

ホーリズムの法哲学的意義と可能性

—クワイン、ドゥオーキン、ロールズの考察を通して—

伊 藤 克 彦*

- I はじめに
- II クワインのホーリズム
- III ドゥオーキンの「インテグリティとしての法」
- IV ロールズ・ダニエルズの「反照的均衡」
- V ホーリズムの可能性
- VI 結語

I はじめに

現代哲学においてW.V.O.クワイン (W.V.O.Quine) に端を発するホーリズム (「全体論」とも呼ばれる) の「個々の言明 (命題) は単独で検証することはできず、言明同士が作るネットワークの全体によってのみ正当化が行われうる」という主張が、法哲学あるいは道徳哲学や社会哲学にも影響を与えていることはしばしば指摘される。例えば、ロナルド・ドゥオーキン (Ronald Dworkin) がクワインのホーリズムを『法の帝国』¹⁾で「インテグリティとしての法」(law as integrity) の認識論的基礎としていることを、ある論者は指摘している²⁾。また、ジョン・ロールズ (John Rawls) が倫理学方法論として構想した「反照的均衡」(reflective equilibrium) はロールズ自身が著作の『正義論』の脚注においてクワインの影響を受けていることを明記している³⁾。

しかしながらクワイン本人が、自然主義⁴⁾の中でも特に極端な立場である物理主義の立場をとり、道徳哲学や社会哲学にほとんど関心を持っていなかったという事情から⁵⁾、少なくとも日本の法哲学においては「インテグリティとしての法」

『一橋法学』(一橋大学大学院法学研究科) 第6巻第3号2007年11月 ISSN 1347 - 0388

※ 一橋大学大学院法学研究科博士後期課程

1) [Dworkin 1986]

2) [Marmor 1992 p.61f]

3) [Rawls 1971 p.571 ; n.33]

や「反照的均衡」の概念は別々のトピックとして論じられ、またそれらの背後にあるホーリズムの問題について詳しい検討が行われてこなかったように見受けられる。またこれまでホーリズムが主として論じられてきていたのは、分析哲学、あるいは英米圏の哲学における認識論（知識論）、言語哲学、科学哲学といった分野で論じられていた。ホーリズムの問題を私が法哲学の議論として論じる理由は、（後に詳しく論じるが）ホーリズムの基礎付け主義に対する批判や、アプリオリ性抜きの説得力のある認識論のモデルといった特徴が法哲学や道徳哲学にも重要な意義を持っており、また法命題や道徳言明の正当性の問題、つまりなぜその法的判断や道徳的判断が正しいのかという問題を哲学的に解明する際になんらかの突破口になる、と考えているからである。

初めに断っておけば、この論文はクワインのホーリズムから着想を得て何らかの具体的な法理論を構築するというよりも、ホーリズムの主張がどこまで法哲学にとって意義や可能性があるのか、もしくはホーリズムの問題を法哲学の側から考察することを主な目的としている。

この論文では、まずクワインのホーリズムを検討し、次にドゥオーキンの「インテグリティとしての法」とロールズの「反照的均衡」とホーリズムの関係を論じる。それらの検討を通して、ホーリズムのメリットやデメリットがそのままドゥオーキンやロールズの理論へと引き継がれていることを指摘する。そしてホーリ

- 4) 自然主義という言葉の解釈自体議論がわかるものなのだが〔戸田山 2003 p.63〕、自然科学的な説明があらゆる物事（心、認識論、道徳、規範、数など）を説明することができるとする立場と一応簡単に説明できるだろう。この立場が更に極端になると、自然科学の中でも特に物理学的な説明こそがあらゆる物事を説明できるとする「物理主義」と呼ばれるものになる。クワインは中期の著名な論文「自然化された認識論“epistemology naturalized”」（1968）で認識論が自然科学の説明に還元できることを主張し、クワインの「自然主義」のイメージを世間に決定づけた。一般にクワインの主張はホーリズムと自然主義が一緒になっていると考えられやすいが、そもそもホーリズムと自然主義の主張を同時に主張できるのか、整合性があるのかという問題は何人かの論者に指摘されている（〔Hookway 1988〕などはその点を執拗に注目した著作だといえよう）。それはさておき、G・E・ムーア（G.E.Moore）の自然主義的誤謬の例を挙げるまでもなく、法哲学を初めとする社会哲学や道徳理論の中では自然主義はあまり積極にとられた選択肢ではなかったことは確かだろう。しかしながらここ最近では道徳理論・倫理学の中でも自然主義の立場を標榜する動きは存在する。例えば〔内藤 2007〕は、法哲学内で人権の自然主義的な説明を与えるものとして注目に値する。
- 5) クワインによる倫理学に対する考察は、後の節で検討する（VI 1. 節）。

ズムを法哲学や道徳哲学に応用する際にそれらのデメリットをどう克服し、そのメリットを生かすためにはどのような方向性が考えられるかということ論じる。

II クワインのホーリズム

「ホーリズム」とは様々な文脈で使われる言葉だが、現代哲学においてホーリズムは特にクワインの著名な論文である「経験主義のふたつのドグマ」⁶⁾に端を発した議論を指すことが多い。先にも述べたが、ホーリズムは「個々の言明(命題)⁷⁾は単独で検証することはできず、言明同士が作るネットワークの全体によってのみ正当化が行われうる」と主張する立場と解される。クワインのこの論文については、ここ最近においては日本語でも解説書が多く出版されているため⁸⁾、ここではその後の法哲学／道徳哲学への影響を考察するために必要な限りで、簡単にその議論の概略を紹介するに留める。

1. 論理実証主義のテーゼ

基本的にクワインのホーリズムの主張は論理実証主義⁹⁾と呼ばれる哲学上の主

6) [Quine 1953]

7) 「命題」(proposition) という言葉は、「言明」(statement) の背後にある真偽を問える思考内容という意味合いを含むと思われるが、本論文では「言明」と「命題」をほとんど区別せずに論じることにする。これはクワインが「ふたつのドグマ」の論文で「言明」、「命題」、「信念」という言葉をあまり区別せずに論じられているからである。この点については[Fodor 1992 Ch.2]の議論も参照。

8) 日本語の解説としては、[大庭 1990] [飯田 1989] [丹治 1997]などを参照。

9) 論理実証主義については[飯田 1989 pp.87-105]を参照した。法哲学側からの論理実証主義の評価として、[亀本 1998 pp.37-44]も挙げられる。論理実証主義は、後の世にウィーン学団と呼ばれるようになる、ウィーン大学のハーン、フランク、ノイラートを開祖とするサークルから始まるという。だがこれはウィーン学団の前史とも呼ぶべききっかけであり、ウィーン学団の本格的な活動は帰納科学の哲学の教師としてシュリックがウィーン大学に赴任し、そのサークルとの交流を活性化したことから歴史が始まるという。ちょうどアインシュタインなどの新しい物理学が隆盛を極めつつある時代背景もあって、彼らは自然科学の方法論と論理分析を武器に、従来の哲学や形而上学を「仲間内でしか通じない、難解で深遠そうに見える言葉やレトリックを操って空疎な議論を行っているだけの(ように見える)哲学者とその哲学」[服部 1994 p.98]として執拗に攻撃した。実際に論理実証主義の代表格でもあるカルナップはハイデガーの著作に対して論理分析を試み、そのハイデガーのテキストがナンセンスな記号列にすぎないと言うことが論じられたという[服部 1994 p.100]。

張に対する批判という性格を持っている。論理実証主義は基本的に「検証主義」と呼ばれる主張に集約される。

論理実証主義の検証主義の立場を一言でまとめるのであれば、「有意味である命題は感覚経験（センスデータ）によって検証可能でなければならない」と主張するものである。これをより強い主張として解釈するのであれば、「命題の意味とは検証条件である」という言語哲学上の主張に変貌する。20世紀前半の自然科学におけるアインシュタインなどの物理学の新発見や数学や論理学の発展が相次いだことなどの時代背景から、自然科学の発展に対する過度な期待を論理実証主義者は持っており、こうした主張は、感覚経験によって検証できない自然科学以外の命題（＝形而上学、価値に関する命題など）を「無意味である」と排除するという目的も持っていた。

もう少し例を挙げて説明してみよう。

「地球上のある1つのりんごは重力によって落下した」

という命題があったとする。論理実証主義者はこの命題の「地球」「りんご」「重力」という言葉のそれぞれに一定範囲の「感覚経験」が対応するからこの命題は有意味である、と説いた。この場合だと、各命題それぞれに対して独立に一定範囲の経験が対応するという「還元主義」と呼ばれる主張も同時に伴うことになる。

しかしながらこのモデルは少し考えてみると欠点が露わになる。

第一に、科学理論における全称命題、つまり理論法則を扱えない。例えば「地球上の全ての物体は重力によって落下する」という命題はいくら実験をくり返しても確証することができないという問題が存在する（これはヒュームの帰納法の問題にも通じる）¹⁰。

第二に、論理実証主義者が排除しようとした形而上学や倫理学や美学の命題はともかく、数学や論理学の命題が扱えない。例えば「二重否定は肯定である」「2

10) 論理実証主義者に対する批判の中で、クワインの理論とは別のアプローチとして、日本の法哲学では盛んに引用されるカール・ポパー（Karl Popper）の反証主義が挙げられる。ポパーは特に論理実証主義の検証主義では科学理論の全称命題に対して対応できないことを指摘し、反証可能性の理論を提唱したのであった。ポパーの理論には様々な魅力を持つものの、ポパーの反証可能性の理論を持ってしても、論理学と数学の命題はどうするのかという問題はそのままになっているのである。

「 $+3=5$ である」などの命題はどうやって感覚経験で検証することができるのだろうか。

特に数学や論理学は、経験によって真偽が論じることができないにも関わらず、論理実証主義者が擁護したい自然科学に強い影響を与えている。その際、論理実証主義者L.ウィトゲンシュタイン (L.Wittgenstein) の『論理哲学論考』(1921年)の「論理の命題はトートロジーである」という主張からインスピレーションを受け、論理学・数学の命題は分析的命題であり、かつ分析的命題はトートロジーであり、トートロジーとはそこに現れている語の意味によってのみ与えられるとされる。そして最終的には論理的・数学的真理は規約によって真とされる。そのため、論理実証主義者は論理学・数学の命題と経験で検証できる命題と検証条件の基準を分けることによってこの問題を解決しようとした¹¹⁾。

2. クワインのホーリズムのテーゼ

論理実証主義的検証主義モデルに対する対案として主張するクワインのホーリズムの主張の特徴を要約すると次のようになるだろう。

(1) 「広い意味での全体論」

命題は単独で検証されるのではなく、言明全体によって検証される。言明の全体はネットワークのように信念体系（正しいと信じられている言明の総体）を構成している。

(2) 「保守主義」

信念体系（＝言明全体）のある部分を否定する否定的経験が生じると、なるべく最小限の範囲で信念体系の改訂は行われる。

(3) 「感覚経験の重視」

感覚経験に直接対応する文は「観察文」と呼ばれ、信念体系の周縁部に位置づけられる。「観察文」は人々の判断が一致するため、ほとんど改訂の余地がない¹²⁾。

論理実証主義においては、個々の単独の命題に一定範囲の感覚経験（センスデータ）が対応しており（＝「還元主義」）、それを検証できることが有意味性の

11) [飯田 1989 p.119f]

12) [Quine 1953 pp.42-46 (邦訳: pp.63-68)]

条件とされた。しかしながら、クワインのこの主張のモデルは言明同士が常に連関しており、ある種の言明同士（信念体系）がネットワーク状に構成され、全体としてひとつの編目のようになっていいる。ここで、クワインは論理実証主義者と同じように命題が検証される条件を「感覚経験」に限定している¹³⁾。しかし、そこで検証されるのは個々の単独の命題ではなく命題ネットワーク全体（信念体系）である。「感覚経験（センスデータ）」によって命題が検証される時、命題ネットワークの周縁でまず検証されるが、現在の信念体系と食い違う経験が出現した場合、信念体系内部の改定に幅広い選択の余地があるとするのである。

例えば「地球上の全ての物体は重力によって落下する」という命題があったとする。ここで「飛行機や鳥は空を飛んでいる」という否定的経験があったとしよう。このとき、このような反証事例があるのになぜ「地球上の全ての物体は重力によって落下する」という命題を基本的に科学者は正しい知識（信念）として受け入れているのだろうか。それは「翼を持つものが高速で前進すると揚力が起こる」「力と力は打ち消し合う」「よって鳥や飛行機は重力よりも揚力の方が勝り空を飛んでいる」という多数の言明（クワインによれば信念体系の全体）に依存しているからである。

また先にも述べたクワインのホーリズムの主張で「周縁に沿ってのみ経験と接する」と表現しているのは、命題ネットワークの周縁部の命題では直接「経験」と関連するが、内部に進むに従い、直接経験とは関連せず命題同士との関連が重要となる命題となると解釈される。

この場合、「部屋の中に猫がいる」という命題はまさしく周縁部の命題であり、物理学の高度な理論や論理学や数学や形而上学の命題はまさに命題ネットワーク（信念体系）の内部にある命題であろう。しかしながら「幽霊を見た」という経験が出現したとき、直接「幽霊を見た」という言明を正しい知識（信念）として受け入れるかどうかを考えた場合、その言明は信念体系内部にある科学的知識や物理理論によって「幽霊が存在するなんて、科学的にみておかしい」として「幽霊を見た」という命題は否定されるかもしれない。このとき信念体系全体

13) それゆえ、論文のタイトルは「経験主義のふたつのドグマ」であるし、クワインも自身が経験主義者であることを自称するのである。

をできるだけ乱すまいというというある種の「保守主義」によって、ほとんどの事例の場合は体系内部の命題よりも周縁部の命題を否定しようと、人々は動く。しかしながら、たとえば幽霊があまりにも恐かったとか、幽霊が死んだ肉親とそっくりだったなど、あまりにもその経験が激烈だった場合、信念体系内部にある科学的知識や物理学理論そのものを否定して「幽霊を見た」という命題を正しい知識（信念）として受け入れるかもしれない。

これはトーマス・クーン(Thomas Kuhn)が論じた「通常科学(normal science)」と「パラダイムシフト」の説明にも当てはまる¹⁴⁾。「通常科学」の状態において、科学者達は「体系をできるだけ乱さない」ために、パラダイム内の理論的前提を受け入れ（時にはそれを疑おうとせず）、黙々と実験・観察を続ける。しかしながら、実験・観察のデータが蓄積され、その結果が今までの「体系内部」の理論的前提では説明しきれなくなると、科学者達は新たな理論を採用し、それを新たなパラダイムの理論的前提として受け入れ、「パラダイムシフト」が起こるのである。

3. 哲学上のホーリズムの意義

クワインのホーリズムは言語哲学的な主張と認識論的な主張にわかれ、クワインがそれを同一視しているのではないかということがしばしば指摘されるが¹⁵⁾、ここでは紙幅の関係上、クワインのホーリズムの認識論上のテーゼに話を絞る。認識論上のホーリズムのメリットとして、以下の3つが挙げられるように、私には思われる。

(1) 知識の正当化モデルとして論理実証主義のモデルよりも優れている

飯田隆の評価¹⁶⁾によれば、このクワインのモデルは論理実証主義のモデルと比べて少なくとも以下の2点で優れているとされる。

14) [丹治 1996 pp.110-112] の議論を参照。

15) 例えば [Fodor 1992 p.41 (邦訳: p.59)] を参照。またバトナムの「クワインは分析性とアプリアリ性を混同しているのではないか」[Putnam 1976 p.90] という批判も同様の趣旨に基づくものと考えられる。

16) [飯田 1989 pp.245-249]

1つ目の点は、観察と理論を区別しないという点である。一般に命題の正当化は観察と理論の両方を巻き込んで行われる。初期の論理実証主義者が考えたように直接経験と対応した純粹な観察による言明はほとんどの場合現実には存在しない。どのような観察言明もある種の理論もしくは推論を巻き込んでいる。クワインのこのモデルはどのような経験的言明の正当化においても理論や推論が本質的な役割を果たしている。

2つ目の点は、論理学や数学の命題を特別視しないという点である。論理実証主義者が直接経験と関わらないが自然科学に絶大な影響を与える論理や数学の命題をどう扱うかという問題に対して、検証条件とは異なる基準 (=分析性) を用いることによってこの問題を解決しようとした。しかしクワインのこのモデルでは、論理学や数学の命題も同一の基準、つまり信念体系の内部に含まれることになる。

(2) 基礎付け主義の批判

基本的に近代の認識論において「知識はどのように正当化されるのか」という問題に対して、「基礎付け主義」(foundationalism) と呼ばれる考え方が支配的であった¹⁷⁾。「基礎付け主義」とは、ある正当化された知識や信念を導きだす際に別の基礎的な知識や信念が必要であるという認識論の立場であり、代表的な論者としてはR.デカルト (R.Descartes) が挙げられる。

基礎付け主義の難点としてしばしば指摘されるのは、別のより基礎的な知識や信念が必要であったとして、その基礎的な知識／信念そのものはどう正当化されるのかという無限遡及の問題が生じるということであり、古典的な基礎付け主義の立場は現代の哲学者達の批判の対象となった。それに対して、クワインのモデルは知識の正当化の問題について、一部の基礎的な知識や信念を特別視することなしに知識や信念の正当化を行うことがある程度可能であるという点がメリットとして挙げられる¹⁸⁾。またクワインの議論は、例えばリチャード・ローティ (Richard Rorty) のような反基礎付け主義者が登場する学問的潮流を作るきっかけ

17) 「基礎付け主義」に関する日本語の解説としては [戸田山 2002 pp.23-43] を参照。

けとなった。

(3) 説得力のあるアприオリ性抜き認識論のモデル

ヒラリー・パトナム (Hilary Putnam) はクワインが分析性とアприオリ性を混同している点を指摘しつつも、次のように述べる。

私が正しければ、クワインは歴史を画する哲学者である。彼の画期的重要性は、彼が第一級の哲学者のなかで初めてアприオリ性の概念を拒否し、アприオリ性抜きの方法論というものの明瞭な考え方を少なくとも描写してみせたことにある。もちろんもし私が間違っており、そのようなアприオリな真理というものが存在するのならば、私は言うまでもなくクワインの哲学の歴史における重要性を大きく見積もりすぎていたことになる¹⁹⁾。

直接経験と対応しない知識 (クワインのこの議論の主な標的は論理と数学の命題であるわけだが) の真偽をどう扱うのかという点に近代から現代までの哲学者は非常に苦慮を重ねてきたように思われる。例えば、カントの立場では論理や数学の知識はアприオリな知識なのであり、(II 1.) 節でも述べた論理実証主義の立場において論理や数学の知識は規約による真理なのであった。クワインのこのモデルにおいて論理や数学の知識は感覚経験で直接検証することはできないのだが、感覚経験が全体論的なネットワークによって間接的に論理や数学の命題に影響を与えることによって、論理や数学の命題の知識の真偽の問題を経験主義の枠組のままに捉えることを可能とし、説得力のある認識論のモデルを構築した。

ところで、直接感覚経験と対応しない知識をどう扱うのかという問題とは特に論理や数学の命題に限ったことではない。法哲学や道徳哲学において、直接感覚経験と対応しない法的議論や「善」や「正義」といった価値や道徳命題の正当性

18) もっともクワインのモデルにおいてもある程度の論理規則にアприオリ性を認めなければ、完全にアприオリな知識を排除できないだろうという議論は存在する。[Putnam 1978] を参照。

19) [Putnam 1976 p.87f] ただし、この論文の後、[Putnam 1978] などの論文でアприオリな真理の存在を積極的にパトナムは主張する立場に転向する。

の問題にもこうしたホーリズムの議論は深い意味を持つ、と考えられる²⁰⁾。

4. クワインのホーリズムのモデルに対する批判

クワインの認識論のモデルは様々な魅力を持つものの、言語哲学的なテーゼだけではなく²¹⁾ 認識論的なテーゼにも英米圏の哲学では影響が大きかっただけにその後、批判が様々に寄せられている。私が考えるに、クワインの認識論のモデルには(特に法哲学の議論に応用する際に)大きく分けて3つの難点があると思われる。

(1) クワインのモデルそのものの不整合

特に「ふたつのドグマ」におけるクワインのモデルにおいては、全ての数学や論理学の命題も感覚経験によって改訂可能性が生じるのであるが²²⁾、ある程度の数学や論理学の命題(矛盾律など)を改訂不可能と認めないと、クワインのモデルは不整合に陥るのではないかという疑問は既にパトナムから指摘されていた²³⁾。しかしより洗練された議論は、クリスピン・ライト(Crispin Wright)の批判²⁴⁾とそれを敷衍した飯田隆の批判²⁵⁾によってなされている。

このライトと飯田の議論の詳細を本稿で追う余裕はないのだが、ライトの批判を敷衍した飯田の議論を簡単に要約する。実際にクワインのモデルで「感覚経験の裁き」に直面したとき、信念体系のどこかを修正しなければいけない時とは、理論からの予測と何らかの感覚経験が対立してしまう場合であろう。その場合、

20) ギルバート・ハーマン(Gilbert Harman)は、直接観察や経験に頼らないという面において、数学の命題と倫理学の命題の問題の親和性を論じている[Harman 1977 pp.9-10(邦訳: pp.15-16)]。

21) 言語哲学的なテーゼに対する批判については、[Fodor 1992 Ch.2(邦訳: 第2章)]を参照。またクワイン、もしくはクワインを受け継ぐデイヴィッドソンのな全体論的言語観に対する最大の批判者はマイケル・ダメット(Michael Dummett)である。彼の全体論的言語観に対する批判に対しては[Dummett 1973 pp.584-627][Dummett 1991 Ch.10]を参照。

22) その後、数々の批判を受けて、クワインは『ことばと対象』[Quine 1960]以降、「観察文」の導入など、あまりラディカルな改訂可能性を認めない立場に軌道修正する。

23) [Putnam 1978]

24) [Wright 1986]

25) [飯田 1989 pp.249-256]

クワインのモデルだと、(1)感覚経験の出現を疑う (2)理論の改訂 (3)信念体系内部にある論理の改訂という3つの対応をすることに尽きているが、ライトと飯田によれば(1)→(2)→(3)のプロセスを経るときには「理論から信念体系内部にある論理に従って、『理論からの予測』が導出される」という言明が前提とならなければならない。しかしながら、「理論から信念体系内部にある論理に従って、『理論からの予測』が導出される」という言明はまず「理論」からも独立であるし、論理そのものの正しさには関わっていないので「信念体系内部にある論理」からも独立である。そうすると「理論から信念体系内部にある論理に従って、『理論からの予測』が導出される」という言明の正当性はどこから引き出されてくるのかという問題に直面するというものである。

飯田はこの議論を「決定的」と評するが、日本の分析哲学者の中では丹治信春や柴田正良はこの飯田の評価に懐疑的であり²⁶⁾、私がこの議論の妥当性を判定することは现阶段ではできないのだが、これらの批判はクワインのホーリズムのモデルそのものに対するものであって、ホーリズムの主張そのものを直接的には批判していないということに注意しなければならない。飯田によれば、『『経験主義のふたつのドグマ』の全体論が最終的に保持しえないものであるとしても、『全体論的』と呼びうるような言語理解のモデルは他にも様々にありえ²⁷⁾る。クワインのモデルを修正したホーリズムの可能性は消えていないように思われる。

(2) 個人の「全体」と社会の「全体」との区別がない

より法哲学や道徳哲学に関連が深いと思われるのは、丹治信春による批判である。丹治によれば「経験主義のふたつのドグマ」の時点でクワインが個人の信念体系のレベルの正当化と社会や共同体のレベルでの信念体系の正当化を区別していないのではないか、ということが指摘される²⁸⁾。つまり、ホーリズムで論じられる信念体系の「全体」の範囲が、個人の言明ネットワークの全体なのか、社会

26) [丹治 1996 p.316 第三章脚注(3)] [柴田 1994 pp.256-266] を参照。また日本の法哲学の中でもこの議論を検討する論文が存在する [大屋 2003 (三) pp.137-140]。

27) [飯田 1989 p.286]

28) [丹治 1996 pp.156-161]

の言明ネットワーク全体なのかどちらなのかがわからないという問題が生じてしまうのである。クワインは「ひとは各々、科学の遺産に加えて、感覚的刺激を持続的に大量に受け取っている」²⁹⁾と述べる。生物学的に見れば、ヒトの感覚器官を通して外部の情報を受け取り大脳のニューロンネットワークでその情報を処理していることを考慮すれば、その個人の信念体系全体の内部でその感覚経験の出現を処理するクワインのモデルは、ある程度の妥当性が認められるように私には感じられる。しかしながら、個人のレベルで妥当性が認められたとしても、信念体系は諸個人によって異なりうるため、社会や共同体のレベルでの正当化の問題とは大きなギャップがあるように考えられるのである。

「経験主義のふたつのドグマ」の時代のクワインはこの2つをおそらくは区別しておらず、言語（あるいは信念や言明）の社会的性格というものを考慮していない。そして、後年になってクワインのホーリズムの影響を受けたドゥオーキンやロールズなどの法哲学者・道徳哲学者達はこの区別に基本的にはほとんど無頓着であり、無批判にクワインのモデルを受け入れているように見受けられる。

「個人」と「社会」の正当化の問題を峻別することによって次のような問題が出てくる。「ふたつのドグマ」において、体系全体のどの部分を改訂するのはどの部分が改訂しやすいかというプラグマティックな考慮によるとされる。クワインは基本的には体系全体ができるだけ乱されないようにする「保守主義」が働くというが、どの部分が改訂しやすいか改訂しにくいかというのは個人によって異なるであろう。つまり体系全体をラディカルに改訂しやすい人と、体系全体をできるだけ改訂しない頑固な人とは全く体系が異なってしまう、全くコミュニケーションがとれない事態が想定されるのである。

(3) 判断が一致する場所の必要性

ホーリズムの認識論のモデルを社会や共同体そのものに適用しようとするコミュニケーションが全くとれない状況に陥ってしまうのではないか、という懸念に対してクワインが「ふたつのドグマ」以降の『ことばと対象』³⁰⁾でとった手段

29) [Quine 1953 p.46 (邦訳: p.68)]

30) [Quine 1960] の特にch.2 (第2章) の議論を参照。

は「観察文」というある種の特権的な身分の命題を導入することである。「観察文」とは「私が塩をテーブルから取った」というように具体的な感覚経験（センスデータ）のもとで真偽が決定される言明であり、「ふたつのドグマ」で言うところの直接感覚経験と接触している命題なのだが、「ふたつのドグマ」との大きな違いはそこで社会的な一致がみられないといけないということである。そして「観察文」で各人が一致した言語の基盤が得られるからこそ、私達はコミュニケーションの崩壊に陥らずに済むのだとする³¹⁾。

しかしあらゆる命題に理論と観察の相互依存性を主張したはずのクワインが観察文にだけそのような特権の身分を与えていいのだろうか。事実、観察文の理論負荷性の指摘は何人かの論者から行われている³²⁾。

5. 法哲学に与える影響

基本的にクワインのホーリズムの主張において重要なのは、認識論的なテーゼであると現在の私は考えており、「言明が正当化されるのは言明全体によってである」という認識論的なホーリズムの主張をそのまま法哲学に適用するのであれば、「法的な言明が正当化されるのは法的な言明全体によってである」という主張に置換される。これは検討する意義がある主張だろう。

特にホーリズムの認識論的なモデルを法哲学に応用するにあたっては「基礎付け主義に対する批判」、そして「哲学史上初めてのアプリオリ性抜きの説得力のある認識論のモデル」という2つのメリットの意味は大きいと私は考える。

例えば、実定法とは別のアプリオリな道徳的規準から法命題が正当化されるものといえは「自然法思想」が連想される。またドゥオーキンの『法の帝国』における定式化によれば、「法実証主義」は個々の法命題に何らかの社会的事実が対応しているものとなるとされるが³³⁾、それは論理実証主義的な検証主義のアプリ

31) 『ことばと対象』[Quine 1960]における有名な「翻訳の不確定性」の議論はそのような観察文が与えられなかった場合、まったく翻訳を行うことができないという思考実験であった。

32) 観察文の理論負荷性については、後の(V 1.)節でまた検討する。

33) [Dworkin 1986 pp.33-35 (邦訳: pp.59-62)]もちろん、このような「法実証主義」の解釈は異論があるところであろうが、あくまでもドゥオーキンの解釈であるということは付言しておく。

ローチを想起させる。ホーリズムからの法哲学へのアプローチは、「法命題に関する正当化」という問題に対する自然法思想とも法実証主義とも異なる路線として考えることはできないだろうか。また「基礎付け主義」という思考法は自然法思想に限らず、法哲学に根強い影響を与えている。法哲学者の側からも例えばデニス・パターソン (Dennis Patterson) は次のように述べる。

外部世界の知識についてのクワインのイメージは、知識の構成についての人々の考察を変化させた。その革新的な点は、知識を得るということが、レンガを積み上げるような基礎付け (foundations) の問題ではなく、ホーリズム的 (holistic) な網 (それは理論の網もしくは間主観的な実践である) の内部で働くことができる機能であるということである³⁴⁾。

また、ホーリズムのアプリオリ性抜き認識論という特徴は、先にも述べたように、法命題、道徳的価値 (法的価値) の正当化問題に影響を与える可能性がある。論理学や数学の命題だけでなく直接感覚経験と対応しない知識をどう扱うのかという問題は、同様に直接感覚経験と対応しない法命題や道徳命題の正当性の問題とそのまま直結することになる。

結論を先に述べておくと、このようにホーリズムの認識論のモデルは法哲学や道徳哲学に応用する際に様々な魅力を持つものの、その際に先に検討したホーリズムの難点、「個人の『全体』と社会の『全体』と区別」と「判断が一致する場所の必要性」という問題が法哲学や社会哲学にも影響を及ぼしているのではないかと、というのが私の推測である。その際に特にホーリズムの影響を受けてるとされるドゥオーキンの「インテグリティとしての法 (law as integrity)」とロールズの「反照的均衡 (reflective equilibrium)」の双方にホーリズムのメリットとデメリットが顕在化していると思われる。次章と次々章ではこの2つの理論におけるホーリズムの影響を考察することにする。

34) [Patterson 1996 p.159]

Ⅲ ドゥオーキンの「インテグリティとしての法」

ドゥオーキンの「インテグリティとしての法」³⁵⁾という構想は彼の著作である『法の帝国』で主に展開されたものである。しかしながらその構想の一端は既に『法の帝国』の前に書かれた『権利論』の中でも展開されており、「法命題の真理条件」という言語哲学上の影響を強く感じられる理論として取り扱われている。

1. 法命題の正当化と「意味論的法理論」

ドゥオーキンが法命題の理論において言語哲学的なアプローチを法哲学に導入しようとしているのは明らかであり、それは例えば次のような文章にも表れている。

(法の一般理論の) 概念的な部分は言語哲学に、それ故また論理学と形而上学とに依存する。例えば、法命題は何を意味するのか。それらは常に真か偽か、といった問題は論理哲学において論争的となっているきわめて難しい諸問題と直結する。それ故、法の一般理論は、特に法的であるとは言えない哲学の諸問題に対して何らかの立場をとらなければならないのである³⁶⁾。

『権利論』³⁷⁾における法命題の理論はハードケースにおいても唯一の正解が存在するという著名な「正答テーゼ」を擁護するために展開されている。井上達夫はドゥオーキンの「権利論」における法命題の理論を「ある法命題Pは確立された法 (settled law) を最も良く正当化する政治理論 (political theory) に対してPの否定よりも一層整合的であるとき真であり、Pの否定よりも整合性が劣るとき偽である」³⁸⁾と定式化している。

35) ドゥオーキンの“law as integrity”は「統合としての法」や「純一性としての法」など様々な用語が日本語で訳されている。ドゥオーキンの『法の帝国』を訳した小林公は「純一性としての法」という訳語を採用しているが、インテグリティという概念に含まれる「人格の誠実さ」や「完全無欠な」といったニュアンスを正確に訳しきれていない印象を持つので「インテグリティとしての法」というカタカナ表記を採用した。

36) [Dworkin 1977 p.Viii]

37) [Dworkin 1978]

38) [井上 1986 p.131]

ドゥオーキンが法命題の真理条件という言語哲学的な用語を持ち出す際に、果たして彼は何を意図しているのでしょうか。そこで深く関わってくるものは「法とは何か」という法概念論とも呼ばれる法哲学上の古くからの問いである。「法とは何か」という問題と法命題の真理条件という問題設定とはどのように関わっているのか。ドゥオーキンの著作の中からそれを明示的に述べている部分は少ないように思われる。

しかしながら、ドゥオーキンの意図を著作から推測することはできなくもない。『法の帝国』の第一章は「法とは何か」というここでの問題意識そのままのタイトルがつけられており、そこで批判されているのは「意味論的法理論」と呼ばれる種類の法理論であり、これはドゥオーキンの立場である「インテグリティとしての法」と対立する立場である。

ここでドゥオーキンが述べる「意味論的法理論」とは何か。それは私見によれば「法とは何か」という問いを『『法』の意味とは何か?』という問いで置き換えることによって答えようとする法理論のことである。クワインやウィトゲンシュタインによって言語哲学上において「意味」という概念が懐疑の対象となってきたことは、しばしば言語論的転回以降の哲学において指摘される。「意味」という抽象的な概念を解明するのに最も簡単な方法は「定義」という概念に訴えることであるが「意味」概念を解明するのに「定義」という手段に訴えることは無限循環に陥ってしまう、ということは簡単に論証³⁹⁾することができる。

『『法』の意味とは何か』という問いが『『法』の定義』という手段で答えられないとするならば、次に意味論的法理論を踏襲する法哲学者達がとった手段はハート＝ウィトゲンシュタイン流の「語の使用」という手段に訴えることであった⁴⁰⁾。ドゥオーキンによるならば「語の使用」理論へと変説した意味論的法理論

39) 例えば「犬」の意味とは何か?という問題を「言葉による定義」で答えを与えようとする。「犬の意味とは何か」という問いに「ワンと鳴く4つ足の哺乳類である」と答えたとしよう。そして「哺乳類の意味とは何か?」という意味に対する説明を行わなければならない。「胎生でありまた母乳で育てる動物」と答えたとしても「胎生の意味とは何か」、「動物の意味とは何か?」「そもそも意味とは何か?」と次々と定義をしなければならなくなり、「言葉による定義」は無限循環に陥り、結局は最初の問いに全く答えられないのである。

における「法」とは、「法律家としての資格があるあらゆる人々によって法命題が真ないし偽と見なされるところの諸状況」⁴¹⁾のことである。すなわち、「『法』の意味」を解明するためには「『法』の定義」を明らかにすることではなく、「法命題が真ないし偽と見なされるところの諸状況」を明らかにすることである、と問いに対する解決手段が変化してしまったのであった。

こうして、「法とは何か」という問いを解決するにあたって、「法命題の真偽」という言語哲学上の手段が選択肢として急浮上することになる。しかしながら、言語哲学の影響を受けて洗練されたはずのこの「使用」理論ですらドゥオーキンによるならば問題があるのだとされる。

意味論的な諸理論の想定によれば、法命題がどのような時に真ないし偽とされるかを法律家や裁判官が決定する場合、彼らは概して同一の基準（これらの基準は隠れたままで、気付かれなくても）を使用している。すなわち、法の根拠に関しては、現実に法律家たちの見解は一致しているとこれらの理論は想定するのである⁴²⁾。

こうしてドゥオーキンによるならば、「意味＝語の定義」説だけでなく、「意味」とは語の使用であり、また語の使用とは命題の真偽を決める諸状況や基準を解明することであり、その諸状況や基準は人々の間で同一のものとして共有されているとする理論も「意味論的諸理論」として批判の対象になるのである⁴³⁾。

40) [Dworkin 1986 p.32f (邦訳：p.58f)] 念のために付言しておくとしてウィトゲンシュタイン自身は、「言葉の意味とは語の使用である」と主張したのかもしれないが「語の使用とは命題の真偽である」とは主張はしていないように思われる。

41) [Dworkin 1986 p.32 (邦訳：p.59)]

42) [Dworkin 1986 p.33 (邦訳：p.59)]

43) ただしこの部分でのドゥオーキンの論旨展開にはやや疑問が残る。あとでドゥオーキンがこの代替理論として提唱する真理条件整合説も人々に同一の基準が共有されていないとしても別に「意味の理論」と呼べなくもないからだ。自身の主張を明確にするためにここでは同一の基準を用いる理論を「意味論的諸理論」とレッテルを貼ったのかもしれないが、やや勇み足なネーミングのように私には思える。そしてドゥオーキンの批判をそのまま受け取ったとしても、「同一の基準」を用いないことで意味論的な法理論を構築するという選択肢は消えていないだろう。例えば [Marmor 1992] などはそのような試みと捉えることもできる。

そして、ドゥオーキンの問題関心に沿って、伝統的な法哲学の理論の中でも代表的な「法実証主義」「自然法」「リアリズム法学」が意味論的諸理論の類型に分類されることになる⁴⁴⁾。

命題の真偽を判断する「同一の基準」はドゥオーキンによるならば、各理論によって次のように異なる。例えば「法実証主義」において「共有された基準は、法命題の真理値を特定の明確な歴史的事実に依存させている」⁴⁵⁾、つまり法実証主義は経験的な過去の社会的事実という多くの人に共有される同一の基準から命題の真偽が判断できるとする。また「自然法」は「どの法命題が真であるかを決定するために法律家たちが従っている基準は、完全には事実的なものでなく、むしろある程度まで道徳的なものである」⁴⁶⁾、すなわち自然法においては社会的事実という経験的なものでなく、アプリアリな道徳的基準が同一のものとして共有され、命題の真偽が決まる。そして最後の「リアリズム法学」は「法律家たちが従っている言語上のルールによって法命題は道具的で予測的な命題となっている」⁴⁷⁾とされる。

それでは法命題の真偽に対して同一の基準を持つことがなぜ批判の対象となるのだろうか。ドゥオーキンの批判は「法」のように法哲学や法理論で論争的な概念は、そもそも人々の間で「法」という言葉にまつわる理論的背景そのものが異なっているのであり、そのためこれらの「意味論的諸理論」のようにそもそも人々が「同一の基準」などを持っていないのに「同一の基準」を探しだそうとするのは問題を誤っているというのである。では、これらの法命題の真偽はどう判断するのか議論する際に人々が「同一の基準」を持っていないとすれば人々は法命題の真偽をどう判断しているのだろうか。その際、ドゥオーキンが持ち出すのは「解

44) これも私見によれば、やや無理のある分類だと思う。「法実証主義」や「自然法」などの従来の代表的な法理論はドゥオーキンや他の言語哲学に影響を受けている法哲学者のように、「命題の真偽」という観点からは法理論を構成していないからだ。ドゥオーキンのそもそもの目的が言語哲学的なアプローチを導入することで「自然法」や「法実証主義」や「リアリズム法学」とも異なる法理論を構築しようとするという目論見であることは推測できるとしても、やや自分の関心に即しすぎた分類なのではないかと思われる。

45) [Dworkin 1986 p.33 (邦訳：p.59)]

46) [Dworkin 1986 p.35 (邦訳：p.62)]

47) [Dworkin 1986 p.36 (邦訳：p.63)]

積」という言葉である⁴⁸⁾。

2. 「解釈的法理論」とインテグリティ

基本的にドゥオーキンは法命題の真偽の同一の基準が人々に共有されない理論のことを「解釈」的な理論と呼んでいる。その際にドゥオーキンは「ある対象や実践に目的を課し、かくして、これらが属すると想定される実践形態や芸術ジャンルの最善の例の一例としてこれらを提示する」⁴⁹⁾という「構成的解釈」という概念を持ち出す。「会話的解釈」や「科学的解釈」、「芸術における解釈」と「構成的解釈」は区別され、解釈対象や解釈対象の作成者の意図ではなく解釈者自身の意図や目的が重要視される。ここで、ドゥオーキンはスタンリー・キャベル (Stanley Cavell) の美学理論の例を持ち出し、その意味で法の解釈は美学や芸術における解釈の創造性 (invention) との近似性を指摘するが、芸術における解釈と異なるのは、そこにおいて法の目的 (ドゥオーキンによればそれは、過去の法実践や判断との整合性) の制約がかかることである⁵⁰⁾。このようにドゥオーキンにとって整合性という概念は構成的解釈と不可分な関係を持つことになる⁵¹⁾。そしてこの整合性という概念は後に述べる「インテグリティとしての法」でより一層洗練されることになる。

「意味論的理論」と「解釈的理論」の相違が最も顕著に現れるのは「法」や「正義」や「道徳」といったそれらの意味や解釈が法哲学・法理論上の争点にしばしばなる抽象的な概念を取り扱うときである。ドゥオーキンはこの点を有名な概念 (concept) と概念の捉え方 (conception) の区別として論じている。「法」や「正義」といった抽象的な概念を論争について、「意味論的理論」のように人々の持つ同一の基準とは何かと探究するならば、そもそも人々が「法」や「正義」に対

48) ドゥオーキンはこのように自分の理論はあくまでも「解釈」の問題であり「意味」の問題ではないことに執拗にこだわっているようにも見受けられる。しかし、ドゥオーキン理論も考え方によっては「意味の理論」と言えなくもないことを脚注42で述べた。ドゥオーキンがここまで「意味」概念を回避しようとするのはクワインやウイトゲンシュタインの「意味」概念への批判を大きく捉えすぎたのかもしれない。

49) [Dworkin 1986 p.52 (邦訳: p.89)]

50) [平野 1993 p.437] もその点を指摘する。

51) [小林 1998 p.28] も参照。

して全く異なる基準を持っていた場合に対応がとれなくなってしまう。ドゥオーキンが推奨する「解釈」的理論のような立場をとる場合、そのような論争的な概念 (concept) に対し、そもそも人々の概念の捉え方 (conception) が違うのであり、人々がある概念に対し見解が異なる場合、1つの概念 (concept) に対して異なった概念の捉え方 (conception) が競合しているのだと考えることができる⁵²⁾。

ドゥオーキンは自然法や法実証主義を「意味論的理論」として斥け、「法」を法命題の真偽の同一の基準の共有を前提としない解釈的概念としてとらえた場合、3つの法観念が存在するだろう、とドゥオーキンは述べる。その3つとは「コンベンショナリズム」、「プラグマティズム法学」、「インテグリティとしての法」である。最終的に、ドゥオーキンは「インテグリティとしての法」を擁護することになる。

さて「コンベンショナリズム」とはドゥオーキンによれば、「社会の集団的な力が各個人に対抗して行使されるのは、過去の何らかの政治的決定がこれを明示的に許容し、その結果、当の政治的決定が何であるかについて有能な法律家や裁判官のすべてが—彼らが道徳や政治政策に関してどれほど見解を異にしていようと—合意している場合に限られていなければならない」⁵³⁾という考えであり、「プラグマティズム法学」については、ドゥオーキンによれば「プラグマティストは法概念の中に含意されていると我々が想定する前提に対して懐疑的な態度をとる。すなわち国家が強制的権力を行使したり差し控えたりすることに対し過去の政治的決定がそれ自体で何らかの正当化根拠を与える、という想定を拒否するのである。彼は強制にとって必要な正当化を正義とか効率性その他、裁判官により下された強制的決定自体に内在し、この決定が下された時点で意図されていたような何らかの価値の中に見出す」⁵⁴⁾と述べる。

「インテグリティとしての法」を擁護したいドゥオーキンとしてはもちろんこの両者を批判する。「コンベンショナリズム」も「プラグマティズム法学」も「解

52) [Dworkin 1986 pp.70-72 (邦訳: pp.115-117)] を参照。

53) [Dworkin 1986 p.114 (邦訳: p.191)]

54) [Dworkin 1986 p.151 (邦訳: p.244)]

積的理論」である以上、政治的決定や「法」や「正義」といった論争的な概念に対し、人々が見解を異にすることを前提とする。しかしながらこの両者はこの前提を共有しながらも、その問題の解決方法は全く別の方向性を向く。すなわち、「コンベンショナリズム」は判決に際して、過去の「明確な社会的慣例」すなわち制定法や判例をより重視し、「プラグマティズム法学」は過去の明確な社会的慣例・社会的決定よりも、裁判官が正義や効率性などを独自に考慮して最善となるような判断をくだすことを期待する。

しかし実際の判決では法の予測可能性を担保するために過去の明確な社会的慣例も重視され、また正義や効率性に基づいた裁判官の判断の柔軟性もまた重視されている。「コンベンショナリズム」と「プラグマティズム法学」の双方の欠点を補うものとしてドゥオーキンが提唱するのは「インテグリティとしての法」である。

『法の帝国』では、ドゥオーキンはインテグリティを正義やデュープロセス上のものとも区別すべき政治的徳であると述べた上でこう述べている。

我々は、隣人達と日常生活において様々な交渉をもつとき、我々が正しいと思う仕方で行動してくれるように彼らに対し要求する。しかし、行動の正しい原則について人々の間である程度まで見解の不一致が存在することを我々は知っており、それゆえ、我々はこの要求を別の（もっと弱い）要求から区別するのである。後者の別の要求とは、人々は重要な事柄においてはインテグリティをもって—すなわち、気まぐれやむら気などの仕方ではなく、彼らの生活の総体に浸透し、これに形を与えるような信念に従って—行動しなければならない、というものである⁵⁵⁾。

ドゥオーキンは正しい行動の原則の内容とは別に、個人道徳のレベルにおいてもその行動の原則を個人が首尾一貫した形で行動することが求められていると述べる。そうした個人の徳のことをドゥオーキンは「インテグリティ」と呼んでいる。そして「インテグリティ」は個人的な徳のレベルだけではなく、立法や司法

55) [Dworkin 1986 p.166 (邦訳: p.265)]

のレベルにも求められているとする。

我々は政治的なインテグリティに関して二つの原理を有している。一つは立法上の原理であり、この原理は立法者に対して、様々な法の総体を道徳的な観点から見て整合的なものにするように努力すべきことを要求する。他の一つは司法的な原理であり、この原理は、法が可能なかぎり前記のような意味で整合的なものとして理解されるべきことを教示する⁵⁶⁾。

これを抽象的な個人的道徳・社会的道徳のレベルではなく、法命題の真偽が問える状況を具体的に法命題の真理条件という形で叙述するのであれば、前述した「ある法命題Pは確立された法 (settled law) を最も良く正当化する政治理論 (political theory) に対してPの否定よりも一層整合的であるとき真であり、Pの否定よりも整合性が劣るとき偽である」という井上による図式になるであろう。

つまり、ドゥオーキン⁵⁷⁾は、命題の真偽やある概念において、人々が同一の基準を持っていないという前提を置いたうえで、制定法や過去の判例といった明確な社会的事実だけを重視するのではなく、また道徳的な視点だけを重視するだけでなく、その両者の視点の統合を狙っている。そしてその際に「法の総体から見た整合性」というものを特に重要視するのである。

3. 認識論的立場としてホーリズムを取り入れるメリット

ドゥオーキンへの理論におけるホーリズムからの影響は、特にこの「整合性」という概念と大きく関わっている。命題の真偽やある概念の解釈の際に、「整合性」という概念を重視するとして、その整合性はどこから判定するのかという基準をドゥオーキンは「法の総体」に置いている。

ホーリズムの主張を「個々の言明 (命題) は単独で検証することはできず、言明同士が作るネットワークの全体によってのみ正当化が行われうる」という立場だと理解するのであれば、ドゥオーキンのインテグリティの概念はホーリズムの

56) [Dworkin 1986 p.176 (邦訳: p.280)]

影響を強く受けていると言うことができよう。ドゥオーキンは法命題の正当化の基準を「整合性」という概念を経由して「法の総体」に置いているからである。このようにドゥオーキン理論がホーリズムに影響されていることはアンドレイ・マルモア（Andrei Marmor）⁵⁷⁾や平野敏彦⁵⁸⁾によっても指摘されている。

ホーリズムの強い影響を受けたドゥオーキンの理論は、その基本的性格を受け継ぐことになる。ホーリズムの基本的性格とメリットは前章でも説明した通り、(1)観察（事実）と理論の相互依存性、(2)非基礎付け主義、(3)アプリアリな基準からの正当化の拒否の3つである。

前章でホーリズムのモデルが論理実証主義の正当化モデルよりもすぐれていると指摘した(1)「観察（事実）と理論の相互依存性」については、ドゥオーキンは解釈する法命題の真偽が社会的事実に基づいて単独で問われる、としている⁵⁹⁾。クワインが批判した論理実証主義においては、言明が単独で感覚経験で真偽を問うことができるとされるが、それを「還元主義」と呼び批判の対象としたのであった⁶⁰⁾。しかし科学理論の命題だけでなく、法命題においても理論語がある程度混入されることを考えれば、事実と理論は不可分の関係にあると思われる。そのためホーリズム的なモデルを導入することによってドゥオーキンの解釈する法実証主義の比較的単純な法命題の真偽のモデルから脱することができる。

そしてホーリズムの(2)「非基礎付け主義」という特徴を受け継ぐことによって、法の正当性の根拠を法の全体あるいは法体系に置くことになる。それは法を法以外のものから根拠づけるモデルから区別されることになる。小林公が指摘するようにそれはある種の「法の自立性を鮮明に表現した理論」⁶¹⁾とも呼ぶことができよう。例えば、ハンス・ケルゼン（Hans Kelsen）の「純粹法学」も同じく法の自立性を目指した理論と呼ぶことができようが、ケルゼン理論の特徴は、法体系

57) [Marmor 1992 p.61f]

58) [平野 1993 p.436, p.444]

59) ただし、ここでの法実証主義の特徴付けは、あくまでもドゥオーキン自身の解釈であり、かなり英米圏における法実証主義（その主な標的はハートである）の特徴に偏っているように見受けられる。法実証主義のテーゼの解釈は他にも様々にありうるだろう。

60) (II 1.) 節の議論を参照。

61) [小林 1998 p.29]

そのものが他の法以外のものから根拠を引き出すことができないとしても、法体系内部で妥当性を階層付けることによって、その妥当性の根拠の終点、つまり全ての法規範の妥当性の根拠である「根本規範」を仮設的なものとしてその妥当性の問題を回避した点にあった。ドゥオーキン理論は、法の自立性を目指したうえで、なおかつケルゼンモデルの限界を乗り越えようとしている。

また、もう1つのホーリズムの特徴である(3)「アプリアリな基準からの正当化の拒否」という点から、ドゥオーキン理論は自然法のような感覚経験からは検証されない道徳的規準から正当化が行われるモデルともまた区別される。ドゥオーキンは法実証主義と自然法を彼の言うところの「意味論的理論」、つまり命題の真偽に関して同一の基準を用いる理論として批判したのであった。

4. ドゥオーキン理論の問題点

(1) ハーキュリーズの想定

ドゥオーキン理論が認識論的なホーリズムの立場を受け入れている以上、メリットだけでなくホーリズムのデメリットもそのまま引き継いでいるのではないかという疑問は当然として出てくる。前章で、ホーリズムのデメリットとして、(1)クワインのモデルそのものに対する不整合、(2)個人の「全体」と社会の「全体」との区別がない、(3)判断が一致する場所の必要性の3つを挙げたが、特にドゥオーキン理論では、(2)と(3)について難点が生じていると私は見る⁶²⁾。

ドゥオーキン自身も述べるように、インテグリティという概念にはクワインのホーリズムのテーゼと同様に個人道徳のレベルと立法や司法のレベルが存在していることは先に述べた(Ⅲ 2. 節)。信念体系全体をラディカルに改訂しやすい人とならない人との間で言語相対主義に陥ってしまうのではないかというクワインのホーリズムの難点が、ドゥオーキン理論においても引き継がれることになる。仮

62) これら本文で指摘した論点以外にしばしば指摘されるドゥオーキン理論の難点として、「整合性」の問題が挙げられる。本文の論旨とはズれるので、脚注でこの問題点について検討してみよう。クワインのモデルだとある種の論理的規則でさえも改訂可能になってしまうのだが、パトナムやライトの批判によると、ある種の論理や矛盾律はクワインのモデルでは包有されないのではないかということであった。例えば、大屋雄裕はドゥオーキンのモデルを次のように批判する。

第二の問題は、整合的であるという判定を解釈の目的から中立に行うことができるかという点にある。そもそも何をもって、「整合性がある」と呼ぶのか。それが、我々の規範意識とは独立に、何らかの客観的基準に基づいて判断可能であるとはどのようにして考えられるのだろうか。小林公によればドゥオーキンに典型的な「非基礎付け主義」(non-foundationalism)は「理論を構成するすべての信念や命題は正当化が必要であり、しかもこの正当化は理論内部で信念や命題相互の内的な整合性の観点から行われ、法に関する我々の知識は孤立しては意味内容を持たない相互に関連づけられた命題のネットワークとして理解される」[小林一九九八：二九]ものである。そこにおいて、理論の諸要素は単に矛盾した関係にないことのみを要請される一だが矛盾とはいったい何なのか。何が矛盾であるかそうでないかは特定の論理規則を受容することによってしか決まらないのではないか。そしてあらゆる論理規則から中立的な地点など存在しない。[大屋 2004 (二) p.288] (また引用中の文献は [小林 1998])

だが、ドゥオーキンは「論理規則の正当性はどこに由来するのか」という問題にはそもそも無頓着であったように思われる。クワインのホーリズムのモデルは、比喩の表現に留まっているので、言明全体のネットワークをもとに単独の言明の正当性が争われるとしても、果たして具体的にどのような手段で争われるのかは、解釈の余地がある。そして、単独の命題の正当性を命題ネットワークの全体から論理的整合性をもとに判定するというのとは一番わかりやすい解釈である。しかしながら、ホーリズムを「命題の正当性は命題の全体・総体から争われる」という主張と考えると、必ずしもそれは論理的整合性を必然的に附随しない。ここで浮上してくるのはドゥオーキンがホーリズムと論理的整合性を一体のものとして考えてしまっているのではないかという疑惑である。例えばマルモーはこう述べる。

ホーリズムは、論理的に相互に関連付けられた信念のネットワークが私達の知識の総体だと理解することを促す。その結果、単独の命題が孤立して経験的内容をもつものではないという仮定を却下することになる。しかしながらホーリズムは必然的に整合説を導かない。それは基礎付け主義の代替として何の回答も出さないという意味では消極的な考え方であり、整合説の地位はただの一つの候補である。明らかにドゥオーキンはこの選択肢を是認する。[Marmor 1992 : p.79]

クワインのモデルは、論理実証主義者達の検証主義意味論では検証できず、しかしながら自然科学では影響を与える論理や数学の地位の問題をどうするかという問題に対して、経験主義の立場から1つの回答を与えたのだとも解釈できる。しかしながら果たして本当にクワインのモデルで論理や数学の必然性の問題は解決できたのか。恐らくパトナムやライトの批判の目的はその点にあるのだろう。ドゥオーキンはこの点に無自覚であったために、自らのモデルの中に、ある種の論理規則を前提とせざるをえない「整合性」を全面に押しだしてしまい、結果としてクワインのホーリズムのモデルにおける論理的必然性の問題を一層引き立たせてしまう結果になってしまったのである。しかしながら、「整合性」の概念抜ききのホーリズムというものはありうるだろうし、そもそも初めにおいて述べたように、クワインのモデルを修正したホーリズムのモデルもありうるだろう。「整合性」の概念がもし攻撃されたとしても、これを理由にホーリズム的な法理論が棄却されることはない、と思われる。

に諸個人が所持している行動の原則の全体を首尾一貫した形で行動することが諸個人に求められていたとして、行動の原則の全体をラディカルに改訂しやすい人としにくい人が存在するだろう。また革新的な裁判官であれば従来の判例を大きく変更し社会に大きなインパクトを与えようとするであろうが、保守的な裁判官であれば従来の判例に固執するであろう。そうした改訂しやすい人となかなか改訂しない人の間にコンフリクトが生じる可能性はないのだろうか、またそうした個人道徳のレベルと司法・立法のレベルとの間にギャップは生じないのだろうかという疑問が湧いてくる。

クワインの場合、この問題の解決は「観察文」だったわけだが、ドゥオーキンの場合、その問題の解決として用意された理論装置は周知の通り過去の判例や実定法の全体を知りうる「超人的な知的能力と忍耐力を兼ね備えた」⁶³⁾という裁判官であるハーキュリーズの想定だと思われる。

過去、法哲学の側からこのハーキュリーズの想定には数々の批判がなされてきている。例えば植木一幹はハーキュリーズの存在を「一種の裁判官専制を正面から肯定し、リーガリズムを極端に押し進めようとする理論のように見える」⁶⁴⁾、「十全な構成的解釈を困難にする要因は現実の裁判官の能力の有限性であると考え、『万能』裁判官を想定する」⁶⁵⁾などとドゥオーキンのリーガリズム的な側面を批判する。

しかしこのハーキュリーズの理論装置の想定はリーガリズムの問題とは別の側面が隠されていると思われる。現実には個人の行動の原則の全体をラディカルに改訂しやすい人とそれほど改訂しない人が存在してコンフリクトが生じた場合、司法もしくは立法のレベルで法の総体（制定法や判例）に照らして整合的に判断すれば、彼の擁護する正答テーゼによって、正しい判決は導き出すことができ、それによってコンフリクトは解消する、というドゥオーキンなりの「個人」と「社会」のギャップを埋めるという意図があるのではないか。もちろん現実にはそのようなハーキュリーズなど存在しないのだがドゥオーキンに好意的に解釈するの

63) [Dworkin 1986 p.239 (邦訳：p.373)]

64) [植木 1994 (一) p.89]

65) [植木 1994 (二) p.35]

であれば、ハーキュリーズのように裁判官を含めた一般の人々が行動することによってそうした問題は解決できると考えているのではないだろうか。しかし、クワインの「観察文」に理論負荷性がないという想定以上に、無限情報仮定を置いているドゥオーキンのハーキュリーズの想定は「個人」と「社会」のギャップという問題を解決する手段としてはやや苦しい面があることが否定できない。

(2) 政治理論の正当化

マルモーはドゥオーキンの理論に「道徳的」なレベルと「方法論」的なレベルにそれぞれ真理の整合説の影響（およびそれに附随するホーリズムの影響）があると指摘し、それぞれ批判の対象としている⁶⁶⁾。しかしながら私が見る限り、ドゥオーキンの理論は、方法論的なレベルはともかくとして、道徳・規範的なレベルでは限定的にしかホーリズムの影響は受けていないように思える。

「インテグリティとしての法」を受け入れる裁判官はドゥオーキンによると次のような解釈を行うとされる。まず、具体的な事件に照らし合わせて解釈の候補をリストアップする。そして各解釈のリストをそれぞれ過去の先例および実定法に整合的かどうかを検討する。そのテストを通過したものの中から、それを法の総体からより良く正当化する政治理論から見てどの解釈を採用するのか判断しなければならない。その法の総体を正当化する政治理論は場合によっては個人の政治的信念が影響する場合があるのだとされる⁶⁷⁾。

どの裁判官も経験することであるが、何らかの制定法を解釈したり一連の判例を解釈する際に二つないしそれ以上の解釈の可能性があり、しかもこれらの解釈がすべて前提条件のテストに合格する結果、解釈の間で優劣をつけることができないようなとき、ハード・ケースが持ち上がる。このとき裁判官は政治道徳の観点からみてどの解釈が共同体の制度や決定の構造を一すなわち、共同体の公的基準の総体を一より良い光のもとで示すことになるかを問いながら、これらの確と見なされた解釈の間で選択を行わなければならない⁶⁸⁾。

66) [Marmor 1992 pp.61-84]

67) [Dworkin 1986 pp.238-258 (邦訳: pp.372-399)]

ここでドゥオーキンの言う「政治理論」というのはある種の規範的な判断、例えば正義や道徳的価値に関する論争である。そして正義や道徳的価値に関わる論争は法的議論の中でも特に論争的な部分であり、特に法哲学者が近年問題にしてきた部分であると考えられる。ドゥオーキンは法的判断の際に、法の総体との政治理論の適合性からその政治理論は正当化される。しかしながら、例えば、深田三徳は言う。

抽象的な原理や政策のレベルでは「市民的自由」と「公的秩序」、「自由」や「平等」などのように対立しうるものが混在している。これらや他の論争的概念についてはいろいろな政治理論ないし「考え方」が構築可能であるが、いずれが制度的材料全体との適合性や正当化においてよりすぐれているかの判断は容易ではないであろう⁶⁹⁾。

深田はそもそも「政治理論」のレベルで対立する道徳的もしくは規範的な価値理念が混在しているのだから、法の総体との適合性という基準だけでは「政治理論」の正当性を問うことは難しいというのが深田の批判であると思われる。そして私が思うに、一旦、法的判断という枠組みから離れてみたとき、つまり原理や政策の抽象的レベルにおいて、競合する政治理論そのものの正当化はどのように行われるのかという点を、ドゥオーキンは少なくとも『権利論』と『法の帝国』では問題の対象外にしており、その面ではホーリズムの影響を受けていないように思われるのである。先にドゥオーキンの道徳レベルでのホーリズムの影響が限定的だと述べたのはこの点にある。

政治理論の正当化の問題は道徳言明や規範言明の正当化の問題と置き換えてもよからう。大森莊蔵はホーリズムの意義をかつて「クワインがホーリズムで意図したことは視野の拡大そのことであつたと思う」⁷⁰⁾と述べたことがある。そして私はこの意見に基本的に賛成する。ホーリズムの考えを全面的に押し進めるので

68) [Dworkin 1986 p.255f (邦訳: p.395f)]

69) [深田 1993 p.470f]

70) [大森 1988 p.123]

あれば、「政治理論」レベルでの道徳的言明の正当化も法命題の正当化と同じような形で言明の全体から行われるという可能性はないだろうか。

実は、道徳の哲学や倫理学の分野を見る限り、クワインのホーリズムからかなりの程度、影響を受けていると思われる議論が見受けられる。その一例が次にとりあげるロールズとダニエルズが主張する「反照的均衡」である。道徳言明の正当化の問題を考えた場合、道徳言明と法命題の関係という厄介な問題も抱えてしまうのだが⁷¹⁾法価値論や正義論という形で、現実の道徳理論が法哲学に影響している以上、この問題を無視するわけにはいかないだろう。次の章ではドゥオーキンが考察の対象の外に置いた「政治理論」の正当化、つまり道徳言明の正当化に関するホーリズムの影響について考察してみることにしよう。

IV ロールズ・ダニエルズの「反照的均衡」

II章でも述べたように、直接観察や感覚経験に対応していない知識をどう取り扱うかという問題に対してある程度説得力のある認識論のモデルを示したのが、クワインのホーリズムの強みなのであったが、クワインがそのような経験と直接対応しない知識として念頭に置いていた論理学・数学の命題だけではなく、倫理や価値の命題にも応用することが可能なのではないかということは既に指摘した。

実際に、ホーリズムの影響を受けている道徳理論はいくつか考えられ、その中でも最も一般的に知名度の高いと思われるロールズの「反照的均衡」⁷²⁾の概念をとりあげてみることにする。

1. ロールズの展開

ロールズは代表作である『正義論』において「原初状態 (original position)」から「無知のヴェール」を通して、正義の原理を導出したのであるが、その「正

71) 現在の私の考えを述べておこならば、法命題も道徳言明も一般的な言明ネットワークの一部であり、広い意味でその2つは連続性を持ち相互に関連しているのだと考えている。ただし、それを具体的な議論の形で述べるには今後の課題にしたい。

72) 「反省的均衡」とも、しばしば訳される。

義の原理」は、社会契約論的な「原初状態」という理論装置だけでなく、「反照的均衡」というメタ倫理学上の方法論からもチェックされるのだとした。

簡単に『正義論』における「反照的均衡」の概念を振り返っておけば、次のようになる。まず道徳的判断のデータとなるべき「しっかりとした道徳的判断」を人々から集め、それが「正義の原理」と合致しているかどうか整合性をチェックされる。その道徳データと正義の原理の調整の過程をロールズは「反照的均衡」と呼ぶ。例えば、『正義論』で初めて「反照的均衡」の概念が扱われた場所を引用してみよう。

あるときは、契約状況の条件を変更し、別の場合はわれわれの判断を撤回してそれらを原理に適合させる、というやり方で前進・後退をくり返すことによって、筋の通った諸条件を表し、かつしっかりとした判断に合致する諸原理を生み出してくれる出発点の記述を最後に発見できるだろう、と私は仮定する。この事態を「反照的均衡」と呼ぶ⁷³⁾。

つまり、「反照的均衡」とは仮想的な理論装置である「原初状態」とは別に「正義の原理」を正当化する倫理学方法論であり、まず初めに「日常的な道徳判断のうちから、躊躇しておこなわれたものや確信の持てないもの、自分の利益にとらわれているのに道徳判断を装っている判断、等々を除いて洗練した判断の集合」⁷⁴⁾である「しっかりとした道徳判断」を集める。それは人々が判断を下すまっとうな道徳判断のデータであり、後に詳しく論ずることになるが、これはクワインのホーリズムを倫理学や道徳理論に応用する際の「観察文」なり「感覚経験」と対応している。そしてその「しっかりとした道徳判断」のデータを帰納法的に集めることによって、先に原初状態から導出した「正義の二原理」と照らし合わせながら、両者が最終的に、整合的になるよう均衡状態を目指すのだとする。

ロールズの提唱する「反照的均衡」の概念は、私が見る限り日本の法哲学界ではそれほど評判の良いものではない。例えば、井上達夫は次のように言う。

73) [Rawls 1971 p.18]

74) [川本 1997 p.182]

この反省的均衡の概念は私にはどうにも捉えどころのないものであった。何をもちて均衡成立ないし不均衡とするかについて、恣意的な操作可能性があるようにも感じられる⁷⁵⁾。

私が考えるに、井上の懐疑をより一歩先に進めれば、なぜロールズの反照的均衡が「捉えどころのない」ように見えるのかという問題を詳らかにする必要があると、私には思われる。そして結論を先に述べるのであれば、「反照的均衡」の理論においても、クワイン・ドゥオーキンの理論における「個人」と「社会」のギャップの問題が再度浮上する、というのが私の主張である。

恐らく「反照的均衡」の概念において最初の大規模な批判を展開したのはR・M・ヘア (R.M. Hare) である。ヘアによればロールズの「反照的均衡」の概念は彼が以前に徹底的に批判したメタ倫理学上の単なる「直観主義」に過ぎないと批判する⁷⁶⁾。例えば、渡辺幹雄はヘアのロールズ批判を次のようにまとめる。

ヘアによれば、おのれが、あるいはあるグループが、単に主観的に正しいと考えている (信じている) にすぎないことを、いかにももっともらしく見せるための術策、それが直観主義にほかならない。そして、ロールズの反照的均衡とは、かかる意味において平凡な直観主義 (のカモフラージュ) に等しい、というのである。それはただ、ロールズが正しいと考えることの凡庸な定式化でしかない⁷⁷⁾。

つまりヘアにとって、道徳的判断は、ある程度の客観性や普遍性を兼ね備えていなければならないのであり、ロールズの「反照的均衡」の判断の基礎となる「しっかりとした道徳判断」は、人々の主観の単なる寄せ集めにすぎない。結局のところ、ロールズの反照的均衡は、自らの道徳理論の正当性を人々の主観に置くことになり、道徳理論の正当性を説明するものとしては、ナンセンスなものであるとヘアは述べるのである。

75) [井上 2003 p.234]

76) 例えば、[Hare 1973 pp.83-86]などを参照。

77) [渡辺 2001 p.19]

ヘアの攻撃に対し、ロールズは『正義論』における「反照的均衡」には「狭い反照的均衡」と「広い反照的均衡」の二段階に区別されることを論じる⁷⁸⁾。しかしながら、ロールズ自身はこの「広い反照的均衡」はどのような方法論で行われるのかという具体的な中身には触れず、曖昧な論じ方になっている。また「道徳理論」と「道徳の哲学」を峻別し、「反照的均衡」はあくまでも「道徳理論」に含まれる方法論なのであって、「道徳の哲学」の中の「認識論」における正当化の問題とは関係ないと論じることで、ヘアの批判をかわそうとした。

2. ダニエルズの展開

結局のところ、ヘアの「反照的均衡」に対する批判に対して、具体的にヘアの批判から擁護するような形で「広い反照的均衡」の概念を詳細に検討したのはロールズ自身の著作ではなくノーマン・ダニエルズ (Norman Daniels) の論文「広い反照的均衡と倫理学における理論の受容」⁷⁹⁾にであった。

ダニエルズは、「狭い反照的均衡」においては単に「道徳的判断の集合」と「原理」との整合的な均衡のみが問題とされていたため、ヘアから「直観主義」(intuitionism)との批判を浴びた。「広い反照的均衡」においてはそれに付け加えて、「背景理論」(background theory)と呼ばれる道徳外の理論と「原理」が整合的に合致するプロセスを加え、それらが道徳実践の中で常にテストされるのだとする⁸⁰⁾。つまり「広い反照的均衡」と「原理」と「背景理論」との間を整合的に合致することを試みるプロセスといえるだろう。

ダニエルズによれば、広い反照的均衡は以下のようなプロセスを辿るという⁸¹⁾。

(1) 「狭義の反照的均衡 (partial reflective equilibrium)」

この段階では、まっとうな道徳的判断のデータである「しっかりとした道徳判断 (considered moral judgement)」を可能な限り集める。

78) [Rawls 1974 p.289]

79) [Daniels 1979]

80) [Daniels 1996 pp.22-24]

81) [Daniels 1996 pp.59-62]

(2) 「正義の原理 (principles of justice)」と「契約装置 (contract apparatus)」
この段階においては、ロールズの「正義の原理」のもう1つの根拠であった「原初状態」も「広い反照的均衡」の枠組の中に組み込まれ、それ自身が自己正当化できるものでなく常にチェックされ続ける均衡の状態におかれる。

(3) 「背景理論 (background theories)」

「背景理論」の段階では、それらが道德外のような「妥当な諸理論の集合」である「背景理論」によって正義原理は均衡状態に晒される。

(4) 「実行可能性のテスト (feasibility test)」

「実行可能性のテスト」において、正義原理は現実の実践によって実行可能性をチェックされる。

ダニエルズの議論の核心はもちろん(3)「背景理論」の段階にあり、「背景理論」を「しっかりとした道德判断」と区別することで、人々の主観だけでなく客観的な材料からも正義原理がチェックされうることを示すことで、ヘアの「直観主義」批判から「反照的均衡」の概念を守る目的があるのである。

ダニエルズによれば、「広い反照的均衡」のメリットは2つあるという。1つは、道德に対する熟慮の判断に対して、その判断の構造を分析的かつ解明的に明確化することができる。そして、その判断に対してある種の「背景理論」が関わっていることを明らかにし、その判断を改訂したいと思うかもしれない。またもう1つの役割は、「基礎付け主義 (foundationalism)」と「整合主義 (coherentism)」の間の道德理論における対立において、「整合主義」を擁護するような形の道德理論を「広い反照的均衡」において展開する目的があるとされる⁸²⁾。

3. 反照的均衡の何が問題なのか？

クワインのホーリズムから着想を得て道德理論を構成したものとして「反照的

82) [Daniels 1996 pp.59-62]

均衡」をとらえると、ダニエルズが拡張した「広い反照的均衡」はより判断の材料となる信念体系が増すことによって、よりホーリスティックな道徳理論と呼ぶことができるかもしれない。

しかしながら、ダニエルズが言うほど「しっかりとした道徳判断」と「背景理論」はそれほど明確に区別されうるものなのだろうか？⁸³⁾ そもそも「しっかりとした道徳判断」の段階でもある共同体や個人が道徳判断を行う際に、ある種の実事や様々な道徳外の知識に依存している可能性は十分あるし、「背景理論」にもある種の道徳的判断が影響している可能性がある。もしそのように「しっかりとした道徳判断」と「背景理論」が区別できないものだとするのであれば、「狭い反照的均衡」と「広い反照的均衡」はほとんど何も変わらないものになってしまうのである。

上述の点も重要な問題点なのだが、更に根深い問題だと思われるものは、「反照的均衡」の出発点にまで遡るように思われる。それはつまり反照的均衡の判断の基盤となる「しっかりとした道徳判断」のことである。伊勢田哲治は「広い反照的均衡」において、まず人によって出発となる「しっかりとした道徳判断」が異なってしまうえば、結論が同じになってしまうという保証はどこにもないと述べ⁸⁴⁾、またダニエルズもロールズもその結論が異なってしまう可能性を認めたくえて、その「しっかりとした道徳判断」は実質的なコンセンサスがある場合にのみ使用を限るとする⁸⁵⁾。

基本的に、「反照的均衡」はロールズ自身が認めるように、クワインのホーリズムの影響を受けている⁸⁶⁾。そしてホーリズムの認識論的な正当化のテーゼを社会に拡張する際には、人々の「判断の一致」の基盤をどこで求めるのか、という問題が前章でも議論になったが、ここでも人々の「判断の一致」は問題になってしまう。基本的にロールズもダニエルズも人々の判断の一致を「反照的均衡」の

83) 同様の論点として [渡辺 2001 pp.52-62] を参照。

84) [伊勢田 2004 p.285] 伊勢田のこの論文での文脈は、「社会化された認識論」に対してメタ倫理学上の「広い反照的均衡」を応用することにあるが、上記の欠点を認めたくえて、その後、伊勢田は「穏健な基礎付け主義」を探る方向を模索する。

85) [Daniels 1996 pp.48-50]

86) [Rawls 1971 p.571 n.33]

出発点である「しっかりとした道徳判断」に求める。しかし科学理論において、感覚経験を表し人々の「判断の一致」の基礎となる「観察文」そのものですら理論負荷的という難点を抱えたものであったのに、「しっかりとした道徳判断」にそこまで「判断の一致」の基盤を求めるのは、問題があるように思える。渡辺幹雄はこれを指して、次のように述べる。

科学において、基礎的な判断は観察文（しばしば「事実」といわれる）であり、観察文が基礎的なのは、クワインがいうようにそれが認識論的特権性を備えているからではなくて、科学者のコミュニティにおいて、それを疑うべき説得的な理由がないからである。熟慮による道徳判断が基礎的なのは、たとえばリベラルなコミュニティにおいて、それを疑うべき説得的な理由がないからである⁸⁷⁾。

しかしながら私見では、倫理や道徳の問題の場合リベラルなコミュニティがリベラルでないコミュニティにおいてしばしば自らの道徳判断を正当化しなければいけない機会が存在するということである。これは、人権や民主主義といった「価値」に対して非西欧諸国から「西洋中心的主義」と非難される際に、人権や民主主義といった「価値」の正当性を説明する責任にしばしば迫られることにも似ている。おそらくヘアが問題視したのもこの部分にあったように思われるのである。この問題に対して「反照的均衡」はどこまで対処しきれのだろうか。

だがヘアの反論にも関わらず、このようなメタ倫理学上の「直観主義」に対して決定的な反論がまだ示されているわけでもないように思われる。また結局のところ道徳はそのような日常的でミニマルな道徳的直観を積み上げていくことでしか成立しないのかもしれないとすることによってロールズの立場を擁護することもできよう⁸⁸⁾。また、ロールズの言うように、反照的均衡は哲学的な正当化と切り離して単なる倫理学や道徳理論の方法論であるとして擁護することができるかもしれない。ただしその場合はなぜその方法論が倫理学の方法論として適切なのかというメタレベルでの正当化の問題は残ってしまうことになる。

87) [渡辺 2001 p.112f]

とにかくここでの問題は、道徳理論にホーリズムを適応する際、ドゥオーキンの「インテグリティとしての法」と同様に、社会の「判断の一致」が問題になってしまう、ということである。結局のところロールズの「反照的均衡」の問題は、ホーリズムを倫理学や道徳理論において適用する際に、科学理論の「観察」のようにわかりやすい判断の指標のない道徳や倫理の問題において、社会や共同体の判断が一致できる場所が一部でも存在するのかという問題に再度行き着く。

V ホーリズムの可能性

以上のようにクワインのホーリズムに影響された法哲学や道徳哲学が、ホーリズムの基本的特徴を受け継ぐが故に、そのメリットとデメリットの双方を引き継いでいることを概観してきた。クワインのホーリズムは様々な難点を抱えるものの、ホーリズムの主張そのものの基本的路線である、「命題や言明は単独では真偽を問うことはできない」「理論と観察には相互依存性がある」「直接経験と対応していない知識の正当性を説明できる」といった特徴に対して私は賛成の立場であり、法哲学や道徳哲学にも重要な示唆をはらんでいると考える。

それではクワインの難点を回避し、その基本的路線を法哲学や道徳哲学にも応用するにはどうすればよいのか。今後の私の研究を示唆する意味でも「クワインの『感覚経験』と『観察文』の再検討」と丹治信春の主張する「補償の原理」という2点を、ホーリズムを法哲学や道徳哲学に応用する方向性として簡単に述べておこうと思う。

1. クワインの「感覚経験」と「観察文」の再検討

私が考えている方向性の1つは、クワインの「経験主義のふたつのドグマ」に

-
- 88) [福間 2004 p.53] また福間の更なる議論として反照的均衡の擁護を行なっている、また[福間 2007 pp.139-177]も参照。またまったく帰結や結論は異なるとはいえ、ジョン・ハリス (John Harris) の「生存のくじ」という思考実験からもたらす人々の直観から自己所有権を説明し、自然権的リバタリアニズムの規範理論を組み立てようとする[森村 2001]も同じように、人々が否定しきれないミニマルな道徳的直観から出発して道徳理論や規範理論を構築する1つの企てかもしれない。しかし、このように違う「直観」から出発して相異なる、場合によってはひどく対立する規範理論の帰結がありうることは「反照的均衡」の方法論上の危うさを示しているように思える。

における「感覚経験」、もしくは『ことばと対象』における「観察文」を再検討する、という方向性である。Ⅱ章で前述した通り、クワインはコミュニケーションの崩壊に陥らないために、「観察文」に強い特権と公共性の基盤を与えているのであるが、「観察文」に強い特権性を与えることは、法哲学や道徳哲学にホーリズムを応用する際の障害になり、またそもそもクワインの理論で核となっている「感覚経験」や「観察文」といった概念自体の理論的妥当性が疑わしくなるのではないか、という疑念を生じさせる。これに関連して4つの論点を指摘しておく。

(1) クワインの倫理学に対する考察

クワインが倫理学について論じた数少ない論考として「道徳的価値の本性について」⁸⁹⁾と題された論文がある。それによれば倫理学⁹⁰⁾と(クワインのホーリズムの主張が本来想定していた)科学理論との対比が論じられている。

科学理論の経験的足場は予測される観察可能な事象にあり、道徳体系の足場は観測可能な道徳的行為にある。だが我々は我々自身の道徳的基準によってのみある行為の道徳性を判断できるにすぎない。科学は観察と連結しているおかげで、真理の対応説に対する何らかの権限を保持しているが、倫理学の持ち場は明らかに整合説である⁹¹⁾。

クワインは、科学理論と道徳判断を区別し、前者は直接観察によって言明がテスト可能で、真理の対応説に基づきある程度の客観性へと到達するのに対し、道徳判断は科学理論のように直接観察によってテストを行うことができないので、真理の整合説による判断しか行えず、科学理論が有するような強固な客観性には到達できない、と述べる。

すなわち、クワインによるならば科学理論においては人々が真偽を容易に同意できる「観察文」が存在するのだが、道徳判断においては(ロールズ/ダニエル

89) [Quine 1978]

90) クワインの倫理学については[斉藤 2001]のサーヴェイ論文も参照。

91) [Quine 1978 p.63]

ズが「しっかりとした道德判断」に道德判断における「観察文」的な地位を与えたにも関わらず、「観察文」に相当するものがありえないというのである⁹²⁾。

(2) 外部实在論+真理の対応説

上のようなクワインの倫理学に対する考察にはもちろん批判があり、後にモートン・ホワイト (Morton White) が「規範倫理、規範的認識論、そしてクワインのホーリズム」という論文で批判を行っている⁹³⁾。しかしながら、より根本的だと考える問題点は、上のクワインの科学理論と倫理学の違いに対する考察に顕著なように、クワインは基本的に真理の対応説 (およびその背景にある科学实在論) の擁護者であるということである。クワインの「観察文」という理論装置は、後に1970年代のパトナムが批判した「外部实在論+真理の対応説」の典型的ケースであると考えられる。

1970年代のパトナムが「外部实在論+真理の対応説」の代替提案として提示した「内部实在論」の立場⁹⁴⁾に関しては議論の余地があるものの、パトナムの「外部实在論+真理の対応説」批判⁹⁵⁾そのものに対しては相当程度の説得力があると私は考えており、「外部实在論+真理の対応説」に依拠する「観察文」の理論的根拠はかなり乏しいのではないかと考える。

(3) 経験主義の第三のドグマ

クワインの「観察文」は概念や言明よりも前に何らかの事物や対象が存在し、その外界の事物や対象が言明や概念の描写へと繋がるという発想が前提となっている。そうした発想方法は「概念枠と経験的内容の二元論」を基にしていると指摘し、「概念枠と経験的内容の二元論」が経験主義の第三のドグマであり、最後の1つであると批判したのは、クワインの高弟でもあったドナルド・デイヴィッドソン (Donald Davidson) の「いわゆる概念枠という考え方」⁹⁶⁾という論文によってである。クワインは「ふたつのドグマ」の論文で、分析的言明と総合的言明の

92) [Quine 1978]

93) [White 1982]

94) 「内部实在論」に関しては、[Putnam 1981] や [Putnam 1983] などの文献を参照。

区別を批判したことで有名だが、デイヴィドソンによれば分析的言明は意味だけによって真となる経験的内容を欠いている言明で、総合的言明は意味と経験的内容の両方で真となる言明だと考えられるが、クワインは意味の概念を攻撃することでこの二元論の放棄と「経験的内容」の擁護を試みたが、クワインが擁護する「経験的内容」と「概念枠」の区別もデイヴィドソンによるならば問題があるのだとする。

具体的に「概念枠と内容の二元論」の放棄がホーリズムやまた法哲学や道徳哲学にどのような影響を与えるのかはここで詳細を考察する余裕はないが、デイヴィドソンの提案を受け入れるのであれば、言語と外界の対象や事物（＝経験的内容）との接触という問題を考慮することなく、ある言語や概念を習得するということがそのまま直接何らかの対象や事物の知識を会得することだという主張につながると思われる。法哲学や道徳哲学的な意義という面から考慮すれば、この

-
- 95) 簡単にパトナムの「外部实在論+真理の対応説」批判の概略を述べると次のようになる。また、伊勢田哲治〔伊勢田 1993〕がこの議論を定式化しているので、この枠組をやや参考にしている。パトナムは、以前にパトナムがとっていた立場である「人の心や認識の外側にある外部世界に独立の世界や实在が存在すること」を前提としていた实在論を形而上学的实在論、もしくは外在主義と呼び、以前の彼の立場から転向する。パトナムは以下のように「形而上学实在論」を定式化する。
1. 世界は心に依存しない対象の固定的な全体からなる。
 2. 世界の在り方についてちょうど1つの、真でかつ完全な記述がある。
 3. 真理は、言葉や思考の記号と、外在的な物や物の集合とのある種の対応関係を含む（この第3の命題を特に真理の対応説と呼ぶ）。

これを外在主義者の視点と呼び、外在主義者が好むのは神の眼から見た視点だとする。外在主義者は言葉と対象との間の指示関係は事実に基づく客観的なものであり、その関係は経験的探求によって解明されると考える。これに対して、パトナムは「対応」と呼ばれる関係は無数に存在しうること、その中から特定の1つを選ぶことは不可能であることをある論文〔Putnam 1983〕で論証して「真理の対応説」を批判する。

その結果、形而上学实在論の定式化の命題が否定されるわけであるが、3.の命題が否定されるということは、文の真偽が外在するものとの関係で指示できないため、真偽の基準は理論の内部に求めなくてはならない。これは1.の命題の真偽についても言えるはずで、1.を主張するのは結構だが、それが外在するなにかと何の関係もないのであれば、もはや2.の命題が本来意図していたはずの内容を主張するものと成り得ない。以上のような結論を回避することは、言語や経験によらずに直接対象に到達する手段を仮定することである。しかし「どうやって対象を認識するのか」というのかという問いに対して「認識するからです」と答えることに説得力はないように思える。

- 96) [Davidson 1974]

主張は「善」や「正義」といった道徳的価値や法的価値の知識を会得することは直接その概念を習得することなのだというアイデアが潜んでいるのではないかと現段階の私は考えているのだが、特に、デイヴィッドソンの影響を強く受けているジョン・マクダウェル (John McDowell) が「概念枠と経験的内容の二元論」の批判をもとに、ホーリズム的な規範システムと考えられる「理由の空間」(the space of reasons) の議論を展開しているのは注目に値する。マクダウェルはその議論に影響を受けた独自の立場の倫理学を構築していることから鑑みて⁹⁷⁾、このデイヴィッドソンの二元論批判は今後のホーリズムの法哲学・道徳理論への影響を考察するにあたって見逃してはならない論点であるように思われる。

(4) 観察文の理論負荷性

これはⅡ章で指摘したことと重なっているのだが、そもそもクワインの主張する「観察文」はそれほど真偽が人々による観察で瞬時に同意できるものではなく、「観察文」にも一定程度の理論負荷性が認められるのではないかという議論である。

経験主義者であるクワインは、我々の信念体系の外部にある物理的事象を捉えるのは、究極的には我々の感覚刺激(≒感覚経験)であると考え。「ふたつのドグマ」の時点ではそうした感覚刺激や経験は信念体系の「周縁」(edges)とクワインはいささか比喩的に表現をしていたが、『ことばと対象』では、こうした信念体系の「周縁」について具体的に議論・展開しており、「観察文」という理論装置を導入する。

クワインによれば、「観察文」とは、「付帯的情報の影響を受けても刺激意味がなんら変化しないような場面文」⁹⁸⁾と定義される。例としては、「机がある」という文に対しては、人々の刺激意味は一致し、実際に机が物理的事象として一般の人々の視覚で捉えられる場合には無条件に人々はこの文を肯定する。先にも述

97) [McDowell 1994] の特にLecture 1.とLecture 4.を参照。マクダウェルの「理由の空間」の議論とそれに基づく反自然主義的實在論については現在研究中のテーマであり、別稿を今後用意する予定である。

98) [Quine 1960 p.42 (邦訳:p.66)]

べたが(Ⅱ4.節)、「観察文」はコミュニケーションの基盤として特権的な位置が与えられており、「観察文」において言語や信念の一致があるからこそ、コミュニケーションの崩壊や翻訳の不確定性に陥らずに済むのだとされる。

しかしながら丹治信春が指摘する例⁹⁹⁾によると、例えばクジラを江戸時代の日本で見た人がいたとして、「あれは魚だ」という文は、観察文として広範囲の人々に肯定されていただろう。しかしその後の生物学の発達により、クジラは魚ではなく哺乳類だということが判明しており、現代の日本においては江戸時代の日本の人と同じようにクジラを視覚で捉えても(=同じ刺激意味が与えられても)、「あれは魚だ」という文は観察文として同意されないのである。

このように観察文にはある程度背景理論やその言語共同体の属する文化によって改訂可能性が生じるのであり、これはクワインが「個人」と「社会」のギャップを埋めるためのコミュニケーションの基盤としてそれほど「観察文」には頼ることができないのではないかという示唆を与えており、我々はクワインとは別の方向性でコミュニケーションの基盤を考えなければいけないと思われる。

2. 丹治信春による「補償の原理」

「観察文」という強固なコミュニケーション上の基盤に頼らずに、ホーリズム的な社会の枠組でコミュニケーションの基盤を確保しようとする試みとして丹治信春の「補償の原理」と「対話の円滑さ」の議論が挙げられる。丹治の議論はホーリズムの枠組みを法哲学や道徳哲学に応用する際に重要な方向性を与えていると思う。

(1) 「対話の円滑さ」と「補償の原理」

丹治はクワインのような「観察文」に頼らずになおかつコミュニケーションの崩壊に陥らないためには、結局のところある言語共同体(社会)の中で、「われわれは現にお互いにことばを交わしあい会話がほぼ通じあっている、という事

99) 丹治の観察文の理論負荷性についての議論は[丹治 1996 pp.245-261]を参照。またクジラと魚の議論は[丹治 1996 pp.254-255]を参照。[丹治 1997 pp.155-169]によれば、晩年のクワインは「観察文」の理論負荷性をほぼ認めていたようだ。

実」¹⁰⁰⁾に注目するべきだと主張する。そしてそれこそが「対話の円滑さ」という基準であり、それは「言語を取得する・理解することはその言語的なふるまいのパターンを身につけること」¹⁰¹⁾だとする。

しかしながら「対話の円滑さ」というだけでは多分に曖昧な基準であろう。ここで丹治が「対話の円滑さ」に実質を与えようとするのが「言語の準—同一性」の議論である。ここで丹治は、「言語の同一性は推移律 ($A = B, B = C$ ならば $A = C$ であるという論理学上の定理) を満たさない」という驚くべき、しかしある意味、自明なテーゼを主張する。

例えばもし仮に、ある言語の歴史的な一段階 L_1 を話すほとんどすべての人々に共通の言語的なふるまいのパターンと、その言語の別の段階 L_2 を話す人々との間に、僅かな違いしかないならば、 L_1 と L_2 は同一の言語であると言える。しかしもちろん、僅かな違いも積もり積もれば「円滑な対話」が成り立たないほど大きな違いとなりうる。つまり、 L_1 と L_2 との間、 L_2 と L_3 の間、…… $L_{(n-1)}$ と L_n との間でそれぞれ円滑な対話が可能だったとしても、 L_1 と L_n との間では必ずしも、それは可能ではない¹⁰²⁾。

法に関する事柄で例をとりあげてみよう。極端なことをいえば日本国憲法における「平等」とどこかの地方自治体の条例における「平等」とアメリカ憲法におけるequalityは同じではない。しかしながら、この3つの言葉は「言語の準—同一性」によって「円滑な対話」が成り立つからこそ、この3つはコミュニケーションが成り立っている¹⁰³⁾。

そこでの丹治の提案とは「言語の通時的な同一性について、推移律が成り立つような厳密な概念を、この「準—同一性」という関係によって結び付けられるにすぎないような、社会的に共有された言語的なふるまいのパターンの集合の連鎖、という概念におきかえるべきだ」¹⁰⁴⁾いうものである。

100) [丹治 1996 p.167]

101) [丹治 1996 p.167]

102) [丹治 1996 p.194f]

つまりクワインにおいては「観察文」という特権的な言明において、社会の完全な一致が見られなければならなかった、しかしながら丹治のこの提案は言明のあらゆる部分において「対話の円滑さ」と「言語の準一同一性」というゆるやかな基準によって体系の安定性が保たれているという主張だと考えられる。

(2) パラダイムシフトと「補償の原理」

基本的に、私はクワインの「観察文」よりも丹治が提案する「対話の円滑さ」や「言語の準一同一性」のようなコミュニケーションにおけるゆるやかな基盤を求めようとする立場に共感する。そのような「対話の円滑さ」と「言語の準一同一性」においては、「ノイラートの船」に喩えられるように、体系の変化は比較的ゆるやかに行われることであろう。

しかしながら、そのように1つのパラダイムが持続するホーリズム的な体系においては、パラダイムシフトのような比較的短期間の理論の急激な変化はどのようにとらえられるのであろうか。(II 2.) 節でもやや述べたが、「ふたつのドグマ」におけるホーリズムのモデルにおいて、科学理論におけるパラダイムシフトはホーリズム的な認識論の枠組の中でも解釈できることを説明した。つまり「通常科学」の状態において、科学者達はパラダイム内の理論的前提を受け入れて黙々と実験・観察を続ける。だが、実験・観察のデータが蓄積され、その蓄積されたデータが今までのホーリズム的な信念体系内部の理論的前提では説明しきれなくなると、科学者達は新たな理論を採用し、それを新たなパラダイムの理論的前提として受け入れ、パラダイムシフトが行われる、という構図である。

103) この議論に対して、「古代ギリシャのデモクラシーと現代の民主制は全く異なる、ギリシャのデモクラシーと現代の民主制が同じものだとコミュニケーションが偽装されているだけなのではないか」と疑問が呈された。しかし現代の民主制は過去の政治制度が修正・改変された結果であり、歴史的にはギリシャのデモクラシーと現代の民主制は連続性を持っている。古代ギリシャのデモクラシーと現代の民主制が異なるのは、この議論の枠組では「補償の原理」によって民主主義や政治制度に関する我々の認識が変化したからであり、民主主義や政治制度の歴史や連続性を捉えるには、ギリシャのデモクラシーと現代の民主制の「準一同一性」を仮定しなければ、その歴史や連続性を捉えることはできないだろう。

104) [丹治 1996 p.195]

しかし「社会」における体系の安定性というものを考慮し、「観察文」や「対話の円滑さ」という基準を組み込むとパラダイムシフトは不可能になってくるように思われるのである。

例えば平野仁彦は、「平等」の解釈を一変させたブラウン判決のような法体系のパラダイムシフトには一定の法体系のパラダイムが持続するドゥオーキンのホーリズム的な整合説では対応できないのではないかと、というドゥオーキン理論に対するR・J・リップキン (R.J.Lipkin) の批判をとりあげてこのように言う。

過去の法的決定への適合が重要な位置をしめ、解釈共同体におけるコンセンサスにも相当程度の依存が要求されているドゥオーキンの法的整合理論においては、法解釈における自由な法創造はかなり制約される。裁判による法発展は過去とのつながりの中で行われるのであり、法は継続的發展のみが保証されることになる。整合性を追求する法解釈の理論は継続的な法発展に適合的な理論だと言えるであろう。しかし、では法の変革や断絶の事態はまったくそうした理論の射程に入っていないのであろうか。もしそうであるなら、ドゥオーキンの法解釈の理論は継続的な法発展に適合的な理論だと言えるであろう。しかし、では法の変革や断絶の事態はまったくそうした理論の射程に入っていないのであろうか¹⁰⁵⁾。

丹治信春はその際に注目すべきなもの「対話の円滑さ」なのだという。丹治は従来の理論とは異なる確信的な理論へと移行するパラダイムシフトにおいて、「補償の原理」と呼ばれるものが働くのだと説明する。

科学者が従来の理論とは異なる革新的な理論を提案するとき、他の科学者達との相互理解(円滑な対話)を保持するためにはどうしたらよいのであろうか。極めて月並みであるが、明らかに正しいと思われる答えは、次のようなものである。すなわち、その革新的な科学者は、なぜ従来の理論を否定し、なぜそのような新しい理論を提案するのか、ということについて説明、十分な論証を与えなければ

105) [平野 1993 p.448f]

ならない。但し、その説明や論証が他の科学者達に理解されるためには、もちろんそれは、従来の共有信念のうちの否定されなかった部分、およびその他の共通の言語的なふるまいのパターンに合致していなければならない。なぜなら、否定されなかった共有信念やその他の共通の言語的なふるまいのパターンは、その確信的な科学者と科学者共同体の他のメンバーとが共存する唯一の背景であり、したがって、彼女が自分自身を科学者共同体とその伝統につなぎとめるために利用できる、唯一のよすがだからである¹⁰⁶⁾。

この説明は科学哲学における説明であるが、法に対しても当てはまると考える。ちょうど平野が例にあげるブラウン判決でこの「補償の原理」を敷衍してみよう。

通常の状態において裁判官は「平等」の条項を解釈する際に「分離すれども平等」の原則を維持していることが、法曹共同体の「円滑な対話」を成り立たせている。しかしながら世論なり政治道德のレベルで「平等」の「準—同一性」がもはや「円滑な対話」が成り立たないほど破綻してしまうと、新しい「平等」の解釈を提案するために、提案する裁判官は従来保持していた「分離すれども平等」という信念を否定する部分以外の法曹共同体の共有信念（ホーリズム的に解釈するならば法体系の総体だろう）で説明しなくてはならなかったのである。

(3) 法則集約語

更に丹治の議論に実質を与えるのが、以下に説明する「法則集約語」に関するパトナムの議論である。

パトナムは著名な論文である「分析的と総合的」¹⁰⁷⁾で「一基準語」(one criterion word)と「法則集約語」(law-cluster word)というアイデアを出す。パトナムのオリジナルの議論はややテクニカルなので、丹治が再構成した例¹⁰⁸⁾を要約することにする。

106) [丹治 1996 p.203f]

107) [Putnam 1962]

108) [丹治 1996 pp.218-244]

◎「一基準語」

仮に「独身者」という言葉の結びつきが「独身者は結婚していない」という言明だけだったとしよう（わかりやすく言えば「独身者＝結婚していない人間」という言明において「＝」の関係が1つしかない命題のことである）もし「独身者は結婚していない」という言明を否定するためにはホーリズム的な体系の枠組の中では「独身者は結婚していない」以外の言明の総体で説明しなければいけないが「独身者」には「結婚していない」という結びつきしかないのでこの言明を否定することができない。

◎「二基準語」

しかし言葉の基本的な結びつきが2つ以上ならば、片方の結びつき（またそこから芽づる式に伸びていく言明）から説明を与えてもう片方を否定することができる。例えば、「一週間」という言葉の基本的な結びつきが「一週間は7日である」「一週間は休日の周期である」という2つであった場合、「一週間は7日である」という言明を否定するためには「一週間は休日の周期である」という結びつきから論証と説明を与えることができる。（この例がおかしいとするなら「一週間」は限りなく一基準語に近いということになる）

◎「法則集約語」¹⁰⁹⁾

そして法則集約語とは多くの法則の結節点となりそれらの法則を介して、他の多くの言葉と結びついており、そうした結びつきによってその役割が決まっているような言葉である。それはたくさんの「結びつき」をもった言葉と考えることができる。特に「電子」や「エネルギー」などの言葉がそれにあたる。「法則集約語」からなる命題は、たとえそれが「基本的な結びつき」を表現するものであったとしてもそれを否定する際に十分な説明・論証を与えることができる。なぜな

109) この「法則集約語」の議論はドゥオーキンの概念 (concept) と概念の捉え方 (conception) の区別の議論と近似性を持っていると考える。ここで「法則集約語」の議論を私が持ち出す理由は、ドゥオーキンの議論を更にホーリズム的な認識論の枠組で捉え直すことができるのではないか、という意図がある。

らそれを否定することは、多くの基本的な結びつきのうちの1つを切ることであり、したがって、なぜそれを切るのかを説明するために、他の多くの基本的な結びつきとそれらの帰結を利用できる。

私は、「平等」、「自由」、「正義」、「権利」といった法哲学や法理論における論争的な概念はこの「法則集約語」に限りなく近いのではないかと考えている。基本的に「言語の準一同一性」により、「自由」や「平等」といった概念に対して、丹治の言うところの「円滑な対話」のような共通の立ち居振る舞いを身に付けることによって共同体の一員として迎えられる（これは道徳的な知識にも共通することだろう）。

しかしながら個人の信じる信念の諸体系は様々に異なりうるので、一度身に付けた語の結びつきを否定したくなるかもしれない。例を挙げるなら「こんな権利など私は信じない」などと個人の感情を発露するときである。そのときに、「補償の原理」によって結びつきのうちの1つを切り、なぜそれを切るのかを説明するために、共同体の共有する体系の他の基本的な結びつきによって説明が与えられなければならないのである。

つまり法体系とは「自由」や「平等」といった「法則集約語」を中心とした巨大な法的言明・法命題ネットワークであり、それらの法システム外部の刺激—世論、立法、裁判、学説など—を通してその総体を変化させている。また法的言明・法命題はその法的言明・法命題ネットワーク全体を通して正当化・解釈が行われているという極めてダイナミックなプロセスとして「法」を捉えることができないだろうか。

しかしながら、丹治の議論の方向性に私は基本的に同意するものの、個人と社会の「判断の一致」の基盤を「円滑な対話」、「言語の基本的な結びつき」や「補償の原理」だけで説明するのは、あまりにも比喩的な表現で実質が与えられない曖昧な基準ではないだろうか。人々の「判断の一致」を改訂不可能な「観察文」といったような言葉で象徴されるような強固な基盤ではなく、ゆるやかな基盤として捉えようとする丹治の議論に魅力を感じるものの、「個人」と「社会」の「判断の一致」の基盤に実質を与えるにはこれからの議論を待たなければならないと

思われる¹¹⁰⁾。

VI 結語

以上のように、ホーリズムの「個々の言明（命題）は単独で検証することはできず、言明同士が作るネットワークの全体によってのみ正当化が行われうる」という主張は「理論と観察には相互依存性がある」「直接経験と対応していない知識の正当性を説明できる」といった特徴があり、その特徴はドゥオーキンの「インテグリティとしての法」やロールズ・ダニエルズの「反照的均衡」の理論にも影響を与えていることを本稿で指摘した。ホーリズムの議論は法哲学、道徳哲学にも大きな示唆を与えるものと思われるが、その反面、「個人の正当化と社会の正当化のギャップ」「コミュニケーションの基盤の問題」といったデメリットが存在し、特にそのデメリットはホーリズムがそもそも論じられてきた言語哲学や認識論よりも、法理論や道徳理論に応用する際に更に影響を及ぼしていることも本稿で検討してきた。

これまでの日本の法哲学ではロールズやドゥオーキンの理論を単独で取り上げるだけで、その背後に潜む共通の問題を考察し指摘する声は少なく、またドゥオーキンやロールズへのホーリズムの影響はしばしば指摘されつつも本格的に検討した論文は邦語文献ではほとんどないと思われるため、その点で本稿の意義はあると考える。しかしながら、クワインの議論の難点を克服しつつ、ホーリズムの受け継ぐ法理論や道徳理論はどのようなものになるのかということに対し方向性を控えめに示すだけに留まってしまったのだが、この点に関しては今後の課題にしたい。

20世紀の英米圏の哲学（分析哲学）におけるクワインの影響力には絶大なものがあり、よくも悪くもその影響は、現在の英米圏の法哲学や道徳哲学にも強い影響を及ぼしている。その議論の真価を検討することなしには、今後の英米圏の法哲学や道徳哲学の議論を正確に見積もることは難しいと私は考えている。

110) 同様の指摘として、[中山 2004 p.192] を参照。中山の議論はこの丹治の議論を補完するものとして捉えることができるだろう。

参考文献：

- [Daniels 1975] : Norman Daniels, *Reading Rawls – Critical studies on Rawl’s A theory of Justice* Basic books, 1975.
- [Daniels 1979] : Norman Daniels, “Wide reflective equilibrium and theory acceptance in ethics” rep. in [Daniels 1996].
- [Daniels 1980] : Norman Daniels, “Reflective equilibrium and Archimedean Points” rep. in [Daniels 1996].
- [Daniels 1996] : Norman Daniels, *Justice and Justification*, Cambridge University Press, 1996.
- [Davidson 1974] : Donald Davidson, “On the very idea of conceptual content” rep. in [Davidson 1984].
- [Davidson 1984] : Donald Davidson, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, 1984. (抄訳：『真理と解釈』野本和幸他訳、勁草書房、1991年)
- [Dummett 1973] : Michael Dummett, *Frege: Philosophy of language*, Duckworth, 1973. (2nd ed. 1981.)
- [Dummett 1991] : Micheal Dummett, *The logical basis of metaphysics*, Harvard University Press, 1991.
- [Dworkin 1977] : Ronald Dworkin (ed.), *The philosophy of law*, Oxford University Press, 1977.
- [Dworkin 1978] : Ronald Dworkin, *Taking rights seriously*, Harvard University Press, 1978. (邦訳：『権利論』木下毅他訳、木鐸社、1986年；『権利論Ⅱ』小林公訳、木鐸社、2001年)
- [Dworkin 1986] : Ronald Dworkin, *Law’s empire*, Harvard university press 1986. (邦訳：『法の帝国』小林公訳、未来社、1995年)
- [Fodor 1992] : Jerry Fodor and Ernest Lepore, *Holism: A shopper’s guide*, Basil Blackwell, 1992. (邦訳：『意味の全体論 ホーリズム、そのお買い物ガイド』柴田正義訳、1997年、産業図書)
- [Hare 1973] : R.M. Hare, “Rawls’ theory of Justice” rep. in [Daniels 1975]
- [Harman 1977] : Gilbert Harman, *The nature of morality—An introduction to Ethics*, Oxford

University Press, 1977. (邦訳:『哲学的倫理学叙説—道徳の“本性”の“自然”主義的
解明』大庭健・宇佐美公生訳、産業図書、1988年)

[Hahn & Schilpp 1986]: Lewis Edwin Hahn and Paul Arthur Schilpp (ed.), *The
Philosophy of W.V.Quine*, Open Court, 1986.

[Hookway 1988]: Christopher Hookway, *Quine—language, experiment, and reality*, Polity
Press, 1988. (邦訳:『クワイン—言語・経験・実在』浜野研三訳、勁草書房、1998年)

[Marmor 1992]: Andrei Marmor, *Interpretation and legal theory*, Oxford University Press,
1992.

[McDowell 1994]: John McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, 1994.

[Patterson 1996]: Dennis Patterson, *Law and Truth*, Oxford University Press, 1996.

[Putnam 1962]: Hilary Putnam, “The Analytic and the synthetic” rep. in [Putnam
1975].

[Putnam 1975]: Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol.2.
Cambridge University Press, 1975.

[Putnam 1976]: Hilary Putnam, “Two dogmas revisited” rep. in [Putnam 1983].

[Putnam 1978]: Hilary Putnam, “There is at least one a priori truth” rep. in [Putnam
1983].

[Putnam 1981]: Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press
1981. (邦訳:『理性・真理・歴史—内在了実在論の展開』野本和幸・中川大・三上勝
生・金子洋之訳、法政大学出版会、1992年)

[Putnam 1983]: Hilary Putnam, *Realism and Reason – philosophical papers vol.3*, Cambridge
University Press, 1983. (抄訳:『実在論と理性』飯田隆・金田千明・佐藤芳・関口浩樹、
山下弘一郎訳、勁草書房 1994年)

[Quine 1951]: W.V.O.Quine, “Two dogmas of empiricism” rep. in [Quine 1953].

[Quine 1953]: W.V.O.Quine, *From a logical point of view*, Harvard University Press, 1953
(2nd ed.1961 revised 1980) (邦訳:『論理的観点から』中山浩二郎・持丸悦郎訳、岩波書
店、1972年;新訳:W.V.O.クワイン『論理的観点から』飯田隆監訳、勁草書房、1992年)
引用と参照は、原書は1st (ed.)、邦訳は新版のページ数であり、論文中の引用文は邦訳
新版の訳から引用している。

- [Quine 1960] : W.V.O.Quine, *Word and Object*, The MIT Press, 1960. (邦訳: 『ことばと対象』 大出晃・宮館恵訳、勁草書房、1984年)
- [Quine 1978] : W.V.O.Quine, "On the nature of moral value" rep. in [Quine 1981].
- [Quine 1981] : W.V.O.Quine, *Theories and things*, Belknap, 1981.
- [Rawls 1971] : John Rawls, *A theory of justice* Harvard University Press, 1971.
- [Rawls 1974] : John Rawls, "independence of moral theory" rep. in [Rawls 1999].
- [Rawls 1999] : John Rawls, *Collected papers*, Samuel Freeman (ed.), Harvard University Press 1999.
- [White 1982] : Morton White, "Normative ethics, normative epistemology, and quine's holism" in [Hahn & Schilpp 1986].
- [Wright 1986] : Crispin Wright, "Inventing logical necessity" in J.Butterfield (ed.), *Language, Mind and Logic*, Cambridge University Press, 1986. (邦訳: 「論理的必然性を作る」 野矢茂樹訳 『現代思想』 1988年7月号、1988年)
- [飯田 1989] : 飯田隆 『言語哲学大全2—意味と様相(上)』 勁草書房、1989年
- [伊勢田 1993] : 伊勢田哲治 「内部实在論と認識における価値」 『実践哲学研究』 第16号、pp.35-52、1993年
- [伊勢田 2004] : 伊勢田哲治 『認識論を社会化する』 名古屋大学出版会、2004年
- [井上 1986] : 井上達夫 「法の存在と規範性—ドゥオーキンにおける法の存在性格」 『法という企て』 東京大学出版会、2003年 (初出: 「法の存在と規範性—R・ドゥオーキンの法理論に関する一注釈」 上原行雄・長尾龍一編 『自由と規範—法哲学の現代的展開』、東京大学出版会、1986年)
- [井上 2003] : 井上達夫 『普遍の再生』 岩波書店、2003年
- [植木 1994] : 植木一幹 「R・ドゥオーキンの『インテグリティとしての法』の理論に関する一考察—J・ハーバマスによる批判を手がかりに」 『法学論叢』 (一) 第135巻4号、1994年; (二) 第136巻3号、1994年
- [大庭 1990] : 大庭健 『はじめての分析哲学』 産業図書 1990年
- [大森 1988] : 大森荘蔵 「ホーリズムと他我問題」 『現代思想』 1988年7月号、1988年
- [大屋 2003] : 大屋雄裕 「規則とその意味」 『国家学会雑誌』 (一) 116巻9・10号、2003年; (二) 117巻3・4号、2004年; (三) 117巻5・6号、2004年; (四) 117巻7・8号、2004年;

(434) 一橋法学 第6巻 第3号 2007年11月

(五) 117巻9・10号、2004年

[亀本 1998]: 亀本洋「言語論的展開への懐疑」『法哲学年報1997 20世紀の法哲学』有斐閣、1998年

[川本 1997]: 川本隆史『ロールズー正義の理論』講談社、1997年

[小林 1998]: 小林公「法の自立性について一意味論の観点から」『法哲学年報1997 20世紀の法哲学』有斐閣、1998年

[斉藤 2001]: 斉藤健「全体論的倫理学の可能性—クワイン・ホワイト・ハーマン—」『現代倫理学論集 2001』北海道大学大学院文学研究科哲学倫理学研究室発行、2001年

[柴田 1994]: 柴田正良「経験主義の変貌と知識の全体論」『分析哲学とプラグマティズム』(「岩波講座・現代思想」第7巻) 岩波書店、1994年

[丹治 1996]: 丹治信春『言語と認識のダイナミズム』勁草書房、1996年

[丹治 1997]: 丹治信春『クワイン—ホーリズムの哲学』講談社、1997年

[戸田山 2002]: 戸田山和久『知識の哲学』産業図書、2002年

[戸田山 2003]: 戸田山和久「哲学的自然主義の可能性」『思想』第948号、2003年

[内藤 2007]: 内藤淳『自然主義の人権論』勁草書房、2007年

[中山 2004]: 中山康雄『共同性の現代哲学—心から社会へ』勁草書房、2004年

[服部 1994]: 服部裕幸「日常言語への環帰」(前出:[柴田 1994])

[平野 1993]: 平野仁彦「法の解釈と整合性—Rドゥオーキンの法解釈理論に即して」『法的思考の研究』山下正男編、京都大学人文科学研究所、1993年

[深田 1993]: 深田三徳「R・ドゥオーキンの『権利テーゼ』をめぐる諸問題」『法的思考の現在』山下編(前出:[平野 1993])

[福間 2004]: 福間聡「道徳的説明と道徳的事実」『思想』第961号、2004年

[福間 2007]: 福間聡『ロールズのカント的構成主義—理由の倫理学—』勁草書房、2007年

[森村 2001]: 森村進『自由はどこまで可能か』講談社、2001年

[渡辺 2001]: 渡辺幹雄『ロールズ正義論再説—その問題と変遷の各論的考察』春秋社、2001年

※ 本稿執筆にあたり、吉良貴之氏(東京大学大学院・日本学術振興会特別研究員)、

佐藤裕則氏（早稲田大学大学院）、西村清貴氏（早稲田大学大学院）、米村幸太郎氏（東京大学大学院）から、有益なコメントを頂いた。諸氏の指摘と批判を十分に消化している自信はないのだが、深くお礼を申し上げたい。