

真理と生の技法の探求

高橋 久一郎

タイトルの読みは、「『真理と生』の技法」の探求ではなく、「『真理』と『生の技法』の探求」です。

哲学は、面はゆい言い方ですが「真理の探究」だと考えます。ここにはいかなる固定した「技法」もないと考えています。しばしば言われるように、何についてであれものごとについてラディカルに、つまり根本的に考えるということが哲学することであり、そこではある意味では「何でもあり」です。その限りで哲学の「あるべき姿」といったことについて何かしらを語ることは根本的には不毛なことだと考えています。ただ、「ある意味では」との限定にもならない限定をつけましたが、それは、哲学ともろもろの個別科学との関わりを念頭においてのことです。

個別科学ということで私は、雑な言い方ですが、対象領域が限定され、その探究の方法(作法)が特定されていて、その方法のもとに、相対的に(「相対的に」などという限定を加えると元も子もないところもありますが)「内的」に展開しているもののことを考えています。いわゆる自然科学が代表的でしょうが、いわゆる「文学」研究はともかく経済学や法学なども含まれます。

こうした個別科学を無視して、あるいは無知なままそれぞれの個別科学に関わる問題について「哲学する」とすれば、それは多分に不毛なことであると考えています。「多分に」という限定もまたあってなきがごとき限定ですが、それは、ひょっとすると将来的には、そうした言説が見直され再び取り上げられる可能性を排除はできないからです。ただ、そうしたことは稀なことであると考えています。揺籃期にある、あるいは独立した歩みを取りはじめた個別科学と共にあるということも哲学のあり方の特徴の一つであったと考えます。実際、アリストテレスもデカルトも、そしてカントだってそれぞれ個別科学と共に考えることで哲学を試みたと言えるでしょう。

このように言えば、あるいは哲学を個別科学の「基礎付け」をするものと考えていると思われるかもしれませんが、「そうであってくれたら」という思いがないわけではありませんが、そうではありません。むしろ、本来の名著であるはずでありながらカント研究者を含めて(?)ほとんど誰も読まない『自然哲学の形而上学的原理』ではなく、『純粹理性批判』のカントの批判の営みを念頭においています。あるいは、尊敬する同僚の永井均さんに絡めて言えば、積極的な構想としての<私>論の永井ではなく、倫理学批判の永井さんの営みです。永井さんの議論は重要な倫理学へのチャレンジです。ちなみに前者については、それを「積極的な構想」ということ自体を永井さんは否定するとは思いますが、私は今のところ何とも評価できないでいます。永井さんの「レトリック」には圧倒されながら、気分としては、「完全な錯誤」ではないかと思っていますが。多分、私が根本的に<私>にリアリティを感じられないからなのでしょう。まあ、私が単なる哲学者であって哲学者ではないのかもしれませんが。

ところでラディカルに考えることにおいても、品川さんも指摘されたように、全く「何もない」ところから考えることはできず、通常は、先行する営みの検討と「批判」という形態をとります。森岡さんのように「何々における何々の何々の研究」といった論文を書かない人でも、密かに読んではいるわけです。

そこで、質問のでた哲学と文献研究の関係について、私はアリストテレス研究者ですから、哲学とアリストテレスの文献研究ということの関係について、もう少しだけ述べておきたいと考えます。私は、古典研究を通じて哲学することはできるし(私自身などはそうした哲学を試みているわけですが)、古典研究と哲学することとは「予定調和」にあるわけではないという、ある意味では極めて平凡な関係にあると考えています。

哲学についての「歴史」研究としての文献研究には、それはそれで楽しいところがたくさんあります。「テキストが読めた。ああ、こういうことを言おうとしていたのか」と思えた時のうれしさは格別のもので、また文献学的な研究ということさら限定して言うならば、私がかつてギリシア語が読めて、パチカンの図書館のこれまで誰も見ることのなかった写本を(あるのかどうか

も本当のところは分かりませんが)自由に使えるなら、校訂テキストを作ってみたいという思いがないではありません。他方で、「これが問題であり、これが答えだ、あるいは少なくとも答えにつながる議論だ」という思いを抱けた時の喜びは、また別のものです。われわれにとっての問題に関わっているからです。ですから、質問者が期待されている意味では、どちらがという答え方はできません。しかし「著者が言おうとしたこと」と「われわれに言ってしまったこと」という言い方をすれば、前者は「歴史研究」であり、「学問」的にはそうした研究が将来への蓄積という点からは重要であるとしても、私は、それがどれほどつたなく、またアナクロニズムのおそれが大きく将来的には何も残らないとしても、後者を選ぶという言い方になります。

例えば、アリストテレスの知覚論における「色」の扱いは、私には極めて面白いものに思われます。アリストテレスは色について、「見られるもの(色)と見るもの(眼)の現実態は同じであるが、あり方はちがう」という言い方をしています。いわゆる「感覚質」としての色について、アリストテレスは「色相転換」の可能性を認めるでしょうか？あるいはまた、しばしば疑問とされることですが、モンシロチョウはわれわれと同じ感覚質のもとに色を見ているのでしょうか？アリストテレスはこのような問題について考えてもしなかったでしょうから、問題設定そのものがアナクロニズムとされるでしょう。しかし問題は、色を根本的にどのように考えるかにあります。色知覚についての自然科学的なメカニズムについてはともかく、その現象的あり方に関しては、アリストテレスの知っていたことは、彼がそこそこに記していることからして、われわれと大差があるとは思えません。まだうまく議論を整理できないところがあるのですが、アリストテレスは、色相転換していても、モンシロチョウにおいても「同じ色」を見ているとするように思われます。アリストテレスが色ということで基本的なこととして捉えようとしているのは、ある意味では非常に常識的な考えであると思いますが、「光のもとに視覚様相で固有に把握される表面の性質」であり、視覚様相で把握されることは本質的なことであるとしても、その「あり方」である感覚質は二次的であるとするように思われます(「あり方」は通常「定義」を意味するものと理解されています。アリストテレスにおいては定義がちがえば、厳密には同じではないことになりましたが、私

は、ここでの「あり方はちがう」ということは、これも雑な言い方になりますが「外延を等しくするが内包は異なる」といったことを述べていると理解します。これは「理性」の働きと対比してのことです。理性の働きにおいては、知られるもの(形相)と知るもの(理性)は「定義においても同じ」であるとされています。もちろん、こちらのテーゼ自身も問題であるわけですが、理性に関しては少なくとも様相・パースペクティブはないと考えていると私は理解しています。

色についてのこうした理解は、私自身は未だにコミットしかねている(というよりも、むしろ否定する方に傾きながらそれにもコミットできないでいる)マクダウェルなどが展開しているタイプの道徳的实在論の問題とも絡んでいます。われわれの側からの「投射」というのではない、ある種のパースペクティブとしてわれわれに示される道徳的性質という考え方の可能性を示唆しようように思われるからです。

アリストテレスが示唆しているように見えるからといって、真理であるとは限らないわけですが、私は、よく言えば「寛容原則」、わるく言えば「盲目的信仰」は、解釈にとって不可欠のことであると考えています。しばしば演習などで学生に言うのですが、「アリストテレスの言っていることは総て正しい。矛盾しているように思えるとしたら、読み方が足りないのだ。もちろんプラトンの言っていることも総て正しい。二人の言っていることが対立していると思われるでも、両方とも正しい。読み方が足りないのだ」という姿勢です。

ちなみに、私の修士論文はプラトンの『メノン』以前の初期対話編の知識論なのですが、それ以後、博士課程在学中に『メノン』と『テアイテトス』の知識論についてそれぞれ一本ずつ、認知科学会『認知科学の発展4』に知識論的観点からの概論的なものを書きただけでプラトンについての論文は10年以上書いていません。プラトンは総て正しいにもかかわらず、そうは読めないからです。これはふざけているわけではありません。これもしばしば学生に言うことですが、「プラトンは空前絶後の天才、アリストテレスは何とかがついていける天才」だと思っています。二年前の哲学会発表で、フローベルをもじって「アリストテレスは私であるという思いになれる幸せな瞬間がある」と述べて先輩・友人からひやかされましたが、その心は、常識的にはとうてい信じがた

い宇宙論的目的論についてコミットして論ずるという決意を示すためのものとした(作業は、残念ながら停滞しています)。プラトン、特にその主著とされる中期対話編については今のところそうした解釈者としてのコミットも表明できていません。いうまでもなくプラトンの中期対話編は倫理を問題にしています。

そこで倫理学の話に移ります。

倫理学は「生の技法」の探求であり、そこでは「真理」は必ずしも第一に追求されるべき問題ではないと考えています。あくまで「技法」であり、「技法」であるがゆえに、「真理の探究」におけるのとは異なった「制約」が課せられても、そのこと自体が直ちに問題を孕むわけではありません。

レジュメの中で「倫理学の哲学」と「倫理学」を区別しました。「倫理学の哲学」は「倫理学」ではありません。標準的には、「倫理学の哲学」と「倫理学」とは交錯したものと考えられているかと思います。これは倫理学の成立の歴史を考えるならば自然なことです。倫理学と倫理学の哲学とは同時に始まったからです。そしてまた、現代における営みにおいても倫理学の哲学と倫理学とは同時に遂行されることがしばしばです。それもまた確かに自然なことではあります。多くの倫理学者は実質的な内容をともなった何らかの倫理学理論の正当化を試みようとしているからです。しかしそれは、しばしば「メタ倫理」と呼ばれている水準についての「誤解」とは言わないまでも「理解の異なり」を反映するものです。「応用倫理学」を嫌う「正統」派の倫理学者は、倫理学とは何らかの倫理学理論の正当化を図る「倫理学の哲学」であると考えています。しかしメタ倫理には、いわば「水平」のメタと「垂直」のメタとがあります。水平のメタ倫理は、何らかの「倫理空間」を前提した上での「内部」での議論です。実質的な規範的内容に関わる「正当化」の試みは、この倫理空間の内部でなされます。この空間においては「倫理的に正しい」ことは「正しい」こととして正当化されなければならないと考えられてきたのです。カリカチュアされた姿として「プラトン倫理学」とか「カント倫理学」といわれるものは、この水準で動いているように思われます。

垂直のメタ倫理は、これが「倫理学の哲学」であるわけですが、「倫理空間」をどのような空間と考えるかについての議論です。倫理的な正当化が議論

される倫理空間が適切に開かれているかどうかということは「真理」の問題であって「善悪」の問題ではありません。ここでは場合によっては、永井さんの言うところの「邪悪な真理」が語られ、それどころか(暫定的なものでしかないとしても)「論証」される可能性すらアプリアリには排除できません。ところが厄介なことに、この水準での議論が倫理空間での正当化の試みを全体としてさらに正当化するものでなければならないと多くの倫理学者が考えています。倫理に関して、あらかじめ極めて強い「実在論」を前提する立場にコミットしているからです。プラトンやカントの倫理学者が倫理学の哲学の哲学でもあるのはこの意味においてです。

実在論ということをごどのように考えるかは大きな問題です。ここでは、ある意味で極めて伝統的な、ムーア的な「非自然的」なものであれ何であれ「倫理的性質」として「発見」されるべき何らかの「善」が存在するという立場を意味するものとして使っています。もちろん、いわゆる「実在論」はそこまで強い主張である必要はないかもしれませんが、少なくとも、ダメットの言うように「二値原理」にコミットすることまでは不可欠であるように思われます。そして二値原理へのコミットを最も自然な形で実現しているのは、実際にこの世界における事態がそうであるという考え方であるように思われます。

倫理は実在論にコミットしなければならないのでしょうか？むしろ現代における主流は「相対主義」ではないのでしょうか？そして相対主義は「反実在論」ではないのでしょうか？そしてそうだとすれば、現代において倫理の正当化はどのように可能なのでしょうか？

相対主義ということもさまざまな理解が可能です。一つの、相対主義と呼ぶのもおかしい理解があります。すなわち、「正・不正」の判断は相対的であるという言い方をしますが、それは何らかの「基準」を適用することによって、それぞれの問題についての、いわゆる「常識」を否定することに主眼がある場合です。ここでの基準は絶対的な基準ですから、相対主義ではなく「絶対主義」なのですが、こうした見方をも相対主義と呼ぶことは一般的なことであるように思われます。例えば、プラトンの『国家』に描かれたトラシマコス の立場は、このように理解できます。つまり、正義の基準は「強者の利益」なわけですが、1)この基準による判断はしばしば常識に反するものの、2)強者

が替わりうることによって変化するわけです。

私は、相対主義とは、文字通りに「相対立する主張がどちらも真である」という主張であると考えます。そんな「馬鹿」なことを主張する人はいないと思われるかもしれませんが。矛盾したことが共に真であるとするのは、ある種の問題を語るさいのレトリックとしてはともかく、論理の否定であり、とうていまともに主張できることではありません。この意味での相対主義は不可能なはずです。

そこで、相対主義は何らかの「視点」であれ「概念枠」であれ、そうした複数の「観点」の可能性を述べているにすぎないという理解が生じます。この水はあなたには冷たいが、私には暖かい。もちろん、相対主義ということを経験するように理解すること自体は何ら問題ではありません。実際、こうした意味での相対主義でかまわない問題もあります。「たで食う虫も好きずき」の世界です。しかし、少なくとも「正・不正」が問題となるような類の倫理的な問題に関しては、そうした相対主義は、ある議論の段階で考慮すべき論点を指摘するものという役割を果たすことを除けば、維持しがたく、しかもつまらない主張であるように思われます。議論は「私にとっての正しさ」「あなたにとっての正しさ」ではなく、「私たちにとっての正しさ」を巡って行われているからです。正・不正に関して対立がある場合には、「私の考えではかくかくしかじかは正しい」は、「かくかくしかじかは正しい、しかしこれは私の考えにすぎない」という主張ではなく、端的に「かくかくしかじかは正しい」という主張であるからです。そうでなく見えるのは、われわれには対立を「外部」から見る視点が可能であり、しかもその視点のもとでは、対立した主張のおのおのが真であるような複数の「世界」を共に見ることができると思われるからです。しかし、複数のどの世界でもいいのですが、その中の一つの世界では、対立した主張のいずれかが真であるとするれば、どちらか一方しか真ではありえません。

ある種のことをすることの「正しさ」を積極的に語ることの困難さは、相対主義を主張する根拠とはならないのです。答えは微妙な言い方ですが「決まっている」のです。

このことから相対主義については、さらにまた別の現代においてはもっとも重要な、そしておそらく背景的な理解としては一般的な理解が生じます。つま

り、根本的に二値原理が成り立たないという主張として理解するものです。つまり、少なくともある種の倫理的な問題については、どちらが真であるとも「決まらない」とするものです。このパターンの議論は二通りあります。一つは、しばしば他の領域においても見られることですが、正当化にかかわる議論を全体として「底なし」にしてしまうパターンです。私はこれは相対主義というよりも、素直に「懐疑主義」、しかも「徹底した懐疑主義」と呼ぶべきであると思っています。「徹底した」との限定は、しばしば懐疑主義は暗黙のうちに二値原理を受け入れているからです。徹底した懐疑主義においては、議論が依って立つ底が抜けてしまいますから、正当化は、それを伝統的な意味での「正当化」として理解する限りありえないだけでなく、倫理を正当化ということとは無縁のものとしてしまうことになります。この種の議論は、正当化ということをもどのように考えるかということについての議論によって退けることのできるものが多いと考えています。

もう一つのパターンは、いわゆる「ニヒリズム」です。そもそもいかなる意味でも「真偽」を適用するような問題ではないとするものです。こうした背景的理解のもとでは「正・不正」という概念は根本的な錯誤となります。言うまでもないことだと思いますが、私はニーチェをニヒリストであるとは考えていません。ニーチェは風変わりなモラリスト以上ではありません。またいわゆる「情緒主義」とその系列につながる立場のことを念頭においているわけでもありません。確かに情緒主義の源流であるヒュームは、倫理の基盤となる情念が、それ自体として真偽が適用されるような類のものではないと主張していますが、それはただ情念が世界のあり方を表現することを機能としているものではないということの帰結にすぎません。正・不正は十分に議論に値する問題になりえます。倫理の領域においては、正・不正は真偽の問題であるからです。情緒主義は、情緒主義であることによってただちに倫理的命題について真偽を語ることを否定しなければならないわけではありません。

もちろん真正のニヒリズムがありえないというわけではありません。実は、私自身はひょっとするとニヒリストではないかとも思っています。やはり「神は死んだ」のです。問題は、ニヒリストであることを貫徹することの困難にあります。すなわち、ニヒリズムが倫理学の哲学の前提としては正しいと思いな

がらも、ニヒリズムは貫徹しえないがゆえに、何らかの倫理を語らざるをえないことにあります。

倫理、いやここでは道德という表現を用いましょう。道德の問題は、「べし」という様相で語ることにあります。「べし」ということもさまざまに語られますが、道德における「べし」はいわゆる「必然様相」です。他の考慮すべき要件がある場合にも道德が優先される「べき」であるのは、この必然様相にあります。こうした道德における「べし」の位相については、カント的に「定言命法」といってもいいでしょう。定言命法であるとは、要するに、「いろいろ言いたいこともあるかもしれないが、ごちゃごちゃ言わずに、とにかく私の言うことに従え」です。道德とはそうした領域です。もちろん、具体的な「命令」が、そうした道德の命法であるかどうかについては議論がありえます。それが倫理学の問題です。

そうした命令があると考えるかどうかは倫理学の哲学の決定的な問題です。私が私自身を道德の哲学においてニヒリストであるのではないか考えるのはこのためです。私は、われわれの営みに先立つ道德はないが、われわれは道德を作り出さざるをえない、しかも、作り出す道德には定言命法的性格が不可欠であるが、それは極めて困難なことであるとも考えているからです。しかし、道德の問題からこの点を外してしまったら、あとは「分別」の話になります。道德の問題、すなわち倫理学の問題は、こうした「言説領域」があると認める場面で成立します。

「ない」とすることは倫理学の哲学としてはありえます。しかし確かに、われわれの世界は「ある」というところで実際に動いています。このことは、英米哲学でいう「現象論的事実」として認めないわけにはいかないと考えます。われわれの道德についての言語は、そのように構成されています。

ここで再び、さまざまな意味で一部の世界をにぎわした大庭さんと永井さんの応酬について、確認しておきましょう。大庭さんは現象論的事実から出発し、そこに見られる「べし」をひたすら倫理学の中で根拠付けようとしています。永井さんは、そうした現象論的事実には目もくれずに、「べし」の根拠を問い、そうしたものはないという認定をします。永井さんは「確信犯」的ニヒリストです。まあ、永井さんの方が哲学的ではあるわけです。しかし、永井さんは、

道徳の根拠がないということから一挙に、道徳の領域の問題を、例えば、趣味の領域の問題と同様の位相にあると判定します。対立は、道徳領域を特徴づけている「べし」の身分の理解にあります。戯画化した言い方になりますが、永井さんの「べし」は、「必要に応じていつでも撤回可能な仮言的なべし」であるのに対して、大庭さんのそれは「地球が滅ぼうとも貫徹されなければならない定言的なべし」です。永井さんの言説世界には、必然様相の「べし」はないのです。そこでは、必然様相の「べし」を論ずる倫理学は成立しません。もっともだからといって永井さんはインモラルになるわけではなく、「生きる術」としての倫理は確保されます。このように書くとバーナード・ウイリアムズに似た立場といえるかもしれませんが。ウイリアムズも道徳的「べし」は、たかだかカント以後の近代的な倫理理念でしかないとして、その優位を認めない倫理の可能性を論じているからです。しかし、ウイリアムズが、「べし」の優位を否定するのに使った(私はかなり怪しいと考えていますが)ギリシア世界の倫理を雛形にして、いわば「自己理解の伝統」に信頼をおくのに対して、永井さんの場合には、そこにはある種の合理性はあっても、いわゆる「規範性」は徹底的になくなります。他方、大庭さんは、単に「生きる術」としての倫理ではなく、「真理」でもある必然様相の「道徳」を求めています。大庭さんの方が倫理的であるわけです。

私自身は、哲学的には永井さんが真理を語っていると考えますが、倫理的には大庭さんが正当であると考えています。こうした私の立場は「分裂症」的です。ないのではないかと思いつつあるように語ろうとしているからです。しかし、人は真理のみにて生きるのではなく、それが最終的にはフィクションであれ道徳的言説によっても生きていますと私は考えています。

いずれにせよ倫理学は、このように構成されている言語の中での話です。したがって、ある規範の正当化は、「倫理空間の内部」でのことでしかありません。ここでの議論は何らか「規範性」ということの存在を前提しています。「規範性」それ自身は、ここでは正当化されはしません。つまり、大胆に言い切ってしまうと、「規範性」はフィクションでしかありません。しかし、どうして、そうしたフィクションが存在するのか、どのような意味で存在するのか、といった「規範性」という「フィクションの身分」を問題にするのが「倫理学

の哲学」ということになります。

こうした言い方は、すでに、「規範性の正当化」ということを、文字通りの意味では「断念」しています。ある規範が正当化されているということは、現象的には誰もがそれについて異論を唱えないということです。誰かが異論を唱える限り、そしてその異論を覆すことができない限り、正当化は完了してはいません。あるいは、誰もが異論を唱えてはいないにもかかわらず、正しくない規範がありうるように思われます。誰かがいつかは異論を唱えるかもしれません。

このことがまた、「応用倫理学」という「やくざ」な領域に関わる理由の一つともなっているように思います。避けて通れない応用倫理学の問題があるかという質問がありましたが、ある意味では総ての問題は避けて通ることができます。現在問題になっている問題のうちのある種のもは、将来的には何ら問題ではなくなるかもしれません。例えば、臓器移植の問題です。人工臓器が開拓されるならば、この問題は消えるはずですが、もっとも私自身はそこに至るまでに超えなければならない倫理的問題のゆえに必ずしもそうはならないとも思っているのですが。しかしともあれ、そうした可能性が単なる「空想」という以上に「ありそうである」という意味では、避けて通れない応用倫理学の問題はないとも言えるように思えます。それだけにまた、応用倫理学には「深さ」を感じられず、つまらないという感想も出てくるわけですが。こうした感想からさらにはまた、応用倫理学については「一年やればできるようになる」といった意見も生じています。

先ず、後者の意見は、端的に言って「誤り」です。応用倫理学についての教科書や論文で論じられていることは、多くがそれほど「深い」議論ではないことは確かです。「ちょちょ」とできそうな話のように見えます。

いわゆる応用倫理学から事例をとってもいいのですが、ここでは、議論の展開が同様の構造を持つ「カント倫理学」の「スキュンダル」である「嘘をついてはいけない」を事例にしましょう。「嘘をついてはいけない」は、雑な言い方をしますが、「定言命法」ですから、本来例外を許しません。「いっさい嘘をつくことを許容しない」とだけ言ってすませるならば話は簡単ですが、われわれはしばしば嘘をつくことを「許容」します。それどころか嘘をつく「べき」

であるような場合さえあるように考えます(実際「功利主義」は「帰結」によっては嘘をつく「べき」場合があることを積極的に認めるでしょう。しかし、だからといって「嘘をついてはいけない」には、どんな意味でも定言的命法的な性格はないとすることになるわけではありません。仮言部分が満たされた場合には、そうしないことは、単に非合理的なこと・愚かなことというのではなく、「道徳性」に反するとされるからです)。

どのような場合に嘘をつくことは許容されてよく、またつくべきであるとさえされることになりうるのでしょうか？ ここで生ずる問題は、われわれには、こうした問題を考えるに当たってどこまでの範囲を考慮する必要があるのかが予め分かっているわけではないということです。「嘘をついていいかどうか」といった一般的な形で問いを設定すると見えにくいのですが、具体的な事例とともに考える場合には、事例によって考慮すべき範囲は変わるように思われます。議論は、多くの場合、いわば「ガイドライン」を示すという作業になります。当然のことながらガイドラインは「おおよそ」を語るものでしかありません。

このことがまた応用倫理学を「つまらない」ものに見えさせます。いわゆる「教科書」や「啓蒙書」に見られるような議論は、ちょっと考えるとすぐに思いつきそうに思えます。あるいはすでにそうした教科書に基づいて応用倫理の授業をなさった方もいるかと思います。議論の枠組みだけを話している分には、応用倫理学は「ちょろい」ものです。しかし具体的な問題について本気で議論しようとする、そんな生やさしいものではないことにも気づかれたのではないのでしょうか。同様のことは哲学の授業の場合にもあるように思われます。自分の専門ではない部分について教科書的に「概説」する分には、哲学も「ちょろい」ものです。しかし、自分の専門領域の問題について、あるいは、現在論じられている問題について語ろうとすれば、そんな単純なものではないと思われるでしょう。論じている問題を理解してもらうことにさえ苦労するはずです。

一つ例をあげます。「おまえ(つまり私のことですが)がよく分かっていたからだろう」と言われそうですが、15年ぐらい前に心の哲学における機能主義という考え方を説明し何とか理解してもらうのは、信じられないかもしれませんが、とても困難でした。現在ではそれほどの困難は感じません。なぜ

でしょうか？ 機能主義という考え方を理解するために必要な背景的な「知識」が共有され、ふさわしく理解すれば誤りではない「通念」の理解を妨げるように働いていた力が弱まったたからであると考えています。具体的に「これ」として指摘するのは困難ですが、例えば、計算機の普及とともに一般化した情報処理という見方や、心の特殊性についての心身二元論を背景とした通念です。

確かに応用倫理の場合、問題を理解してもらうことは比較的容易です。それが問題となっていることは、授業以前に知っている学生もいます。しかし、その問題をどう解決するかは、むしろ考慮すべき点が増え、それらの相互の関連が不明確なままに、したがって、その時点において知られていることに基づいて何らか最善と思われる判断を行っても、その結果も不確実であることによって困難になっています。このことに微妙に関連するのですが、いわゆる「厳格責任」という考え方は、それが「無過失責任」として文字通りに理解されるとすれば、理不尽な考え方であると思っていますが、それでも「結果責任」は重要な、そして、情報の非対称性が厳然としてある状況の下では、正当な論点だと考えています。「無過失」であることの「立証責任」を原告側から被告側に移すということであると考えているからです。最近とみに流行の「説明責任」もこの流れにあります。事前に「予算」の根拠と、それに基づいた「決算見込み」を明らかにしておき、それに基づいて「会計検査」をして「経営責任」を明確にすることは、「経営」、すなわち「意志決定」の初歩であるからです(あ！「国立」大学って、これのほとんどない組織ですね。まあ他にもいろいろありますけど)。

考慮すべき事実的なことがらが増えたというだけではなく、解決のための道具(原理)として蓄積されてきた道具立て自体についても疑問と議論が提示されていることも解決を困難にしています。例えば、「自由」という原理について誰もが同意する理解は、それが重要であるということを除けばないといっても言い過ぎではないと思います(やはりちょっと言い過ぎですね)。

応用倫理学は、決して一見したほど簡単な領域ではありません。このまま進行すれば、現行システムでの倫理学専攻の学生は、大学教育の担い手としては(応用)倫理学から排除されると私は考えています。ということは同時に哲学

専攻の学生も排除されるということです。かなりの部分を社会学専攻の学生が埋めることになるでしょう。それは、「ゆゆしきこと」でもあると考えています。日本哲学会でのワーキング報告について、何人かの人が、哲学を拡大するための「高橋は権力闘争を論じた」と評しましたが、下世話な意味での「学部の争い」ではなく、(応用)倫理学にとって、ということは社会にとっても、哲学が縮小することは不幸なことであると考えています。とってつけたようですが、やはり倫理学の哲学を踏まえていない(応用)倫理学は問題が多いと考えているからです。

それはまた、現在の大学における研究・教育者養成としての倫理学教育にも問題があると考えているということでもあります。応用倫理学は、名称はともかく、内容的には単なる一時の流行には終わらないでしょう。この点については、懇親会の席でのことですからおそらく冗談だったのだと思いますが、「10年後にはない」と述べられた森岡さんに反対します。

千葉大学でも来年度から、文学部で開講するものの、全学を対象とした「応用倫理学プログラム(仮称)」が開始される予定です。

(セミナー時の報告に質疑での応答や言い足りなかったことも加えて、アーギュメントを構成する枚数的・時間的余裕もなかったため会話体としました。)

(たかはし きゅういちろう／千葉大学文学部)