

フェミニズムと自然法論の協力関係

——オルタナティブな法と倫理の枠組みを求めて——

河 見 誠

〔キーワード〕 フェミニズム、自然法論、賢慮、善、繁栄

一 はじめに——近代主義に代わる積極的枠組みの構築に向けて

近代主義的な自由と正義の理念に対して、最も強力に、そして最も根元的に異議申し立てを唱えてきた運動・思想は、フェミニズムであろう。しかし、フェミニズムは、既存の制度や支配的考え方の権力性、暴力性を鋭く暴露するけれども、それらに代わるオルタナティブな制度、考え方、規範を十分に提示するには至っていない、と批判される。⁽¹⁾これは、一つには、フェミニズムが体系的理論構築、制度構築を目的とするのではなく、ある種の抵抗運動として発展してきたことによる。しかしもう一つには、社会構築主義フェミニズムの登場が大きな原因と言えよう。⁽²⁾フェミニズムが積極的な制度、考え方、規範を強力に提示しようとする、社会構築主義の観点から、それらの権力性、暴力性のそしりを受ける恐れを常に伴わなければならないのである。従って、「フェミニストたちは、特定の解放の実践を自分の具体的な社会的宗教的文脈において吟味することに、自らを限定しなければならない」ということになる。^(三頁)

そのような現状に対し、フェミニズムは社会構築の暴露に徹すればそれでよいのだ、という開き直りをすることも一

つの方向性かも知れない。しかしそれではかえって女性を抑圧する恐れがある。例えば、非西洋文化諸国における因習的習慣（女性生殖器切断。生理の汚れのために女性は誰もが台所仕事も機織りも禁じられ、料理と質稼ぎからの安息を強いられるというインド郊外の汚れのタブー。天然痘防止のために女神に祈禱をしてきたインドの病除けカルト）を、女性の尊厳や福祉を損なうものとして非難し、何らかの介入を行うことは、社会構築主義の観点から眺められるとき、西洋的な価値と技術の盲目的な押しつけである、と非難される可能性がある。すなわち汚れのタブーや病除けカルトに、現地の女性は「休息をとる言い訳」というような、解放の希望の見出しを見出してきたかも知れない」し、病除けカルトは女性に「慰めと意味を与えてきたかも知れない。」女性生殖器切断に「我々は嫌悪を感じるかも知れないが、女性割礼は——一般にその手術を施す——女性たちが自らの福祉を保障すると信じている社会システムの一要素である。」これらの習慣は「思慮なしに妨害されてはならない、社会的実践全体の中に埋め込まれたもの」であり、自己の繁栄に繋がっていると女性たちが信じている限り、それを破壊することは特定の社会的文脈内で女性の純粋な繁栄を害したことになるのである。もちろん社会構築主義によれば、当該習慣とそれをよきものと信じる信念は、当該社会において構築されたものに過ぎない。しかし、その慣習と信念を批判する（西洋的）理論と思想もまた、社会的に構築された慣習と信念に過ぎないのであるとすれば、当該社会の女性たちがその信念を自ら変革し、進んで援助を求めない限りは（この自主性、自発性も信用できないとされるかも知れないが）、その文化の外側からは手を出せないことになる。（四五頁）

しかし、その傍観は、女性生殖器切断の残虐性を放置し、「女性の賃労働からの排除、予防可能な致死病的病気をチェックし損なう。」ヌスバウムの述べるように、「すべての評価の放棄、特に人間存在と人間の機能の規範的説明の放棄は、女性、少数者、貧者の生活に影響を与える社会的力が無害であることが減多にない世界状況において、力の自由な行使に事柄を委ねることである。」従ってフレイザーの言葉を借りれば、「フェミニストは、規範的判断をなす必要があり、

解放への代替肢を提供する必要がある」のである。⁽³⁾このように今やフェミニズムは、社会構築主義のジレンマを乗り越えて、制度、考え方、規範を積極的に構築していく姿勢へと転換しなければならない時代に入っているのではないだろうか。(六頁)

しかしトレイナは、その際フェミニズムは自然法論に耳を傾けるべき、と主張する。曰く、これら二つの「倫理的伝統の間の体系的結びつきは非常に強力なので、いずれかの責任ある展開は他方に対する注意深い注目を必要とする。換言すれば、それ自身の観点において成功するために、現代の自然法倫理学は自己意識をもつて、道徳的反省に関するフェミニストの尺度と方法を採用しなければならない。そしてそれ自身の企てを実現するために、フェミニスト倫理学は自然法に真剣な注目を払わなければならない。」(一頁)トレイナ自身が指摘するように、この主張は、自然法論者にとつてはともかく、フェミニストにとつて驚きであろう。自然法論は一般に、「本質主義」の代名詞のように捉えられているからである。また、フェミニズムの運動・思想の主な敵対者は、少なくとも西洋においては自然法論を理論的基盤としたカトリック教会であつたからである。

「フェミニスト倫理学には哲学的理論的後ろ盾が必要である」(一頁)のは確かだとしても、フェミニズム内部の論理や主張だけではなぜ不十分なのか。不十分だとしてもなぜ自然法論の助けが必要なのか。自然法論によってどのような可能性が開けるのか。このような観点からトレイナの論述を参照しながら、(恐らくはフェミニズムも自然法論も目標とする)近代主義に代わるオルタナティブな法と倫理の積極的な枠組みを模索してみよう。そして、その模索を通して、フェミニズムの可能性のみならず、自然法論の可能性を考える道筋が開かれることも期待しよう。

二 フェミニズムに共通する基盤

フェミニズムは「女性の繁栄を脅かすイデオロギー、関係、制度の発見と根絶への、そしてそれを促進する新しいそれらの創造への、実践的かつ知的な献身である。」(二五頁) しかしフェミニズムの立場、主張は極めて多種多様である。それらの「フェミニズムズ」を大別するとしても、「自然主義的フェミニズム」「リベラルフェミニズム」「社会構築主義フェミニズム」という、それぞれ相反しさえする主張内容を持つフェミニズムがありうる。(二五―三五頁) これらの多様なフェミニズムの主張を単一の類型にまとめ上げることが困難であるし、望ましくもないであろう。しかしトレイナは、次のような共通の基盤を見出すことはでき、それらは、それぞれ不完全な部分をもつフェミニズムの諸主張の弱点を補い合うような、「豊かで包括的なフェミニストの倫理的ディスコース」(三六頁)を促進するために必要である、とする。⁽⁴⁾

第一に、「女性の統合的繁栄 (women's integral flourishing) へのコミット」である。どのフェミニズムも、女性が繁栄しているかどうかの判断が可能であるという確信、現状ではそれが妨げられているという判断、その抑圧を正当化する信念と制度の同定、力とシステムの変容への意欲を有する。社会構築主義フェミニストでさえ、このコミットを有する。「もし女性の繁栄が完全に重要でないとすれば、『自然』の中にある抑圧的なジェンダーバイアスを顕わにする必要はないだろうから。」

第二に、「人間の目的」(the human end) の指定である。上記のコミットメントが成り立つためには、少なくとも「不正義」についての見解が必要である。「不正義の理解なしには抑圧を同定することさえ不可能である」からである。その理解のためには、「人間の目的」が見定められなければならないが、フェミニズムは暗黙のうちにせよ、「正当で相

互依的な共同体の中での自律的で統合的の自我」という目標を共有している。

第三に、真摯にフェミニズムの主張を貫こうとするならば、「批判的リアリズム」(a critical realism)の立場をとることになる。もしフェミニズムが女性に対する抑圧を同定しそれに抵抗することを真に求めるならば、「何らかりアリズムの意味での彼女たちの持つ資質と、彼女たちの繁栄可能性に関するビジョンを採用しなければならぬ。」自然の資質(例えば「産む性」であること)がそのまま価値あるものとみなされることがしばしば抑圧を正当化する根拠とされてきたことを考えるならば、このリアリズムが「無批判な自然主義」であつてはならないことは当然であると言える。しかしすべてを文化的構築物として相対化してしまう場合、どのような「資質やビジョン」が採用されるとしても、それを批判することができず、逆に「無限定」に絶対化されることになる。完全な脱構築がなされてしまう場合、抑圧を測定する基準を失うため、社会構築主義が真摯なフェミニズムであろうとするならば、何らかの意味でのリアルな立脚点が必要とする。そして、この立脚点は、「具体的でこの世的」であるため、真摯なフェミニズムが、孤立した抽象的個人の自律に固着するリベラリズムに留まることもまた、認められないであろう。このようにして、建設的主張を構築していくためには、自然主義フェミニズム、リベラルフェミニズム、社会構築主義フェミニズムが、それぞれ矯正しあいながら、デイスコースを展開していく必要がある。

従つて第四に、各立場の相互矯正が必要ということになるが、その重要性は、動態的かつ多面的な本性観、理性観、権利観、ひいては人間観を、共同して生み出しうる点にある。

社会構築主義的立場が自然主義的立場を矯正することで、「自然は所与であると同時に作られるものである」といったように、自然ひいては人間の存在性は、一定のダイナミズムを持つものと捉えられることになる。人間の本性は、確かに「存在」するものであるけれども、「文化的存在」である。人間の理性もまた、「具体化された文脈的思考」として存在している。そのいずれも「交渉の余地なきものでも、自律的なものでもない。」

自然主義的立場がリベリズムの立場を矯正することで、権利は単に自律と自己決定を保障する、薄く形式的なものに留まることができなくなる。フェミニズムは、「女性の繁栄と女性のそれへの権利についての強く具体的な主張を含まなければならぬ」⁽⁵⁾ただし、その主張は自然の無批判な提示ではなく、「精神や身体に刷り込まれた自然の法則よりもむしろ自然の解釈を構築する」批判的自然主義に基づくものでなければならぬ。つまり、全くの相対主義によるものでもなく、無批判な権威主義にもよらない多面的な権利主張を展開すべき、ということになる。

しかしリベリズムの立場は決して排除されるものではない。すべてが社会的構築や自然に還元されてしまうならば、自由を抑圧する社会的構築物に関与した個人の責任と、社会変革をもたらしうる個人の能力は、場所を失ってしまう。個人の自由と自律それ自体は依然として、抑圧されてはならない権利であると同時に、フェミニズムの変革の原動力として、重視されなければならない。

第五に、「不完全な世界の、自信を持った預言的な変容と、そこでの生き残り」にコミットすることである。「資質とビジョン」の提示による社会批判が明確に提起されるとしても、それらの社会的実現は、直ちに完全にもたらされることはありえないであろう。いかに個々人に変革の能力が存すると言っても、不正義の力は大きく、簡単には変革をもたらすことができないのも現実である。しかしフェミニズムが単なる理論的空想に留まるべきものでない以上、変革の必要性と可能性を信じて格闘し続けること、そして格闘の継続性を承知しているが故にまずは女性個々人が生き残ることが、目指されることになる。

第六に、「自己批判」(self-criticism)「包含性」(inclusiveness)「謙遜」(humility)という姿勢も共通に持つことになる。これらは、相互矯正を容認することに伴う姿勢と言えようが、その姿勢は、フェミニズム諸理論の間だけでなく、当該理論の構成の仕方、理論の世界とその外部との関係、運動の展開、その他あらゆる場面で貫かれなければならないことになろう。「男性が女性の福祉と解放を定義してはならないように、より力のある多数派のフェミニストたち

が、すべての女性の福祉と解放を定義すべきでもない」のである。(三六―三九頁)

三 フェミニズム特有の認識論と人間論

以上をまとめると、フェミニズムが女性の統合的繁栄（そしてそれを通して人間の目的）を実現していくためには、批判的リアリズムに基づく必要があり、その基礎として相互矯正的なディスコースの中で生まれる多面的、動態的な人間観に立つ必要がある、とすることができよう。しかしながらこの枠組みはなお形式的である。批判的リアリズムと人間観の内容がもう少し明らかにしなければ、フェミニズムの主張は、その実現に向けて格闘し続けるための確信と、自己批判し包含的姿勢を持ち続ける謙遜さを維持することも困難であろう。トレイナは、「もしフェミニズムが倫理学に対して形式的な尺度しか提供しないならば、その方法への挑戦や、ジェンダー的差異の辛辣で矮小な叙述によって容易く骨抜きにされうる」と述べ、「力強い」フェミニズム批判となり倫理学となるためには、さらに二つの展開を通らなければならない、とする。すなわち、フェミニズム特有の認識論と人間論である。(三九頁)⁽⁶⁾

(一) 認識論 まず認識論について。「フェミニスト認識論は、知識とそれを獲得し証明する手続の両方が共同体において産出されるという社会構築主義の主張をもつて始まる。」例えば近代以降においては、西洋的文化の枠組みを受容した共同体では、「普遍的、抽象的、演繹的」であることを基本とする「自然科学の経験的方法をモデルとして」知識が獲得され証明される。男性の哲学者や科学者たちによって形成されてきたこの「啓蒙主義の伝統」においては、「五感を通して受け取られる情報」としての感覚的知識上の出来事が独立したものとして分析され、真理は「世界とそこに住んでいる人間存在に関する事実の三人称的包み込み (third-person packets)」として、独立したものとして産み

出される。ところが他方において、「知識に関する女性の方法」が存する。それは「情緒、関係、スキルそして具体的な個別の実践的経験を、正当で本質的な知識の源泉と考える。それらは個別の経験からなる歴史全体から生じる知恵を産み出す。その歴史は他者の歴史に極めて類似しているかも知れないが、たやすく複製できないものである。啓蒙主義の感覚的知識とは対照的に、フェミニストの具体的経験は、自我全体の、その社会的文脈における経験である。それは通常、物語として分析される。この種の知識は、少なくとも最初の段階では、一人称的 (first-person) 知恵であり、簡潔に記述することは困難で、従って科学的論文の中で伝えることはほとんど不可能である。」

このようにして、フェミニスト認識論は、「感覚的知識を論証可能な中立的命題に還元する近代の試み」が神話的、排除的であることを暴くだけでなく、それは不適切であるとする。これは、男性の合理性、女性の感覚性といった単純な本質主義的主張ではなく、「女性の方法は『人間的方法』であり、男性の学者によってもまた不可避免的に実践されてきたが、些細なものとして追いつかれるか、科学的哲学的命題においては誤って覆い隠されるかだった、ということである。」フェミニスト認識論は、「現在主として女性により実践され守られているモードにおいて公共的な治療的教育のための空間を切り出すことによつて、理性に関する人為的に発達阻害された啓蒙主義的理想の今なお尊大な権威を矯正しようとする。」従つて、「フェミニストは、あらゆる人にとつてより人間的なモデルを創造する試みの前に、道德的思考に関するこれらの『女性の方法』のモデルを発展させることを必須の命令と考える」のである。¹⁾

さてそれでは、「女性の方法」により獲得された知識の正しさはどのように判断されるのか。そのためにまず求められるのは女性の「認識論的特権」である。つまり、「自らに関する彼女たち自身の経験について女性の説明を最初に聞くことを認めるという方法的原理」が貫かれるべき、ということになる。しかし、ただ女性による知識であるというだけで、その正しさが保障されることにはならないであろう。「女性の存在、言語、行動は、それらが女性のものであるからといって必ずしも信頼に値するわけではない。」一方で、「女性の一見したところ生物学的に決定されたかに見える

る『内側の』知識は、たとえ最善の状況においてさえ、特定の社会的歴史的状況の中で展開される」からであり、他方で「特に専門的な世界へと女性が移動するに連れて——事実上、一つの認識論的共同体から別のそれへと移動するので——、知識の啓蒙主義的基準への女性たちの服従は、彼女たちの経験を不適切な経験的モードに順応させてしまう」からである。

より周縁化された女性の声に耳を傾け続けていく、という手続的な尺度を導入することが、「より正しい」知識の判断基準の候補として考えられるかも知れない。この尺度は、一応の目安になるように思われる。しかし、そのような位置にある女性たちの声も恐らくは単一ではないであろう。すべての人の経験は異なるからである。より周縁に位置する一群の女性たちの声の中で、どの声を「特権化」すればよいであろうか。その周縁の一群の中のマジョリティの声を取り上げるとすれば、この立場は自己矛盾に陥る。なぜなら、その際に取り上げられなかったマイノリティの声がさらに周縁に置かれることになるが、この手続的尺度に従えば、より周縁化されたマイノリティの声にこそ耳を傾けるべき、ということになるからである。

従って、「フェミニスト認識論は、女性の経験に対する『批判的』なアプローチを要求する」のであるが、トレイナによれば（フェミニスト認識論によつて打ち出さるう）その尺度は、「女性に対して選好的な選択」であるかどうか、「女性の善き存在性に対して第一義的なコミットメント」がなされているかどうか、である。「女性に対して選好的な選択は、知識それ自体の条件である。真正な道徳的知識と道徳的推論のモードは、フェミニストの実践から、すなわち女性との連帯と友情の中での、そして彼女たちの純粋な繁栄へのコミットメントの中の活動から生起する。」これはかなり内容に踏み込んだ尺度である。しかし思うに、その選択あるいはコミットメントが、真に女性に対して選好的なのか、あるいは真に女性の善き存在性に向かっているのか、ということを判断する必要はないのであろうか。

主観的に女性の立場に立った実践であれば足り、その試行錯誤の結果、真正な知識が手に入れられるのだと考えるの

は、樂觀的に過ぎるように思われる。上記のように、「女性のため」「女性の善き存在性」に関する言語、行動は、たとえば「女性のものであるからといって必ずしも信頼に値するわけではない」からである。やはり、そういった言動の正しさを判断するための、何らかのさらなる尺度が必要であろう。フェミニズムはさらに、女性の認識論的特権より以上の方法的尺度、そして女性のためになることや女性の善き存在性を判断する内容的尺度を必要としているのである。そしてトレイナは、これらの尺度を見出し、豊かなものとして提示するためには、トマス・アクィナスの伝統に由来する自然法論の助けが必要であり、有効であると考ええる。しかしその検討に入る前に、トレイナに従い、フェミニズムがそれ自身においてより深い内容的尺度をどこまで提示しうるかということ、すなわちフェミニスト人間学の主張に耳を傾けてみよう。(三九―四一頁)

(二) 人間論 「女性の方法」を強調するフェミニスト認識論の背後にある主張は、「女性の繁栄」のための必要性である。しかし我々は「単に自分たちの共同体の道德的デイスコースに抵抗しているだけだったりあるいは誤解をしている人々のみならず、女性の繁栄に関する誤った説明に対する共同体の固執もまた、それに反するものとして認識することができる」ような内容的尺度を、手に入れることができるであろうか。確かに、深い内容的尺度を持ち出すことは、「フェミニスト認識論者たちが覆そうと思っている種類の『中立的』『客観的』な基礎づけ主義」に頼ることになってしまう危険性があるかも知れない。しかしある共同体の文化や規範に対して、何らかの意味で中立的客観的な観点からの批判がなされない場合、かえってその共同体の女性にとって抑圧的な結果を生むということもある。第一章で見たように、「人間存在と人間の機能に関する規範的説明」なき公共政策は、最も傷つきやすいものを最初に、そして最もひどく危険に陥れるのである。

そこで、トレイナが提示するフェミニスト共通の尺度は、「一過性と絶対性の間の線を歩く」というものである。そ

れは、「道徳的に規範的な預言的主張を産み出すに十分信頼に値し詳細であるけれども、ある程度の文化的多元主義と歴史的变化を収容するに十分柔軟な記述を展開すること、そして具体的な繁栄のための文化横断的な闘争の直中において（既に我々がここでもなし始めているように）記述を展開し洗練させながら、帰納的にそうすること」とされる。

これは、「不動のもの及び限界 (fixities and limits)」と、我々の側の意図を持った創造性 (purposeful creativity) の間の道徳的緊張の中に、我々は存在している」という、ある意味で常識的な人間観に立つことを意味するが、なおこの内容的尺度は極めて「薄い」ものである。繁栄を構成する内容それ自体について語っていないからである。これに対しトレイナは、ヌスパウムのような「善に関する厚く曖昧な理論」、すなわち「人間の生を定義する諸善に関する人間の実践的経験の中から産み出される強いがしかし修正可能な説明」が必要であると述べる。そして諸文化を横断してみると、一定のリスト（生命、身体的必要、思考、知覚、想像力、意識、実存的自由、理性、苦痛と快楽の能力、他者との提携、家族的結合、相互依存、死、霊性と宗教、ユーモアと遊び、乳児期の発達、美、歴史性、他者からの独立、自然界との結合）を提示することができる、とする。

もつとも、文化横断的に発見されることが善の資格を保障するとは、直ちには言えないであろう。論者が、どの文化のどの部分を横断的に視野に入れているかという問題があると同時に、ただ存在しているだけで善であるということはできないからである（例えば、戦争や犯罪も文化横断的に存在している）。まず善の存在それ自体については、何が善の資格を保障するか、そして善の内容については、恣意的に善の導出がなされていないかどうか、という議論が展開される必要があると思われるが、それらは従来、伝統的自然法論が展開してきた議論である。

また、善について論じる論者たちは「基本的諸善の存在に対しても、またそれらの内容に関してさえ」不一致を見せるわけなく、「むしろそれらがグループ分けされ、ランク付けされるべきやり方に関して」一致しないだけである、とトレイナは述べる。しかしたとえそうだととしても、フェミニズムのとるべき姿勢は、議論状況を外的に傍観するので

はなく、どのグループ分け、ランク付けがより説得的であるかについて、内的に格闘しながら具体的な場所と時代における一定の答えを見出すことであるとするならば、フェミニズムは、善の存在を認めるだけでなく、そのグループ分けとランク付けに関する「厚い」内容的説明の議論に自ら飛び込んでいかなければならない。その際、そのような「厚い」内容の議論を従来、中心的に展開してきたのが伝統的な自然法論であることに鑑みれば、この点でもフェミニズムは伝統的自然法論の助けを借りることが必要であり、また有効であると言えることになる。

ただ、上に述べてきた善の存在、内容、分類に関する厳密な議論を抜きにしても、フェミニズムの提示する尺度をさらに挙げるができる。まず「女性が、これらの善が求められるべき人々の輪に属すること」という手続的尺度。そして「特に女性に関わる諸次元が強調されること」(セクシュアリティ、子産み、女性の健康問題等々。これは本章(一)の最後に挙げた内容的尺度についての若干の具体化と言えよう)と「繁栄が相互依存的事であること」という内容的尺度である。この相互依存には、個人内部における諸善の間の相互依存(「子供がもし病気であったり空腹であったなら、教育の利点を真に生かすことはできない」といったように、一つの善の欠如は他の善の欠如を産み出す。あるいはその逆)と、日常生活におけるある個人の善の他者の善との相互依存がある。このようにしてフェミニスト人間学は、「一過性と絶対性の間の線を歩く」上でのより積極的な目標、その歩みのより積極的な内容的尺度として、相互依存性、関係性に強調点を置きながら(但し女性が輪に属することと女性に関わる次元に特に留意しながら)、「統合的」に諸善を実現していくことを掲げるのである。

しかし、これらの尺度はなお、女性に関わる次元で主張される善の資格を保障するものではないことはもちろんであるが、より望ましい「統合」がどのようなものであるのかについても、教えるものではない。フェミニストと言えるヌスパウムとケイヒルは、フィニスやグリゼイと同様に、人間の諸善は相互に対して「還元不可能」(「栄養になる食べ物は学ぶことを助けるかも知れない、しかし野菜は知識に取って代われない」)であると主張するが、しかしフィニスら

と異なり「共約不可能」(「他の善を追及するという理由で直接に害されてよい善はない」とは考えない。『具体的状況において』ある善を別のもののために犠牲にする必要がありうる、と主張する」のである。⁽⁹⁾ この「相互依存性」と「統合性」の内容に関する立場の相違は、結論の重大な差異をもたらすのであるが、しかしこのような諸善の捉え方に関する議論はむしろ従来、伝統的自然法論を取り巻いて展開されてきたものである。(四一―四六頁)

四 自然法論による補強

(一) フェミニズムと自然法論の共通性 このようにして確かに、フェミニズムが、より「力強い」批判的リアリズムと人間観の内容を提示しうるためには、伝統的自然法論の手助け(あるいは少なくともそれとの正面からの対話)による補強が必要である、と言えそうである。と同時に、伝統的自然法論が、現代社会においてより「現実的な」倫理的主張を提示しうるためには、フェミニズムの主張との整合性を意識的に求めなければならないであろう。この一見、水と油に見える両者が握手すること(あるいは少なくとも同じ土俵に立つこと)は、実はそれ程奇異なことではない。

伝統的自然法論は、次のように、多くの部分においてフェミニズムと共通した枠組みを有しているのである。トマスによれば「存在(essence)は静的ではなく、『チューリップの球根は春の間中、発展している』ように、特定の方角に向けてその存在を運んでいくダイナミズムを含んでいる。」神によつて創造されたという前提の上であるが、「宇宙は可能性と目的の複合体である」(「目的論的かつ動態的な宇宙観、人間観」)。そして人間の目的は、「身体、精神、魂の人間共同体における、その中にいるすべての人と共なる繁栄である」(「統合的繁栄へのコミットメント」)。「法」は「これらの目的と一致した活動の様式」であり、「法に固有の効果は、それに従う者たちを、彼らに固有の徳へと導くことである。そして徳はその主体を善くするものであるので、法に固有の効果は、それが与えられる人々を、完全にか何

らか特定の点においてかにせよ、善くすることである」(Ⅱ現状の変革を前提としたモラリストイックなりアリズム)。⁽¹⁰⁾「他の被造物と異なり、我々は知的本性の中に神の像を持っており、この神への似姿性によって、神の我々に対する計画に参与……することができ。従って……単に自動的あるいは本能的ではなく、むしろ意識的に熟慮し反省して行為する傾向があり、そうするよう求められている」(Ⅱ神ではない人間の神への似姿性と自由意志の肯定から生じる、世界及び人間の不完全性の認識、預言的変容への使命、生き残るべき価値ある存在としての人間の位置づけ)。自然法の「源泉は神であるけれども、人間存在の普遍的に植えつけられた傾向性である。しかしそれを完全に実現しあるいは遵守することは、人間の自然の力を超えている」(Ⅱ人間の有限性の承認から生まれる自己批判と謙遜、自然法を植えつけられているすべての人間の平等性に由来する包含性)。(五八―六〇頁)

(二)「賢慮の徳」 そのような伝統的自然法論が、フェミニスト認識論により強調される「女性の方法」の正しさを補強するために提示しうる方法的尺度は、「賢慮の徳」であろう。

トマスは、アリストテレスと同様、科学的(あるいは思弁的)知識と実践的知識を区別する。前者の数学的、必然的、演繹的、三段論法的推論とは異なり、実践的知識は「何か具体的な事柄を達成することに方向づけられた『ハウツー』マニユアルの知識である。それは『どんな行為のコンピネーションが複雑あるいは曖昧な状況に適切であるかを認識すること』を内容とする。」「その論理は帰納的であり、それは『若干の先験的な原理に基づいて描かれるけれども、それらから導出されはしない。』そして『状況についての情報、類似の状態についての知識の保持、課題の核心を見出して関連する事実に集中するための『感情』や制度や『目』に関しては、人間の経験に頼っているのである。』この実践的知識、すなわち「なされるべき事柄に関する正しい理性」⁽¹¹⁾が、トマスにおける「賢慮の徳」(virtue of prudence)である。「賢慮は実践的目的をもった知的な徳である。それは何が目的の達成にふさわしいのかを我々に知らせる。そ

れなしには人は道徳的でありえない」のである。(六四―六五頁)

こういった、「賢慮は、広い範囲を持った実践的な知恵であり、そのもとに多くの習慣や徳が収まる傘であり、人が善き推論をするためにはそのすべてを保持し用いなければならない」(六五頁)というトマスの考えに従うならば、この賢慮を構成する諸要素の有無が、道徳的知識が信頼に足るものであるかを判断する方法的尺度と言えるであろう。

賢慮を構成する要素の第一は、一般的に同じ事態と言えるものに関する「記憶」(memoria; memory)あるいは「経験」(experimentum; experience)である(「経験は多くの記憶の結果である」)。「実践的理性は我々に、どのように一つの考えが必然的に別のものから引き出されるのかということではなくて、例えばどのような結果がある特定の種類の行為から通常引き出されるのか、ということを知るように要求する。そしてこのことを我々は過去を反省することによってのみ学ぶことができるのである。」実践的知識の広さ、深さは経験に依存する。それは事柄の本質や本性に関する知識についても言える。トマスにとって「十全に人間的であることが何を意味するかを我々に告げるであろうような、人間の本性に関する先験的知識や直接的直感⁽¹²⁾は存在しない。……人の達成したものを観察することに伴い、我々はその本性に関する我々の理解を成長させていくのである。」⁽¹³⁾自然法さえ、「演繹⁽¹⁴⁾によってではなく、我々自身のそして我々の先達の欲求、選択、誤り、成功の反省によって学ぶものなのである」⁽¹⁵⁾。それらも「具体的な個別の対象に関する我々の累積的な感覚的経験の中でのみ、入手可能である」からである。従って、「身体」は実践的理性が操作する知識のための唯一の水路である。」そして必然の結果として、「道徳的知識は社会的である」。実践的知識は、超社会的な普遍的真実ではなく、現在の人々の過去の歴史的主体との「関係性」の中で生まれてくる、具体的に特定の知識である。このようにして、トマスに従うならば、知識は、より広く深い「経験的知識」であるほど、より具体的に体験された「身体⁽¹⁶⁾の知識」であるほど、より特定化された関係性を意識した「社会的知識」であるほど、より正しいものとなっていく、ということになる。ただし、もう一つ重要な点は、トマスの「記憶」は「批判的記憶」と呼びうるものである点

である。「記憶は、様々な色づけられたレンズで撮られた行き当たりばったりの一連の写真のようなものというよりもむしろ、出来事に対する反省を、注意深く構築し、体系的に分類した収集物のようなものである。」トマスは、経験がこのような批判的記憶に練り上げられたものであることが、「悪徳によって歪められない『真正な』あるいは『存在に對して真実な』回想」であることを保障する、と考えるのである。(六五―六六頁)

賢慮のその他の要素は、特に実践的推論者の姿勢、態度に関わるものである。第二の要素は「理解」(intellectus; understanding)である。ここで問題となる理解は、生起する出来事や事柄の内側にある「特定の目的を正しく判断することである」⁽¹⁵⁾。「人間の知識はいわば事物の外側から始まり」⁽¹⁶⁾、「そして内側に向けて浸透していくので、この能力が善く発達した人のみが、感覚的データを注意深く解釈し、そしてそれらを判断のための意味のある材料に変換させることができる。」(六六頁)この理解力を身に付けるためには、一定の訓練が必要となつてこよう。従つてアカデミズム、エリート主義を前提にするように見えるかもしれないが、必ずしも公教育が、事柄の背後にある目的を洞察する力を陶冶する訓練を行っているとは言ひ難く、むしろその逆であることが多いのではないだろうか。公教育など社会の中心的枠組みから外れた者の方が、むしろ事柄の背後にある目的について深く考える機会が多いとすれば、社会の周縁にいる者ほど、理解力が陶冶されている、と考えることもできるであろう。

第三の要素は「素直さ」(docilitas; docility)である。これは「喜んで他者によつて教えられること」であり、「賢明な人は累積されてきた共同の知恵に耳を傾ける」ということである。トマスは、「賢慮に関しては、人は他者、とりわけ実践的事柄の中にある目的の良識ある理解を獲得してきた老練の人々を教師とする極めて大きな必要性がある」と述べる。⁽¹⁷⁾これはもちろん、どんな声にも無批判に耳を傾けるということでもなく、また年長者に特権を与えるものでもない。社会的地位や年齢に関わりなく、目的的理解力を持つて批判的記憶を開示することができる段階に至った者の声に耳を傾けるべきである、ということである。(六六―六七頁)

第四の要素は「明敏さ」(solertia; shrewdness)である。これは素直さとは逆に、「自分自身によって正しい判断を獲得しようとする性向」である。⁽¹⁸⁾ 実践的知識を真に自らのものとして獲得するためには、ただ他者の見解や指導に「素直」に従うだけではなく、自分の問題として、自らその課題と格闘しなければならないであろう。換言すれば、「行動の適切な計画に到達するためのその人自身の能力と決意」が必要なのである。(六七頁)

第五の要素は「よき助言」(bene consiliativum; good counsel)、すなわち「ある事柄から他の事柄へと探查を進めていく」狭い意味における理性の働きである。⁽¹⁹⁾ 「実際に行動が望まれた目的を産み出すことが期待されるかどうかを理解」し、探查する能力もまた、実践的知識の正しさには必要、ということである。(六七頁)

第六の要素は「先を見通す能力」(providentia; foresight)である。「この能力は、具体的な結果を予言する能力——それなら記憶とよき助言のもとに収まるであろう——ではなくて、将来に思いをめぐらし、神に付与された目的を追求するための手段を通してその将来に形を与えていくという、将来への配慮 (providence) の能力である。」(六七頁)

トマスは、「この要素は賢慮の要素で一番大事である」とする。なぜなら「賢慮のために要求されるものが何であれ、ある特定の事柄がその目的へと正しく方向づけられることが、そもそも必要であるからである。」⁽²⁰⁾ トマスにおいては目的は「神に付与された」ものであり、人間の究極的な目的は至福 (beatitudo) すなわち神との交わりということになるであろう。しかし実践的推論において神学的前提に立たないことが許されるならば、「神に付与された」という修飾語をとり、また究極的目的を「人間 (あるいは女性) の繁栄」と言い換えることができよう。従って、目的実現という観点から常に推論を行い、そして究極的には「人間の繁栄」にどう繋がっていくかということを常に配慮しながら推論を行っていくことが、実践的知識の正しさにとって、最も重要である、と解することができる。

第七の要素は「慎重さ」(circumspectio; circumspection)である。これは「一定の環境のもとで一つの目的を達成する際に効果的である手段を選択する能力」である。同じ目的を実現するためにも、相手や状況によって、適切な手段

は異なってくるために、この要素が必要となるのである。⁽²⁾ (六七頁)

第八の要素は「注意深さ」(cautio; caution) すなわち「善の堅い把握」(a firm grasp of the good) という習慣である。これは不可欠であるとされる。なぜなら「偶発的に生じる行動においては、誤りが真実と一緒に見出されるのと同じように、悪は善と混ざり合っており、善の外観をもつ」からである。⁽²⁾ (六七頁)

このように、トマスにとってよき道徳的推論は「巧妙で複雑な過程」であり、その図式は、賢慮の諸部分が一緒になつて提示される。(六七頁) 逆に言えば、道徳的推論が正しいものであるかどうかは、その内容を判断する以前に、推論者に必要とされる「賢慮」に着目することによつても、判断がかなり可能である。トマス以来の伝統的自然法論に耳を傾けることで、実践的知識を正しく引き出す推論の条件として、「賢慮の徳」の要素という、強力な方法的尺度を手に入れることができるようになるのである。

(三) 究極的目的と傾向性 それでは実践的知識の内容的尺度に関しては、伝統的自然法論からどのような手助けを得ることができるであろうか。

トレイナの述べるように、トマス流に考えれば、「我々の選択の適切性は、我々の最終的目的との一貫性によつて測られる。賢慮ある人は、これらの直近の目的が至福のビジョンと一貫しているか、ということを探ねなければならない。」しかし、直近の目的が至福、すなわち完全なる幸福や平安や神における人間実現により正当化されるというだけでは、「真の幸福に関する理解のなさに対してほとんど何も手だてを持たない、この世に生きている人々が、実際に自然的善を同定してそれらをよく追求するにはどのようにすればよいか、ということについて満足のいく説明ではない。」この点に関し、トマスは、「我々の潜在性 (potentiality) と傾向性 (inclinations) を吟味することによつて、我々は事実上しばしば、これらの直近の善を知るに至る」ことができる、と示唆する。トマスにとって「傾向性」は重要であ

り、「人間の諸善に向けた、神によって植えつけられた衝動、適切な人間の目的を思い出させるもの、自然法の内容への鍵として機能する」ものである。しかしトレイナによれば、この「傾向性」の「意義の解釈における微妙な違いが、道徳的理性を二つの全く異なった方向に」導くことになる。それが、上に触れた、善の存在（の根拠）、内容（の導出の仕方）、分類（グループ分けとランク付け）における自然法論内の激しい対立に結びつくのである。（六九―七一頁）

トレイナの理解によれば、あるトマス（トマス）の現代的復権者たち（フィニスやグリゼイ、そして最近の教皇回勅の著者たち）は、「人間の諸善を、（人間学と状況の光に照らされて特定化された）究極的目的から直接にはなく、（究極的目的へと本来的に導かれている諸々の善への）傾向性から引き出す。」フィニスとグリゼイによれば、「傾向性の権威は、それらの自明性に存する。そしてこれらの傾向性は還元不可能であるだけでなく、平等に基本的でもある。それらが推奨する善は、別の善のために直接害されることは許されない。これらの二つの主張をもって、フィニスとグリゼイは道徳的知識を最終的目的の知識から解放する」とされる。（七一―七三頁）

このようにフィニス・グリゼイの立場を措定して、トレイナは、「ナマの自然的衝動から有徳な行動を『読み取る』ことは単純にはできない」と批判し、別の立場を支持する。「むしろ傾向性は人間の理性によって訓練されなければならない。至福という我々の目標に照らし、そして何が至福と一貫し、何が正しい行為の新しい習慣によって訓練された類の具体的繁栄に導くかに関する我々の経験に照らし、賢慮をもつてチェックされ、正されなければならないのである。」確かにトマスは原始的、動物的、理性的傾向性の三分割を行うが、しかしトレイナによれば、それはポーターが論じるように、「秩序だった調和的なやり方で追求され享受される数多くの様々な善」を含む、「一つの包括的な人生計画、人間の生が適切な形ではどのように見えるべきかに関する概観」における一つの区別に過ぎない。⁽²³⁾「傾向性は不可欠であるが、決定的ではない。従って、トマスが主張するように、傾向性は純粋な諸善を指し示すことと、これらの諸善はひとたび同定されるならば正しく追求されうる前に分析され秩序づけられなければならない、ということの両方と

も真実である。この最後のステップを彼は時折怠る」のであるが、そのことは「実践的知恵と慈愛による傾向性の限定づけのために彼が残している、大きく開いた理論的な空間を狭めるものでない」とするのである。(七四―七五頁)

従って、トレイナによれば、究極的目的からの統合的視点により、この「理論的空間」を埋める作業が、実践的理性の実体的役割となる。トレイナは、そのような作業を行ってきた自然法論の伝統(決疑論、人格主義、社会正義及び解放主義の伝統)を紹介すると共に検討し(第三章)、そのような自然法論の伝統から学び直された「フェミニスト倫理学のための批判的原理」を、内容のみならず、方法、手続において列挙する(第四章)。そして今度はまた、現代の自然法論者(フックス、マコーミック、グティエレス)がフェミニズムの尺度を満たすことに、どの程度成功しているかを検討していく(第五章から第八章)。そして、自然法論の手助けを借りながら、フェミニズムがフェミニスト「批判」からフェミニスト「倫理学」を構築していく途を、「自然法フェミニズム」として示唆するのである(第九章)。

五 残された課題——フィニス・グリゼイ自然法論とフェミニズム

このトレイナの議論を辿っていくことは興味深く、また有益であるに違いない。しかし、その前に、トレイナによって否定された側の自然法論の立場、すなわちフィニスとグリゼイらの立場について、もう少し慎重に取り組む必要があると思われる。まず、彼らの提示する実践的理性は、本性や「自然的」傾向性を、第一の考察対象とはしていない点を、トレイナは厳密に捉えていないように思われる。⁽²⁴⁾そして確かに彼らは、基本善の自明性、反還元主義ということを主張するが、そのことをもって諸善の統合を目指していないということを断定するのは行き過ぎであろう。彼らの著作には、「統合的人間実現」(integral human fulfillment)という言葉が重要な概念として頻繁に登場してくる。⁽²⁵⁾トマスの解釈としても、フェミニズムとの対話可能性に関しても、簡単に切り捨てるには早すぎる。彼らが「賢慮」をどのよ

うに捉えているかも知れないのである。⁽²⁶⁾

そして、もしこの立場が不適切であるとすれば、どこに問題があり、それはなおその基本的立場を維持しながら修復可能であるのか。この批判的検討もまた、自然法論に対してだけでなく、フェミニズムに対して、新たな光を照らすものとなる可能性があろう。ただし、この問題点の発見と修復可能性の模索は、この立場の内部の論理からは、もはやなされる段階ではない。問題を照らし出す外側からの「鏡」が必要なのであるが、その最も有力な候補が、フェミニズムの主張と枠組みであることは間違いないであろう。しかしそれは、残された課題として、次に検討することにしよう。

注

(1) 井上達夫は、第二派フェミニズムの両極分解の危険性を、リベラリズムの立場から鋭く指摘する。一方はキャサリン・マッキノンやアンドレア・ドウォーキンのような「法的統制極大化論」である。これは、ボルノグラフィイなどの表現を、「芸術性・文学性の有無に関わりなく撲滅しよう点にまで法的統制を強化して、ジェンダー・ステロタイプの社会的再生産の根を絶とうとする」立場である。他方はジュディス・バトラーのような「脱規範化論」である。これは、「ジェンダーやセクシュアリティの二項対立的範疇」を脱構築するために、「性的意味秩序を改革するよりもむしろパロディ的に攪乱する行為に自由の僅かな可能性を見る」立場である。前者は自由を窒息させる「道徳警察国家に突き進む危険を孕む」ため、現実的なオルタナティブと言えないであろう。後者は、そもそも制度、規範はもちろん、一定の秩序づけられた考え方や思想にも期待をしないものである。確かに、これらは両極端であり、この「両極化」への批判は、「現在、第二派フェミニズムに基本的に共鳴する思想陣営の内部からも提起されて」いる。そしてそこに井上は「リベラリズムとの生産的な連携可能性を見るのである。しかしそのような穏健なフェミニズムが、『近代主義的な自由と正義』に代わるオルタナティブをラディカルに提示しようのかについても、議論の余地が大きいところであろう(井上達夫「フェミニズムとリベラリズム——公私二元論批判をめぐって」ジュリスト一二三七号、二〇〇三年一月、二三—三〇頁)。

(2) 社会構築主義という立場も、一つにまとめることができないほど多様であるが(中河伸俊・北澤毅・土井隆義編『社会構築主義のスペクトラム』ナカニシヤ出版、二〇〇一年、第一章参照)、本論文において主に取り扱うトレイナは、社会構築主

義を「男、女、人間性、自然その他リベラリズムや自然主義が基本的と考えるどんなものも、独立して存在する本質的なものではなくて、人間が想像してきた範疇であ」り、「どんな記述も一つの解釈、あるいは現実の対象についての一つの『考え』であるというだけでなく、むしろ語り手はその対象を、名づけるという行為の中で、あるいは遂行する行為の中で、構築している」と捉える立場である」とする⁹。Cristina L. H. Traina, *Feminist Ethics and Natural Law. The End of Anthropos* (FENL henceforth), Georgetown U. P., 1999, p. 33. 以下、本稿本文中においては、本書からの引用頁は、直接括弧で示す。

- (3) Martha C. Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism," *Political Theory*, Vol. 20, no. 2, May 1992, p. 212; Nancy Fraser, "False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler," In: Linda Nicolson ed., *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Routledge, 1995, p. 71.
- (4) 本章の以下の論述は『FENL』, pp. 36-39を筆者の視点からまとめ直したものである。
- (5) Susan Frank Parsons, *Feminism and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*, Cambridge U. P., 1996, p. 159.
- (6) 本章の以下の(一)の論述はFENL, pp. 39-41, (二)の論述はpp. 41-46を、筆者の視点からまとめ直したものである。
- (7) キャロル・ギリガンに発する「ケアの倫理」は、その重要な試みである。
- (8) Nussbaum, op. cit., p. 214.
- (9) スズバウムは「人間の生において極めて基本的でもある機能的能力 (functional capacities)」の各要素は「互いの協力と相互の援助を提供するだけでなく、原理的に互いに対立し合うこともあり得る」(Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy," in: R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson ed., *Liberalism and the Good*, Routledge, 1990, pp. 225-6)。¹⁰ ケイヒルは「人間の必要や善の間には『本来的に』対立があり得ると主張し」¹¹を、ある自然法の伝統は認めつつもかたじけなく批判する (Lisa Sowle Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics. New Studies in Christian Ethics*, Cambridge U. P., p. 97)。¹²
- (10) Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (ST henceforth), I-II 92.1.
- (11) ST I-II 57.4.
- (12) ST II-II 49.1.
- (13) Armand Maurer, *St. Thomas and Historicity. the Aquinas Lecture*, 1979, Marquette U. P., 1979, p.18.
- (14) Pamela M. Hall, *Narrative and Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, U. of Notre Dame Pr., p. 94.

- (15) ST II-II 49. 2.
 - (16) ST II-II 8. 1.
 - (17) ST II-II 49. 3.
 - (18) ST II-II 49. 4.
 - (19) ST II-II 49. 5.
 - (20) ST II-II 49. 6.
 - (21) Cf. ST II-II 49. 7.
 - (22) ST II-II 49. 8.
 - (23) Jean Porter, *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westmabster/John Knox Pr., 1990, p. 78, p. 90.
 - (24) フィニス・グリゼイ自然法論は、実践的原理をあくまで「行為」の分析から始める (Germain Grisez, Joseph Boyle, and John Finnis, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends, The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 32, 1987, p. 102.)。この点をトレイナは十分に説明しておらず、逆にこの理論を自然的傾向性を絶対化するものとして提示している印象を与える。例えば、「彼らは、トマスにとってそれぞれの事物はそれ自身の完成に向けての傾向性を持つ」という事実をもって始める」と述べる (FENL, p. 71)。しかし彼らは「事実」からスタートすることを明確に拒否しているのである。なお、「グリゼイやフィニスといった自然法哲学者は、生命をリストのトップに置き、生物学的存在を他の諸善の切り札とする階層を作る」(FENL, p. 44)という論述もあるが、このような階層化を彼らは行っていない。
- フィニス・グリゼイ自然法論は、伝統的自然法論の弱点である「存在」と「当為」の関連づけに関する根元的批判から生じてきた理論である。従って、この批判の根幹部分をどのように受けとめるかということは、自然法論のみならず、フェミニズムにとっても大きな課題であり、避けて通れないことだと思われる。
- (25) 例えば「人は、それを意志することが統合的人間実現へ向けての意志と両立しうるものの可能性のみを、選択しあるいは意志すべきである」(Ibid., p. 128)
 - (26) 彼らにとって基本善の一つである「実践的合理性」(practical reasonableness)の諸要請に従って生きる人は、「アキィナスの賢慮 (prudentia) を持つべき」といわれる (John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Pr., 1980, p. 102)。