

証言的不正義、認識的不運、変容的責任 ——不協和の徳としての認識的責任

佐藤 邦政

1. はじめに

証言的不正義が古典的レイシズムに代表される悪質な顕在的偏見をもつ個人によって引き起こされるのではなく、家父長制などの偏った社会規範や制度に深く浸透した偏見——以下では「構造的偏見」と呼ぶ——に起因して生じる場合、行為者は無自覚のうちに不正義を犯していることがありうる。フリッカーによれば、後者の場合のように、ある時代の多くの人々が当時の社会規範や制度に組み込まれた偏見を知ることの困難な認識的環境に置かれているとき、不正義を犯す行為者は自分では偏見に気づきようがなかったために無知であったという意味で認識的不運を被っており、そのため、非難に値するような不正義に対する責任を負わないとされる (Fricker 2007, Chapter 4; cf. Piovarchy 2021)。しかし、認識的不運のせいで証言的不正義を犯すケースにおいて、偏見がコントロールできないとは厳密にはいかなる意味であり、それは真であるのだろうか。また、ここで想定されている証言的不正義に対する責任とはいかなるものなのだろうか。先行研究では、証言的不正義にかんする認識的不運、および、不正義を犯す行為者の責任についての以上の問いは十分に検討されていない。

本研究の目的は、運・不運にかんする先行研究を踏まえて、ここでの文脈における認識的不運を定式化し、証言的不正義に対する責任の種類を明確にしたうえで、徳論的な観点から不協和の徳としての変容的責任を提案することである。以下の議論の構成は次の通りだ。第2節では、証言的不正義の主要因である偏見——特に構造的偏見——の特徴を明確にする。第3節では、運・不運にかんする先行研究を踏まえて、証言的不正義にかかわる四種類の認識的不運を特徴づける。第4節では、認識的不運を被っていることでは免責されない、認識的行為者の責任のあり方を示唆する。第5節では、不協和の徳を明らかにし、目前の他者とのやり取りにおいて発揮される現在進行形の認識的行為者の責任を明らかにする。

2. 証言的不正義の原因としての偏見

はじめに、証言的不正義の主要な特徴を確認しよう⁽¹⁾。証言的不正義の中心事例は、話し手の社会的アイデンティティに対する偏見のステレオタイプのせいで、聞き手が話し手の信用性 (credibility) を不当に低く評価し、その人物の証言者としての能力を貶める、というものだ (e.g., Fricker 2007, 28)。フリッカーが取りあげる映画『リプリー』の一場面をもとに確認しよう。造船業の大富豪ハーバート・グリーンリーフは、イタリアで放蕩生活を送っていた息子のディッキーを連れ戻そうとして、トム・リプリーにそのことを依頼する。しかし、リプリーがディッキーを訪れてから数日後、ディッキーは忽然と姿を消す。ディッキーの婚約者で、ディッキーとともにリプリーを迎え入れ、数日を三人で過ごしたマージ・シャーウッドは「リプリーがディッキーを殺したのではないか」と疑う。ある日マージはディッキーが「生涯、外さない」と誓っていた指輪をリプリーの部屋で発見したことで、自分の疑いが正しいと確信する。やがてマージがグリーンリーフ叔父と対面する機会が訪れ、彼女がディッキーの失踪の原因について述べようとすると、グリーンリーフは、女性がこのような奇怪な事件に首を突っ込まないほうが身のためだと考え、マージを制止し「女の勘とは別に、事実というものが存在するのだよ」と言って教え諭す。しかし実際には、マージが怪しんだ通り、ディッキーはリプリーに殺されていたのだ。この物語の舞台は1950年代であり、グリーンリーフは、当時の家父長的な社会規範に深く浸透していたジェンダー・ステレオタイプ、具体的には「女性」に対して「直感に頼りすぎ、合理性に欠ける」という見方を効果的に発動させ、そのせいでマージの信用性を著しく低く判断し、彼女を沈黙させている。

次に、証言的不正義の主要因である偏見のステレオタイプについて、二つの重要な特徴を確認しておこう。一つ目は、偏見のステレオタイプは特定の社会的アイデンティティに対するイメージの形態を取るため、その所持者は無自覚のうちにそれを発揮して証言的正義を犯している場合があることだ。社会心理学や関連する哲学研究では、ステレオタイプは潜在的バイアスとして非反省的に機能しうることが指摘されている (e.g., Antony 2016; 北村・唐沢 (編) 2018)。たとえば、ウガンダ共和国と日本にルーツをもつ高校生の三浦アークさんの事例を挙げよう (NHK 2020)。彼女は肌の色の違いからクラスメイトに勝手にスポーツができるというレッテルを貼られ、その挙句、実はスポーツが得意ではない彼女の様子を見てからかわれた⁽²⁾。もしこの事例が、潜在的偏見がクラスメイトによるアークさんに対する信用性判断に影

(1) 以下の記述は、佐藤 (in press) と一部重複している。

(2) アークさんは、日焼けをした同級生から何気なく「アークに近づいてきた」と言われたり、髪を勝手に触られたりいじられたりすることが繰り返されたせいで不登校になったことが報告されている。これらはマイクロアグレッションという差別である。マイクロアグレッションとは、故意かどうかにかかわらず、特有の社会的アイデンティティをもつ人々に対して、軽視や侮辱の意味がある敵意ある否定的な言動を繰

響を与えている事例と言えるなら、そのクラスメイトたちは知らないうちに証言的不正義を犯していたと言えるかもしれない⁽³⁾。このような証言的不正義は、古典的レイシズム (old-fashioned racism) が批判され、平等主義的な信念が広く受容されている社会においてもなお生じうる (Fricker 2007, 36)。以下では、認識主体が無自覚のうちに潜在的に働く偏見のステレオタイプを「偏見」と略記し、たとえばヘイトクライムやヘイトスピーチを露骨に行ったり差別を先導したりする人々など、認識主体が反省的にアクセス可能である信念の形態での偏見のことを「偏見的信念」と呼んで区別する。

偏見の二つ目の特徴は、偏見は、たとえば家父長制などの偏った社会規範や制度に浸透しているという意味で社会構造に組み込まれたものがあり、その場合、私たちは偏見に自己反省だけでは気づくのが困難なことである。たとえば、次のような社会を想定する。その社会では、男性の平均賃金が女性のそれより一般に高く、男性社員は育休を取らないのが会社の通例であり (そのため、育休を取る男性社員は職場の人々に迷惑がられたり、その後の人事異動においてネガティブな影響を与えられたりする)、育児や介護の仕事は他種の仕事に比べて一段低く見られて、保育園や介護の職員の多くが女性である。このような社会でパートナーの男性と共働きをしている会社員の女性は、相手の男性に「お金のことはこちらで何とかするから心配しないで大丈夫です」という言葉を悪意なく (しかし、パターンリスティックな気遣いを) かけられ、何となしに「仕事を休職したり、辞めたりするのは自分しかない」と思うようになるかもしれない。

別の事例を考えよう。新井によれば、高度経済成長期に経済的な豊かさを享受していた日本では、仕事の生産性を極端に重視する社会的風潮のなかで、「働くイコール生産すること」および「働くことイコール善」という価値観が広まり、反対に「働けない者イコール悪」というイデオロギーが生み出されたとされる (荒井 2020; cf., 横塚 2007)。このような風潮において障害者は、一人では自立して働けない者とみなされ、近しい人々の愛によって支えられる人々という不当なレッテルを貼られて序列化された。その一方で、当時の日本社会では、障害者の家族の大変さや苦しみに寄り添い、障害者を郊外の福祉施設に入居させることを支援すべきだという考え方が広まっていったとされる。しかし、このようなパターンリスティックな考え方それ自体が障害者差別の規範として作用し、障害者の社会生活を周縁に追いやり、必要な支援を近しい者に押しつけて生活をいっそう孤立させ、障害者とその家族の生きづらさを加速させた。このような障害者に対する構造的偏見は、当時の日本社会で障害者の社会問題を隠蔽する方向に作用したように思われる。

り返し浴びせることである (スー 2020, 34)。

(3) 三浦アークさんへのクラスメイトの言動は、現代の認識的環境を考えると、顕在的な偏見による露骨な差別の事例とすべきかもしれない。第3節で認識的環境や認識主体の構成という要因と偏見に対する無知の関係について詳説する。

3. 認識的不運

証言的不正義が構造的偏見によって引き起こされ、その偏見に影響を受けた信用性判断も知覚的判断のように自動的に行われるとすると、行為者は無自覚のうちに不正義を犯している、ということがありうる。フリッカーは、このような場合、加害者は気づきようがなかったという意味で認識的不運を被っていると論じる (Fricker 2007; 2016)。本節では、認識的不運を厳密に特徴づけることで、認識的不運の概念をより包括的に理解し、そうすることで、次節において証言的不正義に対する責任のあり方をいっそう明瞭に検討できるようにする。

認識的不運は、少なくとも、結果の不運、状況的な不運、構成的な不運、状況的・構成的な不運の四種類に区別できる。結果の認識的不運から見ていこう。この種類の不運にかんする議論は、道徳的運・不運についてのトマス・ネーゲルとバーナード・ウィリアムズの研究 (Nagel 1979; Williams 1981) に遡ることができ、現在でも活発に議論されている (e.g., Church & Hartman 2019; Coffman 2015)。まず、結果の道徳的不運は次のように定式化できるだろう。いま“S”を特定の人物とする。すると、

- (1) 結果の道徳的不運：Sが結果的な道徳的不運に遭うのは、Sが回避できない自分の行為のせいで他者に道徳的に悪い結果を及ぼすとき、そのときに限られる⁽⁴⁾。

証言的不正義の文脈では、結果的な道徳的不運は次のように規定できると思われる。

- (2) 偏見にかかわる結果の道徳的不運：Sが結果的な道徳的不運に遭うのは、Sが構造的偏見のせいで話し手の証言を不当に無視したり、話し手を沈黙化させたりするとき、そのときに限られる。

認識論の文脈における責任の対象は通常、行為ではなく、判断や信念にある。そのため、証拠主義 (evidentialism) を踏まえて定式化すると、

- (3) 結果的な認識的不運 (証拠主義をベース)：Sが結果的な認識的不運に遭うのは、Sが構造的偏見のせいで、適切な証拠に基づいて信念を形成しなかったり、都合の悪い証拠を無視して信念を形成するとき、そのときに限られる。

(4) 結果的な道徳的不運の議論の争点は、行為者が自分ではどうすることもできなかった行為で道徳的に悪い結果を引き起こす際、その行為者は、同じように自分でどうすることもできなかった行為をしたにもかかわらず、偶然に道徳的に悪い結果を及ぼさなかった場合と同じ責任を負うのか、ということにある。

この場合、Sは偏見に整合的な証言内容のみを証拠として信じて偏見的信念を形成する一方で、偏見と矛盾する（真なる）証言を信じないことになる。命題（3）からわかるのは、構造的偏見をもつ人物は、道徳的に悪い結果を他者に及ぼさない（それゆえ、結果の道徳的不運のケースに当てはまらない）としても、潜在的偏見のせいで適切な証拠に基づかない判断を行うがゆえに偏見的信念をもっている（それゆえ、結果の認識的不運である）場合がありうる、ということだ。

証言的不正義の先行研究では明確に区別されていないが、命題（2）と（3）の区別は証言的不正義に対する道徳的責任と認識的責任の関係を検討するためには重要である。しかし、証言的不正義に対する責任は、通常、偏見的な判断や信念に対してだけではなく、それに基づいて他者を無視したり、沈黙化させたりする行為に対するものであると想定されている（第2節の「リプリー」の事例を思い出してほしい）。少なくとも、フリッカーが分析している証言的不正義は、そのようなケースとなっている⁽⁵⁾。そこで以下では、偏見が判断や信念だけではなく、行為にも影響を与えている証言的不正義のケースを考える。以下で「認識的不運」という用語で論じられるのはこのようなケースであると想定する。

二つ目の認識的不運は、状況的な（circumstantial）認識的不運である。

私たちの認識論的関心は、認識主体が、自分の環境から悪い認識的財（潜在的偏見）を非難されない仕方でも引き継いでおり、その結果、証拠に対する動機づけられた誤った調整という認識的過失があらかじめ集団によって舞台裏で犯されているケースにある（ここでは、主体自身がこのことを認識するのに失敗していると非難されるような怠慢であったわけでもなければ、当該の集団のメンバーであることが彼女を悪い認識行為の一部分を担う個人にすることにもならないと想定されている）。以上は、状況的な認識的不運の一種と私たちが考えるものを表している。もっと言えば、その主体がかかわる判断パターンの認識的な意義をその人の視界から覆い隠すような認識的不運を表している。（Fricker 2016, 45）

フリッカーによる上記の引用を踏まえると、状況的な認識的不運は次のように理解することができる。すなわち、

- (4) 状況的な認識的不運**：Sが状況的な認識的不運に遭うのは、偏見がSの置かれている認識的環境（社会規範や制度）に組み込まれているとき、そのときに限られる。

(5) 逆に、偏見が行為に対して影響を及ぼさず、判断や信念に対してのみ影響を与えることは、それだけで証言的不正義を犯している十分条件を構成しているだろうか。認識論では適切な証拠に基づけない信念をもつことは非難に値するかどうかという信念の倫理という研究領域がある。証言的不正義についての以上の問題は、証言的不正義の文脈における信念の倫理の問題であると言えるだろう。別稿に譲ろう。

しかし、状況的な認識的不運は、偏見が気づきにくい、言い換えるなら、自分が偏見をもっていると疑うべき理由にアクセスできないという直観を完全には捉えていないだろう。たとえば、現代社会に暮らすある人物がタイムマシンで現実（現在の）世界から、高度経済成長期の日本にタイムトラベルをすると考える⁽⁶⁾。この社会では経済、教育、法律、科学などにおける様々な社会規範や制度で家父長制の影響があちこちに見られる。しかし、この人物は、ジェンダーの公正に対する価値が広がる現代社会において多くの人々がもつと同様の社会的イメージや信念（たとえば、「性別のかかわらず家事や育児に従事すべき」とか、「介護職の職場環境や賃金の待遇を改善すべき」）をもっているとすると、タイムトラベル先の家父長制の蔓延した社会でも、そのようなイメージや信念を維持しているだろう。たとえ、ジェンダー平等という社会的イメージや信念がその時代に生きている人々に異様に思われ、その人物が中傷されたり無視されたりするとしても、この人物は個人として家父長的な社会規範を疑う理由にアクセスできるし、その時代に興りつつあった第二派フェミニズム運動の取り組みを支持することができるだろう。このことは、ある人物が構造的偏見を疑うべき理由にアクセスするのが難しいと言えるためには、状況的な認識的不運とは別の要件が必要であることを示唆している。

そこで三つ目の認識的不運は、構成的な認識的不運である。たとえば、『リプリー』におけるグリーンリーフは家父長的な社会規範が浸透している社会に生まれ育ち、長く暮らしたことで、自分のジェンダー・ステレオタイプに気づくことが實際上ほぼできない人物となっている。この事例が示すのは、ある時代の偏った社会規範や制度のなかで社会化したために、ある人物は自分の構造的偏見に気づけないような人へと構築されている種類の認識的不運がある、ということだ。この構成的な認識的不運は以下のように規定できる。

- (5) 構成的な認識的不運：Sが構成的な認識的不運に遭うのは、Sが構造的偏見に一致する価値を内在化させるタイプの人物として構築されているとき、そのときに限られる。

人が「偏見を中和すべきだ」という規範理由をもっているにもかかわらず、自分の偏見に反省的に熟慮しても気づけない状態にあるという点を説明するためには、状況的不運と構成的な認識的不運が組み合わせられないとならないだろう。もしある社会の規範や制度に偏見が浸透している状況が存在しないなら、その構造的偏見に沿った価値を内面化するタイプの人物が現れる、ということは想像しがたいからである。たとえば、ジェンダー平等の価値が人々のあいだに十分に共有されている社会では、そこで生まれ育った人物が家父長的な価値観を内面化するタイプの人物に構築される可能性は低いと思われる。

そうすると、行為者が自分の構造的偏見に反省的に認識的アクセスができないことを説明するのは、以下のような状況的・構成的な認識的不運であると考えられる。

(6) この事例は、Peels (2015) のアイデアを借用している。

- (6) 状況的・構成的な認識的不運：Sが構成的な認識的不運に遭うのは、偏見がSの置かれている認識的環境（社会規範や制度）に組み込まれており、かつ、Sが構造的偏見に一致する価値を内在化させるタイプの人物として構築されるとき、そのときに限られる。

状況的・構成的な認識的不運は、認識的不運を被る人が自分の偏見の所持を疑うべき理由をもつことができないことを十分に説明していると思われる。最後に、以上の四つの認識的不運に共通する特徴を述べると、認識的不運は反省的形態の不運である、ということである⁽⁷⁾。

- (7) 反省的形態の認識的不運：Sが自己反省しても自分の偏見に気づくことが困難であり、そのために認識的不運を被ることである。

これまで議論してきた証言的不正義にかんする認識的不運は反省的形態であるのに対して、認識論における知識の本性をめぐる文脈において議論されている認識的運・不運は、本人が反省したかどうかにかかわらず、環境要因などのせいで入り込む種類のものである（e.g., Pritchard 2005）。メディナ（Medina 2013）は、偏見に対する無知と「自分が偏見をもっているかもしれない」という命題に対する無知を区別し、前者を「第1階の無知」、後者を「第2階の無知」とする。この区別に基づけば、状況的・構成的な認識的不運は、どれほど個人が反省しても偏見に対する第1階の無知であるような人物に構築されていることであると言える。しかし、命題（7）においては、そのような人物でも第2階の無知については気づく可能性が残されている。すなわち、自己反省とは異なる何らかのきっかけで自分が偏見を持っているかもしれないことは自覚しうるのである。このことは、認識的不運を被っている行為者でも証言的不正義に対する何らかの責任を負うことを考えるうえで非常に重要である。次節以降で詳しく検討しよう。

4. 認識的不運と免責の問題点

認識的不運を被っている行為者は、自分の反省では偏見に気づきようがないために証言的不正義に対する責任を負わないという議論の背景的な前提には、「すべき」（ought）は「できる」（can）を含意する、という倫理原則がある。それによれば、行為に対する責任を負うのは、その行為が自分でコントロール可能である場合に限られる。これと類比的に考えて、判断に対する私たちの責任は、自分でコントロール可能な範囲の判断に限られる。第2節で見たように、社会規範や制度に組み込まれた偏見は、本人の無自覚のうちに発揮されうるものであり、その

(7) 反省的形態の認識的不運については、たとえば、Pritchard（2005; 2006）参照。

偏見の影響を受けた信用性判断も自動的に行われるために自分で直接コントロールすることはできない。もしもこの点だけに基づいて認識的行為者の責任を考えるのなら、そのような偏見的判断のせいで話し手の証言を無視するなどの証言的不正義を犯した行為者は、その判断および行為の責任を負わないと言えるかもしれない。

しかし、この論証には少なくとも二つの問題がある。第一に、信用性判断における偏見の影響は信念の形態でも自覚することができないのか。第二に、仮に自分の偏見を自己反省によって直接気づくのが困難だったとしても、そのことから同時代の誰かが証言的不正義を被っている場合でも、いかなる責任も免責されているというのは真なのか、である。

第一の問題から見てみよう。偏見が構造的なものであり、信用性判断が自動的なものであるということから、偏見の影響に自己反省では気づきようがないことを導く推論は疑わしい。たしかに、偏見に満ちた信用性判断は非反省的に行われるため、それについて直接反省によって気づくことはできないかもしれない。しかし、個人が自己反省を向けうる対象は、偏見それ自体に限られず、少なくとも、①自分の社会的立ち位置 (positionality) や対人関係性 (relationality) に向けられる種類、②「偏見をもっているかもしれない」という信念に向けられる種類、そして、③話し手の証言内容それ自体に向けられる種類がありうる。これらの自己反省は、偏見を直接気づくのと別な仕方で、偏見の影響を信念の形態で反省的に自覚しうる。この点は別稿で詳述しているため、ここでは、次節の議論に関連する③話し手の証言内容それ自体に向けられる反省についての概略を説明しよう⁽⁸⁾。

③のポイントは、話し手の発言内容そのものに対して反省するために、聞き手は証言を受容する態度をもつことは可能だ、ということにある。「受容 (accept)」とは、おおよそ、ある命題や理論を真と見なすことである (e.g., Cohen 1992; Engel 1998; Van Fraassen 1984)。たとえば、グリーンリーフがマージから「ディッキーはリプリーによって殺害された」ということを告げられる場面を考えよう。彼女の証言は自分のもつ諸信念と不整合であるゆえに、グリーンリーフはその場で即座に彼女の証言を信じることはできないかもしれない。それでも、一時的にその証言を受容することは意志的に可能であったはずである。実際グリーンリーフはマージに同情を寄せる人物であるのだから、マージに証言させる十分な機会 (turn) を与え、その証言を受容したうえで「もしマージの語る話が真であるならば、自分の信念とどのような矛盾が生じるのか」について反省的に熟慮することはできたと思われる。グリーンリーフがマージのただならぬ様子を見れば、熟慮をするよう促され、その結果、リプリーの証言内容を疑うに至る可能性はあっただろう。このケースを分析するなら、ある人物が状況的・構造的な認識的不運 (命題 (6)) を被っていても、話し手の真摯で誠実な語りという言語行為を受けてその証言を受容するなら、偏見に起因する結果の道徳的・認識的不運 (命題 (2) および (3)) をある程度防ぐことはできただろう、ということだ。

(8) 佐藤 (in press) における第4節を参照。

以上のことを認めるなら、ある人が状況的・構成的な認識的不運を被っているということから、その人が偏見的判断や信念について自覚しようがないということは必ずしも帰結しない。認識的行為者は露骨な偏見をもった悪徳の人物であるとは限らず（グリーンリーフは、女性嫌悪のミソジニストであったわけではない）、反省的熟慮により自分の二階の無知に気づき、自分が証言的不正義を犯しているかもしれないという信念をもつことができれば「偏見を是正すべき」という規範理由をもちうる善意の人物でありうる。少なくともフリッカーの議論では、証言的不正義を犯す行為者はそのような人物が想定されている。

二つ目の問題に移ろう。証言的不正義が構造的偏見に起因する場合、その社会の誰もが被害者となりうるはずであるにもかかわらず、一部の人々だけが不正義を被りやすいことに対して十分な注意を払う必要がある。たとえば、「ハーフ」や「ダブル」と呼ばれる人々に対する偏見は、「日本人性」といった誤ったイメージや思い込み（たとえば、「日本人とは純血の日本人のことだ」という誤った思いこみ）が深くかかわっている（下地 2018）。ドットソンは、認識的不正義が複数の複雑な社会的・政治的要因が絡んでいることに注目する「アイデンティティの政治性」を提案している（Dotson 2017）。たとえば、コリンズは、米国における第二派フェミニズム運動が高まっていた頃の黒人女性は「女性であること」で男性から不当な扱いを受けただけではなく、「黒人であること」から当時のフェミニズム運動の推進者たちであった白人女性からも虐げられたことを詳細に論じ、社会的アイデンティティに対する偏見は複雑なインターセクショナリティに起因することを明らかにしている（Collins 1990）。このような偏見の政治性を考えるなら、「なぜ一部の人が不正を被り、別の人々が何もしなくてもその被害者にならずに済んでいるのか」という問いは、証言的不正義に対する責任を議論する文脈においても、どのような人々も理解しておくべきだと考えられる。そして、この問いを問うために、レイシズムや家父長制についての知識など、どのような知識が一般に入手可能と想定されるのかは認識的環境に大きく依存する。そうだとすると、「証言的不正義は、非反省的に犯されるものだから責任を負わない」と言って済ますことのできる者は、どのような社会的立場にいる者なのかを再考されなければならない。実際に証言的不正義の被害を受けている人々がいる以上、コリンズをはじめ、フェミニスト・スタンドポイント理論研究者が明確にしているように、被害者のなかには漠然とでも自分がどのような社会的立場にいるのかを十分に考慮することなく、偏見が原理的に自己反省では気づかないとする議論は誤りである。たとえば、高度経済成長期の日本における障害者差別が当時の社会構造に深く組み込まれた偏見であったとしても、青い芝の会の運動⁽⁹⁾は当事者がその偏見的な社会規範や制度の不当さを認識し、それに抵抗するた

(9) 青い芝の会は、脳性マヒ者が主体となって1960年代に全国に支部を広げる。特に1969年に結成された青い芝の会神奈川県連合会は、それまで「わかってもらえるよう努力しよう」、「互いに分かり合おう」と主に親睦・互助といった活動に力を入れていたのに対し、障害者差別に対する直接の抵抗運動を数多く繰り広げる。荒井（2020）を参照。

め立ち上がったものだと思われる⁽¹⁰⁾。

5. 不協和の徳としての変容的責任

私たちは社会的・歴史的に位置づけられた認識主体であり、認識能力にかんして様々な限界がある。たとえば、遠く隔たった別様な文化における社会規範や制度のあり方を自己内省だけで想像できる内容は限られるだろう。しかし、自分が偏見的イメージや偏見的信念をもっているのではないかと疑いうる機会に遭遇したならば、それに背を向けるほど悪徳な人物であるとは限らない。では、そのような人物は構造的偏見に起因する証言的不正義に対していかなる責任を負いうるのだろうか。

証言的不正義の道徳的責任については、次の二種類が検討されている (Battaly 2017; Piovarchy 2021)。一つ目は、行為者が不正な行為を遂行する原因となる (傲慢さやナルシズムなどの) 欠陥のある性格や悪徳を有しているとき、その行為者はその性格や悪徳を非難されるという意味での帰属責任 (attributability responsibility) を負っている、というものである。バッテリーは、証言的不正義を犯す行為者は帰属責任の意味で非難に値すると論じている (Battaly 2017, 229)。

第3節と4節で明らかにしたように、構造的偏見による証言的不正義を犯す認識的行為者は悪徳な人物であるとは限らず、また、悪徳の獲得についても自分の意志によるものとは限らない。さらに、構造的偏見は特定の行為者に固有なものではなく、特定の時代の特定の地域に生まれ育った典型的なタイプの人々に帰属させうる。そのため、証言的不正義を犯す行為者の構造的偏見に対する帰属責任は、ここで証言的不正義に対する責任を十分に捉える概念ではないだろう。

二つ目の責任は、行為者が被害者に与えた害を糾弾されたり、罰を受けたりすることで何らかの制裁を受けるという意味での事後対応責任 (accountability responsibility) である。事後対応責任については、被害者の証言を無視したり、被害者を沈黙化させたりする行為に対して何らかの制裁を要求するのももっともだと思われる。しかし、構造的偏見に起因する不正義の場合、行為者は反省的な熟慮により証言的不正義を犯していたことを自覚するならば偏見を修正すべき規範理由をもちうる善意の人物でもありうる。このことから、証言的不正義が起きた後の制裁としての責任論の前に、証言的不正義を未然に防止しうる、あるいは、少しでもその影響を緩和する責任の形態がありうると思われる。

ここで参照したいのが、スーザン・ウォルフの、道徳的な不運と責任の徳の関係についての

(10) 被害者が深刻な心理的害などのせいで、抑圧からの解放を目指すうえで重要な道徳的徳や知的徳の獲得を不当に妨げられているケースがフェミニストたちによる徳倫理や徳認識論研究で指摘されている (Tessman 2005; Dillon 2012)。このような被害者の視点から証言的不正義に抵抗する徳のあり方を考えるためには、フリッカーの議論とは独立の議論が必要だろう。

洞察である。

自分の行為とその結果の責任を引き受ける徳として表現できるような、私たちの誰もが薄々気づいており、称賛すると思われる徳がある。残念なことに、この徳は名前のない徳であり、私にはどのように分かりやすい名前を提案してよいのかわからない。これは「人が行うこと」の領域を（中略）狭くとるかわりに広く理解し、その人の行うことに責任を負うと見なされることを予期し、すすんでそうしようとしながら生きる、ということにかかわるものである。ある人が、[自分が別の人が大事にしていた]割った花瓶を[たとえば、十分に慎重に運んでいたときに後ろから突き飛ばされたなど] その出来事の過失が自分にあるかどうか明白ではないとしてもその代償を申し出るよう促す徳である。あるいは、気づかないうちに誰かを不快にしたり傷つけたりしていたら、自己防衛するのではなく、相手に謝罪することを促す徳である。ひょっとすると、この徳は、自分の行為とその結果だけではなく、広い意味で自分の守備範囲に入るいっそう広範囲の状況を引き受けることにかかわる広い徳の一部、ないしは、そのような徳の一側面なのかもしれない。(Wolf 2013, 13〔 〕内引用者補足)

ウォルフの議論は、自分に非があるわけではない行為の結果に対して、その行為をする前に何かなしえたのではないかと、あるいは、被害に遭わされた本人や関係者に対して何かすべきではないかと考えるように促される道徳的徳としての責任について論じるものである。第3節の議論を踏まえると、これは命題(1)の結果の道徳的不運に際して、他者に及ぼした悪い結果に対する責任について徳論的な観点から論じるものと解釈しうる。そして同様なことは、聞き手が構造的偏見のせいでも不当な信用性判断をし、それに基づいて証言的不正義を犯す際に、その聞き手が不正義に対して負う責任にも当てはまると思われる。

フリッカーは近年の論文で、認識主体の行為者後悔として非難に値しない責任(non-culpable responsibility)について論じている(Fricke 2016)。この責任は、加害者が状況的・構造的な認識的不運を被っている場合、自分では避けえなかった偏見的判断に対して後から「もっと何かできたのではないかと後悔する責任がある、というものだ。これは、ウォルフの提示した道徳的徳としての責任と類比的に、偏見的判断を發揮したことでの行為の責任を、そのことに無知であらざるを得なかったとしても、その行為を事後的に後悔するという行為者性から検討するものであり、不正義を犯した行為者の事後対応責任の一つの形態として評価できるだろう。

しかしながら、ここでフリッカーは、行為者が認識的不運を被っているときには自分の偏見を自覚することができず、証言的不正義を犯すことは避けられないことを前提にしたうえで、後悔者後悔を事後的な責任として提案している。この前提は疑わしいと私は考える。私は第4節で、証言的不正義は自分の偏見的判断や信念のほか、それに基づく話し手に対する不当な行為も伴うものであり、行為者は話し手とのやり取りのなかで多様な自己反省のあり方があると

論じた。このことを踏まえると、私たちは、過去に犯した証言的不正義に対する行為者後悔だけでなく、目前の話し手との証言のやり取りをしている場面で発揮される通時的な行為者性 (diachronic agency) がありうるのではないだろうか。より具体的には、自分自身の偏見に何かのきっかけで漠然とでも気づき、目前の他者に対していかにあるべきなのかを逡巡しながら、自分の判断や行為をその場で控えたり変更したりする態度がありうるのではないだろうか。

私は、このような態度を取ることを不協和の徳の発揮として、目前の他者との証言のやり取りにおいて発揮される (徳論的な) 責任であると提案する。ここで「不協和」とは、自分のなかに潜在していた偏見的イメージを自覚し始める一方、これまで周りの人々から語られて信じてきた証言的信念を疑ってよいのかと戸惑ったり、目の前の話し手に対してどのように自分はあるべきなのかと逡巡している、ということだ。このような不協和を自覚するとき、行為者は話し手の証言を受容したうえで、のびきらない道徳的な問いを誠実に受けとめているのであり、そのため、これを「不協和の徳としての認識的責任」と呼ぼう。不協和の徳としての責任は、より正確には次のように定義できる。

- (8) 不協和の徳としての認識的責任：Sが不協和の徳としての責任を引き受けるとは、Sが話し手とのやり取りのなかで不協和を抱いたことをきっかけに、その証言を受容したうえで、その話し手に対して私はどうあるべきなのかという問いを誠実に受けとめ、自分の諸信念を改訂しようとすることができる (in a position to revise) とき、そのときに限られる。

たとえば、『ハックルベリー・フィンの冒険』において、主人公のハックは逃亡者の黒人青年ジムと出逢い、旅中をともに時間を過ごすなかでハックの眼にはジムが信用に足るように映るようになる。その一方でハックは、ジムが奴隷の法的所有者のもとから脱走しており、ジムの匿うことは逃亡ほう助の罪に問われるという世俗的信念をもっている。ハックは葛藤した末に、最終的にジムの警察に引き渡さなかった。この事例でハックに生じている不協和とは、ジムの証言を受容するうちに、自分ももっていた既存の偏見的イメージや信念に対する自己反省のなかで経験されるものだろう。

この不協和の有徳性は、徳倫理や徳認識論が一般に想定する道徳的・認識的な有徳性とは異なる。アープリ (Arpaly 2003) によれば、道徳的に有徳な人物とは、たとえばエレベーターが設置されていない駅の階段の前で重い荷物をもつ高齢者を見て自然と声をかけたり、さっと手を差し伸べたりすることができ、その際に普遍的な道徳原理を思い浮かべることなく、即座にそのような行為をすることができる人物のことである。しかし、証言的不正義に抵抗する徳としての不協和が徳であるポイントは、行為者がそのような行為を自発的に行えることにあるのではなく、行為者が自分のもっている偏見の信念と目前の他者の誠実な振る舞いとあいだで葛藤したり立ち止まって考えたりすることにあるだろう。第2節や第3節で論じたように、

私たちは社会的に位置づけられた知識の主体であり、偏見に直接気づくのが難しいことから、証言的不正義に抵抗する徳として行為者に期待しうるのは、話し手の証言を受容するなかで生じた不協和に目を逸らすことなく向き合うことだと考えられる。

このように不協和に向き合うことは、その時代の風潮や社会に流布している正義にかんする世俗的な構想に安易に依存しないという意味で有徳な態度である。というのも、第一に、この行為者は、これまでの自分の信念が偽であるかもしれないことを自覚する以上に、正義にかんする既存の構想が真ではない可能性を認識し、第二に、目前の話し手に対して既存の正義の構想に従って行為するのを保留にして、その話し手に対してどのようにあるべきなのかという個別的で具体的な正義を熟慮するよう促されているからである。

では、この有徳性の源泉は何だろうか。行為者が不協和の徳としての責任を果たしているとき、今自分の置かれている状況において個別の話し手に何が正しいのかという問いに対する真理の探究を自分のニーズにしているという意味で認識的に変容している (Paul 2014)。先ほどのハックが黒人のジムと証言のやり取りをするなかで不協和を感じたとき、この不協和の経験は、黒人についての世俗的な知識とは別の知識をハックに与えるだけでなく、ジムに対して自分はどのようにあるべきなのかという問いがハックの重要な関心事 (ニーズ) となっていることを示している。このように、目前の話し手との証言のやり取りを通じて不協和を感じるようになることは、そのような経験を通じて、自分の置かれている状況において個別の話し手に対して何が正しいのかを自分の認識的ニーズにしているという点で認識的な変容である。ここでの変容とは、まだ徳をもたない者が徳を身につけるという意味での因果的変容ではなく、すでに (ある程度) 有徳な人物が新たな探究を自分の認識的ニーズとするようになる意味での変容である (Sato 2023)。

- (9) 不協和の徳の有徳性の源泉としての変容：不協和の徳をもつ有徳性の源泉は、行為者が個別の話し手に対して何をするのが正しいのかという探究が自分の認識的ニーズになるという意味での変容にある。

最後に、結論に代えて次のことを簡単に述べておこう。フリッカー (2007, Chapter 4) がそう論じていたように、遠く隔たった別様な見方や考え方を鮮やかに想像することや、話し手の信用性を即座に正確に評価する証言的知覚をもてるようになることは非常に重要なことだ。しかし、そのような有徳者になるのはハードルの高い要求であり、実践上そのような想像力と知覚能力の獲得には相当な訓練が必要である。また、そういった有徳な人物を目指す前に、まず、目前で自分に切実に語りかけてくる他者とのやり取りのなかで生じた不協和と向き合うという責任の果たし方がある。この不協和の徳としての認識的責任を果たすことは、決して低い要求ではないだろう。現代社会では、「私は (マイノリティの) あなたの味方だよ」といった言葉だけで「味方 (ally)」としてのアイデンティティを示そうとする人々がいる (McKinnon

2017)。しかし、証言的不正義を被ったマイノリティの人々がそういった人物にいざ相談すると、マイノリティの人々が置かれた状況に対する十分な知識を持たないばかりか、ときには相談者に「あなたの考えすぎだよ」と諫めて加害者側を擁護するガスライティングとしての二次的害を与えるケースがありうる。自分のなかの不協和を誠実に受けとめることができるのは、自分が無知であった偏見やそれに起因する証言的不正義を真摯に自覚することであり、目前の他者にどうあるべきなのかを考えようとするのである。それは適切な想像力や知覚能力を育むための重要な手段であるばかりか、それ自体で、目前の話し手に対する証言的不正義を少しでも和らげるための有徳性を構成していると思われる。

謝辞

本稿は、2022年度第1回懇話会（南山大学社会倫理研究所主催）で発表した原稿を大幅に改訂したものです。当日や後日に忌憚のない批判をくださった方々に深く感謝申し上げます。本研究は科学研究費（23K00004）の支援を受けています。

References

- Antony, L. A. (2016). "Bias: Friend or Foe?" In M. Brownstein & J. Saul (eds.), *Implicit Bias & Philosophy: Volume I, Metaphysics and Epistemology*. Oxford University Press.
- Arpaly, N. (2003). *Unprincipled Virtue: An Inquiry into Moral Agency*. Oxford University Press.
- 荒井裕樹 (2020). 『障害者差別を問いなおす』. 筑摩書房.
- Battaly, H. (2017). "Testimonial Injustice, Epistemic Vice, and Vice Epistemology." In Kidd, I. J., Medina, J., & Pohlhaus, G. (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 223–231), NY: Routledge.
- Church, I. M. & Hartman, R. J. (eds.) (2019). *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Luck*. New York: Routledge.
- Coffman, E. J. (2015): *Luck: Its Nature and Significance for Human Knowledge and Agency*. New York: Palgrave Macmillan.
- Cohen, J. (1992). *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins, P. H. (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Boston: Unwin Hyman.
- Dillon, R. S. (2012). "Critical Character Theory." In Crasnow, S. L. & Superson, A. M. (eds.), *Out from the Shadows: Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy* (pp. 83–114). Oxford University Press.
- Dotson, K. (2017). "Introducing Black Feminist Philosophy" In Garry, A., Khader, S. J., & Stone A. (eds.), *The Routledge Companion to Feminist Philosophy* (Chapter 10). New York: Routledge.
- Engel, P. (1998). "Believing, Holding True, and Accepting." *Philosophical Explorations* 1(2): 140–51.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power & The Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fricker, M. (2016). "Fault and No-Fault Responsibility for Implicit Prejudice". In Michael S. Brady and Miranda Fricker (eds.), *The Epistemic Life of Groups: Essays in the Epistemology of Collectives*, Oxford: Oxford University Press.

- Holroyd, J. (2021). "Implicit Bias and Epistemic Vice." In Ian James Kidd, Heather Battaly, & Quassim Cassam (eds.), *Vice Epistemology* (pp. 194–224): Abingdon, Oxon; NY: Routledge.
- フックス、ベル (2020). 堀田碧訳 『フェミニズムはみんなのもの—情熱の政治学』. エトセトラブックス.
- 北村英哉・唐沢譲 (編) (2018). 『偏見や差別はなぜ起こる? : 心理的メカニズムの解明と現象の分析』. ちとせプレス.
- 栗田季佳 (2014). 『見えない偏見の科学: 心に潜む障害者への偏見を可視化する』. 京都大学出版会.
- McKinnon, R. (2017). "Allies Behaving Badly." In Kidd, Ian J., Medina, José, and Pohlhaus, Gaile (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 167–174). NY.: Routledge.
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1979). *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NHK (2020). 「マイクロアグレッション 日常に潜む人種差別の“芽”」. <https://www.nhk.or.jp/gendai/comment/0018/topic008.html> (最終アクセス2023年2月1日)
- Paul, L. A. (2014). *Transformative Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Peels, R. (2015). "A Modal Solution to the Problem of Moral Luck." *American Philosophical Quarterly*. 52(1): 73–87.
- Piovarchy, A. (2021). "Responsibility for Testimonial Injustice." *Philosophical Studies*. 178: 597–615.
- Pritchard, D. (2005). *Epistemic Luck*. Oxford University Press.
- Pritchard, D. (2006). "Moral and Epistemic Luck." *Metaphilosophy*. 37(1): 1–25.
- Sato, K. (2023). "Good Learning and Epistemic Transformation." *Episteme*. 20(1): 181–194.
- 佐藤邦政 (in press). 「証言的正義の徳から変容的な徳へ」. 『科学哲学』 56(1).
- スー、デラルド (2020). 『日常生活に埋め込まれたマイクロアグレッション』. 明石書店.
- Sussman, D. (2018). "Is Agent-regret Rational?" *Ethics*, 128: 788–808.
- 下地ローレンス吉孝 (2018). 『「混血」と「日本人」: ハーフ・ダブル・ミックスの社会史』. 青土社.
- Tessman, L. (2005). *Burdened Virtues: Virtue Ethics for Liberatory Struggles*. Oxford University Press.
- Van Fraassen, B. (1984). *Laws and Symmetry*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, B. (1981). *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge University Press.
- 横塚晃一 (2007). 『母よ! 殺すな』. 生活書院.
- Wolf, S. (2013). "The moral of Moral Luck." *Philosophical Exchange*, 31(1): 1–16.