

書評

品川哲彦著

『倫理学の話』

(ナカニシヤ出版、2015年)

奥田太郎

本稿は、2016年3月20日に開催された京都生命倫理研究会での同書をめぐる合評会にて配布した(「『倫理学の話』という構え—品川哲彦『倫理学の話』の魅力と謎」と題された)報告原稿に多少の字句修正を施したものである。本文は、『倫理学の話』の文体に呼応する意味で、です・ます調で書かれている。

1. 『倫理学の話』の魅力—その二大チャームポイント

本書は、倫理学における主要な議論ひとつひとつについて、平易な記述を重ねながら、その骨組みの部分をごいと抜き出して、読者は、品川の書き手としての巧みさを全編にわたって味わうことができます。基本的に、口語調でありながら手堅いトーンで進められる本書ですが、読み進めていくうちに、ひととき異彩を放つ巨大なチャームポイントが二回訪れます。

1点目は、第5章の註15です(67)。どれほど多くの一般読者が註まで丹念に読んでいるのかわかりませんが、この註を読み落とすことは至極残念と言えましょう。ソクラテスと現代人が「今どきの食べ物屋のメニュー」をめぐって交わす対話篇。現代人と古代人の自然観の違いに優劣がないことを述べた本文に付されたこの註は、ソクラテスが「気まぐれシェフのごきげんサラダ」を自ら語り始めることをもって本文の趣旨を体験的に読者に伝える、という巧妙な作りになっています。これが講義の場で開陳される様子を想像すると、眉一つ動かさぬ表情で教室を爆笑させ、口元に微かな笑みを浮かべる品川哲彦の姿が想起され、ぜひ一席お願いしたい気分にもなります。真面目な希望として、品川哲彦の『倫理学の嘶』も読んでみたいと思いました。

2点目は、第17章冒頭で引用されたヘーゲル『法の哲学』のあるパッセージをどのように読むかに

についての説明です。

まずはゆったりとした気分で読み始める。ところが、「不法」にさしかかるあたりで心臓がどきどきし始める。何が起きるのか、どうなるのか。不安のうちに字を追っていく。すると、「右の仮象は空」のあたりで光明が射すのを感じる。「おのれの否定を否定する」を目にして会心の笑みが浮かぶ。「現実的かつ妥当するものとして規定する」で感動のあまり天を仰ぐ。最後の一文では、^{じょうじょう}嫋嫋たる余韻にひたりながら弁証法的思考の去りゆく後ろ姿を見届ける。頬には一筋の涙が伝わっている。(193)

これは本文として登場するため、註を読み飛ばす読者は、第一のチャームポイントに気づくことなくこの箇所に出くわして、突然の調子の変化に戸惑うかもしれません。しかし品川は、何の余韻もなく、すぐに「パラフレーズしましょう」と述べて、引用したパッセージの解説に戻ります。さっと変身し、ぱっと元に戻って何事もなかったかのように振る舞う。この抑制の利いた「ご乱心」はまさに達人芸の極み。ちなみに、涙こそ流しませんが、この手のテキストを読み解くときのこうした経験は、もちろん私自身にも覚えがあります。テキスト読解それ自体のもつ愉楽の経験を簡潔に描き出し、その奥深さを匂わせるとともに、端から見たときのある種の滑稽さをも伝える、これまた巧妙な一節だと思えます。

以上2つのチャームポイントは、品川の知性の柔軟さと遊び心が垣間見える部分であり、本書の魅力を裏側からがっちり支えていると思われます。

2. 『倫理学の話』の謎—その隠れたパースペクティヴ

古代から現代までの主要な倫理理論の要点を無駄なく通覧する本書は、一見すると良質な倫理学の入門書、あるいは、倫理学概論で使える教科書であるように思われます。私も読み始めたときにはそう思いましたが、第2章4(倫理の好きなし

と／嫌いなひと、倫理学の好きなひと／嫌いなひと)に差し掛かって、おやこれは何か違うぞ、という気分になってきます。しかし、直後の第II部が比較的淡々と哲学者ごとに話が進んでいくので、そうした気分はいったんなくなりそうになりますが、先ほどの1点目のチャームポイントを含む第5章(自然観と倫理観、ないし、形而上学と倫理学)が間に挟まっていることで、「何か違う」という気分はわずかにその輪郭をもち始め、第III部に入ってそれは確信に変わります。

本書全体を通読したときに見えてくる本書の正体、それは、入門書のような装いをしているのに、実際のところは本格的な品川倫理学の書となっている、ということです。いささか我田引水となりますが、いわば本書は、巧妙な仕方で入門書に偽装された、品川にとっての「倫理学という構え」が示された倫理学の哲学の書だと言えるでしょう。どういうことか、説明してみましょう。

おそらく初学者には本書は読みにくいだろうと思います。その読みにくさの要因は2つあると私は考えています。一つには、本書が、それぞれの倫理理論が立ち上がってきた歴史的な文脈を一定程度保存しながら、叙述の順序は理論的連関を重視したものにするという、かなりアクロバティックな筋書きをあえて採用していることです。これは短所ではありません。品川自身がその自著紹介のなかで「その筋立てに、よかれあしかれ、本書の固有性が表われているものと思う」(品川2016)と述べているように、本書の核をなす特徴です。History of IdeasとHistory of Ethicsに加えてEthical Theoriesを融合寸前のぎりぎりのところで混ぜ合わせるその手腕には脱帽するばかりです。とはいえ、背景となる西洋世界の歴史や文化史・思想史の概略を知らない読者にとっては、ときに理論的な連関によって、ときに歴史的な連関によって整理される、平易にもかかわらず濃密な叙述の内容を捉え切ることが難しいのではないかとと思われるのです。なぜなら、通時性と共時性を自在に行き来する叙述内容を的確に捉えるには、地となる幅広い知識と広範な理解図式が不可欠だからです。しかしながら、まさに、この読みにくさの要因にこそ、品川独自の倫理学の構えが織り込

まれています。倫理学概論という倫理学の全体像を描き出す試みにおいて、こうした手法をあえて選択したことのうちには、長らく倫理学研究に取り組んできた品川のうちに身体化された〈倫理学という構え〉が否応なく映し出されているのです。

もう一つの読みにくさの要因は、一見それぞれの倫理理論を簡潔にまとめたように見える各章の叙述のなかに、品川固有の倫理学観(構え)が微細に散りばめられているということです。たとえば、各倫理理論について典型的な論争点を示しつつも、同時に、品川自身の切り口からの疑義の提示や問題意識がそこかしこに現れています。まさにタイトルの表す通り、本書は、品川が自らの流儀で「倫理学の話」をしているのであって、個々の倫理理論の解説をしているわけでは決してないのです。品川の書きぶりは、倫理学曼陀羅を描くというよりも、統一的な見取り図のもとで幾つかの系統に緩やかに分類していくというものです。その陣営分けは明確であり、そこにはあまり迷いが感じられません。もちろん、初学者を意識したことに由来する明確さという側面もあるでしょうけれども、陣営分けの明確さをもたらしたのはおそらく、品川自身の倫理学なるものもつ路筋の筋目の力ではないかと思われる。品川は、隠れたパースペクティブのもとで初めて浮かび上がる複数の倫理理論の間の距離の遠近と相互の絡み具合を描いて見せることで、自分自身の倫理学の構えを読者に提示しているのだと思われます。

さて、品川は、自らの倫理学の構えを以下のよう

に述べています。

倫理学は、あたりまえと思われていることをあらためて根底から問い直す営み——哲学の一部……です。ですから、倫理学は、いわば、倫理のなかに内包されている毒を防ぐ解毒剤なのです。(23)

なお、ここで品川が「倫理のなかに内包されている毒」と言うことで念頭に置いているのは、強い同調圧による非同調者の排除を不当にもたらす「毒」を評者はかつて「倫理の暴力」と表現した

ことがあります(奥田2004)。さらに、倫理学の思索の意味について品川はこう述べています。

「自分は何をすべきか。世の中には「こうすべし」という教えが流通しており、自分もその教えになかば染まっている。そういう自分は、どのようにしてできあがったのだろうか。そして、その教えをほんとうに自分は支持できると思っているのだろうか」と問うことを通して、自分自身を自分自身にたいして少しでも濁りのないものにしていくこと、自分で自分を信頼でき、責任のとれる者にしていくことに意味はある……。 (24)

こうした自己認識の研ぎ澄ましとしての倫理学について品川は、工学的な知のあり方との対比で次のように述べています。

学問のなかには、社会に働きかけたり物を生産したり加工したりする、つまり研究対象を操作するのに必要な知を求めるものがあります。しかしそれとは別に、自分自身の深みをのぞきこみ、自分を自分にたいして明らかにしていく学問もあります。倫理学は、成果として前者の要素を含んでいるものの、その根底では後者のタイプの知的探求なのです。(25)

このように、倫理学という営みの最も核心にあるものとして品川が重視するのは、倫理学に取り組む者自身の自己認識や自己理解の探究という倫理学の側面です。本書がこうした品川自身の倫理学の構えに定位して書かれたものであるという前提を置いて本書全体を読み直したとき、より鮮明にそこに隠れたパースペクティブが見えてきます。

大まかに言えば、次のようなパースペクティブが本書の背後にあると考えられるでしょう。まず第Ⅱ部(倫理(道徳)の基礎づけ)においては、「したいからする」のか「すべきだからする」のか、という英米倫理思想史で言えば自己愛と良心をめぐるジョセフ・バトラー的なモチーフが底流にあり、そのさまざまな理論的均衡点のありようをそれぞれの倫理理論を通じて示すことが試みられて

いるように思われます。そうしたパースペクティブのもとで品川は、カント的な自律に基づく道徳理解を析出させている、というのが評者の受けた印象です。カントは、二章を費やして説明されており、品川が最もその身を寄り添わせている哲学者だと思われまます。また、カントを扱った章の後で、三章を費やして功利主義が論じられていますが、これは第Ⅲ部への接続のためという印象がぬぐえません。たとえば、児玉2010の観点から言えば、カントの後でベントム、ミル、ヘアを扱うなら、ミルとヘアの間にヘンリー・シジウィックを置いて、プラトンとホッブズに品川が仮託した自己利益説にカントの自律-義務説を融合させていく倫理理論の発展を描き出すことになったでしょう。品川がこの筋をとらなかったのは、やはり第Ⅲ部でロールズから正義を語り起こすための布石を打ちたかったからではないかと思われるのです。

そして第Ⅲ部(正義をめぐる)では、品川は、正義をめぐるリベラリズムと共同体主義の理論的相克の背後に、討議倫理学を経由して、カント的なものとヘーゲル的なものの相克を見出しています。ここにも、品川独自のパースペクティブがあるように思われます。たとえば、重田2013の観点から言えば、ロールズ正義論に至る系譜として、ホッブズからルソーそしてロールズへという流れが考えられます。これはもちろん、ロールズによる『政治哲学史講義』でのルソー解釈が意識されているわけですが、重要なのは、ホッブズとロールズがルソーを介して接続されるという点です。また、ルソーがヘーゲルに与えた影響の大きさを考えれば、ホッブズからルソー、カントを経由してロールズという系譜と、ホッブズからルソー、ヘーゲルを経由してサンデルという系譜を描き出すこともできたかもしれません。第Ⅲ部の構成を考えたとき、ルソーがほぼ等閑視されている(二箇所名前が挙がるのみ)ことに品川の特定の意図を邪推してしまいます。私見では、品川は、第Ⅱ部では(すでに指摘したように)英米倫理思想的なパースペクティブから倫理理論を整理し、第Ⅲ部では米国の政治哲学の議論に言及しながらも、大筋のところでは大陸倫理思想的な

パースペクティブ（英米／大陸の二分法がどこまで有効かはさておき）から倫理理論を整理しているのではないかと思います。この微妙なねじれが、ヒュームを入れてルソーを落とすという、本書全体の構成からすればいささか奇異にも思える選定につながっているのではないのでしょうか。

とはいえ、私自身はこれを本書の瑕疵とはまったく思っていません。なぜなら、ここにこそ、英米の倫理思想と大陸の倫理思想とをそのいずれにも属さない視点から等しく捉え論ずることのできる日本の倫理学者品川哲彦ならではの倫理思想史理解が現れているからです。そして、その倫理思想史理解は、品川の倫理学の構えに裏付けられているはずです。それゆえ、私は本書を、巧妙な仕方で入門書に偽装された、品川にとっての「倫理学という構え」が示された倫理学の哲学の書だと考えるのです。

3. 『倫理学の話』の謎—複数の倫理理論間の関係 第II部は、次のような一文で結ばれています。

これまでご紹介してきた倫理の基礎をめぐる有力なくつつかの倫理理論のなかで、決定的な勝利を占めたといえるものはまだ存在していないのです。(134)

ここで、「決定的な勝利を占めたといえるものはまだ存在していない」と言われているため、品川自身は、やがていずれか特定の倫理理論が勝利しようと考えているようにも思われます。たとえば評者は、複数の倫理理論は、応用倫理的な個々の問いと状況ごとに、ある種の反照的均衡のプロセスを経てそのつど個別的にその優劣が決まると考えています（奥田2012）。これは、競合する複数の倫理理論間に決定的な勝利が原理的にありうるのか、という問題です。この問題について、品川はどのように考えているのでしょうか。

倫理理論と私たちの生のあり方について品川は次のように述べています。

一方では、どの倫理理論も、他の理論とは際立った差異を含みつつ、複数の論証を組み立

てて構築した統合性をもっており、他方では、私たちの生には、時代は積み重なる」と記したように、いかに優れた倫理理論でも単一の理論だけでは説明しきれない複雑な要素を内に蔵した深みがあります。理論の統合性を尊重し、私たちの生の深みに留意しつつ、思索を深めていかななくてはならないわけです。(189)

品川は、ひとつひとつの倫理理論の重要性をそれぞれに認めながらも、それが説明しようとする「私たちの生の深み」は、単一の倫理理論では太刀打ちできるものではないと考えています。ここからは、いずれか一つの倫理理論が最終的に完全な勝利をおさめるといったことはありえないと考えていることが窺われます。

さらに第III部の後半で、正義の外側にあるものについて論及されるなか、レヴィナスとデリダの歓待論を経由して、品川は、自身の考える倫理学像を次のように表現しています。

倫理学の問題提起はつねに他者から発するといえるのか、倫理学の理論もまた同の擁護を演じたことがあったのではないかという問題も残ります。とはいえ一言書きさえすれば、本書が語ろうとしてきた倫理学とは、既存の倫理がいかに正しくみえようとも、その正しさへ向けられた疑念を受け止め、あらためて問い直す営みにほかなりません。(243)

このことは、第22章（倫理学と真理論）でさらに掘り下げられています。本書の構成からすれば、討議倫理学こそが唯一の真なる倫理理論として位置づけられることになるのではないかと、という指摘に対して、討議倫理学が示唆するのは、「今後も討議はつづくし、つづけるべきだ」ということのみであり、「合意を得て確定されたことが教えとして流通する」ことではない、と品川は応じています（256）。そして、次のように喝破するのです。

こう嘆くひとが出てくるかもしれません——倫理学には「より正しい」といえる理論さえ

ないのか。結局、倫理学は、いずれは到達する真理にまだ行き着いていない、発展途上にあるということか、と。／私の理解ではそうではありません。むしろ、これは倫理学が人間の生き方と人間という存在に密接に結びついている学問であるゆえに起こることです。(257)

品川によれば、人間の可能性に由来する人間の生き方や生活形態の多様性ゆえに、特定の倫理規範の正当性は未確定なのであり、他方、人間という存在が常に過ちと背中合わせであるがゆえに、特定の倫理規範に関する合意の正統性には常に疑義が呈されうるといわけです(258)。

これらのことを勘案すると、次のように品川倫理学を規定することができるでしょう。

品川倫理学：討議倫理的な手続きを骨組みとしながら、デリダ的欲待の精神を倫理学者のエートスと定め、多種多様な生活形態や生き方を討議に付し続けることで、さまざまな倫理理論が含意するものを止むことなく検討・吟味する営み。

以上のように、「競合する複数の倫理理論間に決定的な勝利が原理的にありうるのか」という本節冒頭の問いが陳腐に見えるほどに明確な回答を品川自身が本書の後半において提示しています。それどころか、本書の全体像をつかむことで、そこには品川倫理学の姿が鮮やかに立ち上がってくるのです。そして、本書はついに、次のような感動的な一節で幕を下ろします。

人間は……「私たち」が合意によって決めたことが……「私たち」を超えた審級においても正しいとされるように望む一面を……もっています。ここに、私たちによる討議のなかで「私たち」を超えるものを顧慮する意見が出される可能性が、たとえわずかであれ、存在します。ですから、私たちが**そのような意味での人間であること**において、私たち人間は倫理学のなかに、もう決まっています。

教え込まれて身につければすむだけの真理という意味での「正解」をもちません。倫理学は、善悪いずれの方向においても人間は何をなしようか未定の存在者であるという意味で、人間の可能性とともにあるのです。(259)

喝采。確かに、私もこうした考えを共有していますし、その通りだと思います。しかし、あえて問題提起をさせていただくなら、次のようなことが危惧されます。たとえば、未定の存在者であることを肯定するその仕方によっては、ニヒリズムやアナーキズムを招来する可能性をなしとしないでしょう。あるいは、未定のなかにある無意味という底なし沼を前に嘔吐を禁じ得なくなるかもしれません。そうしたとき、たとえば、競合する複数の倫理理論間に決定的な勝利がありうる、というある種の統制原理が要請されるのかもしれませんが。少なくとも、第Ⅱ部での品川の語りには、そうした要請を暗黙のうちにしているニュアンスがなくてはならないと思います。さらに言えば、「私たち」を超えるものを正しくみつけなければ、結局のところ全体主義に陥るかもしれないという指摘も免れないでしょう。昨今の日本における差別的な言説の跋扈を見るにつけ、品川倫理的なアプローチがどこまでも実践的には無力であるという疑念をぬぐうのは容易ではありません。他の選択肢がないであろうことも承知のうえで、個別的な「私たち」を超える一般性をもった何かの規範の有効性について思索を深められれば幸甚です。

4. おまけの小さなコメント

(1)サンデルの共同体主義を説明するくだりで、「である」と「もつ」の対比が登場しますが、これは、本書第2章註3で触れられるムアの「である」と「べし」の対比とどのような位置関係にあるとお考えでしょうか。ただし、本文では、「である／べし」についてははっきりとは述べられていません。そこには、ある種の意図があるのでしょうか。

(2)本書冒頭で同じものとして扱われた道徳と倫理が、第1章註1でも指摘されるように、ヘーゲルを扱う第17章と討議倫理学を扱う第18章で

は、区別されています。このあたりの規定の揺れについては、どのようにお考えでしょうか。

道徳と倫理の区別は、カントとヘーゲルを分ける重要区分ということになりますから、私のここまでの所論が正しければ、本書の結論部分にも大きくかわることではないかと考えます。とりわけ、品川倫理学にとって核心に位置づけられる討議倫理学を扱う章の最後の部分で言及されていること（「道徳とは社会の構成員が共存するために尊重すべき正しさをいい、倫理とは各人がそれを守ることでその人生を本人にとって真に生きるかあるものにする善の構想に関わります」（211））は相応の重みをもつでしょう。

参考文献

- 奥田太郎 [2004] 「廃棄物エシックスー豊島から考える」丸山徳次編『岩波応用倫理学講義 2 環境』岩波書店。
- 奥田太郎 [2012] 『倫理学という構え』ナカニシヤ出版。
- 重田園江 [2013] 『社会契約論ーホッブズ、ヒューム、ルソー、ロールズ』ちくま新書。
- 児玉聡 [2010] 『功利と直観ー英米倫理思想史入門』勁草書房。
- 品川哲彦 [2015] 『倫理学の話』ナカニシヤ出版。
- 品川哲彦 [2016] 「著者による新刊紹介『倫理学の話』（品川哲彦、ナカニシヤ出版、2015年）」『関西大学哲学』第34号（関西大学哲学会）、118-121頁。

品川哲彦著

『倫理学の話』

（ナカニシヤ出版、2015年）

永守伸年

本稿は、品川哲彦氏の著作『倫理学の話』をめぐって評者と著者のあいだで交わされた私信に若干の修正を加えたものである。本稿の文体は「生徒」としての評者が「教師」としての著者に批判を試みるものになっており、その内容は本書のカント解釈に集中しているが、私信をそのまま書評として掲載することにした。その理由は二つある。一つは、私信として交わされた会話が『倫理学の話』の文体に対する応答としてふさわしいと思われたこと、もう一つは、他のいくつかの書評も指摘するとおり、カント倫理学が本書で語られる一連の話にあって少なからぬ役割を担っていることである。以下、論点を（1）目的それ自体、（2）自律、（3）超越という三点に絞ってコメントしたい。

1 「目的それ自体」について

まず問題にしたいのは、「目的それ自体」のステータスに関する本書の記述、いわば、カント倫理学のキモとなる「定言命法の第二方式」に関する本書の解釈です。

[a] 人間のまわりにある物は（生き物を含めて）人間によって価値づけられ、人間の幸福という目的を実現するための手段として役立つとされます。[b] ある手段は何かを目的としており、その目的がまた手段となって他のことを目的としているとしても、この手段-目的の系列は最終的には目的を設定した人間に行き着きます。[c] つまりはその系列全体が「人間のため」という最終項によって成り立ちます。[d] だとすれば、人間それ自体は他の目的を実現するためのたんなる手段として用いられてはなりません。[e] というのも、それをしたら、道徳的に尊重される存在がひとつもなくなり、系列全体が目的を失い、無意味になるからです。[f] 道徳そのものが無

に帰します (p. 88)。[[a] から [f] の番号は評者による]

引用部は簡潔に『道徳形而上学の基礎づけ』における論証を要約するものです。これに [1] から [4] の主張を補って論証を再構成すると、次のように整理されると思われます。

[a] 人間は自分自身の幸福のために目的-手段の系列を考案している。

[1] いかなる目的-手段系列にも最終目的がある。

[b] [a] と [1] より、人間の考案する目的-手段系列の最終目的は人間自身である。

[2] いかなる目的-手段系列の存立も、その最終目的を必要とする。

[c] [b] と [2] より、人間の考案する目的-手段系列は最終目的としての人間を必要とする。

[3] 人間をたんなる手段として扱うならば、人間の目的-手段系列は成立しない。

[e] 人間の目的-手段系列が成立しないならば、人間を道徳的に尊重することはできない。

[f] [3] と [e] より、人間をたんなる手段として扱うならば、道徳性が無に帰してしまう。

[4] 道徳性を無に帰してはならない。

[d] [f] と [4] より、人間をたんなる手段として扱ってはならない。

さしあたって [1] と [b] は自明ではなく、そのために論証全体の妥当性が脅かされる可能性があります。まず、[1] に関しては、系列の最終項というカントのアイデアは必ずしもクリアではありません。ある目的と手段は無限の系列を成しているかもしれないし、あるいはxが手段としてyという目的に従属し、今度はyが手段としてzという目的に従属する、という系列がふたたびxに戻ってくる可能性も排除されてはいません。また、[b] に関しては、[a] ならびに [c] と直接には結びつかないように思われます。というのも、引用部の [a] ならびに [c] において主張されているのが目的の最終項としての「人間の幸福」であるのに対し、[b] で主張されているのは「目的の設定者としての人間」だからです。したがって、

カントの論証を再構成するにあたっては、目的-手段系列の最終項としての人間の幸福と、系列を開始する人間の理性的能力をはっきり区別する必要があるのではないのでしょうか。

この区別に関連して、興味をひかれるのは主張 [a] における「人間」とは誰のことかという問題です。素朴に考えれば、どのような目的であれそれを設定するのはこのわたしであり、そこにいる誰かです。このとき、わたしが設定する目的-手段系列の最終項は人間としての、このわたしの幸福であるはずで、そして同様に、誰かもまた、ほかならぬその誰かの幸福のために目的-手段系列を組み合わせているはずで、このように考えるならば、わたしが誰かをたんなる手段として扱った場合、たしかに「自分がたんなる手段として扱われる」という事態がその誰かにとっての目的-手段系列を破壊するかもしれません。しかし、当然のことながら、このことはこのわたしの目的-手段系列の成立を脅かすものではありません。二つの目的-手段系列の成立はそれぞれ独立しています。

では、目的-手段系列の最終項はこのわたしやそこにいる誰かではなく、それらを含んだ人類の全体であると考えればどうでしょうか。すなわち、類としての人間という概念に訴えることによって、目的-手段系列の一般化をはかるやり方です。じっさい、このアイデアは『判断力批判』に示唆されています (たとえば82節を参照してください)。カントによれば、自然の有機システムには目的-手段の連関が認められうるのでなければならず、その「最終目的 (ein letzter Zweck)」には類としての人間 (ないしはその「文化」) が位置づけられます。ただし、人間もまた自然の部分であるかぎり、ときにはほかの有機体の手段となってしまうことがあります (たとえば、人間が肉食動物を狩って減少させることによって、それに捕食される有機体の維持に貢献することがあります)。そこで、カントは類としての人間が「最終目的」となるためには、他のあらゆる事態に対して手段となりえないような「究極目的 (ein Endzweck)」でもなければならぬと考えます。ここで究極目的と表現されているのは、理性的存

在者としての人間の自律的なありようです。

とはいえ、この解釈もまた「定言命法の第二方式」の解釈としては問題を抱えることになると思われまゝ。なぜなら、最終目的としての人間と、究極目的としての人間にはギャップがあるからです。引用部の [a] での的確にも指摘されているとおり、「定言命法の第二方式」をめぐるカントの(そしてそれを再構成する著者の) 出発点をなしているのは、幸福のために目的を設定する¹⁾ 憐れな人間のありように過ぎません。しかし、もし目的それ自体として尊重されるべきものが類としての、そして究極目的としての人間であるならば、そこで理解されているのはあくまで自律的な、それゆえ²⁾ 道徳的な人間のありようです。こうして、ふたたび引用部の [a] と [c] における「人間」と、[b] と [d] における「人間」の異同が問われるのではないのでしょうか。おそらくカントの批判者は次のように述べるはず。「なるほど、道徳的な人間が目的を設定しているならば、そういう設定者は尊重に値する。でも、カントみずから認めているとおり、じっさいの人間はもっぱら自分の幸福のために目的と手段を組み合わせているだけじゃないか。どうしてそんな人間のことを尊重しなければならないのか。それらをたんなる手段として扱ったとしても、道徳が無に帰することはないだろうし、それで無に帰するような道徳にありがたみはない」。

わたし自身は、このギャップを埋める理路をカント倫理学に読みこむことは不可能ではないと考えています。ざっとアイデアだけを示しておきます。(i) 選択意志と意志というおなじみの区別を導入する。憐れな人間の選択意志が実現されるためには、規範を立法する能力としての意志の可能性が必要条件として要請されると考える。その上で、この要請が「定言命法の第二方式」に関する論証で提示されていると解釈する³⁾。(ii) 価値論に訴える。たとえば自分の幸福のためであるとしても、憐れな人間は目的設定の実践を通じて主観的価値を付与する。したがって、いかなる価値体系も、価値付与的ステータスを有した目的設定能力を「規範性の源泉」として必要とする。そしてこの目的設定能力の尊重こそ「定言命法の第二方式」

の内容だと解釈する²⁾。(iii) 道徳性への通路をひらくものとして³⁾ 憐れを捉えなおす。カントにとって憐れはたんなる道具的理性ではなく、みずからの人生に意義を与えようとする実践理性の「エウダイモニア的反省」である。この反省によって道徳性の尊重がアプリアリな仕方ではないにせよ、着実に準備される³⁾。(ただし、この解釈は「定言命法の第二方式」の内容からは逸脱する。)

2 自律について

続いて、考えてみたいのは自律概念の解釈です。周知のとおり、自律 (Autonomie) とは自己 (Selbst) と立法 (Gesetzgebung) の、あるいはアウトス (autos) とノモス (nomos) のいわば「合わせワザ」であり、自律をめぐるいかなる哲学もこれら二つの要素の関係を問われることになります。わたしの理解では、自律の根本問題は以下のように表現されます。

- (a) もしアウトスの要素に力点を置くならば、ある事柄は主体個人の自発性によって自律的なものとなる。この場合、自律は主体個人の自発的性格に存する。しかし自律が個性を有した個人のありように基づくならば、このことは自律の普遍的法則性を脅かすことになるだろう。
- (b) 他方、もしノモスの要素に力点を置くならば、ある事柄はその普遍的法則性によって自律的なものとなる。この場合、自律は事柄そのものの法則的性格に存する。しかし自律が事柄そのもののありように基づくならば、このことは自律と主体の関係を希薄なものとするだろう。

では、本書はこの問題にどのような回答を示されているのでしょうか。次のように解釈しました。まず、本書は7章では一方に道徳法則の普遍妥当性 (ノモス)、他方でそれに従おうとする人間の自発性 (アウトス) を割り当て、人間が道徳法則を「思い浮かべる」という仕方で両者を結びつけようと試みています。また、8章では現にそんで

ある人間の意志（アウトス）、他方ではあるべき人間の理念的なありよう（ノモス）を配分し、前者が後者へと「超越する」という仕方で両者の関係を明らかにしています。これらの試みは、いくつかの例外はあっても基本的には倫理学と宗教論の関係を迂回してきた従来のカント研究にあって、まったく画期的なものと思われます。そしてこの試みの成否は、アウトスとノモスを結びつける第三の要素、「思い浮かべる」ことと「超越すること」の内容にかかっています。

まずは、7章の議論に焦点をしばります。ここでは、自律のありようとして「自分で普遍的道徳法則を思い浮かべてそれにしたがって自分の生き方（格率）を定める」ことが挙げられています（p. 84）。「自分自身で道徳法則を思い浮かべ、それによって自律できるところに、人間の尊厳はあります」（p. 90）。しかし、そもそも、「道徳法則を思い浮かべる」とはいったいどういうことなのでしょう。ひとつの（弱い）解釈としては、定言命法を正当化のためのひとつの基準として捉え、自分の格率はその基準をクリアしているということになるでしょう。この場合、じっさいに主体が道徳法則を意識しているかどうかは必ずしも重要ではなく、問われているのは主体によって形成され、意識された格率が一定の基準を満たしているかどうかです。しかし、著書はもっと強い解釈をとっているように思われます。というのも、「自分の生き方を定める」ことは明らかに意識的な（主体によって気づかれている）行為ですが、この行為が「道徳法則を思い浮かべ」ることに依存すると明記されているからです（p. 84）。ここでは「格率を定めること」と「道徳法則を思い浮かべること」の関係が必ずしも明瞭ではありませんが、素直に読めば、(1) 主体は道徳法則を意識的に思い浮かべることができる、そして(2) このように「思い浮かべ」ることは格率の形成に心理的に先行するという主張を抽出できるように思います。

しかし、格率形成に対して心理的に（あるいは論理的に）先行する仕方で「道徳法則を思い浮かべる」ことは可能なのでしょうか。少なくともカントの批判哲学では、それは不可能ではないのでしょうか。たとえ可能であるとしても、それは普

遍性という「たんなる形式」をめぐる思考に過ぎないように思われます。ここでわたしが念頭においているのは、「直観なき概念は空虚であり、概念なき直観は盲目的である」という『純粹理性批判』のテーゼです。道徳法則の「思い浮かべ」はいかなる意味で空虚であることを免れるのでしょうか。カントはそのように「思い浮かべる」ことを果たして行為者個人に求めるのでしょうか。

つまるところわたしが主張しているのは、カントの自律にとって重要なのはノモスであり、アウトスではないということです。たしかに、カントはさまざまな局面で行為者の自己立法を語りますが、それらが「あたかも（als ob）」、そういうもの「として（als）」、われわれによって「見られる（ansehen）」、「みなされる（betrachten）」と述べられていることは注目に値します（この点について、カントの自律のウェイトは自己立法にあるというアレン・ウッドの見解にわたしは同意します）⁽⁴⁾。なぜそのような表現が用いられるのでしょうか。それは、もし道徳法則が行為者個人によって立法されたり、意識されたり、思い浮かべられたりされるものならば、このことは法則そのものに要求される普遍性を脅かすものになるとカントが考えていたからではないでしょうか。もちろん、ジョン・ロールズやオノラ・オニールのような構成主義的解釈を採用するならば、普遍性が行為者によって「構成される」余地も残されます。しかし、さきほど「弱い解釈」として言及したように、この手続き主義的解釈においてすら、理性的存在者の「構成」は意識的な「思い浮かべ」から区別されており、カントの道徳形而上学が相対主義を免れるよう周到に工夫されています。

ただし、他方では、わたしはこのような反論がやや的外れであるとも感じています。というのも、本書が自律の解釈を通じて提示しているのは「カントの道徳形而上学」にとどまらず、おそらくカントの宗教論、人間学、経験的心理学を含んだ「カントの倫理学」の全体像だからです（この点についてはカントとパウロの類比をめぐる次のセクションで検討したいと思います）。

しかし、だとしても、自律のアイデア（まさに「理念」としての自律）を前述のような仕方で解

積することによって、本書はカント倫理学を個人主義的に読み過ぎてしまうのではないのでしょうか。私見では、自律というアイデアの最大の魅力は、むしろその非個人主義的な性格にあります。他人との共同作業のなかで長い時間をかけボンヤリと形成されてきた格率が、当人によって明確に意識されないまま、それでもなお普遍的な法則性を有している、そんな事例を考えてください。そのようなひとは、ミル、ハリー・フランクフェルト、ジェラルド・ドゥウォーキンといった哲学者にとっては明らかに自律的な個人ではありません。他方、自律をめぐるカントの思想は、他人との共同によって長期的に形成された格率が普遍的妥当性を有するのならば、その格率そのものに自律的な性格を認めるのではないのでしょうか。そして、そうした格率にしたがって行為する行為者個人が、あたかも自己立法の主体であるかのように行為すると主張するはずで

3 超越について

最後に、アウトスとノモスを結びつける第三の要素としての、「超越」についてお尋ねします。

まず、わたしは「肉も理性も人間であり […]、両者に引き裂かれつつあるのが人間」(p. 98)であるとする神学者ブルトマンの言葉を、カントの倫理学に重ねあわせようとする著書の方針に共感を覚えます。それは人間を「理性的動物 (animal rationale)」として、あるいは「理性能力を与えられた動物 (animal rationabile)」として描出するカントの思想の中心を射抜くものです。また、肉と理性の分裂が「明らかに理性の側へと向けて克服されるべき」ことにも基本的には同意します。しかし、人間は「あるべきあり方をめざすことにおいてのみ尊重されうる存在となりうる」という本書の解釈については、以下のような疑問を抱きます。

さしあたって、「あるべきあり方をめざす」とは正確にはどのようなことを意味するのでしょうか。いくつかの解釈が考えられます。そのなかには、ポテンシャルとしての理性能力がその実現化をめざす自然素質 (Naturanlage) の自然目的論、あるいは類としての人間がみずから啓蒙してゆ

く歴史的目的論といったものも含まれます。しかしおそらく、本書の解釈はそのいずれでもありません。本書8章では「自分一己を超越したあるべき人間のありようをみずから思い描き、それをめざし、それに従いうる存在としてのみ人間は尊重される」ことがはっきりと明記されているからです (p. 100)。この箇所からは、「超越」の内容として二つの特徴を抽出できるように思われます。一つは超越の個人的性格、もう一つは無時間的性格です。前者についてはすでに前のセクションで指摘したとおりです。

そうすると、このままでは「超越」と呼ばれることがらの内容は以下のように解釈される可能性があります。(a) まず、超越はあるべき人間のありようを「思い描き」、「表象する」人間の認識能力の働きに依存している(自己意識の要素)。(b) また、このような認識能力の表象作用は類としての人間ではなく、個人としての人間に帰属される(個人的自律の要素)。(c) そして、そのような個人だけが尊重されるに価する(尊厳の排他的性格)。さて、このような理解はカント倫理学の解釈としては妥当ではありません。なぜなら、(a') あるべき人間のありようは直観内容を欠いているために、有限な人間の認識能力には供給されません(それはただ意志されうるだけのものであるはずです)。(b') カントの実践哲学において目的論は個人としての人間に適用されることはありません。(c') カントは尊厳の概念を徹底した平等主義のもと導入しており、特定の個人を排除しようとしていません。

もちろん、本書はこのように単純化された解釈を提示してはいないはずで

おそらく本書は、人間という概念を「肉と理性に引き裂かれながら、後者の側へ超越する存在者」として分析した上で、「そのような存在者は尊重されうる」という規範的な主張をおこなっているのではないのでしょうか。また、「あるべき人間のありようを思い浮かべる」とは文字どおり構想力を働かせるのではなく、人間の意志の働きを表現しているのではないのでしょうか。

このように仮定した上で、以下に三つの疑問を示します。第一に、上のような分析の対象となる

のは類としての人間です。しかし、周知のように、カント自身は類としての人間の集団的かつ歴史的な前進運動を「啓蒙 (Aufklärung)」という概念によって表現しました。本書においてパウロとカントを比較するならば、「超越」という神学的な、そして無時間的な概念からむしろ遠ざかり、「啓蒙」の歴史的なプロセスに注目する必要があるのではないのでしょうか。パウロの要求に^レえられなかったとしても、公衆はみずから^レ徐々に啓蒙してゆくことができるはずでなく、「個々の人間ではなく公衆がみずからを啓蒙することは可能であり、自由が与えられさえすれば、このことはほとんど避けがたいものとなる」(『啓蒙とは何か』)。

第二に、animal rationaleあるいはanimal rationabileとしての人間の「分裂」のありように疑問があります。繰り返し述べるならば、本書8章では人間が肉と理性に引き裂かれつつあるものとして特徴づけられ、「分裂は明らかに理性の側へと向けて克服されるべき」ことが主張されます(p. 98)。それは「肉を頼みとしない」生き方に踏み出してゆくということでしょう(パウロ、『ピリピ人への手紙』、三章)。しかし、私見では、カントは「肉と理性に引き裂かれた」人間を理性へと一方的に超越させるのではなく、むしろ両者のあいだの媒介に進みゆく存在者として描きだしていたように思われます。この点について注目されるのは、「肉」は「欲求」や「傾向性」のみならず「感性 (Sinnlichkeit)」の条件でもあり、それゆえに倫理学におけるästhetischな次元を担うことです。そして事実、感性と理性を架橋するプロジェクトに『判断力批判』は捧げられています。わたし自身は『実践理性批判』における神学的な最高善の理念よりもむしろ、趣味を媒介として、最高善への世俗的な通路をひらく『判断力批判』に啓蒙主義の核心を認めます。

第三に、「あるべき人間のありようを思い浮かべることができるのが人間ならば、悪の余地、悪人の存在はどのように説明されるのでしょうか。もし悪が「肉」にのみ由来するならば、悪人とは「思い浮かべることができる」ことに失敗した欲求の敗者に過ぎません。しかし、もし悪が「肉」以外に由来する可能性があるならば、あるいは悪がどこか

らやってくるのか分からないのならば、そのような悪人を包摂するこの人間という類の、尊厳の基礎をどこに求めればよいのでしょうか。この問いはカントの悪の思想、それも、しばしば世俗的な社交と自己愛によって説明される「根源悪」の思想に関わります。そしてこの思想は、本書を通じて「不正であること」と「悪であること」の区別が引かれうるのか、引かれるとすればそれはどこにあるのか、という問題にも関わります。以上、性急ではありましたが「超越」をめぐるわたしの疑問を三つの論点にまとめ提示しました。

ここまでが著者に宛てた私信の内容である。読み返してみると、この書評には奇妙なねじれのようなものがある。著者の明晰な話に抗ってまでわたしが提示しようとしているカント倫理学のありようは、(1) 啓蒙の歴史的なプロセスにおいて、(2) 個人ではなく集合的な営みとして、(3) わたしたちの感性的なありかたが理性的に方向づけられていく、といった要素からなる倫理の輪郭である。しかしこのように時間的・集合的・感性的倫理の可能性は、著者が『正義と境を接するもの』(ナカニシヤ出版、2007)をはじめとする独自の思想的展開、とりわけ「近代的倫理」に対する批判的検討を通じて提示してきたものでもあった。

そうすると、しばしば「近代的倫理」の代表格ともみなされるカントに「超越」というアナクロニズムの印象も与える思想を読み込もうとする本書に、わたしが著者自身の哲学に親近性のある解釈の可能性をもって批判をおこなうことは、なにか事態がねじれてしまっているようにも感じられるのである。だが、他方、わたしはアナクロニズムの印象も、その結果としてのこの不思議なねじれも、見かけのものに過ぎないだろうとも考えている。このことは、著者によって超越という思想がおそらくはハンス・ヨナスをめぐる哲学研究に根ざしながら、しかし現在の道徳心理学の動機付け問題に拮抗する仕方、相当の緊迫感をもって提示されていることから推しはかることができる⁽⁵⁾。本稿はこの点についてももう少しばかり著者と話を続けることで、わたしたちのあいだのねじ

れの所在を明らかにし、場合によってはそれを解消することを目指したものである。

注

- (1) 選択意志と意志の区別はヘンリー・アリソンの研究に由来する (Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990)。また、この区別をもって「定言命法の第二方式」を解釈しようとする近年の研究として、アンドリュー・リースの論文が挙げられる (Reath, Andrews, *Agency and autonomy in Kant's moral theory*, Oxford University Press, 2006)。
- (2) 主観的価値としての目的から、価値付与のステータスとしての目的設定能力に遡行する戦略はクリスティーン・コースガードの一連の研究によって着手された (Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 1996)。このタイプの解釈に対する批判として、「定言命法の第二方式」の正当化は『道徳形而上学の基礎づけ』第2章だけでは与えられえないとするディーター・シェーネッカーの研究を参照 (Schönecker, Dieter, *Kant: Grundlegung III: Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Verlag Karl Alber, 1999)。
- (3) カントのアプリオリズムを放棄した上で、伶俐から自律へのアポステリオリな通路を探りあてようとする近年のカント主義として、ジェイ・ウォレスとデヴィッド・ヴェルマンの研究がある (Wallace, R. Jay, *Normativity and the Will: Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason*, Oxford University Press, 2006. Velleman, David, *How we get along*, Cambridge University Press, 2009)。
- (4) Wood, Allen, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, 2008, p. 109.
- (5) 「超越」の思想が現代倫理学の展開と緊密に結びつけられ提示されていることは、著者と安彦一恵氏との論争からも見てとることができる (品川哲彦、「他者の人間性への尊敬——安彦一恵氏の問いかけに答えて」, 『Dialogica』, 15号, 滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室, 2013, pp. 1-17)。

品川哲彦著

『倫理学の話』

(ナカニシヤ出版、2015年)

岡本慎平

はじめに：本書の特徴

品川哲彦氏(以下「著者」)の近著『倫理学の話』(以下「本書」)は、非常に優れた「倫理学」の入門書である。簡潔で平易な記述でありながら要点を押さえた哲学者の紹介がなされており、高校倫理から一歩先に進みたい高校生や、倫理学に興味を持ちつつも何を読めばよいのか迷っている大学新入生にも勧めやすい本である。

さて、注目すべき本書の特徴は、以下の二点でまとめることができるだろう。第一に、本書で紹介される哲学者の登場する順序が、単純な歴史的順序ではなく、「倫理(道徳)の基礎づけ」と「正義」という二つのテーマに合わせて編成されていることである。複数の著者がそれぞれ専門とする哲学者を扱った入門書と比べて、遙かに書物としての一体感があり、これにより最初から最後まで通読する楽しみを得られるようになっている。

第二に、哲学者の議論を紹介するにあたり、本書では単に過去の哲学者がどのような思想を抱いていたのかという歴史的な興味関心ではなく、現代の我々が倫理について考える際の手本として過去の哲学者の見解を紐解こうとする観点に貫かれていることである。言い換えれば、本書で倫理学を語っているのは著者自身であり、過去の哲学者ではない。本書を、過去の哲学者の見解の吟味を通じて哲学をおこなった本だと言ってもいいだろう。この特徴こそが、本書を「倫理学史」の話ではなく、「倫理学」の話たらしめている。そのため本書は、思想史的研究を通して哲学的な思索を行うという、まさに倫理学のあるべき姿の一つを示している。

こうした特徴を持つ本書が優れた書物であることは疑い得ないが、とはいえ、一読して腑に落ちない点がないわけではない。些事にすぎないかもしれないが、私が本書を読んで気になった疑問点を、各部いくつか述べてみたいと思う。

第一部への疑問：メタ倫理学はどこへいったのか

第一部「倫理学とはどのような学問か」において中心的な論点となっているのは、「倫理」と「倫理学」の区別である。同一視されてしまいがちな「倫理」と「倫理学」を鮮やかに区別し、本書が語る「倫理学」の見取り図を描いている。この対比は、例えば以下のような形で語られる際に鮮明となる。

一体化した集団のなかでは、倫理は誰にもわかる自明な常識だと宣言され、そのために、倫理を守る理由を問う問いは封じられ、それを問う者は集団から排除されます。しかしながら、倫理学はまさに倫理が帯びているこの権威が正当なものかどうかを問います。なぜなら、倫理学は、あたりまえと思われていることをあらためて根底から問いなおす営み——哲学の一部だからです。(23頁)

この「倫理」と「倫理学」の区別は明快であり、「倫理」は苦手でも（むしろそれゆえに）「倫理学」は好きだという人を大いに勇気づけるだろう。

さて、「倫理」と「倫理学」の区別に続いて著者が論じるのは、「倫理学」の各部門の区別である。著者は倫理学を「規範倫理学」「記述倫理学（倫理思想史）」「メタ倫理学」の三つに整理しており、これもまた初学者にとってありがたい見取り図である。「規範倫理学」とは、既存の倫理についての反省をおこなってより整合的な見解を提示し、新たに出現した問題に対応しうる倫理的判断を探索する分野とされる。それに対して「記述倫理学あるいは倫理思想史」は、ある社会で受け入れられている倫理体系を解明したり、過去の哲学者の思想を整合的に理解する解釈を提示したりと、「どうすべきか」という問いではなく、「実際にはどうなのか」という真偽を問う分野となる。最後に、メタ倫理学は倫理的判断に用いられる語の意味を分析し、それを通じて、倫理的判断の特徴を考察する分野とされる。倫理学にこれらの部門があると説明する入門書は多いが、本書では単に区別するだけでなく、この三部門が協働することによって倫理学という学問が成立しているとの見解

を示している。これはまた、本書が「何」の話をしようとしているのかを示すものであり、それゆえ、本書が「倫理思想史」の話ではなく、「倫理学」の話であることを伝える形になっている。しかし、この三部門の区別と協働という説明により、かえって読者の理解を妨げてしまう結果になりかねないという疑問が浮かんだ箇所もある。

たしかに著者が断っている通り、この三つは倫理学の内部での分担や強調点の違いであり、三つが協働しなければ倫理学は成り立たない。

部門と申しましたが、これまで説明してきたことからおわかりのように、三つの部門のあいだには相互的な関係があります。すなわち、倫理学の思索をするときには、規範倫理学、記述倫理学、メタ倫理学は連動して働いているわけです。(13頁)

そのため、本書が「倫理学」についての話を講じる書物である以上、その各部分で「規範倫理学」「記述倫理学」「メタ倫理学」のいずれもを扱い、それによって「倫理学」の話となって然るべきである。

本書の主要部分は過去の哲学者の見解を紹介するものであり、一見すると、上記の分類でいえば「記述倫理学」にあたる部分が多い。しかし、繰り返すが本書は単に思想史的な観点で「哲学者の紹介」をしているのではなく、現代の日本を生きる著者の「いま・ここ」の立場から、様々な見解を吟味するというスタンスに貫かれている。言ってみれば、本書で語られているものは、各哲学者の見解の真偽ではなく、過去の哲学者の見解を題材とした哲学的な検討である。そのため、ある意味で本書には「規範倫理学」としての要素も多分に含まれている。また、第2章におけるムアやエイヤーの紹介、第22章における「真理」の話題など、メタ倫理学に属する話題も扱っている。ところが、その「メタ倫理学」の位置づけに若干の違和感がある。ここでは第一部に限定して話を進めよう（第22章への違和感は後に述べる）。

第一部第2章では、メタ倫理学の議論の具体例として、G・E・ムアの「開かれた問い論法」と、

A・J・エイヤーの「情動説」が紹介される。この紹介がきわめて手際よくまとまっておき、優れたものだという点には異存ない。問題は、それが「過去の哲学者」の「紹介」に留まっているように見える点である。本書が「倫理学」を、つまり上記三部門の協働によって成り立つ学問を語るものであるのなら、ムアやエイヤーの議論を批判する中で、様々な哲学者の見解を検討しつつ著者自身による「メタ倫理学」的な思索が行われることを期待してしまう。ところが、倫理的判断に「理由とそれによって裏付けられた判断との論理的なつながり」(20頁)が必要だという著者自身の見解が、この簡潔な記述以上展開されているようには見えない。理由に関するメタ倫理学上の立場にも、理由は完全に行爲者の欲求や感情に規定されているとするものもあれば、そうではなく客観的に「正しい理由」があるとするものもある。欲を言えば、この辺りをもう少し掘り下げた論考を読んでみたかった。

とはいえ、重要な点はそこではない。私が最も疑問に思うのは、まるで情動説が後退したことによって応用倫理学が登場したかのように読めてしまう流れになっている点である。例えば次のような記述がある。

こうして、情動説と、そしてまた情動説が強力に提唱していたメタ倫理学こそが倫理学だという見解はそれまでほどの力を失い、それとともに一九六〇年代には、社会のなかに現れた新たな倫理的問題への指針を模索する規範倫理学の営みが勃興します。(21頁)

この箇所を素直に読めば、社会全体にとっての重要なことを論じる必要が生じたために、メタ倫理学そのものが下火になって、その代わりに応用倫理学が活発になったという論述になっているように見える。しかし、メタ倫理学という部門に限れば、「情動説」の代わりに出現したのはもっと精巧に入り組んだ様々な立場であり、決してメタ倫理学そのものが下火になったのではないはずだ。メタ倫理学の研究者が応用倫理学の研究に転向したわけでもないだろう。実際、情動説以後のメタ

倫理学は「反表出主義」の大規模な巻き返しが起こり、現在まで百家争鳴の活況を呈するようになってきている。

そこから続けて論じられるメタ倫理学と記述倫理学と規範倫理学の協働という点にも違和感がある。臓器移植やヒトクローンの是非などの新たに出現した倫理問題に判断を下すには、過去の哲学者の思索に現れる語彙や、特定社会の既存の倫理体系を参照するといった「記述倫理学」的な考察が必要だというのはそのとおりだろう。著者もことわっているように、倫理的判断を下すときに用いられる様々な語彙を「メタ倫理学による究明をつうじて」(21頁) 解明することで、規範倫理学が豊かな成果を上げることも多々あっただろう。本書で紹介されている哲学者ではヘアが良い例を示している。彼は「普遍的指令説」というメタ倫理学上の立場を推し進める形で、選好功利主義と道徳的思考の二つのレベルという規範倫理学上の重要な見解を打ち立て、それにより様々な応用倫理学の問題に切り込んでいった哲学者である。

しかし、ここで示されているのはメタ倫理学や記述倫理学から規範倫理学への影響であり、その逆、つまり規範倫理学の検討を通じてメタ倫理学や記述倫理学における意見が形成されることや、メタ倫理学を通じて記述倫理学が豊かになる協働についてではない。実際にはそうした協働もありうるし、本書の中にもそれは見て取れる。例えば第二部の第5章、中世における自然観の変遷について述べた箇所である。ここでは、プラトンやホブズの倫理学上の立場の背後にある自然観(形而上学)を明示化することで、彼らが語る「幸福」の相違点を確定し、これにより両者の違いを際立たせている。あるいは、ヒュームの共感の理論に対する「情動説の考えたような各人のまったく主観的な受け止め方のようなものではありません」(76頁) という指摘も同様である。これらはまぎれもなく、倫理的判断や倫理的語彙の背後にある形而上学を検討する「メタ倫理学」の営みによって、歴史上の哲学者の見解を理解しようとする「メタ倫理学から記述倫理学へ」の影響関係である。本書が「記述倫理学(倫理思想史)」の話ではなく、「倫理学」の話である以上、第二部、第三部で語

られる思想史的な話の中にも「メタ倫理学」や「規範倫理学」が協働していることを、もっとアピールしてもよかったのではないだろうか。

第二部への疑問：基礎づけとはどちらの問いなのか

第二部「倫理（道徳）の基礎づけ」は、プラトンやトマスといった例外はあるものの、主として近代（17～19世紀）の哲学者の見解を検討する部分となっている。「倫理（道徳）の基礎づけ」という問題を敷衍すると、「なぜ倫理（道徳）を守るべきか」（28頁）という問いになる。そしてこの問いに対して、例えばプラトンやホッブズなら「自己利益のため」という答えを出す（この、プラトンとホッブズを共に「自己利益」の擁護者とみなす説明は本書独特の構成の中でも最たるものだろう）。ヒュームであれば「共感という感情のため」と答える。カントであれば、「理性の命令のため」と答える。ここまではよい。しかし、ベントムやミルが、この問いに対して、本書で論じられたような「幸福」、つまり「最大多数の最大幸福のため」と答えるだろうか。言い換えれば、誰かに「なぜ、この私が道徳を守らなければならないのか」と問われて、「功利性の原理」を持ち出すだろうか。おそらく答えは否だろう。

そもそも、本書ではベントムやミルにそのような問い自体が投げかけられていない。本書でベントムやミルに問われているのは、ホッブズやカントに投げかけられた「なぜ倫理を守るべきか」という問いではない。これは、カントを扱った第7章とベントムを扱った第9章の冒頭で、それぞれ著者が何を問うているのかを比較すれば明白になる。まず第7章は、次のような文章から始まっている。

なぜ、道徳に従うべきか。それにたいする義務倫理学の答えをきわめて単純化すれば、それが義務だからです。（79頁）

ここに見られるように、カントに対しては「なぜ、道徳に従うべきか」という問いが提示され、その問いに対するカント側から（きわめて単純化すれ

ば）「義務だから」、もう少し詳細に言えば「道徳的にすべきことを理性がおしえる」（80頁）という答えが返される。一方、ベントムを論じた第9章の冒頭は次のようになっている。

第7章で紹介したカントは、行為の善悪をその行為がなされるときに行為者の心のありよう、意志のあり方から判定しました。これにたいして、行為の善悪をその行為がもたらした結果から判定する考え方を帰結主義と呼びます。（107頁）

明らかに、この問いは「なぜ、道徳に従うべきか」という問いではない。「行為の善悪の判定基準は何か」である。

著者はカントの倫理理論の特徴を論じる際、(1)「行為の道徳的善悪を行為者がそれをした心のありよう（心術）から判定する」、という善悪の判定基準への答えと、(2)「道徳的にすべきことを理性がおしえる」、という道徳に従うべき根拠への答えを分けている（79-80頁）。ところが、ベントムやその後で紹介されているミルやヘアに対しては、第一の問い、つまり「行為の善悪の判定基準」しか問われておらず、それゆえ「なぜ道徳に従うべきか」という問いに答えていないのではないだろうか。

もちろんベントムもミルも、「なぜ、道徳を守るべきか」と問われたならば、それぞれ自前の答えを持ち合わせている。例えばベントムであれば、彼は『道徳と立法の諸原理序説』の冒頭で、「自然は人類を快楽と苦痛という二つの主権者の下に置いた」と明言しており、そこでの「二つの主権者」である快楽と苦痛は、もちろん各個人それぞれが抱く快楽と苦痛にほかならない。つまり、彼が「なぜ」の問いに対して出すはずの答えは、本書の分類でいえばおそらく「自己利益」にあたるものはずである。もし彼が、最大多数の最大幸福が最も望ましいという、その理由によって、人々が道徳を守るよう動機づけられると考えていたのであれば（これこそ「なぜ、道徳を守るべきか」という問いへの答えだろう）、彼が生涯をかけて考案した様々な社会制度は不要なものになるはず

だ。ベンタムは、少なくともホッブズと同程度には、心理的利己主義を受け入れていると思われる。

このようなズレが生じた原因は、第二部の出発点の内に既に内包されている。最初の時点において、「倫理（道徳）の基礎づけ」という問題は、「なぜ倫理（道徳）を守るべきなのか」という問題と、「倫理（道徳）は何に根拠を置いて説明されるのか」という問題の二つに分裂している。この二つの問いは、一見すると同じもののように見えるが、実際にはまったく異なる問いである。功利主義者がいくら「行為の正・不正はその行為の結果による」と説明しても、それを聞いた人は間違いなく、「なるほど功利主義の考え方はわかりました。ところで、なぜ他の原理ではなく、功利性の原理に従わなければならないのでしょうか」と疑問を抱くはずである。カントの「理性の命令だから」やヒュームの「共感があるから」という答えは功利主義者の説明の中には見いだせない。

本書に登場する他の哲学者についても同様である。二つの問いに対する各哲学者の答えとなるはずのものを一覧表にすると、もちろん異論は多々あるだろうが、おそらく以下ようになる。

哲学者	なぜ倫理（道徳）を守るべきか	何が倫理（道徳）の基準なのか
プラトン	自己利益のため	イデア
ホッブズ	自己利益のため	契約
トマス	人間本性のため	自然法
ヒューム	共感という感情のため	徳
カント	理性の命令のため	心のありよう（義務）
ベンタム	（自己利益のため）	快樂
ミル	（自己利益のため）	質の高い快樂
ヘア	（普遍的指令のため）	批判的思考における選好の比較

ここからわかるとおり、「なぜ」の問いに対する答えと、「何」の問いに対する答えは、哲学者によっては異なるものとなる。「なぜ私は道徳を守るべきか」と問われたなら、ベンタムはおそらくホッ

ブズに、ミルはおそらく（形而上学的な前提が大きく違うとはいえ）プラトンに、ヘアはおそらく（理性の役割や批判的思考の中身が大きく違うとはいえ）カントに近い答えを出すのではないだろうか。

第三部への疑問：「真理」が問えなくても当然ではないのか

第三部「正義をめぐる」は、いわゆる「リベラル・コミュニタリアン論争」を整理し、次いでそうした議論の前提そのものを疑う議論が展開される。興味深いのは、こうした現代正義論の論争を扱った箇所は部全体からみれば半分以下であり、この部の中盤以降では、リベラル・コミュニタリアン論争において暗黙の前提となっている事柄を暴き出すために、様々な議論が紹介される点である。例えば、サンデルやマッキンタイアの共同体主義を紹介した後、こうした「正義」よりも「善」を優先する発想の源流としてアリストテレスとヘーゲルがとりあげられ、その中で、「リベラリズム vs 共同体主義」の論争が、カント的な「道徳」とヘーゲル的な「倫理」の対立と重ねあわせられ、そしてカント的な発想とヘーゲル的な発想を調停する立場として、ハーバーマスの討議倫理学が検討される。

こうして、ロールズとサンデルの対立は、カントとヘーゲルの対立という過去の論争にさかのぼりつつ討議倫理学による調停を経て、最終的には「社会を統合するための根幹に善ではなく正義を据える」（211頁）べきだという結論に至る。この現代正義論の論争を討議倫理学に収束させるストーリーは第三部の中核とでも言うべきものであり、非常に面白く、正義について過去を参照しながらあらためて考えなおす優れた導入となっている。

さて本書では、こうして「正義について」の検討がおこなわれた後に、討議倫理学の「討議」から排除されてしまう人々の声に耳を傾けるべきだとして、ケアの倫理、ヨナスの責任原理、そしてレヴィナスとデリダによる正義の脱構築が紹介される。これにより、討議倫理学の出す答えが「唯一の正解」ではなく、それすらもさらに別の角度か

ら問い続けねばならないという姿勢が見て取れる。これはまさに、本書の第一部で述べられた、倫理学に対する著者の次のような見解を示す好例となっている。

ところが、いったん確立した答えについても、倫理学は問いをぶつけずにはいません。すると、答えが決まったとはなかなかいかないということになるでしょう。それでは、答えが決まらなければ、倫理学の思索は無意味でしょうか。私はそうは思いません。……問うことを通して、自分自身を自分自身にたいして少しでも濁りのないものにしていくこと、自分で自分を信頼でき、責任のとれる者にしていくことに意味はあると思うからです。(24頁)

しかし、「正義とは異なる規範」を探求することにより、かえって「正義について」という主題がぼやけてしまう恐れもある。とりわけ気になったのは、最後の第22章における真理論である。この章は確かに、倫理学に「真偽」が問えるか否かを検討する重要な役割を担っており、不可欠なものだろう。しかし、その問題が「正義について」扱ったはずの第三部の末尾に位置することが疑問なのである。

例えば、「正義について」の議論そのものは、「正義」を根底に据えることに対する疑義を含めて、第21章で既に終わってしまっている。

本書は「これから倫理学の話をしていただきます。倫理を説くではありません」ということばで始まりました。この対概念をデリダの対概念に関連づけることができるなら、倫理が法に、倫理学が正義に対応します。……とはいえ一言書きさえすれば、本書が語ろうとしてきた倫理学とは、既存の倫理がいかに正しくみえようと、その正しさへ向けられた疑念を受け止め、あらためて問いなおす営みにほかなりません。(242-243頁)

これは第21章の結論にあたる文章だが、ほとん

ど第三部全体の結論でもある。さらに言えば、「倫理学」そのものに対して問いを投げかけるべきだという趣旨であり、本書全体のまとめにもなっている。それに対して第22章の議論の大部分は、むしろ「第一部」にあるべき議論であるように思われる。

というのも、第22章で扱われる「そもそも真理とは何か」「倫理学の見解に真偽を問えるのか」といった問題は、明らかにメタ倫理の、しかも第2章で検討されたエイヤーの情動説と密接に関係する議論だからである。最初に述べた通り、第2章では情動説の凋落と応用倫理学の勃興が語られている。しかし、そこで読者はこう思うはずである(少なくとも私はこう思った)。「なるほど、エイヤーの情動説が有力な見解とみなされていたが、一九六〇年代以降はその成果を用いつつ、応用倫理学が盛り上がったのだな」と。近代以降が「機械論的自然観」によって把握されていることを示した第5章でも同様である。読者は「たしかに現代の私たちは目的論的な形而上学をあまり受け入れていないな」と思うはずだ。だとすれば、最終章でいきなり「ここまで読まれてきて、真理ということばが本書にはほとんど使われていないことをいぶかしく感じた方もおられるかもしれませんが」(245頁)と言われても、読者は「倫理について真偽を問えないということになったところでメタ倫理学の話は終わっていたじゃないか。近代の機械論的自然観では自然の中にあるべき場所や目指すべき目的は失われたじゃないか。倫理学の話で「真理」ということばが使われなくても当然ではないか」と感じるのではないだろうか。

こうして「真理」を倫理学の枠外に置くような議論がくりかえし紹介されている以上、そして本書が現代の立場から倫理学の話をするものである以上、「真理ということばが本書にはほとんど使われていない」ことに何ら不思議なことはない。加えて、「真理」ということばを差し控えているのは第三部だけではなく、第二部にも当てはまる。その意味で、本章が「第三部」に位置することによってどうしても違和感が残ってしまう。この主張は、本書全体の末尾ではなく、むしろその導入部に必要なものだろう。そのため、この第22章は、第

一部の最後に位置づける方がよかったのではないかと思われる。もちろん、註により第2章にも第22章への言及はなされている。しかし、最後に唐突に「真理」の話が持ち出されるよりも、エアに代表される情動説の「性急な議論の運び」を批判する文脈で、なぜ本書で「真理」ということばを控えるのかを論じることになったはずである。

メタ倫理学は応用倫理学の登場によって下火になったわけではなく、とりわけ80年代以降は様々な「認知主義」の——つまり倫理的判断にも何らかの形で真偽が問えるとする——議論が巻き起こり、現在でも多彩な議論が開花している。そうした議論の中には、言語論的転回を経た後にもエイヤーの議論の根底にある彼の「真理論」を批判し、本書で扱われたようなフッサールの間主観的な真理として倫理的判断に真理を認める見解もある。その意味でも、「真理」の話は第一部にこそ、つまり「情動説」以外のもっと適切なメタ倫理学説もあると示すためにこそ、必要だったものではないだろうか。

まとめ

以上の疑問点を最後にもう一度まとめよう。第一部に対する疑問は、「倫理学を三つの部門に分けたとき、本書におけるメタ倫理学の位置づけが分かりにくい」という問題である。本書が特定の「規範倫理学」にも「記述倫理学」にも収まらない「倫理学」の話である以上、第二部以降の哲学者の見解の検討の中でも、「記述倫理学」を中心に置きつつもその中で「規範倫理学」と「メタ倫理学」を実践しているのだというスタンスをもっと明確に打ち出してもよかったのではないだろうか。

第二部に対する疑問は、「倫理（道徳）の基礎づけという問題が、「なぜ倫理（道徳）を守るべきか」と「何が倫理（道徳）の基準なのか」という二つの異なる問いに分裂してしまっている」ことに尽きる。第二部が「なぜ倫理（道徳）を守るべきなのか」という問いに対する答えを探求するものであれば、功利主義者の紹介は不十分であるように思われる。私には、本書で描かれる功利主義たちが「なぜ」の問いに答えていないようには

思えない。

第三部に対する疑問は、最終第22章の位置づけに関するものである。この章で論じられた真理論の大部分は、第三部のそれまでの議論とは切り離されてしまっている。むしろ本書全体の中で置くべき位置としては、第一部の最後の方がふさわしく感じる。

以上、指摘した疑問点は、本書の内容に対する疑義というよりも、主として本書の構成に向けられたものである。著者自身「私は本書の構成が最適だとも、いわんや唯一だとも主張しない」（264頁）とことわっている以上、これらの疑問は非常に瑣末な問題かもしれない。また、本書が非常に優れた本であることも間違いない。しかし、本書を楽しんだ一読者として、私は以上のような疑問を抱いたということは伝えておきたいと思う。

『倫理学の話』にたいする奥田太郎氏、永守伸年氏、岡本慎平氏からのコメントに応じて

品川哲彦

拙著『倫理学の話』について懇切なコメントをしてくださった奥田太郎氏、永守伸年氏、岡本慎平氏に深く感謝いたします。以下、この順にリプライを記し、最後に品川自身による拙著へのコメントを付言します。

1. 奥田太郎氏へのリプライ

まず、「口語調でありながら手堅いトーン」という拙著の文体への評に感謝します。拙著が敬体を採用したのは、書名どおり話す調子で書きたかったからです。日本語の文章を書くひとりとしてとかく冗長になりがちといわれる敬体と論理性との両立を試みたかったからでもありました。ついで、読者を笑いに誘うよう仕組んだ箇所を「知性の柔軟さと遊び心が垣間見える」と好意的に評価されました。まさに著者がその箇所に託した思いをくみとって指摘してくださったのでたいへんうれしく思います。

二節では、「巧みな仕方で入門書に偽装された」品川倫理学の書と総括しておられます。品川倫理学なるものを標榜するつもりはないので少しく意外な評でしたが、以前、私はレイチェルズの『現実をみつめる道徳哲学』を書評したおりに、「私たち、日本の研究者に必要なのは『誰にでもわかる哲学』を語ろうとする以前に、深く幅広い知識にもとづいて『私だからこそ語れる哲学』を語れるようになることをめざすことなのかもしれない」（『倫理学研究』34号、関西倫理学会、2004年、152頁）と記しました。深層で働いていたその意識を奥田氏に見抜かれたということかもしれません。

拙著で取り扱われるべき哲学者で言及のない者としてシジウィックとルソーを指摘されました。いずれも執筆時に紙幅を割くべきか否か、かなり迷った哲学者です。シジウィックについては奥田氏の指摘する自己利益説と自律-義務説との融合というまさにその含意ゆえに、第二部で義務倫理学と功利主義の対比、第三部でロールズと功利主

義の対比を際立たせようとした拙著の構図から処理しがたかったのが真相です。ルソーについてはシジウィック以上に苦慮しました。ただし、ロールズの『政治哲学史講義』では奥田氏のとめた叙述があるにせよ、拙著が引用した『正義論』では、ロールズは（ホブズはむしろ社会契約論としては異質な要素を含むと評価し）ロック、カントの系列に依拠しています。むしろ、そこからルソーが省かれているわけではありません。しかし、リベラリズムとそれに対抗する思想との違いを際立たせる拙著第三部の構図からしてロックからロールズへという流れを強く出したわけです。

奥田氏の掲げた最も重要な批判に進みます。期待の精神にしたがうかぎり、ニヒリズムやアナキズム、あるいは全体主義を招来しかねず、「個別的な『私たち』を超える一般性をもった何かの規範的有効性」はないのかという疑問です。私は人格をたんなる手段にしてはならないというカントの人間の尊厳の概念がそれだと考えます。拙著92頁の「個々人が帯びているどのひとりひとりにも共有されている性質、人間性」はそれを示唆しています。その意味で奥田氏が「第二部では決定的な原理を暗黙のうちに要請しているニュアンスがなくはない」と、また、「カントは、二章を費やして説明されており、品川が最もその身を寄り添わせている哲学者だと思われます」と指摘しているのはまことに鋭い読解です。ここにカントに二章を割いた事情を説明しておくのが適切でしょう。拙著に着手するまえに、私が先行する優れた倫理学の入門書として思い浮かべたのはノーマンの『道徳の哲学者たち』でした。ただし、同書に飽き足らぬ点もあります。そのひとつは、ノーマンがカント倫理学を『基礎づけ』だけで説明し、魂の不死の要請、神の現存の要請がからむ『実践理性批判』は避けた点です（ついでにもう一点挙げれば、ノーマンがヘーゲルそのものは避けて、ブラッドリーに準拠してヘーゲルの倫理理論を説明している点です）。形而上学を忌避する現代ではカントをこう処理するのが賢明かもしれません。しかし、哲学史の曲がり角に立つカントのテクストに忠実な説明ではないでしょう。曲がり角——彼はそれまでの独断論的な形而上学を論破し

た点でそれ以後（つまり私たち）に通じる道の出発点であるとともに、叡知界と現象界という二世界論の形而上学を固守する点でそれ以前の哲学と同じ路上にあります。拙著は第七章で形而上学を正面に出さずに説明し、第八章は超越という観念（つまりノーマンが省いた話題）に立ち入っています。この超越という観念を媒介にして、拙著は人間の尊厳を、現代ではえてして誤解されがちな、生物種としての人間（＝私たち）を特権化する種差別でもなければ、人間同士のたんなる意見の一致でもない（拙著91頁）と主張します。この主張は現代にあってそれ自体争点でしょう。

「おまけの小さなコメント」の第一点。「である」と「もつ」はいずれも事実についての叙述であり、したがって共同体主義者が「君は共同体の一員だから共同体の倫理に従うべきだ」というなら、ムアのいう自然主義的誤謬を侵しています。だが、共同体主義者の実際の主張は「君は共同体の一員として育っているから共同体の倫理に内発的に賛同するはずだ。それゆえ、君はみずから進んでその倫理規範を守るべしと考えるはずだ」ということでしょう。だとすれば、その主張は心理学的事実を指摘することを意図しており、それが誤謬だとすれば、それは自然主義的誤謬というより心理的事実への誤解にあるように思います。

小さなコメントの第二点。ヘーゲルと討議倫理学における道徳と倫理の区別は、たしかに引用された本書211頁の箇所にも関わります。ただし、私見では、道徳と倫理の区別には哲学史を支配してきた形式（形相）と実質（質料）の区別が働いています。本書が当初から道徳と倫理を同じ意味のことはとして扱っているのは簡明のためですが、両者の区別が形式と実質の区別を基礎としているなら、形式と実質の区別を肯定するひとには両者の区別は規定のゆれではなく明確化であり、形式と実質の区別を疑うひとには概念の無用な混乱です。

2. 永守伸年氏へのリプライ

期待どおりの鋭い質問をしてくださったことに感謝します。カントの専門家ではない私が根拠薄弱な異説を述べているのではないかという不安が

ありましたが（「異説を好むは浅才の人の必ずある事なりとぞ」、『徒然草』）、コメントを拝見して安堵しました。

最初のご指摘。問題の核心は、[a]「人間は自分自身の幸福のために目的・手段の系列を考案している」を出発点としながら、[d]の「人間をたんなる手段として扱ってはならない」が示される目的法式では（拙著89頁）、幸福ならぬ人間性が目的として語られる結論に進んでいるその論理の進行にあります。この行論はカントの議論の要約です。すると、[a] [c]にいう「最終目的としての『人間の幸福』」が [b] では「目的の設定者としての『人間』」にすり替わっているようにみえる責任はカントにもあります。とはいえ、ご批判の標的は「目的-手段系列の最終項としての人間の幸福と、系列を開始する人間の理性的能力」を区別していないかみえる品川の解釈です。私は両者を区別しています。説明しましょう。

私には、カントの論証はときに論証というよりも発見の過程の叙述であるようにみえます。「理性の事実」についての叙述はその適例でしょう。上述の行論も発見の過程の叙述ではないでしょうか。出発点である [a] の段階では、読者は目的といえば自分の幸福のことしか思いつかない状態にあります。その状態が行論の最後まで変わらないなら、ご疑念のように、[b] の段階での最終目的は人間ではなく「この私」個人になります。しかし、私の理解では、カントの上述の行論の [b] から [e] にかけて実際には、「この私」だけではなく「この私」と等しい存在すべて、つまりすべての人間に推論が適用される普遍化が行なわれています。「この私」が立てた格率が普遍的道徳法則に合致するかを検討する考察が転換点です。したがって、その考察を通して読者は自分一己の幸福を考える者から自分を人間のひとりとして考え、同時に他の人間を自分と平等に扱う者へと移行するのであり、それによって後者のように考える自分、すなわち理性的存在者としての自己を発見するのです。だとすれば、ご指摘の [a] [c] における「人間」と [b] [d] における「人間」の違いはこの行論の弱点ではなくて、むしろこの行論が（そして私の理解が正しければカントが）

示そうとしたことです。その結果、私の理解は永守氏と同じく、究極目的は「理性的存在者としての人間の自律的なありよう」になります。それが類的な意味での人間であるということにも私は賛同します。類という語は使っていませんが、「個々人にたいする尊重は……直接無媒介に与えられるわけではなく、個々人が帯びているどのひとりひとりにも共有されている性質、人間性を介してはじめて根拠づけられる」（拙著91-92頁）は同様の趣旨を主張しています。

むろん、発見の叙述と論証とは違います。論証として形式論理的に整えるなら、[a] [c]における「人間」が最初から [b] [d] における「人間」でもあることを、つまり人間が現象であるとともに本体であることから出発すべきでしょう。しかし、その形而上学は頭から前提することはできず、それを導入する以前にまずは本体としての人間が発見されねばならないと私は考えます。そして、私はカントもまたそう考えただろうと思います。

永守氏が拙著の行論に感じられたギャップを埋める三つのアイデアは興味深く読みました。しかし、(i) の「怜悯な人間の選択意志」の実現の必要条件として規範立法能力を考える解釈では、依然として、自己一己の幸福を考える怜悯さと自己を人間のひとりとみる規範との溝が埋まりません。(ii) については目的設定能力がそれ自体として尊重されるべきかという疑問が出ます（私の研究テーマのひとつであるヨナスは「目的的存在することは目的がないことよりはるかによい」と断言しますが）。(iii) はお書きのように第二法式（目的法式）から逸脱します。実際、ひとは自己の幸福を目的とするという先の行論の出発点に、ヒュームやアリストテレスなら「いや、ひとは他人の幸福にも配慮する」と反駁するでしょう。逆に、人間における欲求と当為の分裂を鮮烈に示すカントはそこから出発することはないでしょう。このカント理解から拙著第八章はパウロに言及するわけです。

第二点。「道徳法則を思い浮かべる」という表現の曖昧さを衝かれました。私は講義のなかで、自分の格率が普遍的に妥当するかどうかを問うことで初めて何が道徳法則たりうるかがみえてくる

と強調しますが、それにもかかわらず学生は道徳法則を自分の考えの及ばないところにあるかのように考える傾向があります。それを防ぐために「みずから思い浮かべる」という表現を多用します。それが永守氏には自律の「アウトス」に力点を置き過ぎた解釈にみえたのでしょうか。「強い解釈」については、私は最初どうしてそう受け取られたのかわからず、ようやく拙著84頁から引用された箇所（「自分で普遍的道徳法則を思い浮かべてそれに従って自分の生き方（格率）を定める」）が誤解のもとだと気づきました。しかし、その一文は「それに従って……定める」ことが自律だと説明しているのであって、道徳法則と格率の心理的前後関係を説明しているものではありません。したがって、ここは強調しなくてはなりませんが、道徳法則を「『思い浮かべ』ることは格率の心理的形成に先行する」と拙著が主張していると解されたのは誤解です。逆に、拙著は心理的には格率形成が先行しなくては道徳法則に至りえないと主張しています。そのことは「私一己の幸福をめざす傾向性に従った格率」（拙著84頁）の存在を認めていることや格率の普遍妥当性の審査によって「はじめて普遍的道徳法則たりうる義務であることがわかる」（同上）という叙述に示されています。しかし、もっと慎重に配慮すれば、「自分で普遍的道徳法則を思い浮かべてそれに従って自分の生き方（格率）を定めるこのことを自律と呼びます」（同上）の箇所は、「思い浮かべて、しかし思い浮かべるだけではなく、それに従って」初めて自律だと記せば、誤解は避けえたかもしれません。

自己の格率を立て、それが普遍妥当性をもつか否かの吟味を通じて道徳法則に想到する論理も、前述のように、論証というより発見についての叙述であるように思われます。すなわち、人間がその考察を通じて傾向性に従う自己とは違うもの（道徳法則、道徳法則を思い浮かべる自己、さらに道徳法則によって自律できる自己）を発見する過程の叙述なのです。そのうえで、「道徳法則が行為者個人によって立法され（中略）るものならば（中略）普遍性を脅かす」というご批判には、思い浮かべるのが特定の個人だとしても、しかしだからといって、思い浮かべた内容が個性を帯

びるとはかぎらないと反論します。ご批判は道徳法則と利己的な格率の混同を危惧するわけですが、その見解は、私には、現象的人間から本体的人間への通路を遮断しかねない別の危険にさらされているように思われます。その危険は「他人との共同作業のなかで長い時間をかけボンヤリと形成されてきた格率が（中略）普遍的な法則性を有している」というお立場では回避されるかもしれませんが、だ、そのお立場は、今度は、自律の「みずから律する」峻厳さを曖昧なものに近づけるといふこれまた別の危険にさらされるように思います。

第三点。超越という論点や拙著第七章と第八章の役割の違いをとりあげてくださったことをとりわけうれしく思います。奥田氏へのリプライのなかに記しましたように、哲学史の曲がり角としてのカントを描くために、第七章でいわば曲がったあとの現代側からみえるカント解釈、第八章は現代には必ずしも歓迎されない概念（超越）と関係づけたカント解釈を示そうとしたからです。そのさい、みずから道徳法則を思い浮かべる面を強調した拙論は、（カントの用語でいえば、現象界から叡知界へ）超越していく人間を示唆しています。だが、超越とは、同時に、超越するものがこちらに現われてくる瞬間でもあるでしょう。あまり神秘的なイメージを喚起するのも避けたくて拙著ではそう書きませんでした。私はカントの「理性の事実」の観念にそれを感じます。

さて、永守氏は拙著の意図をくみとったうえで三つの疑問を示されました。

ひとつは超越という無時間的な概念よりも啓蒙という歴史的なプロセスに注目すべきではないかという疑問です。私もその解釈を排除していません。「正しい人間が幸福になる社会を人間が自力で造るべきではないかと思うひともいるでしょう。カントの目的の国の概念から、そうした社会の実現への示唆を引き出すことはできるでしょう」（拙著103頁）という叙述は、目的の国の概念が啓蒙を、つまり歴史におけるその実現を含意しているという解釈を示唆しています。だが他方で、カントが二世世界説に依拠しており、またヘーゲルのような弁証法的発展という歴史の論理が十

分に展開されていない（『判断力批判』をご研究の永守氏は反論されるでしょうが）点を注視すれば、目的の国はなお超時間的な超越という概念に親和的なものにみえます。それゆえ、拙著はむしろ、目的の国の形而上学的性格は、目的の国をコミュニケーション共同体という概念に書き換えた討議倫理学によって消し去られた（拙著209頁）という説明図式を採択しております。

カントでは理性だけを強調しているのではないという第二のご批判については、「善とも悪ともなりうるのはそのひとの一部ではなくまるごとのそのひとであって」（拙著86頁）、「カントはたんに道徳法則の厳格な遵守を私たちに迫るだけではなく、人間があくまで……有限な理性的存在者であることを意識」（拙著103頁）といった箇所に、ご指摘と同様の見解が窺われませんか。拙著が理性への超越を強調したのは、決断を決断の方向性ではなく決断する当人の自己誠実性によって正当化する実存哲学の発想（拙著62-63頁）とカントの超越とを混同されるのを防ぐためでもありました。

三番目に記された疑問は、一面では、またもや「思い浮かべる」という表現の曖昧さに起因します。しかし、「悪人とは『思い浮かべる』ことに失敗した」人間だというご提示の見解を、拙著はとりません。「善とも悪ともなりうるのはそのひとの一部ではなくまるごとのそのひとであって」（拙著86頁）にあるように、悪人とは思い浮かべることに失敗したひとではなくて、思い浮かべた道徳法則に「みずから背いて傾向性をとる」（同上）ひとのことです。善と不正の区別がひかれうるかという関連質問については、カント倫理学の性格に起因する曖昧さだと思います。普遍妥当性という規準によって格率を裁定する面を強調すれば、悪というよりも不正に近くなります。しかし、カントが悪をあたかも理性的存在者が犯した自己矛盾のように捉えたと解すれば、それは誤解でしょう。根元悪について語るカントは主知主義ではありません。だが他方で、宗教から独立に道徳を語りえたということは、（発見や移行という前述の意味での超越ではなくて）超越者そのものをそれとして語らぬということです。語れば神学的な形

而上学に陥るとしても、その結果、不正とは決定的に違う悪、おそらく真に罪というべき悪について語りえなくなる構造があるのではないかと考えます。この点は私にとっても宿題です。

3. 岡本慎平氏へのリプライ

岡本氏は最初に本書の特徴を二点示しています。その評価にまず感謝します。

そのあとに提出された三つの疑問に順にお答えします。

第一は、本書が倫理学を成り立たせる部門として規範倫理学、記述倫理学、メタ倫理学を説明しているからには、そのいずれも扱うべきだが実際にはそうっていないという批判です。これにたいして、私は、岡本氏の規範倫理学、記述倫理学、メタ倫理学という言葉の使い方にむしろ疑問を抱きました。拙著13頁にいうように「三つの部門が連動して倫理学を成り立たせている」以上、拙著は（比率の違いはあれ）三つの部門の考察を実際に行っています。たとえば、拙著第二部は倫理の基礎づけを主題にしており、拙著の定義では、規範倫理学とは倫理規範を守る根拠の解明ですから、この主題は個々の倫理規範ではなくて包括的に倫理を論じるとしても規範倫理学にはかなりません。拙著の定義では、メタ倫理学とはさしあたり倫理的概念の意味の分析を意味します。入門書である拙著は公平、正義その他についてできるかぎり平易に説明しなすよう心がけましたが、それらの箇所はメタ倫理学の実践です。さらに、倫理的思考はどのようなものであるのかという考察もメタ倫理学と呼ぶならば、超越の概念（第八章）や審級という概念を用いた分析（第一二、一四、二〇章）などもそれです。ところが、岡本氏は「過去の哲学者の見解を紹介するから記述倫理学にあたる部分が多い」と記しています。拙著が実際に行っているのは紹介にとどまらず、過去の哲学者の規範倫理学の理論の再構成であって、読者が拙著による諸倫理理論の再構成に納得して賛同するなら、その叙述は規範倫理学として機能します。その再構成がその哲学者の見解を的確に反映しているかどうかという視点をとって読むときに初めてその叙述は記述倫理学という意味をも

つのです。これにたいして、記述倫理学という語の岡本氏の使い方を見ると、岡本氏は記述倫理学がそれだけで独立に成り立つかのように考えているようにみえます。また、メタ倫理学が語彙を解明することで「規範倫理学が豊かな成果を上げることが多々あった」という指摘にもただちには同意できません。哲学者の自省において後者の前者との整合性は要求されますが、メタ倫理学上の立場が必ず特定の内容の規範倫理理論を論理的に含意するわけではないからです。ヘアについては、倫理学界のメタ倫理学から応用倫理学への関心の推移に並行して彼の主題も推移していった歴史的経緯を、彼の論文“Medical Ethics; Can the moral philosopher help?”, his *Essays on Bioethics*, Clarendon, 1977; “Why do applied ethics?”, his *Essays in Ethical Theories*, Clarendon, 1989などで確認されることを勧めます。これらの論文やトゥールミンの論文“*How medicine saved the life of ethics*”, in DeMarco et al. eds., *New Directions in Ethics*, Routledge, 1986などで当時の状況を一考され、加えて、「メタ倫理学は一過的な流行だったのか。そうではありません」と記した箇所（拙著21頁）を確認されれば、情動説の後退と応用倫理学の登場を印象づけた私の叙述についてのご不満は解消されるのではないかと思います。

第二点。岡本氏は「なぜ、倫理に従うべきか」と「倫理は何に根拠を置いて説明されるのか」との区別を強調します。氏は後者を「何が倫理の基準なのか」ともいいかえます。だが、根拠と基準とは別の概念です。そのうえで申すと、上記の二つの問いは相互補完的に結びついて一体化しています。前者にいう倫理が可能であるには後者の答えとなる根拠が必要であり、後者だけいえて前者がいえなければ、前者は規範たりえません。

第三は、最終章の「倫理学で真理という概念を使うのは適切か」についての考察は第一部の最後におくべきだという批判です。このメタ倫理的考察を最終章に置いたのは、第三部でロールズやハーバマスのように合意によって倫理を基礎づける理論を説明して初めて、真理に関する間主観性に言及する最終章の議論に進むことができるからです。ちなみに、岡本氏は、エイヤーに言及する

拙著21頁で読者はすでに「倫理学に真理という概念は使えない」ことに気づくと指摘しています。氏自身が実証主義的真理観に馴致しているからそう断言できるのでしょうか。だが、拙著は間主観的妥当性を根拠として真理という語を用いる論者の存在を指摘しております(255頁)。ちなみに、私の経験からすれば、読者の多くは実証主義的真理観に染まっていますが、それを自覚しておらず、また、「正解=真理」のない学問に疑念を抱くものです。だからこそ拙著は、存在論が古代・中世と近代以降とは異なることに第五章で言及し、真理についての考え方すら歴史的に変化するものであることを最終章に説明して、読者を揺動して新たな知の世界へ誘導しようとしているのです。

4. 品川哲彦による品川哲彦へのコメント

三人の方をはじめとした多くの方々コメントに接して、倫理理論の背景にある存在論の違い(第五章)、超越(第五、八、二一章)や審級(第五、二〇、最終章)といった類書ではあまりふれられない主題への反応が(肯定から疑念あるいは無視まで)大きく違うのに気づきました。

最後に、書評をいただくまえに、私自身が書評する側ならどこを突くだろうかと考えた報告をします(私が拙著を読めば、当然、「私の考えと同じだ!」と思いますが……)。

倫理と真理観の関係を論じる最終章で、真理の対応説(実証主義はその精緻化です)、デカルトの真理の明証説、フッサールの間主観性を説明しました。執筆時点で私は真理の整合説に言及していないことを意識していました。真理の整合説に対応する倫理理論を求めれば、プラグマティストのローティの倫理観はそれにあたります。原理による基礎づけを否定し、(本稿2節に言及した)形式と実質等々の二分法を否定する立場です。ローティはニーチェを摂取しています。ニーチェによれば、「なぜ倫理を守るべきか」という問いは「そもそも倫理を守るべきか」を封殺したうえに成り立ちます。ニーチェとローティは拙著第二部の倫理の基礎づけをそう批判するでしょう。だが、拙著が彼らの視点をとり入れるなら、拙著の紙幅では収まらず、あるいは構図が大きく変わる

でしょう。

ローティから離れても「原理なき倫理」に近い発想は、ロールズが『政治的リベラリズム』のなかで提示した「重なり合う合意」に見出せます。ヌสบアウムやクヴァンテもこの概念を援用しています。これにたいしてハーバマスは、重なり合う合意が成り立つにも実践理性がすでに働いていなくてはならないと反論します。拙著は最終章で真理という概念を使わないと説明しました。ここからすれば、「重なり合う合意」の立場に近いように受け取られるでしょう。他方で、超越という主題を論じている点でたんなる合意だけでは不十分だと示唆しています。いったい、拙著の根本的立場はどちらか。このコメントにはこうリプライします。基本的には後者だ、と。人間の尊厳それ自体は合意によって基礎づけられるのではなく、人間の尊厳こそが合意をめざす努力を要請するからです。しかし、この論点を(拙著末尾に示唆したとはいえ)敷衍するのは入門書の域を超えます。別の機会にそれに挑むべきでしょう。

松元雅和著

『応用政治哲学——方法論の探究』

(風行社、2015年)

大澤津

政治哲学の方法論を超えて見えるもの

ロールズの『正義論』以降、分析的政治哲学は様々な論争を経てきたが、近年もっとも議論が盛んなテーマのひとつが、いかにしてこれを具体的な政治と政策の現場で役立てるかという「応用」の問題である。著者の浩瀚な知識と鋭い洞察に支えられた本書は、このフィールドに対して極めて明快な見取り図を与えてくれる、信頼の置ける座標である。本書はまた大きな問題提起の書でもある。すなわち、著者の到達した高みから、我々が今後取り組むべき問題が明らかとなるのである。評者はそれを「哲学」と「政治」の境界を越えることの困難さとして考えたい。

本書で展開される様々な見解の中からあえて中心的メッセージを取り出すとすれば、次のようになるだろう。つまり、社会問題に関する規範的関心を取り戻した現在の分析的政治哲学にとって肝心なことは、論証へのこだわりと理想形成の力を放棄することなく、理想から離れた世界への適切な適用を通じて、現実変革への寄与を行うことである、というものだ。これは希望のメッセージである。分析的政治哲学は世の福音ではなくとも、少なくともそれを実践する者にとっては社会的に有意義な活動であるのだから。だがこれは恐ろしく野心的な試みであり、幾多の困難を予想させる。

そのような困難さの中でも、特に重要なものとして、我々は「哲学」と「政治」の架橋をあげることが出来る。本書が説得力をもって主張するように、分析的政治哲学者が現実の問題に関心を寄せ、そこでなされている様々な議論を俎上にあげ、論証を通じて理想理論や非理想理論を展開することに問題はない。だが、どこの誰が政治哲学者の議論を発見し、活用するのだろうか。本書第6章はこの点について、民意による政治哲学的知見の受容は要しないと主張するが、分析的政治哲学の価値が現実変革への寄与にあるなら、議論を作成し、論文や書籍にまとめて満足する、ということ

では終わらないだろう。つまり、意図して議論を世に送り出すことが必要であり、さらに議論の「製造者責任」まで考えれば、その活用に対する見守りも必要であろう。ここまでくれば、何らかの仕方での学界を離れた「政治」へのコミットメントが発生する公算が高い。

ここで哲学者は学術を越えた政治的協働の一翼を担うことになる。そうなれば、どのような政治道徳的責任を政治哲学者は引き受けることになるのか、と問われるだろう。「道理的論証は腕試しや知的誇示の機会ではなく、多少なりとも現実世界に影響を及ぼそうとする試みである」(p. 282)のであれば、影響を与えられる側は、与える側に向かって、どのような道徳判断や規則によって制約されているのかを正当に問うことが出来るからだ。この問いに対して再び分析的政治哲学の方法を用いて、「政治実践に関する道徳的責任」とはどのようなものかについての分析的論証を行うだけでは、十分ではない。むしろこれは学界のみならず広くデモクラシーの中での答えを要求するため、そこでの議論の作法に従うことが必要になる。どのような資格で、どのような人々と、どのような協働を行うべきなのか、ということを実験的政治哲学の「学術としての領分」を離れた場所から、広く社会に対して明らかにすることが求められるのだ。これは分析的政治哲学の内部では答えきれない問いである。

このように、学術としてすべての「望ましいもの」を達成しようとする中で、分析的政治哲学はそれ自体の限界もまた、自覚することになる。だが、このような限界は、分析的政治哲学の方法論的限界であって、著者の限界ではない。むしろ、著者は本書によって、この限界を共に超えることへと我々をいざなう。それはまさに、方法論を通じて方法論を超えようとする著者の、卓抜した知見と議論が到達した高みからこそ我々が見ることを許された、新たに開拓されるべき荒野なのである。

齋藤環著

『オープンダイアログとは何か』

(医学書院、2015年)

川 島 大 輔

「不確実さに耐えうる足場を提供する、オープンダイアログという思考法」

オープンダイアログとは、フィンランドの西ラップランド地方に位置するケロプダス病院において、急性期患者に対して実践されている心理療法の名称である。ユバスキュラ大学のセイックラ博士を中心に数十年の実践蓄積があり、すでに複数の研究論文や著作が出版されている。この手法（実際には手法というよりも考え方や「哲学」であることが強調されるが）の特徴は大きく二つある。一つは急性期の患者から電話依頼があった24時間以内に専門チームが結成され、クライアントのもとに出向くこと、もう一つは本人や家族などと専門家チームが繰り返し対話を行うこと（治療ミーティング）、である。薬をほとんど使用しないにもかかわらず、従来の介入方法よりも良好な結果をもたらすということは、とくに精神医学業界には大きな衝撃とともに紹介された（もっともエビデンスについては疑問も投げかけられているが（e.g., 齊尾、2014））。また患者と医療従事者の専門性における違いは保ちつつ、その権力性を最小化する民主的・人道的な治療方針が策定されていることや、医師以外のいわゆるコメディカルの自律性が重視されていることもあいまって、この療法は様々な政治性を帯びながら、多くの論争を巻き起こしている。

本書は、このオープンダイアログに魅了された精神科医である齋藤環氏が、そのエッセンスを分かりやすく解説したものである。1部ではオープンダイアログの理論的背景と全体像をわかりやすく示し、その後の2部ではセイックラ博士らの論文を翻訳したものが収蔵されている。具体的な中身については実際にお読みいただくこととして、本書では具体的なエピソードよりも、この療法の理論的背景が丁寧に解説されている印象を受ける。オープンダイアログは家族療法、とくにミラ

ノ派の流れを汲むものとして位置づけられるが、不確実さへの耐性、対話性、ポリフォニーといった詩学的観点、そしてその背景にあるポストモダン思想、バフチンやヴィゴツキー、社会構成主義、ナラティブ・セラピーなどの理論的枠組みのもと整理されている。なお同書や関連論文を読むと、こうした理論的背景は実践に先立って明確に位置づけられていたというわけではなく、試行錯誤の実践を通じて、その実践をうまく物語る上で有益な枠組みに構成されたものと考えた方がよさそうである。

さて、このオープンダイアログは今後日本においても広まっていくであろうか。実際には数十年前から展開されているこの療法は世界的にもまだそれほど広がりを見せていないようである。アメリカでのこの手法の伝道者といえるマサチューセッツ・メディカルスクール大学のオルソン博士を中心に強固なエビデンスを蓄積する試みも行われているが、日本ではいまだそうした臨床報告を耳にしていない（そもそも従来とは多くの点で異なるこの療法の評価をどのように考えるべきかという議論がもっとあっても良いのではないか、もっといえばナラティブや社会構成主義という観点が論理実証主義とは大きく異なることからすれば、その評価手法は本来、質的なものになるべきではないかとさえ思う）。おそらく齋藤氏も示唆するように、医療制度や人口規模が大きく異なる日本でこの考え方が広まることは容易ではないのかもしれない。

なお本書では「対話が目的、治療は“廃棄物”」（本書、p. 55）と書かれているが、これは対話の重要性を浮き彫りにするための一つの比喩に過ぎず、回復への希望を抱かないということの意味してはいない。実際、同名のドキュメンタリー映画（Mackler, 2011：YouTubeで字幕付きのものがアップされている）において明確にあらわれていた、「この療法（考え方）を用いることで良くなる」と信じること（believe）こそが、様々な不確実さに耐えるために欠かせないものだろう。彼らがそう信じるのはなぜか。それはおそらく理論的明晰さや実証的エビデンスではなく、臨床現場で培ってきた実践知から理解するべきだろう。回復する

人々を見てきた (have seen) と語るほどの確信が、この療法の存立に不可欠なものではないだろう。これもまた、現前性を重視するオープンダイアログの特徴の一つといえるのかもしれない。

引用文献

齊尾武郎 (2014). 急性性精神病に対するオープンダイアログアプローチ——有効性は確立したか? 臨床評価, 42(2), 531-537.

Mackler, D. (2011). *Open dialogue: An alternative, Finnish approach to healing psychosis* [DVD]. New York: Truthtraveler. <retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=_i5GmtdHKTM>

岡檀著

『生き心地の良い町——この自殺率の低さには理由がある』

(講談社、2013年)

阪本俊生

本書はユニークであると同時に深い内容をもつ自殺研究書である。まず研究目的そのものが斬新だ。通常、自殺研究は自殺多発地域に目を向ける。そして、自殺危険因子、例えば病気や失業、生活苦、離婚や家庭内の不和、いじめや過労等を見ようとする。岡氏は逆に、あえて自殺の少ない海部町に目を向け、そこにある自殺予防因子を明らかにしようとするのだが、こうした研究はあまり例がない。

ユニークなのはそれだけではない。3点あげよう。(1)自殺と社会との関係について、通念を覆す斬新な考え方がいくつも示されている。(2)統計分析(量的調査)と参与観察(質的調査)の両面から自殺を研究されている。(3)手堅い実証的研究である一方で、一見、研究書とは思えないざっくりばらんな言いまわしが随所にあらわれ、読者を楽しませてくれる。

(3)では、一見、筆者の研究姿勢や研究プロセスがまるで自伝のように生き生きと伝わってくる。「思わず「やるな、おぬし」と声をかけたくなるような、海部町とはそういうコミュニティである」といった筆者感想の他、苦労話、発見の様

子の記述である。

もちろん、この研究は、けっして軽くも、いい加減でもない。(2)むしろしっかりとした調査のもとで展開されている。岡氏は、自殺率の統計的根拠に基づき、海部町を調査フィールドとして選んでいる。参与観察をベースにしつつも、海部町や周辺地域について、かなりの規模のアンケート調査も実施し、多角的な観点からの仮説検証をおこなうことで、統計的な量的調査の問題点(現場のリアリティからの乖離)および参与観察等の質的調査の問題点(調査者の主観による偏りや客観性への疑問)の両者の解消をはかっている。加えて、海部町の歴史にも目配りし、その起源や発展史の観点からも他の町との違いを考証している。つまり、自らの発見やそこで得られた仮説について、とことん客観的に見つめようとする意欲と熱意にあふれている。

(3)自殺と社会に関する通念を覆す考え方はどうであろう。自殺予防因子として岡氏は5つの要因をあげている。すなわち、①他人の異質性への寛容さ、②人物本位主義、③自己効力感が強いこと、④病は市に出せという考え方、⑤ゆるやかな絆、である。これらは、自殺研究者が一般的に考える予防因子と異なり、参与観察ならではの観がある。紙数の関係で詳細は書けないが、いくつかふれておこう。

⑤について、従来の社会的絆が自殺予防にとつて重要であるといわれてきた。だが本書は、絆もその質が問われることを指摘する。かつてデュルケムは、人びとの絆は弱くなりすぎても強くなりすぎても自殺が増加するとした。つまり中庸の重要性である。本書は、その絆はどうあるべきか、その中庸ということの内容に踏み込んでいる。

④は自殺論でよくいわれる援助希求(他人に助けを求めること)の重要性と関連するが、自殺対策にありがちな、援助希求の啓発ではなく、それが可能となる社会環境の重要性が問われている。それが「病は市に出せ」である。そして、これら④と⑤が、別の要因①、②、③と複合的にかかわっている。

最後に、私にとってとくに興味深かった点にふれておこう。自殺は社会の幸福度と関連づけられ

ることも多い。だが岡氏は、自殺の少なさは幸福度よりは、幸福でも不幸でもない、むしろ「そこそこでええわ」という中間的な考え方にしかかわるという。これは自殺を不幸度と関連づけたが、その少なさを幸福度とはしなかったデュルケムの考え方に通じる。また海部町は、自殺がより多い他の町と比べ、経済格差はもっとも大きいが主観的格差は最小という調査結果も興味深い。「病、市に出せ」、「損得勘定を馬鹿にしない」、家屋の「みせづくり」によるサロン空間の存在等から見てとれるように、海部町のコミュニティの人間関係には経済がしっかり溶け込んでいる。言い換えると、人間関係から経済が奪い去られた「純粋な関係」（ギデンズ）などではない。この商人的ともいえる気質が、ある種の公共性（セネットは現代にその喪失をみた）の社会空間をもたらし、5つの予防因子につながっているようにも思える。だとすれば、自殺予防の鍵もそのあたりにあるのかもしれない。

天田城介・渡辺克典編著
『大震災の生存学』
(青弓社、2015年)

森 山 花 鈴

本書は、立命館大学生存学研究センターが東日本大震災をテーマに主催したシンポジウム「災(さい)/生(せい)―大震災の生存学」(2013年11月14日)を契機として発行されたものである。

本書によると、生存学は、「障老病異」(「障害」「老い」「病い」「異なり」)を研究対象としており、この状態にある人々の生き抜く技法や生の過程に着目した上で、生存の現代史、生存のエスノグラフィ、生存をめぐる制度・政策、生存をめぐる科学・技術という四つの課題群を打ち出し、新たな科学のあり方やあるべき世界の実現方法を示すことを課題としている(「はじめに」より)。

第1章では、東日本大震災・原発事故を契機とする社会的排除について着目し、震災関連死の状況や児童虐待率の増加などから構造的な「つながりの貧困」について記し、社会的に排除されたのが障害者、高齢者、病者、子どもなどであったこ

と、そして原発災害の詳細についても記している。第2章から第4章までは、災害弱者と呼ばれる障害者に焦点を当て、当事者の視点を含め福島第一原発事故をめぐる問題についても記している。第5章と6章では、「老い」が課題となり、第6章では福祉施設が地域にどのように受け入れられるかを明らかにしている。そして、第7章と第8章では、外国人・移住者と震災について記している。第7章では、「復興ナショナリズム」について触れられており、興味深い。「がんばろう、日本」という言葉について、著者の郭基煥氏は「外国出身住民は、この主体としての資格があるのか、という不毛で寒々しい問いのなかに置かれてしまうのではないだろうか」(p.155)と問うている。しかし、実は同様のことは外国人のみならず、日本人にも実感することができる。例えば、東日本大震災発災以降掲げられている「がんばろう、東北」というスローガンがそれである。この言葉の中には茨城県や千葉県、長野県は入っておらず、被害が大きかった地域もどこか取り残されてしまっている面がある。第8章では、著者のアンジェロ・イシ氏が記すように在日ブラジル人が日本語で「がんばろう日本」とポルトガル語雑誌で書いている事例を挙げ、「これも、『チーム日本』から排除されたくないという意思表示だと私は捉えている」(p.178)とあるように、何気なく使用している「言葉」の力についても今一度考えなおす必要があることに気付かされる。最後に、第9章では、日本社会全体の変容について記し、経済や産業のあり方と公平・保障、ケアとの関係について述べられている。

本書には、当事者視点も盛り込まれ、東日本大震災や阪神大震災発災時に何が起こったのか、そしてどのようにして「障老病異」の人々が生き抜いてきたのかについて知ることができる。ただ、本書の前半部分であまりにも障害者や高齢者などのいわゆる災害弱者に焦点が当てられているために、他の被災者の状況への目配りがされていないのは疑問が残る。なぜなら、こうしたことによって「災害」そのものの実態が不透明なものになってしまうように思われるからである。東日本大震災の場合には、広域災害であったことに加え、津

波災害および原発事故も生じていたため、これまでにあった他の災害と比べ特殊性が増している。震災発災直後、障害者や高齢者が取り残され避難所に入れないといったことも多くあったが、障害者や高齢者でなくとも避難がうまくいかなかったケースも多くある。そのため、過去を反省し様々な人々の知見から対策を練り直すことは必要だが、発災当初は誰しもが必死であるため、批判ばかりになってしまうとお互いの傷つけ合いにとどまってしまう。この点においては、生存学で「障老病異」を研究対象とする際には、そうではない人々のことをどのように定義するのか、そして対照群として比較することが、当時何が起こっていたのかを知る上でも重要であるように思う。

しかしながら、震災関連の書籍が多くある中、本書は「生存学」として当事者の視点からも丁寧な事例が積み重ねられており、非常に参考になるものである。特に、災害を経験したことが無い方や実態を知りたい方にお勧めしたい。

新刊紹介

平山正実・斎藤友紀雄監修

『自死遺族支援と自殺予防——キリスト教の視点から』

(日本キリスト教団出版局、2015年)

森山花鈴

本書は、キリスト教月刊誌『信徒の友』に2年間にわたり連載された「シリーズ自死」が書籍化されたものである。精神科医であり遺族支援のNPOの理事長でもあった故平山正実氏、そして日本いのちの電話連盟理事であり日本自殺予防学会理事長である斎藤友紀雄氏(日本基督教団牧師)が監修している。自死遺族支援を切り口として、過去、そして現在のキリスト教における「自死」の扱いにも踏み込んだ内容となっている。

第1章「自死遺族を支える」では、精神科医の石丸昌彦氏(キリスト教メンタルケアセンター理事)が「死に引き寄せられるのは病気の症状ゆえであって、その人本来の願望ではない」と述べる。また、平山氏も「自死者は自分の自死行為に責任があるのか」という問題について、自らのクリニックを訪れた遺族に調査を行い、多くの自死者が何らかの精神疾患に罹患し精神科を受診していたという事実を記すことで、自殺に関する誤解を丁寧に解いている。第2章「自殺予防の取り組み」では、専門職だけでなく、一般の人でもできる取り組みが説明される。また、実際に自殺者の葬儀の際に気を付けるべき点についても明らかにされている。さらに、「自殺をしたい」と打ち明けられた場合にすべきこと、すべきではないことも記されており、身近に自殺を考える人がいた場合にも役立つ内容となっている。第3章「死にたい人と自死遺族と自死者のために」では、「誰もが自殺予防に関われる」ことを提起した上で、当事者や遺族支援、自殺予防活動をしている人たちの声を紹介しており、現場の実情を知ることができる。

平山氏と斎藤氏は日本の自殺対策において先駆的な活動をしてきた方々である。本書は、この両人がキリスト教の視点からこれまでの自殺対策を振り返り、まとめ上げた本となっており、宗教と死の関係について関心がある方にもお勧めしたい。

本橋豊著

『よくわかる自殺対策——多分野連携と現場力で
「いのち」を守る』

(ぎょうせい、2015年)

森 山 花 鈴

「自殺対策」とは自殺予防、遺族支援までを含めた対策のことを指す。また、自殺の要因には様々な問題が絡むため、自殺対策には多分野からのアプローチが必要となる。たとえば、経済的な問題を抱えた上でうつ病を発症し、列車への飛び込み自殺を図ったケースがあった場合、経済的な面、医療的な面、そして物理的な面でも介入ポイントは複数ある。これらの介入ポイントで、それぞれ個々に対策を練ることも重要であるが、それでは根本的な解決にはならないため、本書の副題にあるように「多分野連携」が重要となってくる。

本書は3部構成となっており、第1部「自殺対策のいま」で統計や自殺対策の地域介入研究について記し、自殺対策の研究や現場の実践結果（東日本大震災発災後の対策を含む）を明らかにしている。また、海外やWHOにおけるレポートも掲載している。第2部「自殺対策の最前線」では、各地の具体例を提示し、自死遺族支援にもスポットをあて、遺族支援の活動を行っているNPOの代表者がそれぞれの活動を記している。さらに、自殺多発地域と呼ばれる場所で水際対策に従事するNPOからの報告や職場のメンタルヘルスについても記されている。第3部「実践と理論に基づく、自殺対策のこれから」では、多分野横断的に官・民・学それぞれの立場の専門家が執筆者に名を連ねており、これまでの自殺対策の経緯、多重債務問題や連帯保証問題、経済学や公衆衛生学からみた自殺対策の動向、マスメディアと自殺対策について説明されている。

本書の特徴は、多分野の執筆者が多いことである。NPOなど現場の人から、行政（国、地方）、大学の研究者でも医療系にとどまらず多くの人が参加している。執筆者だけで50人を数えるということだけで、その多さがわかるだろう。

本書は自殺対策の歴史や現状が記されているため、自殺対策の現状を知る導入書となっている。