

The Basic Structure of an Ethic of Critical Choice

1

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/622

批判的選択の倫理の基本構造

——ポスト近代的倫理の教育（Ⅰ）——

松 下 良 平

The Basic Structure of an Ethic of Critical Choice : Education for Postmodern Ethics (Ⅰ)

Ryohei MATSUSHITA

問題設定

実質的な道德原理の伝達を肯定する従来の諸理論はさまざまな問題を抱えているが、しかし他方、この道德原理の伝達から逃れようとする従来の諸理論もまた支持できない。別の一連の論文¹⁾においてわれわれは、このことを明らかにするとともに、強制なき合意によって得られた正当な道德原理のみが伝達に値するとみなす道德教育の立場の理論的な正当化を試みた。だが、その探究から得られた結論はそれだけではなかった。われわれはそこから、たとえ正当な道德原理であっても、それを伝達するだけでは決して十分ではない、ということも学んだからである。つまり、道德原理に従って生きることとは別の種類の道德的生も人びとには不可欠なのであり、いうなれば具体的な行為規範としての「道德」のほかに「倫理」も必要だということである。だとすれば、道德教育論としても、道德原理の伝達だけではなく、この新たな倫理の教育も視野に入れなければ、理論として不適切であるということになる。

そこで、この新たな倫理をいくつかの種類に分類してその内実を明らかにし、その倫理の教育がどのようなものでありうるかについて検討すること、それが本稿に続くこの新たな一連の論文の課題となる。

その際、この倫理が近代ヨーロッパに端を発する道德観への批判を前提にして説かれることから、必要に応じてここではそれを特にポスト

近代的な倫理と総称することにしよう。ただし、この「ポスト近代的な」思想の立場は、道德や倫理にあらゆる点で懐疑的な思潮としてのいわゆる「ポストモダニズム」の思想とは一線を画していることに注意する必要がある。というのも、ここでいう「ポスト近代的な」思想の立場は、近代（特に西欧近代）の思想や実践を特徴づけてきた「メタ物語」や「啓蒙主義」や「客観主義」といったものを拒否はするものの、道德や倫理を全面的に否定することではなく、むしろそれらを再構成したりそこに新たな命を吹き込むことを積極的に承認するからである²⁾。すでにわれわれはそうした立場から道德原理の伝達の意味と原則の再検討を試みてきたのだが、ここではさらに道德原理を超えた「倫理」についても、伝統的な近代思想の捉え方の変革を試みるというわけである。

さて、いくつかの種類のものから成るポスト近代的倫理のうち、最初に取り上げる「批判的選択の倫理」は、近代の道德観に批判的な論者が固有に要請する倫理というよりも、むしろ明白に近代の道德観を支持する論者の多くが、道德的主張の葛藤をいかに解決するかといった問題に直面する中で探究してきた倫理でもある。けれども見誤ってはならないのは、ここでわれわれがいう批判的選択の倫理とは、近代の道德思想家・倫理学者が説いてきたそれとは同じではないということである。それは、近代の伝統的な〈批判的選択の倫理〉を、近代道德に対する批判をふまえて再構成したのだからであ

る。だからこそ、それをわれわれはポスト近代的倫理のひとつとして位置づけるのだ。

そこで、まず論文（Ⅰ）では、諸々の伝統的な倫理学・倫理思想の中の継承すべき成果をふまえながら批判的選択の倫理の基本構造を明らかにし、その上で論文（Ⅱ）において、近代の認識論や道徳論に抜き差しがたくまとわりついていた「啓蒙主義」や「客観主義」を批判する観点からその倫理を改めて再構成することにしよう。この論文（Ⅰ）では、最初に批判的選択の倫理が要請される背景やその原初的な様式を確認した上で（1章）、この批判的選択の基本的様式を四つの角度から具体的に明らかにしてみる（2章）。

1 批判的選択の倫理とは何か

1.1 道徳的葛藤

近代西洋の多くの道徳哲学者や思想家は、行為の実質的な規則としての道徳原理が特定の状況下においては互いに葛藤するという問題に悩まされてきた。不治の病にかかっている人に本当の病名を告知すべきか否かを迷っている状況では、「嘘をつくな」といった道徳原理と「人を苦しめるな」といった道徳原理が衝突する。第二次大戦下のドイツでナチスに追われているユダヤ人をかくまった場合も、ナチスの前では「嘘をつくな」と「人命を救え」といった道徳原理が互いに対立する。このようなモラル・ジレンマ（moral dilemma）の状況をいかに打開するかは、つねに道徳哲学上の重要なテーマだったのである³⁾。それゆえまた、ローレンス・コールバーグ（Lawrence Kohlberg）をはじめとする現代の多くの道徳教育論者も、モラル・ジレンマの解決能力の育成を視野にいたした道徳教育の理論と実践を展開してきた⁴⁾。

だが、なぜ複数の道徳原理は特定の状況下では両立しえず、対立してしまうのだろうか。人間が道徳原理なるものを所有するに至る過程や背景を省みれば、それは人間という存在につき

ものの宿命的な悲劇というよりも、むしろ道徳原理という存在の論理必然的な帰結にすぎないことがわかる。

以前の論文⁵⁾で確認したことだが、道徳原理は状況や行為や選好の一般化とわれわれが呼んだものを通じて成立する。それゆえ当然のことながら、それは一般的な状況でのみ妥当する。いいかえれば、ある特殊な状況では妥当しなくなる場合があっても論理的には何らおかしくないどころか、むしろ当たり前なのである。

「嘘をつくな」という道徳原理を例にとって、具体的に説明してみよう。この道徳原理の成立過程の原初的段階、すなわち道徳原理の存在に先行する行為選択の原初的論理に従って、行為がもたらす具体的な結果を既存の道徳原理にとらわれることなく拒否したり受け入れたりすることによって行為を選択する段階においては、「嘘」に相当するある特定の行為——もちろんその時点ではその行為は「嘘」という一般的な行為の一事例としてはまだ認知されていないが——を選ばない理由は、その行為がもたらす特殊で具体的な一定の結果（「関係者のだれそれにこれこれの〔望ましくない〕事態がもたらされた」等々）に求められる。ここでは、その“嘘的”行為の結果が直接にその行為を拒否する（受け入れられない）ことの理由になっているから、行為の禁止とその理由との間にずれは見られない。一方、類似の状況が積み重なることによって「嘘をつくな」という道徳原理が成立するようになると、嘘をつくことを禁止する理由も一般化される。つまり嘘をつくことは、「人間同士の信頼関係を崩す」「共同体の絆を破壊して疑心渦巻く住み難い社会が生じる」などといった結果を一般的にもたらすという理由により、禁止されるようになる。しかし、そうなる今後は、行為の禁止とその理由との不可分な関係が崩れてしまう。その一般化された理由は、嘘をつかないことの理由として、必ずしも万能ではなくなってしまうのである。

たとえば、嘘をつかないことの方が嘘をつく

場合よりもいっそう受け入れがたい結果をもたらすような特殊な状況（たとえばナチスにユダヤ人がいることを教える場合）においては、行為選択の原初的論理に従えば、むしろ「嘘をつくな」という道德原理には従うべきではない、ということになるのだ。つまり嘘をつくことを禁止する一般的な理由は、そのときに限っては通用しなくなるのである。

そしてそのとき、「嘘をつかないことよりもこれこれの行為（そのユダヤ人がナチスによって死の危険にさらされること）の方が避けるべきとされたこと」を、①「嘘をつくな」という原理と「これこれの行為を避けるべき」という原理の対立として位置づけた上で、②その後者の未だ一般化されていない原理を一般化された道德原理（たとえば「人に理不尽な苦しみを与えるな」「人命を救え」）として定式化すれば、自動的にそこには道德原理の葛藤が発生したことになるのである。あるいは、道德原理を遵守して嘘をつかないことと、あえて嘘をつくことのそれぞれの結果のいずれの方を受け入れるべきか（あるいは受け入れるべきでないか）について判断に苦しむとき、そこにモラル・ジレンマが発生したといえるのである。

したがってまた、ここでは次の事実にも注意を向けておく必要がある。今述べた①と②は同義ではない。第三者に自己決定（道德原理にあえて従わなかったこと）の理由を説明する必要に迫られたときなど、①から②への移行は避けられないだろうから、この移行は一般的であるといってもよいであろう。しかしだからといって、それは必然的な移行ではないからだ。そうすると、道德原理が特殊な状況では妥当しないという事態は複数の道德原理の葛藤という事態を含意しているといっただけでは間違ったとしても、この二つの事態は正確には同じではない。より根源的なレベルに目を向けると、道德原理が特殊な状況では妥当しないという事態は、ひとつの道德原理の適用の仕方に迷いが生じている事態を意味しているのである。それゆ

え複数の道德原理の葛藤は、ひとつの道德原理の適用にまつわる葛藤の派生形態といった方がよいのである（それゆえ以下では、この二つの種類の葛藤を「道德的葛藤」と総称することにしよう）。

1.2 批判的選択の必要

それでは、従来の理論家はこの道德原理の葛藤という問題にどのように対応してきたのだろうか。この問題に最初に本格的に悩まされたといってもよいカントは、不合理な暴力から人命を救う場合でも嘘をつくことは悪いと結論づけることによって、結局のところこの問題を打開する道を切り拓くことはできなかった⁶⁾。さらに二十世紀の半ばになっても、たとえばJ. - P. サルトルは、「ファシズムへのレジスタンス運動への参加か母親との生活か」という実際の葛藤状況の打開を「実存的な決断」の問題に解消することによって、この問題の探究をおしすすめることを事実上拒んでしまった⁷⁾。しかしながら他方、この問題の解決に深い関心を寄せた理論家もまた少なくない。そして彼らの中にはさまざまな見解の相違が見られるとしても、あるひとつの点では一致しているといってもよい。すなわち、具体的な行為規則に従うことは異なるものとしての批判的な思考、批判的な選択、批判的な決断や意志決定といったものを新たに要請すること、これである。

いくつか例を挙げてみよう。道德的葛藤の問題に取り組んだ現代倫理学者の代表格ともいべきリチャード・ヘア (Richard Mervyn Hare) は、「道德的思考」に「直観的レベル」と「批判的レベル」の区別を導入し、後者の批判的な道德的思考の役割のひとつとして、この道德的葛藤の解決を位置づけた⁸⁾。またコールバーグも、モラル・ジレンマ状況において意志決定する際の理由づけの様式が「原理化され」たり「脱慣習的な」ものになることを、道德的発達 (moral development) の目的とみなした⁹⁾。さらにわが国では、村井実が道德判断や

行為の構造に「裁判官的機能」「立法家的機能」「愛智者の機能」という区別を設け、後二者に道徳的葛藤の解決を託している¹⁰⁾。古典的な思想家を省みれば、J. S. ミル、M. ウェーバー、O. F. ボルノー¹¹⁾といった人びとや、さらにはJ. デューイ¹²⁾が、それぞれのやり方で、行為の具体的規則にまつわる諸問題を乗り越えるための批判的思考を要請した、とみなすことができる。

もちろん、この道徳的葛藤の問題が、近代になって伝統的な共同体倫理から「道徳」が自律するようになるにつれて、強く自覚されるようになってきたことは否定できない。抽象的で普遍的な規則から成る「道徳」というシステムにおいては、個々の道徳原理は相互に独立したものとして並置されるだけであり、近代以前の共同体倫理が位置づけられていたようなひとまとまりの階層的秩序（コスモロジカルな調和的秩序）¹³⁾の全体の中に配置されているわけではないからである。しかしだからといって、その問題は近代に固有の問題だということにもまた無理がある。先に確認したように、道徳原理の葛藤という事態は、ひとつの道徳原理の適用の仕方にも迷いが生じている事態から派生したものとみなすことも可能であった。一方、近代以前の社会にも間違いなく絶対的な法（掟）は存在していたし、その法の適用に際しては適用がうまくいかない特殊な状況の問題に直面せざるをえなかったからである。たとえば「嘘をつくな」という道徳原理は、共同体の絆の維持が重視される前近代的な社会では、目的実現のための手段の有効性が重視される今日に比べるとおそらくはるかに固く遵守すべきものだったのであろうが、それでも抜き差しならぬ行為選択が迫られる状況では、その原理は道徳的葛藤に巻き込まれる場合があったと考えられるのである¹⁴⁾。

近代以前の社会にも存在していたこうした事情に端的に応答しているといえるのが、アリストテレスの「フロネーシス」[知慮／賢慮]の理論、すなわち個々の状況ごとに熟慮して判断を

下すための実践的知性の理論であるといえよう¹⁵⁾。アリストテレスのこの理論は、先のヘーや村井をはじめとして、道徳的葛藤を乗り越える方途を模索した近代の思想家に大きな影響を与えてきた¹⁶⁾。だとすれば、道徳原理の葛藤の問題を解決するための本質的な手がかりは、むしろ近代以前の知恵の中に隠されている、といった方がよいのかもしれない。道徳的葛藤が近代になって問題として自覚されてきたという事情には、抽象的な規則のシステムとしての「道徳」が支配的になっていったことだけでなく、それと並行して、状況の特殊性に配慮した実践的知性の固有の意義や役割が見失われがちになり、道徳的葛藤を打開する力が奪われていったことも深く関わっている、とする仮説も十分に成り立ちうるのである。

ともあれ、道徳的葛藤が存在することは事実であるし、その葛藤の解決のためには既存の道徳原理が役立たないこと、それゆえ別の何らかの「倫理」が必要であることも間違いない。そこで、道徳的葛藤の解決のために要請される新たな思考をここでは批判的思考と総称することにし、その「倫理」としての価値を強調する際には批判的選択の倫理と呼ぶことにしよう。なお「選択」という語を選んだのは、「思考」ではあまりにも大まかすぎて、すでに論じた「〈他者〉との共生の倫理」¹⁷⁾や、後に論じる予定の「抵抗の倫理」のために必要な批判的思考と区別できなくなると考えたからである。また「決断」や「意志決定」では、主体の自由や自律性、すなわち主体による能動的な意志作用が強調されて、選択のいわば受動的側面、つまり歴史的・社会的に刻印づけられた諸々の物質的・観念的条件に拘束される側面が看過されがちになることを危惧するためである。

1.3 批判的選択の原初の様式

——道徳原理の精緻化としての批判的選択
さてそうであれば、道徳的葛藤を打開するための批判的選択とは実際にはどのようなものな

のか。次章での具体的な検討の前に、この節ではさしあたり、この批判的選択の原初の様式とも呼ぶべきものを確認しておくことにしよう。

道徳的葛藤を解決するための批判的選択の様式は、それが道徳原理に対するメタ思考であることを考慮に入れると、論理必然的に道徳原理の存在に優先せざるをえない。そのため批判的選択の原初の様式は、すでに示唆したように(1.1)、行為を直接に導く実質的な規範としての道徳原理が未だ存在していない場合に人が従わざるをえない行為選択の原初的な論理に求められることになる。こうして批判的選択の原初の様式は、一言でいえば、道徳原理に規定されている行為以外に行為の可能な選択肢をさまざまに考え出した上で、その道徳原理をふくむ既存のあらゆる評価規準にとらわれることなく、そのうちのいずれかひとつの行為の結果をその他の行為の結果よりも選好する(価値あるもの・望ましいもの等々として受け入れる)ことにある。したがってそれは、ヘアのいう「原理の決定」の理論から導き出される行為選択の様式から功利主義の側面を拭い取ったものに依拠して行為を選ぶこと、といいかえることができる¹⁸⁾。あるいはそれは、ニーチェが「高貴な人間」と呼んだ者が行う価値評価の様式¹⁹⁾に依拠して、すなわち既存の評価規準や他者の視線に惑わされず自己の生の力動や本能に誠実なるままに——それゆえある種の美的感覚に訴えつつ——行為を選ぶことと、いいかえてもかまわない。

しかもこの場合、興味深いのは、批判的選択によって従うべきでないとした道徳原理であっても、その原理の意義が否定されたわけではけっしてないということである。二つの道徳原理の対立を解決することがいずれか一方の道徳原理を採用し、他方を放棄することであるのは、あくまでも見かけ上のことにすぎない。そのことは、道徳原理の葛藤はひとつの道徳原理の適用をめぐる道徳的葛藤の派生形態であると

いう事実を思い起こしてみればわかる。道徳的葛藤の状況においてある道徳原理を拒否することは、実際には、その原理が一般的状況では妥当することは承認されたまま、その状況に限っては支持されない(つまり別の道徳原理に優先された)だけである。いいかえれば、その道徳原理の存在理由が否定されたのではなく、それをさらに精緻化することが求められただけなのである。具体的にいえば、ユダヤ人を探しているナチスの前では「嘘をつくな」という道徳原理が妥当しないことは、嘘をつくことを禁じる際の理由(たとえば嘘は「信頼関係を崩してしまう」)が否定されたのではなく、「信頼関係を崩すことは、人の生命が理不尽に損なわれる危険にさらすことの前では[嘘をついてはならないことの]理由にならない」といった形で理由の洗練が要求されているにすぎないのだ。

したがって、道徳原理の葛藤状況において既存の道徳原理にとらわれずに行為を選択することは、ヘアの分析によれば、その道徳原理に「例外を設ける」ことによって、「その道徳原理を修正したり改良する」ことにほかならない。「嘘をつくな」という道徳原理を一般的状況では遵守している人は、特殊な状況でその原理を否定する決定を下すごとに、「Aのような状況下以外では嘘をつくな」、さらには「AやB……のような状況下以外では嘘をつくな」というように、その原理の存在理由をよりきめ細かなものにしていっているだけなのである。批判的な選択によって道徳原理を否定するとは、ヘアのより厳密な表現を用いていえば、その道徳原理を、「一般的な」(general)原理から、複雑な内容をもったより「明細的な[限定的な]」(specific)原理へと変えていくこと以外の何ものでもないのである²⁰⁾。

しかも、このように道徳原理がより明細的なものになっていくにつれて、必然的にそれを適用できる事例の範囲は広がっていく。具体例に沿って説明すれば、最初は「不治の病にかかっている人には病名告知をするべきではない」と

か「いかなる場合でも真実を述べるべきである」といった道徳原理を杓子定規に信じていた新人の医者は、病名の告知をすべきか否か選択を迫られる経験を積み重ねていって、その原理の内容をより明細的なものにしていくことにより、病名告知をめぐる多種多様の特殊な事例についての確な判断が下せるようになる。それゆえへアにすれば、このようにして道徳原理の明細度を高めていき、（あたかも職人が自分の技を鍛え磨き上げていくかのように）自己が従っている道徳原理を柔軟で応用のきくものへと洗練していくことこそが、個人の「道徳的発達」（moral development）なのであった²¹⁾。

それゆえ、この事実からはもうひとつ貴重な示唆を得ることもできる。道徳原理に従うことの意味についてである。上記のことを踏まえてへアは、道徳原理を、一般性の程度が高く単純な形で定式化できる「直観的な（intuitive）道徳原理」もしくは「一応の（prima facie）道徳原理」と、批判的思考によって内容が明細化されている「批判的な（critical）道徳原理」とに分類する²²⁾。だとすれば、人が所有しているのは必ずしも直観的原理ではなく、むしろ柔軟で弾力性に富んだ批判的原理である場合も少なくない、ということになる。道徳原理に従うということからは、肝心な場面では無力さをさらけ出してしまうものにとりすがら硬直した態度を連想しがちだが、実際は必ずしもそうではないのである。

2 批判的選択の諸局面

2.1 三つの基礎的な局面

批判的選択の「批判的」という形容詞には、ここでは二重の意味が込められている。ひとつは、対象レベルに置かれた道徳原理をメタレベルから批判するという意味で批判的ということであり、もうひとつは、行為選択が既存の仕方に従従するのではなく反省的（reflective）になされるという意味で批判的ということであ

る。前者についてはすでに述べたので、ここでは後者の「批判的」の意味について考察してみたい。それはとりもなおさず、批判的選択の基本的様式を明らかにすることにつながるはずだからである。

批判的選択の原初の様式にふたたび話をもどそう。行為選択の原初的論理に従うことは、きわめて単純素朴なやり方でも可能であるし（たとえば幼児がおもちゃを選んでいるとき）、高度に洗練されたやり方でも可能である（たとえば利害関係が複雑きわまりない問題状況で政策を決定するとき）。つまり、思いつくまま、感じたまま、気軽に選択を行うことも可能であれば、逆に状況を徹底的に分析・調査し、行為の選択肢を可能な限り創出した上で、常識的・慣習的なやり方にとらわれずに選択を行うことも可能である。批判的選択の原初の様式に従うことは、非反省的な選択にも反省的な選択にもなりうる、ということである。

一方、道徳的状况とはとりたてて呼べないような状況（たとえばだれもない部屋で気分転換にどの音楽を聴こうか迷っている状況）では、たしかに行為選択は特に反省的である必要はない。しかしながら、道徳的状况においては、行為選択は多くの関係者にさまざまな重大な影響を与えかねないために、できるだけ洗練されたもの、熟慮されたものでなければならない。もし選択が反省的でないとすれば、その選択は事後にその選択主体にとって本当の選択ではなかったと思わせかねず、それゆえ選択が選択ではないという自己矛盾に陥ってしまう可能性をはらんでいるからである。

このようなわけで、道徳的葛藤状況における批判的選択は、その原初の様式を洗練させることによって反省的なものになしなければならない。この章で検討したいのは、行為選択が反省的という意味で批判的であるとはどういうことか、についてである。

ここでは、1.1で挙げたさまざまな論者にも学びつつ、行為選択が反省的であるために必

要不可欠な条件を大きく四つに分けて論じることにはしたい。それは、視点を換えていえば、批判的選択の諸局面——それゆえそれを諸段階と混同してはならない——を明らかにすることでもある。この節ではまず、その内の骨格部分に相当する三つの局面を取り上げてみよう。

(I) **問題状況の分析** 道徳的葛藤状況をさまざまな理論的・実践的成果に依拠しながら、とりわけ以下のような視点に立って分析することである。

(a) **その問題状況には、どのような個人や集団が当事者として関わっているか。**——問題状況の関係者というのは、表だって何か主張・要求したり、意思や感情を表現している人だけとは限らない。選んだ行為の影響が（その行為の影響と同定できる形で）及ぶ人はすべて関係者である。そのため、当然のことながら関係者には、今は何も訴えていない人（それゆえ場合によっては将来誕生するはずの人）も含まれてくる。しかも、どのような行為を選択するかによって、だれが関係者になるかその範囲も変わる。したがって関係者とは、自他ともに当事者であることを認めている人以外の人びとの中から、むしろ発見あるいは創造すべき存在なのだといった方がよいのだ。その結果、関係者の概念が人間という範囲を越えて、他の生命体にも及ぶこともありえよう。いずれにせよ、発見・創造すべきものとしての関係者という見方は、人びとや事物・事件が相互に複雑に関係している現代社会においては、とりわけ切実に必要なものといわなければならない。

(b) **各々の個人や集団の主張や要求は本当は何であるのか。**——主張や要求はふつうは言語によって表現される。だが言語で表現されたものが、その人が本当に主張・要求しているものであるとは限らない。たとえば、「生命を尊重せよ」は相手の歓心を買うために主張されることがあるし、「他人に迷惑をかけるな」が相手の批判的態度を挫いたり自己の既得権を守るために主張されることもある。また、「自由に

させるべき」が他者への無関心を表現している場合もあれば、「マイノリティへの特別な配慮は止めよ」が妬みを通して自己の苦境を訴えている場合もある。したがって、言語によって表現された主張を文字どおりに受け取ることにには慎重でなければならない。表現された言語の背後にまで目を向け、本当の主張を探り出さなければならないのである。そのためには、各個人や集団が置かれた状況、つまり彼らの主張を背後で支えている、彼らに固有の存在的諸条件、およびより一般的な社会的・歴史的な諸条件を解明していかななければならない。そのような諸条件と表現された言語を総合的に検討することによって改めて再構成されたものが、ここという本当の主張なのである（それゆえ「本当の主張」は訂正可能でもある）。自己の置かれた状況を客観的に分析するための能力と条件を欠いている程度に比例して、人のことばによる主張とその背後に隠されている本当の主張との間には不一致や齟齬が生じる。表現された言語をとりあえずは尊重しつつも、必要に応じて社会的、歴史的、経済学的、政治学的、心理学的等々の知見を援用しながら、主張や要求を再構成することがここでは大切なのである。

(II) **行為の可能な選択肢の創出** 以上の状況分析を通じて、それぞれの主張や要求がどのような点で葛藤しているかが明らかになると——場合によってはこの時点で各々の主張が実は対立していないことが判明し、葛藤が解消してしまうこともあるのだが——、次に必要なのは、行為の可能な選択肢をできるだけ多様に考え出すことである。たしかに道徳的葛藤状況においては、本稿の冒頭部で取り上げた病名告知の例やナチスとユダヤ人の例のように、いずれか一方の主張のみを支持し、他方は拒否せざるをえない場合が多いであろう。しかしながら、適切な第三の選択肢を創り出し、それを受け入れることによって、対立している主張の双方が原則的な点では変更を迫られることなく、つまり双方の道徳原理のいずれれもが否定されること

なく、葛藤が解決してしまうこともまた少ないのだ。たとえば、家族で遠出をする約束をしていたが、その当日になって年来の親友から直接会って（その日しか会えない）どうしても大切な相談をしたいと持ちかけられたときに、出かける場所を近くの遊園地に替えることによって（子どもたちが本当に望んでいたのは特定の場所に出かけるのではなく、どこか楽しくつろげる場所で家族いっしょに過ごすことであったから）、約束と友情に関する道德原理の両方にそのまま従うことができた場合がそうである²³⁾。あるいはまた、その第三の選択肢がその状況限りのものではなく、ある程度一般的状況においても通用するようであるならば、そこから新たな道德原理が提案されることもあろう。たとえば末期がんの患者に対する「苦痛を与えるな」と「生命を尊重せよ」という道德原理同士の葛藤を、「消極的安楽死を許容すべきである」といった道德原理を新たに創り出して打開しようとする場合がそうである。

もっとも、今挙げた例を考えてみるだけでもわかるのだが、その第三の選択肢を介することによって、対立する主張が双方とも無傷ですむのか、それともいずれかが（あるいは双方とも）重要な点である程度修正せざるをえないのか、については正確な判断を下すことは容易ではない。いいかえれば、第三の選択肢の導入によって葛藤状況が霧散・解消してしまう場合もあるだろうが、単に解決が容易になっただけの場合もあるということである。この両者のケースの間に明確な境界線が引けるとは限らない。しかしいずれの場合でも、状況の事実を踏まえつつ、行為の選択肢を現実存在しているものを超えて多種多様に創造することが、道德的葛藤の打開にとって本質的に重要であることだけは間違いないのである。

（Ⅲ）行為の結果の予測 行為選択の原初的論理に従えば、行為選択とは行為の結果（ひとまとまりの事態）の選好である。したがって、行為選択が反省的であるためには、行為の結果

を、勝手な思い込みに惑わされぬよう的確かつ正確に予測しなければならない。すなわち、それぞれの可能な選択肢（行為）がそれぞれの関係者にどのような物理的ないしは心理的な影響や効果をもたらすのか、できるだけ空間的に広範囲に、そして時間的により未来まで見通しながら、正確に予測することである。だが一般人は、自分に都合な行為結果の予期（期待）を客観的な行為結果として思い違いしがちである。そのためここでは特に、行為の因果関係をしていねいにたどることによって、常識では見えにくい結果や副次的な結果を積極的に探り出すことが大切になってくる。行為結果の予測に際しては、経験から得られた知識も重要な役割を果たすが、予測を可能にしてくれる諸科学の知見（科学的法則等）を活用することも欠かせない。

2.2 道德的推論の様式

——へアによる道德語の意味的分析

行為選択が反省的であるための第四の条件については、いくつか重要な問題ををはらむだけに節を改めて論じることになろう。問題状況を適切に分析し、行為の可能な選択肢を多様に考え出し、それぞれの行為がどのような結果をもたらすかを正しく予測した上であれば、あとはいずれの行為を選んでかまわない、といったよいのだろうか。つまり、反省的な行為選択の条件としては、フロネーシスの現代版とでもいべき上述の「実践的知性」だけでもはや十分である、と結論づけてもよいのだろうか。

今日の思想上の論争に引きつけて問いをもう少し発展させてみよう。共同体に埋め込まれていた人間の生のテロスが解体してしまった近代社会（とりわけ現代社会）においては、この実践的知性のみでは「何でもかまわない」式の相対主義（それゆえ道德的葛藤の解決の不可能）に陥る可能性が高いが、その難点を乗り越えるためには、コミュニタリアン〔共同体主義者〕（communitarian）²⁴⁾が主張するように、各人

の善に優越する「共同体の善」を再構築するという道しか残されていないのだろうか。つまり仮にその方向に歩みを進めた場合、近代以前の社会のように再び「実践的知性」が「共同体の善」に枠づけられてしまうことによって、またもや共同体の暴力にさらされたり、個人の思想・信条の自由や他者の拘束からの自律が侵害される可能性が強まるが、それを防ぐにはいったいどうすればよいのだろうか。

これらの問いに答える前に、まず指摘しておかなければならない事実がある。行為の複数の選択肢を前にすると人は、自らが選ぶべきと判断した行為について、あれこれと理由づけをするということである。しかもその理由づけをめぐって、人びと（近代人）はさまざまな評価的立場に分かれる。たとえば、「自己の利益を優先させよ」「全体の利益に奉仕せよ」「自分自身が是認するものに従え」「社会全体が是認しているものに従え」「内なる良心の声に従え」「神の御心に従え」「絶対不可侵の人権を尊重せよ」「恥をかくな」「名誉を汚すな」「家族や友人を悲しませるな・裏切るな」等々である。近代に誕生したいわゆる倫理学とは、まさにこうした問題にのみ関心を払ってきた学問だと極言しても間違いではないほどである。こうしてここで注目すべきなのは、どの行為を選ぶべきかの理由づけをめぐって多種多様な議論が存在するという事実であり、しかもその理由づけに関して、社会慣習に追従した没批判的なものと倫理学的な反省を踏まえた批判的なものとの区別が立てられてきたという事実である。

選択対象としての諸々の行為からどれかひとつを選ぶときに行う理由づけを、倫理学や道徳哲学の領域での一般的な呼称に従って、以下では道徳的推論 (moral reasoning) と呼ぶことにしよう。さてそうすると、没批判的な道徳的推論と批判的な道徳的推論の区別は無意味であって、道徳的推論に適切なもの・望ましいものなどありえないことを明らかにしない限りは、先に述べた三つの条件のみが批判的選択の要件

であると結論づけることはできなくなる。換言すれば、道徳的推論に適切なものがあるのならば、新たにそれも批判的選択の要件に加えなければならない。

では、適切な道徳的推論なるものはたして存在するのであろうか。存在するとすれば、それはいったいどのようなものであり、どのような意味で適切なのか。この問題に関しては、検討に値する有力な説がある。ヘアの提唱する「道徳的推論の根本規準」(canons of moral reasoning)²⁵⁾についての理論がそれである。

ジョージ・ムア (George Edward Moore) 以来の言語分析的倫理学の研究伝統や、語の用法から意味を解明する後期ヴィトゲンシュタイン以降の意味理論の研究伝統（日常言語学派の理論的枠組み）にもとづきつつ、ヘアは、「べき」や「よい」などの道徳語の意味（用法）の分析を通じて、道徳語は「指令性」(prescriptivity) と「普遍化可能性」(universalizability) という二つの論理的特性をもっていることを明らかにした。それらは道徳判断を行う際の論理的な拘束として、すなわち道徳的推論の過程を統御する形式的な規準として機能する。道徳語の二種類の論理的特性から構成されたこの形式的規準が、ヘアのいう「道徳的推論の根本規則」にほかならない。

このうち、「指令性」が意味するのは、道徳判断は何かを記述するだけでなく、行為を導いたり選択を勧める（つまり指令する）はたらきをもっている、ということである。たとえば「嘘をつくべきではない」と道徳判断をすることは、その判断に自ら同意する（嘘をつかないことを心から欲し、受け入れる）ということであり、それゆえ実行を妨害するものがない限りは実際に嘘をつかないということなのである。いしかえれば、「嘘をつくべきではない」と述べ、かつそれを実行する条件も備わっているが実際には嘘をついてしまうのは、単に道徳的命題を述べているだけであって、まじめに道徳判断を下しているわけではない（それゆえ道徳語の

日常的用法に反している）ということだ。

ただしこの「指令性」は、それをへアが判断主体の「選好の表現 (expression of preference)」として定義している²⁶⁾ことを見ればわかるように、われわれのこれまでの考察(1.3)がすでに踏まえていたことでもある。つまり、へアのいう「原理の決定」の論理から出発しつつ行為選択の原初的論理について考察してきたわれわれにとって、道德判断は行為の結果の選好であったが、ある行為の結果を選好するということは（その選択を妨害するものがなければ）実際にその結果を選ぶ（つまりその行為をする）ということにはほかならなかった。そのためこの指令性については、ここではこれ以上ふれる必要は特にない。

もうひとつの「普遍化可能性」が意味するのは、ごく簡潔に言えば、同一の——正確に言えば「関連する (relevant) 点で同一の」ということだが——対象や性質には相矛盾する判断を下すことは許されない、ということである。それはあらゆる言明が「判断」である限り免れない論理的拘束であるが、道德判断に関していえば、同じ理由には同じ道德判断を下さなければならないということである。たとえば、「(教師である) Aさんはこの状況では嘘をつくべきではない」と判断するとき、Aさんがその状況で嘘をつくことの結果が嘘をつくべきでないことの理由になっているわけだから、同時に「それと同様の状況（つまり同様の結果がもたらされる状況）では、だれであっても（あるいはどのような教師であっても）嘘をつくべきではない」とする「普遍的判断」、すなわち「全称記号に支配され個体定項を含まない」判断²⁷⁾にも同意しなければならない。このように「個別の (singular) 道德判断 [単称判断] を下すときは同時に普遍的 (universal) 判断 [全称判断] を下す用意もなければならない」ということ、へアによればこれこそが「道德判断は普遍化可能でなければならない」というテーゼが意味していることなのである。

こうして、以上のような意味の「指令性」と「普遍化可能性」のテーゼを結びつけば、道德的推論が従うべき次のような規則が成立することになる。すなわち、行為の批判的選択の第四の局面である。

2.3 道德的推論の規則——第四の局面

(Ⅳ) 道德的推論の規則 普遍化可能性のテーゼに従えば、道德判断はだれに向けられても——それゆえ自分に向けられても——首尾一貫していなければならない。たとえば「A氏は肌が黒いから迫害されるべきである」と判断したら、同時に「肌が黒ければだれもが（たとえ自分であっても）迫害されるべきである」と判断しなければならない。一方、指令性のテーゼに従えば、道德判断は判断主体の選好を表現するもの（つまり実際にその行為結果を受け入れるという意味を表明するもの）でなければならない。今の例でいえば、肌が黒ければ自分を含めただれもが迫害されることを選好しなければならない（実際に受け入れなければならない）。こうしてこの二種類のテーゼは、要するに次のことを要求するのである。「道德判断を下す人は、自らが選択した行為から生じる結果を、いずれの関係者——端的に言えばその行為によって最も不利益（被害）を被る人——の立場からも選好できなければならない（つまり欲したり受け入れたりできなければならない）。いいかえれば、このテーゼに従えば、「ある特定の立場に立った場合には受け入れられないような行為は、道德語の論理的特性に背反しているという意味で、妥当なものとはいえない」のである。

とはいえ、自分が他者の立場から選好する／しないということは、人格の同一性をめぐる種々の議論に立ち入るまでもなく、自己と他者が完全に同一人物でない以上は論理的には不可能である。そこで、自己が他者の立場に立つためにへアが要請するのが、「他者の立場に身を置く」(putting oneself in another's place)²⁸⁾

ことである。したがって、この道徳的推論の規則に従うためには、ふつう、いずれの他者の立場からも自己の選択の結果を受け入れられる（選好できる）か否かを想像することが、つまりその意味で他者に共感することが要求されるのである²⁹⁾。

ちなみに、コールバーグが、「道徳的推論」や「正義推論」(justice reasoning)の発達の最高次の段階である「段階6」の者が従うと考えた手続き的な原理も、基本的には今述べたこの道徳的推論の規則と同じ構造をもっている。コールバーグによれば、「段階6」の者が行う道徳的推論(正義推論)とは、「理想的役割取得」(ideal role-taking)や「道徳の椅子とりゲーム」(moral musical chairs)と彼が名づける思考実験を通じて、どの立場の人からも支持できるという意味で「可逆的な[互換可能な]」(reversible)判断を探究することだったからである。より具体的に説明すれば、その道徳的推論の過程は、コールバーグによればたとえば次のように定式化できるのであった。

「1. 判断を下すものは、それぞれの他の行為者の立場に想像の上で次々と身を置き、それぞれの人がその人の観点から行うであろう主張についてよく考えてみよ。2. ある立場の人の主張が別の立場の主張と葛藤するようなら、それぞれの立場が換わったと想像してみよ。そうしてみても相手側の観点を承認しないなら、その立場の人は自らのその葛藤する主張を取り下げべきである」³⁰⁾。

それゆえこの道徳的推論の規則は、ユルゲン・ハーバーマス(Jürgen Habermas)が「討議倫理学」(Diskursethik)の中心原理として提案する「普遍化原則」(der Universalisierungsgrundsatz)³¹⁾や、ジョン・ロールズ(John Rawls)が「正義の原理」を導出するための理論的装置として提唱する「原初状態」(the original position)における「無知のヴェール」(the veil of ignorance)の諸拘束³²⁾とも強い親近性をもっている³³⁾。それらの諸規則が導出された

り正当化される過程はそれぞれ異なっているし、道徳的思考における機能や目的もそれぞれ同じではない。しかしいずれも、カントが説いた「普遍化」原則(行為の格率を普遍化せよと命じる原則)の手続き的な側面を共有している。さまざまなカント主義者の相互にずれや対立をはらんだ多種多様な主張のうち、いわば最大公約数的な部分がここでいう道徳的推論の規則に定式化されている、といってもよいであろう。

こうして、ここであらためて2.2の冒頭部の問いにもどってみよう。まず指摘すべきは、この道徳的推論の規則こそが、近代以前から存在する「実践的知性」に依拠して今日のような生の目的なき社会で批判的選択を行うことがもたらす相対主義(道徳的葛藤の解決不可能性)の危険を回避してくれるということである。しかもそれは、相対主義回避のために個人の善が共同体の善に従属することを要求するコミュニタリアンの選択肢とは別の選択肢として、共同体の善に(支えられるとしても)回収されないものとしての個人の自由を可能にしてくれるのである。

なお、この道徳的推論の規則と同様の構造を有するものを、われわれは別のところで「道徳原理の正当化のための基準」として提示したことがある³⁴⁾。だとすれば、批判的選択の際して道徳的推論が従うべき規則と、正当な道徳原理を探究する際の基準とは、実質的には同一のものということができよう。つまりその同一のものが、一般的状況に適用可能なものとしての道徳原理を正当化する際には「道徳原理の正当化基準」として具体化され、またその道徳原理同士が葛藤する特殊な状況で批判的に選択をする場合には「道徳的推論の規則」として具体化される、とみなすことができるのである。

2.4 道徳的推論の規則の妥当性

この道徳的推論の規則それ自身の妥当性について、ヘアは、ニーチェであっても「普遍的指

令を提示する用意が間違いなくあるはず」と断じ³⁵⁾、ニーチェのようなアンチ・モラリストも道德語の論理的拘束から自由ではないことを主張する。そしてたしかにニーチェは、「力への意志」を抑圧するものとして「同情」(Mitleid)をあれほどはげしく嫌ったけれども、自らの「同情」批判がいずれの立場に立っても受け入れられる——その際ニーチェは、その批判を「弱者」が受け入れられないのは彼らの選好が歪められているからだ！、といった類のイデオロギー批判をつけ加えなければならないであろうが——と考えていたとみなすことは、十分可能である³⁶⁾。その意味では、ニーチェをも自分の土俵に引き入れることができるとするへアを、牽強付会だとして批判するのはけっして容易ではない。

もちろんたしかに、へアの提唱する道德的推論の規則は、論理的拘束とはいえ、絶対的な拘束ではない。その規則がへア自身が主張するように人びとの「言語的直観」(linguistic intuition)を定式化したものであるならば³⁷⁾、それは直観や前理論的知識の「合理的再構成」(ハーバーマス)の産物として位置づけなければならない、それゆえ仮説的・可謬的地位を越えることはないからである。いいかえれば、その規則を究極的に基礎づけするのは原理的に不可能であるから、その妥当性も、他の同様の成果との整合性を確保していったり、現実との照合を積み重ねていくことを通じて、間接的に確証していくしかないといえるからである³⁸⁾。要するに、その規則の正当化は、全体論的に行う以外に——その際ロールズのいう「広義の反照的均衡」

(wide reflective equilibrium) 概念が有益であろう³⁹⁾——道は残されていないということだ。したがって、ジョン・マッキー(John Leslie Mackie)が普遍化可能性の原理を評したときに用いたことばを借りて、その規則を「実質的で実践的なテーゼ」とみなすことも、あながち間違いとはいえない⁴⁰⁾。実際にも、それに不十分・不適切にしか従えない人が存在するのはも

ちろんのこと——だからこそコールバーグの道德的推論の発達研究も成り立ちえた——、いわば確信犯的にそれに従わない人でさえも存在しうる⁴¹⁾。

さらにまた昨今では、アリストテレスやヘーゲルの影響下にある思想家(コミュニタリアンやラディカルな解釈学者等)、あるいはそれらと親和的なフェミニズムの思想家からも、普遍化可能性に対する疑問が提出されるようになってきている。つまり、すでに示唆したような意味で、アリストテレス的な「フロネーシス」やヘーゲル的な「人倫」(Sittlichkeit)の思想とカント主義的な普遍志向の道德理論との間で論争が繰り広げられているが、その一環として普遍化可能性の妥当性が問われている。

しかしながら、セイラ・ベンハビブ(Seyra Benhabib)によれば、それらの批判は十分に考慮しなければならないが(それゆえ啓蒙主義的理論枠組みから離れなければならないが)、それでも「普遍化可能性」の原理を擁護することは可能である⁴²⁾。さらにまたハーバーマスも、コールバーグ理論に見られるようなカント主義的な前提を、ネオ・アリストレス主義による批判から擁護する方途を探究している⁴³⁾。実際にも、たとえばアラスデア・マッキンタイア(Alasdair MacIntyre)による「普遍化可能性」批判の射程内には、必ずしもへアのいう意味での「普遍化可能性」は入っていないし⁴⁴⁾、あるいはネル・ノディングズ(Nel Noddings)が「普遍化可能性」を拒否しようとすることによって代わりに強調しようとする「人間の出会いのユニークさ」や状況の一回性・特殊性も⁴⁵⁾、すでにこれまでのわれわれの論述でもある程度明らかなように、彼女が考えているほど「普遍化可能性」と対立するものではない。さらにいえば、すべての関係者が受け入れられるものとしての「義務」を超えた聖人的・英雄的な行為、すなわち自己犠牲のようにすべての関係者からは必ずしも受け入れられない行為である「義務を超えた善行」(supererogation)に関

しても、ヘア自身も示唆しているように、この道徳的推論の規則は適用できるといえる⁴⁶⁾。

ハンナ・アーレント (Hannah Arendt) のカント解釈によれば、「他のあらゆる人の立場で思考すること」は、自己矛盾の回避や自己一致を要求する『実践理性批判』のカントではなく、『判断力批判』のカントが要請したことである。最終的に判断するのは「私一人」だとしても、他者との潜在的な合意を求めて他者との先取りされたコミュニケーションを通じて、個人的限界を乗り越えて公的領域や共通世界に入っていくこと、アーレントによればこれこそが、カントが美的判断や趣味判断に含まれると考えたことであった。それゆえ、他者の観点に立って判断することは、美的判断と不可分離の政治判断として、古代ギリシアの「フロネーシス」以来強調されてきたことだったのである⁴⁷⁾。

だとすれば、ここでいう道徳的推論の規則は、ロゴス中心主義批判とか、近代的理性批判や啓蒙主義的理性批判等々の紋切り型に訴えた大雑把な批判によって斥けることができるようなものでは到底ない。そのことの傍証となるかのように、この道徳的推論の規則と同型の構造をもつものは、前近代の西洋文化（キリスト教における「黄金律」＝「すべての人にして欲しいと思うことを人に言い、人にして欲しくないことは人にもするな」）にも、さらには非西洋文化（孔子の説く「汝の欲せざるところ人に施すことなかれ」）にも見つけることができる⁴⁸⁾。なるほど、その規則の導出や正当化の方法をめぐる議論は、たしかに歴史的・社会的に特殊な文化的伝統にすぎない分析哲学的倫理学の成果を色濃く反映しているといえるかもしれない。さらにまた、次稿で詳しく検討するように、この道徳的推論の規則は、特にその意味や適用をめぐる、ヘアやコールバーグらの主張を大胆に再構成する必要がある。けれども、その規則の基本的な骨格は、批判的選択の条件として、きわめて広範囲な妥当性をもっているといっても

よいのである。

結語

本稿では、道徳的葛藤を解決するために要請される新たな倫理を批判的選択の倫理と呼び、批判的選択の基本的な様式について論じた。具体的には、批判的選択を四つの局面（問題状況の分析・行為の可能な選択の創出・行為の結果の予測・道徳的推論の規則）に分類し、それぞれの内実を明らかにしてきた。

それはまた、視点を換えていえば、近代以前から存在するアリストテレス主義的な「実践的知性」と、近代のカント主義的な「実践理性」を調停する試みであり、それゆえ具体的なもの・特殊なもの・実質的なものに目を向ける、いわば状況に定位した道徳的思考と、抽象的なもの・一般的なもの・形式的なものに目を向ける、いわば状況にとらわれない道徳的思考を和解させる試みでもあった。

しかしながら、以上の諸局面の中で最も論争的な位置を占めていると思われる道徳的推論の規則は、ヘアやコールバーグの理解に従う限りでは、近代的認識論や存在論の問題点を反映した限界をいくつか抱えていると考えられる。そこで次稿では、この問題について考察することによって、批判的選択の再構成を試みることにしよう。

註

- 1) 松下良平「道徳原理の存在的基盤の分析と正当性の探究——道徳原理の伝達としての道徳教育（Ⅰ）」『金沢大学教育学部紀要 教育科学編』第40号、1991年、1－22頁；「〈闘争〉理論の批判的考察(1)(2)——道徳原理の伝達としての道徳教育（Ⅱ）」同上紀要、第41号、1992年、1－44頁；「〈逃走〉理論の批判的考察(1)(2)——道徳原理の伝達としての道徳教育（Ⅲ）」同上紀要、第42号、1993年、219－262頁。
- 2) 「ポストモダニズム」という括りによってここで念頭に置いているのは、特に「ポスト構造主義」の思想である。マーティン・ジェイ (Martin

Jay) によれば, その思想は「責任ある道徳的な行為主体」とか「倫理的な決定」といった概念に懐疑的だからである。とはいえ, ジェイも指摘しているように, その思想は従来とは異なった意味ではあるが, 強い倫理的な関心をもっている(M. ジェイ [今井道夫ほか訳]『力の場——思想史と文化批判のあいだ』法政大学出版局, 1996年, 第3章)。その点に関していえば, われわれのいうポスト近代的な倫理も, ポスト構造主義の倫理から少なからず示唆や影響を受けていることは認めなければならない。

- 3) もっとも, モラル・ジレンマは, 道徳原理同士の葛藤ではなく, 道徳に関する個人的主張や要求の葛藤として理解してもかまわない。というのも, その主張や要求が, 他者に対する妥当請求を含意しない単なる私的願望の表出(私的な眩きのようなもの)ではないとすれば, 個々の道徳的要求は, 同時にある一定の行為期待の一般化(道徳原理)の要求であるか, あるいは一般化された行為期待(道徳原理)に照らしての要求だからである(松下良平「〈逃走〉理論の批判的考察(2)」Ⅸ章・1の「道徳的事象の現象学」に関する記述も参照のこと)。
- 4) Kohlberg, L., "Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education," In C. Beck, B. Crittenden, and E. Sullivan, eds., *Moral Education: Interdisciplinary Approaches*, University of Toronto Press, 1971. 岩佐信道訳『道徳性の発達と道徳教育』広池学園出版部, 1987年; Kohlberg, L., "Moral Development and the New Social Studies," *Social Education*, 37, 1973: 369-375; Kohlberg, L., "The Cognitive-Developmental Approach to Moral Education," *Phi Delta Kappan*, 61, 1975: 670-677; Beyer, B. K., "Conducting Moral Discussions in the Classroom," *Social Education*, 40, 1976: 194-202; Mosher, R. L. ed., *Moral Education: A First Generation of Research and Development*, Praeger, 1980, etc. わが国では, 荒木紀幸を中心に「モラルジレンマ資料」を用いた「道徳」授業の実践が試みられている。荒木紀幸編『道徳教育はこうすればおもしろい——コールバーグ理論とその実践』北大路書房, 1988年; 荒木紀幸『ジレンマ資料による道徳授業改革——コ

- ールバーグ理論からの提案』明治図書, 1990年; 荒木紀幸編『モラルジレンマ資料と授業展開』(小学校編および中学校編)明治図書, 1990年, 等。
- 5) 松下良平「道徳原理の存在的基盤の分析と正当性の探究」Ⅲ章・2。
- 6) 山内友三郎『相手の立場に立つ——ヘアの道徳哲学』勁草書房, 1991年, 98頁を参照。
- 7) J. -P. サルトル (伊吹武彦訳)『実存主義とは何か』人文書院, 1983年, 31頁以下。
- 8) Hare, R. M., *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Clarendon Press, 1981. 内井惣七・山内友三郎監訳『道徳的に考えること——レベル・方法・要点』勁草書房, 1994年。
- 9) Kohlberg, L., *Essays on Moral Development Vol. I: The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, 1981; *Essays on Moral Development, Vol. II: The Psychology of Moral Development*, Harper & Row, 1984.
- 10) 村井実『村井実著作集4: 道徳は教えられるか/道徳教育の論理』小学館, 1987年, 第1章。
- 11) 山内友三郎, 前掲書, 117頁以下を参照。
- 12) J. デューイ, J. H. タフツ (久野収訳)『社会倫理学』河出書房, 1966年, 第2部。
- 13) 藤原保信『自然観の構造と環境倫理学』御茶の水書房, 1991年, 特にⅡ章, を参照。
- 14) ただし近代以前の社会では, 道徳的葛藤状況においては行為の選択肢からいずれを選ぶかだけが倫理的問題だったわけではない。いずれの行為を選ぶにせよ——いずれを選んでも悲劇がもたらされるのだが——, それを優れた仕方で行うか否か, すなわち自己の「諸伝統についての適切な感覚」という徳にもとづいてなされるか否かが重要だったからである (MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed., University of Notre Dame Press, 1984, pp. 221-225. 篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房, 1993年, 273-276頁)。
- 15) MacIntyre, *op. cit.*, pp. 152ff. 邦訳, 187頁以下; アリストテレス (高田三郎訳)『ニコマコス倫理学(上)』岩波文庫, 1971年, 1141b等。
- 16) ヘアは, 道徳的思考を二つのレベルに分ける発想でさえもすでにプラトンとアリストテレスのなかに現れていると主張している (Hare, *Moral Thinking*, p. 25. 邦訳, 39頁)。

- 17) 松下良平「〈他者〉との共生のための道德教育——伝達と寛容の二元論を超えて」森田尚人ほか編『教育学年報3』世織書房, 1994年, 355—382頁。
- 18) 松下良平「道德原理の存在的基盤の分析と正当性の探究」Ⅲ章・1。
- 19) F. ニーチェ (信太正三訳)『ニーチェ全集11 善悪の彼岸・道德の系譜』ちくま学芸文庫, 1993年, 特に「善悪の彼岸」第9章。
- 20) Hare, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963, 3. 4. 山内友三郎訳『自由と理性』理想社, 1982年, 3. 4; *Moral Thinking*, 2. 5.
- 21) 松下良平「R.M. ヘアの道德判断力発達観——『原理の決定』の論理に注目して」『関西教育学会紀要』第11号, 1987年, も参照のこと。
- 22) Hare, *Moral Thinking*, 2. 5.
- 23) ヘアが唱える批判的選択の倫理においては, 適切な第三の選択肢を創造できればいずれの道德原理も否定されることなく葛藤が解消してしまう場合があることへの配慮がない。たとえば, ここであげた家族との約束と友人との友情の葛藤に類似した例について彼が論じるときが, まさしくそうである (Hare, *Moral Thinking*, 2. 1)。
- 24) コミュニタリアンについてはさしあたり, 井上達夫「共同体論——その諸相と射程」日本法哲学会編『法哲学年報 1989年度』有斐閣, 1990年, を参照のこと。
- 25) Hare, *Moral Thinking*, p. 20. 邦訳, 31頁。
- 26) Hare, *Moral Thinking*, 6. 1; *Freedom and Reason*, 9. 4.
- 27) Hare, *Moral Thinking*, p. 41. 邦訳, 62頁。
このように, ここでいう普遍的判断とは単に判断の論理的性質を表しているにすぎない。したがって当然それは, 普遍的に受け入れられている判断や, 普遍的に受け入れるべきである判断を意味しているわけではまったくない。それゆえヘアによれば, 「普遍性」は先述 (1. 3) の「一般性」とも異なるカテゴリーである。つまり普遍的判断は「一般的」でも「明細的」(specific) でありうるわけで, 内容がきわめて特殊な (specific) 普遍的判断も当然存在しうるのである。
- 28) Hare, *Moral Thinking*, p. 73, etc. 邦訳, 109頁ほか。
- 29) ジョン・マッキーは, 「単称判断は全称記号に支配され個体定項を含まない判断 (普遍的判断) にコミットしなければならない」という意味の普遍化可能性テーゼに従うことを「普遍化 (universalization) の第一段階」と呼び, 「他人の立場に自己を置いてみることを「普遍化の第二段階」と呼ぶ。そして, 前者の意味の普遍化可能性の「適切に拡張された (suitably extended) 解釈」が後者だと位置づけた上で, 「道德言語の意味の中に組み込まれているのはせいぜい第一段階」だけだとして, 普遍化の第二段階が「論理的テーゼ」として「真」であるかどうかは「さらに [つまり第一段階以上に] 議論の余地がある」と結論づける (Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977, Ch. 4, esp., pp. 83–92, 96–98. 加藤尚武監訳『倫理学——道德を創造する』清水弘文堂, 1990年, 特に119–134頁, 140–142頁)。しかしながら, マッキーの批判が念頭に置いていたヘアの理論によれば, 普遍化可能性のテーゼと「相手の立場に立つこと」を要求する原則との違いは, 普遍化可能性のテーゼとそれに加えてさらに指令性のテーゼを考慮することの違いにほかならない。だがマッキーは, このような議論に説得的に応答できているわけではない。だとすれば, 「普遍化」の「第一段階」と「第二段階」は, ヘアが素っ気なく反論しているように (Hare, *Moral Thinking*, pp. 108 f. 邦訳, 192頁以下), 段階の違いではないとする方が正しいように思われる。もっとも, 次稿でふれるようにわれわれは, マッキーがさらに「普遍化の第三段階」を設け, 普遍化可能性についてのヘアのさらに強い解釈をマッキーが批判していることについては, マッキーに大筋では同意する。その意味ではマッキーは, 彼のいう普遍化の「第二段階」と「第三段階」の質的な違いにこそもっと注目すべきだったといえよう。
- 30) Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Vol. I, p. 199.
- 31) Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983, Ch. 3, II.

- 三島憲一・中野敏男・木前利秋訳『道德意識とコミュニケーション行為』岩波書店, 1991年, 第3章・II。
- 32) Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, pp. 12 f, 18 f, Ch. 3, sect. 24. 矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店, 1979年, 9頁以下, 14頁以下, 第3章・24節。
- 33) ここでいう道德的推論の規則に親和的なものを提唱している今日のその他の思想家・哲学者としては, K. -O. アーペル (Karl-Otto Apel), A. ゲワース (Alan Gewirth), M. G. シンガー (Marcus George Singer), S. トゥールミン (Stephen Toulmin), W. フランケナ (William Frankena), P. ローレンツェン (Paul Lorenzen), E. トゥーゲントハット (Ernst Tugendhat) らを挙げることができよう。Habermas, *op. cit.*, S. 53. 邦訳, 75頁; Benhabib, S., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, 1992, p. 23 f.
- 34) 松下良平「〈逃走〉理論の批判的考察(2)」VI章。
- 35) Hare, *Moral Thinking*, p. 187. 邦訳, 279頁。
- 36) 実際にもニーチェは, 「力への意志」を恐れ蔑視する「弱者」への「同情」=「より高い, より遠く見る同情」や「同情に反する同情」は肯定している(ニーチェ『善悪の彼岸』『ニーチェ全集11 善悪の彼岸・道德の系譜』, 232頁以下)。さらにいえば, むしろニーチェの「同情」批判こそが, ここでいう道德的推論の規則に従うことと整合するという解釈も可能である。というのも次稿で詳しく論じるように, その規則が要求する「相手の立場に立つ」ことは相手に自己を移し置くことでは必ずしもないからである(次稿の特に2.2を参照のこと)。
- 37) *Ibid.*, 1.2 ff.
- 38) ここで想定している学的方法論の立場は, ハーバーマスのいう「解釈学的再構成主義」に近いと考える(Habermas, *op. cit.*, Ch. 2)。その際ハーバーマスは, コールバーグの道德心理学を自らの「普遍化原則」の「間接的証明」として位置づけている(*Ibid.*, S. 41, 127. 邦訳, 56頁, 185頁)。ちなみに, ヘア自身も, 道德語の意味や用法が仮説であり, それゆえそれがある種の「仮説-演繹的手続き」によって確証可能であることを主張しているが(Hare, *Moral Thinking*, 1. 3), しかしそれは全体論的な正当化とはいえない。
- 39) 川本隆史「生活・倫理・科学——『反照的均衡』のすすめ」日本倫理学会編『倫理学とは何か』慶應通信, 1988年, を参照のこと。
- 40) J. マッキーは, 普遍化可能性の原理について, それが「論理的テーゼ」として「正しい」としても, それは「べき」等々の語の「道德上の用法の特別な論理の一部として」正しいにすぎないという理由で, あるいは「論理的もしくは意味論的な真理は……行為や指令や評価や方針の選択を本当に拘束するものではありえない」という理由で, それに従うべきとするのは「実質的で実践的なテーゼ」であると主張する(Mackie, *op. cit.*, pp. 88, 98. 邦訳, 127頁, 143頁)。しかし, マッキー自身も認めているように, この普遍化可能性の論理的テーゼと実践的テーゼが一定の(「道德」という)「制度」の内部では矛盾をきたさなくなることを認めるのであれば(*Ibid.*, pp. 98 f. 邦訳, 143頁以下), つまり「実質的で実践的」をそれ以上に強い意味で用いないのであれば, この道德的推論の規則を実質的で実践的テーゼと呼んでもかまわないと考えられる(この点に関しては次の註41も参照のこと)。もっとも, マッキーは他方で, 普遍化可能性をかなり強い意味で実践的テーゼとみなすときもある。普遍化可能性の原理は個体への言及を排除することを論理的要求とみなすが, 人びとの日常の道德的思考においては「固有名詞の禁欲主義」(自分はしないが他人がすることは非難しない)よりも「固有名詞の利己主義」(自分がすることは許すが他人がすることは許さない)の方を排除すべきとみなす(固有名詞の排除の非対称性)。だとすれば, 固有名の排除としての普遍化可能性はむしろ利己主義の排除という要求の産物ではないか(それゆえそれは実践的テーゼである), というように(*Ibid.*, pp. 151 f. 邦訳, 218頁以下)。だがこの議論は説得的ではない。なぜなら, 「固有名詞の禁欲主義」よりも「固有名詞の利己主義」の方が排除されるべきと人びとがみなすのは, あくまでも一定の社会的状況(たとえば利己的個人同士がゼロサム・ゲームを行っている場合)においてであると

考えられるからだ。いいかえれば、それとは異質な状況下では、「固有名詞の利己主義」(他の人はダメだが松下良平は自由に休講することが許される)よりも、むしろ「固有名詞の禁欲主義」(松下良平はしないが他人は地球の自然環境を乱開発してもよい)の方が排除されるべきだと考えられるからである。要するに、普遍化可能性は実質的で実践のテーゼであることについてのマッキーの強い主張は、いわゆる論点先取の誤りを犯しているといえるのである。

- 41) ヘアは道徳語の使用に伴う論理的拘束に意図的に従わない人を「無道徳主義者」(amoralist)と呼び、それが論理的に可能であることを認めた上で——J. マッキーもその可能性をもった一人であるとされている (Hare, *Moral Thinking*, p. 184. 邦訳, 274頁) ——、それとの対決も試みている。ただし、その際ヘアは、特定の事例でのみ無道徳主義者になる可能性を否定する。「私自身の利益」に関係するときだけ無道徳主義者になるとする考えには論理的な矛盾が含まれているからである (*Ibid.*, 10.7~10.8)。そうして、「普遍的な無道徳主義者」(恒常的な無道徳主義者)のみを克服の対象とする (*Ibid.*, 11.3 ff)。だが、人が“特殊な”無道徳主義者になるのは、はたしてヘアのいうように「私自身の利益」に関係するときだけだろうか。たとえば普遍化可能性のテーゼに関していえば、同一の対象に同一の判断を下さないこと(それゆえすべての他者の観点に立たないこと)は、権利・義務関係にそれほど拘束されていない(したがって他者に一方的に与えたり依存したりすることがそれほど問題にならない)親密な家族や友人関係においては実際に可能であると考えられるからであり、しかもそこでは「私自身の利益」を規準にして普遍化可能性が支持されたり拒否されるわけではないからだ。だとすれば、今や急速に消滅しつつあるこのいわば“論理を超越した幸福のまどろみ”に満ちた世界に限っては、道徳的推論の規則は妥当しないということもできよう。要するに、ヘアの主張とは異なって、特殊な人間関係にかかわる場合に限って道徳的推論の規則を支持しなくなる無道徳主義者は存在しうるが、しかしそれによって道徳的推論の

規則の正当性に“傷がつく”ことを気にかける必要は何もないということである。それどころか、意識的な努力やエネルギーを要する道徳的推論の規則の適用(つまりは批判的選択)を有効なものにするためには、このような意味の無道徳主義の“保養地”にときどき出かけることによって、日頃の“道徳的任務”の疲れを癒し、鋭気を養うことが、むしろ必要でさえあろう。

- 42) Benhabib, *op. cit.*, Ch. 1.

- 43) Habermas, J., “Lawrence Kohlberg and Neo-Aristotelianism,” In Habermas, *Justification and Application*, trans. C. P. Cronin, The MIT Press, 1993.

- 44) たしかにマッキンタイアは、「カント主義者の普遍化可能性という見解」(MacIntyre, *op. cit.*, p. 10. 邦訳, 12頁)や「首尾一貫した普遍化可能性のテスト」(*Ibid.*, p. 46. 邦訳, 56頁)の発想をきびしく批判している。けれども、そこでもいわれる「普遍化可能性」はカント自身が要求したそれであって、ヘアがカント主義を自認しつつ、しかしカントをかなり大胆に改変して提唱した「普遍化可能性」概念とは基本的に異質なのである。

- 45) Noddings, N., *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, 1984. p. 5. 立山善康ほか訳『ケアリング——倫理と道徳の教育——女性の観点から』晃洋書房, 1997年, 8頁。

- 46) ヘアは道徳原理を、「すべての人に共通な原則」「特定の役割に共通な原則」「各個人に特有の原則」の三つの下位レベルに分けた上で、前二者の原則を「義務」として、最後の原則を「義務を超えた善行」として位置づける (Hare, *Moral Thinking*, 11.6~11.8, esp., p. 203. 邦訳, 303頁)。そこでの説明を引き継いでいえば、「義務を超えた善行」にも道徳的推論の規則が適用可能なことは、たとえば次のような例を用いて説明できよう。ある状況で「自分の全財産をなげうってでも貧しい人びとのために尽くすべきだ」という個別的判断を下すとき、「同様の状況下では、だれであってもそうすべきである」とする普遍的判断に同意することはたしかにむずかしい。しかし、そのときでも、「同様の状況下では、自分と同様の立場・境遇に置かれた

人であれば（たとえば自分の同様の信仰を抱いている人であれば）だれであっても、そうすべきである」とする普遍的判断には同意できるからである。そうであれば、「義務を超えた善行」に道徳的推論の規則が適用可能であることだけでなく、その規則に従ってこそ個々の「義務を超えた善行」が正当化されることにも目を向けるべきであろう。

- 47) H. アーレント『過去と未来の間』みすず書房、1994年、296頁以下。

- 48) E. H. エリクソンは、「黄金律」型の主張が時と場所を越えて世界中の宗教や思想の底流に流れていることを指摘した上で、その存在根拠について示唆する。「〈黄金律〉は明らかに、人間存在のもっとも根本的逆説と関連がある。各個人は自己の身体をもち、自覚した個性、自己の世界像と生死観をもつ。しかも同時に、他人と同じに知覚し、判断している現実に参加し、事実として、他人と不断の相互交渉を行っている」(エリクソン [鑑 幹八郎訳]『洞察と責任』誠信書房、1971年、225頁)。