

《 論 説 》

討議理論と妥協

朝倉 輝一

組織や集団間であれ個人間であれ、何らかの主義主張や利害関心の対立・葛藤があるのは日常的なことである。その中で大きな役割を演じているにもかかわらず、実践哲学的な関心から十分な考察が加えられてこなかったと思われる概念の一つに「妥協 (Kompromiß, compromise)」⁽¹⁾ がある。我々の日常生活においても、あるいは政府間の外交交渉においても、全てとは言えないにしても、妥協は対立・葛藤の平和的解決の機能を果たしているのは間違いないだろう。しかし、妥協に関して人はアンビヴァレンツな態度をとることもまた一般的なことではないか。すなわち、一方では、妥協は何らかの相互的な歩み寄り・譲歩を意味しており、問題の平和的解決という肯定的な評価を含んでいる。他方、妥協は反対すべきものへの屈服を受け入れ、自己もしくは自己が属する集団の理想や自己理解を相手に対して譲歩し、結果として自己の名誉や自己理解を汚すもしくは貶めるという否定的な評価もまた含んでいる。いずれにせよ、道徳的な評価をはらんでいるのである。このようにみえてくると、妥協とは、積極的に望まれているわけではないが、誰もが現実に行っていたり、望むと望むとにかかわらず必要とも受け止められている特徴をもっていることが分かる⁽²⁾。

(1) Cf. R. M. MacIver ed., *Integrity and Compromise : Problems of Politics and Private Coscience*, The Institute for Religious and Social Studies, 1957 ; M. S. Halfon, *Integrity : A Philosophical Inquiry*, 1989 ; M. Benjamin, *Splitting the Difference: Compromise and Integrity in Ethics and Politics*, University Press of Kansas, 1990

(2) Cf. J. H. Carens, *Compromises in Politics*; in J. Pennock, J. W. Chapman eds., *Compromise in Ethics, Law, and Politics* (Nomos XXI, 1979), p.123

多様な価値観や利害が対立・葛藤する多元社会に生きる我々が、何らかの普遍的な道德原理に訴えることによって直面する対立・葛藤に常に一元的な解決を与えることが望みえないのであれば、妥協は問題解決の有力な手段として本格的に検討されるべきではないだろうか。ただし、この問題の検討のためには、非常に曖昧な妥協概念の分析が必要であるばかりか、妥協が果たす役割やありうべき妥協のあり方を検討しなければならない。本稿では、そのための予備的作業として、J. ハーバーマス (J. Habermas) の討議理論 (Diskurstheorie ; discourse theory)、とりわけ討議倫理 (Diskursethik, Diskurstheorie der Moral ; discourse ethics, moral of discourse theory) に焦点を合わせながら妥協の問題を検討することにする⁽³⁾。

1.

ハーバーマスは、絶対的な善にモノローグ的に従うカント的实践理性や弁証法のプロセスを経て絶対知へと至るヘーゲルの弁証法的理性を批判し、コミュニケーション的理性 (die kommunikative Vernunft, communicative rationality) を提唱したことで知られている。ハーバーマスの討議理論の核心は、「了解という言語的テロス」に由来するコミュニケーション的合理性にある。コミュニケーション的理性は、もはや個々の行為者、あるいは国家や社会というマクロな主体に帰せられるものではない。コミュニケーション的合理性を可能にするのは、「相互行為のネットワークを作り出し、生活形式を構造化するための言語媒体である」(FuG,S.17, 上 19頁)⁽⁴⁾。さらに、世界の中で誰かと何かにつ

(3) ハーバーマスのコミュニケーション理論・討議倫理に関する検討については以下を参照。朝倉輝一『討議倫理学の意識と可能性』法政大学出版局、2004年。以下、朝倉輝一(2004) Calhoun, C. ed., *Habermas and the public Sphere*, Massachusetts Institute of Technology, 1992.『ハーバーマスと公共圏』山本啓・新田滋訳、未来社、1999年。藤原保信・三島憲一・木前利秋編著『ハーバーマスと現代』新評論、1987年。Ingram, D., *Habermas Introduction and Analysis*, Cornell University Press, 2010. いち早く欧米にハーバーマスを紹介したものとして McCarthy, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Massachusetts Institute of Technology, 1978, 1989。

(4) FuG『事実性と妥当性』上、19頁。以下 (FuG,S., 上頁) と本文中に表記。

いて了解し合うためには、「関係者たちが発語内の目標を無条件に追求し、相互主観的承認を必要とする批判可能な妥当要求に自らの合意を結びつけ、相互行為の帰結である故に有効な、合意により生ずる義務を引き受ける用意を示さなければならない、ということを前提としなければならない」(FuG,S.18, 上 19頁)。一切の問題はコミュニケーションを通して妥当性が得られなければならないが、その妥当性を求めるさいの前提となるのがコミュニケーションの存在という事実である⁽⁵⁾。「すべてのありうべき関与者が合理的討議への参加者として合意しうるのであろう行為規範こそが妥当である」(FuG,S.138, 上 136頁)。

討議理論の特徴は、理性批判の焦点を超越論的主観性の形式からコミュニケーションの形式へと移している点にある。カントが個人の意識にとどまりつつ意識一般の構造から客観的妥当性を引き出したのに対して、ハーバーマスは主張や要求がよく議論され、当事者に納得のいくように根拠づけられることによって当事者間で一致することを妥当性とした。このような妥当要求(Geltungsanspruch ; validity-claim)の間主観的承認の達成のためには、よりよい根拠の強制なき強制がいかに働くかということがコミュニケーションの合理性の鍵となる。それゆえ、ハーバーマスの「討議倫理学」の理念⁽⁶⁾は、コミュニケーション的理性の形でのカントの実践理性の理念の再構成としてとらえることができる。この理念はいわば、定言命法の手続き主義的修正なのである⁽⁷⁾。

さらに、ハーバーマスは、『討議倫理』所収の「人倫と道徳——カントに対するヘーゲルの意義は討議倫理学にも当てはまるか」⁽⁸⁾(Mus in EzD)で、それまでの道徳と倫理を厳しく区別するのをやめ、一人一人の人間の傷つきやす

(5) かつてハーバーマスは真理の合意説を唱えたが、現在ではそれを退け、真理の討議理論と呼ぶ立場に立っている。ハーバーマスの真理論の展開については、藤沢賢一郎「ハーバーマスの真理論」、徳永絢綱『フランクフルト学派再考』弘文堂、1999年所収、111-159頁。

(6) FuGでは倫理・道徳の問題も討議の理論(Diskurs Theorie)の一環として位置付けるようになる(EzD, S. 7, 1頁)。

(7) Vgl. MukH.Kapitel 3., Diskursethik - Notizen zu einem egründungsprogramm", S.53-125, 『道徳意識』、73-182頁。

(8) 「Mus」 in EzD 以下本書からの引用は、(EzD, S., 頁)と本文中に表記。

い尊厳への等しい尊敬を等根源的原理とすることを提唱した。さらに同書所収の「実践理性のプラグマティックな、倫理的な、道徳的な使用について」において、実践的論議の形式とそれに対応する「当為 (Sollen)」の形式を、A「プラグマティックに合目的的 (pragmatisch zweckmäßig)」なのか、B「倫理的に賢慮 (ethisch Klug) に基づく」のか、C「道徳的に正当 (moralisch richtig)」なのかに応じて区別した (Vpem in EsD)。A とは、合理的な選択の熟慮が既存の優先性の中から特定の目的を追求するよう勧めることである。B は、自分が何者であり何者でありたいかを反省することが、誠実に価値を問うことで善き生についての認識へと至ることとしてあらわれる。最後の C のような正当性が問題になる場合には、何が正当ないし正義なのかということを確定するために、対立しあう利害関心を公平で不偏不党的な立場で斟酌しなければならない (EzD, S.108ff., 125–129頁)。ハーバーマスは、ギリガン・コールバーグ論争までは、この種の当為の問いを特殊倫理的な問いと普遍的道徳の区別としてだけみなしていた⁽⁹⁾。しかし、討議が合理的であること、またそれが本来的な普遍的構造を示していることが否定されているわけでは決してない、という点は曖昧であった。「人倫と道徳」論文以来、この点がはっきりと理論化されたと見ることができる。それゆえハーバーマスの討議倫理学が目指すのは、法権利の問題について公平で不偏不党的な立場に立った仕方で決定されうる道徳的観点再構成することなのである。

以上のような変遷を受けても討議倫理学は、カント的な孤独に反省する道徳的意識からコミュニケーションしあう道徳的諸主体の共同体 (Gemeinschaft) に準拠点を転換している点是不変である。さらに、討議倫理学はカントの定言命法を実践的論議の手続きに置き換える。それは、問題となっている既存の規範が妥当すべき諸主体間でよく根拠づけられた一致に至るように方向づけられている。その上、パースペクティヴの取得が普遍的で相互的でなければならないという条件をもった討議倫理学は「理想的役割取得」をよく根拠づけられ

(9) ギリガン・コールバーグ論争については、「正義とケアについて」朝倉輝一 (2004) 参照。

た同意という目標に対する理想的な手続きの直接的な表現とするのである。

妥当要求の吟味すなわち討議が行われる場合、互いの要求が食い違っても、たんなる事実認識レベルもあれば、まさに人生観や正義観などその人物や集団にとっていわば譲れない価値や原理の場合もある。ここでは、後者のような場合を扱う。

2.

ハーバーマスによれば、討議倫理学は多元主義の事実を無視したり抑圧するものではなく、両立可能である（EzD,S.12, 8 頁）。対立し合う当事者間の利害関心の違いと一般化可能性の間には全て受容か全て拒否かというようなオール・オア・ナッシングの関係ばかりがあるわけではないからである。関心の多元化・多様化に応じて相互了解の必要性はますます必要となるが、討議を通して正当化される規範はより一般的・抽象的なものにならざるをえない。他方、関心の多様化の進行は規制を必要とする領域の増大を意味する。だがそれは同時に抽象的な規範の合意だけではすまない問題でもあることを意味する。こうして、当事者間の利害の調停のための交渉や妥協が登場するのである。

しかし、妥協の問題は社会統合にとっても大きな問題であるはずだが、ハーバーマスは『事実性と妥当性』においては主題的に取り上げることがない。なぜならば、コミュニケーションの行為には不合意のリスクは了解メカニズムに内在しているが、その「リスクの増大によってのみ、つまり討議を継続させることによってのみ制御しうるにすぎない」（FuG,S.55f, 上 55－56頁）からである。確かにハーバーマス自身、社会統合における不合意リスクというやっかいな存在を認めてはいる。「この場合あらゆる不合意は、行為調整の観点から見ると大きなコストを伴う。通常であれば、使用できる選択肢は以下のようにごく限られている。たんなる修正。対立する要求の調整ができず、共有されている確信という基盤が縮小する。出口が見えなかったり問題がこじれてしまって、討議が非常にやっかいなものになる。コミュニケーションを中止して討議に参加するのをやめる。自分の利益を思考する戦略的行為に態度を変更する」

(FuG,S.37f. 上38頁)。このようにハーバーマスは、不合意のリスクが社会統合という観点から見ても大きなコストであることを認め、そしてその解決を無制限のコミュニケーション的行為に求めるのである。なぜなら、討議とは妥当要求に関する生活世界という解釈共同体の合理的に動機づけられた合意に依拠するほかないからである。

確かに妥当性 (Gültigkeit) は、単に社会的に事実的に通用しているに過ぎないという社会的妥当 (die soziale Geltung) とは区別される普遍性を要求する⁽¹⁰⁾。しかし、討議において吟味される妥当要求は要求としては当事者の置かれているコンテキストの中から要求されている。行為調整作用を持つ合意の実現という観点からすれば、「今、ここで提示され、承認されなければならない。……しかし、現実場面でなされた拘束力ある承認があってはじめて、妥当要求は、コンテキストに拘束された日常実践を指導する役割を果たすことができる」(FuG,S.37, 上38頁)。ハーバーマスにとって、不合意というリスクは、討議の無制限な継続によって制御されるのである。このような立場に立てば、妥協とはせいぜい戦略的行為の一類型にすぎないということになる。しかし、ハーバーマスも認めている多元社会においては、こうした無制限なコミュニケーション的行為における合意か戦略的行為かという単純な二分法ではすまないのではないだろうか。実際、ハーバーマスは妥協の問題について、かつては議論を行っていた。討議倫理学のみならず討議理論における妥協の可能性を検討するためにも、彼の妥協をめぐる議論を振り返っておく必要がある。

3.

ハーバーマスによれば、妥協とは「特殊利害の間で調整された調停が、当事者双方の間の勢力均衡という条件のもとで成立する」ことである (LiS,S.154,178頁)。規範が普遍化可能な利害を表現するものなら、それは理性的合意に基づいている。普遍化可能な利害を規制するものではない限り、規範は暴力 (Gewalt)

(10) この問題については論じたことがある。「妥当要求、妥当と妥当性」、朝倉輝一 (2004年)。

に基づいている。これを規範的権力（*normative Macht*）と呼ぶ。規範的権力のうちでも「間接的に正当化される」という特徴を備えたものが「妥協」である。勢力均衡を確保すべき秩序原理は、たとえば「権力分割（*Gewaltenteilung*）」（LiS,S.154,179頁）である。したがって、妥協とは「規制される利害の普遍化可能性を否定することが許されるという条件のもとで適用される」（*ibid.*）とみなされている。

妥協が妥協として正当化されうするためには、二つの条件がともに満たされていなければならない。「一つは、当事者双方の間の勢力均衡であり、もうひとつは交渉の対象になる利害が普遍化可能ではないということである。妥協形成のためのこの普遍的条件のうち、少なくとも一つでも満たされていないならば、それは見かけの妥協にすぎない」（LiS,S.155,180頁）。妥協のために勢力均衡が必要なのは、両者の利害関心が論議によって正当化されえず、非対称的な力たとえば権力や暴力によって一方に有利なように合意形成がなされる可能性があるからである。また、特殊利害と普遍化可能な利害を区分することは論議による意志形成を通じてのみ可能である。二つの条件のうち、普遍化不可能性はそもそも妥協が問題となる前提である。これに対して勢力均衡は、妥協の実質面にかかわっており、結果としての妥協としてではなく、手続きとしての妥協に注目していることがわかる⁽¹¹⁾。それゆえ、その都度成立した妥協に関して、同じ条件下で討議を通じて形成されるはずの規範という仮説的状态と比較することによって、規範的権力か否かを区別することができるわけである。成立した妥協が公正か否かは、先行する交渉過程の手続き条件の道徳的正当性に求められる（EzD,S.20,14頁）⁽¹²⁾。公正な妥協は実践的討議を経て正当化されていなければならない。実践的討議においては、当事者たちは共通の利益を明らかにしようと努める。これに対して、妥協においては、特殊で相互に競合する利害関心の調停が目指される。妥協も、「公正な調停はすべての関与者の同等

(11) M.Benjamin, *Splitting the Difference :Compromise and Integrity in Ethics and Poitics*, University of Kansas, 1990,pp.4-6.

(12) 以下も参照。SdÖ 1990, S.40『構造転換』、xxx 頁。

な資格における参加をもつてのみ成立するということを前提とするがゆえに、制限された条件のもとに服してはいる。しかし、このような妥協形成のいくつかの原則は、それ自体実践的討議において正当化されなければならないはずである」(MukH,S.83,119頁)。たしかに、妥協(妥協にいたる交渉)は、互いに協同する用意、すなわち違う根拠からであってもすべての当事者にとって受け入れることのできる結論に至ろうとする意志を前提にしている。しかし、妥協は、権力を中立化し、戦略的行為を排除するような合理的討議のかたちで実現するものではない。「妥協における公正の如何は、それなりに合理的な、つまり正義という観点から規範的正当化を要する条件及び手続によって判断する」(EdA,S.284,276頁)。実践的討議は、競合する利害関心の調停という要求に服しているわけではない。ハーバーマスはあくまでも規範の妥当性(Gültigkeit)と社会的妥当(soziale Geltung)の区別を堅持するのである。このように、妥協形成過程においては手続き条件の実践的討議を経て正当化されていなければならないのである。

ここで必要な限りで討議倫理学について簡単に振り返っておこう。ハーバーマスは、発話能力・行為遂行能力を備えた主体としての人格は社会化(Sozialisierung, Vergesellschaftung)という道を通ってのみ個体化されるという洞察、つまり、人格は言語共同体と間主観的に共有された生活世界の中に生まれ落ち、そのなかで養育されると同時に自ら価値や原理を選択して成長することによってのみ個体となるという洞察を出発点としている。この洞察に基づけば、個々の主体は、個体化が進めば進むほど相互依存と傷つきやすさゆえの保護の必要というますます密接かつ繊細になっていくネットワークの中に編みこまれていかなざるをえない。そのような成長過程のなかで個人のアイデンティティとその個人が属している集団のアイデンティティは等根源的に成立し、かつ維持される。道徳とはまさしくこのアイデンティティを保護するためのものなのである。「自らのアイデンティティをただひとりで主張することのできない、社会化を通じてしか個体化されえない生物の傷つきやすさを道徳が補償すべきであるがゆえに、個人に共通の尊厳、彼ら/彼女達の相互人格的關係そして相互承

認の関係が可能にする生活世界がなければ、それぞれの個人の尊厳は確証されない」からである (GuS in EzD, S.69, 76頁)。生きるために不可欠な相互承認関係を人格の内部にも外部にも同時に確立しなければ、道徳は個々の人格の尊厳を保護できない。この相互承認関係の中でのみ、諸個人がその傷つき易いアイデンティティを相互に、かつその個人の属する集団のアイデンティティによって安定させることができるのである。

語用論的根本洞察を満たすのは、「各人の尊厳に対する等しい尊敬」という観点からすれば、正義の対概念は「善意」ではなく「連帯 (Solidarität, soliarity)」 (GuS, S.70, 76頁) であるというのがハーバーマスの提案である。もちろん、脱慣習的段階における道徳の要求する連帯は、他の集団に対して閉ざされた集団内部の善にのみ関心を払ういわゆる自民族中心主義的なもの (ethnozentristisch) でもなければ、そうした集団において強制される献身を意味するものでもありえない。この段階における正義と連帯は、「普遍的討議による意志形成という理念」に照らしてそれ以前の段階から区別されている。なぜなら、これら諸原理の緊密な連関は、コミュニケーション的行為論的な観点からしか生じてこないからである。この連帯という原理は、「誰もが仲間として共通の生活関連の尊厳 (Integrität, integrity) に対して同一の仕方で関わらざるをえないがゆえに、他者に対して責任をもたなければならない (einer für den Anderen einstehen muß) という経験に根ざす」 (GuS, S.70, 76頁)。コミュニケーション的行為論的観点からすれば、論議すること自体が地域的な共同性を越えて出ている。論議の語用論的前提のもとでは、コミュニケーション的行為の諸前提の規範的内容は、普遍化される。すなわち、「発話・行為遂行能力を備えたあらゆる主体を含み込んだいわば理想的コミュニケーション共同体」 (GuS in EzD, S.71, 78頁) へと拡張されるからである。

そこで、脱慣習的段階の道徳には二つの課題を一举に解決しなければならないという課題が生じる。それは、一方で、「各人の尊厳に対する等しい尊敬の要求が社会化された個人の不可侵性を守り」、他方で、「各人が社会化された諸人格からなる共同体のメンバーであるという連帯の要求が相互承認の間主観的

関係を保護する」ということである。「正義は他の誰も代理することのできない、そして自己自身を規定する個人の等しい自由に関連している。これに対して、連帯は間主観的に共有された生活形式のなかで結びついた仲間の福祉（Wohl）に関わっているし、従ってこの生活形式自身の尊厳の維持にも関わっている。道德規範はこのようなベアがない他の一方だけを守ることなどではしない。個人の平等な権利と自由は、隣人とその隣人が属する共同体の福祉がなければ守ることができないのである」（GuS,S.70,76-77頁）。ここに表明されているのは、個人の等しい諸権利と諸自由は隣人の福祉とその個人が属する共同体による保護すなわちケアと等根源的であるということである。「討議的な意志形成の手続きは、代理不可能な個人の自律とそれが始めから間主観的に共有されている生活形式一般に埋め込まれているという二つのアスペクトの内的連関を考慮している」（GuS in EzD,S.73,80頁）。

こうして、もし手続主義的倫理がケアの原理と分配の正義の問題に適用されるなら、道徳的な領域は正義の問題だけでなく善き生活に関係する価値評価の問題にも関わっていることになる。ハーバーマスはそのことを次のようにまとめている。「生活世界のコンテキストや個別事例の具体的な状況の悲しむべき捨象は、実際議論の余地のある規範や行為様式が道徳的に正当なのかどうか、またそれが名宛人（Addressat）の間主観的承認に値するかどうかという問題に対する回答の仕方に存している。しかし、こうした捨象は正当化された原理と規則の個別事例への不偏不党的適用に際しては取り消されなければならない。具体的状況と特殊な利害関心の布置状況に照らして、妥当すべき原理がどれなのか互いに比較検討されなければならないし、また例外は受け容れられた規則によって根拠づけられうるのである」（GuS in EzD,S.65,71頁）。

ハーバーマスは、『史的唯物論の再構成』（1976）所収の「複合的な（complex）社会は理性的同一性（vernünftige Identität）を形成しうるか」という論文において、社会の複合性が増大する中で規範的統合の役割を国家が担えなくなった際の制御問題（Steuerungsprobleme）をヘーゲルの根本動機としての「自我同一性と集合的同一性の対立と統合」の可能性に即して次のように論じている。

同一性の理性性 (Vernünftigkeit) の基準は「すべての社会構成員が相互に再認識しあい、相互に承認しあい、つまり尊敬しあうことのできるフレキシブルな自己同一性がいかに成立し、いかに吟味されるかという形式的条件に則して測られるべきである」(ZRdH, S.108, 121頁)。ハーバーマスは、集合的同一性と自我同一性の対立と統合の問題を形式的条件に求めつつも、その根本に「各人の尊厳に対する等しい尊敬」を置いていたのである。従って、先に見た「正義と連帯」論文における討議倫理(学)の連帯概念の確認は、むしろ彼の議論の中では一貫しているのである。ただし、彼自身がギリガン等の批判を受けるまで、軽視していたと見るほうが実情に即している。

ハーバーマスは、道德ジレンマの解決を、「普遍的討議による意志形成」という観点からみている。この立場は、脱慣習的段階では、人はどのような行為様式が普遍的な実践として同意を得るのかを不偏不党的に吟味する「立法者」の役割と、そうした妥当な原理や規則を不偏不党的な立場に立って具体的な事例に適用する「裁判官」の役割を同時にこなさなければならない (GuS, S.75, 82頁)。しかし同時に、たとえそれぞれ固有のバイアスがあるとしてもかつてギリガンやコールバーグが追求した具体的な他者との人間関係に対する応答性としてのケアの倫理を希釈することになってしまったことも事実であろう。

このように見るとき、ハーバーマスが妥協においても意思形成の自律性がいかに確保されているかに意識を集中しているかの理由はわかる。なぜなら、(実践的) 討議においては普遍化可能な規範を問題にしているのだから、参加者の自律性は確保されているが、その普遍化可能性が見込めないことが出発点となっている妥協においては、不平等な権力地位や威嚇能力などによって他者から影響をこうむる可能性があるからである。ここで思い起こしておきたいのは、ハーバーマスが規範の正当化と適用の討議といった道德的討議に加えて、われわれは誰でありまた誰でありたいのかという善き生にかかわる倫理的・政治的討議ならびに競合する選好の調和にかかわる取引ないし交渉プロセス(「プラグマティックに合目的的 (pragmatisch zweckmäßig)」)をも実践理性概念に含めている点である (Vpem in EzD)。このようにハーバーマスにとっても妥協

は理性の問題なのである。確かに彼は、先に見たように、妥協を実践的討議によって「間接的に正当化される」としている。それにもかかわらず、妥協の問題が論じられることが少なくなり、十分に展開されているとはいいがたいと思われるのである。

かつてハーバーマスは、『公共性の構造転換』で妥協を当事者の一方が強制的に受け入れさせられるという見方をしていた。「今日では合理的討論の代わりに、競合する利害の示威的行動が現れる。公共の論議において達成される合意は鳴りをひそめて、非公共的に戦いとられ、あるいは力づくで貫徹された妥協に席をゆずる。このようにして成立した法律には、たとえ多くの場合に普遍性の契機が保たれているにしても、もはや『真理性』の契機を認めることはできない」(SdÖ, S.272f, 235頁)。ハーバーマスは妥協について討議倫理学(討議理論)的にとらえようと努めてはいるが、結局一方が他方から強制的に受け入れさせられるという観から抜けていないのではないか。そこで次に妥協について細かく分析しているベンジャミン(M. Benjamin)の所論を簡単に取り上げ、討議倫理における妥協の位置づけの可能性を検討したい。

4.

これまで見てきたように、ハーバーマスは妥協の公正さを交渉過程における手続き条件の実践的合理性に求めている。このプロセスへの注目は評価されるべきではあるが、譲り合うあるいは歩み寄るという妥協の本来の形が見えなくなっているのではないか。ハーバーマスが公正な妥協を間接的とはいえ実践的討議のよる正当化に求めているということは、妥協もまた一種の合意とみなしているということであろうか。しかし、少なくとも妥協とは、誠心誠意、あるいは合理的に動機づけられている必要はなく、むしろ当事者のそれぞれの利害関心とのずれを残しながら、なんらかの理由によって一致点を見出したというのが一般的であろう。したがって、「厳密に言えば、妥協は意見の相違を終結させはしない」(StD, p. 7)⁽¹³⁾。当事者の利害関心あるいは妥当要求とはズレているとはいえ、双方にとって何らかの利益となり、許容できる満足を得られる

からこそ妥協にいたったのである。その意味では、一方的な譲歩は妥協とは言わないであろう。

妥協をめぐる議論は、人格であれ組織・集団であれインテグリティ (Integrität, integrity) の保持という観点から行われることが多い。ベンジャミンによれば、妥協は、結果 (outcome) としての妥協と過程 (process) としての妥協、裏切り (betrayal) としての妥協、賢慮 (prudence) としての妥協、道徳的妥協と非道徳的妥協、外的な (external) 妥協と内的な (internal) 妥協、道徳的妥協に分けられるという (StD, Chap 1)。対立しあう双方が何らかの形で終結に至った成果が結果としての妥協だが、それが一方的な譲歩なのかどうかはわからない。一方、過程としての妥協とは、双方が歩み寄ることによって何らかの結果を生み出すに至ったことを意味するが、それが最終的な結果であるという保証はないし、双方が公平であるかどうかの保証もない (StD, pp. 4-7)。裏切りとしての妥協とは、自己の基づく原理や価値を切り捨てることによって自分の依拠している原理や自己自身を裏切るという意味であり、深い道徳的な頹落である (StD, pp. 8-10)。思慮としての妥協とは、外的な条件に強いられて自らの目的に照らして譲歩することである (StD, pp. 10-12)。道徳的妥協とは道徳的原理や価値をめぐる妥協であるのに対して、非道徳的妥協とは道徳的価値のかかわらない、たとえば時間配分の問題である (StD, pp. 12-20)。外的な妥協と内的な妥協はある人物の内的な価値や原理、欲求の解決の仕方にかかわっている。もちろん、道徳的に内的な妥協もあれば、非道徳的に内的な妥協もある。外的な妥協の光を当てても人格のインテグリティに脅威を与える経験かどうかはわからない (StD, pp. 20-22)。

ベンジャミンは道徳的妥協の例として、新生児集中治療室における障がい新生児の治療について、延命治療を主張するスタッフとこれ以上の積極的な治療を中止すべきだというスタッフ間の対立を例に取りあげる。ここで示されるのは、自分や他人に妥協する (あるいは裏切る) ことなく倫理的価値や原理を含

(13) StD からの引用は (StD, p.) と本文中に表記。

む問題について妥協することの可能性である（StD, pp.24-25）。ベンジャミンによれば、双方が相手のインテグリティを維持するように、相手の立場に立ち、相互に尊敬しあうなら、インテグリティを維持したまま妥協は可能であるという。なぜなら、彼／彼女らは限られた時間の中で一定の結論を出さなければならないという共通の立場に立っていることを了解し、それぞれ何に重きをおいて判断しているかが理解できるようになることによって、歩み寄ることが可能になるからである。ベンジャミンはさらにインテグリティの要素の分析へと進み、妥協と道徳理論の関係について考察を加えている。本稿ではベンジャミンの所論そのものの検討が主たるテーマではないので、これ以上の踏み込んだ紹介は避けるが、ベンジャミンはあらゆる道徳的意見の不一致を完全に解決できる単一の倫理理論を追求するプラトンの哲学的立場や価値の両立可能性を説く「道徳的調和説」を退ける。それに代わって道徳的インテグリティ、批判的反省力、全体の福祉と等しい尊敬という比較的強固だが制限された原理という、よりプラグマティックな道徳的思考枠組の中での判断力の重要性を強調することによって妥協をとらえようとしている（StD, p.76）。このように、インテグリティに着目して妥協の問題を扱うことで、妥協に関して幅広く、また深みのある議論が可能になることがわかる⁽¹⁴⁾。

先にハーバーマスの妥協の理解を見てきたように、コミュニケーション的合理性が戦略的合理性かという硬直した二分法に立てば、妥協を合意とみるとしてもたんなる戦略的行為に限りなく近づいてくことになり、ベンジャミンの議論に代表されるようなきめの細かい検討ができなくなる。このように、公正な妥協をとらえるためには、公平な参加と力の均衡という観点だけではとらえきれない問題をはらんでいるのである。実践的判断形成における妥協の問題を討議理論（討議倫理）的な観点から検討することが今後の課題となる。

(14) ベンジャミンの妥協概念を含む合意類型を生命倫理委員会における合意形成の有力な手がかりとして論じたものとして、額資淑郎『生命倫理委員会の合意形成』勁草書房、2009年、「序章 秩序理論と合意形成」。

凡例

Benjamin, M.

「StD」: *Splitting the Difference — Compromise and Integrity in Ethics and Politics*, University of Kansas, 1990.

Habermas, J.

「EdA」『他者の受容』: *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, 1997. 『他者の受容』高野昌行訳、法政大学出版局、2004年。

「EzD」『討議倫理』: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1991. 『討議倫理』朝倉輝一・清水多吉訳、法政大学出版局、2005年。

「FuG」『事実性と妥当性』: *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992. 『事実性と妥当性』川上倫逸・耳野健二訳、未来社、2002年。

「GuS」『正義と連帯』: *Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über >Stufe 6 <*, in: EzD, S. 49–76. 『討議倫理』所収。

「MukH」『道徳意識』: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1983. 『道徳意識とコミュニケーション行為』三島憲一他訳、岩波書店、1991年。

「MuS」『道徳性と人倫』: *Moralität und Sittlichkeit : Treffen Hegel's Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik?*, in: EzD, S. 9–30. 『討議倫理』所収。

「SdÖ1990」『構造転換』: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1962, 1990. 『公共性の構造転換』1990年新版序文付、(本文)細谷貞雄・(新版序文)山田正行訳、未来社、1973、1996年。

「Vpem」『実践理性のプラグマチックな使用、倫理的使用、道徳的使用について』: *Vom pragmatischen, ethischen, moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in: EzD, S. 100–118. 『討議倫理』所収。

「WuR」『真理と正当化』: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M., 1999.

「ZRdhM」『再構成』: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1976. 『史的唯物論の再構成』朝倉輝一他訳、法政大学出版局、2000年。

—あさくら こういち・法学部准教授—