

応用倫理—理論と実践の架橋—

Vol. 5
2011 年 11 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

温暖化科学論争への応用哲学的視点

松王政浩（北海道大学）…………… 1

技術者と持続可能性

—— 三種の倫理学（マクロ倫理、ミクロ倫理、メソ倫理）の微妙な区別について
マイケル・デイヴィス（イリノイ工科大学）

訳：池田 誠（北海道大学）…………… 25

死と不死と人生の意味

—— 不死性要件をめぐるメッツの議論と不死に関するもう一つの解釈

吉沢文武（千葉大学）…………… 41

技術社会における人間

—— ヘフナーの共同創造者概念の射程

鶴島 暁（室蘭工業大学）…………… 51

医療におけるケアの双方向性と support というあり方について

—— メイヤロフのケアの概念から

石川洋子（旭川医科大学）…………… 64

座談会記録 応用倫理学に未来はあるか？…………… 75

書評 トマス・ポグゲ『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか —— 世界的貧困と人権』

「殺すな」 —— 遠くの貧しい人々への消極的義務を果たすための、
グローバル正義論という処方箋

池田 誠（北海道大学）…………… 94

温暖化科学論争への応用哲学的視点

松王政浩（北海道大学）

1. はじめに¹

2007 年、気候変動に関する政府間パネル（IPCC）が第 4 次報告書「気候変動 2007——自然科学の論拠」を発表し、20 世紀半ば以降の温暖化が、人間活動による温室効果ガス（中でも二酸化炭素）の増加が原因である可能性は「かなり高い」と報告して以来、地球温暖化に備えた対処を講じることと温室効果ガスの削減を行うことが、世界の国々の気候変動に関する基本的（政治）体勢となった。その後、2009 年末のいわゆる「クライメートゲート事件」（気候変動データが恣意的に選択されたとも読める気候学者のメール流出事件）や、第 4 次報告書の一部記述の誤りの指摘などがあり、世間は一時騒然としたものの、結局、IPCC の運営方法をめぐる問題点がいくつか指摘されただけで、報告書自体への社会的評価と社会的体勢が覆ることはなかった（国際学術組織 IAC による検証報告でも、「報告書をまとめる作業は全体として問題なし」との結果であった）。IPCC においても、たとえば、より短い期間あるいは狭い地域での予測精度向上や、実効性のある温室効果ガス排出削減策（温暖化緩和策）に関する分析など、「次の」課題が掲げられ、第 5 次報告書づくりが進められている。

さて、こうした IPCC による報告と社会体勢の関係は、専門家によるリスクアセスメントと行政機関によるリスクマネジメントという、一般的な環境リスク対応の手順を踏んだもののように思われ、専門家の誠意さえ問題なければ、専門外の間人が口をはさむ余地はないように思われる。しかし、気候科学のリスクアセスメントは一般的な化学物質のリスクアセスメントとは大きく異なる。後者では動物実験や疫学的調査などにより、複数の観察対象をもとに影響の分布を考えることができる。また動物実験などでは実験条件の直接的なコントロールが可能でありその検証もある程度できる。一方、気候科学は対象が基本的に一つ（たとえば全球的な平均気温）であり、物理的な条件の違いによる統計的有意差のあるなしを、直接一つ一つチェックすることができない。できるのは様々なモデルに基づくコンピュータシミュレーションにおいて、過去のデータの再現性にどのような違いがあるかを見ることである。一般にリスクアセスメントにはつねに何らかの不確実性が伴うと考えられるが、気候科学と他のリスク関連科学とではその内容および処理の仕方が大きく違う。

リスクアセスメントはリスクマネジメント（意思決定）の基礎と通常考えられるので、この両者の関係は本来、倫理学的考察の対象となりうる。実際にこれまでも、アセスメントにおける実

¹ 本稿は、2009 年 4 月応用哲学会におけるワークショップ「応用哲学としての環境倫理学」における提題発表、ならびに 2009 年 6 月アテネでの第 4 回国際哲学会議（AT.IN.E.R）における口頭発表を下敷きに、その後新たな考察を加えてまとめたものである。本稿のレフェリーはじめ、本稿につながる筆者の研究にこれまでコメントを下された方々に対し、お礼申し上げたい。

験群や疫学調査対象選択、モデル選択の恣意性、あるいは「社会性」などが問題として探られてきた。これら取り上げられてきた問題は、多くの一般的なリスクアセスメントの中で、かなり特殊なケースの問題であって、ほとんどのケースで大きな倫理的問題はないと言えるかもしれない。しかし、それが言えるとするなら、それはアセスメントの方法的信頼性が、多くの事例処理の中である程度確立してきたからであろう。気候科学のリスクアセスメントは、こうした他の実験室科学のリスクアセスメントと方法的に大きく異なる。であれば、気候をめぐるアセスメントとマネジメントの関係は、新たな倫理学的検証の対象となってしかるべきである。

けれどもこれまでの気候科学をめぐる倫理学は、ほとんどが温暖化「適応」における負担や権利の平等性についての議論に終始してきたと思われる。マネジメントの基礎とすべきアセスメントについて、他とは違う不確実性をどのような態度で受け止めて行為選択に結びつけるべきかという肝心な部分の議論が、ほぼなされてきていない。もちろん気候科学の具体的な中身に直接踏み込むことは倫理学者、哲学者にはなかなか困難なことである。しかし、今日われわれの身の周りには、温暖化に関する「科学的」言説に事欠かない。こうした言説を何らかの枠組みで整理して一定の見通しを示したり、取舍選択の基準を与えることであれば、ある程度科学の素養をもち、哲学的訓練を積んだ者なら可能だろう。こうしたことが試みられなければ、そもそも科学に関わる「応用」倫理学や「応用」哲学は始まらない。

本稿は、そうした言説整理を手がかりとした、温暖化アセスメントとマネジメントの「接点」分析の試みである。手がかりとするのは、気候変動科学をめぐる IPCC 擁護派と懐疑派の論争である。特にこれが集中的になされた、日本のエネルギー・資源学会主催の e-mail 討論に注目する（これは 2009 年になされたものだが、今も主要な論点はこの討論に集約されていると考えられる）。これまで IPCC のまとめによる気候科学の路線を批判してきたのは「懐疑派」と呼ばれる一連の（必ずしも気候の科学を専門としない）科学者たちである。この批判が IPCC 擁護派から現行科学についての様々な論点を引き出し、気候科学の方法に対する一般的理解はとりあえず深まったと思われる。けれども、現行のアセスメントとその不確実性に関して、肯定的にせよ否定的にせよ、どのような態度でこれを受け止めるべきかについては、ここでも十分納得できる結論が導き出せていない（同時に、この論争は世間の混乱の引き金ともなった）。これは、そもそもこの論争が、ある科学を成立させる認識論的なバックグラウンド（その科学が信頼に足ると言えるための諸条件）にまで踏み込んだ論争であるにもかかわらず（そしてそれゆえアセスメントの評価に重要なヒントを含んでいるにもかかわらず）、この点が十分意識されずに、何を「共通の土俵（認識論的基盤）」に設定すべきかという議論が終始欠けていたためだと思われる。そこで本稿では、そうした共通の基盤を科学哲学でこれまで論じられてきたある枠組みに求め、関連した哲学的議論を通して気候科学論争を再解釈することを試みる。そして、そのような再解釈をもとに、温暖化アセスメントとマネジメントの接点問題について、どのような回答が可能かを考えてみたい。

2. 気候変動科学をめぐる論争

2.1 論争の概要

2009 年 1 月と 3 月に、エネルギー・資源学会の HP 上で、「地球温暖化：その科学的真実を問う」

と題して、IPCC 側の立場とこれに反対する立場の科学者の間で行われた e-mail 討論が公開された（以下、第一弾を ER1, 第二弾を ER2 とする）²。この討論は、必ずしもすべての問題が網羅的に取り上げられている訳ではないが、今日主要な争点とみなされることがらについては、かつてない密度で意見が交わされており、争点をまとめるという目的には打って付けの資料と言える。

まずは、主にこの討論内容をもとに、論争における双方の主張の要点をまとめたい。なおここでは、双方の対立点を明確にするため、観測の不正確さやデータ解釈に関する部分は考えずに、より本質的と思われる方法論的な議論にのみ焦点を当てる³。

2.2 気候変動科学批判

討論において、IPCC 側の科学的方法に対する批判の核をなすのは、次の二点である。

(1) 気候モデルのパラメータ化、チューニングは可塑的で信頼性を欠く。

全球大循環気候モデルは、本来気候を支配している複雑な物理・化学・生物過程を（個々の過程についての理解は得られていても）原理として十分取り込むことはできず、いまだに科学者の経験的操作（パラメータ化、チューニング）に依存する割合が高い。これは、モデルが可塑的（柔軟に操作可能）であることを意味し、仮にこれまでに得られたデータがうまく再現できたとしても、それはこの可塑性によるものであって、「人為的な温室効果ガス（特に二酸化炭素）排出」を温暖化の主因とする現在のモデルの正しさが示されたことにはならない。気候モデルに大きな可塑性がある限り、モデルの基本的前提は信頼性を欠く。（討論における草野の主張（ER1,15-20）をもとに、類似の批判を要約）

(2) 気候モデルに含めるべき内容が十分含まれていない。

これはさらに、二つに分けることができる。

(a) 気候を支配する多くの未知の要因が反映されていない。

たとえば、太陽の黒点活動による宇宙線の変化が雲に対して及ぼす影響、太陽フレアに伴うプロトンイベントが高層大気に及ぼす影響、エアロゾルの生成過程ならびに、特にそれが気候に与える間接的影響などがよく分かっていない（ER1,15;18, 草野）、あるいは、小氷河期からの回復や準周期変動（太平洋十年規模振動 POD など）の原因は分かっておらず、これをコンピュータに教えることができない（ER2,71-2, 赤祖父）など、モデルおよび数値シミュレーションに反映されていない未解明の潜在的要因が複数あるため、現状の気候変動科学は確からしい科学とは言えない。

(b) 気候への影響がすでにある程度分かっている要因が十分反映されていない。

過去に得られた太陽黒点数の変化の記録と気温変化の記録との間には、明らかに相関がある。特に適切な古気候データを用いて、宇宙線照射量、太陽の黒点数変化、気温の関係を調べる

2 エネルギー・資源学会の電子ジャーナル「エネルギー・資源学会論文誌」に掲載されたもの。第1弾（ER1）は2009年1月号 Vol.30, No.1, 173号, 第2弾（ER2）は2009年3月号 Vol.30, No.2, 174号にそれぞれ掲載された。

3 気候変動科学の科学的基礎に関する反対論・懐疑論の詳細な分類と要約、ならびにそれに対する擁護論からの詳しい反論については、「地球温暖化問題懐疑論へのコメント ver.3.0」の第3章「温暖化問題の科学的基礎」を参照されたい。

と十分な相関が見られる。宇宙線量が雲の量に影響を与えると考えると、銀河の恒星誕生期に宇宙線が満ちたことで全球凍結が過去二回生じたことなどが説明できる。気候変化はこうした長期の変化の主因（おそらく宇宙線）をまず探し出し、そこからモデルを組み立てる必要がある。現在の気候モデルではこうした長期的要因は過小に評価されて、専ら短期的な気候変化にのみ着目している。したがって、気候変化の実相は捉え切れていない（ER2,74-80, 丸山。同様の反論は伊藤・渡辺（2008）など）。あるいは、地球に温室効果をもたらす最大のガスは水蒸気であり、この濃度変化が気温の大勢を決めているのに、現行モデルではこのことを十分考慮できていない（ER2,72, 赤祖父。同様の反論は、槌田（2006）など）。

これらをさらにまとめると、批判の要点は、モデル・シミュレーションという手法自体の妥当性は認めるものの、現在の気候モデルでは不十分、もしくは基本設計が偏っているために、たとえ比較的時間が近いところでのデータとの一致が得られるとしても、この一致が気候変動の現実のメカニズムを正確に捉えたことによる一致だという十分な保証はない、ということである。

ここで注意すべきは、いずれの批判も、IPCCの支持する方法に対抗する具体的な方法（確立した他の方法）を示してIPCCの決定的な不備を指摘しているのではなく、せいぜい「不備のある可能性が高い」ことを述べた批判だということである。つまり、反駁しがたい明確な反例による批判ではなく、現行気候科学の「方法的欠陥」により、これは信頼できる科学とは言えない、というのが懐疑論者による批判の根本である。これは別の言い方をすれば、科学が本来従うべき（あるいは信頼できる科学がもつべき）条件に対して、いまの気候科学はその条件を満たしていないという批判である。では、そもそもその条件とは何か。この条件の共通理解抜きに擁護と批判の双方の論拠をぶつけ合ったとしても、論争が噛み合う保証がない。

残念ながら上記の批判には、そうした条件への明確な言及がない。他の説の「可能性」に訴えるだけでは、批判に耐える科学の条件が何かを示したことにはならない。しかし上記の批判は、何がふさわしい条件かを考える重要な手がかりにはなるだろう。科学の信頼性は、その対象や方法によって問われる条件レベルが異なると考えられ、批判の蓄積は、間接的にそのレベルを照らし出すと考えられる。もちろん、いまの場合は、IPCC側の「既成」科学擁護論が、その条件を考える大きなヒントを与えることは間違いない。したがって、擁護論から条件に関わる必要な議論を引き出し、その検証に関わる文脈の中で批判論を捉え直すというのが、目指す目的を果たす上では最も有効な方法であろう。その中で、批判が真に批判として機能する可能性もある。では擁護論はどのようなヒントを与えるのか。同じくe-mail討論をベースに、その骨子をまず確認しよう。

2.3 気候変動科学擁護論（IPCC 擁護論）

擁護論の核となるのは、簡単に言えば、モデルのベースにある法則の普遍性と、広い再現性の二点である。これが、この討論の中でも、あるいはこれと基本的に同じ論調であるIPCC作業部会1のFAQs（以下FAQs）においても、ある種の「科学的規範」として掲げられており、その規範に従っている限りにおいて現行の気候変動科学は方法的に妥当であり信頼できる、という論法を擁護論はとっていると思われる。討論における、規範に基づいた擁護論の展開を、FAQs等他の資料も少し補いながらまとめると次のようになる。

(1) (規範1) よく確立された普遍的法則に基づき、方法が一貫していること。

モデルは、豊富な観察とともに、よく確立された物理法則（質量、エネルギー、運動量の各保存則）に基づいている（FAQs8.1）。シミュレーションの格子サイズより小さな現象については「パラメータ化」を行い、具体的に係数を定めてデータとの適合を図る「チューニング」作業では、経験的部分に依存するため、確かにこれらにある程度の任意性は含まれる。しかし、こうした作業は決して恣意的ではなく、次の二つの強い拘束の下で行われる。i) 基礎にある物理法則と矛盾することはできない。ii) その都度のモデルの調節を禁じ、一つのモデルを普遍的法則のように捉えて多様な適用が可能（多様な地域分布データ、多様な時間的変動データ等との適合が可能）となるようにモデルをつくることが求められる（江守 2008, ch.3）。こうした拘束条件がある限り、批判（草野）にあるような「気候モデルの可塑性＝気候モデルの恣意性」の理解は端的に間違いであり、一定の信頼性が担保される（ER1,19）。

(2) (規範2) 広範な再現性をもつこと（定量的、定性的）。

現在の気候モデルは、現在の気候の重要な側面（各気候変数の広域での分布、様々な時間スケールでの気候変化パタンの特徴等）をシミュレートすることができ、過去の気候の特徴や変化（たとえば前氷河期の海域での寒冷化パタン等々）を再現できる（FAQs8.1）。批判にあるような「小氷河期からの回復の原因が分からず、モデル化できない」ということもなく、火山噴火等の外部強制力をモデルに入れる中で気温変化が十分に説明できているし、自然変動もモデルの基本方程式を解く中で、その再現が得られている。つまり、外部強制力（太陽の影響やエアロゾルの影響も含む）や自然変動については十分に再現できるだけの適切なモデル化ができていと考えられ、その上で、自然変動と自然の外部強制力だけを与えたモデルのシミュレーションでは、今世紀の平均気温の変化が説明できないのに対して、人為起源の温暖化ガス濃度の上昇を加えたモデルでは、観測された気温変化のデータが非常にうまく再現されている（「地球温暖化問題懐疑論へのコメント」, 33-4; ER2,4。またこの前提に立つ多くの異なるモデルで、同じようにデータがうまく再現されている。FAQs8.1.）。太陽活動（あるいは宇宙線）主因説等の困難さとして、すでに比較対象として試みられているモデル実験で十分な再現性が得られなかったことに加え、1985年以降の気温上昇（太陽活動は低下傾向）等の定性的変化が、こうした原因に基づいては説明できないということが挙げられる（ER1,16; ER2,7）。

さて以上の議論は、要求されそうな科学の方法論的規範をまず掲げて、現行の気候科学がそれに則っていることを擁護の根拠とするものである。これは形の上では本論の目指す「科学の信頼性条件（共通の認識論的基盤）」に基づく議論のように見える。しかし、ここでの議論は文字通り「規範的方法論」の議論であって、一定の規範を無条件に前提した演繹的な議論の展開である。二つの規範が、気候科学を信頼するための「必要」条件であることは批判派も認めるところであろうが、これで「十分」かどうかをこの議論は保証しない。むしろ、議論を通じて、批判派がこの議論に納得できていないことから分かるように、批判派はIPCC擁護派の示すこの規範的条件では十分な応えになっていないと考えている。それゆえ擁護派が批判に真に応えようとするなら、気

候科学が信頼に足ると言える十分な条件が何なのかについて、現在の気候科学の成果に基づいて天下りの論ずるのではなく、「条件自体の可否を論じることができるさらに別の枠組み」のもとで、それが十分であることを示す必要がある（他の「実験」科学ならば、通常ここまで要求されることはおそくないだろう。ここに気候科学と他の科学の大きな違いがある）。

したがって、2.2 に述べたことと併せて、論争について今一度まとめると、このように言うことができよう。擁護論は根拠の不十分な信頼性条件をもとに論じ、批判論もまた、その根拠について十分論じることなく、擁護論の示す条件の不十分性のみ指摘しようとしている。論争から何か有益な結果を導くためには、この「根拠」を論じるための適切な枠組み（共通の枠組み）をまず見つけ出し、そこに双方の主張を位置づけ直すことが必要である、と。

論争を第一の手がかりとする以上（このこと自体は適切な方策だと思われる）、この新たな議論の枠組みも、論争をもとに探るべきである。議論を主導するのは「既成」科学側の擁護論であるから、すでに述べたように、擁護論との関連で枠組みの「候補」となるものをまず立てるのがよい。そして、その枠組みと擁護論の基本的な適合性を確認した後、今度は批判論をその中で再解釈する。最後に、この枠組みの下で論争の再評価を行い、はじめに述べたリスク論的な「接合」問題への回答可能性を探る。このような手順を以下にとる。

枠組みの議論は、自ずと哲学的にならざるをえない。以下では、擁護論をもとに、科学哲学の議論から二つの枠組み候補を選び、それぞれの枠組みに即して論を進める。

3. 二つの哲学的枠組み

改めて擁護論の内容をみてみよう。規範 1 は、第一原理として確立・継承されてきた物理法則（3つの保存則）に反しないことを掲げる。そして気候科学がこの条件を満たすことから、気候科学は現象背後の基本的な「因果プロセス」を平均化された形でうまくトレースできている、と述べているようにとれる。また規範 2 では、一部批判に含まれる説との大きな再現性の違いから、気候科学のもつ「説明力」を焦点としているように受け取れる。このように解釈すれば、二つの規範は多分に「科学实在論」（IBE を含む）と呼ばれる哲学議論と親和性がありそうである。他方、擁護派が、規範 1 および 2 を科学が体系的であるための条件と見立て、体系性の有無が理論選択において最重要である（したがって体系だった現行気候科学こそが選択される）と主張しているようにもとれる。この場合、「比較主義（comparativism）」と呼ばれる議論に近いように思われる。本論では、この二つを枠組みの候補として立ててみたい。

3.1 科学实在論

まず、科学的实在論を枠組みとする線から考えよう。

科学的实在論とは、簡単に言えば、十分に発達した科学理論は、われわれが直接観察できるものだけでなく、理論で前提されている観察できないもの（たとえば素粒子や素粒子間に成り立つ因果関係など）についても（ほぼ）真なる描写をしていることを、論拠を挙げて支持し、それゆえ（今日の発達した）科学理論は確かであると主張する考え方である。これはあくまで科学一般の擁護論であるが、個別科学の「信頼できる科学」としてのステータスを擁護するためにこれを

用いる、という考え方も成り立つ。

気候科学擁護論が、より十分な根拠を求めるとき、こうした科学的实在論が一つの有力な候補になると考えられる。擁護論の規範1に再度注目しよう。ここでは、物理の保存則と、同一方法の適用という拘束条件（規範）により、パラメータ化やチューニングによってもモデルがいわば一本芯の通った状態を維持しうるとされていた。物理保存則というときには、気候を支える分子レベルの物理的メカニズムまでつねに意識されているので、モデルのぶれのなさは、「ミクロな因果構造」に対する大きなぶれのなさを指すと考えることができる。つまり、気候モデルは、単にトータルの現象記述の成否に重きがあるのではなく、そこに含まれる「物理素過程」と矛盾がないことをつねに追求するものだということである⁴。こうした基本的な追求姿勢は、第5次報告書の主要な課題としてシミュレーションの高解像度化、雲とエアロゾルの「メカニズム」のモデルへの反映が掲げられていること⁵にも見て取ることができよう。したがって、擁護論はたぶん、この「实在把握」に訴える議論だと見立てることができ、理論（モデル）が实在を把握できているとする哲学的議論によって、より強い根拠が得られる可能性がある。

ところで規範2の議論は、観察され確認されている過去の現象について、モデルに十分な再現性があることを規範とするものであるが、ここでの再現性も、決して単に得られたデータと辻褃が合うという、現象記述レベルの一致を問題にしているのではない。自然変動に人為起源の強制力を加えたモデルが、他のモデルにない、よい再現性をもつというとき、問題にされているのはなぜそのようなデータが得られたかについての「説明力」の違いである。そして、上に述べたとおり、モデルは物理素過程に留意して作られているので、モデルがよりよい説明を与えるのは、それがより实在に近いからだ、という理屈をここから容易に引き出すことができよう。つまり、擁護論の規範2は「説明力」を論じつつ、やはりたぶんこれを「实在把握」の観点で捉えていると見なすことができるのであって、そうすると、擁護論は規範2に関し、实在論に基づく理論（モデル）比較の哲学的議論が、その強い根拠となる可能性をもつことになる。

他方、批判論の「实在」に対する立ち位置はどうなるだろうか。批判論の要点は、パラメータ化などの操作における恣意性と、一定の物理過程のモデル組み込みの不十分さである。パラメータ化批判は雲の形成などの物理過程が忠実に含まれないことへの批判であるから、批判はいずれも「本来含まれるべき物理的因果過程がモデルに含まれていない」ことへの批判である。そうすると批判論も、モデルの妥当性判断が实在把握に基づくという見方そのものには異を唱えることはなく（むしろ積極的にこの見方に立つと思われる）、モデルが实在を把握する条件をめぐって、擁護論の主張を批判しているとの解釈が成り立つ。

实在と論争について、以上のような関係理解をもとに、科学哲学における实在論との突き合わせを行う。科学的实在論にもいく種類か議論があるが、その中で、上記擁護論の規範に見て取れる二つの实在論的主張（単独モデルの实在性と、モデル比較における实在性のカップリング）に最も近い（親和性がある）と思われる哲学的实在論は、同じくモデル評価とモデル比較の抱き合

4 いわゆるクライメートゲート事件後、2010年4月30日に行われた、日本学術会議主催の公開シンポジウム「IPCC問題の検証と今後の科学の課題」においても、東京大学大気海洋研究所の中島をはじめ、現行気候科学を擁護する論者が最も強調するのは、根本的な因果プロセスを支配する「第一原理」から気候科学が外れていないということであった。

5 第5次報告書の方針については、たとえば、環境省報道発表資料（<http://www.env.go.jp/press/press.php?serial=11735>）などから知ることができる。

わせで成立する R. ボイドー P. リプトンの实在論であろう。この实在論（これはまた現在の科学的实在論における諸議論の、出発点ともなる主要な議論である）をもとに気候科学擁護論のより強い根拠の可能性を探る。最初に、ボイド、リプトンの両議論の基本的主張が気候科学擁護とどの程度一致するかを確認し、次いで、そこから实在論的根拠がどれくらい引き出せるかを、批判論の視点を加えることによって確認する。

3.1.1 ボイドによる实在論

まずは、R. ボイドの科学的实在論 (Boyd 1982 他) から見ることにしよう。その中心的な主張を、プシロスによる簡潔な要約 (Psillos 1999:78-) をもとにまとめておく。

ボイドの前に、实在論の主張として、パトナムのいわゆる無奇跡論法（「科学が成功したことを奇跡にしてしまわない唯一の哲学的立場は实在論である」Putnam 1975:73）があったが、ボイドは「十分に発達した科学の成功、あるいは予測的な成功を最もよく説明するのは、科学理論がほぼ真理であるということだ」とする説明主義的な立場によってこれを強化した。科学者は理論をテストする適切な方法の選択や実験器具の調整、証拠の評価などにおいて、すでに受け入れられている背景理論を用いる。すなわちあらゆる科学の方法は理論負荷的であり、理論負荷的方法が正しい予測や実験的成功を導いてきた。ボイドはこの成功に対し、これを最もよく説明し、科学的方法に信頼を与える理由となるのは、成功を導いた特定の因果構造を仮定する背景的な諸理論の言明が、ほぼ真であるということだ（単に科学理論を有用な「道具」とするだけの考え方は説明がつかない）とした⁶。

すなわち、理論継承の結果として今日科学に「成功」と考えられる部分があるなら、今日の科学を含め、継承されてきた理論の部分が实在をほぼ捉えてきたということ以外にその成功は十分説明できないというのが、現在の科学的实在論の基礎ともなるボイドの主張である⁷。これは確かに、科学者のもつ直観にも広くアピールできる主張であろう。

ところで、实在論は基本的に「一般的な」科学についての見解であり、また科学の信頼条件に関する理論的根拠であるのだが、もともと科学の実例に則して形成された考え方なので、（实在論が有効であれば）これを個別科学の信頼性の根拠として用いることも形式的には可能となる（そして確かに多くの科学が暗に明にこの論法に支えられ、信頼を勝ち得ていると思われる）。しかし、科学的实在論が想定する科学（实在論のサンプル科学）は伝統的な実験科学や天文学であり、モデル・シミュレーションによる気候科学は、明らかに当初の理論の範疇にはない。つまり、気候科学に实在論が当てはめられるかどうか、实在論の二条件（「理論継承」と「成功」）が満たされるかどうかは、決して自明ではないことに注意する必要がある。

では、一つめの「理論継承」についてみてみよう。規範 1 では、理論が確立・継承された物理法則を含むことと、方法的一貫性が保たれることが述べられ、理論（モデル）がどう継承されたかは明確には触れられていない。そこで、時岡・山岬・佐藤ならびに里村の記述をもとに、気候

6 背景理論 T が特定の因果プロセス $C_1, \dots, C_n$ に根拠を与え、これを前提した科学的方法 M がその因果構造から予測される結果 X をもたらしたとき、その結果がもたらされたことを最もよく説明するのは T の仮定する因果構造が正しいか、ほぼ正しいという主張。

7 ボイドの实在論ではさらに、理論が描出する实在は思考から独立であるというメタフィジカルな主張を重要な構成要素として含むが、いまはこの点には立ち入らないで置く。

モデルの歴史をかいつまんで見ておくことにする。

L. F. リチャードソンが非線形微分方程式の数値解法を用いて、初の気象数値シミュレーションを試みる（1911）以前に、すでに V. ビアネクスは物理法則に基づいた数値予報の重要性を述べており、この姿勢は今日の大循環気候モデルまで維持されている。モデルの方程式は 2 次元過度方程式から準地衡風方程式、プリミティブ方程式、非静水圧方程式へと「複雑化」するが、用いられる物理基本法則には変わりがない。これは、数値計算に関わるある種の便法的なモデル化についても同様である。たとえば、鉛直方向の温度構造を再現する真鍋らの鉛直 1 次元放射対流平衡モデルは、計算を容易にするために波長域を少ないブロックに分割してブロックごとの平均的な放射エネルギーフラックスを近似的に計算するモデルだが、このとき、よく知られた大気分子によるレイリー散乱や水蒸気、二酸化炭素の効果などの物理素過程が十分考慮された上でモデル化され、実際の温度分布についてのよい再現を得ている（真鍋ら（1967）はこのモデルで二酸化炭素が倍増したときの地上気温の上昇について、最初に計算した）。その後これをもとに、徐々に、より現実の現象的挙動に近い 3 次元モデルの開発が目指され大循環モデルの一つの流れができるが、計算を安定させ、非現実的な解が出ないような仮定の導入や、ある種の物理過程の省略ないしパラメータ化（「真鍋の対流調節」など）は、いずれも基本的に「物理的な説明がつく」モデル記述である（これは他の UCLA モデルなどでも同じ）等々。

すなわち今日の形を含めて気候科学は、まずこれまで同じ物理過程に関わる同様の基本的知識を「継承」的に用いてきた。さらに今日まで、新たなモデルは、その都度一定の成功を得た過去のモデルを改良しつつ作られてきたが、これは背景知識として前の世代の考え方が、つねに部分的にせよ「継承」されてきたことを意味する。また、モデルの改良は物理学的な拘束の下に行うという、方法的「継承」も維持されてきた⁸。つまり、本格的なモデルが作られるようになって 1 世紀あまりの歴史ではあるが、気候モデルはきわめて忠実な継承史の上に成り立つものだと言えそうである⁹。

ではもう一方の「成功」についてはどうか。ボイドの言う「成功」には明らかに「予測」の成功が含まれる。しかしすでに述べたように、気候科学は実験科学と同じような条件のコントロールによる予測の「正しさ」の判定ができない（気候感度はつねにシミュレーションにおける信頼の

8 時岡らの歴史観が決して偏ったものでないことを示しておきたい。IPCC の第 4 次報告書 WG1 の Historical Overview of Climate Change Science には、次のようにモデルの伝統的継承について述べられている。気候感度を左右するプロセスの多くは小さな空間的領域で生じ、これをグローバルモデルで詳細に記述することはできない。「それゆえ、複雑なモデルを使用し解釈する上において、概念的により単純なモデルを通してこれを行うことがつねに継続して必要であった。…コンピュータの能力の発展に伴って、単純なモデルが消え去ることはなかった。むしろ逆に、『モデルのヒエラルキー』が理論的理解とリアリティックモデルの複雑性をつなぐ唯一の手段であるということが、コンピュータの発展の中で、より一層強調されてきたのである」（1.5.1 Examples of Progress in Modelling the Climate, p.113）。また、ミシガン大学の情報学の専門家である Paul N. Edwards は、きわめて中立的な立場で気候モデルの詳細な歴史（17 世紀 Edmond Halley から今日の AOGCM に至る歴史）を記しているが、その中で同様の視点からモデル「継承」を述べている。「1940 年代のデジタルコンピュータ台頭まで、概念的、アナログ的、数学的モデルが支配的であった。1960 年代以来、長期に及ぶ大気の流れと過程をコンピュータシミュレーションする GCM が気候科学を支配するようになるが、単純なモデルはそれ自身で、また GCM に含まれるサブモデルのチェックとして、依然重要であり続けている」（Edwards 2010:137）。

9 さらにこうした継承は擁護派（あるいは気候学者一般）の強く意識するところでもある。たとえば、擁護派を代表する国立環境研の江守は e-mail 討論において、20 年前のハンソンのモデルが 20 年前にして正しく温暖化予測をもたらしたことを強調し（ER1,16:19）、それが（特に温暖化ガスの過程について）「定性的に適切にモデル化」（ER1,17）されていたからこそ、その後の「モデルの改良とチューニング」（ER2,78）（さらにはシミュレーションの解像度と計算速度の向上）により、これまで十分再現できなかった部分が今日再現できた（そして「温室効果ガスを主因とする現在の理解は本質に至っている」（ER1,19）と論じている。このように歴史的にも、また気候学者の意識においても、「理論的継承」は確かなものとして存在する。

幅として考えられ、また第4次報告書の信頼区間66%の気候感度と1979年のそれとは幅としてほとんど変化がない。江守2008:137)。成功の尺度は正に規範2で述べられている、過去のデータの再現性に関する程度である。確かに再現にも、うまくできる・できないがあり、広範な再現は科学の一つの成功とみなせるかもしれない。したがって、再現（あるいは「適合」accommodation）が予測に劣らず科学の成功と見なせる、という条件付きにはなるが、とりあえず形の上では今日的「成功」という条件を擁護論は含んでいる。

かくして、気候科学擁護論はボイド实在論の二条件に関し、ひとまず形式的なチェックをクリアしそうである。われわれの大きな関心は、果たしてこれがどの程度、実質的な实在論の議論に耐えて、擁護論の強い根拠が導けるかどうか見ることにある。しかしその前に、もう一つ、ボイドの实在論とカップリングされるリプトンの实在論と擁護論との基本的な関係を確認しておかねばならない。

3.1.2 リプトンのIBE論

われわれの見立ては、擁護論の規範2において、モデルのデータ再現力が「説明力」と解釈でき、その説明力の根拠がさらに实在把握にあると解釈できるということであった。哲学的实在論の中で、このような「説明」と「实在」の結びつきに根拠を与えようとしたのは、P. リプトンのIBE (Inference to the Best Explanation, 最善の説明への推論) であり、これと擁護論の一致がここでのもう一つの焦点となる。リプトンのIBEは、ボイド实在論と一体であり、それゆえボイド实在論とともに、擁護論に一貫した根拠を与える可能性がある。

リプトンの主張の骨子は以下のとおりである。

IBEとは文字通り、最もよい説明を与えるものが（ほぼ）真であるとする推論である。気付かれるように、実はボイドの議論にもIBEは含まれているのだが、それは科学理論の成功と实在の把握との関係を保証するメタレベルの議論（二階のIBE）である。これに対し、リプトンのそれは科学者が理論を吟味する場で用いる一階のIBEである。このIBEの要点は次の二点である。

- (1) 対象となる現象 p について、現在得られている科学理論（科学的説明）が $h_1, \dots, h_n$ であり、 h_i が最もよい説明（最もよい理解をもたらす説明）を p について与えるなら、 h_i がおそらく真である。
- (2) 現象 p についての真なる説明は、科学者が選択対象を絞った $h_1, \dots, h_n$ の中にある可能性が高い。

リプトンがこの推論の根拠とすることがらは、ボイドの二階のIBEで述べられていることと極めて近い。まずリプトンは、複数の競合理論がある場合に、最もよい説明を与える理論がその中で真である可能性が最も高いことは、いかなる立場においても認められるとした上で、科学理論はそれ以前の理論（背景的理論）によって実験器具の理解やデータの特徴付け、テストされる理論の事前判断などに関して影響を受けることを述べる。そして、これら背景理論もこれまで基本的にIBEに基づいてランク付けされ選ばれてきたという点に鑑みるならば、もしもそれらの理論が「ほぼ真」だと言えないとするとランク付けは歪められ一切信頼性を失ってしまうこと、また、もし科学者のこれまでのランク付けに一定の信頼を置くならば、選択される理論が競合する他の

ものより単に確からしいのではなく、絶対的な確からしさをもつ（ほぼ真である）のでなければならぬことを主張する（Lipton 2004:157）。すなわちリプトンも科学理論の確からしさの根拠として、理論がほぼ真である（「実在」を捉えてきた）点、および理論が「積み重ねられてきた」点に訴えるのだが、リプトンの場合は科学者がこれまで行ってきたランク付けのプロセス（IBEの個別的適用）に焦点を置いてこれを訴える構成である。したがって、ボイドとリプトンの議論は、これまで科学者によって「実在」が捉えられてきたということを相補的な視点で展開する「一連の実在論」と見ることができる¹⁰。

さて、こうしたIBEにおける「説明」と「実在」のつながりの議論は、気候科学擁護論に適用可能だろうか。IBEもボイド実在論と同様、複数の科学事例に根拠を置くが、気候モデルは念頭にない。

しかし、擁護論の基本的な適合性を見るのに、さほどの困難はないであろう。リプトンの議論適用のポイントは、理論選択がつねに背景理論との適合性（likelinessならぬ‘loveliness’、Lipton 2004:59）を第一の基準としてなされてきていること、そして一定の適合性をもつ少数候補からさらに「決定的に他を凌ぐ」と考えられる説明がその都度選択されていること（cf. Josephson 14）である。いま、3.1で述べた気候モデルの歴史的過程について改めて考えてみるならば、この歴史を、先行理論との関係で適合性をもつ仮説が絞られ、数値実験等で明らかに優位な差をもつものが選択されてきた過程とみることは十分できるだろう。そして規範2で述べられた、自然の内部変動に人為起源以外の外部強制力を加えたモデルと、人為起源の外部強制力も加えたモデルの比較についても、これが「自然変動」「外部強制力」等についてこれまで選択されてきた「最もよい説明」を与えるモデルの積み重ねの上に、可能な選択肢として立てられたものであり、その中で人為起源の強制力を加えたモデルが「決定的に」他のモデルよりよい（再現性において決定的に違う）と判断されたと見る可以看到。

科学におけるよい説明とは、ふつう、過去の現象、データに対する説明であり、最もよい再現性をもつモデルは、ひとまず過去のデータに最もよい説明を与えるものだとすることができる。したがってボイド説についてと同様、歴史解釈と併せ、IBEによる実在論についてもまた、気候科学擁護論は一定の適合性をもつと判断できそうである。

3.1.3 科学的実在論を枠組みとしたIPCC批判の位置づけ

以上で、擁護論に対する哲学的根拠付けの基本的なお膳立ては、とりあえず整った。次に考えるのは、IPCC批判論がこの実在論的文脈でどう解釈できるかである。そしてその解釈を手がかりに、擁護論の根拠付けに関する判断を導くことが本論の当座の目標である。

批判論も、モデル擁護に実在論的スタンスをとることについて必ずしも反対するものでないことは述べた。したがって批判論も、ボイドーリプトンの実在論自体は、一般的なモデル信頼性の根拠として受け入れ可能だと思われる。では、擁護論が基本的にこの実在論に沿うように見える

10 たとえばリプトンは背景理論の重要性と、それが実在論に対してもつ意味について、ボイドが展開してきた議論がリプトンのIBE論と呼応することを述べている（Lipton 1996:100）。ただし、リプトンはパットナム・ボイドの無奇跡論法をそのまま適用することは基準謬論（base rate fallacy）に陥る可能性があるとして、主張に距離をとった（Lipton 2004:196）。なお、リプトンは実在論的でないIBEの展開可能性を示唆し、実際そのようなIBEも考えられる（本論5で後述）。

なかで、どこに批判の余地があるのだろうか。批判論のポイントは、大きくは、パラメータ化などの恣意性と、モデルに必要な要因が反映されていない点とにあった。これを實在論の文脈に置くならば、パラメータ化批判は、本来はモデルの實在性を保証してくれるはずの理論継承が、データとの過度な適合 (accommodation) 操作が図られるなかで無効化しているという批判だと解釈することができる。つまり擁護論には、理論継承が守らなければならない何らかの基本条件の欠如が見られるという批判である。

他方、必要な要素が反映されていないという批判は、単に表面的な理論継承だけではまだモデルの實在把握の保証にはなりえず、そこには理論継承に加えてさらに別の何らかの条件が必要であるが、擁護論はその条件を満たさないという批判だと解釈できる。このように、批判論は科学的實在論を背景とするときに、實在論の核となる理論継承をめぐる、二つの異なる条件、すなわち一方では理論継承が成立する条件について、また一方では理論継承以外の条件について問題にしていると捉えることができる。

さて、こうした批判の観点はもちろん批判論の中では十分展開されていないので、ここから先へさらに議論の歩を進めるためには、哲学的實在論から関連する議論の助けを借りてこななければならない。

実はリプトンの IBE 論の中に「理論のごまかし (fudging)」に関する議論があり、その中で批判論と同じ問題の定式化がなされている。今の場合、この定式化に注目することが、議論を進める上で最もよいヒントとなろう。

ボイドもリプトンも、データへの適合よりも、新しい予測の実験観察との一致を重要と見る「予測主義」を基本的な立場とするが¹¹、予測主義には、適合が予測と同等に扱える場合についての考慮も含まれる¹²。しかし適合が明らかに予測に劣るとされるケースがあり、リプトンは、ある種の「ごまかし (fudging)」が、適応を予測より質的に貶める要因だとしてその要因を詳細に分析した。理論と補助仮説の関係について、彼は次のように述べている。もし理論が先行理論にうまく合致するという「よい理由」をもち、理論部においてこれを損なうような既存データへの無理な適応が図られないとしても、補助仮説、あるいは近似、理想化において、重要でない影響を無視するためではなく「正しい答え」を得るために手が加えられるのだとすれば、結局理論部とデータがゆるやかなつながりしかもたなくなるので、予測に比べて非常に弱い支持しかもちえない (Lipton 1991:143)。すなわち IBE 論で最も重要な「理論の継承」が、近似や理想化の条件次第では損なわれるということである (理論継承に関わることなので、この話はボイド實在論にも当てはまる)。

11 これは、ボイド流の實在論では、ラウダンによる實在論へ反論 (過去の多くの科学理論が實在論の主張とは裏腹に、経験的には成功を収めても「偽」であったとするもの。Laudan 1981 他) に対抗して、ラウダンの挙げる科学理論の具体的「反例」の数々を、實在論の主張に沿って適切に「縮減」するための条件だとされる (Psillos 1999:105)。また IBE 論においては、データへの適応がなされた理論は、それが真であると推論するよい理由を原則的にもつことができず、他方予測を行う理論についてはその可能性があることから、この予測主義が IBE の成立する一つの重要な条件とされている (Lipton 2004:168)。

12 ほとんどの實在論者は、たとえばデータが理論の成立に対して独立で、理論がデータを説明する際に他の競合理論がないという「独立性とユニーク性」(Leplin 1997:77) など別の条件がさらに必要とし、まだ説明のついていない既存データも、この条件を満たせば「予測」として扱えるとしている。ただし、現行気候科学についてこの条件を見るならば、ユニーク性は満たすが独立性には問題があることになるだろう。なお、ユニーク性に注目して、バイズ主義の立場では適合と予測を同等とみなせるケースがあるという議論があるが (Howson 1988)、いまは實在論の枠内でのみ考えているので、ここではこうした議論は取り上げない。

リプトンはさらにこの、理論の継承性が損なわれるケースを、「重要な影響の考慮が尽くしているか」ということと「正しい答えを得るためだけの加工があるか」ということの、二つの形式上独立した基準に分けられるとした (Lipton 1991:147, 2004:157-158)。前者はいわゆる「考慮不全性 (underconsideration)」問題であり、批判論における「理論継承以外の条件に関わる批判」に対応し、後者は「適応のアドホック性」の問題であり、批判論の「理論継承が成立する条件」に対応すると考えられる。このような明確な対応があること、ならびにこれが哲学的議論でも要になることから、实在論の批判論に基づく検討は、この二つの哲学的問題区分とその関連議論に即して行うのが適当である。

なお、このうち、後者の問題については、プシロスがシンプルかつ強力な基準を示しており、これを用いることで、かなり容易に擁護論に有利な議論が展開可能である。それゆえ擁護論は、少なくとも可塑性をそのまま「恣意性」とするようなストレートな批判には十分応えられると思われる。紙数の都合もあるので、この議論の概略は注¹³に付すことにし、以下、もう一つの「考慮不全性」に話を絞ることにしたい。気候科学論争の实在論的な解釈の焦点は、結局この問題がどう展開できるかである。

3.1.4 考慮不全性の問題

考慮不全性の議論は、理論やモデルにおいて考慮されるべき必要な要素がすべて尽くされてはいない、または尽くされているかどうか確認手段がないということを問題にする。リプトンは、实在論においてこの確認は可能であるとの立場から、主に「要素の見落とし」に焦点を当てた。しかし哲学的論争の場では、そもそも实在論によっては考慮の十全性は保証されないのではないかという、反实在論による考慮不全性問題の提起がもう一方にある。实在論は後者の問題に答えることが求められ、後者への回答は前者への回答にもなる。したがって IPCC 批判論がこのいずれの立場で問うにせよ、考慮不全性の問いは結局のところ、反实在論的な問いとみなしうる。そうすると、気候科学擁護論、批判論いずれの成否も、哲学的实在論の反实在論に対する応えと、その適用可能性次第だということになる。

では实在論は、この問題にどう応えているのか。ボイドーリプトン实在論の線で、代表的かつ最も見込みがありそうなのは、次のプシロスによる回答である。反实在論による問題の立て方と併せて簡単に確認しよう。

13 適応のアドホック性については、Lacatos 1968, Worrall 1985, Earman 1992, Leplin 1997, Psillos 1999 などでの考察があるが、この中でプシロスの考察が最もシンプルかつ強力と思われる (Psillos 1999:106-107)。プシロスはまず、適応のアドホックネスを次のいずれかの条件を満たすものと定義する。1) 一連の背景知識 B が現象 E の存在を含意し、E の情報が理論 T の構築に使われ、T が E を結果として含む (accommodate)。2) 一連の背景知識 B が現象 E の存在を含意し、すでに存在するある理論 T が E を予測／説明できないとする。T を改変した T' が E を予測するようにしたとき、改変の唯一の理由が E の予測／説明を行うためであり、T' が T に対して何らかの理論的、経験的内容を付け加えるものでもない。

この上で、アーマンの概念を引き継いだ「新規な適合 (novel accommodation, use novelty)」を次のように定義する。「現象 E の予測 P が理論 T に関して新規の使用 (use-novel) であるのは、E が T の前に知られ、T がアドホックネスのいずれをも満たさず、T が E を予測する場合である。」現行の気候モデルが広範な再現性を有するというとき、当然ながら再現したい気候の特徴のために (そしてそれだけのために) その都度モデルを改変するわけではない。一定の調整を経たモデルが正にアドホックネスの条件のいずれも満たさない形で現象のよい再現が得られているのであれば、この「新規な適応」条件を満たすことになる。もし批判論がアドホック性の点で気候科学を批判するのであれば、プシロスの条件の見直しから行う必要があるが、これはかなり困難であろう。

反實在論が考慮不全問題において取り上げる問題は、次の二点である¹⁴。i) 實在論 (IBE を含む) では、他の理論やモデルの「論理的」可能性がつねに尽くせないので、ある理論 (モデル) が實在に近いとは判断できない。ii) 「歴史的」に、科学理論は「まだ想像もされていない (いまは考慮できない) 理論」に置き換えられてきたので、實在論が主張するような實在把握は本来なしえない。

この二つの問題 (實在論批判) に対しプシロスは、それぞれ次のような戦略で応える (Psillos 1999:217-222)。まず ii) に対しては、實在論の基本戦略である複数の歴史的事例の再検討に訴える。そこで主張されるのは、事例の一つ一つにおいて、それぞれの時代の科学者たちが、背景知識の適用によって「仮説の空間をドラスティックに狭めうる」ことが、時代に関わらない一定の「独立した視点」で確実に認められるということである¹⁵。i) に対しては「返し技」である。つまり、反實在論の「経験的十全性」などに基づく科学の信頼性議論においても、實在論と同様に背景知識の特権を用いなければならず、考慮が十全かどうかは實在論が専ら証明責任を負うものではないのだとして切り返す^{16,17}。

この応答が哲学的に妥当かどうかの判定には、さらに多くの議論を要するであろう。しかし、この応答に対する強力な反論はまだ今のところないので、ボイドーリプトン實在論の支持者にとっては、この論が反實在論に対する当座の防波堤となりうる。したがって気候科学擁護、批判いずれかの立場でこれを利用できる可能性がある。問題は、果たしてこのプシロスの議論がそのまま気候科学論争の場に持ち込めるかどうかである。

これまで述べたことから、まず擁護論は、この論に即して次のような議論が展開できそうに思われる。a) 今得られている基本的な物理のメカニズム、自然変動、外部強制力に関するモデル、既知の新たな物理プロセスの導入、パラメータ化の手法等、いま背景知識になりうるものをすべて利用した場合に考えられる他の仮説、すなわち自然の変動のみを入れた仮説、さらにはこれに自然の外部強制力のみを入れた仮説はすべて排除され、背景知識の下での仮説の空間は十分縮減

14 v. フラーセンは IBE 實在論の主張を次のように批判した。IBE 論に従えば、一連の複数の理論のうち、最もよい説明を与えるものが「ほぼ真」である。しかしこの推論は、真理を含む或る限られた選択対象にすでにわれわれが到達しているという「特権」を無条件に前提していることになる。けれども実際には選択群に真なる理論が含まれないで、選択された理論がせいぜい「悪いクジの中で最もましなもの」である可能性を排除することができない。したがって、経験を越えた真理に訴える實在論の主張は維持できない (v. Fraassen 1989:142-3)。

他方、スタンフォードは先のラウダンの實在論批判をさらに進めた批判を行う。まず、どんな理論にもつねに経験的に等しい結果をもたらす他の理論があるとする「決定不全性」問題について、そこで本来考えるべき、より重要な問題は、理論選択の際に「競合する他の理論があるかないか」ではなく (多くの實在論者は、選択の際になれば問題なしとする)、これまで多くの主要な理論が「そのときまだ想像、把握されていない理論」に次々と置き換えられてきたことだとする。そしてその歴史的に否定しがたい証拠から帰納的に推論すれば、現在、将来のどの理論についてもその置き換えが生じることになる主張し、實在論が理論に捉えられるとする實在論の主張を (ラウダンより強力に) 否定できるとした (Stanford 2001, 2006)。

15 たとえば 19 世紀初頭、アラゴとフレネルが偏光に関する複数の実験結果から光が横波であることを導いた例では、その導出の際に、たとえば光が同時に縦波であるというような「別の仮説」についてはきちんと排除できており、こうした仮説空間の縮減は歴史的視点なしに認められるということ。

16 本論の回答は主に v. フラーセンに対する回答だが、スタンフォードに対してもほぼ同じような形式で回答がなされる。まず、個々の科学における一階の証拠と科学全体に関わる二階の証拠のうち、スタンフォードの新・道具主義が、否定的な二階の証拠を無条件に重視しすぎていて却って自身の主張も同じ根拠で危うくすること (考慮不全性は反實在論にも当てはまる)、また實在論は過去の個々の一階の証拠をホイッグ史観に陥らずに強く支持することができ、二種の証拠をバランスさせることが可能だとの見込みを示すことができれば十分である (考慮不全性の証明責任があるとすれば反實在論側にあるとすべきだ) と述べる (Psillos 2009:69-83)。

17 他に、たとえばエイケンシュタインは 1908 年ペランがアボガドロ数を決める上でブラウン運動を前提にしてこれを実在的に捉えた例に基づきつつ、「現象のあらゆる可能な原因が尽くされたかどうか」との考慮不全問題に対しては、そのときの背景理論の下であらゆる他の可能性が排除されていれば、排除の主張は正当化されること、それ以上を求めるのであればその証明責任は批判者にあることを述べる (Achinstein 478-479)。なお、リプトンによる反論は、IBE 論の基本的な主張を繰り返す形に加え、背景理論が科学の発見的方法 (heuristics) をもたらす点が科学的探求の真理への収斂の根拠だとも述べている (Lipton 2004:150-151)。

した。b) 反實在論的な問題を持ち出す批判論にも同様の考慮不全性問題が生じ、厳密な証明責任がひとり擁護論にあるわけではない。

しかし、残念ながらこの議論は十分とは言えない。すでに述べたことから、bの有効性は明らかである。けれどもaはプシロスと同じ形式に見えて、そうではない。プシロスの論では、いずれも「過去」の実験科学が持ち出される。すなわち、予測されたところについて現在十分な知識があり、仮説空間の縮減についての多様な証拠を現在確認できるものが例とされている。反實在論からはしばしば、こうした立論が現在の視点に基づくホイッグ的な評価だとする批判がなされるが、プシロスは、そのような反論は早計であるとし、縮減は、現在の視点も含む一切の歴史的視点から「独立した」根拠で示すことができると強調する (Psillos 2009:71)。しかし、その独立した根拠がどのようなものか、事例を離れて示すには至っておらず、さらには「現在の」個別科学の中に、歴史から独立したどのような根拠が見いだせるかについては全く触れられていない¹⁸ (およそ独立性は、過去になされた多くの予測の成功と、理論継承との関係を確認する中で、「客観的に」与えられることになるのだろう)。したがって、気候科学において主張されるであろう縮減が、果たしてここで想定される「独立した根拠」に照らして、實在論として確かな事例と言えるかどうかは、今のところ判断しようがないということである¹⁹。つまり、擁護論に対し、プシロスの議論は今のままでは適用できない。

他方、この議論の不適用性は、気候を対象とする科学全体に当てはまるわけなので、現行の気候科学に対する批判にこの議論を援用するということもできない。それゆえ考慮不全性という問題を一つの焦点とし、哲学的議論の助けを借りて気候科学論争の解釈をさらに進めるという道は、ここで困難に立ち至る。

3.1.5 科学的實在論による論争解釈からの帰結

ここまで、ボイドーリプトン實在論を枠組みとした、気候科学論争の解釈可能性を探ってきた。このような實在論的な枠組みを論争の共通背景として置くことで、批判論が批判であるための立ち位置が確認でき、適合のアドホック性をめぐる論争部分に一定の見通しがもてるなど、双方の主張を噛み合わせ、争点として残る部分をより明確にすることは可能である。しかし解釈の最も要となる考慮不全性について、今後、気候科学が個別に仮説空間縮減の強い根拠を得る可能性については否定はできないものの、今のところ、主要な哲学的議論において、この問題の理解を進める具体的手立ては見いだせない。気候科学に対する我々の態度形成に役立つ積極的な帰結を導きたいというのが、本論の一番の狙いであった。だがこの狙いに対して、残念ながらまだそれをするに熟した議論はここから導けない。

ならば、ボイドーリプトンの實在論以外の實在論を枠組みとすることで、それが行える可能性があるのでは、との疑問も生まれよう。しかし、気候科学論争（特に擁護論）との親和性という

18 プシロスは「(この独立した根拠で縮減を示すことは) 容易くはないが、それが不可能であるということが原理的に示されたわけではない」という言い方しかしていない (Psillos 2009:72)。

19 加えて、實在論でしばしばなされる、「実験科学」における決定不全性問題への強い反論 (たとえば Giere 1988) も気候科学では単純に援用できない。なお、実験科学についても、場合によっては考慮不全性を實在-反實在論争にまで踏み込んで議論し、仮説空間縮減の強い哲学的根拠を求めることが必要なケースがあるかもしれない (たとえばニュートリノ振動をはじめとする素粒子の理論など)。しかし、実験科学と気候科学では、それぞれ現在の仮説空間規模に関する捉え方のバラツキが異なり、気候科学は仮説空間の縮減が科学論争の主要な問題になりうるほど、堅固な合意にはまだ距離があると言える。

点で見る限り、他の可能性はなかなかありそうにない²⁰。もちろん論争とは独立に実在論との関係を探ることは自由であるが、これはもはや本論の射程を外れ、なおかつその場合、問題の本質を外す危険があろう。実際、E. ロイドはモデル分析の視点で、論争とは異質な観点から現行気候モデルに実在論的根拠を与えようとしたが、W. パーカーに気候モデルそのものの決定的な意味の取り違えを指摘されている²¹。さらに、実在論に対し、反実在論の観点で再解釈する可能性はどうか。本論で示したとおり、この二者択一で言えば、論争のモチベーションは明らかに前者にある。W. パーカーは、気候モデルを目的相対的に評価する重要性を説き、反実在論的な視点を持ち込

20 現在の擁護論は実在論的立場をとる場合に物理的実体を仮定していると考えられるが、この仮定を外し、モデルの基本的な数学的構造の歴史的継承にのみ重きを置く「構造」実在論を探るという手が考えられなくはない。もしこの立場がうまく当てはまれば、主たる因果的要因がすべて尽くされているかという、理論に関する考慮不全性問題は大きく緩和されることになり、擁護論は気候科学の実在論的根拠付けに一步近づくことになる。しかし問題が二つある。一つは、現在の構造実在論のバックボーンとなる J. ウォラルの議論では構造が単純に数学的なものと捉えられているが、そもそも「構造」が何によって与えられるかは自明でない (Da Costa & French 1990, v. Fraassen 2006)。また構造実在論の主要な根拠が、今のところウォラルの非常に強い予測主義によって与えられているので (Worrall 2008)、適合による根拠付けができなければ、気候科学へのストレートな適用は難しい。

21 E. S. ロイドの議論がその一つである。ロイドは、気候モデルが世界の気候に関する因果構造を捉えることができるとする、実在論の立場に立つ。ただし、ロイドのアプローチはボイドやリプhtonのように理論継承に重きを置くものではなく、モデル分析によるものである (もちろん両者は両立可能である)。彼女は実験科学と気候科学の基本的な違いを前提にしつつも、実験科学モデルに関するワイズバークの頑健性 (robustness) 分析をアレンジすることで、気候モデルの頑健性が十分保証できるとする。ここでの頑健性は因果構造に基づいたものと考えられているので、この分析手法が有効であれば、パラメータ化を含むモデルのシミュレーション展開について、考慮不全性問題に一つの答えが与えられる可能性がある。

ロイドはワイズバークの分析の4つのステップ、i) 複数モデルが同じ結果を出すことの確認、ii) 頑健な性質を生み出す共通の因果構造の調査、iii) 数学的構造の経験的解釈、iv) モデルの安定性分析、のうち、ii) の共通因果構造の分析について、「別種の独立したデータ」をうまく再現する複数モデル間に共通の構造を探るという (因果構造に関する「強い」分析の) 指標を加えることで、この分析方法が気候モデルにも適用可能になるという。そして、実際に現行モデルは平均気温だけでなく、降水量や海面温度など「別種の」データについてよい再現性を得ていると彼女は述べ、共通構造として温室効果ガスのメカニズムが見出されて、これが安定性分析もクリアすることから、現実の因果構造を捉えたモデルの頑健性が保証される (したがって、考慮不全性問題にも対応できている) としている (Lloyd 220-221) (気候科学においても、モデルの頑健性 (robustness) が問題となるが、気候科学で調べられる頑健性は、たとえば異なる初期値でモデルを走らせるアンサンブル実験などを使い「将来予測」のパラツキを評価することが主たる関心であると思われる (たとえば Shiogama et al.))。ロイドはむしろ再現性を重視したモデル評価の文脈で考えており、共通因果構造を探る指標として頑健性を捉えているので、両者での頑健性の用いられ方は同じではない。

しかしこの議論には同じく気候科学に関心をもつ哲学者から強い反論が出ている。W. S. パーカーは、現行の気候モデルはそれぞれ特定の目的をもっており、近似のバランス化を図っているため、目的に対するプロセスの信頼性を見るべきで、システム自体の信頼性を問題にすることはできないと述べる。結果、プロセスの関連は簡単に確認できるものではなく、「別種のデータ」というロイドの戦略は適切ではないとしている (Parker 240-241)。パーカーは明確に反実在論の立場をとる。気候モデル自体が反実在論的に構築されたとは必ずしも言えないが、ロイドとパーカーを比較すれば、パーカーの方がより現行モデルの実践的な運用には即していると考えられ (ロイドはまだ抽象的なモデル論に留まっている)、ロイドには現状ではこの反論を覆すだけの有効な手立てがないように思われる (モデル論には他にもシミュレーションをめぐる考察があるが、実在論的な立場から考慮不全に明確な答えを与えているものはない。たとえばノートン & サッピの気候科学擁護のモデル論は、実在論の立場から考慮不全性問題に回答を試みている例である。彼らは、科学の理論とデータをいずれもモデルとする意味論解釈を拡張し、通常の実験科学と気候科学のシミュレーションの間に「探査」として認識上の違いはないことを主張する。その成立条件として掲げられる3つの条件のうち、3番目の「物理的なベースシステムが、ベースモデルとコンピュータモデルとのマッピングを定義する際に現れないような影響からは隔離されている」(Norton&Suppe 2001:88) という条件が考慮不全性に正に関わる部分だが、この条件が気候モデルで満たされているとする一つの大きな根拠は結局、多変量の変化に関する「決定実験」の可能性である。しかし、そうするとこれはパーカーの批判にさらされることになり、単純には維持できない)。

けれども、パーカーが言うように実際のモデルの適用がそれぞれの「目的別」で、相互の関係が容易に見通せないものであるのだとしても (大循環モデルにおけるモジュールのカップリング順序でパラメータ化による、いわば「環境圧」が異なり、ある気候モデルが一つの気候要素の予測に適切でも他の要素の予測には不適ということがありうる (Biddle&Winsberg))、ただちに反実在論的な議論において、本論で言う「外枠」がすぐに定まるわけではない。パーカーはモデルが「真」であることは言えず (さらには「経験的全性」も言えず)、「目的全性」しか言えないので、その評価軸を定めることがなすべきことだと述べる。「目的に合っていること」が一定の基準で言えれば、道具として一定の信頼がおけるということなので、考慮不全性問題は基本的に生じない。彼女は目的全性の条件を考える中で、既存データへのオーバーチューンの弊害や、異なる種類の気候データの再現正確性を基準にできないこと (ロイドへの批判点) などの困難を整理した後、メイヨーのエラー統計の考え方 (これまでの科学で得られてきた経験から、仮説検定を行う条件を厳格に整え、「厳しいテスト (strict test)」を実行することで科学の信頼性が保証されるとの考え方) の適用が、目的全性の基準を設ける上で、期待できる一つの方向だと述べる (Parker)。しかし、これはまだ可能性の指示でしかない。なお、同様の条件の絞り込みに関する科学者の実際の取り組みは、江守 2008: 第5章で紹介されている。

うとするが、実質的なモデル選択基準についてはまだ何も示せていない（注 21 を参照）。

實在論的解釈は、継続的課題としては十分追究価値をもつだろう。けれども、われわれの態度形成につながる論争解釈という今の課題に関しては、また別の解釈を探る必要がある。

3.2 比較主義

實在論以外の枠組み候補として、もう一つ、比較主義が考えられる。次にこの線の可能性を探ってみたい。再度、擁護論の二つの規範に立ち戻ろう。これを實在論以外の文脈で読み取ることが、実は可能である。現在の気候モデルは、1 世紀以上に及ぶ歴史的構築過程を経て、数値実験が可能な、まとまった「科学理論としての体」を成している（規範 1 の議論はこのように読むことができる）。實在論の議論で見たように、この理論を可能な他の理論の十全な考慮のもとに、信頼性の条件を獲得することは非常に困難である。しかし、現在この理論と直接比較することのできる、他に「科学の体」をなす理論はない（規範 2 の議論はこのようにも読める）。ならば、IBE のように比較の対象域に困難が予想される比較によってではなく、現在直接比較できるものの中でのみ優劣をつけて、それを理論受入の積極的根拠とすることはできないか。こうした考え方もありえ、また擁護論との折り合いも必ずしも悪くなさそうである。このような考え方は、「比較主義」(comparativism) と呼ばれる。

3.2.1 比較主義の基本的枠組み

哲学的議論としての比較主義について、簡単にその枠組みを示そう。もともとこの比較主義という呼称ならびに考え方は、L. ラウダンが科学理論の選択に伴うある種の困難に対して示した、認識的打開策がその始まりである (Laudan 1996)。その後、K. シュレーダー・フレシェットがリスク問題を考える上で、この考え方を批判的に大きく取り上げて (Shrader-Frechette 2004)、広く知られるようになった。その基本的枠組みは次のとおりである。

ラウダン (1996) はデュエム問題 (理論ならびに補助仮説を前提とする予測が観察結果と異なる場合に、科学のホーリズムに基づけば前提の修正箇所が決定できなくなるという古典的問題) に対して、理論選択に関わる主要な学説であるベイズ主義、エラー統計学のいずれも満足できる回答を与えていないとしてこれを退ける。その際のポイントは、事前確率の違いだけでデュエム問題が片付き、科学の通常の検証手続きを不要とするベイズ主義 (これはあくまでラウダン、ならびにメイヨの解釈であるが) を批判する点ではラウダンはエラー統計学と歩調を合わせるが、エラー統計学の回答である「断片テスト (piecemeal testing)」(理論選択において他の理論の可能性を覆すだけの「厳しいテスト」が実施できなくとも、理論を構成する部分のテストが可能で、この総体として理論の厳しいテストが実現するという考え方) では結局デュエム問題に答えられないとする点である。ある理論の評価 (確率計算) をするために他のすべての理論の可能性を考慮するという、ベイズ主義に典型的に帰される理論上の困難 (catch all hypotheses 問題) をうまく避ける必要があるが、断片テストでこれを避けるなら肝心のデュエム問題が解決できずに問題のすり替えになってしまう (これもあくまでラウダンの見解であり、メイヨは直ちに自説を弁護している Mayo 1997)。ここで、「救済策」としてラウダンの呈示するのが比較主義である。いま、ラウダンの他説に対する批判内容の細かい吟味は省いて (これを省いてもラウダン説への評価は

根本的に変わらないと思われる)、比較主義の要点 (Laudan 1997:314-5) を、シュレーダー-フレッチェットの簡潔な要約 (Shrader-Frechette 2004:159) にしたがって記す。

- (1) 理論においては、真理性や確率よりも問題解決能力が重要である。
- (2) 理論は、現に存在する十分科学の形式に整った他の理論とのみ比較すべきである。
- (3) 現在最もよい理論は、さらによりよい理論が手に入るまでは退けられるべきでない。

つまり、理論に完璧さを求める必要はなく、理論が他の現存の理論との比較で優位であれば（たとえアノマリーがあったとしても、他のライバルがパスして自らはパスしないテストがなく、逆に他のライバルがパスしないテストにパスしさえすれば）「厳しいテスト」に合格したとみなして、その理論を受け入れてよい、とするのである。こうして catch all を避けつつデュエム問題に一定の回答が与えられるとラウダンは主張する。

これは一見、ご都合主義的な考え方に見えなくもないが、前節の考慮不全性問題とも関わる catch all 問題が明確な認識的基準で巧みに回避され、その適用も容易である。そして、他説における理論上の困難（一定の解釈の下でだが）を議論の下敷きにしているので、「信頼できる科学理論の条件」を論じる根拠についても明確である。また本節はじめにも述べたとおり、気候科学擁護論の二つの規範にもこの考え方を含む余地があると思われる。実際に擁護論者を代表する江守は、温暖化の人為主因説に関し、「この前提に取って代わり、同様に統一的な説明を与えるような対立仮説は今のところ皆無である。人為起源の温暖化を未だ疑っている方がいるとしたら、ぜひこのような観点から、IPCC の結論を改めて評価してほしい」（江守 2007:708）と述べており、この言の含意はかなり明確な比較主義であるようにとれる。比較主義は、実在論に替わるもう一つの重要な枠組み候補である。

3.2.2 比較主義を枠組みとした擁護論と批判論の解釈

擁護論の、比較主義への適合はきわめて容易に確認できる。上記の江守の言にもあるように、現行の気候科学にはこれと本質的に異なる、対抗理論と呼べるものがない（一時有力な対抗理論候補として持ち上げられたスペンスマルク説も、十分に練られた科学モデルとなるには至っていない）。現行科学（特に IPCC により種々の科学的成果がさらに専門的視点で吟味され集約されたもの）は「科学理論」の体をなし、幅広い再現性ととも（つまりある種のテストに合格している）、将来の気候感度（二酸化炭素濃度が二倍になったときの地球平均気温の上昇）をある信頼の幅で予測するという、一定の問題解決能力を示している。それゆえ比較主義の考え方に則り、現行科学を凌ぐ対抗理論が出現するまでの間、それを迷わず選択すればよい。あとは枠組みである比較主義が、そこに蓄積されているはずの理論的根拠によってこれを保証してくれる。

実在論の場合に比べて、対応関係の確認に慎重である必要はほとんどなくストレートな適用が可能であり、また、もしこの枠組みでの擁護論の展開がそのまま維持できれば、適用の帰結をそのまま「積極的な結論」として受け取ることができる。実際、この比較主義はラウダン自身によって、単に理論上のデュエム問題の解決だけでなく、放射線被害や鉱山事故、化学物質の毒性評価など様々なリスクが関係する問題について適用することができ（メディア等による煽りや、単な

る可能性が誇張され無用な恐怖心を抱かせる報告といった、学術上の整理を経ていないものを削減し、学術的に確かとされる情報（事実）のみ残せば産業上、環境上のリスクの多くを小さくすることができる、との考え方）、実践的な意味のあるリスク対応方法を導く上でも有効であることが述べられている（Laudan 1994）。もちろんラウダンの「応用例」と、本論の気候科学の枠組みとしての応用は単純に同じレベルで考えることのできないものだが、後者に応用してみることも確かに可能であり、ラウダンが意図するような、行為選択に結びつきうる具体的な認識上の解決は一応導くことができる。

では、こうした擁護論のストレートな適合性に対して、一方の批判論をこの文脈でどのように対置し、論争にどのような新たな意味を見出すことができるのだろうか。

もし批判論の主要な論点を、实在論の文脈と同じく、可能な他の理論的候補に対する「考慮不全性」問題としてのみ捉えるならば、これは正にラウダンが実践的解決のために切り捨てるべきだとしたものであるから、前提がすでに違うことになる。そうすると、擁護論がもし比較主義を枠組みとしてとることを決めるならば、これは擁護論単体では一定の積極的帰結を導くが、論争としてはもはや共通の前提を欠いて噛み合わず、無効化してしまうのだろうか。

批判論を比較主義の文脈におき、論争を噛み合わせる可能性を探ってみよう。その可能性を、ラウダンの比較主義を批判的に検討するシュレーダー・フレチュットの議論に基づいて展開してみたい。シュレーダー・フレチュットは、特にリスク論の文脈でラウダン流の比較主義をとることの危険性について指摘する。彼女の一番のターゲットは、政府によってとられる種々のリスク政策のうち、正にこの比較主義に裏打ちされていると考えられるような政策である。たとえば、核実験による放射性降下物による健康被害について、米国政府が「科学的」に行ったその影響調査方法と呈示された補償についての考え方は、端的に比較主義に基づくものであり、この場合非常に問題が大きいと指摘する。シュレーダー・フレチュットの立論の要点はこうである。米政府は、かつての核実験による放射性降下物の影響について、これまでヨウ素 131 の高線量被爆があったと考えられる地域の急性の被害（癌）だけを調査対象および補償対象としてきて、その被害が少ないことを主張してきた。しかし低線量被爆と甲状腺癌に相関があるとされる研究も広島、長崎、チェルノブイリの被爆研究などには含まれている。米政府はこれらの情報が不十分としてきたが、シュレーダー・フレチュットによれば、これは研究が成熟していなかったというよりも、むしろ政府が急性の健康被害に関する研究のみを「意図的に」助成、促進し、たとえば癌に至らない他の甲状腺被害などの研究を排除してきたために、こうした研究が成熟できなかったのである。つまり米政府は、何がまとまった科学理論の体をなすかどうかを操作したと言え、その操作の上に比較主義を適用して、「科学的」研究結果に基づく政策の正当化を図っている（これは「被害の証拠がないこと」を「被害がないことの証拠」にすり替えたものである Shrader-Frechette 2004:160）。これがリスク対応として問題があることは明らかである。このようにラウダンの比較主義は、用い方によって「科学に関する操作」（scientific manipulation）を許容してしまうことがあるとして、シュレーダー・フレチュットはこれを批判するのである（ibid:159）。

もちろん、気候科学について、クライメートゲート事件による動揺は一時あったものの、現行気候科学が政治的意図によって明らかに操作されていると主張することは、まずできない。それゆえ、政治的意図による操作可能性によって、気候科学の擁護に対する比較主義の適用を批判す

るのは筋違いである。しかしシュレーダー・フレチェットは、こうした政府批判に続けてラウダン自身の応用例も不適切な「リスク削減」をしていると批判し、政治的意図による以外にも、様々な既得権益（vested interests）に左右されて、情報の意図的および非意図的シャットダウンが起こりうることを指摘する（ibid:161）。つまり彼女の批判の本質は、ラウダンの比較主義の無批判な適用は、表面上必ずしも明らかでない情報選択の偏向が科学理論に含まれているとしても、これをそのまま肯定してしまう可能性があり、比較主義に掲げられる原則だけではこれが排除できないという点にある。したがって、比較主義を枠組みとして気候科学を擁護しようとする場合にも、こうした意図的、非意図的な情報選択の偏向が潜在する可能性を否定できないことになる。そうすると、比較主義に即した批判論の一つの解釈として、批判論は可塑性や他の可能性の示唆を通し、正にこうした潜在的危険を指摘しているのだと読むことができるであろう。比較主義を枠組みとした論争については、このような再解釈が可能である。

3.2.3 比較主義による論争解釈からの帰結

ではこのような解釈から、どんな帰結がもたらされるであろうか。シュレーダー・フレチェットの線で批判論の主張を強く採るなら、比較主義は手軽で実践的ではあるが、これに則った擁護は危険だから気候科学を信頼してはならない、という帰結となるのであろうか。ここで再度、シュレーダー・フレチェットの議論をヒントとしたい。実は彼女は、比較主義の「単純な」適用は強く批判するものの、比較主義自体を否定することはしていない。ラウダンの比較主義が基本的にもつ、（リスク対応を含む）実践的な態度形成への「合理的手続き性」は、リスクに関する意思決定問題に深く携わる者にとってはやはり魅力的なのである。それゆえシュレーダー・フレチェット自身、比較主義を「救済」すべく、次の三つの方策を掲げる。i) 理論の問題解決能力だけでなく、真理性や確率にも重きを置く。ii) 現存する体系だった理論間で相対的なテストの厳格性を求めるだけでなく、比較の前に各理論自体が出来る限り完全な理論体系となるように努める。iii) 十分な比較対象がなくとも、選択された理論を棄却する根拠（バイアスなど）をときに認める。

しかし、この提案には大きな問題がある。特に ii は、いわば理論の絶対的な厳密性を求めることによって、相対的比較の含む欠陥を補えということであるが、こうした一つの理論そのものの厳密性はどのように求めればよいのであろうか。もしこれが、「多くのテストを課すことによって」得られる厳密性であるとするなら、この厳密性は受け入れがたい。なぜなら、テストをすることによってそこから厳密性を導くためには、そのテストを他の理論がパスする可能性が低いということが示されなければならない（エラー統計学の基本テーゼ）、これは結局 catch all 問題を招くことになって、この問題を避けるという比較主義のそもそもの目論み自体が否定されかねないからである。

それでは、比較主義をより安全に使うという方法はないのだろうか。ここで、K. カリファが最近行った次の議論（Kalifa 2010）に注目してみたい。カリファが問題として取り上げるのは、IBE を考慮不全性問題からどう救うかという、前節のテーマに関わる問題である。カリファは、リプトンやプシロスの反論が不十分だとした上で、独自の救済策として、認識的「信頼性」（epistemic reliability）と認識的「責任」（epistemic responsibility）の区別を持ち出す。そして、前者の点、つまり認識上の厳密な信頼性という点では、どうしても IBE のランキングプロセスを支持するこ

とは困難に陥ってしまうが、IBE はもう一つの後者の点でランキングプロセスを支持することが可能であり、これが考慮不全性問題に対する妥当な一つの解になるのだと述べる。認識的責任とは、「實在」というメタフィジカルなものに訴えずに、「理論に向けられたあらゆるチャレンジに、現在の背景知識の下で誠実に応えているかどうか」を問題とする。そして、他のあらゆる可能な選択肢との比較と違い、この責任が果たしているかどうかは十分判定可能であると述べる。そうすると、考慮不全性はもともと認識の対象領域の不十分性に対する問題なので、このように認識に関わる対象領域が確定する保証が与えられれば、その問題は生じないことになる。もちろん、ここでは「責任」という、實在論とは関係のない新たな観点が加わり、また實在性を議論から削ぎ落としているので、これはもはや「實在的」IBE ではない。しかし實在に訴えない IBE も可能であり、この新たな IBE (Default and Challenge Model of Privilege, DCP) は「社会的意味」をもつであろうと示唆される。

さて、ここで、カリファの IBE とラウダンの比較主義のどこが共通でどこが違うかなどを一々検討する必要はない。重要なのは、このカリファの認識的信頼性と認識的責任の区別をラウダンの比較主義にも持ち込むことができるであろうということである。ラウダンの基準そのままでは、情報偏向の危険性があった。しかしシュレーダー・フレチュットの言う理論そのものの厳密性を厳格テストによって保証することには問題があった。そこで、ラウダンの比較主義基準に対して、それが同時に「認識的責任」を満たしているという基準をもう一つ付け加えるのである。つまり、比較主義の基準によって何らかの理論を選択することができるが、これはあくまで暫定的であって、これを最終的に受け入れるかどうかは、さらにその認識的責任を問うこと、すなわちその理論の支持者がその理論に対して現在なされる様々な問題可能性の指摘に対して誠実に回答し、その回答がその都度一定の理解が得られるようなものであるかどうか、という基準によって決める、ということである（したがって回答如何では最終的な受入が拒まれることも起こりうる）。この基準の追加によって、情報偏向の危険性については大幅な改善が期待できる。何より大事なことは、この組み合わせによって、ラウダンの考え方の一番の美点である「あくまで認識問題の次元に踏みとどまりながら（つまり認識的な合理性を担保しながら）、行為形成に結びつく理論の受け入れ基準を明確に示す」ということが、根本的な問題の修復を含みつつそのまま維持されるということである。気付かれるように、これは正に、シュレーダー・フレチュットが目指した比較主義救済の原案に対する、実行可能な一つの具体案である。

比較主義をこのように解した上で、あらためて論争の意味を考えてみよう。まず、擁護論はラウダン流の比較主義（プロトタイプ）の下に、現行気候科学擁護について一応の根拠が与えられることを見た。これに対し、批判論には、この形では情報偏向の危険がつねにあることを警告する役割があることを見た。これをとりあえず「第一段階」と見よう。さてこれまで本論では、擁護論と批判論を新たな共通基盤のもとに再解釈し、あくまで論争そのものの中身から直接導ける帰結は何か、という問い方をしてきた。しかし、論争の解釈方法そのものに、もう一つ別の方法があることがいま分かる。すなわち、論争の中身というよりは（もちろんこれも大事であるが）、論争が誠実な態度で行われているというその行為自体から、積極的な帰結を導ける可能性があるということである。批判論は様々な角度で擁護論にチャレンジを行っている。それに対し、擁護論は現在の背景知識の下に知的にきわめて誠実な態度でこれに応じ、今のところその考え方の否

定に結びつくような事態には至っていないと考えられる。そうすると、この行為のあり方そのものが、「認識的責任」というもう一つの基準の判定対象として機能し、結果、「比較主義を認識的根拠として、我々は気候科学を現段階では受け入れる」という態度を形成することが端的に可能となる。

批判派はこの帰結が受け入れられないだろうか。もちろん、科学者として現行科学を願わくば否定して、別の科学を独自に打ち立てたいという思いが一部の批判派にあるとしても、これ自体は自然なことである。しかし、仮にこのような思いがあるとして、批判派が現行科学を転覆させるべく大きなチャレンジを持ちかければ持ちかけるほど、それは比較主義のきわめてよい適用に資するのである。比較主義の帰結を受け入れず、このように比較主義をうまく機能させることを拒むのは果たして得策であろうか。認識的責任を基準として伴う比較主義がどの科学者に対しても公平性を持っていることは明らかである。なおかつ、既に見たように比較主義は科学への態度形成にきわめて有効に機能する可能性をもっている。立場にかかわらず、こうしたメリットを棄てることは、わたしには得策に思えない。

このように、比較主義を枠組みとしたときには、我々の態度形成に結びつく積極的な帰結を導くような、一つの道筋を見出すことができる。

4. 結 論

リスクアセスメント科学としての気候科学に対して、どのような態度で向き合えばよいのかを大きなテーマとして本論を論じた。その際、気候科学の論争を手がかりとした。まだ積極的な判断を導くための、議論の共通の認識的枠組みがないと思われることから、科学的实在論と比較主義という二つの哲学的議論を枠組み候補にして、そこから導かれる帰結の考察を行った。科学的实在論は論争が噛み合う材料を十分与えるものの、積極的帰結を導くにはまだ議論が必要であることを示した。一方、比較主義（修正型）については、これを認識的責任という考え方で補うことによって一つの積極的帰結が導き出せるであろうことを示した。後者は、論争についてあくまで「認識」の基準として留まりつつも、認識に関わる困難な問題を回避しようという点に特徴があった。

实在論的な議論は論争の中身を豊かにする可能性はもっている。しかし、地球温暖化というリスク問題に対して、現行気候科学に対する態度を決めるという点では、本論に見たような修正型の比較主義をとり、これにしたがうことが意味のあることに思える。この修正型を実際に用いるには、たとえば「誠意ある回答がチャレンジに十分応えている」ということの判定に加え、更に細かな認識基準を立てる必要があるかどうか（あるいはこの判定自体が社会的影響を受ける可能性があるかどうか）は、若干議論の余地があるかもしれない。けれども、議論の構造はシンプルながら、その社会的効力の大きさと基本的な妥当性については、あまり疑問の余地はないように思われる。

本論で論じたことは、「この枠組みを採れば」という条件付きの議論である。また、妥当な枠組みの可能性はこれだけでよいのかという、「枠組みについての考慮不全性問題」については、本論は何も応えていない。が、気候問題をめぐり、リスクアセスメントとマネジメントの健全な接合

が本来必要であるにもかかわらず、今までこれがほとんど追求されてきていないという現状がある。この看過されがちな、しかし切迫した重要課題に対処するには、本論で行ったように、足掛かりとなりそうなところから議論の展開可能性を具体的に、個々に示し出すことが、まずは必要だろうと思われる。本論での議論が単なる可能性の示唆に留まらず、何らかのムーブメントに結びつくことを期待する。

文 献

- Achinstein, P. 2002: "Is There a Valid Experimental Argument for Scientific Realism?," *The Journal of Philosophy*, Vol.99, No.9 (Sep), 470-495.
- 明日香壽川 他:「地球温暖化懐疑論へのコメント」Ver.3.0 (2009 年 5 月 21 日)
(<http://www.cneas.tohoku.ac.jp/labs/china/asuka/>)
- Biddle, J. & Winsberg, E. 2010: "Value Judgements and the Estimation of Uncertainty in Climate Modeling," Magnus, P. D. & Busch, J. (ed.) *New Waves in Philosophy*, Palgrave and Macmillan.
- Boyd, R. 1982: "Scientific Realism and Naturalistic Epistemology," Asquith, P. D. and Giere R. N. (eds.) *PSA 1980*, vol.2, 613-62.
- Da Costa, N. C. A. & Frence, S. 1990: "The Model-Theoretic Approach in the Philosophy of Science," *Philosophy of Science*, 57, pp.248-265.
- Doppelt, G. 2007: "Reconstructing Scientific Realism to Rebut the Pessimistic Meta-induction," *Philosophy of Science*, 74 (January 2007), 96-118.
- Earman, J. 1992: *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*, MIT Press.
- 江守正多 2007:「大気・海洋はどのように変化したのか」『科学』Vol.77, No.7 (Jul.), 702-8.
- 江守正多 2008:『地球温暖化の予測は「正しい」か?』化学同人。
- 『エネルギー・資源学会論文誌』Vol.30, No.1, 173 (2009 年 1 月号); Vol.30, No.2, 174 (2009 年 3 月号)。
(<http://www.jser.gr.jp/>)
- Fine, A. 1984: "The Natural Ontological Attitude," Leplin, J. (ed.) *Scientific Realism*, University of California Press, 83-107.
- Frequently Asked Questions, IPCC, 2007: Climate Change 2007, WG1.
(http://ipcc-wg1.ucar.edu/wg1/Report/AR4WG1_Print_FAQs.pdf)
- Giere, R. N. 1988: *Explaining Science - A Cognitive Approach*, The University of Chicago Press.
- Howson, C. 1988: "Accommodation, Prediction and Bayesian Confirmation Theory," *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, Vol.2: Symposia and Invited Papers, pp.381-392.
- Josephson, J. et al. 1994: *Abductive Inference*, Cambridge UP.
- Khalifa, K. 2010: "Default Privilege and Bad Lots: Underconsideration and Explanatory Inference," *International Studies in the Philosophy of Science*, Vol.24, No.1 (March), 91-105.
- Lacatos, I. 1968: "Changes in the Problem of Inductive Logic," Lacatos, I. (ed.) *The Problem of Inductive Logic*, North-Holland Publishing Company.
- Laudan, L. 1981: 'A Confutation of Convergent Realism,' *Philosophy of Science* 48 19-49.
- Laudan, L. 1994: *The Book of Risks*, John Wiley & Sons Inc.
- Laudan, L. 1997: "How About Bust? Factoring Explanatory Power Back into Theory Evaluation,"

- Philosophy of Science*, 64 (June 1997), 306-16.
- Leplin, J. 1997: *A Novel Defence of Scientific Realism*, Oxford UP.
- Lipton, P. 1991: *Inference to the Best Explanation*, Routledge.
- Lipton, P. 1993: "Is the Best Good Enough?" Papineau, D. (ed.) *The Philosophy of Science*, Oxford University Press, 93-106.
- Lipton, P. 2004: *Inference to the Best Explanation* (2nd edition), Routledge.
- Lloyd, E. A. 2009: "Variety of Support and Confirmation of Climate Models," *Proceedings of the Aristotelian Supplementry*, Vol.LXXXIII, 213-232.
- Norton, S. D. & Suppe, F. 2001: "Why Atmospheric Modeling Is Good Science," Miller, C. A. & Edwards P. N. (eds.) *Changing the Atmosphere*, The MIT Press, 67-105.
- Parker, W. S. 2009: "Confirmation and Adequacy-For-Purpose in Climate Modelling," *Proceedings of the Aristotelian Supplementry*, Vol.LXXXIII, 233-249.
- Psillos, S. 1999: *Scientific Realism*, Routledge.
- Psillos, S. 2009: *Knowing the Structure of Nature*, Palgrave Macmillan.
- Putnam, H. 1975: *Mathematics, Matter and Method* (Philosophical Papers v.1), Cambridge UP.
- 里村雄彦 2010 :『物理気候学』第7章「気候モデル」(Kyoto-U Open Courseware) 93-115. (<http://ocw.kyoto-u.ac.jp/faculty-of-science-jp/departement-05/3412000/pdf/physclim12-13.pdf>).
- Shiogama, H. et al. 2007: "Robustness of climate signals in near term predictions up to the year 2030: Changes in the frequency of temperature extremes," *Geophysical Research Letters*, Vol.34, L12714.
- Shrader-Frechette, K. 2004: "Comparativist Rationality and Epidemiological Epistemology: Theory Choice in Cases of Nuclear-Weapons Risk," *Topoi* 23, pp.153-163.
- Stanford, P.Kyle. 2001: "Refusing the Devil's Bargain: What Kind of Underdetermination Should We Take Seriously?," *Philosophy of Science*, 68 (Proceedings), S1-S12.
- Stanford, P.Kyle. 2006: *Exceeding Our Grasp: Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives*, Oxford UP.
- 時岡達志、山岬正紀、佐藤信夫 1993 (1998):『気象の数値シミュレーション』東京大学出版会。
- 槌田敦 2006:『CO2 温暖化説は間違っている』ほたる出版。
- van Fraassen, B. C. 1989: *Laws and Symmetry*, Clarendon Press.
- van Fraassen, B. C. 2006: "Structure: Its Shadow and Substance," *Brit. J. Phil. Sci.* 57, pp275-307.
- Worrall, J. 1985: "Scientific Discovery and Theory-Confirmation," Pitt, J. (ed.) *Change and Progress in Modern Science*, D. Reidel Pub. Co.
- Worrall, J. 2008: "Theory-Change in Science,' in *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. By Psillos, S. & Curd, M., Routledge.

技術者と持続可能性——三種の倫理学（マクロ倫理、ミクロ倫理、メソ倫理）の微妙な区別について

マイケル・デイヴィス（イリノイ工科大学）

訳：池田 誠（北海道大学）

要 約

近年、社会政策、技術哲学、技術に関する社会的研究にかかわる多くの人々の間で、マクロ倫理とミクロ倫理の区別に対する関心が再燃している。この区別に関心を寄せる人々は一般に、工学倫理（engineering ethics）、とりわけ教室や教科書で教えられているような種類の工学倫理を批判してきた。それらが微視的（ミクロ）な倫理ばかりを重視しているからだ。（彼らにいわせれば）工学倫理はもっと巨視的（マクロ）な倫理を扱うべきである。さて、持続可能な開発という論点は、工学倫理がまさしくこの批判に甘んじねばならない論点かもしれない。今日の工学倫理の大部分の教科書には、環境保護に関する記述は見られるものの、持続可能な開発それ自体に関しては何の記述も見られない。工学倫理は持続可能な開発のような「マクロな主題」をうまく扱うために劇的な変化を遂げる必要があるのではないか？ この問いに対し私はこう答えよう——否、その必要はない。工学倫理は（ごくわずかの新しい問題やいくつかの背景的情報を取り入れさえすれば）さほど大きな変化を遂げずとも容易に、持続可能な開発の問題——工学に関する問題を含む限りでの——を扱うことができる。私はこの答えを次の三点の主張から擁護する。(1) ミクロ・マクロ二分法は倫理学における重要な中間的領域（「メソ」倫理）を見落としている。(2) 工学倫理——少なくとも標準的な仕方で教えられる場合の、つまり専門職倫理として教えられる場合の工学倫理——は、この中間的領域に属するものである。(3) 「マクロ倫理」擁護者が工学倫理の授業に含めようとしているものはそもそも（何か興味深い意味での）倫理であるとは思えない。仮に倫理であるとしても工学倫理ではないだろうし、工学倫理であるとしても「マクロ倫理」ではないだろう。持続可能な開発の問題のうち、技術者がまさに技術者として取り組むであろう問題は、ミクロ倫理でもマクロ倫理でもなく、むしろこの中間的領域に属している。持続可能な開発をいかに工学倫理の授業や教科書に組み込むべきかを論じる上で「マクロ倫理」という語は必要ない。事実、この語を工学倫理に適用する際に生じてしまう概念的混同を考えると、この語は用いないほうがよい。

キーワード：専門職倫理、市民社会、John Ladd、政治哲学、道徳

近年、社会政策、技術哲学、技術に関する社会的研究にかかわる多くの人々の間で、マクロ倫理とミクロ倫理の区別への関心が再燃している。（たとえば Son, 2008, および同論文の中で引用されている著作群を参照。）この区別に関心を寄せる人々は一般に、工学倫理、とりわけ教室や教科書で教えられているような種類の工学倫理を批判してきた。それらが微視的（ミクロ）な倫理ばかり

りを重視しているからだ。彼らによれば、工学倫理はもっと巨視的（マクロ）な倫理を扱うべきである。さて、持続可能な開発という論点は、工学倫理がまさしくこの批判に甘んじねばならない論点かもしれない。今日の工学倫理の大部分の教科書には、環境保護に関する記述は見られるものの、持続可能な開発それ自体に関しては何の記述も見られない。（持続可能性に関する記述を含む教科書として私が知っているのは Harris, Prichard, and Rabins, 2009, 193 and 278-280 だけである。）

「持続可能な開発」という語によって私が意味しているのは、（おおまかに言えば）「将来世代が彼ら自身の必要を〔同じように〕満たすことを妨げずに現在世代の必要を（公正に）満たすような形での」物的条件の向上のことである（Kates et al., 2005, 9-10）。現在そして人間が計画できる限りの将来における社会正義、環境、人類全体の物的厚生にかかわる諸問題以上に「マクロ倫理的」な問題などありうるだろうか？ 工学倫理は持続可能な開発のような「マクロな主題」をうまく扱うために、劇的な変化を遂げる必要があるのではないか？

今挙げた二つの問いは修辭的に見えるかもしれないが、そんなことはない。第一の問いに私はこう答えたい。持続可能な開発は現在工学倫理の授業に登場するその他の多くの定番の諸問題に全く引けを取らないほどのマクロ倫理的な問題である。また第二の問いにはこう答えたい。工学倫理は（ごくわずかの新しい問題やいくつかの背景的情報を取り入れさえすれば）さほど大きな変化を遂げずとも容易に——工学に関する問題を含む限りでの——持続可能な開発の問題を扱うことができる。本稿では、私はこの二つの答えを次の三点の主張から擁護する。(1) ミクロ・マクロ二分法は倫理学における重要な中間的領域（「メソ」倫理）を見落としている。(2) 工学倫理——少なくとも標準的な仕方では教えられる場合の、つまり専門職倫理として教えられる場合の工学倫理——は、この中間的領域に属するものである。(3) 「マクロ倫理」擁護者が工学倫理の授業に含めようとしているものはそもそも（何か興味深い意味での）倫理であるとは思えない。仮に倫理であるとしても工学倫理ではないだろうし、工学倫理であるとしても「マクロ倫理」ではないだろう。持続可能な開発の問題のうち、技術者がまさに技術者として取り組むであろう問題は、ミクロ倫理でもマクロ倫理でもなく、むしろこの中間的領域に属している。これと同じことは、技術者組織がまさに技術者組織として取り組む持続可能な開発の問題についても言える。工学倫理の授業における「マクロ倫理」の重視を擁護する人々は、工学倫理の本質を誤解している。工学倫理は技術的決定そのものにかかわる研究ではなく、技術者が技術者として下す決定にかかわる研究である（つまり、目標中心的な研究ではなく行為者中心的研究である）。持続可能な開発をいかに工学倫理の授業や教科書に組み込むべきかを論じる上で「マクロ倫理」という語は必要ない。事実、この語を工学に適用する際に生じてしまう概念的混同を考えると、この語は絶対に用いないほうがよい。本稿における私の議論はもっぱら技術者にかかわるものであるが、ここの議論はすべて、若干の変化を加えれば職業倫理の授業においてマクロ倫理を扱うよう強く求められている他の技術職（建築家、生物学者、コンピュータ科学者など）にも同様に応用できる。

ミクロ倫理、マクロ倫理、その間の巨大な領域

ミクロ倫理とマクロ倫理の区別は、経済学における基本的な区別をモデルとして構築されたよ

うに思われる。(ミクロ倫理・マクロ倫理の区別の初出として通常引用される Ladd, 1980, 156 ははっきりとこの区別を経済学から拝借するのだと主張している。) ミクロ経済学は市場の研究である。その主題は個人、家計、協同組合、企業などの市場における行為主体による財の生産・販売・購入である。一方マクロ経済学は国家経済あるいは地域経済の研究である。この経済学が関心を寄せるのは国家所得、マネーサプライ、租税、支出のバランス、政府支出などである。ミクロ経済学もマクロ経済学もともにそれぞれ経済学の授業の一部門として扱われている。経済学におけるマクロとミクロの区別は1930年代にはじまったようである (<http://en.wikipedia.org/wiki/Macroeconomics>. Accessed March 23, 2009)。経済学におけるミクロ・マクロの区別およびこの区別と実践的倫理学における同様の区別との間の重要な相違点のいくつかに関するすぐれた記述としては Brummer (1985) を参照してほしい。

1980年にラッドがミクロ・マクロの区別を応用倫理学へと持ち込んだとき、経済学と倫理学の間には今日よりも緊密な類縁性が存在していた。30年前、(哲学的) 倫理学はまだ主に個人の意思決定のみにかかわるものであった。一方で政治哲学は政府の意思決定にかかわるものであり、その他の種類の意思決定(今日のわれわれが「応用倫理学」と呼ぶところのものの大部分)は——哲学の内外で——ようやく多くの関心を集め始めたばかりであった。ラッド自身は組織、とりわけ企業や官僚組織が道徳的行為者となったり道徳的責務を負ったりする可能性を頑として否定した。ラッドにとって倫理学とは個人がなすべき事柄に関する研究であり、倫理的基準は各人が一人で行為するのであれば誰かと共同して行為するのであれば、誰にとっても同一のものであった (Ladd, 1970)。今日では、われわれのほとんどが、家族、企業、取引組合、専門職集団、宗教集団、慈善団体、私立大学、その他の自発的な集団をそれぞれ明確な道徳的実体と認めている。これらの実体全体を包括する集合名詞として現在流行しているのが「市民社会」である。

ここ30年にわたり、市民社会はわれわれが「社会」、すなわち相互利益を目指し共生する人々全体を包括する最大の集団について考える際にますます重要なものとなりつつある。この考えは社会が実際にどうあるかという問いとどうあるべきかという問いの双方にかかわってきた。マクロ倫理の最も強固な擁護者、ジョゼフ・ハーカートによる近年の二本の論文を考察しよう。Herkert (2001) はラッドの区別を含む5種類のミクロ・マクロの区別の仕方を並べた表を提示した。ハーカートの整理によれば、5つの区別の仕方のうち3つは、その理屈はそれぞれであれ、個人倫理と「社会倫理」の間に中間的な領域を認めている (Herkert, 2001, 405)。ハーカートはラッドをこの中間的領域を認める3人のうちの一人と数える。だが私の考えではこれは誤りである。Ladd (1980), 155 は「専門職集団に属する特別な倫理というものは存在しない」ときっぱりと明言している。(この主張を敷衍した説明については Ladd, 1980, 156 を参照)。専門職倫理の余地をなくしてしまったのだから、ラッドのミクロ・マクロの区別はそもそも専門職倫理を分割することはできない。(デヴォンを除外した同様のリストは Herkert 2003, 163-167 にも登場する。彼がデヴォンを除外した理由は述べられていない。)

Herkert (2005), 374 は独自のミクロ・マクロの区別の仕方を提示している。それは市民社会を真っ二つに分割するものである。

工学倫理は三つの準拠枠——個人的、専門職集团的、社会的——から眺めることが可能であ

る。これら準拠枠は、個々の技術者および技術者集団の内的関係の中で下される倫理的決定にかかわる「ミクロ倫理」と、技術者集団の集団的社会的責任と技術に関する社会的決定とに言及する「マクロ倫理」とに分けることができる。

ハーカートは明らかに市民社会（および専門職集団）の重要性に気づいてはいるのだが、同じくらい明らかに、市民社会をミクロ・マクロ二分法へと無理やりあてはめてしまうという問題点を抱えてしまっている。その証拠に、彼のミクロ・マクロ区別においては、専門職集団の活動の一部（「内的」活動）は一方の側に、その他の部分（外的あるいは「社会的」活動）はもう一方の側に属してしまっている。

（eメール上で）私は、市民社会をこのように分割する彼のアプローチがいかに恣意的であるかを、ソロモンがある子どもの所有権争いに際してその子どもを二つに切るように[・][・]替した例になぞらえて批判した。これに対しハーカートは次のように答えた（eメール、2009年4月13日）。

この区別に問題など全くありません。技術者集団の内的関係と外的関係の間にはかなりの違いがあります。実際、この違いがあるからこそ私はミクロ／マクロの区別へと至ったのです。

ハーカートはこれに続けて、このミクロ・マクロ二分法への自らの注目を、米国電気電子学会（IEEE: Institute of Electrical and Electronic Engineers）とともに「マクロな諸問題」に関する共同研究を進めた経験に結びつけている。この経験自体はかなり充実したもので、これについてはHerkert（1998）を参照してほしい。ゆえに、彼の応答を軽んじてはいけない。しかし彼の応答は、専門職集団の学会が（ときおり）現にどのように行為するかに関する観察に依拠するものであって、それらがどのように行為すべきかに関する判断に依拠するものではない。要するに、彼の応答は事実にもとづくものであって倫理にもとづくものではないのだ。Herkert（1998）は十分な論証にもとづいて、これまでIEEEやその他の技術者学会が持続可能な開発を支えることに失敗してきたという結論を導いているが、興味深いことに、彼はこの論証において一度も「マクロ倫理」という語を用いていない。

倫理学におけるミクロ・マクロ二分法の最も大きな問題点は、経済学における同名の二分法との類比がそれほど近いものではないという点ではない（これはこれで問題ではあるが）。また、この区別が実は全くあるいはほとんど役に立たないという点でもない（これも問題ではあるが）。最も大きな問題点とは、この二分法がひとつの重要な事実、つまりわれわれが工学倫理と呼ぶものを定義する際に市民社会が果たす決定的に重要な役割を隠してしまいがちであるという点である。「倫理」には英語ではたくさんの意味があるが、ここではそのうち四つ、すなわち、〈日常道徳としての倫理〉、〈道徳理論としての倫理〉、〈よい社会に関する理論としての倫理〉、〈特別な基準群としての倫理〉が重要である。一方で、興味深いがここでは役立ちそうにない意味には、〈（新たな道徳基準の提案によって解決が目指される）問題圏としての倫理〉、〈実際の道徳的实践としての倫理（実定道徳）〉、〈道徳的理想としての倫理（志としての倫理 aspirational ethics）〉がある。工学倫理について語る際、われわれは上述の重要な意味のうちのどれを最重要視している（あるいはすべき）だろうか？

日常道徳は、(程度の差はあれ)あらゆる理性的人格が(その合理性を最大限に用いる際に)たとえ自分も同様のことをなさねばならないとしてもすべての他者に従ってほしいと欲する基準から構成される。たとえば、嘘をつかない、人を騙さない、約束を守る、困窮している人を助ける、などがこうした基準にあたる。〈日常道徳としての倫理〉は個々の理性的行為者がなすべきこと、なすべきでないこと、つまりミクロ倫理の領域にかかわる。

〈道徳理論としての倫理(道徳哲学)〉とは、道徳を理性的な取り組みとして理解しようとする企てである。ゆえにこの意味の倫理の焦点もミクロ倫理である。対照的に、〈よい社会に関する理論としての倫理〉は、いかに(最も広い意味における)社会が善を達成するように組織されるべきかに関する研究である。これは日常道徳が要請、提言、禁止すること以上のものにかかわる場合がある。したがって、この意味での倫理は〈日常道徳としての倫理〉とは別の取り組みである。事実、社会の全体的な組織のありようを規定したり、国際関係や憲法、政体、法律に関する提言を行う企ては通常「政治哲学」(あるいは「政治理論」)と呼ばれる。

ミクロとマクロの区分は(この語自体は用いられていなかったにせよ)きわめて古い。この区分はアリストテレスの『ニコマコス倫理学』(と現在呼ばれている著作)と『政治学』の区分に相当する(アリストテレス自身にとってはこれらの著作は別の二つの著作ではなく単一の著作であった)。さて、彼のリュケイオンはギリシャ市民社会創成の礎となったであろう機関の好例であるが、そうだとすると、アリストテレスにはこの〈市民社会〉に関して述べることはほぼ何もなかったように思われる。事実、プラトンと同様、アリストテレスならばおそらくミクロ・マクロの区別を私とは逆の理由から退けたであろう。彼にとって、ミクロ・マクロの区別は本来一緒に扱われるべき問題を分けてしまうものである。個人は社会なくして存在しないし、社会もまた個人なくして存在しない。アリストテレスにとって、道徳は個人人の決定の問題ではありえない。単なる個人というのは(神々や獣を除いては)存在しないからである。

私が挙げた四つの「倫理」の最後の意味である〈特別な基準群としての倫理〉は、ある集団の全メンバーが(その合理性を最大限に用いる際に)たとえ自分も同様のことをなさねばならないとしても同じ集団のすべての他者に従ってほしいと欲求する基準から構成される。これは、個人人の行為以上のものにかかわるという点ではよい社会に関する理論としての倫理に似ている。しかし、問題となる集団が「政治社会」ではなく市民社会のメンバーである、つまり政党や特別な利益集団など、憲法や政体・法のもとに要請されてではなく自発的に存在している組織(協会、機関、企業など)であるという点では、この倫理は〈よい社会に関する理論としての倫理〉とは異なる。〈特別な基準群としての倫理〉はミクロ倫理(個人)とマクロ倫理(社会全体)の間に位置する。簡潔さのため、またその中間的性格を浮き彫りにするため、以後はこの四つ目の意味の倫理を「メソ倫理」と呼ぶことにしたい。

メソ倫理は道徳の一部であるが日常道徳の一部ではない。このようなことがいかにして可能なのだろうか? たとえもし私が一定の(道徳的に許容可能な)規則を持つクラブに加入するならば、私は(他の事情が等しければ)それらの規則に従うことを暗に約束したことになる。日常道徳は約束を守る一応の責務を含むので、私はクラブの規則に従う一応の道徳的責務を持つ。クラブの規則は、私に対する道徳的拘束力を有するという点で今や道徳の一部である。しかしこれら規則はクラブのメンバーにのみ適用され、あらゆる人に適用されるわけではないという点では特

別な諸基準である。このようにして、メソ倫理は（道徳的拘束力を有するがゆえに）道徳の一部でありかつ（その諸基準が特別であるがゆえに）日常道徳とは別のものであるということが可能となる。

メソ倫理としての工学倫理

以下で示していくように、工学倫理は、持続可能な開発にかかわる場合でさえ一種のメソ倫理である。以下の工学上の問題について考えてみよう。

機械技術者であるあなたは今、オフィス用プリンター（コピー機、スキャナ、FAX 複合型）の設計を手伝っている。このプリンターは約 1 万台の売上が見込まれている。仕様書によればこのプリンターは片面・両面印刷可能でなければならないが、初期設定をどちらの印刷方法にするかは書かれていない。慣習的には片面印刷が初期設定とされているが、あなたの考えではこの初期設定は紙の無駄を招く。さて、あなたは両面印刷を初期設定とするよう提言すべきだろうか。（Anke Van Gorp, 2005, 16.）

ひとりの技術者である「あなた」の決定はどちらの設計を提言すべきかという決定である。すなわちあなたの決定は、大部分の工学上の決定と同様、ある組織（市民社会の一部）の内部での決定である。あなたは自らの提言をより高度なレベルにおいて擁護せねばならないかもしれない。また確実にあなたは自分の望み通りにプリンターを作り上げるための組織の協力を勝ち取らねばならないだろう。この面において、目下の決定はミクロではなくむしろメソな決定であると言える。すなわち、この技術者の決定はある自発的な組織が道徳的に重要な選択をなす際のプロセスの一部なのである。さらに、目下の決定はさらに以下の二つの面においてもメソな決定であると言える。

第一に、機械技術者は、自らの倫理綱領に従って、「自らの専門職上の義務を遂行する上で環境への影響を考え」ねばならない（ASME, 2009, Fundamental Canon 8）。初期設定の変更はこの環境に配慮するよい方法に見える。それは木々を守り、木々を紙に変える際に生じる汚染、また紙を製造業者から印刷者のもとへ輸送する際に生じる汚染の量を抑える。初期設定の変更は技術者を雇用する企業側にはほとんど何のコストもかからないだろう。だが一方で新しいプリンターは新しいソフトウェアを必要ととする。よって、顧客さえ嫌がらなければ、初期設定の変更は何の苦も伴わずにプリンターの機能を改善することになるだろう。技術者たちは理にかなうコストでできる場合にはいつでもプリンターに機能改善を盛り込まねばならない。初期設定の変更は確実に機能の改善であろう。この技術者の決定が承認されれば、それはおそらくその技術者の会社の——もしかするとプリンター製造業界全体の——最先端技術を変えるだろう。この面で、ひとりの技術者は単なる雇われた個人としては決して行為しておらず、むしろまさにその他のすべての技術者にとっての基準を設定するひとりの技術者として行為している。

第二に、この技術者の決定が承認されれば、それはなんの気なしにプリンターを使うすべての人に（小さな）持続可能な開発の一翼を担わせることになる。敢えて毎回プリンターを使う際に設定を変更する人々のみがあまり持続可能でない仕方（つまり、無駄の多い仕方）で印刷をす

ることができる。大半のオフィス用プリンターの使用者は複数であるから、技術者の決定が直接影響を与える人々の数はもしかすると数万人規模かもしれない。しかもこのうち技術者や技術者を雇用する企業の従業員はごく少数である。それは重大な社会的影響である。

社会的であるからには、この影響はメソ倫理的というよりむしろマクロ倫理的に見えるかもしれない。だがそれは誤りである。この影響は法や規制、政策の変更が全くなくても実現される。法や規制、政策の作用ではないものは（興味深い意味においては）マクロ倫理的ではない。「マクロ倫理的」という語は単なる影響の規模を示すものではなく、影響を生み出す主な行為主体（市民社会でも個人でもなく政治社会）を示すものである。

あるいは少なくとも、「マクロ倫理的」という語は単なる影響の規模を示すものであるべきではない。ミクロ・マクロの区別を単なる規模の区別へと還元してしまうと、その犠牲として、プリンターの初期設定に関わる決定を含む多くの工学上の決定がマクロ倫理的だとされてしまう。また現在教えられているような工学倫理の多くもまた、マクロ倫理に関わることになってしまう。さらには、工学倫理に対するミクロ・マクロの批判の多くが自明に偽であるということにもなってしまう。

一方で、新しい初期設定が生む影響は明らかにミクロ倫理的でもない。問題となっている技術者は、個人としては、たとえば単なる発明者としてはこの社会的影響を実現しえない（ただし、機能の改善を考案することはひとりでもできるかもしれないが）。この技術者はこの社会的影響を、市民社会の一部としてのみ、つまり、問題となっている企業で働くひとりの技術者としてのみ——あるいは、別の状況においては、別の何らかの工学上の役割においてのみ実現することができる。こうした文脈においては、技術者の抱える倫理的問題はミクロ的問題——ある個人は何をなすべきか——でもマクロ的問題——ある市民、役人、その他の政府機関は何をなすべきか——でもなく、メソ的問題——ある技術者は技術者（市民社会の一員）として何をなすべきか——である。このことは、たとえ技術者が政府の政策を変えようと企てる場合でさえ真である。ひとりの技術者として行為するのであれ、何らかの協会や利益集団の代理人として行為するのであれ、とにかくまさに技術者として行為している限りで彼ら技術者は市民社会の一員として行為しているのである（それがどんな影響を及ぼすのであれ）。同じことは、技術者の自発的な組織がその法人的能力において行為する場合にも言える。政治社会はこの組織をひとりの個人（法人）として扱うものの、その構成員はそれを自分たちの組織として扱うに違いない——少なくとも、彼ら技術者が技術者として行為している間は。（「技術者として行為する」とは、たとえば科学者、弁護士、教授としてではなく技術者とみなされることから生じるあらゆる尊重、権威、権力を要求するという意味である。）

ここで、Herkert (2005), 374 がミクロな問題とマクロな問題についてどのようなことを述べているかを見ておこう。

工学におけるミクロ倫理的問題群には、安全な製品を設計すること、賄賂を受け取ったりキックバックの枠組に与しないことといった問題が含まれる。一方工学におけるマクロ倫理的問題群には、持続可能な開発や製造責任などの問題群にかかわる技術者や技術者集団の社会的責任の問題が含まれる。

プリンターの例からわかるのは、まず、持続可能な開発の諸問題をマクロ倫理的とする Herkert (2005) の捉え方は完全に誤っているということである。工学において、持続可能な開発の諸問題は安全の諸問題と全く同じ仕方において生じうるし、またこれらの問題は双方とも同様の専門職上の諸基準に服し、また同一の種類の設計作業を要請するようにも思われる。持続可能な開発には内在的にマクロな要素など全くない。またプリンターの例からもうひとつわかるのは、ハーカートはもっと自分の主張の含意をはっきりと理解できたはずだということである——ハーカート自身はこちらの示唆のほうが好みのようなのだが（私信、2009年4月13日）。ハーカートの考えでは、ある特定の企業のもとで働く個々の技術者や技術者集団ではなく技術者学会や技術者専門職集団全体が意思決定に取り組まねばならないときには、その意思決定はマクロ的なものとなるようだ。だが私はこれにも反対である。問題となっている技術者たち、つまり技術者学会は依然として彼らの専門職上の基準（定義上これらはメソ倫理的である）にしたがって行為せねばならない。専門職の学会はその専門職集団の一部であり、それを超えるものではない。それらは同一の専門職上の基準に拘束される。この点にはあとで再び触れることにしたい。

両面印刷を初期設定にするという決定は——ミクロ、マクロ、メソのどれに分類するにせよ——上で言う特別な基準にかかわるという意味での倫理的決定である。問題となっている技術者はこの技術者という職を、部分的には自らを機械技術者と（誠実に）称することによって得た（とわれわれは想定する）。自らをたとえば機械設計が得意な人ではなく機械技術者と称するとは、自らを一定の専門職集団の正式なメンバーであると称すること、言い換えれば、機械技術者一般に求められている仕事をしっかりとこなす機械技術者であると称することにほかならない。機械技術者一般に求められている仕事をこなすことには、この専門職集団の倫理綱領が要請するように仕事をこなすということが含まれる。一定の仕方で仕事をこなす人という印象をあたえることにより職を確保することで、人はそのように仕事をこなす一応の道德的責務（暗黙の約束や正当な期待に由来する責務）を持つことになる。また、ある専門職集団のメンバーであると自称することにより職を確保することで、人はさらに、その専門職集団全体の評判を下げる危険を生み、また道德的責務の別の源泉を持つことにもなる（公正さ、すなわち、道德的に許容可能な自発的な実践が生み出す利益の分け前を、その利益を可能とする労苦を担おうとせずに主張しないよう要請する基準に由来する責務）。（この主張の詳細な擁護については Davis 1991 を参照。）

したがって、工学倫理の特別な諸基準は、あるクラブの会員であることに由来する責務と同じ仕方で道德的拘束力を有する——これはたとえ、クラブの会員であることに由来する道德的責務と同様に、工学の特別な諸基準が一部の道德的行為者、すなわち技術者に対してのみ道德的拘束力を有するとしてもそうなのである。工学倫理は少なくとも部分的にはメソ倫理である。

ゆえに、Ladd (1980), 156 はそれぞれ全く異なる地位を持つ複数の命題を一緒にくたにしてしまっているように思われる。

専門職協会を含むあらゆる協会は、当然、そのメンバーのための行為綱領を採択し、この規則の遵守を強制するための規律的手続きや制裁を施行することができる。しかしこうした規律綱領を倫理綱領と呼ぶのは大げさでかつ聖人ぶった姿勢である。さらに悪いことには、こう呼ぶことは、次のような誤りで誤解を招きやすい主張をすることでもある。つまり、問題

となっている専門職集団はひとつの倫理を創造する権威ないし特別な能力を有しているという主張、すなわち、この専門職集団は倫理原理の内容について何らかの権威を伴う提案をなすことができ、また集団独自のブランドの倫理を有しそれらをその成員や社会全体に強制することができるという主張である。

ラッドは、ある専門職集団が「独自のブランドの倫理」を有すること（本稿ですでに示したとおり、専門職集団はこうした倫理を持ちうる）と、それが「倫理原理の内容について提案をなす」こと（つまり、専門職倫理に関する原理について提案をなすこと）、さらにそれが独自のブランドの倫理を社会全体に「強制する」こと（これは上のどちらとも全く別の話である）とを一緒くたにしている。だが私が言いたいのは、工学倫理は技術者のためのものであり他の誰のためのものでもないということである。技術者たちは工学倫理上の綱領を採択する際、社会全体に対して何らかの倫理原理を提案したり新たな基準を強制したりしているわけではない。それは私があなたに約束する際に社会全体に対して約束しているわけではないのと同様である。技術者たちはその基準を自分たち自身に課すのであり他の誰に課すわけでもない——ただしもちろん、彼らがこの基準に従うことがそれ以外の人々に影響を与えることはあるだろう（し、事実その基準は技術者自身とそれ以外の人々の双方の利益となるように立案される）。

反 論

プリンターの例は倫理的問題とみなすには簡単すぎる決定に見えるかもしれない。だとすると、この例は持続可能な開発に関わる諸問題が工学倫理の日常的問題として生じうることを示すのにも失敗していることになろう。だからここで、両面印刷を初期設定にするよう奨める決定がひとつの問題とみなすに十分なほど難しい決定であることを示すいくつかの点に触れておく価値はあると思う。

大半の組織においては、慣習への固執はどんな危険も伴わない場合が多い。一方、変化への提言はギャンブルなのだ。もし初期設定の変更が承認されかつうまくいったならば、その技術者は権威や報酬、昇進を手にするかもしれない。だがもしそれが退けられるかあるいは承認されたがうまくいかなかった場合には、その技術者はまさに同じそれらの面で損失を被るかもしれない。変更がうまくいく保証はどこにもない。消費者がこの変更を理由の少なくともひとつとしてそのプリンターを退けるかもしれない。技術史には——「ニュー・コカコーラ」や「ウィンドウズ・ビスタ」のような——失敗した「本命（sure things）」の例がたくさんある。加えて、新しい初期設定の持続可能な開発への実際の貢献度は現在見込まれているほどではないかもしれない。もしこの新プリンターの現行モデルを使用する大半のユーザーがすでに再生紙を使ったり毎回初期設定を両面印刷に変えているとすれば、新しい初期設定は単にユーザーにとって便利となるだけで、持続可能な開発への貢献としては失敗していることになるだろう。技術者が十分に知っているように、世界はしばしば進む「はずの」方向には進まないのである。

私がプリンターの例を選んだのは、単純なので議論が容易になるからである。もちろん持続可能な開発の問題が日常的な工学の一端として生じる例はこれだけではない。次のような例もある。

これは明らかにプリンターの例より困難な決定を迫られる例のひとつであろう。

営業部は、機械技術者であるあなたに「台所用の自動開閉ゴミ箱」の設計チームを担当するように要請してきた。あなたの会社はすでに、上部が開いており、軸回転型のフタとフタ開閉ペダルの付いた台所用ゴミ箱を製造している。あなたはなぜこのゴミ箱では不十分なのかと尋ねる。営業部によると、一部の消費者は腐りかけの食べ物を見たくないことから上部の開いたゴミ箱に反対しており、また彼らは、腐りかけの食べ物を取り出す際たまに手が挟まれることからこの軸回転型のフタにも反対している。ペダル開閉式のフタはこれらの問題を解消してくれるが、ペダルが動かなくなったり壊れたりしてうまく機能しないことが多い。あなたの設計チームはこの問題を考察し、ゴミ箱に電気を目を付けて、手がゴミ箱のフタに近づいたら小さなモーターに信号を送れるようにすべきだという決定を下す。モーターがフタを持ち上げて、重力がフタを閉じるという仕組みだ。夜には電気目の電源を切れるようにオン・オフのスイッチも必要だろう。ところで普通台所には結構な量の水があるため、プラグ接続式のゴミ箱は感電ないし感電死の危険を伴うだろう。ゆえに電気目とモーターは電池（おそらく単二電池四本）に頼らねばならない。しかし電池は環境によくない。多くの電池は最終的には捨てられ、そこで有害な化学物質が漏れて地下水を汚染するおそれがある。すべての電池は環境に負荷をかけがちな製造プロセスに依拠している。自動開閉式のゴミ箱は明らかに持続可能な技術ではない。さて、あなたは営業部にそのゴミ箱の案を放棄するよう提案すべきだろうか？

マクロ倫理は倫理学か？

これまで、ミクロ倫理とメソ倫理は双方とも倫理——道徳としての倫理という意味で——であると示した（ただし、メソ倫理はこの倫理の特別な形態である）。さて、以下では、技術者や技術者組織に適用されるようなマクロ倫理はこの意味での倫理ではないと論じたい。マクロ倫理の擁護者たち自身もこのことを認めることがあるので、この指摘は些末なものに見える。しかし実際はそうではない。以下にそのことを示していこう。

第一に、マクロ倫理の擁護者たちは、自分たちは既存のマクロ基準を報告するのではなくむしろ新たなマクロ基準を提案しているのだという仕方でのことを認めることがある。たとえば、ラングドン・ウィナーを引用して、Herkert (2005), 375 は「われわれの道徳的責務には……技術社会は今どんな決定的に重要な選択に直面しているのか、いかに知性的にこれらの選択に対処していくべきかを規定するという困難な作業にすすんで他者を関わらせることへの意欲を持つことが含まれねばならない」と主張する。この「ねばならない (must)」は少なくとも、今は「われわれの」道徳的責務にはこの責務が（含まれるべきであるとしても実際には）含まれていないということを含意している。これに添えられた論証がこのことを明らかにしていると私は思う。

この論文でハーカート（とウィナー）はマクロ倫理の強調に伴うひとつの不利益を露呈している。現在、工学倫理上の多くの綱領には上記の責務（に準ずるもの）を課す条項が含まれている。た

例えば、「技術者は公共の知識を拡張すること、工学の業績に関する誤解を防ぐことに努めるべきである」(ASME, 2009, Criteria 7.a) という条項だ。この責務は公衆に情報を与えるという技術者の実際の倫理的責務であって、単に望まれているだけの責務ではないが、しかしこの責務の源泉はマクロではなくメソである。(政府も政治社会のどの部分もこの責務を技術者に強制したわけではない。彼らが自らその責務を負ったのである。) ハーカートはマクロ倫理を強調することによって、彼が技術者たちに対し実際になしたいと思っている要求、つまり、技術者は「技術社会が今どんな決定的に重要な選択に直面しているのか、いかに知性的にこれら選択に対処していくべきかを規定するという困難な作業に他者を関わらせる」べしという要求の源泉はメソ倫理学によってこそ与えられるという点を見失ってしまっている。

第二に、マクロ倫理の擁護者は、自分たちがマクロ倫理として記述しているものの多くは実際にはどんな種類の倫理でもなく情報なのだという仕方で、マクロ倫理が(日常道徳であれ特別な道徳であれ)道徳としての倫理ではないという主張を結果的に認めることがある。ここでもハーカートが参考になる。彼はリンチとクラインを、次のアプローチを擁護するという点から称賛する。それは

工学の歴史と社会学にもとづくアプローチ、[すなわち]「文化に埋め込まれた工学の実践」、つまり「契約、規制、技術移転」などの工学の制度的・政治的側面に多くの焦点を当てるというアプローチである。リンチとクラインによれば、こうした技術以外のしかし「日常的な」工学の実践に関する知識は、技術者たちに技術災害に至る前に安全上の問題を予見する洞察力を与えるとされる。(Herkert, 2005, 377)

こうした知識がどんな工学倫理の授業にも盛り込まれるべきなのは確かである(現に私は長年にわたり自分の授業にこの知識を盛り込んできた)。しかしそこで提言されるものは、いかに望ましいものであれ、実践に関する単なる情報であって、すでに挙げたわれわれの四つの意味のどの意味においても倫理的なものではない。ハーカートはマクロ倫理と〈倫理的決定に関連する社会に関する知識〉とを混同しているように思われる。

マクロ倫理の擁護者が「マクロ倫理」という語を用いる際の用法のうちには、この四つのいずれかの意味での倫理学にかかわる用法はあるだろうか? — ある。ハーカートはいくつかの用法を述べている。その典型的なものは以下のものである。

政治科学者 E. J. ウッドハウスは、工学倫理学者が伝統的にマクロ倫理的な問題群を見逃してきたことを指摘するもうひとりの学者である。彼いわく、これら見逃されてきた領域のうち主要な問題は過剰消費の問題である。(Herkert, 2005, 377)

たしかに過剰消費(必要以上に資源を用いること)の問題はこれまで工学倫理学者の注目を集めてこなかった。しかしこの問題が(何らかの些末でない点で)マクロ倫理的な問題(つまり、政治的決定にかかわる問題)でありかつ工学倫理にふさわしい主題でもあるという点には同意できない。本稿で私はプリンターの初期設定と自動開閉式のゴミ箱という二つの日常的な工学倫理

の問題を示したが、これらは実際には（持続可能な開発に関する問題であると同時に）過剰消費に関する問題でもある。工学倫理の教科書と授業がこれらのような問題をさらに盛り込むことができない理由は——それらを論じる余地を作るために何かを削る必要があるという点を除けば——全くない。（こうした実際上の制約に関するさらなる考察としては、Davis, 2006 を参照。）しかしこれらの問題は、工学倫理の問題一般と同様、メソ倫理的であってマクロ倫理的ではないし、本稿で私はそのように論じてきた。こうした問題の存在は決してマクロ倫理的問題を授業に盛り込むことの支えを与えてはくれない。

しかし（ハーカートならこう応答するだろうが）、これら二つの問題は実際には現代の工学倫理の誤りを描き出しているのだ。この応答によれば、この二つの問題はある企業で働くひとりないし数人の技術者にとっての問題として提示されており、技術専門職集団全体ないし社会全体にとっての問題としては提示されていないとされる。さて、この応答は部分的には正しいが、その大半はある重要な点で誤っている。

この応答は、私の説明では、社会全体がなすべき事柄に関する諸問題は端的に工学倫理に属するものではない（なぜなら、社会全体がなすべき事柄に関する諸問題は工学上の問題ではなく社会的決定の問題を、すなわち技術者が技術者として下すものではない決定に関する問題を提起するものであるからである）という限りでは正しい。しかし、それは工学倫理それ自体の弱点ではない。こうした問題は政治哲学、技術の哲学、技術評価などに属す問題である。これらはまさしく正当な問題である。だが正当な問題のすべてがあらゆる学問領域において正当であるわけではない。たとえば保健管理行政に関する倫理的諸問題はまさしく正当な倫理的問題であるが、工学倫理の授業には属さない。これらの問題はそれ自体としては技術者が技術者としてなすべき事柄に関する問題ではない。これは理にかなう知的分業に関する基本的な主張であって、どの問いが重要かに関する主張ではない。

まさしくこのことから、私は上の応答の大半が誤りであると言いたいのである。これら除外される問題と深く関わる問題の中には、工学倫理の定番となりうる、いやおそらく定番となるべき問題がある。自動開閉式のゴミ箱の例をもう一度考えてほしい。設計チームが新製品企画の却下を提言し、営業部が彼らの提言を退けたとしよう。このとき技術者たちは「営業部の決定に従って」彼ら自身は環境破壊につながると考える方向にゴミ箱の設計を進めるかもしれない——が、必ずしもそうする必要はない。代わりに彼らは組織の上層部に訴えて営業部の決定を覆すという案を考えてもよい。さらに組織の外に出てアメリカ機械工学会（ASME）のような専門職学会や国際標準化機構（ISO）のような国際組織を設立して、こうした無駄の多い技術を防止する基準を採用するという案を考えてもよい。あるいは技術者たちはアメリカ合衆国環境保護庁（EPA）や合衆国議会のような政府の何らかの部局に訴えて規制を求めるという案さえ考えてもよい。技術者たちはこれらの案のすべてを、単なる個人ないし市民としてではなく、一技術者としてあるいは技術者組織の一部としてなすことができる。なぜなら、彼らの倫理綱領が述べる通り、技術者は「自らの専門職上の義務を遂行する上で環境への影響を考え」ねばならないからである（ASME, 2009, Fundamental Canon 8）。事実、自らを単なる個人や市民と称するよりも技術者として称するほうがより大きな効果が見込まれる。もし上訴する際に自分たちを技術者と称するなら、はじまりはごく少数の技術者たちの局所的な問題だったものは、すぐに技術者一般や技術者組織の社

会における役割に関する問題となる。今日工学倫理と理解されているものの中でこれを排除するようなものはない。実際、現行の工学倫理の諸基準は（解釈を最小限に抑えるなら）すべてこの中に収まるように思われる。この問題は、技術者たちにとってはメソ倫理的であるものの、もちろん市民や EPA の職員、議会の議員たちにとってはマクロ倫理的な問題であろう。彼らは市民ないし公務員として行為せねばならない。

この当初個別的な決定だったものが組織・専門職集団・政府レベルの政策上の決定へと移行していくという動きには別段目新しい点はないように思われる。実際、これは私が自身の工学倫理の授業でつねに定番としてきたものである。私は学生にこの点を明らかにする 7 段階の決定手続きを与えてきた。その最後のステップはこうである。

7. (ステップ 1～6 を見直したあと) 最終的な選択を下し、行為し、そして自問せよ—— どうすれば、あなたが同様の決定を再び下さねばならない見込みを小さくできるだろうか？
- ・ あなたは個人としてどんな予防策を講じることができるか（問題への自分の方針を公表する、転職する、など）？
- ・ あなたは次回より多くの支持を得るために何をすることができるか（例：問題に関する同調者を探す）？
- ・ あなたは組織を変えるために何をすることができるか（例：次回の部会で方針転換を提案する）？
- ・ あなたは社会を変えるために何をすることができるか（例：新たな法律や EPA 規制のために尽力する）？

これは（改良版である）2008 年版の手続きであるが、公表されたものとしては、10 年以上前の Davis (1997), 374-375 に登場したものが最新である。工学倫理を教える他の人々もこの手法（ないしこれに準ずるもの）を採用してきたという事実は、私のやり方が工学倫理の授業で広く実践されていることを示唆しているように思われる。私のこの批判に対するハーカートの応答はこの点を確証している。彼は「これは私の見解と非常に近い。ただ、私は技術者の関与が設計をめぐる論議からはじまるとは思わないが」と述べているのだ（e メール、2009 年 4 月 13 日）。私は、技術者の関与は設計に関する論議から始まる必要はないという点ではハーカートに同意する。技術者はその代わりに、プロセス内にこれまで見逃していた改善可能な箇所を見つけ出したり、環境保護基金（Environmental Defense Fund）に技術ボランティア活動を提供したり、週末を使ってガレージでよりよいゴミ箱を設計したり、技術者という地位を強調して合衆国上院議員に立候補したりしてもよいだろう。私がハーカートに同意できない点の大部分は理論に関してであって、われわれが技術者にしてほしいと考えている事柄に関してではない。

つまり、マクロ倫理擁護者による工学倫理批判に伴う問題とは、それが体系的に二種類の別々の問い、つまり社会政策それ自体に関する問い（マクロ倫理）と技術者が（組織だったものであるにせよ）技術者として社会政策の決定に貢献する際に果たす役割に関する問い（メソ倫理）とを混同しているという問題である。もしかするとこの混同の背後には、社会的機関、とりわけ技術者学会や政府は、程度の差はあれそれらを構成する諸個人から独立して行為するものだとい

考え方が存在しているのかもしれない。こうした考え方は政治科学や社会理論といった一部の目的を追求する上では役に立つが、工学倫理には役に立たない。社会的機関は、それらを構成する人間から独立して機能する限りで必然性の領域に属している。つまりそれら機関は科学法則に従い、法や世論を含むさまざまな社会的「力」に対応して動くが、倫理的基準そのものに対応しては動かない。この理由から、私は工学倫理の授業はさまざまな専門職組織や企業が技術者の倫理的関心により柔軟に対応するための方法を考察することが適切だと考えるのである——ただし、その考察は、普通の技術者であれ技術者学会の職員であれ、技術者たちがこの柔軟な対応性の実現に貢献する方法を含むものでなければならない。

技術者はマクロ倫理的な問題にもっと取り組むべきだと主張する人々は、日常的な工学がまさしくそれらの問題にメソ倫理的な問題としてすでにいかに熱心に取り組んでいるか——そして、技術者が（個人、市民、政府当局者としてではなく）技術者として語る際にいかに多くの影響力を発揮しうるか——を見逃しがちである。たとえば、ASME、電気電子技術者協会（IEEE）やその他の技術者学会が設計、製造、さまざまな形態の技術の使用に関して策定してきた莫大な量の技術上の基準について考えてみよう。結局、もし持続可能な開発が現実の実践となるのだとすれば、それはひとつの抽象的なアイデアから何千もしくは何万もの技術上の基準へと変容しなければならないだろう。政府がこれらの基準の一部を施行することもあるかもしれない。だがもし未来が過去と似たようなものであるならば、それら基準の策定の大半は技術専門職集団それ自体によって、つまり個々の技術者や彼らが設立・加入・運営する組織によってなされることだろう。

結 論

私が本稿で進めてきた議論にはひとつの皮肉がある。私は20年以上も工学倫理に関心をもつ人々に対し、工学倫理の主題はミクロ倫理ではない、すなわち関与する個人がたまたま技術者であるというだけの日常的な道德問題ではないと説こうとしてきた。工学倫理は技術者だけが持つような道德問題、すなわち、一定種類の（メソ的）機関や組織、専門職集団において生じる問題群にかかわる。マクロ倫理を擁護する人々は、しばしば一部の問題群についてはほぼ同様の主張を現になそうとしている。もし彼らが本当にこうした主張をしようとしているのであれば、私が彼らに対して言いたいことは、工学倫理は——「個人」倫理ではなく——一種の専門職倫理なのである、とさえ言えば主張はよりの確になるのに、ということくらいしかない。（たとえばHudspith, 1991を参照。）

しかし、マクロ倫理を擁護する人々はしばしばこれとは別の主張をしようとしているように思われる。彼らは主題を専門職倫理から社会政策へと変えたいと考える。これらマクロ倫理の擁護者こそが本稿での私の主要な論敵である。仮にある経済学者がミクロ倫理の授業（たとえば競売の理論）のかなりの部分を税制や失業に関する問題に当てたいと考えるとすれば、その経済学者は自身の主題についてかなりの混同をしていることになるだろう。だが、マクロ倫理の擁護者は工学倫理に関してまさにこのような混同をしている。持続可能な開発の諸問題が工学倫理の普通の授業の定番部分となりえない理由は存在しない。だが、工学倫理の授業であるためには、論じられる問題は技術者が単なる個人や市民、公務員としてではなく技術者として解決に当たる問題でな

ければならないだろう。つまりは私が本稿で論じた類の問題である。もちろん私はここで、工学倫理を称さない、社会政策や憲法改正、消費者行動を主要な関心とするような他の授業を排除するつもりはない。

倫理学とは決定や決定に導きを与える基準にかかわる研究である。工学倫理は、個々の技術者であれ技術者の組織であれ、技術者がまさに技術者として下す決定にかかわる研究であって、他の誰かによる決定にかかわる研究ではない。このことを肝に銘じて適切に研究を進める限り、われわれは持続可能な開発の諸問題を工学倫理に盛り込む際に困ることはほばないだろう。

謝 辞

本論文の以前の版の原稿はこれまで以下の学部・学会で発表されてきた。the Department of Philosophy and the History of Technology, Royal Institute of Technology, Stockholm, Sweden, 1 June 2009; the Humanities Colloquium, Illinois Institute of Technology, 6 November 2009; and the Fourth International Conference on Applied Ethics, Hokkaido University, Sapporo, Japan, 15 November 2009.

草稿に対する有益なコメントを加えてくれたことに対し、各研究会の参加者および Chris DiTeresi, Joe Herkert, Robert Ladenson, Shunzo Majima, Aarne Vesilind, Vivian Weil, そして本誌の二人の匿名査読者に感謝する。

文 献

- American Society of Mechanical Engineers (ASME), “Code of Ethics of Engineers”, http://ethics.iit.edu/indexOfCodes-2.php?key=9_11J417 (accessed November 25, 2009).
- Brummer, James (1985). “Business Ethics: Micro and Macro”, *Journal of Business Ethics* 4: 81-91.
- Davis, Michael (1991). “Thinking like an Engineer: The Place of a Code of Ethics in the Practice of a Profession”, *Philosophy and Public Affairs* 20 (Spring): 150-167.
- Davis, Michael (1997). “Developing and Using Cases to Teach Practical Ethics”, *Teaching Philosophy* 20 (December): 353-385, at 374-375.
- Davis, Michael (2006). “Engineering Ethics, Individuals, and Organizations”, *Science and Engineering Ethics* 12: 223-231.
- Harris, Charles E., Jr., Michael S. Pritchard, and Michael J. Rabins (2009). *Engineering Ethics: Concepts and Cases*, 4th ed. (Wadsworth, Belmont, CA).
- Herkert, Joseph R. (1998). “Sustainable Development, Engineering and Multinational Corporations: Ethical and Public Policy Implications.” *Science and Engineering Ethics* 4: 333-346.
- Herkert, Joseph R. (2001). “Future Directions in Engineering Ethics Research: Micro-Ethics, Macro-Ethics, and the Role of Professional Societies,” *Science and Engineering Ethics* 7: 403-414.
- Herkert, Joseph R. (2003). “Professional Societies, Microethics, and Macroethics: Product Liability as an Ethical Issue in Engineering Design”, *International Journal of Engineering Education* 19: 163-167.
- Herkert, Joseph R. (2005). “Ways of Thinking about and Teaching Ethical Problem Solving: Microethics and Macroethics in Engineering”, *Science and Engineering Ethics* 11: 373-385.
- Hudspith, Robert (1991). “Broadening the scope of engineering ethics: From micro-ethics to macro-ethics”, *Bulletin*

of science, technology & society 11:208-21.

Kates, Robert W., Thomas M. Parris, and Anthony A. Leiserowitz (2005) “What is Sustainable Development?” *Environment* 47 (April: 9-21.

Ladd, John (1970). “Morality and the Ideal of Rationality in Formal Organizations”, *The Monist* 54: 488-516.

Ladd, John (1980). “The quest for a code of professional ethics: an intellectual and moral confusion”, in Rosemarie Chalk, Mark S. Frankel, and S.B. Chafer, editors, *AAAS Professional Ethics Project: Professional Ethics Activities in the Scientific and Engineering Societies* (AAAS, Washington, DC), 154-159.

Son, Wha-Chul (2008). “Philosophy of Technology and Macro ethics in Engineering”, *Science and Engineering Ethics* 14: 405-415.

Van Gorp, Anke (2005). *Ethical issues in engineering design: Safety and sustainability* (Dissertation: Technological University Delft).

※ 本論文は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発行の *Journal of Applied Ethics and Philosophy*, vol. 2 (September, 2010) に掲載された論文 Michael Davis, “Engineers and Sustainability: An Inquiry into the Elusive Distinction between Macro-, Micro-, and Meso-Ethics” の翻訳である。

死と不死と人生の意味——不死性要件をめぐる メッツの議論と不死に関するもう一つの解釈

吉沢文武（千葉大学／日本学術振興会特別研究員 DC）

1. 人生の意味に関する現代の議論

われわれの人生はどのような意味をもつのか。人生の意味とは何か。これこそ哲学の答えるべき問いだと世間の多くの人々は期待するかもしれない。だが、密接に関係すると思われる道徳や福利について学術的な議論が着実に進められてきたのとは対照的に、「人生の意味（meaning of life）」の概念は、学問としての哲学の関心をこれまであまり向けられてこなかったように思われる。しかしながら近年、分析哲学の領域で、人生の意味の概念を精緻化する作業が進められている。たとえば T・メッツは、主に現代英語圏における人生の意味についての諸見解の分類を行い、さらなる議論のための一定の見通しを与えた¹。

本稿では、人生の意味と「不死」をめぐるメッツの議論に対して検討を行う。それを経て、メッツ（および現代の議論の多く）が指摘しない人生の意味と不死とのあいだのある関係を明確化することを試みる。私の考えでは、「不死」および「不死性要件（Immortality Requirement, 以下 IR）」——意味ある人生の実現には不死が必要だという考え——についてメッツとは異なる理解が可能である。その理解は、「どうせ死んでしまうなら人生は無意味だ²」というニヒリズム的見解——人が死ぬという事実からあらゆる人生の無意味さがただちに帰結するとする見解——に含まれるある種の誤りを明らかにするものであるだろう。

本稿の議論は次のように進む。まずメッツによる分類に従い、人生の意味に関する現代の諸見解を紹介する。そこでは、メッツの分類のもとで、不死への言及を含む見解が「超自然主義」に分類されることを確認する。次に「不死性要件」に関するメッツの議論を整理して吟味する。私の考えでは、不死についてのメッツの議論は、人生を意味あるものにする性質とその持ち主の持続、両者のあいだの時間的な条件の明確化によって、見通しのよいものとなる。さらにそれを踏まえたうえで、人生の意味と不死（および死）の関係について、メッツとは異なる理解が可能であると示す。そして最後に、本稿で提示する理解によって、上述のようなニヒリズム的見解を退けら

1 英語圏の分析哲学における人生の意味の議論について、1980 年から 2001 年の議論のサーヴェイが Metz（2002）で、2002 年から 2006 年の議論のサーヴェイが Metz（2007）で行われている。

2 トルストイ『懺悔』、とくに 31 頁（本稿第 4 節の引用箇所を参照）。このような主張を行う哲学者として国内では中島義道がよく知られている。

ほとんど毎日「ああ、大変なことだ」と呟いていた。そして、「どうせ死んでしまう、どうせみんな無くなってしまうのだから、人生は何をしても虚しい」と思っていた（中島（2008）34-5 頁）。

「どうせ」はあらゆる人生の営みをなぎ倒すほどの威力を持っている。希望の大学に受かって、真の友人を見出しても、[...] [反対に] 性格も暗くて何をしてもうまくいかない男も、「どうせ」死んでしまうのです（中島（2008）、文庫版あとがき、193-4 頁、[] 内は引用者による補足）。

れるという示唆を行う。

2. メッツによる分類

メッツは、人生の意味がどのように実現されるかについての見解を「超自然主義」と「自然主義」に分け、さらに超自然主義を「神中心説」と「魂中心説」の二つ、自然主義を「主観主義」と「客観主義」の二つに分類する。超自然主義とは、人生が意味をもつには霊的な超自然的存在者が必要だとする見解であり、神が必要だとする立場が「神中心説」、不死の魂が必要だとする立場が「魂中心説」である。それに対して自然主義とは、人生が意味をもつためにそうした超自然的存在者は必要でなく、物理的な世界だけで十分だとする見解である。自然主義は、ある人の人生の意味の実現にとってその人の特定の賛成的態度が必要かつ十分な条件であるとする「主観主義」と、それだけでは十分でないとする「客観主義」の二つに分けられる³。

メッツは、人生の意味の概念が、福利や道徳性といった他の単一の概念には還元できないと主張する⁴。そして人生の意味についての諸々の見解は、超自然主義的なものであれ自然主義的なものであれ、次の問いに答えるという点でのみ統一性をもつ、いわば家族的な類似性によってまとめられた集団なのだという主張を行っている。その問いとは、(人生の意味の問題がたんに福利と道徳性の問題に尽くされないとして)「どのようにして人は人生に目的をもつのか、どのようにして個人は動物的本性を超えた内在的価値と結びつけられるべきか、どのようにして大きな賞賛に値することをするか」⁵という問いである。

メッツによる分類は、福利に関するおなじみの分類と並行的なものであり、それ自体妥当なものとして受け入れてよいと思われる⁶。ここでは不死の扱いについて確認しておきたい。メッツの分類は、それぞれの見解が意味ある人生を実現可能だと主張するか否かに関して、中立的な分類である。たとえば、意味ある人生に不死が必要だという IR を主張しながらその実現が不可能だとも主張するニヒリズムの見解は、超自然主義に分類される。しかしのちに見るように、私の考えでは、人生の意味の条件とその実現の可否についての主張の関係はもっと微妙なものである。とくに不死に関して言えば、自然主義的存在論(魂や神の存在を否定する立場)のもとで IR を主張する見解の少なくとも一部は、自然主義的に理解することが適切だと考える。

3 Metz (2002), pp. 783-801, cf. Metz (2001), pp. 138-40.

4 Metz (2008), sec. 1, cf. Metz (2001), p. 138, Metz (2002), p. 782. 道徳性と人生の意味の密接な関係を論じたものとしてはたとえば Thomas (2005)。

5 Metz (2001), pp. 150-1. メッツが挙げる人生の意味と密接に関係する三つの要素——目的をもつこと、自己を超越すること、賞賛(ないし尊敬)に値すること——については、伊勢田 (2005)、182-4 頁に簡潔に紹介されている。

6 自然主義の下位分類は D・パーフィット (Parfit (1984), pp. 493-502 [邦訳 667-79 頁]) や J・グリフィン (Griffin (1986), pp. 7-72) による福利ないし自己利益に関する分類と並行的なものだと言える。パーフィットの用語で言えば、快樂説および欲求充足説が主観主義にあたり、客観的リスト説が客観主義にあたる。パーフィットは主観的基準と客観的基準のどちらにも適うことが必要だとする混成型の見解にも言及するが (Parfit (1984), pp. 501-2 [邦訳 678-9 頁])、それと並行的に S・ウルフの次の立場を混成説として分類することもできるだろう (cf. Metz (2008), sec. 3.2)。「意味は、主観的な魅力と客観的に魅力あるものが合致したときに生じる」(Wolf (1997), p. 211)。

3. 不死性要件

意味ある人生には不死であることが必要だというのが、メッツの言う「不死性要件 (IR)」である。メッツによれば、IR は哲学者を含む様々な論者によって支持されてきたが、それら IR を支持する論拠は三つに分類できる。つまり意味ある人生には「完全な正義 (perfect justice)」、「究極的結果 (ultimate consequence)」または「限界の超越 (transcending limits)」が必要であり、それらのいずれもが不死を必要とする、というものである。すなわち、

PJ：生前に苦しんだ場合には失ったものに対して埋め合わせが、悪いことを行った場合にはそれに対する処罰が、また正しいことを行った場合には報酬がなければ、正義は完全に果たされず、人生は意味をもたない。不死は、生前に果たされない「完全な正義」のために必要とされる⁷。

UC：人生において追求に値するのは、減びて無くなってしまわないような「究極的結果」を作り出すことだけである。自身が減びないことを意味する不死が「究極的結果」のために必要とされる。

メッツによれば、何をしても死によって無になってしまうというトルストイの見解⁸は、UC のような考えに基づき、それが不可能であるため人生は無意味だと主張するものである⁹。

TL：意味ある人生には、限界の超越や、自分自身を超える価値（や価値をもつもの）とのつながりが必要である。不死は「限界の超越」に必要とされる。というのは、それが人間の時間的限界の超越だからである。

メッツによればこの TL の見解は R・ノージックの議論に見いだせる¹⁰。

メッツは、これら既存の論拠がどれも IR を支持するものとしては不十分であると述べる。つまりメッツによれば、完全な正義と究極的結果と限界の超越のいずれからでも不死が必要だということは帰結しない。そこでメッツはこれらの論拠が IR を支持するように再構成を行う。ただしメッツの目的は IR の擁護にあるのではなく、再構成した諸論拠が神中心要件 (God-centred Requirement, 以下 GR) —— 意味ある人生の実現には神が必要だという考え —— をも支持するというを示すことにある¹¹。さらに詳しく見ていこう。

メッツが PJ を不十分だとする理由は次のものである。生前に起こることに対する埋め合わせや賞罰が仮に意味ある人生に必要なとしても、不死は必要でない。それは、有限の人生のなかで何を

7 Metz (2003), pp. 164-70, cf. Metz (2002), pp. 789-90.

8 トルストイ『懺悔』、とくに 31 頁。また本論文第 4・5 節の議論も参照のこと。

9 Metz (2003), pp. 170-3, cf. Metz (2002), pp. 788-9.

10 Nozick (1981), pp. 594-5 [邦訳下巻 462-4 頁]。

11 Metz (2003), esp. pp. 176-7, cf. Metz (2002), pp. 790-2. 私の見るところその意図は明言されていないと思われるが、人生の意味に関して、IR を支持する独立の（少なくとも神の存在と独立の）動機がないと示すことにメッツの主眼はある。

行うとしても、それに釣り合う報いを得るには有限の時間で十分だからである（正義が実現可能な世界で有限の期間存続すれば十分である）¹²。あるいは、道徳的に完成するために生前の時間では足りないとしても、永遠の時間は必要ない。たとえば、道徳的完成のあとに死ぬような理想的行為者も考える（要するに、完成後に死ぬとしても完成はすでに達成されている）¹³。

私の見解では、メッツによる議論は基本的に次の一つのパターンにまとめることができる。何であれ人生を意味あるものにする性質を「 P 」で表そう。性質 P の帰属対象は時間のなかで持続する人である¹⁴。そしてそのような対象に対する P の帰属の仕方に関しては、時間的な条件がある。メッツの批判は要するに、 P を得るためにその性質の持ち主の存続が永遠のものである必要はない、というものである。それは、 P を獲得するために P の獲得時に存在していることは必要だが、獲得のあとの存続は必要ないからである。この議論の図式は UC、TL についても同様である。確認しよう。

UC への批判は次のものである。永遠の結果を生み出すために自分自身の永遠の存続は必要ない。ある人の行為によってなされた結果は、自分以外の永遠の存在者に影響をもたらすことやその業績が世代を超え永遠に語り継がれることで、永遠のものになることが可能だからである¹⁵。これは次のように言い換えられるだろう。ひとたび「永遠に存続する何かに影響を与える」という P を獲得すれば、それよりあとの持ち主の存続は必要ない。

TL 批判は次のものである。永遠に存続するのであれば、たしかに人は自身の限界を超越すると言える。しかしそれは、時間的な超越という超越の仕方の一つにすぎない。限界の超越は永遠の存続以外によっても、たとえば他者を愛することや芸術作品の創造によってもなされうる¹⁶。つまり「外部の価値とつながる」という P の獲得により、自身の限界を超越できるのである。そして P の獲得よりあとの存続は必要ない。

メッツはこれらの批判に対しそれぞれの論拠を修正する。その修正は、永遠の存続が帰結するような性質を考えるというものである。そのような性質を以下では「 P^* 」と表す。 P^* はもちろん人生を意味あるものにする性質の一種である。つまり、 P^* によって代表される諸性質の集合は、 P によって代表される諸性質の部分集合である。

PJ の修正は次のようになる。生前に有徳であった人にはその欲求に応じた報酬があるべきであり、それがなされてこそ正義が実現される。良識ある自律的な人¹⁷ は「永遠の至福 (bliss)」¹⁸ や「永遠の理想的開花 (flourishing)」¹⁹ を欲する。この場合の P^* は「永遠の至福（開花）に対する欲求が充足する」という性質である。この修正では明示的に言及される形で「永遠」が P を得るための条件の一部になっている。つまり、不死は「永遠の至福（開花）」に必要であり、もちろんそれ

12 Metz (2003), p. 165.

13 Metz (2003), p. 167. 「最終的には死ぬ道徳的に理想的な行為者」の例として「復活しないイエス (an unresurrected Jesus)」を考えることができるとメッツは述べる。

14 意味をもつのは、たしかにある人の「人生」である。しかし、人生が意味あるという性質は「人」がもつ性質である。家族が幸せであるという性質も、作家としての名声をもつという性質も、人生でなく人の性質である。

15 Metz (2003), p. 171.

16 Metz (2003), p. 174.

17 精神的に健康で、十分な情報に基づき選択し、神経症や脅迫、適応的選好形成の影響を受けない行為者である。Cf. Metz (2003), p. 168, Metz (2007), p. 200.

18 Metz (2003), p. 169 (強調は引用者)。

19 Metz (2007), p. 200 (強調は引用者)。

に対する欲求の充足にも必要というわけである。またそのような有徳な人は、神という概念を知ってさえいれば神との関わりをもつことも望む、とメッツは述べる²⁰。

UCの修正においても、永遠の存続を必要とする形に再構成が目指される。修正版 UC において人生を意味あるものにする P^* は「無限の価値を認識する」ことである²¹。自身の行為の結果が適切な仕方人生の意味に関係するには、その結果の価値を認識することが必要だからである。そのためには永遠の時間、つまり認識主体の永遠の存続が必要である。また、その無限の価値をもつものが何かと問われれば、自然な一つの答えが神である²²。

TL は次のように修正される。そのさいの P^* は「動物的自己をはるかに超える内在的価値と もっとも強い仕方につながる」²³ という性質である。不死の魂にはそれ自体、他の存在者からの独立性や、分解されないという統合性といった、物理的で感覚を有するという動物的本性を越えた内在的価値がある。そしてそれらと適切につながる仕方は「自分が魂をもつと学び、それが墮落しないよう配慮する」²⁴ ことである。さらに不死以外にそういった内在的価値をもつものは神で、神とつながることも人生を意味あるものにすると考えられる²⁵。

私の考えでは、人生の意味と不死の関係についてメッツとは異なる理解が可能である（それについては次節で論じる）。それをおくとすれば、PJ、UC、TL に対するメッツの批判は説得的であると思われる。しかしながら、彼の修正の議論に対しては以下のような懸念を述べたい。まず、修正版 PJ について。良識ある自律的な人が「永遠の至福」を求めると考えるのはなぜなのか。至福や開花が望ましいものだという点はよいとして、それがなぜ「永遠」でなければならないのかは説明を要する。すなわち、有徳な人のもつ欲求の対象になぜ正義の実現や道徳的完成だけでなく永遠の至福や永遠の開花といったものを加える必要があるのか。その理由が示されないかぎりそれらの追加はアドホックなものに見える。修正版 UC に対しては次のような懸念を述べる事が可能だ。無限の価値を認識することが必要だとしても、そのためになぜ認識主体の永遠の存続が必要なのか。無限の価値の認識を永遠の時間をかけて行うのではなく、ある時点ですっきり認識するのではなぜいけないのか。ひとたび無限の価値をある時点で認識したのちにその人が消滅するとしても、何も損なわれないのではないか。修正版 TL についても同様の指摘が可能である。霊的な魂であり統合性を持ち続け、その価値に配慮し最終的に消滅しても、それには依然として価値があるのではないだろうか²⁶。

20 Metz (2003), p. 169.

21 Metz (2003), pp. 172-3.

22 Metz (2003), p. 173.

23 Metz (2003), pp. 174-5.

24 Metz (2003), p. 175.

25 Metz (2003), p. 175. 修正版 TL に関するメッツの議論は少し不用意のように思われる。それまでの議論では魂の不死を「無限に存続する」という意味で用いるのに対し、TL の修正では「無時間的 (atemporal)」という意味で用いるのである。たしかに Metz (2003) の冒頭 p. 163 において、永遠の生 (eternal life) には「時間的」と「無時間的」という二つの意味があると述べられている。しかし二つは異なるものであり、少なくともこの文脈では区別すべきものだろう。たとえば「過去未来の区別がない無時間的領域」(Metz (2003), p. 165) ではどんな変化もなく、現世で得られないどんな性質も新たに得ることはないだろう。さらに不死が「無時間的」を意味するという選択肢が採用できるのであれば、PJ はメッツの批判をかわせるのではないか。つまり、PJ にはともかくも死後の魂が必要であり、魂になるとは無時間的領域に入ることであり、そこから IR が帰結する、というように。ちなみに Metz (2007) および Metz (2008) では、魂中心説の有力な論拠は「二つ」であると述べ、TL を含めていない。

26 メッツは PJ 批判のさい、必ずしも霊的な自己が永遠に存続するわけではないと述べる。「人の同一性が霊の実体によって構成されているとしても、[...] 肉体より長く存続し、ある時点で消滅する靈魂 (spirit) をもつと考えることが可能である」(Metz (2003), p. 166)。

4. トルストイの主張

前節の議論をまとめよう。PJ と UC と TL の三つの論拠に対するメッツの批判は、 $\mathcal{P}$ の獲得よりあとの主体の存続は必要でなく、ましてや永遠の存続も必要ない、というものである²⁷。メッツの提案する論拠の修正は、いわば不死帰結的な $\mathcal{P}$ （すなわち $\mathcal{P}^*$ ）を考え出すというものである。その議論は、性質の持ち主の存続に関する主張である IR を $\mathcal{P}$ の要件の一部として再構成するという形になっている。そしてたしかに彼の提案する $\mathcal{P}^*$ は永遠の存続を帰結するものだが、しかしながら、さらなる擁護が示されないかぎりどれも恣意的なものに思われる。（それゆえ論拠の修正の議論に基づく IR と GR との関係に関する議論の正しさもまた、十分には示されてはいないことになるだろう。）

三つの論拠に対するメッツの批判は正しいと思われる。それらの論拠はじつのところ不死性を要請しない。さらに私の見るところ、不死を帰結する形にそれらを修正することは、メッツが考えるほど容易ではない。ひょっとすると、IR における「不死」の意味を弱めることによって、それらの論拠を妥当なものとして理解することができるかもしれない。この選択肢はメッツ自身が示唆している²⁸。実際 PJ と TL に関してはそうした選択肢もありうると思われる。その場合、PJ において言及される「不死」は、ある形の「死後の存続（afterlife）」と解釈することが PJ の自然な理解だろう。TL に関しても、たとえばある計画や願望の実現に対して短すぎる生（時間的限界）を補う形のある程度の存続として「不死」を解釈することは無理のない理解であろう。以上のように解釈するなら、PJ と TL は、依然として超自然主義的な主張かもしれない。だがその場合それらは文字通りの永遠の存続に関する主張ではない。

しかしながら、メッツが UC を引き出すトルストイの主張には、人生の意味と死との強い関係が明示的に含まれているように見える。そしてそれは PJ と UC と TL のいずれのものとも異なる。トルストイは次のように述べる。

今日、でなければ明日、疾病が、死が、私の愛する人々の上へ、また私の上へ、襲いかかって来るであろう、（現にいくどか襲いかかって来たのである！）そして、腐敗の悪臭と蛆虫のほか、何物も残らなくなってしまうのだ。私の行為は、それがどのような行為であろうとも、早晚すべて忘れられてしまい、この私というものは、完全になくなってしまふのだ²⁹。

もちろんこの一節には、自身がもたらした結果が（忘れられることで）無になるという考え、つまり UC も含まれている。そしてメッツの指摘する通り、その考えは誤りである。ずっと語り継がれることも可能であるし、永遠の存在者に影響を残すことも可能である。そしてそのために不死は必要ではない。だがこの一節には、死によって人生がただちに無意味になるという、裏返せば、人生の意味には不死が不可欠だという、不死と人生の意味との端的な結びつきが示されている。

27 獲得した $\mathcal{P}$ を失うような場合は $\mathcal{P}$ の再獲得が問題となりうる。だが、 $\mathcal{P}$ の獲得とまったく同様のことが $\mathcal{P}$ の再獲得について言うことができ、いずれにせよ永遠の存続は必要ない。

28 Metz (2002), p. 792.

29 トルストイ『懺悔』、31 頁。引用は原久一郎訳。

PJ と TL および UC において、不死が、あくまで人生を意味あるものにする諸性質の獲得のための一条件として登場するのは対照的である。以上のことから、トルストイの主張には UC と異なる考えが含まれると私は考える（IR との関係について言えば、IR にはメッツの取りあげるものとは別の論拠がありうる、ということである）。

5. 不死に関する別の解釈

以下では、トルストイの主張に含まれるメッツが触れていない考えを明確にしたい。まず、人生が意味をもつ条件に関する次の一般的な図式を確認する必要がある。ある時間にある人の人生に意味があるとは、その時間に

[1] P をもつようなある人が存在する。

ということと同値である。人が P をもつには一つの形式しかないが、他方 P をもたないという場合には二つの形式がある。すなわち、

[2] ある人が存在し、その人は P をもたない。

[3] P をもつ当人が存在しない。そもそもその人が存在しない。

の二つである³⁰。[2] が表すのは、ある存在する人について、その人が P をもたないということである。つまりその人の人生が P に関して有意味になっていないということである（それゆえもし P がその人の人生に有意味さをもたらす唯一の性質であるならば、[2] によってその人の人生の無意味さを表現することができる）。[3] で念頭においているのは、死者の不在という現象である。つまり、 P をもつのであれもたないのであれ³¹、死によってそのような人がもはや存在しないこと、すなわち人生が終わったということである。私の考えではトルストイが主張する「人生の無意味さ」には [3] が含まれる（またこれが「死んでしまうなら人生は無意味だ」といったニヒリズム的見解において「無意味さ」と呼ばれているものの条件であるが、それについては次節で論じる）。詳しく説明しよう。

ある人がある時点 t_1 に P を獲得するとする。 P は道徳的完成でもよいし、家族との信頼や、もっとありふれたものでもよいだろう。その人が t_1 よりあとの時点 t_2 にその P を失う仕方を考えよう。その人はそれを恐れている。その人が t_2 以降も生き続ける場合、 t_2 以降その人の人生は [2] の意味で P をもたない。これが一つの仕方である。だが別の場合も考えられる。 P をもつ

30 a を任意の人、 P を人生を意味あるものにする性質として、形式的には次のように表現できるだろう。

[1] $\exists x (x=a \ \& \ P(x))$

[2] $\exists x (x=a \ \& \ \neg P(x))$

[3] $\neg \exists x (x=a \ \& \ P(x)) \ \& \ \neg \exists x (x=a)$

否定がかかる箇所に注意されたい。[3] は a の指示対象の存在仮定から自由な論理のもとで初めて表現可能である。私の考えでは死者の不在という現象を正しく表現するには、こうした（またはこれと同等の表現力をもつ、いわゆる「マイノン主義論理」などの）非標準的な論理が必要である。

31 [2] の仕方で無意味な人生に関しても [3] と並行的な次の [4] が言える。

[4] $\neg \exists x (x=a \ \& \ \neg P(x)) \ \& \ \neg \exists x (x=a)$

ある人が t_2 に死を迎え、死後の存続もないとしよう。その場合は〔3〕の意味で t_2 以降 $\mathcal{P}$ を「もたない」と言うこともある意味ではできる。

さて、時点 t_2 にその人が $\mathcal{P}$ を失わないにはどうすればよいか。 $\mathcal{P}$ を失わない仕方には、〔2〕に関して「 $\mathcal{P}$ をもたない（意味がない）」を否定する仕方と、〔3〕に関して「存在しない」を否定する仕方がある。前者は〔1〕の意味での（普通の意味での）人生の意味の維持である。後者は死の否定であり、この考えこそトルストイの主張に含まれていると私が考えるものである。それはとくに、前掲のような嘆きに基づき不死を求める主張の一つの自然な解釈であると思われる³²。前掲の引用箇所からは、トルストイにとっての $\mathcal{P}$ が、家族の幸せであると示唆される。トルストイは〔2〕の意味でも人生が無意味になるのを恐れていたかもしれない。たとえば自身より先に家族を亡くすとき、彼は〔2〕の意味で $\mathcal{P}$ を失う。またもちろん、自身がもたらした結果を忘れ去られることに対する、UCと関係する恐れも彼にはあるだろう。だが前掲の一節に次の恐れが表現されていることもまた、いまや明白だと私は思う。つまり、死によって $\mathcal{P}$ を失うこと、すなわち〔3〕の仕方で人生の意味を失うことへの恐れである。私の考えでは、トルストイ的な見解に見いだすべき不死に関するUCと別の考えとは、〔3〕を否定するために不死を求めるというものである。

ただし注意が必要である。不死はたしかに〔3〕の否定を意味する。しかし、上述のようなトルストイ的な見解の解釈のもとでは、メッツが論じたPJやUCやTLにおけるのとは異なり、不死自体を「永遠の価値」といった種類の性質の獲得の条件として考えるべきではない。あくまで、獲得のために不死を必要としないような人生の意味³³を〔3〕の仕方で失うことを望まないというのが、そのように捉えたトルストイ的な考えの率直な表現である。さらに言えば、家族の幸せといった自然主義的に獲得しうる性質こそが人生に意味を与える性質だとするのが、トルストイの考えの一つの自然な解釈ではないだろうか。もしそうならば、不死への言及があるにもかかわらずそれは、超自然主義には分類されず、むしろ意味ある人生の実現それ自体にとっては不死は必要でないとするような考えである。要するに「不死」は、永遠に存続する霊的な魂ではなく、端的な死の否定を意味しうるとも解釈すべきなのである。もちろん、たしかに不死によって死の否定は実現されるが、そのことによって人生が意味あるものになるのではない。人生を意味あるものにする性質はこの場合あくまで、家族が幸せであるといった性質である。

6. 死とニヒリズム

本稿では、メッツの議論を検討することを通し、人生の意味と不死および死の関係を明確化することを試みた。ところで、〔2〕と〔3〕が区別され、〔2〕によって無意味さを表せることは明らかであるが、それでは〔3〕はどうだろうか。つまり死によって $\mathcal{P}$ のような性質を“失う”ことが、本当に人生を無意味にするかどうか、という疑問である。これに答えて本稿を終えるこ

32 この考えをトルストイに帰することができると断言するつもりはない。ひょっとすると私によるトルストイの理解は誤っているかもしれない。本稿の目的はトルストイの解釈ではなく、論理的に可能な一つの見解を明確化することである。

33 そこには、メッツが取りあげる「完全な正義」、「究極の結果」、「限界の超越」といった概念とそもそも結びつけて論じる必要がないような $\mathcal{P}$ および人生の意味が含まれる。

とにしたい。

私の考えはこうである。〔3〕は無意味さを表していない³⁴。目の前のテーブルに赤いリングがあるとしよう。そのリングも時間が経てば傷んで茶色くなる。変色したそのリングは赤くない。変色する前、赤いうちにリングを食べればそのリングは無くなる。このとき、食べて無くなってしまったリングについて、そのリングが赤くないとは言わない。そのリングは赤くないのではなく、存在しないのである。前者が〔2〕と、後者が〔3〕と対応する。存在しないリングを赤くないとは言わないのと同様に、〔3〕を φ の「喪失」と呼ぶのも、それゆえ「無意味さ」と呼ぶのも不適切だろう。私の考えでは、これが「どうせ死んでしまうなら人生は無意味だ」という前述のニヒリズム的な考えが犯している誤りである³⁵。また〔2〕と〔3〕のそれぞれの否定について言えば、先に見たように、〔2〕の否定はたしかに、人生の意味を主張することである。しかし〔3〕の否定は、人生の意味を主張することではなく、人生の終わりを否定することである³⁶。

ニヒリズムの見解は誤りであるとは私は考える。だが他方で、ニヒリズムの見解は人生の意味のもつある重要な側面を捉えているとも思う。メッツが前提するように不死を超自然主義的に考えるとしよう。その場合、不死と人生の意味との関係に関する説明は（通常われわれが想定する）自然主義的存在論のもとでは一般に次のようなものになるだろう。すなわち、不死によってしか得られないような「最上級の価値」³⁷といったすばらしい性質があるのだが、われわれはそれを手にすることができない。なぜなら人は死ぬからであり、だとすれば人生は無意味である、と。だが自然な説明の順序は逆ではないだろうか。われわれはすでにわれわれの生のなかに善きものを見いだしている。だが人は死に、存在しなくなってしまう。そのことに気づくからこそ人生の「無意味さ」が主張される。そしてその「無意味さ」を否定ないし克服するために、不死（またはそれより弱い形の死後の存続）を求めるのではないのだろうか。死を嘆くニヒリズムの見解は、われわれの生にすでに内在している人生の意味を適切に捉えていると言える。とはいえやはり、次

34 二つの種類の意味（無意味さ）があるという主張もある。R・テイラーは客観的意味と主観的意味とを両立可能なものとして区別する。すなわち、ある人について、その人の人生が客観的に無意味であり、かつ、主観的に意味があるということが可能である。（Taylor (1970) の見解は通常、主観主義と理解される（cf. Metz (2002), p. 795）。Taylor (1970) の議論の詳細な検討は Feinberg (1992) を、テイラーの主観主義への批判は Singer (1995), chs. 10, 11 を参照。またテイラーものに Taylor (1987) で見解を変えている。）またノージックは、限定された文脈における通常の意味での人生の意味と、究極的な意味とを区別する（Nozick (1981), p. 618 [邦訳下巻 493 頁]）。しかし、〔2〕と〔3〕（およびその否定）の区別は、これらの区別とは異なる。このような二種類の意味・無意味さを認めた上で、本稿の区別はそれとは独立に成り立つ。たとえば、客観的に無意味で主観的に意味ある人生についても〔2〕または〔3〕の両方が成り立ちうるのである。二種類の意味があるというテイラーやノージックの見解自体には、本稿はとくに反対しない。

35 次のように言う人がいるかもしれない。リングが変色しすぐにその鮮やかな赤さを失うとき、その赤さについて、「はかない」と表現することができる。このはかなさと類比的な意味で「人生が無意味である」と述べることもあり、「 φ は失われやすい」それゆえ「人生の意味は失われやすい」といった意味で「人生が無意味である」という言い方もまた自然な言葉づかいである。そして、およそ自然主義的な φ が果物の色と同様失われやすきはかないものだとすれば、自然主義的な世界において、人生は無意味でありニヒリズムは正しいのだ。こう指摘する人がいるかもしれない。（この指摘の可能性は本誌の匿名の査読者によって示唆された。）このような指摘には次のように応えたいと思う。第一に、そのような「はかなさ」は、あくまでリングが存在するかぎりでの性質の喪失について述べるのが、通常の用法だと思われる。リングが赤いうちに存在しなくなるとき「はかない」と言われるとすれば、はかないのはその赤さではなく、その存在である（人が若くして死ぬときも、はかないのはその若さではなくその存在である）。よって第二に、仮に自然主義的に獲得しうる φ が一般にははなく、その意味での「ニヒリズム」が正しいとしても、それは本稿が反対する「どうせ死んでしまうなら人生は無意味だ」と表現しうるニヒリズムではない。第三に、自然主義的な φ が一般にはかないかという、それは疑わしいと思われる。たとえば家族の幸せや事業の達成は、相当の努力や幸運を必要とするにしても、自然主義的世界のなかで獲得でき満足な仕方では維持しうると思われる。

36 ウルフも、T・ネーゲル（およびトルストイやカミュ）のニヒリズムが主張する「無意味さ」と、真正の人生の無意味さとを区別しなければならない、と述べている（Wolf (1997), pp. 214-5）。だが、ウルフが真正の意味での無意味さと区別するのは、宇宙の中で人間の存在の卑小さによる「無意味さ」であり（Wolf (1997), p. 215）、〔2〕に対して〔3〕を区別するのではない。

37 Metz (2003), p. 177. メッツによれば、魂と神の概念の共通性を説明するのが「最上級の価値」の概念である。

の点を再度強調しておきたい。死を人生の無意味さに結びつけるべきではない。すべての意味ある人生が最後には終わるとして、それが目眩を起こさせるような大変なことに思えるとしても、それによって人生が無意味になるわけではないのである。

文 献

- Feinberg, J. (1992), "Absurd Self-Fulfillment," reprinted in Klemke and Cahn (2008), 153-83.
- Griffin, J. (1986), *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford University Press.
- 伊勢田哲治『哲学思考トレーニング』、筑摩書房、2005 年。
- Klemke, E. D. and Cahn, S. M. eds. (2008), *The Meaning of Life: A Reader, 3rd Ed.*, Oxford University Press.
- Metz, T. (2001), "The Concept of a Meaningful Life" *American Philosophical Quarterly* 38, 137-53.
- (2002), "Recent Work on the Meaning of Life," *Ethics* 112, 781-814.
- (2003), "The Immortality Requirement for Life's Meaning," *Ratio* 16, 161-77.
- (2007), "New Developments in the Meaning of Life," *Philosophy Compass* 2/2, 196-217.
- (2008), "The Meaning of Life," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Zalta, E. N. ed., URL =<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/life-meaning/>>.
- 中島義道『どうせ死んでしまうのに、なぜいま死んではいけないのか?』角川書店、2008 年。(『どうせ死んでしまう……私は哲学病。』(角川書店、2004 年) 改題。)
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford University Press. [ロバート・ノージック『考えることを考える(上・下)』坂本百大・西脇与作・戸田山和久・横山輝雄・柴田正良・服部裕幸・森村進・永井均・若松良樹・高橋文彦・荻野弘之訳、青土社、1997 年。]
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press. [デレク・パーフィット『理由と人格——非人格性の倫理へ』、森村進訳、頸草書房、1998 年。]
- Singer, P. (1995), *How Are We to Live?: Ethics in an Age of Self-Interest*, Prometheus Books. [ピーター・シンガー『私たちはどう生きるべきか——私益の時代の倫理[改訳版]』山内友三郎監訳、法律文化社、1999 年。]
- Taylor, R. (1970), *Good and Evil*, Macmillan Publishing Co.
- (1987), "Time and Life's Meaning," *Review of Metaphysics* 40, 675-86.
- Thomas, L. (2005), "Morality and a Meaningful Life," *Philosophical Papers* 34, 405-27.
- トルストイ『懺悔』、原久一郎訳、岩波書店、1961 年改版。
- Wolf, S. (1997), "Happiness and Meaning: Two Aspects of the Good Life," *Social Philosophy and Policy Foundation* 14, 207-25.

※なお本稿は平成 23 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。

技術社会における人間 —— ヘフナーの共同創造者概念の射程

鶴島 暁（室蘭工業大学）

1. 本論文の目的と問題状況

近年の生命医療や生物学分野における科学技術の進歩には目をみはるものがある。遺伝子工学や生命科学に代表される現代科学は、それまで知られていなかった生命の神秘を次々と明らかにしてきた。そうした知見は、多くの益を人間にもたらしてくれたのも確かだが、同時に多くの倫理的問題をも投げかけている。こうした現代遺伝学の諸成果は、人間本性や人間の自由や責任について重要な知見を提供しているが、この種の課題は、キリスト教神学にとり馴染のあるテーマ（人間論）でもある。問題はこの両者の理解が対立しているように見えることにあった。従来の神学的な枠組みでは、今日起こっている問題を適切に論じ、解決に向けての方向性を示すことができないのではないかと。それが今日、程度の差こそあれ、多くの神学者たちが広く共有している危機感である。

キリスト教の神は、全被造物を作った創造主であり、それらを支配している主権者である。自然界には、創造のとき、この神によって「固定された秩序」が措定され、人間は他の被造物とは決定的に異なる存在者として、この秩序の中におかれている。そこには、「大いなる連鎖」によって有機的に結び合わされた「存在の階層性」がある。人間は有限な存在であり、罪の影響を受けるが、「神の像」を刻印された存在として、「神よりいくらか劣るもの」（詩篇 8:5）と理解され他の被造物から区別される。そして、人間には、この自然界を神の意志に従って管理することが求められているのである¹。

だが、近年の遺伝学によれば、人間を他の動物種から区別しうる痕跡は見出し難いし、自然も、人間も、伝統的なキリスト教の主張とは異なり、固定的なものとは考えられず、人間自身も他の動物種同様、長期にわたる進化論のプロセスを経て進化してきたのである。そうすると、伝統的な神学の主張、すなわち人間が「他の動物種とは区別された特別な存在」（人間中心主義）であり、「この宇宙は神の目的に従って支配されている」という主張の意味内容が、再検討されなければならないことになる²。また、そもそも人間の遺伝子への介入そのものが、人間という生物種自体を改変する可能性を含意しているとすれば、伝統的な神学にとって、こうした行為自体が、神によって秩序づけられた「固定された自然」（静的な自然）を踏みにじる行為と多くの人々の目には映る。

1 この「存在の階層性」、「存在の大いなる連鎖」については、金の論考を参照 [金 2009 100-108 頁]。

2 この問題は、「科学とキリスト教」という枠組の中で、今日盛んに議論されている非常に興味深い問題である。だがここでは、紙数の都合上、この問題を掘り下げることはできない。この問題に関しては、以下のものを参照 [McGrath 1999, 2004; Murphy 1990; Polkinghorne 2002; Haught 1995]。

「人間の特権的な地位」を主張してきた伝統的な人間本性理解は、人間と他の被造物との連続性と類似性を主張する科学技術の挑戦を受けることになった〔鶴島 2007 13-15 頁〕。こうした挑戦に対するひとつの応答が本論で検討するヘフナーの「創造された共同創造者」(created co-creator)である。

本論では、生命・医療倫理や環境倫理とも関わる近年のプロテスタントの神学潮流の中でも大きな影響力を持つルター派の神学者フィリップ・ヘフナー (Philip Hefner)³の議論を検討する。今日、とりわけ1990年代以降、アメリカを中心に、「創造された共同創造者」は流行といえる様相を呈している。ヒト生殖細胞系列への遺伝子介入やヒト・クローニングといった技術介入の抱える問題に関して、一方では人間本性を変えてしまう可能性に、人間が踏み越えてはならない領域をみてとり、反対を表明するラムゼー (Paul Ramsey)、オドノヴァン (Oliver O'Donovan)、マイランダー (Gilbert Meilander)、キャメロン (Nigel M. de S. Cammeron) といった先端技術に対し極めて批判的な神学思想の系譜がある。他方、人間本性を変えることこそ人間の本質的なありようだとして、この種の技術を積極的に推し進めようとする神学者たちがいる。ヘフナーは、プロテスタント陣営におけるこの種の技術推進論者の急先鋒とみなされている。「創造された共同創造者」概念は、科学技術を強力に後押しする構造をもっているが、ペダーセン (Ann Pederson)、ケースウィンターズ (Anna Case-Winters)、ウィラー (Roger Willer)、ピーターズ (Ted Peters)、ドレース (Willem Drees)、コールターナー (Ronald Cole-Turner) をはじめ多くの生命倫理、環境倫理学者らによって受け入れられ、それぞれの論者に重要な思想的枠組みを提供している。また、米・国家生命倫理諮問委員会の報告書『ヒトをクローニングすること』でも、クローニング論争においてヘフナーの「創造された共同創造者」が人間の自然支配を宗教的に解釈する3つの類型の一つに数えられていることも考えると、ヘフナーの議論は無視しえない影響力を持っていることが窺い知れる〔NBAC 1997 p.46f.〕。従って、神学的技術推進論の範例ともいえるヘフナーの議論を批判的に検討することの意義は大きいと考える。

まずここでは細かい分析に入る前に、ヘフナーの中心的な主張を簡単に要約しておきたい。ヘフナーによれば、神は進化論的なプロセスを通して行為する。人間は、進化論的なプロセスの産物ではあるが、このプロセス自体は神の行為と見なされる。こうした考え方は、科学的な地平で見た際、無目的と見えるが、その背後に、このプロセスを支配している神が存在していることを保証する。そして、神の創造は、「無からの創造」(creatio ex nihilo)ではあるが、神の創造行為は、今日まで継続している。つまりそれは「継続的創造」(creatio continua)という神の行為である。また、我々人間は新しいものを生み出すことが許されるし、また自然を神の意図に従って改変することも許される。否、むしろ積極的にそうしなければならない。なぜなら、人間の創造は、神の創造と結び合わされ、自然を改変する我々人間の行為は、その都度の正当化を神から得ることになるためである。ヘフナーは言う。神の意図は、我々人間が「我々を生み出したところの自然にとって、もっとも健全であるような自由を生み出すべく、自由に行うこと」〔Hefner 1993

3 ヘフナーは、現在シカゴ・ルター派神学校の組織神学名誉教授で、1988年から「宗教と科学のシカゴ・センター」(Chicago Center for Religion and Science) (後に「宗教と科学のザイゴン・センター」(Zygon Center for Religion and Science)と改名)の初代センター長に就任。『ザイゴン—宗教と科学』誌(Zygon: Journal of Religion & Science)の編集に2008年まで携わる。

p.27]にあるのだと。以下では、このヘフナーの主張を人間生成、テクノ・ミラー、自由と想像力、物語論といったいくつかの中心的主張や概念にそって検討する。

2. ヘフナーの創造された共同創造者

2-1 人間生成

ここではまず人間の自由を重視するヘフナーの議論の構図を考察する。ヘフナーは、1993年に著書『ヒューマン・ファクター』[*Human Factor*, 1993]で、人間本性を叙述するために「創造された共同創造者」(created co-creator)という定式を考案した[Hefner 1993 pp.236f.]。その後、創造された共同創造者という概念は、アメリカの神学者たちを中心に、生命倫理や環境倫理の議論の中で広く用いられるようになる。ヘフナーは「共同創造者」として人間を把握することで、現代科学、とりわけ遺伝子工学の問題を適切に取り扱うことのできる枠組を確保しようと考えたのだった。ヘフナーの主要な関心事のひとつは、神学と現代科学の関係を対立モデルで考えるのではなく、神学を現代科学に関連付け、科学をキリスト教神学の対話のパートナーと見なすことにある⁴。こうしてヘフナーは、プロセス神学に依拠し、神と自然との動的な関係の中で、この人間本性を再考し、「創造された共同創造者」という定式を引き出すに至る。

プロセス神学とは、神と世界の非常に緊密な関係性を主張するアルフレッド・ノース・ホワイトヘッド(Alfred North Whitehead)に由来する神学思想である。ホワイトヘッドは、『過程と実在』(*Process and Reality* 1929)の中で、実体(substance)や本質(essence)といった静的概念に依拠する伝統的な神学的、哲学的立場を批判し、世界を相互に複雑に絡み合うひとつの有機体として提示してみせた。世界は、固定的な実体の寄せ集めではなく、「現実的実質」(actual entity)や「現実的契機」(actual occasion)からなる。こうして世界は静的ではなく、流動的な生成変化という特徴を持つことになる。世界を構成している「実質」や「契機」は、自然必然性にしばられながらも相互に影響し合い、発展する自由を有する。ホワイトヘッドは、電子や原子といった物理的存在や無機物をも生体と同様に「有機体的統一性」(organic unity)とみなし、全宇宙がこの「有機体」の生成・変化の過程を経て発展すると主張する。被造世界内部におけるこうした発展は、実質間の精神的、物質的相互作用を通じて達成されるわけだが、この相互作用を織りなすものが、「影響」(influence)と「説得」(persuasion)である。そして神でさえもこうした影響と説得から完全に自由なのではない。神はこの世界に説得という仕方に関与できるだけであって、しかもそれは、被造世界における過程そのものが持つ様々な諸制限の内部でという条件付きである。神は、こうして世界に影響を与えるわけだが、神自身も他の存在からの、すなわち世界からの影響を被る。

これが、ホワイトヘッドの主張するプロセス思想の概略であるが、このプロセス思想は、その後、チャールズ・ハーツホーン(Charles Hartshorn)、ピエール・ティヤール・ド・シャルダン(Pierre

4 ヘフナーのように、科学とキリスト教の関係を相関モデルによって分析し、両者の緊密な関係性を確証している論者は多い。オードリー・チャップマン(Audrey Chapman)やテッド・ピーターズ(Ted Peters)、ジェームズ・ガスタフソン(James Gastafson)といった生命倫理でも積極的に発言している神学者をはじめ、アリスター・マクグラス(Alister McGrath)のような自然神学の構築という文脈の中で探求する人々、或はまた、ジョン・ポーキングホーン(John Polkinghorne)、ナンシー・マーフィー(Nancey Murphy)といった科学哲学に従事する神学者に至るまで数多く存在する。

Teilhard de Chardin)、シューバート・オグデン (Schubert Ogden)、ジョン・カブ (John Cobb) といった神学者たちの手によりさらなる発展を見る。これが、プロセス神学と呼ばれる神学潮流である。プロセス神学に特徴的なのは、その名のとおり、世界における神の活動を「プロセス」における影響という仕方で確保できる点にある。そして、このプロセスは、進歩と発展としてしばしば記述される。こうした洞察が、先に見た進化論に対する明瞭な応答になっていることは明らかである。つまり、進化のプロセス自体も神の行為とみなされるということ。そして、この進化のプロセスの中には、人間も含まれるため、特権的な地位に置かれた人間という静的な人間観を動的なものへと修正することになる。そうすることで、人間中心主義という批判の鋒先をかわすことがプロセス神学の目論見であった⁵。

このホワイトヘッドのプロセス思想に依拠し、ヘフナーは人間が「常になりつつある存在」として、プロセスの中に置かれたものと理解し、それを「人間生成」(Human becoming)と呼ぶ。ヘフナーが、「人間になる」(Becoming human)ではなく、「人間生成」(Human becoming)という言葉を選んだことには特別な意味がある⁶。それは、彼自身ことわっているように、「人間になる」(Becoming human)だと、「人間であること (being human) が最終的な目的地」であり、「ついには人間である (being human) と呼ばれる地点に到達」するかのような誤解を与えかねない。そうではなく、人間は、「常に」宗教的、霊的にも変化してゆくプロセスの中で「成る」(生成する)存在なのである [Hefner 2003 pp.5f.]。つまりそれは、人間を静的 / 固定的なものではなく、動的 / 流動的なものとして把握することを意味する。これがヘフナーのとする基本的な人間理解の概要である。

2-2 テクノ・ミラー

ヘフナーに特徴的なのは、前節で確認したように、「人間生成」という動的な人間理解に加え、技術と人間の関係を存在論的に規定し、技術をも人間を取り巻く「宗教的・霊的現実」[Hefner 2003 pp.5f.]として積極的に把握している点にある。そこで本節以降では、ヘフナーの大きな特徴とも言える、技術の問題を検討したい。ヘフナーは次のように言う。

「技術の外側は、我々の内側である、ちょうど内側が外側であるように」[Hefner 2003 p.19, p.74]

ヘフナーによれば、技術は、我々の精神や身体と混然一体となるほどに我々の日常に深く浸透しているため、技術をもはや「我々の文化の外側での現象」と呼ぶことはできない。むしろ技術は「我々の文化の次元」そのものであり、我々人間は、切り離しがたく技術と結び付いている [Hefner 2003 p.21]。ヘフナーのこうした主張は、実在を有機的なプロセスとみなすプロセス神学

5 とはいえ、プロセス神学に何ら問題がないわけではない。むしろ、大勢のキリスト教神学者、とりわけ伝統的な神学的立場からは異端視される傾向にある。この問題については、後に本文で触れる。

6 ここでヘフナーが言及している「人間生成」(Human becoming)という言葉は、ピーターズや金森によれば、カトリックの神学者カール・ラーナー (Karl Rahner) も用いている言葉である [Peters 2003 p.145; 金森 2005 235 頁]。ラーナーは、「生成」(becoming)という観点から、人間という種の生物学的歴史を進化論の観点から記述する。人間は、単なる物質的自然 (material nature) の観察者というだけではない。人間の歴史は、技術を用いて「物質的な自然そのものを積極的に改変」する歴史でもあるとするラーナーは、この技術による改変の対象に人間自身をも含める。

という枠組であればこそ可能となる。それゆえ、技術が我々自身を映し出す鏡としての役割をも担うことになる。そこで、この技術との関連で、人間本性がどのように理解されているか、という問題が、次に問われなければならない。

ヘフナーは、技術という我々を映し出す鏡を「テクノ・ミラー」(技術の鏡、Techno-Mirror) [Hefner 2003 p.28] と呼び、そこに以下の4つの人間像を認める。

- 1) テクノ・ミラーは、技術が我々自身のために用いられることを示しており、我々が欲したことを映し出す鏡である。すなわち我々の生存や我々の快のために、技術を用いているという事実を反映している [Hefner 2003 p.34]。
- 2) テクノ・ミラーは、我々人間が、有限で、はかなく、死ぬべき運命に定められた存在であることを示す。我々はこうした有限性を補填するために個々の技術を生み出し、技術は人間の有限性を補填する装置として機能する [Hefner 2003 p.35]。
- 3) テクノ・ミラーは、我々人間が、今現在住まう世界とは異なる代替世界を存在へと至らしめるために、技術を生み出すことを示している [Hefner 2003 p.39]。
- 4) テクノ・ミラーは、我々人間が、こうした新しい諸現実を創造することに奔走しているにもかかわらず、我々はそのような現実をどのような価値に従って生み出しているのかを知らないということを示している [Hefner 2003 p.40]。

人間の有限性を克服し、人間に快をもたらすために、人間は技術を用い、自らの生存を確保しようと企てる (1、2)。こうして、それまで存在していなかった「代替世界」を現実化する役割を技術が担うことになるが (3)、技術そのものは、代替世界を生み出すにあたり、その世界の善し悪しについての道徳的基準を提示してはくれない (4)。こうして技術は、人間を様々な道徳的ジレンマの前に放り出してしまうために、有限性や死の問題、生きる目的や何が正しく何が誤りであるのかという道徳の問題を提起することになる。ヘフナーの言葉を借りれば、技術は「我々人間の旅路の絶え間なきあいまいさ」を強化することになる。

ヘフナーは、我々が有限で、はかなく、いつかは死ぬということに技術は深く関わりと述べていた。だが、それまで存在していなかったものを存在へと至らしめる技術の推進力、ヘフナーの言葉を借りれば「代替世界を存在へと至らしめる」動因、並びに代替世界の善し悪しを識別する基準を、技術それ自体は何も提供してはくれないのだ。

2-3 人間の自由と創造力

ヘフナーにとり、この技術を押し進める動因となるのが、人間の「自由」と「想像力」である。これはヘフナーの人間本性 (human nature) 理解にとって、重要な鍵となる概念である。ヘフナーにとり人間の有限性を拒否するための戦略としての技術は、有限性と死を超越する手段でもあることは先に言及したとおりである。この技術は、それまで存在していないものを想像することが出来る人間の想像力 (imagination, imagining) において超越という形態をとる。この拒否と超越の境界を見定めることは困難であるが、おそらくこの両者は同じ一枚のコインの両面のようなものである。つまり何かを拒否するということは、それを超越するための前提なのである。この拒否と超越という仕方では具体化する人間の想像力は、人間の自由を根元的に規定する。だがヘフナーが言う自由とは、制限や束縛からの自由ではない。

「むしろこの自由は、想像力、すなわち現実的でないものを想像し、そうした想像力を真剣に受け取る能力によって規定される」[Hefner 2003 p.52]

「重要なことは、人間が、この想像力、或は霊性 (spirituality) によって規定されており、自由はそれにより規定されているということである。また今や我々は、技術もまた現実的なものと現実的な状態とが成りうるものを想像的に (imaginative) 精査することによって、すなわちそのことを信じ、そのことの上に立ち行為することによって規定されていることを知っている。それが真の霊性である」[Hefner 2003 pp.52f.]

つまり、ヘフナーにとり、技術を押し進めようとする動因が、人間の持つ想像力であり、それは人間の自由によってつき動かされる。ヘフナーの言う自由とは、制約や制限からの自由ではなく、「現実にはないものを現実化する」ことに関わる。こうして、技術は、人間のもっとも深い内奥である「霊性という領域」で把握されなければならないとヘフナーは主張する。だが、ここで「霊性」に言及するヘフナーの議論は、一見、唐突とも奇妙とも見える。そこでこの「霊性」、或はまた「宗教」との関連については、以下でヘフナーの物語論的アプローチを取り上げた後に、再度立ちかえることにする。

2-4 ヘフナーの物語論的アプローチ

さて、ヘフナーによれば、存在していないものを想像し、現実化されていないものを信じるという技術を生み出す我々の想像力は、夢や物語 (narratives, stories) という形態をとる。それは、「現実的なもの (actual) の可能性についての物語」であり、「現在が成りうるところのものについての物語」である [Hefner 2003 p.60]。

だが、この物語は、特定の技術を生み出す行為に対し、一対一に一義的対応関係を持つものではない。それは、各々の科学者や技術者が、各々固有の物語を持ちつつ、同じ研究に従事しうることを意味する。たとえばヒトゲノム解析研究に従事したフランシス・コリンズ (Francis Collins) とクレイグ・ベンター (Craig Venter) の場合を考えてみよう。敬虔なキリスト者でもあるコリンズにとって、この研究プロジェクトは、人間に奉仕し、そうすることで神の目的に奉仕する物語という文脈の中で遂行される。他方、ベンターの物語を構成するのはビジネスや市場経済という文脈である [Hefner 2003 pp.61f.]。ヘフナーがこうした議論を通じて主張したいことは、研究に従事する当事者本人が意識しようといまいと⁷、物語が技術開発や研究にとり不可欠であるのみならず、技術の使用用途や目的をも規定している点である。ヘフナーは、そうした物語なしには、いかなる科学的発見もありえないとさえ主張する。

「我々が技術の意味についての物語… (中略) …或は技術的文化における人間の意味についての物語に依存していることは重要である。我々は技術を持ち、我々は本性 (nature) や人間経験のより広大な世界を持つ。我々がこれらの世界をまとめることができないかぎり、我々は意味を持つことがない。夢や物語や想像なしには、我々はこれらの世界をまとめることが

7 ヘフナーはこうも述べている。「こうした科学者自身の物語を語るのは、科学者ではなかった。こうした物語を語るのは、社会、つまり我々自身であった。この物語は、技術を文脈化する我々の手段なのである」[Hefner 2003 p.63]

できない」[Hefner 2003 pp.64f.]

ここにはヘフナーが主張する物語の重要な役割が開陳されている。つまりそれは、物語が意味世界を構築し統合するための必要不可欠の要素とみなされているということである。だからこそ、意味世界を統合する役割を担う、ヘフナーの言うところの「物語」は、特別な拘束力を持ち、そうであるがゆえに物語は技術から分離しえず、技術の目的と使用用途を規定することになる⁸。

物語が、我々にとっての意味世界の構成と不可分に結び付いているというヘフナーの主張から当然予想される事であるが、物語は特定の技術を用いる際の正当化の文脈をも構成する。つまりそれは、物語が「特定の技術の使用が望ましいか望ましくないか、善か悪かということ」[Hefner 2003 p.63] を判断する基準としても機能することを意味する。

ここまで、駆け足でヘフナーの物語に関わる議論を見てきたが、ここでヘフナーの物語論的アプローチとでも言うべきものを簡単に要約し整理しておきたい。ヘフナーにとり、物語が技術との関連で担う第一の主要な役割は、我々にとっての意味世界を統合的に構成することに関わるということである。またそうであるがゆえに、この物語には研究・開発や事実認識、また特定の技術の使用用途や正当化の文脈、すなわち善悪の諸観念や道徳的・倫理的な判断基準までもを提供することが期待されている。技術はヘフナーにとり「我々の外側」の現象なのではなく、我々自身の内奥に分かち難く織り込まれているために、技術と不可分の関係にある「物語」は人間の「深み」をも規定することになる。

2-5 技術と宗教——「神の像」再考へ

前節では、ヘフナーの物語論的アプローチを概観したが、ここで、先に留保していた技術と宗教とのつながりに触れておこう。「生の深み」において人間は絶対者なる神に関わると考えるヘフナーは、この「深み」に宗教の場所を見出す。なぜなら、ヘフナーにとり、宗教とは人間が絶対者と出会う場所であるからだ。こうして、人間の生の深みを規定する物語は、我々の意味世界を形成する役割を担うわけだが、ヘフナーにとり、この役割は宗教の重要な機能でもある。先に述べたように、ヘフナーは技術との関連で霊性や宗教に言及している。その理由は、技術が人間の「生の深み」を規定し、技術に付随する物語が、我々に意味世界を提供するからである。ヘフナーが技術を霊性や宗教と躊躇なく関係付けることができるのは、そうした認識があるからこそである。

「もし我々が、そのもっとも深いレベルで技術について語るなら、たとえ、慣習的な宗教の用語を用いていないときでさえ、我々は同時にその宗教的次元について語っているのである」
[Hefner 2003 p.73]

「我々が新しい可能性へのこの推進力に参加しているとき、我々はまた神に参加しているのだ。これが技術における聖性の次元である」[Hefner 2003 p.83]

8 こうした物語の強調には、ポストモダン的な思想潮流の影響が認められる。そのため、自らの主張が事実にも立脚して欲しいと願う人々、すなわちポストモダンから意識的に距離を置こうとする人々（科学者や技術者たち）からの反論に出会うことになる。こうした批判に対し、ヘフナーは、ラカトシュ (Imre Lakatos) やクーン (Thomas Kuhn) の議論を援用し、「我々は、事実と物語を同一の衣服に編みこんでおり」、両者を分離することもできないと反論する [Hefner 2003 p.69]。

ヘフナーにとり、人間の自由と想像力を推進力とする技術を「真剣に」考察するとき、それは同時に、人間本性の宗教的次元、人間の自己超越に関わる問題を探求することを意味する。技術とは不可分な物語の性格からして、技術は自己理解をもたらす媒介物ともいえる。これが、ヘフナーにとっての技術において宗教がとる新しい形態であり、「人間生成 (human becoming) におけるもっとも重要な発展の宗教的、或は深みの次元」[Hefner 2003 p.76] なのである。だが、技術の持つ宗教的次元において確保される人間理解についてはよいとしても、ここで問題となるのは、物語の質である。

物語は我々の意味世界を構成し、我々が生きていく上で必要不可欠なものとされるが、ヘフナーは、ひとつの行為に対し、多くの物語が併存しうることを認めている点は先に触れた。この物語が、事実認識のみならず、使用目的や特定の技術の適用にまつわる道徳的文脈をも規定しているのだとすれば、どの物語がより優れているのかという、物語の質を識別するための基準がなければならぬことになる。

「伝統的な宗教は、場所によっては、現代科学的な世界観に取って代わられるかもしれないが、神秘的な深みを持つ物語を生み出す宗教の機能は代替不可能であり続ける。問題は、伝統的な宗教によっておきざりにされたこの穴をどの世界観が埋めることができるのかということである」[Hefner 2003 p.70f.]

ヘフナーは、伝統的宗教が、今日の技術社会において、説得的な世界観を提示しえない可能性を承認してはいるが、「深み」のある物語、すなわち意味世界を構築する上で優れた物語を紡ぎ出すことができるのは、宗教だけであるとも主張する [Hefner 2003 p.70f.]。ヘフナーが言うように、物語が技術の正当化の文脈をも規定するならば、物語の質を見極める基準の探求こそが、重要な課題とならねばならないはずである。「どの世界観が」という仕方では、物語の質の問題を提起するヘフナーは、伝統的神学の行き詰まりと、技術との関連で神に創造された人間の教理、すなわち「神の像」(image of God) 解釈の再考を促す。

この問題に対するヘフナーの解決は、いくつかの大胆な主張を含む。ヘフナーは、技術を自らの本性に抱えこんでしまった人間、すなわち今日の技術社会に生きる人間を「テクノ・ヒューマン」(Techno-human)、「サイボーグ」(Cyborg)、或は「テクノ・サピエンス」(Technosapiens) といった用語で規定する。それは、「人間本性内部における技術本性 (techno-nature) の次元を表明する比較的最近の用語」[Hefner 2003 p.74] であり、「有機的で技術的な被造物を指す言葉」であり、今日における「宗教の形態」を記述する用語であるとヘフナーは言う [Hefner 2003 p.75]。宗教言説に即して言うなら、技術は「創造であり」、「聖なる場所」(sacred place) であり「神と出会う場所」であり、人間がサイボーグであるとは、この意味で「神の像に創造され」ていることを意味するのだと。そのため、技術を「進化の新しい段階」と呼ぶヘフナーは、サイボーグである人間にとり、技術は「神の像の器」とであるとまで主張する [Hefner 2003 p.77]。

ヘフナーは、人間を想像力と自由に依存した存在者として描き出してみせた。人間は、まだ存在していないものを技術によって作り出すことにより世界を新たに創造するのみならず、こうした世界の意味、目的、また善悪という観念をも物語を通じて創造する。「創造された共同創造者」

としての人間について語ることによって、ヘフナーは自己超越する人間本性の次元を捉えようと腐心している。これがヘフナーが技術を宗教的・神学的に解釈するときの基礎であり、「創造された共同創造者」が含意する人間理解の概要である。

3. 共同創造者概念の抱える5つの問題点

共同創造者概念を用いる論者の多くは、ヘフナーも含め先端技術の適用を積極的に押し進めようとする論者が多い。ヘフナーにせよ、ピーターズにせよ、具体的な個々の問題を考察するにあたり、キリスト教的な隣人愛に訴え、神に委託された賜物——すなわち、科学技術、医療技術——を用いるべきであると主張する。そうすることを神が人間に期待していることだと論ずる。彼らは人間の自由と責任ある応答を強調することで、人間は神と共なる共同創造者としてこの世の事業に取り組むと考えている。そして、生殖細胞系列への遺伝子介入であれ、DNAを改変し人間本性を変えることになるかもしれない技術の適用であれ、それらを皆許容し、時には、積極的に唱導する。その道徳的な根拠は、神からその都度与えられる。つまり、こうした行為は、人間の行為であると同時に、隠れたる神の神的顕現としての行為であり、その都度の正当化を神から得ることになる。

ヘフナーの議論は、刺激的であり、技術を積極的に神学と関係付けようとする努力は、相応に評価しうる。ヘフナーの議論が、進化論や遺伝子工学に代表される現代科学とうまく調和することは言うまでもない。また技術の問題を人間本性の内部で分析し、自由と想像力という自己超越性を技術との関連で神学的人間学の課題に押し上げ、技術の問題に神学者たちの注意を喚起したことは、ヘフナーの独創的な貢献と言ってよい。また「創造された共同創造者」という簡潔な定式は、多くの人々の目には、非常に魅力的なものと映る。だが、それにもかかわらず、ヘフナーの議論には、いくつもの大きな欠陥があるのもまた事実である。以下では、ヘフナーの問題を5つ指摘し本論のまとめとしたい。

まず第一に、ヘフナーが依拠するプロセス神学が、キリスト教からの大きな逸脱ではないかという嫌疑にさらされていること。ヘフナーに限らず、共同創造者概念を擁護する人々は、プロセス神学に依拠する傾向がある。それは、ピーターズやウィンターズのように、プロセス神学の立場をとっていることを「明言しない人々」にも妥当する⁹。ここではプロセス神学の二つの問題点を指摘しておきたい。まず一つ目は、プロセス神学が主張する神概念が、伝統的に神に帰せられてきた「全知」、「全能」、「普遍」、「不変」といった属性と矛盾しているように見える点である。もう一つはプロセス神学が前提としている進歩思想に関わる問題である。ヘフナーのアプローチの一つの大きな利点は、進化論に代表される科学的知見との調和に見出される点にあったが、それはヘフナーが依拠するプロセス神学が、「進化」に関する肯定的な前提、すなわち「進化が合理的で進歩的だ」という前提を抱えこんでいることと密接に関係する。この前提から人間の文化や

9 たとえば、ピーターズが次のように主張する際、プロセス神学の要素が明瞭にあらわれる。「自然 (nature) の善は動的な善として、すなわち善の探求が神的に靈感されたプロセスであるところの自然の歴史に属するものとして理解されるべきである。自然を善の存在論的源としてのみ見るのではなく、我々は贖罪的で創造的な仕方与えられている善の源として神を見る必要がある。自然からの自由を追い求めるのではなく、創造された共同創造者は自然の将来のために自然の内部で責任を負うことを探求する」[Peters 2003 pp.198f.]。

人間の自由の実践についての楽観主義的な理解がもたらされる。だがこうした進歩思想は、人間の人間中心主義的希望によって育まれた幻想にすぎないように思われる。

第二に、ヘフナーの人間観は、非常に楽観的であり、現実の人間に即応していないのではないかという問題である。ヘフナーは、人間を「我々が現れ出てきたところの自然と自然を改変する技術を統合する被造物」として理解していた。その際、技術は人間の自己超越の発露とみなされ、技術を推進する「実際には存在していないものを想像し創造する」人間の想像力と自由を強調していた。技術的發展を積極的に押し進めることは、人間の自己超越の重要な形態であり、この観点から人間本性が宗教的にも規定される。こうして技術は「聖なる領域」とみなされ、技術的發展を積極的に押し進めることの中に、人間の本来的な姿を認める。こうしたヘフナーの議論は、一方で、技術を押し進めようとする人々にとり、自らの研究を後押しする強力な動機付けを与えてくれることは言うまでもない。だが問題は、ヘフナーの共同創造者概念が、実質的には、どのような倫理的問題であれ、技術の進展によって回避し、或は解決しうるかのような楽観的な主張に導かれる点にある。

第三に、ヘフナーの議論からは、道德問題を扱う際、いかなる規範的命題も引き出すことができないことである。ヘフナーは、人間にとっての自己超越の契機としての技術や意味世界を構成する物語の役割について論じてはいるが、それらは、どこまでも「記述的」であって、規範的ではない。仮に規範的命題をヘフナーの議論から抽出しようとすれば、それはせいぜい「技術に聖性を帰せ」という以上のものではないように思われる。確かにヘフナーは、特定の技術の適用の是非を主張してはいるが、そこでは、個々のケースの道德的是非の実質的な判断基準は、リスク便益分析を用いた功利主義的価値判断であるように思われる¹⁰。つまり、ヘフナーの「創造された共同創造者」概念から、直接、何らかの規範が引き出されるわけではない。

第四に、物語の質に関わる問題を指摘しておかねばならない。この問題は、先に指摘した第二、第三の問題点とも関係するが、具体的な道德問題を取り扱おうとする時、露見する。ヘフナーは、技術の正当化の文脈を物語が規定していると述べているが、我々が生命倫理や環境倫理の問題において知りたいことは、ヘフナーの言葉を借りれば「どの物語を選ぶべきなのか」という物語の質に関わる問いである。ヘフナーはこの問題に、宗教が重要な貢献をなしうると示唆しているが、それ以上のことは語っていないように思われる。ヘフナーのように技術を神聖視する態度は、「できること」は「やるべき」という無責任な科学主義、楽観主義に陥る危険性を常にはらんでいる。しかも、「技術は我々の自己超越を構成する想像力の自由に関わる」ために、「技術はそれ自体、神の行為の媒介」でもある [Hefner 2003 p.89]。また技術は「根源的に自己超越する神の実在の表現」 [Hefner 2003 p.87] でもあるのだから、このことは、個々の技術が、人間の行為でありながら、神の行為でもあり、その都度の正当化は、究極的には神によって与えられることを意味する。たとえばギルキー (Langdon Gilkey) は、ヘフナーの「共同創造者」概念は、部分的には19世紀の自由主義的進歩思想の焼直しだとして、ヘフナーが罪の問題を適切に取り扱っていないと批判する [Gilkey 1995 p.299, 307]。ヘフナーに従えば、人間の創造行為を通して、神の創造行為が顕現するわけだが、そのような考え方は、「神と人間との無限の質的差異」(カール・バルト)を解

10 紙数の都合上、この問題についての立ち入った考察は、別の機会に譲りたい。

消し、人間を神格化してしまうことに繋がる¹¹。こうした観点から批判する論者たちは、ヘフナーの共同「創造者」(creator)を不適切なものとして退け、人間は「操縦者」(manipulator)であって「創造者」ではない、「下僕」(servant)であって「共同者」ではないと主張する [Willer 2004 pp.846f.]。

さてヘフナーの枠組では、人間の行為の正邪を識別する批判的機能は物語に帰せられるべきはずのものだが、当の物語自体が「人間の有限性」を拒否し、代替世界を現実化する自由と想像力が具体化したもの、つまり技術を押し進めようとする人間の欲求が具体化したものであることに注意しなければならない。そのため、この物語に「神の行為の媒介」である技術を抑制する批判的機能を期待すること自体、極めて困難であると言わざるをえない。

ヘフナーの問題点の五つめは、人間中心主義に関わる問題である。ヘフナーは、共同創造者概念を持ち出すことで、伝統的なキリスト教神学が抱えこんでいた人間中心主義を克服すべく腐心している。この点に関するキリスト教陣営における神学的再考が、環境倫理との関連で管理責任概念¹²を神学的主題に押し上げたわけだが、ヘフナーらをはじめとする共同創造者概念を擁護する論者は、管理責任概念によって人間中心主義を十分に回避しうるとは考えていない。この論点が、ヘフナーをして共同創造者概念を生み出さしめる大きな動機の一つとなっている。だが、ヘフナーの目論見が、本当に成功しているかどうかは疑わしい。ヘフナーは、我々の使命はこの地球という惑星を神の意志に従って形成していくことにありと言ひ、このことは技術を媒介して、人間に対する神の意志として知られると主張する。人間は、創造主のプロセスに参加するが、その妥当性を人間は自力で正当化することはできない。

「人間は、同一のエコシステムの中で、他の種や存在物よりも道徳的に優れていたり、劣っていたりすると言うことはできない」 [Hefner 1993 p.36]

ヘフナーはこのように主張することで、人間はいかなる特権的地位も与えられておらず、他の被造物と変わらぬ存在であると言いたいのだ。こうして、彼は人間中心主義を乗り越えられると考えている。だが、この人間の道徳的地位に関するヘフナーの考察は非常にあいまいである。

一方で、ヘフナーは、人間は進化論的プロセスという観点から特別な存在ではないと言うが、他方で、人間は共同創造者である自由をあたえられており、このことがこの世界における人間の独自の貢献を特徴づけているとも主張している [Hefner 1993 p.165f.]。もしそうだとすれば、人間は、この意味で、地球上の他の被造物からは決定的に区別された特別な地位と役割を担っていることになる。そうすると、ディーン・ドラモンドも指摘しているように、結局、ヘフナーが拒否しようとしていた人間中心主義に逆戻りしてしまうのではないだろうか [Deane-Drummond 2006 pp.37f.]。

こうした反論に直面したためか、先に言及した著書を出した10年後、ヘフナー自身、「共同創

11 ヘフナーの考え方は、人間を神と対等の地位に置き、人間の創造性を過大評価しているとしばしば批判される。だが、ヘフナーは「創造された」(created)共同創造者と言うことによって、人間も神に造られた被造物であることを強調しており、人間の神格化に陥ってはいないのだと、ヘフナーを擁護する論者もある [Peters 1998 p.33; 2003 pp.16f.]。

12 stewardship. 伝統的な神学の枠組みの中で、神に委ねられた被造世界を適切に管理することが人間に求められているという点を強調する概念 [鶴島 2007 24-25 頁]。

造者」という人間理解は、「人間中心的な読みであろうか?」と問い、ただちに「もちろんそうだ」と答えている [Hefner 2003 p.76]。ヘフナーは、技術の登場によって、人間は、「自然と技術の両方から人間を分離していた壁を壊し、今や我々はこの境界を越えているのだ」と述べ、それに続いて次のように主張する。

「人間はかつてそうであった人間とは違う、そのため人間中心主義は（かつてのそれと）同一ではない。宗教はまた自然の宗教である。我々がユダヤ・キリスト教的、イスラム教的な用語で語るなら、我々は技術が創造であり、サイボーグは神の像に創造されていると言わなければならない。…（中略）…技術は今や進化の新しい段階であり、それは今や創造であり、神の像の器なのである」 [Hefner 2003 pp.76f.]

こうしてヘフナーは、自らの戦略を「人間中心主義」としてしぶしぶ認めつつも、それは「旧来の人間中心主義」とは異なると、なおも抵抗する。それは、技術の登場によって、人間の自己超越する具体的契機を与えられ、技術がもはや人間とは切り離しえない「サイボーグ」としての人間に関わる「人間中心主義」であって、この点で、旧来のそれとは異なると主張したいようである。だがこうしたヘフナーの主張も結局のところ、先に提起した人間中心主義の問題を解決することにはならない。仮にヘフナーの主張を認めるとしても、技術の登場以前の人間と区別された今日の技術社会に生きる「サイボーグ」が、他の被造物とは異なる「価値創造」という特権の担い手である事実はヘフナーも認めるところであるからだ。それはつまり、「サイボーグ中心主義」とでも呼ぶべき事態と言えよう。従って、ヘフナーの共同創造者概念、すなわち、人間の能力と目的を自然の目的と密接に関係付けるというやり方は、結局のところ、人間中心主義への回帰という危険を犯していると結論付けられる。

4. まとめ

以上、現代科学が明らかにしてきた知見がキリスト教神学につきつけてきた挑戦を受け、ヘフナーがどのように応答しているかを考察してきた。ヘフナーの試みは、こうした自然科学の営みや知見と調和的であり、また彼のいくつかの主張はきわめて興味深い。とはいえ、前節でも指摘したように、これで問題がすべて片付いたわけではない。こうした神学的な試みによって、現代の科学技術の知見を積極的に評価する視点を確保することはできた。だが、問題はその先にある。つまり、特定の技術を現実に応用しようとする際問われねばならないのは、どのような介入は許容され、どのような技術の適用は拒絶されるべきなのかという判断基準を明らかにすることである。既に指摘したように、ヘフナーにとり、こうした判断基準を提供するのは、物語の役割であったが、その物語は個々の共同体や個人にゆだねられており、いくつもの物語が併存可能であった。そこで問われなければならないのは、「どの物語が道徳的に妥当か」ということであるが、ヘフナーはこの問いに答えていない。つまり、ヘフナーの枠組みでは、特定の行為の善悪を判断する

倫理規範を与えることができないという問題が浮き彫りとなった¹³。

この問題は、「神の意志」を、生命・医療倫理や環境倫理問題の中でどのように把握するかという問題とも関連している。神の意志をどのように把握するかが、道徳判断の大きな要となっており、高慢と責任との関係を問うとき、この道徳判断の基準に関わる問いは先鋭化する。他方、特定の先端技術の適用を巡る問題において、「自然」と技術の関係は重要なポイントとなる。というのも技術をどのように「自然」との関連で把握するかが、先端技術を受け入れるか否かという基本的態度に影響する。ヘフナーの場合、自然を改変し、いわば外部にあった自然を技術によって、かつ技術も含めて人間本性 (human nature) に内在化してしまうことで、原理的に個々の技術の適用を積極的に肯定してしまうという議論の構図をとっていた。ヘフナーの例は、いささか極端な主張であり、技術の適用を巡る道徳判断としては、不十分と言わざるをえない。だが少なくとも、自然と技術との関係をどのように把握するかという問題は、特定の技術の適用を巡る問題を考察する上では、重要であるとは言えよう。

文 献

- Deane-Drummond, Celia E. *Genetics and Christian Ethics*, Cambridge University Press, 2006.
- Gilkey, Langdon 'Evolution, Culture and Sin: Responding to Philip Hefner's Proposal,' *Zygon*, Vol.30, No.2 (June 1995), pp.293-308.
- Haught, John, F., *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, Paulist Press, New York, 1995.
- Hefner, Philip *Technology and Human Becoming*, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- *The Human Factor*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- McGrath, Alister E. *The Foundations of Dialogue in Science and Religion*, Blackwell Publishing, 1999.
- *Science and Religion: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1998.
- Murphy, Nancey *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Cornell University Press, 1990.
- National Bioethics Advisory Commission, *Cloning Human Beings*, US Government Printing Office, Washington D.C., 1997.
- Peters, Ted *Playing God?: Genetic Determinism and Human Freedom*, Routledge New York and London, 2003.
- 'Science and Theology: Toward Consonance,' in: Ted Peters (ed.) *Science & Religion: The New Consonance*, Westview Press, 1998, pp.11-39.
- Polkinghorne, John R. *Traffic in Truth -Exchanges between Science and Theology*, Fortress Press, 2002.
- Willer, Roger A. 'Created Co-Creator in the Perspective of Church and Ethics,' *Zygon*, Vol.39, No.4 (December 2004), pp.841-857.
- 金森修『遺伝子改造』、勁草書房、2005 年。
- 金承哲『神と遺伝子 —— 遺伝子工学時代におけるキリスト教』、教文館、2009 年。
- 鶴島暁『生命倫理とキリスト教思想における人間理解』『哲学年報』、北海道哲学会出版、第 54 号、13-28 頁、2007 年。

13 ヘフナーが「共同創造者」を論じている『ヒューマン・ファクター』[Hefner 1993] でも、人間の持つ「自由」が強調される一方、自由が誤用される可能性や責任についてはほとんど語られていない。ウィラーは、ヨナス (Hans Jonas) の責任概念を取り込むことでヘフナーのこうした難点を避けようと試みている [Willer 2004 pp.854]。

医療におけるケアの双方向性と support というあり方について——メイヤロフのケアの概念から

石川洋子（旭川医科大学）

はじめに

ケアは人間という存在についての根源的な概念である。ケアという言葉が語られる時、その肯定的な側面——成長、自己実現、あるいは共感、配慮といったケア提供者の心情や態度——が強調されやすい。そして教育、医療、介護、福祉などの対人関係を主とした多様な領域で扱われる。本稿ではケアが論じられる様々な実践領域のうち、医療におけるケアについて考察する。まず、一般的なケアについてその言葉の語源に遡って人間存在の根源とされる所以を確認したうえで、ケアすることについて哲学的な説明を行ったメイヤロフ（Milton Mayeroff, 1925-1979）のケア論を概観する。次に、医療におけるケアが一般的なケアと異なり、対人援助技術であることをふまえ、医療におけるケアが双方向性でなければ不適切なケアとなることについて述べる形で論を進める。

1. 一般的なケア

『生命倫理百科事典』¹によると、ケアという言葉はラテン語の「cura」に由来し、誰かのことを「心配に思う」「思い煩う」という意味と、誰かを「思いやる」「配慮する」という二つの意味を持つ。ケアという言葉が二重の意味を持つことは、伝統的にヒュギーヌス（Gaius Iulius Hyginus）のギリシア神話集におけるクーラ神話²による。クーラ神話では、人間が生きている間はクーラ（＝ケア）が人間を支配するとされ、これによりケアが人間の根源的な在り方に関わる概念であると言われている。ケアの「心配に思う」または「配慮する」のどちらの意味にしても、人間はケアなくして存在することができず、またケアによって人間は全体として完成する³。

クーラ神話が示す人間にとってのケアの意味は、メイヤロフの『ケアの本質（On Caring）』⁴において確認できる。一般的に、彼がケアについて本格的に取りあげた最初の人であり、特に医療

1 Warren Thomas Reich（森岡崇訳）「ケア CARE I. ケア概念の歴史」、Stephen G. post 生命倫理百科事典翻訳刊行委員会編『生命倫理百科事典』、丸善出版株式会社、1995年、862～875頁。

2 ある川を渡っているとき、クーラは粘土状の泥をみつけ、思いに耽りつつそれを取りあげ、こねて人間を作り始めた。自分是一体何を作ったのかと彼女が考えていると、ユピテル〔ローマ神話の主神。ゼウスに対応〕があらわれた。像に生命を与えるよう、クーラが願うと、ユピテルはすぐにその願いをかなえた。〔中略〕「クーラははじめて彼を作ったのだから、クーラは彼が生きているあいだは彼を所有するように。しかし彼の名前をめぐる論争があるのであるから、彼をホモ〔人間、homo〕とよべばよい。何となれば彼はフムス〔土、humus〕から作られたと思われるからである。」ヒュギーヌス『ギリシア神話集』（松田治・青山照男訳）、講談社学術文庫、2005年、277頁より引用。

3 W. T. Reich は「ケアの根本的な役割は、誰かを大切に思いながら人間を全体性としてまとめること」と述べている。W. T. Reich 前掲書 863頁。

4 ミルトン・メイヤロフ『ケアの本質』（田村真也訳）、ゆみる出版、1993年（"On Caring", New York: Harper & Row, 1971）

の領域において注目されたとされる⁵。メイヤロフによると、「他人をケアすることは、最も深い意味で、その人が成長すること、自己実現することをたすけることである。(To care of another person, in the most significant sense, is to help him grow and actualize himself.)」⁶ メイヤロフは父親がわが子をケアする例を挙げ、ケアとは、子どもが成長し自己実現することを父親がたすける過程の中で、父親と子どもの相互信頼が深まり、成熟した関係へと共に成長する関係のあり方であると述べている。また、ケアの対象は他者だけでなく自己にも向いており、「相手をケアすることにおいて、その成長に対して援助することにおいて、私は自己を実現する結果になるのである。(In caring for the other, in helping it grow, I actualize myself.)」⁷ と述べている。このようにメイヤロフのケアは、ケアする人とケアされる人の相互関係を述べる概念である。

『ケアの本質』の主題は、「ケアすることを一般的に記述すること」と「ケアすることがどのようにして全人格的な意義を持つかを説明すること」である。メイヤロフは「ケアすること(“caring”)」と「自分の落ち着き場所にいる (being “in place”)」という概念が、「私たち自身の生を自分たちがもっとよく理解するのに役立つ (they may help us understand our own lives better)」という⁸。メイヤロフのケアの特徴は、人間にとってケアすることの意味、ケアする人その人にとっての、人生におけるケアすることの意義を述べている点である。ケアは時と共に友情が成熟するように、「相手が成長し、自己実現することをたすけることとしてのケアは、ひとつの過程であり、展開をうちにはらみつつ人に関与するあり方 (Caring, as helping another grow and actualize himself, is a process, a way of relating to someone that involves development)」⁹と述べられている。このことはケアが何か設定された目標を到達するものではなく、ケアする人、される人双方にとって、ケアを通して様々な活動が意味を持つようになるということである¹⁰。

メイヤロフのケアの概念はケアが人間に本質的な活動であり、ケアする人、される人の関係が相互的であると述べていることがわかった。ただし、メイヤロフのケアの対象は人間だけではなく、理想やアイデアも含まれる。彼はケアの基本的なパターンについて、他者を自分の「延長(extension)」として、かつ独立したものとして成長する欲求を持っていること、他者の発展が自分の幸福感に結びついていると考えることであり、自分は他者にとって必要な存在であり、他者の必要に応じて「専心的 (with devotion)」に応答することであると述べる。さらにケアの主要素として、①知識 (Knowing)、②リズムを変えること (Alternating Rhythms)、③忍耐 (Patience)、④正直 (Honesty)、⑤信頼 (Trust)、⑥謙遜 (Humility)、⑦希望 (Hope)、⑧勇気 (Courage) を挙げており、これらはいずれもケアする人の側から述べられた¹¹ ものである。各要素について以下に簡単に説明する。

①知識 (Knowing)：誰かをケアするためには、その人がどんな人であるか、その人の力や限界は

5 以下を参照。森村修『ケアの倫理』、大修館書店、2000年、85・95頁、竹山重光「ケアの倫理」、加藤尚武編『生命倫理学を学ぶ人のために』、世界思想社、1998年、221-233頁。

6 同上メイヤロフ、13頁(p.1)。

7 同上メイヤロフ、69頁(p.40)。

8 同上メイヤロフ、16頁(p.3)。

9 同上メイヤロフ、14頁(p.1-2)。

10 この点について朝倉は「その意味でケアは人間の本質的活動である。」と述べる。朝倉輝一「正義とケアについて—討議倫理学とケア倫理学の架橋のために」『東洋大学大学院紀要第38集』2001年、99頁。

11 安井はメイヤロフのケアについてケアする人の視点に重きを置いている点を述べている。安井絢子「ケアとは何か——メイヤロフ、ギリガン、ノディングスにとってのケア」『哲学論叢 37』2010年、121頁。

どの程度か、その人が求めていることは何かなどについて知ること。

- ②リズムを変えること (Alternating Rhythms)：単に習慣的に行うのではなく、自分の行動のもたらす結果に照らし、次の行動を修正すること。
- ③忍耐 (Patience)：相手の状況やペースに応じて相手の成長をたすけること。
- ④正直 (Honesty)：自分自身に正直に向き合うこと。
- ⑤信頼 (Trust)：相手の成長と自分自身を信頼すること。信頼が欠如するとケアの成果を求めたり、ケアしすぎてしまう。
- ⑥謙遜 (Humility)：他者について学び続けること、他者にケアすることがまだあることを理解すること。
- ⑦希望 (Hope)：自分の行うケアを通して相手が成長していくという希望のこと。
- ⑧勇気 (Courage)：相手がどう成長するのかわからないとき、相手の成長の可能性を信頼すること。

メイヤロフのケアは人間の本質的活動であるからこそ、8つの要素は人間が人間として生きていくために必要な要件であるといえる。確かにこれらの要素の記述はケアする人の側に立ったものではあるが、ケアは他者との関係性において重要な概念であり、その関係性は相互性である。つまりこれらの要素は、ケアする人がその対象について関わっていく際の姿勢や態度としてとらえることができる。

2. 医療におけるケア

医療におけるケアは患者という人間を「ケアすること」である。その意味でメイヤロフの一般的なケアと共有する点が多い。本章は医療におけるケアについて一般的なケアとの違い、ケア関係の非対称性という観点から述べていく。

2-1 対人援助技術としてのケア

医療におけるケアは一般的なケアと異なり、対人援助技術としての実践的な概念である。対人援助技術としてのケアは、人間関係を基盤に、人々の健康問題に関して専門的知識と技術によって対象者を援助することである。ケア提供者である医療者の専門的知識と技術は、患者の健康問題に関する目標を設定し、その目標に向かって行為し、成果を出すために必要な要素である。医療におけるケアが対人援助技術であるためには、患者のニーズに応答した専門技術でなければならない。患者のニーズには「病気を治してほしい」「痛みをとってほしい」という身体的ニーズ、「話を聴いてほしい」「辛さをわかってほしい」などの患者自身に関心を向けてほしいという心理的ニーズ、病気によってその人の人となりを作り上げている自分自身に対する認識に変化が生じ、社会的に期待される役割が果たせないといった社会的ニーズなどが存在する。ただし、このような患者のニーズに単に技術的に応えることが医療におけるケアではない。患者と医療者の人間関係が基盤にあった上での専門的なケア提供が重要である。メイヤロフのケアは人間にとってケアすることの意味、ケアする人その人にとっての、人生におけるケアすることの意味を述べる広義のケア概念であった。メイヤロフの広義のケアと医療におけるケアとの決定的な違いは、医療に

におけるケアが医療という場面に限定し、対象が人（患者）であること、ケアの目標を設定すること、そして患者と医療者が非対称的な関係性にあることである。メイヤロフの「ケアすること」の一般的な記述は、医療者がケア提供者として備えるべき姿勢や態度としてとらえることができる。特に、医療におけるケアにケアする人とケアされる人との相互関係を活かすことは必要である。人間関係を基盤としたケアの相互性を重視することは、患者を、病を患う人、病を抱える人として統合的に理解すること、そしてその過程において一方向性ではない医療者と患者の関係を築くことへとつながる。ただ、患者と医療者は互いに一人の人であるという意味では対等であるが、医療を受ける立場と提供する立場という関係においては対等ではない。その意味で医療における患者と医療者の関係は非対称的であり、ケアを媒介とした双方向性の関係を構築しなければならない。

医療の中でも特に看護の分野では、ケアという言葉は日常的に専門的術語として、看護＝ケアとして了解されている。近代以前の看護師は医師に従属的な立場にあり、診療の補助と患者の世話をすることを役割としていた。それが医療の視点が疾患に対する医学的対処から患者という一人の人のクオリティ・オブ・ライフ¹²を尊重する動向と重なるように、患者の治療の側面は医師の専門領域として、ケアの側面は看護師の専門領域として了解されるようになり、ケアは看護に特徴的なものとなった。けれども、医療技術が高度化し、それぞれの領域が専門分化することは、医師が治療を、看護師が世話を、理学療法士がリハビリテーションを、薬剤師が服薬管理を、といった作業分担を意味するのではない。単純な作業分担は治療とケアを分断してしまう。医療は患者という一人の人間のニーズに応じたケアを提供することであるから、医療者はそれぞれの専門領域、医師ならば医学の視点、看護師ならば看護学の視点から患者のニーズを把握し、互いに協働しながら患者の健康問題の解決に臨まなければならない。医療におけるケアは、ケアの対象となる人を医療場面に限って「ケアすること」である。医療におけるケアも「ケアすること」であるということは、その対象である患者を自分の「延長」として、独立した存在としてとらえ、専心的に応答するということである。つまり対人援助技術としてのケアは、患者を、病を抱え生きる一人の人として尊重し、専門的技術と知識によって患者のニーズに応答することである。

2-2 医療におけるケア関係

一般的に、医療を受ける患者は弱者の立場である。患者は医療者と同等の医療に関する知識を持っていない。さらに診療の初期段階においては、患者は、初対面の他人である医療者から医療を受ける立場である。その意味で患者は弱者であると言える。けれども、医療者と患者は立場と役割が異なるだけで上下関係や服従関係にはない。また、医療者は患者に施しとして医療を提供するのでもない。他者に施しを与える関係は強者から弱者への一方向性の関係である。医療者は患者の健康問題において患者をたすけるのであり、このような医療は双方向性の関係でなければ成立しない。

患者は体調の悪化や苦痛を伴う症状を自覚することによって医療機関を受診する。医師は患者を診察し、患者にとって何が必要なのかを医学的に判断する。また医師だけでなく様々な専門領

12 クオリティ・オブ・ライフ (Quality of Life, QOL) は、Life が生命、生活、人生、生存などの意味をもつことから、人間の生そのものについての包括的な要素を含んだ概念である。

域の医療者も協働し、患者にとって最善の治療を検討する。そうして患者に提示された治療は、患者の同意を得て行われる。通常、医療はこのように進められ、その過程においてコミュニケーションを必要とし、医療者から患者への一方的な関わりでは成立しない。なぜなら、医療者は患者にとって最善と思われるものを目指して医療ケアを提供するからである。医療者が最善と思うものは医学的価値観に基づいている。患者にとっての最善は、医学的価値観ではなく患者個人の価値観に基づいて決定される。だから医療者は患者の意思を確認する必要がある。同様に患者も、医療者が自分の体験する症状や苦痛を理解しているか、自分が希望するケアを提供してもらえるかについてコミュニケーションを通して確認する。こうして、ケアする人とケアされる人との間には、互いに関係をもとうとする自由な意思が存在することがわかる。このケア関係には対人援助者としての姿勢と態度が不可欠である。

医療者は医師、看護師、薬剤師、放射線技師、臨床検査技師、ソーシャルワーカーなど、それぞれの専門領域に特化した専門職集団である。ケアする人が集団ならば、ケアする人とケアされる人の関係は、お互いが正面から対峙する構図のみと決めつける必要はない。ケアする人がケアされる人の側面や後面からたすける構図も考えられよう。むしろ医療現場のように複数の専門職者が協働する場合は、ケアする人はケアされる人を多方面からたすける（support）という立ち位置の方が柔軟性に富んだケアを提供できる。

2-3 helpではなく support を

メイヤロフのケアの概念において、他人を「たすける」と表現する単語は“help”である。一方、筆者が考える対人援助技術としてのケアを表現する単語は“support”である。筆者が医療におけるケアにおいて述べてきた「たすける」ことは、「援助する」と同義であり、「ささえる」ことでもある。なぜ対人援助技術としてのケアが“support”なのか。土屋貴志の「ささえる」ことの根柢にあるべき原則¹³を参考に説明する。

土屋は「ささえる」ことの第二の原則として、その人が心身の危機状態から立ち直る回復力、判断や同意を与えることができるようになる潜在的能力、成熟した人間になっていくという成長力など、広い意味での「可能性」を信じることを挙げている。医療者は、患者の「能力」を信じないことによって患者のできないことを代わりにすること（to help）をケアとして提供してしまうことがある。これについては後に詳述するが、患者の「能力」や意思を尊重しないケアは一方的なケアの提供につながりかねない。“help”は積極的な助力を意味する。もちろん、医療において積極的な助力を必要とする場面は多い。しかし患者の「能力」を信じるという原則に依拠し、医療者のケアに臨む姿勢を含めた援助について表現する語は、“help”より“support”が適切である。医療者は医療を実践する専門家であり、医療の非専門家である患者に対して医療の内容を説明・提供するという役割を担っている。だがそれは、医療者が医療という特定の分野における専門家にすぎないということである。同じ疾患を持つ人であっても、それぞれの患者はまったく別の人

13 土屋は「ささえる」ことの根柢にある原則的な考え方として〈事実と直面しそれを受け容れなければならないのはその人自身なのであって、他の人が代わってやることは決してできない〉〈相手（本人）の「能力」を信じる〉〈相手にかかわっていかうとする〉の三つを挙げている。土屋貴志「「ささえる」とはどういうことか」、森岡正博編著『「ささえあい」の人間学』、法蔵館、1994年、47-63頁。

生を歩んでいる。そしてその人生はその人だけの人生である。医療者は人の人生においては非専門家である。医療者が推奨する医療は医学的判断・適応に基づいて判断され、医療者自身の価値が少なからず反映している。その医療を受けるか否か、また推奨された医療が患者の人生においてどのような意味や価値を持つかを決めるのは、患者である。医療者が専門的知識の範疇を謙虚に理解し、病を持った一人の人である患者へ向けられたケアは、“support”である。

3. 不適切なケア

医療におけるケアは「ケアすること」の関係性に基づいて提供されるものであり、医療者は患者を一人の人として尊重しなければならない。だが医療者と患者というケア関係は非対称性を免れえない。そのためにケアが双方向性であること、“support”という援助のあり方が重要である。本章は、ケアの双方向性と“support”という態勢が失われることによって医療におけるケアが不適切なケアになることを中心に述べる。

3-1 一方向性

医療におけるケアは対人援助技術という専門技術である。専門技術としてのケアは、教育機関において高度な学習に基づき習得された技能でなければならない。医療者はケアを必要とする社会の要請に応えるために、自ら継続学習や研究を行い、ケアを提供する能力の向上に努める。そうして人々は、医療者が専門技術を身につけているという信頼のもとに、医療者が提供するケアを専門的知識と判断に基づき保証されたものとして受け入れる。だがその一方、ケアの専門化によって惹起される問題もある。ケアする人が専門職であることによって、ケアされる人は受動的な立場に置かれやすくなる。医療者が専門職であることが、却って双方向性の関係によるケアの成立を難しくさせる。特に専門職という権威によるケアの提供は、ケアされる人との関係が上下関係となり、双方向性の人間関係の構築を難しくする。

双方向性の関係に基づかない医療ケアは、強者から弱者への一方向性のケアである。医療ケアが双方向性の関係に基づいている限り、仮にケアする人が相手の望むケアを提供できなかったとしても、ケアする人は自らが提供したケアの結果をケアされた人の反応として受け取ることができる。ケアされた人の反応は、ケアする人に提供したケアの評価・反省を行うこと、適切なケアの提供について再検討することを要求する。しかし双方向性の関係に基づかない一方向性の関係によるケアの提供は、ケアされる人の反応を無視する。一方向性のケアをキャッチボールに譬えてみると、ボールの方向、速度、強度などを考慮しない、あるいは相手を見ずにボールを投げるようなものになる。相手を見ないキャッチボールはキャッチボールとして成立しないように、一方向性のケアはケアとはいえない。一方向性のケアは、ケアされる人にとって迷惑やお節介、時には暴力となる可能性が考えられる。たとえば吐き気のある人にとって、背中を擦ってもらうことは必ずしも効果的なケアではない。気分が落ち込んでいる人は、誰でも励ましの言葉をかけられることを望んでいるとは限らない。ケアする人は、ケアされる人が何を必要としているか、どのようなケアを望んでいるかについて十分に配慮しなければならない。なぜなら、ケアとは相手のニーズに応答するものだからである。

3-2 相手を尊重しない

相手のニーズに応答しないケアは相手を尊重していない。医療ケアは患者の健康上の問題を解決するための行為である。ただ、患者の中にはたとえ自分の健康上の利益を損ねるとしても、貫きたい信念や価値を持つ人がいることも事実である。原敬は、がんの終末期においては、痛み治療の準ルーチン化によって患者の意思が尊重されないことがある¹⁴と論じている。痛み治療は患者の主観的評価に基づいて行われ¹⁵、安静時でも痛みを感じないことを治療の目標にする。しかし原が提示する事例は、夜中に目覚めたときにズシンと感じる痛みを残してほしいと希望する。その理由は、痛みのない快適な生活によって自分は長生きできるかもしれない、と期待してしまうためであるという。この患者は時折感じる痛みは不快であるが、痛みを感じることによって死を遠ざけず、意識することを望んでいる。医学的価値に基づくならば、痛みなどない方が患者は快適なはずである。けれども、この患者の痛みを残してほしいという希望は、近い将来避けられない自分の死を受容しようとする意思なのである。

ところで、メイヤロフが述べるケアはその人が成長すること、自己実現をたすけることであった。メイヤロフのケアにはどんな状況でも成長し続ける存在としての人間が前提となっている。先の終末期がん患者のように、次第に身体機能が蝕まれて死にゆく人々に直面する医療者の現実には、人間は絶えず成長し続ける存在という前提と一見馴染まないように思える。人は死にゆく過程において、大切な人との関係を喪うことや今までできていたことができなくなるなど、大切な人、もの、能力などを喪失する感覚に襲われる。死にゆく過程にあるがん患者には、「生き長らえたい」「家族とのつながりの中で生きたい」「思うように生きたい」「自分が存在しない将来への願い」「思うような最後でありたい」といった希望があり、これらは生きるための心の糧である¹⁶という報告がある。このような死にゆく過程にある人の希望は、思うような生きざま、死にざまを望む表現から、自己実現のための希望として考えることができる。事例の終末期がん患者の痛みを残してほしいという希望もまた自己実現の希望であり、残された時間を生きるための心の糧である。そしてそれらをささえることは、単に相手の意思を尊重するにとどまらない、その人の人生の本質に関与したケアと言える。このように考えるとメイヤロフが述べる成長という語には、その人の全人格的な統合（integration）という意味が含まれることがわかる。しかし、このことは医療におけるケアが患者の全人格的な成長を目標とすることを意味しない。医療という限られた状況、時間などの制約がある中で患者の人格的な成長を目標とすることは現実的に困難である。事例のがん患者のケアは、患者の主観的評価に基づいた疼痛緩和がケアの目標になる。そして患者は、痛みは時折感じる程度にしてほしいというニーズを持っている。このニーズを無視することは相手を尊重しないケアである。つまりこの患者に医療者が提供できるケアは、患者が痛みを感じることに価値を持っていることを理解した上で、そのニーズに応答したケアを提供することである。

14 原敬「がん終末期医療の身体的疼痛への治療的介入」『医学哲学医学倫理第21号』2003年、71-81頁。

15 世界疼痛学会による痛みの定義は、「不快な情動性、感覚性の体験であり、それには組織損傷を伴うものと、そのような損傷があるように表現されるものがある（世界疼痛学会1986）。」痛みは主観的な感覚であり、その人が「痛い」と言う時は組織的損傷のあるなしに関わらず存在するものである。

16 久野裕子「終末期がん患者の希望」『高知女子大学看護学会誌27巻1号』2002年、59-67頁。

3-3 強いパターナリズム

パターナリズムとは、権威・知識・力などによってその人のために保護的な干渉・介入をすることである。ケアは「本人のための（応答的）措置・扱いを含むが故にパターナリズムとの関連は密接である」¹⁷。「ケアすること」の基本的なパターンのひとつに専心がある。専心はケアに不可欠なものであるように、医療におけるケアからパターナリズムを排除することは不可能である。パターナリズムはそのすべてが批判の対象になるものではない。問題となるのは、患者の自己決定が侵害される強いパターナリズムである。強いパターナリズムは患者の意思を尊重しないケアの強行であり、“support”というケアのあり方から逸脱する。以下に仮想事例を提示する。

Aさん、30歳女性は右乳がんの手術を受けた。Aさんの母は42歳の時に右乳がん、55歳の時に左乳がんを発病、叔母は48歳の時に卵巣がんによって亡くなっており、Aさんは遺伝性乳がん¹⁸が疑われる。Aさんは自分の遺伝子に変異があるかどうかを知りたいと思い、遺伝子診断¹⁹を希望している。検査の結果、遺伝子に異常がなければ安心できる。逆に異常があれば、再発に対する不安を抱えることにはなるが、予防的治療²⁰を行うことも可能である。

がんは生命に関わる重要な疾患である。Aさんの意向が医学的に著しく妥当性を欠くような場合や極めて生命の危険性が高いような場合、たとえば希死念慮がある、一切の検査、治療を拒否するといった場合は、強いパターナリズムもやむをえないと考えられる。Aさんは乳がんの手術を受けたことや将来についての不安を抱えている。Aさんに判断能力があるならば、その不安がどれほど大きくても最終的に遺伝子診断を受けることを決めるのはAさんである。そして遺伝情報はAさん個人の情報であるとともに、家族の遺伝情報でもある。診断結果は家族関係に影響を与える。Aさんに兄弟姉妹、子どもがいる場合は、同じ遺伝子異常が見つかる可能性が高くなる。また家族に遺伝子異常が見つかったとしても、発病についてのリスクが判っただけで、いつ、どのように発病するかは判らない。Aさんには自分の遺伝子診断の結果について知る権利がある。一方、家族には遺伝子診断の結果を知らないでいる権利がある。遺伝子異常が見つかったとしても必ずしも乳がん・卵巣がんを発病するわけではないが、診断結果は家族の将来に対する不安をもたらし、精神的衝撃を与える。医療者はAさんが遺伝子診断を受けるかどうかを決断する前に、検査による利益と不利益について情報提供²¹を行うことが必要である。このような情報提供は、Aさんの遺伝子検査を受けたいという意思に影響を与え、好ましくないという意見があるかもしれ

17 中村直美「ケア、正義、自律とパターナリズム」中山将・高橋隆雄編『熊本大学生命倫理研究会論集2 ケア論の射程』九州大学出版会、2001年、106頁。

18 家系の中に乳がんの人が複数いる場合、家族性乳がんという。家族は食生活や生活習慣を共有するため、遺伝的な要因以外にも遺伝子に同じようなダメージを受けることで家系内に同じ病気が発病する。家族性乳がんの中でも、遺伝子に異常が認められるものを遺伝性乳がんという。乳がんの発病に強く関連する遺伝子はBRCA1とBRCA2であることがわかっている。BRCA1とBRCA2はDNA二重らせん構造の修復に重要な役割を果たすががん抑制遺伝子である。これらの遺伝子に変異がある人の血縁者で、同じ変異を受け継いだ人はそうでない人に比べて乳がん、卵巣がんになるリスクが高い。ただし同じ変異を受け継いでいても、必ずしも乳がん、卵巣がんを発症するわけではない。

19 日本において遺伝子診断は保険診療の適用にならない。また検査ができる施設も限られている。

20 乳がん、卵巣がん発病前のBRCA1・BRCA2変異保因者に対して、乳腺や卵巣・卵管の予防的切除術を行うことやホルモン治療で使用する抗エストロゲン薬を服用すること。

21 日本家族性腫瘍学会では、遺伝子診断を実施するにあたり、被験者とその家族に対して、それぞれの個別的状況に応じた適切な情報提供と意思決定のための支援を行う遺伝カウンセリングを行うことをガイドラインに記している。

ない。確かに、検査による利益と不利益について知ることによって A さんの意思は揺らぐかもしれない。ただ、この情報提供は A さんの自律的な意思決定を尊重するためであり、遺伝子診断をめぐる A さんと家族の意見の不一致や後悔を避けるための介入であり、この A さんにとっての最善を目指す専断的な行為である。専断的な行為は相手のニーズに応えるものである。

A さん、そして母、叔母の発病状況から、A さんが遺伝性乳がんである可能性は低くない。医療者が A さんとその家族を新たながん発病と死亡リスクから救いたい一心で、本人の意思と関係なく遺伝子診断や予防的切除術を勧めることは、強いパターンリズムである。この場合の医療者は、がんの発病リスクという一面的な医学的価値に基づいて判断していると言える。医療者がどんなに A さんのために思っていたとしても、A さんの意思を尊重しないことは一方的なケアの押しつけであり、“support”というケアのあり方ではない。だが、医療者の A さんへの検査、手術の説明や説得が、A さんとともに悩み、相談し、最終的に A さん自身が手術を受ける決断をするための医療的介入であるならば、一連の過程は“support”というケアになる。医療者が手術によって得られる身体的利益やリスクだけでなく、がんと共に生きる A さんの全人的苦痛²²を理解し、手術後起こりうる複雑な問題について A さんとよく話し合うことは、A さん本人と A さんの意思決定の過程を尊重している。これもまた、A さんにとっての最善を目指す専断的な行為であり、ケアである。

3-4 自己目的化

最後に医療者がケアすることを自らの目的とした場合、不適切なケアとなることを述べる。たとえば看護師は、その教育課程において看護診断や看護過程を学習し、看護計画を立案する。学生たちは試験対策として標準看護計画²³を暗記し、「このような状態にある患者にはこんな援助が必要である」と理解する。学生や経験の浅い看護師には、テキストや紙面上で説明される病態知識や標準看護計画と、実際の患者に起こっている現象を統合して理解することが難しい。そこで彼（彼女）らは、患者が援助してもらいたいと思っていると思い込む。また、われわれ日本人は「相手の気持ちを察する」ことを尊重する文化をもち、看護師は「かゆい所に手が届く」「気が利く」ことを求められる。それが仇となり、看護師の判断のみによって患者の意思にそぐわないケア提供が行われることがある。これは一方向性のケアであり、ケアという行為がケアする人の目的になっている。もちろん看護師は患者を慮って親切な行為をするのだろう。ただ実際には、医療者は患者の要求や要請を自らで勝手に考え出してしまう危険がある。そして自分が考え出した患者の要求や要請を、まるで患者自身から出された要求や要請のように思い込む傾向がある。

このようなケアはただのお節介、あるいは押し付けにすぎず、ケアする人がどれほど優れたケアだと判断し、ケアを提供したとしても、ケアされる人にそれを受け入れる準備を与えていない。そればかりか、ケアされる人を自分の思うようにコントロールしようとさえしている。あるいは、ケアする人にとって都合のよい解釈やケアをしているとも言える。そしてこのような不適切なケアを提供してしまう原因は、テキストに説明されていることを、現実の患者に無理矢理当てはめ

22 全人的苦痛 (total pain) という言葉は、シシリー・ソンドース (Dame Cicely Mary Strode Saunders, 1915-2005) が、ターミナル期にある患者のケアの実践経験に基づき、患者の苦痛を患者が経験しているさまざまな複雑な苦痛 (physical pain, psychological pain, social pain, spiritual pain) として表現した。

23 標準看護計画とは、診断群 (胃潰瘍など)、治療群 (胃切除術など) や問題点 (高体温、痛みなど) ごとの全体的な計画のことをいう。

てしまうことにある。このようなケアは専門的知識と技術に基づいた対人援助技術ではない。対人援助技術としてのケアは、患者の「今」のニーズに応答する。医療者は「今、ここにいる人間」としての患者に関心を持たなければならない。

ケアする人である医療者の関心は患者に向いている。だが、ケアされる人である患者の関心は医療者ではない。患者の関心は、自分の疾病やそれに伴って生じている苦しみや悩みであり、自分自身である。ケアする人とケアされる人の関心の方向性、向き合う対象が違うことで、双方向性のケアは困難となる。看護師はよく、「寄り添う」「見守る」という言葉を使用し、看護の内容を表現する。「寄り添う」場所は患者の傍らであり、「見守る」対象は患者本人である。「寄り添う」ことにおいては、ケアする人とケアされる人が向いている方向性は一緒である。ケアする人は、ケアされる人の傍らにいて同じ方を見ているのである。では「見守る」ことはどうであろう。「見守る」ことは観察することどう異なるのか。ケアする人が看護師である以上、ケアする対象を怜悯に観察したりはしないだろう。おそらくケアしようとする看護師は、ケアの対象である患者の行為のたどる結果を見届けようとしている。しかしケアされる患者は、ケアしようとする看護師のそのような視線を援助と感ずることができるだろうか。「寄り添う」ことも同様、ケアされる患者は寄り添ってもらいたいことを望んでいるのだろうか。「寄り添う」「見守る」といった表現は看護師のケアの内容を表現してはいるが、ケアの方向性がケアする側の方に重点が置かれており、ケアされる人には十分な注意が向けられていないようにみえる。「見守る」「寄り添う」ことに限らず、人をささえるという援助（support）は、相互関係というケアの本質を見落してしまうと、自らのケアを目的化・理想化し、ケアする人の優位性を強調する。

医療者が提供するケアは無条件に善い行為ではない。強者・弱者という上下の力関係が顕在化しないまでも、専門技術であるケアを媒介とする関係性は非対称性である。ケアされる人を配慮しないことは、ケアの押し付けである。ケアされる人を配慮することは、ケアされる患者その人の人間性を尊重することを意味し、だからこそケアという行為は道徳的なのである。医療者はケアのこのような側面を理解し、ケアされる人の弱さ、傷つきやすさ、ケアされるその人を配慮することによって始めて、ケアという営みが成立することを理解しなければならない。またケアは、ケアする人がケアされる人に何かをしてあげるのでもなく、ケアされる人に代わって何かをするのでもない。ケアされる人を援助（support）するのである。

結 論

メイヤロフのケアは、人間にとってケアすることの意味、ケアする人その人にとっての、人生におけるケアすることの意味を述べる広義のケア概念である。医療におけるケアは、対人援助技術としての実践的な概念であり、人間関係を基盤にして、人々の健康問題に関して専門的知識と技術によって対象者を援助することである。医療者と患者の関係は医療者の専門性が高いために非対称的である。そのため医療者は、メイヤロフの広義のケアのパターンや要素を自らに求められる姿勢や態度として備える必要がある。そして医療におけるケアは、ケアの双方向性と“support”という援助のあり方が重要である。これを欠くことにより、患者のニーズに応答しない一方向性のケア、強行的なケアといった不適切なケアを提供することになる。

医療におけるケアが人間関係に基づくということは、患者が求めるケアの内容は患者と医療者の関係性如何によって変化するということでもある。医療者の役割がそれぞれ高度に専門分化する中で、医療者が患者の「今」のニーズを読み解き、応答するためには、患者との関係性が双方向性であること、患者を、病を抱えた一人の人として援助する（support）という姿勢を欠いてはならない。

※ 本稿は、第21回日本生命倫理学会年次大会一般演題5「ケアの両義性」における発表に、加筆修正したものである。

座談会記録 応用倫理学に未来はあるか？

第8回応用倫理研究会（2011年2月25日）

眞嶋（司会） 本日は、立教大学の河野哲也先生、京都大学の伊勢田哲治先生、南山大学の奥田太郎先生の三先生をパネリストとしてお招きし、「応用倫理学に未来はあるか？」というテーマで第8回応用倫理研究会のシンポジウムを開催したいと思います。まず、最初にセンター長の新田孝彦から挨拶と趣旨説明がございます。

新田 今年度最後の応用倫理教育研究センターの研究会では、「応用倫理学に未来はあるか？」というテーマで三人の先生方に来ていただきました。先生方どうもありがとうございました。あらかじめスライドをいただきまして、「何を寝ぼけたことを言っているのだ」とお叱りもあり、議論も活発におこなわれることと思います。皆様による活発な議論を期待したいと思います。

眞嶋 それでは最初に奥田先生からお願いいたします。

「応用倫理学に未来がないならば、倫理学には未来がない」と言えるか？

奥田太郎（社会倫理研究所 第一種研究員、南山大学人文学部 准教授）

南山大学の奥田と申します。よろしく申し上げます。座談会のテーマが「応用倫理学に未来はあるか？」ということでしたが、よくよく考えてみると、おそらく「人文学に未来はあるか」というテーマを含んでいると思います。ですが、あまり話を大きくしても仕方ありませんので、私なりに考えていることを簡単にまとめて参りましたので、お聞きください。発表のテーマを「「応用倫理学に未来がないならば、倫理学には未来がない」と言えるか？」としましたが、これは「倫理学に未来があるのならば、応用倫理学にも未来がある」という主張につながっています。

さて、幅広く見積もれば40年と言うべきでしょうが、日本の応用倫理学には20年の歴史があります。しっかりとした精査が必要ですが、日本で最初に応用倫理学という題名がついた本が出版されたのは1993年です。それは加藤尚武『二十一世紀のエチカ——応用倫理学のすずめ』（未来社）でした。この1993年を「象徴的始点」と考えたいと思います。明確に応用倫理学という言葉が現れはじめるのが、この年の近辺ではないかと思います。象徴的な出来事として千葉大学資料集『応用倫理学研究』第一号が1993年3月に刊行されていますし、内容を見るとここには既に海外の重要文献が数多く紹介されております。また、川本隆史「応用倫理学の挑戦——

系譜、方法、現状について」、この論文は最終的に川本さんの著書『現代倫理学の冒険』の中に入りますが、これが1993年11月の『理想』（652号）に掲載されております。他方、米国では1990年代に入って、「原則主義」と「決疑論」を巡る生命倫理学の方法論論争が盛んになっていました。このことは川本さんの論文で少し触れられていますけれども、当時はまだ日本の倫理学研究者はそれらを認知していなかった、という状況です。そして、加藤尚武『応用倫理学のすすめ』（丸善）が1994年、その続編である『現代を読み解く応用倫理学』（丸善）が1996年にそれぞれ出ています。さらに、広島大学の越智貢さんの「コンピュータと応用倫理学」という情報倫理学の研究が、1995年の『倫理学研究』第8号（広島大学倫理学研究会）に掲載されています。このように見ると、1990年代の前半に応用倫理学という言葉が一般的になったと言えると思います。さらにまた、応用倫理学に関する制度的なことと言えば、1997年に金沢工業大学が科学技術応用倫理研究所というものを設立している。これが「応用倫理」を看板に掲げた日本で最初の研究所です。それから、東京大学が2003年に生命・医療倫理教育研究センターを、その後、北海道大学が2006年に応用倫理教育研究センターを設立している。参考までに、私が所属する南山大学の社会倫理研究所は、1980年に経済倫理研究所として設立されているのですが、これは社会科学研究者による倫理研究というのがコンセプトですので、応用倫理学に特化していくということには至っておりません。また、関連学会で言えば、昨年北海道大学で開催された応用哲学会が2008年9月に発足している。他に応用倫理学研究に関することだと、日本生命倫理学会が1988年11月、日本医学哲学・倫理学会が1981年に設立されている。また、ある種のオルタナティブとしての、大阪大学の臨床哲学ムーブメントが1995年に研究会を開始し、1998年に講座を設立している。こうして見ると、1993年に加藤尚武ビッグバンがあった後、5年くらいして制度的な動きも出てきたということだと思います。そして、このように「応用倫理学に未来はあるか？」というシンポジウムが開かれるのも、応用倫理学が一般的になって20年くらいたったからではないか、とも思います。

それから、データベースを検索してみると、論文として「生命倫理」「バイオ・エシックス」「環境倫理」という言葉を論題に含むものは、既に1970年代の学術文献に見ることができます。中京大学の紀要には、前川知賢「バイオ・エシックスと総合社会科学——V. R. ポッター「バイオエシックス——生存の科学」を読んで」（『中京社研』6、1978年9月、中京大学総合社会科学研究所、43-78頁）が1978年に出ています。また竹田誠二「生命倫理に関する女子高校生の意識調査」（『生物教育』第21号第2巻、1980年10月、日本生物教育学会、1-8頁）が1980年に出ています。また1983年10月に東北大学医学部付属病院で体外受精が成功したのですが、この頃から、生命倫理関連の記事・文献が多く発表されます。たとえば、加茂直樹「生命倫理学序論」（『京都教育大学紀要A人文・社会』62号、1983年3月、57-72頁）、あるいは、加藤一郎「生命倫理と法——序論的考察」（『法学協会百周年記念論文集』第一巻、1983年10月）、などです。1980年代には「生命倫理」や「環境倫理」という題名のものが書かれるようになっていきます。しかし、応用倫理学という言葉が明確に現れるのは、この10年後の1993年頃のことですし、加藤尚武さんが京都大学の授業で「応用倫理学演習」を開講したのも1994年でした。

ところで、「応用倫理学と私」ということですが、私は時折、学会や研究会などで会う人に、「私は、奥田さんのように応用倫理学の教育を受けたわけではなく、自己流で応用倫理学の研究をしてきました」と言われることがあります。これに対してどういう反応をしたらいいのか分からな

いのですが、どうも私は応用倫理学の教育を受けた人間であるらしいのです。しっかり受けていたら、こんなに悩まないだろうと思うのですが、でも確かに外面的に考えてみますと、私の所属していた専攻には、「応用倫理学演習」と名のつく授業がありましたし、私はそれを履修して卒業している。私の大学入学年は1993年で倫理学専攻に配属されたのが1995年ですから、応用倫理学宣言後の倫理学教育を受けてきたということになる。しかも、師匠は加藤尚武ですから。とはいえ、私自身としては、明確な形で応用倫理学の教育を受けたという自覚はないのです。しかし、真剣に応用倫理学研究をやっているプロの倫理学者を前に、学部生の頃から必死で「泥縄研究報告モドキ」をやっていた経験は、確かに教育を受けていたことになると思います。そして、まだろくに倫理学もわかっていない学部生時代に、応用倫理学の研究をするのは、非常に難しかったという記憶があります。しかし、倫理学を学びはじめたのと同時に、応用倫理学的課題を明確に自分の取り組むべきものとして意識していたことは、その後の倫理学に対する理解力に大きな影響を及ぼしているようにも思えます。「何のためにする議論か」ということを自覚的に考えるようになったし、異領域の人と共同で何かをする際の対応力がついたような気がします。また、自分自身の問いを見つける視点をもつ上で役に立っているような気がします。もちろん、これは応用倫理学をやらなくてもできることではありますが、私にとっては、応用倫理学がこのようなものを身につける際の契機になったと感じます。とはいえ、「自分がしっかりとした応用倫理学の教育を受けたか」ということを考えますと、それにうなずくことには何となく抵抗感を覚えてしまいます。結局のところは、自分で悩みながら学んできたということの方が大きいと思います。

さて、それでは「応用倫理学研究のタイプ」ということに話を移します。研究のタイプには次の三つの型があると思われます。第一に、「文献紹介型」。この研究タイプは、入門時の学生、新しいテーマに取り組む準備段階では有効ですが、しかし、それは応用倫理学研究のほんの一部にすぎません。第二に、「探索型」。これは、自分で自ら異領域や現場へと赴き、問いを渉猟してくる。例えば、環境倫理学の研究を行うために、自然の破壊と再生に取り組んだ地域に赴いて調査研究をしつつ、倫理的な問いをたぐり寄せていくというタイプです。第三に、「居住型」。これは、自分の専門の足場を築き、そこに自由に訪れる異領域の人々とともに、その場で問いを練り上げるタイプです。たとえば、研究所や研究センターに所属する倫理学者たちが、異領域の専門家と日常的に接しながら、倫理的な問いを練り上げる、というようなタイプの応用倫理学研究です。日本で応用倫理学をやる人には、第二の「探索型」が多いように思われます。というのも、第三の「居住型」を実行できる環境が成立しにくいからです。米国の初期生命倫理学では、この「居住型」が一般的であったと思います。あえて言えば、たとえば、日本で言うと、東京大学のUT-CBELでは「居住型」がありえるのかもしれないと思っています。そして、私は、「探索型」よりも「居住型」の方が、学際的な研究がうまくいくのではないかと考えています。例えば、日本生命倫理学会では、きわめて多様なバックグラウンドをもつ人々、医者、法律家、経済学者、実際に臓器移植のドナーとなった方、レシピエント、生命倫理学者、法哲学者が集まってきて、同一のトピックについて話し合います。けれども、結局は一緒に居合わせているにすぎない。つまり、ぜんぜん融合していない。学際的に融合してきたのかというと、残念ながら疑わしいと言わざるをえない。臓器移植や脳死、ES細胞研究について、研究レベルで学際的な取り組みがどの程度おこなわれているのかは疑わしい。結局のところ、それらは「探索型」の寄せ集めにすぎないのでは

ないか。人類学者や社会学者が、世界の生命倫理のフィールドに出て行って、研究・調査してくる。そして、倫理学者が生命倫理の諸問題を研究する。しかしながら、そこには融合がない。結局、人類学者や社会学者の研究も、自らの分野内部での研究に終始しており、また、倫理学者も倫理学内部で研究している。それは「居住型」の環境がないからだと思います。

話を第一の「文献紹介型」に戻しますと、若手の研究者には「文献紹介型」の偏重があると思います。日本の哲学・倫理学教育で求められてきたのは、「外国語文献の読解能力の向上」、「古典の厳密な解釈」、「(海外の) 先行研究のフォロー」です。そして、「これらを踏まえてから自分の研究を下さい」となります。このことは、最近でも変わってないと思われます。次の三つのこと、すなわち、「自分のテーマはなにか、それを論じるにはどのような理路が必要か、を自分で考えること」、「一度捉まえた自分のテーマを、継続的に洗練させていくこと」、さらに、「問題意識を共有する者同士で各自のテーマを相互に検討し合うこと」、こうしたことは明示的には求められていない。そして、結局のところ、本丸の哲学・倫理学にしても、海外の動向を追いかけることで終わってしまっている。外国の文献を研究することに終始してしまう。これは応用倫理学でも同じことだと思います。しかし、たとえば、AKB48のCDを逐次購入しコンプリートを目指すことと、海外の哲学文献を逐次取り集めコンプリートを目指すこととどれだけ違うのでしょうか。これらは同じ種類のものかもしれない。要するに、「何を論じるか」に教育の重点をおくべきではないかということなのです。

これに関連して、「教育としての応用倫理学」ということを考えていきたいと思います。大学における共通教育としての応用倫理学教育において、教育対象者は哲学や倫理学を専攻しないすべての学生です。そこでは研究者としてのスキルを伝える必要はない。ただし、応用倫理学のもつ思考の作法の一端は伝えるべきだと思います。では、思考の作法とは何か、どのように伝えるのか、が問題になってくる。それからまた、応用倫理学の研究者育成のための応用倫理学教育において、教育対象者は哲学や倫理学を専攻する学生です。ここでは、研究者としてのスキルを伝える必要がある。では、応用倫理学における独自のスキルとは何か。そのようなスキルとは、伝統的な哲学・倫理学ができれば、自動的にこなすことができる副次的なプログラムにすぎないのでしょうか。そもそも、応用倫理学における思考の作法とはいかなるものか。これを考える必要があると思います。

私は応用倫理学における思考の作法というものを次のように考えています。たとえば、「生命倫理」「環境倫理」「企業倫理」というのは多いのですが、「応用倫理学」「応用倫理」と冠された書物は非常に少ない。応用倫理学という名称がもつ包括性から、そのような名前をつけるのが難しいということだと思います。あらゆる対象がテーマとなりうるし、少なくともそうした広い射程の中で個別的テーマを扱っている、という学術スタイルが要求される。「生命倫理学」や「環境倫理学」は、生命や環境に関するテクノロジーや社会制度など、問題領域をある程度枠づけるものに規定されている。その意味で、生命、医療、環境について問う一分野としての倫理学と言える。これに対して、「応用倫理学」は、あらゆるテーマへと問題領域が開かれた、倫理学的営みの総体である。生命倫理学や環境倫理学などをその一部とする倫理学と考えられる。したがって、応用倫理学における思考の作法(1)としてまず考えられるのは、「対象領域の開放性を担保する」ということです。1993年を応用倫理学元年とすることの意味は、「倫理学を専門とする者は、あら

ゆる実践的なテーマについて議論をする用意がある」という研究スタンスの明示的な表明である。たとえば、生命倫理学で考えますと、最初に脳死・臓器移植・体外受精といった問題が社会で話題になり、その後に倫理学者に対してそれらに対応する社会的要請があるわけですが、応用倫理学とは、そのような「請負型」に限られないという姿勢をとるものです。むしろ、「対象領域の開放性」によって、応用倫理学者はリーディングコンセプトをもち、社会問題を自ら提示するなど、倫理学の営みそれ自体を組み替えることも可能だと思われます。

それから、応用倫理学における思考の作法（2）に関連して、「応用倫理学外部からの期待」について考えなければなりません。たとえば、次のようなコメントをどう考えるか。「生命倫理学では様々な研究や活動が行われているが、理論的・抽象的な議論が多く、実際の問題解決に資することが少ないように思われる。どうしたら問題が解決するのか、という提案が少ないし、提案があったとしても現実的ではないことが多いのではないだろうか。生命倫理学は生命倫理の課題に対する現実的な解を提示することができるはずであり、そのために生まれた学問であると思う。そうした意味では生命倫理学は重要な学問であり、その発展を願っている。」（菱山豊『ライフサイエンス政策の現在 科学と社会をつなぐ』勁草書房、2010年、ii）。このように、多くの場合、倫理学には具体的な問題解決が求められます。しかし、多くの倫理問題においては、個別的な争点を一時的に収拾することはできても、根本的な問題を完全に解決することはできない。そこで、応用倫理学に求められるのは、言い換えると、応用倫理学の仕事に含まれそうなものは、新しい状況に対して持続可能な仕方を取り組み続けるための基本的な思考の枠組み、あるいは、倫理的価値観をアイデアとして掘り起こすことではないか。例えば、ジャーナリストが「事実の掘り起こし」を通じて間接的に担ってきた仕事、すなわち、新たな現象に対する価値判断の検討というものに対して、倫理学者もまた専門的に参与することもできる。そしてここから、応用倫理学における思考の作法（2）として、「問題解決主義からうまく距離を置くこと」ということが出てきます。研究対象から完全に離れてもいけないし、また接近しすぎてもいけないのです。

さらに、応用倫理学における思考の作法（3）として、次のことが考えられます。多様性の中での共存が求められる時代にあっては、その当事者や現場の声が重視されます。もちろん、このこと自体には一理あると思われますが、しかしその傾向は時に、当事者主義・現場主義的な言説に大きな力を与えることになる。では、応用倫理学は、当事者主義・現場主義に対していかなるスタンスをとるべきでしょうか。私も悩みながらやっているのですが、当事者や現場に目が向いていない状況においては、その状況の問題性を喚起することが応用倫理学のスタンスだと思います。しかし同時に、当事者や現場が特権性を露にする状況では、やはりその状況の問題性を喚起するのが応用倫理学のスタンスであると考えられます。そのためには、応用倫理学者は、確かに当事者に近づき、事実に関して知ることは必要ですが、自分自身が当事者にならなくてもよい。むしろ、私はなるべきではない、と考えます。ただし、事実をよりよく知るためには、当事者に強くコミットしなければならない、というアポリアもありうる。そこで、私は応用倫理学の思考の作法（3）として、「思慮ある傍観者（sensible spectator）」アプローチを提案したいと思います。当事者主義・現場主義は、中途半端なコミットメントをもつ者への暗黙の非難を発している。誰もがその当事者になることはできないという現実があるにもかかわらず、その当事者でなければ語ってはならないのだ、という雰囲気がある。それを受け入れると、当事者や関係者から距離が大きい者は、

多くの事柄について完全なる他人事としてやりすごす他はない。しかし実際には、われわれにとって多くの社会的な「重要案件」は、基本的にはある程度他人事でしかない。そうした現実の中では、中間的な視点の確保によってのみ、当該の社会的「重要案件」に対して「私たちの問題」として取り組みうると考えられる。したがって、あくまでも自分は当事者ではないという自覚のもとに、社会的「重要案件」に真摯に取り組む「思慮ある傍観者」であることが重要だと考えます。それゆえ、応用倫理学教育による目的とは、「思慮ある傍観者」を育むことである。これが、応用倫理学における思考の作法（3）であり、私たちは「思慮ある傍観者」として探究し、新たに「思慮ある傍観者」を育む必要があるのです。

以上をまとめると、応用倫理学における思考の作法とは次の三つです。（1）対象領域の開放性を担保すること。（2）問題解決主義からうまく距離を置くこと。（3）「思慮ある傍観者」として探究し、新たに「思慮ある傍観者」を育むこと。

しかし、これらは応用倫理学に限られたことではなく、むしろ、倫理的探究の前提として、応用倫理的な問題意識が求められるということだと思います。「善とは何か」、「正義とは何か」といったことが、最も深刻な問いとなるのは、実は、応用倫理的な問いのフィールドにおいてであります。具体的に起こっている事柄においてこそ、それらの問いは最も厳しく問われているのではないかと思います。

しかし他方で、依拠すべきエビデンスとしての古典も重要です。長くは2000年、少なくとも100年くらいの歳月のスクリーニングを受けてきた古典に耳を傾けることは、学術探究としても十分に合理的です。昨今は、何でもアンケートやインタビューをとりに行く傾向がありますが、人々が現在短期間に抱えている所感よりも、百年以上の期間スクリーニングに晒されてきた古典の方が経験的にも信頼できる、と言えないわけではない。

そう考えると、結局、応用倫理学をすることは、現代において倫理学を真剣にやることに他なりません。したがって、応用倫理学に未来がなければ、倫理学には未来がないということになる。逆に言えば、倫理学に未来があるのならば、応用倫理学にも未来がある、ということです。

眞嶋 ありがとうございました。それでは、次に伊勢田先生よりしくお願いいたします。

応用倫理学の標準化？

伊勢田哲治（京都大学大学院文学研究科 准教授）

私は「応用倫理学の標準化？」というテーマでお話ししていこうと思います。私と応用倫理学の関わりは、次のようになります。1991年ころに、京大生命倫理研究会という読書会を始めしています。その後、加藤尚武先生が京都大学に赴任なさって、加藤先生が分担者になられた「ヒトゲノム解析研究」の「社会との接点」という研究班に参加しました（1994年）。この研究班ではヒトゲノム解析に関わるプライバシーの問題などを研究しました。また、加茂直樹先生や倫理学研究室のOBが中心になってやられていた京都生命倫理研究会にもこのころから参加しています。

その後、1999年に「情報倫理の構築」プロジェクトに参加し、情報倫理関係の論文5、6本を書いています。これは非常に大規模な倫理学プロジェクトでしたが、大規模だったわりには何が残ったんだろうか、という、集団的な責任をちょっと感じています。2000年に名古屋工学倫理研究会の発足に参加し、その後7、8年科研費などをとりながら研究を行っていました。また、同じ2000年、SAGA（アフリカ・アジアに生きる大型類人猿を支援する集い）シンポジウムに参加し、それがきっかけとなって霊長研の研究者との共同の研究会などに携わってきました。そこでは、動物の権利、動物実験について考えてきました。

さて、非常に私的な印象としまして（したがって奥田さんや河野さんにはぴんときないかもしれませんが）、ある時期に応用倫理学には方向転換があったのではないかという印象を持っています。つまり、「哲学的難問」から「実践的難問」への方向転換がおこなわれた。個人的には「情報倫理」、「工学倫理」に出会ったときに、この方向転換を経験しました。まず、哲学的難問の方ですが、私が以前から勉強してきた応用倫理学の中心的な問いというと、「脳死は人の死といえるか」、「積極的に人を死なせることは場合によって許容されるか」、「動物は権利を持つか」、「生態系はそれ自体で価値を持つか」という問いが挙げられます。これらの問いへの答えは、倫理学理論そのものの見直しを迫るような性格を持ち、哲学者も関心を持たざるをえないような問いだったわけです。しかし、その後、応用倫理学で取り上げられてきた問題は性格が少しちがいます。例としては「自己情報コントロール権はどのくらい大事か」、「人々が環境を大事にするようにさせるにはどうすればいいか」、「専門職はなぜ専門職としての責任を負うのか」、「技術者はどのような場合に内部告発すべきか」といった問いです。これらの問いは、それぞれ大事だし、難問ではあるけれど、倫理学者にとっては「わくわくしない」問題だという感が否めない。実際に、情報倫理の研究グループでは「情報倫理なんて存在しうのか」、「そもそもそこに哲学的問題があるのか」という議論が行われていた。こういう問いを「実践的難問」と呼びたいと思います。

扱う問題が哲学的難問から実践的難問へ転換していったということの帰結を考えるために、ここでは大学対抗倫理競技会（エシックス・ボウル）というものを紹介しながら、「応用倫理学に未来はあるか？」について話していきたいと思います。というのも、応用倫理学が哲学的難問を追うものでなくなったことを象徴するのが、このエシックス・ボウルだと思うからです。この競技は、イリノイ工科大学（IIT）のRobert Ladensonによって1993年に開発されたものです。1997年からはAPPE（実践・専門職倫理学会）の主催大会として年一回開催されています。この競技は、倫理的判断を要する例題に対してどれだけ上手に解答するかを大学対抗で競うものです。競技の内容に関して簡単に説明しますと、参加校は事前に15個の事例を配付され、それを分析した上で試合にのぞむ。当日はカンペ等使用不可です。その事例について何を聞くかは当日まで明かされません。着席して発言できるのは各チーム5人で、学部学生のみが着席できる。各チームに別々の事例について、別の質問が出される。質問への回答に10分、相手チームからの批判に5分、批判への回答に5分、その後、審判からの質問に答えて終わり。これを両方のチームについて行う。審判の判定基準は次のようになっています。(1) 明確さと理解可能性 (clarity and intelligibility)、(2) 倫理的に無関係なものを避ける (avoidance of ethical irrelevance)、(3) 中心的倫理的次元の同定と議論 (identification and discussion of central ethical dimensions)、(4) 熟慮における思慮深さ (deliberative thoughtfulness)。これに基づいて評価する。また、この基準の他にも、審判向

けの詳しいガイドラインや審判養成用ビデオが APPE のサイトで公開されている。たとえば、「結論ではなく途中経過で評価する」、「実質的な内容が盛り込まれていれば倫理学理論に言及する必要はない」、「相手チームの質問に答えないこと自体は減点対象とならない」、といったことが書かれています。

また、事例は毎年この大会のために書き下ろされています。数年前から全国大会の前に地方大会をするようになったので、使われる事例の数も倍増しています。今年の 3 月に行われる大会で使われる事例は次のようになっています。「囚人の労働で利益をあげる」、「軍隊における「性的嗜好を聞かない、言わない」ポリシー」、「チャーリー・チャンは人種ステロタイプかどうかの論争」、などです。

私自身は 2003 年のエシックス・ボウルを観戦しました。その際、こんな競技で倫理教育ができるのか疑問に思ったため開発者の Ladenson 自身に聞いてみたところ、「競技そのものではなく準備段階でお互いにいろいろな意見をきくところが大事な経験になっているのだ」という答えでした。この意味ではおそらく教育としてはけっこう有効だと思われます。奥田さんの言われる意味での応用倫理学者教育という話に即して言えば、非常に実践的な教育になっていると思います。これだけ手法として確立したものができたということは、ある意味で応用倫理学の「明るい未来」だと言えなくはない。

しかし、哲学として見たとき、エシックス・ボウル（および、それに代表される現在の専門職倫理教育）はどうだろうか。例題はどれも容易に答えの出ない難問なのは確かだが、「競技に勝つための議論」はある程度機械的に組み立てられる。つまり、「哲学的難問」ではなく「実践的難問」に対して、ある一定の答えを出すことができる。また、こういうスキルが一旦確立されてしまえば、哲学者が専門職倫理教育に関わる必然性はあまりないことになる。実際に、APPE のメンバーの多くは、哲学者ではなく、自分の分野で倫理教育を担当している各領域の研究者たちです。応用倫理学者たちが目指してきたのは、こういう形で応用倫理学が標準化されることだろうか。

そもそも方向転換はなぜ起きたのでしょうか。要因はいろいろあると思いますが、次のことが考えられます。第一に、生命倫理、環境倫理の主な論点が出尽くし、論点整理が進んだこと。第二に、応用倫理の重要性が広く認識され、標準的授業科目としての確立が求められるようになったこと。第三に、教育関係者の側から倫理教育の要請が高まってきたこと。これらがあげられます。

それでは、応用倫理学に対する哲学者のこれからの関わり方はどうあるべきでしょうか。まず、一つ目の方向性として、情報倫理や専門職倫理でも倫理学理論的に「面白く」しようとすることはできます。たとえば、奇抜なプライバシー理論を開発する、といった研究がこれにあたります。しかし、倫理学者がそうやって「面白く」しようすると間違いなくその領域の非哲学者たち、たとえば、情報倫理教育の授業を担当する工学部の先生などを困惑させることになります。ではどうするか、ということですが、「つまらないからやめる」のか、「つまらないけど仕事（義務）だからやる」のか、あるいは「別種の面白さをさがす」のか、そういった選択肢の中から考えることになります。

では私自身はどうしてきたかということ、実践家ですら「哲学的難問」に踏み込まざるをえない問題をしつこく追う、という選択肢を選んできたように思います。たとえば、「種差別は正当化できるか」という問題を考えると、人権の根拠といった問題にたどりつきますし、「環境負荷の計算

におけるさまざまな指標をどう評価するか」考えるためには基本的な価値論を問い直す必要が出てきます。また、倫理学理論とは別のところに哲学者が腕を振るえる問題を探す、という方向もあって、たとえば、専門職倫理に関する「誇りモデル」の開発などがそれにあたると思います。

応用倫理学において、哲学者は用済みでしょうか。そうではなくて、「哲学的難問」を扱わない領域でも、哲学者が貢献できる応用倫理問題はまだまだ多いと考えられる。その一つとして、違う考え方をする者同士が議論することでお互いに視野を広げることができる、という、異文化の存在としての役割というのがあると思います。また、議論の整理役としての役割も期待できるでしょうし、あるいは、倫理学者がある種分野を限定しないという特性を生かして、分野間の情報伝達窓口として働くという役割もあるでしょう。ですから、哲学者が用済みであるということはないだろうと思います。私も、最初からこういうつもりで応用倫理学をやってきたわけではなく、軌道修正をしたあとで、こういうことがだんだん見えてきたところです。

眞嶋 伊勢田先生ありがとうございました。それでは、河野先生、よろしく願いいたします。

私と応用倫理学

河野哲也（立教大学文学部教育学科 教授）

「応用倫理学に未来はあるか？」という大きな話で座談会ができるのかなと思いましたが、「私と応用倫理学」というテーマでもよいということですので、お話していきたいと思います。ただ、奥田さんも伊勢田さんも、応用倫理学者と人から呼ばれたことがあると思いますが、私は今までないし、自分でも名乗ったことがありません。それは年齢差というのがあるかもしれません。私は慶応大学出身ですが、慶応はわりと生命倫理学をはじめたのが早かったと思います。私はそのような環境の中で、応用倫理に隣接する研究をはじめるのが早かったと思います。さて、「応用倫理学のあり方（あるべき姿）」、「応用倫理学が果たした、果たせなかった、果たすべきではない役割」、「応用倫理学の問題、弊害、陥穽」、「応用倫理学教育について」、「未来への展望（があるのか？ もしあるならばどのようなものか）」というのがいただいたテーマです。ですが、ネガティブな課題が多く、どうしてこういうテーマが出てくるのかなという感じで、正直、ほとんどの質問の意味が分からない。おそらく、この問いを出した方たちと自分とは、何かをまったく共有していない。それは何かを考えたいと思います。

まず「私と応用倫理学」ということから話します。応用倫理学と関係する現在、私が関心を持っているテーマは、第一に「心理学の倫理」です。心理学諸概念の検討とその応用分野における倫理的諸問題を考察することで、脳神経倫理を専門に研究しています。それから、第二に「教育倫理」です。ここは、倫理の問題が山積みの分野ですが、私は、教育の権原の問題、教育と福祉の一体性、厚生経済学と教育学の関連を研究しています。第三に「組織倫理」です。ここでは、倫理的に健全な組織形成のための教育プログラムの開発をおこなっている。また現在、医療事故防止プログラムを考えています。

このように、ある意味で、自分の研究領域はすべて「応用哲学」にして「応用倫理」と言える。しかし、自分ではそうとは呼ばない。単に「哲学」と「倫理」でよいのです。それらの分野でやるべき課題は山ほどあり、とても手が足りないし、一生かかっても到達できない。また、それらは哲学的にも倫理的にも重要な問いです。でも、「面白いから取り組んではどうか」と薦めても、関心を示さない哲学者が多くて、この傾向は年齢に関係はないようです。哲学者は、本にしか関心がないのではないかな。これが、最近の実感でして、いささか失望しております。

さて、振り返ってみると、私は科学哲学的な教育を受けてきたのですが、哲学とは知の再検討であると考えています。そこで、どのような分野の知を、どのような角度から再検討するのかということですが、私の関心の中心は、つねに心理学・社会学と哲学の中間領域にありました。具体的に言えば最初は、バシュラル、カンギレム、フーコー、レヴィ＝ストロースといったフランスの科学哲学に関心があった。修士論文でガストン・バシュラルを扱ったのですが、「そこで書いたことを実証してみろ」と指導教授からアドバイスされました。つまり、論文で書いたことが心理学で実証されているのかどうか、確認してみろということです。この指導によって、哲学と心理学を分けることをしなくなった。以後、自分の研究分野を、人間科学の科学哲学として理解して取り組んできた。人間科学の方法論的・基礎論的考察ということ。それに加えて、分析哲学と現象学を勉強してきましたが、正直なところ、両方ともあまり好きではない。むしろ、プラグマティズムが好きです。ただ、現象学は人間科学の方法論であると思っています。

それでは、心理学の哲学ということではどのようなことをやってきたのか。心理学と哲学とはどのような関係にあるか。私のことを申しますと、心理学は理論的には哲学と同じくらい勉強してきた。ただし、実験と統計はできません。心理学の基礎論と心身問題、心の哲学の研究、それからコンピュータサイエンスや脳科学の問題を扱ってきた。心理学の先生の紹介で、国立特殊教育総合研究所（当時）の特別研究員になり、以後20数年、継続的に関わっています。先ほど、奥田先生もおっしゃっていましたが、適度に距離をとるというのは非常に大切で、自分が当事者になってしまったら哲学者であることは難しくなる。しかし、20数年も継続していると、やはりその関わり方には並々ならぬものがあるようになります。知識に関しても相当なものになると言えましょう。さて、心理学と倫理的問題ということでは何を研究してきたのかということですが、それは次のような問題です。まず、現場で次々に発生するリアルな倫理的問題、これは同時に科学の問題でもあります。「障害とは何か」、「病とは何か」、「障害や看護において医師はどういう役割を果たすべきか」を研究してきた。具体的には、「特別支援教育における医学の問題」、「心理学的な心身関係論が教育方法や療育に及ぼす影響」である。それから、政策と制度の政治性が心理学的研究と教育方法に与える影響を研究してきた。また、いじめや差別の問題についても関心をもってきた。特別支援教育の現場は、問題が多岐にわたり、それらをなんとか解決しようと研究してきたということになる。考えるテーマに関しては欠くことがなかった。たとえば、「障害分類のオントロジー」、「障害分類の政治性 自然種と人工種」、「ユニバーサルデザインと技術哲学」、「インクルージョン、ノーマライゼーションの政治哲学的意義」、「自律性、自立性、共生といった求められる価値のあいだの調整」、「差異の政治学と権利概念の再考」、「ある種の障害学との対決」、等。これらは哲学と倫理に関わる問題ですが、いっこうに片付いていない。さらに、当事者研究ということですが、その際、当事者研究は質的になされるが、その一つの方法論として現象学を用い

てきた。つまり、「被教育者、患者の現象学」、「教育の現象学」、「看護の現象学」といった分野で、現象学は実はすごく役に立ってきた。

また、現在の関心は、哲学と厚生経済学、環境学との関連にあります。つまり、教育と福祉全体のあり方を考察する哲学的政治学が必要であると思います。しかし、これは経済学的観点と無関係に進めることができない。また同時に、環境をどうデザインするかとも関係する。したがって、厚生経済学と環境デザインとをコラボレーションした、福祉＝教育のための政治的プランニングを考えています。

それから、もう一つの大きな分野として、「経営倫理」と「組織倫理」の問題がある。これはどうして関心をもったかという、要因としては教育心理学の勉強会でした。グループ・ダイナミクスなどの集団心理学は、教育現場の分析に不可欠です。そこで、グループにおける成長と相互教育、自己形成を研究してきた。そしてこの研究は、組織的不祥事や事故の心理学にも応用可能だったのです。組織的不祥事や事故が発生する組織風土と教室内でのいじめや差別との間には類似性がある。そこで、集団心理から組織不正防止をどうおこなうのかについても研究してきました。

具体的には、防衛庁（当時）から倫理教育プログラムの作成の要請を受けたのです。そこで、米軍とドイツ軍の倫理教育プログラムを参考にしながら、独自のものを作成しようとしてしました。結局、この計画は途中でおしまいになったのですが、それでも、以来、それとは独立に組織倫理向上のための教育プログラム開発を進めまして、学生などを対象に試用してみたら、それなりに効果があることが分かりました。さらに、この組織倫理の教育プログラムを応用することで、医療事故防止プログラムも作成しました。これは、教育心理と医療リスクマネジメントの専門家と共同で開発をしたものです。看護師さん相手に実施してみたところ、認知上の効果があった。現在、この医療事故防止プログラムをさらに使いやすくする試みを行っています。このような医療事故防止プログラムを作成する段階でも、現象学の視点が役に立ったと言えます。

それでは結局、現在は何をしているのかというと、ある意味ですべて「応用倫理学」と言えるでしょう。現在取り組んでいる仕事は次のものです。「脳神経倫理学の理論的基礎の確立」（廣野喜幸、2008-2010 科研費）、「生態学的なコミュニケーション論と社会的アフォーダンスに関する実証哲学的研究」（河野哲也、2009-2011 科研費）、「生態学的現象学の技術哲学的展開——生態学的に優れた人工理論の構築に向けて」（村田純一、2009-2012 科研費）、「自立とソーシャルワークの学際的研究」（庄司洋子、2009-2011 科研費）、「解離症状への臨床治療アプローチ 脳機能画像手法に基づく触知覚メカニズムの検討」（長田佳久、2009-2010 立教大学学術推進特別重点資金プロジェクト研究）。これらはすべて科学と倫理の共同研究です。そして、それらの扱っている問題は常に道徳や倫理問題がらみです。

さてそれでは、結論ということですが、はたして「応用倫理学に未来はあるか？」という問いに対しては、「知らない」、「そんなことには関心がない」となります。現実には忙しいので、そんな後ろ向きのことをいう人たちとつきあっている時間はありません。しかしながら、現場には、道徳的に重大で哲学的にも興味深い、たくさんの倫理的問題があふれかえっているのです。前向きの人たちと連携していきたい。応用倫理に必要なこととして提言したいのは、距離をとるというのは重要であるが、やはり「コミットメント」をすることです。現場の人たちと問題を共有しながら距離をとる。異文化の存在というのは非常に重要で、その視点は必要視されている。それか

ら「コラボレーション」も大切です。私は、集団心理の専門家、看護学の先生、看護師、医者、と連携している。そして、「責任」をとらなければならない。

たとえば、特別支援教育でも医者の診断が問題になることがある。これに対して、哲学者はもの申すことができるのではないか。つまり、途中で何らかの専門家を介在させることで、検証をかけることができるのではないか。このように考えております。

眞嶋 河野先生、ありがとうございました。それでは、三先生方と参加者を交えまして、座談会をはじめたいと思います。

座 談 会

伊勢田 なぜ応用倫理、たとえば従来の生命倫理をやっている人の関心が、河野さんがやっているような問題に向かっていかないかという、それは本にしか関心がないという話ではなく、出発点となっている理論的な関心（私の場合でいえばメタ倫理的な関心）のせいではないかと思います。そもそも哲学者・倫理学者は「善とはなにか」などの哲学的なテーマについて考えたいからこういう分野の研究者になったわけです。そういう思考のスタイルがまずある。また、アカデミックな関心というのは、受けてきたトレーニングに相対的なものだと思います。たとえば、河野さんと私は全然違うトレーニングを受けてきて、全然違う興味の持ち方をされているのだと思います。初期に生命倫理学を導入した人は、どちらかと言えば私に近い入り方をした人が多いのではないか。つまり、倫理学の理論的な問題に関心があり、そのため情報倫理などに触れたときに「あれっ」と思ってしまう。要は「わくわく感がでてこない」。そこが大きな違いだと思います。哲学者教育、狭い意味での専門者教育をやると、そのような偏見をもたない人が出てきていいのかもしれない。しかし、それは私が望んでいることではない。やはり、メタ倫理学の研究や、あるいは規範倫理学がどうこう、功利主義が云々という話を続けてほしい。私も続けたいし、後の世代にもそういう問題と取り組んでいただきたい。

河野 たとえば、精神疾患の問題とかは、分析形而上学が好きな人は強く関心が持てる問題だと思う。それは「どういうように人を扱っていくのか」ということにも関わってくるので現実的な問題でもある。しかし、通常の哲学を専門とする人と比べると、私はやっぱり変わったことに関心をもつようだ。アンテナが違うのかもしれない。しかし、私が古典的な規範倫理をやっていないわけではもちろんない。

奥田 私も伊勢田さんと同じスタイルであると思います。私が唯一やっている内部告発の問題も、理論的な問題に触れないと面白くない。どのようにして「わくわく感を出すのか」というようにして取り組んでいます。しかし、他方で、理論を扱うべき倫理学、たとえばメタ倫理学に関しても、最近のプロフェッショナルな人たちがやっていることは、エシックス・ボウルにすぎ

ないのではないか、という印象があります。結局、実践的な問題に取り組まないと、理論的取り組みもエシックス・ボウルに陥ってしまうのではないかと思いますのですが、どうでしょうか。

伊勢田 私もメタ倫理学の最近の文献を読んでいて、「この人たちは本当に面白くてやっているのだろうか」、「その数人のグループ以外の人たちに通用するのか」というのを確かに感じる。「あなた、その話が外に出て行ったときに通用すると思っているの」というような視点は必要かなと思う。哲学者にとって面白い、という意味での「役立ち」方とまわりから哲学者にやってほしいと思われていることとはだいぶ違う。哲学者がそういう形、理論的な形でやろうとすると、現場では迷惑がかかる。そう考えると、哲学者の側も、違う人達と付き合っているという、逆の異文化接触の意識をもつ必要があると思う。

ところで、私から奥田さんに聞いたかったのは、「思慮ある傍観者」ということで、何を意味しているかということです。奥田さんの言う思考の作法というのが、ものすごく抽象的で、具体的に誰がどんなことを言っているのかぜんぜん分らない。哲学研究者としての応用倫理学者を育てる、という話をしているのでしょうか。

奥田 そうです。

伊勢田 だとすると私とはだいぶ応用倫理学者のイメージが違うと思います。私のイメージの中で、応用倫理学者というのは、哲学者の手を離れている。APPEを見ていると分かるように、参加者の大半はもう哲学者ではない。よその分野の人が倫理教育のやり方をディスカッションしている。で、そこに哲学者も少し顔を出しているな、という印象です。だから、応用倫理学の思考作法と言われると、「あれ」と思う。いったい誰を育て上げるのかと思う。奥田さんのイメージでは、プロフェッショナルな応用倫理学者を育て上げるということですか。

奥田 そうです。やはり、師匠ですから、加藤尚武の夢を引き継ぎたいというのはあるのでしょうか。彼には、「応用倫理学を大学の中でしっかりと根づかせたい」、かつ「ある種の一般教育としてプログラムにしたい」という意気込みがあった。そのイメージがある。それは引き継ぎたいと思っています。

河野 今プロフェッショナルというのがあったけれども、心理学が哲学から切り離されたように、応用倫理学を哲学のメインストリートから切り離して、独立した自立的なものとしたいのか。それとも哲学の一分野として、現象学のような一分野という意味で、というように応用倫理学を位置づけているのか。

奥田 理想的には離れない。切り離すのではなく、哲学や倫理学をやっているのならば、すべての人が応用倫理学者でなくてはならない、という強い主張をもっています。

河野 すべての哲学的な問題においてでしょうか。

奥田 あまり議論する用意はないのですが、私は学部生のころからそういう立場でやっていました。

河野 ざっくり言うと反対です。

眞嶋 それでは盛り上がってきましたので、そろそろ参加者の方から質問、意見その他ありましたらお願いいたします。

質疑応答

参加者 私は応用倫理学において、脳死・臓器移植の関係者にインタビューして研究を進めています。その際に、全体的にアタッチメントしていかなければならない、そのように感じています。しかし、そのようなアタッチメントにおいては、哲学的に冷静な判断はできませんので、他方で、デタッチしていかなければならない。このように、アタッチとデタッチのバランスでいつも悩んでいます。コミットしないと本音が出てこない。臓器移植に否定的な医者もいますし、患者さんにだって臓器移植を受けたくないという人もいます。生々しい本音はアタッチしないと出てこない。しかしながら、教育の現場などでは、やはりデタッチして伝えていかなければならない。私は試行錯誤しながら、サスペンド、つまり、ここはアタッチ、ここはデタッチというようにやっています。いつももう少しうまい方法があるのではないかとも思っています。三人の先生方はどのようなアタッチ、デタッチのバランスをとっているのか。そのことをお聞きしたいと思います。

奥田 アタッチの経験が薄い私からお話しいたします。アドバイスできることはないのですが、一人でアタッチとデタッチができるのかな、ということです。それは個人的にできる技量をもつ人はいるのですが、それでも限界があるのかなと思います。アタッチしてきた人が、デタッチしていく。そのプロセスで、やはり他の人が関わる必要がある。一緒に現場を共有している人だと無理なのではないかと思います。現場で生々しい話を聞いて来た人と、現場に行きたくない私のような人間が生々しい話をすることが、何かを生み出していく方法ではないか。そのように思っています。哲学系の応用倫理学をやる人とうまくコラボレーションしていく、それが一つの方法ではないかと思います。

伊勢田 私はあまりデタッチすることに関して苦労したことがないのですが、それと言うのもともとあまりアタッチしたことがなく、私はどこに行っても自分は異文化だなと感じているところです。技術者の人たちと一緒にやっても、あるいは、動物実験をする人たちとやっても、自分は異文化だな、と思いながらやっていることが多い。何かコツがあるわけではなくて、スタンスの違いがあるだけなのではないか。たぶん、抱えている課題に違いがあるのではないか。で、これは奥田さんにも聞きたいのですが、傍観者である必要があるというのは、

結局のところ、論文を書くため、であるのか。問題を解決するのであるならば、デタッチする必要があるのか、ということが問題です。

奥田 要は応用倫理学が扱う問題の広さは無数にあって、基本的には他人事であるが、しかし私たちの問題として引き受けていかなければならない問題がほとんどです。そういう中で、逐一アタッチしていかなければならないのかというと、必ずしもそうではない。そのとき、「他人事だけれども、私たちの問題」という引き受け方のスタンスが、ある意味の傍観者のスタンスなのではないかと思っています。テレビのニュースを見て、どうこう言うというのも、傍観者のスタイルです。私が“sensible spectator”と英語で言ったのは、含意があって、一つはヒュームの「賢い悪党 (sensible knave)」、他方はヒュームあるいはスミスの「公平な観察者 (impartial spectator)」を合体させています。結局のところ、「一般的な観点という当事者性」というものが必要なのだと思います。ごく一般的な人が関わる観点です。これはまた応用倫理学を学んだ人がもつ視点であると思います。

河野 お二人と比べて、私はコミット度が多いと思うのですが、どんなふうに距離をとってきたかということですが、私は客観的で中立的な第三者であったことはないと思います。最初に特別支援をやるときも、組織倫理のときも、誰かに要請があって、それに答えるという文脈だったので、ある意味、探偵事務所のような感じであったのです。調査して調べて、問題解決をする、そういう感じです。特別支援の方で話すと、どこかに障害があるとすると、従来の教育は「悪い体を治療して、世間の標準に合わせる」というようなスタンスであったものを、「障害そのものを表現として捉えて、その人にあったコミュニケーション力を開発する」といった現象学的で当事者中心的なスタンスに変えていく、そういうことが求められていた。しかし、従来の立場を遵守する権威がいる学会では、現場の先生は大御所に対して意見を言えなくなってしまう。そうした権威を批判するために私はその場に呼ばれていた。私は他の分野の人間ですから、いかに厳しい批判をしても権威の存在を何も気にする必要がないのです。元々その分野で生きていないよそ者だから。つまり、ある意味「不死身のゾンビ」のような存在で、権威者を「根底的に批判する」そういう役割でした。したがって、基本的には、依頼者側に加担して主張し、その対立者を批判してきた。そうした深い対立の中で哲学の役割を果たしていくという感じでした。さきにも言ったように、私は現場に切り込んでいったのであって、距離をとっていくということはないのです。私は、共感できる依頼者の側に立ってきたのです。

奥田 専門的用心棒という感じですか。

河野 そんな感じです。

参加者 奥田先生の話の中で、応用倫理学における思考の作法 (2) というのを興味深く聞いたのですが、応用倫理学という学問の中で、どういうことをすれば、意味のある面白いことをしたと言えるのか。私も、実践的な解決策ということにも無理があるし、難しいといつも悩んでい

る。そこで(2)ということで、具体的にこういうものだ、というのを念頭に置いておられるのか。具体的にはどういうものなのか、どういう仕事を指しているのか。このことをお聞きしたい。

奥田 そうですね。たとえば、非常に典型的なことと言えば、米国の生命倫理学の中で、哲学者と神学者と医者、法学者が集まって議論をしていく中で、今まで哲学者がやってきた議論が通用しない、という側面がある。その際に、新しい医療技術の問題にどのように臨んでいくのか、ということを考えていく中で、いわゆる原則主義ということで批判されることがありますけども、四原則の中に含まれる、自律の概念が生まれてくる。これは、カント哲学云々とかそれ以外の神学的議論といった出自を離れて、生命倫理学の文脈の中で定着してきたものです。そのプロセスに関わってきた哲学者の話を見ていくと、コンセプトや枠組みを整理していくのが哲学者の役割であったことがわかります。環境倫理学の中では、自然の権利、環境プラグマティズムなどのコンセプトレベルでの議論が挙げられるかもしれません。あるいは、伊勢田さんが取り組んでおられるような「誇りプロジェクト」という工学技術者の誇りを発掘するものもそうでしょう。私自身は内部告発を論じるときは、われわれの人間関係を構成している秘密と公開というものの均衡が重要だと考えている。要は、現に問題になっている、その中に含まれている様々な問題、潜在的な問題のコンセプトやアイデアを掘り起こしていく、そういうスタンスなのだと思います。

参加者 応用倫理をやるときに現場でどういうスタンスでやるのかという話がありましたけれども、それでは、どういう動機をもってやればいいのか。例えば、ホームレス支援とかやってみたいと考えたこともあるのですが、現場で彼らと接していると、人間関係で悩むことがある。例えば、ホームレス支援者の政治的な視点といいますか、嫌な部分をたくさん感じることもある。そうすると、中に入っていけば行くほど、そこにコミットすることに対する嫌悪感を覚えることがある。学問的な対象としても嫌悪感をもつようになった。反対に、いちばん面白かったのは、幸福の概念を考える機会を得たことです。しかし、そのような哲学的関心で参加していたら、現場では困惑される。つまり、哲学者のスタンスで行ったら、それはそれで怒られる。どういうスタンスで、どういう動機づけでやっていけばいいのか、ということをお聞きしたい。河野さんのスタンスではそういうことは起きないでしょうが、何かございましたら教えていただきたいと思います。

伊勢田 今の幸福の概念の例は、まさに私が言っていた話で、哲学者が面白くやろうとすると、かえって迷惑がかかるという典型的な例だと思います。たとえば、哲学者が情報倫理を面白くしようとして、いろいろ研究すればするほど、本当に情報倫理をやろうとしている人から離れてしまう。で、食い違いに気づいたところで、やめるのか、義務だから続けるのか、そんな感覚をもちます。私に関して言えば、その中で面白いことを発見する。たとえば、ホームレス支援をやっている人たちだって、何か面白いことをみいだしてやっているのではないか。その面白さの中に、哲学者が共感できるものがあるのではないかと考えてみるわけです。とりあえず面白さでやっていけばいいのではないかと。

奥田 伊勢田さんの考えに近いのですが、自分がどのようなモチベーションでやるか。質問された方は、ホームレス支援に志厚く行かれたと思うのです。「何かの役に立ちたい」とか、「やるからには知らないといけない」とか、割とモラルなモチベーションで行かれたと思います。しかし、応用倫理学をやるには、単に役に立ちたいというのではなく、同時に面白いと思えないと続けることはできない。面白いだけでは、もちろん嫌がられるのですが、タフに面白がるとするのはそれを研究していく上で、大事なかなと思う。

河野 私に関して言えば、道徳的な動機だけでやっているのではない。たとえば、ある意味で、自閉症とか、運動障害とかいった障害には、自分の知的関心を引く部分がある。それが特別支援教育に関わってきた大きな動機の一つです。しかし、相手を支援する次元というのはいくらでもある。私も現場で、たとえば、脳性マヒのお子さん達を支援するときは、手取り足取りしなければならないでしょう。ただ自分の素養としては児童の扱いにあまり向いていない。それでも、いろんなレベルで、その子どもを支援することはできる。政策レベルでもありうるし、経済的・法的のレベルでも可能だし、理論的に学的知識を変化させることとか、様々な切り口がある。ですから、ホームレスの方々に対して同情心があってもいい。助けたいという思いがあってもいいと思う。でも、その助け方というのはいろいろな次元があるし、あるはずだと思う。

参加者 先ほど河野先生から「不死身のゾンビ」というお話がありましたし、伊勢田先生から「異文化」とあるというお話がありました。奥田先生からは、「請負型」と距離をとるというお話がありました。応用倫理学の特質は、そのような異質組であるということでしょうか。そのようなある意味、異質であるということの強さとはなんなのでしょうか。また、応用倫理学での強さというのは「異なっていること」ということだと思うのですが、では、応用倫理学においてはその対象と何が異なっているのでしょうか。

伊勢田 私の認識だと、応用倫理学と、応用倫理学に関わるということは少し違っていて、私にとって「応用倫理学」というのは出かけていく場所であって、最初からその現場にいる人達とその「応用倫理学」という場所を共有しているというかんじです。で、哲学者はその人たちにとって異文化の存在だということになります。そういう存在にはいろいろな役の立ち方があると思います。ある分野にコミットしないというのは強みで、いろいろなものをつまみ食いしているからこそ、見えるものがある。また、ぜんぜん価値観が違う人たちが来るということも非常に強みで、しかも応用倫理という場である以上、哲学とか倫理の研究者だというだけでそこにいることが正当化されます。そういうなんだか変な人がいるということが強みであり、ポジティブな影響を与えていると思います。

奥田 一つは、哲学者向け、倫理学者向けに応用倫理学をやることの強みとしては、やっぱり理論的エシックス・ボウルをやっていることに対して外から見る視点をもてることですね。また、当然、テーマとして異質なことにぶつかることの効用も大切だと思っています。それから、外に向けては、私は傍観者という嫌なやつです。要するに、眺めている人間です。傍観している

嫌なやつがいるということは、いろんな場所で健全なことだと思うので、それは一つの強みだ、と思っています。

河野 実際いろいろな分野で、あえて傍観者であることが求められている。違った視点というのはいろいろな分野で求められている。拙著『暴走する脳科学』を出してから、20件くらい講演をしてきたけども、哲学分野から求められた講演は一件もなく、すべて、生理学、心理学、医学からとかです。ある問題をぜんぜん違った角度から論じてくれというのは、いろいろな分野で求められている。私は普段、いろいろな人と共同して研究をしているのですが、自分の研究を他の分野と関連させることはいくらでもできます。データを扱うことはぜんぜんできないのですが、たとえば、アンケートの質問紙を作る時の観点とか、そういった役割分担で役に立つことができる。そのようなとき哲学の役割は重要です。

参加者 先ほど伊勢田先生は「異質なもの」は、一般の人とか研究者とか、非哲学者、非倫理学者に対して、ポジティブな印象を与えていると言われていましたが、それは応用倫理学者として求められているのか。応用倫理学者という教育者として求められている、ということでしょうか。つまり、応用倫理学そのものが求められているということとは別のことなのでしょうか。応用倫理学が求められているというのはどういうことなのでしょうか。

伊勢田 私の今日の話との関連で言うと、何が求められているかと言えば、まさにエシックス・ボウルが求められているのだと思います。難しい問題があるときに、考えられる能力を身につけさせてください、ということが教育において求められているし、教育する側もそういう能力を身につける必要がある。それを獲得するために、別に哲学者である必要はない。その中で、また別の役割として、違う人が来たという役割があるのではないか。「ポジティブ」と言ったのは、みんなからポジティブな目で見られているという意味ではなく、本人達からは嫌がられながらもポジティブな影響を与えているという場合があるわけです。外部の人間がいたら、嫌でも外からの目で見られた意思決定をしなければならない。内輪でしか通用しないローカルルールでは意思決定はできない。そういう意志決定に影響を与える。本人達は喜んでいるのかいないのかは関係ない。こういう影響は、結果を傍観者的に眺める人からは喜ばれているだろうけれども、エシックス・ボウルのようなものが確立したら、教育をしている本人たちからは哲学者はあまり必要とされなくなるのかもしれない。

奥田 倫理学者にも哲学者にも、応用倫理学が求められていると考えたい。私が不満なのは、生命倫理とか環境倫理などは、比較的よく取り組まれているのですが、応用倫理学だと、あえて語り出さないと話題にならないような気がするんです。でも、応用倫理学として語り出すことに意味があって、倫理学をやる人間には応用倫理学が必要だと思っています。

河野 伊勢田さんと奥田さんはやはり倫理学が基本だと思います。私は哲学が基本だったのです。そして、私は自分の先生たちから、哲学を文献学としてやるなと言われたのです。哲学とは科

学に対するメタ反省だと思ってきた。文献学はもちろん思索の糧にはなります。ですが、それだけでは实际的ではない。現場には哲学としてのテーマが埋もれていて、そこに行けばもう題材はたくさんある。そして、哲学の問題はどこかで必ず倫理の問題と絡んでいます。やることはたくさんある。そんな感じです。

参加者 奥田先生に。この座談会のテーマは「応用倫理学に未来はあるか？」ということですが、奥田先生は「応用倫理学に未来がなければ、倫理学にも未来はない」とされていましたが、とすると、「倫理学に未来があるとすれば、応用倫理学に未来がある」と。倫理学に未来があるための条件とは何か。たとえば、倫理学に対する主観主義や相対主義や懐疑主義に対して、どういうスタンスでやっていけばいいのかということを聞きたいと思います。

奥田 哲学的な道德の研究をやっていくと、立場としてそのような相対主義や懐疑主義に行き着くことは常にあるわけで、それは倫理学がしっかりと詰めるべきテーマだと思います。それが倫理学の可能性を消すとは思いません。実践上、倫理は「なんでもあり」というスタンスがあるなら、それに歯止めをかけるのは応用倫理学の一つの役割だと思います。もちろん、応用倫理学をやらなければ、倫理学が減びるというわけでもなくて、むしろ、倫理学が面白くなれば、応用倫理学がやろうとしていることはしっかりと実現されるのだろーと思います。最終的には「応用」が外されるのが一番いいのですが。ですから、倫理学に未来があるための条件は、倫理学者がエシックス・ボウルに終始しないということだと思います。

眞嶋 最後に先生方、なにかお話ししたいことはございますか。

奥田 要は面白いことしたいな、ということです。本を読んで面白い人は本を読んでいればいいと思います。だけど、本を読むのがより面白くなると思うので、皆さん一緒に応用倫理学をしましょう、ということです。

伊勢田 面白く本を読むためだけに、応用倫理学をすると痛い目にあうので、異文化として行くときには、しっかりと異文化コミュニケーションの基本を身につけてから行きましょう。

眞嶋 先生方、ありがとうございました。

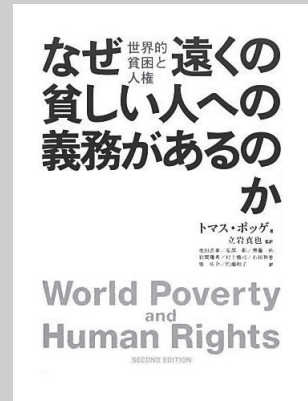
「殺すな」—— 遠くの貧しい人々への消極的義務を 果たすための、グローバル正義論という処方箋

池田 誠（北海道大学）

書 評

トマス・ポッケ（立岩真也監訳）

『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか
—— 世界的貧困と人権』（生活書院、2010）



本書はトマス・ポッケが1992年から2001年までに発表したグローバル正義に関する論文を一部修正・改訂の上でまとめた著作 *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (2002) に、2005年に発表された一本の論文および書き下ろしの最終章を追加した増補第二版(2008)の邦訳である。邦訳にあたり、冒頭に「日本語版への序文」が付されたほか、原著者ポッケの指示により、第二版の出版時に更新された一部の統計データがさらに更新されている。

まずは著者ポッケについて簡単な紹介をしておこう（なお、詳細は本訳書あとがきおよび論文「現実的な世界の正義」（児玉聡訳、『思想』993号、2007）に付された神島裕子による解題を参照していただきたい）。トマス・ポッケは独ハンブルク大学で社会学の学位を取得したのち、米ハーバード大学へ移り、そこでジョン・ロールズの指導の下、1983年に博士論文“Kant, Rawls, and Global Justice”を執筆、博士号を取得した。現在彼はイェール大学哲学科・国際研究科教授、オスロ大学自然界における心の研究センター総括研究員、オーストラリア国立大学応用哲学・公共倫理センター客員教授を兼任している。博士論文以来、ロールズ正義論の批判的継承およびそのグローバル正義への展開はポッケの思想の中心を占めており、代表作 *Realizing Rawls* (1989) や本書 *World Poverty and Human Rights* はこれら主題の展開の結晶と言えよう。また、2010年には本書の続編とも言える新著 *Politics as Usual: What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric* (Cambridge, Polity Press) を上梓した。

日本においても、前掲の二冊の著作および多数の論文によってすでに研究者の間ではポッケの思想は有名であったが、(上述の通り) 2005年の論文“Real World Justice”が2007年に『思想』に掲載されて以降、彼の知名度はさらに高まりつつある。また、最近では彼のグローバル正義論はNHK・Eテレ『白熱教室 JAPAN』において宇佐美誠（東京工業大学）によって取り上げられた（初回放送2011年6月26日「正義は国境を超えられるか」）。今やトマス・ポッケの名は日本において—— 共感にあふれ、知と正義を求める —— 一般の人々の知るところとなった。ポッケのグローバル正義論を一望できる本訳書は、グローバル化に伴う各種の応用倫理的問題を研究する人々の助けとなるだけでなく、こうした一般の人々の知的渴望を充たす大きな一助ともなるであろう。

本書におけるポッゲの主張は挑発的である。彼によれば、われわれ先進国の人々は、現行の不公正なグローバル制度秩序を支持することを通じ、人類史上最大の人権侵害に加担している。しかもこれは、途上国の人々を貧困から救うという積極的義務（不完全義務）を（十分に）果たしていないということではない。むしろわれわれは、「他者に同意なく害を与えない」という消極的義務（完全義務）に違反しているのだ——ゆえに、われわれの途上国の人々に対する道徳的責任はより重い。

本書の議論は、この挑発的な主張を認めたがらない人々からの反論に応答し、自説を擁護することへと向けられる。この際ポッゲは、「わずかな利益のために罪なき人々に深刻な害を加えてはならない」というわれわれの道徳的確信はもっともらしいとして、これを議論の定点に据える。彼が問題とするのは、「だが、われわれ（とわれわれが策定した既存のグローバル制度秩序）は国外の人々に深刻な害を加えてはいない」というわれわれの事実誤認と「われわれが国外の貧困を黙認することは道徳的に許される」という弁明の不当さである。そこで彼は、たしかな哲学・倫理学（メタ倫理学を含む）的議論を土台に、経済学的・社会学的な考察や各種の統計データを駆使してわれわれの事実誤認を指摘し、またさまざまな弁明に反論する。続いて彼は、積極的提案として、既存のグローバル制度秩序に代わるものとして、上記の議論の定点——彼の師ロールズの言葉を借りれば「われわれのしっかりした道徳判断（our considered moral judgments）」——をよりよく反映し、しかも政治的にも実行可能で安定した「別の公正なグローバル社会のあり方」の案をいくつか素描してみせる（後述）。読者は、哲学・倫理学と現実の世界とを説得力ある論証によってしなやかに架橋していくポッゲの議論に「応用倫理の実践」のひとつの理想型を見出すことだろう。

上記の議論を各章の内容を眺めながら確認していこう。本書はその概要を述べる序論と本書の主張を再確認する結論を含む全11章から構成される。序論においてポッゲは、20世紀、西洋諸国のさまざまな面における進歩と経済成長の一方で、途上国では依然として深刻な貧困と人権の保障の欠如が存続していること、そしてその費用はごくわずかであるにもかかわらず——深刻な貧困にあえぐ人々の不足分はわずか年5000億ドルであり、これは高所得諸国の年間総所得の1%にも満たない——先進国の人々が国外の貧困の根絶と人権の回復に十分な関心を向けていないことを指摘し、「われわれが自負する道徳的進歩とは結局単なるうわべだけのものではないのか」と問う。彼は先進国側の関心の不足を正当化する単純な弁明（世界の貧困撲滅への努力は（1）無益、（2）先進国自身を危険にさらす、（3）逆効果、（4）これ以上不要）および国境の強調に基づく弁明（（5）われわれは国外の人々が死ぬのを予防していないだけで彼らを殺してはいない、（6）国内の同胞の利益を国外の人々の利益より優先することは道徳的に許される、（7）途上国の人々を殺しているのはわれわれではなく途上国の独裁者たちである））を列挙し、それぞれに反論を加える。ポッゲはグローバル制度秩序の下での国境を超えた相互影響関係の深まりを指摘し、一方では不公正な、他方では独裁やクーデターへの誘因を与える現行のグローバル制度秩序を途上国に強制しその利益に与る限りで、われわれもまた途上国の人々に害を加えているのだと診断を下す。世界の貧困の撲滅と人権の回復とは、「他者を救う」という積極的で不完全な義務ではなく「相手に同意なく害を与えない」という消極的で完全な義務としてわれわれに課されているのだ。われわれは、途上国の人々の人権を保障し、彼らに正当な利益を与えるより公正なグローバル制度秩序

を実現することによってのみ、この消極的義務を果たすことができる。

第一章から第三章は最も哲学的な部分であり、ここでは彼のグローバル正義論の基礎をなす「社会正義」「人権」「道徳理論の構築方法」に関する哲学・倫理学上の論点が整理される。第一章と第二章では、各制度秩序の正義にかなう程度を比較評価する指標としてどのような人間の豊かさ(human flourishing) 定義に訴えるのが適切かが問われ、とりわけ価値観の多様な世界を扱うグローバル正義論においては「人権 (の保障の程度)」という定義がもっとも適切であると論じられる。ポグゲは人権をさまざまな基本的ニーズへのアクセスと定義し、社会的権利・経済的権利を含むものとして定義する。彼によれば、消極的義務を「不公正な制度秩序を強制して他者を傷つけない (基本的ニーズへのアクセスを妨げない) 義務」と理解することで、この主張は「人権が含意するのは消極的義務のみである」とするリバタリアニズムの主張と両立する。そして第三章では、われわれの「うわべだけの道徳的進歩」を暴くための予備的考察として、行為者の本来の道徳的責任や基本的な正義の消極的義務を回避または軽減するために道徳原理に巧みに組み込まれる「抜け穴」について考察がなされ、道徳理論はこうした抜け穴を持たないように構築されねばならないと主張される。

また、第三章は本書の第二の部分への架橋的役割を担っている。この第二の部分、第三章から第五章では、国外の貧困と人権の保障の欠如という倫理的問題に対して従来の学者たち (とりわけ『万民の法』におけるロールズ) がしばしば提示してきたナショナリズム的説明の道徳的誤りが論じられる。こうしたナショナリズム的説明は、国境の意義を強調し、正義の射程「内」と「外」を厳然と区別する。それによってこの説明はわれわれ先進国の人々に、「国内正義と国家間正義の問題を相互に独立した別々の問題である」「途上国の貧困を現地の政情不安定や独裁に原因を持つ「国内」問題である」「国外の貧困や人権保障の欠如はわれわれ先進国にとって「援助」「憐れみ」の問題である」といった、国外の貧困の黙認と途上国からの搾取を都合よく正当化する弁明や「抜け穴」を与える。だがポグゲによれば、世界は今やグローバル制度秩序を共有しそれを通じて緊密な相互影響関係にある。そして、途上国の支配者や軍部が独裁やクーデターへと促されるのは、何よりも先進国の政府や企業が既存のグローバル制度秩序を通じて、途上国の支配者に対し、その国を代表して自由に借り入れする特権 (国際的借入特権) とその国の資源を自由に処分する特権 (国際的資源特権) を認め厚遇するがゆえなのだと指摘する。いわばわれわれは、これら独裁者たちと一緒にあって途上国の人々に危害を加えているのだ。

本書の最後の部分、第六章から第九章では、「他者に同意なく害を与えない」という消極的義務をわれわれが全うするための、控えめで実行可能なグローバル制度秩序の改革の提案がなされる。第六章では、途上国における独裁やクーデターへの誘因を減らし、逆に途上国の民主制への安定した移行を支え促すような制度案として、参加国が借入特権と資源特権を与えるに値する民主制を達成しているかを審査する国際民主制パネルの創設と、民主制が再び転覆された場合に民主制時代の債務利子を債権者に支払う国際民主制貸付補償基金の創設が提案される。第七章では、世界の人々の人権をよりよく保障するような制度案として、従来のナショナリズムに代わり、個人の人権に基づく制度的コスモポリタニズムが提案され、またさまざまなレベルの政治的単位への主権の垂直的分散が提案される。第八章では、グローバル貧困層も自国の自然資源に対し正当な権原を有するとの考えから、所有権そのものの公正な分配と公正な協働のルールの新たなデザ

イン案として——つまり、購入者である先進国に本来正当に属す（はずの）ものを「施し」として強制的に再配分するという案としてではない——先進国や、グローバルな資源配当（Global Resource Dividend: GRD）という制度が提案される。最後に第九章では、市場競争という制度を維持しつつグローバル貧困層の必須薬への実質的なアクセスを保障するために、現行の TRIPs 協定（知的所有権の貿易関連の側面に関する協定）に代わる新たなグローバル製薬特許制度が提案される。この案によれば、先進国の製薬企業は、開発した新薬がグローバル貧困層を苦しめる疾病負荷（Global Burden of Disease: GBD）の減少に寄与する程度に応じて、有志の国々により創設された国際基金から報酬を支払われる。その一方で、途上国の製薬業者は安価で同等のジェネリック薬を製造する自由を保証される。ジェネリック薬による GBD への寄与も先進国の製薬企業の報酬に加算されるので、この特許制度の下で新薬の開発者とジェネリック薬の製造者の利益は調和するであろう。ポグゲによれば、以上の四つのグローバル制度秩序の改革は、「抜け穴」がないよう修正されたわれわれのグローバルな道徳理論（グローバル正義論）に合致するとともに、政治的・経済的にも穏当で費用はごく少なく、かつ自らを掘り崩す望ましくない誘因を生みだす心配もない安定した実現可能な提案である。彼によれば、こうした新たなグローバル制度秩序を実現することによって、そしてそれを通じて世界の貧困を削減し、グローバル貧困層の人権を保障することによって始めて、われわれは自らがグローバル貧困層に対して持つ「相手を同意なく傷つけない」という消極的義務を果たすことができる。

以上、本書の議論をごく簡潔にまとめてきたが、ポグゲの本書における主張は最初の印象ほど挑発的なものではなく、むしろかなり説得的なものであると思われる。彼が提示するグローバル制度秩序の改正案も、民主制の達成度やそれぞれの新薬の GBD への貢献度の分析には実際上の困難が絶えず伴うだろうが、まずは堅実で穏当な案ではないだろうか。また、応用倫理における実際の提案としてポグゲが「社会制度の改正・再設計」というアプローチを採用していることは興味深い。彼は、倫理学者の仕事を個々の行為者（本書では、先進国・途上国の製薬企業や開発者、政府代表者など）が持つべき徳目を列挙するだけで事足りるとはしない。倫理学者はさらに（政治学者や経済学者、社会学者と協力して）、その徳目に反する行為への誘因を生み出さないような制度、すなわち、行為者がその徳目を過度の負担なく実践できるような制度、さらに言えばその徳目の実践によって行為者が報われるような制度の考案にもぐっと一歩踏み込むべきである。応用倫理学者として、われわれはこのポグゲの姿勢に大いに学ぶべきではないだろうか（一方、本書の理論上の側面については、消極的義務と積極的義務の関係とその優先順位などに対し批判が加えられ、そのいくつかについてポグゲはすでに「現実的な世界の正義」で応答しているので、そちらをご覧ください）。

ロールズを研究するものの観点から言えば、本書は（『万民の法』において国家間の正義論へと進んだロールズ自身とは別の）ロールズ的なグローバル正義論の展開のひとつとして非常に興味深い。ただしもちろん、グローバル正義論はロールズの契約論に基づくものばかりではない。たとえば、マーサ・ヌスバウムは著作 *Frontiers of Justice*（2006）において、契約論的な人間観・協働観に代えて、アリストテレスやグロティウスらの自然法にもとづく目的論的な人間観・協働観を提示し、グローバル制度秩序は人々のさまざまなケイパビリティを十分に満たすようなものであるべきだと論じる。また、ピーター・シンガーもまた、古くからグローバル貧困層への「援助

の積極的義務」(ただし功利主義者シンガーはこの義務を完全義務と解する)を論じてきた(『グローバル化の倫理学 (One World)』(原著第二版 2004, 邦訳 2005)や *The Life You Can Save* (2009))。おそらく実践上の政策提言レベルでは、彼らの間でかなりの合意が達成されるだろう。だが理論上、とりわけ「他者への義務の本性」をどう理解するかというメタ倫理的レベルにおいては彼らの間に大きな違いがある。私見では、道徳を「互いに相手に対して自らの行為への説明責任を求め合う関係」と解し、道徳的義務を「相手に同意なく害を与えない消極的義務」と解するロールズの契約論アプローチのみが、グローバル貧困層への義務をまさに相手「に対する」義務として理解することができる。他方、ヌスバウムやシンガーの場合、グローバル貧困層への義務は究極的には「善意 (benevolence) や憐れみ (compassion) を持つ人間の種の本性の実現」(ヌスバウム)や「功利の最大化」(シンガー)の義務に求められることになる。この点では、私はポッゲの契約論的グローバル正義論の方に軍配が上がると考える。

このように、本書は一般の人々から応用倫理に携わるさまざまな分野の研究者、さらには倫理学プロパーまでをも満足させ、さらなる知的探求を促す非常に水準の高い稀有な書物である。惜しむらくは——大庭健も本訳書の書評(『図書新聞』第 2978 号)において述べていたことであるが——訳に直訳や誤訳が目立ち読みにくく、また索引がオミットされている(ただし、監訳者のウェブサイト (<http://www.arsvi.com/b2000/0800pt.htm>) に索引および正誤表がある。また、書評に際し評者は本書中の訳について疑問のある箇所をリストアップし、researchmap 上に公開した (http://researchmap.jp/mul9injkt-1771018/#_1771018, あるいは researchmap 上で評者名で検索)。公開を快諾してくださった監訳者の立岩真也教授に心より感謝する)。とはいえ、本訳書が日本においてポッゲの思想を知らしめ、応用倫理とグローバル倫理のさらなる普及と深化に寄与する重要な作品であることは疑いない。今後日本において、本書は世界の貧困およびグローバル正義という問題を語る上で避けては通れない参照点となるだろう。

『応用倫理——理論と実践の架橋』第6号 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6号への掲載は2012年6月30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）、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. 5

編集委員長

蔵田伸雄

編集委員

柏葉武秀、近藤智彦、中地美枝

眞嶋俊造、増渕隆史、村松正隆、山田友幸

©2011 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/>