

## 「現象学的倫理学に何ができるか？ ——応用倫理学への挑戦——」コメント

品川哲彦<sup>1</sup>

まず、力のこもった報告に感謝いたします。私自身はフッサールの現象学を研究の出発点としましたが、現在は主として倫理学の主題を論じています。その立場からコメントいたします。

### 1. 現象学的倫理学と応用倫理学（吉川孝さんへのコメント）

吉川さんが指摘されたことを大きく二点にまとめると、第一に、現象学的倫理学は原理や原則を提示できていない<sup>2</sup>、第二に、現象学によるアプローチは臨床場面での考察に適している<sup>3</sup>、ということになるでしょう。私はその二つの点に同意します。この二点を倫理学の概念で言い直せばこうなるでしょう。現象学的倫理学は個別の事例について普遍性をもった原理原則に基づいて是非を裁断する原理原則主義（*principlism*）にたいして批判的な位置にあり、その結果、倫理的思考においては事例の個別性への配慮が重要だとする、いわゆる特殊主義（*particularism*）に近づき、それゆえ特殊主義を奉じる徳倫理（*virtue ethics*）やケアの倫理（*ethic of care*）に親近性をもっている、と。この方向の先に、現象学的倫理学は応用倫理学に積極的に取り組むべきだという提言<sup>4</sup>があるのも自然な論理の流れに思います。

というのも、応用倫理学はその出発点において社会に生じる具体的な倫理的問題に取り組むという趣旨から始まったからです。応用倫理学の最初の分野である生命倫理が生まれたところに言及しておきます。20世紀前半、とくに1930年代からの英米圏ではメタ倫理学、すなわち倫理的判断に用いる概念の意義の分析が倫理学の最も中核に位置づけられて

<sup>1</sup> 品川哲彦（しながわ てつひこ）。関西大学教授。tsina [at] kansai-u.ac.jp ([at] のところは@)。

<sup>2</sup> 「現象学は、通常の規範倫理学がもちあわせているような道徳の原理や理論を示すことに成功していない」（吉川孝、「現象学的倫理学に何ができるか？——応用倫理学の挑戦——」、本号4頁）。

<sup>3</sup> 「現象学的倫理学は（中略）臨床場面での倫理的問題を考察することに貢献しうる」（本号5頁）。

<sup>4</sup> 前註の引用に引き続いて、「このことは、現象学的思考と応用倫理的思考との親和性を示している」（同上）。

「現象学的倫理学に何ができるか?——応用倫理学への挑戦」コメント (品川哲彦)、『倫理学論究』、vol. 4, no. 2, pp. 34-43)

いたのにたいして、1960年代の終末に社会のなかに生じる具体的な倫理的問題にとりくむ応用倫理学は、トゥールミンにいわせれば、「生命倫理学はいかにして倫理学の生命を救ったか」<sup>5</sup>と説明しうる期待をもって迎えられました。ところが、ほぼ前後して同じトゥールミンが「原理という暴君」<sup>6</sup>と記したように、生命倫理学は(ビーチャムとチルドレスの四原理<sup>7</sup>に代表されるように)原理原則に傾いていきました。それにたいして、徳倫理の論者は異議を申し立てました<sup>8</sup>。この対立構造は、ほぼ同時代の政治哲学ないし社会哲学における対立と共鳴しています。すなわち、社会契約論とリベラリズムの系譜を継ぐロールズの正義論にたいするアリストテレスの流れを汲む共同体主義の異議申し立てです。ここでも普遍的な原理に立脚する思考法と上述の特殊主義との対立があるわけです<sup>9</sup>。

さて、以上の遠望からは、現象学的倫理学を、徳倫理やケアの倫理などと同様に、状況の個別性を重視する特殊主義の倫理理論と位置づけることができそうに思えます。

しかしながら他方で、そう言い切るには私は躊躇します。なるほど、原理原則主義を批判する特殊主義の倫理理論は成り立つ。その例は徳倫理やケアの倫理である。しかし、これらの特殊主義の倫理理論はそれぞれが倫理的な善悪を判断する基準でもあるなんらかの規範に立脚している<sup>10</sup>。それにたいして、現象学的倫理学にはそのような特定の内容をもった規範を(先の原理原則主義批判からして原理や原則という形式でなくてまったくかまわないが)明示する用意があるだろうか。そういう疑問が残るからです。

とはいえ、「現象学的方法こそが人間の生のありようを紛うかたなく捉えるだろう。道徳的ないし倫理的な問題についても同様である」という反問があるかもしれません。ここで私が現象学をどうみているのかを明確にしておくほうがよいでしょう。研究生生活を現象学から出発したひとりとして、私は、自明のものとして妥当している制度や慣習を現象学

<sup>5</sup> Toulmin, Stephen, "How Medicine Saved the Life of Ethics", in *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 25, no. 4, 1982, pp. 736-750.

<sup>6</sup> Toulmin, Stephen, "The Tyranny of Principles", in *Hastings Center Report*, vol. 11, no. 6, pp. 31-39, 1981. なお、このかんの事情については、品川哲彦、「生命と倫理——生命倫理学と倫理学の生命」、有福孝岳編『エチカとは何か』、ナカニシヤ出版、1999年、参照。

<sup>7</sup> Beauchamp, Tom L. and Childress James F., *Principles of Biomedical Ethics* (初版は1979年)が提示した生命倫理学の基本の原理で、患者の自律の尊重、患者への善行、患者への無危害、医療資源の利用機会ないし分配に関する正義をいう。

<sup>8</sup> そのアメリカにおける代表者は Edmund D. Pellegrino である。

<sup>9</sup> 共同体主義はアリストテレスだけでなく、ヘーゲルの人倫の観念を受け継ぐが、他方、ロールズは明らかにカントを継承している。それゆえ、リベラリズムにたいする共同体主義の異議申し立てはカントにたいするヘーゲルの異議申し立てと重なる部分がある。品川哲彦、『倫理学の話』、ナカニシヤ出版、2015年、151-202頁、参照。

<sup>10</sup> それは、徳倫理でいえば、正義、勇敢、温和等々の諸徳であり、ケアの倫理でいえば、相手のニーズに気づく感受性、自分がケアしなければ相手がどうなるだろうと考える責任感等々、ケアを成り立たせる諸規範である。

「現象学的倫理学に何ができるか？——応用倫理学への挑戦」コメント（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 4, no. 2, pp. 34-43)

が括弧に入れることで無力化し、そうしなければ見えてこない真相をとりだす機能をもっていることを認めています。実際、私が若いころに現象学の研究者として倫理学に関して発表した最初の論文の題目は「隠れたしかたで働いている規範」<sup>11</sup>でした。ですから、吉川さんが現象学的倫理学の特徴として挙げた五つの特徴<sup>12</sup>に基本的に賛同できます。しかし、「現象学的倫理学は（中略）誰がどのような立場から判断するのか・すべきかを考察の射程におさめようとする」<sup>13</sup>という箇所については、私は、現象学的アプローチが「誰がどのような立場から判断しているのか」を剔抉できる点に信頼を寄せますが（だからこそ、「隠れたしかたで働いている規範」をとりだせるというわけです）、他方、「誰がどのような立場から判断すべきか」という批判的考察の根拠はどこから来るのか、はたして現象学的記述がその「べし」を用意するのか。たとえていえば、フーコー（で現象学の例示とするのは的外れかもしれませんが）の監獄や狂気についての剔抉は、「そこで何が行なわれていたか」を、しかも彼の分析でなければそうは見えなかったかもしれないことをまざまざと目に見えるようにしてくれます。だが、（現象学的な）記述とその記述されたことならについての道徳的ないし倫理的な是非についての判断は、記述そのものとは別にあるはず<sup>14</sup>です。

けれども、この質問はとりあえず宙づりにしたまま、具体的な問題を取り扱っておられる池田さん、小手川さんのご報告に向かいましょう。

---

<sup>11</sup> 品川哲彦、「隠れたしかたで働いている規範」、『日本倫理学会論集 25 規範の基礎』、慶應通信、1990年。

<sup>12</sup> 吉川、本号8頁。

<sup>13</sup> 同上。

<sup>14</sup> フーコーを読んで、たとえば、パノペティコンによる監獄の一括管理に嫌悪すべき支配を読者が感じるとしても、しかし、パノペティコンが最も効率的な管理であるという功利主義的な正当化はありうる。読者がその擁護論をとおして功利主義を批判するとすれば、そのさいには読者自身の倫理的立場を明確にしなくてはならない。

なお、記述と規範的判断ないし価値判断とは別であるというここでの私の主張は、20世紀の（少なくとも前半において）倫理学のいわば金科玉条であった自然主義的誤謬を指摘したもののように思われるかもしれない。しかし、そうではない。ここでは、記述のなかに規範や価値にもとづく判断が含まれているからだ。それゆえ、その記述から規範や価値づけをとりだすことはできる。ちなみに、記述と価値ないし規範との関係は、おそらく3種類に分かれるだろう。(1)まったく価値も規範も含まない事実についての記述。例、「彼の身長は195センチである」。(2)価値や規範が含まれた事実について、記述する主体はその価値や規範に与していない場合の記述。例、「バスケットボールでは身長が高い選手が有利である。したがって、195センチの彼が周囲からお節介にも『君の背の高さを生かしたいなら、バスケットボール部に入るべきだ』とよくいわれているのを私は知っている」。(3)記述する主体が価値や規範に基づく判断をしている記述。例、「バスケットボールでは身長が高い選手が有利である。したがって、195センチの彼に私はよく『君の背の高さを生かしたいなら、バスケットボール部に入るべきだ』と勧めたものだ」。

## 2. なぜ、動物の生存様式は尊敬に値するのか（池田さんへのコメント）

功利主義に立脚するシンガーの動物倫理について、池田さんは（ケアの倫理の論者である）キテイや（センのケイパビリティ・アプローチを援用しつつロールズの正義論を批判しつつ拡充を試みる）ヌスバウム等を援用しつつ批判を展開しています。私自身もシンガーよりはるかにキテイやヌスバウムに近い倫理的な立場に立っています。

だが、まず確認しておかねばならないのは、いうまでもないことですが、功利主義という倫理理論はその拠って立つ倫理規範を闡明にしている点です。それは善という倫理規範であり、功利主義はその善を快の増大および苦の減少として解釈します。それに加えて、ひとりひとりの当事者を等しく配慮するという正義ないし公平の規範に則って、社会全体により大きな快が得られるなら、その実現のために必要なそれより少ない苦は容認されるし、より大きな苦が避けうるなら、その実現のために必要なそれより少ない快の断念は容認されると考えます。ベントムが幸福を快に、不幸を苦に還元したことで、道徳的ないし倫理的に配慮すべきもの、すなわちある行為によって影響を受ける者が被る快と苦は、精神的なものだけにかぎらず、身体的なものに広がります。ですから、動物がその動物自身のために道徳的に配慮されねばならない当事者として認められるわけです。これにたいして、人間の経験する快のなかには選好の充足と表現すべきものがあり、そのために、選好を可能にするのに必要な自己意識や認知能力が快苦を感じうる能力の有無の徴表として選ばれる傾向があります。

さてそのうえで、池田さんのご報告について私がまず伺いたくなるのは、この批判は功利主義という倫理理論そのものに向けられているのか、それともそれ以外の点に向けられているのかということです。わたしのみるところ、さしあたりは前者である以上に後者であるようにみえます。

そうみえる要因のひとつは、（ひょっとすると現象学は実証的な知見を出せないという批判にたいして現象学を擁護しようという意図が強く出たために）シンガーのとり方よりも現象学のほうが動物の幸福な生活をいっそう的確に捉えられるという、「方法」としての優位を主張されているようにみえる点です。「一定の動物への道徳的配慮を人間に要求する際の考慮項目として、快苦や選好の能力の有無というシンガーらが持ち出す基準に比べて、それぞれの動物がその環境と結びつき発展する特殊な仕方は複雑で明快さに欠け

るかと思われるかもしれない。本当にそうだろうか<sup>15</sup>という箇所は多義的です。シンガーでは快苦や選好の能力はまさにその個体にとって善(悪)が存在しうるか否か、すなわち道徳的配慮をする必要の有無に直結します。ですから、基準といっても配慮の必要の有無を裁断する基準です。これにたいして、プレスナーによる現象学的アプローチがとりだす動物と環境の関係のありようは道徳的配慮をする必要の有無に直結せず、むしろ適切な配慮のしかたを決める基準でしょう。したがって、池田さんはこの箇所では、「一定の動物への道徳的配慮」をすることをすでに所与の前提として推論が進められているようにみえます。しかし、なぜ、動物に道徳的配慮をすべきなのでしょう。この部分ではそれが論じられていません。これにたいして、功利主義はまさにその理由を、(一部の動物には)快苦の能力があり、苦の増大は悪だからと説明します。したがって、先に申したように、池田さんの批判は功利主義という倫理理論に向けられているというよりは、動物の幸福への配慮という(功利主義も共有する)規範を前提として、その適切なやり方を測定する方法としてシンガーのとり方<sup>16</sup>より現象学的アプローチのほうが的確であると主張されているようにみえます。

しかし、池田さんの本来の主意はそこにはないように思います。というのは、一方では、その種に応じた生存様式は(功利主義で快苦がその位置を占めているのと同様に)善そのものを意味しているようにも受け取れるからです。ヌスバウムを介してアリストテレスを援用している箇所にそのことは明らかです<sup>17</sup>。しかし、だとすれば、それぞれの生物種はそれぞれの果たしうる機能(ergon)をもち、しかもその機能はその生物種の形相に応じて決まっており、形相は目的因と結びついているから、その機能を現実に果たす(つまり繁栄する)ことはその生物種にとって善であり、したがって果たすべきであるというアリストテレスの形而上学かつ倫理学がここに導入されているのでしょうか。このアリストテレスの形而上学かつ倫理学は現象学的記述から見出されたのでしょうか。

それぞれの種の環境との関わり方を的確に認識できる現象学的アプローチがこうした倫理的観点をもたらすのか。試みにそう考えてみましょう。

ひとつには、ある特定の種の環境との関係を調べれば、当然、その環境のなかには他の

<sup>15</sup> 池田喬、「反種差別主義 VS 種の合理的配慮——動物倫理への現象学的アプローチの試み——」、本号 15 頁。あるいは同様の解釈へと誘う箇所として、「快苦や選好に訴えることが特に実証的なデータを得るのに役立つわけでもなく、また、種の間での繁栄の仕方を考慮せずに特定の能力の発達やそれを通じた幸福を語るのナンセンスである」(本号 17 頁)。

<sup>16</sup> たとえば、「神経科学、医療的診断、IQ テスト」(本号 20 頁)。

<sup>17</sup> 本号 16 頁。

「現象学的倫理学に何ができるか？——応用倫理学への挑戦」コメント（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 4, no. 2, pp. 34-43)

生物種も属すのですから、研究が進むにつれて、それぞれの種を主体とした環境がたがいに重なり合い、ひいてはいかなる種も他のいかなる種と共存するほかありえないという結論に至るでしょう<sup>18</sup>。これは環境倫理学の考え方です。アリストテレスの倫理理論とは独立です。だとすれば、池田さんの提示しようとしている動物倫理は、当初の目論見に反して<sup>19</sup>、個々の生物種にとっての環境の重なり合いからそれぞれの生物種を生態系の不可欠な構成員として尊重する環境倫理学を背景理論とし、それによって正当化されるのかもしれない。

あるいは、独自のあり方をしている者はその独自性ゆえに尊重すべきだという発想でしょうか<sup>20</sup>。この発想は、人種差別や性差別の根底にある「文化帝国主義」<sup>21</sup>を批判する池田さんの別の箇所での論証と通じるのかもしれない。だが、その箇所についていえば、なるほど人種差別や性差別が価値の一元化によって促進されるとしても、それらが差別であるのは、有色人種が白人となんらかの共通の性質（たとえば、政治行動をする主体であること）をもち、肌の色はその性質にとって有意な違いではないからであり、女性が男性となんらかの共通の性質（たとえば、就業能力）をもち、生物学的差異はその性質にとって優位ではないからであって、多様な性格を無視しているからではありません<sup>22</sup>。この関連でいえば、多様性が認識されたとして、しかし、その多様性を尊重するか否かという道徳的ないし倫理的判断は別に根拠づけられなくてはなりません。

池田さんは最終的には、「原的に与える直観」に依拠する倫理学者の態度によって現象学的倫理学を倫理的に基礎づけようとしているようにみえます<sup>23</sup>。「すべての原的に与える直観」を求めようとしないという点で、倫理学者としてのシンガーが批判されるのは至当

---

<sup>18</sup> たとえば、クマの生活様式を尊重するためには、クマの生きられる生態系を維持すべきですが、その生態系にはクマによって捕食される他の生物種もいることから、それらの生物種の生活様式を同時に尊重するためには、それぞれの生物種の個体とその生態系の規模に応じて適切な数だけ生存すべきだというアルド・レオポルドの土地倫理（land ethic）が援用されることになるだろう。

<sup>19</sup> 環境倫理学については「規模の大きすぎる思想」として「実証的観点からして曖昧になりがち」と批評されている（本号 10 頁）。

<sup>20</sup> 文化の次元でこのような議論を展開している例としては、Klaus Held, „Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt“, *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 24/25, E. W. Orth (Hrsg.), 1991. それについての私見は、品川哲彦、「生活世界・故郷世界・異郷世界」、竹市明弘・小浜善信編『哲学は何を問うべきか』、晃洋書房、2005 年、202-206 頁。

<sup>21</sup> 本号 12 頁。

<sup>22</sup> キテイの娘である精神遅滞者のセーシャが特定の音楽や人物を好むということは、セーシャに快苦を感じる能力がある証であり、その点で功利主義からすれば、セーシャは道徳的配慮の対象である。シンガーの倫理理論がこれを看過しているとすれば、それが誤りであるという点は変わらない。

<sup>23</sup> 本号 19 頁。

「現象学的倫理学に何ができるか？——応用倫理学への挑戦」コメント（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 4, no. 2, pp. 34-43)

でしょう<sup>24</sup>。

しかしながら、私にとっての疑問は、倫理学者の倫理ではなくて、ある事態が現象学的に「……である」と記述されたとして、しかし、それについて「……であるべきだ」と是認する当為や、あるいは「……であるべきではない」と現状の改革を求める当為はどこからくるのかという疑問です<sup>25</sup>。それがまさに1節で述べた疑問であり、池田さんのご論稿によっては、私の問いはまだ宙づりになったままであると申さざるをえません。

### 3. 「無自覚に前提としていること」は道徳的ないし倫理的にどのように位置づけられるか（小手川さんへのコメント）

ところが、レヴィナスについては「べし」がどこからくるかは明らかです。なぜなら、レヴィナスの彼の独自の倫理理論をもっているからです。それは〈同〉を超越する〈他〉による〈同〉の審判という一種の形而上学的な倫理理論です<sup>26</sup>。倫理理論が形而上学によって基礎づけられているそのことを、私は否定的にみているわけではありません。アリストテレスの倫理理論はそうですし、カントの場合も、その叡知界と現象界の区別に思えば、形而上学が控えているわけです。ただし、レヴィナスがその他者論に現象学的思索をとおして逢着したことについてはまったく疑いえないものの、しかし、その現象学的思索の結果からその形而上学が不可避免的に導出されるかは別の問題です。したがって、1節に述べ、前節末に繰り返した私の問いは依然として宙づりにされています。

さて、そのうえで小手川さんのご報告に向かいましょう。すると、上述の問いを小手川さんのご報告それ自身の論理構成についても抱かざるをえませんでした。「現状では家父長的な家族が多いとしても、そのような家族を記述することは、家父長的な家族こそがあるべき家族であるといった規範的な主張を含意しない。むしろ家族の現象学的な分析を通

<sup>24</sup> 本号 20 頁。

<sup>25</sup> ちなみに、実証科学の分析に依拠するシンガーが実証科学の研究の進展に応じて、苦しめてはならない動物の範囲を変えていくことについて、池田さんは「自らの行為の是非が科学の結果によっていくらかでも変化することに奇妙な感じを覚えるのは私だけだろうか」（本号 20 頁）と疑問を呈しているが、この箇所には二点指摘しておく。ひとつは、実証科学の調査結果は事実であり、その事実をたいしてどのような倫理的判断を下すということは別である。もうひとつは、現象学的分析にもまた実証科学と同様に進展ということがあるとすれば、現象学的倫理学についても、現象学の結果によってその倫理的見解が変化することはあるのではないか。

<sup>26</sup> 「同の審問が同の自我中心的自発性においてなされることはありえない。同の審問は他によってなされるのだ。他者の現前によって私の自発性がこのように審問されること、われわれはこれを倫理と呼ぶ」（Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, p. 13.）

「現象学的倫理学に何ができるか?——応用倫理学への挑戦」コメント (品川哲彦)、『倫理学論究』、vol. 4, no. 2, pp. 34-43)

じて、われわれが家族を理解する際に無自覚に前提としていることを明るみに出すことができるなら、よりよい家族のあり方を照らし出すことが可能となるはずだ<sup>27</sup>。しかし、「無自覚に前提としていること」がどうして「よりよい家族のあり方」という規範、「べし」の抽出に通じるのか、あるいは、たとえば引用の前半部に示唆されている、家族は家父長的であるべきだという規範を批判ないし否定する特定の倫理的主張に通じるのかは明らかではありません。

論理的には次の二つの可能性が考えられるでしょう。第一に、現象学的分析によってとりだされた「無自覚に前提としていること」それ自体が規範的な意味をもっており、それによって、たとえば、現実にはその規範を満たさないしかたで行われている子育てにたいして批判する機能をもつという可能性。第二に、「無自覚に前提としていること」それ自体はそれだけでは規範的な意味をもつものではなく、したがって現象学的分析の外部からそれを道徳的ないし倫理的な観点から評価する規範が導入されるという可能性。

小手川さんのご報告は、私のみるところ、前者の道をたどっているように思います。というのは、『全体性と無限』第四部からとりだされた三つの主張はそれ自体規範的な意味をもつからです<sup>28</sup>。そして、私はその三つの主張の内容について賛同します。しかし、だとすれば、現象学的分析によってとりだされたものは、たんに「無自覚に前提としていること」ではなくて、むしろ(昔々にそういう題目で発表した者からすると)「隠れたしかたで働いている規範」、いやいっそう正確に言えば、「実際には働いていないかもしれないが、働くべき規範」なのではないでしょうか。

さて、すると、たとえば、自分の子どもを自分の作品であるかのように自分の意図を子どもに押しつけている親を相手に、われわれはこうした対話を展開することになるでしょう。「あなたは我が子を子どもとして受け止めているか」「受け止めている」「だが、子どもはあなたの作品ではない。それはこれこれこういう理由からだ。あなたは今の話に納得するか」「納得した」「それなら、あなたは自分の子どもを自分の作品のように扱ってはならない。もしそうするなら、あなたは自己矛盾を犯していることになる」。この説得がどれほど効力をもつかはともかく、私はここにカントの寄託物についての論証<sup>29</sup>と同型の論

<sup>27</sup> 小手川正二郎、「子をもつことと親になること——『家族』についての現象学的倫理学の試み」、本号 24—25 頁。

<sup>28</sup> 本号 29—30 頁。

<sup>29</sup> かりに、自分の資産を増やす機会があれば、必ずそれを利用するという格率を立てたひとがいるとしよう。そのひとは、他人から預かった寄託物について、それが寄託物であることを示す証拠がないのならば、その所有者が死んだあとにそれを自分の所有物にしてしまうだろう。しかし、この格率は普遍的道徳

「現象学的倫理学に何ができるか?—応用倫理学への挑戦」コメント (品川哲彦)、『倫理学論究』、vol. 4, no. 2, pp. 34-43)

理を見出します。それによって指摘したいのは、子どもについての現象学的分析がとりだされたのが規範であって、だからこそ分析が倫理的含意をもちえたのだということです。

しかし同時にまた、「無自覚に前提としていること」という把握は、既存の規範を再生することにつながらないかという疑問ももたざるをえません。ハーストハウスに依拠した「親になる・自分たちの子どもをもつのを拒むことが……カップルが営んできた生活を生涯維持して運に委ねる点は何もないようにすることを示唆しうる」<sup>30</sup>という箇所を感しました。これは、親子関係を任意加入のクラブのように考える過ちの指摘に通じています。私はその内容に賛同します。という以上に、人間関係とは自発的に選択できるものばかりではないという指摘はケアの倫理を研究している私にはなじみの論点です。すなわち、その論点は、ベイヤーがケアの倫理を擁護した論文のなかで展開した論点です<sup>31</sup>。あるいはまた、それは、「自律とは抽象的基準に照らして形成された計画の自由な追求である——この自律の全体像は、依存する他者へのケアはおそらく誰か他のひとか国家に委ねることができるということを前提としているのだろう」<sup>32</sup>というキムリッカの自律観を、まさにそれが的確であるゆえに、その一面性を指摘した私自身の見解にも通じます<sup>33</sup>。しかし、人間関係は自発的に選択できるものではないという指摘は、そのような関係なしには社会は成り立たないという社会的観点を導入することによって道徳的ないし倫理的な批判的な機能をもちます。これにたいして、徳倫理は個人の生き方についてその見解を主張するゆえに (なるほど、子どもをもたない生き方も認めつつも)、特定の生き方を善とするおそれがあります。「無自覚に前提としていること」という把握に立つかぎり、現象学的倫理学にも同じおそれを感じます。2頁に記したように、普遍的な原理に立脚する思考法と上述の特殊主義との対立の一例は、社会契約論とリベラリズムの系譜を継ぐロールズの正義論にたいするアリストテレスの流れを汲む共同体主義の異議申し立てでした。ここで共同体主義が当該の共同体の文化的伝統を重視する倫理的立場であり、したがって、保守的な傾向に近づきやすいことを指摘しておいてもよいでしょう。倫理学を離れて現象学

---

法則にはなりえない。なぜなら、それが寄託物である以上、それは他人の所有物であって、自分の所有物ではないからである。それゆえ、この格率はそれ自体に矛盾を含んでいるので普遍的道徳法則にはなりえないという論証。Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, die Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902ff., Bd. V, S. 27ff.

<sup>30</sup> 小手川、本号 27 頁。

<sup>31</sup> Annette C. Baier, *Moral Prejudice*, Harvard University Press, 1994, p.31.

<sup>32</sup> Wil Kymlicka, *Contemporary Political Theory: An Introduction*, Clarendon Press, 1990, p.285.

<sup>33</sup> 品川哲彦、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007年、234頁。

「現象学的倫理学に何ができるか？——応用倫理学への挑戦」コメント（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 4, no. 2, pp. 34-43)

に関連していえば、われわれの行なっている先行判断をとりだす解釈学的アプローチがそれだけでは保守的な傾向に近づきやすいことを思い出してもよいでしょう。とはいえ、現象学から出発したひとりとして、私は（3頁にフーコーを援用して申したように）記述が必ず現状の追認に帰趨するとは考えておりません。しかし、だとすれば、現象学はそのための批判的視点を記述から取り出すことができるのか。それは可能か。それとも記述とは別に用意された規範からそれをするのか。しかしその場合には、その規範が現象学的の忌避する（体験から遊離した）「構築」でないことをどのように保証するのか。繰り返し申してきた私の問いを改めて定式化すれば、こういう問いになります。

最後に、「自分の」でありつつ「他者」であるという「私の子ども」の特殊な位置は、私の子どもではない他者にたいする尊重を人間が現実獲得することへの通路として機能するのかという問いがあります。しかし、もし、そうであるとすれば、子どもを私の子どもではない他者と同様に扱ってしまう不備に通じるおそれがあり、同時にまた、そうではないとすれば、私の子どもの帯びている他者性は私の子どもではない他者のそれと断絶しているとするおそれがあるでしょう。けれども、これはレヴィナスの倫理理論の内部における子どもの位置づけという問題であって、今回の主題からは外れる論点です。したがって、この問いは、今回は、控えることにいたします。