

【シンポジウム「利害と信頼 ―哲学的対話の場所へ―」 提題】

倫理学を学ぶことの意味

大谷 弘

0. はじめに

様々な学問領域が存在する中で「思想」を学ぶことにはいったいいかなる意味があるのだろうか。これはとりわけ大学で思想を研究、教育する者にとっては重要な問いである。大学という場で学生に向けて思想を語ることには何か意味があるのだろうか。本稿は思想の中でも「倫理学」に焦点を当て、大学生に代表されるような、（研究者ではない）普通の人々が、思想を学ぶことにどのような意味があるのかということを考えてみたい。以下では、1 節において本稿の目的を明確にし、2 節では本稿の理解する「倫理学」とはどのようなものかということを説明する。それを受けて、3 節において倫理学の目指す「善き大人」という人間像を検討し、またその「善き大人」はどのような領域において求められるのかを解明する。続く 4 節では、「善き大人」を達成するためには、自他の利害の調整というものを超えた倫理的な理性的探求が必要となると論じる。最後に 5 節では結論に代えて、倫理的探求が万能のものではなく、信頼を資源として初めて成立するものであるという点を指摘する。

なお本稿は 2010 年 12 月 18 日に国士舘大学において行われた国士舘哲学会主催のシンポジウム「利害と信頼——哲学的対話の場所へ——」における提題に手を加え文章の形にしたものである。従って、本稿が主に念頭においている読者は、当日の主な聴衆であった国士舘大学文学部倫理学専攻の学生諸君に代表されるような「すでに倫理学を学び始めているが、かといって倫理学の研究者になるわけでは必ずしもない人たち」である。以下、その点に留意しながら読んでいただければ幸いである。

1. 倫理学の意義

1-1. 本稿の目的

本稿は皆さんが学んでいる「倫理学」を学ぶことにはいったいどのような意味があるのか、倫理学をすることにはどのような意義があるのかということについて考えてみたい。大学においてすでに様々な学問領域が研究され、また新たな領域の創造が叫ばれる中、なぜ伝統的な、思想に関係する領域を学ぶことが求められるのだろうか。本稿は特に思想の中でも「倫理学」に焦点を当てこの点を考えることを目指すものである。

まず本論に入る前に、本稿の目的をはっきりさせるために、本稿が「やらないこと」を明らかにしておこう。本稿でやらないことの第一は、倫理学を学ぶことから得られる実用的利益についての話をするることである。哲学や倫理学を学ぶことで論理的に考えることができるようになるといった実用的利益はあるかもしれない。この点を否定するつもりはない。実際、哲学教育や倫理学教育の意義が問題とされるとき、このような点が強調されることも多い。しかし、例えば経済問題について論理的に語るためには経済学を学び経済学的概念に精通することが第一に必要であり、単なる論理的思考力の向上といった点だけに哲学や倫理学の意義を求めるならば、哲学や倫理学の重要性はさほど大きくないということになってしまうのではないだろうか。

本稿がやらないことの第二は、「倫理学を学ぶべきである」という倫理的主張をすることである。「倫理学を学ぶと実用的利益があるから、倫理学を学ぶべきである」と言うのではないとすれば、「倫理学を学ぶことは倫理的に重要だから、倫理学を学ぶべきである」という倫理的主張をするというのはどうだろうか。もしこのような倫理的主張が、倫理学を学んでいない人に対し倫理学を学ぶことを正当化するための主張として理解されるべきならば、本稿ではそのようなことをするつもりもない。というのも、そのような主張は、不毛であると思われるからである。「倫理学を学ぶべきである」という主張が倫理的主張であるならば、それは倫理学の対象となっている。従って、（この主張をすること自体を倫理学をすることと同一視できないとしても）この主張を反省的に検討するとそれはもう倫理学をすることであり、倫理学を始めてしまっていることになるだろう。

では本稿では何をやるのだろうか。本稿は、倫理学をまだ学んでいない人に対し、実的な意味合いにおいてであれ倫理的な意味合いにおいてであれ、

倫理学の意義を正当化することを目指すものではない。そうではなく、本稿が目指すのは、すでに倫理学を学び始めている人に対し、倫理学を学ぶことの意義はどこにあるのかということを反省的に問うことである。すなわち、本稿では、すでに倫理学を始めてしまっている者として、自分たちの活動にいったいいかなる意味があるのかということを振り返って見直すということが目指されるのである。

1-2. 「倫理」「倫理学」の定義について

同様に、本稿では、「倫理」「倫理学」といった言葉の定義も行わない。「倫理」「倫理学」という言葉をまったく理解していない人に対し、定義により一からこれらの言葉の意味を理解させるなどといったことはおそらく不可能であり、そのようなことを試みるつもりはない。

いずれにせよ、「言葉の適切な使用の必要十分条件や使用規則を与えることができなければ、その言葉の意味は明確になっていない」という考えには根拠がない。我々は、大部分のケースでは、言葉の意味を実地で具体例を通して習得するのであり、定義により学ぶのではない⁽¹⁾。そして、皆さんは日々の講義などを通して実地で「倫理学」の実例を学んでいるはずであり、あらかじめ定義をする必要などないのである。もう一度確認しよう、本稿が目指すのはあくまですでに倫理学を始めている人とともに、自分たちの行っていることの意義を反省的に問い直すことであり、いわば倫理学の外側から倫理学について考えることはしないのである。

2. 倫理学と哲学

とはいえ、「倫理学」とは何かということについてある程度の特徴づけは必要である。実際、「倫理学」という言葉は人によって様々に用いられており、大雑把にはあっても、どのようなことを念頭においているのかを明らかにせねば、混乱のもととなるであろう。従って、以下ではまず本稿の理解する「倫理学」とはどのようなものかを説明することとしよう。

本稿の理解する「倫理学」とは、「道徳」「倫理」に関わる哲学の一分野である。では、哲学とは何であろうか。本稿では「哲学」とは我々が普段、当たり前のこととして受け入れていることを振り返って見つめなおす営みであると考える。ここで我々が「当たり前のこととして受け入れていること」を

「世界観」と呼ぶとすると、哲学とは我々の世界観を反省的に点検する営みであると言うことができる。

このように考えられた場合の哲学的営みの具体例として、デカルト哲学を挙げることができるだろう。デカルトは有名な方法的懐疑において、「確実な知識とは何か」と問うた⁽²⁾。その際、デカルトは、感覚能力や数学的能力といった我々が当たり前のこととして信頼している能力の信頼性に懐疑を向けたのである。有名な感覚に対する夢による懐疑を考えてみよう。いまデカルトは暖炉の前に座ってくつろいだ気分で白い紙を手をしている。この「いま自分は白い紙を手をしている」というデカルトの信念は確実なものと言えるだろうか。この問いに対し、我々は「もちろん」と答えたい。はっきりと紙の手触りを感じており、またははっきりと白い紙が見えているのだから、その信念を疑うことなどできそうもないと思われる。これに対しデカルトは、「手触りがあること」や「見えていること」に代表されるような「感覚を信頼してよい」という原理は確実だろうかと疑いをさしはさむ。もしそのような原理が確実であれば、確かに触覚や視覚に基づいて「いま自分は白い紙を手をしている」と信じることに根拠はある。だが、その「感覚を信頼してよい」という原理には疑いの余地が存在するとデカルトは言う。すなわち、我々は夢を見ているかもしれないのであり、現実と夢を区別する確かな目印が存在しない以上、感覚が白い紙やそれを持つ手といった心の外の世界について正しい情報を与えていると根拠を持って言うことはできないとデカルトは考えたのである。

以上のようなデカルトの方法的懐疑は、我々が当たり前のこととして受け入れている「知識」を点検しようとする試みとして理解できる。もちろん、この方法的懐疑という方法が適切かは疑問である。例えば、我々の日常的な知識探求の場面から切り離された懐疑により知識の根拠を探ること、すなわち「知識の基礎付け」が我々の知識に対する点検方法として最適であるとは思われない。また、我々の知識が「感覚を信頼してよい」といった原理に基づくとする知識のモデルも不適切であろう。しかし、デカルトは、感覚に基づく知識のような、我々が当たり前のこととして受け入れていることを少し立ち止まって反省的に検討しようとしたのであり、その限りでデカルトは「世界観の点検としての哲学」を実行しようとしたのだと言うことができるであろう。

実際、デカルト哲学が「世界観の点検としての哲学」という本稿の哲学観

にとって啓発的なのは、以上のような点にとどまらない。デカルトは、そのような哲学がどのような条件の下で行われるべきなのかという点についても示唆を与えてくれる。『省察』冒頭で方法的懐疑を始めるに当たって、デカルトは次のように言っている。

しかし、これは類のない大仕事であると思われた。そこで私は、この企てにとりかかるのに、もうこれ以上適した年齢はやってこないと思われるほど、成熟した年齢になるのを待つことにしたのであった。（中略）

ところが幸いなことに、今日私はあらゆる気づかいから心を解き放ち、落ち着いた閑暇を手に入れて、ただひとりとじこもっているのである。

それゆえ、いまこそ私は、真剣にかつ自由に、私の以前の意見を全面的にくつがえす仕事にうちこもうと思う。（デカルト 2002、pp23-24）

このデカルトの言葉には色々と興味深い点があるが⁽³⁾、目下の論点において重要なのは、哲学とは成熟した大人、すなわち既に分別があり、一定の世界観を習得した大人にとってこそ必要となるというデカルトの論点である。同様の観点は、『ニコマコス倫理学』におけるアリストテレスの議論の中にも見出すことができる。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の冒頭で、政治学——これはアリストテレスにとっては倫理学と同じものである——はすでに習得している倫理観を出発点とするものであり、従って、政治学を学ぶ資格があるのは、成熟した大人のみであるという趣旨のことを論じている⁽⁴⁾。すなわち、アリストテレスにとっても、哲学とは「大人の教育」であり、自身の世界観を点検する営みなのである。

二点注意しておく。第一点目は、哲学において権威を問い直すことができないわけではないということである。例えば、以上の議論から、倫理学においてはすでに受け入れている道徳を受け入れ続けなければならないということは帰結しない。確かに我々は大人としてすでに一定の道徳を受け入れている。そして、この道徳は我々が倫理学を行う際の出発点である。だが、そのことは、点検の結果、それらの道徳を撤回するという可能性を閉じるものではない。むしろ逆である。我々は権威による論証のような方法が、多くの場合、不合理でありひどいものだということを思想の歴史の中から学んできたのであり、合理的な探求により自身の受け入れている道徳を検討し撤回するという可能性は常に開かれている⁽⁵⁾。

第二点目は、本稿では「世界観の点検としての哲学」が唯一絶対に正しい「哲学」の特徴づけであるとは考えていないということである。我々は様々な知的活動を「哲学」と呼んでおり、それらに共通の本質的特徴があると考えする必要はないだろう。

3. 善き大人

3-1. 善き大人

さて、以上のように哲学を「世界観を点検する営み」として特徴づけ、倫理学をその中でもとりわけ道徳や倫理にまつわる事柄に関わる部門であると位置付けるとき、哲学や倫理学の目指す人間像とはどのようなものとなるのだろうか。哲学や倫理学を学ぶことで、いったいどのような人間になることが目指されるのであろうか。それは、自身を構成する信念や欲求を、「世界観」と呼ばれるような根本的なものも含めて、見つめ直すことのできる人間であろう。すなわち、哲学や倫理学が目指すのは自己の信念や欲求から必要に応じて距離をとり、それらが「真に自分にふさわしいもの」なのかを検討することのできる人間である。ここでは、差し当たりそのような人間になるべく中立的に指示するために、「善き大人」と呼ぶことにしよう。

さて善き大人には自己の信念や欲求が「真に自分にふさわしいもの」であるかを検討することが求められるとしたが、この「真に自分にふさわしいもの」には様々な側面があるだろう。以下に、そのような側面のリストを挙げるとすると、理論哲学的側面、規範倫理的側面、人間学的側面とも呼ぶべき側面を挙げることができるだろう⁽⁶⁾。

理論哲学的側面とは、自分の信念が合理的なのかを探求する、あるいは、そもそも何が自分の信念なのかを明確にするといったことに関わる側面である。認識論、科学哲学、言語哲学などはこの種の側面に主に関わっていると言えるだろう。倫理学の中でも「メタ倫理」と呼ばれる分野はここに属するものとして理解できる。

次に規範倫理的側面とは、自分の欲求、選好の対象に対して自分は正当な権利を持つのかということの探求に関わる側面である。道徳、倫理に関わる我々の世界観を規範的に探求することが、この側面に属する。

最後に、人間学的側面とは、自分の欲求は真の意味で自分のものなのかということの探求である。それはいわば、自己の意味の探求である。ある種の

宗教を含む思想的探求は、この側面に関わっていると言えるだろう。

3-2. どこで善き大人であることが求められるのか

さて以上のように、哲学、倫理学が「善き大人」を目標とするとして、いつどこで我々は「善き大人」であることが求められるのだろうか。この問いに対し、単に「社会に出たら」と漠然と答えるのでは不十分である。我々は大小様々な「社会」に属している。従って、我々が善き大人であることが求められる様々な場所が存在するのである。以下に、差し当たり三つの領域を区別してみよう。まず第一は家庭である。現状では家庭は成熟した大人の振る舞いが求められる一つの重要な領域である。実際、家庭を単なる私的領域として公的なものから絶対的に区別してしまうことの問題はしばしば指摘されるところである。「家庭」や「家族」といった単位で物事を考えること自体に対する批判もあるが、(少なくとも本稿が読者として念頭に置く日本の普通の大学生を考える限り) 現状では家庭という単位を捨てることはできないだろう。

第二には、「会話圏」とでも呼ぶべき領域である。ここで念頭においているのは、政治的の市民として公共的討議を求められるような領域の手前で、日常的に行われる様々なコミュニケーションの領域である。伝統的にはサロンやコーヒーハウスでの市民のコミュニケーションが代表的なものである。例えば水谷雅彦はヒューム―オークショットというラインでの会話の倫理学の系譜が存在するとし、公共的討議の領域とは区別された公共圏としてその現代的可能性を探っている（水谷 2008）⁽⁷⁾。

そして第三には、公共的討議すなわち、政治的レベルでの討議の領域である。民主主義への市民参加のあり方として、公共的討議の重要性を指摘する論者は現代において数多い。近年、特に民主主義を単なる多数決の原理に基づく集計的なものとして理解するのではなく、様々な立場の人による「討議」を本質的なものとするものとして見る立場はむしろ標準的になってきていると言えるだろう。

ところで、これらの三つの領域の区別が絶対的なものではないという点には注意が必要である。第一に、この三つの領域は、はっきりと区別されるものではない。この区別を絶対的な区別と考え、更に「家族・友人・市民」といった存在のレベルと重ねてしまつては問題も多いだろう。また第二に、それらは相互に支えあう関係にもある。例えば、意見を聞かせたとしても最終

的に同僚や友人として受け入れられており、敬意を払った上で問題解決ができるという会話圏での成功体験が、公共的討議での論敵との生産的な妥協を恐れないことにつながると考えられるのである⁽⁸⁾。

4. 理性的探求と自他の利害

では、これらの領域において「善き大人」であるために、なぜ倫理学が貢献できると考えられるのだろうか。他の学問にはできないどのようなことを倫理学はできるのだろうか。

倫理学がこれらの領域において貢献できると考えられるのは、どこにおいても「善き大人」であるためには、「理性的探求」が必要となるからである。例えば、公共的討議を考えてみよう。公共的討議において決定がなされるとき、利害を調整することだけが目的となるわけではない。例えば予算の配分を決定するときに、関係者の欲求の調整だけが討議の目的となるわけではなく、それぞれの欲求が適切なものなのかということもまた検討されねばならない。すなわち、欲求を調整することに先立って、それぞれの欲求を実現することにどのような正当性があるのかということを示す理由が提出されねばならないのである。

このように考えるならば、先に「真に自分にふさわしいもの」に関する「規範倫理的側面」の探求と呼んだものが重要であることは理解できるであろう。現代社会のような多様な社会においては、もちろん欲求の調整というものは必要となる。だが、そのことは、どのような欲求にも正当な権利があるということを意味するわけではない。ある種の悪しき欲求や偏見に基づく欲求は、不当な欲求として、調整に先立って拒否されねばならないということがあるのである。そして、何が悪しき欲求なのか、何が客観的な見解なのか、正当な権利とは何かといった項目の検討は、まさに倫理学の課題なのである⁽⁹⁾。

これに対し、「理性的探求」など幻想であると反論されるかもしれない。すなわち、現実の社会に目を向ければ、解決の見込みのない対立が数多く見出されるのであり、誰もが納得のできる理由により、問題を解決することなどできそうもない、と言われるかもしれない。

このような反論に対し、まず指摘すべきは「理性的探求」は「誰もが納得のできる理由による解決策を探すこと」と同一視されるべきではないということである。そのような解決策が見つかるのであれば、それは望ましいことか

もしれない。しかし、理性的探求は必ずしもそのような解決策を目指す必要はない。

確かに哲学者の中には、その種の解決策を探すことこそが理性的探求であるとする論者も存在する。アイリス・ヤングは、多くの討議民主主義の理論家たちが偏った理性的討議についてのモデルに依拠していると批判している。彼女によると、そのような理論家たちは理性的討議を共有された理解に基づき解決策へと至るプロセスであるとするか、もしくは、個人の関心や差異を捨象し共通善を目指すプロセスであると考えてしまっている。だが、どちらの考え方を採るとしても、共通性を討議の基礎とする限り、そこに組み込まれない差異が排除されてしまうことになる、彼女は言う（Young 1996, pp.125-126）。

ヤングのこのような批判は、しかし、理性的討議をその一部として含む「理性的探求」自体への批判ではない。それはむしろ理性的探求に対する偏った見方への批判である。ここで重要なのは、何が「もっともな理由」となるのかということ、あらかじめ決まてはいないということである。何がもっともな理由となるのかを決定する手続きと共通の関心や共通善といったものが存在し、それにより解決策がいわば自動的に確定する、とする限り、現実の社会における対立の存在は理解不可能なものとなる。すなわち、我々は現実の世界における様々な対立に直面し、そのような解決策を与える理性的探求などといったものは幻想に過ぎないと考えたいのである。従って、認識されるべきことは、我々は理性的探求の現場へと関わることにより、もっともな理由を学ぶということである。例えば江戸時代の日本人には今日の倫理学者が論じているような「権利」や「平等」といった概念は理解不可能であっただろう。だが、現代の日本人にとっては、それらはもっともな理由を提供するものである。我々には「権利が侵害されていること」「不平等であること」は制度を変更する「もっともな理由」となる。このような変化は、単に明治以前の日本人がすでに所有していた共通の関心が明示化されたことによって生じたのではなく、「権利」「平等」といった言葉とともにそれらを理由とする実践をも我々が学んだことによって生じたのである⁽¹⁰⁾。

「理性的探求」ということで、単にすでに所有している共通の枠組みの適用だけでなく、実践の習得をも含む広い営みを考えるならば、理性的探求が現実の対立の局面においても重要であることが理解されるであろう。すなわち、このように理性的探求を捉えるならば、「誰もが納得する理由を与えるこ

とによる解決」が最終目的である必要はないということが理解されるのである。というのも、このとき理性的探求とは自己と差異のある他者との対話を通して様々な「もっともな理由」を理解していく終わりなきプロセスであり、究極の理由による究極の解決を目指すものとして理解される必要はないということになるのである⁽¹¹⁾。

5. 理性的探求への資源としての信頼

ここまで、倫理学を含む理性的探求の重要性を述べてきたが、最後に、「理性的探求」は万能ではないということを指摘しておこう。問題は、他者が理性的探求に参加してくれるという保証はどこにも存在しないということである。いま例えば倫理的探求により、道徳的に正しい判断に到達したとしてみよう。だが、その判断に他の人々が耳を傾けてくれるという保証はどこにもない。実際、暴漢が研究室にやって来てメガネをわり、倫理学者を連れ去ろうとすると、倫理学者が「それは正義に反する」と言ったとしても何の役にも立たないだろう⁽¹²⁾。

理性的探求が成立し、また、それが人々の行動へと結び付くためには、様々な条件が必要である。とりわけ本稿のもととなったシンポジウムのテーマの一つである「信頼」は重要な条件である。例えば、普段はあまり交流のない年配の上司と雑談をしていたら、「最近の若者は電車の中で化粧なんかをしていてけしからんね」と言われたとしよう。このとき、もし自分は電車の中で化粧をするくらいマナーとしても許容可能だと考えていたとして、例えば「社会で働く女性にとって、忙しい朝に化粧をするのは負担だから、電車の中で化粧をすまうことができれば、男女の平等な労働条件の実現にとっても悪いことではないと思います」とその上司の意見に反論することができるだろうか。もちろん「できる」と言う人もいるかもしれない。だが、大部分の人は適当にその場は上司に合わせるのではないだろうか。おそらく、「まあ雑談なんだから、そんなにむきになって反論することもないか。口答えをして生意気な奴だと思われても困るし」と考えてすまうのではないだろうか。

そのように考えるのは、その上司が理性的探求に参加してくれると信じられないからであろう。その人が自分の議論に耳を傾けてくれると信じることができないのである⁽¹³⁾。すなわち、理性的探求が他者との間で成立するためには、理性的探求にお互いが参加するという点に関する信頼が存在していな

なければならないのである⁽¹⁴⁾。

このような事態を考えると、我々が先に挙げたような様々な領域で理性的探求に従事することの重要性が理解されるであろう。例えば一度も他者と議論をしたことがないような人が、いきなり公共的討議の場に置かれたとしても、そこでの見知らぬ他者を相手に理性的討議を行うことは難しいはずである。理性的討議を行うためには他者を信頼する習慣が必要であり、従って、家庭や会話圏など様々な領域における理性的探求の成功体験が、更なる理性的探求のための資源として求められるのである⁽¹⁵⁾。

- (1) これは後期ウィットゲンシュタインが強調した点である。例えば家族的類似を巡る『哲学探究』の議論を見よ (Wittgenstein 1958, § 66-88)。
- (2) 以下の説明は『省察』におけるデカルトの議論を要約したものである。デカルト(2002) pp.24-26 を見よ。
- (3) 哲学の条件として、デカルトが真剣であることや自由であることと並んで、「落ち着いた閑暇」があること、すなわち「ひまであること」を挙げているのは興味深いであろう。
- (4) アリストテレス(1971) pp.22-23 を見よ。アリストテレスは成熟した大人を年長者と同一視しているが、これは必ずしも自明ではないだろう。なお倫理学を学ぶ資格についてのアリストテレスの議論の更なる解釈としては、野津(2003)を見よ。
- (5) この点についてはヒラリー・パトナムの与える描像が参考となる。Putnam (2004) pp.109-129 を見よ。
- (6) ただし、以下の項目は排他的でもなければ網羅的でもない。
- (7) ただし水谷の考える「会話」は理想的すぎるようにも思われる。水谷は様々な「排除」を憂うが故に、参加者みなを楽しんでいること、アジェンダが設定されていないこと、「多数者の専制」が存在しないことといったかなり厳しい制約を会話の成立に課している。しかし、水谷の基準を満足するような理想的な会話がどれほど行われているのかは疑問である。
- (8) この点が認識されるにあたって影響力を持ったのは、イタリアの地方政府のパフォーマンスを研究したロバート・パトナムの研究である。これによると、公共的討議により問題を解決する市民的伝統の存在が、経済状況などよりも政府のパフォーマンスに大きな影響を与えるとされる。Putnam (1993)を見よ。
- (9) 理由を探求することには、その決定に対し関係者の参加の程度が高まるという効果もある。W. キムリッカは民主主義に対する集計的モデルの問題を次のように指摘している。

結局、集計的モデルの帰結には正統性の薄っぺらな基盤しかない。それは勝者と敗者を決定する仕組みは提供するが、コンセンサスを引き出したり、世論を形成したり、しかるべき妥協策を組み立てたりするための機構は何も

与えてくれない。自分の要求が正義の諸原理に基づいていると思っているのに、集計的民主主義において敗れてしまった市民のことを考えてほしい。彼らは、みずからの欲求が正義に適っているかどうかについて自分が思い違いをしていたといえる理由を提示されたことがない。彼らは、自分の欲求について他者を説得したり、その間違いを他者から説得されたりする機会を持っていない。彼らは単に数で劣っていたにすぎない。多くの研究が明らかにしてきたのは、市民はみずからの意見に反する集合的決定の正統性を受け入れる意志を持っているが、それは自分の議論や論拠が公平に耳を傾けられ、自分の言っていることが他者に真剣に受け止められたと彼らが思う場合だけだ、ということである。しかし、そうした公平に耳を傾けられる余地が存在しないならば、人々は決定の正統性を疑問視することになるだろう。このことがとりわけ当てはまるのは、周縁化されたマイノリティ集団に属している人々である。彼らには、選挙で多数票を獲得できる見込みがほとんどないことがはじめからわかっている。彼らは事実上、システム内部のいかなる実効的な権力行使からも半永久的に排除され続けてしまうかもしれないのである。（キムリッカ 2005、p.423）

- すなわち、合理的探求を行うこと自体が、決定の正当性へと繋がるのである。
- (10) 言語を学ぶことはその言語を用いる実践を学ぶことと不可分であるということ
ことを強調したのは、またもや後期ウィットゲンシュタインである。『哲学探究』
における生活形式を巡る議論などを見よ（Wittgenstein 1958, § 23, 241）。
 - (11) また理性的探求には、偏見を取り除き、自他の差異を理解することで生産的な妥協点を見出しやすくするという効用もあるだろう。
 - (12) これはバーナード・ウィリアムズの例である(Williams 1985, p.23)。
 - (13) 逆に上司の方から見たとき、自分に向けられた反論が、自分のことを尊重した上での理性的探求であって、自分の存在を否定しようとする反抗的な態度に根ざすものではないと信じることができなければ、その反論に耳を傾けるのは難しいだろう。従って、ここには信頼の相互依存性とも言うべき事態が存在するのである。
 - (14) どここまでいっても不確実性を取り除くことはできないかもしれない。他者を信頼することには、いつもリスクが伴っているという点に関しては本論集所収の御子柴論文を見よ。
 - (15) これに関連して指摘すべきは、現代社会において十分に理性的探求が実践されているのかは疑問であり、多くの民主主義社会においてポピュリズムが懸念されているということである。日本社会におけるポピュリズムについては大嶽(2003)を見よ。

文献表

アリストテレス(1971)『ニコマコス倫理学』、高田三郎訳、岩波書店。
デカルト、ルネ(2002)『省察・情念論』、井上昭七・森啓・野田又夫訳、中央公論

新社.

キムリッカ, W (2005) 『現代政治理論』、千葉眞・岡崎晴輝他訳、日本経済評論社.

野津悌 (2003) 「『ニコマコス倫理学』における倫理学の意義——アリストテレス倫理学研究のための序説——」、『人文学会紀要』、第 36 号、国土館大学文学部、pp.158-174.

大嶽秀夫 (2003) 『日本型ポピュリズム：政治への期待と幻滅』、中央公論新社.

Putnam, Hilary (2004) *Ethics Without Ontology*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Putnam, Robert D (1993) *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy*, Princeton, New Jersey: Princeton University. (『哲学する民主主義』、河田潤一訳、NTT 出版、2001 年) .

Williams, Bernard (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1958) *Philosophical Investigations*, second edition, G.E.M.

Anscombe & R. Rhees (eds.), Oxford: Blackwell.

Young, Iris Marion (1996) “Communication and the other: beyond deliberative democracy”, in *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Seyla Benhabib (ed.), Princeton, New Jersey: Princeton University Press.