

応用倫理—理論と実践の架橋—

Vol. 3
2010 年 3 月

北海道大学大学院文学研究科
応用倫理研究教育センター

目 次

15 種類の社会契約

マイケル・デイヴィス（イリノイ工科大学）

訳：増渕隆史（北海道大学）…………… 2

倫理学における「具体的状況」と実践的判断

—— 倫理学に「アクションリサーチ」を導入するための方法論的考察

羽地 亮（神戸大学）…………… 22

リベラリズムと障害者

柏葉武秀（宮崎大学）…………… 34

気分明朗剤と快楽主義

佐藤岳詩（北海道大学）…………… 45

15 種類の社会契約

マイケル・デイヴィス（イリノイ工科大学）

訳：増渕隆史（北海道大学）

要 約

社会契約という語は、その本拠地こそ（狭い意味での）政治理論にあるものの、それを超えて遥かに広い領域で用いられている。「社会契約」という用語には、一部では意味の区分が確立されているが、他の用法に関しては、確立された区分はない。しかし個々の区分がないということ以上により重要なことは、様々な社会契約という語用の間に基本的な差異をもたらす「一般的な」分類が欠如していることだと私は思う。私が提示する分類には二つの側面がある。ひとつは「契約」という言葉に関係する。「契約」という言葉は、文字通りの意味でも近接した類比から遠いメタファーに至るまでの何らかの拡大された意味でも使用できる。文字通りの意味に使った場合、契約はある種の義務（形式的な道徳的義務）を支持することになる。類比的ないしメタファー的な意味で使った場合、別の種類の義務を支持することとなる。もう一つの側面は「社会」という用語に関連する。「社会契約」における「社会」は（その契約が文字通りの契約であれ、類比的もしくはメタファー的な意味での契約であれ）契約の結果できるものでもありうるし、その契約への参加者の団体でもありうる。本稿で述べられたことから引き出されるべき教訓は、われわれはこれまで理論家がしてきた以上に社会契約という言葉に注意深く使用する必要があるということである。

キーワード：社会契約、文字通りの社会契約、類比としての社会契約、メタファーとしての社会契約

ごく最近の観察的な文化人類学と経験的社会学の発展によって、契約が政治理論家によって採用されるということは、厳密に仮想的な形態のものを除けば、今後まったくありえなくなるだろう。——ピーター・ラスレット（Peter Laslett）「社会契約（Social Contract）」、『哲学百科事典』（1967年）（*The Encyclopedia of Philosophy* (1967)）より。

私は科学のための契約という考えの起源を、関連する二つの概念の中に見出した。一つは科学政策に関する研究者であったドン・K・プライス（Don K. Price）が政府と科学の関係における「新種の連邦主義」を理解するうえでその中心に据えた現実の契約と補助金であり、もう一つは科学者のための社会契約で、これは社会学者のハリエット・ズッカーマン（Harriet Zuckerman）が、科学者の行動規範の維持にとって重要であると述べた専門職の間での関係である。これらの概念はともに科学のための社会契約へと進化できたはずであったのだが。——デビッド・H・ガストン（David H. Gaston）「科学のための社会契約に引導を

渡す (“Retiring the Social Contract for Science”)」、『科学と技術における諸問題 (*Issues in Science and Technology*)』第16巻、(2000年夏号) 32-36頁。

社会契約という語は、その本拠地こそ(狭い意味での)政治理論にあるものの、それを超えて遙かに広い領域で用いられている。ズッカーマンの「科学者のための社会契約」という用語はまさに多くの拡大使用された用語の一つである。「社会契約」という用語は道徳理論からビジネス倫理や社会生物学に至る最近の学術論文のタイトル(と論述の中)に見られるようになってきている¹。この用語はまた、実践の文脈で驚くほど頻繁に登場する。最近のウェブ検索(2009年6月30日)で(ほかにいろいろある中で)次のようなものが見つかった。GNU/Linuxのために開発された無料ソフトウェアの利用を規制する「デビアン社会契約」。イギリスの宣伝広告の見出し「銀行は新たな社会契約に出会う」。「社会契約プロジェクト」(地域改善のための包括的な計画を開発するコミュニティベースの新たな方法)。

このような文言の多くを見慣れた人ならば、この「社会契約」という用語の意味が分野ごとにかなり異なるということと、同じ分野であってさえ論者によって異なるということにすでに気づいているだろう。これらの意味の中には、われわれのなかですでに区分がしっかり確立されているものもある。たとえば仮想的な社会契約と実際の社会契約の区分(社会契約の多くに関しては、ラスレットが予想したような仮想的なものではないという議論が今現在なされている)がそうである²。他の用法に関しては、確立された区分はない。しかし個々の区分がないということ以上に重要なことは、様々な社会契約という語用の間に基本的な差異をもたらす「一般的な」分類が欠如していることだと私は思う。これが本稿で私が提示することである³。そのような分類を提示することによって私は、潜在的能力を秘めた用語である「社会契約」に訴える人は、語用の意味とその意味が扱っている問題にどのように関連するのかということの両方を明らかにすべきだということを示したい。私は私の言うことが政治理論家一般に役立ってほしいと考えているが、私がもっとも啓蒙したいと思っている理論家は応用倫理学の分野で研究をしている理論家の人たちである。応用倫理学は倫理学理論の一部である以上に(社会政策を含む広い意味での)政治理論の一部であるように見える。今日社会契約という用語が非常によく使われているのは政治理論の未開拓領域においてである。

私が提示する分類には二つの側面がある。ひとつは「契約」という言葉に関係する。「契約」という言葉は、文字通りの意味でも近接した類比から遠いメタファーに至るまでの何らかの(多かれ少なかれ)拡大された意味でも使用できる。文字通りの意味に使った場合、契約はある種の義

1 たとえば K. G. Binmore, *Game Theory and Social Contract—Vol. 1: Playing Fair* (MIT Press: Cambridge, Massachusetts, 1994); Thomas Donaldson and Thomas Dunfee, *Ties that Bind: A Social Contracts Approach to Business Ethics* (Harvard Business School Press: Boston, Mass., 1999); そして Brian Skyrms, *Evolution of the Social Contract* (Cambridge University Press: Cambridge, 1996) を参照のこと。

2 よって、たとえば Donaldson と Dunfee が提示した統合社会契約論の理論は、様々なローカルな契約を正統化する一つの普遍的な仮想的契約から始まるが、彼らの分析の核心であるローカルな契約そのものは、(一般的には)実際の契約であるように思われる。

3 本稿での私の試みと似た試みは、最近では以下のような論文以外にはないように思える。: Samuel Freeman, “Reason and Agreement in Social Contract Views”, *Philosophy and Public Affairs* 19 (Spring 1990) : 122-157; and Allan Buchanan, “Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 19 (Summer 1990) : 227-252; しかしこの2つの論文の焦点はほぼ完全に(私の言う)道徳的契約のみにあり、そこで提示される区分は、本稿における区分とはその内容も目的とするところも異なる。

務（形式的な道徳的義務）を支持することになる。類比的ないしメタファー的な意味で使った場合、（一般的には）別の種類の義務を支持することとなる（もしこの種の使い方がそもそもなんらかの道徳的義務を支持するならば、であるが）。もう一つの側面は「社会」という用語に関連する。「社会契約」における「社会」は（その契約が文字通りの契約であれ、類比的もしくはメタファー的な意味での契約であれ）契約の結果できるものでもありうるし、その契約への参加者の団体でもありうる。また社会と契約との関係がどのようなものであれ、社会はさまざまな種類の人間の連合（association）でありうる（道徳的、行政的、立法的、市民的もしくは政治的連合）。ある種の社会にとって妥当な（あるいは適切な）主張が他の社会にとってはそうではないかもしれない。一流の理論家たちの有名な主張の中にさえ、ある種の義務や社会にとっては適切だが、それが実際に論じている当の義務や社会にとっては不適切な主張だという理由から、単なるこじつけだと判明するものもある（これに関するいくつかの事例については第三章で示すことにしよう）。

1. 契 約

（文字通りの意味としての）「契約」（あるいは協定（pact）、協約（compact）、信約（covenant）といった用語）によって私が意味することは、〔将来の〕行為の計画（「合意」）のことであり、それは約束や約束の交換、もしくは、複雑さの程度はさまざまあろうが、とにかく約束と同じ効果を有するその他の道徳的に許容されうる行為によってなされる。この際、それら約束が実定法のもとで拘束力を持つかどうかは問われないということである。道徳的に〔約束と〕同じ効果を持つ行為の中には宣誓（oaths）、誓約（vows）、〔相手への〕何らかの将来のサービスへの支払いを前払いで受け取っておくこと（前金の受け取りを〔将来の〕サービスの遂行へのコミットメントとみなす慣行がある場合）などがある。私はただちに適切な「道徳的效果」とはなにかについて述べたいが、しかし最初に私は上記の定義の他の用語について説明しなければならない。

たいていの契約、とりわけ「社会契約」は複数の約束の「交換」もしくはそれに類するものから生じ、単一の約束から生じるものではない。しかし法は「双方向的（bilateral）」契約や「多角的（multilateral）」契約同様「一方的（unilateral）」契約も認めるので、定義上一方的契約を排除する理由はないだろう⁴。われわれは契約という語を、できる限り法的用法に忠実に用いるべきである。最初の社会契約論者は法律家であったし、社会契約が話題になる際には、つねにこの法律家の契約理解が少なくとも頭の片隅に置かれている⁵。「文字通りの本来的な意味での（literal）」契約とその他の契約の区分は、この法的用法への接近によって保障される。

ここまで法的用法に忠実であろうとするのは重大な誤りのように思えるかもしれない。「社会契約」は、それがどのようなものであれ、道徳的概念であるが、その一方通常の契約は法的概念である。道徳性と法は複雑に関連してはいるが、行動を導く別の方法である。ある道徳的な拘束力のある約束（たとえばギャンブルの負債を払う約束のような）は、法的には拘束力がないかもしれない。ある法的に拘束力のある契約（たとえば年老いた未亡人を冬の嵐の中へと追い出す契約）

4 典型的な一方的契約においては、私はある行為を将来のある時点に行うとするあなたの約束に応じて、今支払いを行う。

5 これはホプズ以前の時代である。私が念頭に置いているのはアルトジウスやグロティウス、そしてフッカーなどのような理論家であり、以下で引用するユニウス・ブルトウスとジョージ・ブキャナンも同様である。

には道徳的な拘束力はないかもしれない。自然法が存在するという想定がなければ（「法」を文字通り理解する場合）、「社会契約」という用語そのものが（この批判に従えば）、自家撞着であり、それを追求しようとする人に悪い結果をもたらすような相当ひどい混乱である。

この批判に対し私は二つの（相互に関連する）応答をする。最初の応答は、この批判は法と道徳の分離を大げさに考えすぎているように見えるというものである。法と道徳は時折確かに別の道を行くことがあるが、両者は常に密接にコミュニケーションをとっている。法の領域は日常の道徳の領域の精緻化である。〔そして〕道徳的主張は法的主張の中に再登場し、たとえその主張が決定力を持たないときでも力をふるう（たとえばギャンブルの負債の〔支払い命令の〕執行を否定する判事でさえ、執行に反対する公序良俗がなければ、問題となっている約束が執行の根拠となることを認めるであろう）。道徳性と法を（大きく）かけ離れた領域と考えるのではなく、同じ領域の中で同様の目的を追求する二つの密接に関連する方法と考えるならば、われわれはおそらくより真理に近づくであろう（たとえば共生することからわれわれがみな恩恵をこうむることができるような、同一の人間関係を秩序立てる二つの方法として考える）。

私の第二の応答は、この批判は（過度の混乱という）結果の予断から、研究プログラムを排除することを示しているということである。研究プログラムの結果に予断をもつことは一般的には危険であり、哲学においては特に危険である。その予断が議論の余地のある想定（法と道徳の分離）に依拠している場合はさらに危険である。予断によって既存の多くの実りある研究業績を排除しようとするなら、そのような排除行為はほぼ確実に誤りである。「社会契約」を理解する方法として法的語用法に接近することが、過度の混乱を招くか否かはやってみなければわからない。

法的語用法への接近というやり方は、社会「契約」の分類において重要であるが、複雑性によるコストを免れない。私はすでに一方的な不正行為により作り出された義務を排除するために、「行為」の前に「道徳的に許容しうる」という形容を挿入しなければならなかった。不法行為者の原状回復義務は、たとえそれがまさにある行為から生じ、道徳的（そして法的）義務を課すとしても、契約上の義務ではない。私はまた「約束以外の」契約締結行為を許容しなければならなかった（誓約や誓約その他類似のものを許容しなければならなかった）。私はここで別の（関連する）複雑さを導入せざるを得ない。

法律家は普通「事実によって黙示された（implied in fact）」契約と「法によって黙示された（implied in law）」契約を区別する。前者は文字通りの契約である。後者は（常識によれば）単なる類比である（つまり文字通りの意味では契約ではないが、重要な点で契約と似ているので、ある契約理論や、救済としての強制執行命令の利用が認められる状況）。たとえば暗黙の約束、すなわちうなずいたり、受容することが通常想定されるような場合に申し出に対して反対しなかったりしたことを以て成立した約束は、事実によって黙示された契約を構成する。このような事実によって、無言の行為や意図的な不作為が「私は約束する」という言葉が持つと同じ目的を果たしたと推論することが理に適ったものとなる。これがそうした行為が「暗黙の約束」である理由であり、（「約束」という言葉を使って）何らかの別の道徳原理ではなく、忠実義務（「約束を守れ」）に訴えているのである⁶。

6 ここでは私が無視している複雑さがある。たとえば約束の原理でさえ約束の意図を要求しないということである。自分の発言に無頓着な人は、約束する気もないのに「私は約束する」と言うが、こういう人はあたかも約束することを意図していたかのように

(道徳的に許容できる) 共同の実践活動への自発的な参加(その参加が暗黙裡というに十分なほど無言のうちになされたか否かにかかわらず) もまた、事実によって黙示された契約を構成すると理解できる⁷。これらの事実は公正の原理(「欺くな」)とともにその実践に従うべき文字通りの契約があることを含意している。たとえば、「その場にいる人で即興に行われる」(pick up) 試合で自発的にプレーされる場合のサッカーのルールがそうである。暗黙の約束と自発的な協力的実践活動への参加の主たる違いは、その義務を作り出す道徳原理である⁸。この違いはここでは重要ではないように思える。確かに道徳理論家の中には約束の義務を公正の原理に依拠させる者もいる(というのも自発的な約束は協力的実践活動、つまり約束という実践活動への自発的な参加だからである)⁹。

法律家の中には、公正の原理に依拠するいかなる契約をも事実上黙示されたものではなく、法に黙示された契約に分類する者もいるだろう。「衡平(equity)」(もしくは他の非約束基底的原理)への訴求は法による黙示契約と事実による黙示契約を区別するものである(と彼らは言うだろう)¹⁰。的確な指摘だが、この法的な精密さはここでは重要ではない。われわれは法に黙示された契約を、その法に黙示されるという点以外は文字通りの契約と同じに思われるものと、それとは全く別物と思われるものとに容易に区別できる。後者はわれわれが「単に法にのみ黙示された契約」と呼ぶものである。単に法にのみ黙示された契約の典型的な例は以下のようなものである。あなたは「私の」家に課せられた税を、私の知らないうちに自分の家と信じて払う。あなたはあとで間違いに気づいて私に自分が払った税額を補償するように求める。私は拒否する。あなたは、問題となっている税額について、法は誤りによって得られた利益を返還するという契約がわれわれの間にはあるということを含意しているという理論のもとに、私を訴えるだろう。(不当利得返還請求権)¹¹

この単なる法に黙示された「契約」は約束と自発的な参加に含まれている特徴の多くを欠いている。第一に、そして最も重要なことだが、私は全く受動的であった。私はこの「契約」が結ば

約束したと考えられるかもしれない。不注意の責任はこの無頓着な人の側に負わせるべきであるとする理由はない。もしその人が約束することを避けたいと望むなら、自分の発言にしっかり注意をしさえすればよい。

7 「協力的実践活動」という言葉で私が言おうとしていることは単に、(少なくとも大部分の) 他者の参加によって各人が与えられた役割を果たすことを(他者も同様におこなう限り) 理に適ったものとするという利益が生み出される活動のことである。

8 公正の原理はロバート・ノージックの『アナーキー・国家・ユートピア』(嶋津格訳、木鐸社、1985年)(Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Basic Books: New York, 1974)) による一見痛烈な批判以来ずっと忌避されてきたが、私はこの公正への訴求が警戒されないことを願う。気づくかもしれないが、私は公正の原理の使用を、ほかの方法では獲得できない(道徳的に許容できる) 協力的実践活動の利益の「自発的な」主張に限定している(なぜならその利益は参加から生じ、参加は自発的だからである)。公正の原理に関する攻撃のほとんどは、「非自発的な利益」のバージョンに向けられてきた。たとえば A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton University Press: Princeton, N.J., 1979), pp. 118-136 を参照のこと。そしてこれらの攻撃でさえほとんど痛烈ではない。リチャード・アーヌソン(Richard Arneson) が “The Principle of Fairness and Free-Rider Problems,” *Ethics* 92 (July 1982) の中でしたように、公正の原理の非自発的利益バージョンを精緻化させることもできるし、マイケル・デイヴィス(Michael Davis) の “Nozick’s Argument for the Legitimacy of the Welfare State,” *Ethics* 97 (April 1987) : 576-594, ジョージ・コロスコ(George Klosko) が “Presumptive Benefit, Fairness, and Political Obligation: A Reply to Simmons’s ‘Moral Principles and Political Obligations’,” *Philosophy and Public Affairs* 16 (Summer 1987) : 241-259 という論文において行ったように、詳しく検証してみれば、ノージックのもともとの批判と彼の後継者たちの批判が、その批判を擁護できないような例に依拠していることを示すこともできる。

9 ジョン・ロールズ(John Rawls) の『正義論』(矢島鈞次監訳、紀伊國屋書店、1979年) 86頁(A *Theory of Justice* (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1971), p. 113) にある以下の記述と比較せよ。「[約束や暗黙の了解、ゲームへの参加その他から生じる] これらすべての義務は公正の原理に含まれると私は思う。」

10 衡平はもちろんある種の「公正」であるが、(一般的には) ここで用いられているような意味での公正ではない。衡平は手続的正義もしくは実質的正義(自発的に参入したのではない実践のルール)の考慮を含むが、ここで使われている「公正」は自発的な実践のみを含む。

11 Arthur L. Corbin, *Corbin on Contracts: One Volume Edition* (West Publishing: St. Paul, Minn., 1952), §19.

れたとき町にいなかったかもしれないし、こん睡状態だったかもしれない。私の義務は「私が」したことではなくて、「あなたが」したことによって課せられる（あたかも私が全くしたことの無い返還するという申し出をあなたが受け入れるかのように、である）。第二に、この「契約」へと私を拘束する根拠の妥当性は、いかなるものであっても（典型的な）契約を支える根拠の妥当性ほど適切ではないだろう。たとえば、あなたは私に、返還する義務を負いたくなかったのなら、こちらがその税を払うのを妨げればそれで済んだはずだと主張することはできない。もしあなたが払おうとしているのを私が知っていたら、私はやめさせたであろう。しかし失われているのはまさにそのやめさせる機会、すなわちこの事例をかなり通常の契約の事例に近づける機会である¹²。最後にあなたと私は、私にあなたの誤りについて私に補償するよう求めるルールを有する協働実践の一部ではありそうもない。もちろん法そのものと通常の道徳が補償を求めるなら、そういった法や通常の道徳は別だが。事実による黙示的約束の性格である媒介的黙約（すなわち特定の協同的实践の特定の約束ないしルール）は失われている。この理由によって、法律家は法にのみ黙示された契約をしばしば「疑似契約」と呼び、文字どおりの契約より劣位に置く¹³。また同じ理由で私は法にのみ黙示された契約をすべて類比もしくはメタファーに分類し、公正の原理に依拠する契約（と約束の原理に依拠する契約）を文字通りの契約に分類する。

「同意」という用語で私が意味することは、人を契約的義務の下へ拘束するような何らかの行為であり、「私は約束する」という発言でも、誓約でも約束に関する質問（・・・に同意しますか？）への點頭による答えでも、その他文字通りの契約を成立させる行為（たとえば自発的な共同実践活動への参加）でもなんでもよい。ここで使用されているように、同意には法律家が使う「受諾」（申し出を契約に変える行為）や申し出（受諾されれば）を含む。社会契約に関する多くの議論はこの意味での「同意」と別の非契約的な意味での「同意」を結びつけるが、そのような結合は避けねばならない。「同意」のさまざまな意味を一緒くたにするのは脆弱な橋であり、注意深い論者でさえも、この橋を渡って気付かぬうちに本来の意味での契約から類比的もしくはメタファー的な契約へと移行してしまうことになる。私の主題は社会「契約」であり、同意一般ではないので、私は同意を単なるテクニカルタームとして取り扱う。したがって、たとえばもし私が自分の息子の結婚に「同意」したなら、その同意は単なる許可や同意や是認の表明であって、新たな義務の契約ではないということは私の定義への反論にはならない。

契約の道徳的効果は通常「形式的な」道徳的義務である。つまり契約が要求することを行なう道徳的義務であり、道徳的義務そのものが要求することからは（多かれ少なかれ）独立している。形式的でない義務はみな「実質的」義務である。実質的義務は完全にその内容によって決定される。つまり関連する個々の具体的な援助や危害によって決定されるが、その中にはそういった援助や危害の配分や正当化が含まれる。われわれは、その人がすることになっていることやその理由の詳細（内容や実質および実質的要素）に立ち入らない限り、ある人に実質的な義務、たとえば感

12 チャールズ・フリード (Charles Fried) の *Contract as Promise: A Theory of Contractual Obligation* (Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1981), p. 112: にある以下の記述と比較せよ。「約束とは自分が自分に課すものである。約束は引き受けられたことと、約束しなければ得られていたことの違いを明確にする意図をもってなされる。」フリードは契約を約束に還元しようとする誤りを犯しており、「引き受ける」ための他の方法を見落としている。しかし約束の利益に関してそれ以外の点では正しい。

13 前掲 Corbin の第 19 節にある以下の記述と比較せよ。「疑似契約の義務は正義の理由を擁護する法によって作り出される義務であり、同意の表明はならず、時には明確な異議申し立ての表明があろうと作り出される。もしこれが正しければ、「契約」という言葉は全く使わないほうがよいだろう。」

謝や補償や損害賠償の義務があるということを証明できない。その内容を知り尽くしたときわれわれはその義務を成立させる道徳的理由を知り尽くしたことになる。これに対し、われわれは全く内容に立ち入ることなく形式的義務（少なくとも一応の義務）を確立することができる。われわれは同意（約束ないし約束に十分類似したもの）を義務の理由として指摘することができるのである。

強要や欺もう、あるいはその他の不適切な手段によって結ばれた契約は、内容がどうであれもちろん無効である。それらの契約は契約のまがいものである。なぜなら同意がまがいのものだからである。一般的にそのような契約は一応の道徳的義務ですら発生させない。まれに義務が発生することがあるが、それは例外的な理由によってである。たとえばもし契約が実行されなければ善意の第三者が何らかの被害を受けるおそれがあるといった理由である。そのような契約は、道徳的義務を発生させようがさせまいが、「形式的に」無効であるとわれわれは言うかもしれない。そのような契約が生み出す義務はどのようなものであれ実質的な義務でなければならない。なぜなら特別な理由を評価することは、あらゆる義務の詳細の検討を行なうことを意味するからである¹⁴。

契約の中には、形式的に無効ではないが、なお形式的な（道徳的）義務を発生させないものがある。「文面上無効（void on their face）」と言われるものがそうであり、これに該当する契約は契約に拘束力を付与する道徳的ルール of the 標準的な例外である。たとえば、不可能なことをすることへのコミットメントや、他の道徳規則が明らかに禁じることをする責任（殺人を行う契約など）などがそうである。われわれがそのような契約について理解する必要があることは、そのような契約は（契約として）なんらの道徳的権利要求をもわれわれに課することはできないということを知ることだけである。「表面的な瑕疵」が存在する（と言えるかもしれない）。

その他の契約はみな「内容がどうあれ」契約に記述されたように行動する一応の道徳的義務を発生させる（他の条件がすべて同じならば形式的な道徳的義務である）。

契約は通常その契約がなければ道徳的に無記な行為を、あるいは少なくとも道徳的に要求はされない行為を道徳的義務に変える。（道徳的に許容される）契約が他の道徳的義務と対立する場合、義務の対立が生じる。義務の対立はどの諸義務をも無効にはしない。義務の対立は、不幸ではあるが不可避免的であり、免責や補償（謝罪を含む）や妥協の組み合わせによって解決されねばならない。義務の中には他の義務を「凌駕する」ものもあるかもしれないが、他のすべての義務はそのやり方では排除できず、単に他の満足の行くやり方を主張することを強いられる義務である。一応の義務の対立は道徳的生活における災厄の一つである。われわれの主題は一応の道徳的義務のみなので、ここではそのような災厄については無視してよいだろう。

われわれはここで、（何らかの意味での）「契約」が文字通りの契約と異なる点を、少なくとも2つに区分してよいだろう。第一に、ある状況は計算や交渉やその他契約を成立させる行為の結果として解釈できる帰結を生じるという点で契約に似ている。われわれは実りあるやり方で契約論の特定の部分すなわち「過程」に関する考え方をこれらの概念的な類似物（neighbors）に一般化ないし移転させることができる。ロールズの仮想的契約はこのカテゴリーに属する。ロールズは契約行為に関連する特定の理論（例えばゲーム理論）を、正義のような本当は契約の結果生じたものではないものに関してわれわれの理解を助けるために利用する。われわれは、もし社会に

14 ここでは無視しているが、契約を形式的に無効にするものに関する他の複雑さが存在する。

参加することが万人にとって受け入れ可能な条件下での自発的な協力的実践に参加することだとすれば、そのとき正義の理論はどのようにして生じるかを見せられる。正義の原理は〔実際には〕黙契ではないが、正義の原理をあたかも黙契であるかのように考えることは、われわれが、正義の原理がいかに理に適っているかを理解するのに役立つ。とりわけデイヴィッド・ゴティエは道徳性一般について似たようなことを試みてきたし、ロバート・ヴィーチは医療倫理という特定の分野で同じようなことを行なってきた¹⁵。

第二に、その他の「社会契約」という語の使用は過程に関する主張ではなく結果に関する主張、すなわち、ある義務や一連の諸義務に依拠している。もし問題になっている義務が形式的な道徳的義務であれば、「社会契約」の語の使用は近接した類比によって当然正当化されるだろう（その契約が本来の意味での契約でないと仮定するならば）。例えばカントは「原初契約」を「それによって人々が国家を形成する手段」として理解する¹⁶。カントはそうした契約を単なる「理念」として捉え、「実際の契約」として過去実現されたことがあったかは問題にしていなかったが、それにもかかわらずカントはこの観念から形式的な義務（のようなもの）を導き出す。「至高の権威による最も許しがたい権力の濫用ですら我慢するのが人民の義務である（その権威の源泉が何であろうとも）。」¹⁷ カントにとって、法に従うという（一応の）道徳的義務は形式的なものであるように見える。すなわち「完全に」その法の内容とは独立しているように見える（「たとえもっとも許しがたい濫用であってさえも」）。公正や（歴史上の）約束者には依拠していないが、カントの「観念」は文字通りの契約の類比物（に比較的近いもの）である。

しかし、もし問題となっている義務が道徳的義務でも形式的義務でもないなら、文字通りの意味での社会契約との類比はこじつけすぎて、もはや単なるメタファーでしかないだろう。よって、政治家が「科学との間の社会契約を書き換えましょう」と言いながら、科学を統治する規制を一方的に変えることだけを意味しているとき、社会契約という用語は単なるメタファーである（おそらく相互依存を想起させるものである）。そこでは有効に機能している契約理論は、あるとしても、ごくわずかしかない。

原理的には、本来の意味での契約と類比的な意味での契約の違いははっきりしている。契約は（つまり問題になっている形式的な道徳的義務は）合意を含む通常の契約の条件が実現されているという事実には依拠しなければならない。これらの条件のいずれかが欠けている場合には、問題となっている「契約」は（せいぜい）文字通りの契約によく似たものになりうるだけである。しかし実際には、われわれはある契約が文字通りの契約かどうかを決めるのに困ることがあるだろう。たとえば多くの学者はホッブズの「リヴァイアサン」は政府に従うための仮想的な契約（契約の類比物）の理論を示していると考えが、別の学者たちは、リヴァイアサンは文字通りの意味での（ただし暗黙裡ではあるが）契約の理論だと考える。

これとは対照的に、契約の類比物としての契約と単なるメタファーとしての契約の区別は、理論的レベルでさえ明確ではない。そのような意味で類比は程度の問題である。メタファーが、あ

15 デイヴィッド・ゴティエ『合意による道徳』（小林公訳、木鐸社、1999年）（David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986) ; Robert M. Veatch, *A Theory of Medical Ethics* (Basic Books: New York, 1981).

16 Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of Justice*, 2nd, Ed., translated by John Ladd (Hackett Publishing Company: Indianapolis, 1999), pp. 146 (315). (イマヌエル・カント「人倫の形而上学・法論」『カント全集 11 人倫の形而上学』岩波書店、2002年)

17 Kant, *Elements*, pp. 116 (312) and 125 (320). (同上)

れこれ違う中でのひとつの顕著な類似のことを指すなら、メタファーとはそれ自体ひとつの遠い類比である。メタファーが類比と異なる限り、類比が起こすような契約の領域からの理論の興味深い移転がメタファーによって起きることはほとんどないか全くない。単なるメタファーは理論的に常に不毛であるとは言わないが、説明の装置であって理論ではない。

2. 社 会

われわれは「社会契約」における「社会」の意味を少なくとも5つに区分することができるだろう。それは道徳、行政機関、立法機関、市民的そして政治的の5つの意味である。社会契約は（それがどのようなものであれ）常に「自然状態」（契約以前の状態）を終わらせるものであり、「自然状態」もまた少なくとも5つの意味を持つ。そしてそれぞれは、先の社会の5つの意味に対応している。この5つの意味について順に考えてみよう。

「道徳的」契約は前道徳的状态を終わらせ、（いわゆる）「市民社会」、すなわち万人に（多かれ少なかれ）受け入れ可能なルールに従って共同生活を営む多数の人々（理性的行為者）を作り出す。市民社会はクラブや教会や慈善団体、市場や専門職やその他の自発的な連合（association）が設立可能な場所である。市民社会は道徳的に不正であることと（実定）法が（正当に）要求したり禁じたりできることの間にある概念的な空間である。市民社会が占める空間の大きさは、もしあるとすれば特定の場所にどれだけの数の法律があるかということだけでなく、われわれの道徳の構想がどれだけ「要求度の高い」ものかということにも依存する。よって、たとえばわれわれが行為功利主義者だとすれば、われわれはデビアン社会契約でさえ、ソフトウェアに関してたとえ社会契約がなくてもわれわれがなすべきことを要求する効用原理の焼き直しだと考えるかもしれない（そもそもデビアン社会契約が道徳的に義務である限りで、だが）。逆にもしわれわれが、道徳性はもっと要求度の低いものだと考えるなら、（たとえばわずかな数の付随制約からのみできていると考えるなら）われわれはほとんど何の問題もなくいかにしてデビアン社会契約がわれわれの道徳的義務に付け加わるかが理解できるにちがいない。われわれは、その契約がわれわれにあると述定する新たな（道徳的に許容可能な）義務については、それがどのようなものであれ義務として負う。行為功利主義なら、より要求度の低い道徳理論が許容するような多くのもの（おそらくすべてのもの）を排除するだろう。

道徳契約は全ての道徳的義務の（論理的な）前提条件である。道徳契約がなければ道徳的義務は存在しえず、あるのはただ慎慮と衝動だけである（もしかすると〔さらに〕、道徳的理想のような、〔道徳的〕要請より要求度の低い道徳的配慮も存在するかもしれない）。全ての道徳的義務の基礎、つまり道徳契約それ自体は形式的な道徳的義務を課すことはできない。そしてそれゆえに文字通りの契約にはなりえない。「道徳的契約」はそれにもかかわらず少なくとも3つの点で文字通りの契約と類比的である（3つの点はそれぞれ一つでも類比を擁護するのに十分である）。第一に「道徳契約」は道徳的に無記な行為を道徳的に要求もしくは禁じられる行為に変える（道徳契約によってどのようにしてそのような変化が起こるのかは常に興味深い問題である）。第二に、「道徳契約」の条項を構成する道徳的規則は、前道徳的状况における契約類似の交渉（もしくは少なくとも計算）から生じると理解できる。第三に、道徳的規則が「黙契」（ある程度恣意的な協定）

として理解される限り、「道德契約」の条件は通常の契約の条件に似てくるだろう（なぜなら通常の契約は、少なくとも部分的には黙契だからである）。道德契約は「社会契約」に関するたいいの社会生物学の論文の焦点になるように思われる。

ヒュームは一般的には社会契約の天敵だと思われるが、もし契約に第一の意味があるとするならば、彼は実は社会契約を認めている。ヒュームは、正義を含む道德の一部は、（現実の）黙契から生じ、その黙契の道德的拘束力は他の黙契に由来しないと主張した。これらの黙契はある不利益な点を持つ市民社会（約束を交わしたり、多くのものを所有したり、損害賠償の訴えを起こしたりすることができないといったような点）を、それらが可能な市民社会・市民国家・法システムに変容させる。現実の黙契がある意味で契約である限り、（つまり文字通りの契約の類比である限り）ヒュームは「自然的」ではない道德の一部を何らかの「社会契約」から生じるものとして説明する（もちろん彼は賢明にもこの用語を避けているが）¹⁸。

行政府設立契約（governmental contract）は第二の種類の「社会」契約であり、行政機関不在状態を終わらせ、その社会の当事者に市民「国家」（永続的な行政的、執行的、あるいは法的枠組み、もしくはそれらの組み合わせ）を与える。少なくとも三種類の行政府設立契約がある。一つ目の契約では、潜在的被治者は政府（あるいは潜在的政府）と直接に契約する。潜在的被治者は個別に自分自身の行政府不在状態を終わらせる。第二のバージョンの行政府設立契約では、潜在的被治者はまず協同連合体、すなわち「人民」を形成し、この人民がある人物ないしは複数の人物と契約を結び、行政府を作る。第三のバージョンはこの二つの混合である。潜在的被治者の中には人民を形成して政府と契約を結ぶ者もいれば、（人民ではなく）個別に政府と契約して参入する者もいる¹⁹。

「行政府設立契約」（governmental contract）は次の二つのいずれかの形で「社会的」でありうる。政府が（ひとつの意味での「社会」である）人民と契約する場合、その契約は社会「との」契約である限りにおいて社会的である。〔一方、〕行政府設立契約が個々人の間で結ばれる場合、その契約は政府を選択することがある社会を作り出す限りにおいて社会的である。つまりそのような契約は社会「を作るための」契約である（市民国家のもとで組織化された社会）。ホッブズの原始信約（original covenant）（「制度による国家（commonwealth by institution）」）は、行政府と立法府の両方を作り出す契約ではあるが、（この意味での）社会を作るための契約である²⁰。

「立法府設立契約」（legislative contract）は、諸個人の間で永続的な立法府（法と類似の規則を制定する形式的手続）を作り出す契約である。立法府設立契約は前法治状態を終わらせ、同じ立法機関に従属する人々の集まりである「司法制度」を作り出す。立法府設立契約は、立法（下位法規制定も含む）が判決や法の執行、その他の法の運用とは別である限りにおいてのみ、行政府

18 特にデイヴィッド・ヒューム『人性論』（四）第三篇、第二部、第二節（大槻春彦訳、岩波文庫、1952年）（David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Doubleday: Garden City, New York, 1961), bk. III, pt. II, sec. 2) を参照のこと。

19 行政府設立契約の良い見本はみな前ホッブズ主義者であるように思われる。特に Junius Brutus, *A Defence Against Tyranny*, introduction by Harold Laski (G. Bell and Sons, Ltd.: London, 1924); and George Buchanan, *De Jure Regni Apud Scotos*, translation and commentary by Duncan H. MacNeill (William Maclellan; [no place of publication indicated], 1964) を参照のこと。

20 トマス・ホッブズ、『リヴァイアサン』（水田洋訳、岩波文庫、1992年改訂版）、第20章（Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ch. 20）「〔獲得によるコモンウェルス〕とは統治権力が強制力によって獲得されるコモンウェルスである。獲得によるコモンウェルスは個々の人々もしくは意見の多数性によって合同した多くの人々が死や枷を恐れて、自分たちの生命や自由を思うままにできる権力を持つ人や集団のすべての行為にまさに正統性を付与するときに、強制力によって獲得される。』」

設立契約と異なる。たとえ行政府設立契約とは別である場合でも、立法府設立契約は行政府設立契約がとりうる3つの形態（個別・共同組織・両者の混合）のうちの任意の1つの形を取ることができる。

もし立法府設立契約ないし行政府設立契約が道德契約の「後に」締結されたなら、立法府ないし行政府設立契約は文字通りの契約でありうる。しかし道德契約の後で締結される必要はない。もし道德契約の後に締結されたのではないとしたら、立法府ないし行政府設立契約は文字通りの契約ではありえない。ルソーの「社会信約」について考えてみよう。これは立法府制定契約のよい見本である。社会信約は道德的な拘束力を有するが、文字通りの契約ではない。なぜなら道德契約は立法府設立契約の締結後ただちに締結されるからである²¹。ルソーにとって前法治状態は前道德的状态でもある。たとえ立法府設立契約がわれわれを法に従わせるものであったとしても、それによってわれわれは道德的行為者になる。

自然状態から社会状態へのこの推移は人間の中に極めて注目すべき変化をもたらす。人間の行為において、本能を正義に置き換え、これまで欠けていたところの道德性を、その行動に与えるのである。そのときになって初めて、義務の声が肉体の衝動と交替し、権利が欲望と交替して、人間はそのときまでは自分のことだけを考えていたものだが、それまでと違った原理で動き、自分の好みに聞く前に理性に相談しなければならなくなっていることに気が付く。²²

ルソーにとって立法府設立契約が拘束力を持つのは、他の選択肢すなわち前道德的状态の生活は、衝動と欲望のために正義を断念することを意味するからであり、そしてそれが唯一の理由である。道德的行為者ならば、そのような選択、すなわち道德に関して無関心になることは道德的にできない。ルソーにとって、自然状態から「市民国家（司法制度）」への移行は（いかなる重要な意味においても）選ばれる必要すらない。ほとんどの子供は成長するにつれこの移行を経験する。子供は衝動の奴隷として生まれ、文法的に正しい発話をするようになるのとほとんど同じように道德的に行為することを身につけるようになる。子供は道德的行為者とは何かを知らないうちに道德的行為者になる（そして知らないうちに「同意している」のである）。

ルソーは明らかに行政府設立契約を否定するので、（そして政治的・市民的契約については言及していないので）『社会契約論』は実際には文字通りの契約ではなく、今述べたように単に立法府設立契約の比較的遠い類比にすぎない。そのかわりにルソーの「社会契約」の内容と思われるものは、（ルソーの意図はどうかあれ）ギリシャ人の政治的正統性の理解の仕方に関する理論であり、そしてそれは18世紀によく見られた共和主義的な言説として記述されている。これに対し、文字通りの社会契約論者たちにとって、社会契約は（行政府の設立契約であれ、立法府の設立契約であれ、市民的契約であれ、政治的契約であれ）可能である。その理由は道德（「自然法」）が

21 私はここで「後に」という言葉を論理的な意味で使用しているが、もちろん（単に二次的な意味としてなら）この言葉には時間的な意味が含まれている。論理学がある順序に従ってなされるよう求めていることを、他の順序において要求することは難しい。たとえばまず結婚していなければ離婚できないということは論理的にも時系列的にも共に真である。

22 ジャン・ジャック・ルソー『社会契約論』（桑原・前川訳、岩波文庫、1954年）36頁（Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract* (Hafner Publishing: New York, 1947), p. 18-19)

既にそれに対応する「自然状態」をすでに統制しているからであり、これが唯一の理由である。

「市民的契約」は市民社会内の道徳的に許容される行為の領域に限界を設け、それまでは選択の対象であった行為を道徳的義務に変える。市民的契約はその契約そのものが作り出す市民的結社（クラブや法人格を持つ会社）のメンバー間の関係でもあり、またある市民的社会（たとえば科学者たち）のメンバーと社会全体（行政府や立法府、人民などを通じて活動する市民社会）の間の関係でもある²³。たとえば、専門職倫理に関する論者の中には専門職の特別な義務（その専門職の倫理綱領の中の義務）をその専門職が当該専門職業人の間または専門職集団と社会との間で作り出す契約から生じるものとして説明する者もいる。この「契約」の条項が義務の証明において重要な役割を果たしていない場合（すなわち契約から生じると思われている義務が形式的〔義務〕である場合）で同意が（何らかの形で）自発的である場合（たとえばその専門職のメンバーであると主張することによって同意が与えられる場合）、文字通りの（道徳的に拘束力のある）契約は存在するかもしれない。しかし契約の条件が黙契ではない（たとえば〔契約の〕条件が単に通常の道徳をその専門職の状況に当てはめて導き出される場合）、もしくは「同意」が自発的ではなく、たとえば仮想的であったり、理想的であったり、または「社会の言うこと」への単なる追従である場合、そこにあるのは契約の単なる類比か単なるメタファーである²⁴。デビアン社会契約はこの市民的という意味での現実の社会契約である。一方、科学と社会の間の契約はおそらくそうではない²⁵。

挙げてきた5つのうち最後のものである「政治的契約」は前政治的状态を終わらせ、「政治社会」、すなわち単独の自己統治できる団体として行為できる多くの諸個人（市民）を作り出す（アメリカ憲法に言う「我等人民」のようなもの）。政治社会は企業体（corporate body）であり、単なる市民社会（共同生活している多くの人々）や市民国家（ある政府の被治者）および法制度（ある法システムの諸主体）ではない。立法府設立契約や行政府設立契約と同様、政治的契約は道徳が既に確立し機能しているならば、そのときに限り文字通りの契約になりうる。政治的契約は、もしそれが文字通りの契約であり、法に対する同意（ここでの法は自己統治できる市民が自らのために、そしてその法に服すものに対して直接もしくは代表者を經由して制定する行為の実定的なルールを意味する）を含むならば、その場合に限り形式的な道徳的義務を課しうる。ロックの『市民政府論』は（文字通りの意味での）政治的契約理論の好例である²⁶。政治社会は政府の瓦解と通常の立法制度の崩壊を耐えて生き残るとロックは明言している²⁷。

もし政治的契約が道徳と（実定）法の間概念的な空間でしか機能しないなら、それは市民的契約の特殊な事例ということになろう（政党が現にそうであるように）。しかし政治的契約が機能

23 ある市民的結社と非構成員との間の契約はいかなるものでも（社会的ではなく）私的な契約である。つまり、社会契約とは異なりこの種の契約は一般的に通常の市民法に規制される—そして新しい社会を形成することはない。

24 専門職のメンバー間における（文字通りの）社会契約の見本に関しては、Michael Davis, *Thinking like an Engineer* (Oxford University Press: New York, 1998), pp. 43-60. を参照のこと。専門職と社会の間の（仮想的な）「社会契約」の例に関しては Veatch, *Medical Ethics*, を参照のこと。

25 科学と社会の間には契約が存在しない理由についての詳細な説明に関しては、Michael Davis, "Science: After Such Knowledge, What Responsibility?" *Professional Ethics* 4 (Spring 1995) : 49-74. を参照のこと。

26 このロックの主張を文字通りの契約として解釈することへの擁護論に関しては、Michael Davis, *Actual Social Contract and Political Obligation: A Philosopher's History Through Locke* (Edwin Mellen Press: New York, 2002), pp. 239-278. を参照のこと。

27 特にジョン・ロック『市民政府論』（鶴飼信成訳、岩波文庫、1968年）第19章（John Locke, *The Second Treatise of Civil Government*, Ch. XIX）を参照のこと。

するのはそこではない。政治的契約は行政府と立法府の内部で必然的に機能する。政治的契約は、諸個人が自分達のために（直接もしくは代表を通じて）法を制定するのに要する（共同的）権力を獲得するための契約である²⁸。市民的契約は形式的な道徳的義務を課す法をいくつか作り（たとえば専門職倫理綱領が法への服従を要求する時）、また法の制定方法に影響を与えようとさえするかも知れないが（政党の憲章が影響を与えるように）、市民的契約は自己統治（法の共同制定）を擁護する契約にはなりえない。そのような契約は（定義上）常に市民的ではなく政治的である。よってノージックの相互扶助組合は市民的結社であり、政治的契約の産物ではなく市民的契約の産物である（相互扶助組合は市民国家が典型的に提供するいくつかのサービスを提供するのがあるが）。ノージックの「最小国家」でさえ全く国家とはいえない（それは市民的法制度ないしは市民国家である）。なぜなら（定義上）最小国家は法を制定ないし施行する権能を欠いているからである。最小国家の唯一の権能は自然権を守ることだけである²⁹。

このような区別のための「市民的」および「政治的」という用語の選択は幾分恣意的である。語源的にはこれらの用語はほとんど双生児と言っている。「市民的」という用語はラテン語の都市住民（civis）に由来しているが、これは「政治的」という用語がギリシャ語の「都市国家」（polis）に由来しているのと全く同じである。しかしこの選択は全く恣意的であるというわけではない。この選択はいくつかの馴染み深い用法に見ることができる。たとえばアメリカでは普通宗教の自由や職業への平等なアクセスなどの「市民的」権利と投票や公職への立候補などの「政治的権利」とを区別する。この意味での市民的権利は、まさに単なる（私の言う意味での）市民社会においてでさえ人が有する権利であり、一方、政治的権利は（私の言う意味での）政治社会におけるメンバーシップに付随する自己統治の権利である。

一方に政治社会、そして他方に行政府・立法府という区別は（以下で私が示すように）重要であると私は思う。こうした区別があまりにも直観に反していて違いがよくわからないと思う読者もいるかもしれないので、二つの例を出して説明しよう。一つ目の事例は、政治社会は存在しないが行政府・立法府設立契約は存在している例であり、もう一つの事例は行政府と立法府は存在しないが政治社会は存在する例である。

第一に政治社会が存在しないところで行政府・立法府設立契約はいかにして可能であるのか？ 私は「自己」統治に関して契約することなく行政府や立法府を支持する（文字通りの）契約を結ぶことができる。たとえば私は対応する政治社会に参加することなくその地の行政的・司法的保護を得るためその行政府（ないし立法府）に忠誠を宣誓することが認められる。これはまさに人が在留外国人となる際に行うことである。在留外国人は（被治者として）自発的にある政府や法の支配下に入るが、完全な意味での市民（政治社会のメンバー）になることはない。人民は総体として（もしくはおそらく各人が個々に）他国の植民地になることに同意することによってほとんど同じことをするかもしれない。それらの人々は（契約に瑕疵がなければ）それ以降は自分たちのコントロールの及ばない法や政府に道徳的に拘束される。それらの人々は市民国家や法制度（おそらくそれは比較的公正なものでさえある）を構成するかもしれないが、政治社会を構成する

28 ロックの『市民政府論』第 87 節 (*Second Treatise* §87) の以下の記述と比較せよ。「成員の一人一人が、この自然的権力を放棄して、ただ、定立された法の保護を訴求することを認められている一切の事件について、これを共同体の手に委ねているところに、そうしてそこにのみ、政治社会があるといえるのである。」

29 たとえばノージック『アナキー・国家・ユートピア』82-84 頁 (*Anarchy, State, and Utopia*, p. 52) を見よ。

ことはない。

第二に行政府・立法府なしに（したがって行政府・立法府設立契約なしに）いかに政治社会は存在しうるのか？自分達で作った法律に相互に拘束されることに同意している多くの人々について考えてみよう。それらの人々は、少数であれば法を解釈したり施行したり変更したりする理由があるときにはいつも（そうするための一連の手續に基づく同意なしに）会合することにも同意するかもしれない。そういった人々は人類学者が今日言うところの「無国家社会（a stateless society）」、すなわち同じ地域に比較的平和裡に共通の慣習（法）をもって、実際に交流しながら暮らしているが、（永続的な）法制度と（永続的な）行政府は持っていない多数の人民を形成している。そういった社会には法制度や行政府を作る（はっきりとした）契約はない。それにもかかわらずそういった社会は政治社会、つまり自己統治を目指す社会である。そういった社会には行政府はないが統治はあり、立法府はないが法制度はある。

社会契約論の批判者の中には政治的契約の可能性を認め、さらにしばしば小規模なところでは実現する可能性があるということを認める者もいるが、（たとえばプリマス植民地の創立「誓約」）そういった人でもロックの時代の英国ほどの大規模の政体がそのような契約を結んでいたことは実際にはないと考える。例えばシモンズは次のように考える。「現実の国家には、道徳的に興味深い同意を政治的権威に与えるように見える〔ような〕ことをする普通の市民がいたという証拠は、端的に言ってあまり存在しない。自発的な多数の同意者がいたかどうかはロックの時代の英国でも20世紀の英国におけるのと全く同様に明らかではないのだ。」³⁰

シモンズと他のロック的な社会契約論の批判者にとって、自発的な多数の同意者を見つけるのが困難な理由は、彼らの理論は観察すべき正しい場所を示していないからだと思う。正しい場所、すなわち（本稿で使われている意味における）政治社会の制度を見れば、彼らは探しているものを見つけることができるだろう。例えばシカゴの選挙委員会を訪ねてみればよい。そこでは平日はいつでも「市民」が選挙人登録するために列を成している。投票権を要求することによって、これらの名目上の市民は（その目的が何であれ）自発的に政治社会に参加する。つまり、彼らは厳密な意味で呼ばれるところの市民、すなわち（投票日に投票する権利や指名願書に署名する権利などをもつ）自治を行なう人民の完全なメンバーになる。選挙登録人は何かを約束するわけではない。選挙登録人は自発的に（そして明示的に！）ある便益、すなわち市民の政治的権利を要求するのみである。彼らの要求が受け入れられればそれは彼らの同意となる（すなわち、個別具体的には憲法がどのように述べ、また憲法がいかなる法を生み出そうと、それが道徳の範囲内であれば、問題となっている便益の付与を謳う憲法に服することを受け入れるということ）。この同意は彼らがメンバーであることを要求し続ける限り（そしてその主張が受け入れられる限り）持続する。もしこの登録人候補者の無言の列がシモンズの求めている「多くの自発的な同意者」を形成するほど十分自発的かつ多数に見えないなら、選挙委員会は既に登録された人々の資格は剥奪されましたと告知するだけでよい。そうすれば抗議する人々で街は溢れるだろう。全ての人が政治社会におけるメンバーシップに価値を見出すとは限らないが、われわれのうちの「多く」は確かに現にそこに価値を見出している。

社会契約理論の中には、明らかに「正統性」に関する理論であるものがある。そうした理論は、

30 A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy* (Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1993), p. 199.

通常ならば問題とされる一定の状態（大抵、行政府や立法府がわれわれに対し権威を有するという状態が挙げられる）がいかにして（少なくとも場合によっては）道徳的に正当化されるか（道徳的に要求されるか、あるいは少なくとも道徳的に許容されるか）を説明する。その正統性の理論のうちのいくつか（たとえばホッブズやロックの理論）は、（少なくともその一部は）明らかに行政府や立法府、政治社会ないしはある市民的結社へ服従する形式的な道徳的「義務」に関するものである。そのような理論は文字通りの契約を擁護する役割を果たしている。別の正統性の理論は行政府や立法府、政治社会ないしはある市民的結社の効用や、それらの正義への貢献その他の実質的な義務のみを擁護することができる（あるいは全く義務を認めないとする）理由に依拠しつつ、それらの制度や組織の「権利」を論じている。そのような理論（例えばロールズの理論）には文字通りの契約を擁護する役割はない。「契約」は、もしそれがそもそもあるとしても、類比かメタファーとして機能しなければならないだろう（例えば「仮想的」もしくは「理想的」な同意に訴えることによって）。文字通りの契約に依拠する正統性の諸理論は、ある問題に答えなければならない（たとえばロックの問題）。一方、「契約」が文字通りの契約の類比かメタファーとして用いられている諸理論は別の問いに答えなければならない（たとえばロールズやゴティエの問題）。

「忠誠」の理論についてもほとんど同じことが言える。忠誠は形式的な道徳的義務であるとも言える。もし「形式的な」道徳的義務なら、忠誠は約束や誓約その他文字通りの契約を生み出すことのできる行為から生じなければならない。しかしもし忠誠が効用や正義への貢献、その他実質的な考慮から生じると理解されるなら、道徳的義務はないとも言えるし、その義務は実質的なものだとも言える。「社会契約」の語り方はどのようなものであれ、本来的な意味での契約との類比かメタファーのどちらかに依拠するであろう。

3. これらの区分がもたらすいくつかの帰結

われわれはここまで行ってきた分類を以下のような表にまとめることができよう（三次元的な頁の上では、さらに契約に関連する当事者についての列を加えた立方体のほうがいいだろうが）。

この表の興味深い特徴のひとつは、15のセルのうち一つを除いた全てがオープンになっていることである。文字通りの道徳的契約のみが「先験的に」排除されている。どのセルも必ずしも他のセルに依存していないので、一つのセルを埋める「契約」は他のセルを埋める「契約」と競合しない。たとえば、われわれが政府に服従する形式的な義務をもつ理由に関する理論（われわれは政府に忠誠を誓うとき、そのときにのみその義務を負う）は、われわれが政府の法律に従う形式的な義務を持つ理由（たとえば政府は法制定権能を持つと理解されるか否か、あるいは法は慣習からのみ生まれると理解されるか否かに依存する）とは整合するかも知れないし、しないかも知れない。

契 約	文字通りの契約	類比としての契約 ³¹	メタファーとしての契約
道徳的契約 (当事者：諸個人)	〔概念的に存在しない〕	道徳的義務を説明する (例：ゴティエ)	道徳性一般への洞察を提示する (例：グラウコン?)
行政府設立契約 (当事者：人民、諸個人、行政府もしくはその組み合わせ)	市民国家に対する形式的な道徳的義務を基礎づける (例：ホブズ以前の社会契約)	行政府に対する道徳的義務を説明する (例：カント)	政府に対する何らかの道徳的義務への洞察を提示する (例：英国の銀行とその監督官庁)
立法府設立契約 (当事者：人民、諸個人、立法府もしくはその組み合わせ)	法に対する形式的な道徳的義務を基礎づける (例：ホブズ)	法に対する道徳的義務を説明する (例：ルソー)	法に対する何らかの道徳的義務への洞察を提示する (例：「科学との社会契約」)
市民的契約 (当事者：諸個人もしくは一定の諸個人を含む市民社会)	市民的結社が制定する事柄に対する形式的な道徳的義務を基礎づける (例：「デビアン契約」)	市民的結社が制定する事柄に対する道徳的義務を説明する (例：ヴィーチ)	市民的結社が制定する事柄に対する何らかの道徳的義務への洞察を提示する (例：「企業と公衆の間の社会契約」)
政治的契約 (当事者：諸個人)	政治的社会が制定する事柄に対する形式的な道徳的義務を基礎づける (例：ロック)	政治的社会が制定する事柄に対する実質的な道徳的義務を説明する (例：「民主的プロセス」への義務)	政治的社会に対する何らかの道徳的義務への洞察を提示する (例：なし)

このセル相互間の独立性が示唆することは、われわれは何らかの推定的な「社会契約」への言及に対して少なくとも4つの疑問を呈することができるということである。

1. その契約は道徳的義務か？（もし道徳的義務でなければ、一体なぜ「契約」という言葉を使うのか？どのような類比もしくはメタファーによってその語用は担保されているのか？）
2. その道徳的義務は形式的か実質的か？（もし実質的なものであれば、なぜ「契約」という言葉を使うのか？どのような類比もしくはメタファーによってその語用は担保されているのか？）
3. その契約は社会を作り上げるのか、それとも単に個人や市民的結社を既に存在する（企業体的）社会に拘束するだけか？（「社会」という言葉がどのように機能すると想定されているのか？）
4. もしその契約が社会を作り出すとすれば、当該社会は市民社会か、市民国家か、市民的法制度か、政治社会か、それとも市民的結社か？

「社会契約」という用語を使う人にこの質問を投げかけることによって、われわれは何か価値あることを知ることができるだろうか？私はかなりの頻度で知ることができると思う。私はここで知ることができるという証拠をいくつか提示するつもりであるが、それは以下の3つの方法で行う。a) 社会契約を批判するいくつかの古典的な議論（ヒュームの主張）を検証することによって提示する。b) 文字通りの社会契約に対する現代の批判（ロールズの主張）を検証することによって提示する。c) 公衆と専門職の間の契約に関する主張（ロバート・ベイカーによるアメリカ医師

31 私がこれらの列から「実質的な」という言葉を省いていることに留意されたい。これによって（ルソーとカントが明らかに信じていたように）いくつかの契約への類比が形式的な道徳的義務を生み出す可能性が認められる。私自身はこの可能性については疑わしいと思っているが、これは別の論文の主題である。

会の1847年の倫理綱領に関する分析)を検証することによって提示する。私は、これらの証拠は私の社会契約の分類の有用性を示すのに十分なほどバラエティに富んでいると思う(たとえここまで提示してきた事例の記述がそうではないとしても)。

初めにヒュームの以下の主張について考えてみよう。

人間というものの事情によってこの同意が認められることは決してないだろうし、同意というものが現れることもほとんどないだろう。しかし(中略)征服と略奪、すなわち平易な言葉でいえば暴力が、古代の政府を解体することによって世界中でこれまでに設立されたほとんどすべての新たな政府の起源である。(中略)理性や歴史や経験がわれわれに示すことは、あらゆる政治的社会の起源は〔人々の同意に比べると〕非常に的確さと規則性に欠けるといふことである。³²

問4はわれわれにヒュームが「政治的社会」という用語で言わんとしていることを考えるように求める。その答えは明白なように思える。ヒュームはその用語を(多かれ少なかれ)「政府」と互換可能な形で使用し、政府の起源に関する証拠に依拠して、政治的社会に関する自らの主張を確立する。したがってわれわれは、彼の「政治的社会」という用語を(われわれの言うところの)「市民国家」を意味するものとして理解すべきである。そのように理解するならば、ヒュームがここで述べていることは真だと言ってもよいだろう。しかしもし、私が示したように、ロックが「政治的社会」をヒュームの言う意味ではなくわれわれの言う意味で理解するなら、この(明らかにロックに向けられた)批判はまったく的外れである。ヒュームは市民国家がその起源を同意に持つことを否定するが、ロックの主張は別のクラスの実体すなわち(われわれが言う意味での)政治的社会に関するものであり、それについてヒュームはここでは何も言及していないのである。

第二にヒュームの最も有名な社会契約批判を検討する。

去ることも認められているイギリス王の土地に住んでいるという事実によって、あらゆる個人は王の権威に暗黙のうちに同意し、王に対し服従を約束していると言わねばならないし、そのような暗黙のうちに含意された同意のみによって、物事は自分の選択次第であると想像される場所を持つことが可能になるのである。³³

上記の問2はわれわれに、政府(「イギリス王」)に従う義務が形式的であるか実質的であるかを問い、もし形式的であればその義務が文字通りの契約に依拠しているのか、類比やメタファーとしての契約に依拠しているのかを問うように指示する。ロックの『市民政府論』には不明瞭な点が多々ある。しかしロックは「積極的な参画と約束ないし信約の表明を通じた実際のコモンウェルスへの参加以外に、人を〔コモンウェルスの臣民ないし構成員に〕するものはない。」³⁴と明確に述べている。それがどのようなものであれ、「暗黙の」(もしくは「含意された」)同意によって誰

32 David Hume, *Moral and Political Philosophy* (Hafner Publishing Company: New York, 1948), p. 362. (デイヴィッド・ヒューム「原始契約について」、『世界の名著 27 ロック・ヒューム』543-544頁)

33 Hume, *Moral and Political Philosophy*, p. 363. (同上 545頁)

34 ジョン・ロック『市民政府論』122節 (John Locke, *The Second Treatise* §122)

かが政治的社会的構成員（「コモンウェルス」の市民）となることはありえない。したがって「暗黙の」（もしくは「含意された」）同意によって市民の形式的な道徳的義務を説明することはできない。ロックにとって、暗黙の同意は別の何か、すなわち訪問者であれ、在留外国人であれ、単なる居留民であれ、「非」市民（政治社会へ参加するための同意を表明したことがないか、もしくは同意の表明が受け入れられることのなかった人々）の義務を説明するものでなければならない。さらにロックは、すべての市民国家が暗黙の同意でさえ存在すると（正当に）主張できるとは限らないと考えているように見える。たとえばギリシャを領有したトルコのような、人々の同意の上に成り立っていない市民国家は非常に不正なので、そのような市民国家は暗黙の同意さえ負託されることはないと思われる（とロックは言う）。いかなる臣民もそのような市民国家に対して（不正義となることなく）反旗を翻すことが許される³⁵。

よってわれわれはロックの暗黙の同意への訴求を、非市民（現地生まれの臣民含む）は公正な政府（その権力を政治的社會から引き出す政府）に対し、その領内にとどまる限りで服従の義務を負うという程度の主張と読解してもいいかもしれない。政府が公正である限り、われわれはその法に従う義務がある。そのときロックの「暗黙の同意」は文字通りの契約を構成「せず」、疑似契約を構成するであろう。ここでの「契約」なるものは非契約的義務（制度が公正である限り、その制度に協力すべきであるという正義の義務）に読み替えできるものでなければならない。この「暗黙の同意」解釈に従えば、ヒュームは単にロックを誤解していたということになろう。ロックによれば、われわれは選択の余地なく（この意味での）暗黙の同意から（実質的な）義務を負うことがあるが、それはわれわれが理に適った公正な法制の中にいる間だけである。そしてこれは（社会の利益に正義が含まれる限り）ヒュームの見解でもある。ヒュームは言う。

政府は社会の利益のために人間が発明したものに過ぎない。政府の専制によってこの利益が失われるとき、服従の自然的義務もまた失われる。道徳的義務は自然に基づいている。³⁶

次に現代において最も重要な社会契約論者であるジョン・ロールズについて考えてみよう。ロールズは「社会契約」という用語を道徳—類比的な意味で用いる。ロールズの社会契約は「原初状態」（道徳的自然状態）すなわち正義の諸原理（そして実際としては全ての道徳の諸原理）がない状態を終わらせる。ロールズの「契約」には（道徳的に拘束力のある）合意が含まれておらず、市民国家（と法制度）に関する憲法の起草を統制する諸原理に関する単なる「合意」（個々人の判断の一致）しか含まれてない。ロールズは政治的・市民的・立法府制定・行政府制定の各契約に関して（積極的に）言うべき言説を持たない。彼の憲法的規約が想定しているのは彼の正義の二原理（とその他全ての常識的道徳）だけである。彼の立法府と行政府および憲法はこの二原理からできている。ロールズの正義の諸原理は、一般的には市民に自由に結社を作ることを認める。ロールズの考える市民は、彼の言うところの「政治的務め」を負っているが、それは市民が比較的公正な行政府の被治者だからであって、市民が文字通りの意味で同意したからではない。

35 ロック『市民政府論』192 節（*The Second Treatise* §192）によれば、「古代のこの国の主の末裔であるギリシャのキリスト教徒以外に、彼らを長きにわたり苦しめてきたトルコ人の支配を、彼らがその支配を排除する機会があればいつでも、正当に排除することが許される者がいようか」。明らかに単なる同意ではギリシャの住民をトルコの支配下に拘束することはできない。

36 Hume, *Moral and Political Philosophy*, p. 112-113.

多くの人にとって、おそらくロールズ自身にとっても、『正義論』は文字通りの意味での「政治的」契約がなされる可能性に否定的である。だが本当にそうだろうか？問題となる二つのセル、すなわち道徳的類比と本来的な意味での政治的契約は必ずしも関連しない。実際ロールズ本人もそう認めている。ロールズは「務め」(duty)を公正「ではなく」正義の考慮に基づく道徳的要求と定義する。公正に基づく道徳的要求は、約束から生じる要求を含むが、ロールズはこの道徳的要求を「義務」(obligation)と呼ぶ。ロールズは、私の知る限り、「政治的務め」が「形式的」要求か否かについてこれまで言及したことはないが、「政治的務め」が「形式的」要求であるということはあるに思われる。政治的務めすなわち何らかの法に従う務めが公正ではなく正義の考慮から生じることを示すためには、その法の命ずる内容を知っていなければならないだろう。法の内容が詳細な点までわたっていかん正義の二原理と一致しているかということが考慮されねばならないだろう。その法に表面的な瑕疵がない場合に根本的な瑕疵もないことを保証するために、(たとえば「民主主義システム」の権威に訴えるというように)(不完全な)手続にただ頼るというわけにはいかない³⁷。ロールズは同様に「政治的義務」が形式的であるとも言わない。しかし政治的義務は形式的でなければならない。公正の原理から生じる全ての(一応の)道徳的義務は形式的である。よってロールズの務めと義務の区別はわれわれの実質的義務と形式的義務の区別に合致するように思える。ロールズにとって政治的務め(実質的義務)と政治的義務(形式的義務)は両方とも社会に存在するかもしれないし、共に存在しないかもしれない。また一方は存在するが、他方は存在しないのかもしれない。政治的務めと政治的義務は(多かれ少なかれ)相互に独立した道徳的実体でなければならない。

時にロールズはこの独立性に注意を払うことさえある。たとえば、「公正の原理を擁護する議論」のなかで、ロールズは以下のように述べる。

社会の中で高い地位にある人々は、そうでない人に比べて政治的務めとは別の政治的義務を負うことになることが多いというのも事実である。というのも政治的職業に就いたり立憲システムから得られるチャンスを利用したりする可能性が最も高いのは、大体においてこれらの高い地位にある人々だからである。したがって高い地位にある人々は公正な制度の構図により厳しく拘束される。これらの事実を指摘し、多くの拘束が自由に引き受けられるあり方を強調するために、公正原理を持つことは有益である。³⁸

よってロールズは、現実の社会契約の形式(自由に引き受けられた紐帯)すなわち(公職に就いたり、政治社会が提供するチャンスを利用したりして)諸個人が個々に現存する契約に加入する形式を承認している。よってロールズの正義論は、しばしば想定されているように、文字通りの契約(行政府設立契約、立法府設立契約および政治的契約)に訴えて、政府や法や政治社会に服従する形式的な道徳的義務——ロールズに倣ってわれわれはそれを(「政治的務め」と区別するために)「政治的義務」と呼んでもいいかもしれないが——を確立しようとする社会契約論に対立するものではありえない。契約の類比に依拠する他の諸理論と同様、ロールズの正義論は、文字

37 したがってロールズは民主主義における市民的不服従を擁護する。『正義論』281-285頁(A *Theory of Justice*, pp. 363-377)

38 ロールズ『正義論』267頁(*Theory of Justice*, p. 344)

通りの契約の理論が答えることのできる問題（形式的な道徳的義務の問題）に対して答えることができない。われわれはロールズ（彼の関心は実質的な正義の義務にあるように思われる）とロック、ルソーそしてカント（私の表によれば、彼らはそれぞれ幾分異なる問題に関心があるように思われる）の間で選択しなければならないわけではない。

最後の事例に移ろう。ロバート・ベイカーは医療倫理の歴史を記述する際に、アメリカ医師会は外科医と患者と公衆に課された 1847 年の倫理綱領にある義務を、（いわゆる）市民契約から派生したものとして理解していると主張した。「アメリカ医師会倫理綱領の三つの章のタイトルの明らかなように、この綱領を作成した時のこの専門職〔医師（会）〕のマニフェストの意図は、「受益と同等の返報をなすという公衆と契約を確立すること」である³⁹。つまり、専門職側は、社会が専門職の自律と特権を認めてくれるのと引き換えに、内部的統制に服し、社会へ奉仕することを誓約する。1847 年の綱領は、実際のところ契約という言葉も「受益と同等の返報（quid pro quo）」というような言葉さえも使っておらず、単に互恵的な義務（のようなもの）を語っているだけである。たとえば第Ⅱ条 1 項を考察してみよう。「医療専門職のメンバーは、コミュニティに対し非常に多くの重要かつ困難な義務を遂行することを課されているが、（中略）確かに患者が医療スタッフに負っている義務の正しい感覚を、患者が受け入れることを期待し要求する権利を有している。」われわれの問いの 2 は、この契約が形式的もしくは実質的な義務を生むこととなるか否かを問う。1847 年の綱領が記述する互恵的義務の事例それぞれにおいて、諸々の義務は実質的な考慮（「義務の正しい感覚」）によって関連付けられているので、問題となっている「契約」は厳密に言えばせいぜい契約の類比物でしかありえない。そしてそのときわれわれは、ここではどのような形で「契約」[という語]が使われているかを問う権利がある。ベイカーは単純に「契約」という用語の使用が義務の互恵的な性質をもたらすと答えることはできない。義務の互恵的な性質は綱領そのものの言葉から明らかである。同様に綱領そのものの言葉から明らかではあるが、契約という用語で書かれることによって失われてしまうことは、これらの互恵的關係は物事の本質から生じると（想定される）ことである。これらの義務は単なる規約ではない。契約への類比は役に立たない。

本稿で述べられたことから得られる教訓は、（せいぜい）一つは真の社会契約論が存在するということではない。（何らかの種類の）社会契約がその答え（あるいは答えの一部）となるかもしれない多くの（少なくとも 14 個の）問題が存在するということからだけでも、数多くの真なる〔社会契約〕理論が存在するといえよう。引き出されるべき教訓は、ただひとつあるとすれば、われわれはこれまで理論家がしてきた以上に社会契約という言葉に注意深く使用する必要があるということであり、この用語を伴う理論を使うときにはなおさらであるということである。

* 私はこの論文の初期のバージョンを 2002 年 10 月 4 日に開催されたイリノイ工科大学における人文学コロキウムで口頭発表した。私は Paul Gombert, John Kleinig, Michael Lessnoff に謝意を表するとともに、その発表以降、本ジャーナルへの投稿のためになされた多くの修正に関し、査読者にも謝意を表したいと思う。

39 Robert Baker, "Deciphering Percival's Code", in *Codification of Medical Morality*, eds. Robert Baker et al. (Dordrecht: Kluwer, 1993), pp. 191-192.

倫理学における「具体的状況」と実践的判断

—— 倫理学に「アクションリサーチ」を導入するための方法論的考察

羽地 亮（神戸大学）

要 約

昨今、注目を浴びている研究方法に「アクションリサーチ action research」というものがある。アクションリサーチは1940年代に活躍したアメリカの社会学者 Kurt Lewin の研究に端を発する。彼によれば、社会的な問題の研究は、それに直接関わる人々の問題意識を出発点とし、研究成果は人々に具体的に還元されるべきである。現在、アクションリサーチは、教育・看護・福祉などの分野で盛んに活用されている。本稿では、この手法を倫理学（特に応用倫理学）に導入することにどのようなメリットとデメリットがあるのか、またこの手法の理論的な射程はどれほどであるかを考察する。第一に、アクションリサーチという研究手法がどのような特色をもっているかを概観し、第二に、われわれが応用倫理学を行う際にコミットする「具体的状況」について考察する。具体的事例を根本的な要件として含む倫理学であるウィトゲンシュタイン主義の倫理学と、問題志向の倫理学である生命倫理や工学倫理を比較検討し、そこから、倫理学の方法のあり方についての一定の教訓を導き出す。こうした議論を通して、倫理学にアクションリサーチを導入することの意義についてまとめ、今後の展望を導きたい。

キーワード：アクションリサーチ、具体的状況、反省的判断

「もし普遍的なもの（規則、原理、法則）が与えられているならばそのもとに特殊的なものを包摂する判断力は規定的である。（中略）しかしながら特殊的なもののみが与えられており、それに対する普遍的なものを見出すべきであるなら判断力は単に反省的である。」

カント『判断力批判』序論より

1. 「アクションリサーチ」とは

アクションリサーチの提唱者である Kurt Lewin は、アクションリサーチについて「実践家（practitioner）を助ける研究」（Lewin（1946）p.34）と規定したうえで、こう述べている。

「社会的実践のために必要とされる研究は、社会的なマネジメントと社会工学のための研究として特徴づけることができるのが最善である。それはあるタイプのアクションリサーチで

あって、社会的な行為の様々な形式の諸条件と結果についての比較研究であり、社会的な行為へと導く研究である。書物以外の何物も生み出さないような研究は十分ではないであろう」(Lewin (1946) p.35)。

最近では、Carr と Kemmis が、こう述べている。

「アクションリサーチは、社会的状況に参加するものたちが、自分の実践の合理性と正当性、及び、それらの実践とそれらが行われている状況の理解を改善するために企図される自己反省的な研究の形式である」(Carr & Kemmis (1986) p.162)。

アクションリサーチの方法論的ポイントを述べた文献では、

「(1) 研究者自身を含め、その採っている「立場」が人々の視野を規定する。(2) 知識の内容ではなく、それを生み出す方法、プロセスこそが重要である。(3) 「客観性」は主観性の一種としてしかあり得ない。(4) 言語こそが変革することが可能な「現実」を編み上げている」(パーカー (2008) p.6)。

(1) のポイントは、フェミニズムの「立場理論」に由来するものであり、抑圧された者の「立場」にあるからこそ、女性たちは、権力側の人々とは明らかに異なる視点をもつことができる、とフェミニズムは主張する。同じことが研究者にも言えるのであって、研究者の「立場」は、明晰な視点を切り開くこともあれば、その視点を曇らせることもある。

(2) のポイントは、フーコーの主張に由来するものである (Foucault, 1977, 1979)。そこでは、歴史学や心理学のような学問分野が真実を保証する制度の役割を果たしていることに注目し、研究対象を知ろうとする営み自体によって当の研究対象が形成されるという循環が生じている、と説明される。これを逆手に取って、循環に着目し、事物そのものではなく、それに関する知識を生み出す方法、プロセス、メカニズムを重視するべきである、というのがアクションリサーチの方法論的ポイントである。

(3) のポイントは、精神分析に由来するものであり、「客観的」な視点は、何であれ、われわれ自身の関心や夢想、無意識によって影響を受けている。「客観性」とは、一種の「主観性」であるということを精神分析は示している (Hollway, 1989)。

(4) のポイントは、マルクス主義に由来するものであり、特に、言語のはたらきと現実の「社会的構成」に関する研究をマルクス主義と接続するという試みがなされている。フックによれば、言語こそが現実を覆っていて、言語なしでは現実を分析することができないという (Hook, 2001)。われわれの使う言語こそが現実を編み上げている。歴史を通じて編み上げられ構成された現実ならば、それをよりよいものへ変革することも可能である。マルクス主義は、このような考え方を唱道するものであるが、これは、アクションリサーチの方法論的ポイントとしても有用である。

アクションリサーチは、現在様々な分野で活用されているので、統一見解としての定義のようなものはない。しかしながら、非常に大づかみに捉えると、アクションリサーチとは、具体的状況

況における一人称的、当事者的関与による研究であると規定してそれほど間違っていないであろう¹。

たとえば、英語教育の現場でのアクションリサーチは（佐野 2005）、①問題の設定、②事前調査、③リサーチ・クエスチョンの設定、④仮説の設定、⑤計画の実践、⑥結果の検証、⑦報告という手順に沿って進められる。まず、「英語の授業で生徒の音読の声が小さい」という問題が設定され、次に、観察とアンケートによる事前調査が行われる。音読練習の時間にどれくらいの生徒が活動に参加し、聞こえる声で読んでいるかを観察する。また、音読の後で、「音読に積極的に取り組めたか」「聞こえる声で読めたか」などをアンケートで調べる。さらに、リサーチ・クエスチョンとして、「授業中に九割の生徒が音読練習に積極的に取り組み、同時に、テストでネイティブに理解してもらう読み方ができる生徒が八割を超えるには、どのような指導が必要か」という問いが設定される。次は、仮説の設定である。音読練習の問題の場合、なぜ生徒は声を出さないのかについての理由の所在を探る。もし音読練習を十分にさせているのに声が出ないなら、教科書の内容理解、あるいはそのための単語・文法の知識が不足しているのではないかという推測から、次のような仮説が設定されるだろう。「教科書の語彙指導を丁寧に行い、分かる語彙を増やすと同時に、テープの聞き取りの時間を多くし、英語の Q and A で理解を確認すれば、音読の声が大きくなるだろう。」次は、計画の実践と検証である。仮説に関わる活動に可能な限り時間とエネルギーを注ぐ。こうして音読重視の指導を一カ月ほど継続し、その間にクラスの変容を調べ、プラスの変化が見られれば、さらに自分の問題意識をより反映させた仮説を立て、マイナスの変化が見られれば、基礎学力の定着に重点を移していく。最後は報告である。これまでの経過をまとめ、仲間の教師たちに口頭で発表したり、論文としてまとめたりする。そこでは、これまでのリサーチの目標や道筋、そこから得られた発見などを仲間と共有することになる。また、発表を聞く側も、自分が同じ状況だったらと考えながら共感的に聞くことが望まれる。

このようにして、英語の授業改善のためのアクションリサーチでは、教室という具体的状況において教師という「立場」にある当事者としての「私」が、どのような「プロセス」を経て授業改善に関わっていくかをリサーチする。その際、授業は、「言語」によって編み上げられた変容可能な現実として捉えられ、できるかぎり「客観的」な視点（これは教師自身の関心や問題意識が反映されているという意味で、主観性的一种である）から変革されるのである。

2. 「具体的状況」について

2-1 カントの場合

上述のアクションリサーチで重視される「具体的状況」とは、どういうことを意味するのだろうか。具体的状況とは、「事例 case」のことであると考えるのが適切であろう。それでは「事例」は、倫理学においてどのような扱いを受けてきたのだろうか。まずはカントにおける「事例」²

1 より詳しい文献としては、(フリック (2002)) を参照のこと。

2 カントは、「事例」について次のような区別をしている。

「Beispiel (実例)」というドイツ語は、通例 Exempel (模範) に当たる言葉として、それと同意義に用いられてはいるが、これと同意義のものではない。あるものを模範とすることと、ある表現を説明するために実例を挙げるということとは、まったく別の概念である。模範とは、実践的規則——それがある行為をなすべきであるということと、あるいはなすべきでないということとをひとに判断させるものであるかぎり——の特殊な場合である。これに反して、実例とは概念的に普遍的なもの (abstractum

の扱いを見てみることにしよう。カントによれば、われわれがなすべきことを決定しなければならないとき、われわれは、定言命法によって行為の原則をテストするよう要求される。カントは、道徳理論を適用する対象として事例を役立てるよりも、道徳的行為の例示として事例を役立てる。事例の道徳的意義は、定言命法（カントの道徳原理）を適用することによって、決まるのである。

「生活がこれからの比較的長い期間にそれが快適を約束するよりも以上の害悪をもっておびやかす場合、私は自分の生命を切り捨てることを自愛の念からして私の原理とする」（Kant (1785) IV422）。

これは、カントの『人倫の形而上学の基礎付け』にある例である。「私」は、自愛の原理に従って、生活が害悪によっておびやかされなければ、自殺することを許されないとカントは主張する（ただし、自愛の原理は普遍的な自然法則とはみなされないとカントは主張する）。

しかしながら、どれほど多種多様な行為の事例を示されても、それだけでは、いかなる行為がなされるべきかを十分に決められない。原理だけでも、事例だけでも、行為を導くことはできない。カントは、特殊な事例を判断するための完全な規則はありえないと主張する。

「判断力は、規則の下に包摂する能力である。すなわち、何かが与えられた規則の下にあるのかないのか区別する能力である。（中略）一般論理学は判断力のためのいかなる規定も含まないし含みえない。（中略）もし一般論理学が、これらの規則の下にいかにして包摂するべきかについて、一般的に示そうとするなら、すなわち、何かが規則の下にあるのかないのか区別しようとするなら、再び何らかの規則による以外にこのことをなすことはできないであろう。しかしこのことは、それが規則であるというまさにその理由のために、判断力の新しい指導を要求する。（中略）判断力は、ただ鍛錬されるだけで決して教えられることのできない特殊な才能である」（Kant (1781/1787) A132-133/B171-172）。

すなわち、行為を導くためには、特殊が普遍に包摂されるかを判定する能力としての判断力が必要になるのである。また、カントは、判断力の涵養の道具としての事例（Beispiel）の効用を指摘している（Kant (1787) A134/B173）。しかしながら、カントにおいて事例は、上述のようにその倫理学にとって本質的な役割を果たさなかったのである。カントのいう事例は道徳的行為の例示にすぎず、事例の道徳的な意義は定言命法の適用によって定まるので、倫理学における「具体的状況」としての事例とはどういうことかを議論するうえでは、役に立たないであろう。

また、アクションリサーチにおける具体的状況としての事例は、社会的な行為へと導く契機となるので、カントのいう事例（道徳的行為の例示）とは、どちらも社会的な意義をもつという点で関係している。しかし、アクションリサーチにおける事例は、カント倫理学の背景をもたないので、カントの事例とは異なった観点から評価するべきである。

抽象的なもの)のもとに含まれていると表象される特殊なもの (concretum 具体的なもの) であるにすぎない。そして、それはたんにある概念の理論的な表示にすぎないのである。」(Kant (1797) IV 480) ここでのカントの「事例」は、Beispielとみなされるべきである。

2-2 ウィトゲンシュタイン主義の倫理学

具体的事例を根本的な要件として含む倫理学の登場は、20世紀を待たなければならなかった。それがウィトゲンシュタイン主義の倫理学（Wittgensteinian ethics）と問題志向の倫理学（problem-centered ethics）である。ここでは、ウィトゲンシュタイン主義の倫理学について検討することにしよう。

ウィトゲンシュタイン主義の倫理学は、Wittgenstein (1929) に触発されて生み出された倫理学である。彼はそこで絶対的価値判断（語りえないナンセンスな価値判断、世界を超えよう、有意義な言語を超えようとする価値判断）の例を挙げている。それは、以下のとおりである。

- ①「私は世界の存在に驚く（世界が存在することは何と異常なことか）。」
- ②「私は絶対に安全だ（神の御手の中にあるので何が起ころうと私を傷つけることはできない）。
- ③「（私は）³罪悪感を感じる（神は私たちの行為をお認めにならない）。」

「世界が存在しないことに驚く」と語るのが無意味なので（そのように語る人は一体どこに存在するのか）、①は無意味になる。これは「存在」とか「驚く」という言葉の誤用であるとされる。「存在しないことに驚く」が無意味ならば、そこから否定の論理定項を削除しただけの「存在することに驚く」もまた無意味である。

また、「相対的な安全」についてなら有意義に語りうるが、「絶対的な安全」は無意味であるので、②は「安全」という言葉の誤用である。

③は、比喩として把握できるが、しかし、何をたとえているのか不明である。たとえられている事実は存在しない。したがって、この比喩は無意味である。

これらはどれも、一人称的・当事者的判断であるということが重要である（アクションリサーチの方法との類似）。また、ウィトゲンシュタインにとって、本来的に倫理的な価値判断は、いわば世界の外にあり、命題のかたちで表現することができない。彼は、リースに対して「あなたが純粋な倫理的・道徳的問題にまったく言及しない倫理学の本を見出すことができるというのは奇妙なことであった」と語っている（Rhees (1965) pp.17-26）。それからウィトゲンシュタインは、リースに対して、仕事が要求するものと結婚が要求するものとの対立の事例について詳細に語ったという（*ibid.*）。それ以来、事例の詳細やニュアンスを強調することが、ウィトゲンシュタイン主義倫理学の特徴となった。ウィトゲンシュタイン主義倫理学の論考は、Winch (1972)、Rhees (1969)、D.Z.Philips and H.O.Mounce (1970)、Beehler (1978) 等々である。主にその具体的事例は、文学作品から採られる。これには理由があって、誰もが知っている文学作品や小説における具体的事例（具体的状況）を議論の出発点にすることによって、われわれが実際に何と言いたくなるかを見てとることに関与することができるからである。

Winch の次のような言明は、ウィトゲンシュタイン主義倫理学の代表的な主張である。彼はカントを批判する文脈で次のように述べる。

「私が主張しているのは、我々にできることといえば、個々の例を調べて、それぞれの事例について我々が実際に何と言いたくなるかを見てとることに尽きる、ということである。それ

3 原文では feeling guilty となっていて、特に一人称代名詞があるわけではない。しかし、文脈から「私は」を補うべきことは明らかである。

らの事例について我々が何と言わなければならないかを前もって決定してくれる一般的規則など存在しないのである」(Winch (1972) p.182、邦訳 256 頁)。

つまり、ウィトゲンシュタイン主義倫理学の文学や小説に登場する具体的事例は、理論によって導かれたものではなく、こうした事例自体が道徳的思考の中心なのである。ウィトゲンシュタイン主義者は、こうしたわけで、道徳的な理論や原理について論じるよりも、文学作品における道徳的に深刻な事例を詳細に論じることになる(周知のように、ウィトゲンシュタインは、終生、理論や原理のような普遍的なものによって何かを説明することを拒み続けた)。理論や原理は余剰である。なぜなら、事例が明確に記述されれば、倫理学の仕事は終わりだからである。ウィトゲンシュタイン主義者が行う事例による倫理学へのアプローチは、事例について反省する過程において、われわれが実際に何と言いたくなるかを明らかにしようとする。こうした方法は、われわれが当該の事例について実際に言いたくなることを手に入れるために、共有された倫理的伝統、道徳的な見解に関するコミュニティを必要としている(このことは後の Philips や Mounce の主張に関わってくる)。ウィトゲンシュタイン主義者にとって、道徳的判断は、様々な可能な行為の中からどれを選択して実際に行為するかを決定するというよりも、なされてしまったことについて判断を下すことである。いわば、ウィトゲンシュタイン主義倫理学は、行為のための導きを与えるのではなく、すでになされた行為の意味について評価・反省するわけである。その際、事例をどのような視点から見るか、その見方が本質的な意義をもってくる。

たとえば、Winch の “The Universalizability of Moral Judgements” によれば、

ハーマン・メルヴィルの小説『前橋楼員ビリー・バッド』から

「天使のように純朴な性格の前橋楼員ビリーは、英国軍艦「不屈号」で先任衛兵伍長クラガートの嫌がらせにあう。クラガートはビリーが乗務員に反乱を唆したという偽りの告発をする。ビリーは、鬱積のあまりクラガートを殴りつけクラガートは倒れて頭を打ち死んでしまう。「不屈号」艦長ヴィアは、事情を知って道徳的葛藤に駆られつつ軍法に従ってビリーに死刑を宣告する。ヴィアの言葉「となると、神の前では無垢であり、われわれ自身もそう信じている同胞に即決による恥辱的な死を宣告することがどうしてできよう。——間違いはないか。諸君は悲しげな同意を示している。然り、この私にしても思いは同じであり、心をひた打つものがある。』」(Winch (1972) pp.155-163、邦訳 217-222 頁)。

これに対して Winch は、一人称の道徳判断の一部に対して普遍化可能性原理⁴(「状況が同じならばいかなる他人も私と同様に行為すべき」)に従わない特別の位置を認める⁵。すなわち、ビリーを死刑に処すべきだというヴィアの判断は普遍化可能ではない。そして、Winch はこう言う。

「自分が何をなすべきか決断するとき人が発見するのは何か普遍的に成立していると言えるよ

4 この原理について、Winch は Sidgwick を念頭に置いている。

5 (蔵田 1993) では、Winch の主張が、普遍化可能性テーゼの適用の条件を満たしていないので、このテーゼに対する反例とはならないという考察がなされている。

うな事柄ではなく、むしろその人自身に関する事柄であるように思われる」(Winch (1972) p.168、邦訳 237 頁)。

しかし Winch は、弱い普遍化可能性原理は認める。「シジウィックの普遍化可能性のテーゼは同一人物が局外者として下す判断どうしの関係に適用される限りで、私は受け入れる」(Winch (1972) p.154、邦訳 216 頁)⁶。すなわち、局外者の道德判断は普遍化可能なのである。

また、D.Z.Philips and H.O.Mounce (1970) では、「正直はよいことだ」とか「寛容は正しい」とか「嘘をつくのは悪いことだ」というような判断について、これらは、立場の表明でもなければ決定したり議論したりする事柄でもなく、当然のこととみなされる (ibid.p.8f.)。なぜなら、われわれは、嘘をつくのは悪いことだということを決定したりはしないし、嘘をつくのが良いことだという判断は、われわれが念頭に置くことのできるものではないからである。これらは道德的判断を可能にするフレームワークの一部である。すなわち、「判断における一致 Übereinstimmung in den Urteilen」(Wittgenstein (1953) § 242) がなければならない。道德的推論は、道德的伝統や道德的実践の共有を前提としている。

以上見てきた、ウィトゲンシュタイン主義の倫理学は、次のような問題点をもつであろう。

- (1) ウィトゲンシュタイン主義倫理学では、共有されている実践が異なれば、倫理的な判断も異なるのであるから、道德的相対主義や道德的保守主義へと陥る恐れがあるであろう。実際、ウィトゲンシュタイン主義の倫理学は、ウィトゲンシュタイニアン・エスノセントリズム (Wittgensteinian ethnocentrism) と悪口を言われたりしている。
- (2) 道德に関するコミュニケーションが判断における一致を必要とするにしても、どの程度の不一致があれば、コミュニケーションが途絶するのかわ定かではない。ウィトゲンシュタインの「判断における一致が必要」という主張にどれくらい多くのことを読み込むべきかわからない。
- (3) 文学の事例と現実の事例との間のいかなる種類の一致が重要で、いかなる種類の一致が瑣末なものかを教えてくれる原理や理論の媒介がないので (ウィトゲンシュタインにとって、原理や理論よりも事例の記述が重要であったことを想起されたい)、文学の事例から道德的決定への移行がどのようにしてなされるのか分からない。
- (4) 結局、ウィトゲンシュタイン主義の倫理学では、道德的問題の実践的解決を行うことができない。理論・原理がなく、また、なされるべきことを決定するのではなく、すでになされてしまったことの意味について反省・評価を行うにすぎない。したがって問題解決には無能である。(歴史的にもウィトゲンシュタイン主義の倫理学は結局広範な支持を得られなかった。)

2-3 問題志向の倫理学 (problem-centered ethics)

問題志向の倫理学とは、主に生命倫理や工学倫理などの応用倫理学のことである。このタイプの倫理学では、理論・原理をそれとは独立に同定される事例に適用することによって道德的問題を解決することが使命と考えられるため、実践的な倫理学が指向される。扱われる具体的事例が、倫理学の理論や原理に依存しないという点では、ウィトゲンシュタイン主義者の具体的事例との

6 こうした考察の背景にあるのは、ウィトゲンシュタインの心の哲学における一人称表出 (Äußerung, Ausdruck, expression, avowal) の特権化であると Winch は示唆しているようであるが、ここでは立ち入らない。

類似がある⁷。この倫理学では、ある原理を正当化し、それからその原理を事例に適用する。倫理的思考が目指すのは、合理的な決定を下すことであり、合理的かつ実践的な倫理学が指向されている。そこで議論される問題は、法律家や医師、環境問題の研究者やエンジニアなどの専門家が用いる言葉で記述される。

たとえば、医療倫理で扱われる具体的事例は、SF的な側面をもつことがある。「将来、臓器移植を受ける目的で子供をもつことを選択する（将来、その子供に臓器を提供してもらう）」というような事例は現実的な考察からかけ離れている。しかし、このような突飛な事例が議論されるのは、バイオテクノロジーにおける現実の革命を反映している。遺伝子工学や遺伝子スクリーニングは、いまや現実の可能性である。また、死の定義をめぐる議論は、医療技術の現実の進歩によって生じた。

こうした事例の記述は、様々な専門職の標準的な見解に由来する（先ほどの臓器移植の事例であれば、「脳死」や「臓器の移植に関する法律」といった事項についての専門家（医者や法律家）の見解が関与している）。事例は、公共的な専門職の生活での語りに依拠している。ここでは、ウィトゲンシュタイン主義の倫理学における文学の事例に見られる心理的な深み、個人的内省的な深みが欠けている。問題志向の倫理学は、（専門家によって）確立された見解（「脳死とは・・・である」「製造物責任とは・・・である」）を無反省に受け入れてしまう危険をはらむ⁸。

また、ウィトゲンシュタイン主義の倫理学とは異なり、問題志向の倫理学は、問題解決についての不一致を道徳的な語りの前提としてしまうのではなく、合理的に解決されるべきものとみなす。

以上見てきた、問題志向の倫理学は、次のような問題点をもつであろう。

- (1) 専門家の語り方や立場の多くを、余りにも無反省に受け入れてしまうので、制度的・社会的な仕組みの限定的な批判しか与えてくれない。道徳的問題の明確化のためには実践的推論の理論だけでなく反省的活動が不可欠である。
- (2) 問題志向の倫理学の成功・流行は、どのような道徳的問題が存在するかについての（専門家による）確立された見方を進んで受け入れることで達成されている。つまり、倫理的な問題が何かがはっきりしている（「エンジニアの責任は何か」とか「脳死は人の死か」とか「自然物の権利は守られるべきか」など）。しかし、道徳的な問題の問題性は、ウィトゲンシュタイン主義の倫理学が示したように、問題を解釈する仕方に大きく関わっている。問題志向の倫理学は、問題を特定するプロセスについてほとんど何も語っていない。たとえば、「エンジニアの責任とは何か」という問題が立てられるとすると、多くの工学系学協会の倫理規定で定められているように、公衆の安全、健康、福利を最優先するべきであるということがエンジニアの最も根本的な責任であるとされている。特に安全性の確保は、エンジニアが果たすべき最も重要な責

7 サルトルの「実存主義はヒューマニズムである」(Sartre (1962))に出てくる有名な例では、母親を介護することと自由フランス軍に入隊してナチスと戦うこととの間で引き裂かれて悩む若者の話がある。この例は、道徳的原理を例示するために用いられているのではなく、道徳的原理がわれわれをなすべき行為の決定へと導くことができないことを示すために用いられている。この例のポイントは、この若者（及びサルトルの読者）がこの状況を道徳的原理の対立として見るができるという事実にある。個人的な献身と公的な義務の両方にポイントを見ることのできる人のみが、このディレンマを評価することができる。サルトルはこの状況に読者を取り残す。両方の義務は鮮やかに特徴づけられている。それゆえ、この例は理論依存的であり、図式的に提示されることができない。この例の力は、どちらかの忠誠に優先権を与えることが正しいとわれわれが考えることを困難にすることにある。しかし、このことは、われわれが、このような例を理論から独立のものとして見ることを要求しない。それどころか、この例を構成する原理は、完全に理論に導かれている。サルトルが道徳的な責任において見る苦悩は、原理の概念が道徳的生活において、今なお中心的な役割をもっていることを反映している。

8 生命倫理学は例外であろう。そこでは、「健康とは何か」とか「生命とは何か」といった根本的な反省が行われている。

任である。ここで「公衆」の定義については議論の余地があるとしても、「安全」という概念は、「受け入れ可能なリスクがないこと」として定義され、さらに「リスク」は、周知のように、危害の大きさに危害の発生確率を掛け合わせたものとして定義される。「フルプルーフ」や「フェイルセーフ」のような安全のための設計思想も関わってくるだろう。つまり、エンジニアが最も配慮すべき「安全」については、専門家によって、それがどのようなことについての責任であるかがかなりの程度確立され、特定されているわけである。したがって問題志向の倫理学は、道徳的問題が何であるかということの解釈について、余りにも無反省である。

- (3) したがって、原則を事例に適用する際における、問題志向の倫理学による実践的推論⁹(実践的三段論法)は、反省が推論に先立つことを要求する。どれだけ申し分のない原理を立てても、実践的推論の適切な小前提がなければ、正しい決定に至ることはできない。適切な小前提を立てるためには、現実の状況の評価が必要になる。問題志向の倫理学は、この評価の難しさにはほとんど注意を払わず、専門家による状況の標準的な記述を余りにも容易に受け入れてしまっている。ウィトゲンシュタイン主義の倫理学とは丁度逆の話になるが、問題志向の倫理学は、具体的事例の適切な評価・反省がなく、理論・原理があるだけで、新しい価値規範を創成する倫理学としては空虚である¹⁰。

3. 実践的判断一般の格率

それでは、事例の評価（実践的推論の小前提の発見）を適切に行うにはどうすればよいであろうか。本稿では、具体的事例を評価するための（特殊に対する普遍を見出すための）反省的ストラテジー（O'Neill (1986) p.336）の使用によって状況に関する評価を行うことで実践的推論の小前提を見出すことを提案したい。

反省的ストラテジーの例として、カントの有名な判断力の格率がある。「自然は、最短の経路をとる」とか「自然は飛躍しない」とか「自然は、何も無駄になしたりはしない」（Kant (1790) Vorrede, XXXI）などである。こうした原理（ストラテジー）は規定的判断力を導くことはできないが、自然を審問し、われわれの科学法則の探究（普遍の探究）を統制することができる。反省的ストラテジーは、状況を審問し、道徳的決定へと至る道筋を与える。このような状況を評価するためのストラテジーは、科学的探究だけでなく、倫理的・実践的推論も含めた、あらゆる人間の営みに関わっている。

与えられた特殊を評価するためのもう一つの反省的ストラテジーは、われわれ自身及び他者の認知的能力と経験との整合性を発見するためのストラテジーである。それは、ある状況の異なる評価の間の食い違いを乗り越えようとするためのストラテジーである。それは、他者とある見解を共有することを発見するためのストラテジーではなく、ある見解を共有することを求めるため

9 たとえば、「ものを考える仕事をするのが最も価値ある人生である」という大前提が立つと、「ものを考える仕事をするのは哲学者である」という小前提と、「哲学者になるには〇×大学の哲学科に行くのがよい」という小前提から、「〇×大学の哲学科を大学入試で受験しよう」という行為の決定がなされる。このようなものが実践的推論である。

10 もちろん、科学技術の専門家が新しい技術によって何らかの価値をもたらすことは、十分に可能である。しかし、ここで述べられている「新しい価値規範を創成する倫理学」とは、科学技術の急速な発展によって既存の倫理システムが機能なくなっている現状に鑑みて、新しい倫理システムを創成しようとする倫理学のことである。おそらくこの倫理学は、倫理学者だけでなく、社会学者や、科学技術の専門家、法律家等々、いわゆる文科系、理科系の別を問わず、学域横断的に様々な分野の専門家によって担われることになるであろう。

の戦略である。この種の戦略は、「つねに自分の視野を狭めるのではなく広げるように試みよ」という格率に従うことによって、われわれの私的な視野を逃れようとする戦略として考えることができる。われわれがそのような戦略を採用するとき、われわれの反省的なはたらきは、いわば、総体的人間理性をおのれの判断のよりどころにするために（Kant (1790) V 157）、他のすべての人々の表象の仕方を説明するのである。この二つのタイプの反省的戦略に従うことによって、われわれは、現実の状況や問題の断片的で部分的な知覚から、より完全で整合的で、自然世界に関するわれわれの理解と他者の可能な認識との両方と適切に統合された知覚へと移行することができそうである。このような判断力の格率は、美感的判断力にのみ関わるわけではなく、特殊な状況を把握する複数の仕方の間で選択しなければならないときはいつでも本質的なものである。判断力の格率は、不一致がある場合、したがって、他者による評価を理解し評価したうえで、それをわれわれ自身による評価へとつなげる必要がある場合にはなくてはならないものである。評価に一致がある場合でさえ、それは自己満足があるかもしれない。というのは、コンセンサスは保証されないかもしれないからである。したがって、すべての実践的推論は反省的戦略を必要とする。

O'Neill は、次のような反省的戦略を提案している。「情報の違いを考慮せよ。」「他人の言い分に耳を傾けよ。」「誰の利益になるか考察せよ。」「つねに他のすべての人の立場から思考せよ。」（O'Neill (1986) p.337）いったん、われわれが、他者の立場を共有しようとし、したがって、立場の間の両立不可能性に気づくようになるならば、われわれは、さらなる反省によって状況の再評価へと導かれるであろう。反省的に判断すること（特殊なものに対して普遍、統一を求めること）は、アルゴリズムよりもむしろ、戦略に従うので（つまり、反省的に判断するためのアルゴリズムなどありえないので）、そのような判断は、道徳的判断のための唯一の関係する基礎を形成する一意的に適切な評価を生み出すことはできない。しかしながら、反省的判断力は、理性の経験的使用のための導き（Kant (1781/1787) A663/B691）を与えることができ、われわれ自身を判断力の主観的で私的な諸条件から引き離すのに役立ち、また、総体的人間理性と整合的な評価へと到達することを可能にする。反省的判断力は、自然世界の統一と体系性を見出し、かつ、人間の状況に関する異なる可能な知覚の間の連結と親交関係に達するための戦略である。疑いなく、そのような戦略は、他の人間の活動と同様に、もしわれわれが相互に共約不可能な図式の下に孤立しているなら意味をなさないのである。しかし、もしわれわれが、そのように孤立していなければ、こうした戦略は、倫理的相対主義が、状況に関するわれわれの評価から、したがって倫理的推論の小前提から原理的に排除されうる方法を与えるであろう。

われわれが、他者との道徳的に受容可能な交流よりもむしろ敵意ある交流を目指す場合でさえ、もしわれわれが、このような格率によって我々の活動を統制しないならば、われわれは、正しい行為をしようとしても邪魔されるかもしれない。これらの反省的戦略は（「情報の違いを考慮せよ」「他人の言い分に耳を傾けよ」「誰の利益になるか考察せよ」「つねに他のすべての人の立場から考慮せよ」等々の反省的戦略は、われわれが共約不可能な図式の下に孤立していないことを前提としているので）、全人称的・相互主観的視点の必要性を示唆している。

4. 今後の展望

以上の考察の結果として本稿は、以下のことを結論し、その結論に基づいて今後の研究の方向性について展望したい。

- (1) アクションリサーチにおける一人称的・当事者的関与の主張の安易な導入は、危険をはらむので、慎重になされるべきである。(ウィトゲンシュタイン主義の倫理学のような無能な倫理学へと墮落する可能性がある。)
- (2) ある評価が共有されている(ウィトゲンシュタイン主義倫理学)とか専門家によって確立されている(問題志向の倫理学)というだけでは、その評価を受け入れるべきであるということにはならない。なぜならその評価は、偏見を含むかもしれないからである。
- (3) 具体的事例の文学的評価(ウィトゲンシュタイン主義倫理学)や専門的評価(問題志向の倫理学)に頼るのではなく、われわれは、反省的に判断するべきである。すなわち、反省的ストラテジーを用いて、具体的事例を審問し(評価し)実践的推論の適切な小前提を見出したうえで、行為の決定へと至るべきである。そのとき、われわれは、事例に関するいかなる共有された評価にも到達できないかもしれない。しかし、そのときにこそ新しい価値規範の創成(倫理創成)の可能性が拓けるはずである。
- (4) アクションリサーチの一人称的・当事者的視点は、反省的ストラテジーの全人称的・相互主観的視点による補完を受けて、事例についてのこれまで発見されていなかった新しい意味をわれわれが捉えることに貢献しうる。そのようにしてはじめて、アクションリサーチの倫理学への導入は、有効なものとなる。

本稿は、アクションリサーチの価値を貶めようとすることを意図するものではない。アクションリサーチはむしろ豊かな可能性を秘めた方法である。アクションリサーチを倫理学に導入する可能性は、ここで考察したような問題をはらみながら、いまだ未決のものとして開かれている。今後の展望としては、本稿の考察に基づいて、応用倫理学研究においてアクションリサーチがどのような含意をもっているのか(たとえば、反省的ストラテジーによってアクションリサーチはどのようにして補完されるべきか等々)ということ进行分析していきたい。

文 献

- Beehler, R. (1978) *Moral Life* (Blackwell)
- Carr, W., Kemmis, S., (1986) *Becoming Critical: Education, Knowledge and Action Research* (Routledge Falmer).
- ウヴェ・フリック (2002) (小田博志、山本則子、春日常、宮地尚子訳)『質的研究入門——〈人間の科学〉のための方法論』(春秋社)。
- Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish: The Birth of Prison* (original published 1976) (Allen Lane). (田村俣訳、フーコー『監獄の誕生——監視と処罰』新潮社、1977年)
- Foucault, M. (1979) *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (original published 1975). (渡辺守章訳、フーコー『性の歴史I——知への意志』春秋社、1986年)
- Hollway, W. (1989) *Subjectivity and Method in Psychology: Gender, Meaning and Science*, (Sage).
- Hook, D. (2001) Discourse, knowledge and materiality: Foucault and discourse analysis, *Theory and Psychology*, 11 (4) : 521-547.

- Kant, I. (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Erste Auflage, (Suhrkamp, 1968)
- (1781/1787) *Kritik der reinen Vernunft*, Zweite hin und wieder verbesserte Auflage, (Felix Meiner, 1998)
- (1790) *Kritik der Urteilskraft, Beilage, Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, mit Einleitungen und Bibliographie herausgegeben von Heiner F. Klemme mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti (Felix Meiner, 2006)
- (1797) *Metaphysik der Sitten*, (Imprint unknown, 1990)
- 蔵田伸雄 (1993) 「道徳的葛藤と道徳判断の普遍化可能性 —— ウィンチの「道徳判断の普遍化可能性」に関する一考察」 (『哲学論叢』第20号、京都大学哲学論叢刊行会)、63-73頁。
- Lewin, K. (1946) “Action Research and Minority Problems” *Journal of Social Issues*, 2: 34-46.
- イアン・パーカー (2008) (ハッ塚一郎訳) 『ラディカル質の心理学 —— アクションリサーチ入門』 (ナカニシヤ出版)。
- O'Neill, O., (1986) “The Power of Example” *Philosophy* 61 (235) 5-29, Chadwick, R. and Schroeder, D., ed., *Applied Ethics: Critical Concept in Philosophy*, Vol.1. (Routledge) 320-342.
- Phillips, D.Z. and Mounce H.O. (1970) *Moral Practices* (Routledge and Kegan Paul).
- Rhees, R. (1969) *Without Answers* (Routledge and Kegan Paul).
- Rhees, R. (1965) “Some Developments in Wittgensten's View of Ethics” *Philosophical Review* LXXIV, 17-26.
- 佐野正之編著 (2005) 『はじめてのアクションリサーチ —— 英語の授業を改善するために』 (大修館書店)。
- Sartre, J. P., (1962) *L'existentialisme est un humanism* (Éditions nagel).
- Winch, P. (1972) “The Universalizability of Moral Judgements” in his *Ethics and Action*, (Routledge Kegan Paul, 154-170. (奥雅博・松本洋之訳、ウィンチ『倫理と行為』勁草書房、1987年、211-240頁)
- Wittgenstein, L. (1929) “Lecture on Ethics” *The Philosophical Review* Vol.74, 3-12.
- (1953) *Philosophical Investigations: The German Text, with a Revised English Translation*, Third Edition., Oxford. 2001.

* この論文は、2009年4月25日に京都大学で行われた、応用哲学会第一回年次大会のワークショップ「「アクションリサーチ」によるリスク論の哲学的探究 —— アスベストによる健康被害に関する共同研究から」における私の提題に基づいている。当日、フロアから頂戴した貴重な質問に感謝している。本稿がそれに応えるものであることを願うばかりである。なお、本稿は、カント倫理学を研究している井上英昌氏の貴重なコメントなしには完成させることはできなかった。井上氏に感謝申し上げたい。また、二人の査読者からのコメントが、本稿の改訂に有益であったことにも謝意を表したい。しかし、言うまでもなく本稿の論述に関するすべての責任は私にある。

リベラリズムと障害者

柏葉武秀（宮崎大学）

要 約

本稿では、分析的伝統に立脚する現代の倫理学、とりわけリベラリズム政治哲学は障害者を公正に扱えないという通説を検討する。たとえば、ロールズの社会契約論は正義の名にふさわしいまっとうな社会についての構想から障害者を排除していると強く批判されてきた。

本稿の目的は、このリベラリズム政治哲学と障害学を架橋する可能性を探究することにある。本稿は以下の4節に分けられる。まず、障害者への財の分配をめぐる戦わされたロールズとセンの論争を瞥見する。次に、ロールズの政治的人格論こそが政治領域で障害者を不公正にあつかってしまう原因であると示したい。3節では、障害者の政治的・道徳的地位を基礎づけるには、自身の「ケイパビリティ・アプローチ」がロールズ正義論への最善の代替案だというヌスバウムの主張を跡づける。最後にケイパビリティ・アプローチが直面せざるをえない二つの問題を指摘する。

キーワード：リベラリズム、社会契約論、ケイパビリティ、障害者、障害学

はじめに

道徳的善悪の哲学的分析を使命とする倫理学や政治哲学、とりわけ分析的伝統に立脚する現代の諸理論にとって障害者の存在はひとつの躓きの石であり続けてきた。たとえばロールズに代表されるリベラリズムは障害者をその理論的枠組みから排除してきたかせいぜい二次的な役割のみを押しつけてきたと批判されている。

現代リベラリズムの有力な理論装置は社会契約論である。大づかみにいってしまえば、社会契約論のストーリーでは、自由で平等な主体が、目的合理的に各自の利益を追求しながら、相互に利益となる社会原理を全員一致で選択する。契約とは相互利益を獲得するための取引になぞらえられる。このストーリーには障害者に割り振られる役割はありそうもない。障害者の典型的な描写は移動にさいして車椅子を必要とする人々である。社会契約論の枠組みでは、障害者が必要とする車椅子購入代金の分配を簡単には正当化できない。というのも、集団としてみた場合、障害者が必要とする追加費用（車椅子代）にみあうだけの生産性を彼らはもたないし、それゆえ社会全体への貢献も少ないと想定されているからである。障害者の政治参加の可能性はないがしろにされ、障害者の観点は社会契約論の根本原理選択や正義の手続きにとって重要とはみなされてこなかった。

本稿では、このリベラリズムが障害者を理論的に排除してきたという「通説」を検討する。こ

の趣旨のロールズ批判については、日本ではセンのそれがすでに紹介されている。そこで、リベラリズム陣営内部で戦わされた論戦を、ロールズとセンの応酬を振り返りながらたどっておく(1)。この論戦の焦点は財の分配をめぐるものであった。その過程でロールズが障害者の問題を晩年まで一貫して棚上げしてきた事実を確認する。この事実から読み取られるのは、ロールズ正義論に特有の人格論である。ヌスバウムは、この政治的人格論が障害者を正義論から排除していく元凶だと徹底的に批判する(2)。次に障害者は正義にかなった社会の主体だともっとも積極的に主張するヌスバウムのケイパビリティ・アプローチを検討していきたい(3)。だが、「障害者が政治社会の正当なメンバーだと承認すること」はいったいなにを意味するのか。最後にケイパビリティ・アプローチが直面せざるをえない障害者のアイデンティティにまつわる問題を指摘して結論とする(4)。

1. リベラリズムと障害者のニーズ

ロールズは大著『正義論』で「公正としての正義」を導出するに当たり、社会契約論を復権させている。伝統的な社会契約論における自然状態に対応するのが「原初状態」である。原初状態とは正義の構想を導くべく設けられた仮説的な状態であり、そこにおいて合理的な当事者が平等な自由のもと、社会の基本的構造のための正義の原理を選択し合意するとされる。この原初状態で各人は合理的に熟慮した結果全員一致で「正義の二原理」を選択する。第一原理は平等な自由の原理、第二原理は社会経済的不平等の正当化にかかわる原理であるが、本稿で取り上げたいのは後者の本質的な構成要素である「格差原理」である。ロールズは、正義にかなった社会においてなおなんらかの不平等が存在することを認めながらも、不平等の正当化要件としてもっとも不遇な人に対する手厚い配慮を命じている。ロールズが擁護するリベラルな平等主義の基本的な直観によれば、道徳的に無関係な諸個人の差異に基づく不平等を排除した社会こそが正義にかなった社会なのである。この直観を具現化し、その目的を現実的に達成せんとするロールズ独特の装置がこの格差原理だといえるだろう。

ところで、リベラリズムの平等主義的な直観には、人は精神的・身体的障害を理由に差別され不利益を被ってはならないという含意がある。この含意はごく自然であるように見える。だが、ロールズの格差原理ではこの含意が十分には生かされえないと手厳しく批判したのが、同じリベラリズム陣営のセンである (Sen, 1982)¹。

センは論文「何の平等か？」において、格差原理が身体障害者に対して適切な分配を提供できないと論じている (Sen, 1982)。格差原理では、社会的基本財（自由と機会、所得と富など）が分配されるだけなので、財から得られる満足的面でも健常者に劣っている身体障害者に対する配慮を備えていないというのである。たとえば、車椅子が必要な身体障害者を考えてみる。格差原理は、身体障害者が障害を負っているからといって、特別な分配を与えることを正当化してくれない (Sen, 1982, p. 365)。なぜなら身体障害者は、誰にでも等しく分け与えられるべき社会的基本財ならば、想定上すでに十分所有しているからである。

1 センとロールズとの論争については、川本がすでに丁寧な紹介をしている (川本, 1995)。

「〔社会的〕基本財というアプローチは、人間存在の多様性にほとんど注意を払っていないように思われる。……ロールズは、基本財が差別的利益を具体的に表現したものだと考えているために、その利益が人と財とのあいだの関係性であると解釈できない」(Sen, 1982, p. 366)

ロールズに欠落しているのは、分配された財でもって、各人が何を実現できるか、個々人によって違いのあるニーズは何かという観点である。この観点を欠いた格差原理を称揚することは、社会的基本財で人々の平等を計るという「物神崇拜」に陥ることだというのがセンの批判の要諦であった。

センは、格差原理という理論的枠組みに欠けているものを「基本的ケイパビリティ (basic capability)」だという (Sen, 1982, p. 368)。基本的ケイパビリティとは、たとえば身体を動かして移動する能力、必要な栄養を摂取する能力などである。追求されるべき平等論は、ロールズのように、人間の生を送る手段に過ぎない財の保有量ではなく、この基本的ケイパビリティを指標として構築されねばならない。つまり、ロールズが見逃しているのは、その人が分配された財によっていかなる生を営んでいるかなのである。

さきの身体障害者の例では、ロールズは障害者が移動する能力をじっさいに発揮できるかどうかに関心を払わない。これに対して、基本的ケイパビリティに着目するならば、障害者の移動能力を現実的に保障してはじめて、すなわち車椅子購入費用になんらかの手当を講じてはじめて、平等な状態が獲得されることになる。かくして、センの理論からは身体障害者への追加的な資源分配を、基本的ケイパビリティの平等を目的として正当化する論理が導かれるのである²。

ロールズは、一度は障害者の問題を「難しいケース」として自らの理論的枠組では除外されかねないと認めざるをえなかった。すなわち、ロールズ本人が「すべての人が正常な程度に肉体的必要と心理的能力とを有しており、したがって特別な健康管理および精神的に障害を持つ人々をどのように扱うかという問題は生起しないという仮定に立っている」ことを自覚しており、この難しい事例を正義の構想を立てる上で考慮することは理論上の困難を招くと考えている。しかも、それだけではない。

「その運命が憐憫と不安を呼び起こすわれわれとは隔った人々 (people distant from us) のことを考えざるをえなくすることによって、われわれの道徳的知覚能力を混乱させることにもなりうる」(Rawls, 1975, p. 259)

ロールズによれば、障害者とはあくまでも「われわれとは隔った人々」であって、哀れむべき存在ではあっても、正義を構想する主体ではないのである。

しかし、遺稿となった『公正としての正義 再説』では、社会的基本財の平等はセンの批判を免れていると再反論を試みている³。ロールズの再反論は次のようなものである。公正としての正義で前提とされるのは自由で平等な市民である。この市民の最低限不可欠なニーズは十分に似通っ

2 センのケイパビリティ・アプローチは『不平等の再検討』において、福祉・機能・ケイパビリティの各概念を洗練させていくのだが (Sen, 1992, pp. 39-49)、本稿ではそれ以降の展開も含めてこれ以上触れない。ケイパビリティ・アプローチ自体の検討は、後にヌスバウムのそれだけを子細に検討する。

3 『政治的リベラリズム』でも同趣旨の手短な反論がみられる (Rawls, 2005, p. 183)。

ているので、基本財をニーズの指数にしても取りこぼしはない。しかもロールズによれば、基本財はセンが批判する以上に柔軟な指数であって、病気や事故が引き起こすニーズの違いに対応できる。というのも、市民は全生涯を通じて社会的に協働すると想定されているので、一定期間社会での役割を果たせないときには適切な補償をうけるべきであると正義の原理が命じるからである。したがって、基本財を平等の指数とするならば身体障害者に適切な配慮をしていない、というセンが加えてきた批判は的外れだというのである (Rawls, 2001, pp. 170-176)。

このようなロールズの再反論はどこまで妥当であろうか。社会的基本材のリストに障害者への配慮が正面から組み込まれたことは、一定の改善であるかもしれない。しかしながら、ロールズとセンとの論争において問われてきたのは、あくまでも分配される財の性質であったことに注意したい。両者の差異は、分配的正義の原理を「誰が」選択するのかではなく、平等に分配されるべき財がどれだけ人々の多様なニーズを汲み上げられるかにかかわっていた。そもそも選択主体のあり方に焦点が当てられていたわけではない。たしかに障害者のニーズが争点となっていた。だが、そこで障害者その人に割り当てられていたのは常に財の分配を受けるだけの受動的な立場にすぎない。このことは議論の題材から考えると、非難されるべき事柄ではないかもしれない。しかし、本当に障害者は財の分配を待っているだけでよいのか。それは障害者に政治レベルである種のスティグマを押すこととどれほど異なっているだろうか。問われるべきなのは、分配される財の指標だけではなく、障害者のいわば「政治的主体性」にあるのだと思われる。

2. リベラリズムにおける人格

前節で確認したように、ロールズはセンへの応答において、社会的基本材のリストを精緻化して障害者のニーズをカバーしようとしてきた。だが、それはもっぱら社会構成員が病気や事故にあったときに被ると予想される一時的な障害を治療する医療保障を目的としている (Daniels, 2003, pp. 256-259)。ロールズがセンへの再批判を開始するとき、依然として障害者の問題は明確に棚上げされているのである。

「まずはじめに、深刻な障害 (disabilities) をもつために社会的協働に貢献するノーマルな構成員ではけっしてありえない人々、という極端なケースは棚上げしておく」 (Rawls, 2001, p. 170)

この立場は『政治的リベラリズム』以降一貫しているように思われる (Rawls, 2005, p. 20.)。なぜロールズは障害者を社会の「ノーマルな構成員」として承認しようとししないのだろうか。この点を徹底的に追求しているのがセンの盟友ヌスバウムである。ヌスバウムのロールズ批判は多岐にわたるが、本稿の問題意識から重要なのはロールズの政治的人格論批判である。ヌスバウムによれば、ロールズが唱道する正義にかなった社会を構成する資格要件である人格理解が狭隘に過ぎるがゆえに、障害者はそこから排除されてしまう。

『正義論』から『政治的リベラリズム』へとロールズの基本的立場は大きく変貌を遂げてきた。この変貌とは、正義の普遍的な理論構築を放棄し、自らの「公正としての正義」を民主的伝統の

なかでのみ妥当するローカルな正義論として再定義するものであった。ロールズが民主的伝統から汲み上げて理論の基礎に置き直した理念がヒュームの正義の条件を引き継いだとされる「公正な協働システムとしての社会」である。この社会の構成員は、正義感覚への能力と善の構想への能力という二つの能力を備えており、全生涯にわたって社会的協働に携わる。

「市民は、平等な能力はもたないとしても、少なくとも本質的にミニマムな程度は、全生涯にわたって社会の十分に協働するメンバーとなりうる道徳的・知的・身体的能力をもつ」(Rawls, 2005, p. 183)

もはや問題点はあきらかだと思われる。ロールズが障害者を「極端なケース」とみなして彼らに社会の成員資格を承認したがない理由は、障害者は社会的な協働活動の主体たりえず社会に対する有意義な貢献を期待できない存在である、というロールズの考え方にある。本稿冒頭で総括しておいた「契約論に基づくリベラリズムは障害者問題を等閑視している」との通説は、ことロールズに限ってはほぼ妥当と思われる⁴。

ヌスバウムが『正義のフロンティア』において、批判するのはまさにこのロールズの障害観である。ヌスバウムは、ロールズは依然として障害を偶然で例外的な事象としてしか把握していないと指弾する。つまり、たとえロールズが障害者への配慮を基本財でカバーしようとするとしても、それは障害によって被る「不運」を何らかの形で補償する点を目的としているにすぎないというのである。

ロールズによる先のセンへの応答に対するヌスバウムの疑問・批判は、次の三点にまとめられる (Nussbaum, 2006, p. 144)。

- (1) 単一の尺度で計算された金銭が多様な身体・精神障害者のさまざまな領域でのケイパビリティの代用物になるのか。
- (2) 基本財へのニーズにおける多様性は偶然的なものではなく、日常生活に満ちている特徴であることに注意を向けていない。
- (3) 障害を負う時期があるノーマルケースと一生にわたる障害をもつ人々の生との間に連続性を認めない。

最初の論点はセンがロールズの基本財を物神崇拜と呼んで批判した論点を重なるだろう。ヌスバウム独特の主張はむしろ他の二点に存する。ロールズが障害者を政治的人格概念の外延から排除しようと考えたのは、障害とはあくまで不幸な偶然によって一時的に被る特性だと思い込んでいるからである。それゆえに、障害者の多様なニーズをもまた偶然の産物に過ぎない。だが、本当にそうなのかとヌスバウムは問いかける。たとえば、自力で食物を咀嚼し嚥下できないという障害を考えてみよう。そのような人は、他人の助力と医療上の専門的なケアを必要とするはずである。ロールズはこのようなケアへのニーズをごく例外的な事象としてしか捉えないだろうが、「ノーマルな」高齢者にとってはじっさいにはごくありふれたニーズである。「齢を重ねる」という人間に

4 だからといって、契約論がこの通説に必ずしも膝を屈するわけではない。社会契約を利益の取引プロセスではなく「信頼感の醸成」システムと読み直したり (Silvers and Francis, 2005b)、相互利益や互惠性といった問題含みの概念を修正したりする論考 (Becker, 2005) がすでに発表されている。ロールズ正義論を改訂して、十分な社会的協働が想定されるレベルを原初状態から立憲レベルに移動させる試みもある (Stark, 2007, p. 138)。

とって不可避の事態を例外と呼ぶことができないのであれば、「基本財への多様なニーズ」はけっして偶然ではない。そうであれば、ロールズが無批判に受容している「ノーマルな生／アノーマルな生」の二分法もまた維持しがたい (Nussbaum, 2006, pp. 100-101)。

かくしてヌスバウムは、ロールズひいてはリベラリズムが前提としてきた政治的人格論の歪みを告発する。ヌスバウムによれば、私たちは幼子のときには保護者から世話をされ、老いては家族や社会福祉制度の援助を頼みに生きている。障害者を恒常的なケアを必要とする人々だと規定するのがたとえ妥当だとしても、障害と健常の区別はそれほど自明ではない。したがって、ロールズが障害者を特別なケースに押し込んでまで守り抜こうとした人格像はすでにリアリティを著しく欠いている。一般的に述べ直すならば、合理的推論能力と自己利益増大を指標とする独立した個人といった、自己中心的な人格像はまともな社会構想と両立しないのである。

ヌスバウムはリベラリズムが前提としてきた（カント的な）人格に代えて、他者の善を自らの善として共有するアリストテレス由来の社会的動物としての人格こそがリベラリズムにふさわしいと主張する。すなわち、われわれはさまざまなものを必要とする時間のなかで生きる（temporal）動物存在であって、赤子として生まれ老人という別の依存形態を経て生を終える。われわれはこれら諸領域での傷つきやすさ（vulnerability）に注意を向け、合理性や社会性自体が時の流れにおいて存在するものであり、成長し成熟し衰えていくと知る。われわれは対称的な社会性だけではなく、多少なりとも非対称な社会性を認めなくてはならず、後者もまた互惠性と真に人間的な機能を含んでいることをも認めなくてはならない (Nussbaum, 2006, p. 160)。さらにヌスバウムの強調するところでは、利他的な傾向も相互利益と同様に社会的紐帯となる。各人は社会的な善を追求し複雑な目的を他者とともに共有する。他者の善は自身の善を追求するときの制約ではない。それは自らの善でもある。したがって、他者の善への強いコミットメントは人格の公的理解の重要な部分なのである。仁愛と正義を伴って他者とともに他者に向かって生きることは、すべての人が政治目的に是認する人格の公的理解を構成しており、基礎的な政治原理はこの人格理解から生い立つのである。そこでは社会的協働はロールズのそれとは大きく異なった姿を見せる。人間は自己利益だけではなく広範囲な動機（正義への愛、共感、仁愛など）から協働関係に入る。社会的協働活動の利益と目的はいわば最初から道德化され社会化されるのである (Nussbaum, 2006, pp. 156-157)。

他者に依存して生きる生が人間に本質的であるとすれば、障害者の生がそこから排除されねばならない理由は存在しないはずである。かくてヌスバウムの構想においては、障害者はリベラルな社会の正統な主人公たりうるのである。

3. ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチ

ヌスバウムは障害者のニーズも健常者のニーズも同等に重みづけ、かれらのニーズに応えることに政治的・道徳的価値をみいだす正義原理を提出する。それが「中心的ケイパビリティ」である。センのケイパビリティ・アプローチはQOL（生活の質）の比較研究に焦点を当てているが、ヌスバウムのそれは核となる人間のエンタイトルメント（権原）を説明する哲学的下支えを与えることが目的である。このエンタイトルメントは人間の尊厳を尊重するミニマムであって、あらゆる

国家の政府が尊重し履行しなくてはならない。

ヌスバウムによれば、人間のケイパビリティとは「人々がじっさいになしえまたそうでありうるもの」である。しかもケイパビリティは、人間存在の尊厳に値する生についてわれわれが抱いている直観を表現しており、以下のような特徴をもつ。

- (1) ケイパビリティはリベラルで多元的な社会の政治原理の根源として提示される。
- (2) ケイパビリティはすべての人々ひとりひとりに追求されるべきで、各人は手段としてではなく目的として扱われる。
- (3) ケイパビリティごとの閾値レベルを設定し、それを下回ると真の人間的機能が市民に利用可能ではないとみなす。(Nussbaum, 2006, pp. 70-71)

ヌスバウムは 10 のケイパビリティ・リストを挙げている (Nussbaum, 2000, pp. 78-80, Nussbaum, 2006, pp. 76-78)。簡単に内容を紹介しておく。

- 1 生命：通常の寿命の人生を最後まで全うできること。
- 2 身体健康：生殖の自律、栄養補給やシェルターを含めた健康。
- 3 身体的な健全さ：自由な移動、暴力からの保護など。
- 4 感覚、想像力、思考：感覚器官を用い、想像し思考し理性を働かせうること。しかも真に人間的に。
- 5 情動：ほかの人々や事物と愛情ある関係を結びうること。
- 6 実践理性：善の構想を形成し、人生計画について批判的に反省できること。良心と宗教儀礼の自由を含意。
- 7 連帯
A：他者と生きることができること。
B：自尊心をもち恥辱を避ける社会的基礎を持つこと。
- 8 人間以外の種：動物や植物に関心をもって生活できること。
- 9 遊び：笑い、遊び、余暇を楽しむこと。
- 10 自身の環境制御
A：政治的参加
B：物質的所有、平等な所有権の確保

このように、リストは生命といった人間の基底的な次元から政治参加や所有権のような政治・経済的次元にいたるまで広範囲をカバーしている。重要なのは、このリストに掲載されているケイパビリティが人間にとって本質的だということである。というのも、これらのケイパビリティをすべて（人間にふさわしい）閾値以上に行使することこそが人間に固有の存在様式だからである。中心的なケイパビリティは人間が普遍的な機能を満たすのに不可欠であり、したがって「真に人間的な」存在として生きるために本質的なのである。それゆえ、国家は人々にケイパビリティによって可能となる基礎的な機能レベルに至るに足るまでリソースを供給する義務を課せられている。

先のロールズーセン論争における具体例（身体障害者の車椅子購入費用負担）を再び取り上げよう。ヌスバウムのリストには「身体的健全さ (Bodily Integrity)」が載っており、その内容には「場所から場所へと自由に移動すること」が真っ先に含まれている。ケイパビリティとは人間の尊

厳ある生を可能にする最低限の条件であった。それゆえ身体障害者が自由に移動するために車椅子が必要不可欠であるとするならば、車椅子を供給する義務をまともな社会は負っていることになる。車椅子購入費用を社会的に負担しないとすれば、それは障害者に人間としての尊厳を否認することに直結してしまう。ロールズの格差原理でないがしろにされていた障害者の多様なニーズを、ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチはしっかりと汲み上げていると思われる。

とはいえ問われるべきなのは財の分配がいかにして正当化されているかである。リベラルな社会では根本的な政治原理を補完するべつの原理、たとえば人類愛によって車椅子購入費用を支出すべきとの指令が導かれるかもしれない。あるいは『正義論』のロールズのように、社会原理が選択された後の現実の立法過程の段階にいたってから考慮すべき支出項目にとどめておけば十分かもしれない。なるほどたしかに精神的・身体的障害を理由に人は差別され不利益を被ってはならないという平等主義的な直観はリベラリズムに共通である。しかし、だからといって必要額の財源が確保されるなら正当化根拠などことさらに詮索しなくてもよいとはいえない。というのも、問いの焦点は障害者の主体性にこそ絞られているからである。

障害者の場合は、ある人は人間に典型的な閾値レベルで計測された同等のケイパビリティを得るために健常者以上に多くのリソースを必要とするかもしれない。ヌスバウムの理論によれば、その場合には差額のリソースを分配するのがすべての人にとっての善（財）を獲得するために求められるだろう。結果的に障害者に手厚い財の分配が認められるだろうが、それは障害者が特権的な財の受益者であるからではない。なんらかの恩恵を期待する権利が障害者に与えられているからでもない。ヌスバウムの政治的人格論を想起しよう。障害者が自由に移動できることは、社会の他のメンバーにとっても喜びであり善なのである。障害者の尊厳は、障害者だけでなく社会のメンバーすべてにとって直接目指されるべき政治目的である。もしケイパビリティ・アプローチが妥当であるならば、障害者のケイパビリティを引き上げようとするニーズは、人間存在が本来有している多様なニーズの一例として直ちに正当化される。もし障害者のニーズを満たすためのさらなる財の分配をあえて「恩恵」と呼ぶとすれば、それは正義にかなった社会を構成する人間すべてにとっての恩恵を意味しなくてはならない。

またケイパビリティ・アプローチが貫徹された社会では、障害者は自分以外の誰かが選択した政治原理を、選択がすでに完了してから受け入れるだけの受動的な存在者ではありえない。ケイパビリティ・リストに政治的環境のコントロールが入っている事実が示すように、障害者の政治参加は最初から是認されている。おそらく政治参加といっても、自らの意見を表明するのが困難な障害をもつ人々は、適切なケアと援助者を必要とするだろう。だとすれば、そのための費用負担を含めたしかるべき措置を社会的に講じなくてはならない。それは車椅子購入費用のための財のさらなる分配がケイパビリティ・アプローチによって正当化されたのとまったく同じことである。

むすびにかえて

本稿の目的は、リベラリズム政治哲学が障害者の問題をいかにして正当に論じうるかを、ロールズに対するヌスバウムの批判を主たる題材に検証することにあった。この観点に照らすと、ヌスバウムのケイパビリティ・アプローチはどう評価されるだろうか。

ヌスバウムの戦略は、人間はみな多かれ少なかれ障害者であるとみなす一種の人間本性論だと特徴づけられる。他者への依存を人間本来の在り方とする政治的人格論は、障害を人間という種につきものの特性へと還元する傾向を備えている。このように障害を人間特性に普遍化する戦略は、たしかに障害者に政治社会での能動的な役割を十全に与えているように思われる。じっさい、ケイパビリティ・アプローチは障害の社会モデルとそれに依拠するかたちの権利獲得路線との親和性も高い (Nussbaum, 2001, p. 113)⁵。ケイパビリティ・アプローチは障害者問題をしっかりと射程に入れた理論だとさしあたりは評価できるだろう。

だがその普遍性のゆえにヌスバウムは少くない代償を払っている。約言するならば、障害概念の解消と新たな線引き問題である。まず前者からみておく。

ヌスバウムによれば、人間はみな程度の違いこそあれ障害者なのであった。もしこの人間概念が正しいのならば、せっかく確保された「障害者の」主体性はただちに意義を喪失しかねない。ケイパビリティ・アプローチでは、障害者を障害者として同定する必要性がきわめて希薄になるからである。人間本性の定義を改変して、これまでリベラリズムが排除してきた障害者を包摂しきったのだから、たとえば障害者運動が担ってきた課題はすべて「障害者の」ではなく「人間一般の」それへと姿を変えていくだろう。このような主体の一般化・普遍化を障害者運動は容易には看過できないと思われる。というのも、たとえば長瀬がアメリカの障害文化を紹介しながら述べているように、障害を自らのアイデンティティとする障害者によって担われている障害者運動の潮流があるからである。そして政治社会参加を現実に追求している障害者運動から生じてきた障害学の推進においては、障害者自身が「中心的な役割を果たすことが不可欠」とされるからである (長瀬, 1999, pp. 22-23)。

もう一つの新たな線引き問題というのは、ヌスバウムの新たな人間概念からはやはりこぼれ落ちてしまう人々がいるということである。先に確認したように、もし相対的により多くの分配が障害者をケイパビリティの平均的なベースラインへと引き上げうるならば、ケイパビリティ・アプローチは障害者へのより多くのリソース分配を正当化する。この論理の裏を返すと、いかにしても人間としてのケイパビリティの閾値に手が届かないものは、もはや人間とはみなされないことになる⁶。ヌスバウムにとって「人間本性 (human nature)」は単なる記述概念ではなく「評価的な」概念である。評価的というのは、多様な人間の生の特徴から、その実現なしには人間らしい生が営めなくなるほど根本的な規範だということを意味する。この人間本性を具現化するのがリストアップされた10のケイパビリティであった。こうして、ケイパビリティの閾値は人間とそれ以外の存在者を鋭く分断する新たな線引きを果たす。じっさい、ヌスバウムは無脳症児や遷延性意識障害の人間は「人間らしい生を送ることはできない」と判断している (Nussbaum, 2006, p. 181)⁷。

5 それどころか、センのそれも含めてケイパビリティ・アプローチは障害学の「社会モデル」に優位する点をもつとの指摘もある (Terzi, 2005, pp. 207-209, Mitra, 2006, pp. 242-243)。

障害学における社会モデルとは、障害を身体欠損などの「インペアメント」とインペアメントをもつ人々が被る社会制度上の不利益である「ディスアビリティ」に区別する理論的構えである (杉野, 2007, pp. 5-13)。

6 もちろん、ヌスバウムがこれほど直截な表現をしているわけではない。障害者が障害のゆえにリスト上のあるケイパビリティに到達しえない事態は「悲劇 (tragedy)」 (Nussbaum, 2002, p. 159) あるいは「不運 (unfortunate)」とされる (Nussbaum, 2006, p. 192)。

7 同じ箇所而言及して、シルヴァースらは障害者がケイパビリティレベルの向上を強制されるのではないかとの懸念を表明しているが、もっともである (Silvers and Francis, 2005a, p. 1627)。

ケイパビリティ・アプローチが新たに引いた線は、さらに障害者の間をも横切っていく。ヌスバウムは遺伝子治療で予想される「深刻な」障害の発生を防止できるならば、まっとうな社会はそうするだろうとも述べている (Nussbaum, 2006, p. 193)。ここでヌスバウムのエンハンスメント擁護につながりかねない姿勢を論じたいのではない。それは明らかに彼女のテキストから読みとることができるし、ある閾値のケイパビリティにまで障害者の機能を高めることを社会の責務とするケイパビリティ・アプローチにとってエンハンスメントを原理的に否定する根拠は見あたりそうもないからである。指摘しておきたいのは、むしろヌスバウムが社会の正当なメンバーとして例に挙げている障害者を、その障害の種類に応じて人間らしさへの可能性が異なると断じている事実である。ヌスバウムが遺伝子治療を勧めるのは脳性マヒ者に対してである。その件の直後に、ダウン症とアスペルガー症候群については、否定はしないが強く勧めはしないとわざわざ注意書きを記している。つまり、ヌスバウムは前者を後者二つよりもより「深刻な」障害だとみなしていることになる。ヌスバウムがこのような区別をする理由は、ダウン症者とアスペルガー症候群の人間と脳性マヒ者とではある閾値まで到達できるケイパビリティの数が異なっているという点にある。すなわち、ケイパビリティ・リストは、障害者の生を障害の程度や種類を基準として「どれほど人間らしいか」「どれだけ人間の名にふさわしいか」を判定する道具でもありうるのである。

以上二点の「弱点」をヌスバウムの理論は抱えている。このことはなにを示唆しているのだろうか。思うに、それは「障害者を政治社会の正当なメンバーとして承認する」という言葉を発するとき、ヌスバウムあるいはリベラリズム政治哲学が否応なく直面してしまう哲学的課題の存在である。稿を閉じるに当たって、ヌスバウムの「弱点」に対応する課題を二つ指摘しておきたい。

第一の障害者のアイデンティティに関して、たとえば長瀬は、「同じ人間であること」を虐待や差別を防止する「出発点であり、到達点」であることは疑いえないと認めながらもそこにとどまる安易さを「怠慢」だと断じる。そしてろう文化運動に期待を寄せながら「同じ人間である」地点に到達する前に考えなければならないこと」を障害学の課題の一つに挙げている⁸。まさにリベラリズムもまた「同じ人間である」地点に到達する前に考えなければならないこと」を考えねばならない。人間の差異や多様性を尊重する理論構築の旗印をヌスバウムあるいはリベラリズムが降ろさないかぎり、そうである。

第二の障害の線引き問題とは、ケイパビリティ・アプローチに則って障害／健常の分断線を廃棄して障害を人間一般の特性へと普遍化すると、今度はその特性たる障害の間に別の分割線が引き直されてしまうというものであった。単一のケイパビリティ・リストに記載されているケイパビリティを、人間にふさわしい閾値まで引き上げることが可能であるならば（それにはまさに障害あるいは障害者によってさまざまな事情があるのだが）、障害を遺伝子治療してもよい場合がある。重要なのはケイパビリティなのだから、というわけである。ここでヌスバウムが及び腰で下したこの結論を論難するつもりはない。むしろ本当に問われるべきなのは、障害は相互に比較可能な一般的特性なのかという問題である。容易に推察されるように、障害がケイパビリティなどの一般的で共通の尺度で測定可能であってはじめて、比較に基づく線引きが可能となる。そうであるとするならば、この問いかけにリベラリズム政治哲学あるいは、いやしくも哲学を自認する

8 もっとも、障害学理論にはヌスバウムの普遍化路線に近いゾラの「障害の普遍化戦略」もある (杉野, 2007, pp. 101-109)。両者の比較検討は後の課題とせざるをえない。

からには、取り組む必要があるはずである。障害者のアイデンティティをめぐるこの問いは、障害者と障害との関係をどう考察すべきなのか、つまりは障害の概念規定はいかなるものなのかという、すぐれて哲学的な問いだからである⁹。これこそ「同じ人間である」地点に到達する前に考えなければならないこと」の一つであるはずである。

文 献

- Becker, L. C., 2005, "Reciprocity, Justice, and Disability" in *Ethics*, Vol. 116, No. 1, pp. 9-39.
- Daniels, N., 2003, "Democratic Equality: Rawls's Complex Egalitarianism" in Freeman, S. (ed.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge U. P., pp. 241-276.
- Kristiansen, K. et al. (eds.) 2009, *Arguing about Disability: Philosophical perspectives*, London: Routledge.
- Mitra, S., 2006, "The Capability Approach and Disability" in *Journal of Disability Policy Studies*, Vol. 16, No. 4, pp. 236-247.
- Nussbaum, M. C., 2000, *Women and Human Development*, Cambridge: Cambridge U. P.
- , 2002, "Capabilities and Disabilities: Justice for Mentally Disabled Citizens" in *Philosophical Topics*, Vol. 30, No. 2, pp. 133-165.
- , 2006, *Frontiers of Justice*, Cambridge: Harvard U. P.
- Rawls, J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard U. P.
- , 1975, "A Kantian Conception of Equality", reprinted in *John Rawls: Collected Papers*, Freeman, S. ed., 1999, Cambridge: Harvard U. P., pp. 254-266.
- , 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge: Harvard U. P.
- , 2005, *Political Liberalism*, expanded edition, N. Y.: Columbia U. P. (originally published in 1993)
- Sen, A., 1982, "Equality of What?" in his *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge: Harvard U. P., pp. 353-369.
- , 1992, *Inequality Reexamined*, Cambridge: Harvard U. P.
- Silvers, A. and Francis, M. A., 2005a, "Disability and the Social Contract" in *The University of Chicago Law Review*, pp. 1615-1640.
- , 2005b, "Justice through Trust: Disability and the 'Outlier Problem' in Social Contract Theory" in *Ethics*, Vol. 116, No. 1, pp. 40-76.
- Stark, C. A., 2007, "How to Include the Severely Disabled in a Contractarian Theory of Justice" in *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 15, No. 2, pp. 127-145.
- Terzi, L., 2005, "A Capability perspective on impairment, disability and special needs: Towards Social Justice in Education" in *Theory and Research in Education*, Vol. 3 (2), pp. 197-223.
- 川本隆史, 1995『現代倫理学の冒険』創文社.
- 杉野昭博, 2007『障害学 理論形成と射程』東京大学出版会.
- 長瀬 修, 1999「障害学に向けて」石川准・長瀬修編著『障害学への招待』明石書店, pp. 11-39.

* 本稿は、障害学会「倫理学は障害学に届きうるか」(2008年10月、於熊本学園大学)、宮崎大学第33回イブニングセミナー「障害者の生を倫理学は真剣に受け止めるか」(2009年7月、於宮崎大学)の二つの口頭発表原稿に基づいている。いずれにおいても会場から有益なコメントをいただいた。記して感謝の意を表したい。
また、本稿は科学研究費補助金(課題番号19520001)に基づく研究成果の一部である。

9 哲学者と障害学者との連携はすでに始まっている(Kristiansen et al., 2009)。

気分明朗剤と快楽主義

佐藤岳詩（北海道大学）

要 約

本稿では気分明朗剤（mood-brighteners）の服用の是非とそれを通して快楽主義的功利主義の是非について論じる。快楽主義とは快や幸福のみが善であると主張する道徳的な立場であり、経験機械の議論をはじめ様々な批判にさらされながらも一定の支持を集めてきた。しかし近年開発された気分明朗剤という薬がもたらす倫理的問題は、快楽主義に対して新たな疑義を呈しうるように思われる。気分明朗剤とは簡単に言えば不安を緩和し気分を明るくする薬物であり、服用者の快につながるものである。そのため気分明朗剤の使用は快楽主義的に見て肯定されるものである。しかし一方で我々の間にはこの薬物に対する否定的な感情、道徳的な直観がある。この直観が妥当なものであるならば、気分明朗剤の服用は否定されるべきであり、また気分明朗剤の服用を肯定する快楽主義もまた否定されるべきということになるだろう。そこで本稿では主に気分明朗剤の服用を批判する言説を検討し、それが妥当であるか否かを検討する。筆者の考えるところでは、L. カスらが提示する偽物と本物の区別、適切な感情などに基づく批判は誤りであり、気分明朗剤および功利主義に対する決定的な批判とはならない。しかし苦痛とその受容が持つ価値にかかわる議論は快楽主義にとって直接的な疑義を投げかけうる。

キーワード：気分明朗剤、快楽主義、功利主義、経験機械、エンハンスメント

序 論

本稿では気分明朗剤（mood-brighteners）の服用の是非とそれを通して快楽主義的功利主義の是非について論じる。1974 年『アナーキー、国家、ユートピア』において R. ノージックは経験機械という思考実験（第 3 節で詳述）によって、快楽主義的功利主義を鋭く批判した（Nozick 1974）。それは機械が与える人工的な経験とそれを通じて得る快楽など誰も望みはせず、そのようなものを善とする功利主義は支持されないというものであった。ノージックのこの批判は強力で、功利主義者らが快楽主義一元論を捨て、選好主義や欲求充足説などの多元論へと移っていく流れを加速させることになった（Griffin 1986 他）。しかしそれから 30 年がたち、選好主義の行き詰まりを前に快楽主義は再びじわじわとその支持者を増やしてきた。たとえば 20 世紀を代表する功利主義者の一人である R.B. ブラントは、一度は欲求充足説を採用したものの、後に再び快楽主義の立場を採っている。快楽主義はノージックの経験機械の問題によっては否定されないと彼らは主張している（Brandt 1996, Crisp 2006, 安藤 2007 他）。しかしたとえ経験機械の議論を乗り越えたとし

でも、彼らは新たな問題に直面するように思われる。それが気分明朗剤の問題である。

気分明朗剤とは、簡単に言えばその名の通り気分を明るくする薬である¹。その多くは本来、抑鬱などの病気の治療を目的として開発されたものであるが、さほど深刻でないような不安を解消する効果もあるとされている。そのため、この薬を治療を超えた増進的介入、いわゆるエンハンスメントとして使用することが可能である。たとえば、試験などを控えてなんとなく気が重い、あるいは自分に自信が持てず不安である、というような場合に、気分明朗剤を飲むことで、我々はそうした憂鬱な気分を解消することができると考えられている。

この気分明朗剤は明らかに人々の間の快樂の総量を増やすものであるため、快樂主義者は気分明朗剤については諸手を挙げて肯定せざるをえないように見える。しかし一方で我々の間にはこの薬物に対する否定的な感情、道徳的な直観がある。この構図はまさに経験機械と快樂主義の間に生じたものと同じである。経験機械の議論は機械による人工的な経験から得る快樂は偽りのもので、我々はそれを望まないというものであった。そして気分明朗剤は一見したところ経験機械と同様の偽りの快樂をもたらすようにも思われる。とはいえ、快樂主義者らは経験機械の議論を克服したと考えている。したがって経験機械と気分明朗剤がもたらす問題が完全に同じものであるならば、改めて議論を行う必要はない。しかしながら、本稿の考えるところでは、気分明朗剤は経験ではなく、感情に作用する点で、経験機械よりもやっかいな問題を含みうる。すなわち気分明朗剤は虚構の世界を通して快を与えるものではなく、あくまで現実の世界を通して快樂を与えるものであるという点で、経験機械以上に説得力をもつかもしれないのである。

そこで本稿では主に気分明朗剤の服用を批判する言説を検討し、それが妥当であるか否か、そして経験機械以上に快樂主義を脅かすものであるかどうかを検討する。我々は気分明朗剤を肯定して快樂主義も肯定するのか。それとも両者をともに否定するのか。あるいはその間の道があるのか。まずは第1節では気分明朗剤とは何であるのか、という点を論じ、ついで第2節では気分明朗剤と快樂主義の関係を述べる。そして第3～5節では気分明朗剤にまつわる代表的な批判3点を検討する。筆者の考えるところでは、そのうち最初の2点は誤りであり、気分明朗剤および功利主義に対する決定的な批判とはならない。しかし第5節で扱う問題は快樂主義にとって直接的な疑義を投げかけうる。

1. 気分明朗剤とは

自分や他の人々の気分を操作しようという試みは非常に古くから行われてきたものであり、またとてもありふれたものでもある。たとえば明るい音楽は聴く者の気分を高揚させ、暗く陰惨なモチーフの絵は見る者を落ち込ませる。気分に対してより直接的な影響力をもつものと言えば、煙草が生まれたのは500年以上前であり、アヘンやアルコールにおいてはその歴史は5000年を数える。人々はその歴史において常に自らの感情をコントロールしようと試みてきた。一杯の珈琲、一服の煙草が、我々の精神的な負荷を和らげるために日々役立っている。

1 L. カスらは、抗うつ剤、気分変更剤、気分高揚剤、陶酔薬などの名称も考慮しているが、どれも十分に妥当とは言えないとした上で、不正確ではあるが「気分を高めるだけでなく、自己自身に対するものも含めた人間観や世界観を向上させるという能力を忘れることがないように」(Kass 2003, 239) 気分明朗剤という語を採用している。本稿でもそれにならうものとする。

しかしながら、今日エンハンスメントの文脈で問題となっているのはそれらよりはるかに歴史の浅い、鬱病の治療等のために人工的に開発された薬物である。中でもしばしば言及されるものは選択的セロトニン再取り込み阻害剤（SSRI）である。現在市販されているものではプロザック、デプロメール、パキシル、ゾロフト、エフェクサーなどが代表的なものである²。SSRIはセロトニントランスポーターに作用してセロトニンの再取り込みを阻害し、シナプス中のセロトニン濃度を高める作用がある。セロトニンが人体に与える影響は正確に同定されたわけではないが、一般にSSRIは人々の気分を高めるのに大きな効果をもち、それにもかかわらず副作用や常習性が少ないとされている（Kass 2003）。

とはいえ、現段階ではその錠剤を飲めばただちに気分がよくなって、目の前の不安が霧消するというものではない。現在発売されているものでは、服用し始めてから効果が出るまで早いもので2週間、通常4週間以上がかかるとされている。また服用をやめる場合にも、急激なセロトニン濃度の減少は健康に少なからぬ被害を及ぼす可能性があるため、徐々に薬の摂取量を減らしていく必要がある。そのため現状ではちょっとした不安に抗するために安易に使うことは許されておらず、当然、医師による処方が必要である。あるいはプロザックに関しては、攻撃性の増加、および服用者が立て続けに自殺するという事例も報告されており、副作用に関する不安も完全に払拭されたとは言い難い。そのため安全面や使い勝手という点では現在の気分明朗剤はまだまだ多くの困難を抱えている。しかしそれでも、ある調査によればアメリカの学生の20%が気分明朗剤を服用したか、したことがあるとされている（Glader 2002）。カスらはその報告書においてこの数字が決定的であるとは考えていないが、それでもうつ病の診断がますます軽い症状の方向へと拡大され続けているとしており、将来的に安全性等の面が改善されれば、気分明朗剤使用経験者の割合がさらに増すことは想像に難くない。

ところで「気分がよくなる」とは、具体的にどのような効果が見込まれることなのか。SSRIの効果や作用機序はまだ正確にはわかっていない。しかし大まかに言えば「さまざまな否定的感情の減少と肯定的感情の増加、そしてかつては過剰あるいは死に絶えていた感情が中庸・適切な感情に変化する」（Kass, 245）などである。つまり、ネガティブな気持ちをポジティブな方向に押し上げること、極度に過敏な反応をより穏和なものにすることである。たとえば人に悪口を言われても、気分明朗剤を飲んでいれば傷つく度合いが少し緩和される。あるいはそれまでなら非常に落ち込んでいたような事柄に対しても、その落ち込みの度合いが和らぐとされる³。

そしてそれゆえに注意が必要であるのは、気分明朗剤は決して「幸福感を得られるようなことを何もしなくても、人が幸せになれるような物質」を意味しているわけではないということである（Kramer 1993）。気分明朗剤はその服用者に直に快楽を与えるものではない。たとえば試験前の過度の不安がやわらぐということはあっても、突然、意味もなく嬉しくなるということはないという点で、コカインなどの麻薬や覚醒剤、多幸感を与えると薬と気分明朗剤はまったく異なるものである。

2 なおプロザックはアメリカでは広く使われているが、現在までのところ日本では認可されていない。

3 この変化をもたらす理由としてカスは、セロトニンの量の変化が、(1) より冷静な性格の持ち主にするなど、服用者の気質の変化をもたらす、(2) 服用者の中に幸福のベースラインを生み出す、(3) そもそも服用者の人格を作り替える、などの仮説を検討しているが、これまでのところではどれが決定的であるかは不明であり、またこれらが複合的に現れているのかもしれないとも言われている（Kass, 245-250）。

2. 気分明朗剤と快楽主義

気分明朗剤の是非を巡っては様々な論点があり、様々な立場がある。しかし中でも明確に気分明朗剤の使用を支持するであろうと思われる一つの倫理的立場がある。それは快楽主義 (hedonism) の功利主義である。快楽主義的功利主義は基本的には快楽のみが善であり、苦痛のみが悪であるとする道徳的主張である。これは J. ベンサムらによって提唱されたもので、現在では古典的功利主義と呼ばれることもある。また近年では快楽の他にも幸福 (happiness)、楽しみ (enjoyment) など効用に含める場合がある。彼らによれば、唯一の善は快楽であり、最大多数の最大幸福を実現することが、我々のなすべきことである。

そして快楽や幸福の総量を増やすという点から見ると、気分明朗剤は明らかに善いものであるように見える。たとえば私の友人が重要な学会発表を控えて、強い不安を覚えているとしよう。この不安のために研究の効率は落ち、何をしても落ち着かず、他のことも手に着かない。もしかするとその不安自体が発表の失敗を招くかもしれない。すなわち、不安のせいで彼の QOL は著しく低下している。このとき、もし彼が気分明朗剤を服用することで不安を和らげたならば、彼の QOL は向上するだろう。快楽主義的な功利主義にとって、これは直ちに歓迎すべき事態であるように見える。実際、カスはこの点について次のように述べている。

最も傑出した倫理思想である功利主義は、最大多数の最大幸福を追求するが、ここで言われている幸福は、もっぱら自己申告された喜びや満足によってだけ測られることが多いものである。このような見解からすると、気分明朗化技術は疑う余地のない善でありより多くの人々が幸福になるのに直接的に貢献し、その技術が引き起こす副作用や依存性などによって何らかの喜びが妨げられるか、さえぎられる可能性が、その唯一の代償であるということになるだろう。(Kass, 287)

このように副作用のもたらすマイナスを度外視すれば、一見して快楽主義的功利主義は、人々が快楽を感じる量を増やし、苦痛を感じる量を軽減してくれる気分明朗剤を肯定することが予想される。

しかし我々は気分明朗剤の安易な服用にはどこか間違ったところがあると直観的に感じないだろうか。実際、多くの人々はそれらの使用に対して懐疑的である。もちろん短絡的に「それが薬という手段によるものであるからよくない」という薬に対する先入観に基づく嫌悪感に由来する反応もある。しかしこれから扱うような入念な議論に基づいた批判もある。もしもそれらの直観や批判が正当なものであるのならば、気分明朗剤の使用は倫理的に認められないものとなり、さらには気分明朗剤を肯定した快楽主義的功利主義そのものにも何らかの瑕疵があるということになるだろう。

ところで、今からおよそ 30 年前にも実際にこれと同じ形の議論が倫理学において問題となったことがあった。すなわち R. ノージックの経験機械による快楽主義批判を巡る論争である。ノージックはまず快楽主義が経験機械を支持するだろうことを示し、ついで我々が経験機械を支持しないことを示すことで、快楽主義を鋭く批判してみせた。そしてその批判によって実際、多くの

功利主義者が快楽主義を捨てるに至った。

とはいえ、経験機械には実現される見込みが極端に低いという弱点があった。それに対して SSRI をはじめとする気分明朗剤は、明らかに快楽主義に対して経験機械がもたらした様々な論点を引き継ぎつつも、すでに実際の開発が進んでいる。あるいは第1節で述べたようにアルコール、煙草、音楽などのレベルではその使用が日常化していると言ってもよい。それでは、気分明朗剤は快楽主義に対する現代の、そして現実の経験機械となるのだろうか。その点を明らかにするため、次節以下では気分明朗剤に対する様々な批判について検討してみたい。

3. 本物の感情

気分明朗剤に対して向けられる最初の批判はたいてい、薬によって引き起こされた感情に基づく幸福は偽物であり、薬によらない本物の感情から得られた幸福とはまったく異なるものであって、価値をもたないというものである。この本物と偽物を巡る論点は明らかに経験機械の議論におけるノージックの批判を受け継いだもののように思われる。そのため、ここで経験機械に関する議論を大まかに見返しておきたい。

3.1 経験機械

従来、快楽とはそれを感じている心の状態であると考えられてきた。つまり快楽を効用と考える快楽主義的功利主義では、ある人の心の状態を特定のもの（快楽を感じている状態）にすることが善であることになる。しかしここである人が脳に挿された電極を通じて、その人の望むどんな経験でも与えてくれるような、経験機械につながれている状況を想定せよ、とノージックは述べる。被験者はその機械がもたらす経験を通じて快楽を感じている。たとえば偉大な小説家になりたいと彼が望んでいたならば、彼は自分が小説家になるという経験をし、そこから快楽を得る。またこのとき、彼は自分が機械につながれていることを知らず、すべてが現実に行っているものとする。この場合に彼が得ている快楽は、少なくとも心の状態という観点のみから見れば、機械につながれずに得られた快楽と違いはない。

快楽主義的功利主義者は、この機械の使用を奨励するはずである。なぜなら快楽の総量を増やすことが彼らの目的であるためである。しかし現実には我々は普通、そうした機械につながれた一生を望まない。その理由をノージックは三つ挙げている。第一に「我々は、あれこれの事柄を行いたいと思うのであって、それらをしているという経験だけが欲しいのではない」(Nozick 1974, 43)。たとえば彼は小説家になりたいのであって、小説家になる経験をしたいのではない。第二に「我々は特定の形で存在し、特定の形の人格でありたいと望んでいる」(*ibid.*)。彼は自分自身が小説家という存在になることを望んでおり、機械につながれた存在であることを望まない。第三に「経験機械に繋がれることは、我々を人工の現実限定するが、これは人々が構成しうるもの以上の深さや重要性をもたない世界」(*ibid.*)に過ぎない。彼は「より深い」現実世界において小説家になりたいのであって、薄っぺらな人工世界で小説家になりたいわけではない。これらの理由から、ノージックは経験機械を否定し、快楽主義を否定するのである。

そしてこの本物と偽物、現実と人工物を対比し、たとえどれだけでもたらされる快楽の量が多く

とも、我々は偽物ではなく本物に価値を見出すという姿勢は気分明朗剤についても当てはまると快樂主義批判者は考える。すなわち彼らによれば、気分明朗剤によって与えられる感情がどれだけよいものであっても所詮は偽物であり、真の感情とは言えないというのである。

実際、経験機械の議論が提出された1970～80年代においてこの論証は説得力を持ち、多くの功利主義者は快樂主義による一元論を捨てて、真正さ (authenticity) などにも価値を与える多元的な功利主義へと転換をはかった。中でも快樂主義の代替案として、欲求や選好の充足に価値を見出すタイプの功利主義は多くの支持を集めてきた (Griffin 1982)。

しかし近年、この選好主義に不満を覚えた功利主義者の中に、快樂主義を再評価しようという動きがある (Brandt 1996, Rønnow-Rasmussen 2002, 安藤 2007 他)。そして彼らは経験機械のもたらす本物と偽物という区分に真っ向から異議を申し立てる。ここでは特に R. クリスプの議論に注目してみたい (Crisp 2006)。

クリスプはまず現実世界に生きる P と生まれたときから経験機械につながれた Q を想定するよう述べる。そこで両者は人工的かどうか以外に違いのない経験をしており、同じだけの楽しみを得て、同じ厚生レベルにあるとする。この場合に、反快樂主義者らは P は経験を得るだけでなく、実際に何事かを達成している点で、P の人生の方がより望ましいというかもしれない。しかしこの達成というものはクリスプの考えでは多くの楽しさ (= 快) をともなう。その上で達成がもたらす快も含めて、P と Q は同じだけの幸福のレベルにあると想定されているのである。したがって何事かの達成をもって P の人生を Q よりも望ましいと考えることは、P と Q が同じ厚生レベルにあるという最初の仮定に反する点で、快樂主義を論駁する議論にならない。あるいは達成だけでなく真正さ、その他の価値は単に進化の過程で社会的に構成された価値に過ぎないとも考えられる、とクリスプは言う。同様に、行為者性というものも不当に高い価値を与えられているものにすぎないかもしれず、我々はそれらが快樂よりも高い価値を持つという直観を疑ってみる必要がある、とクリスプは主張する。

そこで P とまったく同じ経験をしているが、一切の快樂を感じていない R を想定してみよとクリスプは言う。R は偉大な小説を書き上げるが、そこにまったく楽しみを見出さない。何かを達成することが自分の厚生を増進させるという考えは彼に何の動機付けも与えない。「R の人生が彼自身にとって何かの価値をもつものであると考えることはもっともらしいだろうか。私たちは、R が何かを達成したということはよい人間の生活の一部として賞賛に値すると考えるかもしれない。あるいは何らかの意味ではその達成は彼の人生を意味あるものにすると考えられるかもしれない。しかしもしその人が自分のすることや考えることを楽しんでいないとして、そしてその意味でそれらのことを何ら気にかけていないとして、それでもその達成はその人の人生をよりよいものにすると言うことは本当に説得的だろうか」 (op.cit., 122)。

クリスプの主張は、人工の経験であろうと本物の経験であろうと、結局のところ問題はそれらが厚生や快樂につながるかどうかであるというものである。ノージックが出した三つの条件は、なぜ人々が本物を望むのかということが快樂への言及無しに説明されない限り、快樂主義への反駁になりえない。人々が機械につながれない人生を望むというのは、実際には最初の仮定に反して、内心で現実の世界の方が多くの快樂をもたらしと考えているからに過ぎない。そして現実世界の方が多くの快樂をもたらしすならば、快樂主義は経験機械を否定するだろう。しかしそうでないの

ならば、経験機械を否定する根拠は存在せず、むしろ我々の経験機械に対する最初の直観の方が誤りであったことになる。

3.2 気分明朗剤と本物の感情

では上記と同じ議論は、気分明朗剤をめぐる本物と偽物の間の区別にも当てはまるだろうか。実際、手段のレベルで言うならば、クリスプの議論は気分明朗剤などの薬物に対しても妥当である。たとえば薬で病気を予防することは抵抗力を人工的に高めている点で偽物であるといわれるかもしれないが、普通、我々はこれをやめるべきだとは思わない。あるいはオリンピック選手が現代科学に基づいたトレーニングを行うことも一般に認められているだろう。

しかし感じ方の点から考えると、この快楽主義の論証にはなお疑義が呈される。それは経験機械と気分明朗剤の間に存在する差異にかかわる。すなわち経験機械において人工的に生み出されるものは各人の得る経験であり、それに対する感情、感じ方は基本的に自然のもの、当人に由来するものである。使用者自身が小説家になれたらとても嬉しいだろうとを感じるために、彼は小説家になるという経験を与えられるのである。実際、ノージックは「次の二年間用にあなたの人生経験群を選び出すことができる。二年が過ぎればあなたは、十分間あるいは十時間ほどタンクの外に出て、次の二年間の経験を選ぶ」(Nozick, 42-43)という形で経験機械の例をたてている。従って経験が人工的であるとしても、それは快楽を得るための手段が人工的であるに過ぎず、その経験からどれだけの快楽を得るかという感受性は自然のままである。

それに対し、気分明朗剤の場合、彼が得る経験は現実のものである。彼は薬を飲んでも相変わらず現実世界に生きている。しかし彼の感受性は人工的な操作を受けている。つまり経験機械と違って、快楽を得るための手段としての経験自体は自然で現実のものであるが、その経験からどれだけの快楽を得るかという受け手の感受性は自然なものではなく操作されたものである。そのため手段が現実のものであったとしても、それが本物の（あるいはもともとの私が求めていた）快楽につながっていない可能性があるのである。現実の小説家になることを達成しても、それが本来の私の幸福に貢献しないのならば、その達成は無駄となってしまうのではないか。実際、カスは次のように述べて気分明朗剤の使用を批判している。

このような薬を飲むことによって幸せを手に入れたとしても、そのうちの多くの者は、自分の新しく見出した幸福が完全に自分自身のものであるのか、そしてこの意味で、完全に本物のものであるのかという疑いにさらされ、悩み続けることになるかもしれない (Kass, 255)。

カスによれば問題はどちらの感情が本当に自分のものか、ということである。特に薬の力を借りて生み出された自己は本当に自己と呼ぶことができるのか。さらには薬の場合、効き目が切れると新たに生み出された感情は消えてしまう。薬が効いているときと、効いていないとき、どちらが本当の私であり、どちらの快楽を私は追求すべきであるのか。

さて、これらの気分明朗剤に対する批判の含意は次の二つに区別することができる。第一に、これはカスが採用する路線ではないのだが、薬によって生み出された感情は偽の感情であり、価

値をもたないとする批判である⁴。第二に、もともとの感情と薬によって生み出された感情はどちらも価値をもちうるがどちらが自分自身のものであるかわからないのだから、アイデンティティの維持という観点からいって、気分明朗剤の使用は認めがたいという批判である。

第一の路線から見よう。この批判が快楽主義に対する批判として機能するためには、次の三つを示さなければならない。第一に、本物の感情と偽物の感情という区別が存在すること、第二に、人工的な感情は偽物の感情で価値がないこと、第三に、快楽主義は人工的な感情を推奨することである。快楽主義者は、第三の点は認めるだろう。快楽主義は確かに気分明朗剤によって作られた人工的な感情であっても、それが快楽である以上、肯定する。しかし第一の点については議論がわかれる。もちろん強固な快楽主義者は本物の快楽と偽物の快楽の違いなど無いと主張する。しかしながら、現実には我々が泥酔したときに吐露された感情を「違う、あれは本当の私の感情ではない」と捉え、それが価値を持つものとしてはカウントされないよう求めることがある。その意味で第一のことは考慮する余地があるかもしれない⁵。

しかし仮に第一と第三の点を認めたとしても、反気分明朗剤論者はなお第二の点で失敗している。たとえばD. ドウグラチアはグラバーの言葉を借りて、人はそもそも「自己創造」するものであると述べる (DeGrazia 2000)。自己は時と共に変わっていくが、それはある程度まで自らの手で変え、創り出すものである。その変化が単に自然に起こったものならば本物で、自分の手で直接に行ったものならば不自然な偽物であるということはおかしいと彼は主張する。気分明朗剤の使用者は自分が薬物を摂取していることを自覚している。その上で、気分明朗剤の使用者はまさに自らの手で自己を創造しようとしているのである⁶。問題はその創造された自分を自分であると言えるかどうかであり、彼女がそう思えるかどうかである。これは意識的に選択した自己だけが本物であるという議論ではない。時間と共に自然に変化した自己が本物でありうるように、自己の手によって（急速に）変化した自己も本物でありうるということである。彼女が新しい自己を肯定するならば、それを他人が偽物であるということとはできない、とドウグラチアは結論する。その理由は、究極的に言って自己とは自分がその価値を承認したものであるためである。たとえ効き目が切れて元の自分に戻ったとしても、薬が効いているときの自分こそが本当の自分だと考えるならば、その人は再び薬を飲んで自己を取り戻すだろう。本物と偽物という問題において重要なことはどんな手段を用いたかではなく、当人が対象を承認できるかどうかである⁷。従って気分明朗剤が生み出す感情が常に人工的で偽物であるとはいえない。現に煙草や音楽などによって得られた感情でも我々の多くは自分の本物の感情であるとみなしているように思われる。新しい自己を自己と承認しうるならば、その自己がより多くの快楽を得るということは、気分明朗剤を肯定する理由になる。したがって、快楽主義を批判するための前段階として、偽物と本物という

4 カスは SSRI によって生み出された生活を誤りだとか偽りだとか言うことは、公正ではないと述べている (Kass, 254)。

5 本稿では快楽主義を大まかにひとつのものとして扱っているが、実際には快楽主義も一枚岩ではない。特に価値の実在論的なアプローチをとる快楽主義者は快楽は人間から独立してそれ自体価値を持つと考えるため、人間の目から見て本物とか偽物という区別を設けない。しかしたとえば表出主義、投影説などに基づく非実在論的な快楽主義もありうる。こちらはあくまで現実の人々が快楽をよいものと肯定し、承認していることに基づく。その承認によって快楽に価値が投影されるため、彼らが快楽一般を承認しながらも、ある種の快楽にだけは承認を与えない場合、承認されない快楽は偽物ということになるだろう。ここで言う承認とはそれが当人にとって価値を構成することを保証する条件であると考えられている。

6 もちろんこのこと自体がすでに不遜であるという議論もある (Sandel 2002)。この「贈りもの giftedness」として対象を受け入れるという論点については、本稿第5節で論じる。

7 その意味では麻薬によって生じた自己というものも存在しうる。しかし実際にはそのような自己を承認するような人物はほとんどいないであろう。もっとも一部の特殊なアーティストなどは麻薬によってあらわれた自己を承認するかもしれない。

区別を仮に導入しようとしても、それは気分明朗剤の使用を無制限に禁止する理由を提供しえないように思われる。

では第二の議論、もともとの感情と薬によって生み出された感情はどちらも価値をもちうるが、どちらが本当に自分自身のものであるかわからないのだから、人格の同一性やアイデンティティの維持という観点から考えて気分明朗剤の使用は認められない、とする議論はどうだろうか。こちらの路線は偽物と本物という区別を放棄するが、人格の分裂を問題にする。この批判に対して快楽主義は、人格の同一性の重要性それ自体に疑問を呈することで対応するだろう。たとえばD. パーフィットは脳の分割などの例を用いて個別的な存在としての人格を議論から消去することで、結果として個人を代替可能なものとする功利主義を擁護しており、クリस्पや安藤などはこの路線を採用している (Parfit 1984, Crisp 2006, 安藤 2007)。彼らにとってはそもそも連続した存在としての「私」という人格は重要性を持たない。安藤によれば「人格は諸時点での諸意識が心理的継続性や物理的継続性によって緩やかに結びつけられた以上のものではない。我々の人格はそれを構成する各時点での各意識としてのみ道徳的重要性を持つに過ぎない」(安藤, 228)。そのため快楽主義者は徹頭徹尾第三者、統治者の目線に立ち、「確かにそれはもともとの「貴方」の快楽を増進しないかもしれない。しかし我々の目的は社会全体における快楽の総量を増やすことであり、今の「貴方」の快楽を増やすことではない。したがってそれがもしより多くの幸福をもたらすのなら、たとえそれが「誰に」快楽をもたらすことになるかと、気分明朗剤を使うことには何の問題もない」と応答をすることだろう。

快楽主義者にとって、もし気分明朗剤使用の問題を巡って人格の同一性が意味を持つとすれば、それは薬を飲むことによってこれまでの自分が存在しなくなることにに対する恐怖が苦痛をともなうであろうということである。たとえばカスは「疑いにさらされ、悩み続けることになるかもしれない」(Kass, 255)と述べているが、快楽主義者はこれを「悩み続けることは苦痛をもたらすかもしれない」という形で理解するだろう。もしそれが気分明朗剤の使用で得られるものにみあわない大きなコストであるのなら、その使用は停止されるべきだろう。たとえばクレイマーが挙げるサム的事例はその境界例にあたるかもしれない。クレイマーによればサムはプロザックを服用することで、「以前にくらべてイライラしなくなり、とげとげしさもやわらいだ。しかし彼はこうした変化を損失と受けとめた。これまでの長い年月に培い守ってきたスタイルが、もはや彼の一部ではなく病気であるかのように思えたからだ」(Kramer, vii)。快楽主義者はサムに対して気分明朗剤の使用をやめるよう述べることもあるだろう。しかしそれはサムが薬の服用によって別人になる等の理由からではなく、単に見込まれる苦痛の量が多いという理由からである。彼が感じる損失のもたらす苦痛が、新しいスタイルのもたらす快楽よりも大きいならば、快楽主義者も気分明朗剤の使用をやめるように提案する。

4. 適切な感受性

またカスらは次のような批判を述べている。「気分明朗剤に関する中心的な懸念は、それがよいものであろうと悪いものであろうと、出来事や経験にそれに相応しい仕方で反応することを妨げ、感情面で実際の生活から我々を引き離してしまう可能性があるということである」(Kass,

255)。あるいは総じてエンハンスメントに肯定的なボストロムらでさえも、感情が当人の人生のイベントと対応していることは重要であり、薬物によって感情と出来事を完全に切り離してしまった人物は人間性にとって非常に重要なものを失うことになる」と述べている（Bostrom 2007）。彼らの考えでは、大切な人との離別、目的を達成できなかったり、崇高な原則を守ることができなかったりした時、あるいは友を裏切った、もしくは友に裏切られた時などは、我々はそれに応じた苦しみを味わった方がよい。「自分と実生活の浮き沈みを薬理学の力を借りて遮断したり、遠ざけたりすることで精神的な距離をとろうとするならば、感情的・心的生活のきめ細かな肌触りを失い、人生にもっとも大きな意味を与える人間的心情への正しい認識が弱まって、愛は儚くなり、気遣いは薄れる危険を冒すことになるかもしれない」（Kass, 257）。

これらの主張はしばしば見られるもので、経験機械も現実に行っていることとタンクの中の私が感じているものの乖離を指摘していると考えれば類似の問題を含む。しかしながら、そもそもの問題として、この批判が快楽主義批判として有効かどうかという以前に、気分明朗剤に対する批判として成り立っているかどうかを問わなければならない。つまり、気分明朗剤が本当に出来事と感受性の乖離をもたらすのかどうかである。確かに経験機械や麻薬の類は現実に行っていることと、感じられる快楽の乖離をもたらす。特に麻薬は出来事と関係なく強制的に快楽を生じさせる。しかし気分明朗剤はそのようなものではないと考えられるのである。実際、カスら自身が SSRI の効果を「否定的感情の減少と肯定的感情の増加」（*op.cit.*, 245）「中庸・適切な感情への変化」（*Ibid.*）あるいは「感情面での反応の強さを弱める」（246）「SSRI は何らかの感情や気分を直接引き起こしたり阻止したりすることはない」（247）「一定の感情や気分への傾きやすさを生みだし、感情や気分の濃度を具体的に決める何か、しかし単にそうした感情や気分を心の中に植え付けるものではない何かがそこに生じているのである」（*Ibid.*）と述べている。これは否定的感情をまったく無くすることではない。あるいはクレイマーも SSRI は他人から拒絶されることに敏感でありすぎることを緩和するのだと主張している。第 1 節でも述べたように、気分明朗剤は服用者に問答無用で快楽を与えるような薬ではなく、また、苦痛を完全に無くしてしまうものでもない。むしろ人生で出会う様々な出来事に対し、過度に落ち込むことなく、適度に反応することができるためのものと捉えられている。気分明朗剤がもたらすのは感情の量的な変化に過ぎず、質的な変化はもたらさないのである。クレイマーの患者の一人は「全体として、恐怖心を抱かなくなり、自分を信頼でき、他人のものの見方を受け入れ、同時に彼女自身の対応に自信がもてるようになった」（Kramer, 106）と述べているという。この発言のすべてを鵜呑みにはできないとしても、この実感は、カスらが述べるのが気分明朗剤に伴う必然的な結果であることを否定する材料にはなるように思われる。従って、質的な問題としての適切な感情という側面では、端的に幸福をもたらすような薬とは違って気分明朗剤は否定の対象とはならない。

とはいえ、たとえ気分明朗剤がもたらすものが感情の量的な変化でしかないとしても、実際にはこの感受性の適切性についての批判は成り立ちうる。それは J. エルスターや A. センが主張している適応的選好形成の議論による批判を援用する場合である。エルスターによれば、我々は悲惨な環境などをやり過ごすために、本来もっていた自律的な選好とは異なる選好を形成してしまうことがある（Elster 1983）。たとえば我々はあるものが手に入らないことがわかったときに、無意識のうちにそれに対する欲求を消滅させたり変化させてしまったりすることがある。それは本来

のあるべき選好を失うことであり、許容されるべきではないとエルスターは主張する。これは本来、功利主義の中でも選好主義・欲求充足説に対して向けられたものであるが、選好と快楽を入れ替えば、カスの批判と類似の形をとる。つまり量的な違いであるとしても、本来得るべき量の快楽あるいは不快を得ないということを気分明朗剤は引き起こす。特にセンが挙げるような社会的抑圧の文脈で言うとも事態は深刻になる。たとえば、社会から不当な扱いを受けている人々は気分明朗剤を飲むことで、不満や苦痛を和らげることができるかすると彼らは今、手にしているものだけで満足するようになり、結果として差別的な社会制度を受け入れてしまうかもしれない。

このことは自らの意志でそれと接続されるかどうかを選ぶことができる経験機械の際には問題にならなかった。もちろん気分明朗剤も自らの意志で服用するものであって、適応的選好形成のように無意識に行われるものではない。しかしながらそれは完全に当人の意図に基づいて服用されるものとも言い切れない。カスは「奴隷的な自己」(Kass, 267)にかかわる問題として、気分明朗剤が利用可能になり、また実際に使用されるようになれば次のような危険性が生じ、またその危険性からさらなる薬の使用が促進されるようになると述べている。

社会的な目標や期待、あるいはそれに即した、生産的になれ、地位と評価を得よ、金を稼げという外圧が「気分明朗化された社会」をもたらし、学生、被雇用者、究極的にはすべての人にとって精神への薬理学的介入が標準的なこと、期待されることになってしまうのではないか。……自分の価値が他者の目や競争社会での成功だけで測られて、自分の権利を主張するためか社会の要求に対応する機会を増やすために、気分明朗剤や他の薬を用いるというものである (Kass, 266-267)

我々は社会をはじめとした過度の外圧から身を守るために、気分明朗剤を飲まざるをえなくなるかもしれない。実際、人はしばしば「酒でも飲まなければやっていられない」と嘯く。しかし、安易に気分明朗剤を用いることは、抑圧的な社会を許容し促進することにつながるとカスらは主張する。彼らの考えでは、気分明朗剤を受け入れることは、本来感じるべき社会への抵抗感を捨てて社会の奴隷となることを受け入れることなのである。

あるいはあからさまに抑圧的でないとしても、現代的な社会は我々に気分明朗剤を用いるように仕向けてくる。新しい薬の開発、大がかりな宣伝、緩められた診断基準によって増える心の病、これらが「これまで決して存在しなかったところに、心の健康への新しい不安、そして気分明朗剤への新たな欲望を作り出し始めている」(Kass, 267)とカスは主張する。あるいはC. エリオットは、特にアメリカでの精神的なインハンスメントへの欲求は、市場や製薬会社が幸福の追求を煽り、自分に自信がもてないことを不名誉だと盛んに広告した結果として生まれたものだと言っている (Elliot 2003)。気分明朗剤は社会によって植え付けられた不安を解消するだろう。しかしそのような仕方では得られる快楽に価値はあるだろうか。

しかしながら、このような適応的選好形成に基づく議論には二つの仕方で反論が可能であるように思われる。一つは長期的な利益に基づく論証であるが、これは次節で論じる。もう一つは自律と非自律に関する論証である。エルスターは、適応的選好形成が自律的ではないということを

問題としている⁸。つまり選好が当人に意識的・意図的に形成されたものであるということが非常に重要であり、意図的に形成されていない選好はその価値が損なわれているというのである。これは快樂の文脈に即して言い換えれば、意図的に形成された快樂の性向（何から快樂を得るかについての傾向性）だけが本物であり、意図的に形成されていない快樂の性向は偽物であるということである。

しかしながら本稿では3.2において、すでに本物の感情と偽物の感情という区別に基づく気分明朗剤の批判が失敗することを見た。同じことが、ここでも言える。まず一般的な快樂主義者は本物の快樂と偽物の快樂という区別を認めない。たとえ意図的に形成されていない感情であっても、同等の価値がある。「快樂説にとってその快樂がどのような事態の変遷によってもたらされたのかはいつでもよいからである。行為主体の選択によるものであろうと無かろうと生じた快樂は快樂である」（安藤, 192）。あるいは仮に本物の感情と偽物の感情があるとしても、意図的に形成されていない感情のすべてが偽物で価値の損なわれたものであるということとはできない。自然であれ人工であれ、結果として生み出された自己を自己が承認できるならばそれは本物であると述べたように、意図的であれそうでないのであれ、結果として生み出された感情が承認できるものであるならばそれは本物でありうる。たとえばおそらく私は論文を書き終えると非常に多くの快樂を得るだろう。しかしこれは論文を書き終えると快を覚えるようにと私が自らを意識的に仕立て上げた結果ではない⁹。とはいえ、私はこの快をよいものとして承認する¹⁰。従って、意図的に形成されたかどうかという観点で本物と偽物を区別する企ては失敗するように思われる。

5. 悲しみが教えること

ここまで本稿では本物の感情および適切な感情にかかわる論点について検討してきた。以下で扱う論点は、悲しみがもつ意味にかかわるものであり、これはある意味で快樂主義に対する真っ向からの批判にもなりうる。カスらによれば「気分がよい」ことは、それ自体としても、また我々にとっても、常によいことであるとは限らないのかもしれない」（Kass, 258）。というのも「幸福を探そうとする際にも、悲しみが教えることや不満が招くもの、つまり、より完全でより豊かな人生を生み出す向上心や英知への飢えと熱望と直観を見過ごしてはならない」（*Ibid.*）ためである。悲しみや不満は時として、他者の苦しみへの理解、日々の生活への感謝、より大切な物事への気づきなどをもたらすとカスらは述べる。苦しみを味わったことがあるから他者に優しくすることができるのであり、不満があるから自己を磨き向上しようと思うのである。「SSRIには、不

8 エルスターの考える自律性は錯綜しており明確な定義に基づいたものではないが、大まかに言えば自律的な選好とは意図的に形成された選好のことであるとされる（成田 2003）。したがってここでも、自律的とは意図的であることとして議論を行う。

快樂ではなく、選好の自律性を巡るエルスターへの批判は成田 2003 を参照。

9 ただしもちろんすべての快樂の性向が自律的でないというわけではない。たとえば長い時間をかけて自分の理想とする人物像の方向へと自分の性格を変えていくことは可能であるように思われる。

10 しかしこの「承認」という概念に対してやはり疑念を覚える読者もいるかもしれない。すなわち純粋な快樂主義者であれば、承認された快樂であろうとそうでなかろうと、どちらも同じだけの価値をもつと考えるはずであると。この点については注5で述べたことであり、5.3でも論じるが、ここでいう承認は私が快樂主義者であるための条件をなしている。三人称の統治者の視点に立つならば、本文中で述べたように当事者の承認は本質的には必要がなく（コストの点から見ると実際には要請されるように思われるが）、快樂の間に区別はない。しかし一人称の観点で言うならば、つまり私が快樂主義者として快を増やそうという動機をもつためには、私は快をよいものとして承認している必要がある。そうでなければ、私は決して快樂主義者にはならないであろうし、快樂の総量を増やそうとは思わない。快樂主義が道徳的に見て快樂を増やすことが善であるというならば、私は道徳的であろうとすること自体をやめるだろう。cf. Williams 1980, 1985

幸や惨事の経験から学ぶ能力や、他者の苦境に共感する能力を失わせ、精神的苦痛を感じる能力一般を鈍くしてしまう可能性がある」(259)。

同様の点について、島蘭は他者への共感、苦痛を受け入れることをより強調する立場から次のように述べている。

私たちは身体的苦難をできる限り退け、快や満足を増進することによっても生命の価値を得るが、思いがけない不運に見舞われ、痛みや苦難を免れがたいことから、もっと重く基本的な生命の価値を感得すると思われる。招き寄せるのではなく訪れてくるものに開かれてあること、与えられたものによってこそ生きていることを知り、そしてそれを喜びをもって受け入れることにこそ善き生の要諦があるという考え方も広く分けもたれている。自己の彼方から訪れる生命の恵みの感受力は、痛みの経験と切り離しがたい。また、痛みを免れがたいことの経験は、他者の痛みや苦難に対する慈悲共感の念を育てる。それは謙虚さや責任感や連帯意識の源泉となるものである。そこに善き生活を形作る共同性の基礎が育まれる。(島蘭 2005, 25)

こうした主張も安易に苦痛を避けようとする社会を鑑みると説得力のあるものである。あるいはベクトルこそ違うが、森岡は『無痛文明論』の冒頭において「苦しみを遠ざける仕組みが張りめぐらされ、快に満ちあふれた社会のなかで、人々はかえってよろこびを見失い、生きる意味を忘却してしまうのではないだろうか」(森岡 2003, 3) と述べている。彼によれば「われわれはまず『苦しみは少ない方がいい』という思想と正面から対決しなければならない。これは身体の欲望との正面对決である。苦しみは少ないほうがいいというのではなく、苦しむべきときにはきちんと苦しむこと。その苦しみの体験があったからこそ、苦しみのあとで発見できるとても大切なものごとがある」(*op.cit.*, 213)。

これらの主張は苦痛をどのようなものと見ているかによって、三つの解釈ができるように思われる。まず、彼らは苦痛をよりよい目的への道具的価値を有すると主張していると見る解釈と、彼らは苦痛自体に内在的価値を見出していると見る解釈で二つに分けることができる。さらに前者は「よりよい目的」が苦痛の回避によって得られる快楽とどのように違うかによって、質的差異に関する解釈と量的差異に関する解釈の二つに分かれる。しかしそのうち、快楽主義にとって問題となりうるのは内在的価値説のみである。

5.1 道具的価値説 ― 量的差異

先に道具的価値説から見てみよう。第一に、苦痛とその受容という道具が用いられる目的、つまり「本当に大切なもの」とは大量の快楽をもたらすものだと考えてみよう。これは快楽主義者がもっとも自然に考えることである。第4節で述べたように、クリスプは達成を快楽の点から説明する。同様に、快楽主義者は「慈悲共感に満ちた善き生」をまさに長い目で見てより多くの快楽をもたらすものと捉えることができる。実際、ベンサムによれば苦行に励む修行僧は「自分を今苦しめている苦痛のひとつひとつについてやがてそれを遙かにうわまわる快楽が得られるはず

だ」と考えているのだ (Bentham 1996, 17)¹¹。彼によれば「禁欲主義は、もともと、せっかちにものを考える人々の幻想であったように思われる。彼らは、ある種の快樂が、ある状況のもとに生み出される場合に、長い目で見ればそれをうわまわる苦痛をともなうことを知って、またはそのように想像して、快樂という名のもとに現れるすべてのものを非難するはめに陥ったのである」(op.cit. 21)。気分明朗剤を一貫して拒否しようとする人々はまさにこの罠に陥っている。確かに常にすべての苦痛を取り去ることは、善き生を導かないだろう。しかし実際には苦痛や不安を取り除いた方が善き生につながる場面も少なからず存在するだろう。重要な学会発表を控えて不安にとりつかれた友人は、もしかしたら会場へ向かう飛行機に乗ることをやめてしまうかもしれない。そしてそのことは彼が得ることができたはずのチャンスを逃すことにつながるかもしれないのである。

あるいはポストロムは、たとえ手段が目的のもつ価値に影響を与えてとしても、その目的がまったく達成されないよりは多少価値の劣る手段を用いてであれ、それを達成する方がよいということがありうると主張する (Bostrom 2007, 13)。確かに不安があるからこそ、その不安を払拭するために努力をするのであり、向上という目的のためには不安や不満は重要である。しかし不安のために向上を諦めてしまつては本末転倒である。本当に不安に打ちのめされた人間は前を向くこともできないであろう。その遺書にも述べられていたように、芥川に死を選ばせたものは実に「ぼんやりした不安」である。あるいはサルトルはモルヒネをうちながら著作を書いていたとも言われている。もちろんそのような手段に頼らずに目的を達成することができるならば、それは最善である。しかし産みの苦しみを乗り越えられずに未刊に終わった書物と気分明朗剤に頼りながらも最後まで書き上げられた書物では、我々は両者が1ページあたりの内容において同等であるならば、最後まで書き上げられた書物を評価してもよいのではないだろうか。

また、この量的差異にまつわる議論は前節で述べた適応的選好形成にまつわる問題も解決する。カスらは、新薬の開発や市場原理・競争原理などが、誰もが気分明朗剤を用いようと思つてしまう社会、あるいは用いざるをえない社会、すなわち「気分明朗化された社会」を導くだろうと述べる。しかし果たして「外圧によって」もたらされた気分明朗化された社会はそうでない社会よりも明らかに快樂の量が多いということがありうるだろうか。ここには3.1で経験機械の議論について述べたことと同様の事態が起こっている。すなわち人々が外圧によつてもたらされる気分明朗化された社会を望ましくないと考えるのは、実際にはそれがそうでない社会よりももたらす快樂の総量において劣ると考えているからに過ぎない。他者によつて自己をコントロールされることは大きな苦痛をともなう。さらにコントロールされる同朋を見ること、コントロールされることへの潜在的な脅えもまた苦痛をもたらす。特に薬という異物の強制的な投与は、それ自体が大きな苦痛をもたらす可能性が高い。これらのコストを考えると、抑圧的な社会や理不尽な差別の横行する不平等な社会は結局のところ、非抑圧的な社会と比較した際に、長い目で見て経験的に快の総量を増やさない。もちろんコストを上回るだけの快を気分明朗化された社会がもちうると

11 森岡は自分の考えは苦行の思想や禁欲主義などとは異なると述べている (森岡 2003, 213)。彼が乗り切らねばならないと考える苦痛とは、身体の欲望の充足とは質的に異なる、生命の欲望を充足させるために必然的に必要な苦しみであり、欲望を消し去るために自らに課す苦行とは異なることがその根拠である。しかしベンサムを考えでは修行僧は来世での幸福を得るために、必然的に必要な現世での苦しみを味わっているのである。どちらにしても今ある幸福や欲求の充足を偽りの幻として否定した上で、神に祝福された来世のために修行を行うことと、自らの中心軸に支えられた自己の充足のために戦いを挑むこととどれほどの違いがあるのだろうか。

いうのならば、快楽主義はそれを肯定し気分明朗剤の使用を奨励するだろう。実際、エンハンスメントとしてではなく、鬱病などの深刻な病気の治療としてはすでに気分明朗剤の使用は社会的に承認されている。とはいえ全体の快を長期的なスパンで眺めるならば、治療以上のものを目的とした抑圧的な社会によるコントロールとそれを気分明朗剤によって堪え忍ぶことは正当化されない見込みの方が高い。したがって、外圧によって気分明朗化された社会は快楽主義によっても否定される。

5.2 道具的価値——質的差異

では第二に、カスらの批判は目的の質的差異にかかわる主張だとする解釈ではどうか。苦行の果てには、それまでの偽りの快楽では得られなかった「真に」価値あるものが待っている。これらの主張は苦痛を乗り越えた先にあるものは、苦痛をやり過ごして得る快楽と「質的に」異なり、前者が本物、後者は偽物であるというふうに理解される。実際、たとえばカスは『『すばらしい新世界』に出てくる「ソーマ」という薬の例は、薬によって引き起こされる偽りの満足のくだらなさを教えてくれる』（Kass, 260）と述べている。また島藺は苦痛を経てこそ「もっと重く基本的な生命の価値」を見ることができるとし、森岡も不毛な身体の欲望を満たすことをやめ、よりよいものである生命の欲望を満たすべきであると考えている。しかしそのように読むならば、これらの主張はどれも気分明朗剤によって得られる快楽は偽りのものであるという第一の批判と同じ発想に支持されていることになる。しかし第3節で述べたように、薬を用いたから偽りであり、自分の力によるから本物であるという二分法はここでは役に立たない。従って、苦痛の回避によって得られる快と苦痛を乗り越えた際に得られる快の間に質的差異は成り立たない。

このように、苦痛とその受容に道具的価値を与える仕方は苦痛と向上や善き生が必然的に結ばれたものでない以上、気分明朗剤に対する決定的な批判にはなりえない。

5.3 内在的価値

では苦痛とその受容に内在的な価値を与えるという解釈はどうだろうか。一見するとこれはもっとも不可能そうな選択肢であると言われるかもしれない。しかし本稿の見るところではむしろこの路線がもっともシンプルかつ強力に気分明朗剤と快楽主義に立ち向かうものである。これは苦痛だけに内在的価値を与えるという論ではない。苦痛にも内在的価値を与えようということであり、その意味で快楽のみが価値を持つという快楽主義に対抗するものである。島藺は「招き寄せるのではなく、訪れてくるものに開かれてあること、与えられたものによって生きていることを知り、そしてそれを喜びをもって受け入れることにこそ善き生の要諦がある」（島藺, 25）と述べる。「喜びをもって」の箇所は強すぎる主張のように思えるが、「訪れてくるものに開かれてあること」「受け入れることにこそ善き生の要諦がある」というには説得力があるようにも思われる。

しかしなぜ説得力があるように感じるのか。それには少しメタ倫理的な立場から事態を眺める必要がある。快楽主義とは一般にメタ倫理学上、自然主義に分類される立場である。それは快という自然的な性質に依拠して善を定義するためである。しかし数ある自然的な性質のうち、なぜ快だけが善なのだろうか。なぜ我々を訪れてくる多くのもののうち、快だけを受け入れるべきだと快楽主義者は自信を持って言うことができるのだろうか。その答えは一つには価値を実在する

ものと捉えた上で、それを道徳的直観によって理解することができるとするものである。彼らは自らの道徳的直観として、善である快を捉えている。しかしたとえば G.E. ムーアはかつてこのことに対して「快は善いか」と問う未決論法を提示し、快以外に美なども内在的価値をもちうると主張した。快が他から区別される形で価値を有し、かつそれ以外の価値は存在しないという議論が満足行く形で提示されないのなら、苦痛を含めた様々なものに価値を認めて受け止めるという姿勢、道徳的直観もまた一考の余地がある。実際、あきらめるのではなく、粛々と自らに起こるすべてを受け入れることができる人、というのは我々の憧れる人物像のすべてではないとしてもその一つに感じられないだろうか。気分明朗剤を拒絶するこの人物は、価値の実在論に基づく快樂一元論の限界を示しているように思われる¹²。

あるいは価値の実在論的アプローチを採らない場合、これまで第4節、第5節で触れてきた承認という概念が重要性をもつ。規範倫理学理論としての快樂主義者とは、快樂に道徳的価値を見出す人々のことである。それは言い換えれば、あまねく快樂が価値を有するものと直観しそれを承認する道徳共同体である。そのとき、B. ウィリアムズが指摘するように、道徳というものはその価値観を共有する共同体の中でしか機能しないものである (Williams 1985)。そのためこの同じ価値観をもたない人、すなわち快樂の価値を承認しない人はこの共同体から離脱する。そのような共同体外の人には共同体の道徳の支配力は及ばない。そのため快樂の承認をとりつけることは、快樂主義を相手に対して影響力ある規範倫理学理論として成り立たせるために必要なものである。

その上で、我々は快樂だけでなく、苦痛をそれ自体として自らに重要なものとして承認し、受け入れることができると思われる。私は私に訪れるものとして等しく苦痛にも価値を認めてやりたいのだと言って気分明朗剤を拒否する人物は、まさにそのような承認を表している。自ら苦痛が価値をもつような世界像を選び、共同体を去る人に対して、快樂主義はそれ以上、気分明朗剤を勧める言葉をもたない。

しかしこれは同時に快樂主義を選ぶ人に対して、痛みを積極的に勧めることができないことをも意味する。両者は属している価値の共同体が違うのであり、見ている世界、そして生きようとしている世界が違うのである。もちろん相手を自分たちの側へと呼び寄せようとする説得は可能である。しかしそれは相手の誤りを指摘することではなく、何らかの別の基準に基づいて自分たちの理論の方がメリットがあるという呼びかけにしかならない。ここに至っては、もはやそれぞれが有する価値に対する直観のみによっては、両者の間の議論は決着がつかないのである。この衝突を解決するためには、道徳的価値以外のものでお互いにとって共通のもの、たとえば価値言語一般の持つ論理や合理性などが要請されることになるだろう。R.M. ヘアが提唱した選好功利主義や J. ロールズが提唱した重なり合うコンセンサスに基づく議論などはそうした試みの一つである。しかしそれについてはまた稿を改めて論じる必要があり、またたとえ決着が付いたとしても、それは一応の解決に過ぎず、快樂主義と非快樂主義のどちらが価値理論として優れているかを決めることにはならないのである。

12 さらに価値の実在論に対する批判としては Hare 1997 他を参照。

結 論

本稿では気分明朗剤の服用の是非とそれを通じての快楽主義の是非を論じてきた。本物の感情、適切な感情などの決定的ではないような議論を削ぎ落としていくと、最終的に、経験機械以上に、気分明朗剤は快楽主義に対するアキレス腱となりうるということがわかる。それは経験機械がもっていた現実か虚構かという論点を超え、価値あるものは快楽だけか、苦痛は価値を持ちえないのか、という快楽主義にとってより直接的な問題へと、気分明朗剤の問題が切り込んでくるためである。苦痛をそれ自体に価値あるものと承認して受け止め、それゆえに気分明朗剤を飲まないということを選ぶ人の価値観は、快楽主義と文字通り衝突するものであり、どちらが優位とは少なくとも道徳的な価値のレベルでは決めることができない。それは個人が「どのように生きたいか」という思慮の末に見出す答えであり、他人が口を出せることではないからである。結局、ウィリアムズが指摘したように道徳的価値観を同じくする人同士の間でしか、道徳に関する対話は成り立たない。それでも社会制度として気分明朗剤の問題を考えねばならないとなれば、あとは彼の言うところの政治、合理性による解決に任せるしかないだろう。しかしながらそれを論じることは本稿の手に余る。ここでは気分明朗剤を巡る人々の主張から、我々に与えられた選択肢は快楽主義だけではないということを改めて確認しただけで満足すべきだろう。

さて、島蘭らの提唱する苦しみを受け入れることのできる人間という像はとても美しく、魅力的である。しかしそれでも私は数ある選択肢の中からあえて快楽主義の提示する世界を選びたいと思うだろう。それは端的に私が楽しいことが好きであり、また周囲の人々に幸福であってほしいからである。そして島蘭らの言う「受け入れる」人間像の中に逆説的に、苦しみに立ち向かう強い人間像を見出してしまうからである。この点はたとえば「強さ」を求めるエンハンスメントに反対して、「人間の「弱さ」の価値」を重視するよう主張している松田の思想にすら現れているように思われる。たとえば彼は「ストレスの多い社会であれば、少しでもストレスが少なくなるように、職場環境や労働条件の改善や人間関係の改善に努める、あるいは自身の心のありよう、心構えを改めるのが筋であろう。「プロザックさえ飲めば気分スッキリ」はあまりにも安易だ」(松田 2007, 185) と述べている。しかしそのあまりに安易な道を選ぼうとしてしまうのがまさに人の「弱さ」なのではないだろうか。そして物語や舞台において、やめるべきだとわかっていながらついつい酒を飲んでしまう登場人物をこそ我々は愛してきたのではないか。気分明朗剤を擁護するということは、弱さを撲滅し強者を目指そうということではない。むしろ乗り越えることとセットにされた弱さの許容には、結局のところその背後に苦難に黙ってじっと耐える精神的タフさを求める思想があるように思えてならない。それよりも時には気分明朗剤に頼ったりしながらも、適度に明るく前向きに生きること、それが「善く生きる」ということであってもいいのではないだろうか。

文 献

- Bentham J., 1996, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* Burns, J.H. & Hart H.L. (eds.), Oxford Clarendon Press
- Bostrom N., "Ethical Issues in Human Enhancement", <http://www.nickbostrom.com/ethics/human-enhancement.pdf>, accessed 2009. 12. 01
- Brandt R.B., 1996, *Facts, Values, and Morality*, Cambridge University Press
- Crisp R., 2006, *Reason and the Good*, Oxford University Press
- DeGrazia D., 2000, "Prozac enhancement, and self-creation", *Hastings Center Report*, 30 (2), 34-40
- Elliot C., 2003, "American Bioscience Meets the American Dream", *The American Prospect*, vol. 14 no. 6, June 1, 2003.
- Elster J., 1983, *Sour Grapes* Cambridge University Press
- Gensler H.J., 1998, *Ethics: a contemporary introduction* Routledge
- Glader P., 2002, "From the Maker of Effexor : Campus Talks on Depression", *Wall Street Journal*, 10 October 2002
- Griffin J., 1982, "Modern Utilitarianism", in *Revue Internationale de Philosophie* vol. 36 (141), 331-375
———, 1986, *Well-Being*, Oxford University Press
- Hare R.M., 1997, *Sorting Out Ethics*, Oxford University Press
- Harsanyi J.C., 1988, "Problems with Act-Utilitarianism and with Malevolent Preferences", in Seanor D. and Fotion N. eds. *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, Oxford University Press 1988
———, 1997, "Utilities, preferences, and substantive goods", in *Social Choice and Welfare* vol. 14, 129-145
- Kass L.R. & Safire W., 2003 *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness A report of the President's Council on Bioethics*, http://www.bioethics.gov/reports/beyondtherapy/beyond_therapy_final_webcorrected.pdf, accessed 2009. 12. 01 (邦訳『治療を超えて——バイオテクノロジーと幸福の追求』倉持武監訳、青木書店、2005 年)
- Kramer P.D., 1993, *Listening to Prozac*, New York (邦訳『驚異の脳内薬品——鬱に勝つ[超特効薬]』堀たほ子訳、同朋舎、1997 年)
- Nozick R., 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell (邦訳『アナーキー・国家・ユートピア——国家の正当性とその限界』嶋津格訳、木鐸社、1992 年)
- Parfit D., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford Clarendon Press
- Rønnow-Rasmussen T., 2002, "Hedonism, Preferentialism, and Value Bearers", in *The Journal of Value Inquiry*, vol. 36, no. 4, 463-472
- Sandel M.J., 2002, "What's wrong with enhancement", The President's Council on Bioethics, <http://www.bioethics.gov/background/sandelpaper.html>, accessed 2009. 12. 01
- Wall Street Journal, 10 October 2002
- Williams B., 1980, "Internal and External Reason", in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981
———, 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press
- 安藤馨 2007『統治と功利 功利主義リベラリズムの擁護』勁草書房
- 島蘭進 2005「増進的介入と生命の価値——気分操作を例として」『生命倫理』第15巻第1号(通巻16号)
- 成田和信 2003「適応的選好形成と功利主義」慶應義塾大学日吉紀要、第18号、87-108
- 松田純 2007「エンハンスメント(増強的介入)と〈人間の弱さ〉の価値」上田昌文・渡部麻衣子(編)『エンハンスメント論争——身体・精神の増強と先端科学技術』社会評論社、2008 年
- 森岡正博 2003『無痛文明論』トランスビュー

※なお本稿は平成 21 年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

『応用倫理——理論と実践の架橋』論文公募のお知らせ

『応用倫理——理論と実践の架橋』編集委員会では、応用倫理学に関する研究論文、研究ノート、書評を下記の要項・投稿規定において公募いたします。なお、投稿は随時受け付けておりますが、第4号への掲載は2010年6月30日（当初の4月30日より延長）、第5号は2010年12月31日までの投稿を目安とします。皆様の御投稿をお待ちしております。

1. テーマは応用倫理学に関わるものとする。
2. 論文は独創性を有する学術研究成果をまとめたものとし、研究ノートは萌芽的研究の中間報告等とする。
3. 応募論文および研究ノートは未発表のもので、本『応用倫理』以外に同時投稿していないものに限る。二重投稿の場合、審査対象としない。
4. 使用言語は日本語とする。英語論文については *Journal of Applied Ethics and Philosophy* にて受け付ける。
5. 論文および研究ノートの分量は1万～2万字を目安とする。書評は2000～4000字程度とする。
6. 論文または研究ノート投稿者は『応用倫理』編集事務局に、①論文または研究ノートの原稿、②論文または研究ノートの和文要旨（500字程度）および英文要旨（250語程度）、③著者略歴（100字程度）の電子媒体テキスト（MSワードによる添付ファイル）およびハードコピー3部を送付する。
7. 書評投稿者は、『応用倫理』編集事務局に書評原稿を電子テキスト（MSワードによる添付ファイル）にて送付する。
8. 投稿された論文及び研究ノートは、編集委員会が定める査読者2名により審査され、編集委員会において選考される。
9. 編集委員会は査読者の審査の結果を踏まえ、投稿者に対して修正・書き直しを求めることができる。修正・書き直し後に再投稿されたものについては、必要に応じて再査読を行う。
10. 掲載可となった論文及び書評は、ウェブページ及び冊子体による公開を予定している。
11. 掲載の可否については編集委員会が最終決定を行う。

応用倫理——理論と実践の架橋 vol. 3

編集委員長

新田孝彦

編集委員

蔵田伸雄、山田友幸、柏葉武秀、中地美枝

眞嶋俊造、村松正隆、増渕隆史

©2010 応用倫理研究教育センター

ISSN 1883-0110

〒 060-0810

札幌市北区北 10 条西 7 丁目

北海道大学大学院文学研究科

応用倫理研究教育センター

Tel : 011-706-4088

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

URL : <http://ethics.let.hokudai.ac.jp/>