

社会哲学研究資料集 III

平成 16 年 3 月

目次

加茂直樹 「「現代社会の総合的把握」について (その3)」	4
第I部 研究組織・研究業績	15
第II部 研究活動記録・報告要旨	27
石村久美子 「国際保健活動から生命倫理へー健康・自律の多様性を求めてー」	32
丸山徳次 「工学倫理の「事例」としての水俣病事件」	33
宮地尚子 「トラウマの地政学：語る者のポジショナリティと公的空間」	34
中村直美 「正義・ケアの議論と自律・パターンリズムの議論」	35
大越愛子 「とむらいのポリティクス The Politics of Mourning」	36
林芳紀 「リベラリズムと公共性 ——ロールズの「政治的リベラリズム」における市民像」	42
児玉聡 「デモクラシーにおける二つの市民概念 ——J・ミルとJ・S・ミルのデモクラシー論」	43
伊勢田哲治 「集团的責任論と人格としての企業」	44
瀬崎克己 「対テロ戦争と国際秩序」	45
安彦一恵 「「公共性」をめぐる諸議論について ——社会哲学的観点から——」	47
大山明男 「誰が誰の何を等しくするのか——公共性と平等——」	48
菊地建至 「学校を選ぶということ——教育と公共性」	49
加藤恵介 「公共性と政治」	50
寿卓三 「みんなの問題はワタシの問題ではない!?! ——「公民」教育——」 .	51
高津融男 「環境問題と公共性」	52
奥田太郎 「社会をつくる人間とはどのようなものか ——イギリス経験論に即して」	53
浜岡剛 「いかにして善き市民を育てるか ——主としてアリストテレスを手がかりとして」	55
松川俊夫 「不完全義務と医師—患者関係」	56
藤野寛 「公共意識と文化」	58
柳澤有吾 「国家の枠組みは超えられるか—世界市民的公共性—」	59
加茂直樹 「21世紀日本の家族——家族と公共性」	60

森村進 「「みんなのもの」は誰のもの？——公共性と政治」	61
長岡成夫 「ナンシー・クルーザン裁判—州巡回裁判所・州最高裁判所判決」 . . .	63
屋良朝彦 「予防原則の可能性と限界 ——応用倫理学のための新たな指針として——」	64
島内明文 「テロリズムの定義と正当化をめぐる諸問題」	66
大谷岳文 「死刑と哲学——ソクラテスの自裁の原理とその分岐」	67
菅富美枝 「「制度的利他」の構想と法他者 ——試行的自由主義と新しい定点としての「社交」」	68
神崎宣次 「そもそも「予防原則」に哲学的含意を問うことができるのか」 . . .	70
柿本佳美 「子どもの権利—守られる権利と自己表明権—」	72
越智貢 「インターネットの中の責任」	73
第 III 部 論文	75
伊勢田哲治 「感傷性の倫理的的位置づけ」	77
伊勢田哲治 「日本における動物愛護運動の倫理観」	90
石村久美子 「中絶と女性の自己決定権 ——中絶権を平等の権利へ——」	101
伊藤真紀・柏葉武秀 「予防原則の倫理的含意—BSE 対策を事例として—」	112
加藤恵介 「「政治的なもの」をめぐる——シュミットとムフ」	123
千葉胤久 「現在の日本におけるスピリチュアルペイン理解をめぐる」	133
鶴田尚美 「シンガールの動物解放論 ——大型類人猿に関する議論を中心に——」	143
坂井昭宏 「教育評価の方法 ——教養教育の「目的目標」と「教育の効果」」	155
島内明文 「テロリズムの帰結主義的正当化論の検討」	167
菅富美枝 「「社交」としての自発的援助・支援行為 ——選択的な絆を可能とする法理論構築のための一考察——」	179
長岡成夫 「ナンシー・クルーザン裁判」	189
丸山徳次 「水俣病事件・環境正義・予防原則」	201
柳澤有吾 「「心の教育」について考える —『心のノート』の何が問題か—」	221
第 IV 部 文献紹介	235
ジェフリー・G・マーフィー 「仕返しすること：赦しとその限界」	237
アラスデア・マッキンタイア 「愛国心は徳なのか？」	241
ロナルド・ドゥオーキン 「ヘルスケアに関する分配における正義」	245
C・フレッド・オールフォード 「ホイッスルブローワーたち： 破壊された生活と組織の権力」	249

キャス・サンスティン 「予防原則をこえて」 254

「現代社会の総合的把握」について（その3）

加茂直樹（京都女子大学現代社会学部）

はじめに 共同研究の終了にあたって

平成13年から3年間にわたる「21世紀日本の重要諸課題の総合的把握を目指す社会哲学的研究」と題する科学研究費助成金による共同研究がまもなく終了する。非常に大きなテーマであり、これからもなんらかの形で研究を継続していかねばならないが、この時点で研究代表者としての暫定的な総括をしておくことにする。

研究活動の量的側面を述べれば、全体会14回（特別研究会を含む）、分科会31回、発表数は100件を数え、毎年度末に出した研究資料集に掲載された論文は35編、文献紹介等17編などで、予想以上に活発であった。取り上げられたテーマも、政治、経済、医療、環境、科学技術、情報、工学倫理、ビジネス倫理、戦争と平和、テロリズム、国家、刑罰、ジェンダー、家族、社会福祉、教育、芸術などきわめて多様であった。医療や環境については、私たちにはそれまでに約15年間の共同研究の実績があったが、今回、科研費によって旅費が支出できるようになり、「来るものは歓迎する」という研究会元来のオープンな姿勢もあって、遠方からのゲストや発表者が増え、研究領域も飛躍的に拡大した。

これだけ種々雑多なテーマを同じ場で論議する研究会は、他にはないと思われる。どんなテーマでも包括できるような共同研究なので、これまで日々目を見なかつた研究に発表の機会を提供したという面もあるかも知れない。とにかく、このように多数の参加者が活発な研究活動を展開してくださったことは、共同研究の将来への展望を明るくしたと考える。この研究の一つの成果は、参加者20名が執筆する、安彦一恵・谷本光男編『公共性の哲学を学ぶ人のために』（世界思想社、2004年春刊行予定）としてまもなく具体化する。ただ、現代社会の重要な諸課題の相互関連的、総合的な把握という本来の目標は、克服されるべき課題としてなお残されている。この課題の追求は今後の共同研究の展開に委ねることにしたい。ここでは、私自身が「＜現代社会の総合的把握＞について」と題して過去2回にわたり論じてきたことに、曲がりなりにも一応の決着をつけておきたいと考える。

1 公共性と公共空間

これまでの二つのノートにおいて取り上げたさまざまな論点の中で、最初に触れるべきは公共性である。まず経済の領域で、市場主義と名を変えた自由放任の思想が、1970年代末から脚光を浴びているが、佐和隆光、広井良典、飯田経夫らが揃って指摘するように、市場主義のもたらす弊害はすでに明らかになっており、人権、公正、環境等の要因を考慮に入れた、公共性の要求を充たすような経済政策の確立がいま求め

られている。また、米本昌平は、公共的財の使途に最大限の知が投入されるべきこと、したがってその使途に関する政策の決定に研究者が積極的に関与すべきことを説く。宇沢弘文は、社会的共通資本を私的資本から区別し、これが社会全体にとっての共通の資産として、社会的に管理、運営されねばならないと主張する。

この公共財に関わる政策決定がどのようになされるべきか、特に専門家と一般市民、そして政治家が権限や役割をどのように分担しまた協力するのか、がさらに問題になるが、これについて論議するために求められるのが公共的な空間である。ここでいう「公共的」は、「私的」と対比される「公的」とは区別され、むしろ公的と私的の間に位置づけられる。経済学者の間宮陽介の説明を借りてこの点を明確にしよう。

間宮によれば、日本語の「公共性」は利益という意味を内包し、「特定の個人に与える利益ではなく、不特定多数の人々におよぶ利益、あるいは国家という団体にもたらされる利益、要するにあるものを与える利益が広範囲におよぶとき、そのものは公共性をもつといわれる。」(間宮陽介「グローバリゼーションと公共空間の創設」、山口定・神野直彦編『2025年日本の構想』2000年、p.138)この意味での公共性は公共の利益の名の下に少数者の利益を損なう可能性を含んでいる。

これに対して、ドイツ語のÖffentlichkeitの訳語としての公共性は、内部に秘匿されていたものが外部にあらわになること、公開性を意味する。利益についての公共性は狭い・広いという量的広がりに関するものであったが、この公共性は内と外という二つの領域の関係に関わる。ここで間宮は、「経済学の公共性概念は前者の意味に近く(たとえば公共財とは不特定多数の人に利益をおよぼすような財のことである)、政治学の公共性概念は後者の意味に近い」(同所)と述べる。私が問題にしているのは、経済外の価値をも考慮に入れて、公共財のあり方や使途についてオープンに論議し、決定することであるから、どちらの公共性概念にも関係するように思われる。なお、間宮は、現代の日本では公私に二極に分かれていく傾向があり、これは政治的な意味での公共性が衰退しつつあることを意味すると付け加えている。

間宮の分析で、私の問題関心から見て重要と思われる指摘をいくつか紹介しておく。公私の分離が進む結果として、「私と同様に公も閉じた閉域をなしていくこと」と、反対に「公が開けっぴろげの公となっていくこと」という二つの可能性がある。前者の例は日本の歴史に多く見られる、国家権力が公的領域を独占するというケースである。後者の例は社会が全体主義化するケースである。公的権力が私的領域を侵し、個人の内面にまで入り込む「ファシスト的公共性」である。

間宮によれば、現代日本における公私の分離という問題に即して公共性を論ずるという課題を設定する場合、公共性をなによりも空間として論じなければならない。社会は自閉化の傾向を強めている。グローバル化やインターネット化は社会の開放を促進しているように見えるが、前述の「開けっぴろげ」化を促進しているにすぎず、そうすると個人はいつそう私化する。「その反動で、家族—共同体—国家という三位一体が息を吹きかえす。」(前掲書、p.140)このような趨勢を食い止めるには「分離する公と私をその境界部において再結合あるいは新たに創造するほかない」(同所)として提起されるのが公共空間である。

間宮は公共空間を次のように特徴づける。それは私的空間と公的空間の間に現れる。それは私人の主体的参与なしには存在しない。それはまた活動なしには存在しえない。活動が公共空間を作るとも言える。このような公共空間の再建・創造は現代日本において焦眉の課題であると間宮は結論する。ここでいう公共空間は単に論議の場ではなく、活動の場となっていることに、特に注意が必要である。

これに関連して触れておきたいのは、民法学者の吉田克己が新しい民法学の動向として市民的公共性を提起していることである。(吉田克己「民法学と〈公共性〉の再構成」『創文』444号、創文社、2002年)吉田によれば、法律学においては、伝統的に公法と私法が峻別され、私法を扱う民法学は国家の公共性から自らを遮断することによって、自律性を確保しようとしてきたが、いまは国家的公共性でなく、市民的公共性を確立し、「国家に多くを依存しない、市民社会の自律的な秩序形成とその維持・確保」(前掲論文、p.5)を図ることが求められている。その具体例として彼は、市場における公正な競争秩序を維持することは、国家による規制を規定する独占禁止法などによってのみ実現されるべき価値ではなく、市場秩序を民法上の公序(90条)に取り込み、これに違反する取引の効力を否定することが必要になる、というケースを挙げる。

また、社会学者の今田高俊は、「支援」をキーワードにして新しい公共性の成立を論じている。(今田高俊「社会学の観点から見た公私問題」公共哲学第2巻、佐々木毅・金泰昌編『公と私の社会科学』東京大学出版会、2001年、pp.52～55)彼によれば、ボランティアやNPOなどによる支援活動は、自己実現という私的性格をもつが、配慮という形で他者性となつがっている点で、新しい公共性を開く契機となる。このような市民主体の公共性は、国家による管理としての公共性が行き詰まっている現在において、特に重要になっているとされる。

最後に、佐和隆光と財政学者の神野直彦の対談においては、日本では官民の二分論が幅を利かせていて、経済の問題については、市場に属することかそれとも国家の管轄かということになり、市民社会が抜け落ちてしまうが、そこから深刻な弊害が生じてきている、と指摘されている。(佐和隆光編『改革の条件』岩波書店、2001年、pp.109～113)市民社会が重要な公共的役割を担うべきことが、改めて期待されているのである。

2 市場制度経済の欠陥

20世紀の70年代頃からの経済に関する実態、思想、政策の変転については、これまでにも多くの論者たちの見解を紹介してきたが、ここでは環境経済学・財政学の専門家である宮本憲一による概観から始める。彼は述べる。「1970年代末から資本主義国をおおっている新自由主義は、市場制度に経済をゆだね、規制緩和、民営化、小さな政府を主唱し、自由競争による経済の活性化をすすめている。ソ連型社会主義体制の崩壊と中国・ベトナムなどの社会主義国家の市場制度導入によって、新自由主義の潮流は世界をおおっている。たしかに、20世紀の中央集権型福祉国家と中央指令型社会主義国は、官僚主義で硬直し、政治と経済が癒着をして、経済の自由な発展を阻害

した。ムダな公共事業や非効率の公企業が多くなり、国民の税負担が過大となり、財政危機と国家不信をまねくような政府の欠陥が発生した。これが国民の反税闘争を生み、新自由主義の潮流を生み出した。」(宮本憲一『日本社会の可能性』岩波書店、2000年、p.8)

宮本は新自由主義の経済思想が盛んになった背景をこのように説明した上で、この思想が貧富の対立、景気変動による失業、都市と農村の不平等発展、独占、公害、福祉などの社会サービスのおくれのような「市場の欠陥」を克服していないこと、したがって経済への公共的介入の必要性がなくなったのではないこと、中央集権的な官僚主義や政官財癒着をとまなう、従来の公共的介入の制度や方法に欠陥があったので、これを分権化し、政治と経済が相互にチェック・アンド・イノベーションするシステムや住民参加の制度をつくるべきことを説く。なお、彼はさらに、経済のグローバリゼーションばかりが進んで、環境問題や貧困のグローバリゼーションに対応する国際政治・行政・司法の組織がないという現状では、市場の欠陥のもたらす社会問題は地球規模に拡大すると論ずる。

20世紀から21世紀初頭にかけてもはやされている、市場制度と新自由主義の経済思想に対する宮本のこのような批判は、既に紹介した佐和隆光、広井良典、宇沢弘文らの見解と大まかに言えば一致している。このことだけから市場制度が間違っていると結論することはできない。だが、市場制度を前提するとしても、たとえば環境問題を考慮に入れるならば、私的な利益をもつばら追求する市場制度の独走をコントロールするための、なんらかの公共的介入が正当化される、と主張することはできる。また、未成年者、高齢者、障害者、病人などのいわゆる社会的弱者、および、まじめに働いてきたのに、投機性を増幅させた経済の荒波を受けて生活の基盤を失った人々を対象とする、セーフティ・ネットの備えが必要であることも、少なくとも認められるであろう。

「市場の欠陥」を補うのは公共政策であり、それはこれまで主として国家あるいは中央政府の役割に属すると考えられてきた。現代の資本主義国においては、公共部門の比重が重くなっている。だが、「この公共部門が資源を浪費し、環境を破壊している。軍事活動や巨大公共事業はとくに環境破壊の原因を生んでいる。また公共サービスは効率が悪く、資源の浪費となっている。」(宮本、前掲書、p.23)つまり、このような「政府の欠陥」のために、「市場の欠陥」を克服することができない。宮本によれば、こうした状況を改めるには、第一に、公共部門の構造を中央集権型から分権型に改革することが必要である。多様化し増大しつつある社会サービスの多くを地方自治体に委譲し、「小さな政府」と「大きな自治体」を実現しなければならない。第二に、大きな自治体は地方官僚機構の拡大を意味するのではない。今後の社会的ニーズは官庁だけで充たすことはできないのであって、老人介護、幼児・学童保育などの地域福祉や、自然エネルギーの導入、自動車交通に代わる公共輸送体系の構築、廃棄物の処理などの環境関連の問題に対処していくには、地方行政機関とNPO、NGOなどの民間組織との緊密な協働が必要なのである。

3 内発的発展

宮本憲一は前掲の著書の第1章で、欧米と日本における公害問題に始まる環境問題の歴史を概観した後で、次のように指摘する。現在の環境問題は、1960年代の公害問題と比較すると多元化しているが、それらはまったくバラバラではなく、「いずれも現代の政治経済システムから生まれるもので、連続し共通する性格をもっている。」(前掲書、p.53)

ところが、「日本の環境政策は深刻な公害を発生し国内で大きな社会問題となった有害物質の規制についてはすすんでいる。つまり対症療法主義である。しかし、事件にならない環境問題については、先見的な予防や総合的な地域計画をつくる力がない。」(前掲書、p.55) これを改めるには、環境アセスメントに環境政策に関するアセスメントを含めることが必要であり、国土・地域開発計画、公共事業、産業政策において、環境政策を最優先させ、この政策決定に責任をもつ行政の仕組みをつくらねばならない。

また、「これまでの環境政策は市民の公害反対や環境保全の世論と運動に支えられた公共的介入の成果である」(前掲書、p.56) が、近年は市民主体の運動そのものに停滞が見られる。これは日本の保守化の傾向にもよるが、「環境問題の多元化とともに市民運動も多元化し、相互の連帯と全体的な前進ができていない」(前掲書、p.57) ことにもよる。日本では、活動的な市民組織が政府と協働するのは難しいが、前述のように、分権化と自治体の民主化がすすめば、自治体と市民組織との協働が可能になる、と宮本は期待する。

既に紹介したように、広井良典は、共同体的制約や自然的制約からの三段階の離陸を経て実現し、いま私たちが享受している物質的な豊かさについて、これを可能にしている経済社会システムには外的および内的な限界があると指摘している。彼はこれに代わるものとして、経済成長なしでも十分な豊かさを実現できる「定常型社会」を構想する。これに対して、宮本は前掲の書物の終章において、「維持可能な内発的発展」を提起する。

「内発的発展」について、宮本はまず鶴見和子による「内発的発展とは西欧をモデルとする近代化論がもたらす様々な弊害を癒し、あるいは予防するための社会変化の過程である」という定義を引用し、「近代化がひきおこした地球規模の大問題を単一の方程式で解くのではなく、それぞれの地域の小さな単位の間から考え出してゆこうというものであり、異なる宗教、異なる文明の交流と協力の可能性をさぐるというものである」(前掲書、p.196) と説明する。

さらに、彼は国際経済学者の西川潤による、これまでの経済学に対する批判を踏まえた特徴づけを紹介する。それによれば、内発的発展は、(1) 経済のパラダイム転換を必要とし、経済人に代え、人間の全人的発展を究極の目的とする、(2) 他律的、支配的発展を否定し、共生の社会づくりを指向する、(3) その組織形態は参加、協同主義、自主管理等と関連する、(4) 地域分権と生態系重視に基づき、自主性と定常性を特徴とする。西川の「内発的発展」概念についての宮本のコメントは「地域に根ざした全人的発展をめざすという点では共通しているが、私は欧米の近代化を全面否定するのではない。欧米の市民社会のもつ自律・自治・人権そして民主主義は継承したいが、近代

化の弊害を明確にした上で、新しい地域論を構成したいと考えた。」(前掲書、p.197) というものである。

日本では、1960年代から70年代にかけて、拠点開発方式と呼ばれる地域開発が行なわれた。それは、「大企業(あるいはコンビナートやリゾート基地)や巨大公共事業(新幹線、高速道路、橋梁、空港、港湾など)のプロジェクトを誘致して、その経済効果に地域の運命をあずけようとするもので、<外来型開発>と名づけた。」(前掲書、p.197) 宮本は70年代に始まる調査でこの外来型開発を分析して、次のような問題点を見出した。(1) 計画どおりに企業の誘致はすすまず、多くの政府指定地域で先行投資が無駄になった。(2) 誘致に成功したところでは、環境破壊、公害、資源の浪費が深刻になった。(3) 地元に寄与する経済的効果は相対的に小さかった。(4) 誘致した事業所の利潤は大都市の本社に還流し、租税も多くは国税として中央政府に取得され、地元におちる社会的剰余は小さい。(5) 計画から実行にいたるまで進出企業と国家が主導権をもつために、民主主義=地方自治の発展がみられない。

宮本は外来型開発のこのような失敗と対比して、70年代に始まる内発的発展の事例を挙げる。さらに、そうした事例の評価を踏まえた上で、彼は内発的発展を「地域の企業・組合などの団体や個人が自発的な学習により計画をたて、自主的な技術開発をもとにして、地域の環境を保全しつつ資源を合理的に利用し、域内経済循環を重視し、その地域の文化・教育に根ざした経済発展をしながら、地方自治体と住民組織のパートナーシップで住民福祉を向上させる地域発展」(前掲書、p.201)と規定する。このような内発的発展の概念には、公共性、定常型社会、環境、地方分権、市民主体の民主主義、福祉などの要因がすべて取り込まれ、相互に関連づけられていると言える。

4 社会保障制度の総合的な見直し

日本の社会保障制度の一つの出発点は、1947年施行の日本国憲法25条1項における「すべて国民は、健康で文化的な最低限度の生活を営む権利を有する。」という重要な規定に続いて、2項において「国は、すべての生活部面について、社会福祉、社会保障及び公衆衛生の向上及び増進に努めなければならない。」と規定されたことにある。その後、50年に、社会保障制度審議会が「社会保障制度に関する勧告」において、社会保障を次のように具体的に定義した。「社会保障制度とは、疾病、負傷、分べん、廃疾、死亡、老齢、失業、多子その他困窮の原因に対し、保険的手法又は直接公の負担において経済保障の途を講じ、生活困窮に陥った者に対しては、国家扶助によって最低限度の生活を保障するとともに、公衆衛生及び社会福祉の向上を図り、もってすべての国民が文化的社会の成員に足る生活を営むことができるようにすることをいうのである。」(竹本善次『社会保障入門』講談社現代新書、2001年、pp.15~16による)

この社会保障が一般的な制度として整備されたのは、50年代末になって農業者と自営業者などに国民健康保険と国民年金を強制適用する制度が設けられ、61年から全国民を対象とする皆保険・皆年金体制が発足したことによる。この社会保険中心の社会保障は、高度経済成長期の国家財政に支えられて着実に発展した。社会保障という制

度は、一般的に説明すれば、「経済の進化に伴って、(自然発生的な) 共同体——家族を含む——が次々と解体、＜外部化＞していくことに対応して、それを新たなかたちで＜社会化＞していくシステムである」(広井良典『日本の社会保障』岩波新書、1999年、p.184) が、日本の社会保障政策には、確固とした理念や原則がなく、長期的な見通しもなかったため、経済成長に翳りがみえ、国家財政が悪化し、少子・高齢化が進んでくると、福祉抑制の動きが顕著になる。税、年金、健康保険の制度を焦点として、だれに、何を、だれの負担において保障すべきかが、改めて深刻な論議の的になったのである。

ここでは年金について制度、現状、問題点を概観する。日本の年金制度は、軍人や官吏を対象に明治期に創設された恩給制度(全額税負担)に始まり、次いで官吏への共済組合制度、民間労働者への年金制度の導入という経過を経て、61年度から国民皆年金体制へと進んだ。その後も種々の制度的見直しを繰り返され、85年改正では基礎年金の導入による二階建て年金への再編成が行われた。その現状について、駒村康平は次のように指摘する。「急速な人口構造の変化、経済成長の鈍化、世帯構造や雇用環境の変化によって、年金制度は多くの課題に直面している。年金制度のかかえる問題は、年金の空洞化、将来世代の負担の増加などである。」(駒村康平『年金はどうなる』岩波書店、2003年、p.68)

駒村によれば、高度経済成長、低失業、1億総中流化という条件下で成立した皆年金制度は、それらの条件が充たされなくなった現在、急速に空洞化しつつある。保険料の支払い状況を示す「検認率」は2001年度には70.9%であったが、02年度には62.8%に低下した。低下の主な原因としては、失業率の上昇と若い世代の年金制度への不信の拡大が挙げられる。空洞化から、年金財政の不安定化、未納者の老後の生活の保障の困難化、地域経済への悪影響などが生じてくると憂慮されている。(前掲書、pp.68～76)

公的年金は被保険者の保険料とその運用利益を原資とする積立方式でスタートしたが、生活水準の向上や物価上昇に対応するための年金スライド制の導入、被保険者数に対する受給者数の割合の増加などによって、後代世代の保険料によって給付費をまかなう賦課方式が取り入れられ、修正積立方式になった。現在は賦課方式による財源調達の方が大きくなっており、今後、少子・高齢化が進むにつれて、後代世代の負担増が懸念される。

ただ、これらの問題をさらに深く追求していくには、高齢者に対して何を保障すべきかという原則的な問題、制度の歴史的変遷の経過、社会保障の他の諸制度や税制との関連などを考察することが不可欠になる。また、広井良典が指摘するように、「現行のわが国の年金制度では、所得に応じて保険料を払いそれに応じて給付を受けるという＜貯蓄／保険＞的機能と、＜所得再分配＞機能(世代間・世代内)とがきわめて複雑なかたちで一体化している」(広井良典『日本の社会保障』岩波新書、1999年、p.80) ので、制度を全体的に理解することが困難であり、そのことが制度への誤解や不信を招いているという面もある。健康保険、介護保険、生活保護などの諸制度や、所得税、消費税などの税制と併せて、できるだけ単純でわかりやすく公正な制度に作り変える

ことが、焦眉の課題になっているのである。

5 家族の変容

社会保障の制度の多様な形での拡充がいま求められているのは、家族を含む共同体が解体または弱体化して、従来のような役割や機能を果たせなくなってきたからである。その端的な例が2000年の介護保険の導入である。これまでは主に家族の中で高齢者の介護が行われていたが、工業化、都市化が進展し、核家族が増え、しかも高齢者が増加したために、家族の介護力が弱まってきて、これを社会の制度によって補うことが必要になった。

だが、介護保険制度の導入によって、問題が根本的に解決したのではもちろんない。制度そのものの不備・欠陥だけでなく、運用上の多くの問題点が指摘され、高齢者介護の実態がこれによって改善されたとは言えない状況にある。それはともかく、制度が十分に機能したとしても、高齢者の介護に関して家族の役割が大きく軽減されるわけではない。制度は家族による介護を社会的に支援するシステムにとどまり、介護の責任が家族に、特に家族の中の女性に重くのしかかってくるという事態は変わっていないのである。

20世紀後半以降における日本の家族の著しい変容について、全体的に述べる余裕はないが、特に重要と思われる点だけに絞って触れておく。第一に、家庭が仕事の場でなくなり、もっぱら消費の場になったこと、家事労働の外部化が進んだこと、家意識が弱体化したことなどのため、成人にとっては、生きていく上で家族に属することは必ずしも必要ではなくなり、家族がその構成員に対してもつ拘束力も急激に衰えてきた。

第二に、成人した男女が結婚するのは当然のことではなくなり、個人が自分のライフコースの中で自由に選択する事柄になった。その結果、晩婚化、非婚化という現象が顕著になる。結婚する場合には、互いに好きで一緒になる恋愛結婚が主流になり、相愛の夫婦を中心とする核家族が多くなるが、相互の愛情や信頼が失われると、家庭は脆くも崩壊し、離婚が急増する。他方で、婚姻形態が多様化し、同性婚や事実婚を選ぶカップルも増えてきており、これらを法制度上どう扱うかが問われている。

第三に、女性の社会的進出が結婚とその継続、子産みと子育て、高齢者の介護などに、さまざまな影響を及ぼす。逆に言えば、女性にとっては、家庭生活はしがらみであり、自分自身の仕事や生きがいのために非婚を選ぶケースが増加してくる。性別役割分担論を克服する観点から、家庭外での仕事、家事労働、子育てや介護の負担などについて、男女がどのように分担し協力しあうことができるか考え直すことが必要になっている。

第四に、子産みと子育ては家族の重要な機能とされてきたが、家族の実態が変わってしまったために、この機能を充足することが困難になってきた。次の世代を担う人間の形成、人作りが重要であることは言うまでもないが、現在はそれが危機に瀕している。社会が、子育てについての家族の主体的な営みを尊重しつつ、これをどのように制度的に補完するかが、重要な課題になっているのである。高齢者の世話について

も同様である。

第五に、従来の法・制度は、年金や健康保険の制度に見られるように、家族単位を原則とするものが多いが、それらがさまざまな不平等や弊害を生み出している。単身者世帯が全世帯数の4分の1を占めているという実態もあり、制度を全面的に個人単位に組み替えていくことが必要であろう。

以上において、現代日本の家族がさまざまな困難に直面していることを述べたが、これは家族の役割や機能を否定的、消極的に評価することを意図したものではない。たしかに、現代の家族は脆弱になっていて、過大な責任を押しつけると崩壊してしまう恐れがある。だが、家族が、子育てについても、高齢者の介護についても、他者が全面的に代替することが難しいような役割を現に担っていることも事実である。家族がその構成員の協力によって自主的にそのような機能を果たしていけるように、国家・社会が制度的に支えていくことが望ましいと考える。

おわりに

「現代社会の総合的把握」という目標に向けて迷走を繰り返してきたこの「ノート」も、これで一応の終わりとなる。このようなテーマに含まれる問題は無数にあるが、私自身の現在の関心事を優先させ、それらについて主として社会科学の啓蒙的文献を拾い読みしながら、相互関連的な理解を試みてきた。だが、時間と能力の限界があり、学ぶほどにますます無知を自覚させられたこともあって、問題状況の十分な整理もできないまま、他人からの引用をつなぎ合わせるだけで終わったという感がある。なお、最後に触れた家族に関しては、子育て、教育、ジェンダー、社会保障等の問題と関わって、論ずべきことが多くあるが、これについては、別のところで検討を続けているので、ここでは立ち入らなかった。

小さな大学の、まだ大学院もない新設の学部でこの共同研究を引き受けるのは、荷が重過ぎるという面もあったが、事務局を引き受けてくださった皆さんと、複雑な事務を的確に処理してくださった京都女子大学の事務担当者の皆さんのお蔭で、ようやく無事に研究を終えることができた。お世話になった皆さんに厚くお礼を申し上げる。

参考文献

- 飯田経夫『人間にとって経済とは何か』PHP新書、2002年
- 岩上真珠『ライフコースとジェンダーで読む家族』有斐閣、2003年
- 宇沢弘文『社会的共通資本』岩波新書、2000年
- 加茂直樹編『社会哲学を学ぶ人のために』世界思想社、2001年
- ギデンズ、A『第三の道』佐和隆光訳、日本経済新聞社、1999年
- 駒村康平『年金はどうなる』岩波書店、2003年
- 小宮山宏『地球持続の技術』岩波新書、1999年
- 佐々木毅・金泰昌編『公と私の社会科学』公共哲学2、東京大学出版会、2001年

佐和隆光『市場主義の終焉』岩波新書、2000年
佐和隆光編『＜改革＞の条件』岩波書店、2001年
広井良典『定常型社会——新しい＜豊かさ＞の構想——』岩波新書、2001年
広井良典『日本の社会保障』岩波新書、1999年
竹本善次『社会保障入門』講談社現代新書、2001年
見田宗介『現代社会の理論』岩波新書、1996年
宮本憲一『日本社会の可能性』岩波書店、2000年
山口定・神野直彦編『2025年日本の構想』岩波書店、2000年
米本昌平『知政学のすすめ』中央公論社、1998年

第I部

研究組織・研究業績

研究組織等

研究代表者

加茂直樹（京都女子大学現代社会学部教授）

研究分担者

安彦一恵（滋賀大学教育学部教授）
栗屋剛（岡山大学医歯学総合研究科教授）
江口聡（京都女子大学現代社会学部講師）
樫則章（大阪歯科大学歯学部助教授）
加藤尚武（鳥取環境大学学長）
川本隆史（東北大学文学研究科教授）
河野勝彦（京都産業大学文化学部教授）
坂井昭宏（北海道大学文学研究科教授）
竹下賢（関西大学法学部教授）
竹中勲（京都産業大学法学部教授）
谷本光男（龍谷大学文学部教授）
田村公江（龍谷大学社会学部助教授）
中岡成文（大阪大学文学研究科教授）
平石隆敏（京都教育大学教育学部教授）
平川秀幸（京都女子大学現代社会学部講師）
丸山徳次（龍谷大学文学部教授）
水谷雅彦（京都大学文学研究科助教授）
宗像恵（神戸大学国際文化学部教授）

研究協力者

赤林朗（東京大学医学系研究科）
足立幸男（京都大学大学院人間・環境学研究科）
石原孝二（北海道大学文学部）

石村久美子 (大阪府立大学大学院)
伊勢田哲治 (名古屋大学情報文化学部)
井田良 (慶應大学法学部)
井上真理子 (京都女子大学現代社会学部)
奥田太郎 (南山大学社会倫理研究所)
板井孝一郎 (宮崎医科大学医学部)
稲葉一人 (京都大学医学研究科)
今村光章 (仁愛大学人間学部)
岩崎豪人 (関西大学非常勤講師)
魚住洋一 (京都市立芸術大学美術学部)
江崎一朗 (志學館大学法学部)
大越愛子 (近畿大学文芸学部)
大谷岳文 (龍谷大学非常勤講師)
大山明男 (駿河台大学経済学部)
越智貢 (広島大学文学部)
甲斐克則 (広島大学法学部)
柿本佳美 (奈良産業大学非常勤講師)
柏葉武秀 (北海道大学文学研究科)
加藤恵介 (神戸山手大学人文学部)
神崎宣次 (京都大学大学院文学研究科)
菊地建至 (龍谷大学非常勤講師)
北尾宏之 (立命館大学文学部)
蔵田伸雄 (北海道大学文学部)
栗原隆 (新潟大学人文学部)
黒田浩一郎 (龍谷大学社会学部)
玄哲浩 (関西大学大学院法学研究科)
壽卓三 (愛媛大学教育学部)
児玉聡 (東京大学医学系研究科)
齋藤有紀子 (北里大学医学部)
島内明文 (京都大学大学院文学研究科)
品川哲彦 (関西大学文学部)
清水正徳 (神戸大学名誉教授)
霜田求 (大阪大学医学系研究科)
菅富美枝 (神戸大学COE)
杉原桂太 (名古屋大学大学院人間情報学研究科)
瀬崎克己 (京都女子大学現代社会学部)
高津融男 (関西大学非常勤講師)
竹山重光 (和歌山県立医科大学)
立岩真也 (立命館大学政策科学部)

田中朋弘 (琉球大学法文学部)
玉井真理子 (信州大学医学部)
千葉胤久 (東北大学文学部)
角田猛之 (大阪府立大学総合科学部)
鶴田尚美 (立命館大学非常勤講師)
鶴真一 (京都府立医科大学非常勤講師)
土井健司 (玉川大学文学部)
長岡成夫 (新潟大学教育人間科学部)
中村直美 (熊本大学法学部)
中澤務 (関西大学文学部)
徳永哲也 (長野大学産業社会学部)
夏目隆 (神戸学院大学経済学部)
野澤正子 (龍谷大学社会学部)
浜岡剛 (中央大学経済学部)
林芳紀 (立命館大学非常勤講師)
福永俊哉 (京都女子大学短期大学部)
伏木信次 (京都府立医科大学老化研)
藤野寛 (高崎経済大学経済学部)
松川俊夫 (山形短期大学人間福祉学)
松原洋子 (立命館大学産業社会学部)
水野俊誠 (京都大学医学部博士課程)
宮地尚子 (一橋大学社会学研究科)
森村進 (一橋大学法学研究科)
森岡正博 (大阪府立大学総合科学部)
柳澤有吾 (奈良女子大学文学部)
屋良朝彦 (大阪大学大学院文学研究科COE)
毛利康俊 (西南学院大学法学部)
望月俊孝 (福岡女子大学人文学系)
山崎康仕 (神戸大学国際文化学部)
渡辺啓真 (大谷大学文学部)
木村仁美 (京都女子大学文学部博士課程)

交付決定額

	直接経費	間接経費	合計
平成 13 年度	5,900 千円	0	5,900 千円
平成 14 年度	3,900 千円	0	3,900 千円
平成 15 年度	4,400 千円	0	4,400 千円
総計	14,200 千円		14,200 千円

研究業績

(1) 雑誌論文等

加茂直樹、「家族・子育て・公共性」京都女子大学現代社会学部編『現代社会研究第4・5号』、pp.5-21、2003年3月

安彦一恵、「環境問題解決における「経済」と「倫理」(1)」滋賀大学教育学部紀要I:人文科学・社会科学 第52号、47-61、H.15.3

安彦一恵、「環境問題解決における「経済」と「倫理」(2・完)」滋賀大学教育学部紀要I:人文科学・社会科学 第53号、400字詰70枚、H.16.3 刊予定(印刷中)

品川哲彦、「環境、所有、倫理」、『思想』923号、岩波書店、69-88頁、2001年4月19日

品川哲彦、「〈ケアの倫理〉考(一)」、『文学論集』51巻3号、関西大学文学論集刊行会、1-28頁、2002年1月19日

品川哲彦、「教養教育カリキュラム改革の動向 critical thinking が授業として期待され、意味をもつ一要因」、『PROSPECTUS』5号、京都大学文学部哲学研究室、1-11頁、2002年12月1日

品川哲彦、「応用倫理学の意義とコンピュータ倫理学ないし情報倫理学の動向」、『哲学』22号、関西大学哲学会、103-125頁、2003年3月30日

品川哲彦、「応用倫理学に関わる理由」、『哲学の探求』30号、哲学若手研究者フォーラム、3-15頁、2003年5月17日

品川哲彦、「書評:篠原駿一郎・波多江忠彦編『生と死の倫理学』」、『週刊読書人』2437号、読書人、2001年5月17日

品川哲彦、「ケアの倫理の語られる理由」、『エマージェンシー・ナーシング』14巻11号、メディカ出版、51-55頁、2001年11月1日

品川哲彦、「ケアの倫理の語られる理由、ふたたび」、『エマージェンシー・ナーシング』15巻8号、メディカ出版、58-62頁、2002年8月1日

丸山徳次、「技術と倫理(1)」pp.134-147、『龍谷大学論集』第455号、2000年1月。

丸山徳次、「Violence and Communication in the History and Context of Minamata Disease”, in: *Review of Japanese Culture and Society*, Vol.11-12, Josai University, 2000, pp.79-99.

丸山徳次、「媒介としての応用倫理学」、pp.127-133、『倫理学研究』(関西倫理学会編)第31集、2001年3月。

丸山徳次、「里山の環境倫理—「里山学」構築のためのノート」、pp.83-123、『龍谷大学論集』、第458号、2001年7月

丸山徳次、「環境の豊かさ」を求めて—モデルとしての「里山」、pp.204-207、『人間会議』冬号、2003年

中岡成文、「看護倫理教育プログラムを考える—ミネソタ大学カリキュラムの検討」、『医療・生命と倫理・社会』第2号、大阪大学大学院医学系研究科・医の倫理学教室、165-173p、2003年3月

中岡成文、「〈精神の力〉としての権利—ヘーゲルの Recht 論に寄せて」、『倫理学研究』第33集、関西倫理学会、31-44p、2003年3月

中岡成文、「表現と制作—西田幾多郎と三木清のディルタイ批判」、『ディルタイ研究』第14号、日本ディルタイ協会、5-18p、2003年11月

徳永哲也、「福祉社会を哲学から考える」、81~84頁、『長野大学紀要』第25巻第2号、2003年

石村久美子、「中絶規制と優生思想」、人間文化学研究集録11号、p25~37、大阪府立大学大学院人間文化学研究科、2002年3月

石村久美子、「ハンセン病患者への断種」、『京滋 CPA 会報』、p8~9、日本公認会計士協会京滋会 2002年4月号

石村久美子、健康とはなにか p6~7、2002年5月号、同上

石村久美子、「健康」の公共性、『大阪体育大学短期大学部研究紀要』第3号、p29~38、2002年6月

濱岡剛、「リベラルな社会における障害者の未来— H. S. Reinders, The Future of the Disabled in Liberal Society の紹介」、125-134頁『京都市立看護短期大学紀要』25号、京都市立看護短期大学 2001年7月

加藤恵介、自然状態における共同性—ルソーとエコロジーをめぐって(単)、『環境文化研究所紀要第6号』神戸山手大学 2002年3月

加藤恵介、「記号と未開世界—ハイデガーの実存論的分析における記号の問題」、『哲学第54号』日本哲学会、2003年4月

加藤恵介、「パーソン論再考」、『神戸山手大学紀要第5号』神戸山手大学、2003年12月

屋良朝彦、(単著)「初期レヴィナスにおける〈存在〉と主体の誕生」、単著、北海道哲学会『北海道哲学会会報』第48号、29頁~42頁、2001年7月

屋良朝彦、(単著)「患者の身体と自己同一性—摂食障害の症例を通して」、日本医学哲学・倫理学会『医学哲学 医学倫理学』、第19号、99~114頁、2001年10月

屋良朝彦、(単著)「言葉における存在の彼方—メルロ=ポンティ・デリダ・レヴィナスの思考をもとに—」、北海道大学哲学会『哲学』第38号、19頁~36頁、2002年7月

壽卓三、「ハイデガーのテクノロジー論の可能性」、『愛媛大学教育学部紀要』人文・社会科学第34巻第2号、21~34頁、2002年2月

望月俊孝、「世界史の批判的建築術—カント歴史哲学における自然」、『人間存在論』第9号(京都大学大学院人間・環境学研究科紀要)、241 - 252頁、平成15(2003)年3月

望月俊孝、「カントの目的論—技術理性批判の哲学の建築術」、『日本カント研究3カ

- ントの目的論』、(日本カント協会編)理想社、25 - 42 頁、平成 14 (2002) 年 6 月
- 望月俊孝、「自然の技術としての建築術—カントの体系思想」、『文藝と思想』第 66 号 (福岡女子大学文学部紀要)、53 - 104 頁、平成 14 (2002) 年 2 月
- 伊勢田哲治、「倫理学理論は環境科学に貢献できるか?」 Nagoya Journal of Philosophy 1 号、2002 年
- 伊勢田哲治、「生殖技術と社会的圧力」『中部哲学会年報』35 号、95-101 ページ 2003 年 3 月
- 伊勢田哲治、「動物福祉とは何に配慮することか」『実験動物ニュース』vol.52、73-75 ページ 2003 年
- 伊勢田哲治、「普遍化可能性の心理学的・生物学的基盤」『科学哲学ニューズレター』50 号、2003 年 3 月 16 日 http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/phisci/Newsletters/newslet_50.html
- 伊勢田哲治、“An Empirical Study of the Structure of Behavior in Information Ethics on the Internet: Comparative Research between Japan, US and Singapore” (co-authored with Yumiko NARA) in A. Feenberg and D. Barney eds. Community in the Digital Age: Philosophy and Practice. Rowman and Littlefield. 2004 年刊行予定
- 菅富美枝、「制度的利他」の構想と法-自発的援助・支援行為を位置づけるリベラリズム法制度の試み—阪大法学 52 巻 6 号 大阪大学法学会 pp.151-179 2003 年
- 菅富美枝、Finding and Promoting Liberal Altruism within the Law-Three Examples of the "Good Samaritan" Environment 〈1〉 三重法経第 121 号 三重短期大学法学会 p.p.149-170、2003 年
- 菅富美枝、家族福祉と「制度的利他」の構想-イングランドにおける養子制度を手がかりとして-阪大法学 53 巻 1 号 大阪大学法学会 p.p.213-242、2003 年
- 菅富美枝、自発的援助・支援行為を位置づける現代型リベラリズム法の試み、法哲学年報 2002 日本法哲学会編 pp.142-150、2003 年
- 菅富美枝、Finding and Promoting Liberal Altruism within the Law-Three Examples of the "Good Samaritan" Environment 〈2〉 三重法経第 122 号 三重短期大学法学会 p.p.、2003 年

(2) 口頭発表等

- 屋良朝彦、(単独)「予防原則の哲学的考察-応用倫理学のための新たな指針として-」第 54 回日本倫理学会大会 (静岡・静岡大学)、2003 年 10 月 11 日
- 屋良朝彦、(単独)「薬害と「予防の原則」-医療におけるリスク・マネジメントの新たな指針として-」第 22 回日本医学哲学・倫理学会大会 (富山・富山医科薬科大学)、2003 年 11 月 22 日
- 奥田太郎、「ホイッスルブローイングは奨励されるべきか?」、南山大学社会倫理研究所定例研究会、南山大学、2002 年 10 月 31 日
- 伊勢田哲治、「倫理学理論は環境科学に貢献できるか?」ドイツ観念論研究会 (第三期

第二回) 発表、京都大学にて、2001年5月19日

伊勢田哲治、「技術者のプロフェッショナルイズムの倫理における役割」公開シンポジウム「テクノエシックスの現在」、北海道大学にて、2002年3月4日

伊勢田哲治、「動物福祉とは何に配慮することか」、日本実験動物学会第49回大会シンポジウム「動物実験における倫理:説明責任と情報公開」提題、名古屋国際会議場にて、2002年5月25日

伊勢田哲治、「生殖医療と社会的圧力」中部哲学会シンポジウム「生殖医療と倫理」提題、東海学園大学にて、2002年10月5日

伊勢田哲治、「科学的事実論はまだ終わっていない」、科学技術社会論学会第一回大会発表、東京大学にて、2002年11月16日

伊勢田哲治、"Unsettled Domain Utilitarianism", presented to the 7th International Conference of the International Society for Utilitarian Studies: Utilitarianism, Human Rights, and Globalization, in Lisbon, April 11, 2003.

伊勢田哲治、「日本における動物愛護の倫理観」日本霊長類学会第19回大会自由集会「日本における動物観」発表、宮城教育大学にて、2003年6月27日

伊勢田哲治、「科学技術論の視点から見たロボット」、第13回日本近代文学会東海支部シンポジウム「ロボットと文学」、2003年9月13日

菅富美枝、"How can the law play a role in the establishment of a liberal altruistic society?"、国際法哲学・社会哲学学会(IVR)"PLURALISM AND LAW"第20回大会(於アムステルダム・フライ Vrij 大学)、2001年

菅富美枝、「現代支援社会と法-利己と利他を架橋する法のあり方」日本法哲学学会学術大会(於立命館大学)2002年

出版物(3)

本研究の研究分担者、研究協力者の多くが執筆した出版物として、以下の2冊がある。

- 加茂直樹編著、『社会哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、2001年5月。
- 安彦一恵・谷本光男編『公共哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、2004年発行予定。

また、平成13、14年度の本研究にかかわる研究論文、研究報告は

- 加茂直樹他編、『社会哲学研究資料集I』2002年。
- 加茂直樹他編、『社会哲学研究資料集II』2003年。

のふたつの研究資料集としてまとめた。他に本研究にかかわる分担者・協力者の業績の一部は以下のようなものである。

石村久美子、生殖をめぐる自己決定権 p88~102、竹下賢・角田猛之編著『改訂版マルチ・リーガル・カルチャー』晃洋書房、2002年5月。

石村久美子、医療現場における女性の自己決定権、p64～72、日本法哲学会編『法哲学年報 2001』有斐閣、2002 年 10 月

安彦一恵、「「2001 年度大会シンポジウム「問題としての民主主義」シンポジウム要録」序文、ディスカッション要録」、関西倫理学会編『倫理学研究』晃洋書房、京都 PP.1-2,34-41,H.14,4

安彦一恵、安彦/佐藤編『風景の哲学』ナカニシヤ出版、256p., 2002 年 10 月

品川哲彦、「組織と責任」、加茂直樹編『社会哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、87-97 頁、2001 年 5 月 20 日

品川哲彦、翻訳(監訳)ロバート・M・ヴィーチ、『生命倫理学の基礎』、1-265 頁、メディカ出版、2004 年 1 月 1 日

高津融男、「循環型社会の法文化:ドイツと日本の比較を中心にして」、竹下賢・角田猛之編『新版マルチ・リーガルカルチャー』、晃洋書房、pp.103-112、2002 年 4 月

屋良朝彦、(单著)『メルロ=ポンティとレヴィナス -他者への覚醒』、東信堂、2003 年 12 月

丸山徳次、第 3 章「われわれの応用倫理学の源泉としての〈水俣病事件〉」pp.78-104、共著:川本隆史・高橋久一郎編『応用倫理学の転換』、ナカニシヤ出版、2000 年 3 月。

丸山徳次、2-3「空間と身体」執筆、pp.117-130、共著:新田義弘編『フッサールを学ぶ人のために』、世界思想社、2000 年 10 月。

丸山徳次、2-4「権力と暴力」執筆、pp.98-108、共著:加茂直樹編『社会哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、2001 年 5 月

丸山徳次、Naturverstaendnis und oekologische Ethik aus japanischer Sicht, in: *Scheidewege? Jahresschrift fuer skeptisches Denken*, Jahrgang 29, 2000, SS.353-370.

江口聡、「フリーソフトウェア運動の倫理的含意」、水谷雅彦、越智貢、土屋俊編著『情報倫理の構築』(第 9 章 243-272 頁を担当)、新世社、2003 年 5 月

徳永哲也、『はじめて学ぶ生命・環境倫理 —「生命圏の倫理学」を求めて—』、全 287 頁 ナカニシヤ出版

徳永哲也、「生殖クローン・人間製造の夢と悪夢」180～194 頁、『知の 21 世紀的課題 —倫理的な視点からの知の組み換え—』(石崎嘉彦、山内廣隆ほか)、ナカニシヤ出版、2001 年

奥田太郎、「ホイッスルブローイングの倫理」、水谷雅彦、越智貢、土屋俊編著『情報倫理の構築』(第 9 章 243-272 頁を担当)、新世社、2003 年 5 月

伊勢田哲治、共著、第 10 章「インターネット上の倫理行動の構造—性格特性との相関を中心の一—」を奈良由美子と共同で担当、越智貢ほか編『情報倫理の構築—新しい生活パラダイムに向けて』新世社、2003 年 5 月

伊勢田哲治、共著、「ニューラルネットワークは幸せになれるか コネクションニズムと消去主義の倫理学的含意」の章担当、戸田山和久ほか編『心の科学と哲学—コネクションニズムの可能性』昭和堂、2003 年 7 月

伊勢田哲治、共著、第一部第三章「専門職の倫理と技術者」担当、新田孝彦ほか編『テクノエシックスを学ぶ人のために』(仮題)世界思想社、2004 年刊行予定

伊勢田哲治、共著、1-1「社会のニーズに配慮する企業と技術者」、2-3「プロフェッションとしての技術業」担当、黒田光太郎、戸田山和久編『誇り高い技術者になろう 工学倫理のススメ』、名大出版会、2004年3月発行予定

菅富美枝、「他者指向的自由主義と「社交」」、『法の他者』叢書アレティア、御茶の水書房、2004年

第II部

研究活動記録・報告要旨

研究活動記録

2003年3月から2004年2月まで、次のような研究会を行なった。

2003年3月8日(土)・9日(日)

- 石村久美子氏(京都府立大学)「国際保健活動から生命倫理へ——健康・自律の多義・多様性を求めて——」
- 丸山徳次氏(龍谷大学)「工学倫理の〈事例〉としての水俣病事件」
- 毛利康俊氏(西南学院大学)「道徳と親密性の環境としての法——中絶規制へのルーマン派法理論的アプローチについて」
- 宮地尚子氏(一橋大学)「トラウマの地政学——語る者のポジショナリティと公的空間」
- 中村直美氏(熊本大学)「ケア・正義の議論と自律・パターンリズムの議論について」
- 大越愛子氏(近畿大学)「とむらいのポリティックス」

2003年6月14日(土)・15日(日)

- 林芳紀氏(京都大学)「リベラリズムと公共性」
- 児玉聡氏(横浜国立大学)「民主主義における二つの市民概念——ジェームズ・ミルとジョン・スチュワート・ミルの民主主義論」
- 蔵田伸雄氏(北海道大学)「生命倫理と人間の尊厳:再考の途上」
- 野澤正子氏(龍谷大学)「社会的養育の現状と課題」
- 伊勢田哲治氏(名古屋大学)「集団責任論と人格としての企業」
- 瀬崎克己氏(京都女子大学)「対テロ戦争と国際秩序」
- 安彦一恵氏(滋賀大学)「「公共性」をめぐる諸議論について——社会哲学的観点から」

2003年7月19日(土)

- 水野俊誠氏(京都大学)「終末期鎮静」正当化の問題——「安楽死」から「終末期鎮静」への流れのなかで
- 甲斐克則氏(広島大学)「ドイツにおける安楽死・尊厳死の展開」
- J. F. Collange 氏(ストラスブール第二大学)「安楽死」
- 中澤務氏(関西大学)「ヒト胚研究と生命の尊厳——哲学・倫理的観点から」
- 井田良氏(慶應大学)「胚保護法および幹細胞法について」
- J. F. Collange 氏(ストラスブール第二大学)「フランス生命倫理法改正について」

2003年9月8日(月)-10日(水)

- 角田猛之氏(大阪府立大学)「宗教がもつ公共性とは? また宗教に対して公はどのように関わるのか——宗教と公共性」
- 谷本光男氏(龍谷大学)「寛容の限界はどこにあるのか——公共性と自由」
- 江口聡氏(京都女子大学)「デジタル共有地の悲劇は避けられるか——ネットワーク技術と公共性」
- 大山明男氏(駿河台大学)「誰が誰の何を等しくするのか——公共性と平等」
- 菊地建至氏(龍谷大学)「学校を選ぶということ——教育と公共性」
- 加藤恵介氏(神戸山手大学)「公共性と政治」
- 寿卓三氏(愛媛大学)「みんなの問題はワタシの問題ではない!? ——「公民」教育」
- 高津融男氏(関西大学)「環境問題と公共性」
- 奥田太郎氏(南山大学)「社会をつくる人間とはどのようなものか——イギリス経験論に即して」
- 浜岡剛氏(中央大学)「いかにして善き市民を育てるか——主としてアリストテレスを手がかりとして」
- 松川俊夫氏(山形短期大学)「不完全義務と医師-患者関係」
- 藤野寛氏(高崎経済大学)「公共意識と文化」
- 柳澤有吾氏(奈良女子大学)「国家の枠組みは超えられるか——世界市民的公共性」
- 加茂直樹氏(京都女子大学)「21世紀日本の家族——家族と公共性」

- 森村進氏 (一橋大学) 「「みんなのもの」は誰のもの? 公共性と経済」
- 長岡成夫氏 (新潟大学) 「ナンシー・クルーザー裁判——州巡回裁判所・州最高裁判所判決」
- 屋良朝彦氏 (大阪大学) 「予防原則の可能性と限界——応用倫理学のための新たな指針のために」

2003年12月20日(土)-21日(日)

- 島内明文氏 (京都大学) 「テロリズムの定義と正当化をめぐる諸問題」
- 大谷岳文氏 (龍谷大学) 「死刑と哲学——ソクラテスの自裁の論理とその分岐」
- 菅富美枝氏 (神戸大学) 「制度的利他」の構想と法——他者試行的自由主義と新しい定点としての「社交」
- 鶴田尚美氏 (京都大学) 「大型類人猿の権利」
- 神崎宣次氏 (京都大学) 「そもそも「予防原則」に哲学的含意を問えるのか？」
- 柿本佳美氏 (奈良産業大学) 「子どもの権利—保護される権利とは—」
- 越智貢氏 (広島大学) 「インターネットと責任」

2004年2月14日(土)

- 玉井真理子氏 (信州大学／心理学・生命倫理学) 「報道されていない二つの出生前診断問題」
- 斎藤有紀子氏 (北里大学／法哲学・生命倫理学) 「出生前検査と女性の自己決定」

2003年3月8日 A&B 分科会

国際保健活動から生命倫理へー健康・自律の多様性を求めてー

石村久美子（大阪府立大学大学院博士後期課程）

主に、青年海外協力隊員として南米パラグアイ国へ保健師として派遣された2年間の活動及び JICA（国際協力機構）のメキシコ国母子保健プロジェクトの母子保健専門家として従事した2年間の活動報告を行った。

どこまでも続くパラグアイの青空の下、ゆったりと草を食む牛を見ながら、なぜ、なぜこの現状が改善されないのだろうかと常に思っていた。ときには叫び出したくなるような過酷な現実を前に、誰も何処の国も本気で改善しようという気がないのだという思いにとらわれながら。

1978年のアルマ・アタ宣言は、「2000年までにすべての人々に健康を (Health for All by the year 2000)」のスローガンを掲げていた。すべての人々が社会的・経済的に生産的な生活を送れるような健康を達成しようと、それは社会正義に則り、世界の軍事費や紛争に使われている資金を活用すれば目標の達成は可能であろうとされていたのである。

ところが私たちの住む世界は60億余の3/4の45億人は途上国に住み、さまざまな進歩や豊かさから取り残され、適切な医療や医薬品の欠乏のため5歳未満の死亡は毎年1,000万人を越える。20世紀が成し遂げた医学の恩恵はおろか死ぬまでに一度も医師にもかからず、薬さえあれば助かるであろう下痢や肺炎で命を落としていく人々が未だ多いのである。

深夜ぐったりした新生児に私のできることはわずかしかない。抗生剤シロップを与え、心マッサージと人工呼吸をしながら、ここが日本ならば…という思いを振り払い、見つめるしかなかった。翌朝、昇天した児の母親になぜもっと早く連れてこなかったのと発した私に、母親は怒るのでもなく真剣にどんなふうになれば連れてくれば良かったのかと尋ねた。その時、私はハッとした。家に体温計が常備されている訳でもなく、異常に気が付かなかったとしても何も知らなかったとしてもこの母親の個人の責任ではないのだと。これが途上国なのだ痛感した。資金援助だけでは予防接種率は上がらず、そこには信頼できる人が効用を説いて廻らなければ母親はかわいそうだからと逃げまどう世界がある。

世界の最も豊かな層の20%が全体の富の90%を消費し、最も貧しい20%は1%しか消費していないという甚だしい富の格差を称して、シャンペングラスの富の不公平な分配という。1日1ドル以下で暮らす人々は13億人も存在する。このような富・健康の不平等や不公平は受け入れがたく世界の公的援助や NGO 等の支援が続けられているがなかなか改善に到らない。しかし、富や資源の公正な分配と社会正義（皆が人間らしい暮らしができること）の実現を目指し、抑圧された人々と共に、何よりも地域住民の意思を尊重した自由と健康と自律への拡大の足場固めを共に支え続けることが道義的責務を果たしていく方途だろうと思われる。

工学倫理の「事例」としての水俣病事件

丸山徳次（龍谷大学）

engineering ethics（「工学倫理」と訳す）には専門職の倫理（professional ethics）としての「技術者の倫理」と、技術ないし技術システムの社会的評価・社会的選択に関わる「技術の倫理」の二面が含まれていると考えられる。これは、工学倫理における「個人倫理」と「社会倫理」の二面である、と言ってもよい。後者の面の欠如が、近年日本においても、反省され始めてはいるが、種々の制度上の要請から、工学倫理が工学部系の大学教育の科目として取りあげられるにあたっては、「技術者の倫理」の面のみが扱われがちである。もし工学倫理が一方的に現場技術者個人の問題に還元されるならば、「倫理」とその研究・教育としての工学倫理学は、一種のイデオロギー性を帯びる危険性がある。市場経済のグローバル化と労働市場の国際的流動化、国家と財界の経済戦略、業界と企業組織の構造（例えば日本の業界団体と労働組合の特殊性）、といった事柄についての分析や批判を度外視して、現場の技術者・労働者の個人倫理が自立的・自律的であるかのような前提にたって「工学倫理」を大学教育における技術者養成プログラムの一環とするという、資本の論理に対する盲目ぶりは、「工学倫理のイデオロギー性」と呼ぶことができよう。

しかし、もし工学倫理教育に積極的な意味があるとするならば、それは何よりもまず過去の失敗や過ちに学び、技術者が今日有している巨大な力と社会的責任を自覚させ、類似の失敗や過ちを繰り返さない知恵と洞察力を身につけさせる点にこそある。その意味で、工学倫理の教科書が多数の事例を取りあげるのは理に適っている。しかし、事例の選択自体が、倫理的決定の意味を含んでいることを忘れてはならない。本報告は、水俣病事件を無視してはならない事例とし、もし工学倫理の教科書が熊本水俣病事件を取りあげるとすると、何をどのように論じうるのかについて考察した。「安全性」と「責任」は、工学倫理の最も基礎的な観念であって、水俣病事件は技術者が（公衆・周辺住民の）「安全性」に対する「責任」を果たさなかつた事例であり、従って、「技術者の倫理」に関わつた問題事象である、と捉えることができる。しかも化学企業・化学工場での「技術者」は、チツソの創設者のように、また、刑事被告人となつたチツソ水俣工場長のよう、重大な権限行使能力をもつ企業のトップでもある。本報告は、刑事判決文を取りあげ、熊本水俣病事件の全経緯の中で、「技術者の倫理」の観点から見て決定的に重大な意味をもつ行為（作為または不作為）ないし出来事は何かを考え、その上で、刑法上の責任追及の限界についても考えた。近代刑法の個人主義原則ゆえに、「技術者」個人の責任（道徳的責任）を考える上で刑事判決は重要な示唆を与えてくれるが、同時に、因果帰責を前提とする非難可能性を「責任」の意味内実と考える点で、刑事判決に依拠する限界もある。

2003年3月8日D分科会

トラウマの地政学：語る者のポジショナリティと公的空間

宮地尚子（一橋大学社会学研究科）

公的空間においてトラウマがどう立ち現れ（または立ち現れず）、どのように扱われるのかを理解することは、以下のような問題群を考える上で重要である。歴史認識・記憶・証言・法・戦争・性暴力・社会運動・紛争解決・和解・平和構築・ポストコロニアリズム・言説・マイノリティ・アイデンティティ・ポジショナリティ・研究倫理等々。

この公的空間におけるトラウマの立ち現れ方や扱われ方を、トラウマの地政学と捉え、本発表では「環状島」というメタファーを用いることによって、その一側面を明らかにすることを試みた。

この「環状島」は、精神科医として、また研究者としての発表者自身のサバイバル・ツールとして描き出された地図でもある。精神科臨床でトラウマ・サバイバーとの関わりから見えてきたトラウマ特有の現象は、個々人の精神にもたらす影響だけでなく、集団やコミュニティにも大きな影響を及ぼしている。そしてこれらの影響は、上記の問題群と密接につながりをもっている。

「環状島」は、本来言語化することが不可能なトラウマティックな出来事について、誰が、どの位置の者が一番「雄弁に」語るができるのかを図式化したものであり、内海は声を奪われた死者や犠牲者、正気を失った者たちの空間である。島はかろうじて言葉を発することのできる者たちの立つ場所であり、おおまかにいえば、当事者は尾根の内側、非当事者は外側に位置する。当事者の中では症状や被害、負担の重い人ほど内側で、非当事者ではコミットが強いほど尾根に近づく。

実際にトラウマについて語るができるかどうかは、被害の重さなどに基づく発言権や証人としての正統性だけでは説明できない。被害が重すぎて語るができない（もしくは聞いてもらえない）のはもちろんのこと、サバイバーギルト、外傷性転移・逆転移、代理外傷、共感疲労、燃え尽き、偽善者非難など、様々な力動が被害者や代弁者・支援者を翻弄する。「ほどほどの関与」という姿勢は奪われ、内斜面に立つ者はより内側へ、外斜面に立つ者はより外側へ吹く風に晒される。トラウマによって造られたこの地形そのものがトラウマティックな作用を及ぼし続け、出来事の記憶を抹殺したい者たちはそれを利用する。島の上に立つ人間がいなくなれば、出来事は忘却され、加害者の勝利となる。結論としては、この作用に抗することが、内海に沈んだ者たちへの弔いであり、運動である。

発表では、治療者、研究者、証言者のポジショナリティについて具体的に「環状島」のメタファーを用いて分析を行った。また、現実にはトラウマを負った個人が社会的な問題としてそれを語る場合の、公的空間のもつ限界と変化の可能性について議論した。

2003年3月9日全体会

正義・ケアの議論と自律・パターナリズムの議論

中村直美（熊本大学法学部）

ケアの議論は、正義への対立的な思考として、1980年代より、特にC.ギリガンの *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 1982 や、N. Noddings, *Caring, A Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, 1984 を一つの契機にして、大きな高まりを見せてきた(英米では Care/Justice Debate と呼ばれる膨大な文献が現れた。)。他方、パターナリズムは、特に1970年代より、個人の自律領域への介入・侵害の議論としておおむね否定的な意味合いにおいて論じられてきた。その一つの契機は、G. Dworkin の *Paternalism*, 1971 であろう。本報告では、これら二組の対立的な議論を統合的な視点から捉えなおすべきであることを概略次のように論じた。

ケアの倫理を提示したギリガン、それを理論化したノディングズなどを踏まえて整理すると、正義の議論は、他から分離独立した諸個人が、自らの利益を追求する中で起こる個々人の利害の衝突を調整する権利・義務に関わる公正・公平の規範・原則に基づいて普遍的・合理的、一般的に解決するアプローチとして、またケアの議論は、個人が互いに依存し合う傷つきやすい存在であるという基本認識のもとに、個別的な状況・文脈の中の人間に着目し、相手に関心をもって関わる、相手の立場に立って相手のニーズを感じとり応答するアプローチとして理解することができる。ケアの議論の登場には、背景に近代的人間・個人観からより全体的・包括的、より具体的、よりありのままの、弱き人間・個人観への視点移動、ないしは近代以降の道徳理論の主流（正義の倫理）が意図的・非意図的に削ぎ落としてきた個別具体的な生身の人間への眼差し、人間相互の依存的関係性、必ずしも合理的・論理的でないもの、直観的・情緒的・共感的なもの、ローカルなもの、臨床的なものへの自覚的な視座が含まれている。両者は、対立的・択一的な思考方法として捉えるのではなく、相互補完的・統合的に捉えるべきである。その際の統合的理解の根幹となるものは、自らの生を創造し、他とは同化されない、かけがえのない個人の存在の尊重である。

また、今日社会のあらゆる領域で称揚される自律の議論は、近代以来の抽象的・合理的な強い人間・個人観の一つの到達点を示すものであるが、現実の具体的な生身の人間・個人は、多少はあれ、相互依存的であり、その人らしいかけがえのない生を営む上で他者の支援を必要とする。個々の人間のその人らしい生き方を尊重し、可能にするという意味で、個人の自律とパターナリズム（自律の実現・補完の〈=自律を支える〉ための「よきパターナリズム」）の議論は、かけがえのない個人の存在の尊重という観点から、相互補完的・統合的に捉えなおす必要がある。

2003年3月9日全体会

とむらいのポリティクス The Politics of Mourning

大越愛子（近畿大学）

1・「記憶のポリティクス」から「とむらいのポリティクス」への転回

- 1990年代は記憶のポリティクスの時代
20世紀の植民地主義と戦争の記憶が、冷戦体制の崩壊とともに一挙に噴出。記憶の証言者たちの出現。
- 最も抹殺されていた戦時性暴力の被害女性たちがトラウマ記憶を証言。近代の歴史の負の局面が露呈。近代とは国民国家と植民地主義が正統化された時代。国民国家が形成される時作動する暴力が隠蔽され、その暴力の犠牲者は個別性を剥奪され、物体化。
- 被害者たちの声はグローバルな運動へ。90年代に国連主催で世界人権会議、女性会議などさまざまな国際会議が開かれる。クライマックスが2001年8月末の南アフリカのダーバンでの「人種主義・人種差別・外国人嫌悪・不寛容に反対する」世界会議。
- ダーバン会議で欧米の植民地主義・人種差別・奴隷制の加害的過去が糾弾される。アメリカとイスラエルが途中退場。
- 9/11以降世界は一変。アメリカの被害者意識露出。航空機激突事件に至る様々なプロセス、記憶は無化。主謀者としてイスラーム過激派が名指しされ、テロリストたちに対する正義の戦争 JUST WAR が正当化。正義の戦争のために戦い、死ぬことが顕彰される「とむらいのポリティクス」の時代の到来。
- 日本においては、91年の金学順さんの出現以降、「加害としての戦争の記憶」をめぐる論争が活発化。「応答責任」を果たすべきとする人たちと「歴史修正主義」派との対立。前者の中から、2000年12月日本軍性奴隷制を裁く「女性国際戦犯法廷」開廷。
- 反「法廷」キャンペーン激化、歴史教科書をめぐる攻防
- 2002年9月17日、日本人拉致問題発覚以降、状況は一変。被害者意識の露出。過去の植民地責任、戦争責任問題を過小評価する論調強化。
- 有事法制化の動きが加速。「戦争で死ぬことを肯定する」主体の形成へ。度重なる小泉首相の靖国参拝が意味するもの。

2. 「とむらい」をめぐる言説

- 靖国神社の公式参拝に対する中国・韓国からの抗議は、A級戦犯合祀問題。
- 韓国の元軍人、軍属の遺族から、あるいは日本人遺族からの合祀取り下げ要求に対する靖国神社側の拒絶。「靖国への合祀は、個人の意思に関わりない」とする国家主義の論理。
- 「国立追悼施設」の構想。官房長官の私的諮問機関として「追悼・平和祈念のための祈念碑建設のあり方を考える懇談会」設置。
- 「国家のために死んだもの」を弔うという発想そのものへの問い直し。遺族から「国家は、死者をそれぞれの家族へ返せ」という要求、田中伸尚など良心的知識人が評価。
- 戦死者をめぐる言説としての「靖国神社でのとむらい」「国立追悼施設でのとむらい」「家族のとむらい」のせめぎ合い。
- 「家族のとむらい」は、「国家のとむらい」を打つ思想となりうるのか。それは死者を「とむられるもの」「とむられないもの」に選別する思想の原点ではないのかという疑問。

3. 近代国民国家ととむらい

- 近代国民国家…そこに帰属する人びとを「国民」と化し、その生と死を管理するシステム。国民は国家の維持のため働き、税金を納め、国家の危機の場合は、国家を護る戦争で戦う。
- 国家は、国家を立ち上げる、あるいは国家を護るための戦争で死んだものを祀り、顕彰する。
- 戦士たちをとむらう公的祭祀は、1871年の普仏戦争前後から本格的に。とむらいをめぐる家族と国家の葛藤。
- この問題を取り上げて、それ以降の方向性を明示したのが、ヘーゲルの「アンティゴネー」論。
- フランス革命以降のヨーロッパで「アンティゴネー」という女性イメージが頻出。国民国家と「女性」という問題において、アルキメデスの点。
- ヘーゲルは「アンティゴネー」を通して何を主張としたのか。
- ヘーゲルの近代的ジェンダー二元論…公的な政治世界に屹立していく「男性的精神」と、その「男性的精神」の生成基盤となり、そのための犠牲となることに誇りをもつ「女性的精神」。

- ポリスの王クレオンの命令に背いて、ポリスの反逆者である兄ポリュネイケスを埋葬したアンティゴネーの行為を「家族の掟」を護る「女性的精神」として高く評価。
- ヘーゲルの兄妹関係に関する高い評価が意味するのは、家族の原理として彼が重視したのは、性愛や情愛という個別性ではなく、血のつながりを祀る祭祀に収れんされる家族の共同性。
- 家族の血のつながりに「民族の血」意識を重ねるために、兄弟一姉妹関係を優位においたヘーゲルの選択。家族神話から個別的な性的色彩を追放し、代わって民族の血を護る場として人倫的な家族神話を造形するという狙い。
- アンティゴネーは、「書き記されてはいなくても、揺るぎない神さま方がお定め
の掟」を守って、遺棄されていた兄の死体を埋葬。ヘーゲルは、家族の流した血を浄化する行為として、兄への愛情という個別的感情ではなく、家族をつなぐ掟、「神々の掟」に基づく倫理的行為として高く評価。
- ヘーゲルが重視した女性役割は、「とむらいの女」。彼の弁証法によれば、男性は公的領域で自己実現していくために、常に対立するものとの生命をかけた暴力的闘争を遂行していかなければならない。その弁証法の原動力として、敗者、死者を祀る存在が前提。
- 家族が国家の最大の共犯的装置であることの不可視化。従順なイスメネではなく、対立的でありながらも、自己犠牲的なアンティゴネーを高く評価。女性を「共同体の永遠のイロニー」と定義。
- 家族祭祀から国家祭祀への移行の対立的契機と止揚。

4. アンティゴネーをいかに読み替えるか？

- 普仏戦争以降、戦争モニュメントの建立、無名戦士の墓の建設、戦死者の慰霊祭の実施など、国家祭祀の傾向は強まり、ナショナリズムの高揚と結びついて、第一次世界大戦で最高潮に。
- ヘーゲルのアンティゴネー読解は、家族祭祀と国家祭祀の内通関係をあらわにしているが、このようなヘーゲル的コンテクストを解体批判することなしに、「とむらいを国家から家族へ取り返せ」という言説戦略の危うさ。
- ヘーゲルの読解に対するジュディス・バトラーの挑戦。『Antigone's Claim』(1998)。バトラーのアンティゴネーは、「女性的精神」の体現者ではなく、むしろ「女性」「男性」のジェンダーを攪乱するエイジェンシー agency。

- 彼女に先行する様々な暴力や憎悪、父の呪いの言葉を反復し模倣する行為を遂行することで、自らの欲望を形成。「娘」ではなく「息子」となり、父と兄を偏愛することで、ジェンダー、セクシュアリティを攪乱する。
- 「家族神話」の構築ではなく、むしろ「家族神話」の解体。近親姦のタブー侵犯、ヘテロセクシュアリティの忌避。妻・母役割の拒絶。
- バトラーのアンティゴネー読解は、ヘーゲルのアンティゴネー論が封印したものを暴き出す。
- 家族神話の逸脱者「アンティゴネー」の「とむらいのポリティクス」を読み替える。
- アンティゴネーが逆らったのは、クレオンが命じた死者のとむらい方の選別。エテオクレスに対しては、「この国を護って戦い、槍の功名隠れもなく討ち死にされた方であるゆえ、墓を築いて葬ってから、最高の死者を送るにふさわしいあらゆる儀式を執り行おう」。ポリュネイケスに対しては「亡命から立ち戻った身で、父祖の国と氏族の神の社に対し、火を放ったうえ徹頭徹尾焼き払おうと企んだもの」と憎み、「埋めずにはおっておき、その身を鳥や野犬に喰らわせ、見せしめのため恥を曝させよう」と放置。
- クレオンの論理によれば、国家生成の際に、革命、内戦、虐殺、戦争などの暴力が激発しようとも、いったん国家秩序が成立した時、国家成立のために犠牲となった者を弔うことで、暴力は鎮撫される。国家秩序の安定のために、弔うべき者、弔われない者の選別は不可欠であり、その儀式によって暴力の記憶は、国家成立のための栄光の記憶へと昇華される。
- アンティゴネーは、国家によって切り捨てられた者、とむらわれることなく放置された者を敢えてとむらうことで、国家が隠蔽しようとした暴力を明るみに出す。
- アンティゴネーのとむらいをめぐる抵抗は、クレオンを激怒させ、彼女もまた「生きながら、岩屋の中に掘りあげた空洞へと閉じこめられる」。
- アンティゴネーを生け贄にするクレオンの過剰な暴力は、アンティゴネーの抵抗のラディカルさに恐怖した国家暴力の論理。息子ハイモンは理解できず、むしろ家族の論理でクレオンに対立。アンティゴネー、ハイモン、ハイモンの母の死という暴力の連鎖。
- ソフォクレスのテキストは、クレオンが暴力の連鎖に愕然とし、自らの罪責におののく場面で終わる。「傲りたかぶる人々の大言壮語は、やがてひどい打撃を身に受け、その罪を償う」。
- 「アンティゴネー」の物語に内蔵される破壊力を馴化し、それを家族神話へと捏造したヘーゲルの狡知。

5. 現代のトランスナショナル・フェミニストのネットワーク

- アンティゴネーの物語が示すのは、国家によってとむらわれない者とは、国家に反逆し、その死すら国家の歴史から消去される者であり、国家の論理に抵抗し、とむらわれない者の記憶を呼び起こそうとする者。国家によってとむらわれない者となることで、国家のとむらいのポリティクスを暴きだす。
- フェミニズムもまた、ヘーゲルのジェンダー二元論パラダイムに乗った「帝国のフェミニズム」の時代を経て、1990年代以降、戦争遂行主体としての国民国家の暴力、開発暴力、植民地主義暴力、テクノロジー暴力に抗するトランスナショナルなフェミニズムを志向。
- 1987年イスラエルで始まった「ウィメン・イン・ブラック 喪服の女たち」の沈黙のメッセージ。
- 黒衣を着て、自国・自民族のとむらいに動員されることを拒否し、むしろ自国・自民族によって苦しめられ、とむらわれない人々の側に立ち、彼らのために黙祷し続けるパフォーマンス。
- 街頭で敵視されている人々のために嘆き悲しむ時、彼女たちは、「裏切り者、売女」などと蔑称される。家族、ヘテロセクシズム、国民国家の論理の転覆に対して。
- このWIBは、世界的に広がり、国際的な反戦ネットワークの核となっている。「国家的なとむらいの約束」を通して、国民に国家的殺人命令としての戦争に誘導する「とむらいのポリティクス」と、国家や家族による切断ではなく、むしろ「とむらわれない人びと」を哀悼する現代のフェミニストたちとのポリティクスが今ぶつかっている。
- とむらわれてこなかった人びとの告発を取り上げ、彼女たちの言葉を通して、「とむらう／とむらわない人を選別する権力をもっていた国家」を裁いた日本軍性奴隷制を裁く「女性国際戦犯法廷」もまた、国家の「とむらいのポリティクス」に挑戦する試みだった。
- それは、とむわれなかった無名化された女性たちに顔を与え、社会的生を蘇らせた。そして国家によって丁重にとむらわれていたものたち、昭和天皇と彼のために多くのアジアの人たちを殺し、強かんしたものたちを有罪とすることで、「英霊の神話」の虚構を暴いた。つまり、国家によってとむらわれることが、「国家暴力の共犯者」となることの証であることを開示した。
- この「法廷」が「女性法廷」として行われたことは、国家が強いる「女性」役割、国家の基盤としての家族を守る役割を女性たちが忌避したことを示している。「男性」たちが不当な国家暴力の加担者となるならば、「女性」たちはもはや

彼らをサポートしないし、それどころか、彼らを裁くことすら躊躇わないことを言明した。

- 「女性国際戦犯法廷」が他の民衆法廷と異なって、軍事主義を望む男性たちに恐怖を与えたのはそのためである。国家や「男性」が強いる「女性」役割の拒否を示したことによって、「法廷」は、軍事化へ進もうとする国家に抗する抵抗の拠点が、血縁的「家族」にではなく、個として闘う「女性」たちのネットワークの上に築かれることを明らかにした。これこそが、戦争と暴力が自明視されていた時代に抵抗し、その抵抗の道標となるハーグ判決を獲得した後、昨年暮れに他界された、軍事化に抗するフェミニスト、松井やよりさんの遺産であることを再確認し、それを世界に伝えていきたい。

参考文献

- 田中伸尚『靖国の戦後史』
- ソフォクレス「アンティゴネー」、
- ヘーゲル『精神現象学』
- J・バトラー『アンティゴネーの変貌』、
- 「説明と免責」『女性・戦争・人権』第五号所収
- D. コーネル「黒衣の女性たちのポリティクス」『情況』三月号

2003年6月14日D分科会

リベラリズムと公共性
——ロールズの「政治的リベラリズム」における市民像

林芳紀（立命館大学非常勤講師）

本発表の目的は、ロールズが『政治的リベラリズム』の中で提示している「公共的理性」という観念に着目し、市民がどのようにして政治的問題にかかわるものと考えられているのかを解き明かすところから、ロールズの政治的リベラリズムの構想の中で「公」を支えている市民像を描き出すことにある。ロールズの公共的理性の観念とは、立憲民主制社会における市民の政治的関係を規定するものであり、民主主義社会において市民が政治的問題を審議する際の枠組としての機能を果たしている。したがって、ロールズのこの公共的理性の観念からは、ロールズがさほど明示的には議論していない民主主義についての構想を、リベラリズムとの連関の中で窺い知ることができる。

公共的理性の観念は、次のような諸相によって構成されている。まず(1)公共的理性が適用される政治的問題（＝審議の主題となる政治的問題）は「基本的な政治的正義の諸問題」に限られており、また(2)それが適用される人は裁判官、政府の官吏、公職への立候補者など「公共の政治フォーラム」に属する人々に限られる。さらに(3)公共的理性の内容は、一群の「道理にかなった政治的正義構想」によって与えられる。言い換えれば、公共的理性において人々が政治的な主張を行なう際に訴えることができるのは、「互惠性の基準」を満たすような「リベラル」で「政治的」な正義構想のみであり、特定の宗教的・哲学的・道徳的教説に基づいて政治的な主張を展開することはできない。

このような公共的理性の観念は、サンデルが批判するように、市民が自らの道徳的・宗教的理想に照らして基本的な政治的正義の問題を議論することを除外する、不当なまでに厳しい制約として機能しているようにも見える。だが、ロールズがこうした公共的理性の観念を提示する背景には、「道理にかなった多元主義の事実」に特徴づけられた現代の民主的な社会の中での、政治的権力の正統性の問題が念頭に置かれている。つまり、多元主義的な社会においては、「互惠性の基準」を満たすような理由に基づいて不一致の解決が図られるのでないかぎり、自由で平等な市民に対する権力の行使を正当化することは不可能であり、だからこそ人々には、この「互惠性の基準」を満たすような理由に基づいて不一致の解決を図るということへのコミットメント、すなわち「市民であることの義務」の履行が求められているのである。したがって、ロールズのリベラリズムにおいては、この互惠性の基準が政治権力の正統性の基盤であると同時に、民主主義社会における市民の政治的関係のあり方を規定することにもなる。その意味で、ロールズにとっての「公共性」とは、この互惠性の基準を核心としたものであると言える。

2003年6月14日D分科会

デモクラシーにおける二つの市民概念
——J・ミルとJ・S・ミルのデモクラシー論

児玉聡（東京大学）

A・ライアンは「政治とデモクラシーの二つの概念」¹という論文で、ジェームズ・ミルの『政府論』とその息子のJ・S・ミルの『代議政治論』を取り上げ、今日でも問題になる二つの政治観——政治や、政治に参加する人間についての理解の仕方——を、対比的に描き出している。二人のミルの政治観をJ・エルスター²の言葉を使っておおざっぱに言い表すならば、父親のミルは「市場」としての政治、息子のミルは「広場」としての政治を志向していた。すなわち、父親のミルにおいては、政治に参加する人々は、政治家も市民も含め、みな自己利益を促進するために集まってきたものとみなされ、政治の主たる役割は利害の衝突を調整し、できるだけ多くの人々の欲求を満足させることである。これに対し、息子のミルにおいては、政治参加の教育的機能が強調され、人々は政治参加を通じて、他人や社会への関心を抱くようになり、人間的に成長するとされる。たとえば、地方自治や裁判の陪審制度への参加などは、「公共精神の学校」としての役割を持つがゆえに望ましいとされる。

ライアンやその他の論者たちが提起しているこの二つの政治観をめぐる問題は、「自己利益を合理的に追求する人間」という従来の社会科学（とくに経済学）における人間像の再考を迫る今日的な動きの一つと理解することができる。ライアン自身はこの競合する二つの政治観をどう調停すべきかについて論じていないが、発表ではC・B・マクファーソンやI・ヤングなどの見解も簡単に考察し、J・S・ミルの「公共精神の学校」という考えを批判的に受け入れることにより、二つの政治観を調停する可能性を示唆した。

¹ Alan Ryan 'Two Concepts of Politics & Democracy: James & John Stuart Mill' in M. Fleisher (ed.), Machiavelli & the Nature of Political Thought, London: Croom Helm, 1972, pp. 76-113.

² Jon Elster, 'The Market and The Forum: Three Varieties of Political Theory', in Jon Elster and Aanund Hylland (eds.), Foundations of Social Choice Theory, Cambridge University Press, 1986, pp. 103-132.

2003年6月15日C分科会

集団的責任論と人格としての企業

伊勢田哲治（名古屋大学情報科学研究科）

技術者倫理の一つの傾向として、技術者の個人的責任について教える傾向があるが、技術災害の責任を一人の技術者に押しつけるのはナンセンスである。技術災害の責任について考えるためにも、集団的責任 (collective responsibility) の発生要件、集団的責任と個人的責任の関係などについての分析が緊要な課題である。なお、ここでもっぱら問題とするのは法的責任ではなく道徳的責任であり、特に企業の責任について考える。

ピーター・フレンチは企業は完全な意味で道徳的人格であり、道徳的責任を問えると考える。フレンチは企業の内的決定構造 (corporation's inner decision structure、CID構造) という概念を導入する。これは企業の意志決定の手続きと企業の基本ポリシーをあわせたものである。CID構造によって企業の意図が特定でき、企業の意図に基づいて行われた行為は企業の行為となる。パトリシア・ワーヘインも同様の立場をとる。

他方マニュエル・ヴェラスキーズは意図的行為において重要なのは、意図が「行為の発端」となることだが、CID構造は「行為の発端」とはならないと反論する。意図と体の動きが統合されてはじめて意図的行為となる。この考えによれば、企業を非難するとは、企業内で悪しき行為の発端となった構成員たちを非難するということの省略話法でしかない。

ヴェラスキーズの議論にはいくつか疑問がある。第一に、会社のポリシーや決定手続きを強制的に変えるのは企業そのものを非難しているのではないか。第二に、功利主義からいえば、最善の結果が得られるなら発端でないものを非難してもよいはずである。第三に、心の哲学の観点からの戸田山の指摘によれば、ヴェラスキーズの批判は生物学的個体における「意志」を実体化しすぎである。脳内の複雑なプロセスを「意志」と呼ぶことができるなら、企業内のプロセスもまた「意志」と呼べるのではないだろうか。ただ、戸田山の指摘には、企業は意志は持っても「体を動かす」ことはできない、つまり行為はできない、という反論がなされるであろう。

フレンチやワーヘイン流の企業責任の考え方をとった場合、集団の中の役割を果たすという側面から生じる落ち度と、独立の個人としての落ち度とをどうやって区別するかの問題が残る。サンダースの基準はこの点で有用である。最後に、残された課題として、まず、意図的行為者だが責任を持たないもの（猫など）との比較の問題がある。この路線を追求すると、動物倫理と企業倫理の接合も考えられる。また、フレンチの分析は「科学者共同体」のようなゆるい集団に拡張可能か、科学者、技術者としての連帯責任は根拠があるか、というのも科学技術倫理の観点から興味深い問題である。

2003年6月15日全体会

対テロ戦争と国際秩序

瀬崎克己（京都女子大学）

平和維持の枠組み

大戦争が終焉した後、新たな平和秩序構築のための枠組みが模索されるのは歴史の示すところです。ナポレオン戦争後の欧州協調、第一次世界大戦後の国際連盟そして第二次世界大戦後の国際連合。要するにわれわれは国際連合のメカニズムのなかで平和を維持してきたと言えます。

しかし、この秩序維持の枠組みは、「対テロ戦争」と言ういわば「正戦論」の衣を身に纏った軍事力によって、少し大袈裟に言えば大きく揺さぶられようとしているのです。

9・11以前のテロとの戦い

2001年9月11日の同時多発テロは文字通り世界を震撼させた一日でした。あの壮大なワールドトレード・センターのビルが崩壊する無惨な姿はTVを通じて全世界に流され、テロに対する恐怖と怒りを感じなかった人はなかったでしょう。

11日の夜、ブッシュ大統領は日記に「本日、21世紀の真珠湾事件発生」と書き込んだとされています。短時日の内に犯行をアルカイダの仕業と特定した米国は、10月7日テロリストの拠点となっているタリバン政権のアフガニスタンに爆撃を開始し、対テロ戦争の幕があげられました。

しかしながら、ここで注目すべきは、米国は既に対テロ軍事力行使の事例を積み重ねていたことです。その事例は次の通りです。

1980 在イラン米国大使館員人質事件——人質奪回作戦(途中で失敗)

1986 ベルリンナイトクラブ爆破事件——リビア爆撃

1993 クェイトにおけるブッシュ大統領暗殺未遂事件——イラク爆撃

1998 在ケニア、タンザニア米大使館爆破——アフガニスタン・スーダン空爆

米国の他にも、イスラエルが1976年ウガンダのエンテベ空港に特殊部隊を派遣して人質を解放、1985年にはテロに対する報復としてチュニジアのPLO本部を爆撃し、また、南アフリカが1980年代にANCのテロに対する報復として近隣諸国を爆撃した事例がみられます。

これらの対テロ報復は何れの場合も、自衛権の行使を口実とした独自の判断に基づく軍事行動でしたが、国際社会はこれらを非難することはあっても容認することはありませんでした。これらの行為は伝統的国际法の下では、「復讐」と位置付けられるべきでしょうが、国連憲章の下ではかかる報復的武力行使は禁止されており、軍事力行使を正当化するため自衛権が利用されたのです。

ブッシュの対テロ戦争

米国は2001年10月7日にアフガン空爆を手始めに対テロ戦争を開始しました。米国のみならず、NATO及びOASも相次いで集団的自衛権の発動を決定しましたが、国連安保理の決議の主文は…express its readiness to take all necessary steps to respond to the terrorist attacks on 9・11…となっており、武力行使を容認したのではなく、決意を表明したものと解するのが妥当とされています。また、確かにテロを根絶することは望ましいことですが、テロ支援国家を打倒することは自衛権の要件とされている均衡性の視点からも過剰防衛ではとの問題でしょう。

2002年の年頭教書において、ブッシュ大統領はイラン・イラク・北朝鮮を「悪の枢軸」と名指し非難したほか、「危険が一刻、一刻と近づいているときに傍観はしない」と先制攻撃論を展開しています(この先制攻撃容認論には英、独、仏、NATO事務局長が懸念を表明。-2・4国際安全保障会議)。02年8月の国防白書も先制攻撃の権利を主張、また、同月発表された大統領報告書『国家安全保障戦略』は、「伝統的抑止概念はテロリストには通用せず、座して攻撃を受ける前に先制攻撃で破滅させることが最善の国防政策」であると、先制攻撃の合法性を内外に宣言したのです。「米国は継続的に国際社会の支持を得るべく鋭意努力するが、必要であれば単独行動を辞さず」と国際協調には釘をさしています。イラク問題との関連ではありましたが、9月12日ブッシュ大統領は国連総会で演説し「必要な決議のため安保理と努力はするが、国連が協力しなければ単独で行動する」と単独行動主義を鮮明にしております。

対イラク戦争

大量破壊兵器(WMD)の査察に十分な協力が得られないことを理由に、米英を中核とする「有志連合」は、2003年3月19日対イラク戦争を開始しました。安保理決議1441は「査察団の報告を受け、事態を検討するため安保理を開催する」ことを決め武力行使を容認するものではありませんでした。安保理での審議は「偽装多国間主義」(最上敏樹)に過ぎなかったのです。

米英両国は、イラクはWMDを隠匿しており、査察継続は無意味である。放置すればWMDがテロリストに流出する危険があると主張し戦争に踏み切りました。要するに、これは対テロ予防・先制攻撃にほかなりません。国連安保理を通じて、恣意的な武力行使を厳に禁止する秩序維持の基本的枠組みの崩壊です。アイケンベリー教授は先制攻撃論波及の危険、敗戦国再建コストの重圧、地球規模問題を単独主義で乗りきすることは不可能との理由を挙げ、ネオコン単独主義の未来を否定的に予測しています。米国の世界戦略が単独行動主義を継続するのか、多国間主義に回帰するのか、世界平和と秩序維持の視点からも注目されるどころです。

2003年6月15日全体会

「公共性」をめぐる諸議論について
——社会哲学的観点から——

安彦一恵（滋賀大学）

通常、市場を介しては十分に供給できず、政府を介さなければならないものとして「公共財」が語られているが、R.Musgraveはこれとの区別において「価値財」という概念を提示する。それは、人が消費者であるかぎり欲求されないが、しかし必要なものとして消費者に対しては強制的にでも受容させるべき財である。「教育」が一例である。Musgraveは同時に、そうした財への非-消費者的欲求として「価値欲求」をも想定する。

西部邁は明確に、この「価値欲求」をもつものとして人の「公」性を指定する。かつ同時に、「価値財」を共通価値を体現するものとして限定する。また小林よしのりは、戦後日本人の基本性格を「私民」だとして批判しつつ、より過激にこの「公的性格」を強調する。要約するなら両者は、反-消費者の関係態として「公」を指定する。

我々は基本的に自由主義に定位するが、自由主義とは換言するなら消費者主権主義のことである。人の欲求について規範的に善悪を語ることを排して、一種自然主義としてそれをそのまま認め、その自然的欲求の追求の自由を第一価値とし、相互に阻害的になるかぎりでそれを制限するのが、そもそも自由主義の本質である。

この自然的欲求に定位して、それを合理的に、長期的視点で追求するのがいわゆるhomo economicusである。我々は、原理的には、そのような者たちの関係においても「公共性」が成立すると考える。市場が典型である。

しかしながら、右派は当然として、戦後日本の左派もこれとは別のかたちで公共性を説いている。端的に言うなら、市場的公共性には平等性が欠如していると見るからである。左派はこれを、「市民派」として）国家による財の再分配としてよりも、倫理性に定位して倫理的公共性として克服しようとする。

しかしながら、消費者主権の枠内で、利他主義として、つまり相手の自然的欲求への配慮というかたちで倫理性が成立しうるのであるが、左派はこれからはズレるかたちで倫理性を考えている。例えば、そもそも自然的欲求に定位しないことが人間の本質の実現であるとして。

部分的にはこの左派とも共通しつつ右派は、消費者主権に対して共同価値への志向を説き、そうした志向をもつ者を「市民」に対する「公民」とも規定しつつ、その公民の関係態として公共性を考えている。そしてそれは、同時に「政治」として観念されてもいる。

しかし、そうした政治的公共性は、端的に全体の利益に定位する「共和主義」のもものと、各人の自然的欲求の（集会的）実現態とも解しえる全体の利益をさらに限定して、なんらかの文化的価値を共通価値として指定して、その価値の実現を説く「共同体主義」のものとの二種に区別できる。

2003年9月8日

誰が誰の何を等しくするのか——公共性と平等——

大山明男（駿河台大学）

セン Sen は、個人の「福祉 (well-being)」の平等を達成するのに、「効用」およびロールズ Rawls の「社会的基本財 (the social primary goods)」に基づく接近は人間存在の多様性を軽視し、階級・ジェンダー・カースト・コミュニティーなどを要因とする持続的差別の是正には対応できないと述べ、代わりに福祉の直接の構成要素である「機能 (functionings)」に注視しその集合である「潜在能力 (capability)」を考慮すべきだという。しかし、このアプローチが当の目的を達成できるかという点、疑わしい。制度や権力構造の分析において、ある対象が制度的であることは、それがいかに制度的に現象するかを説明することで示されるが、この制度や権力構造の分析をセンの接近は欠いている。たとえば、センは機能を説明するときに身障者の例を持ち出すことが多い。個人的特性の違いの説明に当てる「身障者」でさえ、現実には身体的特徴から直接・無媒介に身障者と認められているわけではない。

このような現実には、平等を考えることが単に「何の平等か」という問から、その「何」が帰属する「主体」は誰か、そしてその主体を「決定する」のは誰か、という問いへつながることを示唆する。これは、社会制度を考える上で「公共性」、とくに「公共空間」——誰と誰が規範を取り結ぶのか——を措定することに等しい。では一般に社会制度を考える理論において公共性は議論されてきたかという点と否である。公共空間をいかに確定するかを正面から扱ってこなかったことの一つは、理論上の公共空間を現存する領域国家へ同一化するという姿勢にみられる。このような公共空間に領域国家の〈内部〉を同一化させる世界認識およびその上での議論は、多くの問題を覆い隠す役割を果たす。社会制度そしてその下で選択される規範の〈外部〉のない公共空間の形式を持つ理論を現実世界に適用するとき、領域国家の枠を通して世界は認識され、人種・国籍・ジェンダーに関する問題は、領域国家の〈内部〉か、その延長であるインターナショナルな空間でのみ表象される。この形式を通じた認識の下では、〈外部〉すなわち排除される者や、別の社会の同一空間での併存の可能性を考える余地がない。

「一つの社会」と「物理空間の排他的占有」という結びつきを解くことを、平等を視野に置いた公共空間の構想の第一歩として提案する。

2003年9月8日

学校を選ぶということ——教育と公共性

菊地建至（龍谷大学）

日本の社会において小中学校を選ぶということに関して、国公立のいずれかを選択する、また、そのうえで国私立の諸学校を選ぶという仕方がこれまでの主なものであり、公立の小中学校の場合、子どもが通う学校は指定される。これに関して、文部省（当時）から1997年に「通学区域制度の弾力的運用」に関する通知が出され、指定校を変更するのに相当の理由や事情とみなされるものの範囲が広がった。また、この数年、いくつかの地方公共団体が「学校選択制」を実施しており、これをめぐって教育関連の諸学において活発な議論がある。¹

他方、たしかにこのような変化は認められるが、法律によって「公の性質をもつもの」として規定されている学校（国公立学校及び「学校法人」による私立学校、略称「一条校」）に関して、（国、地方公共団体、教育行政にかかわる公的な諸機関などの）「公（おおやけ）」による小中学校教育の管理のありようが多様な教育環境の選択を実質的に可能にするものに改められるか否かは定かでない。また、日本の学校教育には、このように公認された正規の学校教育の場である「一条校」とそれ以外の区別があり、いわゆる「インターナショナル・スクール」、「外国人学校」、「フリー・スクール」などは「一条校」の外に位置づけられ、この「公的な（official）」区別によって、「一条校」とそれ以外にはさまざまな扱いのちがいがあがる。この状況において「一条校」に通うかそれ以外かを選ぶことは、（上記の「一条校」内での各種の学校選択と同様の）「公共的な教育」の内部での学校選択ではなく、「公共的な教育」にとどまるかそれから外れるかという「選択」であり、これをどう理解するかという問いも、「学校を選ぶということ」にかかわる公共的な議論には含まれる必要がある。

本発表は、公立小中学校における学校選択制の評価を主題とするものではない。むしろ、これをひとつの契機に、公共的な教育に関して小中学校段階において「学校を選べるようにすることを支えるものは何か」という主題のもと、現在の日本の社会において、学校を選べるようにすべき「理由」、及び、実質的に「より公正な」かつ「より開かれた」仕方で学校を選べるということに向けて「整えられるべきことから」について考察した。その際、国や地方公共団体が学校教育に関して維持している「公的な（official）」枠組みを問うことを通じて、「公（おおやけ）」に還元されない公共性の観点から、現在の日本の社会における公教育および学校選択の機会に関するいくつかの著しい「偏り」を明らかにすること、また、公教育における「文化」の位置、選択機会のありようと社会のありようの関係、「学校を選べるようにすること」と「学校のありようへの市民参加」の関係、日本の学校教育にとっての「多元性」と「公開性」の意義などの検討に、考察の重点を置いた。

¹ 『日本教育法学会年報』（有斐閣）、『教育学研究』（日本教育学会）、『教育学年報』（世織書房）他、教育関係諸学の定期刊行物は、学校選択の制度に加え、近時の教育改革、1980年代の「臨教審」、世界の教育改革、「学校自治」や「学校参加」などに関して、年々改まる事態に応じた論考を収めており、参考になる。また、目下これらに関する事態は変化しているから、文部科学省（<http://www.mext.go.jp/>）を中心に、関連する各省庁、また各地方公共団体のHPで、最新の情報、ことの推移を確認してください。

2003年9月8日

公共性と政治

加藤恵介（山手大学）

ここでは、「政治的なもの」が、どのように規定されるべきものなのか、またこれと、「公共的」なものと「私的」なものという区別はどのように関わるのか、考察することを試みた。例えば、シュミットは『政治的なものの概念』において、「政治的なもの」を「友」と「敵」という集合的な同一化に関わるものとして捉え、個人主義的な自由主義を、「政治的なもの」を否定するものと考えた。シュミットとナチズムの関係については立ち入らないとしても、共同体への集合的な同一化や集合的なアイデンティティを、個人に構成的なものとみなす共同体主義は、個人に先立つ共通善の強調によって個人の自由や価値の多様性の抑圧に結びつくことが指摘されている。それでは、この危険を免れるためには、価値やアイデンティティを「公共的」な領域と峻別された「私的」な領域に限定する、リベラルな個人主義で事足りるのだろうか。一方、ハイデガーやデリダにおいてなされてきたのは「主体性の形而上学」批判であった。個人主義は、個人を自らで独立し完結した「主体」とみなすとき、この批判を免れないように見える。ここで考えたいのは、集合的なアイデンティティの問題は避けて通れるのか、という問題である。

発表においては、まず、「政治的」な領域と「公共的」な領域を等置し、これを「現れの空間」と見なしたアーレントについて考察した。アーレントのいう「公共的領域」においては、個人はその「何であるか」すなわち集合的アイデンティティを離れ、「誰であるか」すなわち個人的アイデンティティのみにおいて現れる。ただアーレントにおいて公共的領域に現れるのは、ポリスにおいて記憶され、「不死の名声」を得るためであった。これは、自らの存在の有限性の忘却であり、ハイデガーの規定によれば「非本来的」とされることになるだろう。自らの存在の有限性を考えるならば、個人は既に自らならざるものによって構成されていることになり、ナンシーのように、新たな「共同体」概念を目指すことも考えられる。

このような観点から、「ラディカル・デモクラシー」を提唱するシャンタル・ムフを取り上げた。ムフは、共同体論者による「負荷なき自己」批判に同意するが、個人の自由と価値の多様性を擁護する立場から、実体的な共通善を批判する。個人に構成的な集合的アイデンティティの問題は避けて通れないが、統一的な主体は脱構築され、個人は常に複数的で対立関係によって組み替えられる多様な「主体位置の集合」として捉えられるのであり、本質主義的な唯一で固定した集合的アイデンティティは否定される。これに伴って、「公共的」と「私的」の境界線も、常に組み替えられることになるのである。

2003年9月9日

みんなの問題はワタシの問題ではない!? ——「公民」教育——

寿卓三（愛媛大学）

自己の価値観の普遍性を主張し他者にその受容を強要する姿勢は、自己中心的だと批判される。そして、この自己中心的な態度への嫌悪感は、しばしば、人には様々な立場があるとして、他者に干渉せず、また他者からの干渉をも拒否する立場を生み出す。自己中心主義と価値相対主義は対立しているかに見えて、実はともに〈他者〉を欠落させているのではないか。前者において、他者は自己に同化されることで解消され、後者でもまた、外部社会と自己の世界が切断されるために、外部から遮断された〈ワタシ〉の世界はその限りで絶対的世界へと転化する。ワタシの住む心理的空間が物理的に拡大されるか、縮小されるかの相違はあるとしても、外部世界が実質的に消去されるという点において両者は異なるところがない。このような隘路を脱け出し、自他の出会う〈公共的〉空間を切り開くことは可能であろうか。そもそも、自己を多様な外部に向かって開き、〈無関係な外部〉を自己の再発見、再生を可能にする〈有意味な外部〉へと変容させることは可能なのか。

内面戦争を生きる自己は、断片化の危険性にさらされるが、ウォルツァーは、分割と断片化とを区別し、凝集性を持つ公衆がいなければ、社会批判はその意味を失ってしまうように、「凝集した自己」が存在しなければ、自己批判もその意味をなくしてしまうと主張する。自分に向けられた批判に対して冷静に判断し対応していく強さと賢明さを是非とも獲得しなくてはならないと主張されるのである。そして、このような強さと賢明さを合わせ持つ「濃密で分割された自己」の存在を支える基盤として、「濃密で、分化した、多元的社会」の存在が要請されることになる。サンデルが、無力感にさいなまれる自己の救済には、国家主権を分化し、国家と個人を媒介する多様な中間共同体を形成する必要性を説いているように、ウォルツァーも、分割された自己が無意味な苦痛を甘受せずに生きるためには、社会が分化し多元化していくことが必要だと考えているわけである。

グローバリゼーションが進展するがゆえに、公共の問題をおのが問題としない傾向を強め、ソフトな独裁主義を招来する危険性を高めつつある現代日本において、公民教育が新たな公共的空間を切り開く営みとして再生するためには、自己の多元性および権力の脱中心化という視点は、不可欠な条件となるはずである。子どもたちの現実と社会的要請との乖離に苦闘する教育の場において、子どもの内なる声に深く寄り添い、その声を育むことが、同時に、時代や社会の要請とその根源において接合するような学び＝語りの空間が切り開かれとき、みんなの問題がワタシの問題 (political = personal) として立ち現れてくるはずである。

2003年9月9日

環境問題と公共性

高津融男（関西大学非常勤講師）

環境問題の公共性について、本発表では、社会の各主体が環境問題に関してどのような公共的役割を担うべきかを問題にした。

今日の環境問題は多様かつ複雑だが、受益者と負担者の利害関係に注目すると、次のような3つのタイプに分類できる。第一の公害タイプは、公害問題に代表されるように、受益者と負担者が異なるケースである。第二の共通資源タイプは、資源枯渇問題や廃棄物問題に代表されるように、受益者と負担者が一致するケースである。最後に将来世代タイプは、地球環境問題に代表されるように、現在世代と将来世代を区別して考えると受益者と負担者は一致せず、両世代を区別せず人類としてみると受益者と負担者は一致することになる。このように将来世代タイプは公害型と共通資源型の両方の側面を持つ。

それぞれタイプの環境問題について、社会の各主体の役割を明らかにするために、各タイプに内在する社会的ジレンマに注目する。社会的ジレンマとは、協力すればすべての人が利益をえられるのだが、そのような協力は実現しない現象である。

まず、公害タイプそのものは社会的ジレンマではないが、この問題を当事者間の自由な交渉によって解決しようとする、そこに社会的ジレンマが生じる。そのため、公害タイプの解決には政府の介入が要求される。

次に、共通資源タイプは社会的ジレンマの典型的な事例である。これを解決する方法は(1)政府の介入、(2)共同管理、(3)私的所有の3つである。政府の介入が最初に要求されるのは、清浄な大気や水といった人間の基本的な生存条件の確保である。これ以外の共通資源について、政府が供給すべきかどうかは民主的決定に依存する。人々が議論を通して全員一致の合意が形成された場合には、政府の介入は正当化されうる。さらに、費用便益分析によって、大半の人々が費用の負担を承認する共通資源の供給についても、政府の役割となりうる。これら以外の多くの共通資源については、NGOなどの民間組織や私人による供給にゆだねられる。

最後に残された将来世代タイプの環境問題については、将来世代に対する公正な配慮を正当化する道徳的原理や制度の構築が必要である。たとえば、現代世代の原因者負担原則や受益者負担原則の徹底、将来世代への深刻で回復不可能な活動や事業の禁止を要求する強い予防原則の考え方などがある。政治制度については、将来世代を代表する何らかの仕組みが必要であり、たとえば将来世代を代表するNGOなどの民間組織を組み込むことも一つの方法であろう。

本発表は、安彦一恵・谷本光男編『公共性の哲学を学ぶ人のために』（世界思想社、2004年）の拙稿の要約であり、そちらを参照していただければ幸いである。

2003年9月9日

社会をつくる人間とはどのようなものか ——イギリス経験論に即して

奥田太郎（南山大学社会倫理研究所）

本発表では、イギリス社会哲学が社会をつくる人間をどのように捉えたのかを見ることで、イギリス社会哲学の枠組みの中で公共性というものがどのように位置づけられるのが考察された。

ホッブズ：利己心と公共性

ホッブズは、利己的な人間本性から社会状態成立までのプロセスを提示し、利己心のみ支配された人間が集まって社会を形成するために必要な条件を明らかにしている。しかし、ホッブズにとっての社会状態とは、政府のような現実的な拘束力をもった機構と不可分である。それゆえ、ホッブズ的では、政府とは独立に人々が自然に互いを制し合って形成してゆくようなタイプの公共性が成り立つ余地がない。

ロック：理性と公共性

ロック哲学における社会状態には、(1) 自然状態、(2) 契約後の共同社会、(3) 具体的に権力委譲された特定の政府をもつ政治社会の三段階がある。(3)の政治社会の正当性は、自然状態の規範たる自然法に照らして共同社会の成員によって判断される。それゆえロックの場合は、既存の政府に対して批判的な姿勢をとりうる共同社会の公共性がありうる。また、ロック哲学において公共性を可能にするのは、究極的には、社会契約でも政府でもなく、自然法を認識しうる理性に他ならない。自然法を規定するのは人間の経験や活動ではなく、自然法は人間を創造した神によって定められている。規範の源泉を人間本性の外部に求める点にある種の理論的不徹底があるが、それと引き換えに、公共性に批判的な地位を与えている。

ヒューム：道徳感情と公共性

ヒュームは、利己心のほかにもさまざまな情念をもつ人間という前提から出発し、人々の利害や快苦といった経験的事実に基づいて社会や道徳を説明している。その際、共感の原理がきわめて重要な役割を担う。このようなヒューム哲学における公共性は二種類あると考えられる。ひとつは、私的利害をもった人々の間にコンヴェンションを介して成立する公共性である。これは、家族や友人などの身近な人間関係よりも広い社会を支えるものであり、雨垂れが石を穿つように徐々に形成されてゆくものである。もうひとつは、共感の原理に関わる公共性である。人間は、規則や社会制度とはさし

あたって別に、是認と否認を可能にする共感のネットワークの中で生きている。このネットワークによって成立する相互的評価の場もまた、公共性のひとつだと考えられる。ただし、共感は原理上偏りのあるものなので、それ自体では「社会全体に開かれている」という公共性の要素を満たさないが、人々が共通の観点とともに立つこと（「一般的観点」）によって共感はある種の公共性を成立させうる。もちろん、一般的観点到立つ動機は何か、利己心が公共性を破ることをいかに防ぐかといった実践上の問題は残されている。

2003年9月9日

いかにして善き市民を育てるか
——主としてアリストテレスを手がかりとして

浜岡剛（中央大学）

本発表では、プラトン、アリストテレスの市民的徳の教育に関する論述から、善き市民であるための条件とその陶冶について考える手がかりを得ることを目指す。

プラトンは、市民的徳を、真の知に基づく徳とは区別された「慣習と習熟から生じた徳」とし、具体的には正義と節制を挙げている。その徳は、支配者だけが持つておればよいものではなく、ポリス市民すべてが持たなければならないものだと考えられる。『国家』で述べられている初等教育は、そうした徳の育成に関連するものだと考えられるが、不道徳な神話の排除、建国の神話を子供に教えることの重要性が指摘されていることが注目される。また、晩年の『法律』では、「正しく支配し支配されるすべてを心得る」ことが重要であるとされている。

アリストテレスが『政治学』において人間を「ポリス（国家）的動物」と規定したことは有名であるが、それによって示唆されているポリスと個人との関係はいかなるものであるか。「各人が善美に生きることを分かち合うかぎり、共通に利益となるものが人を集める」と彼は言うが、これに関しては、何らかの意味で個人の利益に先だって全体の利益が想定されうるという全体論的な解釈よりも、穏健な個人主義的解釈を採用すべきであろう。ポリスは、そこにおいて各人の善き生の実現が可能となる場である。そうした場が成立するために、市民的徳が要請されるが、プラトンと同様アリストテレスも、「善き市民としての徳」と「善き人としての徳」とを区別し、前者は、政治制度の違いに応じてその内実も異なることも述べている。それぞれの国制を成り立たしめているのは、市民があらゆる面で同質であるということではなく、その国制についての市民たちの理解、「心の一致、協調(homonoia)」であろう。この「心の一致」ということは、市民的友愛との関連でも言及される。マッキンタイアールなど、多くの解釈者が、市民的友愛を兄弟愛にも比しうような親密なものと解しているが、『ニコマコス倫理学』などでの記述に即するならば、市民的友愛は真の意味での友愛とは区別されるべきものであり、先に『政治学』での引用に見られた「共通に利益となるもの」についての理解の共有、すなわち「心の一致」に基づく結びつきであると考えべきである。そして、そのような心の一致が成立するためにも公教育が重要視されなければならない。

こうした市民的徳の理解は、現代の我々にとってどのような示唆を与えてくれるか。たとえばゴルストンは *virtue of citizenship* としてリベラルな政体において市民が身につけるべき諸能力を挙げているが、自分たちの属している社会制度を支える「心の一致」ないし市民的徳の内実を明らかにし、それをどのように養っていくべきかを考えていくことが重要だということをプラトン、アリストテレスの教説から学ぶことができよう。

2003年9月9日

不完全義務と医師－患者関係

松川俊夫（山形短期大学）

医師－患者関係に、「モデル」を立てて分析する様々な試みがある。現在のところ、アメリカだけではなく、日本でも「標準的である」とされるのは、例えば、ヴィーチの提示したもの（Robert M. Veatch, “Models for Ethical Medicine in a Revolutionary Age”）であろう。ヴィーチは、医師－患者関係について次の四つのモデルを立てる。1. 技術者モデル（the Engineer Model）、2. 祭祀者モデル（the Priestly Model）、3. 同僚モデル（the Collegial Model）、4. 契約モデル（the Contractual Model）。ヴィーチが最善のものとするのは、「契約モデル」である。しかし、医療に於ける契約主義に対しては、例えば、次のような批判もある。「職業関係の契約主義的な理解が奨励する種類の倫理的最小主義が生み出すものは、不承不承で、打算的で、自発性に欠け、患者の苦悩の道を患者と共に更にもう1マイル進むことができないほど、急速に疲れ切ってしまう専門家である」（W. May, “Physician’s Covenant: Image of the Healer in Medical Ethics”）。また、医師による（患者の）「援助」を強調したモデル（Ezekiel J. and Linda L. Emanuel, “Four Models of the Physician-Patient Relationship”）や医師の「善行（Beneficence）」を強調したモデル（David C. Thomas, “Beyond Medical Paternalism and Patient Autonomy: A Model of Physician Conscience for the Physician-Patient Relationship”）も提示されている。

医師－患者関係に関する「契約主義的な理解」を論考するに際しては、「不完全義務」に着目することが有益であるとも思える。シューメーカーによると、或る義務が「不完全（imperfect）」であるのは、その義務が1. 「未完了である（incomplete）」か、2. 「切り詰められている（truncated）」か、3. 「不確定である（indefinite）」場合である（シューメーカー『愛と正義の構造』）。また、シューメーカーは、不完全義務の成立に関しては、文化人類学等で扱われる「一般化された互酬性（generalized reciprocity）」が重要な役割を果たしていると分析する。「もしも、医師も他の全ての人々と同様に全体としての社会に多くの借りがあり、そして、医師が患者に提供するサービスは医師が受け取ったものに対する返済の一局面であると解することができる」と分かれば、医師に永遠の恩義を感じている人々の陰湿な卑屈さも、契約関係の露骨な計算も避けることができる」とシューメーカーは主張している。

なお、日本に於いて、医師－患者関係について考察する際には、日本社会で成立している「世間」を念頭に置くべきである。「世間とは個人個人を結ぶ関係の環であり、会則や定款はないが、個人個人を強固な絆で結び付けている。しかし、個人が自分からすすんで世間をつくるわけではない。何となく、自分の位置がそこにあるものとして生きている」（阿部謹也『「世間」とは何か』）。そして、「世間」に於いては、「理性は従属的な位置しかもっていない。… いわば『世間』は情動や感情を満足させるシステムとなっており、個人ではなく、常に全体が問題となる」（阿部謹也『学問と「世間』』岩波新書）。当然、日本社会では、医師－患者関係も「世間」として成立してい

ると考えるべきであろう。医師－患者関係に於ける「理性」の役割を正当に評価する
なら、医師－患者関係の「契約主義的な理解」を強調することは、我が国に於いては
依然、意味のあることである。

2003年9月9日

公共意識と文化

藤野寛（高崎経済大学）

文化は個人の営みである、と同時に、集合的な存在でもある。例えば「文化勲章」は個人を顕彰するものだが、「江戸文化」はある時代や都市に帰せられる存在である。言い換えれば、文化は「公」的に共有されるとともに「私」的に独創される。公的に共有された文化は、人々をより広い世界へと開く媒体となり得るとともに、それ以外の人々を締め出す排他性をも示す。

「公共性と文化」について考えると、文化のこの双面性の一方を主題化することだが、その作業はこの両側面の相互関係への問いを素通りしては行われ得ない。同時に、「公共性」は「共同性」という概念との差異および共通点を際立たせる作業をも要請せずにはすまないだろう。例えば、「日本文化」などという言葉が安易に口にされてしまう事態なども批判的に見据えつつ、「共同性ならぬ公共性」と文化について考えること。

共有された文化の根底には、「われわれという意識」が存在する。その際、その「われわれという意識」を、共同体の共同性ではなく市民的公共性を通して形成しようとする実験が推し進められていると考えられるのが、現在のヨーロッパである。2003年5月31日に「ヨーロッパの刷新」と題する共同アピールを発した7人の欧米知識人たちの念頭にあったのも、「ヨーロッパ共同体」形成の運動が経済という牽引力のみによって推進されるにはもはやその限界に達しており、文化の共有という下支えをどうしても必要とする、という認識だった。しかし、一体「ヨーロッパ文化」などというものがそもそも存在するのか。「われわれヨーロッパ人」などという意識は——もし、それが単なる虚偽意識なのではないとすれば——どのように形成されるのか。それは、外部——今回のケースでは、とりわけアメリカ合衆国——を排除しようとする、アイデンティティ意識に特有の排他性を示すもの以上の何かであり得ているというのか。

「公共性」の理論家であるハーバーマスにとっては、「ヨーロッパのアイデンティティ」の必要性を主張するとしても、それを、例えばキリスト教というような宗教的伝統を抛り所にして行う途は塞がれているはずである。（すでにあまりにも多くの「異教徒」が現に生活している所、それがヨーロッパなのだから。）それは言い換えれば、「ヨーロッパ文化」なるものを、「共同性」との関係ではなく、「公共性」との関係を通して根拠づけるという困難な課題を引き受けたことに他ならない。

ハーバーマスらの試みに対しては、数々の批判が矢継ぎ早に浴びせられたのだが、その事実は、この困難さを思えば、むしろ自然なものであった。それらの批判の内のいくつかを検討することで、本発表は締め括られた。

2003年9月9日

国家の枠組みは超えられるか—世界市民的公共性—

柳澤有吾 (奈良女子大学)

1994年、『ニューヨークタイムズ』で愛国心と国民的アイデンティティを強く擁護したR. ローティに答えるかたちで、M. ヌスバウムは「愛国主義とコスモポリタニズム」を執筆し、『ボストン・レビュー』誌上で多くの論者とのあいだで議論が交わされた。発表では、この論争の焦点となったいくつかの論点を吟味することで、愛国心と世界市民主義(精神)をめぐる問題点を整理することを試みた。主な論争点は以下のようなものである。

1. 世界国家が存在しない現状で「世界市民(精神)」を語ることの意味
2. ローカルなもの「人間性」との関係(「同心円」の比喩の解釈)
3. 多様性と普遍性の関係
4. 想像力と制度
5. 国家の役割
6. グローバリズムの評価

「グローバリズム」に関しては、市場を原動力とする「上からのグローバリゼーション」に(市民の自発的組織を含む)「下からのグローバリゼーション」を対置しながら、民主主義の実践を伝統的な国家/社会との結びつきから解放しようとするR. フォークの議論が注目される。ここから、以下のような点に留意しながらコスモポリタニズムをとらえ直すことが要請される。

- dialectical なプロセスとしてのグローバリゼーション
- さまざまなレベルの民主的主権を有する、差異化された制度的構造
- 多元主義・ローカルなアイデンティティとの両立——国家よりも下のレベルにおける、より発達したトランスナショナルな市民社会は、グローバル・ガバナンスを構築し、それを民主的に機能させる条件

2003年9月9日

21世紀日本の家族——家族と公共性

加茂直樹（京都女子大学）

1. いまなぜ家族について公共性が問題になるか

- 従来の家族観
- 家族観の変容
- 問題

2. 家族に関連して何が変わったか

- 現象面での変化
- 現代家族の機能不全
- 任意制家族の生成

3. 家族をめぐる法制度はどうあるべきか

- 現行の法制度の問題点
- 家族単位から個人単位へ

4. 家族に公共的な機能はあるか

- 個人単位と家族
- 育児機能の公共性

5. さらに取り上げるべき論点

- 現代家族につきまとうリスク
- フェミニズムの立場から
- 子育ての責任はだれにあるか

2003年9月9日

「みんなのもの」は誰のもの？——公共性と政治

森村進（一橋大学）

1 公共財とは何か

公共性は諸個人にとっての利害から独立したものではない。公共財の価値は、諸個人による評価から超越した内在的な価値ではない

2 市場の失敗

公共財は、もしそれが存在すれば自分がその費用を負担しなくても他の人々の負担に便乗して「ただ乗り(フリーライド)」できる財だから、自由市場では供給されない、あるいは過小にしか供給されない財である、それゆえ政府が供給すべきだ、ということが経済学ではしばしば言われる。公共財のこの問題は「市場の失敗」の一つとされてきた。しかしこの「失敗」は誇張されてきた嫌いがある。

3 政治による再配分と市場における交換

現実的な観点から見れば、政府が供給する財の多くは公共財というよりもむしろ特定の人々に利益を与える私的財(利権)である。市場は、当事者双方にとって有利な不均衡交換によって価値を作り出すプラスサム・ゲームの場である。これに対して、政治は逆に強制的な再配分の場であり、新たな価値を作り出すことをしないし、強制的に特有のさまざまなコストがかかるから、非生産的なゼロサム・ゲーム、むしろ反生産的なマイナスサム・ゲームになる。

4 公共財の供給は過小にならざるをえないか？

前節の指摘を考慮に入れると、公共財に関する経済学の文献がしばしば想定しているように公共財は不十分にしか供給されないというよりも、政治的決定の場ではむしろ過剰に供給される嫌いがあるのではないかと思われてくる。

5 市場と政府と公共性

市場を含む民間部門は、しばしばその批判者から「ブルジョワ社会」と呼ばれ、相互に無関係な自足した利己的な諸個人の集合として特徴づけられてきた。しかしその批判は間違っている。

6 市場経済的公共性観への批判

以上に述べてきたような市場経済的公共性観に対する第一の批判は福祉国家思想からのものである。第二の批判は経済的平等主義からのものである。第三の批判は共同体主義 (communitarianism) 的なものである。第四の批判は環境問題や将来世代への義務に訴えかけるものである。

2003年9月9日

ナンシー・クルーザン裁判—州巡回裁判所・州最高裁判所判決

長岡成夫（新潟大学）

1983年、ナンシー・クルーザンは交通事故の結果遷延性植物状態に陥った。1987年、後見人である両親は、ナンシーには回復する見込みがなく、また本人がこの様な状態で生き続けたいとは思わないとして、栄養・水分補給のために取り付けられている胃瘻管取り外しの命令を求めて、巡回裁判所に訴えを起こした。

1988年の巡回裁判所判決は、クルーザン側の請求を認め、病院とその管理者である州に対し胃瘻管取り外しを命令した。遷延性植物状態との表現は避けたが、予後が絶望的状态にある点を認めていた。また過去の本人の発言を根拠にして、自由の権利によって現在の栄養・水分補給を拒否できるとの見解を示すものだった。

この判決に対して州最高裁判所はすぐに上訴を取り上げた。9月末の口頭弁論の後、1988年11月に原判決を破棄し、州側の主張を認める判決を下した。

この判決の特徴の第一は、ナンシーの症状について、原判決の項目を繰り返しながら、遷延性植物状態であると明言している点である。これは事実審理で強く争われた点であり、そのためもあってか第一審の判決はその表現を採用していなかった。上級審が事実審理で認められなかった事実認定を行うのは、異例のことと思われる。

第二に、後見人（ナンシーの両親）の権限との関連で、代理決定を行う際の手続きが論じられている。友人との一時的な会話の中でもらされた考えだけでは、明確で説得力ある証拠とはいえず、後見人が代理判断をする根拠としては不十分である。

第三に、州はリビング・ウィル法を制定して、末期の患者が延命医療を拒否できる条件を定めているが、その延命治療に栄養・水分補給は含まれていない。

第四に、ナンシーは末期状態ではなく、単に生命の質が極度に低下しているだけである。その人から胃瘻管を取り外すというのは、生きるに値しない命があると認めることに通ずる。胃瘻管の機能は治療ではなく看護的なものである。人は望まない治療を拒否できるとの理由で取り外しを要求するのは、医療における看護の役割を無視したものである。

判決の最後の特徴は、全知を標榜するのではなく、法的根拠にだけ基づいて考えるとの方針を示し、生命尊重の方に過つことを選択すると結論している点である。

この判決後、合衆国最高裁判所がこの裁判を審理した。1990年の判決は、本人の意思についての証拠が不十分という理由で、州最高裁判所の判決を支持した。これに対してクルーザン側は、新証人を立てて巡回裁判所に再審を請求した。州側が世論に押されてか裁判から引き下がったこともあり、その請求が認められた。1990年12月14日胃瘻管がナンシーから取り外され、12月26日死亡した。33歳だった。

2003年9月9日

予防原則の可能性と限界
——応用倫理学のための新たな指針として——

屋良朝彦（大阪大学 21 世紀 COE 研究員）

初めに

予防原則（ないし事前警戒原則）は、科学技術の発展によって生じる環境破壊や医療・公衆衛生問題等の様々な問題に対処するために、近年欧州を中心に導入されてきた。それは 1980 年代の北海保全国際会議の閣僚宣言、九二年の国連環境開発会議「リオ宣言」、九四年欧州連合「マーストリヒト条約」、九五年フランス国内法バルニエ法等にも採用された。リオ宣言はそれを次のように規定している。

「重大なあるいは不可逆的な損害が生じる恐れがある場合には、完全な科学的確証性が欠けていることを理由に、環境破壊を防止する費用対効果の高い予防的措置をとるのを延期すべきではない」（リオ宣言第 15 条,1992.6）。

予防原則は、従来リスク・マネジメントが未知の災害に対して十分に対応できなかったことの反省に立脚している。本発表では O. Godard¹と Larrère²等、主に仏語圏の論者の議論をもとにその哲学的意義について考察する。

科学技術はベーコンやデカルト以来、自然支配への野心と規定されてきた。しかし今日その驚異的な発展のため、かえって制御のたがが外れ、自然破壊などの重大な問題を発生させた。ハンス・ヨナス³によれば、科学技術は人間による制御を超えて、「累積的」に自己を再生産してきた。即ち、今日まで無数の技術が導入されたことによって世界に無数の因果系列が生じたのであるが、それらが複雑に絡み合い、さらなる因果系列を生じさせて、無際限に累積化してきた。そのような世界において全ての因果系列を掌握することは、もはや不可能である。科学技術とその所産が暴走しているのである。しかし、事態を放置することはできない。いかにして科学技術を人間の統制のもとに戻すか、という課題が発生する。ヨナスは技術を倫理によって再支配することを主張する。即ち「(自然) 支配の (倫理的) 支配」である。

予防の原則もまた、ヨナスと共通の問題意識から生じてきた。しかし、本質的な点でそれと一線を画する。ここで予防原則の特徴を簡単にまとめてみる。

¹Olivier Godard, “L’ambivalence de la précaution et la transformation des rapports entre science et décision”, *Le Principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, INRA, 1997.

²Catherine Larrère, “Le contexte philosophique du principe de précaution”, *Le principe de précaution Aspects de droit international et communautaire*, Editions Panthéon Assas, 2002.(以下、Larrère (1) と略記する)
Catherine Larrère et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature: Pour une philosophie de l’environnement*, Aubier, 1997(以下、Larrère (2) と略記する)

³Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, 1979(ヨナスに関しては、次の邦訳を参照した。ハンス・ヨナス『責任という原理-科学技術文明のための倫理学の試み-』(加藤尚武監訳、東信堂、2000 年))

1. ヨナスの「恐れに基づく発見術」やゼロリスク・スタンダードはとらない。そのような基準では実際にはいかなる行動も不可能になるからである。むしろ受容可能なリスクを明確にするべきである。
2. 科学的証明と社会的決定: 予防措置をとるためには、損害が発生するある程度の蓋然性があればよく、因果関係の完全な科学的確証を必ずしも必要としない。しかし研究の進展によっては柔軟に決断を変更すべきである。
3. 立証責任の転換。危険性不在の証明責任は技術を導入する側にある。だがその際、確実な証明の要請はできない。そのような要請は、従来のリスク・マネジメントが危険性の存在の確実な証明がなければ予防措置をとれないとしたのと同様、悪しき科学主義に陥っている。
4. 一部の論者が主張する様な、科学的な費用便益分析を必ずしも排除しない。変化を起こそうとする側は必ずしもゼロリスクの証明を必要としないが、期待される利益が生じうる不利益を上回ることの証明を必要とする。当然その証明は別の独立した専門家による反証に開かれている。
5. 予防原則適用の最終的な決断は、科学者だけではなく、経済学者や社会学者等、様々な分野の専門家及び一般市民も含めた民主的手続きに従って行われるべきである。

2003年12月20日全体会

テロリズムの定義と正当化をめぐる諸問題

島内明文（京都大学）

テロリズムという言葉は多義的であり、定義することは困難である。社会科学の領域における定義では、不正な暴力である、という点が強調される。しかし、独裁者の暗殺などのように正当化されうる事例もあるので、テロリズムを定義上不正とすることには問題がある。

英米圏の Applied Philosophy の領域においても、テロリズムを定義する試みがなされているが、そこで論点になるのは、次の三点である。(1) 国家はテロリズムの遂行主体でありうるか、(2) 戦争やゲリラなどの他の暴力行為とテロリズムとの相違点を定義の中にどう組み込むか、(3) テロリズムに正当化の余地が残るように道徳的に中立な定義づけをすることができるのか。

以上の点をめぐり、重要な議論を展開した論者としては、J・タイヒマン、C・コーディ、I・プリモラッツを挙げることができる。これら三者のうち、プリモラッツの議論が、道徳的に中立な定義を与えている点で、もっとも優れている。その反面、テロリズムを狭く定義づけるため、プリモラッツによる定義には、その正当化が比較的容易であると思われる暗殺が含まれていない。

つづいて、テロリズムの正当化をめぐる英米圏の議論に関していうと、その基本的な方向性は、帰結主義的な正当化は可能か、ということになる。この可能性を全面的に否定する論者としては、M・ウォルツァーがいる。これに対して、テロリズムの帰結主義的な正当化論を明確なかたちで提示したのは、ラディカルな左派の論客としても知られる K・ニールセンである。ニールセンによれば、体制が抑圧的で正当性を失っている状況にあつては、テロリズムが変革の手段として正当化される。そして、正当化条件としてニールセンの挙げるのは、(1) テロリズムが政治的に有効な戦術であること、(2) あらゆることを考慮すれば非暴力や別の形態の暴力よりもテロリズムの方が、それに伴う不正義や侵害が小さいと信じる健全な理由があること、という二つである。

テロリズムの帰結主義的な正当化に対する批判を展開したのは、N・フォションである。フォションによれば、テロリズムの手段としての有効性、他の手段がないこと、以上の二点を示すのは困難であり、帰結主義的な正当化は成立しない。また、これら二点を示せるとしても、無辜の市民に対する攻撃というテロリズムの本質的な側面はその正当化を困難なものにせざるをえない。

2003年12月20日全体会

死刑と哲学——ソクラテスの自裁の原理とその分岐

大谷岳文（龍谷大学非常勤講師）

最高刑としての死刑は、一般に死を人生における最大の災厄だとする考えに基づく刑罰である。そうした中で、単なる生存より真理を尊ぶ哲学者の死刑論は、しばしば独特の態度・形態を有している。ベッカリーアによる死刑反対論は、その論拠として、社会契約に基づく国家・法の設立にあたっては自らを殺すことの同意は含まれていない、ということ指摘するものであった。これに対し、カントやヘーゲルは、国家主義的見地から死刑を擁護するが、と同時にそうした刑罰には犯罪者自身の理性による共鳴・同意が必然的に含まれており、その限りにおいて犯罪者もまた「名誉ある」「尊敬された」存在たりうるとされるのである。

こうした一般に死刑の正当性を、部分的にせよ、刑の当事者の理性的判断による是認に基礎付ける議論を「自裁の論理」と呼ぶことにする。

罰に際して自らが純粋にその罪と向き合う、これはある意味で理想的なことではあるが、こうした「罪」の概念は、実のところ、人間に普遍的な在り方であったのではない。

古代ヨーロッパ社会において、犯罪は共同体の秩序という観点から糾弾され、処刑も個人を罰するというよりも共同体の傷を癒す「供儀」という性格を有していた。それゆえ処刑は名誉ある立場の者ないしは被害者自らが行うことが主であった。

しかし、そうした自然的共同体意識に基づいた犯罪の規定は、中世キリスト教国家への移行の過程で、「原罪」意識の浸透とともに、超自然的な国家権力に対する「罪」へと変化していく。教会における「罪の告解」が共同体を離れて善悪を思惟する個人、「人格」概念の萌芽を生み出し、それとともに処罰の関心は、犯罪の事実から犯罪者の内面的動機へ、そして共同体の供儀から個人に対する「刑罰」へと移行していくのである。

しかし、近代的な刑罰は同時に「賤民としての刑吏」を生んだ。他方、今日では処刑は、密行化され「ないもの」のように扱われている。

近代の刑罰と「自裁の論理」は、いわば表裏の関係にあるともいえる。だが、実際には「自裁の論理」は、「ソクラテスの死」に模式的に示された以外、実現してはいない。死刑の可否の問題は、「殺すなかれ」と「死すべきである」という命題の不整合、処刑の可否の問題として再考せねばならない。

2003年12月20日全体会

「制度的利他」の構想と法他者
——試行的自由主義と新しい定点としての「社交」

菅富美枝（神戸大学 COE 研究員）

0.

本報告は、「制度的利他」の構想について、その意義、必要性について、様々な角度から考察を行うことを通じて、個人、人—人の関係、社会、法のあり方について新たな理解を提示することを目的とする。

1.

考察・論証の手順として、まず、私人間における救助行為をめぐる議論を端緒とし、私人間の救助行為について、それらが社会的に評価を受けているにもかかわらず法の領域において取り扱われることが少なかった点、さらに、議論される場合であっても法的強制を課すことのみが前提とされてきた点に着目する。ここから、「管理」姿勢をとる法のあり方が見えてくるものと解する（「管理」姿勢＝強制、責任追及中心の考え方）。

このような法の「管理」姿勢は、法がモデルとする人間観と関連していると考えられる。近代法が生成発展する中で前提とされ、また「管理」姿勢により適合的なものとして、法において一般に人間は「利己的」な存在として扱われてきたように思われる。他者利益的行为は、長く法の領域から遠ざけられ、他者利益的行为に関わらないことをもって自由主義的であると捉えられてきた理由の一つをここに見出しうように考える。

だが、このような前提は、他者利益的行为を「放任」するだけでは解決のつかない問題（救助をしない場合ではなくした場合の問題）に直面することにより、現実的要請から再考を迫られるに至る。

さらに、より積極的な理由によって、自発的な他者利益的行为を法において位置づけることの必要性を検討する。他者との関係構築＝選択的な絆への希求という、従来の物質的欲求とは質的に異なる新たな欲求が認識される。

2.

このような欲求は、「自己利益」について自己指向的にのみ捉える従来の理解に対して、他者指向的な理解に関わる。このとき、前者において「他者」とは、目的物の獲得競争における競争相手かあるいは獲得のための連帯・共同の相手に過ぎなかったのに対し（「権利対抗的理解」）、後者においては、「関わっていく」こと自体を目的とす

る存在として捉えることが可能となる。単なる客体でも、同一化の対象でもなく、独立性を維持しながら関わり合っていく対象としての「他者」理解である。

こうして、諸個人における関係を、より自発的・選択的な相互交流（「社交」）として理解することが可能になる。さらに、こうした他者理解は、個人と社会の関係について考える上で変化をもたらすものとする。すなわち、人間は「利己的存在」であるか／「利他的存在」であるかという二項対立的理解の超克（発展的解消）のみならず、個人は社会的文脈とは無関係な存在か／社会という有機的統一体の中に融解してしまうべき存在かという二項対立的理解をも超えるものとなることを考える。

「自己利益」や「他者」、そして「社交」を新たな定点とした人一人の関係（その積み重ねとしての社会）についてのこうした理解は、これまでの自由主義観においては把握されてこなかったものであるかもしれない。だが、このような理解は、価値観や生き方の多様性の意義に目を向ける自由主義と関連性を有するものとする。すなわち、潜在的社交、可能的社交が幾通りにも準備された社会、個人が望むならばそれらに自らを関連付けることができるという構造の確立した社会の重要性の（個人の自由の観点からみた）認識である。

3.

以上のように、他者と関わりたいという欲求に着目する自由主義の他者指向的側面を認識し、「潜在的社交」を具現化しうるような社会構造上の条件拡充の重要性に目を向けるとき、そのような新たな役割を担いうる法を、容易化法 (Facilitating Law) と呼ぶことにする。

本報告は、法と「利他的」行為との接触問題を認識させるところとなった法的救助義務論の考察を端緒とし、より広い意味での自発的支援・援助行為と自由主義の関係を様々な視点から再検討していくことを通じて、現代社会における「自由」の拡張として、選択的な絆＝他者との関係構築を可能とするような法理論および法制度の必要性を主張するものである。

2003年12月21日全体会

そもそも「予防原則」に哲学的含意を問うことができるのか

神崎宣次（京都大学大学院文学研究科）

「予防原則 Precautionary Principle」は、近年各国際条約や環境法にとりいれられてきており、また環境倫理学においても重要な話題の一つとなってきた。したがって、「予防原則」の哲学的含意はどのようなものかという問いが出てくるのは必然的である。しかしそのような考察が可能であるためには、それが問えるような「予防原則」の実体とでもいうべきものが、そもそもなければならないのではないだろうか。だが、条約や法律の条文、あるいは文献などで「予防原則」と呼ばれているものの記述のされ方は様々であり、その共通点や本質的な要素を特定するのはそれほど容易ではない。

実際に「予防原則」を構成する要素として挙げられるものには、

- 1) 完全な科学的証拠がなくても行動をとること、
- 2) コストベネフィットの考慮、
- 3) 拳証責任の転換、
- 4) 将来世代への配慮、
- 5) 何もしないということを含めてあらゆる選択肢を考慮に入れること、
- 6) とりかえしのつかない被害、
- 7) 民主的な開かれた決定、
- 8) 自然の価値、

等がある。

それぞれの「予防原則」の定義や記述に必ず含まれているといえるのは1)のみで、その他は定義によって含まれていたり、含まれていなかったりする。このことから「予防原則」という概念の曖昧さ、あるいは複数性が示唆される。そして、このような概念としての曖昧さや複数性は、関連する重要な概念である「科学的不確実性」にも付きまとっているのである。

さらに問題なのは、「予防原則」と呼ばれているものの様々な述べられ方を比較検討してみるとわかることだが、それらの中には単に複数性や曖昧さが見い出されるというだけではなく、互いに相容れることが不可能な対立が見い出されることである。したがって、何か一つの「予防原則」というものがあると想定した上で、その含意を探ろうという試みは上手くいかないだろう。せいぜい、上で挙げた1)のみを含む「薄い定義」で満足するしかない。

そうだとすると、哲学の文脈から「予防原則」について研究する方向性にはどのようなものが残るだろうか。考えられる選択肢はいくつかある。

- 1) そのようなものはないと考える。「予防原則」は、本質的に法学部と工学部の問題であるかもしれない。
- 2) 薄い定義に基づいて議論を進める。概念として薄いからといって、無意味だということにはならない。たとえば、持続可能な発展や世代間倫理などの(これまた薄そうな)概念との関係を検討してみることは可能であるし、有意義でもある。
- 3) 特定の「予防原則」を選び出して、それを個別的に検討する。作業方針としてはこれが一番生産的であるかもしれない。
- 4) 「予防原則」そのものではなく、「とりかえしのつかなさ」などの関連する観念の分析を行う。これらの内から、好きなものを選べばよいだろう。

2003年12月20日全体会

子どもの権利—守られる権利と自己表明権—

柿本佳美（奈良産業大学非常勤講師）

「子どもの権利条約」(1989)が提示する意見表明権は、「その児童に影響を及ぼすすべての事項について自己の意見を表明する権利」として、「自己に及ぼすあらゆる司法上及び行政上の手続において、国内法の手続規則に合致する方法により直接に又は代理人若しくは適当な団体を通じて聴取されうる機会を与えられる」ことを求める（第12条）。しかし、日本が同条約を批准する際、意見表明権は、一部の学校関係者の間で教育目標および実践の遂行を妨げかねないとして危惧の対象となった¹。

子どもの意見表明権が既存の社会および学校制度よりも下位に置かれるのは、子ども、ひいては未来世代の権利を言い出せば、これが権利や義務、責任をめぐる大人との衝突を引き起こす可能性があるからであろう。しかし、現在の世代が未来の世代に対して何らかの責任を負うことは否定できない。そこで、この責任については、ヨナスに倣い、一般的な意味での「子ども」よりも狭い、家族における「子ども」への責任のあり方を、未来世代としての子ども一般に敷衍して考えることもできよう。ヨナスは、子どもへの責任について、次のように指摘する。「当為（べし）」につながる責任の起源が「生殖によって与えられた自立していない後継者との関係」にあり、生まれたばかりの子どもが存在は、周りのものに「当為（べし）」を要求する要素を持つ²。自分の子どもへの責任と義務は、子どもの存在の創始者という事実への責任という点で次世代への責任と義務とは異なるが、子どもが一人生まれるごとに人類が新たに出発すると考えるならば、全ての人間は、今生きている「存在しつづける家族としての人間全体」として、子孫に対する義務を負う。このため、私達は、未来の子孫に対して、私達には知りえない彼らの「幸福になる権利」よりも、「彼らの義務、つまり真に人間として存在するという義務」を気遣う必要がある。

子どもの意見表明権は、ヨナスの議論と合わせて考えるならば、もっとも身近にいる未来の世代の、「存在の条件」に関わる要求を表明する権利であり、大人に子どもの意見を聞く義務を要求する。確かに、子どもは、庇護およびケアを必要とする存在であり、大人と同等の自由と権利を持つ存在ではない。しかし、大人が、他に依存して成長するという子どものあり方を利用するならば、過剰な「教育」による「遊び」の欠如だけでなく、児童虐待、高校生アルバイトを含む児童労働、性産業における搾取等に見られるように、子どもは、善き生への権利をたやすく奪われる。個々の状況において子どもの意見よりも大人の利害が優先されることを考えるならば、子どもの意見表明権と、子どもを守るという大人の義務との関係を検討するのは、無益ではないだろう。

¹当時の文部省によって、この権利が学校における様々な指導の実施や校則の規定に制限を与えるものではないという通達が出された。文部省通達、1994年5月20日付「児童の権利に関する条約について」第4項参照。なお、同通達において子どもの意見の聴聞が明確化されているのは、「学校における退学、停学及び訓告の懲戒処分」に際してである（第6項）。

²Hans Jonas, *Das Prinzip verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, 1979 / 加藤尚武監訳『責任という原理：科学技術文明のための倫理学の試み』、東信堂、2000年

2003年12月21日全体会

インターネットの中の責任

越智貢（広島大学）

1. ネットの中の二つの責任

- インターネットにおけるモラルでは、「ネチケットガイドライン」をはじめとして、ユーザーの責任ある行為が問題にされることが多い。
- 近年、日本のガイドラインの中に、責任に関する二つの語り方が認められる。一つは旧来の責任概念、そして今一つは「自己責任」である。

2. 自己責任

- 電子ネットワークに関する権威あるガイドラインの中で、はじめて自己責任に言及したのは、電子情報通信学会の倫理綱領(1998)である。これ以降、種々のガイドラインで自己責任が使われ始める。
- 一般に、日本で自己責任が盛んに唱えられ始めるのは、90年代のはじめである。以後、自己責任は、時代の流行語となって社会の中に浸透し始める。とりわけ、行政、社会保障、地方分権、教育、金融などの領域では、キーワードとして多用される。
- このように、自己責任は、法的概念でも倫理学的概念でもない。

3. 自己責任の位置

- 自己責任は多義的である。自立、自律、自治、自助(努力)、利用者危険負担など、さまざまな意味で用いられる。このことを自覚しないと、曖昧な、それゆえ危険な使い方になる。
- その主たる理由は、自己責任が、責任主体を特定するだけであって、それ自身の内実を持たない点にある。その意味では、自己責任は空虚な概念である。
- 自己に責任を限定することは、同時に、自己以外の免責を主張することでもある。自己責任の要求は、他の側の免責の要求と等価である。

4. 「前向き責任」の理論

- すべての責任は、時間的な軸から考えれば、「前向き (prospective) 責任」か「後向き (retrospective) 責任」かに分類できる。だが、どちらの責任に対しても、自己責任を求めることができる。自己責任が空虚である所以である。
- インターネットにおける責任は、自己責任ではなく、前向き責任の議論で行われるほうが建設的である。
- 前向き責任に関する議論の中で、興味深いのはヨナスの議論である。彼の、力を起源とする前向き責任論は、今後の責任論の貴重なたたき台になる。

第III部

論文

感傷性の倫理的な位置づけ

伊勢田哲治（名古屋大学）

倫理的な議論が現実の問題に適用されるとき、「感情的議論」によって反論されることがよくある。代表的なのは中絶反対論者が使う胎児の写真であろう。外見上幼児とほとんど変わらない胎児の写真はわれわれに強い感情的反応を引き起こし、そうした写真を前に中絶賛成を主張するには心理的抵抗が生じる。もう一つ感情的議論が問題になるのは動物愛護運動であろう。動物実験に反対する運動の中で、愛玩動物を実験に使うのは「かわいそう」という主張が頻繁につかわれ、外見的にそうした感情を引き起こすような写真(電極を繋がれたイヌやサル)が利用される。もちろんどちらの場合においても哲学的な原理に基づいた議論も援用されるが、現実の論争で、人々が中絶反対や動物実験反対という結論に達する上で、哲学的議論と感情的議論のどちらのウェイトが大きいかといえ、感情的議論の方が威力を持っているのではないだろうか。

そうした状況は倫理的にみてどう分析されるべきだろうか。倫理的な論争からはそうした感情は追放されるべきなのだろうか。それとも感情的議論は倫理的論争において一定の正当な位置を持つのだろうか。英米系哲学においてこの問題を正面からあつかった文献は非常に少ない。この問題について論じる数少ない論文の大半は、感情的議論を「感傷的」(センチメンタル)だとして却下するものである。しかし、中には感傷的であることは別に問題ではないと論じる論者もいる。本稿は、以上のような「感傷性」(センチメンタリティ)についてあつかった諸論文のサーベイを主な目的とする。

1 感傷性への美学的批判

最初に紹介するのは、現代英米哲学における感傷性の議論の出発点としてしばしば引用される、マイケル・タナーの「感傷性」という論文である(Tanner 1977)。ただし、この論文自体は、どちらかといえば美学のコンテキストにおいて感傷性を論じており、しかもその議論の多くは先行する二つの論考に依拠するため、それら先行文献の方からまず見ていこう。

タナーが感傷性の分析の「古典」としてまず引用するのは、オスカー・ワイルドのアルフレッド・ダグラス卿にあてた1897年の書簡である(Wilde 1962)。この書簡のなかでワイルドは感傷主義者(センチメンタリスト)についていくつかの短いコメントを行っている。まず、感傷主義者とは、「ある感情をもつことを願いながらそれに対して支払いを行わない」(who desire to have the luxury of an emotion without paying for it)者のことである(501)。文脈を簡単に説明すると、ダグラス卿はワイルドに対して金の無心をするのだが、母親に出してもらえというワイルドに対し、「母には母に見合った余裕のある暮らしをしてほしい」という理由をあげ、ワイルドはこれに対して彼が感傷主義者だと批判しているのである。ワイルドが「ある感情に対して支払いを行わない」

というフレーズで言おうとしている具体的内容は、もし母親に楽をしてほしいという感情が本当なら、ほかの人間(ワイルド)に無心をするのではなく自活する道を探るべきだ、ということである。ワイルドはまた、同じ書簡の中で、「感傷主義者は本心ではシニカルであり、感傷主義は実はシニシズムの銀行休業日にすぎない」とも述べている(ibid.)。ただ、感傷主義とシニシズムがなぜ密接な関係を持つと考えるのかについてワイルドは何も述べていない。

もう一つ、タナーが古典として言及するのはある種の詩を感傷的だとして非難する際にリチャーズが使う分析である(Richards 1929)。リチャーズは「感傷的」という言葉が非難の言葉として使われる際には少なくとも三つの別の意味があるという。第一に、あるものに度をすぎた(excessive)感情を持つことは「感傷的」と呼ばれる。小説を読んで泣くのが感傷的だというのはこの意味である。次に、感情が粗野である(crude)ことも「感傷的」と呼ばれる。もう少し詳しくいえば、感情のパターンが乏しく、あるものの表層の特徴だけで感情のパターンが決まってしまうタイプの人がこの意味で感傷的な人として避難される。逆に、事物の複雑さに対応して、複雑な感情を持つことのできる人は感傷的ではない。第三に、現実の状況と対応していない不適切な(inappropriate)感情を持つことも「感傷的」として非難される。継続的な感情は、継続的であるがゆえに、対象が変化したのに感情は変わらなかったり、対象はもとのままなのに感情が変化したりして、その対象に関して不適切なものとなりうる。前者の例としてリチャーズが挙げるのは、小学校の校長先生に対する畏敬が、大人になって相手が大した人物でないことが分かっても継続するという場合である。後者の例としては、ある戦争を嫌っていた人が戦後何年もたってその戦争に肯定的になったり、実際には辛いことが多かった学生時代が、あとから非常によい時期だったと思ひ返されたりする例である。こうした感情も、「不適切」という言葉が示唆するように、非難の対象となる。ある詩が感傷的だといって非難されるのは、以上のような感情を表現している、ないし引き起こす場合である。

以上のような分析をベースに、タナーは感傷性とは何かについての自らの分析を展開していく。タナーによる感傷性の特徴付けは以下の四つの項目にまとめられる(Tanner 1977, 140)。(1) 刺激に対して非常に容易に反応する(2) 苦痛のように見えても実はそれを楽しんでいる(3) 様々な異なった刺激に対して同様に即座に反応し、ある感情から次の感情へとすぐに移っていく(4) その反応の後で適切な行為をとらない、ないし適切に行為したとしてもそれは偶然的である。

以下、この四つについて簡単に補足説明をする。(1) はリチャーズの第一の意味での感傷性に由来する。簡単にひき起こせるということは、「安っぽい」感情だということでもある。(2) はワイルドのいう「支払いを行わない」という特徴づけの分析から出てきたものである。タナーは「支払い」を「行為」と一般的に読み替えることを提案する。すなわち、感傷的な人とは、ある感情が本気のものならば当然取るべき行動をとらない人である(これが(4)の分析の一部となっている)。行為につながらない感情を人々が持ちたがるのは、その感情そのものを楽しむためにほかならない。感傷的な感情の例として「報われない愛」が挙げられるが、人々がこの感情に耽溺するのは、一

見苦痛のようにみえて、実はこの感情を楽しんでいるからにほかならない。(3)はワイルドのいう「シニシズム」、リチャーズの言う第二の意味と関わる分析である。感傷的と呼ばれる感情は非常に表層的である。ある刺激によって簡単にその感情がひき起こせるということは、別の刺激が与えられれば簡単に別の感情に移ってしまう(たった今まで泣いていたのに次の瞬間には大笑いしているというような)ということである。これはそのままではシニシズム(タナーの定義によれば、人間を浅薄で、操作可能で、単純に分類できる存在とみなすこと)ではないが、なぜ感傷主義者がより複雑で深い感情を発展させようとしなないかといえば、人間を浅薄なものにとらえているからであろう。この意味で、感傷主義者はシニカルだというのは的を射ているというのがタナーの考えである。

(4)について言えば、感傷的な人々は感情そのものを目的としているために、それ以上の行動をとらない傾向がある。そういう傾向が促進される一つの原因としては、リチャーズが第三の意味において挙げるようなさまざまな理由によって感情と感情の対象の関係が歪んでしまい、対象と感情が切り離されてしまうことが挙げられる。ここで、感傷性の一つの特徴として、「不誠実」ないし「自己欺瞞」という要素が加わってくる。ただし、感傷的な感情は必ずしも対象を持つとは限らない。ある種の音楽はある特定の種類の甘い感情を引き起こし、そうした感情はなんら特定の対象を持たないように思われる。そうした事例を解釈する上で一つの可能性としては、対象をもち感傷的だと判断される感情とそうした感情が内容的に類似しているために拡大解釈されるのだという見方もできる。

(4)の分析に反して、確かに「感傷主義者」と呼ばれる人の中には、自分の感情にもとづいて行動する人たちもいる。彼らに関しては、最初の三つの条件だけで感傷主義者というラベルが貼られていることになる。しかし、タナーは、両者の違いはその感情に耽溺するために能動的な役割と受動的な役割のどちらが便利かという差にすぎず、感情に流され、感情に耽溺しているという意味ではどちらも大して変わらない、と分析する。

さて、以上のような意味での感傷性はなぜいけないのだろうか。実はタナーはこの点についてほとんど触れない。感傷主義者は行動をしないという批判は少なくとも一部の感傷主義者にはあてはまらないことをタナーも認めている。おそらくポイントとなるのは感情の複雑さに内在的な価値が存在するという考え方であろう。実際、タナーは、感傷的な感情と対比して複雑な感情について語る際、「持つに値する感情」(feelings which are worth having) (143) といった表現をしている。このあたりがタナーの価値判断の根拠となっているのであろう。タナーは、また、感傷性に対する処方についても簡単に触れている。彼によれば、感情を持たなくなることが理想なのではなく、感情に関する教育やしつけを通して、感情を恐れずにすむようになることが理想的な解決である (135)。

2 象徴重視としての感傷性批判

ジョエル・ファインバーグの「感情と感傷性」はタナーが始めた感傷性に関する議論を倫理学の文脈に移す試みとして理解できる (Feinberg 1982)。ファインバーグの問題意識は本稿の冒頭にあげた問題意識と非常に近い。すなわち、中絶、死刑、臓器移植、動物実験などのさまざまな問題を通じてわれわれの感情に訴える「議論」がよく見られるが、はたしてそうした感情は道徳的適切性 (moral relevance) を持つのだろうか、というのがファインバーグのたてる問いである。ここで例として挙げられるのは道徳判断の材料としての人々の持つ感情 (死刑問題における被害者感情、臓器移植における遺族の遺体に対する感情など) であるが、そうした感情が行為の善悪の判断にどう関わってくるのか、というのがファインバーグの問題である。

倫理学でまず問題になるのは嫌悪感などの否定的な感情である。たとえば「死体観賞会のお知らせ」という掲示が出され、誰かが死体の観賞会をしていると知ることによって人々は嫌悪をもよおすだろうが、その嫌悪感は死体の観賞会が道徳的に悪いと考える根拠になるだろうか (この悪趣味な事例の元ネタはカート・バイアーだとのことである Feinberg 1982, 23)。これは、法哲学では *offence principle* をめぐって論じられてきた問題である。

こういう場面で、感情と道徳判断の関係には三つのパターンが考えられる (23-25)。まず、他人の感情に与える影響が、ある行為が道徳的に悪いと判断するための基準 (criterion) になるという考え方がある。つまり、死体観賞会はまさに人々に嫌悪感を引き起こすからこそ悪いのだ、という考え方である。しかし、そうした嫌悪感が道徳的な悪さの根拠となるのは、むしろ、その嫌悪感自体がある種の道徳判断に基づいているからだろう。第二の考え方としては、嫌悪感は、ある行為が道徳的に悪いかどうかを判断するためのテスト (test) として利用できるかもしれない。つまり、死体観賞会が悪いと判断する基準は別にあるが、この行為がその基準を満たしているかどうか簡単に判断するための材料として人々の嫌悪感が利用される、という考え方である。しかし、そうした感情がリトマス試験紙としてどの程度信頼がおけるかには疑問がある。第三に、そうした感情は、ある人がある道徳判断を下す上で原因 (cause) となっている、という見方もできる。つまり、ある人の死体観賞会に対する嫌悪感が、その人の死体観賞会への否定的な道徳判断の原因になっている、というわけである。この種の関係も良い場合もあれば悪い場合もある。爆撃機のパイロットが爆撃の結果生じた惨状についてよく知ることによって自分の行為を悔いる、というような場合にはうまくいっていると考えられるし、デマゴグが民衆の感情に付け込んで扇動するというような場合は悪い例だと考えられる。

以上の三つのどの路線をとるにしても、結局どういう種類の感情がかかわっているのか、ということが重要になってくる。そして、悪いタイプの感情の典型例が「感傷性」だ、とファインバーグは考える。

感情が非難されるのには二つのパターンがありうる (26)。一つはその感情の起源によって非難される場合であり、もう一つはその感情の内容によって非難されるばあいである。後者は音楽が感傷的だといって非難されるような場合を想定しているが、夕

ナーと違い、ファインバーグはその種の非難がどうしても可能なか素人にはよく分からない、と断言を保留する。起源による非難にもいくつかのパターンがあり、その感情が人為的だ (contrived) とか、不誠実だ (dishonest) とか安っぽい (cheap) とかといった批判があびせられる。感傷主義者への非難はこれらのすべてを含んでいる。

感傷主義者とは、ファインバーグの定義によれば、「自らの感情を意図的に増幅させる人」(persons who deliberately cultivate their sentiments) である (26)。ここでファインバーグはタナーが (2) の特徴に関して行った議論 (特に「報われない愛」に関する議論) を援用する。もちろん、感傷に耽ったからといって即座に非難されるわけではない (「墓参り」も故人への気持ちを増幅させるという意味でこの定義を満たすがふつうは非難の対象にはならない) が、感傷主義者は度を過ぎて感傷に耽る人々である (つまり、リチャーズの第一の意味やタナーの (1) にあたる基準もファインバーグは採用している)。感傷主義者の感情は上に挙げたような基準で批判できる (27-28)。感情を意図的に増幅することは人為的である。そして、本当は悲しくもないのに意図的に感情を増幅させるのは不誠実である。そうした感情に耽ることで自分自身本当に悲しんでいるように感じるなら、それは自己欺瞞でもある。また、そのようにして増幅される感情はステロタイプなものにしかならず、安っぽい。そうした安っぽい感情をモデルとして人間を理解するとすれば、それはワイルドが言うようにシニシズムに陥ることになる。そうした安っぽい感傷主義とシニシズムの結合は、たとえば事故死した人の近親者が悲しんでいるように見えながら死者の臓器を売ろうとするような行為の中にあられる。われわれがこうした感情に対して批判的になるのは、「誠実な感情を偽善的まがい物の流通から保護することが我々にとって大事だと感じているから」(we sense that we have a stake in preserving the integrity of honest sentiments from the circulation of hypocritical counterfeits) ではないか、とファインバーグは推測する (28)。

ファインバーグはまた、タナーの (4) にあたる分析もより洗練した形にあらためる (28-30)。感傷性とその感情の対象の間の不一致はしばしば批判される。これは双方向的である。まず、対象についての歪曲された信念から引き起こされる不適切な感情は感傷的だとして批判される。死者が土のなかで寒さや虫に食べられることで苦しんでいるだろうと想像して同情するのはこのタイプの感傷性である。逆に、感傷的な感情が対象についての信念を歪曲する場合もある。ノスタルジーから戦争を美化して悲惨な部分を忘れてしまったり、子供達に対する感情から子供は完璧な天使だと考えたりするのはこの種の感傷主義の例である。

最後に、もう一つ別の類型として、感情そのものとしては特に歪曲を伴わない感情でも、その感情に基づいて不適切な行為をしてしまうことが感傷的だといって非難されることもある。この例としてファインバーグが挙げるのは永年着続けた T シャツに愛着を持つあまり公式の場にまでその T シャツを着て行って失笑を買うといった例である。これは、もう少し一般化すると、「単に象徴でしかないものに過剰に反応することで自分や他人の本来の利益を損なってしまうこと」(excessive responses to mere symbols at great cost to genuine interests, one's own or others') だと見ることができる (30)。

ファインバーグの考えでは、感傷性のこの最後の類型こそが、倫理的な文脈で問題

を起こす感傷性である。たとえば胎児は人間性の象徴であり、死体はその体を持っていた人の象徴として働く。ファインバーグはそうした象徴への感情を優先して現実の人間の利害を犠牲にするのは本末転倒だと考える。ファインバーグは功利主義には全体としては反対だが、この点では功利主義者を支持する(31-32)。

もう少し具体的に、ファインバーグが感傷主義者として非難するのは、死体へのセンチメントを根拠に臓器移植に反対する議論である。たとえば、ウィリアム・メイはそうした議論の中で以下のような原則をかかげる(May 1972)。「自然で誠実な人間の感情を弱めたり失わせたりすることにつながるものはなんであれ悪いものである」。そして、日常的に臓器移植を行うことは死体への自然な感情を失わせるので問題がある、というのがメイの議論である。ファインバーグは自然な感情を持つ能力の重要性、特に安っぽいまがいものの感傷主義に陥ってしまわないことの重要性についてはメイに同意する(38)。しかし、場合によっては自然な感情を制御する能力を身につけることも大事だし、可能なのではないか、とファインバーグは反論する。臓器移植のような重大な利害がからむ問題で要求されるのは、この「制御」の能力である。

ファインバーグはまた、メイの原則の規則功利主義的バージョンも考察の対象とする(ただし、メイ自身はこのバージョンでの議論はしていない。Feinberg 1982, 40-41)。「社会的に有益な人間の感情を弱めたり失わせたりすることにつながるものはなんであれ悪いものである」。死体の扱いに関して言えば、死体に対する尊敬の念が薄れることで人間の行動が残忍化(brutalize)したりといったネガティブな効果が生じる、という議論になる。ファインバーグはこの原則そのものには反論しないが、中絶や臓器移植といった行為が本当に人間を残忍にさせ社会的に困った効果を引き起こすかどうかには懐疑的である。

まとめると、ファインバーグは感傷性を少なくとも三つのタイプに分けている。一つは「まがいものの感情」を持つタイプ、二つめは歪んだ現実認識と結びつくタイプ、そして三つめは象徴的なものへの感情を現実的な利害よりも優先させるタイプである。ファインバーグは第三のものに対しては功利主義的な立場から批判をおこない、第一のものに対しては「本物の感情」を保護することが大事なのではないか、という示唆を行っている。ただし、後者についてはなぜ本物の感情が大事なのかについて特にそれ以上の正当化を行ってはいない。

3 現実への対処からの批判

次に、ミッジレーとジェファーソンが帰結主義的な観点から行う批判を見てみよう。両者の議論は感傷性が現実うまく対処できなくさせるという点で一致するが、対処できないことの中身において若干差がある。

マリー・ミッジレーは「残忍さと感傷性」の中で、感傷性の問題を動物権運動の文脈でとらえなおす(Midgley 1979)。冒頭で見たように、動物愛護運動に対しては感傷的だという批判がしばしばなされる。特にミッジレーが反発するのは、動物に感情があると考えるのは擬人化に過ぎないというタイプの批判である。

ミッジレーは感傷性を「ある感情に耽溺するために現実を歪曲すること」(to misrepresent the world in order to indulge our feelings)と定義する。この意味での感傷性が問題だということについてミッジレーは反対しない。歪曲された世界観は現実に対処する能力を失わせる可能性がある。たとえば、ディケンズの小説で描かれるような少女のイメージを受け入れると、現実の少女に対処できなくなってしまう。

しかし、ミッジレーはここで興味深い指摘を行う。センチメンタリズムとして批判される感情は甘い感情(soften feelings)であることがほとんどだが、ある感情に耽溺するために現実を歪曲するという意味ではがさつな感情(harsher feelings)もその対象となりうる(385)。そのよい例がスリラーによって引き起こされる残忍な感情である。ふつうこうした感情は感傷的だとは言われないが、現実を歪曲し適切に対処できなくしているという意味では同様に非難されるべきである。

さて、感傷性に対する批判がこのようなものであるとすると、動物愛護運動が感傷的だという非難は以下の二つの前提に依拠することになる(386)。(1)動物が感情を持つという想定は偽である(2)動物愛護運動家はある種の感情に耽溺するためにそうした想定を行っている。しかし、動物が感情を持つという証拠は、少なくともほかの人間が感情を持つと思う証拠と同じくらいには存在するので、(1)には根拠があるとはおもえない。また、(1)抜きには(2)だけでは特に問題があるとは思えない。しかも、(1)の想定は現実の動物に対処する障害になっているようには見えない。獣医や動物園の職員や、場合によっては猟師ですら、動物に感情があると想定することで動物にうまく対処している。

ここでミッジレーの攻撃の鋒先は動物に感情を認めない側に向けられる。彼らは動物に対する残忍な風習を守りたいばかりに動物が感情を持つという現実から目をそむけているだけではないのだろうか？われわれの感情にそぐう仮説は感情に反する仮説にくらべて根拠なしに受け入れられやすい(ミッジレーはこれを「懐疑主義者の逆信用の法則」と呼ぶ)。動物が感情を持たないという仮説はそういう理由で受け入れられている仮説なのではないだろうか。

結局、ミッジレーはなぜ感傷性が悪いとされるのかの理由に遡って考えることで、その種の誤りをおかしているのは動物愛護の側ではなく、それに反対する側である(感傷的という形容は使われないにせよ)と論じている。

マーク・ジェファーソンは「感傷性の何が問題か」という論文において、ミッジレーの議論をベースに拡張を行っている(Jefferson 1983)。ジェファーソンはミッジレーの「ある感情に耽溺するために現実を歪曲すること」という定義は部分的には正しいと考える。特に、ジェファーソンは、ミッジレーが感情の認知的理論(認知によって感情が引き起こされるという理論)を取っている点、その結果感情に関して一定の選択ないし自発性がありうることを認めている点を評価する。しかし他方、ミッジレーの定義は感傷性の何がまずいのか理解する上では広すぎる概念だと考える(521)。

ミッジレーの主張に反し、どのような感情的耽溺も同様に問題があるというのは正しくない、とジェファーソンは言う。耽溺によって得られる喜びにはさまざまな種類がある。スリルを求める者が求める喜びは爽快感である。危険は実際にどこにでも存

在するので、このタイプの人間は世界を歪曲する必要はあまりない。メロドラマ好きの者が求める喜びは強い感情的充足で、そのために現実を実際以上にドラマチックなものにとらえる。軽蔑的人間は他人を軽蔑するために他人の高貴な部分を見捨てる。独善的な人間は他人に憤って自分の道徳的自尊心を満足させることに喜びを見出す。そのために自分自身の道徳的失敗を認めることができなくなる。感傷主義者が耽るのは共感的な感情であり、共感の対象の不都合な面は見なくなってしまう。

感傷主義者が陥るタイプの歪曲に関して特に問題なのは、単に現実を歪曲しているのではなく、相手を見捨てるものとみなす形で歪曲を行うという点である。これはその人のその対象に対する道徳的見解に影響を与えるという意味で有害である。そして、そうした歪曲が共感的な感情に耽るために自発的に行われる以上は、感傷主義者自身に責任がある。ジェファーソンが例として挙げるのは、植民地時代のインドでイギリス人女性がインド人の医師に襲われそうになったと主張した事件である(527-528)。ジェファーソンの表現によれば、この事件で女性の方は「イギリス女性の純潔さ、勇敢さ、傷つきやすさ」の象徴となり、医師の方は怪物として歪曲され、インドのイギリス人社会に復讐熱が高まることとなってしまった。つまり、このイギリス女性に対する感傷的な捉え方が、相手側への残忍さへとつながったわけである。ミッジレーとは違う意味で、感傷性は残忍さと結びつくのである。

結局、ジェファーソンによれば、現実によく対処できないだけでなく、ある種の人々を道徳的な意味で不当に取り扱う傾向と結びつくからこそ感傷性は問題なのである。実のところ、ジェファーソンの挙げるさまざまなタイプの耽溺の大半はこの性質も持つように見える(特に軽蔑的な人間や独善的な人間は道徳に関わる歪曲を行うことが考えられる)。その点ではジェファーソンの議論はミッジレーへの批判としてはあまりうまくいっているようには思えないが、ミッジレーの路線での分析の補足としては興味深い。

4 感傷性擁護論

以上に紹介した議論はいずれも感傷性はなんらかの意味で問題だと認めるものだった。次に紹介する二つは以上のような批判をふまえて感傷性を擁護することを試みる。

まず、最初の擁護の試みとして、ロバート・ソロモンの「感傷性の擁護」がある(Solomon 1990)。まず、ソロモンは感傷性に対して浴びせられてきた批判をまとめる。感傷性は偽善的であり、安っぽく、操作されており、シニカルであり、感傷主義者はなすべきことをせずに感情にふけり、世界についてのイメージを歪曲し、ファシズムや人種差別につながり、残忍さにつながる。感傷性の何が悪いかについてこれだけ多様な意見があるのに感傷性が悪いということについては誰も反対しない、というのは、感傷性への反対が偏見にすぎないということを示唆している。この偏見は、ソロモンによれば、カント以来の合理主義の伝統によって感情が道徳的判断に関わることを否定してきた結果である。

ソロモンは感傷性をさまざまなレベルで定義する(310)。まず、最低限の定義(minimal

definition) として、「優しい感情」(“tender” emotion) という定義が考えられる。次に価値負荷的な定義 (loaded definition) として「感情的弱さないし「行き過ぎた」感情」(emotional weakness or “excessive” emotion) という定義を挙げる。第三の定義は「感情的耽溺」(emotional self-indulgence) というもので、これをソロモンは診断的定義 (diagnostic definition) と呼ぶ。最後に、認識論的定義 (epistemological definition) として「偽の」ないし「でっちあげの」感情 (“false” or “fake” emotion) という定義をあげる。ソロモンはまず感傷性は基本的には最低限の定義 (優しい感情) によって定義されると考え、この意味での感傷性に反対する倫理学理論は合理主義的な偏見にとらわれていると主張する (310、320-321)。ストウ夫人の「アンクルトムの小屋」がアメリカ史において果たした役割や、寄付をつのる際に感情に訴えるやり方が効果的であることを考えるなら、優しい感情の倫理的役割を簡単には却下できないはずである。

ソロモンはまた、第二から第四の定義でいうところの感傷性について、場合によって行き過ぎたり歪曲されたりした感情というものが有り得ることは認めるし、そうした感情が望ましくないことも認める (305)。いかなる徳に関しても行き過ぎは望ましくなく、それは感傷性についても同じである。しかし、そうした意味での感傷性の典型例とされるものに関しては、それらの定義そのものに含まれる否定的な価値判断(「行き過ぎ」とか「偽の」とかいった判断)には根拠がなく、そうした事例も実は第一の意味で感傷的であるにすぎないことを示す。

第二の定義についてはソロモンはほとんど触れない (311-312)。行き過ぎた感情というのが実際にあるならばそれはよくないと認めた上で、理性に感情が干渉するだけで行き過ぎだと判断するのは合理主義的な偏見だと述べるだけである。第三の定義については、まず、たとえばファシズムへの感傷に耽溺するといった事例では感傷性が悪い結果につながっていることを認めた上で、それは感傷性そのものが悪いのではない、と述べる (313)。感情に耽溺しているとはどういうことかの説明としてソロモンはクンデラを引用し、耽溺というのは、「感動することのできる自分に感動する」といった感情の自己目的化だ、と分析する。しかしソロモンによれば、自分の涙に感動する人は「内省」(reflection) というふつうの作業をしているのであって、その作業の途中になんらかの感情が生じたとしても問題はない (314)。内省という作業に感情がからむこと自体を問題視するのは、これもまた合理主義的偏見である。

第四の「偽の」感情という定義についてはさまざまな角度からの批判があるので、ソロモンはそれを一つずつとりあげていく (314-320)。まず、タナーの、感傷性が行為につながらないという批判については、「アンクルトムの小屋」を例にあげ、感傷性がある種の望ましい行為を引き起こすための信頼できる刺激となると論じる。次に、感情が「でっちあげ」だという批判に対しては、まず、感傷性に関して言われる「でっちあげ」という概念はあいまいで、「代償的」感情 (“vicarious” emotion) と「置換された」感情 (displaced emotion) のどちらも解釈できることを指摘する。代償的感情とは虚構の人物や出来事に向けられる感情のことだが、対象が虚構であっても感情そのものが虚構であることにはならないので問題はないはずである。置換された感情とは、本来その感情が向けられるはずの対象と違う対象に向けられた感情のことである。し

かし感情が置換されるのは感傷性には限らない(上司への怒りから子供達にあたりちらす父親など)し、置換された感情もやはり本物の感情である(子供達にあたりちらす父親が本当は子供に対して怒っていないというのであれば「偽の」感情と呼べるかもしれないが、原因はどうあれ、子供に対しても怒っているのは確かであり、その怒りは偽物ではない)。

次にソロモンは、ミッジレーやジェファーソンの、感傷性は歪曲的だから「偽の」感情なのだ、という議論を考察する。これらの批判において歪曲の例としてくり返し挙げられるのはディケンズの描く少女のような、一面的で純化された少女のイメージである。しかし、これは歪曲というよりは「焦点」(focus)ないし「関心」(concern)と呼ばれるべき性質のものである。対象のすべての側面に注意を払うことなどできない以上、ある程度の一面化はしかたがない。もちろん、戦争の美化など、一面化が危険な場合もありうることはソロモンも認めるが、その場合も悪いのは感傷性それ自体ではなく捉え方(categorization)の方である。ジェファーソンのインドの事件の例にしても、問題なのはイギリス女性を理想化し賛美したことではなく、紛争を二元化するやり方の方である。

ソロモンは最後に、虚構の対象や誤った対象に対して共感が使われることで本来共感されるべき対象が共感されなくなってしまう、という批判も考察する(322)。ソロモンはそうした「共感の経済」の発想には懐疑的である。かりにそうした共感の経済のようなものがあつたとしても、むしろ感傷性は、共感すべき対象を一面化することで、個々の対象に割かれるエネルギーを省力化する助けにすらなっているかもしれない。もしそうだとすれば、感傷性は徳とみなされるべきである。

アイラ・ニューマンの「感傷性の不健康さとされるものについて」という論文はソロモンとは別の角度から感傷性を擁護しようと試みる(Newman 1995)。ニューマンは感傷性を擁護しようというソロモンの立場に共感しつつも、ソロモンは手放して感傷性を賞賛しすぎではないか、と危惧する(329 n.8)。ニューマンが試みるのは、感傷性をより中立な概念として定義しなおすことである。

ニューマンの定義によれば、感傷性とは、感傷的な主題のある側面によって優しい感情をかき立てることであり、その感情はその主題の誇張(exaggeration)や歪曲(misrepresentation)の結果として生じる心地よい理想化(pleasing idealization)への反応である(320)。ここで注意しておかなくてはならないのは、感傷性はここでは感情の持つ性質としてではなく、感情をかき立てる側、特に芸術作品の性質として定義されているという点である。これはニューマンがもっぱら美学の文脈で感傷性を論じていることからの当然の帰結ともいえるが、そのために、感傷性の批判者たち(特にミッジレーやジェファーソン)とは議論が噛み合わなくなっている部分も以下に生じている。それはともかく、ニューマンはこの定義自体はなんら価値判断を含まない記述的なものとして理解できると指摘する。感傷性が否定的な価値判断の言葉として使われる際には、実は感情的浅薄さや道徳的にぶさなど、付加的な要素に対して否定的な判断が下されているのではないかと考える。

こうした立場に対しては、当然、感傷性が誇張や歪曲を含むことはそれ自体で感傷

性を否定する根拠になるという反論が出るだろう。そこでニューマンはその種の反論に答えていく(321-324)。まず、そうしたでっち上げ(falsification)がそれ自体で悪いという立場に対しては、そうしたでっち上げは感傷性に特有ではないし、他の文脈では決して一概に否定されていないことが指摘できる。ニューマンがあげるのはホメロスの「イリアス」の例で、この作品は戦争をある意味で美化しながらも人間心理や道徳のある面を忠実に描き、評価されている。次に、そうしたでっち上げが悪い結果(現実に対処できなくなる等)につながるという帰結主義的批判については、まず、同じようなでっち上げを含む「イリアス」がそんな風に批判されることはないということをニューマンは指摘する。「イリアス」にせよディケンズにせよ、芸術作品に人々の行動の責任を負わせるのはやりすぎである。

ニューマンが次に取り上げるのは、感傷性は自己欺瞞だというタイプの批判である。リチャーズは感傷性がいやな思い出を避けるための方法になっていると批判し、ワイルドは感傷性は偽善にすぎないと批判した。これに対し、ニューマンは、彼らが批判しているのは病的なタイプの感傷性であり、感傷性一般にはこの批判はあてはまらなると答える。興味深いことに、ニューマンは、感傷性による一面化は、痛みを忘れるためのものではなく、むしろ痛みを覚えておくためのものではないかと示唆する。思い出すにたえない辛い部分を切り捨てることで、悲しかった出来事そのものはより容易に思い出すことができるようになる。そして、そうした感情もまた感情的エネルギーを使う以上、ワイルドが言うような「支払いを行わない」という批判はあたっていない。この観点から、ニューマンは、ディケンズの描く少年の死のようなタイプの感傷性には自己欺瞞だという批判はあたらぬ、と結論する。

5 悪徳としての感傷性批判

ジョセフ・カプファーの「感傷的な自己」は、ニューマンの擁護論をふまえた上で、あらためて感傷性の問題点を指摘した論文である(Kupfer 1996)。カプファーはソロモンと同じく徳倫理的な観点から感傷性を分析するが、ソロモンとは逆に、感傷性は深刻な悪徳であるという結論に達する。

カプファーもまた、感傷性が対象を陳腐なステロタイプで捉える点、その結果取捨選択され歪曲された現実認識と結びつく点を指摘する。彼はまたリチャーズやジェファーソンにならい、感傷性に結びつく歪曲は、対象を無垢なものとみなす方向に働き、同時に自分自身を情感の豊かな人間だとみなす方向に働く点も指摘する。そうした歪曲は注意力や思考力を弱め、自己陶醉(infatuation)の結果自己吟味がおろそかになる(553-555)。このように、世界と自分の吟味を怠らせるという点で、感傷的な歪曲は他の感情と結びついた歪曲と異なっている。

また、感傷性と慈悲は想像力という点で逆向きに働く(549)。慈悲を働かせるための前提条件は、相手の状況についてできるだけ正確に想像力を働かせることである。しかし、感傷性は状況を類型化することでそうした想像力が働く余地を奪う。このように、感傷性はものの見方に悪影響をあたえ、しかも自分ではそれに気付かないという

点で、深刻な悪徳なのである (559-560)。

カプファーはまた、ニューマンの議論をとりあげて反論する (550-552)。まず、ニューマンが言うように、感傷性の機能が悲しい出来事を覚えておくために一番辛い部分を忘れることだとしても、だからといって感傷性が全体として望ましいことにはならない。感傷性の他の側面が望ましくない帰結を産むなら、それによっていい面は打ち消されてしまう。また、もしもニューマンが言うようにディケンズ流の記述がある出来事の快い側面と悲しい側面の両方を覚えておく機能を果たすのなら、それは非常に複雑な感情の働きであり、感傷性という言葉で呼ぶにはふさわしくない。

最後にカプファーは感傷性を他の悪徳と比較する (558-559)。感傷性は残忍さや無感動にくらべればまだしも徳の方に近い悪徳である。感傷性に近いのは騙されやすさ、短気、堪え性のなさ、といった悪徳である。というのも、感傷性は、辛抱強く複雑な状況を理解しようとせず近道しようとする性格と結びついているからである。

6 まとめ

以上、感傷性に関して、賛否双方のさまざまな視点からの分析を見てきた。感傷性と呼ばれるものが非常に多岐にわたるため、なかなか議論が噛み合っていない点も多く、また、関わってくる価値判断も、美学的判断から帰結主義、徳倫理学と多様である。しかし、おおむね何が争点となっているかは見えてきたのではないだろうか。一つの争点は感情への耽溺やそれに伴う歪曲された事実認識という形で感傷性を定義することの是非であり、もう一つは耽溺や歪曲が望ましくないのかどうか、という点である。冒頭であげた感情的議論との関わりでは、ファインバーグやソロモンの議論が参考になるだろう。ファインバーグは感情的議論が現実の利害を見失わせる点を批判し、ソロモンは感情的議論が人々を善行に向かわせる点を評価する。どちらの見方が感情的議論の本質をよりよくとらえているか、その他の論点は感情的議論の問題にどうかかわってくるかなど、分析すべき問題は多いが、それについてはまた稿をあらためて考察することとする。

文献

Feinberg, J. (1982) "Sentiment and sentimentality in practical ethics" in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 56, 19-46.

Jefferson, M. (1983) "What is wrong with sentimentality?" in *Mind* 92, 519-529.

Kupfer, J. (1996) "The sentimental self" in *Canadian Journal of Philosophy* 26, 543-560.

May, W. (1972) "Attitudes toward the newly dead" in *The Hastings Center Studies* 1, 3-13.

Midgley, M. (1979) "Brutality and sentimentality" in *Philosophy* 54, 385-389.

Newman, I. (1995) "The alleged unwholesomeness of sentimentality" in A. Neill and A. Ridley (eds.) *Arguing About Art: Contemporary Philosophical Debates*. New York:

Routledge. reprinted in the second edition of the same volume, 2002. pages refer to the second edition.

Richards, I.A. (1963 [originally published in 1929]) *Practical Criticism: A Study of Literary Judgment*. New York: Harcourt, Brace and World.

Solomon, R.C. (1990) "In defense of sentimentality" in *Philosophy and Literature* 14, 304-323.

Tanner, M. (1976-77) "Sentimentality" *Proceedings of the Aristotelian Society* 77. 127-147.

Wilde, O. (1962) "Letter to Lord Alfred Douglas, 1897", in R. Hart-Davis (ed.) *The Letters of Oscar Wilde*. London: Hart-Davis. 501.

日本における動物愛護運動の倫理観

伊勢田哲治（名古屋大学情報科学研究科）

1980年代以降、欧米においては動物も人間と同じような権利を持つという動物権運動が広まってきている。この運動はそれまでの穏健な動物愛護運動とは一線を画し、ラディカルな主張と行動で社会に大きな影響を与えてきた。このような動きは日本にも影響をあたえ、新しい世代の動物愛護運動団体がいくつも設立されている。しかしながら、動物権運動と並行的な日本の運動はアメリカの運動とはかなり異質なものになっているように見える。本稿は、その異質さが何によるものなのかを考察するとともに、日本の現在の動物愛護運動の倫理観を倫理学の立場から分析しなおすことを目的とする。

1 日本における動物愛護運動のながれ

日本における動物愛護運動の歴史は大きく三つの時期に分けることができると考えられる。

第一期は20世紀初頭における動物愛護運動の最初のたかまりである（これについては近森2000が詳しく、以下の記述もそれに依拠する）。近代日本の動物愛護にかかわる最初の法令として、1901年に牛馬虐待取締の訓令が発せられた。そして1902年には日本最初の動物愛護団体として動物虐待防止会が結成された（のちに動物愛護会と改称）。動物虐待防止会は動物虐待に反対する理由として、「動物の虐待は人類の品格を破るものなり文明の体面を汚すものなり国民の幸福を妨ぐるものなり社会の美観を損するものなり」と宣言している（近森2000に引用）。つまり、動物そのものがどうというよりも、文明開化の一環として、西洋の文明国なみの動物保護が必要だという意識にもとづいて運動がおこなわれたものようである。また、この時期の動物愛護運動は主に荷役用の牛馬の虐待を問題にしていたようである。

第二期はかなり大規模な組織を背景として行われてきた、戦後の動物愛護運動である。1948年に日本動物愛護協会がイギリスの王立動物愛護協会の支部として発足した。1955年には日本動物愛護協会が財団法人として認可される。同年には社団法人日本動物福祉協会も設立された。こうした団体の運動をうけて、1974年には「動物の保護および管理に関する法律」が制定された。その後、日本愛玩動物協会（1979年、社団法人）日本動物保護管理協会（1982年、社団法人）なども設立されている。戦後設立された上記4団体はいずれも法人格をとって活動している。これらの団体の主な取り組みは、

- 災害地における動物の救助
- ペットの引き取り手を捜す
- ペットの去勢をうながすキャンペーン

- 動物闘争（闘犬、闘鶏など）への反対運動

などである。この運動の出発点がイギリスの動物愛護団体の支部としての活動だったことから分かるように、第二期の運動は近代欧米の動物愛護運動の影響を強く受けていると言っていいだろう。

第三期は、欧米における動物権運動の影響を受けた、1980年代以降の動物愛護運動の時期である。この系統の団体としては、1986年に動物実験廃止を求める会（JAVA）、1987年にアニマルライツセンターが活動を開始している。JAVAは1991年の実験犬シロをめぐるキャンペーン（実験動物としてさまざまな手術を受けたあとのあるイヌをJAVAが保護し、実験動物の待遇改善を訴えた）などを通じて運動を拡大していった。なお、1995年にJAVAは分裂し、それまでの代表だった野上ふさ子氏はAVA-netおよびALIVEを設立して現在にいたっている。以上の団体はNPO法人、ないしは法人格を持たない市民団体として活動している。第三期の運動団体の主な活動としては

- 動物実験に対する反対運動
- 動物園における虐待
- 動物を景品とすることへの反対運動
- 移入種動物の殺処分に対する活動
- 既成の大規模な動物愛護団体への批判（愛護週間と称して結局動物を見せ物にしている等）

などが挙げられる。彼らの運動がPETAをはじめとした欧米の動物権運動の影響を受けていることは、彼らが積極的にPETA等の出版物を翻訳・配付していることからわかるし、動物実験問題において単に動物の人道的扱いを求めるのではなく動物実験廃止という強硬な主張を行う点、既成の大規模な動物愛護団体に対する批判を行う点なども動物権運動に特徴的な主張である。

2 現代日本の動物愛護運動の特徴

欧米の動物権運動と比べた際、それと対応する日本の運動（第三期の動物愛護運動）にはいくつか目立つ点があることを指摘できる。以下、主な特徴をまとめる。もちろん、第三期の運動団体すべてにこれがあてはまるわけではない。たとえばアニマルライツセンターの主張はむしろ欧米型といってよいだろう。ここで挙げているのはあくまで公約数的な特徴である。

2-1 「権利」の概念

日本の運動の特徴として、第一に、権利についての主張が前面に出てこないことは指摘できるだろう。たとえばJAVAのウェブサイトには「権利」という言葉がまったく

と言っていいほど出てこない。動物実験反対運動でも、諸団体の議論は「残酷さ」と「必要性」の二点で議論がなされ、「なぜ残酷にしてはいけないのか」という根拠にさかのぼることはほとんどない。これに対して、たとえばPETAのサイトでは、まず動物権の概念から説明が始まる (<http://www.peta.org/fp/faq.html> 参照)。

ついでに言えば、日本の運動における残酷であることの基準は、現にその動物に与えた痛みの総量よりも、外見的な残酷さが主眼となっているように思われるが、これは単なる印象であるため強く主張はしない。また、動物実験の必要性については、日本の運動団体の出版物では人間と動物の反応は違いが大きいから動物実験は無駄といった短絡的な議論が目立つが、本稿ではこの点については追求しない。これは（少なくとも部分的には）動物実験の正確な位置付け（治験においては人間を対象とした実験の前段階として動物実験が使われる）と動物実験から得られる情報の信頼度（たとえば動物で発ガン性のある物質が人間でも発ガン性がある確率はどれくらいか、など）について、研究者の側がきちんと説明しきれていないことの反映でもあるだろう。

2-2 愛玩動物の強調

日本の第三期の運動団体は、実験動物についても、大半をしめるマウスやラットよりは大型ほ乳類（特に愛玩動物の払い下げ）を問題にする。一つの典型的な例として、AVA-netのサイトにおける「実験される動物たち」という項を見てみよう (<http://www.ava-net.net/oshirase/doubutsutachi.html>)。この項では「こんな動物たちが実験に使われる」と題してさまざまな動物をあげるが、その提示の順序が非常に象徴的である。「ペットの犬や猫も」「野生のサルも」「ウサギやネズミも」というように、まずペットとして身近なイヌやネコが挙げられ、動物実験の大半をしめるマウス・ラットは最後の項で付け足しのように触れられているにすぎない。この項においてすら、「ペットとして人気のあるハムスター、モルモット、マウス、ウサギたち（げっ歯類）」というように、これらの動物がペット動物であることが強調される。これも動物の苦痛を感じる能力などをもとに運動する欧米の動物権運動には見られない傾向である。

2-3 菜食主義について

最後に、菜食主義を推進する主張が前面に出てこないことも、日本における第三期の運動団体の特徴である。日本の運動団体の中では比較的動物権を前面に押し出すアニマルライツセンターも、菜食主義のキャンペーンは行っていない模様である。ALIVEは工場畜産 (factory farming) に反対するキャンペーンをしているが、行動提起としては控えめである。ALIVEの畜産動物に関する行動提起（『ALIVE』96年6月創刊号11ページ）は、「環境と健康を守るため、そして動物の犠牲を避けるために、できるだけ動物性のものを食べないようにしましょう」という項目を含み、日本の運動団体の菜食主義についての主張としてはこれがおそらくもっとも明快なものだが、キャン

ペーンとして行うにはいたっていない。これに対し、欧米の動物権運動団体は、工場畜産への反対運動を主要な活動テーマとしている。

さて、以上のような特徴を持つ第三期の日本の運動団体は欧米型の「動物権運動」とは区別すべきである。動物実験に対する強硬な反対など、第二期までの穏健な運動とは明らかに一線を画すものの、動物の苦痛を感じる能力や動物権の概念を基礎に置く運動ともまたかなり性格が異なる。そこで、日本におけるこうした運動をまとめて「強硬派動物愛護運動」と呼ぶことにする。

こうした傾向は、日本人大学生を対象にした田辺の調査結果（田辺 1993）とも符合する。動物実験全面反対派はほとんどいない（調査された 266 人中 3 人、1.1 %）のに対して、肉食への抵抗も小さい（調査された 266 人中 9 人、3.4 %）。また、ペットの安楽死への抵抗感を示す調査もある（田辺 1992 に引用されている）。獣医師を対象とした調査で、「飼い主が要望したら、助かる見込みがあっても重症のペットを安楽死させますか」という問いに対し、肯定的回答が日本で 43 % だったのに対しイギリスでは 91 % にもなった。これは動物の苦痛よりも外見的残酷さを主眼とする、という上記の分析とも軌を一にする結果である。

3 現代の動物愛護運動と「日本的動物観」の関係

はたして強硬派動物愛護運動は日本的な動物観を反映したものなのだろうか？ 比較のために、日本の伝統的な動物観として一般に指摘されていることを簡単にまとめる。

3-1 日本における動物と人間の関わり

日本的な動物観ということでもまず挙げられる項目として、いわゆる殺生戒がしばしば挙げられる。これはもちろん仏教の輪廻思想に由来する考え方だが、日本においては神道の「穢れ」意識と結びつき、動物を殺すことは穢れである、という形での罪悪感が成立したとされる。ただしそうした考え方が一般に定着したのは中世後期以降だという（原田 1993, 国立歴史民族博物館 1994 の原田論文も参照）。これに対し、儒教では人間が最も尊いという人倫意識の伝統があり、この観点からは人間が動物を利用するのは問題がない。この考え方は、林羅山の著作などにあらわれる。この「人倫」の考え方と、人間と他の動物がひとつながりという「生類」の感覚は必ずしも対立するものではなく、江戸時代には両者が共存する（国立歴史民族博物館 1994 塚本論文参照）。野生動物については、野生動物は山の神のものなのでみだりに手を出してはならない、という「山中異界観」も存在していたとされる。つまり野生動物は人間とは別世界の存在とされていた（国立歴史民族博物館 1994 千葉論文参照）。

次に肉食についてまとめる。考古学的な資料によれば、古代日本においては肉食が行われていた。縄文時代には野生獣の狩猟が主だった。弥生時代にはイヌやブタが食用とされていた（国立歴史民族博物館 1994、西本論文参照）。その後、上記のような殺

生観が成立した後、676年の殺生禁止令をはじめとし、肉食を禁じる法律がくり返し発令される。しかし原田氏の研究によれば、庶民の生活の中では肉食が続いていた(原田1993)。鎌倉仏教は当初肉食に寛容だったが弾圧にあつて殺生を悪とする立場に転じた。室町時代になって狩猟が後退し、野生動物を食べる風習が消滅していく(原田1993)ただし北陸から東北にかけてはその後も狩猟が盛んに行われる。猿も地方によっては食用にされていた(国立歴史民族博物館1994、市川、三戸論文参照)。イヌを食べる習慣は江戸初期には存在し、江戸市中のイヌが激減したが、後に衰退した(塚本1997)。以上のような情報をまとめると、肉食に対する禁忌は法律の上では676年から明治にいたるまで千数百年にわたって存在しつづけていたが、肉食の風習はさまざまな文脈で存在しつづけてきていたということになる。

家畜についてだが、家畜として動物を飼う風習も日本には古くから存在している。イヌは縄文時代から、ブタは弥生時代になってから家畜として使われたとされる。ただ、イヌは江戸時代にはまだ半野生のまま飼われていた。明治以後ペットとなってからも「放し飼い」が主流だった(塚本1997)。牛や馬などの大型家畜は676年の殺生禁止令でも特に保護される。農家でも家族同様の扱いで、木曾では馬の葬儀を行う習慣も存在するという。欧米での家畜のあつかいと大きくちがうのは、家畜の去勢はほとんど行われず、したがって品種改良もほとんどおこなわれなかった、という点である(ただし、中国地方の和牛など例外もある)。また金魚などの愛玩動物の飼育は江戸時代に流行して現在に至っている。(以上の記述については国立歴史民族博物館1994、市川、塚本論文参照)

最後に野生動物への態度だが、日本における野生動物への態度にはいくつかの矛盾する要素がある。まず、すでに触れた山中異界観が狩猟に対する抑制として働いてきた。しかし、近世になって「異界」意識が後退すると一転して乱獲に転じたとされる(国立歴史民族博物館1994千葉論文、三戸論文参照)。近世における獣害対策としては、駆除だけでなくシシ垣などさまざまな方法が用いられてきた(国立歴史民族博物館1994花井論文参照)。駆除以外の方法が利用されてきた一つの理由として、殺戒への配慮があったことが想定される。

以上のまとめから言えるのは、「日本的動物観」とよべる一枚岩のものが存在するわけではなく、さまざまな宗教の(たがいに必ずしも整合的でない)影響と、日常的な動物との関わりとの影響がさまざまにからみあっている、ということであろう。ただ、たとえば野生動物の乱獲にみられるように、穢れや異界といった感覚が肉食や動物虐待への歯止めとなっていたため、そうした感覚が薄れるとともに歯止めがきかなくなっている、という構図は存在するように見える。

3-2 伝統的西洋、イスラムの動物観との比較

日本における動物への態度がどのくらい特殊なものか考える上で、他の文化との比較も参考となるだろう。西洋の動物観といっても一枚岩ではない(国立歴史民族博物館1997池上論文参照)。創世記の正統的な解釈としては、人間は地上の支配者として

動物を含めすべてを好きに支配してよいとされるが、それと対立する、「管理人としての人間」という解釈も存在しており、こちらの解釈によれば人間は神からあずかった自然や動物をきちんと保護管理する責任を持つ。中世においては善なる家畜と悪なる野獣が対比され、家畜は保護される一方で野生動物は殺しても全く問題がないとされた。近代に至って西洋における動物への態度には反対の方向に向かう二つの新しい動きが出てくる。一つは動物機械論であり、動物には魂がないと考えることで人間中心主義の強化につながった。それとは逆に動物保護の運動も高まり、野獣も保護の対象となっていく。特に、後者の動物愛護の運動は、19世紀になって各種の動物虐待防止の法制化の形で実をむすび、日本の第一期、第二期の動物愛護運動にも影響を与えている。また、近代になってペットを飼うことが流行し飼育の合理化も進んでいった。

比較の対象としてイスラム圏における動物への態度も見ておこう（国立歴史民族博物館1997、松井論文参照）。イスラムでは動物の浪費を禁じ、戒律の中には動物の虐待をいさめる部分もある。動物権に近い考え方をみることができる。しかし、イスラムにおける動物保護は、動物そのものが道徳的配慮の対象となるというより、あくまで神への感謝が基本である。ただし、遊牧民においては動物への態度がかなり違う。むしろ家畜の自由意志が尊重され、人間がそれについていく格好になる。

結局、西洋やイスラムにくらべて日本は特に動物愛護的だったわけでも動物虐待的だったわけでもないといえそうである。また、西洋的動物観と東洋的動物観を単純に二項対立でとらえるのはまったく根拠がないことも明らかである。

3-3 現代アメリカとの比較

もう一つ、現代欧米における動物権運動と日本の動物愛護運動の関係を考える上では、現在欧米の一般市民の間で動物に対してどういう態度が取られているかを知ることが参考になるだろう。1980年代以降、欧米の動物観は大きく変貌してきた。動物を人間より劣った保護すべき存在として愛護するのではなく、人間と対等な権利を持つ存在として守るべきだという考え方が登場し、動物権運動として社会に影響をあたえた。こうした考え方が公民権運動をはじめとするさまざまな人権運動の延長線上にあることは間違いない。こうした考え方が実際どの程度浸透しているのかの目安として、ここではギャラップ社がアメリカで行った調査を見てみよう。

まず動物権運動についての考えを質問した調査（2000年4月、成人1000人を対象）を見てみよう。「動物権運動は政策に大きな影響を与えた」かどうかという質問では、「強くそう思う」が15%、「ある程度そう思う」が35%で、あわせて約半数に達している。（「あまりそう思わない」は35%、「全くそう思わない」が13%）。そして、「動物権運動の目標に同意するか」という質問には、「強く同意する」が29%、「ある程度同意する」が43%と、あわせて多数派となっている（「あまり同意しない」は16%「全く同意しない」9%）。

また、動物実験についての調査（2003年5月）では、「動物は人間と同様の権利をもってしかるべきである」という解答が25%にも上り、「動物はある程度保護され

てしかるべきである」という解答も71%に達した。比較的動物実験の必要性が認識されていると思われる医学研究についてすら、動物実験を禁止することに「賛成」が35%「反対」が64%と、日本では考えにくいほど高い率で動物実験禁止派がいることがわかる。

もう一つ、菜食主義についての調査（2001年7月）では「あなたは自分が菜食主義者だと思いますか」という問いに「はい」が6%、「いいえ」が94%となっている。ただし、もう少し詳しい質問によると「牛肉などの red meats を決して食べない」のが6%で「魚介類を決して食べない」のは10%となっている。これは少ないようにも思われるが、「牛肉などの red meats を積極的に避ける」という人は23%おり、菜食主義的な傾向への理解は高い。

3-4 強硬派動物愛護運動の位置付け

以上のようなコンテキストに置いてみたとき、強硬派動物愛護運動（日本における第三期の動物愛護運動）はどのように位置づけることができるだろうか。まず、「日本的」といえる動物観が存在しないことをふまえた上で、あえて「日本的」動物観のさまざまな特徴と強硬派動物愛護運動の特徴を比較してみよう。

	「日本的」動物観	強硬派動物愛護運動
動物とは	仏教的輪廻思想 儒教的人倫思想	愛護の対象
肉食	仏教・神道の禁忌 実際には肉食文化あり	(ほぼ) 問題なし
野生動物	異界、共存	保護の対象
身近な動物	家畜(資源としてとらえない)	ペット動物、愛玩の対象

このように、強硬派動物愛護運動にはおよそ「日本的」とよべる要素はないことが分かる。強いていえば儒教的人倫観と近いが、それよりは動物保護寄りになっている。では、この運動はどこから出てきたのだろうか。強硬派動物愛護運動の考え方は、ここで参照したさまざまな動物観の中では、近代西洋（特にイギリス）の動物保護の思想にもっとも近いように思われる。これは、日本でいえば第二期の動物愛護運動が依拠している考え方である。実際、強硬派動物愛護運動から既成団体への批判は「きちんとした愛護を行っていない」という点や「動物実験の無意味さを認識していない」という点に重点があり、動物を単なる愛護の対象として見るかそれとも権利の主体として見るか、という欧米流の対立構造とは一致しない。

では、動物権運動の影響を受けて成立したはずの第三期の運動は、なぜこういう性質を持つようになってしまったのだろうか。一つの解釈としては、伝統的な宗教や異界思想に基づく動物観は崩壊したが、「権利」に基づく主張にはまだ違和感があるため、結局動物愛護の根拠として頼れるものが近代西洋の動物保護思想しかなかったのではないだろうか（犬飼 1996 など参照）。また、動物愛護運動家たち自身は PETA などの

発行物を読んで動物権という考え方を知っていることは間違いないが、それを運動の中心的理念として提示するにはあまりにも社会の空気が違い過ぎることも、強硬派動物愛護運動が「権利」概念を持ち出さない理由として挙げられるだろう。ギャラップの調査は、アメリカと日本で社会の空気が大きく異なっていることを示している。もちろん動物権運動がアメリカ社会の空気を変えたのも確かだが、やはり運動が成功するにはそれなりの下地がなくてはならないだろう。

4 権利に基づかない倫理観

結局、強硬派動物愛護運動は、倫理観において以下のような特徴を持つといえそうである。

- (1) 宗教や伝統には基づかない
- (2) 欧米流の動物権運動の影響を受け、動物実験や毛皮などについては強硬な主張をするが、それは権利概念ではなく「残酷さ」に根拠を置く
- (3) 共感に基づき、共感の対象となるような動物(特にペット動物)を中心に配慮の対象を広げていっている

このような倫理観は倫理学の立場からはどう分析されるだろうか。強硬派動物愛護運動が欧米型動物権運動より遅れていると言えるかという点、必ずしもそうはいえない。近年の倫理学の流れは、むしろ強硬派動物愛護運動に有利な倫理観に回帰する傾向にある。

そうした有利な動きの一つとして、まず、1980年代以降の倫理学で大きな流れとなる徳倫理学(virtue ethics)の考え方がある(マッキンタイア1993など参照)。徳倫理学は既成の功利主義(最大幸福)や自己決定権を批判し、意識的な計算や権利より、徳(よい性格)に基づく行動の重要性を強調している。また、市民社会の普遍主義的な倫理(万人が等しく持つものとしての「権利」)の概念はこの立場の典型である)に対して、身近な人への共感に基づく倫理を提起している。これは特にケアの倫理という形で医療現場の倫理にも影響を与えている。しかし徳倫理学は他の立場からは身内びいきを肯定する論理として批判される。

もう一つの動きは政治哲学における共同体主義(communitarianism)の考え方である。これは徳倫理学と密接な結びつきを持つ(マッキンタイア1993、サンデル1999)。共同体主義の考え方によれば、徳倫理学でいう徳を形成するのは共同体であり、共同体の維持や共同体による人格形成の維持が重要である。また、共同体の構成員の人生は、共同体の「物語」によって意味を与えられる。したがって、有意義な人生をおくる上でも共同体の維持は欠かせない。この考え方は多元文化主義の理論的根拠となっている。共同体主義はしばしば保守主義を肯定するという点で批判をうけるが、共同体が瓦解しないかぎり、変化を否定するものではない。

なお、これらの立場については、最終的には功利主義的な正当化も可能である。徳が重要なのは徳のある人が幸福を最大化する傾向があるから、と考えることもできるし、共同体が重要なのは共同体が個々の成員にとって心理的に必要だ(すなわち共同

体が維持されることが個々の成員の幸福につながる）からと考えることもできる。その意味では、これらの立場は功利主義への批判として提案されてはいるものの、功利主義と両立させることが可能である。

さて、徳倫理学・共同体主義の観点から強硬派動物愛護運動を見直してみよう。まず徳倫理学の観点からみて、動物虐待が問題なのは、それが悪徳（悪い性格）に基づき、また、虐待することで悪徳が促進されるから、と考えることができる。本稿の最初の方で引用した「動物虐待防止会」の主張で、動物虐待は「人間の品格を破る」と言っているのは、こうした徳倫理的発想をあらわしているとも見ることができる。野上ふさ子氏も、動物実験廃止を訴える最終的な理由として、「動物実験に依存している私たちの社会は、ローマ帝国と同じように道徳的退廃をもたらしているに違いありません。たとえ動物実験が科学的に「有益」であったとしても、それが人間社会に倫理的「害悪」をもたらすものであるなら、それはもはやあきらめるべきものではないでしょうか。」（野上 2003、228 ページ）と述べている。これは野上氏個人の主張なので強硬派動物愛護運動全体がこうした考え方をしているとは思われない（特に JAVA が野上氏を追い出す形になったことを思えば）が、強硬派動物愛護運動を、動物権という考え方に訴えずに突き詰めた際の一つの根拠となっているとはいえるだろう。さらに、共感に基づく身内びいきな判断は徳倫理学の観点からいけば倫理の基礎であり、「感情的」であることはそれだけでは相手の主張を軽視する理由にはならない。また、確かに、「権利」で杓子定規に処理することで本当の意味での「配慮」が失われる可能性はある。

ただし、医療倫理などでは患者の権利がある程度浸透したからこそケアの倫理が登場した、という点も忘れてはならない。つまり、徳倫理学は、権利や義務の関係だけでは埋まらない部分を埋める補完物として重視されるようになってきたのである。それを思えば動物愛護運動においても、動物の権利をまず確立してから感情的な側面を埋めていくという手順が望ましいのかもしれない。また、徳倫理学の観点でも、どんな感情でも徳となるわけではない。一般論として、徳と認められる感情は中庸を得ることが必要である。さらに、きちんとした事実認識に基づかない同情は「感傷性」として、徳倫理学の内部でも否定的に扱われる傾向がある（伊勢田 2004 参照）。その点では、強硬派動物愛護運動が依拠する感情的な議論は徳倫理学の観点からしてすら根拠不十分といえそうである。

共同体主義の観点からは、動物への配慮の問題への解答が日本と欧米で同じになる必要はない、という多元文化主義的な立場が出てくる。また、共同体主義は保守主義だと思われがちだが、すでに説明したように、共同体主義は変化を否定するものではない。したがって、強硬派動物愛護運動が日本的動物観の伝統に乗っていないことは必ずしもマイナスではない。大事なのは、今の日本の共同体において人格形成のための「物語」は何か、ということであり、その物語の一部として強硬派の考えるような意味での動物愛護を位置付けることができるなら、共同体主義の観点からも強硬派動物愛護運動は支持できることになる。そしてまた、強硬派動物愛護運動に参加するような性格が仏教的殺生観よりも中庸を得ていると見なされる可能性は十分ある。ただ

し、他方、現在の強硬派動物愛護運動は共同体が瓦解したあとの産物であり、共同体の回復（＝伝統への回帰）が必要だ、という立場も可能で、共同体主義の観点からの分析も一意に答えが出るわけではない。

以上の分析をまとめると、結局、徳倫理学・共同体主義の観点からみて、今の強硬派動物愛護運動は無視もできないが強力な根拠があるわけでもない。ということになるだろう。もし動物権に訴えずに動物実験全廃などの強硬な主張を続けるのなら、それにみあった理論的ベースを独自に築く必要が出てくるだろう。しかし、現状では、そんなことをするよりも、欧米の動物権運動の考え方をもう少しきちんと消化して原則に基づいた運動を展開する方が、実り多いのではないだろうか。これは単に運動論の問題ではなく、医療倫理との対比で指摘したように、徳倫理的な考え方は権利義務関係がきちんと成立したあとでその補完として導入されるべきだと考えるからである。それが結局は医療倫理の文脈では患者の利益となってきたように、動物倫理の文脈では動物の利益となるだろう。

文献

- 伊勢田哲治 (2004) 「感傷性の倫理的な位置づけ」社会哲学研究資料集 III (本資料集)。
犬飼孝夫 (1996) 「東西の動物観 アニマルライツをめぐる」麗澤大学紀要 6 2, 29-43。
河合雅雄、埴原和郎編 (1995) 『講座 文明と環境 第八巻 動物と文明』朝倉書店
国立歴史民族博物館 (1994) 『国立歴史民族博物館研究報告 第 61 集 共同研究「生命観—とくにヒトと動物との区別認識についての研究—」』
国立歴史民族博物館編 (1997) 『動物と人間の文化誌』吉川弘文館
サンデル、M. J. (1999) 『自由主義と正義の限界』菊池理夫訳三嶺書房 (原著第一版は 1982 年)
田辺治子 (1992) 「東西動物観比較考」『麻布大学教養部研究紀要』25, 1-17。
田辺治子 (1993) 「現代の動物観—動物の権利の思想—」『麻布大学教養部研究紀要』25, 1-17。近森高明 (2000) 「動物愛護の＜起源＞—明治 3 0 年代における苦痛への配慮と動物愛護運動—」京都社会学年報 8 号、81-96。
塚本学 (1995) 『江戸時代人と動物』日本エディタースクール出版部
野上ふさ子 (2003) 『新・動物実験を考える』三一書房
原田信男 (1993) 『歴史のなかの米と肉』平凡社選書
マッキンタイア、アラスデア (1993) 『美德なき時代』篠崎榮訳みすず書房 (原著は 1983 年)

参考 URL

(2003年6月現在のコンテンツで参考にした)

ギャラップ社のサイト <http://www.gallup.com/>

日本動物愛護協会のサイト <http://www.jspca.or.jp/hp/>

日本動物福祉協会のサイト <http://www.corcocu.co.jp/JAWS/>
日本愛玩動物協会のサイト <http://www.jpc.or.jp/>
JAVA のサイト <http://www.java-animal.org/>
アニマルライツセンターのサイト <http://arcj.info/>
ALIVE のサイト <http://www.alive-net.net/>
AVA-net のサイト <http://www.ava-net.net/>
PETA のサイト <http://www.peta.org/>
Animal Concerns Community のサイト <http://www.animalconcerns.org>
そのほか ALIVE、AVA-net の各機関誌『ALIVE』『AVA-net』を参照した。

中絶と女性の自己決定権 ——中絶権を平等の権利へ——

石村久美子（大阪府立大学博士後期課程）

はじめに

自己決定権は、憲法13条を根拠にした各人が自己の意思と責任において自己の人生を生きていくための幸福追求権として専ら自由の概念として説明される。憲法学上では、他人を害さない限りで、「自己の私的なことがらについて自由に決定する権利」¹とされる。

従って、女性の自由な権利（自己決定権）として「中絶権」と「胎児の生命権」が対置して語られる。しかし、望まぬ妊娠をしてしまった女性が「自由」に中絶を選択しているのだろうか。その「自由」という言葉のもつ意味付けは、女性の身勝手な振る舞いであり、無責任な行為という認識と烙印が押されているようにも思われる。

しかし、中絶が容認されていない国においても望まぬ妊娠は頻発し、その多くは（自然流産を誘発するような命がけの行為や薬草の類を試みたり、経済的な事情から秘密裡に安全に中絶を行えなかった）女性が一手に妊娠・出産・育児を引き受けざるを得ず、生き方の変更を余儀なくされている実態が数多く存在する。また途上国などの妊婦死亡率の高さには、これらの哀しい切実な行為の結果が反映されている。ところが一方の当事者である男性はどうであろうか。

このような望まぬ妊娠の結果の選択肢である中絶が「自由」な自己決定権として、いつまで語られるのであろう。一方的な不利益を被りやすい女性を被妊娠前の基の状態にかえす回復権はむしろ平等権に親和性をもつのではないだろうか。

1、自己決定権の背景

自己決定権が前提とする人間像は、自己決定を行う上で、様々な困難を抱え、あるいは障害に直面しているようなありのままの個人であり、決して近代主義的人権論（「強い人権」論）が想定するような人権主体ではない。「社会権のように、労働者や社会経済的弱者を集合人として扱う抽象的な権利主体ではなく、『苦しみや挫折の経験』をもつ具体的な人間を権利の主体として認めようとする」²。つまり、生身の、ときには愚かな行為をしてしまう人間の本質に焦点を当てている。しかし、一方的な保護の対象としてではなく、「その能力や置かれている状況の困難にもかかわらず主体的に幸福を

¹戸波江二「自己決定権の意義と範囲」（『法学教室』158号、1993年）

²平野仁彦「権利の主張とその実現」（『岩波講座・現代の法15 現代法学の思想と方法』岩波書店、1998）192頁。

追求しようとする」³あがき、もがき苦しみながらも回復しようとする人間への自分らしさを取り戻すための手段なのである。そのためには、「自律のための支援」や「自己決定をなすための条件」として「セーフティーネット」や「公正な制度やルール」作りが重要である。しかし同時に「自律のための支援」は主体者の自由や意思の否定または阻害としての保護にもなりかねないというディレンマを常に抱える困難性もある⁴。

笹沼弘志氏⁵は「被保護者の自己決定」への可能性を保障するには、「他者の援助を受けながらであれ、自分の幸福を自分で見つけ（自律）、それを実現していく（自立）権利を保障するためには、自己実現＝自己責任および保護＝服従という二重の等式の解体が必須」であると述べている。保護と自由、自己決定の和解への方法として「自律への権利」をあげ、保護の必要な人々に、国家に対して自律のために保護の請求を認めることにより他者への依存を抑制し、国家による恣意的支配への抵抗を正当化することによって、二重の意味で個人の自由を確保することであると示している。従って「他者への保護に依存せざるを得ないがゆえに服従を強いられる女性の解放、自律のためには、広範な『国家による保護』が必要とされたのである」。そして保護とは、「本人の最善の利益を他者が判断し、本人の意思と無関係に強制すること（パターナリズム）ではなく、本人の自由行使のための適切かつ多様な選択肢の確保を意味する」。

家族や社会・国家によって自らの意志をもつことさえ許されず、判断能力に蓋をしてきた女性の自己決定権は、その機会が与えられたとしてもさまざまな支援が必要である。

2、女性の自己決定権

「産む・産まないは女が決める」に集約された「女性の自己決定権」の歴史は、1968年にテヘランで第1回世界人権会議が開催され、そのテヘラン宣言の中で、「両親は、子の数および出産の間隔を自由にかつ責任をもって決定する基本的人権を有する」⁶という画期的な宣言が採択されたことに始まる。この「生殖に関する権利」は、(1) 国家から妊娠・不妊手術を強制されない権利、(2) 望んだ場合に中絶にアクセスできる権利、(3) 中絶以外の避妊、不妊、あるいは様々な健康サービスについての情報や手段にアクセスできる権利に分けられる。私的領域に国家が介入すること及び強制的に妊娠・中絶させられることに対して明確に人権侵害であることを認めたものである。

1967年に「女性差別撤廃宣言」が採択され、1979年には「女性差別撤廃条約」が国連で成立し、日本はこれに1985年に批准している。条約の16条のeには「子の数及び出産の間隔を自由にかつ責任をもって決定する同一の利益並びにこれらの権利の行

³吉村良一「なぜいま『自己決定権』か」（民主主義科学者協会法律部会編『法の科学』28号、1999）80頁。

⁴吉村・前掲注（3）2～83頁参照。

⁵笹沼弘志「現代福祉国家における自律への権利」（民主主義科学者協会法律部会編『法の科学』28号、1999）97,100,102頁。104頁参照。

⁶林陽子「特別報告リプロダクティブ・ヘルス」（『月刊いのちと健康』6号、労働教育センター、1996）18頁。

使を可能にする情報、教育及び手段を享受する同一の権利」とあり、批准国はこれを保障しなければならない。また7条のgに「女子に対する差別となる自国のすべての刑罰規定を廃止すること」とあり、刑法墮胎罪は、廃止の勧告が国連からなされている。墮胎罪の法的利益は、(1)胎児の生命・身体、(2)母体の生命・身体、(3)生まれる子に対して父母が共同にもつ利益、(4)人口増加を確保するための国家の利益、(5)性風俗の腐敗の防止などである。刑法に墮胎罪が規定された当初の目的は、明らかに人口増加のためであり、現在の目的は安易な中絶に対する抑止であろう。しかし、その目的に対する効果は疑問視され、墮胎罪の存在は、リプロダクティブ・ライツの理念に反し、選択の自由と自己決定権の侵害である。また女性だけが刑罰の対象となることは、男女平等の権利を侵害している。近代刑法の母体であるローマ法は、「胎児は母の身体の一部である」という考え方があり、墮胎は処罰されなかった。それが家父長制の発展により、「墮胎は父が子に対して持つ期待を侵害する」という解釈が生まれ、紀元200年頃に処罰が始まったといわれている⁷日本でも為政者は、18世紀後半から墮胎や間引きを禁止し、その目的は年貢収入の安定化であった。しかし江戸幕府は、男性も同様に責任があると処罰の対象にした。それが明治41年に施行された刑法になり、当該女性と施術者が対象となり、男性が対象外となったのである。。

1970年代に各国に広がった女子解放運動は、中絶の自由化を主張した。人工妊娠中絶が国家によって禁止あるいは制約されている状況に対して異議申し立ての声をあげた女性たちの運動は、妊娠、出産に関わる事柄について当事者である女性の意志による決定に任せるべきであるとの「女性の自己決定権」の主張が展開されたのである。

ただし、ドイツでは20世紀初頭から墮胎罪に反対する女性運動があり、カメラらの主張は「望まない妊娠」を経験する女性の選択が、自ら決して妊娠することのない男性たちの制定した法律によって処罰されることの不当性を告発し、現代に継承される「女性の自己決定権」の内容を明確に表現していたものと評価されている⁸。

生殖をめぐる権利は、カイロ国際人口開発会議（1994年）において、女性の教育や「性と生殖に関する健康と権利」（リプロダクティブ・ヘルス/ライツ）を保障し、子どもをいつ、何人産むかは女性の選択に任せるという考え方を「行動計画」に取り入れた。その目的は、女性の人権を尊重し、女性自らの選択による計画的な家族づくりを促すためである。

その背景には、一億人以上の途上国の既婚女性は妊娠を避けたいと考えているが、避妊に関する情報や避妊法の選択肢の不足から、多くのカップルが避妊を變則的にしか、或いは不適切な方法でしか実行していない状況がある。全世界の近代的方法による避妊実行率は約50%であり、36%から55%の女性は一番最近の出産について、タイミングが悪かった、または望んでいなかったという報告もある。出生10万件に対する妊産婦死亡は、先進国では10に対し途上国では500にもものぼる⁹。

妊産婦死亡数は、その地域・国の母子保健の水準を示す指数であり、妊娠やその処置に関連した死亡を現す。医療以前の問題として、女性の地位の低さ、男女の不平等、

⁷林・前掲注(6)19頁参照。

⁸若尾典子「自己決定と女性」（民主主義科学者協会法律部会編『法の科学』28号、1999）108頁。

⁹PRB『世界の女性データシート』（横浜市女性協会、1998）参照。

栄養失調、重労働、不適切な年齢（十代前半など）による妊娠、不適切な妊娠間隔期間、多産、無知や避妊手段の欠乏など社会・文化・宗教・経済的な背景も大きな要因となる。現在でも中絶が禁止されている多くの途上国では、墮胎による死亡が妊婦死亡の大きな割合を占め、世界中で1年間に約60万人の妊産婦が死亡しているが、その1/3は非合法中絶が原因といわれている¹⁰。

日本でも、江戸・明治・大正の時代に、ほおずきの根やツワブキの茎などを利用したといわれるが、21世紀の現在でも世界のあちこちで同様の原始的な方法が試みられている。メキシコには、「15歳」という題名の映画がある。15歳の少女が都会の医師の家に下働きに奉公に行き、そこで妊娠がわかり、薬草を試したが効果がなく、針金のハンガーを自ら挿入し（coat hanger abortionともいわれる）痛みと大出血により、あわやというときに隣家の女性に発見され助かったという物語である。ラストは医師夫婦の子守りをしている場面で終わる。もしかしたら、この少女はもう二度と妊娠できないかも知れないのに残酷な終わり方である。悩み苦しみながら命を課した危険な方法をなぜ女性のみが背負わなければならないのか。

生殖の自由を守るということは、特に途上国においては、生命を守るということに直結する重大事である。恐怖からの自由、解放でもある。そして、生命の価値にも匹敵するような一人の人間としての生の有り様にも影響を及ぼす。人間として、安全に中絶が行えるということは、生命を守り、生きる上での可能性を実現する機会と選択肢を保障することである。一人の人間としての主体的な自己決定によつての選択が、自らの足で人生を切り開く勇気と自立心を芽生えさせる大きな一歩を前進させる。途上国の女性達は、自己決定という言葉さえ知らず、一生、無縁に過ごす人々が多く存在する。先進国の女性が手にした発展途上の自己決定権を世界に広げ、すべての女性が自分の生を生きていく価値と権利を有していることを伝えていかなければならない。

3、中絶の自己決定

(1) 人口政策と中絶法をめぐる動向

2000年世界人口は、約60億6700万人である。国連データによると「現出生率レベルについて各国政府の公式な見解」¹¹は85ヶ国（41.7%）が「高すぎる」と答えている。「満足」と答えている国は71ヶ国（34.8%）、「低すぎる」は32ヶ国（15.7%）である。つまり、「高すぎる」あるいは、「低すぎる」と答えた117ヶ国（57.4%）は、現状を改革するために何らかの人口政策を（積極的に）行っている、あるいは行いたいと考えていると思われる。人口政策の名の下に、女性の生殖は人口数の調節弁として作用させられてきた長い歴史がある。

人口の急増と過剰人口がもたらす不安には、長い歴史があり、古代のギリシアやエジプトの人々は、凶作時の「人口過剰」に対し懸念を表し、豊作時には「人口増加」を推奨してきた。1930年代以降、エジプト、インド、メキシコなど途上国の科学者た

¹⁰我妻堯『リプロダクティブヘルス』（南江堂、2000）91頁参照。

¹¹PRB『2000年世界人口データ』（ニセンゴジュウ、2000）参照。

ちは、人口増加が国の発展を妨げると表明し始めた。1960年代には開発の遅れた地域で、食糧不足や飢饉が起き、世界中で、出生率の低下と人口増加の鈍化に向けた多くの行動がとられるようになった。インドは1952年に人口増加の鈍化を目指す政策に着手し、同年、国際家族計画連盟が創設されている。1954年には、最初の国連世界人口会議が開催され、1969年に国連人口基金が独立して活動を始めた。1960年代以降、アメリカを中心に先進諸国は、途上国での家族計画推進に対して支援を行うようになった。それは、世界人口がこの頃から急増し、特に南の人口過剰が問題視されるようになり、地球規模の早急に解決すべき問題として浮上したのであり、決して人権や人道上の視点から着手されたわけではなかった。その結果、出生率抑制策として国家や開発機関から、避妊や不妊の強要や強制等も行われたのである。目的を遂行するための手段として。

1960年以前、家族計画のための女性の選択肢は、性交中断、オギノ式、ペッサリー、ゼリー、あるいは葉草や膣洗浄のような非効率的な方法しかなかった¹²。20世紀前半、中絶はほとんどの国は非合法であり、望まぬ妊娠をした女性は薬を飲んだり、注射器などの器具を使ったりして自己墮胎を試みたり、家族や民間治療師、医療関係者などの違法墮胎師によって中絶を行ってきた。違法な人為的中絶の1/3は入院を要するほどの合併症をおこすと考えられていた。違法中絶が悲惨であるのは、安全でない中絶処置の結果、妊婦死亡の危険が高いだけでなく、後遺症や合併症による苦痛が長期間に亘り伴う危険性も非常に高いことは現在でも同様である。

イギリスは、西欧諸国の中で最も早く妊娠中絶合法化に踏み切った。1861年に制定された「人身保護法」は、母親の生命を守る以外の妊娠中絶を認めていない。しかし違法中絶の普及による多くの女性たちの死を前に、一部の医師たちや女性たちから改正の声があがってきた。1936年にはフェミニストの精神で「中絶法改正協会」が創られている。副会長のステラは、女性が中絶をする権利は、胎児が子宮外でも生存できるようにするまでは、女性の絶対的権利であること、私たちの体は私たち自身のものだからと、現在の女性の自己決定権を既に主張している。しかし、戦争の影響を受け、改正問題は長く、放置されたままになった。1961年、サリドマイドの悲劇によって、治療上の中絶が一般の関心を呼び、1967年の「中絶法」へと改正された。この法律は、2人の医師が中絶の必要性を認めなければならないこと、病院・診療所を限定したこと、要件を(1)女性の生命や心身の健康に多大な危険を及ぼす妊娠、(2)先天異常の実質的危険のあるとき、(3)妊婦の母親としての能力が、子ども、あるいはもう1人の子どもによってひどく損なわれると考えられたとき、(4)妊婦に精神障害があるとき、16歳以下、性犯罪の結果妊娠したとき、の中絶を認めるという内容であり、中絶を医療行為として、適応範囲を拡大させた¹³。

その後、1950年～85年の間に大半の国々で中絶は合法化された。現在、152の国および属領（人口100万以上）を対象にした中絶関連の法律の調査結果¹⁴によると、世

¹²PRB『人口ブレティン』(PRB、1999) 12,31 頁参照。

¹³マルコム・ポッツ他『文化としての妊娠中絶』(勁草書房、1985) 190～191,205,216,223 頁参照。

¹⁴A・ラーマン他「地球規模でみる人工妊娠中絶と法律(1985-1997年)」(『世界と人口』ジョイセフ、1999-4) 18～20,22～23,24 頁参照。

界人口の61%は人工妊娠中絶を広範な理由で許可する、または理由を問わずに許可する国に住んでいる。それに対し人口の25%は、中絶が全面的に禁止、あるいは妊婦の生命を救う場合のみ中絶を許可するものである。このような法律は中絶を刑法の墮胎罪とみなし、施術者と女性にも刑罰を下している。主にアフリカやラテンアメリカなどの54ヶ国に及ぶ。

たとえば、ネパールでは中絶は違法であり、ほとんどの場合、殺人罪とみなされ、女性も施術者も投獄される。現在、投獄中の女性の2/3は非合法中絶の罪によるものと推定される¹⁵。13歳のミンは強姦による妊娠を中絶したことで20年の実刑判決を受け投獄された。加害者は逮捕されたが、後に釈放されている。国際家族計画連盟はネパール家族計画協会や世界人口財団などと協力してミンの釈放を求めて行動を起こし、犯してもいない罪状で投獄されているミンに対する恩赦を国王に願い出る嘆願書を提出し、15歳の少女はようやく釈放された¹⁶。幸い、ミンの場合は国際団体の知るところとなり、海外からの圧力がかけられたから2年ほどで自由の身になれたものの、強姦、違法中絶、そして投獄されたミンが狭い地域のなかで暮らしていくことは容易ではないであろう。果たして、これが彼女の背負っていかねばならない罪なのだろうか。彼女は13歳という幼い少女の頃に強姦というこの上ないつらい体験をした被害者なのである。そのために不運にも妊娠してしまい、とまどい悩みつつも命がけの(違法な)中絶を行っただけなのである。かたや卑怯な加害者である男性は、あまりにも短期間で自由の身となっている。このような不平等は、許されてよいわけがない。

投獄されている女性は圧倒的に貧しい人たちである。裕福な女性は、都市部の民間クリニックで密かに安全に中絶を受けられ、起訴される危険はほとんどないからである。貧しい女性は闇中絶を受け身体的危険だけでなく、処罰される危険も冒すことになる。このように中絶規制の厳しい国においても望まぬ妊娠は発生し、貧富の差によって生命の安全性や処罰されるかどうか差が生ずるという明らかに不合理な不平等がある。性差による不平等そして貧富による不平等と二重の不平等の連鎖につながれている。

ネパールは、他民族・多言語国家であり、世界で唯一、ヒンズー教を国教としているが、仏教やイスラム教等とも調和した国家である。保守的なヒンズー教と家父長制の強い社会であるネパールでは、中絶はどのような理由があろうとも違法であり、殺人罪として起訴され20年以上の禁固刑に処罰されてきた。避妊に関しては、他の途上国と同様に男性は非協力的であり、女性が避妊用ホルモン剤の注射の副作用に苦しんだり(途上国では、先進国が使用許可にならない薬剤が出回っている)、子沢山や出産による死亡が非常に多く、妊産婦死亡率は830~1,500(日本6.5)にも及び、年間6千人を超える女性が妊娠・出産によって死亡している¹⁷。

このようなネパールで、5年を超える議論の末、2002年9月、ようやく中絶を条件付きで認める法が成立した¹⁸。合法化された中絶の要件は、(1)12週以前の胎児は夫

¹⁵A・ラーマン他「地球規模でみる人工妊娠中絶と法律(1985-1997年)」(『世界と人口』ジョイセフ、1999-5)22,23~24頁参照。

¹⁶IPPH「コラム IPPH からの緊急メッセージ」(『世界と人口』ジョイセフ、1999-12)47頁参照。

¹⁷飯島愛子「ジョイセフの国際プロジェクトから」(近泰男編『世界と人口』No.343、ジョイセフ、2002年12月)11頁参照。

¹⁸前掲注(16)13頁参照。

の同意があれば可能、(2) 強姦・近親相姦による妊娠であれば 18 週まで中絶可能、(3) もし医師が母体の生命の危険があると判断すればいつでも中絶が可能という内容である¹⁹。たとえ条件付きであっても、反対が多かった中絶が合法化された意義は大きく、実りある前進であるといえよう。しかし、どのように実施されるか、具体的に女性にどのように利用されるかを考えると疑問がある。第一に、女性の地位が低く、成人識字率は、男性が 62 % であるのに対し、女性は 26 %²⁰ しかない。初等教育修了者が半分にも満たない女性がどうやって妊娠初期に気づくことができるのかという疑問がある。また気づいたとしても、夫と相談して適切なところへアクセスできるのだろうか。第二に、医師や助産師・看護師の数は非常に少なく、これら専門家立ち会いの出産はわずか 8 % である。専門家のいるところまでの移動の費用も必要である。国民一人あたりの GNP は 200～1,370 ドルという世界の最貧国であるネパールでは、移動費や中絶の費用負担等にも配慮がなければ絵に描いた餅におわってしまう可能性が高い。また近代的避妊法の普及率も 35 % と低い。不要な中絶を避け、女性の心身に負担をかける過度の妊娠を避けるために国家は、安全な避妊策を選択できるように教育や情報の提供を講じなければならない。

とはいえ、政府総支出に占める ODA の比率が 7 割²¹ にのぼるネパールにおいては、国際機関や NGO の支援がなければ有効な実施が困難である。現在、家族計画は主に UNFPA (国連人口基金) とネパール家族計画協会の協力によって行っている。しかし、アメリカからの中絶に関する目的のための資金援助は行われず、実質的に家族計画協会の活動は厳しくなっている。UNFPA への拠出金もアメリカは凍結しており、途上国でのリプロダクティブ・ヘルス運動の目標達成をより遅延させている。このように、大国の援助の有り様は、世界の途上国の半分を占める女性の生命と権利への保障にも大きく影響を与える結果となる。支援を必要とする国に住む女性の生命は、資金額に相対化されているのである。

他方、最も規制の緩やかな理由を問わず中絶を認める国は 49 ヶ国 (世界人口の約 41 %) に適応されている。フランス・ドイツ・イタリア・アメリカ合衆国などである。大半の国では期限規制型であり、胎児の生育可能性を上限とする国は、アメリカ・プエルトリコ・オランダがあり、24 週まではシンガポール、12 週までは 33 ヶ国ある。他の制約として、第三者の認定 (配偶者や両親など)、医療施設や施術者への規則、カウンセリングの義務づけ、中絶に関する情報の制約、費用に関するもの等がある。ドイツでは女性に中絶を思いとどませるカウンセリングが義務付けられており、中絶を断念させるためのカウンセリングが行われている。

アメリカでも 1992 年、連邦最高裁による「家族計面对ケーシー」判決²² は、「女性に出産を選ぶよう勧める州規則はそれが中絶を得にくくする不当な負担を女性に与えない限り許可される」と判示し、カウンセリングの義務付けや待機期間など中絶に対する州の規則が強まっており、更に中絶施設への狙撃事件などにより、施設が減少し

¹⁹<http://www.ipsnews.net/jp/a03/20.html> ようやく中絶が合法化されるネパール /2003/12/13 UNFPA 『世界人口白書 2002』70 頁参照。

²⁰ UNFPA 『世界人口白書 2002』70 頁参照。

²¹ 倉辻忠俊「ネパール」(厚生省『開発途上国の母子保健』、1996) 110 頁参照。

²² A・ラーマン・前掲注 (14)18 頁参照。

ており、遠く出掛けるのが困難な貧困女性にとっては現実的には中絶が受けにくくなってきている。

このように、たとえ規制が緩やかであっても、それらの法律がどう解釈されるか、どう実施されるか、中絶に対する医学界の姿勢によっても女性が中絶サービスを得られるかどうかにも影響されるのである。

(2) 女性の「産まない権利」と胎児の生命権

女性の「産まない権利」を制約するものとして、中絶の安全性、胎児の保護、配偶者や親の利益、道徳的・倫理的関心がある。最も議論が大きく女性の自己決定権を制約するものに「胎児の生命権」がある。胎児に生命への権利があるか、胎児は独立した一人の人格なのか、いつから人なのかさまざまな議論がある。

1973年ロウ対ウエイド事件において、アメリカ合衆国連邦最高裁判決は、妊娠7か月未満（つまり胎児の母体外生存可能時以前）の中絶を女性のプライバシー権として認めた²³。「未出生の者は、法律上、完全な意味で人として認められたことはかつてなかった」とし²⁴「合衆国憲法修正第14条にいう『人間』には胎児は含まれない」と判示した。

プライバシー権について判決は、基本的または秩序ある自由の概念に含まれるとみなされる人格権のみが、この個人のプライバシーの保障中に包摂されており、その権利は婚姻、生殖、避妊、家族、子の養育や教育に関する権利に及んでおり、中絶するか否かの決断を包含していると述べている。また母体外生存可能後の7か月以降は、「中絶を規制する州の立法を認め、母体の生命保護・健康保護の場合以外は胎児の生命権が母親の中絶権に優先する」と判示している。

つまり母体外生存可能時に線引きを行い、それ以前は胎児の生命権よりも女性の中絶権を優位におき、妊娠12週までは妊婦の自己決定権に委ねられている。その理由として、妊娠を中絶するか否かの選択が拒否された場合、女性の不利益について、(1)医学的に診断可能な特定の直接的障害がありうる、(2)母になることや子どもが増えることは女性に苦悩に満ちた生活と将来を強いるかもしれない、(3)心理的障害は差し迫っている、(4)子どもの世話によって精神的・身体的健康に負担が加わる、(5)望まれざる子にかかわる不利益がすべての関係者にもたらされ、子どもを世話ができない家族に子どもをもたらしことの問題がある、更にロウは未婚だったため、(6)未婚の母という困難と烙印が伴うことを指摘している。しかし、女性の権利は無条件ではなく、胎児が人であれば、女性のプライバシー権に優越すると述べ、その時点は生存可能時である。なぜならその時、胎児はおそらく、母体外で意味ある生命の可能性をもつからであると判示している。

「女性の産まない自由」と「胎児の生命権」が権利の相克のように、なぜ語られるのであろうか。女性が中絶を選択する背景には、今は産めない、あるいは欲しくないと

²³ 葛生栄二郎・河見誠『いのちと法と倫理』（法律文化社、1996）79,80頁。

²⁴ 石井美智子『人工生殖の法律学』（有斐閣、1994）121頁。119,120,122頁参照。

いう何らかの理由がある。なぜ望まない妊娠をしてしまうのか。女性と胎児を対立させる構図の中には妊娠を成立させた、もう一人の当事者である男性の責任や認識が抜け落ちている。自分の人生や生活設計が変わってしまうかも知れないという恐れと自己の心身に傷をつける中絶が「自由」な自己決定なのだろうか。産むことができないから、やむを得ず選ばざるを得ないケース、男性の無責任さ、政治の無策さによる強制された決定もある。女性のからだ性と自己決定が確立されていない中で、妊娠という結果にだけ女性の自己決定の問題として成立させようのだろうか。年間の妊娠件数の1/3(8千万件)は望まない妊娠、あるいは望まない時期の妊娠だと推定されている²⁵。望まない妊娠の中には、暴力の極端な形態である強姦だけではなく、夫やパートナーの非協力的な避妊の結果、引き起こされた強制的妊娠もある。日本でも望んだ出産36%と非常に少ない²⁶。この背景を追求し、男性が同じ土俵で語られなければ平等と改善への展望を欠いた議論であろう。1994年のカイロ国際人口開発会議において、男性の権利と配偶者に対する責任にも言及され、「性関係と出産に関して男女が平等な関係を持つためには、男女相互間の尊重と性行為の結果の責任を取ることが必要である」ことが、行動計画第7節37²⁷に確認されている。

法は自らを犠牲にしてまでも胎児の生命を維持することは求めている。また日本の中絶の世論調査でも容認23.4%、条件付き容認61.2%、絶対反対10.2%であり、²⁸社会的合意は得られているといえよう。公正な議論をするためには、「負荷なき自我」²⁹である「原初状態」³⁰に立ち戻って、望まぬ妊娠をしてしまった女性の苦悩や恐怖を想定した議論が、「女性」を置き去りにせずなされてもよいはずである。

(3) 中絶権の基礎づけを平等権へ

ワーノックは、「生命はいつ始まるのか」の問いには原理的に解答不能であり、「人格」概念の議論をやめ、「Person」なる概念は混乱を招くばかりで何も決着は付かない、「所有」議論は、価値を直接論じることの重要性を忘れさせていると批判をしている。所有議論とは、母親は胎児や受精卵の所有者であり、その処分を自由に自己決定してよい権利を有しているというものである。ワーノックは当事者の感情を尊重することが一つの道徳原理であると述べている³¹。

コーネルは、アメリカ合衆国憲法では胎児が法的人格であるとは認められておらず、いつ生命が始まるかについてどんな道徳的宗教的合意もないと規定した上で、不本意

²⁵朝日新聞2000年9月29日付朝刊参照。

²⁶日本婦人団体連合会編『婦人白書1999』(ほるぷ出版、1999)140頁参照。

²⁷UNFPA『女児と女性に対する暴力』(2050事務局、1998)2頁。

²⁸我妻亮「先端的生殖医療と倫理・法的規制」(『日産婦学会雑誌』49-8,1997)640頁参照。

²⁹負荷なき自我とは、ロールズの理論で前提とされている人格概念を、サンデルが「負荷なき自我」と特徴づけた。つまり、自己の同一性についていかなる負荷もない純粋選択主体としての自我である。

³⁰原初状態とは、ロールズの正義論の理論的骨格の一つであり、正義に適うように、一つの公正な手続きを提示する概念である。当事者たちは「無知のヴェール」によって自己の特殊利害にかかわる個別的事実を一切知らず、ただ人間社会に関する一般的事実しか知りえないという情報に関する想定のこと。

³¹M・ワーノック「体外受精をめぐる倫理的問題」(『バイオエシックスの基礎』東海大学出版会、1988)69,71,79頁参照。

な妊娠を減少させる必要と、胎児と妊娠した女性の間には中庸がある³²と述べている。つまり、胎児を救う唯一の方法は、女性の中絶権を制限したり、非合法化するという極論ではなくて、性教育の充実や、母の健康と不可分であり、胎児の生命権が無条件に絶対化されるわけではない、しかし、そのことは直ちに、胎児の生命を軽んじているわけではないということを経験できないかと提示している。

そして「中絶権が[男性と]同等の価値をもつ『自己としての身体のみとまり』(bodily integration)を保障する権利」であり、中絶権の保護なくしては女性にとって有意義な平等はありえないとしている。「中絶権の否定の中にある不当性は、『自己』に対する不当性ではなく、自己性の概念が有意義であるために必要な一個人としてのあり方の形成のための最低条件を満たすことを妨げるという不当性なのである」。

このことは、ギリガンが行った中絶を熟考中の女性への調査結果にも現れている。彼女たちは、自己の利益と他者に対する責任との衝突とはみなさずに、彼女ら自身の人生を価値あるものにするための責任であった。ある女性は中絶は利己的ではあるが、自分が生き残るために必要だったと述べている³³。この権利を剥奪されたなら、望まぬ妊娠によって、女性は女性としての生きる道しがなく、人間として生きる道を絶たれることになる。

イリガライは、「一方の性またはジェンダーがもう一方に対してもっている権力の均衡を回復させることは、まったく端的に社会正義の問題である」と述べている。

ロスマンは、胎児は彼女の一部であり、「他の存在の権利に対置されたひとつの自立的存在の権利ではなく、自分自身の部分に対置させられた女性の根深い疎外」であるとする。つまり胎児を一人格と見なすことは女性を疎外し、消去したことであり、女性を単なる胎児にとっての環境に還元してしまうのである。従って、中絶を適切に分析するには、別の枠組みが必要である。ロスマンは女性は容器ではなく、創造者であり、中絶は胎児を破壊するのではなく、創造することを拒絶することであると見なす。

コーネルは、「中絶議論のまさに中心にあるのは、胎児と女性がどんなふうに『見られるか』が重要であり」、「女性に中絶権を与えないことは、彼女の身体を『彼女のもの』ではないものにすると同時に、女性を、限定的に母的功能として定義された彼女の『性』に還元することだ」と答えている。コーネルは、中絶権の基礎づけを選択の権利つまりプライバシーの自由としての自己決定権から、個々の人格の幸福と潜在的な能力の平等としての平等権に移行させようとしている³⁴。「女性の自己決定権」の主張の中核には、「女性のアイデンティティの獲得」と「人間の尊厳の権利」の要求があり、コーネルは、これらを女性が「一個人としてのあり方の形成」を達成するための条件保障の要求として捉えている。コーネルは、中絶を、望まぬ妊娠をした女性が損傷し危機にある状態からの回復であると位置づけ、身体や生命の私的所有から出発して自己決定権を主張する所有権論的アプローチは、フェミニズムが批判してきた「女性の身体を容器扱い」の枠組みと通じ、その前提から認められないとしている。

³² ドゥルシラ・コーネル「寸断された自己とさまよえる子宮」(『現代思想』26-8、青土社、1998) 82頁参照。83,95,97,98頁。

³³ R・ドゥオーキン『ライフズ・ドミニオン』(信山社、1998) 92~93頁参照。

³⁴ 後藤浩子「解題」(『現代思想』26-8、青土社、1998) 102頁参照。

女性が、産まない自由（自己決定）と胎児の生命権という対立構造のなかで、違和感を抱きながら、その土俵で議論をせずとも、望まぬ妊娠をした女性が基の状態にかえるという回復権を、自己の生の変更を余儀なくされないため、及び自己のアイデンティティーを見失わないため、＜男性と同様に＞の平等権として認められてよいのではないだろうか。また、それはA・センのいう基本的潜在能力の平等であり、女性の生き方を身ごもる性であるがための不条理を緩和させ、生き方の幅を広げるための平等である。中絶に関する女性の自己決定は、単なる自由ではなく、生きるということへの孕む性であるが故に派生するさまざまな恐怖からの解放であり、選択肢を広げる手段であり、それは、決して孕むことのない男性が奪うことのできない、孕む性に拘束されることを拒否する平等を希求する権利である。安全に中絶が行える保障は、生命権や健康権の保障であり、非差別の解消でもある。

中絶の自由や自己決定というと、そこには女性のエゴや我が儘というニュアンスが隠されている。胎児の生命権を盾に女性は、胎児のために多少の自己犠牲は強いられて当然であるかのようなメッセージが含まれている。やはり女性は「産む性」であることの規定の隠れ蓑として作用している（させている）のではないかと考える。

おわりに

中絶権は、女性の「自由」な自己決定権という、いつ医学的進歩により制約の線引きが変わるかも知れない不透明で、「女性」に与えられた権利というより、平等権として、人間として、自己の生を「苦しみや挫折の経験」をしながらも、幸福を追求する権利として認められる意義は大きいのではないかと思われる。たとえ、表層的には変わらなくとも。1979年に採択された女性条約の第16条(1)(e)は、「締約国は…男女の平等を基礎として…」³⁵リプロダクティブ・ライツを保障している。生殖に関する自由というのは、男女の平等が存在あるいは真摯な努力をしてはじめて、生命と健康を守り、個人の意思が尊重されることにつながる。多くの開発途上国の女性たちも、ひとりの人間として、生命を落とすことや刑罰を科せられる恐怖と不安から解き放たれて、合法的に安全に中絶を受ける権利があり、その根拠は、表層的には女性の「自由」な権利であっても、内実は平等権の方が相応しい。「自由」を求めての運動は、まだまだ平等を希求していく上での延長戦に過ぎない。中絶が合法化された国においても、「自由」の結果としての中絶から解き放たれて、「自由」（無責任）に選択したのではなく、現在、産めない胎児への責任を胸に、回復された状態に立ち戻り、与えられた機会をさらに生かす心構えで前進していければと思う。

中絶がどのような権利として定義され、意味付けられているか、そして貧困層に不利益にならないように、女性への差別解消につながっているかそれが重要である。

³⁵リプロダクティブ法と政策センター編、房野桂訳『リプロダクティブ・ライツ』（明石書店、2001年）23頁。

予防原則の倫理的含意—BSE 対策を事例として—

伊藤真紀・柏葉武秀（北海道大学）

はじめに

環境政策の有力な国際的原則として「予防原則（precautionary principle, le principe de précaution）」と呼ばれる考え方が受け入れられるようになってきている。予防原則とは、「将来の被害発生を裏付ける科学的な証拠が十分に入手できない現時点で、その被害発生を予防するための暫定的な措置を講ずるべき」とする考え方である（岩田 2001: 36）。その適用範囲はひろく、温室効果ガス排出規制や気候変動問題といった諸々の環境対策から、ホルモン剤を投与された牛肉の輸入禁止や遺伝子組み換え作物の規制といった人間の健康に直接関わる分野にまで及んでいる。

予防原則は、わが国では近年のリスク研究において注目されている¹が、人文・社会科学においては国際法・国際関係論の分野で着実に研究成果があがっているものの、いまだ哲学的あるいは倫理的考察の対象になってはいないように思われる。本稿の目的はこの予防原則の倫理的な含意を明らかにすることにある。そのさい、主としてフランスの研究者の論考を参照し、その枠組みに沿って考察していきたい。というのも、予防原則を哲学・倫理的に捉え返そうという指向性が英米に比べるとフランスではきわめて高く、しかもそのときにはハンス・ヨナスの『責任という原理』と対照させて予防原則の内実を解明しようとする傾向が顕著だからである。フランスにおける予防原則研究は、フランス環境倫理の特徴の一端を示すものといえるだろう。

本稿では、まず（1）予防原則とは何かを、国際法上のさまざまな文書を典拠にしつつ紹介する。そして（2）フランスの論者によるヨナス批判に即しながらヨナスの責任論と予防原則との差異を解明する。予防原則はときに未来世代への責任と実質的に同様の規範的主張であるとみなされることがあるが²、ヨナスの『責任という原理』が目指していたのが世代間倫理の哲学的基礎づけなのであった。その上で、（3）予防原則の現実政策への適用可能性を、英国 BSE 対策を一つの事例研究として確かめてみたい。そして最後に（4）予防原則の倫理的含意を政治への市民参加としてとらえ、社会心理学の研究成果をふまえつつ、民主主義理論の観点から論じていく。

¹例えば『リスク学事典』では、予防原則について「予防原則と後悔しない政策」「予防原則と世代間倫理」の二つの項目が充てられている。

ところで、『英国政府 BSE 調査報告書』（以下『報告書』）では、リスクとは「危害を引き起こす本質的な傾向」である「危険」と区別されて「危険が結果的に危害を引き起こす可能性」と定義されている（161 パラグラフ）。実質的にはリスク論における「危害の重大さと生起確率の積」というリスクの定義と変わらないと思われる。

²前掲『リスク学事典』「予防原則と世代間倫理」参照。

1 予防原則とは何か

予防原則という言葉が初めて登場したのは、1970年代の西ドイツの環境政策においてであった。1980年の「北海の環境問題」という報告書の中に「Vorsorgeprinzip（予防原則）」が環境政策の基本原則として明記されている（Ewald et al. 2001: 6-7、堀口2000: 35-6）。北海汚染をテーマとする地域的な枠組みは、1969年の「ボン協定」以来、北東大西洋全域にわたる海洋投棄による汚染の防止に関する「オスロ条約」（1972年）や陸上起因の海洋汚染防止を定める「パリ条約」（1974年）までの国際条約によって形成されてきた。だが、これらの条約に基づいた各国の海洋汚染防止策は不十分であり、さらなる北海汚染防止をもとめて西ドイツが予防原則を強調していったのである。そして西ドイツ主導の「北海の海洋環境保護に関する国際会議」（第一回北海国際会議）が1984年に開催され、続いて第二回北海国際会議（1987年）で採択された「ロンドン宣言」で「予防的アプローチ」という文言が「初めて公式に国際的な閣僚レベルで導入」（小山2001: 233）されるに至る³。

このように起源が北海汚染防止を目指した地域的条約体制にあるとはいえ、今日予防原則はその他多くの国際環境条約、国際文書に規定として組み込まれている。なかでも画期的なのは1992年の「環境と開発に関する国連会議」（リオ会議）での「環境と開発に関するリオ宣言」であり、そこで予防原則は国際社会全般に受け入れられたとされている（堀口2000: 30）。リオ宣言第15原則では予防原則について次のように記している。

「環境を保護するために、予防的アプローチは各国によりその能力に応じて広く適用されなくてはならない。深刻なあるいは不可逆的な損害のおそれがある場合には、完全な科学的確実性が欠けているからといって、環境悪化を防止するための費用対効果のよい対策を延期する口実としてはならない」⁴

だが、国際社会に広く受容されている事実とは裏腹に、予防原則の内容については国際法の学説としてしっかりと定義されているとはいえない。そこでさしあたり、オリオルダンらの総括を採用して定義の代わりとしておきたい。オリオルダンらによると、予防原則は次の5つの基本原則を包蔵している（O’Riordan et al. 2001: 19-20, 91-2）。

1. 科学的証拠に先立つ思慮深い措置：環境問題の多くは科学的に予想が付きがたいが、被害が予想されるときには、仮に費用がかかる場合であっても、予防原則が採用されて先行措置が求められる。
2. 生態学的空間の保護：生態系がどれほど人間の介入を許容できるかは不確実なので、われわれのこの無知への緩衝装置として生態学的空間を残しておく必要がある。

³国際法規における予防原則登場の歴史的経緯については、小山2001: 228-34、堀口2000: 34-40を参照。

⁴原文は <http://www.un.org/documents/ga/conf151/aconf15126-1annex1.htm> で読むことができる。

3. マネジメントにおける配慮：環境マネジメントにおける決定が引き起こす結果すべてを予測できないのだから、選択されうる活動においてもっとも危害を被りやすい人々に配慮の焦点を絞るべきである。
4. 挙証責任の転換：危害を被りがちな人々の側ではなく、現状を改変しようと計画する側が挙証責任を負う。
5. 均衡を基礎にバランスをとる：予防原則を戦略として採用した結果もたらされる費用や芳しくない結果は、その戦略のおかげで得られるより広い社会的・環境的便益との釣り合いがとれるかどうかを熟慮の上で肯定される。

これら5原則は、諸々の国際文書での予防原則の取り扱いを最大公約数的にとりまとめると同時に、予防原則が様々な領域で適用されるにつれて歩調を合わせるように進展してきた研究動向を現時点で整理したものといえる。よって、予防原則の紹介としてはさしあたり十分と思われるので、ここまで満足したい。

2 ヨナス批判としての予防原則

この予防原則を哲学的文脈に位置づけようと試みるのが、フランスの論者である。その一人ラレールによれば、予防原則はヨナスが切り拓いた哲学的文脈に属している。責任領域の拡大、科学技術がもたらす諸問題が、単に科学技術だけでは解決不可能であるという認識、わけても完全には予測できない影響への先行措置の義務である知識への義務は、まさに予防原則の内実（とりわけ前節の基本原則1）を表現している（Larrère 2002: 15-6, 21）。だが、彼らのヨナスへの態度は両義的である。予防原則とヨナスの責任論との共通性を意識しつつも、「恐れに基づく発見術」への批判を転轍機としながら、一転して予防原則との差異を強調する。

ヨナスによれば、われわれの未来世代への義務は、たとえば次の定言命法によって典型的に表現される。

「汝の行為のもたらす因果的結果が、地球上で真に人間の名に値する生命が永続することと折り合うように、行為せよ。…、こうした生命が将来も可能であることが、汝の行為がもたらす因果的結果によって破壊されないように、行為せよ」（邦訳 22 頁）

この新たな命法に従うためには、われわれの活動が自然に対して将来的にどれほどの規模でいかなる結果を引き起こすかを考慮せねばならない。それゆえヨナスは、新たな責任には知識が義務として含まれるという。しかし、遠い未来はあまりに不確実であるので、科学技術的知識ではそれを見通すことはできない。ヨナスは科学技術的合理性によってはわれわれに必要な情報を獲得できないので、それにかわって倫理学理論がその情報を把握しなくてはならないと述べ、次のような「恐れに基づく発見術」を要請する。

「危険が知られていない限り、何が保護されなければならないのか、なぜ保護されなければならないのかを知ることができない。こうしたことに関する知識は、どんな論理や方法に従っても得られない。ただ、危険に直面することからしか得られない。…、とにかく危険が生じているのだということを知って初めて、われわれは何が危険にさらされているか知るようになる」(邦訳 49-51 頁)

脅威が根底的なものであるのだから、予期もまた根底的でなくてはならない。ヨナスは最悪のシナリオを優先し、「黙示録的な惨禍を引き起こす潜在性を備えた事柄」については「喜ばしい予知より不吉な予知」にこそ耳を傾けねばならないと主張するのである(邦訳 62 頁)。

フランスの論者が注目し批判を集中するのはまさにこの「恐れに基づく発見術」である。それによれば、ヨナスの最悪のシナリオを回避するという戦略から導出されるのは、第一にゼロ・リスクの追求である。われわれの行動がもたらす遠い未来の帰結は不確実であるのだから、最悪の「黙示録的な惨禍」を回避しうる選択肢は疑わしい行動をひとしなみに制限することでしかない。人間性にとって致命的な危険性を前にして、われわれは「行為の差し控え」を定言命法として受け止めねばならない(Godard et al. 2002: 85-6)。ゼロ・リスクの追求自体は一つの理想かもしれない。しかし、急迫する環境危機に対して一般的に危険な行為を差し控えるだけでは、現実的な指針としては役に立たない。

さらに「行為の差し控え」命法のいわば系として、「無害性の証明」請求が導かれる。つまり、なにか新たな施策を講じようとするひとには、新たな行為が有害な結果をもたらさないと、事前に保証するよう要求するのである。だが、この請求はそもそも不可能であろう。というのも、将来的な被害を科学的に完全に予測できなければ、無害性を証明することなどできないのだから(Godard et al. 2002: 94)。

最大の問題は、ヨナスの発見術では複数の最悪のシナリオを比較考量する術がないことであろう(Godard et al. 2002: 102)。恐れに基づく発見術は、未来の害悪を想像し(第一の義務)、想像された害悪にふさわしい感情すなわち恐れをかき立てる(第二の義務)という二つの義務を果たすことで遂行される。しかし、もし想定される最悪のシナリオが複数あったならば、想像力の涵養としかるべき感情の陶冶だけでは、どのシナリオを回避すべきなのか判断に苦しむだろう。黙示録的パースペクティブから見れば、どのシナリオも潜在的には破滅的な結末につながりうる。現実の政策判断においては、いくつかの選択肢のなかから具体的に特定の案を選ぶか考慮しなくてはならないのだが、そのさいの決定基準策定に、ヨナスの発見術は何の貢献もしてくれないのである。

じっさい、最悪のシナリオといっても「誰にとって」最悪なのかは常に問いうるはずである。たとえば、前節の原則3の具体例ともなるが、アメリカでの調査報告によると、黒人とヒスパニックは白人に比べて、より高い頻度で、より強く産業有害物質(PCBs やダイオキシン)に暴露する事実が明らかになっているという(Rachel's Health

& News May 29 2003) ⁵。この場合、将来的な健康被害には、人種や所得の違いによって程度の差が予想される。すると、最悪のシナリオを想定するとしても、それらの差異に対応して複数のシナリオを描くことができるだろう。ヨナスのいうように想像力と感情に頼るだけで、このように科学的であると同時に社会的公正にも関わる選択をなしうるであろうか。シナリオの選択に必要なのは、科学的なリスクアセスメントをふまえた、広義の費用便益分析（基本原則5）である⁶。

かくして、ヨナスの恐れに基づく発見術では、現実の環境問題に対処するに当たっては、何の解決策ももたらさない。それどころか、ゼロ・リスクに拘泥するあまり、自縄自縛に陥って適切な対策をとりえなかったのが、1980年代末 BSE に対応した英国の政策立案者であった。次節では予防原則の現実的射程を、英国での対 BSE 政策の実相を追いながら確かめていく。その作業は同時に、本節でのヨナス批判の妥当性を実地に検証することにつながるはずである。

3 英国における BSE と予防原則

1996年3月、英国政府は BSE が人間に感染するおそれがあることを公表した。1986年に最初の BSE 発症例が公式に報告された段階で、すでにスクレイピーとの関連が疑われたが、その原因も感染経路もよくわかっていなかった。しかも BSE が人間に感染するかどうか不明であり、感染するという証拠もなかった。政策立案者はこの新たな病気がどこまで広がり、どれだけの被害を引き起こすか不明のままに、対策を早急に練る必要があった。新たに環境に影響を及ぼす技術や商品の開発といった典型例ではないが、たしかに予防原則が適用されるべき状況ではあったのである。

政策立案者は、1996年以前にも科学的政策決定において予防的なアプローチをなしてきたと証言しているが、現実には政府の政策は決して予防的とはいえなかった。BSE 対策の主たる目的は、畜産・食肉産業への BSE の短期的な悪影響と公費支出のレベルを可能な限り減少させることであった。

英国政府が規制的な政策を採用してしまうと、食肉や牛乳をはじめとして英国の牛から作られる生産物の消費は有害かもしれないとの風評がたち、英国牛肉の安全性への信頼を国内的にも国際的にもおとしめ、畜産業へ深刻な打撃を与えると予想された。かかる可能性を恐れたがゆえに、BSE に関する情報は農漁業食糧省外部に提供されなかった。

1988年にサウスウッド作業部会が設置され、疫学的に感染した動物を人間の食品連鎖から切り離すべきだとの提言があつて以降、ようやく BSE 規制が本格化する⁷。反芻動物飼料（肉骨粉）禁止令、感染牛の殺処分、牛の特定臓器（SBO）禁止令といっ

⁵邦訳は「化学物質問題市民研究会」のウェブサイトにある (<http://www.ne.jp/asahi/kagaku/pico/index.html>)。

⁶エwaldによれば、科学技術に対する態度がヨナス責任論と予防原則を分けている。ヨナスは科学技術の抑制を説くが、予防原則はリオ宣言に含まれる「持続可能な開発」をも肯定しており、そのかぎり科学への信頼は失われていない (Ewald et al. 2001: 35)。

⁷同作業部会の報告書自体、中途半端な勧告にとどまっていた。潜在的に感染した牛の食用利用の規制を謳っていなかったからである。それらの組織もまた病原体を隠し持っているかもしれないし、作業部会メンバーがその可能性にうすうす気づいていたにもかかわらず。

た一連の対策が1989年末までに実施された。しかし、それらはきわめて不十分なものであった。たとえば、SBO禁止令に選ばれた組織は、それらだけが病原体を隠し持っているから選ばれたのではなく、最も除去しやすかったからであり、商品価値が最も低かったからでもある。リンパ節や末端神経は感染確率が高く見込まれていたが、除去するのが難しく、商品価値も高かったので規制対象から除外された。さらに問題なのは、SBO禁止令が生後6ヶ月以下の子牛には適用されなかったことである。成体の牛から子牛への感染がありえないならこの措置も妥当だったが、狂牛病との類似がすでに知られていたスクレイピーが成体の雌羊から子羊に感染することは知られていたのだから、この想定は適切ではなかった。事実、これら禁止令以後1990年代に入ってから感染牛は増え続け、母子感染の疑いは強まり、1988年の禁止令が不徹底ではないか取りざたされた。そこから1996年まではほんの数年の道のりだったのである。

さて、英国政府の対応が後手後手に回り、結局は1996年のBSEパニックを防ぎえなかったのはなぜだろうか。前節の言葉使いを再び導入して答えるならば、一つには、英国政府が「BSEはリスクがゼロだ」との主張に固執し続けたこと、より根本的には科学専門家、消費者、政治家、畜産業者ら関係者のあいだで「最悪のシナリオ」に対する合意が不在であったこと、この二点があげられる。

政策立案者は、BSEが人間に感染するという確たる科学的証拠が不在だからといって、安全宣言を出してしまった。BSEが最初に確認された1986年以後1996年まで、英国政府は何度も、BSEの人間への感染を公の場で否定していた。しかし、牛肉が安全だと主張することは、ミスリーディングだっただけでなく、農漁業食糧省がほかの予防的ステップを採用することをますます難しくしていったのである。多くの予防策が、かかる費用のゆえにではなく、政府の安全宣言を掘り崩す危惧のゆえに避けられていった⁸。たとえ安全宣言に政策立案者の拙速な判断を支える以上の科学的証拠があったと仮定しても、やはりゼロ・リスク戦略は間違いであった。というのも、ゼロ・リスクを獲得目標に設定してしまうと、ひとたび何らかの政策が実行された後に新たに追加策を立てづらくなるからである。つまり、最初の政策への信頼が失墜するうえに、さらに厳しい規制策が次々に求められてしまうのである。

さらに重大なのだが、どこまでの「犠牲」を人々が受け入れるかに対する合意が明確ではなかった。議論の簡素化のために、消費者・市民と畜産業者だけを登場人物としてみよう⁹。消費者は、人への感染を最大限ゼロに近づけると求めるかもしれない。その場合には、1986年遅くとも1988年の段階で感染の疑いのある牛を全頭殺処分する方針が最善とされるだろう。だが、この方針を現実化するには膨大な費用がかかる。他方、畜産業者にしてみれば、牛への感染を最小限にとどめると同時に市場の感染牛が食品として流通する確率を最小にしたいとのぞむかもしれない。そのためには、たとえば感染した牛の群れからは例外なく人間の食用牛には使わない、牛の疑

⁸たとえば機械で骨から分離回収された肉(MRM)禁止策。環境衛生省担当官が、脳髄を除去するために頭蓋骨を砕く作業より優先して頭部の肉を除去すべきだと示唆したが(1990年2月)、これも生かされなかった。さらには、ゼロ・リスクの主張を保持し続けるために、科学者を助言者に選ぶさいにも、政府の政策枠組みを共有しない人は慎重に避けられたのである。

⁹この段落の記述はミルストーンらのデータを基に(Zwanenberg & Milstone 2001: 158)、二つの対極的な立場を仮定して再構成したものである。

わしい組織部位を食品連鎖から排除する、疫学的に感染した牛を人間の食用に用いないなどの規制策が選択されるだろう。これらのオプションはそれほど費用がかからないという利点があるが、全頭殺処分と比較すれば、人間への感染確率は相対的に高い。いずれにしろ、これらの選択のいずれもが、当初より可能であったのである。

たしかに、BSE 対策に予防原則をもつてのぞむのは困難であるし、2003 年に至っても日米で新たに感染牛の存在が報告された事実が示すように、今日なお困難であり続けている。それでも、もし予防原則の精神を生かしていたならば、英国政府にはなおなしうる良策があった。基本原則 5 が示すように、農漁業食糧省が不確実性とリスクを完全に承認し、複数の規制策を費用と便益をきちんと提示し、どの水準までリスクを容認できるかを広く問う選択がありえたのである。

4 予防原則と討議民主主義

前節の分析で得られた教訓は、予防原則がその実をあげるためには、徹底した情報公開と政府、科学者、市民を含む関係者の合意が必要だということであった。すると、予防原則を科学技術と社会との関係を新たに編み直す原理として把握するラレールの立論に説得力が増す。予防原則は、被害に対する科学的証拠が不在の時点で、政治的決定を認可する。つまりラレールによれば、予防原則の採用が意味するのは、環境や健康へのリスク、食の安全といった諸問題を扱うとき、科学的知識に訴えねばならない決定にさいして、科学と政治との関係を再構築するということなのである。とはいえ、そこで語られる政治の内実はいまだ分節されてはいないように思われる。というのも、合意形成のプロセスが不明であるし、それを基礎づける価値にも目が向いていないからである。

英国政府が BSE 対策に失敗した一因として、政策立案者には市民に対するある種の不信感が伏在していた。彼らはずねに市民の「いわれなき」不安を慰撫しようと心を砕いていたのである。かかる市民軽視の姿勢が維持されたままであれば、民主的な合意形成などお題目にすぎず、実態は当局主導の合意の誘導あるいは強制に陥るかもしれない。科学知識を占有する政府と不合理で感情的な反発に流れがちな市民というなじみ深い対立構図を想起できよう。英国のみならず日本においても記憶に新しい「BSE パニック」を顧みるならば、この構図を「大衆蔑視」と糾弾するだけではことは済まない。

すでにいくつかの研究が明らかにしているように、科学的なリスクアセスメント自体が決して中立的な判定ではなく「価値負荷的 (value-laden)」である (Lemons et al. 1997: 234, O’Riordan et al. 2001: 102)。前節で分析した BSE 対策に例を求めてみよう。サウスウッド作業部会は、市民に恐怖を与えず対策費用を可能な限り削減するという公共政策上の目的を社会的・政治的前提としながら、英国食肉乳製品の輸出継続によって得られる経済的利益と引替えに不確実なリスクを受容する可能性について判断しなくてはならなかった¹⁰。その結果、同作業部会は「BSE が人間の健康に及ぼす

¹⁰ミルストーンらはこの社会的前提を指して、リスクアセスメントはつねに社会的・経済的考慮によって

影響はほとんどない」と結論し（『報告書』69）、中途半端な規制策を勧告する内容の報告書を発表するに至る。オリオルダンはこのような研究成果をふまえて、市民参加型の科学を構想する（O’Riordan et.al 2001: 104-8）。たしかに「科学技術の専門的知識の必要」と「公衆を決定過程に参加させる必要」とのバランスは重要であり、予防的アプローチをめぐる「根本的ディレンマ」をなす（Lemons et al. 1997: 233）。だが、ディレンマの指摘が直ちに市民参加型科学に重きを置く理由を与えてくれるとはかぎらない。依然として合意の「ねつ造」のおそれは払拭できないと思われる。

他方で、潜在的な被害者であり、英国にあっては現実的に感染被害者ともなった、一般消費者に正当な発言権を承認せず、政府が同意を調達するだけの受動的な役割しか帰属させない先の構図にも、われわれは抵抗を覚える。この抵抗感は理論的彫琢を受けていない直観レベルにあるかもしれない。しかしながらわれわれは、予防原則にふさわしい政治的決定の原理はこの直観の上に打ち立てられるべきと考える。すなわち、公衆あるいは市民の政治参加に積極的な意義を見いだす政治理論こそが、ラレールには不分明なままに残った「政治」の内実を構成すると思われる。しかもこの直観は、意外かもしれないが、社会心理学のリスク認知研究からサポートを受けることができる。さらには、直観を基礎づけてくれる民主主義理論が存在するのである。

市民参加の可能性をめぐるのは、社会心理学のアプローチから重要な示唆を得ることができる。中谷内は、英国 BSE 対策を例にとり、公衆のリスクアセスメントへの参加は社会心理学的に有効だと主張している。ミルストーンらは、予防的アプローチに必須として公衆衛生担当部局と産業担当部局との分離を強く求めており（Zwanenberg & Milstone 2001: 165）、じっさいに英国ではこの方向で組織改革が進み、リスクアセスメントの信頼性を高めようと努力してきた。だが中谷内によれば、アセスメント担当者を行政当局と分離したとしても、当局への不信が醸成されているときには、信頼回復に至らない。というのも、リスクアセスメントを外部に委託したとしても、そこで獲得される信頼はあくまでリスクアセスメントに限られ、分離したもう一方のリスク管理を担当する行政当局への信頼までもが回復するわけではないからである。英国行政当局のように、一度信頼を喪失したものが、いかに正確なリスク管理を目指しその旨公に宣伝して市民の信頼を取り戻そうとしても、そのようなメッセージ自体が受け入れられない。リスク認知についての社会心理学の研究成果が明らかにするように、否定的評価を覆すには多大な困難を必要とするからである（中谷内 2003: 151-4、Slovic 1993: 319-23）。そこで、リスク管理当局がなにか問題を起こしたとしても、それを監視・制裁するシステムが構築されていると、当局の姿勢や職務遂行にあたっての誠実さを信頼できなくともリスク管理当局が市民を裏切るような背信行為や不正を働かないだろうと期待できる¹¹。この観点から、情報公開と市民参加を位置づけるべきだといっているのである（中谷内 2003: 158）。つまり、リスク管理当局の政策決定過程が十分情

¹¹「フレーミング」されていると述べている（Milstone & Zwanenberg 2001: 108）。彼らによれば、このフレーミング前提を分節し正当化する責任は民主的に説明義務のある政治家に帰されるべきである（Zwanenberg & Milstone 2001: 165）。

¹²中谷内の研究は山岸による信頼研究に依拠している（山岸 1998）。山岸は他者の意図に対する期待としての「信頼」と閉じた集団内での「安心」とを対概念として、理論的にも実証的にも興味深い成果を挙げているが、子細な紹介は紙幅の都合上不可能である。

報公開されているならば、当局の不正あるいは不誠実な行為はすぐに露見して、相応の社会的制裁を受けるだろうし、そもそも市民が決定過程にしかるべき権限をもって参加していれば、市民の期待に背く行為を排除できるだろう。したがって、市民への不信感から政策を誤って信頼を失った政策立案者が信頼を回復するためには、むしろ積極的に市民参加型リスク管理を目指すべきなのである。

以上のように、社会心理学は市民参加型政策決定を帰結主義的に正当化してくれた。とはいえそれは、政治理論にとってはいまだ傍証にとどまるだろう。残された課題は政治への市民参加を基礎づける政治原理の探求である。われわれは、その原理とは討議民主主義 (deliberative democracy)¹² であると考え。討議民主主義とは、論者間の理論的相違を棚上げしていえば、特定の利害調整からではなく、あくまでもっともな理由に基づいた自由な討議の結果獲得される合意こそ民主的決定の正統性を認める民主主義理論である (Benhabib 1996: 68-74, 千葉 1995: 170)。この公的討議には「市民の間にある形態の明白な平等が要請される」(Cohen 2003: 344, 347-8)。つまり、公的討議に参加するものは誰でも主題を設定し、解決策を提案し、実質的に決定に参加する。また、討議への参加は、各人の社会的地位や政治的立場に左右されず、それらが討議に影響を与えてはならない。

この討議民主主義は、もちろん伝統的な西欧民主主義理解に深く根差しているのだが、すでに触れたように、自由民主主義の特質を利益集団の選好や諸個人の利益の追求や取引に求めたり、あるいは単なる多数決主義に還元する民主主義理解へのアンチテーゼとして登場した (千葉 1995: 171)。ドライゼクは、「利益集団自由主義」に堕した自由民主主義は環境危機に対応しきれないと述べている。そのような民主主義の政策決定においては、企業の経済的な利害が優位してしまう傾向が否めず、環境問題に対処しようとしても、利益集団間の利害調整によっては適切な対策が採用されがたい (Dryzek 2003: 476-8)。それに対してドライゼクが期待をかけるのは、環境危機を自らの問題として引き受けて活発な運動を展開するNGOなどである。こういった現実の市民団体の政治参加は、政治決定の正統性を自由な討議とその結論にのみ認める討議民主主義 (言説民主主義) の原型なのである (Dryzek 2003: 484-5)。

このように、討議民主主義は予防原則に必要な政策決定の民主的プロセスへの市民参加を基礎づける理論となりうる。加えて注目すべきなのは、討議民主主義において公的討議に参加するには、相応の討議能力が前提にされることである (Cohen 2003: 346)。そうであれば、討議能力の養成もまた肝要となろう。本稿の関心からすると、科学技術者の非専門家への説明能力と市民の科学的リテラシーを育成するための方策が、討議能力向上の内容をなす。それゆえ、たとえばコンセンサス会議や住民投票などがより積極的に評価されねばならない (O'Riordan et. al 2001: 105)。

以上から政治への市民参加は、一方でリスク認知研究が実証的裏付けを与え、他方で討議民主主義が政治理論としての基盤を提供することが明らかとなった。それゆえ、討議民主主義は、フランスでの予防原則研究が残した理論的空隙を埋める有力な候補になると思われる。

¹²あるいは言説民主主義 (discourse democracy)。

むすびにかえて

予防原則を倫理的に検討する作業はいまだはじまったばかりである。フランスでの研究は貴重な前例として学ぶに値する。だが、そのヨナス批判は再考の余地があるだろうし、リスク論との連携も不分明な部分が多い¹³。残された検討課題の一つに、予防原則の政治的側面における討議民主主義との重ね合わせを加えるよう提案して、本稿を閉じておきたい。

文献表

S. Benhabib, 1996 “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, S. Benhabib (eds.) *Democracy and Difference* (Princeton: Princeton U. P.), pp. 67-94.

J. Cohen, 2003 “Deliberation and Democratic Legitimacy” in D. Matravers & J. Pike (eds.) *Debates in Contemporary Political Philosophy* (London: Routledge), pp. 342-360.

J. S. Dryzek, 2003 “Ecology and Discursive Democracy” in D. Pepper, F. Webster & G. Reville (eds.) *Environmentalism* (London: Routledge), pp. 474-492.

F. Ewald, C. Golier, et N. de Sadeleer, 2001 *Le principe de précaution, Que sais-je?* 3596, (Paris: PUF).

O. Godard, C. Henry, P. Lagadec et E. Michel-Kerjan, 2002, *Traité des nouveaux risques* (Paris: Gallimard).

J. Lemons, K. Shrader-Frechete & C. Cranor, 1997 “The Precautionary Principle: Scientific Uncertainty and Type I and Type II Errors”, in *Foundations of Science*, 2, 207-236.

C. Larrère, 2002 “Le contexte philosophique du principe de précaution”, in: C. Leben et J. Verhoeven (eds.) *Le principe de précaution: Aspects de droit international et communautaire* (Paris: L.G.D.J. Diffuseur), pp. 15-28.

T. O’Riordan, J. Cameron & A. Jordan (eds.) 2001, *Reinterpreting Precautionary Principle* (London: Cameron May).

T. O’Riordan, J. Cameron & A. Jordan 2001, “The Evolution of the Precautionary Principle” in T. O’Riordan et al., pp. 9-33.

T. O’Riordan 2001, “The Precautionary Principle and Civic Science” in T. O’Riordan et al., pp. 95-111.

E. Milstone & P. van Zwanenberg, 2001 “Politics of expert advice: lessons from the early history of the BSE saga” in *Science and Public Policy*, 28, 2, pp. 99-112.

P. Slovic 1993, “Perceived Risk, Trust and Democracy” reprinted in his *Perception of Risk* (London: Earthscan), 2000, pp. 316-326.

¹³本稿ではリスク論をふまえた政策提言型の予防原則を紹介・検討してきたが、たとえばウィングスブレッド声明（1998年）ではリスク論そのものに懐疑的な立場が予防原則として提唱されている。このような事情を考慮すると、予防原則の規範的内容の特定にはさらに慎重であるべきだろう。とはいえ、特定の試みを最初から放棄するよりは、具体的な事例や研究動向に密着しながら研究を進めていく方が、現段階では有望だと思う。

P. van Zwaneberg & E. Milstone, 2001 “‘Mad cow disease’ 1980’s-2000: how reassurances undermined precaution”, in: *Environmental issue report, No. 22, Late Lessons from early warnings: the Precautinary Principle 1896-2000*, pp. 157-167.

岩田伸人 2001 「WTO の予防原則をめぐる考察」『青山経営論集』第 36 巻第 2 号、33-47 頁。

小山佳枝 2001 「国際法上の『予防原則』地位—オーストラリアの国家実行を手がかりとして—」『法学政治学論究』（慶応大学大学院法学研究科）第 51 号、227-62 頁。

中谷内一也 2003 『環境リスク心理学』ナカニシヤ出版。

山岸俊男 1998 『信頼の構造』東大出版会。

千葉真 1995 『ラディカル・デモクラシーの地平』新評論。

堀口健夫 2000 「国際環境法における予防原則の起源：北海（北東大西洋）汚染の国際規制の検討」『国際関係論研究』第 15 号、29-58 頁。

ハンス・ヨナス 『責任という原理』、加藤尚武監訳、東信堂、2000 年。

日本リスク学研究会 『リスク学事典』T B S ブリタニカ、2000 年。

『英国政府 BSE 調査報告書』第一巻、農畜産業事業団仮訳 (<http://lin.lin.go.jp/alice/inq/bseinq.htm>) 2002 年。

* 本稿は日本倫理学会第 54 回大会（2003 年 10 月 11 日 於静岡大学）での研究発表（題目同じ）を基に、柏葉の責任において加筆修正されたものである。当日貴重なコメントをいただいた同学会会員諸氏にこの場を借りて御礼申し上げたい。

「政治的なもの」をめぐって——シュミットとムフ

加藤恵介（山手大学）

シャンタル・ムフは「個人の自由と人格の自律性という自由主義的理想」（ムフ 14）を肯定しながらも、自由民主主義は、その個人主義によって「政治的なもの」を「忌避」しており、民主主義の危機を招いている、という。『政治的なものの再興』においては、カール・シュミットによる自由民主主義の批判を批判的に援用しながら、「自由民主主義を強化していくこと」を試みている。それは、「シュミットとともに思考することによって、シュミットに抵抗していくこと」であり、シュミットとの間にはいくつ重要な差異があることはもちろんである（3-4）。ここではその異同を見ることで、「政治的なもの」の規定に伴う問題を考察する手がかりにしたい。

1

ムフは「シュミットが政治的なものに関して自由主義的な個人主義の欠陥を指摘したのは、正しいと考える」（220）。『政治的なものの概念』によれば、「自由主義の純粹で厳格な原理は政治に特有の概念を生み出すことはできない。あらゆる一貫した個人主義は、個人こそ出発点であり終着点であることを求めるために、政治的なものを否定せざるを得ない」。すなわち「自由主義的な個人主義は、集合的アイデンティティの形成を理解することができず、構成的な社会生活の集合的な側面を把握できない」。「シュミットにとっては、政治的なものとは友／敵関係に関わるものであり、「彼ら」に対抗する「われわれ」の創出に関係するのである」（218-9）。自由主義は、価値観の対立や集合的アイデンティティの問題を、私的領域に限定する。「自由主義は、軋轢を生じるような問題を私的領域に限定することによって、社会における利益の多元性を調節するには手続き上のルールへの合意だけで十分である、との信条を持っている。しかし、政治的なものを消し去ろうという自由主義的試みは、失敗せざるを得ない」。「なぜなら、シュミットが示すように、政治的なものは人間の最も多種多様な営為からエネルギーを引き出しているからである。つまり、「いかなる宗教的・道徳的・経済的・人種的那の他の対立も、それが實際上、友であるか敵であるかにしたがって人間を集団的に分けてしまうほどに強力である場合には、政治的対立に転化してしまう」のである」（220）。

ただしシュミットにおいては、「友・敵・闘争という諸概念が現実的な意味を持つのは、それらがとくに、物理的殺戮の現実的可能性と関わり、その関わりをもち続けることによってである」（シュミット 26）。つまり、シュミットのいう「政治的なもの」は、国家とその戦争の「現実的可能性」に帰着する。それに対して、ムフのいう「多元主義的民主的秩序は、「敵」と「対抗者」との区別に依拠するものと言えよう。そうした区別に従えば、政治共同体の内部で、反対者を、破壊されるべき「敵」として考えるのではなく、反対者の存在は正統的で寛容に処せられねばならない「対抗者」と

して考えていくことが要請される。われわれは、その反対者の考えそれ自体とは論争して行くであろう。だが、そうした考えを擁護する反対者自身の権利については、疑いを差し挟むことはないであろう。ここでは「敵」のカテゴリーが消失することはないが、異なった位置づけを与えられることになる。「敵」のカテゴリーは、民主的な「ゲームのルール」を受容しない人々、そうすることで政治共同体から自分たちを排除する人々に関しては、依然として適切である」(ムフ8)。シュミットとの差異として、「敵」と「対抗者」の区別があり、「政治的なもの」は、あくまで民主的秩序の内部での「対抗者」との関係をめぐる論じられることになるが、ムフにおいても「民主的な「ゲームのルール」を受容しない人々」は「敵」なのである。すると、この「ゲームのルール」の範囲がいかなるものであるか、またこれと相関して、どの範囲の人々が「敵」として排除されるのかが問題になるであろう。彼女の論述は、政治共同体内部での「対抗者」との関係に限られており、彼女のいう「敵」が、どのように扱われるべきかは論じられていない。

ムフは、民主主義を同質性によって特徴づけるシュミットを部分的に援用する。彼女は「「実体としての民主主義」というシュミットのヴィジョン」とケルゼンの「手続き的性格と機能作用を強調した民主主義のヴィジョン」(257)を対置し、その両者に、取るべき点を見ている。「ケルゼンの見解で適切な論点があるとするれば、それは、単一かつ同質的な一般意志がおよそ不可能な条件を想定して、そのなかにあつてなお同意の達成を可能とするような手続きの必要性を主張している点である。しかしながら、彼の冒している誤謬は、そのことによって民主主義を単なる手続きの問題へと還元してしまった点である。他方、シュミットについていえば、同質性なくして民主主義は存在し得ないのだと、彼が主張するとき、それはある程度まで正しい」(258)。一方、シュミットの問題は「彼が政治共同体の同質性を本性上、実体的なものとして捉え、多元主義を許容する余地を全く残していないという点にある」(259)。ムフは、「単一かつ同質的な一般意志」の不可能性から出発するが、だからといって民主主義を中立的な手続きへと還元することも否定する。民主主義秩序の基礎に成員の何らかの同質性が要請されるが、これは、個人の多元性を許容しないような実体的な共通善であつてはならない。ムフによれば、「シュミットのいう同質性の要請を受け入れつつ、同時にそのような同質性を、一定の政治原理に対する同意によって構成されるものとして解釈し直すことが可能だと思われる。民主主義のシティズンシップに必要な共通実体を提供するのは、こうした政治原理への帰属意識に他ならない」。「自由民主主義体制の政治原理に対する忠誠こそが、民主主義の平等に必要な不可欠な同質性の基礎を提供するものとして見なされるべき」(259-60)であり、「その当該の政治原理とは、いうまでもなく自由と平等の原理に他ならない」。この原理が、無条件に普遍的なもの、つまり歴史的、共同体的に規定されない普遍的な「個人」に結びつくものではなく、西洋の政治的伝統に固有のものをムフは認めている。「かりに平等と自由がわれわれにとって中心的な意味づけであるとの命題を受け入れることができるのであれば、その理由は、われわれが、民主主義社会において主体として構築されてきた事実のゆえであり、またその体制と伝統にあつては、これらの価値が社会生活の中心に位置づ

けられてきた事実のゆえである」(104)。また政治共同体を、まったく共通善を欠いた中立的なものに見なしているわけでもない。「多元主義と個人の諸権利を擁護する点」でロールズを擁護しつつも、「共通善に関するあらゆる観念の拒否」を批判し、「正の優位性」も「平等と自由」という「自由民主主義体制の共通善」に基づくものとする。ただしこの「共通善」は「倫理的」にではなく「純粋に政治的な仕方」で理解されねばならない、という(92)。「政治的なもの」は、彼女においては「われわれ」の創出(99)「権力と敵対関係の次元全体」(283)である。

つまり、ここでの「共通善」の特徴は、行為の実質的内容を規定するのではなく、ムフがオークショットの「レス・プブリカ」を援用しているように、「そこで事細かに措定されるのは行いではなく、どのような行いをするかの選択に際して承認されるべき諸条件である」(134)ことである。これが「倫理的」にではなく「政治的」に理解されねばならない、とは、「自由と平等」が、単に個人に属する権利としてではなく、「われわれ」の構成、すなわち「レス・プブリカ」との同一化を通じて作り出される政治的アイデンティティ(140)における、集合的な同一化に関わる概念として考えられるべき点を意味するのであろう。「ある社会的行為主体に権利が認められるのは、特定の社会関係に織り込まれたその当人の帰属性を通じてのことであって、社会の外部にある個人としてではない」(194)。すると、個人の権利も、権利を単に独立した個人に帰属するものとするによっては、正当に考慮されないことになるだろう。

ムフは、政治共同体内部の「対抗者」と「敵」を区別したが、「対抗者」とみなされるのは、「自由と平等」という原理への忠誠を持つという範囲内での反対者のみであり、この忠誠を持たない者はやはり「敵」であることになる。「それらの原理をめぐっては多種多様な解釈が可能」(260)であり、政治共同体内部での「敵対関係」とは、「敵」との間ではなく同一の原理に忠誠を持つ「対抗者」との間での解釈の差異にすぎないことになる。

したがって、ムフにおいても、「多元主義の限界」がある(262)。これについてもムフはシュミットを援用している。シュミットによれば、コールやラスキの多元的国家論は「主権思想の持つ本来の政治的意味」をつかみそこねている(シュミット38)。「彼らの多元論の実体は、国家という主権的単位、すなわち政治的な単位を否定して、個々人が多数の異なった社会的結合・連携の中で生きるものであることを、繰り返し強調する点にある」(38)。個々人は、宗教団体、国家、労働組合、家族、スポーツクラブといった「諸団体」の成員であり「これらの団体の一つとして、それが、無条件で決定的かつ主権的であるとはいえない」(39)。国家は「一利益社会」であることになり、そこには「政治的なものの明確な定義」が欠けている(45)。しかし「政治的な単位」は、ただ「友・敵結束の現実的可能性」によってのみ規定されるのであり、政治的単位としての国家は「交戦権」を、「敵」を決定し「公然と人間の生命を意のままにする」権限(46-8)をもつ。「人間の物理的生命を支配するこの権力によって、政治的共同体は、他のあらゆる種類の共同体ないし利益社会よりも上位に立つ」(52)。「多元的国家理論は、自由な個人および個人の自由な諸団体への奉仕において、あの団体この団体と次々に繰り出すことより他には、結局何もしておらず、そのさい、問題や

葛藤が全て、個人の立場から決定されるのであるから、多元的国家理論は、まったく自由主義的個人主義の枠を脱していないのである」(46)。つまり、「友・敵結束」としての「政治的なもの」は、「現実的可能性」として交戦権を持ち、「人間の物理的生命を支配する権力」を備えた国家においてのみ具現されている。国家のみが絶対的権力を備えているという理由によって、国家は他の共同体と区別されるのである。

シュミットには、この点について「倫理的」な観点はなく、いわば現実主義しかないように見えるが、政治に倫理を回復することを目指すムフは、このシュミットの批判を援用する。ムフにおいても、ラスキやコールのような多元主義者によれば「各個人はそれぞれ、多くの共同体および協同社会の成員となっており、そしてどの共同体および協同社会も、他の共同体および協同社会に対して、何ら優位に立つものはない。こうした理解に基づいて、彼らは、国家を宗教団体や職能集団と同じタイプの協同社会とみなし、個人が国家に対して優先的な義務を負うのだとは考えない」(ムフ 262)。このような想定は、「シュミットにいわせれば、紛争解決における重要な役割を、つねに個人へと帰属させてしまう自由主義的個人主義に典型的な構想である」(262)。これは、政治的なものの本質が理解されていないことに拠る。ムフは、「政治的共同体のもつ特殊性を主張している」点でシュミットに同意する。「私の見解によれば、多元主義を擁護する議論が、政治共同体としての国家へのわれわれの参加を他の形式の社会的統合と同一レベルに位置づけた議論へと転化してしまうようなことがあってはならない。政治的なものに関する思考には、つねに多元主義の限界に関する承認が伴う。正統性原理のレベルで対立が存在する場合、それらの対立的な諸原理は、同一の政治共同体内部で共存することは不可能である。すなわち、国家に備わる政治的なものの現実が自動的に消失でもしない限り、そうした正統性原理レベルでの多元主義はあり得ない」(263)。「文化的、宗教的、道徳的な別の次元での多元主義」は、「多種多様な諸政党の多元的存在」と同様、認められるが、「こうした多元主義も、近代民主主義の集団的存在様式に適合的な諸種の制度や原理を結晶化させた「倫理国家」としての前提条件から、国家への忠誠を要求される」(263)。

ムフは、多種多様な共同体への帰属と集合的アイデンティティの重要性を強調するが、政治的共同体への帰属は、それらと同列なものではない。「自由民主主義体制の政治原理」への忠誠による、政治共同体の一員としての「政治的アイデンティティ」は、そもそも「敵」ならざる政治共同体内部の「対立者」であるための資格を形成していることになり、それ以外の複数的なアイデンティティは、政治共同体への帰属を前提として、その枠内で維持されるものということになる。しかし一方で、「国家に備わる政治的なものの現実が自動的に消失でもしない限り、そうした正統性原理レベルでの多元主義はあり得ない」とムフがいうとき、これはシュミットにおけるのと同様に、現実において国家のみが絶対的権力を持っている、あるいは持たねばならないという現実的理由によるように見える。「明らかに多元主義は決して全体的ではあり得ない。なぜなら、それは一つの法的秩序と公的権力を必要とするからである。カール・シュミットによって批判されたいくつかの多元主義者—G・D・H・コールや初期のハロルド・ラスキの見解とは異なって、国家は単に諸団体の中の一つになるわけには

行かない。つまり、国家は至上性を持たねばならないのである」(197-8)。つまり、ムフが、「多元主義の限界」を語るのは、「自由民主主義体制の政治原理」すなわち「万人の自由と平等」という価値への倫理的コミットメントによる限界づけなのか、それとも、シュミットにおけるような、国家のみが絶対的権力を持つ、あるいは持たねばならないという、倫理的次元を欠いた現実上の理由によるのだろうか。この二つは、「近代民主主義の集団的存在様式に適合的な諸種の制度や原理を結晶化させた「倫理国家」としての前提条件」において結びつき、そこから「国家への忠誠」が要求される(263)。しかし、「レス・プブリカ」は既存のヘゲモニーの所産、つまり権力関係の表現であって、それに対しては異議が申し立てられうる」(139)。すると、どの程度民主主義の原則が制度化されていれば、国家は「倫理国家」として忠誠を要求しうるのだろうか。それは単に形式的な制度化で事足りるのだろうか。

「近代民主主義の多元主義が、手続きに関する同意を唯一の制限措置とした全体的多元主義であると想定する論者たちが忘失しているのは、そのような「規制的」ルールが意味を持つためには、「構成的」ルールとの関連性が要求されるという事実である。この構成的ルールは、当然、規制的ルールとは別種のカテゴリーに属する。近代民主主義は、何人かの論者たちが想定しているような、「相対主義的」な世界観との密接な関係に立つものでは決してなく、民主主義の「政治原理」を構成する自由や平等といった一定の「諸価値」の肯定を要請する。こうした一定の諸価値の肯定を前提としてはじめて、公／私の区別、教会と国家の分離、国法（世俗法）と宗教法の分離を必要不可欠な契機とする人間の共存様式が構築されるのである。これらの諸原則は、民主主義革命の基本的成果に属するものであり、多元主義にとっての存在条件でもある。それゆえ、多元主義の名の下に、こうした諸原則に対して疑義を呈することは許されない。イスラム教のような宗教的統合が現代のわれわれに課している問題も、まさにこの点にあるとあってよい。彼らは、近代民主主義の基本的成果であるこうした諸原則の受容を峻拒する姿勢をとっている」(264)。「宗教を私的領域へと限定づけることは、今日、イスラム教徒に受諾させるべき重要な課題となっているが、しかしそれは、キリスト教会の場合にも、かろうじて保たれているにすぎない」(265)。この「構成的」ルールを守らないものは、政治共同体内部の「対抗者」ではなく、「敵」になることになる。「多元主義にとっての存在条件」である原則を否定する者は、多元主義の制度を維持するためにも認められない。「宗教を私的領域へと限定づけ」ず、民主主義の諸原則を受容しない「イスラム教徒」は、「民主主義国」にとっての「敵」として位置づけられることもありうることになる。この「敵」との関係はいかなるものになるのだろうか。ムフは政治共同体において受容されない「敵」との関係については論じていない。それはシュミットのように、戦争に帰着することになるのだろうか。

「公／私の区別」は、ムフにとっても、守られるべき「諸原則」を構成するものである。すると、ムフにおける「公私の区別」は、同じく公私の区別によって構成されるリベラリズムにおけるそれとは、どの点で異なったものなのだろうか。

ムフは、自由主義者の「政治的なるものの次元の回避」を、「公的領域における合意を確保するために、多元主義と意見対立を私的領域の問題へと格下げしてしまう」こ

とに見ている。「合理的」合意の諸条件を創出するために、あらゆる論争的な争点が政策課題から切り離されている」ために「諸個人は、「破壊的」な情念や信条をはぎ取られた存在となる」(282)。自由主義は「人間の行為を突き動かす力としての情念」の役割を否定し、「私が、「政治的なもの」と呼ぶ、権力と敵対関係の次元全体を消去してしまう」(283)。

フェミニズムによる、「自由主義が近代のシティズンシップを男性と同一化された公的領域として構成し、一方女性を私的領域へと追いやることによって公的領域から排除した」(160)という批判をふまえて、ムフはいう。「近代的シティズンシップの公的領域は、分断と敵対関係を認知せず、私的なあらゆる個別性と差異とを放逐する形で、普遍主義的かつ合理主義的な仕方で構築されてきた。したがって公／私の区別は、個人の自由の主張の中心であったのだが、他方では強力な排除の原理としても働いた。実際、私的なものと家庭的なものとの同一化を通じて、その公／私の区別は女性の従属に重要な役割を果たした」(167)。しかし「自由主義的に構成されている公／私の区別の問題は、それを放棄することによってではなく、それをより適切な仕方で再定式化することによってのみ、解決されるだろう」(167-8)。それは、新たなシティズンシップの概念の構想による。それは「近代の多元主義的な民主主義の政治的諸原理、つまり万人の自由と平等という主張と、一致するような政治的アイデンティティの形態のシティズンシップ」である。「そのシティズンシップは、人々が異なった善の構想を背景に多くの異なった営為に従事しつつ、しかも一定の倫理-政治的な諸価値の解釈を所与のものとする共通の帰属意識によって結ばれている、人々の共通の政治的アイデンティティとなろう。シティズンシップは、自由主義においてそうであるように、数あるアイデンティティのなかの唯一のものではなく、また市民的共和主義の場合のように、他の諸々のアイデンティティ全てを圧倒するような支配的なものでもない」。それは「社会的行為主体の異なった種々の主体位置に影響を与える節合の原理」であり、「この観点では、公／私の区別は放棄されないまでも、異なった仕方で構成される。その区別は、別々の分離した領域に対応するものではない。あらゆる状況において「公」と「私」は遭遇するのである」(168)。「多元主義といっても、それは、善に関して競合する全ての構想が、公的領域への介入を試みることなく、平和的に共存する状態を意味するのでは決してない。私的領域と公的領域との境界は、所与として決定済のものではなく、不断に構築され変化していくものである」(102)。

すると、リベラリズムとの違いは、「私的領域と公的領域との境界は、所与として決定済のものではなく、不断に構築され変化していくものである」点に求められよう。ただし、ムフはリベラリズムが「合理的」合意のために、「人間の行為を突き動かす力としての情念」の役割を否定した、と述べるが、ムフにおいても、「敵」ならざる「対抗者」として認められるのは、「自由と平等」への忠誠に基づく「政治的アイデンティティ」と矛盾を来さない限りでの集合的アイデンティティであり、ここでも非合理的な情念に基づく集合は、「公的領域」に現れえないのではないだろうか。シティズンシップは、「他の諸々のアイデンティティ全てを圧倒するような支配的なものでもない」としても、これと合致しないものを排除するより上位のアイデンティティとなり、ある

いは「節合の原理」として他のアイデンティティに対してメタ・レベルに立つのではないだろうか。すると、国家が民主主義を制度化した「倫理国家」と認められる限りで、国民への帰属が、他の多種多様なアイデンティティより上位に立つことになるのではないだろうか。

2

ムフによれば、「自由主義的思考は、その拠って立つ個人主義のせいで、集合的アイデンティティの形成を理解することができず、それゆえに必然的に政治的なもの問題に対して眼を塞いでしまっている」(244)。「個人主義の枠組みは放棄されなければならない」(194)。彼女は、前近代的な「有機体論的・全体論的な社会の構想」へのオルターナティブが「自由主義的な理論に支配的な個人主義的構想しかない、という考えを受け入れない」。「個人を単子(モノド)として、つまり社会に先立って存在し社会から独立して存在する「負荷なき」自己として理論化するのではなく、むしろ「主体位置」の集合によって構成され、多種多様な社会関係の内に深く定位される一つの場として理論化する必要がある」。「個人を、数多くの共同体に所属する成員、また多種多様な帰属意識の集合的形態への参画者として、理論化する必要があるのである」。「社会的権利という理念は、特定の共同体に帰せられる「集合的権利」という観点から理解される必要がある。ある社会的行為主体に権利が認められるのは、特定の社会関係に織り込まれたその当人の帰属性を通じてのことであって、社会の外部にある個人としてではない」。「人権という抽象的な普遍主義は、特定のアイデンティティを否認し、特定の共同体に当てはまるある種の集合的アイデンティティを抑圧するように使用されるのである」。しかし、ムフは本質主義的な固定的なアイデンティティによる決定を批判する。「個人性というものを、つねに相互に破壊する多種多様な帰属意識と集合的アイデンティティの交差によって構成されるものとして、想定しうるに違いない」(194-5)。

ムフは、「脱構築主義」から引き継いだ「統一的主体に関する合理主義的概念への批判」を唱える。これは「主体を、脱中心化され脱全体化された行為者としていく理論である」。「主体は、多種多様な主体位置の結節点において構築され、これらの種々の主体位置については、なんらの先験的ないし必然的關係は一切なく、それらの接合は、ひとり支配的な慣習の帰結に他ならない。その結果、いかなるアイデンティティも決定的な仕方では確立されているということはない」(23)。したがってムフは、「負荷なき自己」に対する共同体論者による批判に同意するが、共同体論者に与するわけではない。「ここで重要なのは、「単一的な負荷なき自己」から同じく「単一的な位置づけられた自己」へと移行することではない。むしろ問題をはらんでいるのは、単一的な主体の理念そのものなのである」。「多くの共同体論者たちは、われわれが、経験論的に、また地勢学的にすら規定された唯一の共同体に帰属し、またこの共同体は単一の共通善の理念によって統合されうると想定しているように思われる。しかし実際にはわれわれは、つねに多数の矛盾を含んだ主体なのであり、多種多様な共同体——現実には

れわれが参与する社会関係やそれらによって規定される主体位置ほどの数にのぼる共同体——に住む住人でもある。これらの共同体は、さまざまな言説によって構築されており、またそれらの主体位置の交差するところであらうじて一時的に縫合されているだけである」(41-2)。

このように、統一的な主体の概念が脱構築される。しかし、一般に「自由」という概念は、統一的な「主体」概念と結びついているのではないだろうか。すると、「主体」が脱構築される時、「自由」が何を意味するのか、問い直されなくてはならないことにならないだろうか。

ムフは「自由」の概念について、「個人の自由」と「政治的自由」の節合が必要であると論じる(74)。それは、コンスタンという「近代人の自由」すなわち「私的独立を平和裡に享受すること」と「古代人の自由」すなわち「集団的な権力の行使への積極的な参加」、あるいはバーリンのいう「消極的自由」と「積極的自由」の節合(73)である。参照されるのは、この両者を必ずしも対立するものではないとするスキナーのマキャベリ解釈である。「マキャベリは『ディスコルシ』で、自由とは人間が自分固有の目標を、つまり各自の「好み」を追求する能力であるという自由の概念を提唱しながら、同時にそうした個人の自由を行使できないようにする強制や隷属を回避するのに必要な条件を確保するには、一定の公務を果たし、必要な徳を陶冶することが是非とも必要であると主張する」(74)。スキナーによれば、マキャベリの自由の概念は、バーリンの「消極的」自由でありながら、「積極的」自由を内含している。「個人的自由に関するきわめて近代的な考え方が、古代的な政治的自由の概念と接合されている」(40-1)。

しかし、このような「積極的」自由と「消極的」自由は両者ともに、「統一的主体」の前提の下にあるのではないだろうか。したがって、両者を節合した自由概念も、統一的主体が脱中心化され、脱構築されるべきだとしたら、規定され直されねばならないのではないだろうか。

ムフは、近代の政治的前提としての「自己決定」を、手放すことのできないものとして維持しようとする。シュミットが批判されるのはこの点においてである。シュミットにおいて批判されるべきは、「近代性」を認識していないこと(240-1)であり、これが意味するのは、多元主義と個人の自由である(242)。シュミットが両立し得ないものとして否定したのとは逆に、「民主主義の同一性の原理と自由主義の多元性の論理の節合」(243)が、完成されることのない終わりなき抗争において、追求され続けねばならない。合理主義の構想は幻想にすぎないが、「自己決定」の観念は維持されねばならない(247)。そこから「個人」のような近代の重要な概念を、個人主義の問題構制から引き離して、まったく別の領域で再考すること」が可能になる(248)。つまり、「主体」の脱構築に伴って、「個人」の概念も、「まったく別の領域で再考」されねばならない。しかし、「自己決定」としての「自由」概念それ自体が、「現代思想」によって「主体性の形而上学」として批判されてきたものに他ならないのではないだろうか。「自己決定」概念が維持される限り、「統一的主体」は脱構築されたことにならないのではないか。あるいはこの「自己決定」もしくは「自己」に、いわば統一的性

格を欠いた新たな性格付けが与えられるのだろうか。また、「合理性」が否定された上で「自己決定」が強調されるとき、それは決断主義を意味するのだろうか。

ハイデガーの自由についての教説を論じた『自由の経験』において、ジャン＝リュック・ナンシーは、「倫理=法=政治的なものと哲学的なものの中で、事実上の離婚が起こった」（ナンシー 51）という。「今日では、倫理や法や政治のレベルで自由を要求したり擁護したりするほどありふれたことはない。「その一方で、「自由」と呼ばれるもののほど、その本性と賭金が明確にも、問題にもされていないものはない」（51）。「一方には、その実践的定義において比較的精密な諸規定の全体があり、それが諸自由であり、権利と自由特権の一覧表である。「そしてもう一方に自由の「理念」がある。この理念は、諸自由によって呼び求められ約束されているのだが、何を表象しているのか、「人間」の「本質」に関して何を提示するのかはほとんどわかっていない」（52）。

これは、二種類の拘束によるものである。「第一の種類は自由の一般的な観念——それはつねに多少とも自由意志の観念である——の自明性の内にあり、それはこの自由の諸権利を守る必要があるという倫理的な自明性と結びついている。それは自明であるがゆえに、その根拠について問う必要はない」（54）。第二の拘束は、哲学自体の内にあり、第一の拘束の理論的包摂をなしているものである。「自由についての哲学的思考は隅から隅まで主体性の存在論の規定に従属していた。主体性の存在論においては存在は表象の基体として立てられて」（56）いる。「自由は、自己への現れという行為の根本様態としてのみ考えられてきた。「この力の現勢化——それは実は主体を創設する身ぶりなのだが、——は自らを自由と考える、つまり、自己に現れる力、あるいは表象に従って自己規定する力として、そして表象（の主体）として、自らを考える。その論理的帰結として、自由は行為=現実の可能化であるとされる。ところで、これは、意志をカントのように…「その表象によって、これらの同じ表象の实在の原因となる力」として定義するならば、自由な意志として自己規定する自由以外の何ものでもない。主体性の存在論にとっては自由は、（自己の、それゆえ世界の）表象の力としての自己表象（再-現前）の行為である（それはそれゆえ存在でもある）。それは自由な表象（我の意志・裁量にしか依存しない）の自由表象（そこでは我は主権的に自我自身に達する）である」（57）。

このようにナンシーは、「自己決定」としての「自由」概念を、主体性の形而上学の帰結として規定し、この拘束を免れた自由についての思考を構想している。統一的主体としての個人が脱中心化され、脱構築されるならば、「自由意志」「自己決定」や「権利」としての「自由」概念もまた、脱構築される可能性があるだろう。ただし、その政治的帰結が、必ずしも有益なものであるか否かは明らかではない。ナンシーのいう「倫理=法=政治的なもの」と「哲学的なもの」の「離婚」には、相応の理由があるようにも思われるのである。

引用出典

シャントル・ムフ『政治的なるものの再興』千葉・土井・田中・山田訳、日本経済評論社。

カール・シュミット『政治的なものの概念』田中・原田訳、未来社。

ジャン=リュック・ナンシー『自由の経験』澤田訳、未来社。

現在の日本におけるスピリチュアルペイン理解をめぐって

千葉胤久（東北大学）

はじめに

現在わが国においても、特に終末期医療における緩和ケアの現場を中心に、スピリチュアルペインとそれに対するケアであるスピリチュアルケアが重要な問題となってきた。しかし、「スピリチュアルペイン」、「スピリチュアルケア」と表記されることが多く、訳語自体が定まっていないことに端的に表われているように、それらの語が使用される際の意味内容には依然としてあいまいさと混乱が見られるというのが現状である。こうした現状が、スピリチュアルペイン・スピリチュアルケアを、どことなくとらえどころのないものになっているように思える。

本論は、スピリチュアルペイン・スピリチュアルケアに見られるあいまいさ、とらえどころのなさを解消し、問題を明確化することを目標とする一連の議論のための準備作業、ないしは試論と位置づけられるものである。本論では、まず、スピリチュアルペイン理解の現状を整理した上で、スピリチュアルペインとそれ以外の痛みとの相違という問題に着目し、それを手がかりにして、スピリチュアルペインというものの意味内容を明確化するための構図を獲得することが試みられる。次に、スピリチュアルケアの問題をとりあげ、従来行われてきたスピリチュアルペインの構造分析を参照し、スピリチュアルケア実践の方針がいかん立てられているか確認し、最後にそれらの議論も踏まえて、従来のスピリチュアルケアに含まれている問題に言及する。

1. スピリチュアルペイン理解の問題

1.1 現在の日本におけるスピリチュアルペイン理解

もともとはキリスト教的死生観を背景としてもつスピリチュアルペイン・スピリチュアルケア¹が日本においても問題とされるきっかけとなったものとしては、ひとつには、シシリー・ソングースのホスピスの思想が日本に紹介されたことを挙げることができるが、いまひとつの大きな影響としてはWHO（世界保健機関）による痛みの規定のなかに「スピリチュアル」な痛みが明記されたことを挙げることができる。

WHOは、『がんの痛みからの解放とパリアティブ・ケア』²の中で以下のように述べている。

¹中里巧「スピリチュアルケア」、近藤均他編『生命倫理学事典』、太陽出版、2002年、350頁参照。

²世界保健機関編『がんの痛みからの解放とパリアティブ・ケア』（武田文和訳、金原出版、1993年）48頁以下。

「パリアティブ・ケアは、すべての人間の全体的な福利にかかわるため、パリアティブ・ケアの実施にあたっては人間として生きることが持つ霊的な (spiritual) 側面を認識し、重視すべきである」³。

そして、このように緩和ケアにおけるスピリチュアルな面でのケアの重要性を指摘した上で、「スピリチュアル」ということを以下のように定義している。

『『霊的』とは、人間として生きることに関連した経験的一側面であり、身体感覚的な現象を超越して得た体験を表す言葉である。多くの人々にとって『生きていること』がもつ霊的な側面には宗教的因子が含まれているが、『霊的』は『宗教的』と同じ意味ではない。霊的な因子は身体的、心理的、社会的因子を包含した人間の『生』の全体像を構成する一因子とみることができ、生きている意味や目的についての関心や懸念とかかわっていることが多い。とくに人生の終末に近づいた人にとっては、自らを許すこと、他の人々との和解、価値の確認などに関連していることが多い」⁴。

この定義には三つの要素を指摘することができる。まず第一に、それは「身体感覚的な現象を超越して得た体験」を意味するということ。第二に、「人間の『生』の全体像を構成する」ものであること。そして、第三に、「生きている意味や目的についての関心や懸念とかかわっている」ということ。以上の三点である。現在のわが国での臨床の現場での「スピリチュアル」理解は、WHOが示したこの定義を下敷きとしながら、各種の研究会での事例検討などを通じて深められつつあるところであるが、先に挙げた三つの要素のうち、最も具体度の高い第三の要素を中心とした理解が一般的であるように思われる。例えば、終末期の病者のスピリチュアルペインの具体的内容として以下のようなものが多く挙げられることからそのことはうかがえる。人生の意味・目的の喪失、衰弱による活動能力の低下や依存の増大、自己や人生に対するコントロール感の喪失や不確実性の増大、家族や周囲への負担、運命に対する不合理や不公平感、自己や人生に対する満足感や平安の喪失、過去の出来事に対する後悔・恥・罪の意識、孤独、希望のなさ、あるいは、死についての不安といった広範な苦悩⁵。またこれ以外に、スピリチュアルペインを「自己の存在と意味の消滅から生じる苦痛」⁶と定義する試みにも、「生きている意味や目的についての関心や懸念とかかわっていること」が主な参照内容とされていることがうかがえる。現代のわが国では自らを特定の宗教の信者として同定する者が少ないという現状からしても、超越者との関係を含む第一の要素から出発して理解していくことは難しく、その意味で第三の要素からアプローチしていく理解の仕方は妥当なものであると言えるだろう。

ただ、ここにスピリチュアルペインということがどことなく捉えどころのないものに感じられる一つの理由があるように思われる。例えば、「スピリチュアル」を「霊的」

³ 『がんの痛みからの解放とパリアティブ・ケア』、48 頁

⁴ 『がんの痛みからの解放とパリアティブ・ケア』、同頁。

⁵ 森田達也ほか「終末期がん患者の希死念慮と身体的苦痛・実存的苦痛」、『ターミナルケア』Vol.10 No.2、三輪書店、2000 年、177-178 頁参照。

⁶ 村田久行「スピリチュアルケアの原理と実際」、日本死の臨床研究会編『死の臨床 10 スピリチュアルケア』、人間と歴史社、2003 年、170 頁。

と訳した場合、それは第一の要素や第二の要素、特に第一の、超越者との関係を内容として含む要素に関して共通の理解が得られてはじめて「霊的」ということの理解の枠組みが得られることになるが、先ほども述べたような現状からして、第一の要素に関する共通理解は得られていないと言わざるを得ない。「霊的」と訳すことに多くの者が違和感を感じる理由はここにある。したがって、いきおいスピリチュアルペイン理解は第三の要素を中心としたものになるが、第一の要素、第二の要素の理解を棚上げにしたままにその理解を進めるとき、スピリチュアルペインと心的・精神的痛みとの区別はあいまいなものになっていくことになり、このことがさらにスピリチュアルペインを捉えどころのないものにしていく。

1.2 心的・精神的苦痛との違い

スピリチュアルペインは、心的・精神的苦痛と区別されて導入されたものであるはずなのに、その違いがどこにあるのかはつきりしないところに、スピリチュアルペインのとらえどころのなさがある。例えば、緩和ケアの看護学に関するある教科書における心的痛みの説明の箇所と、スピリチュアルペインの説明箇所を見比べてみると、そこに具体的に記されている痛み・苦痛の内容は、どちらも死の不安、自己コントロールを喪失することによって他者に依存しなければならないことへの怒りなど、ほとんど同様のことが記されている、ということがある⁷。このことは何を意味するのだろうか。また、同じ内容のことが心的苦痛とも呼ばれ、スピリチュアルペインとも呼ばれるがゆえに、両者は重なり合うところがあり、はつきりと区別することはできない、と言われることになる⁸。では、一体その違いはいかなるところにあるのであろうか。

両者の違いに言及する際には、同時に、いま見たように「両者は重なり合うところがあり、はつきりと区別することはできない」と言われることが多いのだが、こうした表現につられてわれわれは、両者の関係を重なり合う部分をもつ二つの集合のように考えがちである。しかし、このような理解の仕方が混乱のもととなっているように思われる。ここでは、心的苦痛もスピリチュアルペインも、その両者はまさにトータルペインとして一体なのであり、それ自体として区別されるわけではないということを経験に入れて理解を進める必要があるように思われる。この観点からすれば、心的苦痛は、自己の死という本来答えのないものに関わって生じてくるとき同時にそれはスピリチュアルペインとなる、と行うことができるであろう⁹。スピリチュアルペインは、心的な痛みと区別されるにしても、それは心的痛みを通じて現象すると言ってもよい¹⁰。

⁷平山正美編『新体系看護 35 生と死の看護学』、メディカルフレンド社、2002 年、48-53 頁。

⁸例えば、窪寺俊之『スピリチュアルペイン入門』、三輪書店、2000 年、55 頁参照。

⁹この点に関して、窪寺は「早く元気になって自宅に帰りたい」という言葉の中に、心的苦痛、社会的苦痛、そしてスピリチュアルペインが多重に現われていることを具体的に論じている。窪寺俊之『スピリチュアルペイン入門』、同頁参照。

¹⁰あるいは、ここにおいては先に示したWHOの定義のうちの第二の要素、すなわち、「人間の『生』の全体像を構成する」ものということを経験した理解が必要であるかもしれない。鈴木大拙が『日本の霊性』において示した「霊性」理解を参考に「全体像を構成する」ということの意味を解釈するならば、スピリチュアルペインこそトータルペインの別名であるということになるであろう。「精神または心を物（物質）に対

死を忘れて生活している者の目から見れば単に心的な痛みと呼ぶだけでよいものであっても、それが死という自己の意味や価値の喪失と結び付けられて理解され、意味づけられねばならないとき、同じ内容のそれがスピリチュアルペインとして際立ってくる。このことを以下の事例を通じて具体的に検討してみたい。ALS（筋萎縮性側索硬化症）で人工呼吸器を装着し、訪問看護をうけながら在宅で療養している患者さんが、あるとき訪問看護師の「本当に何がしたいんですか？教えてください…」という問いかけに「高島屋でブラウスが買いたい」と答えた。気管切開し人工呼吸器を装着、「鼻腔栄養、膀胱ろうから排尿、コミュニケーションはまばたき、アイコンタクト、文字盤を使用」という状態から考えて外出は不可能に思われた。しかし、「常に死の恐怖と隣り合わせの生活を強いられ、その息苦しさは中々人に理解してもらえないさらなる苦しみの中で生きて」いるこの患者さんの「本当にやりたいこと」の訴えを受け止めた看護師たちが、周到な準備を重ね、高島屋での買物を実現した、という事例がある¹¹。この事例の紹介にあたってつけられた表題は「訪問看護の中のスピリチュアルケアの実践－夢の高島屋－」というものである。この事例を「スピリチュアルケア」と呼ぶことができるのか疑問をもたれるかもしれない。確かに、デパートで買い物をしたいという欲求はそれだけを取り出してみれば、表面的な心的欲求であり、皮相なものであると言えるかもしれない。しかし、それはこうした事例を文書において読むわれわれの多くのように、とりあえずは死に直面せずに生活している者の目から見た場合のことであって、その場合にはそれは単なる心的な欲求であり、それが満たされないことは表面的な心的な痛みであるにすぎない、ということになる。これに対して、その欲求を満たすことが自らの存在の確認を意味すると考えられる者の目からするならば、単なる心的欲求ではなく、スピリチュアルな痛みということになる。この事例における患者さん本人、あるいはその患者さんのことを理解しているであろうと思われる看護師たちの目からみれば、これはスピリチュアルペインであるということになるのである。二つの痛みの違いは、言うならば、観点の違いにあるということができるであろう。

このように見てくるならば、死と直面している病者のための終末期医療の現場においては、その心的苦痛は多くがスピリチュアルペインと見なされるべきものになるのであって、その意味で、先に取り上げた緩和ケアの教科書における心的苦痛の具体的内容の記述とスピリチュアルペインの具体的内容の記述がほぼ同じものになっているのは、決して教科書執筆者の混乱によるのではなく、むしろ当然のことであるということができる。

また、ここで心的な痛みに関して述べたことは、同様な仕方で、身体的痛みに関し

峙させた考えのなかでは、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることができない。精神と物質との奥に、いま一つ何かを見なければならぬのである。二つのものが対峙する限り、矛盾・闘争・相克・相殺などいうことは免れない、それでは人間はどうしても生きていくわけにはいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものがひっきりょうずるに二つでなくて一つであり、また一つであってそのまま二つであるということを見るものがなくてはならぬ。これが霊性である」（鈴木大拙『日本的霊性』岩波文庫、16頁）。スピリチュアルなもの、心的なもの、物質的なものの対立をこえ、両者を包みこむものであるとするならば、単なる心的痛みもまたこの広い意味でのスピリチュアルペインであり、心的苦痛であるかスピリチュアルペインであるかは、実体的に区別されることではない。

¹¹ 『死の臨床 10 スピリチュアルケア』、261 - 265 頁。

でもあてはまると言うことができるであろう。何らかの身体的痛みが自己の存在の意味を揺るがし脅かすものとして意味づけられるならば、それはスピリチュアルペインと呼ばれうるのである。その意味で内藤いずみの以下の発言は注目に値する。

「(最期の頃には) だるさは必ず出てきますよね。通常は亡くなる数日から一週間が辛いようですね。……早い時期のだるさは副腎皮質ホルモンなどでごまかせますが、最期は難しいですね。でも、医療者は最期のだるさを取ってはいけないのではないかと、最近感じているんです。それは、こちらからあちらへ移行するときの痛み、スピリチュアル・ペインの一つじゃないかと……。……何の痛みなのかと問われて、私、宗教家ではないけれど、『脱皮の痛みです』と説明しました。この身体を脱ぎ捨てて、魂がこちらの世界へ行くときの痛みなんだと。『本当にごめんなさい。完全には取れないんです』って。……昔なら宗教家が登場する場面なんでしょうね。スピリチュアル・ペインの癒しは、本来宗教の領域です。今はそれがいないから、私たち医療者がその部分を抱え込んでしまう。そういう時代の難しさがありますね。…だから、医療者の『これはスピリチュアル・ペイン』だという認識が必要だと思います。おそらく医療技術で扱うものではないんですよね。そこまで医療が抱え込むと、かなり辛くなります」¹²。

内藤のこの理解はユニークなものであると思われるが、スピリチュアルペインということを使う意味のひとつがここにあるであろう。末期の病者のほぼ全例に見られるという全身倦怠感、それは一方では身体的苦痛であるが、単なる身体的苦痛ではない。もしそのように意味づけるだけならば、それは現在の医療技術ではどうにもならない¹³、というきわめてネガティブなものでしかなく、無意味な苦しみでしかありえない。しかし、それをスピリチュアルペイン(「脱皮の痛み」と捉えるならば、そこにそれを生きる意味が生じてくる、ということができよう。このような説明自体の当否、あるいは医療者の側がこのように捉え、説明してしまうことの当否を検討することは必要であろうが、少なくとも、スピリチュアルペインということを積極的に考慮していくことの意義のひとつをここに見ることができるといえるであろう。

また、事後的にそれがスピリチュアルペインであることが明らかになる場合も考えられる。スピリチュアルペインのひとつとして、過去における他者との不和を悔いる気持ちが挙げられることがあるが、これはそれだけを見れば心的な苦痛である。しかし、例えば、それまでは怒りや苛立ち、不安に苛まれていた病者が、ある他者との和解に至った後、自らの死を受容しうるまでに心の平安を獲得し、安らかに亡くなっていったという例を見聞きすることがある。これは他者との不和という苦痛の解消が死の受容をもたらしたことを意味するが、それほどに重大な意味をもっていたということは、和解後の病者に「死の受容」が訪れたことによって初めて明らかになることである。もし、和解後も変わらずにしばしば怒りを爆発させ、始終イライラしているだ

¹²内藤いずみ『あなたと話がしたくって』、オフィスエム、2001年、130頁以下。

¹³ただし、セデーションという方法は残されている。淀川キリスト教病院ホスピス編『緩和ケアマニュアルターミナルケアマニュアル改訂第4版』、2001年、75頁参照。

けであったとしたならば、そのときにはそれは単なる心的な苦痛だったということになるだろう。このように事後的にわかることがあるということは、かえって、あらゆる心的苦痛・身体的苦痛のなかに、死に直面せずにごろしている者たちの目には気づかれないかたちでスピリチュアルペインが潜在している可能性を示唆している。このことは、臨床の現場においては、様々な苦痛・苦悩に対してスピリチュアルな意味での問題として対処する態勢をつねに整えておく必要があることを意味していると言えるだろう。

2. スピリチュアルケアをめぐる問題

2.1 スピリチュアルペインの構造とスピリチュアルケアの方針

ここでは、村田久行によるスピリチュアルペインの構造分析とそれにもとづくケアの方針の提案¹⁴を参照したい。この村田の分析と提案は、実際にスピリチュアルペインの問題を医師や看護師が検討する際に指針として利用されているように見受けられることからみて、一定程度の具体性と有効性をもつものとして一般に受け止められているように思われる¹⁵。

村田は人間の存在と意味を「時間存在」、「関係存在」、「自律存在」という観点から捉え、それぞれのあり方からいかなるスピリチュアルペインが生じてくるかを、大略以下のように整理している。まず、時間存在としての人間という観点からは、人間の生きる意味と存在は「将来と既在（過去）とに支えられて現在が成立する」という時間構造に基づいている、ということが出来る。死の接近によって将来を失うということは、同時に現在に生きる意味を喪失することをも意味する。「将来がなければ、今、何をしても無意味というスピリチュアルペインを感じるのである」¹⁶。次に、関係存在としての人間という観点から見れば、私の存在の意味は他者との関係のなかで与えられる、ということが出来る。したがって、死によって他者との関係を失うことで私は自己の存在の意味を喪失する。こうして、自己の存在の意味の喪失というスピリチュアルペインが生じる¹⁷。最後に、自律存在としての人間という観点から見れば、死が迫ってくる時われわれは自分自身のコントロールと自律を失う、という問題を見てとることが出来る。自律を失うことから、「自己の無価値、他者に依存し負担になる生の無意味というスピリチュアルペインを感じるのである」¹⁸。

村田は以上のように構造分析を行い、この分析にしたがって、以下のようなケアの方針を提示する。

- 時間存在としての人間に関して：「死をも超えた将来を見いだす」ことができたならば、そこにその新たな将来を目的としてそれへと生きる新たな現在の意味

¹⁴村田久行「スピリチュアルケアの原理と実際」、170 - 174 頁参照。

¹⁵例えば、『死の臨床 10 スピリチュアルケア』、211 頁以下参照。

¹⁶村田久行「スピリチュアルケアの原理と実際」、171 頁。

¹⁷村田久行「スピリチュアルケアの原理と実際」、同頁。

¹⁸村田久行「スピリチュアルケアの原理と実際」、同頁。

が回復するに違いない¹⁹。

- 関係存在としての人間に関して：「死をも超えた他者を見いだす」ことができたならば、その他者から新たに自己の存在の意味を与えられるであろう²⁰。
- 自律存在としての人間に関して：「援助者との対話から、…知覚・思考・表現・行為の各次元のそれぞれでなおも自己決定できること、コントロールできる自由があることを悟ることができたならば、多くのことで自律を回復できるに違いない」²¹。

どの方針においても基本的に、失われた目的・存在意味・可能性を何らか別な仕方
で補填し回復するという非常に明快な考え方が一貫してとられており、死をも超えた
目的や意味の獲得によってスピリチュアルペインの解消を目指しているということが
できる。

2.2 スピリチュアルペインの解消としてのスピリチュアルケアの問題点

スピリチュアルケアの問題に関しては、誰が、どのように、そしてどこまでケアす
るのか、ということを考える必要があるであろうが、ここでは論点を絞って「どこま
でケアするのか」という問題に関して少々踏み込んだ議論を行っていききたい²²。

「どこまでケアするのか」ということに関しても、先に引用した村田の整理と提案
が全体として見通しのきいた展望を示してくれているということが出来る。ただ一つ
問題点を挙げるとすれば、「死とは全き無意味化である」とする死の理解に対する対
処の欠如が挙げられる。村田の言う「死をも超えた将来を見いだす」こと、「死をも超
えた他者を見いだす」ことは、死後の生・死後の世界の存在を何らかのかたちで認め、
それを信じ、そこでの他者との再会を信じることを、あるいは私の死後も残る意味の
存在の承認を内容として含むことになる。例えば、もし病者が神や永遠を信じたいと
いう希望をもつにいたった、あるいは死とは大いなる宇宙や自然への帰一であると信
じたいという希望をもつようになったということが明らかであれば、あるいは、死後
には亡き父母に再会することができると信じたいという希望をもつようになったとい

¹⁹村田久行「スピリチュアルケアの原理と実際」、同頁

²⁰村田久行「スピリチュアルケアの原理と実際」、172頁。

²¹村田久行「スピリチュアルケアの原理と実際」、同頁。

²²「誰が」、「どのように」ということに関しては、他の機会に検討を加えていくことにしたい。ここで
は、論点の列挙にとどめる。誰がケアするのか、ということに関しては、医療従事者だけではなく、病者に
関わり援助するすべての人が行うべきであるということが言いうるにしても、それはいかにして可能かとい
うことが検討されねばならない。また、それらすべての人々がどのように関わるのがスピリチュアルケア
となるのか、という問題も生じる。これに対しては、病者に寄り添い共感的に傾聴することが、あるべき関
わり方であるということがよく言われる。傾聴とは、いかなる関わり方なのか、考察する必要があるであろ
う。これに関しては、問答法の竹内敏晴流の解釈、「ことばの不自由なものが自分を表現することばを見つ
け出すために、からだで感じることを吟味し、ことばを選ぶことの手助け」（竹内敏晴編『からだ＝魂のド
ラマ』、藤原書店、2003年、29頁）ということ、傾聴という営みを介して実現することはいかにして可
能か、ということを考えていきたい。また、傾聴ということに関しては、寄り添い共感的に傾聴することは
自然と行われるようになるわけではなく、そのための教育が必要であると指摘される。したがって、ケア従
事者の教育プログラムのあり方に対する検討が必要となるであろう。この問題に関しては、村田久行『改訂
増補 ケアの思想と対人援助』、川島書店、1998年、第8-9章を参照。これらの問題に関しては、上記先行
研究の検討も含めて他の機会に考察を加えてみたい。

うことがうかがえる場合には、その場合には「死をも超えた将来」、「死をも超えた他者」を見いだすという目標に向かって、それらが確信的に表出されるようになることへ向けて病者を支えていくということはスピリチュアルケアとなるといってもよいだろう。しかし、どうしてもそれらを信じることができないという、きわめて「合理的な」病者に対してはどうであろうか。彼には「死をも超えた将来・他者」ということは、はたして意味をもつのだろうか。

そうした病者にとっては、おそらく、死とは完全なる無意味化とでも言うべきものであろう。死とは無意味化であると信じる者にとっては、死後に意味を与えることは自らの信念を欺くことであり、誤魔化しにしか見えない。死とは全き無意味化であると信じ、かつその無意味化への恐怖という苦痛にとらわれてしまっている者にとって、「死をも超えた将来・他者」はすべて無意味である。したがって、目的や意味を回復することによるケアは彼には無効であると言わざるを得ない。彼に残されている道は、死という無意味化をいわば「もちこたえる」という態度のみである。では、この態度はいかにしたら可能となるのか。スピリチュアルケアを考える際には、このことも考慮に入れる必要があるのではないだろうか。

この問題を考える上での示唆を、森岡正博が『無痛文明論』において記した、死の実感の赤裸々な告白のうちに見出すことができる。

「あるいは、ホテルでひとりベッドに入ったとき。灯りを消して、今日あったことを思い出している。そのとき、不意に、私の死という観念が襲ってくる。『私が死んだら、いまこうやっていろんなことを思い出しているということすら、二度とできなくなるのだ』『すべては無になって、沈黙だけが永遠に続くのだ』。死の恐怖が私を襲う。私は、ベッドから飛び起きる。私の死という観念を直視することができず、ただ部屋を歩き回る。息が荒くなって、顎が震える。底なし沼に落下していくような感じ。…私が死んで、もう永遠に何も経験することができなくなるなんて、そんな不条理なことがあっていいものなのか。私は苦しみを抑えることができず、白い照明に包まれながら、バスルームの床に丸くなる。手を伸ばして何か固いものをつかもうとする。私の手は石鹸入れを握りしめる。その中にあった使いかけの石鹸が、床に滑り落ちる。私が死んでしまうなんて。世界が無くなってしまふなんて。すべては無意味だ。何も私を救ってくれない。…私は、私の死が怖ろしい。叫びたい。思い切り叫びたい。誰にも気兼ねせず、大声で叫びたい」²³。

ここで語られていることは、まさにスピリチュアルペインの典型と言ってもよいだろう。スピリチュアルペインということが終末期の病者にのみ見られるものではないことをよく教えてくれる例である。だが、ここで彼はある体験をする。

「私は激しい恐怖に襲われ、バスルームに入って石鹸入れを掴み、床に伏した。そのとき、世界が急に明るく輝きはじめたような気がした。私はバ

²³森岡正博『無痛文明論』、トランスビュー、2003年、296頁。

スルールのトイレの便座を握りしめながら、『ああ、なんてこの便座は愛おしいのだろう』と思った。私の目の前にあって、ふだんなら注視することなどまったくない陶器の便座が、いま私にとって、こんなにも愛おしい。ここに便座がある、という言葉にならない感動。いま、目の前に、何かが存在しているということが、それ自体で、この上なく感動的に思えたのだった。…それは、目の前にある変哲もないものから、光が溢れ出ているとしか表現できない情景だった。私は、ただただ、それに触っていたかった。触りながら、いま私がここにいるということ、そして、目の前に存在しているものに触れることができるということ、ただ感謝していた²⁴。

この感動的な体験にスピリチュアルケアのいまひとつのあり方を見ることができないのではないか。この体験において森岡は、『永遠の無』の恐怖と、存在のこのうえない愛おしさとは、表裏一体のものなのではないか。恐怖と愛おしさは、お互いに相手を支え合っているのではないか」ということを直覚したという²⁵。これは、痛みから解放された「死の受容」ではなく、痛みをともなった「死の受容」というケアの可能性を示唆しているように思われる。

このような方向でのケアの実践は、無として死を直視することを病者に強いるものであり、病者本人にとってあまりにも「悲壮な」な決意を要するものになるのではないかと批判されるかもしれない²⁶。だが、これと同趣の体験、つまり、死ということ意識することのなかったときには日常の何でもないものであったものが急に光り輝いて見えるようになったという体験は、死を前にした病者にもよく見られるものであるということに注意すべきであろう。したがって、これは厳しい修行を積んだ宗教家、厳しい思索を続けた哲学者にのみ可能な、いわば「聖人の道徳」のようなものではない、ということができるだろう。また、先に見た体験は、死の恐怖に襲われるのと同様の仕方で、あるとき不意にもたらされたものである、ということにも注目する必要である。つまり、こうした体験は、「決意」のような能動的な態度のもとで得られるものではなく、きわめて受動的な仕方で、しかも偶然にしか与えられないということである。したがって、この方向でのケアで必要なのは、死という無を受け容れるよう決意し覚悟することを促すことではなく、「永遠の無」、「全き無意味」としての死の恐怖をもちこたえ、耐え忍ぶことができるようになる偶然を信じ、支えることである。もちろん、この意味でのもちこたえ、耐え忍ぶことは死の恐怖を消し去ることではなく、病者自身が死の恐怖を感じつつもなんとかもちこたえていけることを意味する。このとき、病者をケアする者にできるのは、病者がその意味でもちこたえていけるよう、病者に寄り添い、病者の発する死の恐怖の有声・無声の叫びをそのままに受け止めて傾聴することだけであろう。

²⁴森岡正博『無痛文明論』、325頁。

²⁵森岡正博『無痛文明論』、326頁。

²⁶例えば、村田久行によるハイデガー的「決意」への批判。村田久行『改訂増補 ケアの思想と対人援助』、川島書店、1998年、73頁参照。

結びに代えて

痛みの解消としてのケアのみではなく、痛みとともに歩むケアもまた必要であるということを最後に確認したわけであるが、この方向でのケアの具体的なあり方を本論においては明らかにすることができなかった。スピリチュアルペインとともに歩むケアは、スピリチュアルペインからの解放を目指すスピリチュアルケアにもまして、最終的には患者本人が自ら成し遂げるものである。このような場合、他者がいかに関わるのか、ということがより困難な問題となると予想される。この場合、寄り添い傾聴することはいかに行われるべきか、死の恐怖を訴え続ける患者のそばを離れず信じて待ち、死の不安にさらされている患者をそのままに受け容れることはいかにしたら可能となるのか、これら諸点の考察がより深められるべきであろう。

シンガーの動物解放論 ——大型類人猿に関する議論を中心に——

鶴田尚美（立命館大学非常勤講師）

はじめに

大型類人猿 (*great ape*) とは、チンパンジー (*Pan troglodytes*)、ボノボ (*Pan paniscus*、ピグミーチンパンジーとも呼ばれている)、ゴリラ (*Gorilla gorilla*)、オランウータン (*Pongo pygmaeus*) の四種を指す。

人間は、自分たちの利益追求の手段として、さまざまな形でヒト以外の動物 (*non-human animals*、以下「動物」と略) を利用し続けてきた。大型類人猿も例外ではなく、動物園の展示、サーカス、医学・心理学実験などに使われている。20世紀後半になって彼らの生態や豊かな能力が明らかになってくるにつれ、このような利用に倫理問題があると考え人々が増え、批判の声が高まってきた。いくつかの国ではこれらの批判にこたえて、大型類人猿の研究利用を廃止し始めている¹。

だがその一方、アメリカと日本では依然としてチンパンジーが感染研究に用いられている。大型類人猿をこのような研究の被験体とすることは道徳的に正当化できるのか。本稿では、大型類人猿を道徳共同体の成員に含めようというシンガーの議論について検討したい。

1. なぜ大型類人猿が倫理的問題となるのか

大型類人猿にかかわる倫理的問題は、現在、二つの領域で生じている。

1-1. 飼育下にある大型類人猿

大型類人猿のなかでも特にチンパンジーは、人間との類似性が極めて高いことから最適な実験モデルとみなされ、過去数十年にわたって宇宙開発のための実験や自動車の衝突実験、心理学実験、医学実験に用いられてきた。これらの実験の大半はすでに廃止されているが、B型肝炎やC型肝炎ウイルス、HIVなどの感染研究は続けられている。最も多くの実験用チンパンジーを飼育しているのはアメリカであり、1997年に公表されたデータでは、全米で約2500頭いる飼育下のチンパンジーのうち、約1500頭が医化学研究施設で飼育されている (National Research Council 1997)。この種の研究は、被験体の健康を損ねたり死んだりする可能性がある。それだけでなく、感染実験

¹ニュージーランドでは、1999年の動物福祉法改正によって大型類人猿を実験に使用することが禁じられた。イギリス政府も大型類人猿を侵襲的実験に使わないことを発表し、オランダ、スウェーデンでも実験は廃止されている。

に使われた個体はウィルスを他の個体に感染させないように、狭いケージに隔離されて一生を過ごさねばならない。こういった環境は、群を形成して生活する社会的動物であるチンパンジーに強い心理的苦痛を与える。

1-2. 野生の大型類人猿

四種の大型類人猿は、いずれも国際自然保護連合 (IUCN) の『レッドデータブック』において「絶滅危機種」または「絶滅危惧種」に指定され、ワシントン条約 (CITES) でも商取引が禁止されている。絶滅が危惧されている主な理由は、人間による森林の伐採と、生息地の中央アフリカ・西アフリカ諸国で起こった内戦の影響である。とりわけ現在議論されているのは、内戦によって貧困が進んだ現地の人々が、収入を得る手段として野生動物を密猟し、食肉(ブッシュミート)として密売していることである。ゴリラやチンパンジーなど大型類人猿とて例外ではなく、ブッシュミートとして殺され食べられている。現地の人々には、家畜ではなく野生動物を狩猟し食物とする伝統があるが、先進諸国で珍重されることもあってブッシュミートは世界中に高値で密輸されている。さらに、コンゴ民主共和国ワンバで野生ボノボの生息状況を調査した加納らによれば、それまでボノボを殺したりボノボの肉を食べたりすることをタブーとしてきたはずのワンバの村人たちの習慣が、1984年以降崩れつつある。その原因は、食肉不足と人口増加、そしてコンゴの経済悪化であるとされる(加納ら1993)。また、チンパンジーの親を射殺して子供を捕獲し、ペットや研究動物用として外国へ密輸することもおこなわれている(Beck et al.2001)²。

2. 大型類人猿の道徳的地位

2-1. シンガーの議論

このような状況から大型類人猿を守るため1991年に開始されたのが「大型類人猿プロジェクト The Great Ape Project」である。このプロジェクトは大型類人猿に基本的権利(生きる権利、個体の自由の保護、拷問の禁止)を認めるべきだと提唱する(Cavalieri and Singer1993, p.4)。では、なにが三つの権利の根拠となるのだろうか。シンガーの動物解放論の基本的な主張をみてみよう(Singer1993)。シンガーの基本的な道徳原理は、「利益に対する平等な配慮の原理 the principle of equal consideration of interests」である。

利益に対する平等な配慮の原理の本質は、われわれは道徳的考慮において、自分の行為に影響を受けるすべての人々の同じような利益に、等しい重みを与えるということである。これが意味しているのは、もしもある可能な行為がXとYにだけ影響を与え、Yが得る利益よりもXの損失のほうが大きいならば、その行為をしないほうがよいということである。利益に対

²日本でも、1999年に大阪のペットショップ経営者がオランウータンを密輸する事件が起こった。

する平等な配慮の原理を受け入れるのなら、われわれが X よりも Y のほ
うに関心を持っているからといって、事実が上に記述されたようであるに
もかかわらず、その行為をすることがよいと言うことはできない。この原
理が言っていることは、ある利益は誰の利益であろうと利益だ、というこ
とである。(Singer1993, p.21)

この原理を受け入れるなら、利益それ自体だけが道徳的考慮にとって重要なのであ
り、それ以外の性質——人種や性別、知的能力など——は重要ではない。

注意しておかねばならないのは、この原理は「平等な扱い equal treatment」を命じ
るものではないという点である。たとえば、地震のあとで私が二人の負傷者に遭遇す
るとしよう。ひとは脚をつぶされ激痛に苦しんでおり、もうひとは負傷している
ものの痛みは軽い。そして私は二回注射できるだけのモルヒネしか持っていない。も
しも二人に平等な扱いをするべきならば、私は一人に一回ずつ注射をすることになる
が、それでは一人目の負傷者の苦痛を和らげることができず、注射をした後でさえも
この人は二人目の負傷者より強い痛みを苦しむだろう。この状況において、各人の利
益に平等な配慮をするには、一人目の負傷者に二回分注射をし、もう一人には注射を
しないということになる。

シンガーは、種の壁を越えて人間以外の動物にもこの原理を適用すべきであると主
張する。では、配慮すべき利益とは何か。ここでシンガーは、ベンサム「問題は、動
物たちが推論できるかではなく、話せるかどうかでもなく、彼らが苦しむことができ
るかどうかである」という言葉を引用する (p.57)。すなわち、この原理を適用すべき
存在者であるかどうかの基準となるのは、その存在者が快苦を感じる能力をもってい
るかかどうかである。人種や性別、理性をもっているか言語を使えるかといったこと
による決定は恣意的な区別であるが、快苦の能力による決定はそうではない。なぜなら、
快苦の能力は、そもそもある存在者が利益をもつと認めるための前提条件だからで
ある。

したがって、たとえ動物であろうとも、快苦をもつのであれば、人間と等しくその利
害を考慮しなければならない。人種差別主義者は、他の人種に属する人々の利益より
も、自分と同じ人種に属する人々の利益のほうが重要であると恣意的に判断する。こ
れと同じように、自分と同じ生物種に属している存在者の利益を、他の種に属する存
在者の利益よりも重視するのは「種差別 speciesism」であり、正当化できない。

このようなシンガーの主張に対して、「動物よりも人間のほうが知的に優れているか
ら、人間を実験の被験者にするほうが、より大きな苦痛を生じさせる。だから、実験
をする必要があるなら人間よりも動物を選ぶという判断には正当な根拠がある」と反
論があるかもしれない。たとえば、マウスは自分に何が起きているか理解できない
が、人間にはその場の状況や自分が実験台になっていることが理解できるので、いつ
そう苦しむだろうというものである。しかし、シンガーは、もし知的能力を道徳判断
の根拠とするのなら、まったく同じ理由で、幼児や重度の知的障害者など自分の身に
何が起きているか理解できない人々を実験台に選ぶことが正当化されうると指摘す
る。この帰結が容認できないのなら、同じ理由によって、動物実験も正当化できない

と言わねばならない (pp.59-60)。

それでも、種差別を擁護しようとする人々は、「たとえ幼児や重度の知的障害者であったとしても、ヒトという同じ種に属している。そして、ヒトには一般的に動物と区別できる性質がそなわっているのだから、個々の存在者が実際にもっている性質ではなく、その個体が属する種の成員が一般的にもっている性質によって区別できる」と反論するかもしれない (p.75)。だが、こう反論する人たちも、人種差別や性差別に関して同じ主張がなされたなら——たとえば、ある人種の集団の平均 IQ に違いがあり、「一般的にある人種の IQ は低い(または高い)」ということを根拠にして、その人種に属す人々を他の人々と違う風に扱ってもよいと主張されたなら——それは正当化できないと言うだろう。この指摘を認めるなら、われわれは、ある集団の成員が一般的にもつ性質ではなく、個々人が実際にもつ性質によって判断しているのである。したがって、道徳的に重要なのは当の個体がもっている性質であり、種の成員が一般的にもつ性質ではない。

ところで、快苦を道徳判断の基準とするのなら、全体として快が苦を上回る結果になるなら、動物を利用することは不正ではないし、最小限の苦痛で殺すことができるなら、殺すことさえもそれ自体としては不正ではないということになりはしないか。そこで、シンガーはこの問題を論じるにあたって、快苦の能力をもつ存在者を、さらに「単に快苦の意識を持つだけの存在者」と「人格 (person) である存在者」とに分ける。人格とは「自己意識をもつ理性的存在」、すなわちロックが定義した「理性と内省をもち、異なる時と場所においても自分は自分であり同じ思考する存在だと考えることができる、思考する知的存在」を意味している (p.87)。

人格である存在者は、自己意識をもち、自分が未来と過去をもつ独立した存在であることを認識している。このような仕方では自分を意識している存在者は、個体 (individuals) として単に生物学的な生だけでなく伝記的 (biographical) な生を営んでいる (p.126)。このような存在者は、長期的な選好を形成でき、現在の欲求だけでなく自分の未来に対する欲求をもつことができる (p.90)。そして、同意なしに彼らの生命を奪うことは、その存在者が将来に対してもつ欲求の充足を妨害することである。古典功利主義の場合、経験された意識状態だけが考慮の対象になるので、ある存在者が殺されることによって将来の欲求が充足されないことを不正だとする直接の根拠はない (もちろん間接的には不正だと言いうる)。一方、選好功利主義者であるシンガーの場合、生きつづけたいという選好をもつ存在者の生命を奪うことは、たとえその存在者が殺されることによって消滅し、選好の不充足を経験しないとしても不正である。なぜなら、選好充足が妨害されることそれ自体が不正だからである (p.94)。したがって、選好功利主義によれば、人格である存在者を殺すことは、人格ではない存在者を殺すことよりもはるかに悪いということになる。

2-2. 道徳共同体を大型類人猿に拡張する根拠

シンガーがGAPの提案者として大型類人猿の道徳的地位を擁護するのは、それまで彼が展開してきた動物解放論と無関係なことではない。種の壁を越えて道徳的共同体を広げるために、その第一歩として「人間だけが特別な道徳的地位をもつ」という、われわれの頑なな信念をゆるがせなければならない。シンガーは、おそらくすべての哺乳類は(程度の差はあれ)自己意識をもつ人格であるだろうと言う(Singer1991, p.132)。もし、彼らが人格であるのなら、食用のため、あるいは実験のために殺すことは道徳的に不正な行為として禁じられねばならない。とはいえ、すべての哺乳類が単なる意識ではなく自己意識をもっているかどうかという問題ははまだ論争中であり、シンガーの想定に異議を唱える人々も多いだろう。そこで、シンガーは次のように言う。

[ヒト以外の]大型類人猿であるチンパンジー、ゴリラ、オランウータンの場合、平等やその他の道徳的特権を、すべての感覚ある生き物に拡張せず人間だけに限定するために用いられてきたいくつかの概念が、別の道を切り開くことができる。われわれの仲間の類人猿のために根本的な解放を要求するとき、通常、人間以外の動物に対する人間の特別な道徳的地位を擁護するために述べられるまさに同じ議論——生物学的な保証に基づいた議論や、さらに重要なものとしては、何らかの特定の性質や能力の所有に基づいた議論——が、現状に反対しうるのである(Cavalieri and Singer1993, pp.308-309)。

この主張の根拠となる証拠が現在どれだけあるだろうか。本稿では、上で挙げられた二つの議論のうち「何らかの特定の性質や能力の所有に基づいた議論」、すなわち大型類人猿の人格性に関する主張を見ていくことにする。

人格の必要条件のうち重要なのは、ヒト以外の動物はもちえないと言われてきた自己意識と時間の意識である。大型類人猿が自己意識をもつと思われることは、彼らにアメリカ式手話(ASL)を学習させる研究を通じて観察されている。たとえば、ゴリラのココは「賢いゴリラは誰?」という問いに対して「私」と答え、腹を立てたときに自分自身を「赤い狂ったゴリラ(red mad gorilla)」と表現するサインを示した。また、「あなたは誰?」という問いや「(鏡に映った姿に向かって)これは誰?」という問いに対しては、「私」「ココ」「ゴリラ」という自己言及的なサインのいずれか、あるいは複数のサインを示した(Patterson and Gordon1993, pp.64-65、p.73)。より客観的なテストであり、ヒトの乳児や言語が話せない人間の自己認識の兆候を調べるために使われるマークテスト(気づかれないように顔に染料をつけ、その後で鏡を見せ、自己志向的反応が見られるかどうかを観察する)にもココはパスした。このテストはチンパンジーにも行われており、同じく自己志向的反応が観察されている(グリフィン 1992, p. 408、松沢 2000, pp.169-180)。

過去や未来といった時間についての意識に関しても、ココの研究が報告されている(Patterson and Gordon1993, pp.73-74)。ココは「あなたの誕生日に何があったの?」と問われると「眠る、食べる」と答え、さらに「あなたの誕生日に、何か特別なことは

なかったの？」という問いに対しては、「年をとった、ゴリラ」と答えている。同じように手話を覚えたチンパンジーのワシューも、過去の記憶をサインで示したことが報告されている (Fouts and Fouts 1993, p.39)。これらの研究によって、彼らが自己意識や時間意識を持つだけでなく、冗談を言ったり、互いに手話で会話を交わしたり、他者に対する共感、喜びや悲しみなどの情動、善悪の観念などを示すと複数の研究者が報告した。

これらの結果に対して、それは過度に擬人化された、実験者の恣意的な解釈にすぎないと批判があるかもしれない。実際、テラスが手話学習実験の信憑性に疑念を示した。テラスは、ニムと名づけたチンパンジーで追試をおこない、人間の子供の言語使用と比較してニムの発話は学習をつづけても長くならないことや、語の組み合わせ数が著しく少なく同じ語の繰り返しが顕著であることを発見した。さらに、ワシューの実験結果についても、実験の様子を録画したビデオテープを分析すると自発的発話に見えたものの多くが人間の模倣に過ぎないと報告し、手話学習プロジェクト全体に対して否定的な結論を述べた (テラス 1979)。テラスの批判によって、大型類人猿の言語使用や手話に対する人々の関心は急速に失われ、肯定的な報告は軽視されることになった。だが、テラスの研究の側に問題があることが指摘されており、彼自身、非公式にはあるが、自分の実験デザインが不適切であったかもしれないことを認めている (リンデン 1986, pp.67-76)。そして、1980年代に実験者の主観的解釈を除外した実験方法を用いても、ボノボのカンジが単なる模倣ではなく自発的に、かつ文法規則を正しく理解して言語を用いることが報告された (グリフィン 1992, pp.374-377)。これらのことをふまえると、手話学習によって報告された彼らの心的状態を完全否定する合理的理由はない。したがって、人間とまったく同じとはいえなくても、自己意識や時間の意識をもつ可能性は高いように思われる。

それでも、知的能力という観点から大型類人猿と重度知的障害者の類似性を見出し、彼らを同じように扱おうとする論者に対する反発は少なくない。たとえばマークスはこう述べている。

類人猿が知的障害者と似ていないというだけでなく、もっと重要なのは、知的障害者は類人猿に似ていないということである。黒人にも、ユダヤ人にも、狩猟採集民にも、ニューヨークのタクシー運転手にも似ていない。これらすべての人々は完璧に人間であり、すべての類人猿はまったく人間ではない。これは単純な生物学である。(Marks 2002, p.190 下線部は原文イタリック)

だが、人間であることの何が道徳的に重要なのか。もし、この問いに対して、人間だけが道徳的に重要だと主張する人々が、「重要なのは人々がもつ理性、自己意識、自律など特定の性質や能力である」と答えるならば、同様の性質や能力をもつ存在者の利益を無視すべきではないと言わねばならない。もうひとつ注意すべきことであるが、シンガーは知的障害者の道徳的地位を低く見ているわけではないし、「大型類人猿より能力が劣る重度の知的障害者を感染研究の被験者にしてもよい」と言っているわけでもない。そうではなく、「重度の知的障害者や遷延性植物状態の患者、無脳症の新生児

などが、道徳的に重要な特徴を欠いているにもかかわらず、ヒトという種に属しているというだけで保護されているのに、それらの特徴をもっている存在者がヒトではないという恣意的な理由で殺されたり危害を受けたりすることは正当化できない」というのがシンガーの主張のポイントである。さらに、求められているのは重大な利益への平等な配慮であって「等しい扱い」ではない。つまり、大型類人猿に基本的権利を認めたとしても、それは彼らと人間を同一視することではないということにも注意すべきであろう。

3. 選好をどのようにして知るか

それでは、シンガーの主張を認めて、大型類人猿を道徳的共同体に含めると仮定しよう。すると、「利益に対する等しい配慮の原理」によって、われわれは彼らの選好を等しく考慮に入れなければならない。そのためには、彼らがもつ選好とその強度を知ることができなければならない。だが、それは可能なのか。ホルトンとラントンは、われわれが人間以外の存在者の選好を知ることができないと指摘する (Holton and Langton 1999)。最初に人間同士の場合を考えよう。他人の選好を知ることについて、ヘアは次のように言う。

しかし、われわれが知らねばならないこととは、正確には何か。その答えは、「その状況に置かれた人々であるとはどのようなことであるか」である。このことを知る前に、どのような条件が満たされていなければならないのか、少し考えてみるのが重要である。衝突すれば彼らが苦しむだろう(首の骨が折れたら痛いだろう)ということに関して、そのように苦しむとはどのようなことかをわたしが知らないのなら、彼らにとって(あるいは、わたしが彼らのひとりだとするなら、わたしにとって)どのようなことかを知ったことにはならない。これは、ある人の首の骨が折れるということ、X線によって骨が折れているとわかるだろうという意味で知ることではない。わたしは、その患者にとって、それがどのようなことかを知らねばならない。したがって、われわれは、単に何か誰かに起こっているということと、それが彼にとってどのようなことかということとの区別を覚えておかねばならない。(Hare 1981, pp.91-92 下線部は原文イタリック体)

ヘアによると、個人間の選好を比較するには、単に他人を外側から観察して、どのような状態であるか(骨折している、泣いている、心拍数があがっているなど)を知るだけでは不十分である。相手の選好を知るためには、われわれは自分自身の観点を離れて当事者の立場に身をおき、その人が問題となる状況でどのような心理状態であるかを想像しなければならない。では、動物の選好の場合はどうか。人間と動物との利害を比較する中立な立場があるのかという疑問に対して、シンガーは、動物の場合でも想像力によってわれわれは相手の立場に身をおくことができると主張する。

わたしが自分を動物に変身させることができる特性を持っていて、『真夏の夜の夢』のバックのように「時には馬になり、時には犬になる」と想像してみよう。さらに、馬になっているとき、わたしは本当に馬であり、馬の心的経験をすべて持っているがそれ以外のものは持たず、わたしが人間であるときは人間の心的経験をすべて持つがそれ以外のものは持たないと仮定しよう。さらに、わたしは三番目の立場に入ることができ、そこでわたしは、馬であるとはどのようなことか、そして人間であるとはどのようなことかを正確に思い出せると仮定しよう。[...]すると、この三番目の状態において、わたしは馬の経験と人間の経験を比較することができるだろう (Singer1993, p.106)。

しかし、わたしは本当に、想像によって「馬としての馬の心的経験」を獲得できるのだろうか。ホルトンとラントンによれば、想像による他者との同一化が可能であるには、類似性に関する前提がなければならない (p.220)。すなわち、他人に対するわたしの想像が適切なものであるためには、「他人の心が重要な点でわたしと類似している」という前提がなければならない³。だが、たとえ生理学的にみて一般的に人々は類似していると言えるとしても、わたしと他人の主観的な心的状態が類似するとは必ずしも言えない。たとえば、わたしが頭痛に苦しんでおり、その痛みの部位や痛みの強さや性質を主治医に説明するとしよう。たとえ、どのような痛みがわたしに生じているかを医師が完全に理解できたとしても、わたしが今感じているこの痛みを正確に彼の心の中に再現できるとは限らない。仮に、そのとき医師自身も頭痛に苦しんでいるとしても、彼の痛みがわたしの痛みと同じであるかどうかを比較することはできない。人間の場合であっても類推は困難なのだから、動物の心的状態について考えるのはなおさら困難なことである。そして、ネーゲルの次のような見解が正しいなら、シンガーの方法は根本的に誤っていることになる。

わたしは、コウモリにとってコウモリであるとはどのようなことかを知りたいのである。しかし、わたしがこれを想像しようとしても、わたしは自分自身の心にある材料に制限を受け、それらの材料ではこの仕事に不適切なのである。 [...]

わたしが自分の根本的な構造を変化させずにスズメバチやコウモリのように見たり行動したりできるとしても、わたしの経験はこれらの動物の経験とはまったく似ていない。他方、わたしがコウモリの内的な生理学的構造をもつという仮定が何か意味を持ちうるというのは疑わしい。たとえわたしが少しずつコウモリに変化することができるとしても、わたしの現在の構造には、そのように変身する未来の経験がどのようなものであるという想像を可能にするものは何もない。コウモリであることはどのようなこと

³ヘアは、人間同士の場合、類推からの議論が有望であろうとは述べるが、それ以上の議論はしていない (Hare1981, p.119)。

かをわれわれが知ることさえできたなら、わたしの[変身の]経験の最善の証拠となるのは、コウモリの経験だろう (Nagel1979, p.169)。

ネーゲルによれば、われわれはコウモリのようにまったく身体構造の違う存在者の主観的経験について、図式的な概念しかもつことはできない。われわれは、コウモリの外界の知覚を、ソナー(反響位置決定法)による三次元前方知覚の一種として記述できるだけでなく、彼らが快苦の意識や欲求など主観的な体験をもちうるだろうと信じることもできる。けれども、身体の類似性の前提がまったく成り立たないような存在者について、その主観的な経験がどのようなものであるか、どれだけ想像をめぐらせても決して知ることにはできない。ゆえに、われわれ人間が想像によって動物の主観的経験を知ることは根本的に不可能である。

これはコウモリのような、人間とまったく身体の構造が異なる動物だけに該当することではない。GAPに参加する研究者たちは、遺伝子の共有度や系統発生上の地位、心的能力の高さなどを理由に、大型類人猿と人間との類似性を強調する傾向がある。確かに大型類人猿は人間と極めて類似性が高いだけでなく、他の動物にはもちえない自己意識さえもっているかもしれない。しかし、チンパンジーが人間と遺伝子の98.4%を共有し、重要な点でどれだけ人間と似ていようとも、彼らの目に映る世界がどのようなものであるかをわれわれが想像によって知ることが不可能なのである。

ただし、想像を用いなくても、動物の行動や心拍数の変化、神経伝達物質の分泌などを測定することによって、彼らが苦痛を感じることをわれわれは知ることができる。それだけでなく、手話を覚えたチンパンジーは人間の言語で「痛い」と訴えることさえできるのである。さらに、行動観察やデータの測定結果によって、単に苦痛を感じるということだけでなく、その苦痛の程度をも知ることができる。実際、ヘアやシンガーも、動物の苦痛を論じるときには、もっぱらこの種の証拠に依存している。

ところが、他方でシンガーは、動物の主観的経験を知るために、人間と同じような仕方で想像による同一化ができると主張するのである。しかし、選好を考慮するときに、ヘアが「X線によって骨が折れていると知るとは、骨折によって本人がどのように苦しむかを知ったことにはならない」と言うように認知的状態と感受的状态を区別しなければならぬのなら、われわれが動物の行動や神経伝達物質の変化をどれだけ正確に知りえたとしても、それによって彼らの苦痛がその個体にとってどのようなものかを知ることにはできない(たとえば、「チンパンジーには、高い木の上に登りたいという本能的欲求がある」と知っているとしても、その欲求(あるいは欲求不満)が当の個体にとってどのようなものであるかを人間が知ることにはできない)。

ホルトンとラントンの批判に対して、シンガーは以下のように答える (Singer1999, pp.320-321)。そもそも、ヘアの議論のポイントは「道德判断は普遍化可能でなければならない」ということにある。他者の選好を考慮するのは普遍化可能な判断を下すための手段なのだから、それが想像による同一化だけに限定されるわけではない。「相手の身になって考えること」は有益な方法のひとつだが、その他の理論に基づいた方法を用いても問題はない。ホルトンとラントンは、ヘアやシンガーが「われわれの想像力が道德の本質なのだから、想像によって相手に共感できない場合は普遍的な判断を

下せない」と考えているかのような言い方をしているが、これは誤りである。仮に他の存在者と想像上の同一化をおこなうことが不可能であっても、その存在者が選好をもつことを示す十分な証拠があるなら、普遍化可能な判断を下すときにその選好を無視すべきではないと言いうるのである。

これだけでなく、以前にもシンガーは、人間と動物の選好比較は不可能なのではないかという批判に対して「異なる種の成員間の苦しみを正確に比較することはできないというのは本当である。この点に関しては、異なる人間の苦しみの比較も正確にはできない。正確さが必要なわけではない。」と述べている (Singer1993, pp.60-61)。シンガーとしては、大型類人猿が未来に対する選好をもつと言うことさえできれば、それだけで彼らを人格とみなすことができ、殺すべきでないという理由が生じるのだから、想像によって彼らの選好がどのようなものかを正確に知りうるかということはそれほど重要ではないかもしれない。確かに、正確に彼らの快苦や選好を知ることができなくても、大型類人猿の命を奪うことや、狭いケージに閉じ込める実験、強い苦痛を感じていることが予測される実験など重大な危害を与える行為を禁じるには、単に彼らが自己意識と多様な選好をもつという理由で十分かもしれない。

とはいえ、シンガーは動物の選好を知る方法として、理論上は想像による同一化という方法を示しているのだから、首尾一貫性に欠けるという指摘はそれほど的外れではないだろう。人間の場合は想像による同一化が重要であることを主張しながら、動物の場合は行動を選好の指標として用いることができるというのなら、なぜそれが有効なのか。現実にならぬ動物の選好を考慮しようとする場合に、どのような推論をおこなうべきなのか、さらに踏み込んだ議論が必要なはずである。

なぜなら、われわれは、道徳的に許容される行為の範囲を定めなければならないからである。GAPが求める三つの権利のうち、生きる権利は「正当防衛の場合を除いて殺してはならない」ことが明確に示されている。しかし、あとの二つの権利に関しては、どこまでが監禁なのか、どの程度の苦痛までが拷問なのかを特定できなければ現状の改善にはつながらない。たとえば、苦痛について考えてみよう。感染研究など重大な危害が予測される研究ではなく、採血やサンプル採取を定期的におこなうような危害の少ない実験なら行なってもよいのか。被験体を感じる苦痛はわずかなものであるから、このような研究は危害ではないと一般的に言われるだろう。しかし、身体的な痛みがごく僅かであっても、被験体は人間からそのような扱いを受けたくないと強く選好している可能性がないとは言いきれない。一見して危害が認められない心理学実験であっても、本当に彼ら自身がその実験に参加することを選好しているか断言できるのか。このような場合、われわれは何を元にして判断を下すべきなのか。快苦だけでよいのか、それとも、たとえ正確に知ることはできないとしても選好を考慮しようとするべきなのか。

ひとつの有望な試みは、動物がどのような選好をどれくらいの強度でもつかを当の個体自身に示してもらおうという動物行動学の研究である。これらの研究結果は、動物の利害に配慮を要求するための有力な根拠となっており、具体的な飼育環境改善の手引きともなる。それだけにとどまらず、これらの研究は、いくつかの場合、人間と動

物の主観的経験に類推が可能であることさえ示唆する。カナダの生理学者カバナックがおこなった、ラットと人間の甘味物質の味覚に対する反応についての実験がその一例である(ドーキンス 1993, pp.216-219)。この実験は、濃度の異なる砂糖溶液をいくつかの異なる状況で人間の被験者に飲ませ、主観的な経験を点数で評価してもらうというものである。カバナックは同じ実験をラットにもおこない、こちらは砂糖溶液を飲んだ量を測定した。その結果、人間の意識経験の報告とラットが溶液を飲んだ量のグラフはまったく同じ形を示したのである。ドーキンスによれば、このような実験結果から、人間とラットの間にも類推が可能であり、行動が似ているというだけでなく意識経験も似ていると主張できる。もちろん、行動や生理学的変化が人間と平行関係にあるとしても、ラットは情緒のない機械だと考えることは論理的に可能である。しかし、そう考えるよりも「ラットが食べることにに関して私たちと共通する生理学と行動を持つのなら、飢えを満たすことに関連する意識経験も共通するという見解」のほうが妥当であるとドーキンスは言う。仮に人間と動物の意識経験に類推が成り立つとしても、類推が人間同士の場合よりもはるかに困難であることは彼女も認めている。また、類推が可能な範囲は限られているかもしれない。だが、こういった方法で動物と人間の意識経験を類推することができるといえるのなら、行動観察と想像による同一化とのギャップをつなぐことができ、シンガーの方法上の問題点を解決することができるかもしれない。さらに、人間と動物の利害をより洗練された仕方で比較考量することも可能になるかもしれない。これらの点に関して、哲学的な議論をさらに深めていく必要があるだろう。

文献

- Beck, B.B., Stoinski, M. H., Maple, T. L., Norton, B., Rowan, A., Stevens, E. F., and Arluke, A.(eds.), *Great Apes and Humans — The Ethics of Coexistence*, Smithsonian Institution Press, 2001.
- Fouts, Roger and Fouts, Deborah H., “Chimpanzees’ Use of Sign Language”, in *The Great Ape Project*, pp.28-41.
- Hare, R. M., *Moral Thinking : Its Levels, Method and Point*, Oxford University Press, 1981. (R・M・ヘア、『道徳的に考えること レベル・方法・要点』、内井惣七・山内友三郎(監訳)、勁草書房、1994年。)
- Holton, Richard and Langton, Rae, “Empathy and Animal Ethics”, in *Singer and His Critics*, 1999, pp.209-232.
- Jamieson, Dale (ed.), *Singer and His Critics*, Blackwell, 1999.
- Marks, Jonathan, *What It Means to Be 98% Chimpanzee—Apes, People, and Their Genes*, University of California Press, 2002.

- Nagel, Thomas, “What Is It Like to Be A Bat?”, in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, pp.165-180. (トマス・ネーゲル、『コウモリであるとはどのようなことか』、永井均(訳)、勁草書房、1989年。)
- National Research Council, *Chimpanzees in Research — Strategies for Their Ethical Care, Management, and Use*, National Academy Press, 1997.
- Patterson Francine and Gordon, Wendy, “The Case for the Personhood of Gorillas”, in *The Great Ape Project*, pp.58-77.
- Singer, Peter, *Practical Ethics*, second edition, Cambridge University Press, 1993. (ピーター・シンガー、『実践の倫理 [新版]』、山内友三郎・塚崎智(監訳)、昭和堂、1999年。)
- Singer, Peter and Cavalieri, Paola(eds.), *The Great Ape Project — Equality beyond Humanity*, St. Martin’s Griffin, 1993. (ピーター・シンガー、パオラ・カヴァリエリエリ(編)、『大型類人猿の権利宣言』、山内友三郎・西田利貞(監訳)、昭和堂、2001年。)
- Singer, Peter, “A Response”, in *Singer and His Critics*, pp.269-335.
- マリアン・S・ドーキンス、『動物たちの心の世界』、長野敬(訳)、青土社、1995年。(Dawkins, Marian S., *Through Our Eyes Only? : The Search for Animal Consciousness*, Freeman, 1993.)
- ドナルド・R・グリフィン、『動物の心』、長野敬・宮木陽子(訳)、青土社、1995年。(Griffin, Donald, *Animal Minds*, University of Chicago Press, 1992.)
- ユージン・リンデン、『悲劇のチンパンジー——手話を覚え、脚光を浴び、忘れ去られた彼らの運命』、岡野恒也・柿沼美紀(訳)、どうぶつ社、1988年。(Linden, Eugene, *Silent Partners :The Legacy of the Ape Language Experiments*, Russell & Volkening, 1986.)
- 加納隆至、リンゴモ・ボンゴリ、伊谷原一、橋本千絵、「ワンバの挑戦」、『大型類人猿の権利宣言』、pp.267-278。
- 松沢哲郎、『チンパンジーの心』、岩波現代文庫、2000年。
- ハーバート・S・テラス、『ニム——手話で語るチンパンジー』、中野尚彦(訳)、思索社、1986年。(Terrace, Herbert S., *Nim*, Alfred A. Knopf, 1979.)

教育評価の方法 ——教養教育の「目的目標」と「教育の効果」

坂井昭宏（北海道大学大学院文学研究科）

§ 1 教養教育の理念と評価

昨年3月、大学評価・学位授与機構は「評価報告書集—全学テーマ別評価「教養教育」—」を公表した。周知のように、大学評価・学位授与機構で行う評価は、「大学等の個性や特色が十二分に発揮できるように、当該大学等が有する目的及び目標に即して行うことを基本原則」としている。したがって、各評価項目について5段階の評価水準が示されているが、それには「なお、これらの水準は、当該大学の有する目的及び目標に対するものであり、大学間で相对比较をなすことは意味をもたない」という但し書きが付けられている。

このような評価の在り方に関しては、教養教育評価専門委員会の内部でも相当に議論のあったところである。絹川正吉氏（国際基督教大学学長、前大学教育学会会長）は、専門委員の一人として次のように書いている。「教養教育の評価をするのであれば、当然にも前提として「教養」ということが明らかでなければならない。すなわち、機構はいかなる教養観に基づいて、教養教育を評価しようとしているのかが、問われる。しかし、機構の公式書面で、「法令上は[教養教育の]定義はしていない」といつている。この立場で、教養教育の評価はできるのか。」

後藤邦夫氏（桃山学院大学名誉教授、大学教育学会常任理事）もほぼ同意見である。そもそも、「大綱化」が一種の規制緩和であり、その結果として予想される大学教育の質の低下を防止し、その内容を保障するために「評価」が必要であると主張されてきた。しかし、とくに教養教育においては、「各大学の目的目標に応じて」とか「専門と教養の有機的統合」などのレトリックが独り歩きし、「一般教育の理念」の内容は結果として「何でもあり」の状況になっているのではないか。こういう状況では、むしろ「教養教育の理念」に照らして、各大学が設定する目的目標それ自体も評価すべきではないか。具体的には、

- (1) 教養教育の理念については、現代の大学にとって必要な教養教育理念を可能なかぎり具体的に明示し、それに基づく「理念の評価」が必要ではないか。
- (2) 上記の理念との関連において、各授業科目とその内容およびカリキュラム構造が決まるのではないか。とくに基礎教育との関連に注目すべきではないか。

というのである。

しかし、こうした考え方を安易に受け入れるわけにはいかない。なぜなら、第一に、評価の前提として大綱化の流れがあり、大学評価・学位授与機構で行う評価は、各大

学が実施する自己点検・評価を前提とするというのが建前である。言い換えれば、評価は旧大学設置基準下のように画一的な一般教育の押しつけであってはならない。

第二に、ここには重要な憂慮すべき問題が隠されている。絹川氏は、「著者は教養教育の評価は思想の問題であると考え。教養は人間の生き様を支えるものである。したがって、教養の内容は世界観、価値観に関わり、思想・心情にも関わる」と述べ、ここから「価値中立的を存立理念とし、国民全体のために開放されて在るべき国立大学において、教養教育の絶対評価を行うことが、適切であるか」とも問うている。「文部省・中央審議会のいう教養教育であれば、その評価が[理念と内容に立ち入らない]制度評価に止まることにも、(そういう評価の意味は不問として)必然性がある。」「結局、国立大学における教養教育の評価は、法令準拠主義を基にして、システム評価に限定される。それに対して、私立大学では理念に基づく評価が可能である。私立大学の教養教育評価[大学基準協会が行う評価]は、質に関わる評価を孕んでいることを主張したい。」絹川氏はこのように結論している。

しかし、私立大学もまた多額の国庫助成に依存している現状を考えると、評価に関して国立大学と私立大学という二分法は果たして通用するのか、という疑問が生じる。また、「教養は人間の生き様を支えるものである。教養の内容は世界観、価値観に関わり、思想・信条にも関わる」という考え方にも、異論の余地がありそうである。簡単に言うと、「人間の生き様を支える」教育、「世界観、思想・信条に関わる」教育は、そもそも評価に馴染まないように考えられるからである。この点に関しては、後でもう一度触れる。

第三に、上述の「教養教育の理念に基づく評価」というのは、論理的にはもつともであるように思われる。しかし、教養教育の理念なるものがじつに多様であり、定説というものがない。かつて、私自身は一般教育の目的もしくは理念を、おおまかに(A)人間形成(人間観や世界観の形成、価値判断能力の育成)、(B)基礎的研究能力の開発(普遍的な学究態度の養成、学問の方法的自覚)、(C)行動する社会人にふさわしい教養(総合的かつ自主的判断力の養成)、の3つにまとめたことがある。いうまでもなく、(A)を実現するために必要な授業科目群は、(B)を実現するために必要なそれとは異なる。また、(C)についても、国際化あるいは高齢化に対する対応と、さらには女性の社会的自立を目標とする場合では、必要とされる授業科目群は異なったものになると考えられる。さらに、(B)もしくは(C)に関して、課題探求能力あるいは問題解決能力の育成と目標として設定するなら、それに適合する教育方法(授業形態とかクラス規模など)は当然限定されるわけであるが、それは他の教育目的には必ずしも適合しない。

教養教育評価専門委員会は、実質的な評価作業に着手する以前に、「国立大学における教養教育の取り組みの現状—実状調査報告」(大学評価・学位授与機構、平成13年9月)を公表した。そこでは、各大学が実施している教養教育の内容として、全部で32項目が枚挙されている。つまり、教養教育の理念には、これだけ多彩な内容が含まれているということである。言い換えれば、各大学が「教養教育として、どういう教育を実施すべきか」という問いを立てたとして、教養教育に配分可能な教育資源が有限であることを考慮するなら、たんに教養教育の理念に訴えることによって、この問いに

応えることはできない。各大学がそれぞれ独自の観点から多様な授業科目群を限定する必要がある、そしてまさにそれを限定するものこそ、各大学が設定する目的目標に他ならないと考えられるからである。

いっそう過激に言うなら、戦後のアメリカ教育使節団の文書に見られる‘general education’は教育学の専門用語としては「普通教育」と翻訳すべきであり、「一般教育」と訳したのはまさに誤訳の典型である、という館昭氏の批判もある。こうした観点から見れば、教養課程課程は高等学校での授業科目区分に準じたもので十分である、という考え方も成り立つ。したがって、何を教養教育の理念として考えるかによって、同一の教育課程や教育方法がまったく相反する評価を受けることも不可能ではない。しかし、これでは評価は成り立たない。

したがって、私個人としては、大学評価・学位授与機構の評価方法、つまり「各大学が独自に設定する目的目標に即した評価」は、基本的に正しいと考えている。同様に、「各大学が独自に設定する目的目標に即した評価」は、必ずしも各大学が設定する目的目標それ自体の評価と両立不可能ではないとも考えている。実際、この点に関する教養教育評価専門委員会での議論の流れは多少複雑であった。というのは、当初は目的目標それ自体の評価はしないという前提に立って評価作業を開始したのであるが、作業が進むに連れて目的目標をも評価の対象とすべきはないかという意見が出された。私はこの意見に賛成である。すなわち、(1) 目的目標は教育課程および教育内容との整合性という観点から評価可能であり、さらに(2) 目的目標はそれ自体としても評価可能であると考えからである。ただし、これは「教養教育の理念に照らして」という意味ではなく、評価は多数の大学を対象に同時に行われるから、自ずと学部教育=教養教育の類型が明らかになり、そこを起点として各大学の目的目標が相対的に評価できる、という意味である。

この点は絹川氏も認めている。「法令上は「教養教育」の定義はしていないが、教養教育科目としているものが、必ずしも教養教育に当たらないので、その点を評価する。(注、そういうなら「教養教育に当たらない」という判断基準が問われよう。機構はそのために、教養教育の実態調査によって答えようとしている。)」実際、前述の「国立大学における教養教育の取り組みの現状—実状調査報告」では、学部教育における教養教育の在り方は

- (a) 教養教育と専門教育を区別し、独立して展開している。(0%)
- (b) 教養教育と専門教育を区別しているが、相互の有機的関係をはかっている。(44大学、46.3%、複数学部をもつ大学に多い。)
- (c) 教養教育と専門教育の区別はあるが、その他に教養的内容と専門的内容を併せ持つ教育を実施している。(41大学、43.2%、単科大学に多い。)
- (d) 教養教育と専門教育とを併せ持つ教育を実施し、教養教育的内容のみの教育は行っていない。(1大学、1.1%)
- (e) その他(9大学、9.5%)

の五類型に分類されている。

ここから、(教養教育の理念)－学部(教養)教育の類型[目的目標－実施体制－教育課程編成－教育方法]－教育の効果という連関における構造分析的な自己点検・評価が可能になると考えられる¹。むろん、そのためには複数の大学の自己評価を縦断的に分析する必要があるが、今回の評価ではそこまで踏み込んだ評価は行われなかった²。

¹大学評価・学位授与機構が実施した国立大学教養教育評価の枠組みは以下の通りである。

(1) 評価項目「実施体制」

- 要素1 : 教養教育実施組織に関する状況
観点: 教育課程を編成する組織、教養教育を担当する教員体制
- 要素2 : 目的および目標の周知・公表に関する状況
観点: 目的および目標の趣旨の教職員、学生への周知と学外者への公表
- 要素3 : 教養教育の改善のための取り組み状況
観点: 学生による授業評価、FD、状況把握と改善を結びつけるシステム

(2) 評価項目「教育課程の編成」

- 要素1 : 教育課程の編成に関する状況
観点: 内容的充実度、実施形態の体系性、教養教育と専門教育の関係
- 要素2 : 授業科目と教育課程の一貫性

(3) 評価項目「教育方法」

- 要素1 : 授業形態および学習指導法等に対する取り組み状況
観点: 授業形態(講義・演習など)、学習指導法およびシラバスのあり方
- 要素2 : 学習環境(施設、設備等)に関する取り組み状況
観点: 授業に必要な施設・設備、自主学習のための施設・設備、学習支援
- 要素3 : 成績評価に関する取り組み状況
観点: 組織としての一貫性、個々の授業における厳格性

(4) 評価項目「教育の効果」

- 要素1 : 履修状況や学生による授業評価から判断した実績や効果の状況
観点: 学生の履修状況、学生による授業評価結果
- 要素2 : 専門教育履修段階や卒業後の状況から判断した実績や効果の状況
観点: 専門教育履修段階の学生の判断、卒業生の判断

²今回の教養教育評価に関しては、専門委員(24名)を含めた評価員(41名)一人当たりの担当大学数に問題があったように思われる。私の所属したA班では8大学を担当したのであるが、私が実質的に担当したのは主担2大学、副担2大学であり、ヒアリングに参加した大学は計5大学であった。こうした措置は、おそらく担当者の負担を軽減しようという意図であったと推測される。

しかし、実質的な担当大学が少ないことは、対象大学95大学のごく一部分しかわからないことを意味する。おそらく、結果として各評価チームによる評価にバラツキが生じたのは、このためであろうと思われる。具体的にいえば、「評価結果に対する意見申立書」は全部で32大学87件あったのであるが、最も多かったB班では9大学中7大学21件の意見申し立てがあり、もっとも少ないC班では8大学中1大学3件であった。ここから、委員長の指示に基づいて、評価の統一を計るために同一の大学を繰り返し点検する必要があるが生じた。これは非常に苦痛を伴う作業であった。また、同じグループの大学でもヒアリングに参加していない大学については、その実状を十分に把握しているとはいえないので、評価報告書の記述に意見を述べにくいという側面もあった。

したがって、評価基準を早い段階で統一するためには、担当者個人の最初の負担は遙かに大きくなるが、担当大学数をもう少し多くした方がよかったのではないだろうか。つまり、本文で述べた同じ類型の属する一定数の大学を同時に担当する、というやり方がベターではないか。こうした点が、今後の検討課題の一つになるであろう。

§ 2 教養教育の目的目標

さて、私が今回の評価に関してもっとも基本的な問題であると考えているのは、評価の基本となる「各大学の目的目標の設定の仕方」に関わる。この点に関して、後藤邦夫氏は以下のように述べている。「“Plan, Do, See”はすべての組織体の常道であるとして、企業における「目標管理」に似た手法が導入されている。しかし、企業経営では目標とその達成度は極めて具体的である。そして、分析評価の手順と結果は高度な「資産」として管理される。目標が抽象的な理念であり、達成度も制度の整備状況で測られる現在の大学評価は別物ではないか。」これはきわめて重要な指摘であるが、ここから「大学評価・学位授与機構で実施した教養教育評価は方法論的に誤っている」、あるいは「教育評価は不可能である」という結論を導き出すのは早計であろう。まず最初に、大学教育に「目標管理」の手法が導入可能であるか。また、それが導入可能であるとするなら、どのような条件においてであるかを問う必要がある。

では、今回の教養教育評価に際して、各国立大学が実際にどのような目的目標を設定したかを見てみよう。最初に、N大学を例にする。

【目的】

- (1) 専門科目の幅広い基礎となり、またその意味を理解し、関心を育む力を育成する。
- (2) 専門科目の学習により得られた専門的知識を、さらに幅広い視野や知見の下で位置づけ、意味づける能力を育成する。
- (3) 多様化した高等学校教育からの導入・転換教育として、また自ら学ぶ学習能力を育成する。
- (4) 国際化や情報化した現代において、専門科目だけではカバーしきれない外国語や情報のリテラシーについて、確かな基礎能力を育成する。
- (5) 自らの心身の健康を管理し、感性と精神を高め、高い倫理観をもって、社会や世界に貢献できる経験や意欲を育成する。

【目標】

- (1) 学際的内容の科目、社会的意義を明瞭にした科目、専門科目の履修や他分野の学問を学ぶ上で広く基礎になる科目を多数開講する。
- (2) 学士課程の一貫カリキュラム実現のために、3・4年次に学べる主題科目や高年次科目を開講する。
- (3) 全員が履修する共通基礎科目を設け、各学部での導入を実現する。
- (4) 外国語では、聴き・話し・読み・書く能力の総合的育成を目指す。初級では特に聴き・話す訓練に重点を置く。英語では読み・書く動機付けを進める。情報リテラシーでは、全員履修を実現する。
- (5) 心身とスポーツ文化への実践的、理論的理解を進める。

(6) 実施体制の目標としては、9学部の全学的な協力体制を一層強める。

ここで、私が注目したいのは、目的と目標の関係がどのように理解されているか、ということである。N大学の場合は、目的(1)～(5)は各種の「能力の育成」に置かれ、目標の方は(4)(5)の解釈が少し難しいのであるが、目標(1)～(4)は目的(1)～(5)を実現するための手段として理解できるように思われる。すなわち、「目的-目標」の関係を「目的-手段」の関係として理解していることになる。これは一つの典型的な理解であろう。しかし、目標(手段)(1)～(6)は過去5年間の実績においてすでに実現されたとして、そこから必然的に目的(1)～(5)も実現できたと言えるのか。

次に、T工業大学を取り上げる。

【目的】

- (1) 理工学の基礎的知識を習得し、専門教育のための基礎的能力を養成する。
- (2) 人文学及び社会科学を修得し、幅広い教養を身につけて科学技術者としての豊かな人間性・倫理性・責任感を涵養する。
- (3) 総合的で複眼的な思考力及び判断力を育成する。
- (4) 国際問題を理解し、国際的視野を涵養するとともにコミュニケーション能力を養成する。
- (5) ソフト・ハード両面において教養教育環境の改善に努める。

【目標】

- (1-1) 自然科学としての数学、物理学、化学、基礎生物学、宇宙地球科学及び理工学の基礎的知識を、学生が将来進む方向・分野に応じて身につけさせる。
- (1-2) 実験やコンピュータの基礎技術を身につけさせる。
- (1-3) 入学前の受け身の学習から、専門教育にスムーズに移行できるよう、主体的な学習能力を身につけさせる。
- (2-1) 哲学、倫理学などの人文学分野及び社会学、経済学、文化人類学などの社会科学を広く学習する。
- (2-2) 人類の福祉や文化の進展など、科学技術が社会において貢献すべき役割について理解させ、豊かな人間性を涵養する。
- (2-3) 我が国の文化や社会における科学技術の意義などを理解させ、多様な価値観を修得させる。
- (2-4) 科学技術者としての行為の是非を判断する能力を身につけさせ、職業人としての責任感を涵養する。
- (2-5) 科学技術に関する法律的知識を習得させる。
- (2-6) 科学技術が経済活動において果たしている役割を理解させ、企業家精神など職業観の涵養をはかる。

(2-7) 心身の健康を日常生活の中に位置づけ、健康な生活を送るための基礎知識を身につけさせる。(以下略)

ここでも、目的(1)～(4)は「能力の育成」(責任感の涵養)であり、この点に注目するならば、目標(1-3)「主体的な学習能力を身につけさせる」、(2-2)「豊かな人間性を涵養する」、(2-3)「多様な価値観を修得させる」、(2-4)「職業人としての責任感を涵養する」は、目的(1)及び(2)「豊かな人間性・倫理性・責任感を涵養する」とそれぞれどう異なるのか疑問に思われる。しかし、この点を無視するならば、目標(1-1)(1-2)及び目標(2-1)(2-2)(2-3)(2-4)(2-5)(2-6)(2-7)は、それぞれ目的(1)及び目的(2)の部分として理解できる。言い換えれば、T工業大学では、たとえば(2-1)(2-2)(2-3)(2-4)(2-5)(2-6)(2-7)を教育目的とする授業科目が開設されているから、それらを総合的に勘案して目的(2)を設定した、ということであろう。

これも一つの典型なのであるが、このような事例では「目的-目標」の関係は「全体-部分」の関係として理解されている。たしかに、一般論としては、全体を構成する各部分が実現されるならば、全体は必然的に実現されているとすることができる。しかし、目標(2-1)(2-2)(2-3)(2-4)(2-5)(2-6)(2-7)を教育目的とする授業科目が開設されているからといって、必ずしも目的(2)が達成されたとは言えないであろう。

この目的目標については、じつは「自己評価実施要領」においてもきわめて不十分な説明しか与えられていない。たとえば、「機構の評価における「目的」とは、大学等が教育研究活動を実施する全体的な意図を指します。一般的には、教育研究活動を実施する上での基本的な方針、提供する内容及び方法の基本的性格、当該活動を通じて達成しようとしている基本的な成果について示される必要があります。また、「目標」とは「目的」で示された意図を実現するために設定された具体的な課題を指します。」また、以下のような記述も見られる。「目的及び目標は、必ずしも明確に分類できるものではないが、達成されるべき能力や資質のような取組や活動の成果的(アウトプット、アウトカム)な性格のもの、ある取組や活動を行うためにどのような準備を行うことにしていたかを示すインプットのなもの、どのような内容や方法を採用することにしていたかを示すプロセスのものに分類できます。」

このような説明では、各大学の担当者が混乱するのも当然であろう。というのは、最初の説明では「目標とは、目的で示された意図を実現するために設定された具体的な課題である」と明確に区別しているのに、後の説明では「必ずしも明確に分類できるものではない」として、それを否定しているからである。

他方、第三者評価を建議した大学審議会「21世紀の大学像と今後の改革方策について(中間まとめ)」(1998年6月、「競争的環境の中で個性が輝く大学」という副題の付された最終答申は同年10月)が公表された当時の文部省学術国際局研究機関課長合田隆史氏は、研究機関の自己評価を主題にしてであるが、自己評価について以下のように述べている。「自己評価のためには、(1)重層的な目標の設定、(2)これらの目標に即した評価指標の設定、(3)これらの指標の基づく他機関との比較乃至経年比較及びその分析、(4)その結果に対する外部の有識者の意見聴取、というプロセスが最低限必要である。」たとえば、「創造性豊かな研究の実施」を機関としての上位目標とすると

すれば、この目標達成のために、具体的に何を指すかという下位目標群、たとえば「関係者に驚きを与える研究成果」などを設定する必要がある。これらの下位目標は、この目標に照らしての達成度が判定できるようなものでなければならない。そして、これらの目標ごとに、評価指標（必ずしも数値的なものである必要はない）を設定する。これらの指標に基づき国内外の類似の研究機関との比較あるいは当該研究機関についての経年比較を行い、その結果について機関としての分析を行う。

以上の説明は、「目的」と「目標」との関係について明確な理解を与えている。すなわち、「自己評価実施要領」では「目標とは目的で示された意図を実現するために設定された具体的な課題」とされているから、「目的」に対してその「手段」であれ、「部分」であれ、「目標」として列挙することは、それ自体として何ら問題はないが、「目的・目標」連関のどこかに「目的がどの程度達成されたか」を示す「評価指標」が含まれていなければならない、ということである。観点を変えて言えば、何らかの評価指標を明示することのできない目的目標は、目的目標として不適切である、ということになる。

先ほど紹介したように、絹川氏は「教養は人間の生き様を支えるものである。したがって、教養の内容は世界観、価値観に関わり、思想・信条にも関わる」と述べ、「教養教育の評価は思想の問題である」と断言した。しかし、何らかの世界観、価値観、思想・信条の涵養を教養教育の目的とした場合、これに対応する「評価指標」はどのように設定すればよいのだろうか。入学時と卒業時に各学生個人を対象として「思想信条」調査を実施し、各個人において思想信条がどのような変化したかを追跡すればよいのだろうか。要するに、適切な評価指標が設定されない限り、教育の効果は測定不可能であり、自己満足はできても、自己評価はできない。今後、間違いなく評価に基づく資源配分が実施されることになるから、評価に耐える目的目標の設定がいつそう重要になるであろう。

§ 3 教養教育の効果

ところで、今回の教養教育評価で各大学が一番頭を悩ませたのは、「評価項目4 教育の効果」であったと思われる。実際、すでに言及した「評価結果に対する意見申立書」32大学87件のうち「教育の効果」に関する意見申立が一番多く、33件（約4割）を占めている。周知のように、「評価項目4 教育の効果」は次の2要素からなっている。

- 要素1 「履修状況や学生による授業評価結果から判断した教育の実践や効果の状況」
 - 学生の履修状況、○学生による授業評価結果
 - 要素2 「専門教育履修段階や卒業後の状況等から判断した教育の実績や効果の状況」
 - 専門教育実施担当教官の判断、○専門教育履修段階の学生の判断、○卒業生の判断
- [根拠となる資料・データ例]
- 授業科目別の受講学生の状況がわかる資料（履修学生数、単位取得学生数、成

績一覧表など)、個々の学生の履修状況がわかる資料、学生による授業評価報告書、専門教育実施担当教官・専門教育履修段階の学生・卒業生に対するアンケート結果など

現段階で振り返ってみると、要素2は「教育の効果」の測定指標として適切ではなかったと考えられる。第一に、専門教育実施担当教官は教養教育のなかの基礎教育的な部分については、適切な評価者といえるであろうが、その本質的な部分については必ずしもそうはいえない。「評価項目「実施体制」の要素2：目的および目標の周知・公表に関する状況」から明らかなように、各大学の専門教育担当教員が自分の属する大学の教養教育の目的目標に十分な理解をもっているとは考えられないからである。また、教養教育の枠の中から基礎教育を完全に除外している大学もある。たとえば、ある大学はそうした観点から、今回の評価に異議を唱えている。私はこの異議は正しいと考える。

第二に、機構の評価は過去五年間の実績を評価対象とすることになっているが、これを考慮すると、専門教育履修段階の学生と卒業生とを区別することに、どの程度の意味があるのかもはっきりしない。同様に、専門教育履修段階の学生の評価が適切に行われているという条件で、これが現在の受講学生による授業評価の結果と大きく異なる、ということも考えられない。むしろ、前者からは教養教育のなかの基礎教育的な部分を充実させよ、という評価が下される恐れさえある。また、ある医科大学のなかには、卒業生の医師が勤務する病院の院長・科長（その医科大の卒業生）に対するアンケートを実施した大学もあるが、この種のアンケートはつねに印象評価あるいは身量質的な評価に留まる可能性が大きいから、適切な評価方法であるとはいえない。

むしろ、要素2「専門教育実施担当教官の判断、専門教育履修段階の学生の判断、卒業生の判断」が無意味だということではない。教育課程の改革に関しては、相当に重要な意味を持つであろう。しかし、要素2は「教育の効果」の適切な評価指標とはいえないというのが、現在の私の考えである。

要素1の「学生による授業評価結果」についても同様の疑問がある。というのは、現在多く大学で実施されている「学生による授業評価」は、個々の授業（内容）に対する学生の満足度調査の域を出ない。これに対して、評価項目「教育の効果」で期待されているのは、目的目標との関係における個々の授業の貢献度であり、さらには目的目標と教育課程全体の適合性であろうと考えられる。したがって、個々の授業科目毎に実施される授業評価で学生の満足度が高いことは、必ずしも目的目標という観点から見て、その授業科目の貢献度が大きいということにはなりえない。まして、そこから教育課程全体が目的目標の達成に十分であることは帰結しない。重要なのは教育課程であり、独自の教育課程評価を試みる必要がある。少なくとも、教育課程編成時にそれに属する個々の授業科目の目的目標に対する貢献度のようなものをあらかじめ予想し、その評価方法を検討しておく必要がある。

結論を急ぐが、「教育の効果」は、基本的には「学生の履修状況」と評価指標によって測定されるべきである。これが私の現段階での考えである。乱暴な言い方であるが、大学で教えることができるのは、各学問分野に属する知識や技術あるいは技能である。

これは教養教育であれ、学部教育であれ、何ら変わるところはない。こうした知識、技術あるいは技能の教育に関する履修状況の分析と経年比較、そこから導き出される適切な評価指標に基づいて個々の授業科目と教育課程を評価する。これで十分ではないだろうか。

§ 4 二つの批判

このような私の提案に対して二つの批判が考えられる。第一は、教養教育の現場で学生から「この講義は自分の人生にどう関わるのか」と問われたとき、教師はどう答えればよいのか。実際、「教養の内容は世界観、価値観に関わり、思想・信条にも関わる」という見解に立つなら、どうしても教養教育の理念に訴えざるをえないのであろう。これはもっともな考え方であるように思われる。実際、多くの教員はこのような仕方です述べているように思われる。

しかし、個々の授業科目の教育内容を、一挙に教養教育の理念に結びつけるのは短絡的である。というのは、そこに各大学独自の教養教育の目的目標が介在するからである。各大学では、そうした目的目標に即して各授業科目の教育内容を選別して教育課程が編成され、その教育課程全体がそれぞれ独自の仕方です教養教育の理念を反映する仕組みになっている。したがって、先の学生の問いに対しては、個々の授業科目が教育課程全体に占める位置を説明することによって答えることが可能である。むしろ、こうした観点抜きに、教員個人の教養教育の理念に対する独自の見解によって答えるなら、その学生に誤った説明を与えることにもなりかねない。

たしかに、その目的目標が教養教育の理念に即して妥当であるか否か、という問題は残る。しかし、目的目標をそれ自体として評価することに関わる困難については、すでに述べた通りである。

第二は、教育の効果は十年あるいは二十年を経たなければわからないのではないか、という反論である。これも広く流布した考え方であるように思われる。しかし、教育効果を測定する時期が、教養教育修了時であるか、卒業時であるか、あるいは十年後であるか、ということは論点に関わらない。重要なのは、各時点における教育効果の測定方法である。適切な評価指標なしに、教育の効果を測定することはできないし、適切な評価指標さえ設定されるなら、どのような時期であれ、測定は可能だからである。

しかも、教育効果の測定時期を十年後、あるいは二十年後に設定するなら、評価指標の設定はいつそう困難になる。というのは、十年後にある一定の教育効果が測定されたとして、それが初等中等教育によるのか、大学教育によるのか、それとも卒業後に実社会での経験によるのかを、何らかの仕方です判別する必要が生ずるからである。したがって、問題は如何にして適切な評価指標を設定するかに帰着するのである。

さて、「企業における目標管理に似た手法を、大学教育評価に導入するのは誤りではないか。」これが先ほど紹介した後藤氏の問題提起であった。これに対する私の回答は以下である。すなわち、目的目標を一般的な理念のレベルのとどめないで、評価に耐えるように具体化し、そこに評価指標を加えるべきである。そうするなら、「目的管

理」の手法を大学教育の評価に導入することは可能である。

参考文献

- (1) 坂井昭宏「成熟社会と大学一般教育」、一般教育学会誌 第9巻2号、12～18頁、1987年12月
- (2) 坂井昭宏『教養課程の改革』の課題、一般教育学会誌 第10巻2号、53～58頁、1988年11月
- (3) 坂井昭宏「学部教育の整合性と一般教育のアイデンティティ」、千葉大学教養部研究報告A-22、1～37頁、1990年2月
- (4) 坂井昭宏「自己評価の基本的視点」、「第27回大学教員懇談会記録よりよい大学教育を求めて」、大学セミナー・ハウス、48-56頁、1991年3月
- (5) 坂井昭宏「大学教育のアイデンティティ」、一般教育学会誌 第13巻1号、8～14頁、1991年5月
- (6) 『大学・カレッジ自己点検ハンドブック』、喜多村、早田ほか訳、紀伊国屋書店、1992年
- (7) 館昭「高等普通教育としての一般教育」、一般教育学会誌第15巻2号、1993年11月、11～15
- (8) 合田隆史「研究機関評価の最近の動向」、学術月報 Vol.51, No.8, 1998年8月号、768-72頁
- (9) H. R. ケルズ『大学評価の理論と実際』、喜多村、館、坂本共訳、東信堂、1998年
- (10) 日本高等教育学会編『日本の大学評価』玉川大学出版部、2000年
- (11) 「国立大学における教養教育の取り組みの現状－実状調査報告」大学評価・学位授与機構、平成13年9月(2001年)
- (12) 絹川正吉「教養教育の評価：第三者評価機関と私立大学の立場」、大学教育学会誌 23巻2号、2001年11月、93-97頁
- (13) 館昭「大学評価：学位授与機構と教養教育評価」、大学教育学会誌 23巻2号、2001年11月、98-100頁
- (14) 寺崎昌男・山川偉也「研究交流部会Vを司会して」、大学教育学会誌 23巻2号、2001年11月、101-104頁
- (15) 「自己評価実施要領－全学テーマ別評価「教養教育」－」(平成12年度着手継続分)、大学評価・学位授与機構、平成14年1月(2002年)
- (16) 坂井昭宏「行財政改革と大学評価」、加茂直樹編「社会哲学研究資料I」社会哲学研究会、2002年3月、46-52頁
- (17) 「平成13年度着手の大学評価の評価結果について」(附：評価報告書 CD-ROM)、大学評価・学位授与機構、平成15年3月(2003年)
- (18) 「評価報告書集－全学テーマ別評価「教養教育」－」(平成12年度着手継続分)、大学評価・学位授与機構、平成15年3月(2003年)

(19) 後藤邦夫「ラウンドテーブル VIII 大学の教養教育の評価の基礎的課題」、大学教育学会誌 25 巻 2 号、2003 年 11 月、59-61 頁

テロリズムの帰結主義的正当化論の検討

島内明文（京都大学文学研究科）

はじめに

「テロリズム」(terrorism) という言葉は様々な文脈で用いられており、そこには概念的な混乱がある。各人がその目的に賛成できない暴力行為を意味するためにテロリズムという言葉を用いているとの指摘があるほど (Coady 2003 p.263 ; Held 1991 p.59)、テロリズムは多義的な言葉である。このような多義性は、「ある人にとってのテロリストが別の人にとっての自由の闘士 (freedom fighter) である」というテロリズムにまつわる相対主義への道を開く。

社会科学の領域におけるテロリズムの定義では、「不正 (または非合法) な暴力」という点が強調される。たしかに、現実のテロリズムは多くの場合に不正であるが、定義の段階で不正な暴力とすることには問題がある。一般に「暗殺」(assassination) は政治テロリズムの典型であるが、ヒトラーのような独裁者の暗殺もまた定義上不正なのか。独裁者の暗殺はテロリズムに該当しないから不正ではないとすることで、不正な暴力としてのテロリズムという定義を維持できる。しかし、同時に、テロリズム概念に記述的な意味を与え、その正不正を区別する基準を明確にするというアプローチも可能である。

英米圏の Applied Philosophy の領域では、テロリズムに関する議論が「正戦」(just war) 論の伝統を継承するかたちで9.11 テロ以前から繰り広げられている。しかし、これらの議論は従来の正当化論を検討したり、あるいは独自の正当化論を提起してはいるものの、最終的にはどのような正当化も現実には成り立たない、という結論に帰着する。つまり、正当化の可能性を理論的には認めつつも、実践的には否定するという、あまりにも常識的な議論に終始している。本稿の目的は、これまでに試みられてきたテロリズム正当化論を整理しなおして、その妥当性を吟味することにある。従来の正当化論は、以下の六つに分類することができる。

- (1) 古い道徳からの解放論
- (2) 政治の本質論
- (3) 目的—手段の正当化
- (4) 自然権の行使論：契約論 (contractarianism) 的な正当化
- (5) 権利侵害の公正な分配論：義務論 (deontology) 的な正当化
- (6) 帰結主義 (consequentialism) 的な正当化

後に見るように、(1)、(2)、(3)はいずれも単独では説得力を持たず、帰結主義の議論によって補強される必要がある。また、(4)と(5)は非帰結主義に基づく議論であるが必ずしも成功していない。このようにテロリズム正当化論として有望なのは帰結主義的な正当化論に限られるので、本稿では(1)から(5)は概観するにとどめ、(6)を詳しく検討する。そして、「無辜の」(innocent)人物を殺傷してはならないという、我々の道徳的直観と対立するにもかかわらず、帰結主義的な正当化論が一定の有効性を持つことを明らかにしたい。

本論に入る前に注意点を述べておく。本稿では、国家テロリズム、二ヶ国以上の市民の関係する国際テロリズムは扱わず、「社会変革の手段としてのテロリズム」に議論の対象を限定する。つまり、以下でテロリズムという場合には、「非政府主体が市民の恐怖感を駆り立てることを通して、自身の政治目的を達成するために実行する人身・財産への暴力的攻撃」を意味する。

1. 古い道徳からの解放論

テロリスト自身の提示する正当化論の典型であり、既存の道徳・社会秩序を全面的に否定する議論である。ロシアの無政府主義者クロボトキンに端を発する、この議論によれば、テロリストの暴力は既存の国家への服従を求める「古い」道徳を「新しい」道徳に転換する手段である (Teichman 1989 pp.514-515)。およそ正当化という以上は合理的に受容可能でなければならないが、この議論はテロリストにとっての正当化にすぎず、我々からすれば居直りとしか思えない。古い道徳からの解放論をどうしても維持しようとするならば、新しい道徳の中身を明らかにし、これへの転換が暴力によってのみ可能なことを示す必要がある。要するに、この正当化論は、テロリズムによって実現する新しい道徳はテロリズムのもたらす悪を上回るほどの価値を持つ、という帰結主義的な議論によって補強されねばならないのである。

2. 政治の本質論

国際関係論におけるリアリズムと同様、人間社会をホップズ流の自然状態と捉えることで、暴力の不可避性を強調する議論である。それによると、政治の本質は強制および力の行使であり、通常の統治とテロリズムは恐怖感を喚起して人々を動かす点で大差がない。ひとまずテロリズムの暴力性が道徳的に indifferent であると想定し、それが抑圧的体制に向けられる場合は正当化できるというこの論法の背景には、政治的抑圧からの解放という良い帰結がテロリズムを正当化するという帰結主義が潜んでいる。この論法は正当化ではなくて「弁明」(excuse) にすぎないとしたうえでウォルツァーは、政治の本質を暴力とする冷笑的な (cynicism) 見解を拒絶し、正当な国家体制(おそらくウォルツァーの念頭にあるのは民主主義)には体制維持のために暴力は必要ないと主張することでテロリズムを厳しく批判する (Wallzer 1988 pp.240-241)。たしかに、民主主義の機能している社会においては、この批判は説得力を持つ。しかし、形骸化

した民主主義のもとでは、まともな主張がいずれは多数派になり現状を変革できるという発想は楽観的すぎる。さらに問題なのは、現状を変革する民主主義的な手続の保障されていない社会においてさえも、テロリズムは正当化できないかということである。飢餓に苦しむ民衆を放置して軍備を増強する独裁者がいる場合に、この国の民衆に対しても非暴力の政治活動を勧める(であろう)ウォルツァー流の議論は、圧政に手を貸すだけではないのか。

3. 目的—手段の正当化論

「目的は手段を正当化する」という周知の議論はテロリズムにも適用できるが、それだけでは正当化として十分ではない。交通事故死者をなくすために自動車の利用を禁止する政策が不合理なように、目的と手段の間には「均衡性」(proportionality)が必要だからである。テロリズムという究極的な手段を正当化するほど価値のある目的としては、抑圧の体制からの解放が挙げられる。このような目的は植民地解放闘争、暴君の暗殺(tyrannicide)などのテロリズムを正当化する。目的—手段の正当化論には、テロリズム以外に手段はないかという批判がある。そこで、この正当化論のより穏健なものとして、「弱者の最終手段」論が提示される。被抑圧者に利用可能で有効な戦術はテロリズムのほかにはないという論法である。しかし、この論法には、本当に最後の手段なのかを問う余地がある。植民地支配に対抗する手段としては、市民的不服従などの非暴力活動もあれば、攻撃対象を戦闘員に限定するゲリラ戦もありうる (Teichman 1989 pp.514-516 ; Wallzer 1988 pp.239-240)。

このように目的—手段の正当化論が不十分だからといって、目的と手段は容易に分離できず、テロリストは悪しき目的を掲げるがゆえに暴力という不正な手段を使うのだ、と論じることで正当化の可能性を閉ざすことはできない。正しい戦争か不正な平和かという選択に際して、つねに後者を選ぶとは限らず、暴力という手段に訴えざるをえない状況はいくらでもある。テロリズムの正当化が困難だからといって、民主主義=善、テロリズム=悪という単純な図式を描くのではなく、それでもなおテロリズムを正当化できる、または正当化せざるをえない状況がありはしないかと慎重な検討を進めていく必要がある。

4. 自然権の行使論：契約論的な正当化

テロリズムという一見すると不正な行為を正当化するには、その行為のもたらす善と悪を比較考量する帰結主義の議論がすぐに思い浮かぶ。では、非帰結主義の立場からテロリズムは正当化できないのか。合意 (consent) や互酬性 (reciprocity) という概念を基礎とする契約論、人格を手段としてのみ扱うことを禁止するカント主義に代表される義務論においては、テロリズムは正当化できないように思われる。たしかに、テロリズムの本質は政治目的を達成する手段として、当人の反撃の不可能な状況で無辜の市民を一方的に攻撃することにあるという一般的な理解によれば、非帰結主義的な

正当化は不可能だろう。しかし、契約論ではロック流の「自然権」概念を援用して、また義務論では「公正な分配」(fair distribution) という発想に基づいて、それぞれ正当化を試みることができる。

一九世紀中頃のヨーロッパ、ロシアにおけるテロリズムは支配階層を標的としていたが、それには社会変革という目的とともに復讐・制裁という側面があった (Teichman 1989 p.508)。この制裁という側面に注目すれば、テロリズムは自然権の行使とも見なしうる。古典的な契約論を代表するロックは『統治論二篇』において、自然権の行使権について次のように述べる。人間は対等・平等な存在として生まれたのであり、自然法上の全ての権利を享受する権限を持つ。それゆえ、自然状態では、人間には自己のプロパティすなわち生命、自由、財産を他者による侵害から防衛する権利にくわえて、侵害があまりにも深刻な場合に加害者を処罰する権利がある。そして、各人がこの自然権の行使権を放棄することで、政治社会が成立する (Locke 1960 pp.323-325)。問題なのは、抑圧的な政治体制のもとで権利が侵害された場合はどうするか、ということである。そのような場合には自然権に基づいて加害者に対する処罰を行なつてよいとするならば、社会変革の手段としてのテロリズムは正当化されうるだろう。

ところが、「テロリズムと道徳」という論文において J・ナーヴソンは契約論の立場から、自然権の行使という根拠ではテロリズムを正当化できないとしている。ナーヴソンによれば、通常の法システムの外部で刑罰を執行するのは合理的か、という点が問題になる。テロリストは既存の法システムの腐敗・機能不全を主張するだろうし、実際にそうならば自然的正義という観点からテロリズムは正当化できる。しかし、ある人物が刑罰に値するかどうかの判断、さらにはその人物を処罰する権限が、状況によっては私人に委ねられるような社会を我々は選択しないだろう。このようにナーヴソンは、私的な刑罰が不合理であることに基づいて、自然権の行使という根拠で正当化する議論を否定している (Narveson 1991 pp.138-140)。

5. 権利侵害の公正な分配論：義務論的な正当化

「テロリズム、権利、政治的な目標」という論文において V・ヘルドは、現状を維持するにせよ、変革するにせよ、何らかの権利侵害が避けられない状況を想定し、ここでは「権利侵害の公正な分配」という観点からテロリズムが正当化されうる、と主張する。ヘルドの問題設定は、基本的人権の尊重されていない社会で、(1) 我々は人権の尊重を実現するためにどのように行動すべきか、(2) そのときの行動はどのような枠組みで評価されるか、ということである。この問題に対してヘルドは、(1) ある人の権利を侵害してでも人権の尊重を実現すべきであり、(2) この侵害は帰結主義的な考慮に基づいてではなく、「理性的な比較判断」(reasonable comparative judgment) に基づいて正当化される、という議論を提示する (Held 1991 pp.72-81)。

ヘルドは義務論的(より正確にはロールズの)な立場から権利を次のように説明する。権利間のトレードオフは許されないことであり、どちらの権利が大事かという比較評価はなしえない。複数の権利が対立する状況で我々は「優先性」(priority) と「厳格性」

(stringency)に基づいて対立を調整し、権利システムの「一貫性」(consistency)を追求する。このように権利を規定したうえでヘルドは、次のような場合にはテロリズムが正当化できるのではないかと主張する。第一の状況では、集団 A の基本的人権は尊重されているが、B の基本的人権が尊重されていない。第二の状況では、集団 A と B はどちらも基本的人権を尊重されている。ここで、第一の状況を第二の状況に変化させる手段が A に対するテロリズムのほかにはなく、テロリズムによる A の権利侵害と、第一の状況における B の権利侵害とが同じ程度であれば、テロリズムは正当化される。ヘルド自身は正当化されるテロリズムの具体例を挙げていないが、権利侵害の状況を描き出す際にアパートヘイトの事例を挙げている。このことからすると、民族間の対立がある場合に、一方の集団に対する人権侵害を阻止するために、もう一方の集団の権利を侵害するというのが正当化可能なテロリズムということになる。

ヘルドとは異なる(おそらくは契約論的な)立場からテロリズムを考察した C・ヴェルマンもヘルドと類似した発想を示唆している。ヴェルマンは反中絶テロリズムの事例を引き合いに出して、次のような分析を行なう。まず、反中絶テロリストには、女性の産まない権利という発想はない。テロリストにとって現状では、胎児の生存権と医師の権利(たとえば生存権、財産権)が対立している。中絶をやめさせて胎児の生存権を保障するために医師の権利を何らかのかたちで侵害するか、医師の権利を尊重し自由に医療行為をさせておくことで胎児の生存権の侵害をそのままにするか、という二者択一の状況である。このような場合に前者の侵害は正当化されるというのが反中絶テロリストの言い分であろう(Wellman 1997 pp.141-145)。

この義務論的な正当化論の成否は、「権利侵害の公正な分配は帰結に関わらず、それ自体として善い」という主張にかかっている。徴兵制と志願兵制を例にして、この主張を検討してみよう。この例では、生存権に対する侵害、すなわち、死のリスクをどう分配するかが問題になる。ヘルドは二つの侵害の程度を理性的に比較し、両者が同じ程度であればテロリズムが正当化されるというのだから、ヘルドのいう公正は「平等」と解釈できる。死のリスクの平等な分配という点では、徴兵制が望ましいことは明らかである。しかし、義務論の立場から徴兵制擁護論が提起されることはありえない。というのも、戦争倫理において義務論はあらゆる暴力を否定するパシフィズムの理論的な基礎を提供するものであるし、宗教的または道徳的信念から兵役を拒否する人物に軍役に強制することは義務論の枠組みでは正当化できないだろうからである。要するに、公正の概念を明確にしない限り、ヘルドの議論は受け容れられない。

6. 帰結主義的な正当化

帰結主義の代表格である功利主義に対する批判の常套句は、「一人の無辜の人物を犠牲にすることで多数者の幸福が実現するなら、功利主義の立場ではその人を殺すべきだ」という結論になる、というものである。この批判に対する功利主義者の反論は、「関連する事情を考慮すれば無辜の人物を犠牲にすべきという結論にはならない」、ということになる。帰結主義(および功利主義)者が戦争、テロリズムなどの暴力の問題

を扱うときには、この批判への応答とほぼ同じかたちの議論になる。つまり、暴力のもたらす善と悪とを比較考量して正不正を判断することで理論上は正当化の余地を認めつつ、関連する事情を考慮するならば実践的には暴力が正当化されることはありえない、と論じるのである。このような議論の典型的なものとしては、テロリズムと反乱 (rebellion) に関する R・M・ヘアの議論 (Hare 1989) を挙げることができるし、また意外なことに P・シンガーでさえも『実践の倫理』において、暴力などの非合法的な手段の正当化には懐疑的な立場を提示している (Singer 1993)。ここでは、関連する事情を考慮してもテロリズム正当化の可能性が残ることを示すために、帰結主義的な正当化論とその批判を検討しよう。

6.1 帰結主義的な正当化に関するニールセンの議論

K・ニールセン「暴力とテロリズム：行使と濫用」という論文において、パシフィズムは合理的に擁護できる道徳的立場ではない、社会主義は道徳的価値のある目的である、という二つの前提から、民主主義社会においても一定の状況下では暴力とテロリズムが正当化されることを示そうとする。ここでは、ニールセンの議論の前提を受け容れて、議論の核心部分のみを検討する。というのも、パシフィズムはそれ自身が戦争倫理の重要テーマであり入念な分析を必要とするし、ニールセンは人間的な不幸の除去された状態という意味で社会主義という言葉を使っており、社会主義が目的として妥当かをあえて吟味する必要はないと思われるからである。

ニールセンは、「暴力」(violence)、「強制」(force)、「抑圧」(coercion) という類似した意味合いで用いられる三つの概念の分析から着手する。「暴力」とは、人身や財産を侵害する目的で物理的または精神的な力 (power) を行使することである。つぎに、「強制」は、物理的または精神的な力を通して、ある人物に一定の仕方で行動させることである。そして、「抑圧」は力による支配を意味する語であり、政治的不満を抑えるために力を用いることである。「暴力」という語の特殊性は、それが物理的または精神的な力を単に記述する用語ではなく、こうした力を否定する価値語でもある、という点に存している (Nielsen 1981 p.436)。

では、暴力はつねに否定されるべきかといえば、そのようなことはない。「体制化された暴力」(institutionalized violence) という H・マルクーゼの着想を手掛かりに、民主主義社会では暴力が認められないのかをニールセンは問う。その議論を要約すれば、現体制が過剰な仕方で行使して正当な権威を持ちえない状況では、体制変革の手段として暴力が許容される、というものである。正当化の可能性を検討すべき暴力の形態としては、現体制を打倒し新たな社会秩序を構築する革命と、全体としては正当なものと思なされる社会システム、すなわち民主主義社会における暴力、という二つがある。民主主義社会においても、次のような場合には暴力が正当化される。社会的抑圧に苦しむ黒人、帝国主義的な戦争を遂行している国家の民衆、劣悪な状況におかれつつづけている民族集団に関して、たとえば法廷闘争などという穏健な抵抗手段がすぐにつくされていて、暴力的な抵抗が有効であると信じる十分な理由があり、単なる

従属や非暴力的な抵抗と比べて暴力的な抵抗の方がより小さな被害しか引き起こさないと信じる十分な理由がある、という場合である。

この暴力の正当化論を若干修正して、ニールセンは次のような場合にテロリズムが正当化されると主張する。すなわち、(1) テロリズムが政治的に有効な戦術であり、(2) あらゆる事情を考慮すれば非暴力の抵抗や別の形態の暴力行為よりも、テロリズムの方がそれに伴う不正義や被害が少ないと信じる健全な理由がある、という場合である (Nielsen 1981 p.437-446)。

6.2 帰結主義的な正当化に対する批判

N・フォションは「テロリズムの責任」という論文において、テロリズムの帰結主義的な正当化論の示すべき二つの主張を挙げている。第一の主張は、テロリズムがより大きな善を実現するというものであり、第二の主張は、より大きな善を実現することが合理的に期待できる選択肢はテロリズム以外にはないというものである。この第一の主張を示すことがそもそも困難であるうえに、かりに示せたとしても、第二の主張を示すことができないから、テロリズムの帰結主義的な正当化は成り立たない。その破壊的な影響力という点で、テロリストは道徳的に最悪の選択肢を採用している、とフォションはテロリズムを厳しく批判する。

テロリストが「他の選択肢はなかった」と釈明するとしても、それは「無辜の人物の殺傷よりも効果的な (effective) 選択肢はなかった」ということを意味するにすぎない。たしかに、殺すか殺されるかという究極的な状況に個人がおかれるならば、自衛のための暴力・殺人は許容されるだろう。しかし、テロリストはそのような状況におかれていないし、何よりも無辜の人物の殺傷を「余儀なくされた」(forced) わけではない。無辜の人物の殺傷を「決定」(decision) したのは、他ならぬテロリスト自身である (Fotion 1981 pp.465-468)。

では、テロリズムの帰結主義的な正当化において、フォションの挙げた第一の主張と第二の主張は示せないのか。「テロリズムがより大きな善を実現する」という第一の主張を示せるかどうかは、テロリズムの手段にかかっている。テロリストの掲げる目的、たとえば抑圧的な体制からの解放が善であるとして、この目的を達成するには、民衆の支持を獲得することが不可欠である。テロリストが目的の実現に失敗するのは、体制との力関係の非対称性もあるが、手段に制約を設けないがゆえに民衆の支持を得られないからだといえる。多くの民衆が無辜の人の殺傷に対して嫌悪感を持つことが予想される場合に、テロリストが目的をより確実に達成するには、手段の選択に際して民衆の嫌悪感を考慮する方が合理的である。テロリストが手段に一定の制約を設けて民衆の支持を得られるならば、「テロリズムはより大きな善を実現する」といえるだろう。つぎに、「より大きな善を実現することが合理的に期待できる選択肢はテロリズムの他にはない」という第二の主張に関しては、社会システムのあり方が問題になる。テロリズム (そして暴力) を無条件に否定できるほど、民主主義の機能している社会は少ないのではないか。司法制度、政治活動の自由などの点で劣悪な状況にある独裁国

家などでは、「テロリズム以外に変革の手段がない」ということは十分に考えられる。

6.3 テロリズム批判とテロリスト側の反論

フォションの議論をふまえて、テロリズム批判を定式化すると、「テロリズムは無辜の人物の殺傷を含むので、帰結がどうであろうと正当化できない」、ということになる。テロリスト(およびその帰結主義的な正当化論者)はこの批判に反論できるのか。フォションはテロリストに可能な三つの反論を想定し、それに対する再反論を行ない、テロリストの反論には説得力がないと結論づける(Fotion 1981 pp.468-470)。ところが、実際にはフォションの再反論は十分なものではなく、むしろテロリストの反論の方に一定の説得力があるように思われる。そこで、ここからは、フォションの想定するテロリストの反論(T1、T2、T3)とフォションの再反論(F1、F2、F3)を検討することにした。

(T1) テロリズムの批判者は拳証責任を転嫁している。「他に手段がない」というテロリストの議論ではなく、「他に手段がある」というテロリズム批判者の議論の方が立証されねばならない、という反論である。

(F1) この反論は道徳的不正に関する拳証責任を理解しそこなっている。まずは、テロリストが自身の行なった道徳的不正に対して、これを説明する責任を負わねばならない。テロリストが「不正なことをしていない」と主張するなら、この主張を根拠づけるために「他に手段がない」ことを示す必要がある。要するに、拳証責任はテロリストの方にある、ということである。

一般に、「ある」ことを示すのは容易だが、「ない」ことを示すのは困難である。テロリズムの事例でいうと、政治変革のために通常利用されているあらゆる手段について、それらが特定の状況では利用できなかったことを示せ、というのは無理な要求である。また、テロリストが「道徳的不正」を行なった、というフォション(および多くのテロリズム批判者)の主張は無辜の人物への危害を根拠にしているが、この主張に対しては「無辜ではない(たとえば抑圧などの重大な不正に関与した)人物だから危害を加えたのだ」、というさらなる反論がテロリストには可能である。

(T2) テロリズムの犠牲者は物の数に入らない(count for nothing)。つまり、無辜の人物を殺害しているとしても、はるかに大きな善をもたらしている、ということである。

(F2) この反論は特定の人種や民族、社会集団に対する差別を前提するものであり受け容れがたい。また、テロリズムよりも道徳的負荷の小さい手段、すなわち、テロリズムと同じぐらいの善をもたらし、かつ、それに付随する悪の少ない手段がなかった、ということを示さない限り、この反論は説得力に欠ける。

犠牲者の価値を否定するようなテロリストの反論はたしかに受け容れがたく、フォションの再反論の方が妥当なようにも思われる。しかし、特定の人々に対する差別を前提するところには、「犠牲者は無辜の人物ではなく、差別されてしかるべきだ」という異議申し立てがありうる。また、道徳的負荷の小さな手段に関しては、先に見た拳証責任をめぐる議論に基づけば、そのような手段があることを示すべきな

のはテロリスト批判者の方である、ともいえるだろう。

(T3) 犠牲者は無辜ではなく有罪 (guilty) である。この反論の前提になっているのは、罪責に関する次のような見解である。すなわち、ある民族 (または社会) 集団に属する人物は、当該の集団のかつて犯した不正に対して罪責を共有する、という考えである。

(F3) この反論の前提にある見解を認めるとしても、一般市民と政治的指導者が「等しく」 (equally) 罪責を負っていることを示さなければ、この反論は成り立たない。

罪責をめぐる議論はテロリズムを道徳的に評価する際に大きな意味を持つ。第二次大戦期の日本の植民地支配や戦争犯罪について、我々が反省し、ときには罪の意識を感じることもさへある。それゆえ、自分の属する集団の過去の不正に対して罪責を負う、という見解には説得力がある。ただし、国家という単位で考えれば、政策決定に関与している指導者と一般市民との間には、責任の程度には明らかに差がある。そうすると、ある国家の過去の (そしておそらくは現在も継続されている) 不正を正すためにテロリズムを実行するとしても、やはり攻撃対象の区別は必要であり、一般市民は攻撃すべきではない、ということになる。しかし、テロリストには、「等しい罪責でなくとも、罪責がありさえすれば一般市民も攻撃対象になる」という主張も可能である。

テロリストの反論とそれに対するフォションの再反論の検討からは、両者の見解が鋭く対立する二つの論点が浮かび上がる。一つは、テロリズムが不正かどうか、他の手段の有無、無辜／有罪という区別をめぐる議論する場合に、挙証責任はテロリストとその批判者のどちらにあるか、ということである。もう一つは、無辜という概念の解釈をめぐる議論がすれちがうことがあり、この概念を明確にしなければならない、ということである。挙証責任の帰属に関する法学の議論の検討は今後の課題として、ここからは無辜という概念について考察する。というのも、挙証責任がどちらにあるにせよ、無辜／有罪の線引きを確定できれば、テロリズムを帰結主義的に正当化できるかどうか明らかになると思われるからである。

多くの人々がテロリズムに対して感じる道徳的嫌悪は、それが無辜の人々に向けられた暴力であるという点に基づく。社会変革には民衆の支持という要素が欠かせないから、変革の実現を本当に望んでいるならば、テロリストは攻撃方法の選択に際して、この嫌悪感を考慮せねばならない。テロリストが道徳的非難を回避するには、攻撃対象が無辜ではなく有罪であったことを我々に理解可能なかたちで示し、無辜の人物を攻撃に巻き込まないようにすべきである。実際にテロリスト自身がこの区別を行なった事例があるとして、ウォルツァーは三つの事例を引き合いに出す。第一の事例は、カミュ『正義の暗殺者 (The Just Assassins)』に描き出されたロシアの暗殺者である。セルゲイ公暗殺を計画していたテロリストはセルゲイ公が膝の上に2人の子供を乗せているのを見て爆弾を投げ込むのを躊躇い、最終的に暗殺を断念する。第二の事例は、IRAのテロリストである。1938-1939年にかけての一連の爆弾テロの際に、爆弾を仕掛けるために移動中のテロリストが通りで爆弾入りの鞆を紛失し、そこで爆発が起こってしまい市民を巻き添えにする。無辜の人たちを巻き添えにしないよう綿密に計画を練っていたIRAはこの事例を自分たちの勝利とは見なさなかった。第三に、右翼シオニストの事例である。1944年カイロで植民地支配に対抗するためにイギリス人貴族を暗殺

したシオニズム集団のテロリスト2人は、逃亡中に自分達を追跡してきたエジプト人警官を射殺できずに結局逮捕されてしまう (Wallzer 1992 pp.198-199)。

無辜／有罪の区別ができるとして、その基準は何か。この区別を考えるには、正戦論を参照するのが有効であろう。正戦論における無辜という概念の有力な解釈の一つによれば、この区別は戦闘員／非戦闘員 (combatant/non-combatant) の区別に対応する。ここで注意すべきなのは、戦闘員／非戦闘員の区別と文民／軍人 (civil/militant) とは対応せず、軍人以外でも一定の条件を満たせば戦闘員に該当することである。たとえば、直接戦闘に参加していなくても、「著しい不正を含む [戦闘行為と] 同種の計画に関与している人物」 (Coady 1985 p.59)、「公職従事者 (officials)、体制の政治的な代理人」 (Wallzer 1992 p.199) は戦闘員に該当し、正当な攻撃対象となりうる。

もう一つの解釈は「絶対主義」 (absolutism) と呼ばれる戦争倫理学上の立場に基づくもので、攻撃対象をもっと限定的に解釈する。絶対主義とは、ある種の暴力をその長期的な結果や戦術的な有効性に関わらず禁止する、言い換えると無辜の人物に対する意図的な危害を絶対に禁止する立場である。こうした絶対主義の立場では、戦争遂行への関与の度合い、直接的な有害性の程度などという基準で無辜／有罪の区別がなされる (Nagel 1972 pp.56-71 ; Fotion & Elfstrom 1986 p.222)。これら二つの解釈の違いを分かりやすく示しておく、戦場にいるが何らかの理由で武器を持っていない兵士は、前者の解釈によれば正当な攻撃対象と見なされるが、後者によればそうは見なされない、ということである。

では、これらの解釈を手掛かりにテロリズムにおける無辜という概念を考えてみよう。本稿で考察するテロリズムは社会変革の手段と位置づけられるものであるから、テロリストは抑圧的な国家体制や植民地支配などの社会的不正の除去を目的としている。そうすると、ある人物が無辜であるかどうかはこの不正にどこまで深く関与しているかで決まる、ということになる。そうはいつても、不正への関与の度合いを評価するのは難しい。

ある種の社会的不正に深く関与すればテロリストの標的になるという基準はテロリスト批判者も受け容れるだろう。それでもなお、この関与の度合いをめぐって、我々とテロリストの意見は決定的に異なるかもしれない。我々は無辜という概念を法律上の罪を犯していないという意味で解釈しがちである。これに対して、テロリストは無辜という概念を因果的 (causal) に関与していないという意味で理解しているのではないか。「罪のない脅威」 (innocent threat) と呼ばれる事例、たとえば、本人の知らないうちに爆弾を仕掛けられた子供がこちらに近づいてくるという事例や、胎児がこのまま成長すると女性の生命を危険にさらすという事例では、子供や胎児は因果的な意味においては無辜であるとはいえない。テロリストが社会的不正とその社会の成員との関係をこの罪のない脅威の事例をモデルにして理解するなら、我々は自分の属する社会の不正に関して因果的な意味では無辜ではなく、何らかの責任を負うことになる。つまり、テロリストの標的になりうる (Frey & Morris 1991 pp.7-8)。

我々とテロリストの間には、無辜という概念だけでなく、人権の概念をめぐっても大きな隔たりがある。ミュンヘン・オリンピックの際のイスラエル人選手に対するテ

ロリズムを引き合いに出して、R・フリンワイダーは次のように指摘する。人間であるというだけで何らかの権利を持つという人権に関する普遍主義的な理解は、個人の価値とはその所属する階級・集団の価値に還元されるという極端な見解を持つテロリストには通用しない。おそらくテロリストがこの事例に関して主張するのは、オリンピック選手は国を代表して参加しているから、攻撃の対象に当然なりうる、ということであろう (Fullinwider 1988 pp.254-255)。

このような無辜という概念の解釈をめぐる我々とテロリストの食い違いは、帰結主義的な正当化が困難であることを示しているのか。必ずしも、そうではない。無辜／有罪の判断に関して、我々とテロリストが一致する場合がある。社会システムの中核にある人物の場合には、有罪という評価で一致する。このシステムの中核への関与の度合いの低い一般市民の場合には、彼らが無辜であるという判断を我々は行なうし、テロリズムに対する道徳的嫌悪を考慮する「合理的な」テロリストも、彼らが無辜であると判断するか、あるいは有罪であると判断するにせよ彼らへの暴力行使をある程度まで差し控えることになろう。問題なのは、無辜／有罪の評価をめぐって、我々とテロリストの意見が決定的に異なる場合である。このようなときに我々は、テロリズムという暴力か、それとも (いくらかの不正を含む) 民主主義かという選択を迫られる。

おわりに

以上、帰結主義の立場からの議論を中心にテロリズム正当化論とその批判について検討してきた。ニールセンの提示した帰結主義的な正当化論では、(1) 政治的に有効な戦術であること、(2) あらゆる事情を考慮すれば非暴力の抵抗や別の形態の暴力行為よりも、テロリズムの方がそれに伴う不正義や被害が少ないと信じる健全な理由があること、というのが正当化の条件である。テロリズムを政治的に有効であり、かつ、不正義や被害の小さな手段とするには、我々が無差別の暴力に対して道徳的嫌悪感を抱くという事実をテロリストでさえも考慮せざるを得ない。このことを考慮すれば、(3) 攻撃対象を選択する際には無辜／有罪の区別を厳格にすべきだということになる。そうすると、これら三つの条件を満たす限りは、社会変革の手段としてのテロリズムは正当化されることになる。

もちろん、これらの三つの条件だけでは正当化論としてあまりにも抽象的すぎる、という批判もなされよう。また、無辜／有罪の区別をめぐる我々とテロリストの見解の隔たりは大きいという点においても、帰結主義的な正当化論にはまだ不十分な面がある。そして、何よりも、帰結主義的な正当化論を具体的な事例に適用する際には、関連する事情の全てを考慮しているかどうか慎重に吟味せねばならない。しかしながら、社会的な不正義に関して責任を負っていると、我々とテロリストがともに判断するような人物に攻撃対象を限定するならば、テロリズムには帰結主義的な正当化の余地があるといえよう。

参考文献

- Coady, C. A. J. (1985) "The Morality of Terrorism", in *Philosophy*, Vol.60, pp.47-69.
- (2003) "War and Terrorism", in R. G. Frey & C. H. Wellman (eds.) *A Companion to Applied Ethics*, Malden Mass.: Blackwell, pp.254-266.
- Fotion, N. (1981) "The Burden of Terrorism", in B. M. Leiser (ed.) *Values in Conflict: Life, Liberty, and the Rule of Law*, New York: Macmillan, pp.463-472.
- Fotion, N. & Elfstrom, G. (1986) *Military Ethics: Guidelines for Peace and War*, Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Frey, R. G. & Morris C. W. (1991) "Violence, Terrorism, and Justice", in R. G. Frey & C. W. Morris (eds.) *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-17.
- Fullinwider, R. K. (1988) "Understanding Terrorism", in S. Luper-Foy (ed.) *Problems of International Justice*, Boulder: Westview Press, pp.248-259.
- Hare, R. M. (1989) *Essays on Political Morality*, Oxford: Clarendon Press.
- Held, V. (1991) "Terrorism, Rights, and Political Goals", in R. G. Frey and C. W. Morris (eds.) *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.59-85.
- Locke, J. (1960) *Two Treatises of Government*, P. Lastlett (ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1972) "War and Massacre", in *Philosophy and Public Affairs*, Vol.1, No.2, reprinted in *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp.53-74. (邦訳) トマス・ネーゲル「戦争と大量虐殺」、『コウモリであるとはどのようなことか』永井均訳、勁草書房、八六—二〇ページ、所収。
- Narveson, J. (1991) "Terrorism and Morality", in R. G. Frey and C. W. Morris (eds.) *Violence, Terrorism, and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.116-169.
- Nielsen, K. (1981) "Violence and Terrorism: Its Use and Abuse", in B. M. Leiser (ed.) *Values in Conflict: Life, Liberty, and the Rule of Law*, New York: Macmillan, pp.435-449.
- Singer, P. (1993) *Practical Ethics*, 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press. (邦訳) ピーター・シンガー『実践の倫理 [新版]』山内友三郎・塚崎智監訳、昭和堂、一九九九年。
- Teichman, J. (1989) "How to Define Terrorism", in *Philosophy*, Vol.64, pp.505-517.
- Walzer, M. (1988) "Terrorism: A Critique of Excuses", in S. Luper-Foy (ed.) *Problems of International Justice*, Boulder: Westview Press, pp.237-247.
- (1992) *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, 2nd ed., New York: Basic Books.
- Wellman, C. (1997) "Terrorism and Moral Rights", in *An Approach to Rights: Studies in the Philosophy of Law and Morals*, Boston: Kluwer Academic Publishers, pp. 141-163.

「社交」としての自発的援助・支援行為 —選択的な絆を可能とする法理論構築のための一考察—

菅富美枝（神戸大学 COE）

1. はじめに

危難に陥っている人に遭遇したならば、見知らぬ他人であろうとも助けるべきだとする救助義務は、古今東西を問わず、宗教上、道徳上の義務として広く一般に受け入れられてきた。だが、この救助義務に関して、各国の法制度上の取り扱い方は様々である。多くの大陸法諸国のように、積極的に救助を義務づける国も多い。しかしながら、その一方で、道徳上・宗教上の救助義務を認めながらも、むしろそうであるからこそ法制化は望ましくないとする国や論者も少なくない。実際、英米法諸国においては一定の例外的状況を除き、救助を要する場面に遭遇したとしても法的な救助義務は課されない。我が国の法制度（主に、民法、刑法）も英米法と基本的に同様の立場に立っている。こうした法的救助義務否定論が危惧する最大の問題点は、救助義務の法制化によって個人の自由が脅かされるのではないかということである¹。

【法と「利他的」行為】

これに関連して、そもそも、「利他的」行為（救助行為はその代表例として挙げられることが多い）に関する法的取り扱いそのものを検討の対象とする作業は、日本法においても英米法においてもこれまであまりなされてこなかったように思われる。これは、自律した強い個人が自由に自己利益を追求できる社会に基本的価値をおくりベラリズムが近代以降の法の基調であったことを考えるならば、比較的理解しやすいかもしれない。個人主義的色彩の濃いリベラリズムを強く反映している（とされる）法制度において、「利他的」行為は、射程外にある事柄としてそもそも始めから議論の中に入っていないと想像できるからである。だが、果たして法と「利他的」行為は無関係でありえたのであろうか。

【法と救助行為】

法が「利他的」行為とは無関係と考えられていた中であって、1964年米国におけるジェノヴェーゼ事件後、救助行為の法的義務化の是非を問う議論、すなわち、法的救助義務論がさかんとなった。38人もの目撃者がいながら、誰一人として通報するものがいなかったため生命が失われたこの事件は、モラルの低下、コミュニティの欠損など、現代社会の行き詰まりを象徴するものとして取り扱われた。ここで、法は、歪んだ現代社会を矯正すべきものとして登場した。そこでは、強制的色彩が濃く見られ、

¹法的救助義務をめぐる議論の状況（否定論、肯定論）について、拙稿「個人の自由と法的救助義務—相互救助を支援する社会の構築」（阪大法学、1999年）49巻2号213-240頁参照。

通報行為は、道義的責任に止まる「利他的」行為を超えて、法的責任としての側面が強調された。

この事件をきっかけとして、ともかくも、「利他的」行為が法の射程範囲内あるいは外の問題として、その接触が意識され議論されるようになったといえよう。だが、ある特殊な事件を契機として始まった救助行為をめぐる議論は、法は救助行為を直接的に強制すべきか、あるいは一切関わらないべきか、という二者択一に終始し、強制という形での法的接触を議論するに止まってきた。このような法のかかわり方を「直接強制」アプローチとよぶことにする。

これと対比されるのが、「間接奨励」アプローチである。間接奨励アプローチとは、救助行為に対する別の法的関与のあり方として、救助行為に伴う負担を軽減する法システムを整備するなど、救助行為を間接的に奨励するという方法に着目するものである。「間接奨励」は、その手段の限定性、受益性、社会的価値の反映をもって法が救助行為に関与することの理論的可能性を示すものであるが、こうした救助行為に対する法的関与の許容性や有益性に留まらず、現実的要請からの必要性²、さらに、リベラリズムからの必要性に着目する。本稿では、紙面の都合上、報告において扱った各論点の要約的記述とならざるをえないが³、特にリベラリズムとの関係に意識しながら、以下順に論じていくことにする。

2. 自発的援助・支援行為としての救助行為

以上のような「間接奨励」アプローチの提示は、個人の自由との整合性を図るものであり、別の角度から見れば、自発的な領域に放置されるべきであり法は一切関与しないものとして法制度上明瞭な位置づけが与えられなかった救助行為について、それをリベラリズムと整合的に法の中に位置づけようとする試みであるといえよう。このように考えるとき、個人の自由と間接奨励アプローチとの両立可能性を説くに留まってきたこれまでの議論は、その背後にあるリベラリズムと自発的援助・支援行為との関係そのものを問いなおすという新たな契機をむかえるものと考え⁴。

²救助義務強制論から救助行為間接奨励論への転換について、現実的要請からその具体的必要性（ここでは特に、費用償還や免責）を示すものについて、拙稿『「制度的利他」の構想と法——自発的援助・支援行為を位置づけるリベラリズム法制度の試み』（阪大法学、2003年）52巻6号151-179頁参照。主にイングランドにおける救助行為判例の変遷を手がかりとして、救助行為に出ることに対して実質上負荷がかけられていたかつての法的状況が検討され、救助行為を保障すべく、法が積極的に関わっていかざるを得ない状況が示される。さらに、最近の救助行為をめぐる判例の変化が考察され、救助者に対して配慮のある体制が整いつつあるものの、依然従来の枠組み内に留まっていることから、新たに被救助者の負担を生み出し、新たな問題として被救助者が救助を受けることを躊躇しかねない状況が生じている点が指摘される。ここから、救助者・被救助者の双方のバランスに配慮した視点を越えた、問題を二当事者間の法的処理にとどめない救助行為の「社会化」——私的領域からの開放——の視点が提示される。このような救助行為の「社会化」は、新たな社会連帯の可能性（各人が自己の自由を追求する過程において他人の救助を要する場面に備え、連帯を可能とするための条件整備としての意義）を示唆するものとして捉えることができる。

³各論点についてのより詳細な考察については、主に、拙稿(1)「個人の自由と法的救助義務——相互救助を支援する社会の構築」（前掲脚注1）；(2)「制度的利他の構想と法——自発的援助・支援行為を位置づけるリベラリズム法制度の試み——」（前掲脚注2）；(3)「家族福祉と「制度的利他」の構想—イングランドにおける養子制度を手がかりとして—」（阪大法学、2003年）53巻1号、213-242頁；(4)「他者指向的自由主義と「社交」『法の他者』（仲正昌樹編、御茶の水書房、2004年）参照。

⁴救助行為の文脈において間接奨励アプローチの具体化を検討していく中で、問題の背景にあると考えるより根源的な問題を認識するに至るが、その手がかりとして救助行為判例の変遷を考察するものとして、前

(1) 支援される側についての考察から、支援する側についての考察へ

ここで、現代社会に目を向けるとき、その現状を特徴付けるものとして大きく二点に着目しようとする。「支援必要性の拡大」の認識と「支援欲求の増大」の認識である。

まず、前者について、「支援」とは、一般的に、社会福祉などにおいて自己決定権を背景として利用者側の主体化が説かれてきたように、そのままでは自立の困難な社会的、経済的弱者に対し、支援を行うことによってその自立を可能にすることを指す。そして、社会や人間関係が複雑化しているとされる現代社会にあつては、支援を必要あるいは有用とする場面がより広範化、一般化してきていると述べるができるように思われる。それらは、従来であれば自力の対象とされ、そこに支援が必要ならば保護の客体となるべきと考えられてきた領域であるかもしれない。支援対象領域の拡大と、支援されることをいわば「通常のこと」と考える発想に支えられた被支援者の主体性の維持とは比例関係にあると考えられ、現代社会においてその両立性が一層意識されるようになってきていると考える⁵。

このように、広範化し、一般化しつつあるものとして自立支援を捉える場合、こういった要望を充足し担保するのはまさに自立を支援する人々の存在であることから、その理論的検討が必要となると考える。この点、支援する人々についての理論的検討は、これまで必ずしも十分に検討がなされてきたとは言い難い。それらは、自発性、「利他性」のゆえに一律に法の射程外とされてしまうか、法の射程内に入ってくるとすれば、支援する側の濫用や失敗を食い止めるべく管理・監督するという姿勢のみであった。

支援する側の理論的検討が、支援される側の理論的検討に劣ることなく法において同様に重要であるという主張は、後者の現状認識からもなされる。定常型社会を迎え、ポスト物質主義的で生への意味を求めはじめた現代社会の新しい動きが関わり⁶、支援されることの利益のみならず支援することの利益が着眼される。

このように、二つの観点から、支援する側に着眼した検討の必要性を認識するとき、救助行動をめぐる問題と支援行動をめぐる問題は、それぞれ救助する側ならびに支援する側に配慮し着目することで、パラレルに検討されうると考える。

すなわち、両者とも、従来は自発的、利他的であり法が触れるべきではないとして、基本的に個人の自発性、家族・同質的組織内の相互扶助、社会の自立的活動に任されてきた領域に関わっている。また、共に法の外においてはその存在が期待され促進が望まれてきたものであるにもかかわらず、法においてそれらを積極的に位置づけることは（特にそれが社会的負担を伴う場合）いわばタブー視されてきたものである⁷。だが、現代社会において、新たなニーズに応えうる人的資源としてその必要性が益々認

掲、脚注2拙稿、156 - 162 頁参照。(法における「利他性回避」から「利己的認知」姿勢への転換)。

⁵このような発想は、被支援者が単なる一方的保護の対象ではなく、自覚的に必要な部分(のみ)の支援を求める主体であることを再認識させるものであり、「自立」の意味を、誰の助けも借りないことから必要に応じて選択しながら援助を受けていくことへと変化させるものとする。これら法的支援、社会的支援について、前掲、脚注2、拙稿、162-164 頁参照。また、今田高俊『意味の文明学序説』(東大出版会、2001年)、支援基礎論研究改編『支援学——管理社会をこえて』(東方出版、2000年)参照。

⁶広井良典『定常型社会——新しい「豊かさ」の構造』(岩波書店、2001年)、同『ケア学』(医学書院、2000年)参照。

⁷このアンビヴァレンスを指摘するものに、LS Sheleff, *The Bystander* (Teakfield Ltd. 1979)。

識されており、同時に、(親密圏の内外を問わず) 他者の利益になるような行為を行いたいとの欲求が認識されつつある。両者をパラレルに解することは、このような現代社会の変化を敏感に感じ取り、法に反映させることに通じると考える。

(2) より自由な社会へ

【「関係性の選択」可能性】

こうした考察のもたらしうる結果として、社会関係および人間関係の転換が考えられる。たとえば、支援者と被支援者とが「家族」という限定された空間においてのみ選択・適合されてきた問題(具体的には、高齢者の介護、成年後見、養子修養制度など)について、「関係性の選択」可能性という新しい視点を考える。

かつてイングランドの養子修養制度について、「関係性の選択」可能性に着眼した考察は、単に(自然的な意味での)家族における人間関係を所与のものとして捉えてその強化を図るものとは異なり、「支援の外部化」が図られる新しい家族のあり方を示すものであると論じた⁸。他人であっても、家族に処理を一任することが当然視されてきた分野において力量を発揮することができることは、同時に、受け手にとっても支援者を家族外から選択しうる可能性を意味し、両者の意味で、より自由な社会の実現が可能となると考えられる。

【「管理」の姿勢に代わるもの】

ここから、広く社会において、支援者／被支援者を問わず、個人と個人の自覚的な相互支援ネットワークを行うという発想へと展開していく糸口を見出す。そのような社会においては、財政的援助および法制度構築の役割を担う国家と、実際に支援・援助の受け手となる個人とからなる「二重の支援構造」が成立することが考えられ、このとき、法は、強制や政策的奨励など、いわば国家・法による押し付けではなく、人々の自発性に基づいて、人と人との個別的・直接的な関係の構築を促す(「容易化」する)機能を果たすものとなると考える。

ここに見られる法姿勢は、不適切な支援・援助者を排除しようとする「管理」姿勢⁹とは異なり、自発的援助・支援行為者を受け入れた上で適切性を図り維持する方法を検討する姿勢であると言えるであろう。自発的支援者の管理・糾弾でも放置・放任でもなく、自発性を出発点としながら同時にその適正化を図っていくといった姿勢——「支援」姿勢¹⁰——への転換を見る。

⁸拙稿「家族福祉と「制度的利他」の構想—イングランドにおける養子制度を手がかりにして」参照。立岩信也『弱くある自由』(青土社、2000年)参照。

⁹たとえば救助行為について、見過ごした場合には責任が問われないのに対して、救助を試みて失敗した場合には様々な法的責任を負うことになり、このことをもって、良くも悪くも他者とは接触を避け、自己利益の追求に徹している方が法制度上望ましいとされていると受け止められてしまうことの問題点が指摘されている。A Mullis and K Oliphant, *Torts* (Macmillan 1993); K Williams 'Medical Samaritans: Is there a Duty to Treat?' (2001) 21 *Oxford JLS* 3.

¹⁰この点に関連して、「国家の価値は、究極的には、それを構成する個々人の価値である」とし、「個々人の精神的拡大や向上の利益をあとまわしにして、些細な事務上の行政的手腕ないしは経験によって得られる

このような法の「支援」姿勢は、「利己性」を軸に制度設計がされているようにみえる法制度の現状——「制度的利己」の立場——に照らし、他者利益的行為のより実質的な保障の実現という目的に適合的である。さらに、他人の力となることに生きがいを見出してきた人々の意識変化やその背景にある社会変化を認め、現代社会における二つの新たな要請として、自発的に他者利益的行為を行いたいという欲求充足、および、そのような行為の人的財源としての必要性充足を唱え、それらの調和を試みる姿勢に通じている。このように、「支援」姿勢に向けて法制度を方向付ける構想を、「制度的利他」の構想と名づける¹¹。

3. 「社交」としての自発的援助・支援行為—選択的な絆を可能とする法理論の構築へ

従来、他者利益的な行為を法の射程外に据え置き放任することをもって「自由主義的」としてきたが、社会の変化や人々の意識変化を受け、自発的に他者利益的行為を行いたいという欲求や人間関係の探求・構築といった新しいタイプの欲求など、現代社会における「自由」の意味を自己実現の拡張との関係で再考することが求められていると考える。このような、現代社会におけるリベラリズムの新たな「物語」を探求するにあたり、「自由」の保持者であるところの人間についての議論に相互連関させた考察を試みる。

【「他者」と自由】

このような捉え方は、現代社会において自由を理解するにあたり、従来の自由主義論者が主に対象としてきた「権力からの自由」や「権力への自由」という視点に加え、人と人との関係に着目するものである。さらに、このような「横」の関係について、自由と自由との対抗的理解に基づく「他者からの自由」とも対比されるべく、「他人と関わっていくこと」と自由との関係を積極的に捉えるものである。

すなわち、ここで、「他者」の存在と自己の自由について考察するとき、「制度的利己」に基本的に立っていると考える従来のリベラリズムを「他者」なき自由を前提としたものと考えられるとすれば（「自己指向的」理解に対応）、「制度的利他」の構想に立ったりベラリズムは、他者と関わっていくことへの自由を基礎に置いていると言えよう（「他者指向的」理解に対応）。

それに類似したものを少しでもふやそうとするような国家」や「国民を萎縮させて、たとえ有益な目的のためにもせよかれらを自己の手中のいっそう従順な道具にしようとする国家」は、その活力自体を殺いでしまうとして批判するミルの主張がある。ここでは、「政府が個人や団体の活動と能力を喚起せずに、政府自らの活動を彼らの活動にかえる」姿勢や「情報や助言を与えることもせず、必要に応じて非難することもせず、政府が、足かせをかけたまま彼らをはたらかせたり、彼らをわきに寄るように命じて彼らのかわりに彼らの仕事をする」姿勢が批判される。J S・ミル『自由論』（早坂忠訳、中央公論社、1995年）、特に348頁。

¹¹「制度的利他」の構想についてより詳細な考察については、拙稿「制度的利他の構想と法」を参照。「個々人が法律の枠内で自らの利益を追求するだけでなく、他人の力となるために、自分がこれと想った目標に向かってなにももの邪魔も恐れずに進んでいける社会」の構築に関わる構想である。R・ダーレンドルフ「非営利セクターをどう生かすか」（林雄二郎／加藤秀俊編『フィランソロピーの橋』TBSブリタニカ、2000年）。

このような欲求は、従来、「他者」とは、目的物の獲得競争における競争相手か、あるいは獲得のための連帯相手に過ぎなかったのに対し、「関わっていく」こと自体を目的とした、他者との関係構築への希求である。また、これに関連して、多文化社会における価値観、生き方の多様性の重要性が意識され寛容が求められる中、「他者」の存在は単なる忍耐の対象ではなく、自己を鍛錬してくれる存在として意識されるに至っており¹²、ここからも、「他者」とは、単なる客体でも同一化の対象でもなく、独立性を維持しながら関わり合っていく対象として認識される。

このような「他者」との自発的・選択的関係構築を、「社交」（＝自発的・選択的な諸個人における相互交流）として表現したいと考える。ここで、「社交」とは、単に自然発生的なものではなく、主体性や人為性に基いた他者との接触、関係構築を表す意で用いられる¹³。このように考えるとき、自発的支援・援助行為についても、支援者と被支援者の関係に目を向けるとき、積極的、意識的、選択的に他者の関わりが問題となっているという点において、「社交」として把握することが可能になると考える。そして、人と人とのつながり、つきあいを意味する「社交」を個人や社会を理解する際の新たな定点とするとき、社会的相互交流の文脈において個人を捉える新しい視点が生じると考える。

【新たな定点としての「社交」——個人と社会の関係の再考】

個人と社会の関係を再考するにあたり、まず、ばらばらのあい争う原子として人間を捉え、社会をそのような人間の総和として考える見解、言い換えれば、人間を社会的文脈から独立したものとして扱う「権利対抗の見解」が考えられる。これに対して、社会を生きた統一体、有機体的全体として捉え、人間をその中に融和的に結合したものとして捉える立場がある。自己と共同体との「融和的見解」とも言うべき後者の立場において、共同体は「他者」が曖昧化されたものとも言えよう。

この点、個人間の個別・具体的な相互交流として、先述の「社交」に着目することにより、個人の関わる「諸関係」を把握することが可能となると考える¹⁴。そして、先述のように、「他者」の自由による「自己」の自由の充実化の可能性を肯定するとき、多様な他者との接触は個人により多くの道を開きうるとの発想を基本として、多様性の保障や個性の発展の問題に深く関わるものとして考えることができよう。ここにおいて、人と人との絆は、社会性を培うという点以上に個人性を養う点が着目される（自己と他者の相互連関的・建設的關係理解）。

このように、「社交」の概念を取り入れた「他者」理解は、人間は「利己的存在」であるか／「利他的存在」であるかという二項対立的理解の超克（発展的解消）に加え、個人は社会的文脈とは無関係な存在か／社会という有機的統一体の中に融解してしま

¹²井上達夫『他者への自由—公共性の哲学としてのリベラリズム』（創文社、1999年）。

¹³自発的援助・支援行為を「社交」の概念によって捉えることにより、人、社会の理解について新しい定点を提示する考察について、拙稿(4)「他者指向的自由主義と社交」参照。また、自己の展開の場としての「社交」に着目するものに、大村敦志『フランスの社交と法—〈つきあい〉と〈いきがい〉』（有斐閣、2002年）。

¹⁴この点、統合的な「人間ネットワーク」、「個々の人間間の関係構造」に着目するものに、N・エリアス（M・シュレーター編）「諸個人の社会」（宇京早苗訳、『諸個人の社会—文明化と関係構造』法政大学出版会、2000年）。

うべき存在かという二項対立的理解をも超えるものとして、個人と社会を考える上で変化をもたらさうものと考え。

さらに、個人の発展の可能性を左右しうものとして社会構造を捉えるとき¹⁵、未だ現前化していないものの潜在的に存しあるいは可能であるような「潜在的社交」「可能的社交」が幾通りにも準備された社会、すなわち、個人が望むならば、それらに自らを関連付けることができるという構造の確立した社会の必要性が認識される。

【法に期待される機能】

この点、法制度は、「支援」姿勢に立つとき、社会構造によって付与される個人の発展の可能性を向上すべく「社交」の機会を増加しうような社会構造上の条件拡充に関わりうるのではないかと考える。

すなわち、従来、他者利益的行為が自発的領域の問題として放任されている法制度は、個人の自由が重んじられているとして評価されてきたが、そのような法制度において他者利益的行為は、各人によって思い思い個別に、時に自己負担を伴いつつ、行われてきたと言えよう。

この点、現代社会において財の再配分に尽きず人的資源の確保が重要課題となっていることが認識されたことを受けて、人的資源のよりよい確保を図るべく、個別に行われてきた支援行為を集め、支援を必要とする人々に供給するというメカニズムが着目される。かつ、人々の意識変化による支援への欲求は、経済成長や都市化を経た現代社会において新たに認識されるに至った「生き方」の保障に関わり、ここでは、個人の発展のための可能性を増加させう社会構造のひとつとして法が捉えられ、「型」あるいは「選択肢」を制度的に提供するものとしての法の役割が着目される（「善」の実現方法としての法）。

このように、法は二つの現代的要請に応えうるものであると考える。さらに、援助・支援行動の授=受（供給）を通して、支援を欲する諸個人と支援を必要とする諸個人との間でネットワークを生ぜしめる法の機能と役割に着目する。

【法における「容易化」の観念】

この点に関連して、他者利益的行為の人的財源としての社会的有用性に着目するとき、これまで各人によって思い思いに個別に、時に自己負担を伴いつつ行われてきた点をもって、負担の公正に関わるものとして、支援行為をめぐって「相互性」が問題となりうる¹⁶。

相互性の問題を考えるにあたって、社会における個々の他者利益的行為に関する理解が関わってくるものと考え。大きく二つに分けるならば、個々の他者利益的行為

¹⁵Dahrendorf, R., *THE NEW LIBERTY-Survival and Justice in a Changing World* (Routledge & Kegan Paul London 1975).

¹⁶ここには、配分的正義、交換的正義が関係してくると考える。すなわち、相互性としての正義が客観的に成立しているか否かをめぐる静的な問題（配分的正義の問題）と、静的のみならず、その成立の有無が行為者の主観に影響を与えるという意味で動的な問題としての交換的正義の問題である。後者について、主に相互性の有する動機付けの側面に着目した検討について、拙稿「自発的援助・支援行為を位置づける現代型リベラリズム法の試み」（法哲学年報、2003年）、141-149頁参照。

を一連の相互行為の実践と捉える見解（一体的見解）と、別個の行為と捉えた上でそれらの間の連関を図ることを試みる見解（全体的・構造的見解）が考えられる。

前者は、支援行為の授受について、相互行為としてのみ捉える自己指向の見解に関わり、自分の行った（行うことを検討中の）他者利益的行為の見返りに対する予期・期待を確実にするためのメカニズムが着目される傾向にあると考える。このような理解においては、「予期」の制度化が図られるため、支援行為の文脈において相互性の有する「曖昧さ」の過重負担を抑えるべく「管理」を試みる発想がとられる傾向にあると考える。

これに対して、後者は、他者と関わりたいとする欲求に着目する他者指向の見解に関わり、自律した個人が自発的・個別に行うことによって社会に点在するに至った個々の支援行為を繋ぎ合わせる（連関させる）といった発想に立つ。自発的・個別的・無組織的になされるため、社会において互いに遊離したままになっている個々の支援行為について、それを、両方向的な「社交」が困難となっている状況と把握し、「潜在的社交」「可能的社交」を具現化するという発想に立った視点の提示である。

これは、従来の強制的な法概念や「管理」的な法姿勢を超えた視点であり、命令的、道具的な法概念とは趣を異にするところの、個人の自由の実現のための積極的機能に着目した法理解である。このような新しい役割と機能を期待される法を「容易化」法（Facilitating Law）と呼ぶことにする¹⁷。法の中に「容易化」の観念を取り入れることによって、法は、他人の意思を自己に対抗的なものとして捉えることを前提とした制御機能を超えて、他者と関わりたいとする欲求の発現を可能にする機能を期待されることになる。現代社会において、自由とはもはや法の沈黙（放任）としてのみでは捉えきれず、新しい「関わり方」が求められていると考える。

【他者指向的自由主義】

このように、他者利益的行為を行うことへの欲求や人間関係の探求・構築など、文字通りの「利己的」解釈では捉えきれない「自己利益」に 대응すること、さらにこれらとの関連で、多様性や寛容の問題に対応することは、現代社会に求められている自由主義の課題であり、より深く自由の本質に適うものであると考える。このような、他者との関わりを積極的に取り入れようなりべラリズムを、他者に関わっていくことから得られる自由という観点から「他者指向的自由主義」と呼ぶことにする¹⁸。これは、人と人との絆を保ちながら、それによって、個人の指向性をより強く表現することを可能にするような共同性のあり方を問うりべラリズムである。

¹⁷Hart, HLA., *Essays on Bentham — Jurisprudence and Political Theory* (OUP1982). この点について、ハートら従来の法学者の議論は「容易化」法の概念の提示にとどまっており、その目的としてのいわば「何の」容易化であるのかについてはあまり検討がなされていない。この点、本稿は、現代社会における自由の拡張としての、選択的な絆＝他者との関係構築という欲求を取り入れるものである。また、たしかにハートの提示した具体例は契約、結婚、遺言についてなどの限られたものではあったものの、「人々の社会生活」が意図されていた点で、他者指向的な欲求を含む可能性を有したものとも解しうる。

¹⁸「他者指向的自由主義」についてのより詳細な検討は、拙稿(4)参照。

5. むすびに代えて

報告ならびに本稿では、法と「利他的」行為との接触問題を認識させるところとなった法的救助義務論の考察を端緒とし、より広い意味での自発的支援・援助行為と法との関係について様々な視点から再検討していくことを通じて、現代社会における「自由」の拡張として、選択的な絆＝他者との関係構築を可能とするような法理論および法制度のあり方（「制度的利他」の構想）について考察してきた。

新たな定点として「社交」を用い、また「容易化」という法観念に着目することによって、個人、人一人の関係、社会、法のあり方について、新たな理解が示された。人と人との絆を保ちながら、それによって個人の指向性をより強く表現することを可能にするような共同性のあり方が思考されてきたという意味で、報告ならびに本稿は、〈個と共同性〉の関係そのものを再考する試みであったと言える。

「関係の選択可能性」を基本概念とし、これを保障するような法制度、法理論によって、新たな社会連帯の可能性—個別・独立な諸個人間における行為を基盤とした連関（ネットワーキング）に着目した考察は、現代社会における法編成原理の転換をもたらす可能性を有しているように思われる。今後さらに議論を発展させ、広く人的資源の確保に関わる諸問題を処理するものとして、家族法、社会保障法、さらには、法曹支援など様々な問題を処理する際の理論的枠組みとなりうるよう、精緻化に努めたいと考える。

参考文献

- 井上達夫 『他者への自由-公共性の哲学としてのリベラリズム』(創文社、1999年)
今田高俊 『意味の文明学序説』(東大出版会、2001年)
N・エリアス(M・シュレーター編)「諸個人の社会」(宇京早苗訳、『諸個人の社会-文明化と関係構造』法政大学出版会、2000年)
支援基礎論研究改編 『支援学—管理社会をこえて』(東方出版、2000年)
R・ダーレンドルフ 『現代文明にとって「自由」とは何か』(加藤秀治郎訳、TBSブリタニカ、1988年)
I・バーリン 「ジョン・スチュアート・ミルと生の目的」(小川晃一・小池・福田歓一・生松敬三訳 『自由論 I』みすず書房、1971年)
J・S・ミル 『自由論』(早坂忠訳、中央公論社、1995年)
N・ルーマン 『法社会学』(村上淳一・六本佳平訳、岩波書店、1977年)
Epstein, Richard, 'Strict Liability' (1972) 7 *Journal of Legal Studies* 151.
Gambetta, Diago, 'Can We Trust Trust?' In D. Gambetta (Ed) *Trust: Making And Breaking Cooperative Relations* (Basil Blackwell 1988) 222
HART,HLA., *Essays on Bentham-Jurisprudence and Political Theory* (OUP1982).
— *The Concept of Law* (second edition OUP 1997)
Kleinigh, John, 'Good Samaritanism' (1976) 7 *Phil & Pub Aff* 382

Miller, David, 'Are They My Poor?' *The Ethics of Altruism* (J Seglow ed Specialised Book Service Inc 2004 forthcoming).

Rawls, John, *A Theory of Justice* (Harvard 1970).

Sheff, L. S., *The Bystander* (Teakfield Ltd. 1979).

Titmes, Richard, 'The Gift' in A Oakley & J Ashton (edd) *In the Gift Relationship* (2nd edn 1997)

Williams, Kevin, 'Medical Samaritans: Is there a Duty to Treat?' (2001) 21 *Oxford Journal of Legal Studies*.

ナンシー・クルーザン裁判

長岡成夫（新潟大学）

1983年1月11日、ミズーリ州南西部に住むナンシー・クルーザン（当時25歳）は交通事故で瀕死の重傷を負い、顔を溝に伏せた状態で発見された。現場での心肺蘇生処置と救急病院での緊急手術によって、一命はとりとめた。しかし、10分以上の時間酸欠状態にあったと想像され、しかも脳に強い打撲を受けていたため、昏睡状態のままだった。1週間後昏睡からは脱したが、脳障害のため反応を示さない状態が続いた。事故から1カ月後、将来のリハビリに備えて、静脈ではなく胃瘻管による栄養補給を行うため、管を直接胃に装着する手術が行われた。同年10月、頭部外傷患者を専門に扱う州立のミズーリ・リハビリテーション・センターに転院した。

最初は回復への期待を持っていた家族も、次第にその希望が空しいものと感じ始め、本人がこのような状況で生き続けたいと望むかと問い始めた。かつて活発で行動的だった本人が自分では何もできずすべてを人の世話にならなければならない状態では生きたいとは思わないはずだとの結論に達した。そこで胃瘻管取り外しを州立病院に対して命令するよう請求する訴訟を巡回裁判所におこした。

1988年3月に行われた裁判で、クルーザン側は、本人は遷延性植物状態と診断されており、回復の見込みが皆無に近いこと、本人が事故の約1年前友人にある程度正常に活動できないなら生きていたくないと語ったこと、人は望まない医療行為を拒否する権利を持っていることを主張した。取り外しに反対する州側は、本人は厳密には遷延性植物状態にはない（かつて遷延性植物状態との診断を下した二人の州側専門家がこう証言した）こと、州の公共政策（ナンシーの事故後に制定された州のリビング・ウィル法）によれば栄養・水分補給は拒否できる医療行為から除外されていることを主張した。なおこの裁判では、ナンシー・クルーザン自身の利益を代弁するため裁判所によって訴訟後見人が任命されていたが、彼は審理後の摘要書においてクルーザン側の請求を支持し、取り外しに賛成する意見を表明していた。

同年7月27日の判決は、クルーザン側の請求を認め、州に対して胃瘻管取り外しを命令した。遷延性植物状態との表現は避けたが、予後が絶望的状态にある点を認めていた。また過去の本人の発言を根拠にして、自由の権利によって現在の栄養・水分補給を拒否できるとの見解を示すものだった。

この判決に対して州最高裁判所はすぐに上訴を取り上げた。9月末の口頭弁論の後、1988年11月16日原判決を破棄し、州側の主張を認める判決を下した。7人中4人の判事が法廷意見に加わった。その論点は多岐にわたるが、主なものとしては第一に、たしかに判断力ある人は自分の望まない医療行為を拒否できるが、州のリビング・ウィル法にも明記されているように栄養・水分補給は医療行為と見なすべきではないため、患者にはそれを拒否する権利が存在しない、第二に、本人の希望については事故の1年ほど前友人と語り合った内容が事実審では証拠として採用されたが、さほど深く状況を理解していないままの発言は明確で確信を抱かせる証拠としては不十分である、という主張があげられる。

この判決後、合衆国最高裁判所がこの裁判の裁量的上訴を受理した。1989年12月に口頭弁論が行われた。この弁論では、合衆国訟務長官ケン・スターが、合衆国の利益はミズーリ州の利益と一致するとの理由で、州側の弁論に加わった。1990年6月25日に下された判決は、9人中5人の判事による法廷意見であり、本人の意思についての証拠が明確で確信を抱かせるものという基準を満たしていないという理由で、州最高裁判所の判決を支持した。ただし、栄養・水分補給が拒否できる医療に含まれるという、州最高裁の判断とは異なる見解も判決文で示されていた。

証拠の不十分さが合衆国最高裁判所判決の唯一の理由であるため、クルーザン側は、ナンシーを旧姓のナンシー・ヘイズとして知っていた友人たちを新証人としてたて、巡回裁判所に再審を請求した。州側は、州の基本方針が認められたことに満足しているとの声明を発表し、再審の当事者であることを辞退したい旨巡回裁判所に申し出た。PBSによるクルーザンの悲劇のドキュメンタリー番組がこれまでに何回か放映されており、クルーザンの家族に対する世間の同情が強まっていたため、政治的野心を持っていた州司法長官が実際上ナンシーからの胃瘻管取り外しを認めたと批判する人もいた。巡回裁判所はこの申し出を認めた。同時に州は、裁判所の命令があれば、州立病院が取り外しを行う旨の文書も裁判所に提出した。

1990年10月23日巡回裁判所での再審が行われた。かつてナンシーが養護学校で助手として働いていたときの同僚が、重度障害を持って生きることについてのナンシーの発言を証言した。州側が裁判から引き下がったため、訴訟後見人が主にその証人に対する反対尋問を行った。

同年12月14日判決が下された。明確で確信を抱かせる証拠によりナンシーに判断能力があるなら胃瘻管取り外しを望むだろうと認定し、後見人である両親に取り外しの権限を与えた。即日家族らはその判決文を持って病院に赴き、そこの医師の手によって胃瘻管がナンシーから取り外された。ナンシー・クルーザンは12月26日死亡した。33歳だった。

以下では、これらの裁判の判決内容を概観する。紙数の関係で、判決文中の多数意見を主に扱うことになる。

1 巡回裁判所判決（1988年7月27日）

後の州最高裁の判決において、ヒギンズ判事が長文の反対意見を発表した。そこでは巡回裁判所の判決文が引用されている。それに従って以下の要約を試みる。

判決文は、まず事故の様子やその後の治療についての事実関係を確認する。次に、ナンシーの現在の医学的状態の記述が続く。呼吸と循環については援助を必要としない。周囲の状況への反応はない。脳の損傷は悪化の方向をたどっている。痛みや音に対して反応を示すことから、脳の認知機能がわずかながら残っていると考えられる。四肢は麻痺しているだけでなく、拘縮が進行している。栄養や水分を飲み込む能力を欠いており、この能力を回復する見込みは全くない。これらは、明確で確信を抱かせる証拠により判定される。

この判決で注目されるのは、ナンシーの診断として遷延性植物状態という表現は使っていない点である。事実審理が始まる前だれもが遷延性植物状態との見方で一致しているように思われていた。しかし複数の看護師が、ナンシーは笑ったり泣いたりする反応を示したと証言した。これは診療録にも看護記録にも載せられていないものであり、裁判で突然に出てきたものだった。それを受けて、それまで遷延性植物状態との診断を下していた医師二人が、その診断を翻したためである。

続いて判決文は、栄養・水分補給が医療行為にあたるとの判断を示す。州のリビング・ウィル法は末期の患者が無益な延命治療を拒否できる要件を定めているが、ここでは栄養・水分補給は拒否できる治療から除外されている。しかし判決文は、栄養・水分補給のために胃瘻管が使用されており、それを装着するには外科手術が必要であり、しかもその機能を維持するためにも外科手術の必要とされる場合があるとして、ナンシーに対して現在なされている栄養・水分補給を他の延命治療と区別する理由はないと判断する。

次に、ナンシーの希望についての推測が示される。「彼女は二五歳のとき同居していた友人とかなり真剣な会話を交わし、病気や怪我をしたとき、少なくとも半ばくらいは正常に生活できないなら生き続けたいとは思わないと発言した。そこで表明された考えは、現在の状態では彼女は栄養や水分補給を続けたいとは希望しないだろうということを示唆する suggest」(760 S.W.2nd 408, at 433)。そしてナンシーがこのような希望を持っていることは明確で確信を抱かせる証拠によって裏付けられていると判断される。事実審理では、ナンシーの家族や同僚も本人の生き方、考え方について証言していたが、判決文中ではそれらへの言及はなかった。

判断能力ある人が治療を拒否するという権利を持つということは、インフォームド・コンセントの理論に基づき法的にも倫理的にも広く認められている。判決文はこの考え方を基にして、本人の意志に反して延命治療を続けることは、合衆国憲法並びに州憲法で保証された、何人も適法手続きなしには自由を奪われないという「自由の権利」を侵害することになると判断する。リビング・ウィル法が例外なくあらゆる場合に栄養・水分補給の停止を禁じているとすれば、それは憲法違反と見なさざるをえない。

以上の議論によって判決文は、後見人である両親に対して、胃瘻管取り外しを行う権限を認め、州側に対しては後見人側から要請があればそれを実行するようにという命令を出した。

2 州最高裁判所判決（1988年11月16日）

州側と訴訟後見人は巡回裁判所判決直後州最高裁判所に直接上訴し、受理された。訴訟後見人が胃瘻管取り外しに賛成していたにもかかわらず上訴したこと、第2審の控訴裁判所を飛び越したこと、最高裁判所が即刻それを受理したことについては、コルビー『ロング・グッバイ』27章に裏話が紹介されている。

当時州内で脳死状態と診断された青年が生命維持装置につながれていた。病院側は両親の希望に従いその治療を続けていたが、数カ月後治療に意味がないとして裁判所

に治療停止命令を出すよう求める裁判を起こし、認められた。両親は自分たちの子どもはまだ生きていと主張して控訴した。控訴裁判所は、直接最高裁判所が審理するよう要請した。最高裁長官は巡回裁判所判事に連絡を取って、判決の予定日を問い合わせると共に、どちらの判決が出るにせよ控訴は必至だろうから、脳死事件と合わせて直接最高裁で扱う意向を伝えた。巡回裁判所判事は訴訟後見人に対して、どちらの判決が出るにせよ直接上訴するよう依頼した。その結果最高裁判所は夏休み明け直後の9月末に口頭弁論を開くことに決定した。片方は、家族が患者はまだ生きていと主張し、他方は、家族が患者はすでに死んでいると主張するという対照的な事件の弁論が同じ日に開かれる予定だったが、脳死患者は予定日までに心停止してしまい、その日にはナンシーの事件だけが扱われた。

〈多数意見〉

11月16日に発表された判決文中の多数意見は、五節に分かれている。第一節は事実経過の確認と事実審の判決の骨子をまとめている。第二節は、この裁判で考慮すべき論点をあげ、さらに同種の裁判についての他の州の裁判所の判決を批判的に検討する。第三節は、第二節での検討を基にしながら、「治療拒否の権利」、「プライバシー権」、「州の利益」、「患者の権利と州の利益との比較考量」、「後見人の問題」を個別に論ずる。第四節は、法的検討の結論を述べ、最後の第五節は、「より慎重に生命尊重の方に過つことを選択する」という表現を使いながら、巡回裁判所の判決を破棄すると述べる。以下では、第一節での事実認定、第二節での他州の判決の概観、第二節で考慮すべきとされた論点の内主要なものについての結論を簡単に述べる。

事実認定については、巡回裁判所の判決文を要約しているが、一つ大きく異なるのはナンシーの症状についての診断である。症状について巡回裁判所の判決文中該当部分を引用した後、「つまり、ナンシーは遷延性植物状態にあると診断される」と述べる。「遷延性植物状態」かどうかは第一審での大きな争点であり、第一審の判決はこの表現を避けていた。しかし、州最高裁はいわばあっさりとしたこの事実認定を行った。さらに、法的に死亡していないし危篤状態でもなく、あと30年ほど生存できるとの証言があったと記している。これ以降、ナンシー・クルーザンのケースは遷延性植物状態にある患者への対応方法の問題として扱われることになる。

生命維持治療の停止問題は、ミズーリ州でこそ初めて裁判で争われたが、1976年のクインラン判決（ニュー・ジャージー州）を嚆矢として他の州では多くの判決が下されていた。判決文は注で50件余の判例をあげ、本文でその一般的傾向について整理を行う。クインラン判決、1977年のサイケビッツ判決（マサチューセッツ州）、1981年のアイクナー判決とストーラー判決（ニューヨーク州）は、死期間近の患者を扱っていたとしている。これらの場合に、生命維持治療を開始するのかどうか、またいったん開始した治療を継続するのかどうかの根拠としては、合衆国憲法で保証されたプライバシー権やコモンロー上の治療拒否権があげられた。ちなみにプライバシー権を大きく取り上げた「ロー対ウェイド判決」は1973年である。

この時期以降、死期間近でない患者の治療停止問題が法廷で争われるようになる。その代表的なものは遷延性植物状態にある患者への生命維持治療停止である。1987年

のジョウブズ判決（ニュー・ジャージー州）は、ナンシーと似た状況を扱っている。不可逆的な脳損傷を患っており、小腸への栄養管によって生命維持が図られている女性について、その夫がその治療停止を求めた裁判である。その女性がかつてクインランのような状況では生きてくれないと発言していたと証言されたが、裁判所はそれをあまりに漠然としたもので熟慮を経てなされてはいない発言だと考え、本人の意思を示す証拠としては不十分だと判断した。本人の意思によるのではなく、遷延性植物状態の患者は生命維持停止を選ぶであろうと前提した上で、家族が決定できるとの判断を示した。生命に対する州の利益があることは認めつつも、遷延性植物状態で生かし続けられない方を選択するという患者の権利に勝る場合があるとは考えられないとしたのである。

ミズーリ州最高裁判所多数意見は、この最後の判決に対して危惧を表明している。患者自身は反論できない状態だから、家族の決定権が絶対的なものになる。この判決は、患者自身の発言が証拠として不十分とされていることを考えると、不安を抱かせる。もし植物状態でも生き続けたいとの発言が過去になされていても、その発言の証拠能力は低くみられ、家族の取り外し決定の方が優先するのか、と。

さらに、州最高裁は考慮すべき論点として、(1) 生命の質が極度に低下した人を死なせるのが妥当かどうか、(2) 取り外しを請求する法的根拠があるかどうか、をあげていた。それらについての多数意見の結論を概観する。

(1)

クルーザン側の請求理由として、予後が絶望的であるという点と、胃瘻管は医療行為であり拒否できる治療に当たるという点があげられていた。前者については、それを理由に胃瘻管を取り外すなら、単に死ぬに任せるのではなく積極的に死を引き起こすことになる。つまりある種の生命は生きるに値しないと断定することになり、このような考え方を受け入れるわけにはいかない。後者については、たとえ外科手術を必要とするものであるとはいえ、胃瘻管は治療を目的とするのではなく生命維持という看護的役割を果たしているにすぎない。望まない医療行為は拒否できるとの理由で胃瘻管取り外しを請求する議論は、回復の見込みがない人に対して看護を行うという、医療における重要な分野を無視した考え方に基づく。

(2)

法的根拠としてかかわってくるのは、プライバシー権、コモンロー上の治療拒否権、州の利益である。プライバシー権については、それを認めたロー判決自体がその拡張解釈に慎重な姿勢を示しており、医療場面に適用することは妥当でない。これはいわゆる「死ぬ権利」を認める最初となったクインラン判決への批判と解釈できるだろう。またクインラン判決は「通常／通常以上」の区別を基にしたが、医療技術の発展によってその区別が刻々変化しており、多くの州ではコモンロー上の治療拒否権を根拠とするようになった。

次に、コモンローは、インフォームド・コンセント理論の系として治療拒否権を考えている。インフォームド・コンセントにおいては、患者が自分の状況や可能な選択

肢を十分理解していることが必要である。この裁判の場合ナンシーがかつて友人に生死について語った内容が証拠としてあげられているが、仮定的状況での発言は真に状況を理解した上でのものとは認められない。つまり本人の意思について明確で確信を抱かせる証拠は提出されていない。

また、この裁判にかかわる州の利益は、生命の始期と末期についての州法の中に示されている。始期については、妊娠中絶についての法律がかかわる。ここでは、誕生前の生命も含めて生きる権利が認められており、さらに不当出生を理由にして子供が親を訴えることも許されていない。つまり、中絶のできる範囲は他州のものと比較して非常に狭くなっている。末期については、リビング・ウィル法がかかわる。連邦の委員会が各州の法律を統一化するため提案したりリビング・ウィル法の原案とミズーリ州が採用したリビング・ウィル法はいくつかの点で異なっている。たとえば、「末期」の定義について、提案では「生命維持治療がない場合、主治医の意見ではかなりすぐに *within a relatively short time* 死に至るような、治療不可能あるいは不可逆的な状態」とされているのに対し、州法では「医療処置がなされるか否かにかかわらず、すぐに *within a short time* 死が発生するような、治療不可能あるいは不可逆的な状態」とされている。また提案の「生命維持治療」は「死にゆく過程を長引かせるだけの医療処置」と定義されているのに対し、州法での「死を長引かせる処置」は、「a) その処置がなされても死期が差し迫っており、しかも死にゆく過程を長引かせるだけの医療処置であり、b) 患者に安楽、ケアをもたらすとか苦痛を軽減させる処置、また栄養あるいは水分補給の処置は含まない」とされている。さらにこの法律の最後に「(以上の条項は) 慈悲殺や安楽死を許すものでも公認するものでも是認するものでもないし、また生命を短縮したり終焉させたりする積極的あるいは意図的な行為あるいは不作為を許可するものでもない」とも付け加えられている。

つまり、生命の質に関わらず生命をできるだけ尊重し生かし続けるというのが州の基本政策である。死ぬ権利を認める条件は他州のものとは比べて非常に限定されている。たとえば治療停止が認められるのは、生命維持治療を施しても死が間近に迫っている場合だけである。さらに、この法律は栄養や水分補給が延命治療には含まれないと明言しているが、これは常識的に考えても納得できるものである。

それ故、ナンシーが死期間近でないことを考えると、たとえナンシーが治療を拒否する権利を持っていても、その権利は州の利益を上回るものではない。また裁判所はナンシーの両親が本人に対する善意で裁判を起こしている点を疑うものではないが、世の中には自分の家族に対してそれほどの愛情を感じていない人もいるし、看病で疲れ切って患者の利益に配慮が届かなくなってしまう人もいる。判決を下す際には、このような場合も含めて考慮しなければならない。

以上の法律論で注意すべき点は、クルーザン側の請求根拠の一つに、合衆国憲法修正第 14 条「適法手続きなしには、人は生命、自由、財産を奪われはしない」を基にした自由の権利があった。多数意見はこの権利については何も論じないままであった。後に述べるように、合衆国最高裁判所はこの自由の権利に基づいて検討を加えることになる。

この判決は最後の結論を以下のような文で締めくくっている。

「この裁判における共同後見人がその被後見人の死を選択することを許可する法的原理に基づいた根拠はない。許可を決定する法的根拠がなく、またこの州は生命尊重をはっきりとうたう政策を採用していることから、生命の質が非常に低下しているにもかかわらず生きたいと願うかもしれない、判断能力を喪失した人たちの権利を尊重して、より慎重に生命尊重の方に過つことを選択する。巡回裁判所の判決を破棄する。」(760 S.W.2nd 408, at 427)

〈反対意見〉

法廷意見に反対した三人の判事は、それぞれ反対意見を発表した。その内容の多くは法律解釈の手續きにかかわるものであるが、ブラックマー判事は生命維持治療停止問題一般についてもかなりのページを割いているため、その一部分を紹介する。

生命維持治療停止問題は、技術の進歩によって最近大きく取り上げられるようになってきた。従来は家族や近親者が決定を下しており、州が介入することはなかった。州の方が家族よりもより正しい決定をできるという保証は何ら存在しない。そもそもナンシーが州立病院に入院していなかったなら、このような裁判がおこされることもなかっただろう。

多数意見は本人の意思についての証拠を問題にしているが、家族の判断が一致しており、しかも不合理でなく虐待にもあたらないとすれば、本人の意思についてわざわざ確認する必要はない。家族による代理決定で十分である。

多数意見は生命保持が絶対的な州の利益であり、生命の質は考慮に入れるべきでないとして強調している。しかし第一に、死刑制度やリビング・ウィル法の存在はその利益が絶対的でないことを示している。また支払い能力がないため高度の治療を受けられない人が多くいるにもかかわらず、州がどの場合にも全面的に援助しているわけではない。第二に、現実の医療場面で治療方法を選択する場合、それぞれの方法がもたらす生活の質の改善を考慮に入れるのが普通であり、単に延命効果だけを問題にしてはいない。多数意見は生命保持を絶対的な利益と解釈しているが、これは妥当でないだけでなく非現実的でもある。

最後にこの判決についての私見を一つ述べると、多数意見は治療拒否権について、これがインフォームド・コンセント理論の系であり、本人が状況を十分理解していることが必要条件であるとしている。判決は、この見方を根拠にして、ナンシーが重度の障害を持ったり植物状態になったときの状況を十分に理解しないまま「ある程度正常に活動できないなら生きていたくない」と語ったことだけでは証拠として不十分と判断した。医療場面での自己決定権が法的に受け入れられているアメリカでは、州最高裁もこれ以上の踏み込んだ発言はしていない。しかし治療拒否権についてのこの指摘はより広範な問題提起にも結びついているように思える。

現在末期医療との関連で事前指定書等を作成する動きが強まっている。そのための書式等も準備されている。しかしどのような書式を使うにせよ、われわれは健康なと

きに、あるいはまだ極限にまで至っていないときに、自分の重度障害状態とか末期とかを想像して事前指定を行わざるをえない。その場合第一に、どれだけその状態を理解していると言えるのか。その状態に至ったときには異なる考え方をする可能性は相当高い。周囲に自分の意志を伝えることができなくなった時、誰かが判断を下さなければならない。そのときにたとえ過去のものであろうと本人の意思表示があれば、決定を行う助けとなるし、代理決定をする人の精神的負担も軽減される。しかし過去になされた指示が現在の意向に合致しているという保証はない。また第二に、植物状態とかいわばマスコミなどで取り上げられる場合だけを念頭に置いて指定書に記入するのが普通であろう。しかし困難な決定を要求するのはそれだけに限らない。実に多様な状態が発生しうる。どのような場合がありうるかをすべて知るには専門家の助けが必要であろうし、膨大な項目への記入が必要となる。しかもそのどれに対しても想像力を最大限に働かせて、現実を選択する気持ちにならなければならない。これが普通人にどれだけ可能なのであろう。

3 合衆国最高裁判所判決（1990年6月25日）

合衆国最高裁判所レーンクィスト長官がミズーリ州最高裁判所の判決を支持する多数意見を執筆し、他の4人の判事がそれに賛成した。4人の判事は多数意見に反対し、ブレナン判事とスティーブンス判事が反対意見を発表した。

〈多数意見〉

多数意見はまず、ナンシーの事故の様子や現在に至るまでの状況について述べる。ナンシーの症状について「彼女は現在、普通遷延性植物状態と呼ばれる状態でミズーリ州立病院に入院中である」（497 U.S. 261, at 266）と述べ、その部分の注において、州最高裁が事実審の確認事項の多くを採用したとして、州最高裁判決文の該当箇所を引用し、さらにこの症状についての医学的見解を二つ紹介している。この注は、痛みや音に対して反応を示すという認知的な脳機能が残っているという事実審の認定があるにもかかわらず、遷延性植物状態であると断定した州最高裁の判断への疑念あるいは不安を表明しようとしたと解釈できるのかもしれない。それに続いて、後見人である両親が裁判をおこしたこと、事実審と州最高裁の判決の概要を述べる。

続く本論では最初に、治療拒否権についての判例の概観が示される。インフォームド・コンセント理論、そしてその系である治療拒否権の理論はアメリカ法にしっかり根付いている。15年ほど前までは、宗教上の理由での治療拒否が裁判で争われ、その際の法的根拠としてあげられたのは信教の自由を保障する合衆国憲法修正第1条だった。しかしその後、医療技術の発展によって生命維持治療が進歩すると生命維持装置取り外しが争点となった。その最初の有名な判決が1976年のクインラン判決だった。この判決は、治療を拒否するプライバシー権と州の利益を比較考量し、カレン・クインランの場合には身体的侵襲の程度が高く本人の予後が思わしくないとの理由で、プライバシー権が勝ると判断した。

その後の判決は、プライバシー権の他にコモンロー上のインフォームド・コンセント理論を基にしたり、インフォームド・コンセント理論だけを基にしたりして結論を出そうとした。州レベルでの主な判決約 10 件の議論をたどると、どの判決もインフォームド・コンセントは判断力ある人が医学的治療を拒否する権利を含むと考えているが、それを越えた領域になると種々のアプローチをとっている。このような多様性が現れる大きな理由は、各州の裁判官がそれぞれの州独自の法律に従って判断するからであろう。それに対して合衆国最高裁判所は、現在提出されているナンシー・クルーザンの件についてのミズーリ州最高裁判所の判決が合衆国憲法に違反するかどうかだけを問題とする。

憲法のどの条文がこの裁判にかかわるのかをはっきりさせておかなければならない。最高裁は、ロー判決でのプライバシー権の主張を維持しているが、これまでの判決でプライバシー権を他の領域にまで一般化し拡張することは控えてきた。他方この裁判所は、判断力のある人が医療処置を拒否する問題についてのいくつかの判決において、憲法修正 14 条「いかなる人も適法手続きなしに生命、自由、財産を奪われることはない」を根拠にして判断を下してきた。現在の裁判についても、この適法条項にある「自由の権利」を基準にして考えるのが妥当である。

次に、クルーザン側の請求内容についての判断が示される。請求者の主張の第一は、栄養・水分も含めて生命維持治療を判断力ある人に強制することはその人の自由の利益を侵害するというものである。最高裁のこれまでの判例からすれば当然その論理が帰結すると思われるが、それが死に直結することを考えると憲法問題として検討の余地があるようにも思える。「しかしこの裁判の目的のために、合衆国憲法が判断力ある人に対して生命維持に必要な栄養・水分補給を拒否する憲法上の権利を認めているとわれわれは仮定する we assume」(497 U.S. 261, at 279)。

請求者の第二の主張は、人が判断力を失っても同じ権利を持ち続けるというものである。判断力を失った場合本人は状況を十分理解した上での自発的な選択を行うことができず、誰かが代理判断を行わなければならない。この代理判断は当然ながらできるだけ患者本人の意思に沿ったものでなければならない。これを保証するために、ミズーリ州は患者本人の意思が明確で確信を抱かせる証拠によって証明されなければならないという手続きをもうけた。一般に、家族が患者の最善の利益を無視して行動する場合も十分考えられるため、州はいろいろな安全策を講じることができる。また州の利益として生命そのものの保存を対比させることもできるし、裁判の方法についても裁量を働かせることができる。

ミズーリ州は、ナンシー・クルーザンの生命維持治療停止を求める側に誤った判断を下すリスクを犯す可能性が大きいと判断し、本人の意思について明確で確信を抱かせるに足る証拠を要求した。他州での同様の裁判においてもこの証拠基準が採用されており、これは妥当である。確かにこの証拠基準を設定することによって、患者本人の意思が無視されかねないという危険もあるが、裁判所は個別ケースを一般的規則によって判断するものであり、絶対誤りのない一般規則は存在しない。「停止を許可しないという決定が誤っている場合、結果的には現状維持が続くだけである。医療の進歩、

患者の意図についての新しい証拠の発見、法律改訂、あるいは単に生命維持治療続行にもかかわらず患者が不慮の死に見舞われるということによって、少なくとも、誤った決定が最終的には訂正されるとかあるいはその影響が緩和される可能性が生まれる。他方、生命維持治療を停止するという決定が誤っている場合、訂正の余地は残らない」(497 U.S. 261, at 283)。

州最高裁は第一審で提出された証拠がこの証拠基準を満たすものではないと判断した。この判断について検討する。第一審判決は、本人の希望についてなされた友人の証言が、本人は治療停止を望まないだろうと「示唆する suggest」と述べ、この証拠基準を満たしていると判断したが、州最高裁はこの証言だけでは不十分だと判断した。この証拠基準について、オコナー判決（ニューヨーク州、1988年）は「現在のような状況では患者が生命維持治療停止をゆらぐことなく確固として望むだろう a firm and settled commitment ということを事実認定者に納得させるに十分な証拠」と説明し、ジョウブズ判決（ニュージャージー州、1987年）は「申し立てられている主張が真実であるということについての確固とした信念あるいは確信を事実認定者の精神中に生み出す証拠、争われている厳密な事実関係が真実であるということについて、事実認定者がためらうことなく明確な確信を持てるほど、明確で直接的で有力で説得力ある証拠」と説明している。そしてその基準の適用について、この二つの裁判で提出された証拠がナンシーの発言よりもより確かなものと思われるのだが、この両判決はそれらをこの証拠基準に満たないものとして斥けた。この点からみて、州最高裁の判断は誤っていない。

請求者側の最後の主張は、十分な証拠がない場合には家族による代理判断を認めるべきだというものであり、その論拠として合衆国最高裁の2判決をあげている。まず、これらの判決の主旨を明らかにしておかなければならない。これらは、州が家族による代理決定を認めた判決に対して、それが違憲ではないと判断したものである。つまり、憲法が家族による代理決定を行うよう命じていると述べたものではない。確かにナンシーの両親が本人のためにという配慮によってこの裁判を継続していることは明らかだと思われるが、合衆国憲法の適法手続き条項が自動的に家族に代理決定を行うよう命じているわけではない。近親者であっても自動的に代理決定者になれるわけではなく、本人の意思についての証拠を検討するという州最高裁の判断は誤っていない。

この多数意見に加えて、オコナー判事とスカリア判事が賛成意見を発表した。この裁判の口頭弁論が始まる前から、判事の会議で意見が分かかれ、キャストイング・ボートを握るのはオコナー判事であろうと予想されていた。またスカリア判事には非常に保守的、あるいは憲法の条文に忠実という評判が定着していた。

オコナー判事は、判断力ある患者が栄養・水分補給も含めて医療を拒否できるとの見解をはっきり示した（多数意見ではその点を「われわれは前提する」とだけ述べていた）。また代理決定について、多数意見は本人の意思の確認を行うという州最高裁の判断を支持したが、正式な手続きを経て指名される人による代理決定はこれから進めていかなければならないし、憲法上の義務としてとらえられるべきである。多数意見に賛成するのは、この件について州が明確で確信を抱かせる証拠基準を設定すること

が違憲ではないという理由だけである。

スカリア判事は、法律論としては、この請求は自殺と区別できないが自殺を禁止するかどうかは州の決定事項であるし、また本人の意思が明確で確信を抱かせる証拠によって確認されたとしてもそれを尊重すべきかどうかは州議会が決定すべき事柄であるとした。その考え方の根底には、世間で起こる争いごとについて法律、特に合衆国憲法が扱える範囲は限られており、しかも法律の専門家ではあっても、判事は特に世間に通じた賢者ではないという認識があると思われる。「生命が『価値を持たなく』なる時点、生命を維持する手段が『通常を越えた』り『不適當』になったりする時点について、憲法にそのことが書かれているわけではないし、またカンザス・シティの電話帳からランダムに選んだ9人の市民に比べて、最高裁の9人の判事がそれについて特によくわかっているわけではない」(497. U.S. 261, at 293)。

〈反対意見〉

ブレナン判事の反対意見は、医療技術の進歩によって多くの人が無意味に生かし続けられているという認識を根底にしている。そのような状況において人はどのようにして自分の死を自分のものにすることができるかという視点から、州最高裁判決や合衆国最高裁多数意見を批判する。

このような事件の場合、州の利益とは何なのか。州最高裁は、生命保存の利益を絶対的なものとして前面に押し出した。しかしその論理に従えば、かえってその利益の損なわれる可能性が十分にある。患者の回復の見込みがわずかでもあるときでさえ、いったん始めた治療は中止できないとの危惧のため、そもそも治療を開始しないということが起こりうる。これでは救われる命もあえて救命しないという結果になりかねない。むしろ後見人としての国の利益とは、ナンシーの意思を正確に知ることであり、それに従って本人が権利を行使できるようできるだけ配慮することである。

スティーブンス判事の反対意見もまた同様の視点から語っている。事実審以来訴訟後見人は、取り外しがナンシーの最善の利益であるという判断をたびたび表明してきた。この点は争点にならなかったにもかかわらず、本人の利益は重視されるどころか、まったく無視されてきた。しかし憲法の視点からいえば、その利益は他の公共政策よりも尊重すべきものである。また州の利益としてあげられた生命の神聖さという概念の解釈にも問題がある。生命 life というときには、単に身体機能だけを指すのではなく、生きていく中で獲得する経験なども重要な要素である。人の生命とは、生物学的機能を越えた生きた人間の生命と理解されなければならない。ある人の生命と、その人のひととなりとを分かちがたいものとして考えるならば、生命保存の利益は自由の利益と対立するものではない。本人の最善の利益を実現することが両方の利益を同時に実現することになる。

最後にこの合衆国最高裁判所判決の奇妙な点の一つ指摘する。先にも述べたように、ミズーリ州最高裁判決は大きく二つの論点を根拠としていた。一つは、栄養・水分補給は医療行為ではなく基本的看護に当たるものであり、拒否できる治療とは見なされないというものである。もう一つは、本人の発言が明確で確信を抱かせる証拠として

は不十分というものである。合衆国最高裁判所判決は、州最高裁判決を支持すると述べている。しかし、第一の論点について、多数意見は「しかしこの裁判の目的のために、合衆国憲法が判断力ある人に対して生命維持に必要な栄養・水分補給を拒否する憲法上の権利を認めているとわれわれは仮定する」と述べていた。オコナー判事は賛成意見でさらに一步進めて、栄養・水分補給も拒否できる医療に含まれると明言し、多数意見に賛成するのは第二の論点を重視するからであると述べていた。反対意見の4判事は当然いずれも栄養・水分補給については同じ見方であった。とすれば、州最高裁判決の主な主張の内半分は否定していたことになる。それにもかかわらず、合衆国最高裁判所は州最高裁の決定を支持すると判決を下している。では、ミズーリ州のリビング・ウィル法は合憲だとされたことになるのかどうか。

2003年8月の州法459章「宣言、生命維持」(通称リビング・ウィル法)は、定義から始まっている。そこでは「死を先延ばしにする処置 Death-prolonging procedure」について、栄養・水分補給が含まれないと明言している。つまり州法はその点で1990年以前と変わってはいない。しかも、その最後に注として1988年の州最高裁判決、1990年の合衆国最高裁判決を短く要約している。州最高裁の判決については、「後見人は、判断能力を失った被後見人が遷延性植物状態植物状態にあっても、死亡しておらず末期でもない場合には、その人に栄養・水分補給の停止を命ずることができない」とあり、合衆国最高裁判決については、「生命維持治療停止について判断能力を欠いた人の希望についての証拠が明確で確信を抱かせる証拠によって証明されなければならないとするミズーリ州の規定を、合衆国憲法は禁じていない」とある。この書き方は、合衆国最高裁が州のリビング・ウィル法を合憲としたかのような印象を与える。

引用文献

William H. Colby, Long Goodbye, *The Deaths of Nancy Cruzan* (Hay House, 2002)

ミズーリ州最高裁判所判決 NANCY BETH CRUZAN, by co-guardians, LESTER L. CRUZAN, JR. & JOYCE CRUZAN, Respondents, v. ROBERT HARMON, et al., Appellants, v. THAD McCANSE, Appellant-Guardian Ad Litem, 760 S.W.2d 408.

合衆国最高裁判所判決 CRUZAN, BY HER PARENTS AND CO-GUARDIANS, CRUZAN ET UX. v. DIRECTOR, MISSOURI DEPARTMENT OF HEALTH, ET AL., 497 U.S. 261.

ミズーリ州リビング・ウィル法 <http://www.moga.state.mo.us/statutes/chapters/chap459.htm>

あとがき

本稿の前半部分は、拙稿「ナンシー・クルーザン裁判——州巡回裁判所・州最高裁判所」『新潟大学教育人間科学部紀要』第6巻第2号(2004年2月)を基にしている。

水俣病事件・環境正義・予防原則

丸山徳次（龍谷大学文学部）

序 責任論から環境正義論へ

水俣病事件は、多様な事件の集積であり、「環境問題」という視点からだけ捉えることのできない複雑な出来事に満ちている。しかしまた、それが、環境汚染・環境破壊を土台とした世界で最初の有機水銀中毒（メチル水銀食中毒）という被害をもたらした環境問題だったことも、確かである。「公害の原点」としての水俣病は、戦後日本の環境政策について検討を加える場合、決して避けて通ることのできぬ一大事件であり、日本の今を、そして今後を考える場合にも、そこから多くの学ぶべきことを汲み取らねばならぬ、重大事件である。

本稿は以下、水俣病事件の最初のものである熊本水俣病事件にほぼ限定して論じる。熊本水俣病のいわゆる「公式発見」は1956年5月である。あと2年で、すでに公式発見から50年の年月をへることになり、あらためて水俣病事件が、世界的な視野から振り返られる機会を迎えることになるだろう。そこで本稿の意図は、水俣病事件をいま、グローバルな視点から捉え返すこと、とりわけ、水俣病を、現在の環境問題に直結させて捉え返すことにある。

私見によれば、水俣病についてこれまで最も頻繁に語られてきた言葉は「責任」と「教訓」である。すなわち、「水俣病の責任」が繰り返し問われ、「水俣病の教訓」が何度も論じられてきた。過去の過ちについての責任を明らかにし、二度と再び同じような過ちを犯さないように教訓を伝えていきたいと、誰しもが考えるのである。その意味で、私自身も、「水俣病の〈責任〉と〈教訓〉」を考え続けていきたい。さらに哲学者としての私は、「責任」概念そのものに注意すべき点があることも考えてきた。水俣病をめぐる「責任」のディスコースには、しばしば曖昧なものが含まれているからである。

第一に、「責任」概念は関係概念であって、責任の「主体」が「何について」、そして「何（もしくは誰）に対して」責任をもつのか、という二重の指示関係を明らかにしなければならない。この二重の指示関係を明言しない「責任」は、ほとんど無意味なものに墮落する。例えば、1990年前後頃から、市場原理のグローバル化を背景としたネオリベラリズムの政治・経済の潮流のなか、日本社会においても「規制緩和」と「自己責任」が当然視されるようになってきた。しかし、「責任」概念が本来は自己の「外部」への二重の指示関係を有したものである限り、自己についての自己に対する「自己責任」とは、本来責任を担うべき何らかの主体が、「失敗してもお前自身のせい（所為）だから諦めろ」と宣言しているに等しい場合が通例である。それ故われわれは、「自己責任」という言葉を「誰が」「誰に」向かって語っているのかに、注意を向けなければならない。

第二に、「責任」概念には、時間の構造があり、それに応じて、過去志向の責任と、未来志向の責任に分化する。日常的な表現において、「責任をとる（とらせる）」、「責任を負う（負わせる）」、「責任を追及する」と言う場合、過去の行為（出来事）についての「責任」のことを言っているが、これに対して、「責任を果たす」、「責任をもつ」と言う場合、将来のなすべき行為についての責任を語っている。通常、法的責任（刑事責任、民法の不法行為責任）は、過去の行為についての負担責任（刑罰負担、賠償負担）であるが、これに対して、道徳的責任には、過去の行為についての非難を負う責任（道義的責任）とは別に、将来の行為に応じる応答責任が含まれている。もちろん、過去志向の責任と未来志向の責任とは、まったく次元を異にした別のものと言うわけではなくて、相互に深い連関がある。われわれは過去の責任を明らかにすることによって、未来の責任につなげていくのであるし、未来への責任は、過去の責任を明確にすることによって初めて実質的な内容を獲得するだろう。しかし、未来への責任につなげていくということを忘れたまま、ただ過去の責任を問題にするばかりだと、結局、「責任」のディルクルは、それ自身、無意味なものになってしまう。

第三に注意すべきは、「責任」の概念それ自体は、必ずしも規範の積極的な内実をもっていないし、道徳的な積極的価値の内実をもっていない、ということである。「責任感の強い」人が道徳的に評価されうるとしても、テロリスト集団や強盗団のメンバーが「責任感の強い」者であることも、当のテロリスト集団や強盗団仲間たちにとっては重要なことである。したがって「責任感が強い」ということだけでは、さらに一般化して言えば、「責任をもつ」、「責任を果たす」ということだけでは、必ずしも、道徳的な行為の意味内実を充たしはしないのである。通常、過去志向の責任は、否定されるべき価値をもった行為（または肯定的積極的な価値を否定する行為）を誰に（または集団もしくは組織に）帰責するかを問題にし、未来志向の責任は、肯定的積極的な価値をもった行為や課題を誰か（または集団もしくは組織）に結びつける。つまり、価値づけることと責任を帰する（主体に結びつける）こととは別のことであって、「責任」概念それ自体は、価値を構成するのではなくて、いわば価値を運搬するにすぎない。その意味で「責任」概念は価値中立的であり、価値づけのための道徳理論を前提的に要求するのである。

以下において私は、「水俣病の責任と教訓」を引き続き考えながら、特に「責任」に内実を与える価値づけの理論として「環境正義論」を提起する。そしてまた、環境正義を考えることが、水俣病事件をいまグローバルな視点から捉え返し、とりわけ、現在の環境問題に直結させて捉え返すことにもなることを、明らかにしたい。

1. 「環境正義（Environmental Justice）」の運動と理論

「環境正義」の概念は、1980年代、アメリカ合衆国での「草の根」環境運動に由来する。アメリカの環境運動の歴史は、19世紀の終わりに始まる。自然資源の乱開発に対する反対から、自然保護運動が始まったのである。この時代を代表するギフォード・ピンショーとジョン・ミューアとのあいだには、自然の保全か保存かという鋭い対立

があったが、やがて国立公園設立などに関して互いに協力しあった。シエラ・クラブや全米オーデュボン協会といった大規模な自然保護団体も設立された。しかし、自然保護とは別に、「環境 (environment)」という概念が、日常的な市民の語彙になったのは、レイチェル・カーソンの『沈黙の春』(1962年)以後だと言われている。つまり、野生生物の生息地と人間の居住地域とを含む包括的な概念として「環境」という言葉が一般化するようになり、環境問題は、自然保護のみならず、人間の健康の問題をも含む広範なものになったのである。1964年に原生自然法が制定される一方で、1965年水質浄化法、67年大気浄化法などが制定され、都市の環境問題が政治的な問題になってきた。60年代、日本では「公害」の概念が環境問題の中心を占めていたが、アメリカでは1978年のラブキャナル事件をきっかけとして、草の根環境運動が拡大していったと言われている。

ニューヨーク州ナイアガラ・フォールズ市にあるラブ運河は、産業廃棄物の捨て場として利用されていたのを市が購入して埋め立て、住宅地として開発したのだが、やがて有毒化学物質が流れだし、子どもたちを中心に健康障害をもたらした。勿論、これ以前にも環境と公衆衛生に関わった事件がいくつもあったが、ラブキャナル事件では子どもを被害者とした母親が立ち上がり、有害廃棄物処理政策のための市民団体を組織した点が、この事件を画期的なものにした。アメリカでは、シエラ・クラブ、オーデュボン協会、全米野生生物連盟、自然資源防衛委員会、ウィルダネス協会など「ビッグ・テン」と呼ばれる10の大きな環境保護団体があり、中央政治に熱心に働きかける伝統をもっている。これを「主流の環境主義」と呼び、もっと地域に密着した環境被害に抗議する市民の下からの運動を「草の根環境主義」と呼ぶ。産業側はこれをNIMBYと呼んで非難した。Not in My Backyardつまり「自分の近所だけは困る」と主張する地域エゴだと批判したのである。日本ではこれよりも10年以上以前に、公害反対運動に対してやはり「地域エゴ」が叫ばれた。高度経済成長という国策のなかで、産業の発展に反対する者は、公害被害者といえどもただの「地域エゴ」として排除されたのである。アメリカの草の根環境主義は、「地域エゴ」の批判を通してやがてNIABYへと発展していった。Not in Anybody's Backyardつまり「誰の近所でも困る」という普遍的な志向を身につけていったのである。(水俣病患者闘争や支援運動が、必ずしもこうした普遍的な志向を十分に獲得してはいけなかったし、いけなかった点に、日本社会の特色を見ることができよう。)

ラブキャナルの住民は白人中産階級の人々だったが、やがて草の根環境主義には、人種差別の問題が加わってきた。環境汚染・環境破壊が、差別と政策上の不正義に深く関わっていることが気づかれるようになったのである。最も著名なのは、1982年、ノースカロライナ州ウォーレン郡でのPCB汚染問題である。極めて有害なポリ塩化ビフェニールで汚染された土壌の埋め立て地に選ばれたのが、ほとんどの住民がアフリカ系アメリカ人の地域であった。公民権運動家と地域住民が埋め立て地建設に抗議するデモを行い、400人以上が投獄された。埋め立て地建設阻止は失敗に終わったが、アフリカ系アメリカ人が環境上の不平等に抗議して全国規模で広範なグループを動員した最初の出来事となった。この運動のなかから環境上の人種差別、すなわち「環境

レイシズム (environmental racism)」という言葉が創り出され、その実態の調査研究が行われるようにもなった。1987年の報告書『有害廃棄物と人種』によれば、全米の廃棄物の40%を収容する最大規模の5つの廃棄物埋め立て地のうち3つが黒人やヒスパニックの居住地域に位置し、さらにアフリカ系およびヒスパニック系アメリカ人の人口の約60%とアジア系、太平洋諸島系、先住アメリカ人のほぼ半数が規制のない毒性廃棄物処分場のある地域に住んでいる。こうした環境レイシズムの最も著名な例は、ルイジアナ州の「ガン回廊」と呼ばれている地域である。州都バトンルーージュからニューオーリンズにかけてのミシシッピ川下流域約140キロメートルの地帯には125以上の石油化学工場が密集し、化学肥料、塗料、プラスチック、ガソリンなど米国の石油化学製品の4分の1がこの地域で生産されている。そして全米の有害廃棄物と有害物質排出量の全体の34%が、ガン回廊を中心とした219郡で排出されているとされている。ほとんどの住民がアフリカ系アメリカ人であるこの地域では、全米平均をはるかに上回る率の呼吸器系疾患とガンの発生が報告されている。そして、有害廃棄物に関する行政上の認可と規制が不公平であること、地域住民の極めて低い社会的経済的地位が、政治的影響力の弱さになっていることが、指摘されている。社会的経済的地位の低さという面では、インディアンと総称されてきた先住民の現状ほど悲惨なものはない。平均収入はアメリカ平均の約70%であるが、180万人ほどの人口のうち9万人余りは最底辺の生活を強いられており、乳児死亡率、結核の罹患率はアメリカの人種中、最も高く、平均寿命は最も低いとされている。かつては南北アメリカ大陸を自由な生活の場としていた彼ら・彼女らは、現在、その多くが「保留地」に囲い込まれており、環境レイシズムの事例として最も著名なのは、アリゾナ、ニューメキシコ、ユタ、コロラドの4州にまたがるナバホの保留地である。ナバホの人々は長年、安全教育も情報も与えられないままウラン鉱山の採掘労働者として使役されてきた。さらにウラン廃鉱の鉱滓の問題や地下水汚染が深刻なものとなり、ナバホの人々の肺ガンや生殖器ガンの罹患率は、全米平均の5倍以上とされている。

環境レイシズムに反対する草の根環境主義の運動は、次第に「環境正義」の運動と呼ばれるようになった。1991年10月、ワシントンDCで「第1回全米有色人種環境運動指導者サミット」が開催され、17項目からなる「環境正義の原則 (Principles of Environmental Justice)」が採択された。その17項目は、以下の通りである。

1. 環境正義は、母なる地球の神聖さ、あらゆる生物種の生態学的統一性と相互依存関係、生態学的破壊を被らない権利を確認する。
2. 環境正義は、いかなる形態の差別や偏見もない、すべての民族の相互の尊敬と正義にもとづく公共政策を要求する。
3. 環境正義は、人間および他の生物のための持続可能な地球を実現するために、土地と再生可能資源の倫理的でバランスのとれた責任のある利用に対する権利を要求する。
4. 環境正義は、きれいな空気、土壌、水、食物に対する基本的権利を脅かす核実験および有害廃棄物と毒物の抽出・生産・処分からの普遍的な保護を要求する。

5. 環境正義は、すべての民族の政治的、経済的、文化的、環境的自己決定権に対する基本的権利を主張する。
6. 環境正義は、すべての毒物、有害廃棄物、放射性物質の生産停止および、すべての過去と現在の生産者が解毒および生産点での封じ込めに関して、民衆に対して厳格な責任を負うことを要求する。
7. 環境正義は、ニーズの評価、計画、実施、施行、事後評価を含む意思決定のあらゆるレベルで対等なパートナーとして参加する権利を要求する。
8. 環境正義は、危険な生計と失業のあいだの二者択一を強いられることなしに、安全で健全な労働環境を保証されるすべての労働者の権利を主張する。
9. 環境正義は、環境的不正義の被害者が十分な補償と損害の修復、質の高いヘルスケアを得る権利を擁護する。
10. 環境正義は、環境的不正義をもたらす政府の行為が、国際法、世界人権宣言、国連ジェノサイド防止条約違反であるとみなす。
11. 環境正義は、主権と自己決定を確認する条約、協定、盟約、契約を通じての先住民と合衆国政府の特別な法的および自然的関係を認識しなければならない。
12. 環境正義は、都市と農村を浄化し、自然とのバランスを回復させ、われわれのあらゆるコミュニティの文化的統合性を尊重し、あらゆる資源に対する公正なアクセスを保証する都市と農村のエコロジー的政策の必要性を主張する。
13. 環境正義は、インフォームド・コンセントの厳格な実施と、有色人種に対する実験的な生殖技術・医療技術・ワクチンの試験の停止を求める。
14. 環境正義は、多国籍企業の環境破壊的な操業に反対する。
15. 環境正義は、土地、民族と文化、人間以外の生物に対する軍事的な占領、抑圧、搾取に反対する。
16. 環境正義は、われわれの経験と多様な文化的視点の評価にもとづいた、社会的・環境的諸問題の意義を強調する現在世代と将来世代の教育を求める。
17. 環境正義は、われわれが個人として母なる地球の資源をできるだけ少なく消費し、廃棄物の発生量をできるだけ少なくし、現在世代と将来世代のために自然界の健全な状態が確保されるようにわれわれのライフスタイルを吟味し、優先順位を変える意識的な決定を行うように、個人的な消費者としての選択を行うことを求める。

(マーク・ダウイ『草の根環境主義』戸田清訳、日本経済評論社、1998年、付録A)

第1項目に自然保護の精神を盛り込んだのは、主流派環境主義の諸団体に気がつかったからだ、という解釈もあるが、そう見なければならぬ必然性はないと思う。むしろ「自然か人間か」という二項対立的な見方ではなくて、多様な人間の生活と文化を守ることが、自然の健全さの維持と深く関わることを主張していると見るべきだろう。それは特に、伝統的な生活様式と文化を守ってきた先住アメリカ人たちの主張に関わっている。

しかし環境正義の運動は、地域に根差した運動であると同時に、同じ構造の環境不正義が世界各地に広まっていることを認識するグローバルな視野をもった運動にもなっている。環境レイシズムがグローバルな問題として認識される象徴的な事件は、1991年、世界銀行の主任エコノミストだったローレンス・サマーズのメモが環境保護団体グリーンピースによって曝露され、その問題が92年の地球サミットまで尾を引いたことである。サマーズのメモは、健康被害のコストがかかる産業や有害廃棄物は、そうしたコストが低いし、まだ汚染被害の少ない発展途上国へ移転させることが合理的であるとして、日本で言う「公害輸出」を積極的に推奨するものだった。実際、アフリカやカリブ諸島への廃棄物移送を、世界銀行が推進してきたのである。ここに見られるように、グローバルな地球環境問題を含めて、環境問題をただ単純に人類共通の問題としてとらえることはできない。巨大な政治的・経済的権力を背景としながら、環境汚染の被害が不平等に起こっていること、資源の利用がまったく不公正であること、環境に関わった情報や意思決定に関して非常に不公平であること、こうした環境上の不正義をどうしても無視することはできない、と主張するのが環境正義である。

こうした環境正義の問題を、環境倫理学もようやく扱うようになってきたが、まだその分量も極めて限られている。科学哲学と環境倫理学の分野ですぐれた仕事をしているシュレーダー=フレchette (Kristin Shrader-Frechette) は、環境正義を議論する数少ないアメリカ哲学者の一人であるが、実際にはずっと以前から存在していた環境正義の問題が、なぜ長いあいだ認識されなかったのかを問うている。彼女によれば、初期の自然保護運動は教育レベルの高い白人の中流・上流階級の人々によって担われてきたのであって、彼らの環境主義はバードウォッチや自然探索に焦点があてられていても、環境汚染被害が最も大きい貧しい人々が暮らす場所に注意が向けられることはなかったのである。また、都市の環境問題については、女性が抗議の声をあげる場合が多かったのだが、ジャーナリズムをはじめとして、女性やマイノリティを無視する傾向が強い。さらに、主流の環境主義が人間よりも自然の保護を強調したこと、環境倫理学が人間中心主義批判を主とした関心事にしてきたことが、大きな要因として考えられる。自然物の権利や、自然の内在的価値の存在をめぐる論争に明け暮れてきた哲学者たち自身が、環境正義の問題に対する感受性を欠如していたことになる。そしてこの点に対する反省が、環境倫理学の内部で起こってきていることだけは、強調しておきたい。

さて、シュレーダー=フレchetteは、環境正義の原則を「一応の政治的平等の原則 (principle of prima facie political equality)」(PPFPE)としてまとめている。これには、「配分の正義 (distributive justice)」および「参加の正義 (participative justice)」の二つの

側面が含まれている、と彼女は考えている。配分の正義とは、社会的な便益 (benefits) および負荷 (burdens) が平等に分配されているべきことを意味し、参加の正義は、社会的な決定に際しての平等な自己決定権を意味している。配分の正義は、テクノロジーおよび環境に関わったりリスクと影響が公正に、あるいは平等に、分配されることを要求するが故に、環境正義の探求にとって本質的である。富、機会、教育、といった便益のみならず、有害廃棄物といった負荷も、社会構成員たちのあいだで道徳的に適切に分配されるべきなのである。

配分の正義は是非必要だが、それだけでは十分ではない。ヤング (Iris Marion Young) も主張するように、配分システムだけでは正義を十分に機能させることはできない。配分そのものを左右したり、規定したりしている制度的コンテキストに眼向け、それを改善することがないならば、配分の正義はその実質を失うからである。それ故、欠陥のある配分を産み出す社会の制度的構造と手続きを吟味し、改善するための参加の正義が必要である。先にあげた 17 項目の環境正義原則の内、特に 5 と 7 は参加の正義を表している。「ニーズの評価、計画、実施、施行、事後評価を含む意思決定 (decision-making) のあらゆるレベルで対等なパートナー (equal partners) として参加する権利」が、要求されるのである。社会的な意思決定には種々の考察が必要だが、その考察に平等に参加する機会が保障されるべきであり、より具体的に言えば、専門家と非専門家関係者とのいずれの考察も平等の重みをもつべきである。シュレーダー=フレチュットは、「科学上の手続き保障 (scientific proceduralism)」を積極的に提言している。つまり「科学上の手続き保障」は、参加の正義のための諸規範を特定化するものであって、市民および環境に関わった利害関係者たち (environmental stakeholders) が、専門家たちと平等の仕方意思決定の声をあげることを保障すること、そして、医療において患者たちが有しているのと同様の同意・訴訟・補償の権利を保障することを求める。

配分の正義と参加の正義を内容とする「一応の政治的平等の原則」は、平等が擁護可能であること、そして異なった扱い、もしくは不平等な扱いは正当化を必要とするし、差別的取扱いを行う者が立証責任を負う、ということを前提としている。ヤングと同様に正義論の「配分パラダイム」に批判的であるシュロスバーグ (David Schlosberg) は、草の根の環境正義運動が求めてきたのが、配分上の公平〔衡平〕(equity) だけではなくて、参加 (participation) と、そして承認〔認知〕(recognition) であることを強調している。草の根環境正義運動は、有毒廃棄物の不公平な投棄に反対する運動ばかりでなくて、マイノリティーに対する「環境レイシズム」に抵抗する運動として進んできた。マイノリティーの個人や集団の承認、固有の伝統と文化の承認、そうした承認なくしては、真の平等も、真の参加も実現しがたい。「公平」な分配と「平等」で「対等」な参加は、いずれも「正当」な承認があって初めて可能だろうし、正当な承認にもとづいた平等で対等な参加がなければ、公平な分配は期しがたい。分配上の公平さ、正当な承認、そして平等対等な参加の三つの要素は、相互に関連した「正義」の内実だと言ってよいだろう。

2. 日本の「公害」と水俣病事件

よく知られているように、日本では1991年、加藤尚武が『環境倫理学のすすめ』を出版し、環境倫理学の主張を次の三つにまとめた。それは、(1)自然の生存権の問題、(2)世代間倫理の問題、(3)地球全体主義、の三つである。「自然の生存権の問題」とは、人間だけでなく、生物の種、生態系、景観などにも生存の権利があるのであって、勝手にそれを否定してはならない、という主張である。「世代間倫理の問題」は、現在世代は未来世代の生存可能性に対して責任がある、という主張である。加藤によれば、環境破壊も資源枯渇も、現在世代が加害者になって未来世代が被害者になるという構造をもっているから、ここには、共時的な決定システムとしての民主主義と個人の自己決定権を根本的に問い直す必要が出現していることになる。三番目の「地球全体主義」を、近年、加藤は「地球有限主義」と言い換えているが、地球の生態系は開いた宇宙ではなくて閉じた世界だ、という主張である。このことがどのような倫理問題になるのかというと、閉じた世界である以上、利用可能な物質とエネルギーの総量は有限だから、その中で生存可能性の保証に優先権があり、しかも次の世代に選択の形だけを与えるのではなくて、現実の選択可能性を保証しなければならないとすると、当然、この原則を守るためには、他の価値を犠牲にしなければならないとすると、「配分の問題」が正義にとって根本的な問題となる、と加藤は言うのである。さらに具体的には、無限空間と個人のアトミズムを前提にしてきた近代の個人主義・自由主義が限界にきていることが論じられる。国家の枠組みを超えて、「地球」をすべての価値判断に優先するものとして尊重しなければならないようになってきているのである。これは具体的には、欲望の世界の総量を制限することと、個人の自由を尊重するという自由主義の原則とをどのように調和させるのか、という問題につながる。加藤は次のように言っている。「全体規制と個人の自由とを両立させる基本公式は、「内側に自由を外側に制限を」ということである。「個人に自由を国家に制限を」と言ってもいい。国家間の配分の正義をどのように規定するかということが、国際社会での中心的な課題になるだろう。」(前掲書、p.48)

加藤のこの主張は、例えば、1992年の地球サミットで締結された気候変動枠組条約を通して、実際に二酸化炭素の排出量の規制に関する国際ルールとして現実化している。この条約の内容を具体化し、その進展を促すために、95年から締約国会議(COP)がほぼ毎年開催され、97年の第三回会議で成立したのが京都議定書であることは、よく知られているところである。枠組条約の原則のひとつが、「共通だが差異のある責任」原則であるように、すでに累積している南北格差を前提として、京都議定書による規制の枠には発展途上国を含めないという仕方で、「国家間の配分の正義」を貫くひとつの手法が実施されているのである。

加藤が言っていた環境倫理学の三つの問題は、いずれも環境正義の問題に包括することが可能であるが、加藤には、「配分の正義」を補完する「参加の正義」および「承認の正義」の問題意識が欠落していたし、ローカルな環境正義の問題、共時的な地平での環境正義の問題、に対する視点が欠けていた。私自身は、日本で環境倫理を考える場合、これまでにわれわれが経験してきた「公害」事件を、どうしても無視すること

ができない、と考えている。公害の時代はすでに終わっており、今は地球環境問題の時代だと、単純に言うことはできないし、アメリカで始まっているこれまでの環境倫理学に対する反省を考慮すると、われわれがみずから経験してきた公害事件を環境問題の具体的事例として検討し、そこから未来につながることをきちんと学んでおかなければならない、という思いがいつそう大きくなる。実際、水俣病をはじめとする公害の研究者たちは、差別のある所に公害が起り、公害が差別をさらに助長する、ということを主張してきた。環境汚染・環境破壊の被害は、平等には起こらない。生物的な意味および社会的な意味での弱者にまず起り、そこに集中するし、特定の生活形態の人々に集中する。子ども、老人、女性、病人、貧困者にまず起り、自然と密着した生活をする人々に集中する。水俣病事件においては、胎児性水俣病が起り、自然と共に生きる漁民たちに被害が集中した。水俣病事件にかかわった人の多くが、企業や行政の「人を人とは思わない」振る舞いにこそ、水俣病の真の原因があったと実感し、そう主張してきたのである。

熊本県水俣湾沿岸を中心に起こった「水俣病」は、世界で最初の環境汚染による有機水銀中毒である。もう少し詳しく言うと、メチル水銀化合物によって汚染された魚介類を食べることによって中毒性脳症・神経疾患を引き起こす食中毒である。発見は公式には1956年とされているが、発症はそれより数年遡る。やがて1964年に同様の有機水銀中毒が新潟県阿賀野川流域に発生した。これは「第二水俣病」とか「新潟水俣病」と呼ばれている。そして1973年には、九州有明海沿岸にも発生しているとの疑いが生じ、「第三水俣病」と呼ばれた。汚染源とされたのと類似の苛性ソーダ工場が全国に多数あったため、当時、日本中が水銀パニックとなった。環境庁が水俣病ではなかったと結論を出したが、その時の調査の杜撰さと結論に対しては批判があり、多くの疑問点を残した。「水俣病」という病名そのものは、現在、環境汚染による有機水銀中毒症の一般的な病名として使われており、ブラジル、カナダ、中国などでも水俣病の発生が確認されている。

環境汚染による世界で最初の有機水銀中毒である水俣病は、胎児にも起こった。胎児性水俣病の患者は、60人余りが認定されているが、2000年に、鹿児島県でさらに二名が認定されるなど、全貌は正確にはわかっていない。なお、「水俣病」という病名は、1958年初頭、厚生省と熊本県との協議の結果確定されたもので、それまでは「水俣の奇病」とか「水俣奇病」とか呼ばれていた。新聞報道などでも、ようやく1958年半ば頃から、「水俣病」が病名として使われるようになった。この病名については、「水俣市民」のなかから何度も変更の要求がだされてきた。水俣から来た修学旅行生がいじめにあう、家族に水俣病患者がいて娘が結婚できないなど、「水俣市民」は水俣病のイメージから自由になりえないことに苛立ってきた（水俣では水俣病問題に関連して「市民」と言うとき、「水俣病患者」を含んでいない）。そのイメージの中心をなしているのは、報道映像などを通して流布された水俣病発生初期段階のいわゆる急性激症型に付着した「恐ろしい」・「悲惨な」「奇病」、「奇形」や狂躁状態を伴う「怖い」「奇病」というイメージである。さらに当初、伝染病が疑われ、実際に行政によって消毒作業が実施されたり、厚生省見解によって原因が明言されるまでに12年余りもかかっ

ていることなどによって、感染性や遺伝性などの漠然とした理解にもとづく「うつる」というイメージが増幅させられてしまった。また、水俣病はやがて被害補償のための患者認定という政治的行為の対象になったため、認定基準の緩和や再厳格化など、その時々の政治状況に翻弄されながら、認定患者と未認定患者との間に確執を生み出し、「にせ患者」の汚名に泣く多くの被害者を生み出しもしたのである。1995年12月、最終的な解決案が村山内閣によって閣議了解・決定され、水俣病公式発見から40年目の96年5月、各被害者団体が加害企業との和解協定に調印し、国・県に対する訴訟も取り下げられた。しかし、関西訴訟は国による上告のためにいまも続いているから、すべてが解決したとは言えない。しかも、96年の政治的解決によって、そもそも何が解決したのかと言うと、それは長く放置されていた未認定患者たちが、今後訴訟はしないという約束のもとに（このこと自体、大きな問題である）、一人260万円の一時金と医療関連の保障を得たことによって、未認定という状態と、裁判という多くの紛争状態を解消した、ということにすぎない。加害企業からの一時金の対象者は、熊本・鹿児島両県あわせて1万353人という大変な人数であるが、他の原因では考えられない「四肢末梢優位の感覚障害」がある人として認められたものの、結局、水俣病患者として認められたわけではないのである。水俣病とは何か、という医学的な問いが、水俣病を認定するという、政治的枠組みと切り離されなくなってしまったところに、水俣病事件の大きな不幸があったといわざるをえない。

3. 事後救済から事前予防へ：環境正義と予防原則

水俣病の被害は、決して生命と健康のみの被害に尽きず、生活基盤の破壊、人間的信頼関係と共同体の破壊をも意味していた。しかしながら、あらゆる被害の根源にあるのは、巨大な権力をもつ私企業の加害行為であるし、その加害行為を阻止しえなかったばかりか、むしろ直接的・間接的に支援した行政の政治的行為である。環境破壊が、規模の大きな根の深い被害をもたらす以上、初発の加害行為そのものを防止し、環境破壊そのものを予防しなければならない。公害の経験からわれわれが学んだことは、事後的な救済ではどうしようもないのであり、事前に予防することへと転換しなければならない、ということである。

日本では70年代の後半以後、「公害から環境問題へ」ということが言われるようになった。確かに1970年頃以前には、「環境」という視点で社会的な汚染や破壊をとらえる意識が、まだ十分に成立してはいなかった。しかし水俣病民事裁判は、実質的には1970年代に入ってからだから、72年の原告最終準備書面は、すでに水俣病を「環境」の視点からきちんをとらえる意識をもっていた。次のような文章を読むことができる。「被告チッソ水俣工場は創設以来、美しい水俣の地から、その資源を収奪し、多種多様な工場廃棄物等により空気や大地、海を汚染し、大自然を破壊しつづけた。人間が人間として生きるために最小限度必要な条件を破壊しつづけてきた。そしてその頂点として、水俣病を発生せしめた。」73年3月の熊本地裁判決も、公害が「自然環境の破壊」を伴うが故に、地域住民には被害を回避する可能性がほとんどないし、「環

境汚染」をもたらすので、「同一の生活環境」のなかで暮らす地域住民や家族が共通の被害を被り、「一家の破滅をもたらすことも稀ではなかった」と述べている。公害の被害・損害を、単なる生命や健康の損傷ではなく、自然環境の破壊を背景とした生活および共同体の破壊としてとらえる視点は、原告弁護団のみならず、裁判官にも共通していた。

このように見てくると、確かに70年代に入ってから、「環境」という視点が明確になり、公害を「環境」の概念との関係においてとらえる可能性も強まったと思われる。しかもこうした可能性をもたらしたのは、世界的な「環境」の意識のたかまりばかりか、公害裁判そのものだったのである。したがって、「公害から環境問題へ」というのは、すでに公害の時代は終わったということではなくて、公害を環境問題の全体のなかに位置づけることを可能にする「環境」の視点が成立してきたという、いわば認識論的な転換を意味するものとすべきであろう。

1993年に成立した環境基本法は、1967年に制定された公害対策基本法における「公害」の定義を、ほぼそのまま踏襲した。しかしまた注目すべきは、「環境への負荷」という新たな概念が登場したことである。「環境への負荷」とは、「人の活動により環境に加えられる影響であって、環境の保全上の支障の原因となるおそれのあるもの」である。そしてこの負荷が、「人の健康又は生活環境」への被害となるものを、公害と規定している。法文は、必ずしもそのように明快ではないが、論理的には、こうなると思う。したがって、「負荷」というのは、負担をかけるとか、重荷を背負わせるということだから、環境には重荷を背負う可能性があるのだけれども、その可能性には質的・量的な限界があって、その限界を超えると、「人の健康又は生活環境」に対する危害を結果する、と考えられていることになる。公害問題と環境問題との違いを、「危害」と「負荷」の違いとして説明しようとする人がいるが、重要なことは、この両者を構造的な連続性においてとらえることである。

「危害」と「負荷」とを構造的に連続したものとしてとらえるということは、「環境への負荷」を減らして危害を未然に予防する、という考え方になる。つまり、「公害から環境問題へ」という見方の転換は、「事後救済から事前予防へ」という政策の転換を意味すると捉えるべきなのである。この積極的な考え方をあらわす一つが、1970年代に、当時の西ドイツの環境法の基本原理として提出された事前配慮原則 (Vorsorgeprinzip) であり、これは今日、英語で precautionary principle と言われ、すでに種々の国際条約においても用いられている。日本では「予防原則」、「先制的予防原則」、「事前警戒原則」といった訳語が試みられているが、ここでは単純に、予防原則としておく。例えば1992年のブラジルでの地球サミットで出されたリオ宣言は、次のように言っている。「環境を保護するため、予防的方策 (the Precautionary Approach) は、各国により、その能力に応じて広く適用されなければならない。深刻な、あるいは不可逆的な被害の恐れがある場合には、完全な科学的確実性の欠如が、環境悪化を防止するための費用対効果の大きな対策を延期する理由として使われてはならない。」(外務省・環境庁訳)

日本もこのリオ宣言に署名した。しかし、93年に制定された環境基本法は、第四条で「環境の保全」が「科学的知見の充実の下に環境の保全上の支障が未然に防がれる

ことを旨として、行われなければならない」としている点で、予防原則の核心部分を取り逃がしていると言わざるをえない。確かに、予防原則は、一元論的な原理ではないし、なおさまざなな仕方でその内容が拡充されつつある発展途上の概念である。しかし、肝心な点は、環境劣化と危害の防止が、因果関係の科学的不確実性を理由にして妨害されてはならない、ということにある。つまり予防原則は、科学的に確実でない場合に、環境破壊と危害を防ぐための一定の行動をする理論的・実践的根拠である。ところが、日本の環境基本法は、「科学的知見の充実」を条件にしているのである。この点で、環境基本法は、水俣病の教訓を無視している、と言わざるをえない。

1956（昭和31）年4月の半ばすぎ、当時5歳と2歳の姉妹が次々とチッソ付属病院にはこびこまれた。手足の運動が困難で、膝や手の指の痛みが激しく、姉のほうは言語障害と狂躁状態を示していた。驚いたことには、その隣家にも5歳になる女の子が、やはり同じような症状に苦しんでいた。医師たちの調査の結果、8人が入院した。細川一院長は、5月1日、「原因不明の中樞神経疾患が多発している」と、水俣保健所に報告した。これがのちに水俣病の「公式発見」とされる出来事であった。5月の下旬には、保健所、水俣市の衛生課と医師会、市立病院、チッソ付属病院によって「水俣奇病対策委員会」がつくられた。やがて奇病対策委員会は県の衛生部を通じて、熊本大学医学部に協力を要請し、8月に奇病研究班が形成された。

熊大研究班はすでに10月13日、熊本医学会で中間報告を行い、患者が水俣湾沿岸の農漁村に限られていること、とくに漁業を営む家族に複数発生していること、患者発生地域では飼育されているネコが類似の症状を示して多数死んでいることを報告して、感染症とは考えられないことを示唆し、共通の原因として水俣湾棲息の魚介類が考えられると述べた。さらに11月3日、第一回研究報告会が開かれ、ある種の重金属による中毒であり、中毒物質としてはマンガンが疑われるとした。また、「海産物の特殊の汚染原因」として「新日窒工場廃水」をはっきり疑っている。水俣湾内の汚染はすでに相当進んでいたし、チッソの廃水を最初から疑う人も多くいたが、それを口にできない状況が水俣の町にはあった。人口5万人の水俣市で、チッソの従業員は4000人におよび、大小20数社の関連会社や取引先の関連企業、さらには地元の商店・飲食店など、工場と直接関わった人々を加えると、人口の半分は何らかの形でチッソに関わっていた。「チッソあつての水俣」、「チッソ城下町」というのが、住民たちの強い意識だったのである。しかしともかく、この11月3日の報告は、非常に重大な意味をもったものであった。この時点で事態の改善に向けて積極的な対策がとられていれば、多数の患者の発生は防げたに違いない。

一方、厚生省は、9月8日、熊本県を通じて「原因不明脳炎様疾患の発生」について報告を受け、11月下旬、厚生科学研究班を水俣に派遣した。4日間の疫学的調査によって、やはりチッソの工場廃水に疑いをもった。このような状況のなか、翌1957年1月17日、水俣漁業協同組合は、チッソの工場長に対して、漁業被害の惨状を訴えるとともに、廃水の停止と浄化装置の設置を要望する要望書を提出した。何の回答もないので、2月20日、誠意ある回答を求めて「要求書」を提出した。これに対して工場側は、5日後、ようやく回答し、調べた結果、昭和23、4年以降、工場排水に何の変

化もないという趣旨の簡単な返事をした。患者がすでに 54 人、その内、死亡者が 17 人という状況のなか、何度か繰り返された漁協と工場側とのこのやり取りは、第二番目に重大な出来事であった。

やがて同じ 57 年の 4 月、水俣保健所長は水俣湾からとれた魚介類をネコに与えて、類似の発症を確認した。2 月に熊大研究班は、水俣湾の漁獲禁止措置を訴え、8 月には、熊本県衛生部長が、食品衛生法にもとづいた漁獲禁止措置を厚生省に具申した。しかし 9 月、公衆衛生局長はその必要を認めない決定を下した。水俣湾内の「魚介類のすべてが有毒化しているという明らかな根拠が認められない」というのが、その理由であった。翌、1958 年 6 月には、厚生省環境衛生部長が国会で答弁し、水俣病の発生源と考えられるものがチッソの工場で生産されていると発言した。そうしたなか、チッソは重金属説を否定しながら、9 月に、それまで水俣湾百間港に注いでいた排水口を、水俣川河口へと変更した。狭い百間港ではなく、直接不知火海に放流することによって、よりいっそうの「稀釈」効果を狙ったのである。しかし、この行為は結果的には人体実験の意味をもった。病気は水俣湾周辺のみならず、芦北地区や天草地域にまで拡がったからである。それ故この行為は、のちに当時のチッソ社長および工場長の刑事責任追及の対象となった。

翌 1959 年 7 月、ついに熊大研究班は有機水銀説を提出した。これは、水俣病が有機水銀中毒であること、チッソのビニール製造量の推移と患者の発症数との間に平行関係があることを指摘したものである。これに対してチッソは、工場で使用しているのが無機水銀であることを理由に、有機水銀説に反論した。売れない魚をかかえて追いつめられた水俣漁協は、8 月、ついに鮮魚小売組合とともにチッソにデモをかけ、直接補償を求めた。こうして始まった漁民たちの闘争は、10 月、不知火海沿岸漁民に広がった大規模な紛争となり、11 月、国会調査団が来たおりに、紛争は再燃した。11 月下旬、熊本県知事のもとに紛争調停委員会が構成され、12 月末、県漁連との協定および患者互助会との間でいわゆる「見舞金契約」が締結された。「将来水俣病が工場排水に起因する事が決定した場合においても、新たな補償金の要求は一切行わない」ことを約束とするこの見舞金契約は、のちの民事判決で公序良俗に反するものとして無効にされた。チッソはまた、12 月に排水浄化装置を設置したが、これは水銀除去効果をもたず、しかもそのことをチッソは知っていたのである。ところが、見舞金契約と排水浄化装置の完成によって、水俣病は終わったことにされ、人々も水俣病のことを忘れていった。実際には、1968 年 5 月にチッソがアセトアルデヒドの製造を止めるまで、有機水銀廃水の流出は続いていたのである。

チッソ工場では、59 年 10 月、細川病院長のネコ実験による熊大仮説の検証が隠蔽され、さらに 61 年には、工場内でアセトアルデヒド製造工程での無機水銀の有機化が確認されたが、これも秘匿された。一方、熊大研究班は、酢酸工場から採取し保存してあったスラッジ（汚泥）を偶然見つけ、そこから塩化メチル水銀を抽出することに成功し、ようやく 1963 年 2 月、有機水銀説を確証して発表した。同じ年の 10 月頃から阿賀野川下流域に第二水俣病が発生し、1966 年、昭和電工鹿瀬工場からの排水による有機水銀中毒であることが確認された。熊本水俣病に対する行政の対応が早ければ、

新潟水俣病は防げた可能性が大きく、その意味で、新潟水俣病についての政府責任は
いっそう大きいと考えられる。

「原因」解明にいたずらに膨大な時間を要し、被害の拡大を防止する有効な手だて
がとられなかった最大の要因は、「原因」なるものを要素還元主義的にとらえた上で、
「原因は科学的に解明されていない」ということを理由として、操業停止に結びつく
排水の中止を行う義務はない、と強弁しつづけた企業の態度にある。この点に関して
は、第一次の民事訴訟の際に原告弁護団が論じた「汚悪水論」について考えることが、
いまなお重要な意味をもっている。チッソ水俣工場周辺の人々は、工場からの排水を
清潔無害な流水とみていたわけではなくて、悪臭をとまなう無気味な廃液を早くから
「汚悪水」と呼び、漁民たちがチッソに抗議する場合にも、そう呼んできた。汚悪水論
を支えるのは、1972年のイタイイタイ病訴訟の控訴審判決（原告勝訴）が行った「疫
学的因果関係」の重視と、1971年の新潟水俣病判決（原告全面勝訴）での「間接反証
責任論」である。

疫学的因果関係とは、病気が多発している場合、集団的な流行の特性を調査するこ
とによって解明される因果関係であり、病理学的・臨床学的な原因の解明に先だって、
集団的発病の因果関係を推断するものである。近代疫学調査の原型と呼ばれるのは、
1854年のジョン・スノーによるコレラ流行調査である。スノーはロンドンでコレラが
流行した際に綿密に調査し、その原因が共同利用されている一つの井戸にあることを
突き止めた。実は、狭義の原因物質（病因物質）としてのコレラ菌がドイツのコッホ
によって発見・公表されるのは、その30年後の1884年のことであったが、スノーの
疫学調査による発生源の確定は、病気の拡大を抑えることに完全に成功したのである。
この考え方に従うならば、公害の法的な因果関係の解明は、排出物総体と結果との間
に因果関係があれば足りるのであって、排出物のなかのどのような特定物質が原因で
あるかということまではつきりさせる必要はない、ということになる。さらに間接反
証責任論によれば、「汚染源の追求がいわば企業の門前にまで到達した」ならば、原因
物質の排出については、むしろ企業の側で、自己の工場が汚染源にはなりえない理由
を証明できない限り、事実上すべての法的因果関係が立証されたことになる。つまり、
一般不法行為法によれば、因果関係の立証責任を被害者側が負わねばならないのに対
して、ここでは、原因になりえないという反対の証明、つまり反証の責任を、加害者
側が負う、としたのである。

水俣病事件においては、すでに1968年9月の政府見解によって事実上因果関係は確
定していたから、民事裁判においては主として過失責任の立証のみが問題化した。し
かし、裁判を離れて言えば、水俣病の場合には、熊大研究班を始めとする疫学調査と
ネコ発症実験などによって、「総体としての汚悪水」の原因性と到達経路は、1956年
11月段階で、あるいは遅くとも1959年7月段階で立証されていたし、「企業の門前ま
で」きたその汚染経路の解明によって、それ以上の被害の拡大を防ぐ行為を行うこと
は可能だったはずである。

ところがチッソの主張は、そんなことはできるはずはなかった、というものであつ
た。その主張が、過失責任をめぐる裁判での論争に反映している。一般に「過失」と

は、自分の行為から一定の結果が発生することを認識できたのに、つまり予見可能だったのに、不注意でそれを認識しそこねたことを意味するとされる。しかし種々の判例を通して、次第に、損害発生を回避するよう行為しなければならない注意義務に違反したこと、つまり予見可能であるならば、作為または不作為の義務、すなわち、しなければならないこと、あるいはしてはならないことが客観的に行為者に課されているのに、その行為義務に違反したこと、と解されるようになった。民事裁判でチソ側は、予見可能性の対象となる事実は「他人の生命・身体を侵害すること」であり、そのためには人の生命・身体を害する原因物質が廃液中に含まれていることが予見できなければならないと主張した。そして、1962年になるまでアセトアルデヒドの製造工程中でメチル水銀が生成、流出することは理論的に予知できなかったし、分析技術上も検知できなかったから、過失はなかったと主張したのである。原因物質が予見できなければ、何をしても過失にはならない、というこの考え方に対して、1973年3月20日、熊本地裁判決は次のように述べた。

「被告は、予見の対象を特定の原因物質の生成のみに限定し、その不可予見性の観点にたつて被告には何ら注意義務違反がなかった、と主張するもののであるが、このような考え方をおしすすめると、環境が汚染破壊され、住民の生命・健康の危害が及んだ段階で初めてその危険性が実証されるわけであり、それまでは危険性のある廃水の放流も許容されざるを得ず、その必然的結果として、住民の生命・健康を侵害することもやむをえないこととされ、住民をいわば人体実験に供することを容認することにもなるから、明らかに不当といわなければならない。」

法的因果関係は、正義や公平ないし衡平の実現という実践的関心に促されたものだが、この実践的関心は倫理の関心でもある。企業の力とそれを背後でささえる政治の巨大な力に対して、水俣の漁民と被害住民たちは、圧倒的に弱い立場にあった。専門的な化学知識をもたない、という知識の点で弱いばかりか、種々の社会的な力が比較にならない弱さにあった。疫学的因果関係論・間接反証責任論を包み込む汚悪水論は、強者と弱者の関係のなかにある環境被害に対して、どのような実践的判断と行為がなされるべきかを論じた環境正義論だと解することができる。熊本地裁判決は、「如何なる工場といえども、その生産活動を通じて環境を汚染破壊してはならず、況んや地域住民の生命・健康を侵害しこれを犠牲に供することは許されない」のであり、「地域住民としては、その工場でどのようなものが如何にして生産され、また如何なる廃水が工場外に放流されているかを知る由もなく、かつ知らされもしないのであるから、本来工場は住民の生命・健康に対して一方的に安全確保の義務を負うべき」であると、明言している。

さらに水俣病事件に関して予防原則につながるものとして重要なのが、第一次民事訴訟判決が述べていた「高度の注意義務」の内容規定である。判決は、「公害被害の真の救済」は、被害発生の防止であり、防止は可能なのだと主張して、予防の重要性を強調している。その上で、高度の注意義務の内容を次のように規定している。すなわち、第一に「絶えず文献の調査・研究」をすること、つまり工場生産に関わった科学

上の外部の情報を絶えず収集すること、第二に工場廃水そのものの安全確認、第三に環境条件の調査とその変動のモニタリング、第四に廃水放流の安全管理、以上の四点を高度の注意義務の内容としているのである。環境変化のモニタリングについて特に重大になるのは、私が先に「第二番目に重大な出来事」と呼んだ、1957年1月から2月にかけて水俣漁協が行った要望とそれに対するチッソの回答である。すでに「奇病」が社会問題化し、熊大研究班によってある種の重金属中毒が明言され、多数の被害者が出ているなかでの汚悪水放流中止の要望であるから、チッソは環境が激しく変化したことを、みずから調査しなくても、いやでも知らされているわけである。それなのに、チッソは、環境変化のモニタリングを行わないどころか、地域住民である漁民たちの訴えを無視黙殺したのである。

予防原則の一つの重要な要素は、新規の活動を行うことによって環境の変化をもたらした者もしくはもたらそうとする者の側が、立証ないし反証の責任を負うという、責任転換の考え方である。「環境への負荷」によって影響を受ける側がその危険性を立証しなければならないのではなくて、逆に、活動の実行者の側が、人体にも生態系にも過度の損傷が生じないことを立証しなければならない。予防原則は、「絶対的な安全は決して証明できない」と決めつけるのではなくて、重大で不可逆的な損傷の可能性や科学的不確実性が増大すれば、安全性の立証責任もしくは反証責任が、活動の推進者の側に転換されるべきことを主張している。水俣病事件に関して言えば、少なくとも漁民たちの排水停止要望が出た時点で、チッソは、工場廃水によっては漁獲激減が帰結しないことを、立証する責任があったことになる。もっとも、メチル水銀そのものは、高等動物の神経系統を傷害するが、魚介類にはほとんど作用を及ぼさないという、やっかいな性質をもっているようである。

もちろん当時はまだ「環境」への視点が十分に成立していなかったのは確かであろう。水俣湾中間港から水俣川河口へと排水口を変更した行為が象徴しているように、チッソの責任者のみならず、当時の一般的な意識は、どのような毒物でも薄めれば消滅し、自然はそれを受け入れてくれるとするものだった。私はこれを「稀釈の論理」と呼ぼうと思う。毒性のある液体も気体も、川や海の水によって、また大気によって、稀釈されて消滅する、という理屈である。今日の「環境への負荷」という概念は、環境の「外部」の存在を否認することによって、基本的には「稀釈の論理」とまっこうから対立する概念であり、「稀釈」が原理的に不可能な場合があることを認めているはずである。ところが、「稀釈の論理」はさまざまな場面でいまだに前提になっているように思われる。環境保全に関わる多くの規制は、人間や生態系がある一定量までの汚染物質を吸収・同化できるという前提にたっている。安全基準や許容量を規定するリスク評価（リスク・アセスメント）の方法も、同じ前提にたっている。

予防原則を提唱する人々は、1970年代に費用便益分析と合わさって発達したリスク評価の方法が、現実には人間の健康や環境を守ることを妨害することが多かったという事実に注目している。リスク評価の基盤にあるのは功利主義だが、それは、問題を定量化し分析することによって、どの程度の汚染なら安全か、「受忍」できるか、どのくらいの費用をかけるべきかを問う。これに対して予防原則は、リスク評価が無視す

る問い、すなわち、そもそもどうしたら被害を防ぐことができるのか、もっと別の行為や技術の選択肢はないのか、といった積極的な問いを、より重要視する。もともと橋梁設計のような人工物の工学的技術のために開発されてきたリスク評価は、単一化学物質の安全基準を設定することには適していても、複雑な生態系を基盤とした複合的な汚染には適していない。この場合には、結局は多くの変数を無視して、定量可能なものに切り詰めてしまう。こうして「許容可能なリスク」を規定することによって、実際には危険な活動の続行を許した場合が多かったのである。水俣病事件に即して予防原則の立場から先の「稀釈の論理」に関して言えば、少なくとも残留性と生物蓄積性・濃縮性のある有毒物質は、原則的に生産禁止・使用禁止にすべきであるし、そのような物質が副産物として生成する可能性がある場合、別の技術選択を探求すべきである。また、水俣病事件においても、漁民たちの観察と経験を、専門家の知識と媒介する仕組みが決定的に欠落していたが、専門家によるリスク評価は、一般の人々の感覚や知識を受けつける必要を認めない点で、通常、極めて非民主的である。予防原則は、行為や政策の決定の基礎になるのは、リスクの査定ではなくて、予防や防止でなければならないと考えるが、それは同時に、行為や技術の多様な代替案と選択肢を、広く一般の人々に開かれた仕方で共に探求することを意味する。

こうした予防原則の観点から水俣病事件を振り返るならば、水俣病のいわゆる公式発見よりも以前に、具体的に発生を未然に予防する可能性がなかったのかが、考察されなければならない。水俣湾一帯の不知火海沿岸は、元来とても豊かな漁場であり、魚たちの産卵の場所にもなっていたが、カーバイド残渣の流出とヘドロによる漁業被害が、すでに大正時代、1920年代に漁民たちによる補償要求となったし、その後も水俣病発生以前に少なくとも三度類似の補償協定が繰り返された。しかし、そのたびにチッソが支払ったのは「見舞金」であった。1949年頃から水俣湾内での漁獲高は激減し、口をあいて死んでいるカキ、アサリ、ピナなどの貝類が漂い、カラスやアメドリが落ちてきたり、周辺漁村ではネコの「踊り病」がしきりに話題になり、豚が狂い死にしたりし始めた。のちに水俣病認定第一号患者とされた女の子の発病（当時五歳）は、1953年12月であるが、その頃、ネコの症状と類似した激症型の病人が見いだされていた。実は、港湾としても使用されていた水俣湾百間港は、1949年から4年かけて熊本県河港課の責任で、浚渫による港湾改修工事がなされた。廃棄されたカーバイド残渣が、当時6メートル以上も堆積していたのである。県は汚悪水の排出規制を行うかわりに、港湾を改修してさらなる汚悪水排出の続行を容易にしたばかりか、湾内の堆積泥土をかき回すことによって水俣病発症を助けた可能性もあった、と考えられている。また、水俣漁協は1951年、湾内の汚染状況を県水産課に通報し、調査を依頼した。翌年、県水産課は現地調査を行い、チッソに排水の処理状況を問い合わせもした。52年8月、漁協からの再度の依頼で行われた調査に関する三好水産課係長の報告文書が、今日公刊されている。そこには、排水についての工場側の説明が抽象的で得るところが少なかったこと、排水を分析し、成分を明確にしておくことが望ましいこと、漁民側の資料にもとづいて被害を検討するつもりであること、長年の「累積被害」を考慮する必要があること、などがはっきりと書かれている。しかし、この文書

は、何の役にも立てられぬまま秘匿されてしまった。

2001年4月の大阪高裁関西訴訟控訴審判決は、国および熊本県に対して、国家賠償法第一条に基づく違法があったことを認めた点で注目される。水俣病訴訟に関して、行政の法的責任を認めた判決と否認した判決が、これまでそれぞれ三つずつ地裁レベルであったが、大阪高裁の判決は初めての控訴審での判断だけに、特別重い意味をもっている。

判決は、国および熊本県が、それぞれ1959年3月に施行された水質二法（水質保全法・工場排水規制法）と1951年に制定された熊本県漁業調整規則とに基づく規制権限の行使を怠った点に過失があったとして、国と県の損害賠償責任を認めた。国と県は、遅くとも1959年11月末ころには、水俣病の原因がある種の有機水銀化合物または有機化以前の水銀化合物であり、その排出源がチッソ水俣工場のアセトアルデヒド排水であることを、「高度の蓋然性をもって認識できた、あるいは認識できる状況にあった」から、先の法律や規則に従って具体的な作為義務があったのに、それを怠ったとしたのである。

裁判では、国および熊本県に過失があったことを判断して、国家賠償法上の責任を認めることに焦点があったから、公務員の法的義務が、明文化された法律ないし規則に基づく具体的な規制権限にあることを前提とせざるをえない。しかし、予防原則の観点から見て非常に興味深いのは、原告側が「仮に実定法上の義務がなかったとしても、行政指導により排水を規制すべき法的義務（作為義務）があったのにこれを怠った違法」が国と県にあった、と主張していたことである。これに対して判決は、権限があるのにそれを行ってなかった点で賠償責任があるから、「行政指導の不作为の違法性」まで論じる必要はないという、法律上の手続きに固執しながらも、次のように付言している。「国民の生命、身体、健康に対する差し迫った重大な危険が発生しているながら、それが既存の法令がおおよそ想定していなかったような事態のために、適切に対応する法令がなく、それに対応するための新たな立法措置を待っている国民の生命、身体、健康に対する切迫した危険が現実化するおそれが濃厚である」ならば、被害回避の指導勧告をしたり、その他の適切な行政措置をとることが義務になる場合がある、と言うのである。

もう一つ注目すべきは、判決が1930年のツァンガー論文、1937年のケルシュ論文などに言及していることである。前者は、アセトアルデヒド製造工場の労働者に有機水銀中毒が発生していたことを報告するものであり、後者は、アセトアルデヒドを製造する際の副産物としてメチル水銀化合物が産業病理学的な関心となっていたことを伝えるものであった。これらに言及したうえで判決は、国と県が、アセトアルデヒド製造工程において「有機水銀化合物が生成される可能性があることは十分認識可能」だった、と述べているのである。ちなみに、チッソがアセトアルデヒドの製造を開始したのは1932年だったし、その製造は行政の認可を受けたものであった。先に民事判決で言われた「高度の注意義務」の内容が、第一に「絶えず文献の調査・研究」をすること、第二に工場廃水そのものの安全確認、第三に環境条件とその変動のモニタリング、第四に廃水放流の安全管理、という四点であったと述べた。裁判を離れて予防

原則の観点から言えば、こうした四つの注意義務は、企業の義務であるばかりか、市場の外部に位置すべき行政の義務として制度化されていく必要があるだろう。その点で、大阪高裁判決が行ったツァンガー論文などへの言及と、一般的な行政指導の可能性と必要性への論及は、重要な意味をもっていると思う。

さらに注目したいのが、熊本県の行為である。熊本県漁業調整規則は、水俣病公式発見より5年早い1951年に制定されたものであり、漁業生産力を将来にわたって持続的に維持拡大していくための資源としての水産動植物の繁殖保護を図ることを趣旨としたものである。それゆえ「水産動植物の繁殖保護に有害な物を遺棄し、又は漏せつするおそれがあるものを放置することを禁じ」、違反者に対しては知事が、除外に必要な施設の設置を命じたり、設置された除外施設の変更を命じたりする権限があるとしている。大阪高裁判決は、1959年暮れのチッソの排水浄化設備の設置をもって県が命令を行う作為義務が免除になったということにはならない、と主張している。やはり裁判を離れて予防原則の観点から言えば、1951年と52年の県水産課による現地調査、とりわけ52年調査の三好水産課係長の報告は、すでに漁業調整規則が存在した段階での報告だけに、極めて重大な意味をもっていた。それが生かされなかった理由を、さらにより詳しく検討する必要があると思われる。1950年代の初期、現地を調査することによって、水俣湾の環境異変についてすぐれた洞察力を発揮した地方行政官が、少なくとも一人はいたのである。

結び 持続可能社会を求める必要性

冒頭にも述べたように、水俣病事件は「環境問題」という視点からだけ捉えることのできない極めて多面的な出来事である。また、水俣病の「被害」は環境破壊・環境汚染とそれに基づく人間の生命および健康の被害ばかりではなかった。多くの漁民たちの生活の場を破壊し、差別を助長し、新たな差別と抑圧を生み出し、人々の信頼関係を破壊し、共同体を破壊した。しかし、そうしたその後の一切の被害の起源となっている初発の出来事は、チッソ水俣工場の廃棄物（廃水を含む）が水俣湾を中心とした不知火海を汚染し、魚介類を汚染したことである。漁民たちにとっての漁場は、チッソにとっては単なる廃棄物の捨て場にしかすぎなかった。水俣病として問題が表面化したとき、通産省を中心とした国家行政は、結局、高度経済成長政策を推し進めるための犠牲として、漁民たちの存在を切り捨てた。漁民たちは、漁業によって生きていく自由を奪われたのである。敗戦後、戦争には敗れたが経済で勝利した、と主張するために、食糧生産を外国に依存し、工業国として立っていくことに国家としての経済の効率性を見いだした。漁民たちの「犠牲」は、まさにその経済効率性追求の犠牲だった。また、国家の石油化政策推進のもと、チッソは塩化ビニールおよびほぼ独占状態に近い塩化ビニール可塑剤の生産をもって、電気化学工業から石油化学工業への転換を図った。国家の経済政策とチッソ株式会社との利害は幾重にも合致しあい、国家行政・地方行政と企業との関係構造は、一言で「癒着」と表現されうるとしても、その内実は測り難く根が深い。漁民たちの「犠牲」は、強大な経済権力の犠牲だったので

ある。水俣病事件が根源において問いかけてくること、それは次の問いである。

企業とは何であり、何のためにあるのか。

地方自治体とは何であり、何のためにあるのか。そして、

国家とは何であり、何のためにあるのか。

いまわれわれが直面している課題は、持続可能社会 (sustainable society) の追求にある。それは何よりもまず、水俣病のような被害と犠牲を繰り返さないためである。「公害から環境問題へ」の転換は、「事後救済から事前予防へ」という基本政策の転換でなければならない。そして、「予防」のより積極的な方策は、持続可能社会への転換である。持続可能社会は、環境正義の諸原則と予防原則とを体現する社会でなければならない。持続可能性・環境正義・予防原則の三つが、相互に補完しあう社会、それが持続可能な社会、すべての人によって支持可能な社会である。

参考文献

- 加藤尚武『環境倫理学のすすめ』丸善ライブラリー、1991年
原田正純『水俣病』岩波新書、1972年
深井純一『水俣病の政治経済学』勁草書房、1999年
本田雅和、風砂子・デアンジェリス『環境レイシズム』解放出版、2000年
宮澤信雄『水俣病事件四十年』葦書房、1997年
水俣病研究会編『水俣病事件資料集』葦書房、1996年
『法律時報』1972年2月号臨時増刊、第695号(1973年)、第1761号(2001年)
マーク・ダウイ『草の根環境主義』戸田清訳、日本評論社、1998年
Andrew Light and Holms Rolston III(eds.), *Environmental Ethics*, Blackwell, 2003.
Hugh LaFollete(ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics*, Oxford U.P., 2003.
Carolyn Raffensperger and Joel Tickner(eds.), *Protecting Public Health & the Environment — Implementing the Precautionary Principle*, Island Press, 1999.
Shrader-Frechette, Kristin., *Environmental Justice*. Oxford U.P., 2002.
Schlosberg, David., “The Justice of Environmental Justice: Reconciling Equity, Recognition, and Participation in a Political Movement”, in: Light, Andrew/Avner de-Shalit(eds.), *Moral and Political Reasoning in Environmental Practice*. The MIT Press, 2003.
Young, Iris Marion., *Justice and the Politics of Difference*. Princeton U.P., 1990.

「心の教育」について考える — 『心のノート』の何が問題か—

柳澤有吾（奈良女子大学）

『心のノート』とは、全国の小中学生全員を対象に作成され、2002年春に各学校に配布された道徳教育の「補助教材」である。2年間で約11億円が投じられたという。無償で配布されているわけだが、作成にかかわった押谷由夫は1200万部の「大ベストセラー」だといひ、「これで道徳教育が充実しなければ、打つ手はないのではないかとさえ思ってしまう」と述べている¹。都道府県教委区委員会宛「依頼」文書によれば、『心のノート』は「児童生徒が身につける道徳の内容を、児童生徒にとってわかりやすく表し、道徳的価値について自ら考えるきっかけとなるもの」であり、「学校の教育活動全体」、また、「学校と家庭等が連携して」道徳性の育成に取り組むよう活用されることを意図したものである。すなわち、『心のノート』は、「児童生徒が自ら道徳性をはぐくみ、人間としてよりよく生きることに資する教材である」²。

先の文書に資料として付された「『心のノート』の活用に当たって」³のうち、「『心のノート』作成の背景」には次のように書かれている。「生きる力」の核となる豊かな人間性の育成を担う柱として道徳教育の充実が求められており、そのための基本的内容が学習指導要領には示されている。しかし、「学習主体である児童生徒にとって、『自分たちが学習する課題が何であるか。』『何について考え、理解し、自覚し、身に付けようとするのか。』ということが、今日どれほど事前に、あるいは全体として理解されているのであろうか。[……]これでは、指導者によっては、計画的・発展的学習とはならず、児童生徒の受身的な学習あるいは偶然的な学習に待つしかないといった状況も生まれかねない」。また、道徳教育には、「学校、家庭、地域社会三者の連携」が特に必要だが、保護者や地域において、「児童生徒の道徳の学習内容について、どれほど共通理解が得られているのであろうか」。こう問うておいて、つぎのように続けられる。

今日、大人社会全体のモラルの低下を背景に、児童生徒の規範意識の低下が叫ばれ、少子化、核家族化さらには地域社会との関係の希薄化などの影響による家庭・地域社会における教育力の低下が指摘されている。子どもの心豊かな人間への成長を願いながらも、社会の急激な変化、価値観の多様化が進む中で、子どもに伝えるべき価値に確信がもてず、しつけや教育に対する自信を喪失している保護者が増えているとも言われている。こうした状況を考えても、人間として生きていくうえで、児童生徒が自覚的に学習すべき基礎・基本としての道徳教育の内容について、保護者や地域の人々と共に十分な共通理解を図ることは、極めて重要なことである。

¹押谷由夫「子どもたち一人一人の『一生の宝物』となるようにしよう」（『道徳教育』No.527、2002年9月）、11頁。

²文部科学省初等中等教育局長 矢野重典「『心のノート』について（依頼）」（14文科発第125号）、2002年4月22日。

³文部科学省初等中等教育局教育課程課教科調査官 柴原弘志「『心のノート』の活用に当たって」

このような現状理解のもとに、教科書にかわるよりどころとして『心のノート』を作成し、「すべての児童生徒に配布することで道徳教育のより一層の充実を図ろう」というのである。しかしながら、都道府県教育委員会への「依頼」というかたちであれ、このような「教材」を一律に配布したことを疑問視する声もあがった。教科書ではないので検定・採択の過程を経ることはなく、かといって道徳の時間に用いられるような「副読本」でもないために学校が選定するというでもない。そのうえ、誰が執筆者であるのかすら明記されていない「補助教材」が、とつぜん文部科学省からすべての児童生徒に配布されることになったのであるから当然であろう。

ところが、全国の児童生徒に配布したとされる『心のノート』が、実際には必ずしも配られていないことが2002年7月に衆議院の決算行政監視委員会で問題にされ、遠山文部科学大臣(当時)は調査を約束した。その直後に出された文書が「心のノート配布状況について(照会)」で、そこには、今後『心のノート』の活用状況(学校における具体的な活用の仕方、児童生徒や保護者の意見等)について調査を実施する予定があると記されていた⁴。表向きは『心のノート』の使用は強制されるものではないとしながらも、こうして配布状況・活用状況が調査されることになれば、実質的には使用が強いられていくのではないかと危惧する声が聞かれるのも無理はない。

では、文部科学省がそれほどまでに力を入れている『心のノート』の中身はどのようなものなのか。『心のノート』の構成は細目にいたるまで厳密に学習指導要領に対応させられおり、4つの大きなパートとそこに包摂されるいくつかの小主題から構成されている⁵。それにしたがって内容を区分しつつ、小学校低学年用から中学生用まで4冊の『ノート』のあいだを行き来しながら具体的に検討を加えていくことにしたい。

1 「自分自身に関すること」

「うそなんかつくもんか」――低学年用の冊子のなかで一番「気になる」部分はやはり「ないしょのはこ」である。「あなたのこころの中にないしょをこっそりしまっておくないしょのはこはありますか。そのはこにはどんなないしょがはいつていますか。そのはこをもっていること、あなたはすきかな。きらいかな」。そして欄外には、伴走者兼案内人であるキャラクターの次のようなせりふがある。「はこのなかをのぞくとき、あなたはどんな気もちかな」。そのほかのページのはっきりした――ときにははっきりしすぎた――叙述に比べると、不思議なほど言わんとする内容が不明瞭なページである点がまず目を惹く。『ノート』の書き手はどういう答えを想定してこの部分を書いたのであろうか。心の中に「ないしょのはこ」があることは当然のこととして前提されているだろう。「ないしょ」のはずなのに「どんなないしょがはいつていますか」

⁴『心のノート』が利用されなかった理由には、突然の配布に対して現場が対応し切れなかったり、教師用指導書が届くのを待ってから考えようとする思惑などもあったりしたようで、必ずしも積極的に使用を差し控えたというケースばかりではない。また、『ノート』配布と同時に、保護者向けのリーフレットも子どもを介して各家庭に届けられたが、『ノート』そのものが家庭にまで持ち帰られる割合は、学校で使用されている割合よりもかなり低いと思われる。

⁵『学習指導要領解説―道徳編―』の付録5「『道徳の内容』の学年段階・学校段階の一覧表」参照。これと『心のノート』の目次を突き合わせると一目瞭然である。

と問うのはどうかと思われるが、じつは「どんなないしょ」であるのかは重要ではない。なぜなら、最終的には、箱の中身ではなく「そのはこをもっていること」そのものについて、「すきかきらいか」を問われることになるからである。

「ないしょのはこ」の位置づけは、そのページだけをみていたのでは十分につかめない。『心のノート』は基本的に4ページ単位で構成されており、この部分も例外ではない。「ないしょのはこ」はそれに先立つエピソードとあとに続く塗り絵ページ「きょうはどんな一日だったかな」とあわせて4ページから構成されており、全体の表題が「うそなんかつくもんか」である(副題は「あかるい気持ちで」)。冒頭部分のエピソードでは、本を破いてしまったのを幼い弟のせいにした「うそ」にさいなまれる様子と、告白し謝った後のさわやかな笑顔が描かれている。そしてその次のページに描かれているのが「ないしょのはこ」である。したがって、「ないしょのはこ」の「ないしょ」がその前のエピソードの「うそ」と重ねあわされるのは書き手の意図にしたがった必然であって、ノートの叙述の漠とした流れや読む側の勝手な連想の問題ではない。「うそ」をついたことは「ないしょ」かもしれないが、「ないしょ」がすべて「うそ」であるわけではなく、悪いものだと決めつける理由もない。だが、「うそなんかつくもんか」のエピソードのあとに置かれた「ないしょ」はあらかじめ否定的な烙印を押された「ないしょ」である。

しかし、「どんなないしょ?」と尋ねているのではないか。「ないしょ」にもいろいろな種類があつて、もっていてもいい「ないしょ」だつてあるといたいのではないかと考える向きもあるかもしれない。たしかに、教師用指導書を見ると、つぎのようなことが書かれている。「『ないしょのはこ』はだれにでもあるもの。それは自己意識のようなものかもしれない。しかし、隠さないほうがいい『ないしょ』は早めに箱から出すと心がすっきりする。それはどんなものか考えてみたい」⁶。「隠さないほうがいい『ないしょ』」の話をしているのだ、内緒がすべて悪いなどとは言っていない——と一瞬そう考えたくなるわけだが、そういう理解は成り立たない。もしそのように解するのが正しいのであれば、なぜ、「そのはこをもっていること、あなたはすきかな。きらいかな」という言葉で締めくくられるのか。「そのはこをもっていること」が「だれにでもある」当然のことなのであれば、それについて好き嫌いを問うことに意味はないはずである。逆に、その箱をもたないことも可能で、そうするほうが望ましいと考えられているからこそ、こういう問い方になるのではないか。「はこのなかをのぞくとき、あなたはどんな気持ちかな」という補足的問いも、箱の中身ではなく「はこのなかをのぞく」行為そのものが、「箱をもっていること」それ自体が問題であることを明かしている。つまり、もっていてもいい「ないしょ」というものの余地は結局認められないのである⁷。

⁶ 「心のノート 小学校」活用のために、2002年、18頁。

⁷ さらに駄目押しになっているのが、つづく塗り絵のページである。「あかるい気持ちでたのしくいっしょうけんめいにごせた」かどうかを問う。この場合の「あかるい気持ち」とは、それに先立つページとの連関から明らかのように、「うそなんかつかない」というだけでなく、総じて「隠し事をせずに」すごせたかどうかということである。そして「もうすこしだな」と思った日に塗る色は黄色であり、黄色は「ないしょのはこ」の色なのである(三宅晶子『『心のノート』を考える』、(岩波ブックレット No.595、2003年)、26頁参照)。この一致がどこまで計算されたものなのかはわからない——「ないしょのはこ」のイラストそのものは、否定的印象を与えるような描き方はされていないが、少なくとも結果として、感覚的・心理的な連

「ないしょのはこ」は、単に「正直であれ」とか「過ちを素直に認めよう」というような標語をどう考えるかという問題に尽きるものではない。「ないしょのはこ」によってあらわされた「内面性」がどう位置づけられるのかは、この冊子がほかならぬ『心のノート』であることからいって、このノートの本質にかかわる問題である。「内面性」や「私秘性」は悪の温床と位置づけられているが、一方でこれは、個人が個人として自立するためにも、また批判的精神を養い、保ち続けるためにも欠かせないものだからである。

この問題との関連で気になるのは、「自分自身について」の部分で頻出する「そっと〇〇してみよう」という言い回しである。「そっと」という言葉は、この場合、「密かに」もしくは「密やかに」を意味する。そのようにして「ほんとうのこと」が書かれることが期待されている。にもかかわらずその行為は、授業やその他の活動とのかかわりでなされる『心のノート』との対話や記入という「公開性」をもった行為である。「そっと」といいながら、それはほんとうの意味で自分だけのものであることはできないようになってきている。これは子どもの側から言えば、『ノート』をどういうものとして受け止めたらよいのかということにかかわる重要な問題である。『ノート』がはじめから「外向けの」ものとして位置づけられ、発表や討論の材料にもなることが前提されている場合には、はじめからそういうスタンスで臨むことができるし、それなりに真剣に、あるいは心を込めて取り組むことも可能だろう。しかし、「密やかな」思いをつづるための、「自分だけの」名前をつけたノートであるかのような顔をいっぼうで見せながら、同時に「公開性」が前提されているというのではどう受け止めてよいのかわからなくなろう。むろん、その内容をみんなの前で発表することを強いられるとはかぎらないし、その点は教師用指導書や国会答弁でも「配慮すべき点」として挙げられている。しかし、『心のノート』は個人の日記帳ではない。『ノート』の趣旨から言って、この『ノート』を道徳の時間や特別活動との関連で、あるいは他の教科との関連で利用することなどはないと保証するわけにはいかないし、また、「家庭と学校の架け橋」として、家でも「公開性」は要求されるかもしれない。学年があがって自我が発達すればするほど、私秘性と公開性という矛盾した性格をもたされた『ノート』が成り立つことは困難になる。

「そっと〇〇する」自分であっても、本来は外に対して開かれたものでなければならぬ、そうあるのが当然である、と早くから教え込んでおけば、こうした「そっと」の欺瞞性は際立たなくなるかもしれない(有効性は疑問だが)。もっぱらそういう目的で「ひみつのはこ」のページが設定されたのだと主張するつもりはないが、いずれにしても――外界や他人、世の中の課してくる規範や一般的な語り口に対して距離をとることを可能にするものとしての――「内面性」や「私秘性」を嫌うかのように『心のノート』はつくられている⁸。

続性のため、「ないしょのはこ」にネガティブな印象が与えられることになるだろう。イラストや写真がふんだんに使われ、イメージを喚起したり印象付けたりすることが特徴の『心のノート』の「心理学的手法」(もしくはそう見えるもの)の一例といえよう。

⁸後述するように、「自分」というものを「その人らしさ」というかたちで、他者との関係において、むしろ外側から規定される内容を基礎にして記述し位置づけるやりかたも同じ機能を果たすと言ってよいだろう。

2 「自然や崇高なものとのかわりに関すること」

この項目に関しては、小学校中学年用の『ノート』を取り上げる。「自然の美しさにふれて」という溪流の写真につづけて「人の心の美しさにふれて」と「美しい心をさがしてみよう」というページがある。「人の美しい心にふれて心が動くのは、わたしたちの心の中に美しい心があるからです」。「心の中に美しい心がある」という言い方にも違和感を覚えるが、それはともかく、これは何を言わんとする文章なのだろうか。心動かされる経験をするにはある。それが人の行為を機縁とする場合もあるだろう。しかし、そこにあるものを「美しい心」と呼び、それだけでなく、こちら側にもそれに対応する「美しい心」があるからこそ感動するのだと強調し、「美しい心に出会うと、わたしたちの心はさらに美しくなります」とたたみかけるように「美しさ」を強調するのはなぜなのか。

全体の表題からしても、ここでいう「美しさ」が「自然の美しさ」と連続的なものとして考えられていることは疑いが無い。副題である「美しいものに感動する心」はその対象が「自然」であれ「人の心」であれかわりはないというのである。しかしそれは本当か。「自然の美しさ」にしても単純ではないだろうが、「人の心の美しさ」に関しては、いっそう語られるべきことは多いはずである。そもそも「心の美しさ」というのは「心」の、あるいはむしろ「人間」のありかたの、ごく一部しか指してはいない。他の部分との連関についても、「心の美しさ」と呼ばれるものそれ自体についてもどういふものか明らかにされないままに、「美しい心」や「人の心の美しさ」を「さがす」ことが求められる。「美しい」ということで思考停止してしまっている感がある。というより、「美しい」という言葉は、ここで思考とは違った経路に「心」を導いていくはたらきを果たしているといったほうが適切だろうか。たしかに「読書カード」のなかには「どんな心が美しいと思いましたか」という問いも含まれているが、それは具体的なあり方・美しさのありさまを、様態を尋ねているのであって、その本質を問うているのではない。

ここでの「美しい心」や「人の心の美しさ」がいかにか言葉だけのものであるかということは、「美しい心をもった人のお話」として引かれている「千と千尋の神隠し」の感想文からも見て取られる。こういう作文を書いた子どもがいるのは事実だろう。しかし、その内容はあきらかに的外れである。この作文を推した教員も、また『心のノート』の作り手も、ただそこに書かれた「美しい心」の言葉だけで選んだとしか考えられない。子どもがそう感じたことを疑うものではないが、そう感じたという事実さえあれば、実際にそこに何があらうと構わないのだろうか。アニメ映画であらうと小説であらうと、それが広い意味での真実とかわりがないとは言えないはずである。「美しさ」に理論的な意味での真偽は求められず、美的感受性に関して「正しい感動の仕方がある」という話をするのは適当でないとしても、そこに何の「真理」もないわけではない。「心の美しさ」をたたえるのなら、その中身にもう少し気を配る必要があらう。

問題は、これが単なる思慮不足を表すというよりも、この『ノート』全体が有するひとつの傾向――さまざまなるものを議論や批判の場である「真理」の次元から「美的

なもの」の次元へとずらし、あいまいなものとしていく傾向の一環をなしていることにある。「美しい」という言葉は『心のノート』のキーワードのひとつと言ってよい。「みんなのために流す汗はとても美しい」も同じ中学年用ノートの表題のひとつである。このように語る時、「みんなのために汗を流す」ということの意味内容よりもその「美しさ」のほうが前面に出てくる。行為の意味は美的なもの・感性的なものうちへと流入し、そこで完結させられてしまうことになる。この他にも、「自分自身とのかかわり」のパートでは、「気持ちのいい」、「さわやか」といった「気分」を表す言葉、そして「かがやいている」や「かがやかせる」といった美的表現が目立つ。さらに、「あなたらしさ」、「自分らしい」といった「スタイル」を表す言葉も、こうした美的・感性的用語法の系列に加えられるだろう。こうしたエステーティッシュな言葉が頻出するのは『心のノート』の特徴である。

この「らしさ」という言葉が問題の本質をあやふやなものにする例としては、中学生版の「いろいろな立場があり考えがある」の項目が挙げられるが、これは「他の人との関わり」に分類される項目なので、節をあらためて検討することにしよう。

3 「他の人とのかかわりに関すること」

そこには、「どのようにしたら相手の立場や考え方を尊重しつつ自分らしく振る舞うことができるかを考えましょう」という一節がある。なぜここで「自分らしく」という「らしさ」を語るのだろうか。「自分の立場・主張・要求」等々の言葉で表現すれば、主張内容の妥当性、真理性を争うかたちで事柄に即した議論の可能性が開けてくるところを、「らしさ」について語ることによって「スタイル」の問題へ、個人の美的なあり方の問題へとずらされてしまう。「他の人の立場や考えを理解」することを、「学ぶことで自分がより大きくなる」というように自分自身の成長に結び付けたり、「相手の立場を考えながら人間関係を作っていくのは大変だ」というように人間関係構築上の問題として記述したりする部分も同様である。『ノート』がいうように、「与えられている役割やそのときおかれている状況によって物事は違って見えてくる」面があるとしても、それをそのままにしておいてよいかどうかは別問題であろう。何をめぐって立場が違うのか、なぜ意見が異なるのかといった疑問を軸にして自分と他人とのあいだにある事柄そのものについて考えることが必要であるのに、「他の人の立場や考え方を理解していない自分」の問題、自分の「心」の問題へと短絡させてしまうのが『心のノート』である。そういう意味では、この部分で導入のために掲げられているのが「ウサギーアヒル」の頭(ジャストロー図形)であることは象徴的である。

「ジャストロー図形」は、ものの一定の相貌を端的にとらえる「アスペクト知覚」(事物をなにものか「として」見ること)の第一次性を示す例としてよく引かれる。同じひとつの図形を二通りに解釈するというのではなく、(「あるものX」のうちに)まったく異なる別々の絵柄(アスペクトないしゲシュタルト)が見て取られるのである。『ノート』の流れからすれば、ここは「立場」の違いを問題にする箇所なのだが、ジャスト

ロー図形には通常の意味での「立場」は関係ない⁹。社会的な問題や争いではなく、こうした実験室的・心理学的事例を糸口にするところに現実回避と心理学的な「心」への還元主義を感じ取る人がいても不思議ではないだろう。

事柄に即した議論の可能性を自分の「心」の問題にしてしまう傾向は、上で問題にしたページに続く特設ページ「コミュニケーションは心のキャッチボール」にもあてはまる。「あなた自身に相手を大切に思う気持ちがあれば表情や態度にもそれが表れ、その思いは必ず伝わっていくのです」。自己と他者の立場の違い、考え方の違いからくるコミュニケーション・ギャップをどう捉え、それにどう対処していこうとするのか、という問いに対して、「あなた自身の気持ち」の持ち方次第だといわんばかりの答えである。異なる考えをもつもののあいだでいかにして合意を形成していくのかという社会的根本問題は、完全に態度の問題、心の問題へと転換されてしまうのである。こういうところからは、民主的社会と多元的価値の問題、マイノリティーと社会全体の意思決定の問題などを論じる道はおよそ開けてこない。(付言するならば、「思いがあれば必ず伝わる」というメッセージは、コミュニケーションが困難な状況においては、「伝わらないのはあなたの思いが十分ではないからだ。あなたの心のあり方に問題がある」というメッセージとして――状況や相手の問題もすべて当人の問題に還元してしまうようなかたちで――機能するのではないか。こういう事例は『心のノート』のなかにたくさんある。それこそ――『心のノート』が求めるように――「まじめに」受け止める子ども、内省的な子どもほど、その圧力を強く受け、無力感と罪責感に苦しむことになるだろう。)

このほかに、高学年版では、「『ありがとう』って言えますか?」がとくに目を惹く。「私たちは毎日の生活の中で多くの人々に支えられて生きています。これまで大きくなってきたのも、いろいろな人のお世話になってきたおかげ。あたりまえに思っていることも、それを支えてくれている誰かがいます。あなたには、そのようなすべての人たちに感謝の気持ちがありますか?」という文章の下に、「はい」「いいえ」というボタンが配置され、「下のボタンに軽くふれてください」とある。相当押し付けがましいうえに、なぜ「軽く」ふれるのかと余計な疑問も抱かせられるわけだが、とりわけ問題なのは下部に付された注意書きである。「『はい』と答えた人は、これからももっとも自分を支えてくれる人々に感謝を」。「『いいえ』と答えた人は、あらためて自分の周りを見回してみ、ときどきこのページを開いてボタンとにらめっこしてみよう」。「迷っている人は、その理由を考えてみよう。あなたの心には、必ず『はい』のボタンに触れようとする『あなた』がいます」という具合になっている。「はい」「いいえ」でたずねているとはいえ、「いいえ」と答えることが許されないだけでなく、「はい」という答えはすでに「あなた」のなかにあるというのだから、「あなたはほんとうはもうすでに『はい』と答えているのだ」と言うに等しい。「すべての人に感謝の気持ちがあるか」と問われて迷っていると、「あなたはそう思っていないかもしれないけれど、ほんとうはあなたには感謝する気持ちがあるのだ、そのことがわたしにはわかっ

⁹この図形を持ち出すことに意味がないというのではない。先立つ知覚経験が与える影響やゲシュタルト転換の劇的な経験、あるいは、一度「見えた」ものから身を引くことの難しさなどについて考えたりすれば、それはそれで面白いと思われる。

ている」と断言する者が現れる。ここで「私」がどのように思おうとも、それは、「あなたがほんとうはそう思っていないことがわかっている」というもう一人の「私」の声によってかき消され、「自分の思い」をもつ可能性自体が奪われてしまうのである¹⁰。

『心のノート』に特徴的なのは、ときに「あなた」と呼びかけ、ときに「わたしたちは」と語り、書き手の人称がころころとかわることである。そして、しばしば「私は…」と読み手の代わりにその気持ちを語ってみせる。たとえば小学校中学年用の表紙見返し部分にはつぎのような「詩」(のようなもの)が掲げられている。「わたしにはある／いまよりもっとよくなりたいたいところが／みんなのことをおもいやるあたにかいところが／どんなことにもくじけず／がんばりたいという心が／そんなわたしの心を／たしかめてみたい／のぼしていきたい」。そのほかに、高学年用だと「まじめであることはわたしの誇り」とか、「いま生きているわたしを感じよう」とか、「かかわり合いの中でわたしがみんなが光っている」、「わたしの原点はここにある」といった多くの表題や小見出しが「わたし」を標榜する格好で書かれている。

「誠実に明るい心で」といった徳目をそのまま掲げるのではなく、わかりやすい言い回しで表現しようとしたという側面はあるのかもしれない。そうだとしても、それが「私」を名乗り、「私」の代わりに語り、「私」の気持ちとして語られることは、わかりやすさのための工夫で済む問題ではない。主体の地位は奪われ、「半ば乗っ取られて」¹¹しまっているといわなければならない。いったい誰の、そして誰のための『心のノート』なのだろうか。

4 「集団や社会とのかかわりに関すること」

中学生版では「社会に生きる一員として」が第4部のタイトルになっている。「愛国心」をめぐる最近の議論とも密接にかかわる部分である。最初の部分の表題となっているのは「集団、そして一人一人が輝くために」で、オーケストラに託して語られる「一人一人が輝く そんな集団づくり」と「集団の中の自分に胸を張れ!!」の2項目からなっている。これらの表題と小見出しから「集団」と「個人」に与えられた位置関係が読み取れる。「集団」「そして」「一人一人」という順序であり、「集団の中の自分」という位置づけである。「社会に生きる一員」としてが全体のタイトルなのだから当然といえば当然なのかもしれないが、それにしても、「集団の中の自分に胸を張れ!!」と二つも感嘆符を付して強調するのはなぜか。「集団の中の一人」ではなかなか胸を張りにくいからか。そのすぐあとに『『かけがえのない存在』である一人一人が集まって、集団が構成される。そんな集団の中で、あなたは…」という文章が添えられているので、単なる集団の一員ではない「かけがえのない個人」に着目しているように見えるかもしれない。しかし、「あなたは…」の続きは自分が所属する集団の中でどんな「役

¹⁰レインは、自分の意図や感情に関する本人の証言を無効化するようなタイプの「属性付与」について語っている。たとえば、つぎのようなものである。「お前は、自分がそのように感じていると考えるかもしれないが、お前はほんとうはそのように感じているのではないということを私は知っている」。R.D. レイン『自己と他者』(みすず書房、1975)、193頁参照。

¹¹三宅前掲書、17頁。

割」や「責任」を担い、果たしているかという問いであることからすれば、そういう捉え方は疑問である。役割や責任とは独立に、一人の人間存在として尊重されるべきものが「かけがえのない存在」としての個人だからである。その点からすれば、「かけがえのない存在」としての個人についてその「役割」を問うのはナンセンスである。主眼となる点は「集団の中の自分」であり、「集団の中で輝く」ことが役割や責任を果たすことや「人のために役に立つ」こととして語られている以上、「かけがえのない存在」という表現は——批判を避けるためのアリバイ作りとって悪ければ——空回りする歯車にすぎない。

『心のノート』にはしばしばアンケートが挿入されているが、ここでも、「数多くの仲間が、人の役に立ちたいと考えています」というアンケート結果につづけて、「人の役に立つ人間になりたいと思いますか。この質問に、あなたはどうか答えますか」という質問をする構成になっている。「人の役に立つ」とはいったいどういうことなのか——「役に立っていない」かのようにみえる人間の存在意味はどこにあるのか、といったさきほどの「かけがえのない個人」に直接結びついた問いも含めて——は問われることなく、みんながそう考えているかのようなアンケート結果を振りかざしながら、あなたはそう思わないのかと迫る。ここでもまた、「いいえ」のボタンを押す人間は、「ほんとうのあなたではない」と言われるのだろうか。しかし実際には、これは「質問」ですらない(あるいは修辭的な疑問文というべきか)。答えを待たずに「集団生活向上のために、あなたができることはなんですか」と問いが続いていくように、「集団生活向上」運動に参画していく意思と意欲は当然のように前提されているのである。

その次の項目は「縛られたくないのはみんな同じ」で、ラグビーの写真に続けて、「法やきまりは、スポーツのルールと同じこと」という文章が目に入ってくる。「競技の中でルールは誰もが守るべきものとして定められ、もしこれに反する行為があったなら、失格となり、罰せられる。世の中に目を転じれば、法やきまりは、つまり社会のルール。スポーツのルールと同じことなのだ」。ここで「同じ」だとされているのは、「誰もが守るべきものとして定められていること」、そして、違反行為は処罰の対象になる点である。こうした法の見方は、市民をもつばら社会的統制の対象として捉えるもので、法を活用したり、法の制定や改廃に参与したりする主体としての側面は意図的に視野から外されている。「縛られたくない」という生徒側の気持ちに対抗しうるだけの「理由」、束縛を受け入れ、現行の規範を無条件に遵守することの「必要性」と「正当性」を示さなければならないという教育する側の都合がそうさせたのかもしれないが、バランスを欠いているために、かえって説得力を失う結果になっている。そうした一面的な捉え方は、ルールの必要性を「世の中に法やきまりがなかったらどうなると思いますか?」という仮想的問いによって示そうとするやり方にもあらわれている。「なくなったらどうなる」という問いでは、いま現在あるような社会的ルール、社会的秩序の正当性を証明することも、それに従うことの積極的意義も説明することはできない。人間が集団を形成して生きていくためにはルールが、それに基づく秩序が必要だということは中学生にも十分理解されるだろうが、問題はそれがどのような秩序であり、どのようなルールであるか——今ある「きまり」にどのような合理

性があるのか——ということで、たとえば、多くの中学生が不満に思っているであろう「校則」(の合理性)について納得できる説明を与えられるかどうかということなのだ。そういう点にふれることなく「なかったらどうなると思うか」と問うだけでは誰も説得されないだろう。

「この学級に正義はあるか」という強い口調と大きな活字でもっとも目を惹くページも、肝心な問題を回避している点ではかわりがない。「公正、公平な態度で差別や偏見のない社会を」という人権啓発ポスター風の表題に添えて「こんなあなたはいませんか? ——傍観者でいてどうやって正義を実現するのですか——」というのがつづく本文の見出しである。「ひと言注意すれば解決するかもしれないのに口をつぐんでしまう自分がかわいい型」、「視界に入っているのに心の目が見ようとしない知らんぷり型」、「つらい思いをしている仲間の声が聞こえているのに聞こえないふりをする無関心よそおい型」を批判した上で、「不正や不公平を憎み/それを断固として許さない/そんな強い力を、私の中に/そして社会の社会の中に育てていきたい」と結ぶ。

「こんなあなた」と名指しされたようなことは多かれ少なかれあるに違いない。しかし「私」がそんなありかたをしてしまうとすればそれはなぜなのか、「強い力」が「私」に欠けているからか、「私」の弱さがいけないのか。ここでも社会的な関係から生じる問題は個人の力量や心構えの問題にすりかえられる。「社会を変えるのはひとりひとりの個人である。何でも社会のせいにしてはいけない」と、そう言いたいのだろうか。かりに「私の弱さ」にも問題があるとしても、いったい「何に対して」、「何故に」かくも私は「弱い」のか。それは私一人の「心」の持ち方の問題につきるものではなく、社会的な関係のうちでの「私」の問題として、私と私を取り巻くものとの関係について立ち入って考えることは避けられないはずである。そうした事柄を不問に付したままで、高圧的に「正義」を振りかざすだけでよいのだろうか。「強い力」は「社会の中に」も育てていくべきだとされているが、それがどういうことかは追究されない。ノートに記入するよう実際に求められているのは、「正義を実現するために自分ができること」は何か、である。社会正義の問題は、結局、個人の心構えの問題として、態度問題として、個人的心理の問題に還元される。実際には、個人の発言や振る舞いは学級におけるさまざまな力関係や友人関係によって制約されている。そういうなかで「一言注意すれば解決するかもしれないのに…」などと、単なる「怠慢」が原因であるかのように語ってよいとはとても思われぬ。

教室の現実から言えば、こうした「お題目」を相手にしない子どもも多いだろうし、求められれば適当に自分を使い分けてそれらしくふるまってみせるかもしれない。それはそれでよいのかもしれないが¹²、だが逆にそれを真剣に受け止め、自分を省みる——そうすることが要求されているわけだから——子どもにはおそろしい重圧がかかることになるだろう。

さて、最後に、「家族」からはじまって、「学校」から「地域(ふるさと)」へ、「国」から「世界」ないし「地球」へと拡大するかたちで配置された一連の共同体とのかか

¹²周囲に適応する自己と自閉的な自己の分裂を促進することになるからよくない、という声もある。道徳教育は、むしろ、「社会に向かって自己を統合していくプロセスでなければならない」という主張である。野田正彰『『心の教育』が学校を押しつぶす』(『世界』2002年10月号)、98頁参照。

わりがどのように語られるのかをみよう。

学校の部分は、「この学校がすき」からはじまり、副題は「自分の学校・仲間に誇りをもって」である¹³。「この学校がすき」だから、「この学校をもっとすてきにしたい」、そこで「私たちにできることはなんだろう」という流れになっているわけだが、大前提である「この学校がすき」には何の根拠もないようにみえる。例によって、「すき」であるはずだ、意識するしないにかかわらず、ほんとうは「すき」なのだ、と代わりに言ってくれているのかもしれない。が、ここで注目したいのは、その「すき」の背景に、「自分の○○だから」という「自分」との関係における個性ないし唯一性が用意されていることである。「全国には一万を超える中学校があるけれども、私の学校は、いまいるこの学び舎」。「いま、ここに」私がいて——その根底には、奇跡のような「偶然性」¹⁴があり——その私の学校としてほかならぬ「この学び舎」・この学校がある。だから、それは「特別な」存在であり、それゆえに(ほぼ自動的に)価値があるということになるのである¹⁵。そしてこの「すき」を単なる主観的な気持ちから社会的な力へと転換させる梃子になっているのが「誇り」と「輝き」である。「いま、この学校に私たちは誇りをもてるだろうか？[……]校風とは脈々と受け継がれるものであるけれど、私たちが気づいて行動することで、いつそうその輝きをますことができる」。

「ここがわたしのふるさと」についても同様である。「日本のどこへ行っても、世界のどこへ行っても、そこはあなたがもどるところ。あなたのふるさとなのだ」。「自分のふるさとだと胸を張れるようにするために何かできることはないだろうか」。ここで、「ふるさと」と「日本」、「日本」と「世界」の関係は連続的なものとして捉えられている。「ふるさとを愛する気もちをひとまわり広げると、それは日本を愛する気持ちにつながってくる。私たちが暮らすこの国を愛し、その発展を願う気ちは、ごく自然なこと。[……]国際社会の一員として、地球人の一員として、日本を愛することが、狭くて排他的な自国賛美であってはならない。この国を愛することが、世界を愛することにつながっていく」とされる。しかしこの関係は連続的なように見えてじつは不連続である。「ふるさと」と「日本」を媒介しているのは「自然」である。「わが国には春夏秋冬がはっきりした自然があり、美しい風土がある。その、一つ一つの季節には、私たちの心に響く景色があり、音があり、色があり、風がある」と。「ふるさと」と「日本」が自然によって結び付けられるとき、そこにあるのは地理的・空間的な大きさの違いだけで、違和感はない。しかし、「ふるさと」も「日本」も「自然」を含んではいるものの、「自然」によって代表させることはできない。政治的単位としての「日本」という「国家」は、「自然」としての日本、あるいは日本の「伝統や文化」

¹³『心のノート』には「誇り」という言葉が頻出する。他者に向き合う場面、とりわけ、集団としてのアイデンティティを自己が引き受ける場面で、「誇り」あるいは「胸を張る」という表現が多く用いられている。自己肯定感と自尊感情を育てることの重要性に鑑みてそうなっている部分はあるだろうが、「誇り」という言葉は尊大さや自己批判・自己相対化の放棄とも紙一重である(一般的にそうだというよりも、とくにこの『心のノート』においてそうなのである)。

¹⁴中学生版の特設ページ「生命を考える」74-75頁参照。

¹⁵これは、たとえばフッサールの「ヨーロッパ中心主義」をどう解釈するかという問題とも無縁ではない。超越論的な意味での優位性は、世界内的意味での優位性と重ねあわされる危険を孕む。まさに「故郷」概念の二義性の問題がここで問われているのである。現象学・解釈学研究会編『理性と暴力—現象学と人間科学—』(世界書院、1997年)所収の「対論 現象学と『暴力』」参照。

の背後にかくされたまま「ふるさと」と結び付けられ、ふるさとへの愛と「日本」への愛が同一化される¹⁶。

こういう結び付け方では不十分だということは、上に引用した文章そのものが明かしている。「日本を愛すること」は「狭くて排他的な自国賛美」になりうるからこそ、そう「あつてはならない」というのだろうか、なぜおよそそういうことがありうるのかを、「ごく自然なこと」とされるこの「拡大」の論理は説明できない。それゆえに、「この国を愛することが、世界を愛することにつながっていく」という不明瞭な文章で締めくくられることになる。もちろん、その文章の前に、「排他的自国賛美に気をつけさえすれば」とでも補えば、文章としてつながらないことはない。だが、実際にはそのような言葉はなく、奇妙に中途半端な印象を与えたままこのページは閉じられる。単純に「つながっていくものだ」といえるはずもなく、かといって「つながっていくべきだ」といってしまうと「この国を愛すること」と「世界を愛すること」がどう矛盾し、どう調停されるのかという議論に踏み込まないわけにはいかなくなるからだろう。

政治的・歴史的な次元の話回避するような姿勢は、つづくページの「国際化」に関する文章にも見受けられる。「他の国の文化を理解し、尊重し、差別や偏見をもたず、公平な態度で臨むことができれば、私たちは永遠に井の中の蛙であり続けてしまうのだ」。私たちが「井の中の蛙」であるかどうかここで問題になっているのだろうか。「国際化とはつまり私たちがこの国の幸せだけや、利益のみを追求してばかりではだめだ、ということ」ではじまったよびかけは、結局、他の国々に生きる人々の幸福や人権の問題として捉えなおされるのではなく、自分たちの認識が広いとか狭いとかいう話で終わってしまう。日本という「国家」が国際社会の中でどういうありかたをしており、どういう課題をかかえているのかということについては一言もない。「この学級に正義はあるか」の項目の中で掲げられていた世界人権宣言前文——「人類社会すべての構成員の固有の尊厳と、平等で譲ることのできない権利を承認することは、世界における自由、正義および平和の基礎である」——の精神はどこにいつてしまったのか。この「国際化」の項目全体は「世界の平和と人類の幸福を考える」と題されてはいるのだが、「国境を越えた」NPOやNGO活動には言及されていても、(なぜNPOやNGOの活動が重要になってきたのかという話も含めて)「国家」レベルの問題は「考えられていない」のである。

ここでは「学校」を起点に「ふるさと」から「わが国」へと続く「流れ」をみてきたわけだが、その手前の部分、すなわち、「家族」はどのように扱われているだろうか。小学校用低学年の『ノート』をのぞいてみよう。低学年では、まだ「わが国」のことや「世界」のことはでてこないからこそ、同じ問題がどう扱われているのかいっそう興味深い。

そこでは、「やくにたったりお世話になったり、みんなでいるってうれしいね」と「みんなでいる」ことの「うれしさ」は「やくにたったりお世話になったり」すること、奉仕と感謝に結び付けられている。(これに先立ち、「ありがとうをさがそう」のページでは、社会的関係が——対価を伴う「労働」も「親切」も何もかもひっくるめて——

¹⁶小学校高学年版では、「この国を背負ってたつのはわたしたち。私の住むふるさとはわが国の伝統や文化が脈々と受け継がれている。それらを守り育てる使命が私たちにはある」とある(97頁)。

「お世話になっていること」とそれに対する「ありがとう」で表現されているので、それが下敷きになっているともいえる。)家族関係も例外ではない。「大じな大すきなかぞくだもん。やくに立てるといい気分」というように、「だいすき」であることは「やくに立つ」ことと結び付けられている。この部分の表題は「かぞくが大すき」である。そう高らかに宣言しているのかも疑問だが、その「大すき」が「役に立つ」ことと情緒的に結合させられている点に注意したい。家族という共同体のなかでともに暮らすこと、その意味、難しき、楽しき、そのなかでの役割、関係の変化などなどをすべて飛ばして、無前提の「大すき」と「役に立てるといい気分」でまとめてしまっている。こうしてみると、中学生版の「すき」、「すきだからもっとすてきにしたい」、「そのためにできることはなんだろう」という路線は小学校低学年からしっかりと準備されていることがわかる。

以上、『心のノート』における美的・感性的なものの優位や社会問題の個人的心理(心構え)への還元を確認してきたが、むろんこれですべてというわけではない。また、『心のノート』の周辺には、東京都の「心の東京革命」や京都市の「道徳教育1万人アンケート」、福岡県その他における「愛国心通知表」など、検討すべき多くの問題があり、本来ならばそうしたものと関連についても触れなければならないところである。さらに、『心のノート』を教育政策の流れから見ると、『ノート』作成の機縁となった1998年の中央教育審議会「幼児期からの心の教育の在り方について」答申についてはいうまでもなく、それ以外にも、1984年から1987年の臨時教育審議会答申、1996年の中央教育審議会答申「21世紀を展望したわが国の教育の在り方について(第一次答申)」、2000年の教育改革国民会議報告「教育を変える17の提案」、2003年の中央教育審議会答申「新しい時代にふさわしい教育基本法と教育振興基本計画の在り方について」等を検討しなければならないところであるが、こうした課題について論じることは別の機会に譲ることにしたい。

第IV部

文献紹介

ジェフリー・G・マーフィー 「仕返しすること：赦しとその限界」

濱岡剛（中央大学）

出典：

Jeffrie G. Murphy, *Getting Even: Forgiveness and its Limits*, Oxford University Press, 2003. xi+138 pages

キーワード：

赦し (forgiveness)、復讐心 (vindictiveness)、刑罰 (punishment)、キリスト教 (Christianity)

はじめに

紹介者は、『資料集 I』において、この著者 Murphy¹の同名の論文を紹介した。それは victim impact sentences について論じたものであったが、本書はそのテーマを発展させたものではなく (victim impact sentence については、3章で触れられている)、犠牲者の復讐心と赦しについて包括的に論じたものである (巻末の文献表では、その論文は挙げられていない)。Murphy は (故) Hampton との共著『赦しと哀れみ』(*Forgiveness and Mercy*, Cambridge UP, 1988) (Hampton の論文から始まる、相互に応答しあった論文 5 編から構成されたもの) において、キリスト教的な立場から赦しに高い価値を置く Hampton に対して、より現世的、懐疑的な立場からそれを批判し、被害者の復讐心についても一定の理解を示していた。この書は、徳の一つとして称揚されることの多い赦しが、加害者に対する憎しみの克服の困難さといった実際上の難点とは別に、さまざまな問題をはらんでいることを、赦しという概念そのものの哲学的、倫理的な分析を通じて、その限界を明らかにしようとするものである。赦しの意義は認めながらも、その限界を十分自覚しておかなければならないこと、それと関連して、被害者の復讐心に対しても一定の配慮をすべきことを主張している。キリスト教という背景を持たない日本人にとっては、この Murphy の議論が置かれている背景は十分理解しがたいところもあるが、世俗的な観点からであれ安易に赦しを強調するような主張に対して再考を促すものであろう。(刑罰の正当化に関する Murphy の見解については、『資料集 II』所収の拙稿の中で検討した。刑罰論のアンソロジーでよく取り上げられる Murphy の初期の論文 “Marxism and Retribution” (1973) では応報主義の擁護が試みられていた

¹カバーの著者紹介には、Regents Professor of Law and Philosophy and Affiliated Professor of Religious Studies at Arizona State University とある。

が、その後の論文では、立場の変化が見られる。応報主義や抑止論だけでなく、犯罪者の道徳的改善という意義を強調する paternalistic theory of punishment、犯人を社会へ再統合とするためコミュニケーションとして刑罰を意義づける Duff の communication 理論が指摘している刑罰のさまざまな価値を組み合わせることが必要だとする。近年提起されている「修復的司法 (restorative justice)」についても言及があるのではないかと予想していたが、それについては触れられていない。

本書の内容

赦しは悪に対する応答の一つであるが、赦しは正当化 (justification) や弁解 (excuse) や哀れみ (mercy)、和解 (reconciliation) とは区別されなければならない。たとえば、和解は、悪行を為した者に対する憎しみなどがおさまらなくとも便宜的な理由から成立することもあるが (たとえば、南アフリカの真実と和解委員会の場合)、赦しにはそうした情念の克服という要素が含まれており、道徳的理由からの復讐的情念 (怒り、ルサンチマン、他者からひどく悪事をなされた時にしばしば生じる嫌悪など) の克服と理解すべきである。そのように理解したとすると、赦しはどの程度善いものなのか。復讐心を悪しきものとして、赦しが善きものであるのは明白であるとする見解があるが、Murphy はそれに対して疑問を呈する。性急で無批判な赦しで人が復讐心を克服するならば、自尊心 (self-respect)、自己防衛 (self-defense)、道徳的秩序に対する尊敬 (respect for the moral order) といった重要な価値が脅かされることになる。ある種の復讐心 (特にルサンチマン) は、不合理でも不道徳でもない。さらにまた、そのような情念が、法やその他の社会制度において正当な位置を占めるものではないとする主張も説得的な議論を提示し得ていない。

赦しの条件として、悪行を為した者に真摯な悔い改め (repentance) を要求するのは、決して理に反するものではない (もちろん、その悔い改めは自発的なものでなければならず、何らかの強制によるものであっては無意味である)。悔い改めなしの性急な赦しは赦す者と悪事をなした者の両方を傷つけることになるかもしれない。キリストは無条件を無条件の赦しを命じているとする論者もあるが、聖書で示唆されているのはたとえば、知らずして悪行を為したことに対する赦しであって、無条件の赦しを要求していると解すべきではないであろう。

もし人が、自らの自尊をそこなうことなく赦しを与える方法を見つけることができれば (たとえば、犯人が真摯に悔い改めている場合)、赦しによって人は自らの人生をうまくおくっていくことができるであろう。しかし、赦しによって悪人の性格を改善することができると思うのは傲慢であり、あやまりである。さらに、自らの不道徳な行為、態度に対して自己嫌悪をおぼえている者が自らを赦すこと (self-forgiveness) という心理的な行為も、その者が為したことに値する (身体的であれ心理的であれ) 何らかの害を受け、悔い改めているならば、間違いなく善いことであるが、必要とされる心変わりがなければ、道徳的浅薄さ (moral shallowness) の現れに過ぎない。心理療法 (あるいは philosophical counseling) を通じて自らを赦すよう導くことも、自分の

為したことを過大に評価しているような場合などは別だが、自ら為したことに対する真摯な悔い改め抜きであるならば望ましいものではない。

以上の議論では、世俗的な用語でもって論じられてきたが、最後の2章では、宗教的観点（特にキリスト教）が、赦しについての見解にどのような影響を与えうるかが論じられる（紹介者のキリスト教理解が不十分であったからよけいかもしれないが、9章「キリスト教と刑罰」の議論は興味深く、教えられるところが多かった）。特に重要な聖書の言葉は、次の二つである。

「『復讐はわたしのすること、わたしが報復する』と主は言われる。」（『ローマ書』12.19）² 「あなたたちの中で罪を犯したことの無い者が、まず、この女に石を投げなさい。」（『ヨハネ福音書』8.7）これらの言葉が示唆しているのは、人間の有限さ、つまり神ならぬ身にとって、何が真に罪であるか（悪行を為した者の真に悪人であるか）を正しく把握することは困難であるということである。しかし、仕返しそのものを否定しているわけではない。刑罰において偽善的でありうるかもしれないという可能性につねに配慮する謙虚さの必要性が唱えられているのである。さらにまた、キリスト教の愛は刑罰、特に死刑とは相容れない、という主張が死刑反対論者から提出されているが、キリスト教と刑罰の関係は彼らが考えているよりもずっと複雑である（それは、カントの『徳論』と『宗教論』との間の緊張関係にも反映している）。まず、キリスト教の愛は第一義的には神への愛である点に注意しておく必要がある。さらに、キリスト教において重要なのは身体ではなく魂であるということの意味にも注意を払う必要がある。したがって、キリスト教の教説からすれば、重要な問いは、ある種の刑罰が、罰せられた人の魂、そして共同体の他のメンバーの魂にどのような影響を及ぼすか、ということである。

キリスト教の愛は刑罰を禁じない。禁じられるのは、罰すべきであるという要求の理由、動機が嫌悪 (hatred) である場合である。さらに、人は悪事を為したとされる人の深層の性格 (deep character) について、偽善ということなしに、正しく判定できると考えるべきではない（応報主義者のカントも、深層の性格レベルでの応報については懐疑的であった）。刑罰は愛の第一義的価値と整合的であり、共通善および犯罪者の霊的改善の促進ということで、もっともよく正当化される。ただし、犯人に彼に値する刑罰を与える場合に、彼の性格の内的な邪悪さに比例した苦痛を与えている、と想定すべきではない。上記の『ヨハネ福音書』の一節が示唆しているように、それを偽善なしに人間が為すのは困難である。それゆえ、刑罰は慎重に、謙虚さを持って科せられるべきである。Murphy の見るところでは、アウグスティヌスは、国家が死刑を実施する権利を持っているが、国家がその権利を行使するのはほとんど常に悪いことである、と考えている（この部分に限らないが、アウグスティヌスの具体的なテキストの箇所が明示されていないのが残念である）。悪行を為した者が悔い改める可能性があるならば、キリスト者は死刑に反対する。旧約の教説がどの程度までキリスト教に受け継がれているかということについては論争がある。しかし、ほとんどのキリスト教徒は、「エゼキエル書」33:11の「彼らに言いなさい。わたしは生きている、と主なる神

² 『聖書』からの引用は、新共同訳を使用した。

は言われる。わたしは悪人が死ぬのを喜ばない。むしろ、悪人がその道から立ち帰って生きることを喜ぶ。立ち帰れ、立ち帰れ、お前たちの悪しき道から。イスラエルの家よ、どうしてお前たちは死んでよいだろうか。」という言葉が高く評価するであろう。

安易な愛と赦しの教えは、刑罰制度が果たしている真の価値を見失わせる。その価値には、犯罪を防ぐということだけでなく、悪行を為した者を責任あるものとしてふさわしい尊厳を持った者として扱うということも含まれているのである。また、犠牲者は、その復讐的情念を尊重され、ある程度妥当なものとなみなされて当然である。その情念は、the last word であるべきではないが、the first word であることを主張するのは正当である。

最後に

物事の是非を論じる場合には、もっぱら理性的判断に基づくことが要求されがちであるが、いろいろな場面で感情という要素を考慮すべきことが指摘されるようになっている。刑罰をめぐる感情としては Murphy が取り上げている「復讐心」だけでなく、「いとわしさ (disgust)」や「恥 (shame)」なども論議の対象となりうる³。日本においても、こうした刑罰に関連した感情の哲学的考察が試みられてもいいのではないだろうか。

³Cf. Bandes, S.A. (ed.), *The Passions of Law*, New York University Press, 2001.

アラスデア・マッキンタイア 「愛国心は徳なのか？」

柏葉武秀（北海道大学）

出典：

Alasdair MacIntyre, “Is Patriotism a Virtue?” in D. Matravers & J. Pike (eds.) *Debates in Contemporary Political Philosophy* (London: Routledge), pp. 286-300.

キーワード：

愛国心、自由主義、道徳、徳

マッキンタイアによれば、愛国心とは特定の国籍を持ったものだけが示しうる特定の国家へのある種の忠誠として定義される。本論文でマッキンタイアが分析しているのは、愛国心と自由主義的な道徳との深刻な理論的相克状態である。

愛国心と道徳の対立

愛国心は、現在支配的な道徳とは両立しない。というのも、それによれば道徳的見地からの判断は特定の人格に依存しないという意味で非人格的な判断とされるからである。つまり、道徳的判断とは合理的な人間が、各人の利害、感情、社会的地位から独立に下すような判断なのである。それゆえ、道徳的行為とはそのような非人格的判断に従った行為となる。そうであるから、道徳的思考と行為はあらゆる社会的特殊性と身びいきを脱却した道徳的行為者の存在を含意している。このような道徳が愛国心と対立するのは明らかである。というのも、愛国心は私には私の国へあなたにはあなたの国へ、特別の献身を表すように要求するのだから。愛国心が私に求めるのは、私がどこで生を受け、どんな政府がそのときその地を支配し、私の父祖は誰で、といった偶然の社会的事実を「どんな行為が有徳なのか」という問題を決めるのに決定的な要因とみなすことである。かくして、道徳的見地と愛国心の見地とは体系的に両立不可能なのだ。よって、道徳的見地からすれば、愛国心は徳ではなく、逆に悪徳として指弾されることになろう。

なるほど、愛国心と道徳を調停する道はあるかもしれない。たとえば、道徳が課す枠組みに愛国心を限定するというように。だが、マッキンタイアは次の二つの対立状況においては、両者の対立を和解させるのは困難だという。一つには、貴重な希少資源の分配問題であり、もう一つは複数の共同体間での「生き方」の相違である。いずれの場合においても、非人格的道徳の見地を維持するならば、個人は一人の個人とし

でだけ考慮されねばならず、前者の希少資源配分においては資源は非人格的基準に基づいて配分されるべきだし、後者の生き方の選択においても不偏不党の第三者の観点から各人の信念や欲求、ニーズを適切に重みづけなくてはならない。

ところが、愛国心はこのような中立性を廃したところに成立する。愛国心の見地から要請されるのは、なにより「私の」共同体の繁栄であるので、希少資源をめぐる紛争が共同体の存続そのものにかかわる場合には、他の共同体との戦争も辞さない覚悟である。「私の」共同体で是認される生き方はわれわれの生を構成するのだから、そもそも他の共同体のそれと比較することが的外れであって、中立的視点などとりようもないしそうすべきでもない。

マッキンタイアによれば、道徳とは合理的人格が理想条件下で合意するはずの規則であって、その規則は相対立する利害に外部から課せられる中立的制約である等々といった自由主義的道徳理解は、ルネサンス以降の一時期に特定の地域で成立した歴史的産物である。そこでマッキンタイアは自由主義的道徳に対する代替案を検討していく。

愛国心の道徳

自由主義的道徳理解によれば、私が道徳の原理と指針を「どこで」「だれから」学ぶかは道徳の内容に無関係であるし、そうあるべきである。それとは対照的に、マッキンタイアの素描する代替案では、私が「どこで」「だれから」道徳を学ぶかが、道徳的コミットメントの内容と本性にとって決定的に重要となる。この代替案においては、道徳がある特定の共同体の生活様式から、そこにおいてそしてそれを通じて、学ばれるということが道徳の本質的特徴をなす。

道徳規則が特定の共同体において彫琢を受けるからといっても、いくつかの共同体が同じような道徳規則をもっているとは思議はない。だが、マッキンタイアの強調するところでは、(1) 総体としてみるならば、道徳規則は共同体や特定の制度「独特な」相貌を見せるのであって、道徳とは特定の社会秩序にはっきりと限定されたものなのである。(2) しかも、この道徳は特定の共同体内の特定の生活において享受される善=財によって正当化され、(3) 私の共同体が与えてくれる道徳的な支えによってのみ、私が道徳的行為者として存在し維持される。

道徳が以上の三要件を満たすならば、道徳的な見地からみて愛国心は徳とされるはずである。共同体から引きはがされたときには私はもはや道徳的行為者足りえないのだから、共同体への忠誠は道徳の前提条件となる。愛国心は単に徳であるのみならず、中心的な徳となるのである。

このように自由主義的道徳への代替案となるいわば「愛国心の道徳」を提案したマッキンタイアは、引き続き自由主義的道徳と愛国心とを対決させながら、徳としての愛国心の具体的特質を明らかにしていく。論点はいくつかあるが、ここでは本論文でマッキンタイアが最も強調している社会的紐帯の問題を紹介したい。マッキンタイアは、不偏不党で非人格的な自由主義的道徳は共同体にとって危険となりうると指摘している。彼の問い掛けは次のようなものである。仮に社会統合を維持している何らかの紐

帯（愛国心もその一例）が解体したとしてみよう。そのとき自由主義的徳はその十分な代替物となる紐帯を提供できるだろうか。

物語としての徳

愛国心の徳は社会的紐帯を形成できる。愛国心の徳は共有された歴史＝物語を了解する集団のさまざまな構成員の徳的重要性を重視するからである。われわれは、各人の生を、程度の相違はあれ遂行された物語り行為（narrative）として理解する。そして他者との相互関係があるがゆえに、われわれは自らを他者の生という遂行された物語り行為に登場する人物として理解しなくてはならない。この物語り行為は家族、大学、地域といったより大きな共同体の歴史＝物語に埋め込まれている。それゆえ、マッキンタイアによれば、愛国心の徳の枢要な主張点は、もし私が私の国家の歴史に埋め込まれたものとして自らの人生を物語る行為を理解しないならば、徳的生活の中心的次元を見失うというものとなる。というのも、もしそのような理解がなければ、私は私が他者に負っているものあるいは他者が私に負っているものを理解しないからである。私が他者に何を負い、他者もまた私に何を負っているのかを理解すること、私とその一部をなす共同体の歴史＝物語りを理解することは、まったく同一の行為なのである。

したがって、国家として成立している共同体だからといって、かならずしもマッキンタイアのいう愛国心を軸として統合されているというわけではない。それどころか、相互的な自己利益最大化だけが紐帯となりつつある近代の官僚主導国家にあっては、愛国心の存立しうる余地は狭まっているのである。

自由主義的徳に欠落しているもの

問題はその先にある。近代共同体において、主に相互的自己利益によってあるいはそれだけで成員としての地位が理解されているならば、相互性を破壊するほどの利害対立が発生した場合にはどのような調停策があるのか。力づくで利害対立を解消するという手段に訴えるのでなければ、自由主義的徳の中立的かつ不偏不党の非人格的な基準に依拠するしかあるまい。だが、この徳的基準に忠実であろうとする動機づけがありうるのだろうか。徳的基準に忠実でなくてはならなかったのは、もっぱらそうすることが互いの自己利益を増大させてくれる期待があったからであった。だが、仮定上そのような可能性は断たれている。したがって、相互性はもはや適切な動機づけを与えてくれないのである。自由主義的徳のぜい弱性がここにある。

マッキンタイアは、「国家防衛のために命を危険にさらす兵士」の心情を考察してみるならば、自由主義的徳の動機づけの力がいかに疑わしいか判明するという。例外的な条件下を除けば、政治的共同体は最低限の安全保障のために武力、軍隊を備える。軍人に要求されるのは、彼らが共同体防衛のために進んで自らの命を捧げること、そしてその覚悟は国家の大義についての各人の合理的判断という偶然性に基づくのでは

ないということ、この二つである。すなわち、特定の争点について、自国の利益と他国の利益とを中立的で不偏不党の基準に基づいて比較計算した結果、たまたま自国の利益が優先されるという結果が導き出されたので、自国の大義にくみしようと決意するのであってはならない。換言するならば、良き兵士は自由主義的道德ではなく、愛国主義的道德を自らの行為に体现しなくてはならないのである。逆説的ながら、自由主義的道德に忠実であろうとする政体の存続のためには、自由主義的道德を否定する若人の献身が必要である。あるいはこうもいえるだろう。自由主義的道德は社会的紐帯の解体傾向をもつ、と。

結論

以上の分析から、われわれには愛国心と自由主義的道德の二つの見解が容易には両立しないことが明らかとなった。もしわれわれが自由主義者であり続けようとするならば、愛国心を悪徳とみなさねばならないだろう。それと同時に、われわれは自らが帰属する共同体の解体可能性にさらされ続けるというリスクをも背負わねばならない。それとは反対に、愛国心を徳として積極的に評価しようとするならば、われわれがいま道德として理解しているのとは異なる道德を身につけなくてはならない。

このどちらの立場を選択すべきかは即座に回答はできないだろう。マッキンタイアは、もし本論文の主張が承認されるならば、その実践的意義を確かめるためには、たとえばアメリカが愛国心と自由主義的道德との概念的混同の上に成り立っているのではないかという問題を立ててみるのがよいという。概念的混同とは、自由を普遍的価値として顕揚しながら、そのおなじ普遍的価値が愛国心の内容ともなるかのようなふるまいに表現されている。もしかすると、われわれが暮らしている社会は、道德としては体系的に不整合でなくてはならないのかもしれないのである。

ロナルド・ドゥオーキン
「ヘルスケアに関する分配における正義」

石村久美子（大阪府立大学博士後期課程）

出典：

1. Ronald Dworkin, “Justice in the Distribution of Health Care”, in *The Ideal of Equality*, Macmillan Press, 2000, 203-222.
2. Ronald Dworkin, “Justice and the High Cost of Health”, in *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard Univ. Press, 2000, 307-319.

キーワード：

遮断（insulation）の理想、他の財と競合するヘルスケア、配給制の原理、費用対効果、公正/正義

1、著者と論文紹介

R・ドゥオーキン（1931～）は、オックスフォード、ニューヨーク大学法理学教授である。平等に基底的な位置をおき、各市民の善き生の構想とその追求のために、利用可能な財や機会などの分配¹に関する「資源の平等」を提唱する。つまり、初期格差を是正し、条件整備をして、機会の実質的平等として展開する。

出典1は、1993年3月17日、マギル大学法学部（カナダ）における法理学と公共政策のマギル大学講演における開催講演である。初出は、*Justice in the Distribution of Health Care*, *McGill Law* 38, 1993である。

出典2の初出は、*Justice and the High Cost of Health*, *New York Review of Books*, January 13, 1994である。テーマは「ヘルスケア²に関する分配における正義」から「正義と高いヘルスケア費」と変更されてはいるが、内容的にはそう大差がない。主要な概念の名称である「遮断の理想」が「救助原理」と代わり、正義の代替の一アプローチとして、「他の財と競合するヘルスケアの統合」から「賢慮な保険アプローチ」へと代わっている。「賢慮」な人間がどのような保険を選択するかという意図からもわかるように後出の方がより個人の責任に言及しているが、詳細は小林公他訳『平等とは何か』（木鐸社、2002年）が刊行されているので、オリジナルである出典1について、正義の観点から医療をどのように提供し、人々の間にどのように分配することが平等になるかの試論を見ていこう。その前に、特殊な米国の医療について概観しておきたい。

¹分配と配分の用語は、経済学上、明確な区分があるが、ここでは分配を用いた。

²ヘルスケアの概念は狭義には、医療機関において提供されるサービスを指すが、広義には、保険制度や自己管理等を含む広範な概念である。ドゥオーキンのいうヘルスケアも単に医療サービスを指す場合と広義の意味において使用している場合がある。

2、米国の医療の現状

2004年の大統領選挙は、医療改革が焦点になっており、民主党候補が悲願である皆保険を訴え、ブッシュ大統領は個人の選択を重視するうえでも政府管理の医療保険は適切ではないとし、自己負担の軽減という方法で争っている。米国は国民皆保険制度がなく、民間保険が中心である。市場原理に委ねられ、医療にも明らかな貧富の差が現れ、不公平に分配されている。一部の富裕層が世界最高の医療を享受する一方で、全くの医療へのアクセスを有しない無保険者が16%以上も存在する。最富裕国のなかにおける医療への欠乏という事態はより深刻であろう。

第二次大戦後、日本やヨーロッパの国々では、WHO憲章の「到達しうる最高基準の健康を享受することは基本的権利」であり、それを保障するのは「各国政府の責任」であることを受け、国民の基本的権利として、国民皆保険制度を医療サービスへの国民のアクセスを平等に保障するとして導入してきた。しかし、米国では、憲法に日本の生存権に相当する条項がなく、医療権や健康権を権利として認めていない。大統領委員会の見解は、適切な医療レベルは相対的であり、資源が可能かどうか考慮しなければならないと述べる。権利ではなく、社会支出の正当化に関わる問題とし、GDP費の1/7を占める総医療費の削減を国家的課題としている。

3、ドゥオーキンの議論

まず、不必要/過剰に医療が消費されているとし、医療費激増の最大要因は、最新医療技術の大量提供であり、大規模な乳房X線装置によるスクリーニング検査や磁気共鳴画像診断法(MRI)を指摘する。そのような検査に多くの費用を投入しても、大勢の生命を救うとは限らないとし、以下のように問題をたてる。‘どのくらいの医療(費)を社会は提供すべきなのか’第一問題：国家の総医療費の問題(教育費、経済の基盤整備等明らかに価値のある計画へ流用せず、どの位を医療に費やすのか)、第二問題：分配の問題(誰がどんな治療を受けられるのか、どんな根拠に基づき分配されるべきなのか)。

上記の問題が理論的困難に陥っているのは、過去、現在と「遮断の理想」が勢力を奮ってきたからだと説明する。その特徴は、(1)デカルトが述べたように、ヘルスケアとは総ての財のなかの第一位であり、最も重要なことは生命と健康である。(2)平等原理：支払いが困難な人にも平等に分配される。(3)古い救助原理：経済的理由によって人が死ぬことは耐え難い。しかし、これらは、第一・第二の問題に答えられず、遮断の理論が優勢になれば、ヘルスケアにおける正義を達成する上で積極的な貢献でないというだけでなく、妨害にさえなると断じる。つまり、医療費の増加が他の財を圧縮させることは、様々な価値観をもった人々の善き生のための資源や機会の縮小となり、正義から見過ごせないのである。

そこでドゥオーキンは、医療が特別な地位を占めるのではなく、「他の財と競合するヘルスケアの統合」を提案する。換言すれば、他の価値ある財との調和と効率による

ヘルスケアである。まず、(1) 財源の分配が平等であること、(2) 判断の基になる医療情報を十分に有していること、(3) 誰も特定の罹患率（リスク）を知らないことを想定（原初状態）し、更に可能な限りの自由市場に委ねられているならば、人々はどのような保険を選択するだろうかと問う。個人の決定をベースに、やがて人々は共同体の制度や取り決めを通して、カナダのような単一の包括的なヘルスケア（国民皆保険制度）を採用するのではないかという。そこで、すべての人々に自己負担で保険に加入させるためには、適切な保険料に抑える必要がある。従って、基本的で標準化された保障範囲を熟慮することが重要になる。

ドゥオーキンは、標準化された保険が保障しないものをいくつか推論する。議論の余地があるとしながらも、永続的な植物人間状態、アルツハイマー病や他の不可逆性痴呆症の延命治療や救命治療及び米国の医療費の40%が費やされている人生最期の半年を過ごす人々の数ヶ月の延命治療は、若い時期の生活を犠牲にしてまでもこれらの治療を可能にする高額な保険は購入しようとはしないだろう。更に最先端の検査や治療も高価または危険な技術であり、得られる成果の割には非常に高価であるため給付されないだろうという。

しかし、標準的な出産前のケアや初期医療、日常の検査、予防接種等は給付対象であり、その判断は費用対効果を評価し、健康を投資として合理的に考慮している。

正義とヘルスケアについて、初期の公正な財源の分配と、そして、十分な医療情報を受け、彼ら自身の生活のため、道徳的な選択を行うために、個人の責任を分配するという社会的正義の構想を受け入れるのであれば、正義に適っているであろう性質をもった個人の決定によって治められる共同の制度を通じて、このような社会のいかなるものでも支出する、そして、このような社会が成し遂げたヘルスケアの分配もまた正義に適っていると主張する。

最後に、もつべき最低の医療ケアをすべての人々がもてば、富裕層が自己負担によって高額医療を保障する保険の購入を容認しないことは道理に反するという。つまり、支払能力によって、標準型と標準型+ α の二重の医療サービスが生じる。その対価として富裕層が購入する高額保険には、高い課税をかけ、公的教育費や経済の基盤整備に利用すれば平等への促進になるという論理である。

4、私見

ドゥオーキンの正義概念からの主張は、富裕国である米国において、必要且つ最低限の医療さえも受けられない人々の解消であると同時に、適切な責任ある個人負担及びその帰結として適切な総医療費である。他の価値ある財との調和のなかでのバランス論であり、便益と負担が対応している。必要且つ最低限の医療サービスの線引きは困難な作業である。結果として除外される疾病、つまり保険の給付外となる人々の存在が生じるからである。その手法としての費用効果分析は、得られる社会的効果のみに着目すると、やがては患者（人間）と病気そのものに社会的価値よっての評価付けがなされる可能性がある。「無駄な延命」から「無駄な命」へと資源の多寡に応じて

相対化されるかも知れない。

社会に得られる効果の大きさによって、個人が治療を受ける機会が奪われてもやむを得ないとするのは、ドゥオーキンが批判する功利的判断であり、医療や健康を権利としては捉えていないのであろう。ドゥオーキンも医学の進歩に応じて見直しが必要と認めているが、医療は不確実性と個別性があることを忘れてはならない。医療とは、個々人が十分な情報を受け、どの治療を受けるか、選択の自由と個人の意思を尊重したケアが受けられ、支払能力に応じてではなく、必要なときにアクセスの機会を保障することが公正であり、健康権と医療権を保障する世界基準である。ドゥオーキンの制限された医療サービスと二重の保険は、過渡的な第一次の正義であろう。

C・フレッド・オールフォード

「ホイッスルブローワーたち：
破壊された生活と組織の権力」

奥田太郎（南山大学社会倫理研究所）

出典：

C. Fred Alford, *Whistleblowers: Broken Lives and Organizational Power*, Cornell University Press, 2001.

キーワード：

ホイッスルブローイング (内部告発)(whistleblowing)、道徳化されたナルシシズム (narcissism moralized)、不偏主義 (impartialism)、個別主義 (particularism)、徳倫理学 (virtue ethics)

著者紹介および紹介文献の全体構成

本書は、メリーランド大学政治学教授C・フレッド・オールフォードによって書かれたホイッスルブローイングに関する研究書、もう少し正確に言えば、ホイッスルブローワーに関する研究書である。本書では、通常の研究書で主題とされることの多いホイッスルブローイングの道徳的正当性やその正当化条件などはまったく取り扱われていない。本書で論じられているのは、われわれが生きる世界におけるホイッスルブローワーの在り方そのものである。オールフォードは、数多くのホイッスルブローワーたちとのインタビューに基づいて、ホイッスルブローワーになることとはいかなることかを描き出し、そこから、組織の中で生きるとはいかなることかについての考察へと議論を展開している。したがって、本書でオールフォードの取る基本的な姿勢は、ある種の反発や抵抗を引き起こしがちなホイッスルブローイングをいかに正当なものとして擁護するか、というのではなく、そうしたホイッスルブローイングに対するリアクションをそのまま認めて分析し、組織の中での生活に潜む権力性や政治性をどこまで明らかにできるか、といったものである。

本書は、導入を含めて7つの章から構成されている。ここでは、紙幅の都合により、第二章から第五章の内容を要約する。ちなみに、原著のすべての章タイトルは以下の通りである。

- (1) Introduction
- (2) Don't Just Do It to Save Lives
- (3) Whistleblowers' Narratives: Stuck in Static Time

- (4) Whistleblower Ethics: Narcissism Moralized
- (5) Implications of Whistleblower Ethics for Ethical Theory
- (6) Organized Thoughtlessness
- (7) The Political Theory of Sacrifice

第二章 「生活を守るために、とにかくやっつけてはいけない」

この章では、ホイッスルブローワーに関する簡単な規定が事例に照らして行われている。まずオールフォードは、「理論上は、組織内で公共の善を名目として声を上げる者は誰であれホイッスルブローワーとされるが、実践上は、ホイッスルブローワーは彼らが報復を被ることによって定義される」(p. 18)と述べる。そして、原子力規制委員会、国防総省、国務省、紳士協定などに関する5つの事例が取り上げられ、それらから本書に一貫して登場するポイントが提示される。

まず第一のポイントは以下の通りである。ホイッスルブローワーは、一部の例外を除いて多くの場合、組織と何百人もの公衆の死との間に立たされた孤高の人などではない。むしろホイッスルブローワーは、強烈な脅しで黙らされるような場合を除いて、たいていの場合は自分の身に何が起こるのかを知らずにいる。そしてホイッスルブローワーは、自分自身もそれまで気づかなかったような、組織的生活の恐るべき側面をわれわれに対して垣間見せるのである。われわれが注目すべきなのは、ホイッスルブローワーのドラマなどではなく、日々の組織的生活の恐ろしい側面である。

第二のポイントは、ホイッスルブローワーは通常あからさまに解雇されないということである。組織は報復的解雇をただちに行うのではなく、ホイッスルブローイングとは別の理由によって解雇を行う。これによって、組織はホイッスルブローイングと報復を切り離すのである。

第三のポイントは、組織は、ホイッスルブローイングという行為を「政策や原則の問題」から「私的な不服従や心理的混乱」へと変形させるフーコー的調教の戦略をとるということである。オールフォードは次のように指摘している。ホイッスルブローワーに関する学問的研究は、ホイッスルブローワーの心理やホイッスルブローワーの事例の知的倫理的純粋性といったものを中心に置く知的戦略をとりながら、組織の調教戦略を無自覚に繰り返すべきではない。

第四のポイントは、ホイッスルブローワーは解雇されるまでは誰もメディアに直接訴えたりしないということである。たいていの場合、笛は組織内部で吹かれるが、その「内部」の規模については微妙であり、場合によっては直属上司と部下の間で完結していることもある。

第三章「ホイッスルブローワーの語り：静的な時間に捕らえられて」

この章では、ホイッスルブローワーの語りに見いだされる「語りの形式」について述べられている。まず、第一に、ホイッスルブローワーの語りには「ああするしかなかった」という「選択なしの選択 (choiceless choice)」の定式化がみられる。これは、自分自身を自殺ミッションへと送り込んでしまったことに対する忍び難い後悔の念から逃れるための定式化である。

第二に、ホイッスルブローワー支援団体でホイッスルブローワーたちの語りを聞いた時に受ける印象として、彼らの語りが実に良く整理されており、まるでボクシングの試合のように時系列に沿って語られている、ということがある。こうした語りは、終わりのない物語のように感じられる。オールフォードはこのような語りに陥った状態を「静的な時間に捕らえられている」と表現し、次のように説明する。悲惨な経験を通じて、語り起こす主体とその場所である現在が失われてしまい、失われた有意味な時間経験を埋め合わせるために断片の時系列的寄せ集めが行われ、それぞれの断片が他の断片とすべて有意味に結びついているかのような脚色が行われる。こうして、ホイッスルブローワーは自らの語りに終わりを見いだせなくなっている。

第三に、ホイッスルブローワーが自らの行為を通じて知ってしまったことそれ自体が惨事としてホイッスルブローワーを傷つける。たとえば、医療健康保険制度の不正を訴えた看護婦は、新しい職場で不正を目撃したときにそこを辞めた。その理由は、再びホイッスルブローワーになるのが嫌だったからではなく、誰もがごまかしをやっていると考えるのに堪えられなかったからであった。ホイッスルブローワーは、それまで信じるに値すると思っていた世界を信じることができなくなることで、時に被害妄想にとりつかれ、あらゆる事柄を有意味なものと考えようとする。

第四に、ホイッスルブローワーも彼らの支持団体も、同じ昔話を繰り返し話したり聞いたりすることに心地よさを覚えているように思われるときがある。こうしたホイッスルブローワーは、「すでに死んでいるものとして生きている」。ホイッスルブローワーは、通常の物語に覆い隠されたベールの向こうの真実を知ってしまうことで、死人の境遇に身を置くことになる。なぜなら、彼らは真実を知ること、それを知らない人々と何の留保もなく一緒にいることができなくなり、社会的に死んだも同然になってしまうからである。あるホイッスルブローワーは、自分は「煉獄」にいる、と語っている。

第四章「ホイッスルブローワーの倫理：道徳化されたナルシズム」

この章では、ホイッスルブローワーを行為へと踏み切らせる動機として「道徳化されたナルシズム」が重要な役割を果たしている、ということが論じられている。オールフォードが注目するナルシズムは、理想の基準を下げて惨めな自分を慰めるタイプのものではなく、惨めな自分を磨いて高い水準へと近づけようとするタイプのもの

であり、これを「道徳化されたナルシズム」と呼んでいる。オールフォードによれば、このナルシズムによって多くのホイッスルブローワーは、自らが働く組織の腐敗によってより完全・善・純粋でなくなることはないように、命以外のすべてを賭けるように促される。

オールフォードは、ホイッスルブローワーの行為の理由に関する5つの類型をとりあげて、自説を裏付けようとする。すなわち、

(1) 結果の想像(自分の仕事の長期的な帰結を考えるなど言われても考えてしまう。しかし、ホイッスルブローワーの場合は自分の行為の影響が及ぶ人々を「公衆」として漠然と捉えるしかないのが普通である。)、

(2) 歴史的瞬間という感覚(ホイッスルブローワーは、「他の人でも同じことをしたはずだが、その場に立っていたのは自分だった」というような語りをする。この時、助かる人々への気遣いはあるものの、基本的に自分のことが語られていることが多い。)、

(3) 犠牲者との同一化(ホイッスルブローワーは権力者よりも犠牲者の方に同一化するが、その同一化は犠牲者への共感ではなく権力者に対する抵抗として規定される。)、

(4) 二役を演じられないこと(不正を知りつつ何事もなかったかのように日常を送ることができない、という個人的な資質がホイッスルブローワーになるかどうかを決めている。)、

(5) 恥の感覚(ホイッスルブローワーは、自分の属する組織の腐敗に対して恥ずかしいと感じている。)である。こうしたホイッスルブローワーの語りは、従来の倫理的説明と矛盾するものではないが、従来型の説明では語りのニュアンスをうまくつかめていない。オールフォードが彼らの話を聞いた感じでは、ホイッスルブローワーは自分の倫理的純粋性をかなり気にしている。ナルシズムとは、完全で純粋であるという自分自身に関する幻想であり、それが傷つけられることで、すべてを打ち捨てる決意をさせるという他に類を見ない強烈な動機となるのである。

第五章「ホイッスルブローワーの倫理が倫理学理論に対して含意するもの」

この章では、「道徳化されたナルシズム」として定式化されたホイッスルブローワーの倫理が、不偏主義、個別主義、徳倫理学といった既存の倫理学理論との対比で検討されている。

オールフォードは、第四章で論じたホイッスルブローワーの行為の理由の類型をもとに、ホイッスルブローワーの倫理を不偏主義と対比させる。まず結果の想像について、多くのホイッスルブローワーは、自分の行為によって影響を受ける人々に対するよりも自分の行為に対して愛着を覚えている。また、他者に対する義務感を思い起こしたホイッスルブローワーは、実は、自らの歴史的役割に感銘を受けているように見える。さらに、恥の感覚は傷つけられたナルシズムに他ならない。このように、ホイッスルブローワーの倫理は到底不偏主義的ではない。とすると、もしホイッスルブローワーが倫理的な行為であるとするならば、倫理の必要条件としての不偏主義と

いう考え方は揺らぐことになるだろう。

個別主義は、道徳的行為の本質を原理や理由にではなく、他者の現実や必要性に自らの注意を向けることに見いだす。しかし、ホイッスルブローワーが行為するのは、個別的他者の苦しみゆえではなく、他者を不当に苦しめることに加担することで自分が道徳的に腐敗してしまうとを感じるがゆえにである。それゆえ、ホイッスルブローワーの倫理は個別主義によって十全に説明されるものではない。

いかなる人物になるべきかを問題にする徳倫理学は、ホイッスルブローワーの倫理に近いように思われる。たしかに、道徳化されたナルシズムは、真の卓越性と両立可能ではあるが、だからといってそれを徳倫理学と同一視することはできない。たとえば、徳倫理学では、正しい人間の完成された自己は社会においても自然に有徳だと感じられることになるが、ホイッスルブローワーの場合はこれに当てはまらない。道徳化されたナルシズムは、徳倫理学の考えるような「人間の卓越性」などではありえない。

ホイッスルブローワーは、自分の行為を自分の子供として捉える。ホイッスルブローワーに特徴的なのは、正義という考え方ではなく、「行為という私の愛おしい子供」という考え方である。「公衆」としか想像できない抽象的な他者のために自分の生活を犠牲にするなどということは、他者の苦しみに対する共感以上のものがなければ到底できることではない。オールフォードによれば、共感以上のものとはつまり、道徳化されたナルシズムである。

キャス・サンステイン 「予防原則をこえて」

高津融男（関西大学非常勤講師）

出典：

Cass R. Sunstein, “Beyond the Precautionary Principle”, in Chicago: *Public Law and Legal Theory Working Paper*, No.38, pp.1-46, The Law School the University of Chicago, January 2003, at <http://www.law.uchicago.edu/academics/publiclaw/index.html> and at The Social Science Research Network Electronic Paper Collection: http://ssrn.com/abstract_id=307098

キーワード：

予防原則（Precautionary Principle）、行動経済学（Behavioral Economics）、認知心理学（Cognitive Psychology）、ヒューリスティック（Heuristic）

1 著者と紹介文献

キャス・サンステインは、現在シカゴ大学ロースクール教授（Karl N. Llewellyn Distinguished Service Professor of Jurisprudence）であり、アメリカの憲法学と法哲学をリードする法学者の一人である。彼の著書・論文等はかなりの数にのぼり、紹介論文と関係するものも多数存在している（Sunstein[1997=2001, 2000, 2002]）。

紹介論文は予防原則の批判を中心としている。注目すべき点は3つある。第1に、国際文書にみられる様々な予防原則の定義を整理して、その類型化を試みる点である。第2に、予防原則は健全な目標をもつが、政策の指針として役に立たないと主張する点である。予防原則はリスクの規制だけでなく規制しないことも同時に要求するからである。第3に、予防原則が広く支持される理由は、人々が認知的な限界によってリスク状況の一面しか見ることができず、他の諸側面を無視してしまうためだと主張する点である。リスク認知の限界については、行動経済学（behavioral economics）や認知心理学の知見に依拠しており、近年のサンステインの議論の特徴の一つといえる。

紹介論文は2003年1月にシカゴ大学ロースクールのホームページ上に公開されたが、すでにこれに言及する研究もでている。日本でも、環境法や環境政策に関心のある研究者のあいだで注目されており、今後この分野での予防原則に関する基本文献の一つに数え上げられるだろう。

2 紹介文献の内容

(1) 予防原則の類型化

今日、予防原則は国際的な支持をえている。予防原則は国際条約だけでなく国内法においても明記されることが多くなった。しかし現段階では予防原則について一致した定義はない。そのため様々な予防原則の定義を類型化し、それを評価する作業が必要である。サンスティンは、リチャード・スチュアートの分類を要約し、以下のような4つのタイプの予防原則を提示する (Stewart[2002])。

1. Nonpreclusion Precautionary Principle：重大な害悪のリスクを有する活動について科学的確実性がないことを理由に規制を妨げてはならない。
2. Margin of Safety Precautionary Principle：有害な影響が発見されず予測されない水準以下に活動を制限する「安全性の限界」が規制に含まれなければならない。
3. Best Available Precautionary Principle：重大な害悪をもたらす不確実な可能性のある活動の支持者が、その活動による測定可能なリスクが存在しないことを示せなければ、その活動に対して最善の利用可能な技術が要求されなければならない。
4. Prohibition Precautionary Principle：重大な害悪をもたらす不確実な可能性を有する活動の支持者が、その活動による測定可能なリスクが存在しないことを示せなければ、その活動は禁止されなければならない。

以上のように、予防原則は規制の理由となる不確実性のレベルと規制手段の二つの要素の組み合わせによって記述できる。すなわち、予防原則は、ある活動によるリスクが一定の不確実性のレベルを満たすならば、その活動に特定の規制手段が課されるものとして記述される。そのため上記の分類以外にも様々な予防原則の定義が可能である。たとえば情報開示を要求する予防原則は「不確実性を考慮すると、人々を潜在的なリスクにさらす者は、関連する情報を影響下にある人々に開示しなければならない」と記述できる。実際、遺伝子組み換え作物の表示をめぐる論争は、この形の予防原則に関する論争であった。

さらに予防原則は大きく2つのグループに分けられる。一つは、弱い予防原則である。これは「害悪の確実な証拠の欠如は規制を拒む理由とならない」という慎重かつ賢明な内容をもつ原理として理解できる。上記の第1の Nonpreclusion は弱い予防原則に含まれる。弱い予防原則は広く支持されており、サンスティンもこれについては異議を唱えない。

もう一つは強い予防原則であり、これは「健康・安全・環境に対してリスクの可能性があるとき、その証拠が憶測の域をこえず、また規制にともなう費用が大きくても規制を要求する」原理として理解できる。上記の残る3つのタイプは強い予防原則に含まれる。この強い予防原則について、サンスティンは批判を加えるのである。

(2) 予防原則の諸問題

強い予防原則の何が問題なのか。サンスティンは予防原則による規制が困難だと考える理由として以下の4つの問題を指摘する。

第1に、証明責任の問題である。これは先に述べた予防原則の2つの要素のうち不確実性に関する問題といえる。深刻な害悪の可能性が存在するが、その可能性がゼロかそれに近いことを示す科学的証拠がないとき、強い予防原則は活動の支持者に証明不可能な事柄を証明する責任を押しつけることになる。これでは活動の支持者が規制をまぬがれることはできない。では、予防原則によって規制すれば問題は解決するのだろうか。サンスティンは実際に規制すれば予防原則に反する結果をまねく点に注意を喚起する。以下の3つの問題は、この規制の結果に関する問題である。

そこで第2の問題は、厳しい規制によって社会の重要な利益が失われる点にある。社会的な利益の損失によって、規制がなければ死なずにすんだはずの多くの死者がでることになる。たとえば、新薬の市場への導入を政府が厳しく規制すれば、人々は検査の不十分な新薬の悪影響から保護される。しかし、規制によって人々は新薬の潜在的な利益を享受できなくなり、救われたかもしれない命が失われることになる。このような場合、予防原則は新薬の規制強化と規制緩和のいずれを要求するのだろうか。

第3に、規制によって新たなリスクが生じたり他のリスクが増加したりするため、規制そのものが予防原則に反するという問題がある。たとえば、上水道に砒素が含まれているためその使用を禁止すれば、人々は有毒物質を高度に含む井戸水を利用することになる。したがって、厳しい砒素規制は予防原則に反する結果をまねく。しかし、砒素規制を緩和しても予防原則に反することには変わりはない。

最後に、規制にかかる多額の費用が人々の健康と生命に悪い影響を与えるという問題がある。たとえば、700万ドルを支出するごとに統計上1人の死者がでるという資料がある。規制の費用と死亡者数とのあいだには何らかの関係がある。もしも予防原則によって規制に多額の費用をかければ、最悪のシナリオと同様に、人々の健康に深刻な影響を与えることになる。このように予防原則による規制は、(1) 社会的利益の損失、(2) 別のリスクの発生または増加、(3) 多額の費用による健康への悪影響といった、予防原則に反する結果が生じるため、予防原則は指針として役に立たないとサンスティンは結論する。

(3) 予防原則の健全な目標

上記の批判に対して、予防原則の支持者はどのように応答するだろうか。サンスティンは、ありうる応答を5つにしぼり批判的評価をおこなう。

第1の応答は、予防原則の弱い理解に限定するか、あるいは予防原則がリスクの継続的な注意を要求するものであるとする別の理解を提示するというものである。前者に異論の余地はない。しかし、後者は予防原則の実質的な修正に一步踏み出している。この修正された原理は、継続的な注意によって明らかになった事実にもとづき、様々なリスクを比較衡量することを要求する。これは明らかに強い予防原則とは実質的に

異なる原理である。

第2に、予防原則は、規制のプロセスで生じるバイアスを打ち消すものとして役立つという反論である。バイアス問題は2つある。一つは、政策担当者が近視眼的で、短期に生じるリスクしか注意しない問題である。もう一つは、人々がきわめて楽観的であり、実際に重大なリスクに直面していても、それを安全とみなし無視しがちだという問題である。この反論は予防原則を実践的に擁護するものである。リスク状況の一部に視野を限定するならば、予防原則の適用はよい結果をもたらすかもしれない。しかし、バイアス問題を解消しても、たとえば原子力発電の是非をめぐる対立する場合には、賛否両方の立場が環境に価値を与えており、もしも一方の環境価値しか認めないならば、他方の環境価値や利益が損なわれることになる。予防原則を実践的に擁護することは困難である。

第3に、分配的な結果にもとづいて予防原則を擁護しうる。たとえば、温暖化問題の原因は富裕国にあり、貧しい国々が温暖化による深刻な被害を受けるようであれば、富裕国は温暖化防止費用の負担が求められる。しかし、多くのケースで予防原則は不幸な分配的結果をもたらす。たとえば、遺伝子組み換え作物は安価な食品を供給し、DDTはマラリア対策に安価で効果的であるが、これらを規制すれば貧しい国々はその利益を享受できなくなる。分配問題はリスク規制のシステムの一部だが、分配的な配慮をそのシステムに組み込む仕方としては、予防原則は未成熟であり分配的な配慮を裏切る結果になる。

第4の反論によれば、有害な事態が生起する確率を予測できない不確実性の下では、予防原則は次のようなマキシミン原理の形をとる。すなわち、様々な選択肢の最悪のケースを明らかにし、最悪のケースのなかで一番害の少ない選択肢を選ぶことが要求される。この提案は最悪のシナリオへの応答として最善なこともある。しかし、これには3つの問題がある。第1に、予防原則はマキシミン原理ではない。第2に、予防原則をマキシミン原理として擁護したとしても、規制間の優先順位を合理的に設定できない。不確実性の高い活動ほど、その規制が優先されてしまうからである。最後に、不確実性という状況は、時間の経過とともに、有害な事態が生起する確率を予測しうるリスク状況へと移行することが多い。このように情報の集積に努めるほうが、最悪のシナリオにすぐさま応答するよりも、はるかに優れている場合がある。少なくともそのような応答自体が危険をもたらす場合はそうである。

最後に、予防原則は次のような健全な目標を有しているという主張である。すなわち、将来もっとも影響を受ける人々の安全や健康に対するリスクから、彼らを保護するという目標である。この主張についてはサンスティンも異議を唱えず、予防原則が健全な道徳的目標をもつことを認めるのである。

(4) 予防原則とリスク認知のメカニズム

予防原則が実践的な指針を提供しえないとすれば、なぜ予防原則が指針を与えるものとして広く理解されているのだろうか。サンスティンは、その答えを行動経済学

が強調するいくつかの認知メカニズムに求める。

行動経済学については、2002年にバーノン・スミスと心理学者ダニエル・カーネマンがノーベル経済学賞を受賞したことで広く知られるようになった。かれらの受賞は、不確実性下の人間の判断や意思決定に関する心理学の研究成果を経済学に統合したことが評価されたためである。サンスティンは行動経済学をリードする論者の一人であり、『行動主義の法と経済』(Sunstein[2000])の編者でもある。行動経済学に影響を与えた心理学の研究は、カーネマンとエイモス・トヴァースキによる人間の確率判断の合理性に関する一連の批判的研究である(Thaler[1992=1998])。彼らは従来の合理性概念にかえて簡便法的合理性(heuristic rationality)を提唱する。これはH. A. サイモンの制約付き合理性の概念を拡張したものである。カーネマン=トヴァースキは、現実の人間は情報処理の制約とその特徴的な処理方法によって思考を節約すること、その際、人々は以下のような簡便法を用いたりバイアスが作用することを明らかにした。すなわち、「代表性 representativeness」、「想起容易性 availability (利用可能性、検索容易性の訳も有る)」、「投錨と調整 anchoring and adjustment」などである(佐伯胖[1989:60-87])。彼らの研究は経済学だけでなくリスク心理学やリスク・コミュニケーションなどにも重要な知見を提供している。

サンスティンは、予防原則が広く受け入れられているのは、以下のような5つの認知メカニズムによって、人々がリスク問題の一定の諸側面を無視するためだと考える。

第1に、「損失回避 risk aversion」である。人々は新たに獲得しうる利益よりも、現状からの損失のほうを重視しがちである。そのため人々は新技術の導入による利益よりも、それによるリスクの増加を重くみてしまう。さらに、生起する確率が等しいリスクでも、すでに生活の一部に組み込まれてしまっているリスクは容認されやすいが、他方、新たに導入されるリスクについては拒否される傾向がある。

第2に、「人に優しい自然という神話 the myth of benevolent nature」も予防原則が作動する際に重要な役割をはたしている。これは自然は人間にとって恵み豊かで安全だが、人間の自然への介入はリスクをもたらすという信念である。しかし、自然は人間の活動よりも破壊的でありうる。天然の化学物質は人工の化学物質よりも安全だと考える人は多い。しかし、自然の産物が人工物より安全だということは明らかではない。

第3に、「想起容易性 availability」によっても予防原則は作動しうる。人々は、ある事象が生起する確率を判断するときに、すぐに思い浮かぶ事象ほど生起する確率が高いと判断してしまう。たとえば、人々はよく見聞するリスクや大事故などのリスクは想起しやすいため、それらが高い確率で生起すると判断する。想起容易性の問題は、人々に過剰な恐怖感を懐かせ、他のリスクを無視させることで、人々の判断を誤らせる点にある。予防原則が要求されるようなリスクは想起されやすいが、規制自体がもたらすリスクは想起されにくい。また、どの事象が想起しやすいかは個人や集団によって異なるという問題もある。実際、フランスでは原発は規制されず、事故を経験したアメリカでは原発に強い関心がある。想起容易性とマスメディアなどの社会的な相互作用との結びつきを解明することは今後の重要な課題となろう。

第4に、「確率無視 probability neglects」も予防原則を作動させる。想起容易性は確

率について人々の判断を誤らせるが、他方、確率無視は人々に結果だけを注目させ、生起する確率をまったく無視させてしまう。事象が可視化されたり具体的イメージが与えられることで確率問題は無視されてしまい、人々は過剰に反応してしまう。

第5に、「システム効果の無視 system neglects」である。人々は社会的な問題を独立したものとして考える。つまり、社会状況への介入によって変化するのは問題となる部分だけであり、他の部分は変化しないと思いついでいる。しかし、リスクはシステムの一部であり、ある部分を変えれば他の部分も変わりうる。さらに、リスクの規制それ自体が別のリスクをもたらすため、すべてのリスクを規制することは困難である。このようなシステム効果が無視されることで、予防原則が具体的な指針を与えるように思われるのである。しかし、リスク規制の費用と便益を知れば、人々はリスクに対して過剰に反応しなくなるだろう。その場合、予防原則は規制の根拠として役に立たなくなるだろう。

(5) 結論

まとめると、サンスティンの主張は次のようになる。予防原則は間違った指針を与えるのではなく、何らの指針も提供できない。なぜなら、リスク規制それ自体が別のリスクをもたらすため、規制は予防原則に抵触せざるをえないからである。たしかに、予防原則を支持する人々には健全な政治的で道徳的な動機がある。しかし、もし予防原則を適用するならば、その健全な目標に反する結果を招くことになる。予防原則が具体的な指針を与えるように思われるのは、いくつかの認知メカニズムによって、人々がリスク状況の一定の側面を無視するからである。そのため、リスク状況に関する人々の十分な理解を確保することで認知的な限界を克服することは重要である。リスクに対する優れたアプローチは規制のあらゆる逆効果を認識し、そのすべてを考慮するものである。政府にとって予防原則は賢明ではない。リスク状況の視野を広げるならば、予防原則が何らの指針も提供しないことは明白だからである。たしかにリスク規制の合理的なシステムは予防的措置をとる。しかし、そのようなシステムが予防原則を採用することはない。

3 コメント

ここではサンスティンの議論の詳細な検討にかえて、彼の議論を補足する形でコメントを加えたい。サンスティンの主張は明快である。予防原則は政策の指針として役に立たない。リスク問題についてはCBA（費用便益分析）の利用が有益である。したがって、彼が推奨するアプローチは次のようなものになるだろう。不確実性の下では、確率が予測可能になるまで情報の収集に努める。そして確率が予測可能なリスク状況では、CBAを用いて政策の利益と不利益を明らかにし、人々の熟議をふまえた上で政策を決定する。ある活動に対する規制が決定されれば、規制の根拠となる証拠に科学的確実性が欠けていても、活動の支持者は規制を拒否できない。これは弱い予防原則

の適用である。

注意すべき点は、サンスティンのCBAの理解は伝統的なそれと異なる点である。従来、CBAは効率性を満たすための手段として考えられてきた。他方、サンスティンにとってCBAは人々の認知的な限界を克服するための手段であり、これにより政策の利益と不利益とが明らかになる。CBAは政策の検討段階で用いられ、人々が問題となる事象を熟慮すること、そして一定の政策を支持する明確な理由を提示することを確保する。CBAは効率性をはじめとする何らかの価値の実現を目指すものではない。それは結果について開かれた内容空疎な手段として考えられている。

サンスティンは、価値の多元的な社会において人々が合意にいたるには、CBAのような内容空疎な手段が有効だが、他方、予防原則による規制政策を正当化する哲学的な理論は、それ自体を否定しないにしても実践的には価値対立を先鋭化させるばかりで有効ではないと考える。彼は、哲学的なヴィジョンにもとづいて社会を変革することよりも、政策による大きな過ちを回避することや社会の安定性を確保することの方が重要だと考えているようである。

このようなサンスティンのアプローチは今日の環境リスク問題に対してはたして有効だろうか。彼の議論に予防原則の支持者たちは十分納得できるだろうか。たとえば以下のような疑問が提示されうる。確率が予測できるまで手を打たなくても手遅れにならないか。現代世代の人々の近視眼的なバイアスは克服できるのか。言いかえると、現代世代の人々が合意した政策が深刻な結果をまねく可能性を排除できるのか。将来世代に対する分配的な配慮はリスク規制システムにどのように組み込まれるのか。さらに、彼のアプローチそのものについても次のような疑問が提示されうる。CBAは政策の利益と不利益を正確に測定できるのか。哲学的な理論は実践的に重要ではないという主張は十分に支持できるのか。しかし、これらの問題はサンスティン一人の問題ではない。いずれにせよ、予防原則が関係するリスク問題は、今後も社会哲学の重要な課題として検討を要する問題である。

文献リスト

- 佐伯 胖 1986. 『認知科学の方法』(認知科学選書 10) 東京大学出版会.
- Richard B. Stewart. 2002. *Environmental Regulatory Decision Making Under Uncertainty*. 20 *Research in Law and Economics* 71, 76.
- Cass R. Sunstein. 1997. *Free Markets and Social Justice*. Oxford U. P. = 2001. 有松晃・紙谷雅子・柳澤和夫訳 『自由市場と社会正義』農山漁村文化協会.
- . 2002. *Risk and Reason: Safety, Law, and the Environment*. Cambridge U.P.
- . ed. 2000. *Behavioral Law and Economics*. Cambridge U.P.
- Richard H. Thaler, 1992. *The Winner's Curse: Paradoxes and Anomalies of Economic Life*. The Free Press = 1998. 篠原勝 『市場と感情の経済学』ダイヤモンド社