

逸脱の程度によって決まる。すなわち、もし、ある個人や集団が公共的慣習を破るならば、道徳的言説は、その不愉快な行為を矯正する手段として用いることができる。実際、道徳的言説は、主として浸食の危機にある社会的行為パターンを維持する役割を果たしている。すなわち、道徳的言説は、適切な社会関係を生み出すというよりも、既存の行為群を維持・強化するためのレトリックとしての意味をもつ。道徳的社會にとつては、頭の中に道徳感情をもつ個人も、道徳的信条を掲げた社会制度も、必要ないのだ。

このことは、道徳的言説が既存の秩序の維持にとつて重要でないことを意味するわけではない。しかしながら、もし、道徳的言説が主として遂行表現——特に、特定の伝統を維持する遂行表現——としての役割を果たすのであれば、道徳的言説が社会生活の質を高める最も有効な装置であるかどうかが問われなければならない。もし、道徳的言説が不可欠ではないのならば、社会生活の質を高める他の可能な手段と比べて、道徳的言説はどのような利点をもつのだろうか?

ここで有益なのが、有罪となった犯罪者についてのフェルソン (Felson, 1984) の研究である。この研究では、暴行罪に問われた犯罪者たちが、自分が犯罪行為に至ったいきさつを述べるように求められた。彼らの語りから明らかになつたことは、犯罪者のほとんどが、自分が罪を犯した理由を、他者(多くの場合、被害者)の非道徳的行為(ルール違反)に求めていること、その非道徳的行為に対しては、(多くの場合、犯罪者自身によって)口頭で注意がなされたこと、それに対して、非道徳的行為をした人は、面子を守ろうとして敵意を表したことであった。この敵意が犯罪者が暴行をふるうきっかけとなつたのだ。すなわち、道徳原理がその状況にもち込まれたことによつて、事態は改善されるどころか急速に悪化したのである。

このような事態の悪化は、社会の道徳原理を探求するまさにその伝統——古くは神学やロマン主義的直観主義から、モダニズムによる合理主義的説明まで——によつてもたらされることかしばしばある。ここで私が念頭に置いているのは、普遍的な道徳原理——時空を超えて通用する善悪の基準、道徳律、憲法の理念、普遍的権利など——を確立しようとする伝統である。こうした試みには問題があることを、ゲワース (Gewirth, 1987) が、道徳的行為を合理的に説明しようとする試みの中で明らかにしている。序文で、ゲワースは、まず、慣習を維持する道徳、すなわち、文化的

価値観を表現し直しただけの道德原理を批判している。彼は次のように述べている。

このアプローチは……深刻な困難に直面する。と言うのも、道德原理そのものの正しさと適切さが……確証されない限り、そのようなアプローチからは、その道德原理が正しいとも適切とも言えないからだ。対立する文化、伝統、社会システムの支持者たちは、それぞれ自分たちの道德原理が自明であると主張するだろうし、自分たちの規則や判断が道德的に正しいと考えるだろう。したがって、ある道德原理が特定の文化、イデオロギー、伝統を正当化しているからといって、その道德原理が、他の対立する文化や伝統における道德原理や道德的判断よりも優越しているということには、決してならない (p. xi)。

ゲワースは、さらに、次のように指摘している。「この事実に対して、古今の多くの思想家は、相対主義を否定し、確固とした道德原理を打ち立てようとしてきた。最も優れた道德原理を合理的に正当化することによって、それに反する道德原理の誤りを証明することが期待されていた」(p. xi)。しかし、ゲワースが続けて述べているように、優れた道德原理を打ち立てようとする試みは、どれも成功していない——どの道德原理も、批判者によって、重大な欠陥が指摘されている。ここから、ゲワースの努力は、他のすべての道德原理に対して、ある一つの道德原理が優越することを示す、「新たな合理主義的説明の探求」に向けられる。

これらの文のいくつかのキーワードやフレーズを強調したのは、普遍的な道德原理を確立しようとする多くの著作に中心的なメタファーを指摘するためである。それは、コンフリクトのメタファー——対立のメタファー、ライバルのメタファー——であり、他のすべてに対して優越する究極的な道德原理や文化の探求である。より過激な言い方をすれば、それは、普遍的覇権の探求である。

このような覇権の探求は、しばしば、それがなければうまくいっていた社会生活——長い歴史をもち、うまくバランスのとれた社会生活のあり方——を破壊する。自分たちの集団のルールを普遍的とみなせば、他集団の生活様式を貶め、代わりに自分たちの慣習やルールを強制することになるからだ。例えば、キリスト教宣教師が他国に福音書をも

たらずと、キリスト教の道德原理は、その土地の習慣を貶め、その習慣を破壊するような行為を正当化し、その土地で長年培われてきた生活様式を侵食する。あるいは、ウーマン・リブ運動に関わる西洋人が、イスラム世界において女性の顔がベールで覆われていることを非難したとしよう——ベールは女性を抑圧しているのではないか、そうであるならば、それは不当で非人道的ではないか、と。しかし、イスラムの伝統的文化の中では、ベールは、相互に関連する膨大な習慣や儀式を構成し維持するのに、重要な役割を果たしている。西洋のイデオロギーに基づいてそれを否定することは、イスラムの文化的アイデンティティそのものを脅かすことにほかならない（ベールを取り去ることの影響を想像するには、西洋の女性も顔をベールで覆うことが道德的に望ましいとするイスラム拡大運動の結果を想像してみればよい）。ここで問題になるのは、究極的には、イデオロギーや道德原理の問題ではない。というのも、望ましい男女平等のあり方をベールと結びつけて語ることには、かなりの解釈作業がなければ、何の必然性もないからだ。むしろ、道德原理の覇権主義が、他の社会における適切で満足のいく生活様式の破壊を正当化することが問題なのだ。

文化的伝統の破壊よりもさらに極端なのは、道德的優越の名のもとに行われる侵略戦争である。ある生活様式を普遍的に正しいとみなし、そこからの逸脱を不道德で邪悪だと決めつけることは、残忍な侵略へのきっかけとなる。自分たちのローカルな道德原理が普遍的であると主張することの主たる問題は、普遍的とみなすがゆえに他の道德原理に対する妥協がなく、そこからの逸脱者に対する非人間的扱いをも辞さなくなることである。実際、普遍的な道德原理の名のもとに殺された人は、膨大な数にのぼるだろう。

## 第6節 社会構成主義における相対主義の可能性

今やわれわれは、「道德的相対主義の泥沼」にはまり込んでいる。事態をより困難にしているのは、われわれが、道德原理の頼みの綱としてきた「頭の中の知識」を否定していることだ。しかし、この困難を喚び、二千年に及ぶ道德原理の確立の試みに新たな道德原理を追加するのではなくて、相対主義の積極的な可能性を探求することが望まし

いだらう。ここで私は、あらゆる相対主義が等しく重要であると主張しているわけではない。相対主義には多くの種類があり、それぞれは別個にかつ比較しつつ考察されなければならない。以下では、「道徳的社会」に対して社会構成主義の相対主義がもつ積極的可能性を考察していこう。

これまで社会的語用論に焦点を当てて論じてきたように、社会構成主義は、道徳的善と心理学的自己を实体化する従来の考え方を問い直す。述べてきたように、道徳的善も心理学的自己も言説にほかならず、これらの言説は、外界そのものの本質的な記述ではなく、人々が様々な社会関係を遂行する中で用いられる——道徳原理が社会関係の中で適切な行為を指示するわけでもなければ、意図的な主体が存在するわけでもない。すなわち、それらはもはや、議論や研究のテーマではなくなったのだ。こうした関心の移行は、われわれに前進のための強力なジャンピングボードを与えてくれた——それこそ、関係性の視点である。われわれは、道徳的社会をもたらず関係性にこそ注目しなければならぬ。人々がアイデンティティをもつのも、道徳的であるのも、関係性の中でのみ可能となるのだ。

私の考えでは、この関係性の領域は、いかにして「道徳的社会」を実現するかを探るために、従来の心理学よりも、はるかに豊かな可能性をもつ。なぜならば、われわれが文化において「善」とみなすものがすべて、関係性の中で達成されるのであれば、注目すべきは関係性のプロセスだからだ。このように考えれば、われわれは、多様な道徳原理が並存している多元主義的状况を、憂うべきではなく、歓迎すべきである。なぜならば、関係性のパターンが豊かであれば、異なる文化的伝統とうまくやっていく可能性が広がるからだ。この意味で、多元主義と専制主義は対極にある。社会構成主義は、相対主義の思潮に対して道徳的解決——すべてを包含する高次の道徳原理や、誰もが認める抽象的で普遍的な原理——を見出すのではなく、異なる生活様式を調和させるためのより実践的な方向性を求める。以下、具体的に三点述べていこう。

### (1) 専制から共同へ

普遍的な道徳原理の主張が専制主義の可能性をもつことについてはすでに述べた。社会構成主義の相対主義は、そうした専制主義の主張に代えて、意味を共同で求めることを提案し、超越的な道徳原理の追求に代えて、共同体によ

る道徳原理の構成を重視する。これに関して、コールバーグの道徳的意思決定の理論に対するギリガン (Gilligan, 1982) の批判は有益である。ギリガンは、妊娠中絶をめぐる意思決定の研究で、女性が他者に対する責任を強く感じしており、他者の幸福を気遣う感覚をもっていると結論した。彼女らの道徳観は、彼女らが参加している関係性の網の目から切り離せない。ここで重要なのは、「他者を気遣う」という道徳観——それ自体は普遍的な意味をもつのだが——ではなく、道徳的意思決定がなされる社会的過程である。すなわち、その女性たちは、妊娠中絶の意味を、道徳原理の問題として議論したのではなく、対話に参加したのである——対話とは、理想的には、人々が関わる様々な関係性を統合するために、自分の意見を主張し、他者の意見に耳を傾け、行動するプロセスである。もちろん、対話という集合的活動は、女性に特有なものではない。対話は、道徳の問題に限らず、あらゆるコンフリクトの問題にアプローチしうる方法である。社会構成主義の立場からすると、対話は、ある問題に対する声を拡大してくれる。すなわち、対話によって、「問題」を多様なレンズで見ることが可能となり、理解の範囲が豊かになり、多様な結果を受け入れることができるようになる。もちろん、対話は関係性の範囲を広げるわけだから、対話が明確で決定的な結論に至ることとはめつたにないだろう。しかし、「絶対的な道徳原理」に固執することこそが、対話を危機にさらすのである。

## (2) 懲罰から再編へ

非道徳的行為は、伝統的には、行為者個人の心にその原因があるとみなされてきた。この見方によれば、非道徳的行為者は、普通の人間がもっている能力（例えば、礼儀、良心、善悪の感覚、自利心、など）が欠けているか、あるいは、心に欠陥がある（理性が、感情や一時の狂気に負けてしまふ）とみなされる。しかしながら、社会構成主義は、非道徳的行為の原因を個人に求めるのではなく、その記述用語を関係性において用いられる遂行表現として再構成する。すなわち、社会構成主義は、次のように問う。個人の責任についての言説は、どのように使用されるのか？ それによって何が実現しているのか？ 直ちに明らかのように、このような言説は、個人に責を負わせる社会システムを作り出し維持している。しかし、個人主義の前提から自由になれば、自己と社会を構成する別の可能性が開けている。ここでは、非難し返すこと、罰を与えること、道徳的な指図をすることなどの問題は、二次的なものになる。す

なわち、関係性のあり方への実践的関心が、個人に焦点を当てる心理学に取って代わることになる。

社会構成主義は、非道徳的行為者を罰することではなくて、その行為を、理解可能で、望ましく、実行可能なものとして、関係性のあり方に注目する。最終的に非難されるべきは、個人ではなく、個人に道徳的責任を負わせる広範な関係性のパターンである。法制度は、こうした責任の分散の方向に、徐々に移行しつつある。例えば、最近、フィラデルフィアで、陸軍の作業着を着た女性がショッピング・モールに行き、自動小銃を発砲するという事件が起こった。数人が死亡し、大勢の人が負傷した。伝統的な立場からすれば、犯罪者個人の心の状態にもつぱら注意が向けられたらう——その女性は気が狂っていたのか、善悪の判断がつかなかったのか、などと。しかしながら、被害者たちは、様々な個人や団体を相手に訴訟を起こした——すなわち、犯人の女性の様子がおかしいことに気づいていた地元警察、犯人に銃を売った銃器店のオーナー、安全性への配慮が十分でなかったショッピング・モール、に対して。しかし、ここまで事件の共犯者の範囲を拡大しても、まだ十分ではない。なぜなら、そこにはまだ報復の危険性があるからだ。より効果的なのは、共犯者の範囲を、武器製造業者、全米ライフル協会、犯人の家族や隣人などにまで広げて考えることだろう。これらの人々は事件にどのように関わっているのか？ 様々な関係性において、罰が妥当とされたりされなかったりするのなぜか？ このような議論は、罰を正しく与えるためのものではない。そうではなくて、その事件がなぜ起こってしまったのか、それについて今すべきことは何か、その事件は将来に対してどんな意味をもっているのか、このような問題を理解しようとする——そこが重要なのだ。

社会構成主義はまた、問題が生じてきた歴史的ルーツを探索し、さもなければ見過ごされてしまうような相互作用パターンを明らかにしようとする。すなわち、社会構成主義は、誰が正しく誰が間違っているとか、誰が公正で誰が非難されるべきかなどを立証するのではなくて、目下の問題が歴史的にいかにかに生起してきたかに焦点を当てる。問題を通時的に捉えることによって、現在、自明とされている事実や道徳原理は、長い間無批判に使われてきたがゆえに自明であるにすぎないことを、示すことができる。また、問題の歴史依存性を探索することによって、そうした自明の事実や道徳原理を相対化し、それらの無批判な受容を見直すことができる。さらに、こうした探索によって、敵対的な関係にあった集団同士を、相互支持的な関係性に置くことができるようになるかもしれない。

例として、妊娠中絶をめぐる議論について考えてみよう。妊娠中絶をめぐる議論では、様々な集団がそれぞれ普遍的な権利を主張している。この相互排他的な枠組みの中では、妥協はありえないだろう。しかし、妊娠中絶に反対（プロライフ）のイデオロギーと容認（プロチョイス）のイデオロギーは、どちらも、ユタヤークリスト教の伝統と個人の自由というアメリカの伝統という長く複雑な歴史に、そのルーツがある。すなわち、両者は、共通の歴史的資源に依存して、それぞれの主張を正当化しているのだ。そもそも、こうした伝統の共有がなければ、互いの主張を理解することすらできないはずだ。賛成派も反対派も、道徳的コミットメントと道徳表現に価値を置く伝統を共有しており、そして、まさにこの共有が、両者が何らかの形で一致する可能性——例えば、両者が同意する論点や、両者が力を合わせて行う運動、など——を与えるのだ。このように考えれば、多くの問題について——ホルノをめぐる地域レベルの政策から、環境保護をめぐる国際レベルの政策まで——、妊娠中絶反対者と支持者は手を組むことができる。さらに、両者が歴史を共有し、相互に依存していることを認識すれば、自らの主張を絶対的に正しいとはみなさなくなるだろう。

### (3) 原理から実践へ

道徳的行為についての伝統的アプローチの関心は、第一に、普遍的な道徳原理を確立することであり、第二に、その道徳原理を個人の心に据えることであった。しかし、社会構成主義の立場からすると、これらは両者とも問題がある。すなわち、普遍的な道徳原理についてどれだけ議論しようと、道徳教育をどれだけ徹底しようと、そのことが道徳的行為を必然的にもたらすわけではない。道徳原理は、具体的な行為を指定しない（できない）し、どんな行為も、時点や立場が異なれば、道徳的とも非道徳的ともみなされうるからだ。より一般的に言えば、道徳的社会は、人々に道徳原理を与えることよって実現するわけではない。神の言葉は、「行くべき道、真実、光」を与えてくれはしないのだ。もちろん、だからといって、道徳的言説の放棄を主張しているわけではない。重要なことは、道徳原理ではなくて、関係性の内部で道徳的とみなされる行為を生み出す、具体的なプロセスに関心を向けることだ。すなわち、関心を倫理学から実践へと移行させなければならない。

社会的達成としての道徳的実践に関心を移行させると、新たな問題に直面することになる。例えば、対立や苦痛を伴う状況において、望ましい結果をもたらすには、いかなる言説を使用すればよいのだろうか？ このような状況において、人々が使うことのできる言説はどのようなものだろうか？ 利用可能な言説を増やすことはできるだろうか？ この点に関して、過去の道徳的言説を再構成しようとするテイラーの試みは、評価に値する。道徳的言説は、ある状況において、しかも、責任ではなく意味的差異をクローズアップする形で適用すれば、社会的調整を達成することができる。例えば、道徳的言説を、非道徳的行為を非難し、矯正するためではなく、大義に向かつての団結を確立するために用いれば、互いにとつて望ましい行為がもたらされる可能性が高まるだろう。しかしながら、道徳的言説が、望ましい社会的調整を達成するやり方の一つにすぎないならば、別の実践のあり方を探求する必要もある。すなわち、人々の対立を和解へと導くような、新たな関係性の形式である。これに関して、コミュニケーション理論や家族療法は、対人コンフリクトを解決する方法を開発してきた——すなわち、枠組みの再編、語りの再構成、対立の第三者的把握、などである。これらはすべて、重要な意味において、社会的調整を達成するための資源となりうる。すなわち、関係性の内部に「道徳的感覚」をもたらすこれらの実践は、より一般的な社会生活の中にうまく取り入れることができるだろう。

以上、言説的実践の重要性を強調してきたが、さらに言説以外の実践に目を向ける必要もある。物の見方、事態を捉える枠組み、対立する価値観だけでなく、より広範な生活パターンにも社会的調整は必要だからだ。さらに、道徳的言説が社会的分裂をもたらしてしまうこともある。すなわち、絶対的正義という道徳的言説にコミットすると、その言説を共有しない人は「異端者」となる。たとえ日常生活の大部分が「異端者」と一致している場合でさえも、こうしたことは起こりうる。例えば、互いに敵対しているイスラエル人とパレスチナ人、アイルランドのプロテスタントとカトリック教徒、パキスタン人とインド人、ギリシャ人とトルコ人は、それぞれかなり類似した日常生活を送っている。しかし、それぞれがコミットしている絶対的正義が異なるために、深刻な対立と苦しみが生み出されている。したがって、言説的実践を豊かにすることに加えて、「食事をとむにする」ための新たな実践を見出していく必要もある。



## 第7節 社会構成主義——危険性と可能性

社会構成主義そのものは、心理学や哲学が探求してきたような道徳原理を確立しようとするものではない。そうではなくて、社会構成主義は、「道徳原理の問題」を括弧に入れて、代わりに、関係性におけるいかなる実践によって「道徳的社会」が達成されるのかを明らかにしようとする。すなわち、「普遍的な道徳原理はいかなるものか」が問題なのではなく、人々の異質性を所与とした上で、「人々が互いに満足できる状況をもたらず関係性はいかなるものか」を問うことが重要なのである。このことは、道徳を軽視することを意味しない——この批判は、むしろ、経験主義的な社会科学にこそ当てはまる。そうではなくて、社会構成主義は、様々な集団内における道徳的行為と、そうした道徳的行為を理解させ強化する道徳的言説を重視する、ということである。つまり、道徳原理についての議論をすべて放棄するわけではないが、そのような議論によって誰もが認める道徳的社会が実現するとはみなさない。

こうした社会構成主義の主張には、様々な立場からの批判がある。中でも次の二つ批判は、特に注目に値する。第一は、社会構成主義は道徳的に空虚であるという批判である。すなわち、社会構成主義のような相対主義は、何を拠り所にすべきかも、何に価値を置くべきかも、最悪の残虐行為にいかなる利用で反対すればよいのかも明らかにしない、というわけだ。これについては、私はすでに、道徳的行為を合理的に説明しようとする過去の試みがことごとく失敗に終わったこと、「道徳原理」が社会に悪影響を及ぼす可能性さえあることを、論じてきた。批判者はさらに次のように問う。何らかの道徳原理を受け入れなければ、前に進むことはできないのではないか。どっちつかずで、方向が見えないままで前に進めというのか、と。これに対して、私は、道徳原理そのものは行為を規定しない、と答えた。すなわち、道徳原理へのコミットメントが道徳的社会をもたらずわけではないし、道徳的で望ましい生活が、道徳原理に基づいている必要もない。道徳原理が行為と結びつくのは、社会的慣習によってのみである。

なおも批判者は続けるかもしれない。社会構成主義が主張する相対主義に従えば、人は常に複数の道徳原理の間を深い、決して特定の道徳原理にコミットするべきではないことになる。しかし、このことは、社会構成主義のメタ理

論が、それ自体「道德原理」であることを、あるいは、道德的行為をもたらす「認識形態」であることを意味していることにはならないか——批判者は、このように問う。しかし、すでに論じたように、社会構成主義は、言説的実践である——社会構成主義そのものが行為なのであって、行為の原因なのではない。そもそも、社会構成主義の相對主義は、道德原理にコミットする可能性を否定しない。道德原理にコミットすることは世の中の通常の姿であり、それを社会構成主義で置き換えようとしているわけではない——社会構成主義は、脱構築するのみである。この意味で、私は、ある道德的基準——場合によっては、非常に強くコミットしている基準——に基づいて、正しいと思える行為をためらいなく統けるが、しかし、その道德的基準を正当化する道德原理や、反対者を黙らせる（ないし、打ち砕く）ための「もつともらしい理由」を探索しているわけではない。しかし、それにしても、われわれはなぜ、道德原理がなければ道德的行為ができないなどと信じるようになったのだろうか？

ここで、ナチズムについて考察することは有益である——ナチズムは、おそらく、相對主義に反対する者にとって究極の根拠だろう。すなわち、社会構成主義の相對主義は、ナチズムを否定できないではないか、というわけだ。しかし、社会構成主義は、ナチスが行った多くの活動に対する拒絶感を否定するわけではない。実際、事実上すべての人々にとって、それ以外の反応など想像もつかないだろう。社会構成主義が否定するのは、「ナチ撲滅」政策こそが絶對的に正しいといったたぐいの正当化である。確かに、ナチスは、われわれが恐れおののくような行為を正当化した。しかし、ナチスという関係性の内部では、そうした行為は、道德的とされてきた。したがって、問題は、ドイツの人々に道德感が欠けていたことでも、西洋の諸外国がナチスの害悪に気づくのが遅すぎたことでもない。そうではなくて、問題の根幹は、様々な集団が自らの道德原理を絶對的に正しいと信じ、それゆえ、他集団の声をすべて封殺するようになった西洋の歴史的文脈にある。もし、様々な意味システム——ナチス、ユダヤ教、キリスト教、マルクス主義、フェミニズム、など——が、もつと早くから自由に相互浸透することができれば、ここまで悲惨な結末がもたらされることはなかっただろう。

社会構成主義の道德観に対する第二の批判は、第一のものとは正反對のものである。すなわち、社会構成主義が「価値を欠いている」ことを問題にするのではなく、逆に、価値にコミットしていることを批判する。批判者によれば、

社会構成主義は、一見、道徳的相対主義を支持しているように見えるが、実際には、特定の道徳原理に深くコミットしている。例えば、私は、人間の幸福、社会の調和、コンフリクトの軽減、異なる民族の受容、などが望ましいと述べてきた。これらは、結局のところ、古きよき自由主義的道徳原理を反映しているのであって、社会構成主義はこのような道徳原理と共生関係にあるのではないか？ さらに言えば、社会構成主義は、現状肯定的な道徳原理を追認しているだけではないのか？——批判者はこのように問う。

この批判に対しては、二通りの回答が可能である。前章で論じたように、本書で述べているような社会構成主義が、実は、特定の価値観にコミットしているという批判者の主張は、まさに解釈的努力の産物である。それは、社会構成主義の主張として私が述べた言葉を、別の一見「より包括的な」言葉に置き換える努力の結果なのだ。しかし、社会構成主義の主張に潜む価値観とやらは、明白に書かれているわけでもないし、書かれている文章から必然的に浮かび上がるわけでもない。「隠された価値」は、分析によって——社会構成主義の主張をそのように読み解こうと努力するからこそ——生み出されるにすぎないのだ。第二に、私自身が特定の関係性に浸っているがゆえに、私の分析は一定の価値観を免れえない——例えば、戦争より平和を好み、対立より調和を好み、モノログよりダイアログを好み、社会構成主義と矛盾しないが、他にも社会構成主義と矛盾しない価値観はいくらでもある。重要なことは、私はいかなる特定の価値観も絶対視しようとしてはいないことだ。ある価値観を他の価値観よりも好むことには、何の根拠もないからだ——それは道徳感情の問題でもないし、道徳的合理性の問題でもない。ある価値観を好むことは、会話に無条件に参加することであり、さらなる対話を始めることであり、新たな関係性を求めることなのだ。

したがって、社会構成主義の探求は、普遍的な道徳原理を明らかにすることではなく、問題を提起することに向けられる。いかなる場合においても、特定の道徳原理を絶対視すれば、ある時点における特定の意味が固定され、それに対する様々な意見を抑圧され、社会は分断されてしまう。「最大の暴力とは、食い違いをなくし、曖昧さを消し去り、事象から無駄を省き、事象を秩序づけ、階層化し、事象に対する最終的な解決や判断を与える最高権力を確立することである」(Caputo, 1993, p.222)。対話が継続し、関係性が開かれたものである限り、様々な意味が生成・維持され、

人々は互いの生活様式を共有したり吸収したりすることができる。道德的社会を達成する最大の希望は、おそらくここにこそある。

注

[1] より詳しくは、Abrams (1971)、Furst (1969)、Schenk (1966) を参照。

[2] P.B.Shelley (1967, p.79)

[3] 二十世紀の社会生物学は、道德感情は生物学的に備わっていると主張している。これは、ダーウィン説を道德の理論として復権させることである。しかしながら、このようにして共通の生物学的基盤を仮定すると、悪（例えば、攻撃や搾取）が生物学的基盤をもつという議論も同じくらいもつとらしいことになってしまう。結局のところ、社会生物学の説明は、ほとんど説明にならない。というのも、生物学の観点には、まさに道德という概念が欠如しているからだ。もし、すべての行動が本質的に生物学的なのであれば（すなわち、ニューロンやホルモンや筋肉繊維などの活動なのであれば）、そこには「道德的」と呼ぶべき何もない。つまり、生物学的還元主義は、「道德についての問題」を神秘の領域に押し込めてしまうのである。

[4] ロマン主義の伝統への反論は、理性と観察を強調する合理主義の台頭とともに、道德哲学を没食してきた。Regis (1984) はこのことを次のように述べている。「二十世紀の道德哲学をそれ以前の道德哲学から区別するいくつかの特徴の中で、おそらく最も重要でかつ問題なのは、いかなる道德原理であれ、知ること、それが正しいことを証明することもできないのではないかとという懐疑主義である。この懐疑主義は、さまざまな形式をとる。例えば、情緒主義や他の反認知主義、直観主義、主観主義、規約主義などである。近年では、普遍的な道德原理を単なる命令や主張と等置しようとする試みすら現れている……道德原理をめぐる議論は、主張と反論というレベルにまで矮小化されてしまった。すなわち、異なる直観同士の争い、「個人的な道德観」同士の争い、「異なる主張」同士の争い、というレベルに」(p.1)。

[5] 知識と道德原理とを分離しようとする試みには、例外もある。例えば、Goldman (1988) は、特に「道德的知識」を、事実についての知識と一貫するものとしている。また、Farragan (1991) は、心理学の知見を、道德哲学を発展させるための基盤として用いようとしている。このように、一見「十分根拠がある」説明が、仮説をもつともらしく見せるために用いられているのだが、そのことの問題については第一章、第2章で論じておいた。

- [6] Donagan (1977) の「道徳性の理論 The Theory of Morality」も参照。Donagan は、道徳原理について論じ、道徳原理に対する遠反を、「理性に対する遠反」であるとしている。
- [7] 個人主義と伝統的な道徳原理の堅固な結びつきについては、Taylor (1991) と Fisher (1995) が明らかにしている。
- [8] 同様に、Caputo (1993) は「倫理への挑戦 Against Ethics」の中で、道徳原理は、義務のような日常的な人間関係の指針にはほとんどなっていないと論じている。彼が簡潔に述べているように、「道徳は、美、普遍性、正当性、自律性、神の遍在性、明瞭性などの性質をもつ。道徳は、混沌とした特異性や、醜い不条理さをとことん嫌う……それに対して、義務が重要となるのは、特殊性と超越性が交錯する、道徳がただ沈黙するしかないような曖昧な場面である」(p.14)。
- [9] ここでの議論を支持するものとして、道徳的言説の発達についての Shweder and Much (1987) と Packer (1987) を参照。
- [10] テイラーは、続く著作「真正さの倫理学 The Ethics of Authenticity」の中で、個人主義的言説を道徳原理と捉えることを「より平直に論じている。彼は次のように断じる。「真正さこそ、道徳原理とみなされるべきである」(p.22)。ここで、真正さとは、「私のやり方で人間になる、まさにその方法」である。「私は、自分の人生をこのように生きることが求められているのであって、誰か他の人の真似をすることを求められているのではない……そうでなければ、私の人生は特徴を失い、私という人間を失うことになる」(p.29)。
- [11] ケワース自身の理論は、彼の言う「行為の明白な事実」に基づいている。それは、行為の自発性、目的、個人の意思のことである。すなわち、彼の議論は、その中核において、人間についての特殊な存在論と、個人主義という特殊なイデオロギーにコミットしている——これらはいずれも、文化や歴史を超えて共有されているわけではないにもかかわらず。
- [12] Said (1993) の批判も参照。
- [13] 普遍的な道徳原理ではなくて社会的実践を強調することでの議論は、他の多くの立場と共鳴するものである。例えば、Habermas (1979) は、コミュニケーションを通じて完全な理解に至るための条件を明らかにすることによって、全体主義的抑圧の可能性を探求している。ただし、この問題に対するハーバーマスの議論は個人主義的なコミュニケーション概念を前提としており(第11章を参照)、それ自体、普遍主義的な志向性をもつものであるが、また、Sontag (1986) は、「バベルの後の倫理 Ethics after Babel」において、広まりつつある多元主義に応えて、人々の投資の範囲を代表するが、同時に、人々に道徳的社会をもたらしてくれるような社会的批判のあり方を探求している。しかしながら、社会的批判そのものが(対立ではなくて)道徳的社会の創造

を實際に可能にするかどうかは、なおも問題として残されている。さらに、神学者の David Tracy (1987) も、多元宗教の問題に對して、行為論の立場から答えている。トレーシーは、新たな統一的理念を求めるのではなく、「ヒューリスティックで多元的な」解釈戦略、すなわち、そこへの参加者が他の視点をもふまえて互いに変化できるような会話形式を主張している。これらの議論はいずれも、単なる抽象的な思考ではなく、実践的な問題にわれわれを誘ってくれる。

[14] 社会構成主義の相対主義に対する近年の批判としては、次の二つの試みが注目される。第一に、Heller and Fether (1988) は、道徳的相対主義は「タブー感覚を害する」とし、相対主義のもつ「非合理的」「危険性が、国際政治（間文化的政治）に密かにもち込まれてしまうと論じている。「もし道徳的相対主義を容認するならば、外国人の大量国外追放も大量虐殺も、好みの問題にすぎないことになってしまふ」(p.9) からだ。ヘラーらはこれに對して、合理主義に基づく様々な議論をふまえた上で、「万人の平等な自由」と「万人の平等な生存権」という普遍的理念を、道徳原理とする」(p.121)。ことを提案している。第二に、McGowan (1991) は、「ポストモダンニズムとその批判 Postmodernism and Its Critics」の中で、道徳や認識論の基礎づけ主義への様々な反論に理解を示している。しかしながら、彼自身は、相対主義と戦うために、「民主主義という道徳原理」(p.212)を提案している。この「ポストリベラルの民主主義」——と彼は呼ぶのだが——は、「市民の自由の根拠を、いかなる自然権概念にも、自律した個人の不可侵性の概念にも求めない。そうではなくて、民主主義という望ましい状態にとって必要な手段として、市民の自由を正当化する」(p.213)。彼の議論は、モダンニズムの基礎づけ主義に對する批判であり、意見の多様性を重視してはいるが、結局のところ、道徳的社会を構築するために新たな抽象的・普遍的道徳原理を提案する仕儀に陥っている。しかし、社会構成主義の観点からすれば、こうした抽象概念は、実践的文脈から排除されるだけでなく、ポストモダンの社会構成主義が取り除こうと苦心しているハイアラーキーを回復させてしまふ。

第Ⅱ部——社会構成主義による考察——社会心理学、精神病理学、客観性

## 第5章 社会心理学——認知革命の過ち

これまでの章では、「頭の中の知識」という伝統的概念に反旗を翻し、個人ではなく共同体こそが知識生成の場であると主張する、知的動向のいくつかについて論じてきた。皮肉なことに、現在、社会心理学は、共同体における日常的相互作用のプロセスに、最も関心をもっているはずの学問であるにもかかわらず、このような共同体を重視する知的動向から取り残されている。社会心理学のこうした現状は、非常に残念なことだ。というのも、社会心理学は、社会構成主義の考えを精力的に探求し応用することによって、多くを得ることができるところだ——同時に、多くを放棄することもなるのだが。本章では、こうした問題を主題的に考察する。まず、「頭の中の知識」への批判を敷衍し、認知主義を批判する。次に、認知主義に代わる新たな試み——文化と相互影響関係にある心理学により有望な可能性を提供する、社会構成主義の試み——について詳しく述べる。

心理学における認知革命には、多くの側面がある。すなわち、内的過程をブラックボックスにしてしまう行動主義から、内的過程に関心をもつ新行動主義への移行と見る者もいれば、人間機能の「ボトムアップ」モデルから、行為の「トップダウン」理論への移行と見る者もいる。あるいは、行動の環境決定論から生得説への移行と見る者もいる。これらの視点はどれも認知革命の重要な側面を捉えている。しかし、明らかなことは、認知革命によって、説明概念がきわめて限定され、研究の幅が狭められてしまったことだ。さらに、認知心理学では、こうした概念（例えば、スキーマ、注意、記憶、ヒューリスティクス、アクセスのしやすさ、など）の操作こそが、人間の活動そのものよりも、



重視される。認知心理学によれば、人間の行動は認知過程の副産物にすぎず、したがって、認知過程を研究すべし、  
 というわけだ。

社会心理学も、認知革命の影響を免れなかった。それどころか、クルト・レヴィンとその弟子（フェスティンガー、  
 シャクター、ケリー）の業績は、認知革命に重要な役割を果たしたと言うこともできよう。実際、こうした初期の業  
 績に込められたメッセージ——「人間の行為を決定するのは、世界そのものではなく、世界がどのように認知される  
 かである」——は、きわめて強力かつ説得的であった。例えば、フェスティンガー（Festinger, 1954）によれば、社会  
 的比較の過程を決定するのは、「物理的現実」ではなく、人々のもつ「社会的現実」であった。後の認知的不協和理論  
 では（Festinger, 1957）、人は、広範な（ときに矛盾する）行動パターンに一貫性を求めるといふ、純粹に認知的な欲  
 求をもつとされた。また、シャクター（Schafer, 1964）によれば、感情は、それ自体として存在するものではなく、  
 認知的ラベリングの産物であった。あるいは、ケリー（Kelley, 1972）によれば、因果関係の帰属は、内的ヒューリス  
 テイクスの働きであった。こうした認知主義的観点は、対人認知（Heider, 1958）や帰属理論（Jones, 1980を参照）の  
 古典的研究においても支配的であった。アイゼン（Eisen, 1980）、フィスケとテイラー（Fiske and Taylor, 1991）のテ  
 キストにもあるように、認知主義は、態度変容、利他主義、交渉、対人魅力、公平についての主な研究の大半に適用  
 可能であるとされた。さらに、新たな統一的理論言語——心のコンピュータ・メタファーを中心に掲げる言語——  
 が社会的認知という「魅惑的な領域」から出現し、認知革命は一層推し進められることとなった。具体的には、偏見  
 （Mackie and Hamilton, 1993を参照）、社会的スキーマ（Cantor and Mischel, 1979）、対人記憶（Wyer and Sull, 1989）、  
 カテコリーのアクセスのしやすさ（Higgins and Bargh, 1987）、ステレオタイプ（Hamilton and Rose, 1980）、社会的推  
 論（Nisbett and Ross, 1990）の研究などである。

確かに、認知革命は重要な学問的成果ではあった。すなわち、認知革命によって、刺激のかつ野心的な研究の展望  
 が広がり、多くの興味深い問題が新たに提起され、長年の問題に対して創造的解決がもたらされた。しかしながら、  
 私が示したいのは、これらの達成のために心理学が払った対価は、あまりにも大きかったということである。特に社  
 会心理学にとって、認知主義への傾倒は、社会心理学本来の課題——現実の社会生活の複雑さに、理論的かつ実践的

にアプローチするという課題——を犠牲にすることにほかならない。後で述べるように、心理学は、総じて認知革命を過大評価しており、「悪しき革命からおきる」ことができなかった。さらに、認知主義に内在する問題を検討するだけでは十分ではない。実は、知的世界には、もう一つの革命——認知主義の試みよりも、はるかに広範な視野と含意をもつ革命——が生じている。そしてより重要なことは、その革命には、社会心理学こそが主役を演じうるにもかかわらず、そうしてこなかったということである。

## 第1節 認知的説明の問題点

これまで主たる理論的立場に対しては、様々な立場から疑問が提起されてきたが、認知主義も例外ではない——認知主義の内部からも、境界領域からも、外部からも。まず、認知主義者自身、知見の蓄積も、明白な理論的発展の徴候もないことを慨嘆している (Allport, 1975)。中には、ほとんどの認知理論の基礎である表象理論に対して絶望している認知主義者もいる (Maze, 1991)。例えば、ドレイファスとドレイファス (Dreyfus and Dreyfus, 1986) は、はじめは成功が期待されていた認知主義プログラムの失敗と、直観を演繹的思考 (rule-based thought) に置き換えることが原理的に不可能であることを、詳しく述べている。同様に、サール (Searle, 1985) は、「コンピューターをモデルとした」認知システムによって人間の知性を説明できるとする見解には、欠陥があることを示している。さらに、合理的過程や記憶といった伝統的な心理学概念に固執する研究者と、そのような「日常概念」を廃棄して、生物学モデル (Churchland, 1981) やコンピューター・モデル (Stich, 1983) を用いるべきだと主張する研究者との間で、溝が深まっている<sup>1)</sup>。

境界領域においては、情動や動機づけにもっと注目すべきだと主張する、少数派の声が高まりつつある。批判者は、かつてのフロイトのように、次のように述べる——認知が機能しているにせよ、それはそのような「動機づけ」があるからだ。認知は、より基本的な「動機」の派生物にすぎない、と。あるいは、歴史的な見方をする研究者は、ある

種の既視感を感じている。なぜならば、初期の意識心理学の難問を、現在の認知主義が解決していないからだ (Graumann and Sommer, 1984)。さらに、認知理論は、基本的に、人間を素人統計学者のメタファーで捉えているが、その結果として提出された認知心理学の理論の多くには、統計学の致命的限界が繰り返して現れている (Gigerenzer and Murray, 1987)。最近の批判は、より手厳しい——すなわち、認知主義は、「抽象的すぎてあやしい」「現実と遊離している」「非人間的だ」「あまりに技術的」「知性偏重」「すぐに他の情報に取って代わられる程度の情報でしかない」とされ、受け入れられているのは、単に、「認知主義をサポートする強力な文化的・政治的勢力——官僚組織、産業組織、軍事組織——が存在しているからにすぎない」(Still and Costall, 1991)。

認知主義の外部からの批判は、さらに厳しい。例えば、行動の二元論的説明が無限度に陥るといふ初期ライル (Ryle, 1949) の批判は、現代の批判者によって拡張されている (Palmer, 1987)。スキナー (Skinner, 1989) は、認知主義の用語が、状況や行動を適切に記述できないことを示した。クルター (Culter, 1983; 1989) は、ワイトケンシユタイン流の心理主義批判に基づき、認知主義的説明の一貫性の欠如を示した。ゲラトリー (Gellatly, 1989) は、認知的状態の同定にまつわる問題を指摘している。サンプソン (Sampson, 1981) は、認知主義のイデオロギー的含意を批判している。すなわち、認知主義は、内的過程を強調することによって、人々が巻き込まれている現実世界の問題を隠蔽しているというわけだ。実際、第1章で論じたように、認知主義を正当化しようとする試みは、風前の灯火である。

しかしながら、ここで強調したいのは、別の問題、すなわち、理解そのものにまつわる、西洋の伝統に固有の問題である。というのも、私が見るところ、認知主義のロジックを拡張すれば、不可避的に袋小路に陥ってしまうからだ。そして、認知主義の伝統を超えて進まない限り、科学は、不毛な議論を繰り返すことになるばかりでなく、将来の文化の形成に重要な役割を果たすこともできないだろう。以下、三つの問題について、特に論じていくことにする——すなわち、世界存在の不可能性、認知の起源の不可知性、行為の不可能性、である。