

Reconstruction of an Ethic of Critical Choice 2

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/2297/623

批判的選択の倫理の再構成

——ポスト近代的倫理の教育（II）——

松下良平

Reconstruction of an Ethic of Critical Choice : Education for Postmodern Ethics (II)

Ryohei MATSUSHITA

問題設定

批判的選択の倫理は、すでに述べたように近代が固有に要請する倫理ではないにしても、近代になってから強く自覚されるようになった倫理である。だがまさにそうであるがゆえに、今日唱えられているこの批判的選択の倫理には、近代の認識論や存在論を陰に陽に支えてきた「客観主義」や「啓蒙主義」の影が刻み込まれている。すなわちその倫理は、人間の歴史的コンテクストを超える何らかの究極的基盤に訴えて認識の〈基礎づけ〉を主張したり、諸々の二元論を支持するものとしての「客観主義」¹⁾や、「自己明証的で自己に根拠づけられた理性の幻想や、脱文脈化され脱肉化された主体の幻想や、歴史的・文化的な偶有性を越えたところに位置するアルキメデスの点を発見したとする幻想」にとらわれているものとしての「啓蒙主義」²⁾に大なり小なり侵蝕されている。そこで、プラグマティズムの一解釈学的認識論＝存在論³⁾の見地からそれらの問題点を明らかにしてきたわれわれとしては、批判的選択につきまとう客観主義や啓蒙主義の影を浮き彫りにし、それらの痕跡を取り除くことが必要になってくる。いうなれば批判的選択の倫理のポスト近代的な再構成である。

本稿では、前稿の最後の方で論じた「道徳的推論の規則」をめぐるいくつかの問題に特に焦点を当てることによって、この課題に挑むことにする。まず、(1)道徳的推論の規則の適用の方

法をめぐる現代の議論が、R. M. ヘアの説に典型的に現れているように「私的経験をめぐる近代の神話」とでもいうべきものにとらわれているために、さまざまな問題を抱えていることを指摘する(1章)。さらに、(2)その考察をふまえて、道徳的推論の規則が要求する「他者の立場に立つ」ことの意味と方法を再構成する(2章)。最後に、(3)道徳的推論の規則に従えば人びとは合意できるとする主張を、ヘアとL. コールバーグの説を素材にしてそれぞれ検討し、その合意説が支持しがたいものであることを明らかにする(3章および4章)。

1 道徳的推論の規則の適用と私的経験の脱神話化

1.1 道徳的推論の方法についてのヘア説の問題点

批判的選択において道徳的推論の規則が要求するのは、すでに確認したように、選択する人が自らの行為選択に関してある種の首尾一貫性を確保することである。つまりその規則は「関係するいずれの立場からも受け入れられるような行為を選べ」と要求するけれども、それはあくまでも選択する人自身の思考の内部における一貫性への要求である。しかしながら、その要求に従うことは、道徳的推論は選択主体のモノローグ(ひとりの個人の内部での思考実験)として行われなければならないということでは必ずしもない。むしろ、これから論じるように、

モノローグとしての道徳的推論は、たとえ無意識のうちにせよ私的経験をいわゆるアルキメデスの点とみなしている場合があり、それゆえさまざまな問題をはらんでいる。ところが、道徳的推論の規則の代表的な提唱者であるヘアが主張しているのは、まさにそのモノローグとして道徳的推論を行うことなのだ。

一方、道徳的推論の規則に相当する規準のモノローグ的適用が問題を抱えていることについては、たとえばハーバーマスが言及しているものの⁴⁾、すでに十分議論が尽くされたとはいいがたい。そこでまずこの章ではあらためて、モノローグとして行われる道徳推論の規則の適用の問題点を、ヘアの見解を検討素材にしつつ明らかにしてみよう。

ヘアが提唱する道徳的推論の方法（つまり道徳的推論の規則の適用の方法）は、簡潔に言えば「他者の立場に身を置いて、いずれの立場からも選好できるような行為を選べ」ということだが、その方法の基本的枠組みは次のように要約できる。①他者やその他者が置かれた状況についての事実を十分に知ることができれば、その他者と同じ選好を獲得できる。つまり自分の中に他者の選好を再現できる⁵⁾。それゆえ、②他者がある行為をどの程度選好できるかという問題は、自分の選好の問題に置き換えることができる。つまり、他者の間での選好の比較（選好の個人間比較）は自分自身の選好の比較（選好の個人内比較）に還元できる⁶⁾。その上で、③葛藤する主張は選好の強さによって比較できる。つまり（指令性のテーゼに従って）選好の強い方を選ぶべきである⁷⁾。

しかしながら、これら①～③の命題は、以下に述べるような問題を抱えているといわなければならない。このうち②は①から必然的に導出されるといってもよく、③は①と②が認められなければ無効である。それゆえ最も問題になるのは、議論の出発点となる①の命題である。そこでまずはこの命題——それは共感のテーゼと呼ぶこともできる——を検討することにしよう。

う。

(a) ヘアはこの①の命題を定義として、つまり分析的命題として真であるとみなしているわけではない。なるほどヘアは、知覚について「知る」ことが「認知的状態」だけでなく、「感受的状态」や「意欲的状态」をも含んだ包括的な概念であることを指摘する。たとえば、私が他者の「苦しみ」(suffering) について知るとは、私が現に苦しんでいるということ（感受的状态）、およびその苦しみを取り除きたいと望んでいること（意欲的状态）を、「苦しみ」という語の「概念的真理」として含んでいる、というように⁸⁾。しかしながら他方でヘアは、「痛み」(pain) については必ずしも「苦しみ」と同じことがいえないことを認めるし⁹⁾、また「苦しみ」に関しても、「有能な拷問執行人や専心しきったサディスト」であれば、他者の苦しみをよく理解するがゆえに他者に苦しみを与えつづける場合があることを認めているからである¹⁰⁾。

一方、「他者であるとはどのようなことかを私が知っている限り」¹¹⁾、その人の選好を「私」が獲得できるとするヘアの主張は、ヘア自身の見解から離れていえば、論理的に真であるとみなすこともできなくはない。というのも、人間の選好がその人が置かれている歴史的・社会的に刻印づけられた生活全体の中で形成されるのであれば、他者の生が営まれているこの歴史的・社会的な世界——さしあたり特別な意味を込めずにそれを生活世界と呼ぶことにしよう——の全体について十分に「知る」(つまり同様の生活世界の中で生きる) ことができれば、その他者と同様の選好を獲得することは必然的に生じるといえるからである。したがって、ここから①の命題に関してまず第一の問題が生じる。ヘア自身がこの命題をどのような意味でどこまで正しいとみなしていたか、必ずしもはっきりしないということである。

(b) だがわれわれの方で、この①の命題が妥当する範囲を限定することができる。すなわ

ち、その命題はあらゆる他者に対して適用できわけではないことを指摘することができる。たとえばへアは、この命題の条件節を、「一定の状況に置かれた他者であるとはどんなことかを知っているならば」¹²⁾と表現するときがある。しかしへアの用語では、「状況」とは時間と場所が限定された特定の場（立場）を意味するのであり、特定の人を取り巻く生活世界の全体を意味することはない。だとすれば、そのような「状況」についての事実をどれほど十分に知ったところで、他者と私の棲んでいる生活世界が基本的に異なるとすれば、今ほど(a)で述べた「生活世界全体の中で選好は形成される」というテーゼに従う限りにおいて、私はその他者の選好をととも獲得できそうにない。いいかえてみよう。他者の置かれた「状況」についての知は、結局のところその個人に起こった特殊な出来事（事実）に関する知にすぎない。それに対し、他者を取り巻く生活世界についての知は、そのような個人に固有の知だけでなく、個人が自由に拒否できないという意味で共同体や社会に埋め込まれている知（歴史的に形成されてきた共同体の記憶とか社会の経済的・政治的・文化的等々の構造・生活様式など）をも含んでいる。そうであれば、他者の置かれた「状況」についてのいわば個人的知を獲得するだけで他者の選好を獲得することは、その他者とすでに同じ生活世界に棲んでいるときか、たとえ生活世界が違っていてもその違いが顕在化していないときでなければ、論理的に不可能なのである。実際にも、へアが他者の選好の獲得が可能であることを説明する際に取り上げる具体例は、生活世界の知の特殊性が問題にならないような事例（他者の身体的苦痛への共感¹³⁾）や、問題にならないように意図的に手を加えてある事例（自転車と車の例¹⁴⁾）に限られているのだ。

今述べたことは、皮肉にもへア自身の主張によっても裏づけることができる。他者の選好を獲得しようとする際にへアが依拠する方法とは、彼自身が述べているように、きわめて古典

的な方法、すなわち「類推」(analogy)にもとづく推理にほかならない¹⁵⁾。そして「類推」とは、へア自身も承知しているように、「他のすべての点でわれわれによく似ている存在は、類似した条件の下では類似した意識的経験をもつ点においても、われわれと似ている」¹⁶⁾という論法に依拠している。だとすれば、「類推」という方法、すなわち自己を他者に移し置く（自己移入）、あるいは自己の経験や感情を他者に投影すること（感情移入）によって他者を知ろうとする方法は、私も他者も「われわれ」の一部だからこそ、つまり伝統や歴史や言語や生活様式を共有することによって、同様の世界を同様のやり方で経験し、同様に意味づけしているからこそ通用するといえるのだ。

1.2 道徳的推論の規則のモノローグ的適用の問題点

(1) 上記のへア説の問題点はさしあたり次のようにまとめることができる。すなわち、他者自身や他者の置かれた状況についての事実を十分に知ることができれば他者の選好を獲得できるとへアは主張するが、それは理論的にも実際上も正しくない。なぜなら、そうした事実を十分に知ることを通じて他者に共感しようとどれほど努めても、その他者の選好を獲得できない場合が存在するからである。つまり、他者が生きている共同体にいわば客観的なものとして埋め込まれており、本人が自覚しているか否かとは無関係にその他者の自己のありように本質的な点で深い影響を与えている一定の意味連関についての知識を欠く場合、いいかえればその他者が同様の意味世界に生きている単なる他人ではなく、異なる意味世界に生きているという意味で異他的な〈他者〉である場合には、私的経験の内部にとどまっている限りにおいて、それを知ることが原理的に不可能だということである。

(2) にもかかわらず、あらゆる他者は（その他者の置かれた状況の事実が与えられれば）

私との「類推」によって——それゆえ私のモノローグによって——知ることができると主張する人がいるとすれば、その人は単に、他者を取り巻き、その他者の自己を織りあげている客観的な意味連関を見失っているにすぎない。いいかえればそこでは、各人の私的経験が共同体の意味連関を深く宿しているという意味で、「われわれの」経験に支えられていることが忘失されている。その代わりに、人間はただ単に「自由に選択する個人」、すなわち共同体に組み込まれている善や責務に先立ち、歴史的・社会的状況の全体から独立した個人として捉えられているのだ。それゆえそのような見方は、マイケル・サンデル (Michael J. Sandel) が批判する「負荷なき自己」(unencumbered self)¹⁷⁾を前提としているといってもよい。だとすれば、道徳的推論の規則をモノローグ的に適用しようとするのは、結局のところ、近代西洋に特有のフィクションとしての「自由主義的で個人主義的な自己」を自明の前提とすることの必然的帰結にほかならないともいえよう。ヘアが「類推」を通じて他者の選好を獲得できると信じたのは、「負荷なき自己」という自己像にもとづいた自由主義的で個人主義的な人間理解という偏見を彼が抱いているからにすぎない、ということである。

(3) けれども、道徳的推論の規則のモノローグ的適用の問題点は、その適用に限界があったり、フィクショナルな自己像にもとづいているといった点だけにあるのではない。(a) 異なる共同体に棲み、異なる歴史や伝統や生活様式を経験し、異他的な意味世界に生きている〈他者〉を私との「類推」によって知ろうとすることは、私的経験を特権化することを介して、他者を自己の枠組みに還元し回収しようとするということでもあるからだ。いいかえれば、類推による他者理解は、「類似した意識経験」という私が設定した尺度（つまり自己と他者の共通性に関する尺度）によって、他者の実像を私の独断で切り詰めることであり——それには「われわれ

は共に人間なのだから」といったフレーズが役立ちそうであるが——、それゆえその他者を無理やりその共通なるものの内部に押し込めようとする事なのである。だが、そのような他者理解は、他者を「わたし自身の『複製』」や「わたしの自己の変容態」(Modifikation meines Selbst) に貶めることにすぎず¹⁸⁾、それゆえそれはとりもなおさず、「相手の気持ちを汲み取る」という人道的な努力の背後で、他者の他者性を排除し圧殺することにほかならない。(b) さらにいえば、「類推」を通じた共感や「感情移入」は、それらが自己と他者のそれぞれの生の様式の独自性や差異を無視している点において、ニーチェのいう「奴隷道徳」の一環としての「同情」に属するとみなすことができる¹⁹⁾。そしてそうであれば、自己を他者に移し置くことは、既存の自己の枠組みを乗り越える原動力としてはたらくはずの自己の「力への意志」を隠蔽してしまうという意味で、自己を抑圧することでもある。だとすると、ヘアが主張したようなやり方で道徳的推論の規則をモノローグ的に適用することは、この(a)や(b)のような意味で、自己および他者に対する暴力に道をゆずることになりかねないのである。

こうして、批判的選択において、ひとりの個人の内部に閉じ込められたまま道徳的推論の規則を適用しようとする問題点の内実が明らかにされた。なるほど、同一の共同体（同一の意味世界を共有する人びとの集合体）の内部で、しかも関係する個人や集団の主張や要求が常識的であったり斉一的であるような——つまり私と他者の主張がありふれて似通っているために他者の他者性を特に考慮に入れる必要がないような——状況下では、道徳的推論の規則のモノローグ的適用もある程度の有効性をもつかもしい²⁰⁾。しかしながら、社会が複雑になればなるほどそうなのだが、それぞれの人は同時に多様な共同体の住人であり、多かれ少なかれ互いに異なった意味世界を生きている。もはや現代人は、だれでも互いに〈他者〉になりう

るといっても過言ではない。しかも、批判的選択が迫られる状況というのはふつう、人びとのそうした意味世界の違いがいつそうあらわになる場面でもある。そうであれば、批判的選択をする際に道徳的推論の規則をモノローグ的に適用しようとするのは、おそらくごく少数の例外的場合を除けば、その規則の適用に事実上失敗する（他者の選好を獲得できない）と同時に、先に述べたような意味での自己や他者に対する暴力にもつながっていく、といわなければならないのである。

2 相手の立場に立つことの再構成 ——他者の共感的理解を超えて

2.1 他者の選好を知ること

——選好の再現から選好の構成へ

誤解されては困るのだが、ここでわれわれは、普遍化可能性と指令性のテーゼから構成される道徳的推論の規則そのものを否定しているわけではない。指令的な道徳判断が全称記号に支配され個体定項を含まない判断へと普遍化可能でなければならないことと、他者への自己移入や共感が必要なことの間には、J. マッキーの主張²¹⁾とは異なる意味で断絶・飛躍があることを指摘しているだけだからである。すなわち、「他者の立場や観点に立つこと」は、必ずしも「他者の立場に自己の身を移し置くこと」や「他者の立場に立っている自分を想像すること」を意味しないのではないかと、という問いを提起しているだけであって、「他者の立場や観点に立つこと」そのものの意義を否定しているわけではないからである。だがそうであれば、道徳的推論の規則に従うためには、つまり「関係する他者の立場に立って、いずれの立場からも受け入れられるような行為を選ぶ」ためには、どのようにすればいいのだろうか。もう少し限定していえば、ある特定の状況にいる他者の選好を知るためにはどのようにすればいいのだろうか。

これまで述べてきたことによれば、類推を通じた共感（自己の他者への投影）という方法は、意味世界を共有している人びとの間に限って通用するために、他者の選好の理解の方法としてはかなり特殊であった（それゆえそれを一般的方法とみなすとすればさまざまな問題が生じるをえなかった）。だが幸いなことに、われわれはそこで立ち尽くす必要はない。他者理解のより一般的な方法も存在するからである。つまり、それに拠ってこそより広範かつ多様な他者の選好を知ることができ、それに拠らなければ現実生活の中でも他者の選好を知ることができない場合が多いという意味で一般的であるような、他者理解の方法がたしかに存在するからである（にもかかわらず、「類推」にもとづく恣意的な他者理解が世の中に横行しているのも事実であるが）。

そこで以下では、他者の選好を知るための一般的な方法について、(I) 他者の選好を知るとはどういうことか（本節）、(II) 他者の選好を知るための方法の原則はどのようなものか（次節）、に分けて論じてみたい。それはとりもなおさず、「相手の立場に立つこと」の意味と方法を再定義することになるはずである。

(I) 他者の選好を知るとは、一言でいえば、他者についての知識、他者が置かれた状況の事実、および他者が生活している共同体に埋め込まれている諸々の意味連関の全体を総合しながら、他者の選好を構成することである。だがその場合の構成するとはどういうことであり、なぜその構成によって他者の選好を知ることができるのか。

ここでの議論の出発点となっているのは、あらかじめ存在している他者の選好を何らかの方法によって知るという図式、もう少し詳しくいえば目的=対象としての他者の選好を、自己と他者の経験を媒介してくれる何らかの方法を手段とすることによって認識できるとする図式の拒否である。簡潔に言えば、「対象+方法」「他者の選好+私の認識作用」といった二元論的図

式の拒否である²²⁾。状況の事実という条件が十分に与えられていれば、「類推」によって他者の選好を「再現する」(represent) ことができるとするヘア²³⁾が依拠しているのも、まさにこの図式にほかならない。

そこでまず指摘したいのは、知る作用や方法と切り離されたところに知る対象としての人間の選好が存在するとはいいがたい、ということである。前稿(2.1の(I))で指摘したように、他者の本当の主張はその人が実際に主張していることと同じであるとは限らなかった。それと同様に、他者の本当の選好も、その人が実際に選好しているものと同じだとは限らない。たとえば、自動車よりも自転車での通勤を好んでいる人のことを考えてみよう。そのときその人はたしかに自動車よりも自転車を好んでいる。だが、実際に何を好んでいるのかは、たとえ状況についての事実(いつ・どこで起こったことであり、その人がどのような社会的役割や職業についているか等々)が十分にわかったところで、必ずしも明らかでない。単に自動車のメカニクスより自転車のメカニクスを好んでいるだけかもしれないし、便利さ・快適さ・行動範囲を広げること・ひとりの空間をもつこと・自分の地位や他者との差異を表示してくれること・足腰の衰えや障害をカバーしてくれること等々(のひとつないしはそれらの組み合わせ)よりも、健康・お金がかからないこと・環境汚染や資源の浪費になるべく加担しないこと・身体を動かすこと・景色の変化をゆっくりと味わうこと・事故で他人を殺傷する可能性が低いこと等々(のひとつないしはそれらの組み合わせ)を欲しているかもしれない。選好している当の本人であっても正確にはわからないであろう(たとえば何よりも健康を欲し、健康と環境汚染に荷担しないことのどちらをどれほど強く欲しているかについて)。

このことを考えると、この人が本当は何を選好しているのかを知るために最もふさわしい方法は、その人が実際に選好しているもの、その

人の個人的環境(その人がこれまで経験してきた事物や事件あるいは出会ってきた人物など)、その人が置かれている状況の諸事実、その人を取り巻いている共同体に埋め込まれている歴史的な意味連関、といったものを全体的に考慮しながら選好を構成してみるプラグマティズムの一解釈学的方法であるといわなければならない。すなわち、それらの間に意味のまとまりをつくりだすことによって、その人の選好を客観的な根拠をもったものとして再構成すること、換言すれば、その人の選好がまさにそれであることを正当化してくれる説得力のある豊かな物語をつくりだすことによって、確かな根拠に支えられたものとして選好を浮き彫りにすること(つまり存在たらしめること)、それこそがその人の選好を知ることなのである。

このような意味で、他者の選好を知ることとは、他者および他者を取り巻く世界からの呼びかけに応えつつ、知る側が新たにその他者の選好を存在たらしめることと同じである。だからこそそれは、あらかじめ実在している他者の選好に私が一定の方法にもとづいて接近することではありえないのだ。

それゆえ誤解を招かぬようあえて確認しておけば、ここでいう他者の選好の構成とは、他者に関する諸事実や意味連関を総合的に考慮しつつ、他者の選好を推測することではない。というのも、そこには、あらかじめ存在する他者の真なる選好(本人のみが知りうる選好)にできるだけ近づこうとする考えや、自己と他者の経験の間に何か類似性や共通性を見出さないかぎりには他者の選好は知りえないとする考えが残っている。だとすればその発想は、それらの諸事実や意味連関を手がかりにして、自己の体験や感情を他者に移し入れようとするものでしかないからである。結局のところ、それは類推説の変奏にすぎないのだ²⁴⁾。したがって、ここでわれわれがいう構成は未だ存在していない意味を新たに創造するための想像力を必要とするが、その想像力は間違いなく、類推によって他者に

共感することではない。その構成に必要な想像力は、ヘアが要請する「想像力」²⁵⁾とは本質的に異なっているのである。

ただし注意しなければならないのは、ここでは道徳的推論の規則に従うために、つまり「他者の立場から考える」ために他者の選好を知ることが必要になっていることである。だとすればこの場合、他者の選好を知るとは、ヘアも指摘しているように²⁶⁾、その他者の選好を私(=批判的選択の主体)が獲得する(もつ)ことでなければならない。他者の選好を知るとは、「もしその他者の立場に置かれたら私は実際にこれこれを選好する」ということでなければならないということだ。というより、「知る」ということを最も深い意味で、つまり中途半端ではなく真正の意味で知ることとして理解すれば、他者の選好を実際に私自身ももつことこそが、他者の選好を知るということの本来の意味といってもよいと思われる。だがそれについてはともかく、他者の選好を私かもつようになるという意味で他者の選好を知るときには、他者の選好の構成に私はどのようにかかわるのか。

その場合、私が他者の選好を知るとは、つまり他者や他者を取り巻く世界の呼びかけに呼応して私が他者の選好を構成するとは、一言でいえば、他者の選好を可能にしている意味世界の全体と私の意味世界の全体とをつきあわせ、それらをひとつひとつ丹念に結び合わせ、つながりをつけていくことによって、そこに意味のまとまりをつくることである。もう少し具体的にいえばこういうことだ。

さしあたりまず、他者が実際に選好しているもの、個人的環境、状況の事実、共同体に埋め込まれた意味連関等々を、必要に応じて知らなければならない。だがここで大事なことは、それを情報として知ることではなく、その情報をふまえて私がひとつずつ、その他者の〈選好とそれを可能にしている諸意味の関係〉を引き出していくことである。すなわち私が、その他者の選好を仮説として想像的に創造し、その選

好を支えている意味連関を同定すると同時に、それらの間に説得力のある意味のまとまりをつくることである。次に、今度はそれがきっかけとなって、引き出された他者の〈選好と諸意味の関係〉に対応ないし関連する私のそれが引っぱり出される。それを通して、私と他者の〈選好と諸意味の関係〉が関係づけられ、結びつけられる。〈他者の選好とそれを支える意味世界との関係〉と〈私の選好とそれを支える意味世界との関係〉とが、いわば架橋されたのだ。しかし、今の作業は、他者の〈選好と諸意味の関係〉の全体ではなく、あくまでもそのひとつ局面に関するものでしかない。そこでさらに、この関連づけの作業を次々と多様な視角から行っていけば、単にひとつの地点で架橋されたものでしかなかったその二つの意味の関係態は、いわば地続きになる。それと並行して、仮説としての他者の選好も修正もしくは精緻化されていき、他者の〈選好と諸意味の関係〉もさらに客観的で内容の充実したものになっていく。その結果、この意味の往還作業を続けていけばいくほどはっきりと、私はその他者の選好を獲得するようになるのである。

このような意味で他者の選好を知るとは、ハンスーゲオルク・ガダマー(Hans-Georg Gadamer)のいう「地平の融合」(Horizontverschmelzung)²⁷⁾が示唆していることと基本的に同じであるといつてよい。ガダマーは、理解不能になった過去のテキストの理解は、テキストそのものの地平とテキスト解釈者の地平の融合によってのみ可能になると考えた。ガダマーは「地平の融合」をテキストと解釈者の「対話」になぞらえたが、まさにこの両者の間で意味の往還作用としての「対話」を続けることによって、異質な意味世界同士を融合させ、新たな意味秩序を形成していく終わりなき過程が、テキストを理解することなのであった。それと同様のことが、他者の選好の理解についてもいえるのである。

2.2 他者の選好を知るための方法

——モノログからダイアログへ

(II) では、他者の選好を知るための方法はどのようなものになるのか。ガグマーの説にもとづけば他者理解の様式は「対話」にたとえることができるが、このメタファーとしての対話は、他者の選好を知る方法という次元において、リアリティ（現実態）としての対話や会話へと変換することもできる²⁸⁾。他者の選好を知る方法としての他者との対話の中味について、ここではそれを直接的なものと同接的なものに分類した上で論じることにしてしよう。

(a) **直接的な対話** 他者についての知識、他者が置かれた状況の事実、他者が生活している共同体に埋め込まれている諸意味の連関について知るために、他者と直接に対面し、他者の実際の声に耳を傾けることである。今ほど指摘したように、それらについて知ることは、それらを単なる情報として知るのではなく、自己の意味世界と結びつけることである。いわば血肉を伴った知識として、それらを自己の意味世界の一部に組み入れたり、融合させることが、それらについて知るということなのである。だからこそ、他者理解の方法としての対話については、それが直接的であることがきわめて重要な意味をもつのだ。

直接的対話とはどうすることか、もう少し具体的に説明しよう。まず他者の実際の選好を知ることに関していえば、選択対象となっているある行為がそれぞれの立場の人に対して実際にどのような結果をもたらすのか（それぞれの人の境遇や心理にどのような影響を与えるか）、それは実際にそれぞれの立場から選好できるようなものなのか否か（その行為の結果がもたらす苦しみや喜びはどのような質のものか）、といったことについて、他者の声を直接に聞くということだ。また状況の諸事実を知ることに関していえば、机上での考察や推理ではなく、関係者との直接の対話や実際に自分も他者と同様の状況に立ってみること（状況の共有）からそれら

の事実を手に入れるということである。ここではまた、そのようにして得られた状況の事実には、質と量の双方において貴重なもの（それまで見過ごされていたもの等）がしばしば含まれていることも指摘しておきたい。

だがそれ以上に注目しなければならないのは、他者が生活している共同体の意味連関を知るためには、直接的対話が本質的に不可欠なことである。なぜか。共同体に埋め込まれた意味連関には、世界の見方（ものの見方・他者との関わり方・自然の捉え方・表現の仕方等々）や世界の感じ方（身体感覚・美意識・趣味感覚・現実感覚等々）が含まれるが、これらの内の少なからぬものは非言語的なものであるし、そうでないものも非言語的なものを多分に含んでいる。すなわち、それらは基本的に、自ら身をもって感じたり、味わったりしなければ知ることはできない。そしてそうであれば、それらを知るためには、その他者と共に生活すること（生活の共有）や同じ実践的活動に携わることが必要不可欠になるからである。

したがって、この直接的対話とはいわゆる理性的対話以上のものでもある。というのも、他者の共同体に埋め込まれている意味連関について知るための対話においては、相手から何か情報を引き出したりする以上に、他者と同じ大気の震えを感じるこそが重要だからである。もっと率直に言えば、他者と寝食を共にしたり、共に汗を流したり、論じ合ったりすることを通じて、他者と共によろこび、かなしみ、安らぎ、怒り、たのしみ、苦しみ、おののき、奮い立つことが、そこでは大切なのだ。しかもこのような対話や会話においては、身ぶりやしぐさや顔の表情が重要な役割を果たす一方で、いわゆる「ことば」が交わされる必要は必ずしもない。その意味でこの直接的対話は、対話(dialogue)というよりも会話(conversation)と呼んだ方がふさわしいことも少なくないし、場合によっては交わりとかふれあいと呼んでもかまわないほどである。N. ノディングズは、会

話の話題や議論や結論よりも会話する相手との交流に焦点を当てた会話を「日常的会話」(ordinary conversation)と呼び、その道德教育にとっての固有の意義を主張するが²⁹⁾、彼女のいうこの「日常的会話」とかなりの親近性をもっているといえるのが、ここでいう直接的対話なのである。

(b) 間接的な対話 しかしながら、他者の現実の声を絶対視することはまた危険をも伴う。沈黙を守っていたり強いられている人びとの「声なき声」や、表に現れている声でかき消されがちな隠れた声を見過ごしかねないからである。そこで、この「声なき声」や隠された声を聞き取るために必要になるのが、間接的対話である。ここでいう間接的対話とは、他者についての知識、他者が置かれた状況の事実、他者の共同体に埋め込まれている諸々の意味連関を、批判的探究すなわち諸学問の成果に依拠しながら客観的に分析することを通じて、直接的対話からは聞こえてこない相手の声を聞き出すことである。それと同時に、自己をめぐっても同様の分析を行うことによって、直接的対話では見えてこなかった自己と他者のつながりを新たに発見することである。

このことを具体例に即して説明してみよう。ここでは、功利主義や所有的個人主義を信奉している人が、脳死状態の患者からの臓器移植を拒否する人(たとえば伝統的な日本人)の選好を獲得しようとする場合を考えてみる。いうまでもなく、この功利主義者等からみれば、脳死状態の患者からの臓器移植は、だれの生命をも犠牲にすることなく多くの利益を関係者(苦しみにあえいだり死に瀕している人びと)にもたらすことになるので、法的あるいは技術的問題さえ解決されれば当然選好できるものである。したがって、類推による共感(自己の他者への投影)によっては少しも、その臓器移植反対者のことは理解できないであろう。ヘアのことは用いれば、おそらく彼らは「狂信者」(fanatics)にしか映らないであろう。では、直接的

対話によれば、彼らの選好を獲得できるようになるであろうか。残念ながら、それには明らかに限界があるといわざるをえない。というのも、その功利主義者等がどれほどその臓器移植反対者の声を直接聞いても、ほとんどの場合、「まだ患者の肌に温もりがあるから」とか「ほんとうはまだ死んではいないから」といった、その功利主義者等からすればまったく首をかしげざるをえないような返答しか返ってこないだろうからである。さらに直接的対話の一環として、仮に共に生活をしてみたとしても——数十年間一緒に生活すれば何らかの変化が見られるかもしれないが——、それだけでは事態はさして変わりようがないと考えられるからである。

ところが件の功利主義者が、その臓器移植反対者は自分たちとはきわめて異質な死生観や身体観や宗教観をもっていることを、歴史学・人類学・民俗学・宗教学・社会学等の成果に依拠しつつ知的に理解するとしたらどうであろうか。たとえば、その“わけのわからぬ奴ら”が、人間の身体をその“所有者”が自らの意志で自由に交換可能なパーツとして捉えたり、「役立つ」ものとして位置づけることを受け入れられないような身体観をもっていることを理解したり、あるいは、他者や共同体につながっていた生と死を「私的所有欲を満たす個人に閉塞した」「生命」と“死亡”に変質させることを忌避する意味世界に生きていることを理解するということである。さらにそれと同時に、自らの死生観や身体観や宗教観が近代西洋の社会や産業資本主義の社会に固有の理論的・実践的諸構造に支えられていることについても、客観的に理解するということである。そうすれば、その他者がなぜそのような奇妙な選好をもっているのかについて、ある程度は納得できるようになる。その上で、これに関連する同様の分析と意味の往還作用を幅広くあるいは奥深く展開していけば、直接的対話から得られた成果にも促されながらであるが、その他者の選好を獲得することは不可能ではなくなるはずである。

いずれにせよ、道徳的推論の規則に従うこと（すなわち関係する他者の立場に立って考えること）であり、そのために他者の選好を知ること）は、ヘアが考えているよりもはるかに複雑で、重層的で、ダイナミックな活動だといわなければならない。A. マッキンタイアの口ぶり³⁰⁾をまねていえば、「オックスフォード流に肘掛椅子に座ったまま省察するだけで」他者の選好を知ることができるという考えは、まったく「不毛」なのである。

2.3 他者の選好を知ることに関わる残された二つの問題

さて、これで他者の選好を知ることの意味や方法に関する問題がすべて解決したかといえ、けっしてそうではない。ここでは、残された二つの大きな問題についても簡単に言及しておこう。

(I) 他者の選好についてのイデオロギー批判 ひとつは他者の選好を獲得できたとしても残る問題である。直接的対話と間接的対話の両方を用いることによって、私（＝批判的選択の主体）がすべての他者の選好を獲得した上で——実際にはその行為の結果から最も不利益を被る人の選好だけで十分だが——、私が選択しようとしている行為の結果をすべての立場から選好できるかどうかを問うた結果、いずれの立場からも受け入れられると判断したとしよう。この場合、形式的にはその判断は適切な批判的選択として認められなければならない。

しかしながら、選好が歴史的・社会的に形成されてきたものである限りにおいて、その他者の選好は、権力による支配や抑圧の道具としての《イデオロギー》に侵蝕されている可能性も否定できない。そしてその場合には、その他者の立場から（私が選択しようとしている）行為の結果の受け入れに同意できたとしても、それは何らかの権力によってその他者の選好が捏造されているからであり、したがってその同意は強制された同意にすぎない、ということにな

る。たとえば、脳死患者からの臓器移植に反対している人が、それに賛成する人との直接的対話や間接的対話によってその賛成者の選好を獲得し、いずれの立場からもそのような臓器移植は受け入れられると判断した場合を考えてみよう。そのとき、臓器移植に反対する人びとから、「その賛成者の選好が近代の所有的個人主義や産業資本主義の抑圧的イデオロギーの産物である限りにおいて、かつての反対者は虚偽の選好を獲得してしまったのであり、よって臓器移植がいずれの立場からも受け入れ可能だとしても、その判断は正当とはいえない」とする異義申立が出される可能性がある。そしてその主張は、十分に検討に値するのである。そうであれば、いずれの立場からも選好できる（その選択が受け入れ可能）というだけでは、その批判的選択は適切であるとみなすことはできない。前稿で批判的選択の四つの局面と呼んだものに従って選択をしようとするだけでなく、さらにそれぞれの他者の選好についてのイデオロギー批判（選好の歴史的・社会的な形成過程の分析を通じてそこに組み込まれている権力関係を暴き出すこと）もまた必要不可欠になるのである³¹⁾。

(II) 他者の選好を知ることの不可能 他者の選好を知ることと他者との対話は同じことを意味するが、しかし対話は知ることそのものを保証するわけではないこと、これがもうひとつの問題である。端的にいえば、直接的対話や間接的対話を重ねても他者の立場に立つことがどうしてもできず、それゆえ他者の選好を獲得することができない場合も間違いなく存在するということである。というより、実際にはこのような場合の方がはるかに多いかもしれない。

こうした事態は、人間の生の有限性という人間にとって不可避の条件から生じる。まず第一に、自己と他者の意味世界（文化的社会的背景など）があまりにもかけ離れている場合には、人間が他者理解に通常割ける程度の時間の中では原理的に、自己と他者の「意味世界の融合」

は十分に行うことができず、よって他者の選好を正しく知ることは困難になる。第二に、自己と他者を物理的に接近させる手段が何らかの理由で奪われているために直接的対話が不可能である場合や、両者が間接的対話をするための必要な知識が未だ存在していない／利用できない場合にも、他者の選好を知ることは不十分にしか行えない。

もちろん、このようなときでも少なからぬ場合、その他者がなぜそのような選好をもっているのか等々について、ある程度理解することはできよう。しかしながら、他者の選好をわがものにするという意味で知ることはできないのである。

3 合意へのとらわれからの解放(I) ——ヘアの合意説への批判

3.1 合意の困難

これまで述べてきたように、道徳的推論の規則に従うことは、他者との対話を通じてすべての関係者の強制なき同意を求めることである。だがそれは、先に1.1で確認したように、あくまでも選択する人自身の思考の内部における一貫性や無矛盾性の要求であった。すなわち、選択主体に対して、「すべての関係者から強制なき合意が得られような行為を選択せよ」という要求であって、「実際にすべての関係者から強制なき合意が得られた行為を選択せよ」という要求ではなかった(ただし批判的選択の主体が個人ではなく集団＝関係者全体である場合には、この二つの要求は一致しうる)。なるほど、道徳的推論の規則と同型のものを試金石として道徳原理(行為の一般的準則)を正当化する場合には、それは実際に関係者の合意を得ることを要求する。それがまた、行為の正当な一般的準則の探求に必要な普遍化可能性を「私的経験の内部で無矛盾性を確保することへの要求」として理解するカントやヘアらに対する、ハーバースらの批判(討議倫理学の提唱)がもたら

した成果でもあった。ところが、個々の道徳的葛藤状況ごとに行われる批判的選択の場合は事情が異なる。批判的選択において道徳的推論の規則に従うことは、すでに確認したように私的経験の内部に閉じ込められたままの思考を拒否するが、しかしそれはあくまでも選択主体個人の内部での調整を要求するだけだからである。そのため、たとえばどの行為を選ぶべきか判断を下すことがむずかしい場合には、すべての関係者が強制なく同意できると考えられる選択肢は、それぞれの判断者ごとに異なることになってもおかしくない。

というより、もっとはっきりいわなければならない。同一の道徳的葛藤をめぐって各人が批判的に選択した行為について実際に関係者の強制なき合意を得ることは、少なからぬ場合困難であるし、時には不可能でさえある、と。理由はさまざまにある。

(1) 問題状況の分析、行為の可能な選択肢の創出、行為の結果の予測といった点に関して、必ずしも見解が一致するとは限らないからである。ただしこの点に関しては、それが基本的に事実の問題である限りにおいて、関係者の討議によって見解の不一致が解消される可能性は、少なくとも理論的には十分にある。したがって、これらの点に関して一致を得ることが現実には不可能であろうとも、それは原理的に不可能なのではない。

(2) しかし他者の選好を知る(獲得すること)に関しては必ずしもそうではない。まず第一に、2.3の(II)で指摘したように、実際には、他者の選好を獲得することができない場合がたしかに存在するからである。しかもこのような場合は事実上存在するというよりも、むしろ原理上存在しうるものといった方がよい。第二に、他者の選好を知ることに欠かせないのが自己と他者の意味世界の融合であるならば、他者の選好を知ることは知る主体の意味世界と深く結びついた活動だということになる。であるならば、知る側の意味世界の多様性の程

度に応じて、獲得された他者の選好は知る主体ごとに異なることになるからである。ガダマーがいうように「およそ理解するとは、別様に理解することである」³²⁾から、だれもが同じように理解するとは限らないということだ。もちろん、ここでは「(本人のみが知りうるような)真なる選好があらかじめ実在する」といった考えが否定されているからこのような結論が生じるのだが、しかしだからといって、知る主体が他者の選好を恣意的に構成することは決して許されていない。他者の選好を知る際には、他者を取り巻く客観的諸条件を適切に考慮することが不可欠だからである。けれども、そのような恣意性を十分に克服できたとしても、他者の選好を知ることにつながる原理的な問題のために、各人(知る主体)がもつことになる他者の選好は異なりうるということである。

(3) 正当な道徳原理を選択したり創造する場合は、実際に関係者の強制なき合意を得ることがそもその目的であるのに対し、批判的選択においては、いくつかの選択肢からいずれかの行為を選択することこそが目的だからである。つまり批判的選択においては、この二つの目的を両立できない場合には、論理必然的に、実際に強制なき合意を得ることよりも行為を選択することの方を優先しなければならないということだ。こうしてこのことは、めぐりめぐって(1)にも影響を与えることになる。批判的選択がいずれかの行為を選択するという目的に拘束されているならば、事実に関する問題に関しても、各人の見解の不一致がなかなか解消されないという事態が実際には容易に生じうるということである。

3.2 合意を可能にするものとしての諸前提の共有

にもかかわらず、ヘアは、道徳的推論の規則に従えば、すべての関係者は実際に合意できると信じている。なぜ、ヘアはそう信じることができるのか。一言でいえばこうだ。上記の(1)

と(2)の論点に関していえば、合意の成立にとって都合がいいように状況を意図的にかあるいは暗黙の内に設定し、かつその状況がある特定の直観(西欧人や近代人あるいは功利主義者が一般にもっている直観)に依拠して解釈しているから——いいかえれば、そうすることによってありうる現実を限定してしまい、意味生成のさまざまな別の可能性をあらかじめ排除しているから——にすぎない。そのためヘアにとっては、上記の(3)の問題点は視野に入っていない。ヘアからすれば、合理的な個人の十分に練り上げられた批判的選択の結論にはすべての合理的人間が同意可能なのであり、それゆえ道徳原理の選択と特定の状況下での批判的選択とを原理的に区別する必要はないからである。

そこでここでは、この(1)と(2)に関係する問題について、ヘアの思想の集大成とでもいべき著作『道徳的に考えること』の中で彼自身が挙げている例を素材にしながら、具体的に分析してみよう。

その例は、自動車を駐車するために自転車を動かしてほしいと思うとき、自動車と自転車の持ち主の間で起きる道徳的主張の葛藤の例である。この例に関してヘアは、お互いに相手の立場に身を置いて(他者の選好を獲得して)、自らが選択しようとしている行為が相手の立場から選好できるかを問うてみれば、自転車を動かすより自動車を駐車できない方が明らかに「不便」である限り、自転車を動かすことで双方が合意できると主張する³³⁾。しかしこの例では、それがいつ・どこで起こったのか、どのような目的で駐車あるいは駐輪しているのか、といったことはいっさい考慮されない。それゆえ、この自転車の持ち主が(ある特定の意味世界に生きているために)ひょっとしたらモータリゼーションにきびしく批判的である可能性は考慮にいれられていない。もし自転車の持ち主がそのような人であるとすれば、その人はどのようにすれば、エンジンの能力を誇示するために不必要な空ぶかしをくりかえしながら駐車禁止の場

所で駐車スペースを探している自動車の持ち主の選好を獲得できるのだろうか。いずれにせよへアは、そうした問題については完全に視野の外に追い出している。この例に関してへアが合意が可能と主張できるのは、道徳的主張の葛藤が「便利か否か」という一点のみをめぐっているとあらかじめ仮定し、その他の理由で葛藤する可能性をあらかじめ排除しているからにすぎないのだ³⁴⁾。

結局のところ、へアが実現可能と考える合意とは、「狂信者」、つまり自らの「理想」のために関係者の「利益」を犠牲にする人³⁵⁾や、「効用や選好充足の最大化からは大きくそれる行為を命じる道徳判断を下す」³⁶⁾人（要するに功利主義者とは異なる道徳判断を下す人）をあえて想定し、その人をあらかじめ排除した上での合意にほかならない（もっともへアは狂信者は論理的には存在しえても実際には存在しえないとする詭弁を用いることで、予防線を張っているか³⁷⁾）。もう少し限定していえば、それは、関係者の「利益」のためには各人の「理想」は犠牲にすべきという「メタ理想」をひそかに前提とした上ではじめて可能になる合意なのだ、といいかえることもできよう。いずれにせよそれは、「人間とはこれこれだ」とか「これこれのことはありえない」といった類の、近代資本主義社会に生きる西欧人やイギリス功利主義者に特有のさまざまな仮定や前提を公然と、あるいはひそかに導入した上での合意なのである。このことはへアの挙げるもうひとつの例からさらにはっきりとわかる。

それは、非常な苦痛にあえいでおり、集中治療を施さなければ一か月ほどで死ぬことがわかっている患者に対して、集中治療という延命措置を講じるべきか否かを悩んでいる医者例である³⁸⁾。この例についてへアは、批判的思考を実践すれば、医者として生命を救うべきという原理よりも苦しみを防ぐべきという原理の方をだれでも選好するのであるから、この場合に治療を施して延命を図ることを主張する（選好す

る）人は「狂信者」³⁹⁾にほかならない、といえる⁴⁰⁾。

しかしこの例においても、へアは、あらかじめ状況の事実や可能な選択肢を現実にはありえないぐらい単純化している（たとえば苦痛を軽減する手段は存在しないものと仮定している）。また患者の苦しみ（ただしその質や程度は考慮されない）と医者（職業倫理にもとづく）延命の要求しか考慮されず、たとえば患者の関係者の多種多様な苦悩が考慮されることはない⁴¹⁾。それゆえまた、患者の苦しみをみかねて治療を放棄することを一般化した場合、それが社会の人びとにどのような影響を与えるかについても考慮されない。日本であれば地域共同体に埋め込まれている伝統的な死生観や身体観に多大な影響を及ぼすために、大きな社会的論争を巻き起こす可能性が高いのだが、そうした事情はまったく考慮されないのだ。

要するにへアは、バーナード・ウィリアムズ（Bernard Williams）が指摘するように、あらゆる人びとの選好をひとりの個人に集積させて、その「世界的行為主体」(the World Agent)とでもいうべき存在に決定を委ねる一種の「理想的観察者の理論」に与している⁴²⁾。しかしそうした方法は、ウィリアムズがいうように、各人の選好の多様性を見失い、「倫理的世界をひとつの大きな選好の海とみなす」点で、「世界の解釈として意味をなさない」議論に依拠しているのである⁴³⁾。

J. マッキーは、へアの主張を念頭に置きつつ「普遍化」の意味を三つの段階に分けたが、その際「普遍化の第三段階」を、「特殊な趣味、選好、価値、理想に応ずる差異を排除すること——ただし表向きは「自己のものとは根本的に異なる趣味や対立する理想にも等しい重みを置く」ことである場合も少なくないが——によって、すべての関係者が同意できる行為指針を求める段階として定義した。そしてその上で、そうした同意を求める要求を「論理的テーゼ」としてみなすことは「明らかな誤り」だと結論づ

けた。そこでは、普遍化に介在せざるをえない「主観的要因」が、「道徳語の意味や伝統的に受け入れられてきた道徳的推論の型には組み込まれていないという点で、いっそう明白に主観的である」からであり、さらには、自己を他者の立場に置くということを越えて自己にとって本質的なものを放棄することが、実際には不可能であるにもかかわらず要求されているからである⁴⁴⁾。こうして「道徳の言語ゲームのこの第三の変種から脱退することは、単に論理的に可能であるだけではない。強固な道徳的信念をもっている人がこのゲームに初めから加わらないのはまったくありふれていると同時に慣習的でもあるし、それに加入することが意識的な決断を要するものも当たり前なのである」⁴⁵⁾。「普遍化の第三段階」を普遍化の論理必然的な段階(それゆえ普遍化可能性の必然的な延長)とみなすヘアに対するマッキーの批判は、上記のわれわれのヘアの合意説に対する批判を補充してくれるものといえよう。

3.3 道徳的直観の排除可能という幻想

ヘアは「言語的直観」(linguistic intuition)のみが唯一前提とされるべき直観だと主張して、何らかの「道徳的直観」(moral intuition)にもとづいて道徳的思考を行うことを拒絶する。ヘアにとっては、道徳的思考を構成するのは「言語的直観」(そこから構成される道徳的推論の規則)と「事実」だけなのである⁴⁶⁾。そのため彼は、J. ロールズのいう「正義の原理」が種々の道徳的直観を前提とした上で構成されたものにすぎないことを指摘し、ロールズを「直観主義者」——倫理学上の直観主義は、ヘア自身が評しているように今日一般には「遠い昔に破産して、今ではだれも支持しない説」⁴⁷⁾と考えられている——として位置づける⁴⁸⁾。だがこれまで述べてきたことをふまえれば、皮肉にも、それと似たようなことが実はヘア自身にもあてはまるのだ。ヘアもまた、「言語的直観」以外に、類推を通じた共感によって他者の選好

を自己の内部に再現できるとする支持しがたい説(それゆえ西洋近代に特有の自己概念や還元主義的思考など)をはじめとして、状況の事実や行為の可能な選択肢や選好等に関する数々の実質的な前提——そこにはヘアが拒否しようとしている「道徳的実質」(moral substance)も含まれているといわざるをえない——を暗黙の内に前提とすることによって、道徳的葛藤の解決に際して合意が可能とする主張を導き出しているからである。

もちろん、誤解してはならないのだが、ここでわれわれは、批判的選択について関係者の合意を得ることは無意味だとか無理などと主張しているわけではない。一定の諸々の実質的な前提に媒介されて初めて、たとえば状況の関連する諸事実だけでなく、その事実の解釈枠組みとして機能する意味世界の共有があって初めて合意は可能になるという事実に目を向けるよう主張しているだけである。大事なものは、そうした諸々の実質的な前提の存在に無自覚なままに、合意が可能であると結論づけてはならないということなのだ。

たとえばロールズの提唱する「正義の原理」は、ヘアが指摘しているように、たしかにさまざまな道徳的直観を前提にしているからこそ合意可能なものとして導き出された。しかしそのことは、今述べたような理由により、ただちに「正義の原理」の欠点となるわけではない。問題が生じるのはあくまでも、それらの実質的な諸前提の存在を忘却したり特権化してしまうことによって、その前提を受け入れることができない人びとにも「正義の原理」が妥当すると主張されるときである。

けれどもロールズは、明らかにそうした畏には陥っていない。ロールズによれば、「正義の概念を正当化するものは、われわれに先立って与えられている秩序に照らしてその概念が真だということではなく、自分たち自身や自分たちの熱い願いについてのわれわれの深い理解にその概念がうまく適合しているということであ

り、さらには、われわれの公共生活に埋め込まれているわれわれの歴史や伝統の下では、それがわれわれにとって最も理に適っている (reasonable) 原則なのだとするわれわれの実感に、その概念がうまく適合しているということなのである⁴⁹⁾。だとすればロールズは、諸前提を隠しもっておきながら、そうした諸前提とは無関係に「正義の原理」が導出できるかのように主張しているわけではないからである。それゆえまた彼は、その原理が「民主主義社会の公共的文化」に特有のものであることを自覚しており、歴史や伝統を共有しない社会の人びとにも妥当するとは考えていないからだ⁵⁰⁾。さらにいえば、そもそもロールズの倫理学方法論の中核にある「反照的均衡」概念においては、「原理を導出する諸前提が何であるかを知っているからこそ、それは反照的なのである」⁵¹⁾。

だとすればロールズは、「直観主義者」とのヘアの批判に怯む必要はないどころか、逆にロールズこそが、「言語的直観」(＝道徳的思考の形式)と関連する事実の共有だけで(すなわち道徳的実質を含む諸々の意味世界に媒介されることなしに)合意に達することができると考えているヘアの中の隠れた偏見を暴き出す資格があるといえよう。

4 合意へのとらわれからの解放(II) ——コールバーグの合意説への批判

4.1 ロールズ理論のプラグマティズム化 に関する不十分な理解

以上の分析からはもうひとつ重要な結論を得ることができる。(道徳原理の探究にせよ批判的選択にせよ)道徳的推論の規則に従えば一定の条件下では強制なき合意を得ることが可能であるが、道徳的推論の規則に従っても(理念的にはともかく実際には)強制なき合意に達するとは限らないということ、これである。道徳的推論の規則はあくまでも強制なき合意のための必要条件にすぎないのであって、合意を得るた

めには一定の共有された実質的諸前提を媒介させなければならない。ハーバーマスのことばを借りていえば、その規則は、一定の実質的条件と合意とを媒介する「架橋原理」⁵²⁾にすぎないのだ。ところが、この点にあまりにも無自覚なのが、発達の最高次の段階＝段階6の道徳的推論の性格をロールズの正義論と関連づけようとしたときのコールバーグであった。

コールバーグは単刀直入にいう。「段階6の判断は可逆的 [互換可能] (reversible) であるから、事例の事実について共通の理解があれば、すべての段階6の人は合意する」⁵³⁾。しかも、この合意という事実は、段階6に単に付随する特徴ではない。「道徳的発達の合理的理想は、道徳的問題をめぐる結論について道徳的な合意が必要であることを含意している。われわれの道徳の概念においては、最高次の段階に見られる道徳原理は、潜在的な道徳的葛藤や諸個人間の意見の不一致という状況において合意にたどり着けるように設計されている」⁵⁴⁾からである。このように段階6の人が合意するというテーゼは、段階6についての従来の主張がゆらぐにつれてますます「仮説」でしかなくなっていても、コールバーグ最晩年に至るまでけっして放棄されることはなかった⁵⁵⁾。

だがこの場合、道徳判断が「可逆的」であるとは、「選択する際にすべての人びとの観点に立ってみる」ということにすぎない。であればなぜコールバーグは、判断が可逆的であることおよび事実について共通理解があることから、「すべての段階6の人が合意する」という結論を得ることができたのか。考えられる理由のうち最も有力なもの、コールバーグが、「正義の原理」の強い普遍性を信じていたロールズ、つまり『正義論』を書いた当時のロールズの理論に無批判に依拠して段階6を定義しようとしたことにあると思われる。このことについて以下、やや詳しく説明してみたい。

『正義論』の中ではロールズは、時空を超える普遍性をもった「正義の原理」を導出できる

ものとして、「原初状態」等の理論装置を位置づけていたということが出来る。たとえば当時のロールズにとって、「原初状態」に身を置くことは社会の人びとを「永遠の相の下に」(sub specie aeternitatis)ながめ、「あらゆる社会的視点からだけでなく、あらゆる時間的視点からも考察すること」だったからである⁵⁶⁾。一方、コールバーグは、段階6の道徳的推論の様式の正当化をしばしばロールズのその理論に訴えて行くだけでなく、段階6の者が志向する実質的な道徳原理の具体例としてもしばしばロールズの「正義の原理」を取り上げた⁵⁷⁾。だとすれば、ロールズの『正義論』の影響をこのように色濃く受けていたからこそ、コールバーグは段階6を、時代や社会を超えて「あらゆる人類(humanity)が従うべき普遍的な倫理原理[傍点引用者]」⁵⁸⁾を志向する段階として定義できたといつてよい。

ところが、『正義論』刊行以降ロールズは、クワインらの影響も受けながらプラグマティズム的な思考法に傾斜していくにつれて、少しずつ理論を変貌させるようになる⁵⁹⁾。例えばロールズは、有名なデューイ連続講演の中で、デューイへの親近感を表明しつつ、正義の概念を時空を超えて妥当するのではなく、あくまでも一定の歴史的社会的条件の下でのみ成立可能とみなすようになる。ロールズによれば、「個々の社会的ないしは歴史的状況に無頓着なままに、すべての社会にふさわしい正義の概念をわれわれは見つけようとしているのではない」⁶⁰⁾。「正義の原理」も、「秩序ある社会」(well-ordered society)において「自由で平等な市民」としての「道徳的人格」(moral person)が「原初状態」の下で合意するものとして改めて捉え直されたのである⁶¹⁾。だからこそ先にふれたように、「正義の原理」も「民主主義社会の公共的文化」に固有なものとして位置づけられたのであった。ロールズにとっては正義の概念の正当化も、「認識論的問題」というよりも、まずは「実践的・社会的な課題」にほかならないので

ある⁶²⁾。

けれども、哲学者ロールズの『正義論』発刊以降のこのような意味での理論のプラグマティズム化の真意を、心理学者コールバーグはきちんと把握できていたとはいいがたい。なるほど後年のコールバーグは、プラグマティズムへの傾斜を強めた後のロールズから、道徳原理は「社会的構成」の産物にほかならないことを学んではいる。しかし、それがどのような意味での社会的構成なのか、つまりどのような種類の前提を共有することによって社会的合意としての道徳原理が成立するのかについては、自覚的に議論を展開することがなかったからである⁶³⁾。

4.2 手続き的原理・実質的道徳原理・批判的選択——区別と連関への無頓着

今指摘したことをもう少し具体的に説明してみよう。コールバーグのロールズ理解には以下に述べるような問題点があったからこそ、彼は〈可逆的な道徳的推論+状況の事実の共通理解=合意〉という図式を安易に支持し続けることができた、ということである。

(1) ロールズ理論の理解や摂取に関してコールバーグが最も注意を払わなければならなかったのは、「正義の原理」導出のための方法論的もしくは手続き的な原理と、明白に実質的な「正義の原理」それ自身との区別と連関についてであった。一方、たしかにコールバーグは、「社会道徳的パースペクティブ」(sociomoral perspective)や「道徳的観点」(moral point of view)と「倫理原理」(ethical principle)との区別⁶⁴⁾、あるいは「手続き的(procedural)ないしは二次的(second-order)道徳原理」と「一次的(first-order)または実質的(substantive)道徳原理」との区別⁶⁵⁾等を通じて、今述べた区別に相当するものを取りあえずは自覚している。けれども両者の関係について、つまり手続き的原理からどのようにすればどのような実質的道徳原理が導出できるかというロールズにとっては本質的であった問題については、ほとん

ど関心を払わなかった。コールバーグはロールズ理論の枠組みの表層や外観のみに目を向けてしまったのである。そのためコールバーグは、一定の手続き的原理(「理念的役割取得」や「無知のヴェール」)に従いさえすれば(つまりすべての他者の観点に立ってみれば)、事実の共通理解を媒介として、人びとは合意に達する(たとえば同じ実質的な道德原理を関係者全員が支持するようになる)、と安易に結論づけることができたと考えられるのだ。コールバーグが段階6の人は合意すると結論づけるに至った背景には、手続き的原理と実質的原理の関係についての内在的分析に対する無関心もまた控えているといえるのであった。

この点に関しては、ハーバーマスのコールバーグ批判も、問題の核心をすどく衝くものとなっている。ハーバーマスもコールバーグを、「普遍的原理による方向づけ」と「可能な原理を根拠づけるための手続きによる方向づけ」を混同しているものとして批判する。そしてその結果、コールバーグのいう段階6と段階5の関係について、ハーバーマス自身が改めてコールバーグのものとは別種の定義を提案するのである。それによれば、功利主義、自然法、カント主義等のいずれの立場から道德原理を支持するかとは無関係に、「その原理こそが究極のもの、それ以上根拠づけを要しない究極のもののみならず」段階は段階5とされ、「これらの原理が変わりうるものとして扱われるだけでなく、正当化の手続きによってははっきりと相対化される」段階こそが段階6とされる⁶⁶⁾。ここでのハーバーマスの批判は、コールバーグがロールズ流の実質的な正義の原理を「普遍的原理」とみなした上で、段階6においてそれらを無造作に「道德的観点」と同居させることに向けられている⁶⁷⁾。そうであれば、このハーバーマスの提案もまた、手続き的原理と実質的原理の関係をめぐるコールバーグのあいまいな態度を浮き彫りにしている、といえるのである。

(2) コールバーグのロールズ理解をめぐる

もう一つの重大な問題点は、コールバーグが手続き的原理(「理念的役割取得」等)を個々の状況ごとの道德的葛藤の解決つまり批判的選択のための方法原理として位置づけたのに対し、ロールズは手続き的原理(「無知のヴェール」等)を、「社会の基本構造」に関する実質的な道德原理の導出のための方法原理として位置づけたにもかかわらず、コールバーグがこの違いに自覚的でなかったことにある。しかしこの違いは、次のような理由で実はきわめて重要な意味をもっている。

ロールズの課題においては、「無知のヴェール」が規定しているように、関係する他者が各々の具体的な生活の文脈を欠いた抽象的な人間として、つまり「一般化された他者」として位置づけられるために、他者は思想家のモノローグ的思考の内部にしか存在しない。というより、「社会の基本構造」に関する実質的な道德原理を導出するための方法論上の構想に制約されて、他者は抽象的な存在として人工的に設定されざるをえない。それに対してコールバーグの課題、つまり批判的選択においては、他者は個々の具体的な生活を背負った「具体的他者」でしかありえない。そして批判的選択のためには、これまで述べたような意味で具体的他者との間での実際の対話が不可欠なのである。

ところが、コールバーグは、S. ベンハビブが指摘しているように⁶⁸⁾、「他者の観点に立つこと」の思考のモデルをロールズの「無知のヴェール」に求めたために、「脱文脈化され脱肉化された一般化された他者のパースペクティブ」からしか他者を捉えられなかった。しかもそれに歩調を合わせるかのように、仮設的なモラル・ジレンマを素材にしたコールバーグの研究方法論においては、他者は具体的他者でなくてもかまわない。後年コールバーグは、ハーバーマスの批判を受け入れて従来のモノローグ的な批判的選択を自己批判するようになるものの⁶⁹⁾、他者を具体的文脈の中で理解することに関しては——これはキャロル・ギリガン(Carol

Gilligan) らのフェミニズム倫理学からの批判への対応に関係するのだが——その意義を十分にくみ取っていたとはいいがたい。こうして、ロールズの理論を媒介として、関係する他者が抽象化されてしまったことの裏返しとして、コールバーグは〈可逆的な道徳的推論+状況の事実の共通理解=合意〉という図式に簡単に与することができた、と考えることができるのである。

以上の考察を裏づけるかのように、コールバーグが用いた仮設的なモラル・ジレンマをめぐって、段階6と判定された被験者が可能と考えている合意の中には、一面的な正義や人格尊重の考え方にもとづいているために、とても実際には合意を得られそうにないものが少なくない⁷⁰⁾。一例を挙げれば、「安楽死のジレンマ」⁷¹⁾（苦痛にあえぐためにモルヒネによる安楽死を求める末期ガンの患者に対して医者はどう対応すべきか）をめぐって、コールバーグは「[段階6の人が採用する] 人格の尊重というこの原理によれば、……人格およびその尊厳を尊重するという観点から、『安楽死を求めている末期患者の要望に医者が応えるべきである』という決定が下される」と主張する⁷²⁾。しかしそこからうかがえるのは、結局のところ先述のヘアの場合と大同小異の非西欧的文化への無知や西欧中心主義的な倨傲にほかならないのだ。

段階6の人はすべて合意できるとする主張は、すでにふれたように、コールバーグ理論の展開に伴ってその検証が十分でないことがわかり、理論的仮説にとどまることが強調されるにつれて、放棄されはしなかったが次第にトーンダウンしていった。しかし、こうした事実も、次のことに比べればそれほど重要ではない。すなわち、段階6と判定された人びとが批判的選択の結果について合意するというデータを仮にどれほど集めることができたとしても、それは「段階6の合理的な人間がすべて合意できる」とする仮説の正しさを証明することにはならない、ということである。というのも、これまで

われわれが述べてきたことをふまえれば、彼らが合意できたのは結局のところ同じような意味世界（たとえば近代西欧人に特有の意味世界）に生きているからにすぎない可能性を否定できないからだ。だとすれば、彼らとはまったく異質な意味世界に生きている段階6の人でも合意できることを示す必要があるが、コールバーグらの文化横断的な研究によれば、非西欧社会においてはそもそも段階6に到達した事例がない⁷³⁾。そしてこのことを考慮に入ればなおさら、〈状況の関連する事実を知り、さらにすべての他者の観点から思考をすれば、人びとは合意できる〉とするコールバーグの説は破綻を免れない、といわざるをえないのである。

結語

われわれが道徳的推論の規則と呼ぶものは、ヘアやコールバーグ、さらにはハーバーマスやロールズといった人びとの道徳理論で重要な役割を占め、それらの理論に関心を払う道徳教育論にも相応の影響を与えてきた。しかしながら、本稿での考察によれば、道徳的推論の規則に従うとはどのようなことか、あるいはそれに従うことによってどのように問題は解決されるのか、といった問題をめぐるヘアやコールバーグの主張は、明白に重大な問題を抱えていた。そこで本稿では、道徳的推論の規則に従うこと（相手の立場に立って考えること）の意味を捉え直すことによって、それに従う方法を新たに再定義したのだが、それと同時に、その規則に十全に従ったとしても調和的な終末は約束されていないこと——つまりすべての関係者の合意が得られるとは限らないこと——も明らかになった。そのような意味で、ここで試みてきたのは、前稿で提示した批判的選択の倫理を〈近代哲学〉への批判という視点から再構成することだったのである。したがってそれはまた、前稿で試みた「実践的知性」と「実践理性」の和解を、いっそう深く押し進めることでもあった。

けれども、批判的選択の倫理を再構成するという課題はこれで終了したわけではない。たとえば、細心の注意を払って批判的選択を行っても関係者の合意が得られないかもしれないことは、新たな葛藤や対立への配慮という別の道徳的問題を招来する可能性を秘めている。批判的選択から派生するこうした問題は、いわば「正義」の問題圏に属する道徳的推論の規則の問題を越えて、「ケア」の問題とも複雑に絡んでくる。それらの問題については稿を改めて論じることにはしたい。

註

- 1) 松下良平「〈闘争〉理論の批判的考察(1)——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, IV章。
- 2) Benhabib, S., *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, 1992, p. 4.
- 3) 松下良平「〈逃走〉理論の批判的考察(1)——道徳原理の伝達としての道徳教育(Ⅲ)」『金沢大学教育学部紀要 教育科学編』第42号, 1993年, IV章。
- 4) J. ハーバーマス (藤沢賢一郎ほか訳)『コミュニケーション的行為の理論(中)』未来社, 1986年, 328頁以下; Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, 1983, S. 76 ff. 三島憲一・中野敏男・木前利秋訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店, 1991年, 109頁以下。
- 5) Hare, R. M., *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Clarendon Press, 1981, 5. 3-5. 4. 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。
- 6) *Ibid.*, 7. 4-7. 5.
- 7) *Ibid.*, 6. 1-6. 2, 7. 3.
- 8) *Ibid.*, pp. 92 f. 邦訳, 138頁以下。
- 9) *Ibid.*, p. 93. 邦訳, 139頁以下。
- 10) *Ibid.*, p. 99. 邦訳, 149頁以下。
- 11) *Ibid.*, p. 113. 邦訳, 170頁。
- 12) *Ibid.*, p. 95. 邦訳, 142頁。
- 13) *Ibid.*, 5. 2-5. 4, p. 127. 邦訳, 189頁。
- 14) *Ibid.*, 6. 2.
- 15) *Ibid.*, pp. 119, 127. 邦訳, 178頁, 189頁。
- 16) *Ibid.*, p. 119. 邦訳, 178頁。
- 17) M. J. サンドル (菊池理夫訳)『自由主義と正義の限界』三嶺書房, 1992年。
- 18) 鷺田清一『分散する理性——現象学の視線』勁草書房, 1989年, 112頁。
- 19) ニーチェ [信太正三訳]『ニーチェ全集11 善悪の彼岸・道徳の系譜』ちくま学芸文庫, 1993年。前稿(「批判的選択の倫理の基本構造」)の註36も参照のこと。
- 20) したがって、念のために確認しておけば、ここでわれわれは道徳的推論の規則のモノローグ的適用それ自身が必然的に問題を抱えていると主張しているわけではない。さしあたり批判的選択におけるそのモノローグ的適用の問題点を指摘しただけであって、たとえばJ. ロールズが「正義の原理」を導き出す際に用いたようなモノローグ的適用は、一概には批判できないと考えるからである。その理由をいくつかあげてみよう。①ロールズは人為的に構成した一定の人間像、すなわち「自由で平等な市民としての道徳的人格」を前提とし、そのような人格が理論的に同意可能なものとして正義の原理を位置づけている。つまり私的経験を基準にして、私に他者も同意するはずといった私の独断にもとづいて正義の原理を導出しようとしているわけではない。そのため、他者を私の枠組みに還元したり回収する方法に立脚しているとは必ずしもみなすことができない。②したがってロールズは、一定の共同体(近代の民主主義社会)に住む者の間での合意を模索しているのであって、そのような「われわれの共同体」を超えて普遍的に妥当するものを求めているわけではない。③ロールズは、「社会の基本構造」をめぐる何が合意できるかに関心を限定しており、彼が試みたモノローグ的適用という方法は、道徳的主張の葛藤状況で迫られるものとしての批判的選択にまで拡張されることが意図されているわけではない(以上の点については本稿の3. 3および第4章も参照のこと)。④したがって、「負荷なき自己」をめぐるサンドルの批判は直接にはロールズに向けられたものであったとは

- いえ、その批判を回避する道はロールズに残されていると考えられる(C. クカサス, P. ベティット [山田八千子・嶋津格訳]『ロールズ——「正義論」とその批判者たち』勁草書房, 1996年, 161頁以下も参照のこと)。いずれにせよ、この問題についてこれ以上論及することは、現在の私の能力を越えている。
- 21) マッキーは、「固有名詞や数的差異を道徳的考慮から排除するという意味の(それゆえ最も基本的な意味の)普遍化可能性」と「他者への共感」との関係に関心を寄せ、前者を「普遍化の第一段階」、後者を「普遍化の第二段階」とみなした(Mackie, J. L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977, Ch.4. 加藤尚武監訳『倫理学——道徳を創造する』清水弘文堂, 1990年, 第四章。ただしこの二つを段階として区別することには問題がある。前稿の註29を参照のこと)。それに対し、ここでわれわれに関心を寄せているのは、「第一段階」の普遍化可能性と「他者の立場に立つこと」とを同義とみなした上で、それらは「相手の立場に身を置くこと」(他者への共感)を必然的に要請するのか、という問いなのである。
- 22) この二元論の背景にあるのは、ひとつは「他者の選好を知る」という文の構造(主語+動詞+目的語)であろう。つまり文の構造と認識論の問題の混同である。
- 23) Hare, *Moral Thinking*, p. 95, etc. 邦訳, 143頁, 等。
- 24) このようないわば「諸事実を総合的に考慮した類推説」を唱えた論者としては宇佐美寛をあげることができよう(宇佐美寛『思考・記号・意味——教育研究における「思考」』誠信書房, 1968年, の第11章「共感の論理的構造」を参照のこと)。なお、青木英実もこのような種類の類推説を否定するが(青木英実『「知ること」と「生きること」の教育哲学』芦書房, 1995年, 147頁以下, 169頁以下), そのために「生得的な『共感』の能力」としての「モラル・センス(moral sense)」や「モラル・センチメント(moral sentiment)」といった存在を持ち出すことは(149頁), 自己矛盾をきたすと思われる。そもそもそれらは、類推説の原理的な批判に至らないからである。
- 25) Hare, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963, 6. 4. 山内友三郎訳『自由と理性』理想社, 1982年, 140頁以下。
- 26) Hare, *Moral Thinking*, 5. 3 f.
- 27) Gadamer, H. - G., *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, 4 Aufl., J. C. B Mohr, 1975, S. 289. 邦訳「真理と方法」(池上哲司・山本幾生による抄訳) O. ペゲラー編『解釈学の根本問題』晃洋書房, 1978年, 215頁。
- 28) もっとも、ガダマー自身は、解釈学的理解の様式としての「対話」を「方法」と対立するものとして捉えた。しかしながら、方法概念を、デカルトが想定していたような方法や科学主義的に理解された自然科学の方法に矮小化しないのであれば、対話と方法は必ずしも対立的に捉える必要はない。R. J. バーンスタイン(丸山高司ほか訳)『科学・解釈学・実践——客観主義と相対主義を超えて(II)』岩波書店, 1990年, 351頁以下; 丸山高司『ガダマー——地平の融合』講談社, 1997年, 92頁以下, も参照のこと。
- 29) Noddings, N., "Conversation as Moral Education," *Journal of Moral Education*, 23(2), 1994: 107-118. ただし、ノディングスは、「日常的会話」を、ハーバーマスやコールバーグが支持する「形式的会話」(formal conversation)をいわば補完するものとして位置づけているのに対し、ここでわれわれは、むしろその「形式的会話」それ自身を再構成するものとして「直接的対話」概念を提出している。
- 30) MacIntyre, A., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed., University of Notre Dame Press, 1984, p. ix. 篠崎榮訳『美德なき時代』みすず書房, 1993年, viii頁。
- 31) ヘアは批判的思考においては選好によい・わるいの区別をあらかじめ導入することを拒否し、「選好の強さ」のみが選好の比較の規準(つまり他者の立場から選好できるか否かを問うときの規準)であるとみなす(Hare, *Moral Thinking*, 8. 6-8. 8)。われわれはこの見解にとりあえずは同意するが、しかしヘアのように選好の強さを絶対視することはない。ヘアと同様に選好にあらかじめ優劣をつけることはしないが、それでも選好へのイデオロギー批判は必要であ

- り、そのテストを通過した選好のみに選好の強さという基準を適用できると考えるからである。
- 32) Gadamer, *op. cit.*, S. 280. 邦訳, 200頁。
- 33) Hare, *Moral Thinking*, 6. 2.
- 34) しかも注目すべきことに、ヘアはこの事例に依拠して、彼の「普遍的指令主義」から「功利主義」を導き出すことを正当化する (Hare, *Moral Thinking*, p. 111. 邦訳, 167頁)。しかしながら、ここでのわれわれのヘア批判が正しければ、「普遍的指令主義」を受け入れることはできても、そこからの功利主義の導出は承認できない。
- 35) Hare, *Freedom and Reason*, Ch. 9.
- 36) Hare, *Moral Thinking*, p. 170. 邦訳, 255頁。
- 37) *Ibid.*, pp. 171 ff. 邦訳, 256頁以下。
- 38) *Ibid.*, 10. 2 - 10. 6.
- 39) 正確に言えば「狂信者」は、批判的思考ができるか否かによって、それぞれ「純粋な狂信者」と「純粋でない狂信者」に区別される (Hare, *Moral Thinking*, 10, 1 ; *Freedom and Reason*, 9. 8)。ただし本論文では、批判的に選択できない人のことは想定していないので、ここでいう「狂信者」とは正確には「純粋な狂信者」を指すことになる。
- 40) Hare, *Moral Thinking*, p. 175. 邦訳, 261頁。
- 41) ヘアもたしかに関係者の選好を「外的選考」として考慮する。だが、そこで考慮されているのは「狂信的な医者」と同様の選好をもった人びと、およびそれと対立する選好をもった人びとの二種類でしかない (Hare, *Moral Thinking*, p. 182. 邦訳, 271 - 272頁)。
- 42) Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985, pp. 82 f. 森際康友・下川潔訳『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書, 1993年, 138頁以下。
- 43) *Ibid.*, p. 88. 邦訳, 146頁。
- 44) Mackie, *op. cit.*, Ch. 4, sect. 3 - 4, Ch. 7, sect. 2. 邦訳, 134-149頁, 218-222頁。なお本稿の註21, および前稿の註29も参照のこと。
- 45) *Ibid.*, p. 102. 邦訳, 149頁。
- 46) Hare, *Moral Thinking*, 1. 2 ff.
- 47) *Ibid.*, p. 75. 邦訳, 112頁。
- 48) *Ibid.*, 4. 4.
- 49) Rawls, J., "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy*, 77 (9), 1980, p. 519.
- 50) *Ibid.*, p. 518.
- 51) Rawls, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, p. 20. 矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店, 1979年, 16頁。
- 52) Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S. 73. 邦訳, 104頁。
- 53) Kohlberg, L., "Justice as Reversibility: The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment," In his *Essays on Moral Development Vol. I : The Philosophy of Moral Development*, Harper & Row, 1981, p. 211.
- 54) Kohlberg, L., Levine, C. and Hewer, A., "The Current Formulation of the Theory," In Kohlberg, *Essays on Moral Development, Vol. II : The Psychology of Moral Development*, Harper & Row, 1984, p. 272. 邦訳『道徳性の発達段階——コールバーグ理論をめぐる論争への回答』(片瀬一男・高橋征仁訳) 新曜社, 1992年, 94頁。
- 55) *Ibid.*, pp. 270. 邦訳, 90頁以下; Kohlberg, L., Boyd, D. R., Levine, C., "The Return of Stage 6 : Its Principle and Moral Point of View," In T. E. Wren ed., *Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, The MIT Press, 1990, pp. 163 ff.
- 56) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 587. 邦訳, 458頁。
- 57) その際コールバーグは、「ロールズの理論はあらゆる文化のすべての人間のしっかり考えられた道徳判断で用いられる方法と実質的原理を記述するのに成功している [傍点引用者]」と評している (Kohlberg, "Justice as Reversibility," p. 192).
- 58) Kohlberg, L., "Appendix. The Six Stages of Moral Development," In *Essays on Moral Development Vol. I*, p. 412.
- 59) クカサス, ペティット, 前掲書, 第7章; 川本隆史『ロールズ——正義の原理』講談社, 1997年, 第5章~第7章; R. ローティ (富田恭彦訳)『連帯と自由の哲学』岩波書店, 1988年, 172頁以下, などを参照のこと。
- 60) Rawls, "Kantian Constructivism in Moral

- Theory,” p. 518.
- 61) *Ibid.*, pp. 520ff.
- 62) *Ibid.*, p. 519.
- 63) Kohlberg, Levine and Hewer, *op. cit.*, pp.300 ff. 邦訳, 135頁以下。
- 64) Kohlberg, L.,“Appendix A: The Six Stages of Justice Judgment,” In *Essays on Moral Development Vol. II*, pp. 636 f.
- 65) Kohlberg, “Justice as Reversibility,”pp. 220f.
- 66) Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, S. 184. 邦訳, 265頁。また同書の表7 (*Ibid.*, S. 176 f. 邦訳, 254頁以下)も参照のこと。
- 67) Cf., *Ibid.*, S. 45. 邦訳, 62頁。
- 68) Benhabib, *op. cit.*, p. 158 ff. なおここで用いた「一般化された他者」および「具体的他者」の概念は、ベンハビブから借りたものである。
- 69) Kohlberg, Levine and Hewer, *op. cit.*, pp. 384ff. 邦訳, 258頁以下。
- 70) 渡辺英之も同様の見解を述べている。渡辺英之「モラル・ディレンマの道としての道徳教育」佐野安仁・吉田謙二編『コールバーグ理論の基底』世界思想社, 1993年, 152頁以下, および第三節。
- 71) Kohlberg, L.,“Appendix B: The Nine Hypothetical Dilemmas,”In *Essays on Moral Development Vol. II*, p. 644.
- 72) Kohlberg, Levine, and Hewer, *op. cit.*, p.299. 邦訳, 133頁。
- 73) *Ibid.*, pp. 270 ff. 邦訳, 90頁以下; Kohlberg, *Essays on Moral Development Vol. II*, Part 3,Ch. 8, 9. もっとも, 段階6が西欧近代社会でこそ支持可能な実質的な道徳原理によっても定義されている限り, それは当然のことといえよう。