくことでより深刻な事態を招きうること（4節）、を指摘する。

## 2. フィクションに描かれたロボットユーザーへの偏見

ロボットユーザーへの偏見を描いたフィクション作品に、アニメ『イヴの時間 Are you enjoying the time of EVE?』（スタジオ六花、ウェブ版 2008～2009、劇場版 2010）がある。当該の偏見がどのような仕方では生じるかの参考に、同作品中の描写を見てみよう。

『イヴの時間』は、アンドロイドを含むロボットが実用化された未来を舞台として、「人間とロボットを区別しない」というルールを掲げる喫茶店での人間とロボットの交流を描く。同作品のテーマは人間とロボットの相互理解にあり、それを阻むものとして、ロボットに対する差別と並んで、社会に蔓延するロボットユーザーへの偏見が描かれる。当該の偏見の具体的な描写としては、以下がある。

- アンドロイドを人間と同一視してしまう若者が「ドリ系」（「アンドロイド精神依存症（Android Holic）」の略称）と蔑称されている。
- テレビ局の街頭インタビューで、「ドリ系」に対して、「キモイ、どっか行ってって感じ」、「寂しいんじゃないの、友達とかもいなくて」といった発言が向けられる。
- 「ドリ系」の増加を懸念し、ロボットの普及に反対する団体（「倫理委員会」）が政治活動を行っている。

ここで注目すべきは、第一に、ロボットユーザーへの偏見は、「寂しいんじゃないの」というセリフに見られるように、彼らを一概に孤独と見なすステレオタイプに基づいて生じることだ。つまり、人間関係をうまく形成できない人が、それによって生じた孤独を埋め合わせるために、ロボットとの疑似人間関係を形成している、という見方を若いユーザー全体に当てはめているのである。第二に、ロボットユーザーは「アンドロイド精神依存症」という疾病を思わせる名称でスティグマ化（特定の属性をもつ人々に、社会にとって望ましくないというレッテルを貼ること）を蒙る一方で、この世界に当該の疾病が実在するかは明らかにされず、疑似科学の可能性が示唆されていることだ。

同作におけるロボットユーザーへの偏見の描写は、ゲームやアニメ、ネットの愛好者（いわゆる「オタク」）に対する世間の偏見を想起させるものとなっている。彼らは、「オタク」という言葉が社会に定着した当初（1980年代末頃）、「社会性がなく現実の異性と人間関係がむすべず、そのためフィクションと現実の区別がつかない異常な犯罪を平然と犯すことができる」（菊池 2022, p. 56）というネガティブな目で見られたとされる。また、哲学者のクラークは、ネットユーザーがしばしば「孤独にキーボードを叩く若者」（Clark 2003, 邦訳, p. 307）という偏ったイメージで見られることを指摘している。「アンドロイド精神依存症」の描写もやはり、現実において、ゲームやネット、ソーシャルメディアの悪影響を訴える言説が、科学的証

拠を欠いたまま社会に流布してしまった経緯（4節を参照）を連想させる。特にスマートフォンを巡っては、「スマホ中毒症」または「スマホ依存症」といった病名を思わせる言葉が、公的に疾病と認められていないままに頻繁に用いられ、さらには、政策（例えば2020年に成立・施行された「香川県ネット・ゲーム依存症対策条例」）にまで取り入れられてしまっている。

このように、『イヴの時間』におけるロボットユーザーへの偏見の描写は、従来のメディアを巡って生じた事態を踏まえることで、ロボットの普及に伴って現実起こりうる事態を鋭く示している。

### 3. ユーザーは孤独だからロボットを利用するのか？——ステレオタイプ・偏見の現状

本節では、『イヴの時間』で描かれたようなロボットユーザーへのステレオタイプ・偏見が、現実においても、既存の（かつ蓋然性の低い）ステレオタイプと結びつく形で、その問題性が自覚されないままに、学术界を含めた社会において散見されることを示す。

ロボットユーザーは、『イヴの時間』に描かれたように、孤独というステレオタイプの下で見られることが多い。だが、彼らは本当に孤独なのだろうか？ 孤独感の押し付けが虚構のキャラクターやロボットの愛好者に対して行われることの問題は、これまでも指摘されてきた。例えば、「ソーシャルエージェントとの倫理」研究会（2019）は、バーチャルシンガー「初音ミク」との結婚を公言している近藤顕彦氏を招いた研究会にて、当該の指摘を行っている。そこでは、幼少期から二次元キャラクターに恋愛感情を抱いてきたが「これまで孤独を感じたことはない」という近藤氏のコメントを受けて、二次元キャラクターやソーシャルロボットは生身の人間の代わりとして愛されているのではないため、「ソーシャルロボットを「人間関係に恵まれない孤独な人」を救い出す手段という点を強調し過ぎないほうがよいかもしいない」（ibid.）と述べられる。情報学者の岡嶋（2022, p. 151）も同様に、二次元キャラクターを恋人・伴侶とする人の多くは、実在の人間に相手にされないからではなく、二次元の方を好むがゆえにそうするのだ、と指摘している。

次に指摘するのは、ロボットユーザーへの偏見が、既存のステレオタイプに依拠する形で生じている、という点である。このような偏見は、ロボティクスやその倫理を扱う学術コミュニティにも見られる。その1つの例は、『ロボットの悲しみ』（岡田・松本編 2014）のプロローグに掲げられた、以下のエピソードである。著者はある朝公園で、ぬいぐるみ型のロボットを抱き、それに話しかけながら花見をしているおばあちゃんを目にして、「痛々しさ」、「後ろめたさ」、「いたたまれなさ」（ibid., pp. i-ii）を感じる。また、「失礼」、「余計」とも断りながら、彼女の孤独な境遇に思いを馳せ、「無縁社会」を象徴する姿（ibid., p. ii）だとも思った、と述べる。この印象的なエピソードは、ロボット倫理の文献（e.g., 久木田 2017）でもソーシャルロボットの問題を考える題材としてしばしば引用される。だが、この「おばあちゃん」についての推測は、危うさを孕んでいる。そこでは例えば、彼女が元々 IT 技術者で、現在は IT 企業を経営しており、ロボットが人間ではないことも、それを人が痛々しく眺めることも、わかった上で当該の振る舞いをしてい、といった可能性は考慮されていない。ここでの問題は、単に不確かな推測を行っていることではなく、その推測がステレオタイプに基づいていることだ。すなわち、当該ユーザーは、高齢者によく見られる孤独ゆえにロボットとの疑似人間関係に人間関係の埋め合わせを求めている、という解釈の下、「痛々しさ」のようなネガティブな評価的感情を向けられる（それゆえに、著者たちの推測は単なるステレオタイプではなく、偏見に基づいていると言える）。

ICT ユーザーへのステレオタイプの問題は、特に女性に対するそれを巡って議論されてきた。そこで問題視されたことの1つは、女性は ICT に疎い、ICT の研究開発は男性の仕事だ、といったステレオタイプ

の蔓延である(浅井・柳原 2021)<sup>1</sup>。現在でこそ ICT の研究や産業に携わる者の大半を男性が占めるとはいえ、かつてコンピューター技術は主に女性が担っていたため、ICT 業界に携わる女性が少ない理由は、女性の適性そのものではなく、社会に蔓延したステレオタイプにあると考えられる。このようなステレオタイプは、それ自体がネガティブな感情を伴わないものでも、差別的な社会構造——例えば、ICT のコミュニティで女性が不当に低い扱いを受ける、等——の維持に寄与してしまう恐れがある。

高齢者に関するステレオタイプの問題は、女性に関するそれに比べて、ロボット倫理の議論であまり注目されてこなかったため、以下で集中的に論じよう。高齢者介護にロボットを導入する、という発想は頻繁に見られるが、その背景には、特に日本で、少子高齢化に伴って介護人材が不足する、という将来の見通しがある。そこで、介護分野に移乗支援、移動支援、排泄支援、見守りなどの用途のロボットを導入することは、2015 年に経済産業省の『ロボット新戦略』に明記されるなど、国家戦略として推進されてきた<sup>2</sup>。こうした動きの中で、高齢者の孤独解消手段としてソーシャルロボットを利用する、という発想も浸透してきた。例えば、高齢者向けの介護コミュニケーションロボット「ElliQ」を開発・販売している Intuition Robotics 社の共同創業者兼 CEO のスクラーは、高齢者の孤独の問題に関して、「現役世代の全員が介護施設などで勤務して高齢者をケアすることができない以上、私たちに残された選択肢は「テクノロジーによる問題解決」しかありません」(湯浅 2023) と述べる。ソーシャルロボットの倫理を論じた文献 (e.g., Sparrow 2002; Turkle 2011; Sharkey & Sharkey 2012) でも、高齢者の孤独・孤立が深刻化している状況を説明し、彼らの孤独解消策としてソーシャルロボットを介護現場に導入する動きがあることに言及した上で、その是非を問う、という問題設定が頻繁に取られる。だが、その際に、ロボットの想定ユーザーとされる高齢者が実際にどれだけ孤独なのかは疑問視されず、むしろそれを前提として議論が行われることもしばしばある。その例として、工学者の立場から介護におけるロボット利用の倫理を考察した富山 (2022) が挙げられる。富山は、孤立した高齢者の増加が社会問題となっていることを指摘した上で、ElliQ のユーザーに取材してロボットで孤独を埋め合わせる高齢者の姿を描いた *New Yorker* 誌の記事 (Engelhart 2021) を引用し、「高齢者におけるこの孤独感を癒すことこそ介護用コミュニケーション・ロボットの役割であると考え」(富山 2022, p. 120) と述べる<sup>3</sup>。そして、被介護者のニーズを調査する必要を説きつつも、ロボットを介護支援に用いることを擁護する。またこの過程で富山は、上記記事に登場する、犬型ロボットをからかって遊ぶ 85 歳の男性のエピソードを取り上げ、「これが彼の孤独感を癒しているのは間違いない」(ibid., p. 118) と断じている。だが同記事中には、「他に誰もいない人には丁度いい」という当該ユーザーの言葉が引用されるものの、彼が孤独を感じているという直接的な記述はなく、「間違いない」とまで言えるかは若干の疑問が残る。

実のところ、以上の論者たちの想定に反して、高齢者が他の世代と比べて孤独だという見解は、実証的研究で支持されていない。年齢が孤独に及ぼす影響を調べた調査では、孤独を感じる人は若年層と高齢層で多く、中年層で相対的に少ない、というもの (e.g., Victor & Yang 2012; Luhmann & Hawkey 2016) や、そうした人は若年層で最も多く、高齢層で最も少ない、というもの (e.g., Barreto, et al. 2021) など、結果にばらつきがある。だがいずれの文献でも、孤独を高齢者特有と見なすことは誤ったステレオタイプとして批判されるのが常である。現在最も信頼できると思われる 2021 年に発表されたメタアナリシス論文は、

- 1 他に、女性型の AI・ロボットがジェンダーステレオタイプを強化するような仕方でもデザインされてしまうことも問題視されてきたが、字数の都合上紹介を省く。
- 2 ロボットに頼ることで介護の人手不足問題の解決を図る姿勢に対しては、批判もある。例えば、人類学者のライト (Wright 2023) は、日本では政府の期待に反して介護ロボットの導入が進んでいないことを明らかにし、その理由として介護ロボットが人的コストを増大させることを指摘している。
- 3 富山の主張は、エンゲルハート (Engelhart 2021) の「高齢者はより孤独になりやすく、60 歳以上のアメリカ人の 43% が孤独だと感じている」という記述を踏まえたと思われるが、エンゲルハートはこの記述に関する出典を示していない。

「高齢者の中には孤独を経験する人が4人に1人いる一方、深刻で長期間にわたる孤独は普遍的ではなく稀であり、年齢とともに孤独感は増加しない」(Chawla, et al. 2021)と結論している。日本政府が2022年に実施した調査でも、恒常的ないし頻繁な孤独感があると回答した人の割合は20代～30代が最も高く、高齢層(60代・70代・80代以上)は他の世代に比べて低かった<sup>4</sup>。

ここで重要なのは、しばしば一組として扱われる「孤独(loneliness)」と「孤立(isolation)」を混同しないことだ。「孤独」とは、人が他者との人間関係を欠くことで抱く負の感情を指すのに対して、「孤立」とは、人が他者との人間関係を欠き、またそのことで生活に支障をきたしている状況を指す。(従って、一般に「孤独死」と言われてきたものは、孤立状況にある者が誰にも看取られずに死亡することを指すので、正確には「孤立死」と呼ぶべきである。)孤独・孤立が社会問題と認識されるようになったのは、一方で高齢者の孤立死の増加が報道され、世間で注目を浴びたこと(e.g., NHK「無縁社会プロジェクト」取材班2010)、他方で孤独が心身の健康を蝕む(例えば、アルツハイマー病にかかるリスクを高める、など)という事実が認められたこと(e.g., Holt-Lunstad, et al. 2015)、がきっかけである。確かに孤立死者に占める高齢者の割合は高く、孤立に関して特に高齢者が話題に挙げられるのは理に適っている。しかし、孤立は孤独とは異なり、孤立状況にあっても孤独感を抱いてはいないことも多い<sup>5</sup>。富山(2022)も、孤立と孤独の区別に言及した上で、前者ではなく後者の解消をロボットの役割とする。だが、それを感じている人の割合から考えると、高齢者を一概に孤独と見なすのは蓋然性を欠いたステレオタイプである。この際、孤独を加齢に伴うものと決めつけられることは、高齢者が日常的にエイジズムとして経験するものの一部だ(Allen, et al. 2022)、ということは銘記すべきである。これと関連して、ブレマ(Burema 2022)は、ソーシャルロボットに関する文献を分析し、高齢者を、自立が困難、技術に疎い、他者や社会の重荷になる、等の特徴をもつ弱者と見なすエイジズムが頻繁に見られることを指摘している。ブレマは挙げていないが、高齢者を孤独と見なすのも、そうしたエイジズムの一種と言えよう。

以上で、ロボットユーザーを孤独と見なすステレオタイプが散見される状況とその問題について指摘してきた。当該のステレオタイプは、高齢者(あるいは前節で言及した「オタク」)に対するそのような既存のステレオタイプに依拠する形で生じている。そして、これら既存のステレオタイプが、「ロボットが孤独を癒す」といったストーリーと結びつくことで、より強化されかねない。ここでの問題は2点ある。1つは、ロボットユーザー個人に対して、一概にステレオタイプに基づく孤独という決めつけを行うことである。仮に孤独な人ほどロボットを好む傾向があるとしても(cf. Engelhart 2021)、そうした傾向はユーザー個人を「寂しいんじゃないの」といったステレオタイプの下で見てよい理由にはならない。もう1つは、そのステレオタイプが蓋然性を欠くことだ。世間でしばしば孤独というレッテルを貼られる高齢者は、言われるほど孤独ではない。また一般に、ユーザーがロボットを求める理由が孤独を埋め合わせるためだとは限らない。なお、筆者は、岡田・松本や富山の事例を紹介することで、彼らがとりわけ差別意識をもっている、と言いたいわけではない。彼らは世間に流布した見方を踏襲しているにすぎず、問題は、彼ら個人というより、社会全体のものである<sup>6</sup>。だが、ここで指摘したいのは、上記の著者たちのステレオタイプを踏襲した議論の仕方は、対象者に対する読者の偏見やエイジズムのような社会の差別構造を強

4 内閣官房「孤独・孤立の実態把握に関する全国調査(令和4年人々のつながりに関する基礎調査)」, 2023年3月31日。URL = <[https://www.cas.go.jp/jp/seisaku/kodoku\\_koritsu\\_taisaku/zittai\\_tyosa/r4\\_zenkoku\\_tyosa/index.html](https://www.cas.go.jp/jp/seisaku/kodoku_koritsu_taisaku/zittai_tyosa/r4_zenkoku_tyosa/index.html)>, 2024年1月2日閲覧。

5 孤独を感じているか否かに関わらず孤立している状況は問題と考えられるが、ソーシャルロボットを孤立の解消に役立てる、という発想は特に見られない(むしろ、次節で見るように、ロボットがユーザーを孤立させることが懸念されている)ため、ここでは考察から除外する。

6 アナクロニズムを避けるために、岡田・松本編(2014)の出版時点で、ステレオタイプの問題に関する議論はまだ活発でなく、孤独に関する研究結果も今ほど蓄積されていなかった、という事情も考慮すべきである。

化してしまう恐れがあり、研究者はそうした結果を避けるよう配慮すべきである、ということだ。さらには、次の段落で述べるように、誤ったステレオタイプがロボットの導入のあり方を歪めてしまう恐れもある。

以上の考察がソーシャルロボットの開発およびそれに関する政策・倫理の議論に関してもつ含意を説明しよう。ソーシャルロボット開発は、ロボットユーザーを孤独だと決めつけるステレオタイプの下で進められてきた恐れがある。特に、ロボットを介護に導入することで高齢者の孤独を解消する、という発想が定着した背景には、介護の人手不足への問題意識に加えて、高齢者を孤独と見なす蓋然性の低いステレオタイプが影響したことが疑われる。その結果、介護用ソーシャルロボットの（特に被介護者本人の同意が得られない場面での）導入やその開発、それを奨励する政策が、ユーザーとして想定されている人々の利益にならない仕方で進められる危険性がある。確かに（割合の多寡はともかく）孤独な高齢者も存在しており、その健康への懸念があるため、高齢者向けの孤独解消策を講じることが間違っているわけではない。とはいえ、介護ロボットの導入が当事者の意見を十分に取入れないままに進められている、ということが指摘されており（恋水・加藤 2017；Soraa, et al. 2023）、また高齢者の多く（7割弱）はロボットに自分の孤独の軽減を期待していない、という調査結果もある（Berridge, et al. 2023）。そこで、ロボットを導入する際は——これは富山も強調する点だが——それが本当に被介護者のニーズや期待に合ったものかを、しっかり検討する必要がある。これはロボット倫理の議論にも当てはまる。想定ユーザーが孤独だという前提を疑うことなく、彼らの孤独を解消する手段としてロボットの導入は認められるか、という問題設定で議論することは、ロボットユーザーは孤独だというステレオタイプを踏襲するものであり、さらにはそれを強化してしまう恐れがあるがゆえに、避けるべきである。また、ソーシャルロボットによって孤独を解消する、あるいはその是非を問う、という問題設定の下で、あえて高齢者介護の場面を選ぶ必要があるかは疑問であり、高齢者へのステレオタイプに依拠しているとも見なしうる。そこで、高齢者をターゲットに選ぶ際には、なぜそうするのかを（ステレオタイプによらない仕方で）説明するべきだろう。

#### 4. ロボットはユーザーを孤独にする／孤立させるのか？——疑似科学的悪影響論の危険性

本節では、ロボットユーザーへの偏見が疑似科学的なロボット悪影響論と結びつくことでより深刻化しうることを示し、その対処法を検討する。

2節で述べたように、『イヴの時間』では、ロボットユーザーが「アンドロイド精神依存症」と呼ばれる。その詳細は作中で説明されないが、一般に依存症とは悪影響をもたらしうる物質の摂取や行為を自分の意思でやめられない状態を指すため、同作の描く世界でロボットが擬人化を促すことで何らかの悪影響をもたらすと考えられていることがわかる。ロボットが人間関係に及ぼしうる潜在的な悪影響は、現実でも、心理学や倫理学において議論されてきた。心理学者の檀淵（2003）やタークル（Turkle 2011）は、ロボットが及ぼしうる悪影響の1つとして、人々（特に子どもや高齢者）が疑似人間関係を提供しうるロボットとの交流に満足し、現実の人間関係へ向かわなくなる可能性を指摘する。この懸念は、見せかけの上で人々の孤独を癒すロボットを利用することでかえって孤独になる／孤立する、と言い換えるならば、ロボットユーザーは孤独だからロボットを利用する、という前節で批判した見方の裏返しと見なせる。この懸念もまた、科学的証拠を度外視して表明される限り、ロボットユーザーは孤独だ／孤立している、というステレオタイプをいたずらに強化する恐れがある。

ロボットの悪影響論は現在のところ十分な証拠によって支えられているとは言いがたく、またロボット倫理でも批判が向けられてきた。例えば久木田（2017）は、ソーシャルロボットを、「人と人との関係」を「人と機械の関係」に置き換えるものではなく、「人と人との関係」を機械によって媒介するものだ（ibid., p.

111) という見方を紹介している。この見方では、ロボットは人間関係を変質させこそすれ、貧困化させはしない。これはソーシャルロボットの開発者の企図する（と公言する）ことでもある。例えば Intuition Robotics 社のスクラーは、ElliQ を「人と人をつなぐもの」と位置づけ、「ElliQ は、人間が愛する人たちとの間に有意義な関係をもつ手伝いをするのであり、人間と ElliQ の間に関係を築くではありません」（Simon 2017）と述べる。シャーキーら（Sharkey & Sharkey 2012）や岡本（2016）も、ソーシャルロボットの導入は必ずしも対人接触の減少につながらず、むしろそれを促進する可能性がある、と論じる。その裏付けとして、シャーキーらは、アザラシ型ロボット Paro の導入によって介護施設居住者同士の相互作用が増加した、という報告（Wada & Shibata 2006）を引用している。とはいえ、本稿では、ロボットによる人間関係への悪影響が事実か否かだけでなく、「人間関係を貧しくする」というロボットのイメージそのものももたらす危険性についても注意を促したい。

心理学者の坂元（2000）は、疑似人間関係を提供するロボットに関して、ゲームやネットに関する悪影響論と同じロジックが成り立ちうる、と指摘する。ロボット悪影響論はまだあまり見られないが、坂元によれば、対話ロボットが普及し、特に悪影響のありそうに見えるロボットが開発・販売されるようになるにつれて、それは出現しうる。坂元（2000）の刊行後の状況を見れば、今や疑似科学の代表格とされる「ゲーム脳」（森 2002）や、ソーシャルメディアの悪影響を説く「スマホ脳」（ハンセン 2020）、コロナ禍で普及したテレビ会議の悪影響を説く「オンライン脳」（川島 2022）といったメディアの悪影響論が社会に蔓延している。この経緯を思えば、ロボットに関しても、いずれ「ロボット脳」などと唱える悪影響論が登場するだろうことは想像に難くない。

上記のような従来のメディアの悪影響への懸念は、根拠を欠くものとして繰り返し批判されてきた。日本行動嗜癖・依存症学会は、ウェブサイトに掲載した声明で、「ゲーム、インターネット、スマホの利用によって情緒、知能、行動面へ悪影響があるという科学的な報告はありません」<sup>7</sup>と明言している。また、前出（2節）のクラーク（Clark 2003）は、経験的調査結果を挙げつつ、「孤独にキーボードを叩く若者」というイメージに反して、ネットユーザーたちが実際には従来の対面形式に限らない複合的な仕方で充実した社会関係を営んでいる、と論じる。同じく社会学者のボイド（Boyd 2014）も、ソーシャルメディアに関する悪影響論が、若者への偏見を不当に煽ってきたことを明らかにしている。彼女によれば、若者たちは人間関係を避けてソーシャルメディアにのめり込んでいるのではなく、友人とつながるためにそれを利用しているにすぎない。従って、「ほとんどのティーンはソーシャルメディア中毒ではない。もし中毒だとしたら、それは友達同士お互いに中毒になっているのだ」（ibid., 邦訳, pp. 130-131）。こうした指摘があるにもかかわらず、メディアの悪影響論は世間に広まってきたのだ。

なお、メディアの悪影響論には、合理的な懸念を投げかけるものから、疑似科学に類するものまで、幅広い幅がある。その中で問題があるのは、「メディアが人間関係の貧困化をもたらす」という言説のように、技術が社会のあり方を決定する、という技術決定論に与するものだ。この考え方は、技術が社会にどのような影響を及ぼすかが、その利用法を規定する慣習や制度と独立に決まる、ということを暗黙裡に前提している点で間違っている（cf. 呉羽 2020）。また、何らかの制度を設けて技術の導入や利用の仕方を改善することにより、技術のデメリットを抑えメリットを引き出す、といった対策をとれなくするという弊害もある。その一方で、ゲームやネット、SNS が及ぼす影響はその利用法によることを認めた上で、これらのメディアの現在の利用法を問題視する論者（e.g., Greenfield 2015）もいるが、このような指摘は有意義なものだと言える。

7 日本行動嗜癖・依存症学会ウェブサイト「ゲーム・ネット・スマホが発達障害的な児童を増やすとする文科省調査報告書への学会声明文」, 2023年1月20日。URL = <<https://jssba.org/?p=1459>>, 2023年9月25日閲覧。

以上の点を踏まえるならば、ロボットに関しても、その使い方次第では人間関係への悪影響が生じる可能性はあり、利用法の是非を含めてその導入を慎重に検討することは必要である。だが、メディアの悪影響論はしばしば、過剰な仕方でも世間に浸透してしまう。例えば、ゲームの悪影響論では、疑似科学である「ゲーム脳」と世界保健機関（WHO）も疾病として認定した「ゲーム障害」が混同され、社会に混乱をもたらしている<sup>8</sup>。ロボットに関しても同様に、根拠を欠く疑似科学的なロボット悪影響論が世間に浸透してしまう、あるいは、仮に今後の研究を通してロボットの利用法次第で何らかの悪影響が生じることが判明した場合、その影響が（技術決定論的な仕方でも）不当に誇張される、といった事態が生じると予想される。それは、単にロボットの普及を妨げるだけでなく、スティグマ化（例えばロボットユーザーを病人扱いするもの）を伴う偏見を生みだしてロボットユーザーに害をもたらす恐れがある。それがまさに『イヴの時間』の描く世界だが、同作ではロボットの影響に関する科学研究への言及がなされず、ロボティクスが適切な対応をとらなかった場合の帰結と見なせる。脳ブームの中で「神経神話」と呼ばれる様々な疑似科学的言説が世間に流布したことで、神経科学コミュニティは対応（e.g., 坂井 2009; 藤田 2009）を要した、という経緯を考えても、ロボティクスコミュニティはあらかじめロボット悪影響論への対応策を講じておくべきだろう。前出の坂元は、悪影響論に対してロボティクスがとりうる対処法として、「対話型ロボットの悪影響についての研究をできるだけ進めること」（坂元 2020, p. 171）、および「対話型ロボットを有効利用する開発や研究を進めること」（ibid., p. 172）、の2点を挙げている。また筆者は、疑似科学的なロボット悪影響論の蔓延を避けるために、「科学的根拠を積み重ねていくことの重要性を強調し、自らそれを体現していく」（呉羽 2021, p. 77）ことをロボティクスに対して提案している。補足すると、ここにはロボティクスのコミュニティ外部に対する取り組みが含まれる。従来のメディアの悪影響論を巡る経緯を考慮すれば、単にコミュニティ内部で証拠を積み上げるだけでなく、それを社会に発信しつつ、証拠に欠ける言説に対処していくことが求められるだろう。

本節での筆者の主張を述べ直すと、ソーシャルロボットの悪影響を懸念すること自体に問題があるわけではないが、学術的文脈でそうした懸念を述べる際には、ロボットユーザーのステレオタイプのイメージではなく、ロボットの利用法の実態と利用法ごとの影響に関する科学的証拠に基づいた発言をすべきだ（当該の証拠が得られていないならば、少なくともそのことを明記すべきだ）、というものになる。こうした証拠に基づく限りで、ロボットの悪影響に関する議論は歓迎すべきである。

## 5. 結論——証拠に基づくロボット倫理に向けて

本稿では、ロボットユーザーへのステレオタイプ・偏見の現状とその問題および対処法を論じてきた。ここでその論旨を繰り返すことはせず、代わりにロボット倫理に対する戒めを述べて考察を終えよう。

以上で見てきたように、ロボットユーザーへの孤独というレッテル貼りは社会で散見されるようになっているが、特に深刻に思えるのは、ロボット倫理を論じる者たち自身が、そうしたステレオタイプを疑問視することなく議論を行ってきたことである。前節末尾でロボティクスにおいて証拠を重視する姿勢の重要性に触れたが、その姿勢はロボット倫理にも求められるものである。「ロボットユーザーは孤独だからロボットを利用する」というステレオタイプも、「ロボットを利用することで孤独になる／孤立する」という悪影響論も、科学的証拠に基づいてこそ適切に対処可能である。社会心理学（e.g., 村山 2018; 田戸岡 2020）では偏見を抑制・是正する方法（例えば対象者との適切な接触の機会を設ける、等）も検討されて

8 「ゲーム障害」とは、問題が起きて自分でコントロールできないような仕方でもビデオゲームやオンラインゲームのプレイに没頭し、社会生活に支障をきたす状況が長期間（WHOの定義では12か月以上）続く状態を指す。

いるが、出発点として不可欠なのは、問題が広く認識されることと、関係者がその問題に対する自身の責任を自覚することである。ロボット倫理を論じる者は、まず証拠に対する態度という点において、その責任を自覚せねばならない。

現在のところソーシャルロボットの導入は成功を収めているとはいいがたいが (cf. Wright 2023)、今後ロボット技術の高性能化や低コスト化と合わせて適切な導入の仕方とそのための制度が整うことで、それが利益をもたらす可能性は否定できない。とはいえ、いかなる導入法が適切なのかを見出すためにも、ステレオタイプではなく、科学的証拠に基づいた議論が必要となる。

## 謝 辞

本研究は、JSPS 科研費 JP19H05694 の支援を受けたものである。

## 文 献

- Allen, J. O., Solway, E., Kirch, M., Singer, D., Kullgren, J. T., Moïse, V., & Malani, P. N. 2022. 'Experiences of everyday ageism and the health of older US adults,' *JAMA Network Open* 5(6): e2217240.
- Barreto, M., Victor, C., Hammond, C., Eccles, A., Richins, M. T., & Qualter, P. 2021. 'Loneliness around the world: Age, gender, and cultural differences in loneliness,' *Personality and Individual Differences* 169: 110066.
- Berridge, C., Zhou, Y., Robillard, J. M., & Kaye, J. 2023. 'Companion robots to mitigate loneliness among older adults: Perceptions of benefit and possible deception,' *Frontiers in Psychology* 14: 1106633.
- Boyd, D. 2014. *It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens*, Yale University Press. [邦訳: ボイド, D. 2014. 『つながりっぱなしの日常を生きる——ソーシャルメディアが若者にもたらしたもの』, 野中モモ訳, 草思社]
- Burema, D. 2022. 'A critical analysis of the representations of older adults in the field of human-robot interaction,' *AI & Society* 37(2), 455–465.
- Chawla, K., Kunonga, T. P., Stow, D., Barker, R., Craig, D., & Hanratty, B. 2021. 'Prevalence of loneliness amongst older people in high-income countries: A systematic review and meta-analysis,' *PLoS ONE* 16(7): e0255088.
- Clark, A. 2003. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press. [邦訳: クラーク, A. 2015. 『生まれながらのサイボーグ——心・知能・テクノロジーの未来』, 呉羽真・久木田水生・西尾香苗訳, 春秋社]
- Engelhart, K. 2021. 'What robots can—and can't—do for the old and lonely,' *New Yorker*, May 31, 2021. URL = <<https://www.newyorker.com/magazine/2021/05/31/what-robots-can-and-cant-do-for-the-old-and-lonely>>, 2023年9月25日閲覧.
- Greenfield, S. 2015. *Mind Change: How Digital Technologies Are Leaving Their Mark on Our Brains*, Random House. [邦訳: グリーンフィールド, S. 2015. 『マインド・チェンジ——テクノロジーが脳を変質させる』, 広瀬静訳, KADOKAWA]
- Holt-Lunstad, J., Smith, T. B., Baker, M., Harris, T., & Stephenson, D. 2015. 'Loneliness and social isolation as risk factors for mortality: A meta-analytic review,' *Perspectives on Psychological Science* 10(2): 227–237.
- Luhmann M., & Hawkey, L. C. 2016. 'Age differences in loneliness from late adolescence to oldest old age,' *Developmental Psychology* 52(6): 943–959.

- Sharkey, S., & Sharkey, N. 2012. 'Granny and the robots: Ethical issues in robot care for the elderly,' *Ethics and Information Technology* 14(1): 27-40.
- Simon, M. 2017. 「コンパニオンロボットには「人間と絆が深まりすぎる」という問題がある」, M. Asano 訳, 『WIRED 日本版』 2017年9月9日. URL = <<https://wired.jp/2017/09/09/companion-robots-are-here/>>, 2023年9月25日閲覧.
- Søraa, R. A., Tøndel, G., Kharas, M., & Serrano, J. A. 2023. 'What do older adults want from social robots? A qualitative research approach to human-robot interaction (HRI) studies,' *International Journal of Social Robotics* 15(3): 411-424.
- Sparrow, R. 2002. 'The march of the robot dogs,' *Ethics and Information Technology* 4(4): 305-318.
- Turkle, S. 2011. *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books. [邦訳: タークル, S. 2018. 『つながっているのに孤独——人生を豊かにするはずのインターネットの正体』, 渡会圭子訳, ダイヤモンド社]
- Victor, C. R., & Yang, K. 2012. 'The prevalence of loneliness among adults: a case study of the United Kingdom,' *Journal of Psychology* 146(1-2): 85-104.
- Wada, K., & Shibata, T. 2006. 'Robot therapy in a care house: Its sociopsychological and physiological effects on the residents,' in *Proceedings of the 2006 International Conference on Robotics and Automation*, pp. 3966-3971, Orlando, Florida, May 2006.
- Wright, J. 2023. *Robots Won't Save Japan: An Ethnography of Eldercare Automation*, Cornell University Press.
- 浅井亮子・柳原佐智子 2021. 「ジェンダーとコンピューティング」, 村田潔・折戸洋子編 『情報倫理入門——ICT社会におけるウェルビーイングの探求』 所収, 181～204頁, ミネルヴァ書房.
- NHK 「無縁社会プロジェクト」取材班 2010. 『無縁社会』, 文藝春秋.
- 岡嶋裕史 2022. 『メタバースとは何か——ネット上の「もう一つの世界」』, 光文社.
- 岡田美智男・松本幸太郎編 2014. 『ロボットの悲しみ——コミュニケーションをめぐる人とロボットの生態学』, 新曜社.
- 岡本慎平 2016. 「看護・介護の重労働業務を、ロボットで置換することに問題はないのか?」, 浅井篤・大北全俊編 『少子高齢化社会の「幸福」と「正義」——倫理的に考える「医療の論点」』 所収, 73～80頁, 日本看護協会出版会.
- 川島隆太 2022. 『オンライン脳——東北大学の緊急実験からわかった危険な大問題』, アスコム.
- 菊池聡 2022. 「社会的相互作用としての「おたく」ステレオタイプ」, 『心理学の諸領域』 11(1): 55-58.
- 北村英哉・唐沢穰編 2018. 『偏見や差別はなぜ起こる?——心理メカニズムの解明と現象の分析』, ちとせプレス.
- 久木田水生 2017. 「AIと誠——ソーシャル・ロボットについて考える」, 久木田水生・神崎宣次・佐々木拓 『ロボットからの倫理学入門』 所収, 105～118頁, 名古屋大学出版会.
- 呉羽真 2020. 「テレプレゼンス技術は人間関係を貧困にするか——コミュニケーションメディアの技術哲学」, 『Contemporary and Applied Philosophy』 11: 58-76.
- 2021. 「日本人とロボット——テクノアニミズム論への批判」, 『Contemporary and Applied Philosophy』 13: 62-82.
- 2023. 「〈証拠に基づくロボット倫理〉の擁護——高橋優子「人と人以外との倫理構築に向けて: 「アニミズム」「テクノアニミズム」概念の限界と可能性」へのコメントに寄せて」, 『Contemporary and Applied Philosophy』 14: 146-158.

- 恋水諄源・加藤和人 2017.「介護ロボットの ELSI を巡る日本の現状とその背景に関する考察」,『医療・生命と倫理・社会』14: 45-51.
- 坂井克之 2009.『脳科学の真実——脳研究者は何を考えているか』,河出書房新社.
- 坂元章 2000.「玩具としてのロボットと子供の社会的発達——来るべき悪影響論に対して」,『日本ロボット学会誌』18(2): 167-172.
- 「ソーシャルエージェントとの倫理」研究会 2019.「クローズドセミナー「ソーシャルエージェントとの倫理」研究会報告書」. URL = <[https://researchmap.jp/blogs/blog\\_entries/view/83457/77999e0fc93c72d9561626fa7a35dde2](https://researchmap.jp/blogs/blog_entries/view/83457/77999e0fc93c72d9561626fa7a35dde2)>, 2023 年 9 月 25 日閲覧.
- 田戸岡好香 2020.「ステレオタイプ」,唐沢かおり編『社会的認知——現状と展望』所収, 39 ~ 52 頁, ナカニシヤ出版.
- 檀淵めぐみ 2003.「ロボットの影響——対ロボット知覚と有効利用、そして悪影響論」,坂元章編『メディアと人間の発達——テレビ、テレビゲーム、インターネット、そしてロボットの心理的影響』所収, 212 ~ 223 頁, 学文社.
- 富山健 2022.「ロボットの倫理」,西垣通編『A I・ロボットと共存の倫理』所収, 97 ~ 137 頁, 岩波書店.
- ハンセン, A. 2020.『スマホ脳』,久山葉子訳,新潮社.
- 藤田一郎 2009.『脳ブームの迷信』,飛鳥新社.
- 村山綾 2018.「偏見の低減と解消」,北村・唐沢編(2018)所収, 73 ~ 93 頁, ちとせプレス.
- 森昭雄 2002.『ゲーム脳の恐怖』,日本放送出版協会.
- 湯浅大輝 2023.「高齢者の孤独感を解消する AI アシスタントロボットを開発 Intuition Robotics」,『TECHBLITZ』2023 年 3 月 17 日. URL = <<https://techblitz.com/intuition-robotics/>>, 2023 年 9 月 25 日閲覧.

## 論文

## しないに越したことはない——超義務と亜義務の倫理学

浦野敬介（東京大学）、石田柊（広島大学）

## 要旨

本論文では、超義務（supererogation）つまり望ましいが義務的でない行為と、亜義務（suberogation）つまり望ましくないが禁止されない行為について、規範的性質を詳しく検討する。まず、いわゆる「超義務のパラドックス」を構成する命題を一つ一つ明らかにし、超義務という考え方のどこに規範倫理的な問題があるかを示す。次に、「超義務のパラドックス」に対する既存の哲学的見解の難点を示す。第三に、超義務には異なる二つの種類があると提案した上で、それぞれが道徳的に求められない理由を次のように区別して主張する。少額の募金のような超義務（慈恵型超義務）は、道徳的価値が小さすぎるため道徳的に求められない。これに対して、命懸けの人命救助のような超義務（英雄型超義務）は、我々の通常の行為選択肢に含まれず、義務論的地位そのものを欠く。最後に、これまでの議論を亜義務に応用し、この種の行為についての理解を深めたい。小さな報復のような「しないに越したことがない」行為（非行型亜義務）は、道徳的な悪さが小さすぎるため道徳的に禁じられない。これに対して、ジェノサイドなどあまりに悪すぎる行為（極悪型亜義務）は、我々の行為選択肢に含まれないため義務論的地位そのものを欠く。

## Abstract

This article discusses the normative features of supererogation, i.e., desirable but non-obligatory acts, and suberogation, i.e., undesirable but unprohibited acts. First, we elaborate on the so-called “paradox” of supererogation by disentangling the premises that constitute this normative-ethical problem. Subsequently, we examine two existing arguments to dissolve this paradox and demonstrate how both lines fail to capture our understanding of supererogatory acts. Next, we submit that “supererogation” is not a monolithic notion as is often assumed but is made of two subclasses: *benevolent supererogation*, typically including small favor or donation, and *heroic supererogation*, whose textbook cases include self-sacrificing life-saving. After showing how the two subclasses differ in their nature and morality, we suggest that benevolent supererogation is not morally required because its marginal moral value is negligible and that, in contrast, heroic supererogation is not morally required because, given that it is outside the choice of ordinary people, it lacks deontic status itself. Finally, we expand

these insights on supererogation to the morality of suberogation, an underexplored theoretical cousin of supererogation. We lay out two subclasses of suberogation: *delinquent suberogation*, which denotes minor moral badness unworthy of prohibition, and *atrocious suberogation*, whose paradigmatic cases are extremely evil acts such as genocide. Having this distinction in mind, we argue that delinquent suberogation is not morally forbidden because its surplus moral disvalue is negligible and that, in contrast, atrocious suberogation is not morally forbidden because, given that it is outside the choice of ordinary people, it lacks deontic status itself.

## 1. 序論

仮に、ビルで火災が発生し、中に一人の幼児が取り残されているとしよう。この火災を目撃した通行人 A が、消防団員でもなくその子の親でもないにもかかわらず、また安全が保障されていない（つまり A 自身が命を落とすかもしれない）にもかかわらず、危険を承知でビルに飛び込み、その幼児を助けに行くとしよう。この行為は、A にとって道徳的義務だとはいえない——たとえビルに飛び込まなくても、A が道徳的義務に違反したとまではいえないはずだ。けれども、A の行為は道徳的に中立なわけではなく、どちらかといえば望ましい。つまり、A の行為の道徳的性質は、望ましいが義務的ではないというものである。

「望ましいが義務的ではない」というのは、A の英雄的行為のような極めて例外的な行為にだけあてはまるわけではない。仮に、B が私財から 100 円を UNICEF に寄付するとしよう。仮に、B は制度として定められた税をすべて適切に納めており、またその税制度は道徳的にいて極端に問題のあるものではないとしよう。このとき、B には UNICEF に寄付をする義務あると考える人はそれほど多くないだろう——たとえ寄付をしなくても、B が道徳的義務に違反したとまではいえないはずだ。けれども、こうした寄付も、道徳的に中立的ではなく、どちらかといえば望ましいと考えるのが自然だ。B の寄付行為も、望ましいが義務的ではない行為の一種である。

A の英雄的な人命救助や、B による小さな寄付とは反対に、望ましくないが禁止はされない行為をすることもできる。仮に、C の恋人は社会的マイノリティに属するとしよう。C は、その恋人と一緒にレストランで食事をしていたところ、見知らぬ人がその恋人に対して差別的な発言をしたとしよう。そして、C は、この差別的発言への報いとして、その発言をした人をその場で罵倒したとしよう。C の行為は、不正な行為に対して暴言で応じる点で、道徳的に望ましいものではないかもしれない。しかし、自分の恋人が受けた不正な行為へのとっさの応答として考えれば、C の行為が道徳的に禁止される行為（つまり道徳的義務への違反）だとまではいえないというのも、それほどおかしな考え方だとはいえない。

A や B の行為は、義務の要請を超えた (beyond the call of duty) 行為——望ましいけれども義務的で

はない行為——であり<sup>1</sup>、義務との対比で超義務 (supererogation) と呼ばれる<sup>2</sup> (Chisholm 1982; Heyd 1982; Mellema 1991; McNamara 2011; Archer 2018)。また、Cの報復行為は、しないに越したことがない行為——望ましくないけれども禁止はされない行為——であり、しばしば亜義務 (suberogation) と呼ばれる (Driver 1992; McNamara 2011; Liberto 2012; Atkins & Nance 2015)。超義務や亜義務は、先にみた具体例のように、我々の日常にありふれている<sup>3</sup>。しかし、こうした身近さに反して、超義務や亜義務がもつ倫理的な特徴および特有の倫理学的問題について、本格的な倫理的検討が始まったのはごく近年であり、理論的なコンセンサスはあまり得られてこなかった。そこで、本論文の第一の目的は、超義務や亜義務といった特殊な規範的ステータスにまつわる理論的問題を概観・整理することである。この議論を通して、超義務や亜義務という考え方が、一見したわかりやすさに反して実際には倫理学においては複雑な位置を占めることが明らかになる<sup>4</sup>。

第2節では、予備的議論として、超義務という現象を倫理学においてどのように理解できるかを確認する。第3節では、はじめに、超義務という考え方が直面せざるを得ない問題として「超義務のパラドックス」を導入する。そして、このパラドックスを解消する方法にどのようなものがあるかを列挙し検討する。第4節では、超義務のパラドックスの有望な解消方法を提案する。とくに、我々が「義務を超えた行為」として思い浮かべるものには実際には二つのサブタイプがあることを指摘し、そのサブタイプごとに超義務のパラドックスの解消方法が異なることを示す。第5節では、この見解をもとに、これまで十分に論じられてこなかった亜義務 (望ましくないが禁止されない行為) というカテゴリを分析する。この一連の議論を通して、超義務や亜義務といった考え方を倫理学理論のなかで表現する枠組みを与えるとともに、こうした考え方がもつ実践的な意義を明らかにしたい。

## 2. 予備的議論

第3節からは、超義務という考え方が直面せざるを得ない倫理的問題とその解決方を詳しく論じていく。本節では、その予備的検討として、超義務というのがそもそもどのような現象であるかについて、有望な見解をひとつ提案する。

行為 $\phi$ が行為者Sにとって超義務的 (supererogatory) だというのは、 $\phi$ がSに課された義務の要請を超えた行為だということである。超義務の典型例は、前節でみた事例、つまり英雄的な人命救助やちょっとした寄付行為だろう。こうした行為は、道徳的に素晴らしいことではあるが、だからといって道徳的に

1 超義務をめぐる倫理学研究では、J・O・アームソンの論文 (Urmson 1958) が古典とされる。この論文では、ある種の卓越した行為をする人が聖人 (saints) や英雄 (heroes) と呼ばれ、その大部分が現在の超義務をめぐる議論に受け継がれている。ただし、アームソンが想定する聖人的行為や英雄的行為は、道徳的な善行だけでなく、たとえば、「 $\phi$ することをほとんどの人が諦めそうな逆境にあって、それでも $\phi$ する義務を果たすこと」のような道徳的善行とは無関係なものも含む。本論文を含む現代的な「超義務の倫理学」は、アームソンが扱った主題のうち一部を扱うにすぎない。

2 日本語の訳語については、超義務 (浅井・板井・大西 2007; 児玉 2020, p. 179) のほか、余分の務め (安藤 2017, p. 25) や余務 (森 2019, p. 229) などが見られ、必ずしもコンセンサスが得られていない。本論文では超義務という語を使う。第一に、この訳語は、「義務を超えた行為」は義務と関係するという自然な理解を反映する。第二に、近年の英語圏では、単純な supererogation だけでなく、隣接した suberogation や quasi-supererogation などの考え方も新たに検討されつつある。それらに一つ一つ新語を作ること可能かもしれないが、はじめから字義通りの訳語を使うほうが訳語に統一性が生まれ、今後のために有益ではないかと筆者らは考える。

3 近年では、ビジネス倫理学など一部の分野において、「明確に義務付けられた行為」や「明確に禁止された行為」以外にも倫理的に考慮すべき規範的性質があることが意識され、検討されつつある (Mazutis 2014)。超義務という主題がこうした実践的な意義をもつことを念頭におきながらも、本論文では、そのような応用倫理的な議論そのものには深く立ち入らず、その予備的検討として規範倫理的な議論に注力する。

4 超義務について哲学的に論じるにあたり、本論文では、「義務を超えた行為」についての我々の日常的直観にできるだけ忠実な理論を求める。もちろん、暴露 (debunking) によって我々の直観を修正したり、理論が部分的に反直観的であることを甘受 (bullet-biting) したりすることが必要な状況があることを筆者らは否定しない。しかし、本論文ではこうした戦略をごく抑制的にのみ用いる。

義務的である (is morally obligatory) ——つまり道徳的に求められる (is morally required)<sup>5</sup>——とはいえない。たとえば、先の例において A が燃えるビルに飛び込まなかったり、B が UNICEF への寄付を躊躇したりしても、A や B が道徳的義務に違反したというのはあまりに要求過多 (too demanding) だろう。細かな論点を一旦わきにおけば、この「道徳的によい行為だが、義務だとはいえない」というのが、超義務という考え方が捉えようとする現象の中心にある<sup>6</sup>。

以後の議論のため、超義務をより明確な形で暫定的に特徴づけたい。超義務を形式的に論じた近年の研究として、スヴェン・ウヴェ・ハンソンの議論 (Hansson 2015) を参照し、細部を改変して、次のものを超義務の暫定的定義として採用する。

#### 超義務 (supererogation) :

行為者 S と二つの行為  $\phi$ ,  $\psi$  について、S が  $\phi$  することは道徳的に義務的でもなければ禁止されもせず、S が  $\psi$  することは道徳的に義務的だとする。S が  $\psi$  することより S が  $\phi$  することが道徳的に厳密によりよい場合、かつその場合に限り、S が  $\phi$  することは ( $\psi$  することとの関係で) 道徳的に超義務的である<sup>7</sup>。

この暫定的定義について、以下の三つのことが指摘できる。いずれの特徴も、超義務についての我々の素朴な直観をうまく反映する。

第一に、超義務は、何らかの義務的行為との比較を通して理解される<sup>8</sup>。先の事例を使えば、燃えるビルに飛び込むことが超義務的だ (義務を超える) というとき、我々は超義務的でない義務的行為——たとえば 119 番通報をすること——を念頭において比較するのが通常ではないだろうか。とくに、先の操作的定義によれば、超義務的行為は義務的行為と比べて道徳的によりよい。これは超義務の「義務の要請を<sup>・</sup>超<sup>・</sup>える」という性質を反映する。たとえば、ビル火災に直面した通行人の行為として、119 番通報だけをするよりも、119 番通報をした上で命を顧みずにビルに飛び込むほうが、他の条件が等しいとき道徳的によりよいだろう。同じように、通常の税だけを納めるよりも、通常の税を納めた上でさらに私財を寄付するほうが、他の条件が等しいとき道徳的によりよいだろう<sup>9</sup>。

5 断りがない限り、本論文では「義務的である」と「求められる」を同義の術語として互換的に使う。名詞形である「義務」と「要求」も同様である。以後、本論文では「義務」等の表現を主に使う。義務については、本論文では日常的直観および倫理学での標準的理解を援用し、さしあたり「当該行為をしないことが、規範的に許されなかったり非難等の制裁の対象となったりすることで、行為者が規範的に拘束される」という性質を指すものと緩やかに理解しておく。義務や当為 (ought) のメタ倫理学的研究については Christman (2015) などを見よ。これに対して、行為者を規範的に拘束しない性質——「よい」や「望ましい」など——を、義務と対比して考える。註 17 もみよ。

6 本論文では道徳的超義務 (moral supererogation) のみを扱うが、ほかの超義務も考えられる。たとえば、美的超義務 (aesthetic supererogation) については Archer & Ware (2018) をみよ。表現を簡潔にするため、本論文では道徳的超義務を単に超義務と呼ぶことがある。同様に、道徳的義務を単に義務と呼ぶことがある。

7 超義務的行為を別の行為との比較によって理解する論者として、他には Portmore (2011, p. 131), Dorsey (2013, p. 356), Portmore (2019, p. 30) がいる。ただし、この考え方は、哲学者のあいだでコンセンサスだとはいえない。多くの哲学者は、超義務の中心的性質を「 $\phi$  するのは道徳的によいが、 $\phi$  しないのは道徳的に悪いとはいえない」というような、作為と不作為の規範的非対称性に求めてきた (Mellema 1991, p. 3; Heyd 1982, p. 115; McNamara 2011, p. 203)。

8 とくに、この暫定的定義によれば、ある行為が超義務的であるかどうかは行為者相対的に決まる。つまり、行為者 S にとって行為  $\phi$  が超義務的だとしても、別の行為者 T にとって  $\phi$  は超義務的でないかもしれない。以下では、表記を簡潔にするため行為者相対性に言及しない場合があるが、その場合でも、本論文では行為の超義務性を行為者相対的に理解しているものとする。

9 「義務を超えた行為」について我々が日常的に語るとき、あるタイプに属する行為がカテゴリカルに義務を超えるなどと考えるより、より具体的で状況依存的な形で——どんな状況で誰がどのように当該行為をしたのかに応じて——「義務を超えた行為」を語るのが自然だろう。この想定のもと、本論文では、できるだけ状況依存的に記述された行為を取り上げて論じる。もしかすると、行為タイプのレベルで超義務を考えた場合には、本論文で取り上げたのとは異なる問題が生じるかもしれない (その可能性を指摘してくれた匿名査読者に感謝する)。議論の射程を限定するため、その可能性を本論文ではわきにおく。

第二に、先の暫定的定義は、超義務の倫理学的特徴を率直に表現する。倫理についての我々の日常的な考え方には、義務 (duty) を基礎としたものと価値 (value) を基礎としたものの少なくとも二つがあり、超義務はその両方に深くかかわる (Heyd 2019, § 1)。先の暫定的定義は、超義務を「義務的行為よりも価値的に優れた行為」として理解することで、超義務がもつ二面性をそのまま表現している。

第三に、先の暫定的定義は、超義務的な行為が実際にあるかどうかについて中立的であり、超義務は存在しないという考え方とさえ両立する。たとえば、道徳的価値の最大化を命じる見解 (標準的な功利主義など) を採用すると、先の操作的定義によれば、どんな行為も超義務的でなくなる——義務的行為とは道徳的価値を最大化する行為のことであって、それより道徳的に厳密によりよい行為というのが不可能だからである (Scheffler 1994, pp. 21-22; Vessel 2010, p. 299)。この意味で、先の定式化は、超義務的な行為があるとする立場にとって恣意的に有利ではなく、超義務というものの理解として一定の説得力があるといえる<sup>10</sup>。

超義務の定義を詳しく論じることは本論文の目的ではない。また、ほかの形で超義務を理解する可能性を網羅的に検討することも、本論文の範囲を超える。本節の検討を通して、「義務を超えた行為」の理解として先に示した暫定的定義がさしあたり説得的だと示されたので、これ以上は深入りせず、以下の議論ではこの暫定的定義を受け入れることにする。ただし、第3節でみるように、この暫定的定義にもとづくと、超義務という考え方はひとつの問題に直面する。

### 3. 超義務のパラドックス

#### 3.1. 超義務のパラドックスの概要

超義務という考え方に対して、ひとつの疑問が投げかけられてきた。もし超義務的行為が道徳的によい行為なのであれば、なぜその行為をしないことが道徳的に許されるのだろうか。「ある〔道徳的に〕すばらしい行為が、他の義務的行為よりも道徳的によいにもかかわらず完全に任意である」(Heyd 1982, p. 167) というのは、少なくとも一見したところ反直観的であり、説明を要するだろう。

細かな違いをわきにおけば、超義務を取り上げる哲学者の多くがこの問題を論じてきた (Raz 1975; Heyd 1982, § 8.2; Dorsey 2013; Archer 2018; Heyd 2019, § 3; Muñoz 2019, § 2)。本論文では、テリー・ホーガンとマーク・ティモンズに倣い、この問題を超義務のパラドックス (the paradox of supererogation) と呼ぶことにする (Horgan & Timmons 2010)。超義務のパラドックスについて、以下でみるように、さまざまな論者が解決策を提案してきた。けれども、各論者の見解が相互にどのような関係にあり、どのような利点ないし欠点を共有しているかは、あまり体系的に示されていない。本節および第4節では、超義務のパラドックスをめぐる議論を体系化し、最も有望な解決策を提案することを目指す。

議論を簡潔にするため、超義務のパラドックスを次のように整理したい。

超義務のパラドックス (the paradox of supererogation) :

以下の三つの主張は同時にすべて成立することができないため、超義務はトリレンマに陥る。

〈主張 1〉超義務的行為は、義務的行為よりも道徳的によい。

〈主張 2〉行為  $\phi$  が行為  $\psi$  よりも道徳的によいならば、行為  $\psi$  に代えて行為  $\phi$  をすることが道徳的に義務的である。

10 本論文では、超義務的な行為があるという日常的直観を前提して議論を進める。超義務的行為は一切存在しないとする立場 (たとえば一部の功利主義) は以後考慮しない。なお、功利主義を含む帰結主義について、より理論的に洗練させることで超義務を認める可能性——たとえば間接帰結主義の採用——は、Archer (2020) が検討している。

〈主張3〉義務的行為に代えて超義務的行為をすることは、道徳的に義務的ではない。

三つの主張は、一見したところそれぞれ説得的にみえる。しかし三者はトリレンマを構成する。第一に、主張1と主張2がともに成立するならば、「義務的行為に代えて超義務的行為をすることが道徳的に義務的である」が成立し、主張3に反する。第二に、主張1と主張3が成立するならば、「超義務的行為は義務的行為よりも道徳的によいが、義務的行為に代えて超義務的行為をすることは道徳的に義務的ではない」が成立し、主張2に反する。第三に、主張2と主張3がともに成立するならば、「超義務的行為は、義務的行為よりも道徳的によいとはいえない」が成立し、主張1に反する。

第2節でみたように、主張1と主張3は、「義務を超えた行為」についての我々の自然な理解に照らして説得的である。こうした直観を尊重するならば、超義務のパラドックスは主張2を棄却することで解消するのが最も有望だろう<sup>11</sup>。結論を先取りするならば、本論文でもこの解決を擁護する。ただし、主張2がどのように誤っているかを説明するのは、一見したほど容易ではない<sup>12</sup>。そこで第4節では、主張2が支持できないのは厳密にいつてなぜかを詳しく検討する。

その議論に先立ち、第3節の残りでは、主張1や主張3を棄却することで超義務のパラドックスを解消する試みがどのように頓挫するかを、簡単に検討する。

### 3.2. 主張1の否定——道徳的等価説

主張1は「超義務的行為は、義務的行為よりも道徳的によい」という主張である。もしこれが偽であれば、つまり超義務的行為は義務的行為に比べて道徳的によりよいわけではない——典型的には<sup>13</sup>、道徳的なよさが変わらない——のであれば、超義務のパラドックスを生み出すトリレンマは解消される。この見解を、超義務の道徳的等価説 (the moral indifference view) と呼ぶことにしよう。

道徳的等価説は、理論的には可能かもしれないが、超義務についての我々の自然な考え方に照らして説得性に欠ける<sup>14</sup>。仮に、通行人Aが、火災の最中にビルに飛び込んで人を助け出すという英雄的な行為をしたとしよう。これは超義務的行為の典型例である。別の通行人A<sub>1</sub>は、119番通報こそしたが、Aのように自らビルに飛び込むことはしなかったとしよう。仮に、A<sub>1</sub>が「自分もAのように命を顧みずに行為すべきだった」といつて自分の行為を恥じているとしよう。このとき、我々がもしA<sub>1</sub>に声をかけるとすれば、

11 これが論点先取でないことに注意されたい。もし、第2節で導入した〈超義務の暫定的定義〉が主張1と主張3を含意するという理由で主張2を棄却していたならば、それは論点先取的だ。けれども、筆者らがここで主張1と主張3を支持する根拠は、〈超義務の暫定的定義〉ではなく、主張1と主張3が「義務を超えた行為」をめぐる我々の自然な直観に合うことである。〈超義務の暫定的定義〉を採用したことは、ここでいかなる議論上の役割も果たしていない。

12 一例として、行為 $\psi$ が義務的だとした場合、主張2は、義務的行為とは別の行為をすることが義務的である可能性を認めることになる。この含意はそもそも説得的でないという見方があるかもしれない(匿名査読者の指摘に感謝する)。ただし、異なる複数の行為が同時に義務的である可能性をあらかじめ排除するのは、真正の道徳的ジレンマ (McConnell 2022; cf. Williams 1965) など一部の論争的な主題について特定の立場を原理的に採用不可能にするような、強い想定であるように思われる。本論文では、より穏当な想定として、義務的行為が複数ある可能性をさしあたり否定しない。この想定は是非を詳しく論じることは本論文の目的を超えるため、以後この問題はわきにおいて、超義務に特有の論点に焦点を絞って主張2を批判的に検討したい。

13 厳密に言えば、主張1を否定する可能性は他にもある。たとえば、超義務的行為が義務的行為よりも道徳的に悪い場合や、超義務的行為と義務的行為で道徳的なよさが比較できない場合にも、主張1は否定される。また、行為には「よさ」を帰属できないとする見解も、主張1と両立しないという意味で、これを否定することになる。しかし、どれも「義務を超えた行為」についての我々の日常的直観——道徳的にいつて、何らかの義務的行為よりも優れている——に反するように思われる。

14 この立場を明確にとる哲学者はほとんどおらず、例外はDancy (1993) である。彼は、超義務的行為が行為者自身にもたらすコストを道徳的に加重し、その加重を考慮すれば超義務的行為は義務的行為と道徳的に等価になる——それどころか義務的行為よりも道徳的に劣りうる——と論じる。なお、Dreier (2004) やHorgan & Timmon (2010) の立場も、道徳的等価説に関連するように見えるが、実際には異なる。かれらは超義務的行為が義務的行為と道徳的に等価だと主張しているわけではなく、超義務的行為が義務的行為より道徳的によいことを認めつつ、この道徳的価値の差が道徳的義務を生み出すとは限らないとするものだ。これは道徳的理由不足説にあたる (4.2節をみよ)。

どのように言うだろうか。おそらく、「あなたの行為と A の行為は道徳的に等価なので、自分の行為を恥じる必要はない」とは言わないだろう。A<sub>1</sub> の行為より A の行為のほうが道徳的によいことは所与として、「あなたの行為も十分によい」とか「道徳的に完璧な行為をする必要はない」などと言うほうが、この状況における応答としてより自然だろう。

### 3.3. 主張 3 の否定——総合的免責説

主張 3 は「義務的行為に代えて超義務的行為をすることは、道徳的に義務的ではない」という主張である。もしこれが偽であれば、つまり超義務的行為を選ぶことが道徳的に義務的ならば、超義務のパラドックスを生み出すトリレンマは解消される。典型的な考え方はこうである。超義務的行為は、義務的行為よりも道徳的によいという理由で、道徳的にははたしかに義務的だ。しかし、行為者がすべき行為を決める上での考慮事項は道徳だけではなく、他の価値も考慮事項となるため、超義務的行為はすべてを考慮して (all things considered) 義務的だとは限らない<sup>15</sup>。この見解を、超義務の総合的免責説 (the overall exemption view) と呼ぶことにしよう。

道徳的等価説とは異なり、総合的免責説は、超義務を論じる哲学者のあいだで一定の支持を得てきた (Wolf 1982 ; Portmore 2011, §5.3 ; Dorsey 2013)。とりわけ、超義務のなかには、通行人 A が命をかけてビル火災から人を救う事例のように多大な自己犠牲を伴うものがある<sup>16</sup>。このような場合、たとえ超義務的行為が道徳的に極めて望ましくても、求められる自己犠牲があまりに大きいことを理由として、それをしないことがすべてを考慮して許容されるというのは説得的かもしれない (Benn 2018)。

しかし、総合的免責説にも問題がある。第一に、道徳的等価説と同じく、総合的免責説も直観に反する。我々が「義務を超えた行為」として考えるのは、道徳的には義務的なのだが他の考慮事項のおかげで免除される行為ではなく、道徳的に考えてさえ義務的でない行為ではないだろうか。たとえば、自分の命を顧みずにビル火災現場に飛び込んで人を救うことは、道徳的には義務的なのだが犠牲が大きすぎるので免除されるというより、道徳的に考えてさえ義務的でないというほうが、超義務をめぐる我々の素朴な直観によりうまく適合するように思われる。とくに、我々は、そのように英雄的に行為しなかった人に対して、「あなたの不作為はすべてを考慮した義務には反していないが、道徳的な義務には反している」といった限定的に義務違反を主張することすらしないのではないか<sup>17</sup>。

第二に、私財を少しだけ慈善団体に寄付することなど、超義務的行為に伴うコストが極めて小さい場合を考えよう<sup>18</sup>。十分に多くの収入を得ている人が、(制度化された税を納めた上で<sup>19</sup>) 慈善団体に 100 円を寄付するというのは、小規模ではあるが超義務的行為の典型例である。しかし、このことは、総合的免責説

15 言い換えれば、総合的免責説は、規範にはさまざまな領域 (domain) があることに着目して、超義務的行為が (道徳以外の領域はともかく) 道徳という領域に限っていえば義務的だという主張を守ろうとするものである。以下でみる第一の反論は、この点に正面から反論する。つまり、道徳的に超義務的な行為の任意性は道徳という領域の内部で説明すべきであって、道徳的に超義務的な行為は道徳的にさえ義務的でないのではないかという反論である。

16 4.1 節では、超義務のうちこのサブタイプを英雄型超義務 (heroic supererogation) と呼ぶ。

17 より自然な主張はこうだろう——英雄的に行為することは道徳的に望ましいが、そうすることが道徳的に義務的だとはいえない。もしかすると、道徳的に望ましい行為をしないことについて、行為者はさしあたり (prima facie) 説明責任を負うかもしれない。そして、行為者の犠牲が十分に大きいなどの理由で道徳的に望ましい行為をしないことが許されるかもしれない一方で、当該行為者がそれについて何も遺憾に思っていないければ、そのことは非難に値するかもしれない。行為の超義務性と非難の関係についての詳細な議論には深入りしない。重要なのは、このような状況に直面して、我々は、当該行為者が道徳的義務に違反したとは普通は言わないだろうということだ。この点を明確にする必要性を示唆してくれた匿名査読者に感謝する。

18 4.1 節では、超義務のうちこのサブタイプを慈恵型超義務 (benevolent supererogation) と呼ぶ。

19 議論のため、ここでは制度化された税を納めることがちょうど道徳的に義務的だと考えている。この点への異論を考えることもできる。たとえば、効果的利他主義を支持する人々は、もっと多く寄付することを道徳的義務だと考えるかもしれない (この点を指摘してくれた竹下昌志氏に感謝する)。道徳的義務の内容にかんするこうした主張は、本論文の議論を左右しないので、これ以上は深入りしない。

ではうまく説明できないように思われる。総合的免責説によれば、この裕福な人が100円を寄付することは、道徳的には義務的だが、「道徳以外の考慮事項」があるため、すべてを考慮して任意だということになるはずだ。けれども、これだけ裕福な人が100円を寄付しなくてよいとする「道徳以外の考慮事項」があるというのは考えにくいのではないか。

第三に、火災時の人命救助の事例を思い出してほしい<sup>20</sup>。総合的免責説によれば、英雄的な人命救助が道徳的に任意なのは、そうした超義務的行為を支持する道徳的理由が他の理由によって凌駕されるからである。このとき、超義務的行為は、道徳的にはともかく、すべてを考慮して二番手以下の (suboptimal) 行為だということになる。しかし、英雄的な人命救助が義務的でないとするとき、我々が言いたいのは、英雄的にふるまった人にはすべてを考慮すると他にもっとすべきことがあった——すべてを考慮して最善でない判断をした——ということではないはずだ<sup>21</sup>。

こうして、「義務を超えた行為」についての我々の自然な理解を尊重する限り、道徳的等価説も総合的免責説も有望ではない。また、主張1と主張3はそれぞれ「義務を超えた行為」についての我々の直観によく合う立場であり、否定するのは簡単ではない。そのため、超義務のパラドックスを解消する上で否定すべきなのは主張2だと考えられる。

## 4. 超義務のパラドックスの解消

主張2は、「ある行為が別の行為よりも道徳的によいならば、よいほうの行為を選ぶことが道徳的に義務的だ」という主張である。もしこれが偽であれば、つまりよいほうの行為を選ぶことが道徳的に義務的でない可能性が残るなら、トリレンマは解消され、超義務のパラドックスも解消される。

### 4.1. 超義務のサブタイプ

義務的行為よりも道徳的によい行為が、それにもかかわらず道徳的に任意だというのは、どうして生じるのか。この議論をするにあたって、超義務のなかに異なる複数のサブタイプがあることに注意すべきである。4.2節と4.3節でそれぞれみるように、主張2がどうして成立しないかは、そのサブタイプごとに異なるのだ。

超義務にさまざまな形があることは、「義務を超えた行為」をめぐる倫理的議論においてしばしば指摘されてきた (Urmsom 1958; Heyd 1982, ch. 7)。超義務の分類を検討することそのものは本論文の目的でないが、以後の議論と「義務を超えた行為」の理解に資する限りで、ここでは次の二つのサブタイプを提案したい。

第一に、超義務的行為には、極めて英雄的・自己犠牲的なものがある。たとえば、ビル火災の現場に居合わせた通行人Aが、自らの命を顧みずビルに飛び込んで人を救うのは、この種の超義務的行為の典型例である。これを**英雄型超義務 (heroic supererogation)**と呼ぶことにする。英雄型超義務の特徴として、

20 第三の批判は、超義務的行為の一部にのみあてはまる。超義務的行為を支持する道徳的理由が他の理由によって凌駕されるのではなく、両者が同じくらい強いことによって超義務的行為が義務的でなくなっている場合には、この批判は成立しない。この点を指摘してくれた匿名査読者に感謝する。

21 英雄的行為が「最善でない判断」となることはありうる。たとえば、炎が激しく、消防隊が間近まで来ているような状況で、肺に持病のある人が自ら建物に飛び込んで人命救助を試みるのは、(仮に英雄的だとしても) すべてを考慮して最善の判断でないかもしれない。しかし、これは超義務的行為が超義務的だという点で義務的でないこと——超義務という規範的性質に特有の任意性——を説明できない。仮に、先の事例とは対照的に、炎が激しくなく、消防隊がすぐに到着できない状況で、肺機能の強い人が建物に飛び込むことを考えよう。我々は、こうした英雄的行為がすべてを考慮して最善の判断かどうかを問わず、これを義務的でないと考えることができる。超義務的行為が義務的でないことを適切に説明するには、この二つの事例をどちらも説明できなければならない。

コストが極めて大きいこと、超義務的行為の道徳的なよさが極めて大きいこと、(他の条件が適切ならば) 極めて大きな道徳的称賛の対象となることなどが挙げられる。

第二に、超義務的行為には、英雄型超義務よりもささやかなものがある。私財からわずかの金額を UNICEF に寄付をすることは、この種の超義務の典型例である。これを慈恵型超義務 (benevolent supererogation) と呼ぶことにする。英雄型超義務と比べて、慈恵型超義務は、コストが小さく、道徳的なよさはそれほど大きくなく、また道徳的称賛の程度もそれほど大きいとはいえない。けれども、我々はこうした小さな行為であっても「義務を超えた行為」だと考えるはずだ。

英雄型と慈恵型は、コストの大きさや道徳的価値の大きさによって区別される。そのため、両者の違いは原理的には程度の問題であり、また現実に区別が難しい事例もある。たとえば、慈善団体に 100 円を寄付することが明らかに慈恵型超義務にあたるのに対して、5 兆円を寄付するとなれば (コストの大きさと道徳的価値の大きさを考えれば) 英雄型超義務だと考える余地があるかもしれない<sup>22</sup>。ただし、議論をわかりやすくするため、以下ではこの問題には深入りせず、典型的な英雄的行為と典型的な「小さな親切」を想定して話を進めることにする<sup>23</sup>。

#### 4.2. 慈恵型超義務はなぜ任意なのか

慈恵型超義務から検討しよう。ある義務的行為 (たとえば、制度的に定められた復興特別所得税を納めること) を考え、これを  $\psi_1$  と呼ぼう。これに対して、 $\psi_1$  よりほんの少しだけ道徳的によい行為 (たとえば、復興特別所得税を納めた上でさらに大地震の被災地に私財から 1,000 円を寄付すること) を考え、これを  $\phi_1$  と呼ぼう。通常の場合であれば、 $\psi_1$  をするよりも  $\phi_1$  をするほうが、わずかの差とはいえ道徳的に望ましい。それにもかかわらず、 $\phi_1$  ではなく  $\psi_1$  を選ぶことが道徳的に許容される。それはなぜだろうか。

ひとつの考え方はこうだ。たしかに、他の状況が適切ならば、 $\psi_1$  ではなく  $\phi_1$  をすることを支持する道徳的理由があるかもしれない。しかし、この道徳的理由は、 $\psi_1$  ではなく  $\phi_1$  を選ぶことを行為者に義務として課す——行為者の選択を拘束する——ほどの強い理由ではない。一般に、たとえ義務的行為ではなく超義務的行為をする道徳的理由があっても、その道徳的理由は義務的行為ではなく超義務的行為をすることを道徳的な義務として課すほど十分に強くはないことがあり、その場合、超義務的行為ではなく義務的行為をすることが道徳的に許容される (Dreier 2004 ; Horgan & Timmons 2010 ; Muñoz 2019, p. 702)。この見解を、超義務の道徳的理由不足説 (the insufficient moral reason view) と呼ぼう<sup>24</sup>。

22 寄付については、慈恵型・英雄型のどちらにあたるかが論争的な事例を考えやすいだろう。100 円の寄付が慈恵型超義務であり 5 兆円の寄付が英雄型超義務だとすると、1 億円ではどうか、もしそれが英雄型超義務ならば 100 万円ではどうか、等々である。寄付者の性質に着目しても同様だ。月収 5,000 万円の大富豪が 1 万円を寄付するのが慈善型超義務で、月収 20 万円の人が 1 万円を寄付するのは英雄型超義務だとすれば、月収 50 万円の人ではどうか、等々である。本稿の目的は、超義務の規範的性質を明らかにすることなので、こうした境界事例の分別という問題には深入りせず、理念型として超義務の二つのタイプを提案・検討することと定める。この点を明確化する必要性を示してくれた匿名査読者に感謝する。もしかすると、境界事例にあたる超義務的行為は、両タイプの規範的性質をそれぞれ弱い形でもつ——道徳的理由がやや弱く、かつ行為者にとって真剣に選びにくい選択肢である——かもしれない。本稿の議論は、こうしたさらなる可能性を検討する準備として位置付けられる。

23 ウォルター・シノット＝アームストロングは、完全義務 (perfect duty) を超える行為と不完全義務 (imperfect duty) を超える行為のあいだの規範的な違いを検討している (Sinnott-Armstrong 2005)。彼は、不完全義務を超える行為のみが本来の意味での超義務だと主張し、完全義務を超えるが不完全義務の充足には至らない行為を「超完全義務 (superperfecterogation)」と呼んでいる。ただし、彼の提案は、超義務をめぐる哲学的議論でほとんど省みられてこなかった (例外は Portmore [2019, ch. 4] である)。なお、超義務と不完全義務の関係については蓄積がある (Baron 1987 ; Hill 1992, ch. 8) が、本論文の目的と必ずしも関係しないので、深入りしない。

24 ダグラス・ポートモアは、実質的に同様の見解を、道徳的理由が道徳的要求 (moral requirement) を生み出すほど強い道徳的要求力 (moral requiring strength) をもたないと表現する (Portmore 2011, pp. 134-35)。道徳的理由とそれが有する道徳的要求力とは厳密には異なるため、ポートモアの用語法がより厳密で精確である。ただし、この点は本論文の議論の実質に影響しないことから、ここではよりシンプルな「道徳的理由不足説」という名前を使うことにする。

道徳的理由不足説は、決してアド・ホックな主張ではなく、道徳的理由をめぐる倫理的な蓄積に照らしてむしろ有望である。一般に、 $\psi$ より $\phi$ を選ぶ道徳的理由があるとしても、 $\psi$ ではなく $\phi$ を選ぶことが道徳的に義務的だとは限らない。なぜなら、「 $\phi$ をする道徳的理由」のなかには、 $\phi$ をする道徳的義務を生み出すものだけでなく、単に $\phi$ をすることが道徳的に魅力的だ（好ましい）と表現するだけのものがあるからである（Dancy 2004；Gert 2007）。同じことが慈恵型超義務にもあてはまる。たしかに、慈恵型超義務的行為は、対応する義務的行為よりも道徳的によく、それゆえそちらを選ぶ道徳的理由があるかもしれない。しかし、この理由は単に「慈恵型超義務的行為をするのが好ましい」ということを表現するにすぎず、道徳的義務を生み出すほどではない。いわば、慈恵型超義務は、義務と比べて追加の道徳的価値があまりに小さいので、道徳的に義務とするほどではないということだ<sup>25</sup>。

こうして、道徳的理由不足説は、慈恵型超義務が道徳的に任意である理由を説明できるかもしれない。ただし、この立場はすべての超義務に適用できるわけではない。4.3節でみるように、英雄型超義務が道徳的に義務的でない理由は、道徳的理由不足説ではうまく説明できない<sup>26</sup>。人命救助など英雄型超義務にあたる行為は、対応する義務的行為に比べて道徳的価値が極めて大きいように思われ、義務的行為ではなく英雄型超義務的行為をする道徳的理由が行為者の選択を拘束しないほど弱い理由だというのは考えにくい。それどころか、義務的行為ではなく英雄型超義務的行為を選ぶ理由を、両者の道徳的価値の差の大きさだけによって考えるなら、後者を選ぶ理由はむしろ極めて強いのではないか（Archer 2018）。

#### 4.3. 英雄型超義務はなぜ任意なのか

それでは、英雄型超義務にあたる行為は、どうして義務的行為よりも道徳的によいにもかかわらず道徳的に任意なのか。とりわけ、英雄的超義務が道徳的に任意であることを、道徳以外の観点から（3.3節の総合的免責説をみよ）ではなく、あくまで道徳という領域の内部で説明することはできるだろうか。

重要なのは、英雄型超義務が義務的でないと厳密にはどういうことかだ。これを明らかにするため、まず次の立場を考えよう（Portmore 2019, § 2.1）。

##### 行為が義務論的地位をもつ条件

行為 $\phi$ が、行為者 $S$ にとって採用可能な行為の選択肢に含まれないとき、「 $S$ が $\phi$ すること」は義務論的地位（deontic status）をもたない。

行為の義務論的地位とは、典型的には、義務（obligatory）・禁止（forbidden）・任意（permissible）の三者を指す。ある行為が義務論的地位をもたないとは、その行為が義務や禁止や任意といった性質をもたないことをいう<sup>27</sup>。とくに、ある行為者の選択肢に含まれない行為は、通常の意味で任意なのではなく、任意だという義務論的地位すらもたない。この点を明らかにするため、「地球に隕石が衝突するのを防ぐ」

25 行為の道徳的価値の大きさを、行為者や行為タイプを跨いで比較することには、それ自体でさまざまな課題がある。本論文では、こうした価値の比較可能性についての一般的論点に深入りしない。なお、超義務の定式化から明らかなように、価値の比較可能性は超義務をめぐるあらゆる主張で前提されており、ここで挙げた道徳的理由不足説に特有の問題ではない。

26 もしかすると、超義務的行為の道徳的価値とその行為をする道徳的理由の関係について、慈恵型超義務だけでなく英雄型超義務にも適用可能な「関数」を同定できるかもしれない。とくに、たとえ義務的行為と英雄型超義務的行為の道徳的価値の差が極めて大きくても、両者をそれぞれ支持する道徳的理由の差が小さいという可能性があり、その場合には、英雄型超義務の任意性は、道徳的理由不足説によって説明できるかもしれない。著者らはその可能性を否定しない（この可能性を示してくれた井上彰氏に感謝する）。ただし、その場合には、英雄型超義務的行為においてなぜ大きな道徳的価値が大きな道徳的理由に結びつかないのかを説明する理論が必要になる——さしあたり、道徳的価値が大きければ大きいほど、道徳的理由も大きくなると思えるほうが直観適合的だ。4.3節では、そうした理由を与えることを試みている。

27 つまり、「行為が義務論的地位をもつ条件」は、標準義務論理（standard deontic logic）の範囲を超える主張である。

という行為を考えよう (Portmore 2019, p. 50)。明らかに、隕石衝突を防ぐことは私にとって義務的ではないし、また禁止されるとも考えにくい。それでは、隕石衝突を防ぐのは私にとって任意なのだろうか。隕石衝突回避は私が選んでできる行為ではないため、それを任意だ——することもしないことも義務的でない——というのは不自然だ (少なくとも、するかどうかを私が選べる行為と同じように「任意」だというのは自然でないように思われる)。隕石の衝突を防ぐという行為は、私にとって義務・禁止・任意のいずれにもそぐわないのだ。このような場合、地球に隕石が衝突するのを私が防ぐという行為は義務論的地位をもたないと考えることができる。

これにもとづいて、英雄型超義務が義務的でないとはどういうことかを再検討しよう。改めて、英雄型超義務の典型的な事例、つまりビル火災に直面した通行人 A が命を顧みずにビルに飛び込んで人命を救うという事例を考えよう。我々のほとんどは、そうした事例に直面しても、A のように勇敢に行動することはできない——物理的には可能かもしれないが、勇気のなさや死の恐怖などによって行為ができなくなっている<sup>28</sup>。だからこそ我々は A の勇敢さと行動力を讃えるのではないか。このことは、他の英雄的超義務にもあてはまるように思われる。そうだとすれば、英雄的超義務は多くの人にとって選択不可能な行為である。つまり次のことが成り立つ。

#### 超義務の選択肢範囲外説 (the non-option view) :

行為  $\phi$  が、行為者 S にとって英雄的超義務にあたる時、 $\phi$  は、S にとって採用可能な行為の選択肢に含まれない。

選択肢範囲外説と、先の〈行為が義務論的地位をもつ条件〉を組み合わせると、次のようになる——英雄的超義務は、当該行為者にとって採用可能な行為の選択肢に含まれず、したがって義務論的地位をもたない。とくに、英雄的超義務は、通常の意味で任意ではなく、任意だという義務論的地位すらもたない。

選択肢範囲外説は、一見すると突飛に見えるかもしれないが、英雄型超義務にまつわる実際の経験と比べるとむしろ自然である。英雄型超義務をめぐる興味深い論点のひとつは、それをしていない人には「義務を超える行為」だと映るのに、実際に英雄的に振る舞った人はその行為を義務的であるかのように感じるという点だ (Archer & Ridge 2015)。ビルに飛び込んだ通行人 A は、どうしてそんな英雄的行為ができたかと尋ねられれば、「そうしなければならぬと感じた」と答えるかもしれない<sup>29</sup>。A の主観的な感じ方としては、命を顧みずにビルに飛び込むことは選択肢の範囲にある。そのため、A の経験に留まる限り、A が命を顧みずにビルに飛び込むことには義務論的地位がある——そしてその行為は義務的である。だか

28 ある行為ができないということの複数の意味について、ここで強調する必要性を指摘してくれた高橋礼氏および匿名査読者に感謝する。もしかすると、行為ができない原因によって重要な違いが生じるかもしれない。たとえば、隕石衝突回避のような行為はしようとしてもできないのに対して、英雄的な行為や後述する著しく悪い行為はしようと思ったならばできるもので、両者には違いがあると考える人がいるかもしれない (ただし、バーナード・ウィリアムズはこの違いにすら懐疑的である [Williams 1981, 129-30])。この点は匿名査読者の指摘による。ただし、目下の議論で重要なのは、当該行為者が当該行為をできない原因が何であれ、その行為者にとってその行為が選択肢に入らないという点である。この点は、物理的にできない行為と英雄的な行為に共通である。両者に違いがあるとすれば、そうした選択肢の外にある行為を新たに選択肢に入れることが問題となる場合だろう。たとえば、英雄的な行為をしようと思える人になる——つまり勇敢になる——ことは、難しいかもしれないが想像はでき、またそのような変化は道徳的に望ましいかもしれない (註 36 をみよ)。これに対して、隕石を止めようと思える人になるというのは想像すら難しく、道徳的な望ましさも理解しにくい。

29 少なくとも、英雄的行為をした人がインタビューに対してはそのように答えるのを、我々はニュースでしばしば目にする。たとえば、2007 年にニューヨーク地下鉄の駅でてんかん発作のため線路に落ちた人を助けた男性は、「特別なことをしたとは思っていない」、「ただ正しいと感じたことをしただけだ」とコメントしている (<https://www.nytimes.com/2007/01/03/nyregion/03life.html>; 2023 年 8 月 26 日閲覧)。

らこそ、A が実際にそう感じたとしても、我々はそれを奇妙だとは思わないのではないか<sup>30</sup>。他方で、A の英雄的行為を目撃した大多数の人々にとっては、命を顧みずにビルに飛び込むことは選択肢の範囲にない。そのため、こうした人々の経験に留まる限り、こうした人々が命を顧みずにビルに飛び込むことには義務論的地位がない。だからこそ、かれらが実際にその行為を「義務を超える行為」だと感じたとしても、我々はそれを奇妙だとは思わないのではないか。こうして、選択肢範囲外説は、英雄的行為の義務論的地位を、それをした人の経験としなかった人の経験にそれぞれ忠実な形で論じることができる。

次のような反論があるかもしれない。誰かが英雄型超義務的行為をした場合、英雄的行為は実際になされたのだから、その行為は当該行為者の選択肢の範囲にあり、上の考え方に照らして義務論的地位をもつことになるのではないか。

この反論に答えるにあたり、英雄的行為が誰の選択肢の範囲にあるかを考えよう。仮に、二人の通行人 X と Y がビル火災に直面し、人が取り残されていることを知ったとしよう。X はとっさにビルに飛び込み、Y はそうしなかったとしよう。このとき、ビルに飛び込むという行為は、X の選択肢の範囲にあり、したがって X がビルに飛び込むことは義務論的地位をもつ——具体的には義務的である。それに対して、この行為は Y の選択肢の範囲になく、したがって Y がビルに飛び込むことは義務論的地位をもたない。このことは、先にみた英雄的行為をめぐる日常的経験とも合う。

こうして、超義務の二つのサブタイプがそれぞれ道徳的に義務的でない理由が明らかになったはずだ。慈恵型超義務は、義務と比べた道徳的価値の差があまりに小さいので、道徳的拘束力をもたず、慈恵型超義務的行為をすることは行為者にとって任意である。英雄型超義務は、義務と比べた道徳的価値の差が大きい反面、行為者にとってまともな選択肢の範囲になく、英雄型超義務的行為をすることは行為者にとって義務的か任意かを考えることがそもそもできない。

## 5. 亜義務の理論

前節までで、超義務的行為がその道徳的なよさに反して道徳的に義務的でないのはなぜかを説明してきた。具体的には、超義務には二つのサブタイプがあることを示した上で、両者が別の理由によって「望ましいが義務的でない」という規範的性質をもつことを示してきた。慈恵型超義務が義務的でないのは、それと義務的行為との違いがあまりに瑣末だから（いわば追加の道徳的価値が小さすぎるから）である。英雄型超義務が道徳的に義務的でないのは、それがあまりに道徳的価値の大きな行為であり行為者にとって有効な選択肢でないからである。

本節では、この見解をもとにして、超義務の鏡像にあたる規範的性質、つまり亜義務の理解を進展させたい。

### 5.1. 亜義務とそのサブタイプ

行為  $\phi$  が行為者 S にとって亜義務的 (suberogatory) だというのは、日常的な言い方では、 $\phi$  は S にとって「しないに越したことがない」行為だということである。亜義務の典型例は、序論でみた C の事例、つまり自分や身近な人をかばう報復行為だろう。こうした行為は、道徳的に望ましくないが、だからといっ

30 端的にいえば、ビルに飛び込むことは A の選択肢の範囲内にあるのだから、A がビルに飛び込むことは義務的だということになる。それでは、ビルに飛び込まなかった周囲の人々もまた、「(自分がビルに飛び込むことは超義務的だが) A がビルに飛び込むことは義務的だ」と考えるべきだろうか。一見すると、これは独善的に思われ、それゆえ直観に反すると考える人がいるかもしれない。著者らはこの懸念を正当なものだと考える(この点を指摘してくれた高橋礼氏に感謝する)。ただし、これを、英雄的に行爲した人に対する称賛の問題と混同してはならない。たとえビルに飛び込むことが A にとっては義務的だとしても、そのことは、周囲の人々が A を称賛することをなんら妨げない。

て道徳的に禁止するほどではないように思われる。先の例では、パートナーが差別的侮辱を受けたとき、Cはその場で報復するのを我慢できたならば道徳的によかったかもしれない。しかし、仮にCがその場で報復したとして、それでCが道徳的義務に違反したというのは要求過多 (too demanding) だろう<sup>31</sup>。細かな論点を一旦わきにおけば、この「道徳的に望ましくない行為だが、禁止されるとはいえない」というのが、亜義務という考え方が捉えようとする現象の中心にある (Driver 1992; Zimmerman 1996; McNamara 2011)。

まず、超義務に倣って、亜義務を次のように特徴づける。

#### 亜義務 (suberogation) :

行為者Sと二つの行為 $\phi$ ,  $\psi$ について、Sが $\phi$ することは道徳的に義務的でもなければ禁止されもせず、Sが $\psi$ することは道徳的に義務的だとする。Sが $\psi$ することよりSが $\phi$ することが道徳的に厳密により悪い場合、かつその場合に限り、Sが $\phi$ することは ( $\psi$ することとの関係で) 道徳的な亜義務にあたる。

超義務と同じように、亜義務にも二つのサブタイプがある。第一のサブタイプは、慈恵型超義務に対応する。慈恵型超義務は、いわば「小さな親切」であり、望ましいけれども道徳的に義務とするほどではない行為であった。そのちょうど反対にあたる性質として、望ましくないけれども道徳的に禁止するほどでもない行為が考えられる。これを非行型亜義務 (delinquent suberogation) と呼ぶことにする<sup>32</sup>。

#### 非行型亜義務 (delinquent suberogation) :

行為者Sと三つの行為 $\phi$ ,  $\psi$ ,  $\chi$ について、Sが $\phi$ することは道徳的に義務的でもなければ禁止されもせず、Sが $\psi$ することは道徳的に義務的であり、Sが $\chi$ することは道徳的に禁止されるとする。Sが $\phi$ することが ( $\psi$ や $\chi$ することとの関係で) 道徳的な非行型亜義務にあたるのは、次の条件をすべて満たす場合、かつその場合に限る。

1. Sが $\psi$ することよりSが $\phi$ することが道徳的に厳密により悪い。
2. Sが $\chi$ することよりSが $\phi$ することが道徳的に厳密によりよい。

先述のCの報復行為は、非行型亜義務の一例である。非行型亜義務の主な特徴は、ある道徳的に禁止された行為に比べて道徳的に「マシ」であることだ。たとえば、差別的侮辱をした人に対してCがその場で報復的に罵倒することは、Cがその人を殺害することに比べて「マシ」である。殺人が禁止され、罵倒がそれ自体では禁止されないとすれば、Cによる罵倒は、道徳的に望ましくないけれども禁止されない行為の一種だと考えられる。これが非行型亜義務の概要である。

しかし、「望ましくないが禁止されない行為」は非行型亜義務だけでない。亜義務の第二のサブタイプは、英雄型超義務のちょうど反対、つまり道徳的な悪さがあまりに大きいために行為者にとって有効な選択肢でない行為である。以下では、これを極悪型亜義務 (atrocious suberogation) と呼ぶことにする。

31 「義務を超えた行為」と同様に、「しないに越したことがない行為」について我々が語る際にも、行為タイプではなく具体的に状況依存的に記述された行為が念頭におかれることが多いように思われる (註9をみよ)。後にみる極悪型亜義務については、ジェノサイドなど一部の行為タイプがカテゴリー的に亜義務にあてはまる可能性があり、また簡潔のためにそのように書くことがある。ただし、その場合でも、状況依存的に当該行為の亜義務性を考えていると想定し、行為タイプ自体が亜義務的である場合に特有の論点を検討するのは別日の課題とする。

32 非行型亜義務を加害 (offence) と呼ぶ論者もいる (Chisholm 1982; Mellema 1991, ch. 8)。

**極悪型亜義務 (atrocious suberogation) :**

行為者 S と二つの行為  $\phi$ ,  $\chi$  について、S が  $\phi$  することは道徳的に義務的でもなければ禁止されもせず、S が  $\chi$  することは道徳的に禁止されるとする。S が  $\chi$  することより S が  $\phi$  することが道徳的に厳密により悪い場合、かつその場合に限り、S が  $\phi$  することは ( $\chi$  することとの関係で) 道徳的な極悪型亜義務にあたる<sup>33</sup>。

極悪型亜義務の例として、歴史上最も悪名高いのは、たとえば「ユダヤ人を 600 万人集めて殺す」という行為である。この行為は、ごく一部のの人々を除けば、我々にとってまともな選択肢に入る行為ではない。我々のほとんどは、ジェノサイドが重大な道徳的不正であり、そのような行為は道徳的に極めて悪いと考えるだろう。しかし、我々がそれをしないのは、ジェノサイドが道徳的に禁止されているから——もし禁止されていなければ選択肢として考慮に入れるかもしれない——ではなく、道徳的にあまりに悪すぎるので「そもそもしようと思わない」からではないだろうか<sup>34</sup>。この「そもそもしようと思わない」、つまり行為の選択肢に初めから入っていないというのが、極悪型亜義務の主な特徴であり、英雄型超義務と対をなす点である。

重要な点として、ある行為が極悪型亜義務にあたるかどうかは、問題となる行為者に相対的に決まる（この点は超義務や非行型亜義務も同様である）。たとえば、我々のほとんどはジェノサイドをまともな選択肢として考えないのに対して、ネオナチの人々は選択肢として考えるかもしれない。この場合、ネオナチの人々にとって、ジェノサイドは極悪型亜義務——禁止されない——ではなく、端的に道徳的に禁止される行為である。このことは、ジェノサイドを単純に道徳的に禁止する立場よりも、我々の日常の見解に適合するように思われる。我々は、通常の生活において、ジェノサイドが道徳的に禁止されるとわざわざ考えたり言ったりしない<sup>35</sup>。紛争やヘイトスピーチについて見聞きし、ジェノサイドを実際にしかねない人に直面した場合に、はじめてそのような考えたり言ったりするはずだ。これを亜義務の理論に反映するためには、ジェノサイドを単純に「道徳的に強く禁止される行為」とみなすよりも、上のように極悪型亜義務として理解するほうが、より説得的だと思われる。

**5.2. 亜義務の規範的性質**

超義務にまつわるパラドックス（道徳的によい行為が、なぜ道徳的にすら義務的でないのかという問題）があったように、亜義務にも同種のパラドックスがある。道徳的に悪い行為が、なぜ道徳的にすら禁止されないのだろうか。第4節で、著者らは、超義務のパラドックスに対して、超義務の二つのサブクラス——慈恵型と英雄型——にそれぞれ相応しい解決を与えた。これをもとに、亜義務のパラドックスについても、二つのサブクラス——非行型と極悪型——にそれぞれ相応しい解決を与えることができる。

33 これが上の亜義務の定式化を外れているように見えるかもしれないが、それは正しくない。そのことを示すために、極悪型亜義務が成立する条件として、「行為  $\psi$  について、S が  $\psi$  することは道徳的に義務的であり、S が  $\psi$  することより S が  $\phi$  することが道徳的に厳密により悪い」を追加してもよい。しかし、この条件は余剰である。なぜなら、 $\phi$  が道徳的に禁止された行為 ( $\chi$ ) より道徳的に悪いならば、 $\phi$  は道徳的に義務的な行為よりも悪いはずだからである。

34 ここで考えている「そもそもしようと思わない」行為は、バーナード・ウィリアムズがいう「考えられない」(unthinkable) 行為をいう。これは、文字通り端的にできないことと対比した「性格上の理由による不能性」(incapacities of character)、つまりある行為等が当該行為者の熟慮において真剣な選択肢の一つとならないことを指すとされる (Williams 1981, 128-29. Cf. Seidman 2010)。

35 たとえば、親や先生は、子供に「嘘をついてはいけない」とは言うかもしれないが、「ジェノサイドをしてはいけない」とは言わないだろう。もちろん、ジェノサイドは個人でできる行為ではないこともその一因かもしれない。けれども、それに加えて、そうしたあまりに悪い行為はわざわざ取り上げて禁止するまでもないという考えも背後にあるように思われる。繰り返すが、極悪型亜義務が禁止されないというのは、わざわざ禁止するまでもないということであって、許容されるということでは決してない。

第一に、非行型亜義務はなぜ道徳的に禁止されないのか。この問いへの回答は、慈恵型超義務がなぜ道徳的に義務的でないのかと対をなす。行為者には、義務的行為よりも慈恵型超義務的行為をする道徳的理由があるかもしれないが、二つの行為の違いはあまりに小さいので、この道徳的理由は道徳的義務を生み出すほどではなく、そのため慈恵的超義務は道徳的に義務的ではない。同じことが非行型亜義務にもあてはまる。行為者には、非行型亜義務的行為よりも義務的行為をする道徳的理由があるかもしれない。しかし、二つの行為の違い——非行型亜義務の道徳的な悪さ——はあまりに小さいので、この道徳的理由は道徳的禁止を生み出すほどではない。そのため、非行型亜義務は道徳的拘束力をもたず、非行型亜義務的行為をすることは行為者にとって禁止されない。

第二に、極悪型亜義務はなぜ道徳的に禁止されないのか。この問いへの回答は、英雄型超義務がなぜ道徳的に義務的でないのかに対する回答と同一である。ある行為が「道徳的に義務的である」のような義務論的地位をもつためには、その行為は、目下問題となる行為者の選択肢に入っていないなければならない。その行為者にとって有効な選択肢の内ない行為は、道徳的価値にかかわらず、義務論的地位をもたないのである。英雄型超義務は、まさにこの理由で義務論的地位をもたない——通常の意味で任意なのではなく、任意だという義務論的地位すらもたないのだ。これと同じことが極悪型亜義務にもあてはまる。先にみたように、極悪型亜義務にあたる行為は、行為者にとってそもそも選択肢の範囲外にある。そのため、極悪型亜義務的行為をすることは、行為者にとって禁止されるか任意かを考えることがそもそもできない。

次のような反論があるかもしれない。たしかに、我々の大多数にとってジェノサイドのような行為はまともな選択肢にはないが、それが道徳的に禁止されないというのは奇妙ではないか。ジェノサイドは、現代において道徳的に禁止された行為の最も極端な典型例なのではないか。

これに対しては、いくつか異なる回答をすることができる。第一に、「道徳的に禁止されない」という表現が多義的に使われている可能性がある。ジェノサイドが道徳的に禁止されないのは、言うまでもなく、それが許容されるからではなく、ジェノサイドが（我々の大多数にとって）義務論的地位をもたないからである。この点をよりピピッドに表現すれば、ジェノサイドは、通常状況では、我々の大多数にとってあえて道徳的に禁止するまでもない行為である。

一部の人は、それでもジェノサイドのような悪辣非道な行為に「禁止」という義務論的地位が伴わないことが反直観的だと思うかもしれない。そこで、第二に次の応答を考えたい。一方で、たしかに、通常状況では、我々の大多数にとってジェノサイドは有効な選択肢ではないが、たとえばネオナチにとってジェノサイドは（残念ながら）有効な選択肢である。このため、ネオナチがジェノサイドをすることに対しては義務論的地位を付与することができる。我々は、特定の民族・集団をまとめて殺せと声高に叫ぶ人々に対して、それは道徳的に禁止されていると反論することができる。同様に、2022年以後の世界のように、侵略国指導者によるジェノサイドが現実的な可能性として危惧される状況に直面したとき、我々にとってジェノサイド（に加担すること）が道徳的に禁止されていると主張することは、おかしいことではないだろう。このように、極悪型亜義務という考え方は、ある行為の義務論的地位を、問題となる行為者の傾向性(disposition)に相対的なかたちで評価する。たとえ通常状況において我々の大多数にとってジェノサイドが極悪型亜義務にあたり、あえて禁止するまでもない行為だとしても、そのことは、ジェノサイドという悪辣非道な行為が現実的な選択肢となっている人々について、またそうした行為が現実的に危惧される状況において、それが道徳的に禁止されていると主張することを妨げない。

第三に、ジェノサイドをまともな選択肢だと思わない我々自身にも、ジェノサイドをめぐって道徳的に禁止されることがないわけではない。我々の大多数よりもネオナチの人々のほうが、ある一点で、つまりジェノサイドを有効な選択肢とみなすという意味で、行為の選択肢を広くもつことになる。しかし、この選択肢の広さは道徳的に望ましくないかもしれない。つまり、ジェノサイドを有効な選択肢としてもた

い人の有効な選択肢に、ジェノサイドが新たに加わることは、道徳的にみて望ましくない変化だといえるかもしれない。さらにいえば、たとえジェノサイドそのものが極悪型亜義務にあたり道徳的に禁止されないとしても、それを新たに有効な選択肢に加えることは道徳的に禁止されるかもしれない<sup>36</sup>。1994年のルワンダ虐殺において、ジェノサイドに加担したフツ市民の大多数はごく通常の市民であり、ラジオを通じたプロパガンダ以前からフツ市民等に対して過激な思想を抱いていたわけではないとされる。もちろん、我々がルワンダ虐殺を道徳的観点から反省するにあたり第一に考えるのは、フツ市民による虐殺（ジェノサイドへの加担）という行為だろう。だが、さらに次のように考える人もいるだろう——虐殺など考えも及ばない通常の市民が、虐殺を行為の選択肢に新たに加えてしまったこと自体も、道徳的に悪く、また道徳的に禁止されるべきだったのではないか。そして、「通常の市民」が重大な道徳的悪に加担してしまうというのは、ルワンダ虐殺に限ったことではなく、我々の歴史のなかでしばしば生じてきたことなのだ。このように考えると、たとえ我々にとってジェノサイドが極悪型亜義務にあたるとしても、ジェノサイドを道徳的に無視してよいということにはならない。我々には、ジェノサイドを新たに選択肢に加えないことが道徳的に義務として課されるのだ。

こうして、亜義務の二つのサブタイプがそれぞれ道徳的に禁止されない理由が明らかになったはずだ。約言すれば、非行型亜義務は（慈恵型超義務と同様に）道徳的な重要性が小さいため任意なのであり、極悪型亜義務は（英雄型超義務と同様に）行為者にとって有効な選択肢の外にあるため義務論的地位そのものを欠く。

## 6. 結論

本論文では、超義務や亜義務といった特殊な規範的性質を取り上げ、それらが抱える倫理学上の問題を概観・整理した。「義務を超えた行為」や「しないに越したことがない行為」は、我々の日常的な規範的経験として珍しくない反面、理論的な検討はごく最近まであまり進展しておらず、とくに日本語では研究が少なかった。本論文の目的は、その空隙を埋めた上で、超義務・亜義務についての魅力的な見解を提案することである。ただし、本論文で提案した見解には暫定的なところが多く、詳細な擁護および他の理論的可能性との比較は、今後の研究をまたねばならない。

### 謝辞

本研究は、大阪大学社会技術共創研究センター 2022 年度 ELSI 共創プロジェクト「企業の ELSI 対応の一部としての自主規制とそれに伴う萎縮効果に関する理論的研究」（研究代表者：長門裕介）および JSPS 科研費 JP23K11997（研究代表者：石田柊）の支援を受けたものである。また、本論文は、2023 年 8 月 27 日にオンライン政治理論研究会で発表した草稿をもとにしている。本論文の草稿に対して有益なコメントをくれた井上彰、小川亮、佐々木梨花、高橋礼、竹下昌志、田畑真一、西村友海の各氏（五十音順）、上記研究会の参加者、および二名の匿名査読者に心から感謝する。

36 ちょうど反対のことが英雄型超義務にもあてはまる。我々の大多数にとっては、命を顧みずにとっさに人命救助をするとは有効な選択肢に入っていない。しかし、それが有効な選択肢に入っているほうが道徳的に望ましく、そうした英雄的行為が少しでも我々の行為の選択肢に入るように人格を修練しなければならないかもしれない。この点に着目すると、超義務（ないし亜義務）と徳の理論的關係について、これまでとは異なる理路が開けるかもしれない（cf. Crisp 2013；Stangl 2016）。

## 参考文献

- Archer, Alfred. 2018. "Supererogation." *Philosophy Compass* 13 (3): e12476.
- . 2020. "Supererogation and Consequentialism." In *The Oxford Handbook of Consequentialism*, edited by Douglas W. Portmore, 269–88. Oxford University Press.
- Archer, Alfred, and Michael Ridge. 2015. "The Heroism Paradox: Another Paradox of Supererogation." *Philosophical Studies* 172 (6): 1575–92.
- Archer, Alfred, and Lauren Ware. 2018. "Beyond the Call of Beauty: Everyday Aesthetic Demands Under Patriarchy." *The Monist* 101 (1): 114–27.
- Atkins, Philip, and Ian Nance. 2015. "Defending the Suberogatory." *Journal of Ethics and Social Philosophy* 9 (1): 1–8.
- Baron, Marcia. 1987. "Kantian Ethics and Supererogation." *Journal of Philosophy* 84 (5): 237–62.
- Benn, Claire. 2018. "Supererogation, Optionality and Cost." *Philosophical Studies* 175 (10): 2399–417.
- Chisholm, Roderick M. 1982. "Supererogation and Offence: A Conceptual Scheme for Ethics." In *Brentano and Meinong Studies*, 98–113. Brill.
- Chrisman, Matthew. 2015. *The Meaning of "Ought": Beyond Descriptivism and Expressivism in Metaethics*. Oxford University Press.
- Crisp, Roger. 2013. "Supererogation and Virtue." In *Oxford Studies in Normative Ethics*, vol. 3, edited by Mark Timmons, 13–34. Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan. 1993. *Moral Reasons*. Blackwell.
- . 2004. "Enticing Reasons." In *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, edited by R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler, and Michael Smith, 91–118. Clarendon Press.
- Dreier, James. 2004. "Why Ethical Satisficing Makes Sense and Rational Satisficing Doesn't." In *Satisficing and Maximizing: Moral Theorists on Practical Reason*, edited by Michael Byron, 131–54. Cambridge University Press.
- Dorsey, Dale. 2013. "The Supererogatory, and How to Accommodate It." *Utilitas* 25 (3): 355–82.
- Driver, Julia. 1992. "The Suberogatory." *Australasian Journal of Philosophy* 70 (3): 286–95.
- Gert, Joshua. 2007. "Normative Strength and the Balance of Reasons." *The Philosophical Review* 116 (4): 533–62.
- Hansson, Sven Ove. 2015. "Representing Supererogation." *Journal of Logic and Computation* 25 (2): 443–51.
- Heyd, David. 1982. *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*. Cambridge University Press.
- . 2019. "Supererogation." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2019 edition, edited by Edward N. Zalta. Available at <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/supererogation/>
- Hill, Thomas E. 1992. *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*. Cornell University Press.
- Horgan, Terry, and Mark Timmons. 2010. "Untying a Knot From the Inside Out: Reflections on the 'Paradox' of Supererogation." *Social Philosophy and Policy* 27 (2): 29–63.
- Liberto, Hallie Rose. 2012. "Denying the Suberogatory." *Philosophia* 40 (2): 395–402.
- Mazutis, Daina. 2014. "Supererogation: Beyond Positive Deviance and Corporate Social Responsibility." *Journal of Business Ethics* 119 (4): 517–28.

- McConnell, Terrance. 2022. "Moral Dilemmas." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2022 edition, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Available at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/moral-dilemmas/>
- McNamara, Paul. 2011. "Supererogation, Inside and Out: Toward an Adequate Scheme for Common-Sense Morality." In *Oxford Studies in Normative Ethics*, vol. 1, edited by Mark Timmons, 202–235. Oxford University Press.
- Mellema, Gregory. 1991. *Beyond the Call of Duty: Supererogation, Obligation, and Offence*. State University of New York Press.
- Muñoz, Daniel. 2021. "Three Paradoxes of Supererogation." *Noûs* 55 (3): 699–716.
- Portmore, Douglas W. 2011. *Commonsense Consequentialism: Wherein Morality Meets Rationality*. Oxford University Press.
- . 2019. *Opting for the Best: Oughts and Options*. Oxford University Press.
- Raz, Joseph. 1975. "Permissions and Supererogation." *American Philosophical Quarterly* 12 (2): 161–68.
- Scheffler, Samuel. 1994. *Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*. Revised edition. Oxford University Press.
- Seidman, Jeffrey. 2010. "Caring and Incapacity." *Philosophical Studies* 147 (2): 301–22.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 2005. "You Ought to Be Ashamed of Yourself (When You Violate an Imperfect Moral Obligation)." *Philosophical Issues* 15 (1): 193–208.
- Stangl, Rebecca. 2016. "Neo-Aristotelian Supererogation." *Ethics* 126 (2): 339–65.
- Urmson, J. O. 1958. "Saints and Heroes." In *Essays in Moral Philosophy*, edited by A. I. Melden, 198–216. University of Washington Press.
- Vessel, Jean-Paul. 2010. "Supererogation for Utilitarianism." *American Philosophical Quarterly* 47 (4): 299–319.
- Williams, Bernard. 1965. "Ethical Consistency." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 39 (1): 103–24.
- . 1981. "Practical Necessity." In *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, 124–31. Cambridge University Press. 伊勢田哲治訳 (2019) 「実践的必然性」、伊勢田哲治監訳『道徳的な運：哲学論集一九七三～一九八〇』所収、215–27 ページ。勁草書房。
- Zimmerman, Michael J. 1996. *The Concept of Moral Obligation*. Cambridge University Press.
- 浅井篤・板井孝壺郎・大西基喜 (2007) 「超義務 (Supererogation) と医の職業倫理 (Professional Medical Ethics)」『先端倫理研究』2 巻：13–24 ページ。
- 安藤馨 (2017) 「応答」、安藤馨・大屋雄裕『法哲学と法哲学の対話』17–34 ページ。有斐閣。
- 児玉聡 (2020) 『実践・倫理学——現代の問題を考えるために』勁草書房。
- 森悠一郎 (2019) 『関係の対等性と平等』弘文堂。

## 論文

## 変容的経験の悪しき推奨

佐々木梨花（東京大学）、竹下昌志（北海道大学）

## 要旨

本論文では、マジョリティからマイノリティに対する「やってみなければわからない」という変容的経験の推奨を控える道徳的理由があることを示す。変容的経験とは、その経験をする前の時点からは、その経験がどのような特徴を持つのかわからず（認知的変容）、またその経験をすることで個人の選好体系や価値づけが変わってしまうために経験する前の時点で評価することができない（個人的変容）、という特徴を持つ経験のことである。このような変容的経験の一部、例えば親になること・子を持つこと、性的経験などは社会的に価値づけられている。こうした肯定的に価値づけられた変容的経験は、その経験をしたマジョリティから、その経験をしてないマイノリティに対して推奨されることがある。本論文では、このような推奨がさしあたり道徳的に悪い推奨であることを2つの観点から示す。第一に、認知バイアスを持っているがゆえに自身の経験に関して信頼できない推奨になってしまう。第二に、推奨者が適応的選好をもっているために、その選好を持つ前である被推奨者にとって良い理由を示せない。もしこれらが正しければ、変容的経験の推奨は、被推奨者にとって良い理由を示すことに失敗するがゆえに、さしあたり控える理由がある。

## Abstract

This paper shows moral reasons to avoid recommending transformative experiences from majorities to minorities. A transformative experience is an experience that has two characteristics: we cannot know what it is like before we have it (epistemic transformation); we cannot evaluate the experience before we have it because it changes our personal preferences and values (personal transformation). Some transformative experiences, such as parenthood/childrearing and sexual experiences, are socially valued. These positively valued transformative experiences are sometimes recommended by the majority who have had the experience to minorities who have not. This paper argues that such recommendations are prima facie morally wrong from two aspects. First, they are unreliable recommendations because of cognitive biases about their experiences. Second, if the recommender has adaptive preferences, the recommender cannot give good reasons for the recipient to have the experience. Therefore, there is reason to avoid recommending transformative experiences because they fail to provide good reasons for the recipient.

## I. はじめに：対象と動機

「やってみなければわからない」というような経験は多くある。一度哲学的な用語から離れて日常的な談話を見回したとき、私たちはそのような経験を経験者によって勧められることや、経験者として勧められることがある。「新しい自分と出会う！」「自分を変える経験を！」のような旅行会社の売り文句はありきたりであるし、「案ずるより産むが易し」という慣用句は、「やってみなければわからない」が如何に古くからある考えかを示すだろう。このような経験を Paul [2014=2017] は変容的経験 (transformative experience) として概念化した。上記のような日常的な変容的経験の推奨は、「やってみなければわからない」のであれば、経験したならばそれがどのような経験かわかっているだろうから経験者による推奨は正当だ、という想定に基づいているだろう。

しかし本稿では、現実の私たちが認知的な制限や社会的な文脈のなかで変容的経験を推奨したり、されたりしていることを鑑みると、この想定は成立しないと主張する。特に社会的なマジョリティ (社会的強者) とマイノリティ (社会的弱者) という力関係の中でなされる変容的経験の推奨は被推奨者にとって望ましいことを勧めることには失敗しているために、規範的に問題がある。なぜならば、変容後の人には変容をしていない特定の人にとって望ましいものを信頼できる形で述べるのが困難だからである。この困難さは、社会的に価値づけられた特定の経験を経ていることがマジョリティであり、その経験を経ないことがマイノリティであるような社会における力関係を背景として、その経験を推奨するという場面で特に深刻になる。マジョリティ的な変容的経験の推奨は控えるべき道徳的理由があると本稿では主張する<sup>1</sup>。

論証を与える前に、この問題にマイノリティが直面する事例についての直観を喚起しておこう。Paul [2014 : 71-94=2017 : 76-99] は変容的経験の典型例として、子どもを持つことを挙げる。「子どもを持つてから物の見方が変わった。ぜひあなたも子どもを持つべきだ」と、子どもを持っていない人が子どもを持っている人に推奨されている場面を想像してほしい<sup>2</sup>。この子どもを持っていない人は、まだ子どもを持つか持たないかを決めていないかもしれない。また、子どもを持たないと決めている人に対してまで、この手の推奨がされることもある。むしろ、そう決めた人にこそ、このような変容が勧められる向きさえあるかもしれない。この推奨は、子どもを持たないというライフスタイルを真剣に選択したり、そのようなライフスタイルを選択するかを真剣に悩んでいた人にとって極めて居心地の悪いものだと思われる。

第二の事例として、恋愛や性的経験の推奨を挙げよう。これらは変容的経験であり得る。Paul [2014 : 94-104=2017 : 100-112] は、変容的経験の典型として結婚を挙げる。Paul は、結婚を二人間異性愛関係に明示的に限定することはしないが、現状の社会では、二人間異性愛関係に基づいて結婚をする方がしなよりもマジョリティであり、殊に現在の日本では二人の異性間での婚姻以外は法的に認められていない。そして、結婚と性的関係は実質的には結びついている。恋愛や性愛を二人間異性愛関係に従う形での変容として経験した人が、二人間異性愛関係や経験を性的マイノリティに推奨する場面を考えよう。アセクシャルの人が「やってみたらわかる」と勧められたり (cf. Chen [2020=2023])<sup>3</sup>、ゲイやレズビアンの人が

1 推奨を倫理的に悪く / 善くする考慮事項は様々考えられる。例えば、推奨者と被推奨者の関係や、推奨が明示的か暗示的か、他に関連する推奨の言説はあるのか等である。本稿では全ての考慮事項を扱うことはできない。また、本稿が示す考慮事項がどの程度の重みを持つのかを明らかにすることはできない。しかし、本稿は更なる探求の端緒を示すことには寄与するだろう。

2 Paul [2014 : 89-90=2017 : 94-95] は、「自分の子どもがいらない人生なんて想像できない」というような主張は、変容の福利の評価には役に立たず、せいぜいある経験が変容的であるという情報しか与えないとする。しかし日常的にはこのような発言によって子どもを持つことを価値付け勧めることもある。

3 なお、アセクシャルの人が性的経験を持ったことがないという想定は実は間違っている (Chen [2020=2023])。

「試しに異性としてみたら」と勧められたりする (cf. LGBT 法連合会 [2019]) ということは、当事者の経験として報告されている。このような推奨も、たとえマジョリティ的な恋愛や性的経験を強制しないとしても問題があるだろう。

本稿は、Ⅱ節で変容的経験について説明し、また推奨の倫理的規範を示す。Ⅲ節では本稿が対象とするマジョリティ-マイノリティ関係を背景にした変容的経験の推奨が、この規範を満たさないことを示し、変容的経験の推奨を控えるさしあたりの (prima facie) 道徳的理由があることを示す<sup>4</sup>。

## Ⅱ. 変容的経験と推奨

### Ⅱ.1. 変容的経験

やってみなければわからない経験を Paul は変容的経験として概念化した。変容的経験は、二つの意味で変容的である。第一に、変容的経験は認識的変容を伴う。つまり、それを経験することでその経験がもつ特徴が初めて行為者に認識される。それによって、その経験が行為者にとって持つ主観的な価値に行為者が認識的にアクセス可能になる (Paul [2014 : 12=2017 : 13])。例えば、私はドリアンを食べるまで、それがどんな食味かわからない。ドリアンを食べて初めて、それが私にとって価値があるかどうかを左右する情報を得ることができる (Paul [2014 : 15=2017 : 16-17])。第二に、より重要な特徴として、変容的経験は個人的変容を伴う。つまり、行為者の嗜好構造や何を価値づけるかをも変えてしまうことがある (Paul [2014 : 32=2017 : 34])。例えば、遠くへの引越しを考えよう。引越して初めてその地で生活するようになることが、どのような経験かわかるだけでなく、引越しで得た新たな経験によって、そもそも何を好むか自体が変化するかもしれない。少雨の気候を知ってそれまでは嫌った雨を望むようになるかもしれないし、大きな環境の変化を経験して、それまでならば慎重だった挑戦的な選択を好むようになるかもしれない。個人的変容は個人のアイデンティティにとって重要な変更を加えることもある。

認識的変容と個人的変容は、必ず一方が他方を伴うわけではない。ドリアンを食べる事例は認識的変容は伴うが、個人的変容は伴わない。果物を食べるという種類の経験の中での認識的変容は伴うが、果物を食べるという種類の経験自体がその行為者にとって新しく変容的であるわけではない。また、Paul は例示しないが認識的変容を伴わず個人的変容を伴う経験があり得ると述べる。Paul [2014 : 17=2017 : 18] は、変容的経験であって特に個人の意思決定に対して重要な問題を引き起こすのは認識的変容と個人的変容の両方を伴う事例であり、単に変容的経験というときには、これを指している。本稿も以下ではこの用法に従う。

このような変容的経験は社会的な影響のなかで経験される。そもそもどのような経験が変容的な経験として経験されやすいかは、そのような変容的経験が社会的にどれだけ一般的かに影響される。例えば、現代の西洋社会において、親になることを取り巻く条件や期待が、親になる経験における変容を促している。親になることは、慎重に検討した結果であることが多く、非常に期待されており、人生に特別な意味や意義を与えるものとして社会的に支持されている (Barnes [2015 : 176])。また、個人が何についてどのような仕方で変容的な経験をするのかも社会的な要因に影響される。社会的な要因によって特定の変容を特定の仕方で経験しやすかったり、逆に経験しにくかったりし、その中にはその経験をする / しない人に対して有害な影響を与えるものがある。例として、従属的なジェンダーステレオタイプが存在する社会に生

4 Akhlaghi [2022] は、ある人が変容的経験を選択することを妨げることは、自分自身がどうなるかを明らかにすることへの自律的な選択の権利を侵害することになるとして、干渉しない義務があると論じている。本稿では、Akhlaghi の議論とは逆方向の議論として、変容的経験を選択しないことを尊重し、選択しないことに対して推奨を控えるさしあたりの理由があることを主張する。

きる女性は、妻になることを、従順さを価値づけるようになる仕方での変容として経験しやすい。逆に妻になることを変容的ではない仕方での経験したり、より独立さを価値づけるようになる仕方での変容として経験したりすることは困難である。また、障害者になったことを肯定的に見るようになる仕方での変容を経験しにくいことも挙げられる。これらはいずれも、どのようなアイデンティティについての理解が社会的規範の中でより利用しやすいかによって部分的に決定されている (Barnes [2015 : 185-186])。

また、他の重要な特徴として、変容的経験は不可逆なものである (Paul [2014 : 43=2017 : 47])。第一に、一度知ったことを知らなかったことにすることはできない。変容的経験がどのようなものかを知った後でその知識を消去することはできず、それによって選好構造自体が変容した後は変容以前の選好構造は失われる。加えて、実践的にも不可逆である。個人的変容によって個人の選好構造まで変えるような重要な経験には、往々にして高いコストが伴う。典型例としている子どもを持つ経験は、時間や身体的・経済的負担のような物質的なコストが高いだけでなく、それが子どもを存在させることになることから生じる道徳的なコストも高い。これらをなかつたことにはできない。

Paul [2014 : 38=2017 : 40] は変容的経験をあえて選択することには啓示 (revelation) の価値が存在すると指摘する。つまり、それを経験することでその経験がもつ特徴がやると行為者にとって認識され、その経験が行為者にとって持つ主観的な価値に行為者が認識的にアクセス可能になるということ自体に発見的な価値があるとする。その経験が善いものであっても悪いものであっても、この発見自体の価値は減じられない。ここから、経験者は認識的に優位なので、変容後の人が、変容していない人<sup>5</sup> に対して変容を勧めるならば、それに従うべきだと思われるかもしれない。つまり、変容後の人は、それがどのような経験か経験に基づいて知っており (cf. Lewis [1999])、それを経験していない人よりも、その経験をすべきかを適切に判断できると想定されるかもしれない。そして、実際に、変容的な経験を経験者の視点から勧めるという場面はありふれている。

しかし、変容的経験には発見的な価値があるのだから、とにかくそれを経験すべきだという主張は誤りである。たとえ変容自体に発見的な価値があったとしても、それは変容をしていない時点での意思決定においては一考慮事項にすぎず、考慮事項に対しては負の価値付けをすることもできる。Paul [2014 : 119-120=2017 : 129-130] は変容を選択するか否か決定する場面で、変容の啓示的価値に対して価値付けをすることを提案するが、このとき正の価値を付与することだけではなく、そうしないこともまた合理的に可能だ<sup>6</sup>。また、他の考慮事項への価値付けとの衡量によって、全てを考慮に入れると変容的経験を选择不することが合理的であり得る。加えて、変容は不可逆的なものであり、試してみたら決定することはできないために、変容的経験をするという選択に慎重になるのは合理的であり得る。個人的変容を経験すると選好構造が変化し、もはや変容前の認識や選好の構造が失われ、それ以前には戻れない。それゆえに、私たちは変容的経験を選ぶか否かという選択を、変容を経験していない自らの視点から決定する必要がある (Paul [2014 : 42=2017 : 46])。

## II.2. 推奨

強制や操作と違い、推奨が倫理的な評価の対象になるという考えは一般的ではないかもしれない。しかし、推奨が倫理的評価の対象になるということを、Jonas [2017] は推奨の特徴づけから論じ、その特徴

5 「変容していない人」や「変容前」は、将来必ず変容することを含意しない。変容しないことや変容について未決であることについて否定的な言葉を避けるのは難しいが、他の表現が見当たらないため、今後は「変容していない人」や「変容前」などの表現を使う。

6 Paul [2014=2017] は啓示的価値に負の価値付けをすることが合理的な場合の条件や事例を提示していないが、例えば、親友の自分への本当の評価について不安な場合に、それを確認することの啓示的価値に負の価値をつけることは合理的だと思われる。

から評価のための具体的な基準を導く。Jonas の特徴づけでは、推奨は他者がよく行為することを支援する手段である。そのためには、推奨を行う者ではなく被推奨者にとってのよい理由を示すことによって、被推奨者の実践的推論においてその理由を利用可能にする必要がある。それゆえに、推奨は推奨を行う者が、被推奨者をどのような行為者として扱うかという要素を含んでいるので、推奨という行為は倫理的な評価の対象となり、私たちはすべきでないにもかかわらずなされた推奨に対して適切な怒りを抱く。

Jonas は、その怒りが正当であるのは、その推奨が推奨に関する規範を満たしそこねているからであると考えている。Jonas は、推奨の規範として (1) 推奨は他者の利益に注意を払い、(2) 被推奨者を実践的行為者として尊重し、(3) 被推奨者の裁量を認めるべきであるの三つを主張する<sup>7</sup>。この三つの規範はいずれも、他の行為者にとってのよい理由を提供することで、その人の実践的推論を支援するという推奨の目的から導かれる<sup>8</sup>。このように評価基準があることで、個別の推奨の評価をより精緻に行うことができる。本稿では特に第一と第二の規範を用いる。

第一の規範は、推奨は、被推奨者にとってのよい理由を示すために相手の利益に注意を払う必要があるというものである。私たちは、推奨を受ける人の利益を考慮していない推奨や、たとえ考慮はしてもそれに失敗して推奨を受ける人にとってよい理由を提示しない推奨に対して正当な怒りを抱くだろう。さらに、相手の熟慮を支援するという推奨の特徴を推奨にとって規定的なものとして捉えていることから、第二の規範との関係について次のように解釈を加えられる。第一の規範を果たすためには、推奨を行う人は被推奨者にとっての利益をよりよく勧めるために、被推奨者の価値観、優先順位、賛成や否定の態度、推論のスタイルなどを尊重し、自身の価値観や推論などとバランスをとることが必要である (Jonas [2017 : 825])。利益についてのどのような考えを採るにしても、本人の価値観などはその人にとっての善さについての重要な考慮要素となる。ここで、被推奨者を実践的行為者として尊重するという第二の規範が、実は第一の規範を満たすためにも重要であることがわかる。第二の規範は、被推奨者が自分にとってのよい理由を認識する能力があることや、推奨によって提示された理由を実践的推論の中で利用する能力と権原があることを認めることを求め、推奨の体をとって強制や操作を行うことを禁止する。これは、推奨を受ける行為者にとってよい理由を示して推奨することによって、その人が何をよい理由として見る人なのかという行為者の重要な側面を適切に扱うことに推奨が関わっているという推奨の倫理性の源泉に依っている。

以上は推奨一般に当てはまる議論であるが、変容的経験の推奨に特徴的なことが推奨を受ける側にある。非変容的な経験の場合、被推奨者はその推奨に含まれる証拠とは別に、何らかの仕方での経験の主観的価値についてアクセス可能だろう。例えば、あるホラーゲームを推奨されたとき、被推奨者が怖いものが苦手であれば、そのホラーゲームをプレイしたことがないとしても、被推奨者は推奨者の証言以外の関連する証拠 (被推奨者の記憶、推論、科学的知識など) からその経験を嫌うことを推測し、評価できる。しかし、認識的変容の場合、その経験の主観的価値へのアクセスには当の経験が必要になる (Paul [2014 : 12=2017 : 13])。そしてその場合、被推奨者は推奨者の証言以外の証拠によって推奨を評価することができないため、変容的経験の被推奨者 (変容していない人) は推奨者 (変容後の人) の推奨を通じて変容的経験の主観的価値を推測するしかない。その上、被推奨者はまさに認識的なアクセスを持っていないため、

7 同様の主張は Wiland [2021 : sec. 6.3] にも見られる。Wiland は、適切な助言 (apt advice) は、被助言者が気にかけているもの、つまり被助言者にとっての利益や理由を目指したものであるとしている。ただし Wiland は、助言者はその助言が被助言者の判断に先取る (preempt) ことを意図している (cf. Raz [1986]) と述べており、被助言者に裁量を認めるとする点で Jonas と異なるかもしれない。だが本稿にとって重要なのは、助言にせよ推奨にせよ、相手の利益や理由を目指したものであるということであり、この点は両者に共通している。

8 推奨の規範が、推奨の成立条件なのか、推奨の望ましさの条件なのかについて曖昧だが、本稿では推奨の望ましさの条件として解釈する。なお、仮に推奨の成立条件である解したとしても、本稿の議論は同様に成り立つと考える。

被推奨者はその推奨に対する反対証拠を上げることが難しく、一方的な推奨になる可能性がある。したがって、被推奨者の意思決定は、その変容的経験の評価において推奨を行う者の推奨内容に依存することになる。このような点で、変容的経験の推奨はその他の経験の推奨と比べて、被推奨者側にとって特徴的である。

以上より、変容的経験の推奨も、推奨を受ける変容的経験を経るか否かを選択する立場の人にとってのよい理由を提示する必要がある。Ⅲ節ではマジョリティ的な変容的経験の推奨はこれに失敗することを論じる。もしⅢ節での議論が成功していれば、この種の推奨は推奨の規範を満たさないで、その推奨を控えるさしあたりの道徳的理由があることになる。

### Ⅲ．変容後からの推奨の当てにならなさ

本節では、変容後の人が、変容していない人に対して、その人にとって善いことについて信頼できる証言<sup>9</sup>をするのは困難であるので、被推奨者にとってのよい理由を示すことに失敗することを示す。本稿ではこれを二つの観点から示す。第一に、一般的に、認知バイアス（Ⅲ.1）のために推奨の根拠の信頼性は通常思われているよりも乏しいので、経験的にいって失敗する可能性が高いことを示す。そして第二に、たとえすでに変容を経験した推奨者にとっての善さの証言に成功していたとしても、その人が変容を経験していないマイノリティに対してマジョリティ的な変容を勧めることは問題ある適応的選好を促している危険性（Ⅲ.2）があることを示す。

#### Ⅲ.1. 認知バイアスからの指摘

ここでは Kahneman [2011=2014: PART V] の議論を参考にして、過去の経験の主観的福利についての証言の信頼性は通常考えられているよりも低いことを示し、被推奨者にとって利益になる可能性が低いことを示す<sup>10</sup>。素朴には、ある経験の価値に関する経験者の証言は、非経験者による証言よりも信頼性が高いと思われる。というのも、非経験者はまさにその経験を経験していないのだから、その経験がどのようなものであるかを知らないからである（Lewis [1999]）。だが本節では、たとえ経験者であっても、その経験を回顧的に評価する場合には経験の価値について信頼できる仕方で評価できないということを、認知バイアスの観点から議論する。

Kahneman は「経験する自己」と「記憶する自己」という二つの自己概念について述べている（Kahneman [2011: 381=2014: 下 267]）。経験する自己とは、ある経験をまさに経験している瞬間の自己のことであり、記憶する自己とは、それを回顧的に評価する際の自己のことである。もし、ある経験に対する記憶する自己と経験する自己の主観的評価が異なるならば、変容後の人（記憶する自己）による経験についての証言が経験について正確な評価をしていない可能性がある<sup>11</sup>。

Kahneman [2011=2014: PART V] によれば、記憶する自己の評価は経験する自己の評価と異なる

9 証言の定義については様々な議論があるが（Leonard [2021: §7]）、本稿では、ある人が他の人に対して何かを伝えることという特徴づけにとどめる。また推奨と証言の違いについて、証言は認知的領域に関わり、典型的には伝えている事柄について信じさせることを意図しているが、推奨は実践的領域に関わり、典型的には推奨している行為をさせることを意図している（Wiland [2021: sec. 6.2]）。

10 Harman [2015] は、社会的要因や、変容的経験を経たがゆえに合理的に持つ愛着（例：自分の子どもに対する愛着）が変容的経験についての評価を歪め、証言の信頼性を損ねると論じている。本節の議論は Harman の議論より一般的なものである。

11 このことは全体の福利が各瞬間の価値の集計で決定されるような原子論（Raibley [2015]）を前提にしていな。Kahneman 自身も各自己の観点からの福利評価がそれぞれ重要であることを示唆している（Kahneman [2011: 402=2014: 下 302-303]）。また以下では主に苦痛に焦点を当てるが、これは快樂説を前提にしていない。例えば選好充足説のような立場からも、経験の様々な側面に関する選好をもっているならば同様に問題になるだろう。

ことが様々な実験によって実証されている<sup>12</sup>。ここでは代表的なものとして、ピーク・エンドの法則、持続時間の無視、そして焦点錯覚について説明する。ピーク・エンドの法則とは「記憶に基づく評価は、ピーク時と終了時の苦痛の平均でほとんど決まる」というものであり<sup>13</sup>、持続時間の無視とは「[ある試行の] 持続時間は、苦痛の総量の評価にはほとんど影響をおよぼさない」というものである (Kahneman [2011: 380=2014: 267])。また焦点錯覚とは、ある物事の福利について評価するときはその特徴的な側面に注目しすぎるために福利に影響する他の要因を無視してしまう傾向のことである (Kahneman [2011: 402=2014: 303])。もし私達が実際にこれらの傾向を持っているならば (経験的証拠は実際に持っていることを示している)、自分の経験についての回顧的評価は信頼できないことになる。なぜなら、ある経験のピークと終端の部分や特徴的な部分に焦点を当てて回顧的に評価してしまい、また経験の持続時間や非特徴的な部分を無視しがちであるということの意味するからである。

以上の議論を変容的経験とその推奨に当てはめる。ドリアンを食べること (認知的変容) の推奨や、アセクシャルの人に対する性的行為 (個人的変容)<sup>14</sup> の推奨を考えよう。推奨者がそれを経験しているときは、経験の様々な側面について明確に経験できるかもしれない。だが、あなたが後でその経験を振り返って評価するときには、あなたはドリアンを食べるという経験、性的行為の経験のうち、ごく一部の側面に焦点を当てて評価してしまう。ドリアンや性的行為の評価に最も影響を及ぼすのは、経験のうち、そのピークと終端のときの経験であり、他の側面、特に経験の持続時間は弱い影響しか及ぼさない。それゆえ、あなたがドリアンを食べる / 食べないこと、または性的行為を推奨するとき、それはごく一部の側面に焦点を当てた評価に基づいてしまっている。だが被推奨者 (ドリアンを食べたことのない人またはアセクシャルの人) の意思決定にとっては、経験のピークと終端以外の側面、例えば持続時間やその経験の平均的な側面も重要なはずである。したがって、推奨者の推奨の信頼性は、せいぜいピークと経験の終端に関する証言として信頼できる程度に過ぎず、被推奨者にとって善いことを信頼できる仕方で推奨できているとは言い難い。

以上の経験の例は短期的なものであるが、長期的な経験の場合は、ピーク・エンドの法則や持続時間の無視がどのように作用するかは不明であるため、焦点錯覚の影響を考える必要がある。例えば、子育てというような様々な経験が複合した長期的経験ではピーク・エンドの法則や持続時間の無視がどのように影響するか不明である。もちろん、子育てという複合的経験を細分化し、個別のエピソードに関する経験に関してであればピーク・エンドの法則と持続時間の無視は影響する。だがそのような個別の経験は変容的なものではないだろう。そこで、このような長期的な経験については焦点錯覚がより重要な影響を持つ。ここでは焦点錯覚を示唆する事例として、人工肛門の経験の評価に関する Smith ら [2006] の実験を紹介する。Smith らは、現在人工肛門を設けている人 (現患者)、過去にそうであった人 (元患者)、非経験者のそれぞれに、生活の質に対する人工肛門の影響を評価させた。もし元患者が適切に想起し評価できれば、現患者と同程度の評価をするはずである。しかし結果は、元患者と非経験者は人工肛門が生活の質に与える影響についてほぼ同様の回答をし、現患者はそれらの評価よりも低い影響を与えると評価した。これは、非経験者も元患者も、評価する際に、人工肛門を設けていた時期のうち特徴的な事柄 (人工肛門を設けているがために経験する不都合) だけに焦点をあて、他の特徴を無視して評価した可能性を示唆する。もち

12 Kahneman [2011=2014] で参照される実験の多くは再現性が低い (Schimmack [2020])、筆者が知る限り、PART V で参照される研究はあまり問題視されていない。特にピーク・エンドの法則と持続時間の無視はメタアナリシスでも確認されている (Alaybek et al. [2022])。とはいえ、本節で依拠している経験的証拠が否定されたならば、本節の議論の一部も撤回しなければならない。

13 快楽にも適用される (Alaybek et al. [2022])。

14 これは、アセクシャルの人に対する性的行為の推奨は選好構造が変わることが誤って想定されるため、個人的変容の推奨になっている、ということである。

ろん、この実験結果の解釈の仕方は様々である。例えば、元患者と非経験者の評価が同程度であるとしても、それは元患者の評価が信頼できないことを意味しないかもしれない。記憶する自己の評価と経験する自己の評価は別の種類の評価であり、どちらか一方が正しい評価であるとは言えないかもしれない。だがここでの問題は、被推奨者は経験中の評価についても聞きたいはずだが、経験する自己の評価を記憶する自己が信頼できる仕方では証言するのは困難だということである。そしてこの点は Smith らの実験や Kahneman が紹介する様々な実験によって支持される。

以上のことを複合的な長期的経験の推奨に当てはめる。例えば子育ての場合、子育て中の経験の評価と子育てが終わった後<sup>15</sup>の回顧的评价は異なる可能性があり、子育てが終わった後の人からの推奨は、少なくともその経験中の評価に関して信頼できない。それゆえ、正月に帰省し、子育てを終えた近親者から子どもを持つことを推奨されるかもしれないが、その推奨は信頼性が低い評価に基づいたものである。また子育て中の人からの推奨であっても信頼性が低いと考える理由が二つある。第一に、その推奨に当たって持ち出される個別のエピソードの回顧的评价にはピーク・エンドの法則や持続時間の無視が影響する。第二に、実際に経験している幸福感に関する評価と生活全体に関する満足度の評価はずれることがあり (Kahneman [2011=2014, ch. 37])、子育て全体の評価はその時点までの全体を回顧的に評価するため、子育て全体の評価と個別の瞬間の評価の総和は異なる可能性がある。被推奨者にとっては個別の瞬間の評価も重要であるが、全体の評価から推奨されたのならば、それが被推奨者にとって信頼できるとは言いがたい。それゆえ長期的経験の推奨も認知バイアスの影響を無視できず、信頼性が低い<sup>16</sup>。

ここまでの議論は変容的経験に限定されず、経験一般の推奨にも適用されるが、認知バイアスの軽減を考慮すると変容的経験、特に認知的変容の推奨に特有の問題がある。認知バイアスを軽減し経験の各瞬間に関して信頼可能な仕方では回顧的に評価できる方法はたしかにある (e.g., Kahneman [2011 : 392-393=2014 : 下 287])。しかし、II.2 節で述べたように、認知的変容の場合、被推奨者は経験の特徴とその主観的価値にアクセスできないため、経験のどの側面が認知バイアスの影響を受けているのかを知ることが難しい。そのため、認知バイアスの存在を指摘しそれを軽減する方法を相手 (推奨者) に促すことが被推奨者からは難しいだろう。それゆえ、経験一般について認知バイアスを軽減できるとしても、変容的経験の推奨の場合、被推奨者の観点から認知バイアスの軽減を促すことは難しいと考える。

以上より、経験的な観点、特に認知バイアスの観点から、変容的経験の推奨ではその根拠の信頼性が低いことが示唆された。そしてこれは Jonas [2017] による推奨の第一の規範、すなわちよい理由を提供するという規範に失敗する可能性が高いことを示している。変容後の人は変容的経験のごく一部の側面に焦点を当てて評価するために、その推奨の根拠の信頼性は低いものになってしまう。そのため、信頼できる評価に基づいて推奨することは難しく、よい理由の提供に失敗し、推奨が望ましいものにならない可能性が高い。また変容的経験の推奨においては、認知バイアスの軽減を被推奨者から推奨者に促すことが困難なため、特有の問題が生じると考える。

### III.2. 適応的選好からの指摘

ここまでの説明は一般的であった。つまり、変容的経験の定義も、認知バイアスという現象の普遍性を鑑みても、ここまでの議論では変容的経験の推奨一般が本人にとってよい行為を推奨し損ねることによ

15 ここでは便宜的に、子育てが終わった後の状態を、子どもが経済的に自立し別居状態にあり頻繁に連絡を取ることもないような状態とする。

16 子どもを持つことが親の主観的福利を下げる傾向にあることはメタアナリシスでも示されており (e.g. Twenge et al., [2003])、さらに、人種や LGBTQ+ などの点でマイノリティである親はそうでない親と比較して特有の困難を抱えている (Nomaguchi & Milkie, [2020])。こうしたことはマジョリティ-マイノリティ関係における子育ての推奨をより信頼できないものにする。

て、道徳的に控える理由のある推奨となる危険があることを示している。この説明は、社会におけるマジョリティ的な変容的経験が推奨される場合だけでなく、教育の中での励ましのような問題がないと思われる場合も包摂してしまうだろう。このような説明では冒頭の事例の問題の半面しか説明していない。本稿が控える理由があると特定するのは、社会的なマジョリティの位置を占める変容的経験が推奨される場合である。このような社会的な力関係が変容的経験に基づいた推奨を道徳的に控える理由のあるものにするという点を捉えるために、更なる説明が必要になる。

ここで、本節では適応的選好 (adaptive preference) という概念を導入する。なぜならば、適応的選好についての議論は、変容的経験についての議論と同様に個人が何を望むのかが変化するという現象について、よりその現象が社会関係の中にあることに注目しながら、規範的な評価を行うことを試みてきたからだ。本節を通じて、変容後の人による変容についての証言は、マジョリティとマイノリティの間の社会的な力関係を背景になされる場合には、その変容が抑圧への適応的選好であるために変容していない人にとって従うべきものではなく、それゆえ推奨の規範を満たし損ねた控える理由のある推奨になると論じる。

### Ⅲ.2.1 適応的選好と変容的経験

適応的選好も変容的経験と同様に、個人が何を望むのかが変化する現象である。適応的選好とは、制限された選択肢集合中の選択肢に対して、その選択肢集合の制約ゆえに、形成された肯定的態度である (cf. Terlazzo [2017: 413])。この肯定的態度には、価値観やコミットメント、欲求や選好のような幅広い態度を含める。Terlazzo [2017: 418-9] によれば、選択肢集合への特定の制約のもとで生きることは、認識的変容と個人的変容という変容的経験の二つの特徴を併せ持つので変容的経験となり得る。第一に、制約された選択肢集合のもとで生きることは、選択肢に制約がなければ経験しなかった選択肢の主観的な価値への認識的なアクセスをもたらすという認識的変容と特徴を共有する。制約のもとにいたからこそすることになった経験の特徴や自分にとっての価値について、知ることになるということだ。第二に、このような選択肢集合への制約の経験は、どのような選好を持つか自体を変更するという個人的変容をもたらし得る。適応的選好は、この個人的変容を経た後の選好だと解釈することができる。つまり、選択肢集合への制約という変容的経験を経て個人の選好構造が変化したとき、その選好は適応的選好である。

適応的選好についての議論は、そのような選好の変化に対して問題の有無という規範的な評価を行うことを試みている。この適応的選好は変容的経験を通じて得られた選好であるという考えも、この評価に対して含意を持つ。これを適応的選好が本人のためになるかを判断する二つの時点の違いに注目して説明する。

適応的選好には問題があるという考えは往々にして提起される<sup>17</sup>。すなわち、適応的選好は、非自律的である (Elster [1983=2018], Colburn [2011])、客観的福利に反する (Nussbaum [2001], Khader [2011])、抑圧に起因し、それを持続する (Stoljar [2000], Cudd [2014]) などが指摘され、これを巡って議論が展開されている。いずれの基準を採用したとしても、ある適応的選好に問題があるのか、それとも本人のためになるのかを評価するにあたっては、二つの時点が考えられる。第一は、既に適応的選好を身につけた主体が、その選好が福利に貢献するかを評価するという回顧的な評価の時点である。回顧的な評価の時点であれば、変容的経験が効用関数を変える可能性を認める以上は、適応によってもはや変容した選好構造の持ち主にとって、その適応的選好が福利に貢献することを否定することはできない<sup>18</sup>。たとえ、適応的選

17 Terlazzo [2017] に倣い、適応的選好という語自体は非規範的に用いた上でその中には問題があるものがあると考える。

18 Terlazzo [2017] に倣い、福利について特定の立場にはコミットしない。適応的選好の充足が適応後の時点において福利になり得るという主張は、客観的リスト説を排除するよう見えるかもしれないが、主要な客観的リスト説は主観的な要素をリストの項目として含む。例えば、Fletcher [2013] はリストの項目として幸福 (Happiness) や快樂 (Pleasure)

好の中には福利に貢献しないものが個別に存在するとしても、全ての適応的選好が、適応を経た人の福利に貢献しないとは言えない。第二は、未だある適応的選好を持たない人が、これからある選好を身につけるべきかどうかを判断するという将来的な評価の時点である。どちらの時点をとるかによって、同じ制約に対しての適応的選好への評価が変わり得る。未だある適応的選好を持たない人が、その適応的選好を身につける人生と身につけない人生のどちらが善いかを判断するという将来的な評価の場面では、適応的選好を身につけない人生の方が善いと、回顧的には福利に貢献するような適応的選好であっても言い得る。この場合、将来的な評価の時点では、適応的選好を避ける理由がある (Terlazzo [2017: 426])。

適応的選好についての議論が規範的な問題へ向かうとき、社会的な抑圧や不正義の中での個人の選好形成が中心的な関心の対象になってきた。特に問題がある適応的選好の事例として考えられてきたのは、Nussbaum [2001] の提示するインドの主婦や、Hill, Jr. [1991] の従順な妻、または Benson [1991] の美容に勤しむ女子学生の例などである。このようなセクシズムによる選択肢集合の制約に対して女性が自身の選好を適応させている事例が典型として共有されている。抑圧された個人が社会における構造的な力関係を反映した選択肢への制約に適応することの問題を捉えることが、適応的選好という語を用いてなされるプロジェクトであり、またこのような社会的な背景における正・不正をある個人の選好や体験の評価の際に勘案できることが適応的選好という概念を導入する意義だろう<sup>19</sup>。適応的選好の評価の時点を回顧的なものと将来的なものに分けるという考えも、この課題に応じるものである。つまり、たとえ適応後の本人が望み、場合によっては適応後の本人のためになるような適応的選好であっても、構造的な力関係のもとになされる不正義への適応的選好は適応前の人にとっては身につけるべきではないという評価をすることができる。

### III.2.2 適応的選好から変容的経験の推奨を捉える

以上のような適応的選好の理解を基にして、社会におけるマジョリティ的な変容的経験がマイノリティに対して推奨される場合を考えよう。

仮に、既に変容的な経験の定義的性質や認知バイアスによる困難にもかかわらず、変容後の人が自分にとってよいことを証言することに成功したとしよう。変容的経験によって適応的選好が生じたのであれば、変容後の人にとって適応的選好は必ずしも悪いことではない。変容後の人が、変容後の選好を善いものだと言うとき、それは本人の福利の評価としては当たっていることは十分にある。

しかし、そのような場合でも、それが問題ある適応的選好であるがゆえに、変容前の人にとってはよいものを推奨し損ねていることがある。そのような場合として、構造的な力関係のもとになされる不正義への適応的選好に相当する変容的経験を推奨することを指摘する。この場合に該当するのは、ある経験を巡って社会的なマジョリティ-マイノリティ関係という力関係が社会に存在することと、その同じ力関係が作り出す社会的条件が、一方で変容的経験をそのような仕方で促しており、他方で抑圧的な選択肢集合の制約となっていることである。要は、問題ある適応的選好と推奨される変容的経験が同根であることである。ここでは、どのような経験をどのような仕方で変容的経験として経験しやすいのかには社会的要因が大きく影響するという点を、選択肢集合への制約という観点から捉え直している。マジョリティ的な変容的経験が価値づけられる社会では、変容することを選びやすくする選択肢への制約がある。マジョリティ的な変容的経験を経ることは、周囲から期待され、しばしば祝福される。一方でマイノリティ的な経験は社会

---

を挙げる。

19 傍証として、適応的選好の中に問題があるものを指摘する議論は、本文既述の Nussbaum [2001]、Khader [2011]、Stoljar [2000]、Cudd [2014] のような特にフェミニスト自律論や福利論を中心に蓄積されてきた (特にそのような議論の動機付けとして Stoljar [2000])。

的な力関係に制約されて選択しにくい。価値づけられていない方の経験を選択するのは周囲や社会から理解や支援を得られなかったり、偏見を受けたりするという仕方では抑圧される。

ここで、冒頭の事例に戻ろう。この社会では子どもを持つという変容を経験することがマジョリティであることによって、子どもを持たないという選択をすることで社会的偏見や様々な不利益を被ることになる一方で、子どもを持つことには利益が与えられる<sup>20</sup>。子どもを持つことへの選好は、このような社会的な力関係による制約への適応的選好として捉え得る。そして、この制約のもとで子どもを持つ選好を身につけた後に、子どもを持つことは本人にとってよいことであると認めたとしても、一般的にそのような選好を未だ持たない人にとってその適応的選好を身につけることは問題ある適応的選好となり得ると言える、もしくはその危険性を想定して対処されるべきである。

個別の場面において、子どもを持ちたいという選好を身につけることがある人にとって問題のある適応的選好となるのかということは、社会的条件だけではなく、その本人の視点や価値観からその社会的条件がより深刻な制約であるのかどうかという個別的な考慮もされる必要がある。ここで、推奨される人の方にも目を向けよう。子どもを持たないという選択をしていたり、子どもを持たないという人であることしかできなかつたり、どうしようかと悩まざるを得ない人の視点や価値観に立てば、子どもを持つという選択肢は制約されているものだと映っており、だからこそそのようなマジョリティ的な状況にその人は立っていると考えられる。よって、社会におけるマジョリティ的な変容的経験がマイノリティに対して推奨される場合は、その推奨を受ける人にとっては問題のある適応的選好が推奨されていると言える。

このような推奨は控えるべき道徳的理由がある。これを推奨の規範を適用することで確認しよう。推奨の第一の規範によれば、推奨を受けるその人にとってのよい理由、またはその行為者がその時点で持っている理由を示すことによって、推奨はその人の熟慮を支援する必要がある。しかし、社会におけるマジョリティ的な変容的経験がマイノリティに対して推奨される場合は、被推奨者が立つ将来的な評価の時点における価値観などに沿って有用な推奨をし損ねていることによって、これに失敗している。この失敗は、推奨を受ける人を自らの価値観や視点を持つ実践的行為者として尊重するという推奨の基底的特徴である第二の規範を満たし損ねることによって生じている。被推奨者にとっては社会的な制約がまさに制約として現れてしまうという社会的な立ち位置についても、被推奨者にとっては推奨される経験がどのようなものかを知ることが困難であるという認識的な立ち位置についても、マジョリティ的な変容的経験の推奨は尊重できていない。よって、この場合の推奨は、第一の本人の利益規範を単に満たし損ねているというよりも、相手を実践的行為者として尊重するという推奨の基底的特徴である第二の規範に抵触する形で第一の規範を満たし損ねている。

#### IV. 結語

変容を価値付け、勧めるという実践はありふれている。しかし、その中には控えられるべきものがある。特に特定の変容を伴う生き方が社会的にマジョリティである状況でその変容をマイノリティに対して推奨することは、認知バイアスのゆえに変容していない人に対して信頼できない証言を与えることになり、し

20 国立社会保障・人口問題研究所による2021年社会保障・人口問題基本調査（第16回調査）では、前回調査（2015年）から大幅に減少しつつも、18～34歳の未婚者の女性36.6%男性55.0%が「結婚したら子どもを持つべき」という考えを肯定している。なお、同調査によれば、8～34歳の未婚者の女性39.3%男性51.1%が「生涯独身はよくない」という考えを肯定している。また、女性ジェンダーに限った調査だが安田〔2012〕による不妊治療を経験した女性の聞き取りから、社会的期待としても、それを受けた女性自らの人生の展望としても「結婚したら子どもを産むもの」という考えが当たり前だとされていることや、その考えに基づいた不妊へのスティグマがあることが示されている（例えば安田〔2012：91-96, 161, 238〕）。

かも本人にとっては悪い適応的選好を勧めることになる（Ⅲ節）。これらは、多様な生き方を自らの観点から選択する実践的行為者としての個人を尊重することに失敗するような推奨になっており、さしあたり控える理由がある。どのような推奨が特に控えるべきなのかを更に突き止める余地はあるが、この仕事は、認知バイアスや適応的選好について、また推奨という行為の規範的性質についての研究の進展にも依存する。本稿は、これらの広範な議論を繋ぎ、日常的な場面における規範的に問題のある実践に光を当てた。

## 謝 辞

石田柊さんから、本論文執筆のきっかけになる読書会において重要なモチベーションや示唆をいただいた。また、以下の方々に本稿の草稿に対してコメントをいただいた。全てのコメントが、本論文の改善に役立ち、我々の執筆を支えた。瀧川ゼミにて、瀧川裕英さん・村田陸さん・高橋礼さん・發田颯虎さん。井上ゼミにて、井上彰さん・柴田龍人さん・榊原清玄さん・若林悠人さん・加藤晋さん・大工章宏さん・山根晴貴さん・田畑真一さん。宮園健吾さん、蔵田伸雄さんと徐晨倚さん、永石尚也さんと松香怜央さん・大崎侑梨子さん（敬称はさんで統一しました）。匿名の査読者二名。最後に、慣例には外れるが、共著者同士で相互に謝意を表明しあいたい。

## 参考文献

- Akhlaghi, Farbod (2023). Transformative experience and the right to revelatory autonomy. *Analysis*, 83(1): 3-12.
- Alaybek, Balca et al. (2022) "All's well that ends (and peaks) well? A meta-analysis of the peak-end rule and duration neglect," *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 170, 104149.
- Barnes, Elizabeth (2015) "Social Identities and Transformative Experience," *Res Philosophica*, 92(2): 171-187.
- Benson, Paul (1991). Autonomy and Oppressive Socialization: *Social Theory and Practice*, 17(3): 385-408.
- Chen, Angela (2020) *Ace: What asexuality reveals about desire, society, and the meaning of sex*, Boston: Beacon Press. = (2023) 羽生有希 (訳) 『ACE: アセクシュアルから見たセックスと社会のこと』左右社.
- Colburn, Ben (2011) "Autonomy and Adaptive Preferences," *Utilitas*, 23(1): 52-71.
- Cudd, Ann (2014) "Adaptations to Oppression," in Oshana, Marina. (ed.), *Personal Autonomy and Social Oppression*, Abingdon and New York: Routledge, 142-160.
- Elster, Jon (1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press. = (2018) 玉手慎太郎 (訳) 『酸っぱい葡萄：合理性の転覆について』勁草書房.
- Fletcher, Guy (2013). A Fresh Start for the Objective-List Theory of Well-Being. *Utilitas*, 25(2): 206-220.
- Harman, Elizabeth (2015) "Transformative Experiences and Reliance on Moral Testimony," *Res Philosophica*, 92(2): 323-339.
- Hill, Jr, Thomas E. (1991). *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge University Press.
- Jonas, Monique (2017) "Resentment of Advice and Norms of Advice," *Ethical Theory and Moral Practice*, 20(4): 813-828.
- Kahneman, Daniel (2011). *Thinking, fast and slow*, New York: Farrar Straus & Giroux. = (2014) 村井章子 (訳) 『ファスト&スロー：あなたの意思はどのように決まるか?』早川書房.
- Khader, Serene (2011) *Adaptive preferences and women's empowerment*, Oxford: Oxford University Press.
- Leonard, Nick. (2021) "Epistemological Problems of Testimony," Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford*

- Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/testimony-episprob/> 2023年9月19日閲覧.
- Lewis, David (1999) "What experience teaches," in *Papers in Metaphysics and Epistemology* (Vol. 2), Cambridge: Cambridge University Press, 262-290.
- Nomaguchi, Kei., & Milkie, Melissa. A. (2020). Parenthood and well - being: A decade in review. *Journal of Marriage and Family*, 82(1), 198-223.
- Nussbaum, Martha. (2001). Adaptive preferences and women's options. *Economics and Philosophy*, 17(1): 67-88.
- Paul, Laurie A. (2014) *Transformative experience*, Oxford: Oxford University Press. = (2017) 奥田太郎・薄井尚樹 (訳) 『今夜ヴァンパイアになる前に：分析的実存哲学入門』名古屋大学出版会.
- Raibley, Jason. (2015). "Atomism and holism in the theory of personal well-being", in Fletcher, Guy (ed.) *The Routledge handbook of philosophy of well-being*, Abingdon and New York: Routledge. 342-354
- Raz, Joseph. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Schimmack, Ulrich. (2020). A Meta-Scientific Perspective on "Thinking: Fast and Slow. *Replicability-Index*. <https://replicationindex.com/2020/12/30/a-meta-scientific-perspective-on-thinking-fast-and-slow/> 2023年9月19日閲覧.
- Smith, Dylan M. et al. (2006) "Misremembering colostomies? Former patients give lower utility ratings than do current patients," *Health Psychology*, 25(6): 688-695.
- Stoljar, Natalie (2000) "Autonomy and the Feminist Intuition," in Mackenzie, Catriona, and Natalie Stoljar (ed.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, Oxford: Oxford University Press.
- Terlazzo, Rosa (2017) "Must Adaptive Preferences Be Prudentially Bad for Us?," *Journal of the American Philosophical Association*, 3(4): 412-429.
- Twenge, Jean. M., Campbell, W. Kelth, & Foster, Craig A. (2003). Parenthood and marital satisfaction: a meta - analytic review. *Journal of marriage and family*, 65(3): 574-583.
- Wiland, Eric. (2021). *Guided by Voices: Moral Testimony, Advice, and Forging a 'We'*. Oxford: Oxford University Press.
- LGBT 法連合会 (性的指向および性自認等により困難を抱えている当事者等に対する法整備のための全国連合会) (2019) 「性的指向および性自認を理由とするわたしたちが社会で直面する困難のリスト (第3版)」 [https://lgbtetc.jp/wp/wp-content/uploads/2019/03/困難リスト第3版\(20190304\).pdf](https://lgbtetc.jp/wp/wp-content/uploads/2019/03/困難リスト第3版(20190304).pdf) 2023年9月19日閲覧.
- 国立社会保障・人口問題研究所 (2023) 「2021年社会保障・人口問題基本調査 (結婚と出産に関する全国調査) 現代日本の結婚と出産 一第16回出生動向基本調査 (独身者調査ならびに夫婦調査) 報告書一」 [https://www.ipss.go.jp/ps-doukou/j/doukou16/JNFS16\\_ReportALL.pdf](https://www.ipss.go.jp/ps-doukou/j/doukou16/JNFS16_ReportALL.pdf) 2024年1月19日閲覧
- 安田裕子 (2012) 『不妊治療者の人生選択』新曜社.

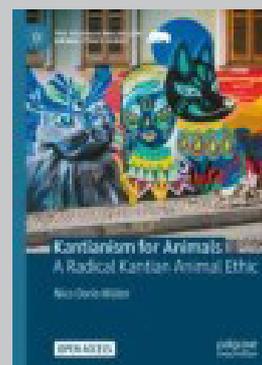
## 書評

Nico D. Müller

*Kantianism for Animals*

(Palgrave Macmillan 2022)

清水颯 (北海道大学)、竹下昌志 (北海道大学)



Nico D. Müller (2022) *Kantianism for Animals* (動物のためのカント主義) は、The Palgrave Macmillan Animal Ethics Series の一冊であり、全文をオープンアクセスで読むことができる。本書の試みを一言で言えば、「カントの理論を修正することで、非ヒト動物を道徳的配慮の対象に含めること」である。既存のカント的な枠組みでは、道徳法則を立法する実践理性を前提とし、人間のみが目的それ自体であるという人間性の定式が導かれることから、非ヒト動物は道徳の輪から排除されると考えられてきた。

本書は理論（第一部と第二部：第一章から第七章まで）と応用（第三部：第八章から第十一章まで）に大きく分けられる。第一部と第二部では、Müller はそのような既存の解釈を批判し、カントを修正することで非ヒト動物をカント的な道徳の輪に包含することを試みる。重要な修正は次の二点である。

1. 非ヒト動物が配慮の受け手 (patient) であるかどうかは道徳的配慮 (moral concern) の問題であるが、カントの人間性の定式は道徳的配慮の対象を特定する議論には応用できない。
2. 道徳法則を立法できる主体であるかどうか、すなわち同じ道徳規範を共有しているかどうかは、道徳的配慮の対象を特定する議論にはさしあたり関係ない。

この二点の修正を通じて Müller が注目するのは、あくまで一人称的な視点にたったとき、我々がどのような内容を含んだ義務を遂行するべきかである。ここで参照されるカントの議論は、『徳論』（『道徳の形而上学』の第二部「徳論の形而上学的原理」）で展開されるものである。『徳論』では、我々は同時に義務である目的（「義務的目的 (obligatory ends)」）を採用しなければならないという「徳の義務」が提示され、その目的は「自己の完全性」と「他者の幸福」であると論じられる。Müller は、非ヒト動物への配慮を徹底的にカントの『徳論』の観点から正当化するのである。

第三部では、第一部と第二部で提示された動物のためのカント主義を、動物倫理や環境倫理の問題に応用することで、動物のためのカント主義が既存の動物倫理の立場とは異なる解決策を提示することを示している。以下、各章の概要をみたい（以降、「非ヒト動物」は「動物」と表記する）。

Müller は第一章で、歴史的背景を説明しながら、本書の方向性を明確に提示する。それは、動物に対する義務を認めない人間中心主義的なカント主義を動物倫理の文脈から完全に捨て去るのでなく、一部を修正して動物に対する義務を認める新しいカント主義を発展させ、動物のためのカント主義を作り上げることである。

第二章では、主にカントが直接は述べていない道徳的配慮の範囲について論じる。Müller はカントの義

務の分類を説明しながら、道徳的配慮は人間への尊敬とは異なり、道徳的配慮の受け手に対する態度であると位置づける。

第三章では、動物に対する (towards) 義務はないが、動物に関する (regarding) 義務はあるとする、カントの間接義務に基づいた動物倫理の議論が概観される。Müller は、自己に対する義務が同時に他人に対する義務になるという「反省の道徳的概念の両義性」に注目し、自己に対する義務から動物に対する義務が派生することが可能であることを示唆する。

第四章では、カントの人間性の定式が道徳的配慮の対象を特定するという問題とは無関係であることが論証される。Müller は、人間性の定式は定言命法の形式としてのみ扱われるべきであり、道徳的配慮の受け手を特定するという実質的な問題には適用されないと指摘する。そして、カントにおける道徳的配慮の問題を検討するには、『徳論』における義務的目的の理論が有用であることを提案する。

第五章では、カントの義務体系から二人称的な視点を取り除き、一人称的な視点から義務の内容を説明することで、動物に対する義務をカント主義に含めることが試みられる。道徳法則を共有している存在者間に義務の方向性が認められるという Thompson の議論や、カント的な二人称的倫理学を提示している Darwall を批判し、ある存在 X の幸福を促進することを自分の目的とする一人称的な義務の内容から、義務の方向性を説明することが試みられる。当然であるが、X には動物が含まれるのが焦点となる。

第六章では、Müller はカント主義に動物に対する義務を取り入れるためのカント主義の修正を試みる。カントは他人への尊敬の義務を説くが、ここに動物は含まれない。そこで Müller は、尊敬の義務を自己に対する義務、「自分を不当に高めない義務 (非驕傲 (non-exaltation) の義務)」と解釈することで、尊敬の義務の説明から動物への配慮が排除されないと主張する。また、動物も生物的機能の観点からみると幸福を追求する主体であり、その意味では動物の目的にも関心をもたなければならないと主張し、動物に対する義務をカント主義に取り入れる。これは、二人称的な視点から動物に対する義務があるということではなく、他人の幸福促進を義務的目的として採用する主体が一人称的観点から果たすべき義務を紐解くと、その対象に動物も入り得るという主張である。第七章は、ここまでの要約となっている。

第八章では、人間の幸福のための手段としての動物利用に反対する論拠について、既存の立場は外的、すなわち望ましくない帰結をもたらすから不正であるという議論の構造になっていると批判する。例えば、Tom Regan のような動物の権利論では、権利侵害という望ましくない帰結をもたらすがゆえに不正であるという議論のため、外的である。しかしそのような帰結をもたらさず、動物を目的それ自体として扱いつつながら手段として扱うことも可能であるため、外的な議論は動物利用に反対する上で不十分である。そこで Müller は、動物利用は、かれらの幸福を促進する義務的目的を自己利益のために制限するという点で、内的に、すなわち動物利用の本質によって問題があると主張する。

第九章では動物を食べることについて検討される。既存の議論は、たとえ生産が不正であってもその消費が不正だとはならないという生産消費ギャップに苦しんでいる。これに対して Müller は、動物の死体を食べることは、かつて私達が義務を負っていた道徳的受動者を資源として利用することになり、自己に対する義務に違反するため、生産消費ギャップの問題に苦しまないとは主張する。

第十章では、環境倫理に関して議論される。まず、伝統的にカント主義は環境に対して搾取的であるとされてきたこと、対して近年ではカントを全体論 (holism) として再解釈することで環境倫理に対するカント主義のポテンシャルが主張されてきたと説明する。だが全体主義的議論は、カントが人間の利益のための環境利用を認めていたことを認識できていない。そこで Müller は、あくまでも有感性主義 (sentientism) を前提とし、しかし生態系のなかに生きている動物たちを考慮することで、動物中心的な環境保護を主張する。最後に第十一章では、本書全体の要約と本書で議論できていないことが述べられる。

本書での Müller の試みには大きく二つの貢献がある。第一に、カント研究に対する貢献である。既存

の解釈では、人間性の定式や尊敬の義務は、道徳法則を立法できる理性的存在者一般、すなわち人間にのみ適用される議論であったが、本書による『徳論』の義務的目的を中心とした再構成によって、それらを道徳的配慮の問題から明確に区別することが可能になった。それによって、動物倫理や環境倫理はもちろん、非ヒト存在との道徳的関係を考えるための応用倫理的なカント主義の枠組みを構築したといえる。第二に、動物倫理への貢献である。動物の権利や道徳的地位ではなく、人間が負う義務を中心とした体系から動物が配慮の受け手に値する存在であることを明らかにすることで、動物倫理の伝統に新しい視点をもたらしている。

しかし Müller の議論にはいくつか批判すべき点がある。まず、第二部で動物のためのカント主義を構築するときに、Müller がカントから自覚的に離れるポイントである「尊敬の義務」に関して、一つ批判的にコメントをしたい。Müller は、「他者を尊敬する義務」を「自己を驕傲しない義務」と解釈することで、カントの枠組みでは「他者」に含まれない動物に対して義務の方向性を認めることを可能にする。しかし、カントが『徳論』で尊敬を愛との対比で「斥力」と表現するとき、その主眼は他人の尊厳を奪うことの禁止にある。それゆえ、愛の義務は相互に接近する「引力」であるのに対して、尊敬の義務は相互の距離を保つ「斥力」となる。このように、他者への尊敬は、尊厳をもつ主体の相互性を前提とするため、Müller の解釈がどこまでカント主義でありうるかを慎重に問うことは可能であろう。

次に第三部の応用的な議論について、二つの問題点を述べる。第一に、動物利用についての Müller の議論は行き過ぎた非難を含んでいると思われる。例えば Müller は、工場畜産における動物のケアは、工場畜産という文脈でなされているなら道徳的価値はなく、好ましくないと指摘している。これは Gary Francione の廃絶主義に近い主張だが、それ以上に反動物福祉主義的な結論を導くだろう。例えば、このような議論は工場畜産における虐待とケアは道徳的に同等だとするだろうが、これは説得的ではない。

第二に、動物を食べることについての議論も説得的ではない。Müller は、過去に道徳的受け手 (moral patients) であった者への適切な態度は悲嘆であり、それゆえ食べることは義務違反であるとしているが、これが文化的な慣習に依存することを認めている。例えばワリ族では、死者を弔うための習慣として死者を食べることが適切な態度であることを紹介し、このようなケースでは死者を食べることは義務違反にならないとしている。そうだとすれば、例えば日本の「いただきます」の文化的慣習がこのような文化として認められるなら、動物の死体 (肉) に対する適切な態度は感謝であり、死者を食べることは義務違反にならないかもしれない。もし Müller がこれを認めないのであれば、どのような文化的慣習が自己に対する義務の具体的内容を決定するのかを説明する必要がある。

しかし、動物や環境に関するアクチュアルな問題は論争的であり、このような実践的な活動への批判を喚起することは、本書の価値を高めていると評価できよう。近年、Korsgaard (2018) の *Fellow Creatures: Our Obligation to the Other Animals* や、John J. Callanan and Lucy Allais (2020) が編集した論集 *Kant and Animals* など、カントと動物倫理についての研究が続々と出版されている。Müller の本書も、間違いなくその重要な貢献の一つである。人間中心主義として評価されることが多いカントの理論を修正し、倫理的な観点から非ヒト存在との共生を検討するための枠組みを構築することは、応用倫理研究に大きな影響を与えることが期待されるのはもちろん、実質的な倫理の方針を提供する実践的な視座にもなるはずである。

## 謝 辞

本書評は、北海道大学にて行った読書会を基にしている。著者らとともに書評の対象本を読み進め、議論を交わした金雲龍さん (北海道大学) にも謝意を表したい。

## 『応用倫理——理論と実践の架橋』第16号 論文公募のお知らせ

『応用倫理——理論と実践の架橋』編集委員会では、応用倫理学に関する研究論文、研究ノート、書評を下記の要項・投稿規定において公募いたします。なお、投稿は随時受け付けておりますが、第16号への掲載は2024年9月30日までの投稿を目安とします。皆様の御投稿をお待ちしております。

1. テーマは応用倫理学に関わるものとする。
2. 論文は独創性を有する学術研究成果をまとめたものとし、研究ノートは萌芽的研究の中間報告等とする。
3. 応募論文および研究ノートは未発表のもので、本『応用倫理』以外に同時投稿していないものに限る。二重投稿の場合、審査対象としない。

※ただし、外国語で既に発表された論文を著者本人が日本語に訳したものを投稿する場合は二重投稿とは見なさない。また著者本人が外国語で発表した論文に基づいて執筆されたために、もとの外国語論文と内容的に重複が多い場合も二重投稿とは見なさない。その際には投稿する際に、当該外国語論文の翻訳であること、ないしは当該外国語論文に基づくものであることを別紙により記載して申し出ることとし、掲載が決定した際には、その点を論文の中で明記することとする。

4. 使用言語は日本語とする。英語論文については *Journal of Applied Ethics and Philosophy* にて受け付ける。
5. 論文および研究ノートの分量は1万～2万字を目安とする。書評は2000～4000字程度とする。
6. 論文または研究ノート投稿者は『応用倫理』編集事務局に、①論文または研究ノートの原稿、②論文または研究ノートの和文要旨（500字程度）および英文要旨（250語程度）、③著者略歴（100字程度）の電子媒体を本センター事務局宛にメールで送付すること。
7. 書評投稿者は、『応用倫理』編集事務局に書評原稿を電子テキスト（MSワードによる添付ファイル）にて送付する。
8. 投稿された論文及び研究ノートは、編集委員会が定める査読者2名により審査され、編集委員会において選考される。
9. 編集委員会は査読者の審査の結果を踏まえ、投稿者に対して修正・書き直しを求めることができる。修正・書き直し後に再投稿されたものについては、必要に応じて再査読を行う。
10. 掲載可となった論文及び書評は、北海道大学応用倫理・応用哲学研究教育センターのウェブサイト及び北海道大学学術成果レポジトリウェブページにより公開する。
11. 掲載の可否については編集委員会が最終決定を行う。

※ 本誌の査読はダブル・ブラインドで行っているため、論文本体には著者氏名は書かず、「拙論」等の表現も使わないこと。

○ 過去の本誌の内容は、北海道大学応用倫理・応用哲学研究教育センターのウェブサイト上及び北海道大学学術成果レポジトリ「HUSCAP」でご覧いただくことができます。 <http://caep-hu.sakura.ne.jp/>

<http://eprints.lib.hokudai.ac.jp/dspace/bulletin.jsp>

論文送付先／問い合わせ先

〒060-0810 札幌市北区北10条西7丁目 北海道大学大学院文学研究院 応用倫理・応用哲学研究教育センター  
(電子媒体テキスト送付アドレス) E-mail: ouyourinri@let.hokudai.ac.jp

応用倫理——理論と実践の架橋 vol. 15

2024年3月31日発行

編集委員長

藏田伸雄

編集委員

宮嶋俊一、近藤智彦

©2024 応用倫理・応用哲学研究教育センター

ISSN 1883-0110

〒060-0810

札幌市北区北10条西7丁目

北海道大学大学院文学研究院

応用倫理・応用哲学研究教育センター

Tel : 011-706-4088

E-mail : caep@let.hokudai.ac.jp

URL : <http://caep-hu.sakura.ne.jp/>