

決疑論は方法か態度か Is Casuistry a Method or an Attitude?

吉満昭宏¹ 大城信哉²
Akihiro Yoshimitsu Shinya Oshiro

¹ 琉球大学人文社会学部 ² 琉球大学非常勤講師

Abstract

In the Western intellectual tradition, “casuistry” has been notorious for its abuse since the 17th century. Currently, it is considered as a viable *method* for applied philosophy. And it has another virtue, that is, a compromise *attitude*, but we surmise that the fact is less known. In this paper, as the title shows, we ask a question “Is casuistry a method or an attitude?” Considering casuistry from a historical point of views, we shall answer the question in the final section. At any rate, the purpose of this article is to enrich a concept of casuistry for its further applications to practical or applied philosophy.

1 問題の設定と背景⁽¹⁾

1.1 問題の設定

決疑論 (casuistry) の語源は、「事例」を意味するラテン語の “casus” に拠る⁽²⁾。法や倫理的規範はある原理・原則を提示するものだが、それを現実化するにあたってはもともと原則だけではならず、その原則を個別の状況へ適用する必要がある。その適用をなすにあたり、典型的な事例をモデルとして掲げ、そのモデルに基づいて何が正しく何が不正かを決定する方法が、普通「決疑論」と呼ばれている。この点から言うなら、決疑論は、個別事例を裁く司法に個別的なところにとどまらない法創造機能をも期待する英米法と親和的な考えだと言えるかもしれない (Stark [1968] (稲垣訳 [1990]) を参照) が、殊に倫理に話を限るなら、一般的な基本原則を、典型的で具体的な倫理の諸問題に適用することによって問題に対処しつつ、疑惑の事例については、過去の具体例の適用からの類推 (analogy) によって、問題に対処する、といったものである。また日本語訳は、この意を汲んだ「良心にとって疑惑のある具体的な事例に解決を与える論」に由来するとされる。これは極めて理に適った営みで、かつ日常の生活でも使っている方策でもあり (例：どんなときに嘘は許されるか)、特に問題はなさそうである。事実、今日では決疑論は広く応用哲学の「方法」として重宝されている (Archard [2017] sec.3 を参照)。

本稿は、決疑論が西洋思想史の中でどのような変遷を辿って、現在の地位に至ったのかを簡潔に考察しつつ、決疑論には「態度」としての側面があることを論じる。そして最終節では「決疑論は方法か態度か」とい

う表題の問いに答えつつ、そのさらなる可能性を示唆するものである。

1.2 問題の背景

決疑論は、特にキリスト教の平信徒が日常生活で遭遇する倫理的問題解決のための、司祭向けの指導法として、西洋中世の時代に発達した。つまり、平信徒の罪についての個別の告白を聴いて対応する司祭のために、罪の種類と数、罰のリストを載せた指導書・手引書をあらかじめ作っておき、個別の事例を、これに照らして類推に基づき判断を下す、という使われ方である。典型的な事例では容易に判断を下せるものの、典型事例から外れた疑惑の事例でも、過去の類似した事例との類推に基づき、どうにか判断を下すという具合である。キリスト教倫理学における決疑論は、実は中世よりも後の17世紀にピークを迎え、この時期にはこの種の優れた手引書が、イエズス会を中心して多く出されていた。

このような決疑論が、ブлез・パスカルによる『プロヴァンシアル（田舎人への手紙）』（1656～1657年）による批判を受けてその評価が地に落ちたことは、西洋思想史でのよく知られた出来事である。彼の批判の矛先は、イエズス会士（Jesuit）の説く「蓋然説（probabilism）」に対してである。これは、ある行為が倫理的に許されるかが不明瞭で、『自由』か『法』かという二者択一に関して、良心が疑いに直面した場合、自由側の意見が真に蓋然性をもつならば、たとえ法の側の意見が明確により蓋然的であっても、前者に従うことが正当化される（稲垣 [1998] 1019頁（以降、引用の際には句読点を本誌のフォーマットに合わせることにする））という立場である。当時のイエズス会に、これを濫用して一人の権威者の意見であってもその者に権威さえあればよしとして、自分達に都合の良い権威者の意見を見つけてきては自分達の行為を正当化する傾向のあったことは、否めないようである⁽³⁾。パスカルはこの書で、このような蓋然説を極めてレトリカルに皮肉って見せた。この戦略は当時、大きな反響を引き起こし、これ以降、“casuistry”は「詭弁」「こじつけ」、 “Jesuit”は「詭弁家」「策士」の含みをそれぞれ持つことになった。

だがこのことが決疑論の本質的な欠点を示しているとは必ずしも言えない。当時のイエズス会の実態がそこまで非難に値するものであったかどうかとも再検討の要があろうが（後に触れるジョンセンとトゥールミンの書はこの点でも教えることが多い）、そこは措いたとしても、これだけで決疑論を詐欺の技法のように言うのは乱暴である。問題は、どのような原理であっても原理だけでは道徳問題は解決できないということなのである。

英語の“casuistry”（決疑論）という語の出現はパスカルの批判より後で、確かにもともと非難の含みが入っていたと思われる（“casuist”（決疑論者）はパスカルに先立つが、こちらにも侮蔑的響きはあったようである）⁽⁴⁾。だが決疑論のこのような悪評には、それ自体、歴史的現象というべき側面がある。絶対王政確立の時期にあって、イギリスにおけるスペインへの敵対的感情や、プロテスタント側からのローマ・カトリック教会への嫌悪などの事情が大きく作用したことは疑えず、この時期以降長く定着することになった決疑論の悪評が、ただちに決疑論の倫理的欠陥を示しているとは言えない。

決疑論の提起する問題は、先にも触れたように、それがどのような原理であったとしても、原理だけでは道徳問題は解決できないということである。決疑論はこれに対する応答の一つだが、イエズス会の決疑論への非難は、この重要な問いを覆い隠してしまったように思われる。だがその問題は、隠されてはいても消滅はしていない。

先に例に出した「嘘は許されるか」という問いでも、一般には不道徳で許されないとしても現実にはそれぞれの場面で事情は変わる。そうした事情の違いを認めてはいけないという見解もある。実際に決疑論を悪く言う向きは、イエズス会と結び付けるかどうかはともかく、決疑論は善いことは善く悪いことは悪いという不変の法則をごまかしによって毀損し、延いては道徳法則そのものを危険に陥れると見るが⁽⁵⁾、この危険は確か

に我々が日々経験する現実のものである。したがって、決疑論への非難は必ずしも謂れないものではない。パスカルの批判以降、決疑論への低い評価は自明のこのように看做され続けるが、それは必ずしも歴史的偶然だけでは済まない、一面の真理を含んではいらぬだろう。

だがその一方、道徳的原理にはそのまま現実に適用させられない面があることも明らかである。先に司法に立法的機能を多く持たせる英米法の考えに触れたが、我が国のように成文法を採っているところでも、個別的情状についての一定の考慮を司法に認めているし（そうでなければ立法と司法とを分ける意味がない）、そうして下された判例が後の法廷を縛りもするのである。これは原理を確立する立法だけでは現実の問題に対応できないと広く認められているということに他ならない。そしてこれは倫理にも言えることなのである。

例えば、決疑論を評価しないデューイでも、一方ではカント倫理学を評して「絶対主義の精神」により「実践的な」ところで「頑迷、硬直、融通のきかぬ気質」に陥っていると厳しく退ける一方、他方ではこれと対比して功利主義を評価しつつ（この評価自体はデューイの立場として理解できるとともに、逆にデューイの哲学的立場に条件づけられているともいえるものである）、だがその功利主義でも、幸福量の最大化という「固定的な、究極的な、最高の目的という観念を一度も疑ったことがない」点で、「根本的な点において、まだ旧い思考法の影響を深く受けていた」と言うことになる⁽⁶⁾。正しさや義務に立脚するのであれば、公共の福祉に立脚するのであれば、つねに同一の道徳的原理をそのまま雑多な現実に適用しようとする姿勢は「混迷、硬直」の誹りを免れない。この事態をジョンセンとトゥールミンは「原理の暴虐 (tyranny of principles)」と呼んだが（後述参照）、それ自体としては文句のつけようがなく見える原理であっても、場の事情を考慮せずに非妥協的な態度で強引に押し付けられたら、それは「暴虐」とならざるをえないのである。

2 決疑論の再発見

上述のように、決疑論は西洋思想の表舞台から約 300 年間、消え去られていた。だが思いもよらない分野で偶然的な仕方でもって、決疑論は 20 世紀後半に再発見されたのである。1960 年代以降、哲学の問題や話題が、「理論的なもの」から「実践的なもの」へとシフトしていった。つまり、17 世紀科学革命に影響された合理主義的な哲学において特徴的な「筆記的」「普遍的」「一般的」「超時間的」なものから、それ以前の中世からルネサンス時代にかけて優勢だった「口頭的」「特殊的」「地域的」「時機的」なものを見直しおよびそこへの回帰である（詳しくは、Toulmin [1990] を参照せよ）。このことを反映するように、この時期に「応用倫理学 (applied ethics)」も登場した。これは、哲学・倫理学において蓄えられてきたツールや方法を、喫緊の「現在の問題」（例：地球温暖化、核兵器、遺伝子技術）へと応用することで、問題の解決を図る、あるいは問題そのものを見直しを図る、という使命志向的な哲学の分野である（なお、最近ではより広く「応用哲学 (applied philosophy)」とも呼ばれているので、本稿ではこちらの名称を使うこともある）。我が国におけるこの方面の先駆者の一人、川本隆志は、この応用倫理学の歴史的源泉として、近代における功利主義（古典的功利主義）と並べて中世から近世にかけてのローマ・カトリック教会における決疑論の隆盛を挙げるが（川本 [1995] 101 頁）、これは学問的純粋性よりも社会の要請に多く目を向ける姿勢が（倫理学の主流だったとは言えないとしても）歴史的にもそれなりの系譜を持つものであることを示している。

応用倫理学の中でも特に重要性を帯びていたのは、「生命・医療倫理 (biomedical ethics)」である。従来、「医療倫理 (medical ethics)」とは「医療現場における医療従事者と患者の双方にとっての倫理的事柄を扱う分野」で、西洋では「ヒポクラテスの誓い」に代表されるように、紀元前からの歴史がある。他方で、20 世紀における生物学・医学の飛躍的な発展により、生と死をめぐる生命に関する諸問題（例：安楽死、臓器移植、クローン技術）を新たに倫理的に問うことが求められ、こちらは 1970 年頃に「生命倫理 (bioethics)」と造語

された。そして双方が合わさった分野が「生命・医療倫理」である。アメリカ合衆国（以下、「アメリカ」と略）では、'50年代にこのような新しい倫理が求められていることが自覚され、'60年代の試行錯誤を経て、'70年代に確立されたという経緯がある。当時アメリカでは、生命・医療倫理を扱う民間の研究機関が設立され始めていた。そこでは日進月歩の進歩を遂げている生物学・医学や医療技術が引き起こす倫理的問題を、様々な分野の研究者が論じ始めたのである。このような民間の流れに促されての国家・行政レベルでの動きとしては、1974年から1978年にかけての「生物医学・行動科学研究協力被験者保護のための国家委員会（The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research）」（以下では「国家委員会」と略）が挙げられる。国家委員会は、11名の様々な身分・職業・宗教的信条からなる人々で構成されていた（2名の哲学・神学者、3名の医師、2名の生命医学研究者、3名の法律家、1名の市民代表）。国家委員会の大きな目標は、囚人、子ども、精神病患者、胎児などを被験者とする生物医学と行動科学の研究実施に必要な基本的倫理原理を明確にし、そのような研究において守るべき指針を明示することであった（Jonsen [1998] p.100）。そして、国家委員会に関わった二人の哲学者・倫理学者、A. R. ジョンセン（1931～）⁽⁷⁾とS. トゥールミン（1922～2009）⁽⁸⁾が、ここでの実体験を踏まえて、決疑論を再発見したのである。

ジョンセンとトゥールミンは国家委員会に参加し、その集大成が、後に生命倫理の經典とでも言うべき存在となる『ベルモント報告書』（1979年）として結実した。国家委員会は、医療に関する専門家と非専門家とが一緒になって、医療や人体実験に関する重要な指針を一定の期間内で作成するという目標・課題を持っていたが、これは一般化して言うと「背景や関心も全く異なる人々が、限られた時間内で、いかにして非常に重要な事柄に関する合意を作り上げていくか」という難題に他ならない。特にトゥールミンに関しては、以前の著作『議論の技法』（Toulmin [2003]（初版は1957年））で、論者間で共通の基盤がなければ合理的な合意など不可能だと論じていた（p.162）だけに、この試みには懐疑的であったことだろう。だが彼は国家委員会の仕事に影響を与え、国家委員会の仕事は彼に影響を与えた。そしてこの二人は、この仕事に従事する内に決疑論を再発見したのである。以下は、その瞬間を報告しているジョンセンの証言である。

1973年か1974年のある日、トゥールミンと私は国家委員会の仕事でどこかへと飛行機で移動の際に、彼は、委員達は原理的な事柄に関しては果てしなく論争をするが、事例の道徳性についてはすぐに一致する、と指摘した。私はなんとなく、自分がかつてイエズス会の訓練で学んだ「時代遅れの決疑論」に類するものを国家委員会はやっているのでは、と思った。この会話に感化されて、我々は全米人文基金に対して、「時代遅れの決疑論」の研究と現代の倫理的諸問題へのその応用に助成を申し出た。その研究は、我々の共著“The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning”という形で結果になった。（Jonsen [1998] p.82）

3 現代の決疑論の方法とその具体例

3.1 方法

前節最後で触れたジョンセンとトゥールミンの共著は、1988年に出版された。この書名はダブルミーニングなので、上ではわざと原題で書いておいた。これは、アングリカン教会の主教で決疑論者のケネス・カーク（1886～1954）による「決疑論という悪罵（the abuse of casuistry）は、適切には、決疑論全体ではなくその悪用（its abuse）に対してのみ向けられる。」という文言から取られている。よって、この邦題は『決疑論という悪罵／決疑論の悪用－道徳的推論の歴史』となるだろう（ただし以下では、『決疑論書』と略）。これはま

さに1.2節のパスカルからの教訓を言い当てている。

ジョンセンとトゥールミンは、国家委員会で以下のような「倫理の実践 (doing ethics)」(Jonsen [1998] p.101 (邦訳 120 頁)) をした。国家委員会の構成員の内訳 (前節) から分かるように、あまりに背景や関心が異なる者同士の集まり故に、当初は「もはや 6 対 5 の投票で永遠の原理に関する事柄が決められることになってしょう。」(『決疑論書』 p.17) と囁かれた。もともとこの委員会は、「胎児使用研究に関する勧告を四か月で作る」という喫緊の課題のために設立されたため、設立からわずか四か月で本当に勧告を作成したのだ！その後、国家委員会は当初の予定を延期して、'78 年まで存続し、その間に人体実験に関する報告書や勧告を次々と作成し、物故者を除けば、途中交代者や途中離脱者を一人も出すことなく、概ね成功裏に終わった。この成功の秘訣は以下のように説明される。まず委員達は必要とされる情報と分析がどのようなものかを決めて、次に相談役を選出し研究を委託し、一般人と専門家の証言を聞き、その上で一堂に会して問題を議論する (Jonsen [1998] p.102)。その際、容易に同意が得られる個別事例から始めて、これを複雑な事例へと類推的に適用していくのである。一方で、このような手続きを取る場合、委員達は個別事例の倫理性に関しては容易に合意に達することでできた。だが他方で、当の個別事例を正当化する「理由」や「一般原理」の段階になると、各委員の背景や関心の相違からして、そもそも合意に至ることは困難であった (まさに前節の最後のジョンセンの証言そのものである)。そして、このような最初の勧告作成の経験を踏まえて、その後の課題でも同様の手順を踏んだのである。つまり、最初の問題解決 (胎児使用研究に関する勧告) をパラダイム (模範) として、これを後のより複雑な問題に対して類推的に適用しては問題の解決を図るのである (その総決算が『ベルモント報告書』であった (『決疑論書』 p.19 n.14))。このような倫理のための実践的判断を何度も下してきたことの経験から、ジョンセンとトゥールミンは、委員達の議論における「確実性の場 (locus of certitude)」が、「各人が確約を共有したこともないような本来的に説得力のある一般的な規則や原理」ではなく、「個別的な人間的状況において特定の問題となっていることについての共有された認知」にあることに気づいた (『決疑論書』 p.18 (強調は原著による))。様々な背景や関心を持つ国家委員会の構成員が、個別事例の道徳性については概ね同意できており、これを基盤にして次々と課題をこなせたのは、上記のような決疑論的な手続きに従っていたからである。国家委員会は意図せずして「時代遅れの決疑論」の議論を行っていたのである⁽⁹⁾。

上記の実体験と過去の決疑論者の著作とを吟味することで、ジョンセンとトゥールミンは決疑論の方法を現代に再構成した。彼らはその方法を次のように、少し回りくどい表現で定式化している。

パラダイム (模範) と類推に基づく理由づけの手続きを用いて、一般的だが普遍的・永久的でない規則や格言 (というのも、これらは行為の主体と環境の典型的条件においてのみ確実に有効だから) という形で表現された、特定の道徳的義務の存在と重要性に関する専門家の意見の定式化へと導くところの道徳的問題の分析。 (『決疑論書』 p.257)

こうしてジョンセンとトゥールミンは、決疑論を図 1 のような「実践的推論 (論証)」として提示する (『決疑論書』 p.35)⁽¹⁰⁾。彼らは論証を「形式的 (formal)」と「実践的 (practical)」の二つに分ける。形式的論証の正しさは、文脈の影響を受けず、典型的には幾何学や形式論理学がそうである。そこでは普遍的大前提からのトップ・ダウン方式で演繹が行われる。他方で実践的論証は、それがなされた具体的な状況と切り離して理解することはできない。そして、そこでの一般的保証とされるものは、経験則や格言に過ぎない。よって、この種の論証での結論はつねに反論の余地がある。これは、我々の実践的な判断は誤りうるし、時には修正の可能性のあることを示唆している。

3.2 具体例

決疑論の方法は、「法における判例法主義」や「臨床医学での診断」と親和性がある（『決疑論書』p.257）。いずれの場合も、過去の判例・症例の分類リストを参考にして、新しい・複雑な判例・症例に対応するという点において、決疑論との親和性がある。前者については本稿第1節で少し触れたので、ここでは後者に話を限ると（『決疑論書』pp.36～42）、臨床の現場で医師は、患者の症状を見定め、これに適切な処置を施すことが求められる。その際に出発点となるのは、医学書に載っている病気に関する最新のリストである。医学生は、医学書に載っている典型的な症例を学習することを通じて、似たような症状に直面したときに、適切な診断を下せるようになる。よって診断は、証拠と形式的にはなく「実質的に（substantively）」結び付いている。また診断は、症例リストを基にした類推的「解釈（reading）」からなるために、つねに「反論の余地（rebuttable）」がある。最後に、診断に至る推論は、個別症例の状況と本性についての事実依存しているという意味において「状況依存的（circumstantial）」である。いずれにしても確率的なデータも踏まえつつ、場数を踏むことで、自ずとこの種の判断は鍛え上げられていくことになる。

上記のことは生命・医療倫理へと容易に結び付く。生命・医療倫理では、安楽死の問題、患者情報の守秘義務、医療的な利益相反などに関して、実際の医療現場で倫理的問題が生じたときに手引きとなるような価値観が想定されている。それらの価値観としては、「自己決定権（autonomy）」、「無加害原則（non-maleficence）」、「与益原則（beneficence）」、「公平・正義の原則（justice/equality）」などがあり、特にこの四原則に関しては、T. L. ビーチャムとJ. F. チルドレスの『生命・医療倫理の諸原理』（初版・1979年）以降、「生命・医療倫理の四原則」と呼ばれている。まずこれらの原則自体が、臨床現場での長年の実践から確立された「格言」的な規範である。これらの原則の下で、医療関係者と患者家族が病気・怪我からの回復という共通の目的を持って治療計画を作成し実行することになる。さらに重要なのは、これらの原則は、すべて等しい重要性を有している点である。ただし、1.2節で見たような倫理的ジレンマに遭遇した場合、その解決のためには何らかの「順位づけ」が必要とされる。その際に最良の臨床的判断を下すためには、患者の病状や医学的状況などを考慮に入れながら、ある原則を優先し他の原則を後回しにすることになる（Jonsen *et al.* [2015] sec.1.2を参照）。これに加えて、最近注目されているのは、文化・宗教的差異への考量である。文化・宗教的背景の下で人々の価値観は大きく異なりうる。よって生命・医療倫理は、文化・宗教とも密接に関連してくる。例えば、第4節で見ると、親の宗教的価値観に重点を置き、子どもの自己決定権を軽んじる事例も起きている。このような文化・宗教的な違いにも対応できるように、医療現場の関係者は様々な努力を積み重ねてきている。

上記の説明からも分かるように、生命・医療倫理における方法は、症例とそれを取り巻く状況を踏まえて、原理・原則を適切に適用する「決疑論」に他ならない。もちろん、パスカルの批判（1.2節）を踏まえて、自分に味方する一人の権威に任せるような為にする議論は避け、利害関係者らを含んだ複数の主体による判断も加味している⁽¹¹⁾。実際、ジョンセンもその共著者の一人である『臨床倫理学』（Jonsen *et al.* [2015]）は「現代の決疑論に基づく医療倫理学の事例集」とも言える本で、かつての司祭用の指南書を彷彿とさせるものがあるが、パスカルの批判は免れるだけの公共性は備えていると言って良いだろう。勿論そこで万人が同意するであろう原理が確立されているわけでないが、そのような原理の確立がそもそも不可能であるからこそ、こうした方法が採られるわけである。

4 態度としての決疑論

4.1 妥協的態度

明確に語られることはそれほどないが、決疑論は「態度 (attitude)」もしくは「妥協的態度 (compromise attitude)」— なぜ “compromising attitude” でないのかは日をあらためて検討したい — というべき側面を持っている。妥協とは「対立している双方 (または一方) が折れ合って一致点を見出し、事をまとめること」(『広辞苑』第六版) だが、この語は明治時代に作られた比較的新しいもので(『日本国語大辞典第二版』によるなら確認できる初出は 1905 年)、おそらく英語の “compromise” またはその独仏対応語の訳語であろう。その “compromise” も『オックスフォード英語辞書』によるともともとは単に約束を意味したようだが、すでに 16 世紀にはそうした和議のための譲歩 (concessions) が語義に入り込み(同辞典の説明では「双方の譲歩によって、紛争が折り合うもしくは協定に至ること。どちらかの側からの提示された折り合いに至るための自分の立場の部分的な放棄 (surrender)」)、最初の意図に照らすと不本意であることも意識されていたようである。18 世紀になると比喩的にであれそうした放棄の方が主となった用例も出てきたようで(以上、すべて同辞典)、この点からも不本意なものという意味合いが強まったのだろう。なお、邦語の「妥協」は辞書に採録された古い用例では和議が結ばれたところがポイントのようで、現代語の感覚で言うなら「妥協」よりむしろ「妥結」に近いかもしれない。いずれにせよ現代では、現実的な条件の中で何か最初のを譲歩あるいは放棄したその不本意さが強調するものとして受け取られている。

しかしそのような受け取り方自体、近代的な思考がつねに同一であるべき「筆記的」「普遍的」「一般的」「超時間的」なものをことのほか重視し、そうした同一のものが現実の中で変形するのを嫌ってきたことをよく示しているように思われる。これは決疑論が近代倫理学の中で侮蔑的に扱われてきたこととも重なる。この姿勢が近代的諸学問のみならず近代倫理学の大きな成果をもたらしたことは疑いえない。人権が西洋近代のローカルな文化ではなく普遍的なものとして受容されているのもその一例に違いない。しかし同時にそれが諸原理の対立を解決不能の地点に追いやり、「原理の暴虐」という他ない状態を引き起こしてもいるのである。だが、倫理学の実践性とは、アリストテレスの昔から現実に対する適切な譲歩ではなかっただろうか。先のカークの言葉をもじって言うなら、「妥協」が悪口として言われて適切なのは、それが適切さを失い悪用されたときだけではないだろうか。

先のジョンセンとトゥールミンは、これをよく自覚していながらあまりあからさまには言わないよう努めている印象も受ける。つまり「本来的に説得力のある」ものである筈のどのような「一般的な規則や原理」もすべての人に対して同じだけの説得力を持たないという本来的にはむしろ絶望的な状況の中(これは例えば異なる綱領の政党間で政治的原理を論じる、あるいは異なる神を拝する宗教間でどの神が本当の神か論じるのと同じような絶望的な状況であろう)、妥協のために譲歩した点を顕在化することを避け、その点は謂わば棚上げしながら論者の感情を刺戟しないよう注意を払って合意獲得に努めることで、短期間の内に実際的な効力を持つ医療倫理のための勧告を作り上げたのである。それは決疑論を和議を結ぶための技法と限定して採用することで、その採用が受け容れられたということである。そしてそれは彼らの場合には成功したのである。これはそれ自体が彼らのレトリカルな知恵と看做すべきだし、適切な判断だと評価して良い⁽¹²⁾。

だが、これだけではつねに成功するか疑わしい。ジョンセンとトゥールミンの報告を見ると、これは急ぎ勧告書を作る必要があったからこそなされた譲歩によって初めて可能となった弥縫策の結果である印象も拭えない。もっと時間があり皆が待てる状況だったら、原理同士の非妥協的相克が激しくなり、かえって頓挫したか

もしれない。一方で彼らによる『決疑論書』は長く忘れられていた決疑論を現代に蘇られせたものとして高い評価を与えられているように見える。それはこの書が提起しているものが偶然による成功以上のものだからである。幾何学的普遍性ではなくともある程度まで再現可能な安定性が見込まれたからである。何ら原則を持たずに現実の趨勢に押されただけの（謂わば悪しき）妥協をしたからではない。この点はあらためて考えられなくてはならないことであろう。

振り返ると、そもそも道徳的判断にはジョンセンらが経験したような時間的空間的限定はつねに不可避であるし、その点をあらためて確認したのが応用倫理学だということでもある。そうであるなら、考えるきっかけを与えた出来事はあるいはその場だけの弥縫策にとどまったかもしれないことだったにせよ、経験として矯正される、つまりある程度以上の普遍性を要請する視点で見直されるべきであるのは当然である。むしろそれが現代の知性に要請されることであろう。トゥールミンも「理性への回帰」を語っているのもあって、17世紀以降の普遍主義、超時間的なものにすべてを隷属させる態度の席捲には疑問を呈してはいるものの、普遍的なものを捨てて感性的・個別的なものだけを見よと言っているのではない。むしろ近代とは別の形の普遍性・合理性が考えられていると言うべきである⁽¹³⁾。

だから問題は、妥協が一般に良いか悪いかということではなく、どのような場合にどのように妥協するのが適切かを見極める知性を確立することではないだろうか。妥協とは合意を目的とした「政治技術の一形態」で（大嶽 [1984]）、譲歩が適切であるかどうかを考えることなしには本来不可能なものである。我々の語の慣用は、この点でいささか無頓着に過ぎるように思われる。妥協として求められるべきは、例えば「ニーバーの祈り」としてよく知られた祈りの中の、我々が「変えることができること」と我々が「変えることができないこと」とを正しく見分ける「知恵 (wisdom)」のようなものであろう⁽¹⁴⁾。

それでもここで「妥協」という言葉を採用すると、もしかしたら侮蔑的に聞こえてしまうかもしれないと思う。だがそう聞こえてしまったら、それは我々があまりに頑なだということであり、むしろそこにこそ問題があるのではないだろうか。

なお、言うまでもなく、このような知的努力の必要は、ジョンセンもよく自覚しているところである。実際、「時代遅れ」のそれを現代に再生させた『新しい』決疑論は、事態について語る以上のことでなくてはならない」と彼は言っている。

それは明瞭にされた一つの技術でなくてはならない。ということは、それは特異で一度きりのことを一般的に理解し認められうる言葉で論じられるのでなくてはならないということである。それは道徳的論議の質を保持してはなくてはならない。ということは、個別的なものについてのその（『新しい』決疑論の）判断が現在共通に道徳思想の本質として認められている普遍性と規範性の特性を反映してはなくてはならないということである。（Jonsen [1986] p.71. 括弧内引用者⁽¹⁵⁾）

これを見ると、ジョンセンが安定した技術を考えていることは明らかである。しかし同時に、それが技術以上のものにならないように注意している様子も目を惹くものである。新しい決疑論は「明瞭にされた一つの技術 (an articulated art)」であるべきで、個別的場面に閉じ込められてはいけけないのだが、同時に「現在共通に道徳思想の本質として認められている (now commonly appreciated as essential to moral thought)」普遍性と規範性を反映しなくてはならない。こう言うことで彼は、決疑論がそうした普遍性および規範性とは別のものを予想する特定の道徳的原理に帰属するものになってしまうことを、努めて避けているように見えるのである。

しかしその技術が何がしかの倫理的立場を要請する面を持つのは否めない。生命・医療倫理とはやや別の角度から決疑論に評価を与えようとする土屋恵一郎は、社会の多くの人にとって奇妙なものと思ってしまう宗

教的信念を抱いて生きる人々が、いかにして社会と敵対的とならずに済むかを検討している。主題的に扱われるのは宗教的信念による輸血拒否の事例で、それは生命・医療倫理学の分野においても極めて難しい問題を残したもののだが、彼の主たる関心は異なる思想の人同士がともに生きる技法である。事件は大変有名なもので本稿でもすぐ後にあらましを確認するが、ここで先取りしてその一部を言うなら、社会が多様性を認めて多くの人の慣わしに合わないものを受け容れるだけでなく、少数派の共同体（この場合は教団）も部分的に譲歩する姿勢を見せることを歓迎するという提案がなされている。彼はそれを「カズイスティックな生き方」と呼んでいるが（土屋 [1998] 72～79 頁）、これこそまさに「妥協的態度」である。これは確かに知恵にかかわるものだが、技術に還元しつくすことも難しい。このところを多少とも考えてみたい。

4.2 具体例

1985 年、神奈川県で男児（当時 10 歳）が交通事故に遭って、病院へと運ばれてきた。出血多量のため、医師達は輸血をしようとしたが、両親はこれを拒否し、5 時間後に出血多量で亡くなった⁽¹⁶⁾。医師達の見解では、運ばれた時点で輸血をすれば助かっていたとのことである。この両親と男児はエホバの証人（宗教名。宗教法人名は「ものみの塔聖書冊子協会」）の信者で、輸血の拒否は信仰上の理由に基づくものであった。この出来事は、輸血拒否を決めたのが男児本人でなく、その両親だったことが事態を複雑化しているし、また重要な問題を投げかけてもいるが、少なくともこの時点では「宗教上の理由で輸血を拒む」という常識から外れた（と見えた）選択をめぐって多くの議論を巻き起こした。日本での応用倫理学（当時、日本でもようやく認知され始めてきていた）にも大きな問題を提起し、患者の自己決定権（3.2 節を参照）の尊重を後押しする機運を作り出した（ただしこの点では、当該団体の大人の信者の事例の方が直接の契機となった）。

信仰上の理由により輸血を拒むエホバの証人を、土屋は我々の社会にとっての「他者」と見る。だが、そのような他者を受け入れることの学習こそが、社会を「成熟」へと導くのだと言う。そして、決疑論的な態度がそのための道を開いてくれると指摘する。その指摘を理解するには、彼の共同体論を一瞥しなくてはならない。

土屋によると、一つの価値観によって人々を束ねるのが共同体であり、共同体は、それがいかなるものであれ、人々を束ねること自体が不可避免的に要請する犠牲の悲劇性によって、共同体として完成する。したがって、輸血拒否により人命を失うエホバの証人の在り方は、決して特別なものではなく、共同体の本質的な一面を表しているということになる。やや文化人類学の知見に依り過ぎている印象も残るが、彼の言う大筋は理解できるものである。しかし現代社会はそうした共同性からの解放を目指している。彼の表現を借りると「19 世紀以降のリベラリズムの歴史は、この悲劇性から社会を開放する運動でもあった」（土屋 [1998] 54 頁。表記の一部をあらためた）。そこでしかしエホバの証人は宗教共同体を目指している限りにおいて、社会にとっての他者なのである。

このような他者を学習していくことで、社会はそれ自体が一つの共同体であることを脱して、多中心的でダイナミックな、換言するならリベラルな在り方を獲得する。これが土屋の言う「成熟」である。だが問題は、そのような「他者の学習」がいかにして可能かということである。彼によると、その後、医療現場ではエホバの証人や医療関係者からすると常識外れの主張をする患者について、対応マニュアルが整備されつつあり、これは確かに社会の成熟を示すものである。他方でエホバの証人の側でも、社会との関係を調整しようとしていると彼は述べている。つまり、輸血やその他の信仰上の理由による忌避を、やむをえない状況においてはある程度緩めるという姿勢を見せているのである⁽¹⁷⁾。土屋はルネ・ホッケの言葉を借りて「情状酌量」と言っているが、そのように原理どおりにいかない場合があることを十分に認め、立法的同一性から逃れて司法的多様

性に向けて開かれようとするのが彼らの（そしてまた社会の）努力であり、成熟へと至る道なのである。

こうしたエホバの証人の努力を、神の教えの純粹さを基準として、「妥協だ」「墮落だ」と非難するのなら、社会との接点は失われることになる。だがこれを、社会の成熟と同じような、共同体の側の成熟とも見ることができるのなら、共同体は生きるための現実的な基盤を失わずに済み、社会の方もその共同体を受け入れて成熟することができる。それを求めるのが土屋の言う「カズイスティックな生き方」である。かくして決疑論は、共同体が共同体で在り続けながら共同体の悲劇性を逃れる道を準備するものとなる。言い換えれば、適切な妥協点を探ることで、共同体も社会も同時に「成熟」を目指せるのである。

この部分が繊細な問題を含んでいることは否めない。なぜ悪いことをしているわけでもないのに譲歩し妥協しなくてはならないのか。ただでさえ少数である故の不利益を被りやすい社会内の少数派共同体が、社会と同じように、あるいは同じだけの譲歩をすることが公正であると言えるか。共同体への埋没から逃れることを社会の成熟として目指すリベラリズムを考えるなら、この問題は避けて通れない筈である。そうした譲歩を何か普遍的な規範であるかのように強制するとしたら結局は少数派の犠牲によって維持される大きな共同体ということになってしまうだろう。しかしそれでも、このような譲歩が致命的な衝突を回避しながら生きるための技法として有効であるのは間違いないだろうし、さらに土屋自身「生き方」というように、こうした譲歩を認める精神は、そのときどきの事情で取捨選択が可能なものとはやや位相を異にする、特定の態度をも含んでいる。

いかなる条件の下であれば輸血を受けても仕方がないか、エホバの証人が融和的あるいは妥協的な態度で社会との折り合いをつけようと努めていることを土屋は指摘する。そしてさらに、彼らにそうした隙があるなら社会の常識で呑み込めるのではないか（つまり手術の成功という患者の利益を盾に実際上無理やり輸血を受けさせてしまえる）、という意見があることを紹介しつつも、それはエホバの証人の側の努力を諦めさせると警告する。我々はむしろ、この努力を正当に評価する必要がある。というのも、彼らのこの努力は、社会と共存していこうとする彼らの意思の表明なのだから、それを無にすれば、事態は悪化し、我々の社会は成熟の機会を失ってしまうだろう。こうして見ると、こうした決疑論的な（あるいは妥協的な）精神は、純然たる技法とは言いがたいように思われるのである。

5 結論

表題の問い「決疑論は方法か態度か」に、我々はどう答えるだろうか？ その答えはすでに出ている。それは、「決疑論は方法であり、態度でもある。いや、方法と態度というのは決疑論という一つの対象の二つの側面に過ぎない。」というものである。

最後に再度、『決疑論書』に目を向けて、我々の主張を補強しておこう。ジョンセンとトゥールミンは「中絶（abortion）」の道徳的賛否という問題に触れることから議論を始めている。容認派・非容認派の主張が互いに調停不可能に見えること、また単に調停不可能であるという仕組みを解明するのでは、解決に向かうことはないことを指摘し、「生命の神聖さ」（非容認派の原理）と「女性の自己決定権」（容認派の原理）という、それだけ取れば間違っていると思われなくても、それを排他的に主張することの危険性に、二人は注目する。原理・原則のある特定の集積を、単に今彼らにとってというだけでなく、永遠かつ不変に正しいものだと見る人々は、自らが信奉する原理・原則の集積を共有しない者は誰であれ「道徳的盲目」で、それ故に尊敬に値しない者と看做すことになる。こうして互いに敵を屈服させる以外の解決などないと考えるという袋小路に陥り、果てしなく論戦を続けるはめになる。これでは解決は見通せない。二人はこの事態を「原理の暴虐」と呼んでいる（『決疑論書』p.5）。他方で、どんな原理・原則でもそれを信奉する人にとっては正しい、という安易な相対主義を採るだけでもやはり問題は解決しない。我々は、そのどちらとも異なる、しかしどちらをも否定し叩き潰

してしまうのではない解決法を探るよりない。換言するなら「絶対主義と相対主義の間に」（『決疑論書』p.6）活路を見出さなければならない。そしてその活路こそが決疑論なのである。

ここから読み取れるのは、彼らが決疑論を、すでに知られている道德原則を応用することや、複数の道德原則を整合的に考えるという「方法」としてだけではなく、異なる原則を信奉する集団間の争いを調停することに開かれるという「態度」としても見ているということである。多くの集団が複雑に絡み合う現代社会では、その中のどれかが正しいと決めるのは「暴虐」となり、また、それぞれの集団で勝手にするのに任せる相対主義を採用するのも「問題の放置」と看做される。先に触れたデューイも、すでに20世紀初頭の段階で「単一の、最終的で、究極的なもの…への信仰というのは、歴史的に消えかけている封建制度の知的産物ではないか」と言っただけの原理の遍き支配を渴望する態度への疑義を表明しているが（Dewey [1982], p.172（邦訳：清水・清水訳 [1968] 142頁））、我々の条件は、内部にそれなりの多様性を孕んでいたとは言えキリスト教の普遍性自体は疑われなかった時代に現実への適用だけを考えれば良かったかつてのイエズス会とは異なっている。元イエズス会士のジョンセンも、それを良く見ていたと言わなければならない。多くの集団が複雑に絡み合う現代社会においては、「無慈悲な絶対主義」にも「安易な相対主義」にも陥らずに互いに共生・共存していくためにも、「決疑論の方法」と適切な「妥協的態度」が求められている。以上より、方法と態度の両方の側面を持つものとして理解された限りの決疑論が、応用哲学・実践哲学にとって欠かせないものであるのは、もはや論を俟たないことだろう。

むしろ問題はその先である。エホバの証人の一連の事例と前後して、イエスの方舟の事件も世を騒がせた。後知恵で考えるなら単にやや風変わりと見えないこともないだけの無害な信仰共同体が糾弾され、我々の現実が「成熟」に遠いことがあらためて示された訳だが、では逆に変わって見えるものをすべて受け容れるのがより良い社会だと断言できるものでもない。イエスの方舟の指導者を凶悪な犯罪者でもあるかのように喧伝してしまったことへの反省が、後にオウム真理教に対してマスコミが及び腰になり、彼らによる事件を防げなかった遠因の一つだという見方は必ずしも立証されたとは言えないが、十分に考えられることではあろう⁽¹⁸⁾。必要なのは、そうした現実の見極め難さ・複雑さに対処するための知恵である。「信教の自由」その他何らかの原理からの演繹的操作によって確定的な答えが導かれることが最初から期待できないそうした複雑さに対処する、冷静さと勇気とを伴った知恵（ニーバー）である。我々は、方法あるいは技法と態度とを兼ね備えたものとして理解された限りの決疑論の精神に、その可能性を見出せると考えるものである⁽¹⁹⁾。

注

(1) 担当分担に関しては、1.1節と第2節と第3節は主に吉満が、1.2節と第4節は主に大城が担当した。また第5節は共同で担当したが、いずれの部分も互いの意見を出し合った結果である。

(2) 「決疑論」の語源に関する詳細や議論については、Jonsen and Toulmin [1989] pp.11f や大城 [2020] を参考にされたい。

(3) パスカルの議論とその評価に関しては、Jonsen and Toulmin [1989] ch.12 を参考にされたい。また、この本の第2～16章は決疑論の歴史についても詳しい。

(4) この辺りの史的考察について上記注2を参照。

(5) 同上。“casuistry”という語の初期の用例の一つである18世紀の初代ボリングブルック子爵ヘンリー・セント・ジョンの言及では、決疑論は「区別と除外とにより、道德性のすべてを打ち壊し、正否善悪の本質的な違いを消し去ってしまう」と言われている。

(6) Dewey [1982], p.136, pp.182～183（邦訳：清水・清水訳 [1968] 89～90頁, 156～157頁）、引用にあたっ

ては訳語を一部変更した。ここでは使用文献の年号を挙げたが、デューイの書物は1920年のものである。決疑論をデューイが高く見ていないらしいというのは *ibid.*, p.175 (清水・清水訳 [1968] 145頁) で決疑論のことを「かつて倫理学の営み全体の評判をひどく落としてしまった方法」と言っていることに拠ったが、彼は決疑論を主題的に扱っているわけではなく、ここのくだりも単に決疑論の(20世紀初頭における)一般的な評価を確認しているだけと見るべきかもしれない。

(7) アルバート・R・ジョンセンはサンフランシスコ出身で、もともとはイエズス会士にしてカトリック系の神学の研究者であったが、'70年代に生命倫理の研究者に転向した経歴を持つ。したがって「哲学者」というのは必ずしも適切ではないかもしれないが、少なくとも倫理学者であることは間違いないだろう。著書に『生命倫理学の誕生』(1998年)、共著に『臨床倫理学』(初版1982年)があり、特に後者は版を重ねて医療倫理のテキスト・手引書として有名である。彼は国家委員会の11人のメンバーの内の一人であった。

(8) スティーヴン・トゥールミンはロンドン出身で、後にアメリカに帰化した哲学者である。大学院の頃にL. ウィトゲンシュタインの下で学んでおり、その経験から実践的な哲学に関心を寄せていた。トゥールミンは『議論の技法』(初版1958年)により、これまで評価の低かった修辞学(rhetoric)を復活させ、今日のクリティカル・シンキングの基礎を打ち立てたことで有名である。彼は国家委員会に外部の有識者として参加していた。

(9) この段落は、加藤尚武の次の考察と軌を一にしている点で、興味深い。倫理学のための「基礎的な素材は、ケース・バイ・ケースの小さな合意である」。その上で「その合意の内容を分析し、チェックし、提案する作業」、さらにこれらの合意を「統合に向けて高度化してい」くことが応用倫理学の課題である。従って、応用倫理学は「あらかじめ分かっている原理を適用するのではない。」(加藤 [1994] 187・186・182頁)

(10) ただし、この図(明らかにトゥールミン・モデルの一種だが)には不明瞭な点がある。つまり、「現在の事実状況」から「類似した先例に基づく一般的保証」への矢印は、「規範・規則の成立」という「通時的なプロセス」なのに対して、その他の矢印は「個別事例への決疑論の適用」という「共時的なプロセス」である。よってこの図は、決疑論的推論における二つの事柄を一つの図式の中に取り込んでおり、「多義性の虚偽」とも看做せる紛らわしいものとなっている点である(なお、従来のトゥールミン・モデルも、個別判断を下すという共時的なプロセスを扱うものなので、通時的なプロセスの矢印は登場していない)。現代の決疑論のより洗練された形式化に関しては、Spielthener [2016] を参考にされたい。

(11) ただし、生命・医療倫理での決疑論的方法をめぐるのは、'80年代から'90年代にかけて、その提唱者のジョンセンと、反対派にして原理・原則主義者のピーチャムとチルドレスを中心にして、激しい論争が繰り広げられてきた経緯があり、その状況はとて一筋縄ではいかないので、注意されたい。この辺の事情については、奥田 [2012] 第2章を参考にせよ。

(12) 本稿では主題的には扱えないが、上記注8でも触れているように、我々の主題はレトリックに適切な評価を与えるという姿勢に親和的であると思われる。ここでいう「レトリカルな知恵」というのも、口先だけでうまくごまかしたというようなことではない。

(13) トゥールミンが後年の著作([1990], [2001])で主題としていたのは、従来の合理性を感性的・個別的なもので乗り越えることでなく、合理性と「相補的(complementary)」な概念である「道理性(reasonableness)」とのバランスの取れた理性の概念の確立の必要と、そのような理性への回帰なのであった。

(14) ニーバー(Reinhold Niebuhr, 1892~1971)は20世紀アメリカのプロテスタント神学者。「ニーバーの祈り」として知られるのは、変わらないことには耐える冷静さ(serenity)を、変わりうることには変える勇氣(courage)を求めるとともに、最後に両者を識別する知恵を願うというもの。ニーバーに帰するのが正しいか議論があったが、高橋義文の研究によるとニーバーのものを見て差し支えないようである(高橋 [1991])。

ニーバーは理想主義的立場から出発したが、やがてそこを離れて現実重視の方向をとるようになり（高橋の言葉を借りると「リベラルな平和主義やマルクス主義の影響から脱却していわゆるキリスト教的現実主義の立場を確かなものにしていった」高橋 [1991] 247 頁）、アメリカの指導的知識人の最重要な一人となった。その「現実主義」は、プロテスタント決疑論を 20 世紀に蘇らせたというべき一面がある。ジョンセンらの決疑論が 17 世紀イエズス会のものを土台としてその遺産を活かしつつそれを現代化したものであるのに対して、ニーバーは同時期のプロテスタント決疑論の精神に（ジョンセンと違って直接の依存の跡はあまり感じられないものの）と重なる。この「祈り」を我が国に本格的に紹介したのは大木英夫だが（大木 [1970]）、その大木の神学的立場も（その決疑論理解には同意しがたい点が少ないものの）大筋としてはこの系譜に属するものと言って良いであろう。

(15) ここでは立ち入らないが、ジョンセンはここでヘアの『道徳的に考えること』を参照している。なお、服部健司もジョンセンのこの部分を引きつつ、ジョンセンが原則主義に対する個別現場主義という立場ではなく、むしろそうならないように注意を払っていることを指摘している（服部 [2011] 58～59 頁）。服部はさらにジョンセンとトゥールミンとの立場の相違についても興味深い洞察を見せるが、その検討は別の機会に譲りたい。

(16) 当該宗教の信仰的理由による輸血拒否が人々の耳目を集めたことはこの一度だけではなく、土屋自身も複数の事例を取り上げているが、ここでは彼の論述の中で決疑論の評価に直接かかわるところを彼の視点に即して追いつつ、必要に応じてコメントを付すにとどめる。この事件そのものについては大泉実成の丁寧なドキュメンタリーがある（大泉 [1988]（現在も文庫で読める））。

(17) 2020 年現在、エホバの証人のウェブサイトには、「出血を最小限にしたり、患者の血液を温存したり、造血を促したり、貧血の許容力を高めるなど、様々な治療ストラテジーを効果的に用いる」ために「定評のある医学雑誌の査読された論文」が複数紹介されている（<https://www.jw.org/ja/medical-library>）。これはもちろん彼ら自身言うように一義的には「輸血を避ける」ためのものだが、それが一方的な主張とならないための努力でもあることは、何度でも確認しておくべきことであろう。

(18) 我々の社会が一つの共同体として纏まるために外部に放逐される異物を必要とし、イエスの方舟はその異物として我々の社会によって位置づけられたというまさに文化人類学的な見方については、山口 [1983] 317～355、特に 337 頁までが詳しい。なお、本稿の観点とは直接の関係はないが、イエスの方舟の指導者は、同じキリスト教の信仰に基づきながら輸血拒否には否定的である（千石 [1986] 231～234 頁）。

(19) 今回は、方法と態度としての決疑論を紹介するという目的故に、現代の決疑論が抱える問題点には目をつむった。この点については、奥田 [2012] 第 2 章第 4 節、大城 [2012] を参考にされたい。また、方法としての決疑論を形式化・洗練化していく作業についても今後の課題としたい。さらに、適切な妥協によって果てしない論争に陥る愚を避けるという本稿の主題ないし主張が、特定の倫理的立場に多少なりとも近づくことは避けがたく思うが、それは「現代の道徳発言」についてその「もっとも目立つ特徴は、その多くが不一致 (disagreement) を表現するために用いられていること」で、その論争は「果てしない (interminable)」ものになる (MacIntyre [2007], p.6 (邦訳: 箱崎訳 [1993] 7 頁)) と批判するマッキンタイアの「共同体主義」と同じなのかということも考えなくてはならないが、それもここでは見送った。今回はそれらの問題を今後本格的に考えるために必要であろう道の整備の一環である。

* 本論文は、JSPS 科研費 JP19K00033 の助成を受けたものである。

参考文献

- Archard, D. (2017) The methodology of applied philosophy. In K. Lippert-Rasmussen *et al.* (eds.) *A Companion to Applied Philosophy*. John Wiley and Sons.
- Dewey, J. (1982), *Reconstruction in Philosophy*, J. A. Boydston (ed.), *John Dewey, The Middle Works, 1899-1924*, vol. 12. Southern Illinois University Press (邦訳：清水幾太郎・清水禮子訳 (1968) ジョン・デューウィ 『哲学の改造』 (岩波文庫)) .
- Jonsen, A. R. (1986) Casuistry and clinical ethics. *Theoretical Medicine* 7.
- Jonsen, A. R. (1998) *The Birth of Bioethics*. Oxford University Press (邦訳：細見博志訳 (2009) 『生命倫理学の誕生』 (勁草書房)) .
- Jonsen, A. R., M. Siegler and W. J. Winslade (2015) *Clinical Ethics*. (8th ed.) McGraw-Hill Education.
- Jonsen, A. R. and S. Toulmin (1988) *The Abuse of Casuistry*. University of California Press.
- MacIntyre, A. (2007) *After Virtue*. (3rd ed.) University of Notre Dame Press (邦訳：箱崎榮訳 (1993) 『美徳なき時代』 (みすず書房) 原著 2 版の訳) .
- Spielthener, G. (2016) The casuistic method of practical ethics. *Theoretical Medicine and Bioethics* 37.
- Stark, W. (1982) Casuistry. In P. Wiener (ed. in chief), *Dictionary of the History of Ideas*, 1. Charles Scribner's Sons (邦訳：稲垣良典訳 (1990) 「決疑論」, 荒川幾男他編『西洋思想大事典』第 1 卷 (平凡社)) .
- Toulmin, S. (1990) *Cosmopolis*. Free Press.
- Toulmin, S. (2001) *Return to Reason*. Harvard University Press.
- Toulmin, S. (2003) *The Uses of Argument* (updated edition). Cambridge University Press.
- 稲垣良典 (1998) 「蓋然説」新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典 1』 (研究社).
- 大泉実成 (1988) 『説得：エホバの証人と輸血拒否事件』 (現代書館).
- 大木英夫 (1970) 『終末論的考察』 (中央公論社).
- 大嶽秀夫 (1984) 「妥協」『平凡社大百科事典』 (平凡社).
- 大城信哉 (2012) 「決疑論倫理学とその背景的世界観—同時代の倫理学的探究のために—」『沖縄県立芸術大学紀要』第 20 号.
- 大城信哉 (2020) 「17 世紀イングランド決疑論の用語法について」『沖縄県立芸術大学紀要』第 28 号.
- 奥田太郎 (2012) 『倫理学という構え』 (ナカニシヤ出版).
- 加藤尚武 (1994) 『応用倫理学のすすめ』 (丸善出版).
- 川本隆志 (1995) 『現代倫理学の冒険—社会理論のネットワークキングへ』 (創文社).
- 千石剛賢 (1986) 『父とは誰か, 母とは誰か』 (春秋社).
- 高橋義文「ニーバーの「冷静を求める祈り」(The Serenity Prayer): その歴史・作者・文言をめぐって」『聖学院大学総合研究所紀要』4 号 (後に高橋訳のチャールズ・C・ブラウン (2004) 『ニーバーとその時代: ラインホルド・ニーバーの預言者的役割とその遺産』 (聖学院大学出版会) に採録されたが, 本稿では初出のものを参照した).
- 土屋恵一郎 (1998) 『ポストモダンの政治と宗教』 (岩波書店).
- 服部健司 (2011) 「臨床倫理学におけるカズイストリの可能性」『生命倫理』21 巻 1 号.
- 山口昌男 (1983) 『文化の詩学 I』 (岩波書店).

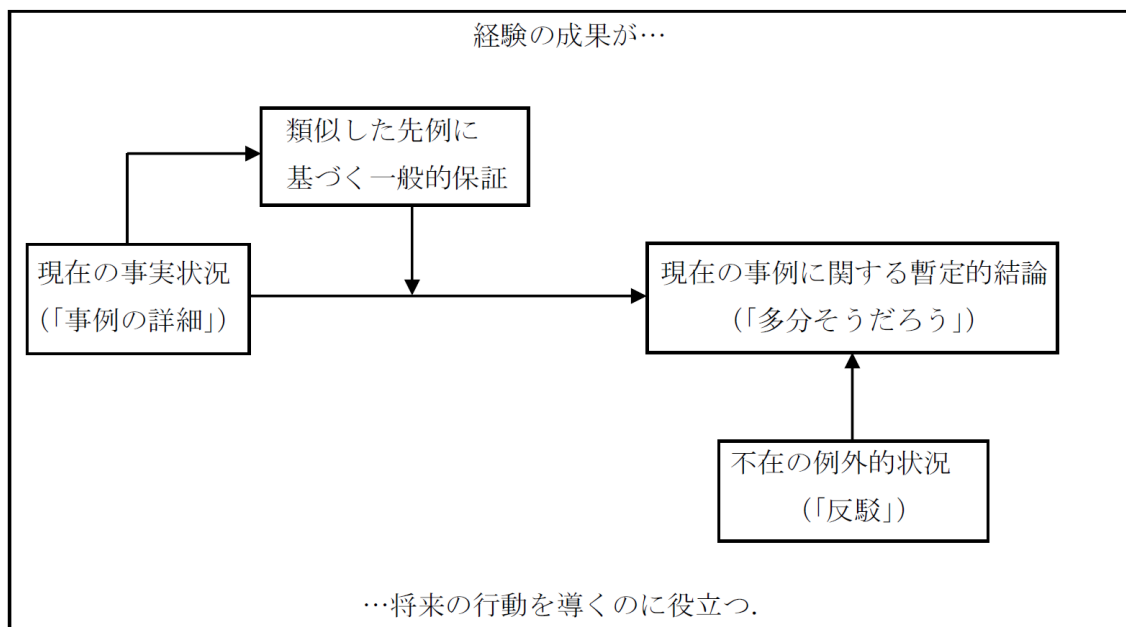


図1 実践的推論（現在の決疑論的推論）（『決疑論書』 p.35 より）