

目 次

少年犯罪報道と専門職倫理——成長発達権を手がかりとして

塚本晴二郎（日本大学） 3

反政府テロとしての暗殺は道徳的に許容されるのか？

眞嶋俊造（北海道大学） 16

書評特集 奥田太郎 著『倫理学という構え——応用倫理学原論』

『倫理学という構え——応用倫理学原論』の概要

奥田太郎（南山大学） 28

倫理学者はつねに倫理学者であり、それ以外ではないのか

品川哲彦（関西大学） 29

「学」としての応用倫理学をめぐって

蔵田伸雄（北海道大学） 35

「倫理をつくる」——「現場主義」の立場から

上村 崇（福山平成大学） 39

憤り——一つの可能な倫理的態度としての

神崎宣次（滋賀大学） 43

応答——いわば構えと構えのシーソーゲーム

奥田太郎（南山大学） 48

少年犯罪報道と専門職倫理

——成長発達権を手がかりとして

塚本晴二郎（日本大学）

要旨

少年法の理念は、「少年の健全な育成」である。その理念に沿って、少年法 61 条は「家庭裁判所の審判に付された少年又は少年のとき犯した罪により公訴を提起された者」の推知報道を禁止している。しかし同規定は、罰則規定がともなわない倫理規定となっており、憲法 21 条の表現の自由を尊重する趣旨から、同規定の遵守は報道機関の自主性に任せられている。本論はこの点に注目する。つまり少年犯罪報道に関する問題は、法解釈の問題ではなく、極めて倫理的な問題と考える事はできないだろうか、という点である。そこで、本論では、まず少年犯罪を実名で報道する側の論理を確認し、次に少年犯罪の匿名報道の主張の中の「成長発達権」論を検討する。その後、「権利」を中心とした視点に批判的な、クリフォード・クリスチャンズの「共通善」の倫理学を概観し、彼の理論をもとに、少年犯罪報道の問題が、「権利」中心の問題であるのか、「共通善」中心の問題であるのかを明らかにする。そして最終的に、少年犯罪報道、ジャーナリスト、専門職倫理という三つの概念の関係を確認する。

Juvenile Crime Reporting and Professional Ethics

Seijiro TSUKAMOTO (Nihon University)

The ideal behind the Juvenile Law is the “nurturing of sound and healthy juveniles.” Following this ideal, Article 61 of the Juvenile Law forbids the reporting of “rulings that pertain to judgments concerning juvenile offenders in family court or crimes committed when the individual prosecuted is a juvenile.” However, starting from Article 21 of the Constitution which honors freedom of expression as central, Article 61 of the Juvenile Law becomes an ethical standard. Article 21 of the Constitution starts from the idea of respecting freedom of expression, granting autonomy to the press. In this article, I draw attention this. In this article, I argue that juvenile crime reporting is not only a legal but also an ethical issue. Firstly, I provide a brief overview on a logic which approves of such reporting that the juveniles who committed a crime can be guessed. Secondly, I consider “the rights to grow and develop for the juveniles” in the light of an anonymous reporting on a juvenile crime. This idea is based on ethics of rights, which I criticize in the rest of the article. Thirdly, I explore Clifford Christians's ethics of the “common good” in order to critically to examine the rights-based rationale of juvenile crime reporting. Lastly, I examine the interrelations of juvenile crime reporting, journalists as professionals, and professional ethics.

はじめに

少年法 61 条は「家庭裁判所の審判に付された少年又は少年のとき犯した罪により公訴を提起された者については、氏名、年齢、職業、住居、容ぼう等によりその者が当該事件の本人であることを推知することができるような記事又は写真を新聞紙その他の出版物に掲載してはならない」と規定している。しかしこの禁止規定には、罰則が設けられておらず、憲法 21 条の表現の自由を尊重する趣旨から、報道機関の自主性に任せられているのが現状である。実際のところ報道機関は、この 61 条に反するような報道を繰り返してきた。自主性に任せられているのだから、「それが当然」と言えないこともない。しかし、インターネット等が発達した今日においては、たとえ地方の 1 社が実名報道をただけでも、情報はある意味で世界中を駆け巡り、61 条は全く意味のないものとなる。しかしそうなったところで、何のお咎めもない。全ては報道する側の倫理観に任されている。

本論はこの点に注目する。

つまり少年法 61 条は倫理規定であるから、その問題は法解釈的なものというよりもむしろ倫理的なものだ、ということが出来る点にである。ゆえに、少年法 61 条並びに少年犯罪報道に関する問題は、法解釈の問題ではなく、極めて倫理的な問題、特にジャーナリストの専門職倫理の問題である、と考える事はできないだろうか。

そのことを解明するために、本論ではまず、少年犯罪を実名で報道する側の論理を確認する。その次に、少年犯罪の匿名報道の主張の中でも、比較的新しい「成長発達権」という考え方を検討してみる。そうした後に、そのような倫理的な問題に関する「権利」を中心とした視点に対して、批判的であるクリフォード・クリスチャンズの「共通善」の倫理学を概観する。そうすることによって、少年犯罪報道の問題が、「権利」を中心とした問題であるのか、「共通善」を中心とした問題であるのかを明らかにしていく。そして最終的に、少年犯罪報道、ジャーナリスト、専門職倫理という三つの概念の関係を確認したい。

1. 実名報道の論理

1958（昭和 33）年 9 月、小松川事件¹という凶悪な少年犯罪が発生した。この事件の犯人逮捕時、実名報道と匿名報道で、各社の対応は分かれた。それまでも、少年法 61 条への対応の仕方は、各社によって異なっていたが、小松川事件のような凶悪な事件はなく、少年法 61 条に罰則規定がないこともあって、それが大きな問題とされることはなかった。

しかしこの事件では、全国主要紙 70 社のうち、35 社が匿名で報道したが、実名で報道した社も 35 社で、対応が真っ二つに割れてしまった。たとえば、『朝日新聞』『毎日新聞』『読売新聞』の全国紙 3 社の場合は、匿名で報道したのは『朝日新聞』だけだった。その『朝日新聞』でさえも、犯人の少年の住所と通っていた高校名が掲載されていた。『毎日新聞』と『読売新聞』は、実名と

1 東京都江戸川区の東京都立小松川高等学校に通う女子生徒が、同高校の屋上において腐乱死体で発見された殺人事件で、新聞社や警察署に同女子生徒を殺害したという男から、犯行声明のような電話が来たり、犯人から被害者宅や警察に遺品が郵送されたりしたため注目を集める事件となった。しかし、逮捕された犯人は同じ高校へ通う男子生徒の少年であったため、報道機関は難しい対応を迫られることとなり、少年法 61 条の扱いに関して大きな影響を与える事件となった。

ともに写真や住所を掲載し、通っていた高校名も載せている。さらに『毎日新聞』は、本人の写真ばかりでなく、家族の写真まで掲載している。

たった1社でも実名報道をしてしまえば、他社の匿名報道の意味は減殺されてしまう。それがまして法律の明文規定を無意味にしてしまうものであれば、報道機関の信頼にも関わる。現にこの時「法務当局が、61条が無視されるようでは罰則を設けて取り締まることも考えざるをえないとほのめか²」した。旧少年法は、罰則規定を置いていたことから、日本新聞協会は、このような状況が、少年法61条に罰則規定を設ける口実となることを恐れた。そこで、法務省人権擁護局長主催の法務省・最高裁判所家庭局・新聞社側との座談会、日本新聞協会主催の各社社会部長を含めた法制研究会、全国新聞編集責任者懇談会等で、少年法61条問題を論議することとなった。

こうした論議の中で浮き彫りになった少年犯罪を実名で報道する論理は、主に四つのものがある³。

第1に、事件の特異性を根拠としたものである。つまり、多くの人々の注目を集めるような、ニュース・バリューの非常に高い事件は、詳細を報道するべきではないか、という事である。小松川事件の場合は、最近の言葉を使えば「劇場型犯罪」であった。犯人が新聞社や警察に電話をかけたり手紙を出したりしたことによって、世間からは極めて高い関心が集まった。このような推理小説的な興味や異常性が絡んだ凶悪犯罪の場合には、世間の人々は犯人個人に対して非常に高い関心を持つ。そのため、犯人個人の情報はこのような犯罪の報道において必須のものであり、犯人の実名はその中心をなすものである。そのため、少年法61条の対象外としてもいいのではないか、という事である。

第2に、地域社会においては、犯人は推知されてしまうという、匿名報道の限界を根拠としたものである。つまり、いくら本人を推知できないように報道したところで、警察が逮捕しに来たりすれば、犯人はわかってしまう。なまじ隠したりすると、憶測が飛び交い、場合によっては関係ない人物が疑われることにもつながり、魔女狩りのような状況になりかねない、という事である。小松川事件の場合、逮捕の時点では犯人の居住する地域では周知の事実となっていた。そのような状況で匿名報道をしたところで意味がない、という事である。

第3に、犯罪発生の予防を根拠としたものである。つまり、どのような環境で生まれ育った人物が、どのような理由によって、どのように犯罪に至ったか、という犯罪のバックグラウンドを報道することが同様の犯罪の予防につながる、という事である。小松川事件の場合、犯人は所謂「マイノリティ」に属しており、その点にかなり注目が集まった。事件の背景として、犯人の人となり関わってくる場合、それを伝える事が次なる悲劇の予防になる、という事である。

第4に、事件の凶悪さを根拠としたものである。つまり、凶悪な犯行を犯せば、犯人は少年であっても家庭裁判所から、刑事処分が相当として検察官に送致され、少年法上の保護処分ではなくなる。つまり少年法61条は関係なくなるのだから、そもそも匿名報道にする理由がない、という事である。小松川事件の場合、実際に犯人は死刑になってしまった。死刑になるような凶悪犯罪の犯人である場合、将来の更生などありえないわけだから、少年法61条に従って報道する意味がない、という事である。

2 日本新聞協会編集部『取材と報道——新聞編集の基準〔改訂2版〕』日本新聞協会、1990年、32頁。

3 小松川事件に端を発した論議に関しては、前田雄二「少年犯罪者の氏名写真の扱い」『新聞研究』91、1959年、4-9頁参照。

ただし、日本新聞協会は、この時論議された結果をまとめ、以上のような意見は出たものの、結論としては、氏名を掲載するべきではなかったとし、1958（昭和 33）年 12 月に以下のような方針を決めた。

新聞協会の少年法第 61 条の扱いの方針

少年法第 61 条は、未成熟な少年を保護し、その将来の更生を可能にするためのものであるから、新聞は少年たちの“親”の立場に立って、法の精神を実せんすべきである。罰則がつけられていないのは、新聞の自主的規制に待とうとの趣旨によるものなので、新聞はいっそう社会的責任を痛感しなければならない。すなわち、20 歳未満の非行少年の氏名、写真などは、紙面に掲載すべきではない。ただし

1. 逃走中で、放火、殺人など凶悪な累犯が明白に予想される場合

2. 指名手配中の犯人捜査に協力する場合

など、少年保護よりも社会的利益の擁護が強く優先する特殊な場合については、氏名、写真の掲載を認める除外例とするよう当局に要望し、かつこれを新聞界の慣行として確立したい。

この「少年法第 61 条の扱いの方針」は、その後何の修正も加えられることなく今日に至っている。日本新聞協会は、全ての報道機関が加盟しているわけではない。しかし、この方針は、放送キー局と準キー局を含む主要新聞社加盟団体の公式発表という形式をとったものである。この方針が、日本の報道機関に対して大きな意味を持つことは間違いない。しかし、そのような大原則があるにも関わらず、この 1958 年から現在に至るまで、少年法 61 条に関係する報道上の問題が起きなかったかと言えば、むしろその逆である。これまでに、何らかの問題が指摘された少年犯罪報道は、数え切れないほど存在するのである⁴。

その理由は、憲法 21 条との関係を問題視する考え方が、報道機関や研究者の間に存在するからである⁵。例えば、警察や裁判所が少年犯罪に関して守秘義務を持つということならば、そうした機関から入手した情報は、規制されるかもしれない。しかし独自に入手した情報を公表するかしないかまでに規制が及ぶとすれば、表現の自由に反しはしないか、という事である。または、刑法 230 条の 2 等で、犯罪報道には公益性があると認められている。そうであれば犯罪者が少年であっても同様なはずである。犯罪者が未成年という理由だけで報道を規制してしまうのは、違憲ではないのか、という事である。何よりも日本新聞協会自体が少年法 61 条の扱いの方針の中に、

4 小松川事件によって統一されたかにみえた少年法 61 条の扱い方であったが、すぐにまた問題が起こった。1960（昭和 35）年には、NHK によって全国中継されていた自民、社会、民社 3 党首演説会において、浅沼稲次郎社会党委員長が 17 歳の右翼少年に刺殺されるという浅沼事件が起き、1961（昭和 36）年には、天皇一家が処刑される場面がある小説『風流夢譚』を掲載した中央公論社の嶋中社長邸に、右翼少年が忍び込み家人等を殺傷した嶋中事件が起きた。両事件でも結局報道各社の扱いは実名匿名で分かれてしまった。1970 年代には比較的大きな問題はなかったが、1988（昭和 63）年には乗用車に乗っていた男女が暴走族グループの少年等に襲われた名古屋アベック殺人事件、有名漫才師の未成年の息子が酒に酔ってタクシー運転手に暴行し重傷を負わせた事件等が起き、翌 1989（平成元）年には、女子高生コンクリート詰め殺人事件（詳細は後述）が起きる等、再び報道の仕方が問題となる事件が続いた。その後も神戸連続児童殺傷事件の報道や光市母子殺人事件に関する著書等が問題となっている。そうした事件が起こる度に、実名報道か匿名報道かの議論は起こったが、61 条の扱い方の根本的な見直しが行われることはなかった。

5 田島泰彦・新倉修編『少年事件報道と法——表現の自由と少年の人権』日本評論社、1999 年、および松井茂記『少年事件の実名報道は許されないのか [少年法と表現の自由]』日本評論社、2000 年参照。

例外を設けてしまっており、表現の自由との関係に問題があると思っただけのように見える。

いずれにせよ、少年法 61 条は問題を抱えたまま現在に至っているのである。

2. 成長発達権

少年犯罪の実名報道を否定する見解として、少年法 61 条が、憲法 13 条の幸福追求権を根拠として保障される基本的人権の一つである「成長発達権」を守るための規定である、とする解釈がある⁶。

例えば、「長良川リンチ殺人事件報道訴訟」の第 2 審⁷では、次のように主張されている。

(一) 少年に関する犯罪報道等において実名で報道されないという少年法 61 条により保護されている法的利益、すなわち、少年の名誉、プライバシー等の人格権は、憲法 13 条に定める個人の尊厳と人格の尊重の原理に基づくものである。……中略……

(二) さらに、罪を問われる少年については、成長の途上にあつて可塑性に富み、教育可能性が大きいために、個別的処遇によって、その人間的成長を保障しようとする理念（少年法 1 条「健全育成の理念」）のもとに、将来の更生を援助促進するため、社会の偏見、差別から保護し（少年審判の非公開、非公表原則）、その名誉やプライバシーを特に手厚く保護される権利が認められている。……中略……

(三) ……少年のプライバシーに関する権利は、基本的人権の一つとして、わが国を含めた国際規範において、既に確立された権利である。

少年法 61 条も、右の国際規範に沿うものであり、少年法 1 条の健全育成とそのため個別処遇の基本理念に基づき少年の更生、人格の成長の権利を保障するため、その名誉やプライバシーに関する権利を保障する目的のもとに規定されているのである。すなわち、少年には、名誉やプライバシーを特に保護される権利が認められているのであり、その基本的人権を保障する一環として、その権利を守る目的で少年法 61 条の規定が存在するのである。

(四) 右のような少年法 61 条の規定の目的に照らせば、同条に違反する報道記事は、公益目的及び真実性が証明されただけでは違法性が阻却されず、免責されるためには、少年のプライバシー等の権利を守る利益よりも明らかに優先する社会的利益があるという特別の事情が存在することが必要である。

つまり、この主張は、まず少年法 61 条の規定の根拠が、憲法 13 条に規定されている少年の人

6 子どもの人権と少年法に関する特別委員会・子どもの権利に関する委員会編『少年事件報道と子どもの成長発達権 —— 少年の実名・推知報道を考える』現代人文社、2002 年参照。

7 名古屋高判平 12・6・29 (判時 1736 号 35 頁)。

長良川リンチ殺人事件とは、1994 (平成 6) 年に大阪、愛知、岐阜の三府県で発生した少年のグループによるリンチ殺人事件の一つで、この一連の事件の主犯格三人が長良川の河川敷で、二人の男性を鉄パイプなどで執拗に暴行した上で殺害した事件である。この事件の裁判が名古屋地方裁判所で係属中に、1997 (平成 9) 年 7 月 31 日発売の『週刊文春』は、この裁判の被告等について、仮名を用いて、法廷の様子、犯行の態様、経歴や交友関係等を記載した。長良川リンチ殺人事件報道訴訟は、殺人、強盗殺人、死体遺棄等の四つの事件で起訴された主犯格三人のうちの一人が、『週刊文春』を相手取って、少年法 61 条の禁止する推知報道にあたる記事によって、名誉を毀損され、プライバシーを侵害されたとして提起した訴訟である。

格権である、とする。その理由として、少年法はその1条で「この法律は、少年の健全な育成を期し、非行のある少年に対して性格の矯正及び環境の調整に関する保護処分を行うとともに、少年及び少年の福祉を害する成人の刑事事件について特別の措置を講ずることを目的とする」としており、少年の健全な育成のために、可塑性と教育可能性に富んだ少年を個別処遇により、成長発達させることを保障している、とする。そのためには、罪に問われている少年に対しては、その将来の更生の援助促進を目的として、社会の偏見等から保護するため、特に手厚く保護される権利が認められている、という事である。それを具体的に規定したものが少年法の61条であるから、この規定は基本的人権を守るためのものである。それゆえ、ただ単に表現の自由を理由に侵害することは許されず、少年の人格権に優先する何か特別な法益が存在することを証明する必要がある、という事である。

この主張を受けて、第2審判決でも少年法61条を以下のように位置づけている。

……過ちを犯した少年が、自己の非行を反省し、他の者の人権及び基本的自由を尊重する規範意識を涵養するため、更生の道を進み、社会復帰を果たすことは、このような権利の具体的行使であるとともにその責務であるが、大人（成年者）及び社会には、少年が非行を克服し、社会に復帰し及び社会において建設的な役割を担うことが促進されるようにするため、環境の整備を初めとする適切な援助をすることが期待、要請されているのである。

(3) 少年事件の加害者を特定する犯罪報道が、それによる社会的偏見により少年のその後における更生の妨げとなること（ラベリングの弊害）は見やすい道理であるから、……報道が少年の地域社会での更生の妨げになるラベリングの弊害を避けるよう努めるべきは当然であり、そこで、少年法61条は、実名（実名が表示されていなくても、報道内容等から人物を特定できる場合を含む。）等の推知報道を禁止したものと考えらるべきである。

(4) 少年法61条は、右のような理解の下に、報道の規制により、成長発達過程にあり、健全に成長するためにより配慮した取扱いを受けるといふ基本的人権を保護し、併せて、少年の名誉権、プライバシーの権利の保護を図っているものと解するのが相当である。

つまり、先の主張を肯定し、過ちを犯した少年に対しては、積極的に社会復帰のための支援をする責務が、大人達に求められる、とするのである。そうであるとするならば、犯罪報道が、社会的偏見を広めて、過ちを犯した少年の社会復帰を妨げることは、明白なことだから、少年法61条が、その対策のために置かれていると考えらるべきである、と解釈するのである。そうすると、過ちを犯した成長発達過程にある少年に対して、報道を規制することにより、健全な成長に、より配慮した取扱いを受けるといふ少年の基本的人権を保護する必要がある、とする。そしてそのために少年法61条はある、とするのである。

以上のような少年の基本的人権が「成長発達権」の具体的な内容であり、少年法61条の位置づけである。

しかし「成長発達権」に否定的な解釈も存在する。「堺通り魔殺人事件名誉毀損訴訟」の第2審⁸では、以下のように判断している。

……少年法 61 条が、新聞紙その他の出版物の発行者に対して実名報道等を禁じていることによって、その報道の対象となる当該少年については社会生活上特別保護されるべき事情がある場合に当たることになるといえるにしても、そもそも同条は、右のとおり公益目的や刑事政策的配慮に根拠を置く規定なのであるから、同条が少年時に罪を犯した少年に対し実名で報道されない権利を付与していると解することはできないし、仮に実名で報道されない権利を付与しているものと解する余地があるとしても、少年法がその違反者に対して何らの罰則も規定していないことにもかんがみると、表現の自由との関係において、同条が当然に優先するものと解することもできない。

つまり「成長発達権」というような基本的人権が少年に保障されているということに否定的であり、もしそのような権利が保障されているとしても、当然のように、表現の自由を理由に侵害することは許されず、少年の人格権に優先する何か特別な法益が存在することを証明する必要がある、という事にはならない、としているのである。それどころか、この判決では、61 条に罰則規定がないことを考えれば、むしろ、表現の自由を規制してまでも少年の人格権を優先しなければならない特別な法益の方こそ証明されるべき、という事になる。

少年の健全な育成は、社会にとっても必要なことであるから、「成長発達権」の考え方には評価すべき点も少なくない。しかし「成長発達権」を基本的人権の一つと考えると、その根拠が憲法のどの規定であるかが問題になる。例えば憲法 13 条の幸福追求権を根拠とするならば、少年は、公共の福祉に反しない限り、個人として自由に成長する権利を持つ、という事になる。しかしそうすると、自由権的基本権という事になり、少年法の理念と矛盾することになる。少年法の「健全な育成」は、教育基本法等と通じる国の政策に沿ったものであって、他人の迷惑にならない限り放っておいて勝手に成長させる、というようなものではない。また、憲法 25 条の生存権や 26 条の教育を受ける権利を根拠とする、という事も考えられる。しかしこの場合は、社会権的基本権という事になり、少年は少年法上の保護処分を請求する権利がある、という事になる。すると少年は、どのような凶悪な罪を犯そうとも、保護処分を請求できることになり、「死刑、懲役又は禁錮にあたる罪の事件について、調査の結果、その罪責及び情状に照らして刑事処分を相当と認めるときは、決定をもって、これを管轄地方裁判所に対応する検察庁の検察官に送致しなければならない」という少年法 20 条 1 項の規定が、違憲となりかねず、この場合も少年法と矛盾する。

少年法 61 条は、少年法の理念に基づいて、罪に問われた少年の更生の障害となる少年犯罪報道

8 大阪高判平 12・2・29 (判時 1710 号 121 頁)。

堺通り魔殺人事件とは、1998 (平成 10) 年 1 月、大阪府堺市の路上で上半身裸になった当時 19 歳の無職男性が、女子高校生や路上で幼稚園の送迎バスを待っていた女児と母親の背中を刺し、女児は死亡、女子高生と母親は重傷を負った事件で、男性は堺南署に現行犯逮捕された。男性はシンナー中毒で、事件当日も吸引して幻覚状態に陥っていた。同年 2 月 18 日発売の『新潮 45』3 月号は、少年の生い立ちから犯行に至る経緯、家族関係に加え、中学校卒業時の顔写真並びに実名を掲載した。堺通り魔殺人事件名誉毀損訴訟は、少年側が、同誌を発行した新潮社、同誌編集長、記事執筆者に対して、プライバシー権、氏名肖像権、名誉権等の人格権ないし実名で報道されない権利の侵害で提起した訴訟である。

を規制しようとするものである。その目的自体は、必ずしも否定されるべきものではない。しかし、憲法を根拠に、少年法 61 条を「成長発達権」という基本的人権の保障のための規定とする法解釈は、憲法 21 条によって、その意義を失わされないようにしようという意図から出てきたものである。国の政策に沿って少年に「健全な育成」をさせようとする法律に、他人の迷惑にならない限り自由にして良い、という自由権的基本権を根拠とした解釈を加えるのは無理がある。また、少年法上の保護処分を社会権的基本権としてしまうと、凶悪な犯罪者であっても、少年であれば保護処分が請求できることになってしまう。どちらの解釈も、かえって少年法と矛盾してしまう、という問題を抱えているのである。

3. 「共通善」の倫理学

「成長発達権」の考え方は、倫理規定である少年法 61 条の基盤を権利に置こう、という考え方である。つまり「権利の倫理学」の考え方である。ジャーナリズム倫理学において、そのような権利を中心とした倫理学に批判的なのが、クリスチャンズ⁹である。

クリスチャンズによれば、個人の権利の政治学においては、公正に自らの達成目標を追求することができる過程が、「共通善」の概念を上回る優先権を持つ。そのような優先権は、我々個々人のアイデンティティが、歴史や文化から分離して確立されうる、ということを前提としてのみ認められうる。しかし、我々人間のアイデンティティは、善の社会的な概念の中で構築されるのだから、我々は個人の権利を政治的秩序の礎石にはできない¹⁰。このように、クリスチャンズはコミュニタリアンの立場から、公正としての正義に基づく個人の権利が、「共通善」に優先することを否定する。なぜならば、クリスチャンズによれば、個々の人間のアイデンティティというものは、自らを取り巻く歴史や文化等の中から、確立されていくものであるが、「共通善」もまた歴史や文化等の中で確立していくものである。要するに、個々人のアイデンティティの確立よりも先に、個々人の権利が確立するということは考えられないから、個人の権利が「共通善」に優先するということは考えられない、ということである。

クリスチャンズは、ジョン・ロールズが『正義論¹¹』で主張したような、社会制度における、個人的な選好から完全に分離した、平等な自由の権利のための制約としての正義を否定する。ロールズによれば、自我が達成目標を選択するのであって、あらかじめ達成目標が設定されているのではなく、まず自我が存在し、その自我が数多くのものの中から目的を選択するのであるが、クリスチャンズは逆である。我々のアイデンティティというものは、どこからともなく降って湧いてくるものではない。各自が生まれたコミュニティにおいて形成されるのである。そして、そのコミュニティには、独自の歴史や文化がある。我々は、自らが生まれ育ったコミュニティの歴史

9 言うまでもなく、コミュニタリアンの立場から、権利を中心としたリベラリズムを批判している者としては、今日では、まずマイケル・J・サンデルがあげられるだろう。Sandel, Michael J. (1998), *Liberalism and the Limits of Justice. Second Edition*, Cambridge: Cambridge University Press 参照。しかし本論では、ジャーナリズム倫理学の世界的権威で、コミュニタリアンの立場を取る、クリスチャンズの考え方を中心に考察する。管見によれば、プライバシー侵害等が関わる犯罪報道等と表現の自由の問題を法学ではなく倫理学の対象とするべき、という立場をとる数少ない研究者だからである。

10 Christians, Clifford (2006), "The Case for Communitarian Ethics," in Land, Mitchell & Hornaday, Bill W. (eds.) (2006), *Contemporary Media Ethics*, Spokane: Marquette Books, pp. 61-62.

11 Rawls, John (1971=2010), *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press. 邦訳: ジョン・ロールズ (川本隆史・福岡聡・神島裕子訳) 『正義論 改訂版』紀伊國屋書店、2010 年。

や文化を前提としたアイデンティティを確立する。自我が、このコミュニティを前提としたアイデンティティと切り離されることはない。一方、ロールズが達成目標と位置づけるような善も、コミュニティの歴史や文化を前提として形作られる。したがって、自我と達成目標としての善は不可分のもの、とするのである。

クリスチャンズは、何が保護すべき価値であるかは、人間のアイデンティティや利害といったものの枠組みとなる、特定の社会状況の中でのみ確かめることができる、と考える。クリスチャンズによれば、我々の個性は、どこからともなく形づくられるのではない。我々は、価値や意味が前提とされ、それらの交渉が行われる、社会文化的な世界の中に生まれるのである。社会システムとしてのコミュニティは、その居住者よりも先から存在し、その居住者が去った後も持続する。それゆえ、道徳的に適切な行為はコミュニティに向けたものである。もし我々の自由が他者の繁栄の助けとなっていなかったならば、我々自身の福祉は否定されるのである。我々の達成感とは、決して孤立して到達できるものではなく、人間の結びつきを通じてのみ到達できるものである、と彼は考えるのである¹²。

このようなコミュニタリアンの世界観は、集団主義や全体主義とみられがちであるが、クリスチャンズによれば、コミュニタリアニズムの基盤は相互関係である。クリスチャンズのいう相互関係とは、自己のためばかりでなく、自己が存在するために他者の価値をも容認するもので、自己実現の追求を目的とする個々人の社会契約とは質を異にする。社会における関係の中において個人を捉えるのであって、焦点となるのは個々人でもなければ、コミュニティでもなく、コミュニティにおける個人間の相互関係である¹³。

クリスチャンズによれば、我々が、価値や意味が前提とされ、それらの交渉が行われる、社会文化的な世界の中に生まれる以上、自我と善は不可分のものである。個々人に自由で平等な権利を保証するだけでは、価値としての善の衝突を避けることはできない。そこで「共通善」の追求が必要となる。つまり、コミュニタリアニズムの倫理学は、「共通善」の倫理学と位置づけることができるのである。

4. 少年犯罪報道と「共通善」の倫理学

クリスチャンズの「共通善」の倫理学という視点からみた場合、少年犯罪報道は法解釈的な「権利」の問題として考えるのではなく、倫理的な善の問題として考えるべき、という事になる。

その理由として以下の3点が考えられる。

第1に、犯罪報道が「公共の利害」に関わるかどうかの判断は、「共通善」を基準として倫理的に判断されるべきであるということである。

刑法 230 条の 2 の 2 項で「公訴が提起されるに至っていない人の犯罪行為に関する事実は、公共の利害に関する事実とみなす」とされており、犯罪報道が人格権侵害等を免責される理由は、それが「公共の利害」に関わるものだから、とされている。このように、日本の基本的人権に関

12 Christians, Clifford (2006), op.cit., p. 62.

13 Christians, Clifford G., Ferré, John P. & Fackler, P. Mark (1993), *Good News: Social Ethics & the Press*, New York: Oxford University Press, p. 73.

わる規定には、「公共の利害」や「公共の福祉」という文言が、その侵害等の基準として使われている。

そうした基準の基本となっている規定が、憲法 12 条の「この憲法が国民に保障する自由及び権利は、国民の不断の努力によって、これを保持しなければならない。又、国民は、これを濫用してはならないのであって、常に公共の福祉のためにこれを利用する責任を負う」という規定である。この規定の「公共の福祉」は“Public Welfare”と英訳される。しかし、この日本国憲法の所謂マッカーサー草案では、12 条にあたる規定である同草案 11 条で「この憲法の宣明する自由、権利、および機会、国民の不断の警戒によって保持されるとともに、国民の側においてもその濫用を防止し、常に公共の福祉のためにこれを利用する義務を抱合するものである¹⁴」と規定されていた。現行憲法と同様に「公共の福祉」という文言が使われている。しかし原語は、“Common Good”すなわち「共通善」となっている。日本国憲法の「公共の福祉」は元をたどれば、「共通善」と同義だったのである。つまりある犯罪報道が「公共の利害」に関わるかどうかの判断は、「権利」が基準になるのではなく「共通善」が基準になるということであり、法解釈的な検討ではなく、倫理学的な検討が必要となる、という事である。

第 2 に、「成長発達権」につながる少年法の理念の「少年の健全な育成」とは何かを考える場合、やはり中心となるのは「共通善」を基準とした倫理学的な検討ではないか、という事である。

既述の通り、少年法は、その基本的な目的を「少年の健全な育成」とする。しかし少年法は、1 条以外に法の目的等の記述がない。そこで、なぜ「少年の健全な育成」を目的にするのかの意味を考える上では、類似した規定も参照する必要がある。児童福祉法 1 条 1 項は、「すべて国民は、児童が心身ともに健やかに生まれ、且つ、育成されるよう努めなければならない」としており、さらに 2 条は、「国及び地方公共団体は、児童の保護者とともに、児童を心身ともに健やかに育成する責任を負う」としている。これをうけて 3 条は、「前二条に規定するところは、児童の福祉を保障するための原理である」と規定している。少年法の「健全な育成」も、児童福祉法の「健やかに育成」も、同義であろうから、少年の「健全な育成」とは、少年の「福祉を保障するための原理」である、と考えられる。ではなぜ少年の「健全な育成」によって、少年の「福祉」を目指さなければならないのか。

教育基本法 1 条は、「教育は、人格の完成を目指し、平和で民主的な国家及び社会の形成者として必要な資質を備えた心身ともに健康な国民の育成を期して行われなければならない」と規定している。教育基本法の「心身ともに健康な国民の育成」と少年法の「健全な育成」は同義であろう。教育基本法は、「平和で民主的な国家及び社会の形成者」と「心身ともに健康な国民」を同等に扱っている。その点を考え合わせると、少年法の「健全な育成」による「福祉」とは、ある一人の少年の幸福という意味ではない。「公共の福祉」と両立するような幸福であると考えべきである。少年の非行は、このような「福祉」が損なわれる原因となるから、少年法上の保護処分が必要なのである。つまり、保護処分によって保護される少年の利益とは、社会的な利益と両立す

14 マッカーサー草案の 11 条の原文は以下の通りである。

Article XI.

The freedoms, rights and opportunities enunciated by this Constitution are maintained by the eternal vigilance of the people and involve an obligation on the part of the people to prevent their abuse and to employ them always for the common good.

邦訳：渡邊鏡藏訳『占領軍総司令官マッカーサー元帥の英文日本国憲法原案』1950 年、9 頁。

る利益という事であって、「成長発達権」というような個人の「権利」として考えるべきものではなく、「共通善」として捉えられるべきものである。

つまり「少年の健全な育成」とは何かの判断は、「権利」が基準になるのではなく「共通善」が基準になるということであり、法解釈的な検討ではなく、倫理的な検討が必要となる、という事である。

第3に、表現の自由と少年法の理念が対立する事例自体が、「共通善」を基準とした倫理的な検討を必要とする事例ではないのか、という事である。

憲法21条は、表現の自由を保障している。それに対して少年法61条は、少年犯罪の容疑者等を推知することができるような報道を禁止している。憲法で表現の自由を保障している以上、少年法61条で報道が規制されるのは、かなり例外的な場合となるはずである。61条に罰則がないことからみても、そのことは明白である。しかし、少年法の理念から考えた時、たとえ憲法解釈上は、表現の自由が優先されるとしても、報道を差し控えるべき時はあるように思われる。例えば、社会的に注目を集めた事件の犯人であっても、まだ十分に更生の余地があると判断された場合、そこで必要な観点は、表現の自由と少年法の理念とどちらが優越するかとか、その事件にどれだけニュースとしての訴求力があるのか、というような点だけで良いのだろうか。該当する少年の更生を考えることがどれだけ「共通善」にかなうか、というような点も必要なのではないだろうか。表現の自由や知る権利は我々にとって多くの場合善であろう。しかし、おそらく社会的な利益としての少年保護というものも善である。だとすれば、どちらがどのような場合に優越し、「共通善」となるのかを考える必要があるのではないだろうか。つまり、そもそも表現の自由と少年犯罪報道という問題は、「権利」や法解釈の問題ではなく、「共通善」を中心とした倫理的な問題なのではないか、という事である¹⁵。

おわりに

少年法の理念は、「少年の健全な育成」である。その理念に沿って、少年法61条は「家庭裁判所の審判に付された少年又は少年のとき犯した罪により公訴を提起された者については、……当該事件の本人であることを推知することができるような」報道を禁止している。しかし憲法21条の表現の自由を尊重する趣旨から、罰則規定がないため、少年法61条は倫理規定となっている。

そのため、実際に少年犯罪報道を实名にするか匿名にするか等の判断は、報道機関の自主性に任せられている。そこで非常に凶悪であったり、世間の注目を集めたりする少年犯罪が起これると、なぜ報道するかの理由が不明確になり、周囲の雰囲気によって左右されてしまう場合が出てくる。少年法の理念を重要視する立場を取ると、このような状況は望ましいものではない。

そこで、表現の自由という基本的人権に対抗できる法的概念としての「成長発達権」、すなわち名古屋高等裁判所によれば「罪を問われた少年については、個別的処遇によって、その人間的成長を保障しようとする理念（少年法1条「健全育成の理念」）のもとに、将来の更生を援助促進するため、社会の偏見、差別から保護し、さらに、環境の不十分性やその他の条件の不充足等か

15 当然ジャーナリズムの現場に対応するような、より具体的な「共通善」の判断基準が必要となるが、そうしたものを確立するためには、詳細な事例研究の積み重ねが必要である。稿を改めて検討したいと考えている。

ら誤った失敗に陥った状況から抜け出すため、自己の問題状況を克服し、新たに成長発達の道を進むことを保障し、さらに、少年が社会に復帰し及び社会において建設的な役割を担うことが促進されるように配慮した方法により取り扱われる」権利というものが、主張されるようになった。この権利は、過ちを犯した少年に対して積極的に社会復帰のための支援をする責務が大人達に求められる、ということ为前提とした権利である。そうであるとするならば、犯罪報道が、社会的偏見を広めて過ちを犯した少年の社会復帰を妨げることは、明白なことだから、少年法 61 条がその対策のために置かれていると考えるべきである、と解釈するのである。そうすると、成長発達過程にある過ちを犯した少年に対して、報道の規制により、健全に成長するために、より配慮した取扱いを受けるといふ基本的人権を保護する必要がある、そのために少年法 61 条はある、とするのである。

しかし「成長発達権」を基本的人権とする法解釈は、少年法 61 条が少年犯罪報道を規制しても憲法 21 条に反する違憲の規定、という事にならないように、憲法的根拠をもたせようという意図から出てきた、という背景がある。当然のことながら、表現の自由を重視する立場からは異論が唱えられる。

何よりも、「成長発達権」の考え方は、倫理規定である少年法 61 条の基盤を権利に置こうという考え方である。換言すれば、「成長発達権」と「表現の自由」のどちらの基本的人権を優先させるのが善であるかを考える、「権利の倫理学」である。権利を中心とした倫理学に対しては、クリスチャンズのような批判的な考え方も存在する。

「成長発達権」は基本的人権にはなじまない。むしろ「共通善」の問題として考えるべきである。少年の健全な育成とは「成長発達権」というような形で、個人が権利として要求するものではなく、来るべき将来のコミュニティを担う存在を育成するという意味で、コミュニティの成員が「共通善」として求めていくべきものではないだろうか。

そういう意味で、少年犯罪報道の問題は、法解釈的な問題ではなく、倫理的な問題なのである。故に報道に関係したものであるから、ジャーナリストの職業倫理の問題となるのである。

ジャーナリストは、少年犯罪報道の問題に関して、表現の自由対「成長発達権」という立場を取るべきではない。また少年法の理念を実現するために、「成長発達権」という基本的人権によって、個人の権利の請求という形式をとるのも、適切であるとは思えない。少年法の理念を考えれば、ジャーナリストは、「共通善」を追求する立場から報道の仕方を判断すべきである。つまりジャーナリストは、「成長発達権」の考え方をよく理解した上で、それを表現の自由の対立概念として扱うのではなく、双方とも「共通善」のためのものとして考え、どちらを優先した方が「共通善」にかなうかを判断して、実名報道するか否かを決定し、場合によっては、その判断をコミュニティ

の成員の熟議に委ねることが求められるのである¹⁶。

また、以上のようなことが求められることこそが、ジャーナリストが専門知を必要とする専門職と位置づけられる証拠と、言えるのではないだろうか。換言するならば、少年法 61 条という規定の存在は、ジャーナリストが、「成長発達権」の考え方をよく理解した上で、表現の自由の対立概念として扱うのではなく、双方とも「共通善」のためのものとして考え、どちらを優先した方が「共通善」にかなうかを判断するための知識を必要とする専門職であるべき、ということを証明している、と言えるのではないだろうか。

* 本論は「科学研究費補助金 基盤研究 (B) 平成 25 年度～平成 27 年度 「新しい」専門職の職業倫理：理論と実践の架橋を目指す領域横断型研究」の成果の一部である。

16 1989 (平成元) 年の女子高生コンクリート詰め殺人事件は、アルバイトから帰宅途中の女子高生が、起訴された四人の少年のうちの一人の自宅に 1 カ月余り監禁され、暴行を受けて死亡したが、四人はその死体をドラム缶にコンクリート詰めにして東京湾に捨てた、というものである。当時、被害者が写真入りで報道されたにも関わらず、加害者の少年達は匿名報道だった点が批判された。そのため、少年法のありかたを議論するべきとする気運は、必ずしも低くなかった。そうした中で、『週刊文春』は「野獣に人権はない」として実名報道をした。しかし、その報道姿勢は、単に加害者の少年に社会的な制裁を加えようとしているかのようなものでしかなく、少年法 61 条について根本的に論じようというものではなかった。『週刊文春』は自らの主張のために表現の自由を行使したに過ぎず、「受託者」として読者をエンパワーしようという姿勢はみられなかった。「受託者」としての報道があれば、もっと違った結果になっていたのではないかと、筆者は考えている。この事件は、61 条の根本的な問題点を議論するきっかけになるべきものであった。ある問題が、有効な熟議になるかどうかは、ジャーナリストの姿勢が大きく関わってくるのである。なお、ジャーナリストの行為規範としての「受託者」に関しては、拙著『ジャーナリズム倫理学試論 —— ジャーナリストの行為規範の研究』南窓社、2010 年参照。

反政府テロとしての暗殺は道徳的に許容されるのか？

眞嶋俊造（北海道大学）

要旨

本稿の目的は、「テロは悪い」という前提のもと、「なぜ、どのような点でテロリズムが道徳的に正当化できないのか」と、「道徳的に許容できるテロリズムは存在しうるのか」という2つの問題について検討することである。本稿は3つの節に分かれている。まず、第1節では、テロリズムの定義を概観した上で、第1の問題にあたる「なぜ、どのような点でテロリズムが道徳的に正当化できないのか」について検討する。次に、第2節では、反政府テロリズムとしての暗殺が持つであろう(非)道徳性について検討する。最後に、第3節では、「道徳的に許容できるテロリズムは存在しうるのか」という問題を考えるにあたり、正戦論の枠組みを援用して、反政府テロとしての暗殺の道徳的許容(不)可能性について検討する。

Moral (Im)permissibility of Assassination as a Means of Anti-Regime Terrorism

Shunzo MAJIMA (Hokkaido University)

The purpose of this article is to examine the following two questions: one is, why, at what point terrorism cannot morally be justified; the other is, all kinds of acts of terrorism are morally impermissible under any circumstances. This paper is divided into three sections. In the first section, I examine the definition of terrorism and discuss the first question. In the second section, I examine (im)morality of assassination as a means of anti-government terrorism. In the third section, I explore the moral (im)permissibility of assassination by reference to the framework of just war theory in order to consider the second question. I conclude by arguing that there is no such morally justifiable assassination in reality although we can construct an ideal type of just assassination and argue moral permissibility of assassination at a theoretical level.

はじめに

「テロ(リズム)」と聞くと、私たちはどのようなことを思い浮かべるだろうか。年配の方なら、1970年に赤軍派によって起こされた「よど号ハイジャック事件」、1972年に連合赤軍によって起こされた「あさま山荘事件」、1970年代に日本赤軍によって起こされたハイジャック、外国公館占拠、テルアビブ・ロッド空港での小銃乱射といった一連の事件を思い出すかもしれない。また、

1995年に東京の地下鉄でサリンが撒かれたオウム真理教による「地下鉄サリン事件」を思い出した方もいるだろう。それらのテロリズムは国内外から多くの注目を集めた。

最も有名な海外におけるテロリズムの一例として、2001年9月11日に起こった「アメリカ同時多発テロ事件」を挙げることができる。この事件は、オサマ・ビン・ラディン率いるイスラム原理主義系の武装組織であったアル・カイダによって引き起こされた。アル・カイダのメンバーは、4機の旅客機をハイジャックし、そのうちの2機をニューヨークのマンハッタンにあった世界貿易センタービルのツインタワーに衝突させ、またもう1機をワシントン DC 郊外のバージニア州アーリントンにある国防総省に衝突させた。この事件では、ニューヨークだけで3000人近い犠牲者が出たとされる。

「ひとりにとってのテロリストは、もうひとりにとっての「自由の戦士」である」という言葉がある。さて、私たちはこの言葉をどのように捉えるだろうか。もしこの言葉に一抹の真理があるとしても、この言葉は極端な相対主義に基づく、倫理または倫理学への懐疑を代表していると言えるかもしれない。とはいえ、さしあたってのところ、一般的にテロリズムは道徳的に正当化できない暴力行為であるといえよう。しかし、本稿では、「テロは悪い」だけで片づけず、「なぜ、どのような点でテロリズムが道徳的に正当化できないのか」と、「道徳的に許容できるテロリズムは存在しうるのか」という2つの問題について検討する。その理由は、戦争や拷問といった一般的に悪とされる暴力について、ある特定の状況下にあるものや何らかの条件を満たすものは道徳的に許容されるという議論があること、またその議論がある程度の説得性を持つと考えられることにある。さらに、テロリズムもまた暴力の一形態である以上、戦争や拷問といった他の暴力と同じく、その(非)道徳性について検討する意義があると考えられる。

本稿は3つの節に分かれている。まず第1節では、テロリズムの定義を概観した上で、第1の問題にあたる「なぜ、どのような点でテロリズムが道徳的に正当化できないのか」という問題を検討する。次に、第2節では、反政府テロリズムとしての暗殺が持つであろう(非)道徳性について検討する。最後に、第3節では、「道徳的に許容できるテロリズムは存在しうるのか」という問いを考えるにあたり、正戦論の枠組みを援用して、反政府テロとしての暗殺の道徳的許容(不)可能性について探求する。

1. 「テロ」の定義と倫理的問題

テロリズムが倫理的に悪いか否かについて考えるにあたっては、まずどのような行為がテロリズムに該当するかを検討する必要がある。いまのところ、国際的に合意された唯一の定義は存在しないが、個々の国や地域ではそれぞれの定義が存在する。例えば、イギリスのテロリズム法(2000年)を要約すると以下のようなになる。すなわち、テロリズムとは、「人や財産に危害を与える行動や脅迫を用いて、政治的、宗教的、イデオロギー的な目的を促進するために、政府に影響を与えたり、また人々に恐怖を与えたりすること」である¹。ここで重要な点は、テロリズムによる直接の被害者だけではなく、その被害者と同じような属性(例えば、国籍、宗教、民族、イデ

1 Terrorism Act 2000 (UK), Part I, Article 1. http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2000/11/pdfs/ukpga_20000011_en.pdf (最終アクセス日、2013年8月14日)。

オロギー、社会階層、性別など)を持つという理由でテロリストにより「敵」とみなされた他の不特定多数の人々にまで恐怖を与えるという点である。具体的なテロの手段や方法として、兵器や武器の使用による殺傷行為、財産破壊、暗殺、誘拐、人質、拷問、虐待、核兵器・生物兵器・化学兵器・放射性兵器といった大量破壊兵器の使用、航空機や船舶などのハイジャック、環境破壊などが挙げられる。

テロリズムもまた、戦争と同じように暴力、つまり、「相手の同意なく、その相手を害することを意図した強制力の行使」である。それでは、テロリズムは他の暴力と比べて何が違うのだろうか。まず、戦争とは、「ある政治的な目的を達成するための手段として、政治共同体によって正当化され、またそれによってなされる集団的行為であり、状況によっては相手を死に至らしめることもいとわず、また相手の意思にかかわらず、武器という手段を用いた物理的強制力の行使」と定義できるだろう。すると、一見するとこの戦争の定義はテロリズムにもあてはまりそうである。

しかし、おそらく、戦争とテロリズムとの決定的な違いは、チャールズ・タウンゼントが指摘するように、戦争には戦闘があるが、テロリズムには戦闘が伴わない点にあるだろう。タウンゼントは次のように続けている。

テロリストは、標的にしたものが自己防衛を行うことを妨げる（さらには不可能にする）方法で攻撃する。しかも、一般の人は、テロリズムが選択的ではなく無差別的に攻撃するその姿勢に印象づけられる。市場、店、バーの無差別爆破は、戦争法からみれば侮辱的な違反であり、道義的な区別——交戦者と中立者、戦闘員と非戦闘員、正当な標的と正当でない標的——を意に介さない姿勢である。²

また、マイケル・ウォルツァーによると、「テロリズムに固有の悪性」は、「無辜の民を殺傷するだけではなく、恐怖を日常生活に浸透させ、私生活を侵害し、公共空間を不安定に陥れ、警戒心を絶え間なく強制する」点にある³。どうやらテロリズムは、戦争と比べると、社会や人々の脆弱性——弱い立場にあること——につけこんで、その弱みを戦闘という手段を用いずに最大限に利用し、人々に恐怖心を抱かせる点に特徴があると言える。

おそらく、私たちが最も卑劣であり、道徳的に不快であり、また道徳的嫌悪を抱くようなテロリズムの一例として、アフガニスタンの武装勢力タリバンによる、「ナイト・レター」を挙げることができる。タリバンは、イスラム原理主義を精神的支柱とし、その原則に基づいて行動する。1997年にはアフガニスタンの政権を掌握したが、アル・カイダとの関係を持っているという疑惑のもと、アメリカ軍の攻撃にさらされ、2003年には政権を追われた。タリバンは厳格なイスラム原理主義を人々に強い、女性の教育や外出さえ禁止した。政権を追われた後も、タリバンは支配地域において女性に対するテロリズムを行っている。その例が、「ナイト・レター」である。「ナイト・レター」とは一種の脅迫文であり、夜のうちに届けられていることからその名前が付いた。女性の社会進出どころか外出さえ禁じるタリバンにとって、働く女性は「非イスラム的」な象徴と映る。次に、典型的な「ナイト・レター」を引用してみよう。

2 チャールズ・タウンゼント『テロリズム』岩波書店、2003年、8-9頁。

3 マイケル・ウォルツァー『戦争を論ずる——正戦のモラル・リアリティ』風行社、2008年、81-82頁。

お前は政府のために働いている。我々タリバンは、政府のために働くことをやめるようお前に警告する。さもなければお前の生命を奪う。我々は、今までどの女どももされたことがないようなひどい方法でお前を殺すだろう。それは、お前のように働いている女どもにとって、いい勉強になるだろう。お前が受け取っている金は「ハラム〔イスラム教で禁じられているものごと〕」であり、異教徒からのものだ。さあ、どうするかを選択するのはお前自身だ。⁴

この「ナイト・レター」はただの脅しではないことが多く、実際に「ナイト・レター」を受け取った本人が銃撃され負傷したり、また本人の家族が殺されたりした事例もある。そして、「ナイト・レター」の脅迫に屈服し、仕事を辞めるアフガニスタンの女性も少なくない。さらに、「ナイト・レター」は、本人のみではなく、アフガニスタンで働く女性全てに対する脅迫であり、恐怖を抱かせる。いいかえれば、単なる人権の蹂躪ではなく、人間性や人格の完全な否定であり、究極的な抑圧の一形態である。この点において、「ナイト・レター」はまさに支配のためのテロリズムの道徳的醜悪性を体現しているのだ。これまで見てきたことより、一般的にテロリズムの悪は、テロリズムの標的となる対象のみならず無辜の人々に危害を与えるだけではなく、社会や人々の脆弱性につけ込み、人々を脅し、恐怖を抱かせる点にあると言える。

テロリズムを考える上で注意すべき点がある。それは、政府や政府機関といった公権力によるテロリズムの定義では、時として、政府に敵対する勢力が用いる不正な暴力としての「反政府テロリズム」を強調するあまり、「国家による自国民へのテロリズム」という概念が欠落していることである。もともとテロの語源はフランス革命期の恐怖政治からきており、この時のテロという言葉は「政府によるテロリズム」を指していた。興味深いことに、私たちが思いつく「国家テロリズム」には、ナチス・ドイツのホロコースト、クメール・ルージュ政権下のカンボジアでの強制移住と虐殺が含まれる。このような大規模かつ組織的な国家テロが道徳的に許容できないことは明らかである。政府は自国の人々を保護する義務があり、その国の人々は政府によって保護される権利を持つ。このような権利と義務の関係を前提として、私たちは政府に統治を信託しているのである。しかし、その政府が、私たちの信託に背き、私たちを迫害したり、私たちに危害を与えたりするのであれば、それは政府と私たちの根源的な契約を履行していないことになる。それでもなお、私たちは、そのような政府による統治行為を「正しい」と呼ぶことができるのだろうか。国家の根源的な存在理由、つまり、国家はその領域内の人々を保護するために存在するということから考えると、保護されるべき人々に対するテロリズムはいかなる方法や手段であったとしても、道徳的に正当化することはできないだろう。

2. 反政府テロリズムとしての暗殺が持つであろう(非)道徳性

ここで問題が浮かび上がる。そもそも、道徳的に許されるような「反政府テロリズム」は存在

4 Patrick Cockburn, 'Leave your job or we will cut your head off your body...', *Independent*, 17 June 2010, <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/leave-your-job-or-we-will-cut-your-head-off-your-body-2028706.html> (accessed on 12 July 2012).

するのだろうか。興味深いことに、ウォルツァーは、政治共同体が深刻かつ差し迫った破滅の危機にさらされている状況を「最高度緊急事態」と呼び、そのような状況としての虐殺のような抑圧に対抗する手段としてのテロリズムは正当化されるかもしれないと論じている。ウォルツァーは正戦論の原則をほのめかしながら、次のように続ける。「政治的・物理的殲滅の切迫する脅威に対抗するためであるなら、それが何らかの成功見込みを持つとして、極限手段も弁護することができる⁵」。しかし、ウォルツァーは、テロリズムの道徳的な正当化可能性について用心深い議論を続けている。「ただし、この種の脅威は、近年のテロ活動のどのケースにおいても存在してこなかった。テロリズムはこれまで、破滅を避けるための一手段ではなく政治的成功を得るための一手段であったのである⁶」。

ウォルツァーが想定するような道徳的に正当可能なテロリズムはこれまで実際に行われてこなかったが、それは理念としての「道徳的に正当な反政府テロリズム」が存在しないということを目指すも意味しない。それでは、理念としての「道徳的に正当な反政府テロリズム」があるとするならば、それはいったいどのようなものだろうか。このことについて考えてみよう。

「道徳的に正当な反政府テロリズム」という問題を探るための一つの方法として、正戦論を援用することが思い浮かぶ。しかし、既に見たようにテロリズムの方法や手段は多岐にわたり、全てを同じものとして論じることは難しい。その理由は、ある種のテロリズムの方法や手段は、それ自体が検討するまでもないような（ほぼ）自明の悪とみなすことができる点にある。例えば、そのような自明の悪として、数多くの民間人死傷者を発生させるような無差別テロや、テロリズムの目的とは無関係な無抵抗の民間人を標的にした殺傷行為を挙げることができるだろう。

しかし、一般的に暗殺は、多岐にわたるテロリズムの方法と手段の中でも、より少ない暴力、つまり、「非常に限定され統制された暴力」として用いることができる。典型的な暗殺のパターンとして、1人または小集団が、1人の標的を殺害することが想定できる。個々の暗殺が道徳的に許容されるかどうかは別の話になるが、歴史上の具体例として以下を挙げることができるだろう。

1865年 アメリカ合衆国大統領エイブラハム・リンカーン暗殺

1878年 内務卿大久保利通暗殺（「紀尾井坂の変」）

1909年 枢密院議長伊藤博文暗殺

1914年 オーストリア帝位継承者フランツ・ヨーゼフ大公暗殺（第一次世界大戦の引き金になる）

1963年 アメリカ合衆国大統領ジョン・F・ケネディ暗殺

1995年 イスラエル首相イツハク・ラビン暗殺

これらいずれもが戦時中に行われたものではないが、戦時または平時に関わりなく、一般的に暗殺は他のテロリズムの方法や手段と同じように計画性と急襲性に特徴づけられる。しかし、それらの中でも、暗殺は「非常に限定され統制された暴力」である限りにおいて、より悪の度合いが少ないものと考えられるかもしれない。タウンゼントは、「暗殺は最小の力で抑圧者を葬れるか

5 ウォルツァー、85頁。

6 同上。

ら、古典的な暴君殺害には一定の価値があった」と論じている⁷。

このタウンゼントの主張に対して、私たちは少なくとも2つの疑問を持つだろう。1つは歴史的事実に関する疑問であり、もう1つは価値と概念に関する疑問である。歴史的事実に関する疑問とは、「一定の価値があったとされる古典的な暴君暗殺の、歴史上の具体的な事例とは」という問いにまとめられる。残念ながらタウンゼントは歴史上の具体的な暗殺の事例には言及してないので、彼の主張が具体的にどの暗殺の事例を指しているのかわからない。また、穿って考えれば、タウンゼントはその主張の「証拠」になる事例を提示していないので、これは議論ではなく論証されていないただの「言いつ放し」でしかない。本稿は暗殺を歴史学的に検討することを目的していないので、これ以上において第1の疑問を扱うことはやめる。

むしろ、本稿の議論において重要なのは第2の疑問、つまり価値と概念に関する疑問である。第2の疑問は、「最小の力で抑圧者を葬れることにおける一定の価値とは」という問いにまとめることができる。ここで明らかなことは、タウンゼントは、暗殺という行為が「最小の力で抑圧者を葬れる」点に何らかの価値を見出しているということである。しかし、ここにおいてもタウンゼントは「価値」がどのようなものであるかについては明言していない。しかし、次のように解釈するならば、タウンゼントの言明を検討する意義がある。それは、「暗殺というのは暴力であり悪ではあるが、抑圧という悪を阻止するにあたって用いられる暴力（つまり悪）の度合いが最小化されるという点で、つまり「より少ない悪」である点において価値がある」という解釈である。この考えを敷衍すると、「暗殺の道徳的価値」と「道徳的に許容される暗殺の概念化」に議論の焦点が絞られることになる。無論、暗殺の形態や方法や手段も多様であるので、一概に暗殺全てが道徳的に許容できるという議論にはならない。すると、ある暗殺が、どのような事由で、どのような目的で、どのような状況で、どのような方法や手段で行われるのかによって私たちの道徳判断は変わってくるかもしれない。ここにおいて私たちは「反政府テロとしての暗殺で道徳的に許容されるものはあるのか」という問いを検討する意義を改めて確認することができる。

3. 反政府テロとしての暗殺の道徳的許容(不)可能性

—— 正戦論の枠組みを援用して

すでに第1節ではテロの倫理的問題について、また第2節では反政府テロとしての暗殺の倫理的問題について検討したが、これまでの議論から次のことが言えるだろう。すなわち、「反政府テロとしての暗殺で道徳的に許容されるものはあるのか」という問題について議論を展開することに意義があるということだ。

暗殺と同じ暴力である戦争の道徳性に関する議論では、正戦論が用いられることがある。また、正戦論の枠組みは、それを援用することで他の暴力の道徳性を検討するにあたって一定の有用性を持ち合わせていることが認められる⁸。以下においては、さしあたり、ある特定の人々や集団

7 タウンゼント、27頁。

8 米中央情報局(CIA)の諜報活動と秘密工作に関して正戦論の枠組みを援用した論文としては、次を参照。David L. Perry, *Partly Cloudy: Ethics in War, Espionage, Covert Action, and Interrogation*, Lanham, MD: Scarecrow Press, 2009, pp. 94-96. また、拷問に関して正戦論の枠組みを援用した論文としては、次を参照。「正しい拷問? —— 「正拷問論」構築に向けて」『応用倫理』第4号、北海道大学応用倫理研究教育センター、2010年、13-28頁。

への弾圧や迫害を行っている全体主義政権に向けられた、反政府武力闘争の一手段としての暗殺について、正戦論の枠組みを用いて検討する⁹。言い換えれば、正戦論における「正しい戦争」にならない、反政府テロリズムという武力闘争の一手段としての「正しい暗殺」の原則を構築することを試みる。

【暗殺をする際の正義】

・ 正当な事由：「暗殺には正当な事由がなければならない」

暗殺の正当な事由は、全体主義政権によって人々に向けられる絶望的なまでに過酷な圧政、大規模かつ残虐な迫害や人権の蹂躪、公権力による組織的な暴力が既に起きているか、またはその発生が深刻かつ差し迫っていることを前提とする。そのような状況を前提としたうえで、それらを阻止し、それらに苦しんでいる無辜の人々を防衛するという他者防衛を正当な事由として挙げることができる。もし、合法かつ正統な政治プロセスを通して政治体制を変革できるのであれば、その国の指導者を暗殺することは正当な事由ではない。その理由は、民主制を政治体制として採用している国においては、一般原則として公正で公平な政治プロセス（自由選挙やデモやスト、状況によるが市民的不服従など）を通して市民が政治に参加し、政治を変えていくことが可能だからだ。そのような政治的自由のみならず、その国の人々の生命や財産の自由が国家権力によって大規模かつ深刻な程度にまで奪われている状況にあってのみ、彼らを防衛することがその国の指導者の暗殺をする正当な事由になる。

・ 正統な権威：「暗殺は正当な権威を持つ機関によって、または正統な権威の下に行われなければならない」

暗殺そのものを一個人で実行することは可能であるが、その背景には抑圧されている人々の民意を反映していることが前提となる。一匹狼の暗殺者は、抑圧されている政治共同体またはそれを代表する公的な機関から事前に（明示か否かにかかわらず）暗殺を行うにあたっての正統な行為者として承認を受けていなければならない。その政治共同体やそれを代表する公的な機関が代表している（と主張する）民意の程度や規模は場合により様々であるが、民意を代表していることについて国際社会を含む利害関係者に対して説明を行うことは、正統な権威を主張する集団の責任である。

9 正戦論の枠組みは、「戦争を開始する際の正義 (jus ad bellum)」と「戦争における正義 (jus in bello)」に分けることができる。「戦争を開始する際の正義」には、①「正当な理由 (just cause) : 「戦争には正当な事由がなければならない」、②正統な機関 (legitimate/proper authority) : 「戦争は正統な機関によっておこなわれなければならない」、③正しい意図 (right intention) : 「戦争は正しい意図に基づいて行われなければならない」、④最終手段 (last resort) 「戦争は他の非軍事的手段が尽きたうえでの最終手段として行われなければならない」、⑤成功する見込み (reasonable prospect of success) : 「戦争には成功する見込みがなければならない」、⑥結果の比例性 (proportionality in ends) : 「戦争によってもたらされるよいことと悪いことは釣り合っていないなければならない」の6つがある。「戦争における正義」は、①区別 (distinction) : 「戦闘員と非戦闘員は区別され、後者には適切な保護がなされなければならない」、②手段の比例性 (proportionality in means) : 「戦闘によってもたらされるよいことと悪いことは釣り合っていないなければならない」の2つを挙げることができる。これら合計8つの原則の全てを満たしている戦争が「正しい戦争」とされる。しかし、8つの原則の1つでも満たさない場合には、その戦争は「不正な戦争」とされる。正戦論については、正戦論の原則については、次を参照。James Turner Johnson, *Morality and Contemporary Warfare*, New Haven, CT: Yale University Press, 1999, pp. 27-38.

・ 正しい意図：「暗殺には正しい意図がなければならない」

暗殺における正しい意図は、過酷な圧政、大規模かつ残虐な迫害や人権の蹂躪、公権力による組織的な暴力を阻止することによって、抑圧されている人々を解放し、彼らと国に平和をもたらすことである。ここで問題になるのは、不当な組織的暴力の停止や阻止という、短期的に暴力が存在しない状況としての最小主義的かつ消極的な平和を意図することが望まれるのか、またはそれ以上に、永続するような平和を構築していく長期的な取り組みまでも視野に入れた最大主義的かつ積極的な平和を意図することが見込まれるのかということである。暗殺における正しい意図は、少なくとも前者が必須条件となる。というのは、戦闘が繰り返される戦争という一連の出来事とは異なり、暗殺は一回性の行為である。つまり、暗殺を行うことと組織的暴力の停止または阻止という短期的平和を意図することの間には、より直接的な関係が見てとれる。しかし、暗殺において平和構築という長期的平和を意図することは、それらの関係が非常に密接とは言えないので、説得性を欠くことになりかねない。しかし、このことは、長期的平和について一切考慮する必要はないということの意味しない。むしろ、暗殺における正しい意図として、短期的な平和の意図は必須であるが、長期的な平和の意図は「あれば尚よい」というオプションとして考えるのが妥当である。逆に、後者だけを望むのであれば、それは無責任でしかない。

また、正しい意図にはもうひとつの論点がある。それは、暗殺には正しい意図だけが存在することが正当化要件となるのか、それとも正しい意図とともに他の意図が併存していても正当化要件となりうるのかという問題である。実際のところ、暗殺を行うにあたっては、他の意図も併存することがほとんどかもしれない。例えば、暗殺による政権転覆、政権奪取、個人的な恨みを晴らすことなど、他にも様々な「正しくない意図」があるだろう。ここからそれらの必ずしも「正しくない意図」が併存していても、正しい意図さえ存在していれば問題はないのだろうかとか疑義が生じる。この、「正しくない意図」の併存を認めるかどうかという点は、議論の分かれるところである。

・ 最終手段：「暗殺は最終手段でなければならない」

もし暗殺以外に他の非強制的または非暴力的手段があれば、まずはそれらの手段が試みられなければならない。それらすべてが失敗し、他に手段がなくなった場合に初めて暗殺が最終手段となる。たとえ暗殺が最も効果的であり効率的であったとしても、他の非強制的または非暴力的な手段が可能な限りにおいては、暗殺を行うことは許容されない。例えば、国民の自由や権利が制限された全体主義国家や権威主義国家にあっても、人々が非暴力デモに参加するために街に出ることがある。そのうちの多くが暴力を生み、彼らの流血に終わることもある。しかし、1789年のフランス革命、1956年のハンガリー動乱、1968年のプラハの春、1989年の東ドイツ、ハンガリー、ポーランド、チェコスロバキア、ルーマニアといった東欧諸国の民衆革命、2011年のチュニジアやエジプトでの民衆革命など、人々が街に出ることで政治体制が変革するという例は歴史に散見できる。それゆえ、非暴力的手段が試みられ、それが失敗したことが明らかになり、本当に暗殺以外の手段がない場合にのみ、「最終手段」の原則が満たされる。

・ 成功の見込み：「暗殺を行うにあたっては、成功の見込みがなければならない」

ここでいう成功の見込みとは、暗殺自体の成功の見込みではなく、「正しい意図」に示された、「過酷な圧政、大規模かつ残虐な迫害や人権の蹂躪、公権力による組織的な暴力を阻止すること」、「抑圧されている人々を解放し、彼らと国に平和をもたらすこと」に対する成功の見込みである。もしこれらの目標の達成に資しないと見える場合には、暗殺は行われるべきではない。この「成功の見込み」は、ある程度までその国の政治体制や国家の運営システムに依存するだろう。というのは、絶対的な権力を持った独裁者（例えば、ソ連におけるスターリン）が、政治のすべてにおいて裁量権を持っており、その個人のカリスマと恐怖政治によって国家統治が行われている場合、独裁者の暗殺成功によって、政治体制の転換や崩壊が起こりうる。一方、全体主義であっても、強固な官僚制に支えられた、複数の政治指導者の合議制に基づく集団指導体制によって政治が行われている国の場合、もしトップの指導者の暗殺に成功しても、ナンバー2がトップの地位に就くだけで、実態として何も変わらないということは起こりうる。また、集団指導体制を敷く政治指導部のメンバー全てを暗殺することは非常に難しいだろう。さらに言えば、強力な官僚システムによって組織的に、効果的かつ効率的に弾圧や迫害が進められた場合、軍事・治安機関のトップおよび幹部を全て暗殺することは現実的ではないし、「非常に限定された、最小限の暴力」として行使することができるという暗殺の特徴を損ねてしまうことになる。

・ 結果の比例：「暗殺によってもたらされることが予期される害悪は、暗殺によってもたらされることが予期される善いことを超えてはならない」

この原則は、「成功の見込み」と非常に密接にかかわっている。「結果の比例」における善いこととは、「過酷な圧政、大規模かつ残虐な迫害や人権の蹂躪、公権力による組織的な暴力を阻止し」、「抑圧されている人々を解放し、彼らと国に平和をもたらす」ことを指す。害悪は、暗殺という行為によって引き起こされる殺害と破壊、そして予期されることとしての政治的混乱を指す。どの程度の害悪が許容されるかについては議論のあるところであるが、政治的混乱が抑圧や迫害をエスカレートさせるかもしれないと予期されるのであれば、それらの負の影響もまた、害悪として考慮されるべきである。

【暗殺における正義】

・ 区別：「暗殺の対象となる者と、暗殺の対象にならない者を区別しなくてはならない」

道徳的に許容される暗殺の対象として、ある特定の人々や集団に対して公権力を用いて組織的な弾圧や迫害を行っている全体主義政権の指導者または弾圧や迫害を指示または命令している者が考えられる。この場合、さしあたって政治指導者や迫害や弾圧を指示または命令している者は、その残虐行為に対して最終かつ究極的な責任を負っている以上、彼らが軍籍を持っているかいないかにかかわらず、等しく暗殺の正当な標的になる。しかし、彼らの指導的地位が形式のみで実態を伴わない、実質的には「お飾り」だとしたら、果たしてどうだろうか。そのような場合、彼らは正当な暗殺の標的とは言えない。その理由は、彼らを暗殺することが、最も直接的な暗殺の目的に合っていないからに他ならない。

では、実質的に弾圧や迫害の指示や命令を下す責任者や、実施の指揮を執る責任者は、「正しい

反政府テロリズムとしての暗殺」における標的になるのだろうか。この問いへの答えもまた、その暗殺が「弾圧や迫害の阻止」に直接結び付くかどうかによって変わってくる。もし、その実質的な責任者を暗殺することにより弾圧や迫害が止まるということについて、理に適い、十分に説得力を持った見込みがあるのであれば、その人物を暗殺の標的とすることは道徳的に不適切であるとは言えない。その理由は、暗殺という手段と弾圧や迫害の阻止という目的の間に、明確かつ直接的な因果関係を認めることができるからである。逆に、もし、実質的な責任者を暗殺することにより弾圧や迫害が止まる確固とした見込みがないのであれば、その人物の暗殺は道徳的に不適切であるだけでなく、実践的な面からも適切とは言えない。その理由は、強固な官僚制を基礎とする独裁主義または権威主義的な政治体制の国家では、実質的な責任者の暗殺に成功しても、次の「代わり」を見つけるのはそれほど難しいことではないかもしれないからである。もし、実質的な責任者が代わるだけでその後も弾圧や迫害が続けられることが予期されるのであれば、そのような暗殺は「弾圧や迫害の阻止」という暗殺そのものの目的に合わないのだから、道徳的に正当化できない。むしろ、その暗殺は暗殺の道徳的意義を奪うだけではなく、弾圧や迫害をエスカレートさせることが予期された上での確信的な行いであるならば、それは愚挙や愚行と呼ばれよう。

このように、名目的もしくは実質的に弾圧や迫害に責任を負う者が暗殺の標的として道徳的に適切であるかどうかは、弾圧や迫害に関するその人物の機能による。つまり、その者がいるために弾圧や迫害が行われていること、逆に、もしその者がいなければ弾圧や迫害の中止に直接結び付くことが、「正しい反政府テロリズムとしての暗殺」における道徳的に適切な標的の条件となる。そして、暗殺を指示する者や実行する者は、その暗殺に対する最も辛辣かつ敵対的な道徳的非難に耐えうるまでに、その標的が実質的に機能していることを立証する必要がある。つまり、こういうことが言える。弾圧や迫害に関して、その計画・立案・遂行・指示・命令において指揮系統にあり、かつ名目的または実質的な政治的責任を負う者は、さしあたっての暗殺の標的となりうる。しかし、そのうち、弾圧や迫害の実行において直接的かつ本質的に機能している者こそが、道徳的に適切な標的である。要は、軍籍の有無に関わらず、弾圧や迫害の遂行に本質的な機能を有している者とそうではない者を区別した上で、前者は道徳的に適切な標的となりうるが、後者はそうではないということだ。

ここまで、私たちは、軍籍の有無に関わらず、弾圧や迫害に関して、その計画・立案・遂行・指示・命令において指揮系統にあり、かつ名目的または実質的な政治的責任を負う者について、暗殺における区別の原則の視点から、道徳的に適切な標的になるかどうかについて検討してきた。しかし、同時に明らかのように、私たちは、その他の人々や他の何らかの属性に基づく集団について検討を行っていない。その中でも、明らかに標的として不適切な人々や集団があるだろう。例えば、弾圧や虐待の政策的決定やその内容について全く知らされていないまま、現場司令官の命令に心ならずも従う実行部隊の戦闘員を挙げることができるかもしれない。または、弾圧や迫害についてなんら直接の関与も責任も認められない3歳の子供を挙げることができるだろう。もちろん、前者は通常の戦闘であれば敵対行為への直接参加という点で適切な攻撃対象となるが、彼らは不特定多数であり、また無名であるために、「非常に限定され統制された暴力」という暗殺の射程には収まらない。では、後者はどうか。これもまた、弾圧や迫害に直接的かつ本質

的に機能しているか以前の問題である。彼または彼女は、非戦闘員であり、非武装の民間人であり、弾圧や迫害に関して、その計画・立案・遂行・指示・命令において指揮系統がなく、かつ何らかの名目的または実質的な政治的責任を一切負っていない。そして、一般的に理性的な行為者または存在者という地位にあるのかどうかも分からないのであるから、本質的には保護の対象となる。

最後に、ここで検討すべきことがある。それは、弾圧や迫害の遂行に本質的な機能を有している者の「心を折る」ため、その当人ではなく3歳の娘を暗殺するというのは道徳的に許容できるのであろうか。もし、正戦論の「ユス・アド・ベルム」にあたる、「正しい反政府テロリズムとしての暗殺」における「暗殺をする際の正義」を全て満たしているのであれば、ある種の功利主義者や帰結主義者は、3歳の娘の暗殺は道徳的に許容されると論じるかもしれない。しかし、これまで見てきたように、戦闘員と非武装の民間人との間に道徳的差異を認め、後者を保護の対象とすることが、「正しい戦争」を考えていく上での道徳的基盤となっていることは明らかである。ゆえに、もし道徳的に許容される可能性がある暴力としての「正しい戦争」ひいては「正しい反政府テロリズムとしての暗殺」を真摯に考えるのであれば、3歳の娘の暗殺は、どのような状況であれ、道徳的非難を浴びることは間違いない。

・手段の比例：「暗殺という個別の行為によってもたらされる害悪は、その行為によってもたらされる善いことを超えてはならない」

この原則で問題となる害悪は、暗殺を原因として引き起こされる、一定期間の時間をおいた中で起こりうる一連の害悪ではない。むしろ、暗殺という行為が行われた場で、それが行われた瞬間に引き起こされる害悪のことである。そして、この原則で問題になる善いこともまた、中期または長期的な時間の幅で起りうるのではなく、非常に短期的な時間の幅で考えられるべきことである。

暗殺という行為における善いことは、組織的な弾圧や迫害を行っている全体主義政権の指導者または弾圧や迫害を指示または命令している者を殺害することにより「無力化」、つまり、弾圧や迫害を指示または命令できない状態にすることである。そして、「無力化」により、弾圧や迫害を止めることである。しかし、暗殺を行うにあたっては、害悪が引き起こされることが予期される。例えば、暗殺の手段として爆発物を用いた場合、暗殺の標的だけではなく、それを取り巻く他の人々への被害が懸念される。この原則によると、標的以外の人々への被害や破壊は、ある程度までであれば、暗殺という行為によって得られる善いことと比べて釣り合っていると考えることができる。また、そういった被害や破壊は、付随的被害として許容される。しかし、どの程度が「釣り合っているか」という問題については、この原則からは具体的な比率や数値を出すことはできない。とはいえ、児童たちが構成する「少年少女親衛隊」の閲兵式のために小学校を訪問している標的に対して爆発物を満載したトラックで突っ込むことは、少なくとも直観的には「釣り合っている」とは言い難いのではないだろうか。

むすびにかえて

これまで、正戦論の枠組みを援用することで、理念上の「正しい暗殺」の構築を試み、反政府

テロとしての暗殺の道徳的許容(不)可能性について検討してきた。さしあたり、反政府テロとしての暗殺は、少なくとも理念上では道徳的に許容される可能性があることを示した。しかしそれは、実際にそのような暗殺が存在し、行われることとは全く別である。どちらかという、現実にはまずありえない暗殺であるだろう。とはいえ、本稿の結論として主張したいことは、暗殺の道徳的正当化は極めて困難であるが、決して不可能ではないということだ。ここまで辛抱強く読んでいただいた誠意ある読者に向かって今更さらながら言うべきことではないかもしれないが、あえて誤解を避けるために言うならば、ある暗殺が道徳的に正当化されるという主張は、それを行った者に説明責任があるということだ。「私たちは上記に検討した枠組みを用いて暗殺の正当化に対抗し、批判できる」ということを、本稿では強調したい。

書評特集

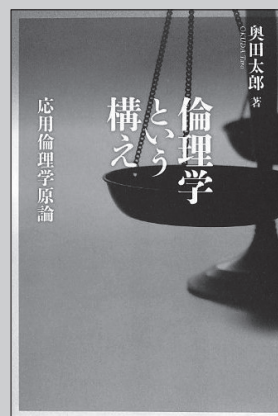
奥田太郎 著

『倫理学という構え——応用倫理学原論』

(ナカニシヤ出版、2012年)

評者：品川哲彦・蔵田伸雄・上村崇・神崎宣次

リプライ：奥田太郎



本書評特集は、2012年12月23日に京都大学で開催された、2012年度京都生命倫理研究会12月例会での奥田太郎著『倫理学という構え——応用倫理学原論』についての合評会での報告を元としている。本特集の趣旨は、「奥田氏の「構え」に対して、4人の評者がそれぞれの「構え」をぶつけ、それに対して奥田氏が応答するというポレミックを提示すること」にある。本特集に協力していただいた奥田氏、また評者である品川、蔵田、上村、神崎各氏、そして合評会での討議内容の本誌掲載を快諾していただいた京都生命倫理研究会に対し、ここにお礼申し上げます。

『応用倫理』編集委員会

『倫理学という構え——応用倫理学原論』の概要

奥田太郎（南山大学）

拙著『倫理学という構え——応用倫理学原論』は、研究書と入門書の間を行く議論喚起の試論として2012年9月に公刊された。本書の概要は、以下の通りである。

第一章では、倫理学はどのような営みなのか、という問題提起がなされ、さしあたり、批判的レベルの思考としての倫理学は、(1) 倫理学をすることそれ自体について自覚的に批判的でありつつ、(2) 既存の倫理を問い直す（その正当性を問う）作業の遂行であることが論じられている。ただし、既存の倫理の問い直しは、社会として取り組む課題であり、倫理学はその一翼を担うのみであるので、倫理学の排他的専門性とは何かという問題提起がなされることになる。

続く第二章では、現代社会における倫理問題を通覧した上で、米国生命倫理学をめぐる方法論論争を詳細に検討し、方法論の多様性がそれぞれの論者の課題に対する探究姿勢の多様性を示し

ていること、および、方法の選択が、論者の探究姿勢、専門性への理解、取り組まれる問題に関わる人びとの性質によって規定されることが論じられている。この議論を経て、(a) 倫理問題とそれについての直観、(b) 特定方法での倫理学の営み、(c) 他領域の多様な知的営み、これらの擦り合わせを通じて、当該問題に適切な倫理学方法論が練り上げられていく「実践論的な反照的均衡」(PRE)が提起される。PREは、異領域の人びととの接触の場を必要とするが、そのような場に出る際には、(A) 倫理学者だからこそ語れることの明確化と、(B) 倫理学者として語ることへの反省が重要となる。前者の課題は第三章で、後者の課題は第四章でそれぞれ扱われる。

第三章では、情動主義、功利主義、プロスペクト理論、分析的義務論などを俎上に載せ、倫理学の対象である倫理について考察が進められる。そして、岩盤としての直観から逃れようのない仕方で、特定の理論的立場の説得力は個々の問題に対して個別に立ち上がってくる他はない、という構造を倫理と倫理学に固有のものと認める“メタ「(メタ) 倫理学」”上の個別主義が提起される。そこで主張されるのは、倫理学における応用倫理学の問題圏の基底性であり、目の前の問題に対して自分の倫理学をつくるという倫理学の核心である。

また、第四章では、倫理学者として語ることに付随する名宛人、政治性、文体の問題が扱われ、思考と会話の活動としてのエッセイという新たな倫理学の方法が提案される。そして、結びとなる第五章では、倫理学者の探究姿勢について、非臨床的臨床を試みる専門的素人としての「思慮ある傍観者」アプローチが提案されることになる。

本書全体を通じて示そうと試みられているのは、倫理について倫理学者だからこそ語りうることを追究していくと、最終的には、応用倫理学の基底性に辿り着く、ということである。これが、本書に「応用倫理学原論」という些か倒錯気味の副題が付されている所以である。

倫理学者はつねに倫理学者であり、それ以外ではないのか

品川哲彦 (関西大学)

奥田太郎氏 (以下、奥田と略記) の著作『倫理学という構え——応用倫理学原論』について、とくに倫理学者の果たすべき役割という論点からコメントする。倫理学者の位置づけ、倫理と倫理学の違いについては、(同書にも私の倫理学者コーディネーター説が言及されているように) 私はこれまで何度か論じてきた (品川 1998:324-334; 品川 1999a:264-281; 品川 1999b:75-81; 品川 2000:266-269; 品川 2003a:103-125; 品川 2003b:3-15; 品川 2006:7-11)。

私はその問題に関心を寄せたのは次のような歴史的な問題意識からである。20世紀前半のとくに英米圏では、実証主義的科学観を背景にして、倫理的判断に用いられる概念の意味を分析するメタ倫理学こそが倫理学のなかで最も、ないしは唯一、「科学」的な営みであるという見解が力を得ていた。この見解は他面において、倫理学者は社会のなかに生じる具体的な倫理的問題についてそれを解決するのに寄与する何らかの専門的知識 (expertise) を持っているという倫理学者像を否定している。この見解は、しかし、経験と観察によって真理の証明が可能とする実証主義的科学観が根本的な疑念にさらされるにつれて後退し、かわって1960年代を転機として、社会のな

かに生じてきたとくに科学技術に関わる倫理的問題に対処する応用倫理学が興隆してくる。だが、倫理学者が応用倫理学という新たな分野で働くときに、はたして倫理学者は倫理的問題を解決するための専門的知識を提供できるのだろうか。20世紀前半に生じた倫理学者像の変容を迫った問いがあらためて問いなおされる。倫理学者には専門的知識があるのか。あるとすれば、いかなる知識がそれか。要するに、倫理学者は応用倫理学においていかなる寄与をなすうのか。

このような歴史的な問題意識を、奥田が私ほどに強く抱いているかはさだかでない。生命倫理学や環境倫理学がまだ新しい分野という認識のもとに日本に輸入されていた1980年代に研究生活を始めた私に比べて、なにぶん、奥田はすでに応用倫理学が看過できない倫理学上の、また、社会的な意義を持つようになったあとに研究生活を始めた研究者だからである。とはいえ、奥田は、倫理学者の役割は何かという倫理学研究者に不可避と思われるこの問いに深い関心を寄せて、それを軸に、タフで明快な思索を展開し、その著書をまとめあげている。とくに第三章でのプロスペクト理論その他の紹介は日本の倫理学の一般書にはまだあまりみないので貴重である。センの指摘するように、経済学（の工学的側面）と倫理学との交流は倫理学に寄与するだろうが（セン：126-127）、文学部のなかに哲学および倫理学が位置づけられる日本の大学制度では、なかなかそこへのアクセスが見出しがたいからだ。奥田の叙述のなかには、既存の日本の大学教育カリキュラムのなかでの分野間の隔てを乗り越えて、倫理学を出発点として他の諸学とのつながりをつける萌芽がある。

したがって全体としては、私は同書の執筆の意図に賛同している。しかしまた、その叙述に疑問を抱いた点もある。それについて以下に記そう。それらは互いに関連し、四つに分節できる。

1. 倫理学だけが有用性を問われるのか。倫理についてはそうでないのか

最初の質問は倫理学無用説と倫理学有用説についてである（28-30頁）。奥田は、倫理学については意見が分かれるが、倫理は有用だという見解は共有されていると考えているようである。奥田によれば、倫理学無用説は「倫理は個々人の心の問題だ」という理解から生まれる。私の考えでは、この理解は、きわめて素朴に語られた場合には論駁するのはたやすい。すなわち、この立場が「倫理的判断はひとりひとり違うから、倫理や倫理学者は無用だ」という主張をするほどに素朴なら、「倫理的判断に含まれる善悪や当為は普遍化可能性を含意するので、あなただけにあてはまる倫理的判断というものはない」とメタ倫理的に論駁できるからだ。だが、この見解はこれだけで一蹴できるほど弱くはない。その根強さの一因は、生き方の選択や生活設計はプライバシーの問題だという理解にある。だから、上の見解はミルの危害原則を援用して擁護できないわけではない。危害原則は、何よりも国家による法的な処罰を制限するためのものだが、ミルの警告は世論による価値観や行動規範の押しつけにも向けられているからだ。すると、先の見解の支持者はこう宣言するだろう。「私以外の誰もが私に特定の倫理を押しつけることができない領域がある。生き方の問題がそれである。そこでは、倫理は無用の長物である」。あるいはまた、この人間がロールズを読んでいれば、「生き方の選択は個々人が懐念し、追求する善の構想である。社会の役割は社会の構成員がそれぞれの善の構想の実現をめざす権利を保証するだけであって、特定の善の構想を社会の構成員に押しつけることではない」と主張するかもしれない。もし、そうだとすれば、倫理学無用説は倫理学の無用にとどまらず、倫理の無用をも主張する倫理無用

説に進展する可能性があるだろう。(特定の分野の専門家であるわけではない)一般の市民が「生き方の専門家はいない。倫理学者であれ誰であれ、人びとを生き方について教導したり示唆したりする資格はない」と主張する場面を思い描くことは、私には、そう難しいことではないように思われる。

ところが、奥田は倫理無用説を想定していないようである。奥田の思考がこの方向に進まなかったひとつの要因は、おそらく倫理無用説をある技術者の見解から引き出したことにある(24-27頁)。奥田は、技術者倫理の書物を著した比較技術工業論の専門家中村収三の「倫理は“こころ”の問題だ[から]工学倫理は技術者が教えるに越したことはない」(24頁:[]内は品川による補足)という主張を援用している。だから、奥田にとって、問題はすでに社会的であって私的領域にはない。しかも、(倫理無用説、有用説についてのその後の叙述では、それぞれの立場に立った倫理学者の主張が示されているにしても(28-30頁))、奥田がさしあたり念頭においているのは、なんらかの分野の専門家からその分野の素人である倫理学者に突きつけられる倫理無用説である。

しかし、だからといって、それで先述の倫理無用説を遮断することはできないだろう。奥田は、たとえば、「環境倫理の問いとは、より深く、私たちのこれからの生き方そのものへの問いに関わってくる」(38頁)と、あるいはまた医療と生命の倫理については「もっとも深く自分自身に関わる問題」(44頁)と、応用倫理学諸分野についての叙述をまとめた箇所では「私たちの価値観や人間観」(56頁)に関わっていると記している。これらの叙述は読者一般に向けて内面的な問題の再考を促しているのにほかならない。しかし、もし、倫理無用説の読者なら、倫理学者奥田の言をまさに内面的問題を扱うものであるがゆえに拒否すると予想できる。したがって、私の第一の問いはこうなる。いったい、奥田は、《倫理学だけが——あるいは少なくとも倫理学が他の学に優先して——関わるような領域として「生き方」「価値観」「人間観」を想定しているのだろうか。もしそうなら、どのような根拠からそう想定できるのだろうか。またその場合、「生き方」「価値観」「人間観」という表現によってどのような内実が想像されているのだろうか》。

視点を変えてみよう。化学、物理学等、科学技術の基礎となる学問や、医学、心理学、あるいは経済学等々の専門家の発言に私たちが耳を傾けるのは、それが私たちの選んだ人生設計を推進するのに役立つ、あるいは、想定していなかった不幸を回避するために人生設計を修正するのに役立つからである。諸学は目的合理的に役立つ、目的それ自体は、私たちは諸学から教わることなく——といっても、もちろん、諸学の成果は生活世界に流入していて、私たちの選択肢をすでにあらかじめ予描しているのではあるが——設定している。これにたいして、生き方や価値観や人間観に関わる倫理学は目的の設定や選択それ自体にながしか影響する。奥田はそう主張するのであろうし、私もその主張に賛成する。しかし、だとすれば、第二の問いはこうなる。すなわち、《倫理学者は他の分野の専門家とどのように関係するのだろうか。たとえば、経済学者が「経済的に善」なる選択肢を推奨するときに、倫理学者が人びとの注意を喚起して推奨する「倫理的に善」なる選択肢は、それと競合秤量して争われるひとつの善なのか、それとも原理的に後者は前者に優先する切り札なのだろうか》。この大問題にたいして奥田が本書のなかで一刀両断の答えを明示していないというので批判するつもりは毛頭ない。第二章の叙述は相応に明快である。けれども、倫理学者とそれ以外を対比する議論の進め方のもとで他の学の専門家は一様に後者に分類されて

しまっているが、そうしないほうが応用倫理学の学際性やそのなかでの倫理学(者)の役割と位置づけをもっと展開できたのかもしれない。

2. 倫理学者はつねに倫理学者であり、それ以外ではないのか

以上述べてきた問いは、つまるところ、奥田が第四章でとりあげている「誰のために倫理学をするのか」という論点に収斂していく。

第四章には、私の倫理学者コーディネーター説が言及されている。だいぶ以前の説に論及してくださったことに感謝する。ただし、この説の要点のひとつは、倫理学者であることと一市民であることとのあいだの緊張にあった。応用倫理学が扱う問題は「第一に、社会生活に根ざしており、第二に問題の発見と（ときには）回答が現場の当事者によって」（品川 1999b：77）行なわれる傾向がある。むろん倫理学者も一市民である以上、第一の脈絡でその問題に立ち入ることができるし、あるいは、巻き込まれることがありうる。しかし、第二の脈絡についてはどうか。そこでも「倫理学者は一市民として寄与するにすぎないのか。それとも、倫理について考察する学に従事している倫理学者としてそれ以上に特殊な貢献ができるのか。もし、後者だとすれば、それは倫理学者たることのいかなる能力、いかなる資格によってだろうか」（同）。私の提起した論点はそこにある。たしかに、「倫理学者の役割は、一歩引き下がった場所から、ときに人びとの感覚に形を与えて問題の所在を明らかにし、ときに倫理学理論を背景として浮かび上がる問題を提示することで人びとを触発することであり」（中略）人びと自身がより進んで考えられるように導くこと」（195 頁）であるという奥田の要約は、コーディネーターとしての倫理学者の説明としての的確である。けれども、議論の場に居合わせている倫理学者が上述の役割しかなかったりかすべきではないと、私は主張していたわけではない。むしろ、私は、倫理学者が市民として議論に参加する可能性を意識しており、しかしながら、倫理学者としての関与と市民としての関与とのあいだには緊張があるという論点を提起したのだった。すなわち、市民としては自分の価値観を代表しなくては自己誠実性を失うが、他方で、倫理学者としては市民としての自己の価値観に関わりなくもろもろの立場を、その必要があれば、論議に適するように定式化する公平さを保たなくてはならない。したがって、倫理学者は倫理学者であることと市民であることとのあいだで往復運動をしなくてはならない。私はそういう形で、倫理学という学問の名において自分が信奉する特定の政治的主張を喧伝したり、ときには市民を扇動したりすることを防ぐ一方で、倫理学者が自分の市民的性格を圧殺しない道を確認しようとした。奥田がこの意図を汲み取らなかったとしても、それはやむをえない。奥田の名誉のために記せば、奥田が依拠しているテキストは一篇の論文（品川 2003a）に限られ、そこでは一市民たる自己と倫理学者たる自己との対比は強く明示されてはいないからだ。

だが、以上のような見解を持つ私からすると、奥田の倫理学者の描き方にはいささか違和感がある。奥田は倫理学者が社会生活に根差した応用倫理的な問題にとりくむ場合に政治的なものとの関わりが不可避だと指摘している（202 頁）。政治的関わりなしには、問題の解決ばかりかフレーミングすら不可能な場合もあるという指摘（217 頁）は一般的に正しい。しかし、奥田の描き方では、倫理学者はただ倫理学者であって、それ以外の者ではないかのようにみえる。私には、むしろ、《倫理学者である一個人のなかに倫理学者としての面と生活者として社会問題に関わる面

とがあり、そのあいだの往復運動によってそのひとの倫理学者としての活動が生産的になるという描き方のほうが適切ではないか》と思われる。これが第三の問いである。というのも、倫理学者とは倫理学の観点から問題を考察する者をいうにすぎず、いかなる学問も生活全体をそのなかに回収することはできないからである。

いかなる学問も生活全体をそのなかに回収することはできない——だからこそ、さまざまな学問は生活のある側面についての知識を授けることができ、そこにとどまる。たとえば、生理学は健康診断の数値の意味を教え、病理学はその数値からかかりやすい病気を示唆し、栄養学はその数値の改善に通じるだろう食事を指図し、法学は病気になったときにいかなる権利を請求できるかを説明し、厚生経済学は健康保険やその他の福祉制度のしくみと根拠を説明する。

しかし、それならば、《倫理学者は何を代表しているのだろうか》。これが第四の問いである。一に記したように、倫理学者が与える示唆は「生き方」に関わるものであろう。それでは、倫理学者は「生き方」全般についての専門的知識を持つものなのだろうか。とりあえずは、ある倫理学者がある倫理的問題に何らかの自分なりの回答を示す状況を想定してみよう。その倫理学者は何をしているのか。実際には、その学者の信奉する（功利主義なり義務倫理学なり徳倫理学なりの）特定の倫理理論を代表しているのが通例であるようにみえる。むろん、それだけでは、特定の倫理理論の選択自体が恣意性を免れないから、倫理学者たる者、複数の倫理理論に照らしてそのつどの問題に応答しなくてはならない。奥田は「古いものと新しいものとの往復」（256頁）、「異なる種類のエビデンス間の往復」（同）、「個別性と一般性との往復」（259頁）、「専門的個別性と素人的一般性との往復」（260頁）の必要を指摘している。この指摘は的確である。とはいえ、この往復は倫理学内部で行なわれているという感が否めない。そして、この往復が倫理学の内部に留まるとすれば、《奥田の叙述から示唆されるこの筋道は、奥田自身がふれているウィリアムズの批判する「植民地総督府功利主義」（144頁）の精神的態度に近づいていないだろうか》。これが第五の問いである。これにたいして、奥田が第五章表題にいうように「あなたが倫理学をつくる」（242頁）のであって、倫理学者という特権の所有者がいるわけではないと反論するとすれば、その反論は私には正当に思える。だが、その場合でも、依然として「倫理学を研究する者」（255頁）という特殊な存在は残り、だから奥田は実際にそれを「あなた」一般と差別化せざるをえないのであり、そしてその性格づけにたいして、私は倫理学者の特権化につながるのではないかという懸念を抱いたのだった。

3. 倫理学(者)にとっての「外」「他」は確保されているか

以上の疑問は、要約すれば、《倫理学(者)にとっての「外」「他」がいかにして確保されているか》ということになるのかもしれない。冒頭に「居心地の悪さ」（3頁）を記した奥田は「外」や「他」にたいして鋭敏な感覚を持っている。だからこそ、本書が書けたのである。だが、読後の感想としては、倫理学者たることのアイデンティティが強く押し出されて、「外」「他」はそのなかに回収される傾向がある。そのことは、本書の意図が奥田の抱いていた倫理学者としての居心地の悪さを少しでも解消することなら、本書の成功を意味している。しかし、応用倫理学の諸問題が登場した時点にさかのぼれば、それらの問題は既存の倫理学(者)にとって一種の「外」「他」であって、社会の一員としての関心から倫理学者がそれらの問題を倫理学の思索にとり入れたから

こそ倫理学を刷新する契機となったのではないか。それを思えば、倫理学者で(も)ある人間X氏のアイデンティティとはただ倫理学者であることに吸収、還元されるべきものではないのではないだろうか。

4. エッセイについて

最後に、エッセイについて言及する。「論文」の形式に必ずしも囚われない「エッセイ」の思想に基づいた語り方(241頁)の提唱に、私は反対しない。ただ、(日本語に限定していないとしても、奥田がさしあたり日本語での「語り」を念頭においているとすれば)この提言は私には文化的伝統の障壁にたいしてナイーブに見える。

私の理解するかぎり、エッセイとは散文精神を体現したものである。したがって、韻文、すなわち定型的なリズムに乗ることでの説得力や共感を捨て去ったところに成る。むしろ、その文体、思考があるリズムを形成することもあるが、エッセイは自分が作り出したリズムについても、自分が自分の調子に乗ってしまうのを恐れて、あえて遮断する場合がある。そうした散文精神は、私見では、抒情性と無言の了解に流れやすい日本語の世界には息づいていない。エッセイと日本の随筆の違いについて吉田健一の言を援用すれば、「エッセイも日本の随筆に似て、詩の要素や、小説の要素や、批評その他色々なものが入っているが、日本の随筆と違うのは、随筆がその何れの要素が作っている世界からも締め出しを食わされ、何れにもなり切れないのに対して、エッセイは、それが散文で書かれたものという制限はあっても、散文で書かれるものは凡てエッセイから出発し、エッセイが最後までその基調になっているという点にある」(吉田：367-368)。

ここで思い出されるのは、パリは各人がそれぞれを試みようとする(essayist)場所だというアンドレ・ジョルジュの言葉を引用し、それをモンテーニュのエッセーに関連づけることでフランスの伝統に思いを馳せ、さらにフランスのフランス語教育の分析的な教育法に言及した森有正の文章である(森：19-22)。そこには(日本語の伝統にとっての)「他」が存在する。したがって、日本語でエッセイを書くとは、この「他」を意識し、日本語を用いながら日本というものと格闘する営みであるように私は考える。

奥田の依拠するヒュームの公衆を楽しませるエッセイという発想(239頁)や「学問の領国から派遣された大使」(238頁)という自己認識は私の考えよりももう少し肩のこらないものかもしれない。だが、エッセイというジャンルそのものが、上に記したように、同調や熱狂と対蹠的なものであるならば、いかなるアイデンティティも不問に付さないことがエッセイの精神ではあるまいか。

参考文献

引用註は本文中に()のなかに著者名のあとに引用頁を挙げて記す。同一著者から複数の引用がある場合には、著者名のあとに記した発行年によって区別する。

奥田太郎『倫理学という構え——応用倫理学原論』ナカニシヤ出版、2012年。

品川哲彦(1998)「哲学や倫理学の研究者は生命倫理学において何をすべきか」加藤尚武・加茂直樹編『生命倫理学を学ぶ人のために』世界思想社、1998年。

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

- (1999b) 「倫理学の応答能力——生命倫理学を手がかりに」『日本倫理学会大会報告集』1999年号、日本倫理学会、1999年（私のウェブサイト <http://www2.itc.kansai-u.ac.jp/~tsina/nichirin99.htm> に掲載している）。
- (2000) 「全体討議のための報告補遺」『倫理学年報集』49号、日本倫理学会、2000年。
- (2003a) 「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、2003年。
- (2003b) 「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、2003年 (<http://www2.itcu.kansai-u.ac.jp/~tsina/whyAE.htm>)。
- (2006) 「倫理、倫理学、倫理的なるもの」『日本倫理学会第56回大会報告集』2006年 (<http://www2.itcu.kansai-u.ac.jp/~tsina/whyAE.htm>)。
- セン、アマルティア（徳永澄憲・松本保美・青山治城訳）『経済学の再生——道徳哲学への回帰』麗澤大学出版会、2002年。
- 森有正『遙かなノートル・ダム』角川書店、1983年。
- 吉田健一「『百閒随筆』解説」平山三郎編『回想 内田百閒』津軽書房、1975年。

「学」としての応用倫理学をめぐる

蔵田伸雄（北海道大学）

奥田氏の労作である本書の第一の意義は、現代日本の「倫理学」のアイデンティティを確認したことにある。少なくとも私が大学に入学した1980年代前半頃には、日本では狭義の「倫理学」、つまり規範倫理学、メタ倫理学研究は今ほど盛んではなく、またバイオエシックスという語もようやく使われ始めたところだった。一方、奥田氏の世代（いわゆる「団塊ジュニア」）の倫理学者は倫理学研究を始めた当初から規範倫理学・メタ倫理学・応用倫理学の三つを自然に吸収したために、比較的倫理学観が明確である。奥田氏は本書で自分の世代を代表して倫理学のアイデンティティを確認している。このように本書は、奥田氏の倫理学観の自己確認であり、「倫理学研究の規範」の確認という性格を持っている。本書のタイトルにもある、奥田氏の「構え」とは「倫理学研究の倫理」のあり方を意味していると評者は理解している。以下では、本書に対するいくつかの疑問を挙げていきたい。

1. 「倫理学をつくる」のは誰か

この本で想定されている読者（少なくとも通して読む読者）は限られているであろう（もっともそれ自体は本書の価値を下げるものではない）。本書で想定されている読者は、倫理学について初等以上（少なくとも概論レベル以上）の知識を持ち、すでにある程度倫理学の「研究」に従事しているか、あるいは今から研究しようとしている人々、具体的には哲学科で倫理学を専攻する3・4年生、大学院生、ポスドク、倫理学を教える大学教員などである。つまり本書は「すでに倫理学を少しでも聞きかじったことのある者に再入門を促す」（ii頁）書である。少なくとも上記の層にとっては、本書はきわめて刺激的な内容に富んだ本である。

しかし、それ以外の層の読者にとっては、本書の内容はさほど難しいものではないとしても、読者が著者のこだわりを共有していないかぎり、著者の意図は理解しにくいのではないかと思われる。本書は「応用倫理学原論」と名打たれてはいるものの、著者の意図は「応用倫理学」につ

いて勉強したいと考えている他分野の専門家や大学院生が共有できるものではない。例えば病院の倫理研修の担当医、高校で倫理を教える教員、環境倫理の問題に関心のある環境科学研究者、技術者倫理に関心のある若手・中堅の技術者、コンプライアンスに関心のある中堅公務員、哲学カフェに顔を出し倫理学についてもう少し勉強したいと思った塾講師……こういった人々に本書の意図は伝わるだろうか。そもそもこういった人々は倫理「学」を「つくること」など全く考えていないだろう。倫理「学」を「つくる」のはあくまでも職業的「倫理学者」とその予備軍であり、それ以外の層の読者にはこのような奥田氏の意図は共有されないと思われる。

2. 倫理学者の自己治療

この本のわかりづらさのもう一つの理由は、本書の意図の特異さにもある。本書の主たるターゲットは「平凡で俗っぽい何の変哲もない学生なのになぜか倫理学に関心を持ち専門的議論に魅力を感じてしまったものの、何か奇妙な印象を持ってしまって、水面に浮かび上がれない」(5頁)人々だということになる。ここで想定されている読者は、若き奥田氏のような人なのであろう。すると本書は永井均的な「治療的哲学観」に基づく奥田氏の自己治療の記録だということになる。しかし、本書が奥田氏の自己治療をめざしたものであるならば、その「病」(違和感)を共有しない人には本書の意図は理解しにくいであろう。そもそも「倫理学」に「奇妙な印象」を持たない人、つまり病(違和感)を共有しない人や自分の病(違和感)に無自覚な人、あるいは病(違和感)を自覚はしていても治療する必要性を感じない人にとって、本書の意図は理解しにくいものとなる。

3. 本書の論敵は誰か

次の疑問は、そもそも奥田氏が本書で批判を試みている論敵は誰なのかということである。「倫理学は、舶来の知らないおじさんたちが唱えた有り難いお題目の集合体でもなければ、理解困難な言葉で語られた高尚な理論体系でもなく、現在を生きる私たち自身の手によってなされるべき現在進行形の営みなのである。」(268-269頁)とある。奥田氏の論敵は「知らないおじさんたちが唱えた有り難いお題目」の解釈にいそしむ、現状維持バイアス(153頁)の強い権威主義的な古典研究者なのだろうか。それとも華麗な空中戦を繰り広げ、「理解困難な高尚な理論体系」をつくる分析哲学研究者なのだろうか(奥田氏が本書で何度か言及している「早熟で聡明な哲学青年」(5頁)とは後者のような人々のことだろうか?)。それとも政治に走り、何かというと義憤(120頁)を語る無思慮な倫理学研究者なのだろうか。

4. 自覚的往復可能性のために応用倫理学は必要なのか

奥田氏が強調する「自覚的往復可能性」(15頁)とは、具体的な実践的問題と規範倫理学及びメタ倫理学との「往復」ができることである。このような自覚的往復可能性は本書でも繰り返し強調されている。しかし「自覚的往復可能性」の必要性は必ずしも「応用倫理学」の必要性の根拠にならない。「往復可能性」を確保しつつ、規範倫理学やメタ倫理学について議論するために用いられる事例は、必ずしも応用倫理学で扱うような事例でなくてもよい。例えば、図書館に期限内に本を返すこと、友人に嘘をついて返すつもりのない金を借りるようなことはしないこと、動物を虐待しないこと……等である。規範倫理学・メタ倫理学の諸問題について説明するためには、

応用倫理学で問題にされる複雑で込み入った事例（例えば脳死臓器移植問題）を用いるとむしろ混乱を招くので、こういった単純で身近な事例を用いる方がうまくいくことが多い。例えば7頁で言及されるネーゲル型インターナリズムについては「情動主義とは異なり、〈亀をいじめてはならない〉という道徳判断は真であり、そのような道徳判断には動機付けの力が内在しているという立場」と説明すればよく、複雑な応用倫理の事例を用いる必要はない。具体的な実践的問題と規範倫理学・メタ倫理学との間で「自覚的往復可能性」が必要であることには同意するが、その往復運動の中で本当に応用倫理学は必要なのだろうか。

5. 生命倫理学の方法論論争（第二章）について

ビーチャムとチルドレス、クラウザーとガート、そしてジョンセンとトゥールミンによる生命倫理学の方法論論争を扱った第二章は、ジョンセンの決疑論的アプローチの集大成である『臨床倫理学¹⁾』の翻訳者の一人として興味深く読んだ。

しかし本書で生命倫理学の論争として扱われている「方法論論争」は、応用倫理学（ここでは生命倫理学）の方法論に関する論争として扱われることが多いが、これは同時に規範倫理学一般に関する論争でもある。ビーチャムとチルドレスの方法はロスの直観主義的原則主義を洗練させたものであり、また決疑論もパスカル、カント以来近代倫理学の方法の一つとして議論の俎上に上げられている。少なくとも強烈的な体系志向を持つガートは自分の体系を「応用ではない倫理学」と考えている。直観主義的原則主義でいくか、ケース分析的な決疑論でいくのか、それとも反照的の均衡に基づく体系の構築をめざすのか。これは規範倫理学一般の問題であって、応用倫理学に限定された問題ではない。もちろん奥田氏もそれを理解しており、だからこそ64頁で突然、規範倫理学から生命倫理学に話題を変えているのであろう。しかし本書では、方法論論争が規範倫理学上の論争でもあると明確に書かれてはいない。

そもそも奥田氏は、応用倫理学全般にわたる方法論があると考えているのだろうか。応用倫理学はその対象・分野に応じて適切な方法論を選べばよいのであって、応用倫理学全般にわたる方法論はないのではないか。確かにジョンセン的決疑論は何らかの典型的な臨床例に関する倫理的判断をもとに、日々の臨床例について倫理的判断を下さなければならない「医療従事者」の倫理の方法論としては適切である。しかし技術者倫理教育の場面等ではウィットベックの行為者中心的なアプローチも適切であろう²⁾。

6. 傍観者であることなどできない——「巻き込まれ型」

奥田氏は「思慮ある傍観者 spectator であれ」と言うが、それでは「傍観者であり続けること」も義務のひとつだということになるのだろうか。奥田氏は倫理学者にとって〈中立的であること〉、〈政治的であることを避けること〉が規範になると考えているのだろうか。

私は半ば意図的にマスコミの求めに応じて、「紋切り型の義憤を語るコメンテーター」を演じることもあるが、それも倫理学者の役割の一つだと割り切っている。確かにマスコミが倫理学者に求めるのは紋切り型の義憤に権威を与えることだけなのであろう。しかし学問的な蓄積をもとに

1 Albert Jonsen 他（赤林朗・蔵田伸雄・児玉聡監訳）『臨床倫理学』新興医学出版社、2006年。

2 C.ウィットベック（札幌野順・飯野弘之訳）『技術倫理〈1〉』みすず書房、2000年。

した発言はそうではない発言とは重みが違うと信じており、一見紋切り型の義憤であっても、そのような発言にはそれなりの意味があると考えている。

そして私は応用倫理的探求（262頁）の第四の型として「巻き込まれ型」を提案したい。本人にあまりその気がないのに、研究室に看護師さんがやってきたり、官僚から電話がかかってきたり、「今度こういう訴訟をやるから関わってくれ」とメールが来たりして、断るタイミングを失っているうちにずるずると現場に巻き込まれ、気がつけば「学際的」で「実践的」な現場にいるというタイプである。

7. エッセイよりもジャーナル共同体

奥田氏は「倫理学は、……現在を生きる私たち自身の手によってなされるべき現在進行形の営みなのである」（269頁）と主張する。しかし私たち自身の手によってつくられるものは「倫理〈学〉」であるというよりも、むしろ「倫理」なのではないだろうか。しかし倫理学が「学」であるからにはジャーナル共同体が必要である。査読付きのジャーナルがあり、学会があり、教科書があって初めて「学」たりうるのではないだろうか。そしてジャーナルにはある程度の厳密さも必要である。奥田氏はエッセイを高く評価するが、査読つきエッセイ雑誌のようなものが倫理学の舞台になると考えているのだろうか。

8. 世界はそれほど美しくないし規範・メタ・応用は美しく調和するわけではない

少なくとも私の印象では、規範倫理学・メタ倫理学と応用倫理学との関係は奥田氏が考えるほど美しく調和することはない。

生命倫理学・環境倫理学・技術者倫理といった分野の研究は現実的な議論をしようとする、科学技術社会論的な研究、あるいは社会学的研究・人類学的研究・科学史的研究、または比較法学的な研究になっていくと思う（いわゆる生命倫理学の実証的アプローチへの転回（empirical turn）はその表れである）。応用倫理学が成熟してくると実践的な問題について議論できない哲学者は退場するか、さもなければ実証的なスタイルをとらざるをえなくなるだろう。必ずしも応用倫理学は規範倫理学やメタ倫理学につながっていくわけではないと私は考える。

またメタ倫理学は規範倫理学とワンセットで語られることも多いが、メタ倫理学と分析哲学との関連も無視することはできない。ムーア以来、メタ倫理学は「分析哲学」の一部であり、メタ倫理学を支えている人の多くは規範倫理学や応用倫理学の業績が全くない分析哲学系の研究者である。

9. 好きにやろうよ／やらせようよ——もっと自由でよい

私の倫理学に対する「構え」をあえて言うなら、〈規範倫理学だけ、メタ倫理学だけ、あるいは特定の応用倫理学の一分野にだけ関心があるのも、また古典研究にしか関心がないという態度もそれはそれとして肯定する〉というものである。奥田氏が批判する「実践的な問題に取り組んでいるのにメタ倫理学や規範倫理学の理論的な問題に関心が向かないといった知的態度」も、それはそれで肯定したいと思う。私の学生（卒論指導生や指導院生）に関して言えば、理論的な問題と実践的な関心がほどよく結びついている学生、メタ倫理的な問題や形而上学的・形式的な問

題にしか関心がない学生、現実的な応用倫理的な問題への関心は強いが、メタ倫理学等にはあまり関心ない学生と三種いるが、後者の二種の学生の姿勢も肯定したいと私は考えている。

「倫理をつくる」——「現場主義」の立場から

上村 崇 (福山平成大学)

はじめに

奥田太郎の『倫理学という構え——応用倫理学原論』は、「倫理学とは何か」という哲学的な問いから倫理学の「方法論=構え」を検討し、「倫理学をつくる」こと、「倫理学をつくる環境をつくる」ことを提示した野心作である。冒頭と末尾に掲げられた「倫理学という構えとは、倫理学をつくることである。そして、そこにこそ、応用倫理学をする理由が存在する。思慮ある傍観者たれ。」という言葉は心に響いた。倫理学の問題群として応用倫理学の分野で取り組まれている事例や倫理学理論を丁寧に、そして簡潔に紹介するだけでなく、生命倫理学の方法論争や、常識と直観に関する専門的な議論が繰り広げられており、読者の知的探究心を満足させるとともに、倫理学への視野を新たに開いてくれる。さらに、奥田のこれまでの研究活動と問題意識から展開される議論は、読者の倫理的な立場を問うものであり、この「問い」を引き受けることは、倫理学という分野に多少なりとも棲家を求めてきた人間にとっては、自らの倫理学への取り組みに「応答すること=責任」として立ち現れることになる。「自らが語りかける読者との対話をこそ自らの糧」(236頁)とする「エッセイ」という方法は、本書において十分に機能しているように思われる。本書を書評するということは、自らの倫理学への取り組みを自問することに他ならない。ここでは、奥田が示した「構え」に対して自らの構えを提示することで書評としたい。本書を紐解くことで知的探究心が大いに満たされたことは前述の通りである。しかし、本書を読んでわたしは「違和感」を抱いた。この違和感をまずは明確にしていきたい。

違和感(1) 「入門書」としてのハードルの高さ

私が最初に抱いた違和感は、本書が想定する読者である。奥田は、本書の読者を「倫理学について真剣に考えた末に改めて再入門したいと思うことのできる知的探求者」(ii頁)と想定している。「倫理学が取り組みうる問題に哲学的な面白さを覚える」(iii頁)読者に対して、人類の「知的遺産を前にした倫理学者がとるべき(と私が考える)知的態度、構えの提示」(同上)が本書の目論みである。私自身が(再)入門を許されるかどうか心許ないが、倫理学を専門的に学ぶ学生の講義を担当していない私には、こうした知的態度を持ち合せている学生を見つけることは非常に困難である。本書は、倫理「学者」や、倫理学者の「卵」に向けて書かれたエッセイである。もちろん、初学者でも分かりやすいように議論が整理されている工夫は認められるが、「倫理学を生業としている」(3頁)奥田が個人的に抱く問いから議論が展開されているので、それは当然であるように思われる。

違和感 (2) 専門家の対話から成立する倫理学？

奥田は「己の足場にとどまりつつそこに精神的に安住しない状態を維持する」「バランス感覚」(4頁)、「高度な議論と下世話な関心を往復する知的体力」(11頁)の重要性を説く。こうした往復運動とともに、固有の研究領域に赴くのが「倫理学者」であると奥田は言う。「倫理学無用説」と「倫理学有用説」の議論は、奥田の多領域にわたる研究活動のなかで「倫理学者として」自らに問い続けた問いであろう。学際的な研究活動のなかで倫理学を研究している者の発言がどのような意味を持つかという問いは、学際的な研究をする倫理学者が何度も自らに問いかける問いの一つである。しかし、ここで私はもう一つの違和感を抱く。ここでの奥田の議論は「倫理学者 vs. 技術者」というように、自らの学問の「有用性/無用性」の問いを専門家と倫理学者(という専門家)との対話に限定している。こうした違和感は奥田が取り上げる「現代社会における倫理問題群」において決定的となる。私が「現場」として関わってきた教育倫理が抜け落ちていからである。

倫理学をつくる vs. 倫理をつくる

応用倫理としての教育倫理はいまだ発展途上にあり、倫理学者がどのように関わってきたのかという「知的遺産」が豊富とは言えない。また、教育現場は教育の「専門家」である教師だけではなく、生徒・児童・学生という存在とともに構成されている。教育の非専門家である子どもとの関わりが本質である教育現場において、教育倫理はつねに専門家外に開かれた研究領域でなくてはならない。確かに奥田は応用倫理の分野を紹介するにあたり、応用倫理の問題群が私たちの生活領域と密接に結びついているという指摘を怠らない。しかし、「教育」が「子ども」とともにあり、「医療」が「患者」とともにあり、「科学技術」が「生活を営む人びと」とともにあると考える私からすれば、専門家内に限られた倫理学の有用性に関する議論にリアリティを感じることはできない。もちろんここに倫理学を研究する者としての私の政治的な立場が色濃く反映されているのは事実である。奥田が「思慮ある傍観者」であることを表明するのも一つの政治的立場なので、ここで私と奥田の立場は決定的に袂を分かつことになる。奥田は「倫理学という構えとは、倫理学をつくることである。」(傍点引用者)と表明する。私はこの構えに異議を申し立てたい。むしろ、「倫理学という構えとは倫理をつくる」ことではないか。以下、この異議申し立てについてわたしが現場に赴いた経験をふまえて述べていきたい。

倫理をつくる (1) 規範の対立構造の明示とその分析——学校教育現場から

学校教育現場をとおして「倫理をつくる」ということについて考えてみたい³。私がいわゆる「問題校」といわれる教育現場で高校生に個別インタビュー調査を実施したところ、子どもたちは「友人関係を維持する」という規範は肯定的に捉えているものの、ほかの規範に関しては無頓着であることがわかった。「なにをすべきか」、「なにが不正か」と問うよりも、「いま友だちと楽しければそれでよい」という思考停止状態に子どもたちは陥っている。こうした思考停止状態は教師に

3 以下の学校教育現場に関する議論は、下記の論文をもとにしている。

上村崇「モラルの育成を阻む無力感」越智貢編『教育と倫理』ナカニシヤ出版、2008年、9-35頁。

上村崇「学校教育における倫理的アプローチの可能性——高等学校での取り組みを通して」『社会と倫理第22号』南山大学社会倫理研究所、123-130頁。

もみられる。教師は子どもたちの問題行動に対処するためにその場限りの教条的な生徒指導をする。教師も、本当はそのような態度をとりたいわけではない。保護者の要望は、「勉強だけ教えておいてほしい」、「生活習慣までしっかりしつけてほしい」など多岐にわたる。生徒の問題行動への対処や日常の職務に追われるなかで、保護者の要望にすべて応えることはできない。そうしたなかで「やむなく」子どもに対しては教条的な生徒指導に終始してしまうのである。このような学校教育現場では、規範に関わる言葉は力を失っている。お互い、いつもの「しかる」「しかられる」という関係性のなかで言葉をやり取りしているだけである。こうした現状に対して、教師が危機感を抱いていないわけではない。意識の高い教師は、指導書や専門書を読み、学会や講演会に通う。だがそうした努力は、日々の業務に忙殺されるなかで、「ちょっとした自分のアレンジ」を加えて実践されるのみである。こうした教師の教育実践で発せられる言葉が、子どもの心に届くことはない。

「倫理をつくる」とはどういうことか。教師と子どもの対立は、単なる「問題行動」では片付けられない位相が存在する。たとえば、「集団万引き」という問題行動を取り上げてみよう。万引きは窃盗という犯罪行為であり、不正な行為である。教師はもちろん万引きを「不正行為」として厳しく叱責したり、場合によっては停学などの処分を下す。しかし、子どもにとって万引きは不正行為でありながら「友だちとの関係性を維持する」というもう一つの意味を持っている。ここでは「友だちとの関係性を維持すべきだ」という規範と「窃盗をすべきではない」という規範の対立が存在する。しかし、教師も子どももこうした規範の対立を明確に意識することは少ない。「不正な行為をした」という教師と「友だちとの関係性を維持した」という規範の対立は言語化されず、「一方的に怒られた」、「話のわからない教師」という感情を子どもが一方的に抱くのみである。

「倫理をつくる」という言葉で私が意味することは、教師と子どもの規範の対立構造を明示化することで、倫理的問題を浮かび上がらせ、それぞれの規範に内実を与えるとともに、その規範内容を吟味していくことである。この際、規範や倫理に関わる思考を鍛錬している倫理学研究者が果たしうる役割は大きい。「どちらの規範を優先すべきか」という問いから始め、「どうしてその規範を優先すべきなのか」という根拠を問う過程を共に経ることは、心情主義とは異なった合理的な思考にもとづいた道徳教育として結実する可能性がある。

倫理をつくる(2) 現場で行使される暴力の構造化とその分析——上関・高江の現場から

「倫理をつくる」についてもう一つの側面をみるために私が関わっている別の「現場」に話題を移そう。それは上関の原発建設予定地の対岸に位置する「祝島⁴」とヘリパット建設に揺れる沖縄の「高江地区⁵」である。こうした現場に関わったきっかけは、学問的な問題意識ではない。祝島出身の広島で生活している女性と知り合い、さらに鎌仲ひとみ⁶、瀬戸あや⁷といった女性映像作家

4 反対運動の経緯については、「祝島の島民の会ブログ」<http://blog.shimabito.net>を参照。

5 反対運動の経緯については、「やんばる東村——高江の現状」<http://takae.ti-da.net>を参照。また、琉球朝日放送が制作したドキュメンタリー番組「標的の村——国に訴えられた東村・高江の住民たち」は高江の現状を克明に映し出している。<http://www.qab.co.jp/village-of-target/>を参照。

6 ドキュメンタリー作家。『六ヶ所村ラブソディエ』(2006)、『ミツバチの羽と地球の回転』(2010)、『内部被爆を生き抜く』(2012)などの作品を監督。『内部被爆を生き抜く』の公式HPは、<http://www.naibuhibaku-ikinuku.com>。

7 ドキュメンタリー作家。祝島の上関原発反対運動を描いた『祝の島』(2010)が初監督作品。

と出会い、彼女たちの映画を上映しながら人びとと語り合ったことが祝島と私との関わりの始まりであったし、高江在住であった映像作家、比嘉真人⁸と出会い、「高江に一度きてみてほしい」という言葉から高江に赴いたのが高江と私との関わりの始まりであった。私がこうした人びととの関わりを強めたのは、「広島は国際平和文化都市と標榜しながらも、近隣の山口県の基地問題や原発問題、あるいは沖縄の基地問題に無関心である。広島はそれでいいのか？」と問われたからである。私が現地に赴いたとき実際に体験したことはないが、住民や映像作家によって記録された住民と電力会社、あるいは住民と防衛局との衝突から感じたのは、「意見の対立」などではなく、防衛局や電力会社から住民への一方的な「暴力」であった。住民は電力会社や防衛局と粘り強く対話の機会を求め続けているにもかかわらず、防衛局や電力会社は一方的に基地や原発の建設を始めてしまった。「第一次産業で生活していけると思っているのですか」と電力会社から一方的に断罪の言葉を浴びせられる祝島の漁民たち。辺野古の基地移設については関心を持つ沖縄県民の協力さえ得ることが難しい高江。こうした状況を私は悔しいと思う。そして憤る。もちろん反対運動をする住民たちも憤っている。しかし、住民たちは、憤っているだけではない。お互い生活を犠牲にしながらも、時には冗談を言い合って励まし合いながら、粘り強く反対運動を続けているのである。しかしマスメディアを通して報道されるのは、反対運動で大きな声を上げている「怖い人たち」である。現場からの報道は、反対住民の人間性を捨象してしまうのである。上関原発の建設は現在停止しているが、高江ではいまでも「高江に座り込みに来てください。人が足りません」という言葉が毎日インターネットから流れてくる。私の憤りは、「座り込みにきてください」との声に耳を塞ぎながら日々の生活に忙殺されている自分自身への憤りでもある。

反対住民の憤りを言語化することが倫理学に携わる者の仕事であるというつもりはさらさらない。ただ、マスメディアを介さずに現場から届けられる暴力に苦しむ声を、「不正が行われている」倫理的な問題としてきちんと構造化することは倫理学に携わる研究者の仕事ではないかと私は考える。

「思慮ある傍観者」問題——倫理を考えることは知的遊戯か？

現場で行使される暴力とそれに対する憤りに奥田の「倫理学の構え」はどのように応えるのであろうか。奥田の表明する「思慮ある傍観者」は、メディアの視聴者とどこが違うのであろうか。本書を読了して深く私に残った疑問はそこである。こうした現場には奥田の知的体力によって全体を俯瞰する倫理的な方法論も知的遺産も存在しない。奥田は「義憤産業」としてのマスメディアを取り上げている（119-120頁）が、マスメディアの義憤は教条的な言葉であり、自分の感情や思いのこもった言葉ではない。ニュースキャスターやコメンテーターは、メディアに通りのよい言葉（感情）を吐き出しているにすぎない。圧倒的な暴力が行使される現場で住民が叫ぶ言葉は、生活と感情とそれぞれの思いのこもった言葉である。もちろんこうした言葉がメディアに乗るときは、編集により切り刻まれた声として再演出されるのであるが、奥田が言及する義憤産業としてのマスコミやマスコミに煽動される愚かな大衆とは異なった義憤が現場には存在する。こうした感情そのものを奥田の構えは捨象してしまう。奥田は、「現実の諸問題に向き合い倫理を別出す

8 映像作家。『やんばるからのメッセージ』（2009）。10分バージョンの作品がYoutubeで視聴可能（<http://www.youtube.com/watch?v=5sS7aesBipU>）。

る際に依拠されている議論の枠組みや基本的な思考の方向性を明らかにすることこそが、倫理学に固有の仕事なのである」(186頁)と述べる。ただ、つづけて奥田は「倫理学に真っ当に取り組むためには、まずもっていわゆる応用倫理学の問題圏に触れていなければいけない」(同上)とも述べる。しかし、「応用倫理学」が既に学問的な方法論を確立している学術的に豊かな領域でしかないとするならば、私がこれまで言及した現場の問題や義憤という感情は応用倫理学から、そして倫理学からもこぼれ落ちてしまうのではないか、という危惧がある。奥田の構えは、豊かな学問的方法論を「文献というメディア」を通して受け取りつつ、現実の倫理的問題群と理論の往復をはかるものである。その構えを自覚し、奥田が実践してきたことには尊敬の念を抱くが、奥田の表明する「倫理学をつくる」という態度は、どこか知的遊戯でしかないようにも思える。私の構えは奥田とは異なる。私の構えを奥田の「問題フレーミング」という言葉を借用して説明すれば、「倫理をつくる」とは倫理学において自らの政治性を認識して引き受けるというよりは、倫理的な問題をフレーミングする政治的な営みを現場のなかで実践するということである。

おわりに

私の倫理的な関心は、被差別部落や在日朝鮮人の友だちも「私たちと同じ人間で平等である」と述べた教条的な道德教育の授業内容について、「そんなきれいごとを言うな!」、「そんなこと授業で言っても何も変わらないじゃないか!」と憤ったことに端を発する。教師は、そうした友だちたちが生活を営むなかでの困難を思っただけで述べてのだけということは今ではもちろんわかる。しかし、そうした友人の生活を営む困難さをなんとかかしたいができないもどかしさが、私の心のなかに澱となって積もっている。それが、今も倫理学や道德教育に関わっている私の実存的な理由である。この思いは、沖縄や上関の人びとに対するもどかしさでもある。それを応用倫理学として学術的に昇華できていない現状は私の怠慢である。ただ、学校であれ、上関であれ、沖縄であれ、そうした人とともにあるという思いは忘れない。それは、私が教育問題や原発問題や基地問題の「直接の当事者」であり続けているという自覚である。「直接の当事者」たる自覚とは、ある問題群への特権性を手に入れるというよりは、否応なく現場へと巻き込まれる「構えなき構え」と言いうるものである。現場に巻き込まれるなかで紡がれる言葉のなかにこそ、「倫理」の可能性を私は感じる。奥田とは違う倫理の可能性を自問する機会を与えてくれた本書に感謝を捧げて私の書評としたい。

憤り —— 一つの可能な倫理的態度としての

神崎宣次 (滋賀大学)

最初に断っておかなければならないが、評者は既に本書の書評を関西倫理学会機関誌『倫理学研究』にて公表している⁹。そのため本稿では本書全体に対する評価を述べるかわりに、本書の基本的メッセージに深く関わると評者には思われるにもかかわらず、本書の著者(以下、奥田と表

⁹ 第43号、182-186頁。

記する)によって十分には掘り下げられていない一つのテーマを検討したい。そうすることによって、奥田が本書を叩き台として(読者からのつつこみを時として意図的に誘発しつつ)活性化させようと目論んでいる「倫理学とはどのような営みであるのか」という議論に評者なりに乗った上で、倫理学についての奥田とは異なった見方を提示することになるだろう。

さて、そのテーマとは憤りである。本書では憤りは119頁から126頁にかけて、義憤や心意気として論じられている。そこでは、視聴者に対して社会問題への憤りを欺瞞的に表明してみせる「義憤産業」としてのマスメディアという例が批判的な調子で紹介された後、義憤や心意気が持つ危うさが次のように指摘される。

歴史が示すように、義憤や心意気のみに基づく道徳は、時にテロリズムや戦争、虐殺を招く原因となる。自分の想像の及ばないよく知らない人びとに対していったん義憤が抱かれると、そうした人びとへの攻撃は、道徳的なお墨付きを得ることで苛烈を極めがちである。戦時中には、物資や資源が乏しくなると心意気がしきりに喧伝され、その心意気を共有しない者たちに対する排除の動きはやはり激しいものとなる。(121頁)

たしかに義憤が人を盲目的に突き動かし、他者に対する攻撃的態度を正当化させてしまうことはあるし、そうした義憤と攻撃的態度が集団の中で伝播していくことさえあるだろう¹⁰。たとえば、ある人物が突如ネット上で無関係な人々からの激しい批判や攻撃に曝されるようになるといった事例を、われわれはいくつも思い出すことができる。倫理はこのような合理的でない感情や態度のみに基づくものではないという奥田の主張に異論はない。

それに加えて、この後の箇所では、合理的でない要素を持つ、倫理における重要性も正しく指摘されている。

……問題を我が事として引き受ける切実さ、やむにやまれぬ行動をもたらす触発性は、理性的な能力だけに注目しては得られないものである。個々人の胸中に突き刺さるような事態の切実さは、情動的な要素を抜きに理解することはできない。(124頁)

しかしながら、本書では憤りのような感情や態度が持つ重要性がこれ以上に論じられることはない。ここで読者は、本書の最も基本的なメッセージのひとつが「目の前の問題に応答せよ」と

10 このような義憤の危うさの具体例は、米国における環境倫理学が環境正義の観点から欠いたまま発展してきたというシュレーダー＝フレチュットの指摘に基づくかたちで、「環境に由来する不正義によって人間の生活や生命が奪われ続けている中で、環境倫理を論ずる者たちは樹木や動物たちを守るために奔走していた、という構図は、後知恵で見れば実に滑稽であり罪深いとすら思えてくる」と述べる際の奥田自身に見られる(219頁)。なぜなら、明らかに彼は環境正義が問題になりつつあった時期に環境倫理を論じていた人びとについてよく知らない(なにしろ本書では一人の名前を挙げることもしていない)にも関わらず、「実に滑稽であり罪深い」というような非常に強い、かつ本人にとっては正当化された「道徳的」非難を向けているからである。

このことは単なる著者の不用意さや筆の滑りとしてではなく、本書における一つの重要な論点との関連で注目すべき問題を提示している点で注目に値するように思われる。それは第四章において論じられている、政治性に対する倫理学者のナイーブさという問題である。奥田は自らの営みを実践性や政治性とは無関係なもののみならずナイーブさを脱し、それらを自覚しつつ引き受けることを倫理学者に要求する(220頁)。これはアンドリュー・ライトのような環境プラグマティストが環境倫理学者に対して要求したことであり、環境倫理学以外の倫理学においても検討される価値のある問題である。だが、これとは別のナイーブさ、すなわち政治や実践に「目覚めた」倫理学者が(奥田のように)いとも容易く義憤に囚われてしまいかねないという危うさもまた、検討に値する問題であるだろう。本書で奥田が展開しているメタ応用倫理的議論をより拡充させることにつながる研究として、後者の意味でナイーブな倫理学者についての事例研究を提案できるかもしれない。

いうものであったことを思い出すべきである。このメッセージは第一章から何度か述べられているが、最も明確なかたちで述べられているのは次の箇所だろう。

それゆえ、古来、倫理的な営みの核心には、次のような課題が存在し続けていたはずであるし、また、今後もそうであるべきであると思われる。すなわち、目の前の問題に対して、どのようにして自分の倫理学をつくっていくのか。まさに、倫理学をつくるということこそが、倫理学の核心なのである。(187頁、原文にある傍点は削除してある。)

この引用部での主張のとおり、「目の前の問題に対して、自分の倫理学をつくっていく」ことが倫理学の核心であるならば、憤りをはじめとする情動や態度という、いかにして人はある問題に向けて（倫理学の関心の対象となるようなしかたで）動機づけられるようになるのかという点に根本的に関わってくる要素についての議論を、もっと掘り下げる必要があったのではないだろうか。

この掘り下げ不足は、評者が本書に対して感じる違和感とも関連しているように思われる。その違和感とは、第二章第一節「現代社会における倫理問題群」で列挙されている、生命倫理学や環境倫理学等で扱われてきた問題群に対して、奥田自身が応答している箇所が本書を通じて存在しない点である。そしてこの違和感は、本文の最終ページ（270頁）において、本書を通じてつくられたのは奥田自身にとっての「私の倫理学」であったと宣言されるに至って、最大になる。なぜなら、奥田が自分の倫理学をつくっていく際にも目の前になければならなかったはずの問題がどんなものであったのかが、本書を通じて全く示されていないからである。このことは、ある問題を自分の問題として捉えるようなコミットメントの実例と、そのようなコミットメントについての倫理学の観点からの説明が、本書には欠けていることを意味する。ある問題がある人物によって、倫理学の問題として探求されるようになるのはどういう場合か。これに対する何らかの答えが示されないかぎり、「倫理学とはどのような営みか」という問いへの答えとしては不十分であるように思われる。

こうした問題へのコミットメントの欠如は、本書で提唱されている「思慮ある傍観者」*sensible spectator* という、倫理学者がある問題に対してとるべき視点あるいは姿勢の規定にも表われている（第五章第一節）。次の箇所から明らかのように、奥田は規定に際して、当該問題に対するコミットメントではなく、むしろディタッチメントに強調を置いている。

また、「思慮ある傍観者」とは、(3) 当該問題に対して、利害関心をもたない第三者の視点から、問題に対して、観客・見物人という無責任さも引き受けながら、傍らに在って問題を眺める者、すなわち傍観者である。(252頁)

この箇所の背景にある奥田の問題意識はよく理解できるものではある。当事者と部外者、あるいは「強いコミットメントを持つ者と、まったくコミットメントを持たない者」のいずれも、当該の関心事についての倫理的判断をするのに適した立場ではないのではないかという議論は、倫理学において珍しいものではない。前者はその問題に関わる権利を有するが、中立的でない利害関心を持つものに対して、後者は中立性を持つかもしれないが、そもそも問題に関わる権利が疑問

視される。ここには確かにアポリアが存在するように思われる。

このアポリアに対して提案される標準的解決策は、本書で奥田が採用している、両者の「中間に位置する視点を確保しておくことでしか、当該の社会的「重要案件」に対して倫理学者が「私たちの問題」として取り組む術はない」というタイプのものだろう（246頁）。この解決策は倫理学者にとって重要となる。なぜなら、（通常の場合）当該案件に対して部外者の立場からアプローチすることになる倫理学者は、当事者や当事者に寄り添う人びとが持つ問題への特権性を突破して、その問題を「私たちの問題」とみなすことを許してくれる理屈を必要とするからである¹¹。その一方で、このようなコミットメントに加えて、利害中立性も倫理学者は確保しなければならないとされる。このとき奥田は、傍観者というディタッチメントの態度を、倫理学者が利害中立性という性質を備えていることの標識とみなしていることになる。

この解決策に対して考えられる批判がいくつかある。まず、これは非常にアクロバティックな身の処し方を個人としての倫理学者に要求するものであり、理想論としてはともかく、現実にもこのようにふるまうことが可能とは思われぬ、という批判が考えられる。しかし、このような批判は根本的な批判とはなりえないだろう。奥田は現実の倫理学者像に関して、「自らが当事者ではない問題にわざわざ首を突っ込んで、自分の語りが果して正しいのかどうかに悩み呻吟しながら言葉を紡いでいく、その意味では無様な姿をさらす」者と述べているからである（251頁）。このように奥田が、思慮ある傍観者の現実でのふるまいを必ずしもスムーズにはいかない苦闘の過程としている以上、首を突っ込まれるのは問題の当事者にとって単に迷惑ではないのかという話を別にすれば¹²、アクロバティックなふるまいを要求するという批判はかわすことが可能だろう。

奥田の提示する解決策に対するより根本的な批判は、倫理学者のとるべきスタンスについてこのような規定を採用した場合、何人かの重要な人物の態度を理解することができなくなるというものである。たとえば環境倫理学で言えば、そのような人物たちの実例は、レイチェル・カーソンや、リチャード・ラウトリーとヴァル・ラウトリー等に求められるだろう。これらの人物は、コミットメントとディタッチメントの中間の態度で、自分自身が当事者とはいえないという意味での「われわれの問題」に関わろうとしていたのでは決してない。むしろ強烈な憤りとコミットメントをもった当事者として問題に取り組んだのである¹³。そのことは、化学物質による汚染という問題に対して「もしも私が沈黙をつづけるならば、私の心に安らぎはないでしょう」というカー

11 付け加えて言えば、「当事者とそれに寄り添う人びとのみが、当該の問題を論じる特権を有していて、それに対して中途半端に口を出す人びとが非難されようとする社会よりも、ラディカルな立場から中途半端な立場までを含めてすべて議論の俎上に載せられ論争される社会の方が、より健全であるように思われる」（246頁）という奥田のここでの見解には、確かに正しい一面が含まれているように思われる。だがそれと同時に、そのように思われるのは評者が奥田と（おそらく）共有している倫理学者としてのバイアスが既に働いているからだという可能性を排除できないことも、倫理学者としては認識しておくべきなのだろう。

12 もちろん、別の話としてよいかは問題である。たとえば人類学や民俗学といったフィールド研究の領域においては、研究者が関わってくるものの「迷惑さ」という問題が意識されてきたが、倫理学者も現実の問題に関わりを持つとするとするかぎり、そうした自己反省の意識を持たざるをえない場面に立たされる場合が出てくるだろう。（フィールド研究におけるこのような問題意識については、以下の文献が参考になる。宮本常一・安溪遊地『調査されるという迷惑——フィールドに出る前に読んでおく本』みずのわ出版、2008年。）

しかしながら、本書でも言及されている水谷雅彦の「専門的虻」説が、各利害関係者にとって鬱陶しい、迷惑な存在となりうることに倫理学者の存在意義を求めている点（199-200頁）も、ここで指摘しておきたい。フィールドワーカーと倫理学者の迷惑さに違いはあるのか、あるとすればその違いは何に基づいているのか。これらは検討に値する論点だが、本稿ではこれ以上展開することはできない。

13 これらの研究者がどのような態度で問題に取り組んでいたのかについては、以下の拙論を参照のこと。神崎宣次「異議申し立ての抑圧に抗して——沈黙とアドヴォカシーをめぐる研究者の倫理」『社会と倫理』26号、南山大学社会倫理研究所、2012年、19-38頁。

ソンの言葉¹⁴によく表れている。われわれは、この言葉の中に、憤りのような情動だけがもたらしうる「問題を我が事として引き受ける切実さ、やむにやまれぬ行動をもたらし触発性」を認めるだろう。そしてその憤りは本人にとって、他の誰のでもない「私の」憤りであっただろう。こうした人物が示している態度は、「思慮ある傍観者」のそれとは全く異なっているが、倫理的態度の一つの形態と認めうるものである。

ここで、これらの人物は倫理学者ではないか、少なくとも典型的な倫理学者ではないので、倫理学者がとるべき態度を規定した「思慮ある傍観者」の態度とは異なっていて当然という反論があるかもしれない。しかしながら、「倫理学者とはどのような人物か」でなく、「倫理学とはどのような営みか」が本書にとっての中心的問いである以上、「倫理学に専門的に取り組む者」(9頁)としての倫理学者ではない人物によってなされる、倫理の問い直し¹⁵を求める行動や議論もまた、倫理学による検討の対象に含まれるべきであるだろう¹⁶。倫理学は倫理学者についての学ではないのである。

だが本書の各所において、「倫理学とはどのような営みか」という問いに関する議論が、大学に籍を置く研究者を典型とする倫理学者についての議論によって代替されてしまっている。そのような専門的研究者としての倫理学者にとって利害中立性は欠かすことのできない条件であるが、既に指摘したように、奥田は傍観者としてのディタッチメントの態度をそれらの性質を示す標識と考えているのである。このような倫理学者についての議論は、「倫理学とは典型的にはどのような営みか」という問いに回答するには十分であるかもしれない。倫理学は典型的には大学に籍を置く倫理学研究者によって営まれているからである。ディタッチメントを要求される思慮ある傍観者という倫理学者についての奥田の規定も、この問いへの回答の一部として理解されるなら、それなりに納得できるものではある。

しかしながら「倫理学とはどのような営みか」という問いの全域を視野に入れるには、典型的な倫理学者ではない人物が示してきた、その問題にどうしても口を出さずにはいられないという「過度の」コミットメント、そして憤りを伴った態度の内に表現されている、倫理性を説明できる議論も、必要になるのではないだろうか。本書での奥田に対抗して倫理学のあり方についての私見を述べることを許してもらえらば、倫理学はこのような極端なコミットメントをも検討の対象とすることができる程度に柔軟で幅のある学問であってよいはずだと、私は主張したい¹⁷。

14 ポール・ブルックス(上遠恵子訳)『レイチェル・カーソン』上下、新潮社、2007年、上巻113頁。Paul Brooks (1972), *The House of Life*, Houghton Mifflin.

15 本書では倫理と倫理学の関係について、第一章第二節で丸山徳次などの議論を参照しつつ次のように論じられている。一定の共同体で自明なものとして働いている「倫理」の自明性が揺がされ、問題化された際に、反省を通じて自覚的なテーマとなったのが「倫理学」である、と。

16 実際、本書でもある箇所では次のように述べられている。「なお、ここで言う倫理的思考は、倫理学者の思考も時にそこに含まれるような倫理的争点の所在を明らかにする思考一般のことである。」(252頁)ここで言われているとおりだとすると、倫理的思考は倫理学者の思考に限定されないと奥田も本来は考えていたはずだということになる。

17 そのような倫理学に含まれる研究の例としては、たとえば憤りに基づく異議申し立てに含まれる倫理性を説得力あるかたちで説明しうるメタ倫理学の理論の探求や、そのような異議申し立てを行った人物についての事例研究(前掲の拙論はこのような研究の一例である)などが考えられるだろう。最近の論文で言えば、『倫理学研究』第43号(2013年、45-55頁)に掲載されている、西村誠「道徳の現場としての怒り」もまた、このような研究の例として参照されるべき価値がある。

応答——いわば構えと構えのシーソーゲーム

奥田太郎（南山大学）

まずは今回、拙著『倫理学という構え——応用倫理学原論』に批判的書評を寄せて下さった4名の評者に感謝申し上げたい。あわせて、本誌上での書評特集の企画を実現させて下さった『応用倫理』編集委員の皆さまにも御礼申し上げたい。

4つの書評に対する応答に入る前に、本書評特集の意義について一言述べておく。読んでいただければわかることだが、本書は、誰か特定の思想家を対象とした研究の成果ではないし、また、すでに議論が進展している特定の専門的論争に花を添える研究の成果でもない。本書は、倫理と倫理学に関する著者自身の問いに、先人達の知的遺産を駆使しながら答えようとする試みであり、既存の論争の整理や決着を目指したものではなく、それ自体として論争の出発点となりうる書物であると思っている。本書の議論は、特定の時期に日本の大学で教育を受けた倫理学者としての筆者が、その文脈の中で思考し、問いの土俵を設定し、他ならぬ日本において現在倫理学に携わっている者と今後携わることになる者に向けてその問いを投げかけたものである。それゆえ、拙著に対する批判的書評は、誠実に取り組まれたものであれば必ず、一般論として何かを語る以上のことが、すなわち、評者自身の思考とその足場が表明されたものとなるであろう。つまり、それぞれの書評そのものが、いわば評者自身による「倫理学の哲学」のマニフェストとならざるをえないということである。

今回書評を執筆した4名の倫理学者たちは、そうした私の挑発にあえて乗り、それぞれが自らの構えを私に突きつけてくれている。そこでは、それぞれに固有の豊かな哲学的バックグラウンドを有する評者たちが、権威に訴えずに（その意味での徒手空拳のスタイルで）私の提起した「倫理学という構え」に対して実直に応答してくれている。やや大げさな言い方にはなるが、これらの書評での議論を引き出したことで、本書をものした私の主たる目的はかなりの部分果されたと行ってよい。

倫理学とはいかなる営みかという問いについて、何かの付け足しとしてではなく、それ自体を主題として複数の倫理学者たちが真摯に論じ合う場合は、これまでもなかったわけではない¹⁸が、おそらくそれほど多くはない。ましてや、それが、口頭発表という形ではなく、応用倫理に関する学術専門誌の書評特集という仕方で、文語で書かれたものとして展開されていることの意義は、小さくはないと私は考えている。なぜなら、こうして組まれた書評特集での言説は、「いや、あの時口が滑って…」とか「あの文脈ではこう言ったけど、実は…」といった言い訳が通用しない、

18 私自身大きな影響を受けた代表例として、川本隆史・高橋久一郎編『応用倫理学の転換——二正面作戦のためのガイドライン』（ナカニシヤ出版、2000年）、および、越智貢他編『岩波応用倫理学講義7 問い』（岩波書店、2004年）を挙げることができる。とりわけ、後者の「シンポジウム 応用倫理学の「有用性」」は、対談形式で代表的な倫理学者たちが自らの「構え」を示し合っており、学ぶところが大きい。しかし、これが対談形式であるところに、この種のトピックに取り組む上での難しさが現れているとも言える。他方の前者の著書は、悪く言えば「構え」に関する論文の寄せ集めであり、やりっ放しの感は否めない。つまり、互いの「構え」をぶつけ合う真剣勝負は、ほとんど記録として残されていないように思われる。

ちなみに、比較的簡単に読むことのできる関連文献としては、若手哲学研究者フォーラム編『哲学の探究』第30号のテーマレクチャー「哲学の現場？」（<http://www.wakate-forum.org/data/tankyu/content30.php>）、『応用倫理』第5号（北海道大学応用倫理研究教育センター、2011年）の座談会記録「応用倫理学に未来はあるか？」（http://ethics.let.hokudai.ac.jp/ja/files/oyorinri_no5.pdf）などがある。

倫理学者の間の真剣勝負として記録されることになるからである。この外連味もなければ学術的でもない実直な「討議」が、次の世代を担う倫理学徒の探究者としての魂を少しでも揺さぶってくれることを切に願う。

以下、いただいた書評それぞれに対して応答を試みる。応答は、掲載順に行う。この順序は、私にとって世代的に先達に当たる評者への応答から始めて、自分と同世代の評者への応答に至る、という形になっている。これによって、倫理学という大きな枠組みの話を交わすところから始めて、応用倫理学に内在的な視点でのやりとりへと至る流れを作ることができると考えたからである。

倫理学(者)の「外」「他」について——品川への応答

品川哲彦は、私の師の一人である水谷雅彦と同年代の倫理学者であり、私自身が倫理学に入門した時点ですでに、仰ぎ見るプロの倫理学者であった。そもそも本書執筆のきっかけとなった拙論¹⁹は、品川の諸論考に大いに刺激されながら執筆されたものであったし、その意味では、本書誕生の要因をつくった倫理学者の一人に他ならない。

品川は、その書評の中で、都合5つの問いと、エッセイに関するコメント²⁰を発している。そして、5つの問いについて、品川自身は、「倫理学(者)にとっての「外」「他」がいかんにして確保されているか」とまとめているが、さまざまな角度から発せられた5つの問いを私は、一人の個人としての人間の生き方と倫理学者との関わりについての一連の問いであると理解した。書評全体からは品川自身がこの問いについてどう答えるのかは直接的には見えてこないが、倫理学者としての自分と市民としての自分の間の緊張をこそ自らの「構え」に関わる根本的な問いとして定位した品川であれば、上記の問いに対して明確な回答を与えないことそれ自体が回答になっているということであろう。

さて、私自身はこの問いに対して次のように応答したい。いかなる学問も生活全体をその中に回収することはできず、特定個人が倫理学者でしかないということはあるえない。この点は品川に同意する。しかし、私の問いは、それを前提とした上で、まさに、倫理学業界の「外」から、倫理問題をめぐって倫理学者に寄せられる期待に対してどのように応ずるか、というものであった。喫緊の倫理問題を論ずる市民的討議の場において、倫理学者自身は市民としての語りと倫理学者としての語りの往復をこなしているつもりでも、他の参加者たちがそのような話者のスイッチの切り替えを十全に受けとめてくれる保証はない。倫理についての「学」を名乗る領域の研究者あるいは専門家として特定の場に立つ以上、そのような者として見られるであろうし、そう見られるからには、倫理学者としての自分自身のみならず、倫理学という領域自体がそこで容赦なく値踏みされている、と考えるべきではないだろうか。

生き方、価値観、人間観などについて学問的に問うことそれ自体が否定されるのであれば別の議論が必要となるが、もしそれらを問うる学問があるとすれば、それは倫理学と称される営み以外にないであろう。このことは、これまで十分にその内実を備えた倫理学的成果があったか否かとは独立にそう考えることができる。

19 「応用倫理学序説——担い手、方法、名宛人」『社会と倫理』第16号、2004年。

20 品川のエッセイに関するコメントはきわめて重要な争点を提示しているのだが、ここでの記述が散漫になるのを避けるため、機会を改めて応答したい。

その上で、倫理学者は他領域の専門家の議論に対して、専門的素人として、この社会において問題となる多くの事柄が、何らかの仕方生き方や価値観、人間観の問題と切り離せない形で関わっていることを示し、同時に、個々人の生き方や価値観、人間観の問題が、社会において問題となる多くの事柄に通じていることを非専門家としての市民に対しても示していく、という関わり方をすることができるだろう。その際に、倫理学者の採る特定の倫理学理論の選択には恣意性がつきまとうのは確かだが、その恣意性は、本書第三章終盤で示したように、社会において問題として共有された事柄を結節点として、そこに連なる個々の岩盤としての直観に依拠して生じてくる、その程度には限定的な恣意性である。本書では明示的に述べられていないが、私がそうした場について想定するのは、複数の倫理学者の参与である。一人の倫理学者が全方位を展望することに与していないことは、“メタ「(メタ) 倫理学」”上の個別主義として、本書第三章にて示したつもりである。

倫理学者が学に携わる者である以上、それはどこまでも「あなた」一般とは区別される特殊な存在であり、一定程度は「植民地総督府」的な要素を抱え込まざるをえない。私はむしろ、倫理学(者)の「外」「他」を確保しようとするからこそ、「外」「他」からの眼差しに対して、学の持つ権威的な要素の消去不可能性の自覚と緩和可能性の追求を試みたのである。もちろんそのことが本書において倫理学者としての視点からのみ描き出されていることは、品川の指摘の通りではあるが、本書のその語り口こそ、倫理学(者)の「外」「他」の存在を遂行的に確保している、というのは、少し都合の良い詭弁であろうか。

制度としての応用倫理学をめぐって — 蔵田への応答

蔵田伸雄は、品川の世代の少し下の世代を代表する応用倫理学の担い手として幅広く活躍してきた倫理学者であり、私自身が倫理学入門間もない頃から直接間接的に影響を受けてきた先達である。また、自覚的往復可能性の重要性を知るきっかけを私に与えた倫理学者の一人でもある。

蔵田の論点は、大きく分けると、倫理学の方法論と研究対象に関するもの、および、倫理学者としての探究姿勢に関わるものの2つである。まずは前者に対して応答する。

蔵田は、本書で取り上げられた米国生命倫理学の方法論論争は、応用倫理学に限られず、規範倫理学一般の問題であると指摘しており、この点について異論はない。注意深く見ていただければわかるのだが、関連箇所において、「応用」の文字は、規範／応用といった領域の識別をする文脈では一度も使われていない。ここでの議論の力点は、倫理学が倫理学の外部からの要請に応える中でこそ、倫理学の方法に対する真剣な反省が開始された、という点にある。その事態が、結果的に規範倫理学一般の方法論史の一部として語られていることは、むしろ、規範／応用の領域識別が倫理学の実際の遂行にとって便宜上のもの(学説史を整理する道具立ての一つ)にすぎないことの反映であるように思われる。私の批判の矛先は、整理のための便宜に過度の内実を与えて疑わない学説史フェティシズムに対しても向けられている、ということである。

また、蔵田が指摘するように、応用倫理学全般にわたる共通の方法論は存在せず、研究対象・分野に応じて適切な方法論を選べばよい、と私も考える。本書第二章 101 頁以降で明確に述べているように、倫理学の方法論というのは、そのような仕方では選ばれえない。それゆえ、その過程で、いわゆる「生命倫理学の実証的アプローチへの転回」のような方法論的な変化が生じる

のは、探究上理に適ったことである。中岡成文の言葉を借りて言うなら²¹、事例が探究者を選ぶように、方法論が探究者を選ぶのであって、その逆ではない。

ここで、蔵田が提起した「自覚的往復可能性のために応用倫理学は必要か」という問いに応えておかねばならないであろう。蔵田は、自覚的往復可能性の重要性を認めつつも、それを確保しながら規範倫理学やメタ倫理学での議論を行う上で、応用倫理的な事例はむしろ混乱を招くことが多く必要とされない、と指摘している。蔵田が言及する本書の箇所での「往復可能性」については、確かに蔵田の指摘が正しい。しかしながら、その後の議論の展開の中で、「往復可能性」のあり方は少しずつ変容していることに注意されたい。詳細については本書を再読していただくとして、大筋を述べるなら、第二章での論述を通じて、「実践論的な反照的均衡」という枠組みが提起され、さらに、第三章で岩盤としての直観に論が及んだ末に、“メタ「(メタ)倫理学」”上の個別主義が提起されることで、「往復可能性」は第一章での意味合いよりも広がりを得ている。すなわち、当初の「往復可能性」は、倫理学業界の常識に属する学説への理解を保証するものにすぎなかったが、そうした「往復可能性」を通じて獲得された倫理学の学知が、事柄の性質上、倫理学の外部との間のもう一つの「往復可能性」を要請される、ということである。こうした構造の中で、倫理学者はさらに、第五章で述べられたような様々な層の間の往復可能性をも要請されることになる。こうした探究の過程でこそ、倫理学の理論的道具立ての洗練はその探究対象としての倫理に肉迫しうる、というのが本書全体を通じて伝えなかった私自身の主張である。かつて第一哲学としての探究や基礎付け主義に対して突きつけられたような失効宣告が、倫理的探究における伝統的な分析哲学的手法に対して突きつけられているのかもしれない、という危機感が皆無であるとすれば、それは、哲学に携わる者の姿勢としてそれほど褒められたものではないように思われる。

次に、倫理学者としての探究姿勢に関する蔵田の問いかけに応答する。蔵田が提案する「巻き込まれ型」の応用倫理的探究は、多くの倫理学者たちが実際に経験してきたものであるように思われる。ただし、ここでの問題は、きっかけが「巻き込まれ型」であったとしても、探究の最初から終わりまでずっと「巻き込まれ型」のスタンスを維持し続けるのかどうか、ということである。巻き込まれた者としてのポジションを守り続けることで、内部にありながら外部の視線を保持するという「思慮ある傍観者」にも通ずる姿勢を貫くことができる、という意味では、私が挙げた「探索型」と「居住型」においても「巻き込まれ型」のその部分を捨てずにおくことは重要なかもしれない。しかし、「巻き込まれ型」は時に、無責任な関係者に成り下がる口実を与えてしまう恐れもあるので、注意が必要であろう。

最後に、探究者の姿勢はもっと自由でいい、という蔵田の「構え」について述べておきたい。蔵田は実際に、研究者養成の大学院講座を担当する教員であるし、そうした立ち位置での「構え」としては特に何の異論もない。私が本書を通じて示そうとしたのは、個々の探究者自身の「構え」への反省の重要性であって、多様な「構え」に対する玉石の篩分けではないからである。倫理学を学ぶ学生たちも、入門の時期を過ぎる頃に、自分自身の足場に対する疑問を持ち始めることがあるだろう。その時に、共感するにせよ、反感を抱くにせよ、何らかの道標となる書物に触れ、自分の「構え」をみいだしていくきっかけを与えることができれば、本書は十分役割を果たしたと

21 中岡成文『試練と成熟——自己変容の哲学』大阪大学出版会、2012年、158頁。

言えるであろう。

倫理をつくる現場主義について — 上村への応答

上村崇は、教育の倫理学に取り組む私よりも少しだけ年長の倫理学者である。私が上村と出会ったのは、応用倫理学系の大型共同研究プロジェクトにおいてであり、それ以来、折にふれて、倫理学はどのような営みであるかについて、「あくまでも現場に入る」上村と「あくまでも現場に入らない」私との間で議論をたくさん交わしてきた。今回の書評においても、そうした上村の旗幟が鮮明に示されている。

上村は、品川と同じく、本書の議論が、倫理学者と他領域の専門家との対話を想定して展開されている点に違和感と不満を表明している。そして、それに由来する不具合が最も顕著に見られるのは、本書第二章で取り上げられた「現代社会における倫理問題群」に教育倫理が抜け落ちていることだ、と喝破する。確かに、教育については第一章の註 11 (272 頁) で手短かに言及されているのみであり、上村の指摘通りほとんど論じられていない。実践論的な反照的均衡の項の一つである「他領域の多様な知の営み」(103 頁) は、学校教育現場での言説や実践を含むものとして提示したつもりではあるが、上村なら、おそらくそれでは不十分だと言うであろう。

上村にとって、倫理学という構えは、「構えなき構え」で現場へと巻き込まれ、そこから「倫理をつくる」ことに他ならない。具体的な作業として上村が例示するのは、自分自身が関わる個別の問題現場において、(1) 当事者たちが未だ気づいていない規範の対立構造を明示化して、そこにある倫理問題を浮かび上がらせ、当事者たちの規範に内実を与え、その規範内容を吟味していくこと、および、(2) マスメディアを介さずに現場から届けられてくる暴力に苦しむ声を「不正が行われている」倫理的な問題としてきちんと構造化すること、である。上村に無断で名付けてしまえば、(1) は、ネゴシエーターとしての倫理学者、(2) は、オルタナティヴ・ジャーナリストとしての倫理学者ということになるであろう。いずれも、事例に選ばれた者として、直接その問題現場に立ち会わなければ、その使命を全うすることはできない。こうした構えが、学問論としての語りとしてではなく、すでに実際に実行しそれを続けている中で漏れ聞こえる呻き声として提示されているところに、上村という倫理学者の凄みを感じずにはいられない。現場に確かに存在し当事者の活動を駆動する義憤そのものを捨象するという、義憤産業としてのメディアと同根の陥穽を「思慮ある傍観者」というアプローチが抱えている、という上村の批判もまた、反論の余地を許さない極めて強力な異議申し立てであると思う。

しかしながら、この異議申し立ての力強さにこそ、重要な争点の兆しがある。「思慮ある傍観者」を標榜する私の視点からすれば、上村の試みは、復路を欠いた往路のみの営みに見える。そうした生き方、構えの意義は理解できるし、そうした営みに身を投じる実践には最大限の敬意を払って支持したい。問題は、上村の試みが何者として為されたものなのか、ということである。品川が提起したように、それは、市民としてなのか、それとも、倫理学者としてなのか。仮に倫理学者として個別の現場に関わり、ネゴシエーターあるいはオルタナティヴ・ジャーナリストとしての仕事を果しえたならば、そこから倫理学者として得た知見は、何らかの仕方で一般化された言葉によって語られる機会を迎えるであろう。その時点での個別性と一般性との間の往復、そして、専門的個別性と素人的一般性との間の往復は、どのようにありうるのか。これこそが私にとって

重要な問いである。事例が探究者を選ぶと考えるならば、個別の現場は個々の探究者に固有な仕方存在し、それぞれの探究者は、偶然自分が選ばれることになった個別の現場と事例にしか関わりえない。その意味では、すべての探究者は、例外なく異なる層の問題現場に常にすでに関わりをもっているはずである。そこから、当事の外にある人びとに届く言葉、それも、倫理的な言葉を紡ぐところこそ、学問としての応用倫理学の方法論的課題がある。多様な構えの可能性を視野に入れ、かつ、制度的なレベルでの倫理学までをも見据えた時に、「問題現場へと降り立つ」という方法は、どの程度の実行可能性を持ちうるのか。上村の復路を刮目して待ちたい。

憤りと倫理学について——神崎への応答

神崎宣次は、環境に関わる問題を中心に倫理的探究を続ける気鋭の倫理学者である。私と神崎は、ほぼ同時期に倫理学に入門して「同じ釜の飯を食った」同門の倫理学者であり、少なからず状況認識を共有している（と少なくとも私は思っている）。また、「倫理学とはいかなる営みか」という問題意識は、おそらく私以上に神崎が倫理学入門時から持ち続けてきたものであると記憶している。

神崎が書評の中で私に向ける批判の数々は、まさにクリティカルとしか言いようがない。本書での私の論述のぶれや不整合、不徹底を端的に提示し、その上で、倫理学という営みにおける「憤り」の重要性を説いている。率直に言って、両手両足を縛られてそのまま海に放り込まれたような気分である。こう言えば、神崎であればおそらく、「私が縛ったのではない。あなたが自分で縛ってくれと言って来たようなものだ」と応ずるであろう。神崎によって縛られた縄は、そう簡単に解けるようには結ばれていないので、脱出は困難に思われるが、いくらかは足掻いてみようと思う。

神崎の指摘の通り、「目の前の問題に対して、自分の倫理学をつくっていく」ことを倫理学の核心として掲げながら、ある問題の探究に向けて人はいかにして動機づけられるのかということについて、本書ではほとんど何も明示的に言及されていない。第一章の自覚的往復可能性がかるうじてそれに相当すると応ずることもできるが、そこでは自分の問題関心と倫理的探究との往復が論じられていたのであって、自分の問題関心にいたる動機づけが論じられているわけではない。確かに、憤りなどの情動や態度といった動機づけは、倫理的探究を行う上できわめて重大な要因であり、その動機づけのあり方次第で探究者自身の論述スタイルも大きく変わってくる。それにもかかわらず、私が提起した「思慮ある傍観者」アプローチでは、神崎が言うように、レイチェル・カーソンやリチャード・ラウトリーらのような「憤りの倫理学者」の営みをつかみとることは困難である。

しかしながら、私は、「思慮ある傍観者」アプローチを提起することで、個々の探究者にとっての問題探究がいかなる動機づけによって開始されたのかということについて、何らかの制約を課したつもりはない。探究の発火点は、憤りをはじめ、驚きであってもよいし、ほんの出来心であってもよいし、何となくであっても構わない。「思慮ある傍観者」は、あくまでも、神崎の言う「典型的な」倫理学に取り組もうとする者に対して示したものであって、すでに何らかの動機から固有の問いを抱え、やむにやまれず語り出した者について述べられたものではない。（それゆえ、本書冒頭に謳った「倫理学の哲学」としては道半ばで思考が途切れていると言われても仕方がない

とは思う。)

ただし、憤りから環境倫理に関する問題提起を行ったとしても、その論者の言説が、いったん倫理的言説として学術的な文脈で流通し始めれば、いかにそれが憤りに発するものであったとしても、それに対する取り扱いはもちろん、論者本人の論述にさえ、一定程度のディタッチメントが求められることになるのではないだろうか。もっともこれは、結局のところ、神崎が指摘する通り、倫理学をいかなる学問と考えるのかによって左右される問題である。たとえば、上村もおそらく支持するはずの「活動としての倫理学」という学問観からすれば、そのようなディタッチメントはむしろ探究の阻害要因になりうると考えられよう。しかし、それは私の学問観とは異なっている。倫理学に入門する者に対してどちらの入口を薦めるかと問われれば、私は迷わず「思慮ある傍観者」の入口を指差すであろう。憤りに突き動かされて問いを立て、活動へと身を投じるかどうかは、その後に来るかかもしれない大きな出逢いの一つであって、きわめて偶発的で個別的な事柄である。そうした出逢いの機会を狙ってつくれるとは私には到底思えない。本書において、ディタッチメントを前面に押し出したのはそうした理由による。

とはいえ、本書第五章での「思慮ある傍観者」アプローチの提示は、本書第一章での「倫理については誰でも何となくそれっぽいことが言えてしまう中で、倫理学の専門性はどのようなものたりうるか」という問題提起に応えるためのものでもあった。この問いかけに十全に応えるためには、神崎の言うように、「極端なコミットメントをも検討の対象とする」倫理的探究が必要であるように思われる。今回の神崎の提言は、その意味では、私にとっての探究課題でもあると言わなければならない。真摯に受けとめたい。

最後に、本書の筆者自身にとっての「目の前の問題」がまったく示されていない、という神崎の指摘に対して応答しよう。本書での筆者にとっての「目の前の問題」は、倫理学をすることそのものであり、本書を通じてつくられた倫理学は、倫理学の哲学としての倫理学である。哲学的探究としての不徹底ぶりは上記の通り認めざるをえないわけだが、その不徹底をもたらしただ要因の一つは、おそらくは、日本の倫理学者としての私が「目の前の問題」として倫理学をすることそのものを問うときに、現在の日本における制度的な倫理学研究の状況を意識せざるをえなかったということにある。つまり、「倫理学とはいかなる営みか」を自分にとっての「目の前の問題」として問うた結果、神崎が指摘するように、「倫理学とは典型的にはいかなる営みか」という問いにどこかで横滑りしてしまった、ということである。この「横滑り」は、多くは私の思考の混濁に由来するものであろうが、いくらかは、倫理学という学問の困難さが遂行的に示されたものに他ならないと言ってよいのではないかと考えている。というのも、倫理学以外の学問では、おそらくそのような横滑りはそれほど大きな問題にならないと思われるからである。

少しばかり足掻いてみたものの、以上の応答によって手足の縄が解け脱出に成功したとは到底言い難いであろう。批判の海に沈みながら、私にできることはもはや、次の文言を念仏の如く呟きながら、新たな読者に本書が読まれるのを望むことのみである。

「倫理学という構え」とは、倫理学をつくることである。そして、そこにこそ、応用倫理学をする理由が存在する。思慮ある傍観者たれ。

『応用倫理——理論と実践の架橋』第8号 論文公募のお知らせ

『応用倫理——理論と実践の架橋』編集委員会では、応用倫理学に関する研究論文、研究ノート、書評を下記の要項・投稿規定において公募いたします。なお、投稿は随時受け付けておりますが、第8号への掲載は2014年5月31日までの投稿を目安とします。皆様の御投稿をお待ちしております。

1. テーマは応用倫理学に関わるものとする。
 2. 論文は独創性を有する学術研究成果をまとめたものとし、研究ノートは萌芽的研究の中間報告等とする。
 3. 応募論文および研究ノートは未発表のもので、本『応用倫理』以外に同時投稿していないものに限る。二重投稿の場合、審査対象としない。
 4. 使用言語は日本語とする。英語論文については *Journal of Applied Ethics and Philosophy* にて受け付ける。
 5. 論文および研究ノートの分量は1万～2万字を目安とする。書評は2000～4000字程度とする。
 6. 論文または研究ノート投稿者は『応用倫理』編集事務局に、①論文または研究ノートの原稿、②論文または研究ノートの和文要旨（500字程度）および英文要旨（250語程度）、③著者略歴（100字程度）の電子媒体テキスト（MSワードによる添付ファイル）、およびハードコピー3部を送付する。
 7. 書評投稿者は、『応用倫理』編集事務局に書評原稿を電子テキスト（MSワードによる添付ファイル）にて送付する。
 8. 投稿された論文及び研究ノートは、編集委員会が定める査読者2名により審査され、編集委員会において選考される。
 9. 編集委員会は査読者の審査の結果を踏まえ、投稿者に対して修正・書き直しを求めることができる。修正・書き直し後に再投稿されたものについては、必要に応じて再査読を行う。
 10. 掲載可となった論文及び書評は、ウェブページ及び冊子体による公開を予定している。
 11. 掲載の可否については編集委員会が最終決定を行う。
- ※ 本誌の査読はダブル・ブラインドで行っているため、論文本体には著者氏名は書かず、「拙論」等の表現も使わないこと。

- 過去の本誌の内容は、北海道大学応用倫理研究教育センターのウェブサイト上及び北海道大学学術成果レポジトリ「HUSCUP」でご覧いただくことができます。

<http://ethics.let.hokudai.ac.jp/ja/new.html>

<http://eprints.lib.hokudai.ac.jp/dspace/bulletin.jsp>

応用倫理——理論と実践の架橋 vol. 7

2013年10月1日発行

編集委員長

蔵田伸雄

編集委員

柏葉武秀、近藤智彦、田口 茂

眞嶋俊造、増渕隆史、村松正隆、山田友幸

©2013 応用倫理研究教育センター

ISSN 1883-0110

〒 060-0810

札幌市北区北 10 条西 7 丁目

北海道大学大学院文学研究科

応用倫理研究教育センター

Tel : 011-706-4088

E-mail : caep@let.hokudai.ac.jp

URL : <http://ethics.let.hokudai.ac.jp/>