

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか

品川哲彦¹

はじめに

第38回日本現象学会大会において開催された公募ワークショップ「現象学的倫理学に何ができるか？ 応用倫理学への挑戦」では、吉川孝氏、池田喬氏、小手川正二郎氏（以下、敬称略）による報告があり、それを受けて私がコメントを付した。そのコメントに、今回、それぞれの方から応答をいただいた²。真摯な議論の継続と展開を喜んでいる。

私のコメントの核心は、「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」（品川 17:35）にあった。三者のこれにたいする応答は、もちろんそれぞれに差異を含んでいるが、およそ三点に総括できるように思われる。(I)第一に、現象学は「事実と規範の厳格な区別を前提にしていない」（吉川 b:43）という主張である。ここからこの第一点に下位区分として属すいくつかの主張が展開される。(Ia) 現象学者が倫理学において果たす役割は、「通常の倫理学者」（同上:48）とは異なる。後者は「諮問委員会における道德規範」（同上:45）を策定する者として、また(Ib)「英雄主義」「教条主義」（池田 b:64）として描かれている。というのも、(Ic) 倫理学者はあたかも「神の目」（同上:62）をもっているかのようにすべてのひとに妥当する規範を提示しようとするからである。これにたいして、(Id) 現象学は記述倫理学において倫理学に寄与する（吉川:50ff;池田 b:65）。そしてまた第一点と実質的につながるが、(II)第二に、現象学的倫理学はその記述のなかで経験から規範を汲みとるものである。その実例に看護教育（吉川 b:47ff）、動物の生命（吉川 b:54ff;池田 b:66ff）、親子関係（小手川 b:71f）等があげられている。それゆえ、(III)第三に、現象学的倫理学は「規範を示す」（池田 b:64）ことが可能である。小手川の表現では、「『人間的なあり方』を——ある意味では——『構築』しようとしている」（小手川 b:71）。

¹ 品川哲彦（しながわ てつひこ）。関西大学教授。

² これらの論稿については、この論稿の最後に参考文献として提示している。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

さて、以上のリプライにたいして、私は次のように応答する。(I)第一に、事実と規範の相違、いいかえれば、事実についての判断と価値判断ないし規範的判断(倫理的/道徳的判断はその一部である)³の相違についてお三方の示した理解は、私からみれば的確ではない。それゆえ、その理解のうえに立って(Ia)と(Ib)に記された、倫理学者のあり方への批判は適切ではない。しかし、この事実判断と倫理的判断の違いについての誤解は、私のみるところ、(Ic)倫理的判断のもつ普遍妥当性要求と普遍妥当性が確証されたあとの事態との取り違えに由来している。しかも倫理的判断の性質についての誤解があるとすれば、(Id)の主張も修正される必要がある。おそらく現象学的倫理学者は現象学的記述という概念から記述倫理学との親和性を想定しているのだが、記述倫理学のいう記述は現象学的なものにかぎらない。また、記述倫理学は規範倫理学とメタ倫理学とともに倫理学の考察を構成しているのであって、その文脈のなかで現象学的倫理学を記述倫理学とする位置づけが適切かという点も検討する必要がある。現象学が経験から意味を汲みとる営みだという(II)の主張については、私もこれを否定しない。ただし、そこから汲みとられた規範が経験的な制約を帯びることについては、ヘーゲルや討議倫理学の区別した道徳と倫理の概念の違いをもって検討する必要があるだろう。最後に(III)については、私のみるところ、現象学は規範が立ち現われてくる事態を記述する能力をもっている。だが、その記述をとおしてその規範に納得する人びとはすでにその規範に従っているか、少なくともその用意のある人びとである。倫理学において「規範を示す」ということはそれ以上のことを意味する。その規範を規範として示すこと、すなわち、その規範をさしあたり認めていない人びとにもそれを規範として認めざるをえないことを納得させ、そのことによってそれが規範であることを論証すること、換言すれば規範の基礎づけがそれである。

事実判断と価値判断(規範的判断)の違いについて、吉川、池田は私が挙げた説明(品川 17:36 注 14)を出発点として考えている。したがって、私は今一度この違いを再説し、しかし倫理学の歴史的背景にいささか言及して敷衍するしかたで応答を始めよう。

³ 倫理的/道徳的判断が価値判断ないし規範的判断の一部であるというのは、価値判断には美や快に関わるものなどがあり、規範的判断には法やゲームの規則に関わるものなどがあるからである。以下、倫理的判断としている箇所は、「価値判断ないし規範的判断の一部である倫理的/道徳的判断」を意味する。のちに、倫理と道徳を区別する箇所があるので、倫理的/道徳的判断と記すほうが正確になるが、しかし冗長を避けて、のちに区別される倫理と道徳の双方を含めて「倫理的」の語で代表することとする。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

1. 事実判断と価値判断 (規範的判断)

(1a) 事実と規範ないし事実判断と価値判断 (規範的判断) 再説

事実と価値ないし規範についての記述は三つの可能性をもっている。(1)まず、まったく価値も規範も含まない事実についての記述がある。(2)次に、記述のなかに価値や規範が含まれているにしても、記述する主体はその価値や規範に与していない(コミットしていない)記述がある。(3)最後に、記述する主体自身が価値や規範にもとづく判断を下している(価値や規範にコミットしている)場合がある⁴。

倫理学の歴史において事実判断と価値判断(規範的判断)の区別はヒュームをその源とする。ヒュームによれば、(1)そのものから(3)は導出できない。だが、サールが規範を導出できる事実の存在を指摘した。たとえば、「ジョーンズは『スミス、私は君に5ドル払うことを約束する』と発言した」(Searle:177)は事実の記述である。しかし、この事実から「ジョーンズはスミスに5ドル払うべきだ」という規範的判断を導出できる。なぜなら、この事実は約束という制度のもとで成り立つ事実であり、約束したという事実は約束を履行すべしという規範をともなっているからだ。これに比して、(1)の事実はなまの事実と呼ばれるようになる。ところが、サールのこの分析にマッキーが批判を加えた。制度的な事実を語る時、「外側からみるようにして制度を記述する」(Mackie:67)——制度的な事実をたんに事実として記述している——場合もあれば、「制度の内側で語る」(Ibid.)——語り手みずからそこに含まれる規範を主張している——場合もある。したがって、前者にあたる(2)を後者にあたる(3)から分離しなくてはならない。サールの分析はこの違いに届いていない。しかも、(2)のなかに含まれている規範が(3)によって初めて確立される規範としての力をすでにもっているかのように想定するなら、この違いの看過は「とくに(中略)危険なまでに誤謬を招く」(Ibid.:68)。マッキーはそう指摘した。

さて、この区別にもとづいて考えよう。倫理学という学科の中核をなす規範倫理学はある事態にたいしてなんらかの規範的判断を下す(すなわち、なんらかの行為をする、またはしないように指令する)ことをめざすから、その言説は究極的には(3)に帰着する。だが、倫理学には(2)にあたる部門もある。記述倫理学がそれである。記述倫理学とはさしあ

⁴ それぞれの場合について、話を単純にするために難解な倫理的問題に直結しないような例を挙げておくなら、(1)には、「彼の身長は195センチである」。(2)には、「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)には、「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」。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

たり、ある時代のある地域あるいは生活の場で支配的な倫理を記述することを目的とする。たとえば、「この時代の人びとの示した情熱は (中略) 中世人特有の権利意識のあらわれであり、(中略) 正義感は、四のうち三までは、まだ異教風の感情であった。復讐欲だったのである」(ホイジンガ:40-41)という叙述で、著者ホイジンガは復讐を正義として唱道しているわけではない。「ユダヤ教のひとつの解釈では(中略)、出生後 30 日以内の乳児には、この先まで生きながらえた子どもたちのような十分な地位はまだ与えられていなかった」(Engelhardt:147)という叙述で、著者エンゲルハートはユダヤ教のある解釈を伝達しているにすぎない。とはいえ、この記述倫理学の一節は、重度の障害をもって生まれた新生児への治療を控えてもよいという著者が主張する規範的判断を検討するように読者を促す論拠にもなっている。ホイジンガの叙述は「復讐は正義ではない」という規範的判断につなげていくこともできる。過去の哲学者の倫理理論を研究する倫理思想史はその倫理理論をできるかぎり論理的に整合的に読解することをさしあたりの目標としているゆえに、私は記述倫理学の一部とみなしているが、その読解作業もまた、私たちが現在抱えている倫理的問題に適切な答えを出すために行なっている場合が多い。つまり、記述倫理学はそれ自体で完結するというより、規範倫理学においていっそう適切な規範的判断を下すために、換言すれば、いっそう適切な規範を提示するために、思考の素材を提供する役割を果たしている。なぜなら、倫理学の中核をなすのは規範倫理学であり、倫理学が最終的にめざすところは規範の提示にほかならないからだ (くわしくは品川 15:5-13)。

以上からすると、現象学的倫理学が記述倫理学だという点を強調する吉川や池田の説明では、現象学的倫理学が倫理学の最重要課題を逸しているように理解されかねない。吉川を行論をみてみよう。当初、品川の上述の区分を受けて、倫理学者は最終的には(2)をめざしているわけではないと彼は正しく説明している (吉川 b:45)。その後「現象学的倫理学は、池田喬も指摘するように、(2)の場面も考慮している」(同上)と進む。これはこれでよい。ところが、ついで「現代の標準型の倫理学が(2)の場面を考慮しない」(同上)と断言する。これは事実誤認である。規範倫理学が倫理学の中核であるにしても、記述倫理学はメタ倫理学とともに倫理学の不可欠な部門だから、およそ倫理学者と認定されうる倫理学者で記述倫理学を考慮しない者はいない。吉川は彼の考える倫理学者の仕事は諮問委員会において道德規範を策定することと形容しているが、諮問委員会では有意義な発言をするにも、取り扱われる事態を正確に理解しておくために記述倫理学は不可欠である。

さらに、吉川は倫理学教育に例をとって、教員が自分の奉じる倫理理論を教える場合と

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

倫理理論をたんに学説として紹介する場合 (前述の表現では、倫理思想史を記述倫理学として教える場合といってもよい) とを比較している。彼によれば、学部教育では多くの受講生が授業を受けているのは「道德判断の正当性を検討する」(吉川 b:46) ためではなく

「単位を取るため」(同上)だから、後者の授業のほうが適切である。それなのに「現代倫理学の標準的な学説」(同上)は、道德判断の正当性を検討するという「土俵の共有」(同上:47)を自明視していると批判する。しかし私は、倫理学教育の目標はみずから倫理的判断を下す倫理的思考力の涵養にあると考えている。だから、その授業が道德判断の正当性の検討につながらなければ、倫理学の授業としては失敗である。しかも、たとえ単位目当ての学生が相手であっても、授業が成功する可能性が封じられているわけではない。つまり土俵の共有はさほど難しいことではない。なぜなら、倫理的判断は普遍妥当性要求を含むからである。その点は後の (Ic) に詳述するとして、ここでは次の例を挙げておこ

う。ある部族の風習を伝えるテレビ番組のなかで、ナレーターが「この部族は秋に盛大な祭を催す。一年の収穫を神に感謝しなくてはならない」といったとしよう。前述の区分でいえば、これは(2)に属す。ナレーターは視聴者に神への感謝を指令しているわけではないし、どの視聴者もそう受け取るまい。視聴者はその部族固有の宗教を信じない自由をもつからだ⁵。これにたいして、安楽死や自殺幫助が合法化された国でひとりのひとがその処置を選んで実行した経緯を伝えるテレビ番組をみて、自分自身や自分の家族がそれを選びたくなる状況になったとすればどうするのがよい (悪い) のか、その選択肢が選べるような制度がよい (悪い) のかに思いを馳せる視聴者は多いだろう。このとき、報道自体は(2)だとしても倫理的判断に含意されている普遍妥当性要求によって、視聴者は自殺幫助の可否についての倫理的判断の正当性の検討に、つまり(3)の思索へ巻き込まれていくのである。

(Ib) 倫理 (道德) に関して「専門家」はいるか

倫理学者の「英雄主義」(池田 b:6)を批判する池田はこう問うているのだろう——倫理学者に規範を垂れる権威があるのか。倫理学において、これは古なじみの問いである。論理実証主義、とりわけ情動主義 (emotivism) による倫理学批判を思い出そう。論理実証主義によれば、科学は真偽が一義的に決定できる命題のみで成り立っていないとはならな

⁵ 「一年の収穫を神に感謝しなくてはいけない」をその部族の一員が他の一員に語る場合には、当然、(3)として発せられ、(3)として受け取られることが想定される。IIで論じる倫理と道德の区別からすれば、秋の祭で神への感謝を表明することはその部族の倫理に属す規範だからである。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

い。真偽の一義的な決定は、経験と観察によるか、あるいは論理的整合性によるかいずれかである。したがって、実証科学か、あるいは数学、幾何学、論理学等の論理的な学科のみが科学である。すると、規範倫理学、記述倫理学、メタ倫理学から構成されている倫理学は科学なのか。価値判断や規範的判断は態度表明であって命題ではないから、規範倫理学は科学ではない。規範がそれを聞く者にひきおこす反応は心理学が、ある人びとの道徳的慣習は社会学が研究するように、記述倫理学は倫理学でなくて「社会科学の範囲に属す」(Ayer:149)。倫理的判断に用いられる語義を分析するメタ倫理学は論理的な学問で、それゆえメタ倫理学のみが科学としての倫理学として残る。

情動主義のこの主張は、それが登場した 1930 年代と比べて相対的に力を失った。倫理的判断はたんなる態度表明ではなく理由に裏づけられたものだと反論できるし、実証主義の偏狭な真理観そのものに疑念が呈されるからである (品川 15:16-25)。とはいえ、判断を支える理由の連鎖を掘り起こしていけばいずれは最も根底的な理由に行き着くはずで、その理由は、たとえば「人間の尊厳」や「無実のひとを殺すなかれ」といった大半の人びとが首肯する内容であるとしても、結局は態度表明のようにみえてくる (この疑念への応答が III に言及する基礎づけの問題である)。それゆえ、情動主義は依然として重要な問いを突きつけている。すなわち、倫理的判断を下すことにかけて専門知識 (expertise) が存在するのか、それについて専門家 (expert) はいるか。その研究者が倫理学の歴史を十分に学び、理解しているならば、この問いを十分に意識せざるをえない。したがって、倫理学者は神の目を自負しているのではないかという池田の指摘はあたらない⁶。

上記の倫理学の歴史から学んだ倫理学者が教育の場において不可避免的に生じやすい教える者と教えられる者との力関係に留意するなら、自分の支持する倫理理論が学生に唯一の正解であるかのように伝わることはないようにむしろ注意するはずだ。それゆえ、吉川の描く自己の信奉する倫理理論を学生に唱道する教師像 (吉川 b:45f) は、すでに倫理学という学科において教師として適切でない。「倫理学教育の望ましいあり方は指導者と追従者の関係ではない」(池田 b:68) と考える点で、池田、吉川、そして私は一致する。ただし私は、現象学者が規範と記述とを峻別しないとすれば、現象学的倫理学者はむしろ無

⁶ 私自身についていえば、私はかつて「倫理学者が発言する資格は同じように各自の倫理観をもっている倫理学以外のひとびとのそれと基本的に変わりあるまい」(品川 99:76-81) と指摘し、倫理学者の役割を「発言を共通の討議の場にとりつぐコーディネーター」(同上) として表現した。現在も、教えるを垂れるお説教としての倫理と学問としての倫理学の違いを強調している (品川 15:5ff, 21ff)。池田の批判は少なくとも私にはあたらない。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

意識のうちに指導者になりかねないと考える。この点は(I_d)に後述しよう。

(I_c) 倫理的判断は普遍妥当性要求をもつ

こうして池田の(I_b)の主張は反駁できた。だが、彼の主張は直接には私からの批判に反論するためのものだった。その点に進もう。私は、現象学的倫理学が「原的に与える直観」への依拠という現象学の規範にもとづいているとしても、それでは人びとの守るべき規範を示したことにはならないという趣旨の批判をしていた (品川 17:39-40)。それにたいして、池田は「倫理学者は (中略) すべての生活者が則るべき規範を示すべきだ」というこの規範には、どういう根拠があるのか (中略)。品川氏のコメントのなかにその根拠は語られていない (池田 b:62) と反問する。私がそれを語らなかったのは、その根拠が、倫理的判断は普遍妥当性要求を含んでいるという私には自明なことだったからだ。だが、池田の議論から推察するに、池田は、倫理的判断が普遍妥当性要求をもつという事態を看過して、倫理的判断の普遍妥当性が立証された (その判断の倫理的な妥当性がすべてのひとに同意された) という事態のみを想定している。だからこそ、倫理学者は後者の事態を主張していると受け取って、倫理学者は「神の目」をもつのかと反問したわけである。

倫理的判断が普遍妥当性要求をもつということは、「xするのがよい」とか「xすべし」という判断はさしあたり「誰にとっても xするのがよい」「誰もが xすべし」を含意してしまっているということにはほかならない。この点で善悪は好悪と違う (品川 15:11-12)。

「私はビールが好きだ」といっても、同席者にビールを飲むように指令しているわけではない (暴君なら別だが)。これにたいして、私が「ジョギングは体によい」といったら、私は潜在的には誰にたいしてもジョギングを勧めていることになる。むろん、それで「すべての人間にとってジョギングが体によい」ことが立証できたわけではないし、立証できたと主張しているわけでもない。それが普遍妥当性要求をもつにしても、すべての人間に妥当するわけではないこともたいてい明らかになる。「私は心臓が悪い。ジョギングは心臓に負担が重い」。そういうひとがいる以上、「ジョギングは体によい」という判断は全員に妥当しない。だがここで注意したいのは、まず普遍妥当性要求があつて、あとからその判断が妥当しない除外例が除外する正当な理由を付して示されるということである。倫理的判断はそのようなものだから、倫理的判断はさしあたり「すべての生活者が則るべき規範」として示される。ただし同時に、倫理的判断はその規範が妥当しない事態もあるという可能性に開かれている。倫理学はその規範が妥当しない人びとからの異議申し立て

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

を受け容れる用意がある⁷。受け容れることで、万人に妥当であるかにみえた規範は除外例を設けた条件付きの規範となっていく⁸。異議申し立てがさらに根底に達すれば、一般に妥当するとみなされてきた規範の暴力性が暴かれ、別の倫理理論が普遍妥当性要求をもって現われてくるかもしれない。まっとうな倫理学者なら以上のことを進んで認める。

しかし、そのことと「およそ人間とは何か、人間一般にとって幸福とは何かを定義したり、およそ人間は一般に何をすべきかを定めたりすること」(池田 b:69) を最初から拒絶したり、断念したりすることとは別である。もし人間一般という概念を手離したら、通常は「障碍」と呼ばれているさまざまな変異をもったあり方を等しく認める人間の多様性という概念にも行き着かないだろう。たとえば、私自身の研究主題のひとつであり、池田が現象学的倫理学との親和性を指摘している(池田 b:63) ケアの倫理は、平等で自律した個人という近代の正統的な倫理理論の人間像に異議を申し立てたが、と同時に、誰もが傷つきやすく、ケアを必要としているという新たな普遍妥当性要求を掲げていく。

けれども、ひょっとすると現象学的倫理学者はこういう一般性も忌避するのかもしれない。限定された生活体験の固有性をまず汲みとるべきだという主張を含意しているのかもしれない。だとすれば、固有な経験から規範を汲みとるといふときに現象学者はどういう役割を果たすのだろうか。そこで論点(Id)に移ろう。

(Id) 現象学的倫理学は記述倫理学だという自己理解は適切か

前述のように、エイヤーは記述倫理学を社会科学にゆだねた。彼が挙げたのは心理学と社会学だが、規範を示されたときにひとのとり行動を分析する学科には心理学のみならず行動科学、認知科学、脳神経科学等々を、ある社会に支配的な道徳的な慣習を研究する学科には社会学のみならず、歴史学、文化人類学等々を付け加えることもできる。現象学はこれらの学科と並立する学科ではない。それは哲学の一学派であるとともに、たとえば現象学的社会学というように、方法として他の学科にとりいれられている。しかもまた、論理実証主義者エイヤーが想定している記述する学は実証科学である。現象学はそうではな

⁷ だからこそ、池田が援用しているキテイの障碍をもつひとに寄り添う異議申し立て(池田 b:64f) やボーヴォワールの性差別による抑圧への異議申し立て(池田 b:68f) がまさに倫理学のなかで有意義な主張として取り上げられるのである。

⁸ その規範の妥当範囲がそのように制約されたとしても、しかし、その規範はその妥当範囲においては普遍的に妥当すべきだという要求を依然として掲げている。たとえば「xが親であるなら、xは自分の子どもにたいして行為 D すべきだ」という規範は、もちろん親ではない人間には妥当しないが、親である人間には妥当すると主張している。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

い。それでは、他の記述と現象学の記述はどこが違うのか。私の理解では、現象学者は現象学的記述が対象の本質の直観にもとづいていると考えているだろう。本質直観とは、それを欠いてはその対象がもはやそのようなものではなくなってしまうものを把握することである。現代の現象学者の多くはフッサールほど強くは本質直観という観念を主張しないかもしれないが、本質との関連がなければその記述は特定の時代と地域に成立する事実についての実証科学のそれと変わらなくなるはずだ。

さてそれでは、固有な経験から規範を汲みとる過程のどこで、現象学者はそのような働きをするのだろうか。たとえば、看護に現象学者が関わるとしよう。まずは看護師の語りに傾聴する。その看護師の個人的な経験や勤務先の病院の慣習や看護学・医学の知識を根拠とする行動指針にしたがった行動や「看護者の倫理綱領」等や医事法等に明記された倫理規範・法規範に順じた行動がその行動をするさいの思いとともに語られるだろう。現象学者はそれをたんに文字化するだけではあるまい。質問し、解釈し、論点を整理するだろう。そのやりとりをとおして、看護師はそれまで規範として意識していなかったことを規範として自覚したり、漠然と違和感を抱いていた点を明確に疑問や批判として提示したりするかもしれない。それは必ずしも現象学者による押しつけや誘導によるわけではない。現象学者の解釈に看護師が否を唱えることもできるからだ。だが、ついに看護師がその内容の真正性を認めるような看護についての現象学的記述を現象学者が作成しえたとして。そのなかにはその看護師自身が支持する規範も含まれるだろう。そのとき、現象学者ははたしてそれをその価値や規範に与さずに (コミットせずに) 記述しているだけだろうか。私はそう思わない。もしその現象学者がそれを看護の本質を捉えた記述だと自負したなら、マッキーのいう「制度の内側で」語るのではないか。その現象学的記述の指摘している本質を逸した看護倫理を否定し、その現象学的記述の伝える規範にこそ看護師は従うべきだと主張するのではないか。

私はそれを誤りとは思わない。現象学的倫理学者ならそうするだろうと考える。なぜなら、記述倫理学は規範倫理学において適切な倫理的判断を下すためのものだからだ。私が批判するのは、実際には自分もその規範に与しながら、自分はたんに記述している——「制度の外側で」語っている——と思いつく自己誤解である。そのとき、現象学者は無意識のうちに、あたかも自分自身の判断は保留して得られた看護の本質を捉えた記述であるかのようにその著述を示しつつ、それを読む者を特定の行動へと誘導することとなる。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

II. 現象学的倫理学は必然的に徳倫理に近づくか

経験から規範を汲みとる例として、吉川は看護倫理教育に言及している。その目標は「看護師の看護師としての『エートス』の育成」(吉川 b:49)にある。吉川によれば、「モラル・ジレンマに応じうるような思考」(同上:48)を道徳的思考とみなしている現代の「通常の倫理学者」(同上)は倫理学のこうした機能を看過している。

吉川が援用するベナーの倫理理論は、看護師は実践の繰り返しをとおしてそのつどの状況において適切にふるまう習性をしだいに修得していくと説く徳倫理である。医療や看護をめぐる倫理において普遍的な原理を個別の事例に適用する原理原則主義 (principlism) への疑義は、たとえばトゥールミンの論文「原理という暴君」にみられるようにすでに 80 年代初頭にさかのぼり、原理原則主義の有力な批判者はペレグリノやトマスマを代表とする徳倫理の論者だった⁹。たとえ吉川のいう「通常の倫理学者」からそうした論者を除外してモラル・ジレンマの解決をめざす批判的思考の擁護者に限定するとしても、批判的思考と直観的思考を道徳的思考の二つの次元として対比したヘアもまた、モラル・ジレンマの出現していない状況では直観的思考が十分に機能することを認めている (Hare:137)。ベナーのいう達人の対応が有効な状況は日常の文脈であって、そこでは達人の対応こそが支持される。したがって、吉川の現代倫理学批判は当を得ていない。だが、私の論点はそのこにはない。より問いたいのは、現象学的倫理学が具体的な経験から規範を汲みとるというそのことから、現象学的倫理学は徳倫理に必然的に近づくのかという疑問である。

各人が善いと考える生き方すなわち善の構想は、そのひとが生まれ育った文化的歴史的伝統の影響を免れない。善の構想を同じくする人びとは共同体を形成し、その善の構想は共同体の構成員が共有する共通善となる。こうした善の構想を維持し推進する規範は、道徳 (Moral) と対比されて倫理 (Ethik) と呼ばれる。他方、道徳とは、善の構想を異にする人びとを含んだ構成員から成る社会のなかで、人びとが共存するために社会の構成員全員によって遵守されなくてはならない規範をいう。倫理と道徳のこの区別はヘーゲルに由来し、ヘーゲルは道徳を結局は利己心による対立を残している近代の市民社会の規範として説明し、他方、対立が宥和された状態である人倫における規範を倫理と呼び、人倫は国

⁹ トゥールミンと原理原則主義については、品川 99b:272-276。職能による規範と権威の復権を説くペレグリノとトマスマの議論については、品川 00:28-32 を参照。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

家によって実現されると説いた¹⁰。道徳と倫理の対比は、1970年代以降、リベラリズムとそれに異議を唱える共同体主義の対立に引き継がれる。近代の市民社会の擁護者である前者は善にたいする正の優先を説き、後者は特定の善の構想を欠いて選択する権利を強調するその虚妄を批判する。討議倫理学は道徳と倫理の相補的關係をこう説明している。価値多元主義の現代社会の根底はあくまで道徳であるが、しかし道徳は社会の構成員全員の討議による合意によってはじめて妥当するのだから、その討議にもちだされる規範の源として歴史的に形成されて生活の場に根づいている倫理の重要性は看過できない、と。(以上の経緯については、品川 15:144-212 を参照)。

ここから明らかなように、倫理学は全体として道徳と倫理の両方を論じるのであって、しかも、ある倫理理論がその一方に親和的だとしても——たとえば、ロールズでは各人にその善の構想を追求する権利を認める正義のなかに善が包摂され、共同体主義は徳倫理に拠りつつ共通善にもとづく人びとの共生を描くことで社会の別の像を提示するというふう——他方を自分の理論のなかにとり入れようとしている。吉川が「通常の倫理学者」とベナーの看護倫理および現象学的倫理学とを鋭く対比したように、たんに棲み分けしているわけではないのである。さてそれでは、現象学的倫理学は徳倫理に親和的だろうか。

二つの可能性が考えられる。現象学とは経験から規範を汲みとることに焦点をあてた方法だと考えよう。すると、現象学的倫理学はその方法によって得られた現象学的記述が描く事態にもとづいて倫理的判断を下すわけだが、そのさいにどの規範倫理理論に依拠するかは自由である。その思索が倫理と道徳のいずれの次元に定位するかは、そのつど扱われる主題に応じて決まる。したがって、現象学的倫理学は特定の内容の規範理論をもっていない。徳倫理とも功利主義ともその他の理論とも融合しうるのである。現象学的倫理学は記述を行なうという吉川と池田の主張をそのまま受けとれば、この解釈を選びたくなる。

だが、彼らの実際の主張は現象学的倫理学がある特定の規範倫理理論と親和性をもつというものである。なぜそうなるのか。それはすでに (Id) に分析したように、看護なら看護師からの聴き取りにもとづく現象学的記述のなかに含まれている規範を現象学者が「制度の内側で」語っているからだろう。記述された看護師のエトスを、現象学者はその記述が看護の本質の直観にもとづいていると自負するなら、看護師の身につけるべきエトスとして推奨する。だが、疑問は残る——徳が実践をとおして醸成されるものであるとす

¹⁰ 吉川が引用しているベナーが「人倫 (Sittlichkeit)」という語を用いているのは、明らかにヘーゲルの区別を意識したものでしょう (吉川 b:49)。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか（品川哲彦）、（『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

れば、みずからは看護の実践をしていない現象学者が、どうして記述をとおしてだけであつたかもその徳を身に着けたかのように「制度の内側」に入れるのだろうか。

III. 現象学は規範の立ち現われを記述できる。だが、それだけでは規範を基礎づけたことにはならない。

以上の疑問や批判があるにもかかわらず、私は、現象学は規範が立ち現われてくる事態をまざまざと描く点で倫理学に寄与すると考える。規範が立ち現われる事態の一例として小手川へのコメントのなかでカントの寄託物の例を援用した（品川 17:41-42 注 29）。私は小手川のいう子どもを所有物とみなす親についても同様のことがいえるのではないかと考えた。その場合、子どもは子どもとしてもはや現われなくなる、と。だが、小手川は私の提案を「たんに『親』という概念理解の誤りを指摘するだけ」（小手川 b:70）と理解したようだ。けれども、寄託物の概念には辞書的な意義という意味でのたんなる概念以上のもの、すなわち規範が含まれている。私がいわんとしたことを今一度いっそう正確に述べておこう。「私の手にあるが、その所有者が死亡しており、その物についての証書も残っていない」（Kant:27）寄託物を自分のものにしてよいか。むろんいけない。その論拠は、通常、所有制度の破壊に帰着するからと解される。しかし、ヘッフェは、もしそうしたら寄託物は「無に帰する」（Ibid.:Höffe:118）とカントが記している点に着目する。自分の所有にしてよいとみなした瞬間に、寄託物そのものが存在しなくなるのである。本質直観に関連づければ、自分の所有物ではないということが寄託物の本質に属している。所有はひとつの制度だから、寄託物は（Ia）で説明した制度的な事実であつて、だから、寄託物を預かり主の所有に帰してはならないという規範を導出できる。寄託物であることを想起させることで預かり主に窃盗を思いとどませることを期待してよいのは、その預かり主を含めて私たちの大半が所有という制度の内側にいるからである。

もっとも、小手川が私の提案を肯わなかったのは、彼が（血縁や戸籍によって確証される）「親であること」と「親となること」とを区別しているためでもある（同上:71）。しかも、彼は後者をすべての親に求める規範とも考えないという（同上:72）。と同時に、彼が援用するレヴィナスの倫理的思索を「人々の社会的な営みから（非存在論的な）『人間的なあり方』を——ある意味では——『構築』しようとしている」（同上:71）。この説明は（「ある意味では」という表現の曖昧さも相俟って）わかりにくい。しかし、社会的な営

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

みであるからには、程度の深浅はあれ、倫理規範が浸透しており、その文脈で語られる「人間的なあり方」という概念は価値判断や規範的判断を含意せざるをえないだろう。端的にいえば、小手川は彼の描く「親となること」に努めている親をそうでない親より善しとするのではないだろうか。

話を戻そう。現象学がある事物や事態をまさにそのようなものとして、すなわちそれを欠いてはその事物や事態がもはやそれではなくなってしまうようなその本質において記述するとき、その事物や事態がある規範と結びついているなら、その記述はその事物や事態ともにその規範を立ち現わせる。その記述に接したひとがみずからその規範を是とする倫理的判断を下すなら、そのひとはその規範の指令する行為を(その行為を阻害する要因がないかぎり)実行する。このことは必ずしも制度的な事実にかぎらない。たとえば、ヨナスは、放置されている乳飲み子をみれば、だれしもその乳飲み子を世話する責任が自分に課せられているのに気づくはずだと主張する。放置されている乳飲み子を「みよ。君にはわかっている」(Jonas:236)。私はこうした記述が倫理的判断を喚起し、適切な行為に導くのに相応な力をもつと積極的に認めている。だから、現象学はその意味では規範を示すことができるという点で、私は池田(池田 b:64)に同意する。しかしながら、規範を示すというときに倫理学で要求されるのはそれ以上のことである。それは規範を規範として示すこと、いいかえれば、その規範を認めようとしないう者にもその規範を認めさせるだけの根拠をもって提示することなのである。

すると、このような要求が掲げられる倫理学という分野では、どのような議論が行われることになるのか。ヨナスは討議倫理学者から直観主義的基礎づけとして批判された(品川 07:41-42,99-100)。直観に訴えるだけでは、その直観をもたない者、もとうとしない者を動かさない。同様の論法を用いれば、現象学的記述は当該の直観を働かせうるひとに直観を喚起する点で力をもつが、そうではないひとには奏効しない。

それでは、さまざまな倫理理論はどのようにしてこの要求を満たそうとしているのか。たとえば、カントでは、どの人間も現象界に属すのみならず叡知界にも属しているという形而上学が、社会契約論では、社会の構成員全員による自発的な合意が、討議倫理学では、その討議の規則に反論すること自体が遂行的矛盾に陥ることが、当事者——カントでは人格、討議倫理学では討議能力をもつ者、社会契約論では社会契約を交わす者——全員に規範の遂行を義務づける。例に挙げたこれらの理論の基礎づけが働くのは、道徳と倫理の区別でいえば道徳の次元だが、当事者の一部だけに妥当する倫理は、各人が善の構想を

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

追求する自由を道徳が保証することで間接的に基礎づけられる。

基礎づけということについて、たしかに、すべての倫理理論が直前に例示した三つの倫理理論ほどに重視しているというわけではない。ヨナスについていえば、実際には、ヨナスは乳飲み子の例をもって討議倫理学者がそう解釈したように基礎づけしようとしたのではなく、存在者に当為を読みとることのできる事例として援用したにすぎない。プラグマティズムなら、基礎づけが倫理的行為へとひとを向かわせる力を疑うだろう。そもそも基礎づけそのものが、アルバートがミュンヒハウゼンのトリレンマと呼んだ論証の示すように不可能なのかもしれない (アルバート:19-20)。

それにもかかわらず、基礎づけが倫理理論にたいして課題として課せられるのは、第一に、(Ic) に記したように、倫理的判断は普遍的妥当性要求を含んでいるからであり、第二に、(Ib) に記したように、倫理的判断を下すことに関して専門家はいないからである。基礎づけの要求に応えることは倫理理論が説明責任を果たそうとすることにほかならない。

むすび

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか。以上の考察をとおして得られたさしあたり現段階においての私の考えを記しておこう。

現象学は規範が立ち現われてくる事態を記述することができる。その記述は、扱われている対象がそれを欠いてはもはやそれとしては現われてこないその対象の本質を捉えたものである。その記述は、そこに示された規範をみずから支持するひとたちにその規範にしたがった行為をするように導く。ただし、その規範に与さない者、その規範を否定する者にたいして、記述そのものは意見を変えさせる力をもたない。経験から規範を汲みとるという方法論上のモットーによって、現象学倫理学が特定の内実をもつ規範倫理理論と必然的に結びつく保証はない。むしろ、現象学的倫理学それ自身は特定の内実をもった規範を用意せず、さまざまな倫理理論のどれとも融合しうるのかもしれない。いずれにしても、その記述によってなんらかの規範を伝えるときに、現象学的倫理学者は、みずからその規範にしたがった倫理的判断を下しているのか、それとも下していないのかを鋭く意識する必要がある。そして前者の場合、どのような規範倫理学上の立場からその判断を是としたのかを説明する用意がなくてはなるまい。それが倫理学者に求められる説明責任だからである。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

参考文献

Ayer, Alfred J., *Language, Truth and Logic*, Penguin Books, 1971.

Engelhardt, Hugo Tristram, *The Foundation of Bioethics*, 2nd, Oxford University Press, 1996.

Hare, Richard Mervyn, *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Clarendon Press, 1981.

Höffe, Ofried, *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*, C. H. Beck, 2012.

Kant, Immanuel, *Kants Gesammelte Schriften*, Bd. V, (Hrsg.) die Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern, 1908.

Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologischen Zivilisation*, Suhrkamp, 1984.

Mackie, John L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977.

Searle, John, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969

アルバート、ハンス、『批判的理性論考』、萩原能久訳、御茶の水書房、1985年。

池田 喬 (池田 a と略記)、「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 (『倫理学論究』, vol. 4, no. 2、関西大学倫理学研究会)、10-22 頁。

—— (池田 b)、「品川哲彦氏からのコメントへの応答——倫理学とは、規範を示すとは、現状の改革とは」、本号 60-69 頁。

小手川正二郎 (小手川 a)、「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、23-33 頁。

—— (小手川 b)、「品川先生のコメントをうけて」、本号、70-73 頁。

品川哲彦 (品川 99a)、「倫理学の応答能力——生命倫理学を手がかりに」、『日本倫理学会大会報告集』、1999 年号、日本倫理学会、1999 年 (<http://www2.ipcku.kansai-u.ac.jp/~tsina/nichirin99.htm> に再掲)。

現象学は倫理学において何ができ、何ができないか (品川哲彦)、(『倫理学論究』, vol. 4, no. 2, (2017), pp. 74-89)

—— (品川 99b)、「生命と倫理——生命倫理学と倫理学の生命」、『エチカとは何か——現代倫理学入門』、有福孝岳編、ナカニシヤ出版、1999年。

—— (品川 00)、「生命倫理学における自由主義の検討」、『研究助成報告論文集』、第11集、上廣倫理財団、2000年。

—— (品川 15)、『倫理学の話』、ナカニシヤ出版、2015年。

—— (品川 17)、『『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』、本号、34-43頁。

ホイジンガ、『中世の秋』上、堀越孝一訳、中央公論社、1976年。

吉川 孝 (吉川 a)、「現象学的倫理学に何ができるか?——応用倫理学への挑戦」、本号、4-9頁。

—— (吉川 b)、「現象学的倫理学における記述・規範・批判——品川哲彦氏からのコメントへの応答」、本号、44-59頁。