

論文

## ケアの倫理による思想的転回 ——異なる声としてのケアの倫理とその意義

A Theoretical Turn by the Ethics of Care  
——The Ethics of Care as a Different Voice and its Significance

鈴木知花

SUZUKI Tomoka

抄録

本論では、まずはじめに、1980年代以降に興隆をとげるケアの倫理の端緒が、正義の倫理、つまり現代リベラリズムへの異議申し立てにあったということを確認する。つまり、第2章で明らかにされるように、その発展の当初からケアの倫理は、既存の伝統的な倫理学に対しての問題提起として自らを確立していったのであり、特に初期の研究において、正義の倫理とケアの倫理の対照が強調された。第3章では、ケアの倫理がいかなる点において正義の倫理と対置されるのかについての議論を瞥見し、そこから浮き彫りになるケアの倫理の特徴を明示する。本論は、発達心理学にその端緒をもつケアの倫理が、ロールズの正義論に代表される現代リベラリズムが看過する人間の弱さを起点とする独自の道徳哲学を構築した点において、大きな思想的転回を遂げたことに焦点をあて、まさにそのことにこそケアの倫理の一つの大きな学問的意義があることを提示する。

キーワード：ケアの倫理、正義の倫理、フェミニズム、リベラリズム

## 1. はじめに——ケアの倫理による既存研究への問題提起

「ケアの倫理」は、1960年代後半に興隆した「個人的なことは政治的である (the personal is political)」という命題に特徴的な第二波フェミニズムにその源流をたどることができる。特に、キャロル・ギリガンが1982年に発表した著作 *In a Different Voice* (『もうひとつの声』) が、「これまで主題的に考察されることもなかった」(川本 2002, 290) 概念であった「ケア」を、「正義の倫理」に匹敵する重要性を持つ道徳理論として提示することによって、「ケアの倫理」の端緒を開くことになったことは、多くの後続のケアの倫理学者 (care ethicists) (以下、ケア論者) に共通する認識である (Engster and Hamington 2015, 4-5) <sup>i</sup>。

一方で、ケアの倫理の出発点は必ずしもギリガンの『もうひとつの声』に求められるものではない。『もうひとつの声』に先駆けること2年前の1980年に発表されたサラ・ルディックの論文 *Maternal Thinking* (「母的思考」) を、ケアの倫理の原点として取り上げるケア論者もいる (cf. Held 2006)。詳細は後述するが、「母的思考」においてルディックは、女性がいかにして母親業 (mothering) という経験を通じて、女性に特有の道徳性を涵養させていくかを提示した。そして、母親業を担うことから生じる諸価値が、母親業というケア実践を超えて、平和を推進することへつながることを主張した (Ruddick 1980, 1989)。ヴァージニア・ヘルドはルディックの「母的思考」をケアの倫理の出発点と考えるケア論者のひとりだが、それが発表された1980年当時、フェミニズムの枠外で、「母親業」という実践を理論化しようとする試みは皆無同然であったことを指摘する。母親が「思考する (think)」もしくは「論理的に判断する (reason)」ということ、また母親業という実践に価値があるということを哲学的に認めようとする研究は無きに等しく、女性は、家庭を越え男性の世界へ足を踏み入れたときのみ——つまり、私的領域から公的領域へと越境したときのみ——思考したり道徳的問題に向きあったりするだろうと「想像」されていた。ヘルドは、「母的思考」は、ケア実践を行う女性たちの経験に注意を向けることによって、わたしたちの道徳についての考え方を変え、わたしたちがケア実践に抱く価値観をも変える契機となった、と評価する (Held 2006, 26-27)。

ルディックの主張は、ギリガン以上に色濃く第二派フェミニズムの「個人的な

ことは政治的である」という命題を反映していると言えるかもしれない。それは、「母的思考」が、これまで既存の研究においては見向きもされなかった母親業という究極的に家庭の内で行われる私的なケア実践が、いかにより広い社会における平和的な政治の促進へとつながるかという観点からのみならず、母親業というケア実践そのものをこれまでの道德の考え方・捉え方を揺るがす要因のひとつとして認識させたという観点からも、個人的なことに「政治的なもの」への契機を見いだしているからである。

しかし、上述のとおり、ギリガンの『もうひとつの声』が、今日のケアの倫理に多大な影響を与えた先駆的著作であることは間違いない。『もうひとつの声』におけるギリガンの主張の核は、人間一般の道德観の発達・形成を記述していると称されてきたジグムンド・フロイト、ジャン・ピアジェ、ローレンス・コールバーグやエリク・エリクソンによって確立された既存の発達心理学が、実際には男性の経験を基準としたものであり、そこには隠された「男性中心主義」(川本 2002, 283) があることを明示したことにあろう。

岡野は、『もうひとつの声』におけるギリガンの主張が、発達心理学の学問的枠組みを超えて、ジョアン・トロントをはじめとする政治思想家に多大な影響を与えた理由として、以下の点に言及する。

第一に、コールバーグらによる男性のみを研究対象とした実証実験の結果が「客観的」なものとして提示されていること。つまり、下述するとおり、人間の道德的判断の発達は六つの段階で構成され、自己中心的で他律的な道德性で構成される第一段階を経て、発達の最終段階である第六段階では、普遍的な倫理的原理に従うことが正しいこととして認識されること。そして、この普遍的な倫理的原理とは、公正の原理(正義の倫理)であり、この段階では、人間の権利における平等を志向する合理的な道德性が涵養されるということ。第二に、実際の問題(例えば中絶など)にいかに対処するかといった実践ではなく、仮想上のディレンマにたいする応答をとおした知的な推論・思考の在り方へののみ関心が向けられており、そこに方法論上の偏向があること。第三に、成熟した人間(男性)が到達すべきとされる普遍的な道德の形(正義の倫理)が提示され、それがあらゆる立場にある、いかなる者にも適用可能——つまり、社会的な環境や評価には左右されない——だと定義づけられていること(岡野 2020, 88)。

つまり、『もうひとつの声』によって初めて伝統的な発達心理学——特に、人間の正義感の認知的発達に焦点をおいたコールバーグの道徳発達理論——が指し示す普遍性・合理性を到達点とする人間の道徳性の発達の様相に懐疑がとなえられたのであり、またそれ以上に革新的なこととして、コールバーグらによる既存の道徳性の形成に関する理論の主張とは「異なる」女性の心理的発達・判断の過程が存在することが提示されたのである。

山根は江原を引用しつつ前者を「従来の道徳理論の相対化をはかった」ものであり、「フェミニズムの立場からの知識批判」（山根 2005, 6; cf. 江原 2000, 128）であると解釈する。また、後者をギリガンによる「新たな価値」の提示とみなす（山根 2005, 6）。川本も山根同様に江原の主張に言及しつつ、第二波フェミニズム自体が、「従来の「知の枠組み」を女性の視点から問い直そうとする「知識批判」という側面をもっていただことを指摘する（川本 1995, 65; cf. 江原 2000, 111-112）。江原によると、第二波フェミニズムは、近代社会において普遍的なるもの——つまり、特定の立場にたたないもの——として位置づけられてきた知（例えば、「歴史」や「科学」など）が、女性の経験をほとんど反映せず、また女性がそれらの知の担い手となることもほとんどなかった事実を光をあてる。たとえ女性の歴史が描かれるとしても、それは普遍的歴史としてではなく、「単なるエピソード」として扱われることがほとんどであった（江原 2000, 40）。

第二波フェミニズムは、従来のようにそのような知に女性も参加させよと要求するのではなく、普遍的なものとしてとみなされてきた様々な知のあり方自体が男性中心主義であることを提起する。つまり、「従来普遍的な知と考えられてきたものの多くは、暗黙に男性の視点にたっているだけでなく、それらが男性の視点に立っているということ自体を隠蔽する装置を内蔵している」（江原 2000, 41）。江原によれば、近代的意識や近代的価値規範にやどる男性中心主義は、女性も人間であると規定し、性差別を否定するかのようポーズをとりつつ——つまり、特定の立場に立つものではないという自らの普遍性を強調しつつ——、実際には、人間の基準を男性におき、女性がその男性基準に適合するときのみ「特別な恩恵」として女性が人間であることを認めてきた（江原 2000, 94）。つまり、既存の知の秩序は権力を持つ者である男性の規範でなりたっているのだが、男性中心主義は、それを普遍的であると僭称し、普遍の名において維持している

のである（江原 2000, 41）。

## 2. 異なる声

ギリガンの研究の先駆性は、「新たな価値」として浮上した既存の発達心理学とは異なる道德性の発達の筋道を「ケアの倫理 (the ethic of care)」と初めて呼称し、それを人間の発達に関する既存の理解である「正義の倫理 (the ethic of justice)」と対置させたことにも見いだせる (Gilligan 1982, 63)。本項では、まず、ギリガンから問題提起を受けることとなったコールバーグの道德発達理論について概観し、それ（正義の倫理）とケアの倫理の異同について考察する。

ギリガンが「正義の倫理」として念頭においたのは、コールバーグによって提唱された人間の道德性についての段階的な発達理論である。コールバーグは、子ども——すべて少年で構成され、少女を含まない——を対象とした二十年以上にわたる実証的研究から、道德的判断の発達が六つの段階で構成されることを明示した。

道德的発達の第一段階における道德性とは、罰を回避するために、規則や権威者に服従する自己中心的で他律的なものである。第二段階では、規則が自らの具体的な利害関心や欲求にかなう場合にのみその規則に従うことを正しいとする個人主義的かつ道具主義的な道德性が涵養される。またこの段階では、他のすべての人びともそれぞれの利害関心を追求すること、そしてそれらが時として対立することを認めなければならない。つまりそれは、正しいことは具体的・個人主義的な意味において相対的であるという認識である。これら二段階は前慣習的レベルに分類される。

第三段階と第四段階は慣習的レベルとされ、第三段階では、信頼や尊敬・感謝といった他者との調和的な相互関係を維持し、「善良であること」——つまり、人びとに共有された感情や合意が個人の利害関心に優先すること——が志向される。ここでは、個人は他者との関係のなかに存在するものと位置づけられ、自分自身を他者の立場に置くことによって、人びとの観点が関係づけられる。第四段階では、法や秩序といった合意にもとづく社会のシステムを維持・遵守し、それに貢献することが正しいこととして認識される。この段階では、社会全体の観点を対人的な合意や動機から分化することが要請される。それは、第三段階で重視され

た個々の人間関係を、法や秩序といったある一定の規則を規定している社会のシステムにおける位置から考慮することを意味する。

続く第五段階・第六段階は脱慣習的かつ原理的レベルとされ、規則がより普遍的な正義の原理に従属する。まず第五段階では、社会全体の幸福を志向する社会契約的な観点から、他者の権利について自らの責務やコミットメントを自覚ようになる。法や義務は、社会全体の効用についての合理的計算、すなわち「最大多数の最大善」にもとづくべきであるとの功利主義的な考え方が、この段階における人びとの遵法的志向を導きだす。この段階における個人は、人びとがさまざまな価値観や意見をもっており、それらのほとんどが自らが属する集団に相対的であることを認識している。しかし、これらの相対的な価値や規則は、不偏性を保つため、またそれらが社会契約であるために、守られるべきであるとされる。続く第六段階は、人間の道徳性の発達の最終段階であり、自らが選択した普遍的な倫理的原理に従うことが合理的で正しいこととして認識される。この普遍的な倫理的原理とは、公正の原理であり、人間の権利の平等のみならず道徳的人格としての人間がもつ尊厳を尊重することをも要請する。それは人間が目的それ自体であり、そのようなものとして扱わなければならないという、カント的な道徳の本質を理解するということでもある (Kohlberg *et al.* 1983=1992, 275-278; コールバーグ 1985, 68-93)。

このコールバーグの段階的発達理論において、成熟とは、「自己中心的な判断から脱却し、他者の役割に身をおいて推論することで自己の判断を普遍化する能力へ移行する過程であり、同時に、他律的な服従や同調から道徳的判断の根拠を内面化していく過程である」(品川 2007, 141)。コールバーグの理論体系に代表される従来の発達心理学においては、人間の成熟の核となるのは、「分離」すなわち「自他を分化し独立した個人になること、あるいは状況や文脈にとらわれない思考や判断ができること」(山岸 1987, 195)であった。分離を通じてのみ、子どもは大人へと成熟するのであり、その過程で自律性、個別化、合理性、抽象化といった特性を身につける。ギリガンによれば、このような発達の概念はまさしくコールバーグのみならずピアジェやフロイトが人間の発達を男性の発達と同義に捉えている証しである。なぜなら、フロイトらの理論に従えば、少年や男性にとっては、母親からの分離が「男らしさ」あるいは男性としてのアイデンティティの発達に

不可欠であるからである。このような男性のアイデンティティ形成の過程と比較して、少女や女性にとっての「女らしさ」あるいは女性としてのアイデンティティは、母親からの分離や個別化ではなく、母親との愛着によって育まれるものである。少年や男性の発達においては、自我の境界の確立——つまり、自己を他者（外界）から防衛的に分化すること——とその固定化が重要な位置を占めるのにたいして、少女や女性のパーソナリティは、自己と他者との結びつき、あるいはかかわり合いのなかで定義される。つまり、少女は外界からの分化を目指す少年にはないやり方で、自己の内に「共感」の基盤を備える（Gilligan 1982=1986, 6-7）。それは、「他人が必要としていることを感じたり、他人の世話をする責任をひき受けたりすることによって、女性は他人の声に注意を向け、自分の判断に他人の視点を含みこんでいる」ということである（Gilligan 1982=1986, 22）。

母親を含む外界と自我のあいだに境界をひくこと——自律性や個別化——が人間の成熟と同義で捉えられる既存の発達心理学において、そのような特性をあらわさない女性の発達の過程は女性の道徳的弱点として理解されてきた。

コールバーグによる仮想上のディレンマ（「ハインツのディレンマ」）をどう解決に導くかという実証実験においても、男女（少年と少女）は異なる道徳判断を示す。11歳の少年（ジェイク）と同じく11歳の少女（エイミー）は、「ハインツという名の男が、自分は買う余裕のない薬を、妻の命を救うために盗むべきか否かを考えているという問題」を提示され、それを解決するよう求められた。ジェイクは、ハインツはその薬を盗むべきだ、というはっきりした意見を当初から表明する。ジェイクはこの道徳的ディレンマを、財産と生命のあいだの価値観の葛藤の問題として認め、生命に論理的な優越性を見いだす（Gilligan 1982=1986, 40-41）。つまり、ジェイクにとって、ハインツのディレンマは相対立する権利（生命と所有権）から生じるものである。ジェイクが提示したハインツのディレンマの解決方法はまさしくコールバーグの発達理論に沿うものである。それは、コールバーグの道徳性において、ハインツのディレンマに象徴的な道徳的葛藤の問題の解決は、「公正さに求められ、あらゆる状況に適用できるような形式的、抽象的な解決、客観的、普遍的に正しい解決がめざされる。それはすべての理性的な人々が一致できる解決であり、抽象的な論理や原理によって達成される」（山岸 1987, 197）からである。事実、ジェイクは、道徳的ディレンマを「人間についての数学

問題に類するもの」として捉えている (Gilligan 1982=1986, 42)。道徳的ディレンマは一つの方程式であり、その解は合理的に導きだされるものなので、誰が解を出す作業をしたとしても道理をたどって、同じ結果にいきつくだろうとジェイクは仮定する。

他方、エイミーはジェイクと異なり、ハインツのディレンマのなかに数学の問題ではなく、人間関係の物語を見いだす。エイミーは、ハインツは薬を盗むべきではないと答える一方で、ハインツの妻も死なせてはいけなないと考える。エイミーにとってこのディレンマにおける問題は、薬屋の薬にたいする自己の権利の主張ではなく、薬屋のハインツにたいする対応の仕方における間違いから生ずるものである。つまり、薬屋はハインツの妻を助けることのできる薬を持っているのだから、それをハインツに与えないことは正しくない。エイミーはこのように考え、薬を盗むことによって薬屋との関係を断つよりも、むしろ維持するために、薬屋の要求にどう対応するかその方法を見つけることを提案する (Gilligan 1982=1986, 44-45)。また、エイミーは薬を盗むことにより、それがハインツと妻との関係に及ぼす影響をも考慮する。このように、エイミーは非暴力的に葛藤を解決すること、思いやり (care) を示すことが、人間関係を回復させる原動力となるという考えにもとづき、ハインツのジレンマに登場する人物を権利を争う敵としてではなく、みなが依存しあっている人間関係のネットワークのなかに存在するものとして理解する (Gilligan 1982=1986, 50)。

ギリガンによると、このようなエイミーの道徳問題の構成の仕方は、コールバーグの道徳性の概念から「完全に逸脱してしまっている」(Gilligan 1982=1986, 46)。ジェイクがコールバーグの発達段階の、第三、第四段階にいると考えられるのにたいして (Gilligan 1982=1986, 43-44)、エイミーの道徳判断は、その成熟度において、ジェイクよりも一段階低い、第二、第三段階にあると評価される (Gilligan 1982=1986, 48)。

しかし、この二人の子どもはハインツのジレンマのなかに、二つのそれぞれ非常に異なる道徳問題を見いだしており、男の子の道徳判断の論理——論理的演繹によって、生命と財産との葛藤を解決しようとする——に立脚して道徳性の成熟度をはかろうとすると、女の子の道徳判断——あるべき人間関係に従い適切に対処することによって、人間関係の破綻をふせごうとする——が表出しようとする



道德問題の別の側面は見落とされてしまう (Gilligan 1982=1986, 51)。ギリガンはこう言及する。

「彼は、彼女にはみえていないなにをみているのか」という問いにたいして、コールバーグの理論は、おそらくエイミーよりもジェイクのほうが道德性の成熟において完全に一段階高いところに位置していることが明らかであるという答えを示すだろう。しかし、「彼女は、彼にはみえていないなにをみているか」という問いにたいしては、コールバーグの理論はなんら答えを用意していない。彼女の答えのほとんどは、コールバーグの採点システムから振り落とされてしまうので、彼女の答えは、コールバーグ理論の視点からは、道德の領域の外側にあるようにみえるのだ (Gilligan 1982=1986, 51-52)。

このように男性への偏向を示す既存の道德理論において、女性は「未完成なもの、従属的なもの、場合によっては逸脱的なもの」として認知されてきた (樋口 2007, 207)。エイミーにとどまらず女性一般の道德判断をコールバーグの段階的な発達理論にあてはめようとする第三段階どまりとなってしまうことをギリガンは指摘する (Gilligan 1982=1986, 24)。ギリガンは、他人の要求を思いやり、感じとるという伝統的に女性の「善さ」とされてきた特徴が、同時に女性を道德性の発達において欠陥ありと見なすしるしにもなっていることに一つのパラドクスを見いだす (Gilligan 1982=1986, 25)。つまり、既存の道德発達理論においては、一般的に、判断と行動において自主的な主張ができることが一人前のおとなの証しであると考えられてきたが、これまで女性が自らを判断するとき、そして他人から判断されるときに基準となってきたのは、他人にたいする思いやり (care) と配慮 (concern) であった (Gilligan 1982=1986, 123)。人間の道德性の発達を測るカテゴリーが男性を主軸とする調査にもとづいてつくられている限り、男性の標準から逸脱しているということは、すなわち、女性の発達が未成熟であり、ほとんど子供と同程度だと捉えられてしまうということである (Gilligan 1982=1986, 122)。

しかし、ギリガンは中絶という現実上の問題に直面した女性たちを対象とする実証研究にもとづき、けして女性の道德性の発達が男性のそれと比べ劣っている

訳ではなく、女性はその心理的発達過程で男性とは「異なる」道徳律を重んじるということを提起した。それは、「人々が道徳について語る時の語り方に二通りあるということ、また他人と自己との関係を述べる時の述べ方に二通りある」(Gilligan 1982=1986, xi) ということの発見であり、既存の発達心理学は、女性の心理的発達を捉えきれていないという点において、理論的境界を抱えていることを示している。ギリガンはこう述べている。

女性の発達を説明することのできる別の基準がないということは、男性の手によってつくられた、しかも男性と青年男子に不等に重きをおいた研究結果をもってきて有効とされた理論にはそもそも限界があることを示しているのではないか。「女性はどの程度男性のように思考するのか、女性はどの程度現実を抽象化したり、仮説的解釈をしたりすることができるのか」という質問の域を出るためには、女性の思考形態を含む発達の基準を明らかにし、定義することが必要である (Gilligan 1982=1986, 122)。

よって、道徳判断の分析に仮想上のハインツのディレンマを用いたコールバーグとは異なり、ギリガンは、妊娠した子供を産むか中絶するかという現実的なディレンマに直面した 29 人の女性たちを対象とするインタビューを実施し、女性たちが下す判断やそれにもとづく自己のとらえ方を分析した。中絶のディレンマをかかえる女性たちは、「自己中心的 (selfish)」と「責任がある (responsible)」という表現を多用して、自らの道徳的葛藤や選択について語る傾向にあった。これらの女性は、他者——例えば、胎児、両親や恋人——を傷つけることを「自己中心的」、他者に配慮をなすこと (care) を「責任の成就」と同義にとらえ、道徳問題を他者を思いやり、また他者を傷つけない義務として認識する (Gilligan 1982=1986, 128; 山岸 1987, 197)。

ギリガンは、コールバーグの段階的発達理論と同様に、ケアの倫理——つまり、女性の道徳性——も段階的に形成されると考える。前慣習的な第一段階では、女性は自身の生存を確保するために自己を「思いやる (care)」ことに道徳判断の焦点をおく。ここでの道徳性は個人的な観点にとどまっている。これは、第二段階

への移行期においては、自己中心的であるとして批判の対象となる。慣習的な第二段階においては、このような批判を踏まえて、(他者にたいする)責任の概念が発生し、他者に依存して生きている者や、不平等なとりあつかいを受けている者にたいして、母性的な思いやりを示すことが道德だとされる。この段階は、女性が社会的見解を示しているものとして理解することができる。第三段階への移行期においては、慣習的に女性の美德とされてきた他者への思いやりの精神が、実は女性に自己犠牲や従属を強いるものであることが明るみに出され、そのような人間関係を考えなおす必要性に迫られる。女性の発達の最終段階であり、脱慣習的レベルである第三段階では、互いに依存関係にある自己と他者の双方への思いやりが女性の責任として涵養される。この発達の最終段階における道德性は、普遍的観点に立脚しており、第一段階で見られた自己中心性と第二段階における他者への責任(思いやり)のあいだにあった緊張はなくなり——つまり、自己にたいする配慮と他者にたいする配慮は均衡化され——他者と自己との相互の結びつきにたいする新しいとらえ方が可能となる(Gilligan 1982=1986, 129-130; cf. 山根 2005, 7)。新しいとらえ方とは、「ケアされねばならない無力な存在として自分と他人とを等しく尊重する」(品川 2007, 143)姿勢のことであり、「他人にたいするのと同様に、自分自身の要求も顧慮する責任を果たすこと」(品川 2007, 143)は「自分自身にとって(も)正しい」(Gilligan 1982=1986, 165)と認識することである。

エイミーのハインツのディレンマにたいする応答の仕方や、ギリガンの中絶研究における女性たちの判断のくだし方は、「社会秩序や社会的合意、あるいは普遍的な原理というような形式的、抽象的な解決ではなく、文脈に依存し(context-relevant) 具体的状況にそった形で、かかわりをもつ他者に責任をもつという観点」にもとづいている(山岸 1987, 197)。つまり、これら女性たちは道德的判断を、「抽象的、論理的な優先性によってなすのではなく、権利の侵害がそこにいる人々に及ぼす現実的な結果によって(その状況にそった特殊な形で)決定している」(山岸 1987, 198)といえる。

### 3. 対置される二つの倫理

#### 3-1 二つの倫理の異質性

前章では、ケアの倫理の発展の端緒が既存研究（正義の倫理）への問題提起にあったことを明らかにした。それゆえ、この二つの倫理は「根本的に異なるもの、それどころか対立するもの」（キムリッカ 2005, 571）と見なされてきた。前章の最後で指摘したように、ケアの倫理と正義の倫理は道德問題を解決するにあたって異なるアプローチをとる。ギリガン自身、以下のように述べている。

女性の研究に本気でとりかかり、その発達構成概念を女性の人生からとりだそうとすると、フロイト、ピアジェ、コールバーグによって記述されたものとは異なった道德の概念があらわれはじめ、異なった発達の説明をしなければならなくなる。その概念においては、道德の問題は、競争関係にある諸権利よりは、むしろ葛藤しあう諸責任から生じてくるのであり、その解決には形式的で抽象的な思考様式よりも、むしろ文脈的で物語的な思考様式が必要とされる。このケアの活動に関わる道德の概念（the conception of morality as concerned with the activity of care）は、公正にかかわる道德の概念（the conception of morality as fairness）が道德性の発達を権利や規則の理解に結びつけているのと同様に、道德性の発達を責任と人間関係を中心とするものにしていく（Gilligan 1982=1986, 25-26/一部筆者改訳）。

トロントはこのようなギリガンの主張から、ケアの倫理と正義の倫理の相違点が三つ導きだされると指摘する。第一に、権利と規則を軸とする正義の倫理にたいして、ケアの倫理は責任と人間関係という道德的概念を中心に展開される。第二に、ケアの倫理は、形式的で抽象的な状況というよりも、むしろ具体的な状況に関連づけられている。第三に、ケアの倫理は、「原理」ではなく「行動・活動（activity）」として理解されるべきである。なぜなら、ギリガンの主張する「もうひとつの声」にとって、道德性は普遍的で抽象的な原理ではなく、実際に生きている（real）人びとの日常生活における経験や道德問題に根づいているからである（Tronto 1987, 648）。

このようなトロントによる二つの倫理の対照類型を改変し、より発展させたのがウィル・キムリッカである。キムリッカは、二つの倫理の相違は以下の点において考察できるとする（キムリッカ 2005, 574, 579）。

- A 道徳的能力——道徳的原理の学習（正義）対道徳的気質の発達（ケア）
- B 道徳的推論——問題解決にあたっての、普遍的に適用可能な原理の追求（正義）対特殊なケースにふさわしい応答の追求（ケア）
- C 道徳的概念——権利と公正への着目（正義）対責任と関係への着目（ケア）
  - (1) 普遍性対個別的関係の配慮
  - (2) 共通の人間性の尊重対特異な個別性の尊重
  - (3) 権利の主張対責任の受容

ただし、キムリッカにとって、これらの相違点のうち、Cの(3)こそがケア対正義論争の核心的論点であり、その他の相違点は真の対照ではない（キムリッカ 2005, 574）。キムリッカによるこのような主張は、独自性が高く、ギリガンに後続するケア論者によって通常提唱される正義の倫理とケアの倫理の相違点とは異なる視点からこの二つの倫理の異質性について考察しようとする試みであるといえる。よって、次項以降では、主にケア論者による二つの倫理の対照類型を精査することに主軸をおきつつ、キムリッカによるAからCまでの三つの相違点についても議論が関連するつどつど参照し、その主張の真価について考察したい。

### 3-2 ケアの倫理の特徴

ヘルドは「ケアの倫理」を称する研究には複数の種類があることを指摘する（Held 2006, 169）。同様に有賀も、正義の倫理に対抗するフェミニズムの思潮は「ひとつの体系的な理論というよりも、リベラリズムの普遍主義的ないし個人主義的傾向に対する多様な批判的論点の集まりからなっているといえよう」と言及する（有賀 2017, 115）。このように評されるケアの倫理だが、決してその核となる特徴を欠いているわけではなく、正義の倫理と対比することによって、ケアの倫理に通底する思潮を浮き彫りにすることが可能になるといえる。前節で確認し

たように、トロントは、この二つの倫理が三つの点で対比されることを提示した。本節では、トロントによる対照類型をより網羅的に拡張したヘルドおよびダニエル・エングスターとモーリス・ハミントンによって主張される五つの相違点を順に考察したい (cf. Held 2006, 9-13; Engster and Hamington 2015, 3-4)。

第一に、前節において繰り返し言及されたように、二つの倫理は道德問題にたいして異なるアプローチを採る。何らかの道德判断を求められる道德問題に直面した際、形式的・抽象的な思考にもとづき競合する諸権利に正しい——つまり、普遍的かつ不偏的に——優先順位を割り当てることで解決しようとする正義の倫理とは異なり、ケアの倫理は、葛藤状態にある複数の責任を相互依存的な人間関係のネットワークのなかに見だし、特定の具体的文脈 (情況) をふまえた物語的な (contextual and narrative) 思考をもってして道德問題にアプローチする (川本 2005, 2)。これは、競合する諸権利と葛藤状態にある諸責任のどちらを優先させるかの問題として捉えることができ、正義の倫理が「権利の倫理」、ケアの倫理が「責任の倫理」としばしば呼称される所以でもある。

他者への配慮が権利 (の主張) にもとづくのか、それとも責任 (の受容) にもとづくのかを焦点とするこの相違点はキムリッカの対照類型では C の(3) —— 権利の主張 (正義) 対責任の受容 (ケア) —— に相当する。C の(3) はキムリッカによって唯一真の対照とされるが、キムリッカの主張を丹念にたどると、それは必ずしも権利と責任を対照的な道德概念としてはとらえていないことが明らかになる。キムリッカの言葉によると、「正義の枠組みでは人々の権利が強調されるにせよ、その権利もまた他者への責任を課していると言うべきである」(キムリッカ 2005, 586)。キムリッカによるとギリガンは、一方で他者への責任の受容を他者の福祉を積極的に配慮することととらえ、他方で他者の権利要求を個人主義や利己主義と同一視している (cf. Gilligan 1982, 136, 147)。権利は本質的に「自己防御のメカニズム」であり、他者を放置しさえすれば尊重されうる。よって、「権利を基礎とした他者への義務は相互不干渉に限定される」(キムリッカ 2005, 586)。キムリッカはこのようにギリガンの議論を解釈し、ギリガンの権利についての主張は、リバタリアニズムの権利論にしか当てはまらないと指摘する。他者の福祉に配慮するという積極的義務としての「責任」は、リバタリアニズム以外の理論においてことごとく認められている。よって、二つの倫理に相違があるとすれば、それ

は、それぞれの倫理がわたしたちに課す責任の種類においてである（キムリッカ 2005, 587）。キムリッカによると、正義の倫理は道徳的要求の根拠として「客観的不公正」を採るのにたいして、ケアの倫理は「主観的苦痛」を採る。前者は、本人の過失による主観的苦痛に応答する責任を認めない。なぜなら、主観的苦痛は存在していても、客観的不公正は存在しないためである。主観的苦痛を重視すると、「賢明さに欠ける者が自らの選択の代償を支払うという当然のことを否定し、責任を持って行動している者に不利益を被らせ、無責任な者に徳をさせる」（キムリッカ 2005, 589）。しかし、ケア論者からすると、客観的不公正を重視する正義の倫理は、道徳的責任を放棄しかねない。なぜなら、客観的不公正に従えば、他者の道徳的要求へ応答する責任が不公正があると判断された場合に限られ、他者の避けえた苦痛が看過されるからである。このような議論を踏まえ、キムリッカは、「ケアと正義との論争は、責任と権利との論争なのではない。それどころか責任は正義の倫理の中核にある」（キムリッカ 2005, 590）と明言する。

しかし、キムリッカによる客観的不公正と主観的苦痛の区別は、権利対責任の議論にその端を発しているとはいえ、一つの独立した議論（対照点）を構成しているといえる。ギリガンの主張から、客観的不公正と主観的苦痛という二つの対立的な概念を導出することは可能だとしても、少なくともギリガン自身は『もうひとつの声』において、そのような区別を提示したことはなかった。よって、客観的不公正と主観的苦痛に二つの倫理の異同を見いだす視点はキムリッカ独自のものであるといえる。また、上述の「権利もまた他者への責任を課している」とのキムリッカの主張は、責任が派生する基盤としての「権利」概念は決してなくならないことを裏づけている。したがって、本論では第一の相違点——他者の道徳的要求の根拠として権利を採るのか、責任を採るのか——について否定せず、むしろ二つの倫理の違いを基底的に特徴づけるものとして位置づけたい。

第二に、誰にとってもそしてどのような状況においても適用可能な普遍的原理によって道徳問題を解決することを道徳性の到達点とみなす正義の倫理にたいして、ケアの倫理は、私たちが個別具体的な文脈において責任を負っている特定の他者のニーズに応答し、それを満たすことを差し迫った道徳的重要性をもつものとして認識する。抽象的に道徳問題について判断することによって、バイアスや恣意性を避け、公正で不偏的な結論を導くことができるとする正義の倫理とは対

照的に、ケアの倫理は、私たちが現実につながりをもつ特定の他者のニーズに応答することを尊重する (Held 2006, 11)。セイラ・ベンハビブの言葉を借りると、正義の倫理は、「一般的他者 (the generalized other)」への普遍的かつ不偏的な原理の適用を重視し、ケアの倫理は、個別具体的な状況における「具体的な他者 (the concrete other)」のニーズへの応答を優先させる (Benhabib 1987, 86-87)。つまり、前節の最後で言及したように、道德問題に普遍的原理を適用することによって解決を図ろうとする正義の倫理にたいして、ケアの倫理は、原理や規則に依存せず、個々の特殊かつ複雑な具体的状況 (文脈) に情感をもって応答することを要請する。

このような対比は、キムリッカの対照類型では B——問題解決にあたっての、普遍的に適用可能な原理の追求 (正義) 対特殊なケースにふさわしい応答の追求 (ケア) ——に相当する。キムリッカによると、わたしたちがある特定の状況のさまざまな要素からなる複雑性にうまく応答しようとする際、わたしたちはそれらのさまざまな要素のあいだの相対的重要性を判断する必要があり、それは、感受性ではなく原理に依存する (キムリッカ 2005, 577)。キムリッカは、道德判断において原理に訴えることは、決してある状況の特殊性の抽象化を意味するものではないと主張する。つまり、状況の個別具体性は維持される。なぜなら、「原理とは、正しい行いの決定にあたって重要とされている一般的顧慮 (general considerations)」だからである (キムリッカ 2005, 578)。

しかし、キムリッカの「原理」の定義は、コールバーグによるものと一線を画す。なぜなら後者によると、人間の道德性の発達の最終段階である第六段階における原理とは「普遍的な倫理的原理」——カント的な定言命法・黄金律——のことであり、一般的顧慮ではない (Kohlberg *et al.* 1983=1992, 278; コールバーグ 1985, 80-92)。

道德問題の解決にあたって、普遍的・不偏的原理の適用を重視するか、それとも個別具体的な状況から生じる他者のニーズへの応答を重視するかは、キムリッカの対照類型の C の(2)——共通の人間性の尊重 (正義) 対特異な個別性の尊重 (ケア) ——とも関わりがある。キムリッカによれば、ケア論者にとって問題なのは、正義の倫理が共通の人間性を有する万人へ普遍的・不偏的原理を適用しようとするのではなく、むしろ、人々に共通の人間性——「一般化された他者」



——にしか応答せず、それぞれに異なる個性 (individuality) をもつ「具体的な他者」を看過することである (キムリッカ 2005, 583)。つまり、正義の倫理が抽象的人間性に対応するのにたいして、ケアの倫理は人びとのあいだの具体的差異に呼応する。

しかし、キムリッカは二つの点においてこのような観点の対照が乗り越えられると主張する。一方で、誰もが利害を有し、苦しみを被りうるという共通の人間性にもとづき、ケアや配慮が要請されるとしたら、それはケアの倫理の普遍化を意味する。なぜならそれは、共有され、どこにでも見られる人間の性質へ応答することだからである (Sher 1987, 184)。

他方で、正義の倫理も具体的な他者の観点に立つことを要請される。ジョン・ロールズの正義論における原初状態では、契約当事者である個々人は無知のヴェールの背後におかれ、特定の自己という立場を離れて正義の諸原理を選択するよう求められる。ベンハビブは、こう言及する。

たんにコールバーグ理論においてだけでなく、ホッブスからロールズまでの普遍主義的で契約主義的な理論においても道徳領域の定義は、道徳的な自律性の理念を定義するのと同様に、女性の経験の私化にいたるのであって、道徳的観点から女性の経験を考察することを排除するということである。この伝統のなかでは、道徳的自己是、状況から引き離され (disembedded)、身体的具体性を剥奪された (disembodied) 存在と見なされている (Benhabib 1987=1997, 177/一部筆者改訳・強調原著)。

ベンハビブの想定では、原初状態が機能するためには、契約当事者たちが無知のヴェールの下で、特定の自己を離れ——つまり、状況から引き離され、身体的具体性をもたない存在として——一般的他者としての他の契約当事者の利害を顧慮することが必要とされる。ベンハビブの言葉によると、無知のヴェールという条件の下では、「自己とは異なるものとしての他者は喪失」し、(Benhabib 1987=1997, 188/強調原著)、その後わたしたちに残されるのは、「誰でもあるし誰でもないような、空虚な仮面 (an empty mask that is everyone and no one)」である (Benhabib 1987=1997, 189)。このような原初状態の解釈にもとづくと、ベンハビ

ブがなげかけた疑問——無知のヴェールの下で推論することと、「他者の観点に立つこと」が果たして両立可能なのか——は否定されることとなる。

しかし、キムリッカはこのようなベンハビブによる原初状態の解釈は誤っていると説く。なぜなら、「他者について考える際、自分の社会的地位・先天的才能・個人的選好を離れて推論するよう求められるからといって、他者の個別的な才能・選好・社会的地位を無視するわけではない」からである（キムリッカ 2005, 585）。スーザン・オーキンによると、「原初状態において道徳的主体に要請されるのは、あらゆる他者（every other person）のアイデンティティ、目標そしてこだわりを——それらがどれほど自らのものと異なっていようと——自己にたいするのと同等の関心をもって顧慮することである」（Okin 1989, 246）。つまり、原初状態では、一般的な他者としてではなく、具体的な他者として他の契約当事者を慮ることが必要となる。なぜなら、無知のヴェールによって、わたしたち自身がどのような属性を備えた者なのか——もしくはどのような属性を備えた者になるのか——を知り得ることがまったくできないからである。このような制限は、わたしたちが考え得るすべての他者の利害を同等に考慮しなければならないことを意味する。よって、原初状態における契約当事者とは、「すべての具体性を剥奪された誰でもない者（a disembodied nobody）」の立場から正義についての判断をおこなう訳ではない。むしろ、私たちがもしかしたらなるかもしれない可能性を秘めた一人ひとりの「具体的な他者」の立場に立って、自らの社会にとって最適な正義の原理を導き出すのである（Okin 1989, 248）。

キムリッカによるこれら二つの異論（B と C の(2)）は、どれほどの有意性を持ち得るのだろうか。本論は前者については、「原理」が何を意味するのか、その定義がキムリッカとコールバーグとでは異なることから、キムリッカの主張を持ってして二つの倫理の第二の対照点を否定することは難しいと考える。後者については、正義の倫理が必ずしも一般的な他者の視点で道徳判断を下すことを求められる訳ではなく、特に一般的他者の観点から推論することをもっとも強く要請されると考えられるロールズの原初状態においても、具体的な他者の観点が求められることを提起した点において、高い意義を有するものだといえる。しかし、ロールズの正義論を例にとると、原初状態で確かに具体的な他者の視点が要求されるとしても、その結果として選択されるのは正義の諸原理であり、契約当事者は

それをもってして秩序だった社会を形成しようとする。つまり、具体的な他者の視点から考慮することは、必ずしも個々の契約当事者がそれぞれ個別のかつ具体的な状況へ対応することにつながらない。

また、ケアの倫理が普遍化されうるといふ議論においては、いかなる点においての普遍化なのかについて以下に示す二通りの解釈の仕方があるといえ、それを考慮する必要がある。一方で、コリンズが提唱するように、ケアの倫理をケア労働やケア提供者にのみ有意性をもつものとして提示するのではなく、われわれすべてに関わる普遍的な道徳理論として認識する（Collins 2015, 8）という点における普遍化がある。ケアの倫理は、決して女性に固有のものではなく、「人間本性にかかわる普遍的な問題」（今田 2004, 249）であり、「全ての人びとに共通の倫理として一般化／公共化していくことが望まれる」（有賀 2011, viii）との問題提起は、ケアの倫理を人間一般に通底する普遍性をもち得るものとして捉えている。

他方で、何らかの道徳問題の解決にあたって、個別具体的な文脈を判断の基礎とするのではなく、抽象的な原理の適用を重視するという点における普遍化がある。上述のキムリッカの主張は、この後者の意味における普遍化に該当するといえる。それに従えば、ロールズの正義論が具体的他者の観点に立ち、個々人の具体的な差異を考慮することを要請されるのと同様に、ケアの倫理も一般的他者の観点から、人間一般に共通する性質——脆弱性——に応答することが要請される。しかし、たとえば、初期のネル・ノディングスは、ケアリング（の普遍化）には限界があることを以下のように指摘する。

わたしが自然にはケアしないような人びとがいる——専心没頭が嫌悪の念をもたらし、動機づけの転移が考えられもしないような状況がある——ばかりでなく、わたしのケアリングの手の届く範囲を越えた、多くの人びともいる。わたしは、普遍的なケアリング——すなわち、万人に対するケアリング——という考え方を拒否したいと思う。その理由は、現実問題として、私たちは、抽象的な問題解決や、たんなるお喋りを、偽りのないケアリングの代わりにもってくるわけにはいかないからである（Noddings 1984=1997, 29）<sup>ii</sup>。

ノディングスがここで問題とするのは、個別具体的な文脈を越えた普遍的なケアリングである。このように、ケア論者はケアの倫理そのものの普遍化——コリンズが提唱する前者の意味における普遍化——を支持する場合でも、ケアや配慮が要請される状況の個別具体性を看過することをよしとしない場合がある。ギリガンによる実証研究（ハインツのディレンマや中絶問題）から浮き彫りにされるのは、ケアの倫理が、道德問題を具体的差異に特徴づけられた現実には生きている人間の視点から解決しようとする試みであるということである。

キムリッカによると、個別具体的な文脈を越えたケアリングが可能かどうかは、ケアの倫理がその目的として掲げる「既存の人間関係の網の目」の保持がどれほどの普遍性を持ち得るかに依拠する。これは、キムリッカによる二つの倫理の対照類型のCの(1)——普遍性対関係の保持——にまつわる議論である。一方で、「既存の人間関係の網の目」を狭く解釈する見解によれば、この概念は特定の他者との歴史に根ざした個別的な関係性を指している（キムリッカ 2005, 580）。他方で、これをより広い（普遍的な）視点から解釈すると、人間は誰しもが「一人の人間であるという理由で」——つまり、直接的な相互行為ではなく、共有された人間性を理由として——他者と結びついている（キムリッカ 2005, 581）。キムリッカは、ケアの倫理の動機が「だれもが他人から応えてもらえ、看過されず、だれひとりとして取り残されたり傷つけられたりしない」（Gilligan 1982, 63）ことにあるとするギリガンの主張をふまえ、ギリガンにとって人間関係の網の目とは万人をあらかじめ含むものであると結論づける（キムリッカ 2005, 581）。この点において、人間関係の網の目を保持することは、普遍性と必ずしも対立しない。ただし、キムリッカは、ケア論者のなかには普遍性ではなく、現実的な人間のつながりを優先させようとする者もいることを認めている。ダイアナ・メイヤーズは、「ケアの倫理の核心にある責任感、感情を排除してまで合理性を要求しようとし、今現在存在している結びつきを犠牲にしてまで公平性を課そうとはしない」と言及する（Meyers 1987, 142; cf. キムリッカ 2005, 582）。

こうした議論をふまえ、本論では、抽象的に道德問題について判断することによって、普遍的で不偏的な結論を導くことができるとする正義の倫理と、個々の道德問題の個別具体性や文脈、そしてそこから派生する特定の他者のニーズを勘案することによって結論を導こうとするケアの倫理のあいだの対照は、一定の有

効性を保つと結論づける。

第三に、合理性や不偏性に則った正義の倫理に対して、ケアの倫理は思いやりや共感、感受性、応答性といった感情を否定せず、それが人間のケア関係の構築やケア実践において果たす積極的な役割を重視する。私たちが現実の対人関係において道德問題に直面した際、何をするのが最善なのかその判断を可能とするのが思いやりや共感といった感情である。よって、ケアの倫理の視座からすると、正義の倫理がもっぱら理性や合理的主義的な演繹および計算のみを頼りに道德判断を下すことは不十分であると言えよう (Held 2006, 10)。

キムリッカは、この点における二つの倫理の異同を、対照類型における A——道德的人格に求められる道德的能力の違い——として認識する。キムリッカは、ケアの倫理が道德問題における中心的問いを転換させるというトロントの主張に着眼する。トロントによれば、ケアの倫理において問われるのは、「最高の原理は何か」という問いではなく、「個人はいかなる気質を身につければ道德的に振る舞えるようになるのか」という問いである (キムリッカ 2005, 574; cf. Tronto 1987, 657)。このような考えにもとづく、道德的人格とは、「正しい原理」が何なのかを認識しているというよりは、むしろ他者のニーズを正確に理解し、可能なかぎりそれに応えようとする「正しい気質」を備えていることになる。

しかし、キムリッカは、このようなトロントの主張を半ば支持しつつ、正しい原理の決定に注力する正義の倫理もケアの倫理が求めるような道德的な気質を必要とすることを指摘する (キムリッカ 2005, 574)。なぜなら、多くの場合、ある状況にいかなる正義の原理の適用が求められているのかを見極め、その正義の原理によって要求される諸々の事項を規定するためには、抽象的推論の能力の他に優れた情緒的能力が必要となるからである。キムリッカは、マーサ・ヌスバウムを参照しつつ、「正義には抽象的原理の適用が含まれるとしても、実際に役立つ「正義の感覚」の発達には、多様な道德的諸能力——特定の状況で必要とされる事柄を共感と想像力をもって認識する能力など——の学習によって初めて可能なのである」と唱える (キムリッカ 2005, 575; cf. Nussbaum 1986, 304-306)。

「正義の感覚」を発揮するには共感や想像力といった情緒的能力が求められるという主張は、オーキンによっても支持される。オーキンは、社会が公正であるためにはいかなる正義の「原理」が求められるのかを追求するロールズの正義論

を引き合いに出し、契約当事者たちが、ロールズの想定する正義の二原理——特に、格差原理——を導出・選択するためには、共感 (empathy) や厚意 (benevolence) そして自己にたいするのと同等の他者への配慮 (concern) に依拠することが求められると説く (Okin 1989, 243)。なぜなら、正義の二原理を選択するにあたって、契約当事者たちは無知のヴェールの背後に置かれるため、自らが合意した正義の二原理が適用された新しい社会において、自分たちが「どのような自己」になるのかまったく知り得ることができないためである。そのような状況において、契約当事者たちは、誰でもない者の立場 (the position of nobody) からではなく、可能な限りすべての人びとの立場 (the position of everybody) から判断を行うことになる (Okin 1989, 244/強調原著)。特に今現在自らの階級・人種・性別によって何らかの特権や富そして権力を得ている人びとが、「最も不遇な人びとの最大の便益に資する」 (Rawls 1999=2010, 403) 場合にのみ社会的・経済的不平等が認められるとする格差原理を導出するにあたっては、「最も不遇な人びと (the worst-off)」の立場を現実的に理解するために、多大な共感と他者の声に耳をかたむける能力が要請される (Okin 1989, 245)。つまり、ロールズの理論は、自分自身にたいするのと同等の「ケア」をすべての他者一人ひとり (each and every other) にもむけることを必然とする (Okin 1989, 246)。オーキンは、ロールズ自身、「互いの利害に関心を持たないこと (mutual disinterest) と無知のヴェールとの組み合わせは、厚意 (benevolence) とほぼ同じねらいを達成してくれる。なぜなら、この二つの条件が組み合わせられることによって、原初状態の人びとは他の人びとの善を考慮に入れざるをえなくなるからである」 (Rawls 1999=2010, 202) と述べていることを指摘する (Okin 1989, 243)。ロールズによるこのような言及は、公正としての正義の特徴の一つは、原初状態における契約当事者たちが「合理的でかつ相互に利害関心を持たない (rational and mutually disinterested)」 (Rawls 1999=2010, 20) と考えるところにあると措定するロールズが、契約当事者たちが原初状態において正義の感覚を持ち得るためには、他者にたいする厚意という情緒的能力に訴えざるをえないことを認めていたことを示唆する。オーキンによると、原初状態において契約当事者が正義について判断をおこなえるたった一つの筋の通った方法は、社会において様々な立場を占めるすべての種類の人びと——特に、様々な面において最も不遇な人びと——への「共感」を通じてである (Okin 1989, 248)。

正義の感覚が共感や想像力といった情緒的能力に裏打ちされているというオーキンやキムリックの主張は、一定の説得力をもつ。ロールズが目指したのは、別々の異なる善の構想を追求する多様な個人が複数存在する社会において、各人が自らの善を追求する際の公正なルールを作ることである。これが秩序だった社会を形成する。そして、その安定性のためには、「ある程度まで道徳的情操は欠くことができない」(Rawls 1999=2010, 600)、とロールズ自身認めている。ロールズは道徳的情操の情緒的な基礎として、以下に言及する。

ひとたび、理解力が成熟し、社会における自分の立場を認識するにいたり、他者の観点を取ることができるようになるならば、社会的協働の公正な条項を確立することで達成される相互の便益を人びとは正しく評価する。私たちは他者に対する生来の共感を有し、仲間意識や自制に由来する喜びへの生得的な感受性を持っている (Rawls 1999=2010, 602/強調引用者)。

このことは、そもそも正義論の構想それ自体が必ずしも他者への共感や他者の観点から物事を判断することを排除していないことを示唆し、ケアの倫理へとつながる視点を内包していることを意味すると考えられよう。このような点において、第三の対照点——正義の倫理が要請する合理性・不偏性といった抽象的推論の能力とケアの倫理が重視する他者への思いやりや共感・配慮といった情緒的能力の相違——は、必ずしも明示的ではないといえる。つまり、正義の倫理が合理性や不偏性を重視することに間違いはないが、それは共感や他者への配慮といった感情を決して排除するわけではない。むしろそのような感情を土台として正義の感覚が生み出されるのである。

第四に、「個人的なことは政治的である」という命題に裏打ちされた第二波フェミニズムに端を発するケアの倫理は、従来正義の倫理——リベラリズム——によって強固に維持されてきた公的領域と私的領域の枠組みを「再構成 (reconceptualize)」(Held 2006, 12) もしくは「脱構築 (deconstruct)」(岡野 2012, 6) することに大きく寄与する。リベラリズムを貫徹する伝統的な論理 (公私二元論) は、理性的存在とされる男性が、一般化可能な原則によって統制されるべき

公的領域を支配し、ケアの担い手であるがために個別具体的な文脈から逃れることのできない女性が、私的領域のなかで拘束され続けることの根拠となってきた（岡野 2012, 24）。

公私二元論は、家庭（household）を、政治を越えた（beyond politics）私的領域であり、政府による介入は避けるべき場であると位置づける。そして、政治的不介入・不干涉は、男性が自らの「城」ともいえる家庭において強圧的な権力をふるうことを看過してきた。それによって、女性や子どもは、社会的・政治的・経済的そして文化的不利益を公的領域のみならず私的領域においても被ってきたのである（Held 2006, 12）。このように、女性は公的領域からの排除に加え私的領域における男性への服従の対象となってきた。岡野は、公的領域から排除された存在や活動が、そのまま私的領域へと移動しているわけではなく、私的領域においてもまた理性的で自律的な主体（男性）が前提とされていることを提起する（岡野 2012, 4-5）。よって、岡野の言葉を借りると、「公的に排除されたもの——依存者・依存を巡る諸活動・依存者をケアする者など——は、あたかも忘却されたかのようにどこにも存在しない」（岡野 2012, 19）。ベンハビブはこう言及する。

社会契約論の伝統からロールズおよびコールバーグの著作にいたる、普遍主義的な道徳理論における自律の概念は、「個人的なもの」を親密な／家庭的な領域という意味で、無歴史的な、不変で変貌しないものとして定義する暗黙の政治学に基礎をおり、それゆえに「個人的なもの」を議論と反省から取り除くのである（Benhabib 1987=1997, 201）。

このようにケア活動とその担い手である女性にのみあてはまると考えられてきたケアの倫理は、しばしば他者に開かれていない——つまり、具体的な他者からなる親密な関係にのみ適した——閉鎖的な領域にふさわしい「個別的な倫理」あるいは「私的な倫理」として位置づけられてきた（岡野 2012, 186-187）。これにたいして、正義の倫理は一般的他者にも適用される普遍的なものとしてその地位を確立してきた。しかし、このような対比自体が公私二元論をもとに構築されている。岡野は、正義の倫理と比べケアの倫理のほうが、むしろ他者に開かれており、新しい社会性——すなわち、未知の他者との共存を可能とする社会の構想——



を提示しうるとの見解を述べている（岡野 2012, 188）。なぜなら、ケアの倫理は、依存や依存に関わる活動を忘却することによって自らを確立してきた抽象的で自律的な主体から社会を構想するのではなく、人間一般が経験する脆弱性と他者への依存の不可避性を人間の条件と位置づけ、それに根づいたあるいはそこを起点とする社会の構想を可能とするからである（岡野 2012, 243）。

トロントは、「もしわたしたちがケアを、現在おかれている周縁的位置から、人間生活の中心に近いところへと位置づけなおすのならば、社会は違って見えてくるだろう」（Tronto 1993, 101）と明言する。岡野は、わたしたちの社会における不平等や格差がいかにケアを中心として構築されているか——いかに「ケア」が他の活動よりも価値が劣ると考えられ、ケアを担う者が二級市民もしくは市民とさえも認められずにいるか——という問題に気がつくことによって、われわれは社会の構造的な不平等に目を向けることができるのだと指摘する。

社会全体を分析するさい、いったいどのような価値基準で、どのような活動をめぐって社会が構造化されているのかといった、社会をみる重要な視点を、ケア活動に注視することからわたしたちは学ぶのである。[中略] 公私二元論は、「ケア」と認識される活動を中心に、実際にケアを行なう者とケアの受け手と、そうした実践に直接関わることはない——関わらなくてもよい——が、ケア活動の価値づけや社会におけるケアの位置を決定できる立場にあるものとを分け、固定化する境界設定の役割を果たしていることに気づかされる（岡野 2020, 110-111）。

トロントはその主著 *Caring Democracy*（『ケアする民主主義』）において、民主主義という独自の観点からケアの倫理——もしくはケアの政治理論（cf. 岡野 2020, 89-90）——を構築しようと企図する。その根底にあるのは、民主的政治（democratic politics）の意味を再考し、「ケアする民主主義（caring democracy）」を構想しようとする試みである（Tronto 2013, 7）。ケアする民主主義とは「共にケアすること（caring with）」に軸点をおいた民主主義であり、その真髄は、社会におけるすべての人びとができる限り善く生活を送ることができるようにその社会をできる限り民主的にすることにある。そして、社会をできる限り民主的にするため

に求められることとして、トロントは以下に言及する。

民主的な政治は、ケアに対する責任を分配することに軸足を置くべきであり、また、民主的な市民が、このような責任の分配にできる限り参加できるように保障すべきである (Tronto 2013, 30)。

トロントは、共にケアする民主主義という、ケアの倫理に裏打ちされた民主主義論を唱えることによって、「ケア実践を歴史・社会のなかで総体的に捉え」、それを政治理論として鍛え上げることを提案する (岡野 2020, 90/強調原著)。このようなトロントの主張は、ケアとそれにまつわる問題を政治の中心に据えようとする。トロントは、「共にケアする」とは、「政治的懸案のひとつであり、政治を通して解決されるべきこと」だと明確に述べている (Tronto 2013, 140)。共にケアする民主主義を通じて、ケア責任を社会的に分配すること、つまり、誰のケアのニーズを誰がどのようにして充たすのかについて決めることは究極的に政治的な問題である (Tronto 2013, 49)。この点においてトロントは、リベラリズムによって政治の場である公的領域から引き離されてきたケア実践の場である私的領域が帯びる政治性をはっきりと認識している。

トロントは、女性に特有の私的な概念という評価がつきまとう「ケアの倫理」を「フェミニスト的なケアの民主的倫理 (a feminist democratic ethic of care)」(Tronto 2013, 29) と言い換えたが、ケア実践をより民主的にすることで、わたしたちの民主主義をよりケアに満ちたものへと変革するためには、ケアを女性によって家庭内で行われる私的な実践と位置づける公私二元論を再考することから始めなければならない (岡野 2020, 120)。トロントの民主主義論は、ケアの倫理によって提起されたケアの分配にまつわる問題を政治の俎上に上げることによって、社会のすべての構成員がこの問題に関わらなくてはならないこと、この問題に対する責任を負っていることを明らに出した。この点において、トロントの民主主義論は、既存の社会をどう構造的に変革しなくてはならないのかという問題への糸口を提示しており、そこに公私二元論を乗り越える理論的有意性を見出すことができる。

### 3-3 自己と社会についての異なる構成化

第五の対照点として挙げられるのが二つの倫理の人間観・社会観における異同である。ギリガンの言葉を借りると、「だれもが他人から応えてもらえ、看過されず、だれひとりとして取り残されたり傷つけられたりしない」状況を志向するケアの倫理にたいして、正義の倫理は「自己と他者が同等の価値をもつ者として取り扱われ、力の差があったとしても物事が公正にとり運ばれる」ことに主軸をおく (Gilligan 1982, 63)。ギリガンによれば、このような男女の道德問題へのアプローチの違い——「何が正しいのか」という公正さの問題として、他者と切り離された個人同士の対立を合理的・客観的に解決することを目指す男性と、仮説的な葛藤を客観的・抽象的に解決するのではなく、他者への共感や同情の感情にもとづき、自分だったらどうするかという現実の葛藤解決を目指す女性 (山岸 1987, 195) ——は、男女が異なる仕方で自己と自己をとりまく社会を構成化するということに起因する。

第一章において指摘したとおり、ギリガンによれば、男性は他者そして自らが所属する社会から分化し、一個の個人になることを志向しながら発達の過程をすすむ。それにたいし、女性は他者との関係 (relationship)、つながり (connection) を志向する。男性は、自己や自己をとりまく社会を客観的に対象化しようとするのにたいし、女性は自己を社会との関係において定義づけ、他者との相互依存的なつながりによって形成される関係性のなかにおいて自己を経験する。山岸の言葉によると、「女性にとって世界は「一人で立つ人」でなく「人と人の関係」から成立しており、規則からなるシステムではなく人間的なつながりによって結合しているのである」(山岸 1987, 196)。このような自己と社会にたいする男女の異なる視点は、正義の倫理とケアの倫理がそれぞれ根本的に異なる人間観・社会観に基礎づけられていることを意味する。

以下では、まず、ロールズの正義論を瞥見しつつ、それにおける主体像——道徳的人格——について検討し、その後、ロールズ的な主体像に異を唱えるケア論者の主張を取り上げたい。

道徳的人格という抽象的観念を自らの理論の起点におくのがロールズである。ロールズは、人間社会の本質的な特徴のひとつは、「別個独立の諸目的の体系 [= 価値観] を有する相違なる個人が複数存在すること」(Rawls 1999=2010, 41) であ

ると述べている。そのような状況において、個々人がそれぞれに抱く善の構想は共約不可能であり、何が最高善なのかについての共通の認識をもち得ない。このような個人の複数性と善の共約不可能性を乗り越えるために、人間存在を道徳的人格というすべての人間的具體性・現実性を捨象された抽象的主体とみなすことによって、経験社会での不平等はいかに是正されるべきか——いかに公正としての正義に適った社会を可能とするか——を追求するための思考実験が可能になると、ロールズは考える。

ロールズにとって、道徳的人格とは、正義の感覚への能力（正義の二原理を理解・適用・準拠する能力）と、自らの善の構想への能力（自分自身の人生計画を構想し、場合によっては修正しつつ追求する能力）という二つの合理的能力を行使することができる自律的な存在者のことである（Rawls 2001=2004, 31-32）。そして、ロールズは、道徳的人格としての人間存在は、「すべて平等である」（Rawls 1999=2010, 27）と措定することによって、多様な善の構想を抱く道徳的人格が平等・対等な存在として一定の政治的共同体で共生するための規範——正義の諸原理——を導き出すことが可能になると考える。

ロールズ正義論は、「人間の個人としての人格の重要性」を強力に主張することによって、「社会がそれ自体のより大きな利益に反してでも、諸個人を保護する必要性」があることを明確に定式化する（フライシャッカー 2017, 164）。ロールズ自身の言葉によると、「すべての人びとは正義にもとづいたく不可侵なるもの」を所持しており、社会全体の福祉[の実現という口実]を持ち出したとしても、これを蹂躪することはできない」（Rawls 1999=2010, 6）。これは、功利主義と比べてロールズ正義論が顕著に異なる点である。なぜなら、「最大多数の最大幸福」を掲げる功利主義の下では、個人の自由や権利よりも、社会全体の福祉の増大が優先され、その過程で、「多数の人びとが溶かし込まれてひとりの人間へと融合」（Rawls 1999=2010, 38）されるからである。サミュエル・フライシャッカーは、こう指摘する。

ロールズは極めて真剣に人々を区別するからこそ、あらゆる人間の目的を一つの同質的な型（快樂）に還元しようとする功利主義にも抵抗するのである。ここから導かれるのは、ロールズによる最も興味深い提案の

一つである。すなわち、正義は「基本財」——実際に何らかの人間的な目標を追求するために必要な財——の分配のみに関連すべきで、究極の人間的な善を構成するものは何かという問題は棚上げにすべきだというのである（フライシャッカー 2017, 164）。

このように、ロールズの正義論の端緒にあるのは道徳的人格としての個人（の重要性）という観念である。

コールバーグは発達の最終段階である第六段階においては、すべての人がお互いを同じように自由で合理的・自律的な人格として扱わなければならないと主張する。つまり、それは、「道徳的決定によって影響を受けるすべての人の欲求や視点を等しく考慮すること」（山岸 1987, 204）と同義である。コールバーグはある道徳原理が適切かどうか——つまり、ある道徳判断を下すにあたって関係するすべての人の要求や視点が等しく考慮されているか——をチェックする手続きとして「可逆性（reversibility）」という概念を導入する。可逆性とは、「一つの視点から他の視点に移った時に歪んだり変化しないこと」（山岸 1987, 204）を意味する。すなわち、可逆性のチェックとは、たとえ立場や視点が変わったとしても——つまり、他者の立場に立っても——ある道徳判断が妥当であり、均衡のとれた公正なものだと認められるかどうかのチェックである。このように発達の第六段階においては、ある道徳的原理が適切であるかどうかのチェックを可逆性という概念に求めるが、これは、ロールズの理論をモデルとしている。特に、ロールズが正義論において言及する「反照的均衡（reflective equilibrium）」という状態は、コールバーグが公正さの特徴とする均衡化と可逆性の概念を示している（山岸 1987, 204; コールバーグ 1985, 110）。

ロールズは自身の正義論において、「反照的均衡」というアプローチを用いて、「原初状態で選択される諸原理が＜正義に関する私たちのしっかりした（熟考された）確信＞と合致するかどうか、あるいはそれらの確信を無理なく拡張したものであるかどうかを調べる」（Rawls 1999=2010, 28）ことが可能になると説いている。もしも、契約当事者たちによって選ばれた社会の基礎構造に関する諸原理が、正義に関する私たちのしっかりとした確信と合致しない場合、私たちは二つの選択肢を選ぶ。ロールズはそのプロセスについて以下のように述べている。

[私たちは]初期状態の説明のほうを修正するか、それとも現在の判断のほうを見直すかのどちらかの選択肢が選べる。暫定的な定点として採用した判断であろうとも、修正を免れないからである。ある場合は契約の状況に関する条件を変更し、別の場合は私たちの判断を取り下げてそれらを諸原理に従わせるといったような仕方で行ったり来たりを繰り返すことを通じて、ついに初期状態の記述のひとつ——理にかなった条件を表すとともに、じゅうぶん簡潔にされ訂正された私たちのしっかりとした判断と合致する原理を生み出してくれるもの——を見出すだろう (Rawls 1999=2010, 29)。

どのような原理に私たちの判断に従わせたのか、もしくは原理を導き出した前提が何なのかという相互的な照らし合わせの過程をたどる点において、このプロセスは<反照的>であり、ある初期状態が定める諸原理が、正義に関する私たちの確信と最終的に合致することから<均衡>が生じるといえる (Rawls 1999=2010, 29)。

正義の諸原理が選択される場である「原初状態」とは、「純粹に仮説的な状況」(Rawls 1999=2010, 18) であり、下述するように、ロールズが描く正義の構想——<公正としての正義 (justice as fairness) >——を導き出すべく考案されたものである。ロールズが正義論を展開するにあたって、目標とするのは、ロック、ルソー、カントによって展開された社会契約の理論を、「一般化しかつ抽象度を一段と高めた、正義の構想のひとつを提出すること」である (Rawls 1999=2010, 16)。ここで「正義の構想のひとつ」としてロールズが念頭に置くのが、「公正としての正義」である。ロールズは、経験界に存在する私たちが共約不可能な個人に特有の善の構想——自らの人生にとって追求すべき目標——を持っていることを踏まえた上で、多元的な善を調停するための手続き的ルールを確立させようと試みる。その軸となるのが、善の多元性が正義の諸原理の選択に影響を及ぼさないということを実証するために採り入れられた、「無知のヴェール (veil of ignorance)」という思考実験である。

「無知のヴェール」とは原初状態において、多様な善の構想を抱く契約当事者

たちが置かれる状態のことを指す。無知のヴェールの背後に置かれた契約当事者たちは、第一に、自らの社会における地位、階級、身分について何も知らない。第二に、持って生まれた生来の資産や才能、知性、体力における運・不運についても何も知らない。第三に、自らの善の構想や、各人に特有な心理的傾向——楽観的なのか、悲観的なのか、リスクを回避したがるのか——についても何も知らない。第四に、契約当事者たちは、自らの属する社会に特有の状況——経済的・政治的状況や文明・文化のレベル——についても何も知らない。第五に、自らが属する世代について、いかなる情報も有していない。契約当事者たちが分かり得ていることは、人間社会に関する一般的な事実のみであり、政治経済理論の原理——つまり、社会組織の基礎——と人間心理の法則に限られる (Rawls 1999=2010, 185-186)。このようなヴェールに覆われた状態で正義の諸原理を選択することによって、「自然本性的な偶然性や社会状況による偶発性の違いが結果的にある人を有利にしたり不利にしたりすることがなくなる」(Rawls 1999=2010, 18) とロールズは借定する。

ロールズの正義論において、反照的均衡の均衡点となるのが「正義の二原理」である (神島 2015, 44)。それは以下のように定式化される (Rawls 1999=2010, 402-403)。

### 第一原理

各人は、平等な基本的諸自由の最も広範な全システムに対する対等な権利を保持すべきである。ただし、最も広範な全システムといっても[無制限なものではなく]すべての人の自由の同様[に広範]な体系と両立可能なものでなければならない。

### 第二原理

社会的・経済的不平等は、次の二条件を充たすように編成されなければならない。

- (a) そうした不平等が、正義にかなった貯蓄原理と首尾一貫しつつ、最も不遇な人びとの最大の便益に資するように。
- (b) 公正な機会均等の諸条件のもとで、全員に開かれている職務と地位に付帯する[ものだけに不平等がとどまる]ように。

これらの原理は、第一原理で個人の自由の不可侵性を、第二原理では (a) 「格差原理」と (b) 「公正な機会の平等原理」を通じて社会的・経済的平等を要求している。また、ロールズによると、これらの原理は「辞書式順序でもってランクづけられるものであるべき」(Rawls 1999=2010, 403) であり、第一原理は第二原理に、第二原理の「公正な機会の平等原理」は「格差原理」に、それぞれ優先する。第一原理が想定する自由には、政治的な自由(投票権や公職就任権)、言論および集会の自由、良心の自由、思想の自由、人身の自由(心理的抑圧および身体への暴行・損傷からの自由)、個人的財産を保有する権利(所有権)、および恣意的な逮捕・押収からの自由(法の支配)が含まれる(Rawls 1999=2010, 85)。第一原理は、こうした諸自由が平等に分ち合われることによって、誰もが自らの善(人生における目標)の構想を自由に追求することが可能となることを保障する。しかし、人びとの自由が保障されたからといって、不平等がなくなるわけではない。ロールズは第二原理で不平等が容認される二つの条件を明示した。「格差原理」と「公正な機会均等の原理」である。

格差原理は、社会的・経済的不平等が「最も不遇な人びと」の最大の便益に資するものであることを要請する。すなわち、社会的・経済的不平等が最も不遇な人びとの最大の便益に資さない場合、それは容認されないこととなる。ロールズは、社会の基礎構造は、合理的な人間であれば誰でもが欲すると推定される一定の基本財を——財の一部または全部の不平等な分配が各人の利益になるのではない限り——平等に分配することにあると仮定する。このような財には、権利、自由、機会、所得と富、そして自尊の社会的諸基盤が含まれる(Rawls 1999=2010, 86)。これらは、社会的基本財とされ、自然本性的な財とは区別される。後者には、健康、体力、知能、想像力が含まれるが、これらの財は分配の対象とはされない。よって、「最も不遇な人びと」とは、社会的基本財における予期が最も低い人びとのことを指す。公正な機会均等の原理は、才能と意欲があるにもかかわらず、人種・民族・性別あるいは階級などによって特定の職務や地位につけない人がいない場合に限り、その職務と地位に付帯する社会的・経済的不平等は認められることを示す(神島 2018, 38)。

神島は、ロールズの理論——特に、反照的均衡——の核心には、カントの自由論における価値の一つである「自律」の概念が根づいていることを指摘する(神



島 2018, 54)。反照的均衡という調整プロセスにおける道德判断は、道德発達段階の最高次に達したカント的な道德的人格をもつ人びとにより下されるものであり、「私たちの道德的能力が歪められることなく提示される見通しが最も高い場合の判断」のことである (Rawls 1999=2010, 67)。そのような判断にもとづいて導出される誰もが従うべき普遍的な正義の諸原理は、カントの定言命法に則ったものだということがいえる。カントの定言命法とは、「君は、[君が行為に際して従うべき]君の格律が普遍的法則となることを、当の格律によって[その格律と]同時に欲し得るような格律に従ってのみ行為せよ」という命題である (カント 1960, 85/強調原著)。格律とは、「行為を規定する主観的原理」であり、「すべての理性的存在者に例外なく妥当する客観的原理」である法則を含む定言命法に必然的に一致せねばならない (カント 1960, 85)。つまり、定言命法とはいかなる条件でも必然的に成り立つ普遍的な命題である。神島はこれを、「全員が従ったとしても望ましい世界となるルールに従え、そのようなルールのみが道德法則だ」と解釈する (神島 2018, 54)。すなわち、それは、自らが導出した正義の諸原理に従うことが「自律」であることを意味する。このように道德的人格が自律的であることは、ロールズの正義の構想の前提とされている。

エドモンド・サリバンの指摘によると、コールバーグは、自らの発達理論の第六段階の構造をロールズの正義の概念と同一視している (Sullivan 1977, 358) <sup>iii</sup>。よって、コールバーグの発達の最終段階である第六段階においては、ロールズの前初状態における場合と同様に、人間が没個人的 (impersonal) で非歴史的 (ahistorical) なものとしてとらえられている。すなわち、コールバーグとロールズの両者の抽象的で形式化された見解は、「原子論的な人間の概念 (the atomic conception of humans)」にもとづいており、そのために人間が社会におけるある特定のグループ (コミュニティ) と結びついて生きていることの道德的意味が看過されている (Sullivan 1977, 360-361; Kohlberg et al. 1983=1992, 183)。ベンハビブは、このように脈絡からはずされ、具体性を奪われた存在を自律的な自我ととらえるロールズとコールバーグの人間観を「哲学的偏見」のひとつとしてとらえ、以下のように批判する。

これは不思議な世界である。言い換えれば、それは諸個人が生まれてく

る以前に成人になっているような世界である。少年はずっと子供である以前に大人の男性であるような世界である。母親も、姉妹も、妻さえもいない世界である。[中略]重要な点は、この世界には近代初期の女性の経験が占める場所がないということである。女性はせいぜい、男性でないものというにすぎない。すなわち、女性は自律していないし、独立していない。同じように、攻撃的ではなく養育的であり、競争的ではなく犠牲的であり、公共的ではなく私的である (Benhabib 1987=1997, 183)。

このような世界観が成り立ちうる最大の理由は、正義の倫理が、私たちが他者(のケア)に依存しなければ人間としての生をまっとうできないという現実やそこから派生する道徳性を私的なものとして看過してきたことにある (Held 2006, 10)。独立し合理的で自律した人格——道徳的人格——をもつ者を一様に対等な者と捉える正義の倫理にたいして、ケアの倫理は人間を、道徳論的にも、認識論的にも非対称で相互依存的なケアの関係性の網の目の中にあるとする。人間一般はその人生の長きにわたって——特に、幼少期、高齢期、そして病いや障害を得たときなど——他者に依存することを免れない。人間として発達・繁栄するかどうかの見込みは根本的に他者のケアに掛かっている。人間が種として内包する弱さ——脆弱性—— (Kittay 2011, 56) から派生する依存こそが人間を不可避に条件づけると捉えるキテイは、「依存は例外的な状況にすぎないのではない」 (Kittay 1999=2010, 82/強調原著) と明言する。そして、自律的な個人とは、「そもそも常に、依存者の問題を他者に押しつけることのできる特権を持った男性が創りあげた虚構」であることを提起する (Kittay 1999=2010, 56)。キテイはロールズの正義論がそのような虚構の上に成り立っていること、そしてそれが依然として続く限り、平等の概念は個人の自律にもとづくものだという認識も変わることがないことを、依存とケアの観点から批判する。

アラスデア・マッキンタイアは、その著書 *Dependent Rational Animals* (『依存的な理性的動物』) において、既存の道徳哲学がいかにかわしたち人間一般が経験する脆弱性とそれを発端とする依存を看過してきたかについて言及する。

私たちの〈傷つきやすさ〉と受苦に関する事実と、私たちがいかに特定

の他者たちに依存しているかに関する事実が特別な重要性を帯びていることはあまりに明白なので、ヒトの[生の]条件に関するどんな説明も、その説明を与えようとする者が信用を得たいと望む限り、それらの事実を中心に位置を与えることは避けられないように思われる。とはいえ、西洋の道德哲学の歴史は、そうではないことを示唆している。プラトンからムーアにいたるまで、さらにはそれ以後も、いくつかのまれなケースを除いて、たいていの場合、ヒトの<傷つきやすさ>と受苦については、また、その両者のつながりと私たちの他者への依存については、ほんのついでにしか言及されていない。ヒトの[力の]限界と、そこから帰結する他者との協力の必要性に関するいくつかの事実は、より一般的なしかたでは承認されている。しかし、たいていの場合、そうした諸事実を承認するのは、たんにその後それらを脇に置くためにすぎない。そして、道德哲学の書物の中に、病気やけがの人々やそれ以外のしかたで能力を阻害されている[障碍を負っている]人々が登場することもあるにはあるのだが、そういう場合のほとんどつねとして、彼らは、もっぱら道德的行為者たちの善意の対象たりうる者として登場する。そして、そうした道德的行為者たち自身はといえば、生まれてこのかたずっと理性的で、健康で、どんなトラブルにも見舞われたことがない存在であるかのごとく描かれている (MacIntyre 1999=2018, 1-2/強調原著)。

マッキンタイアは、もしもわたしたちが、脆弱性とそれから派生する他者への依存に関する諸事実を人間の(生の)条件にとって中心的なことがらとして扱った場合、道德哲学には「大きな視座の転換」が必要とされることを説く (MacIntyre 1999=2018, 5)。マッキンタイアによるこのような主張は、ケアの倫理の視座が「つくりかえの基盤 (a reconceptualization)」を提供するというキテイの見解と呼応する (Kittay 1999, 28=2010, 79)。上述の通り、リベラリズムは従来、個人(の自律)にもとづく平等を志向してきた。そのような平等は、道德的人格や、それが個として備えている属性や理性、利害関心に軸点をおくものである。翻って、ケアの倫理は、ケアと配慮でつながっている人間同士の関係性にもとづく平等を希求する。キテイは前者の個人にもとづく平等に代わる概念として、後者をつなぐに

もとづく平等と呼称する。このような平等概念のつくりかえの基盤となるのが「依存が人間関係の中心を占め、依存者の脆弱さ／傷つきやすさ(ヴァルネラビリティ)が人の道徳的義務意識に強く影響を及ぼし、そしてその義務が社会や政治のありように影響するという事実」である (Kittay 1999=2010, 79)。

ケアの倫理は、わたしたちが皆、ある一定の社会関係——ケア関係——を基盤とする既に構築された人間のつながりのなかに生まれ落ち、そこにおける他者との相互依存的な関係性を通じて自己を確立していくことに焦点をあてる。ノディングスはその様な人間のあり様を「関係的自己 (a relational self)」と表した (Noddings 2002, 91)。ジュディス・バトラーは、わたしたちの身体の脆弱性 (可傷性) (ヴァルネラビリティ)が単に非関連的で別個独立した身体の特徴あるいは性質(ディスポジション)ではなく、むしろ、そのような非関連的側面に繰り返し疑問をなげかける依存的な関係性の様態であることを、以下のように提起する。

もし私たちが、身体とは何かの一部をなすのは (これはさしあたり存在論的主張である)、他者の身体と支援のネットワークに対する身体の依存性である、ということを受け容れるなら、そのとき私たちは、個々の身体を互いにまったく別個のものと捉えることは完全に正しいわけではない、と示唆していることになる。[中略]私が示したいのは、私たちは他の人間たち、生の過程、非生物的条件、生のための媒介へのその構成的な諸関係の概念の外部で身体の可傷性を理解することはできない、ということなのである。[中略]身体は自己駆動的な行為主体(エイジェント)として世界に登場するのではない。駆動の制御は時間をかけて確立され、身体は何よりもまず依存、依存的存在という条件下で社会的生へと参入する (Butler 2015=2018, 170-171)。

バトラーは、人間はその脆弱性ゆえに、自律的——バトラーの言葉によると、自己駆動的——な行為主体である前に、他者 (の身体) とケアのネットワークからなる関係性に依存する存在者であることを強調する。人間の身体性とその脆弱性は他者との依存的な関係性のなかでのみ理解することができるのである。

岡野は、フェミニズムとリベラリズムのあいだに相いれない緊張が生じるのは、

「現実世界のなかでいかなる自己と社会を構想するのか」という地点であると明言する（岡野 2012, 112）。本項においてこれまで確認してきたように、平等な存在としての道徳的人格は、リベラリズムにとって「これ以上遡れない社会構想の起点」である（岡野 2012, 113）。そのように位置づけられた道徳的人格は、脆弱性や依存といった身体的特徴に影響を受けることはない。このように「現実性を取り払われた（dis-embodied）人格」は、実際に人びとが社会において占める具体的な位置に左右されることはなく、社会に参入する以前にある一定の利害関心や権利を持っており、自らの善の判断にしたがってそれらを合理的に追求しようと考えられている（岡野 2012, 113）。このように抽象化された道徳的人格という観念は、二種類の人びと——他者のケアに依存せざるをえない依存者と、それをケアする依存労働者——を政治的行為主体から除外する（Kittay 1999=2010, 180-181）。キテイは、ロールズの描く平等の構想はケアされる必要がなく、さらにケアする必要もない「自律」した者の願望が理念化されたものであることを、依存（による平等）批判の視点から明らかにする。

女性運動を通じて信じられてきたのは、女性の可能性を広げるためには男性が掌握しているものを要求しなくてはならない、ということだ。しかし、この一見もつともな主張は、平等の基準が、平等な者として既得権を持つ階級にすでに属している人々の期待や野心、価値観によって確立されているということを見過ごしている。それらの人々が、人間とは何か、どんな利益と負担が分担されるべきかを考える際の基準となっている。このように人間が男性（しかも特定の階級・人種の男性）として想定され、それが平等を掲げて闘われる事柄の多くの基盤となっているのだ（Kittay 1999=2010, 42）。

ケアの倫理の視座から展開される依存批判は、社会を平等者（特定の階級・人種の男性）の集団として社会を想定することが、いかに人間一般にとって不可欠で不可避な依存とそれによる不均衡を覆い隠すかを問題視する。平等が自律した個人にもとづくものであるという考えを転換しない限り、それをどう拡張しても依存の実態とそれが社会にもたらす重要性は見落とされる。人間は対称的に位置

づけられているわけではなく、その相互行為の大半が非対称の関係で成り立っている。

ケアの倫理の視点は、リベラリズムの前提する道徳的人格が自律した「強い」個人像（男性像）にもとづくものであることに浮き彫りにする。そのような人間観は擬制であり、人間本来の姿とは乖離がある。ケアの倫理は、リベラリズムによって削ぎ落とされた具体性・現実性を帯びたわたしたちの個別的・文脈的な生のあり様——特に、脆弱性とそこから派生する他者への依存——に主眼をおく。その脆弱性ゆえに依存的存在として社会に参入し、その後も恒久的あるいは一時的に他者のケアに依存し、依存的存在としてその生を終えるというわたしたち人間（の生）の特徴は、ケアの倫理の人間観の核心を占める。

#### 4. おわりに

これまでの議論から明らかなように、ケアの倫理の端緒は正義の倫理、つまり現代リベラリズムへの異議申し立てにあった。よって、特にその初期の研究において、この二つの倫理の対照に焦点がおかれたのはある種自明のことであり、避けられないことであったと言えよう。しかし、本論で確認されたように、ケアの倫理と正義の倫理は対立点のみで構成されているわけではない。たとえば、他者への共感は両者に通底して求められる情緒的能力であると言える。

ケアの倫理はその萌芽を発達心理学にもつが、その後、道徳哲学や政治理論の一潮流として自らを確立するに至った。そこから浮き彫りになるのは、現代リベラリズムだけではもはや私たち人間の依存や脆弱性といった生の実態（弱さ）を語れなくなっているという事実である。その点において、ケアの倫理は既存の道徳哲学もしくは政治理論の一潮流としての立場のみならず、そのような既存の学問のオルタナティブとして大きな思想的転回を遂げたと言えよう。人間の生が脆く他者の力を借りずにはその生をまっとうできないという事実に裏打ちされたケアの倫理の思想は、人間が決して独りでは生きられず、社会という場において共生することが必然であることから高い説得性をもつ。現代に生きる私たちに求められるのは、このように人間のありのままの姿をその思想に投影したケアの倫理なのではないだろうか。

- 
- i 正義の倫理とケアの倫理の相違について扱ったより初期の研究として、Sher (1987)、Blum (1988)、Dancy (1992)などがある。
- ii ノディングスはその後の研究において、ケアリングを二つの異なる概念 (caring for と caring about) に分節化し、caring about を他者一般をケアリングすることと同定した。そうすることによって、普遍的なケアリングを認めている。
- iii ただし、コールバーグ自身は、ロールズの考えが自らが考案した発達理論の第六段階の推論と同じものであるという解釈はおこなっていないと主張している (Kohlberg *et al.* 1983=1992, 189)。

#### 参考文献

- 有賀美和子 (2011) 『フェミニズム正義論——ケアの絆をつむぐために』 勁草書房
- . (2017) 「現代フェミニズム理論における一動向——「ケアの倫理」を軸として」『東京女子大学紀要論集』、67 巻 2 号、115-123 頁
- 今田高俊 (2004) 「福祉国家とケアの倫理——正義の彼方へ」 塩野谷祐一・鈴木興太郎・後藤玲子編『福祉の公共哲学』 東京大学出版会
- 江原由美子 (2000) 『フェミニズムのパラドックス——定着による拡散』 勁草書房
- 岡野八代 (2012) 『フェミニズムの政治学——ケアの倫理をグローバル社会へ』 みすず書房
- . (2020) 「民主主義の再生とケアの倫理——ジョアン・トロントの歩み」 トロント、ジョアン (著)・岡野八代 (訳・著) 『ケアするのは誰か?——新しい民主主義のかたちへ』 白澤社
- 神島裕子 (2015) 『ポスト・ロールズの正義論——ポッグ・セン・ヌスバウム』 ミネルヴァ書房
- . (2018) 『正義とは何か——現代政治哲学の6つの視点』 中央公論新社
- 川本隆史 (1995) 『現代倫理学の冒険——社会理論のネットワークングへ』 創文社
- . (2002) 「キャロル・ギリガン『もうひとつの声』」 江原由美子・金井淑子編『フェミニズムの名著 50』 平凡社
- . (2005) 「《ケアの社会倫理学》への招待——ケアと社会のインターフェイスを点検する」 川本隆史編『ケアの社会倫理学——医療・看護・介護・教育をつなぐ』 有斐閣

- カント、イマヌエル (1960) 『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波書店
- キムリッカ、ウィル (2005) 『新版 現代政治理論』千葉眞・岡崎晴輝訳、日本経済評論社
- コールバーグ、ローレンス (1985) 「「である」から「べきである」へ」永野重史編 (1985) 『道徳性の発達と教育——コールバーグ理論の展開』新曜社
- 品川哲彦 (2007) 『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』ナカニシヤ出版
- 樋口明彦 (2007) 「「ケアの倫理」と「正義の倫理」をめぐる対立の諸相——ギリガンとキッティ」有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『ポスト・リベラリズムの対抗軸』ナカニシヤ出版
- フライシャッカー、サミュエル (2017) 『分配的正義の歴史』中井大介訳、晃洋書房
- 山岸明子 (1987) 「付論 コールバーグ理論の新しい展開——主としてギリガンの批判をめぐる」コールバーグ、ローレンス (著)・永野重史 (監訳) 『道徳性の形成——認知発達のアプローチ』新曜社
- 山根純佳 (2005) 「「ケアの倫理」と「ケア労働」——ギリガン『もうひとつの声』が語らなかったこと」『ソシオロゴス』、29号、1-18頁
- Benhabib, S. (1987) 'The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory', in *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Benhabib, S. and Cornell, D. (eds), University of Minnesota Press. (マーティン・ジェイ編、竹内真澄訳 (1997) 『ハーバマスとアメリカ・フランクフルト学派』青木書店)
- Blum, L. (1988) 'Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory', *Ethics*, vol. 98, no.3, pp.472-491.
- Butler, J. (2015) *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press.  
(佐藤嘉幸・清水知子訳 (2018) 『アセンブリ——行為遂行性・複数性・政治』青土社)
- Collins, S. (2015) *The Core of Care Ethics*, Palgrave Macmillan.
- Dancy, J. (1992) 'Caring about Justice', *Philosophy*, vol.67, no.262, pp.447-466.



- Engster, D. and Hamington, M. (2015) 'Introduction' in *Care Ethics and Political Theory*, Engster, D and Hamington, M. (eds.), Oxford University Press.
- Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press. (生田久美子・並木美智子訳 (1986) 『もうひとつの声——男女の道德観のちがいと女性のアイデンティティ』川島書店)
- Held, V. (2006) *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press.
- Kittay, E. F. (1999) *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge. (岡野八代・牟田和恵訳 (2010) 『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』白澤社)
- . (2011) 'The Ethics of Care, Dependence, and Disability', *Ratio Juris*, vol.24, no. 1, pp.49-58.
- Kohlberg, L., Levine, C., and Hewer, A. (1983) *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, Karger. (片瀬一男・高橋征仁訳 (1992) 『道德性の発達段階——コールバーグ理論をめぐる論争への回答』新曜社)
- MacIntyre, A. (1999) *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Carus Publishing Company. (高島和哉訳 (2018) 『依存的な理性的動物——ヒトにはなぜとくが必要か』法政大学出版局)
- Meyers, D. (1987) 'The Socialized Individual and Individual Autonomy: An Intersection between Philosophy and Psychology', in *Women and Moral Theory*, Kittay, E. and Meyers, D. (eds.), Rowman & Littlefield Publishers.
- Noddings, N. (1984) *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press. (立山善康・林泰成・清水重樹・宮崎宏志・新茂之訳 (1997) 『ケアリング——倫理と道德の教育——女性の観点から』晃洋書房)
- . (2002) *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press.
- Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press.
- Okin, S. M. (1989) 'Reason and Feeling in Thinking about Justice', *Ethics*, vol.99, pp.229-249.
- Rawls, J. (1999) *A Theory of Justice (revised ed.)*, The Belknap Press. (川本隆史・福岡聡・神島裕子訳 (2010) 『正義論 (改訂版)』紀伊國屋書店)

- . (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Belknap Press. (田中成明・亀本洋・平井亮輔訳 (2004) 『公正としての正義——再説』岩波書店)
- Ruddick, S. (1980) 'Maternal Thinking', *Feminist Studies*, vol.6, pp.342-367.
- . (1989) *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon Press.
- Sher, G. (1987) 'Other Voices, Other Rooms?: Women's Psychology and Moral Theory' in *Women and Moral theory*, Kittay, E. and Meyers, D. (eds.), Roman & Littlefield Publishers.
- Sullivan, E. (1977) 'A Study of Kohlberg's Structural Theory of Moral Development: a Critique of Liberal Social Science Ideology', *Human Development*, vol.20, no.6, pp.352-376.
- Tronto, J. (1987) 'Beyond Gender Difference to a Theory of Care', *Journal of Women in Culture and Society*, vol.12, no.4, pp.644-663.
- . (1993) *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge.
- . (2013) *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press.