

【教養教育科目〔主題別科目〕テキスト作成の試み】

## 道徳的ディレンマと価値選択（前編）

——ディレンマ解決における道徳性の水準——

村瀬裕也

### 【付記】

ここに公開するのは、本年度試行的に開設した主題別科目の授業のために作成したテキスト——学生には複写して渡した——の前半部分である。後半部分には理論上・表現上なお多くの不備があるので、今回はそれだけで一応の纏まりがあると思われる前半部分のみを公開し、新たな教養教育のためのテキストの在り方を巡る論議の材料に供することにした。蓋しテキストの作成は、今後の教養教育にとって、ある意味ではシラバスの提示以上に重要であると思われるからである。

ディレンマ問題に焦点を絞った前半部分は、東洋哲学をベースとする私自身の専門的研究分野とはかなり系列を異にする問題領域なので、ここでは敢えて自己の創見を打ち出そうとはせず、この問題に関連する重要な学説の配列・教育的咀嚼・ヒューマニゼーションに重点を置いた。特に現代アメリカの心理学者コールバーグの学説の倫理学領域への適用可能性を探ることに留意した。——これもテキスト作成のひとつの方向であろう。

他日に公開を期している後編「良識と価値選択」では、むしろ逆に「道徳＝良識」説とでもいうべき私自身の見解を前面に出し、自らの思考過程を受講者の吟味に曝す方針である。——テキストにはこのような方向もあり得るであろう。

何れにせよ、小論の公開が、学問的営為の一環としてのテキスト創造の意義の承認に繋がるならば幸いである。

目次

はじめに

I 導入——ハムレット的苦悩

1. ハムレット
2. 見習刑事オニール・ライアン

II 「ディレンマ」一般の意味と倫理学以外での「ディレンマ」問題

1. 形式論理学における「ディレンマ」の概念
  - (1) 三段論法
  - (2) ディレンマ (両刀論法)
  - (3) 形式論理的「ディレンマ」論を越えて
2. 囚人のディレンマ
3. 共有地の悲劇

III 道徳性の類型, 並びにディレンマ解決の性格より見た道徳性の水準

1. ディレンマ問題処理に関する一面的な観点への批判
2. 「価値倫理学」と「義務倫理学」
3. ピアジェ (J. Piaget) における道徳の二類型
4. コールバーグ (L. Kohlberg) の道徳発達論——道徳的ディレンマ解決の段階——
5. 道徳的「適切さ (adequacy)」の指標としての「可逆性 (reversibility)」
6. この章の小括

## はじめに

人間はその社会生活のなかで様々の板挟み状態に陥り、あるいは緊張した価値葛藤に悩みながら、何等かの仕方ですれを解決しつつ生きていかなければならない。しかし極度に複雑化し、しかも動きが目まぐるしく、それ故にまた明快にして安定した価値体系の獲得し難い今日のような時代には、個人的にも社会的にも重要な問題になればなるほど、このような解決——選好や決定——が困難になるのも事実である。そうした場合、人は往々にして、不決断・行動の停止・ノイローゼなどに陥ることによってこの状況から逃避したり、あるいは自己責任を放棄し、神仏または権力者などの他力に意思決定を委ねたり、あるいは社会的な道義を無視し、まったくの利己的な打算から選好を行ったりするであろう。このような対応が人々の間に蔓延するならば、社会は益々混迷を深めていくに違いない。では、現代人が、直面する状況のなかで、個人の自己達成という観点からも人類の価値実現への参加という観点からも正当にして適切な価値選択を行うには、いかなる条件が充足されなければならないのであろうか。この問いに解答を与えるには、多少面倒でも、幾分か学問的な考察を行う必要があろう。

アメリカの名門校ハーヴァード大学では、教養教育の重要な一環として「現代人の道徳的ディレンマに関連した問題」を採り上げ、特色あるコア・カリキュラムに組み込んでいる。ここには恐らく道徳的ディレンマの解決能力が教養人としての不可欠の資格要件であるとの確信が働いていたに違いない。我々もまた遅蒔きながらハーヴァード大学の後塵を拝し、しかし勿論我々独自の観点から、この問題への追求を試みたい。

## 1 導入——ハムレットの苦悩

### 1. ハムレット

シェイクスピア（W. Shakespeare）の名作『ハムレット』は典型的な性格悲劇——古代ギリシアの運命悲劇、すなわち登場人物が運命の糸に操られながら破局を迎える悲劇と異なり、個人の性格が破局の原因となる悲劇——として有

名である。だが「性格」の問題についての穿鑿は後に譲るとして、まずは物語の要所を押さえておこう\*。

\*以下、「ハムレット」からの引用は、小田島雄志訳『シェイクスピア全集』白水社版、による。

デンマーク国王が急逝して弟のクローディアスが王位を継ぎ、先王の妃ゲートルードは夫の死後まだ二ヶ月しかたぬというのに早々と現王クローディアスに嫁ぎ、王妃の地位に居座っている。先王及び現王妃の息子である王子ハムレットの心は鬱々として楽しまない。彼は人格高潔な自分の父に比べあまりにも品性の劣る叔父が王位を継承したことに釈然としないし、また自分の母が父への貞操を守らず、人品卑しい叔父に嫁いだことに憤りを感じている。

そんな折り、夜半になると、城の胸壁に奇妙な亡霊が現れて歩哨を脅かした。ハムレットの友人ホレーショは、その亡霊が甲冑姿の先王にそっくりであることを確かめると、その旨をハムレットに告げ、二人は最初に亡霊に出会った将校マーセラスを伴い、亡霊の現れる時刻に現場を訪れる。ハムレットの前に現れたのは、紛れもなく父なる先王の亡霊であった。亡霊は、自分の死因について、毒蛇に咬まれたからだとデンマーク中に言いふらされているが、それは意図的な作り話に過ぎず、実際には、午睡中に弟クローディアスによって毒草ヘブノンの毒液を耳に注ぎ込まれたのであり、これはまさしく悪虐非道な殺人であったのだとハムレットに知らせ、現王に対する復讐を誓わせる。

そのときからハムレットは少数の親友にのみ真相を知らせ、狂気を装って周囲を誑かしながら復讐の機会を窺う。彼はその清純な恋人オフェーリアに対してさえ、正気とも狂気ともつかぬ無礼な言動に及び、「尼寺へ行け」と罵声を浴びせ、オフェーリアの心を深く傷つける。——だが復讐の機会は訪れず、また彼自身、絶えず遲疑逡巡してなかなか決断がつかず、その分だけ鬱屈した心で悶々と時を浪費している。

ハムレットはより確実な証拠をつかもうとして一計を案ずる。すなわち、旅回りの劇団を宮廷に招き、先王謀殺を再現した劇を上演させ、観劇中の国王クローディアスの表情に現れる反応を友人ホレーショとともに観察しようというのである。この有名な劇中劇の中で、役者が「心は黒く手ははやり、毒は猛毒

時はよし。……さあ、闇夜の草からとつたる毒汁よ、……すこやかないのちを瞬時にして奪ってくれ」という台詞を語りながら、睡眠中の王の耳に毒液を注ぐ場面になると、国王は急に席を立ててその場を去る。ハムレットとホレーショは、今や国王が先王殺害の犯人である確固たる証拠をつかんだのだ。

一方、国王はハムレットの狂気に疑いを抱き、その真因を探ろうとする。国王に忠実な内大臣ポローニウス（オフェーリアの父）は、今宵、芝居の後にハムレットを母・王妃一人だけと合わせ、自分は物陰に隠れて二人の会話を立ち聞きし、ハムレットの本心を確かめることを提案する。事はその通りに運ぶが、母親と言い争っていたハムレットは、壁掛けの後ろに何者かが潜んでいることに気付き、壁掛けごしに剣を突き刺す。あろうことか、彼は恋人の父親を殺してしまったのだ。

フランスに遊学中のポローニアスの息子レアティーズ（オフェーリアの兄）は、父の悲報を聞いて急遽帰国するが、その彼にさらに悲劇が追い討ちをかける。彼の最愛の妹オフェーリアが、ハムレットの乱行と父の死のために狂気に陥り、花を抱いたまま川に落ちて溺死してしまうのである。

途中の経過を幾分省略して話を先に進めよう。国王は、ハムレットへの復讐心に燃えるレアティーズを唆し、ハムレットを罠にはめようとする。すなわち、フランス遊学中にレアティーズの剣の腕が上達したと吹聴してハムレットの敵愾心をそそり、彼を国王・王妃臨席のもとでの試合に誘い込む。こうした試合の際には、相手を傷つけないように先だめを施した剣を用いるのがルールだが、レアティーズは先だめのない真剣を用いることにし、しかも剣の切っ先に猛毒を塗っておく。さらに念を入れて、毒を入れた飲物を準備し、レアティーズの剣が奮わない場合にはハムレットにこれを飲ませることにする。つまりどんな場合にもハムレットを確実に死に追い込もうというのである。——ハムレットは試合の誘いに応ずる。

さて、大団円、——ハムレットはレアティーズに、彼の父を殺したのは自分の狂気のなせる業、悪意あつてのことではないと釈明し、許しを請う。レアティーズも表面は丁重にハムレットの釈明を納得したように装う。こうして兄弟同士としての試合が始まる。試合はハムレットが優勢で、一本、二本と勝ち

進む。そこで国王は、真珠を入れた毒杯をハムレットに勧め、祝杯を上げようとする。しかし国王の意図に疑いを抱いた王妃カールドはこの毒杯を奪い、飲み干してしまう。次の試合で、レアティーズの毒を塗った剣先がハムレットを傷つける。相手の剣が先どめのない真剣であったことを知ったハムレットは、怒りに駆られて剣を奪い、レアティーズを突き刺す。傷口から毒の入ったレアティーズもハムレットも、あと半時間の命となってしまった。そのとき、全身に毒のまわった王妃が倒れる。漸くこの試合が陰謀であったことを悟ったハムレットは、扉に錠をおろさせ、犯人を突き止めようとする。すると、死に瀕したレアティーズは、卑怯な陰謀のすべてを打ち明け、国王こそその首謀者であることを告げる。ハムレットは毒剣に今一度勤めを果たさせて国王への復讐を遂げ、やがて自分も、後事を友人ホレーショに託し、「あとは、沈黙」の語——饒舌な王子の最後の一言！——を残して世を去る。こうしてすべての継承者を失ったデンマークの王位は、ハムレットの遺言通り、かつての宿敵ノルウェーの王子の手に帰するのである。

以上のような結末は、見ようによっては、手のつけようのない破滅である。それ故、より理知的な演劇を目指した現代の大劇作家ブレヒト（B. Brecht）がシェイクスピアの悲劇を「死体の陳列棚」と皮肉ったのも理由のないことではない。しかしこのような評価はともかくとして、我々がここで注目したいのは、シェイクスピアが緊迫した悲劇を通して浮上させたハムレットの「性格」、——恐らくは近代の黎明たるルネッサンスの時代にして始めて「問題性（Problematik）」を帯びてきた「性格」、つまり我々の当面するディレンマ問題と深く係わる「性格」なのである。ここで劇中ハムレットの語る有名な台詞を見よう。

このままでいいのか、いけないのか、それが問題だ。

どちらがりっぱな生き方が、このまま心のうちに  
暴虐な運命の矢弾をじっと耐えしのぶことか、  
それとも寄せくる怒濤の苦難に敢然と立ちむかい、  
闘ってそれに終止符をうつことか。死ぬ、眠る、

それだけだ。……

眠る、おそらくは夢を見る。そこだ、つまりくのは。

この世のわずらいからかろうじてのがれ、

永の眠りにつき、そこでどんな夢を見る？

それがあるからためらうのだ、それを思うから

苦しい人生をいつまでも長びかすのだ。

### 第三幕 第一場

引用句の下線部分の原文“To be, or not to be”は、通常「生きるべきか、死ぬべきか」と訳されているが、それを上記のように訳したのは、訳者・小田島の独自の解釈によるのであろう。何れにせよ、「あれか、これか——あれでもなく、これでもない」というディレンマがハムレットにとってはまさに「問題」なのである。ひとつの動機から脇目もふらず敢然と闘いを挑むとすれば、その先に控えているのは死であり眠りであろう、しかし死後の世界がどのようなものか、確たる証拠はない、だから苦しい人生にずるずると執着しつづけるのだが、しかしまた与えられた課題も果たさず無意味な生に引きずられていくのも、誇りある人間としてあまりにも腑甲斐ないではないか。——こうした「問題」に直面しているのは、長い中世の眠りから呻吟しつつ目覚めていく「自我」にほかならない。続けてハムレットの独白を見よう。

……このようにもの思う心がわれわれを臆病にする、

このように決意のもって生まれた血の色が

分別の病み蒼ざめた塗料にぬりつぶされる、

そして、生死にかかわるほどの大事業も

そのためにいつしか進むべき道を失い、

行動をおこすにいたらず終わる……

同 上

人間に前後を見きわめる大きな力を授けた神は、

その能力、神にも似た理性を、使わないまま  
 かびさせようとしてお与えになったのではあるまい。  
 ところがこのおれはどうだ、畜生のもの忘れか、  
それとも事のなりゆきをあれこれ考えすぎでの  
臆病なためらいか、そう、考える心というやつ、  
 もともと四分の一は知恵で、残りの四分の三は  
 臆病にすぎないのだ、いずれにしろおれにもわからぬ、  
「これだけやらねば」と言いつつのめめと暮らす  
おれ自身が。……

## 第四幕 第四場

「もの思う心」「分別の病み蒼ざめた塗料」「考える心」——このように肥大化し豊饒化した、自己意識の強い内面をもつハムレットは、事々にその「なりゆきをあれこれ考えすぎで」思い悩み、理屈っぽく、饒舌で、その分だけ行動は抑制され、「『これだけはやらねば』と言いつつのめめと暮らす」「臆病なためらい」——つまりは不決断の状態——に陥る。こうした不決断の故に、恋人オフェーリアの父を殺し、オフェーリアを狂気と水死に追い込み、レアティーズを刺殺し、母なる王妃に毒杯を飲ませ、最後には国王への復讐という目的は果たすものの、自らもまた破滅の淵に沈むまでに悲劇を拡大してしまうのである。

しかしこのことはハムレットの人格的品位を貶めるものではない。デンマークの王位継承者となったノルウェーの王子は次のような言葉でハムレットの死を悼み、かつその優れた人格を讃えている。

四人の隊長をえらび、ハムレットを武人にふさわしく  
 壇上にはこばせよう。彼こそは、ときを得れば、  
たぐいまれな名君となったであらうに。彼の死を弔うには、  
 軍楽を奏し、礼砲を放って、その悲しみを  
 広く世に知らしめるのだ。……



## 第五幕 第二場

ハムレットの過剰な自意識と反省癖，それに対応する不決断と薄志弱行は，別の視点から見れば，彼のもつ或る意味における高潔さ，——「良心性」と呼んでよい高潔さの徴表にはかならない。そしてその「良心性」を特徴づけているのはディレンマをまさに「問題」として引き受ける内的な意識なのである。ハムレットの苦悩と悲劇は，近代人に固有のこうした意識があまりにも「ときを得ぬ」早咲きの花であったところから発生したのである。

## 2. 見習刑事オニール・ライアン

『ハムレット』は遙か過去の物語であり，しかも王侯貴族の間での出来事を叙したものであるから，これを自分の生き方に引きつけて理解するにはいささか抵抗を覚える向きも少なくないであろう。そこで，今一つ，もしかしたら自分もそうした体験の当事者になりかねないような，より現代的で庶民的な形象を挙げておこう。すなわち，ハーバード・ブリーン（H. Brean）の問題作『真実の問題』\*に描かれる見習刑事オニール・ライアンの物語である。

\*大門一男訳，早川書房版，原著H. Brean, A Matter of Fact, 1956. なおこの作品は一種の探偵小説（または推理小説）であるから，以下，閲読の興味を奪うような詳しい筋書きの紹介は控えなければならない。

老婦人セルマ・コナース夫人が銀行支店で預金通帳から百二十ドル引き出し，途中で買い物をして帰宅した直後に殺害される（銀行の出納係は，夫人の取り引きが終わるのを待っていた，それまで見かけたことのない男を目撃している）。夫人の帰宅後，その住居に入り，また夫人の悲鳴が聞こえて直後にそこから駆け出していった男は数人の隣人によって目撃されている。

所轄署が捜査のために派遣した二組の刑事チームのうち的一方が，ジャブロンスキーとライアンの組で，この二人はそれぞれ自分達の手で犯人を緊急逮捕し，手柄を立てたい個人的な動機をもっている。すなわち二週間足らずの後に定年退職を控えているベテラン刑事ジャブロンスキーは，この犯人逮捕によって，これまでうだつが上がらなかった長い警察生活に最後の花を飾り，またそ

の功績によって退職後の商売を有利に運ぼうと思っている。また新参の見習刑事ライアンにとっても、この事件は、表彰と昇進のためのまたとない好機なのである。

犯罪者鑑別科では、目撃者達に一組ずつの写真の束を渡して吟味させたところ、彼等は一致して前科者の青年ハリイ・ダービイを指した。ジャブロンスキーとライアンはダービイを追跡し、彼を隠れ家に発見する。しかしこのまま逮捕し、確実に電気椅子に追い込むにはいかにも物証に乏しい。そこでライアンがダービイの衣服を検めたところ、他の所持品とともに一枚の百ドル紙幣が出てきた。そしてその番号は、被害者コナース夫人が銀行から引き出した百ドル紙幣の番号と一致していた。これは有力な証拠である。ところがダービイは二人の刑事の油断の隙を狙ってこの紙幣を燃やしてしまう。するとジャブロンスキーはライアンの耳に何事かを囁く。ライアンの表情が急変した。

ジャブロンスキーは、ライアンが殺人現場から拾ってきた黄色いランプの破片を砕いて、その粉をダービイのジャケットに擦り込もうと提案したのである。まさに証拠の捏造である。ジャブロンスキーは、殆ど犯人であることが明白な——その証拠は燃やされてしまったが、自分達は間違いなくそれを見たのだ——この男は、たとえ証拠をデッチあげても捕らえなければならぬ、こんな男を野放しにしておく権利はない、と主張する。ライアンの心は葛藤する（この物語の最初のディレンマ）。——

もちろん、彼（ジャブロンスキー）の言うことは正しかった。もっと経験を積んだ警官だったら、そんなことを熟考したりはしないだろう。ダービイみたいな奴が捲き込まれていなければなあ、とライアンは思った。たとえ、その男が有罪であるにせよ、でっちあげた証拠によって一人の人間が電気椅子に送られるということが問題だった。が、それなら——奴に逃げるチャンスを与えるか？ それはできない相談だ。

(54頁)

捏造した証拠によって被告を有罪に追い込むのは正義に反する。しかしほぼ犯人と断定してよい人物に逃亡の機会を与えるわけにもいかない。——これがライアンの陥るディレンマだが、なおその上、表彰と昇進への功利的打算が決

定を方向づける動機として働いていることも見落としてはならないであろう。そしてこの時には、ライアンは躊躇しながらもジャブロンスキーにずるずると引きずられ、証拠の捏造に協力してしまう。これは不決断＝薄志弱行と功利的動機が重なった結果としてのディレンマからの脱出を意味しよう。

裁判においてダービイは果たして有罪を宣告され、ジャブロンスキーとライアンは刑事の花形として脚光を浴びる。ジャブロンスキーには名誉ある退職刑事としての優雅な生活が保証され、ライアンには昇進の栄誉が与えられる。しかしライアンは或るきっかけから、ダービイが実はコナース夫人殺人事件と同じ時刻に発生した別の重大事件の犯人であること、従ってたとえ彼が悪質な犯罪者であったとしても、少なくともコナース夫人の事件に関する限り完全に無罪であることを知る（目撃者達がダービイの写真を指した理由、コナース夫人が銀行から引き出した百ドル紙幣をダービイが所持していた事情なども明らかとなる）。そこでライアンは再びディレンマに陥る、——すべてを公けに告白し、この事件に関するダービイの冤罪を晴らすか（もしそうすればライアン自身の名声も一挙に吹き飛び、またかつての上司ジャブロンスキーの名誉ある退職も台無しにしてしまうであろう。他方、ダービイはそれによってこの事件に関する冤罪からは免れるものの、今度は別の重大事件の犯人であることが明らかにされ、同じような刑罰が科せられるであろうから、結果としてはどんな利益も齎されない）、それともこのまま沈黙を守って事柄を成り行きにまかせるか（そうすれば結果的には何の不都合も生じないかも知れないが、その代わり正義の要求に反し、冤罪を捏造した罪悪から一生免れないであろう）。

ライアンの本性のうちにあるすべてのものが、名誉とフェア・プレイについて少年時代に徐々に教えこまれたことのすべてが、正義の究極的な卓越性についての堅固たる信念、そして彼が成人する過程において憧憬し、尊敬するに至ったすべてのものが、彼のしてしまったことの前に、その上に、冷酷に立ちはだかった。そして、それは自分みずからが招いたのだ、と彼は無慈悲に自分に言い聞かせた。ジャブロンスキーや、タービイや、その他の誰を責めてもしかたがない。もちろん、彼らもそのなかの一部分ではある。しかし——ジャブロンスキーが

そっけなく言ったように——今やどうにもならない状態に自分を追い込んだのは、彼自身であった。彼にできることは何一つない。出口は無いのだ。ライアンは閉じた眼は、発作的に引き締まった。(174頁)

ディレンマとはこうした「出口無し」の状態、すなわち「何れを選択しても不都合に逢着する」といった袋小路を意味する。しかし今やライアンが直面する新たなディレンマにおいては、以前の場合当たり的で利己的な選択の際には躊躇しながらも放棄した一方の要素、すなわち「正義の究極的な卓越性」についての信念が、遙かに鮮明に、かつ力強く彼の意識を支配している。このことは以前とは別方向における意思決定とそれによるディレンマからの脱出の可能性を示唆している。

……ことによったら、ダービイは生きているより死んだほうが、世間のためになるかもしれない。ことによったら、彼はなにか有害な爬虫類のように、根絶されるべきものかもしれない。しかし、これには何か別のものが包含されていた。それは、人類が永劫のむかしからそれに沿って動いてきた正義と秩序の基本的容認であり、ライアンやその前には彼の父親をして、善にして穏当なるものを保証するための社会の道具たらしめた、秩序ある社会への信念であった。……冒瀆されているのは、それなのだ。(178頁)

ダービイという個別事例だけに眼を奪われるなら、このような人物はたとえ偽せの証拠をデッチあげても根絶したほうが世のためだ、という判断が成り立つかも知れない。しかし「証拠を捏造して人間を冤罪に陥れてはならぬ」というのは、人類がその長遠な歴史の経験を通して練り上げてきた普遍的な正義の準則である。個別事例に即してこの準則に従うか否かは確かに個人の主観に依存するが、しかしこの準則そのものは個々人の主観的な好みや思惑を越えた客観的な妥当性を要求している。ダービイのようなならず者とてもこの普遍妥当的な要求の例外として扱うわけにはいかない。もしダービイを例外扱いにするならば、それによって冒瀆されるのはこの崇高な準則そのものなのである。——思いこここに至ってライアン刑事は新たに意思を決定する。すなわち関係機関に真実を告白し、真犯人の逮捕を以て過去の不名誉を挽回しようとするので

ある。

ライアン刑事を捉えた葛藤は「道徳的ディレンマ」の特徴を典型的に示している。それは通常、功利的・打算的な価値要求と普遍的な正義の観点に立脚した価値要求との板挟みとして現れる。そしてライアン刑事をして后者の要求に従わしめたのは、或る種の意識作用、すなわち「良識」と呼ぶべき意識作用の結果にほかならない。本講義の最終的な目的は「道徳的ディレンマ」の解決に与かる「良識」の性格特徴を究明することにある。——しかしそれに先立ち、まずは「道徳的」の限定を去った「ディレンマ」問題一般を一瞥しておく必要があると思われる。

## II 「ディレンマ」一般の意味と倫理学以外での「ディレンマ」問題

「道徳的ディレンマ」は「ディレンマ」一般の特殊な場合である。故に我々の主題である「道徳的ディレンマ」問題に詳しく立ち入る前に、まず「ディレンマ」一般の意味と、倫理学以外の領域における「ディレンマ」問題の取り扱いわれかたについて、極く概略的に把握し、本論の理解に備えることにしたい。

### 1. 形式論理学における「ディレンマ」の概念

「ディレンマ」とはもともと「両刀論法」と訳されている形式論理学の用語であり、特殊形式の三段論法を指している。以下、順を追って説明していこう\*。

\* 「両刀論法」については大抵の論理学書に述べられているが、ここでは簡にして要を得た好著と思われる仲本章夫「形式論理学入門」（1987、創風社）に依拠して解説する。

#### (1) 三段論法

間接推理（複数の判断〔命題〕を前提とし、それらの相互関係についての考察から一つの結論を導く演繹推理）のうち、前提に二つの判断、結論に一つの判断を有するものを三段論法と呼ぶ。——このように定義すると、何か面倒なことのように思われるかも知れないが、例えば「すべての人間は死ぬ存在である。すべての哲学者は人間である。故にすべての哲学者は死ぬ存在である」というような論法なら、どこかで耳に挟んだことがあるであろう。この簡単な例を上記の定義に合わせて示せば、次のようになる。

〔大前提〕 すべての人間は死ぬ存在である。

〔小前提〕 すべての哲学者は人間である。

〔結論〕 故に、すべての哲学者は死ぬ存在である。

ところで、この推理には三つの概念、すなわち「人間」「死ぬ存在」「哲学者」が登場する。このうち、結論において主語（主辞）となる概念（ここでは「哲学者」）を小概念（S）と呼び、結論において述語（賓辞）となる概念（ここでは「死ぬ存在」）を大概念（P）と呼ぶ。また、前提となる二つの判断（命題）——大前提及び小前提——に登場し、SとPとを媒介しながら、結論では消え去る概念（ここでは「人間」）を媒概念（M）と呼ぶ。

さて、本来ならば最初に断っておかなければならぬことであったが、ここに挙げた例では、二つの前提及び結論の三つの判断(命題)がすべて定言判断(定言命題)——「AはBである(ない)」という形式の判断、つまり主語と述語との一定の関係の無条件な断定を表明する判断(単一判断)であって、選言判断や仮言判断のような複合形式の判断と区別される——から成り立っている。このような三段論法を定言三段論法と呼び、これが代表的な三段論法である。

以下、「ディレンマ」概念を理解する前提として、定言三段論法の触りの部分のみを一瞥しておこう。

① 定言三段論法の格

大前提及び小前提における媒概念(M)の位置によって決定される定言三段論法の形を「格」と呼ぶ。定言三段論法の「格」には次の四通りがある。

第1格	第2格	第3格	第4格
M—P	P—M	M—P	P—M
S—M	S—M	M—S	M—S
—————	—————	—————	—————
S—P	S—P	S—P	S—P

(a) 第1格

- [大前提] MはPである(ない)
- [小前提] SはMである(ない)
- [結論] SはPである(ない)

(b) 第2格

- [大前提] PはMである(ない)
- [小前提] SはMである(ない)
- [結論] SはPである(ない)

(c) 第3格

- [大前提] MはPである(ない)
- [小前提] MはSである(ない)
- [結論] SはPである(ない)

## (d) 第4格

〔大前提〕 PはMである (ない)

〔小前提〕 SはMである (ない)

〔結論〕 SはPである (ない)

## ② 定言三段論法の式

関係する判断 (大前提・小前提・結論) の質 (肯定または否定) 及び量 (全称または特称) を考慮して定められる定言三段論法の形を「式」と呼ぶ。

このことを理解するために、先ず定言判断の種類を列挙しよう。

- i. 全称肯定判断 (A判断) —— 「すべてのXはYである。」
- ii. 全称否定判断 (E判断) —— 「すべてのXはYでない。」
- iii. 特称肯定判断 (I判断) —— 「あるXはYである。」
- iv. 特称否定判断 (O判断) —— 「あるXはYでない。」

さて、このことを念頭に置きながら、例えば次の定言三段論法をみよう。

〔大前提〕 すべてのイヌ科の動物は食肉目に属する動物である。

〔小前提〕 すべてのオオカミはイヌ科の動物である。

〔結論〕 故に、すべてのオオカミは食肉目に属する動物である。

上記の推論に関係する三つの判断、すなわち大前提、小前提、結論は、すべて全称肯定判断である。このような定言三段論法を「A—A—A式」と呼ぶ。

また例えば、

〔大前提〕 すべての軍国主義者は侵略戦争を好む者である。

〔小前提〕 ある日本人は侵略戦争を好まない。

〔結論〕 故に、ある日本人は軍国主義者ではない。

という推論では、大前提は全称肯定判断 (A判断)、小前提と結論は特称否定判断 (O判断) であるから、この定言三段論法を「A—O—O式」と呼ぶ。

大前提、小前提、結論はそれぞれA、E、I、Oの何れの形をも取り得るから、その組み合わせは $4^3$ 、つまり可能なる式は64通りあることになる。

## ③ 定言三段論法の「格式」

定言三段論法は「格」と「式」から成り立つ。例えば上記の例を今一度採用すれば、



〔大前提〕 すべてのイヌ科の動物 (M) は食肉目に属する (P)——A判断

〔小前提〕 すべてのオオカミ (S) はイヌ科の動物である (M)——A判断

〔結論〕 故に、すべてのオオカミ (S) は食肉目に属する (P)——A判断

この定言三段論法の「格」は

M—P

S—M

---

S—P

つまり第1格であり、またここに関係する判断 (大前提・小前提・結論) はすべてA判断であるから、これは第1格、A—A—A式と呼ばれる。

格と式との組み合わせは、 $4^3 \times 4$ 、つまり256通りである。しかしこれらの「格式」のすべてが「正しい (成立する)」推理ではない。これらの「格式」から「正しくない (誤っている=成立しない)」ものを除けば、「正しい (成立している)」推理は全部で19通りになるのである。——では、「正しい (成立する)」推理と「謝っている (成立しない)」推理とはどのようにして判別されるのであろうか。

#### ④ 定言三段論法の正誤、及びその規則

例えば、一番最初に例示した定言三段論法、すなわち

〔大前提〕 すべての人間は死ぬ存在である。

〔小前提〕 すべての哲学者は人間である。

〔結論〕 故に、すべての哲学者は死ぬ存在である。

という推理は、内容的にはつまらない推理ではあるが、しかし正誤という点に関しては正しい、謝っていない、成立している推理である。では、例えば次のような定言三段論法はどうであろうか (この例文は仲本章夫氏の著書から借用する)。

〔大前提〕 すべての殺人者は死刑にあたるものである。

〔小前提〕 すべての死刑執行人は殺人者である。

〔結論〕 故に、すべての死刑執行人は死刑にあたるものである。

この推理は、内容的には必ずしもつまらないものではないであろう。殺人が

死刑に値するほど罪深い行為であるとすれば、死刑執行もまた「法の名」による殺人としてやはり罪深い行為ではないのか、ということは常に問題となり得るであろうからである。しかしここで肝心なことは、この推理が、内容的に如何に興味深くとも、完全に誤った（正しくない・成立しない）推理であるということである。では何故それは誤りであるのか。

上記の推理は、「殺人者」を媒概念（M）とする第1格、A—A—A式の定言三段論法のような外観を呈している。ところが、大前提に登場する「殺人者」は犯罪人としての「殺人者」であり、小前提に登場する「殺人者」は法の執行者としての「殺人者」であって、言葉は同じでも実際にはまったく別の概念なのである。つまり上記の推理には、実は四個の概念が含まれていることになる。しかるに、定言三段論法が成立する（正しい推理である）ためには、「（規則1）定言三段論法は三つの概念（少なくとも三つの、そして多くとも三つの概念）をもたなければならない」という規則に従わなければならない。四つの概念をもつ上記の推理は明らかにこの規則に違反しており、従って誤りなのである。これを「四個概念の誤り」と言う。

また例えば次の推理を見よう。

〔大前提〕 ある破滅型の人物は犯罪者である。

〔小前提〕 画家モジリアーニは破滅型の人物である。

〔結 論〕 故に、画家モジリアーニは犯罪者である。

この推理が事実として誤りであることは誰もが知っている。破滅型の人物は確かに正常な人物よりも犯罪に導かれやすいかも知れない。しかしなかには、このような性格がむしろプラスに作用して、通常以上の創造的活動を営ませる場合がある。モジリアーニの生涯もそのような例に数えられるであろう。彼は生前には画家として認められず、貧窮のどん底に喘ぎながら、酒と麻薬に溺れ、身も心もずたずたになって野垂れ死んだが、そうした苦悩の人生のなかから、純化された描線と色彩のうちに深い情感を湛えた多くの珠玉の肖像画を生み、人類の文化に大きく貢献したのである。だがここで問題にしているのはこうした事実の問題ではない。モジリアーニがどのような人物であれ、上記の推理は、形式的にまったく誤っている（成立していない）のである。

その理由を示そう。定言三段論法が成立するためには、「〔規則4〕媒概念(M)は二つの前提のうち少なくとも一方において周延されていない」という規則に従わなければならない。ここで「周延されている」とは、判断の主張が、主語または述語となっている概念の外延の全部に及んでいる場合を指す（従って、判断の主張がそれらの概念の外延の全部に及んでいないときは、それらの概念は「周延されていない」と言う）。——ところで、上記の定言三段論法においては、大前提は「特称肯定判断」である。特称肯定判断においては、主語、述語ともに「周延されていない」。小前提は「全称肯定判断」である。全称肯定判断においては、主語は「周延されている」が、述語は「周延されていない」。そうすると、この定言三段論法は媒概念＝「破滅型の人物」は、大前提（ここでは主語）及び小前提（ここでは述語）の何れにおいても周延されておらず、これは「規則4」に違反しており、従ってこの定言三段論法は誤りである（成立していない）。

ここではこの問題にこれ以上詳しく立ち入る余裕はないが、定言三段論法にはその成立条件となる五つの規則があり、定言三段論法の正誤はこれらの規則に基づいて判別されるのである。

## (2) ディレンマ（両刀論法）

以上、代表的な三段論法である定言三段論法について概略的に説明してきたが、これによって三段論法とはどのようなものかについての大体のイメージは得られたことと思う。ところで、判断には、これまで扱ってきた「定言判断」のほかに、「もしSがPならば、S'はP'である」と定式化される「仮言判断」、「SがPであるか、またはS'がP'である」と定式化される「選言判断」があり、それらの判断ごとに、或いはこれらの諸判断の混合形態において、幾つかの種類の三段論法が成立する。

我々の当面の問題であるディレンマ（両刀論法）は、こうした特殊形式の三段論法の一つであり、大前提において二つの仮言判断を、小前提において一つの選言判断を、結論において一つの選言判断または一つの定言判断をとる形式の三段論法を指す。

ディレンマは次の四つの式に分類される。

① 複合構成的両刀論法

定式：——

〔大前提〕  $S$ が $P$ ならば、 $S^1$ は $P^1$ である。

$S^2$ が $P^2$ ならば、 $S^3$ は $P^3$ である。

〔小前提〕  $S$ は $P$ であるか、 $S^2$ は $P^2$ であるかである。

〔結論〕 故に、 $S^1$ は $P^1$ であるか、 $S^3$ は $P^3$ であるかである。

例えば、ある学生が最も親しい友人から、明日のドイツ語の試験でカンニングさせてくれと要求されたとする。もしその学生が友人のカンニング要求を断れば、彼は友人から嫌われるだろう。しかしもし彼が友人の要求に応ずれば、彼自身も不正行為を働くことになる。これを三段論法の定式で表せば次のようになる（後述する論議の都合上、「或る学生」を「私」に置き換える）。

〔大前提〕 もし私が友人のカンニング要求を断れば、私は友人に嫌われる。  
もし私が友人のカンニング要求に応ずれば、私は不正行為を働く。

〔小前提〕 私は友人のカンニング要求を断るか、それに応ずるか、何れかである。

〔結論〕 故に、私は友人に嫌われるか、不正行為を働くか、何れかである。

② 単純構成的両刀論法

定式：——

〔大前提〕  $S$ が $P$ ならば、 $S^1$ は $P^1$ である。

$S^2$ が $P^2$ ならば、 $S^1$ は $P^1$ である。

〔小前提〕  $S$ は $P$ であるか、 $S^2$ は $P^2$ であるか、何れかである。

〔結論〕 故に、 $S^1$ は $P^1$ である。

例えば、——

〔大前提〕 もし私が友人のカンニング要求を断れば、私は不快である。  
もし私が友人のカンニング要求に応ずれば、私は不快である。

〔小前提〕 私は友人のカンニング要求を断るか、それに応ずるか、何れかである。

〔結論〕 故に、私は不快である。

## ③ 複合破壊的両刀論法

定式：—

〔大前提〕 SがPならば、 $S^1$ は $P^1$ である。 $S^2$ が $P^2$ ならば、 $S^3$ は $P^3$ である。〔小前提〕  $S^1$ は $P^1$ でないか、 $S^3$ は $P^3$ でないか、何れかである。〔結論〕 故に、SはPでないか、 $S^2$ は $P^2$ でないか、何れかである。

例えば、—

〔大前提〕 彼が友情に篤ければ、彼は友人のカンニング要求に応ずる。

彼が公正を重んずれば、彼は不正行為を拒否する。

〔小前提〕 彼が友人のカンニング要求に応じないか、不正行為を拒否しないか、何れかである。

〔結論〕 故に、彼は友情に篤くないか、公正を重んじないか、何れかである。

## ④ 単純破壊的三段論法

定式：—

〔大前提〕 SがPならば、 $S^1$ は $P^1$ である。SがPならば、 $S^2$ は $P^2$ である。〔小前提〕  $S^1$ は $P^1$ でないか、 $S^2$ は $P^2$ でないか、何れかである。

〔結論〕 故に、SはPでない。

例えば、—

〔大前提〕 彼が誠実であれば、彼は友人との約束を守る。

彼が誠実であれば、彼は不正行為を拒否する。

〔小前提〕 彼が友人との約束を守らないか、不正行為を拒否しないかである。

〔結論〕 故に、彼は誠実ではない。

## (3) 形式論理的「ディレンマ」論を越えて

上記の四種類のディレンマのうち、最も典型的なものは、①複合構成的両刀論法である。故に今一度これを振り返ってみよう。

ある学生が、最も親しい友人から、翌日のドイツ語の試験の際にこっそり答

案を見せてくれ、と頼まれた。この友人は、大学に入学してからサッカー部の活動にばかり熱中して殆ど勉強せず、特にドイツ語に関しては二年来単位を取得していない。今回の試験のための準備もまったくできていない。しかも今度試験に落ちれば確実に進級に響く。身から出た錆とはいえ、いわば切羽詰まった状況でその学生に泣きついたのである。

カンニングを依頼された学生の側からすれば、事態は次のようになる。すなわち、もし彼が友人の頼みを断れば、彼は友人から「友達甲斐のない、ケチな奴」と思われ、これまでの友情にも亀裂が生じるであろう。しかしもし友人の要求に応ずれば、彼の最も嫌悪する不正行為を働く羽目に陥る。このような彼の状況を推論式に表したものが、前述の「複合構成的両刀論法」にほかならない。念のため今一度それを記しておこう。

〔大前提〕 もし私が友人のカンニング要求を断れば、私は友人に嫌われる。  
もし私が友人のカンニング要求に応ずれば、私は不正行為を働く。

〔小前提〕 私は友人のカンニング要求を断るか、それに応ずるか、何れかである。

〔結論〕 故に、私は友人に嫌われるか、不正行為を働くか、何れかである。

この推理は正しい（成立している）推理であり、「私」には友人に嫌われるか、不正行為を働くか、何れか一方しか道はないのである。論理的にはこの結論を以て一件落着している筈である。

しかし実際上は「私」にとってここで問題が片づいたわけではない。むしろ実際上の問題はこうした論理的「結論」の彼岸に残されている。つまり「私」は実際に何れか一方の道を選択するように迫られているのである。しかし何れの道を選んでも、「私」にとっては望ましくない結果になる。「私」は友人に嫌われたくない。しかし「私」は不正行為を働きたくない。——我々が日常「ディレンマに陥る」と言う場合は、論理的な推論を指すのではなく、こうした実際上の「板挟み」状態、「袋小路」「出口なし」の状態を指しているのである。

ところで、「私」をディレンマに陥れている二つの要求のうち、第一の要求、すなわち「友人に嫌われたくない」という要求は、或る意味において単純また

は純粹であり、つまりは専ら「私」の個人的な利得に係わるエゴイステイックな衝動に由来している（もっともこの場合でも、何が何でもこの友人を救いたい、という利他的な衝動が働くこともあり得るが、この方は「身から出た錆」という相手への非難によって容易に中和されるであろうから、この際は度外視しておく。）これに対して、他方の要求、すなわち「私は不正行為を働きたくない」という要求には二つの場合が考えられる。一つは「私」の内面に公正や正義についての価値意識が深く培われている場合であり、この場合には、「私」は公正や正義の原則に対する義務から不正行為の拒否を自己自身に対して要求するのである。他の一つは、不正行為が露顕したときに科せられる罰（暫くの停学の上、その学期に取得した全科目の単位の取り消し）への恐れからそれを避けたく思う場合であり、ここに働いているのは第一の要求と同様、まったく利己的または功利的な打算なのである。

本講義の主題は、まさに「道徳的ディレンマ」、すなわち単なる利己的打算を越えた道徳的要求の介入する価値選択の局面についての問題であるが、これについての論及は次章以後に譲ることとし、ここでは当事者をディレンマに陥れている複数の選択肢が何れも個人の利己的・功利的な要求に係わっている場合——従って当事者が専ら利己的・功利的な動機からディレンマに直面している場合——に眼を向けよう。ディレンマがディレンマとして最も純粹に現れるのは、実はこのような局面においてであるからである。

## 2. 囚人のディレンマ

自己利害的行為者（＝エゴイスト）の間に発生するディレンマの図式化としては、「囚人のディレンマ」と呼ばれるものが古くから有名である。先ず当事者が二人の場合を想定してみよう。

共同で犯罪を犯した嫌疑で捕らえられたA、B二人の容疑者が、別々の独房に入れられてそれぞれ尋問を受けている。二人は尋問に対して「黙秘」か「自白」かを選択しなければならない。その際、二人は各々の選択によってもたらされる結果については充分承知している。すなわち、両者とも「黙秘」を守り通せば、何れも1年の刑、何れか一方が「自白」し、一方が「黙秘」を通せば、

「自白」した方はわずか3ヶ月, 「黙秘」を通した方は10年の刑, 二人とも「自白」した場合には何れも8年の刑が科せられる。

ここで選択問題に直面しているA, B二人の容疑者は, 何れもエゴイストで, 相手はともかく, 自分の方は出来るだけ軽い刑期で釈放されたいと望んでいる。しかしながら, 自分が何れの選択肢を選ぶにせよ, 結果は常に相手の選択如何によって左右されざるを得ない。海野道郎の図\*を借りれば, 二人の置かれている状況は次の如くなる。

\*海野道郎「社会的ジレンマ研究の射程」, 盛山和夫・海野道郎編『秩序問題と社会的ジレンマ』1991, ハーベスト社, 141頁

囚人B

		黙 秘		自 白	
		黙 秘	自 白	黙 秘	自 白
囚人A	黙 秘	両人に 1年の刑	Aに10年の刑 Bに3ヶ月の刑		
	自 白	Aに3ヶ月の刑 Bに10年の刑	両人に 8年の刑		

海野によれば, この選択状況には次のような特徴がある。すなわち, 相手は何れの選択肢を選んだ場合でも, 自分の方は黙秘を守る(協力する)よりは自白する(裏切る)方が自分にとっては有利な結果(より短い刑期)となる, ということである。つまり, Bが黙秘を選択した場合, Aは黙秘を通せば1年の刑を科せられ, 自白すれば3ヶ月の刑ですむ。またBが自白した場合, Aは黙秘を通せば10年という最悪の刑を科せられ, 自白すればそれより2年短い8年の刑となる。しかしA, Bともに黙秘を押し通す(協力する)場合と, 両者ともに自白する(裏切る)場合とを比べると, 後者は前者よりも遙かに悪い結果を招く(前者は1年, 後者は8年の刑)。つまり, A, B双方とも自分の利得のみを計算して裏切行為を選択すれば, その結果としてどちらにとっても望ましくない「共貧状態」\*に陥るのである。

\*織田輝哉「秩序問題と進化論」, 前掲書, 129頁

ところで, 「囚人のディレンマ・ゲーム」というのは, このような状況に置



かれた囚人が自分にとって最適な戦略を競うゲームである。これが一回限りのゲームであれば、囚人（プレイヤー）の思考はどうどうめぐりの悪循環に陥り、確実な戦略を立てることは困難であろうが、これを何度も繰り返す「反復囚人のディレンマ・ゲーム」では、それなりに有利な戦略を選ぶことが可能となる（以下の叙述は織田輝哉論文による）。

このゲームでは、何回反復されるかは、プレイヤーには隠されている（というのは、もし何回目で終わるかが分かっていたら、最終回では「裏切り」が有利と判断され、それが順々に前送りになり、結局は一回だけの「囚人のディレンマ・ゲーム」と同じ結果になるであろうから）。そこでプレイヤーには、「協調し続ける、裏切り続ける、裏切られたら裏切り返す、相手が協調的ならときどき裏切る、ランダムに反応する」（織田）など様々な戦略を立てることが可能である。しかしアクセルロッド（Axelrod）の実験によると、これらの戦略のなかで、「しっぺ返し（tit-for-tat）」と言われる戦略が最も有力であった。ここで「しっぺ返し」というのは、「一回目は協調し、二回目以降は前回相手のとった手を選ぶ」、別の言葉で言えば、「自分から裏切らず、裏切るとしても相手が裏切った場合に限られる」という、いわば「上品な」（織田）戦略である。

ところで、以上に述べてきた「囚人のディレンマ」は当事者が二人の場合であり、我々の社会生活にあっては飽くまでも特殊ケースに過ぎない。そこで「二人囚人のディレンマ」を拡大し、「N囚人のディレンマ」とすれば、より一般的な「社会的ディレンマ」が定義される。ドース（Dawes）によって与えられた次の定義はその一例である\*。

\*海野道郎，前掲論文，前提書142頁

N人の均質な人間によって構成される社会において、N人の行為者のとり得る選択肢が、(a) C行動＝協力行動、及び(b) D行動＝裏切行動、の二つであると仮定すれば、「このとき、次の二つの性質をもつ状況を社会的ディレンマ social dilemma という。(1) 状況のいかんにかかわらず、当該行為者が得るもの(効用)は、C行動をとったときよりもD行動をとったときのほうが大きい(D行動は優越戦略)。したがって、すべての行為者がD行動をとるこ

とが均衡状態となる。(2)しかし、すべての構成員がD行動をとったとき(均衡状態)に各人が得るもの(効用)は、すべての構成員がC行動をとったときに各人が得るもの(効用)よりも小さい。(このような均衡を「欠陥均衡deficient equilibrium」という。)

このような「社会的ディレンマ」にあつては、「二人囚人のディレンマ」と異なり、相手が信頼できない場合には「しっぺ返し」のような戦略は効を奏しないなど、新たに困難な問題が発生するので、現在なお多くの研究者がその解決に取り組んでいる。

### 3. 共有地の悲劇

生物学者ハーディン(Hardin)は「共有地の悲劇」という寓話によって、現代における「社会的ディレンマ」を巧みに、かつ深刻に表現した\*。

\*以下、長谷川計二「『共有地の悲劇』——資源管理と環境問題——」, 前掲書の紹介に拠る。

すなわち、——ある共有地に自由に牛を放牧することを許されている牛飼いたちが、それぞれより多くの利益を求めて、少しでも多くの牛をこの共有地に放牧しようとしたとする。もし共有地が十分に広大であるか、全体の牛の頭数が少なければ——つまり環境容量を下回っていれば——、牛飼いたちの行為から何の問題も生じないが、彼等が挙って牛の頭数を増やしていけば、共有地は過放牧となり荒廃に帰する。牛飼いたちに共有地の自由な利用を許している限り、かかる荒廃を防ぐことは不可能である。何故なら、自己利益の最大化を狙う「合理的な」行為者としての牛飼いたちは、次の如く判断して選択を行うからである。すなわち、①牛を一頭増やすことによって得られる利益は、すべて自分のものとなる、②他方、自分が牛を一頭増やすことによって過放牧となったとしても、その被害はすべての牛飼いに分散されるから、各人の受ける被害は僅少にとどまる、と。つまり「自分一人位は……」という判断なのであるが、しかし牛飼いい全員が同様に考えて牛を増やし続けるであろうから、やがて共有地はまったく利用不能となり、牛飼いたちは共倒れとなる違いない。

長谷川計二はこれを一般化して次の如く述べる。「共有資源からの消費を拵

大することによってもたらされる利益はすべて個人に専有されるのに対して、そうした行為から生ずる共有資源の減少という被害はすべての成員に分有される。それゆえ、集団の個々の成員にとっては、消費の拡大にともなう個別的利益の方が共有資源の減少による個別の損失より大きく、合理的な選択として消費を拡大することになる。さらに、集団のすべての成員が同様に考えて消費を拡大することにより、ついには共有資源が枯渇してしまうのである。つまり、一人一人の牛飼いが合理的な計算に基づいて自己利益を追求することにより、それが集積した結果として共有地の破壊という集合的な不合理が生ずるのである。そして、このような集合的不合理から、当の牛飼い自身も逃れることはできない。\*」（下線——村瀬）。

\*長谷川計二，前掲論文，前掲書204頁

ここでは自己利害的行為者は「個人」となっているが、これを特定のグループ（例えば企業）や国家（特に先進諸国）と置き換えても、同様のメカニズムが考えられるであろう。何れにせよ、地球という有限な「共有地」において無制限な自己利益追求が行われる結果として、今日、例えば二酸化炭素による地球温暖化、フロンガスによるオゾン層破壊、乱開発による生態系の破壊、熱帯雨林・酸性雨の問題など、人類の存亡に係わる深刻な社会問題が多発しているのである。

本講義においては、これらの問題に詳細に立ち入る余裕はない。故にここでは、こうした重要問題の多くが「社会的ディレンマ」の構造をもつこと、従って「ディレンマ」問題は我々が避けて通ることのできない今日的問題であることに注意を促すに留め、我々の本来の主題である「道徳的ディレンマ」の問題に移ることにしよう。

### III 道德性の類型、並びにディレンマ解決の性格より見た道德性の水準

#### 1. ディレンマ問題処理に関する一面的な観点への批判

当事者を均質的な自己利害的個人（「合理的」エゴイスト）とする前提に立って様々の状況を想定した模擬実験（simulation）を行うことは、それ自体極めて興味深いことであり、またそこから導かれるモデルは実際問題の処理に当たって或る種の素出的意義を有する場合も少なくないであろう。しかしここでは前提そのものがひとつの「仮定」、ないしは「作業仮説」であり、従ってその前提に立つモデルもまた、現実の他の要素から純化された「理念型」に過ぎず、これをそのまま現実の客観的認識と見なしたり、あるいは現実の重要問題の解決に直接無媒介に適用できると考えたりするのは誤りである（この種のモデルは、社会的な問題処理の方策を模索する際の「操作」において有益に活用されるときも、かかる「操作」を「方法」の位置に高めたり、あるいは「操作」を「方法」と同一視したりしてはならない。「操作」は飽くまで「方法」の下位のモメントであり、「方法」に従属しなければならぬ）。

社会的に生活し行為する人間を専ら自己利益の最大化のみを追求する「合理的」エゴイストとして把える前提そのものが、資本主義的「市場原理」の不当な一般化から導かれたひとつの「抽象」に過ぎない。確かに「合理的」エゴイストは、現代の社会関係のなかで奇形化された「典型的な」人間像であるかも知れない。しかし「典型」は必ずしも「現実的に真なる」人間存在の全面を尽くすものとは言えないし、またこれとは対蹠的な他の「典型」の存在を排除するものではあり得ない。事実、人類はその苦難の歴史を通して、単なる功利的傾向とは別種の、より高貴な人間性、すなわち「人間の尊厳」へのセンス、個人的打算を越えて社会の重要課題に献身する精神態度、「真・善・美」の諸価値の創造と享受への情熱、といった人間的肉実を培い、それに磨きをかけてきた。この方向は、自覚的にせよ無自覚的にせよ、多くの人々によって体现されているはずである。

例えば、単に高収入の獲得という利己的な動機から医者となった者でも、実際の医療行為に当たっては医師としての良心を堅持し、病理の研究に当たって

は純粋な科学的関心を働かせている場合が少なくないであろう。また自分の作品を高く売りつけることに関心を抱いている画家であっても、作品の制作の過程において利害を離れた美的価値にまったく無関心な者はむしろ例外的であろうし、また多くの優れた芸術家は自己の美的創造活動に課せられた社会的使命を自覚しているであろう。さらに、我々人類の社会は、今日のような世界的規模における混乱のなかにあっても、平和問題・環境問題・労働問題・福祉問題などの社会的・歴史的な重要問題に個人的利害を越えて取りくむ多くの良心的な活動家を擁している。「道徳的ディレンマの解決と価値選択」という我々の主題に接近するには、このような「非利己的個人」といういまひとつの典型の存在を考慮にいれておかなければならないであろう。

また、自己の利害のみを計算して行為する個人を「合理的rational」個人の名を以て称するのは、rationalの語に対する不当な貶価であるとともに、功利的人物に対する不当な過褒となるであろう。真に洞察力のある人間ならば、すべての人間が同等に自己利益の最大化を目指して行為した結果としての「欠陥均衡」または「共貧状態」を当初から予測し、公正や正義の観点からそれとは別個の方針を掲げて社会参加を行うであろうが、「合理的」とか「理性的」とかいう名称はまさにこのような主体に対してこそ与えられるべきであるからである。

なお、社会を均質な諸個人の集合とする前提に立ったシミュレーションは、それ自体としては有益な学問的作業であるとしても、その結果を直ちに実際の社会認識と取り違えるならば、人々の現実的な諸関係としての社会の「質」または「性格」、従ってまた多少ともそれに規定された人間存在の具体的な内実を無視する危険に陥りかねない。例えば奴隷制社会における奴隷主と奴隷との関係、封建社会における領主と農奴との関係、資本主義社会における資本家と労働者との関係は、均質的な諸個人の抽象的な関係ではなく、その時代特有の社会的生産様式に規定され、その意味においていわば特定の「性格」を刻印された具体的な人間関係なのである。人間は、特定の時代、特定の社会に生まれた以上、好むと好まざるとに拘らずこうした関係に組み込まれながらも、そこにおける矛盾から発生する様々の問題に直面し、それらの問題を解決するとい

う仕方積極的に社会に働きかけていくのである。そして我々の主題である「道徳的ディレンマ」は、多くはこうした問題解決の過程において発生するのである。その際——後述するように——、我々の意志を越えつつ我々の存在——その「質」や「性格」——を規定する社会的生産様式は、そこから発生する問題を人類の価値実現と結びつく方向で解決しようとする人間主体にとっては、恣意的な捨象を許さぬ第一の科学的「認識」対象でなければならない。

## 2. 「価値倫理学」と「義務倫理学」

上述の如く、功利主義を唯一絶対の前提として「価値選択」の問題に接近するならば、それはこの重要問題を著しく一面的に、もしくは貧弱に取り扱うことになるであろう。この問題への正常な接近のためには、これとは別種の類型をも考慮にいれておく必要があることは自明である。そこで先ず参考のために、従来の倫理学説を二つの類型に分類した黒田亘の見解を祖上にのせよう\*。

\*黒田亘『行為と規範』1992、勁草書房、28～33頁

黒田によれば、人間はみな「規範」（特に社会規範）に従いつつ、同時に各自の個性と力量に応じた「価値」の実現を目指して生きるのであるから、「規範」と「価値」は人間の行為を考察するに当たって不可欠のカテゴリーであるが、従来の倫理学はこのうちの何れかに重心を置いて体系化される傾向を示している。すなわち、「価値」または「目的」を主とする「価値倫理学」または「目的倫理学」（axiology, teleology）の系譜と、専ら「規範」の考察を中心とする「義務倫理学」（deontology）の系譜とが、この学問の歴史を貫いて相互に拮抗しあう二大潮流をなしてきた、と。そして彼は、「価値倫理学」の典型としては、ヒューム（D. Hume）、ベンサム（J. Bentham）、ミル（Mill）親子などの功利説を挙げ、「義務倫理学」の典型としてはカント（I. Kant）の学説を挙げる。

しかしこのような分類は、重要な倫理学説の性格づけとしては、著しく妥当性を欠く場合が少なくない。例えば江戸中期の代表的な儒者・伊藤仁斎の学説を採り上げてみよう。すなわち彼は、徒らに細かな規範を「区区死定」し、このような「死道理」たる規範への厳格な服従を自分にも他人にも強制する朱子

学流の規範主義の倫理観に反対して、人々を生氣に満ちた広大な「道」の世界に解放し、その心に豊かな「寛裕溫柔の氣象」を育もうとした\*。つまりは道徳の基本を「規範」への拘束から人間的「価値」の充実へと転換したのであるから、黒田の分類に従えば、仁斎の説は典型的な「価値倫理学」に属するであろう。しかしそこで目指されているのは、少なくとも道徳プロパーの課題としては、決して功利的な価値の獲得ではなく、「慈愛の心、渾淪通徹、内より外に及び、至らずという所無うして、一毫残忍刻薄の心無し\*\*」と規定される「仁」の徳(=「実徳」)、つまりは「愛」を基本とする叡知的・良識的徳性の充実にはかならなかつた。それ故、彼の立場は、反規範主義的な「価値倫理学」に属するとは言っても、決して所謂「功利主義」とは同じ類型には属さないのである\*\*\*。

\* 伊藤仁斎「童子問」巻之下・二四章

\*\* 同上、巻之上・四三章

\*\*\* 一口に「功利主義」といっても、今日では「行為功利主義 (act-utilitarianism)」と「規則功利主義 (rule-utilitarianism)」とを区別するのが普通である。前者にあつては、功利の原理は個々の行為の正邪を判別する基準であり、後者にあつては、功利の原理は、個々の行為の正邪の判別には関与せず、却つて行為を規制する社会規範の正邪を判定する基準である。黒田、前掲書、116頁、参照。しかしここではこの点への詳しい論及は省略する。

次に「義務倫理学」の典型としてカントを挙げている点に触れよう。確かに「義務」の観念はカント倫理学の基調をなしており——「義務よ！ 汝、崇高にして偉大なる名よ (Pflicht! du erhabener grosser Name\*)」との、「義務」への賛美を見よ！——、そこでは「道徳法則」への尊敬の念に発する「義務」に基づいて決定される行為のみが、本来の意味における道徳性を承認されるのであるから、これを所謂「義務倫理学」の代表とすることに何の不都合もないように見えるが、しかし次の諸点に鑑みれば、それがデュルケム (E. Durkheim) やブラッドリー (F. G. Bradley) などの社会有機体論者において典型的であるような、「規範主義」という意味における通常の「義務倫理学」と根本的に異なる

ことは明らかである。

\* I. Kant, K. d. p. V., A154

すなわち第一に、カントにあっては、道徳法則に従う意志（善意志 *der gute Wille*）は、他の種類の「義務倫理学」の場合とは異なり、飽くまでも自律的な意志であるということである。「意志（Wille）の自律（Autonomie）は、一切の道徳法則と、これらの法則に相応する義務との唯一の原理である。これに反して意志（Willkür）の一切の他律（Heteronomie）は、責務にいささかの根拠をも提供しないばかりでなく、むしろ責務の原理と意志の道徳性に背くものである。\*」つまり「義務」の遂行は、神や国家や制度や習俗のような外的権威に服することも、また我々自身の欲望や傾向性の衝迫に左右されることもなく、ただひたすら「道徳法則」のみを根拠として自己を規定するところの、自律的で自己立法的な理性的意志の作用にほかならないのである。まことにピアジェ（J. Piaget）の指摘する如く、「……カント学派の倫理学は、その形式においては義務の道徳であるが、その内容においては自律的意志の道徳である。そして相互性（「義務」を特色づける一方的尊敬ではなく、人々の間の相互的尊敬——村瀬）そのものに依存する普遍性によって善を定義するのである（カントの個人的心意においては他律と遵奉主義の多くの痕跡はあるのであるが）。\*\*」

\* カント『実践理性批判』（波多野・宮本・篠田訳）岩波文庫、78頁（原著I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.）

\*\* ピアジェ『児童道徳判断の発達』（大伴茂訳、同文書院）507頁（原著J. Piaget, *Le Jugement moral chez l' enfant*, 1930.）

第二に、カント倫理学を特色づける所謂「形式主義」の独自の意義に注目しなければならぬ。すなわちカントにあっては、特定の対象によって呼び起こされ、快とか不快とかの感情の影響を被る実質的な実践原理——自愛または幸福の原理——は、すべて主観的であり相対的である。しかるに道徳法則は、あらゆる理性的存在者に対して無条件的に「べし（Sollen）」として要求される客観的で普遍妥当な法則でなければならないから、差別的で条件的な「実質」の名残りを留めていてはならない。それ故、道徳法則として残されるのは「形式」のみである。「理性的存在者が、彼の格率を普遍的な実践的法則と見なし



てよいのは、彼がその格率を、実質に関してでなく形式に関してのみ、意志の規定根拠を含むような原理と見なし得る場合に限られる。\*」 「……法則から一切の実質——すなわち意志の対象（意志規定の根拠としての）をすべて除き去ると、あとに残るのはこの法則の単なる形式——すなわち普遍的立法という形式だけである。\*」簡単に言えば、道徳法則が端的な「べし」として万人に指定するのは、行為の特定の内容や対象（実質）ではなく、いかなる行為も常にそれに従うべき行為の仕方、すなわち「君の意志の格率が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ\*\*」というような「命法」に表現される行為の形式なのである。——このような「形式主義」に対してはこれまで様々な立場から批判が加えられてきたが、しかし少なくとも次の一点に関しては高い評価が与えられなければならない。すなわち、カントはこのような仕方で、所与的な「在り」の領分と理想的な「可し」の領分との区別を明確化し、所与性の拘束から解放された普遍的な諸原理に立脚して自律的に現実の課題に対処するという道徳性の新たな水準に道を開いたのである\*\*\*。これはピアジェらの心理学者によって明らかにされた如く、高い水準の道徳性の特徴を示している。

\* 前掲書、64頁

\*\* 同上、72頁

\*\*\*カントの「形式主義」のいまひとつの重要意義は、ハーバーマスによって指摘された「モデルネの特徴」のひとつ、すなわち「手続き的合理性への信頼」という点にあるが、ここではこの点に論及する違はない。ハーバーマス『道徳意識とコミュニケーション行為』（三島・中野・木前訳、岩波書店）7頁（原著J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983.）

カントの学説を並みの「義務倫理学」から区別する第三の特徴は、その崇高な「人間＝目的」観にある。すなわち、カントはあらゆる存在者を「物件（Sachen）」と「人格（Personen）」とに区別し、自然的存在としての前者が手段としての相対的価値しかもたぬのに対し、理性的存在としての後者は目的自体（Zwecke an sich selbst）としての絶対的価値をもつと指摘する\*。かく

て、人間を対象とする「定言命法」は次の如くなる、「君自身の人格、及び他のすべての人々の人格における人間性を、決して単なる手段としてではなく、常に同時に目的として扱うよう行為せよ（Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest.）<sup>\*\*</sup>」と。ところで、人格における人間性が、このように「目的自体」として取り扱われなければならないのは、まさにそれが、価格の如く任意に他の等価物と置き換え得るものとは違って、このような置き換えを絶対に許さぬ内的価値としての尊厳（Würde）を具えているからにほかならない<sup>\*\*\*</sup>。——このように格調高く謳われた「人間の尊厳」の思想は、やがて良識に満ちた警世の書『永遠平和のために』に結晶するのである。ここには「人間＝手段」観の色彩の強い諸他の「義務倫理学」とは異質の特徴が認められるであろう。

\* カント『道徳形而上学原論』（篠田英雄訳）岩波文庫、101頁（原著I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785.）

\*\* 同上、103頁。但し訳文は同訳書には従っていない。

\*\*\* 同上、116頁

「規範主義」という意味において典型的な「義務倫理学」は、多くの場合、上記のようなカント学説とはまったく別の方向線上にある。ここでは一例としてブラッドリー（F. G. Bradley）の見解を瞥見しよう。ブラッドリーによれば、個々の人間は自己を包む「有機的全体」ないしは「道徳的有機体」のメンバーとなり、あるいはかかるメンバーとして自己を自覚する場合にのみ「自己実現（Self-realization）」を達成することができる<sup>\*</sup>。しかるに「メンバーであること」とは、全体のなかの一器官としての「私の部署（station）」において全体の意志を体現すること、全体によって各自に割り当てられた「部署」において各自の「義務」を果たすことにほかならない。ここでは「私の部署とその義務（my station and its duties）」こそがあらゆる道徳の基本となるのである<sup>\*\*</sup>。かかる全体への従属に伴って、「理論」や「良心」や「理想」など、人間の自律性・主体性にとって不可欠の要素がすべて排斥される。つまりはこの意味における「義務倫理学」は、カントのそれとは違って、まったく「他律」の倫理

学なのである。なおカントとの比較において注目すべきことは、ブラッドリーが、カントとは反対に、「～であるべし (is to be)」という理想からの要請を放棄し、専ら「～である (is)」としての所与世界に自足することをあらゆるメンバーの徳として謳ったことである\*\*\*。

\* F. H. Bradley, *Ethical Studies*, 2. ed., Oxford, 1927, reissued 1988, p.80.

\*\* *ibid.* p.173.

\*\*\* *ibid.* p.210.

以上の通り、功利主義を主流とする「価値倫理学」と規範主義を主流とする「義務倫理学」との二類型を立て、従来の倫理学説をその何れかに分類するとすれば、水と油のように馴染まない別種の学説が無理に同類として扱われ、それぞれの学説のもつ重要な性格特徴が無視されたり歪曲されたりすることになりかねないのである。このことはこれらの倫理学説に反映された一般の道徳観についても当てはまるであろう。故に我々は、我々の当面の問題を処理するのに一層適切な他の分類原理を探し求めなければならぬ。

### 3. ピアジェ (J. Piaget) における道徳性の二類型

道徳性の判別のためには、「功利主義」とか「規範主義」とかというような、すでに選択された特定の「立場」によるよりも、むしろこうした「立場」の選択の際に作用する思考や判断の構造によるほうが適切であるように思われる。そこで、次にピアジェがこの観点から立てた道徳性の二類型を採り上げよう。

#### 【道徳の第Ⅰ類型——拘束の道徳】

これは、権威に対する「一方的尊敬」、及びそのもとでの強制と服従を基本とする「義務」と「他律」の道徳である。ここには、規則や規範に関するアブリオリズム (既構成的基準)、行為者の意図や動機を無視する「結果主義」(ピアジェ独自の意味における「客観的責任」)、独特の「自己中心性」(成人の場合には、命令者にも被命令者にも付き纏う独特の性格のエゴイズム)、など、一連の特徴が伴っている。

#### 【道徳の第Ⅱ類型——協同の道徳】

これは、集団の成員の間に「相互的尊敬」が成立し、その関係のもとでの平

等な討議と反省が重視される「善」（「義務」における規則や規範と違って、一切の先験性から解放された未構成的基準としての「善」と「自律」（＝「良心の自律」）の道德である。ここでは、集団の成員は、それぞれの自己中心性とエゴイズムから脱皮しており、個人の尊厳——従って結果のみならず、意図や動機を配慮した「主観的責任性」——と、自由討論によって完成された一般意見に対する尊敬との連携がそのモラルに貫かれている。

この二つの類型は、何れも現在の社会に存在しているが、しかし同一水準において、または対等の資格において相互に拮抗しあっているわけではない。民主主義的理想の観点から一見して明らかなその性格と意義に関してばかりでなく、発生的順序という観点からしても、第Ⅱ類型の道德は第Ⅰ類型のそれよりも遙かに高い水準にあるのである。ピアジェは、児童の精神発達の諸段階（それぞれの段階における構造の発生）に応じて道德性もまた第Ⅰ類型から第Ⅱ類型へと移行していく事実を解明した\*。しかしここでは、紙幅の都合上、ピアジェの発達理論についてのこれ以上の論及は省略し、ピアジェの路線に沿った発生的観点から道德性の水準（level）と段階（stage）を詳細に分析したコールバーグ（L. Kohlberg）の所説の紹介に移ろう（彼はまさに「ディレンマ問題」への被験者の解答からその理論を導いている）。

\*ピアジェ、前掲書、487～546頁

#### 4. コールバーグ（L. Kohlberg）の道德発達論——道德的ディレンマ解決の段階——

コールバーグは、ディレンマ問題への解答を手がかりとしながら人間の道德的判断の特徴を研究し、文化や文明の相違にかかわらず普遍的に存在する道德的判断の3水準・6段階を明らかにした。ここでは、手がかりとしたディレンマ問題への解答を後回しにして、先ずはそこから導かれた結論の表示を見ることにしよう（コールバーグは様々の視点から段階表を作成しているが、ここでは彼の論文集第Ⅰ巻に掲げる Appendix. The Six Stages of Moral Judgmentを引用する。蓋しこの表が最も簡にして要を得ていると思われるからである\*）。

\* L. Kohlberg, *Essays on Moral Development, Volume I*, 1981, New York, p.409.

Level A. 前慣習的 (preconventional) 水準

Stage 1.	<p>懲罰 (punishment) と服従 (遵奉obedience) の段階</p> <p>[内容]</p> <p>正しいとは、①規則と権威への忠実な (literal) 服従、②懲罰を避けること、③物理的の危害を与えないこと、である。</p> <p>1. 正しいこととは、規則違反を避けること、服従のために服従すること、及び人々や所有物への物理的の危害を与えないこと、である。</p> <p>2. 正しい行為をする理由は、懲罰の回避と、権威者の優越した力にある。</p> <p style="text-align: center;">—— 社会的パースペクティヴ ——</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>この段階 (Stage) は、自己中心的な (egocentric) 観点を採る。この段階にある者は、他人の利害を考慮したり、あるいは他人が行為者と異なることを認知したりせず、また二つの観点を関連づけない。行為は、他者の心理的関心に関してよりも、むしろ物理的の結果に関して判断される。権威者のパースペクティヴが彼自身のそれと混同される。</p> </div>
Stage 2.	<p>個人的・道具的の目的 (individual instrumental purpose) と交換の段階</p> <p>[内容]</p> <p>正しいとは、自分自身または他者の要求 (needs) を満たすこと、具体的な交換に関して公正な取引をすることである。</p> <p>1. 正しいこととは、誰かの直接的な利害に対するとき、規則に従うことである。自分自身の利害と必要に合致すべく行為し、他者をして同様に行為させることは正しい。また公正であること、すなわち、平等な交換・取引・契約であることは正しい。</p> <p>2. 正しい行為をする理由は、他の人々もやはり彼等の利害を有すると認めなければならぬ世界において、自分自身の要求または利害を満足させることにある。</p> <p style="text-align: center;">—— 社会的パースペクティヴ ——</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px;"> <p>この段階は具体的・個人的パースペクティヴを採る。この段階にある者は、自分の利害及び観点を、権威者及び他者のそれから区別 (分離) する。彼または彼女は、誰もが自分の追求すべき利害を有しており、かつそれらが衝突すること、故に正義は (具体的・個人主義的の意味において) 相対的であることを知っている。人は、互いに衝突する個人的利害を、サーヴィスの道具的 (instrumental) 交換を通して、他者及びその善意への道具的な要求を通して、また各人に同額を与える公正さを通して、統合し或いは関係づける。</p> </div>

Level B. 慣習的 (conventional) 水準

Stage 3.	<p>相互的な間人格的 (interpersonal) 期待、関係及び同調の段階</p> <p>[内容]</p> <p>正しさとは、善い (good——または良い [nice]) 役割を演ずること、他の人々及び彼等の感情について気遣うこと、仲間への忠誠及び信頼を保つこと、規則及び期待に従うべく動機づけられていること、である。</p>
----------	---

1. 正しいこととは、身近な人々によって期待されること、或いは息子・姉妹・友人等々としての役割において一般的に期待されることに従って行動することである。「善良であること (being good)」が重要なのであり、それは、善き動機をもつこと、他人についての心配を示すことを意味する。それはまた、相互関係を保つこと、信頼・忠誠・尊敬・感謝の念を持続することを意味する。
2. 正しい行為をする理由は、自分自身及び他者の眼に良く映らなければならないこと、他人を気にかけることにある、——もし自分が他の人物の立場にあるとしたら、自分から善き行為を求めるであろうから (黄金律)。

社会的パースペクティヴ

この段階は、他の諸個人との関係における個人のパースペクティヴを採る。この段階にある者は、個人的利害に優先するところの、共有される感情・同意 (契約) ・期待を承知している。その人物は「具体的な黄金律 (concrete Golden Rule)」——己れを他者の立場に置くこと——によって諸々の観点を関係づける。(だが) 彼または彼女は、一般化された「システム」のパースペクティヴを考慮しない。

Stage 4. 社会システム (social system) 及び良心保維 (conscience maintenance) の段階  
【内容】

正しさとは、社会における自分の義務を果たすこと、社会秩序を擁護すること、社会または集団の福利を維持すること、である。

1. 正しいこととは、自分の同意した現存の義務を遂行することである。法律は、他人の一定の社会的な義務及び権利と衝突するような極端な場合を除いて、維持されなければならない。また、社会、集団、或いは制度に貢献することは正しい。
2. 正しい行為をする理由は、ひとつの全体としての現行制度を保守すること、自己の限定された責務に相応するものとしての自尊または良心、「もし誰もがそれをしたらどうなるのか?」という結果への考慮にある。

社会的パースペクティヴ

この段階は、社会的観点を間人格的 (interpersonal) 同意または動機から区別する。この段階にある者は、役割及び規則を定めるシステムの観点を採る。彼または彼女は、システムにおける地位 (立場) という点での個々の関係を考慮する。

Level C. 脱慣習的な (postconventional) , かつ原理化された (principled) 水準

道徳的決定は、公正にして有益な実践をなすべくデザインされた社会を構成し創造するすべての個人が合意する (或いは合意し得る) ところの、正義、価値、または原理から発生する。

Stage 5. 優先的権利及び社会契約 (social contract) または効益 (utility) の段階  
【内容】

正しさとは、社会の基本的権利、価値、及び合法的契約が、集団の具体的な規則や法と衝突する場合でさえ、それらを擁護することである。

1. 正しいこととは、人々が多様な価値や意見をもっており、また殆どの価値や規則が自分の集団にとって相対的であるという事実を理解している

ことである。これらの「相対的な (relative)」諸規則は、しかしながら、公平さ (impartiality) のために、またそれらが社会契約であるが故に、通常は守られるべきなのである。とはいえ、生命や自由のような幾つかの非相対的な (nonrelative) 価値や権利は、いかなる社会においても、また多数意見に拘らず、擁護されなければならない。

2. 正しい行為をする理由は、一般には、すべての人々の善のために、また自分自身及び他の人々の権利を守るために、法を作りそれに従うとの社会契約をすでに結んでいるが故に、法に従うべく義務づけられているという感情にある。また、家族・友情・信頼・労働義務は、自由に結ばれる誓約乃至は契約であり、他者の権利への尊重を伴う。ひとは、法及び義務が全体の効益 (overall utility) の合理的計算——「再大多数の最大善」——に基づいていることを考慮にいれる。

社会的パースペクティヴ

この段階は、対社会的優先 (a prior-to-society) のパースペクティヴ——社会的所属及び契約に優先する価値及び権利を自覚した合理的個人のパースペクティヴを探る。人間は、同意、契約、客観的公正、及び正当な手順などの形式的手法によって諸々のパースペクティヴを統合する。彼または彼女は、道徳的観点及び法的観点を配慮し、それらが衝突することを認知し、またそれらを統合することの困難さを見出す。

Stage 6. 普遍的な倫理的原理 (universal ethical principles) の段階

[内容]

この段階は、すべての人類 (humanity) が従うべき普遍的な倫理的原理による手引を仮定している。

1. 何が正しいかということに関して、第6段階は、普遍的な倫理的原理に導かれる。個別的な法及び社会的な合意は、かかる原理に基づいているが故に、一般に妥当である。法がこれらの原理に違反する場合には、自分は原理に従って行為する。ここで原理とは、正義の普遍的原理、すなわち人間の権利の平等と、個人としての人間存在の尊厳 (dignity) に対する尊重ほかならない。これらの原理は、単に承認された価値であるだけでなく、個々の決定を生み出すのに用いられる原理でもある。
2. 正しく行為する理由は、理性的人間として、原理の妥当性を了解し、それを引き受けるようになったことにある。

社会的パースペクティヴ

この段階は、社会的調整がそこから派生するところの、或いはそれらがそれに基づいて根拠づけられるところの、道徳的観点のパースペクティヴを探る。そのパースペクティヴは、手段ではなく目的としての他の人格への尊敬という道徳性 (morality) の本性乃至は基礎的な道徳的前提を承認している理性的個人のそれである。

【注記】 コールバーグの表では、Level B と C との間に過渡的な水準 (transitional level) が挙げられているが、初学者にとっては頗る煩雑であろうし、また基本点への理解を混乱させる恐れがあるので、ここでは省略した。

コールバーグの段階理論は、単に心理学的事実の認識に留まらず、倫理学ないし道徳哲学の形成に対しても重要な示唆を与えるものである。以下、そのうちの二点を挙げておこう\*。

\* コールバーグの学説についての以下の関説は、哲学的に特に重要と思われる前掲著書所収の二論文、すなわち“from Is to Ought: how to commit naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development”（永野重史編『道徳性の発達と教育』〔1985, 新曜社〕に訳載されている）及び“justice as reversibility: the claim to moral adequacy of a highest stage of moral judgment”に主として依拠する。なお、以下、頁数を記す場合は、KLと略記する。

### (1) 倫理的相対主義 (ethical relativism) または価値相対主義 (value relativism) の克服の方途

個人によって、または文化によって、異なった価値観、倫理観、あるいは善悪の観念が成立しているという「事実」から、普遍妥当な善悪の基準——万人に受けいられる「べき」基準——は存在しない、あるいはそのような基準は「あってはならない」、人それぞれ、文化それぞれの別個の価値観に従って選択し行動する「べき」だ、というような、「価値」に関する相対主義（倫理的相対主義）が導かれ、ある意味では今日の流行思潮のひとつとなっている。コールバーグはこのような相対主義を「事実」から直接に「価値」を帰結するいわゆる「自然主義的語謬 (naturalistic fallacy)」の一種として退ける。すなわち彼によれば、「である (is)」(事実)として個人や文化に応じた多様な価値観・倫理観が存在しているということは、必ずしも「べきである (ought)」として要請される価値や規範の相対性を証する理由とはなり得ない。後者は単なる事実認定に係わる事柄ではなく、常にその客観的な妥当性が——つまりは道徳性の合理的基準が——問われなければならぬ事柄である\*。

\* KL. p.106. ~ 114.

コールバーグに従えば、様々の道徳性や道徳的判断は、すべて同列に並ぶ、何れとも優劣のつけがたい多様性・相対性のうちにあるのではなく、それぞれの具える性格特徴によって類別され、しかもそれらは、上記の表に示される如



く、道徳性の発達における一定の水準や段階に位置づけられる。これらの段階——それぞれの段階の「構造」のもつ性格特徴——には明らかに上下の優劣があり、より上位の段階は、より下位のそれよりも、道徳的に「より適切（more adequate）」であり、「客観的に」より望ましく（“objectively” more preferable）」、かつ一層高い「普遍化可能性（universalizability）」を有している。

こうした上下の順序性は、より上位の段階が、より下位の段階に成立した要素を包含し、これをより高い水準のもとに再統合していること、またより上位の段階にある者が、より下位にある者の判断を「歪曲なしに」理解することができ、かつ場合によってはそれを使用することができる——にも拘らず敢えてそうしない——のに対して、その逆は不可能であること、また人間の個体発生に即して見れば、すべての個人の道徳性はこれらの段階を順々に踏んで発達すること——この順序が逆になったり、あるいは途中の段階を省略してより高い段階に移行することはあり得ないこと——などによって証される。かつまた、コールバーグらは、これらの段階が、地域や文化の差異に係わりなく地上のあらゆる民族に普遍的に存在することを、各地での調査による具体的なデータに基づいて立証した。

ひとは屢々、特定の価値観や倫理観を絶対化し、万人に強制する価値絶対主義に対する反発ないし警戒から、一見それとは対蹠的な外観を呈する価値相対主義や倫理的相対主義を、より「寛容な」思想として受け入れるかも知れない。しかし例えば、人種差別や男女差別の偏見に固執する個人や、あるいはそのような偏見の慣習化した文化と、そのような偏見に捉われない個人や、そのような慣習のない文化とを、評価的な比較を許さぬ単なる観点の相違として、同じ資格において取り扱うことができるであろうか。まともな良識は、明らかに前者より後者を、道徳的に「より適切な」、客観的に「より望ましい」ものと見なし、そこに一層高い普遍妥当性を認めるであろう。コールバーグの段階理論は、価値絶対主義の強権を退けつつも、価値相対主義・倫理的相対主義の混沌に陥ることなく、飽くまで客観的に妥当な、万人の承認に値する道徳性の実現を追求する者に対して、ひとつの有力な支柱を与えたと言うことができよう。

## (2) 道德性の後天的形成

コールバーグは、道德的判断の段階が文化を通じて普遍的であることを立証したが、しかしそれを先験的に与えられ、決定されたものとは見なさず、かえって個体発生の過程において、社会—環境やそのもとでの他者との相互作用を通して、後天的に形成されゆくものとする。コールバーグによれば、「認知的・倫理的により高次のもの、より適切なもの (the cognitively and ethically more higher or more adequate) は、まさに適切なるが故に、より不適切なものよりも後に生じ、以前のものに取って代わらざるを得ない」\*のであり、つまりは、後から派生するものは先に成立したものよりも一層高次の、一層適切なものにほかならないのである。

\* KL. p. 131.

では、この形成過程は如何にして進展するのか。それは、一言で表現すれば、有機体と環境との間の相互作用のなかで発生するところの、「より一層の均衡化 (the more equilibrated) に向けての認知—構造的な再組織化 (cognitive-structural reorganization)\*」にほかならない。今これを、若干の逸脱を恐れずに簡略に解説すれば、次の如くになろう。

\* KL. p. 133.

一般にある段階の道德性を特色づけているのは、それ特有の「役割取得 (role taking)」の様式、すなわち他者と役割を交換し、他者の立場に立って考える様式である。一定の段階においてなされた道德的判断が、一定の様式における役割取得において——つまりその段階特有の様式において他者の観点に立って考える際に——なお肯定されるならば、その判断は他者の観点と調整されており、いわば安定した均衡状態 (equilibrium) にあるとすることができる。しかしこの役割取得において先の道德的判断が維持し難くなれば——つまり自分の観点と他者の観点との間に拮抗する要求が存在し、そこに葛藤が生ずれば——、その道德的状况は著しい不均衡状態に陥らざるを得ない。そしてそれが解決されるためには、ここにより高次の均衡状態をもたらす得る役割取得の新たな様式——従ってそのような様式を成立させる構造——が獲得されなければならない。こうして道德性はより発達した段階に移行するのである。約言すれ

ば、道徳的発達とは、コールバーグにあっては、こうした役割取得の様式の再構造化の過程にほかならないのである。

例えば、道徳的には第5段階——「法は万人の福利を最大化するために合憲的・契約的手続きによって作られるべきであり、また市民と社会との契約として遵守されるべきである」と考える段階——にある優秀な医学生Jが、「南北戦争以前に、法を破って奴隷の逃亡を助けることは正しいかどうか」というディレンマに答えたケースを見よう\*。彼は一方では、法に従わないのは間違っていると言いながら、他方では、その法そのものが、人間を動物扱いにしている故に間違っており、従って道徳的観点からすれば (from a moral point of view), そのような法に背くことは正しいと答える。しかし彼はさらに、これは「私の意見 (my opinion)」に過ぎず、他人に対してまで一般化できないとし、当時の枠組みにあっては、奴隷を人間として扱わない多くの人々の見解に同調すること——従って「私の意見」では間違っている法を遵守すること——は、道徳的に正しかったであろう、と言う。つまり、Jはここで、「法の遵守」という正義と「人間の尊厳」——人間を動物扱いにしてはならない——という正義との間で葛藤し、一方の当事者である奴隷との役割取得 (role-taking) に成功しておらず、従ってこのディレンマを解決すべき一層「適切な (adequate)」, 一層「原理化された (principled)」道徳的観点をもたず、頗る不安定・不均衡な状態に陥っている。

\* KL. p. 157~159.

さて、コールバーグの意を汲んでこれを敷衍すれば、Jがこのディレンマを解決するためには、上記の不均衡を克服し、よりよい均衡状態 (equilibrium) たる第6段階の構造に移行しなければならないであろう。ここでは、人間の尊厳、万人の公平と平等という道徳性の観点が、いわば完全に「原理化」されており、人間の尊厳を無視した不公正な法に対しては専ら道徳性の観点から「市民的不服従 (civil disobedience)」の立場を採用することもできるから、一方の当事者である奴隷との役割取得も完全に成立し、法と道徳との葛藤という不均衡状態からも解放されているのである。不公正な法が支配し、多くの人々がそれを受け入れている状況のもとで、「市民的不服従」の旗幟を掲げることは、

自らを社会的に極めて厳しい立場に立たせることを意味しようが、しかしこうした選好を行った者の内部では、他に増して高い均衡状態が実現されているのである。

話題をもとに戻せば、コールバーグの段階理論は、道徳性の最高段階（第6段階）を目指した人間形成もしくは人間の自己実現の諸段階を表現しているのである。

\* \* \* \* \*

コールバーグの段階理論は、主としてディレンマ問題への被験者の解答の分析から導かれたものである。次にその具体例を見ることにしよう。先ず彼が屢々用いる「ハインツ（Heinz）のディレンマ」を挙げる（紙幅の都合上、文章は縮訳し、また趣旨を明確にするため、部分的にKL. Vol. II . Appendix B. p.640. の文章を交える）\*。

\* KL. p.12.

—— ハインツのディレンマ ——

ヨーロッパで、ある婦人が特殊な癌に罹って死に瀕していた。彼女を救うかも知れないと医者考える薬があった。その薬は同じ町に住む薬剤師によって最近発見されたものである。薬剤師は、製造に要した費用の10倍もの値段をその薬につけていた。病める婦人の夫・ハインツは、すべての知人から金を借りようとし、あらゆる合法的な手段を試みたが、金は薬の値段のほぼ半分しか集まらなかった。彼は薬剤師に事情を説明し、値段を安くするか、後払いにしてくれるよう頼んだが、薬剤師は「私がこの薬を発見したのだし、また私はこれで金を儲けるつもりなのだ」と言って断った。すでに合法的な手段も尽きたので、ハインツは自棄的になり、妻の生命のために薬を盗むべく薬剤師の店に侵入した。

Q：夫はそうすべきだったか？

次の表は、このディレンマ状況において夫が薬を盗むことについての、各発達段階における賛否両論の論拠（argument）——「動機（motives）」——を示したものである\*。なお、ここでは、選択された「内容（content）」よりも、何れの選択の支持に対しても用いられる各段階特有の「思考の仕方（a way of thinking）」、つまりは道徳上の「形式（form）」に着目されたい。

\* KL. p.121.

## 道徳的行為に従う動機

第1段階	<p>行為は懲罰の回避 (avoidance of punishment) によって動機づけられ、「良心 (conscience)」とは懲罰に対する非合理的な恐れ (irrational fear) である。</p> <p>賛成：もしあなたの妻を死なせたら、あなたは面倒なことになるでしょう。あなたは、彼女を救うためにお金を使わなかったことを咎められ、あなたの妻の死について、あなたと薬剤師は取り調べられるでしょう。</p> <p>反対：あなたは薬を盗むべきではありません。何故なら、もしそんなことをしたら、あなたは逮捕されて監獄に入れられるでしょうから。あなたが逃げ出したとしても、あなたの良心は、警察が何時かどんなにしてあなたに追いつくかと考えて、あなたを悩ませるでしょう。</p>
第2段階	<p>行為は報酬や利益への願望によって動機づけられている。罪の意識 (やましき—guilt) という反応は、可能ではあるが無視され、懲罰は実利的な流儀 (pragmatic manner) において観られる。(自己の恐れ、喜び、または苦痛を、懲罰という結果から分化する。)</p> <p>賛成：あなたが逮捕されたとしても、あなたは薬を返せばよいのだし、大した刑罰は受けないでしょう。もし釈放されたときに妻がいるならば、少々の刑期を務めるくらい、それほど苦にならないでしょう。</p> <p>反対：薬を盗んだとしても、刑期はそれほど長くはないでしょうが、妻は多分、彼が釈放される前に死ぬでしょうから、盗みはそれほど彼の得にはならないでしょう。妻が死んでも彼は自分を咎めるべきではありません、妻が痛に罹ったのは彼の責任ではないのです。</p>
第3段階	<p>行為は、実際上の、または想像上・仮定上の、他者からの非難の予想によって動機づけられる (例えば、罪の意識)。(非難を罰・恐れ・苦痛から分化する)。</p> <p>賛成：もしあなたが薬を盗んだとしても、誰もあなたが悪いとは思わないでしょうが、もし盗まなかったら、あなたの家族はあなたが冷酷な夫であると思うでしょう。もし妻を死なせたら、あなたはもう誰にも顔向けができなくなります。</p> <p>反対：あなたが犯罪者であると思うのは、薬剤師だけではありません、他の誰もがやはりそう思うでしょう。薬を盗んだ後に、あなたが如何にあなたの家族や自分自身に不名誉をもたらしたかを考えて後悔するでしょう。あなたはもう誰にも顔向けができなくなります。</p>
第4段階	<p>行為は不名誉 (dishonor)、すなわち義務の不履行に対する制度化された非難 (institutionalized blame) の予想によって、また他の人々に与えた具体的な危害についての罪の意識 (guilt) によって、動機づけられる。(正式の不名誉 [formal dishonor] を、正式でない非難 [informal disapproval] から分化する。また、悪しき結果に対する罪の意識を、単なる非難から分化する。)</p>

	<p>賛成：幾らかでも名誉の意識があれば、妻を救うであろう唯一のことをするのが怖いという理由で、彼女を死なせたりはしないでしょう。もし妻への義務を果たさないならば、あなたは、自分が彼女の死をもたらしただけという罪の意識を何時も感じることでしょ。</p> <p>反対：あなたは捨てばちになっていて、薬を盗んでいるときには、悪いことをしていることが分からないかも知れません。しかし、罰を科され、監獄へ送られた後に、あなたには自分が悪事を働いたことが分かるでしょう。そして自分の不正行為や法律違反に対する罪の意識を何時も感じることでしょ。</p>
<p>第5段階</p>	<p>同輩や共同体の尊敬を維持することに関心がある（その際、かれらの尊敬が、感情よりも理性に基づいていると見なしている）。また、自らの自尊心（self-respect）——自己を非理性的な、一貫性を欠いた、無目的なものとして判断することを避けること——に関心がある。（制度化された非難と、共同体の不敬または自己不敬とが区別される。）</p> <p>賛成：もしあなたが（薬を）盗まなければ、あなたは他の人々の尊敬を失い、それを獲得しないでしょう。もしあなたが妻を死なせたなら、それは恐れからであって、道理を尽くしてのことではないでしょう。だからあなたは、まさしく自尊心を失い、そして恐らく他の人々の尊敬をも失うでしょう。</p> <p>反対：（薬を盗めば）あなたは共同体における地位と尊敬を失い、しかも法を犯すこととなります。もしあなたが感情に押し流され、長期的な視点を失うならば、あなたは自分に対する尊敬を失うでしょう。</p>
<p>第6段階</p>	<p>自己自身の原理（例えば、「生命の尊重」——村瀬）を犯すことへの自己呵責（自責——self-condemnation）に関心がある。（共同体からの尊敬と自尊心とが分化する。さらに、<u>合理性の一般的な達成</u>〔general achieving rationality〕の故の自尊心と、<u>道徳原理の維持</u>〔maintaining moral principles〕の故の自尊心とが分化する。）</p> <p>賛成：もしあなたが薬をぬすまず、妻を死なせたなら、あなたはそのことのために、何時までも自分自身を責めるでしょう。あなたは非難されないでしょうし、法の外面的な規則に従ったことにはなるでしょうが、しかしあなたはあなた自身の良心の基準（your own standards of conscience）に従ったことにはならないでしょう。</p> <p>反対：もしあなたが薬を盗んだとしても、他の人々によって非難されはしないでしょうが、しかしあなたはあなた自身の良心と正直（honesty）という基準に従わなかったのだから、自分自身を責めることになるでしょう。</p>

以上のように、ディレンマ状況における行為の選択の動機は、罰の回避（第1段階）→報酬や利益への願望（第2段階）→他者からの非難の予想（第3段階）→義務の不履行に対する制度化された非難の予想（第4段階）→（社会契約的な）共同社会における理性的な尊敬の維持（第5段階）→道徳原理と良心（道徳原理を破る場合の良心の呵責）（第6段階）、という方向で発達

していき、段階が上昇するごとに一層の妥当性と普遍性を獲得していく。

なおここでは、道徳性の「形式」——論拠＝動機——が問題にされているから、夫の行為についての賛否両論が併記される形となっているが、実際上の「内容」(行為の選択)が問題となる場合には、上位の段階ほど、そして第6段階ではほぼ完全に、薬を盗む夫の行為への賛成が優位にたつてであろう。というのは、一方では、このディレンマのなかで最も好ましくない(不幸な)位置にある「瀕死の妻」の立場への「役割取得(role-taking)」が上位の段階ほど、そして第6段階ではほぼ完全に、成功を収めるであろうし、また他方では、「人格の尊厳」や「人間の生命の神聖さ」といった価値観念が一層「原理化」されていくであろうからである。このことは、コールバーグ自ら、第6段階にあっては、そのケースの諸事実についての共通の知識さえ与えられれば、人々の道徳的判断は完全に一致する\*、と語っていることによっても証されるであろう。

\* KL. p. 211.

この点をより明確にするために、コールバーグの面接した三人の哲学者、すなわち第5段階にある哲学者1及び2、第6段階にある哲学者3のハインツ・ディレンマに対する解答を見よう\*。

\* KL. p. 160～163.

哲学者1

ハインツのしたことは悪くはない。不足している薬の分配は公正の原理(principles of fairness)によって統制されるべきだ。かかる統制(regulations)がなければ、薬剤師は法的権利(legal rights)の範囲内にいたが、しかしその事情に道徳的な不平(moral complaint)は言えない。しかしながら、もしそうすることが彼の社会において強く否認されることでないならば、彼はなお道徳的な権利の範囲内にいた。ハインツのしたことは悪いことではなかったが、それをする<sup>1</sup>ことは彼の義務ではなかった。……このケースにおいては、ハインツが薬を盗むことは悪ではないが、しかしそれは義務の呼び声を越えている。それは義務以上(supererogation)の行為だ。

哲学者2

薬を盗むことは夫の義務である。夫がその能力のベストを尽くして妻の世話をすべきだという原理は、その一般的な遵守が害よりも益をなす原理である(principle whose general observance does more good than harm)。友人の場合でも、もしその友人が極めて親しい(この種の事柄を互いに行うことが理解されるに充分なほど親しい)友人であったなら、彼はその友人のために薬を盗むべきだ。理由は妻の場合におけるそれと同様である。癌患者がそれほど親しくない友人である場合、あるいは赤の他人である場合でさえ、ハインツが薬を盗むとしたら彼は善き行為をしているのだ、しかし彼はそれをする義務はない。

この二人の哲学者は、ともに首尾一貫した道徳的観点に立ってはいない。哲学者1は、薬剤師については、薬を与えない法的・道徳的権利を認めながら、薬を盗まれたことに不平を言う道徳的根拠はないと言い、またハインツについては、その行為は悪くはないが、必ずしもそうすべき義務はなかった、と言う。つまりここでは、法制定の功利性や公正の基準はかなり明確であるが、法を越えた妥当性を持ち、個人の行動を決定する力をもつ道徳原理の観点はない。哲学者2は、道徳原理を「その一般的な遵守が害よりも益をなす」という規則功利主義（rule-utilitarianism）の観点から捉えているが、しかしこの原理は、相手の親密度によって決定を左右される行為者を越えて普遍的に妥当する原理とは考えられていない。では哲学者3の解答はどうか。

— 哲学者3 —

（ハインツの行為は）法的（legally）には悪いが、道徳的（morally）には正しい。ひとは（そうする立場に置かれたら）とにかく生命を救うべきであるという自明の（prima facie）義務をもつと私は信ずる。そしてこの場合は、盗むべからずという法的義務が、生命を救うべしという道徳的義務に凌駕されていることは明らかである。……ある特定の法の命令と道徳的命令との間に葛藤がある場合、ひとは道徳的義務を遂行するために法を破る「べきである」ということを「理解する」こと、または直観することができる。……何れにせよ、可能な限り生命を救うべしという道徳的義務の承認が想定されなければならぬ。もし誰かがこの義務を認めない主張するなら、彼は可逆的（reversible）にして普遍化可能な（universalizable）な決定に失敗していると指摘することができる。すなわち彼は、その生命を救い得る人物と同様、その生命が救われる人物の役割から、そしてこれら二つの役割を務め得るすべての人の可能性の視点から、その状況を観てはいないのである。さらに次のことが指摘されよう、すなわち財産（所有）の価値、従って財産を守る法の権威は、人間の生命の価値と、その生命を守る義務とに従属している。あらゆる財産は相対的価値しかもたず、人間のみが無条件の価値（unconditional value）を有するのであるから、人間の生命を……財産権保護の手段たらしめるような流儀で行為することは不合理である。……

（社会契約に基づく法を重視する功利主義者は、こうした契約を成立させる一層究極的な基礎を無視しているが……）この基礎とは、個人の公正（individual justice）——あらゆる状況における個人の主張の平等な考慮へのあらゆる個人の権利である。……

コールバーグによれば、哲学者3は第6段階、すなわち道徳性の最高段階にある。彼はこの解答において、第5段階の「規則功利主義」と「社会契約」の論法に相応の位置を与えているが、さらになお、より高次元の「道徳法則」を規定している二つの道徳原理を主張している。すなわち第一の原理は、「人間



は無条件の価値 (unconditional value) をもつ」という原理, ないしはカント流に言えば, 「すべての個人を手段としてではなく目的として扱え」という原理であり, 第二の原理は, 個人の公正 (justice) の原理, すなわちあらゆる状況におけるすべての個人の主張の公平な考慮への, 必ずしも法文に編み込まれない——法を越えた——個人の権利である。哲学者3は, この「論理的に等価な」そして相互に関連する二つの原理を, 法や契約よりも高い位置に置くのである。

何れにせよ, この段階にあつては, 法や契約を越えて完全に原理化された道徳的観点が貫かれており, あらゆる当事者との「役割取得」において可逆性 (reversibility) と均衡が達成されていると言うことができよう。

#### 5. 道徳的「適切さ (adequacy)」の指標としての「可逆性 (reversibility)」

コールバーグによれば, 道徳的判断のより高い, そしてまたより後の段階は, より以前の段階よりも, 道徳的により適切であり, また客観的により望ましいものであるが, こうした「適切さ」や「望ましさ」の端的な指標, ないしは「道徳的基準 (moral criteria)」となるのは, 前項においても少しく示唆した通り, 各々の段階において達成されている「可逆性」の水準, ないしその性格にほかならなかった。

ここに所謂「可逆性」とは, 言うまでもなくピアジェ (J. Piaget) の心理学に由来する概念であり, 簡単に言えば, 一方向に進められた思考を再び逆に辿って吟味する操作, あるいは異なる視点や立場を相互に交換したり関連づけたりする操作の能力を意味する。ところで, 道徳的判断の場合, 一般の論理的・認知的な可逆操作を前提とするが, なおそれ以上に, 他者の観点から見返したり, 相互に矛盾した利害をもつ諸主観の観点を調整したりする操作が不可欠である。そこでコールバーグは, この操作の特色を明瞭ならしめる次の二つの仮定を導入する。

##### (1) 理想的役割取得 (ideal role-taking)

「役割取得」の概念についてはすでに説明したが, コールバーグはここで

“ideal”の語を付すことによって、公正な道徳的判断に達するための「思考実験」としての可逆操作の意義と性格をさらに明確にしているのであろう。それは要約すれば次のような過程を営む。

- ①意思決定者は想像上彼自身を成功裡に他の各行為者の位置 (place) に置き、各々がその観点からなすであろう主張 (要求) を考慮すべきである。
- ②ある当事者 (党派——party) の立場における主張 (要求) が他のそれと矛盾する場合には、各々が立場を代えることを想像せよ。そうすれば、ある当事者は、もし他と矛盾したその要求が他者の観点の不認識に基づくならば、その要求を放棄すべきである\*。

\* KL. p.199.

例えば、前項に挙げた哲学者3の見解を想起してみよう。彼によれば、「ハインツのディレンマ」への解答は、(a) 他者の生命を救うことができる者の役割 (夫の立場——role) からばかりでなく、(b) その生命が救われつつある者の役割 (妻の立場)、及び (c) これらの役割を実行するすべての者の可能性の観点からも状況を把握した上でなされなければならないのであった。ここで (b) が我々の当面の主題である可逆性 (reversibility) を、(c) が可逆性と深く係わる普遍化可能性 (universalizability) を意味していることは言うまでもない。

ところで、哲学者3は、前記の発言に続いて、道徳的判断の妥当性をテストする際に、「黄金律—役割取得 (Golden Rule role taking)」を使用している。ここで「黄金律 (Golden Rule)」とは、「君が他人にしてもらいたいように、他人に対して為せ」あるいはその否定形「君が他人からしてもらいたくないことを、他人に対してするな」というような文で表される道徳的命令であり、我々に親しい東洋の古典から例を引けば、孔子が「恕」の概念に与えた定義、すなわち「己れの欲せざる所を、人 (=他人) に施すこと勿かれ」という定義などもその一種であろう。孔子はかかるものとしての「恕」に「生涯を閉じるまで実践すべき一言 (一言にして以て身を終るまで行うべきもの)」という重い位置を与えているのである\*。

\* 『論語』衛霊公、二三条

さて、哲学者3は、「ハインツのディレンマ」への解答に当たって、設問を次のように定式変更する、すなわち「黄金律から出発し、意思決定においてその妻と役割（立場）を交換してみよ。その女性の生命を救うべき義務への君の拒否は、黄金律と両立するであろうか？」——あの状況のなかで、妻は、自分の生きる権利が薬剤師の財産（所有）権に優越すると考え、また病床にあって自分で盗みにいくことができないから、夫が彼女の権利を守るべく薬を盗む義務をもつと主張する。一方、薬剤師は、夫が薬を盗む義務をもつことを否認し、所有への権利は生命への権利と同等であるかまたはそれより大きいと主張する。ここに「黄金律—役割取得」を導入してテストしてみれば、そこから如何なる結果が導かれるであろうか。先ず薬剤師の立場（position）について見ると、自分の所有権が妻の生存権に優越するという彼の主張は、もし彼が妻と立場を交換したならば、決してそのまま維持されることはできないであろう。つまり、問題となるのが妻の生命ではなく薬剤師自身の生命であるとすれば、彼は恐らく財産権よりも生存権を優先し、高金を払ってでも薬を求めるところには合理的になり得るであろう。そしてこの観点からすれば、薬を盗む夫の義務もまた否定するわけにはいかないであろう。換言すれば、権利と義務についての薬剤師の最初の観念は、これを「想像上妻と立場を交換することによって可逆的ならしめようと試みる」ならば、直ちに放棄されざるを得ないのである。これとは対蹠的に、妻の主張は、薬剤師と立場を交換してみても完全に可逆的である\*。

\* KL. p.198.

「理想的役割取得」とは、ほぼ以上の如き、可逆性の成否を吟味する一種の「思考実験」と解されることができよう。

## (2) 「格差原理（difference principle）」と「原初状態（original position）」

これらは何れも著名なアメリカの政治哲学者ロールズ（John Rawls）の「正義論」における基軸的な概念である\*。コールバーグは、自己の道徳心理学と「同形の」道徳的正当化理論としてロールズの学説を高く評価し、その概念を積極的に活用しているのである。

\* これらの概念については、ロールズ『正義論』（矢島鈞次監訳、紀伊国屋書店、

原著J. Rawls, *A Theory of Justice*, 1971.), 特にその第一部, 参照。なおロールズの学説については, 岩田靖夫『倫理の復権』(1994. 岩波書店)に行き届いた説明——勿論著者の解釈を含む——がある。

先ず「格差原理」とは, 字面からすれば人間の差別を正当化する原理のように見えるかも知れないが, 決してそうではなく, 逆に人間の平等 (equality), というよりもむしろ公平 (equity) を達成すべき「公正 (fairness) としての正義」の最下底の条件設定として掲げられた原理なのである。ロールズ自身の文言に従えば, それは「社会的, 経済的不平等は, それらが (a) あらゆる人に有利になると合理的に期待できて (最も不利は立場にある人の期待便益を最大化し\*), (b) すべての人に開かれている地位や職務に付随する, といったように取り決められているべきである\*\*」と表現される。(a) についてのみ簡単に注釈すれば, それは要するに, 人間の間の不平等は, 最も不利な立場にある者がそれによって最大の利益を得られるような場合にのみ認められる, あるいは, 最も不利な立場にある者がそれによって有利にならないような不平等は承認されてはならない, という原理にほかならない。

\* ロールズ, 前掲書, 64頁

\*\*同上, 47頁

しかしながら, ある問題状況において何等かの選択や決定がなされなければならない場合, もしそれに参加する者が, そこにおいて自分の置かれている立場を——つまり地位・役割・経済力・才能・能力を含めて自分が何者であるかを——, 従ってまた如何なる選択や決定が自分にとって如何なる利益または不利益をもたらすかを知っているならば, そうした知識は彼の行う選択や決定に何等かの影響を及ぼすであろう。特に当事者達がすべて「合理的エゴイスト」であるとすれば, 彼等は常に自分の立場にとって何が最も有利かを考慮して選好を行うであろう。例えば「ハインツのディレンマ」において, 自分が薬剤師の立場にあることを予め知っていれば, 「合理的エゴイスト」たる彼が, 生きる権利よりも財産権を重視する観点に傾くのは極めて自然であろう。つまり自分の何たるかを知っている「合理的エゴイスト」に対して, ロールズの所謂「格差原理」の意味における公正にして公平な選好を望むことは頗る困難であ

ろう。従って、当事者たちがすべて「合理的エゴイスト」であったとしても、なおかつ公正な判断を導き得るのは、彼等がその状況における自分の立場を——つまりは自分が何者であるかを——まったく知らない場合に限られるのである。かくて、——公正な判断に至らざるを得ない自分の立場への「無知」として仮定的に設定された状況が、ロールズの所謂「原初状態 (original position)」にはかならない。ここでは、当事者達は「無知のヴェール (veil of ignorance)」に覆われていて、自分が何者であるかを——つまりヴェールが外されたときの自分の立場を——まったく知らないのであるから、彼が理性的である限り、自分もまたその立場に置かれるかも知れない最も不利な (不幸な) 者の立場から判断せざるを得ないであろう。例えば「ハインツのディレンマ」において、自分が薬剤師の立場に立つとは限らず、もしかしたら妻の役割を引き受けるかも知れないとしたら、彼は生きる権利よりも財産権を優先させる観点を採用するようなことは決してしないであろう。「無知のヴェール」のもとでは、理性的人間は、最も不利な立場に置かれた場合の利益を最大化する限りにおいてのみ、最も有利な立場に置かれた場合の利益を最大化しよう判断せざるを得ないであろう。

ロールズの「原初状態」または「無知のヴェール」もまた、公正な判断を導くための一種の「思考実験」である。コールバーグは、「想像上の役割取得」における愛他的な方向づけと、「無知のヴェール」のもとでの利己的な方向づけとは、同じ結論に到達すると指摘する\*。

\* KL. p.200.

\* \* \* \* \*

さて次に、上記の基準を念頭に置きつつ、特に第5段階及び第6段階にある道徳的思考の特徴をさらに詳しく吟味することにしよう。先ず被験者に供される「キャプテンのディレンマ」の二つのヴァリエーションを記す (なお訳文は幾分か簡略化してある)。

—— キャプテンのディレンマ ——

Variation I

一機のチャーター機が南太平洋に墜落した。機長 (captain) であるパイロットと二人の乗客の三人が生き残り、筏に乗っている。乗客のうち、ひとりには虚弱な老人、他のひとは屈強な若者である。もし二人の男が3週間たえまなく筏を漕げば、最も近距離にある島の安全地帯に到着できる幾らかのチャンスがある。しかしながら、もし三人とも筏に残れば、殆どそのチャンスはない。第一に、食料が不足しており、二人の男を3週間生き延びさせるのにやっつである。第二に、嵐が接近しており、もし一人が降りなければ、筏が転覆するのは殆ど確実である。だが降りた男は筏にしがみつくとはいえず、恐らく溺死するであろう。決定は速やかに為されなければならない。

機長は頑健であるばかりか、舵を操縦できる唯一の人物であり、もし彼が出てしまうならば、他の二人が安全地帯に到達できるチャンスは殆どない。もし虚弱な老人が犠牲となるならば、他の二人が生き残る蓋然性は80%、もし若者が犠牲となり、老人と機長が残るならば、彼等の生き残る蓋然性は50:50 (半々) である。誰も降りることを志願しない。

生き残りのチャンス		
	老人が降りる場合	籤引き
老人が生き残る蓋然性	0%	50%
若者が生き残る蓋然性	80%	50%

機長に与えられる選択肢は次の三つである。

- (1) 老人に降りることを命ずる。
- (2) 籤引きによって犠牲者を決める (注: 機長は彼自身を籤引きに含めるか否かについての選択権をもつ)。
- (3) 三人全員を残す。

Q: 機長は何れを選ぶべきか? その理由は?

—— キャプテンのディレンマ ——

Variation II

朝鮮で、10人編成の海兵隊が、多数の敵に圧倒されて、敵前で退却中であった。一行は河に架かる橋を渡ったが、敵はなお橋の向こう側にいた。もし誰かが引き返して橋を爆破すれば、一行は逃げおおせることができる。しかしながら、橋を爆破するために残った者は、生きて逃れることはできないであろう。隊長 (captain) は志願者を求めたが、買って出る者は誰もいなかった。もし誰かがこの特命を引き受けなければ、全員が死ぬことは事実上確実である。隊長は一行の退却を無事に導くことのできる唯一の人物である。

隊長は遂に二つの選択肢を設け、そこから選ぶことにした。

- (1) 爆破専門の兵隊に命じて背後に留まらせる。もしこの男が送られたら、任務が成功裡に遂行される蓋然性は80%である。
- (2) 籤引きで選ばれた一名に特命を与える。もし爆破専門の兵隊以外の者が選ばれたら、任務が成功裡に遂行される蓋然性は70%である。

Q: 隊長は何れを選ぶべきか? その理由は?

次に「キャプテン・ディレンマ」の二つのヴァリエーションに対する二人の哲学者の解答を見よう\*。なおこれらの哲学者は前項に登場したのと同じ人物であり、それぞれ道徳的発達の異なる段階に属している(訳文には原文への少々の補足と修正を加えている)。

\* KL p.206~207.

——哲学者2 (第5段階)——

隊長は爆破の専門家 (expert) に命令すべきであり、彼自身は隊の防衛を念じて隊長としての自分の職責を果たすべきだ。籤引きによって決めるべきではない、何故ならそれでは熟練した頼りになる人物が選ばれるとは限らないからだ。専門家には拒否する権利はない。何故なら彼は戦争に奉仕すること、爆破係として訓練されることを引き受けたのだから。第一に考慮すべきは、その仕事を遂行し、大多数の生命を救うのに誰が最も適当かということである。隊長はこれに加えて、家族もちの男の死が、そうでない男の死よりも大きな損失だ、ということも考慮するかも知れない。考慮すべき重要な点は、他の部下達に対する影響ということだろう。隊長自身の正義についての見解がどうであれ、自分の部下達の見解に注意を払わなければならない、というのは、彼等に不公正と思われる行為は、彼等の志気 (morale) を損なうだろうから。

——哲学者3 (第6段階)——

籤引きがよい。もし君が専門家を選んでこの自殺的な特命を与えたとしたら、君は危機を逃れる (他の者と) 同じチャンスに彼に認めないことになる。思うに、彼は他の兵士達と同様に生きることが欲しており、他の皆と同じチャンスを要求するであろう。生命を救う機会を最大化するのはよいことだが、しかしそれは、正義への考慮という喫緊の事柄にたいしては飽くまで二次的であるべきだ。正義とは、その状況にある人々を、隊長の側からして功利的または主観的であるところの差別なしに、同じ固有の価値または生命への要求をもつものとして取り扱うことを意味する。専門家も生命への平等な要求をもつ。彼は自分の生命を守ることを欲する、彼は他人も同じ要求をもつことを想定している。彼は他人よりも大きくない範囲において、彼自身の要求を出すべきであると感ずる。彼は自分の要求を他人のその下位に置くことを欲しない。専門家を遣わすことは、他の人々の福利のために、全生命の救済の蓋然性を最大化するために、その男を使用することである。私の考えでは、功利主義——大多数の人々が生き残るべく生命を最大化する試み——は、正義が考慮された後にはのみ斟酌されるべき事柄なのだ。

さて、「キャプテンのディレンマ」とは、元来、(1) 生命の救済の蓋然性を最大化しようとする功利主義的基準によって一人の男——虚弱な老人または爆破担当の兵士 (エキスパート) ——に犠牲を強いることと、(2) 公正または公平としての正義の原則に従って決定を籤引きに委ねることとの、二つの選

択肢の間での選択に罹る問題であった。そして第5段階の哲学者2及び第6段階の哲学者3は、それぞれ(1)及び(2)の観点を典型的に代表している。次にこれらの見解の適切さまたは妥当性を、先の「理想的役割取得」及び「原初状態」または「無知のヴェール」を用いて吟味してみよう\* (なお、初学者の思考の負担を軽減するため、コールバーグが設定しているひとつの前提を省略し、叙述を簡略化しているので、了解を請いたい)。

KL. p.207~209.

先ず哲学者2の解答は、功利主義の原則——最大多数の最大幸福——に則り、生命が救済される蓋然性——生き残りの確実性、または生き残ることのできる人員の数——の最大化という観点から、この危局を切り抜けるのに最適任者である一人の男に犠牲を求めたものである。なおここで注意しておかなければならないのは、「最大化」という功利の原理は、論理の必然上、「集会的(総計的)功利性(aggregate utility)」の見地に繋がり、件の問題状況の当事者達の生命を各々「一者(one)」——他者との交換を許さぬ、不譲渡の価値を担うものとしての「個」——として扱う視点を没却しやすということである(この点は、次章において積極的に提起される私見、すなわち「良識系」の徴表のひとつとしての「個に対するセンシティブィティ」についての見解と繋がるので、特に留意を望みたい)。

ところで、全員にとっての平均的な蓋然性の最大化という点からだけ見れば、哲学者2の選好は最も有効性の高いものであろう。しかし爆破のエキスパートまたは虚弱な老人の立場からすればどうであろうか。まず「理想的役割取得」を用いるならば、ここにまったく「可逆性」が成立しないことは一目瞭然であろう。平均的な蓋然性を高めることと引き換えに、自分のみは生き残りの蓋然性を0%にまで引き下げられ、完全に希望を奪われるとは、いかにも不公平極まる扱いと言わなければならない。彼等もまた、他のメンバーと同様「一者(one)」として扱われ、他のメンバーと同様の蓋然性を与えられることを要求するであろう。次に「原初状態」または「無知のヴェール」を仮定してみよう。例えば虚弱な老人の場合、もし筏から降りることを命じられるならば、生存の蓋然性は0%であるのに対し、籤が用いられるならば、その蓋然性は50



%も増大する。他方、屈強な若者の場合、籤引きの採用によって減少する生存機会は30%に過ぎない。とすれば、「無知のヴェール」に覆われて、自分が何れの役割を演ずるか分からず、従って最も不利な立場に置かれた場合の最大の有利さを考慮せざるを得ない状態のもとでは、誰もが虚弱な老人やエキスパートの兵士への命令を選ぶことを躊躇せざるを得ないであろう。つまり哲学者2の見解は「無知のヴェール」のテストにも合格しないのである。

では哲学者3の見地は如何であろうか。先ず「理想的役割取得」を適用してみよう。全員にとっての生存機会の最大化という功利主義的観点からすれば、籤引きの選好は決して最良の解答ではなかった。しかし哲学者3が第一に取り上げるのは、虚弱な老人またはエキスパートの兵士が主張し得る権利についての問題であり、そこでは何よりも正義に適った公正な解答が要求されているのである。籤引きの採用が意味しているのは、たとえそれによって全員にとっての平均的な蓋然性が減ぜられるにせよ、件の状況に係わりをもつすべてのメンバーが、総計(集合)としてではなく、各々「一者」として扱われるべきこと、虚弱な老人や爆破のエキスパートとて、他のメンバーのもつ生存の蓋然性と等しい蓋然性をもつべきこと、換言すれば、彼等とて、自分の生命が他者のそれと等しく取り扱われることへの権利を有すべきことにほかならない。とすれば、この選好は、仮に屈強な若者や隊長と立場を交換したとしても、決して動揺することのない「可逆性」を有することになるであろう。且つまた、哲学者3の見地は「原初状態」または「無知のヴェール」のテストにも合格する。蓋しここでは、哲学者2の観点——功利主義的観点——とは違って、「最も不利な者——虚弱な老人や爆破エキスパートの兵士——の観点からして利点のあるものでなければ、生存機会におけるどんな不平等も正当化されない」という「格差(差異)原理」の要請を充足しているからである。何れにせよ、以上のことからして、第6段階の道徳的判断は、第5段階のそれよりも、道徳的に「より適切」であり、客観的に「より望ましい」、つまりは一層優越した判断であることが判明する。

\* \* \* \* \*

最後にこれまで極く大掴みに紹介したコールバーグの学説の要点を彼自身の

言葉で確認しておこう\*。

\* KL, p.211.

1. 原初状態 (original position) ……のテストによって可逆的 (reversible) でない道徳的判断は均衡状態 (equilibrium) にはない。
2. 平等 (equality) または公平 (equity) —— 格差原理 (difference principle) —— に基づかない道徳的判断は可逆的ではなく、従って均衡状態にはない。
3. 人々は自分達の道徳的判断の可逆性の欠如に気付くと、一層可逆的な解決に達するよう、彼等の判断または原理を変えようとする。
4. 均衡へのこの追求は、次の段階への転換にとっての基礎である。
5. 我々の最後の段階、すなわち第6段階は、完全な均衡状態にある、すなわちその判断はまったく可逆的である。このことは、第5段階については真実ではなく、ましてそれより低い段階では一層そうではない。
6. 第6段階の判断が可逆的であるが故に、この段階にあるすべての被験者は、そのケースの諸事実についての共通の知解さえ与えられれば、意見が一致する。

## 6. この章の小括

コールバーグの学説は、ディレンマ問題への解答の分析から導かれたという点で我々の当面の主題と緊密な接点をもつばかりでなく、なおそれ以上に、その成果が逆にこの問題の処理の仕方に重大な示唆を与えるという点で、爾後の考察において充分踏まえられなければならないものと断定してよいであろう。しかし倫理学または道徳哲学プロパーの観点からすれば、コールバーグ学説の活用には当然一定の制限が付されなければならない。というのは、彼自ら語っているように、その段階理論は主として道徳性または道徳的判断の「形式」に関するものであって、必ずしもその実際的な「内容」に関するものではないからである。もとより如何なる「内容」もそれに相応した一定の「形式」に則つてのみ実現されるから、その「内容」の水準や性格を究明するには、それが則つている「形式」を洗いだすことは極めて重要であろう。あるいはまた、それぞれの「内容」が充足している「形式的」条件の吟味は、実際の「内容的な」選択や決定に際して大いに有効性を発揮するであろう。しかし倫理学または道徳哲

学の主たる関心事は飽くまで道徳性の「内容」に置かれるべきであり、むしろ「内容」が問題になる限りにおける「形式」との緊張関係こそがその探究の基軸となるべきである。とすれば、コールバーグの所謂「形式主義」は、我々の内容的探究への重要な側面援助として受け止められるべきであろう。

なお、「脱慣習的段階 (第5及び第6段階)」についてのコールバーグの把握に対しては、ハーバーマス (J. Habermas) の重要な異論がある。すなわち彼は、第6段階が「自然な」発達段階であることについてはコールバーグ自身が疑問を抱き始めていること——この段階のサンプルの素材が少数のエリートからしか得られないこと——、またコールバーグが第5段階の道徳的判断と結びつけた社会契約や功利主義の理念が、アングロ・サクソン系に特有の伝統、その特殊な文化内容と不可分であり、これを他の伝統、他の文化内容にまで普遍化し得ないこと、などを理由に、「脱慣習的段階」についてのコールバーグの見解を退け、これに「ディスクルス倫理学」の立場からの別個の解釈を対置する。ハーバーマスによれば、功利主義、自然法、カント主義などの道徳原理の分類の相違は、段階の相違を示す根拠とはなり得ない。ただ第5段階では、これらの原理が、その何れかを支持する人にとっては、それ以上根拠づけを要しない究極のものと考えられるのに対し、第6段階にあっては、それらが根拠づけまたは正当化の手続きによって再度相対化されるのである。つまり第6段階と第5段階の相違は、原理の相違にではなく、「反省段階」の相違に帰せられなければならないのである\*。

\*ハーバーマス『道徳意識とコミュニケーション行為』(三島他訳、岩波書店)

262～266頁 (原著 J. Habermas, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, 1983)

ハーバーマスの「ディスクルス倫理学」そのものは十分な吟味に値すると思われるが、しかし上述のコールバーグ評価に関する限り、彼が議論の前提に置いている事柄についても、また私が倫理学に対するコールバーグ学説の最大の寄与と考えている側面を無に帰するような結論についても、到底これを肯定するわけにはいかない。まずその前提について言えば、第一に、コールバーグの第6段階、すなわち「原理化された」道徳性の段階が、たとえ「自然な」発達

段階ではないにせよ——そもそも人間の発達に純粋な意味での「自然」などということがあり得るのか?——、あるいはまた少数のエリート層からの僅かのサンプルしか得られないにせよ、そのことは、コールバーグの描いたこの段階の性格特徴が論理的・認知的にも価値的にも道徳性発達の最高段階たるに相応しく、従って発達のスケジュールの最終的な到達目標としての意義を具えていることを否定する理由にはならない。次に、社会契約や功利主義の主張がアングロ・サクソン系の伝統と特別に結びついているというハーバーマスの見解も、「文化的相対主義」に毒された一種の独断に過ぎないであろう。日本に限って見ても、社会契約説はすでに江戸時代の儒者・室鳩巢の『不亡鈔』に明確な萌芽を見せ、また功利主義思想も江戸期の海保青陵、明治期の福沢諭吉などによって大規模に展開された——中国にまで眼を向ければ、12世紀の陳亮や葉適の思想にはすでに歴然たる功利主義的傾向が見られる——事実が示すように、たとえ「最大多数の最大幸福」というような標語が直接に掲げられていなかったとしても、こうした理念を受容する下地は、一定の成熟段階にあるすべての文化に存在すると言わなければならない。

さて、問題なのはむしろハーバーマスの結論である。今一度確認すれば、彼にあつては、道徳性の発達段階の相違は、コールバーグの見解とは違って、功利主義、自然法、カント主義のような諸原理の相違に基づくのではなく、ただ正当化や根拠づけといった手続きの有無、つまりは「反省段階」の相違にのみ基づくのであった。ここでは詳しく紹介できなかったが、このような結論を導くハーバーマスの文脈には、「根拠づけ」や「ディスクルス」といった手続きに対して道徳的諸原理から切り離された特権的な位置を与えようとする志向性が顕著に示されている。新たな倫理学における「根拠づけ」や「ディスクルス」の重要性は疑いないとしても、それらの特権化が何をもたらすかについては大いに検討の余地がありそうである。だがここはその場面ではない。ここで特に留意を要するのは、ハーバーマスの見解にあつては、彼自身論議の出発点では一目置いていたはずのコールバーグ理論の基調、そしてその最大の成果ともいべきものがまったく視野の外におかれているということである。我々はここで、コールバーグの段階理論が、まさに「倫理的相対主義」または「価値

相対主義」を克服する方途を示したことによってこそ、倫理学や道徳哲学の領域に大きく貢献したことを忘れてはならないであろう。そして私見によれば、そのなかでも最大の眼目は、功利主義——行為功利主義並びに規則功利主義を含めて——の処理に係わる問題、並びにカント的な「人間の尊厳」原則の位置確認に関する問題にあったのである。コールバーグの検証に従えば、さまざまなディレンマ問題への功利主義的な解答は、結局は「役割取得」や「無知のヴェール」のテストに合格することはできず、そのことによって功利主義そのものの限界を、——つまりは自己の不均衡を止揚べき「より適切な」、一層高い道徳性の段階への移行を余儀なくされている宿命を露呈したのであった。これに対して他方、カント的な「人間の尊厳」原則を究極の指標とする「普遍的原理」に立脚した解答は、いずれのテストにも無難に合格したことによって、まさに道徳性の最高段階としての自己の境位を確認したのであった。つまりここで段階の上下を競わなければならなかったのは、単なる手続上の「反省」の問題ではなく、当初から一貫して「原理」そのものの問題であったのであり、そして検証の結果として導かれた帰結は、功利主義の原則と反功利主義的な「尊厳」原則とが、まさに各々の「原理」そのものの性格特徴によって、各々別個の発達段階に位置づけられなければならぬということであった（もし「反省」について語るなら、ディレンマ問題への解答が示している通り、「普遍的な倫理的原理」の見地に立つ方が、「功利主義」の見地に立つよりも、より深き、乃至はより高き「反省」を通過していることは明らかである——それ故にこそ「理想的役割取得」のテストに合格し得たのであるから）。

功利主義の処理に関する問題は、今日の道徳的・倫理的な——より広くは社会的・文化的な——問題状況のなかで、特別にアクチュアルな問題である。というのは、功利主義思想がある歴史段階に果たした進歩的役割は疑いないとしても、今日我々を囲繞している社会状況はある意味において福沢諭吉流儀の功利主義の最悪の結果なのであり、しかもそれがなお個人または社会グループの行為の動機づけとして強力な牽引力を維持している限り、功利主義的傾向は我々の直面するディレンマや価値葛藤の発生に多くの場合深く介入しているからである。さらに言えば、功利主義の悪弊は、盲目的な市場原理や競争原理の

暴威においてのみ現象するのではない。社会変革的な運動にしても、その道徳原理が「広大な人民大衆の最大利益」を目指す「革命的功利主義」というような形で定式化される場合、それは単にこのような運動に献身的に参加する諸主体の精神的契機を汚す——というのは、彼等が目指しているのは、如何なる意味においてであれ単なる「利益」ではなく、同時に高尚な人間的「価値」の実現でなければならないからだ——だけでなく、往々にして「人民大衆の最大利益」を口実とした運動目標の恣意的歪曲に陥りかねないからである。即自的（an sich）な意味において「人民大衆の最大利益」に適っている事柄として、それだけでは直ちに「正義の原則」としての客観的な妥当請求の権利を有するとは限らないのである。

かくて——、我々はコールバーグ心理学の助力により、少なくとも形式的な次元においては、道徳性の最高段階を「価値相対主義」の迷妄から、従ってまた功利主義の桎梏から解放することにほぼ成功したと言ってよい。それは、コールバーグの「形式主義的」な命名に従えば——これまでは私もまたその命名に従ってきたが——、「普遍的な倫理的原理」の地平にほかならなかった。ところで、それは、内容的見地からすれば、「人間の尊厳」——岩崎允胤のより適切な標語に従えば、「人間とその生の尊厳」\*——の理念を機軸として紡がれる「意味」の脈絡の「系」として想定される。ここで機能しているのは「良識」と呼ぶべきひとつの理性力と考えられるから、私はこの「系」を特に「良識系」と呼ぶことにしたい。——さて、ここまで到達した以上、つぎに展開されるべきは、かかる「系」の「内容」、つまりはそこにおいて実際に遂行される価値の選択及び創造の内実の探究でなければならないであろう。

\* 岩崎允胤「核兵器と人間の倫理」（新日本出版）1986、62頁。なお岩崎のこの標語に示される理念は、岩佐茂、横山れい子らによっても展開されている。