

共生のための障害の倫理学と実験倫理学

—— 直観の地位を巡って ——

飯島和樹

我々が知っている通り、経験とは煮えたぎってあふれ出てくるものであり、現在の定式を是正するよう我々に迫ってくるものである (William James, *Pragmatism*)

障害に関する哲学的な探求は、障害とはどのようなものであるかについての明確な経験的な事実の理解に基づいてなされるべきである、と同時に、障害に関する哲学的な探求は、まさにそれ自体が、障害をもつひとびとの共生を実現するようなものでなければならない。その実践の中で障害をもつひとびとを排除するような形でなされる哲学的探求から生み出される知は、おそらく、排除を更に強化する形で機能することになるであろう⁽¹⁾。本稿は、新興の分野である障害の哲学が、実り多いものとなるために、方法論的な基盤を整理し、今後の障害の哲学の発展、および共生の促進に寄与することを目的とする。とりわけ倫理学の方法論に注目し、英米圏における倫理学で伝統的に中心的な役割を果たしてきた直観の使用とその限界について論じるとともに、道徳的直観に関する経験的探求、すなわち実験倫理学⁽²⁾の重要性を強調する。

1. なぜ直観が問題なのか

これまで、倫理学者を含む多くの分析哲学者は、特定の事例に対して生じる直観⁽³⁾を証拠として用い、真理へと接近しようと試みてきた。一般に、こうした哲学者は、個別の哲学的主張の擁護（あるいは攻撃）のために、（通常は仮説的な）特定の事例に概念が直観的に適用（あるいは保留）されるかに言及することが、論証的であり、証拠としての価値があると考えてきた。こうした議論の中では、直観そのものについての批判的吟味は要求されないことがほとんどである。しかし、障害の哲学を構築していく過程で、誰のどのような直観をどのように用いるべきか、あるいは、そもそも直観の使用が正当なものなのかは重大な問題である。とりわけ、多くの哲学者が、明示的に、あるいは、暗黙に、合理的で心身ともに健康な人間を理論構築の中心に据え、障害を真理の探究には寄与しない、あるいは、妨げとなる周縁的な現象として排除してきたと言えるだろうことを考

えると、哲学が障害と取り組む上で、こうした前提を改めて問い直す作業は不可避であると思われる。

障害の哲学の中でも、こうした直観の地位をめぐる議論がとりわけ重要となってくるのは、倫理学に関わる領域だろう。第一の理由として、哲学の諸分野のなかでも、とりわけ、倫理学においては、理論構築において直観が果たす役割が大きいという事情がある。倫理学を実践する上では、直観に基づく探求は、手中にあるものの中で最良のものであり、直観なしでの倫理学は不可能なものであるという主張さえ、決して珍しいものではない (DePaul 2007, 2011)。第二に、障害をもつひとびとの共生を進めていく上で生じることが避けられないさまざまなコンフリクトの解決の指針を得るためにも、道徳原理の探求は欠かすことができない。しかし、現在の道徳をめぐるリベラルな議論からは、障害をもつひとびとは排除される形になっている (Nussbaum 2006, 2010; Tollefsen 2009)。コンフリクトを解決する際に指針とされるべき道徳原理が、単に旧来の（障害をもたないひとびとを中心とする）哲学者の直観によって導かれたものに過ぎないのであるならば、公正な共生社会の実現は題目に過ぎないものとなる。道徳原理を導くために用いられた直観やその導出の手続きが、どの程度、公正なものなのかという反省が必要とされるはずである。さらに、障害の哲学が共生を目指すものであるならば、まずは、哲学の中でこそ共生が実現されるべきであろう。すなわち、障害を含む多様な背景をもつひとびとの（おそらく）多様な直観をどのようにして道徳原理の探求へと取り込んでいけるかという挑戦に対して、倫理学は応答する必要がある。したがって、哲学の諸分野の中でも実践における直観の役割の比重が高い倫理学において、障害をもつひとびとの直観を適切に取り扱うことができるかどうかは、障害の哲学における試金石になるといっても良いだろう。もちろん、さまざまな障害をもつひとびとの道徳的直観が、従来の哲学者、あるいは、障害をもたないひとびとの直観と異なるものであるかどうかは経験的な問題である。哲学者がこれまで依拠してきた道徳的直観がどの程度、ひとびとの間で共有されており、どの程度信頼できる⁽⁴⁾ものなのかについての経験的探求自体が、倫理学において重要になってくると言える。

以下、第2節では、直観が倫理学の理論構築において果たしてきた役割とその性質について概観し、そのような直観使用の実践が、近年、経験的探求によって問題視されてきている状況を描き出す。第3節においては、こうした経験的探求からの疑念に抗して、合理的な直観を探求する方向性の妥当性について論じる。最後に第4節では、障害との共生を目指す倫理学がどのようなものでありうるかについて、Rawls (1971) の定式化した方法論の改良を提案する。最終的には、道徳原理は多様なひとびとの共生を助け、促進するために探求されるのだと議論し

たい。こうした道德原理の探求の目的論的な概念化は、障害をもつひとびとの道德的判断を倫理学の営みの中へと取り込むことを十分に正当化し、また、必要とすることを示す。また、同時に、障害をもつひとびとの道德能力についての探求を含め、経験的な知見を哲学理論へと積極的に取り込んでいくことの重要性を強調したい⁽⁹⁾。

2. 倫理学における直観使用と実験倫理学からの挑戦

18世紀から続く倫理学における論争は、直観をいかに使用すべきか（あるいは使用すべきでないか）に関する論争であったと形容しても過言ではなく、この論争は形を変えながら、現在でも、功利主義と義務論との対立として継続されている（児玉 2010）。近年における直観を用いた道德に関する議論のうち有名なものとして、Thomson (1985)における臓器移植事例を巡る思考実験があげられる。あなたは医師であり、それぞれ異なる臓器を必要とする瀕死の患者を5人抱えていると想像してほしい。ここで、ひとりの若い男が定期健診のために病院に現れる。彼の臓器はどれも健康である。そこであなたはひとりの若い男を犠牲にして、臓器を取り出し、5人の患者へ移植し、彼らの命を救ったが、若い男は死亡した。この臓器移植が許されるかどうかを尋ねられたとき、ほとんどのひとは「医師はこの臓器移植を行うべきではない」という直観を持つという。Thomson (1985)はこうした直観を、効用を最大化するように促す功利主義が誤っていることを支持する証拠として挙げている。このように義務論的な立場に基づく多くの哲学者は、仮説的事例における直観的な道德的判断を精査することによって、道德理論の構築が進むべき方向を正しく導くことができると考えてきた。しかし、このような直観に基づく議論に対しては、仮説的事例を微妙に修正することによって、提唱された道德原理が直観に反する道德的判断を生み出してしまふことを示す反例が繰り返し挙げられてきたという経緯がある（Thomson 1985; Singer 2005）。すなわち、異なる直観が対立する道德原理を生み出してしまふとき、どの直観に基づいて道德原理を構築すべきなのかという問題が立ち現れてくるのである。

一般に、功利主義は以上で見てきたような義務論における直観への過度の依存に対して批判的であるが（Singer 2005）、他方で、功利主義も直観使用から完全に自由であるわけではない。功利主義が直観の使用に禁欲的であることは確かであるが、功利主義が寄って立つところの「幸福の最大化が善である」という最大幸福原理は、なんらかの根本的な道德的直観に頼る事なくしては、やはり、正当化できない（Sidgwick 1907/1981; Singer 2005; Levy 2007）。こうした第一原理から功利主義が導かれる以上、やはり、当初の道德的直観自体にどのようにして正当化を

与えるべきか、という問題は、義務論同様に、功利主義においても立ち現われてくるのである。これまでの倫理学における論争は、哲学者が用いる道徳的直観をいかに正当化するかを巡るものが中心であった。しかし、直観の認識論的立場についての主張がどのようなものであれ、道徳的直観が個人の一人称的な経験に由来するデータであることは疑いえない。道徳的直観という経験的データが、倫理学において不可欠なのだとしたら、そもそも、道徳的直観がどの程度信頼できるのかについて、我々は良く知っておかなければならないだろう。そして、こうした道徳的直観に関する心理学・認知神経科学による経験的探求が端緒については、ごく最近のことなのである。

近年の道徳的直観を巡る論争において焦点となっているのは、個人間あるいは個人内における道徳的直観のばらつき、そして、哲学者と非哲学者の直観の相違を示す実験倫理学の諸知見から帰結する直観の信頼不可能性である (Levy 2007; Doris & the Moral Psychology Research Group 2010; Nadelhoffer & Sinnott-Armstrong 2011)。ここでは、実験倫理学の知見がどのように倫理学にインパクトを与えているかについて、近年の直観の信頼不可能性を巡る論争に典型的に用いられてきた（そして、聞き飽きている方も多いであろう）「トロッコ問題」と呼ばれる思考実験を中心にして簡単に説明したい。以下の二つのシナリオを読んでほしい (Thomson 1985; Greene *et al.* 2001)。

歩道橋事例

脱線したトロッコが、5人の作業員のいる線路に向かって疾走してきている。トロッコがこのままの進路をとれば、5人は死んでしまうだろう。

あなたは線路の上にかかる歩道橋の上におり、歩道橋は近づいてくるトロッコと5人の作業員のちょうど間に位置する。そして、歩道橋の上には、あなたの隣にとても体の大きな見知らぬひとがいる。5人の作業員の命を救う唯一の方法は、この見知らぬひとを歩道橋から線路の上へと突き落とすことのみだ。この大きな体ならトロッコを止めることができるだろう。あなたがそうすれば、その見知らぬひとは死ぬだろうが、5人の作業員は助かるだろう。

5人の作業員を救うために、見知らぬひとを線路に突き落とすことは適切だろうか？

スイッチ事例

あなたは脱線したトロッコの運転席に乗っており、トロッコは線路の分岐点にまたたく間に近づこうとしている。左へと延びる線路の上には、5人の鉄道作業員がいる。右へと延びる線路の上には、ひとりの鉄道作業員がいる。

もしあなたが何もしなければ、トロッコは左へと進み、5人の作業員をひき殺してし

まうだろう。5人の作業員の死を避けるための唯一の方法は、計器盤のスイッチを切り替え、トロッコを右へと向かわせることだ。しかし、そうすることで、ひとりの作業員が死ぬだろう。

5人の作業員の死を避けるために、スイッチを切り替えることは適切だろうか？

こうした二つの問いが与えられたとき、ほとんどの被験者は前者の問いに対して「許される」と答える一方で、後者の問いに対しては「許されない」と答えるであろう。しかし、こうした傾向は道徳理論に難問をつきつける。両事例における行為は5人を助け、ひとりを犠牲にするという意味では、道徳的に等価のように思われる。仮に被験者がある種の最大幸福原理に従う一貫した功利主義者であるならば、救うことの出来る人数を重視し、どちらの問いに対しても「許される」と答えるであろうし、仮に被験者がある種の定言命法に従う一貫した義務論者であるならば、他者を手段として用いることの道徳的誤りを重視し、どちらの問いに対しても「許されない」と答えるであろう。つまり、仮に被験者が特定の道徳原理を有しているとすれば、被験者の判断はその原理との整合性を維持することに失敗していることになる。Greene *et al.* (2001) は、さらに、こうした道徳的判断のばらつきを生み出す脳内基盤について検証を加えた。こうした道徳的判断を行っている際の脳の活動を fMRI (functional magnetic resonance imaging; 機能的核磁気共鳴画像法) で調べた結果、スイッチ事例において道徳的判断を行っている際には、主に認知的処理やワーキングメモリに関わるとされる背外側前頭前野や頭頂葉上部が強く活動していた。また、歩道橋事例において道徳的判断を行っている際には、主に情動や社会的認知に関わるとされる内側前頭皮質や後帯状回、上側頭溝、角回が強く活動していた。この実験の解釈をめぐるのは、脳部位からその機能を推定する逆推論の妥当性の問題 (Poldrack 2006) を始め、さまざまな議論が交わされてきたが、Greene の基本的な主張は以下の通りである。ひとびとの二種類の事例に対する道徳的判断は、整合的な説明が難しいだけでなく、それぞれ情動 (義務論的な判断) と認知 (功利主義的な判断) という異なる機能に関わる脳部位によって形成されていることが明らかになった。これは、道徳的判断が状況に応じてそれぞれ異なる機能をもつ脳内機構によって形成されている証拠である。したがって、道徳的判断を生み出すような単一の機構は幻想であるというものだ⁶⁾(Greene *et al.* 2001; Greene 2011)。

こうした脳機能イメージング研究にくわえ、道徳的直観の信頼不可能性を示す行動実験研究が、近年、さかんに報告されている。Valdeso & DeSteno (2006) は、被験者を2群に分け、シナリオを読んで判断を行う前に、陽気なコメディ番組 (“Saturday Night Live”) を見た被験者と、情動的に中立的なスペインの村のドキ

ュメンタリー番組を見た被験者との間で、道徳的判断の傾向を比較した。その結果、コメディ番組条件では、ドキュメンタリー番組条件と比べ、歩道橋事例について「許される」という判断を行った被験者が3倍に増えることを見出した。彼らはこの結果を、道徳的判断とは関係のない事前の状況により引き起こされたポジティブな情動が、歩道橋事例で生じるネガティブな情動を打ち消し功利主義的な判断を促進する効果を与えたと解釈している。また、Nadelhoffer & Feltz (2008) はトロッコ問題に代表される道徳的ジレンマに関するシナリオの主人公が二人称（「あなたは〜」）で提示されるか、三人称（「John は〜」）で提示されるかによって、道徳的判断に違いが出るかを調べた。こうした人称の違いによる判断の変化は、「行為者—観察者バイアス」と呼ばれ、これまで社会心理学の領域において観察されてきたものである。こうしたバイアスは、被験者が自らを行為者本人として想定するか（二人称）、あるいは、観察者として想定するか（三人称）によってもたらされると考えられてきた。仮に被験者が、通常想定されるような、なんらかの道徳原理に従って判断をおこなっていれば、シナリオの主人公の人称によって行為に対する道徳的判断が変化することは起こりえない。第三者にある行為を禁じて、自らにのみその行為を許すような非対称的な道徳原理を提唱する哲学者はほとんどいない。しかし、この研究が示すところによれば、スイッチ事例において、5人の作業員の死を避けるために、スイッチを切り替えることは適切であると応える被験者の割合は、行為者条件よりも観察者条件のほうが有意に高かった。これらの結果の解釈についての詳細な議論は残念ながら紙幅の関係で省かざるを得ないが、こうした研究から明らかになるのは、ひとつの直観に基づく道徳的判断は必ずしも個人内でも整合的なものではなく、情動やシナリオの人称といった、道徳的真理に関連しないと考えられてきた外的要因によって、左右されてしまうということである。

さて、このように一般のひとびとの道徳的直観がさまざまな外的要因に影響を受けて変化してしまうとしたら、多様な道徳的直観のうち、どの道徳的直観を基にして、道徳理論の構築をしたらよいのだろうか？すなわち、直観にもとづく道徳的判断間に不一致が生じた際、どのようにして不一致を調停して道徳的真理を決定できるのかという問題である⁷⁾。ひとつのありうる回答として、これらの実験の被験者は大学生を中心とする一般のひとびとであり、道徳の専門家たる哲学者であれば、こうした外的要因を排除して正しい判断を下せるはずだ、というのがあげられるかもしれない。こうした反論が成立するのは、(1) 哲学者の道徳的判断が一般のひとの判断と異なり、かつ、(2) 哲学者の道徳的判断が一般のひとの判断よりも外的要因からの影響に対して頑健であることが示される場合のみである。しかし、Tobia *et al.* (in press) の示すところによれば、哲学者も決

して外的要因から自由ではない。この研究では、哲学者においても道徳的判断における行為者—観察者バイアスが見られるかを調査した。結果が示すところによれば、哲学者の道徳的判断は、一般のひとの道徳的判断と確かに有意に異なるが、外的要因からの判断からの影響は同程度であることが示されている。具体的には、哲学者を被験者とした場合、トロッコ問題のスイッチ事例において、5人の作業員の死を避けるためにスイッチを切り替えることは適切であると認める割合が、観察者条件よりも行為者条件のほうが、高かった⁽⁸⁾。この回答パターンはNadelhoffer & Feltz (2008)において一般のひとびとが示した結果と対照的である。こうした結果が示すのは(1)哲学者と一般のひとびとの間で道徳的判断が異なるということ、かつ、(2)哲学者の判断が一般のひとびとの判断よりも信頼可能であるとする証拠は得られなかった、ということである。したがって、哲学者の専門性に訴えて、哲学者の直観の信頼可能性を擁護する戦略は、少なくとも、実験で示された事例に関しては失敗したと言ってよい。

ここまでは、一般の(おそらく大多数は特定の障害をもたない)ひとびとの間で道徳的直観が信頼不可能であり、かつ、哲学者の間でも直観が信頼不可能であることを示してきた。さて、こうした一連の議論に障害はどのように関係してくるのだろうか。障害と道徳的直観との関連に関する探求の一例として、近年、自閉症スペクトラムという広汎性発達障害の連続体に属す、アスペルガー症候群あるいは高機能自閉症(Asperger Syndrome/High functioning autism: AS/HFA)と診断されるひとびとを対象とした実験倫理学が端緒についたところである。一般に、自閉症スペクトラムのひとびとは、他者への心的帰属を行う能力である「心の理論」(Theory of Mind)になんらかの障害があるとされている⁽⁹⁾。そして、自閉症スペクトラムの中でも、とりわけ言語機能や一般的知能に障害のないひとたちがAS/HFAと診断される。自閉症スペクトラムにおける道徳的判断については、すでにいくつかの研究が行われており、基本的な道徳的判断については定型発達者と大きな差が見られないことも知られている(Blair 1996; Leslie *et al.* 2006)。しかし、道徳的判断には、他者の心的状態の理解が関わってくる場面がある(Mikhail 2007b; Gray *et al.* 2012; 詳細は3.1節)。そうした場合、定型発達者が行為者の意図をもとに道徳的判断を下す一方で、AS/HFAは行為者の意図よりも行為の結果を重視した道徳的判断を行う傾向があることがわかってきた(Moran *et al.* 2011)。こうした結果は、AS/HFAの道徳的判断において、心の理論が果たす役割が小さいという仮説を支持するものである⁽¹⁰⁾。このように、特定の障害をもつひとびとが、障害をもたないひとびとと異なる道徳的判断を行うことがあるという事実が明らかになりつつある。もちろん、障害の種類によって、道徳的判断が障害にどのように影響されるのかは異なるであろうが、それ自体が、探求に値す

る経験的な問いであり、倫理学はその問いに無自覚であってはならないはずである⁽¹¹⁾。

3. なぜ合理的な道徳的直観の探求は見込みがないのか

3.1. 能力と運用の区別によるアプローチ

以上のように、実験倫理学の諸研究が示すとところによれば、(1) 道徳的直観は道徳的真理には直接関与しないとされてきた外的要因に左右されやすく(2) こうした直観への外的要因の影響からは哲学者も自由ではないということが明らかになってきている。こうした経験的な知見が示唆するのは、ある事例に関して道徳的直観に基づいた道徳的判断を行おうとするとき、異なる直観から生じる異なる道徳的判断の間で対立が生じる可能性があるということである。こうした事態が発生した際、ひとつの解決手段として、こうした直観の多様性を生み出す様々な外的要因を明らかにすることで、正しい直観を純化しようという戦略が想定されるであろう。こうした戦略は、生成言語学において採用されている、言語における能力 (competence) と運用 (performance) との区別と類似した方法論を採用することとなる。Chomsky (1965) によれば、言語の能力とは、完全に均質な言語共同体における理想的な話し手一聴き手の持つ言語の規則についての知識だとされる。しかし、それらが産出や理解において実際に運用される際には、記憶の限界、注意や、言い誤りのような直接関係しない条件によって左右されることがあるため、実際の運用が能力を直接に反映するのは、理想化のもとでのみであるとされる (Chomsky 1965: 3-4)。能力は実際の運用を方向づけ、運用の基盤となるが、運用それ自体はあくまで諸要因の相互作用の結果なのである。同様にして、ある道徳的判断が道徳能力を適切に反映したものであるのか、あるいは運用のエラー⁽¹²⁾に過ぎないのかを確定することは、実験倫理学の様々な成果を理解しようとするうえで、核心的なものであるように思われるかもしれない。

しかし、こうした戦略は道徳的真理へと到達するための探求としては、失敗する。なぜならば、道徳能力を適切に反映した道徳的判断を明らかにするためには、道徳とはどのようなものであるのかについての、なんらかの事前の理論が必要となるからである。仮にこうした諸理論のうちから、特定の理論を選択し、そこで仮定される道徳的判断こそが道徳的真理を反映した正しい道徳的判断であるとして、そうした概念能力を反映した判断のみを掬い取れたとしよう。しかし、特定の道徳理論に基づいたときに、なぜ正しい道徳的真理へと到達することが可能であるかに関する正当化は、やはり、最終的にはなんらかの道徳的直観に頼らなければならないのである。この議論を明確にするために具体的な議論の可能性をたどってみよう。ここでは、道徳の本質とは心的知覚である、とする議論

(Gray *et al.* 2012) を例にして検証してみよう。

たとえば、「ロジャーが紅茶に毒薬を入れたことによってピートが死んだ」というイベントが生じたとき、ロジャーの行為に対して道徳的判断を行う際には、一般的に、行為者であるロジャーへ意図性を帰属させられるかどうかに関わってくる。もしロジャーが意図的に紅茶に毒薬を入れたのだとすれば、「ロジャーの行為は道徳的に誤っている」という判断が導かれるであろう。また、もしロジャーが意図的に毒薬を投入したのではなく、毒薬の瓶に砂糖と書かれたラベルが貼られていたために誤って毒薬を投入したのであれば、ロジャーの責任は減免されるであろう。このように、多くの道徳的判断では、行為者の意図性、そして行為の対象者の苦痛といった心的状態を帰属させる過程が関与している (Mikhail 2007b; Gray *et al.* 2012)。そこで、道徳的判断の本質とは、行為者と対象者の二つの項に対する心的帰属あるいは心的知覚 (mind perception) であり、そうした心的知覚モジュールの作動が適切であるとき、かつ、そのときにのみ、道徳的判断は道徳能力を反映した適切なものであると主張することが可能かもしれない (Gray *et al.* 2012)。すなわち、ある特定の道徳的判断が適切な心的知覚に基づかないものであり、行為の結果そのものの悪さや感情のみにもとづくようなものであったとしたら、それは外的要因からの攪乱を受けた運用のエラーであると言えるかもしれない。そして、適切に道徳能力を反映した道徳的判断を選別することで、正しい道徳理論の構築が可能になると主張することができるかもしれない。

しかし、こうした提案については、様々な反論があげられる。第一に、ある種の功利主義に基づけば、意図の有無ではなく、結果の重大性にのみ基づいて道徳的判断は行われるべきだと主張されるであろう。また、第二に、合意に基づく近親相姦、あるいは、生前においてなされていた約束を死後に破ること、といった事例においては、苦痛を受ける関係者が存在しないにもかかわらず、ある一定数のひとびとはそうした行為が道徳的に誤っているという判断を下すことがある (Sinnott-Armstrong 2012)。すなわち、これらの反論に示された道徳的判断は、Gray *et al.* (2012) が汲み上げることのなかった直観に基づいていると言うことができるだろう。もちろん、こうした異なる道徳的判断 (の体系) のうち、どれかが道徳的真理を正しくとらえており、それ以外の道徳的判断は誤っているのかもしれない。しかし、少なくとも、ある事前の理論に従って道徳能力と道徳運用とを区別することのみによっては、そもそも、こうした対立を本当に意味で解消することはできないのである。

以上の議論から示唆されるのは、道徳的直観を能力と運用の区別に従って精査することによって得られるのは、たかだか、道徳的直観を生産するなんらかのモジュール的な心的メカニズムの機能の記述にすぎないということである。これに

よって、特定の道徳的直観が、その心的メカニズムの正常な作動の結果であるのか、あるいは、外的要因に起因する運用のエラーを反映したものであるのかを識別すること自体は可能となる。そして、こうした試みは、直観がどのようにして生み出されるのか、どのような影響により出力が影響されるのか、などを明らかにできるといった点で、記述的な心理学、神経科学としては有用であろう。しかし、ある心的メカニズムの正常な動作の結果として生じる直観が、倫理学で問題とされる道徳的真理への到達を可能とするような合理的な判断を与えてくれる保証はどこにも存在しない⁽¹³⁾。つまり、あるモジュール的な心的メカニズムの作動が、道徳的真理を正しく捉えていると仮定する根拠は、少なくとも人間の行動や脳や自然界を精査することでは得られない。能力と合理性を短絡させることは、事実に基づく判断から規範的判断を導くことになるが、この推論は問題の多いものである⁽¹⁴⁾。つまり、直観保有者から独立に存在するという意味での真理へと到達する保証は、道徳能力の完全な記述が解明されたとしても、それだけでは与えられないものである。能力／運用のエラーという生物学的機能に関連する区別と、合理性／不合理性という区別には、大きなギャップがある。能力／運用のエラーの区別から哲学的議論にとっての重要性を引き出そうとするひとつとは、このギャップを埋める努力をしなければならないが、それは概念的真理として埋められるものではない⁽¹⁵⁾。おそらくこうした区別の外部から独立の規範を明示的に導入することによってのみ、このギャップを埋めることが可能となるはずである(飯島・太田 2013)。

3.2. 道徳的直観の認識論的地位

さらに、道徳的直観に基づく議論の対立が何故調停不可能であるのかについての認識論的な考察を付け加えたい。Weinberg (2007) によれば、直観は、通常の知覚とは異なり、認識論的に有害な特性を抱えており、それゆえ、直観に基づく議論が対立した際には調停が不可能となるため、直観の使用は「絶望的」であるという。ここで指摘される認識論的に有害な特性とは、緩和不可能な可謬性(unmitigated fallibility)と呼ばれるものである。すなわち、直観は(知覚と同様に)単に誤ることがあるだけでなく、(知覚とは異なり)誤りを検知し、補正することができないという性質を持っているということである。まず、知覚の使用がどうして「絶望的」ではないかを見てみよう。第一に、我々は、知覚のエラー検知のために当該の知覚以外による検証手段を持っている(外的な確証 external corroboration)。たとえば、視覚のエラーは、触覚など他の知覚との比較によって検証することができるし、より理論的な予想によっても検証される。第二に、視覚はそれが最適条件下にないことを知らせる便利な出力機能を持っている(周縁

の検知可能性 detectability of margins)。すなわち、視覚経験自体が、視覚の確信度を反映するのである。暗所における視覚経験は（砂嵐やグレーとして誤って見えるのではなく）、まさに、薄暗いものとして感じられる。第三に、個人内あるいは個人間での一致、あるいは、研究室間や手法間での一致によって、外れ値は誤りであるという期待のもとで結果をチェックすることが出来る（内的な一貫性 internal coherence)。さらに、我々は視覚についての科学的説明を社会的に保持しており、どのようなときに視覚が信頼できないか、そして、それは何故なのかについての深い理解を持っている（理論の灯 theoretical illumination)。こうした知覚が持つエラー検知力と修正可能性が、知覚の使用を信頼できるものになっている。一方で、哲学で用いられる直観は、直観外の証拠の源泉と照らし合わせることによってエラーを検証することができない。また、直観はそれが最適条件下にないことを知らせる便利な出力機能を持たない。そして、内的な一貫性については、経験的データによって疑いがかけられている。さらに、直観がどのように働くかについての我々の現在の最良の理論は、エラー検知や修正の手続きを哲学理論の中に組み込む手助けにならない。Weinberg (2007)によれば、こうした要因によって、直観の使用に基づく議論の対立は調停不可能なものとなっており、直観を使用した哲学の議論は分野全体を誤った方向へと導きかねない「絶望的な」実践であるという。

こうした状況に対して、一般のひとびとの直観の違いから生じる道徳的不一致も、哲学者の専門性に依拠することによって、解決することが可能であるとする反論もあるかもしれない。しかし、McGrath (2008)によれば、道徳の専門性という概念そのものが認識論的に疑わしいものだという。たとえば、二人の天気予報士の子報が食い違ったときは、どちらがより正確な予報を出したかを、実際の天気と照らし合わせて検証することができる。また、こうして得られる専門性の証拠は、専門を持たないひとびとによっても、検証し、蓄積することができる。すなわち通常の専門性には論争から独立した検証手段が存在する。しかし、道徳的専門性についてはこうした独立の検証手段が存在しないため、仮に道徳的専門家が存在するとしても、どのようにして真の専門家であることを認識できるのかという問題が生じるという。したがって、一般のひとびとの間で道徳的判断の不一致が生じた際に、道徳の専門家の間では特定の信念が論争なく正当化されているということを示すことで、正しい道徳的判断を同定して不一致を解消できるとするような議論は、論点回避であるか、あるいは、循環していることになる。したがって、直観の正当化のために哲学者の専門性に依拠する方策は、認識論的にも、(2節で示したように)経験的にも疑わしいものだと言えよう。

さらに、Kelly & McGrath (2010)によれば、さまざまな道徳的直観と道徳原理

との間でお互いに調整を重ねながら均衡点を見つける（反照的均衡、4.1節を参照）方策をとったとしても、直観保持者から独立した道徳的真理へと到達するための手段としては不十分であるという。なぜなら、手続きを収束させ均衡点へと収束させ、道徳的真理へと到達するためには、この方法の擁護者は開始地点となる道徳的直観をある程度制約し、それが満たすべき規範的な特徴を予め選択しなければならないが、特定の開始地点が他の開始地点より合理的であることをどのようにして決定するかは決して明らかではないからである。そして、もし特定の開始地点を適用することが、道徳の領域において既に正当化された信念（あるいは、少なくとも、開始地点が他よりも合理的であること）を必要とするものであるならば、反照的均衡の徳は消え去るだろうと彼らは指摘する。

4. 共生のための道徳理論の構築の手続き

4.1. 反照的均衡を反照する

ここまでの考察を振り返って、倫理学における現状の問題を再度まとめておこう。これまでの倫理学は、仮説的事例に対する直観的な道徳的判断から道徳理論を構築してきた。しかし、実験倫理学から提示される道徳的判断の多様性を前にして、直観の合理性を擁護することは難しいように思われる。このような問題が生じるのは、そもそも直観のもつ認識論的な欠陥に起因すると考えられる。対立する直観に基づく議論は調停不可能であり、また、誤った直観は修正不可能なのである。そして、こうした直観の認識論的欠陥を前提とすれば、仮に個人間で道徳的直観がまったく均一であり、道徳的不一致が生じないような場合でさえ、直観保持者から独立した道徳的真理への接近を目的として、直観を用いることは問題があるように思われる。一致は必ずしも真であることを意味しないからである。したがって、特定の直観を用いて道徳原理を構築する試みは、直観保持者から独立した道徳的真理への到達手段としては正当化できないことになる。しかし、我々が倫理学を始めるにあたって、個人の直観的な道徳的判断以外にスタート地点が存在しないという指摘(Rawls 1971; DePaul 2007, 2011)は妥当であるように思われる。そうした道徳的判断は、確かに直観保持者から独立した道徳的真理への到達手段としては正当化不可能であるが、それ以外に道徳原理への足がかりとなるものが存在しないことも確かなのである。そこで、この事態を解決するために Rawls(1971) が提唱した反照的均衡と呼ばれる方法を再考してみよう。

まず、「原初状態」と呼ばれる公正な初期状態を設定する。そして、そこで合理的でかつ相互に利害関心を持たないひとびとが社会的協働の契約に参加する際にどのような道徳原理が選出されるかを考察する。次に、こうした道徳原理が、われわれの道徳能力を適切に反映した「熟慮された判断」considered judgment

と整合的であるかを精査する。これらの間に整合性が保てなければ、初期状態、あるいは、熟慮された判断のどちらかを修正する。これを何度も繰り返すことによって、最終的には、道德原理と熟慮された判断との間に一致が生じ、均衡状態へと至る。この状態が反照的均衡と呼ばれ、派生的にこの手続き自体も反照的均衡の名で呼ばれる。この手続きにおいては、我々の直観に基づく道德的判断そのものが道德原理を導く自明な証拠となるのではなく、それらの間に整合性が成立した状態こそが、道德原理を正当化するのである。いいかえれば、「正義の構想は、原理に関する自明な前提あるいは条件から演繹されるものではない。むしろその正当化は、多くの熟慮すべきことがらの間での相互支持、すなわち全てがひとつの整合的な見解にまとまるということによってなされるのである」(Rawls 1971: 21)。反照的均衡は道德原理を導くための具体的な手続きとして想定されており、この手続きを経て選ばれた道德原理は客観性を有していると考えられている。また、Rawls (1971, §9) は、ひとびとに備わる道德原理を記述するための道德心理学の方法論としてこうした手続きを捉え、記述的妥当性を追求する生成言語学の実践との類比も行っている。さらに、こうした均衡点における道德原理は、合理的なひとびとが様々な判断を考慮しながら公正に反省を行った結果、選ばれたものであるから、そうしたひとびとが道德原理に従って行為する理由を与えるものである。すなわち、均衡における道德原理は、動機づけの力と安定性を備えているという意味で、規範的妥当性をも有している (cf. Mikhail 2011b)。

Rawls (1971) は、契約論的な文脈を再生させることで、功利主義に関する諸問題を克服した「公正としての正義」の原理の提唱へと至り、政治哲学・倫理学に大きな影響を与えた。また、反照的均衡の手続きは直観を利用する他分野の哲学者にも幅広く使用されている。しかし、一方で、その過度の合理性および「正常性」への依存に対して批判が向けられている。Rawls (1971) においては、個人の平等性、独立性、知的・身体的な「正常性」は、さまざまなノイズを除去して均一な熟慮された判断を確保することを可能とする要素であり、そのような熟慮された判断のみを手続きに入力することで、均衡への収束とその安定性が保証される仕組みとなっている。Nussbaum (2006) によれば、Rawls (1971) の定式化では、原初状態での仮想的な契約の想定を成立させるために、協働によって利益を得るという動機 (相互有利性) が必要条件となっている。そのため契約者は自らの身体的・知的な能力が「正常」な範囲にあることを知っていなければならないが、したがって、協働するためのコストが協働のもたらす生産性を上回るような永久的な気質的損傷を持つひとびとは、合理的な契約から排除されることになってしまうという。また、Rawls (1971) の原初状態において想定される当事者は自由で平等で別個独立な人格とされているが、このようなカント主義的な人格の構想が、障

害をもつひとびとを原初状態から排除する要因となっている。しかし、これまで見てきた経験的知見が示すように、外的要因からの影響による道徳的判断の信頼不可能性は、哲学者ですら免れない。Rawls が想定していた、道徳能力を反映した、均一な熟慮された判断は、現時点の知見が示す限りでは理想化としても妥当ではないように思われる。原初状態における合理性や「正常性」への要求は、規範的妥当性を満たすためには必要なものであるかもしれないが、記述的妥当性を満たすためには過大なものであるように思われる。規範的妥当性と記述的妥当性は同時には入手不可能なものなのかもしれない。とはいえ、運用のエラーを排除して道徳能力を記述するための方法は、今や、各個人の合理性に依存する必要はない。まずは、実験倫理学によって多様なひとびとそれぞれの道徳的判断の整合的で節約的な説明を徹底して進めればよいのである。

そこで、本稿では、(1) 個人の道徳能力に関する記述を与える手続きとしての実験倫理学と、(2) そうして明らかになった個々人の道徳能力から導出される多様な道徳的判断を入力として、それらの均衡点を計算するための手続きとしての反照的均衡の二段階に分離した方法論を提案したい。これは従来、反照的均衡が同時に満たすと想定されていた記述的妥当性と規範的妥当性 (Mikhail 2011b) とを分離し、また、反照的均衡の原初状態から問題の多い契約論的なコミットメントを除去することを意味する。

4. 2. 共生のための実験倫理学

まず、第一段階においては、あらゆる個人の道徳的判断を、心理学／認知神経科学の手法を採用しつつ、整合的、節約的に説明することを目指す。これらは生成言語学と類比されるような記述的心理学として捉えることができるだろう。言語学において、あらゆる世界の言語が原理的には記述の対象となるように、この記述的な実験倫理学においても、障害の有無によらず、あらゆる個人のあらゆる道徳的判断が記述の対象とされる。個人の道徳的判断を整合的かつ節約的に説明する道徳能力が具体的にどのようなものかについては、この経験的な探求の中で明らかにされてくるはずだ⁽¹⁶⁾。この実践がどのような方向性を有しているかは、視覚認知科学—とりわけ錯視現象が有する地位—との比較により、より明確になるだろう。たとえば、有名なミュラー＝リヤー錯視においては、物理的には等しい長さの線分が、両端の矢羽の向きに依存して異なる長さを持つように知覚される。もし、外界の物理的事実を反映した知覚を「合理的な」知覚と呼ぶとするならば、錯視はまさしく不合理な知覚と言えよう。しかし、現代の視覚認知科学は、錯視（実験被験者の直観的な判断）を視覚の計算原理のデータとして積極的に利用する。むしろ、そのような一見「不合理な」知覚現象こそ、視

覚の計算原理を明らかにするための格好の証拠となる。被験者の「合理性」を前提とせず、まさに被験者の「見え」を説明するような理論こそ、記述的な視覚認知科学が目指すものなのである⁽¹⁷⁾。事情は、文に対する話者の直観的判断を説明する文法原理の確立を目指す生成言語学も同様である。そこで得られるのは、個々人の文法的直観を整合的に、かつ、節約的に説明するような原理なのである (Fitzgerald 2010)。こうした記述主義的な観点からすれば、Rawls (1971) の反照的均衡における原初状態への要求は過大なものがあると言って良いだろう。視覚認知科学や、生成言語学の実践に則れば、直観を精査して適切に能力を反映した直観のみを選別する能力は、探求の対象となる個人には求められていない。それは理論構築の過程で考慮される事柄なのである。そして、生成言語学の理論家は、そうして構築された文法原理が、外界に存在する実体として仮定されるような「日本語」や「英語」を説明するものであるとは前提していない。言語学者が探求しているのは、あくまで、内在的 internal で個人的 individual で内包的 intentional な「I 言語」である (Chomsky 1986: ch. 2; Boeckx 2010; Fitzgerald 2010)。同様に、記述的な実験倫理学においても、得られるのは内在的で個人的で内包的な「I 道德」⁽¹⁸⁾ である (Mikhail 2007b, 2011b; Roedder & Harman 2010)。これ自体は、個人の道德能力を記述するための原理であり、個人を超えて共同体に対し規範的な力を及ぼすことはなんら前提されていないことに注意する必要がある。また、こうして多様な個人に対してそれぞれ得られる「I 道德」の記述がどの程度多様なものであるかは、経験的な問題である^(19,20)。

4.3. 共生のための反照的均衡

さて、ここまでは道德的判断の正当化についての合理性の基準を放棄した記述的な経験的探求の枠組みを提示した。しかし、これでは、われわれが求めているような、障害との共生を可能とする社会実践の指針となる道德原理は手に入らない。この状況は、世界中の多様な言語をどんなに詳細に記述し、さらに、うまく行けば普遍的な説明の枠組みが手に入ったとしても、相変わらず、共通言語は存在せず、我々は互いに意思疎通できない、という状況を思い描けばよい。そこで、第二段階は、第一段階で明らかになった多様な道德能力を反映した道德的判断の集合を、そのほかの多様な信念なども考慮に入れながら調整し、均衡点へと収束させることを目指す。この段階はあくまで共生を目指す社会における単一の道德原理を得ることが目的であるため、最大限多様な入力を救いつつ収束させることがこの手続きを評価するための基準となる。これは、多分に目的論的な作業であると言えるだろう。とはいえ、第一段階で得られた個々人の道德能力のばらつきがあまりに大きく、収束を実現することが困難となる可能性がある。そ

ここで、反照的均衡の手続きにおける現時点における暫定的な唯一の制約として、「道徳的判断が他の異なる道徳的判断と共生可能であること」を提案したい。ある道徳的判断が、他の道徳的判断を排除するような形でなされるとき、当該の道徳的判断は、均衡を探索する手続きのなかで、その排除の強さに反比例する形で重みづけされるのである。これが、第二段階の反照的均衡を導く規範となる。つまり多様な道徳的判断は、相互の共生可能性によって、入力における重みづけを変更され、時には、手続きから排除される（すなわち、まったく重みが与えられない）可能性もあるのである。

著者は3.1節において、道徳原理を導く規範を道徳的直観によって正当化できない以上、その導出手続きの外部から規範を導入するしかないことを論じた。本稿の目的が「共生のための」倫理学の構築であることを鑑みれば、「共生可能性」をそうした規範として導入する試みは自然であろう。しかし、こうした目的論的な倫理の概念化に対して、目的の正当化はいかになされるのかという指摘は生じうる。すなわち、なぜ、障害をもつひとびとと共生しなければならないのか、そして、なぜ、そうしたひとびとの（合理的であるかどうかも保証されないような⁽²¹⁾）道徳的判断を倫理学が取り込まなければならないのか、といった批判である⁽²²⁾。著者が自らの道徳的直観に頼ることが可能であれば、そうした批判は非道徳的であるとして退けることもできるが、そのような直観に基づく反論は、これまで述べたような理由から正当化はできないだろう。そこで、なぜ「共生」を我々は目指すべきだと主張できるのか、という批判に対する暫定的な提案として、Enoch (2007)において提唱されている内在的不可欠性 (intrinsic indispensability) という概念を導入して応答してみたい。Enochによれば、もし特定のプロジェクトが随意に選択可能な対象でないならば、そのプロジェクトは内在的に不可欠であるとされる。Enochは内在的に不可欠なプロジェクトの有力なひとつの候補として、(世界を説明するプロジェクトとしての) 科学をあげている⁽²³⁾。我々は世界で何が生じているのかを説明することなしにはいられないし、今なお、我々にとって、より正確で詳細な説明の発展は不可欠である。同様に、障害をもつひとびととの共生は、単なる選択とは異なり、我々が生をおくっていく以上、避けることのできないプロジェクトであると言えるであろう。「器質的損傷と障害をもつ子供や大人のニーズについて考えることは、『平均的なケース』に対して非常線を張って容易に封鎖できるような人生の特別区にあるのでない」(Nussbaum 2006: 101)。障害はどのようなひとにも生じ得るものであり、また、人生の一時期に生じる依存を必要とする状況とも連続性を持つ。障害は、我々すべての生に関わる、人間の条件ともいえよう (Carlson & Kittay 2010)。それゆえ、障害との共生は不可欠であり、共生に資する道徳理論の構築はまさに不可欠なのである。内

在的不可欠性の概念は、「正義への愛着と他者への愛とがあるから、すなわち、私たちの生が他者と結ばれており他者と諸目的を共有しているという感覚があるから」こそ社会を形成するのだ、という指摘(Nussbaum 2006: 222)とも一致する。

しかし、もうひとつの方向性として、提案した方法論に内在的な形で反論を試みてみよう。このような構成主義的な手続きによって得られた道德原理は、その手続きの内部でのみ客観性が保証される。また、道德原理の導出に対する制約も、同様に、その手続きの内部で正当化が与えられるものなのである(Lillehammer 2011)。反照的均衡とは、理想的な到達点であり、道德原理も、原初状態も、制約さえも、均衡を探るアプローチのなかで絶えずお互いを修正しながら正当化される。したがって、共生可能性の制約も、絶対的なものとして提示されているのではなく、あくまでプロジェクトを始めるための一步に過ぎないものとして捉えることができる。この場合、共生可能性の制約がどの程度反照的均衡において支持されるかどうかによって、その正当性が検証されることになる。

最後に、以上の著者の提案が持つ実質的な意味について述べておきたい。まず、共生可能性の制約の導入は、目的によって正当化される形になっている。共生のために道德原理を構築することを前提として、共生に相応しいような道德的判断を大きく重みづけるのである。したがって、共生のプロジェクトに賛同する以上（あるいは、賛同は不可欠かもしれない）、この制約とそこから導かれる道德原理に従う理由は自動的に与えられ、均衡点は安定なものになる。第二に、正義は、富と所有の再分配に尽きるものではなく、障害をもつひとびとに対する敬意や適切な態度、尊厳にまで拡張されるべきであるとする指摘があるが(Amundson 2009; Nussbaum 2010)、著者の提案は、倫理学の実践の中へ、障害の有無にかかわらず、あらゆるひとびとの道德的判断をとりこむための基盤を与え、まさに、そこから実質的な道德原理を導くものである。さらに、障害の有無にかかわらず、ひとびとが相互を道德的判断の正当な源として認めあうことは、ひとびとの自尊(self-respect)を高め、それ自体が、反照的均衡にて得られた道德原理に従う動機を与え、均衡に安定性を与えることになる(Rawls 1971: 440; Baldwin 2008)。

まとめるなら、著者の提案は、実験倫理学を倫理学の基盤に導入することによってRawls (1971)の提案する原初状態における過大な要求を低減させ、障害をもつひとびとの道德を巡る議論への参入を可能にするとともに、共生可能性の制約を導入することによって反照的均衡の安定性と正当性を保証するものであると言える。本稿は、共生のための反照的均衡についてのおおまかな枠組みの提示にとどまるものであり、実質的な道德原理の内実やそれを導出する詳細な手続きにまでは、踏み込むことはできなかった。今後の課題として、近年発展しつつある、

対立する道徳的信念間の収束可能性を扱うシミュレーション研究 (Gustafsson & Peterson 2012; Vallinder & Olsson 2013) へと本稿の提案を組み込むことで、客観的で明示的な手続きの実装と実質的な道徳原理への到達を目指したい。

5. おわりに

ここまで論じてきたように、異なる道徳的直観を持つ我々のうちで、いったい誰が、現時点において、「正しい」道徳的知識を有しているのかという問いは、ただちに決定できない上、今後も解決できない可能性がある。共生を実現していく過程で生じる道徳的な不一致は、厭わしい事態のようにも思われる。しかし、道徳的不一致は我々の道徳的判断の認識論的な不確かな地位を確認する契機でもある。ここで論じた提案が承認されるのであれば、どのような道徳原理が採用されるかは、共生の理想がどれだけ実現されているかに応じて移り変わっていくし、道徳原理の均衡に必要とされる共生可能性の基準も変化していく。共生に相応しい道徳原理を予め確定することはできない。それは我々の実践によって作り出されていくものなのである。

本稿の意義は共生を実現するための倫理的な手続きを巡る理論的考察にとどまらない。本研究で示された、道徳的直観が道徳的真理と結ぶ関係の不確かさについての確認は、障害との共生の促進に対して実践的な効力を持つであろう。なぜなら、道徳的直観の認識論的な不確かさを知ることは、自らの直観的な道徳的判断が客観的であるという確信を切り崩すことになるからである。実験倫理学の研究が示すところでは、道徳的判断が客観的であると信じることは、道徳的不一致を示す他者への軽蔑的な態度と関連することが知られている (Goodwin & Darley 2012)。本稿が示した「合理的な」道徳的直観への疑念は、他者の道徳的直観への寛容さや自らの道徳的直観の修正可能性を高め、第二段階の反照的均衡における「共生可能性」を高める結果へと導いていくものと予想される。

著者はいまだ共生のための実質的な道徳原理をおぼろげにしか掴むことができない。しかし、それは単に想像力、思考力の欠陥のみに由来するのではない。道徳原理は、いまだ明らかにされていない多くの経験的な事実の上に成り立つものだからである。道徳的判断を生み出す神経メカニズムがどのようなものか、道徳能力はどのようにして発達するのか、道徳能力の多様性がどの程度のものか、そして、どの程度の多様な判断を掬い取りながら均衡へと到達し道徳原理を得ることができるのか、といった諸問題は極めて経験的な問題である。反照的均衡は終わりのない手続きを通じて追及されていくものである。人類の道徳能力に関する探求も、障害との共生の進展そのものも、すべてこの手続きへと入力されていくべきであろう。本稿の考察も、遠い未来の均衡へのなんらかの貢献となることを

願ってやまない。そして、著者は、いま、自らの実験倫理学研究に踏み出したところである。アームチェアの上では道徳は手に入らないのである。

*本稿は2012年6月に開催された「共生のための障害の哲学」第3回研究会で述べたアイデアを基に大幅に発展させたものである。また、哲学的直観についての能力と運用アプローチに関する考察については、2012年11月に開催された科学基礎論学会秋の定例会において発表された太田紘史氏との共同研究「概念の認知科学と実験哲学」を基礎としている。これらの発表への多くのコメントに感謝したい。また、哲学と経験科学との関係について毎週のように議論を重ねてくれた、飯塚理恵氏、太田紘史氏、片岡雅知氏(五十音順)を始めとする科学史・科学哲学研究室の諸氏、および、数年にわたって、著者に哲学を学ぶ場を与えてくれた、鈴木生郎氏、高田敦史氏、渡辺一暁氏を始めとするゆるふわモチ形而上学研究会の諸氏に感謝したい。片岡雅知氏、福島淳氏、宮永隆一朗氏は本論文に貴重なコメントをくださった。そして、障害に関するかけがえのない知識と体験を与えてくれたUTCPおよび上廣倫理財団の方々に厚くお礼を申し上げたい。

注

- (1) 学界において、女性や人種・民族的マイノリティの権利と比べても、障害をもつひとびとの権利が軽視され、差別的な言明が公的にさえなされているという指摘については Amundson (2009) を参照。
- (2) 旧来、「アームチェアでなされる」倫理学で扱われていたような主題を、主に心理学や認知神経科学の手法に基づいて経験的に探求する分野。道徳心理学や神経倫理学などとも呼ばれるが、はっきりとした定義や区分は存在しない。哲学、社会心理学、認知神経科学といった多様なバックグラウンドを持つひとびとが参入している新興の学際的な分野である。
- (3) 本稿でいう直観とは、一人称的にまず第一に思われること (intellectual seeming) であり、知覚や明示的な推論、記憶の痕跡とは現象学的に異なるもの (Weinberg 2007) として暫定的に定義しておく。
- (4) 本稿でいう直観の信頼性は、直観がある被験者内あるいは被験者間でどれだけ一貫しているかの指標として、心理学における用語に沿った形で定義される。
- (5) 本稿では、倫理学における道徳的直観に焦点を当てるが、以下でなされる議論は、基本的にはこれから障害の哲学が関わることになるであろう、その他の領域における直観使用についてもあてはまるものであると考えられる。
- (6) こうした一見した直観のばらつきが根本的な非整合性を示すものであるかについては議論がある。生成言語学の計算モデルを採用することでこうした反応を整合的に説明することが可能な精緻な道徳的直観の生産メカニズムの可能性も提案されている (Mikhail 2007b, Mikhail 2011a)。
- (7) 道徳的不一致の存在は、経験的知見を俟たずとも、倫理学の歴史を振り返れば明らかであるという見解もある (Leiter 2007)。しかし、そうした一見した不一致が、個人々の利害の関心や背景理論の違いから発した表向きの不一致であるならば、不一致は、道徳的判断そのものに起因するのではなく、道徳的判断に用いられる事実

に関する信念のレベルでの不一致によって説明されることになり、倫理学上での問題は解消されることになる。したがって、道徳的不一致が根源的であるかどうかを明らかにするためには、まさに、経験的な探求が不可欠なのである (Doris & Plakias 2007)。

- (8) 哲学者の道徳的判断における行為者—観察者バイアスの存在は、障害をもつひとびとが直面している道徳的問題についても、それを哲学者がどのようなパースペクティブから捉えるかによって判断が分かれる可能性があることを示唆するという意味でも重要だろう。
- (9) こうした「心の理論」の障害が多様な特性を見せる自閉症スペクトラムの中核的な特性であるかどうかについては、現在でも議論が交わされており、注意が必要である (Happé *et al.* 2006)。また、そもそも、自閉症スペクトラムが神経科学あるいは心理学のレベルで特定されるような自然種であるかどうかについても議論がある (Verhoeff 2012)。しかし、この節の目的は、特定の障害をもつとされるひとびとと障害をもたないひとびととの間で道徳的判断に違いがあるという事実を示すことである。
- (10) 定型発達者と AS/HFA が道徳的判断を行っている際の脳活動を fMRI で検証した近年の研究の結果によれば、定型発達者の道徳的判断は、心の理論に関与すると考えられている右頭頂側頭接合部 (right temporo-parietal junction; rTPJ) の活動から予測することが可能であったが、AS/HFA の道徳的判断は、rTPJ の活動からは予測できなかった (Koster-Hale *et al.* 2013)。
- (11) 自閉症者の示す特性にもとづき、自閉症者にとっての倫理の構築を試みた例として、Barnbaum (2008) および柴田 (2010) があげられる。
- (12) 道徳においても、さまざまな運用上のエラーが想定されるが、たとえば Rawls (1971: 127) は「知識は避けがたく不完全であり、推論や記憶、注意の力は常に限定されており、判断は不安やバイアス、そして私事への没頭によって歪められやすい」と指摘している。Rawls (1971 §4) はまさに道徳能力の探求を生成言語学とのアナロジーで説明している。
- (13) ここで言う合理性とは、直観保持者から独立に存在するような道徳的真理への到達を可能にする性質、という程度で規定しておく。
- (14) 実は、能力から合理性へと短絡してしまう問題は、心理学における推論・思考の探求に規範が暗黙裡に導入されてきた経緯とパラレルである。たとえば、「人間の思考は本質的にベイズの確率によって支えられており、したがって、ベイズの推論は規範的に正当化された推論形式である」という主張は、事実に判断から規範的判断を導く問題のある推論である (Elqayam & Evans 2011)。
- (15) このギャップを埋めようとする論証の欠陥については、Stich (1990: ch.4) を参照。また概念に関する実験哲学の知見が哲学にどのような影響を及ぼすかについて同様の観点から論じたものとして、飯島と太田 (forthcoming) を参照。
- (16) 科学である以上、データから理論を構築する際に理想化を行う必要はあるが、それは、あくまで道徳的判断についての合理性とは独立の指標によってなされるべきであろう。

- (17) 近年では、エビングハウス錯視図形やポンズ錯視図形に対する主観的な錯視量の大きさの個人間のばらつきが、大脳皮質において視覚情報を処理する一次視覚野の面積と逆相関を示すといったデータも示されている (Schwartzkopf *et al.* 2011)。また、ミューラー＝リヤー錯視自体、汎文化的な現象ではなく、文化によってその錯視量が異なる (西洋文化のほうが、錯視量が大きい) ことが知られている (Henrich *et al.* 2010)。こうした研究から、文化と生物学的基盤の相互作用によって直観が形成されていく過程を検証していくことが可能になるだろう。
- (18) こうした特徴づけは、言語の場合と同様に、文化や環境が「I 道徳」に及ぼす影響を否定するものではまったくない。生得的な要因と環境的な要因の相互作用は、まさに、生成言語学の「原理とパラメータ」のアプローチによって解明が進められている分野であり、同様のアプローチが道徳に対しても有望と思われる (Mikhail 2007a, 2007b; Roedder & Harman 2010)。こうした探求により、社会変革によってひとつひとつが獲得する道徳的直観にどのような変化が生じるかの予測も可能になってくるかもしれない。
- (19) Mikhail (2007a, 2007b) によれば、言語と比較しても、道徳の多様性はより制約されたものである可能性が高いという。言語の場合、異なる言語同士は全く理解不能であるが、道徳の場合、少なくとも行為に対して構造記述を与える能力はかなりの程度、普遍的であり、それが国際人権法などを理解可能なものになっているという (Mikhail 2012)。
- (20) 重度の知的障害をもつひとつひとつの場合、そもそも道徳能力の記述が与えられるのか、という問題がある。もし、ここで示したような独立した領域固有の道徳能力が仮定できるとすれば、言語能力の場合と同様に、知的能力とは独立した道徳能力の記述が可能かもしれない。これは経験的な仮説であるが、著者はこの可能性を追求したい。この場合、この道徳能力を第二段階への入力に採用することにはならぬ問題がない。また、仮に、道徳能力の記述が実際に不可能である場合、本稿の枠組みは直接対応できないことになるが、Tollefsen (2009) で提案されている、契約の受益者と契約者とを区別した契約論的な枠組みが有望かもしれない。本稿の枠組みとの融合は今後の課題である。
- (21) 合理的であるかどうかア・プリオリに保証されないのは、こうした批判者の道徳的直観も同様である点に注意されたい。
- (22) Amundson (2009) の指摘に従えば、学術に携わるひとつひとつが、こうした態度を示すことは十分に予想される。
- (23) Enoch (2007) は内在的不可欠性という概念を規範的な真理の実在性の擁護のために導入しているが (cf. 福間 2010)、本稿においては、せいぜい、「共生」プロジェクトの不可欠性が支持されれば十分である。

文献

■ 欧語文献

- Amundson, R. (2009). Disability and social justice. In D. C. Ralston & J. Ho (Eds.), *Philosophical Reflections on Disability* (pp. 169–188). Dordrecht: Springer.
- Baldwin, T. (2008). Rawls and moral psychology. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Oxford Studies in*

- Metaethics: Volume 3* (pp. 247–270). New York: Oxford University Press.
- Barnbaum, D. R. (2008). *The Ethics of Autism: Among Them, but Not of Them*. Bloomington: Indiana University Press.
- Blair, R. J. R. (1996). Brief report: Morality in the autistic child. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 26(5), 571–579.
- Boeckx, C. (2010). *Language in Cognition: Uncovering Mental Structures and the Rules Behind Them*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Carlson, L., & Kittay, E. F. (2010). Introduction: Rethinking philosophical presumptions in light of cognitive disability. In E. F. Kittay & L. Carlson (Eds.), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy* (pp. 1–25). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge: MIT Press.
- (1986). *Knowledge of Language: Its Nature, Origins, and Use*. New York: Praeger.
- DePaul, M. R. (2007). Intuitions in moral inquiry. In D. Copp (Ed.), *The Oxford Handbook of Ethical Theory* (pp. 595–623). New York: Oxford University Press.
- (2011). Methodological issues: Reflective equilibrium. In C. Miller (Ed.), *The Continuum Companion to Ethics* (pp. Ixxv–cv). London: Continuum.
- Doris, J. M., & Plakias, A. (2007). How to argue about disagreement: Evaluative diversity and moral realism. In W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity, Volume 2* (pp. 303–331). Cambridge: MIT Press.
- Doris, J. M., & the Moral Psychology Research Group (Eds.). (2010). *The Moral Psychology Handbook*. New York: Oxford University Press.
- Elqayam, S., & Evans, J. S. B. T. (2011). Subtracting “ought” from “is”: Descriptivism versus normativism in the study of human thinking. *Behavioral and Brain Sciences*, 34(5), 233–248.
- Enoch, D. (2007). An outline of an argument for robust metanormative realism. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume 2* (pp. 28–57). New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, G. (2010). Linguistic intuitions. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 61(1), 123–160.
- Goodwin, G. P., & Darley, J. M. (2012). Why are some moral beliefs perceived to be more objective than others? *Journal of Experimental Social Psychology*, 48(1), 250–256.
- Gray, K., Young, L., & Waytz, A. (2012). Mind perception is the essence of morality. *Psychological Inquiry*, 23(2), 101–124.
- Greene, J. D. (2011). Social neuroscience and the soul’s last stand. In A. Todorov, S. Fiske, & D. Prentice (Eds.), *Social Neuroscience: Toward Understanding the Underpinnings of the Social Mind* (pp. 263–273). New York: Oxford University Press.
- Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105–2108.
- Gustafsson, J. E., & Peterson, M. (2012). A computer simulation of the argument from disagreement. *Synthese*, 184(3), 387–405.
- Happé, F., Ronald, A., & Plomin, R. (2006). Time to give up on a single explanation for autism. *Nature Neuroscience*, 9(10), 1218–1220.

- Henrich, J., Heine, S. J., & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 61–83.
- James, W. (1907/2008). *Pragmatism - A Series of Lectures by William James, 1906-1907*. Rockville: Arc Manor.
- Kelly, T., & McGrath, S. (2010). Is reflective equilibrium enough? *Philosophical Perspectives*, 24(1), 325–359.
- Koster-Hale, J., Saxe, R., Dungan, J., & Young, L. L. (2013). Decoding moral judgments from neural representations of intentions. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(14), 5648–5653.
- Leiter, B. (2007). Against convergent moral realism: The respective roles of philosophical and empirical evidence. In W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity, Volume 2* (pp. 333–337). Cambridge: MIT Press.
- Leslie, A. M., Mallon, R., & Dicorcia, J. A. (2006). Transgressors, victims, and cry babies: Is basic moral judgment spared in autism? *Social Neuroscience*, 1(3-4), 270–283.
- Levy, N. (2007). *Neuroethics: Challenges for the 21st Century*. New York: Cambridge University Press.
- Lillehammer, H. (2011). Constructivism and the error theory. In C. Miller (Ed.), *The Continuum Companion to Ethics* (pp. 55–76). London: Continuum.
- McGrath, S. (2008). Moral disagreement and moral expertise. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Oxford Studies in Metaethics: Volume 3* (pp. 87–107). New York: Oxford University Press.
- Mikhail, J. (2007a). The poverty of the moral stimulus. In W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Moral Psychology: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness, Volume 1* (pp. 353–359). Cambridge: The MIT Press.
- (2007b). Universal moral grammar: Theory, evidence and the future. *Trends in Cognitive Sciences*, 11(4), 143–152.
- (2011a). Emotion, neuroscience, and law: A comment on Darwin and Greene. *Emotion Review*, 3(3), 293–295.
- (2011b). Rawls' concept of reflective equilibrium and its original function in A Theory of Justice. *Washington University Jurisprudence Review*, 3(1), 1–30.
- (2012). Moral grammar and human rights: Some reflections on cognitive science and enlightenment rationalism. In R. Goodman, D. Jinks, & A. K. Woods (Eds.), *Understanding Social Action, Promoting Human Rights* (pp. 160–198). New York: Oxford University Press.
- Moran, J. M., Young, L. L., Saxe, R., Lee, S. M., O' Young, D., Mavros, P. L., & Gabrieli, J. D. (2011). Impaired theory of mind for moral judgment in high-functioning autism. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(7), 2688–2692.
- Nadelhoffer, T., & Feltz, A. (2008). The actor-observer bias and moral intuitions: Adding fuel to Sinnott-Armstrong's fire. *Neuroethics*, 1(2), 133–144.
- Nadelhoffer, T., & Sinnott-Armstrong, W. (2011). Experimental ethics. In C. Miller (Ed.), *The Continuum Companion to Ethics* (pp. Ixxv-cv). London: Continuum.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2010). The capabilities of people with cognitive disabilities. In E. F. Kittay & L. Carlson (Eds.),

- Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy* (pp. 75–95). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Poldrack, R. A. (2006). Can cognitive processes be inferred from neuroimaging data? *Trends in Cognitive Sciences*, 10(2), 59–63.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Roedder, E., & Harman, G. (2010). Linguistics and moral theory. In J. M. Doris & the Moral Psychology Research Group (Eds.), *The Moral Psychology Handbook* (pp. 273–296). New York: Oxford University Press.
- Schwarzkopf, D. S., Song, C., & Rees, G. (2011). The surface area of human V1 predicts the subjective experience of object size. *Nature Neuroscience*, 14, 28–30.
- Sidgwick, H. (1907/1981). *Methods of Ethics* (7th ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Singer, P. (2005). Ethics and intuitions. *The Journal of Ethics*, 9(3–4), 331–352.
- Sinnott-Armstrong, W. (2012). Does morality have an essence? *Psychological Inquiry*, 23(2), 194–197.
- Stich, S. (1990). *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*. Cambridge: The MIT Press.
- Thomson, J. J. (1985). The trolley problem. *The Yale Law Journal*, 94(6), 1395–1415.
- Tobia, K., Buckwalter, W., & Stich, S. (in press). Moral intuitions: Are philosophers experts? *Philosophical Psychology*.
- Tollefsen, C. (2009). Disability and social justice. In D. C. Ralston & J. Ho (Eds.), *Philosophical Reflections on Disability* (pp. 211–227). Dordrecht: Springer.
- Valdesolo, P., & DeSteno, D. (2006). Manipulations of emotional context shape moral judgment. *Psychological Science*, 17(6), 476–477.
- Vallinder, A., & Olsson, E. J. (2013). Do computer simulations support the argument from disagreement? *Synthese*, 190(8), 1437–1454.
- Verhoeff, B. (2012). What is this thing called autism? A critical analysis of the tenacious search for autism's essence. *BioSocieties*, 7, 410–432.
- Weinberg, J. M. (2007). How to challenge intuitions empirically without risking skepticism. *Midwest Studies In Philosophy*, 31(1), 318–343.

■邦語文献（50音順）

- 飯島和樹・太田紘史 (2013). 「概念の能力と合理性—実験哲学は心理学以上の含意を持つか」『Nagoya Journal of Philosophy』(forthcoming).
- 児玉聡 (2010). 『功利と直観—英米倫理思想史入門』東京: 勁草書房.
- 柴田正良 (2010). 「異世界の者たちの倫理: 自閉症者の倫理・ロボットの倫理に向けて」『哲学・人間学論叢』1, 17–37.
- 福岡聡 (2010). 「道徳に実在論は必要か—非自然主義実在論に基づいて」『理想』685, 85–98.

Abstract

Kazuki Iijima, "Ethics of Disability and Experimental Ethics for Coexistence: A Reflection on the Status of Intuitions". In Ishihara, K. and Inahara, M. (eds.), *UTCP Uehiro Booklet*, No.2. *Philosophy of Disability & Coexistence: Body, Narrative, and Community*, 2013, pp. 89-113.

Philosophical inquiries on disability should rest on precise empirical understandings of the nature of disability; meanwhile, philosophical inquiries regarding people with disability themselves should take place in the presence of disabled others, where coexistence with disability is realized. The paper aims to establish a firm methodological basis for the philosophy of disability and to facilitate coexistence with those with disability. I particularly focus on the methodology of ethics, and discuss the uses and limitations of intuitions, which have played important roles in the tradition. Firstly, I examine the roles and properties of moral intuitions in ethics, and explicate the recent situations, where traditional practices of using intuitions were viewed with suspicion by empirical evidence. Secondly, I examine the adequacy of the approaches regarding competence/performance distinctions, which try to seek rational intuitions. Finally, I discuss the refinement of the methodology of John Rawls, as pertains to the concept of reflective equilibrium. I propose that the empirical evidence should input into the processes of seeking a reflective equilibrium, and that the possibility of coexistence works as constraints of these processes to the reflective equilibrium. I conclude that moral principles should be explored in order to facilitate coexistence with disabled others. Such a teleological conception of the inquiry into moral principles justifies and necessitates the need to incorporate moral judgments of people with disability into practice of ethics. I also emphasize the importance of actively incorporating empirical evidence, including inquiries on moral competence of people with disability, into philosophical theorizing.

